

社会的宗教と他界的宗教をつなぐ

— ひとつの糸口としての死後生 —

津 城 寛 文

(筑波大学哲学・思想学系、教授)

(和文要旨)

「宗教と社会」領域、「宗教と他界」領域の研究は、それぞれの対象と方法が分離しがちとはいえ、つねに他方を配慮することで、偏りが多少とも補正され、相互補完的になる。このような補完性は、自閉的でない宗教倫理のあり方に示唆を与える。ここでは宗教学ですでに現代の古典となったジョン・ヒックとピーター・バーガー、現代アメリカ宗教思想を代表するケン・ウィルバーという高名な三者が、社会と他界の諸領域をどうつないでいるか、「死後生」の位置付けに焦点を絞ってコントラストを描き分けてみる。ウィルバーは「無限の神秘主義」の立場から、死後生については消極的にしか言及せず、「今ここ」に立ち続ける。バーガーは世界構築の回路に死後生を含む超自然のリアリティが侵入してくる状況にも配慮／警戒している。ヒックは諸宗教が伝える死後生の諸相を「多元主義」的に図解し、死者が完成へ向けて成長してゆくための教育的な世界と捉えている。

(SUMMARY)

Although respective researches into 'religion and society' and 'religion and other worlds' are apt to go in separate directions in terms of objects and methods, if each of these research areas takes cognizance of the other, biases can be to some degree adjusted and both research areas will become mutually complementary. This paper focuses on the 'afterlife' as a clue to considering and contrasting how society and the otherworld are connected by three renowned researchers, John Hick and Peter Berger as modern classics in religious studies, and Ken Wilber as a representative of contemporary American religious thought. Wilber refers to the afterlife only negatively and maintains a stance in the 'here-and-now' from the

viewpoint of 'infinite mysticism'. Berger is anxious about situations where supernatural or meta-human realities, including the afterlife, interpose themselves into the circuit of world construction. Hick illustrates various aspects of the afterlife conveyed by traditional religions 'pluralistically' and regards them all as educational worlds where the dead grow to respective perfections.

はじめに

「宗教と社会」領域、「宗教と他界」領域の研究は、それぞれの対象と方法が分離しがちとはいえ、つねに他方を配慮することで、偏りが多少とも補正され、相互補完的になる。ここでは、宗教学ですでに現代の古典となったジョン・ヒックとピーター・バーガー、現代アメリカ宗教思想を代表する一人とも目されている気鋭のケン・ウィルバー、この高名な三者が、社会と他界の諸領域をどうつないでいるか、「死後生」の位置付けに焦点を絞って、コントラストを描き分けてみる。最終的な目標は、これらの特徴的な洞察を重ね焼きして、社会的宗教と他界的宗教をつなぐ大まかな回路を作ることである。

1. 「究極」の語彙を愛好するウィルバー

宗教社会学批判の『構造としての神』においてウィルバーは、宗教の発達レベルを考慮するための、「本格的性」という発達論・階層論的なパラメータ導入を、提案していた。そのような本格的性の度合いを考慮に入れることで、「宗教そのもの」を扱う「深さの社会学」が可能になる、という主張である¹。この「本格的性」というパラメータは、宗教哲学や神学研究を社会科学と結び付ける糸口にもなり得るが、ウィルバーに関して言えば、「本格的性」の議論が、超特急で究極レベルに到達する傾向にあり、したがって中間段階が通過される弊がある。

ウィルバーは、「不死の投影」としての宗教を論じて、本格的性の度合の低い、信念や信仰レベルの宗教では、死が「根底的タブー」として抑圧されることで、「不死の

記号」「死否定のコード体系」が心的文化的産物として作り出され、これは最後の一步手前の段階まで残り、最終的に個を超える段階で消滅する、と述べていた。「死後生」という主題はそのような「不死性」の投影の一つであり、したがってウィルバーの議論ではつねに周辺化される²。しかしそうした永遠の「今ここ」といった究極の語彙そのものが、しばしば不死の投影の対象となり、閉塞した「今ここ」を擁護する口実ともなる。

ウィルバーによれば、「もっとも大きな二元論」は「この世界」と「あの世界」だが、永遠の哲学の「非二元」的な伝統によれば、「実在の世界はこの世界でもあの世界でもない」、あるいは「他界とは、この世界を正しく見つめた姿」である。究極の語彙を愛用するウィルバーにとって、死後生は取り立てて論ずるに足りない些末な主題である³。

中期ウィルバーが、四象限図に基づいてさまざまな統合的ビジョンを説くようになって以降も、個人と社会集団の発達段階が多彩に展開される中、死後生の存在感はゼロに近く、どのバージョンにも、死後生を位置付けるべき余地を見出すのは難しい。むしろ統合的ビジョンは、発達成長の場として「今ここ」を強調することで、それ以外の世界は排除される。それぞれの「意識」には対応する「身体」と対応する共有の「世界」がある、とされるので、敢えて求めれば、ここには死後生の糸口がある⁴。

そのようなウィルバーが、日常会話レベルで「死後生」という主題をどう考えているか、愛妻との出会いから死別までを綴った記録の中に、興味深い一節がある。それは、不可解な現象が重なった愛妻の臨終に際して、ウィルバーが「心霊現象をあまり重視していなかった」「どんな現象が起ころうと、それは本来神秘思想そのものとはほとんど関係がない」など、典型的な無関心を表明していることである。ウィルバーにとってそれらは、「トランスパーソナル的領域における最初の次元」にすぎない⁵。ウィルバーの全著作を通じて、死後生が主題化されないのは、根底にこのような無関心があるからであり、それは反省的なものというより、気質的、さらには嗜好的なものである。

さらに、ウィルバーの本領である「瞑想」の理論と実践レベルには、つぎのような問題がある。「死の瞬間にあらゆるレベルが消滅すると、純粋な元因レベルの<スピリット>が死にゆくものの意識の前に一瞬光を放つ。もしこの<スピリット>を自分の真の本性だと認識することができれば、即座に悟りが得られ、神性の中へ、自らも神性なるものとして、永遠に還っていく」というのは、究極の語彙による語りである。そしてこの究極的な一瞬の機会を取り逃がした場合、「人（魂）は「バルド」（中有）

に入り込む……新たな人生を始めるために、肉体をまとめて生まれ変わる」というのは、中間段階以下のパーソナル・レベルの図解である。問題が露わになるのは、この両者をつなぐ部分で、「死の瞬間が重要」なのは「肉体が滅びた後も、もし何かが残っているとしたら、死の瞬間こそが、それを見出す時だからである。ちがうだろうか？」と自問自答している箇所である⁶。このような死の「瞬間」の重視は、チベットの『死者の書』の影響下にある。しかし「死の瞬間こそ」が最高度に究極に接近したもので、その後ふたたび鈍重なレベルに下っていく、というのは、「永遠の哲学」共有の洞察ではなく、『チベットの死者の書』などに特有の特殊な考え（それをさらにウィルバー流に急進化したもの）であり、普遍的合意はない⁷。

2. 「他の現実」を気遣うバーガー

ウィルバーは、バーガーの『異端の時代』を「複数主義」（＝多元主義）「遠近法主義」のすぐれた議論と評しつつ、「それもまた過ぎ行く……やがて真にヨガ的な世界観のうちに含まれるべき」ものだと但し書きを加えている。また、考察の対象が「信念と信仰から経験へ移って」いることを、「正しい方向への一歩」と認めつつ、「絶頂経験のパラダイムから構造適合のパラダイムへと移行しなければならない」と注文を付けている⁸。

このような究極の語彙を用いた主張に対して、バーガーはいかなる真理の経験も「最終的性格」を持つことはできず、ただ真理を「少しずつ」開示してゆくプロセスがあり、真理に向けて少しずつ「接近」してゆくそれぞれのヒエロファニーがある、と批判している⁹。

ウィルバーが「本格的」と評する達人的宗教について、バーガーも無関心なわけではない。しかし「達人」と「大衆」の双方向に目配りをするバーガーらしく、たとえば神義論についても、苦難をマゾヒズム的に受け取り得る達人に対して、大衆が「他界での埋め合わせへの期待」に慰めを見出すことにも、必ずしも批判的ではない¹⁰。

ただし、バーガーが近代の知的優越を繰り返して批判する中で浮き彫りになってくるのは、達人／大衆の対比よりも、超自然／自然という、「超」の認否をめぐる世界観の対比である。現代では、「超自然的な何か」に関する「神話的な考え方」は、社会の「公式の」理解と矛盾すると知られているので、「ひそひそと内緒話」でしか語られなくなっている。しかし近代以降優勢になった「超」を外した宇宙観に対して、「超

自然」にも敏感なバーガーは、「世界には神秘がある」と繰り返さざるを得ない¹¹。

では、達人／大衆と、超自然／自然という、この二組の対語は、どのような関係にあるのかを、「死後生」を軸に考えてみよう。

バーガーは、「ベナレスとエルサレム」という「二つの枢軸」には、「神話的マトリクス」と呼ぶべき「似通った経験や考え方の基底構造」があると言う。そこでは、自然から超自然までの現実全体は「一つに溶け合ったもの」、「宇宙的調和とのつながり」を持つものと考えられている¹²。ウィルバーなら「永遠の哲学」という言葉で表現するところであるが、いずれにせよ、ここでクローズアップされているのは、どちらにおいても、達人間の頂点的な対話であり、陳腐な「死後生」などにはまったく言及されない。他方バーガーは、制度宗教との関連で、「超自然」との出会いを含む宗教体験は、その不安定性から、「コントロールされ、囲い込まれ」ねばならない、とも考える¹³。

そこでこの「超自然」という語に焦点を当ててみると、バーガーの両義的な対応と、かつその議論が振り子のように、行きつ戻りつしているのがわかる。たとえば、「別の（他の）現実」「人間を超えた現実」という主題に関して、「あらゆる宗教における中心的経験は、正確に言えば、人間の日常生活の現実の中に侵入してくる別の現実の浸透の結果」であり、「人間を超えた（metahuman）現実が人間生活のなかに注入されたという経験に促される」と表現している一節があるが、前後の文脈から、そこでは「（神）聖」（＝宗教）の議論が中心にあり、平凡な死者、陳腐な死後世界は考慮外にある。同様にバーガーが、「とくに強調しなければならない」こととして「超自然と神聖」の現実に触れた上で、「それ以上にもっと強調すべき」こととして、「神聖」の方だけを強調し、したがって残余の「超自然」に関して軽視を装う部分がある。ここでのポイントは、「神聖」と「超自然」の重なりとズレであるが、むしろ私が「強調すべき」と思うのは、「他の現実」「別の現実」「超自然」という言葉が語られるうちに、しばしば「死後生」が話題にあがることである。このように、死後生という主題は、本論の対象からとりあえず外されつつ、気がかりな一面として、すぐまた足下から回帰することになる¹⁴。

こうして行きつ戻りつするなかで、ジョン・ヒックの名前が、『聖なる天蓋』では神議論との関連で、『異端の時代』では「キリスト教信仰とインドの輪廻の考え方を調和させるといふ魅力的な仕事」「非常に真剣な努力」「興味深い努力」という賛辞とともに、出てくる。さらに最近の著書でも、「こうした問題をさらにリベラルに考えたい人には、ジョン・ヒックをお勧めする」、ヒックは「キリスト教とヒンドゥー教

と仏教を合成して「個人的終末論」を構想するという「きわめて興味深い神学的貢献をしている」と、ほぼ絶賛している¹⁵。このように、死後生という身近な神秘を主題化したヒックを、過分なほど評価しているところに、バーガーの一貫した関心の所在が、はからずも浮き彫りになる。初期の著作で、カルマによる厳密な因果を説く「合理的」神義論と、人間を無とする「非合理的」神義論とのあいだに、来世を「秩序化の拠点」とする「中間的 (intermediate) 神義論」があると述べ、また異なった宗教の神学の対話が、比較宗教の原理に則るべきだと述べていたバーガーだが¹⁶、ヒックはまさにそのような中間的神義論を、比較宗教の原理にのっとり、「中間的終末論 (pareschatology)」の主題のもとに展開している。

3. 死後生の「多元性」を図解するヒック

バーガーによって絶賛されているのは、『死と永生』(一九七六)である。そこでは、チベットの死者の書などと並んで、とくに近代スピリチュアリズム、心霊研究、超心理学を正当な材料とすることを主張し、じっさいにそれらを主たる材料に用いて、いわば「最も近い他界 (proximate otherworld) としての死後生」(これはヒックの表現ではなく私の表現)をめぐり比較宗教(神学)を展開している。ヒックがスピリチュアリズム文書などを主要な資料としていることは、例外的な宗教研究の試みとして、また、管見のかぎりバーガー以外ほとんど誰も言及しない「神学的貢献」の試みとして、特記するに値する。

一九九四年版の序文に要約されている本論は、私の関心からは、とりあえず四点にまとめることができる。一つめは、「究極の状態の映像」である終末論と区別される、「死と究極の状態の中間で起こることの映像」である「中間的終末論」の提唱であり、この区別によって、「死後生に関する教義の衝突は、光を当てられ、調停されることができる」だろうと主張される。二つめは、さまざまな死後生の考え方に、事実上「多元主義」を応用し、整理していることである。三つめにスピリチュアリズム資料、心霊研究、超心理学の大胆な採用という問題である。その比重は、「グローバルな基盤をもって死を主題化する」試みは、「超心理学が研究する現象によって支持される」というほど、大きいものだった。初版刊行の七〇年代半ばが、超心理学の新たな展開、とくに臨死体験研究が続出した時期として回顧されているが、新発見や新思想がしばしば同時多発的に起こるといふ通則どおり、ヒックの研究を含めて、それらは相互に

連絡をとりあったというのではなく、六〇年代末の E・キューブラー＝ロスなどの先行研究を共有する動きであった。そして四つめに、ヒック自身はとくに明記していないが、他界のリアリティを論ずるに際して、構築主義が応用されていることである¹⁷。

これらを、ヒック自身の言葉遣いに沿ってとりまとめると、つぎのようになる。死後生は肉体を持たないので、「身体なしの意識とはどのようなものか」と考えると、「願望の力による死後世界の形成」という「独我論的な映像」と、「諸精神同士がテレパシーで繋がることによってその世界は共通であるという考え」との間に、「緊張」がある。一方の極には、「私的な精神の諸世界 (private mental worlds) という複数性の映像」があり、そこでは多数の人々が同時にこの状態にあり、相互作用やコミュニケーションなく孤立している。他方、「人々の間のテレパシー的な連絡によって維持される、公共の死後の環境 (public post-mortem environment) という、より複雑な映像」があり、「ここでは独我論的な状態は、多くの精神 (minds) が共通世界 (common world) のイメージを共有することによって乗り越えられている」という¹⁸。ここまでは、世界構築主義の応用であり、つぎからは、スピリチュアリズム文書が応用されて、この「共通世界」が図解されている。

「多くの精神の記憶や願望は共通の環境を作り出すためにプールされて」おり、「群集の個人的願望が相殺されたり相乗されたりした合成の結果」、「多くの個人の写真の重ね焼き」から、「共通の公共世界の映像」ができるのではないか。「この方向で、単一の死後世界を考えることもできる」し、「あるいは類似した記憶や願望をもった人々の諸グループによって創造される、多くの分離した諸世界を考えることもできる」。「単一の世界」は「旧約の主題」であり、新約以後に個別化の様相が強まり、ルネサンス以降「さまざまな霊的（文化的というより）レベルに階層的な天界」があるという考えになってきた。後者の場合、スウェーデンボルグやスピリチュアリズムの考えるように、「来るべき世界に階層」があり、「知的な世界」「低俗な世界」「軍事的世界」等々、「あらゆる嗜好に応じた一つの天国 (a paradise for every taste)」があるかもしれない¹⁹。

ところで、終章の3節め「終末 (The eshaton)」では、「多くの人格がある」とは「パーソナルな関係の中心点 (centres of personal relationship)」が多くあるという意味であり、それらは「互いに内在的あるいは浸透的 (mutual coinherence or interpermeation)」であり、「境界によって互いに閉じているのではなくまったく開かれて」おり、究極的には、「互いに開かれた意識の中心から成る完全な共同体のメンバー」になる。「そのような完全な共同体」は「人類の究極的な一性」に至り、「完全

な人間たちの自己 (perfect human selves)」は、「究極の状態」においては、「人類の統一 (unity of humanity, human unity) を形成するほど、調和的な相互関係になる」、と説かれている²⁰。

「最も近い他界」「中間的終末論」を重視するという本章の（そしてヒック本人の）方針から外れて、「究極」に接近した箇所をわざわざ祖述したのは、このような思弁には、ヒックがソースを明記しているとおおり、マイヤーズ通信（Myers' Communications）の思弁性が色濃く反映しているからである。

4. 社会的宗教と世界的宗教をつなぐ開放回路モデル

ヒックの神学的貢献を評価するバーガーが、ヒックの許容しがたい「弱点」として、「死を十分真剣に受け止めていない」と述べているように、安易に死後生を説く思想に対しては、「死の拒絶」「死の隠蔽」という批判が繰り返し起こる²¹。

他方、バーガーが「深刻な認識論上の脅威」をもたらすものと批判するのは、「人格的資質をことごとく失い、溶解して神性と一つになった」と主張する「無限の神秘主義」である。この種の神秘主義でも、「個人の苦難と死は、何ら取るに足らぬ瑣末のもの」になり、「神義論の問題は効果的に止揚」されてしまう²²。これは、端的なウィルバー批判になっている。

多元的リアリティ、信憑性構造をめぐる周知のバーガーの議論は、相対的に議論の密度が高く、また視点や視界の切り替えが頻繁で、あれこれの決断主義をぐらつかせる効果をもっている。バーガーが『聖なる天蓋』で提示した「外在化→客体化→内在化」という、「対話（文字通りの意味で一種の弁証法）」的な図式を出発点に、ウィルバーやヒックの洞察を考慮し、他の図式とも照らし合わせて、ここで社会的宗教と世界的宗教をつなぐ回路を、最も単純化して考えてみたい。

まず、「外在化→客体化→内在化」という世界構築の単位サイクルを、区切りを変更して、「内在化→外在化→客体化」という単位サイクルとして考える。理由は、バーガーが外在化を先頭に立てているのは、世界が構築される表出的な段階を強調しているからであるが、私は逆に、内在化を先頭に立てることで、世界（客体）が「超自然」とともに体験される段階を強調したいからである。一見ささいに思われる単位サイクルの強調点の違いは、実は決定的な違いである。

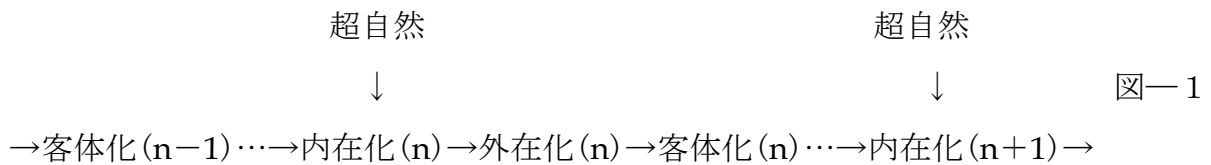
その上でこのサイクルの数珠繋ぎの回路を簡略に図示すると、「客体化(n-1)→内在化(n)→外在化(n)→客体化(n)→内在化(n+1)→」となる。構成された諸現実は、

「常に変化している」という意味では可變的であり、「繰り返し立て直される」という意味では持続的である²³。諸現実が維持されるかぎり、この図式は同じような軌道を回り続け、どこかが大きく変化すれば、まったく違う軌道に入っていくことになる。世界が内在化される段階を強調すると言ったように、変化の第一歩は、個人の内在化の「経験」に沿って起こる。穏健な変化については、「個人の境界的経験は社会的存在を理解するためにはかなり大切である……すべてのノモスを促してより広い意味領域に拡大せしめる内在的な論理がある」と言われる程度だが、ときとして、制御できない規格外れの経験が起こり、個人は「別の現実」や「潜在的な非現実」あるいは「超自然」と表現されるものの「侵入」や「浸透」を受けて、その「限界状況」で「境界的経験」を持ち、予想できない道に踏み出すことがある。「現実の見方ははかなくて欺瞞的でさえあるのではないか」という執拗な疑惑が起こり、「社会的に規定されたすべての現実」が脅かされ続け、「破壊的な変形の可能性」が前景化し、「社会的世界がもつ内在的な不安定さ」が露わになる状況においては、「神聖な力がたえず人間経験に浸透」してくるといふ、「神話的な世界観」のリアリティが急騰する²⁴。

個人の経験に浸透・侵入してくる「別（他）の現実」の「他者性」は、「超自然」という言葉に極まる。バーガー自身、「超自然の体験は、今述べたばかりの種類に属する一つの特異な＜他の現実＞である」「超自然の世界は、徹底的、圧倒的に他者」であるなど、「日常経験の世界」とは別のリアリティを強調する意味で用いている。その文脈で、他者とは「他の人間たちないしは動物たちの＜真の自己＞である場合もあり、あるいは死者の＜靈魂＞や超自然的存在などの、日常の世界では姿形のないものである場合もある」と述べて、＜真の自己＞といった究極的な語彙とは別の意味にも触れている。「超自然」とそれに対立する世界観の違いは、ある一つの基準で対比することができる。つまり、「この世界を超えたところ」から「働きかける」「侵入してくる」ような「異質の力」「超自然的力」に対して、「現代」的な世界観は「閉じられた体系」であるのに対して、「神話」的な世界観の体系は常に「開かれている」のである²⁵。

すでに引用したことをまとめると、バーガーは明らかに、「神話」的な世界観では、個人の経験に「超自然」が浸透・侵入してくる回路がある、と考えている。事実上このようなわかりやすい図式を思い描いていながら、敢えてモデルとして明示していないところに、バーガーの確信犯的な不作為があるとも疑われる。ためしに、この「超自然」の回線を、先の数珠繋ぎの社会構築の回路に接続してみると、つぎのような回路図になる。未知あるいは不可知の超自然的介入にも「開かれた」という意味で、こ

れをとりあえず「社会的宗教と他界的宗教をつなぐ開放回路」モデルと呼んでおきたい。



このきわめて単純な図式には、これまで論じてきたことを、つぎのようにいくらかでも書き込んでいくことができる。

「宗教」に関してバーガーが、「宗教は、歴史の中で世界を維持する力としても、また世界を揺動する力としても出現している」と言っているのは、二つの違う回路を対句にしたものである。一つは、「超自然」から「世界を揺動する力」が来るという意味の「宗教」であり、もう一つは、「世界を維持する力」が「正当化の手段」として数珠繋ぎの回路を動き、超自然の介入を管理・阻止するという意味の「制度的宗教」である。バーガーにとって、「現実規定のすべてに対して根底的に挑戦する」超自然に直面して、「規範喪失に対するもっとも効果的な防波堤のひとつ」となって「社会的世界の現実を正当化する」のが、制度的宗教の重要な役割である。このような制度擁護的な規範に立つならば、回路図に「超自然」を組み込むモデルは、避けなければならない²⁶。

やや細かい年代的な話題を付け加えると、ここまでバーガーからの引用は、六〇年代の『聖なる天蓋』と七〇年代の『異端の時代』を、とくに区別しなかったが、重なる議論が多いとはいえ、この二著には、考慮されている「社会的環境」の広さという意味で、大きな違いがある。宗教的多元状況が急速に前景化するにつれ、六〇年代の作業が「排他的に西側」を向いた「偏狭な」視角をとっていたとの反省が高まり、七〇年代の作業では、「人類の多種多様な宗教経験」をめぐる説明や報告が広く視野におさめられることになる。結果的に世界構築の回路は大きく拡充され、「ベナレスとエルサレム」を軸とする東西の夥しい真理主張が、そこを流れることになった²⁷。これは、自明の世界とは異なるという意味では「超自然」に準ずる異文化が、世界構築のルーティンの回路に合流してきて、あらたな世界構築が始まることにほかならない。

ウィルバーの提唱する「宗教そのもの」を扱う「深さの社会学」の言葉遣いに対応させると、「合法（正当）的な宗教を維持する際に働く「トランスレイション」機能は、社会構築の回路に沿って動く。「本格的（真正）」な宗教へと発達する際に働

く「トランスフォーメーション」機能は、超自然の回路につながっている。これらの言葉は、バーガーの用語に比較的好く対応しているが、肯定性と否定性のニュアンスは、かなり異なる。死や超自然などの限界的状況を契機にして、従来の合法的宗教が乗り越えられることを、ウィルバーは価値的に「変容（変形）（transformation）」と呼び、バーガーは危機的に「変形（metamorphosis）」と呼んでいる。合法的性を維持することは、ウィルバーにとっては単なる現状肯定であり、本格的な度合いは低く評価されるのに対して、バーガーにとってそれは、社会構築の観点からは至上命題になる。またバーガーにとって「死」が深刻な問題であることも、ウィルバーにおける「死」の軽視・無視と対照的である。バーガーが危惧するように、カオスに飲み込まれる事態を考慮すれば、ウィルバーらのトランスフォーメーション肯定が安易すぎるという批判も、杞憂ではない。ヒックが、「死後生」とそこにおける自己の成長を確信することで、「死」を易々と乗り越えているのは、ウィルバーと比べても危機感・緊張感がさらに薄れており、図式全体が極端な普遍救済的なオプティミズムに染まって見える。

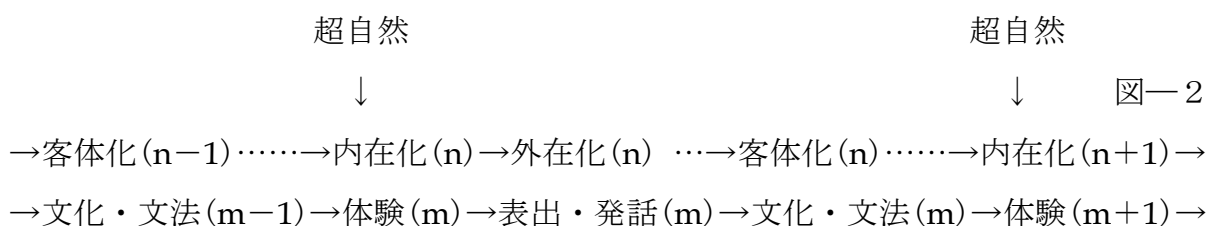
さてここで、別の図式を参照してみよう。ジョージ・リンドベックは、オットーやエリアーデら（それに先行するハイラー、さらにはミュラーも）が典型的に用いた「体験—表出」モデルと、「言語論的転回」以降の社会学や人類学や言語学（もちろんそのインパクトを受けた宗教研究）が提唱する「文化—言語」モデルを対比して、「体験—表出主義が現代における宗教の要求にうまく合った」一方で、「文化—言語型アプローチは宗教の非神学的研究にいつそう向いている」とまとめている²⁸。

単純化すれば、ここで論じられているのは、「宗教体験」には、特定の歴史や文化や言語に先立つ、あるいはそれと独立した「宗教そのもの」があるという立場と、諸宗教は歴史的文化的に形成されてきたもので、その「諸宗教」をはなれて「宗教そのもの」の体験はなく、それぞれの宗教は文化の中でその規則に沿って体験される、という立場の対立であり、一般化すれば、一つの方程式を見るときに、全体の形や定数に注目するか、入力によって動く変数に注目するか、という違いであり、この二つのモデルは一つにまとめてみるのが可能である²⁹。

ただしそこでは、「言語」を二つに分ける必要がある。つまり、文化と同義の言語（「文法」と呼ぶべき）と、表出と同義の言語（「発話」と呼ぶべき）である。かくしてわれわれは、「文化・文法—体験—表出・発話」というモデルを得る。

このモデルを、さきほどの「社会的宗教と他界的宗教をつなぐ開放回路」モデルと対応させてみよう。数珠繋ぎにすべきなのは、「内在化→外在化→客体化」（バーガー

の区切りでは「外在化→客体化→内在化」のラインと同様であり、体験と表出・発話と文化・文法は、バーガーが強調するように「弁証法的」な関係にある。



文脈と提案者が違う二つのラインを平行させるメリットは、少なくとも二点ある。一つは、表面に用語が出ることで、「内在化」の「体験」という段階が明示される点にある。もう一つは、バーガーが提出した「外在化→客体化→内在化」という単位サイクルが、構築された世界を強調することで「文化—言語」モデルと親和的であるのに対し、私が修正した「内在化→外在化→客体化」の単位サイクルは、世界（および超自然）の体験を強調することで「体験—表出」モデルと親和的であることが、モデル的にわかりやすくなる点にある。

「究極の实在」そのものについて、ヒックと、とくにウィルバーが無条件に肯定的であるのに対して、バーガーは、(社会)科学の枠内に留まるかぎり、「何らかの認定をすることは不可能」と述べざるを得ない。それ以前に、「究極」の語彙は、世界を超越的の神性と自然的人間性に両極化することで、相互主観的に構築される多元的リアリティを些末なものとして削除しがちであり、それは上記のモデル図でいえば、「超自然」につながる大小の多種多様な回線が切断され、極限(∞)からの最大入力のみが達人的体験に直結する回路になる。社会の中での体験による集団的な世界構築、世界維持の営みを強調するバーガーにとって、このような回路は大まかすぎ、また危険すぎるのである³⁰。

* * *

意見の相違を調停しようとするとき、しばしば「度合」という考え方が役に立つ。たとえば、ルックマンが主題化している超越の「度合」を参照すれば、日常的な超越から、究極的な超越まで、「超自然」の回路にも度合を考えることができる³¹。「超自然」には、「究極」の世界や实在から、それと人間世界の「中間」「仲介」的な諸世界や諸实在が考えられてきたし、日常のルーティンを脅かすという意味では、「異文化」

もこの回路に介入する「超自然」と考えることができる。そして「最も近い他界としての死後生」も、この回路のどこかに位置付けられる³²。

「最も近い他界としての死後生」に関する夥しい証言を組み込む、ヒックのような世界構築の作業では、死後生を緩衝地帯にして、遠い超自然と自然とが、ゆるやかにつながっている。このような最も近い他界のリアリティなしに、それよりも遠い、ましてや「究極」の世界がどのようなリアリティを持つか、私には疑問に思われる。ヒックが『死と永生』をまとめ、バーガーがそれを「魅力的」な「神学的貢献」と評価し続けているのは、このリアリティにかかわっている。ユングの言い方を借りれば、「不死について考えることは正常であり、それらを考えないこと、あるいはそれらを気にしないことこそ異常である」「心的衛生のために、これらの始原的な遍在する観念を忘れないほうがよい」という、最大限に譲歩的なアドバイスは、「不死」「死後生」を考えないことの心的危険に警鐘を鳴らしている³³。そして多くの人の心的危険が、社会の危機につながるとすれば、社会的衛生のためにも、「これらの始原的な遍在する観念を忘れないほうがよい」に違いない。「閉じた宗教」「開いた宗教」という対語を用いれば、「死者は生者の間に」いると考える他界的な宗教のほうが、地上の地理と歴史に呪縛された「閉じた」宗教よりも、「開いた宗教」になるのではないだろうか。

¹ Ken Wilber, *A Sociable God: Toward a New Understanding of Religion*, (Boston & London, Shambhala, 2005 [1983]), p. 1.

² ケン・ウィルバー／井上章子訳『構造としての神—超越的社会学入門—』青土社、一九八四年[1983]、九九～一〇一頁。

³ ケン・ウィルバー／松永太郎訳『進化の構造』春秋社、一九九八年[1995]、2巻・四〇～六、二九九頁。

⁴ ケン・ウィルバー／大野純一訳『万物の歴史』春秋社、一九九六年[1996]、一一八頁。

⁵ ケン・ウィルバー／伊東宏太郎訳『グレース&グリット—愛と魂の軌跡—』春秋社、一九九九年[1991]、下・三一三頁。

⁶ 同書、下・三一七～八頁。

⁷ 本山博『カルマと再生—生と死の謎を解く—』（『本山博著作集』第5巻、宗教心理出版、二〇〇九年）、一四四～五、一六三頁。John Hick, *Death and Eternal Life*, (Louisville, Kentucky, Westminster/ John Knox Press, 1994[1976]), pp. 414, 420.

⁸ ウィルバー『構造としての神』、一三七～八、一四六頁。

⁹ ピーター・バーガー／藺田稔他訳『異端の時代—現代における宗教の可能性—』新曜社、一九八七年[1979]、二〇七頁。

¹⁰ ピーター・バーガー／藺田稔訳『聖なる天蓋—神聖世界の社会学—』新曜社、一九七九年[1967]、一一六頁。

¹¹ ピーター・バーガー／森本あんり他訳『現代人はキリスト教を信じられるか—懐疑と信仰のはざままで—』教文館、二〇〇九年[2004]、一七六～七、一八二頁。

¹² 同書、四八～九頁。

-
- ¹³ バーガー『異端の時代』、六四頁。
- ¹⁴ 同書、五四～九、六七～八、一五九、二六〇～一頁。
- ¹⁵ バーガー『聖なる天蓋』、一二〇頁、バーガー『異端の時代』、二二六、二七七頁、バーガー『キリスト教は信じられるか』、二八九頁。
- ¹⁶ バーガー『聖なる天蓋』、一〇七頁、バーガー『異端の時代』二五〇頁。
- ¹⁷ Hick, *Death and Eternal Life*, pp. 14-7.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 265-70.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 271-2, 277.
- ²⁰ *Ibid.*, pp. 461-2.
- ²¹ バーガー『キリスト教は信じられるか』、二九三頁。死者のリアリティがなく、死者を非存在とし、また無視するという意味での「死の隠蔽」は、ここでは論外である。
- ²² バーガー『聖なる天蓋』、九六～七頁、バーガー『異端の時代』、二三三頁。
- ²³ バーガー『聖なる天蓋』、五四、七九頁。
- ²⁴ 同書、二九、三四～五、五一頁。
- ²⁵ バーガー『異端の時代』、五四～六、一三八～九、一六〇頁。
- ²⁶ バーガー『聖なる天蓋』、四八、六五～六、一三五、一五五頁。
- ²⁷ バーガー『異端の時代』、ix、四六頁。
- ²⁸ ジョージ・リンドベック／星川啓慈他訳『教理の本質』ヨルダン社、二〇〇三年[1984]、三二、四一、四五、五三、一五一頁。
- ²⁹ 深澤英隆『啓蒙と霊性—近代宗教言説の生成と変容—』岩波書店、二〇〇六年、二一六～三三頁。
- ³⁰ バーガー『聖なる天蓋』、一一、二三、一五六、二七〇頁。
- ³¹ 諸岡了介「現代宗教研究における現象学的社会学の意義」（『印度学宗教学会論集』三〇号、二〇〇三年）、九～一〇頁参照。
- ³² 社会構築の回路に、超自然の回路を接続しただけのモデルは、当たり前すぎるが、この可能性すら考慮しない一面的な宗教研究も多いので、初歩的な反省を求めるために敢えて単純化した。多層的で精緻なモデルとしては、諸領域間の相互作用を考慮した、本山博『存在と相互作用の論理』（『本山博著作集』第9巻、二〇〇九年）、四八一頁参照。
- ³³ C・G・ユング／島津彬郎他編訳『オカルトの心理学—生と死の謎—』サイマル出版、一九八九年[1905-60]、四～五頁。

[付記]本稿は科学研究費補助金（基盤研究（C）「社会的宗教と他界的宗教の統合的研究のための理論構築」平成21～25年度）の研究成果の一部である。

キーワード:

社会的宗教、他界的宗教、ジョン・ヒック、ピーター・バーガー、ケン・ウィルバー

KEYWORDS:

social religion, otherworldly religion, John Hick, Peter Berger, Ken Wilber