

変性意識と宗教 その1

千葉 俊一

はじめに

自身の歌もそこに採られている『新古今和歌集』編纂者の一人として宮廷和歌をある意味完成させ、『百人一首』編纂によって自身がそこに属しその中で呼吸してきた古代よりの王朝文化世界に終止符を打った藤原定家は、生涯記し続けた日記『明月記』の冒頭、1180年（治承4年）9月の箇所にかこう書いている。その時定家は19歳であった。

世上、乱逆追討、雖満耳、不注之、紅旗征戎、非吾事、⁽¹⁾

（世上、乱逆追討、耳ニ満ツト雖モ、之ヲ注セズ。紅旗征戎、吾ガ事ニ非ズ。）

白楽天の詩の一節「紅旗破賊吾ガ事ニ非ズ」をもじっているわけだが、「紅旗」とは皇帝（朝廷）の勢威を示す赤い旗であり、「征戎」とは中国における西の蛮族すなわち西戎にかけて関東の源氏追討を意味している。「世間での源氏追討の議論は喧しいが、それをいちいちここに書かない。朝廷の軍事行動は自分には関係がない」と定家は言っているのである。

アジア太平洋戦争下であって、小・中学校の同級生の戦死の報を日々耳にし、自分にいつ召集令状が来るのかと不安な毎日を過ごしていた堀田善衛に、定家のこの一文は衝撃を与えた。それは「絶望的なまでに当方にある覚悟を要求して来るほどのものであった」⁽²⁾。当時の文学青年・堀田はこれを「いかに世の中が戦乱でおおわれようとも、自分は歌（文学）を生きるのだ」という同じ文学青年・定家の「覚悟」として解釈したのかもしれない。しかし、もしかしたらそれは堀田の読み込み過ぎで、父である大歌人・俊成の後ろ盾をもって宮廷歌人としての（宮廷官僚としても）地位を手にするに余念のなかった定家にとっては、日々忙しく、源平の戦争騒ぎなどソンナノカンケーネエという程度のことであったのかもしれない。さらにまた、この一文は定家その晩年70歳前後に書き加えたものではないかという議論もある⁽³⁾。もしそうだとすると、これは日本史上初の大規模な内乱であった源平の戦いや上皇・後鳥羽の鎌倉に対する蜂起と挫折（承久の乱）を目の当たりにし続けた老歌人・定家の達観ないしは諦観ということにもなる。

定家のこの一文によって1940年代の堀田がいかなる「覚悟」を決めたのかは本人が書いていないのでわからないが、2010年代の筆者も青年時代の堀田同様、ニホンという絶望的なシステムの中で生きること「覚悟」が求められているのかもしれない。どう考えても勝ち目のないギャンブルのような総力戦を滅びに向かってまるで道行のように遂行した1940年代と、人災である東京電力福島原発事故の結果としての列島全土の放射能汚染と全住民の直接的・間接的被曝という瀕死の状態にありながらも、復古を妄想する政治業者の狂気と主権者を奴隷視する事務屋集団の“リアリズム”によって戦時体制にひた走る2010年代。宗教と変性意識の関係を考えると

いう筆者の作業は誰の役にも立たないが、その昔文学青年志望者であった筆者が今後の「覚悟」をもつための一助にはなるかもしれない。「紅旗征戎、吾ガ事ニ非ズ」。

1. 問題設定

筆者はこれまで中近世日本の芸能（文芸）の1つである説経節に顕れた仏教について⁽⁴⁾、さらにはその関連で仏教文学について⁽⁵⁾考察してきた。それは筆者が深遠な仏教（宗教）思想や緻密で洗練された教義体系といったいわばエリートの仏教（宗教）よりも、普通の人々の実生活の中で生きられた仏教（宗教）、それも特に情動（感性）に働きかける面に関心があったからである。

今ここに至って自分の関心事の内実を吟味し直してみると次のようなことが言える。①「宗教団体や宗教儀礼によって代表されるような社会的な信念や行動や感情を意味する」⁽⁶⁾宗教に相対して、「必ずしも既成の宗教団体や宗教儀礼などによって回収されない内面的なあり方」⁽⁷⁾、筆者なりに言い換えると日常生活において一般生活者（上記の意味の宗教帰属者でなくてもあっても）によって宗教として自覚されずに経験されている「宗教」を明らかにしたい。但しこの場合の「宗教」は個人の内面のもものとして限定はされず、集団的なそれも含むものである。②宗教と「宗教」において思想・言説という知性の営みよりも、感性・情念の面に注目したい。それは煎じ詰めれば人間の意識・心理を探ることとなろう。この意識・心理の面から宗教と「宗教」をとらえてみたい。③日常生活における「宗教」経験の中でも、特に芸術・芸能の受容におけるそれを考察したい。

①の問題関心は宗教概念論に、②は宗教心理論に属することであろう。これを踏まえて筆者は自分の研究を次のように構想する。基本的に宗教心理論に軸足を置くことにして、垂谷茂弘の議論⁽⁸⁾からヒントを得て、変性意識（状態）に注目することにする。この変性意識が宗教と「宗教」を発生させる土壌となっているのではないかと、という推論を宗教心理論の立場から検討しながら、そこにどのような条件で宗教と「宗教」が分岐するのか、という宗教概念論としての考察を挿入していく。そしてこれらの考察から得られた結論を基に、いわゆる大衆文学や大衆芸能の具体的な作品ないしはパフォーマンス（それが筆者がこれまで研究してきた説経節になるかどうかは未定）を分析しその受容がどのように「宗教」経験になるのかを議論する⁽⁹⁾。これらを最終目的である博士論文全体の流れとしてとらえると、日常生活における経験から出発し、やや抽象的な理論的考察を経て、大衆芸能の受容という日常経験にもう一度戻るという形になる。

こうした筆者の研究は先行諸研究とどのような関係をもつのだろうか。宗教心理論としては、心理学の立場からの宗教心理研究はたとえばその方法論は宗教意識調査が主であるが、その意識そのものに踏み込む姿勢はあまり認められない⁽¹⁰⁾。宗教学からの宗教心理研究には最近のものでかつ筆者の研究に近いものとして葛西賢太の研究⁽¹¹⁾がある。葛西の関心は瞑想や心理的ケアであり、筆者のそれは主に後述する感動（正確には戦慄）であるが、変性意識を考察するために葛西の議論を援用しよう。宗教概念論としてはこれも後述するマスローとデューイの宗教論を比較した西平直の議論⁽¹²⁾を援用したい。

また筆者の研究はスピリチュアリティ研究に近いのかもしれない。だが方法として先行研究に見られるようなインタビュー調査や参与観察等⁽¹³⁾はあえてとらず、特定の宗教教団帰属者である

筆者自身の宗教・「宗教」経験にもっばら注目していきたい（もちろん体験記・告白録を書くと言う意味ではない）。恥ずかしいほど無知なる筆者であるが他の誰よりも知っている（はず）のが自分自身のことであるからだ。

本稿は研究の第一歩として、日常の感動の経験と集中の経験を切り口としてアブラハム・マスローの「至高経験」の考察に入り、続けてマスローの言説が内蔵する宗教と「宗教」の関係をデューイの議論と比較しながら考える。そしてマスローの「至高経験」が実は意識変容のことであることから、変性意識（状態）とは何かを斉藤稔正と葛西賢太の議論に拠って示し、また変性意識（状態）としての宗教経験といえる禅の見性体験の構造を同じく斉藤の議論を通して確認する。そして最後に変性意識をどう判断するかについて私見を述べる。

2. 感動の経験・集中の経験

本稿の議論の切り口として日常の感動の経験（「感動した」「感動する」⁽¹⁴⁾）と集中の経験（「ボーンとしていた」）を取り上げることにする。その理由は、それらが多くの人々が変性意識（状態）において体験する（体験しうる）ものだからであり、また宗教・「宗教」の入り口でもあると予測されるからである。

感動の経験として次のようなことが考えられる。我々がたとえば芸術作品や芸能パフォーマンスに接して（スポーツにおけるアスリートの競技でもよい⁽¹⁵⁾）、‘鳥肌の立つ思い’や‘頭を殴られたような思い’さらには‘体中の血が逆流するような思い’あるいは涙が止まらない状態を経験することは頻繁ではないにしても特異なことではない。これほど大仰な反応でなくても「おもしろい！／すばらしい！」と思わず我を忘れて（時も忘れて）対象に引き込まれてしまうのはよくあることだ。筆者自身のそれを基にやや細かく見てみると、芸術・芸能に接しての感動が大きければ大きいほどそれは次のような心理現象となるように思われる。‘何かものすごいもの’が向こうから突然やってきて自分を打ちのめす、あるいは向こう側へと巻き込んでゆく。この‘何か’が何なのかは容易に言葉にできない。だが自分は普段味わうことのない激しい高揚感・達成感・解放感に包まれる。そして自分には自分を感動させるものが善である（正しい）と認識される。この感覚の鮮烈さ（戦慄と言ってもよいか）はしかし時間的に長くは持続せず、そしてその後同じ対象の受容を反復するうちに感覚の高揚は沈静化していく。ただ一生のうちで何回もない峻烈な感動の経験はそれが完了した後も、消えない種火のように当人の実存に強い影響を与え続ける。

感動の経験とはもちろんケースごとに程度の差はあるが、それが深いものであるならば、自分の実存がゆさぶられるとも言える経験である。今、芸術・芸能に接しての肯定的な（いわば陽性の）反応をもっばら想定したが、もちろん社会全体の現象において否定的な（陰性の）反応の感動（たとえばジェノサイドを前にしての‘こんなことがあっていいのか！’という衝撃）もある。では集中の経験はどうだろうか。

葛西賢太は精神科医オルネとディンゴによる人々が催眠的な経験をどの程度したことがあるかという調査をその著『現代瞑想論』で引用している⁽¹⁶⁾。次のどの調査項目も高いパーセンテージを示している。

- ・たくさんの人々との交流に表面的には参加しながら、気持ちは遠く離れていた経験
- ・特定の用件が頭から離れなくなったり、やり終えたかどうかわからなくなる経験
- ・自分の思いに没頭して、他人の話に頷いていても実は全く聴いていない経験
- ・小説や戯曲に没入して、それを現実のように感じた経験
- ・講義やコンサートで別段疲れているわけでもないのに、ウトウトしたり眠ってしまった経験
- ・考え事をしながら習慣的な仕事をして、気がつくと仕事を終えている経験

これを受けて葛西はこう述べている—「私たちはこうした体験を、『ボーッとしていた』と説明することがあるが、それは正確な表現ではない。ボーッとしていたどころか、オルネとディンゴのいうとおり、外界の出来事から切り離されてしまうほど、何かにとっても集中していたのである。そして、そこから戻るときに、いつもと違う意識状態であったことがはじめて知られ、また、そのように認識する自己の存在が感じられる」⁽¹⁷⁾。こうした集中の経験は、歓喜が全面に出る感動の経験と対極的であるかのように見えるが、実は同一の心理現象なのではないか。その経験が終わってから「いつもと違う意識状態であったこと」を認識するのは、集中の経験の場合だけではなく感動の経験の場合も同じである。両者とも原義としてのエクスタシーがあてはまる。エクスタシーの語源であるギリシャ語 *ekstasis* の語義は *ex*（～から外に）+ *histemi*（存立する）で文字通り「自分の外に立つ」である。感動の経験も集中の経験も「自分の外に立つ」経験であり、その際の意識状態は通常のものとは違っているのである。それが変性意識（状態）である。

次にアブラハム・マズローの至高経験を考察してみたい。マズローの言説には問題があるが⁽¹⁸⁾、もっぱら日常の経験・感覚に注目していて感動の経験・集中の経験の特徴を一層はっきりさせてくれるからだ。

3. マズローの至高経験

ヒューマンスティック心理学の中心人物の一人であるアブラハム・マズローは他者や対象の生命のための愛情の経験、神秘的・大洋的・自然的経験、美の認知、創造的瞬間、治療的あるいは知的洞察、オーガズム経験、特定の身体運動の成就などにおける「最高の幸福と充実の瞬間」⁽¹⁹⁾を至高経験 *peak experience* と呼んでいる。それは「わたくしは狂気じみている。飛びあがったり、飛びおりたりし、大声で喚いているように感ずる」⁽²⁰⁾極端な場合「あまりにも素晴らしい。わたくしはもう我慢ができない。死んでしまいたい。それでいいんだ」⁽²¹⁾と感覚される経験である。ところが、至高経験を自己実現という成長モデルに接続し（至高経験は自己実現の凝縮された場面⁽²²⁾）、かつ「自己実現者」という規範的人間像を提示するマズローの議論には早くから批判が寄せられた。しかし本稿はマズロー研究ではないのでこの問題にはあえて立ち入らない。

これからマズローが述べる至高経験の特徴を確認していきたいが、彼は「至高経験は善であり、望ましいばかりで、決して悪だとか、望ましくないものとしては経験されないのである。（強調は翻訳テキストのママ）」⁽²³⁾と価値前提をしまっているもので、彼が至高経験と呼ぶものの把握の客観性に我々が疑問を抱くことが少なくない。しかし注意深く見れば、先に簡単に素描した感動の経験・集中の経験と大部分で重なり、かつそれを敷衍するものであることに我々は気づく

であろう。

マスローの言う至高経験には次のような特徴がある（マスロー自身は「至高経験における生命の認識」と言っている）⁽²⁴⁾。①対象ないし経験は関係性・有用性・目的性から切り離された全体（完全な一体）として認識されやすい。②経験者は認識の対象に全面的に集中し没頭し魅惑される。③「自己実現者」にとっては、対象が人間との関係を脱して、それ自体のために存在していると認識される。④この経験は反復されると対象の認識が一層深まる。⑤この経験では認知はどちらかと言えば、自我超越的・自己忘却的・無我でありうる。⑥至高経験は自己合法化・自己正当化の瞬間として感覚され、またそれ自体目的であり、それ自体価値のあるものである。⑦至高経験では時間や空間の感覚に著しい混乱がある。⑧対象はその本来の姿でとらえられ、これは神のように生命を見ることだ。至高経験において人は神ようになる。⑨至高経験は絶対性が強く、それは超越的（彼岸的）ともいえる。⑩至高経験は通常の認識よりもはるかに受動的・受容的である。⑪経験者は何か偉大なものを認知し、驚異・畏敬の情動反応を示す。⑫世界全体が1つの統一体に見られることもあれば、世界の1部分が世界全体のように見られることもある。⑬認識の対象の性格をそれ自身の具体性・ユニークさのままとらえることができる。⑭「自己実現者」は多くの両極性・二分法・葛藤を超越し解決する。⑮至高経験において人は悪をも受容できる。その意味で至高経験には神性がある。⑯至高経験の瞬間での認知は個別的でありそのため非分類的である傾向が強い。⑰至高経験には一時的だが、恐れ・不安・抑止・統制の完全な消失や否定・遅滞・抑制の中断がある。⑱至高経験によって人は内的に一層統合されるとともに、外部世界とも調和的になる。⑲至高経験はフロイトの言説に照らせば退行であるが、しかしそれは成熟のための健康な退行である。

以上がマスローによる至高経験の特徴である。やや軽薄とも言えるほど楽観的なマスローの議論は、彼自身が認めているように神秘体験を含む宗教経験の世俗化となっている⁽²⁵⁾。19項目の特徴は意味内容が重なっているものもあるし、また前述したようにマスロー独自の人間の成熟—自己実現という価値判断と一体となったものなので、そこから客観的妥当性を持っていると思われる部分を選び出すのは少々やっかいだ。

至高経験の特徴として掲げられた19項目のうち、③⑥⑧⑭⑮⑱の7項目はマスローの価値判断がかなり直接的に反映していると思われるので本稿の検討からは除くことにしたい。②の対象への没入、⑤の自己喪失感、⑦の時空感覚の混乱、⑨の経験の絶対性の感覚、⑩の受動性の感覚、⑪の偉大なるものの認知、⑰の不安や抑制の喪失、の7項目は前述した感動の経験・集中の経験の特徴と、もちろん表現の仕方は異なるが、ほぼ重なりといえる（⑥の自己正当化は⑨と重なるのかもしれない）。だが、感動の経験の言語化困難性と時間的制約性という2つの特徴をマスローはなぜか挙げていない。一方、①④⑫⑬⑯の対象認識の仕方のユニークさについては美の経験（美的体験）からある程度理解できるだろう。

佐々木健一によれば美とは「ある物ある事態の完全性もしくは価値が、端的な形で直感的もしくは直観的に、快や感嘆の念をもって把握された場合の、その完全性をいう。」⁽²⁶⁾。①と⑯はこれを指していると考えられる。また佐々木はシェリングによる象徴の規定に触れて「普遍とは理念的なものであり、特殊とは実在的なものである。そこで、この象徴の規定は「実在性と理念的性

が1つである」と言い換えられるし、さらには、「有限の仕方では表現された無限」という美の規定と一致することになる。」⁽²⁷⁾と述べている。⑫と⑬はこれと関係しているだろう。④は芸術鑑賞の態度から考えて自然である。しかし①④⑫⑬⑯の特徴は感動の経験としてはやや特殊だと感じられる。

こうして見てきた結論として、マズローの至高経験は先に見た感動の経験・集中の経験とほぼ同じものといえよう。つまり至高経験も変性意識状態において生起するもの⁽²⁸⁾と言える。

4. 宗教と「宗教」—マズローとデューイ—

さてここで、これまでの議論の流れを中断してしまうようだが、西平直の議論に依拠して至高経験と密接な関係にあるマズローの宗教論をデューイのそれとの比較から見てみよう。それは筆者の問題関心である宗教と「宗教」の関係、すなわち宗教概念論に大きくかかわっているのである。

マズローは至高経験を宗教の「核心」とし、全ての「高等宗教」の教祖たちの啓示経験や一般に神秘体験や回心と呼ばれてきたものは至高経験に他ならないと主張する⁽²⁹⁾。マズローにとっては諸宗教（彼の言う「高等宗教」）から文化的・時代的相違をぬぐい取った後に残るこの至高経験という共通の心理的経験こそが宗教の「本質」である。この「本質」は科学的に研究することが可能であるから、宗教はその「本質」において科学的研究が可能である。「そして、従来の宗教から独立した形で「スピリチュアルな価値」を探求し、「自然的・経験的事実に依拠した」形で「究極的関心」を保証することができる」⁽³⁰⁾。大雑把にまとめるとマズローの宗教論はこうしたものである。

これに対して当然直ちに、宗教（経験）を心理的経験に還元させることへの批判が提示されるだろうが（事実そうされてきた）、筆者は西平直による批判⁽³¹⁾をベースにしながら、宗教と「宗教」の関係がマズローの議論においてどう扱われているのかを考えたい。

西平はマズロー自身が「同じ流れにある」と言っているデューイの先行する議論とマズローのそれとを比較する。デューイはその著『誰れでも信仰』⁽³²⁾において、「名詞としての宗教 religion」と「形容詞としての宗教的 religious」という二分法を使っている。前者は特定の信仰と実践を伴う制度化された組織であり、筆者が本稿で使っている宗教と同義である。一方後者は「態度 attitudes」あるいは「経験の質 a quality of experience」であり、「経験の質としての religious はあらゆる経験にも属しうる」とされ、たとえば美の経験の宗教的側面 the religious phase とか性的経験の宗教的要素 the religious elements というように使われる⁽³³⁾。これは筆者にとっての「宗教」と同じものと考えられる。デューイは「名詞 religion」と「形容詞 religious」が別カテゴリーであることを強調していたが、マズローは「形容詞 religious」に2つの意味を混在させてしまう。1つはデューイと同じくあらゆる経験領域に含まれる「経験の質としての宗教的位相 the religious phase of experience」であり、どの経験領域であれ、経験の完成度が最も高まった状態とされる。もう1つは美的・性的・創造的と同列に並べられる、宗教（「名詞 religion」）という1つの領域の内容としてである。この場合「あらゆる経験領域に含まれる」という意味は論理的に排除される。マズローのこの混乱に比して、デューイはこの点に関し十分自

覚的であった。彼は「形容詞 religious」を「名詞 religion」の基礎とは見ない。「形容詞 religious」は全ての経験領域に含まれる経験の質であるから「名詞 religion」という1つの領域に独占されるべきではなく、「宗教的経験こそが、宗教それ自身の究極的基礎であるような語り方」とは一線を画すと述べている。だが西平が指摘しているとおおり、「形容詞 religious」と「名詞 religion」をあたかも分断するようなデューイの議論にも問題がある。彼はこう述べるべきであったと筆者は考える一宗教（「名詞 religion」）にも他の経験領域同様、経験の質としての宗教的位相（「形容詞 religious」）がある。これは宗教の究極的基礎とは言えないが、かなり重要な要素であり、思想・倫理・政治・経済等ほかの文化諸要素とあいまって宗教を成立させている、と。

マスローの混乱に話を戻すと、つまるところ彼は至高経験 peak experience というキーワードを使って、「形容詞 religious」を「名詞 religion」の基礎としながら、しかし「形容詞 religious」がそれと独立して実践できるかのように語ってしまうのである。西平によればこうした混乱が現在のスピリチュアリティをめぐる（それを積極的に肯定する）言説にも見られる⁽³⁴⁾。マスローの議論における概念の混乱は明らかであるが、しかしそれによって至高経験という心理現象そのものが否定されることにはならない。「peak experience は、経験の質として「形容詞」の次元に留まるべきであった。しかも、それは、いわば「理念型」として、個別的事実を認識するための「発見の手がかり」として、「観念における極限状態」として、具体的経験とは異なるカテゴリーに属し続けるべきであった。」⁽³⁵⁾と西平は評するが、筆者としては前半部分に異論はないが、後半部分には賛成できない。マスローが挙げる至高経験の諸特徴は既に見たが、彼の規範的な自己実現論に直結するものは受け入れ難いが、それ以外のものはおおむね日常生活において我々が各自確認しうるものではないかと筆者は判断する。マスローの議論の粗さを理由に、彼が目にした人間の心理現象までも却下することになってはならないだろう。

ところで前述したように、マスローは自身の至高経験論が神秘体験を含めた宗教経験の世俗化だと認識していた。これはつまり至高経験が、当然先に見た感動の経験・集中の経験も、経験の質としての「形容詞 religious」だということである。あらゆる経験領域に見出されるが、それだけでは「名詞 religion」にはなりえないものである。それは筆者の表現では宗教に対する「宗教」である。我々が至高経験＝感動の経験＝集中の経験をした際、その密度が高ければ高いほど、「何か宗教めいた」感覚をもつのはそうした理由であろう。

さてマスローおよびデューイの議論における宗教と「宗教」の問題を検討し終えたところで、中断していた議論の流れに戻ろう。感動の経験＝集中の経験＝至高経験が変性意識状態において起こることは既に述べたが、この変性意識（状態）とはそもそも何なのかについては検討してこなかった。本稿の中心となるこの論題にとりかかろう。

5. 変性意識

5-1 変性意識（状態）とは何か

では変性意識（状態）とは何かを確認しよう。まず斉藤稔正による生理心理学の立場からの議

論⁽³⁶⁾を見て、次にそれを補訂することになる葛西賢太の議論を見よう。

変性意識状態 *Altered States of Consciousness* とは斉藤の定義によると「人為的、自発的とを問わず心理的・生理的・薬物的、あるいはその他の手段・方法によって生じた状態であって、正常覚醒状態にいる時に比較して、心理的機能や主観的経験における著しい異常性や変容を特徴とし、それを体験者自身が主観的に（もしくは他の客観的な観察者によって）認知可能な意識状態である」⁽³⁷⁾。それに加えて「一見すると、異常性、病理性、現実逃避性、退行性の要素も見られるが、究極的には根源的意識の方向性をもった状態である。」⁽³⁸⁾。

変性意識状態が一般的に認められる場面は次のようなものである。但しこれらは変性意識状態生起のためのいわば必要条件であり、十分条件である体験者の要因、すなわち変性意識状態への入りやすさやこれまでの経験すなわち経路はまた別のものである。まず日常生活においては（ヒステリーや異常心理など病的なものを別にして）睡眠・アルコール摂取、連続的単調刺激（工場での単純作業や高速道路での長時間運転など）・感覚遮断（ジェット機の操縦など）、自然の景観・恋愛感情・性行為・冒険探検・芸術芸能の創造あるいは鑑賞などがある。非日常としては眼前の状況に対応できないショック／パニック状態、修行（座禅や断食など）・儀礼・シャーマニズム・神秘体験・臨死体験・チャネリングなどの宗教（的）空間、戦場・コンサート会場・スポーツスタジアム・デモ集会などの集団的沸騰の場などが挙げられる。以上のものをいわば自然発生的と見るならば、人為的なものは催眠・ドラッグ等の薬物・感覚遮断等によって変性意識状態を意図的に生起させるものである。

変性意識状態の定義において最も重要な点は「心理的機能や主観的経験における著しい異常性や変容」である。それは具体的には次のような特徴をもつ。A群—現実諸感覚の喪失（もしくは低減）①時間感覚の喪失②空間感覚の喪失③主観—客観の差の感覚の喪失④言語感覚の喪失⑤自己感覚の喪失。B群—現実感覚の喪失から派生した特徴①恍惚感②一時性③受動性④注意集中⑤宇宙識。

さてこれらの特徴を斉藤が行った検査における被験者の報告からさらに具体的にみるところである⁽³⁹⁾。A群①「時間感覚がなくなっていて、気がついたらその状態は終わっていた。」②「自分の身体は大地に足を触れていないかのようにフワフワと感じられた。」③「自分と自分の周囲に存在するものの区別がつかなくなってしまう。」④「話をしようと思えば話すこともできたが、その気にはなれなかった。」⑤「体験している心だけが存在し、自分はなくなってしまうように感じられた。」。B群①「その状態では、ただもううっとりとして何もしたくなかった。」②「その状態は後から考えてみると、ほんの短い間の出来事だったように思われる。」③「自分は、まるで何か目に見えない存在によってつかまれて、動かされているようだった。」④「その体験に熱中していたので、それ以外の周囲の変化には全く気がつかなかった。」⑤「何か重大な真理のようなものが把握できたように思われた。」。これらの特徴は前述した感動の経験・集中の経験・至高経験のそれとほぼ重なるものであるが、もう少し敷衍してみよう⁽⁴⁰⁾。

A群①の時間感覚の喪失は内容としてB群④の注意集中と重なる。しかし能動的な注意集中のままでは変性意識状態に移行する可能性は低い。にもかかわらず時間感覚の喪失は変性意識状態の決定的な特徴といえる。

②の空間感覚の喪失も変性意識状態の顕著な特徴のひとつである。視聴覚など一般的知覚の歪曲が背景になって生起する。もっとも知覚の歪曲は変性意識状態の他の特徴にも見られるものである。

③の主観—客観の差の感覚の喪失は、内容としてB群④の注意集中やA群⑤の自己感覚の喪失と共通するが、つまりは彼我の一体感である。後で見る禅の見性体験もそうだが、宗教経験としてきわめて重要な特徴である。

④の言語感覚の喪失は、ある心的状態を経験した時点でも、その後でもそれを言語化することはできないし、またしたくないということである。これは次稿で触れる神秘体験の重要な特徴のひとつである。それは言語化不能（困難）性に加えて、現実的な思考や言語活動能力の低減・喪失でもある。変性意識状態は究極的には本人が直接体験する以外にはそれを完全に理解できないような性格を帯びているといえる。

⑤の自己感覚の喪失は③と類似するが、後者が他者・対象の喪失感をもつばら問題にするのに対し、前者は自己の心身感覚の喪失に主眼を置いている。日常生活でもアルコール摂取時や集団行動、恐怖状況などで比較的容易に生起するとされる。

B群①の恍惚感にはA群①—⑤の感覚の喪失が伴っている。しかしそれらの喪失感が生起しても恍惚感が必ずしも生起するわけではない。この恍惚感は至高経験をも含むものである。

②の一時性はA群①の時間感覚の喪失に共通する面をもっている。変性意識状態は、薬物などの服用によって人為的・生理的に引き起こされたものでない限り、長時間続くことはまれである。なぜそうなのかは後で触れよう。

③の受動性は後で述べる現実への志向性の欠如によって生じるものであるが、ここには受動性の結果としてのリラックス効果、自動運動、他者の意志によって動かされやすくなる被暗示性の亢進も含まれ、単なる能動性の対概念ではない。

④の注意集中は変性意識状態の他の特徴が生起するための最も基礎的なもののひとつといえる。だが既に述べたように、これは能動的な注意集中ではなく、いわば瞑想性注意集中である。

⑤の宇宙識 *Cosmic unconsciousness* も宗教経験として重要である。これはウィリアム・ジェームズの「真理の深みを洞察するような状態」であり、禅では見性や悟りの初期の段階といえ、フロイトの大洋的感情という概念とも部分的には共通する。宇宙識をめぐる宗教言説については次稿で詳しく見ることになる。

以上の変性意識状態のおおよその特徴を通して、先に見た感動の経験＝集中の経験＝至高経験が変性意識（状態）で生起するものであることがはっきりしたであろう。それでは次にどのように変性意識状態が起こるのかについて齊藤が試論（仮説）として述べていることを見てみよう⁽⁴¹⁾。

5-2 変性意識状態はどのように起こるのか

変性意識状態とは通常の覚醒状態である正常意識状態 *Normal State of Consciousness* が変容したものである。したがってまず、正常意識状態において我々の行動がどのように生起するのかを考えることから始めよう。

反射行動のような場合は例外として、おおむね我々はまずその行為についてイメージを描く。その際、過去の記憶・想像・思考などがそこに関与してくる。しかしそのイメージはそのまま受

容されるわけではなく、その行為が実行される場合の可能性や適応性が検討される。つまり我々は意志決定に先行して行動イメージを検討し修正しているのである。この一連の心理過程、すなわちある行為のためのイメージを想起し、それを検討し、意志決定し、現実の行為として実現するまでの過程全体を「現実志向のための行動体系」（以下「行動体系」と仮に呼ぼう）。

この「行動体系」の構造およびメカニズムは以下のように考えることができる。端的に言うと、「行動体系」は上位のものから下位のものへとヒエラルキーをなす構造を有している⁽⁴²⁾。その最低部の体系は、生命として人間の現実的適応に関連した最も基礎的な体系であり、常時無意図的・自律的に刺激を選択して機能している。時間・空間・自己・言語・主体と客体の差といった諸感覚はここに該当する。この最も基礎的な体系の機能が低下ないしは停止する状態は正常ではないといえる。この体系のすぐ上位に位置する中間の体系では、行動が立案・吟味・想像・確認され、さらに最上位の体系では現実的行動のための最終的な意志決定がなされる。つまり「行動体系」は最も基礎的な体系・中間の体系・最上位の体系の3階層から成っていると考えられる。そして「行動体系」全体の意志決定は中間の体系の中の最も支配的なものによって影響される。中間の体系中の複数の力が均衡状態にあるときは、それら全てによって選択された刺激に反応する注意エネルギーは各々の水準からするときわめて低くなる。ところがどれかひとつの体系だけに選択された刺激に対する注意エネルギーは、複数の場合よりもはるかに大きい。そのため我々がある行動の効率を高めようとする場合は、機能する中間の体系の数を必要最小限に限定しようとする。これが注意集中の状態である。反対に比較的少数のいくつかの体系が同程度に低い強度で存在する場合は、非現実的な観点からの連想（発明・発見・創造につながる）を引き起こす。社会生活に適応していくために機能する中間の体系の強度が全て同程度に低い場合、刺激に対する十分な吟味・検討がなされないままイメージや連想が生じてくるのである。一般的に適応行動と言われるものは、「行動体系」が全般的に機能している状態であり、これは心理的にはある程度緊張した状態である。この緊張状態が過重になってくると（いわゆるストレス）、我々は十分な効率的な適応行動を営むことができなくなる。その解決のためには緊張を必要としない、現実から離れた状況＝非現実の世界に退避することが必要となってくる。これは心理的・生理的に心身の弛緩した状態を生起させることで障害を除去する⁽⁴³⁾という方法で現代の臨床現場で実践されている⁽⁴⁴⁾。

このように見てくると、「行動体系」の機能の低下ないしは放棄によって変性意識状態が出現すると考えてよいだろう。ただ、これまで述べてきた状況は変性意識状態の浅いあるいは軽いものといえる。深い変性意識状態とは「行動体系」の最も基礎的な体系の機能停止ないしは放棄によって起こるものである。どのような状況でそれが生起するのかは既に述べた。正常な覚醒生活を営んでいくために必要な外的・内的刺激が、一定の水準を超えて過少になったり（睡眠・感覚遮断・連続的単調刺激提示など）、逆に過剰になったり（非常に新規な状況に対応できない際のパニック状態⁽⁴⁵⁾など）したとき、変性意識状態が生起するのである。しかし、生理的かつ心理的存在である人間にとって、「行動体系」の最も基礎的な体系はきわめて重要な機能をもっており、その放棄はごく短時間しかできないと考えられる。変性意識状態の特徴のひとつ、一時性はここに由来する。

以上が斉藤の仮説である。変性意識をめぐる議論としてこれだけではもちろん不十分なので、斉藤の議論を補訂することになる葛西賢太のそれを見ることにしよう。

5-3 変性意識（状態）とは何か、またそれはどのように起こるのか—葛西健太の議論—

斉藤の議論に対して恐らく誰もが疑問を感じるのは、正常（通常）意識状態か変性意識状態か、という二分法である。人間の意識はそのようにスタティックなものなのだろうか？葛西賢太はそうした二分法を却下し、「通常意識諸状態と変性意識諸状態とは連続しており、境界は明確ではない。」⁽⁴⁶⁾とする。さらにまた通常（正常）意識にしても変性意識にしてもそれぞれ単一のものとはとらえない。「私たちが「通常意識状態」と（単数形で）呼んでいるものは、実は、唯一の覚醒した意識状態ではなく、複数の意識状態のバリエーションの間を揺れ動いている「諸」状態、と表現するのが適切であることがわかるだろう。」⁽⁴⁷⁾。葛西はこのように人間の意識を複合的かつ流動的なものとしてダイナミックにとらえている。

また葛西は斉藤が「現実志向のための行動体系」と呼んだものを自動車の運転などを例にして「自動化」と呼び、習慣的に「自動化」された行動で通常意識諸状態は構成されていると言う。しかしこの通常意識諸状態は容易に揺らぎ、変性意識諸状態へ移行する⁽⁴⁸⁾。この見解を基に葛西は、斉藤が提示した変性意識が「行動体系」の機能低下もしくは放棄によって起こるという仮説に疑義を示している（葛西によれば斉藤自身も変性意識諸状態の諸特徴を「行動体系」の機能低下によるものとすることに疑問をもっていたという⁽⁴⁹⁾）。変性意識諸状態における経験対象への熱中ないし没頭は、覚醒度の低下ではなく、むしろ能動的に意識を覚醒した集中の結果ではないかと葛西はいう⁽⁵⁰⁾。前述したように斉藤は、人間はいずれかの感覚を選択して他の諸感覚への注意を低下ないし放棄することで高度な注意集中が可能になる、と説明していた。とすれば変性意識諸状態で特定の対象に集中できるのは、他の諸感覚の機能を弱めるという能動的な作業の結果ということになる。我々の日常行為の多くは「自動化」されている。変性意識諸状態はより高次の対象に注意集中をするため、その他の部分が習慣に沿って「自動化」された状態だと考えられる。その顕著な例がフロー（ゾーン）体験である。

フロー体験とはたとえばスポーツなどにおける高度の注意集中の結果、プレーヤーが時間感覚を喪失したり、集中している間に成した自分のプレーを覚えていないといった経験である。葛西はミハイ・チクセントミハイのフロー研究を紹介しながら変性意識諸状態がもたらす「喜び」について述べている⁽⁵¹⁾。チクセントミハイによればフローは「困難ではあるが価値ある何かを達成しようとする自発的努力の過程で、身体と精神を限界まで働かせ切ったときに生じる」⁽⁵²⁾「1つの活動に深く没入しているので他の何もかも問題となくなる状態、その経験それ自体が非常に楽しいので、純粋にそれをするために多くの時間や労力を費やすような状態」⁽⁵³⁾である。上記引用の前半は宗教上の修行にも当てはまると筆者には思え、また後半はマスローの議論との近似を感じさせる。実際チクセントミハイはフロー体験に大きな価値を付与している⁽⁵⁴⁾。但し、チクセントミハイはマスローの議論に全く欠落していた経験の倫理性⁽⁵⁵⁾（フロー体験が無条件に良いものとは言えない）に注目している⁽⁵⁶⁾。「フロー体験もまた同様に、過程に熱中することによって喜びが生まれる変性意識状態に支えられているのである。」⁽⁵⁷⁾と葛西が言うように、変性意識諸状態は喜び＝快を人間に与えるものであることに、既に感動の経験や至高経験で確認したが、

筆者は今一度アンダーラインを引いておきたい。

さて葛西は意識の諸状態間の移動すなわち意識変容を自覚している状態を瞑想の基本的な状態＝瞑想的意識諸状態と呼ぶ⁽⁵⁸⁾。その実例として次に斉藤稔正による禅の見性体験における心理をめぐる議論⁽⁵⁹⁾を見てみよう。本稿の最初に述べたように本研究は日常の経験に注目することを基本としている。坐禅は確かに日常のものとは言えないが、変性意識諸状態としての宗教経験の比較的わかりやすい例となると思われる。

ここで先に議論した「宗教」(デューイの「形容詞 religious」)のことを思い起こしてみると、葛西のいう瞑想的意識諸状態は狭義の「宗教」にあたり、広義のそれになると意識変容の(その進行中には)自覚のない感動の経験＝集中の経験＝至高経験をも包括すると言えるのではなかろうか。但し次に見る坐禅のように、たとえば公案という宗教伝統、禅師という宗教指導者との関係において営まれるものは、もはや「宗教」ではなく宗教(「名詞 religion」)と呼ぶことが妥当であろう。

5-4 変性意識状態としての禅の見性体験⁽⁶⁰⁾

斉藤の述べるところによると、坐禅による見性の体験は喪失感覚全般と宇宙識が他の変性意識状態の体験よりも際立って高い。この体験は主観－客観の差の感覚の喪失や自己感覚の喪失が顕著ないわば主客未分の純粹経験である。それは自分と自分を取り巻く宇宙との一体感とともに、「真理」の深みが降臨してくるのを感じる状態である。見性(悟り)にはどのような心理過程を経て到達するのであろうか。

正常意識状態(覚醒状態)から様々な人為的技法や自発的な経路を経て変性意識状態へと進行し、さらに深い意識状態へと移行するのだが、先行条件は異なるものの現実志向性の機能が低下する点については他の変性意識状態の経験と共通している。

禅の修行の第一段階では、雑念・邪念を一掃し無我の境地に入ることを目指して現実世界から離脱してゆく。これは生理・心理上では、現実適応のために内外の環境に臨機応変に注意エネルギー量を適宜調節しつつ配分していたのを、その注意をある選択された対象にのみ集中的に振り向けていくことである。この注意集中は最初は能動的であるが徐々に受動的なものへ変わってゆく。

第二段階は一層の瞑想により自己を一段と純化させ無になりきることで世界(宇宙)との一体化を求めてゆくいわゆる静慮の状態である。生理・心理上では、自我機能を一時的に低下・退行させて個体に生得的に内在しているホメオスタシス(適応行動に必要なエネルギーの消費と補充を調整する平衡維持機能)が十全に作動可能なように誘導していく状態となる。臨床場面でいうと、ある種の葛藤が存在する場合そのとらわれから自我を解放するために、自我の一時的弱体化を図りホメオスタシスによって自我を望ましい形に再構成することに相当する。

第三段階は自己を含む全てが消滅し、宇宙の「真理」のみが存在し、そのとき「真の」自己を見ることが出来る状態である。禅者・至道無難はこの状態を「生きながら死人となりてなりはてて 思いのままにするわざぞよき」と詠っている。生理・心理上では、意識の深化が進行し、極端な場合知覚・感覚の閾値近くまで迫り、自律系の機能のみが作動しているような一種の仮死状

態ともいえる状況である。齊藤はこの段階・状態を「自己超越的な段階」「根源的意識状態」と呼んでいる。

以上三つの段階における意識の深まりを知るのに、心理学では諸感覚機能の喪失に注目するが、禅の修行、特に臨済禅では公案の反応による。公案の反応は坐禅を通して到達した瞑想の境地の深浅を反映するものである。

さて次に見性（悟り）の瞬間の心理メカニズムを考えてみる。このメカニズムは創作活動あるいは研究活動における長い準備期間・思索期間の後にもたらされる「ひらめき」や、長期の苦悩を味わった後の心理臨床場面における治癒過程での「気づき」にも共通する。齊藤は数学者ルネ・トムが提唱したカタストロフィ理論⁽⁶¹⁾を援用して悟りの心理的メカニズムを議論している。この場合のカタストロフィとは、突発的な雪崩のような一定の状態から他の状態への突然の移行・変容を意味する。広義にはあるひとつのシステムにふたつ以上の安定した状態もしくは安定的な変化の道程が存在しているとき、一方の状態・道程から他方のそれへ不連続的に移行すること、つまり急激にジャンプすることを示している。不連続的なジャンプが生じるのは両者の状態間に中間過程が介在しないからではなく、安定性の欠如に起因している。初めは2つの安定した状態であったのが、一方にエネルギーが過剰に蓄積されたような場合、限界点まで膨張してゆき、ある瞬間に何らかの引き金によって突然の移行が発生するのである。

齊藤はこのカタストロフィを悟りの生起過程に適用させて次のように推論する⁽⁶²⁾。修行者の先行要因（悟りへの動機付けの強度、心身の耐性など）と修行の要因（座禅、作務などの量、修行の進行の程度など）の相互作用によって悟りの瞬間は生起する。修行者がたとえ瞑想や作務などを長期間にわたって行っても、主客一体化した三昧の境地に達する自我没入度や厳しい修行に耐える心身の適性とといった先行条件が不十分な場合は、根源的意識状態すなわち絶対無の状態へと不連続に移行することはなく、座禅を停止すると元の自我状態すなわち正常意識状態にゆるやかに移行する。この場合は座禅によって心身が弛緩し落ち着いたという程度の精神的鎮静効果が現れるレベルにすぎない。一方、修行者の先行条件が適切な水準にあり、修行の量や質が一定範囲を超えたとき、カタストロフィが起こり見性＝悟りが発現し、種々の喪失感覚や自己と宇宙の一体感などの特徴的な心理を経験する。

悟りが発現する瞬間についての古来よりの禅者たちの体験の記述によれば、突如として宇宙の神秘を感じさせるような大いなる存在の中で自己が完全に消滅し無になり、閃き・靈感・洞察が天から降臨したように感じ、からだの芯からわき出すような幸福感や陶酔感に包まれることが多い。これは禅者たちの心的状態が修行を通じて極限まで熟成されたとき、突然の変転すなわちカタストロフィが起こることを示している。その際の移行は悟りに至るか否かの二通りであり、中間の状態は存在しない。但し、真の悟りというものには小悟（小さな見性体験）と大悟（大きなそれ）を何度も通過することによって成就されると言われる。元の状態（正常意識状態）への復帰はホメオスタシスの力による。元の状態に戻れるか否かが、変性意識状態と異常心理（精神病的状態）との違いである。

以上が齊藤稔正による禅の見性体験をめぐる議論である。ブッダガヤーの菩提樹の下での沈思瞑想の末、明けの明星の輝きを目にして開悟成道したというゴータマ・ブッダの宗教経験⁽⁶³⁾

もこうしたものではなかったかと推測される。さらに禅ではないが、イエス・キリストがヨルダン川で洗礼を受けた際に自らを神の子として自覚した経験⁽⁶⁴⁾、ムハンマドがヒラーの洞窟での瞑想中にクルアーンの啓示を受けた経験⁽⁶⁵⁾、諸新宗教の教祖たち、たとえば出口なお・中山みき・北村サヨの神がかりの経験⁽⁶⁶⁾、いずれも変性意識諸状態において生じたものではないかと思われる。しかし悟りを出現させるというカタストロフィ＝「突然の移行」をもたらす「何らかの引き金」とは何なのかは斉藤の議論によっても明らかにされなかった。救済宗教ならば恐らくそれを超越存在の介入とするだろう。

6. 変性意識をどう判断するか

さてこれまで変性意識について、またそれと宗教・「宗教」の関係について考察してきたが、変性意識というものをどう判断すべきであろうか。至高経験に対するマスローの絶対的とも言える価値付与、フロー体験へのチクセントミハイの高い評価は明らかだが、斉藤稔正も変性意識を肯定・評価する立場だと筆者には思われる⁽⁶⁷⁾。一方、葛西賢太はやや慎重であるようだ（条件付き評価というべきか）。変性意識（諸状態）に対する判断が難しいのは、前述したようにそれが人間に喜び＝快をもたらすからである。それがために基本的に研究対象に関して価値中立であるはずの研究者たちも、変性意識（諸状態）を「善きもの」と見なしそれを肯定・評価する方向に流れ、さらにはマスローやチクセントミハイのように変性意識経験を人間成長論と結びつけ規範化していくことにもなる。

だが我々は冷静に判断しなければならない。変性意識それ自体はなんらの倫理性をもっていない。マスローの至高経験論には他者との関係における倫理的葛藤（自分と他者の至高経験（自己実現）は両立しうるのか）が見事に欠落していた⁽⁶⁸⁾。チクセントミハイはナポレオンやアイヒマンを例に挙げ、同じフロー体験でも影響力のある立場の人間には倫理的責任が伴うことを主張しているが⁽⁶⁹⁾、ギャンブルやメディアへの依存状態とフローとの違いについてはあまり述べてはいない⁽⁷⁰⁾。自分の変性意識（諸状態）が、正確にはそこから発する行為が倫理的か否か、具体的には他者への（そして自分への）暴力にならないか、の判断は変性意識（諸状態）にはできない。それをなし得るのは通常（正常）意識諸状態である。したがってマスロー・チクセントミハイ・斉藤のようにほとんど手放しで通常意識諸状態から変性意識諸状態への移行を評価することは危うい議論であると筆者は考える。

既に見たように通常意識諸状態は現実の環境への適応を志向する。環境への適応というカテゴリーの中でもとりわけ重要なのは他者との共生を目指すということであろう。これは我々に確かに緊張を強いるものであり、場合によっては強度のストレスともなる。このストレスからの解放のために臨床手段として通常意識諸状態から変性意識諸状態への移行を促すことは有効なことである。しかし、変性意識諸状態への全面的移行が「善きこと」とは単純には言えない。変性意識諸状態は通常意識諸状態を補完するものと考えべきであろう。

斉藤稔正、そして斉藤よりも慎重ではあるが葛西賢太は瞑想（禅）という方向に向けられた場合においての変性意識諸状態を評価しているのだと筆者には思われる。しかし斉藤の議論からは、変性意識すなわち禅の見性、そしてそれは「善きもの」という性急な判断が感じられる⁽⁷¹⁾。瞑想

に向けられる変性意識，葛西の言う瞑想的意識諸状態は幅広い変性意識諸状態のごく一部でしかないことを忘れてはならない。

また斉藤は変性意識が究極的には根源的意識（そしてそれはやはり「善きもの」）に通じるのだと主張するが⁽⁷²⁾，この判断には留保が必要だ。斉藤が賞賛する禅の見性体験によって顕れてくるとされる意識が，人間にとっての「本来」のそれであるかどうか，ましてやそれが「善きもの」であるかどうかは簡単には判断できない。根源的意識＝本来の意識というものはスピリチュアリティのキーワードのひとつである「本当の自分」を思わせる。「本当の自分」探しあるいは回復という宗教的テーマは古代のスピリチュアリティと言えるかもしれないグノーシス思想にも見られることである⁽⁷³⁾。「本来の意識／自分」へのこだわりは有史以来の人間のこだわりとも言えそうだが，なぜ人間がこうしたことを志向するのか（なぜ人間は現状（の自分）に満足できないのか）は難問である。本稿ではこれ以上議論を展開できないので，次稿以降で続行したい。

ただ現時点で筆者としてはこれだけは言えそうだ。変性意識諸状態は通常意識諸状態下で行き詰まってしまった個の実存を思いもかけぬ選択肢によって突破し（前述のカタストロフィに近い）新しい生の地平を開かせる可能性をもっている。変性意識諸状態は人間にいわば「夢」を一瞬間間見せると言ってもよい。その経験は「宗教」と呼んでよいだろう。さらにその経験者本人が他者とその「夢」を共有し、「夢」の実現を目指して社会に強い影響を及ぼすことができるならば，社会も新しい地平に立つ可能性がある。この場面で「宗教」が宗教になることもありうる。しかしながら，感動の経験や至高経験で確認したように，変性意識諸状態は人間にその経験の，ないしは経験者である自分自身の絶対感を与える特徴をもつ。自分（たち）の「夢」を実現しようとするのが他者への暴力になることは容易にありえるのだ。

おわりに

これまでの議論をまとめてみよう。日常生活におけるいわば忘我の経験である感動の経験・集中の経験，そしてアブラハム・マスローの至高経験の特徴を省察してみると，それらはほぼ同一のものであった。そこには恍惚感，現実諸感覚の混乱・喪失，注意集中，宇宙の真理を把握したような感覚（宇宙識）といった特徴が認められる。そうした経験は人の通常の意識状態とは異なるそれにおいて生起するものである。それは変性意識（状態）と呼ばれるものだ。

ところでマスローの至高経験をめぐる議論に顕れている宗教論を見てみると，それはジョン・デューイの議論と同じ流れだとマスロー自身は言うのだが，実はそのデューイの宗教論における二分法を放棄するものであった。デューイは「名詞としての宗教 religion」と「形容詞としての宗教的 religious」を明確に区別する。前者は特定の信仰や実践を伴う制度的組織であり，後者は「経験の質」としてあらゆる経験領域に見出されるものである。マスローは「形容詞 religious」に両者を混在させてしまっている。筆者は前者を宗教，後者を「宗教」と呼び，後者には感動の経験・集中の経験・至高経験も該当すると考える。

さて変性意識（状態）とは斉藤稔正によれば正常意識（状態）の変容したものであり，現実環境への適応を志向する行動体系の機能の低下・放棄によって生じる。具体的には正常な覚醒状態を持続するために必要な内的・外的刺激が，一定水準を超えて過少になったり逆に過剰になった

りしたときに変性意識が生起する。葛西賢太は斉藤の議論を補訂する形で、変性意識諸状態、通常(=正常)意識諸状態というように人の意識を複合的なものとしてとらえ、かつ通常意識諸状態から変性意識諸状態への移行すなわち意識変容は容易であるとする。その意識変容に自覚的である状態を葛西は瞑想的意識諸状態と呼ぶ。これは筆者にとっての「宗教」に当たる。葛西は斉藤と異なり変性意識は行動体系の機能低下によってではなく、特定の経験対象への能動的な注意集中により、他の感覚がいわば自動化された状態で生起すると主張する。また斉藤は禅の見性体験を変性意識による経験として考察しているが、これは喪失感覚全般と宇宙識が他の変性意識の経験よりも顕著である。特に注目すべきは見性(悟り)の瞬間の心理メカニズムである1つの状態から他の状態への不連続な移行、すなわちカタストロフィであるが、これを引き起こす決定的要因を斉藤も明らかにできていない。

こうした変性意識諸状態は人間に喜び=快を与えるため、研究者たちはこれを善きものとしてとらえ肯定・評価しがちであり、さらにはこの経験を積み重ねる生き方を規範化したりもする。しかし変性意識それ自体にはなんらの倫理性も備わっておらず、そこから発する行為は容易に他者への暴力となりうるため慎重な判断が必要だと筆者は考える。

以上が本稿において筆者が述べたおおよその内容であるが、次稿以降では次のような課題を扱い、変性意識と宗教・「宗教」の関係をさらに明らかにしていくつもりである。

①近代以後の宗教言説で変性意識(もちろんこの表現は使われていないが)をめぐる議論と思われるものの吟味。年代順にウィリアム・ジェイムズ、オットー、フロイト、ユングの四人を取り上げることになる。

②①との関連で、非日常の変性意識諸状態、具体的にはシャーマニズムや神秘体験の考察と日常のそれとの比較。

③近代以後の宗教史で変性意識を重視した(当事者たちはそれを自覚してはいない)宗教運動、たとえばキエティズムやリバイバルの概観。

④集団的な変性意識(デュルケームの集団的沸騰に相当するか)の考察。

そして変性意識と宗教・「宗教」についての結論が一応出たところで、それを土台にして「宗教」経験としての芸術・芸能の受容を具体的な作品を通して考察する予定である。

註

- (1) 冷泉家時雨亭文庫編『翻刻 明月記一』(『冷泉家時雨亭叢書 別巻二』)朝日新聞社、2012年、23頁。
- (2) 堀田善衛『定家明月記私抄』ちくま学芸文庫、1996年(初版は新潮社、1986年)、015頁。
- (3) 稲村栄一『訓注 明月記第一巻』松江今井書店、2002年、130頁補注 参照。
- (4) 拙稿「説経浄瑠璃に見る「生活の中の仏教」」(『東京大学宗教学年報』XXIX、2011年)参照。
- (5) 拙稿「仏教文学とは何か」(『宗教研究』第87巻別冊、2014年)参照。
- (6) 渡辺学「宗教心理学」(『宗教学事典』丸善、2010年)、158頁。

- (7) 同。
- (8) 垂谷茂弘「宗教経験」(『宗教学事典』(前掲)) 参照。
- (9) 芳賀学「大衆文化とサブカルチャー」(『宗教学事典』(前掲)) 参照。
- (10) 金児暁嗣 監修『宗教心理学概論』ナカニシヤ出版, 2011年 参照。
- (11) 葛西賢太『現代瞑想論—変性意識がひらく世界』春秋社, 2010年 (以下「葛西」と略記)。
- (12) 西平直「ヒューマニスティック心理学の宗教理解—マズロー宗教心理学とその陥穽」(島菌進・西平直編『宗教心理の探求』東京大学出版会, 2001年) (以下「西平」と略記)。
- (13) 島菌進『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 (以下「島菌」と略記) 第II部, 堀江宗正『スピリチュアリティのゆくえ』(『シリーズ 若者の気分』) 岩波書店, 2011年 参照。
- (14) 日本社会において、「感動」という言辞がメディア空間で空虚に乱発されるようになったのは2000年代に入ってから(小泉純一郎政権下)であったように思われる。それは「現実をみない陶酔的なノリ」(葛西 iii頁)である。
- (15) 現代の芸術・芸能にはスポーツも含まれると見ることもできる。佐々木健一『美学への招待』中公新書, 2004年, 102-103, 106-109頁 参照。
- (16) 葛西 25頁 参照。
- (17) 葛西 25-26頁。
- (18) 西平 参照。
- (19) アブラハム・H・マズロー『完全なる人間—魂のめざすもの 第二版』(上田吉一訳) 誠信書房, 1998年(原著第二版, 1968年) (以下「マズローA」と略記) 92頁。
- (20) マズローA 146頁。
- (21) マズローA 112頁。
- (22) 西平 157頁 参照。
- (23) マズローA 102-103頁
- (24) マズローA 93-123頁 参照。また A・H・マズロー『創造的人間—宗教 価値 至高経験』(佐藤三郎・佐藤全弘訳) 誠信書房, 1972年(原著, 1964年) (以下「マズローB」と略記) 79-91頁 も参照。
- (25) マズローB vii頁 参照。
- (26) 佐々木健一『美学辞典』東京大学出版会, 1995年 (以下「佐々木」と略記) 12頁。
- (27) 佐々木 142頁。
- (28) ニードルマンとエイゼンバーグは至高経験を意識変容(意識の諸状態間の移動)の点から見ている。J. Needleman & R. Eisenberg, "Consciousness," in *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, ed. by M. Eliade (New York, Macmillan, 1987). 参照。
- (29) マズローB 25-37頁 参照。
- (30) 西平 152頁。
- (31) 西平 160-162頁 参照。
- (32) ジョン・デューイ (岸本英夫訳)『誰れでもの信仰』春秋社, 1951年(原著, 1934年)。

- (33) 伊藤雅之「宗教・宗教性・霊性—文化資源と当事者性に着目して」(国際宗教研究所編『現代宗教 2001』東京堂出版, 2001年) は社会の諸制度における宗教的次元に注目することを述べている。伊藤自身は触れていないが, これは基本的にデューイの視点と同じである。
- (34) 西平 162 頁 参照。
- (35) 西平 163 頁。
- (36) 斉藤稔正『変性意識状態 (ASC) に関する研究』松籟社, 1981 年 (以下「斉藤 A」と略記), 同「変性意識状態と禅の体験の心理過程」(『立命館人間科学研究』第五号, 2003 年) (以下「斉藤 B」と略記)。
- (37) 斉藤 A 9 頁。
- (38) 斉藤 B 46 頁。
- (39) 斉藤 A 95-100 頁。
- (40) 斉藤 A 95-100 頁 参照。
- (41) 斉藤 A 47-63, 39-41, 100 頁, 斉藤 B 47 頁 参照。
- (42) 斉藤 A 50 頁の図 1, 51 頁の図 2 参照。
- (43) 抑えられていた情動の放出による病因からの解放という意味でのカタルシスもこれに似ている。
- (44) 垂谷茂弘「癒しの四次元—「心理性・身体性・社会性」と霊性—」(『宗教研究』349 号, 2006 年) 参照。
- (45) ヤスパースの限界状況もこれに当たると思われる。
- (46) 葛西 30 頁。
- (47) 葛西 26 頁。
- (48) 葛西 29-30 頁 参照。
- (49) 葛西 39 頁 参照。
- (50) 同。
- (51) 葛西 42-49 頁 参照。
- (52) 葛西 43 頁。
- (53) 同。
- (54) 葛西 49 頁 参照。
- (55) 西平 157 頁 参照。
- (56) 葛西 47-48 頁 参照。
- (57) 葛西 49 頁。
- (58) 葛西 30 頁 参照。
- (59) 斉藤 B 47-53 頁 参照。
- (60) ここは斉藤稔正の議論なので彼の表現, すなわち「変性意識諸状態」ではなく「変性意識状態」を, 「通常意識諸状態」ではなく「正常意識状態」を使うことにする。
- (61) ルネ・トム『構造安定性と形態形成 原書第 2 版』(彌永・宇敷訳) 岩波書店, 1980 年 (原著, 1977 年) 参照。

- (62) 齊藤 B 50 頁「図1 くさび曲面のカタストロフィによる「悟り」生起モデル」参照。
- (63) 齊藤 B 49 頁 参照。
- (64) マルコ福音書 1 章 9-11 節 およびその並行箇所 参照。
- (65) 井筒俊彦訳『コーラン(下)』岩波文庫, 1964 年改版 第 96 章「凝血」, 第 81 章「巻きつける」 参照。
- (66) 川村邦光「スティグマとカリスマの弁証法—教祖誕生をめぐる一試論」(『宗教研究』253 号, 1982 年), 74-77 頁 参照。
- (67) たとえば 齊藤 B 45-46 頁 参照。
- (68) 西平 157 頁 参照。
- (69) 葛西 47-48 頁 参照。
- (70) 葛西 48-49 頁 参照。
- (71) たとえば 齊藤 B 51-52 頁 参照。
- (72) 齊藤 B 46 頁 参照。
- (73) 島菌 第三部 参照。

参考文献

邦語文献

- 井筒俊彦訳『コーラン(下)』岩波文庫, 1964 年
- 伊藤雅之「宗教・宗教性・霊性—文化資源と当事者性に着目して」(国際宗教研究所編『現代宗教 2001』東京堂出版, 2001 年)
- 稲村栄一『訓注 明月記 第一巻』松江今井書店, 2002 年
- 葛西賢太『現代瞑想論—変性意識がひらく世界』春秋社, 2010 年
- 金児暁嗣 監修『宗教心理学概論』ナカニシヤ出版, 2011 年
- 川村邦光「スティグマとカリスマの弁証法—教祖誕生をめぐる一試論」(『宗教研究』253 号, 1982 年)
- 齊藤稔正『変性意識状態(ASC)に関する研究』松籟社, 1981 年
- 齊藤稔正「変性意識状態と禅的体験の心理過程」(『立命館人間科学研究』第五号, 2003 年)
- 佐々木健一『美学辞典』東京大学出版会, 1995 年
- 佐々木健一『美学への招待』中公新書, 2004 年
- 島菌進『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
- 垂谷茂弘「癒しの四次元—「心理性・身体性・社会性」と霊性—」(『宗教研究』349 号, 2006 年)
- 垂谷茂弘「宗教経験」『宗教学事典』丸善, 2010 年
- 千葉俊一「説経浄瑠璃に見る「生活の中の仏教」」(『東京大学宗教学年報』XXIX, 2011 年)
- 千葉俊一「仏教文学とは何か」(『宗教研究』第 87 巻別冊, 2014 年, ISSN2188-3858)
- デューイ, ジョン『誰れでもの信仰』(岸本英夫訳) 春秋社, 1951 年

- トム, ルネ『構造安定性と形態形成 原書 2 版』(彌永・宇敷訳) 岩波書店, 1980 年
- 西平直「ヒューマニスティック心理学の宗教理解—マスロー宗教心理学とその陥穽」(島藺進・西平直編『宗教心理の探求』東京大学出版会, 2001 年)
- 芳賀学「大衆文化とサブカルチャー」『宗教学事典』(前掲)
- 堀田善衛『定家明月記私抄』ちくま学芸文庫, 1996 年
- 堀江宗正『スピリチュアリティのゆくえ』(『シリーズ 若者の気分』) 岩波書店, 2011 年
- マスロー, アブラハム・H『創造的人間—宗教 価値 至高経験』(佐藤三郎・佐藤全弘訳) 誠信書房, 1972 年
- マスロー, アブラハム・H『完全なる人間—魂のめざすもの 第二版』(上田吉一訳) 誠信書房, 1998 年
- 冷泉家時雨亭文庫編『翻刻 明月記一』(『冷泉家時雨亭叢書 別巻二』) 朝日新聞社, 2012 年
- 渡辺学「宗教心理学」『宗教学事典』(前掲)

外国語文献

- Needleman, J. & Eisenberg, R. , "Consciousness" , in *The Encyclopedia of Religion*, vol.4, ed. by M. Eliade (New York, Macmillan, 1987).