

スピリチュアリティと「ほんとうの自己」 ——インターネット時代の宗教と主体——

松浦 由美子

1. はじめに

「スピリチュアリティ」という語がメディアの注目を集めるようになって久しい。1995年のオウム真理教による地下鉄サリン事件とそれをめぐり一連の報道は、教団宗教に対する人々の不信を決定付けた。1970年代以降続いた呪術的・神秘的なものをもてはやす「宗教ブーム」はここに完全に終焉したと言える。しかしながら、この教団宗教不信の風潮に対応するかのようになり、90年代後半以降メディアに頻出するようになったのが、「癒し」、「ヒーリング」、「スピリチュアル」、「スピリチュアリティ」の語である（弓山 2004：252、安藤 2006：73）。そして現在スピリチュアリティは、メディアにおける新たなブームとして、医療、福祉の現場における重要な実践概念として、さらに現代人の宗教性を読み解く新たな概念として、われわれの生活に偏在している。「スピリチュアル・カウンセラー」江原啓之の活躍、ヨガ、ロハス、アロマセラピー、瞑想、風水、祈り、自己啓発セミナー、自助グループ、集団心理療法など、これらは皆スピリチュアリティをめぐり現象に含められる。ここで中心となっているのは「癒し」を受ける「私」という存在である。本稿が焦点を当てるのは、スピリチュアリティと呼ばれるこの一連の現象における宗教的なものと主体の問題である。

そもそもスピリチュアリティとは宗教なのだろうか。しばしばその商業性が批判されながらも、多くの宗教社会学者たちはそれを現代社会における新たな宗教性の現れであるとして、その重要性を主張してきた。それは、体系化された教義や教団組織を必要としない、個人化された宗教意識であり、そこにおける宗教とは、個々人が「聖なるもの」を直接に感じるという、「宗教の本質」とも呼べる「感覚」を指している（榎尾 2002：7、葛西 2002：16）。それは、ミルチャ・エリアーデが『聖と俗』において論じた「宗教的なものの本質」、すなわち「聖なるものとの出会い」そのものである¹。この点においてスピリチュアリティをめぐり諸現象は、単なるファッションやブーム以上のものとして評価されているのだ。

固定化された宗教定義を持ち出して、スピリチュアリティは宗教ではないと切り捨てることはもはやできない。あるいはその商業性と消費文化への適合性を批判することは一面的な批判でしかない。スピリチュアリティについて論じる研究者たちは、それが現代人のアイデンティティ形成に関わるひとつの思想であると強調する。

例えば、スピリチュアリティをめぐる諸現象を「新靈性文化」と名付け、多くの論考を著している宗教社会学者島藺進は、それを「現代社会の重要な一思想潮流である」（島藺 2007：79）と主張して早くからその重要性を指摘してきた。それは、従来の救済宗教や、近代的な科学的思考に代わる「第三の新しい普遍主義的アイデンティティ形成の道」（島藺 2007：81）であるという。「そこで形成されるアイデンティティは特定の民族や国家への所属に関わりなく、地球上のすべての人間に開かれているという意味で、普遍主義的な性格をもっている」（島藺 2007：79-80）。このように島藺は述べ、リオータルやギデンズらを引きながら、大きな物語が終焉し、ひとつの固定的な権威に人々が従属することがなくなった現代社会において、新靈性文化こそが「ほんとうの自己」への接近を可能にすると主張する。

新靈性文化の興隆の背景は次のようなものである。

一九七〇年代以来、グローバル化が進展し、アメリカ流の自由競争至上主義が浸透する中で、個々人のまわりをおおっていた共同体の安全網が次々とひきはがされていき、裸の個人の心が厳しい社会の圧力にさらされるようになった。競争社会、格差社会のストレスがますます強まる中で、痛みからの回復を願う自己や、自他の成功と繁栄を願う自己を求める欲求が高まった。（島藺 2007：vii）

圧力にさらされた自己、スピリチュアリティにおいて中心となる喪失された自己は、先進資本主義社会において普遍的な問題であるとみなされている。弓山達也も、東西冷戦の終結やソ連の崩壊などに表される「文字通りのイデオロギーの終焉」による「価値観の多元化」とそれに伴う「共同性の崩壊」が、『『虚しさ』と『本当の自分』探しの表出』をもたらしたと説明する（弓山 2004：263-64）。この失われた「ほんとうの自己」を再獲得することこそがスピリチュアリティの目指すところであるために、スピリチュアリティは現代人のアイデンティティにかかわる問題として浮上してくる。

しかしながらわれわれはここで、スピリチュアリティにおいて語られる「ほんとうの自己」とはいったい何なのかという問いを立てたい。グローバルな社会背景、それにとまなう「虚しさ」（弓山 2004：258）「現代人の迷いと不安」（窪寺 2006：3）といった漠然とした心理学的説明、あるいは「スピリチュアルなものというのは、失敗し挫折した現代人を、そのまま受け入れてくれる愛である。（中略）このような愛に支えられることで喪失した自己を回復することが出来る」（窪寺 2006：19）といったそれ自体スピリチュアルな説明をいくら積み上げても、「ほんとうの自己」とはいったい何なのかについては語られないままである。

スピリチュアリティはどのような過程を通じて「ほんとうの自己」と呼ばれる「真正の」アイデンティティを主体に付与するのか。スピリチュアリティが求められる背景についての説明だけでなく、スピリチュアリティにおける主体のアイデンティティ構築の作用そのものを説明する必要がある。それによって本稿は、現代日本におけるスピリチュアリティに対する批判を目指している。そこで明らかにされるのは、「聖なるもの」とのつながりを通じて「ほんとうの自己」の獲得が高らかに謳われるスピリチュアリティにおいて、そこには、「聖なるもの」は存在していない、という点である。

2. スピリチュアリティをめぐって

「スピリチュアル」「スピリチュアリティ」の語を広めるのに「スピリチュアル・カウンセラー」江原啓之は大きな役割を果たしたとされている（堀江 2006：242、島藺 2007：33）。江原が行うのは、相談者に対する「霊視」であり、宗教ブーム期にもはやされた「霊能者」の役割と一見大差ないように見える。しかしながら江原は相談者の前世や守護霊を霊視しながらも、宗教ブーム期においてはお決まりであった「たたり」の説明や除霊を行うことで問題を解決するスタイルをとっていない。江原はあくまでも相談者の「自立」や「成長」を助ける存在であり、「呪術的实践による直接援助より、霊的な世界観や価値観の伝達による自立的成長の間接的支援を重視している」（堀江 2006：245）。自己の外部にいる心霊ではなく、自己そのものに視線を移したことに、江原が広く受容された理由があるだろう。

自己の外部に存在する異質な「心霊」に視線が集中した宗教ブーム期と異なり、スピリチュアリティをめぐる一連の現象では「癒し」を受ける自分自身が中心となっている。個人で行なう瞑想から集団心理療法にいたるまでの広範な現象を含めるスピリチュアリティ概念であるが、スピリチュアリティをめぐって数多く存在する語り共通している要素は、おそらく、「個人」「自己」「癒し」「変容」「気づき」「つながり」といったものである。まずは宗教社会学者たちによるスピリチュアリティをめぐる議論を、「自己」とその「癒し」の概念を中心に詳しくみてみたい。

島藺進はスピリチュアリティを「個々人が聖なるものを経験したり、聖なるものとの関わりを生きたりすること、また人間のそのような働き」、また、「個々人の生活においてのちの原動力と信じられたりするような経験や能力」（島藺 2007：v）と定義している。ここで問題となっているのは「個人」である。島藺自身もスピリチュアリティが語られるのは「とりわけ個人に関わる事柄」（島藺 2007：48）であるとはっきり述べている。また窪寺俊介は「スピリチュアリティは、目に見えない世界（時・場所を超える世界）に自己の存在を位置づける新しい秩序（生の枠組み）を見つけ出して、癒しをもたらず機能である」（窪寺 2006：5）と述べる。弓山達也も「教団で

は束ねられない個人化された宗教意識」(弓山 2004:251)こそがスピリチュアリティと呼ばれるものだとしている。スピリチュアリティの基盤は、教団ではなく、現代社会を生きる諸個人なのであり、それがスピリチュアリティの第一の特徴であるといえる。

第二の特徴は、その諸個人が皆なんらかの喪失をかかえて生きているという前提である。スピリチュアリティ興隆の背景には「現代人の自己喪失」という問題があり、その苦痛からの「自己回復」のために「癒し」を求める(窪寺 2006:13-4)というのが一般的な説明である。その「喪失」とは、「共同体の喪失」の結果の「虚しさ」であったり(弓山 2004:265)、その人自身の「行き詰まりや苦悩の体験」(島藺 2007:52)であったりする。傷ついた自己、喪失された自己は「癒し」を経て、新たな自己、あるいは本来そうであったはずの自己を取り戻していくとされる。

この「喪失された自己」に対する「癒し」がスピリチュアリティの第三の特徴である。喪失を埋めて「本当の自己」を取り戻す作業が「癒し」であるために、「自己変容」は「癒し」とほぼ同義と解釈することができる(島藺 2007:52)。つまり、「癒しとはまとまりとつながりの回復運動である」(田邊 2002:272)。家庭内のトラウマを抱えているとされるアダルト・チルドレン(以下AC)や、アルコール中毒患者による「アルコホリック・アノニマス」などの自助グループは、その苦悩の体験からの癒しと新しい自己獲得のプロセスゆえにスピリチュアリティの重要な一部とみなされている。

『癒し』は基本的にはマスコミ用語であって、その意味内容は、従来の宗教学の『救い』(salvation)と大差ない(熊田 2002:179)とする熊田一雄のような研究者もいる。熊田は「救済宗教不滅論」の立場をとっており、島藺が新霊性文化の重要な一部をなすとしている集団心理療法のグループなどはいずれ「救済宗教に再び吸収される」(熊田 2002:205)と主張している。しかしながら、われわれは「癒し」と「救い」の間に決定的な違いをみることができる。それは、絶対者の存在の有無である。伝統的救済宗教における「救い」では、「救う」主体が明確に存在する。神のような絶対的な力を持った他者が、われわれを、救うのである。しかしながら「癒し」においては癒す主体ははっきりしない。いったい誰が誰を癒すのだろうか。「癒し」とは、そのような一方通行のものではなく、もっとゆるやかな「つながり」とであるとされる。

この「癒し」こそがスピリチュアリティに宗教性を与えているところのものである。「癒し」とは、個人が直接なんらかの超越的な存在——「聖なるもの」(島藺)「不可知、不可視の存在」(伊藤)、「目に見えない世界」(窪寺)——とつながることである。それによって個人は喪失を克服し十全なる自己を獲得することができると考えられている。伊藤雅之は、スピリチュアリティを「おもに個々人の体験に焦点をおき、当事者がなんらかの手の届かない不可知、不可視の存在(たとえば、大自然、宇宙、内なる神／

自己意識、特別な人間など)と神秘的なつながりを得て、非日常的な体験をしたり、自己が高められるという感覚をもったりすること」(伊藤 2003: iii)と明瞭に定義している。自己を大いなる自然の一部とみなすディープエコロジー運動から、インターネットを介した他者とのつながりにいたるまで幅広い現象がスピリチュアルな実践とされているのはそのためである。

また、終末医療の現場においてもスピリチュアリティが見出されているが、それはやはりこの「つながり」による「癒し」によってである。安藤泰至はスピリチュアリティ・ケアの特徴について、「ケアの『与え手』と『受け手』という関係そのものが通常のケアとは異なり、援助者もまたスピリチュアルな問いについて同じように『探求者』であること」(安藤 2003: 76)を挙げている。「同じ探求者であるという自覚が、苦しむ当人の探求それ自体を尊重し、見守ることを可能にする」(安藤 2003: 76)と安藤が述べるように、癒しを施す絶対者が存在するのではなく、あくまで「苦しむ当人」が中心であり、同じような苦しみを持つ他者との「つながり」の中で癒しが生まれるのである。終末医療や集団心理療法などの医療の現場のみならず、アダルト・チルドレンやアルコール中毒患者などによる各種の自助グループ、そしてインターネット上のやりとりでも、このように何らかの苦しみを共有する個人と個人の「つながり」による癒しがみられ、絶対者という中心を欠いたこのような多様で動的な現象が全て救済宗教に吸収されうるとは考えにくい。

さてここでわれわれは、スピリチュアリティをめぐる諸現象の基本構造をまとめることができる。共通しているのは、「喪失された自己」というなんらかの欠如を抱えた主体の存在、そしてその欠如を埋める「癒し」という名の「聖なるもの」とのつながりである。

3. 「つながり」とインターネット

従来の教団宗教に代わって90年代後半以降スピリチュアリティが勃興してきた背景には、個人と「聖なるもの」との直接的な出会いを容易にするインターネットの広まりがあるだろう。スピリチュアリティが台頭し始めた90年代後半は、インターネットが家庭に本格的に普及し始めた時期と一致している。ここでは、現在のスピリチュアリティの興隆とインターネットという道具／空間との関わりを考察してみよう。

インターネットというメディアが、広報という役割を超え、宗教と社会、ひいては宗教と個人との関係を変化させてきたことはしばしば指摘されてきた。例えば、金光教によるインターネット布教の事例を研究した川端亮と兼子一は、ホームページ上で行われる「取次」²が、オンラインカウンセリングと全く同様の性質を持っていることを指摘している(川端、兼子 2002: 158)。そこで打ち明けられるのは、自分や友人、

恋人に関する心の悩み、身近な悩みであり、取次者は何らかの教義を押し付けることはせず、相談者の悩みをまず受け止め、「もし相談を続けようって思ったら、お返事ください」とあくまで主導権は相談者に与え、相談者に語らせる。そこで語られるのはおそらく信者でない者ならばそのために金光教の教会の門をたたこうとは思わない種類の悩みであり、インターネットが持つ匿名性、非同期性がいわゆる「宗教」に関して興味を持っていない層に効果的に働きかけたと言える。「インターネットによる取次は、心の問題が偏在する現代日本の社会状況の中で、従来宗教に救いを求めなかった人々を救う実践として理解できるであろう」（川端、兼子 2002：170）と川端と兼子はまとめている。

浄土真宗のインターネット布教を調査した深水顕真もまた、ウェブサイトにおけるやり取りが、当初の伝道という一方通行的な目的から、「投稿者との対話」という会員間の横軸の相互作用へと変化していった点を指摘している（深水 2002：121）。そこに参加する人々は、「説教のような宗教的直接的解答を求めているのではなく、その精神的な苦しみを包み込む環境としての掲示板やチャットでの対話を求めている」（深水 2002：111）のである。それによって得られるのは、「精神的な安らぎ」（深水 2002：111）である。このような環境で突出してくるのは、深水が指摘している通り、宗教の教義や教祖ではなく、自己を中心に据えた「私」の信仰である。また、インターネットによってその信仰が相互に参照されることにより、「つながり」を得た「私たち」の信仰へと発展していく（深水 2002：133）。

そもそもインターネットは自己の中の自己、「わたし」の「核」とも呼べるものを突出させる。鈴木謙介は、身体性の排除されたテキストベースのオンラインでのやり取りに、「わたし」という存在の本質的な表出をみた。「オンラインでやりとりされるのは、現実の身体から離れてわたし自身を表象する『バーチャルなわたし』なのである」（鈴木 2007：68）。そこでは、肉体を捨て去った状態での「他者との融合」が経験され得るだろう（鈴木 2007：65-66）。伊藤雅之も同様に、ネット恋愛におけるスピリチュアリティの研究から、「当事者がパソコンの画面に向かう姿勢、そこに込められた凝縮された思いが相手とシェアされるとき、人びとはそれを『魂の付き合い』と感じる」（伊藤 2002：37）と述べ、「インターネットはスピリチュアルな体験を容易にする現代的装置だといえる」（伊藤 2002：42-43）と指摘している。そのとき電子メールの交換を経たインターネット上にいる相手は、「神や天使やあの世や天国と同じように神秘性を帯びた『向こう側』に存在し、『こちら側』にいる自分を真に理解し、受け止めてくれる存在」（伊藤 2002：41）となる。

喪失の認識と共有、そしてそれを乗り越えるための「癒し」というスピリチュアリティの構造において、「つながり」と言われる他者との関係は重要なものとなる。精神

科医の斉藤環は、ACの自助グループに関して、「中景」（家族や地域社会といった共同体的な対人距離で構成される）と「遠景」（神秘的なものや占いを信じるような態度という）という概念を用いながら、こういった「癒し」による他者との連帯の形式が、従来の連帯とは異質なものであることを指摘している³。

この主の連帯は、従来の中景的ないし日常的なものではなく、しばしばネットを介して、あるいは特殊な場所（自助グループなど）を通じての連帯であり、失われた中景の代替物として簡単にみることはできない。強いて言うなら、これは、「遠景的連帯」とも言うべき関係性だ。それはネット社会においてはじめて可能になるような、特殊な連帯の形式である。（斉藤 2003：191）

ACに限らず、同じような喪失を経験している他者との喪失の発見と共有による連帯は、家族や地域共同体といった従来の共同体の範囲——すなわち「中景」——を超えた連帯であり、その意味で人々はそこに超越的なスピリチュアリティを感じる。しかしながらそこでは「中景」は超えられるだけではなく失われている。つまり従来の共同体では必要不可欠だった身体性の欠如である。人々が連帯するのはこころという自己の内部の「喪失」という理由によってであり、そこにはいかなる強制力も拘束もなく、しばしば言われるように人々は「ゆるやかに」つながる。身体性の排除されるインターネットでのコミュニケーションはそのような連帯の形式を促進し、人々はそこで出会う他者に、おそらく、「聖なるもの」を見出すのである。

4. 喪失と自己

スピリチュアリティにおいて前提とされている「喪失された自己」から「ほんとうの自己」へといたる道程、そしてそこにおける「癒し」という名の他者とのつながりを考えるとき、精神分析の知見を無視するわけにはいかないだろう。喪失と自己、そして他者を介した主体のアイデンティティ構築の作業をわれわれが説明することができるのは精神分析の語彙において他にないからである。

まず、喪失と自己に関する厳密な考察をするために、フロイトのメランコリーに関する議論を参照してみたい。「喪とメランコリー」（邦訳題「悲哀とメランコリー」）[1917]においてフロイトは、愛する対象の喪失である喪（悲哀）と、何を失ったかがはっきりと意識できないメランコリーの状態について次のように述べる。「悲哀では外の世界が貧しく空しくなるのだが、メランコリーでは自我それ自体が貧しく空しくなる」（フロイト 1970：139）。メランコリー的な主体は、自分が何を失ったかはっきりとわからないために、成功した喪の作業のように愛の対象を他に移動させることが

できない。そのため自我はその対象と同一化することにより、ひそかに愛の対象を自身の内にとどめておくのである。喪においては対象として喪失されていたものが、メランコリーではこうして自我の内に喪失される。こうして喪失はメランコリックな主体の内にもますます隠蔽される。

後にフロイトは、「自我とエス」[1923]の中でこのような同一化がメランコリーだけでなく、自我形成において「ひんぱんに」起こる「典型的な」作用であると主張するにいたる（フロイト 1970：276）。自他の区別のなかった原始的な個人から、対象の分離が起こるとき、「自我の変化」が現れ、「この変化を、われわれはメランコリーの場合とおなじように、自我の中に対象をつくることとして、記述しなければならない」（277）とフロイトは述べる。自我の性格は「棄てられた対象備給の沈殿であり、対象選択の歴史をふくんでいる」のである（277）。そうしてフロイトは、父と同一化し超自我を形成することによって、母への愛をあきらめるエディプスの状況の克服を説明した。フロイトは、非常に幼い時期におこるこの対象喪失と同一化が、自我の形成にとって決定的な役割を果たすと考えた。

そしてこのような喪失と同一化は決して幼児期にだけ起きるのではない。ジュディス・バトラーは、フロイトの議論を念頭に置きながら、喪失について次のように述べる。

あたかも「私」がここに独立して存在し、どこかにいる「あなた」を単に失うのではない。「あなた」への愛着が「私」が誰であるかを構成する一部であるようなときには特にそうだ。もしこのような状況下で私があなただけを失うとすれば、私は単にその喪失を嘆くだけでなく、私自身が私にとって不可解なものとなるのだ。あなたなしで、私は誰「である」のか？（Butler 2004：22 筆者訳）

喪失を経験したときに初めて、そしてその都度、「あなたを失った私」というものが立ち現れるのである。そのために、その喪失を同定し、その喪失を悼む喪の作業は、主体にとっては絶え間ない自己同一化アイデンティフィケーションの作業となる。喪失を嘆き悲しむこととは何もしないことではない、とバトラーは言う。「むしろそれはわれわれが苦しみそのものと同一化する位置を発現するゆっくりとした過程として理解されるべきである」（Butler 2004：30 筆者訳）。

フロイト、バトラーの議論を経てここで強調しなければならないことは、喪失は主体のアイデンティティに先行して起こるということである。喪失を言語によって認識（獲得）したときに初めて、主体のアイデンティティが問題になるのであって、十全なアイデンティティを持った主体の一部が欠けるわけではない。主体の自己同一化は、

喪失を同定する言語的な作業の中で行われるのである。つまり、何も喪失せず、傷ついてもいない「ほんとうの自分」とは未だかつて存在したことの無いものなのである。喪失が何かを言語によって獲得したとき、そしてそのときにだけ、主体はその喪失を克服するであろう「ほんとうの自分」像に同一化するのである。

すなわち、固定的なアイデンティティを持った主体がいるのではなく、喪失した対象との絶え間ない自己同一化アイデンティフィケーションが存在するということである。主体のアイデンティティはそのものによっては得られない。自己同一化アイデンティフィケーションとは対象との同一化であり、その場合、繰り返すが、自我が何か別の対象と同一化をするのではなく、自我が同一化するところのものこそが自我を産出しているのである。フロイトが「対象は自我自身よりもなお強力なのである」(フロイト 1970:144)といったのはまさにこの意味で理解されるべきである。

スピリチュアリティをめぐる一連の言説に共通しているのは、「喪失」を同定するその身振りである。格差社会のストレス、共同体の崩壊、消費社会における虚しさ、親からの虐待、アルコールにおぼれた過去、といった喪失が「発見」されることにより、「何かを失ったわたし」が立ち現れ、その喪失を埋めるものとの自己同一化アイデンティフィケーションが始まるのである。

ACのセルフヘルプ運動はスピリチュアルな癒しの実践としてしばしば言及される(島菌 2007:286-7、小池 2002:108)。ACとは、親がアルコール依存症であるなどの「機能不全」な家庭で育った人が成人した状態であり、さまざまな「生きづらさ」を抱えているという(小池 2002:108-9)。ACは病名ではない。「あくまで自己申告の概念であり、新たなアイデンティティを獲得するためのものである」(小池 2002:109)。80年代にアメリカ合衆国でブームとなったAC概念は、90年代に日本にも紹介され広く知られるようになった。ACの自助グループにおいて参加者はまず自身の過去のトラウマと向き合うことが求められる。小池靖が、「ACという、新たなキーワードによって、従来からある『家庭内トラウマ』という問題が『発見』され、多くの人たちがそれにより新たな自己認識を得る」(小池 2002:129)と述べるとおり、ACという新たな言説が、傷つき失われたものとしての自己を出現させ、その新たな自己認識を得た人々はその喪失を埋めるために自助グループやセミナー、あるいはインターネットで「つながり」、その癒しのプロセスの中で、「自己肯定感にあふれた」(小池 2002:127)自己像を獲得しようとする。ACという新たな概念が傷ついた自己を出現させたのである。

また、葛西賢太はアルコホリック・アノニマス(以下AA)におけるスピリチュアリティについて報告しているが、そこでも全く同様の作用が見られる。AAのミーティングでまず求められるのは、自身の喪失と向き合うことである。自分が酒に対していか

に無力で、今までいかにそのせいで大切なものをなくし、傷つけてきたかを参加者は語り合う。その体験談は、常に「喪失」の経験である⁴。それを常に語り合い認識し続けることによって、その失ったものを悔い反省する「新たな自己」を保持し続けることができる。そのような「新たな自己」は喪失を認識し続けることによってのみ得られるのである。

また、ネット恋愛におけるスピリチュアリティでも、伊藤雅之は電子メールという文字によるコミュニケーションとインターネットという匿名性により、「本当の自分」をさらけ出すことが可能になると指摘するが、より正確には、匿名性を保証された文字メッセージの交換により、自己の喪失が明瞭な形で表現され、「本当の自分」が形成されていくと言える。ネットの先にいる他者は、その喪失を理解してくれる存在であり、文字メッセージを介したやりとりの中で、「自己」は常に肯定されながら構築されていく。

これらの諸実践における「喪失された自己」が十全なものへとつながる感覚、これがスピリチュアリティと呼ばれているもの、宗教の本質であるところの自己を超越した「聖なるもの」との出会いである。しかしながらここでは自己が喪失を発見しているように見えて、実は喪失をめぐる言説こそがスピリチュアルな自己の原因となっているのである。それでは、喪失をめぐる言説に常に既に先行され、限界付けられている自己が出会う「聖なるもの」とはいったいどのようなものか。

5. 他 者

エリアーデは、「聖なるもの」を定義づけるために、宗教哲学者ルードルフ・オットーを最初に引いている。オットーにとって「聖なるもの」とは、「畏るべき神秘」という感情の経験である（オットー 2005：28）。それは、『『全くの他のもの』』、『よそよそしく見慣れないもの』、『気のおけないもの』一般の世界からは逸脱しているもの』、『それゆえに身体がこわばるような戦慄で心情を満たすもの』（オットー 2005：56）である。エリアーデはそれを、「〈自然界の〉諸現実とは種質を異にする一個の現実」の顕現であるところの、一切から隔絶した「まったくの他者」とした（エリアーデ 1969：2）。

喪失をめぐる言説によって産出されているスピリチュアリティの主体、その主体のアイデンティティ構築の過程で排除されているのは、この「まったくの他者」としての「聖なるもの」の次元ではないだろうか。スピリチュアリティにおいて謳歌されている自己と他者との「つながり」による「癒し」において、厳密にはそこには「他者」は存在していないのではないか。主体にとっての「他者」とは、断じて、「同じような痛みを抱えた」「インターネットの向こう側にいる」「私を受け止めてくれる」他人の

ことではない。それはまさに、オットーやエリアーデによる「聖なるもの」の定義、畏るべきもの、まったく異なるもの、未知のものであり、主体にとっては根源的な敵対性とも呼べるものである。

『ポスト・マルクス主義と政治』において、エルネスト・ラクラウとシャントル・ムフは、主体のアイデンティティが「完全に固定化されることが決してない」（ラクラウ、ムフ 2000：179）ものであることを示すために、「敵対性」の概念を提示した。いかなる社会的アイデンティティも固定化され閉じられたものにはなりえない。それは、アイデンティティが常に「完全性を構成することの不可能性」（199）によって貫かれているからである。これこそが敵対性である。それは、完全なアイデンティティを持ったAと、また別のアイデンティティを持った非Aとの間での現実的対立を意味するのではない。それは、Aが完全にAであることを妨げる不可能性そのものに付けられた名称である。

スピリチュアリティをめぐる諸現象において隠蔽されているのはこの敵対性の次元である。「他者とのつながり」による「癒し」、そしてその先にある「ほんとうの自分」。ここで不可視化されているのは、自己の同一化を不可能にしてしまうような他者、「まったくの他者」の存在である。

この「聖なるもの」としての他者は、デリダ的な意味でとらえることができる。すなわち、「常に他なるものである特異性としてやってくる」（デリダ 1999：63）ものとしての他者である。自分と同じような喪失を抱えた他者、ネットの向こうにいる自らを受け入れてくれる他者、傷ついた動物や地球といった、理解可能な他者とは厳密に言えば他者ではない。それは、喪失を同定する言説によって与えられた自己のアイデンティティを担保するための自身のナルシスティックな分身であり、あらかじめ用意されお膳立てされた対象である。そうではなく他者は、これからやってくるものである。そしてそれは、暴力を伴ってやってくる「畏るべきもの」かもしれない。しかしそれでも、われわれは、来るべき他者を、「聖なるもの」との出会いを、待つ。そのために主体のアイデンティティは未来へと開かれている。自己が自己として完結しえないというこの不可能性、この不可能性の経験と、それゆえの未来への可能性の希求、これこそが宗教と名付けられた一連の社会的実践を形づくっていくのではないか。「聖なるもの」と同義である「まったくの他者」を受け入れることができなければ、宗教は無意味である。

スピリチュアリティをめぐる諸現象を見る限り、そこには他者は存在していない。「ほんとうの自分」探しとその補足物としての対象しか視野に入らないならば、それは、擬似宗教体験であろう。この意味で、インターネットがわれわれと他者とを結びつけ、「開かれた自己」を可能にするメディアだと安易に結論付けることはできない。他者は

インターネット上から到来しない。他者は、われわれが安住するそのようなメディアそのものを破壊するものとして到来する。われわれの絶え間ない自己同一化の作業の中で、スピリチュアルな次元というものがもし存在するのだとしたら、それは、そのような他者に向かって開かれている扉のようなものでなければならない。「『他者』の現前が、私が完全に私であることを妨げるのである」(ラクラウ、ムフ 2000:199)。

注

¹ エリアーデ [1969] 参照。

² 金光教の教えの核心部分であり、苦しむ人に神意を伝えるものであるとされる。人が助かることで神も助かるとされ、取次者は取次に専念することが求められる。詳しくは川端、兼子 [2002] を参照のこと

³ 斉藤はこれらの概念を劇作家の別役実の議論から引いている。皮膚感覚でお互いを感じ取れる距離は「近景」とされる。詳しくは斉藤 [2005] 参照。

⁴ 葛西はそれを「自分のことを正直に語る」「真正性を重んじる」(葛西 2002:23)と表現するが、AA ミーティングに参加経験のある筆者はむしろミーティングにおける語りには一種の「型」が存在していると感じた。酒のせいでたくさんの大切なものを失くしてきたという喪失をめぐる語りとしてしか、アルコール中毒だった経験は語られない。それは葛西自身が描写しているとおり、「何年も聞かされ続けた内容」で「いつも同じ話」である。

参考文献

- 安藤泰至「現代の医療とスピリチュアリティ——生の全体性への思考と生の断片化への流れとのはざま」『現代宗教』国際宗教研究所編 東京堂出版 2003年
——「越境するスピリチュアリティ——諸領域におけるその理解の開けに向けて」『宗教研究』第80巻 第349号 第二輯 日本宗教学会 2006年 73-93頁
- デリダ、ジャック『法の力』法政大学出版局 1999年
- エリアーデ、ミルチャ『聖と俗——宗教的なるものの本質について』法政大学出版局 1969年
- フロイト、ジグムント『フロイト著作集 六』井村恒郎、小此木啓吾他訳 人文書院 1970年
- 深水顕真「インターネット時代の宗教」『新世紀の宗教——「聖なるもの」の現代的諸相』宗教社会学の会編 創元社 2002年 100-139頁
- 堀江宗正「メディアのなかの『スピリチュアル』」『世界』2006年 12月号
- 伊藤雅之「ネット恋愛のスピリチュアリティ」『スピリチュアリティを生きる [新しい絆を求めて]』榎尾直樹編 せりか書房 2002年 28-45頁
- 『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探求』溪水社 2003年
- 葛西賢太「正直であること、仲間とあること——『飲まない生き方』を分かち合う共同体へ」『スピリチュアリティを生きる [新しい絆を求めて]』榎尾直樹編 せりか書房 2002年 13-27頁

- 樫尾直樹「スピリチュアリティ・カフェによくこそ—日常生活の中のスピリチュアリティを発見しよう」『スピリチュアリティを生きる [新しい絆を求めて]』樫尾直樹編 せりか書房 2002年 7-10頁
- 川端亮、兼子一「IT化された宗教実践—ある金光教教師の挑戦」『新世紀の宗教—「聖なるもの」の現代的諸相』宗教社会学の会編 創元社 2002年 140-176頁
- 小池靖「文化としてのアダルトチルドレン・アディクション・共依存」『つながりの中の癒し』田邊信太郎、島蘭進編 専修大学出版局 2002年 103-136頁
- 窪寺俊之「自己喪失とスピリチュアリティ—自己を求めて」『先端社会研究』第四号 関西学院大学大学院社会学研究科 二十一世紀COEプログラム 2006年 5-21頁
- ラクラウ、エルネスト シャンタル・ムフ『ポスト・マルクス主義と政治—根源的民主主義のために』大村書店 2000年
- 熊田一雄「癒しを求める人々」『新世紀の宗教—「聖なるもの」の現代的諸相』宗教社会学の会編 創元社 2002年 178-206頁
- オットー、ルードルフ『聖なるもの』創元社 2005年
- 大谷栄一「スピリチュアリティ研究の最前線」『スピリチュアリティの社会学—現代世界の宗教性の追究』伊藤雅之、樫尾直樹、弓山達也編 世界思想社 2004年 3-19頁
- 斉藤環『心理学化する社会—なぜ、トラウマと癒しが求められるのか』PHP 2003年
- 『「負けた」教の信者たち—ニート・ひきこもり社会論』中央公論社 2005年
- 島蘭進『ポストモダンの新宗教—現代日本の精神状況の底流』東京堂出版 2001年
- 『現代救済宗教論』青弓社 2006年
- 『スピリチュアリティの興隆—新霊性文化とその周辺』岩波書店 2007年
- 鈴木謙介『ウェブ社会の思想〈偏在する私〉をどう生きるか』NHKブックス 2007年
- 田邊信太郎「健康幻想と癒しの地平」『つながりの中の癒し』田邊信太郎、島蘭進編 専修大学出版局 2002年 251-296頁
- 弓山達也「現代日本の宗教」『現代日本の宗教社会学』井上順孝編 世界思想社 1994年 93-130頁
- 「価値相対主義への応答—オウム真理教とニューエイジ運動」『スピリチュアリティの社会学—現代世界の宗教性の探求』伊藤雅之、樫尾直樹、弓山達也編 世界思想社 2004年 249-267頁
- Butler, Judith. *The Psychic Life of Power*. Stanford; Stanford University Press, 1997.
- . *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London; Verso, 2004.