

仏教の「スピリチュアル化」について

——現代世界における仏教の変容

新 田 智 通

はじめに

二〇一四年七月一八日のニューヨーク・タイムズ電子版の記事によると、二〇一二年に実施された世論調査において、特定の宗教に帰属してはいないけれども「スピリチュアル」であると自認しているアメリカ人が七パーセントにのぼり、その割合は無神論者の占める値よりも高かったという結果が出たそうである。いま、この「スピリチュアルティ（霊性）」という概念は、身体的健康や社会的・経済的な福利を超えて、より根源的な次元での生の意味やその充実に関係するものとして、先進諸国を中心に広まりつつある。それは、宗教と重なる面も多分にあるのだが、しかし宗教の違いや、さらには信仰の有無さえも問題とならないような、現代人の必要に則した普遍的概念と捉えられており、一九九八年から九九年にかけては、WHO憲章における健康の定義に盛り込むことも議論された⁽²⁾。

その「スピリチュアルティ」という概念のもとでは、心理学の手法を取り入れつつ、「心のケア」や「癒し」の実践がなされているのだが、近年、伝統的宗教に属する宗教者のなかにも、そうした活動に積極的に参与しようとする傾向が認められ、仏教においても、伝統的な修行法・瞑想法を、サイコセラピーに応用したり、さらにより一般的に

は、日常における心の安定や幸福感の実現に役立てようとする試みがなされている。

日本における仏教の動向に関して言うと、一九九〇年代の後半から、突如として「心のケア」に関連する主題の仏教書が多く出版されるようになり、またそれに関係する学会等の設立も相次いだ。⁽³⁾ その一因としては、例えば一九九〇年代初頭のバブル経済の崩壊や、九五年一月の阪神・淡路大震災、さらには同年三月のオウム真理教による地下鉄サリン事件などによって、社会不安や先行きの不透明感が意識されるようになったことが考えられよう。

だが、すでに幾人かの研究者によって指摘されていることであるが、日本の外に目を向けると、それよりもかなり以前から、近代西洋との邂逅を通じてある変化が仏教に生じ、それがこんにちの「スピリチュアリティ」の概念と結び付いた新しい仏教につながっていったことがわかる。本稿では、そうした仏教の変化のうちおもしろいもの（具体的には、「プロテスタント仏教」や「近代仏教」「仏教モダニズム」と呼ばれるもの、「アメリカ仏教」、そして「エンゲージド・ブディズム」）を取り上げながら、現在の新たな仏教に見られる諸特徴と、そこから見えてくる問題点について考察を試みたい。

一 「スピリチュアリティ」の諸特徴

まず、現代における仏教の新たな展開について見る前に、「スピリチュアリティ」という概念を軸とした一連の運動について、島蘭進著、『精神世界のゆくえ―宗教・近代・霊性』によりながら、ごく簡単に整理しておきたい。

島蘭によると、近年日本でもよく聞かれるようになった、「スピリチュアル」や「スピリチュアリティ」という言葉とともに展開している現象は、すでに一九七〇年代末から「ニューエイジ」や「精神世界」という語とともに広まりつつあった。⁽⁴⁾ それゆえ、とりわけ欧米における「スピリチュアル」な運動は、広い意味でのニューエイジとほとんど同義と言えなくもないのだが、しかし島蘭は、いままさに展開している運動は、単なるニューエイジの枠組みにと

どまらない、より広いグローバルな運動群であるとして、それを「新靈性運動」と呼んでいる。

それは、「世界の各地で他の地域の運動の影響を受けつつも、それぞれ自生的に多様な形で展開している…相互影響的・同時多発的な」運動であり、その内容を一言で表現するならば、

個々人の「自己変容」や「靈性の覚醒」を指すとともに、それが伝統的な文明やそれを支える宗教、あるいは近代科学と西洋文明を超える、新しい人類の意識段階を形成し、靈性を尊ぶ新しい人類の文明に貢献すると考える運動群⁽⁶⁾

であると言えるという。

それはまた、先進国を中心に、ときに新宗教とも深く関係しながら発達している運動であり、その輪郭は不明確で裾野が広いが、⁽⁷⁾ 島藺はその多様な展開に認められるいくつかの特徴を指摘している。それらのうち、おもだったもので、この後の議論とも関係するものをいくつか整理しておこう。

第一に、新靈性運動の基調には、宗教の時代が終わり、新しい靈性の時代が来たという意識があるという。近代合理主義でもなく宗教でもない「第三の道」を示すのがニューエイジであり、その流れをくむ新靈性運動である。⁽⁸⁾ つまり宗教を否定する合理主義とは明らかに異なるが、しかし宗教とも一線を画しているという点で、「擬似宗教的」な特徴をもっているのである。

第二に、新靈性運動には、信仰と科学とは対立するものではなく、科学的な認識と靈性の深化とは一致できると考える傾向が認められる。⁽⁹⁾ そして科学のなかでも、心理学（とりわけ、ケン・ウィルバーらによるトランスパーソナル心理学）は、ニューエイジやその周辺の運動の科学的基礎を提供する学問領域として位置づけられている。⁽¹⁰⁾

第三の特徴は、その心理学や心理療法と深く関係することであるが、新霊性運動においては、「修行」よりも「癒し」のほうがより中心的なテーマとなっていることである。⁽¹¹⁾これに関連して島蘭は、ニューエイジャーであるシャリー・マクレーンの著作を読み解くなかで、ニューエイジにおける「癒し」について考察を加えている。それによると、新霊性運動は、救済宗教のあとにきた新しい運動であり、後者では救いをめぐる「回心」の体験が核心的な意義をもつのに対して、前者では癒しをめぐる「自己変容」の体験に関心が集まるという。⁽¹²⁾その自己変容の行き着く先は、「大いなる自己」(Higher Self)との出会いであるのだが、それとの関連で繰り返し語られるのは、「ネガティブなものへのとらわれからの解放というモチーフ」であり、そうした心理的な解放は、「悪の实在の否定」としても語られる。⁽¹³⁾また、「大いなる自己」との出会いには、ほとんど「救い」と言ってよいようなものであるが、「救い」という語には、(1)現実の悪や、決定的な限界からの奇跡的な解放、(2)偉大な人格的存在の意志や力や導きによる救済、といった、ニューエイジの思想にそぐわないニュアンスが含まれるため、マクレーンはそれを救いとは呼ばないであろうとも述べている。

最後に触れておくべき新霊性運動の特徴は、それが固定的な教義や教団組織・権威的な指導体系、「救い」の観念といったものをもっておらず、個々人の自発的な探求や実践に任せる傾向にあるという点⁽¹⁴⁾、そして、男性中心の権威主義的な従来文明構造への批判と改革意識をもっているため、女性原理やエコロジーを尊重する風潮があるという点である。⁽¹⁵⁾

一言で「新霊性運動」と言っても、個々の運動は多様性を帯びているため、すべての運動がこれらの諸特徴を一つも漏らすことなくそなえているというわけでは必ずしもないが、それでも、ここで挙げたような諸特徴は、多くの運動のうちに共通して認められるという。

二 「プロテスタント仏教」「近代仏教」「仏教モダニズム」

ニューエイジの源流としてよく挙げられるのは、一八世紀以降に誕生した「オカルト／形而上的宗教」とされる、スウェーデンボルグ主義、メスメリズム、超越主義、スピリチュアリズム、クリスチャン・サイエンスやニューソート、神智学、そして、仏教を始めとする東洋思想などからの影響である。⁽¹⁶⁾ 仏教に関して言うと、ニューエイジの源流の一つとされる神智学も、仏教から少なからず影響を受けていたことはよく知られている。そもそも、仏教と西洋世界との接触は古代以来まったくなかったわけではないが、しかし仏教が本格的に西洋に伝わり大きな影響をあたえるようになったのは、一九世紀初頭のこととされている（その結果として「^{（17）}仏教」という語がその概念とともにヨーロッパにおいて生まれた⁽¹⁸⁾）。そうして仏教は、一九世紀以降大きな衝撃を西洋に及ぼすこととなるのだが、しかしその影響関係は決して一方向的なものではなく、それを通して仏教の側にも様々な変化がもたらされることになる。そうした変化の最初の事象として多くの研究者が注目しているのが、一九世紀後半の、イギリス統治下のスリランカにおける「プロテスタント仏教」の誕生である⁽¹⁹⁾。

リチャード・ゴンブリッチとガナナート・オバーセーカラによる『スリランカの仏教』(Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka) は、近現代のスリランカにおける仏教の変容について論じた優れた著書であるが、それによると、「プロテスタント仏教」とは、直接的には、仏教に対して敵対的な姿勢を取るようになったキリスト教プロテスタントの宣教師たちへの抵抗として生じた（そこにおいて中心的な役割を果たしたのは、シンハラ人の在家仏教徒、アナガリーカ・ダルマパラーであり、それを大きく支えたのが、神智学協会の初代会長であったアメリカ人、ヘンリー・オルコット大佐である⁽¹⁹⁾）。だが「プロテスタント仏教」は、単にキリスト教への「プロテスト」であっただけでなく、ヴィクトリア朝におけるプロテスタント倫理などの様々なプロテスタント的価値観を取り入れるかたち

で展開したという意味でも、さらには伝統的な仏教に対する抵抗でもあったという意味でも、「プロテスタント」的であった。⁽²⁰⁾それはまた、近代西洋の知識や教育の流入、識字率の向上や中産階級の登場といった、スリランカ社会の近代化を背景としている。

その「プロテスタント仏教」の諸特徴のうち、本論の主題に関係するものをいくつか整理するならば、第一に、「個人の究極目標を仲介者なしに探し求める」という特徴が挙げられる。これはキリスト教プロテスタントの直接的影響の一つと言えるものだが、その結果としてスリランカの仏教では、精神的な平等主義と並んで、個人の責任の強調や、儀礼を軽視し個人の心の内面を重視するという、宗教の個人化・内面化が進んだ。⁽²¹⁾

第二の特徴は、そうしたプロテスタント的姿勢が、スリランカ仏教を在家中心主義に傾斜させるとともに、伝統的な僧院に対する批判の声の高まりを生み出すことにもなったという点である（その結果、いまや比丘たちも、森林に暮らす隠遁者という伝統的なありようを放棄し、キリスト教の牧師のように、人々の幸福を願いつつ、積極的に社会的・政治的活動に従事すべきという考え方が生まれた⁽²²⁾）。

第三の特徴は、仏教は宗教ではなく哲学、あるいは科学であるという見方が広まったことである。⁽²³⁾ゴンブリッチとオベーサーカラは、仏教を哲学と見なす理解が生まれた背景には、複数の宗教が存在するという現実のなかで、諸宗教よりも高い次元にあつて他の諸宗教を包摂するものとして仏教を位置づけようとする意図があつたのではないかと推測している（そしてその試みは神智学からヒントを得たものであつたろうという）。だが、仏教は哲学だという理解以上に一般的となつたのは、仏教は合理的な科学だという主張であつた。こうした考えは、現在でも盛んに表明されており、例えば、日本テラワダ仏教協会の長老で、現代的なテラワダの瞑想法を、広く一般の人々の幸福感や心の平安の実現に役立てようとする運動に携わっているスリランカ出身の僧、アルボムツレ・スマナサーラも、「仏教は心の科学である」という考えを随所で示している。⁽²⁴⁾

第四の特徴は、在家による瞑想の広まりである。これはやや時代が下り、第二次世界大戦後になってから、しかもスリランカのみならずそれ以外の上座仏教国でも広く見られるようになった現象であるが、ゴンブリッチとオベーサーカラは、大戦後のスリランカ仏教における最大の変化として取り上げている。⁽²⁶⁾それによると、瞑想は、伝統的にはともすると危険な行為であり、誰もが安易に実践を試みてもよいようなものとは見なされていなかったのだが、いまでは非常に多くの在家信徒が非伝統的な瞑想を日常的に実践しており、その結果として「瞑想の世俗化」などのいくつかの問題が起きているという。⁽²⁶⁾

以上が本論の主題に関係する「プロテスタント仏教」のおもな特徴だが、このほかにも、仏教が元来もっていた他宗教への寛容さの放棄や、仏教に対する原理主義的なアプローチといった特徴が指摘されている。⁽²⁷⁾

なお、ドナルド・ロペスもまた、こうした一九世紀後半のスリランカにおける仏教の変化に注目している。彼は『近代仏教の必読書』(A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West)のなかで、一八七三年にコロombo郊外でおこなわれた、グナーナンダという仏教僧とキリスト教の牧師との対論に、伝統的な仏教とは一線を画しつつ、その後グローバルな展開を見せることになる「近代仏教」(Modern Buddhism)の嚆矢を見いだしている。⁽²⁸⁾この対論は、当時のスリランカにおける仏教徒とキリスト教徒とのあいだに起こったもつとも重要な出来事の一つであるのだが、そこにおいて仏教は、その地域に伝わる日常的な修養としてというよりも、むしろキリスト教と同様の普遍性をもった世界宗教として、そして深遠な哲学体系として描かれた。

ロペスは「近代仏教」という概念を、単なる一つの時代区分としてではなく、近代という時代に見られる諸特徴の多くを共有する一連の仏教運動群として提示している。すなわち、「近代仏教」には、かつての仏教における儀礼や呪術的なものに対する否定的見方や、ヒエラルキーに対して平等を強調し、ローカルに対してユニバーサルを強調するという姿勢、そしてコミュニティよりも個人を上位置づける、という特徴がある。また、それは自らを、新た

な仏教としてではなく、ブッダのもととのメッセージへの回帰と捉え、かつ、ヨーロッパ啓蒙思想において理想とされた「理性・経験主義・科学・普遍主義・個人主義・寛容・自由・宗教的權威の否定」といった諸々の価値と高い親和性をもつ。さらに、伝統的仏教と比べると女性の果たす役割が大きく、指導者の多くは在家信者で、出家と在家の区別が曖昧である。加えて、瞑想の実践を非常に強調する。⁽²⁹⁾「近代仏教」は、近代の脅威に対する反応として生じたものであり、単一の運動ではないけれども、文化や国家の境界線を超える、国際的な一つの仏教の宗派⁽³⁰⁾(ecumenism)を形成していて、それはいまや世界中で広く受け入れられているという。

『近代仏教の必読書』では、近代仏教の形成に関わった三人の人物が紹介されているが、それらの多くは、仏教(特に禪やチベット仏教)を欧米に伝えようとしたアジア人か、あるいはそうした仏教に感化された欧米人である。彼らのなかには、すでに触れたオルコット大佐やヘレナ・ブラヴァツキーといった、神智学と関わりをもつ者が複数含まれている。さらに、スリランカにおける仏教改革運動や、アンベードカルのようにインドにおける仏教復興運動に従事した者、また「エンゲージド・ブディズム」で知られるティク・ナット・ハンのように社会運動に携わった者たちが少なくない。また、ビルマのテーラヴァーダの僧、マハーシ・サヤドーのように、誰もが比較的容易に実践し得る新たな瞑想法を考案し広めようと努めた者たちの名前もある。欧米の作家や詩人としては、『アジアの光』(*The Light of Asia*)で知られるエドウィン・アーノルドや、ヒッピーたちからの絶大な支持を集めた、いわゆる「ビート・ジェネレーション」に属するとされる者たちの名前が挙げられている。

ロペスが「近代仏教」として提示している新しい仏教を、デイヴィッド・マクマハンは「仏教モダニズム」(*Buddhist Modernism*)という言葉で表現する。「仏教モダニズム」は、仏教の単なるヨーロッパ化・近代化というだけでなく、近代西洋の影響とアジアの仏教伝統の内的な変化とが重なりあった結果生じたものとされている。マクマハンは自身の著書、『仏教モダニズムの形成』(*The Making of Buddhist Modernism*)において、近現代における新たな仏教の

流れを一步引いて冷静に分析しつつ、その延長線上に仏教の新たな可能性を見いだそうとしている。

それによると、まず「仏教モダニズム」とは、近代化しつつあるアジアの仏教徒と、近代に固有の諸問題を克服する可能性を仏教に見いだそうとした欧米人による「合作」として生み出された「グローバル・ネットワーク・ムーブメント」であるという。そのおもな具体的特徴としては、脱伝統化、脱神話化、脱儀礼化、民主主義的、科学的、合理主義的、ロマン主義的、プロテストナント主義的、心理学的、といった点が挙げられている。⁽³¹⁾

また、本書の後半では、「仏教モダニズム」に顕著な新たな縁起解釈や瞑想法、さらには「マインドフルネス」といった概念について、伝統的な仏教教義との比較において論じられている。⁽³²⁾ まず第六章では、「縁起」は、古い經典ではこの苦しみの世界の生起についての洞察として説かれていたのに、それがこんにちでは「あらゆる存在の相互依存性」として解釈され、環境問題などの現代社会の諸問題に解決策をもたらし得る考え方の一つとして流布されつつあるという事象が取り上げられ、なぜそうした縁起理解が生まれて、またこんにち広く受け入れられるようになったのかについての検討が試みられている。また第七章では、すでにゴンブリッチとオバーセーカラが指摘している、瞑想の在家化・一般化の問題について論じられている。さらに第八章では、もともとは厭世的な志向をもった出家僧の修行法であったはずの「マインドフルネス」（伝統的仏教の文脈においてこの語を日本語で表記する際には、「念」と言い換えたほうがよいであろう）が、いまや在家中心の新たな仏教における実践法として中心的な位置を占めているという現象について考察されている。こんにち言われる「マインドフルネス」とは、一言で言うところ、現在の瞬間のあらゆる経験に注意を払いつつ、しかもその対象に価値判断を加えることのないような心を保つこととされ、実践者は、（非日常の時間・場所においてではなく）仕事や家庭といった、ありきたりの日常生活のなかでそれをおこなうことが求められる。それは幸福感の実現や日常生活の充実などに資するとされているのだが、マクマハンは、こうした「マインドフルネス」が現在の西洋世界を中心に広く受け入れられている背景には、近代西洋世界に特徴的な、現世

に対する肯定的態度があると見ている。⁽³³⁾

三 アメリカ仏教

以上で一九世紀後半に端を発する仏教の大きな変化とその大まかな特徴、そしてそこにこんにちの「新靈性運動」と少なからず共通点が認められることが、ある程度明らかとなったことと思われる。ただ、ニューエイジ運動は、直接的にはアメリカに端を発するものであり、そしてそのアメリカは、こんにちの（ロペスの言葉を借りるならば「近代仏教」的な）新たな仏教がもつとも盛んな地でもある。そこで、そうしたアメリカ仏教の現状を伝えるケネス・タナカの著書、『アメリカ仏教―仏教も変わる、アメリカも変わる』に従い、「アメリカ仏教」の特徴をまとめてみたい。タナカによると、彼の著書が出版された二〇一〇年頃におけるアメリカの仏教徒の数は、約三〇〇万人（全人口の約一パーセント）であり、一九七〇年代なかばには約二〇万人に過ぎなかったことを考えると、その数は急激に増加したという。⁽³⁴⁾ 加えて、自らを「仏教徒」と自認はしなくても、仏教に共感を覚え積極的に学ぼうとしている者たち（仏教同調者）や、仏教に何らかの影響を受けたと感じている者たちも多くいるとされている。

仏教が初めてアメリカに伝わったのは、一九世紀の中頃のことであるが、その際仏教は、東洋の一つの思想としてヨーロッパを通してアメリカの知識人のあいだに広まった。⁽³⁵⁾ その時代に仏教を含めた東洋思想から大きな影響を受けたアメリカの知識人としては、ラルフ・エマーソン、ウォルト・ホイットマン、ヘンリー・ソローという、三人の超越主義者⁽³⁶⁾の名前が挙げられている。また、それとほぼ平行して、中国と日本からの移民たちが、「生きた」実践としての仏教をもたらしした。一八九三年には、近代仏教の展開をたどるうえで極めて重要な意味をもつ、シカゴでの「万国宗教会議」(The World's Parliament of Religions) が開催され、先にも触れたスリランカのダルマパーラや日本の釈宗演、鈴木大拙らによって紹介された仏教がアメリカの知識人に大きなインパクトをあたえることになる（なおこの会

議において、仏教は、従来西洋人がそれについて抱いていた「神秘的宗教」というイメージに沿ったものとしていうよりも、むしろ心理学的性質をもち近代科学との親和性が高いものとして伝えられたという。その後、アメリカにおける仏教の勢いは一旦弱まることになるが、一九五〇年代の終わり以降、ビート・ジェネレーションやヒッピー・ムーブメントといった、カウンター・カルチャー的傾向をもち「スピリチュアル」なものを希求する運動が盛んになると、それに共感する人々を中心として、仏教（特に禅）への関心が急速に高まっていくこととなる。

また、一九六五年の移民法改正以降は、台湾・韓国・東南アジア諸国等の仏教もアメリカに流入するようになった。⁽³⁷⁾第二次世界大戦後に伝播した仏教のなには、新宗教系の教団も含まれる。さらにチベット仏教の影響も強い。このように、現在アメリカは世界でもっとも多くの仏教教団が同居している国であるのだが、しかしこののちに見る通り、教団・宗派の区別は日本ほど大きな意味をもっていない。

タナカは、アメリカ仏教の社会現象面での特徴として、(1)平等化、(2)メデイテーション中心、(3)参加仏教（エンゲージドブディズム）、(4)超宗派性、(5)個人化宗教、という五点を挙げている。⁽³⁸⁾それらのうち、「平等化」とは、教団内部の上下関係が弱まり、構成メンバーの平等化が進んでいることを指すが、それは出家者と在家者の関係にも及んでいるという。その要因としてタナカは、アメリカに渡った仏教の出家主義的色合いがそもそも希薄だったことや、一般アメリカ社会が出家者から遠ざかる傾向にあることなどを挙げている。

第二の特徴は「メデイテーション中心」であるが、タナカは、アメリカ人が仏教に惹かれる最大の理由がメデイテーションであると捉えている。スピリチュアリティを重んじる人には、「教義」や「儀式」よりも「行」(practice)を重視し、それによって得られる「スピリチュアル」な体験を通して自己変革を目指すという傾向があるという。なお、アメリカでも実際に実践されている瞑想法は、ヴィパッサナーや禅、チベット仏教の修行法であるが、宗派の別にかかわらず大多数が実践しているのは、呼吸を意識を集中するという初歩的な瞑想法である。

第三の特徴は「エンゲージド・ブディズム」である。これに関しては、のちに改めて取り上げるが、タナカは「エンゲージド・ブディズム」という言葉について、仏教徒が自らの実践と重ねあわせるかたちで戦争や犯罪、人種差別といった様々な社会問題の解消に関わっていかうとする、新たな仏教の一形態を指すものと規定している。

第四の「超宗派性」とは、一つの宗派への帰属意識が希薄であるという特徴を意味する。一人の人が複数の仏教の宗派に所属したり、さらには「UBUs（ユダヤ人仏教徒たち）」と呼ばれる人々や、キリスト教徒でありながら仏教的メデイテーションを実践する人々のように、他宗教に属しながら仏教に身をおく人々もいるという。また、日本とは異なり、仏教の宗派間の交流も盛んである。

最後の「個人宗教化」という特徴は、すでに見た「メデイテーション中心」や「超宗派性」とも少なからず重なっている。つまり、ある特定の宗教団体に帰属し、そこでの儀礼等に参与することで求道の歩みを進めるというのではなく、自らが主体的にメデイテーションを実践し、ブッダの教えを自分のなかで経験的に確認することが重視されているのである。

なお、こうした諸特徴に加えてタナカは、アメリカにおいて仏教が科学との親和性の高いものとして理解され、仏教と科学が協力することで現代の諸問題は克服できるとする発言が、仏教者のみならず幾人かの科学者からもなされていることを指摘している。⁽³⁹⁾ また、そうした「科学」のなかでも、とりわけ近年は、仏教と心理学（特に心理療法）が密接な関係にあることを指摘し、トランスパーソナル心理学に言及したうえで、マーク・エプスタイン（精神科医）とジョン・ウエルウッド（セラピスト）という、心理療法に仏教を役立てようとしている二人の人物の業績について紹介している。また、来世への関心が希薄となり、「この世」や「今」が重視されるのもアメリカ仏教の一つの特徴であるという。⁽⁴⁰⁾

四 エンゲージド・ブディズム

最後に、アメリカ仏教の特徴としても挙げられている、エンゲージド・ブディズムについて簡潔に見ておきたい。ランジャナ・ムコパディヤヤーによると、「エンゲージド・ブディズム」という語は、現代の仏教徒による積極的な社会参加や社会運動を表す様々な用語のなかでもっとも流行しているものであり、元々は、ベトナム人の僧、ティク・ナット・ハンが一九六三年に出版した著作の題名として最初に使われたという。⁽⁴¹⁾ 日本では「社会参加仏教」という訳語が当てられる場合が多い。

「エンゲージド・ブディズム」という言葉が広く流布するようになったのは一九九〇年代以降のことであるが、しかしその概念が指す具体的事象は、やはり一九世紀後半のスリランカにまで遡るとされる。例えば、エンゲージド・ブディズムに関する主要な論客の一人であるクリストファー・クイーンは、ブラヴァツキーやオルコット、ダルマパラーによるスリランカの仏教改革運動のうちに、エンゲージド・ブディズムの萌芽を見いだしている。⁽⁴²⁾ そして、クイーンとサリー・キングの編集による論文集『社会参加仏教』(Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia)でも、アンベードカルや、タイのブッダタート、ダライ・ラマ十四世、ティク・ナット・ハンといった、ロペスの言う「近代仏教」に関わった人物が複数取り上げられている。このように、エンゲージド・ブディズムと、「プロテスタント仏教」や「近代仏教」として言われているものとは多くの点で重なっている。

エンゲージド・ブディズムはまさに現在も多様なたちで展開している運動であり、それに関する研究も近年盛んになされているが、キングはその運動の特徴を、次のように簡潔にまとめている。⁽⁴⁴⁾

・エンゲージド・ブディズムは、東洋と西洋の仏教界のいたるところで見いだされる。それは単一の創設者がいる

わけではなく、それぞれの国の重大な問題に応じて、国ごとの個別の運動のうちに生じた。

・エンゲージド・ブディズムは、社会的、経済的、政治的、そして環境に関する諸問題に参加する。

・エンゲージド・ブディズムは、戦争や占領、独裁といった、もつとも困難な状況のいくつかにおいて、非暴力の実践の発展にとりわけ重要な貢献をした。

・エンゲージド・ブディズムの責務における重要な諸原理は、因果、四聖諦、相互依存性、(社会問題に) 参加するスピリチュアリティ (engaged spirituality)、非暴力、敵対関係をもたないこと、である。

・エンゲージド・ブディズムは、その行動主義と、そこに見られる西洋からの影響という理由で、一部の人々にとつては論争的となっている。

・エンゲージド・ブディズムそれ自体は、業についての伝統的解釈と、仏教界における女性の地位とに関して、伝統的な仏教に異を唱える。

なお、ここに列挙されている諸特徴は、社会実践と直接的に関係した外的なものに重点がおかれているが、エンゲージド・ブディズムは、「新霊性運動」や「近代仏教」などの特徴とされているような、個人の内的な精神的探求という側面とも深く関係している。⁽⁴⁵⁾ キングは、エンゲージド・ブディズムを「仏教のスピリチュアリティの表現」と捉え、⁽⁴⁶⁾ そこにおいては、「スピリチュアルな探求と社会活動のバランス」が重視されており、前者を基盤とし、その自然な結果として後者が現れるのだと述べている。⁽⁴⁷⁾ 実際、例えば、エンゲージド・ブディズムの代表的な活動家の一人と見なされているティク・ナット・ハンの主張のうちにも、日常的な瞑想の重視、「マインドフルネス」の強調、現世に対する肯定的な受け止め方などといった特徴が認められる。⁽⁴⁸⁾ 個人の内的な探求と、社会に対する外的な働きかけという、一見、正反対の方向性のものが彼らのうちにおいて共存している背景については、「プロテスタント仏教」

の成り立ちからも読み取ることができよう。

おわりに

ここで改めて、これまで概観してきた新たな仏教の流れに見られる特徴を整理すると、平等を重んじヒエラルキーに否定的であること、儀礼の軽視、脱神話化、在家中心、個人化・内面化、科学との親和性の強調（あるいは「仏教は科学である」という主張）、心理学化、在家者も含めた日常的な瞑想の重視、普遍性の強調、現世に対する肯定的態度、現代の社会的・政治的困難に対する実践を伴うこと、などが挙げられる。もちろん、具体的な個別の運動のなかには大なり小なりそれぞれ独自の特徴が認められるので、単純に比較できない部分もあるが、しかしそれでも大枠においては、現代の新たな仏教の有する諸特徴は、島蘭の描く「新靈性運動」の諸特徴と非常に重なっていると言える。また、こうした仏教運動は、単一の中心的な創設者をもたず、各地域の社会状況に応じて個別に、しかし相互に影響し合いながら発展してきたわけだが、そうした展開の仕方にも、「新靈性運動」の特徴と符合する。

冒頭でも触れたように、こんにち日本においても、「スピリチュアリティ」という概念を取り入れつつ、また心理学とも協同しながら、仏教的な瞑想法を「心のケア」や日常生活における幸福実現のために役立てようとするような取り組みが急速に広まりつつあるが、それもまた、一連の新たな仏教の流れを受けたものであり、同時に「新靈性運動」の一つに位置づけられるものと考えられる。

なお、例えばロペスの指摘のなかにもあった通り、こうした運動の推進者たちの幾人かは、自分たちの運動をブッダ本来のメッセージへの回帰であると主張する。しかし、多くの研究者が指摘する通り、その運動は伝統的仏教とは一線を画した新たな展開であるという見方の方が妥当であろう。もちろん、新しいものであるという理由だけで、それが直ちに本来の仏教からの逸脱であるということにはならない。そもそも、ブッダは相手のありように応じて自

在に法を説いたとされるし（対機説法、応病与藥）、ブッダ亡きあとの仏教も、その伝播の過程で、他の宗教と比較して著しく多様な展開を時代や地域に応じて遂げてきた。そしてこんにちの新たな仏教も、そうした仏教の特質をもととして、現代人の必要に応じるかたちで生じたのだという見方もあり得るであろうし、それによって現に「癒やされた」人や、あるいは抑圧的な社会状況下にあつて救われた人も少なからずいることだろう。

しかしたとえそうであるにしても、こんにちの新たな仏教が、本来的な意味で「仏教」と呼ばれ得るのか否かについては、やはり慎重な検討が求められるように思われる。特に、新たな仏教の流れに認められる「個人化・内面化」や「心理学化」という傾向は、「善悪」といった、仏教において決定的に重要な問題までも「個人の心の問題」として相対化してしまう危険をはらんでいるように思われる。⁴⁹

例えば、「七仏通戒偈」としてよく知られる偈においては、「諸々の悪をなすことなく、衆々の善を奉行し、自らの意を淨める。これ諸仏の教えなり」と説かれている。これによるならば、確かに仏教で要となるのは、自らの心のありようであると言える。しかし、心が淨められた状態というのは「善悪を超えた」境地であるとしても、その境地に至り得るためには、悪を避け善をなすことが不可欠の要件とされており、そこにおける「善悪」の問題は、個人が恣意的に決められるような主観的なものではない。一方、個人化、内面化、心理学化され、「癒し」や「幸福感」を目的とするような新たな仏教では、善悪の問題を含めたあらゆる事柄が「心のもちよう次第」と見なされる傾向にある。言い換えるならば、伝統的な仏教においては、煩惱による「汚れ」や「罪障」が厳然たるリアリティとして直視され、自分の努力によつてであれ、仏の慈悲によつてであれ、存在論的次元においてそれらから逃れることが目指されていたのに対し、新たな仏教においては、「罪障」そのものではなく個人の「罪悪感」の除去が目的とされているように思われてならないのである。（このことに関連して、島園がニューエイジのうちに「悪の存在の否定」という性質を見いだしていたことをここで改めて確認しておきたい。）

もちろん、この新たな仏教と伝統的な仏教との相違という問題は、幅広い複数の視点からの考察が必要とされる大きなものであり、ここで簡単に片付けられるものではない。ここで指摘した問題点も含め、今後のさらなる考察が求められる。

註

* 本論文は、二〇一四年一〇月二七日に開催された大谷学会研究発表会において、「仏教と『スピリチュアリティ』に関する一考察」というタイトルで筆者がおこなった口頭発表の原稿を、加筆修正したものである。また、その口頭発表に先立って、八月三〇日に、南山大学人文学部の佐藤啓介氏が代表者を務める科学研究費基盤研究（Ｃ）「幸福概念の理論的基盤の再構築—その文化的多様性と歴史的重層性の批判的検討を通じて」（研究課題番号：26370026）の研究会が大谷大学でおこなわれたのだが、そこで筆者にも発表の機会が与えられ、本論文のもととなった草稿について、参加者から様々な有益な意見やアドバイスを頂戴することができた。この場を借りて謝意を表したい。

(1) “Examining the Growth of the Spiritual but Not Religious,” *New York Times*, July 18, 2014 (http://www.nytimes.com/2014/07/19/us/examining-the-growth-of-the-spiritual-but-not-religious.html?_r=0).

(2) 一九九八年のWHO執行理事会（総会の下部機関）における、WHO憲章全体の見直し作業のなかで、「健康」の定義を“Health is a dynamic state of complete physical, mental, spiritual and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity”と改めることが議論され、総会の議題とすることが採択された。結局、翌年の第五二回WHO総会では、この改正案は見送られ、事務局長が見直しを続けていくことになった旨が報告されている。詳しくは棚次正和「WHO憲章「健康」定義の問題から見えてくるもの—spiritualityと宗教と医療」（『京都府立医科大学雑誌』第一一二巻、第九号、二〇〇三年、六五一—六六一頁）を参照のこと。

(3) 学会等に関しては、必ずしも仏教を中心に据えたものばかりには限定できないが、広く「心のケア」に関連するものとしては、まず一九九五年に設立された「日本トランスパーソナル学会」が挙げられる。その後、一九九八年には「臨床パストラル教育研究センター」が立ち上げられ、二〇〇四年の「仏教看護・ビハーラ学会」、二〇〇五年の「臨床スピリチュアル

ケア協会)、二〇〇七年の「日本スピリチュアルケア学会」、二〇〇八年の「仏教心理学会」、二〇〇九年の聖トマス大学における「日本グリーフケア研究所」の設立と続く(なお「日本グリーフケア研究所」は、JR西日本の福知山線の事故を受けて作られたものだが、二〇一〇年に「上智大学グリーフケア研究所」として上智大学に移転し現在に至っている)。また二〇一二年には、東日本大震災の被災者らの心のケアを目的として、東北大学大学院文学研究科に「実践宗教学寄附講座」が設けられ、そこでは仏教僧をも含めた「臨床宗教師」の育成が目指されている。そしてそれと連携するかたちで、二〇一四年には龍谷大学大学院「実践真宗学研究科」に「臨床宗教師」の育成プログラムが作られた。

(4) 島蘭進『精神世界のゆくえ―宗教・近代・霊性』(秋山書店、二〇〇七年)、「はじめに」一一二頁。

(5) 前掲書、四八頁。

(6) 前掲書、五〇―五一頁。

(7) 前掲書、五一頁。

(8) 前掲書、「はじめに」四頁、五〇頁。

(9) 前掲書、五一頁。

(10) 前掲書、三七頁。

(11) 前掲書、一〇―一一頁。

(12) 前掲書、九五頁。

(13) 前掲書、一〇七―一一〇頁。

(14) 前掲書、五一頁。

(15) 前掲書、三二、三八頁。

(16) 前掲書、一三―二五、五五―六〇頁。島蘭はこれらニューエイジの源流にあるとされるものに加えて、「新霊性運動につながる近代の知の系譜」の一つとして、心理学や心理療法を挙げている(前掲書、六〇頁)。

(17) ロジェール・ドロー『虚無の信仰―西洋はなぜ仏教を恐れたか』(島田裕巳・田桐正彦訳、トランスビュー、二〇二一年。原著、Roger-Pol Droit, *Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha*, Paris: Seuil, 1997) 二五―二六頁。

(18) 本文中で言及している研究者に加えて、例えば、フレデリック・ルノワールも、西洋における仏教の受容に大きな変化を

もたらした出来事として、一八七〇年代の後半に起こった、神智学協会の設立と、エドウィン・アーノルドによる『アジアの光』の刊行とに注目している。とりわけ前者の出来事において中心的役割を果たしたオルコット大佐は、合理的でプラグマティックな性格をもった、近代的な「科学」としての仏教の構築に尽力したという。(フレデリック・ルノワール『仏教と西洋の出会い』[トランスビュー、二〇一〇年。原著、Frédéric Lenoir, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Fayard, 1999] 一五五—一九七頁)。

- (19) リチャード・ゴンブリッチ & ガナナート・オベーセーカラ『スリランカの仏教』(島岩訳、法蔵館、二〇〇二年。原著、Richard Gombrich & Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press, 1988) 二〇五—三〇九頁。
- (20) 前掲書、三三二—三三三頁。また大谷栄一「プロテスタント仏教」概念を再考する」(『近代仏教』二〇号、二〇一三年、二〇—三四頁)、一三三頁をも参照。
- (21) ギンブリッチ&オベセーカラ前掲『スリランカの仏教』、三三三頁。
- (22) 前掲書、三三四、三三六—三五三頁。
- (23) 前掲書、三二六、三三三—三三三頁。
- (24) 例えば、アルボムッレ・スマナサーラ『自ら確かめる』ブッダの教え(新装版、大法輪閣、二〇一四)、八一—〇頁。
- (25) ギンブリッチ&オベセーカラ前掲『スリランカの仏教』、三五三—三五七頁。
- (26) 在家の瞑想が引き起こしている問題については、前掲書、六九六—七〇二頁をも参照のこと。
- (27) 前掲書、三二六頁。
- (28) Donald S. Lopez Jr., *A Modern Buddhist Bible*. Boston: Beacon Press Books, 2002, pp. vii–xi.
- (29) *Ibid.*, pp. xx–xxiii, xxxvii–xxxviii.
- (30) *Ibid.*, pp. xi, xxxix.
- (31) David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 8.
- (32) *Ibid.*, pp. 149–240.
- (33) なおマクマハンは、この「現世肯定」について、プロテスタントの改革派神学に端を発するものであり、それはその後の

啓蒙思想によってさらに押し進められたと見ている。そして、啓蒙の根底にある合理主義と、その反動として現れたロマン主義や実存哲学などとのあいだには、ある種の緊張関係が生まれるのだが、その結果、合理主義によって「非神聖化」された世界を、近代以前の神聖さに回帰するのとは別の仕方では「再神聖化」しようとするような試みがなされるようになった。現在、「マインドフルネス」という概念が多くの西洋人に好ましく受け止められている背景には、そうした西洋的メンタリティがあるとマクマハンは見ているが、その分析的を射たものであろう。島菌が新靈性運動を、近代合理主義でもなく宗教でもない「第三の道」を示すものとして捉えていることはすでに述べた通りであるが、マクマハンが現代の西洋世界のうちに見いだしている「再神聖化」の傾向は、まさに島菌の言う「第三の道」と符合する。このことは、「マインドフルネス」を広めようとする一連の運動や、さらにはその周辺に認められる様々な新しい仏教の展開が、「新靈性運動」の一形態であることを示唆していると言えよう。

(34) ケネス・タナカ『アメリカ仏教—仏教も変わる、アメリカも変わる』（武蔵野大学出版会、二〇一〇年）、二三—二八頁。

(35) 前掲書、九一—一三九頁。

(36) 超越主義 (Transcendentalism) とは、一八三〇年代から一八五〇年代にかけて、ニューイングランドのユニテリアンにおける論争に端を発するかたちで展開された、宗教、思想、文学全体にわたる運動で、エマーソンやホイットマン、ソローなどがその代表的存在である。彼らは、人間のなかには、有限の存在を超越して神と一体化する能力が宿っていると、自己を掘り下げること、人間は自然に秘められた大いなる精神や神と一体化し得ると主張した。その背景には、プラトンや新プラトン主義の哲学、ペーメヤス・エーデンボルグらの神秘主義思想、インドのヴェーダ聖典のなどからの影響が認められるとされている。また、「ユニテリアン」は、プロテスタントの一派で、三位一体を否定し、イエスの神聖を認めず、彼を道徳的に卓越した先導者と見なす合理主義的色彩の濃い神学思想を有している。またそこでは人間の原罪も否定された。こうした思想傾向は、ニューエイジや現在の新たな仏教の流れに見られるような、科学との親和性の強調や現世肯定といった特徴と重なりとされる。「超越主義」や「ユニテリアン主義」については、以下の諸文献を参照。廣松渉ほか編集『岩波哲学・思想事典』（岩波書店、一九九八年）「超越主義」「ユニテリアニズム」の項目、伊藤邦武『アメリカン・ルネサンス』（伊藤邦武責任編集『哲学の歴史8 社会の哲学—18—20世紀 進歩・進化・プラグマティズム』、中央公論新社、二〇〇七年、五七二—五七四頁）、宇野重規『民主主義のつくり方』（筑摩選書、二〇一三年）三六—三九頁。

- (37) タナカ前掲『アメリカ仏教』、二三―三四、三八―四九頁。
- (38) 前掲書、一四三―二〇二頁。
- (39) 前掲書、二〇五―二三四頁。
- (40) 前掲書、二四二―二五〇頁。
- (41) ランジャナ・ムコパディヤヤー「社会参加と仏教」〔現代仏教の可能性〕末木文美士編、新アジア仏教史第一五巻、第五章、佼成出版社、二〇一一年、一四三頁。
- (42) 大谷栄一「アジアにおける「仏教と近代」」〔ブッダの変貌―交錯する近代仏教〕末木文美士、林淳、吉永進一、大谷栄一編、法蔵館、二〇一四年、二二二―二三三頁。
- (43) Christopher S. Queen, "Introduction" In *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*. Ed. Christopher S. Queen and Sallie B. King, New York: State University of New York, 1996, p. 20. ㊦㊧「アジアにおける「仏教と近代」」二二五頁参照。
- (44) Sallie B. King, "Socially Engaged Buddhism." In *Buddhism in the Modern World*. Ed. David L. McMahan, London: New York: Routledge, 2012, p. 211.
- (45) 島蘭も、仏教的な新靈性運動の一形態として、「エンゲージド・ブディズム」に言及している（島蘭前掲『精神世界のゆへ』、四〇頁）。
- (46) Sallie B. King, *Socially Engaged Buddhism: Dimensions of Asian Spirituality*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009, p. 1.
- (47) Sallie B. King, "Conclusion." In *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*. Ed. Christopher S. Queen and Sallie B. King, New York: State University of New York, 1996, p. 413.
- (48) テイク・ナット・ハンによる日常的・一般的な瞑想や「マインドフルネス」の強調は、彼の著作の随所に見られる。また、彼の説く現世肯定については、例えば、次のような発言のうちに見て取ることができる。「人生は苦しみに満ちているが、しかし、青い空や陽の光、赤ん坊の眼差しといった、多くの素晴らしいものにも満ちている。苦しむだけは十分ではない。毎日四万人の子供が餓死している。超大国はいまや、地球を何度も破壊するに足る五万発以上の核弾頭を保有している。

それでも陽の光は美しく、また、今朝壁ぎわに咲いたバラは奇跡である。人生は恐ろしく、それでいて素晴らしい。瞑想の実践とは、その両方の面に触れることである」(Thich Nhat Hanh, *Being Peace*, Berkeley: Parallax Press, 1987, pp. 13-14 訳文筆者)。言うまでもなく、伝統的な仏教の枠組みにおいては、この世の現実には「無常・苦・無我・不浄」にはかならず(それを「常・楽・我・浄」と見なすことは「四顛倒」として戒められている)、自然美や無邪気な赤ん坊の眼差しであってもその例外ではない。もつとも、次註において論じているように、徹底した自己否定・現世否定が即、真の自己実現・現世肯定であるという逆説的な意味において、仏教も現世肯定を説いたと言うことはできよう。しかしティク・ナット・ハンは先の引用文中において、この世の現実のうちに、否定的要素と肯定的要素とが別々に区別されるかたちで見いだされると説いている。こうした現世肯定は、こんにちの新たな仏教の特徴の一つと言える。

(49) この問題については、拙論「宗教と心理学―心をめぐる異なる立場」(『在家仏教』二〇一四年六月号「通巻七四五号」、四〇―四五頁)をも参照のこと。なお、その拙論では、伝統的な諸宗教が「自己否定」を教義の核心に関わる必須の要件として説くのに対し、「心のケア」や「癒し」を目標とするような最近の新たな「スピリチュアリティ」の文脈では、その自己否定が明確に説かれないという点を問題として取り上げた。

例えば、前註でも言及したティク・ナット・ハンは次のように述べている。「仏教では、怒り、嫌悪、貪りを、戦って破壊し、滅ぼさねばならない敵とは見なさない。怒りを滅ぼすならば、それは自分自身を滅ぼすことになる。そのような仕方では怒りを扱うことは、自らを分断し、一方をブッダの側に付け、他方を魔の側に付け、そうして自分自身を戦場に変えるようなものである。そのような仕方でもがくならば、それは自分に暴力を振るうことになる。もし自分自身を慈しむことができないのならば、他者を慈しむこともできないだろう。」(Thich Nhat Hanh, *Being Peace*, p. 47. 訳文筆者。)ここで示されているような自己否定なしの自己肯定、すなわち、煩惱に因われている自分自身をありのままに認しようとするような態度は、(初期仏教であれ大乘仏教であれ)伝統的な仏教において求められる求道者の姿勢からは、かなり隔たったものであると言わざるを得ない。

なおこれに関連して、鈴木大拙は、日本の浄土教を主眼的に扱った彼の著書、『日本的靈性』のなかで、「厭う心、求むる心―これが現世否定の道で、宗教はこの否定なしに、最後の肯定にはいるわけにいかぬが、その心を徹底させれば、宗教的・靈性的生涯はそれから可能になる」と述べている(鈴木大拙『日本的靈性』(岩波書店、一九七二年)、三四頁)。大拙

はこの著書のなかで、宗教（特に仏教）における重要な課題としてこの自己否定（あるいは現世否定）に再三触れているが（例えば同書、八四―八五、一五二―一五三、一六五頁など）、それを見る限り、大拙は、徹底した「自己否定」こそが真の「自己実現」（大拙の言う「最後の肯定」）であるという、伝統的宗教の逆説的真理を正しく把握していたように思われる。「近代仏教」の形成に大きな貢献をしたと見なされる大拙であるが、少なくとも彼の言う「靈性」は、こんにち的な「スピリチュアリティ」とは内実が異なっていると考えられる。

(50) 例えば『ダンマパダ』の四一二偈においては、「この世において、善 (puñña) と悪 (papa) との両方への執着を克服し、憂いなく、汚れなく、清らかな者、彼を私はバラモンと呼ぶ」と言われている。

(51) これに関連して、フリットヨフ・シュオンは次のように述べている「たとえて言うなれば、人が洪水に見まわれて、それから逃れる道を探しているとした時に、精神分析は「患者の」苦悩を解消し、そして患者を溺死させる。つまり、精神分析は罪を減ばす代わりに、罪悪感を減ばすのである」(Fritjof Schuon, "The Psychological Imposture." In *Psychology and the Perennial Philosophy*. Ed. Samuel Bendick Sotillos. Bloomington: World Wisdom Books, 2013, p. 3)。