キリスト教聖霊運動における理論化の一事例

―― モートン・ケルシーの所論をめぐって ―

池上良正

今世紀初頭のアメリカに起こったペンテコスタリズムの運動に求められるが、これは二つの世界大戦を経て、一九六○年代には「ネオ・ペンテ を認め、聖霊のバプテスマ、異言、預言、 コスタリズム」あるいは「聖霊カリスマ運動」の名で、超教派的、 いわゆる「聖霊主義的」な教派の台頭が顕著な現象となりつつある。すなわち、現代における「生ける神」の働きと、その直接的体験の可能性 二〇世紀最後の四半期は、世界各地の伝統宗教において、保守主義の復興や、新たな霊性運動の高まりが見られるが、キリスト教においても、 神癒、悪霊祓いなどを、積極的に評価・宣揚するキリスト教の信仰運動である。その直接の起源は 階層縦断的な信仰復興運動として注目を集めるようになる。 (1)

呼称自体が、こうした広い裾野をもった世界的現象に一定の権威を付与し、従来こうした運動に懐疑と軽蔑の視線しか向けてこなかった一般の 権威ある神学校の指導者の一部が、いわば「後追い」の形でこれを追認し、理論化を進めてきたという経緯があり、「聖霊の第三の波」といった 動にある。 接の発信源は、ロスアンゼルスにあるフラー神学校のピーター・ワグナー、ジョン・ウィンバーといった宣教学、教会成長学の指導者たちの活 さらに八○年代に入ると、とくに福音主義的な教派との結合のなかで、「聖霊の第三の波」といった展開も知られるようになる。この運動 しかし現実的には、アメリカ国内はもとより世界各地におけるペンテコスタルで体験主義的な教会活動の高まりと急成長に対して、 の直

人々にもアピールする、象徴的標語になったと見ることができる。(②

らの教会史の再検討を通して、「西洋型神学の世界観を転換するパラダイム・シフト」を志向する動きなどが見られる。 新たな特徴として、それが何よりも第三世界に触発されて形成された、という点が指摘できるのである。運動の内部においても、新たな視点か 大きな影響を与えたといわれている。換言すれば、八〇年代以降の聖霊運動では、従来のペンテコスタリズムやカリスマ運動に見られなかった フラー神学校における「第三の波」の主張の背景には、第三世界における宣教師たちの実践体験や、留学生たちの証しの働きがあり、これが

術的な新宗教の台頭などとも連動した現象として捉える視点が重要となる。(⑥) るかは、様々に意見が分かれるところであろうが、いずれにせよ、アメリカのニュー・エイジ運動や、工業化の進行する都市型社会における霊 のなかで捉えるか、あるいは情報化、大衆社会化、消費社会化といった指標に示される「ポスト・モダン」状況への変質に伴う現象として捉え その内発的展開過程として把握されることが多い。一方、社会学や人類学の諸研究では、これらの運動が、急速な都市化や産業社会化への適応 に苦慮する人々の要請に応える役割を担っている点が、とくに注目されてきた。これらを西欧型近代化に対する非西欧的対応という従来の図式(5) 「第三の波」といった呼称からも知られるように、内部からの視点では、こうした運動がキリスト教という「世界宗教」の完結性を前提に、

バル化という観点と並んで、シャマニズムに代表される民衆宗教のグローバル化という観点が必要となろう。(ヨ) 互に触発し合う、民衆宗教の具体的動態として捉えるべきである、という視点を提示した。そこでは、キリスト教に代表される世界宗教のグロ 逆に、土着文化への吸収・還元といった視点ではなく、シャマニズムという自律的な宗教体系と、普遍主義的な志向性をもつ制度的宗教とが相 聖靈主義的キリスト教の急速な再生現象に注目した。そして、宗教学の立場からは、これらを単に世界宗教の内発的展開という視点、 筆者はすでに、沖縄県における聖霊主義的なキリスト教の事例調査をふまえ、とくにシャマニズム的基盤が濃厚な非ヨーロッパ社会における、

ける悪霊の活動の高まりを示すものであり、ジョン・ウィンバーの著書、『力の伝道』に代表されるように、聖霊の力による悪霊との積極的な戦 を支持する当事者にとって、土着のシャマニズムや、それに触発されたニュー・エイジャーや世界各地の新宗教運動などは、 こうした視点は、 キリスト教の理論的リーダーたちのあいだにも徐々に現われ始めている。もとより、カリスマ運動から「第三の波」 まさに世紀末にお

累積されるという事態が生じる。そこでは単なる治病の効能を超えた一定の教説によって、キリスト教的癒しの独自性を確保することが必要に ならば、「伝統的呪術師に治せなかった病気が教会で癒された」事例が増加するにつれて、「教会で治らなかった病気を呪術師が治した」事例も を主張しなければならないという困難な状況に直面する。たとえば神癒の宣教を前面に打ち出した場合、その直接の「効果」のみを問題にする が不可能となった現代の宣教活動は、シャマニズムに代表される伝統宗教や、民族主義的な新宗教と競合しつつ、なおかつキリスト教の独自性 なると同時に、非キリスト教文化圏における伝統的宗教体系の再評価という課題も要請されてくる。 その徹底的な排除こそが、現代キリスト教徒の使命とされるのである。 しかし、その一方で、すでに植民地支配のもとでの強圧的な布教

極めて興味深い視点が多く見出される。聖霊運動自体が周縁的な小数派に留まっている日本では、 いてほとんど知られていない。したがって本稿では、 うになっている。それらのなかには、当人の自覚や意図とは別に、西欧世界の支配的な世界観や人間観に揺さぶりをかける契機が認められる場 と思われる若干の注目点を指摘してみたい。 合もある。たとえば、アメリカ聖公会の司祭、モートン・T・ケルシー (Morton Trippe Kelsey)の所論などには、 こうした状況のなかで、聖霊運動の擁護も、 単純な体験主義の称揚に留まらず、広い学問領域や思想的背景のなかでの理論化が試みられるよ とりあえず彼の所論とその背景を素描することを課題とし、さらに、 彼の活動や理論もまた、 上述の問題関心に照らして、 筆者の観点から重要 一部のリーダーを除

動の開始は一九六○年代以降だが、すでに今日に到るまで三○冊近い著書が公刊されており、特に八○年代以降の活動には目ざましいものがある。 に予想されるように、 た。プリンストン大学の聖公会神学校の大学院を修了後、さらにカリフォルニア州のクレアモント・カレッジで勉学を続けた。本格的な著作活 彼の理論の中心的課題を一言でまとめれば、 ケルシーは一九一七年生まれの、 の中心的理論家というよりも、 彼の所論はカリスマ運動内部の熱心な実践者からは、やや危険視される側面をもっている。 聖公会司祭である。 むしろ熱狂的な支持者たちからは、やや距離をおいた位置から、こうした運動のポジティヴな側面を評価し 心理学、とくにユング的な深層心理学と神学との統合という野心的なものである。 イリノイ州のデピューに生まれ、ペンシルベニア州のパーメルトンで少年時代を過ごし カリスマ運動ないし「第三の ここから直ち

的賜物について』と並んで、ケルシーの七三年の著書、『癒しとキリスト教』をあげている。 るカリスマ運動において、 うる神学の確立を目指している理論家のひとり、 『力の伝道』のアメリカ版初版の序文で、とくに理論的啓発を受けた著作として、初期の著名なペンテコステ著作家であるドナルド・ギーの『霊 ケルシーに代表されるような理論家たちの影響力は小さいとはいえない。 といえよう。 しかし、一般に体験主義的理解や実践活動が先行し、 事実、 ジョン・ウィンバーも一九八六年の 神学的基盤が弱いといわれ

ラと出会い結婚、 れることによって、哲学研究によって傷つけられた信仰を徐々に取り戻してゆく。いくつかの教会で聖職者の訓練を受けるなかで、 直す決心をする。 しつけられ、 親が他界する。その翌年、 ある教授は授業中に信仰の重要性を主張したケルシーに対して、徹底的な罵倒と嘲弄の言葉を浴びせかけた。二一歳の年、心の支えであった母 しかし当時の社会環境のなかでは、彼女のように自己犠牲と他者への献身を第一とするような生き方は、単に嘲りの対象でしかなかったという。 にとっての唯一の支えは母親の愛情であった。 む東部の町であった。教会学校での形式的なキリスト教信仰も、「自分たちが何を信じているのか全く分かっていない人々」から教えられた。 幼年時代を過ごした。 むしろ彼自身の人生史、および聖公会司祭としての実践活動と深く関わり合っている。彼自身の回想によれば、 やがて彼はプリンストンの大学院に進み哲学を学ぶが、ここでの講義は人生の意味に思い悩む彼にとって、懐疑を強めるものでしかなかった。 カリスマ運動の理論家たちの多くがそうであるように、ケルシーの著作活動も純粋に理論的な研究の蓄積のなかで形成されたものではな 周囲の冷たい視線からは救われた。 人生の無意味さに思い悩む暗い日々を過ごすことになる。二年後の一九四一年、 当時は聖職希望者が極端に少ない時代だったため、 三人の子供をもうけた。 誕生時に脳を強く圧迫されたことがもとで、 彼は大学院をやめて陸軍学校の中等部に教師として就職するが、こともあろうにフットボール・チームのコーチを押 とはいえ、彼が幼年時代を送ったのは、 彼女は「私 (ケルシー)が知る限り、最も親切で、最も優しく愛情深い人」と表現されてい 聴力障害や情緒障害を疑われた時期もあった。 彼の希望は比較的容易に受け入れられた。ここで彼は新たな師や思想に触 打算的で現実的な思考の染み着いた中産階級の企業人たちが住 彼は再び神学校に入り、キリスト教の基礎を学び ケルシーは病気がちで抑欝的な 幸い知能検査の好成績によっ 妻のバ 1

発点として、しばしば一九六○年四月という時期が特定される。 やがてケルシーは正式の司祭に就任し、 カリフォルニアの新教区に赴任することになった。 この月、 カリフォルニア州バンナイズの聖公会・聖マルコ教会の司祭であった ネオ・ペンテコステとよばれるカリスマ運動の出

新運動として、 において頻発していたと言われる。カリフォルニアと聖公会という符合を見ただけでも、ケルシーが赴任した教会が、 は デニス・ベネットが、 「聖マルコの受難」事件としてアメリカ全土に知れ渡り、 野火のような広がりを見せたのである。こうした霊的現象は、すでに五〇年代後半から、 その五カ月前の自らの異言体験を会衆の前で語ったことがもとで、 以後、カリスマ運動は第二バチカン公会議以後のカトリックをも巻き込んだ聖霊刷 教会を追放されるという事件が起こった。 聖公会、 ルーテル教会、 まさにそうした運動の中 長老教会など この出来事

心付近に位置していたことが理解されよう。

当は、 夢を見、 増えていったという。 第に生気が蘇っていった。 うしたなかで彼を助けてくれたのは、 は彼の発言と信仰とが一致しておらず、分裂したペテン師であることが暴露された。同じ声は彼が信徒を前にした説教の最中にも、「おまえは本 くなかった。 名な神癒の指導者を招いたりしていた。 ケルシーはすでに聖職訓練時代から、 ナチの収容所から奇跡的に生還したユダヤ人であった。この心理学者の忠告に従って、 その場当り的な説教を信じてはいない」などと囁きかけてきた。 しかも夢で示唆された通りの不安が現実になるという体験をする。また、真夜中に「闇の声」に語りかけられる体験もあった。 そのため礼拝はルーティーンに流れ、 彼が夢によって気づかされた霊的世界の実在を確信をもって語るとき、 キリスト教内部の人間ではなく、 しかし、当時の彼はまだ完璧な合理主義者で、知的信仰はあったが、神性(the Divine)の体験的知識は全 神癒の業に関心を示し、所属する教会にチャールス・ウィストンやアグネス・サンフォードといった著 会衆たちにも信仰の活気は感じられなかった。 外部のユング派の分析医であった。 彼の不安と焦燥感は次第に強まり、 夢に耳を傾けるなかで、 教区は活気づき、 次第に募る不安のなかで、 名前はマックス・ツェーラーとい ついには心身症的な症状に陥る。 集会は熱気を帯び、 ケルシーの信仰生活には次 彼はいくつかの悪

部に教員として勤務した。 作活動を開始するが、それはみずからの体験とユング理論から学んだ霊的世界(spiritual world)の実在への確信をベースに、 たキリスト教のカリスマ的刷新(Charismatic Renewal)の諧現象を吟味し、大筋においてこれを擁護するものであった。一九六八年に発表した 九五九年、 霊が語る暗闇の言葉』という著作が認められて、 彼はチューリッヒに渡り、 この本は、 旧約、 一学期間、 新約、 初期教会から近代にいたる教会史の事例などを辿りながら、キリスト教的伝統における夢や 最晩年のユングのもとで心理学を学ぶ。やがて六〇年代に入ると、 翌六九年、 インディアナ州のノートルダム大学に招かれ、 約二〇年間、 ケルシーは積極的に著 折から台頭してき

ヴィジョンの重要性について論じたもので、彼の代表作のひとつである。

想から生まれた詩集『祈りとセコイア杉の種』なども公刊している。 う体験を経た後は、死や復活に関わる主題への言及が特に目立つようになっている。一九九一年には、生命の樹の再生や自然の聖性への深い瞑(º) 大学退職後はカリフォルニアに戻り、現在は内外での講演活動や著作活動に専念しているが、一九八八年一二月に末の息子を脳炎で失うとい

=

器に、キリスト教会における癒しの活動の正当性を擁護するのである。 事を出し、八割が参加したが、牧師のなかで返事を出したのは五割、 た嫌悪や気遅れを、 院で企画された「霊的治療」に関する研究会の逸話を紹介している。案内状は周辺の医師と牧師に対して出され、医師は一人を除いて全員が返 を示してこなかった。むしろ「信仰治療」などという言葉を聞いただけで、これを嫌悪し、異端視する傾向さえある。彼は、 ましい教勢の拡大が注目されるものの、欧米の主流教派はリベラル派、保守派を問わず、宗教的手段による肉体や精神の癒しに、 紀以後に登場したセクト的教派や新宗教の信仰治療が幅をきかせ、いわゆる第三世界における独立教会のなかに、積極的な治病活動による目ざ が国民の健康の維持のために費やされている。しかし、多くの人にとって「健康」とは、全く現世での肉体の保全と同義である。一方で一九世 みたい。本書は一九七三年に出版されて話題を呼んだが、一九八八年には改訂版が出されている。彼によれば、合衆国だけでも年間数千億ドル(3) ケルシーの所論の一例として、まずキリスト教的癒しの正当性について論じた『心理学・医療・キリスト教の癒し』という著作を取り上げて キリスト教の精神に照らして不当なものと見る。 出席者は三割に留まったという。ケルシーは現代の聖職者に顕著なこうし 彼は独自の教会史の回顧と、ユングを中心とした深層心理学的な解釈を武 ある東部の州の病 ほとんど関心

のにした。 確信であり、 今世紀の初頭以降に支配的となった物質主義的確信である。すなわち、われわれの肉体は物質的・身体的医学によってのみケアーできるという ケルシーによれば、 キリスト教会は中世以来の霊肉二元論を建前として、これを容認した。教会は倫理的・道徳的価値を担当し、病いはすべて病院と近 その前提には素朴な唯物主義が隠されていた。平均寿命の延びや乳幼児死亡率の低下などが、 近代プロテスタントが霊的癒しを無視し、あるいは敵対視する理由として、四つの背景が考えられるという。 人々のこうした確信を揺るぎないも その第一は

易に受け入れたキリスト教会には、こうした新しい兆しに対応しようという姿勢が、ほとんど欠けていたという。 ら精神医学や心身医学の発達によって、精神と肉体の相関が改めて注目されるようになる。しかしながら、唯物主義的な近代医療観をいとも 代医療に委ねるという分業が確立したのである。 魂が肉体に影響を及ぼすかもしれない、といった可能性は排除された。 一方、 今世紀の中頃

しは、 は全くの事実誤認であるという。 治り得る、という説明方法である。これに対してケルシーは、心理的あるいは心身相関的な病いだから「信仰でも」治りやすい、などというの ドを紹介している。そこでは聖書は陳腐な道義書となり、生き生きとした力と魅力がほとんど失われてしまったのである。 信仰でも治る」などという説明は、物質主義的確信に捕囚された言葉のすりかえだという。 は多少とも心身相関的である。精神と肉体の両面に深く食い込んだ病いが治ったとすれば、それこそまさに「奇跡」である。「心の病気であれば、 トレーションとして、癒しや奇跡物語をすべて削除した新約聖書を作り、こうした主張をする人たちに配って大きな衝撃を与えたというエピソー れた癒しの奇跡などは、 実は医学的な用語で説明できるという合理的解釈も世に溢れている。つまりそれらはすべて「心の病い」、すなわち心理学的な病いならば 物質主義的確信に捕らえられたグリスチャンたちによる霊的治療への反発のいくつかを取り上げている。 異教の影響を受けたもので、本来のキリスト教的な要素ではない、といった反論がある。ケルシーはひとつのデモンス 実際には、 病気のなかで最も厄介で治りにくいのが心身相関的な病いなのだ。そして、 彼によれば病気の大半 たとえば、 聖書に描

の救済だけで、 仰に目覚めさせる恩寵などとして解釈される。どのような天災も、苦しい病いも、 て言及したのは二回だけで、 説得的だが、 人を矯正する手段も教育と処罰に還元される。 る思想を前提としている。 信仰治療に抵抗する背景の第二は、「信仰の試練としての病い」という考え方である。これは病気などの災いの原因を究極的には神に一元化す 新約聖書の精神ではない、とケルシーは批判する。たとえば福音書の数多くの癒しの逸話のなかで、 精神や肉体の治癒には関与できず、むしろ病気のときこそ悔い改めのチャンスとされる。こうした考え方はヨブの友人たちには 決してあらゆる病いが罪から生じるなどとイエスは考えていなかった。 悪の実体や悪霊などの存在を否定する以上、すべては神の業となる。神は人間の父親とのアナロジーで捉えられ、 それも何か具体的な罪が病気の原因になったことを示唆するものではない。 病気は神の愛による処罰なのだから、 神の恵みとして受け入れざるをえない。 神から気に入られた者ほど病気が多くなるとか、病気は信 憑かれた者を苦しめる悪霊は、 ある種の病気が道徳的・宗教的欠如 イエスが病人の 牧師にできるのは霊 むしろ明確な悪の実

も創造的な愛の霊力と癒しを与えることにあったとされる。 体として存在が認められていた。病気に苦しむ人に必要なのは、 理解と共感であって、裁きや処罰ではない。 イエスの宣教の本質は、

りもいない。それらの話題は専ら精神医学や心身医学の場に追放された。 ○世紀の宗教思想』では、一五○人の神学者が論じられているが、人間の精神的・身体的健康に宗教生活が与える効果を強調している者はひと たという。バルトもまた、 く、特にプロテスタントではルターもカルヴァンも、基本的にこの教説を受け入れたため、その後の多くの神学から癒しが排除されることになっ るまでの一時的な天啓であったとするもので、初代教会確立以後の癒しや奇跡はすべて否定される。ケルシーによれば、この教説の影響力は強 第三は、 天啓史観(Dispensationalism)として知られる教説である。すなわち、神は当面の間、癒しの宣教を与えたが、それは教会が軌道に乗 初期におけるブルームハルトへの評価などにもかかわらず、この考え方を踏襲したとする。ジョン・マクワリーの『二

することによって、反天啓論の立場を取るのである。 者」とされることがある。しかし一方では、現代における癒しや奇跡を否定するという二面性をもっている。ケルシーはむしろこの後者を批判 語であり、これが特定の立場を表明するものとして通俗化したのは、一九〇九年の『スコフィールド・レファランス・バイブル』以降といわれる。 般に天啓史観は根本主義的な終末観や前千年王国論と結びついたため、ペンテコステ・カリスマ派も、こうした教説に同調する限り「天啓論 言うまでもなく、この「天啓史観」という用語自体は英国プリマス・ブレズレンのジョン・ダービによって一九世紀に作られた新しい神学用

とになった元凶のひとつとして、ブルトマン神学を激しく批判するのである。 たのが、ブルトマンであった。ケルシーは二〇世紀のキリスト者から、 という限定によって、閉じられた体系としての科学的な世界観を公理として受け入れた。特に第一に掲げた物質主義的確信と自覚的に結びつい 第四は、二○世紀の神学界に大きな影を落とした実存神学の影響である。実存神学は自由主義神学に対する深い批判的視座をもちながら、 個人の物質的肉体を離れた超自然的・非物質的な実在を受け入れることはなかったという。それは「実存」を超えたいかなる力も認めない 天使、悪霊、超感覚的な知覚、 夢やヴィジョンの意義などを一掃するこ 結

今日のキリスト教界に支配的なこの四つの立場が、いずれも根拠をもたないことを立証しようとしている。 こうした反論を提示したうえで、ケルシーは旧約、新約、 初期教会、およびその後の教会史の史料の中に見出される癒しの事例を辿りながら、 その議論は多岐にわたり、 簡単な要

界から現代までを貫いて、多くの人たちに共有された一般的な人間観とは根本的に異なる特異なものであった、というのである。(エシ 約を許さないが、とりわけ注目されるのは、 ふまえて、 イエスによる癒しが、その特異な人間観の上に成り立っている、と主張している点である。すなわち、イエスの人間観は、 彼が四福音書におけるイエスによる四一の癒しの事例(重複を入れれば七二事例) の綿密な考察を 旧約的

間のパーソナリティー、ないしは心には、ただひとつの本質的な中心があって、それは本人の意識的選択によって行為を決定できる、というも は旧約世界にまで遡りうるほどに根の深いものであるという。そこでは、人間は単一の統合された人格であって、「正常」である限り、 るか抹殺しなければならない。ケルシーによれば、今日の社会生活の根底には、この極めて単純な人間観が暗黙のうちに横たわっており、それ すれば、十分に変わる(べきである)。それでも変わらなければ、その人はもはや修復不能なほどに邪悪であるか、異常なのであるから、 を行なうであろう。従って、邪悪な行為とは我々の邪悪な意志の結果であり、 のである。人は何が正しく、何が間違っているかという知識さえ持つならば、もし意志が善ならば善い事を行なうだろうし、意志が悪ならば 多くの人たちに共有された一般的な人間観とは、 なぜそうしているかを常に知り、自己を統御できる(従って、統御すべき)存在として捉えられる。 現代社会ではすでに自明視された暗黙の人間観である。それを敢えて言語化していえば、 邪悪な意志は処罰によってのみ変えることができる。十分に処罰 自分が何

てしまったこの人間観は、 に対する基本的理解である。 こうした人間観は特に自覚的に言語化されない。それはキリストの時代以前から今日に到るまで、ほとんど挑戦を受けてこなかった人間本性 刑務所、少年院、 精神病院は、すべてこの人間観の上に成り立ってきた。しかし、とケルシーは言う。すでに我々の世界観の一部になっ 悲劇的に不適切なものである、 重い心の病いや精神の障害といわれるものにでも直面しない限り、この暗黙の人間観に疑問を呈する者はほとんど

なった。 ており、 とケルシ して扱ったのである。イエスは人格には様々な中心がありうることを認めていた。彼もある点までは、人間が自己の人格の意識的な統御力を持っ ケルシーによれば、 それは鍛えられ、伸ばされねばならないことを教えた。 しかし、これに加えて、 は言う。 病いや苦悩の原因には、 イエスはこうした一般的な人間観とは極めて異質の、特異な人間理解を示していた。彼は人間をはるかに複合的な存在と イエスは人間が「霊的な力」すなわち心霊的な実在によって影響を受ける者であることを明確に信じていた。 人間の意識や意志的統御を超えた多くのものが存在する。 意識的統御の重要性と個人の責任の強調は、 イエスの教説にはしばしば天使や神の使 キリスト教社会の指標のひとつと

彼は人間がこうした積極的な霊的力に助けられ、 啓発され、 指導されることがありうることを認めていたばかりでなく、

不浄な悪霊たちによって憑依されうる存在であることも信じていたという。

れ故に消極的にさせてきたのは、 だろう。なぜなら、 ている。 にありがちな単純な議論ではない。 あるというのである。近代医学の祖は、 非難の対象から解放しえた。 を採用した、という指摘である。 その意義についての議論が展開されるのであるが、ここで興味深いのは、 ここで示されているのは、 こうした重層的で複合的な人間理解を解き明かす手段として、 この人間観に固執したまま心身相関的な病因論に踏み込むならば、その弊害は 当人の心的態度そのものへの非難となり、 そこでは病いに苦しむ当人の意識や意志そのものが、攻撃の対象になりかねないからである。心身相関説に基づく病因論の これは悪霊の存在を認めることによって病人の意志と災厄との直結を否定した、イエスの癒しの態度の延長線上に 近代医学をまるごと唯物科学と断罪し、それに対抗して愛の信仰治療を称揚するといった、 すべての災厄の原因を神に一元化する神学と、 つまり、近代医学は細菌やウィールスといった外在的な病気の原因を指摘することによって、 むしろここでは、 しばしば云われるヒポクラテスやガレノスではなく、ナザレのイエスこそ、その直接の祖であるという。 病者をいっそう傷つけることになる。 イエスがそれに対決した、旧約世界から近代の教会までを貫く暗黙の人間観が問題視され ケルシーが示唆を求めるのがユングの学説である。 近代医学は癒しの行為に関して、 統御可能な意識的主体という一元的な人間観であった。 「唯物的」な近代医療のそれよりも悲劇的なものとなる キリスト教会における癒しの行為を難しくさせ、 イエスと同じく裁きを含まない態度 以後、 カリスマ運動の指導者 ユングの学説紹介と 病人そのものを そ

されていた。 限られていたという点である。 彼が に近代西欧的な価値観を身につけた現代人の思考法などであり、 喰ってきた「一般的人間観」 ケルシーはこのように、 般的 未開宗教やヒンドゥー教・仏教の治病儀礼とも決定的に異なるものとして提示される。 そして、 人間観」として特に詳述しているのが、 民衆的な宗教には、 イエスによる「愛の癒し」の特異性を、近代の「物質主義的確信」 に対決するものとしても位置づけるのである。この特異性は、 これに対して、イエスが認めていた霊的世界の実在性は、 ケルシー自身がユングに依拠しつつ主張するような人間の内面世界の複合的構造を認める視点が生き ギリシア・ローマの哲学・宗教、 少なくともその射程にあるのは、 ユダヤの律法主義、 むしろ当時の一般民衆の民俗的信仰との共通性が示唆 それまでのユダヤ教、ギリシア・ローマの宗教は に対してばかりでなく、 ただし、ここで注意しなければならないのは、 西洋文化の「主流」と称されてきた人間観に 中世・近世の神学・哲学思想、 キリスト教会の中枢に巣 それ

ト教的癒しと、 つづけており、「イエスがこうした民衆的な方式を変えようとした証拠は何もない」とまで断言している。後にも触れるように、ここにはキリスの シャマニズムに代表されるような民俗宗教的基盤とのつながり、あるいは、 キリスト教的癒しの内在的理解を通しての、

教の再評価という、

興味深い問題が伏在している。

代に入って再び復興の兆しを見せていることを指摘する。 ずしも連動していない。悪の存在理由などとともに、クリスチャンはこの問いに最終的な答えを期待することはできないという。 るという。 特筆されている。 いった。 気でも治る、 神の恩寵との関係についていえば、ケルシーの立場はかなり折衷的である。彼は一方で「曲がった木を直すのは、 断を超えた神秘の事柄であるとされる。癒しの行為によって即座に治る者もいれば、 の議論の中心はイエスの癒しを支える人間観・救済観の独自性に向けられている。そして実際のところ、具体的効果の問題は、 本人の努力とは全く無関係に神の行為として実現されるのではないとして、予定説を批判する。 一○世紀の世界的な聖霊運動への流れである。さらに無意識の発見に始まる精神分析学や深層心理学、 福音書の精神を引き継ぐ癒しの実践は、 ケルシーの癒し論には、キリスト教的な癒しが異教のヒーラーたちの行為に比べて「効果」が高い、といった主張はほとんど見られない。 ケルシーはこうした歴史を辿りながら、その様々な要因を論じるとともに、 癒しの宣教の伝統は東方教会では維持されたが、西欧のキリスト教世界においては、 キリスト教会における癒しの実践は、 といった立場は否定される。 それは支柱を立てる庭師のやり方で訓練されねばならない」として、自己鍛錬・教育・主体的努力などの役割を強調する。 そして、今やキリスト教神学は、 努力しても効果が現われない場合こそ、周囲の助けや、 初期教会でも盛んに行なわれていた。しかしそれは、 正当な宣教行為として、教会の奉仕活動のなかに場を認められるべきである、 宗教的な癒しに正当な場を与え、 具体的にはウェスレーによる信仰復興から、 抑圧され排除されながらも伏流の如く持続してきた伝統が、近 これを理解できるような世界観を提示すべき時期に来てい 治らない者もいる。それは本人の信仰や道徳的態度とは必 五、 しかし他方では、信仰さえ強ければ如何なる病 ローマのキリスト教公認を境に次第に後退して 六世紀を過ぎるとほとんど姿を消すことにな 本人の忍耐と勇気と信仰が必要だとされる。 心身医学などの発達も重要な契機として 一九世紀アメリカにおけるセクト運動 いかなる信条でも意志でもな と結論づけられ 人間の能力や判 人間の努力と 彼

るのである。

几

されている。こうした図は取り上げるテーマや思索展開によって少しずつ変化しながらも、彼の著作のほぼすべてに登場する。 ムとよんで、図式化する努力を続けている。図1~3は、上述した癒しに関する著書に掲載されたこのモデルの具体例で、その形成過程が示唆 ところで、ケルシー理論の最大の特徴は、彼がユングを学ぶことによって構築した独自の人間観・世界観である。彼はこれをモデルとかスキー

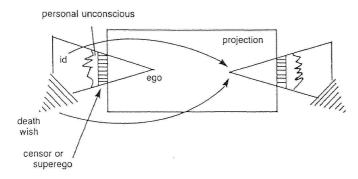
いう。しかし、ここには人間の自我を超えたところから利用できるような宗教的な助けが入り込む余地はなく、彼の人間観は基本的に悲観的な フロイトは精神病に物質的原因があることを否定しなかったが、脳や意識的態度に加えて、さらに深いところに隠れた無意識部分を見出したと 図1はフロイトのモデル、図2はユングのモデルとされ、いずれもケルシーによるフロイト・ユング解釈を示している。ケルシーによれば、

ものにならざるをえなかったとする。

ルシーは、ユングが悪を単なる善の欠如などではなく、ひとつの実在と見ていたとして、この点を評価するのである。 全体性に導こうとする「癒しの実在(healing reality)」とともに、人を破滅に導こうとする破壊的力の存在を突き止めた点である、とされる。ケ 通して象徴的・隠喩的にコミュニケートしてくることを認めた。さらに重要なことは、ユングがこの広大な次元の複雑な構造に分け入り、人を に合理的なコミュニケーションが歪曲されると考えたのに対して、ユングは無意識が最初から合理的に思考するものではなく、夢やイメージを ることを明らかにしたという。フロイトは無意識もまた合理的に思考するものと捉え、精神において密かに作動する検閲によって、この本質的 そして、夢、ヴィジョン、直観、癒しの恵みなどは、彼が類心的領域(the psychoid realm)とよんだ、このもうひとつの次元に関わるものであ これに対しユングは、人間が物質的な生き物であると同時に、非物質的な実在の次元に接し、それに取り囲まれていることを見ぬいていた。

とも呼んでいる。この領域にわずかに突き出た小さな三角形の部分が意識的な自我である。自我の背後には、その数倍も大きな個人的、 大な霊的領域の円内に四角に区切られた部分は、「限定された時間・空間領域 2と同一であるが、The psychoid realmがThe spiritual realmに、The SelfがThe Unlimited Divineに置き換えられている。これらの図で、広 こうしたユング解釈をふまえて、ケルシーがキリスト教徒の立場から自らの人間観・世界観をモデル化したものが図3である。基本的には図 (物質的実在)」と名づけられている。彼はこれを閉じられた体系

六九



『PMCH』 P. 239. 図1.

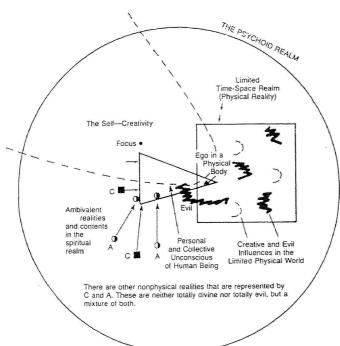


図2. 『PMCH』 P. 246.

けるなどという考えは、 から論じられる。 る実在も認められない。 物質的領域のみを唯一 集合的な無意識が広がっており、 そこでは様々な方法論が洗練度を競い合っているが、 の実在とする暗黙の世界観に盲従してい 現象の体験とは、 未開社会の迷妄にすぎな そ れは霊的な領域に直接包摂されている。 意識によって受け入れられた体験に限られる。 いとされる。 る。 宗教の諸問題もまた、 そこでは五感による体験や、 結局のところ、 近代化された社会に住む現代人の多くは、 こうした閉じられた時間 神の知識はこの世の出来事から類推すべきであって、 物質的世界から独立した実在によって人間が影響を受 悟性によって把握される世界の外には ・空間領域の内部に固着した視点 自我によって把握される 42 カン 神

性の直接的体験から類推してはならない、

という結論においては一

致しているという。

識的

な智の両面

から構成されていると見る。

我々は知覚によって物

これに対して、

ケルシーはユングに依拠しつつ、

人間は自我と無意

意識内容(contents)

からも影響される。

図2:3

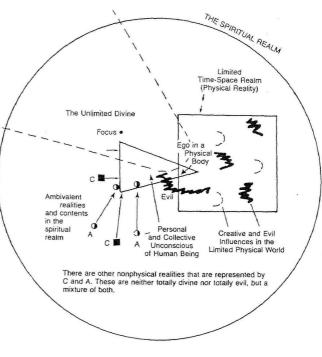
においてAやCで表記

これらは様々な宗教において

「天使的」

「悪魔的

的領域から影響を受けると同時に、霊的領域にある元型(archetype)



両者の混合とされる。

その一方で、

純粋に無制約

L

かし、

この部分について、

ケル

3

は 的

ケルシーには既に三〇冊近

悪や元型や無意識に匹敵するような立ち入った議論は展開されていない。 その僅 『PMCH』 P. 281. 図3. か 部が よく特徴づけられる」(翌) 12 著書があるが、 な神性の働きも認められる。 的 な存在として記述されてきたものであるという。全的に神的でも、 0 は、 無制約の神性」もまた、 分に言葉を尽くして説明していない。 13 n 触 無限の神性は究極的創造主であり、 悪でもなく た部分である。 n 曖昧な部分を多く残している。

ユングの

「自己」

概念がそうであるように、

彼のい

純粋に理論的な概念としてのみ捉えた場

「キリスト教的見地からい

ナザレのイエスによって最も

上に言語化できないのは、 この絶対的な神性は、 意識的自我のみならず無意識部分にも、 to L ろ当然のことかもしれない。 逆に言えば、 言語化が困難であるからこそ、 てい るにすぎないことを考えれば、 図解という表現媒体が多用されて 無制約の神性」という以 る

の体系化それ自体を目的とした思索の産物ではない。 先にも触れたように、 こうしたモデ iv は 長 61 年月に及ぶ聖 従って、 一職者としての実践体験や苦悩の 神や世界に関する純粋に存在論的 なか から生じたも 認識論的関心から接近する者には、 のであ り 統 的 整合的 ただ失 な世界

とも言える。

れる人格的存在」

といい

0

たパラフレ

1

・ズは

あるが、

とか

「実在の中心にあって、

図3に見るように、 私を気づかってく

解するまでにほぼ一〇年を要したと述懐している。そしてついにユングの見解はナザレのイエスの見解にきわめて近いことが理解できたという。 望を与えるだけであろう。ケルシーの意図はむしろ、近代社会に病める人々に対して「癒し」や「救済」を可能にするような世界像を提示する まで我々を導いてはくれない」として、ユングは様々に解釈されうるし、自分の解釈もそのひとつにすぎないことを認めている。 もちろんキリスト教徒であるケルシーにとってユングの理論は絶対なものではない。「彼はドアを開くことができるだけであり、救世主の存在に 彼自身、 その意味で、こうしたスキームやモデル自体が、夢や神話などと同じく象徴的・隠喩的に捉えられるべき性格をもっているとい 当初は時間・空間の箱に閉じ込められた物質的世界しか認めることのできない完璧な近代人であり、ユングの言っていることを理 自分はいわゆ

るユング派ではないとも明言する。

観が、 ると見る。 した諸現象を検討し、 は様々な聖霊体験・悪霊体験・異言・預言・夢・ヴィジョン・癒しの奇跡など、今世紀後半にペンテコステ・カリスマ系の教会を中心に活発化 ト教神学者はこれに沈黙し、多くの伝統教会はこれを無視しているという。これは多くのキリスト教徒たちが暗黙のうちに受け入れている世界 こうしたいわば独自のユング解釈を通して構築された、 閉ざされた機械的体系という近代の世界観を乗り超えることができないのだという。(※) この世で働く神性の積極的な存在に場所を認めないからであり、彼らは様々な哲学的・神学的な理論武装で身を固めながら、 それは一言でいえば霊的次元への関心の再生であり、霊的領域は実在するという認識の復興である。にもかかわらず、 理論化し、評価を試みるのである。ケルシーは二〇世紀の後半、とくに最後の四半世紀に、人類は新たな体験を始めてい 人間の内的世界や、それをとりまく物質的・霊的世界のモデルを基盤として、 大半のキリス 結局のとこ

という問題が重要な実践的課題となる。 よって創始されたセクト的教派やニュー・エイジャーたちによる霊的世界との戯れや、 と同一のレベルに巻き込まれることは極めて危険であると見ている。 の再生・復興が体験された二〇世紀最後の四半期はまた、霊的混乱の時代としても捉えられる。一方ではメアリー・ベイカー・エディーなどに 注意を促している。 彼はこうしたペンテコステ・カリスマ運動において称揚される諸現象のすべてを全面的に肯定しているわけではない。 霊的世界に対して開かれることは、 ケルシーの個々の著作では、先に紹介したようなモデルやスキームに基づきながら、 実在する悪に対しても開かれることであるという。ここで「見分け(discernment)」 彼は特に 「霊的なものは必然的に良きものに違いないとする見解」 無節操な信仰治療が暴走しており、 キリスト教会がこれ 各々の霊的現象の 宗教的信仰

とめることもできるだろう。

見分けが吟味されている。ある意味では、 彼の著作活動全体が、キリスト教信仰とユング理論をベースにした「見分け」の理論化である、

て見分けられるべきであるとして、「愛のテスト」が提唱されている。 も言及されている。 が求められてはならないという注意である。こうした体験が問題からの逃避に使われてはならないとして、TMなどの瞑想による救済の危険性 険性が大きいとされる。 げている。 的に使われるべきであり、その危険性に気づいたとき、さらに深い理解が可能になると結論づけている。彼はここで五つの具体的注意事項をあ 説までを視野に収めながら、その正当性を認める一方で、「すべてを神の聖霊に帰することはできない」として、現実に起こりうる種々の危険性 についても詳述している。そして、slaying in the spiritはその場を与えられるべきであり、禁止すべきではないが、適切な見分けによって合法 が検討されている。 キャサリン・クールマンという女性のカリスマ指導者によって一躍有名になった。ケルシーは聖書や教会史の検討から、現代の精神医学的な諸 とくに『見分け』を表題とした一九七八年の著作を例にとると、ここではslaying in the spiritとよばれるカリスマ系教会でよく知られた現象 瞬間的な癒しが伴うことも多い。現象的には初期メソディズムやアメリカのリヴァイバル運動にも見られたものだが、一九六○年代に 第一は集団の規模と雰囲気である。小さな集団の静かな雰囲気のなかで起こったものは真性である可能性が高いが、集団的熱狂は危 第四は体験内容を認知する明確な方法が用意されていなければならないこと、 聖霊に強く満たされたとされる聖職者の吹き付ける息などに打たれて、会衆が恍惚状態になって次々に倒れるといった現象 第二は牧師による援助の重要性、第三はイニシエーションとして用いられるべきであって、繰り返し起こることに価値 第五はその当否が何よりも実 (結果) によっ

操られているとして、 なカリスマ運動の信徒にしばしば見られるタイプで、すべての不都合な状況を悪霊の仕業と見なし、 述べ、霊的領域を過度に畏れるあまり、それをある程度まで統御できることを見失っている人たちに注意を促している。たとえばそれは、 るような立場にも与しないことを示している。 こうした彼の主張は、 悪霊祓いに向かおうとするような人たちである。 一方で理性の絶対化を批判するとともに、 彼は人間の内面世界の複雑な構造を理解するためには、 他方で、 ケルシーは心理学的見地から「投射」の可能性を示唆しつつ、こうした 自己の主観的体験のみを絶対視し、 自分の気に入らない相手はすべてサタンに 意識的で明示的な心理学も必要であると 感情のおもむくままに身を委ね

悪霊への災因の一元化に警告を与えている。

ある。

5

ル

シ 1

によれ

ば

こうした夢が見られるのは

生に

度か二度に限られ、

死を目前に

L

た場合が多い

といい

間たち」 究や応用

といい

0

た存在までが視野に収められている点が特に注目される。

が必要である。

存在が働けば、

驚愕をもたらす。

わずかでも神性に触れた場合には、

I

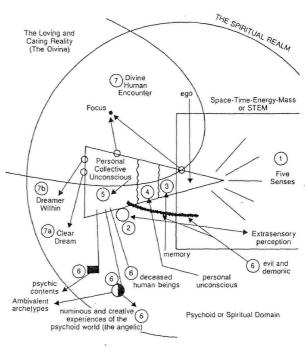
クスタシ

がもたらされる。

これに対しのは

無制約の

神性の啓示



"GDR, P. 205.

未来を予見したり、

科学的発見を促すこともあるが

③は記

②はテレパシー、

透視、

予見と

だが、

分かを見分けることが必要であると述べられている。

①は、

夢が主と

①から⑦まで示され、

個

R

の夢が複雑な物質世界・霊的世界のどの

を表した地図である。

ここでは、

夢のなか

で表現される領域が番号の

义

4

は夢について検討した著作に

お

Va

て、

夢

が

指

L

示す様々な領

义 4. とケ る。 る。 憶 あらゆる夢が未来を語るものと誤解すると迷信的乱用となる。 しての夢である。 して昨日の出来事やその意義を指示している場合である。 からの再生で、 た夢は予想以上に稀であるという。 内なる夢見者にとっては、 iv

意識的に思い出そうとしても不可能な事が想起され

すべての記憶が失われてい

ない

ようだ。

もたらす。 この種の夢は、 シーは述べている。 ⑤ は ユ ングが集合的無意識と呼 我々の生活を開いたり、 ④は意識が抑圧した過去の行為や思考であ んだも 変化させる重要な材料 Ŏ, 心の本性や

構

⑥はヌミナスな畏敬を喚起する力に満ちた夢である。 悪霊的要素が強け を教えてくれる普遍的象徴で、 多くは神性と悪霊的なものとの混合である。 n ば恐怖が強まり、 この V 死者や天使的な 1 ルを理解するには、 ここでは 67 中立的な霊 「死んだ人 多くの

どの場合 のように夢の中には常にヌミナスなもの ヌミナスな性質は平凡な性質と混合しているという。 神的 な 3 0) 0 表現が存在してきた。 それらは合理的思考によってではなく、 L カコ L 神の啓示が直接に示されることは 隠喩的 象徴的に見分けがなされ 稀で あ n ほ ね 2 ば

依然として人間の魂の深みから語りかけていることを知ることができる、と述べられている。(ヨ) て来る実在に耳を傾けたときに発見したものを記述した仮の名前にすぎない。そして、人は自らの体験への象徴的・宗教的接近を通して、神が(3) 在は人によって「霊的世界」「集合無意識」「類心的領域」「神々と悪霊の領域」など様々に命名されるが、いずれも人が自らの深みを通してやっ 夢に注意深く耳を傾けることによって、我々は物質的世界とは別の、多くの層やレベルを持った実在に出会うことができる。

五

超越神に至る道を模索することによってキリスト教信仰の再生を目指す、という基本姿勢は同じであるとしても、サンフォードにおいては、 ング理論をより忠実に解釈し、援用していこうとする態度が顕著である。両者の分岐点はどこにあるのか。サンフォードの所論を検討すること れているが、J・A・サンフォードの名は見えない。外面的実在しか認めようとしない現代社会を批判し、夢に代表される内面的体験のなかに(%) うした方向性はほとんど見られない。実際、一九八八年にアメリカで刊行された『ペンテコステ・カリスマ運動辞典』にも、 フォードに対する謝辞が述べられ、またサンフォードの著書にも、重要な参照文献として、ケルシーの諸著作が挙げられている。 統合の道を模索してきた理論家・実践家のひとりである。ケルシーとサンフォードは三〇年来の知友であり、ケルシーの著作ではしばしばサン が知られている。 しかし、見てきたようにケルシーがすでにユング理論の枠を大幅に超えて、カリスマ運動の擁護に向かったのに対して、サンフォードにはそ ところで、ユングの学説から大きな影響を受けたアメリカ聖公会の司祭といえば、学術の世界ではむしろ、ジョン・A・サンフォードの名前 聖霊運動の擁護に傾斜していったケルシー理論の独創性を明らかにすることにもなる。(雲) サンフォードもまた、一九六〇年代から夢や内面世界の宗教的意義に関する著作を発表し、ユング理論とキリスト教神学との ケルシーは載せら

が存在する。この強調である。

この領域を内面世界と呼ぶならば、

彼によれば、

ユングが心理学的実在として認めた内面世界は、

サンフォードの主張でまず目立つのは、ユングの言う「個性化」の重視と、そこから展開される全人格の統合、全体性の実現、

個々人の自我は意識の中心として重要な位置を占めている。

しかし、

人間の人格には、

さらに広大な無意識の領域

cれる。御国に入ることは、しばしそれが全体性の実現ということの

自我は内面世界との創造的な関係に入らなければならない。

神学的に言えば霊的実在としての神の御国とされる。

諸宗教が主張するような霊的実在との融合を目指すことでもない。それは、 ば誤解されているように、社会的に是認された完全性の徹底遵守、 とする」とされる。 まの人間として成就することであるという。「御国に入ることは集団との一体視を壊し、ひとりの個人であるという重荷を引き受けることを必要 全体性の回復とは、 世間や教会が神のごとき完全性として語る言説を盲信して、これに服従することではなく、人が神に創られたま いわば集合的思惟に拘束された徳目に服従することではない。 あくまでも真の個人になることであり、「個性化」の実現でなければ

代替物を立てたり、さまざまなノイローゼ的な道具立てに依存するという。サンフォードにとって、全体性の実現とは、 創造性とは、決して自我そのものの働きではなく、内面世界から齎されるものであり、自我は内部からやってくる創造性に形と表現を与えるに による内面世界の意識化であり、こうした文脈のなかで「個性化」「個人性」が強調されるのである。 ものを神に捧げることはできない」からである。自我中心主義とは、むしろ弱い自我に由来する。弱い自我は人生に対処できず、 は不可能となる。とはいえ、自我を放棄し、これを神に捧げるためには、まず強い自我の発達が必要とされる。「われわれは自分が持っていない すぎないという。 信頼が認められる。もちろん、ユング理論に依拠したサンフォードにとって、この自我は決して全人格の中心を担うものではない。 た強い自我が重視される。御国に入る道程は、 このようにサンフォードが主張する全体性の実現という理念の背後には、個人性(individuality)の価値に対する大きな信頼がある。そこではま 自我が自らの否定的な部分を無意識のなかに追いやり、そこに埋め込んでしまうとき、人格の統合性は失われ、 宗教の進化に対応した自我の発達過程としても捉えられ、「進化」「発達」といった理念への強 あくまでも強固な自我 全体性の実現

射されることによって、 なわち無意識に動機づけられた行為に身を委せることである。重要なのは、 自分自身の部分を、無意識のなかに追いやり、意識が適当と認めた仮面をつけて生きようとする。しかし、この否定的部分は、意識によって拒 ルシーの立場との分岐点を示唆する微妙な差異を見出すこともできる。サンフォードによれば、人はしばしば意識が邪悪なものとして拒絶した このような基本的視点との関連で注目されるのが、サンフォードにおける「罪」および「悪」の問題に対する見解である。ここでは上述のケ 無意識のなかに抑圧されればされるほど、 激しい怒りや憎しみの原因にもなる。従って、罪とは神の律法の違反を重ねることではなく、 **蕙識に対して反乱を起こし、攻撃を仕掛けてくる。それは心の病いを引き起こし、** 集合的思惟が公認した世間的秩序への服従ではなく、 無意識に生きること、す 無意識のなか

靈的世界のいわば多元的で重層的な構造を容認し、人格の複数の中心を考えるケルシーに対して、 就することであるという。 サイ的な建前と自分自身の同一視をやめることは、内なる敵との出会いを意味する。そして、内なる敵と出会うことは、受容と和解を可能にす づかないことが悪を創り出すのであり、 実際には無意識のなかに抑圧された自己自身の否定的部分にほかならない。 に拒否された部分の意識化による人格の統合であり、全体性の回復であるというテーマが、ここでも繰り返されている。 悪の問題もまた、 そこではかつて対立していたものが、 同様の観点のなかで位置づけられる。サンフォードによれば、人が自己の外部に邪悪なもの、 こうした主張は、 われわれは他人を邪悪と決めつけ、 調和的な関係のなかで統合される。これはキリスト教的にいえば、 悪霊への災因の一元化に対する警告として、ケルシーの所論においても共有されていた。 腹を立てるとき、 外部に想定された敵の正体は、「内なる敵」である。 実は自分自身に腹を立てているのだという。 サンフォードの内面世界は、 人が創られたままの人間として成 敵として立てるものの大半は この真の敵に気 あくまでも

性化」と「内なる敵の意識化」を中心として、統一的に説明される傾向が強い。

傾けるべきである」と、 とは無縁のものとして意識から消し去り、 う激情や低級の動機こそがサタンの働きなのである。 は人間のなかにあって悪霊的に見えるような集合的諸力の擬人化である。 といった議論には展開しない。 働きであることを認める。 マ」「アニムス」といったユングの元型論に沿って解釈され、ケルシーのように、死者の霊までをも容認するかのような、霊的世界の複合的構造 に帰着しうるものである。たとえば夢のなかに現れる敵対的人物や、奇妙な存在、邪悪な怪物が例証される場合でも、それらはほぼ「影」「アニ 確かにサンフォードもまた、 自己の邪悪な部分を外部に投射することによって、 サンフォードは繰り返し主張する。ここでも、 しかし、 悪を善の欠如態と見なす伝統神学に対するユングの批判に共鳴し、悪がひとつの実在であって、 その結果、 彼が実際に取り上げて論じている悪の事例の大半は、 サンフォードの枠組みのなかでは、ペンテコステ・カリスマ派の悪霊祓いなどは評価されない。 自律的に活動させてしまうために、それは真にサタン的なものになるのだという。 それ故、 悪霊を除くためには、 無意識のなかに追いやってしまう危険な行為とされる。彼によれば、 強調されているのは対立物の和解というモティーフである。 人間の自我に取り憑き、ついには人間をその中心から切り離してしま 対話を拒否してはならない。「逆らう悪霊が語る言葉に耳を 内面世界に抑圧された否定的部分の投射、 という定式 悪霊を自分

は、 といった要因は、ほとんど関わってこない。しかしながら、解放の神学やペンテコステ・カリスマ運動などが大きな社会的意味を獲得しえたの たちの事例に即して、罪や悪の問題が語られることが多い。話題の中心になるのは、 気の癒しといったテーマは、 る意味で、 えでサンフォードが話題とする悪は、 て道徳的悪とは、 ここで注目されるのは、 むしろこうした「自然的悪」あるいは個人の心理を越えた「政治的・社会学的悪」が暴走する現場であった。第三世界に触発された聖霊運 それは現代アメリカの中産階級を苦しめる「道徳的・心理学的悪」に限定されている。 地震、 人間の心(psyche)から生ずる邪悪な意図や行為を指す。それは「心理学的悪」とも言われる。だが、このような類別をしたう 洪水、病気といった、人を苦しめる自然現象を包括し、正義に対する明かな目的や関わりをもっていないという。これに対し 悪の問題に関して、 ほとんど扱われない。サンフォードの著作では、 専らこの後者の道徳的・心理学的悪に集中しているのである。そのためケルシーが格闘しているような病 サンフォードがこれを「自然的悪」と「道徳的悪」 彼自身が日々の牧会活動のなかでカウンセリングを行なった信徒 対人関係における憎しみ、 戦争、 の二つに大別しているという点である。 独裁、 、怒り、 拷問、 自己嫌悪などである。 極度の貧困、 飢餓、

動の高まりなどは、

サンフォードの当面の問題関心には入って来ない。

に到達したのである。たとえば 文字どおり「ドアを開くことができる」契機にすぎなかった。 わり続けたのに対して、ケルシーはこれを簡単に「無制約の神性」 そこには進化論的発想や個人主義理念など、 意味を探るという姿勢が強い。もちろんサンフォードもまた、自分の意図は神学を一定の心理学に還元することではない、 議論は措くとして、サンフォードの場合には、 その後の理論展開には大きな相違点を指摘することができる。どちらがユングの学説をより「正当に」あるいは「正統的に」受容したかとい 見てきたように、サンフォードとケルシーは、ともにユング心理学から強い示唆を受けたアメリカ聖公会の司祭として多くの共通点をもつが、 「個性化」「元型」「自己」などの説明に関しては、 「自己」概念に関しても、 近代西欧思想への基本的信頼も保持されていた。これに対してケルシーにとってユングの理論は ユング理論を深層心理学という土俵のなかで出来る限り忠実に理解し、そのうえでその神学的な ユングそのものに即した解釈が目立つ。中心課題は個人の統合、 サンフォードがあくまでも「自己」とは善でも悪でもあるという、 彼はユングに触発され、 に置き換えることによって、 そこを一気に駆け抜けることによって、 自らの理論構築に向かって行った。 全体性の回復であり、 と明言している。 その二面性にこだ 独自の世界了解 当然のこと

実在との安易なすり替え、 あるいは非キリスト教的な救済世界をも視野に収め得るような、 ながら、 体系的理論として見た場合には、 といった批判も可能だろう。 多くの矛盾点や曖昧な部分が説明されないままに残される結果となった。心理学的実在と形而上学的 しかし、 奥行きと広がりを獲得することができたといえる。 その分だけ彼の世界観・救済観は、 聖霊主義のような異質の信仰復興運動や

六

結合という野心的課題を共有する、ジョン・サンフォードとの比較を通して、ケルシーの独自性にも言及した。 モートン・ケルシーの所説を素描しつつ、聖霊運動に対する彼の積極的な発言の論拠と背景を探ってきた。また、ユング心理学と現代神学の

触れない その「理論化」などは始めから相手にされなかったというのが実情であろう。こうした学の現状そのものへの疑義も無いわけではないが、今は の理論的土俵のなかでは、 分析学の理論史の中での位置づけや評価などは、 をふまえた問題関心から出発したものである。神学者でも心理学の専門家でもない筆者にとって、 冒頭にも述べたように、 ペンテコステ・カリズマ運動に代表されるような聖霊主義運動自体が、 筆者のケルシー理論への接近は、 能力を越えた課題であり、 あくまでも民俗宗教的な基盤における制度的宗教の活性化現象に対する、 また直接の関心事でもない。そもそも、 神学や宗教哲学、 真理性を剝奪されることなしには扱われず、 あるいは深層心理学や精神 わが国の正統アカデミズム 事例研究

筆者の問題関心からケルシーの所論が注目される理由、および示唆的と考えられた諸点については、すでに本文中でも論究してきたが、 最後

にこれを三つの項目にまとめておきたい。

所を与え、両立させようと努めている。これは彼自身が繰り返し強調している、物質世界の牢獄のみに囚われた多くの現代人への批判となるば かりでなく、 認識に対して、 第一は既に述べたように、 自己の体験のみを重視することによって主観主義のなかへ暴走しがちな聖霊主義運動に一定の歯止めをかけ、その客観性回復への 他方で夢やヴィジョン、さらには異言やslaying in the spiritのような体験において知られる霊的実在の確信に対して、 心理学と神学との交流・調和を図ろうという視点である。彼はこうした交流や調和の試みを通して、一方で合理的

努力を放棄しない、という態度にもつながっている。

ケルシーはユング理論を媒介に人間の内面世界の複合的構造を明らかにすることによって、こうした力動的な対応の重要性を理論化しようとし 災厄や罪の意識に苦しむ当人の意志や責任から独立した悪霊の存在を認めた。このように、悪の原因をある程度まで個人の責任を超えた領域に 常に悪魔祓いに向かうような立場に対して警告を与えている点である。ケルシーは福音書におけるイエスの癒しの事例に立ち戻ることによって、 目覚めさせるという力動的な対応こそが、民俗宗教の基盤が濃厚な文化における聖霊主義的キリスト教にとっての必須の課題となるのである。 のである。こうした災因の外在化を通して、硬直した近代個人主義の理念に苦しむ人々を救出する一方で、 「外在化」 第二は、 することによって、 第一の点とも関連するが、一方で悪の客観的な実在性を認めるとともに、他方において、すべての災いや不幸の原因をサタンに求め、 生きられるコスモスとの根源的なつながりを回復するという救済方法は、 多くの民俗宗教のなかに見出されるも より深い人間の根源的な罪の意識に

志向性が認められる。 になるだろう。ここにはキリスト教世界に卓越してきた「戦いと排除」のメタファーに対して、 部分であることが多いことも指摘している。 当性を与えている。 て形容する。そうだとすれば、 これに伴って、 悪への対処の方法自体にも二面性が許容される。 しかし他方では、サンフォードなどと同じく、 解決に必要なのは、「力」によって一方的に相手を抹殺する「悪魔祓い」ではなく、手厚い介護と世話ということ 彼はこの場合の悪を、 「飢えた狼ではなく、餌をもらえずに逃げだした犬である」という隠喩を用 個人のなかにあって悪霊的に見えるものは、 彼は一方で絶対的な悪の実在を認めることによって悪霊祓いなどの行為に正 「和解と調和」のメタファーを回復しようとする 実際には当人自身の拒絶され

ている。

復が希求されている。 二元論への批判的視点などが、 エイジ的な空気を、 特に一九八〇年代後半以降は、 ムハンマドなども登場し、 確実に共有するものであることを示している。 このことは、表向きの反発にもかかわらず、彼の思索を支える基本的視点が、アメリカ西海岸を中心に広がりつつあるニュ 巨大なセコイア杉に象徴される生命樹の復活と再生というアルカイックなイメージのなかで、 さらに鮮明に見られるようになっている。 末息子の看護と惜別という苦悩の体験を経て、 九一年の瞑想的詩集では、 死後の霊性や臨死体験への積極的関心をはじめ、 キリスト教的イメージと並んで、 世界の全体性の 西欧的な霊肉 孔 口

これに関連する第三の注目点が、 シャマニズムに対する一定の評価である。 先に詳述した癒しに関する議論のなかで、 ケルシ は イエスの世

である。彼はカスタネダやエリアーデなどの研究に学びながら、「イエスの宣教とシャマニズムのそれとの比較研究は重要な課題である」と述べ 盤との対比面ばかりが強調されすぎる傾向があった。こうしたなかで、イエスの教義や実践がシャマニズムに近いという、この視点はユニー 的俗信と即断されることが多い。仏教やキリスト教などの制度的宗教の教義体系がもつ普遍主義的志向性に目を奪われるあまり、 派にいたる神学理論はもとより、多くの人文・社会科学的研究においてさえ、シャマニズムは現世利益(this-worldly benefits)と結びついた呪術 れたように、ここにはイエスの救済観と伝統社会における民俗宗教的な救済方法を貫く精神との連続性も示唆されていた。リベラル派から福音 界観や人間観が、 エスの教えや実践は「むしろ愛する神との親密な関係に根差したシャマニズムに近いものがある」という大胆な主張を提示している。すでに触 ヘブライ、ギリシアから現代にいたる西欧の一般的な世界観や人間観と根本的に異なることを強調したが、さらに加えて、イ 民俗宗教的基

ムなどとも連動したこうした視点は、特に聖公会司祭のサークルなどを中心に広がりを見せつつある。 (8) をも貫く、人類の基底的にして、真性かつ自律的な宗教体系としてのシャマニズム観である。ニュー・エイジ運動のいわゆるネオ・シャマニズ こうした視点は、 新たなシャマニズム観との出会いを可能にする。すなわち、「世界宗教」「普遍宗教」などと呼ばれてきた制度的宗教の中核

ズムのグローバル化の観点)に立つとき、彼の所論には単にキリスト教内部の運動の意義をめぐる議論を超えた、多くの示唆に富む見解が含ま ルシーの理論には悪霊との妥協を図ろうとするゆゆしき敗北主義が指摘されるだろう。しかし、先に示した比較宗教学的な観点 文化の宗教体系を悪霊の体系と決めつけ、「力の伝道(ジョン・ウィンバー)」や「力の対決(ティモシー・ワーナー)」を掲げる立場からは、 もとより多くのキリスト教徒の視点からすれば、このようなシャマニズム評価は、危険な側面を含んでいるであろう。とくに非キリスト教的 (特にシャマニ

註

れているといえるのである。

(1)ペンテコステ・カリスマ運動については、既に多くの解説書や研究書があるが、特にQuebedeaux, Richard, *The New Charismatics* II Harper & Row, 1983. Burgess, Stanly & MacGee, Gary, "The Pentecostal and Charismatic Movements" Dictionary of Pentecostal and Charismatic

the Church of God, the International Church of the Foursquare Gospelなどの流れを引く、いわゆる古典的ペンテコステ派に所属する人たち、カリ 派史的」という二つのアプローチがあるとする。神学的に見れば、ペンテコステ派が異言を伴う聖霊のバプテスマに絶対的な価値を置くのに対して、 治療運動、新約の始源的活力への復帰願望の高まり、の五つを挙げている。またペンテコステ運動とカリスマ運動の差異については、「神学的」と「教 Wesleyによる義認と聖化の教説、Charles Finneyらによる回心後の新生体験の重視、一九世紀の天啓史観にもとづく前千年王国論、福音主義的な信仰 ンテコステ運動へ」井門富二夫編『多元社会の宗教集団』大明堂、一九九二、などが示唆的である。 九三子訳)『カリスマ運動を考える ―――聖書的視点から』ヨルダン社、一九七八。島薗進「民衆キリスト教と現代 ―― ペンテコステ運動からネオ・ペ スマ派とはカトリックをも含めた諸教派における聖霊重視の信徒たちを包括した呼称とされる。日本への紹介としては、R・H・カルペッパー(大塚 カリスマ派は第二の恩籠の業や異言には必ずしもこだわらない点が大きな違いである。教派史的に見れば、ペンテコステ派とは、Assemblies of God Movements, Regency Reference Library, 1988, などが簡潔でまとまっている。後者ではペンテコステ・カリスマ運動の歴史的ルーツとして、Johr

- (~) Wagner, C. Peter, The Third Wave of the Holy Spirit Servant Books, 1988. Winber, John & Springer, Kelvin, Power Evangelism, Harper of the Holy Spirit in the Twentieth Century (Revised Edition) Servant Publications, 1991, pp.141-142, によれば、こうした三波説を最初に提示 ヴァンによるプロテスタント改革を第二の波として、広義のカリスマ運動を第三の波と呼ぶ。Synan, Vinson, In the Latter Days: The Outpouring 波」という呼称は、 & Row, 1986. 尾形守「新時代の日本宣教 ——聖霊の第三の波」『茨城キリスト教大学紀要』第二五号、一九九一。聖霊主義的運動に対する「第三の て、その意義を強調している。 のネオ・ペンテコステないしカリスマ運動を第二の波として、八〇年代以降に活発化した福音系諸教会における聖霊重視の運動を第三の波と位置づけ 八六では、キリスト教史全体の流れのなかで聖霊運動を擁護する牧師としての立場から、イエスとその弟子たちの信仰運動を第一の波、 ソディストによる信仰復興運動を第二の波として、ペンテコステ運動全体を第三の波として捉えている。これに対して、ワグナーやウィンバーによる Protestantism in Latin America Basil Blackwell, 1990では、プロテスタント運動史の社会学的分析の視点から、ピューリタンの運動を第一の波、メ したのはLesslie Newbiginの一九五三年の著作、*The Household of God* であるという。またMartin, David, *Tongues of Fire: The explosion of* 「聖靈の第三の波」とは、聖霊主義運動内部の「発展」に注目したもので、今世紀初頭に起こった古典的ペンテコステ運動を第一の波、六〇年代以降 様々な視点から用いられている。たとえば、手束正昭『キリスト教の第三の波 ―― カリスマ運動とは何か』キリスト新聞社、一九
- (3)C・ピーター・ワグナー編集『現代のしるしと不思議』生ける水の川、一九九二。こうした動きはラテン・アメリカ、アフリカなどで注目されつつあ Republic of China" Religion 20: 177-183, 1990. Fuchigami Kyoko (渕上恭子) "Faith Healing in Korean Christianity: The Christian Church in Japanese Journal of Religious Studies, 17-4, 1990. "The Empire Strikes Back: Korean Pentecostal Mission To Japan" Japanese Religions 17-2 ハート Mullins, Mark R., "Japanese Pentecostalism and the World of the Dead: A Study of Cultural Adaptation in Iesu no Mitama Kyokai" Korea: and Shamanizm", Bulletin of the Nunzun Institute for Religion & Culture, 16: 33-59, 1992, など参照。日本における展開を考察した研究 るが、日本の周辺では、特に韓国を中心に、中国、フィリピン、インドネシアなどでも知られるようになっている。秀村研二「韓国教会にみるキリス ト教と伝統文化」国際キリスト教大学『社会科学ジャーナル」二八巻二号、一九九〇、Hunter, Alan & Rimmington, Don, "Christianity in the People's

- (4)尾形守「日本における聖霊の第三の波②」『恵みの雨』第三九巻、新生運動、一九九二、四六頁。
- (σ) Pollak-Eltz, Angelina, "Pentecostalism in Venezuela," Anthropos 73-3/4, 1978. Ackerman, S.E., "The Language of Religious Innovation: Spirit Possession and Exorcism in a Malaysian Catholic Pentecostal Movement," Journal of Anthropological Research 37-1, 1981. Barr, John, A Survey of Phenomena and Holy Spirit Movements in Melanesia," Oceania 54-2, 1983. Martin, David, op. cit..
- 島薗進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二。
- (7)池上良正『惡霊と聖霊の舞台 ―― 沖繩の民衆キリスト教に見る救済世界』どうぶつ社、一九九一。
- (8)こうした観点は、"Okinawan Shamanism and Charismatic Christianity"として、一九九二年一一月のSociety for the Scientific Study of Religion のAnnual Meeting (Washington D.C.)における口頭発表で論じた。完成論文は*The Japanese Christian Quarterl*yに掲載の予定。
- ケルシーの業績については、末尾に主要著書のリストを掲げた。本稿の註における書名は、この表に付した略号による。
- (名) Winber, John & Springer, Kelvin, op. cit..
- TDV, pp.99-100

以下の叙述は、RRO, pp.11-20, DSEE, p.1, PMCH, p.253, GDR, pp.26-27, などによる。

- 以下の叙述はPMCHによる。ただしCHDなども参照した。
- PMCH, p.3.
- PMCH, pp.6-25
- Macquarrie, John, Twentieth Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960, Harper & Row, 1963
- Dayton, Donald W. & Johnston, Robert K., The Variety of American Evangelicalism, The University of Tennessee Press, 1991.
- PMCHの第三章以下は、すべてこの視点に沿って書かれている。
- 19 PMCH, p.41.
- 20 PMCH, p.50.
- 21 PMCH, p.260
- PMCH, p.262
- PMCH, pp.157-233.
- PMCH, p.280.
- GDR, p.7.
- PMCH, p.248
- (%) PMCH, p.254

- PMCH, pp.265-273
- (없) OSS, pp.39-40.
- (会) PMCH, p.289.
- 31 DSEE, pp.10-50.
- (ℜ) DSEE, p.105.
- (器) GDR, pp.206-207.
- (≾) GDR, p.196.
- (55) GDR, p.185.
- 註 (1) に掲げたDictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. p.516
- Paulist Press, 1978, 及5 The Man Who Wrestled With Cod: Light from the Old Testament on the Psychology of Individuation (Revised and Dreams: God's Forgotten Language Crossroad, 1984(originally 1968), Dreaming and Healing: A Succinct and Lively Interpretation of Dreams 以下の記述は主としてSanford, John, A., The Kingdom Within: The Inner Meaning of Jesus' Sayings (Revised Edition) 1987(originally 1970), Updated) Paulist Press, 1987(originally 1974), などによる。
- The Kingdom Within, pp. 45-46
- (3) Ibid., p.23.
- (\(\perp}\)) Ibid., pp.70-117
- (4) Dreaming and Healing, p.161
- (4) The Kingdom Within, p.98.
- (3) Ibid., p.12.
- 44 池上良正『民俗宗教と救い』淡交社、一九九二、五章。
- (45) DSEE, p.81.
- (4))鹽肉二元論に関していえば、一九八○年代初頭までの彼の著作では、むしろ二分法的な捉え方が強く残っていた。それはたとえば、OSS, p.37, p.64, p.170, あるいはCHD, p.135, に掲載された図などに明らかである。そこでは、霊的世界と時空間の物質的世界に完全に二分割するモデルが描かれて 存在としてモデル化されるようになっている。また、TDV , p.110では、復活したイエスのからだに関して、従来の霊肉二元的な発想が明確に批判さ いる。ところが一九八五年のRRO, p.57, 59の図では、本稿に例示した図2・3・4と同じく、物質的世界は広大な霊的世界に包摂された浮島の如き れている。
- (47) PRS, p.14.
- (%) PMCH, p.40

- (49) Ibid.
- は内面的な神のヒーラーとシャマニズム的ヒーラーとの差異が議論されているという(筆者未見)。 ことができる」(p.4)といった記述もある。なお本書によれば、サンフォードの著作、*Healing and Wholeness* Paulist Press, 1977, の第三・四章で ケルシーやサンフォードの基本的視座を承けて、全編がこうしたシャマニズム観で書かれている。「イエスは高度に発展したひとりのシャマンと見なす たいんぜ、Galipeau, Steven, A., Transforming Body & Soul: Therapeutic Wisdom in the Gospel Healing Stories Paulist Press, 1990 ないは
- 前掲(4)の尾形守のシリーズ論文「日本における聖霊の第三の波」(『恵みの雨』連載中)参照。

の森山雅一郎氏にいろいろと御教示いただいた。またユング心理学の現状については、南山大学の渡辺学氏から助言をいただいた。記して感謝申し上げる次 あたっては、日本におけるキリスト教聖霊運動の実践的指導者の方々への取材を通して、多くの知見を得た。特にモートン・ケルシーについては、新生運動 *本稿は、一九九二年九月の日本宗教学会・第五一回学術大会(淑徳短期大学)における同一題名の口頭発表を、さらに展開したものである。本稿の執筆に

モートン・ケルシーの主要著書リスト

(() は註の引用における略号を示す)

- O Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Expeience, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1964
- ODreams: The Dark Speach of the Spirit, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.
- \bigcirc Encounter with God: A Theology of Christian Experience, Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1972
- OHealing and Christianity, New York: Harper & Row, 1973.
- OMyth, History and Faith, New York: Paulist Press, 1974.
- O. God, Dreams, and Revelation: A Christian Interpretation of Dreams, Minneapolis, M.N.: Augsburg, 1974
- OThe Christian and the Supernatural, Minneapolis, M.N.: Augsburg, 1976.
- OThe Other Side of Silence: A Cuide to Christian Meditation, New York: Paulist Press, 1976. (OSS
- OCan Christians Be Educated? Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1977
- ODiscernment: A Study in Ecstusy and Evil, New York: Paulist Press, 1978. [DSEE]
- ODreams: A Way to Listen to God, New York: Paulist Press, 1978.
- OAfterlife: The Other Side of Dying, New York: Paulist Press, 1979. In paperback: Crossroad, 1982
- OTales To Tell, Pecos, N.M.: Dove, 1981.

OThrough Defeat to Victory: Stories and Meditations of Spiritual Rebirth, MA: Element Inc., 1991. (TDV) OPrayer & the Redwood Seed, MA: Element Inc., 1991. (PRS) OEncounter with God, New York: Paulist Press, 1987. OChristo-Psychology, New York: Paulist Press, 1982. OTranscend, New York: Crossroad, 1981. OGod, Dreams, and Revelation: A Christian Interpretation of Dreams, Revised and Expanded Edition, Minneapolis, M.N.: Augsburg, 1991. (GDR) OReaching: The Journey to Fulfillment, San Francisco: Harper & Row, 1989 O*Psychology, Medicine & Chrishian Healing*, San Francisco: Harper & Row, 1988. (PMCH) OSacrament of Sexality, Warwick, N.Y.: Amity House, 1986. OChristianity as Psychology: The Healing Power of the Christian Message, Minneapolis, Minn.: Augusburg, 1986 OResurrection: Release from Oppression, New York: Paulist Press, 1985. (RRO) OCompanions on the Inner Way, New York: Crossroad, 1983 OProphetic Ministry, New York: Crossroad, 1982. OTongue Speaking: The History and Meaning of Charismatic Experience, New York: Crossroad, 1982 OCaring: How Do We Love One Another? New York: Paulist Press, 1981. (CHD)

Theoretical Problems in the Christian Holy Spirit Movement

: On the works of Morton Kelsey

Yoshimasa IKEGAMI

The last quarter of the twentieth century is experiencing a revival of conservatism and the rise of new spiritual movements in great religious traditions all over the world. This is the case with Christianity, in which the growth of Neo-Pentecostal or Charismatic sects and denominations has been widely recognized. In the 1980's, an even newer style of spiritual movement, generally called the "third wave of the Holy Spirit," has arisen among some evangelical Christian churches in many non-Western countries. What is especially noteworthy about this movement is the fact that it has been inspired and formed by the Third World. There are some theologians who regard this as "a paradigm-shift" that will radically change the worldview of Western theology.

As one exemplary theorist in these trends, this paper introduces Morton Trippe Kelsey (1917-), and discusses some interesting problems in his works. Kelsey is an American episcopal priest, university professor, and author. Since the 1960's, he has developed his own theology based on his understanding of the psychologist C.G.Jung. Endorsing much in the Holy Spirit movement he has written nearly thirty books of considerable length and erudition on a variety of Christian and psychological topics, such as healing, speaking in tongues, exorcism, meditation, dreaming, and slaying in the spirit.

Particularly in this paper, I examine Kelsey's unique interpretation of Jesus's idea of human personality as revealed in his healing activities. Furthermore, I take note of Kelsey's positive evaluation of shamanism as one of the most universal, authentic, and autonomous religious systems.