

## 完全に身体化された霊的生を生きるとは、どのようなことなのか

ホルヘ・フェレール カリフォルニア統合学研究所\*

訳 / 中川吉晴 同志社大学社会学部\*

吉嶋かおり 関西医科大学付属枚方病院心療内科

What Does It Mean to Live a Fully Embodied Spiritual Life?

Jorge N. Ferrer

NAKAGAWA Yoshiharu · YOSHIJIMA Kaori

## 概要

本論文は、身体化されたスピリチュアリティ (embodied spirituality) の意義について論じたものである。身体化されたスピリチュアリティは、身体と性をふくむ人間の属性をすべて統合したものにもとづいている。また本論文は、身体化されたスピリチュアリティを、身体から切り離された (脱身体化された) スピリチュアリティと対比して論じている。脱身体化されたスピリチュアリティは、身体からの分離や昇華にもとづいており、人類の宗教史のなかに蔓延している。さらに本論文は、生きたパートナーとしての身体にアプローチし、それによって自分の霊的生 (spiritual life) を共創造 (co-create) するとはどのようなことなのか、ということについて述べている。そして、完全に身体化されたスピリチュアリティの10の特徴を概観する。最後に論文を締めくくるにあたって、身体化されたスピリチュアリティの過去・現在と未来の可能性について、いくつかの考察を付しておく。

キリストの内には、満ちあふれる神性が、  
余すところなく、見える形をとって宿って  
おり……「コロサイの信徒への手紙」2:9

身体化されたスピリチュアリティは、最近のスピリチュアリティ関係者のあいだで流行語になっているが、その概念が徹底して吟味されたことはまだない。スピリチュアリティ (霊性) が「身体化される」(embodied) と言うとき、それが真に意味することは何なのか。このような表現の根底には、明確な身体理解があるのだろうか。実際のところ「身体化された」スピリチュアリティと、「身体から切り離された」(脱身体化された)スピリチュアリティとでは、いっ

たい何がちがうのか。霊的实践 (修行) と霊的目標にとって——そして霊的解放へと至る道筋にとって——「身体化」をまじめに取りあげることは、いったいどんな意味があるのだろうか。

これらの疑問に答える前に、まず二点、述べておきたい。第一に、これから述べる考察は、現代の西洋社会に生まれつつある霊的エートスの本質的特徴をとらえようとするものであるが、それは「身体化されたスピリチュアリティ」という用語を今日用いている霊性の教師や著者の考えを決して代表するものではない、ということである。著者によっては明らかに、私が述べる特徴のいくつかの点にだけ注目したり、いくつかの点を受け入れたりするだけだろう。以下の考察は、いずれにせよ私自身の基本的立場を反映しており、独自の視点をふくみ、それゆえに限界もある。第二に、本論文は「創

\*フェレール / Email : jferrer@ciis.edu  
\*中川 / Email : yonakaga@mail.doshisya.ac.jp

造的な宗教間解釈学」(creative interreligious hermeneutics)の課題に取り組むものである。この手法は、さまざまな宗教的伝統に由来する霊的な糸を——明らかにいくぶん性急なのだが——自由に織りあげるだけでなく、スピリチュアリティに関する現代の理解に照らして、それらを再考する。このやり方は、学術界の主流においてははまだ異端と見なされているが、私の確信しているところでは、過去から現在にいたる世界中の霊的地平を批判的に融合することによってのみ、今日の身体化されたスピリチュアリティについて信頼のおけるタペストリーを編みあげることができるのである。

### 身体化されたスピリチュアリティとは何か

ある意味で「身体化されたスピリチュアリティ」(embodied spirituality)という表現は、当然、冗長だと感じられたり、逆に中身がないと見なされたりするだろう。要するに、スピリチュアリティが身体をもった男性や女性のなかでしか、そうした男性や女性を通してしか起こらない以上、どんな人間のスピリチュアリティも「身体化」されるのではないか、ということである。しかしその一方で、身体化された霊的实践を提唱する人たちは、過去から現在におよぶスピリチュアリティの主要な諸潮流は「身体から切り離されている」(disembodied)と言う。ここでいう「身体から切り離された」とは、どのような意味であろうか。

スピリチュアリティの歴史上「身体から切り離されている」とは、宗教的实践において身体やその生命的・原初的エネルギー(vital/primary energies)が無視されてきたということではない——決してそうではなかった。むしろ、私が指摘したいのは、身体と生命エネルギーはそれ自体で霊的洞察をもたらす正統で信頼のおける源泉とは見なされてこなかった、と

いうことである。言いかえると、身体と本能は、心(heart)や精神(mind)や意識(consciousness)と同等のものとして、それらと協同して霊的な悟りや解放を達成できるとは一般に認められてこなかったのである。さらに言えば、多くの宗教の伝統や宗派では、身体と原初的世界(the primary world)(そして、ある種の熱情といった心の側面)は実際、霊的成長の妨げになると信じられてきた。このような見方のために、身体と原初的世界はしばしば抑圧され、統制され、変容させられ、意識を霊化するという「より高次」の目標に従わされてきた。そのため、脱身体化されたスピリチュアリティは、「ハートのチャクラから上」の霊的生に凝縮されてしまった。このような霊的生は、もっぱら精神や感情をとおして超越的意識へと至る過程にもとづき、身体や自然や物質に内在する霊的源泉については見落としがちであった。

一方、身体化されたスピリチュアリティは、人間のすべての次元——身体、生命、心、精神、意識——が同等のパートナーとして働き、自己と共同体と世界を、より完全なかたちで〔究極の実在である〕「神秘」(Mystery)と結びあわせると見なす。そうした「神秘」から、すべてのものが生じるのである(Ferrer, 2002, 2008)。このアプローチから見れば、身体とその生命的・原初的エネルギーを取り入れることは、決して障害となることはなく、むしろ霊的変容をもっと徹底したものにし、霊的自由をもっと広く創造的に探究するうえで決定的に重要なものとなる。人間の全体を聖なるものと見なすことによって、おのずと「全チャクラ」型のスピリチュアリティが開拓される。このタイプのスピリチュアリティでは、人間のすべての属性が、内在的および超越的な双方の霊的エネルギー(both immanent and transcendent spiritual energies)の存在に浸透されるようになることが追求される。このように言ったからといって、

身体化されたスピリチュアリティが、身体と本能を疎外する傾向から、それらを救い出す必要性を無視しているということではない。むしろここで意味しているのは(身体的次元や原初的次元だけでなく)人間のすべての次元が疎外されることがあり、また同時に、この地上での「神秘」の展開に等しく自由に参加することができる、ということである。

「昇華」と「統合」を対比させてみると、この違いが明確になる。「昇華」では、人間のひとつの次元のエネルギーを用いて、別の次元の機能を増幅し、拡大し、変容させる。たとえば、非婚を守る僧侶は性的欲求を昇華させ、それを霊的飛躍のための触媒としたり、ハートによる信愛を高めたりする。タントラの実践者は生命的・性的エネルギーを燃料にして、意識を急激に上昇させ、身体を離れた超越的で、超人間的ですらある状態に至ろうとする。これとは対照的に、人間の二つの次元の「統合」は、そのどちら側のエネルギーにも変容をもたらすのであり、「聖なる結婚」をもたらす。たとえば、意識と生命的世界の統合により、意識はより身体性を帯び、活力を得て、エロスの面が増す。また生命的世界には、生き物の衝動的本能を超える知的進化の方向性をもたらされる。大雑把に言えば、昇華は脱身体化されたスピリチュアリティの目印となるものであり、統合は身体化されたスピリチュアリティの目標となるものである。しかし、これは、身体化されたスピリチュアリティの実践のなかに、昇華がどんな位置も占めないということではない。霊性の道は複雑で多面的である。その道程のある地点で、あるいは、ある種の個人的性向にとっては、ある種のエネルギー昇華は必要であり、決定的ですらあるだろう。しかし、昇華を恒久的な目標にしたり、エネルギーの力動パターンにしてしまうと、すぐに脱身体化されたスピリチュアリティの道に陥ってしまうことになる。

身体と世界の価値を極端に低く見積もるようなスピリチュアリティに加えて、脱身体化の方向性をもっと微妙でわかりにくいタイプもある。このタイプでは、霊的な生は、現在の直接経験と意識の超越的源泉との相互作用からのみ生じると考える(Heron, 1998)。この文脈では霊的实践は、そうしたもっとも重要なリアリティにつながることを目的とするか(古典的な新プラトン主義の神秘主義のような「上昇」の道)、そのような霊的エネルギーをこの地上に引き降ろし、人間性や世界を変革することを目的とするか(シュリ・オーロピンドのインテグラル・ヨーガのような「下降」の道)、いずれかのかたちをとる。このような「単極的」理解が不十分なのは、それが第二の霊的極——すなわち、内在的な霊的生(immanent spiritual life)——の存在を無視しているという点である。後ほど述べるように、この第二の極は生命的世界と深くつながり、そして「スピリット」(Spirit)のもっとも生き生きした力を蓄えている。この霊的源泉を見落としてしまうと、修行者は——身体的変容に関心を持っている人でさえ——創造的なスピリチュアリティにとって生命的世界が重要であることを無視したり、性エネルギーの超越や昇華を追求したりするようになる。私が思うに、完全に身体化されたスピリチュアリティは、完全な個人のなかで、内在的および超越的な双方の霊的エネルギーが創造的に相互作用することから生じるものである。ここでいう完全な個人とは、人間の経験のすべての面をふくみもち、同時に身体と大地にしっかりと根ざしているような人のことである。

たしかに宗教は、人間の身体に対して意味深くも両価的な態度をとってきた。つまり、身体は一方では、囚われ、罪、穢れの源泉と見なされながら、他方では、霊的啓示がもたらされ神性が宿るところと見なされてきた。宗教の歴史を見れば、その目的や実践が脱身体化の方

向をもつものから、身体化の方向をもつもので、一連の傾向が見られる。たとえば、脱身体化には禁欲主義の諸潮流があり、これには、バラモン教、ジャイナ教、仏教、修道院のキリスト教、初期道教、初期スーフィズムがふくまれる (Bhagat, 1976; Wimbush & Valantasi, 1995)。ヒンドゥー教では、身体は実在せず (mithya)、世界は幻影 (maya) だと見なす (Nelson, 1998)。アドヴァイタ・ヴェーダーンタ (不二一元論) では、「身体を伴わない解放」 (videhamukti) は死後にしか成し遂げられないと考え、それは、身体のカルマによって無情にも穢される「生ける解放」 (jivanmukti) よりも「高次」のものと見なされる (Fort, 1998)。初期仏教の見解では、身体は苦しみの忌まわしい源であり、涅槃とは身体感覚や欲求の消滅であり、「般涅槃」 (parinirvana) は死後にのみ達成できると見なされる (Collins, 1998)。キリスト教では、肉体は悪の源泉で、復活した肉体には性別がないと見なされる (Bynum, 1995)。サーンキヤ・ヨーガでは、身体と世界から純粹意識を「引き離す」 (kaivalya) ことをする (Larson, 1969)。カシミール・シヴァ派では、性エネルギーのタントラの変換は、神との合一を果たすために行なわれる (Mishra, 1993)。道教の自己修養では、そうしたエネルギー変換は「道」の創造的な流れと調和するためになされる (Yuasa, 1993)。サフェドのカバラ主義では、マスターベーションや夢精は罪深いという囚われがある (Baile, 1992)。カバリストのルリアは、身体を「魂の完成を妨げるものである」 (Fine, 1992, p.131 に引用されている) として拒否する。イスラム教では、死後の世界 (al-akhirah) は物質世界 (al-dunya) にくらべ、計り知れないほど価値が高いと考えられている (Winter, 1995)。ヴィシシュタ・アドヴァイタ (非限定者不二一元論) を主張するヴェーダーンタの一派では、完全な解放は身体化の全面停止をと

なうと主張する (Skoog, 1996)。

同じように、以下、身体化に向かう潮流についての例をあげておく。ゾロアスター教では、身体は人間の究極的な本質の一部であると見なされている (A. Williams, 1997)。聖書には、人は「神の像」としてつくられたと述べられている (「創世記」 Jónsson, 1988)。タントラでは、性欲と覚醒とのあいだの非二元的同一性を認めている (Faure, 1998)。初期キリスト教では、受肉を重視する (「言が肉となって……」 「ヨハネ福音書」、Barnhart, 2008)。真言宗では、即身成仏を目標としている (Kasulis, 1990)。ユダヤ教の安息日サバスには、肉体的欲求や食欲が宗教的に享受される (Westheimer & Mark, 1995)。スーフィの詩人ルーミーやハーフィズの詩では、官能性が大胆に詠われている (Barks, 2002; Pourafzal & Montgomery, 1998)。道教では、身体は宇宙全体の神秘の象徴的器と見なされる (Saso, 1997)。多くの先住民のスピリチュアリティのなかでは、身体は内在的な霊的源泉とつながっていると見られている (たとえば、Lawlor, 1991)。曹洞禅では、光明にいたるために、精神を身体に委ねるようにと求める (Yuasa, 1987)。イスラム教シーア派の指導者イマームの秘教的な言葉のなかでは「霊は身体、身体は霊 (arwahuna ajsaduna wa ajsaduna arwahuna)」 (Galian, 2003) と言われている。ユダヤ教、キリスト教はどちらも長年にわたって、世界の霊的変容のなかで社会参加や正義が果たす役割を唱えてきた (たとえば、Forest, 1993; Heschel, 1996)。このような例はほかにもある。

身体化の方向性は明らかに多くの宗教で見られるにもかかわらず、官能性と物理的身体に対しては非常にアンビバレントな見方が隠されている。たとえば、道教では、通常は物理的身体それ自体に価値を置かず、それが神の宿る場所だと信じられているという理由だけで、その価

値を認めている。また道教の性的修行では、しばしばきびしい自制や禁止規定があり、性的関係が非人格化され、個人間で愛を育むことが軽視されている(Clarke, 2000; Schipper, 1994)。また、ユダヤ教のサバスは、夫婦の性交を神聖なものとする日だが、伝統的教義の多く(たとえば、*Iggeret ha-Kodesh* [ユダヤ教のラビであるナフマニデスが記した書簡])では、性行為は、原罪以前の果樹園でおそくなされたように、悦びや情熱なく営まなければならないと説かれている(Biale, 1992)。さらに、金剛乘(ヴァジラヤーナ)仏教では、「粗大」な物理的身体は悟りを促すものとして認められているが、それはより実在的で非物質的な「星気体」(astral body)や「虹の身体」の基礎と考えられている(P. Williams, 1997)。同様に、ヒンドゥー教のタントラでは、身体と世界は現実存在するものと見なされているが、宇宙と一体化する儀式においては、「不浄な」物理的身体を浄化したり、イメージのなかで破壊したりして、まさにその肉体の灰から微細身や神的身体を出現させようとする(たとえば、ヴィシュヌ派タントラの「ジャヤカーヤ・サンヒター」、Flood, 2000)。以上、要するに、身体化の方向をより多くふくむかたちで霊的目標を定めている宗教諸派は確かに存在するのだが、実際の修行においては、完全に身体化されたスピリチュアリティは、今も昔もきわめて稀にしか見つからない真珠のようなものでしかないのである。完全に身体化されたスピリチュアリティにおいては、人間のすべての属性が参与して、内在的および超越的な双方の霊的源泉と共創造的に相互作用するのである(Ferrer, 2008; Ferrer & Sherman, 2008a)。

脱身体化されたスピリチュアリティの傾向の背後にある多種多様な歴史的な文脈を吟味することは、本論文の範囲をはるかに超えている。しかし少なくとも、おそらくその根底

にあると思われる理由については述べておきたい(Ferrer, Albareda, & Romero, 2004を参照)。人間の基礎的諸次元——身体的、本能的、性的、そしてある種の感情的次元——を再三にわたって抑制することは、ある一定の歴史的転換点においては必要なことだったと考えられる。それによって、人間の心(heart)や意識(consciousness)の価値が見いだされ、それらが成熟することができたからである。より具体的に言うと、そのような抑制が不可欠だったのは、まだ比較的脆弱であった自己意識とその価値が本能的な衝動エネルギーにふたたび吸収されてしまうことを避けるためだったと思われる。本能的な衝動エネルギーは、人間が集合的に存在していた頃には、より強力な存在であった。宗教的修行のなかでは、これと関連して、人間のある種の質は他の質よりも霊的により「正しく」、より健全であると広く考えられていた。たとえば、激しい情熱よりも平静さのほうがそうなのであり、感覚的な身体性よりも超越のほうがそうなのであり、あくなき性的探究よりも貞操や厳密に統制された性行為のほうがそうなのである。しかし、私たちのいまこの時代にとくに必要なことは、人間のこのような潜在力をすべて統合するかたちで、ふたたびつなぎあわせることであろう。言いかえると、自己内省的意識や心の微細な次元は十分に発達してきたので、いまは、人間性のより原初的で本能的な次元をふたたび取り入れ、統合して、完全に身体化された霊的生を生みだすときなのである。つぎに、身体化されたスピリチュアリティにふくまれる身体理解の特徴について見ていくことにしよう。

## 生ける身体

身体化されたスピリチュアリティのなかでは、身体は主体であり、完全なる人間の家であ

り、靈的洞察の源泉であり、大宇宙と「神秘」に対応する小宇宙であり、持続的な靈的変容の本質である。

### 主体としての身体

身体を主体として見るというのは、生きた世界として身体にアプローチするということである。生きた世界としての身体には、その内面と深み、欲求と欲望、光と影、智恵と不明瞭さ、これらすべてがある。身体で感じる喜びと哀しみ、緊張と弛緩、憧れと反発は、身体が私たちに語りかけてくる方法である。どのようなやり方によっても、身体は「それ」として対象化されるものではなく、また意識的精神が立てた目標や靈的エクスタシー（脱自）を得るために用いられるものではない。それは「汝」であり、親密なパートナーであり、人間のその他の次元と協同して、解放的な智恵をどこまでも追求していくことができる。

### 完全なる人間の家としての身体

この物質的現実のなかで私たちは生きているが、身体は私たちの家であり、自由をもたらす場所である。その自由のおかげで、私たちはそれぞれ独自の道を歩むことができる。文字通りの意味においても、象徴的な意味においても、そうである。物質と「スピリット」の二元論をひとたび打ち破ると、身体はもはや「魂の牢獄」とは見られず、また「スピリットの神殿」とさえも見られなくなる。受肉（incarnation）という神秘は、決して「スピリット」が身体に「入る」ということを意味しているわけではなく、肉体に「なる」ことを示している。聖書にも「初めに言があった。……言は神であった。……言は肉となって……」（「ヨハネ福音書」1章1、14）とある。そうであれば、私たちが少なくとも物理的に存在するあいだ「スピリット」が肉体へと「変形」（transmutation）したものが身

体であると考えるほうが、より正確なのだろうか。無数の存在へとたえず受肉をくり返すことをとおして、生は、人間性と神性が<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>身体<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>のなかで究極的に合一することをめざしているのかもしれない。逆説的だが、おそらく完全な受肉が起こると、平和で満たされた死を迎えることができるだろう。なぜなら、私たちがこの物質的存在から旅立つとき、この世に生を受けたなかで、ひとつの最高の目的をやりとげたという深い実感をもつことができるからである。

### 靈的洞察の源泉としての身体

身体は聖なる啓示であり、靈的な理解や識別や智恵をもたらすことができる。第一に、身体は真に靈的な知識を受胎し懐妊する子宮である。たとえば、「スピリット」の創造的エネルギーが個々の人間的生のなかで身体面に変容していくさいに、身体感覚が基本的な土台となる。深刻な妨害や解離がなければ、この創造的エネルギーは身体面に変容して、衝動、情動、感情、思考、洞察、ヴィジョン、そして究極的には観想的啓示になる。ブッダの有名な言葉にあるように、「何であれ心に生じたことは身体感覚となって流れだす」（Goenka, 1998, p. 26）。

さらには、身体に深く耳を傾けると、身体感覚や衝動も靈的洞察の真の源泉になりうるようになる（Ferrer, Romero, & Albareda, 2005; Osterhold, Husserl, & Nicol, 2007 を参照）。たとえば、ある禅の宗派では、身体的行為は靈的悟りの重要な試金石であり、突然の光明、すなわち悟りに対する最終的な確証になると考えられている（Faure, 1993）。靈的な事柄について身体化がもつ認識論的重要性は、ニコス・カザンザキスによっても情熱的に述べられている（Kazantzakis, 1965）。

私のなかでは、もっとも形而上学的な問題がぬくもりのある肉体に起こっている。肉

体は海や土や汗の匂いがする。神の言葉は、私にふれるために、ぬくもりのある肉体にならなければならない。そのときにだけ私は理解する——私が匂いをかぎ、眼で見て、ふれることができるときにだけ。  
(p. 43)

おそらくもっと重要なのは、身体は、人間にあって、受肉した生の究極の意味を明らかにすることができる次元だという点だろう。物理的であるというそのことだけで、身体はその深部に物質的存在の神秘性に対する答えを宿している。身体に宿るこの難問への答えは、壮大な形而上学的ヴィジョンや「万物の理論」として与えられるのではない。その答えは、生がおのずと深まり意味深くなるような存在状態をとおして、しなやかに授けられるものである。言いかえると、人生の意味は、精神が知解するようなものではなく、肉体の深みのなかで感じとられるものなのである。

### 大宇宙と「神秘」に対応する小宇宙としての身体

実際、スピリチュアリティの伝統はすべて、人間と宇宙と「神秘」は深く共鳴しあうものだと考えている。これは「上の如く、下もまた然り」(as above so below) という秘教的格言に示されている (Faivre, 1994)。プラトン主義、道教、イスラム教、カバラ、タントラでは、「人は大宇宙の小宇宙である」と理解されている (たとえば、Chittick, 1994; Faure, 1998; Overzee, 1992; Saso, 1997; Shokek, 2001; Wayman, 1982)。聖書では、人は「神の像」(imago Dei) としてつくられたと見なされる (Jónsson, 1988)。ベンガルの神秘的吟遊詩人バウルたちも、身体を大宇宙の小宇宙 (bhanda/ brahmanda) として理解するが、ここでは神は人間の身体に物理的に住んでいると信じられ

ている (McDaniel, 1992)。イエズス会出身の思想家ピエール・ティヤール・ド・シャルダン (Teilhard de Chardin, 1968) は、つぎのように述べている。「私の物質は、それは私が全面的に所有する宇宙の一部ではない。私によって部分的に所有されている宇宙の総体なのである」(p. 12、『科学とキリスト』藤原義愛訳、p. 29)。

このような見解はいずれも、人間の身体イメージを描きだすとき、宇宙全体と究極的創造原理、それら双方の内奥構造を反映し内包しているものとして、身体を描いている。多くの伝統のなかで、人間の身体と「神秘」の構造的照応にもとづいて神秘主義的実践が作られ、そこでは、身体的儀礼や行為はまさしく神性の働きに影響を及ぼすものと考えられていた。こうした試みは、カバラの魔術的神秘主義のなかでおそらくもっとも明確に述べられている (Lancaster, 2008)。にもかかわらず、ここで意味されるのは、身体が「より大きな」あるいは「より高次な」現実を表したり、それらに影響を及ぼしうるという理由だけでその価値が認められる、ということではない。このような見方には微妙なかたちで、物質的身体と「スピリット」のあいだの根本的二元論が保持されている。身体化されたスピリチュアリティでは、人間の身体は「スピリット」が創造的に顕現したものの頂点であり、したがって、それに固有な霊的意味にみちあふれたものと見なされる。

### 持続的な霊的変容の本質としての身体

身体は一種の濾過装置であり、それをつうじて人間は、伝記的・集合的に受け継がれてきた汚染されたエネルギー傾向を浄化することができる。身体が、感情、精神、意識の諸世界よりも本質的にいっそう凝縮したものだとするれば、身体で生じた変化はより長くつづき、永続的なものになる。つまり、心理・霊的変容は身体的

変化に根ざしていなければならないのである。個人の身体的・エネルギー的世界が統合的に変容することにより、過去のエネルギー習性に舞い戻ることがなくなり、深く永続的な霊的変容が生じるための、堅固な基盤が作りだされる。

## 身体化されたスピリチュアリティの諸特徴

人間の身体に対する幅広い理解をもとに、身体化されたスピリチュアリティの10の特徴について、私の見解を示しておく。

### 1. 統合への傾向

身体化されたスピリチュアリティは統合的である。そこでは、人間のすべての属性が調和的に、緊張や解離もなく、霊性の道に参与することが促される。シュリ・オーロビンドは、性とその生命世界の霊的重要性を軽視しているにもかかわらず、彼が、意識のなかでの意識解放を統合的変容と混同してはならないと述べた点は正しかった。統合的変容では、人間のすべての次元が霊的に位置づけられる (Aurobindo, 2001, p. 942 以降を参照)。この認識にしたがえば、伝統的な大乘仏教における菩薩の誓願、すなわち、一切衆生が解脱に至るまで自らは完全な解放には赴かないという誓いを、「統合的な菩薩の誓願」にまで拡大しなくてはならない。つまり、身体と原初的世界が意識と同じくらい解放されなければ、意識的精神も完全には解放されないのである (Ferrer, 2007)。多くの人にとって、意識的精神は自己同一性を感じるところであるが、意識だけが解放されるということは欺瞞的である。実際に自分の本質的な次元が未発達で、疎外され、拘束されているような状態では、自分は完全に自由だと思い込むことができるだけである。言うまでもないことだが、統合的な菩薩の誓願は、初期仏教における個人中心の霊的願望に立ち戻ることではない。なぜ

なら、それは一切衆生の統合的な解放にかかわるものであり、たんに衆生の意識的精神や通常のアイデンティティ感覚の解放だけにかかわるものではないからである。

### 2. 身体をとおしての悟り

ベンガルのヒンドゥー教の一派であるバウルたちの実際の修行と、その精華については、入手可能な文献をあたっても不明な点が多いのだが、彼らは「カーヤ・サーダナ」(kaya sadhana) という言葉を使う。これは「身体をとおして悟る」という意味である (McDaniel, 1992)。身体化されたスピリチュアリティとは、私たちの生きる現代世界にふさわしいカーヤ・サーダナを開発しようとするものである。よく知られているように、ある種のタントラ技法を除いては、伝統的な瞑想は個人で行なわれ、別の修行者との身体的交流をふくんでいない。現代の身体化されたスピリチュアリティは、身体の霊的重要性だけでなく、身体接触の重要性も救いあげる。人間の発達のなかでは、身体から本能、心、精神へと順に、個々の次元が現れてくるが、それぞれの次元は前の次元に根ざして生じる。よって、身体は、それ以外の次元の最深層レベルへの自然な入口になる。それゆえ、瞑想的な身体接触の実践は、その関係に気づきをもつてのぞみ、霊的願望をもつてなされるときには、深い変容力もちうるものとなる (Ferrer, 2003 を参照)。

真に身体をとおした実践を発展させるためには、身体との接触が不可欠である。そして、身体の現在の状態や欲求を識別し、身体にスペースを与えて身体がそれ自身の実践や能力を生み出せるようにすること、いわば、それ自身のヨーガをつくりだすことが不可欠である。身体が内在的および超越的な双方の霊的エネルギーに通じるとき、身体は、それ自身のリズム、習慣、姿勢、動き、カリスマ的儀式を見いだすこ



とができる。興味深いことに、古代インドの文献には、ヨーガの姿勢(アーサナ)は身体から自然に生じ、生命エネルギー(プラーナ)の自由な流れに導かれて生まれたと述べられている(Sovatsky, 1994)。その住処を求める創造的な霊的生は、身体に住まうのである。身体は知性をそなえた生命の力動である。その力動のなかで霊的生が立ち現れ、私たちが完全な人間となる展開をまとめあげるのである。

### 3. 身体が目覚め

身体が内在的および超越的な霊的エネルギーに通じていると、身体は徐々に目覚めていく。身体への気づき(マインドフルネス)を高める瞑想技法とは対照的に、この目覚めは「ボディフルネス」(bodyfulness)という言葉で、もっと的確に表現される。ボディフルネスでは、心身の有機体は静かに目覚め、意識的精神の意向に左右されることがない。ボディフルネスは、人間のなかで、失われた身体能力を再統合する。そのような身体能力は、豹や虎といったジャングルの「大型ネコ類」のなかに存在するもので、これらの動物は意識的にそうしようとするまでもなく、並外れて敏感である。シュリ・オーロピンドの霊的パートナーであったマザーは、ボディフルネスがさらに進んでいくと有機体の細胞レベルで意識的目覚めが起こると述べている(Satprem, 1982)。

### 4. 性と官能的悦びの再神聖化

精神と意識は超越的覚醒への自然な橋渡しになるのに対して、身体とその原初的エネルギーは内在的な霊的生(immanent spiritual life)への自然な橋渡しになる。内在的な生は、霊性の「プリマ・マテリア」(一次物質)である。すなわち、そこでは霊的エネルギーが変容状態にあり、いまだ現実化しておらず、潜在性と可能性に溢れており、すべてのレベルにわたる真

の変化と創造性の源となっている。性と生命的世界は最初の土壌であり、それによって内在的「スピリット」は人間の現実のなかで組織化され、創造的に発展する。それゆえ重要なのは、性が神聖な土壌として生きられ、恐怖や葛藤から自由で、精神や文化や霊的イデオロギーに指図された人工的な押しつけから自由であることである。生命的世界が内在的な霊的生と再結合しているとき、原初的衝動はおのずと心理的・霊的な発展に協調することができ、それを昇華したり超越したりする必要がなくなる。

人間の意識や自我的人格にとって魅惑的だったために、官能的悦びは、大半の宗教的伝統のなかで懐疑的に受け止められたり、本来的に罪深いものとして悪者扱いを受けたりしてきた。しかし、身体化されたスピリチュアリティを取り入れていこうとする文脈では、根本的に重要なことは、自己愛的でないやり方で、身体的悦びの尊厳と霊的意義を回復することである。痛みが身体を「収縮」させるように、悦びは身体を「弛緩」させ、内在的および超越的な双方の霊的エネルギーがより多く存在し、流れるようにする。このような観点から見ると、性的衝動という抗しがたく魅力的な力は、意識を物質に引き寄せ、意識の身体化と世界への根づきとともに促進し、受肉の過程を発展させるものと見なされる。受肉の進展によって、個人と世界はともに変容される。さらに身体的悦びの霊的意味を認識すれば、官能的な愛(エロス)と霊的な愛(アガペー)のあいだの歴史的分断は自然と解消する。これら二つの愛の統合によって、真の人間の愛があらわれる。それは無条件の愛で、身体化されていると同時に霊的なものである(親密な関係性に対して、これら二つの愛の統合が意味することについては、Ferrer, 2007を参照)。

## 5. 創造性の希求

ミルチャ・エリアーデは、多くの宗教的实践や儀礼の「再演的」(re-enactive) 性質について説得力のある議論をしている。たとえば、それらは、万物創造の行為や出来事を再現しようとしている、というのである。この説を敷衍すると、ほとんどの宗教的伝統は「再現的」(reproductive) だと言えるだろう。つまり、それらの実践がたんに神話的主题を儀礼化して再演するだけでなく、開祖の悟り(たとえば、ブッダの目覚め)を再現したり、聖典で言い伝えられている救済や自由(たとえば、ヴェーダ文献にある解脱)の達成を目的にしたりしているのであれば、再現的なのである。宗教的实践が目的とする状態は正確にはどのような状態なのか、またそのような状態に達するのにいちばん効果的な方法は何かということについては、宗教的实践と思想の歴史をとおして、いろいろと違いがあるが——そして、それは宗教的伝統のなかで豊かな創造的發展を促してきたのだが——いずれにせよ霊的な探究は、そのような予め明確に定められた目標によって規制されていた(おそらく拘束されていた)のである(Ferrer & Sherman, 2008b)。

これに対して、身体化されたスピリチュアリティは、「スピリット」の内在的および超越的な源泉との相互作用によって、新しい霊的理解や、霊的实践や、より拡大した自由を共創造しようとする。身体化されたスピリチュアリティの創造力は、その統合的な性質と結びついている。私たちは精神や意識をとおして微細な霊的エネルギーに近づこうとする傾向があり、そうした霊的エネルギーはすでに歴史のなかで働き、より固定的な形式や力動となって示されてきた(たとえば、特定の宇宙論的主题、元型的構造、神秘的ヴィジョンや状態など)。しかし、生命的・原初の世界につながることで、私たちは内在的な霊的生の生成力にふれるようにな

る。簡潔に言えば、人間のすべての次元が霊的認識に積極的に参与すればするほど、霊的生はよりいっそう創造的なものになるのである。

多くの要因がかかっているのは明らかだが、生命的・原初的エネルギーと霊的变化との結びつきから、つぎの二点について、説明がくだらう。ひとつは、人間の霊性と神秘主義がなぜこれまで非常に「保守的」だったのか、という点である。すなわち、異端的な神秘家は原則除くとして、神秘主義者の大半は、広く受け入れられた教義や、教典に確固として従ってきたのである(たとえば、Katz, 1983を参照)。二つめは、なぜ多くの霊的伝統が性行為を厳しく規制し、官能的欲望を創造的に探究することをしばしば抑圧したり禁止しさえしたのか、という点である(たとえば、Cohen, 1994; Faure, 1998; Feuerstein, 1998; Weiser-Hanks, 2000を参照)。私はなにも、宗教的伝統が性的行為を規制し制限したのは、故意に霊的創造性を妨げたり、教義の体制維持をはかったりするためだったと言っているのではない。私の理解しているところでは、あらゆる証拠を総合すると、そこには、社会的、文化的、道徳的、教義的な諸要因が見られる(たとえば、Brown, 1988; Parrinder, 1980を参照)。これに対して私が述べたいのは、性的行為の社会的・道徳的規制があらゆる伝統のなかで何世紀にもわたってなされてきたために、予期せぬかたちで、人間の霊的創造性が衰弱してしまったのではないか、ということである。このような性的行為の抑止は、過去において、ときには必要だったであろうが、今日では、霊的生にもっと創造的なかわりを持ち込まれることに対し用意のできている人が、ますます増えているであろう。

## 6. 身体に根ざす霊的ヴィジョン

すでに述べたように、主要な霊的伝統の大半で、人間と宇宙と「神秘」とのあいだに相同性

が認められている。この照応関係から言えるのは、人間のより多くの次元が「神秘」——また、それに結びついた現象——の研究に積極的にかわればかわるほど、人間のもつ知識はより完全なものになるということである。この「完成」は量的な意味で理解されるべきではなく、むしろ質的にとらえられるべきである。言いかえると、人間のより多くの次元が霊的認識に創造的に参与すればするほど、探究方法と研究された現象がますますダイナミックに一致していき、私たちの知識は「神秘」の進展に根ざし、それに一致し、それと調和するようになるのである (Ferrer, 2002, 2008)。

この点で、過去から現在にいたる霊的ヴィジョンの多くは、ある程度、分断された認識様式によって生みだされたものである。つまり、そうした様式は、もっぱらある種の超越的意識状態にふれるなかで生じ、内在的な霊的源泉からは切り離されているのである。たとえば、身体と世界は究極的には幻影である(あるいは、下等である、穢れている、霊的解放の妨害である)というヴィジョンは、ある種の存在状態に由来することはまちがいない。そこでは、自己感覚が意識の微細エネルギーにのみ同一化しているか、あるいはほとんどそのようになっていて、身体や内在的な霊的生には根ざしていない。このような実存的立場からすると、身体や世界はどちらも幻影であり、欠陥があるという見解はありえるし、おそらく必然的ですからある。このような見解はカシミール・シヴァ派の見方とも一致している。カシミール・シヴァ派では、世界が幻影であるというのは中間部分の霊的知覚 (suddhavidya-tattva) に属している。この知覚段階をへたのちに、世界はシヴァ神の実在的延長として識別されはじめる (Mishra, 1993)。実際、身体的・生命的世界が霊的生に参与するように招き入れられると、私たちの自己感覚は、超越的意識だけでなく、内在的な霊

的エネルギーにもつながるようになり、身体と世界は霊的に重要な実在となる。それは、人間と宇宙の霊的結実にとって決定的に重要なものとして認識される (Ferrer, 2002; Ferrer & Sherman, 2008b)。

## 7. 世界内の自然

私たちは地球上に生まれる。私がつよく信じているのは、これは無意味なことではなく、まちがいでなく、宇宙ゲームが幻想として生みだしたものでない、ということである。そうした宇宙ゲームの最終ゴールは、身体を伴うことによって生じる苦境を超越することとされる。いくつかの伝統で言われるように、おそらく私たち人間は実在のもっと微細な次元やレベルで受肉しえたのかもしれないが、私たちがこの地上で受肉したという事実は重要であるにちがいない。かりに私たちが何か真に健全で、意義深い仕方で生をおくりえるのだとしたら、そうである。たしかに霊的な道の岐路に立ったときには、身体的実存を超えて、自分のアイデンティティの本質的次元に至ることが必要かもしれない(とくに外的あるいは内的な諸事情のために、日常生活のなかでそうした本質的次元につながるものが困難であったり不可能であるようなとき)。しかし、このような動きを、永続的な霊的方法 (modus operandi) にしてしまうと、霊的な生のなかで、容易にさまざまな解離が起こり、身体から生命力が奪われ、感情や対人関係の発達が阻まれ、性的行動にまつわる正しい識別ができなくなる。この最後の点は、現在の西洋や東洋の霊的教師たちが性的スキャンダルをくり返し起こしていることに示されている(たとえば, Storr, 1996; Forsthoefel & Humes, 2005; Feuerstein, 2006 を参照)。

もし閉め切った暗い家に住んでいるとしたら、ときどきは家から出て、太陽の暖かくて明るい恵みがほしくなることだろう。身体化され

たスピリチュアリティは、身体の扉と窓を開けるようにと勤めている。そうすれば家にいながらも、いつも快適で、暖かく、育まれていると感ずることができる。ただし、ときには外の光の輝きを思いっきり味わいたいという気持ちが生じるかもしれない、が。ここでの決定的な違いは、外へ出るとしても、それが不足や飢えを動機としているのではなく、究極の創造的「神秘」を賛美し、それと共創造し、それを敬いたいというメタ欲求に動機づけられている、ということである。わが家のここでこそ——地球と身体でこそ——私たちは完全な人間存在として十全に発達しえるのである。自分の本質のアイデンティティを見いだしたり、全体性を感じたりするために、どこかに「逃げだす」ことなど必要ではない。

ガイア（すなわち、生ける有機体としての地球）の奇蹟を理解するのに、スピリチュアルな世界観をもっていなければならないということはない。宇宙のなかを旅していると想像してみてほしい。長い間、暗くて冷たい宇宙を旅して、ガイアを発見する。青い惑星。甘美なジャングル、輝く空、暖かい大地、新鮮な水。そして、それらと絡み合った、身体をもつ意識ある生命体の不思議。別の物質的宇宙の現実には開かれなすれば、ガイアだけが既知の宇宙のなかで、唯一の場所となる。つまり、その場所で、意識と身体がともに存在し、人間が参与してくるなかで段階的な統合が達成されるのである。ガイアを楽園として見られないというのは、私たちが集団で受肉を阻止された状態に陥っている結果でしかない。

## 8. 自然の再神聖化

身体が自分の家として感じられるとき、自然界も同様に自分の故郷として取りもどされる。このように身体と自然へ「二重に根づく」と、その根本において、現代的自己の自然からの疎

外が癒されるだけでなく、霊的疎外が克服されることになる。こうした疎外は——しばしば「漂う不安」としてあらわれるものだが——阻止された不完全な受肉という、今日広く見られる人間の状況にとって固有なものである。言いかえると、物理的世界を現実として認識し、内在的な霊的生にふれることによって、完全な人間は、自然を「神秘」の有機的具体化として見て取るのである。物理的環境を「スピリット」の身体として感じると、自然を源として、生態系に根ざした霊的生が生まれる。

## 9. 社会参加

完全な人間存在は、私たちの存在が根本的に人間の<sup>・</sup>世界と非人間の<sup>・</sup>世界の<sup>・</sup>双方への<sup>・</sup>関係<sup>・</sup>その<sup>・</sup>ものである<sup>・</sup>ということを知っている。このような認識が生まれると、必然的に社会変革へのかかわりが生じる。たしかに社会変革へのかかわりには、さまざまな形態がある。世界のなかでの直接的で活発な社会活動や政治活動（たとえば、社会奉仕、スピリチュアリティに根ざした政治批判、あるいは環境保護活動など）から、遠隔祈禱、集団瞑想、儀式といったもっと微細な社会活動まで、さまざまである。たしかに微細な活動の実際の効果については、もっと知らなくてはならない。それと同様に、人間の意識の力が人間の問題に直接影響をおよぼすことについても、もっと知らなくてはならない。しかし、現在の地球規模の危機を考えると、身体化されたスピリチュアリティは、どのような形をとろうとも、社会的、政治的、エコロジー的変容へのかかわりから切り離されることはない。

## 10. 物質と意識の統合

身体から切り離された（脱身体化された）スピリチュアリティの基本にあるのは、意識の「より高次」な立場や価値から見て、身体化された現実を超越し、規制し、変革しようとする

試みである。物質の経験的次元は「神秘」の内在的表現であるということは一般に無視されている。このような近視眼的な考えからは、物質に関するものは何であれ「神秘」とは無関係であるという思い込みが——意識的にも、無意識的にも——帰結する。すると、この思い込みから今度は、物質と「スピリット」は対立しあう次元であるという確信が生まれる。そして、物質的次元を放棄したり条件づけたりして、霊的次元を強化することが必要となってくる。この袋小路を抜け出す第一歩は、「神秘」の内在的なあらわれを再発見することである。すなわち、物質や身体は「神秘」とは関係がないだけでなく、私たちを生霊的次元から遠ざけるものだと見なしたり、そのように扱ったりすることを取りやめることである。身体化されたスピリチュアリティは、物質と意識を発展的に統合しようとし、最終的には「意識的物質」(conscious matter)と呼べる状態に至る。ここで魅力的な可能性について考えることができる。身体的実存のなかで内在的および超越的な霊的エネルギーのあいだのいっそう完全な統合が起これば、世界の神秘的伝統によってあかされてきた非常な長命や超常的機能への扉が徐々に開かれるかもしれない(たとえば、Murphy, 1993を参照)。

## 結語

本論文を締めくくるにあたり、身体化されたスピリチュアリティの過去、現在、そして将来の可能性について少し述べておく。はじめに、さまざまな伝統に属す霊的人物や神秘家の生き方をざっと見ただけでも、人類の霊性史は、部分的には、人間の分断から生まれた悲喜こもごもの物語として読むことができる。禁欲によって生まれる神秘的恍惚から、世界を否定する一元論的悟りに至るまで、また、心を拡大する性

の昇華から、古代から現在へとつづく霊的教師たちの道徳的苦闘(そして失敗)に至るまで、人間のスピリチュアリティを特徴づけているのは、意識の解放を求める過剰なまでの衝動である。それはしばしば、身体や性といった人間の本質的属性を未発達なままにしておき、それらを従属的地位に置き、統制することになった。このような説明をしたからといって、過去のスピリチュアリティを非難しようとしているのではない。そうしたスピリチュアリティは、ある特定の時代や状況においては、ときには——決して、いつもではないが——まったく理にかなっており、おそらくは必要ですらあったであろう。しかし、完全に身体化され統合されたスピリチュアリティは歴史的には稀だったので、ここでは、この点に光をあててみようとしたのである。

つぎに、この論文で私がさぐってきたのは、いかにして、より身体化された霊的生が今日生じうるのか、ということである。それは、意識のエネルギーと身体の感覚的エネルギーの双方への参与的なかわりから生じる。究極的には、身体化されたスピリチュアリティが触媒的に作用して完全な人間存在が立ち現れる。このような存在は、自分の身体、地球、内在的な霊的生に根ざしたままで、その属性のすべてが超越的な霊的エネルギーに通じている。そして他者と連帯して、自己、共同体、世界の霊的変容にかかわる。要するに、完全な人間存在は「内なるスピリット」(Spirit-Within)にしっかりと根ざし、「超越的なスピリット」(Spirit-Beyond)に完全に開かれており、そして「あいだのスピリット」(Spirit-In-Between)と交わり、変容をもたらすのである。

最後に、身体化されたスピリチュアリティは、自己や世界について、霊的に重要な啓示をたくさん得ることができる。そのなかには、世界の瞑想的伝統で述べられてきたものもあるが、そ

れとは別に、もっと創造的なかわりを取り入れることによって実現される新しい質をもつものもある。この意味で、西洋における身体化されたスピリチュアリティの出現は、現代における「受肉した霊的实践」の探究と見なされる。すなわち、それは、身体化された個人と世界を創造的に変容することを求め、物質を霊化することを求め、「スピリット」を感覚的基盤に根づかせることを求め、そして最終的には天と地を結びあわせることを求めるものである。おそらく人間は徐々に超越的および内在的な双方の霊的エネルギーを身体化していくので——いわば二重の受肉をするので——まさにここでこそ、この具体的な物理的現実の次元でこそ、最先端の霊的な変容や進化が起こっているということに気づくことになる。地球という星は、徐々に身体化された天国に変わっていくことだろう。地球は宇宙のなかでも、おそらくユニークな場所である。そこは、存在者が、身体化された愛を、そのあらゆる形をとおして表現したり、受け入れたりするようになれる場所なのである。

#### 注

- 1) 本論文のもとになった簡略版は、「身体化されたスピリチュアリティ——過去と現在」(Embodied Spirituality, Now and Then) というタイトルで、*Tikkun: Culture, Spirituality, Politics* 誌 2006年5-6月号 (41-45ページ、53-64ページ) に掲載された。
- 2) チャクラの数は伝統ごとに異なるが、それは生体の微細なエネルギーの中核であり、個人の生命力 (prana-sakti) を蓄積し、流すところである。インドのタントラの伝統では、人には6つのチャクラがあり、それぞれ、背骨の最下部 (muladhara)、骨盤の性器周辺 (svadhisthana)、みぞおち (manipura)、心臓 (anahata)、喉 (visuddha)、眉間あるいは「第三の眼」(ajna) に位置するという (Basu, 1986)。このようなエネルギーの中心は、多くの宗教的修行のなかで扱われてきたが、その大部分では、生命力 (身体下部のチャクラとつながっている) の原初的表現を、心や意識 (身体上部のチャクラとつながっている) の微細な質や恍惚状態へ

と変化させることが主流であった。原初的な生命力 (sakti) が女性性であり、意識 (shiva) が男性性であるというインドの見解を受け入れるなら、伝統的なタントラの修行は「内在化した家父長制」のようなものと見なされる。そこでは、女性エネルギーは男性的な目的と表現に奉仕するために利用される。

#### 文献

- Aurobindo, S. (2001). *The life divine* (6th ed.). Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram. シュリー・オーロビンド『神の生命——霊的進化の哲学』抄訳、山口泰司訳、文化書房博文社、2009
- Barks, C. (2002). *The soul of Rumi: A new collection of ecstatic poems*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Barnhart, B. (2008). One spirit, one body: Jesus' participatory revolution. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies* (pp. 265-91). Albany, NY: SUNY Press.
- Basu, M. (1986). *Fundamentals of the philosophy of the tantras*. Calcutta, India: Mira Basu Publishers.
- Bhagat, M. G. (1976). *Ancient Indian asceticism*. New Delhi, India: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Biale, D. (1992). *Eros and the Jews: From biblical Israel to contemporary America*. New York: BasicBooks.
- Brown, P. (1988). *The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Bynum, C. W. (1995). *The resurrection of the body in Western Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Chittick, W. (1994). Microcosm, macrocosm, and perfect man. In *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity* (pp. 31-38). Albany, NY: SUNY Press.
- Clarke, J. J. (2000). *The Tao of the West: Western transformations of Taoist thought*. New York: Routledge.
- Collins, S. (1998). *Nirvana and other Buddhist felicities*. New York: Cambridge University Press.
- Cohen, S. J. (1994). *The holy letter: A study of Jewish sexual morality*. Fort Lee, NJ: Jason Aronson.
- Eliade, M. (1982). *Cosmos and history: The myth of the eternal return* (ed. R. Winks). New York: Garland Publishers. エリアーデ『永遠回帰の神話』堀一郎訳、未来社、1963
- Favre, A. (1994). *Access to Western esotericism*.

- Albany, NY: SUNY Press.
- Faure, B. (1983). *Chan insights and oversights: An epistemological critique of the Chan tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Faure, B. (1998). *The red thread: Buddhist approaches to sexuality*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ferrer, J. N. (2002). *Revisoning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*. Albany, NY: SUNY Press.
- Ferrer, J. N. (2003). Integral transformative practices: A participatory perspective. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 35(1), 21-42. フェレール「インテグラル・トランスフォーメティブ・プラクティス——参与の見方」中川吉晴監訳、村上祐介・木村理眞訳、中川吉晴・松田佳子編『インテグラル・アプローチ——統合的・変容的探究』ヒューマン・サービスリサーチ18号、立命館大学人間科学研究所、2010、pp. 9-46.
- Ferrer, J. N. (2007). Spirituality and intimate relationships: Monogamy, polyamory, and beyond. *Tikkun: Culture, Spirituality, Politics* (Jan/Feb), 37-43, 60-62.
- Ferrer, J. N. (2008). Spiritual knowing as participatory enactment: An answer to the question of religious pluralism. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies* (pp. 135-69). Albany, NY: SUNY Press.
- Ferrer, J. N., Albareda, R. V., & Romero, M. T. (2004). Embodied participation in the mystery: Implications for the individual, interpersonal relationships, and society. *ReVision: The Journal of Consciousness and Transformation* 27(1), 10-17.
- Ferrer, J. N., Romero, M. T., & Albareda, R. V. (2005). Integral transformative education: A participatory proposal. *The Journal of Transformative Education* 3(4) 306-30. フェレール、ロメロ、アルバレダ「統合と変容のための教育——参与的アプローチの提案」中川吉晴監訳、白居弘佳訳『ホリスティック教育研究』13号、2010、pp. 116-38.
- Ferrer, J. N., & Sherman, J. H. (Eds.). (2008a). *The participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies*. Albany, NY: SUNY Press.
- Ferrer, J. N., & Sherman, J. H. (2008b). The participatory turn in spirituality, mysticism, and religious studies. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies* (1-78). Albany, NY: SUNY Press.
- Feuerstein, G. (1998). *The Yoga tradition: Its history, literature, philosophy, and practice*. Prescott, AZ: Hohm Press.
- Feuerstein, G. (2006). *Holy madness: Spirituality, crazywise teachers and enlightenment* (Rev. ed.). Prescott, AZ: Hohm Press. フォイアスティン『聖なる狂気——グルの現象学』小杉英了訳、春秋社、1999
- Fine, L. (1992). Purifying the body in the name of the soul: The problem of the body in sixteenth-century Kabbalah. In H. Eilberg-Schwartz (Ed.), *People of the body: Jews and Judaism from an embodied perspective* (pp. 117-42). Albany, NY: SUNY Press.
- Flood, G. (2000). The purification of the body. In D. G. White (Ed.), *Tantra in practice* (pp. 507-20). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Forest, J. (1993). A Christian perspective on spirituality in light of the lives of Dorothy Day and Thomas Merton. *ReVision* 15(3), 115-20.
- Forsthoefel, T. A., & Humes, C. A. (Eds.). (2005). *Gurus in America*. Albany, NY: SUNY Press.
- Fort, A. O. (1998). *Jivanmukti in transformation: Embodied liberation in Advaita and neo-Advaita*. Albany, NY: SUNY Press.
- Galian, L. (2003). The centrality of the divine feminine in Sufism [On-line]. Available: [http://kemetnu.gaiia.com/blog/2008/4/sufiyya\\_sophia\\_and\\_the\\_divine\\_feminine?printable=1](http://kemetnu.gaiia.com/blog/2008/4/sufiyya_sophia_and_the_divine_feminine?printable=1).
- Goenka, S. N. (1998). *Sattipatthāna Sutta discourses*. Seattle, WA: Vipassana Research Publications.
- Heron, J. (1998). *Sacred science: Person-centered inquiry into the spiritual and the subtle*. Roos-on-Wye, United Kingdom: PCCS Books.
- Heschel, S. (1996). Bringing heaven down to earth. *Tikkun* 11(2), 48-56.
- Jónsson, G. A. (1988). *The image of God: Genesis 1:26-28 in a century of Old Testament research* (L. Svendsen, Trans.). Lund, Sweden: Almqvist and Wiskell.
- Kasulis, T. (1990). Kukai (774-835): Philosophizing in the archaic. In F. E. Reynolds and D. Tracy (Eds.), *Myth and philosophy* (pp. 131-50). Albany, NY: SUNY Press.
- Kazantzakis, N. (1965). *Report to Greco* (trans. P. A. Bien). Oxford: Bruno Cassirer.
- Lancaster, B. L. (2008). Engaging with the mind of God: The participatory path of Jewish mysticism. In J. N. Ferrer & J. H. Sherman (Eds.), *The participatory turn: Spirituality, mysticism, religious studies* (pp. 173-95). Albany, NY: SUNY Press.
- Larson, G. J. (1969). *Classical Samkhya*. Delhi, India:

- Motilal Banarsidass.
- Lawlor, R. (1991). *Voices of the first day: Awakening in the aboriginal dreamtime*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- McDaniel, J. (1992). The embodiment of God among the Bāuls of Bengal. *Journal of Feminist Studies in Religion* 8, 27-39
- Mishra, K. (1993). *Kashmir Saivism: The central philosophy of tantrism*. Portland, OR: Rudra Press.
- Murphy, M. (1993). *The future of the body: Explorations into the further evolution of human nature*. New York: Jeremy P. Tarcher/Perigee.
- Nelson, L. E. (1998). The dualism of nondualism: Advaita Vedanta and the irrelevance of nature. In L. E. Nelson (Ed.), *Purifying the earthly body of God: Religion and ecology in Hindu India* (pp. 61-88). Albany, NY: SUNY Press.
- Osterhold, H. M., Husserl, E. R., & Nicol, D. (2007). Rekindling the fire of transformative education: A participatory case study. *The Journal of Transformative Education* 5(3), 221-45. オスターホルド、フッサール、ニコル「変容的教育にふたたび火をともし——参与的事例研究」中川吉晴監訳、齋藤由香訳、中川吉晴・松田佳子編『インテグラル・アプローチ——統合的・変容的探究』ヒューマン・サービスリサーチ18号、立命館大学人間科学研究所、2010、pp. 47-82.
- Overzee, H. (1992). *The body divine: The symbol of the body in the works of Teilhard de Chardin and Rāmānuja*. New York: Cambridge University Press.
- Parrinder, G. (1980). *Sexual morality in the world's religions*. Oxford, England: Oneworld.
- Pourafzal, H., & Montgomery, R. (1998). *The spiritual wisdom of Hafēz: Teachings of the philosopher of love*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Saso, M. (1997). The Taoist body and cosmic prayer. In S. Coakley (Ed.), *Religion and the body* (pp. 231-47). New York: Cambridge University Press.
- Satprem (1992). *The mind of the cells or willed mutation of our species* (F. Mahak & L. Venet, Trans.). Pondicherry, India: Institute for Evolutionary Research.
- Schipper, K. (1994). *The Taoist body*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Skoog, K. (1996). Is the Jivanmukti state possible? Ramanuja's perspective. In A. O. Fort & P. Y. Mumme (Eds.), *Living liberation in Hindu thought* (pp. 63-90). Albany, NY: SUNY Press.
- Storr, A. (1996). *Feet of clay. Saints, sinners, and madmen: A study of gurus*. New York: Free Press.
- Shokek, S. (2001). *Kabbalah and the art of being*. London: Routledge.
- Sovatsky, S. (1994). *Passions of innocence: Tantric celibacy and the mysteries of eros*. Rochester, VT: Destiny Books.
- Teilhard de Chardin, P. (1968). *Science and Christ*. New York: Harper & Row. ティヤール・ド・シャルダン『科学とキリスト』渡辺義愛訳、みすず書房、1971
- Wayman, A. (1982). The human body as microcosm in India, Greek cosmology, and sixteenth-century Europe. *History of Religions* 22, 172-90.
- Weiser-Hanks, M. E. (2000). *Christianity and sexuality in the early modern world: Regulating desire, reforming practice*. Florence, KY: Routledge.
- Westheimer, R. K., & Mark, J. (1995). *Heavenly sex: Sexuality in the Jewish tradition*. New York: New York University Press.
- Wimbush, V. L., & Valantasis, R. (Eds.). (1995). *Asceticism*. New York: Oxford University Press.
- Williams, A. (1997). Zoroastrianism and the body. In S. Coakley (Ed.), *Religion and the body* (pp. 155-66). New York: Cambridge University Press.
- Williams, P. (1997). Some Mahayana perspectives on the body. In S. Coakley (Ed.), *Religion and the body* (pp. 205-30). New York: Cambridge University Press.
- Winter, M. (1995). Islamic attitudes toward the human body. In J. M. Law (Ed.), *Religious reflections on the human body* (pp. 36-45). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Yuasa, Y. (1987). *The body: Toward an Eastern mind-body theory* (T. P. Kasulis, Ed., S. Nagatomo & T. P. Kasulis, Trans.). Albany, NY: SUNY Press. 湯浅泰雄『身体論——東洋の心身論と現代』講談社学術文庫、1990
- Yuasa, Y. (1993). *The body, self-cultivation, and ki-energy* (S. Nagatomo & M. S. Hull, Trans.). Albany, NY: SUNY Press. 湯浅泰雄『気・修行・身体』平河出版社、1986

#### ホルヘN. フェレール (Jorge N. Ferrer)

スペイン、バルセロナ出身。サンフランシスコにあるカリフォルニア統合学研究所 (CIIS) 東西心理学部教授。同校では、トランスパーソナル研究、比較神秘主義、身体化されたスピリチュアルな探究、セクシュアリティと関係性のスピリチュアルな見方といった講義を担当。著書に『トランスパーソナル理論再考』(*Revisoning Transpersonal Theory*, SUNY, 2002)があり、参与的



完全に身体化された霊的生を生きるとは、どのようなことなのか (中川, 吉嶋)

スピリチュアリティを論じた共編著『参与的転回』(*Participatory Turn*, SUNY, 2008)がある。トランスパーソナル研究では若手の旗手として知られる。2009年に立命館大学大学院応用人間科学研究科客員教授として初来日をする。中川吉晴・松田佳子編『インテグラル・アプローチ——統合的・変容的探究』(ヒューマン・サービスリサーチ18号、立命館大学人間科学研究所、2010)に、Ferrer(2003)の翻訳をはじめ特集記事がある。またロメロ、アルバレダとの共著論文「統合と変容のための教育——参与的アプローチの提案」(Ferrer, Romero, & Albareda, 2005)が『ホリスティック教育研究』(13号、2010年)に掲載されている。

原著論文の初出は以下のとおり。

Jorge N. Ferrer, What Does It Mean to Live a Fully Embodied Spiritual Life? *International Journal of Transpersonal Studies*, 27, 2008, pp. 1-11.

URL: [www.transpersonalstudies.org](http://www.transpersonalstudies.org)