

ドイツにおける仏教受容の変遷

フランク・ウザルスキー

松戸行雄 訳

1 はじめに

本稿は、その題名が示すように、ドイツにおける仏教受容史を概観するものであり、仏教そのものに関する詳細な議論を展開するものではありません。多様に膨らんだ歴史的な事実関係の重要な諸現象を幾つかの支配的な傾向に還元し、指摘することが目的です。その際、重要な視点としては、受容史がけっして質的に連続的で、直線的な発展ではなく、各々の時期に特有な経過を辿っているというテーゼです。最初に、本稿で使用する概念を

簡単に説明し、それから研究対象を吟味していくことにします。

2 概念説明と対象分野の規定

仏教受容史やそれに関連する現象を扱う研究文献では、互いに異なる概念が使用されています。例えば、東洋の宗教、特に仏教による「刺激」とか、「作用」、「影響」、あるいはまた「提起」などについて語られており、中にはむしろ仏教的内容の「現存」とか「適応」という表現を好む学者もいます。さらに、アジアの文化遺産の「傾

向」(トレンド)や「流行」(モード)という意味で、その「魅力」を指摘する人もいます。こうした表現の中には、本稿で使用する「受容」という術語も見出すことができます。

この術語の内容については、ブロックハウス百科事典に「異質の思想・文化財を受け入れたり、引き継ぐこと」と記載されているような意味で、「教養言語的」表現と理解すれば十分でしょう。さらに、このブロックハウス百科事典の用語解説には、「受け入れ」と「引き継ぐ」という二重の表現によって、各受容者がその受容内容に対して異なった態度を取りうるという事実が繊細に指摘されています。本稿で私たちが注目するのは、仏教から感銘を受け、情熱を傾けて、積極的に仏教の要素を私生活や職業活動に「取り入れ」ていった受容者であり、その人々を「肯定的受容者」と呼ぶことにします。

肯定的受容は、その徹底された形態では「改宗」、つまり信仰告白として仏教へ転向する形で現れますが、それ以前の形態では、作家や芸術家、哲学者、そして最近の現象としては自然科学者や人文科学者が、動機や主題

の観点から、また美的・知的に、仏教特有の表現方法とか理念を肯定的に扱う仕方に見ることが出来ます。作品や論文には、作者の仏教による影響や、仏教への志向性が確認できるわけです。

こうした解釈によってより多様で広範囲な分野を包括することになるのですが、本稿では精神的に特に影響力が大きく、明確な輪郭を持つ出来事だけを取り扱うという点で、「輪郭」を描くだけに留めます。次に、こうした前提条件の下で、ドイツにおける仏教受容史を年代順に概観してみたいと思います。

3 各仏教受容期の類型学的概観

3・1 第一期

一四九八年にヴァスコ・ダ・ガマによってインドへの航路が確立され、それに続いてヨーロッパのアジア地域の植民地化が始まりました。そこから、ウィリアム・ジョーンズを中心としたイギリスの「東洋学者」による作業が開始され、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーの生存期には、内容的には混迷していましたが、東洋熱が

高揚したわけだ。

その主な情報源は、最初、当時豊富に巡回していた旅行記でしたが、その後、原典の発見により状況が根本的に変わっていきます。原典研究は十九世紀全体と二十世紀前半という長期にわたり、また（一八五七年から一八五九年までカール・フリードリッヒ・コッペンによって刊行された）『仏教の宗教』や（その二十年後にヘルマン・オルデンベルクによって公刊された）『仏陀——その生涯と教説と共同体』が出る前提条件となったわけです。仏教に関する知識が増大するにつれて、肯定的受容者はヒンズー教と仏教のみならず、仏教の中でも個々の「乗」を区別できるようになりました。その先駆者がアルトウア・シヨーペンハウアーでした。

シヨーペンハウアーの仏教熱は、明らかに単なる動機的興味を超えていました。つまり、単に彼の哲学の特徴が仏教の教説に似ているという点だけで、彼が肯定的受容者だったわけではありません。その一例として、シヨーペンハウアーの「意志」概念には、生成の連鎖における根源苦の原因である心理学的な「渴愛」という仏教的理

念が反映している、と見なす解釈もあります。

同時に、シヨーペンハウアーは「私人」としても仏教教義を実践に生かしていました。彼は「仏教（ブッダイズム）」を「地上で最も高貴な宗教」と特徴付け、自らを「仏教徒（ブッダイスト）」と名付け、そして世尊の信奉者を彼の「信仰の同志」と呼んでいたのです。その仏教への帰依の程度について言えば、この哲学者がチベットに示した尊敬の念に見ることが出来ます。この仏像は彼が一八五六年に贈り物として貰ったもので、その後、純金で塗られました。こうして、フランクフルトの彼の仕事部屋にはこの黄金の仏像が「君臨し」、こうした精神が彼の哲学を完成させたのです。さらに、シヨーペンハウアーは仏教の禪定法を知っていたわけではありませんが、禪定的実践の意義については確信していました。ただ、その代わりに、音楽の体験を通して心の平安を見出し、しばし存在の苦悩からの解放を感じていたのです。また、彼の西欧文化に対する批判は、西欧における仏教の「洗い清める」勝利の凱旋への希望と結び付いており、そこにこの東洋の宗教に対する彼の根源的な帰

依の姿勢を読み取ることが出来ます。

シヨーペンハウアーによる同時代人や後続の世代への影響は大きく、後世、彼は「ドイツにおける、誰もが認める仏教の伝達者」と呼ばれています。ただし、仏教を有名にしたのは悲観主義的哲学者であつたということが、はたしてドイツにおける仏教理解に良く作用したかどうかは、疑問が残るところです。

触媒という意味でのシヨーペンハウアーによる受容史的作用は、すでにフィリップ・マインレンダーに表れています。彼はシヨーペンハウアーに倣って、やはり悲観主義的「救済の哲学」（これは彼の二巻からなる主著の題名です）を宣伝しました。マインレンダーは彼の哲学ばかりでなく、個人的にも仏教的に生きようとしています。このことは、仏教の禁欲的修行僧の模範に従って性的節制を実行する、という誓願にはつきりと示されています。しかし、彼の過激な悲観主義的な人生への態度は、最後には——まったく非仏教的なことですが——自殺を選ぶというところまでいったのです。

同じように、リヒャルト・ヴァグナーがしばしの間仏

教に示した愛着は、本質的にシヨーペンハウアーの業績に負っています。ヴァグナーの伝記から、特に一八五四年から一八六四年までの心理的に苦しい時期に、シヨーペンハウアーの思想を受け入れていたことが読み取れます。この作曲家は仏教に対する肯定的態度を、私的な「信仰告白」でも、また彼の作品の中でも表現しています。一八五九年に書かれた手紙には、自分は「知らないうちに仏教徒になっていた」、そして何も所有せず、社会の外に立つ仏教僧の理想に大いなる共感を覚える、と記しています。ヴァグナーは自分の思想に再生の理念も取り入れています。

ヴァグナーは『ニーベルングの指輪』に二十六年間も取り組みましたが、内容的にはその楽劇技法については仏教からアイデアを得ています。しかし、中でも一八五六年の夏に着想されていた場面では、ブルンヒルデが悟りに接近した尼として登場することになっていたのですが、この構想は、結局、破棄されてしまいました。ヴァグナーが仏教思想に取り組んだ痕跡が最も明確に現れているのは、未完成に終わった『勝利者』という作品で

す。そこでは、仏の弟子であるアーナンダがカースト外の少女ブラクルティと出会う逸話をほとんどそのまま取り入れています。晩年の作品である『パルジファル』では、森の隠遁修行僧や、禁欲主義的理想、非暴力の原理や、また仏のいとこで教団内部の敵であったダイバダッタなどの仏教伝説からモチーフを取っています。

ヴァグナーの歌劇のほかに、当時の音楽的創作活動との関連で仏教から肯定的な影響を受けた例として、さらに二つあげてみたいと思います。ハンス・フォン・ビューローはヴァグナーとは職業上も、また後にヴァグナーの妻となるコジマ・フォン・リストの最初の夫として私生活の上でも、親密な関係にありました。ビューローは『涅槃』という題の交響詩を作曲しました。しかし、この音楽についてはあまり反響がありませんでした。少なくともフリードリッヒ・ニーチェは、一八六七年十二月一日付けの手紙で、この音楽は「ひどい」駄作だと片付けています。最後に、アドルフ・フォーゲルの『マヤ』というオペラをあげておきます。この二幕物は歴史的な材料を比較的自由に扱いながらも、仏陀をブラマンの哲

学的敵対者として登場させる点で、仏陀の非常に積極的な、とりわけ現実的なイメージを表現しています。

哲学と音楽のほかに、文学も仏教から多くの養分を受けています。受容史的に見て、この分野の最初の時期では、まず、一般的なインド的またはヒンズー教的な志向性が支配的でした。ドイツでの仏教に関する知識が増大するにつれて、この宗教のモチーフがますます小説家たちの作品に使用されるようになったのです。

ここに、比較的后代になりますが、グスタフ・マイリンクとヴァルター・ハーゼンクレーフアーの例があります。この二人は単に芸術的に自由な表現空間を創造しただけではなく、個人的にも仏教に深く傾倒していました。マイリンクは作家として『蠟人形の内閣』(一九〇八、『ゴーレム』(一九一五)、『緑の顔』(一九一七)などの作品ですでに仏教のモチーフや理念を「引用」していましたが、一九二五年には大乘仏教に改宗しました。ヴァルター・ハーゼンクレーフアーにとっては、彼を仏教に導いた俳優パウル・ヴェーゲナーとの交友が伝記的に決定的な意味を持っていました。

その他、マイリンクやハーゼンクレーフアーほどではないにしても、仏教への個人的な傾倒を示した文学者は数多くいます。文学的創作活動の枠組みの中の肯定的受容という意味を広義に解釈すれば、仏教に関する主題を広範囲に扱った作家達の名簿は膨大なものになるでしょう。例えば、一九〇三年刊行の本の中で、この問題に対する見解が述べられています。

「私たちは長編や短編の小説とか演劇の中で、直接的ではないとしても間接的に、数多くの仏教的モチーフに出会います。(中略)それは例えばゲーハルト・ハウプトマンの『御者ヘンシエル』、ヨハネス・ボッケラートの『孤独な人間たち』、そしてイプセンの『野鴨』や『ロスマルスホルム』などにも見出せるのではないでしょうか。サンダーマンの劇にも仏教的性格が発見できないでしょうか。」⁽²⁾

が分れるかもしれませんが、次に続く現象については明確に肯定的受容の表現として理解することができます。それはショーペンハウアーやヴァグナーの業績に続く時期で、その質的観点からも仏教受容の第二期を形成します。

この時期は象徴的な意味で一八八八年に始まります。その年にフリードリッヒ・ツィーマン(1852-1917)がスبادラ・ビクシュという偽名で『仏教教理問答』⁽³⁾という題名の論文を刊行したのです。この小冊子は仏教に関する三百八十六個の短い質疑応答で構成されており、当時の書評によれば、仏教を「賛美する」書物として出現しました。「何千というドイツ人の関心を仏陀の教えに向けた」というこの論文は、ある程度、同名の別の作品に対する回答として構想されています。その作品というのは、アメリカの神智学者ヘンリー・ステイル・オルコットが百七十二個の質疑応答という形で書いたものです。その最初のドイツ語訳は一八八七年に出版されました。⁽⁴⁾後日、ブルーノ・フライダンク、本名カール・ザイデンシュテュッカー(1876-1936)と、ヴァルター・

3・2 第二期

上記の歌劇や小説や哲学論文の中で、実際にどの程度意識的に仏教文化に範を採ったかどうかについては議論

マルクグラーフ⁽⁵⁾ (1916) は各々『小仏教教理問答』を繰り返し出版しています。しかし、この三冊ともツィーママンの著作程の意義を獲得することはできませんでした。一九〇三年にライプツヒで最初の、公の要綱と規約を持った仏教団体「ドイツ仏教伝道協会」が設立されました。この協会の創立が、その後、「ドイツ・パリ語協会」、「マハボディ協会」、「仏教生活連盟」などの様々な組織によって拡大する仏教運動の幕開けとなりました。

ただし、これも数の上からは周知的な現象にすぎませんでした。仏教運動の運命はライプツヒやハレ、またプレスラウなどで活動した主唱者たちの小さなグループの掌中にあつたのです。当時刊行された仏教関係の機関紙をめくると、ザイデンシュテュッカー博士、ボン博士、ムッホ博士、ホルヌング博士、シュミット博士、ダールケ博士、グリム博士、カルニ博士、クー博士、ガイガー博士、シュテュンクマン博士、レナルド博士、シュラーデ博士、ラインホルト博士、エッケルト博士等の名前が目にとまります。このように博士号取得者が集中してい

るのは、今世紀の変わり目から第一次大戦までの時期における仏教受容のあり方の特徴です。つまり、小乗仏教の教説だけに専心し、実践的部分を無視したのです。第一次大戦後になってようやく日常生活との関係が考慮されるようになりました。このことは変更された協会の名称に顕著に見られます。一九二二年にカール・ザイデンシュテュッカーとゲオルク・グリムは同盟や協会の会員であることを辞めて、「ドイツ仏教共同体」を設立しました。それに続いてマルティン・シュタインケは一九二二年、ベルリンに「仏陀の共同体」という登記社団を設立しました。それ以前にすでにゲオルク・グリムが、「書物」と「生きた言葉」によって仏教に対する「感激の炎」を燃やすことはできるが、もっと重要なことは「この生きた言葉を仏教の実現のために奉仕することであると、自らの立場を表明しています。そこで、グリムは「理論から実践へ移行しようとする」人々に対し、「たとえそれがどんなに小さなものと思えても」、「仏教のための近代的なドイツ運動のより緊密なサークル」に参画するよう、呼び掛けたのです⁽⁶⁾。

最後に、この関連で、最初にジュルト島での建設が計画され、一九二四年、最終的にベルリンのフローナウ地区に開館した「仏教徒の家」をあげることができます。この施設は現在でも三万平方メートルの公園のような敷地に存在しています。そこは最初から「内面的清純さ」の場、つまり祈りと禪定のための場所として考えられていました。残された文書から、ダールケが「文学運動から実践的生活形成への移行のための場所的基盤を作る」という意図を実行したことが、確認できます。もっと徹底した実践への帰依という点では、日本の禅仏教との接触後にその受容者たちによって活発になります。

3・3 第三期

第二期の開始を告げる『仏教教理問答』が出版された年と同じ様に象徴的なのが、第三期の開始を告げるオイゲン・ヘリゲル (1884—1966) の『弓と禅』⁽⁷⁾ です。これは一九四八年に出版されましたが、その成立は二十年代半ばではないとしても、三十年代には遡ることができません。その本の中でヘリゲルは、日本の大学で哲学の講師

を務めていた時期、つまり一九三〇年の夏の終わり頃にドイツへ帰国するまでの期間に、弓道という禅仏教的背景を持つ技芸を師匠から教わった体験を自伝的に綴っています。後日、ベストセラーとして賞賛されたこの本によって、ヘリゲルは「西洋の禅に関する理解に決定的な転換」を成し遂げ、「ドイツにおいて、またフランス語、英語、スカンジナビア語、およびイタリア語の翻訳が出版されてからは、全ヨーロッパで幅広い層に禅への自発的な関心と呼び起こした」のです。この禅の「秘儀的觀察法」を体得することに課題を見出した「草創の世代」には、ヘリゲルの他に、カールフリート・グラーフ・デユルクハイム (1886—1986) とフーゴ・エノミヤ・ラサール (1898—1990) がおります。この二人も日本に滞在した時期があり、そこで禅仏教を評価し、各人各様ですが、ドイツにおける禅の普及に貢献することになりました。カトリック神父のエノミヤ・ラサールは彼の所属するイエズス修道会の命を受けて、すでに一九二九年に日本に赴任しています。一九四三年に禅仏教を知り、五年後に日本の国籍を取得します。長い間、禅を実践した後、

最初のキリスト教徒として公認の禪師の資格を得ています。彼は自分が慣れ親しんだ二つの精神的世界の統合、つまりアジアとヨーロッパの宗教の間に理論的ならびに実践的な橋渡しをすることに、自分の課題を見出していたのです。このようにして、「ヨーロッパのキリスト教徒のための禪の大使」という役割を担うことになったわけです。

エノミヤ・ラサールのこうした努力は、主観的にキリスト教を放棄せずに、禪仏教を生活面でも教説の面でも実践に移すという試みとして成功していると見なされています。

上述の、そして彼らに続く主唱者たちの活躍によってこそ、七十年代の初めに「禪の催しものへの爆発的な関心」が喚起されたのです。こうした背景の中でこそ、九十年代の初めに、ドイツには六十一もの禪のサークルが存在したという事情を考察する必要があるわけです。

3・4 第四期

これまで述べてきた受容史の中の三つの時期のすべて

からさらにヒッピー運動を通して、多くはヒンズー教の接ぎ木のような形態で組織化された宗教性へと発展しました。結局、八十年代に「ニューエイジ」運動へと連動するわけです。

カブラは自分のことについてこう語っています。

「思い出せる限り、私は（中略）音楽を通してインド哲学に至り、そうした芸術の影響下で最初の東洋のテキストであるバガヴァード・ギータを読むようになったのです。それからビート世代のケルアク、ファーリングゲッティ、ゲリー・スナイダーや、五十年代のサンフランシスコ族のビートニックスの詩人たちの文章を読みました。」

続けて、当時、禪仏教に関っていた友人たちがカブラを日本の宗教の勉強へと誘ったこと、その際、物理学者であった彼が矛盾を孕む公案と現代科学理論の関係について意識するようになったことが語られています。

「この物理学との類似にはすぐ気付きました。すでに六十年代の半ば頃でした。その後、カルフォルニアへ行き、読書によるだけでなく、アラン・ワット

について言えることは、各時期に特徴的な表現形態が今まで連続的に展開されてきているということです。したがって、受容史は全体として見れば、定期的に革新の波が現れ、しかも古層を喪失せずに再活性化されながら、徐々に扇状に広がる流れのように見えます。広範囲に及ぶ仏教運動の整理と、近年、上昇気流に乗るチベット仏教の役割の評価については、別に詳論がありますので、ここでは立ち入りません。

こうした動きと比較して余り明確でない流れに、ケン・ウイルバーとかフリチョフ・カブラ、つまり人文科学者と自然科学者で代表される著述家による仏教志向があります。本人たちは意図しなかったのですが、西半球の特定層の基準ではいわゆるニューエイジ運動の主唱者と見なされています。

カブラの、特に『新思考』⁽⁸⁾という本で表現されている伝記的思想遍歴には、著者が西洋的対抗文化に根付いていることがはっきり現れています。この対抗文化は五十年代に「ビート世代」の、「酔狂」とは言わないまでも、かなり勝手な禪の受容によって誘発されています。そこ

のような専門家たちとの出会いを通して、東洋の伝統文化と接触するようになったのです。⁽⁹⁾

アラン・ワットは禪に関するアメリカの重要な主唱者です。さて、こうした文章の中に、カブラが様々な影響を受けていることが分かります。彼の仏教への傾倒は、その後の、同時に様々な宗教的伝統に触発されていった「ニューエイジ」運動推進者たちの集いの傾向との関連で理解することができます。初期の著書『物理学のタオ』⁽¹⁰⁾では、その題名の通り、中国文化との関連が示唆されています。しかし、その後、例えばベストセラーとなった『転換期』⁽¹¹⁾でも明らかなように、現代科学と伝統的な東洋の智慧との一致を証明するために、大乘仏教哲学を援用しています。こうして、カブラは受容史第四期の中で仏教ブームを起こした代表格に数えることができるわけ

4 評価

ドイツ仏教受容史の第三期との関連で触れたように、受容内容——いずれにせよ禪仏教など——は、「支配的」

社会の制度やその代理機関がどのように反応するかに影響します。そこで、テーゼとしてですが、二つの要素について考察したいと思います。

4・1 「文化的自己規定」の視点

4・1・1 エノミヤ・ラサールの

根本的キリスト教的な位置付け

再度強調しますが、エノミヤ・ラサールは禪の受容者としての資格においてさえ、根本的にキリスト教またはカトリック教会の基盤から行動しています。この志向性は、彼が自分の禪定に関するセミナーの枠内で定期的に聖餐式の祈りを実施していることに表れています。つまり、彼は明確に自分の宗教的基盤を保持しており、また建設的に自己の文明的遺産と関連付け、その立場から東西の精神性を媒介しようとしたのです。こうして、このイエズス会の神父は一連の本を著したわけですが、それは聖ヴィクトル、マイスター・エッカルト、ファン・デ・ラ・クルーズ、またテレサ・デ・アヴィラなどの伝統にあるキリスト教神秘主義の遺産に遡及することにより、

どのような意味で禅仏教の「非対象的な」禪定がキリスト教の実践の内面化に補足的に役立つかを、読者に信じ込ませようとしたのです。さらにエノミヤ・ラサールは、自身が、様々な地域で特殊な「様態」を持つが、根底ではいわば「同じ精神によって」生きている一つの人類に埋め込まれている、と考えていました。

それに対し、他の卓越した受容史代表者の「文化的自己理解」は——その議論展開が細部ではどんなに異なっているとしても——アジアを各時期のヨーロッパで支配的な精神的態度に対抗させて自らの優越性を表明しようとする、根深い欲求を確認することができます。エノミヤ・ラサールの姿勢の背景には、特に、カール・ザイデンシュテュッカーによって様々な刊行物で表現されたような、キリスト教に対する敵意が顕著にありました。しかしまた、次の項で示すように、シヨーペンハウアーのアジア志向は、西洋の社会・文化的環境に対する否定的判断に裏打ちされていたのです。

4・1・2 シヨーペンハウアーの

文化批判的位置付け

シヨーペンハウアーの宗教批判はユダヤ・キリスト教的伝統、特に旧約聖書に目を向けるときに激しくなります。ただ、有神論を否定的に取り上げていても、新約聖書については、仏教の特徴と見なした悲観的基本性格の故に、むしろ寛大に見ています。しかし、結局、この積極的視点も、キリスト教神学の本質的要素——特に、唯一で創造主としての人格神への信仰——が、精神史の上ではユダヤ教に、したがって——シヨーペンハウアーの目には——有神論の最も忌まわしき形態に帰するという事実の前では、無意味なものと映ってしまいます。そこで、シヨーペンハウアーは仏教的「世界観をキリスト教的世界観と取り替えた」のだというキリスト教擁護論者の判断の要因となったのです。

こうした特徴付けと並んで、シヨーペンハウアーが草稿を書いていた時期にはそれが後の歴史の変遷の中で支配的イデオロギーに逆らうようになるとは予想できなかった所見を、『意志と表象としての世界』の第二巻に見

つけることができます。それは次の箇所です。

「金髪で青い瞳というのがすでに（中略）ほとんど異常なのである。世界のどんな地帯にも（中略）土着していず、ヨーロッパだけにある。ついでに私の個人的な意見を述べておくと、白い肌というのは人間にとって自然なものではなく、我々の先祖であるヒンドゥーのように、自然状態ではむしろ黒か褐色の肌なのである。したがって、白人というのは本来、自然の懷から生じたものではなく、どんなに口酸っぱく語ろうとも白人種というものは存在せず、白人とは漂白された人間なのである。」⁽¹²⁾

このような表現は、一八八〇年から一九一四年の間の時期に民族的所屬を、国民の唯一の決定的なとは言わないまでも、本質的な基準と見なした国家主義的精神と摩擦を生じたに違いありません。

4・1・3 ザイデンシュテュッカーの

文化批判的位置付けについて

第二期の主唱者が教義の普及に際し「福音」とか「教

理問答」などのキリスト教的な用語を使用しながら、他方では様々な機会を利用して——しばしば、教会の攻撃に対抗するためとは言え——キリスト教やその代弁者に対して攻撃的に区別を強調したことは、当時でも一つの矛盾のように思われました。

カール・ザイデンシュテュッカーは、キリスト教会の代弁者とドイツ人仏教徒の間で明確な対立関係が形成されたという事実に対し、まったく責任がないわけではありません。このライプツヒの協会仏教主導者はプロテスタントの牧師の家の出身で、彼の生育史でも問題の箇所です。そこで、一九〇三年、ブルーノ・フライダンクという偽名で論争に参加したのですが、彼が目指した目標は明らかです。『仏陀とキリスト——仏教弁護論』⁽¹³⁾は教会代弁者たちに対して西洋の没落した状態に対する責任を開示し、同時にドイツ仏教への「神学的投擲弾」に對し仕返しをすることでした。しかし、彼はそれでも満足せず、数ヶ月後に再び偽名で二冊目の著作を出版しました。それが挑発的なものであることは、『キリスト教文明の殘忍』⁽¹⁴⁾という題名と共に、その中で使用されている

る引用符（鈎括弧）から理解できます。その前書きには、本書がラサ（チベット）に住むツォン・カ・パとヨーロッパで知り合ったことの結果であると、示唆されています。「フライダンク」がツォン・カ・パが回顧しながら書いた手紙を集め、それに若干の解説を付け加えた、こうして長い距離を超えて架空の「心服した友人」ツォン・カ・パ自身に語らせる、というのです。すでに最初の手紙の中で、次のような露骨な言葉で語らせています。

「私の友人よ、それがどんなに不快な課題であるとしても、この世間知らずの私にこの墓を開かせ、キリスト教文明の朽ち果てた屍から古着を脱ぎ捨てさせ、露呈させよう。おそらく何人かは、彼らがこれまで香煙を撒いてきたその大いなる偶像を認識することであろう。」⁽¹⁵⁾

表現上、このように先鋭化した攻撃は、期待通り、相応の激しい反応を引き起こしました。

4・1・4 カブラの文化批判的位置付けについて
カブラはすでにインタヴューや伝記的回想の中で、西

洋文化やその制度の「業績」に対し、否定的態度を露骨に表していますが、彼のベストセラーである『転換期』も西洋の現状批判の表現であることを確認するためには、彼の思想に深入りする必要があります。つまり、最初に、すべての文化に妥当する一つの文化的発展モデルが提示されています。その理論に従えば、現在の危機は、カブラが次のように描写する一つのサイクルの中の過渡期ということになります。

「すべての文明は（中略）生成、成長、崩壊、壊滅という似たような周期的過程で進展する。」⁽¹⁶⁾

第一章を詳しく読んでみると、カブラが欠陥として指摘しているのは西洋の状態であり、特に北アメリカの例で確認していることが明らかになります。このジレンマは世界的な危機なのですが、現在の欠陥状態は西洋文化の根源的な過失によってもたらされたものであり、その影響が続いて作用しているのだ、と。そこで、次のように解説されます。

「我々は、我々の文明の中の文化的進化過程の間に、過去のどんな文化とも異なり、自身の生物学的、環

境学的基盤を喪失する程に環境世界を変えてしまった。この分裂は、知力、学問的知識、そして技術的能力の発展と、智慧、精神性、そして倫理との異常な不均衡に表れている。」⁽¹⁷⁾

ここでカブラがキリスト教的ではなく、東洋的精神性の言葉で語っていることは、三重の、部分的にはすでに先に解明した関連から明らかです。第一に、個人的に、大部分は西洋のアジア的に動機付けられた対抗文化の中で完遂された宗教的社会化を回顧していること。第二に、現状分析の枠内で、特に「易经」、つまり中国の著名な占いと智慧の本に言及していること。第三に、『物理学のタオ』から読み取れますが、最も近代的な物理学の革新的成果を「転換期の」世界像の構成要素として評価する場合、大乘仏教を模範にしているということです。

カブラはそこで立ち止まってはいません。はつきりと「文化的転換のプロセス」を診断し、そのことについて次のような説明をするとき、彼は直接「古き時代精神」のイデオロギー的、政治的に「担う力」を攻撃しているのです。

「今世紀の六十年代、七十年代の社会的運動は（中略）上昇する文化を代表している。転換が行われている中、下降線をたどる文化は変化を拒否し、既に過去のものとなった理念に一層固執している。支配的な社会制度もまた、指導的役割を新たな文化的勢力に任せるつもりはない。しかし、それらは不可抗力的に没落の道を辿り続けるのであり、その間、上昇する文化は成長を続け、最後には指導的役割を担うことになるであろう。」¹⁸⁾

こうした解釈を通して、カブラは「ニューエイジ」思考やその代表者たちに逆らうキリスト教神学の側からの異論に対し免疫性を与え、あるいはまたイデオロギー的にも取り込むことに成功しています。逆に「ニューエイジ」の敵がこの点においてもカブラの論理に付いて行くつもりがないことは、多くは教会に近い著者たちが書いた対抗的文学の絶え間ない流れが示しています。

4・2 受容内容に関わる「システムの同一性」の視点
仏教に対する社会全体の反応の質の程度を判断する場

的な「要素でしかなかったのです。たとえ彼が実施した「キリスト教的」禪の接心が諸宗混合主義であったとしても、参加者はキリスト教と仏教の「システム上の境界」を自覚していたはずで、つまり、座禅を実行し、したがって「異質な」宗教との境界線を一時的に超えるという決断は、自覚的な反省に基づいているはずだからです。それに対し、上記三名が代表する二番目の型は「破壊的」で、その限りでは「危機的」なものです。なぜなら、当の主唱者たちは受容史の中で重要な意味を持つ発言の中で、本来「固有なもの」と本来「異質なものの」の差異をかなりの程度まで止揚しており、一般市民に対しても、仏教精神こそが——たとえそれが大衆からほとんど無意識の中に、したがってその限りでは運用できないとしても——すでに西洋社会の至る所で存在し、理念的な主導権を握りつつあるという印象を与えているからです。

ショーペンハウアーの構想の場合には、仏教の見方かなり密接に織り込んでいます。例えば、哲学者自身が後になって、その内容の大部分を単に仏陀の教えとの類似を主張したのであって、事実をわざと誤って示し、自

合、エノミヤ・ラサールを一方の極に、ショーペンハウアー、ザイデンシュテュッカー、カブラを他方の極に置いて比較すると、さらに別の視点が浮かび上がってきます。その際、考察の出発点は、世論は少なくとも感情的に二つの理念型を区別する、というテーゼです。最初の、エノミヤ・ラサールによって代表される型は、イエズス会神父が決してどんな犠牲を払ってでも、受容内容を西洋の状況に適応させることはないという理由から、「真面目」、あるいは「妥当」だと見なされます。その限りでは、西洋文化の統合性も原則的に危険にさらされませんでした。同時に、外部者に、受容内容に対して意識的な距離を保つことが、間接的に可能でした。実際、エノミヤ・ラサールの例が示すように、受け取るべき、あるいは受け取られた文化財の「固有価値」を承認する努力は、「西」と「東」を互いに接近させることの中で苦悩せずに、かなりの成果をあげることができます。というのは、エノミヤ・ラサールが自ら禅を実践したその内面的参画や、禪定の方法をセミナー参加者に教授した努力にもかかわらず、禅はキリスト教を外から豊かにする「外

分独自の悲観的思想を着想した後でゴータマ・シッダルタの観念世界に出会ったのだ、と主張したのです。しかし、同時代人はかえってショーペンハウアーの業績を過大に評価することになり、その限りでは、「ひそかに」仏教熱を巻き起こすことになったのです。ザイデンシュテュッカーを囲む仏教運動は組織化され、対社会的には明確な境界線を引いた形態で出現しました。ただ、仏教を一般大衆に近付きやすいものにするという意図においては、ドイツの協会仏教徒たちの大多数はその伝道活動についてヨーロッパ特有の道を選んだのです。それは例えば、修道院のような道場は東洋的な雰囲気を持つために、ドイツの社会環境に適合しないだろうという懸念から、その設立を放棄したのです。

同じ様な関連では仏教の機関紙も、「近代、特に近代科学との一致を証明」し、仏教を合理的認識方法の開花期における「進歩の推進力として、また他のどんな宗教とも異なり、理性の土台の上に構築する宗教として」提出しようという、そのための絶え間ない努力と見る事ができます。他方、協会仏教は、ザイデンシュテュッカー

や彼の同志の目には部分的に同じ様な目標を追求していた文化批判的な運動と、イデオロギー的な結束を奨励しました。つまり、動物愛護協会、素食主義運動、また民族文化促進協会などと共同の戦線にいと理解したのです。両者、つまり、学問的基準の要請と、並行する「対抗文化」の流れとの結び付きは、仏教がけつして外的なシステムの境界だけで満足しようとはしていなかったことを示しています。この事實は、キリスト教護教論者たちが予測したい長期の効果を暗に示しながら、「仏教的酵母」という隠喩で表現した通りです。仏教に対する批判者たちは、該当する協会だけでなく、「仏教を表面に押し上げる様々な近代底流」をも相手にしなければならぬという意識で、世界観上の闘争を展開したのです。

今世紀の変わり目の時期にライブチッヒ、ハレ、ブレスラウなどで協会という形で強力な活動を展開した仏教と比較して、今日の「ニューエイジ」の流れは内容的にも組織的にも錯綜した状況を呈しています。これはアメリカ宗教社会学で提示されているカテゴリー体系⁽¹⁹⁾に適合

します。つまり、その理論的枠組みに従えば、(a)いわゆる「カルト運動」と称される、厳格に組織化された宗教的グループ、(b)「クライアント・カルト」と称される非組織的なサークル、(c)「聴講」(オーディエンス)とか「カルトの同好会」(カルティック・ミリュー)と称される自由な「仲間」というように分けることができます。後者は、同じ宗教思想に共感する人々の匿名のサークルを包括しています。「聴講」とか「カルトの同好会」は地域的に限定されていなければ、特定の施設や人格的な權威とも結び付いていません。その指導原理は自己責任や自律ということなのです。「ニューエイジ」の潮流は部分的には「カルトの同好会」の形態で現れ、主に諸宗混合主義的なものとして登場しています。この意味で、「ニューエイジ」の批判者にとっては概念的に理解するのが容易でなく、その雑多的性格の故に「予測不可能なもの」と映る私的な混合主義の多様化へと発展します。そこで、この錯綜した現象の故に、キリスト教系の著者たちは「ニューエイジ」の概要を文学的に捕らえようとするしかないわけです。しかしまた、この錯綜現象は、

当該の批判者たちにとっては具体的な敵が存在しないために、教会史の中で受け継がれてきたグノーシス派との対決を援用することによって把握できません。こうした背景の中で、例えば禅定の実践とかについては、反キリスト教的な自己解放への憧憬の一表現であり、「ニューエイジ」の潮流はすでに乗り越えられたと思われた「異端」の活性化である、というような理屈で距離を取っているのです。

同時に、直接的に関わる人々がそれぞれ上記のテーゼから何かを得られるように、論理展開したつもりです。

5 おわりに

これまで述べてきたことの多くは私の個人的なテーゼですが、そこから、望ましい、社会的に容認されるような形の受容についての私の価値判断を読もうとするのは正しくありません。この論考は仏教思想の習得の特定の形態を答弁するためでも、それに対する批判でもありません。過去百五十年間を包括するドイツの仏教受容史の特徴的な経過から、受容に参加しない社会構成員の大多数と、受容する少数派の間の、歴史的に明確な変数的関係に横たわる幾つかの規則性を読もうとする試論です。

註

- (1) Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 18, Mannheim 1992, S. 346.
- (2) Schweizer: "Buddhismus und Christentum", Stuttgart 1903, S. 7.
- (3) 当時の版を目にするのができず、後のものである: Subhadra Bhikshu: "Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen", Braunschweig 1892.
- (4) 当時の版を目にするのができず、後のものである: Olcott, H. S.: "Der Buddhistische Katechismus", Leipzig 1902.
- (5) Vgl. Freydanck, B.: "Kleiner Buddhistischer Katechismus. Ein Hilfsbüchlein zum Studium des Buddhismus", Leipzig 1904; Markgraf, W.: "Kleiner Buddhistischer Katechismus. Zum Gebrauche für Eltern und Lehrer", Breslau 1912. それ以前にすでに次のものがある: "Die Buddhistische Welt: 5 (1911) Nr. 10-11, S. 318-333.
- (6) Vgl. Grimm, G.: Aufnuf! in: "Buddhistischer

Welspiegel:1 (1919), Nr. 7-8, S. 295-296.

- (7) Vgl. Herrigel, E.: "Zen in der Kunst des Bogenschießens" Konstanz 1948.

- (8) Vgl. Capra, F.: "Das neue Denken. Aufbruch zum neuen Bewußtsein", Bern usw. 1987.

- (9) "Von der mechanistischen Weltanschauung zu ökologischem Bewußtsein. Interview mit Fritz of Capra", in: Geisler, G. (Hg.) "New Age-Zeugnisse der Zeitenwende. Anthologie der wichtigsten Beiträge aus fünf Jahren aktueller Berichterstattung der Zeitschrift esotera", Freiburg i. Brsg. 1984, S. 127 f.

- (10) Vgl. Capra, F.: "Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie", Bern usw. 1983 (2).

- (11) Vgl. Capra, F.: "Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild", München 1982.

- (12) Schopenhauer, A.: "Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 2, Zürich 1988, S. 636.

- (13) 同時の版を四つにわけ、その後のものやめ、Freydank, B.: "Buddha und Christ. Eine buddhistische Apologetik", Leipzig 1907.

- (14) Vgl. Freydank, B.: "Die Greuel der 'christlichen' Civilisation-Briefe eines buddhistischen Lamas", Leipzig 1903.

- (15) Ebd. S. 17

- (16) A. a. O., S. 21.

- (17) Ebd. S. 39 f.

- (18) Ebd. S. 473.

- (19) Vgl. Stark, R.; Bainbridge, W. S.: "Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts of a Theory of Religious Movements", in: "Journal for the Scientific Study of Religion: 18 (1979), S. 117 f.; Campbell, C.: "The Cult, the Cultic Milieu, and Secularisation" in: Hill, M. (Ed.): "A Sociological Yearbook of Religion in Britain", Vol. V., London 1972, S. 119-136.

(本稿は、当研究所ヨーロッパ・センターが一九九五年七月八日、ベルリン市のヴァイラ・ザクセンで開催した「IOPE FORUM」での講演原稿である。枚数の関係から、専門的な脚注を取り除き、また本稿で考察されている「ドイツ社会の仏教運動に対する反応」に関する議論を省略した訳者)

(フランク・ウザルスキー、エアフルト教育大学講師)

(まづい ゆきお・東洋哲学研究所欧州研究部長)