

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

宗教の実践と研究

—いくつかの先行例を参照して

津城寛文

筑波大学大学院哲学思想系教授／宗教学・神道行法研究

1 信仰と研究、その接続と分離

(宗教)研究者が、自ら何かの信仰を実践していることは、少なくない。客観的で普遍的であるべき研究が、信仰によってバイアスがかかっていることはしばしば指摘されて、「信仰と学問」と呼ばれる問題が論じられてきた。信仰によるバイアスが、研究を多少とも「歪める」ことは不可避である。では他

方、信仰を持たない研究者が宗教を研究すれば、バイアスがかからないかという点、そうとも限らない。むしろ、「信仰を持たないこと」というバイアスがあることは、「信仰を持つこと」と対をなす、最大のバイアスであることは、多文化主義や宗教多元主義、また宗教教育の議論の中でも、ますます強調されるようになってきている。

単純化した言い方をすると、宗教的であることと、

非・宗教的であることは、どちらも研究以前のバイアスになっている。古い言い方を借りれば、どちらの宗教研究も「気質」や「予感」や「願望」によって、あらかじめ方向付けられている。しかもそのような方向付けは、人はどこかを向いていなければならぬという意味で、不可避である。ただし、人は向きを変えることができるという意味で、無自覚の視線や姿勢を修正し、別の視点をとってみる(と想像すること)ができる(津城、二〇一一)。

「信仰」(教派的にせよ、超宗派的にせよ)が「学問」に陰陽に影響する場合、宗教研究に際しては、それをなるべく排除しようとする立場と、排除しきれない影響に批判的であり続けようとする立場と、反省的かつ自覚的かつ批判的に組み込もうとする立場と、少なくとも三つほどの立場がある(無反省、無自覚、無批判に信仰を持ち込む「信仰告白」風の研究は論外として)。

ここで私が立ってみたいと考えているのは、いうま

でもなく、信仰の実践を自覚的・反省的・批判的に組み込もうとする、三つめの立場である。その実践は、特定の宗教組織や宗教伝統に即して、また特定の制度や指導のもとに、というのではなく、宗教史の多少の知識をもとに「宗教そのもの」という虚焦点を想定したものである。

この「宗教そのもの」を想定した方法の妥当性、正当性、有効性について、擁護・肯定する意見と、批判・否定する意見があることは、もちろんである。私個人としては肯定的であり、バーチャルな「宗教そのもの」をめぐる類似の関心を軸に、多様な方向性を持った研究者が複数で、かつ自覚的な方法意識をもって、実践・研究を試みることで、相互モニターによる相互修正機能が働くことを期待している。それぞれの信仰の実践行(祈り、儀礼、瞑想、苦行)などに、互いに参加してみることは、しばしば宗教間対話で試みられていることを考え合わせても、宗

教研究の方法として有効であると思う。

信仰実践の一部をなすものとして、「瞑想」と総称されるような、心身変容の技法を伴うものがある。かつて、ボーム、カプラなど、「瞑想する物理学者」と呼ばれる一群の前衛的な自然科学者がいて、ニューサイエンスの上層部を成していた。より広範なニューエイジの流れには、東洋宗教や古代宗教や原始宗教の瞑想（祈り、儀礼、呪術なども含む）を実践した大量の知識人や芸術家がいて、瞑想実践から各種セラピーのヒントを得ていた（どのジャンルにも付随する下層部については、敢えてコメントしない）。瞑想がもともと宗教に特徴的なものであれば、「瞑想する宗教研究者」というべきグループがあるのも不思議なことではない。

2 瞑想する宗教研究者

宗教（哲学、心理学、生理学）研究者の中で、研究に瞑想（や祈りや呪術、さらには合法・非合法のドラッグ）を組み込んだ先行例としてすぐ思い付く有名な名前は、オルダス・ハクスリー、ラム・ダス、カルロス・カスタネダ、ロバート・サーマン、ケン・ウィルバーなどであり、敢えて明言しないエリアーデも確実にこのグループに属している。日本の初期の宗教学者は「行者的」と評されるように、姉崎正治、岸本英夫もその例に漏れない。西田幾多郎や鈴木大拙以来、宗教哲学、仏教研究の領域で、瞑想（坐禅、称名念仏、観想その他）を実践する研究者は、実践と研究の組み合わせ方（あるいは使い分け方）は一様でないにせよ、けっして少数派ではない。明文化されていないが、たとえば禅や称名の研究者が信仰実践

家を兼ねていることは、一つの正当・正統な方法として確定している。この延長線上に、瞑想の比較研究者が、いわば比較瞑想を試みることは、正当な比較宗教学の方法であり得る。

二つの直近のエピソードから始めたい。

二〇一一年九月、日本宗教学会の学術大会において、瞑想の実践と宗教学研究をつなげることが可能かをテーマとするパネルで、玉城康四郎、井筒俊彦、F・ヴァレラといった、瞑想実践をベースにした宗教学研究の事例が論じられた（代表者は葛西賢太、司会コメントは鶴岡賀雄）。制度的な所属はともかく、玉城と井筒が禅仏教、ヴァレラがチベット仏教の瞑想を実践し、それぞれの体験的知見が宗教（仏教）研究に反映していることは明らかである。しかしそれが有効、妥当であるかについては、さまざまな評価があるだろう。鶴岡氏のコメントは問題を網羅したものであったが、私見ではつぎの三点（相互に関連する）が重要である。一つは、ヨーロッパでの宗教学の成立には、キリスト教神学の重力圏から脱するという動機があったこと、したがってキリスト教の信仰実践から離れる方向が取られた、という指摘である。二つめは、しかし現代ではキリスト教とその神学（広げれば既成宗教）の影響力がゼロに近いほど衰弱しており、信仰の実践をしてもキリスト教（既成宗教）に飲み込まれる恐れがなくなったため、信仰の私的实践が容易になっていること、三つめは、「瞑想実践をベースにした宗教学研究」（鶴岡の表現）の可能性が、こうした状況で再びあるいは改めて（神学者、修道者、修行者がそうであったように）浮上していること、などである。

これについて私が反射的に思ったのは、ほぼつぎのようなことである。近代宗教学の祖とされるマッ

クス・ミュラーは、「諸宗教」を超えたメタレベルに「宗教そのもの」を想定し、明確に定式化したこと。ミュラーが諸宗教の豊富な知識を持っていたこともあり、その「宗教そのもの」は必ずしもキリスト教的とは言い切れないこと。宗教学の目的は、諸宗教の比較から「宗教そのもの」（の似姿）を析出させることだったこと。ミュラーの言葉では、それは「比較神学」に基づく「理論神学」の試みであったこと。諸宗教の伝えてきた祈りや瞑想や儀礼の実践は、その「宗教そのもの」のレベルの比較神学と理論神学の方法として用いられるならば、有効な研究手段となるのではないかということ、などである。当日は細部に立ち入った質疑応答で時間切れとなり、私が質問する時間はなかったため、別の場面でこのようなコメントしたところ、同パネルで玉城を論じた伊藤藤雅之氏が「適切なコメント」と応答してくださった。

もう一つは、二〇一〇年一月、『本山博著作集』全一五巻刊行記念講演会が開催され、私は本山博（一九二五）の業績について、短い講演を行なう機会を得た。ここでは、本山の「宗教学研究」を、三人の著名な宗教学者（二〇世紀最大の宗教学者と評されるエリアーデ、現代アメリカを代表する思想家とも評されるウィルバー、宗教社会学の古典となったバーガー）との対比で論じてみた。要点は、超常的宗教体験の研究には、超常的現象への「実証的」な配慮が有効であることについて（おもにエリアーデとの対比で）、つぎに、「実証的」な裏付けのない極端な生産性が低いことについて（おもにウィルバーとの対比で）、さらに、宗教や信仰は社会と他界をつなぐ広い視野で考えるべきことについて（おもにバーガーとの対比で）、本山が例示した実践と研究の組み合わせが、宗教学研究の一つの

可能性として示唆的である、というものだった。以下、本山とエリアーデ、ウィルバー、バーガーを対比した講演を要約する形で再説した上で（三、五節）、今回の「身心変容技法の比較宗教学」という共同研究の中で発表者が分担したいテーマにつなげて、どのような作業が可能かを考えてみたい（六、七節）。

3 宗教体験の「実証的」研究

行法実践から生物物理学的研究、宗教哲学までに及ぶ本山の業績のうち、超常的な領域をも示唆する実証的な生理心理学的研究は、宗教研究の中でどのような位置を占め得るだろうか。手がかりとして、一つの典型的な宗教学を代表するエリアーデが、超心理学の最盛期の一九五〇年代に述べた一節を参照する。この時期は、エリアーデが有名なシャーマニズム研究をまとめ上げた時期とも重なることに注目したい。

われわれはきわめて重大な問題に立ち至った……それはシャーマンおよび魔術師において確認される超感覚的知覚（ESP）ならびに異常な能力の真实性の問題である……

この問題は超心理学に属しているが……宗教史の見通しに立っていては有益に議論をすすめることができない……

われわれの主題からすれば、重要なことは……異常体験の連続性を、もっとも進化した諸宗教におけるまで強調していつてみることである

この（私がしばしば引用する）興味深い一節で、エリアーデは三つのことを言っている。一つは、超常現象が事実であることは疑い得ないこと、二つめは、文化系の宗教史学としてはそれを有益に扱う手段を持たないこと、三つめは、その限界内で、いわば超常体験の宗教史を描くことを自らの作業とする、ということである。

シャーマニズムが「身心変容」の研究に豊かな材料を提供してきたのは、言うまでもなく、またそれを超心理学に接続しようという発想は、エリアーデのほかにも見られた（たとえば、ハンス・フィンダイゼン）。エリアーデ自身、若いころヨーガを実践してすでにヨーガ研究もまとめ、よい実践的センスを示しているが、宗教学として超常現象をどう扱い得るのか、方法上の不足を痛感したことは否定できない。

宗教研究の一つのスタイルとして、みずから修行を実践し、何らかの宗教的体験に触れて、それを反省、研究する例は、（この研究会の参加者を含めて）珍しいことではなく、たとえばそれが、エリアーデのように華麗な文体による魅力的な描写になったり、ウィルバーのように究極の語彙を使った高度な思弁の下敷きとなったりする（一人称の作業）。しかし、多少とも超常的な体験の「真实性」「事実性」の検証という試みは、エリアーデが断念・禁欲したように、方法的に困難なものであり、またそこで得られる自然科学的な「指標」は、体験そのもの、ましてその意味世界には触れないという意味で、思索的興味を殺ぐものであった。しかし、不可視・不可触の体験に対応する「指標」が得られる魅力には、抗しがたいものがあり、現在では、とくに脳科学にそのような期待がかけられている。本山の試みは、そのような意味での「実証的」研究の先駆的事例である（三人

称の作業）。

「実証的」という言葉は、一般人の経験世界に属するという意味であるが、より微細な能力が得られて、より微細な世界も知覚できるならば、ここでいう経験世界の中にはより微細な世界も入ることになる。そういう能力（の開発の可能性）を想定すれば、いわゆる超常的な体験や現象の一部、おそらくは自然と超自然の境目あがりも、実証の射程に入ってくる。そして、超自然的体験を自然科学的に何らか数値化できれば、一定の対応が示されることになる。たとえば、現代の脳科学では、神秘体験をしている（と証言する）被験者を調べて、脳の特定部位が活性化していることが報告されている。被験者と実験者を兼ねる例では、多くの人が体験し、証言してきたことを、自ら体験するばかりでなく、それをたとえば「間接的」にはあっても、神経とのつながりとか経絡とのつながりで「自然科学的に実証した」という説明になる（一人称と三人称の架橋）。

この「体験」と「研究」はまったく別の能力を必要とするため、それぞれの高度な能力を持つ者たちの共同研究は有効な体制となる。

4 究極の語彙の使用を控えるために

ケン・ウィルバーというアメリカの団塊の世代の思想家は、「現代における最も包括的な哲学思想家」と称賛されるほどであり、行法（禪）実践と宗教哲学を含む統合的研究を推進しているという意味で、今回の研究課題と密接な関係がある（おそらく、私自身を含む多くの参加者の関心とも重なるところがある）。それだけに、最近まとめて読んでみて、「批判すべき」

と痛感するところが浮き彫りになった。三つの点を指摘したい。

まず一つめは、究極の語彙による、極端な議論である。ウイルバーの文章では、「絶対」とか「最終」といった「究極」の語彙の愛用が目立っており、行法実践に関しても、すぐにでも究極に到達しそうな安易な錯覚を助長する傾向がある。「インスタント禅」という言葉を連想するのは、私だけではない。

二つめは、禅を基盤とする「今ここ」の強調である。ウイルバーには、オカルト的な雑多な欠点はない一方、民衆信仰的な他界や非日常への関心を「低次元」として黙殺する傾向がある。結果的に、大衆的セラピー文化に共通する「今ここ」主義（ただの現世主義）を助長することが、しばしば起こる。この双方の弊害について、本山がつぎのように指摘しているのは、バランスのとれた行法実践のために標準的なものである。

「魔境だからそういうものに携わってはいけない」というのは、これはやはり間違いであって……そこを安全に、それを否定しないでそこを歩いていくことが……大事だと思う……いきなり「無の世界」「悟りの世界」には達せられないと思う……これに対してオカルトの人は……自己愛的……成長をして……真の神様の世界に入ることが最重要である（『本山博著作集』五巻）

三つめは、ウイルバーが「チベットの死者の書」を根拠として死後生を希薄化していることが、大きな欠点であると思う。『チベットの死者の書』について、「解脱をすかしなないか、つまりカルマを超えた世界とカルマの中の世界との二つしか考えないで

……それらの間に進化ということを考えない……実際のバルドーは、そこから靈的に成長していくための世界……積極的な意味が見過ごされているように思う」（『本山博著作集』五巻）という指摘があり、これはそのままウイルバー批判に使うことができる。

ウイルバーのこのような三つの問題点は、死後生のリアリティがないところに、共通の原因があるように思われる。最も近い他界としての「死後生」のリアリティなしに、それを超えた高次元の（おそらくは多次元的で、多元的な）他界のリアリティがどれほどになり得るか、私は疑わしいと思う。

ウイルバーはトランスパーソナル思想の旗手として、究極の語彙を駆使した華々しい論説を展開してきたため、しばしば「達人」「覚者」のごとく扱われるが、本人はときおり誤解を解く必要に迫られて、「悟っているわけではない」「解脱しているわけではない」と述べている。それでも、壮大な哲学的反省と、禅の瞑想実践が得意なこととは間違いない。

その上でウイルバーは、脳波測定に始まるような自然科学による実証研究も組み込んで、結果的に、瞑想実践と哲学的反省と自然科学的研究の三つを柱とする研究体制になっている。

三つの立場のどこに軸足を置こうと、瞑想研究が生産的であるためには、何らかの形で三つを組み合わせる必要がある、という一例である。

5 社会的宗教と他界的宗教をつなぐモデル

私は近刊拙著で、「社会的宗教」と「他界的宗教」をキーワードにして、現世と死後の二つの世界をとりまとめて扱うことを試みた。

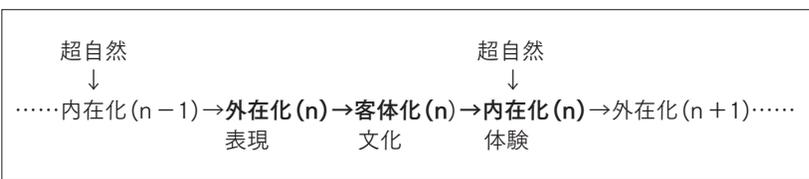
代表的な宗教研究者のうち、社会と他界の関係をめぐって、一番わかりやすい（業界的な意味で）議論をしているのは、ピーター・バーガー（宗教学者・神学者）である。バーガーは、この社会がどう構築され、維持されるか、を考えるために、「外在化↓客体化↓内在化」という図式（と違ってよいほどわかりやすい説明）を提案した。普通の言葉で言い換えると、体験が外に表現されて、客観的な文化となり、その文化の中で体験が起こるといって、体験と文化の循環である。このようにして構成される世界は、「繰り返して立て直される」という意味では持続的である一方、また「常に変化している」という意味で変化の可能性がある。

そして、変化の第一歩は、「別の現実」や「超自然」の「浸透」を受けることで起こる。

このように、バーガーは明らかに、個人の経験に「超自然」が浸透してくる回路があると考えているが、モデルとして明示していない。

ために、「外在化↓客体化↓内在化」というバーガーが明示した回路に、「超自然」の回線を接続してみると、つぎのような回路図になる。

このように、バーガーという大家を批判する形で大胆な図式化ができるのは、多次元的な世界を射程に収めた、さまざまなモデルが投げ所になっている。たとえば、「存在の基盤が人間を生み出し」、



「成り立つように支え」、「現状を否定して引き上げる」、という三段階の働きかけを考える図式と対比してみると、バーガーでは「成り立つように支える」プロセスだけが強調され、「現状を否定して引き上げる」という出来事が、ほとんど考慮されていないことがわかる。上図では、水平のラインが「成り立つように支える」社会構築のプロセスを表現し、垂直の介入が「現状を否定して引き上げる」という、超自然の回路に関連する。

網羅的なモデルと比べると、私の考えた図式は、その一部のみを取り出して、単純化したものであることがわかる。多(他)次元を考慮すると、「超自然」がさらに細かく区分されるが、上図では、私自身の能力の限界、および現在の平均的な宗教学の制約によって、「物理的次元」以外は一緒にたにせざるを得ない。

この超自然の領域の区分を含めて、社会と他界のかわりを宗教学の中でどう位置付けるかは、私の今後の課題である(課題1。後述)。

6 宗教学研究の二つの方向

一九五〇年代のエリアーデが、超心理学を宗教研究に活用する可能性を期待していたことを、さきほど指摘した。その後の超心理学が期待通りに発展しなかったことは、多くの人が認めているとおりでである。その原因について、「普通の科学と同じようにオプザーバーだけの立場に立って見ているようでは、いつまで経っても『普通の科学は進歩しない』という指摘には、共感する人も多いのではないだろうか(『本山博著作集』四巻)。

宗教学研究の関心は、超心理学の関心とは重ならないが、この立場を一般化すれば、外からの観察者に留まるだけではない、「参与観察」の方法の一種になる。このような、いわば「呪術師になる」というカスターナダ現象が、一時期大流行したこと、中にはさまざまな愚行もあったこと、蛮行の局地で犯罪も引き起こしたことは、記憶に新しい。その反省を踏まえて、あらためて宗教体験の(能力の)追求と、その実証的な研究を組み込むことで、体験を重視する実践的宗教学者(エリアーデも、ウィルバーも)が期待しつつ、達成できていない宗教学研究、つまり、行法実践、自然科学的実証、哲学的反省の三つを束ねたものが、量的にまとまってくると思われる。実践と反省と実証の三つを、一人の人間が兼ね備えることは困難で例外的なことであるが、三つの作業をする三人(以上)が協力して行う総合研究は、十分可能であるからである(課題2。後述)。

「参与観察」と一般化した場合の問題点に加えて、宗教学研究においてこの実践と研究を組み合わせる方法を進めることには、「カスターナダ現象」にみられたように、特有の問題がある。それが陥りやすい(と警戒・批判されている)のは、「実感」「体験」の「詩的」「私的」表現と呼ばれるような、「神学」「芸術」への接近であったり、あるいは未知の領域を探求することに付随する心身の病的混乱である(「巫病」という端的なラベルがあるように)。「身心変容技法」「ワザ」という本課題のキーワードに、多かれ少なかれ共感を覚える私たちは、このような批判や危機は織り込み済みである。「実証性」(＝部外者への説明能力)を強調する立場からの批判に応じるためにも、回避可能な危険に敢えて陥らないためにも、自然科学的な「実証」や「指標」、批判理論的な「反省」や「保

留」を随所に組み込むことが有意義で有効だろうという点も、学習してきている。

「総合的研究」というキーワードをこの意味ととらえて、現時点での諸学のその後の知見を持ち寄ることとで、警戒・批判されている陥穽は、可能な限り避けたい。「実証」を組み込むことは、「実感」「神学」「芸術」の価値を貶めるものではなく、客観的な「実証」「研究」と、個別の「実践」「技術」の双方が、高いレベルで達成されることは、相乗的に良い効果を及ぼす。言い換えると、実践と研究の両面で、批判、修正、発展に開かれていることは、開かれた技法の実験・実践と、開かれた宗教学研究のための重要な規範になって、双方の一定以上の品質を保証すると思う。

もちろん、このような総合の仕方は、一つの可能性、「願望」であり、他の総合の仕方、あるいは個別研究の方法や立場が、正当な可能性を持つことは、言うまでもない。それらが互いに「開かれて」、他の方法や立場を否定せず、むしろ相互モニタリング、相互補完的に進むことで、有害なものや低劣なものは淘汰されて、おのずと有益な優れたものが残っていき、よりよい宗教学研究、宗教理解に近付いていくのではないだろうか。

7 四つの課題、個人研究との関連

本科研の中で自分が行なう課題として私が思い描いているのは、まず超自然の領域の区分を含めて、社会と他界のかわりを宗教学の中で位置付けること、とくに今回の研究課題のキーワードにつなげて、多次元的な「身心問題」の自分なりの見取り図を得る

こと(課題1)、つぎに、「身心変容」という共通テーマの実践、理論的反省、(自然)科学的実証の三つの柱のどこかに、自分なりの位置を占めること(課題2)である。くわえて、日本の「深層文化」の実践を身心技法の観点から捉えなおすこと(課題3)、「死後生」を組み込んだ世界観を同じ観点から捉えること(課題4)、を試みたい。

課題1は、論じ尽くされ、これからも論じられていく「身心問題」という大問題、「身心技法」という問題を、自分なりに概観するという初歩的な作業を進めながら(これは自宅学習レベル)、個人研究の課題(社会的宗教と世界的宗教の統合的研究のための理論構築)とつなげていく作業になる。これはそのまま、課題2の作業のうちの「理論的反省」の準備にもなっている。

課題2のうち、(自然)科学的実証に関しては、技術的な作業は困難であるが、データ(具体的には、fMRIによる脳波その他の生理的指標、AMIによる経絡の指標)を理解する能力を養うことを目指したい。他方、自らの心身の実践によって、どのような指標変化が起こるか、いわば自らを被験者として身心相関を確認する作業も行ないたい。

課題3は、私のもう一つの研究領域である日本文化研究の一端として、「深層文化(としての宗教)」の観点から、「祭祀」「儀礼」「作法」「芸能」などの文化的行動を、「心と体とつながり」(津城、一九九五)として再考する作業を並行したい(津城、一九九五)。狭い意味での瞑想実践の研究とはやや異なる作業であるが、広い意味での「身心変容技法」として緊密な関係があると思われる。それだけでなく、一人の人間が並行的に継続している試みは、どれほどかけ離れているように見えても、かならずや然るべき脈絡があるはずで

ある。今後の作業で、その脈絡がさらに浮き彫りになることを期待している。

課題4は、ここ十年ほどの私の関心事である、「死後生」を世界観に組み込むことによる身心の肯定的な変容を、この共同研究と関連付けることが可能かどうか、探ってみることである。数年前から、「死生学」という大きな研究テーマが東京大学COEプログラムとして動いているが、そこでの「死者」の扱いに、私は多少の違和感を持っている。死者のリアリティを生者のリアリティと同じ程度に組み込んだ「身心論」を経由して、死者と生者の双方の同等のリアリティを組み込んだ「死生学」を構想することは、不可能だろうか。

私のこれまでの研究は、大本系その他の神道行法、シャーマニズム、スピリチュアリズムなどを、おもに文字資料によって理解するものであった。かたわら、大本系その他神道のおよびスピリチュアリズム的な「祈り」の実践、初歩的なヨーガ体操、呼吸法、瞑想法の実践(練習)を行ない、それらを宗教研究の一助かつ信仰の一助としてきた。実践と研究とは、使い分けるべき十分な理由があり、それは、批判的立場の指摘するところである。今回の総合的研究に参加する機会を得て、理想的な人的環境の中で、実践と研究の組み合わせを洗練することを試みる。

参考文献

- 津城寛文『日本の深層文化序説——三つの深層と宗教』
玉川大学出版部、一九九五年
同『〈霊〉の探究——近代スピリチュアリズムと宗教学』春秋社、二〇〇五年
同『社会的宗教と世界的宗教のあいだ——見え隠れする死者』世界思想社、二〇一一年
本山博『本山博著作集』全一五巻、宗教心理出版、二〇

〇九〜二〇一〇年

「付記」本発表は、二〇〇九年度科研基盤研究(C)「社会的宗教と世界的宗教の統合的研究のための理論構築」(代表:津城寛文)の成果を、二〇一一年度科研基盤研究(A)「身心変容技法の比較宗教学」(代表:鎌田東二)に向けて架橋した、境界的な作業である。また内容の一部は、拙著『社会的宗教と世界的宗教のあいだ——見え隠れする死者』(世界思想社、二〇一一年)の終章「社会的宗教と世界的宗教をつなぐ——一つの糸口としての死後生」と重なるところがある。

Practice and Study of Religion: with Reference to Some Forerunners
Hirofumi TSUSHIRO