

〈霊〉という主語——『霊訓』の対話から——

津城寛文

はじめに

先には、「比較宗教学とスピリチュアリズム」というタイトルのもとで、比較宗教学の祖マックス・ミュラーと近代スピリチュアリズムの祖の一人ステイントン・モーゼスに注目し、両者のニアミスともいえるべき関係を想像してみた。⁽¹⁾ざっと目を通したかぎり、両者が互いに言及した箇所は見あたらなかったが、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ひ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、字義どおりに受けとるならば、まことに驚くべき一節がある。一般的にも、「近代スピリチュアリズム」(これは歴史的な固有名辞であるが、煩雑を避けるため、以下「」を省く)の基本的な前提は、個性をもった霊からの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霊研究^{サイキカルリサーチ}では、その通信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実験的に問いつめられた。〈霊〉という主語が語るとは、言われてみれば古今

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、学界中枢まで巻き込んだとなれば、たしかに衝撃的な事件だっただろう。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。

一 〈霊〉と名乗る他者

神や天使や霊といった、不可視の存在が語ったとされる記事は、古来の「啓示」^{レヴェレーション}「託宣」^{オラクル}という用語から、近代的な「霊感」^{インスピレーション}「自動言語」^{オートマティック・スピーチ}「自動書記」という用語まで、玉石をとりまぜて、おびただしい。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ている。そうした文書の中で、〈霊〉と名乗る主語の身元や権威を、最も執拗に問いつづけているのは、私が目にした限り、モーゼスの『靈訓』である。その『靈訓』の中の対話を手がかりに、いくつかの問点を主題化してみたい。

一般に、近代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『靈の書』(一八五七)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……諸君の魂は、思考する霊である……あるものは諸君自身のものだし、あるものは吾々霊のものである……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⁽²⁾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、すべては人間の潜在力の發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ステイントン・モーゼス『霊訓』（一八八三）は、スピリチュアリズムのバイブルとされるほど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、モーゼスが霊媒となった自動（受動）書記によって、ほぼ十年にわたり筆記したものを編集したものである。そして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ければ、「その人は本書の真の意義を捉え損ねたことになるであろう」と結んでいる⁽³⁾。

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であった。自動筆記を支配する霊に対して、モーゼスは次のような質問を書きつけている。まず、「もしかしたら、自分の中だけの心と心の葛藤 the voice of my spirit questioning with itself 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 ever a personality ですか、それとも単なる影響力 merely an influence 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 ipse dixit of an intelligence」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。たとえば関一敏氏によれば、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、いわば「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」という二段階の問い返しだったという。へ霊」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。⁽⁴⁾

これに対して霊は、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 self-questioning」ではない、「汝自身の内部の源より無意識のうちに発したものの no conscious effort of your own mind」ではない、「病める脳の幻想 phantasies」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肅なる気持ちで繰り返し主張する」と応じている。⁽⁵⁾

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。⁽⁶⁾ この経緯をみると、生きている人間の知性以外の何が、どのような権威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見えてくる。そしてこれは、へ霊」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、「靈界通信」の話を目にした多くの人々がもった、近代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。「汝の要求するが如き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る……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德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」と言いつつ、「証拠となるものを提供」したようである¹⁷⁾。

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、決して近代の知識人に特有の反応ではない。専門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、神の使いの声を受け入れるまで、かなりの時間がかかったようである。近現代日本の庶民であった中山みきや出口なおや北村さよやその周辺も、「元の神」その他と名乗って託宣する存在に、身元や權威を問い糾す対話を執拗につづけたことを、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、古代人がその身分や、話の内容にまず疑いを抱いたことは、神話や説話にも見られる通りであり、決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妄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、*「霊」*という主語が告げることを無反省に受けとった軽信者たちがいた一方、*「霊」*とは「第二の自己」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。

啓示の主体について、『*靈訓*』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 *more from within—subjective?*」という応答があり、この導入に続いて、次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。⁽⁸⁾

(1)「内部的希求と外部的啓示とが一致することである。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。背後霊の指導のもとに *by spirit-guidance* 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。……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材 *material stored up there* 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。……」

(3)「地上の人間の実生活にとつては、人間の思考作用と啓示との関連 *between man's mental action and God's revelation* 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 to define his own part in our work 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、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」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、それすら背後霊の手の内にあると言いつつことで、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、人間と霊の間の境界は、近代スピリチュアリスト達の主張するところによれば、困難で不要な、あるいはむしろ敢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。霊が人間の思想に影響を与える際、「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、といつてよい。「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る。⁽¹⁰⁾

なお、霊が時代に相応しい啓示を教授するという『霊訓』の設定に関していうと、たとえば霊が、預言者モーゼとエジプトの宗教との関係について綴る部分がいくつもある。それを見ると、綴られる内容だけでなく、文体がまさに近代的な「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）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。「靈界通信」という舞台装置を前提としたとき、この辺りの演出がたいへん細かくみえるのは、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、書式までが注目に値する一貫性を示している。⁽¹¹⁾

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」「第二人格」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」にとつて受動的な「他者」とされる⁽¹²⁾。このような他者性はここでは問題になっていない。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。

またさまざまな自我心理学を網羅した整理によれば、「超自我」はふつう両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との関係性であり、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」が起り、自我はペルソナと影に分裂する。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、⁽¹³⁾という。このような自我心理学の説明によれば、対話的性格は自我の発達のな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」の他者性が高まつたりするにすぎない。

他方、近代スピリチュアリズム特有の問題はこれと異なる。「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」ということである¹⁴。「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、「内なる他者」「他我」「第二自己」等々の概念装置によつて、「私」の働きに解消されがちである。

さらに、「靈訓」の対話において、モーゼスも、また「靈」という主語も、靈の他者性を主張するのにも、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、これはモーゼス自身のものではありえない、と論じているのである。しかし、意識的な自我と正反対の性格をもつたこのような他者性は、ユングが「影」という説得的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、容易に説明しうるようになった。もしそうした「私」に解消されない「よそ者」が「靈」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「靈」という主語を、ことさらに問いたてている趣意なのである。

二 守護靈という他者

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「靈団」band of spirits などというキーワードに最もよくあらわれている。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、多くの靈の団体が参画する、一大思想運動であることを強調している。ただし、近代スピリチュアリズムにはもうひとつの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⁽¹⁵⁾。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が出てくるが、『靈訓』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⁽¹⁶⁾。

近代スピリチュアリズムでは、〈霊〉という主語が人間に語りかけるとされる一方、語らざる個人的な〈霊〉が守護霊となつて、個々の人間をつねに守護・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圍繞されているとされる。たとえばカルデック『霊の書』に、「誰もその周囲に、いろいろの進歩度合いの、愛情によつ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」という巧みな表現がある⁽¹⁷⁾。『靈訓』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〉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・背後霊の「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は唐突である⁽¹⁸⁾。

時代はずっと後のものになるが、たとえば第二次世界大戦後のM・マクドナルド・ベインの霊界通信の中の次のような一節は、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……どんな人であつ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⁽¹⁹⁾」。しかし、このような、全知・全能・遍在の恩寵の状態に比べて、同人によつて次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、「肉体より移り去つた人々の多くは、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。あなたたち一人々々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つた後でさえ、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⁽²⁰⁾」とある。このパーソナルな守護霊の存在は、他の近代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る、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ある。……この真理が幾度でも、諸君等を助けるであろう⁽²¹⁾」とあり、モーゼスの記録においては「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つて悪の勢力から保護してくれている⁽²²⁾」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。

近代スピリチュアリズム／スピリティズムの研究書の中で、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。さまざまな近代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、靈魂の永遠の進化、靈媒による靈界通信の可能性、などを綱領とするが、守護靈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、何度も述べたように、通信の中で唐突に、守護靈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のである。たとえば、〈靈〉という主語の問題をこの文脈でみるとき、靈が人間に見えたり語りかけたりするのは例外的なことだが、知らぬ間に（「気づかれぬように」）影響を与えていることが、むしろ日常的な事態として浮き彫りになる。守護靈の存在は、いわば人間の宗教生活を支える基盤なのである。

母親の死の直後、マックス・ミュラーが娘の一人ベアトリスに送った手紙の一節につきのようながある。「この世に母の愛ほどのものはない。子供たちがそれに気付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つたら、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ずること、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ずることは、祝福である²³」。ある近代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、守護靈の親密な愛が説かれることもある。この文脈でみれば、幸せな人生の指針として最も頼るべきは、何よりも守護靈をはじめとする善意の靈たちのパーソナルでフルタイムの関与である。

他方この守護靈の強調は、いわゆる「神秘」にもまつたく新たな光をあてる。たとえば祈りという宗教行為も、つねに守護靈・背後靈を経由して神に届けられるものとして、その回路が次のように説き明かされる。「博識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、魂の眞の欲求を聞き届けんとして待ち受ける背後靈の存在を知らぬ……眞実の祈りは、守護せんとして待機する背後靈への魂の奥底からの叫び……遙か上界との連絡の労を取らんとして待機せる背後靈を通じての神への直情的叫び」である、と。

別の文脈でもまったく同様に「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
あるうにと残念に思う」と、重要な知識の欠落が繰り返し嘆かれる。⁽²⁴⁾もつとも、別の箇所では「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つ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・背後霊の働きを強調した祈りなのである。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、よく言えば個別化・親密化・日常化し、悪く言えば矮小化
するだろう。

矮小化といえ、近代スピリチュアリズム文書には、人間の信仰の考え違いや神学の思い上りを引きずり
おろす物言が多い。「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、繰り返し斥けられる。たとえば次の一節は、「あまりに遠す
ぎる」世界への「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
に通じる遙か手前の門に近づくことを心がけておればよい」⁽²⁵⁾、また「人間が喜ぶ枝葉末節の下らぬ議論には、
われらは関知せぬ。汝らの神学を色濃く特等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

curious pryings には、われらはおもわずあとずさりさせられ⁽²⁶⁾、また「差し当たつ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⁽²⁷⁾」など、「差し当たつて for the present, sufficient now⁽²⁸⁾」のこと以上への好奇心は却下されている。同様の物言いはおびたしい⁽²⁹⁾。

守護霊説と、地上の人間のいたらなさとを抱き合わせれば、教育的な教えが出るのは想像できることである。つまり、この世は初歩的な「学校」として説かれ、守護霊はここで教育的な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つたことはない。……われらの意図せる通りの知識が世に広まる日も来よう。その間、それに備えた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」などと。じつさい、「霊的教育」という言葉も頻出する⁽³⁰⁾。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、忍耐強くまたねばならない。へ霊⁽³¹⁾が主語となつて語る場合も、良質のスピリチュアリズム文書にかぎつていえば、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、いわばオプシオ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だけである。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種なる啓示と思えばよい。これまでも常にそうであつた。……用意のある者のみ⁽³¹⁾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」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⁽³¹⁾と罪の結果を悲しみと悔恨の中に償わざる

を得ぬことになろう⁽³²⁾」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つ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遙か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⁽³³⁾いる」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」を見なおすと、他の何にもまして、説明がうまく当てはまるように感じるスピリチュアリストが少なくない。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るが、ダイモンへの信仰は、神話的エピソードとして触れられることが多い。カトリック神学者ローマン・ゲアルデーニは、この問題を真正面から論じている側の一人であるが、彼はソクラテスのダイモンについて、それは「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眞実」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、宗教に他ならない⁽³⁴⁾という。

しかしこう言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ような印象を受ける。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、何らかの「検閲」がかかっているからに他ならない。ところが、守護霊を強調する近代スピリチュアリズム文書を参照するならば、「ソクラテスのダイモン」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⁽³⁵⁾。「ソクラテスのダイモン」にかかる検閲と、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、人間に働かかけてくるかに見える〈霊〉という主義／主体は、人間の〈隠された力〉の表出以外ではありえない、ということである。このよう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つては、大きな慰めになる。たとえばカルデック『霊の書』には、次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せんか⁽³⁶⁾」

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、と尋ねることができる。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⁽³⁷⁾」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、どちらもそうする権利が十分にある。

三 近代スピリチュアリズムの周辺

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』の刊行は一八五七年だが、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、心靈研究、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。つまり、宗教的な遺産が、近代科学や唯物思想によって攻撃される危機への対抗であった。宗教遺産を、神や靈や魂といった伝統的意匠をできるだけ保存して相続するか、あるいはそれらを人間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そこにはあった。

近代スピリチュアリズムが、〈靈〉という主語からのコミュニケーションがあることを前提としたのに対し、近代スピリチュアリズムと深層心理学の接点に位置する心靈研究は、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（一八四三—一九〇一）は、イングリスのまじめによれば、次のような「四通りの可能性」を区別していた。（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）別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）時折そう見えるように、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）（三）（四）がありえたとしても、最終的にはすべて（一）を経由せざるをえない。つまり、（二）は言うまでもなく、（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）の可能性を、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らしいので、これは、もし靈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、神や靈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は「非

の打ち所のない(宗教学者)エリアーデの保証付きではあり、この話題にふれた宗教研究者は、好むと好まざると、どちらかの含意を受け容れざるをえない。⁽³⁸⁾

〈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はちがいない。『人間、この未知なるもの』というアレクシス・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。⁽³⁹⁾

ところで、宗教学者マックス・ミュラーは、同時代の近代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。ところが、たとえばオリバー・ロッジのような人(一八五一一一九四〇。世紀の変わり目の物理学会会長、バーミンガム大学長、王立学士院フェロー。一九〇一年からSPRR会長)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ることがある。理由は、彼の「魂の不死性」の信仰が、「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、「霊界通信」の肯定とつなげて表明されたからであろう。目の前にいる人間の思想や行動に、不可視の〈霊〉という主語を組み入れるかどうかが分岐点だったのであり、したがってその信仰が、TPOの注記つきで、論じられることにもなる。つまり、「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つた。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ノラ・パイパーとの交霊会を経験してからだだった」というふうには。このパイパー夫人の守護霊が、フィニユイという名の医者を自称するフランス人だったことについて、ロτζジはかつて、「パイパー夫人の第二意識にすぎないのではないだろうか」とも考えていたのである。いずれにせよ、ロτζ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った。心霊研究の課題は、〈霊〉という主語／主体の究明にあり、近代スピリチュアリズムが前提する靈魂仮説の真偽を、実験的に「証明」しようとした。しかし、これはロτζジがとくにマニアックだったというのではない。むしろ逆に、物理学全体が、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、手の届く範囲に來たと期待されたのである。⁽⁴⁰⁾

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。必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、靈的存在への信仰は、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、誰が「証明」しようと思気込むだろうか。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、その比較宗教が目ざしたのは、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込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**』の結語で端的に、「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」する愚をつきつけている。⁽⁴¹⁾ 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は、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、ともいえない。

ところで、外部からは同類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、一八八二年創設)は、ケンブリッジ出身の有力者たちによって設立され、圧倒的多数をしめる彼らが主導権をにぎっていたとされる。オックスフォード出身の有力者としては、SPR第一期副会長をつと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。霊媒イグレントに対するSPR内部の批判を契機として、モーゼスは同会を脱会するが、そのときの不満は、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はなくスピリチュアリストであったアルフレッド・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近代スピリチュアリズムの間の溝を浮き彫りにしている。不勉強のため英国の大学事情をほとんど知らないが、ケンブリッジとオックスフォードのカレッジ毎の伝統、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、さらに妄想を加えると比較宗教学の大家マックス・ミュラーの存在が、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。⁽⁴²⁾

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るかのように見える。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、「無意識思考(unconscious cerebration)」という言葉をもちい、これはヴィクトリア時代の常套語となつたという。エドモンド・ガーニー（トリニティの輝ける集団」の一人）は、ジャネ、ジェームズ、ピネー、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。フレデリック・マイヤーズ（トリニティのフェロー、古典学の講師）は、一八八〇年から九〇年代に潜在自己の理論を發展させ、より中立的な「潜在subliminal意識」と「顕在supraimlinal意識」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、肉体を持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」という込み入った理論も作り出した。ヘンリー・シジウィック（一八三二—一九〇〇。ケンブリッジ大学道徳哲学教授、SPR初代会長）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、気の毒がつてもいる。作用しているのは（霊）なのか、そうでなければ人間の心のどのような（隠された力）の作

用なのか、草創期の熱い論争だったようである。⁽⁴³⁾

スピリチュアリストを自称する人々も、「無意識」その他の有効なチームを十分に知っていた。疑いもちつつ、あえて〈霊〉の作用という説明を採用したのは、疑いを上回る何かがあったからである。自分より優位な〈霊〉の主体性を受け入れるということは、近代的な知識人の感情からすれば、誇らしいことではなく、むしろ忌まわしいことだから、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偽装するための概念を構築することになる。

近代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）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、「靈魂仮説」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、平行線のように決して交わらない関係にある一方、のちに見るように、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、折衷は不可能といつてよい。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ふ強固な構造にもなっている。近代スピリチュアリズムと心霊研究の間の、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教徒も、例外なくそうなのである。

四 〈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、近代スピリチュアリズムという事件の含意に注意を促し、たとえば『靈訓』の次の一節のように、その暗黙の意義を敷衍している。⁽⁴⁴⁾

「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つ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、幽明の交流、等々は、実は多くの近代スピリチュアリ
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、その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あらねばならぬという、排他的ヒューマニズ
ムを含意する。これは心霊研究がたどった道であり、近代スピリチュアリズムの人間化ヒューマニゼーションの方向である。
近代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〉の用語群によつ
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、と断定される
ことは多い。他方、想像の産物と思つたものが、諸般の事情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。この一方通行は、政教分離原則の指令を受けたものであり、一般に疑いにくい原則は歯止めが効かないので、ヒューマニズムによる信仰世界のいわば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、前者の歪形として、人間のへ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、同時に霊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。さらに、人間以上の知性がないという主張は、近代人の貧弱な知性にとってすら誤りであることが自明な迷信に、古今東西の偉大な宗教者たちが陥っていたという、驚くべき傲慢さを含意している。自己の内なる「高位自己」等々としての神や霊という、人間の神性を無限にまで高めるこの自信は、ルシファア的であり、人間中心の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者を批判するときに動員するのは、まさにこの悪名高き天動説の例であるが、知識人の近代スピリチュアリズム批判に反論する際にアルフレッド・ウォレスが例証するのも、コペルニクスの地動説の受難であったし、マックス・ミュラーも比較宗教学におけるキリスト教中心の啓示宗教観からの脱却を、コペルニクスのものと位置付けていた。⁽⁴⁵⁾ どちらも、近代スピリチュアリズムあるいは比較宗教学への抵抗を、コペルニクスの転換への反動とみたのである。

比較宗教学は啓蒙的かもしれないが、近代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、宇宙は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、いつかさなる啓蒙を必要とする人間観であるのかもしれない。実際、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つたように思っているが、誤謬も甚だしい」⁽⁴⁶⁾、「宇宙には人間より更に偉大な存在がいる」⁽⁴⁷⁾、といった断定がみられた。人間中心主義から神中心主義へのこの転換は、形式的にみれば、天動説から地動説へのコペルニクスの転換と、より整合性があるようである。確率論的にいえば、宇宙が地球中心・人間中心にできていることは、少なくとも自明ではなく、むしろ大いに疑わしい。

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、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、どれも全存在の仮想の原点となりうる。地球は自分を中心動いていると言ひ張る人も稀にいるが、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・地動説陣営は、しばしば観測的相対主義の話題にすりかえてしまう。太陽も地球も動いているから、どちらを中心点にした座標軸もそれぞれ成立しえて、どちらも相対的に真である、と言ってしまうのは、しばしば、指摘されるように、関係項の中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、霊と言おうが潜在意識その他と言おうが、パラダイムとターミノロジーが異なるだけで、どちらも相対的に意味をなす、と言ってしまうえば、〈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。

『靈訓』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、無名の人物だったり、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、現代の同輩の文書の特徴は、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、あえて「身元」が話題になるときは、バシヤールその他といった地球外の固有名詞を名乗ることが多い。

たとえば、『靈訓』と非常によく似た状況設定をもつ最近のベストセラー、ニール・ウォルシュの『神との対話』は、次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……回答のない苦々しい質問を書き終えて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。⁽⁴⁸⁾内容はひとまずおき、話者に注目して読むと、次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か？ 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」とあしらっている。「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」と答えている。またかつてある考えをもったこと

を告げると、「インスピレーションを与えたのはわたしだ」「わたしが思いつかせたのだ」と明かしている。さらに、昔から繰り返し言われているように、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」とも言われる。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。⁽⁴⁹⁾

ところが、結論部が近付いたあたりで、唐突な感じで、次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……この謎を理解して、『わたしと「父」とはひとつである』と言ったナザレのイエスは変わることはない真実を語ったのだ。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」⁽⁵⁰⁾

この辺りは、一九世紀後半の近代スピリチュアリズム文書であれば、無限の神につらなる霊的世界のヒエラルキーが説かれるところであろうが、二〇世紀後半の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」と名乗る主語の独立した個的が、これ以上追求されることはない。このことは、近代スピリチュアリズムの課題であった個性的生命存続の主張が、ここでは主題化されていないということである。さらに含意をたどると、ここには生きている人間と「神であるわたし」以外の居場所がないという、ルシファールのコンプレックスにつながっている。『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近代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、想像されるところである。⁽⁵¹⁾

五 〈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。近代スピリチュアリズムの文脈からやや外れるが、そうし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⁽⁵²⁾」と述べている。前後の文脈をみるまでもなく、ユングの近代スピリチュアリズムの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。同時代人のなかでも、最もストレートな語り口をする作家の回心の報告は、多くの両義的な表現から抜きんでている。

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』（一九七二）に始まる。そこではオカルト現象はすべてへX機能へ（隠された力）の顕現とされた。『ミステリーズ』（一九七八）では、へ自己の階梯へ説が説かれ、複数のへ私への中の高次の階梯にいたれば、潜在的な生命力と活力が解放されるとされたが、すべてはやはりへ隠された力への顕現として説明された。『ポルターガイスト』（一九八二）、『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、へ自己の階梯へと近い関係にあるへ意識のレヴェルへが八段階説かれるようになるが、ここまではへ隠された力への埒内にあることは言うまでもない。⁽⁵³⁾へX機能へやへ隠された力へとは、「X線」同様、不明の機能を指示したのみであるが、ポイントはこれがあくまで「人間」の潜在能力であることである。へ自己の階梯へとへ意識のレヴェルへは対応するもので、意識が高度になれば「人間」の隠された力は顕現する、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言い続けていることにほかならない。

さて『超オカルト』が「自作の中で最も重要」だとウィルソンがいうのは、因果律の重要な一部が、「人間」からへ霊へへと、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、次のような『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「心の中に私が作りだす」のではなく、「それ自身の生命をもつ」もので、「自分の心の外……へ集合的無意識へ」という人類共通の場であつたものと説明された。ウィルソンが「へ知性をもった霊体へ」という説を使えば、もつ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」の言い換えに他ならないだろう。ユングの万華鏡のような道具立てを、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。⁽⁵⁴⁾ 単純で平凡といえば、ユングを論じた数年前の単著でウィルソンは、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。⁽⁵⁵⁾

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」を乱発したこと、「元型」は個々の心のほかにも存在しているとユングが信じていたこと、これは「へ知性をもった霊体」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。⁽⁵⁶⁾ 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、「靈魂」説の一次写像的な言い換えであったことが、ますますはつきりしてくるだろう。⁽⁵⁷⁾ 一次写像関係にあれば、どちらの用語群を用いても、同じ構造が保存される。かつてウィルソンはすべてを一方に還元していたのであるが、今や言い換えは双方向的になった。このようにユングの靈魂仮説との接点を確認した上で、靈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つ張り、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エデンボルグは「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のである。⁽⁵⁸⁾

しかし、へ隠された力へ説からへ霊の実在へ説へのこの移行が、当のウィルソンにとつ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。近代スピリチュアリズム

への抵抗感とどこか似ていると思われるので、何箇所か見ておこう。

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、催眠状態になった常識的な人物に、「ソクラテスの霊」との対話を促した。するとその人物は、「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。実はウィルソン自身が、まさにそうだったのである。⁵⁹

「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」、という。「霊の存在を受け容れて」なお、独断性がうすれる程度で、「隠された力」に惹かれる体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している事実が残る」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「ジグゾー・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のがこの絵図の大略」である、と述べたあと、ウィルソンは次のように述懐する。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ふ確信は、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、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」に関してはテレバシー説で証拠を説明できるなどは、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、探求の結果出てくるのは、体質とは逆の「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、天動説と地動説の含意と、重ねてみることができる。人間中心という傲慢な意味では、〈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。

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仮説と靈魂仮説をわかつ「決定的に重要な一步」が、際立つと思うからである。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ことで、主旋律が浮き上がるのである。

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みると、体質としてウィルソンは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えない、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、通常の予想をはるかに上まわるほど霊に左右されるのだと言われた、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イルソン自身も、ハクスリーの判断に「全面的に同意」だった、というエピソードが語られる。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じ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。

結局、へ隠された力派のウイルソンにして、へ霊の実在派を擁護せざるをえなくなったわけだが、二つながらまとめると次のようになる。つまり、へ無意識は「神話の領域」であり、へ隠された力の領域でもある。「そして「それはまたへ霊たち」の領域でもある」と。私にはこのウイ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、必要にして十分な要約に思われる。⁽⁶⁰⁾

おわりに

『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・ウイ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へ隠された力派の趣をみせているのに対して、南米は濃厚なへ霊の実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見えるとき、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。

近代スピリチュアリズム／スピリティズムに対しては、世俗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ズムから、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」であったり、「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。高尚な内容には一定の評価が与えられるが、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⁽⁶⁾。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、近代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近代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おう可能性があるだろう。ただし、近代スピリチュアリズムと憑霊型シャーマニズムには、架橋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と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、近代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〈靈〉という主語は、それほど際立った主題だということであろう。

註

- (1) 津城寛文「比較宗教学とスピリチュアリズム①〜⑤」『春秋』四三八、四四〇、四四二、四四三、四四四号(二〇〇二年五、七、一〇、一一、一二月)。
- (2) アラン・カーデック、桑原啓善訳『靈の書』潮文社、一九八六〜七年[1957]、上・二〇一〜二頁。
- (3) ステイントン・モーゼス、近藤千雄訳『靈訓』国書刊行会、一九八五年、一五、三六五頁。W. Stanton Moses, *The spirits teachings*, New York, Arno Press, 1976[1883], pp. 1-2, 291.
- (4) 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。
- (5) モーゼス、前掲書、一三六、一四六〜八、一五三頁。Moses, *op.cit.*, pp. 101-2, 110-11, 116.
- (6) 同書、一三五。Ibid., p. 101.
- (7) 同書、一二五、一五三、一七六〜七、二二二、二六二、三二二頁。Ibid., pp. 116, 136.
- (8) 同書、二四五〜七。Ibid., pp. 195-7.
- (9) 同書、二七〇。Ibid., p. 214.
- (10) 同書、九六〜七。Ibid., pp. 68-7.
- (11) 同書、一六、二八四。Ibid., pp. 2, 224.
- (12) 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。
- (13) ケン・ウィルバー、吉福伸逸他訳『アートマン・プロジェクト』春秋社、一九八六年[1980]、六八〜七二頁。

- (14) モーゼス、前掲書、一四七、一五〇頁。Moses, *op. cit.*, pp.111,113.
- (15) 同書、一七、一三三、一一九、一五四、一六六、二三三三、二四九、二六五頁。Ibid., pp.3,9,87,117,128,185,199,211.
- (16) 同書、二六、三〇、四、四八、二三三、三六、八、一八九、一三四、二四五、六頁。Ibid., pp.12,24,98-99,102,4,146,187,196.
- (17) カーデック『靈の書』上・二三三頁。
- (18) モーゼス、前掲書、二二、一三六、一三九頁。Moses, *op. cit.*, pp.7,102,104.
- (19) マード・マクドナルド・ロベイン、仲里誠吉訳『心身の神癒』霞ヶ関書房、一九二一年——、三〇、一頁。
- (20) 同書、三三九頁。
- (21) カーデック『靈の書』上・二二四—五、下・一三八、一四六頁。
- (22) モーゼス、前掲書、一三三頁。Moses, *op. cit.*, p.99.
- (23) *The Life and Letters of the right honourable Friedrich Max Muller*, ed., by his wife, in two volumes, New York, AMS Press, 1976 [1902], vol.2, p.144.
- (24) モーゼス、前掲書、一三六、八、二四五頁。Moses, *op. cit.*, pp.102,4,196.
- (25) 同書、三三、三頁。Ibid., p.16.
- (26) 同書、八二頁。Ibid., p.55.
- (27) 同書、一九七頁。Ibid., p.154.
- (28) 同書、一五三、一九七、二二七頁。Ibid., pp.116,154,172.
- (29) 同書、四四、一〇八、一三九、二八九頁。Ibid., pp.26,78,105,229.
- (30) 同書、三一、一一八、九、二六四、三一一頁。Ibid., pp.15,86-7,210,247.

- (31) 同書、二六頁。 *Ibid.*, p.11.
- (32) 同書、一〇九〜一一〇頁。 *Ibid.*, p.79.
- (33) 同書、一六〇〜一頁。 *Ibid.*, pp.121-2.
- (34) ロマーノ・グアルデーニ、山村直資訳『ソクラテスの死』法政大学出版部、一九六八年〔1942〕、一四、一〇一〜四、一〇〇〜一頁。
- (35) アルフレッド・ウォレス、近藤千雄訳『心靈と進化——奇跡と近代スピリチュアリズム』潮文社、一九八五年、二一七頁。 Alfred R. Wallace, *On miracles and modern spiritualism*, New York, Arno Press, 1975 [revised edition, 1896], pp.212-3.
- (36) カーデック『**霊の書**』上、二一四頁。
- (37) ウォレス、前掲書、一一四頁。 Wallace, *op.cit.*, p.118.
- (38) 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。
- (39) 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。
- (40) ジャネット・オッペンハイム、和田芳久訳『英国心靈主義の擡頭——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〜、四六八、四六九、四七三、四七四頁。
- (41) カーデック『**霊の書**』下、二二七頁。
- (42) オッペンハイム、前掲書、一〇九〜一一〇、一八二、一八五〜六、三〇三、三八一〜二、四五三頁。
- (43) 同書、一五一、一六五、一六七〜八、三〇七〜九、三二五、三二九、三三二〜三、三三六〜八、四六九頁。 Frederic

W.H.Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Charlottesville, Hampton Roads Publishing Company, Inc., 2001

[1903], pp.6-11, 16, 21-21, 35-36.

(44) モーゼス、前掲書、一六八、一七二―三頁。Moses, op.cit., pp.129,133.

(45) ウォレス、前掲書、二六頁。Wallace, op.cit., p.17. F. Max Muller, *Physical Religion*, New York, AMS Press, 1975[1891], pp.330-7.

(46) カーデック『**霊の書**』上・三一頁。

(47) 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、②九二頁。

(48) 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]、二二～四頁。

(49) 同書、一九、三六、四四、八一、八四、八五、九七、一〇四、二五七頁。

(50) 同書、二六七～八頁。

(51) 「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、嘘のないメッセーシ本」(<http://www.w2.odn.ne.jp/~chn02840/onomichi/index1.htm>)と、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」とは明らか」(<http://www.5a.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、ランスバーソナル」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。

(52) コリン・ウィルソン、風間賢二・阿部秀典共訳『超オカルト』ペヨトル工房、一九九三[1988]、四二―頁。

(53) 同書、訳者あとがき、五四〇～五四三頁。

(54) 同書、一八八〜九四頁。

(55) 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)、一一一〜一二六、一一七、一一九頁その他随所。

(56) ウィルスン「超オカルト」、一九五〜六、二〇二頁。

(57) 津城寛文「超常的なるものの還元」【創文】三八一号、一九九六年一〇月、一八〜二二頁。

(58) ウィルスン「超オカルト」一八一〜二、一八五〜七頁。

(59) 同書、六〇〜三頁。

(60) 以上、同書、三五七、三五九、三六七〜八、三七五〜七、四一〇頁。

(61) Dion Fortune, *Spiritualism and Occultism*, Loughborough, Troth Publications, 1999, pp.23-26.