

## 魔術化された世俗

——伝統を超えた「スピリチュアリティ」の出現と仏教

デヴィット・L・マクマハン（田中 悟 訳）

### はじめに

19世紀後半、教養あるアジアの仏教者たちがキリスト教宣教師と討論し、より広い世界へとその法（Dharma）についての発言を始めようとしていたとき、彼らはある種の用語をヨーロッパの語彙から採用し出した。仏教者の語彙として用いられ、すぐさま一般化したものの一つが、今日の宗教研究において盛んに議論される言葉——「スピリチュアル」（名詞としての「スピリチュアリティ」）である。この言葉は、どのように仏教の議論の中に入り込んだのだろうか。この言葉は、どんな働きをしたのだろうか。それは仏教固有の概念ではないのだが、仏教者たちは何故に、自らの仏教の議論においてこの言葉が必要なものとしたのだろうか。そして、この言葉を使うことには、仏教の伝統自体の何らかの変化ないし発展が反映されているのだろうか。それともそれは、単なる修辞上の手段の問題に過ぎないのだろうか。

これは、この紙幅で論じつくすことのできないほどの大きな問題群ではあるが、私はここで2、3の例に基づいて予備的な示唆を提示したいと思う。通俗文化においてスピリチュアルという言葉が世界的に目立つ現状と、それが受けている学問的関心と、よく知られたそのあいまいさを踏まえれば、仏教の記述においてそれがいかに使われ始めたかという点を見ていくことは有益であるかもしれない。これはまた、国を超え、伝統を超えた領域において重要な変化を示した仏教者の伝統を再想像することにおいて、彼らが使いだめた手法について、我々の理解の助けとなるかもしれない。

我々が今日しばしば目にする「スピリチュアル」——いかなる宗教的伝統も包摂するような経験的・宇宙的なリアリティを示す何物か——は、19世紀に生み出され、すぐさま仏教者に取り上げられた<sup>1</sup>。仏教の復興と現代化を目指した初期の人々による、この言葉の独自の使い方は、政治的イデオロギーとしての「世俗主義」と同様、社会現象としての「世俗」とも、密接に結びついていた。これらの人物によるこの言葉の使い方は、世俗的な秩序を通じて、しかしそれらを再魔術化するように、仏教を表現し直した。スピリチュアリティとしての仏教の概念はまた、伝統に束縛されない、包括的で論証的な空間を創造しようとするが故に、政治的イデオロギーとしての世俗主義を反映したものであった。

<sup>1</sup> 1960年代以降にアメリカ、ヨーロッパで使われるようになった「スピリチュアリティ」がここで完全な形で出現しているとはまで言うつもりはなく、19世紀後半にそのルーツがあることを言いたいだけである。

## 伝統を越えたスピリチュアリティの起源

「スピリチュアル」という言葉が特定の位置を占め、仏教近代主義の初期の発言において特定の機能を果たしたありようについて理解するために、仏教者の書き手がそれを取り上げ始める以前にこの言葉が西洋で獲得していた新しい意味について、見ておくことが有益であるかもしれない。この系譜を深く掘り下げる余裕はないが、いくつかのキープポイントが我々の目的のためには役立つだろう。ウォルター・プリンシペ (Walter Principe) は、キリスト教の様々な局面におけるこの言葉について概観し、前近代におけるその用法についての概要をまとめた。すなわち、スピリチュアル (*pneuma*) と肉体 (*sarx*) との対立を含意する聖書の用法、スピリチュアルの領域 (*pneumatikos*) と物質界 (*hylé*) との間のヘレニスティックでグノーシス派的な対立、そして、現世に対立する永遠なるものとしてのスピリチュアルや、聖書における様々な「高次な」意味において王に対立する教会所有の財産、さらには (例えばイグナティウスの霊操 [Spiritual Exercises] における) 瞑想や祈りや道徳的内省における魂の内的運動である (Principe 1983)。

17世紀の初め、著述者たちは、神にまつわる個人的経験に言及するために、フランス語の *spiritualité* を使い始めた (Carrette and King 2005: 38)。宗教改革や啓蒙主義者・ドイツ観念論・ロマン主義はすべて、相互に相容れないときでさえも、より個人的・私的な方向へと宗教的意味の位置付けを徐々に移行させた。宗教史家は、シュライエルマッハーの議論や個人的経験における宗教的な本質の再配置を思い起こすことだろう (Proudfoot 1985)。宗教においてリアルで重要なものとは、儀式や信条・聖職叙任などではなく「感覚 (*feeling*)」であるという彼の主張は、部分的には宗教への世俗的批判の台頭への対応であった。ドイツ観念論の哲学者たちは「絶対なるもの (*the Absolute*)」という言葉を使い始め、伝統を超えて変容し、組織構造や宗教的権威に縛られない宗教の言葉の開発に着手し出した。かくして、こうした生み出されつつある語彙 (スピリチュアリティをも含むようになっていく) に影響された「個人的にして宇宙的なもの」という両極を、我々は手にすることになる。

スピリチュアリティが、超越的なリアリティ——あらゆる宗教がそこへの道をつけ、宗教制度ではなく個人的経験を通じて近づくものとしての——を志向する態度や実践を指す独特な呼称として浮上してきたのは、19世紀のことであった。19世紀の宗教的探求者は、神や究極的リアリティの個人的経験やそれへの探求としてのスピリチュアリティの新しい理解を定立した。ここでスピリチュアリティは、宗教、特に「制度的宗教」からはっきりと区別されるものと見なされるようになった。ラルフ・ワルド・エマーソン (Ralph Waldo Emerson) が、スピリチュアリティにおいてアメリカで反復される熱狂の弁護人であるのだが、スピリチュアリティはその他の超越主義者やクエーカー教徒・改革派ユダヤ教徒・新思想の主張者・神智学者・スピリチュアリストやユニテリアン派においても体現されている (Schmidt 2005)。それは、スピリチュアルな側面に加えて制度的・社会的な側面を持ち、静謐な瞑想や宗教的体験を通じたリアリティへの個人的な接近の強調といった点の、それぞれに異なる多くの信仰における全世界的な採用に特徴づけられていた。多くの人々はこれを、ルドルフ・オットー (Rudolph Otto) のような後の神学者が「特殊な直観的能

力によってアクセス可能なもの」と理論づけるようになる「人間経験の自律的側面」だと考えるようになった。

スピリチュアリティの仮定的な一般性は、すぐさま自己実現的な性質を帯びるようになり、非西洋的宗教においてその地位を固めた。アジアの伝統に関してのコスモポリタンな代理人たちはこの用語を採用し、トランスナショナルなものとなった包括的なスピリチュアリティの言説に対しては、万国宗教会議が活気を与えた。この概念が、非西洋の伝統がより広い世界へと開示され、それぞれのスピリチュアルな側面において自らを「世界宗教」として構成するための、重要な媒介となったのである。だが私は、この過程における一つの側面に注目したい。すなわち、あらゆる宗教がそれぞれに持っている特定の伝統の範囲を超えたところに想定されている、中立的空間としてのその設定である。「スピリチュアル」という用語を使うことは、そうした空間を言い表す最も有効な手段の一つであった。そこで、この用語の背景と、それが当時の仏教の叙述によって浸透するようになったという事実を指摘することで、近代仏教創建初期の段階においてそれが果たした役割について考えたいと思う。

### 仏教における初期の近代主義的発言の中の「スピリチュアル」

我々は、仏教近代主義の初期の創始者としてよく知られている人物の発言に関して「スピリチュアル」の出現状況を調べることで、仏教近代主義者の発言の構造の中にその語がいかに配置されていたかを知ることができよう。具体的には、アナガーリカ・ダルマパーラ (Anagarika Dharmapala) とヘンリー・スティール・オルコット (Henry Steel Olcott)、そして釈宗演の3名である。今日スピリチュアリティの堅固な定義を与えようとする人々が相当な不満を覚えるのと同様に、19世紀末から20世紀初頭にかけてという重大な時期において、我々はその用法の多様性を知ることになる。ただし、いくつかの明瞭なパターンを見て取ることは可能である。

#### アナガーリカ・ダルマパーラ

著書『釈迦牟尼ゴータマブツダのアーリアの法、もしくは「自己修養の倫理学」(*The Arya Dharma of Shaky Muni, Gautama the Buddha or "The Ethics of Self-Discipline"*)』(1917)においてダルマパーラは、スピリチュアリティという語について開放的な使い方をしている。その意味上の範囲は、個人的なものから相互共有のもの、さらには宇宙的なものにまでわたっている。

個人のレベルにおいては、彼は「スピリチュアルな成長の心理学」について言及している (Dharmapala 1989:25)。仏教は「完全な心理学」を擁する唯一の宗教であると主張することで、彼は「心理学的な満足感」と「スピリチュアルな豊かさ」とを同一視し、暗黙のうちこれを「利益を得る活動 (merit-making activities)」と区別した (Ibid.: 64)。

また彼は、相互共同的な意味合いにおいても、しばしばスピリチュアリティを論じた。彼が書くところによれば、瞑想の修行や慈悲は、人類や自然界とのスピリチュアルな結びつきや交感的な調和の実現——まずは理念の上で、しかる後に行為の上で——を通した生

命の全的な転換に結実する (Ibid.: 135)。ブッダの倫理的な戒律は「宇宙的な友愛の原理」をスピリチュアルに打ち立て (Ibid.: 26)、仏教者の信仰は、スピリチュアルな経験と道徳的な行為とを通じて、人間と自然における生命の連続性と存在の共同性との実現を図ることにある (Ibid.: 134)。また彼の主張するところでは、「スピリチュアルな生命の共同体」とは「個人の限界による拘束の否定であると同時に、個人よりも広い範疇での生命の主張」である (Ibid.: 134)。いくつかの引用節において彼は、このスピリチュアルな共同体における民主的な性質について議論しているように見える。経典 (suttas) における法王 (the Dharma-king) の原理を引用しつつ、神聖なるお方は王の奉仕の倫理よりも高次なものとしての民主的スピリチュアリティの原理を宣言された、と彼は主張する (Ibid.: 36)。彼の主張に従えば、インドやその他の古代文化は「スピリチュアル化された民主政」を有していた (Ibid.: 84, 104)。人種も多かれ少なかれ「スピリチュアル化」されており、今となっては不名誉なことだが、彼はアラブ人や流浪するセム族のベドウィンなどと対比させた上で、インドの諸種族を「高度にスピリチュアル化された」とする。

最後に、彼はスピリチュアリティを宇宙的なるものにまで拡張する。「変化の法のみが持続する。数え切れない太陽系が存在し、全宇宙は因果の法則によってスピリチュアルに結合している」 (Ibid.: 40)。

これらの引用のほとんどにおいてダルマパーラは自らの論点を相手方に伝えるために「スピリチュアル」のこうした様々な派生的意味合いを用いる必要はなかった、と言えよう。「スピリチュアルに打ち立てた」などと言わずとも、「ブッダは宇宙的な友愛の原理を打ち立てた」と単純に言えばよかったのである。「スピリチュアル化された民主政」などと言わずとも、「人は民主的でありえる」と言えばよかったのだし、「因果の法則によってスピリチュアルに結合している」などと言うまでもなく、宇宙は単純に結び付けられているのである。「スピリチュアル」という用語によって付け加えられたものは何か。答えに到達するための大事な作業として、この用語を使うあらゆる場合において、彼は曖昧ではあるが明確に、同時代の世俗的言説を活用している——心理学 (「スピリチュアルな成長の心理学」)・近代的政治理論 (「スピリチュアル化された民主政」)・人種の進化論 (「スピリチュアル化された人種」)・近代宇宙論 (「数え切れない太陽系」「因果」)——ことを、心に留めておくことにしよう。

ダルマパーラがしようとしていたと思われることの 하나가、当時、支配的で力のあった言説をもって仏教に正統な地位を与えることによって、世界の舞台で仏教を正統化すること、そのための手段として、これらの原理を仏教に注入することであった。彼は、スピリチュアルな側面を有する伝統の同盟において、スピリチュアルな対等性を暗黙に主張することによって、仏教を「原始的なるもの」から救い出すのである。キリスト教のように、仏教は「スピリチュアルな」性質を持ち、それゆえに、(キリスト教徒がしばしば主張したように) 未開で迷信的なものと片付けてしまうことはできないのである。かくして、仏教に対してスピリチュアリティを主張することで、彼は卓越した正統性を仏教に与えるの

である<sup>2</sup>。

さらに、世俗の言説を仏教に注入したことに加えて、彼は反対に、世俗の言説をスピリチュアル化する手段として、それらの言説に仏教を注入しているようにも思えるのである。彼がほのめかしているところによれば、仏教が近代社会に提供できるのは、世俗世界に適合し、かつニヒリズムに陥る可能性から「スピリチュアル（なるもの）」を救い出すような意味の広がりとその言葉に与える力を持つ、一つの宗教の形である。この言葉の含意を探求するためには、他の仏教近代主義創始者たちによるこの語の用法をさらにいくつか集めてみるのが、役に立つだろう。

### ヘンリー・スティール・オルコット

ヘンリー・スティール・オルコットもまた、スピリチュアリティの語に自由で示唆的な用法を与えた。彼も、ダルマパーラのように、進化論的な「進歩」をモデルにした一種の「スピリチュアルな発展」を提起する。それはつまり、生涯を通しての漸進的な完成という観念への、ダーウィンの進化論の適用であった。そのような進歩は、迷信的な実践や一般に超自然的力と呼ばれているものの誤用によって妨げられ得る、と彼は述べる (Olcott 1915: Kindle location 775)。典型的なオリエンタリストの様式をもって、彼は通俗的仏教を非難し、「偶像崇拜」をはっきりと糾弾して、「儀式などの慣例や表面的な実践」と「スピリチュアルな盲目さや中身のないただの形式への執着」とを結び付ける (Ibid.: 516-17)。さらに、「呪文・祈祷・吉時間 (Lucky hours) や悪魔踊り (devil-dancing) の慣例」は、すべて仏教の根本原理とは「明確に矛盾して」いる (Ibid.: 520)。そのような実践面とは対照的に、「スピリチュアルな科学」は、人格の修練と瞑想とを通じた人間的な完成の技法である (Ibid.: 736)。「正しい瞑想は、スピリチュアルな啓蒙、あるいはどの人にも潜在するブッダのような能力の開発を導く」のである (Ibid.: 1128)。「本質的にスピリチュアル化された人」は実際、無知な人々によって神と間違われるかもしれない (Olcott 1919: Kindle location 22) し、「スピリチュアルな力」(iddhis) を身につけることもあり得る (Olcott 1915: 83)。

オルコットの言う「スピリチュアルな力」の喚起は、彼が使う「スピリチュアリティ」が世俗の言説から切り離されることを示唆しているかも知れないとはいえ、彼はこれらの力を「自然的なもの」として示すのに骨を折っている。彼の主張によれば、人間は一般に「奇跡」と呼ばれる現象を起こす潜在力を有しているが、これらは「超自然的ではなく自然的なもの」である (Ibid.: 1051)。したがって、いかにオルコットが当時の科学理解の本流を外れていたとしても、彼はなお自らの「オカルト科学」をまさしく科学的なものだと見なしていたのである。

オルコットや彼の同志である神智論者をめぐるもう一つの重要な論点は、「スピリチュアリティは普遍的である」というものである。彼が書くところによれば、仏教は「高貴な

<sup>2</sup> 当時の近代西洋の言説、とりわけ科学的思考と仏教とを緊密に結び付けようとした、いわゆる「正統化戦略」としてのダルマパーラの試みについての詳細は、Lopez 2008およびMcMahan 2004を参照のこと。

る寛容と普遍的な友愛の宗教」である (Ibid.: 903-904)。彼の同志である神智学協会の創設者ブラヴァツキー夫人 (Helena Blavatsky) は、神智学もしくは「純粋なスピリチュアリズム」とは、存在する全てのものは普遍的な靈魂もしくは神霊によって生命を吹き込まれ、満たされていること、そして我々の宇宙の中の原子は、この偏在的な原理の外に立つことはできないことを教える教義である、と述べる (Blavatsky 1892: 307)。神智論者クロード・フォールズ・ライト (Claude Falls Wright) によれば、神智学協会の目的は「あらゆる思想の体系を統一し、そして存在のあらゆる形相を含む哲学を展開すること」である。神智学的な文書における「スピリチュアル」の使い方にはしばしば不正確な用例があるものの、あらゆる宗教が関わるか指し示すかしているが、一方でそれぞれの特殊性を超越するような、〈普遍的な何か〉を示そうとした意図は明白である。神智学協会の motto が語っているように、「真理よりも高尚なる宗教はない」のである。

ダルマパーラのように、オルコットや彼の同志の神智論者たちは、心理学や進化論や「科学」を、オカルトの領域に拡張してではあったが、利用した。オルコットは、仏教や「スピリチュアルな力」についての彼の関心を、スリランカを舞台に仏教を観察したアメリカ人やヨーロッパ人によって広く非難された「迷信的な」通俗的实践と区別することに力を入れた。著作、とりわけ『仏教問答 (Buddhist Catechism)』を通じて彼は、仏教の理念や実践を、当時勃興しつつあったグローバルな世俗的言説と結び付けたのである。

### 釈宗演

この時代、仏教の内部で形作られていくスピリチュアリティの意味論上の範囲についてさらに考察を深めるため、仏教の近代主義者の発言の展開の中でもう一人の正統派の人物として、釈宗演について見ていくことにしよう。宗演もまた、これまでの人物たちと共鳴するような形で「スピリチュアル」という語に自由な用法を与えている。しかし彼は、より反知性的な傾向を付け加えることによって、彼独自の特徴を示している。「スピリチュアルな啓蒙」を論じる中で、宗教を他と区別するものについて、彼は次のように主張する。

それは本来、その人自身のスピリチュアルな経験——知的な論証可能性を超え、普遍的な光輝の光に向けて限られた心を開く——の事実の上に樹立されるのです。……スピリチュアルな啓蒙という語をもって、個人的な経験を通じて、自身の内面の究極的本質を強く意識するようになる、ということを私は示そうとしています。この洞察はいわば治世の限界の壁を突破するものであり、今まで私たちの視野から隠されていた宗教をもたらすものです。地平は押し広げられ、私たちのスピリチュアルな洞察力が存在の全体性を見渡すことを可能にしている。……宗教生活の基本は全くもってスピリチュアルなものであり、知的なものではないのです。(Shaku 1993 [1913]: 133-4)

宗演は特に、真理を確立する知性の能力に懐疑的であったようであり、より直観的なアプローチを取った。「語ることや論じることは哲学に属し、通常の意味における信じることは一種の仮説であって、必ずしも事実によって支持される必要はない。しかし宗教は、

他のあらゆるものの上に立って、確固たる事実と実際の個人の経験を求めるのである」(Ibid.: 136)。その時、スピリチュアリティは、知性にはアクセスできない独自の「確固たる事実」を有する。さらに、自覚・智恵 (*prajñā*)・啓蒙は、すべて「普遍的理性の同時的な行為」である (Ibid.: 142)。

しかし、真理を悟るためには、人はスピリチュアルに啓蒙されなければならず、知性の狭い限界を越えねばならず、永遠の生命の泉から直接水を飲み、その味が甘いか苦いかを直接知らねばなりません。……哲学者や神学者たちには、存在や自然や神の行ないについて望むことをすべて言わせておきなさい。宇宙の神学や人類の運命やその他多くの形而上学の深遠な問題について望む限り思索させておきなさい。しかし、この人生が真に意味するところを知りたいと熱望するあなたがたは、そのような賢い人々を顧みることなく、開かれた心をもって、あなた方自身の内面において熟思し、熟考しなさい。そうすれば、世界のあらゆる神秘は、あなた方の智恵 (*Prajñā*) の目覚めにおいて明かされるでしょう。(Ibid.: 144-5)

ダルマパーラやオルコットとは違い、宗演にとってのスピリチュアリティは、より明確に知性と対照されるものである。彼は、ところどころで「科学的仏教」というレトリックを使うが、それ以上にしばしば断定や否定を超えた経験の「領域」としての〈スピリチュアルなるもの〉を提起する。間違いなくこれは、彼や彼の翻訳者である鈴木大拙が影響を受けたロマン主義や観念論者・超越論的な伝統と同様に、彼自身の禅の伝統についての著述の影響である (McMahan 2008, Ch 5)。興味深い用語の並置において、彼は思索・哲学・神学や言葉上の議論一般の限界を強調し、スピリチュアルな経験が思惟によってはアクセスできない「堅固な事実」と、さらには「普遍的理性」の具現化とを確立すると主張する。これらの事実は、議論ではなく「個人的経験」によって支えられている。実際そこには知的な言説へのかすかな疑念、真理に到達するその能力のなさについての感覚がある。解決策は、知性が占めてきた様々な地位を超越する一種の「スピリチュアルな経験」であり、単なる抽象概念や単なる知識や単なる「証明」以上に、リアルで生命力にあふれて実体的な超越のために到達すべき、必然的に限定されて相対的なさまざまな断言と否定とを乗り越えることである (Ibid.: 142)。

これら3人の人物において追及されたテーマはすべて、間違いなく聴衆のみなさんの多くにとって親しいものであり、何人かの研究者の方は、私と同様、過去の著作において詳細に論じてきた。我々は例えば、ナショナリズムの政治や植民地主義、ビクトリア女王時代の感覚、科学的な認識、私が示してきた題材の背景を形成する(ヨーロッパや北アメリカと同様の)アジア発の思想の流派について、理解を持っている。ではその結果として、この急速に浸透した用語「スピリチュアル」が演じた役割について考えることで、そこに何を付け加えることができたのだろうか。

## 「世俗的なもの」と「スピリチュアルなもの」

### 信仰の埋め込みと仏教

「スピリチュアル」という用語のはじまりを19世紀に位置づけるにあたっては、明らかな問題がある。その一つとして、世俗の言説、とりわけ科学の立場からの主張とともに、さまざまな宗教が相矛盾する真理の主張をしていたことがある。この問題は、一つには空前の地球的規模で異なる人々が出会ったビクトリア女王時代において、より切迫したものとなった。これは、19世紀以前のヨーロッパ人にとっては、それほどの問題ではなかった——少なくとも、キリスト教セクトやユダヤ教・イスラム教徒の間の差異に限定されていた。他の伝統とは「異教徒」のことであり、西洋において真に選択可能なものではなかった。しかし19世紀、ドイツ観念論者やロマン主義者・アメリカ超越論者・ユニテリアンに比較宗教学という新しい学問分野の学者たちがアジアの宗教的・哲学的伝統により好意的な評価を与えるようになると、潜在的に相競う信仰の世界が大きく広げられた。そこに加えて当時、人類の理解や宇宙におけるその位置づけについて根本から変革するような、科学の著しい発展もあった。西洋におけるある人々にとっては信仰の危機が、また科学や植民地主義やアジアにおける西洋のヘゲモニーによる伝統的な宗教的権威への挑戦が、そこにはあったのである。

そこで、信仰と相競う真理の主張について、この状況をもう少し掘り下げてみよう。この急進的な多元主義の出現は、同じ対象——人間の本质・宇宙の起源・超自然的存在・種の起源など——についての多くの矛盾する信仰がすべて、同じ論証的な水準においていわば並列して存在していることを意味する。この論証的水準は、それ自体が極めて近代的な信仰解釈の方法の出現によって構成されている。中世ヨーロッパにおける（とりわけ宗教的な）信仰は、命題の所説への同意よりもむしろ、神や教会への義務や態度・感受性・行為などへの感覚であった。不信心 (*infidelitas*) とはつまり、信頼を破り、自身と神と社会との絆を破壊することを伴わずにはありえなかったのである。近代においては、信仰とはより命題的な真理の問題に限定されるようになり、そして信仰や主張がすべて言説上の同一面でなされるような新しい力学が、合理的・自立的主体によって議論され評価されることを導き出す (Asad 2011, Taylor 2007 および Toulmin 1990 も参照)。かくして、神が大地の塵から人間を創造したという命題は、この水準において、例えば人類は他の種から進化したといった命題とほとんど同じものとなる。これらが互いに矛盾する二つの命題のように見えるということは、近代に特殊な知識の一つの機能である。

それはもちろん、近代以前には相互に所説は矛盾しなかったということではない。それはむしろ、近代世俗主義（特に合理主義的な反復）を築き上げた者が、命題の所説は同一の普遍的・論証的な次元に存在し、同様の方法によって評価されるような、一種の普遍的な知識の上部構造を打ち立てようとした、ということである。アサドが言うように、「我々が現在有している信仰の概念（それは一定の真理を含んでいる）は、前近代社会には存在しなかったが、そのような言葉は特有の社会的政治的關係に埋め込まれ、特有の感性を分節化した。それらはまず生きられ、そののちによりやく理論づけされたのである」 (Asad 2011: 11)。内面的・心的表象と外部的事実との間の関係としての真理をめぐる啓蒙の概念



は、近代社会特有の方法で、社会的文脈から信仰を浮き上がらせ始めた。宗教を含む人生の全局面への命題合理主義の拡大は、社会的・宗教的生活の伝統的様式を破壊し、宗教についての新しい様式の登場を可能にした。

それゆえに仏教者は、普遍的な命題合理主義のこの論証的分野の挑戦に応えなければならなかった。そしてそれは、この分野の範囲内で、世俗的な原理や生活方法、さらには政治的イデオロギーとしての世俗主義という両方の意味においての「世俗的なもの」の特徴的な登場を、目の当たりにすることでもある。この分野では、表面上、教派的な「宗教的」主張は排除され、そのために中立的なものとして推定されていた（たとえそれが、植民地支配や軍事的経済的ヘゲモニーの、まさしく具体的な現実を支えられていたとしても）。

仏教者は、近代世界において仏教の発展に重大で持続的な影響を持ち続けたある方法をもって、世俗のこうした分野を切り抜けた。一つのやり方は、知識の西洋的・世俗的な様式にどっぷりつかったアメリカ人としてのオルコットには自然なものであり、歴史的・文化的文脈からくる命題的所説の脱埋め込み化によって、仏教を再構築するこの命題的合理性の形式の中に、仏教を投じることだった。例えば、オルコットの『仏教問答 (*Buddhist Catechism*)』は、(オルコットの見解に従えば) 仏教者が主張すべき命題的な所説を展開する。仏教を示すそのような方法は、近代以前のシンハラ族の仏教者にはいかにもなじみのないものであったが、信仰とは現実を表現する命題的な所説に同意することを選ぶ自律的主体の問題であるという人々にとっては、自然なものである。

オルコットが提示したこれらの所説は、「スピリチュアル」なるものに拡張されない限りは、世俗的知識とも十分に調和するものである。だが、オルコットにとっての「スピリチュアル」なるものは、世俗の知識に対立するものでありながら、その拡張でもあった。それは、「超自然的ではなく自然的な」ものであるが、上っ面だけの観察者や紋切り型の科学者にとっては使いづらいものであっただろう。そこで言う「スピリチュアルなるもの」とは、命題的な所説の制度の、神秘の領域への拡大である。けれどもそれは、世俗的な知識において理解されるものとしての自然界とともにある、(世界の) 一部分としての領域であった。

### 命題合理主義を超えて——経験

しかし宗演は、これとは異なる方針をとり、命題合理主義の知的支配に対してより懐疑的である。彼は、相矛盾する命題的真理の主張の多様性を述べる装置として「スピリチュアル」を展開して、この支配をくつがえし、あるいはおそらく、スピリチュアルな経験の概念を通じて、知性ではアクセスできない「事実」のもう一つの秩序を立ち上げようとする。真理についての命題的な概念についてかなりの程度同意していたダルマパーラやオルコットとは対照的に、宗演はスピリチュアリティと知性との間に、その用語を使うときでさえも、亀裂を見る。「その人自身のスピリチュアルな経験の事実」は、「知的な論証可能性を超えて」あるのであって、この経験によって「支えられる」のである。

ここで重要なことは、彼が強調する仏教の他のあらゆる局面において、宗演は、独自の歴史的時間におけるこの個人的でかつ宇宙的な内面性に訴えるという点である。自律的主

体の経験の権威をそれぞれに強調するロマン主義や超越論や合理主義の伝統によって既に広がっていた内面の言説へと魅力的に描き出されたのが、この側面である。前近代的な仏教の枠組みの中にも内面性や再帰性があったのは確かだが、個人の経験やそこに付与される権威を解釈するこの独特のやり方は、すぐれて近代的なものであろう。宗演において、禪の瞑想的な内省は、自律的な主体の権威という西洋の概念や深く神秘的な内的自己というロマン主義的／超越論的観念と混ざり合っている。世俗主義を伴う宗教の私事化は、瞑想や内面が蘇り、新たな重要性を獲得するといった文脈を供給した。宗演が示唆するように、個人の経験の私的なゾーンは普遍なるものへと開かれ、単なる個人性を超えて、世界のあらゆる秘密がその者に開示されるような「スピリチュアルな経験」へと向かう。スピリチュアルな経験の概念がここでどのような示唆を与えるかと言えば、一つ目には人は個人的な直観を通じてあるがままの世界を知ることができるということ、二つ目には人は命題合理主義に根ざした世俗的学問分野が知識に至るやり方（科学的観察や合理的討論）を超えて、あるがままの世界を知ることができる、といったことである。

### 経験と実験

この点において、この時代に形成されつつある個人の経験に根ざした普遍的なスピリチュアリティという概念の登場が意味するところとその機能とについて、いくつかの示唆をなしうる地点に、我々はいるのかもしれない。我々が見てきた書き手たちにとって、「スピリチュアルなるもの」とは、世俗なるものを包摂すると同時に超越しようとする試みなのである。さらに、「伝統を超えるスピリチュアリティ」とは、構造的に「世俗なるもの」に近似し、修辞上そこから描き出され、歴史的にそれによって構成されている。世俗なるものは表面上、宗教的なドグマや権威から自由な、制約なき調査や観察、そして討論などの場を提供する（広く言えばキリスト教由来の仮定や暗黙の志向によってなお影響されていたとはいえ）。科学的な調査研究は世俗的言説の至高の形である。経験的な観察と合理的な評価とを信頼し、科学的調査の必須条件は公共的で立証可能であることとされる。世俗の確立とともに、宗教は私的な信仰の問題として再構成され、世界を知り、理解する手段としては副次的な地位が与えられる。

スピリチュアリティの新しい理解は、こうした二つの領域の間の緊張の外側に出現したのであり、宗教における価値あるものを救い出そうという試みであるとともに、それ自体を世俗的な学問を踏まえてモデル化するものであって、観察や普遍性に強調点が置かれている。世俗的科学の典型的な方法論が「実験 (the experiment)」であるならば、スピリチュアルにおいてそれに当たる概念は「経験 (experience)」であろう。前者は、試験可能であり、その文化に関わらず万人が観察し立証することのできる知識に導かれ——言い換えれば、普遍性を強く望むものであった。後者は、私的なものであり、新しく構成された宗教の私的領域に属するものであった。にもかかわらず、仏教の瞑想的な修行に関連づけられる自律的主体に関わる様々な言説に支えられて、「経験」は「実験」に対して「スピリチュアルな」対応概念となり、実験と同様に普遍的で立証可能な知識——独自の「事実」を強く望むものとなる。実験と同様に、スピリチュアルな経験は、教義や権威を超越して直接的

に現実を考究する一方法として理解された。それは、教会に属さず、なんからの権威や伝統や制度によりかかることなく、形式自由な真理の発見に付されるものであった。それゆえ、スピリチュアルなるものは、新しく構成された世俗の空間の鏡像として生じた。世俗なるものが自由な探求の公共空間であるならば、スピリチュアルなるものは自由な默想的探求の私的空間である<sup>3</sup>。

内的でスピリチュアルな経験のこの新しい解釈は、「仏教と科学」という言説が生じ得る条件を与えた。仮に経験が、個人的かつスピリチュアルなものとして実験と同等の価値を持つとすれば、「心の科学」「内面の科学」としての仏教概念がいかにか起こってきたかを理解することができる。瞑想や内省、内面性や宗教的経験が、公共的な科学におけるスピリチュアルな対応概念となった。前者は内面世界を研究し、後者は外的世界を研究したのである。実際、この定式化は20世紀を通して現在に至るまで、数限りない出版物において繰り返されている。例えば、ラマ・ゴヴィンダ (Lama Govinda) によれば、「かの経験の二つの領域 [科学と神秘主義]」の間の唯一の違いは、科学の真理は、外的な対象に向かうものであって、「客観的に」「立証し得る (provable)」、より正確には「説明し得る (demonstrable)」のに対して、神秘主義は、主体に直接向かうのであって、「主観的な (subjective)」経験に基づくものである (Govinda 1989: 51)。この語り方に従えば、両者とも党派や文化・エスニックアイデンティティに関わりのない、包括的な真理を打ち立てるものである。科学とは相容れないように見えながら、神秘主義やスピリチュアリティに関するこうした普遍主義者の発言は、19世紀から現在まで広く使われたものであり、直接的な遭遇によって普遍的な真理を打ち立てたいという、科学としての欲求に由来するものであり、その結果、宗教における多元的で教派的な真理の主張を超越した真理の言葉を打ち立てるに至った。そのようにして、今日の大衆的な書き手や、ある種の学者まで、仏教者の瞑想を宗教行為としてではなく、内面から心や自然の法則などを考究する科学的な手法として描き出すことがしばしばである (Wallace 2007; Hayward 1999)。

スピリチュアリティの新しい概念は、共同体的で儀礼的・社会的な機能を持つ宗教が攻撃にさらされるようになりつつあったときに、この内面の領域に対する正当性を確立する試みをも伴った。世俗主義の広い枠組みの中で、「スピリチュアルなるもの」は科学やその他の世俗的言説によってはアクセスできない経験の保護区としての役割を果たした。しかしそのように理解される「スピリチュアリティ」は、世俗そのものによって想像可能なものとなったのであるし、実のところは世俗をかたどったものだったのである。

もし世俗主義が、公共的合理的な議論と科学的真理とを一方に置き、私的な宗教的信仰と実践とをもう一方に置いて、その範囲を分割しようとするれば、伝統を超えるスピリチュアリティはその意図を鏡写しにして、共同体的宗教生活(慣行・儀式・信条・教義・祝祭・

<sup>3</sup> 「経験」のこの用法は、その用語の変容の歴史においては「第二のもの」であった。ピーター・ディア (Peter Dear) は、「実験」と「経験」との区別を跡づけ、前者は17世紀以前には今日ならば「経験」と結び付けられている意味を帯びていた、と主張している (Dear 1995)。これに関連しているのは、仏教近代主義における「経験」の修辭的役割に関するロバート・シャーフ (Robert Sharf) の議論 (その批判者も含めて) であろう (Sharf 1995, Gyatso 1999, Hori 2003)。

魔術など)の領域と経験の私的な領域とに宗教を切り分けた。しかし、そうした言葉の役割が逆転していることに注意しなければならない。「スピリチュアルなるもの」がこの私的空間に形成されるにもかかわらず、それは公共的・世俗的なものの姿を鏡写しにする媒介機能を果たしている。世俗主義が、普遍的で論証的な公共的知識の領域を打ち立て、「宗教」を私的領域へと追いやり、宗教的差異を超越する道を開いたと主張すれば、伝統を超えるスピリチュアリティの側はさまざまに対立しあう宗教的主張を乗り越える包括的で「超越的」な領域を打ち立てたと主張する。それは、個人的かつ私的なものに根ざしているが、世俗的知識と同様に、教派的で文化的でナショナルなものを超越していることを暗に主張している。それゆえに、普遍的で文化超越的なスピリチュアリティの概念は、命題合理性の様式の鏡像なのであった。両者ともに、あらゆる立場の間に裁決を下しうるような普遍的・文化超越の真理を渴望したのである。普遍的なスピリチュアリティは、世俗のこの普遍的合理性への応答として、しかし世俗のある種の本質的形式を採用した応答として、生起する。スピリチュアルなるものは、自律的個人によって確認されるものであり、伝統や文化の束縛からは自由なのであった。それはいわば、もう一つの世俗——魔術化された世俗を提示したのである。

### 魔術化された世俗

このことをもって、我々は、ここで見てきた書き手たちがスピリチュアルという用語を使ったとき、例えばダルマパーラが「スピリチュアル心理学」について書き、宇宙を「因果の法則によってスピリチュアルに結び付けられた」と性格づける(1917: 40)とき、そこに何が付け加えられたのかという問題に、立ち戻ることができる。この用語の影響の一つは、仏教近代主義者たちがその権利を主張する際に用いた世俗の学問を魔術化することである。仏教近代主義者たちがしばしば世俗と自らの伝統とを結び付けることによって、それを蘇らせようとしていたことを、我々は見てきた。けれども、世俗の「不都合な点」の一つとして、その脱魔術化の潜在性——宇宙から意味を奪い、生命のない機械的なものとしてしまう可能性があった。初期の仏教近代主義者たちが占めようとしたニッチは、世俗的で自然主義的な世界観を包含し、新たな魔力をそこへ吹き込むような、人間と宇宙に関する思考の様式を用意することであった。この魔術化は、神々や精霊や天国や地獄への回帰ではなく、むしろ「世俗的」な魔術化、すなわちスピリチュアルなるものにおける試みだったのである。

このことは、世俗化理論の脱魔術化の語り全体と等しいものだと言っているわけではない。実際には我々の議論は、世界の脱魔術化の過程は、ヴェーバーが信じたような魔術や悪魔や神の世界から近代へというような、「鉄の檻」へのゆるぎない直線的な転換ではなかった、ということの一つの例に過ぎない。むしろ、仏教近代主義の事例は、魔術化の外部世界から内面世界の修養への移行や、(冷たく無目的な空間の広がりや生命なきものではなく、相互依存的な無限の生命の網としての)宇宙(the cosmos)を再想像することの、他とは区別されるべき一つの過程を示唆するものである。さらにこの過程は、社会全体に均等には適用されなかったという意味においても区別される。エリートはもちろんたい

いがそれを経験したが、他の様々な社会階層には差をつけながらゆっくりと浸透していった。さらに言えば、脱魔術化と世俗化とは多様な仏教社会において均等に起きたわけではなく、特定の社会的政治的条件に依存していた。世俗主義は、植民地主義のもとで19～20世紀にかけてスリランカ社会に浸透したように、共産主義のもとで中国仏教に衝撃を与えた「世俗主義」とも異なるものである。ただ、仏教者たちが自らの伝統をいかに近代化しようとしたかという点に関わる根源的なダイナミクスの一つは、脱魔術化した世界を再魔術化しようとする試みの型を通じたところにあるのであって、脱魔術化それ自体の拒否ではなく、脱魔術化の動因を抱きとり、神聖性を世界に再び注ぎ込むような方法でそれらを再構成することを通じてのものである。

### 普遍主義の約束と弱さ

世俗主義は、キリスト教徒間の宗教戦争を裁く試みとして始まった。それは、宗教的信仰の私化と、合理的な討論と経験的な観察、そして民主的な合意や科学的真理に至る実験といった公共的範囲の制度化とを提唱した。これまで命題合理主義と呼んできたその認識論は、相争う党派を仲裁するような堅固な知識の基礎をもって、真理の普遍的な言葉を約束した (Toulmin 1990)。伝統を超えるスピリチュアルの概念はまた、差異を超え、どのような伝統にも拘束されず、あらゆる宗教が参与可能な上部構造を供給することを約束した。世俗主義とスピリチュアリティは、かくして同様の和解と贖罪の約束を——そして弱さをも、同時に抱えることになった。実際、この時代の異なる仏教間と同様、異なる宗教間の現実世界における和解の枠組みを提出することについてのスピリチュアリティの無力さは、よく記録されているところである。「世界仏教」を打ち立てようというその努力をもってしても、ダルマパーラ・オルコット・宗演やその他の人々は、なおかなりの程度、その法 (Dharma) についての彼ら独自の見方に固執した。ダルマパーラは、オルコットとたもとを分かち、部分的には、あらゆる宗教は同一の真理の異なる側面を表しているというオルコットの神智学的な普遍性を見方を乗り越えていった。神智学協会との長い関係の後、最後には彼は、神智学とは「クリシュナ崇拜の強化版に過ぎない」(Prothero 1996: 167に引用) と主張するに至った。彼は、彼自身の伝統を、スピリチュアリティについての最も発展した最先端の発言以上の何物かとするのを、最終的に認めることはできなかった。スピリチュアルな共同体についての彼の見方は、彼のナショナリズムや仏教への勝利至上主義的な見方の高まりと切り離せないものだったのである (Ibid.)。「すべての宗教が共通の基盤を有しているなどと述べるのは、その話し手の無知を表すのみである……法 (Dharma) のみが、仏教者にとって至高なのである」(Ibid.: 172)。さらに、いくつかの著作において、「スピリチュアル・デモクラシー」という言葉によって彼が意図したことは人間の友愛という19世紀的理想であったのだが、彼の他宗教に対する敵意の高まりやアーリア人の「スピリチュアルな人種」といった反セム族のレトリックは、彼が初期には説いていた普遍主義を足元から掘り崩した。

同様に、宗演の仏教国際主義、とくに万国宗教会議におけるそれは、日本のナショナリストの野心と不可分であった (Snodgrass 2003)。この概念固有の哲学的問題は別にして、

ダルマパーラと宗演の、ナショナリズムと普遍的なスピリチュアリティのレトリックとのもつれた結び付きは、文化的宗教的差異を超えるという約束に応えることへの、(少なくとも彼ら個人によって示された) 伝統を超えるスピリチュアリティの失敗を示唆する。ここに到達したのはおそらく、スピリチュアルという概念の作用が自己矛盾したものとなり得ること、超越的なものへのこうした訴えをなす人々が、得てしてそれをなお特定の利害関係に——個人的なものからナショナルなもの、人種的なものにすら——結び付けるものであることを、露わにする地点である。それは、裁きと和解のために、またあらゆるシステムを調和した形而上学の体系へと吸収するために展開され、同様の努力をなした世俗主義をモデルとした。しかし、スピリチュアルという用語が仏教徒と世俗の概念にかぶせられた時でさえも、解釈者はなお、宗教とスピリチュアリティとの間の境目はどこにあるか、誰の仏教についての見方がよりスピリチュアルであるか、仏教は他の宗教的伝統に比べてスピリチュアルなるものについてより世俗的な主張をするのかどうか、などについて、まさに厳密に解釈しなければならなかった。普遍的なスピリチュアリティの包括的だと思われる領域がいちど設定されると、それ自体が論争の空間となる。世俗主義それ自体がそうであるように、究極の基礎において事実に基づくと約束される、普遍化しつつある認識論が、伝統を超えるスピリチュアリティが伝統をたやすく突き放すことも、歴史や伝統の中における位置づけに逃げ込むことをも、できなくさせている。

### そして今なお……

別の意味において、この概念の歴史やそこに結び付いた実践を見たとき、仏教を普遍的なスピリチュアリティに変容させようという試みは、大きな成功を収めたと言えることができる。20世紀の社会学が予言したように、世俗的なものは地球規模で均等に増殖し、世俗的学問分野や方向性——心理学・進化論・デモクラシー・近代宇宙論など——の優越性や権威は、世界のほとんどで争う余地のないものである。仏教をスピリチュアリティへと変容させることは、仏教をグローバルなメディア媒体に紹介する能力を持つ、勃興しつつある教養あるエリートの間、そのための独自の空間を創造する世俗と、調子が合っていた。魔術化された世俗に新しい仏教が1世紀以上もの間、成長し、今日も盛んであり続けているのは、こうした階層の人々の間でのことである。今日最も世界的に成功している仏教の形態のいくつかを見れば、明らかに世俗の側を向いているもの——ヴィパッサナー運動 (the Vipassanā movement) やその他の準世俗的な瞑想運動などと同様、例えば社会参加仏教 (Engaged Buddhism) ・人間仏教 (Buddhist Humanism) などが見いだせる。最も国際的に成功している仏教運動の一つである創価学会は、世界中で展開する禅やチベット仏教の数多い世俗化バージョンと同じく、皆が (他の宗教の信者や非宗教的な人でさえ) 実践可能なスピリチュアリティとしての、仏教のこの初期再創造の末裔である。故に、スピリチュアルなるもの——魔術化された世俗としての仏教表象は、単なる表現の問題以上の問題なのである。それは、持続的で影響力あることがすでに明らかになっている世俗的な仏教思想と実践が創造した新しい表現形式の一部を、なしているのである。

## 参考文献：

- Asad, Talal. "Thinking about Religious Belief and Politics," in *Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by Robert Orsi. Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming 2011.
- Blavatsky, H. P. *The Theosophical Glossary*. Madras: Theosophical Publishing Society, 1892.
- Carrette, Jeremy and Richard King. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London and New York: Routledge, 2005.
- Dear, Peter. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- Dharmapala, Anagarika. *The Arya Dharma of Sakya Muni, Gautama the Buddha or "The Ethics of Self Discipline"*. Calcutta: Maha Bodhi Book Agency, 1917; reprinted in 1989.
- Dharmapala, Anagarika. *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Ceylon: Government Press, 1965.
- Govinda, Anagarika. *A Living Buddhism for the West*. Boston and Shaftsbury: Shambhala Press, 1989.
- Gyatso, Janet. "Healing Burns with Fire: The Facilitations of Experience in Tibetan Buddhism," in *Journal of the American Academy of Religion* 67 (1), pp. 113-147.
- Hayward, Jeremy. *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet*. Boston: Shambhala, 1999.
- Hori, Victor. *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practice*. Compiled, translated, and annotated by Victor Sōgen Hori. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Lopez, Donald S., Jr. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Modernity and the Discourse of Scientific Buddhism," in *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4 (2004), pp. 897-933.
- Olcott, Henry Steel. *The Buddhist Catechism*. 44th edition. Madras, India: Theosophical Publishing House, 1915 (Kindle Edition).
- Olcott, Henry Steel. *The Life of the Buddha and Its Lessons*. 2nd ed. Madras: Theosophical Publishing House, 1919 (Kindle Edition).
- Principe, Walter. "Toward Defining Spirituality," in *Studies in Religion* 12/2 (1983), p. 133.
- Prothero, Stephen. *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Schmidt, Leigh Eric. *Restless Souls: The Making of American Spirituality*. New York: Harper Collins, 2005.
- Shaku Sōen (Soyen). *Zen for Americans: Including the Sutra of Forty-two Chapters*. New York: Barnes & Noble Books, 1993 (1913).

- Sharf, Robert H. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience," in *Numen* 42/3 (Oct. 1995), pp. 228-283.
- Snodgrass, Judith. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: The Free Press, 1990.
- Wallace, B. Alan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Wright, Claude Falls. *Modern Theosophy: An Outline of Its Principles*. Whitefish, MT: Kessinger, 2003 (1892).