

＜霊＞の探究

近代スピリチュアリズムと比較宗教学

津城寛文

筑波大学附属図書館リポジトリ版 2017

はじめに

死後生命、死後世界、輪廻などの信仰は、人間の活動が肉体の消滅後も霊や魂として存続するという信仰を前提としている。そうした信仰は珍しいものではなく、むしろありふれたものだが、時と場合によっては、話題にするのが憚られるようにも思われている。かつて代表的なタブーであった死や性が、公的な舞台で語られる（ように推奨されてさえいる）今日、この「死後」^{ポストモルテム}「霊」を語ることのタブーは何に由来するのだろうか？ 一つの理由は、死と性が全ての人にとって自明であるのに対して、死後の世界や霊（として）の存在は、ちょうど半分ほどの人にとってのみ、自明である（と信じられている）にすぎないからであろう。幸福な死であれ不幸な死であれ、人はかならず死ぬことを知っているし、幸福な性であれ不幸な性であれ、人はかならず性を生きることを知っているが、しかしすべての人が死後の世界を自明に思うわけではなく、その世界を信じて疑わない人も、確実に知っているわけではない。

「ちょうど半分ほどの人」といったのは、単なる言葉^{あや}の文ではない。日本とアメリカのいくつかの意識調査を、細部にとらわれず遠目に眺めてみると、死後生命や死後世界その他、＜霊＞という主題に関連する項目を信じるか信じないかは（「どちらかといえば」という回答をあわせて）、一般人ではほぼ五分五分か、あるいはもう少し肯定的な方に分のある割合になっているからである。そして専門知識人においては、この割合は否定的な方に傾く傾向があるとされている。百年以上前の著作の中にある、「文明人の大多数は肉体の崩壊後も何かしら存続する魂をもっていると信じている……（しかし）きわめて高く文明化された人々の多くは、このテーマを深く疑っている」という印象的な指摘は、このことをうまく言い分けている。近いところでは、二、三〇年ほど前の数字に基づいた、つぎのような指摘がある。

「アメリカでは大人の三分の二が死後の世界を信じています。一九八二年のギャラップ社の世論調査では、アメリカ人の二十三パーセントが輪廻を信じていると発表されていますが、私の仲間うちの精神科医でこれを信じている人はわずか五パーセントにすぎません。……それにもかかわらず死の彼方には何かがあるのだ、と信じられつづけています。」

この割合は日本ではやや異なっており、たとえば一九九九年のある調査では、「死後世界」を信じる（あるいはあり得ると思う）割合は五一パーセント、「輪廻」を信じる（あるいはあり得ると思う）割合は五六パーセント、霊の存在を信じる（あるいはあり得ると思う）は六〇パーセントとなっている。ともあれ、こうしたいくつかの数字は、どの項目においても、肯定派・否定派ともに無視し得ない割合を占めていること、おそらくは半々に近いことを明らかにしている。つまり、不確かな＜霊＞という主題^{ラティオ}に関する人類全体の意向は、五分五分と考えねばならない。これが、理性的な考察の前提となるべき比率であり、迷ったときつねに立ち戻るべき原点である。

不可視の対象を信じるか否か、という問題の性質上、信じないほうが有利である（ようにみえる）のは、無理からぬことではある。ただし、死後生命、死後世界、霊（として）の存在を信仰する人類のほぼ半分、さらには「霊の出現」^{アパリション}を気にかける無視できない人口（ルルドの巡礼者数をみよ）の意識を、迷信、誤謬、幻想、等々として事実上抑圧することは、現代のある心理学者が指摘したように、「多くの者は精神病に違いない」と断定しているに等しいことなのだが、抑圧する側は、加害者の心理の通例として、そのような重大な判定をしていることに無自覚である。したがって、とくに病的な現象が事件化したとき、まったく為す術がないことにもなる。

死後生存その他への信仰、あるいはそれへの否定は、多くの場合、確証ある証拠や、徹底的な論理的

要請に基づくものではなく、「気質」あるいは「趣味」以上のものではない。そして現代知識人の「気質」「趣味」は、それらの信仰におおむね否定的であるため、その総和として、知的世界では死後生存その他のテーマが設定されず、結果として人口の半分の意向が無きものにされている。学問領域としては唯一、＜霊＞という主題を包括的に扱う資格と能力をもっている（はずの）宗教学においてすら、意外なことに、そのようなテーマ設定はせいぜい周辺のだった。

「諸宗教の比較」にもとづく「宗教そのものの探究」をめざす、近代宗教学の成立は、スピリチュアリズム・心霊研究が大流行し、＜霊＞という主題が表舞台で論じられていた時期にあたるが、そのような同時性にもかかわらず、あるいはだからこそ、宗教学はこのテーマと距離をとってきたようにみえる。そしてそれは、「諸宗教の比較」のためには、作業場を能率的に囲い込んだという意味で、生産的だった。しかし他方そのことで、基盤的信仰（死後世界、霊や魂としての存在、啓示、等々）を身近で観察する機会を逸し、「宗教そのものの探究」を迂回することにつながった。重大な含意が、それを問うに最もふさわしい宗教学によって、適切に問いつめられなかったことは、やはり損失であったと思う。

＜霊＞という主題は、その重大性にもかかわらず、このように周辺化されがちであるが、一九世紀後半のスピリチュアリズム・心霊研究の領域では、例外的に空前の規模で論争の的となっていた。すぐれた知識人たちの一部は、この含意を問い詰めるプロセスで、「回心」といわれるほどの劇的な世界観の転換をみせた。それでも、二つの世界観の持ち主の比率は、半々だった。しかしまた、第一級の知識人たちを回心させたこの主題は、他方で、かわりをもった否定派の知識人たちの多くを、不安、不快にさせるだけのインパクトをもっていた。以来、さまざまな対応（肯定と否定、熱中、折衷、回避、黙殺、等々）を惹起しながら、そのインパクトは失われないまま、今なおわれわれの前に留まっている。その意味では、宗教学の研究にとって恰好の状況は失われたのではなく、継続しているといえる。百年来迂回されてきた、宗教学による＜霊＞という主題の探究を、いつ誰が試みてもよい状況が続いている。「随より始めよ」という成句にちなみ、本書はそのとりあえずの作業を試みるものである。

＜霊＞の探究・目次

はじめに

序章 「近代スピリチュアリズム」という事件——主題のスケッチ

- 1 始まりと成り行き
- 2 用語をめぐって
- 3 事件への反応
- 4 背景の解釈
- 5 日本での反応
- 6 スピリチュアリズムと宗教人類学
- 7 思想としてのスピリチュアリズム
- 8 本書の二つの焦点

1章 比較宗教学と近代スピリチュアリズム——ミュラーとモーゼスのニアミス

- 1 マックス・ミュラーとステイントン・モーゼス
- 2 『霊訓』の比較宗教学
- 3 比較宗教学の先見性と自明性
- 4 死後生命の個性をめぐって
- 5 奇跡の扱いをめぐって

2章 ＜霊＞という主語——『霊訓』の対話から

- 1 ＜霊＞と名乗る他者
- 2 守護霊という他者
- 3 ＜霊＞の解釈
- 4 ＜霊＞という主語の人間化
- 5 「隠された力」と「霊の实在」

3章 臨死体験が問いかけるもの——「マイヤーズ問題」の回帰

- 1 現代の臨死研究
- 2 主流派の到達点、停止線
- 3 マイヤーズ問題
- 4 百年前の心霊研究
- 5 百年の経過
- 6 臨死の周辺

4章 現代の輪廻神話——不可視の知性が語る倫理

- 1 前世療法
- 2 エドガー・ケイシーのカルマ説
- 3 近代スピリチュアリズムの輪廻説
- 4 輪廻の倫理

終章 近代スピリチュアリズムの帯域——神智学その他と対照して

- 1 夥しいオカルティズム研究、乏しいスピリチュアリズム研究
- 2 神智学からの批判
- 3 オカルティズムからの批判
- 4 スピリチュアリズムからの反論
- 5 シャーマニズムの観点から
- 6 霊界通信のリアリティをめぐって
- 7 霊媒の受動性をめぐって

注

あとがき

初出一覧

英文目次

書誌データ

筑波大学附属図書館リポジトリ版へのあとがき

序章 「近代スピリチュアリズム」という事件——主題のスケッチ

「近代スピリチュアリズム」とは、「新しい契約（新約）」「新しい思想（ニュー・ソート）」といった事件が大文字の固有名詞であるのと同様、TPOが明示できる特定の歴史的事件である。近代的な霊信仰として、一般名詞で受け取られると、どこでも起こっていることと誤解されかねない。しかしまた、これがまったくの誤解ともいえないのは、たとえば「新しい思想」はつねに生まれているし、「新しい」とはいえ、そこにはかならず歴史的先行物があるからである。「近代」スピリチュアリズムも、古今東西語りつがれてきた偶発的な霊信仰が、近代史上、何らかの理由で大きく事件化したものにほかならない。

近代スピリチュアリズムについては、平均的な理解が不十分のように思われるので、読者側の不要な誤解や、筆者側の説明の錯綜を避けるため、本論に入る前にあらかじめ大まかな状況を確認しておきたい。

1 始まりと成り行き

近代スピリチュアリズムは、一八四八年、ニューヨーク郊外のハイズヴィルで起こった ^{ボルターガイスト} 騒霊事件、いわゆる「ハイズヴィル事件」に端を発している（というのが定説であり、この点についての異論はみられない）。フォックス家の幼い姉妹が、かつてその住宅で殺害されて死体を壁に塗り込められたという「死者の霊」の「叩音」と対話をはじめ、その物語にもとづいて壁が壊され、中から人骨（らしきもの）が出てきた（あるいは出てこなかった）、という事件である。出来事それ自体は、ありふれた怪奇譚にすぎなかったが、事件の一部始終が、新聞という近代メディアによってリアルタイムで報道され、広範囲の大衆に知れわたることで、「霊」との対話を求める交霊会がアメリカ東部に流行するきっかけとなった。この流行は間をおかずヨーロッパに飛び火した。

事件の発端はこれだけである。一九世紀後半の欧米で、上下を巻き込んだ交霊会の大流行につながなければ、これはせいぜい一つのエピソードとして記録の片隅に残るか、あるいは、多くの出来事と同様、まったく忘れ去られてしまったであろう。したがって、発端となった事件そのものより、その後の欧米各地での成り行きのほうが、重大な意味をもっている。交霊会が流行し、霊の存在とそれらからの通信を軸にした信仰、いわゆる近代スピリチュアリズムの主張が、階層を問わず広まり、霊媒を中心とした大小の実践的スピリチュアリスト団体が離合集散した。知識人も例外ではなく、さまざまなサークルで心霊現象・霊界通信をめぐる実験・論争が行なわれた。そのプロセスで、成人したフォックス姉妹が大勢の聴衆を前に、かつて自分たちはトリックを働き虚偽を語って世間を騒がせたと告白してニュースになったり、またその直後に、あの告白は脅迫によるものだったと証言を翻したりして、混乱に拍車をかけた⁽¹⁾。

一九世紀なかばから二〇世紀はじめの頃、周知の事件でいえば、唯物論の猖獗から第一次世界大戦での大量死の時代まで、近代スピリチュアリズムの流行と熱狂は、現代人の想像を超えており、唯物論の熱狂に引けをとらなかったようである。一九世紀後半の先進諸国で、対蹠的な位置関係にあったこの二つの思想運動は、主張の過激さからしばしばスキャンダル化した、という意味でもよく似ている。スピリチュアリズムと唯物論は、たしかに互いの反転像だった。

近代スピリチュアリズムの、最初にして最大の体系化は、フランス人で英語の筆名を名乗るアラン・カルデックの『霊の書』（一八五六初版、一八五七決定版）によってなされた。その後の、イギリスのステイントン・モーゼスの『霊訓』（一八八三）や、ジェラルディーン・カミンズの『不滅への道』（一九三二）などと並んで、スピリチュアリズム思想を代表するものとされるが、時代的にはカルデックがかな

り早い。

その後、社会的事件として無視できない状況を受けて、「ノーベル賞クラス」と強調される、少なからぬ高名な学者たちが、この現象の真偽や価値をめぐって、^{サイキカル・リサーチ}心霊研究の名で一括される、科学史上に残る一大論争を展開した。スピリチュアリズムと心霊研究の違いは、前者が^{サヴァイヴァル}死後生存と^{スピリット・コミュニケーション}霊界通信を前提とするのに対して、後者はそれらを（自然）科学的に説明、あるいは証明しようとしたところにある。したがって、心霊研究にかかわった人々の中には、スピリチュアリズムの前提となる信条に肯定的な人々と、それに否定的な人々とが、共存していた。

イギリスではケンブリッジ出身者が中心となり、一八八二年に最大規模の学術団体である心霊研究協会（SPR）が創設された。初代会長には、ケンブリッジの道德哲学教授ヘンリー・シジウィックが就任し、のちの歴代の会長には、ウィリアム・ジェイムズやアンリ・ベルクソンなどが名をつらねた。死者の霊の存否、霊媒を通した霊とのコミュニケーションの可否、その真偽などが、そこでの研究テーマであり、機関誌を媒体として、実験報告や論争が行なわれ、それをもとに、エドモンド・ガーニー、フレデリック・マイヤーズ、フランク・ポドモアらの『生者の幻影』（一八八六）などが単行本化された。

2 用語をめぐって

「スピリット」という英語（およびそれに相当する各国語）には、「酒精」という俗な意味を除けば、大きく二つの語義が区別される。一つは知・情・意などの働きをもつ「精神」「心」、もう一つは「肉体を離れた霊」である。これに対応してスピリチュアリズムとは、哲学的には、物質に対する精神の優位を主張する立場を指し、「唯心論」「観念論」などと訳されて、唯物論の対語となる一方、信仰上・宗教上の立場を指す言葉としては、「心霊主義」「交霊術」などと訳される。本書で扱うのは、もっぱら後者の意味でのスピリット、スピリチュアリズムである。フランス語とドイツ語では、後者の思想運動は、それぞれスピリティスム *spiritisme*、スピリティスムス *Spiritismus* と呼ばれて、前者との間に語形の区別があり、これが英語形 *spiritism* に転用されることもある。フランスで起こったものは、キーパーソンの名前をとってカルデシズム *Kardecism* と呼ばれたり、フランスから南米に伝わって大きな勢力となったことからラテン系スピリチュアリズムと呼ばれたりもする。語義をめぐるとの細かな主張のずれは、本論の主テーマとは無関係なので、本書ではすべて「スピリチュアリズム」に統一する。また、一九世紀の事件は「近代スピリチュアリズム」と固有名詞で呼ぶべきであるが、文脈によっては単に「スピリチュアリズム」と表記する。

現代、「宗教」という言葉が、制度やドグマ、歴史や文化の拘束を連想させ、よからぬ含意をもっていると考えてこれを用いず、代わりに^{レリジオンティ}「宗教性」という言葉、さらには^{スピリチュアリティ}「霊性」という言葉を用いる敏感な人々が、目立つようになった。とくに後者は一九九〇年代には、分野を超えて愛用される流行語にまでなった。「スピリチュアリティ」とは、いうまでもなく「スピリチュアル」からの、さらにそれは「スピリット」からの、それぞれ派生であるが、通則どおり、幹から葉先になるにつれて語意が拡散する。「スピリット」という名詞が含む、「人間の死後、肉体を離れて存続する霊」という語義は、形容詞「スピリチュアル」では液化し、性状を表わす派生名詞「スピリチュアリティ」では気化している。近代スピリチュアリズムは、これとはまったく逆に、「スピリット」のソリッド感を前面に押し出す思想運動であった。

ただし、およそ一括りにされる思想や運動体には、内部で、種別や等級があるのが通則であり、これは近代スピリチュアリズムにおいても、例外ではない。死者との語らいや、「霊の叩音やテーブル・ターニング」といったデモンストレーションをもっぱらとする、大衆向けの^{ヴァルガー}「低俗な」（と表現される）ス

スピリチュアリズムがあり、そこでは参加者のレベルに応じて、「魔法使いの弟子」が起こすような大騒ぎや、闇に紛れた不品行も起こるべくして起こり、一つの光が回りに無数の影をつくるように、劣悪な存在も跳梁跋扈していた。しかし他方では、信仰の達人向けの立ち入った思想が綴り出されるサークルが点在し、「^{ハイアー}高等スピリチュアリズム」と呼ばれる山脈を形成していた。本書で焦点を当てるのは、そのような頂上付近の知的な営為である。

3 事件への反応

スピリチュアリズムに肯定的にかかわった著名人たちの興味深いエピソードには事欠かない。逆に、それらに否定的にかかわった著名人たちのエピソードも夥しい。これは周辺的な話題ではなく、大きな関心事だったのであり、それぞれのグループに属する著名人たちの名を列挙することは、一九世紀後半から二〇世紀初頭の著名人のリストを二分割するに等しい。これは読者にとっても筆者にとっても、際限のない退屈な作業にしかならない（マニアにとっては尽きせぬ喜びの宝庫だろう）ので、典型的な例をいくつかあげるにとどめよう。

アーサー・コナン・ドイルの例は、一般的な知名度という意味で、前者の代表である。「シャーロック・ホームズ」シリーズの作者として名声を博したコナン・ドイルは、のちには自らの使命はスピリチュアリズムの真理の普及にあると自任し、「新しい啓示」「重大なるメッセージ」などの冊子を出版した⁽²⁾。コナン・ドイルに先立っては、進化論の一方の提唱者であるアルフレッド・ウォレスが、「事実というのは頑固である」という一節で有名なスピリチュアリズム擁護の論説を、単行本のかたちで公刊している⁽³⁾。

否定的な側の後者については、姿勢の違いによって大きく二つのグループに分けることができる。一つは、霊の死後生存はあり得るとしても、それが霊媒を通してコミュニケーションしてくるとは信じられない、「霊界通信」なるものは霊媒の潜在意識の作用であろう、といった反応である。「一八八〇年代を通してロッジは生者間のテレパシーの可能性を信じるにとどまり、死者の心・霊・魂などとの交信の可能性を論じるところまでは行かなかった。彼がこの記念すべき一步を踏み出したのは一八八九年になってマサチューセッツ州ボストンのトランス霊媒レオノア・パイパーとの交霊会を経験してからだった」などといわれるように、初期のオリヴァー・ロッジは、この例である。もう一つは、かりにそのようなコミュニケーションがあり得るとして、つまらない内容は知的関心に値しない、という反応である。「すべてが本当のことなのかもしれません。でも、私はどうしてもこの問題に興味を湧かない」といった「奇妙な口調」、「霊媒に呼び出されてたわごとを喋らせられるくらいなら、道路清掃人になってでも生き延びたほうがいい」といった「ぶっきらぼうな」嫌悪感をみせたトーマス・ハクスリーは、この例である。関連して、ハクスリーと近い関係にあったダーウィンの対応をみると、つぎのようなエピソードがある。ダーウィンは一八七〇年代はじめ、物理学者・化学者ウィリアム・クルックスがスピリチュアリズムを支持すると公言してセンセーションになったのを受けて、この事件が気にかかりはじめ、自ら交霊会に参加したのだが、途中で帰宅してしまった。信頼すべき知性をもった従兄弟に「いい交霊会だった」といわれたダーウィンはさらに気がかりになり、息子とハクスリーに交霊会のテストを依頼した。交霊会に出席した二人は、長い経過報告を書き送って「ペテン師」と結論づけ、これに対してダーウィンは安堵の返事を書き送り、以後巻き込まれることはなかったという。オッペンハイムはこれらの経緯を、ダーウィンは「理解できず、受け入れることもできない現象に直面しながら、この霊媒を必要十分に調査するスタミナを欠いていた」と述べている⁽⁴⁾。

なお、ここで最も注意すべきは、さまざまな理由で近代スピリチュアリズムに否定的だった人々にお

いても、人間の霊としての死後生存を否定し去った人々は、あえていえば、むしろ少数派だったということである。これは多くの人にとっては意外かもしれないが、私の思い込みではなく、たとえば同時代の神智学徒アルフレッド・P・シネットは、『オカルト世界』（一八八一）のなかで、つぎのように述べている。

「文明人の大多数は、肉体の崩壊後も何かしら存続する^{ソウル}魂をもっていると信じている……（しかし）きわめて高く文明化された人々の多くは、このテーマを深く疑っている⁽⁵⁾。」

これはつまり、先端的な知識人という特殊なグループの多くは死後生存の信仰に懐疑的だったが、一般人の多くは肯定的だった、ということである。そして、スピリチュアリズム論争の問題を絞り込むと、実は「死後生存」の有無というよりも、「霊界通信」という例外的な現象の可否が分水嶺だった。こうした線引きを強調すべきと思うのは、心霊研究とその後の超心理学、臨死研究などにおいて、死後生存というテーマが、しばしば他のテーマを覆い隠すほど、肥大化しているからである。多くの一般人が疑わない死後生存（という普通の信仰）の真偽が、知的あるいは実験的な課題としてもち出されてくるのは、「霊界通信」（という例外的な現象）の可否という問題に引きずられてのことである。この二つ問題を区別し、それぞれのレベルの違いを念頭におかない議論は、非生産的である。

4 背景の解釈

この事件——「ハイズヴィル事件」のことではなく、「近代スピリチュアリズムという事件」のこと——については、部外者によって揶揄的な形容詞をつけて語られることが少なくない。時代の先端にいる（はずの）科学者、知性の頂点にある（べき）知識人が、前近代的な迷信に取り憑かれてしまった、と考えられているからである。そうした中でも最も安易な説明は、スピリチュアリズムに共感した科学者や知識人はもともと知的不備があったと片づけることである。「懐疑」から「信仰」に劇的に回心した人物については、懐疑的な時は正常で回心後は異常になったものとして、あるいは非の打ち所のない偉大な知性に対しては天才の敬遠すべき狂気のエピソードとして、言及されることになる。

一方で、常識をはみ出した事件に、すぐれた知性たちがコミットしたからには、そこに重大な含意を汲み取らねばならない、とする立場がある。シュタイナーは神智学の立場から、スピリチュアリズムを真正面から論じたクルックスやウォレスらの不備を指摘しつつ、これら高名な学者たちの知的能力については、正当に擁護している⁽⁶⁾。そうした弁護的な立場からは、スピリチュアリズムという事件は、一九世紀キリスト教世界の深刻な宗教的危機に対する、必然的な対応とされる。

啓蒙主義、科学主義、とくに唯物論によって、息の根が止められかけた伝統的信仰は、内部で刷新されるか、他のもので代替されなければならず、古代の知恵、東洋の宗教、未知の作用、他界の情報、などなどの（再）発見、（再）構成の試みが、オカルティズム、神智学、スピリチュアリズムなどと呼ばれる領域、そして部分的には無意識の心理学、さらには宗教学と交錯していた。共通に主張されていたのは、世俗主義・唯物論に対しては、通常の間人観を超える存在や作用が潜在しているという主張、キリスト教会に対しては、「他宗教をすべて否定する」排他的・独占的な教義への批判であった。また一九世紀半ばから半世紀以上にわたる、英米を中心にしたこの大流行は、パックス・ブリタニカからパックス・アメリカナへと移行してゆくプロセスに重なっている。この場所の移動線からみれば、スピリチュアリズムはその時代その時代の、世界の中心地を震源として群発した事件、ということができる。これはある意味で当然であって、世界の注目が集まらない地域で起こる事件は、世界的な関心事にはなりにく

い⁽⁷⁾。

流行の直接の理由として、しばしば二つの社会的事件があげられる。一つは共産党宣言、もう一つは第一次世界大戦の大量死である。

まず、多くの指摘があるように、「共産党宣言」と「ハイズヴィル事件」が起こった一八四八年は、唯物論とスピリチュアリズムの正面衝突という意味で、象徴的な年である。マルクス・エンゲルスらの宣言も、フォックス姉妹の霊（の叩音）との対話も、世界の報道陣を前に大々的に公開されたのではなく、ロンドンの片隅やニューヨーク郊外の寒村で、内々に起こったものだった。もう一つの理由とされる、第一次世界大戦の大量死とは、若くして死んだ者たちを追慕するあまり、霊界通信などという迷信にすがる人間が輩出したという説であるが、流行はそれ以前からであるし、スピリチュアリズムや心霊研究に没頭した人々がすべて、近親者の死を契機にしたわけではない。もちろん、未曾有の大量死が、この流行の一つのドライブになっていることは否定できないが、反証はたやすくあげることができる。第二次世界大戦の大量死ののち、交霊会はかつてほど流行しなかったからである。

同時に起こる諸事件は、指摘されてみれば、たしかに意味ありげな一致に縁取られている。政治的には共産主義、哲学的には唯物論の「宣言」や「革命」という事件に対応して、繰り返し霊的存在の「出現」という事件がみられる。一八四八年の共産党宣言に対してハイズヴィル事件、一九一七年のロシア革命に対応してファティマのマリア出現がある。その間の一八五八年にはルルドのマリア出現が事件となっている。若き医師としてのアレクシー・カレルが、一九〇二年にルルドで遭遇した衝撃的な症例は、カレルに「奇跡」と「超自然」を認めさせるインパクトをもっていたが、ルルドの奇跡は、出現の時の啓示を除けば、あとはもっぱら病気の治癒という、自然科学の対象となり得るものだった。カレルの探究が近代スピリチュアリズム・心霊研究に直結せずにすんだのは、一つにはこのためである⁽⁸⁾。ルルドの「聖母マリアの出現」（霊の出現の一種にほかならない）、「聖母マリアの啓示」（霊界通信の一種にほかならない）に注目すれば、類似の事件に関心を向けざるを得ない。じっさい、近代スピリチュアリズムの流行と同時期、まったく異なった文脈で事件化してきたこの聖母出現を、そのようにつなげて論じようとした試みがある。しかし通信手段の発達など、共通する時代背景を描きながら、両者はじかに関連づけられてはいない⁽⁹⁾。逆にいうと、それほど文脈が違う事件を並べたくなる誘惑がここにある。

この事件の同時性にも、大きく分けて二つの解釈がある。一方にあるのは、唯物論と霊信仰の緊張が相乗的に高まって、同時に結晶化したという、よく指摘されてきている思想史的な見方である。マリアをはじめとする霊的存在の出現は、古今東西で語り継がれているので、これらの事件は、たしかに時代の条件によって事件化したものである。しかし、唯物論・共産主義に反抗する時代精神、人間の無意識のパフォーマンスが、マリア出現その他を演出したと考えては、推論が逆になる。むしろ「出現」なるものはつねに起こっており、それが通常はローカルな説話にとどまったり、良識レベルで黙殺されたりするのにに対して、危機的な状況においては、社会の表面にまで達する、と考えるのが筋である。霊的出現の「事件」化はこれで十分に説明できるが、量的な増加（があったとされている）の理由は何だろうか。

思想の出所は、それぞれの志向をもった人間たちと考えられている。いうまでもないことを、ことさらにいったのは、もう一つの少数見解として、唯物論の広がりや、現代人の病とみなした「霊」や「高級な存在」たちが、ある志向をもった人間たちに対抗的な霊思想を吹き込んだといった主張⁽¹⁰⁾、あるいは「達人たち」が「時の印」をみて「政治的インパクト」を送った、という主張があるからである⁽¹⁾。¹⁾「歴史に介入する神」「霊」を前提するなにかがしかの人々にとって、この世界の歴史は、正邪の意図をもった不可視の知性が、特定の人間たちを操って引き起こす必然事にみえる⁽¹²⁾。

なぜ当時、例外的であるべき（はずの）霊界通信が急に多くなったのか、近代スピリチュアリズムの目的は何か、といった問いに対して、霊界通信そのものが与える回答も、まさにこのようなもの、神学用語でいえば「時が満ちる」という趣旨のものであった。たとえば、カルデック『霊の書』においては、「物事は何ごとも、その時が来なければ、近寄っては来ない……今日まで、神はいま人が受け取っているような、深く示唆に富んだ真理の通信を受けることを許し給わなかった」「心靈主義は間違いなく一般の信仰となり、人類史に一新紀元を画すことになるだろう」「霊たちはその時が来たと言っている……霊的現象が地球のあらゆる所で起こっている」など、通信の意義を問われたときの回答は、つねに同じである⁽¹³⁾。同様の宣言がモーゼス『霊訓』では、「いまがその時」「キリストの命による計画」などの表現となる⁽¹⁴⁾。

5 日本での応答

日本で、スピリチュアリズムと心靈研究がまとまって翻訳紹介されたのは、一九一〇～二〇年代であったが、それに先立ち、一八九〇年代に井上円了が『妖怪学講義』の中の「第五 心理学部門 第四講 心術編」において、西洋では古来よりの鬼神信仰が近年にスピリチュアリズムとして流行していること、これは一八四八年のニューヨーク州のフォックス家の「奇怪の音声」との対話に始まること、ロンドンでは「上等社会の人々もみなこれを信憑し、学者社会はこれを一問題として種々の試験を施す」ようになったことなどを取り上げて、これは「コックリ」と「全く同一」の原理による、としていた。円了によればそれらはすべて、「全く予期意向と不覚筋動による」のである。そして同じ心理学部門の「第三講 憑付編」においては、霊の憑依という「古代未開」の説も、「現今学術の研究によれば……不合理」とされていた⁽¹⁵⁾。

明治中期の井上の扱いが、「迷信撲滅」という近代化政策に沿うエトスで貫かれていたのに対して、明治末期の一九一〇年代からの扱いは、肯定的、希望的なものに一変する。平井金三『心靈の現象』、平田元吉『心靈の秘密』、高橋五郎『心靈万能論』といった紹介書の他、著名人による断片的な論説もみられる。その中であって、二つの意味で劇的な転換点を示しているのが、のちに民芸思想で有名になる柳宗悦である。

まず、学習院高等科時代に発表しはじめた論説を、弱冠二二歳のときに一書にまとめた『科学と人生』（一九一〇）は、スピリチュアリズムに肯定的な心靈研究を「新しき科学」として、手放しに肯定している。これはチェザーレ・ロンブローゾ『死後とは何か』（一九〇八）、オリヴァー・ロッジ『人間の死後生存』（一九一〇）といった、自然科学者（医学者と物理学者）のスピリチュアリズム・心靈研究説を紹介する形で書かれたもので、スピリチュアリズムの立場からこの世界を説明したときに特有の、すべてが最終解決に近づいたような楽観論で終始している。たとえば、「来世の存在に向って真に肯定的の答えを下したるものは在来の宗教ではない、此新しき科学である、我等疑いの国に住める者にとりて此科学が齎せる人生観上の影響は些少ではない」というように。ところが柳は一〇年後の『宗教的奇蹟』においては、「奇蹟を宗教的意味に於いて解さねばならぬ。科学の判きは奇蹟の何ものをも解き得ないであらう」として、自然科学的な心靈研究、人間の死後生存を強調するスピリチュアリズムから距離をおき、後年の神秘主義研究へと移っていくことになる。これは、井上円了のように迷信・非合理として事実性を否定しているのではなく、思想的価値が低いものとして、知的関心の対象から除外しているにすぎない。

早熟な柳がほぼ一〇年で通過したこのプロセスは、スピリチュアリズム・心靈研究のプロセスの一面を、縮図のようにみせている。英米で六〇年ほどかかった論争が、一九一〇年ころまとめて輸入され、

日本の知識人たちはその全プロセスに短時間に向き合い、さらに最終結論が批判にさらされるプロセスにはリアルタイムで関与したので、あわただしく意思決定するしかなかった。つまり、心霊現象により「来世の存在」が明らかになったという確信、自然科学による扱いに限界があることの自覚、霊界通信の内容が玉石混交であり死者からの通信を待つまでもないという考え、これらが採り得るオプションだった。スピリチュアリズム・心霊研究の価値を高めるためにも低めるためにも、これらがアドホックに採用された。柳はこれらを、価値を低める組み合わせで用いたのである⁽¹⁶⁾。

しかし翻ってみると、柳がもともとこの「新しき科学」に認めたのは、「我等疑いの国に住める者にとりて此科学が齎せる人生観上の影響」の大きさ、単純な事実の含意であり、自然科学を超えた世界の壮麗な啓示や、思想の深みではなかった。柳がスピリチュアリズム・心霊研究から離れていく理由は、したがって別のところにある。それは、死後生存の有無、霊界通信の可否という、二者択一的な論争の単調さである。肯定的に答えられようと、否定的に答えられようと、答えを選択すればそれで一件落着であり、決着しなければ同じ二者択一の問いが繰り返し回帰する。これは日本のみではなく、同時代の欧米でも同じ問いが回帰している。目先の利く優れた知性にとって、このような単純な問題の繰り返しは耐えがたいであろう⁽¹⁷⁾。

柳が一〇年で熱狂から冷淡へと駆け抜けたころは、サブカルチャーの領域で「千里眼」や「霊術」が流行しており、イギリスでケンブリッジその他の学者たちが試みた心霊研究を追試するかのよう、迷信の対象とされていたこれら前近代的な実践に、帝国大学の有志レベルで、自然科学的アプローチが試みられてもいた。しばらく前に話題になった邦画『リング』『ラセン』などのモデルは、近代スピリチュアリズム輸入初期に、ジャーナリズムで話題となっていた、そのような透視能力者たちである。しかし、東京帝国大学助教授の福来友吉が、錚々たる知的名士たち（東京帝国大学総長、岩波書店社長など）の参加のもとに行なった透視実験が、社会の耳目を集めながらスキャンダル化したことにより、輸入された新科学は、在野の話題へと退縮した。

年代がさらに下ると、大本教で活躍した英文学者の浅野和三郎らが、スピリチュアリズムと心霊研究を、土俗的な大本霊学に接木して主張した。そこでは近代スピリチュアリズムは、古来の神信仰を外来語で翻訳、復元したものと受け取られた。一八九〇年代の井上円了が古代的な迷信の復活、したがって「現今學術の研究によれば……不合理」ととらえたものを、浅野は古代的な正しい霊信仰の復活ととらえた。つまり、近代スピリチュアリズム・心霊研究の枠で神道を論じた浅野の主張の核心は、「神社の存在を意義あらしむる為には……神霊の实在を学術的に証明しなければならない……心霊科学の立場からすれば、この問題はすでに学術的に、立派に証明された事柄」という点にあった⁽¹⁸⁾。このような接続が可能であったのは、近代スピリチュアリズムが、いわばユニバーサルな靈魂信仰の基盤の上に成立するからである。浅野はのちに大本教を離れ、スピリチュアリズム研究・心霊研究に専心し、『心霊と人生』という機関誌に実験報告、文献紹介、論説を発表し、心霊研究協会その他の団体を主催するなど、その後の日本のスピリチュアリズム・心霊研究の基盤を築いた⁽¹⁹⁾。他方、大本から分派したいわゆる大本系の新宗教（世界救世教、生長の家、白光真宏会、世界真光文明教団、等々）や、その影響を受けた新宗教は、浅野以来の知的傾向を相続して、「近代」スピリチュアリズムと古来の靈魂信仰を接続した教えを展開した⁽²⁰⁾。

浅野和三郎のほかには、一般的知名度のある人物の単著として刊行されたものは、想像されたとおりきわめて少ない。しかし短文となると、近代スピリチュアリズムに肯定的に言及するものも、予想以上に多いのである。

6 スピリチュアリズムと宗教人類学

しばしば言及されるシャーマニズムとスピリチュアリズムの類似は、民族学・人類学のごく初期から指摘されていた。のちのミルチア・エリアーデ『神話と夢想と秘儀』（一九五七）や、とくにハンス・フインダイゼン『霊媒とシャーマン』（一九五七）が、超心理学の発展期である五〇年代に、シャーマニズムを超心理学（心霊研究の一支流）的に研究することの有効性に言及しているのは、タイラーにまで遡る。フレイザーはシャーマニズムとスピリチュアリズムの双方に対して否定的だったが、タイラーは『原始文化』（一八七一）においてシャーマニズムの理論化の最初の試みも行ない、スピリチュアリズム・心霊研究と霊媒についても一定量の知識をもっており、この二つが「著しく類似している事実に強い印象」を受けていた。そして「心霊主義をあまり好ましく思っていなかった」ものの、「全員をいかさま師として片づけるわけに行かない」と考える知的視野をもってたとされる⁽²¹⁾。

人類学の対象となる信仰や実践の中に、学的タームが混入して、人類学者がインフォーマントから学知的な自己解釈を聞かされるという、再帰的・循環的な現象が、シャーマニズム研究におけると同様、スピリチュアリズムに関しても、起こっている。ただし、シャーマンという呼称はシベリアの土語が術語化したものであるのに対して、霊媒や託宣に相当する言葉は、諸言語でごく一般的に用いられている。したがって、自らを「シャーマン」と称する職能者があった場合、そこにシャーマニズム研究が反映しているのは明白であるが、自らを母国語で「霊媒」と称する場合、スピリチュアリズム・心霊研究の影響は微妙になるだろう。

そしてシャーマニズム研究がメジャーになった段階では、いくつか言葉の錯綜も起こってきた。憑霊型シャーマンとは、さまざまな言語で霊媒と呼ばれる職能者を総称するタームであったが、シャーマンという用語がポピュラーになることで、たとえば「都会的なチャネラーはシャーマンか」というような問いかけもなされるようになった⁽²²⁾。シャーマニズム用語を中抜きにしてつなげれば、これは「都会的なチャネラーは霊媒か」という問いになる。チャネラーという言葉は、霊媒の婉曲語のようなものであり、また近代スピリチュアリズムにかかわったのはほぼ全員が都会的な霊媒だったので、スピリチュアリズムの知識があるものにとって、このような問いはやや不思議なものに聞こえる。

近代スピリチュアリズムは、時代と地域が特定される一つの歴史的事件であるが、主唱者は、普遍的な真理を伝えるものだとも主張する。ユニバーサルな信仰を素材として多く含んでいるという意味で、これは正しい。したがって、近代スピリチュアリズムに触れた者は、全人類史の中の霊信仰や憑霊の実践を、スピリチュアリズム的な現象として受け取らざるを得ない。宗教人類学の対象となる呪術・宗教的な信仰や実践が、調査報告の段階でも、解釈の段階でも、近代スピリチュアリズム的なモードで記述されることがあるのは、きわめて自然なことである。

スピリチュアリズムが人類学のテーマとなるという意味では、ブラジルは代表的なフィールドである。カルデック的なスピリチュアリズム思想が普及し、信者レベルでそれがカトリックと習合したり、ウンバンダなどアフロ・ブラジルの民間信仰と習合したりして、大きな宗教勢力となっており、広範囲にスピリチュアリズム用語やその世界観が組み込まれている。たとえば、カンヌ映画祭グランプリ受賞作品『黒いオルフェ』（一九五六）は、ギリシアのオルフェウス神話をモチーフに、リオデジャネイロのカーニヴァルを舞台に、恋人の霊を呼び出す交霊会を一つの見せ場に、という具合に、出自を異にするものをつなげて作られている。オルフェウス神話とカーニヴァルが、それぞれ神話的、祝祭的なリアリティをもっているのと同様、交霊会も作家の気紛れなフィクションではなく、カトリックとウンバンダとスピリチュアリズムが習合したブラジルの信仰世界の強烈なリアリティを背景にしている。そこで描かれる交霊会の場面は、近代スピリチュアリズム、あるいは普遍的スピリチュアリズムが、組織的な教会制

度とも、基層的な信仰や儀礼とも、きわめて馴染みやすいことを、示している。シャーマニズムが原宗教といわれ得るのと同じような意味では、スピリチュアリズムも原宗教といわれ得るだろう。

そしてそのようなブラジルには、二〇世紀はじめから日本人の移住がはじまり、第二次大戦後になって日系宗教の布教が本格化した。教勢が伸びた教団のうち、大本教、生長の家、崇教真光などは、どれも近代スピリチュアリズムの思想を中核に織り込んだ、いわゆる大本系の新宗教であった。スピリチュアリズムという共通項を考慮すれば、ブラジルにおけるこれらの日系宗教の成功は理解しやすい。

7 思想としてのスピリチュアリズム

ものごとはすべてそうであるように、近代スピリチュアリズムと呼ばれる出来事にも、低級なものから高級なものまで、一通りそろっている。「霊の叩音」「テーブル・ターニング」といった物理的な現象や、霊媒を通した「死者の霊」との他愛もない談話から、悪意をもった存在が関与する忌まわしい対話、逆に「高級霊」の倫理的な講話、哲学的な講義まで、その振幅は想像できるかぎり最大であるが、最低のものによって全体を批判するというありがちなことが、ここでも起こっている。「知らないで批判する」という通弊は、市民権をもたない対象に対するときほど、苛酷になることはない。攻撃への歯止めがないからである。そのような最低のものに対する批判は枚挙にいとまがないので、本書では高等スピリチュアリズムと呼ばれるものに焦点を絞り、それに対する正負の批判だけを扱うことにする。

「^{ハイアー}高等スピリチュアリズム」とは、倫理的、哲学的に高度な（とも評価される）内容をもった霊界通信が伝える思想のことである。霊界通信といえば、支離滅裂、荒唐無稽の代名詞のようにも用いられるが、「高等」と評価される文書は、出所はともかく、すくなくとも形式と内容の整った、水準以上の思想として受け取らなければならない。死後生存、死後世界、霊の存在、霊界通信の可能性、等々の、いわば現象の有無に関する基盤的な主張と、高等な霊界通信によって伝えられる思想の唱導とは、レベルをまったく異にしている。それはちょうど、シェイクスピアという個人がいたかどうか、いたとすればどのような人物だったかという設問と、シェイクスピア作品の解釈・鑑賞が、まったく別問題であるのと同様である。

高等スピリチュアリズム（霊界通信によって伝えられる思想）に関する多様なコメントを、私見によってとりまとめると、肯定的なものとしては、内容に関してはその一貫性、説得性、公正さが、および文体に関してはその美しさ、流暢さが、評価されている。否定的なものとしては、内容に関してはその折衷性、および過度の楽観主義が批判されているが、文体についての批判は見受けられない。

「内容の一貫性、説得性、公正さ」とは、それを見聞きした人々が、既存の信仰との軋轢を強く自覚するにせよ、少なくともそれなりの倫理的公正さ、哲学的真正さ、さらには深遠さがあるとも考える、ということである。典型的な反応は、「語られていることは、筋が通っているように思われるが、これまで信仰してきたキリスト教会の教えと異なっており、受け入れるのに抵抗を覚える」といったものである。「文体の美しさ、流暢さ」とは、語られ、あるいは綴られる文体が、一種の名文であるということと、それが淀みなく修正されることもなく流れるように出てくる、ということである。さらに、当人の通常の筆記速度の数倍の速度で、当人の文体とは異質な文章が綴られることも少なくない。「その説くところは汝が必要性を痛感せるものに満ちあふれ、汝も認めるところの美しさに溢れ、しかもそれを受け入れる用意のあるものには強烈に訴える道徳的崇高さに満ちている」といった一節は、この内容と文体の価値の主張である⁽²³⁾。

「内容の折衷性、つぎはぎ」とは、汎神論その他、神学・哲学史上のどれかに類似する思想が、パッチワークのように綴られている、といった批判である。「楽観主義」とは、どんな問題に対しても解決済

みの答えがあり、全体としての世界にも約束済みの救済があるといった、無条件の楽観性に対する批判である。これは実は、内容の一貫性や文体の流暢さその他、肯定的な特徴を裏返しにしたものにほかならない⁽²⁴⁾。

8 本書の二つの焦点

さまざまな主題がからむ近代スピリチュアリズムであるが、すでに述べたように、「高等」スピリチュアリズムに限定して論じるという領域の線引きをした上で、本書の課題を二つの焦点に絞りたい。一つは、さまざまな対象を記述、分析するに際して、スピリチュアリズム・心霊研究で繰り返し問題化する、いわゆる「マイヤーズ問題」をつねに念頭におくという課題である。もう一つは、近代スピリチュアリズム・心霊研究と、比較宗教学との関係を浮き彫りにするという課題である。基盤的な側面がしばしば話題に出てくることになるが、それはあくまで、これらの課題と密接にかかわる場合のみである。

スピリチュアリズム・心霊研究の中の論争については、発展性のない議論が続く一方、打開する試みがいくつか出ている。一つのオプションが、論争を迂回して生産的な実験を重ねるための超心理学の試みであった。心霊研究は、「潜在意識」説の母胎ともなった一方、理論としての発展性がないことから、半世紀ほど経て、その一部が、霊媒や霊魂仮説を除外した、対象のコントロールが容易な、超心理学へと発展することになった。これは現象の発生を数値化し、確立論の射程におさめたという意味で、大きな成果をあげたが、それ以降は足踏みが続き、心霊研究と同様のジレンマを免れていない。一九七〇年代以降は、体脱研究や臨死研究が、別のルートから同じ主題に接近しており、やはり心霊研究と同じジレンマに逢着している。こうして、スピリチュアリズム、心霊研究、超心理学、その他が併存する状況がつづいている。この百年以上の論争で、つねに問題になっているのは、ウィリアム・ジェイムズが「マイヤーズ問題」と名づけたものにほかならず⁽²⁵⁾、このような繰り返しを、私はマイヤーズ問題の「回帰」と呼んでいる。この用語は3章で集中して出てくるが、ある意味では本書全体がこのマイヤーズ問題への種々のアプローチの概観といってよい。「マイヤーズ問題の回帰」は、百年を超えていまだに決着がつかないばかりではない、実はこれは宗教の発生以来続いている普遍的な問題の現代版にほかならず、宗教学の問題としても避けて通れない問題であると思う。

もう一つのスピリチュアリズム・心霊研究と比較宗教学の関係という、まさに宗教学が明らかにすべき問題は、マックス・ミュラーが『宗教学概論／入門』という講演で宗教学を旗揚げしてセンセーションを引き起こした、一八七〇年を基点にして考えねばならない。同じころスピリチュアリズム文書も数多く出ていたという、時間的な一致だけでなく、宗教や超自然に対する知的なアプローチとして、比較宗教学とスピリチュアリズムは、無関係ではなかった。しかし（私にとっては）不思議なことに、ミュラーの宗教学とスピリチュアリズムの思想は、直接には対話した形跡がないのである。比較宗教学と近代スピリチュアリズムの接点をさぐる本論は、まずこのニアミスの可能性を想像するところから説き起こしたい。

1章 比較宗教学と近代スピリチュアリズム

—ミュラーとモーゼスのニアミス

宗教学の枠内でスピリチュアリズムを論じるという、漠然とした問題意識をもちながら、これまでその手がかりを見出すことができなかった。このところ、スピリチュアリズムのバイブルとも評されるステイントン・モーゼス『霊訓』を読み返しているうち、随所に比較宗教学的な主張が出てくることに、あらためて気がついた。かねてからそういう印象はもっていたが、今回は具体的な作業の見通しがある。代表的なスピリチュアリズム文書であるモーゼス『霊訓』を、比較宗教学の祖マックス・ミュラーの著作と読み合わせることで、無関係ではあり得ない脈絡を、たぐり寄せることができるように思う。

近代スピリチュアリズムなりの哲学思想があることは、ほとんど予備知識がなくても容易に想像できることであり、じっさいそのとおりである。しかし一部のスピリチュアリズム文書には、比較宗教学という、一九世紀になって確立したとされる近代的な学問の目標、手続き、前提などが、驚くほど強く反響（あるいは共鳴）している。にもかかわらず、近代スピリチュアリズムが宗教学の主題として論じられたことは、創立者以来今日にいたるまで、いまだかつてない。この不思議な空白の意味は、「ミュラーはなぜスピリチュアリズムを論じなかったのか？」という（唐突と思われるかもしれない）問いを考えることで、徐々に浮き彫りになってくるだろう。

1 マックス・ミュラーとステイントン・モーゼス

近代宗教学の祖ミュラーと、近代スピリチュアリズム思想の祖の一人であるモーゼスとは、時空面で交錯しつつ、実生活では接触がなかったようである。しかし、諸宗教の比較の必要、諸宗教の未来の一致、人類の普遍的な宗教の進化、という主張にかぎってみれば、ミュラー（その人）とモーゼス（が「霊」と呼ぶ知性）の思想は酷似しており、文体もところどころ似通っているように思われる。このことだけでも、たとえ前者から後者への一方的な影響であったとしても、とりたてて指摘するに値する。宗教学とスピリチュアリズムとの知られざる近縁性を示す、重要な指標だからである。

スピリチュアリズムという話題は、しばしば断片的には言及されながら、宗教学の中心的な主題となったことはない。したがって当然ながら、ミュラーとスピリチュアリズムのかかわりも、問題にされたことはない。他方、スピリチュアリズム研究の側でも、ミュラーの名前はほとんど出てこない。たとえば、一九世紀後半から二〇世紀初頭のスピリチュアリズム流行を概観したジャネット・オッペンハイムの労作は、数箇所でもミュラーに言及しているが、それはスピリチュアリズムと競合する神智学とのかかわりにおいてであり⁽¹⁾、スピリチュアリズムとの接点は探られていない。そもそも、スピリチュアリズム研究書である同書の索引語として、ミュラーの名前が不正確にしかあげられていないのである。

どこからみても接点のとりにくい話題を、これからあえて主題化することになる。しかし一代あとのウェーバーやデュルケムそしてジェイムズが、その「人と思想」を今なお問題とされるのに比べ、学祖ミュラーは、生涯も思想も、話題になることさえまれである。モーゼスにいたっては、宗教学では無名といってよいので、まず両者の経歴を簡単にみておこう。

宗教学の祖となるマックス・ミュラー（一八二三～一九〇〇）はドイツのデッサウに生まれた。シューベルト歌曲集に詩人として名を残す父親のヴィルヘルムは、マックスの幼児期に亡くなった。この父から受け継いだ詩への愛着は、学者と詩人の間でいずれの道を取るべきか、長くマックスを悩ませたという。ライプツィヒ大学を終えたあと、ベルリン大学でシェリングやリュッケルトに学び、さらにコレージュ・ド・フランスでビュルヌフの指導のもとリグ・ヴェーダ研究に入った。リグ・ヴェーダ出版の

関係でイギリスに渡り、一八五〇年よりオックスフォードで言語学を研究した。七六年には教授職を退いたが、ドイツへの帰国を惜しまれ、ひきつづきオックスフォードに留まって『東方聖典集』の編纂を続け、最期は妻に見守られつつ、「私はとても疲れた」という（書簡にも頻出する）言葉を残して死去した。

著作としては、言語学と神話学を除いて、『宗教学概論／入門』（一八七三）『宗教の起源と発達』（七八）『自然宗教』（八九）『物の宗教』（九一）『人の宗教』（九二）『神智学あるいは心の宗教』（九三）『ラーマクリシュナ』（九八）などの単著のほか、七六年より死去まで『東方聖典集』の編集刊行を継続した。没後に妻が編集した二巻の『生涯と書簡』（一九〇五）には、故国で八二歳の高齢まで長生した母宛ての書簡が多く収録されている。妻子や友人への書簡も含めて、身辺雑記や家族愛のほか、宗教の比較にもとづく「真のキリスト教」「キリストの宗教」「未来の宗教」についての話題、苦難や死に向き合う心構えなど、高邁で謙虚な、尊敬すべき信仰が語られている⁽²⁾。

一方、ミュラーがオックスフォードで研究教育に携わっていたころ、オックスフォードに学ぶ学生の中に、ステイントン・モーゼス（一八三九～九二）という、のちに影響力の大きいスピリチュアリズム文書『靈訓』（一八八三）の筆者となる人物がいた。ただしミュラーが担当したのは言語学、東洋学の講座であり、モーゼスが学んだのは神学であった。モーゼスはオックスフォード卒業後しばらくマン島で副牧師を務めたのち、ロンドンで学校教師をしながら、「霊媒」として「霊」の教説を「自動筆記」し、心靈研究協会やその他スピリチュアリズム団体の設立に中核的な役割を果たした。括弧をつけた用語は、文章を発表する媒体によっては、地の文で使うのが憚られるたぐいの用語で、つまりモーゼスはそのような人物の一人であった⁽³⁾。

認知度のあまりに違うこの二人では接点を取りにくいので、あいだにもう一人、たとえば進化論の一方の提唱者である博物学者アルフレッド・ウォレス（一八二三～一九一三）を置いてみよう。ミュラーと同年生まれのウォレスは、ダーウィンと違って進化の動因として知的な意図を想定したことでは有名な人物であり、博物学の著作とは別に『奇跡と近代スピリチュアリズム』という著書を一八七五年に刊行している。二〇年ほどのちに出版された改訂版をみると、その間に現われたスピリチュアリズムの業績や人物が紹介されているが、その中で最大級の賛辞を受けているのが、ほかならぬこのモーゼスであり、その主著『靈訓』であった⁽⁴⁾。

近代宗教学の出発点、ミュラーの『宗教学概論／入門』が刊行されたのは一八七三年であり、そのもととなった王立研究所ロイヤル・インスティテューションにおける講演は七〇年であった。ウォレスのスピリチュアリズム擁護の書は、六六年から七四年にかけて、三つの異なる場や媒体で発表された論考をとりまとめたものである。ミュラーとウォレスの思想は、ほぼ同時に世に出たといってよい。モーゼスの方はやや遅れて、七〇年からスピリチュアリズムに批判的にかかわりはじめ、つまり交霊会などに疑いをもちつつ出席しはじめ、七三年には「霊」を主語とする教説を、「自動書記」というスタイルで書き留めはじめた。「イムペレーター」と名乗る「霊」を中心にした霊たちからの、ほぼ十年に及ぶ通信をまとめたものが、スピリチュアリズムのバイブルと評される『靈訓』である。モーゼスがどこからどのようなインパクトを受けたかはともかく、スピリチュアリズムの世界観に沿った文書を世に送り出して、ウォレスからは絶賛され、他方、文書の中でミュラー宗教学の主張と響きあう「理性的」宗教観を強調しながら、ミュラーには気づかれなかったようである。

私がモーゼスを読むようになったのは二〇年ほど前だが、内容にいちいち納得するばかりで、論じる対象とするにいたらなかった。それをマックス・ミュラーの著述と読み合わせることで、これまで宙吊りのようだった『靈訓』の重要な位置づけが、多少実感できるようになった気がする。これは、ミュラ

一の比較宗教学がモーゼスの綴った文書のサブテキストだった、というありがちな説明で片づけられるものかもしれない（これは今時あまりに安易すぎるだろう）、あるいはかならずしもミュラーとモーゼスだけの類似というのではなく、むしろより広く同時代のあるタイプの知識人たちに等しく靈感を与えた時代思潮だった、と解釈すべきものかもしれないし（これが現在では最も通りがいいだろう）、あるいはさらに別の特殊な事情を考慮に入れなければならないのかもしれない。

キリスト教や東洋の諸宗教すら含む宗教一般、あるいは「宗教そのもの」に好意的で、かつ教会組織には批判的、という進化論的な自由な信仰者たちが、たしかにいたようである。彼らは、同体異名の神が宇宙を主宰していること、人間存在は生成発展すること、しかしそれに関する真理は人間の作った組織や神学によって歪曲されていること、そうした夾雑物・付着物を除去・浄化して真の宗教を求めるべきこと、こうした主張を異口同音に発していた。もちろん、思想は言語というトラック上を走るリレーのようなもので、ミュラーにバトンを渡した先駆者たちがいるが、それらの断片的な主張をとりまとめて主題化し、明快に命題化したプライオリティは、たしかにミュラーに帰せられるだろう。

この章の目的は、「近代スピリチュアリズム」そのものを宗教学的に扱うことではない。たとえば、「ヴィクトリア朝の諸思潮の中における」、「キリスト教の文脈でみた」、「機械的な科学主義への反動として」、「近代ヨーロッパにおけるアニミズムあるいはシャーマニズムの復活として」、「オリエンタリズムの一枝として」、「反唯物論の神学として」、等々の枠組でスピリチュアリズムを論じようとするのではない。ここで試みたいのは、スピリチュアリズムにおける比較宗教学の反響、あるいはむしろ二つの思想の同時性を示唆すること、あるいはあえて挑発的にいってみるならば、「霊」という主語による比較宗教学というべき出来事の指摘である。

具体的に念頭においているのは、近代宗教学の初発『宗教学概論／入門』と、近代スピリチュアリズム文書の古典の一つ『霊訓』という、踵を接して出現した二つのテキストの共鳴である。念のため、事務的な事実を再確認しておく、この二書の刊行はそれぞれ一八七三年と八三年、もとになった講演や筆記の始まりにさかのぼるともっと近接して、それぞれ七〇年と七三年、所はどちらもロンドンであった。ミュラーが早く、モーゼスがやや遅れるという時間的な前後関係も、とりあえずは明らかである。

内容に踏み込めば、どちらも伝統的な信憑性がぐらつきはじめた近代キリスト教世界にあって、インド的な宗教の原初的な価値を指摘し、理性・知性による古今東西の諸宗教との「比較」という方法を重視し、諸言語の比較から祖語が求められるように、「諸宗教」の比較によって、「宗教そのもの」を求めるべきだと主張した。しかもミュラーが採った方法は、名指しこそされていないが、モーゼスの『霊訓』において高く評価されている。「今汝の信仰の底流となっている宗教的概念の多くはインドにその源流を発している」「哲学及び神学のあらゆる体系の中にヒンドゥー的思想が行き渡っている」として、インドを軸とする言語や宗教の比較研究が強く勧められ、その補助としての言語の比較研究の有効性が説かれているが⁽⁵⁾、これはミュラーが大胆に開拓した仕事そのものであったからである。大きな違いは、ミュラーが比較言語学、比較神話学で自ら培った方法によって、自ら諸宗教の比較研究を行なったのに対し、モーゼスの場合は、長い葛藤の末、自らの精神から独立した「霊」が紡ぎ出す思想を、忠実な書記として綴ったものであると、あえて主張した点である。

近代スピリチュアリズムのバイブルの一つとされる、講壇的で対話的なモーゼスの『霊訓』をミュラーが読んだかどうか、今のところ著作や書簡や伝記で確認できないが、もし偏見なしに読んだとしたら、いったい「霊」の「教説」に対してどういう感想を持ったであろうかと想像してみることは、私には非常に興味深い。スピリチュアリズムの世界で「オックスフォード大学修士 M.A. (Oxon.)」のペンネームで知られたモーゼスは、ミュラーの学生にあたる世代ではあり、「教説」の比較宗教学的な内容につい

ては、ミュラーは自身の宗教学説の忠実な祖述と思ったのではないだろうか。それほど似ていると思う。一方「霊」という主語の名乗りについては、ミュラーはまったく拒絶したであろう。しかもこの拒絶は、モーゼス自身も長く持続していた姿勢であり、その意味でも似ているのである。

ニアミスにすぎなかったかもしれないが、これらの布置を手がかりにして、比較宗教学と近代スピリチュアリズムに橋をかけてみたい。

2 『霊訓』の比較宗教学

さまざまな問題を考える前に、予備作業として、ミュラーとモーゼスのどこが似ている（ように私にはみえる）のか、大まかに示してみよう。ここでは用語の特徴的な使用を中心に、ミュラーとモーゼスの文書を比べるが、読者を退屈させるのが本意ではないので、煩瑣ながら主語を「モーゼス（の「霊」）」といちいち記して、想像力（抵抗感）をかきたてる一助とする。読者に願わくは、一方は人間の知性とは独立した「霊」と名乗る主語が綴っているのだと想像しながら読みすすめて頂きたい。同じ言葉でも、語り手が違うとなれば、意義が違ってくるからである。

さて、モーゼス『霊訓』の訳書を読んでいて、私が最も気になったのは、頻繁に出てくる「夾雑物」という訳語であった。原文にあたってみると、「ゴミ rubbish」、「ぼろ rag」、「かす dross」、「書き込み gloss」などいくつか異なっているだけでなく、「錆 rust」や「外皮 crust」という言葉も同様の意味で使われており、訳語が重複したり、交差しているところもある。たとえば、「キリストの使命」は儀式にまつわる「夾雑物 rags」や律法をとりまく「空理空論 glosses」を取り除くことだった⁽⁵⁾と訳されたり、「イエスの説いた真理と同じものをわれらは説く。人間的無知と誤解による夾雑物 glosses を払い落として」と訳されたりしている⁽⁶⁾。技術的な不揃いはともかく、要するにこれらは、批判のために用いられる語群である。

同様の言葉はミュラーにおいても頻出する。「古い貴い金属と同じく、古代宗教は、時代の錆を除いて後、その清純と光輝とを生ずるであろう」⁽⁷⁾とか、「神話は宗教ではない、錆は鉄でないように。儀式は宗教ではない、影が光でないように」⁽⁸⁾といわれたり、書簡の中では、たとえば妻宛ての手紙には「私が今やっているのはゴミ掃除の仕事だけで、君にはさっぱり面白くないだろうが、その下にはお寺が埋まっていて、だんだんに姿を現わすだろう」⁽⁹⁾とか、インドの友人宛ての手紙には「まわりに迷信の厚い外皮をまとうのは、すべての宗教の定めである……貴方がたの宗教体系には、ただのゴミの山がある。それはご存じの通りであり、私がこう言っても貴方のような悟りを得た人に失礼にはならないだろう。しかしそのゴミの下には宝石がある」⁽¹⁰⁾などと記されている。

比喩語ではなくて、錯覚、偏見、誤謬といった抽象語も、もちろん同じ意味で、しばしば比喩語と交錯しながら、好んで用いられている。引用の必要すらないと思うが、たとえばミュラーは「強固な反対論者」は「偏見」にとらわれているのであること、誤謬や錯覚に固着するのは誤りだが、「科学の種子を錬金術の誤謬の中に……占星術の錯覚の中に天体に関する真知識を」認めることができること⁽¹¹⁾、などと繰り返す。一方モーゼス（の「霊」）は、「真理はいかなる宗教の専有物でもない」として、あたかも哲学史講義のように、古代ローマのアテンドラスから、ギリシアのヒポリタス、ローマのプロティノス、アラビアのアル・ガザーリらにいたる名があげられ、それぞれ「教説そのものには誤りがありながらも、その奥底に正しき理解があった……同じ純粋なる宝石が輝いている」と、すべてはひとしく一つの真理を追求する試みであることを強調する⁽¹²⁾。

これら批判的な語群に対するのは、真理、進歩、理性などの価値的な語群であり、比喩語としては、すでにさきの引用文中に対句のごとく出ているように、宝石 gem, jewel や胚種・芽 germ であった。た

たとえば真理についてモーゼス（の「霊」）は、「いかなる宗教にも真理の芽が包含されているものであり、同時に誤れる夾雑物も蓄積している」と述べているが⁽¹³⁾、これはミュラーの言葉として読んでもおかしくない。じっさいミュラーは、「これらの一致はたしかに驚くべきものだが……それらは真理の普遍性を証しするものにほかならない」とか、「いわゆる異教の中にも至高の真理の芽がある」と述べている⁽¹⁴⁾。

進歩という点については、『宗教の起源と発展』という著作のあるミュラーが、進歩、向上、成長、発達というたぐいの用語を頻用していることはいままでの間でもないが、ただしヴェーダーンタを高く評価するミュラーは、かならずしもすべての宗教が時間とともに単線的に発展するものではないとも注記している⁽¹⁵⁾。このように、未発達なものごとに対しては、初歩的段階として許容する一方、過渡的なものにすぎないとして、そこへの執着が批判されるので、これもゴミや偏見への批判と表裏して説かれることになる。一方が説かれていれば、片割れも暗黙のうちに説かれているわけである。「神話の間違いや異教の誤謬と思われるものの中に、我々は真理へ向けた進歩を発見するだろう」などという発達のなとらえ方が、ミュラーの全編を枠づけている。宗教一般ではなく、個人の信仰生活上の成長についても、書簡や草稿などには、「さまざまな試練」は「前進へ向けて」人間を変えるものであること、それによって人間は「誤謬や改竄」に抵抗し、神への信仰が深まること、こうした教育的なとらえ方を示している⁽¹⁶⁾。

『霊訓』においても、たとえば「絶対重要と思える教説も……啓示された一時代にのみ適用さるべき一面的教説に過ぎぬことを悟る日もこよう」など、すべてが発達の一プロセスととらえられる。また（邦訳書では誤訳されている部分だが）、「秘密に通曉する前に……学んだことを捨て去る **unlearn** 必要がある」といわれているのも同様である。人類全体の宗教については、たとえばバイブルを含む聖典すべてについて、「神が人間に啓示する神自身についての知識の段階的発達の記録」「理解の発展過程を示すもの」にすぎないとされる。個人的な進歩に関しては、「苦悩も悲しみも良心の呵責も……進歩の手段」であること、「ドグマの足枷から解き放たれるよう……ひたすら向上の道に導かれるよう」祈るべきことが、繰り返し説かれる⁽¹⁷⁾。

理性、知性、知識といった啓蒙的で教育的な用語への愛好も、ミュラーとモーゼス（の「霊」）が共有するところであった。カントの『純粋理性批判』をアリア的精神の完成とみなして自ら英訳の労をとったミュラーは、「すべての知識は、宗教的知識もまた、感覚と理性という二つの門を通らねばならない、あるいはただその二つの門を通るだけでよい」⁽¹⁸⁾ といい、モーゼス（の「霊」）は「無知という名の夜が足早に過ぎ去り……理性を得心させる宗教と信仰を手にする日が訪れよう」「われらは理性を信仰の上に置いている」⁽¹⁹⁾ と繰り返す。

こうした理性へのきわめて素直な信頼、単純さ、明快さの主張も、両者は共有する。「しかし私は、明瞭で明るく単純にできないものはない、またどんなときも曖昧さは鈍感な考え方と怠惰な書き方から起こる、と考えずにはいられない」⁽²⁰⁾ とミュラーはいい、モーゼス（の「霊」）は、「単純素朴なる霊的真理が人間の無益なる混沌によって幾重にも取り巻かれている」「人間の進歩性と、人間への神の絶え間なき係わり合い、そして昼夜を分かたぬ天使の看護という、単純にして荘厳なる真理を教えたいと願っている」、宗教とは「人間に授けられたるかぎりある知性によって十分に包括し得るもの」で、「出所が何であろうと……正しき理性によりて検討」すべきことなどを述べて、知性、理性を強調している⁽²¹⁾。

「霊」が「理性」を語ると聞けば、失笑を漏らす人も少なくないだろう。たしかに、「理性」の強調は、笑うべき貧弱な知性によってもなされるが、『霊訓』の全篇を覆う譲歩的な文体が、少なくとも水準以上の知性の印を備えていることは、水準以上の知性を備えた者には明らかである。

宗教的真理の同一性、連続性も、すでに引用文に出てきたとおり、一貫した主張であった。これは比

較宗教学の暗黙の前提、あるいは「願望」だからであり、ときに「予断」として批判される点でもあるが、ミュラーはそのマニフェストとも響く文章を書いている。「われわれは過去において神が預言者たちを通して祖先に語ったさまざまな時代と種々の仕方とを、無視したり、故意に狭くしてしまう。……もしも世界の諸宗教の研究が、この無信仰な異説を、凡ての基督教徒の心から引き離し、世界全史の中に、凡ての被造物に対する神の永遠の知恵と愛とを再び示すならば、善い仕事をしたわけである。今は正しく、この善い仕事を為すべき時である」⁽²²⁾。「モーセもゾロアスターも孔子もブッダもムハンマドも、自分たちの信仰は新しいものではなく先祖から受け継いだものだ、自分たちの知恵はあらゆる完全な善い賜物と同じく天から与えられたものだ、と異口同音に主張しているように思われる。……諸宗教は人間の手によって奇妙な形に作り上げられているかもしれないが、宗教はひとつであり永遠である、ということ学ぶべきである」⁽²³⁾。このマニフェストを反響させるかのように、モーゼス（の「霊」）はつぎのように述べている。「われらの使命は人間があまりに歪め過ぎた古き教えの真の姿を継承することである。その源は同一であり、その辿る道も同じであり、その向かうところもまた同じである」「いずれの民族も自分たちだけの救世主を想像した……これらの民族とその知的発達に応じた神の概念の啓示の流れについて今こそ学ぶべきである」と⁽²⁴⁾。

進化論的で、かつ宗教の同一性、永遠性、そして神の全能を前提とするミュラーとモーゼス（の「霊」）は、「未来の宗教」の一致については、成就の早晚は別として、まったく楽観している。ミュラーが「この不変の神の存在感は、それほど遠くない将来において、実に未来の偉大な寺院の建立が期待される共通の基盤である」⁽²⁵⁾、あるいは「未来の真の宗教、人類の真の宗教は、過去の諸宗教すべてが成就したものとして現われるだろう」⁽²⁶⁾、また一八九三年シカゴの宗教会議を評して「未来の宗教の大寺院の固い基礎を据えるのに役立つ」⁽²⁷⁾といえ、モーゼス（の「霊」）は「生命の不滅性は未来の真の宗教の基調であらねばならぬ」⁽²⁸⁾と筆記し、その到来を確信しているのである。

進化論的な人間観は、ときとして現在の人間の不完全さの自覚をとまなっているが、ミュラーとモーゼス（の「霊」）はまさにそうであり、矮小な人間の知性による分不相応な思索を、しばしば中断・禁止している。このように、無知の知による謙遜と、神的叡知への信頼が共存することで、ミュラーもモーゼス（の「霊」）も、不可知論と不遜を免れている。たとえば、『霊訓』にある「待て！ 待て！ 待て！ Stay! Stay! Stay!」⁽²⁹⁾という一節と、ミュラーの遺稿にある「待て、待て、質問してはいけない。Wait, wait, do not ask.」⁽³⁰⁾という一節は、前後の文脈も含めて、私には酷似した文体に読める。「何も知らない」「ほとんど知らない」という言葉を多用するミュラーは、同時に神への信頼と来世への希望を把握しており、不可知論ではない。「世界では何も失われない。それがいかにしてか、われわれは知らない」「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？」「かつてあったものは、必ずや再びあるであろう。いかにしてそうなるかわれわれは知り得ないが、宇宙全体を覆い尽くし隈無く影を投げ掛けている叡智を信頼しさえすれば、知る必要もない」⁽³¹⁾と。これに対してモーゼス（の「霊」）も、「遙か遠く高き世界のこと——洗練され浄化され尽くせる霊のみが入ることを許される天界のことは、ひとまず脇に置くがよい。その秘奥はかぎりある人間の目には見ることを得ぬ」⁽³²⁾と、能力の及ばない知識への好奇心は慎むべきことを綴る。

とくにつぎのように文章を並べてみると、私にはほとんど同じ人の言葉のように聞こえる。ミュラーの「それらすべてに真実があるが、真実の全体をもっている宗教はない。……各々は自らの宗教を育み、それを浄化すべきであり、死して腐りつつあるもの **what is dead and decaying** は投げ捨てるがよい」⁽³³⁾という一節、モーゼス（の「霊」）の「それはもはや汝の益にはならぬ……滅びつつあるもの、あるいはすでに死物と化せるもの **the dying and the dead**……生命なき過去の遺物」、あるいは「完全な

る宗教などはどこにも存在せぬ。その発生せる土地、そしてまたそれを生み出した者の必要性を満たすそれなりの真理を幾つか具えてはいても、それには同時にそれなりの誤りも多く含まれており……立派に育て上げられたものもあれば、歪められてしまったものもある」⁽³⁴⁾ という一節など、著者名を伏せて読み比べてみると、どちらがどちらか、判別できないだろう。

3 比較宗教学の先見性と自明性

ミュラーの宗教学とモーゼスの『靈訓』とのあれこれの類似は、どう考えられるだろうか。前節の最後で見比したのは、ミュラーの未発表草稿であったから、もし両者の間に引用関係があったとするならば、それらはかならずしも一方通行ではなく、部分的にはミュラーがモーゼスを参照した、と考えることができるかもしれない。しかし神智学に対するミュラーの応答の仕方をみれば、何であれ参照するほどの文章の出典を、ミュラーが明示しないとは想像できない。もしミュラー側の引用だったとすれば、それは深く無意識的だったのである。あるいは、多くの新思潮がそうであるように、宗教学と近代スピリチュアリズムは、相互の引用ではなく同時発生的であった、といえるかもしれない。世間の反応も、重ねてみることができる。毀誉褒貶の幅は、スピリチュアリズムに対してはスキャンダルといってよいほど極大であったが、宗教学に対してもセンセーションが起こった。ここでは比較宗教学の先見性と自明性、それへの両極端の反響について考えてみる、これを増幅すれば、近代スピリチュアリズムのインパクトといったものが想像できるだろう。

さて、比較宗教学の祖の地位に据えられているミュラーは、にもかかわらずというべきか、だからこそというべきか、すでに言及したように、研究対象となることが少ない。すぐつぎの世代から二、三代代あとの人々が、今なお盛んに論じられているのと、対照的である。理由の一つは、まさに学の「祖」として、比較宗教学を定義づけたことにあるだろう。比較宗教学という枠組みが前提となっている場合、そこで自明とされていることは問題になりにくい。諸宗教は「宗教そのもの」の変奏であり、したがって互いに比較考量できる、という比較宗教学の立場が、ミュラーによって単純明快に定式化された。「サイエンス・オブ・レリジョン 宗教学」という名称そのものが聖職者と平信徒を問わず、保守的な関係者にショックを与えた一方、知的世界の一部でただちに受け入れられたことは、この先見性、自明さ、単純さを示す。ミュラー自身がその手応えを、「賛成する者は多いが、反対する者も多い。これはつねに最良の兆候である。自分が、非真実や誤謬や嫉妬に触れることを言い当てたとわかるからだ」と述べているとおりである。その後のミュラーの宗教研究に対するものをも含めて、好評なコメントはどれも同じ語調をもっている。たとえば「ほとんど何もいう必要がなく、ただ賛嘆を覚えるが、全体としてまったく同感である」「あなたがいうだけのことをいってくれたので、私はたいへんうれしい。このことについてわれわれはずっと沈黙してきたが、今こそいべき時がきた」など、どれもが「まさにそのとおり」という賛意である⁽³⁵⁾。これらは私には、スピリチュアリズムについて、その擁護者の一人が、「まさにかくありたいと思う、その通りの来世観である」⁽³⁶⁾と述べているのと、よく似た口調に聞こえる。

ミュラーの成功は、世に引き継がれる多くの先駆的業績と同様、時代とかけ離れた主張をしたのではなく、一定以上の人々が断片的に考えたり発表したりしていた気がかりなことを、端的に「主題」化し、肯定的な「展望」をもって「命題」化したところにある。すなわち、諸宗教とキリスト教との歴史に基づいた実証的な比較という「主題」であり、諸宗教（キリスト教を含む）は大文字の「宗教そのもの」の、時代と地域に応じた発生と発展の諸相である、という「命題」であり、そして比較宗教学は将来の普遍的宗教の「基盤」となり得る、という「展望」あるいは「願望」である。これが同時代の人々の想像力とあまりにかけ離れた絵空事と聞こえれば、発表と同時に称賛と批判が集中する——事実はそのと

おりであった——ということはある得ない。冷たい反応でなかったのは、たしかに多くの人々の「心の琴線」に触れたのである⁽³⁷⁾。

先行者の業績および共振する同時代人があったことはもちろんだが、その中でミュラーの比較宗教学を際立たせているのは何だろうか。宗教起源論を説いた多くの社会学者、神話学者、人類学者、心理学者、精神医学者の中にあっても、とりわけて「すべての宗教の明るい面」「好ましい面」を掬い上げるというのが、その一つの理由だろう。特定宗教の全面的弁護でもなく、全宗教の批判、あるいは宗教そのものの否定でもなく、諸宗教の成長発展の可能性に、いわば教育的に接しているのである。ミュラーは、人間は普通「ゴミの山」に埋もれた「輝く宝石」をみたがるのに、こと宗教となると「間違った悪い」ところをみたがるのはどうしたことか、と問いかけている⁽³⁸⁾。「未来の宗教」その他の楽観的なキーワードは、ミュラーにとっての進化論が、起源から現在までと同様に、明るい未来までもつねに射程に入れていることの指標である⁽³⁹⁾。このような明朗な規範性は、総体としての宇宙に信頼感をもち、人類全体の成長を楽観する人々によって、広く共有されている。すでにみたように、「未来の宗教」というキーワードはモーゼスの『霊訓』に頻出し、そこにも教育的な含意があった。

宗教学の旗揚げは、伝統的キリスト教会から反発があった。しかしミュラーは、「比較宗教はわれわれ自身の信仰を掘り崩すどころか、キリストの教えの本質をはっきりみるのに役立つ」といった主張を繰り返し、比較宗教という手続きにより、教会に隷属することなく、「キリストの宗教」、「真のキリスト教」に自ら深く帰依することができた⁽⁴⁰⁾。モーゼス（の『霊』）も、諸宗教の比較考量と、キリスト教会の独善への批判を繰り返しつつ、「人類にとって真の福音と言うべきはイエス・キリストの福音である」として、真のキリスト教への帰依を説いて止まない⁽⁴¹⁾。宗教的な多元状況においてみれば、これらは独善的なキリスト教よりむしろ耳に入りやすい主張といえる。比較宗教の主張は、教会の権威と最前線で戦ってきたプロセスを考慮しなければ、ただ単に自明で穏当なのである。また、諸宗教を一例に並べる比較宗教学は、大文字の「宗教そのもの」を前提としない場合、「神」を地上に引き下ろすという、世俗的ヒューマニズムの傲慢さを生じがちであるが、ミュラーの比較宗教学と『霊訓』の比較宗教は、どちらも大文字の宗教を前提とする思想として、そのような人間中心主義を免れている。最終的にキリスト教色が残るという点も、多くのキリスト教世界の思想と同様である。

他方、ミュラーの具体的な仕事そのものは、言語と神話と宗教に関する該博な知識によって、後学が全貌を大まかにカバーすることすら困難なほど、すでに網羅的なものだった。つまり、学説としてのミュラーは、説の妥当性はともかくとして、方法が明白なばかりでなく、作業が網羅的で、作品として完結しているのである。このような業績は、研究として発展的に受け継ぎにくい。生産的に論じられない理由の一つであろう。

宗教を「無限なるもの^{ジ・インフィニット}の知覚」と定義し、自然宗教の発達とは、物の背後に行為者を認める「物の宗教」から、人間の中に神性^{ゴッドヘッド}を認める「人の宗教」、そして人間の自己と神性の同一性を認める「心の宗教」へと至る、というこのミュラー説は、ヴェーダからヴェーダーンタにいたるインド宗教史を素材に組み立てられたものである。「東洋の聖典を読むことの喜び」を告白し、「心の宗教」の頂点として、ヴェーダーンタの「汝はそれ也」の語句を位置づけるミュラーにとっては、この発達が理想である。「私の信ずるところ、ウパニシャッドとヴェーダーンタを真剣に読み込めば、われわれの哲学を惑乱している困難の多くを解決する知恵が含まれている」というミュラーは、キリスト教をヴェーダーンタ的にとらえ、それを「真のキリスト教」「キリストの宗教」「キリストの教え」として評価するのである⁽⁴²⁾。

『宗教学概論／入門』出版の二〇年後の一八九三年、シカゴで諸宗教の祭典たる世界宗教会議が開催された。ミュラーはこの画期的な行事に出席しなかったが、また事情により正式な代表を送らなかった

宗教・教派もあつたが、ミュラーはこれを、諸宗教が一堂に会した空前の出来事として賞賛した⁽⁴³⁾。ところで、この祭典で最も華々しい活躍をした一人に、インドのヴィヴェーカーナンダがいた。彼が近代インドの大聖者ラーマクリシュナ（一八三六～八六）の一番弟子であつたことはよく知られている。しかし、そのラーマクリシュナの生涯と語録について紹介・評価したミュラーの仕事があることは、ほとんど知られていない。もともになる語録その他の資料は、ミュラーが友人たるヴィヴェーカーナンダに依頼して、親しく送付されたものであつた⁽⁴⁴⁾。そういう好条件はともかく、自分より年少のヒンドゥー教の一聖者を、没後一〇年ほどの時点で評価・紹介した作業（一八九八）は、ロマン・ロランの手になる伝記『ラーマクリシュナの生涯』（一九二九）より圧倒的に早い。ロランのラーマクリシュナ論は、自らのガンジー論のあと、さらにいえば、タゴールのノーベル文学賞受賞のあとであり、いわばタゴール（一八六一～一九四一）やガンジー（一八六九～一九四八）という、みえやすいレンズでインド像が拡大された後のラーマクリシュナ発見であり、そもそもミュラーのラーマクリシュナ論を大いに参照・引用した作業であつた。

もちろんラーマクリシュナの名声は当時インドで最も大きかつたし、一九世紀には植民地からの衝撃波を受けて、インド文化や仏教思想の評価がヨーロッパの各所で起つていたとはいえ、ヴェーダから近代の民衆宗教まで⁽⁴⁵⁾、いわばピンからキリまでを射程に入れた論評は、まれだつた。このようなミュラーの驚くべき先見性は、好条件によつてたまたま可能になったというより、むしろ、ヴェーダーンタの近代版であるラーマクリシュナの宗教観が、ミュラーにはなじみ深いものだったからにほかならない。ミュラーがラーマクリシュナから新たに学んだ思想はなかつたであろうけれども、ミュラーにとってこの同時代の聖者は、ヴェーダーンタのいわば生き証人だつた⁽⁴⁶⁾。

インドに限らず、キリスト教を含む古今東西の宗教的な伝統が、人類共通の大文字の「宗教そのもの」の時所に応じた表現とされた。そして相互のはらむ矛盾は、当事者の誤謬や読解者の誤解の産物として、削除・修正された上で、その中の「真実で美しく善良な」ものが、ミュラーによつて名誉ある地位につけられた。キリスト教以前のヨーロッパの古代宗教も、このような迂回路を通過して、復権されることになる。インド的装いをもつた近代神智学の「（諸）宗教は（一つの）真理におよばない」という標語も、この思潮に棹差す一つとして、当然評価の対象となる。のちにはブラヴァツキやオルコットの神智学に対して「誤つた方向に進んでいる」と強く批判するようになるミュラーは、それでもなお、彼らも「真理を求めている」「同じ気質をもっている」と最低限に擁護することを止めなかつた⁽⁴⁷⁾。ミュラーの公正な批判、寛大な位置づけに対し、ミュラーを頻繁に引用しつつ、擦り寄りとはぐらかしを弄するブラヴァツキの密室的な画策は、対照的である⁽⁴⁸⁾。

不可視の宗教的探究につきまとう誤謬や悪徳に、懲罰的に対しない姿勢は、教育的なモーゼスにも特徴的であり、遡ればスピリチュアリズム思想を最初に体系化したカルデックにも、やはり顕著であつた。ミュラーとの距離を計る参考までに指摘しておく、たとえばモーゼス（の「霊」）は、歴史上の宗教者たちについて「教説そのものには誤りがありながらも、その奥底に正しき理解があつた」と評価していたし⁽⁴⁹⁾、ミュラーよりも時間的にはるかに早いカルデック（の「霊」）も、人類を誤り導いたとされる教師たちについて、「それにも拘らず、結局は彼等は天才であつたが故に、その誤りの教えの中にも偉大な真理がなかつたとは申せぬ」と擁護している⁽⁵⁰⁾。

神智学の「同じ気質」に対して、いわば教育的な最大限の評価を与えているミュラーは、スピリチュアリズム・心霊研究に対しては、私がみつけた限り、三箇所でしか言及していない。その一つが、ほかならぬ『ラーマクリシュナ』の中のつぎのような一節である。それは、ラーマクリシュナのようなヒンドゥー聖者は、われわれ近代西洋人の「暖かい共感に値する」が、そのヴェーダーンタ的な教説がヨー

ロッパに広がって信者が増えることは、「心霊研究や生理心理学のためにすら望ましくないだろう」というものである⁽⁵¹⁾。ヨーガ研究や心霊研究の一部が採用した、自然科学的なアプローチに対する距離感・違和感はともかく、同時代人のラーマクリシュナをこのように比較宗教学的に高く位置づけ、同時代人のブラヴァツキらの神智学（の理想とする意図）をこのように教育的に擁護したミュラーは、当時の西洋キリスト教世界において先見的であつたばかりでなく、その先見的な価値は今日においても失われていない。現在再刊されているミュラーの著書のうち、数冊を出しているアメリカの出版社、ブックツリー社の出版内容をもても、このことは指摘できる。同社が扱うジャンルは、古代史、宗教／神話、東洋宗教、スピリチュアリティ、秘密結社、失われた大陸、UFO、ニコラ・テスラ、フリー・エネルギー、魔術と錬金術、等々、ニューエイジ（日本でいう精神世界）に属するものがメインであるが、その刊行リストの中に、宗教学の祖ミュラーという、この分脈においてみればかなり地味な人物の書が数点入っている⁽⁵²⁾。ミュラーの抜粋を妻が編集した『人生と宗教』の復刻（一九九五、拙訳『人生の夕べに』二〇〇三）に序文・宣伝文を寄せているニューエイジャーのポール・タイスは、この「信じられないほどの知恵」に満ちた書を、「かつて印刷された中で最も重要な霊的文書の一つ」「スピリチュアルな著作のダークホース」と賞賛している。過度とも思われたミュラー評価について問い合わせたところ、タイスは筆者への返信で、「一つの宗教制度」に占有されない「スピリチュアルな本質」を強調する「スピリチュアルな巨人」ミュラーの宗教学が、二〇世紀の後半に「スピリチュアリティ」と呼ばれるようになったジャンルの方向性を先取りしているとコメントした上で、「ミュラーのインパクトの重要性」を重ねて強調した。これらのコメントや宣伝文は、誇張を差し引いても、学者の業績と著作に対するニューエイジャーのコメントとしては、最大級の敬意といわねばならない。なぜなら、多くのニューエイジャーたちにとって、哲学・思想・宗教を扱うほとんどの学者は、「偉大なエリアーデ」などを除いて、スピリチュアルな意味では取るに足りないものとされているからである。自分の一生は「宗教的確信を求める苦闘だった」というミュラーの述懐の意味するところは、宗教を文化財や思想作品のように取り扱う人々には実感できないところがあるだろうが、ニューエイジャーにとっては無視できない重みを持っている。

さて、私がここで行なっているのは、ミュラーの「人と思想」研究ではなく、ミュラーと近代スピリチュアリズムのニアミスを追跡する試みである。これまではおもに接近の様子だけに注目してきたが、今度はミュラーがスピリチュアリズムから距離をおいている様子を、視点を変えながらみてみよう。

4 死後生命の個性をめぐる

『生涯と書簡』に収録された書簡を読むと、宗教的雰囲気包まれたミュラーの生活の断片が想像される。多少の偏りや美化、読む側の思い込みがあるだろうが、「人は自らの信仰を勝ち取らねばならない」⁽⁵³⁾「私の全人生は宗教的確信を求める苦闘だった」⁽⁵⁴⁾と述懐するミュラーの宗教性の強さは、そのまま受け取らねばならない。その上で、書簡を三つほど読んでみよう。

まず、結婚して一年足らずの頃、ミュラーが妻に書き送った手紙である。晩婚ということもあり、また相手にもよるが、結婚生活は「神の手の影」に信頼しつつはじめられたのであろう。

「われわれは死の影のもとに生きているが、その影によってわれわれの生活の明るさを陰らせてはならない。それは父なる神の手の影であり、来たるべきより明るい生活の兆しなのだ。天なるわれらの父は、夫が妻を愛するよりも、母が子を愛するよりも、深くわれわれを愛してくださる。神の手がわれわれを傷つけることはない、だからいつも希望と信頼をもっていよう⁽⁵⁵⁾。」

つぎに、母親の六八歳の誕生日に書き送った便りをみてみよう。娘を亡くして間もない母が死という現実のうちひしがれることのないよう、心配りがなされている。これを、素朴な信仰をもつ老母をなぐさめる方便ととるか、自らの親密な信仰を述べたものととるかとはともかく、いずれにせよ『美しい水車屋の娘』のように美しい書簡である。

「誕生日はいつも、幸福の絶頂にあつてさえ、悲しい一面をもっています。それは死に近づいてゆく駅舎です。人生の喜びでいっぱいの若いときは、このような考えは恐ろしいものですが、年をとるにつれ恐怖はだんだん薄れてきます。死後に残してゆく数人の人々との別れよりも、先に旅立った多くの人々との再会の喜びが、大きくなって来るからです。今度の誕生日はお母さんにはとても悲しいかもしれませんが、この世は仮の宿りであり、すべては貸し与えられたものだという考えに、ますます親しむようになさなければなりません。そして、先立った人々に対する悲しみが変わりはなくても、神があの人たちを親や子や友として我々に送ってくださり、こんなにも長いあいだともに楽しい時をすごさせてくださったことを、感謝なさねばなりません。……美しい過去の記憶に、そしてさらに美しい未来への希望に、感謝することを学んで下さい。……神にすべてを委ねることで得られる静けさと、溢れるばかりの平和が、あなたの人生の夕暮れを美しくし、明るく照らしますように、これがあなたの六八歳の誕生日にあたつての、私のただ一つの願いです⁽⁵⁶⁾。」

三つ目は、故国の母親の死の直後、自分の娘たちの一人に書き送ったものである。職業的な宗教者ではない父と娘が、「至高の源泉」を話題にできるほど敬虔な家庭だったことが想像される。

「この世に母の愛ほどのものはない。子供たちがそれに気づくのはあまりに遅いが。本当に幸せな人生を送りたいと思ったら、心を尽くして自分の母を愛しなさい。自分が母に属するものと感じること、そして母という不壊の鎖を通して、自分が存在の至高の源泉につながっていると感じる事ができる者は、幸いである⁽⁵⁷⁾。」

これらの書簡からも想像できるように、またたびたび述べてきたように、ミュラーは諸宗教の比較によって、キリスト教会の絶対性を、寛容に相対化し得たが、他方それにより改めて、キリストの教えの価値を高め、堆積物に埋もれた教会に従属することなく、掘り出された「真のキリスト教」に深く帰依することができた。これはキリスト教で培われた善良な平信徒の信仰を、深めこそすれ、害うものではなかった。しかし他方でミュラーは、一般の西洋人が知らないはるか彼方のインドのヴェーダーンタに、宗教思想の頂点を認めていた。

キリスト教への愛着とヴェーダーンタへの共感という、この二つの契機に応じて、ミュラーの死後生命観は、民間キリスト教的な素朴で親密なものと、古代インドの頂点的な哲学とを、二つながら併存させていた。

すでに要約したヴェーダーンタ的な理想からみて、ブラフマンと一如なる自己の本質を知った魂は、人格性を保持するだろうか。ミュラーがこう自問しているところがある。答えは、それは「真のヴェーダーンティストにとってはあり得ない質問」だと、設問を無化するものだった。というのは、「魂がブラフマンそのものならば、死後もブラフマンのままであり、吸収されも消滅もしない」からである。ミュラーはこれを自然宗教の到達点であるという⁽⁵⁸⁾。人間の魂の頂点的な状態をいえば、個性は死後失われるどころか、そもそも生前から存在しないといわねばならない。

しかし、ヴェーダーンタの梵我一如的な生き通しの意味とは別に、ミュラーは死後の魂の「個性」の存続、死後の靈魂の成長、また将来のみならず過去の人生をすら、信じていたようである。「意識的な個性と、^{コンシヤス・パーソナリティ}個性的な意識^{パーソナル・コンシヤスネス}の区別がある」として、前者のような通俗的な個性存続の信仰を低くする但し書きはしばしばつくが、「個人的には私は、いわゆる死後の^{ジ・インディヴィデュアル}「個」人の一貫性に疑いをもっていない」とも断言している⁽⁵⁹⁾。

母にとっては子であり、妻にとっては夫であり、子にとっては父であるミュラーの、死後の靈魂の在り方への信仰は、「足枷や障害となる地上生活の人格性」⁽⁶⁰⁾を受け入れているかにみえる。このような個性の死後生存についての言及は、私信や草稿の随所にみられ、愛する人々との死後の再会、個性を保った魂同士の再会の喜びが、詩的に描写されている。たとえば「彼らはわれわれにとって、この世でそうであったのと同じようであるだろう。われわれの魂が誕生の瞬間に湧きだしてきたのでないとするば、内なる魂はそれ以前から存在していたはずである。……それぞれの魂は親や配偶者や子供や友人としてこの世で出会い、最初は見知らぬ者としてあいさつを交わすのだが、ずっと昔から知っている者同士のようになる」「われわれは召されるが、また再び会うであろう」⁽⁶¹⁾などと草稿に記され、書簡にはこうした言い回しが、愛情表現とつながって出てくる。

ところがこの問題についてミュラーは、さきにみたとおり、われわれは「死後の生活についてほとんど知らない」けれども、神に信頼しさえすれば「知る必要もない」として、知的な探求を控えている。「魂の死後の個性の存続を信じたミュラー」を問題とした人は誰もいないが、宗教学の祖の信仰は一九世紀的な素朴さとして片づけるわけにはいかない。というのも、死後の個性存続への信仰が問題とされる人たちもいたからである。たとえばバーミンガム大学学長をつとめた物理学者サー・オリヴァー・ロッジ（一八五一～一九四〇）のような人について、「魂の不死性を信じたロッジ」として、それが問題になることがあった。しかしロッジの信仰が問題とされたのは、それが「かなりの困難が伴うにせよ、（私の考えでは）ある例外的な条件下で、交信の可能性が確定している」という確信とつなげて表明されたからであった⁽⁶²⁾。「霊」という主語／主体を、この世の現象の作用因として組み入れるかどうか、分岐点なのである。

私がみつめたかぎり、ミュラーは当時のイギリスで少なからぬ人口が関心をもった交霊会には、「霊の叩音とテーブル・ターニング」と一箇所しか言及していない。また「心霊研究」と「スピリチュアリズム」にもそれぞれ一箇所、ことのついでに触れているばかりである⁽⁶³⁾。

宗教的な試行錯誤に寛容なミュラーのこのような抑制された無関心は、宗教に冷淡なトーマス・ハクスリーのつぎのような露骨な嫌悪感に、おそらく対応するのだろう。序章で言及したように、ハクスリーは交霊会について、「すべてが本当のことなのかも知りません。でも、私はどうしてもこの問題に興味湧かない……立派な幽霊たちが友人に伝えるという非・肉体の噂話も同じようにつまらない」「“霊媒”に呼び出されて、たわごとを喋らせられるくらいなら、道路清掃人になってでも生き延びたほうがいい」⁽⁶⁴⁾と述べていた。ハクスリーのこれらの発言は一八六六年から七四年にかけてのこと、ミュラーの年譜でいえば、宗教学の旗あげ前後であった。

ミュラーとハクスリーは書簡の往復があったが⁽⁶⁵⁾、「噂話」や「たわごと」レベルではなく、自らが命題化した比較宗教学に忠実な、あるいはそれを補強するような文書を、いったいこのころのミュラーは目にしなかったのだろうか。もし感想を問われたらどう評しただろうか。ブラヴァツキについて、もし会いにすれば会ったのだが、「会ったことはない」とミュラーは書いているが⁽⁶⁶⁾、スピリチュアリストや「霊媒」について、そういう面会の可能性やニアミスがあったのだろうか。下調べが不十分で確かなことは何も確認し得ていないが、そろそろこの辺りで、「なぜミュラーは、スピリチュアリズムを論

じなかったのか？」という冒頭の設問について、想像もまじえながら考えてみたい。

死後の靈魂の存在やその個性の存続をミュラーが信じていたとしても、こころみに「生命の不滅性は未来の真の宗教の基調であらねばならぬ」という、すでに引用した『靈訓』の言葉を、ミュラーの著作のどこかに紛れ込ませれば、違和感が残るだろう。「生命の不滅性」を疑っていないミュラーにとって、「生命の不滅性」をかかげて不信の徒を説得することは、あえて自らに課するような仕事ではないからである。ところがこの初歩的な仕事こそ、近代スピリチュアリズムが主張すること（の少なくとも主要な一つ）だった。これも、ミュラーがスピリチュアリズムを論じたくない要素の一つであり得る。

「死後の生命」といった超自然の問題について、ミュラーが「知る必要もない」として論じなかったのは、さきにみたとおりである。いくつかある理由のうちでも最も大きいのは、そもそもミュラーの比較宗教学が、「自然宗教」観を前提としていたからであろう。超自然的宗教や啓示宗教は、歴史的、科学的な扱いを旨とするミュラーの比較宗教学の対象から、外れている⁽⁶⁷⁾。たとえば神秘家の名はいろいろ出てくるが、スウェーデンボルグのようなもっぱら超自然の世界を主題とした人の名前は、ミュラーの著作の中に見当たらないようである。全人生は「宗教的確信を求める苦闘であった」と述べるほど求道的であったミュラーが、「新たな啓示」をもたらすと宣言する近代スピリチュアリズムに言及しないのは、「低級」な靈界通信や靈媒に辟易した、あるいは「高級」とされる靈的教説に触れなかった、というだけではないだろう。好き嫌いは別として、スウェーデンボルグを「低級」な宗教者に分類する人は少ないからである。むしろ思想のランク以前に、比較宗教学の前提となるこの「自然宗教」観によって、それらの主題が射程に入らないのである。

にもかかわらず、ミュラーの比較宗教学とスピリチュアリズムの宗教観には、響き合うものが感じられてならない。ミュラーの宗教学は、あまりに整然として、いわば最初に結論が出ている。その傍らにある『靈訓』をみると、さらに整然として断定的である。ひるがえってもう一度ミュラーを読みなおすと、数々の断言からは、『靈訓』と似かよった権威ある者のような印象を受ける。さらにいえば、それぞれの登場に対する社会の反応も似ていた。どちらも一部からは受容され、一部からは排撃され、しかも賛否ともに反射的だった。このことは問題の所在の単純さを示しており、主張はそれぞれにとって自明であり、相手陣営にとっては過誤が明白だった。こうみてくると、比較宗教学とスピリチュアリズムは、普通に考えられている以上に同類である。

スピリチュアリズムの公約数的な綱領として、三ないし四つがあげられる。しかしここでの問題関心からつきつめれば、死後の靈魂の個性の存続と、靈媒その他の媒体による他界と現世の通信（つまり靈界通信）と、この二つに集約できる。そしてどちらも、それ自体を論争の主題とするのは、あまり生産的ではない。

ここまでは、ミュラーの所説を、一つめの「死後存続」について検討してみた。学祖ミュラーが、多くの信仰者たちと共有する、死後生命の個性存続という素朴な信仰は、とりあえず疑問の余地なきものとした上で、つぎにその死後生命とのコミュニケーション、つまり「靈界通信」の問題を検討したいのだが、ただし、靈界通信そのものを主題として、生産的に論じるのはかなり難しいので、「啓示」の問題、さらに「奇跡」の問題として、これを一般化して考えよう。

5 奇跡の扱いをめぐる

死後生命の個性存続というありふれた信仰が、近代スピリチュアリズムの綱領となったのは、時代への逆行という意味では奇妙な反応であり、他方また唯物論への対抗という意味では当然の反応でもあった。近代人ミュラーもそうした信仰を共有していたが、ただしそれは、宗教学者ミュラーの主題とはな

らなかった。

「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」と述懐したミュラーは、あるところで「知る必要もない」と述べていたが、さらに別のところでは、「人間はそれを知るように造られてはいない」「それについては無知であるように定められている」と、積極的に無知であるべきことを主張している⁽⁶⁸⁾。明晰な知識や理性を尊ぶ姿勢から見て、この無知の受容は、ある意味では当然のようでもあるし、別の意味では不自然なようでもある。というのは、全体としての知的姿勢と、特定テーマについての知的無関心と、この二つのつながりは、可能であるし、望ましいかもしれないが、けっして自明ではないからである。しかし奇跡や啓示など、いわゆる「超自然」の扱いに焦点をしばってみると、ミュラー宗教学と、近代スピリチュアリズムとのあいだにある姿勢の違いは、コントラストが最も際立ってくる。

超自然的宗教や啓示宗教は、歴史的な扱いを旨とするミュラーの比較宗教学の対象からは、外れている。いわゆる啓示や奇跡を、ミュラーは二つの意味で低く見積もっている。まず、「無限なるものを認識する」人間側の営みを「宗教」ととらえるミュラーは、その歴史的な発展である「自然宗教」に焦点を当てている。この立場からみると、人間の外部から人間の耳や目に「囁き」や「姿形」として干渉してくる「外なる啓示」は、あまり上等なものではなく、幼児的で馬鹿げたものである。また信仰の立場からは、いわゆる奇跡は支えとなるよりも、むしろ究極の到達点への「躓きの石」として、無用のものとされる⁽⁶⁹⁾。

俗にいう奇跡や教会で説かれる啓示がまったく否定されている、というわけではない。ただ、一方に「大きな奇跡」「真の奇跡」、「内なる啓示」「真の啓示」といった価値語があり、他方に「小さな奇跡」「外からの啓示」という対語を置くことで、価値判断が自動的に出てくるのである。たとえば、すべてを統べる神の意志こそが「真の奇跡」であり、キリストの生涯と死こそが「真の啓示」であり、他のいかなる奇跡よりも良いもの、とされる。あるいは、ブッダやイエスやムハンマドが、「陽が昇り陽が沈む」「自分の善行を隠す」といった「最も偉大な道徳的奇跡」を強調して、「世間でいわれる奇跡」を軽蔑したことを述べた上で、「奇跡の真の意味は……超自然が自然に介入することではなく、自然が超自然と受け取られること」とまとめられる。これは、ミュラーが同時代の聖者として他の西洋人に先駆けて評価したラマクリシュナの教えでもあった。さらに一般化すればこれは、倫理的な神秘主義（研究）の立場でもある。それらは、極端なアンチ奇跡主義者を除けば、「大奇跡／小奇跡」「大神秘家／小神秘家」といった対語を用いることで、いわゆる自然法則を破るかにみえる奇跡を半ば容認しつつ、それを大自然的な奇跡の下位におくという、譲歩構文的なスタイルをとることが多い。ミュラーもまさにこのスタイルをとっているのである。ただ、「大きな奇跡」に対する「小さな奇跡」は、エリートたちにおいてはこのように価値が低くされているばかりであるが、多くの一般人からはしばしば「トリック」「詐欺」と疑われ、社会の表面においては、事件そのものが無きものとされている。しかしもしそこに、いわば「事件性」が認められるならば、そこから一般人の世界観を組み替えるべき材料が出てくる。これは無視してよい些細なことではない。低次の問題にせよ、「小さな奇跡」を主題化することは、社会思想を左右し得るからである。これに対して、自明なことを「大きな奇跡」と認めることは、「新たなより深い意味を付け加える」ことで世界観の洗練にはなっても、新たな材料を付け加えるわけではない。ミュラーが引用する『アミエルの日記』のスタイルなどが典型的であり、それはまったく「主観」上の問題なのである⁽⁷⁰⁾。

さて、このようなコントラストは、ミュラーの宗教学とスピリチュアリズムのあいだのみでなく、けっして一枚岩でないスピリチュアリズム・心霊研究の内部にも、認められる。物理的現象と心理的現象

をめぐって、まさにこれと同様の論争があるのである。霊信仰の普及をまず重視する側は、前者のようなデモンストレーションの必要性を強調し、他方で倫理・哲学的傾向の強い陣営は、そうした啓蒙的な意義を重視しない。実はモーゼスとその筆談相手たる「霊」とのあいだでも、これと同種の間答がなされている。さらにいえばこのコントラストは、モーゼスに語りかける「霊」自身の中にもある、普遍的な問題なのである。

「霊」と名乗る主語に対するモーゼスの懐疑や批判は、たやすく解消したわけではない。スピリチュアリズム（交霊会）へのかかわりはじめが懐疑的・批判的であっただけでなく、「霊」とのいわば筆談による対話においても、執拗な不信が綴られ、それに対する「霊」からの根気強い説明が綴り返されている。反論を想定して立論する自問自答のスタイルは、論争文においてむしろ常套的であり、ミュラーにおいても当然みられるところであるが、モーゼスの場合それが独白劇ではなく、対話劇になっているわけである。常識的に理解すればこれは自問自答と受け取られるであろうけれども、のちにみるように、「霊」は断固として、これは筆者の自問自答ではないと主張している⁽⁷¹⁾。

身元をしつこく問い糾された「霊」は、そのような無意味な問いには答えないと応ずる一方、「俗受けのするスピリチュアリズムは無用」というモーゼスの批判に対しては、「汝の意見は見当違いである……霊界より指導に当たる大軍の中にはありとあらゆる必要性に応じた霊が用意されている」と答えている。

「上品」な現象よりも「荒けずりの石」のほうが効果的な場合があるというのは、「大きな奇跡」にはない重要性を、「小さな奇跡」に認める説明である。概して、「大きな奇跡」に属する「真理」のメッセージのみを検討するよう求めながら、「霊」はまた、「神を求める魂の真の欲求を聞き届けんとして待ち受ける背後霊の存在」を説く。これも、「大きな奇跡」には解消されえない要素であろう。これらは要するに、「霊界」 spiritual world, spirit world, world of spirits にはあらゆる発達段階に応じた教材や課程が準備されているという、いわば教育的な回答なのである⁽⁷²⁾。

イエスを頂点とする超自然的啓示の正当性を根拠に、近代スピリチュアリズムの正当性を述べる主張に対して、ミュラーはどういう立場にあるだろうか。ミュラーの定義によれば、宗教は「無限なるものの認識」である。そしてミュラー説の軸は、宗教とは人間が発展させていく「自然宗教」であり、それは「物の宗教」「人の宗教」「心の宗教」という段階をとる、というものである。主語が何であれ、人間の「外から」の「囁き」である「啓示」を根拠に正当性を説くスピリチュアリズムは、ミュラー説の中で高い位置を占められない⁽⁷³⁾。

このような啓示観・奇跡観に対して、たとえば近代スピリチュアリズム最初の理論を体系づけたカルデックは、「霊」を否定することは、「宗教を否定していることになる……もし人間以外の特別なものからの伝達がなければ、啓示とはいったい何なのか」、たとえ「品位をおとす」愚劣な交霊会であっても、そこには霊魂の死後存続を示すという意味がある、「これらの現象を否定したら、すべての宗教の根本を否定することになってしまう」と主張している⁽⁷⁴⁾。実はここでは、区別すれば二つに分けられることが、あえてつなげて主張されている。人間の死後生存という自然な信仰と、霊界通信という特殊な現象と、この二つである（これについては、終章で「霊界通信の衝撃」として論じる）。ともあれ、こうした立場と、「自然宗教」を対象とするミュラーの宗教学とを見比べたとき、双方は前提そのものが異なっている。このような前提の違いは、理性をどう運用するか以前の問題であり、それぞれはそれぞれの前提から出発して、それぞれの理性的な論を組み立てているのである。

ミュラーが創始者の栄誉をになった比較宗教学は、言語や宗教の比較研究をつよく勧めるモーゼスの『霊訓』において、事実上高く評価されている。決定的な違いは、ミュラーが自らの知的作業で比較を試みたのに対し、モーゼスは自らの精神から独立した「霊」がつむぎだす教説を、単なる書記として綴

ったと、あえて主張するにいたったことである。対話のプロセスでは、「霊」の主張とモーゼスの反応は、長く対立している。たとえば、インド的なものが強調された文脈で、「関心を向けよ。援助する霊を用意してある」、あるいは「汝には単独的行動などというものは何一つない。常にわれらによって導かれ影響を受けておる」など、人間の学問研究すら「霊」による個人指導の産物であると言い放たれているのに対して、これでは「人間がまるで霊の道具に過ぎないような言い方」ではないかと、モーゼスは不満をもらしていた⁽⁷⁵⁾。

こうした経緯から導かれる一つめの仮説（にすぎない）は、モーゼスの文書は、同じ思潮に棹差しつつ、ミュラーの強い影響下に書かれた、というものである。最も極端に考えた場合、モーゼスはミュラーの比較宗教学に知らず知らず私淑した忠実な宗教学徒の一人ということになるだろう。ただしこれは、「霊」の主張をまったく考慮しない立場になる。二つめの仮説（としては最も無難な）は、同時代の進化論的思潮に棹さず進歩的な知性として、類似の宗教観を獲得したということである。しかしこれも、モーゼスが「霊」による影響を最大限に強調したのは何故かという問いを無視してしまう。「霊」の主張を最大限に考慮した三つめの仮説（としても主題化しにくいだろうが）は、モーゼスが「霊」による教導を自動書記で受けたように、そして「霊」が人間の思想とはそういうものだ主張するように、ミュラーも「霊」による教導を受けたということである（その場合、ミュラーは影響を及ぼす「霊」の存在に無自覚なままだったか、あるいは何かの被影響感を別様に解釈したか、あるいは——可能性としては最もありそうにないことだが機械的には——霊の影響を意図的に隠蔽したか、いずれかになるだろう）。

三つのうち一つめの仮説は、一対一の逐語的な「引用」研究以外は、二つめの仮説に解消される。二つめの仮説について、「霊」側の主張を補足説明すれば、啓蒙的な時代思潮のようなものも、人間の考えの集合ではなく、「霊界」に発する流れに人間が乗ったもの、とされている。一つの「霊的影響の流れ」が、それぞれの人間によってそれぞれに受け取られ、表現されるということである。三つめの仮説は、肉体を持たないが知性をもった霊への信仰が最初の仮定となり、さらにその上に、それらが生きている人間に影響を与える可能性が、最後の仮定となる。そしてこの二段階の仮定のあいだには、乗り越えがたい段差がある。

ミュラーとモーゼス（の「霊」）との類似の理由について、機械的に考えた三つの仮説について問うてみるならば、「霊」は断固として三つめの仮説を支持するだろう。「霊」は思想的営み一般について「しばしば述べて来た如く、知識はすべて霊界よりもたらされる」と述べた上で、人間がことの「真相」に無知であることについて、つぎのように述べているからである⁽⁷⁶⁾。

「優れた神学者の中には真相近くまで踏み込める者も確かにいる。その者たちがもしも背後霊の存在についての知識を持ち合わせておれば……さらに真相に近づくことが出来るであろうにと残念に思う。」

ともあれ、このような至近距離にあつて、比較宗教学とスピリチュアリズム・心霊研究は、どのように交錯したのだろうか、あるいはどのようにすれ違ったのだろうか。人物がほとんど直接交渉していないようなので、この問いは問われたことがない。当代英国の錚々たる科学者や知識人が参加しており、高級な活字媒体でも話題になっていたのだから、スピリチュアリズム・心霊研究が社会事件になっていることを、ミュラーが知らなかったはずはない。しかも、スピリチュアリズムと競合する神智学については、ミュラーは頻繁に批判している。にもかかわらず、ミュラーはスピリチュアリズム・心霊研究を、批判的にすら主題化しなかった。「ミュラーはなぜスピリチュアリズムを論じなかったのだろうか？」と

問うのに、十分以上の条件がそろっている。

＊

ヴィクトリア朝およびエドワード朝のスピリチュアリズム・心霊研究を概観したジャネット・オッペンハイムは、モーゼスの『霊訓』について、これはモーゼス自身の神学の拡張されたものであり、それを霊が語ったことにすることで、モーゼス自身は異端の責めを免れ得た、と解釈している⁽⁷⁷⁾。しかし、「霊界通信」という大がかりな道具立てを持ち出す動機を、異端の免責の手段とする説明は、私にはどう考えても説得的とは思えない。それ以外でも、こうした疑問に対する説得的な説明を、管見のかぎりこれまで目にすることがない。オックスフォード大学教授にして著名なオリエンタリストたるマックス・ミュラーが、王立研究所の講演で「諸宗教の比較研究」という新機軸を打ち出し、すでに激しい賛否両論を浴びていた。内容的にはそれを敷衍したような教説を、一〇年以上あとに自説として主張するのは、それほど危険だったのだろうか？ それよりも、「霊」の「教説」として発表することのほうが、賛否とも激しいと予想されたのではないだろうか？ しかも、「霊」の思想を筆記しただけと告白するのは、近代的知識人の自我意識にとって屈辱的なことではなかろうか？ それよりは、神的インスピレーションあるいは大学者からのヒントを受けて、自分なりに展開したものと主張したほうが、なにかの手柄になるのではなかったか？ それではミュラーの垂流という位置づけになってしまうというのであれば、「霊」の筆記者は垂流以下の評判をとってしまうのではないか？あるいはわざわざ「霊」の教説とすることで、むしろセンセーションを狙ったのだろうか？どれも考えにくいことである。もしも近代的な知識人が、「無意識」であれ何であれ、自分の所有する能力で考え出し、自分の手で書き留めたと考えられる思想を、あえて他者なる「霊」の所産と主張するとしたら、その動機はいったい何だろうか？当時の（今でも）知的（かつ大衆的）な流行語である「無意識」という万能のタームを、なぜモーゼスは採用しなかったのだろうか？ブラヴァツキがモーゼスの対話相手について、「霊」と名乗る主語は「モーゼスの高位自己」だといった⁽⁷⁸⁾、そうした自尊心に快い説明を、なぜモーゼスは採用しなかったのだろうか？

モーゼスの動機を、「霊」の主張とは別様に説明しようとするれば、このような疑問がつぎからつぎに出てくる。他方、預言者たちやシャーマンたちが、超自然的存在から一人称の語りかけを受けたとする「啓示宗教」観からこれを説明しようすると、モーゼスを通して起こった事件は、まれなことながら、古今東西に起こってきた啓示・託宣という「奇跡」の、近代イギリス版にほかならないことになるだろう。

「啓示」は外から（霊的存在から）来るのか、内から（無意識から）来るのか？「内なる啓示」と「外からの啓示」は、それぞれの擁護者たちによって説明され、互いに批判されているが、それぞれにもとづく二つの宗教観は、どう架橋すればよいのだろうか？しかしこうした問題については、ミュラーとの読み合わせはあまり有効ではないようなので、つぎにテーマを変えて論じてみよう。

2章 <霊>という主語—『霊訓』の対話から

前章でわれわれは、比較宗教学の祖と代表的なスピリチュアリストのニアミスの情景を想像してみた。これまで調べたかぎりでは、両者が互いに直接言及した箇所はみあたらないが、モーゼスの『霊訓』に、<霊>という主語による比較宗教学の姿勢が一貫していることは、明らかであった。ところでそのモーゼスの著書には、「己れの思考の産物と思い込めるものも実は背後霊の働きかけの結果なのである」「知識はすべて霊界よりもたらされる」という、字義どおりに受け取るならば、まことに驚くべき一節がある⁽¹⁾。一般的にも、近代スピリチュアリズムの基本的前提は、個性をもって独立した死者の霊からのコミュニケーション、いわゆる「霊界通信」が可能であるという、驚くほど古代的なものであった。より（自然）科学的な心靈研究では、そのコミュニケーションの出所と内容の真偽が、さらに驚くべきことに、最先端の近代的知識人によって哲学的・実験的に問いつめられた。<霊>という主語が語るとは、ある意味では古今東西、貴賤都鄙にありふれた信仰だが、それが一九世紀欧米の表舞台に登場し、学界中枢を巻き込んだとなれば、たしかに衝撃的な事件だったろう。宗教学・宗教史においては日常的に言及される<霊>という主語の語りを、そうした近代スピリチュアリズム・心靈研究の文脈にそって主題化することで、これらの含意するところを考えてみたい。

1 <霊>と名乗る他者

神や天使や霊といった、不可視の知性が語ったとされる記事は、古来の「啓示」「託宣」から、近代的な「オートマティック・スピーチ自動言語」「ライティング自動書記」まで、大小玉石をとりまぜて、夥しいものがある。その際、語っているのは誰かという問いが、かならず一度は発せられ、それに対して語り手の名乗りがなされ、ときとしてそのあまり生々しさは聞くものを困惑させ、「オステンシブルそれらしくみえる」とか「そうであると主張する」といった「ごこちない」言葉遣いを余儀なくさせることがある⁽²⁾。そうした種々の文書の中で、<霊>と名乗る主語の身元や権威を、最も執拗に問い続けているものの一つは、私が知る限り、ステイントン・モーゼス『霊訓』である。

一般に、スピリチュアリズムにおいて、個的霊からの影響は自明の前提とされる。近代スピリチュアリズム史上最初の体系的理論化であり、カルデシズムの教典となったアラン・カルデック『霊の書』（一八五六初版、一八五七定本）をみても、人間の考えることは、程度の差はあれすべて霊の影響によること、どこまでが霊の影響でどこからが人間の活動かといった線引きは微妙であることが、繰り返し説かれている。「諸君の思想も行為も、これを動かしているのは霊達である……外部から思想が来る時は、ささやきかける、声のような具合にである。自分の思想の場合は、先ず心内に湧き起こるものである。実は、この区別は諸君等に、実際上は重要ではない。区別できないことの方が諸君のために良いことが多い。これにより人間の行動は大いに自由になる」⁽³⁾とあるとおりだが、もちろんこれは、カルデックの独占的な主張ではない。「内部的希求と外部的啓示」とが、「分離できぬ」ほど密接に対応している場合、哲学的にも心理学的にも、自他の間の線引きは、「大いに自由になる」だろう。霊の影響を最大限に見積もれば、すべては霊の仕業と説かれることになるし、逆にそれを最小限に見積もれば、すべては人間ヒューマン・ポテンシャルの潜在力の発揮と説かれることになる。

カルデック『霊の書』に四半世紀ほど遅れるモーゼス『霊訓』は、スピリチュアリズムのバイブルとされるほど最重要なものの一つである。筆記者モーゼスの序文によれば、イムペレーターと名乗る霊を中心にした霊たちからの通信を筆記・編集したもので、モーゼスは同書の巻末で、「人間の脳とは別個の知的存在が弛むことなく働きかけ、そして遂に成功したという事実」を強調し、もしそれが理解されな

いならば、「その人は本書の真の意義を捉え損ねたことになる」と結んでいる⁽⁴⁾。

しかしながら、こうした＜霊＞という主語からの「通信」の信憑性について、実はモーゼス自身も長く悩んでいた。そしてその悩みは、いわば二段構えのものだった。自動筆記を支配する霊に対して、モーゼスはつぎのような質問を書き続けている。まず、「もしかしたら、自分の中だけの心と心の葛藤に過ぎないかも知れない……あなたは一体個性を具えた存在ですか、それとも単なる影響力に過ぎないのでしょうか」という問い、つづいて、たとえそれが霊だったとしても、これは「知り得ない知的存在による“独断”」ではないか、と。つまり、語っているのは霊なのかという問いと、霊が語っていることは正しいのかという問いと、信憑性が二段階に分けて疑われているのである。この二つは、しばしば混同される。たとえば関一敏によれば、人類学者ピーコックがインドネシア人に「あなたは精霊を信じますか」と問うたのに対して、インフォーマントの応答は、「精霊の存在について聞いているのか、それとも精霊が語る内容について聞いているのか」という、いわば二段階の問い返しだったという。＜霊＞という主語に関するリアリティの差違を伝えるエピソードである⁽⁵⁾。

これに対して＜霊＞という主語は、卑しい「大工の子」を神の啓示者と認めることは、不可視の知性を神の啓示者と認める以上に困難ではなかったか、これは断じて「自問自答」ではない、「無意識のうちに発したもの」ではない、「病める脳の幻想」ではない、「悪魔に玩ばれているのでもない……われらが神の使者であることを厳粛なる気持ちで繰り返し主張する」と応じている⁽⁶⁾。

自らの意志と独立に綴られる、「文体といい内容といい……ただただその美しさに驚きを感じるばかり」の文書に魅せられながら、「主題」の異端性に躊躇しつつ、モーゼスは最終的に冒頭のような確信へと至った⁽⁷⁾。この経緯をみると、生きている人間の知性以外の何が、どのような資格で語っているのかという疑問が、『靈訓』を一貫するモーゼス側のライトモチーフにみえてくる。そしてこれは、＜霊＞と名乗る主語を、「潜在自己」「第二自己」その他の用語で処理して納得した人々や、端から取り合わなかった人々を除けば、「霊界通信」という非日常的な出来事の話を目にした多くの人々がもった、スピリチュアリズムの中核的問題だったといつてよい。

モーゼスはイムペレーターと名乗る＜霊＞に対して、生前の「身元の証明」を執拗に問いただしている。これについて＜霊＞という主語は、回答を控えることが多かった。「押しつけがましき方法で証明せんとすることは、無益というより、徒に混迷を大きくするのみであろう……関心を向けるべきは通信の内容であり、通信者の身元ではない」という理由からである。通信を送っているのは悪霊ではないかという、霊的存在を信じる教会関係者からもしばしば出された疑いに対しては、イエスにならって「われらの言葉と態度、われらの説く教説の道徳的印象によって判断して貰いたい」「その悪魔の述べる言説が明らかに崇高な神性を帯びているのは何故か……正しく吟味検討してくれさえすれば、それが悪魔の言葉と結論づけられる気遣いは毛頭ない」と斥けている。とはいえ、＜霊＞という主語の側は、死後の生命を説き、一貫して独立した個性を主張してもいる。地上時代の身元の問題は不可避であるので、「無価値で、時に有害」といいつつ、「証拠となるものを提供」したようである⁽⁸⁾。

さて人間以外の不可視の主体に語りかけられた（一般に出現を受けた）とき、この幻聴（一般に幻覚）は自分の想像の産物ではないか、あるいは「客観的」な事件だとしても相手は邪悪な霊ではないか、という反省は、けっして近代知識人に特有の反応ではない。職業的な宗教者でなかった商人ムハンマドが、啓示を受けた時そのような疑いに悩んだのは七世紀のことであり、神の使いと称する主語の語りを受け入れるまで、かなり時間がかかったと伝えられている。近世から近代日本の庶民であった中山みき、出口なお、北村さよといった教祖とその周辺も、「元の神」その他と名乗って託宣する主語に、身元や権威を問いただす対話を執拗に続けたことを、われわれはよく知っている。また、もし語っているのは霊的

存在だと受け取っても、古人がその身分や、話の内容にまず疑いを抱いたことは、神話や説話にもみられる通りであり、けっして信じやすかったとはいえない。組織宗教が成立して以来、相応の地位にない人間にみだりに語りかけてくるのは、虚偽を告げる劣悪な霊であるとする、教権主義的な反応があるのも、古来同じである。一九世紀の「近代スピリチュアリズム」をめぐっても、夥しい霊が告げることを一から十まで真に受けた軽信者たちがいた一方、霊とは「第二の自己」「高位自己」等々であろうと片づけた人間中心主義者たちや、神の使者と称しているのは「悪霊」であろうと決めつけた教会関係者たちがいた。

そのような啓示の主体について、『霊訓』には随所に立ち入った質疑応答がある。たとえば「真理が啓示されるには、それに先立って真理への渴望があらねばならぬ」「ということは、啓示はまず内部から——つまり、主観的自我に発するということですか」という応答があり、この導入に続いて、つぎのような包括的な一般論が告げられている。便宜上三段に整理して引用しよう⁽⁹⁾。

「内部的希求と外部的啓示とが一致するということである。先にも述べた如く、人間は受け入れる能力に余るものは授からぬ。背後霊の^{スピリット・ガイダンス}指導のもとに徐々に意識を広げつつ、ある段階に至れば一段と次元の高き知識の必要を痛感する。その時こそ新たな啓示が与えられる時である。……

「己れの思考の産物と思い込めるものも実は背後霊の^{スピリット・ティーチング}働きかけの結果なのである。……われらが汝の精神に働きかける影響を素直に受け入れてほしい。われらはその精神の中の素を利用するからこそ、印象が強くなる。……汝には単独的行動などというものは何一つない。常にわれらによって導かれ影響を受けておもうがよい。……

「地上の人間の実生活にとっては、人間の思考作用と啓示との関係について、余り細かくこだわる必要はない。分離できぬものを分離せんとしたり、断定できぬものを断定せんとしても、所詮は迷いを深めるのみである。……真理普及の仕事において人間が頻りに己れの存在価値を求めんとすることに、われらは奇異の念を覚える。」

三つめは、どこまでが霊の影響でどこからが人間の考えかという区別は、困難であるばかりか、意味がないという説明である。たしかに、もし人間の考えるすべてが霊の影響によるのならば、その上で人間のいわば取り分を要求するのは、無意味といえは無意味である。端的に「知識はすべて霊界からもたらされる」⁽¹⁰⁾のである。一つめと二つめも、考えてみればこの極端な主張の言い換えにすぎないが、一つめは、人間の側の対応や態度に比重がかかるという意味でより教育的であり、二つめは、それすら霊の手の内にあると言い放つことで、人間という主体の持ち場をより狭める、冷徹な宣言になっている。

このように、人間と霊のあいだの境界は、近代スピリチュアリストたちの主張するところによれば、困難で不要な、あるいはむしろあえて曖昧にされた性格のものである。その理由の一つは、とりわけ『霊訓』に頻出する「教育」という言葉にかかわるだろう。＜霊＞という主体が人間の思想に教育的に影響を与える際、「人間の見解」を、とくに有害なものでなければ「根こそぎ取り除く」ことなく、そこに含まれる「真理の芽」を成長・発達させ、修辞・修飾を施し、変化を与える、しかもすべては「目立たぬように」、人間に「気づかれぬように」行なわれるという。人間の「自律性」が最大限に尊重されている、といってよい。「霊は人間の先入観を繰り返すのみと人が言う時、それはあながち誤りとも言えぬ」のは、こういう微妙な「厚意ある働きかけ」が、むしろうまく奏功している証となるのであろう⁽¹¹⁾。

なお、霊が時代にふさわしい啓示を教授するという『霊訓』の設定に関していうと、たとえば＜霊＞と名乗る主語が、預言者モーセとエジプトの宗教との関係について、あるいはユダヤ教とキリスト教の

関係について綴る部分などがある。それらをみると、綴られる内容だけではなく、綴られるスタイルがまさに近代的な「比較宗教学講義」という趣をもっているのは、興味深いことである。とくにその「講義」の文脈で、＜霊＞と名乗る主語がモーゼスのある質問に答えて、「一部はそうである。が、この分野に関して詳しく語れる者はわれわれの霊団にはいない」と応じる一節がある。「霊界通信」という状況設定を前提としたとき、この辺りのエピソードがたいへん細かいのは、注目に値することと思われる。さらに、「(各ページの最初に書いた) 私の質問に対する回答にはきちんと段落をつけ、あたかも出版を意図しているかのように、きちんと整理されていた」とあるように、書式までが一貫した意図を示している⁽¹²⁾。

念のため断っておくと、ここで主題化しているのは、自我の哲学や心理学における、「他者のような自己」といった、常識的には自明の事態をことさら問いたてる、主語・主体の問題ではない。たとえば、「受動性は他者性の証しそのもの」という場合、「明確な意味におけるよそ者」である「他人」に加えて、「自己の身体……肉体」や「良心」が、「自己」にとって受動的な「他者」とされる⁽¹³⁾。このような他者性をここでは問題にしているのではない。ただし、精神医学の対象となる二(多)重人格は、他者性が著しいので、ここでの主題に、いずれかかわってくるかもしれない。

さまざまな自我心理学を網羅したケン・ウィルバーの整理によれば、「超自我」はふつう親の命令や暗示などが内在化されて成立するとされるが、内在化されるのは親ばかりではなく親と子どもの関係性であり、この二項は「相関的自我内構造」をなす、そしてこの構造化を契機としてさらなる「自我の構造の内的分化」が起こり、自我はペルソナと影に分裂する、そしてこのような分化によって規定される自我の思考構造・構文法は、すべて「対話的性格」をもち、したがって「内的対話」となる、という⁽¹⁴⁾。このような自我心理学の視点からは、対話的性格は自我の発達の構造そのものによるもので、それが昂進あるいは高揚した状態で、対話が聴覚化したり、自我の内なる「対話者」の他者性が高まったりするにすぎない。

他方、スピリチュアリズム特有の問題設定は、これとは異なる。「内的対話」の可能性を十分に考慮しつつ、「目の前にいる」他人が他者であるのと同程度に、「私に働きかけている影響力」「私に語りかける知性」が、その主張するとおり、「一個の独立した存在なのかどうか」ということが問われているのである。「明確な意味におけるよそ者」は、極端な独我論でなければ「私」には解消されないだろうが、「私に働きかけている影響力」は、実は耳目に触れないという単純な理由から、「内なる他者」「他我」「第二自己」等々の概念装置によって、「私」の働きに解消されがちである⁽¹⁵⁾。

さらに、『霊訓』の対話においては、モーゼスも＜霊＞という主語も、霊の他者性を主張するにあたって、思想「内容」の他者性を証左としている。すなわち、モーゼスが想像もしないこと、むしろモーゼスの信仰に反する思想が綴られるからには、これはモーゼス自身のものではあり得ない、と論じた。しかし、意識的な自我と正反対の性格をもったこのような他者性も、ユングが「^{シャデン}影」というたくみなタームを流通させて以来、人間の心の補償的な機能に解消して、容易に説明し得るようになった。もしそうした「私」に解消されない「よそ者」が＜霊＞を名乗っているとしたら、そこにはどのような含意があるかというのが、ここで時代錯誤な「＜霊＞という主語」を、ことさら問いたてている趣意なのである。

2 守護霊という他者

近代スピリチュアリズムが自ら主張する歴史的意義は、「神の計画」や「^{バンド・オヴ・スピリッツ}霊団」などというキーワードに最もよく表われている。それはこの事件が、神の計画のもと、世界史のエポック（今がまさ

にその時期の一つとされる)において、多くの霊の団体が参画する、歴史的な一大思想運動であることを強調している。他方、スピリチュアリズムにはもう一つ意図された目的があり、それは「意識の程度の低き者、苦しみに喘ぐ者、悲しみにうちひしがれし者、無知なる者」などの「個人的慰安」のために、「死後における肉身との再会の保証」を与えることであるとされる⁽¹⁶⁾。ところがこの意図された二点とは別に、「守護霊」の存在と働きが、信仰生活を貫くべき基盤的な摂理として、しばしば唐突に強調されることがある。

訳語としては守護霊や背後霊や指導霊などいくつか出てくるが、『霊訓』において「守護霊」と訳されている原語は、ほぼ guardian であり、「背後霊」という訳語は、guide, angel messenger, agency, appointed angel, divine messenger, friend, intelligence, spirit-guide など、「指導霊」は inspiring guide に対応している。本稿では以下、ガーディアンに近い意味の語をすべてとりまとめて、「守護霊」と一括する⁽¹⁷⁾。

近代スピリチュアリズムでは、＜霊＞という主語が、特殊な状況下で、特殊な人間をとおして、人間たちに向けて語りかけるとされる一方、物言わぬ個的な＜霊＞という主体が守護霊となって、個々の人間を日常的に守護・指導していると説かれている。状況をさらに正確に言えば、人間は正・邪、上・下、好意・悪意のさまざまな霊に囲繞されているとされる。たとえばカルデック『霊の書』には、「誰もその周囲に、いろいろの進歩度合いの、愛情によって結ばれた霊がいる。またこれと同じく、悪をそそのかす邪霊達がいる」という印象的な表現がある⁽¹⁸⁾。『霊訓』では一三節に、守護霊に関する教説がまとめて出てくるが、その発端は、＜霊＞と名乗る主語について立ち入った質問が綴られたのを受けてのことである。＜霊＞という主語は「良いことを述べてくれた」と応じた上で、「かくの如く重大なる問題については、深く考えるために十二分に時間を費す必要がある」と切り出し、人間に緊密に寄りそう守護霊の「厚意ある働きかけ」について綴っている。霊によれば、その重要度は「かくの如き素晴らしき摂理を人間が知らぬとは何と悲しきことであることか」と嘆かれるほど高いのであるが、このような価値づけも唐突である⁽¹⁹⁾。

時代はずっと下るが、たとえば第二次世界大戦後のマードウ・マクドナルド＝ベインの霊界通信の中のつぎのような一節は、高位の神学者や信心深いモラリストの言葉と区別がつかない。「神が遍在し給うものであることをよく把握して、胸と心とを平静ならしめるがよい……どんな人であっても神はその人から遠くに離れて在ますのではない。神の中に一切のものは生き、動き、かつ存在を保っているからである」⁽²⁰⁾。しかし、このような、全知・全能・遍在の状態に比べて、同書においてつぎのように表現されるパーソナルな霊的守護の状態は、かなり異質である。すなわち、「肉体より移り去った人々の多くは、肉体を纏っている他の人々を見守り、助け、導いているのである。あなたたち一人一人に守護霊がついている。あなたたちは一瞬の間も決して孤独ではない……その者はあなたたちが肉体を去った後でさえ、あなたたちが霊的意味で成熟するまであなたたちにずっとついている」⁽²¹⁾とある。このパーソナルな守護霊の存在は、他のスピリチュアリズム文書でも、例外なく強調されている。アラン・カルデックの記録には「最大の不信の徒の心をもとらえて放さぬ教理がもしあるとすれば、この守護霊の存在、即ち守護天使の存在の教理であろう。……諸君等が行く処に彼等はあり、人里はなれた処、らい病患者の家、どんな墮落漢の巢窟にも彼等はいる。……この真理が幾度でも、諸君等を助けるであろう」⁽²²⁾とあり、モーゼスの記録には「懊悩も悲しみも……進歩の手段として守護霊が用意せる試練であり、故に細心の注意をもって悪の勢力から保護してくれている」⁽²³⁾などとある。異口同音に告げられるこのような一節は、実生活上で最も有益な教えとして、しばしば文脈を破る唐突さで、違和感を覚えるほどに強調される。

数多くはないスピリチュアリズムの思想研究の中にあっても、この「守護霊」を主題化したものは、管見のかぎりみられない。さまざまなスピリチュアリズム団体のマニフェストも、死後生命の個性存続、霊界の实在、霊魂の永遠の進化、霊媒による霊界通信の可能性、などを綱領とするが、守護霊の存在と役割が綱領に謳われたことはないようである。しかし、すでに述べたように、通信の中で唐突に、守護霊の存在が人間の生活にとって最大の福音であるとされることは多い。しかもその働きは、日常の信仰生活から頂点的状態までを貫く。たとえば、＜霊＞という主語の問題をこの文脈でみると、＜霊＞という主語が人間に語りかけること（つまり霊界通信）は実は例外的（であるべき）現象であるのに対して、知らぬ間に（「気づかれぬように」）影響を与えることは、むしろ日常的な事態として浮き彫りにされる。守護霊の存在は、いわば人間の宗教生活を支える基盤なのである。すでに1章でみたが、母親の死の直後、マックス・ミュラーが娘の一人に送った手紙の一節につぎのようなものがある。「この世に母の愛ほどのものはない……母という不壊の鎖を通して自分が存在の至高の源泉につながっていると感じることは、祝福である」と⁽²⁴⁾。マードウ・マクドナルド＝ペインが口述したスピリチュアリズム文書では、ここにみるような母子の親密さを引き合いに出して、守護霊の親密な愛が説かれている⁽²⁵⁾。この文脈でみても、幸せな人生の指針として最も頼るべきは、何よりも守護霊をはじめとする善意の霊たちのパーソナルでフルタイムの関与である。

他方この守護霊の強調は、いわゆる「神秘」にも新たな光をあてる。たとえば祈りという宗教行為も、つねに守護霊を経由して神に届けられるものとして、その回路がつぎのように説き明かされる。「博学な神学者は祈りの価値についてその核心を知らぬ……彼らは神を求める魂の真の欲求を聞き届けんとし待ち受ける背後霊の存在を知らぬ……真実の祈りは、守護せんとして待機する背後霊への魂の奥底からの叫び……遥か上界との連絡の労を取らんとし待機せる背後霊を通じての神への直情的叫び」である、と。別の文脈でも同様に「優れた神学者の中には真相近くまで踏み込める者も確かにいる。その者たちがもしも背後霊の存在についての知識を持ち合わせておれば……さらにさらに真相に近づくことが出来るであろうにと残念に思う」と、重要な知識の欠落が嘆かれる。もっとも、他の箇所では「父なる神に祈れ」という一節もあるが、その祈りの内容はというと、「汝を導かんとして待機せる明るき霊との交わりを求めて祈れ」という、やはり仲介者としての守護霊の働きを強調した祈りなのである⁽²⁶⁾。梵我一如や神秘的合一といった宇宙大の体験は、選ばれた人を大神秘家にするだろうが、それぞれの守護霊による絶え間ない導きという教えは、人間の信仰というものを、よくいえば個別化・親密化・日常化し、悪くいえば矮小化するだろう。

矮小化といえ、スピリチュアリズム文書には、人間の不遜な信仰や神学の思い上りを引きずりおろす物言いが多い。「何も知らぬ」段階にある人間が、「守護せんとして待機せる背後霊」の援助に気づかず、身の程を超えた神学や信仰に耽ることが、繰り返して斥けられる。たとえばつぎの一節は、「あまりに遠すぎる」世界への「^{キュアリアス・ブラインズ}覗き趣味的好奇心」の批判である。「われらとて、超越界については何一つ知らぬ。が、われらは信ずる——その果てしなき未来永劫の彼方に、いつかは魂の旅に終止符をうつ時がある。そこは全知全能なる神の座。過去のすべてを捨て去り、神の光を浴びつつ宇宙の一切の秘密の中に寂滅する、と。が、それ以上は何一つ知らぬ。あまりに高く、あまりに遠すぎるのである。汝らはそこまで背伸びすることはない。生命には事実上終末はなきものと心得るがよい。そしてその無限の彼方の奥の院のことよりも、その奥の院に通じる遥か手前の門に近づくことを心がけておればよい」⁽²⁷⁾、また「汝らの神学を色濃く特徴づけているところの、理性的理解を超越せる神秘への覗き趣味には、われらはおもわずあとずさりさせられる」⁽²⁸⁾、また「差し当たって汝の存在が永続すること、そして肉体の死後にも知性が存続することを述べるにとどめておこう」など、「差し当たって for the present, sufficient

now」のこと以上への好奇心は却下されている⁽²⁹⁾。同様の物言いは夥しい⁽³⁰⁾。

守護霊説と、地上の人間の幼さを抱き合わせれば、教育的な教えが出るのは容易に想像できる。つまり、この世は初等の学校として説かれ、守護霊はそこで教育者の役割を担うのである。「こうした作業において、われらは常に過激な衝撃を与えぬよう慎重の上にも慎重を期してきた。いかなる点においても指導を誤ったことはない。……進歩的魂は着々と教育を受けている。貴重なる種子が蒔かれつつある。やがてその収穫の時期も到来しよう。その時を汝もわれらも共に待たねばならぬ」など、じっさい「霊的教育」という言葉も頻出する⁽³¹⁾。良い教師は、生徒の発達段階に応じた教材を適時に与え、生徒がそれを自ら消化するまでの間、理解を押しつけることなく、忍耐強く待たねばならない。そのように、＜霊＞が主語となって語る場合も、良質のスピリチュアリズム文書にかぎっていえば、教えが高圧的に押しつけられることはない。良い教師がそうであるように、いわばオプションとしてのスピリチュアリズムが、受け手の前に提示される。たとえば、「神は決して真理の押し売りはせぬ。この度のわれらによる啓示も、地ならしとして限られた人間への特殊なる啓示と思えばよい。……用意のある者のみがそれを受け入れる。無知なる者、備えなき者は拒絶する。それでよいのである」⁽³²⁾などと。やや語気が強まると、「われらの訓えには理性的批判と実験に耐え得るだけの合理性がある。遠き将来においてもその価値を些かも失わず、数知れぬ魂を鼓舞し続けることであろう。一方これに異を唱える者は、その愚かさや罪の結果を悲しみと悔恨の中に償わざるを得ぬことになる」⁽³³⁾となり、かなり断定的になっても、「一体いずれが神聖にして進歩的生活へ誘ってくれるであろうか。墮落せる魂を動かすのはどちらであろうか。……いずれが人間の理性と判断力に訴えるか。どちらが罪を抑制し、さ迷える者を確実に正義の道に誘うか。……敢えて言おう。われらの説く信仰のほうがかつてに罪を抑制すべく計算され、人間に受け入れ易く説かれていた」⁽³⁴⁾という程度である。

なお、近代スピリチュアリズム的な意味での守護霊というキーワードによって、かの「ソクラテスのダイモン」を見直すと、ほかの何にもまして説明がうまくあてはまる、と述懐するスピリチュアリストは多い。プラトンによって西洋哲学の原点に据えられたこの人物について、思想の一部は哲学の礎とされていながら、ダイモンへの信仰は神話のエピソードとして処理されることが少なくない。カトリック神学者ロマーノ・グアルディーニは、この問題を真正面から論じている側の一人であるが、彼によれば、ダイモンは「神話の衣をまとった理性」だと考えられてきたが、「正確な意味で歴史的に真実」と考えられねばならず、「この現象を叙述された通りに受けとる」ならば、「近付いてくる客体という性格があまりに強すぎる」、これは「理性とか良心とか」などではなく、「明らかに『他者』」だという。またこうした不可視の他者の声にソクラテスが無条件に従うことについて、神々を信じた上で「神的なものを知ろうと努力する……敬虔」さは、宗教にほかならないという⁽³⁵⁾。

しかしこういうカトリック神学者にしても、文面から当惑がにじみ出ている。哲学的に一言一句も疎かに扱われない、信憑性のきわめて高い文書を、ダイモンや神々への信仰の部分に関してだけ、「叙述された通りに受けとる」ことが憚られるのは、そこに何らかの「検閲」がかかっているからにほかならない。ところが、守護霊を強調するスピリチュアリズム文書と対照するならば、これはなんら異常な現象でもなく、むしろそのまま人間のあるべき常態となる⁽³⁶⁾。「ソクラテスのダイモン」にかかる検閲と、近代スピリチュアリズムにかかる検閲とは、おそらく別物ではなく、その含意はすなわち、人間に働きかけてくるかにみえる＜霊＞という主語／主体は、人間の「隠された力」の表出以外ではあり得ない、ということである。そのような自己中心的なヒューマニズムに対して、人間より優れた存在が、人間を夜となく昼となく守護するという教えは、少なくとも人生に打ちひしがれた者にとっては、大きな慰めになる。たとえばカルデック『霊の書』には、つぎのような一節がある。

「貴方の傍にはいつも、貴方より優れた者がいる、その人は貴方に寄り添い助言を与え、進歩の坂道を登るのを支え助けてくれている。此の世のどんなつながりよりも深い縁で結ばれ、その情愛は真実、貴方のために尽くしてくれる、その人が貴方の傍に居る。こう考える時、これ以上の心の慰めがありますか⁽³⁷⁾。」

このような守護霊についての教えを、思想上のまったくのオプションとして扱うならば、人間を護る上位の存在がいるという世界観と、人間を護るものは人間以外にはいないという世界観と、どちらが望ましいか、と問うことができる。前者を「かくありたいと思う、まさにそのとおりの世界観である」⁽³⁸⁾として信頼する者も、後者を「それ以外ではありえない」として採用する者も、どちらも等しくそうする権利がある。

3 <霊>の解釈

近代スピリチュアリズムの発端は一八四八年、その最初の体系化であるカルデック『霊の書』の刊行は五六年だが、大勢の知識人が知的反省をはじめるのは世紀末である。この時期はまた比較宗教学の成立期でもあり、同時代の類縁の試みとして、心霊研究、神智学、深層心理学などが交錯した。それぞれは相互に批判しあい、自らの優位性を主張した。これらが同じ衝動によって突き動かされていたことは、随所で指摘されているとおりである。ただそこには、神や霊や魂といった伝統的意匠をできるだけ保存して宗教遺産を相続するか、あるいはそれらを人間の未知の潜在能力の表現として今日的にリメイクして相続するか、という戦略の違いがあった。

近代スピリチュアリズムが、<霊>という主語からのコミュニケーションを前提としたのに対し、スピリチュアリズムと深層心理学の接点に位置する心霊研究は、その出所を問題とした。たとえばさまざまな幻覚の出所についてフレデリック・マイヤーズには、つぎのような「四通りの可能性」を区別している箇所もある。(一) 受信者自身の心つまり「本人の通常の記憶庫から」到来した、(二) べつの人間の心からテレパシーを通じて拾いあげられた、(三) 「これまで知られていない種類の、肉体を持たない何らかの知的存在」から来た、(四) 時折そうみえるように、本当に死者から届いた、という四つである。この四つの可能性のうち、(二)～(四) があり得たとしても、最終的にはすべて(一) を経由せざるを得ない。つまり、(二) はいうまでもなく、(三) と(四) も、原理的には人間の<隠された力>の作用に還元できる。逆にいえば、人間の精神活動すべては、(三) と(四) の可能性も、原理的には排除できない。一九世紀後半の欧米(や日本)では驚くべき現象が起こっていた(ようである)ので、これは、もし<霊>という主語・主体が存在しないのであれば、人間という主体が、驚くべき「隠された力」をもっていることを含意していた。逆に、神や霊が厳存して人間に干渉しているのであれば、解放された自律的な人間という啓蒙主義的ヒューマニズムは、近代の幻想だということを含意していた。現象自体の歴史的事実については、「非の打ち所のない(宗教)学者」「偉大な宗教学者」エリアーデの保証付きであり、この話題に触れた宗教研究者は、好むと好まざると、どちらかの含意を受け入れざるを得ない⁽³⁹⁾。

「霊の実在」を仮定すれば、人間の領土は狭まるに違いない。霊という仮定なしにすませれば、人間の領土は広がり、その地位は高まるに違いない。『人間、この未知なるもの』というアレクシー・カレルの著書タイトルは、どちらの意味でもとらえても示唆的である。そして<霊>という主語・主体は、多くの場合、両面的に記述され、両義的に解釈されてきている⁽⁴⁰⁾。

ところで、すでに別の文脈で言及したように、マックス・ミュラーは、同時代のスピリチュアリズムや心霊研究に、「霊の叩音やテーブル・ターニング」程度の言及しかしていないが、魂の不死の信仰、死後の個性存続、さらには前世や来世という考えも排除しないことを、書簡や草稿などで述べていた。しかし誰も「魂の不死性を信じたミュラー」を問題にした人はいないし、問題にすべきとも思われない。これに対して、オリヴァー・ロッジについては、「魂の不死性を信じたロッジ」としてそれが問題とされた。理由は、彼の「魂の不死性」の信仰が、「霊界通信」の肯定とつなげて表明されたからであり、目の前にいる人間の思想や行動に、不可視の＜霊＞という主語の介入を組み入れるかどうかが分岐点だった。いずれにせよ、ロッジは、自然科学者として心霊研究にアプローチした人物たちの一人であり、スピリチュアリズムが前提する霊魂仮説と、それにもとづく霊界通信の真偽を、実験的に「証明」しようとした。しかし、これはロッジがとくにマニャックだったというのではない。むしろ逆に、(自然)科学全体が、領域を拡張しようとする大変動期にあり、それまで信仰の対象であったものが、人間の手の届く範囲に來たと期待されたのである⁽⁴¹⁾。

一方宗教学の側では、ミュラーを含めて、この問題をとくに主題化してきたとはいえない。かならずしも否定的ではなかったが、冷淡であった。理由の一つは、宗教学にとって、霊的存在への信仰は、むしろ当たり前すぎる話題であり、近代スピリチュアリズムはたかだかその一つの、近代欧米版にすぎなかったからである。ほとんどの宗教が共有する信仰の真偽を、誰もことさらに「証明」したり、否定したりしようとはしないだろう。しかし、その含意に注目すると、事は宗教の存否にかかわる。組織宗教内部で自明とされてきた信仰は、対象も内容も、信憑性が大きく揺らいでいた。ミュラーについていえば、その比較宗教がめざしたのは、諸宗教の比較によって、キリスト教の信仰にたまったゴミや神学の書き込みや教会の錆と覚しきものを除去して、「真のキリスト教」を再生(発明)するという、信仰「内容」の棚卸しであった。近代スピリチュアリズムが標榜したのは、聖書と出所を同じくする啓示が今ももたらされているという、信仰「対象」の再確認であった。アラン・カルデックは『霊の書』の結語で、「人間以外の特別なものからの伝達がなければ、啓示とはいったい何なのか」と指摘し、「宗教の名において……宗教を否定」する愚を強調している⁽⁴²⁾。繰り返し確認しておきたいのは、権威主義的な神学や空洞化した信仰を刷新しようとした点で、比較宗教学は近代スピリチュアリズムや心霊研究と同じ側に立っていたということである。

ところで、外部からは一枚岩に見える近代スピリチュアリズムと心霊研究だが、担い手の経歴には偏りがあった。心霊研究の最大の団体であった心霊研究協会(SPR)は、ケンブリッジ出身の有力者たちによって設立され、圧倒的多数を占める彼らが主導権を握っていたとされる。オックスフォード出身の有力者としては、SPR 第一期副会長を務めたモーゼス一人といってよいほどだった。しかもモーゼスは心霊研究者ではなくスピリチュアリスト、さらにいえば「霊媒」であった。霊媒イグリントに対する SPR 内部の批判を不満として、モーゼスは同会を脱会するが、そのときの理由は、協会が「テレパシーや無意識の問題にこだわっている」ことにあった。同様に、ケンブリッジ関係者でなかったアルフレッド・ウォレスも、SPR の「会員たちの著作に頻出する潜在自己という概念」は、「単純な心霊仮説に比べて事をややこしくする」悪しき枠組みだとして、共有できないものを感じていた。どちらも、＜霊＞という主語を、人間の「隠された力」に解消する圧力に反発したのである。モーゼスとウォレスの SPR 離脱は、あたかも心霊研究とスピリチュアリズムのあいだの溝を浮き彫りにしている。ケンブリッジとオックスフォード、それぞれのカレッジごとの伝統、全体の雰囲気、とくに一時的な人材の集合などに、この心霊研究者の偏りを説明するものがあるのだろうか。英国の大学が心理学のコースを設けたのは比較的に遅く、ケンブリッジやロンドン総合大学などが世紀の変わり目までに、オックスフォードはさらに

遅れて大戦直後であったという、想像を掻き立てるエピソードがある。想像をたくましくすれば、人文学の優位なオックスフォードの風土、さらに想像を重ねると比較宗教学の祖マックス・ミュラーの存在、また人類学の父タイラーの存在が、オックスフォードへの自然科学的な心霊研究の浸透を困難にしたのかもしれない⁽⁴³⁾。

ケンブリッジ系の人々の関心は、心霊現象の心理学的説明に収斂していたかのようにみえる。この趨勢にもっとも推力を与えたのは、欧米で流行して（おり日本にも間をおかず輸入されて）いた催眠術の実験であった。これは、「第二」の意識あるいは無意識というとらえどころのない問題に驚くべき材料を提供し、研究者たちに強い魅力をもった。ロンドン大学のウィリアム・ベンジャミン・カーペンターは、一八五二年の講演で、「無意識的^{セレブレーション}思考」という言葉を用い、これはヴィクトリア時代の常套語となったという。「トリニティの輝ける集団」の一人エドモンド・ガーニーは、ジャネ、ジェームズ、ビネー、ユングなどの世紀の変わり目の心理学の旗手と同じく、「第二の知性」「二重意識」「第二の自己」などの言葉を頻用した。トリニティのフェローで古典学の講師、フレデリック・マイヤーズは、一八八〇年から九〇年代に潜在自己の理論を発展させ、より中立的な「^{サブリミナル}（識）閾下」という用語を使った。複数潜在意識という考えから「意識のスペクトル」を説いており、現代のケン・ウィルバーに先立つ先駆的な説の一つといえる。他方、肉体をもたない霊が霊媒を通してメッセージを伝える現象を説明するのに、マイヤーズは「他者侵入^{エイリアン・インヴェイジョン}」という込み入った理論も作り出した。ケンブリッジ大学道德哲学教授で、SPR初代会長を務めたヘンリー・シジウィック（一八三一～一九〇〇）については、ウィリアム・クルックスが「目の前で心霊現象が起らないような人々もいる……シジウィック教授がその一人だった」と述べ、気の毒がっていてもいる。作用しているのは「霊」なのか、人間の「隠された力」なのか、草創期の熱い論争だったようである⁽⁴⁴⁾。

スピリチュアリストを自称する人々も、「無意識」その他の有効なタームを十分に知っていた。疑いをもちつつ、あえて霊の作用という説明を採用するには、疑いを上回る何かがなければならぬ。自分より優位な霊の主体性を認めることは、近代的な知識人の感情からすれば、誇らしいことではないゆえに、この「何か」は軽視できない。そしてその実感は、概念の選択を左右することにもなるが、場合によっては、ユングのように、実感を低刺激に言い換えるための概念を構築することになる。

スピリチュアリズムと心霊研究の分岐点は、＜霊＞という主語がそれを媒介する人間から独立して存在するのか、それとも媒介者の一部（潜在意識、コンプレックス、第二人格、高位自己／集合的無意識、超自我、社会、等々）なのかという、用語群の選択の問題になる。一般的に、こうした選択は表面化することなく、しばしば暗黙裡に行なわれている。この二つの立場は、「霊魂仮説」と「超ESP仮説」、「霊の実在」と「隠された力」、等々、さまざまな対語でとらえられている。重要なことは、これらの対語は、平行線のようにけっして交わらない関係にある一方、一次写像的な一対一の対応関係にあることである。このような体系は、言い換えは自在であるが、折衷は不可能といってよい。どちらも、閉じられて綻びの出にくい用語群である。しかも、論争によって、対応する用語がそれぞれを照らしあうので、概念はますます洗練されるという強固な構造にもなっている。スピリチュアリズムと心霊研究のあいだの構造的に強固な溝は、確信者以外のすべての人間の中に横たわっている。もちろんわれわれ宗教学徒も、例外なくそうなのである。

4 ＜霊＞という主語の人間化

近代スピリチュアリズムの主張は、それぞれ賛否の立場から擁護あるいは批判され、論争を受けて中立的な整理がなされ、含意が敷衍されてもいる。＜霊＞という主語自らも、たとえば『霊訓』のつぎの

一節のように、その暗黙の意義を敷衍している⁽⁴⁵⁾。

「人間界に蔓延せる死後の問題の無頓着さが何を意味するかを汝は理解しておらぬようである…
…汝らの言う死者が今なお汝らと共に生き続けていること、それも汝らより一段と生命の実感をも
って生きていること、しかも地上時代と変わらぬ情愛をもって加護に当たっていること……人間は
永遠に死なぬということ、たとえ死にたくとも死ぬことが出来ぬという事実の中に、未来への鍵が
託されている……生きた知識と現実の事実の一つとして、生命の不滅性は真の宗教の基調であらね
ばならぬ。」

ここで敷衍されている、死後の生命、死後の世界、霊との交流、等々は、実は多くのスピリチュアリ
ズム団体が共有した綱領であった。起こった出来事を並べれば、含意は自ずとこのように敷衍される、
ということであろう。

死後の個性存続、死後生命とのコミュニケーション、人間以上の知性の存在、こういった主題が迂回
されることは、生きている人間が（事実上）唯一最高の知的存在でなければならないという、排他的ヒ
ューマニズムを含意する。これは心霊研究の一部が辿った道であり、スピリチュアリズムの^{ヒューマニゼーション}人間化の
方向である。

スピリチュアリズムを含むオカルト的事件は、「隠された力」あるいは「霊の実在」の用語群によって
それぞれ説明でき、その説明は一次写像関係にある。しかしこの言い換えには、方向性に偏りがある。
神や霊を名乗る者は、想像力の投影であり、それがあたかも「他者」のごとく感じられるのだ、と説明
されることは多い。他方、想像の産物と思ったものが、諸般の状況からみて独立した霊ではないかとさ
れることは、少なくとも公的な場面では多くない。一般に疑いにくい原則は歯止めが効かないので、こ
の一方通行の規制は強力であり、ヒューマニズムによる信仰世界の植民地化が起こっている。

人間以上の知的存在はない、という考えの誘惑は強い。他方、神や天使や霊といった、不可視の知的
存在がある、という考えの誘惑も強い。どちらも自明ではないが、双方の誘惑とも、擁護することも批
判することもできる。また、前者の亜形として、人間の「隠された力」という概念によって、あるいは
人間存在と霊的存在の連続性を仮定することによって、結果的に「人間」の定義そのものを広げていこ
うとする誘惑も強い。そしてこの説明は、攻めるのが難しい。ただしその場合、人間と霊との連続性・
不可分性を、自らも強調してやまない知的な<霊>という主語が、一方で、<霊>という主体の独立性
をかくも頑固に繰り返す理由が、説明しにくくなる。また現代の意識調査の中の、神や死者の霊を信じ
る数字の大きさを批判しようとするれば、「われわれの文明は病んでいる」「多くの者は精神病に違いない」
といわざるを得なくなる⁽⁴⁶⁾。人間以上の知性はいないという主張、自己の内なる「高位自己」等々と
しての神や霊という人間の優越を無限にまで高めるこの自信は、人間中心的な宇宙観である天動説と親
和的である。

さまざまな陣営が敵対するパラダイムを批判するときに動員するのは、悪名高き天動説の例である。
マックス・ミュラーはその比較宗教学において、キリスト教中心の啓示宗教観からの脱却を、まさにコ
ペルニクス的なものと位置付けていた⁽⁴⁷⁾。比較宗教学が啓蒙的であるという言い方に反発は少ないだ
ろうが、スピリチュアリズムが啓蒙的かどうか、大いに議論があるところだろう。しかし、全存在はこ
の地上の人間を中心とするという人類共有のヒューマニズムは、人類だけの内々の合意であって、物理
的な天動説と同じように、さらなる啓蒙を必要とする人間観であるのかもしれない。じっさい、近代ス
ピリチュアリズムの文書に、「諸君等は、神が宇宙を人間中心に創ったように思っているが、誤謬も甚だ

しい」⁽⁴⁸⁾、「世界には人間以上の知的存在がいる」⁽⁴⁹⁾、といった表現がみられる。人間中心主義からのこの転換は、図式的にみれば、天動説から地動説へのコペルニクスの転換と整合性がある。確率論的にいえば、全存在界が、地球上の肉体をもった人間中心にできていることは、少なくとも自明ではない。

さてここで、運動は相対的なので、天動説も地動説も座標軸の取り方の違いである、といえ、主題は迂回され、論点が隠蔽されたことになる。太陽であれ地球であれ、あるいは個々の人間であっても、どれも全存在の仮定の原点となり得る。地球は自分を中心に動いていると言い張る人もまれにはいるが、やはり人間は地球の上を歩くのだし、地球のほうが太陽に対して、より従属的である。この従属度の考慮がなされるべきところで、反・地動説派は、しばしば話題を観測的相対主義へずらす、それは関係項のヒエラルキーを考慮しない不経済な議論である。同様に、霊といおうが潜在意識その他といおうが、用語法が異なるだけでどちらも意味をなす、といってしまう、＜霊＞という主語が執拗に強調する第一の主題を、迂回あるいは隠蔽することになるだろう。

『霊訓』を出発点に、人間と＜霊＞という主語の対話をみてきたが、近代スピリチュアリズムの世界で語った＜霊＞たちは、しばしば自らの生前の身元を明かすことがあった。それによると、彼らは宗教史や哲学史に名を残す人だったり、無名の人だったり、いずれにせよ、この世にかつて人間として生存した人物だと主張していた。死後生命を主張するには、不可欠の話題である。ところがこれに対して、現代の同種の文書の特徴は、そういう地上の過去の「身元」が主題となることが少ない、ということである。語り手は「高位自己」「集合的（無）意識」「集合的記憶」であったり、「マスター」といった称号であったり、あえて個性が話題になるときは「バンシャール」という地球外の固有名詞その他を名乗ったりする。

たとえば、『霊訓』とよく似た状況設定をもつ、しかしいかにもアメリカ的なニール・ウォルシュの『神との対話』は、つぎのようにはじまっている。あらゆる失意の果てに、「わたしは神に宛てて手紙を書こうと考えた……ペンを放り出そうとしたとき、わたしの手は見えない力で押さえられているように、紙にのったままだった。ふいに、ペンが勝手に動きはじめ」、こうして「神」と名乗る知性との筆談がはじまった。筆談は、「答えは質問を書き終わり、わたし自身の考えが消えてから、はじめて現れた」という様子であったという⁽⁵⁰⁾。内容はひとまずおき、話者に注目して読むと、つぎのようなやりとりがある。

「これが神からのコミュニケーションだと、どうしてわかるのだろう？ わたしの想像の産物かもしれないじゃないか？」と尋ねると、「たとえそうでも、それがどうだというのか。わたしなら、あなたの想像を通して働きかけられるとは思わないか」とあしらわれる。「こうして書きとめながら、自分で書いているような気がする」という問いに対して、「そのとおりだ」と答える。またかつてある考えをもったことを告げると、「わたしが思いつかせた」と明かしている。さらに、昔から繰り返しいわれているように、という但し書きつきで、「あなた方自身がわたしである」とか、「あなた方の心の声は、わたしのいちばん大きな声だ」ともいわれる。これらの対話の間、主語は一貫して、「神としての自分」「神であるわたし」である⁽⁵¹⁾。

ところが、結論部が近づいたあたりで、唐突な感じで、つぎのような対話が出てくる。

「さて、究極の謎を説明してあげよう。あなたとわたしの本当の関係である。あなたはわたしの身体である……さて、これよりもっと大きな真実があるが、いずれあなたはそれを知るだろう。あなたはわたしの身体であるが、わたしもまた、ある者の身体だからだ。」

「ではあなたは神ではないのですか？」

「いや、わたしは、あなたがいま理解している神であり、女神である。……あなたはわたしの子供

である。……だがわたしもべつの者の子供である。……真実はあなたが思う以上に限りない⁽⁵²⁾。」

このあたりは、スピリチュアリズム文書であれば、霊的ヒエラルキーが説かれるところであろうが、ニューエイジ流の自己実現や自己啓発を説くこの文書では、「神」と名乗る主語の個性が、これ以上追求されることはない。『霊訓』と『神との対話』は、状況設定は似ているものの、言葉を綴る主語が連想させようとする景観は、地動説と天動説ほどに異なっている。＜霊＞という主語の身元を問題とするスピリチュアリズムの側から、この対話の相手を、「低級」な霊とする評価が出てくるのは、想像されるとおりである⁽⁵³⁾。

5 「隠された力」と「霊の実在」

＜霊＞という主語の扱いが、一人の人間の中で大きく変わることがある。そうしたありふれた「転向」のわかりやすい例として、同時代人の作家コリン・ウィルソンを取り上げてみよう。

ウィルソンはあるところで、「ユングとカルデックは、ひとつの根本的な点において意見の一致をみている」⁽⁵⁴⁾と述べている。前後の文脈をみるまでもなく、ユングのスピリチュアリズム的側面を話題にしていることは明らかである。ウィルソンは、『アウトサイダー』で華々しくデビューして以来、「人間は自分で思っている以上の力をもった存在だ」という肯定的な確信を、きわめて多数の素材を用いながら、きわめて単調に繰り返してきた人物である。系譜は異なるが、思想的立場としては、ヒューマン・ポテンシャル運動の化身ともいえる。その彼が、『超オカルト（オカルトを超えて）』（一九八八）で、思想の大転換を明示した。すなわち、それまではオカルト現象を、「すべて人間の＜隠された力＞の顕現か、あるいは抑圧された無意識の力のなせるわざ」と信じていたウィルソンが、＜霊の実在＞を確信するにいたった経緯」を主題化しているのである。同時代人の中でも、最もストレートな語り口をする作家の回心の報告は、多くの自己防衛的な表現のなかにあって、際立っている。

超常能力や超感覚的知覚の世界に関するウィルソンの連作は、つとに『オカルト』（一九七一）に始まる。そこではオカルト現象はすべて「X機能」「隠された力」の顕現とされた。『ミステリーズ』（一九七八）では、「自己の階梯」説が説かれ、やはりすべては「隠された力」の顕現として説明された。『ポルターガイスト』（一九八一）、『サイキック』（一九八四）、『コリン・ウィルソンの来世体験』（一九八五）を経て、『超オカルト（オカルトを超えて）』になると、「意識のレベル」が八段階説かれるようになるが、ここまではいうまでもなく「隠された力」の埒内にある。「自己の階梯」と「意識のレベル」は対応し、意識が高度になれば「人間」の隠された力が顕現する、ということになる。これも、ウィルソンがデビュー当時から主張し続けていることにほかならない⁽⁵⁵⁾。

さて『超オカルト（オカルトを超えて）』が「自作の中で最も重要」だとウィルソンがいうのは、重要な作用者の一部が、生きている人間から霊へと、決定的に移っているからである。たとえば、ユングがオカルト体験を率直に述べて、「きわめて重要な言いぶんを立証しかけている」箇所を引いて、自らの転機に重ねつつ「これは、本書の議論においては決定的に重要な一歩」と述べている。引き合いに出されているのは、つぎのような『ユング自伝』のエピソードである。ユングは「死者の国」にいるような「幻覚」の中で、「エリヤとサロメだと自称」する「独立の存在」のような人物に出会ったが、それは「心の中に私が作り出す」のではなく、「それ自身の生命をもつ」もので、「自分の心の外……＜集合的無意識＞」という人類共通の場で出会ったものだと説明された。ウィルソンが「＜知性をもった霊体＞という説を使えば、もっと単刀直入に説明できる」と述べているように、こうした「集合的無意識」を場とする「独立の存在」は、「霊界」を場とする「霊」の言い換えにほかならない。ユングの万華鏡のような道

具立てを外して、ウィルソン風に単純に言い換えれば、このようなまことに平凡な図柄になってしまう⁽⁵⁶⁾。単純で平凡といえ、ユングを論じた数年前の単著でのウィルソンは、人間の二つの人格が左脳・右脳に局在すると述べる、大脳局在論者ですらあった⁽⁵⁷⁾。

ウィルソンの単純化は、問題の所在を浮き彫りにする。ユングが「これらの体験を山ほど胸に秘めて」いながら、それを「無意識の投影」だと主張したこと、「オカルト」概念を科学用語で正当化するために、「共時性」という、原因でない原因を意味する「完全に意味のない用語」を乱用したこと、「元型」は個々の心の外にも存在しているとユングが信じていたこと、これは「知性をもった霊体」説と「何かそっくりな考えに逆もどり」したものであること、などである⁽⁵⁸⁾。こうした指摘をつなぎあわせていくと、「投影」「共時性」「元型」といった概念装置が、「霊魂」説の一次写像的な言い換えであったことが、ますますはっきりしてくるだろう。

一次変換的な言い換え、あるいは還元とは、用語が一对一で対応した、相互に読み替え可能な独立した説明枠である。ユングは、夢の中の登場人物（人間、死者、精霊、神、等々）について、それは夢をみる人が勝手に出したり消したりできるものではなく、「それ自身の法則に従って、あらわれたり、消えたりする独立した心的コンプレックス」「自律的コンプレックス」であって、「自我コンプレックス」（いわゆる「私」）と独立して「経験的に実在し」「外在化して……外部から来たかのように……異様なものに思われる」と述べて、その異物性を強調している。この夢が、個人的無意識によって作られるだけでなく、集合的無意識によっても作られるということは、夢の世界やその中の登場人物が、あるレベルでは個人を超えて（トランスパーソナルに）共有されている、ということである。このように述べたあとで、ユングは「この理論と未開人の魂ならびに霊の信仰との平行関係は明白」と述べる。つまりユングにあつては「集合的無意識」＝「霊界」、「霊コンプレックス」＝「霊」と機械的に翻訳できるのである。このような平行関係は、「一次変換的な還元」を行なった当然の結果であって、そこから「霊は集合的な心の一部」という端的な表現も出てくることになる。ユングがこのような説明をしめくくるにあたって、「私は個人的にはこのような事実の実在性を確信していますが……科学的仮説の範囲に自己限定しなければなりません」と述べているのは、一次変換写像の性質をよく示している⁽⁵⁹⁾。

このようにユングの霊魂仮説との接点を確認した上で、霊魂説の強力な論客が呼び出される。個人的な体験から死者との会話が可能なことを確信していたシュタイナーは、「うちなる世界は精霊の世界だと言い張り、そこに入るには「入眠時状態」が重要だと主張したし、膨大な霊界日記を残したスウェーデンボルグは「＜精神世界（霊界）＞に入るのに入眠時状態を利用」したことが、この文脈で言及される⁽⁶⁰⁾。

しかし、「隠された力」説から「霊の実在」説へのこの移行が、当のウィルソンにとってあまり愉快なことではなく、むしろ「不承不承」であったことは、記述の端々にあらわれている。スピリチュアリズムへの抵抗感とまったく同じ性質をもっているのも、何箇所かみておこう。

一九世紀末のアメリカで、催眠術の得意な大学教授が公開実験を行い、催眠状態になった人物に、「ソクラテスの霊」との対話を促した。するとその凡庸な人物は、「ソクラテスの霊」が語った「首尾一貫した「非常に明晰でまことしやか」な「心靈哲学」を体系的に報告した。観衆の中にいた新聞記者はこのデモンストレーションに驚き、人間には「＜客観的＞精神と＜主観的＞精神」という「二つの心」があるという説を立て、これによって何でも説明するようになったという。このエピソードを引いたあとで、ウィルソンは、「いちばん刺激的だったのは主観的精神には信じがたい力があり、誰にでもこの主観的精神があるという意見だったかもしれない」とコメントしている。ウィルソン自身が、まさにそうだったのである⁽⁶¹⁾。

「超常現象は、人間の＜隠された力＞にまつわるものであって、霊をめぐるものではないと信じつづけていた」ウィルソンは、「しかし霊の存在は受け入れてしまった」ことで、「前より独断性はややうすれた」が、「霊の存在を受け入れて」なお、独断性が薄れる程度で、「隠された力」に惹かれる気質が変わったわけではない。「労をいとわず霊の証拠を研究する人は誰でも、霊のようなものがあって、ある状態のもとでは人間存在とそれはハチあわせになる可能性もあると不承不承認めている事実が残る」というウィルソン自身、そのような「不承不承」の認め方である。

「何千もの似たようなケース」は「ジグソー・パズルの一部」であり、それを「組み立てると断然説得力のある絵図が」生じる。「人間の魂、ないし霊は肉体から独立した存在であり、肉体が死んだあとに残りうるというのがこの絵図の大略」である、と述べたあと、ウィルソンはつぎのように述懐する。いわく、「これらの言葉を書きつらねながら、ある困惑」を覚えること、それは「人間はその死を超えて生存するかどうか気にしないわけにはいかなかったから」であり、「精神が死を超えて残るという確信は、自分自身どんどん強まってきた」からである、と。つまりウィルソンは、ますます強まる確信に困惑しているのである。「当の主題に立ちかえると決まって、証拠のまったき一貫性にふたたび圧倒されてしまう……＜霊の不滅＞に関してはテレパシー説で証拠を説明できるなどとは、とても信じられない」というのは、思想の体質としては「隠された力」説に魅力を感じるが、探究の結果出てくるのは、気質とは逆の「霊の実在」説を補強するものばかりだ、という困惑を、うまく表現している。

「隠された力」説と「霊の実在」説の含意は、繰り返しになるが、天動説と地動説の含意と、重ねてみることができる。人間中心という自信に満ちた意味では、「隠された力」説と天動説は、よく似ている。また、人間中心という錯覚の相対化という意味では、「霊の実在」説と地動説はよく似ている。

アラン・カルデックとオルダス・ハクスリーを対比して論じているところを見ると、ウィルソンは気質としてハクスリーに近い人間中心主義でありながら、結論としてはカルデックに軍配をあげざるを得ない、という筋になっている。カルデックが「憑依」のことで「霊たち」に質問すると、人間は、通常予想をはるかに上まわるほど霊に左右され得るのだといわれた、という話題がまずあげられる。つぎに、オルダス・ハクスリーの『ルーダンの悪魔』は、フロイト心理学的な枠組みで書かれているが、ハクスリーはその枠組みを「まったく信じて疑わなかった」とコメントされ、『オカルト』でそれを論じたときのウィルソン自身も、ハクスリーの判断に「全面的に同意」だったという。ところが「悪魔の最後の犠牲者」である「J・J・スラン神父」の自らの病気についての記述をみると、「ハクスリーの『ルーダンの悪魔』よりもカルデックの『霊の書』のほうがうまくその症状を説明づけていると感ぜないわけにはいかない」という判断になった。これも、いかにも困惑ぎみの判定ではある。こうした困惑は多くの回心者にみられる。

結局、「隠された力」派のウィルソンにして、「霊の実在」派を擁護せざるを得なくなったわけだが、ウィルソンは二つをまとめて、つぎのように述べている。すなわち、無意識は「神話の領域」であり、「＜隠された力＞の領域でもある」、そして「それはまた＜霊たち＞の領域でもある」と。私にはこのウィルソンの言い換えは、一次写像的な構造をもつユング説の必要十分な要約に思われる⁽⁶²⁾。

同時代の作家コリン・ウィルソンの転向を、ユングの一次変換的な言い換えと重ねて、ながながと見てきたのは、これによって無意識説と霊魂仮説を分かち「決定的に重要な一歩」が際出すからである。ユングだけではあまりに錯綜しすぎているし、ウィルソンだけではあまりに単純すぎるが、錯綜したものを単純化すると、このように主旋律が浮き上がってくる。

繰り返すが、一次写像であるかぎり言い換えは構造的には両方向に可能だが、じっさいの用語法の選択は「どちらが真実であってほしいか」という嗜好・愛好の指令を受けて、偏向せざるを得ない。「隠さ

れた力」派の一種である「超 ESP 仮説」について、「変性意識状態」というタームを導入したチャールズ・タートは、こうした肉体から独立した能力（「隠された力」）があるということ自体、「ある種の死後生存」（「霊の實在」）を期待する根拠を与えるものにほかならない、と述べている。すでにマイヤーズにも同様の説明があるが、これらは、「隠された力」という解釈を、「霊の實在」の解釈へと転換させる、最もたくみな表現である⁽⁶³⁾。こうした表現によって、一方通行になりがちな二つの言い換えは、かろうじて双方向性を保っているようである。

＊

『霊訓』の対話を手がかりにとりかかった本論は、カルデックから始まって、潜在意識説を折り返し点に、ふたたびカルデックに戻ってきたようである。

コリン・ウィルソンが不承不承に受け入れるカルデックの思想は、カルデシズムとして南米で数千万人の信奉者をもっており、カトリシズムやウンバンダと習合して、その社会的影響力は軽視できない。心理学と習合した北米のニューエイジ思想が「隠された力」派の趣をみせているのに対して、南米は濃厚な「霊の實在」派の趣をみせている。この分布のコントラストは、何かを雄弁に語っているように思われる。

万事うまくいっているかにみえるとき、人間以上の存在はないと考える誘惑は抗し難い。しかし、存在や生命への不安が口を開けると、かくもはかない自らを救うべき上位の存在がないという考え、神なき世界の底無しの恐怖は、「永遠の沈黙」へのパスカルの慄きとして人間を慄かせる。人類の頂点に立つ人の慄きは、人間の卑小さを際立たせる。この世に満ち足りた人間の不幸、この世のすべてを失った人間の幸運、こうした逆説が繰り返し語られ、人間以上の存在に救済を求めて呼びかけられるのは、弱者の倒錯なのだろうか。

スピリチュアリズムに対しては、世俗的知識人や宗教的知識人からと同様、選ばれた少数者の「秘儀参入」を強調する人智学その他のオカルティストから、侮蔑的な評価が与えられてきている。その場合槍玉にあげられるのは、「霊の叩音やテーブル・ターニング」や、「たわごと」や「噂ばなし」といった低級な出来事に対してであるが、根本的には、倫理的あるいは教育的な霊界通信も、主体や自我を空け渡す姿勢そのものに、強い嫌悪感が示される⁽⁶⁴⁾。ところで視点をかえてみれば、このオカルティズムとスピリチュアリズムの対照は、シャーマニズムの世界における脱魂型と憑霊型の対照に、重なっている。自我の放棄と強化、運動の受動性と能動性、といった点からみて、スピリチュアリズムと憑霊型シャーマニズムには、共通点が多い。宗教学の中でも歴史研究の中でも、いまだ正当な研究対象となっていないスピリチュアリズムは、学術世界に一定の市民権を得たシャーマニズム研究の延長線上で、とりあえず有効に扱う可能性があるだろう。ただし、スピリチュアリズムと憑霊型シャーマニズムには、架橋しがたい断絶面も予想される。おおまかな印象を述べれば、憑霊型シャーマニズムやその現代アメリカ版（ニューエイジ版）であるチャネリングで語る主語は、スピリチュアリズムにおけるような、いわば歴史的な人間性が主題となることが少ないようである。逆にいうと、近代スピリチュアリズムにおける〈霊〉という主語は、それほど特殊なトピックだということである⁽⁶⁵⁾。

3章 臨死体験が問いかけるもの——「マイヤーズ問題」の回帰

「^{ニア・デス}臨死 (ND)」あるいは「臨死体験 (NDE)」という言葉が、日本で通用するようになったのは一九八〇年代である。臨死研究の出発点になったレイモンド・ムーディ『かいまみた死後の世界』(一九七五)を受けて、アメリカで類書が「洪水のように」輩出した。死んだ(と思われた)人が蘇生し、「意識をもった何ものかが肉体から分離し、この世ならぬ風景の中で死者と遭遇し、やがて肉体に復帰した」などという体験を証言する例が急増したのである。日本でもムーディはただちに翻訳され、これを受けて吉本隆明『死の位相学』(一九八五)や立花隆『臨死体験』(一九九四)の評論が発表されて話題となった。宗教学においても臨死への長短の言及がなされており、中でもカール・ベッカー『死の体験』(一九九二)はこの主題に特化した最良の成果である。

ちょうど同じころ、これと部分的に重なる「脳死」という言葉が、より表立った領域で流通するようになっていた。これは臓器移植との関連で出てきた、医学および生命倫理の問題であり、世俗を代表する官僚によっても語られる法(案)レベルの主題である。そしてこの二つの語は、一般的な傾向として、脳死論争が臨死論争を踏まえることは、少なくとも日本では表立っては目にみえないが、逆に臨死論争のほうは、議論の一部として脳死論争に言及せざるを得ない、という関係にある。つまり、臨死を論ずることで、脳死の問題の一部は、不可避免的に射程に入ってくる。また多くの宗教においては、死後の(どこかしらにおける)生存が説かれており、現代の意識調査をみても、少なからぬ人口が死後生存を信仰している。宗教界からの「脳死」説への反論と支持は、どちらもそれぞれの死後生存説を反映している。生命倫理としての脳死論争は、臨死論争の中で、あるいは少なくともそれを前提として行なわれねばならないし、さらに諸宗教の信仰を重視する立場からあえていえば、死の彼方における生命の存続をすら考慮しなければならない。

ところで、臨死と脳死という現代的テーマの密接な関係は自明として、さらに時代を百年ほど遡ると、死と死後生存をめぐる、臨死研究と類似した作業が「心霊研究」の名のもとに活発に行なわれていたのを、私たちは発見する。時代を隔てたこのようなテーマの回帰性に注目することは、現代の臨死論争が問いかけるもの、およびその周辺の論争に、示唆するところが大きいだろう。ここでは、ほとんど忘却されている一世紀前の重要人物フレデリック・W・H・マイヤーズ(一八四三～一九〇一)の仕事をやや丁寧になおすことで、臨死研究と心霊研究、さらには近代スピリチュアリズムとの接面／断面を、浮き彫りにしてみたい。

1 現代の臨死研究

今日の臨死研究の出発点、レイモンド・ムーディ『かいまみた死後の世界』は、「ムーディの方法論は厳密性に欠け、その結果も定量化されたものではなかったが.....組織的な研究を通じて得られた適切な証拠によって繰り返し支持されてきた」⁽¹⁾という評価どおり、その後の展開を正しく先取りする原典となった。信じがたい現象との遭遇、誤解を受ける代償をはらいつつ、抗しがたい現実を受け入れたこと、報告の整理、その歴史的先行例(聖書からスウェーデンボルグまで)、解釈(超自然的なものから、心理学的、生理学的なものまで)から、「印象」と題された展望まで、あらゆる臨死研究に出てくる要素は、すべては初めに出揃っている。ムーディ本人の続編を含む後続の作業は、巧拙はあれリメイクにすぎない。リメイクではない、同書の周辺にあった二つの業績を、臨死研究の初期条件として、まず確認しておこう。

ムーディ直前の作業として注目されているのは、エリザベス・キューブラー＝ロスの『死の瞬間』(一

九六九)である。この大ベストセラーは、死の寸前までのプロセスの研究であるが、末期医療におけるすぐれた研究として世界的な評価と信望を得て、臨死研究が世に出るべき足場を準備した。じっさい「キューブラー＝ロスのおかげで NDE が受け入れられやすい状態になっていた」といわれる⁽²⁾。しかも、ムーディの『かいまみた死後の世界』には、キューブラー＝ロスがこの分野の権威として序文を寄せているが、そもそもムーディの草稿段階での下読みをした一人が、キューブラー＝ロスであった。彼女はその依頼を「特権」と呼んだ上で、「死後の生命があるということを私たちに明らかにし確信させる」このような研究は、「教会」と「科学」の双方の世界から批判を受けるだろうが、私たちは「勇気」と「開かれた心」をもって「新たなドアを開く」べきときにきていると述べ、ムーディそして読者を激励している。キューブラー＝ロス自身は、のちに必然の成り行きとして、「末期」の直接の延長線上の課題としての「臨死」、さらには「死後生存」や「霊」についての、年来の自説と研究の驚くべき舞台裏を公刊することになる。

他方、キューブラー＝ロスともムーディとも独立に調査研究がはじめられ、ムーディに二年遅れて公刊されたカーリス・オシスとアーレンダ・ハラルドソンの共著『人は死ぬ時何を見るのか』は、何よりも心霊研究・超心理学を足場としているのが、大きな特徴である。超心理学は「正統科学」という一種の会員制クラブの末席に位置しており、各種会合への出席資格が不安定とされるが、そのデメリットを補って真正さを主張しているのは、一つにはこれもキューブラー＝ロスの序文である。彼女はそこで、私たちが「死は終わりではなく新しい門出なのだ」という理解に達することができるのはこうした仕事のおかげであり、「本書は、何よりもまず、最近再び盛り上がりを見せ、広く公にされた死と死後の生命に関する研究（ムーディ、キューブラー＝ロス）に疑問や問題をお感じになっておられる研究者および科学者全員の必読書である」と応援している⁽³⁾。

臨死研究の主題と方法は、すべてこの段階に出揃っている。しかも、医学畑のキューブラー＝ロス『死の瞬間』、およびムーディ『かいまみた死後の世界』と、超心理学畑のオシスおよびハラルドソン『人は死ぬ時何を見るのか』という、もともと領域を異にするこの二つの流れが、その後の臨死研究に流れこんでいるとされるように、二つの系統は受け継ぐ遺産・資源が異なっている。双方を明確に区別しているかどうかはともかく、この三つが古典であることは、後続の臨死研究が異口同音に支持している。そして量的な多さからみて、主流となっているのは、医学畑のほうである。このことはまた、臨死研究が心霊研究・超心理学の遺産を十分に継承していない、ということの意味している⁽⁴⁾。

このあとは、類書が文字通り「洪水のように」出てくる。何かしらの新機軸をアピールできたものが残ったが、それでも全体的な感想をいえば、定番的なストーリーを聞かされている印象は否めない。すなわち、医学や哲学の学説史や宗教史に明るくない医師が、患者の臨死体験に遭遇し、その驚きの中でムーディの業績を知らされ、まもなくキューブラー＝ロスや、さらにオシスらの業績にも辿りつき、それらに触発され勇気づけられ、周囲の無理解や抵抗に遭いながら、調査研究を重ねつつ、畑違いの宗教文書にも目を通し、楽園的な（あるいはときに地獄的な）「死後の世界」を確信するに至る、というステレオタイプの展開である。そのような典型的なストーリーを、二、三例示してみよう。

「子供」の臨死研究の先駆とされる小児科医、メルヴィン・モースらの『臨死体験 光の世界へ』の序文において、ムーディはこの分野の先駆者として、つぎのようなことを述べている。まずムーディ自身の『かいまみた死後の世界』は、「驚くべき現象」の研究を進めてもらうための「いわば挑戦状」であったこと、それによって開かれた研究のなかで、子供の臨死体験という、最も注目に値する研究を成し遂げたのがモースであること、少女が瀕死の状態から目を覚まし、「耳を疑うような」霊的な旅のことを語ったこと、これは「人類にとって最も厄介な難問」に答えを出すべきすばらしい発見であること、モ

ースは長年受けてきた教育に「反することを行なう勇氣」をもち、それをやりとげる「賢明さ」をもち、「労を惜しむことなく」働き、それにより「価値ある人生」を与えられたこと、などである⁽⁵⁾。

ここに引用した表現のうち、「驚くべき現象」「挑戦状」「耳を疑うような」「人類にとって最も厄介な難問」などは、まず通念を超えた領域を指示し、その文脈で出てくる「勇氣」「賢明さ」などは、時代に制約された謬見を超える意志を評価している。このような、常識や良識との葛藤、それを克服するプロセス、そして多くの場合、仮説を提出したあとの誤解や障害は、臨死研究者が異口同音に伝えることであり、心霊研究やその先行現象である近代スピリチュアリズムにおいても同様であった。いずれも、驚き、疑い、葛藤、決断、確信、迫害などの語彙がそろって出てくる。

モースは、ケイティという少女から、手術中「天国への階段」を上ってきたという話を聞かされ、その体験を検証するため医学文献を参照したところ、ただちにムーディの業績を知った。そしてそれが「臨死体験」と名づけられていること、また一九八二年のギャラップ調査では、臨死体験はほぼ八百万例にのぼるであろうという驚くべき数字が発表されていること、解釈については論争があること等々、未知の領域の研究の蓄積に、一介の小児科医が引き込まれていく物語を綴っている⁽⁶⁾。臨死研究とは、平凡な患者の劇的な蘇生物語であるばかりでなく、その物語に触れた医師が千古の問題にまで導かれるという、平凡な医師の劇的な回心物語でもある。

「臨死体験」は、「光」との遭遇、安心感、蘇生後の人格の善化、などと楽園的に記述されることが多いが、地獄的な要素を強調する作業も、例外的ながら存在する。ムーディ自身も『かいまみた死後の世界』の続編で、自殺者の臨死体験が「罰がともなう」ことを追記している⁽⁷⁾。そのような中でも、自らを「臨死体験者」にして「女性の臨死研究者」と位置づけるフィリス・アトウォーターの『光の彼方へ』は、フェミニスト臨死研究というべき論争的なスタイルをもって、闇の体験を綴っている⁽⁸⁾。アトウォーターが自説の根拠として示す数字をいくつかみると、三〇〇〇回以上の臨死体験者とのセッションのうち、「七〇〇人」にしばってインテンシヴな聞き取りを行なったところ、そのうち「一〇五人」が「不愉快な臨死体験をしたと証言」したという。一〜二割という数字は少数派に属するが、無視できる割合ではない。アトウォーターは基本的に、「臨死体験の地獄版は体験者の影との対決だ」として、ユング的に補償体験ととらえる。また恩寵のように記述されがちな体験や、神秘体験に類する「超越的な経験」についても、エゴが「自己満足から奉仕」に向かわなければ「自己欺瞞」に陥ってしまう、と倫理面を強調している。体験者にして女性という特権的な立場は、つぎのようなレビューに最もよく表われている。ムーディは多くの人に深い影響を与えたが、光と同様暗い面もあったのに、それについては誰も話したがらないこと、この分野では女性研究者はみな自ら体験者だが男性研究者は誰も経験者ではないこと、そのためか女性はネガティブな面を強調するのに男性はほとんどポジティブなことしか問題にしないこと、などである⁽⁹⁾。

もちろん、男性研究者にも、「あらゆる死の経験が良いものばかりではない」と強調するものがある。たとえばモーリス・ローリングズ『死の扉の彼方』がそれで、自ら処置を施した蘇生直後の患者の「わたし、地獄にいる！」という悲鳴に触発されて臨死研究に入ったローリングは、死後間もない時点で証言をとることの重要性を主張した。悪い経験は短期間に深く抑圧されて、多幸的な経験ばかりが残るという理由からである。そして、キューブラー＝ロスやムーディという先駆者については、「蘇生直後に治療現場でのインタビュー機会には恵まれていない」という、重要な指摘をしている。とりわけ本書との関連で重要なのは、こうした蘇生直後のインタビューという考えが、自らの臨床経験のほかに、フレデリック・マイヤーズの研究から示唆を得たとしている点であり、これについてはのちに触れる⁽¹⁰⁾。

2 主流派の到達点、停止線

臨死研究に、超心理学・心霊研究からのアプローチと、医学・心理学からのアプローチとの、二つの流れがあることは、冒頭で指摘しておいた。超心理学の動向に詳しい笠原敏雄は、そのうち医学・心理学グループの方法的不備について言及しており、その要点は私見によれば二つにまとめられる。まず、全体として「死後生存」研究への取り組みが貧弱であること。つぎに、そのことの当然の結果として、霊魂の死後生存を論じる際にならずネックとなる「超 ESP 仮説」への配慮が稚拙であること、この二点である（「超 ESP」仮説とは、「霊の実在」や人間の「死後生存」を示唆するかのような現象を、すべて生きている人間の「隠された力」の作用として説明する、超心理学におけるオールマイティの還元装置である）。

臨死研究の到達点は、前者（死後生存問題）の入り口付近にある。そこでの設問は、臨死体験者は「死後の世界」を体験したのか、それとも対象のないビジョンを知覚したのか、という二者択一の問いになる。しかもこのことは、すでにムーディの最初の本において、「解釈」の問題として主題化されていた。つまり、死後の世界の体験はほんとうに「超自然的」世界の体験だという立場が一方にあり、他方には、それは薬物の作用や、神経の障害や、集中治療室での隔離状態から生まれた「夢、幻覚、妄想」等々だ、という立場がある。ムーディ自身の立場は、畳語による不毛な循環論と水かけ論を退けて、「こうした体験者と知り合うことによって死後の世界の体験は、わたし自身にとっても現実的なできごととなった。しかしこれは心理学的考察であり、論理的考察ではない」⁽¹¹⁾ と言い放つものであった。このような立場に立つ研究者も多いが、もちろん逆の「投影」説もさらに多く、「死にゆく脳がみる幻覚」という立場を選択する側は、たとえばつぎのように説明する。すなわち、「いよいよあの肝腎かなめの問題」である、「死後の生仮説」と「死にゆく脳仮説」と、「どちらの仮説が証拠に対する最高の説明になるか」と考えると、「死後の生仮説」を「受け入れる理由を見つけだす」ことができない、だから「死にゆく脳仮説」のほうが「よりよい説明」である、したがって「私は少数派でありつづける」、と⁽¹²⁾。起こっていることが用語群の選択、態度決定の問題であることは、これら双方の言い分によく表われている。

このように、医学・心理学グループはそれぞれの仮説を試みつつ、ほとんど死後生存研究には踏み込んでいない。そうした中で、例外的にそこに踏み込んだのが心臓外科医マイクル・セイボムとされる。セイボムは、「本人の意識は肉体ではなく『分離した自分』の中にある」とする解釈に接近するが、それが「事実か幻想か」という問題に関しては、「患者が語っている出来事は、事例ごとの情報をもとに再構成された実際の状況とどこまで一致するであろうか」と、観察の正確さを指標に判断しようとしている。また、「物理的な脳から分離する心は、ある宗教的教義によれば、肉体の死後も生存を続けるという『魂』と、本質的に同一だという可能性があるのだろうか。どうやらこれは、臨死体験から生ずる究極的な疑問のようである」と、設問を死後生存に絞り込んでいる⁽¹³⁾。しかし、このような宗教的見解を、「超 ESP」仮説に対抗してどう説得的に主張できるかというのが、まさに「死後生存」仮説の課題なのであるが、実はセイボムの期待に反して、観察が正確かどうかという指標は、「死後生存」仮説と「超 ESP」仮説の採択には、まったく寄与しない。なぜなら、「超 ESP」とは、無限の知覚能力を仮託できる概念装置として考え出されたもので、観察力も当然ながら無制限に正確だからである。

他方、「死後生存」仮説（＝「霊魂」仮説）について、超心理学からアプローチしたオシスとハラルドソンは、共著の重版への序文において、過去一〇年間の臨死研究の状況をふりかえり、「このような新しい形態の学際的研究法のおかげで臨死体験の多くの側面に関する知識はかなり豊かになったが、臨死体験と死後生存仮説との関係という中心的問題を明らかにすることに対しては、こうした研究法はあまり貢献していない」とコメントしている。しかし、超心理学・心霊研究グループも、「情報全体から判断し

て、死後の生命を信じることは、事実に基づき、理に適っており、それゆえ現実に即している」と主張する一方、「この問題は本研究をもって決着がついたと公言することは、実際のところ傲慢でもあろうし、心得違いというものであろう」と保留もつけている。つまりは「洞察が深められた」というに留まるのであり、こちらも死後生存説を原理的につきつめるものではない⁽¹⁴⁾。

超心理学分野の『人は死ぬ時何を見るのか』の主要テーマは、別の言葉では「^{デスベッド・ビジョン}臨終時の幻」といわれるものと同じである。先行研究としては、ウィリアム・バレットのまさに『臨終時の幻』(一九二六)があった。これは臨終の人、つまり臨死の人自らがみる^{ビジョン}幻の研究であり、現代の臨死研究そのものである。オシスらは、そうした主題を受け継いで、大がかりな調査を行なったわけである。あとで詳しく検討するマイヤーズらの研究は、これとは異なり、生者や死者の「^{ファンタズム}幻影」を健康な一般者たちが目撃する、という現象を扱っている。この二つの研究について、オシスはつぎのように述べている。

「バレット以外の研究者が、死にゆく人びと自身の体験には目を向けずに、臨終時ないしその後に親族が見た死者の霊姿を重視している事実を知ったオシスは、ひどく驚いた。なぜ患者自身の体験を集めようとししないのか⁽¹⁵⁾。」

これはしかし、当時の報告の量的な偏りによるものであった。医学技術の進歩によって、以前なら確実に死亡したような患者であっても蘇生することができるようになり、その結果、今日ようやく臨死者自らの報告が容易に多量に得られるようになったのである。

誰が何をみるかはともかく、オシスらの超心理学研究の理論的な射程は、どこまで及んでいるだろうか。アメリカ人を対象としたデータ分析を行なっていくうち、「臨終時の幻は、聖書の物語の反映」ではないかという疑問が出てきた。そこでそれを解消するために、インド人のみる幻との比較が提案された。結果は、「文化の影響が明らかに存在するにもかかわらず、ここでも中核的現象には文化を超えた安定性が顕著に見られる」「相違点よりも共通点の方がはるかに多い」といったものだった。しかし体験の共通性が、「あの世」や「死後生存」が実在することの指標になるとするのは、原理的には飛躍がある。かりに、体験を最小要素にまで分解しても、死後生存の指標かそれとも幻覚かという、同じ問題が残るからである。またオシスらは、死にゆく人自身がみる幻にのみ注目しているが、これは死にゆく人の幻が生者に目撃されたときとも、原理的にはなんら変わらない。つまり、どちらが生者であれどちらが死者であれ、誰が誰の幻をみるにせよ、死後生存という問題に関していえば、原理上の設問はすべて重なってくるのである⁽¹⁶⁾。

笠原敏雄は、臨死の「“主流”研究者が、百年以上にわたって蓄積されてきた超心理学＝心霊研究の研究成果をほとんど無視」していることに対して、これは先行業績を参照しないという意味で、科学的手続きとして怠慢であると指摘している。しかし他方、超心理学＝心霊研究の立場にたつオシスらに対しても、超 ESP 仮説との取り組みが十分ではないとして、理論上の中心的な問題が残されたままであることを指摘する⁽¹⁷⁾。このようにさまざまな研究の行く手に立ちはだかる壁としてつねに言及され、その前で思考停止するのが、超 ESP 仮説である。研究成果が継承されないのは、学問として異常であるが、理由の一つは、問題の導くところ、こうした二者択一に至り、しかもその選択に一方向への圧力がかけられているからである。超心理学による臨死研究ですら、中心問題は指摘できても、「超 ESP 仮説では、これまで人間の死後生存の証拠と見られていたあらゆる現象を、生者が持つ無限の超常的能力で説明できると考える」ので、「死後生存」仮説への設問が掘り崩されることになる⁽¹⁸⁾。

私がみたかぎり、「死後生存」仮説と「超 ESP」仮説は、最終的には、対立する説明枠としてどちら

が妥当か、という問われ方や、あるいは、事実に基づく世界観の選択の問題としてどちらが自然か、あるいは「どちらの言明が真実であってほしいか」といった、^{オルタナティブ}「代替可能な説明」としての問われ方をしている⁽¹⁹⁾。これはちょうど、芸術作品のうちどれを愛好するかという趣味の問題があり、さらにそれ以前に、あらゆる作品はただの絵の具、大理石、音、あるいは光の波動や音の振動にすぎないと挑発する悪趣味な人がある、という状況に似ている。芸術鑑賞は芸術以前の舞台では成立しない。ちょうどそのように、「超 ESP」仮説は、夥しい「死後生存」の「証拠」を鑑賞する舞台にはなり得ないのである。

たとえば、ユング心理学による臨死のそのような扱いは、アニエラ・ヤッフェら、ユングの三人の弟子による論文集に、集中的にみることができる。生の全体を「個性化」のプロセスととらえる立場から、臨死にともなう内外のあらゆるイメージやビジョンや出来事は、すべて「共時律」という原理によって配置されたものとされ、それを「時間と空間のない、存在の不可思議な基底」にかかわっている「心」が経験するという、まさに時空間が捨象された、夢幻能のようなモノローグ的な扱いになる。たとえば、「死の床で死んだ夫がベッドの傍らに立っているのを見、彼の手をつかむことができ、はじめて死んでもよいことを知った」という、いわゆるデスベッド・ビジョンも、「魂の統一性をつくりあげる」という「個性化の象徴」に還元される。ユングが妻の死後にみた夢で、「暗く空っぽの劇場のさびしい舞台に妻が現われていた」が、「ユングはこれを心霊現象や死者の霊としてではなく、魂の現実、時を超えたイメージとして体験した」という。このように、臨死やまた死後生存や死後の世界といった「確証がない」テーマについて事実性を問うことは、「個性化」には無価値なものとして一貫して迂回されている⁽²⁰⁾。

こうした奇妙な言い回しをみるにつけ、この問題については「本音」というべきものがたしかにある。箝口令が敷かれている場所で、本音は聞かれないのである。少なからぬ臨死研究者が、「死後の生命・世界」を信じるようになるが、その段階でときおり、「なぜ人類が死後の生命を信じようとしなくなったのか」という、通常とは逆方向の設問がなされる。これは、「医学研究者はたいてい、心の底では魂はあると思っている」という観察とあいまって、死後生存説への検閲を主題化したもので、死後生存仮説をとる陣営から出される問いかけである⁽²¹⁾。「なぜ信じないのか」と問いかける側には、たとえば「心理的……思想教育的……宗教的……社会的……四種類の抵抗」⁽²²⁾といった答えが用意されている。もっともこのような洞察は新しいものではなく、こうした超常現象（の研究）が受け入れられない事態については、すでに「これまでさまざまな理由があげられて」きている⁽²³⁾。

一般人の本音が抑圧されていたことを示唆するデータと、その解釈としては、一九八二年に出たギャラップ調査の「臨死体験」の項目の数字があり、それによればアメリカには八百万の臨死体験者がいるという結果が出た。「八百万人もの人間がこうした体験をしながらごく最近まで気づかれずにいたとすれば、驚くべきことである」というのは、いわば世俗主義による箝口令が効力をもっていたことを指摘するものである⁽²⁴⁾。「生まれ変わり」の研究で著名なイアン・スティーヴンソンも、「私たちの多くが死後の生命を信じたがっているというのは事実である」と言い放ち、それを否定する研究者については、「この種の研究者は、人間は死後も生存を続けるか、という問題に対する科学的な研究には、長い歴史があることにほとんど気づいていない」と批判している。心霊研究・超心理学がいかに情報検索からはずれた周縁にあつて、知的業績として蓄積・継承されないか、よくわかる⁽²⁵⁾。

3 マイヤーズ問題

現代の臨死論争をさかのぼること百年ほど前、主題から、素材、分析、仮説にいたるまで、かなり似たような論争が、心霊研究の一部として行なわれていた。すなわち、一八八〇年代のイギリスで、ケンブリッジ関係者主導の心霊研究協会を舞台に、『生者の幻影』などにまとめられる研究が蓄積されていた。

現代の臨死研究者たちと、百年前の心霊研究者たちとは、細部の見解は異なり、それぞれの内でも一枚岩ではないが、少なくとも人間の死に際して起こる一定の現象の報告に関しては、疑問の余地がないという判断で一致していた。また一部の人々は、そこから導かれる死後生存の含意によっては、人類の世界観が大きく組み替えられると確信し、他界を組み込んだ世界観を公言した。

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての心霊研究のテーマは、霊媒による物理的現象の真偽をめぐる問題と、主観的現象ともいわれた「霊界通信」（霊言、自動書記）の信憑性をめぐる問題と、この二つに分けられることがある。扱いが精緻化してゆくプロセスで、それぞれ特徴的な絞り込みが行なわれた。後者については、個々の文書の形式や内容を分析して、信憑性を検討する筆跡鑑定のような方法から、^{クロス・コレスポンド}交差通信（複数の通信文書を割り符のように読み合わせる）という実験方法も試みられた。これは、霊界通信が、霊媒個人の主観や「潜在意識」「第二人格」「（識）関下自己」等々の産物ではないかという、つねにつきまとう疑問を、解消はしないまでも、低減するための工夫であった。しかしこの主観的現象というテーマは、臨死研究との接点が小さいので、ここでは扱わないことにする。

前者については、霊媒が引き起こす物品浮遊、テーブル・ターニング、霊の物質化などのような、物理法則を破るかにみえる例外的な現象から、そこにいない人や死者の^{ファンタズム}幻影を見るという一般人の知覚体験へと重心が移り、数量的な扱いが可能な対象に関心が絞込まれていく傾向があった。現代の臨死研究に直結するテーマが、まさにそこにみられる。

その中心にいたフレデリック・W・H・マイヤーズは、「テレパシー」や「^{サブリミナル・セルフ}（識）関下自己」という言葉を造語・提案した当の人物でもある。この言葉について、トランスの研究史を概観したブライアン・イングリシスは、つぎのように述べて、マイヤーズを話題の中心に引き出している。臨死研究でもまれに言及されるマイヤーズだが、近代スピリチュアリズム・心霊研究そのものの研究以外で、このような集中的な取り扱いがなされているのは、管見のかぎりほかに見当たらない。

「今世紀初頭には、トランスに対する取り組みが現在とは対照的に、きわめて積極的であった。…一九四五年に平和が戻ってきた時、トランスは科学の領域からほとんどその姿を消していた。…ところが最近、“識関下”という用語が再び論争的になってきた。それは、私の目的からすると都合であった。この用語の復権にまつわる論争の中ではマイヤーズの名前はほとんど登場しなかったが、こうした状況はマイヤーズの理論を肯定する方向にあるからである⁽²⁶⁾。」

マイヤーズによる「サブリミナル・セルフ」「テレパシー」などの造語・提案、その作用と主体をめぐる研究の広がり、一歳年長のウィリアム・ジェームズによる追悼文や書評の中で、「マイヤーズ（の）問題」と名づけられ、こうした領域設定・問題設定そのものが、当面の結論の当否にかかわらず、心理学にとって不滅の貢献だと、最大級に賞賛された。またジェームズは、マイヤーズは生来の貴族的な排他性を自ら克服して、真実の探究のために、「われわれすら辟易」し「友人たちも面倒を嫌がる」ような「非人間的」な現象をあえて扱うという謙虚さをもっていた、とも評している。

追悼文では、マイヤーズの心理学への貢献がつぎのように顕彰されている。自己の潜在的領域を設定するさまざまな類語の一つとして「サブリミナル」という語を提案したマイヤーズは、他の学者のようにただタームを作っただけではなく、^{メンタル}ちりぢりばらばらな心の現象（「意識の溶解現象」にはじまり、「幻想的、下品な、人間とも思えぬ、端的に非人間的な」対象から、催眠術、メスメリズム、透視、霊媒、悪霊憑依、思念伝達、幽霊、幽霊屋敷、等々まで）を、「コーディネート」し「定式化」「一般化」し、「一つの体系にまとめあげ」「明確な地図」を提示した。かくして、「＜サブリミナルの正確な^{コンステレーション}構造＞

は何か？>というのが、今後われわれの科学が<マイヤーズの問題>として考えるに値する問題である」と。ところがそう述べる一方で、実はこの貢献はマイヤーズの研究の「付随物」でしかなかった、とも述べられている。すなわちジェイムズは、マイヤーズの「最も大事な問題」は「人間の不死性の証拠を追い求める」ことであつたと強調して、心理学への貢献という学術的業績を、死後生存研究の下に位置づけているのである⁽²⁷⁾。

マイヤーズにとっての「人間の不死性」という主題は、書評文においてさらに強調されることになる。マイヤーズは「サブリミナル・セルフという概念」を提出したことで新しい科学^{ニュー・サイエンス}の創始者と呼ばれるにふさわしいこと、「サブリミナル領域のトポグラフィカルな概観」をめぐる心理学の新たな議論は「マイヤーズ問題」と呼ばれるべきこと、マイヤーズの主な関心は、「サブリミナル」を経路としてさらにその中の「上位の」「進化的」「超常的^{スーパーノーマル}」というべき、より高次で進化的な領域にあること、などを再確認した上で、マイヤーズにとってこのスーパーノーマルな領域は限りなく広い「宇宙的環境」へ連なっている、とジェイムズは指摘している。そして、「ここまではマイヤーズの理論は十分にシンプルである」が、この仮説は「サブリミナル」と「宇宙的環境」の関係について曖昧さがある、つまりサブリミナルは「世界の究極の魂」のようなものと連続的なのか、それとも個々のサブリミナルは非連続的なのか、はつきりしないという。とはいえ暗黙のうちに、またしだいしだいに、マイヤーズの説くこの宇宙的環境はベタ一面の世界ではなく、非連続的で、「霊たちが活動する^{スピリチュアル・ワールド} 霊界」「^{ワールド・オブ・スピリッツ} 霊たちの世界」の相貌をみせはじめる。人間のサブリミナルは霊界との交流から力を引き出すものとして説かれ、サブリミナルの環境は心的なだけでなく物的でもあり、生きている人間の力だけではなく、死にかけている人間、今死んだ人間、ずっと前に死んだ人間も、そこ（人間の心、人間の身体、物理的空間）に影響するものとして、説かれるようになる。この延長線上でマイヤーズは、心霊的現象の原理について、「サブリミナルの接触^{サイキカル・インヴェージョン}」といった説明から、「心霊的侵入」、さらには「死者の霊が生者の体を直に動かす」といった説明まで展開したのである。マイヤーズ説をこのように祖述したジェイムズは、「こうしてわれわれは^{スピリット・サヴァイヴァル} 霊の死後存続の仮説に達する」とまとめている⁽²⁸⁾。

じっさいマイヤーズは、遺稿の最後の9章「トランス、憑^{ポセッション}霊、そして脱^{エクスタシー}魂」で、憑霊の夥しい資料は「別様の解釈も可能」だが、霊媒ステイントン・モーゼスの自筆文書を検討した結果、「現時点の私の確信」は、「一連の通信において^{スピリチュアル・エージェンシー} 霊的媒介者が働いている」という「憑霊理論」だと、端的に述べているのである⁽²⁹⁾。

心や魂、意識や潜在意識、変性意識、さらには霊魂の死後存続、といったテーマに関するマイヤーズの決定的な貢献は、疑問の余地がない。「臨死体験」研究に関しても、「死後生存仮説との関係」という中心的問題は、理論的にはマイヤーズから一步も進んでいない。とはいえ、判で押したような研究の積み重ねも、最終問題のよりよき理解に直結しないにせよ、少なくとも量的効果は認められねばならない。「新しい研究領域として確立されるためには、今後も長い年月をかけ、出版やマスコミを通じて信憑性の高い情報の収集と公開を行なう以外にないだろう」⁽³⁰⁾ などといわれるとおり、結局はこうした数の力が、一種の多数決によって究極的な選択を左右することになるだろうからである。

現代の臨死研究が体験報告の解釈に踏み込んだとき、霊魂仮説を阻んだのは、「超 ESP」仮説であつた。これが理論的前提とするのは、テレパシー説にほかならない。そしてこの「テレパシー」という言葉^{テレパシー}を造語したマイヤーズ本人は、他方でまた、それだけではすべての現象は説明できず、一部の例については「霊魂」仮説＝「死後生存」仮説を採用せざるを得ない、とも考えていた。つまり、「超 ESP」仮説から「霊魂」仮説までのあらゆる位相を包括するのが、「マイヤーズ問題」なのである。しかもこの広大な射程は、マイヤーズ自らがその広がりの中で揺らぎをみせているように、両刃の剣としてどのよ

うにでも利用できる。たとえばつぎの指摘は、マイヤーズの意図がしばしば逆転して使われることを述べたものである。

「死後生存を裏づけるように思われるあらゆる現象は、生者の ESP で説明できるとする理論を、これから超 ESP 仮説と呼ぶことにする。この用語はハート教授の造語であると私は理解している。……超 ESP 仮説の信奉者は、この仮説をもっともらしく見せるために、闕下自我や無意識の驚異的能力をきわめて頻繁に引き合いに出す。……マイヤーズは、闕下自我という概念を用いれば、ヒステリー、天才、睡眠および催眠、自動運動など、さまざまな心理現象が統一的に説明できることに気づいた。マイヤーズの最大の希いは、死によって生命に終止符が打たれるわけではないことを証明することにあったが、皮肉なことに、超 ESP 仮説の信奉者は、闕下自我という概念を、死後生存の証拠とされるものに対する反論に用いたのである。(アラン・ゴールド)⁽³¹⁾」

この二律背反は、一世紀前の「アパリション霊姿」や「ファンタズム幻影」の解釈においても、現代の臨死体験の解釈においても、理論的にはまったく同様のものとして現われる。生まれ変わり研究で著名なイアン・スティーヴンソンや、超心理学のカーリス・オシスはそれをつぎのように整理している。

「霊姿の理論が二通り考え出されました。このふたつは、それ以来、多少の細かい変更はありましたが、霊姿問題を考える場合にいつも中心的な理論となってきました。(スティーヴンソン)」

「霊姿体験の理論はたいてい、大きく二つに分けられます。つまり、目撃された場所に霊姿が確かにいたと考える理論（以下の理論 1 から 3）と、霊姿はそこには存在せず……テレパシーや透視を通じて知り、それを外部に投影した結果霊姿が起こるとする理論（以下の理論の 4 から 6）の二つです。(オシス)」

こうした二つの対立に関連して、「マイヤーズは、姿を現わす側がもっと積極的な役割を演じていると考えました」とか、「マイヤーズは……霊姿として現われる人物の意識は、目撃者となる人の周辺に、見えない存在として入り込むのではないかと考えました」と、一部の実体説・客体説が、マイヤーズに帰されているのである⁽³²⁾。

4 百年前の心霊研究

百年前の心霊研究の到達点を示すために、エドモンド・ガーニー、フレデリック・マイヤーズ、フランク・ポドモアの共著になる『生者の幻影 *Phantasms of the Living*』（1886）と、とくにマイヤーズの遺稿『人間個性とその死後生存 *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*』（1903）の埃をはらってみよう。今日の臨死研究の分野でも、ことのついでに触れられることは少なくないとはいえ、これらは徹底的な資料収集に基づいた驚くべき業績で、その到達点の高さと、含意の重大さは決定的である。

まず『生者の幻影』について、シジウィック夫人の編集によって一九一八年に出された縮刷版の編者序言によれば、縮刷版は原著の約半分のページ数になり、原著にあった七〇〇余の資料は、とくに「良い証拠となる」と判断された一八六の事例のみが残されているにすぎない⁽³³⁾。それでも五〇〇ページを超える大著であり、テレパシーの実験記録、自発的テレパシーの体験報告、夢とテレパシーの関係、ハルシネーション幻覚、偶然の一致、境界例、曖昧な例、テレパシーの相互の送受信、一人の知覚、集団の知覚、な

どのテーマが網羅されている。

同書は三者の共同作業と銘うち、また心霊研究協会の主要メンバーの支援を受けたものとはいえ、ほぼすべてガーニーの執筆になるものであり、マイヤーズが担当したのは序論といくつかの事例だけであった。一人の人間の心が他者の心に、五官以外の経路で影響を与えるとされる生者間の現象は、テレパシーと呼ばれて、今や日常語として流通している。この周知の用語を造語したマイヤーズは、まずタイトルにある「幻^{ファンタズム}影」という用語について、これは「ファントム」と同語源ながら、ファントムほど頻用されないので、視覚的印象に限定せずに用いることができるとして、同書の主題をつぎのように明示している。そこで行なわれたのは、マイヤーズが自ら定義したテレパシーの語義の、わずかな拡大であった。

「私たちはテレパシー的と呼ぶ現象のなかに、一見したところではただの思念の伝達から大きく隔たったような、さまざまな種類の事例も含めることにした。私がいっているのは^{アパリション}霊姿出現のことである。死者の出現と称されるものはまったく除外するが、まだ生きている人、たとえその人が肉体的な死の間際か境界にいるかもしれない、生きていることを私たちが知っているすべての人の幻姿出現を、私はここに含めて考えている。これらの幻姿出現は、のちにみるように、きわめて多様な性格をもっている。そこには視覚的な現象だけでなく、聴覚的、触覚的なもの、さらには純粹に観念的、情緒的な印象も含まれる。これらすべてを、私たちは幻^{ファンタズム}影という用語のもとに包括した⁽³⁴⁾。」

文中の「肉体的な死の間際か境界にいる」状態が、「臨死」のことを意味しているのは、いうまでもない。扱われる事例と論じられる主題は、今日の臨死研究の事例や主題と、ずれつつ重なることで、われわれに問題点を浮き彫りにする視点を与えることになる。マイヤーズが強調するのは、当時大きな発展をとげていた催眠という手段であり、意のままに再現できる「催眠トランス」は、「心霊研究」の「ハンドル」となるべきものだ、と位置づけている⁽³⁵⁾。近代スピリチュアリズムから離陸した心霊研究が、当時の多くの心理学者による潜在意識の発見と同様、催眠によって拡大された心的領域に基盤を置いたことがわかる。

こうした研究の意義と重要性を縷々述べたあと、マイヤーズは序論の結びで同書の主な主張を三つにまとめている。つまり、「テレパシーが自然界の事実であることは実験によって証明されている」「死のような重大な危機にある人の幻影が友人や親戚によって知覚されることは、証言によって証明されており、それはただの偶然では説明できない」「これらの幻影は、一人の心から他者の心への超感覚的な働きかけの例であり、第一と第二の主張は互いを確認しあう」と。しかし「著者たちや友人たちがまったく合意」しているこれらの主張を踏み出して、仮説を立てようとする段階になると、立場が分かれる。一方のガーニーやポドモアのような探究者たちは、^{アパリション}霊姿（出現）がテレパシーの産物である、という説明原理を徹底しようとするのに対して、他方のマイヤーズは、テレパシーのような表面的な現象の背後に、「もっと複雑な」「もっと奇妙でもっとかけ離れた作用因を導入」しようとする⁽³⁶⁾。つまり、ガーニーとポドモアは潜在意識仮説・投影説で一貫していたのに対して、マイヤーズは、霊魂仮説と潜在意識仮説のあいだで、解釈を揺曳させていた。どちらがより興味深いかはいうまでもない。そしてこの問題は、現在の臨死研究とその周辺においても、繰り返し問い直されている。私がマイヤーズ問題の「回帰」と呼ぶのは、この意味である。

マイヤーズ自身、序論でこのような現象をめぐる主題群について、「歴史を広く見渡すと、これらの心

身問題が繰り返し回帰しているのを、私たちは見いだす」と述べる他、中心軸をまわる堂々巡りのような文章が、つぎのように出てくる。「しかしこうした考察は、より広大で深刻な問題の裾野に位置している」「協会（心霊研究協会。引用者）の学究的な人々は、この重要な問題に踏み込むことを控えている」「この本はご覧のとおり、協会の全体的な埒内に含まれるもっとも興味深く大衆に訴える話題を、扱うものではない」「私たちは自ら課した限界のうちにとどまるように注意するだろう……私たちの収集した証拠が、肉体の死後にある存在が存続する可能性について、何らかの光を投げかけるかもしれないが、それについては多くを語らないように注意するだろう」等々、「広大で深刻な問題」に近づきつつ、そのつど引き返す物言いが目にとまる。いわば「序論」全体においても、マイヤーズ問題が回帰しているのである⁽³⁷⁾。

主たる執筆者ではなかったことからしても、マイヤーズ独自の論の展開を『生者の幻影』に期待することはできない。マイヤーズが潜在意識説と霊魂説のあいだでいかに揺れ続けていたかは、彼の遺稿『人間個性とその死後存続』に確認しなければならない。この「探るのが難しく、多くの読者に知られていない……古典」の初版は、一三〇〇ページを超える大著であったが、統計的な効果を考慮外にすればこの資料の夥しさはむしろ煩瑣であり、なによりも理論形成には寄与しないので、ここでは四分の一ほどの縮刷版を用いる。それですら、あれこれの事例が紹介されたのち、理論的な考察の段階になると、問題はつねに同じ地点に回帰する。つまり、信頼すべき人々によって報告された「生者の幻影」その他の出来事は、すべてが生者の（識）^{サブリミナル} 閥下の潜在能力によって引き起こされたものなのか、それとも一部は生者とは独立した霊によって引き起こされたものなのか、という問いである。そして設問はおおむね譲歩文のスタイルをとる。つまり、テレパシーを典型とする生者のサブリミナル説で適切に説明し得るのはそれで十分として、死後生存仮説を強く示唆したり、テレパシー仮説での説明に無理が大きいときは、霊魂仮説を考慮すべきではないか、という問いかけ、あるいは主張である。とくに、『生者の幻影』をもじった「死者の幻影」と題された第七章には、こうした核心的な問いが集中して出てくる。百年後の議論の及ぶ射程も含めて、核心的問題の全貌は、この章の冒頭部分に出尽くしているといつてよい。

「このような議論はしだいに私たちを、とりわけて重要な地点へと導いてくる。これは深遠で中心的な問題であり、これまでの章でしばしば不規則に言及してきたが、今やそれに真正面から向き合うべき時がきた。まだ肉体の中にある霊たちの活動や知覚、およびそれら相互の関与から、もはや肉体の中にいない霊たちの活動の探究へと、さらにまだ肉体の中にある人間たちが、得体の知れない神秘的な作用者にどう反応するかという、知覚の形態の探究へと、私たちは進まねばならない。これまでの章でさまざまな表現で論じてきたサブリミナル・セルフは……今やさらにもっと彼方の影響力を感受するものとして、肉体が壊れても独立した存在を保つものとして、研究されるようになるだろう。便宜上、私たちの主題を三つのグループに分けてみよう。まず人間の死後生存という、理論的にはあり得ることの証拠の性質について、簡単に議論するのがよいだろう。つぎに、これまでに集められた死後生存の主な証拠を、分類して説明する必要がある。これがこの章の大部分を占める作業である。……三番目にこれらの証拠が全体として何を意味するか、またそれが人類の科学や倫理の未来にとって何を含意するか、考察する必要がある⁽³⁸⁾。」

こうした決定的な課題設定にもかかわらず、以後もつぎのように同じ設問が繰り返される。当時のスピリチュアリズム・心霊研究の主張や問題設定が、現在と同様、いかに境界的な位置にあつて、存在理由の弁明を必要としたかを、雄弁に語るものである⁽³⁹⁾。

「この隠れた精神作用が、なんらかの意味でスミス嬢ではない他の霊の操作によるのかどうか。これが一般的な問題である。」

「自動現象を研究する者にとって、当然これらすべては、自動現象を起こした人物自身のサブリミナルの作業を示すもの以外ではあり得ない。……肉体を離れた霊がかかわっていると主張されることもしばしばある。……しかし、サブリミナル・セルフの機能として知られているもので適切に説明しうる現象を、いたずら好きな霊の存在を持ち出してまで説明する必要はない。」

この「死者の幻影」の章は、^{ダイニング・パーソン}死にかけた人（＝臨死体験者）がしばしば死者の幻影をみた、という報告で満ちており、現代の臨死研究に直結する部分でもある。じっさい、マイヤーズのこの部分が現在の臨死研究にインスピレーションを与えた「生ける古典」であることは、すでにみた「地獄のような」臨死体験を強調したモーリス・ローリングズが、「蘇生直後のインタビュー」という重要な考えはマイヤーズから示唆を受けた、と述べているところにもみてとれる。そこで引用されているのが、まさにこの章の一節なのである⁽⁴⁰⁾。

5 百年の経過

百年前を概観したところで、時の経過で浮かび上がるものを、あらためて指摘してみたい。まず、たびたび指摘したように、かつての「幻（影） phantasm, vision」の研究は、死にかけた当人の経験ではなく、死にかけた人（や生者やすでに死んだ人）をみたり感じたりした生者の経験を対象としたのに対して、現代の臨死研究が、死にかけた「当人」がみたり聞いたり感じたりした経験を対象とする、という違いである。これは、救急医療などの発達で「臨死」という現象が、今日は統計的に論じられるほどの量に達しており、多くの当事者が自ら語れるようになった証左でもある。そして臨死体験においては、当事者がしばしば「死後生存」を確信するという、「回心」報告が強調されるのが特徴である。こうした実存的な層に触れるという意味では、臨死体験は、心霊研究よりもむしろスピリチュアリズムのもたらす回心体験と似ている⁽⁴¹⁾。

その他、ほぼ百年を隔てた心霊研究と臨死研究の異同を、ランダムに考えてみたい。心霊研究協会（SPR）は一八八二年に、ヘンリー・シジウィックやマイヤーズら、イギリスの（そしてケンブリッジの、トリニティの）哲学・文学研究者を中心に設立された⁽⁴²⁾。国際臨死研究学会（IANDS）は一九八一年に、ムーディ、セイボム、リングらアメリカの医学・心理学者を中心に結成された⁽⁴³⁾。この二つの研究団体は、暗黙の目的地として、どこめざしたのだろうか。かりにそれが、「死後生存」の「証明」で共通していたとしよう。手段の違いも、SPRが霊媒に依存した方向から霊媒を除外した方向になった時点で、共通といえる。しかし、心霊研究の中の、死者あるいは生者の幻影の研究にしていえば、現象の確認という当面の課題のつぎの段階として、人間が霊として死後も存続するのであれば、霊媒やスピリチュアリストがいうことにも耳を傾けねばならないという、「死後生存」仮説の評価・解釈の課題があった。臨死研究にはこのような方向性は弱い⁽⁴⁴⁾。

あらためて注意しておきたいのは、現代の臨死研究はその発端において、百年前の心霊研究から直接的な遺産を受け継いでいなかった、ということである。現代の発見者たちが、遠い過去の業績を参照しだしたのは、結論を発表しようとする準備段階になってからだった⁽⁴⁵⁾。逆にいえば、これら二つの研究は、影響関係があっても当然なほど時間的に隔たっていたにもかかわらず、知らずに行なわれたので、まったく独立に行なわれた研究が結論の一致に至ったという、いわば時間差のある平行発見のケースで

ある。時を隔てた二つの類似した設問と解答、そのあいだに横たわる長い忘却期間とのコントラストは、このテーマの回帰性を雄弁に語っている。二つの時代で同じようなエピソードが語られるのは当然ながら、この意味で興味深い一致といわねばならない。知的世界の先端にも確信者と拒絶者が共存していること、確信者が所信を表明するのに「躊躇」を感じつつ、「勇気」と「使命感」をもって発表したと語ること、拒絶者の一部が当人に決定的と思われる証拠によって回心して確信者になったこと、そして多くの拒絶者は拒絶者のままとどまったこと、などである。

二つの時代を遠目にみると、つぎのような区別も浮かび上がる。かつての研究は、近代スピリチュアリズムという霊的奔流に対して、生者や死者の幻影や、生者からのテレパシーといったテーマに限定するという、コントロールし易さから行なわれたものだった。現在のテーマは、医学の進歩により救急・延命・蘇生の方法が発達した結果、思いがけない副産物として浮かび上がった突発的なものだった。また臨死体験は、その典型的なもの、あるいは少なくとも初期に研究対象となったのは、事故や病気や手術といった非日常的な場面で、死の間際に近づくか、あるいは死と判定された状態で起こる体験であった。体験内容は、もちろん非日常的なものである。それに比べて、かつてのテーマであった「死者の幻影」「死者の幻影」といった超常現象は、一般に、日常性を強調する状況の中で非日常的な出来事が起こったとされることが多い⁽⁴⁶⁾。したがって、臨死体験が超常現象に属するとしても、文体という観点からいって、これは特異な領域といわねばならない。救急治療室（ER）や集中治療室（ICU）は、一般人にとっては、ほとんど最高レベルの非常事態だからである。

似ているようでいながら趣の違う二つの出来事があるとき、重ねあわせてみると、重なりは強調され、ずれは死角の所在を示唆する。心霊研究とくに「幻影」研究と、「臨死」研究、また一枚岩でないそれぞれの研究の内部でも、どこかで重なり、どこかでずれているはずである。それらの重なりとずれは、私たちに何を問いかけているだろうか。

二つの時代いずれにおいても、体験者においては、まず驚き、語るためのらいと決断があり、また周囲の者の反応をみると、驚き、理解／無理解、嘲笑、などのパターンの反復が指摘できる。それに応じて、報告者、研究者とも、特徴的な文体で語ることが指摘できる。それらをランダムに示してみると、ほとんど紋切型といってよく、語りの反復と主題の反復が同調している。

体験者が語ることをためらうという事態について、ムーディはつぎのように「モデル」化して述べている。

「あの体験を、適切に表現できることばがぜんぜん見つからなかった。それに、苦勞して話しても、物笑いの種にされてしまった。だからもう誰にも話さない。しかしあの体験をしたおかげで、わたしの人生は大きな影響を受けた⁽⁴⁷⁾。」

心霊研究における「幻影」の研究や、近代スピリチュアリズムにおける報告者に、このようなためらいがあったことは、あえて引用するまでもない。一世紀前のマイヤーズは、自説を前面には押し出していない『生者の幻影』序文において、こうした出来事的重要性を、「そのような休止や躊躇は、啓発的な概念が現われるまえに起こりがちである」と解釈している⁽⁴⁸⁾。

さて、このようなためらいがちに語られる現象にポジティブに引きつけられた研究者は、一次資料となる体験者たちの報告に関して、体験者、報告者、証人が、信頼すべき人物であることを強調する。非日常的なことの体験や報告が、虚偽や錯覚や誤認ではないことを示すためであり、人が「不思議な体験」を語るときの典型的なスタイルである。登場するのは、名士や知識人、一般人であれば誠実さや常識や

健康が平均以上の人々である。臨死研究の出発点で、ムーディはつぎのように述べている。

「こうした発言を、夢や幻覚と現実を識別する能力に非常に長けている人々が口にしていて。わたしが面接した人々は、機能的にも精神的にもよくバランスがとれている。……現代社会は、共感と理解とをもってこの種の報告を受け入れる環境ではないということも心得ている。……だから彼らは、この話題については沈黙を守るか、あるいは、ごく身近な限られた縁者にしか話すまいと決意を固めている⁽⁴⁹⁾。」

一世紀前のマイヤーズが集めた証言をみても、「K氏は五〇歳、健康で真面目、倫理的で勤勉、愛想よく、多くの友人をもった人物」「ヨーロッパ大陸の科学界で重要な地位を占めていた医師」「X夫人は心身とも健康な淑女で、バランスのとれた、健全な判断力と強靱な常識をもった、おだやかでしっかりした性格」「心身ともに完全に健康」「私が全幅の信頼をおく観察力のある証人」⁽⁵⁰⁾などと、人物の資質の高さが強調され、信憑性を高める試みがなされている。

研究者たちの反応については、主題にポジティブなグループと、ネガティブなグループとで、いくつかパターンが指摘できる。現象のリアリティに引きつけられた研究者の一人として、ムーディは、主題が科学的異端であること、しかし否定できない重要な主題であること、個人的には体験者の報告に共感を禁じ得ないこと、などの対応を、つぎのように述べている。これもパターン化した述懐である。

「実際にはよくあるできごとでありながら、異常に沈黙が守られている現象……に対する世間の態度がより理解あるものとなるために、本書が役立つようわたしは心から願っている……本書がきっかけになって、もう少し気楽に、自分の体験を話すようになってほしいとわたしは思っている。」

「科学的精神を持っている読者には、本書に著したことが科学的研究とはいえぬことを、わたしが十分に心得ているむね、念のため申しあげておきたい……しかし、わたしは死後の世界の体験報告は非常に重要なものだと思っている……こうした体験者と知り合うことによって死後の世界の体験は、わたし自身にとっても現実的なできごととなった⁽⁵¹⁾。」

「幻影」であれ「臨死」であれ、超自然の主題に関心をもって研究を進めた人々には、「死後の世界」に確信をもつに至るという、いわば直線コースがある。そしてそこから離れていくには、いくつかの分岐点がある。まず、現象を現象として受けとめない守旧派コースへの岐路がある⁽⁵²⁾。もともと関心がないという人もあるが、世界観という問題の性質上、たんなる興味の問題とはいえ、もし暗黙の「死後の世界」観があるとすれば、それに合致するか否かは、大きな感情価をとまなう判断でないはずはない。つぎに、現象や問題を受け止めた上で、「新しい現象を縮小変形」して、「自然科学的解釈」で「簡単明瞭な解釈」をすること、それによって「例外的な出来事」を、「従来のものにあてはめ」てしまう、還元派コースへの岐路がある。これは直進派からみれば、「人間というものの理解を深める最大の誘因」に心を閉ざすものにみえる⁽⁵³⁾。そして、最後で最大の岐路として、いかなる超常的な現象も、すべて生きている人間の潜在的機能で説明しようとする超ESP派コースがあつて、まさにここにマイヤーズ問題が繰り返し回帰する。

現在、「死後生存」仮説を「超ESP」仮説から最もたくみに擁護していると思われるのは、すでに指摘したようにチャールズ・タートであり、それは、脳や肉体と独立して作用するという超ESP仮説そのものが、物質を超えた何らかの死後生存を期待する根拠になる、というものであつた⁽⁵⁴⁾。しかしこ

れも、用語群の「一次変換」の相方向性を明示したものにはかならず、超 ESP 派を説得する説明にはなり得ない。またイアン・スティーヴンソンの膨大な「生まれ変わり」事例の研究は、とくに「実験的母斑」などをみるならば、超 ESP 説で説明困難な個人の連続を強く示唆し、したがって副次的に死後生存を支持するとも思われるが、このような誠実な研究者による信頼性の高い実験研究も、説明のための概念である超 ESP 説によって、どのように強引にでも否定され得る。じっさい、心霊研究の膨大な事例研究は、まさにそのようにして、現象の事実性そのものが無きものとされてきたのである⁽⁵⁵⁾。

6 臨死の周辺

臨死の傍らには、臨死で肉体から「意識」（それを「マインド」「ソウル」「エッセンス」あるいはそのほか何と呼ぼうか）⁽⁵⁶⁾ が離れるという意味で、テーマが近接した「体脱」研究がある。また前世療法という試みは、「前世」を語るプロセスで、不可避免的に臨死に触れざるを得ず、じっさいに触れている。

臨死体験がだいたい突発的に一度しか経験できないのに対して、体脱体験を意図的に惹起できるようになったロバート・モンローは、肉体から「私」が抜け出す体験を自ら分析し、それを技術化するという特徴がある。「左脳」と「右脳」の違いを引き合いに出して、理性的な「左脳」が自由な体脱の邪魔をしている、とするなどはその例である。さらに、そうした左脳の干渉をキャンセルするため、「いろいろな音のパターンを用い、同時に脳の両半球に同一の波動を引き起こす……ヘミシンク」という音響装置を開発し、一般人に体脱体験の機会を提供する意識変容の技法を考案するにいたった⁽⁵⁷⁾。

前世療法の視界には、複数回の人生が入っている。したがって原則的には、生まれる時と死ぬ時が含まれているはずである。臨死体験が、蘇生直後の現場での慌しい実況報告であったり、あるいは直近の生々しい記憶の回想であったりするのに対して、前世療法という状況設定は、多数の人生の生き死にを、誘導により何度も繰り返し追体験させつつ、かつ「高い視点から」の報告を得ることになるので、いわば編集された中継録画のようなものになる。たとえば、ブライアン・ワイズは前世療法の患者がある人生の死を「私はただ漂っています」と報告したのを聞いて、これはムーディの臨死体験ではないかと続けている。別の患者も、「自分が自分の死体の上に浮かんで、眼下にくり広げられている場面を眺めているのに気がついた」と報告する。前世療法のプロセスで、こうしたいくつかの死の体験を比べたワイズは、「死そのものの体験は、いつもまったく同じ」で、「死の瞬間の前後に意識体が体を離れ、上に浮かんでから、すばらしいエネルギーに満ちた光の方へと引き寄せられてゆく」とまとめている⁽⁵⁸⁾。前世療法と臨死研究のテーマの接続は自明である。

受け入れたいと思う者には、そうするに十分なだけの材料が与えられ、逆に受け入れたくないと思う者には、そうしないでいられる十分な余地があるという、このような問題に関しては、私たちの嗜好や、あえていえば精神の発達段階がじかに反映する。ウィリアム・ジェイムズは、四半世紀にわたる心霊研究のあと、「理論的には研究を開始した時点と比べて進歩」していないことを認めざるを得なかったが、その人生の最後にいたって「永遠に創造主は、自然界のこの領域を不可解なままに留め置くつもりなのではないか」という諦観に達したという⁽⁵⁹⁾。じっさい、近代スピリチュアリズムにはじまり、心霊研究、超心理学、臨死研究までをつらぬく死後生存への近代のアプローチおよびその周辺をみると、この問題のもつ一つの特徴が浮かび上がる。注目に値するというべきだろうが、自然科学的な関心をそそる現象が起こり、そうしたアプローチが繰り返される一方で、自然科学的な証明が原理的に不可能、あるいは無意味なことが、しばしば関係者によって主張されていることである。たとえばスピリチュアリズム文書『霊訓』でも、＜霊＞と名乗る主語は、「啓示」が「霊」からのものか、人間の脳や意識の産物かという質問に対して、証明は不可能あるいは無益であると繰り返している⁽⁶⁰⁾。「受け入れることで

きるものは受け入れるがよい」という新約聖書の言葉も、このような文脈でみると、突き放した裁きの言葉というよりは、精神の発達というものを熟知した教育的アドバイスのように聞こえる。

現代の臨死研究の、よくいえば若い精神の持ち主たちの中であって、このような精神の成熟を響かせている一人は、キューブラー＝ロスであった。彼女の特徴は、臨死研究がにわかにブームになったとき、その先頭を進んでいながら、自らの研究をながらく公けにしなかったところにもみてとれる。キューブラー＝ロスはそれについて、講演のなかでつぎのようなことを語っていた。

「臨死体験は、必要ならいくらかでも集められます。しかし私は、そんなことをする必要はないということに気づきました。信じたい人は信じるし、知りたい人は答えを見つけます。しかし準備のできていない人は、一万五千件の例を見せたって一万五千の合理的な説明を思いつくのです。それは彼らの問題なのです。」

「霊的体験に向けて心の準備をし、恐れなければ、そういう体験はかならず得られます。心の準備ができていない人は、私の言うことが信じられないでしょう。反対に、すでに知っている人は、私の言うことがよくわかりになるはずです。」

「私たちは人間が不滅であることを知っています⁽⁶¹⁾。」

このような知恵の言葉を語り得る経緯を、私たちは、彼女自ら「最後の著作」と宣言する自伝で読むことができる。生死の限界を生きたプロセスで、「人生に偶然などはない」ことを学んできたキューブラー＝ロスは、「いのちの唯一の目的は成長することにある」ことを「知っている」のであり、このような人は、その人生で得た知恵を、他人に証明したり、他人から証明してもらう必要はない⁽⁶²⁾。その人はたしかにそれを「知っている」からである。

臨死研究が報告する現象は、こうしたさまざまの広がりをもっているが、最後にそれが社会のアクチュアルな問題につきつける課題を、二、三確認しておきたい。

まず、現代の医学主導の生命倫理に再考を迫るのは、死に行くプロセスの可逆性の問題である。臨床死とされた状態からの蘇生、いわんや脳死と判定された段階からの蘇生の可能性は、移植医療の推進者たちが危惧するよりも、さらには移植に批判的な人々が期待するよりも、高い可能性がある。技術の進歩によりこの可逆性が進むと仮定すれば、「死」の判定はもっと先延ばしになる。このような議論は、臓器移植には逆風となるが、興味深いことに、生殖医療や移植医療に関しては、技術の日進月歩が当然の前提とされているのに対して、臓器移植の前提となる「脳死」に対する医療に関しては、進歩の可能性があまり考慮されていない、あるいはあえていえば期待されていない。この前提における一貫性のなさ（生殖医療・移植医療は進歩するが、末期医療は進歩しない）とみえるものは、しかしながら目的における一貫性（臓器利用を推進する）と呼応している⁽⁶³⁾。しかし、生命倫理が医療のたんなる実用的な手続きの一環であることで自ら可としないのであれば、臨死研究から学ぶべきことがあるだろう。

つぎに死の教育的価値という観点からみれば、臨死体験は、それに対応すべき実在があるかどうかは別としても、その世界体験はリアルである。しかも多くの報告が示すように、臨死体験者は死を以前ほど恐れなくなる傾向がある。「生」に対しては、そのすばらしさを痛感して以前より積極的に適応するようになる例から、逆に地上世界のおぞましさに嫌々ながら帰還してくる例まで、幅がある。ある報告では、臨死体験はむしろおそろしいビジョンをとまなっており、死の恐怖を増大させているが、その恐怖は人生の深刻さを自覚させるに十分である。歓喜であれ恐怖であれ、いずれの場合も、臨死体験は人生の意味をリアルに突き付けることになる。「意味に飢える社会」の退屈な住民にとって⁽⁶⁴⁾、臨死研究が

伝えるメッセージは、意味ある世界に囲まれているという迫真性をもつだろう。百年前の「幻影」研究と、現代の臨死体験とは、この迫真性において落差がある。死者あるいは死にゆく者のリアルな幻影を日常世界の人間がみるという経験は、たとえそれが錯覚や幻覚であれ、通常の認知の一種である。それまでの世界観に何箇所か穴があいて、外の気配を感じるかもしれないが、われわれはこの世界に包まれたままである。他方、自ら「死後の世界」にいたというリアルな経験は、別の世界の想像あるいは知覚であり、われわれを包む世界観の向こう側に出てしまう。光であれ闇であれ、他界のリアリティに満ちた臨死体験は、体験者に大きな痕跡を残す。ムーディはすでに、「死について何を学ぶかによって、それぞれの生き方にある種の重要な相違が生じる可能性がある……事実であるとするならば、こうした体験はすべての人間の生き方に非常に深遠な意味を持つことになる」と、臨死研究のもたらす実存的インパクトを強調している⁽⁶⁵⁾。

臨死研究をめぐる日本の状況を一瞥しておく、カール・ベッカーはある臨死研究の「日本語版序文」において、日本で臨死研究がほとんどないこと、研究しようとしても病院やメディアの協力を得るのが困難なこと、それ以前に研究者はこうした主題に関心がないか、あるいは無視しようとする、しかし個人的には関心をもっている医学者や科学者もいること、などを指摘し、日本は「明治以前には『霊』の存在を当然のこととしてきたのに……過去の欧米に追従して、この種の現象を真面目に考えようという風潮が、特に科学者の間に強くあります」と、指摘している。また、「死」の定義については、脳死どころか臨床死から数時間後に蘇生した（とされる）臨床例まで考慮しなければならないとなれば、「死の判定」が流動化し、医学にとって深刻な問題が起こることに注意を促している⁽⁶⁶⁾。臨死研究すら医学界のアジェンダにのらない状況にある日本では、臨死を前提とした死の再定義の動きは起こり得ない。日米の社会現象に一定のタイムラグがある（とする経験則が正しい）ならば、臨死研究とそれへの反応についても同じことが起こるだろう。つまり、日本でもいずれ、脳死の議論において、臨死研究の知見を考慮せざるを得なくなるだろう。

ジャーナリズムの領域では、臨死というテーマはすでにポピュラーになっている。臨死研究を流行させた一人の立花隆は、代表的な研究者たちとの対談でも、論点を単純化して一般読書界に提供している⁽⁶⁷⁾。ギャラップ調査ほどではないが、日本でも二つの研究機関が合同で行なった学生対象のアンケート調査に、「臨死」の項目がある。一九九九年の数値でいうと、臨死体験については六三パーセントが「信じる」「ありうる」と解答している。なお輪廻や死後の世界についても、それぞれ五六パーセント、五一パーセントの割合が、「信じる」「あり得る」と回答している⁽⁶⁸⁾。

死後生存、死後の世界への関心は高い。立花隆も月刊誌連載の「臨死体験」について、またNHKで放送された「臨死体験」について、かつてない反響だったと述べているが⁽⁶⁹⁾、公共放送や一般誌など安全なメディアで取り上げられたときのこのような反響の大きさは、知的なサイレント・マジョリティの支持、あるいは好意的関心の指標である。これは「輪廻」を連想させる「前世療法」に関する出版や放送に関しても同様である。一九九〇年代にはいって、NHK教育放送がBBC制作の「驚異の超心理世界」を翻訳放送した段階で、この話題は日本でも市民権が認知されたといつてよい⁽⁷⁰⁾。同時期、同放送では中沢新一監修による「チベットの死者の書」も放映している。これらすべてが「死」と「死後」をめぐる主題群であることを考えると、臨死とその周辺（あるいはその彼方）への潜在的な関心の大きさは、一般に想像されている数値を超えるだろう。

＊

現在進行中の出来事は、人間の不死性と死後の世界をかいまみせる臨死体験が（輪廻体験も同様）、お

もに医療現場で起こっているところに特徴がある。かつては宗教や哲学の問題として論じられてきたことが、医学の問題として論じられるようになったことは、「治癒」という基準があるという意味で、注目に値する。医学的には、病的状態が治癒することは、それ自体で有効なものであり、象徴や思想が単にそれ自体として美しいということとは、基準が異なる。それは症例研究としての手応えをじかにもっている。

症状と治癒・寛解という具体的な指標があり、そこから踏み出す必要がないということは、症例に反映しない（という意味での不毛な）議論を回避できることを示唆するが、しかし同じことを否定的に言い換えれば、臨床例の豊富さに手間暇をとられて、世界観の選択をめぐる究極的な議論が迂回されてしまうことにもなる。こうした実践的な効果が、「デス・エデュケーション」「尊厳死」「ターミナル・ケア」といった、あくまでも生者の世界に軸足がある実践的なテーマとの関連で論じられることで、生を至上価値とする生命倫理ははたして自明なのか、という問いが迂回されかねないからである。「生」を至上の価値としない、「死」とその彼方に軸足をおいた倫理があり得るとすれば、この迂回も問題を孕んでいる。治癒や調和がもたらされず、逆に死の恐怖や混乱が深まるにしても、死を組み込んだ世界が意味あるものになるとすれば、それはまさに啓示的なことだからである。この世の幸福が、しばしば人生を上滑りさせて、辿るべき永遠への道を見失わせるといった達人的かつ民衆的な知恵の言葉は、古来より語りつがれている。臨死体験者の「かいまみた死後の世界」が、人間の個性が肉体の死後も生存しているという可能性に道を開くとき、この古風な知恵は、ふたたび現実的な響きを帯びることになるだろう。

4章 近代の輪廻神話——不可視の知性が語る倫理

神話は集団の無意識つまり集合的無意識の産物であり、ちょうど個人にとっての夢のようなものだ、という深層心理学的なとらえ方は、知的世界ではほぼ一般化している。そして神話や夢に関して「無意識」の発見者たちが共通にもった洞察は、それが願望の抑圧に対抗するものか、あるいは人生の偏向や一面性を調整するものかとはともかくとして、いずれにせよ「無意識は補償的に働く」ということだった。とくに、ユング派の肯定的なとらえ方では、無意識の補償作用は、たえず全体性をめざす。それは目的論的、進化論的である。このように補償的・目的論的・進化論的であるという意味で、これから扱おうとする「輪廻」は、まさに神話といってよい。それは満たされざる願望の別の世界での成就の期待にすぎないかもしれないが、多少とも倫理的な反省をとまなうと、人生のどこかで、悪は罰せられ善は報われ、足らざるものは補わ(さ)れ余れるものは吐き出さ(せら)れ、すべての計算が合うことになるという、公正・正義の神話である。多数者にとって未知のものは、この日常世界と同じ程度の自明さを獲得するまでは、多かれ少なかれ謎として、神話的なスタイルで語られ、神話的なモードで聞かれざるを得ない。輪廻という主題は、そういう意味でも神話であり続ける。

輪廻の思想は、現代人にとっても、けっして珍しい話題ではない。死後のなんらかの生命の存続、なにかしら死後の世界を説かない宗教はないといってよいが、人は繰り返しこの世に生まれてくるという輪廻思想については、これを説く宗教と説かない宗教がある。それは、死後の世界や生命の存続が、広い意味では否定しがたい一般論であるのに対して、輪廻は「地上生^{アースライフ}」という限定された主張に触れるからである。繰り返される「地上生」が、輪廻の縦糸によってつながれ、しかもそこには「運命」という途切れのない下糸が織りこまれている。俗な話では、男女が前世からの縁を語り合うのは、演出としてありがちなことだが、会う前から運命的な出会いを求めるという輪廻論者も、けっしてまれではない。ヒンドゥー文化圏では、幼い我が子を見て、ここに生まれてくる前の前世を想像したり、老人や病人や死者を見て、生まれかわった後の来世を想像したりすることも少なくないようである。輪廻はまた、個的生命が死後も存続することを必須の前提とし、逗留するにせよ通過するだけにせよ、他界の存在をも暗示している。不可視のものと目の前の出来事との因果をめぐり、微に入り細をうがった想像が展開されるこの領域は、現代の神話と呼ぶにふさわしい。

人事全般が前世からの因果で運命的に語られるという、この現代の輪廻神話には、遠近のいくつかの文脈を辿ることができる。常識的ながら、遠いところから指摘しておく、まず(一)東西の伝統的諸宗教の輪廻思想の団塊(ヒンドゥー教、古代エジプト宗教その他)、あるいは断片(ピュタゴラス教団、カタリ派その他)がある。つぎに(二)東洋宗教や仏教が近代キリスト教世界に紹介されて以後の、欧米人による再編(神智学、人智学その他)、あるいは私的信仰(ゲーテ、ショーペンハウアーその他)がある。また(三)一九世紀半ばにはじまる近代スピリチュアリズムの中に出てきた、霊界通信による輪廻思想がある。さらに(四)スピリチュアリズムとニューエイジをつなぐ位置にある、エドガー・ケイシーによるリーディングの中の輪廻説がある。そして(五)ニューエイジと同時代的に、ただしそれとはやや独立した精神分析の催眠療法の系譜で、前世療法の報告が出ている。

最初の二つは、多少とも古典として論及されているので、ここでは残りの三つに焦点を当てて、輪廻の論じ方を見比べてみる。まず直近の前世療法を整理し、さかのぼってエドガー・ケイシーのカルマ説を再検討し、さらにさかのぼって近代スピリチュアリズムの中の輪廻説を検討してみたい。その上で、輪廻という現代神話が主張・含意する倫理(あるいはその抑圧的な働きなど)を浮き彫りにしてみたい。これら三つを選んだのには、研究の空白という理由の他に、明確な意図・理由がある。それらの輪廻説

は、生きて目覚めている人間によってではなく、トランス状態の被験者やサイキックや霊媒によって、あるいは彼（女）たちを通した別人格の知性によって語り出されている、という共通の特徴をもっている。「不可視の知性が語る」というサブタイトルはこの意味である。

1 前世療法

手元にある九〇年代半ばの日本の日刊紙に、『安らぎ』のありか」シリーズの第一回として、社会部記者による「前世セラピー」の体験ルポがある。そこには、記者自身の「エーゲ海を望む小高い丘の白い家。台所で、私は子供二人と一緒に……」という「前世とおぼしきところ」の光景が語られ、こういう体験は「“清涼剤”のようなもの」だが、しかしそれはあくまで「自分のつくった空想の世界」でしかなく、こういう現象の流行は、夢をつむげない日本の現在へのむなしさも示唆する、と結ばれている⁽¹⁾。

こういうサブカルチャー・レベルではない、医師による^{バスターライフ・セラピー}前世療法においては、催眠下において、一般人である患者が自らの輪廻を語り、専門家としての訓練を受けた精神科医がその物語を記述し、催眠下の情報を患者の意識にもたらすことで、症状が改善するとされている。このスタイルは、精神医学の系譜からみれば、精神分析の自由連想法や催眠療法のスタイルそのものであるが、他方また、霊媒と立会人がペアになって実践する霊媒術の一種とも、モデルとして共通している。前世療法の発端はいくつか指摘されているが、現代の前世療法は、精神分析学の手法である催眠療法の副産物として、医師の手で開発され、やがてワークショップ・レベルの大衆的セラピーにまで普及したものである。

先駆者としては、ジョエル・L・ホイットンと、ブライアン・L・ワイスという、互いに傾向の違う医師がいる。両者の違いは、経歴、スタイル、内容の諸面から指摘できる。しばしば引かれる一九八二年ギャラップ調査によれば、アメリカ人成人の二三パーセントが輪廻を信じているが、ホイットンらによれば、医師で輪廻を信じる者は五パーセントだという。こうした話題に関して、予想されるとおり、知的世界には時代の知識を信奉する主流派と、それでも何かを信じる少数派がいるわけである。「若いころからハシディズム……チベット仏教、それに二十世紀の神秘主義」に接してきた少数派としてのホイットンは、医師となった一九七〇年ころからすでに催眠を用いた前世探求を試み、トラブルをもった被験者について治療効果をあげていたが、一九七四年になって、一女性患者への催眠指示の手違いから、彼女の「中間生」(interlife, between-life)を偶然に発見した。そのプロセスで死後世界の確信がさらに深まり、著書の冒頭では、「私たちはかつて前世を生きたことがあり、たぶん来世をもまた生きるだろう。そして今生の人生は、連綿と途切れることなくつづく鎖のほんの一部でしかない」という自らの信条を明言することになる⁽²⁾。これに対して、常識的な精神科医としての着実な経歴を積み上げていたワイスは、一女性患者への催眠指示の手違いから、思いがけず彼女の過去世を発見し、前世療法に導かれることになった。

スタイルをみると、全体の見取図が最初に示され、その後おもむろに探究のプロセスや事例が並べられるという、ホイットンの学会発表のようなスタイルが一般読者向きではないのに対して、まったくの白紙からしだいに未知の世界に入り込むという、探検小説のようなワイスのストーリー仕立ては、一般読者の共感を引きつけて飽きさせない。また、ホイットンは多くの症例をちりばめて記述が拡散しているのに対して、ワイスはただ一人の患者の苦悩から光明への物語を綴る。日本語訳が、ワイスは文庫化されるほど読まれたのに対し、ホイットンがそれほど読まれなかったのは、このようなスタイルの違いによるところも大きい。白紙状態から未知の世界に入っていく自己形成の物語は、古典的な教養小説がそうであったように、読者の追体験を誘導しやすい。ニューエイジの世界でも、たとえばシャーリー・マクレーンのベストセラーがまさにそうであった。

内容についていえば、ホイットンにあっては中間生が強調されるのが、第一の特徴である。この中間生の発見は、前世に退行させる手続きの最中に起こった、つぎのような指示の手違いをきっかけとしている。すなわち、被験者の前世の物語を聞くために、「あなたがマーサになる前の人物に戻ってください」（傍点引用者）という意図で、「あなたがマーサになる前に戻ってください」と指示したところ、被験者からは「空の……うえにいます」「名は……ありません」云々という予想外の答えが返ってきた。ささいな指示のずれから、ホイットンは転生間の隙間に遭遇することになる。これは一九七四年のことだったが、翌年のレイモンド・ムーディ『かいまみた死後の世界』に触発されて、中間生の探求が本格的にはじまることになる⁽³⁾。輪廻をすでに受け入れていたホイットンにとって、前世療法のインパクトは、この中間生との遭遇をピークとする。

もう一方の、輪廻など信じないどころか、関心すらなかったワイスにとって、前世との遭遇そのものが最大のインパクトであった。前世療法の第一号となる最初の患者に、「あなたの症状の原因となった幼児期のトラウマの時点に戻りなさい」（傍点引用者）という意図で、「あなたの症状の原因となった時まで戻りなさい」と指示したところ、被験者からは「私は……アロンダ……十八歳です」云々という、答えがかえってきた。科学で仕込まれた彼の理性は混乱し、これをきっかけに輪廻関係の医学論文や宗教文書に当たることになる。これは一九八〇年のことだった⁽⁴⁾。

二人の医師が、催眠下の患者、あるいは患者とは別人格とも思われる「知性」の語る驚くべき物語にどう対応したか、専門的なホイットンは簡単に、大衆受けするワイスはやや詳しく整理してみよう。

ホイットンの中間世

輪廻その他について、ワイスがはじめまったくナイーブな医師であり、そのため輪廻観が一貫して楽観的であるのに対して、若い頃から宗教や神秘主義に関心をもっていたホイットンは、被験者に対する指示や設問が、いわば専門的である。そして、彼が前世療法で確認した「中間世」という世界での出来事は、最もダイレクトな倫理を指示している。ソウルメイトというバラ色に語られることが多い言葉に対しても、ホイットンらは、「一緒にいてもけっして楽しくはない相手と再会することによって成長する」⁽⁵⁾と、茨の道としての側面を指摘している。

中間世という世界の確認と詳述が、ホイットンの最大の功績とされるが、中でも「もっとも注目すべき点は、肉体に宿っていない状態のあいだに、多くの人々がつぎの人生を計画する事実がわかったこと」とされる。私がダイレクトな倫理というのはこの点である。ホイットンが被験者から聞き出したところをまとめると、中間世にある魂は、「裁判官」「ガイド」などと呼ばれる高度な知的存在の助けをかりて、「一生を回顧」し「自己分析」をすすめ、「どのようなカルマの負債があるのか、またどんな点を学ぶ必要があるのか」、「望むものではなく……必要とするもの」は何か、という助言を受けながら、「成長を追い求める」原則にしたがって、「つぎの転生をどのようにするか……きわめて重大な決断を下す」という。輪廻の具体的目的は「負債」の返還と「学ぶ」こととされ、魂の「高次の目的」は「成長」「進化」とされている。中間世は、いわば輪廻の倫理を管理する世界である。また、被験者によれば、「裁判官」は懲罰的というより「むしろ……いつくしみ深い教師のように振る舞う」とされ、「カルマとは本質的に学ぶこと……もっと教育的なもの」とされる。中間世で「さもなくば、もっと厳しい学習環境を必要とすることになろう」という声を聞いた被験者もある。こうした報告を受けて、ホイットンらは、「宇宙という教室」「人生という教育課程」という教育ドラマのような比喩を用いることになる⁽⁶⁾。後半部にまとめられた前世療法の報告は、カルマの連鎖はともかくとして、中間世で前世がどう解釈され、来世がどう計画され、その計画がつぎの人生にどう表われたかという、「カルマの台本」⁽⁷⁾の一幕一幕として読

むことができる。

ワイスの前世療法

ワイスは患者キャサリンとの出会いを、順風満帆の人生を歩んでいる成功した中年男性医師と、不幸と不運に苛まれ恐怖と強迫観念に満ちた人生を送っている若くて美しい女性患者との出会いから、語りは始めている。「ずっと、恐怖でいっぱい」だった患者の人生を、子供時代のトラウマに由来するものと見当をつけて、精神分析を施したところ、患者は過去を思い出し、しだいに洞察力と理解力は深まっていったが、回復してよいころになっても、少しもよくならなかった。そこで催眠療法を試すと、三歳の時に父親から性的虐待を受けた忌まわしい記憶がよみがえり、このトラウマを解決することができた。ワイスの精神科医としての経験からいえば、ここで症状はよくなるはずだったが、何一つ変わらなかった。ここまでは、通常精神医学の話題である。

既知の技法では為すすべがなくなったワイスは、「あなたの症状の原因となった時まで戻りなさい」という指示を出した。すると、「私は長いドレスを着ています……アロンダ……十八歳です……代は紀元前一八六三年」という、「まったく心の用意」ができていない事態が起こった。幻想か思い出か、困惑しつつ興味を覚えて、もっと続けるよう指示すると、アロンダとしての死の状況を語り、他に二つの転生を断片的に語った。この突発的な第一回目の前世療法ののち、微に入り細をうがった前世の物語が語られることになるが、最初は「ファンタジーに違いない」と結論づけて、動揺をおさえた⁽⁸⁾。

最初この部分を読んだ時の私の感想は、なぜ「紀元前」というキリスト教暦法で数えるのだろうか、という疑問であった。たしかにこれは、語るにおちた表現ともとれるが⁽⁹⁾、逆に信憑性を高める立場から考えてみると、人類史全体を射程にのけた、俯瞰的な知的能力を示しているともいえる。

衝撃的な臨床例をどう扱うべきかという段になって、ワイスは先行研究に目を通しはじめ、コンスタンチノーブル公会議まではキリスト教世界でも輪廻が語られていたという説を読んだり、ムーディの臨死研究を思い出したり、イアン・スティーヴンソンその他の生まれ変わりの研究を図書館に発見したりして、この分野での自分の知識がまったく欠落していたことに気づくことになる。その後のセッションでは、患者にとって気がかりな生々しい夢をとりあげて、「その夢が過去生と関係があるかどうか見てきなさい」と指示したところ、「私は少年……オランダ……一四七三年頃……名前はヨハン……人を殺したくない。私の手にはナイフがある」と語ると、喉を鳴らしてあえぎ始めた。襲いかかった敵に喉をかき切られたのだという。死ぬ前に敵の顔をみると、それは現在の不倫の相手だった⁽¹⁰⁾。こうした人物の同定ができたのは、「前世に登場する人達をよくみて、現在あなたのまわりにいる人がいないかどうか、探してみなさい」という指示を、導入時に与えていたからであり、こうした指示のヒントは、魂のグループや集団再生という「多くの人が書いている」ことから得られたものであった。この「多くの人」の一人はのちにみるケイシーであり、あるいは「マイヤーズを名乗る霊」であり、およびそれらの説を採用した人々である。出典は記されていないが、直接間接にこれらの人物の影響が及んでいることは、用語からみて明らかである。

前世療法のセッションで、ワイスが受けたつぎの衝撃は、生と生のはざまの状態、つまり中間生の発見と、そこに存在するマスターたちからのメッセージだった。転生のあいだで休息しているように思われる状態の中で、とつぜん、キャサリンがしゃべっているとは思えない別人の声で、「確信に満ちた」「すばらしい教え」が語られた。この教えの源は、「マスター達、すなわち現在は肉体に宿っていない非常に進化した精霊達である」ことを、キャサリンはつきとめた。別の箇所では、「どの人生も時を超えたどこかで、マスター達によって、愛情深く見守られていた」とも表現されている。人生を守護・教導する役

割を担う霊、というテーマが出てくることに、注意しておきたい。

他方、五歳の状態になって泣きじゃくりながらしゃべるキャサリンにむかって、「もっと高い視点から自分の人生を見て、自分で答えをみつけるように助言」と、「中間生か霊的な状態の時に限られていた知恵や洞察力」を、彼女は発揮した。この「高い視点」について、ワイスは「大いなる自己」「高我」などといわれているのはこれだろうと推測する。ここには、人間自らの高度な能力という、トランスパーソナル心理学でおなじみのテーマがでてくることに注意したい。

二つのテーマに注意を促したのは、高位の霊の存在と、高位の能力の発揮という、これら二つのテーマは、重点のおき方や、区分の強弱によって、まったく違うストーリー展開になるからである。しかもこの葛藤は、霊的存在の肯定派と否定派のあいだだけでなく、それぞれの派の個人の心の中にもあり、さらには「マスター」と呼ばれる存在も、「神はわれわれ一人一人の中にある」という教えで、二つのテーマの境界をあえて曖昧にすることがある⁽¹¹⁾。

最後のセッションの終わりに、キャサリンが詩人のマスターの声でワイスに話しかけた。「我々がお前に話しかけるものこれが最後だ。これからはお前は自分の直感で学ばねばならない」と。その後キャサリンのやさしい声にもどって「……あなたのお墓もあります……名前は『ノーブル』、一六六八年―一七二四年」と告げられた。「彼女の病気は全快し……私は退行催眠によって学ぶべきことをすべて学び」という終わり方は、プロローグの冒頭と調和的に呼応する。つまり、「すべてのことには理由がある……私が学んだことは他の多くの人々に知らせるためのものなのだ」とつながる⁽¹²⁾。

ワイスが催眠下の被験者から聞き出したり、それらに随所で加えるコメントを、倫理という観点からみると、よくいえば原則的、悪くいえば漠然としている。「すべてのことには理由がある」「我々の使命は学ぶことである」「彼らの欠点や過ちなど、取るに足りない……大切なのは愛なのだ」⁽¹³⁾等々、知恵の言葉に特有の永遠性と抽象性に満ちている。

日本の精神世界のリード役である山川紘矢・亜希子の「訳者あとがき」では、ワイスの背景について、一九五〇年代にアメリカで起こった「ブライディー・マーフィー事件」をきっかけとする退行催眠の実験、ニューエイジの原点の一つとなったエドガー・ケイシーの数々のリーディング、八二年ギャラップ調査で二三パーセントが輪廻を信じるという数字、とくにシャーリー・マクレーンの『アウト・オン・ア・リム』が八三年に出てからはその数字が三五ないし四〇パーセントになったこと、などを指摘している⁽¹⁴⁾。これに加えて、ワイス自身も述べているようなムーディやスティーヴンソンやキューブラー＝ロスの研究も背景にある。一般患者の語る「前世物語」を、名声を得た医学部教授として「公表する勇気を得るのに、四年かかった」とワイスは述べているが、それを克服し得たのは、「私の身にどんなことが起ころうとも……これ以上隠しておけない」という使命感以上に、こうした追い風のおかげでもある⁽¹⁵⁾。

ホイットン、ワイス以後

このような前世療法は、生まれ変わり信仰が二、三割ほど普及した土壤に、すみやかに大衆化した。それがいかに大衆化しているかは、かつての催眠術士^{ヒプノティスト}のように、医師以外のセラピストがそれを容易に行なっていることにも現われている。たとえば、大きな音に対するヒステリックな恐れをもった幼児に対して、「大きな音を聞いて恐くなったとき、君は何を見ているのかな？」とセラピストが切り出すと、子どもは前世の兵士として戦争の場面を語りだし、「人を撃つのはもういやだ」と叫んだ。セラピストは子どもに向かって、「大切なことを学ぶために……与えられた役柄を演じているだけ」だと告げて、治療があっけないほどうまく終わる⁽¹⁶⁾。このような対話が、ことさらな緊張感なしに行なわれる日常会話

レベルの段階になると、輪廻説の倫理的インパクトは多少とも弱まる。

とくに、前世療法が「ソウルメイト」ということばを強調すると、恋人探しのワークショップ、街角の占いに近づきがちである。たとえばあるジャーナリストの輪廻説では、ベスト・パートナーを求めて「毎日同時刻に、ソウルメイトとの出会いを祈ること」が説かれる。そこで語られる輪廻は、閉ざされたサークル内で繰り返される、男女関係の交錯である⁽¹⁷⁾。ここには、輪廻による負債の償いや公正の実現という社会的倫理も、能力の開発や魂の進化という内面的倫理も、ほとんどみられない。開拓者の一人であるワイス自身も、『魂の伴侶 ソウルメイト *Only Love is Real*』（一九九六）においてこの方向に踏み出し、そこでは運命的な出会いが主題となっている。

他方、ソウルメイトの観念を拡大して、この言葉によってあらゆる関係を包摂する「魂の交流」が論じられることもある。たとえばトマス・ムーアは、「対人間の力学」ではなく「魂」に焦点をあて、「人間関係を、魂がその運命をまっとうする場とみなし」て、興味の中心を「空想と想像に移行」させている。結果として起こるのは、関心が「魂それ自体の目的」に集中することであり、そこでの問いは、「運命は私に何を求めているのだろうか？」という反省になる⁽¹⁸⁾。この「魂」への集中が含意するのは、「空想と想像」「運命」などの集合体としての他者全体に、ただ一人の主体が向き合うという、モノローグ的な倫理である。ムーアのソウルメイト説が、大衆的な心理学と異なることは、「愛や親密さの喪失は真の通過儀礼になる」「別れがもたらす痛みを抵抗すると、通過儀礼の機会を避けて通ることになる」といった、現世の人間関係を成長のための道具、対処すべき状況、通過すべきプロセスとみる表現によく表われている⁽¹⁹⁾。

2 エドガー・ケイシーのカルマ説

現代アメリカの輪廻思想は、誰よりもエドガー・ケイシー（一八七七～一九四五）に多くを負っている。前世療法家が「古典」として言及するだけでなく、シャーリー・マクレーンやエリザベス・キューブラー＝ロスなど「スピリチュアル」と呼ばれる重要人物たちが、随所でケイシーを最大の権威として引用しているのである。ケイシーとこれらの人々の関係は、極論すれば思想の創始者と後継者ともいべきもので、「少数ながら意識の高い人々によって支持」されていた「無学な予言者」の思想が、女優や医師といった影響力のある人々の手によって、一般に広く普及されたことになる⁽²⁰⁾。

ケイシー説の内容は、これまでにみた前世療法の証言を、細部を除けば、すべて先取りしているといっていよい。「臨死」の状況や「中間生（世）」の状況を含む細かな出来事は、前世療法におけるほど詳しくは語られていないが、これは扱った事例数の夥しさによる。ケイシーの「ライフ・リーディング」の事例数は約二五〇〇であり⁽²¹⁾、そのような多数の者（彼らは即物的に「ボディ」「エンティティ」と呼ばれる）に関して、それぞれごく短時間で輪廻とカルマのアウトラインが告げられたのである。

リーディング

「リーディング」と呼ばれるのは、横たわったケイシーに、はじめは催眠術士や医師が、のちには家族や秘書が、「コンダクター」となって暗示を与えて眠りに導き、答えるべき質問を語りかけて得られるもの、例外的には、自らに暗示を与えてリーディングを得るものである。具体的には、ケイシーが寝椅子に横たわり、手を胸で組み、深呼吸をする、といういつもの手続きをすると、目蓋が震えだす。コンダクターはそれを手で閉じさせてから、ケイシーの^{サブコンシャス}下意識に接近し、「今あなたの前にいるエンティティは……年……月……日……生まれ……」と述べて、対象者の症状や運命を解説するよう指示する⁽²²⁾。

こうして四〇年ほど続けられたケイシーのリーディングには、二つの画期がある。一つは当然ながら

リーディングがはじまった一九〇一年、もう一つは、過去生・輪廻を主題として語るライフ・リーディングがはじまった一九二三年である⁽²³⁾。

はじめてのリーディングは二三歳のとき、医学や催眠術に興味をもつ隣人が術者となって、声が出なくなったケイシーを催眠状態にして、自己診断をさせようという試みからはじまった。指示にしたがって、催眠状態のケイシーはつぎのように語りはじめた。「そうだ、われわれはこの肉体^{ボディ}を見ることができる……」。こうして語られた自己診断と、「無意識状態における暗示を用いた」治療法により、ケイシーの声は一〇分たらずで元どおりになった。起こった現象の意味を理解した隣人は、「君が自分についてできることは、他人についてできない理由はない」とケイシーを説得し、今度は自分の腹部の不調を診断し治療法を語ってくれるように指示したところ、期待以上の結果が出た⁽²⁴⁾。このような病気診断と治療の処方は一〇年ほど続き、のちにライフ・リーディングと区別して、フィジカル・リーディングと呼ばれるようになった。

輪廻を明言するリーディングが出現したのは、ケイシーが四六歳のとき、占星術そのほかの超自然的なことに関心をもつ裕福な印刷業者アーサー・ラマーズの求めに応じて、さまざまな質問に答えていたときのことである。ラマーズの天宮図を解説していくプロセスで、リーディングは「彼はかつて修道僧であった……」と述べたのである。ラマーズとケイシーは対話を続け、議論が行きつまるとリーディングに問いかけて、聖書と輪廻説の異同を検討した。キリスト教信仰からみて異端的な思想を、ケイシーははじめ受け入れなかったが、「あまりに単純で合理的」とも思われる輪廻説は、やがて受け入れざるを得なくなった⁽²⁵⁾。

もっとも、輪廻が主題となったあとになって、輪廻に言及するリーディングがすでに一〇年以上前に出ていることに、速記者の秘書が気づいた。それは「魂、潜在意識的精神、いくつかの肉体化^{エンボディメント}などに関する説明」においてであるが、気づかれないのも無理からぬ、漠然たる表現であった。こうした新たな展開は、輪廻説をきわめて魅惑的で興味深い主題と受け取るグループを引き寄せ、「ケイシー心霊研究協会」という団体の設立につながった。輪廻説は彼らに、あらゆる人間関係の葛藤や友愛を「新たな光で」みせてくれるように思われたのである。ケイシーの困惑をよそに、周囲には輪廻説を待ち望んでいた人々がいたことになる。催眠状態のケイシーは、覚醒した本人が当惑することに、「輪廻の法則は、生半可な神話でないどころか、冷徹で堅固な事実である」と語った⁽²⁶⁾。「あまりに単純で合理的」「十分合理的なもの」という覚醒時のケイシーの反応自体、キリスト教根本主義者にとってすら抗しがたい、輪廻説のある種の魅力を示している⁽²⁷⁾。

カルマの倫理

リーディングで伝えられる原則的な教訓は、「蒔いたものは刈り取らねばならない」という一点である。この原理は、リーディングでは、「カルマ」というサンスクリット語によって説明された。その倫理の目的は「正義」、「存在が続くと意識することで、自らの内において義となる」という「内なる正義」である⁽²⁸⁾。

ところで、ケイシーのカルマ説が、「人は蒔いたものは必ず刈り取らねばならない」という新約聖書の一節を標語とするということは、「カルマ」という言葉をヒンドゥー教から採用している一方、カルマ説自体はキリスト教の内部に潜在しているという主張を含意している。歴史的に言えば、もともとあった輪廻説が、公会議のプロセスで抑圧・排除されたという宗教思想史の主張になる。キリストの幼児期という一見奇妙な主題のリーディングも、この文脈でみれば、キリスト教の起源と展開といった、宗教史のテーマにほかならない⁽²⁹⁾。

ケイシー説も、ほかの輪廻説と同じく、転生の詳細が語られるプロセスで、逐一の出来事が、カルマの織りなす原因・結果の連鎖となって出てくるが、ほかと異なる大きな特徴が、少なくとも二つある。まず、事例の多さからカルマの一般法則のようなものがおのずと析出してくることと、健常者を対象とするところから、能力の開発にかかわるカルマが説かれることと、この二点である。

ジナ・サーミナラによれば、「肉体的カルマ」についてのケイシーのリーディングを整理すると、「投げ矢のカルマ」「器官のカルマ」「象徴のカルマ」というべき三つのタイプが一般論として区別できるといふ。また能力の開発に関しては、「職業能力の前世的基礎」「職業指導を優先的に取り扱ったリーディング」として、能力の連続による得意不得意、能力の種類による迷いと選択などの事例から、「ケイシーの職業哲学の核心と見られる三つの原則」が導かれるという。すなわち「一番秀でた才能」を選び、「他人への奉仕」になるよう、「手近なところから」はじめる、という原則である⁽³⁰⁾。事例の多さと、一般人を対象とする人生相談のような性格がなければ、このようなデータ整理は不可能であろう。

ケイシーのライフ・リーディングでとりわけ目立つのは、カルマの善用による再生の機会改善という志向である。これは、カルマが尽きることで解脱するという少数者向けの解放思想とは異なり、民衆仏教の教えとよく似ている。しかしまた、他方には「不要な転生」と分類された、解脱に近いプロセスを述べるリーディングも存在する。二五〇〇におよぶライフ・リーディングのなかで、もはや地上に再生しないかもしれないといわれた一八例をあつかった作業によれば、だれもが聖人であったわけではないが、さまざまなパターンの中で「割り当てられた問題と苦闘」し、ただ「高い理想」「奉仕」の精神に貫かれていた、という。そのような段階に達すると、仏教の説く解脱とは異なり、「地球以外の……別の高度な星系」に移行するのである⁽³¹⁾。輪廻からの解脱という思想のかわりに、ケイシーにおいては地球という教室の卒業、ほかの教室への進学が説かれており、これも教育ドラマのようにみえる。

ケイシー以後、一般にも輪廻信仰が浸透してきた。たびたび言及するように、一九八二年ギャラップ調査では、二三パーセントのアメリカ人成人が輪廻を信仰しているという数字が出ていたが、このような数字は、ケイシー以前には考えられない。このケイシーの影響の大きさは、新約聖書の解釈にまで影響する。「人は蒔いたものを刈り取らねばならない」という教えが繰り返し語られるだけでなく、「あの人が盲目なのは、親の罪ですか、それとも本人の罪ですか」という問い、「エリヤはすでに来た」という発言、こうした新約聖書の文章を、ケイシーとその周辺は、輪廻説・カルマ説を前提とした問答としてみるようになり、論者によってそのまま引用されている⁽³²⁾。

またケイシー以後、輪廻説がアメリカで大学人の研究対象として、少なくとも二つの展開を示した。一つは、すでにみた精神分析医たちによる、催眠療法の発展形である「前世療法」の流れである。もう一つは、イアン・スティーヴンソンによる輪廻証言者や、輪廻に関連すると仮定される母斑などの調査報告の流れである。スティーヴンソンの研究については、『生まれ変わりを記憶する二〇人』という初期の著作が大きな話題となって以来、資料が無視できない質と量になっており、誠実で真剣な検討に値するといったコメントが、随所で上がっている⁽³³⁾。しかしこれは「不可視の知性」が語る証言ではなく、目の前の生身の人間が語る証言であるので、ここでは扱わないことにする。

他界、無意識、精霊

リーディングの情報源については、ケイシーの「^{サブコンシャス}潜在意識」「^{アン}無意識」「^{スーパー}超意識」あるいは「^{ソウル・マインド}魂の心」からくるというものと、さらにサンスクリット語を用いた「アカーシアの記録」というものと、大まかに二つ説かれている⁽³⁴⁾。後者について、ケイシーがリーディング中に、「数回ほどこの世界を超えた諸存在界」を経験したと語っている所がある。「私のスピリット、ソウル、あるいはマインドが肉体を離れ

……外なる闇に踏み込み……光の流れに従い……つぎの世界に来ると、形態が人間の姿をとりはじめる……さらに強まる光に従うと、彼方に音楽が聞こえ……一面春のような、花盛りのような、夏のような空間が現われる……こうして私がたどりついた場所には、探し求めてきたもの、つまりこの地上に生きる人々の生命の記録があった」⁽³⁵⁾ というものである。しかし、人格的な霊的存在からの情報提供という明確な記述は認められない。

リーディングの主語については、私がみたかぎり、ケイシーもその周辺も論者も問いつめていないようである。たとえば前世療法で語られる患者の言葉を聞いた、ごく常識的な医師ワイスは、「われわれ」と自称する知性が、「これはすべてお前のためなのだ。けっして、彼女のためではない」と述べる一節をとらえて、被験者のことを「三人称で呼んでいるだけでなく」、自らを「われわれ」といつているのは、患者とは別人格の「マスターが何人もそこにいるのだ」と解釈した⁽³⁶⁾。「常識」的にはワイスのように聞くのが普通であろうが、ケイシーやその論者においては、「われわれ」とは誰かという問いが問われていない。このことは、不可視の世界から情報をもたらすと称する「知性」に対して、「あなたは誰か」と執拗に問う人々がいることを考慮すると、主題化する価値が十分にある。

ケイシーは、同時代人やのちの論者たちによって、「サイキック」「(眠れる) 予言者」「見者」「透視者」「(ヴァージニアビーチの) 奇蹟の人」などと呼ばれる。しかしときおり、「あなたはスピリチュアリストか」「霊媒か」と問われて、当惑を示している記述が散見する⁽³⁷⁾。そして同時期のイギリスにも、スピリチュアリストや霊媒とみなされることに同様の当惑を示した人物がいたが、つぎに取り上げるその人物は、トランス状態で覚醒時とは別の人格・知性によって思想が語られるようになった段階で、霊媒という名称を受け入れ、近代スピリチュアリズムの系譜にあることを認めた。アメリカ人のエドガー・ケイシーが「ニューエイジの父」となったのと比べると、好対照である。

3 近代スピリチュアリズムの輪廻説

アメリカから場所を英・仏に移し、近代スピリチュアリズムではこの主題に関してどのようなことが説かれていたのか、三つの出来事を取りあげてみたい。「シルバー・バーチ」と名乗る知性、あるいは「マイヤーズ」と名乗る知性の輪廻説は、一九二〇年代に出始めている。アラン・カルデックが編集した不可視の知性による輪廻説は、それをさらに七〇年ほどさかのぼる一八五〇年代、つまり近代スピリチュアリズムの最初期に出ている。

スピリチュアリズム文書のすぐれた翻訳紹介者である近藤千雄は、これらの輪廻説について、「再生の哲理を類魂の原理で説いた」のは「マイヤーズ」がはじめてだが、哲理の内容そのものは、シルバー・バーチやアラン・カルデック『霊の書』と完全に符合しているとまとめている。また日本のスピリチュアリズム研究を代表する梅原伸太郎は、「マイヤーズ」の「類魂」という考えによって、相矛盾する輪廻思想が、その否定説とすら、「非常によく整合的に解決」されると位置づけている⁽³⁸⁾。原理的には一致するとされるそのようなスピリチュアリズム世界の輪廻説を、それぞれの周辺状況を配慮しつつ検討してみよう。

シルバー・バーチ

ケイシーが催眠状態で輪廻に言及するライフ・リーディングをはじめた一九二三年に先立つことわずか数年、イギリスではモーリス・バーバネル（一九〇二～八一）という青年が、「シルバー・バーチ」と名乗る霊の霊媒となって、のちに大きな影響力をもつことになる文書を、「口頭」で語りはじめていた。この直接談話という点で、バーバネル＝シルバー・バーチはケイシーと共通している。わざわざこのよ

うな指摘をするのは、「マイヤーズ」やカルデックの文書が、「自動書記」と呼ばれる筆記によるものだったからである。

すでにみたように、ケイシーのリーディングは、情報源を尋ねられると、自他の「潜在意識」から、あるいは「アカシアの記録」という宇宙大の集合的記憶から、と答えた。そして、「われわれ」と語る主語は誰かという問いは、それ以上は執拗に問いただされることがなかったようである。これに対して、近代スピリチュアリズムを自認する人々は、通信を発しているのは、それを媒介する人物（の無意識その他）以外の「誰か」という問いを重視する。しかしそれに対する「知性」の側の回答は、一様ではない。ある場合は有名無名の生前の名を名乗り、場合によってはその身元を証明しようとするが、逆の場合は名乗りを拒絶し、あるいはニックネームを告げている。そのように、あえて匿名・偽名で語ることが強調する「知性」に対して、では「シルバー・バーチと名乗る知性は何者か」という問いが繰り返し出てくるのも、自然な疑問である。それに対する直接の答えは、三〇〇〇年前に「米国北西部の山脈の中」で暮らしていた「レッド・インディアン」というものであるが、威厳ある教説の出所には、背後関係があると考えられている。つまり、現場の証言や説教の端々から推察して、シルバー・バーチとは、「アメリカ先住インディアンの人格をまとった霊の、便宜的な仮の名前であり、その背後には高度に進歩した霊的存在者たちがいて、教えを説いている」と解釈されている。シルバー・バーチ自らが、自分は「高級霊の道具にすぎない……霊団が指図することを安心して語っていればよい」とか、「高級霊の通訳」「代弁者」「慎ましい使用人」と述べている。またその「霊団」については、やや敷衍して、「地上経緯の仕事において最終的な責任を負っている神庁」であり、「その会議で私がこれまでの成果を報告し……指図を受ける」と、ソリッドな手触りのある「組織された世界」を説いている⁽³⁹⁾。こうした不可視の世界の目にみえるような記述に対しては、近代スピリチュアリズムに対する信憑性がこれによって高まるという立場と、虚構性が高まるという立場と、二通りある。

シルバー・バーチと名乗る霊やバーバネルという人間の説くところでは、霊界通信は、霊が霊媒の「潜在意識」を使って送るものとされ、つぎのような回路が説かれる。シルバー・バーチによればそれは、「手順にしたがって入神させ、その口を借りて……地上の人に話しかけ」るのだが、理想的な状態では「霊媒の潜在意識を完全に支配し、私の考えを百パーセント述べる」ことができる、という。またこれを受けたバーバネルの説明によれば、「霊」とは「霊媒の別の人格」ではないかという疑問は、「スピリットが霊媒の潜在意識を使用しなければならない」ところからやむを得ず起こるもので、たしかに「ある程度はその潜在意識によって通信内容が着色されることは避けられない」が、交流の技能が発達することで「スピリットがこの潜在意識をより完全に支配できるようになる」という⁽⁴⁰⁾。このように、霊・スピリットと霊媒のあいだに介在する機構を「潜在意識」といった一語でとりまとめる説明は、近代スピリチュアリズムの世界でも、最も単純な部類に属する。

ちなみに、語っているのは、生きている人間たちの「潜在意識」か、それとは独立した「知性」かという、この繰り返し起こる問題について、シルバー・バーチがつぎのように、ユーモア（と皮肉）をまじえて答えている一節がある。「あなたがたにとっては、私は集合的な幻覚です。私は霊媒の^{サブコンシャス・マインド}潜在精神の産物であり、彼の第二人格であり、多重人格であり、分裂人格であり、その他あなたがたが採用したい心霊研究上のあらゆる用語で呼ばれ得る存在です。しかしアクチュアルには、遠い昔に肉体を去って久しいということを除けば、私はあなたがたとまったく同じ、一人の人間なのです」⁽⁴¹⁾。このような譲歩的な応答が、水準以上の知性を証するものであることは、そのつど述べてきた。

さて、モーリス・バーバネルという霊媒を通し、またシルバー・バーチという＜霊＞を通して綴られる教えには、いくつかの特徴がある。形式上、内容上にわけて整理してみよう。

形式的にみると、「シルバー・バーチについて特筆すべきことは……霊言現象の形で真理を説き、質疑応答という形もとり入れて、親しく身近な人生問題を扱っていること」といわれるように、まず、それが字義どおりに音声で「語られる」ということ、つぎに、質疑応答形式で質問者に答える形での教えであることである。意識的な人格以外の「知性」が語ったり綴ったりするとされる、「霊界通信」と呼ばれる文書の一般的な特徴は、作文や発話の速度や完成度が、通常の状態の当人より高いということであるが、シルバー・バーチの場合もまさにそのとおりであったとされ、淀みなく語られ、かつ速記やテープから起こして、補筆訂正の必要がなかったという⁽⁴²⁾。

内容的には、まず、遠大なテーマや難解な思想ではなく、初歩的な教えに話を限定するとされていることである。たとえば、「地上人類に必要なのは神学のような大げさで難解な哲学ではなく、いずこの宗教でも説かれている至って単純な真理……基本的な真理、すなわち人類は互いに兄弟であり、霊的本質において一体であるという真理」「誰にもわかり、美しく、筋の通った真実の訓え」⁽⁴³⁾であると、繰り返し述べられる。

しかし他方ではまた、専門的な神学論争をしかけてくる質問者に対して、徹底的に応じる場面もある。たとえば、若い真摯なメソジスト派牧師との応答で、シルバー・バーチは「もう一度聖書を読み返してごらん下さい」「あなたがたはどんなことでも正当化なさる」「イエスが何と言ったか私にはわかっております。私はあなた自身はどう思うかと聞いているのです」⁽⁴⁴⁾など、聖書や神学を縦横に引用して、神学や教会の矛盾や非合理を指摘し、質問者を追い込んでいく。

つぎに、そのような教えを貫く「筋」として、「輪廻」という、正義と進化、償いと成長を可能にする摂理が説かれることであり、これがここでの主題に直結する。すなわち、「因果律は魂の進化のためにある」と繰り返され、輪廻再生はまさにそのための仕組みとされる。そして重点は、「償うとか罰するとかの問題ではなくて、要は進化の問題」というように、「魂の教育と向上」のほうにある。因果律に含まれる、当人にとっての「業という借金」「償い」という側面にしても、「教訓を学ぶための大切な手段」とされ、懲罰的な意味は背景に退いているか、まったく消滅している⁽⁴⁵⁾。

すでに述べたように、スピリチュアリズムの輪廻説は、主流の通信においては、一致しているとはいえないまでも、少なくとも齟齬がないとはいえる。とくに輪廻の倫理についてはまったく一致している。輪廻する主体については、シルバー・バーチは質疑応答のなかで、「再生の原理……はあなた方が考えるような単純なものではありません」と述べて、「輪廻」「再生」以前に、生きている人間がすでに、その個性や人格や霊や魂や自我や自己といった、それ自体において、多面的・重層的であることに注意を促している。そして「地上で見せる個性は個体全体からすればホンの一部分にすぎません。私はそれをダイヤモンドに譬えています。一つのダイヤモンドには幾つかの面があり、そのうちの幾つかが地上に再生する」と説明している。それを受けて質問者が「それはマイヤーズのいう^{グループ・ソウル}類魂と同じものですか」と問うたのに対して、シルバー・バーチは「まったく同じです」と応じている⁽⁴⁶⁾。先行説あるいは同時代の通信について、このような相互参照がなされることもめずらしくないのである。

ではつぎに、輪廻再生の問題に関して、最も的確な用語で整然たる説明を展開したとされる、その「マイヤーズ」説を検討してみよう。

「マイヤーズ」

ここで「マイヤーズ」というのは、生前のフレデリック・マイヤーズ（一八四三～一九〇一）ではなく、「死後」に霊媒を通じて、「マイヤーズ」と名乗って霊的思想を書き綴った、「マイヤーズと名乗る霊」のことである（以下、この意味で「マイヤーズ」と表記する）。

生前のマイヤーズは『生者の幻影』という共著や、『心靈研究協會会報 *PSPR*』に寄せた多数の論文で知られ、没後は『人間個性とその死後存続』という大部の遺稿で知られた。この遺稿のなかでマイヤーズは、輪廻は霊が告げる教えのうちでも卓越したもの一つであること、プラトンやヴェルギリウスの思想でもあったこと、したがって人類の最上の知性と最高の本能から乖離したものではないこと、さまざまな発展段階の霊が地上に直接人間として出現するという思想のほうを理解しにくいこと、などを指摘した上で、「何らかの連続性、何らかの霊的な過去がなければならない、と人間には感じられる」と述べていた。しかし、生前のマイヤーズの中心的なテーマは、^{リインカーネーション・ロマンス}「輪廻物語」のような壮大な、一人の人間のいわば孤独な成長の記録よりは、生きている人間への「霊」の介入という、「マイナーな、しかし興味深い」「トリヴィアルな、しかし教訓的な」、「単純な」「最も単純な」テーマに集中していた⁽⁴⁷⁾。

そして死後ほぼ二〇年たったところから、作家にして霊媒であるジェラルディーン・カミンズの筆を通して、「マイヤーズ」が詳細な文書を綴り、それが『不滅への道 *The Road to Immortality*』(1932)、『人間個性を超えて *Beyond Human Personality*』(1935)として公刊された。

手の込んだミステリーのように思われるかもしれないが、「検討の結果、私は、それが多くの点で、F・W・H・マイヤーズからのものである特徴を備えていると判断した。……生前の彼の所説と十分に符号する。……その内容は十分に彼の知性を示すに足るもので、味読すれば教示されるどころ大である」というオリヴァー・ロッジなどの証言どおり、「この本が最初に世に出た時、マイヤーズの友人たちは、これをあの世の生活を物語るマイヤーズの通信であるとして受け入れた」⁽⁴⁸⁾という。「マイヤーズの友人」たちの、それぞれの世界での高い地位、優れた知性、強い倫理性を考慮すれば、この「受け入れ」を無視したり批判したりすることは、きわめて困難であるにちがいない。

近代に出たこのレベルの文書として、注目すべきと思われるのは、^{コミュニケーター}通信者が「マイヤーズ」という学術世界で著名な近代人を名乗っていることである。ケイシーにおいては固有名詞や個性を示唆する表現は表面化せず、バーバネルにおいては「シルバー・バーチ」という古代の無名のレッド・インディアンが直接の通信者とされる。またのちにみるアラン・カルデックにおいては、通信者は遠い過去の歴史的な人物たちであり、その名乗りの状況は詳述されていない。そうしたなか、「マイヤーズ」は、わずか二、三〇年前まで生きていた、同時代人といってよい著名な大学人を名乗り、その状況が事細かに記録され、しかもそれが生前親しかった著名な知識人たちから、マイヤーズその人の思想の発展と受け取られたのである。

通信の内容について、『不滅への道』および『人間個性を超えて』が説くところは、主題としては「霊の進化」、「魂の旅」である。そしてそのプロセスあるいは旅程表として、この物質の世界から幻想、色彩、光明などを経て無窮まで、七つの^{プレーン}界の経験が説かれている。「形態的表現」を繰り返すことで進化が達成されるのだが、それはこの地上に限られず他の天体でも、この物質界に限らず幻想界その他においても、経験されるという。地上の生活への再生という意味での「輪廻」は、この霊の進化のプロセスのほんの一部として言及されるにすぎない⁽⁴⁹⁾。

したがって、シルバー・バーチが「大げさで難解な哲学」ではなく「至って単純な真理」を繰り返して説いたのと対照的に、「マイヤーズ」はこのように、「余りに遠い未来の生活は現在の人間にとって興味が湧かない」⁽⁵⁰⁾という批判が予想されるような「他界」の記述や、「自由意志」「記憶」「闕下自己」「睡眠」といったきわめて哲学的・心理学的な主題を論じている。しかしここでは関心を輪廻に限定し、「マイヤーズ」の二つの著にある「死(直)後の生活」という部分や、とくに「類魂」と「再生」の章を中心に見てみよう。

まずつぎのような部分は、通俗的な輪廻説としても耳なれた話に聞こえる。つまり、「動物的な人……

原始的なタイプに属する人」の場合、死後それにふさわしい選択をして「下方へ降りたいという望み」をもち、濃密な物質界の住人となることを選び、地上に戻るか、地上よりもっと濃密な物質から成る「他の天体」に生まれたがる。そこで「彼は下降する」が、これは上昇するための下降であり、「次の再生の期間を通して、彼はおそらく魂の人の次元まで上昇する……前生の肉体の中で味わったよりは高い生活をしたいと思うことであろう」と。進化への強い動機づけも退化への衝動もない、「平凡な人」の例である⁽⁵¹⁾。

「魂の人」の場合、肉体的に再生する理由は「知的成果を達成したい……生存競争の中で赫々たる役割を演じたい」という望みである。そうした野心がない大部分の場合は、「エーテル体を脱ぎ捨てて、さらに精妙な形態を身に」まとい、さらに進歩するにつれ「形態の統御法を学び」「感受性」「感知力」「集中力」が高まり、中でも俊敏な魂は、「上方へとまっしぐらに進んでいく」⁽⁵²⁾。

これだけみると、「霊の進化」「魂の旅」とは、地上であれ他の天体であれ、他の界であれ、いわば「一個の旅人」の話に聞こえる。しかし「霊の人」の説明になると、「神の一思想の個別な具現者である……意識の階段を上から照らし出す本霊」「全体を統一する本霊」が、肉体をもった人間と直接交渉をもったもの、とされる。漠然とした表現に聞こえるが、これは実は「マイヤーズ」最大の特徴とされる「類魂」説に直結しており、その文脈でみると、漠然としているどころか、「算数でいうところの小計額」が「総計額となる」と表現されるような、計量的な説明になる⁽⁵³⁾。

「類魂」とは、「マイヤーズ」によれば、「一つの霊」によって結びつけられ養われている「多くの魂」の「共同体」である。そこには人間の魂だけでなく、「進化のさまざまな状態にある生物」や、「他の天体の生物」も属しており、その魂の数は「二十とか百とか、千」であるという。これが輪廻説と関わるのは、「類魂」説が「再生」にまつわる諸説の矛盾を調停するとされているからである。つまり、魂が再生するという説は、「類魂」に属する魂たちをすべて同一視するか、個々の魂は別とするかによって、正しくもあり誤りともなる。「私という存在は二度とこの世には再生しない……しかし、わが類魂の中に加わろうとする新しい魂が、私が織り込んでおいた模様のいしカルマの中にしばしの間入りこむ」、同様に「前生からのカルマというのは、実は私のものではなく、私のはるか以前に地上に出て私の人生の型をつくって残したある魂のものである」、こうして「われわれは種々異なる界にいる仲間たちの影響を受けはするが、しかし互いに独立した存在」だと説明される。輪廻論者がしばしばもちだす、一回の人生だけでは不足だという「要請」に対しては、それぞれの魂は、類魂の仲間の記憶と経験を共有することで、ともに進化してゆく、と応じている⁽⁵⁴⁾。ただし再生については、一つの魂が「二、三回ないし四回」から「八回も九回も」再生する、と述べている所もある⁽⁵⁵⁾。いずれにせよ、分割も結合もしない一個の魂が永劫に再受肉するという輪廻説ではなく、あるいは地上の人生は一回かぎりというのでもなく、また魂は死後ただちに「大霊」に融合するというのでもなく、「真理は両者の中間にある」と調停することができるのである。

「マイヤーズ」説の最大の特徴は、このような「類魂」の思想にあり、これが「マイヤーズ」輪廻思想の核心である。しかし生前のマイヤーズの主要な関心は、輪廻よりむしろ死後の人間個性の存続と、それが生きている人間にどう作用するかという、心理的な側面にあり、その探究のためのキーワードが「^{サブリミナル}（識）閼下」であった。そしてこれは通信の中でも、「二つの世界の想念交流」のキーワードとして、言及されている⁽⁵⁶⁾。

「マイヤーズ」が綴るところによれば、霊は伝えたい「通信内容」を、霊媒の「^{インナー・マインド}内在意識」に「想念」「印象」として送る、すると霊媒は、記憶にある「文字」や「綴り」を用いて、通信文を組み立てる。霊が印象を刻むのは、「夢見る状態」「内在意識」の他にも、「潜在意識」「深層意識」「エーテル」^{フル・コイド}「幽的流動体」

などの用語を使って、複雑な機構が説明される。「潜在意識」などの一語で片付ける単純な説明とは逆に、これは最も複雑なほうの説明に属する⁽⁵⁷⁾。異質なものの同士を媒介するこうした領域を、生前のマイヤーズは「サブリミナル」というキーワードで呼び、その詳細な地図を描こうとした。そこは「くずの山」であるとともに「宝庫」であり、生きている人間の「超常的な機能」から「霊の侵入」までが起こる領域と想定されていたのである⁽⁵⁸⁾。

心理学用語に関連して付言すると、「集合（普遍）的無意識」というユング用語、「アカシアの記録」という神智学およびケイシー用語に相当する「全人類の持つ潜在意識」を、「マイヤーズ」は「大記憶^{グレート・メモリ}」という用語で説いている。ケイシーらの説明と異なるのは、そこは人間が直接コンタクトできる領域ではなく、あくまでも「優れた高級霊が、ごく稀に……地上の^{センシティブ}霊能者を通じて」その内容を伝えることができる、とされていることである。生きている人間は、そこでは受動的な媒体にすぎない⁽⁵⁹⁾。

カルデック

「心靈主義理論の創始者」に位置づけられるアラン・カルデック（一八〇四～六一。本名はドウニザール＝イポリット＝レオン・リヴァイク）は、近代スピリチュアリズムの「最も初期の、最も完全な、そして最も高度な論考」を生み出し、この「新しい啓示」に「明確な輪郭と教義」を与えて、「原典」を作ったとされる。スピリチュアリズムに専心するカルデック以前のリヴァイクは、スイスのペスタロッチのもとで弟子兼協力者となり、自らも教育関係の著作を数多く刊行する一方、メスメリズムを研究するマグネティズム協会で積極的な役割を担うという、幅広い活動を行っていた。その後出されるにいたる『霊の書』『霊媒の書』を中心とする著作は、「霊たちから受け取ったメッセージをそのまま転記し……体系化……分類し……質問をわれわれ地球人の頭を満足させるような仕方に導いた」もので、内容的には、後続の諸理論もなんら「新しい要素」をもたらさなかったほど、「最も体系的な思想に発達した」ものとも評される⁽⁶⁰⁾。

「質問をわれわれ地球人の頭を満足させるような仕方に導いた」とあるのは、つぎのような経緯をさしている。一八五〇年代前半、カルデックの友人の娘二人が霊媒となって行なっていた「軽薄な調子」の交霊会に、カルデックが招待されて出席すると、それまでの他愛もない内容の通信が、突然「きわめて深刻で真剣な内容に変化」した。その変化について、カルデックが「不可視の知性」に理由を尋ねると、「これまで二人の若い霊媒に通信してきていた霊たちよりも、はるかに高級な霊たちがあなたのためにわざわざ出てきた。あなたが重要な宗教的使命を成就できるよう、これは続けられるだろう」という答えが返ってきた。カルデックはこの真偽を確かめるために、人間と宇宙に関するさまざまな質問を「見えざる対話相手」に問いかけ、それらに対する有意な答えを得た。この対話が二年ほど続いたころ、カルデックは「完璧に合理的で一貫性があり、すばらしく明晰で慰めに満ち、きわめて興味深い」この対話を出版したいという気持ちになり、その可否を「見えざる対話相手」に尋ねると、彼らは「あなたの心にそう教唆したのはわれわれである。この通信はあなただけのためではなく、世界に知らせるためである」と述べた上で、つぎのように指示した。「われわれの教えをまとめた本は、あなたの仕事ではなく、われわれの仕事であるという意味で、『霊の書』というタイトルがつけられるだろう。またそれはあなたの本名ではなく、アラン・カルデックという筆名で出版されるだろう……この名前は、われわれの指令によってなされる仕事だけに用いなければならない」。この指示どおり『霊の書』が一八五六年に出版され、翌一八五七年には、各地から集めた資料で増補した改訂版が出され、これが現行の定本となっている。アラン・カルデックという名は、前世のドルイド僧としての名であったと告げられ、当初から輪廻の話題が全面に出ていた⁽⁶¹⁾。

『霊の書』がスピリチュアリズム理論の基礎となり得た理由の一つは、時代的な早さのほかに、材料として、カルデックが直接対話した霊媒の通信のみでなく、このようにさまざまな霊媒の通信を用いた、いわば古今東西の霊界通信の集大成だったところにあるだろう。これについてカルデック自身、再版の序において「通信された教えは、その出所がばらばらであるにもかかわらず、内容は一致している。この事実、スピリチュアリズムの教義を樹立するに際してきわめて重要な意味を持っている」、また「古今東西の卓越した思想家の証言するところとも一致する」と述べて、これが不易の思想であることを主張している⁽⁶²⁾。

さて、その『霊の書』において、スピリチュアリズム文書としては特徴的とされるのが、「輪廻」思想である。「再受肉に関するアングロ・サクソン系心霊主義とラテン系心霊主義のあいだの、古くからの古典的分裂」といわれるように、カルデックでは、英米系ではその後も長く主題化しなかった「輪廻」が、前面にうちだされていた。そしてその「輪廻」の摂理によってカルデックが説くのは、神の正義という法則と、人間（霊）の進化という目的である。「心霊主義は、霊の実在、顕現、教示を基盤とする教義である」というカルデックの定義を、スピリチュアリズム全体の「原典」という場合、輪廻はその「教示」に含まれる特殊な一主題であり、いわばオプションである⁽⁶³⁾。しかし、霊の進化と、神の公正という、近代スピリチュアリズム文書に不可欠の要素を考えると、そこに「輪廻」が組み込まれる意味は小さくない。とくに、社会倫理、社会正義（公正）を考えると、輪廻説は大きな説得力をもってくる。カルデックが輪廻の目的について「罪の償い、即ち、それによる人類の進化改善。この目的なくして、再生に正義はない」⁽⁶⁴⁾と述べているとおりである。

こうした、「輪廻」による「公正」と「進化」という命題は、随所で主張される。たとえば、「人類の進歩は、正義と愛と奉仕の法を、現実に適応する、そこから生じる。この法とは、来世への確信に基礎を置いている」⁽⁶⁵⁾とあるのは、まさに輪廻という摂理、公正という法、それによって進歩があるという主張である。千を超える質疑応答にまとめられた『霊の書』には、後続のスピリチュアリズムあるいは輪廻思想の説くところが、要素としてすべて出揃っていると、たしかにいうことができる。輪廻に関連して、たとえば「マイヤーズ」のかの類魂説を先取りする説明として、「霊はその性向の類似性をもって、別々の家族集団をつくる」⁽⁶⁶⁾などをあげることができるからである。

あらゆる原典がそうであるように、近代スピリチュアリズムの最初の体系化である『霊の書』の中に、後続のさまざまな論争もすでに先取りされている。とくに、スピリチュアリズムおよび心霊研究の最大のテーマである通信者の身元について、カルデックはつぎのように扱っている。「不可視の知性」「見えざる対話相手」「神秘的な存在」「優越した知性」たちは、「正体を問われると、自らを#霊[スピリット]、あるいは精^{ジャーニース}霊であると主張し、名を名乗り、自らの特性を述べ」「かつて地上に生きていたと述べた」、このように出現した知性たちが、われわれの予期に反して自らそう説明するのだから、とりあえず彼らを「人類と区別された存在」と仮定しよう、と述べている⁽⁶⁷⁾。こうした口調には、「他のどのような説明をしてでも、霊の存在だけは認めたくない」という意図のあらゆる反論に辟易した、という雰囲気がよく表われている⁽⁶⁸⁾。

4 輪廻の倫理

現代の医師が診療室で行なう前世療法から、ニューエイジ思想の原点の一つであるケイシーのライフ・リーディング、さらにシルバー・バーチ、「マイヤーズ」、カルデックという近代スピリチュアリズム文書へとさかのぼって、「不可視の知性」が語る輪廻説を概観してみた。最後に、これら「不可視の知性」の輪廻説が問いかける倫理というべきものについて、補足的に考えてみたい。

輪廻論者たちが主張する時を超えた公正・正義の原理は、補償作用が単に人生の時と場所を移しかえたものにほかならない、ともいえる。しかし唯物論・物質主義は、個人的にも社会的にも、倫理上憂うべき帰結を含意する。輪廻による成長を説くにせよ、死後世界での成長を説くにせよ、近代のさまざまな「神話」は、唯物論に対する合理的・理性的で倫理的な対抗説であることを、自ら宣言していた。

二〇世紀の宗教研究や神話研究、あるいはより一般化して人間研究に、最も大きな貢献をした理論をあげれば、臨床的な無意識説を落とすことはできない。そしてこれは、宗教学や哲学からではなく、精神医学から提出されたものであった。思想としての無意識説は、古くからあったが、「仮定」あるいは「要請」にとどまっていた。それに対して、精神医学は症状の治療のプロセスを通して、その領域あるいは機能の存在を、臨床的に実証した。前世療法もまた、そうした無意識説の延長線上で行なわれ、そこで「輪廻」その他、「運命」を連想させる予想外の言葉が語られたことになる。

ところで「輪廻」を離れて、「無意識」と「運命」の接点には、すでに運命心理学・運命分析というソンドイ説がある。レオポルド・ソンドイ（一八九三～一九八六）は、フロイトやユングに比べて、あるいはアドラーやライヒに比べてすら知名度が低いが、「症状言語」をキーワードとし「個人的無意識」を想定するフロイト、「象徴言語」をキーワードとし「集合的無意識」を想定するユングにつづき、「選択言語」をキーワードとし「家族的無意識」を想定する、第三の深層心理学の創始者として、同列に並べて論じられる⁽⁶⁹⁾。ソンドイがこのような独創的な発想をもったのは、十代後半にドストエフスキーを読んだ時で、殺人者たちを主人公に選んだドストエフスキーは、自らが「家族的な遺伝素質のなかに殺人者を潜在的に担っていた」からだと考え、それを仲間に発表した。仲間の反応は、熱情的な支持と、ぞっとする妄想だという批判だった。これについてソンドイは、「このように正反対の極端な評価を受けるとことは……がまんのできないものに彼が触れたからである」と分析した⁽⁷⁰⁾。

ソンドイの運命心理学は、家族的無意識の衝動に促された選択によって、人は運命を現実化する、というものであるが、そこには彼自身の体験から、自由意志もファクターとして組み込まれた。これにより、運命は「強制的な必然運命」と「自由な選択運命」に区別され、「自由な選択」によって運命を避け得るという、人間的な可能性も残された。具体的には、「祖先の欲求を充足させ、反応させて消失させる」「家族的無意識を意識化し、解決」するという、深層心理学共通の技法が用いられた⁽⁷¹⁾。

前世療法と運命分析を単純化して並べてみると、運命の遡及先が異なるに応じて、それに対処する倫理が異なっているのがわかる。運命分析では、ある人の衝動は、家族的無意識にまで遡り、それへの対処は「祖先の欲求の充足」という、家族的無意識の意識化である。他方、輪廻を前提とする前世療法では、前世で積み残された課題が今の人生で解決を求めているとされ、永続する個人的無意識の意識化が課題となる。そして、「祖先」と「前世」を、実践上は等価ととらえるならば、そこでの倫理は、残された課題の解決という意味で一致することになる。

正義・公正という主張については、たびたび述べてきたとおりである。欧米のキリスト教世界にとっても、この輪廻説は、不承不承のケイシーにとってそうであったように、何より「公平さ」という点で魅力があったようである。ある論者は、「熱心なキリスト教徒の多く」が「あまりにも痛感している」問い、すなわち、育てられ方が悪かったせいで「悪人」になった者が裁かれるのは正当かという問いをあげて、輪廻説が流行するのは、そうした不条理を説明するものと受け取られたからだ、と述べている⁽⁷²⁾。カルデックが不可視の知性との対話を公刊したい気になった（させられた）のも、それが「完璧に合理的で一貫性があり、すばらしく明晰で慰めに満ち」ているという確信からだだった。

これら輪廻説の説くところを一言でまとめようとする、人生は先行する人生からの継続あるいは相続である、という主張になる。「あなたがたの本（聖書）から引用しましょう。“蒔いたタネは自分で刈

り取る”のです。これは真理であり、変えることはできません」⁽⁷³⁾ という主張は、「蒔いたタネは自分で刈り取る」という教説の「自分」を複数形で理解すれば、あらゆる異説に妥当する。近代の輪廻神話に特徴的なのは、そうした賞罰的な思想の上に、魂の永遠の進化といった教育的な発達論が高くかかげられていることであった。これは、刑法における懲罰思想から矯正思想への移行のようなもの、あるいはバランスシートが成績表に変化したようなものである。

正義感に訴えるこの倫理も、通例に違わず、劣悪な担い手によって運用されると、さまざまな弊害をもたらす。西洋人にとって東洋の輪廻説がもつ魅力については先に述べたが、ある指摘によれば、概して輪廻譚は「貧しい家族が自分の子供を金持ちの……生まれ変わりだと主張する」ような傾向をもつ。輪廻論者はそれによって「多くを得ることはあっても、失うものはほとんどない」ので、そこに「安楽さ」を求める動機が推察できる。こうして、輪廻説が貧者の政治として批判されることになる⁽⁷⁴⁾。すでに生前のマイヤーズも、輪廻思想が「成長」のための「償い」という倫理的モチーフをもつと指摘する一方、著名人の生まれ変わりの系譜を主張する「ゲーム」は、まともに扱う価値のない「サブリミナルの発明」と説明したくなる、と批判している⁽⁷⁵⁾。

輪廻を、いわば史実とする人々がいる一方、前世の記憶について「このような事例の大多数、おそらく全部が、過去の存在についての本物の記憶や、生前の記憶からは出ていない……何らかの歴史小説や時代劇が、その源泉になっている」と解釈する人々もいる。この立場からは、すべての前世譚は、「内なる自己」「スーパーセルフ」などと呼び得るものの、「異常にして巧まざる創造力」の「工夫」「粉飾」とされる⁽⁷⁶⁾。輪廻は、不可視の世界との通路なのか、あるいは人間の潜在能力の演出なのかという、繰り返し出てくる設問がここでも現われている。

前世療法家の対応も、二つの極のあいだを揺れている。ワイスが、起こっている出来事の演出者として、「進化した精霊」「マスター」と、「大いなる自己」「高我」と、この二つを仮定しつつ、区別を曖昧にしているのは先にみたが、ワイスはどちらかという守護者・教導者である「精霊」の役割を強調する立場である。ホイットンにおいてこの区別は、一方の「ガイド」「裁判官」と、他方の「高次の自己」「メタ意識」「永遠の自己」「大^{オーバーソウル}霊」⁽⁷⁷⁾として表われる。自ら眠りについたケイシーにおいては、「記録保管所の管理人」対、「サブ意識」「無意識」「スーパー意識」の対比として表われる。この二つの極のどちらに近づくかによって、実践倫理は趣きを変えるだろう。

輪廻説に伴いがちな弊害について一つだけ補足すれば、輪廻は個人の生命を過去と未来に無限に延長することで、救済というよりは、自罰的な人の傾向を無限に悪化させることがある。このような当人たちにとって深刻なことが起こる一つの理由として、輪廻の舞台としての地上がリアリティを増すに反比例して、かいまみえる他界のリアリティが薄れる、という事態が考えられる。つまり、輪廻は狭い地上の束縛を脱する福音のように見えながら、この地上生に繰り返し視野が引き戻されることで、人間中心主義が一見地上的なものを超えた装いをとって流通することになる。

＊

すでに冒頭で断ったように、神智学や人智学の膨大なカルマ説は、難解であるという理由もさることながら、生者が語った思想という理由で迂回した。イアン・スティーヴンソンの夥しい事例にもとづく生まれ変わり研究も、同様の理由で扱わなかった。「不可視の知性」が語る輪廻のみが、ここでの主題だからである。生前のブラヴァツキについても同様だが、ただ、死後のブラヴァツキが「輪廻」を否定的に語ったというエピソードが、スピリチュアリズムの文書に出てくる。それによると、「誤った再生思想に囚われているスピリット」が霊媒を通して、「なぜ、この小さな地球にそんなに何回も生まれてくる必

要があるのでしょうか」などという後悔の念を語っているうち、その唱道者であった当のブラヴァツキが出現して、自ら輪廻説を否定した、というものである。かつてインドの再生思想に「真理と公正」があると思い、また過去世を思い出す体験もしたブラヴァツキは、前世の記憶は「節操のないスピリットが企んでやっていること」で、「輪廻転生説は間違い」だと語ったという⁽⁷⁸⁾。人生と社会の「公正」という観点から、何度も「輪廻」があつて然るべきと考える場合がある。他方、この宇宙および不可視の宇宙全体の大きさに比べた地球の矮小さという観点から、地上への再生という意味での「輪廻」は不要と考える場合がある。気持ちがどちらに傾くかによって、オプションとしての輪廻思想の魅力が増したり減じたりすることを、この「ブラヴァツキ夫人を名乗る霊」のエピソードは、たくましくよく表現しているといつてよい。

終章 近代スピリチュアリズムの帯域——神智学その他と対照して

近代スピリチュアリズムは、しばしば神智学との関連で論じられる。これは場所と時代、人間関係その他からして、ふさわしいことである。一九世紀後半の西洋キリスト教世界で同時的に起こった、物質主義・唯物論に対抗する思想運動として、スピリチュアリズムと神智学の陣営は、最も目立っており、しかもそれらの主張はともに、自然的・肉体的なものを超える世界や作用者を前面に押し出して、世界観をラディカルに転換するものだった。

これらの共通の背景として指摘されるのは、一方では、忘却された古代知や暗い力動を強調する諸思想による、啓蒙主義への異議申し立てであり、他方ではまた、近代科学によって未知の存在や作用が発見され、新たな技術が発明され、さらに「進化」という思想が可能性を無限に拡大するかにみえた、という事情がある。スピリチュアリズムにもオカルティズムにも、「近代」という限定がついているのは、これらが、そうした近代思想史の文脈でみられていることを示している。また、これとは別に、とくに近代スピリチュアリズムは、民間信仰との連続面が強調されたり、近代ヨーロッパにおけるアニミズムやシャーマニズムの復活として、批判的／擁護的にとらえられたりする。アニミズム、シャーマニズム等々の用語は、これが、人類学的な文脈でみられていることを示している。こうした近似の衝動に促されながら、これらの当事者たちは、互いのあいだには架橋しがたい差異があると、しばしば強調した。自説擁護のためという事情の他に、双方の違和感にはしかるべき根拠がある。

スピリチュアリズムと神智学その他周辺の思想、人間関係、組織運動は、このようにそこかしこ重なっている。その重なりを仕分けするために、大まかな線引きが有効である。まず、言葉の広がりからいえば、近代スピリチュアリズムと神智学は、周辺の多くの思想運動とともに、外部の目には広義のオカルティズムに包括されるものとみえる。そして、神智学はオカルティズムを自称するが、近代スピリチュアリズムがオカルティズムを自称したことは、管見のかぎりみられない。では、一九世紀以降、スピリチュアリズムでも神智学でもなかったオカルティズムには、どのような領域が含まれていたのだろうか。自己主張的な個人名をあげれば、たとえばダイアン・フォーチュンは、秘儀伝授・加入儀礼を必要とする魔法の諸伝統を受け継ぐと自任していた。

隠された世界の視界が悪いのは、ことの性質上やむを得ないとして、当事者たちが相手との違いをどう主張しているかは、注目に値する。この章では、スピリチュアリズムとその他の異同という、ささやかな問いだけに焦点を絞るが、幸いなことは、代表的な人物たちが、「スピリチュアリズムと神智学」「スピリチュアリズムとオカルティズム」といったテーマを立てて、分かちがたい両者を区別しようとしていることである。

1 夥しいオカルティズム研究、乏しいスピリチュアリズム研究

スピリチュアリズム研究の最近の傾向をみると、一九世紀後半の科学者を巻き込んだ論争に焦点を当てたスタンダードなもの他、霊媒や交霊会の担い手としての女性に焦点を当て、近代スピリチュアリズムをジェンダー政治ととらえるフェミニストの研究が目立っている⁽¹⁾。スピリチュアリズム研究が全体としてオカルティズム研究に比べて見劣りするのには、それが狭い一ジャンルだからという理由に加え、このような偽装やトリックといった政治が好んで主題とされるほど、隠微な事件にとりまかれた社会現象だからでもある。そしていったん核心部を論じようとする、信／疑、真／偽の二者択一が前面に出てくることになる。神智学はこれと趣が異なり、一つの神秘思想、象徴哲学として、知的な操作がかなり自由に展開されているようである。また、オカルティズムは包括的な用語なので、古今東西にわたる

時空間的な広がり、あらゆる主題の広がりから、夥しい研究蓄積がある。

オカルティズム研究とスピリチュアリズム研究の「量」的差異を、エリアーデ編『宗教百科事典』（一九八七）の項目からみれば、そこでの対象はトピックとして考え得るかぎりの事象に言及しているものの、「(近代) スピリチュアリズム」は項目にすら採られておらず、研究の空白を明示している。英語としては未定着の「Spiritism」が項目だけ立っており、「necromancy, Afro-Brazilian Cults そして Kardecism をみよ」と指示されている。こころみに、「近代スピリチュアリズム」に包摂されるべき下位項目の「カルデシズム」をみると、二ページほどの記述があるが、しかしこのカルデシズムも、『宗教百科事典』の中の「隠された真理」を抜粋編集した小事典（一九八九）には、採られていない⁽²⁾。

『宗教百科事典』本編にもどって関連項目を調べてみると、思想運動として近代スピリチュアリズムと並ぶ「神智学協会」には一ページ、その一分枝である「人智学」にも一ページ、一般的な用語としての「神智学」には四ページ、それぞれ記述がある。近代スピリチュアリズムと関連する一般用語を探すと、「霊の憑依」に七ページの記述があるが、文中で近代スピリチュアリズムには言及されていない。人物名でいえば、シュタイナー、ブラヴァツキ、ジェイムズにはそれぞれ一ページの記述があるのに対して、ジェイムズが最高度に評価したマイヤーズは総索引にすら出てこない⁽³⁾。宗教研究において、少なくともオカルティズムの大きな関連分野として扱うことが可能かつ有効であるにもかかわらず、スピリチュアリズムが主題化されないのはなぜだろうか？

編者であるエリアーデ本人の関心は、オカルト研究、ヨーガ研究、シャーマニズム（エクスタシー型の）研究という流れをみても、明らかに「達人」的な「知識」と「技術」に焦点をあてたもので、しばしばオカルティズムの特徴とされる主知主義、技術主義の傾向を示している。つまり、宗教に対する関心からあえていえば、エリアーデはオカルティストである。エリアーデが「オカルトと現代世界」という論文の冒頭で、「私は利用できる多くの事例のなかからいささか厳しい選択を迫られている。私は多くの意義深い現象、たとえば新宗教のセクト、降霊術者の会、超心理学の研究、等々の現象を考察から外すであろう」と、一言の説明もなしにスピリチュアリズムその他を主題から外しているのは、知的操作を多彩かつ自由に展開できるテーマしか選ばないという意味で、印象的な一文である⁽⁴⁾。

近代スピリチュアリズムは、まとまった学術研究の対象となることが比較的少ないかわりに、奇妙なエピソードとして言及されることは多い。ときおり評価の高い学術論文の主題となった場合でも、距離をおいたスタイルをとる、つまり無防備な擁護論と、対するに品位を貶めるような言葉を、しかも自分の意見ではなく、他者の評価を引用する形でちりばめる、という一定の傾向がある。たとえば「心霊主義の実践と信念はどんな意味を持っていたのか……このような問題の全体像を示す試み」をみごとに行なったと評されるジャネット・オッペンハイムも、「一九世紀の心霊主義者たちは、二〇世紀の研究者の嘲笑の対象……研究には値しないと考えられた」という批判を引用した上で、一九世紀の英国学士院のフェローやノーベル賞を得た少なからぬ科学者の一部にとって、「心霊主義と心霊研究は非常に真面目な研究対象だった」と弁護している⁽⁵⁾。こうしたスタンスがとられるのは、一九世紀末のトップクラスの科学者、知識人の一部が、霊媒の発言やデモンストレーションにまともに向き合っていたことと、それが容赦なく批判されたことへの、警戒感の反映であろう。「優れた」とされる知性が、「研究に値しない」と思われる現象に取り組んでいたのであれば、その知性が劣っていたか、あるいはその現象が重大な含意をもつものだったか、どちらかである。いずれにせよ、この話題にかかわりあいをもてば、現代の知識人たちも心穏やかではいられなくなる。

シュタイナーは、「スピリチュアリズムの歴史」と題する講演（一九〇四）の冒頭で、この主題には「熱狂的な支持者と暴力的な反対者」がいること、反対者は「きわめて激しく反対する」か、「迷信と呼んで

嘲る」か、「軽い、気の利いた、愚弄するような言葉で脇へ払い除ける」かであること、スピリチュアリズムは「そのような激しい感情を、ほぼ瞬間的に引き起こす」テーマであること、などを指摘している⁽⁶⁾。最初期から今日にいたるまで、まったく同様の反応が指摘され続けているが、シュタイナーがことさらに言及しているように、このような正反対の、しかも激しい反応が同時に起こることには、重大な含意がある。別の人間が別の文脈でいったことをここでふたたび引用すれば、「これはつねに最良の兆候である。自分が、非真実や誤謬や嫉妬に触れることを言い当てたとわかるからだ」といわれたり⁽⁷⁾、「人々の理解がまちまちでこのように正反対の極端な評価を受けるということは……人間の存在の中にある何か予想されないもの、苦痛に満ちたもの、何かがまんのできないものに彼が触れたからである」⁽⁸⁾といわれたりするとおり、反射的な拒絶が起こるところは、タブーが潜んでいるポイントである。かつてタブーであった「性」と「死」が、もはやタブーではなくなったばかりか、アカデミズムでもジャーナリズムでも定番の演題となった今日、「死後生存」「霊」を語るタブーは濃厚に残っている。

ところで、シュタイナーとユングを並べて論じたゲルハルト・ヴェーアは、「シュタイナー及びユングの伝記の核心を形成しているのは、疑いもなく、秘教的＝オカルト的要因であり、この要因が、両者において、それぞれ独自の刻印を帯びている」と、両者をオカルティズムの流域に位置づけている。両者の共通の「要因」とは、どちらも「イニシエーション」を受ける「少数者」のみに向けて語られていることである。このことは「修練道としての人智学のイニシエーションの道」において自明であるが、「ユングが個体化過程と呼んだ……救済の道」においても、その道を「歩むことを意志し、また歩むように定められている」者は、同様に少数者である。他方、「独自の刻印」といわれる両者の相違は、意志と自動性の対立にかかわる。すなわち、神智学・人智学の「イニシエーションの道」では、「自動的な要素がないわけでもない」にせよ、おもに意志的な「認識」と「修練」が求められるのに対して、「個体化過程」では、もっぱら魂の諸過程の「自然性・自発性」によって、「自我と無意識との対決が招来」されるのである⁽⁹⁾。

宗教の研究者として、最も著名な近現代人であるシュタイナー、ユング、エリアーデを並べてみると、シュタイナーがオカルティスト（神智学、人智学）であり、エリアーデが学者（宗教史）であるのに対して、ユングは、オカルティストとスピリチュアリストと学者の間に位置を占め、かつ職業的には学者（心理学）に留まろうとした、という位相の違いがある。立場の分散したユングが、多様なテーマで論じられやすいのは当然である。そのようなユングの立場からくる特徴的な工夫として指摘すべきは、オカルト思想やスピリチュアリズム信仰を、一対一で対応する学術用語によって語り直そうとした、ということである。このことは、たとえば「ユングはコンプレックスという心理的なカテゴリーに霊を包括した」「非個人的コンプレックス……を『元型』と呼んだ」といった解釈で、しばしば指摘されていることであるが⁽¹⁰⁾、私はこれを、何箇所かで述べたように、「一次変換的な還元」と呼ぶのが適切だと思う。つまり、さまざまな超常的な現象に対して、データを無視したり、問題を迂回したりするのではなく、心理的あるいは社会的な病理現象へと「一面的」に還元したりするのではなく、体験者・報告者の用語法の構造は保存したままで、タームが一対一で対応する別の用語法に変換して、逐語訳のように語り直すことである。ユングが「霊の信仰の心理学的基礎」（一九一九）において、「この理論と未開人の魂ならびに霊の信仰との平行関係は明白」と述べている文中の、「平行関係」というのがその意味であり、ユング心理学では「霊コンプレックス」＝「霊」、「集合的無意識界」＝「霊界」等々、すべての用語が、交わることも離れることもない「平行関係」において、つまり一次変換的に、言い換えられていた。ユングがこのような説明をしめくくるにあたって、「私は個人的にはこのような事実の実在性を確信していますが……科学的仮説の範囲に自己限定しなければなりません」と述べているように、これを「還元」

といわざるを得ないのは、ユングの「科学」的な操作においては、その言い換えが双方向的ではなく、ほぼ一方向的だからである。

しかし一方向的とはいっても、ユングの行なったのは、観察された事実やそれについて積み重ねられてきた反省（ミュトスやロゴス）を尊重して、逐語訳的な言い換え、すなわち「一次変換的な還元」が可能な枠組を構築することであり、これは人類の宗教遺産を軽視して、時代の知識による一面的な還元にあつては、大きく異なる。ただし一次変換的な還元のこの融通性は、作用の主体が「サイ」（生きている人間がもつ潜在的超常能力）か「靈魂」かという、しばしば出される超常的なものの主体問題には、まったく寄与しない。一次変換的な説明は、そもそもの定義上、構造が保存され、どちらもまったく同じ信憑性をもつからである。

ユング説の、このような「一次変換的な還元」は、現代の魔術（呪術）的实践に関する深層心理学的な説明で常用されている。たとえば「魔術師が自分のまわりに保護円陣を描く」のは、「無意識に対し距離をとる特定の態度を示す象徴」であり、かつ「魔術的な次元では……有効な現実となる」と、深層心理学が種明かしのように用いられる⁽¹¹⁾。いずれにせよ、ユング心理学の一次変換的な構造によって、オカルティズムの説明はこのように手触りのよいものになり、応用学者によって大量生産されるようになった。ただし、オカルティストの中でも、ダイアン・フォーチュンなどは、古今東西の宗教者・神秘家が、「神的存在」「天使」「霊」と表現してきたリアルな作用者を、現代人が安易に「われわれ自身のコンプレックス」「われわれ自身の高次の自己の隠れた潜在能力」と片づけてしまう傾向を、きびしく批判している⁽¹²⁾。さらに、スピリチュアリズムは「霊」の一次変換的な言い換えに全面的に抵抗するので、ユング心理学のポピュラーな用語群とは平行線をたどる。

さて、以下ではスピリチュアリズムとオカルティズム、とくに神智学の主張を、互いの対照を念頭におきながら、なるべくコメントをさしはさまず、輪郭を素描していく。指摘した部分は、互いの異同を論じる文脈で出てくるもので、かならずしも核心的な箇所ではないが、特徴的な箇所ではある。

説明を透明にするため、あらかじめ筆者の位置を明らかにしておく、私は「高等」と呼ばれるスピリチュアリズムの思想文体に親近感をもつ一方、オカルティズム（神智学を含む）のそれには所々に違和感を覚える。この反応をつきつめて反省してみると、それはオカルティズムに濃厚な主知主義と技術主義、その知識と技術についてのゆるぎない自信に対する劣等感であり、スピリチュアリズムの包容性に対する安堵感であるように思う。スピリチュアリズムとオカルティズムは、受動／能動という対語に代表される対蹠的な姿勢をもっており、その姿勢の違いが随所で特徴的な表現の差となっている。

2 神智学からの批判

一八世紀末から二〇世紀初頭までの、英語圏のオカルトの思想史を論じた『神智学の啓蒙』において、ジョスラン・ガドウィンは、「オカルティズムとエソテリシズムの諸潮流」は、一八七五年にブラヴァツキが設立した神智学協会において、すべてがいったんは統一され、その後また分散していったとして、神智学の「決定的な位置」を強調している。また、神智学が近代の思想として、懷疑主義的な知性を受け継いでいることを、神智学の「啓蒙」という表現で強調した⁽¹³⁾。

ガドウィンのこの好意的な位置づけは、ブラヴァツキのシンクレティズム傾向、神智学協会の包括的な性格を表現したものとして読むかぎりには、的外れではない。同様のことをオープンハイムは、「自らを科学と形而上学の統合者とみなしていた」ブラヴァツキについて、「無知は明白だが、彼女にとってその知識は東洋宗教、太古の哲学、そしてオカルトの実践の間に、表面上ではあつたにせよつながりを生み、科学と神学の調和を目指す大いなる戦いのための準備とするには十分であつた」と、表現している。こ

のような実用のための材料集めに対して、たとえばマックス・ミュラーの「ブラヴァツキの密教とは……誤解され、曲解され、戯画化された仏教である……すべてが混乱し、誤解されている」といった学術的な批判は、致命的な打撃にはならない。未知の知識に心引かれる者にとって、西洋のあらゆる材料に加え、東洋に源をもつ異国的な材料を多く含む「混ぜ物」は、「長い間魅力をふりまいた」のである⁽¹⁴⁾。

シュタイナーの膨大な講演記録の中に、先にみた「スピリチュアリズムの歴史」と同じ年に行なわれた「神智学とスピリチュアリズム」(一九〇四)という、両陣営の異同を論じた講演がある。一六世紀にはじまる信仰と科学の敵対関係、科学の発展が霊的生活の視力を失わせたこと、スピリチュアリズムと唯物論との抗争は唯物論に分があったこと、心理学が「魂なしの魂の科学」と呼ばれるほど、魂の何たるかが見失われたこと、こうした流れを受けて近代スピリチュアリズム運動が起こったこと、などを文化史的な視点から述べ、「スピリチュアリズムは必要な現象だった」「偶然の事件ではなく……必然の出来事だった」と位置づけている。その上で、つぎのような問いを出している。「ウィリアム・クルックス卿のような非の打ち所のない英国の偉大な化学者が、スピリチュアリズムにまったく肩入れしたということは、きわめて重大なことではないだろうか?」。「進化の問題についてダーウィンよりずっとすばらしい方法をとった」アルフレッド・ウォレスについても、同様の評価をしたのち、「自然科学的な方法を魂や霊にまで拡張」しようとした彼らの試みについて、問題とすべきは、「彼らの観察は正しかったか」ではなく、「彼らが考えたことが可能だったか、不可能だったか」にあると、設問そのものを組み換えている⁽¹⁵⁾。

これに自問自答する形で、シュタイナーは神智学とスピリチュアリズムの異同に説き及ぶ。すなわち、どちらも高次の存在、高次の世界に関心をもっており、それを「共通の目的」にしており、しかもそれは「共通の源」から出ている。ただ神智学側の不満は、スピリチュアリズムには高次の世界や存在を探究する方法、技術がなく、「感覚世界を盲目のまま歩き回っている」ということであった。「霊的な波の第一段階」であるスピリチュアリズム現象は霊的存在に目を開かせたが、偉大な科学者たちの失敗は、つぎの段階が必要になったのに、新たな認識能力を発達させることなく、現象を単に自然科学的な実験で証明しようとしたところにある。また「宇宙進化の全体」の中での「人間性の進化」に注意を促した上で、シュタイナーは、「人間の意識を切断するのはきわめて危険である」「人間は意識をもって活動的でなければならない」、「理性を完全に自覚し、理性を完全に制御していなければ……霊的な力に無力になる」と忠告する。そして神智学とスピリチュアリズムの違いを、スピリチュアリズムの霊媒には「意志」がないと、端的にまとめている⁽¹⁶⁾。神智学の特徴として縷々説かれることが、スピリチュアリズムと対比させつつ、「自覚」「意識」「理性」「意志」という自我の機能に収斂していく様子が、この講演にはよく表われている。

少しあとの神智学者チャールズ・W・リードビター(一八四七～一九三四)にも、『スピリチュアリズムと神智学』(一九二八)という著述がある⁽¹⁷⁾。リードビターは「スピリチュアリストの友人たち」に向けて、「多くを共有する二つの陣営」が「無駄な論争に時間を浪費」せず、共に働くべきことを呼びかけた上で、神智学の優位を主張している。「スピリチュアリズムに対するわれわれの態度」と題されたまとめの章では、「われわれはどちらも、人間は不滅で永遠に進歩する存在である、という偉大な中核的考えを、真摯に保持している」など、「多くは共通している」ことを確認する。他方、スピリチュアリズムに対する批判をみると、聞きなれた指摘が繰り返されている。たとえば「死後生存」について、スピリチュアリストが「死者の霊」の作用によると主張する現象の一部は、「死んだ人間の男女とは別の作用者によって引き起こされたもの」として、あくまで「死者」の活動に制限を加えている。また思想内容について、自らの陣営に自制を求めるという表現で、「われわれはすばらしい哲学体系をもっているが、ス

ピリチュアリストの兄弟たちはそれには関心がない……やがては彼らも、そのような体系が必要だと痛感するだろう」と、スピリチュアリズム側に、体系化がなされるべきことを、暗に促している。そして、その神智学の誇る体系の核心は、「この地上に再び帰ってくる」という「輪廻の教義」として提示される⁽¹⁸⁾。こうした論の組み立てをみると、「地上の生活／生命」の連続を強調することで、死者の地位を相対的に引き下げる主張になっているのがわかる。

3 オカルティズムからの批判

神智学とは異なった流れでオカルティズムを自称する領域から、かなり時代が新しいが、明晰な著述によって一部で評価の高いダイアン・フォーチュン（一八九一～一九四六。本名はヴァイオレット・メアリ・ファース）の説をみてみよう。フォーチュンは、クリスチャン・サイエンスを信奉する家庭で成長し、ロンドン大学で精神分析学を学んだのち、オカルティズムに参入し、近代オカルティズムの代表的著作家の一人となった人物である⁽¹⁹⁾。その主著の一つ『心霊的^{サイキック}自己防衛』のタイトルが示すとおり、オカルティズムの一分枝である魔術でも、「自己」が防衛力のある主体として確立されねばならない。同書は経歴を反映して、「中世の迷信」とされる魔術と、近代的な潜在意識説との、連続と断絶を説いた「啓蒙書」であり、その後の「無数の類似品」の先駆けになったとされる（たしかにこのような類似品は、現在でもしばしば目に触れる）。連続面は「^{オカルティズム}隠秘学は心理学を、心理学は^{オカルティズム}隠秘学を再照合し、解き明かす」という表現に、断絶面は「心霊作用と主観的幻覚を非常に注意深く区別しなければならない」という表現に、それぞれまとめられる。しかしこの両面は、いわば現場ではからみあっていることが多く、たとえば「心霊作用による猛攻撃が原因で精神的虚脱状態になり、その虚脱状態に乗じて、霊界からの侵入がある場合もある」など、両面の弁別は「非常に微妙で困難」であるとされ、自他の事例に即した経験的な鑑別方法や、診断例が示されている⁽²⁰⁾。

オカルティズムの立場からスピリチュアリズムを論評した「実践的問題としてのスピリチュアリズムとオカルティズム」において、フォーチュンは、スピリチュアリズムとオカルティズムの関係で、しばしば出される二つの問いがあると指摘している。まず、スピリチュアリストに通信してくる死者の霊が再生を否定する（あるいは無知である）のに対して、オカルティストが教えを仰ぐ霊（これは「死者の霊」というカテゴリーには入れられない）が、再生を当然視しているのはなぜか。つぎに、オカルティストが死者との通信をあまり試みようとししないのはなぜか。この二つの問いは、つぎのような「死に関するオカルティズム理論」によって答えられている。

「死は、魂が肉体から撤退するときに始まる」が、それだけではなく、さらに一連のプロセスを経て進む。オカルト科学において「エーテル的^{ダブル}複体」として古くから知られていたものは、魂が肉体を撤退してから「通常は三日くらい」かかって崩壊してゆくが、この組織は充電池のようなもので、何かと結合することで再充電が起こる。たとえば、情緒的なラポールによって死者と密接な関係をもった人が、突然の激しい消耗に襲われるのは、そうした状態である。これは「なにかの魂」がエーテル体の部分に執心していることを示しており、望ましくない。したがって、「たった今去ったばかりのこの世に、死者の関心と呼び戻す」のは「その者たちを傷つける」ことになる。^{エソテリック}秘教科学で周知のこうした事実を考慮すれば、「霊媒による死者との交流に、オカルティストが反対する理由は明か」だと述べている⁽²¹⁾。

もう一つの再生に関する問いについては、こうした死のプロセスがトレースされたあとに、論じられている。エーテル体の崩壊にともなって、「死後存在の第二相」に入った意識は最上の状態にあり、情緒的なラポール関係にある人間の感情には気づいているが、人生への興味は徐々に薄れ、「新たな関心が起こってくる」。この状態は秘教用語で「オシリスの控え室」と呼ばれるもので、スピリチュアリズムにお

いては「霊界の生活」として知られている。この層の住人は「その境界を超えたことについては、何も語ることがない」、なぜなら彼らは語ることを禁じられているからである。スピリチュアリズムの通信が、それ以後の「再生」にいたるプロセスについて語ることがないのは、このためであるとされる⁽²²⁾。

別の文脈では、死のプロセスとからめて、死者のさらなる進化が説かれる。死者の魂は「新たな意識の段階に適応」し、「過去生の出来事の深い瞑想状態」に沈潜する。この瞑想が完遂されると「第二の死」が起こり、「過去生の記憶」とともに「^{パーソナリティ}人格性が死滅」し、最後に「純粋な精神、霊的な本性」である「^{インディヴィデュアルティ}個体性」が残る。この不滅の個性性＝高位自己こそが進化の単位であり、受肉の単位である人格性とは区別される。そしてここでも、「肉体の死後も、長くつづく離脱のプロセス」に干渉することは、世を去った者の利益を害する生者の利己心であるという理由で、オカルティストはスピリチュアリストの活動を是認しない、と主張されている⁽²³⁾。

これらを受けて、「霊媒が接触している霊的存在に、二つのタイプが区別」されるとして、つぎのように説明している箇所がある。つまり、一つは「輪廻の合間に逗留しているだけの魂」であり、もう一つは「もはや生死の輪に縛られない魂」「完成された魂」である。後者は、「個性性」＝「高位自己」に達した存在であり、その「個性性を構成する意識のレベル」に触れた霊媒が、「輪廻再生に関する教えを受けることができる」。そして「そのような完成された魂からのみ、オカルティストは通信を求める」という。この説明によれば、高級な霊媒は、スピリチュアリストではなく、オカルティストなのであり、そのような人物は、「高位自己の意識とともに働くことができる」のである⁽²⁴⁾。じっさい、「オカルティストは自分自身のマインドを特別に訓練することで、実は自らの霊媒になる」⁽²⁵⁾という表現があり、これはオカルティストが「霊媒」というタームを最も肯定的に用いた例の一つである。批判する相手側の主張点の、最良質の部分を自らの中に取り込むという、資源回収的な論の立て方は、至近距離で差異化を図る論争の一般的な特徴である。

こうした論述で注意すべきは、死の直後から長く続くプロセス途上の「死者の霊」は否定的に論じられるが、遠い昔に地上を去って、この進化のプロセスをはるか先に進んだ霊（これも死者の霊にほかならないだろう）については、けっして「死者の霊」としては言及されず、別の名称で呼ばれるということである。

フォーチュンの主張を離れて、神智学も含んだオカルティズム一般の特徴をみても、それは何より「徹底的に人間を中心に据えた教え」という点にある。「人間は神を内に含みもつもの」であり、インドに由来する輪廻思想も、「個人にはっきり焦点をあてて……人間が少しずつ進歩するという」考え方に変質していたといわれるのは、この「自己」「自我」の位置づけにかかわる⁽²⁶⁾。オカルティズムの中核をなすこの徹底的な人間中心主義が、高等スピリチュアリズムの思想内容に一定の価値を認めながら、その徹底的に自我放棄的な実践（^{コントロール}支配霊と呼ばれる霊のコントロールを受けるのはその典型である）に、ひいてはスピリチュアリズム一般に、違和感をもつことになる。

4 スピリチュアリズムからの反論

オカルティズムからの批判に対するスピリチュアリズム側の反論を、『霊訓』の筆者ステイトン・モーゼスが、アルフレッド・P・シネットの『オカルト世界』（一八八一）への書評という形で論じた、『オカルティズムとスピリチュアリズム』にのみてみよう⁽²⁷⁾。

1、2章で述べたように、モーゼスは心霊研究協会の初代の副会長となるほど、指導的なスピリチュアリストであり、ブラヴァツキ夫人やオルコット大佐との交友関係から、初期には招かれて神智学協会のメンバーになっていたこともある。一方のシネットは、のちに神智学協会の副会長になる人物である。

「近代スピリチュアリズムとオカルティズムの関係は、一八七五年の神智学協会の設立ののち、ますます熱を帯びてきた」といわれるように、この時期の論争には、運動の草創期に特有の慌しさがある⁽²⁸⁾。

シネットの著作を高く評価しつつ、また神智学が報告する、「ブラヴァツキの周辺で起こる現象」には事実性を認めつつ、しかしその「形而上学やマハトマの存在の主張」には批判的なモーゼスは、二つの思想運動の異同を、どうにか切り分けようとしている。たとえば言葉の工夫として、霊媒術といいたいところを、神智学に関しては、「中間的媒介者 intermediary agency を通して」などと説明するのは、その一例である。

原著の主張を引用しながら、文章をキーワードに絞り込んでいくのは、レビューの常套手段である。「オカルティズム＝^{アデプトシップ}達人制度は、自らが何であると主張しているのか」「それとスピリチュアリズムとの関係はどのようなものか」というのが、ここでのモーゼスの二段構えの問いになる。モーゼスがオカルティズム＝^{アデプトシップ}の特徴として絞り込んでいくのは、「^{イニシエーション}秘儀参入」「能力」「照明」などの言葉である。そしてこれらの言葉の中心は、「イニシエーション」にある。モーゼスは、こうした達人をめざすプロセスが、理想として立派なことは認めながら、目的とされた力を得るためには困難な準備が必要であり、それでもなかなか「奥の院に入ることは許されない」と指摘している。オカルティズムが主張する、原則的には万人に接近可能ながら、しかし実践的には達人向けのイニシエーションが、実は選ばれた少数者にとってすら現実には不可能に近いという、何重にも扉が続いているような事態の指摘である。この理想と現実の隔たりの大きさが、「人類という大きな集団」向けであるスピリチュアリズムの、いわば大乗的な「信仰」と対照されている。かくして、オカルティズムの主張するところは、「われわれ多くの者にとっては、信仰の問題になるだろう」として、一般人には手の届かないところにあるものとされる⁽²⁹⁾。

つぎに、思想内容の「教訓の平行性」を互いに認めつつ、その出所の違いを、モーゼスは以下のように強調している。オカルティズムは、「まだ肉体の中に宿っているスピリットによって集められた知識が生産したもの」と主張されているのに対して、スピリチュアリズムは「肉体を去った作用者が生産したものであると申し立てられている」と。このことを、オカルティズム側のシネットの言葉で言い換えると、スピリチュアリズムは「霊媒がコントロールもできず理解もできない」現象であり、オカルティズムは「自分が操作している法則を知悉した、意識的で生きた人間が達成するもの」、という区別になる。モーゼスはこのシネットの表現について、オカルティズムの現象は、生きている人間の意識や操作でコントロールされているとはいえない、と修正している。ブラヴァツキもすべての現象は説明できなかったのであり、当然「秘儀参入者ならぬ」シネットはまったく説明できない。さらに困難なのは、ある現象に関して、「どこまでブラヴァツキ自身の力が用いられ、どこからが他の援助だったのか、あるいは彼女はまったく作用力をもたなかったのか、だれも確かなことはわからなかった」とシネットが述べていることである。これに続けてモーゼスは、スピリチュアルあるいはオカルトと呼ばれる現象は、理想的な^{アデプト}達人であれば、定義上「自分自身が発達させた力」によって起こすだろうが、霊媒も「進歩した霊から援助を受けることで」同じ超常現象を起こすことができる、そしてブラヴァツキにおいてすらそうであったように、この二つは「効果において区別できない」、と指摘している。オカルティストの断定的な攻勢に対して、スピリチュアリストのモーゼスの応答が、一貫して受け身的ながら、論破されない譲歩文になっていることが、こうした文体によく表われている⁽³⁰⁾。もっともこれについては、つぎのように、オカルティストも区別は困難であると認めざるを得ないようである。

「ダイアン・フォーチュンは、一九三八年四月の記述で明らかにしているように、自分に接触して

いる存在を、マスターたちとみなしている。ということはつまり、この世を去った友人や親族といった、通常の人種とは別の存在ということである。……ある意味で、このことが、オカルティズムとスピリチュアリズムのあいだの最も大きな区分になっている。ただし、その区分はけっして、まったく截然と固定したものではない。なぜなら、スピリチュアリズム団体にも、指導霊^{ガイド}として言及されるような教師的存在があるからである⁽³¹⁾。」

「きわめて近接した平行関係」にあるこの二つの領域の間で、「自分の信仰を防衛する」役割を担うに際して、モーゼスはスピリチュアリズムそのものを、二つに区分する。それは、警察レポートや暴露記事で知られているような「低俗なスピリチュアリズム」と、傍目にはみえにくい「高等なスピリチュアリズム」である。後者は高級霊の指導による魂の訓練、教育にかかわり、いうまでもなくこれが、モーゼスが一人の「慎ましい解説者」として擁護したいものである⁽³²⁾。そして「高等スピリチュアリズム」の思想とは、一義的には高度に発達を遂げた＜霊＞という主語の思想であること、その思想を受け伝える発達途上の人間には受容性が重要であること、この二点を考慮すれば、スピリチュアリストが受け身的なのは人間としての謙遜のゆえであり、その奉ずる思想が強靱なのは＜霊＞という主語の権威のゆえであることがわかる。スピリチュアリズムにみられる弱さと強さの交錯は、人間の未熟さと霊の成熟の交錯にほかならない。

5 シャーマニズムの観点から

スピリチュアリズムと神智学その他との関係を、当事者たちが直接論じた作業を離れて、シャーマニズム研究が開いた視野の中で、これを考えてみたい。まず、スピリチュアリズム、心霊研究、オカルティズム等々と、シャーマニズムとの接点を浮き彫りにするため、二人の権威の発言を引いてみよう。

ロゴス優位の思想の研究よりは、ヨーガやシャーマニズムといったイメージや感覚性のまさった技法の研究に本領を発揮したエリアーデは、壮年期の論文でつぎのように述べて、自らの研究にある限界を引いている。

「さてわれわれはきわめて重大な問題に立ち至り、この論文の枠組みを越えるものとはいえ、それを巧く避けて通ることは不可能である。それはシャーマンおよび魔術師において確認される超感覚的知覚（ESP）ならびに異常な能力の真実性の問題である。研究はようやく始められたばかりであるとはいえ、すでにかなり夥しい数の記述的人類学的資料がこのような現象についての真実性を疑いないものになっている。……

この問題は超心理学に属している。したがって、われわれのこの章の最初からの立場としている宗教史の見通しに立ってには有益に議論をすすめることができない。……

われわれの主題からすれば、重要なことは未開の諸民族における完全な異常体験の連続性をもっとも進化した諸宗教におけるまで強調していつてみることである⁽³³⁾。」

このきわめて興味深い箇所、エリアーデは三つのことをいっている。一つめは、シャーマニズムにともなう超常現象の真実性が疑い得ないこと、二つめは、宗教史学者としてはそれを有益に扱う手段をもたないということ、三つめは、その限界内でいわば超常体験の宗教史を描くことを自らの作業とする、ということである。三つめでいわれた作業が、未開宗教やヨーガやシャーマニズムを世界宗教の神秘主義に接続して研究することで見事な成果をおさめたのは、周知のとおりである。しかしそれが二つめの

ような限界内だったこと、しかも一つめの事実問題を前提としたものであったことは、周知のこととはいえない。エリアーデが研究方法上の不足を自覚したことは否定できないだろう。

一方、シャーマニズム研究に超心理学のアプローチを加えたと評されるハンス・フィンダイゼンは、シャーマニズム研究の将来に関して、つぎのような解説の要もない明確な期待を述べている。

「シャーマンと霊媒に「オカルト」能力が現われることは、どう説明しなければならないのか。……私は単に北シベリアのものに留まらぬ降神術的シャーマニズムに関する諸資料を通じて、民族学者が超心理学と緊密な関係を持つようになるということは、極めて喜ばしいことだと考えている。この二つの領域が協力し合うことにより、将来両者に多くの稔りがもたらされるであろう⁽³⁴⁾。」

エリアーデとフィンダイゼンの二著が出た一九五七年は、三〇年代に形をとりはじめた「超心理学」（心霊研究の後身）が、五〇年代になって表舞台に出るようになったころ、つまりこの新しい科学に最大の期待がかけられていた時期である。その当時述べられていたこうした楽観的な予想は、最初期の成果がほとんど進展していないことから、いまだに願望的な未来形で語られ続けるか、あるいは見切りをつけられている。それよりもこのエリアーデやフィンダイゼンの言葉は、スピリチュアリズム・心霊研究、オカルティズム、超心理学が、シャーマニズム研究と密接な関係にあることを、シャーマニズム研究者の側から証言したもの、とみることができる。エリアーデやフィンダイゼンらが「オカルト能力」や「異常な能力」の「真実性の問題」を棚上げして行なった民族誌や宗教史の作業が、十分以上の量に達しつつある現在、草創期の彼らに「避けて通ることは不可能」と思わせた原理的な問題に、改めて向き合うべきと思われる。

エリアーデ『シャーマニズム』（一九五一）によってメジャーになったシャーマニズム研究の、その後の最大の理論的展開の一つは、しばしば指摘されるように、憑霊型シャーマン／脱魂型シャーマンという二類型の設定である。シャーマニズム研究、とくに憑霊／脱魂という二類型の設定に、スピリチュアリズム、心霊研究、超心理学の知見が影響した可能性を推察する、スピリチュアリズム研究者の指摘があるが⁽³⁵⁾、そうした推察をまつまでもなく、心霊研究の一つの到達点というべき、マイヤーズの遺稿の終章のタイトルが、まさに「トランス、憑霊、そして脱魂」であった⁽³⁶⁾。ともあれこの二類型は、複雑な宗教現象を鳥瞰するための有効な補助線となっており、たとえば脱魂型シャーマニズムの現代版であるネオ・シャーマニズムと、憑霊型シャーマニズムの現代版であるチャネリングには、この補助線がそのままあてはまる⁽³⁷⁾。さらにこれは、スピリチュアリズムと神智学（的なオカルティズム）の対比にも、重ねてみることができる。つまり、憑霊型シャーマニズム／脱魂型シャーマニズム、チャネリング／ネオ・シャーマニズム、スピリチュアリズム／神智学という三つの対語は、重なっているのである。

シャーマニズム研究をアプローチの違いからみると、大まかに「トランス」と「社会的機能」の二つに焦点があるとされる。ここでの問題に直接かわるのは前者、つまりシャーマンのトランスの有無、真偽、価値というテーマである。そして、カルロス・カスタネダやマイケル・ハーナーといったネオ・シャーマニズム（脱魂型シャーマニズムの一種）の研究・実践の担い手たちは、シャーマニズムのトランス体験のリアリティに対して、価値的な予断をもっている（そうでなければ、自らトランスを実践しようとは思わないだろう）。こうしたアカデミズムの状況を、憑霊／脱魂というシャーマニズム用語の対比からみると、脱魂型シャーマニズムに関しては、オカルティズムにおけると同様、知的にプラスのアプローチが容易であるのに対して、憑霊型シャーマニズムに関しては、スピリチュアリズムにおけると

同様、アプローチがマイナスの負荷を帯びる傾向がみてとれる。憑霊型シャーマニズムの扱いが、しばしば学的操作の余地がない単調な対応を迫られるのに対して、「脱魂」型シャーマニズムは、シャーマンの意識的主語が連続することから、「意識のスペクトル」的な一人称の世界の多彩なパフォーマンスとして扱うことができるのである。ネオ・シャーマニズムの一連の作業とそれへの一般社会の反応（「カスタネダ現象」と呼ばれるほどの知的流行）をみれば、「脱魂」型の実践や世界観が、人間中心的世界観と抵抗なく接続することが、明らかである。

憑霊の主体をめぐる解釈は、生々しすぎるテーマのためか、シャーマニズム研究では正面きって設問されることは多くない。しかしフィールドワークで憑霊の現場に立ち会う人類学者からは、抑えようとしても抑えきれない問いとして、間歇的に噴き出してくることがある。たとえば、モートン・クラスという人類学者は死の直前の作業において、シャーマンが表現する憑霊についての人類学者の解釈がいくつかのタイプに分かれるとして、つぎのような五つの「反応」を整理している。まず、フレイザー以来の伝統で単純に「うそ」だと片づけるもの。つぎに「精神の異常」の形態とするもの。当該社会では意味あるものとして通用する「狂気の演技」だとするもの。あまりの「リアル」さに霊の憑依という現象がじっさいにあるのではないかと疑うもの。そして「ある」と考えるもの、この五つである。その上で、いずれの解釈をする者も、「霊」の問題に困惑していることに変わりはない、と指摘している。人類学者が晩年に年来の疑問をまとめた、シャーマニズムにおける憑依の主体をめぐるこうした素直な反省をみると、スピリチュアリズム・心霊研究とまったく同じ問題意識がもたれていることがわかるだろう⁽³⁸⁾。

6 霊界通信のリアリティをめぐる

スピリチュアリズムに対するオカルティズムその他からの批判は、私の関心からこのように読んできると、二つの焦点に収斂してくる。一つは、死後生存説に直結して出てくる「霊界通信」という、生々しくスキャンダルになりがちな出来事への批判である。もう一つは、霊媒行為の受動性への批判である。二つめは次節で扱うこととし、まず一つめについて、たとえばつぎのような指摘がある。

「神智学と心霊主義の関係は、一九世紀末の数十年間、心霊主義者と神智学主義者が互い教義の合致点と衝突点を細かに研究していくにつれて、かなりの議論を巻き起こした。最も大きな衝突は、心霊主義者の最も基本的な信念において生じた。特定の死者の霊との交信の可能性についてである。……神智学の教えによれば、日常生活のプレーンと絡みあっているアストラル・プレーンは、心霊主義者が思っている純粋な霊の世界とはかけ離れたものなのである⁽³⁹⁾。」

引用文中で、「死者の霊との交信の可能性」といわれているのは、「死後生存」と「霊界通信」の二つを一続きにしたものである。それぞれは原理的に一応別の問題であるが、ただし霊界通信は死後生存（＝霊の存在）なしにあり得ないので、前者が問題になるときは、後者もつねに連動して出てくる。

近代スピリチュアリズムの思想・運動は、「死後生存」「霊界の存在」「霊界通信」などを主な綱領としていながら、すべては「死後生存」を前提とし、議論も結論もしばしばそこに収斂してくるようみえる。スピリチュアリズムの真／偽の検証を課題とした心霊研究でも、「死後生存」の有無がクローズアップされていた。批判する側の目に映っていたのも、このような単純な問いの繰り返しだった。霊界通信では、ウイジャ盤という、アルファベットと数字の他に、文字通りイエス／ノーで答えを指し示すことのできる文字板も用いられた。アルファベットと数字があれば、人類のあらゆる思想を綴ることができるにもかかわらず、その他にわざわざイエス／ノーの選択欄があるのは、この意味で象徴的である。

それに対するスピリチュアリズム側の譲歩的な主張は、「死後生存」の有無が人類全体の世界観、倫理観に及ぼす影響であった。モーゼスの対話相手である<霊>という主語は、スピリチュアリズムには「高級界からの」「上品で洗練された」教え（つまり高等スピリチュアリズムの思想）がある一方、「意識の程度の低き者、苦しみに喘ぐ者、悲しみに打ちひしがれし者、無知なる者」に対しては「死後生存」という「個人的慰安」を与えること、そしてこれは「適確さと上品さには欠けるが、確信に満ちたその言葉は……大衆に訴える力」があり、この世と死後世界の「掛け橋」となる、と告げている⁽⁴⁰⁾。

スピリチュアリズムの通信の中には、霊界案内や人生哲学のようないわば実用書的なもののほかに、学術的な哲学講義があったり（たとえばモーゼス『霊訓』）、神智学者も舌をまくほどの体系をもって世界観・人間観を展開するものもある（たとえばカミンズ『不滅への道』『人間個性を超えて』）。しかしそうした高度な思想に対して、スピリチュアリズム内部での評価は、かならずしも無条件に自己主張的ではない。その理由は、とくにシルバー・バーチ（時代的に最も新しいものに属する）が繰り返し主張すること、たとえば「地上人類に必要なのは神学のような大グサで難解な哲学ではなく、いずこの宗教でも説かれているいたって単純な真理」である、といった理由からである。スピリチュアリズムが、主知的な体系的思想からあえて距離をとり、「単純な真理」の強調に終始するかにみえるのは、むしろ意図されたことである⁽⁴¹⁾。

「高等スピリチュアリズム」として主張されるものが、「死者の霊」のうち「進化した霊」「高級霊」によって説かれる高度な思想であるのに対して、死後間もない霊が「死は終わりではない」と語るとは、語られる私的内容とあいまって、少なくとも残された身近な者たちにとって、死後生存の信憑性を高めるのに、最初の一步としての大きな意味をもち得た。たとえば学術的な「マイヤーズ」（を名乗る霊）も、霊界通信でつぎのようなことを述べている。「われわれは、新時代を開き、人類に対し、個性も人格も破壊されずに死後も存続することを確信させる機会を掴む決心をした。……われわれは二つの方法でよび出される。一つは受信者側の熱い希望によって……第二の場合は、霊媒や参会者には強い希望がなく、われわれのほうにそれがある場合である」と⁽⁴²⁾。

一方、シュタイナーのようなオカルティストにとっては、それは「まったくパーソナルで人間的な関心」として、最初の一步としての意義すら認めにくいものだった。スピリチュアリズム現象の史的意義は、そのような「人間的な好奇心を満足させる」ためではなく、「人間をより高い霊的生活に導く洞察を与える」ためだったという理由からである⁽⁴³⁾。同じオカルティストのフォーチュンも、つぎのように死者の関与を謝絶している。「世を去った者は、何らかの義務が果たされないままといったまれな場合をのぞいては、生きている人間に通信する必要はない。生きている人間にとっては、たとえそれが善意であっても、死者に根掘り葉掘り尋ねて答えをもらうよりは、オカルト科学の哲学的考察によって未来の生活の確信を得るほうが、はるかによい」と⁽⁴⁴⁾。

こうみえてくると、スピリチュアリズム批判はさらに絞りこまれて、「霊界通信」の可否、さらには是非がポイントになっているとわかる。すでに何度か指摘したように、死後生存を冷静に否定し去る人は、一般人にあってはむしろ少数派である。スピリチュアリズムやオカルティストを自認する人々は、どちらもすべて死後生存を自明とし、さらに霊界通信すら（後者にとっては批判の対象であっても）現実的なものと認めていた。したがって問題は、死後生存の有無ではなく、霊界通信の可否でもなく、それが有益かどうか、という一点にあったといつてよい。しかしまた、「きわめて高く文明化された人々の多く」は、死後生存を「深く疑って」おり、そこには実証主義的な心霊研究者の多くも含まれていた。「霊界通信」という例外的（であるべき）状況で語る主語が、当人の申し立てどおり「死者の霊」でないとすれば、いったい何者なのか。死後生存説を疑う心霊研究者は、こうした疑問をもたざるを得なかった。

「テレパシー」という超 ESP 仮説の原形となる概念は、こうしたことを説明するために考案されたもので、もともとは「生者間」の現象、つまり「生きている人間の心が、通常感覚経路を通ることなく、他の人間の心に影響を与えること」を意味していた⁽⁴⁵⁾。マイヤーズの年少の同僚であったフランク・ポドモア（一八五六～一九一〇）は、「霊存在」については懐疑的で、すべては生者間のテレパシーで説明できると考えていたが、晩年の著作では、生者間の心の影響だけではなく、死者の作用を考慮せざるを得ない事例をあげて、立場が揺らいでいる。「これらの事実は疑い得ない」、「われわれは肉体を離れた霊について何も知らない」、「テレパシーは否定的にしか定義できない」、「（霊界通信が）語るとおりの説明を否定するならば、それを適切に説明する別の原因を探さねばならない」などはその揺らぎの表現であるが、最も象徴的なのは、「生者あるいは死者の心とのテレパシー的相互作用」（傍点引用者）という、テレパシーの定義の決定的な拡大であろう⁽⁴⁶⁾。死者がテレパシーの送信者になり得るとすれば、いかに例外的な出来事であるにせよ、霊界通信は、それが語るとおりの現象になるからである。

霊界通信において、＜霊＞という主語・主体をどう説明するかの決定的な分岐点は、それをあくまで生きている人間の潜在的能力（プラスのあるいはマイナスの）にとらえるか、あるいは死者の霊その他、生きている人間以外の知性まで考慮しているか、という点にある。すでにいくつかの説明を紹介してきたとおり、同じような試みは随所にみられる。マイヤーズ問題がここにも回帰しているのである。マイヤーズもさまざまな主題に関連して、あり得る説明枠をさまざまに整理しているが、あるところでは「テーブル・ターニング」を例にとりて、他人の説明をつぎのように整理している。「十把ひとからげの詐欺」によるもの、「霊」によるもの、「未知の力」によるもの、「心的暗示による無意識的な筋肉収縮」、この四つである⁽⁴⁷⁾。

似たような試みをあえて繰り返すことになるが、ここで＜霊＞という主語・主体を際立たせる「憑霊」に焦点をしばって、私なりに四つの立場を対照させてみたい。（一）当人の意識的主体の表現、（二）個人的無意識の中の第二人格の表面化、（三）集合的無意識の中の超個人的な人格の表面化、（四）＜霊＞という別の主体の作用、である。（一）は、意識的な主体が自分とは別の霊の名を騙るという、今日でもしばしば言及される解釈であり、一般化すると「ESP トリック」説の立場であるが、単純にこの立場を押し通す者はむしろ少ない。これはひとえに、無意識説の普及によるものであって、今は（一）と（二）の中間の解釈が、教養層では好まれる。つまり、憑依とか託宣とかは、個人的無意識のなかの第二人格が、病的に表面化したもので、無意識とはいえ、当人の意識の影の表現である、したがって責任の主体は多少とも当人にある、という解釈である。これがほんの少し（三）に近づくと、個人の意志というよりは時代や階級の代弁、体現とされる。さて問題は、（三）と（四）との関係である。これは、一般化すると「超ESP」仮説と「霊魂」仮説との関係に重なり、相互に読み替え可能な独立した説明枠である。各文明に蓄積されている貴重な宗教遺産の中の霊信仰を、小異をすてて（四）にまとめてみると、（三）はそれに対する一次変換的な還元となっている。これを後押ししたのはいうまでもなくユング心理学であり、その展開であるトランスパーソナル心理学においてはこの読み替えは通俗化された。しかし、＜霊＞という主語・主体のリアリティが、安易に集合的無意識の産物に解消しきれないとされているのは、随所で指摘してきたとおりである。

人類学で観察される憑霊という現象が、しばしばあまりに「リアル」であるのと同様、霊界通信という現象もしばしばあまりに生々しい。これはある意味では当然であって、どちらもシャーマンや霊媒をとおして＜霊＞という主語・主体が表面化するという、同じ現象だからである。しかし、近代スピリチュアリズムにおける「霊界通信」という現象は、人類学における憑霊現象と異なり、文明社会の只中で起こる。しかもそれは管見のかぎり、かならずしも、人類学者が報告するような劇的な舞台装置や、芸

術的なパフォーマンスを伴うものではなく、むしろ「何の変哲もない部屋」で「いつも使っている椅子に腰かけて」といわれるように、日常世界の中でさり気なく綴り出され、語り出されることも多いようである⁽⁴⁸⁾。人類学的な憑霊の現場はみるからに生々しいが、一見日常的な霊界通信の現場も、起こっていることを想像すれば、それに劣らず、あるいはより一層生々しい。日常と非日常の同時存在が、観察者に統合しがたい違和感を引き起こすからである。

「死後生存」についての人類の意識が（あらゆる意識調査が示すところ）半々であるのに対して、霊界通信（啓示、託宣、等々を含む）を信じる（あり得ると思う）割合はどれほどだろうか？ 「^{アパリション}霊の出現」や「霊界通信」については、信／疑の意向を問う設問そのものが、意識調査の項目にすらならないことが、このテーマの境界性を語っている。まとまったデータはないが、半分より少ないのは確実である。したがって、死後生存はあり得ると思うが霊界通信はあり得ないと思う、という人々が、全人口の数割を占めるはずである。そしてその理由は想像しやすい。もし霊界通信という例外的な出来事が原理的にでも可能であれば、いわばあの世とこの世の区別は無きに等しくなるからである。このような世界観、生命観は、常識的なそれと一八〇度異なっている。しかし、たとえばルルドへの巡礼者数をみるだけでも、啓示（一般に霊からの通信）があり得ると思う人口が、人類全体として無視できる数でないことも確実なのである。

7 霊媒の受動性をめぐって

スピリチュアリズム批判のもう一つの焦点である、霊媒の受動性について、最後にまとめて考えてみよう。神智学を含むオカルティズムは、人間の知による世界認識、とくに意志による諸要素の統御を説き、その姿勢は自立志向である。「精霊の統御者」という脱魂型シャーマンの定義は、この志向をよく表現している。英語圏ではじめて「オカルティズム」ということばを用いたとされる⁽⁴⁹⁾ 神智学徒のシネットは、オカルティズムとは「諸力のコントロール」であると断言していた⁽⁵⁰⁾。スピリチュアリズムの場合これと異なり、^{コントロール}支配霊という言葉が表わすように、霊主導でその場がコントロールされ、人間（霊媒）は「容器」あるいは「道具」として、知性と信仰の訓練に受動的に参加する。

神智学の力志向と、スピリチュアリズムとの違いは、すこしでも敏感な観察者には、たやすく感じ取れるものである。神智学の説く自信や緊張感と対をなすかのような、スピリチュアリズムの説く受動性や自己放棄は、自他によってさまざまに表現される。それらの多様性を示すために、以下やや羅列的に引用していってみよう。前者については、たとえばつぎのようにいわれる。

「神智学者が同胞の特別な好意のもとにあるという確信こそ、神智学が一世紀もの変遷を生き抜いたもっとも大きな理由の一つだろう。……神の怒りの前の無力さを強調するキリスト教とは異なり、神智学は強大な力が自らに潜んでいるという自信を与えることができた。この自信という言葉で、神智学運動の中の女性の役割を一般化できるだろう。」

引用文の最後の一文は、オカルティスト（やシャーマンや霊媒）という、世俗を逸脱・超越した存在に変身することの意味を、ジェンダーの視点からとらえる、このところ増えてきたフェミニストの作業の先駆けである。端的には、「霊媒とは、その存在性において……女性的なもの」といわれるが、それはともかく、「福音がすべての者に、どんな教養のない者にも与えられると考えたプロテスタント改革にこそ、すべての誤りがあった」という、神智学徒からの批判は、プロテスタント的なスピリチュアリズムに、ほとんどそのまま当てはまるものである⁽⁵¹⁾。

オカルティズムにおける人間中心主義、自我の強調が、エゴイズムを強化する危険にさらされることは、シュタイナーその人が、「神秘学の学徒が陥りやすい、予測しがたい過ち」として、学徒の『自我』を硬化させ、それを学徒自身の内面に閉じ込めようと」する傾向を警告しているとおりである⁽⁵²⁾。主知主義の行き過ぎも、「認識能力」の訓練を強調するかぎり、避けて通るのが難しい落とし穴である。神智学者シュタイナーが、同じ神智学徒シネットを評した、「過度で不適切な哲学的な主知主義」⁽⁵³⁾という、オカルティスト同士の間でしばしば応酬される批判が、オカルティズムの主知主義的性格をよく表現している。そしてそのように評されたシネットは、諸宗教や諸思想に通底する「宗教的知識」がオカルティズムであること、「もし ^{サイエンス・オヴ・レリジョン} 宗教学 というものが真にあり得るなら、それは必然的にオカルティズムであるはずだ」と主張している⁽⁵⁴⁾。この一節は、オカルティストが自らの学知的性格を宣言したものと読むことができる。また、スピリットをコントロールしようとする脱魂型シャーマニズムの一種、ネオ・シャーマニズムの中で、「戦士」^{ウォリア}の道が記述されているように、オカルティズムの「力への意志」は、戦闘的な性格をもっている。逆に、スピリットにコントロールされる憑霊型シャーマンは、戦う主体がないゆえに戦わない。それと同じ意味で、受動的なスピリチュアリストは「慎ましい解説者」⁽⁵⁵⁾、「高級霊の道具」「慎ましい使用人」⁽⁵⁶⁾といった不戦の自己像を宣言する。

オカルティズム＝達人制度に対して、スピリチュアリズムを弟子制度にとらえると、その受容性、発展途上性、とくに被・教育的性格が浮き彫りになる。ダイアン・フォーチュンは「オカルティズムにおける権威と服従」を論じた中で、オカルトの世界では、知識をもった教師の存在と、その教師への信頼は不可欠だが、専制的な教師はしばしば「盲目的な服従」を求める通弊があるため、弟子はそれを見極めなければならない、というジレンマを認めている。ある程度の受容性が求められる師弟関係においても、専制主義よりは民主主義の原理が望ましいという、弟子の権利と自主性を最大限に主張する立場である。とはいえ、悪しき教師は服従しない弟子に呪いをかけることすらあり、そのようなとき弟子にとっては、キリストの名、十字架の印、聖体拝領がたしかな守りになるともいう⁽⁵⁷⁾。これはたかずも、オカルト世界に専制的な教師が少なくないという現実を前にして、いまだ微力な段階にあるオカルティストの弟子の自信が動揺する様子を描いたものと読める。

神智学を論じた本のなかに、「かつて無神論者であった人間が、敬虔なスピリチュアリストとして死んだ」⁽⁵⁸⁾という一節が出てくる。文脈や人物をみるまでもなく、これは近代スピリチュアリズムが基本的に、最低限の人間まで救うという福音としての性格をもっていることを意味している。恩寵は無条件であるゆえに、人間の側の努力はそれに本質的に関わりがなく、まして操作や交渉などは必要とされない。そして敬虔な死とは、戦いがなくなったところにしか訪れない。

このように、スピリチュアリズムの謙遜とオカルティズム（や無神論）の自信とは、つねにコントラストをなしているが、これはスピリチュアリズムとオカルティズムのあいだの特殊な思想的対立というだけではなく、一般的な人間タイプの差として、考えることもできる。「アデプトには積極的な活 ^{エナジャイジング} 性 化がある」のに対して、「霊媒には……受動性が必要」である⁽⁵⁹⁾といった表現をみて、どちらに親近感をもつかは、二者択一になるだろう。そうした対照的な人間タイプを説明するために、私はかつて、(宗教的)身体境界の体験型の違いを考えたことがある。身体境界における「内から外へ」の力と「外から内へ」の力と、どちらが優位かによって、人間タイプを二分したものである。この体験型が対立していることは、身体境界が破れる場合の破れ方に、「内から外へ」と「外から内へ」という排他的な違いがあることからわかる⁽⁶⁰⁾。能動的な身体境界の突破はいわば自我の拡大であり、受動的なそれはいわば自我の縮小である。この身体境界の二つの体験型は、能動性／受動性の一つの指標として、あらゆる二分法と連動しており、したがって有効であると思う。たとえば、トランスパーソナル心理学の一部には、

ケン・ウィルバーの『無境界』というタイトルに象徴されるように、境界をうまく撤廃すれば高次の実在に触れることができる、といったオプティミズムがある。もちろん境界がなくなることによる危険が無視されているわけでないが、^{エマージェンシー}霊的な「危機」は^{エマージェンシ}霊性の「出現」の好機ととらえられている⁽⁶¹⁾。しかし「無境界」という言葉を、「内から外へ」の体験型をもった能動的な人間が聞くか、逆に「外から内へ」という受動的な体験型をもった人間が聞くかによって、その含意はまったく別様に受け取られることになるだろう。

人間をすべて同一視するか、それとも人間タイプというものを想定するかによって、宗教のとらえ方と教え方には大きな差が生まれる。前者は、未開／文明という単線のスキームをもっていた初期の民族学に似ている。植民地主義的な民族学がさまざまな意味で暴力的であったように、人間タイプを考慮しない宗教の教えは暴力的になるだろう。ユングの内向的／外向的など周知のタイプをもち出すまでもなく、こうした人間タイプを考える思想は、洋の東西を問わず古くから唱えられてきているが、オカルティストたちが人間タイプをあまり積極的に説かないようにみえるのは、なぜだろうか？

時代が新しいせいか、ダイアン・フォーチュンはオカルティストとしては例外的に、人間タイプを強調する方の一人である。ヨーガを「魂が神に近づく技法」という普遍的意味で用いた上で、「カトリック教会」における「バクティ・ヨーガ」について、「生れつき献身的な性格をもち、自己犠牲的な愛を直ちに表現できる人々だけに適している。しかしすべての人がこのような性格をもつわけではない」と述べている。また西洋人は「濃密物質の征服」「生の征服」「生命力の集中」を「民族的ダルマ」としており、「生から逃避する」東洋のダルマとは異なっている、と区別を強調している。民族単位かどうかはともかくとして、これは人間にはいくつかの基本的なタイプがあるという「東洋」的な洞察の採用である。わかりやすい一般論では、「霊的向上の行法を実際に試みたことのある人なら誰でも知っていることだが、その方法はその人の気質に合ったものでなければならない」となる⁽⁶²⁾。

この人間タイプという視点からイニシエーションの機能を考えると、一つのことが浮き彫りになる。神智学を含むオカルティズムでは、随所にイニシエーションが組み込まれているが、これにより、枠をもった団体への加入やステージの通過に際して、才能、適性、資格、準備、等々の諸項目が計られ、結果として志願者が振り分けられることになる。じっさい、意味不明の言葉や実践が、門外漢や入門者の躓きとなることに関連して、まさにそれが選別のプロセスになっていることが、しばしば仄めかされてさえている。イニシエーションをともなう段階的プロセスは、人を選別せざるを得ないが、通過できるかどうかは人間タイプによるだろう。この意味で、オカルティズムが強調するイニシエーションは、結果的に人間タイプの選別装置になっていると考えることができる。この世の団体や教師の媒介、あるいは象徴儀礼の操作を必要とせず、教えと信仰だけ（「聖書のみ」「信仰のみ」）あればよいとする、プロテストантиズムの福音主義に対して、オカルティズムが批判的なのはごく当然である。教えと信仰以上の手続きが求められないとすれば、段階的なアジェンダを課する典礼主義の極致のようなオカルティズムは、存在意義が薄れるからである。

スピリチュアリズムにおいては、オカルティズムとちがって、人間の教師によるイニシエーションや訓練はない。その代わりに、人間（とくに霊媒）は、いわば霊によるイニシエーションと訓練を受ける。たとえば霊媒の資質について、イムペレーターと名乗る<霊>がモーゼスを書記として綴るつぎの文章は、オカルティズムその他の教えと共通する部分が多いのはもちろんだが（たとえば、独断と高慢と自惚れを避けること、誠実、善良、等々の普遍的美德）、^{リセプティヴ・キャラクター}「受容性」を第一に強調するという点で、オカルティズムの強調する自立的な姿勢と、はっきりしたコントラストをなしている。

「われらにとりて最大の難事は進化せる高級霊からの通信を受け取るに相応しき霊媒を見出すことである。そうした霊媒はまず精神が受容性に富んでいなければならぬ。受容性の限度以上のものは所詮伝え得ぬのが道理だからである。……

小知を働かせてはならぬ。われらからの知的働きかけの妨げとなるからである。独断主義に偏れる知性は使用しようにも使いものにはならぬ。ましてそれが高慢と自惚れに満ちておれば、近づくことすら出来ぬ。……

われらは完全を求めているのではない。誠実さと一途な向上心、捉われなき受容性に富む精神、清純にして善良なる心の持ち主である。忍耐強く待つことである。性急は恐ろしき障害となる。所詮汝らの手の届かぬことに対する過度の用心と不安を捨てよ。われらに任せるがよい⁽⁶³⁾。」

この引用文の最後の部分を、「知識はすべて霊界よりもたらされる」という一節と読み合わせると、人間の側には自己主張すべき何一つとてないことが、＜霊＞という主語によって宣告されているとわかる。この宣告を聞かされて、(どちらかといえば) 安堵するか反発するかで、その人が気質において受動的なスピリチュアリストであるか、それとも自立的なオカルティストであるか、おおまかに振り分けることができるだろう。

スピリチュアリズムを構成する要素の中で、恰好の批判的となる「霊媒」の特性を、人間タイプの違いにまで引き下げて論じたことで、問題がかなり矮小化されたようにみえるかもしれない。しかし、ものごとの本質は低レベルの現象において浮き彫りになるという通則どおり、スピリチュアリズムの最も戯画的な姿は、知性に欠ける盲信の徒の愚行であり、オカルティズムの最も戯画的な姿は、遠慮に欠ける強欲な輩の蛮行である。いうまでもなく、スピリチュアリズムにおいて無知蒙昧が尊ばれているわけではなく、オカルティズムにおいて厚顔無恥が勧められているわけでもない。それぞれを肯定的に言い換えて、かつ起こり得る弊害から擁護すれば、それぞれの理想とする主張になることがわかるだろう。

じっさい、スピリチュアリズムは人間の理性・知性を抑圧する、といった批判に対して、＜霊＞という主語はしばしば、自分たちはむしろ人間の理性、知性に訴えると強調する。あらゆる高等スピリチュアリズムにおいては、あらゆる高等な人間学におけると同じく、こうした両面性はつねに暗黙のうちに説かれ、暗黙のうちに了解されている。ある意味でそれは当然のことなのだが、ことスピリチュアリズム文書に関しては、ほとんどの宗教文書と同様に、思想が断片的、一面的、断定的に受け取られがちであり、それを補正するために、随所でことさら両面に言及されることにもなる。シルバー・バーチを例に引けば、「いたって単純な真理」を強調したとされるその通信においてすら、受動性と意志性の両面が、つぎのようにバランスをとって表現されている。たとえば、「私は究極のことは何も知りません」「自分より偉大なる力がすべてを良きに計らってくれているのだと信じること、それが何より大切です」といった謙虚な受容性が強調される一方⁽⁶⁴⁾、他方では、「知識を身につけていくうちに、徐々に霊性が目覚めていきます」「盲目的な軽信ではなく、知識を土台とした信仰……知識こそ不動の基盤であり、不変の土台です」「私たちの仕事に協力してくれる人は理性と判断力と自由意志とを放棄しないでいただきたい」といった、当たり前の研鑽が日々なされるべきとの教えが繰り返される⁽⁶⁵⁾。実はこのような自助努力と自己放棄の指示の交錯は、教育思想の文体とよく似ている。どちらにおいても、とにかく偏りがち固着しがちな未成熟な精神の発達のために、多様な試行錯誤の繰り返しが欠かせないと知られているのである。そしてこの文脈でいえば、霊媒の受動性とは、教育を受ける側に望まれる資質の一つである受動性が、例外的な目的のために極限まで突き詰められたものにほかならない。

＊

本論を閉じるに当たり、＜霊＞という主語の主張を離れて人間社会に立ち戻り、死後生存その他の基盤的信仰にかかわった三人の学者（ミュラー、ジェイムズ、マイヤーズ）の横顔を、コントラストをつけてスケッチしておきたい。＜霊＞という主題はかならずしもすべての人にとって関心の対象ではないだろうが、宗教学成立期の重要人物たちがこの主題にどうかかわったかは、現代の宗教学徒すべてにとって無関係ではあり得ない。

哲学思想の違いは気質の差によると唱えたジェイムズは、万人に共通する（べきユニバーサルな）次元より以上のものを、^{オーバー・ビリーフ}過剰信仰の領域として、区別した⁽⁶⁶⁾。これはよくいわれるように「多元主義」「プラグマティズム」の立場であるが、人間タイプ（＝気質）に引き当ててみると、死すべき人間の身であえて究極的な主張をしない、という意味での謙虚さになる。そしてミュラーも、「人間はそれを知るようには造られてはいない」という謙虚さをもっていた。では、謙遜を説くスピリチュアリズムに、ジェイムズが共感的で、ミュラーは否定的であるという差は、どこから出てきたのだろうか。ミュラーが、批判的にせよブラヴァツキの神智学にさかんに言及したのは、「同じ気質をもっている」という一節おりの理由からである。それに対してスピリチュアリズムにほとんど言及していないのは、何か共有できないものがあるからであり、それはおそらく、「外からの啓示」という「自然」を踏み外した要素のゆえと思われる。オカルティストとスピリチュアリストの双方には、「生きている人間」以上（以外）の知性があるという共通の前提があった。これに対して、生きている人間以上（以外）の知性があるという信仰は、ミュラーには、少なくとも積極的にはなかったようである（無限なる「神」への信仰を除いて）。そしてオカルティズムが、事実上は生きている人間優位の人間観であるのに対して、スピリチュアリズムはほぼ正反対に、死者を生者以上に遇する人間観であった⁽⁶⁷⁾。少なくともこの点にのみ関していえば、ミュラーは、スピリチュアリストよりはオカルティストのほうに近いことがわかる。

ジェイムズの名著『宗教的経験の諸相』の結論部には、宗教学、マイヤーズという、本書が冒頭で設定した主題がそろって出てくるが、ジェイムズが「宗教学」という言葉を使いつつミュラーの名を一度もあげず、マイヤーズにさかんに言及するのは、こうした基本的な人間観の違いによるだろう。じっさい、ジェイムズは追悼文において、マイヤーズの気質の本来の傾向と、スピリチュアリズム・心霊研究を経由してのちの変化について、つぎのように述べていた。

「マイヤーズは、本来の性格としてはきわめて排他的で非寛容だった、と私は思う。しかし真実を求める厳しさによって、彼は知的、社会的な気難しさが命取りとなる領域に導き入れられた。そこにおいて、彼は自ら^{アムール・プロプリ}自尊心を傷つけて……必要とされる忍耐と気配りと謙遜をそなえた、模範的な人間となった⁽⁶⁸⁾。」

「自尊心」と「謙遜」という対照的な美德のうち、「自尊心」がスピリチュアリズムと馴染まない性格であることは、このマイヤーズの変化（をジェイムズが記述したもの）に、よく表われている。人間が自尊心を「傷つけて」まで謙遜になるためには、それ相当の強烈な衝撃にさらされることが不可欠である⁽⁶⁹⁾。マイヤーズとジェイムズは、スピリチュアリズムとその周辺に深くコミットするプロセスのどこかで、そのような極限状況を通過したのであろう。

最後にあらためて指摘しておきたいのは、＜霊＞という主題をめぐるほんの百年前の業績が忘却されて、同じような論争が繰り返されているという、学術世界の風景である。シャーマニズム研究が見直しにはいった段階で、あるいは臨死研究が拡大した段階で、心霊研究の成果がまとめて参照されていれば、

いくつかの論争は節約できたかもしれない。それらの研究分野で、ここ数十年のあいだに、つぎのような感想をもった人がいたはずである。

「大論争のあと、一つの奇妙な教えにたどり着いたようにみえる。というのは、われわれは石器時代の信条に連れ戻されただけだからである。われわれは、シャーマンや呪医の原始的な実践に、ふたたび戻ってきた。それは霊との交流という、かつてはどこにでもみられた一つの教え、今やアフリカの沼地やシベリアのツンドラ、レッド・インディアンやエスキモーの雪原にだけ残っている教えである⁽⁷⁰⁾。」

実はこれは、現代のシャーマニズム研究者や臨死研究者ではなく、百年前のマイヤーズその人の一文である。スピリチュアリズムと心霊研究、そして近代心理学の接点で、死後生存、霊（として）の存在、霊との交流、等々を主題とした人物の述懐が、時の経過をまったく感じさせないのは、これらの主題が今なおアクチュアルなまま、われわれの前に留まっているからである。＜霊＞を探究して、＜霊＞を発見したと考えた人は、かくも謙虚になった。逆に、それらは発見されなかったと考えた人は、どうなったのだろうか？

注

◇著書・論文は、章ごとに、初出の場合は、編著者、タイトル、サブタイトル、出版社、出版年を記し、再出の場合は姓と「前掲書」とした。

◇同一編著者で複数の著書・論文がある場合など、再出の場合は、姓とタイトルを記した。

序章

(1) Joscelyn Godwin, *Theosophical Enlightenment*, State University of New York Press, 1994, pp.187-8. Barbara Weisberg, *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism*, Harper Sun Francisco, Inc., 2004, pp.3-4. イヴォンヌ・カステラン／田中義廣訳『心霊主義』白水社、一九九三年[1954]、九～一五頁。

(2) アーサー・コナン・ドイル／近藤千雄訳『コナン・ドイルの心霊学』新潮選書、一九九二年[1918,1919]。

(3) アルフレッド・ウォレス／近藤千雄訳『心霊と進化と——奇跡と近代スピリチュアリズム』潮文社、一九八五年[1875]、四頁。Alfred R. Wallace, *Miracles and Modern Spiritualism*, revised edition, Arno Press, 1896 [1875], p.vii.

(4) ジャネット・オッペンハイム／和田芳久訳『英国心霊主義の台頭——ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』工作舎、一九九二年[1985]、三六六～七〇、四六八頁。

(5) Alfred P. Sinnett, *The Occult World*, Kessinger Pub. Co., 1997[1881], p.13.

(6) Rudolf Steiner, edited by Christopher Bamford, *Spiritualism, Madame Bravatsky, and Theosophy: an Eyewitness View of Occult History*, Anthroposophic Press, 2001[1901-1925], pp. 28-30.

(7) Godwin, *op. cit.*, pp.200-4.

(8) アレクシー・カレル／中村弓子訳『ルルドへの旅・祈り』春秋社、一九八三年[1973, 1979]。

(9) 関一敏『聖母の出現——フォーク・カトリシズム考』日本エディタースクール出版部、一九九三年。

(10) Steiner, *op. cit.*, p.31-2.

(11) Godwin, *op. cit.*, pp.198-9.

(12) 神に抵抗する墮天使や悪霊を宇宙や社会の悪の原因とし、この世の権力者その他がその代理人となって悪を執行する、という古代的な解釈は、近現代でも消滅したわけではない。むしろそのような影響力を想定する世界観は、霊信仰やオカルトに関心を寄せる人々によって連綿と相続され、危機的な状況ではその思想が表面化する。シュタイナー説は有名だろうが、これは神智学・人智学の占有物ではないのである。たとえば、『オカルト事典』(*An Encyclopedia of Occultism*, 1920) という、この種の作業としては先駆的な事典を出したとされるルイス・スペンサー（神話、民俗、歴史の著作が多いスコットランド人作家、ジャーナリスト。一八七四～一九五五）は、第二次世界大戦中に『この戦争のオカル

ト的原因』を刊行しているが、そこでは「ナチズムは、邪悪な秘教的力がその露骨な目的を隠すときに特徴的な、あらゆる性質の刻印を帯びている……同じプロセスはボルシェヴィズムにも見られた」「これは神と良心、そして闇の勢力との間の戦いである」として、反キリストの勢力を「ルシファー」の影響下にあるものとする、ヨブ記的な世界像を展開している。政治的教会的なレトリックと大きく違うところは、こうした抽象的な言辞を超えて、「この悪魔主義の力のセンターはどこにあるのか……さまざまなことから考えてそれはバルト地域である」といったオカルト地理学が展開されることである。Lewis Spence, *Occult Causes of the Present War*, Kessinger Pub. Co., 1997[1940], pp. 22, 124, 138.

(13) アラン・カードック／桑原啓善訳『霊の書』潮文社、一九八六～七年[1857]、下・一二、八二、八四、二四五頁。

(14) ステイントン・モーゼス／近藤千雄訳『霊訓』国書刊行会、一九八五年[1883]、二三、一九三頁。

(15) 『井上円了選集』第一七巻、東洋大学井上円了記念学術センター、一九九九年、四三二～四、五四二～五、五五六、五六六頁。

(16) 『柳宗悦全集著作篇』第一巻、筑摩書房、一九八一年、一〇、一八～九、五四頁。『柳宗悦全集著作篇』第二巻、筑摩書房、一九八一年、四二六頁。

(17) ポドモアは晩年の著作で、「これはかなり単純な問題で、トリックか超常的作用か、どちらか」であって「中間の答えはない」と、明快に述べている。Frank Podmore, *The Newer Spiritualism*, Kessinger Pub. Co., 2003 [1910], p. 145.

(18) 浅野和二郎『心霊学より日本神道を観る』心霊科学研究会、一九三八年、一～二頁。

(19) 田中千代松「追想」『心霊研究』四八一号、一九八七年三月号、二～一〇頁。

(20) 津城寛文『鎮魂行法論——近代神道世界の霊魂論と身体論』春秋社、一九九〇年、四四～六、五九、六二、七七、八〇～三頁。

(21) ブライアン・イングリシ／笠原敏雄訳『トランス——心の神秘を探る』春秋社、一九九四年[1989]、二一～三六頁。スタンレー・タンバイア／多和田裕司訳『呪術・科学・宗教』思文閣出版、一九九六年[1990]、七二頁以下。

(22) 佐々木宏幹「チャネラーは現代のシャーマンか」『QA 1 1月号別冊 チャネリング』平凡社、一九九一年。

(23) モーゼス『霊訓』一七、一〇二、一一二、一三五、一四八、一五九～六〇、二一八頁。他に、カードック、前掲書、下・二二九、下・二三五頁。ウォレス『心霊と進化と』一二四、一三一頁。ジェラルディーン・カミングズ／梅原伸太郎訳『不滅への道』春秋社、二〇〇〇年[1932]、二〇～三頁、一九六～八頁。マードウ・マクドナルド＝ベイン／仲里誠吉訳『心身の神癒』霞ヶ関書房、一九七二年、六、一一、二〇頁。イングリシ、前掲書、一二一頁。

(24) イングリシ、前掲書、一二四～六、一八四～五頁。Charles Tart ed., *Body Mind Spirit: Exploring the Parapsychology of Spirituality*, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 1997, p.180. Frederic Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 2001[1903], pp.245-6.

(25) William James, 'Mr. F. W. Myers's "Human Personality and its Survival of Bodily Death"', *PSPR (Proceedings of Society for Psychical Research)*, 46-18, June 1903, p.22.

1章

(1) ジャネット・オッペンハイム／和田芳久訳『英国心霊主義の台頭——ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』 工作舎、一九九二年[1985]、一四六、二一四～六頁。

(2) マックス・ミュラー／比屋根安定訳『宗教学概論』 誠心書房、一九六〇年[1873]、五～九頁。 *The Life and Letters of the Right Honourable Professor Friedrich Max Muller*, edited by his Wife, in two volumes, AMS Press, 1978[1905], vol.1, pp. 251-2, 258, 280, 376, 412-3, vol.2, pp. 48, 141, 444.

(3) W. Stainton Moses, *Spirit Teaching*, Arno Press, 1976[1883], pp. v-xi, xix-xxii.

(4) Alfred Wallace, *Miracles and Modern Spiritualism*, Arno Press, 1986 [1875, rev. 1896], p. 102. なお、ダーウィンとウォレスの関係については、アーノルド・C・ブラックマン／羽田節子他訳『ダーウィンに消された男』 朝日新聞社、一九九七年[1980]参照。

(5) ステイントン・モーゼス／近藤千雄訳『霊訓』 国書刊行会、一九八五年、二六七～九頁。 Moses, *op.cit.*, pp. 212-4.

(6) 同書、一九一、一九三頁。 *Ibid.*, pp.148,150.

(7) ミュラー『宗教学概論』 七二頁。

(8) Max Muller, *Physical Religion*, AMS Press, 1975[1891], p. 293.

(9) Muller, *The Life and Letters*, vol.1, p. 275.

(10) *Ibid.*, vol.2, p. 62.

(11) ミュラー『宗教学概論』 二四、二七頁。

(12) モーゼス、前掲書、一一五～六頁。 Moses, *op. cit.*, p. 84.

(13) 同書、八一頁。 *Ibid.*, p. 55.

(14) Max Muller, *Theosophy or Psychological Religion*, AMS Press, 1975[1893], p.51. Muller, *The Life and letters*, vol.2, p. 57.

(15) Max Muller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, AMS Press, 1976[1878], p. 44.

(16) Max Muller, *Life and Religion: an Aftermath from the Writings of the Right Honourable Professor F. Max Muller*, edited by his wife, AMS press, 1978[1905], pp. 69, 201-2. マックス・ミュラー／津城寛文訳『人生の夕べに』 春秋社、二〇〇三年[1905]、五五、一八四～五頁。

(17) モーゼス、前掲書、一～二、一三二、一四〇、一五四頁。 Moses, *op. cit.*, pp. 63-4, 99, 105, 116.

(18) Muller, *Life and Religion*, p.101. ミュラー『人生の夕べに』 八八頁。

(19) モーゼス、前掲書、七六、一七二頁。 Moses, *op. cit.*, pp. 51, 133.

(20) Muller, *Life and Religion*, p.145. ミュラー『人生の夕べに』 一三一頁。ほかに、Max Muller, *Selected Essays on Language, Mythology, and Religion*, in two volumes, AMS Press, 1976[1881], vol.1, pp. 2-3.

(21) モーゼス、前掲書、一一二、一一四、一三九、一九三頁。 Moses, *op. cit.*, pp. 81, 83, 105, 150.

(22) ミュラー『宗教学概論』 一六五～六頁。

(23) Muller, *Life and Religion*, pp.150-1. ミュラー『人生の夕べに』 一三六～七頁。

(24) モーゼス、前掲書、一九三、二六七頁。 Moses, *op. cit.*, pp. 150, 212. なお、4章で扱うエドガー・ケイシーも、キリスト教以外の教祖、ブッダ、孔子、ムハンマドについて、「それらすべての人々の中には『同じ動かす霊』があった」と述べている。リチャード・H・ドラモンド／田中友敏訳『ケイシ

- ー・リーディングによるキリスト教の秘密』たま出版、一九八〇年 [1978]、六一頁。
- (25) Max Muller, *Ramakrishna, his Life and Sayings*, AMS Press, 1975[1898], p. x.
- (26) Muller, *Life and Letters*, vol.2, p. 141.
- (27) Max Muller, *Last Essays*, in first/second series, AMS Press, 1978[1901], second series, p. 334.
- (28) モーゼス、前掲書、一七三頁。Moses, *op. cit.*, p. 133.
- (29) 同書、一四〇頁。 *Ibid.*, p. 106.
- (30) Muller, *Life and Religion*, p. 86. ミュラー『人生の夕べに』七三頁。
- (31) *Ibid.*, pp. 77, 79, 86. 同書、六三、六五、七二頁。
- (32) モーゼス、前掲書、一九七頁。Moses, *op. cit.*, p. 154.
- (33) Muller, *Life and Religion*, p. 182. ミュラー『人生の夕べに』一六六頁。
- (34) モーゼス、前掲書、一四一、一七〇頁。Moses, *op. cit.*, pp. 106, 130-1.
- (35) Muller, *Life and Letters*, vol.1, p. 394, vol.2, pp. 47-9, 58, 259-66, 304-6. ミュラー『宗教学概論』二八頁。
- (36) アルフレッド・ウォレス／近藤千雄訳『心霊と進化と——奇跡と近代スピリチュアリズム』潮文社、一九八五年[1875]、一二四頁。Alfred R. Wallace, *Miracles and Modern Spiritualism*, revised edition, Arno Press, 1975 [1896], p. 118.
- (37) Muller, *Life and Letters*, vol.2, p. 48.
- (38) Max Muller, *Anthropological Religion*, AMS Press, 1975[1892], p. 29.
- (39) Muller, *Theosophy or Psychological Religion*, p. viii-ix.
- (40) *Ibid.*, p. 24. Muller, *Life and Religion*, p. 24. ミュラー『人生の夕べに』二二三頁。
- (41) モーゼス、前掲書、一九二頁。Moses, *op. cit.*, p. 150. Muller, *Theosophy or Psychological Religion*, pp. 23-6, 95-106, 516. Muller, *Life and Letters*, vol.2, p. 37.
- (43) Muller, *Last Essays*, second series, pp. 324, 332.
- (44) Muller, *Ramakrishna*, pp. 59, 96.
- (45) *Ibid.*, p. 93.
- (46) インド哲学の奈良康明は、ラーマクリシュナの「人と思想」をまとめた仕事のなかで、ラーマクリシュナの教えの中に「新しいものは何もない」(奈良康明「はじめに」『人類の知的遺産 53 卷 ラーマクリシュナ』講談社、一九八三年、五頁)と述べ、同じく玉城康四郎は「ラーマクリシュナの神秘性」を評して「東西におけるその意味と位置づけは、まだほとんど明らかにされていない」(玉城康四郎「ラーマクリシュナの神秘性を廻って」『人類の知的遺産 53 号 ラーマクリシュナ』月報第五七号、四頁)と記述している。説明はその通りでよいが、私が見たかぎり、どちらもミュラーのラーマクリシュナ論の埒内にあり、しかも参考文献には、ミュラーのラーマクリシュナ論が入っていない。ミュラーの一つの軸足というべきインド哲学においても、そのラーマクリシュナ論は忘却されているようである。
- (47) Muller, *Life and Letters*, vol.2, pp. 245-6, 309, 312-3.
- (48) Muller, *Last Essays*, second series, pp.100ff.
- (49) モーゼス、前掲書、一一五頁。Moses, *op. cit.*, p. 84.
- (50) アラン・カードック『霊の書』潮文社、一九八六・七年[1857]、下・一〇頁。
- (51) Muller, *Ramakrishna*, p. xii.
- (52) ジャンルは同社ホームページ <http://www.thebooktree.com> 参照。
- (53) Muller, *Life and religion*, p. 183. ミュラー『人生の夕べに』一六七頁。

- (54) Muller, *Life and letters*, vol.2, p. 42.
- (55) *Ibid.*, vol.1, p. 250.
- (56) *Ibid.*, vol.1, p. 376.
- (57) *Ibid.*, vol.2, p. 144.
- (58) Muller, *Theosophy or Psychological Religion*, pp. 309-11.
- (59) Muller, *Life and Religion*, pp. 39-40, 83. ミュラー『人生のタベに』二六、六九頁。Muller, *Life and Letters*, vol.1, pp. 251-2, 376, 412-3.
- (60) Muller, *Theosophy or Psychological Religion*, p. 310.
- (61) Muller, *Life and Religion*, pp. 79, 81. ミュラー『人生のタベに』六五、六七頁。
- (62) オッペンハイム、前掲書、四六五～七二頁。
- (63) Muller, *Ramakrishna*, p. xii. Muller, *Theosophy or psychological Religion*, pp. xvi, 153.
- (64) オッペンハイム、前掲書、三六七～三八頁。
- (65) Muller, *Life and Letters*, vol.1, p. 381.
- (66) Muller, *Last Essays*, Second Series, p. 100.
- (67) Muller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, pp. 173-5.
- (68) Muller, *Life and religion*, pp. 37, 83. ミュラー『人生のタベに』二三、六九頁。
- (69) *Ibid.*, pp. 139, 189-90. ミュラー『人生のタベに』一二五、一七三～四頁。
- (70) Muller, *Physical Religion*, pp. 338-40. Muller, *Theosophy or Psychological Religion*, p. 25. Muller, *Life and Religion*, pp. 69, 139, 189. ミュラー『人生のタベに』五五、一二四、一七三頁。Muller, *Ramakrishna*, p. 53. 村上陽一郎『奇跡を考える』岩波書店、一九九六年、一六七～七一頁。
- (71) モーゼス、前掲書、一四八頁。Moses, *op. cit.*, p. 112. なお『霊訓』の邦訳解説文で、梅原伸太郎が「人類の代理人としてのモーゼス」と表現しているのは、この疑いの普遍性を指している。同書、三八〇頁。
- (72) 同書、一三六～七、一六五～六、二四五～六、二七〇、三八三頁。ほかに、カルデック、前掲書、下・二二七頁。ウォレス、前掲書、二三九頁。
- (73) Muller, *Life and religion*, pp. 187-91. ミュラー『人生のタベに』一七一～五頁。
- (74) カルデック、前掲書、下・二二七頁。
- (75) モーゼス、前掲書、二四七、二六七、二六九頁。Moses, *op. cit.*, pp. 197, 212, 214.
- (76) 同書、二四五、二五〇、二七〇頁。 *Ibid.*, pp. 196, 199, 214.
- (77) オッペンハイム、前掲書、一一二頁。
- (78) Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, State University of New York Press, 1994, p. 295.

2章

- (1) ステイントン・モーゼス／近藤千雄訳『霊訓』国書刊行会、一九八五年、二四五、二七〇頁。W. Stainton Moses, *Spirit teachings*, New York, Arno Press, 1976[1883], pp. 196, 214.
- (2) Charles Tart ed., *Body Mind Spirit: Exploring the Parapsychology of Spirituality*, Hampton Road Publishing Company, Inc., 1997, pp. 30, 181, 197, 214. Alan Gauld, *The Founders of Psychical*

Research, Routledge & Kegan Paul, 1968, p. vii.

- (3) アラン・カードック／桑原啓善訳『霊の書』潮文社、一九八六～七年[1857]、上・二〇一～二頁。
- (4) モーゼス、前掲書、一五、三六五頁。Moses, *op.cit.*, pp. 1-2, 291.
- (5) 関一敏「宗教学事始め③」『春秋』三八二号、一九九六年一〇月、扉裏。
- (6) モーゼス、前掲書、一三六、一四六～八、一五三頁。Moses, *op.cit.*, pp. 101-2, 110-1, 116.
- (7) 同書、一三五頁。 *Ibid.*, p. 101.
- (8) 同書、一二五、一五三、一七六～七、二一二、二六二、三一二頁。 *Ibid.*, pp. 116, 136.
- (9) 同書、二四五～七頁。 *Ibid.*, pp. 195-7.
- (10) 同書、二七〇頁。 *Ibid.*, p. 214.
- (11) 同書、九六～七頁。 *Ibid.*, pp. 68-7.
- (12) 同書、一六、二八四頁。 *Ibid.*, pp. 2, 224.
- (13) ポール・リクール／久米博訳『他者のような自己』法政大学出版局、一九九六年[1990]、三九二頁。
- (14) ケン・ウィルバー／吉福伸逸他訳『アトマン・プロジェクト』春秋社、一九八六年[1980]、六八～七二頁。
- (15) モーゼス、前掲書、一四七、一五〇頁。Moses, *op.cit.*, pp. 111, 113. Tony Ortzen ed., *Silver Birch Companion*, The Spiritual Truth Press, 1999, pp. 116-7.
- (16) モーゼス、前掲書、一七、二三、一一九、一五四、一六六、二三三、二四九、二六五頁。Moses, *op.cit.*, pp. 3, 9, 87, 117, 128, 185, 199, 211.
- (17) 同書、二六、三〇、四二、四八、一三二、一三六～八、一八九、二三四、二四五～六頁。 *Ibid.*, pp. 12, 24, 98-9, 102-4, 146, 187, 196.
- (18) カードック『霊の書』上・二二二頁。
- (19) モーゼス、前掲書、二一、一三六、一三九頁。Moses, *op.cit.*, pp. 7, 102, 104.
- (20) マードウ・マクドナルド＝ベイン／仲里誠吉訳『心身の神癒』霞ヶ関書房、一九七二年[1953]、三〇～一頁。
- (21) 同書、三三九頁。
- (22) カードック『霊の書』上・二一四一五、下・一三八、一四六頁。
- (23) モーゼス、前掲書、一三二頁。Moses, *op.cit.*, p. 99.
- (24) *The Life and Letters of the right honorable Friedrich Max Muller*, ed., by his wife, in two volumes, New York, AMS Press, 1976[1902], vol.2, p. 144.
- (25) マクドナルド＝ベイン、前掲書、一九六頁。
- (26) モーゼス、前掲書、一三六～八、二四五頁。Moses, *op.cit.*, pp. 102-4, 196.
- (27) 同書、三二～三頁。 *Ibid.*, p. 16.
- (28) 同書、八二頁。 *Ibid.*, p. 55.
- (29) 同書、一九七頁。 *Ibid.*, p. 154.
- (30) 同書、四四、一〇八、一三九、一五三、一九七、二一七、二八九頁。 *Ibid.*, pp. 26, 78, 105, 116, 154, 172, 229.
- (31) 同書、三一、一一八～九、二六四、三一一頁。 *Ibid.*, pp. 15, 86-7, 210, 247.
- (32) 同書、二六頁。 *Ibid.*, p. 11.
- (33) 同書、一〇九～一〇頁。 *Ibid.*, p. 79.

- (34) 同書、一六〇～一頁。 *Ibid.*, pp. 121-2.
- (35) ロマーノ・グアルディーニ／山村直資訳『ソクラテスの死』法政大学出版局、一九六八年[1942]、一四、一〇一～四、一一〇～一頁。
- (36) アルフレッド・ウォレス／近藤千雄訳『心霊と進化と——奇跡と近代スピリチュアリズム』潮文社、一九八五年、二二七頁。 Alfred R. Wallace, *On Miracles and Modern Spiritualism*, New York, Arno Press, 1975 [revised edition, 1896], pp. 212-3.
- (37) カーデック『霊の書』上・二一四頁。
- (38) ウォレス、前掲書、一二四頁。 Wallace, *op.cit.*, p. 118.
- (39) ブライアン・イングリシ／笠原敏雄訳『トランス——心の神秘を探る』春秋社、一九九四年[1989]、一六三、二九三～五頁。 Frederic Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Charlottesville, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 2001[1903], p. 232.
- (40) ゲルハルト・ヴェーア／深澤英隆他訳『ユングとシュタイナー——対置と共感』人智学出版社、一九八二年[1972]、二七六頁訳注。
- (41) ジャネット・オッペンハイム／和田芳久訳『英国心霊主義の台頭——ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』工作舎、一九九二年[1985]、四六五～九、四七三、四七四頁。
- (42) カーデック『霊の書』下・二二七頁。
- (43) オッペンハイム、前掲書、一〇九～一〇、一八二、一八五～六、三〇三、三八一～二、四五三頁。
- (44) 同書、一五一、一六五、一六七～八、三〇七～九、三一五、三一九、三二二～三、三二六～八、四六九頁。 Myers, *op.cit.*, pp. 6-11, 16-21, 35-6. ウィリアム・ジェイムズ／梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』上・下、岩波文庫、一九六九～七〇年[1902]、上・三一三頁。
- (45) モーゼス、前掲書、一六八、一七二～三頁。 Moses, *op.cit.*, pp. 129, 133.
- (46) Tart ed., *op.cit.*, p. 22.
- (47) Max Muller, *Physical Religion*, New York, AMS Press, 1975[1891], pp. 330-7.
- (48) カーデック『霊の書』上・三一頁。
- (49) G.V.オーウェン／近藤千雄訳『ヴェールの彼方の生活』①～④、一九八五～六年[1925]、潮文社、②九一頁。
- (50) ニール・ドナルド・ウォルシュ／吉田利子訳『神との対話』サンマーク出版、一九九七[1995]、一二～四頁。
- (51) 同書、一九、三六、四四、八一、八四、八五、九七、一〇四、二五七頁。
- (52) 同書、二六七～八頁。
- (53) 「スピリチュアリズム」と「神との対話」を索引語に、Yahoo(Japan)で検索すると、一六件のページがヒット(二〇〇二年九月二五日時点)するが、たとえば肯定派は『神との対話』という本が……現在、一番新しい神からの正真正銘、嘘のないメッセージ本」(<http://www2.odn.ne.jp/~cbn02840/onomichi/index1.htm>)といい、否定派は「スピリチュアリズムから見た『神との対話』——典型的な低俗チャネリング……通信を送ってきたのは程度の悪い低級霊であることは明らか」(<http://www5a.biglobe.ne.jp/~spk/news-letter.htm>)という。ただし肯定派のほうは「人間の潜在意識はトランスパーソナル」と言っているとおり、スピリチュアリズムの公約数的な綱領からいえば、周辺に位置する。
- (54) コリン・ウィルスン／風間賢二他訳『超オカルト』ペヨトル工房、一九九三[1988]、四一一頁。

- (55) 同書、「者あとがき」五四〇～三頁。
- (56) 同書、一八八～九四頁。
- (57) コリン・ウィルソン／安田一郎訳『ユング——地下の大王』河出書房新社、一九八五[1984]、一一一～二、一一七、一一九頁その他随所。
- (58) ウィルスン『超オカルト』一九五～六、二〇二頁。
- (59) C・G・ユング「霊の信仰の心理学的基礎」[1917] (J・B・ライン、C・G・ユング他／長尾力他訳『超心理学入門』青土社、一九九三年)、一三二～四五頁。
- (60) ウィルスン『超オカルト』一八一～二、一八五～七頁。
- (61) 同書、六〇～三頁。
- (62) 同書、三五七、三五九、三六七～八、三七五～七、四一〇頁。
- (63) Tart ed., *op.cit.*, p. 181. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, p. 7.
- (64) Dion Fortune, *Spiritualism and Occultism*, Loughborough, Leicestershire, Thoos Publications, 1999, pp. 23-6.
- (65) 4章で言及する前世療法のワイスは、催眠退行中の患者の語りの中に出てくる「われわれ」と名乗る主語に対して、「あなた方のお名前を教えてください」と尋ねてはいる。ブライアン・ワイス／山川紘矢他訳『前世療法』PHP文庫、一九九六年[1988]、九〇～五頁。

3章

- (1) ブルース・グレイソン、チャールズ・フリン編／笠原敏雄監訳『臨死体験——生と死の境界で人はなにを見るのか』春秋社、一九九一年[1984]、六頁。
- (2) 同書、八頁。
- (3) カーリス・オシス、アーレンダ・ハラルドソン／笠原敏雄訳『人は死ぬ時何を見るのか——臨死体験一〇〇〇人の証言』日本教文社、一九九一年[1977]。
- (4) マイクル・セイボム／笠原敏雄訳『「あの世」からの帰還——臨死体験の医学的研究』一九八六年[1982]、「訳者後記」三五二頁。
- (5) メルヴィン・モース、ポール・ペリー／TBSブリタニカ編集部訳、立花隆監修『臨死体験 光の世界へ』TBSブリタニカ、一九九七年[1990]、五～九頁。
- (6) 同書、二〇～二、四三、四六頁。
- (7) レイモンド・ムーディ／駒谷昭子訳『続 かいまみた死後の世界』評論社、一九八九年[1977]、六三～八頁。
- (8) フィリス・アトウォーター／角川春樹訳『光の彼方へ』ソニー・マガジズ、一九九五年[1994]、「訳者あとがき」二七〇～一頁。
- (9) 同書、七一、九九～一〇一、一〇九、一六七、二五九～六二頁。
- (10) モーリス・ローリングズ／川口正吉訳『死の扉の彼方』第三文明社、一九八一年[1978]、二一、二九、九四～六頁。
- (11) レイモンド・ムーディ／中山善之訳『かいまみた死後の世界』評論社、一九七七年[1975]、一九三～二一六、二二一頁。
- (12) スーザン・ブラックモア／田布翔子訳『生と死の境界——「臨死体験」を科学する』読売新聞

社、一九九六年[1993]、三四二～七頁。

(13) セイボム、前掲書、三三～六、四三、七五～八一、一三二、一四一、三〇四～一四頁。

(14) オシス、ハラルドソン、前掲書、xi、xiv、五頁。

(15) 同書、二八頁。

(16) 同書、三二、四八、九三、一三九、二八六頁。

(17) 同書、「解説」三六三～六頁。他に、グレイソン、フリン『臨死体験』「訳者解説」三四八頁、ほか随所。

(18) 笠原敏雄編『死後の生存の科学』叢文社、一九八四年、四九頁。

(19) Charles T. Tart ed., *Body Mind Spirit: Exploring the Parapsychology of Spirituality*, Charlottesville, Hampton Roads Publishing Company Inc., 1997, p. 181.

(20) アニエラ・ヤッフエ、リリアン・フレイ・ローン、マリー・ルイーゼ・フォン・フランツ／氏原寛他訳『臨死の深層心理』人文書院、一九九四 [1980,1984]、一八、二一、二三、二五、三八～九頁。

(21) モース他、前掲書、一二一、一四〇頁。

(22) カール・ベッカー『死の体験』法蔵館、一九九二年、一三二、一四一頁。

(23) ローレンス・ルシヤン「超常現象の非受容に関する心理学的仮説」笠原敏雄編『サイの戦場』平凡社、一九八七年、四二五～四四九頁。一世紀前のマイヤーズは、このようなタブーを「自由貿易への抵抗」と表現している。Edmund Gurney, Frederick Myers, Frank Podmore, abridged and edited by Eleanor Mildred Sidgwick, *Phantasms of the Living*, Arno Press, 1975[1886], p. x. 笠原敏雄はさらに、「超常現象の本質を人間は知っていて、だからこそその意識化を避けているのではないか」と言い放っている。笠原敏雄編『超常現象のとらえにくさ』春秋社、一九九三年、六七五頁。

(24) オシス、ハラルドソン、前掲書、二四頁。

(25) イアン・スティーヴンソン／笠原敏雄訳『生まれ変わりの刻印』春秋社、一九九八年[1997]、三二四頁。笠原編『死後の生存の科学』一三、五二頁。

(26) ブライアン・イングリシ／笠原敏雄訳『トランス——心の神秘を探る』春秋社、一九九四年[1989]、三、一四、二二頁。

(27) William James, 'Frederic Myers's Service to Psychology', *PSPR (Proceedings of the Society for Psychical Research)*, 42-17, May 1901, pp. 14-9.

(28) William James, 'Mr. F. W. H. Myers's "Human Personality and its Survival of Bodily Death"', *PSPR (Proceedings of the Society for Psychical Research)*, 46-18, June 1903, pp. 22-32. ほかに、オッペンハイム、前掲書、三二三頁。イングリシ、前掲書、一五三～六四頁。ジェラルディーン・カミンズ／梅原伸太郎訳『不滅への道』春秋社、二〇〇〇年[1932]、「訳者解説」二三三～四頁。

(29) Frederic Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 2001[1903], pp. 290, 292.

(30) ベッカー『死の体験』一四一頁。

(31) 笠原編『死後の生存の科学』三〇四～六頁。

(32) 同書、一二三～八頁。

(33) Gurney, Myers, Podmore, *op.cit.*, pp. iii, vii～viii.

(34) *Ibid.*, p. ix.

(35) *Ibid.*, pp. xiv～xv.

(36) *Ibid.*, pp. xxxii～xxxiii.

- (37) *Ibid.*, pp. xvii, xix.
- (38) Myers, *op.cit.*, p. 167.
- (39) *Ibid.*, pp. 243, 246, and *passim*.
- (40) ローリングズ、九五～六頁。Myers, *op.cit.*, p. 171.
- (41) Gurney, Myers, Podmore, *op.cit.*, pp. ixff. Myers, *op.cit.*, pp. 167ff.
- (42) オッペンハイム、前掲書、一六四～一七〇頁。
- (43) グレイソン他『臨死体験』九～一一頁。
- (44) Tart ed., *op.cit.*, pp. 214-9.
- (45) アイバーソン、前掲書、135～49頁、316～7頁。イングリシ、前掲書、113～20頁。
- (46) ロビン・ウーフィット／大橋靖史他訳『人は不思議な体験をどう語るか』大修館書店、一九九八年[1992]、一三九頁以下。
- (47) ムーディ『かいまみた死後の世界』三二頁。
- (48) Gurney, Myers, Podmore, *op.cit.*, p. xii.
- (49) ムーディ『かいまみた死後の世界』一一五頁。
- (50) Myers, *op.cit.*, pp. 25, 238, 243, 261.
- (51) ムーディ『かいまみた死後の世界』一三～四、二一九～二二頁。
- (52) イングリシ、前掲書、一三五頁。Myers, *op.cit.*, p. 238.
- (53) ムーディ『続 かいまみた死後の世界』二〇八～九頁。
- (54) Tart ed., *op.cit.*, p. 182.
- (55) スティーヴンソン、前掲書、一三七～四二頁。
- (56) Tart ed., *op.cit.* p.195. マックス・ミュラー／津城寛文訳『人生のタベに』春秋社、二〇〇三年[1905]、八三頁。
- (57) ロバート・モンロー／坂場順子訳『魂の体外旅行——体外離脱の科学』日本教文社、一九九〇年[1985]、八、三〇頁。キューブラー＝ロス^{ヘミシンク}は、この脳半球同調法を受けて超常的な体脱体験が得られたことを、肯定的に語っている。キューブラー＝ロス／上野圭一訳『人生は廻る輪のように』角川書店、一九九八年[1997]、二八五～二九二頁。ごく最近では、日本人エンジニアがモンロー研究所でのヘミシンク法による体脱体験を公刊して話題になったが、そこでも「キューブラー＝ロスも、モンロー研究所で体外離脱体験をしたという話題が、信憑性を高めるために言及されている（坂本政道『「臨死体験」を超える死後体験』ハート出版、二〇〇三年、三頁）。
- (58) ブライアン・L・ワイズ／山川紘矢他訳『前世療法』PHP 文庫、一九九六年[1988]、三六、四〇～一、四五、五二、七六～七頁。他に、J・L・ホイットン他／片桐すみ子訳『輪廻転生——驚くべき現代の神話』人文書院、一九八九年[1986]。
- (59) イングリシ、前掲書、二〇九頁より。
- (60) ステイントン・モーゼス／近藤千雄訳『霊訓』国書刊行会、一九八五年[1983]、一一九、一二八、一七九頁。
- (61) エリザベス・キューブラー＝ロス／鈴木晶訳『「死ぬ瞬間」と臨死体験』読売新聞社、一九九七年[1989]、一二八～九、一四二～三、一五三頁。
- (62) キューブラー＝ロス『人生は廻る輪のように』一二、三七〇、三七一頁。
- (63) Julian Savulescu, 'Rational Morality, the New Genetics, and the Human Person',

pp.49,53,59. 『シンポジウム 死生学と応用倫理 第一部「いのちの始まりと死生観」 資料集』(二〇〇三年六月六日) 所収。

(64) ノルベルト・ボルツ／村上淳一訳『意味に餓える社会』東京大学出版会、一九九八年[1997]。

(65) ムーディ『かいまみた死後の世界』二二二頁。

(66) セイボム、前掲書、i～iv 頁。

(67) 立花隆『立花隆対話編 生、死、神秘体験』書籍情報社、一九九四年、一七七～八四、一九二頁。

(68) 井上順孝編『日韓学生宗教意識調査報告』「宗教と社会」学会・宗教意識調査プロジェクト、国学院大学日本文化研究所・「宗教教育の国際比較」プロジェクト、一九九九年一〇月、一六頁。

(69) 立花、前掲書、三二、一三八頁。

(70) アイバーソン、前掲書参照。

4章

(1) 『『前世』を旅する若者たち』『毎日新聞』一九九四年十一月一八日、三面。

(2) ジョエル・L・ホイットン他／片桐すみ子訳『輪廻転生——驚くべき現代の神話』人文書院、一九八九年[1986]、七～九頁。

(3) 同書、三七～四一頁。

(4) ブライアン・L・ワイス／山川紘矢他訳『前世療法』PHP 文庫、一九九六年 [1988]、二六～九、三六～八頁。

(5) ホイットン他、前掲書、六六頁。

(6) 同書、六二～五、一〇〇～四頁。

(7) 同書、二三九頁。

(8) ワイス、前掲書、一一～二九頁。

(9) イアン・ウィルソン／池上良正他訳『死後体験』未来社、一九九〇年[1987]、七一～二頁。

(10) ワイス、前掲書、三一、三六～四一頁。

(11) 同書、四五～七、五二、五五～六、七六～七、九八～九頁。

(12) 同書、五、七、八、二三二～三頁。

(13) 同書、五、四五、七〇、七九、九三、九六、一二六頁。

(14) 同書、二五九～六〇頁。

(15) 同書、八～九、五七頁。

(16) キャロル・ボーマン／坂本貢一訳『子どもはみな前世を語る』PHP、二〇〇二年[1997]、一六、二四～六頁。

(17) ジェス・スターン／林陽訳『ソウルメイト』中央アート出版社、一九八九 [1984]、上・二八～三〇頁。

(18) トマス・ムーア／菅靖彦訳『ソウルメイト、愛と親しさの鍵』平凡社、一九九八 [1994]、三、一〇、一二頁。

(19) 同書、二四四～五〇頁。

(20) ホイットン、前掲書、六四、七八、九一～二頁。

- (21) ジナ・サーミナラ／多賀瑛訳『転生の秘密新版』たま出版、一九六一年[1950]七八頁。ホイットン、前掲書、九一頁。
- (22) Noel Langley, *Edgar Cayce on Reincarnation*, Warner Books, Inc., NY, 1967, p. 15.
- (23) Edgar Cayce, compiled and edited by Robert Smith, *My Life as a Seer: the Lost Memoirs*, St. Martins Paperbacks, 2002[1997], pp. xxv, xxvii.
- (24) ジョセフ・ミラード／十菱麟訳『奇蹟の人——エドガー・ケイシーの生涯』霞ヶ関書房、一九六一年[1959]、六一～七七頁。サーミナラ『転生の秘密新版』三七～九頁。Cayce, *My life as a Seer*, pp. 64-7.
- (25) ミラード『奇蹟の人』二一五頁以下。サーミナラ『転生の秘密新版』五三頁以下。Cayce, *My life as a Seer*, pp. 171ff.
- (26) Charles Thomas Cayce and Jeanette M. Thomas, *The Work of Edgar Cayce as Seen Through His Letters*, A. R. E. Press, Virginia Beach, 2000, pp.16-21. Langley, *Edgar Cayce on Reincarnation*, p.11.
- (27) サーミナラ『転生の秘密』六五頁、ミラード『奇蹟の人』二一九頁。
- (28) Cayce, *My life as a Seer*, p. 255.
- (29) リチャード・H・ドラモンド／田中友敏訳『ケイシー・リーディングによるキリストの秘密』たま出版、一九八〇年[1978]、一五六～六九頁。
- (30) サーミナラ『転生の秘密』八五～九六、三〇三～三七頁。
- (31) バイオレット・シェリー／林陽訳『エドガー・ケイシー、地球卒業者「18人」の過去生』中央アート出版社、一九九〇年[1979]、三三～四、二一〇、二一四、二一七頁。
- (32) Cayce, *My Life as a Seer*, pp. 176-8.
- (33) たとえば、「彼はとほうもないあやまりをおかしているか、さもなければ二〇世紀のガリレオとしてその名を知られるようになるかである」といった評価がある。ジェフリー・アイバーソン／片山陽子訳『死後の生』NHK 出版、一九九三年[1992]、二〇四頁。なおスティーヴンソンには、日本からの事例も送付されているが、その一つに、著名な禅僧、安谷白雲老師が署名押印した再生譚がある。本山博『超心理学入門』池田書店、一九七四年、一〇六～一八頁。
- (34) Cayce, *My Life as a Seer*, pp. 171, 258. ミラード『奇蹟の人』一五三、一九九頁。サーミナラ『転生の秘密新版』七五～八頁。
- (35) *Ibid.*, pp. 258-9.
- (36) ワイス『前世療法』九四頁。
- (37) Cayce, *My life as a Seer*, pp. 78, 140. Charles Thomas Cayce and Jeanette M. Thomas, *The Work of Edgar Cayce as Seen Through His Letters*, p. 4.
- (38) 近藤千雄訳編『古代霊は語る——シルバー・バーチ霊訓より』潮文社、一九八四年、八二頁。ジェラルディーン・カミンズ／梅原伸太郎訳『不滅への道』春秋社、二〇〇〇年[1932]、二三八頁。
- (39) Tony Ortzen ed., *Silver Birch Companion*, The Spiritual Truth Press, 1986, pp. 4, 15. 近藤千雄訳編『古代霊は語る』五、四四、二八一～二頁。
- (40) 近藤千雄訳編『古代霊は語る』一八、二九八～九頁。
- (41) Ortzen ed., *op.cit.*, p. 117.
- (42) 近藤千雄訳編『古代霊は語る』一五～六、二九九頁。なお、先駆的な翻訳紹介である同編訳書が内容を要領よくとりまとめているので、とくに必要がないかぎり、それを引用する。なお、シルバー・

バーチの書籍の発行点数は、日本では二〇冊ほどの翻訳や編著が常時流通しているのに対して、英語版は数点がときおり再刊されては絶版になるという状況である。本国をしのぎ、日本におけるシルバー・バーチの人気の高さを示している。

(43) 同書、四五～六頁。

(44) 同書、二六五、二七〇、二七三頁。

(45) 同書、六五、九〇、一一〇頁。

(46) 同書、七一～八七頁。

(47) Frederic Myers, *Human Personality and Its Survival after Bodily Death*, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 2001[1903], pp. 244-5, 247.

(48) カミNZ『不滅への道』三、七～八頁。

(49) 同書、三三～四、四三～四頁。

(50) ジェラルディーン・カミNZ／梅原伸太郎訳『人間個性を超えて』国書刊行会、一九八六年[1935]、一五頁。

(51) カミNZ『不滅への道』四三～七頁。

(52) 同書、六二、六五～六頁。

(53) 同書、六〇～一頁。

(54) 同書、七二～七、八二頁。

(55) カミNZ『人間個性を超えて』九三頁。

(56) カミNZ『不滅への道』一三二頁以下。

(57) 同書、一四一、一四六、一五二、二一一、二一九～二二頁。

(58) Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, pp. 48, 86-90 and passim.

(59) カミNZ『不滅への道』一二六、一五二頁。

(60) イヴォンヌ・カステラン／田中義廣訳『心霊主義』白水社、一九九三年 1954]、一一、一五、五〇～二頁、「訳者あとがき」一四四頁。Anna Blackwell, “Translator's Preface” in Allan Kardec, *The Spirit's Book*, Brotherhood of Life, Inc., 1989[1857], pp. 9-11.

(61) 同書、五一頁。 *Ibid.*, pp. 11-4.

(62) *Ibid.*, pp. 19, 138.

(63) カステラン、前掲書、一五、一三九頁。

(64) アラン・カーデック／桑原啓善訳『霊の書』潮文社、一九八六～七年[1857]、上・七九頁。

(65) 同書、下・二三〇頁。

(66) 同書、上・九七頁。

(67) Kardec, *Spirit's Book*, pp. 12, 28, 31, 60.

(68) *Ibid.*, p. 54.

(69) 大塚義孝「運命とは選択である」、松原由枝「L・ソンドイの死に寄せて」『現代のエスプリ 運命分析』二七三号、一九九〇年四月、九二～一〇四、一八八～九一頁。

(70) レオポルド・ソンドイ／佐竹隆三訳『運命への挑戦——運命心理学論集』金沢文庫、一九七三年、五二～三頁。

(71) 山中康裕「精神医学の立場から」『現代のエスプリ 運命分析』二七三号、四〇頁。ソンドイ、前掲書、iii、六二、六七頁。

(72) イアン・ウィルソン／池上良正他訳『死後体験』未来社、一九九〇年[1987]、五〇頁

- (73) 近藤千雄訳編『古代霊は語る』二六三頁。
- (74) ウィルソン『死後体験』六〇頁。
- (75) Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, p. 245.
- (76) イアン・ウィルソン／池上良正他訳『スーパーセルフ——知られざる内なる力』未来社、一九九四[1989]、一五～八、二四、二七頁。
- (77) ホイットン、前掲書、二一、二八、五八、六〇頁。
- (78) カール・ウィックランド／近藤千雄訳『迷える霊との対話』ハート出版、一九九八年[1924]、六四七～六九頁。

終章

(1) Alex Owen, *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England*, Virago, 1989. Ann Braude, *Radical Spirit: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*, Beacon Press, 1989. Barbara Goldsmith, *Other Powers*, Alfred A. Knopf, Inc., 1998. Mary Keller, *The Hammer and the Flute: Women, Power, and Spirit Possession*, Johns Hopkins University Press, 2001. Barbara Weisberg, *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism*, Harper San Francisco, Inc., 2004.

(2) 邦訳のための補注で、本編の刊行された一九八七年以後、オカルティズムに関するアカデミズムの関心がますます増大したといわれているが、それでもスピリチュアリズムへの言及はみられない。ミルチャ・エリアーデ、ローレンス・サリバン編／鶴岡賀雄他訳『エリアーデ・オカルト事典』法蔵館、二〇〇二年[1989]、二四頁。ただし、本編の第二版では、スピリチュアリズムが項目に立った（奥山倫明氏のご教示による）。

(3) 対照的なのが、この類の事典としては最も早いものとされる、ルイス・スペンス（スコットランド人、一八七四～一九五五）による、『オカルト百科事典』の項目である。そこでは、スピリチュアリズムに一〇ページ、憑依（オブセッション、ポゼッション）に七ページ、マイヤーズに四分の一ページが割かれ、他方で神智学には二ページ、神智学協会には半ページのみ、そしてブラヴァツキ、シュタイナー、ジェイムズらは項目に立っていないなど、エリアーデ編のものと比重が逆になっている。Lewis Spence, *An Encyclopedia of Occultism*, Dover Publications, Inc., Mineola, New York, 2003[1920],

(4) ミルチャ・エリアーデ／池上良正他訳『オカルティズム・魔術・文化流行』未来社、一九七八年[1976]、八三頁。

(5) ジャネット・オッペンハイム／和田芳久訳『英国心霊主義の台頭——ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』工作舎、一九九二[1985]、四～六、二二頁。

(6) Rudolf Steiner, edited by Christopher Bamford, *Spiritualism, Madame Blavatsky, and Theosophy, an Eyewitness View of Occult History*, Anthroposophic Press, 2001, p. 58.

(7) *The Life and Letters of Right Honourable Professor Friedrich Max Muller*, edited by his Wife, in two volumes, AMS Press, 1978[1905], Vol.1, p. 394

(8) レオポルド・ソンディ／佐竹隆三編訳『運命への挑戦——運命心理学論集』金沢文庫、一九七三年、五三頁。

(9) ゲルハルト・ヴェーア／深澤英隆他訳『ユングとシュタイナー——対置と共観』人智学出版社、

一九八二年[1972]、六九、二八二、二〇三、二八五頁。

(10) F・X・チャレット／渡辺学他訳『ユングとスピリチュアリズム』第三文明社、一九九七年[1993]、二九頁。

(11) ルッツ・ミュラー／岡部仁訳『魔術——深層意識の操作』青土社、一九九六[1989]、一九六～七頁。

(12) ダイアン・フォーチュン／大沼忠弘訳『神秘のカバラー』国書刊行会、一九九四年[1935]、三〇～一頁。

(13) Jocelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. xi.

(14) オッペンハイム、前掲書、二一五～六、二五一～三頁。

(15) Steiner, *op. cit.*, pp. 25-9.

(16) *Ibid.*, pp. 30～1, 37

(17) リードビターの経歴については、本山博他訳『チャクラ』平河出版社、一九七八年[1927]、「解説」参照。

(18) Charles W. Leadbeater, *Spiritualism and Theosophy*, Theosophical Publishing House, Adyar, Madras, India, 1978[1928], p. 200-2.

(19) フォーチュン『神秘のカバラー』「訳者解説」四〇六～八頁。

(20) ダイアン・フォーチュン／大島有子訳『心霊的自己防衛』国書刊行会、一九八三年[1930]、一八頁。

(21) Dion Fortune, *Spiritualism and Occultism*, Thoth Publications, 1999 [1929-1930], pp. 16-9.

(22) *Ibid.*, pp. 20～2.

(23) *Ibid.*, pp. 22～4.

(24) *Ibid.*, pp. 24-5.

(25) *Ibid.*, p. 11.

(26) オッペンハイム、前掲書、二二〇～三頁。

(27) Stainton Moses, *Occultism and Spiritualism*, Psychic Pioneer Publications, London, 1999[1881], pp. 1-10.

(28) Godwin, *op. cit.*, pp. 197ff, 340ff. シネットについては、オッペンハイム、前掲書、二一二頁以下。

(29) Moses, *op. cit.*, pp. 2-5.

(30) *Ibid.*, pp. 5-7.

(31) Gareth Knight 'Commentary', in Fortune, *op. cit.*, p. 128.

(32) Moses, *op. cit.*, pp. 2-3.

(33) ミルチャ・エリアーデ／岡三郎訳『神話と夢想と秘儀』国文社、一九七二年[1957]、一〇四～二〇頁。

(34) ハンス・フィンダイゼン／和田完訳『霊媒とシャマン』冬樹社、一九七七年[1957]、一七六～七頁。

(35) 梅原伸太郎『「他界」論——死生観の比較宗教学』春秋社、一九九五年、一八～二一頁。

(36) Frederic Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 2001[1903], p. 290.

(37) 佐々木宏幹は、チャネラー・チャネリングを論じた中で、それらはそれぞれ二つのタイプのシャーマン・シャーマニズムと同じ行為を行なっており、しかも研究史的にはすでにシャーマニズム研究の膨大な蓄積があるので、端的にシャーマン・シャーマニズムと呼ばれてしかるべきものだ、と言い放っている。佐々木宏幹「チャネラーは現代のシャーマンか」『QA 11月号別冊 チャネリング』平凡社、一九九一年、一一〇頁。

(38) Morton Klass, *Mind on Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*, Rowman & Littlefield Publishing, Inc., 2003, pp. 44-7, 50-1. シャーマニズムやスピリチュアリズムに限らず、憑霊という問題が「霊」という主語の問題を先鋭化するものであることは、「事実か虚構か？」というポピュラーな叢書の中に、『憑霊とエクソシズム』が入っていることから知られる。Tom Head ed., *Possessions and Exorcism: Fact or Fiction?* Greenhaven Press, 2004.

(39) オッペンハイム、前掲書、二一七頁。

(40) ステイントン・モーゼス／近藤千雄訳『霊訓』国書刊行会、一九八五年[1883]、一六五～七頁。

(41) カミンズ筆記の哲学的文書の翻訳者である梅原伸太郎も、スピリチュアリズムの特徴・使命は、「高次の知見」よりも「単純平明な普遍性」にあり、霊的教えの基礎的部分を担当するところにあると、シルバー・バーチと同じ主張を強調する。ジェラルディーン・カミンズ／梅原伸太郎訳『人間個性を超えて』国書刊行会、一九八六年[1932]、三四〇～三頁。

(42) ジェラルディーン・カミンズ／梅原伸太郎訳『不滅への道』春秋社、二〇〇〇年[1932]、一七一頁。

(43) Steiner, *op. cit.*, p. 32.

(44) Fortune, *op. cit.*, p. 20.

(45) Eleanor Mildred Sidgwick, *Phantasms of the Living: Cases of Telepathy Printed in the Journal of the Society for the Psychical Research during Thirty-five Years*, Arno Press, 1970, pp. 23-4.

(46) Frank Podmore, *The Newer Spiritualism*, Kessinger Pub. Co., 2003[1910], pp. 299, 311, 314-6.

(47) Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, p. 249.

(48) 近藤千雄訳編『古代霊は語る——シルバー・バーチ霊訓』潮文社、一九八四年、二四四頁。

(49) エリアーデ、サリバン編『エリアーデ・オカルト事典』二一頁。

(50) Alfred P. Sinnett, *The Occult World*, Kessinger Pub. Co., 1997[1881], p. 8.

(51) 以上、オッペンハイム、前掲書、二六、二四一～二、二五〇頁

(52) ルドルフ・シュタイナー／松浦賢訳『いかにして高次の世界を認識するか』柏書房、二〇〇一年[1904-5]、一六頁

(53) Steiner, *op. cit.*, p. 21.

(54) *Ibid.*, p. 12.

(55) Moses, *op. cit.*, p. 3.

(56) Tony Ortzen ed., *Silver Birch Companion*, The Spiritual Truth Press, 1986, p. 15.

(57) Dion Fortune, *What is Occultism?* Samuel Weiser Inc., 2001[1967], pp. 94-100.

(58) Godwin, *op. cit.*, p. 191.

(59) Moses, *op. cit.*, p. 6.

(60) 津城寛文『鎮魂行法論——近代神道世界の靈魂論と身体論』春秋社、一九九〇年、二八〇～四

頁。近代日本の神道系の「鎮魂行法」において、憑霊と脱魂の二つのタイプがみられることを確認した上で、一般論として「宗教的身体境界」を内から（外へ）能動的に撤廃するか、あるいは外から（内へ）受動的に撤廃されるかという対立は、固定的であることを指摘した。梅原伸太郎はこれを修正して、シャーマンの「憑霊」と「脱魂」の二類型を、「他界経験の二つの元型」として、宗教的世界観の対立に拡大し、受動性と能動性にまで続けて論じている。梅原『「他界」論』九、一九、二一、八一頁。

（61）ロジャー・ウォルシュ／安藤治他訳『シャーマニズムの精神人類学——癒しと超越のテクノロジー』春秋社、一九九六年[1990]、一三三～七頁。

（62）フォーチュン『神秘のカバラー』二一～二、二四、二六～七頁。

（63）モーゼス『霊訓』五六～六〇頁。

（64）近藤訳編『古代霊は語る』一二三、二三七頁。

（65）同書、九四、一一五～六、二八三頁。

（66）W・ジェイムズ／梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波文庫、一九六九～七〇年[1902]、下・三九四頁以下。

（67）Godwin, *op.cit.*, pp. 196-9, 289, 294-300, 340 and *passim*.

（68）William James, 'Frederic Myers's Service to Psychology', *PSPR (Proceedings of the Society for Psychological Research)*, 42-17, May, 1901, pp. 15-6.

（69）たとえばシルバー・バーチは、魂の目覚めのためには、「厳しい試練」「余ほどの強烈な体験」「悲しみの極み、苦しみの極み」「きびしい辛い教訓」が必要だと繰り返し述べて、受けるべき衝撃の大きさを強調している。近藤訳編『古代霊は語る』一〇八～一一頁。

（70）Myers, *op.cit.*, pp. 291-2.

あとがき

本書は「近代スピリチュアリズム」に関するここ数年間に発表した四篇の論文に、書き下ろしの序章と終章を加えて、一書にまとめたものである。スピリチュアリズムへの関心そのものは、二〇歳ころからとはいえ、数年前にミュラーとモーゼスのニアミスに気づき、「ミュラーはなぜスピリチュアリズムを論じなかったのか？」という疑問を思いついたのをきっかけに、年来の興味がいくつかのテーマに収斂して、このようなささやかな形をとることになった。「近代スピリチュアリズムと比較宗教学」というテーマ設定は、ミュラーとモーゼスのニアミスというトピックスなしには、もっと漠然とした内容になったことだろう。

近代スピリチュアリズム・心霊研究と比較宗教学との位置関係から、＜霊＞という主題を浮き彫りにすること、その際つねに「マイヤーズ問題」を念頭におきつつ考察すること、本書はこの二つを焦点とした。本文に繰り返しが多いのは、＜霊＞という主題をめぐる諸論考に、まさに「マイヤーズ問題」が繰り返し回帰していることの反映である。百年以上も続く、あるいは太古から未来まで続く普遍的な問題について、本書は何も付け加えていないが（普遍的な問題とは、定義上そのようなものである）、忘れられた重要な主題に改めて注意を促したという意味で、ささやかながら意義があればと思う。

ところで著者は、これと並行して、「公共宗教」「深層文化」に関するまったく別テーマの作業を進めて、その報告は一足先に『＜公共宗教＞の光と影』として公刊されている（春秋社、二〇〇五年六月）。これら二つは、対象と内容が一見かけ離れているため、著者の意図を理解して頂けないかもしれないが、本書の主題に密接にかかわることでもあるので、意図を簡単に説明しておきたい。

この二著は、あえてジャンルをわければ、『＜公共宗教＞の光と影』が宗教社会学、『＜霊＞の探究』が宗教思想史の作業になるかと思う。対象とする時代・地域は、前者が全般および近代日本、後者は全般および近代英米である。一見脈絡のない両者は、つぎのような緊密な相補関係をもつものとして構想された。

宗教学の対象となる時代や地域や人物、依って立つ方法や枠組みは、さまざまに区分けされているが、対象や方法それぞれの境界線を重ね書きしていくと、二つのかたまりが出てくる。一つは「宗教と社会」とまとめられ、もう一つはいわば「宗教と他界」とまとめられる。もちろん、「他界」のトピックが「社会」学的に扱われるなど、方法と対象の組み合わせは固定していない。

宗教学の個々の研究は、現実にはこの二領域のどちらかに重点をおかざるを得ず、それによって多かれ少なかれ偏りを生じる。より全体的な宗教理解のためには、二つの領域を高次元でバランスさせる必要があり、それはじっさいに、学会や研究会のような知的共同体の単位では、実現されている。筆者の二著は、その二つのバランスを、ともかくも一人で同時並行的にとってみようと試みてきた作業の、現段階での中間報告であり、それぞれは、「公共宗教」、「近代スピリチュアリズム」を戦略的キーワードとしたもので、似通ったという意味ではなく、ほとんど重なるところがない相互補完的という意味で、やはり一種の姉妹編である。

宗教研究の二つの焦点を明示し、どちらかへの固着を防止するという意味で、このような仕事の仕方は、少なくとも関心が偏りがちな学徒にとって有効だった。副産物としては、私の宗教学関連の受講生にとっても、多少は迷惑が小さかったのではないかと思う。というのは、開講時のガイダンスとして「宗教と社会」「宗教と他界」の簡単な説明をしたあと、どちらに興味があるかを尋ねると、ほぼ半々の数字になるからである。「宗教学」云々という科目名で、「宗教と社会」あるいは「宗教と他界」のどちらか一方の話題のみを延々と提供するのはいくらシラバスが完備した時代になったとはいえ）、学生にとっ

て不親切なことで、まして、将来の研究者をめざす大学院生にとって、とくに関心を異にする者にとっては、暴力的なことになるだろう。

さらにいえばこれは、大学のみならず人間社会の普遍的な状況であり、同じ「宗教」という言葉で、「社会」的な側面と「他界」にかかわる側面と、ほとんど逆方向の関心がこのように並存している。関心の方向は、階級や知性、まして性や「人種」や宗教、等々の違いとは独立している。二つの関心のあり方は、あらゆる人為的な区別に先立つ、基本的な世界観・人間観のタイプの差であろう。じっさい、本書のテーマである「近代スピリチュアリズム」という事件も、「他界」の信仰に関してつねに並存している逆方向からの反応が、一九世紀末から二〇世紀頭にかけて、アカデミックな社会から一般社会まで、広範囲にわたって、正面衝突していたものにほかならない。

近代スピリチュアリズム・心霊研究と比較宗教学との位置関係から、＜霊＞という主題を浮き彫りにすること、その際つねに「マイヤーズ問題」を念頭におきつつ考察すること、本書はこの二つを焦点とした。百年以上も続く、あるいは太古から未来まで続く普遍的な問題について、本書は何も付け加えていないが（普遍問題とは定義上そのようなものである）、忘れられたいくつかの重要な主題に注意を促したという意味で、ささやかながら意義があればと思う。

＊

長年の関心事であったスピリチュアリズムを論文テーマにすることは、スピリチュアリズムの重要人物の一人、ステイントン・モーゼスと、比較宗教学の祖マックス・ミュラーとのニアミスというエピソードに気づいて、どうにか可能になった。くわえて、ミュラーとモーゼスを読み合わせはじめて間もないころ、勤務先の修士課程に、ニューエイジを主題に論文を書きたいという青年が入学してきた。ミュラー派を自称する田中浩司君であり、若くして老成した彼からは、「指導」教員である私のほうが、ミュラーについていろいろ教えられた。これらは二〇〇〇年前後のこと、あとで気づいたのだが、ミュラー没後百年のころであり、「意味のある偶然」だろうか、あまりのタイミングのよさに驚いた。いずれにせよ、いくつかの幸運な符合にまず感謝したい。

ミュラーとモーゼスについて、ラフな着想を書き留めたあと、短期間に研究発表・論文発表の機会をいただいたものが、2～4章のもとになっている。2章については佐藤憲昭先生、渡辺和子先生、3章については池上良正先生、山中弘先生、4章については松村一男先生が、それぞれ発表の便宜を下さった。周辺のテーマの、しかも稚拙な作業を許容していただいたことに感謝申し上げる。

棚次正和先生は、宗教学・宗教哲学とスピリチュアリズムの関係について、私が明瞭に表現できていなかったり、まったく気づいていなかった点をご指摘下さった。鶴岡賀雄先生は、ミュラー関連の口頭発表や書き下ろしの粗稿について、元気づけのお言葉を下さった。宗教の根源に深く思いを潜めておられる寡黙な先輩方から、ときおり啓示のような適切なコメントをいただくことで、この領域での私の杜撰な仕事はずいぶんと助けられている。あらためて感謝申し上げたい。

スピリチュアリズム研究の梅原伸太郎さんは、原稿全体について、宗教学とは違った視点からの懇切なコメントを下さった。脱稿間近になってお読みいただいたので、また本書の限定的な主題設定のため、多くのご指摘は本書に反映させることができなかったが、今後に思いを向けるべき課題とさせていただきたい。比較宗教学と近代スピリチュアリズム・心霊研究の関係を一つの主題とする本書にとって、日本を代表するスピリチュアリズム研究者からのご意見をいただけたのは、ありがたいことであった。謹んで感謝申し上げます

春秋社編集部の鷲尾徹太さんは、1章のもとになったエッセイを『春秋』誌に連載するよう勧めて下

さり、その後のスピリチュアリズムをめぐる話し相手にもなって下さり、私が捜しきれなかったマイヤーズ関係の文献も見つけてきて下さり、そしてこのように二冊続けての企画も通して下さった。一五年前からのあれこれのご厚誼を思い返しつつ、お礼を申し述べたい。

二〇〇五（平成一七）年八月一三日

蝉時雨注ぐ都下の寓居にて

津城寛文

【初出一覧】（書き下ろしの他、組み換えや修正、補筆が多いので、関連するものを発表順に記した）

「超常的なものの還元」

『創文』第三八一号、一九九六年一〇月

「シャーマニズム研究の組み換え」

『春秋』三七五号、一九九六年一二月

「コラム シャーマニズム」

島菌進、西平直編『宗教心理の探求』東京大学出版会、二〇〇一年四月

「比較宗教学とスピリチュアリズム① マックス・ミュラーとステイトン・モーゼス」

『春秋』第四三八号、二〇〇二年四月

「比較宗教学とスピリチュアリズム② 『靈訓』の比較宗教学」

『春秋』第四四〇号、二〇〇二年六月

「比較宗教学とスピリチュアリズム③ 比較宗教の先見性と自明性」

『春秋』第四四二号、二〇〇二年九月

「比較宗教学とスピリチュアリズム④ 死後生命の信仰と探求」

『春秋』第四四三号、二〇〇二年一〇月

「比較宗教学とスピリチュアリズム⑤ 大きな奇跡と小さな奇跡」

『春秋』第四四四号、二〇〇二年一一月

「スピリチュアリズム」

綾部恒雄編『文化人類学最新術語一〇〇』弘文堂、二〇〇二年七月

「＜霊＞という主語——『靈訓』の対話から」

『駒沢大学 文化』第二一号、二〇〇三年三月

「現代の輪廻神話——不可視の知性が語る倫理」

松村一男編『生と死の神話』リトン、二〇〇四年六月

「臨死が問いかけるもの——マイヤーズ問題の回帰」

『岩波講座 宗教 7 生命』二〇〇四年八月

Exploring the <Spirit>: Modern Spiritualism and the Science of Religion

Prologue

Contents

Introduction “Modern Spiritualism” as an Affair: Thematic Sketch

- 1 Beginning and Proceedings
- 2 On Terminology
- 3 Responses to the Affair
- 4 Interpreting the Background
- 5 Responses in Japan
- 6 Spiritualism and the Anthropology of Religion
- 7 Spiritualism as a Philosophy
- 8 Two Focuses of this Book

Ch.1 The Science of Religion and Modern Spiritualism: Near-miss of Muller and Moses

- 1 Max Muller and Stainton Moses
- 2 The Science of Religion in *Spirit Teachings*
- 3 Foresight and Self-evidence in the Science of Religion
- 4 On the Individuality of Life after Death
- 5 On the Treatise of Miracle

Ch.2 The Subject Claiming itself <Spirit>: from the Dialogue in *Spirit Teachings*

- 1 Stranger Claiming itself <Spirit>
- 2 Stranger as a Guardian Spirit
- 3 Interpreting the <Spirit>
- 4 The Humanization of the Subject claiming itself <Spirit>
- 5 “Hidden Power” and “Existence of the Spirit”?

Ch.3 What Near-Death Experiences Imply: The Recurrence of “Myers's Problem”

- 1 Near-Death Studies Today
- 2 Arrival and Stopping Line of the Mainstream
- 3 The Myers's Problem
- 4 Psychical Research One Hundred Years Ago
- 5 The Passage of One Hundred Years
- 6 Neighborhood of Near-Death

Ch.4 Reincarnation Myth in Modernity: Invisible Intelligences Speak on Ethics

1 Past-Life Therapy

2 Karma-theory by Edgar Cayce

3 Reincarnation-theories in Modern Spiritualism

4 Ethics of Reincarnation

Conclusion Range of Modern Spiritualism: in Contrast with Theosophy and Others

1 Abundant Studies on Occultism, Scanty Studies on Spiritualism

2 Criticism by Theosophist

3 Criticism by Occultist

4 Reply from Spiritualist

5 From the Viewpoint of Shamanism

6 On the Reality of Spirit Communication

7 On the Passivity Mediumship

Notes

Epilogue

書誌データ

2005 年 10 月 30 日 初版第一刷発行

著者 津城寛文

発行 春秋社

©2005 Hirofumi TSUSHIRO

ISBN 4-393-29194-8

本文 283 頁

筑波大学附属図書館リポジトリ版へのあとがき

『＜公共宗教＞の光と影——近代日本という雛型』『＜霊＞の探究——近代スピリチュアリズムと比較宗教学』（どちらも春秋社、2005 年初版）を、そろって「つくばリポジトリ」に登録できるようになった。この 2 著は、関心も方法もかなり対称的で、互いに補い合う形になっており、姉妹編というより、相補編というべき関係にある。

改定版としての最も大きな変更は、すでにアップしたものと同様、形式上のもので、A4 版の横書きに改めたことである。

さらに、それぞれの書名に関して、『＜公共宗教＞の光と影』には、「近代日本という雛型」というサブタイトルを付け、『＜霊＞の探究——近代スピリチュアリズムと宗教学』のサブタイトルにある「宗教学」を、「比較宗教学」と微修正した。理由は、前者は地域と時代が不明であったのを明示するため、後者はマックス・ミュラーの意図である「比較」を明示するため、である。サブタイトルの変更を含めて、このリポジトリ版を決定版とする。

筑波大学附属図書館リポジトリご担当の方々には、前 3 著に引き続き、たいへんお世話になった。記して感謝する。

2017 年（丁酉）10 月（己酉）1 日（辛酉）

津城寛文

2017 年 10 月 1 日 筑波大学附属図書館リポジトリ版公開