

発題Ⅱ ユング・キリスト教・仏教

J・W・ハイジック

キリスト教と仏教との出会いの歴史を通じてユング心理学の果たした役割は、せいぜい補助的なものだった。実際ユングの考えは往々にして引用されるのだが、とある理由によって、彼が残した思想体系の総体は、キリスト者と仏教者が相互に批判し高め合うのに必要な共通の場として注目されてはこなかった。本稿において筆者は、ユング心理学が秘めるあまりに閉鎖的と思われる点に注意を引くとともに、それを解き放つてやることで、キリスト教と仏教がいかにこれまで以上に親しく相互に接触することができ、かつ、今日の靈性の一般領域において起きている諸変化とも密接に触れ合えるかを示唆してみたいと考えている。

ユングと仏教とキリスト教の対話

単なる知識の交換に留まるような出会いは論外としても、今日の仏教とキリスト教との知的対話は、比較モデルと倫理

モデルの二つに集約できる。

対話の比較モデルは、多かれ少なかれ中立的な、ある共有された場に存する。そこで両者は、各々の伝統から選び出された概念をめぐってともに議論することができる。そのような場は、合理的な議論のための一般的規則に加えて、共通のテーマと用語を提供する特定の概念群の周囲に構築されるのが通例である。原理的にこうした上部構造は、特定の学問領域（たとえば哲学、人類学、解釈学、比較宗教学、心理学、あるいは社会学）から、思想上の特定の傾向あるいは学派（たとえば現象学、構造主義、マルクス主義、精神分析）を定義する何らかの程度において明示された一般概念が有する、より限定された関心に至るまで、さらには特定の思想家（たとえばティリッヒ、ラダクリシュナン、西田、エリアーデ、ホワイトヘッド）にまでおよんでいる。そのうち実際に探求された事例はわずかだが、可能性を見渡せば、そこには宗教研究そのものの研究と同程度の広がりがあることがわかる。比較的対話

(comparative dialogue) は、このように変幻自在でありつづけるかぎり、家畜の群を己れの畜舎へと追いやろうとかかたに嘯みつく牧羊犬のごとき新手の「専門家」たちによって収用されずにすむことだろう。

比較的対話が目指す洞察は、宗教的な世界観や価値観の多様性にまます通曉し、伝統の中で無視され忘却されてきたことを再び覚醒させ、最終的には学びえたことに照らし合わせて自己を理解しなおすことである。それは一種の相互回心の実験であり、その成否は、議論の学術的水準のみならず、対話の参加者が自らの信仰にまつわる通念の再考をどこまで受け止めることができるかという点にもかかっている。

対話の倫理モデルでは、仏教とキリスト教は、各々の伝統を共通の倫理的関心へと収斂させることによって結びつく。倫理的対話 (ethical dialogue) は、理性性の要求に忠実である一方、歴史のなかではたらく不正義、抑圧、環境破壊に題材を見出す点で学術研究とは異なっている。そうした題材は、ときに意識の活性化や原理の明確化をなすべき宗教的観念を探索するといった一般的なかたちをとることもあれば、参加者自身が共同行動を視野に入れて特殊な争点を提示することもある。いずれの場合でも、こうした題材への目配りは、学者の回心を超えて外部世界にまで及び、特定の道徳的感受性あるいは具体的な実践までをも活性化する。

知的対話を示すこれら二つの形態のうち、社会倫理を欠く

ユング心理学は、倫理モデルよりも学術モデルの目的についてより有益だと思われる。(ユング心理学の治療技術はまた、文句なしに、瞑想の実践に集中する形の対話においても有益でありうるだろう。) しかしながら別の選択肢もある。すなわち、ユング心理学は仏教およびキリスト教と並んで第三の当事者として対話に参加できるというものだ。

こうした提言は一見、いたずらなものとか、あるいは少なくとも奇妙なもののように聞こえるかもしれない。まず心理学は宗教ではない。そして、一個人が著わした著作が主要な世界宗教と比肩するとはとても考えられない。しかし、もし深層心理学そのものの将来における進化を喚起するような論点があるならば、しかもこういった論点がユングの著作から明確にできるものとすればどうだろう。また同時に、そのなかに仏教とキリスト教の未来に挑みかかる点があるとすればどうだろう。次のように言い換えることもできる。たとえば、仏教やキリスト教のような伝統宗教が再定式化したり応答したりするには教義上の基盤が欠けているような問い、しかも心理学理論の再考をも促すような問いが、この現代に浮上してきているのである。このような状況のもと、あるがままの宗教の重要性を疑うことなく確信するユング心理学は、現在進行中の対話を支える共通基盤としてではなく、むしろ仏教とキリスト教の対話を安全な停泊港から海図なき大海へと引き出していく曳船のようなものとして、歓迎されること

だろう。

ユングのもとでの仕事は、心理学には理論的に見過ごされてきたデータに学ぶべき多大の事柄があるとの大胆な確信から始まった。われわれがユングの仕事を対話へ持ち込もうとするのは、その勇気を学び、真似るためであって、彼が示した解答に従うためではない。こうした自己発見型の対話 (heuristic model of dialogue) へとわれわれを駆り立てる諸問題は、仏教者あるいはキリスト者がユングに反対して挙げているような通常の類の批判にも、他方ユングの方からそういう批判者へと向けられた再批判にも属さない。当の諸問題は別種の宗教性に発しているのである。ユングの自我および自己の概念を簡単に問題化してみることで、筆者の念頭にある問題を特定することができるだろう。

自我と自己を疑う

ユングは、自我意識は真の中心を自己におく心の一部分であるにすぎないと熱心に主張しているにもかかわらず、彼の心理学の中心は、ある重大な意味において、一人称単数の主体である具体的な個人に置かれつつづけている。ユングは心の構図から集合的意識の概念を完全に排除してしまったのである。フロイトの超自我に触れるまでもなく、ユングは知識の社会決定論を十分に知っていた。しかし「集合的意識」とい

う言葉が出ると、ユングはただちに「集団主義」の危険を毒づき、集合的意識と集合的無意識との間の「ほとんど架橋しがたい隔たり」に不平をもらしはじめてしまうのだった。

個人に対して責任を感じ、集合的なものを信用しないというユングの態度は、心の構造と目的論についての彼の思考に影響を及ぼした。人間は、意識そのものによってはその他の動物から区別されない。意識があるとの認識によって区別される。同様に、集合的無意識を動物的本能の上位にまで引き上げるのは、精神のなかで単に事実として起こっている無意識の出来事ではなく、むしろそうした出来事に対して払われた意識的な注意なのである。このような認識し注意する自覚の場こそ、ユングが自我 (the ego) と呼んだものである。したがって、自我を「ありふれた」認識主体とみなす一方で、自己を自我が解消されるにつれてその後を継承していくもうひとつの「より真実の」、「より深い」認識主体とみなすとしたら、それは誤りである。厳密な概念定義が易々と隠喩へと滑り落ちてしまうという特徴をユングの言葉づかいに見出せるが、その一因は、ある一つの「中心」が別の「中心」に置き代わってしまう発想に求められる。と同時に、ユングの関心は、精神がいかにほたらかかを客観的に説明することだけではなく、個人の自己認識の変容にも向けられていたため、さらには、無意識から拾い上げられたイメージに直面することこそ「個性化」だとの理解が彼にはあったがために、変容

や「個性化」の過程を象徴する表象がより精密な心理学理論に合致しないことが避けられなくなってしまうのである。

あらゆる自意識や自己同一は意識主体を必要とする、このことをユングは否定しない。通常の健全な精神において意識主体とは、一つの統合された自我を意味する。ユングが目指したのは、いかに深く精神の集約的奥底に埋め込まれていようとも自我以外のコンプレックスで、自我を置き換えようとするなどではなかった。こうして、自己という観念は、自我を根絶して主体性の中心を別のものに置き換えようとするものではない、とされたのである。異なる様態をもった主体性こそが、ユングが目指したものである。自我を克服し自己のための余地を設けると彼が語るときには、主体性に関する考え方を別の考え方と取り替えることが意味されている。換言すれば、自己とは、ひとつの変容、すなわち、日常の覚醒した個人すなわち自我が常態の偏狭な自意識を離れ、意識に対する自律的支配をやめ、自我の制御外にあって自我の発達に不可欠な心の領域を自覚するに至るといった変容として理解されねばならないのである。目指すところは矮小化された自我ではない。改変された自我、すなわち、自己満足の度合いや、制御を及ぼさんとする知覚や経験を中心とする度合いが低く、そして、未知にして統御不能な精神的次元へとよりいっそう開かれた自我なのである。この意味でのみ、自己は意識の核心における変化と呼ばれうるのである。

ユングの著作における自我と自己の存在論的位置づけは、良く言ってあいまい、悪く言えば混乱している。文脈ごとに自我と自己は、力、はたらき、機能、現象の一部類、元型、実在などとしてほめかされている。他方、「心のみが無条件に実在する」、心は「外在的宇宙に等しく」、「物理的存在の原理に等しい宇宙原理」、「客観的実在」、あるいは「存在の必要条件」であって、「最高度に現実的な」ものだなどの主張をしばしば繰り返すのは、形而上学的思索を酷評するユング自身にはかならない。自我と自己が精神の別々の構成要素であるかどうかという点について、ユングはさほど拘泥しなかった。にもかかわらずこの二つは、心のいとなみにおける一種の協力関係のおかげで客観的「現実」に参与するとされるのである。この壮大な考えの背景には、自我という観念を反転させたイメージとして自己という観念があるとの単純な論理がある。

大雑把な形ではあるが、自己という仮説は、用いられたデータによってあいまいにされてしまいがちな、いくつかの暗黙の前提をより鮮明に浮かび上がらせもするのである。特に三点を指摘しておきたい。

第一に、最深部においていかに古代からの知恵に満たされていようとも、無意識は本質的に意識の一種であり、自我意識ではないような何らかの意識である、との前提が指摘できる。

第二に、意識の中心に位置する単独の「原子的自我」という觀念が、〈充分なる全体としての心もまた個性化された自我でないしは自己というかたちをとったものを中心に構造化される〉という想定に織り込まれていることが指摘できる。自己の中心的元型の「心的同等者」は神のイメージである。用心深いユングは、自己という元型と神というイメージのいづれが優先されるかという点については公刊物のなかでいさゝか触れていないが、それらの間での一対一対応を主張するにあたってはなんらばはかるところがなかった。したがって、秩序の第一原理は中心と全体性である。この原理はそのまま一神教的な神性イメージとなって現れる。

ユング心理学に見られる心の単一原理性を補強すべくあらかじめ想定されている前提の第三は、集合的無意識の元型的象徴とは、(意識と無意識が充全性を指向する傾向をもつことを反映して) 対立者を見出すことで充全なものとなり、諸々の対立者の統合という形をとった自己という象徴を結晶化しようとする傾向を有する、

こういった「力動的な一元論」を機能させるためには、心の根本的なはたらきを映し出すとされる内容を、象徴として理解してやればよい。すなわち、そうした内容が外部の現実と直接言及していたとしても、それは形態の純粹さを阻害するものだと括弧に入れてしまい、あくまでも象徴として理解してやりさえすればよいのである。こうしたことはユン

グの場合、無意識的象徴がもつ集合性は、その象徴の真理・深遠・信頼性を示す指標であることにより達成された。したがって、対立者の調和的複合体としての自己という元型は、諸事実を客観的に提示するところから描き出された純粹な結論などではなく、むしろ、集合的無意識の内容を象徴的に解釈するために先験的に容認された前提なのである。

内的生のフロンティアを問題化する

上述の三つの想定がユング心理学に実際に妥当するかぎり、ユング思想は、西洋的・キリスト教的軀から解き放って東洋思想や仏教思想を散策させてやれば、普通考えられている以上により良質にしてより普遍的に応用可能な起源に繋ぎとめられているといつてよい。とはいふものの、ユングの発想からそうした心理学ができあがるなどと速断する氣にわたしはなれない。と同時に、わたしの確信するところでは、多くの批判がユング心理学を非キリスト教西洋に妥当できる範囲いっぱいにも引き伸ばすところから生じているが、それらはそのままキリスト教と仏教にも当てはまるものでもある。これらの宗教は、今や自分たちがいかに進退窮まって堂堂巡りをするばかりで、靈的意味を模索する現代の大衆に手が届かないでいるかを、よくよく承知している。筆者はこの結論部において、内的生に関する現代人の認識のなかには、伝統的仏

教、伝統的キリスト教、伝統的ユング心理学の影響がいずれも減退しているが、なお上で述べたような三つの自己発見型の対話の基盤を与えてくれる領域が数多く存在することを指摘したいと思う。

より高次の意識、より高次の実在

ありふれた自我とは異なるものとしての眞の自己という課題は、使用法が両義的でも暗黙の想定を前提としているがために用語としては混乱したものはあるが、心理学と東西の諸宗教との間でかわされる対話にとって重要な接点を提示しつづけている。しかし、この課題を扱うに際し視点を交えることがなければ、対話はいつまでたっても、主体性に対する各々の文化的・哲学的態度が異なるという地点で空転することしか期待できないだろう¹。ここで、問題の核心に正確きわまりない表現で言い及ぶ妙技に長けたウィリアム・ジェームズが、とるべき道を教え示してくれる。

『宗教的経験の諸相』を結論づけるにあたってジェームズは、本来的に壊れ分裂した自己という觀念そのものは宗教的信仰を十分には説明できない、と述べている。個人は、より広大なリアリティを求めて、なにか「より以上のもの」の現前、すなわち「自分のより高い萌芽の部分」との関係へと踏み込んでいく。

彼はこのより高い部分がこれと同一性質の或るより以上のものと境を接し連続していることを意識するようになる。このより以上のものは、彼の外の宇宙で働いて「いる」、…過剰信仰はしばらく措いて、一般的共通のものだけに限ってみると、意識の人格は救いの経験をもたらしめてくれるより広大な自己と連続しているという事実こそ、宗教的経験に関するかぎり、文字どおり客観的に真である²。

意識が正常で日常的な形態にある場合、われわれはジェームズが言うところの「充全たる自己」への劣等感という生涯にわたる習慣にさいなまれることになる。より広大な意識の種を外皮のごとくに包み込んだ自己が「通念的に健全だ」とみなされているかぎり、そうした自己が割り開かれ、より高い部分が顕在化されることは、人を神経症へと陥れることになる。しかしそうであつてもなお、ジェームズが指摘するように、この病態を経ないかぎりは、より高い圏域を受容しえないのである³。

より広大な自己を、自我意識の習性によって封じ込まれつつも、高次のリアリティを経験できる仕組を備えているものとして考えることは、ジェームズの主張を言葉の彩で言いまわすことに留まらない。霊的現象や超常現象に対する絶え間ない関心との関わりにおいて、彼は、「きわめて絶望的なわれわれの時代のあとにやってくる、新たな生の広がり」という精神疾患に罹ったアメリカの先入見を示すと思われる

「より高い意識」なるものを模索する動きの現れ、すなわち神智学、新思想（ニューソート）同盟、クリスチャン・サイエンスなどに注目していた。ジェームズの目には、国全体が既成の教会内部で進行している諸運動とは別の靈性復興の虜になっているかのように見えたのである。彼はこう述べている。「これらの諸思想は健全にして樂觀的である。そしていま明らかに、初期のキリスト教、仏教、イスラム教などが傳播していったのといくつかの点で類似した宗教活動の波が、アメリカの社会を通り過ぎていくのだ」。彼は、こういった活動と密接に関連する理論的な主張を自身の心理学説から敬して遠ざけるよう常に気を配っているが、彼の著作を読めば、まさにその行間に熱狂が潜んでおり、ふつふつと沸騰していることに気づかざるをえない。こうした事態は彼の「より広大な自己」という概念に特にはっきりと妥当するのである。

ジェームズが開くドアはあまりに多いのだが、彼について述べることはここで諦めることにして、以下の命題をもって議論の主流へと戻っていきこう。すなわち、リアリティのより高い領域に出会うための備えがあらかじめ与えられているより高い自己を発見したとの発想において、自身の宗教心理学こそは他の心理学から一線を画したものとなっていると、ユングが考えていた、という命題である。しかし、そうした差別化は必然ではなかったのであり、むしろわれわれにとって

はそのような一線など消し去られた方がよいのである。

心に潜むすべての力を現実化する（すなわち個性化）というユングの発想は、自我が意識から出て精神の深く暗い奥の院へと旅するといったイメージによって強く支配されている。この奥の院に住むものはたいいてい影の姿をとったもので、やさしい月の光のもと互いに交じり合ったり分かれたりしながら、夜の景色を背にその姿形を変化変容させていく。明るい陽の光のもとでは哀れにも別々に隔てられたものごとが、常にかすかな怯えをもたらす予見不可能な無意識という霧のなかで「深められる」のである。こうした内的世界へと突き動かす刺激はまさに暗い経験でもある。つまり、自暴自棄、罪、失敗、不安、限界、ニヒリズム、自己荒廃などが現れ出てきて、「溢れる恩寵」の感覚とともに広大なる意識の開けをもたらす感情の爆発、光に溢れた、快活さを与える、大海のごとき、絶頂としての感情の爆発を圧倒してしまうのである。

真相を言えば、より高い意識という観念を東洋思想の中に見出しておきながら、なぜユングがそれに反対したのかというところ、東洋思想が苦しむ自我を消滅させようとするからであった。苦しむ自我なしでは無意識の啓示は意味を持ちえない、と彼には思えたのである。ユングにとって主体と客体との区別を抹消することは、東洋人にとっての「無意識は上にある」、われわれ西洋人にとってそれは下にある」という違い

はあるにせよ、自我が無意識に飲み込まれて消えてしまうこと、そしてその結果、主体が麻酔をかけられて痛みを感じなくなってしまうことにすぎない、と思われたのである。それは大いなる自己認識への導きなどではなく、生の暗部を通り過ぎてしまうという自己欺瞞をもたらすことであった（これは、ディケンズのグラッドグリン夫人のように、「部屋はどこかに痛みがあると思われる」が、「自らがその苦痛を受けた者であるかいなかに確信がもてない」といった事態に通じよう）。ユングにとつて「わたしは自分が苦しんでいるのを知っている」ということは、「わたしは苦しんでいる」ということに優っているばかりか、「わたしは苦しみが自我の妄想にすぎないことを知っている」ことよりも優れているのである。

「より広い自己」ないしは「複数の自己」といったもの、すなわち、自我を中心とする心では捉えることができない一連の情報を受容できる自己といったものは、はたして存在するのか否か、これこそが論点なのであるが、とどのつまりユングの立場では、それは存在するものとして論が進められているのである。心靈現象、シャーマニズム、占星術、錬金術、カバラ、予言術、さらには地球外からの来訪といったものと密接に関連する精神状態に関する説明を「象徴化」すること、それらが自我意識にとつてもつ意味を引き出そうというのが、彼の方法論上の決断であった。しかしそれによって、常態的な一人称単数個人を超える意識が持つ複数の中心だと

か、そういう意識の発展段階とかいうような問題が脇へと追いやられてしまった。同時にユングは、それらの現象の原因に判断を下す義務からも解放されてしまった。「開示」の経験、すなわち、それが経験者にとってあまりにも圧倒的であるがゆえに、開示されたものが意識の広がりなかりアリティそのものなのかどうか、もはや定かではなくなってしまうような経験を、ジェームズと同様にユングもまた知っていた¹⁰。彼はいろいろな夢の啓示を信頼するとはいかなることかを知っていた。『易经』に導きを求め、ダウジング・ロッドを使って水脈を発見してもらい（これは実際成功した）、超心理的な経験を普通の人以上に持つというのが彼だったのだ。しかし何といったものは存在するのか否か、意識は複数の中心をもつかどうか、結局人はこれらの問いに満足に答えられず面目を失うことになるのか、といった問いを追究するのではなく、出来事とそれに対して自我意識が見出す意味との間にみられる「共時性」に集中すれば、それでもう十分だとユングは考えたのである。彼がより大きな関心を払っていたのは、「より以上のもの」そのものではなく、自我意識には手が届かないと見受けられる諸現象から掘り出されるものとされる象徴的意味の方だった。実在と人間存在に関するあらゆる疑問は、科学的無関心の名目のもと、無意識という敷物の下へと片付けられてしまったのである。

このように心的現象としては神と集合的無意識を区別しなかつたことにより、ユングは、諸事実からまずまず目を背けることになる。彼は、自我意識と無意識が直接に連続するものとして心の構図を描いているわけだが、そのモデルが基本的に唯一神説であることにについては、すでに触れた。このことよって、なぜ「より以上のもの」がおのずと絶対的一者の形をとるとされたのが説明される。ここでの絶対的一者とは、自我以外の意識作用を覆い隠してしまう集合的無意識、あるいは、開示されたりアリティを隠蔽してしまう神のイメージにはかならない。心の構図を科学だと主張し、神の實在不在という問題を神学や形而上学に任せきってしまうことで、ユングは、高次の意識および高次の實在が多様たりうる可能性を原理上排除してしまつたのである。

ユングは神学から科学へという身振りを示しているつもりでいたが、それよって実際にもたらされたのは、思想上の深刻な締めつけであつた。自己を小宇宙とする「一なる世界」(unus mundus) という壮大なる観念か全体を覆い尽くしていた背後で、ひとつの絶対的大宇宙の「茫漠」を内包するリアリティの構造については限定された見方しかなされてない。アンリ・ベルグソンは、ウィリアム・ジェームズの思想を語るなかで、古代人が世界を有限なものともみなしたのとは反対に、世界を無限なものとしてイメージすることによつてこそ、近代理性のニーズは満たされる、と書き記した。一

方、ジェームズは、世界は不確定であつて、理性を満足させるどころかその重要性を減じ、そのことでむしろ人間の全体性を「果てしなく高める」ものだ、とした。ところがユングは、古代の文献や象徴のなかで出会つた有限かつ古典的な世界に自らの理論を関連づけるに際して、近代的理性を満足させることもなければ、近代理性に不満足を甘受すべき十分な理由を与えることもなかつたのである。

仏教的・キリスト教的の世界観を超えて

仏教的発想から見れば、ユングによる自我と自己との区別については異論が多く、その批判の大半はもはや自明ですらある。単純な用語上の一致に惑わされている点や、本来の文脈に対してしかるべき関心を払うことなく概念をせつせと使い果たすといった点でユングが非難されているかぎり、彼の諸観念をより仏教的な素材に対して安易に適用することは避けるべきだろう¹²。最も拙速なやり方は、仏教・東洋と西洋キリスト教との間の差異を、前者の方がより包括的に問題の全体を取り上げているとみなして、後者から引き出され前者へ払い込まれるものとして計上することである。要求は厳しいが、結局はぐらかしにしかならないアプローチというのは、「東洋の精神」は人間の心が共有する構造の単なる一様式にすぎないのではなく、意識についての東洋独自の定義を要す

るものだ、と立論することである。このような問題点に易々と別れを告げ、ユング思想の価値をキリスト教西洋からヨーガ、ヒンドゥー教、道教、チベット仏教、大乘仏教、禅仏教などの東洋の伝統へ向けた架け橋として研究してきた努力をもっともらしく言い紛らわしたとしても、せいぜい最悪の独断的な気質が満たされるにすぎないだろう。これらの課題が思想史に属するかぎり、必要とされるのは、文献上の証拠に忠実に従うことを基礎とする、忍耐のいる厳しいアプローチなのである。その実践は筆者よりも有能な人たちにおまかせしたい。

しかし、精査の対象となる諸伝統によって共有された世界観の基本構造の変化という点に関しては、歴史的な資料だけでは十分ではない。わたしが考えるように、仏教とキリスト教の世界観がともにユング思想における有限で古典的な宇宙なるものと同じ素材から作られるものであり、しかもそうした世界観が、いま形を取りつつある現代の靈性にとって背景とはなりえないとするなら、自己や自我という観念の異同についての議論は、根本から考え直されねばならないことになる。現代の靈性を背景とする、より高次のリアリティや意識に対する信仰は、伝統的教義において通用する諸範疇のなかにおいてそれと解消されるものではない。それに対して伝統的教義は、新たな形をとって説き広められるか、従来の形のまま新しい動きを圧倒してしまううしがない。われわれが今日

キリスト教と仏教の双方において目にして居るのは、後者への傾きである。そしてその重みは、宗教間対話によって増し加えられているかもしれない。しかし、心と宇宙を無限定とみなす見方に対して開かれていくことは、たとえその第一印象はいかに脅威的であろうとも、ジェームズが望んだように人間の全体性が果てしなく高まりゆくことへ貢献しうるのかもしれない。以下の残された紙幅では、それがいったいどの程度開かれるべきなのかという点について、そこからもたらされるであろう諸々の帰結に関する憶測をまず抜きにして、考えてみたいと思う。

前世紀中ごろより、東洋やエジプト古代王朝、中世の神秘主義や錬金術、さらには、数世紀にわたってキリスト教やユダヤ教の底流としてあった秘義などから、自然界における人間の位置付けについての新しい教説が、西洋文化のなかに入り込んできている。当初これらの教説は哲学者や詩人の小さな内輪の間だけで流布していた。そこから心靈運動や秘教運動、とくに心理学や宗教の周縁部へと広がっていったのだ。そしてすくなくともここ一世代前からは、それらの教説は文化内主流の一部を形成するようになっていく。周辺から中心へのこうした移動はしばしば、組織宗教の底流としてある永続的な秘密の潮流や迷信への関心が広く世間で高まっていることだと誤解される。しかし問題なのは、これらの新しい教説がもはや自らを、なによりも既成宗教への批判や補充であ

るなどとはみなさず、宗教を支える新たな基盤だとみなすことである。科学界でさえも、既成宗教の古典的教説ではなく、こうした「向こうからのささやき」の方にこそ研究対象としていっそう強い関心を示している。

われわれは依然として宗教意識に生じている物語のただなかにどっぷりと巻き込まれているので、それが持つ意味を評価することができない。しかし明白だと思われるのは、宇宙や宇宙における人間の位置は、キリスト教や仏教、あるいはユングが教えるものとは異なっているということだ。あたかも意識の進化が一周して戻ってきたかのようなのである。幼いうち、精神のなかでは、自然界で観察されたものと感覚や空想とが混じり合っている。自己意識は、空の鳥や森の動物の動き、太陽、月、星の運行を擬人化し、それに倣うことで自らを形成していく。文明の進展にともない、精神は自らを自然界最高の光輝とみなすに至り、そうすることで自らに閉じこもり、至高の力のきわめて抽象的な投影を残すのみとなった。こうした世界観が開示する真の知識を追い求めていくつかの形態が出現した後、大宗教の教義が現れた。そこでは、観察から得られたデータがいかにごた混ぜにされて説明が仕立て上げられていようが、観察者が観察されるものに優越するという点については疑問視されることがなかった。こうした人間中心主義的な先入観は今日もはや自明ではない。現代精神は、科学の古典的手法や正統宗教のなかでは失われてし

まった自己認識にまつわる何かしらを回復しようと、とりわけ、ある有機的な相互結合へとその方向を転じたのである。

空飛ぶ円盤を外部からもたらされる救いへの欲求の象徴とみなし、死後生への信仰を理想社会への欲求の象徴的先取りとみなすときのユングは、キリスト教の天国、あるいは仏教の涅槃を生み出したのと同じ基本的態度から考えている。ただし、そういった現象をまた別のさらに徹底した人間中心主義立場から説き明かしたのである。彼は、心がもつ究極目的への志向性そのものの対極に存在論的なりアリティがある可能性を容認しなかったにもかかわらず、宇宙を見渡す人間意識の至高性については、これを再確定したのである。

しかし今日、頭上の星空を見上げるとき、われわれはなにか違うものを目にする。われわれは、銀河系の向こうから幾光年もかけて届いたイメージを見ているのであり、われわれと星々との間に広がる空間に存在するものといったら砂嵐の埃数粒にすぎないと教えてくれる、数学によるたとえ話に信頼を寄せている。ときには質的な意味においてすら地球人をはるかに凌ぐとさえ考えられる地球外知的生命体の可能性は今やSFではなく、合理的仮説となった。さらに脳の未知領域における秘密が次々と科学的方法によって解き明かされはじめたまさにその時に、精神と肉体の絆はかえって不明となり、心身医学、体外意識、生命エネルギーなどの真剣な研究の焦点とされるようになってきた。動物とのコミュニケーション

ン、身体なき靈魂の出現、前世の記憶、死者の魂、念動などの超心理学的現象に加えて、レイ径路の探索、地球外生命体の来訪、平行宇宙、時間のねじれなどの超常現象は、常識にとっては狂信的で余計な飾り物にすぎないといった域をもちや超えている。

自我意識が精神の中心から、精神が銀河系の中心から、銀河系が宇宙の中心からはずれることで、キリスト教および仏教の正統は、教説の発展を導くための羅針盤を失ってしまった。このような現象に対して最も伝統的な宗教のやり方で対応したとしても、すでにそうした現象を個人的に体験済みである圧倒的多数の人々にとっては意味をもたない。そして事態は、その程度でおさまってはいない。つまり、現代世界との対話や宗教間の対話を続行する仏教やキリスト教の学者たちの様子は、まるで、上記のような事柄が発生すらしていないかのよう、あるいは、それらは集団神経症の症状にすぎず、やがてはまるくおさまってくれるものだと見なしているかのようである。彼らは古典的で機械的な科学観にはまり込んだ一部科学界と同じように、しかしてまた別の理由から、迷惑な事態が過ぎ去って事情が「正常」へと戻る時機を待っているのである。

そうしているうちにも、心霊体験の探究はたゆまず進行していく。文化はますます科学知識に依存するようになったとはいえ、宇宙の全体性と宇宙内にある人間の生を機械的に説

明することについては幻滅が広く行き渡っており、そこから発する対抗運動はますます盛んである。しかし、科学への批判そのものがおのずと宗教の再生の兆しとなるわけではない。逆に、現代の秘教や新たな形の心霊体験の模索が科学の影に囚われているかぎり、そうした現代的な現象によって宗教は日常生活からますます疎外され、生に関する事柄を評価する「正常な」科学技術的方法がますます強化されることになる。

こうしたことはすべて、さほど古い話ではないけれど、これまであまりにも身近だったため、一般化された形で検討されてはこなかった。伝統的な仏教およびキリスト教の神話が栄光から転落したのと同じく、ユングもまた評価を落した。というのも、彼自身が元来は避けるべきものとしていた過ちを自ら繰り返したからである。つまり、前提理論に矛盾する経験、もしくはそのような経験の局面を排除してしまったのである。それにもかかわらず、ユングの心理学は、経験を最優先し教条主義的な宗教を批判することに基礎を置くがゆえに、仏教およびキリスト教とともに直面するその種の問題に取り組むにあたって、手助けとなるかもしれない。しかし、直面するとはいっても、それがいかなる形態をとり、また、いつの時点で危機的な局面にまで至るのかといった点は予測しがたい。

この問題についての筆者自身の印象を言えば、次のようになる。仏教とキリスト教は、各々の伝統において正統および

教派主義といった名のもとで追放されてきた諸要素を再発見するため、相互に刺激しあうべきである。そうした再発見によって、現代の宗教的想像力を捉えて放さない経験や現象へとより直接的に語りかけることができるようになる。

思うに、この対話によって、新しい教説と、さらにいえば新しい心理学理論とが生み出されるものと期待するのは、理に反している。しかしそうした対話は、自己理解のなかで凍らされてきたものを解凍して、生きた伝統の中に再び流し込むには役立つかもしれない。明らかに先例を挙げれば、日本仏教がキリスト教の神秘的伝統に関心を抱いていることに刺激されて、仏教との対話に参画しているキリスト者の学者たちが、自らの神秘主義的伝統をより真剣に賞賛するようになったということがある。同じように、修験道、クンダリーニ・ヨーガ、タントラ・ヨーガ、カラチャクラ・タントラ等々の教義と実践に対する関心の復活によって、日本大乘仏教主流が、現代日本の宗教意識において生じている事態に照らしたとき、自分たちがいかにそれらの諸伝統から歴史的に隔たってしまったかという点を再評価するに至る、と考えてもよいのではなからうか。

たとえば、感情的・心的エネルギーが自然環境のなかで意識とは別様の「記憶」として蓄えられ、それが人間の外側にある一種の「知恵」としてはたらくという観念がある。このような考え方は、仏教やキリスト教にとって、実際のところ

何ら宗教的意義をもたないものである（さらにはユング心理学でも、それは象徴的投影としてののみ意義をもつものであるにすぎない）。地球がもつ力との調和という観念は、たとえ現代の諸「世界」宗教が説く教えと共鳴することがあるにせよ、所詮、現代の「世俗的」霊性のかすかな響きにすぎないのであろう。この「世俗的」霊性こそ、われわれの惑星を痛めつけ略奪するという、至る所で目にする極悪非道を責めたててきたものにはかならない。とにかく、宗教的諸伝統の未開拓領域の中でこのように手探りすることこそ、自己発見型の対話というときにわたしが念頭に置いているものなのである。

仏教との対話に従事しているキリスト者の学者は、正統の中心により近い学者と較べれば、概して、自らの伝統内の異端に対してより寛容な見方をとる傾向がある。後者の学者からすれば、対話など相對主義を進めるばかりか、正統の教義を現代の霊性の住居としてはふさわしくない古城、術学者や変人が住み着いたカビ臭いバロック様式の古城のごとくにみなす否定的見解をしばしば煽り立てるものである。他方、キリスト者との対話に参画している仏教者の学者の多くは、まだ、「邪偽・異執」に関心があるだろうとして正統当局から不満たっぶりの攻撃を受けるには至っていないかもしれない。しかしかといって、そうした対話に促されて、仏教徒の学者が、反目しあう諸教派についてよりエキュメニカルな態度をもつようになったり、ましてや、仏教内で排除されて

きた異端を見直すようになったとは思えない。可能性としては、いずれの系統にも属さない現代の宗教性に対しさらに総出で取り組むことで、彼らがそろう方向へと駆り立てられる、ということもありうるだろう。聖パウロが語るように、「あなたがたの間で、だれが適格者かはつきりするために、仲間争いも避けられないかもしれません」(「コリント人への第一の手紙」第一章、一九節)。対話が切り開いてくれる可能性のひとつに、われわれ自他の間で戦わされる葛藤がわれわれ各人の内面での葛藤に変わるといふものがある。そのような回心の可能性の上にこそ、わたしは、仏教、キリスト教、ユング宗教心理学の間での三方向対話として示唆したものを基礎づけたいと願うのである。(寺尾寿芳・近藤光博訳)

注

- 1 この行き詰まりを仏教的視点から見た一例としては、阿部正雄の試みを挙げることができる。阿部はユングの「自己」を仏教の「わい」に徹底的な自己とは区別している。
- 2 『The Self in Jung and Zen, "Self and Liberation, pp. 128-40.』
- 3 『宗教的体験の諸相』 柘田啓三郎訳(東京、日本教文社、一九八八年)下、三六七、三七七頁。強調は原著者による。
- 4 『宗教的体験の諸相』上、三六頁。

4 *A Pluralistic Universe* (Cambridge: Harvard University

Press, 1977), p.138.

- 5 "The Energies of Men," *Essays in Religion and Morality*, (Cambridge: Harvard University Press, 1982), p.143.

6 たとえば、意識の主体を詳述するにあたって、ピエール・ジャネ(ユングは短期間だが彼に関して研究してもらった)によって展開された複数の自己という提起に共感を抱いている。
The Principles of Psychology (Cambridge: Harvard University Press, 1981), part 1, chapter 10.

7 ここで筆者は無意識がみせる関係指向のエロスと意識がみせる分離指向のロコスとを対比する際、ユング自身が使用することは繋ぎ合わせたことがある。『結合の神秘』池田紘一訳(東京、人文書院、一九九五年)二二九頁。

- 8 "Psychological Commentary on the Kundalini Yoga: Part 1," *Spring* (1975):12-13.
- 9 *Letters* 2:248.

10 "A Suggestion about Mysticism," *Essays in Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), pp.157-65.
 アンリ・ベルグソンは一九三二年にジェームズ宛の書簡でこの種の「開示 (uncovering)」に近づこうとすればいつでも、「危険な…何かあるものがわたしのうちに張りつめあるいはふくらんできて」、恐怖のあまり中断してしまうが、*ちまて*とて後悔した¹¹と述べている。『

ルグソン全集』（東京、白水社、一九七二年）第八巻、三六〇—三六一頁。

11 『ベルグソン全集』第七巻、二七〇—二七二頁。

12 筆者は目幸黙僊の著作から多くを学んだが、目幸が仏教に下した評価はあまりに原典や文化的問題から離れすぎていくように思われる。たとえばJ・マーヴィン・スピーゲルマンとの共著である『仏教とユング心理学』森文彦訳（東京、春秋社、一九九〇年）。『宗教とユング心理学——「個性化」について』（東京、山王出版、一九八七年）も参照。

13 武田龍精「浄土教・キリスト教の相互転換における方法論と可能性」、南山宗教文化研究所編『キリスト教は仏教から何を学べるか』（東京、法蔵館、一九九九年）、九三—五七七頁参照。

○レスポンス

武田 龍精

浄土仏教の流れに属する者として、(1) ユング心理学と仏教思想との比較、(2) ユング思想を媒介とするキリスト教と仏教との対話に関する課題、という二つの側面に焦点を絞り、概略的にレスポンスを試みたい。

(1) ユング心理学と仏教思想との比較

1 東洋思想についてのユングの評価

東洋と西洋とを包括するようないわゆる普遍性・世界性がユング思想には見出されるのか否か。ハイジック氏は、ユング心理学はやはり「西洋的・キリスト教的な起源にいつそう密接に繋がって」おり、「ユングの発想が東洋思想や仏教思想をもっと自由に考えめぐらすことだけで、いっそう良質にして幅広く受け入れられる心理学ができあがると拙速に結論づけることは避けたい」という。

東洋思想における無意識と自我との関係が問題とされる。それは東洋思想が発見した「高度な意識」「広大な自己」認識（さとり、覚証、覚）に対するユングの批判である。その理由

は、「東洋思想がそれなしでは無意識が意味を持ちえないような苦しむ自我を排斥しようとするから」であった。主体と客体との間の境界が排除されることは、ユングにとっては、広大な自我が無意識を吸収してしまうことを意味した。その結果、「主体がただ単にその苦しみに麻醉をかけるにすぎなくなってしまう。より広大な自己認識に導くよりも、人生の暗部を乗り越えてしまう自己欺瞞をもたらししてしまう」かのようにユングには思われた。ユングにとって「へわたしは自分が苦しんでいることを知っている」ことは、「へわたしは苦しんでいる」ことのみならず「へわたしは苦しみが自我の妄想にすぎないことを知っている」ことよりも優れているのだ。」

2 集合的無意識と阿頼耶識

『解深密經』によれば、阿頼耶識は「一切種子心識」・「阿陀那識」・「阿頼耶識」・「心」の四つの異名をもって定義付けされている。これは阿頼耶識のはたらきを、四つの側面から捉えたものである。一切種子心識 (sarvabhūtakacitta) は、二種の執受 (所依処を有する色根を執受 (upātta) する) と、相・名・分別において言説する戲論 (prapañca) の習気 (vāsana, bija) を執受する (upātta) によって、成熟・成長・増大・広大する。阿陀那識 (ādāna-vijāna) は、この識によって身体が保持され維持される。阿頼耶識 (alayavijāna) は、身体の中に内在し潜在する。心 (citta) は、色・声・香・味・

触・法によって積集せられ、成長せられる。cittaをci(集める、増大する)の語源と見る語源解釈。一切諸法を種子のかわりで可能体として包蔵する。

『解深密經』で重視されるのは、特に阿陀那識である。ādānaとは、Edgertonによれば、grasping, clinging (to existence or to worldly things)の意味である。それは身体を保持・維持するといふある意味で生理的根源体を指している。『撰大乘論』1・5には、阿陀那識とは、(1)「物質から成るすべての感覚器官を「内側から」把握統合するもの」、(2)「畜生や人間など、何に生まれ変わるうとも、その」身体 (ātmabhava) をすべて掌握するうへの「基体」であると説かれている。ātmabhavaとは、「自」存在であり、ādānaとは、「身体を「自」のものとする」ことであり、「自」として「把握する」ことである。このように物質的なものが「自己のもの」とされたとき、それをupāttaと呼び、そこに感覚が生ずる。これは、ādānaにupa-の付られたupādānaおよびその動詞形 (udādiyate, upāttaなど) を用いて解釈する点が注目される。upādānaは、Monier-Williamsによれば、the act of taking for one's self, appropriating to one's self; perceiving, noticing, learning, acquiring (knowledge); accepting, allowing, including等々の多義なる言葉である。upāttaは感受されるもの、維持されるものを意味し、有根身(肉体)を指す。それは(1)心心所と有機的結合関係

にあり、心心所によってその働きが維持され、(2) 苦楽・冷暖などの感受作用を生ぜしめるものである。身体と心とは相依関係にあり、身体を生理的に維持するのが、前六識ではなく、六識を生み出す根源的な阿頼耶識であるとされた。

長尾雅人氏によれば、adanaは自我意識と深い関係があることを指摘し、『解深密経』では阿頼耶識と同視されているが、adanaのもつ「執着」の意味が、特に自我への執着として捉えられ、後世、分析が進むと、manasと結びついて、いわゆる第七識「染汚のマナス」(Klistamanas)が別に立てられてきたと考えられる。ユングにおける「個人的無意識は、心に潜む集的要素を感じる際に偏向をもたらずような一種の暗部となることで意識を歪めるのである。」といわれる「影」とnadanaとは如何に関係するのであるか。

『撰大乘論』第一章にも、阿頼耶識は一切の存在の基因(Ghata)であり、「あらゆる存在において内蔵されているもの」であり、「一切の種子を有するものとしての識」と説かれる。前者は、過去の行為によって形成されている自己の基底であり、自己自身を指しており、後者は、未来へのあらゆる因子(種子)を包蔵している識である。両者を総合しているのが阿頼耶識である。

(2) 仏教——キリスト教の宗教対話とユング心理学

ハイジック氏によれば、今日、仏教—キリスト教間で交わされている「思想的対話」形態に比較モデルと倫理モデルの二つのタイプがあるという。ハイジック氏による両モデルの特徴に関する鋭い洞察と見解について、大いに啓発されながらも私見からの問題提起を試みたい。氏の主張である「第三の当事者としてのユング心理学」のみを取り上げたい。

1 第三の当事者としてのユング心理学

ユング心理学を仏教・キリスト教とならぶ第三の当事者として捉えようとする立場を、氏は「発見モデル」と呼ぶ。伝統宗教としての仏教やキリスト教が教義的基礎からは、現代におけるさまざまな問題に対してもはや十全には応答しえなくなった宗教的課題を解く可能的方向性とそれへの現実的導きを、ユングが深層心理学によって宗教経験を分析・発見・説明せんとしてそれらに挑戦してきた彼の勇氣ある姿勢からユング心理学を第三の当事者とすることによって学ぼうとするのが、ハイジック氏が発見モデルを積極的に提唱する理由である。

この第三の選択肢に関して、教義の歴史が二千年にわたるキリスト教時代を通してなされてきた心的成長のプロセスの

一部であると捉え、ユングが『アイオン』の中で展開した複雑な分析的議論を、ハイジック氏は自著『ユングの宗教心理学』1の中で詳細に考察している。

2 自我と自己

ハイジック氏によって命名された「発見モデル」という対話形態では、従来のいわば既成宗教の間で営まれてきた対話に底流してきた宗教性とは別種のそれに発している問題にわれわれを誘引する。

かかる別種の問題を明らかにするために、ハイジック氏は自我と自己の概念を次の三項目に分けて概観する。1 未発見の自己・根絶不可能な自我、2 単一原理的な心、3 内生の前線を疑う、以上の三項目である。

ユングの個性化された自己の概念は、「自我意識において達成された、意識のはたらきと無意識のはたらきの統合」であるという。ユングの「自己」とゴータマ・ブッダが否定した *mama* (わがもの) とはどのように関係するのであろうか。

真のアーティストと誤解され易い対象化された差別的個のかでも、仏教思想がもつとも非アーティストとして拒絶した差別相は、われわれの身体であった。身体の問題に関しては、現代の課題として特に所謂「身一心問題」という重要な意味を持つものであるが、仏教では、身心一如と言われる如くことに身体と心とは不即不離なる関係として理解されてきた。

しかし、仏教においても決して身体と心とを全く同一なるものとして扱ってきたのではなかった。肉体的物質的なるものとしての身体が如何に悟りを得ることのうえに深く関わっているかをわれわれは無視できない。だが、「身体」という観念は、インドでは単に肉体的物質的なる側面のみを意味するものではなく、同時に精神作用をも包含した、いわゆる個人存在・人格的存在というほどの意味に近似する観念であり、*sakaya* とは「自身」とほぼ同義である。

初期仏教においても、身体をアーティストと錯誤することが極力排斥される。普通、われわれは身体を我々自らが所有し、また、可視的なるが故に、自己を他者から区別する契機として捉え、自己と他者とを対象化させることによって他者を認識し、それによって己自身を自覚するものと捉える傾向を持っている。しかし、初期の仏教においては、このような自己の身体を自己の所有物として執着することは捨棄すべき迷妄なる見解であると強く否定された。

さらに、自己の身体に対して執着する見解を断ずること (*sakkatadihippana*) と貪欲を断ずること (*kanaragappahana*) とは恐らく同義に解せられていたと思われる。このことは身体性が如何に煩惱と深く関係しているものとして理解されていたかが知られる。かかる身体に対する執着を断滅することが解脱であるとする立場は、同時にアージュイカ教やジャイナ教などにも見られる見解であり、初期仏教はそ

れを受容したものであろう。しかし、ここで注意されなければならぬのは、かかる身体性に関する根元的意味も、後世の仏教思想においては、いわゆる「有身見」という十大煩惱の一つに過ぎぬものと過小に捉えられようになったことである。

だが、初期仏教においては、こうした身体性をそれを構成している形成力（諸行）と構成要素（五蘊）とに分析し、それらすべてをアートマンと同一視してはならないと説いた。なぜならば、それらは決してアートマンならざるもの、すなわち、真に自己なるものではないからである。初期仏教はそれらをアートマンとは異なったものであると見ることを強く要請している。そのように身体性を構成する諸行と五蘊とをアートマンとは異なったものとして見るのが、外ならぬそれらを苦と同視することであると説かれた。アートマンならざるものは、すべて苦の原因と捉えられたのである。

結局、初期仏教が目指したものは、非アートマンである如何なる諸存在もアートマンであると思ふことを通して執着する虚妄なる「見」からの解放であり、それが解脱と呼ばれた。「上にも下にも一切のものについて解脱し、『これわれなり』とは見ない人」こそ、生死輪廻から解放された覚者であった。生死輪廻の無常性を自己存在（身体性）の構成契機である諸行と五蘊のうちに主体化し、かかる諸契機をアートマンと妄見する見こそが我執の根源であり、苦そのものである。

ると捉えられた。

ユングが見出した「ごころの未知にして統制できない次元に開かれた自我」としての「自己」が、真実なるアートマンであるといえるのであろうか。自我と自己における補足し反省し合う関係において、ユングが把握した「客観的文化の創り手としての〈意識の宇宙的な意義〉」、ハイジック氏の言葉を借りれば、「いったん自閉的な自我が無意識の広大な世界にあい対することでおのれの錯覚にすぎない性格に目覚めれば、通念的な世界観を振り払い、時空間の現実を賦与し、〈自らの神話を生かす〉ことで〈創造を完成する〉ことができる」といわれるような方向にゴータマ・ブッダの「無我」の解脱はあったといえるのであろうか。

さて、ハイジック氏の三項目に関して、第二に問題とした点は、ユングの「単一原理的な心の要」であるといわれる「自己の元型」と「神のイメージ」との対応関係である。ハイジック氏自身も指摘している如く、「ユングが自己を神の象徴で規定しようとしたことは、単に彼がデータに対して謙遜し服従したにすぎないというわけにはいかない事態を示している。いずれにせよ、心の単一原理的構造とキリスト教の唯一神説とは同じ暗黙の推定を支持している。」ユングの集合的無意識として、キリスト教的神の唯一神説的イメージが先験的にあったといえよう。

「単一原理的な心」といわれるものの根柢にキリスト教的

神の唯一神說的イメージが先験的に内在していたとするならば、単一原理としての唯一神說的イメージが、ゴータマ・ブッダが否定したような「我執」(manasika)を誘引するような可能的契機とはならないのであろうか。

ハイジック氏が、第三項「内的生の前線を疑う」の最後に述べている内観的告白である「しかし、この知識の道具があまりにいいにしてきたと思われる原体験を再生することになると、わたしは動揺し、極度に不快に感じる。それに加えて東洋人や仏教者が対話に参加すると、筆者個人が西洋人そしてキリスト者として育ってきたという歪みに赤面せざるをえない。」という言葉のうち、如何にしてわれわれは「原体験」を再生することかできるか、それがどんなに困難であるかに苦悩する心がかがえるであろう。しかし、宗教対話にユング心理学の立場(ハイジック氏のいう第三の当事者)から従事しようとするとき、必然的に直面せざるをえない苦悩であろう。そして、同時に、「mama(わがもの)である」ことを執着として、迷い・苦・無明の根源と見た仏教者にとってはおのことといわなければならない。

3 宗教対話が新たに目指す道

さらに、ハイジック氏は、いわゆる「真の自己」という課題にかかわって、これまで幾度となく取り組まれてきた宗教対話・心理学研究の討議が、空転に終わっているのを指摘し

ている。この点に関しては同感である。そこで、氏は「問題の核心にまさに正確な表現でふれるという妙技」を提供してくれる新しい視点として、ウィリアム・ジェームズの『宗教的経験の諸相』の結論のうちに示唆を見出している。

ジェームズによって考えられた、人格全体が「果てしなく増大する」という世界観こそ、これからの宗教対話が向かう方向であり、それを推進せしめる原動力となるであろう。

「心と宇宙を無限定とみなす見方が開かれれば、たとえ第一印象はいかに脅威的であろうとも、ジェームズが望んだ人間がもつ重要性の増大に貢献してくれるだろう。」と、ハイジック氏は新たな段階への宗教対話の将来像に希望を託す。

氏は、現代では「宇宙や宇宙における人間の位置はキリスト教や仏教やユングの場合とは異なっていること」は明白であるとし、そして、「古典的な科学的手法と宗教的正統のなかで失われてしまったなにかを自覚において再発見しようとして、万事において有機的な内部関連を指向するようになっていく」現代の「こころ」の核心を抽出している。

さらに、氏は「自我意識がこころの中心から、こころが銀河系の中心から、銀河系が宇宙の中心からはずれることで、キリスト教および仏教の正統は教説の発展を導く羅針盤を失ってしまった。」と伝統的既存宗教の凋落を指摘する。宗教に対する科学の影響についても、「科学への批判そのものがおのずと宗教の再生を示すわけではない。逆に、現代の秘教や

心霊体験上の新形態探求が科学の影の次元に自らを縛りつけるほどに、これらの現象は日常の世界からの宗教疎外を促しますます（正常）で科学技術的な人生のこともを強化することになる」と氏は鋭く洞察する。

最後に、ハイジック氏はユング心理学の立場——宗教の経験を最優先し教義的な宗教を批判する——への希望を微かながらも放棄せずして、次のような宗教対話が進むべき方向を描写している。

仏教とキリスト教とは各伝統において正統および教派主義の名目で排除されてきた要素を再発見するため相互に刺激しあうべきだろう。つまりそれらは、現在の宗教心を捕えてきた経験や現象に向けて、いっそう直接に語りかけることができる要素なのである。

このハイジック氏の指摘は私自身が宗教対話にかかわってきた経験から見て全面的に同意を表明したい。私が属する浄土真宗の教団においても、今日このことが如何に要請されていることであろうか。しかし、不幸なことではあるが、同時に指摘しなければならないことは、正統・教派主義への傾斜も一層進行しているという事実も直視しなければならない。その傾斜がますます宗教対話への道を塞ぎ、対話実現への大きな障害となっていることも痛感せざるをえない。

それ故に、宗教対話に従事する者にとって、「排除されてきた要素を再発見せんとする」行為は大いなる葛藤であり、

危機感にあふれるチャレンジであるが、しかし、そのような
荒野の道なき道を突き進むことによってはじめて自己の信
仰が真に問われ深められる。

注

1 同上、八三—九二頁。

2 拙著『親鸞浄土教と西田哲学』永田文昌堂、一九九一年、
三一—三六二頁。

討議

司会 小野寺 功

司会 ありがとうございます。

ハイジック 武田先生のコメントに対してもちろん応えることはできませんし、私の知識は狭すぎると思います。しかし、いくつかの点だけをピックアップしたいと思います。まず「より広大な自己」ですか、私のペーパーの中にそれは東洋的だと示唆しましたが、実際には、東洋は自我をなくするんです。より広大的な自己は、西洋的ではないでしょうか。理解しましたが、「より広大な自己」はウィリアム・ジェームスの発想である。ユングにはありませんが、ウィリアム・ジェームスはユングと違いまして、より広大的な自己とは無我ですね、つまり自我がない意識ですか、あるいは多数の自我がある意識です。そして、なぜそういう状態に入るかと、もちろんそれは普通の状態ではないんですが、特別な宗教的体験だけで出来る状態ですが、なぜその状態が出来上がるか、それは普通のキリスト教徒、仏教も普通の宗教的体験の出発点は、厭世論とか罪の意識とか煩惱とか無明とか、まあ実存主義的な哲学的な体験、限界感ですか、そういうことです。それで、脱自するですか、自我を脱すること、あるいは人間

の限界に目覚めること。ジェームスが考えた「より広大な自己」の背後にある体験は違います。それは積極的な体験であるんです。ポジティブです。それで、ウィリアム・ジェームスが使ったことばは、アンカバリングです。意識が日常的な自我で隠している、カバーされているもの、それが開かれていく。私のペーパーの中でベルクソンがそのことばを文章の中に言及されていますが、ですから、より広大な自己とは自我的意識じゃなくて、自我中心的な意識を去ったような意識の状態です。それが一つ。

もう一つはですね、キリスト教と仏教との対話が、もしそれが発見対話であるとすれば、その共通の基盤はどこにあるんですかという質問がございました。私はそこまで考えてなかったんですが、おそらく西谷先生が『西田その人と思想』の第一章に書いていると思います。問題提起を明白にしたときは、その共通の広場の、共通点ですか、は理性だけです。それは西洋の哲学から学んだことだと西谷は語っています。ですから、理性と善意だけで十分ではないでしょうか。つまり、現代の人々の霊性が私に何を要求していますか。仏教でもキリスト教でも、あるいは従来の伝統的な自我中心的な心理学は、現代の霊性は、われわれに何を要求しているのか。それを明白にする。しかも、互いにどういうふうそれぞれに刺激し合うという、そのために普通の理性と善意で十分

ではないかと私は前提していましたが、もう少し考えさせていただきます。そして、アラヤ識とかユングの無意識、自我、影などは唯識論との共通点について、もし後で渡辺先生がそういう問題についてかなり研究してきましたので、それを渡辺先生に譲りたいと思います。

一つだけつけ加えさせたいと思いますが、私たちは伝統的なキリスト教徒として、現代人の霊性あるいは現代人の伝統的な宗教に対する要求を聞きますと、私たちは現代人の霊性を全部カバーできるから、別に個人的な信仰の大きな危機とかになっただけではありませんが、それはカバーできるから問題になっただけです。おそらく西田哲学がユング心理学を読めば、私たちはすべてをカバーしておりますので、好奇心があるんですけど、別に大きな転換は必要ないんじゃないでしょうか。しかし、ユング心理学が西田哲学を読むとまったく同じだと思います。おもしろいところはあるんですけど、別にすべてをカバーしていますから、何も転換は必要ない。現代人が、なぜ伝統的キリスト教を、仏教を、もっと徹底的に勉強しないかというのと、現代の霊性あるいはいろんな運動で私たちは全部をカバーしていますから必要ないと思っっています。無視しているんです。ですから、何かの形で対話がないと並行的に進むと思います。西田哲学とユング心理学、あるいは現代人の霊性の方向と伝統的な仏教・キリスト教という宗教。しかし、並行に続けば続くほど、おそらくキリスト教がだんだんだんだんと

衰えていくのではないのでしょうか。まあ、仏教も同じような危機があるのではないのでしょうかと武田先生は指摘したと思います。それで終わらせていただきます。

河波 初歩的な質問で恐縮なんですけど、ユングの心理学にとっ
て救済ということが考えられるのか、また考えられるとすれば、それはどういう意味においてそういうことが言えるのかということ、ハイジック先生に質問します。たとえば唯識の場合ですと、アラヤ識というのがありまして、それは根源的な識なんです。法相宗なんかでは、これを夢にたとえますよね。アラヤ識なんて絶対に分からないものだ、仏様になったとき分かるものです。ちょうど夢を見ているときは、夢を見ている意識は分からない。夢から気づいたときに、夢が夢だったと、夢を見させている自分が分かるということ、言うわけ。それで、アラヤ識の場合は転識得智、アラヤ識を転じて智、悟りの世界に入っていくことを言います。それが私は、法相宗の唯識、救済概念だということが言えると思うんですね。それに対して、たとえば集合的無意識とか分かりませんが、もしユングで救済ということが言えるとすれば、それがどこで言えるんだろうかという問題です。ハイジック それは、かなり簡単に答えられますと思います。まず救済というのは宗教的概念であるんです。それを心理学用語にあるいはユング思想に訳すれば、それは心の癒しです。罪は病気で、救いは癒しである。そして、癒しとは、

治療とは何かというと、まず個人的であらなければならぬんです。グループでできない。社会的構造でまったくできない。個人的なものである、あくまでも。そして、その内容は何かというと、意識の拡大です。それだけ。そして、彼の場合には、もちろんそれと同時に自我が強化されるんです。膨張でなくて強化されるんです。

河波 集合的無意識、それ自身がすでに拡大されたものではないんですか。

ハイジック 集合的無意識というのは、それは救いのあるいは癒しの素材になると言いますか。つまり、癒しということは不自然的な過程ではないんです。自然的に行われる過程です。ですから、無意識の夢の中とか仮想、空想の中でのようなイメージが出てくるんです。それは、「癒せ、癒せ、癒せ」という自然的なプレッシャーが中からかかってくるんです。ユングは、そう思っていました。それを認めて目覚めたら、癒されるんです。ですから、イメージとか無意識のいろんな象徴とか現象、表現を解釈することによって意識が拡大されるんです。だから、意識の拡大とは何かの解釈です。自分の無意識の内容あるいは心のすべての内容を解釈することによって意識が拡大されると思います。

河波 たとえば唯識の場合ですと、業というような問題と結びついてくるんですね。もし、そうだとすれば、人間にアラヤ識があるけど、業がそれに付いて猫とか犬になったりする

こともありませんね。人間の場合と違って、天人の場合もあるけれども、犬のアラヤ識というのも考えられて無限拡大されれば、それが救済ということですか。

ハイジック 意識の拡大というんですか、無意識の解釈というそれは、すべてを自分のものにするんです。それは悪い、それは業であるとか、それは悪魔である、悪であるためにそれを排除するんじゃないくて、そのすべてに位置を与えるということ。

河波 唯識とやっぱり本質的に違いますね。唯識の場合は転ずる、転換ですよ。つまり、キリスト教で言えば回心というようなことになると思います。転換ということと拡大ということはちょっと意味が違うと。

ハイジック そうですね。ユングにとりまして悪というのは、それは善の欠如ではなくて、善の補償である、つまり、善を補い合うようなものであります。だから、すべてを認める。花は紅とか、柳は緑となる。

八木誠一 今お話を聞いていてふと思出したことがあるんですが、秋山さんと子さんですね、亡くなった。あの人と禅キ懇の席上かな、公におっしゃったことなんですけど、それについて話したことがあるんですが、公に言われたというのは、「老賢人の元型にやられちゃったのよ」とおっしゃって、ご存知？ その話。どういふことかな、あまり立ち入ったことは聞かなかったんですけど、おっしゃっているところから察

すると、どうもですね、老賢人の元型というのがあるイメージによって活性化されますよね。そうすると、元型と結びついた非常に強い感情的な態度がイメージを触発した当の人間に投影されて、つまりその人をあたかも老賢人そのものであるかのように見做してしまおうという、そういうことらしいんですよね。もっと早く言うとか、かなり年上の男性に恋しちゃってひどい目にあつたということらしいんですけど、あんまり立ち入ったことは聞かなかつたけど、ほとんどそう言つてましたよ。

それからもう一つ、ユングの勉強をして何が分かつたかかという、「あれは、老賢人の元型が活性化したことだつたんだ」と。それで救われたと言うんですよ。つまり、直接のそういう元型の働きから解放されたと言うんですね。つまり、直接に支配されるんじゃないくて、ある意味で解釈ということの対象化されるんですかね。あれは老賢人の元型のせいだということ、はじめて感情的な態度から解放された。それが、ユングとの出会いの最初のことだつて。

それで、それに関係してしばらく後で、また秋山さんといろいろ話し合つたときに、いわゆる元型ですよ、あれ一体何だと、老賢人も含めて。秋山さんの言っていることを聞いてみるとですね、「あれは人類発生のはるか昔、まだ自我や言語ができる前の極めて本能的な反応様式を表現しているように見えるけれど、どうなんだ」と言つたら、「その通りだ」

と言うんですよ。それは、私も突き詰めて聞かなかつたんだけど、いろいろ元型がありますよね。いろんなイメージが元型を刺激して元型が活性化されると、元型と結びついた感情的な反応がイメージを呼び起こした当の対象に投影されると。それが、ちょうど刺激と反応ということになっている、とくに言語以前、文化以前ですね。特定の刺激に特定の仕方でも能的に反応する反応様式を表わしている。彼女もまったくそう思うと言うんで、老賢人もそうだったからだろうと思うんですけどね。そうすると、元型のシステムというのがちょっと、あまりにもそういう反応様式は全体を言い表すには不十分なように思われなこともないんですけど。今、私がここでふと聞いていて思いついたことというのは、ユングが対話の第三者になる、これは私は、非常に歓迎すべきことだと思つてますが、その前にまずユングを理解しなければいけないんですけどね、ユングの心理学が言っているものが、ある意味での文化的というか、文明的というか、言語的というか、自我ができる前の人間の反応用式を、普段追われているんですけどね、それを掘り出すという、そういう役目をしているとしたら、一面的には仏教もキリスト教もある意味で自我が覆つてしまったものに関わっているから、それを掘り出すことに非常に役に立つだろうけれど、ただ他面では仏教やキリスト教と違って、あれは非常に感情的というか、情緒的というか、感覚的というか、そういう領域と強く関わって行つ

て、もちろんそれが悪いと言うんじゃないんです、そういうものはきつと無意識のうちに働いているに違いないんだから悪いと言うんじゃないんですけれど、そういうところをはっきりさせたときにはじめて、そういう対話、仏教もキリスト教も見逃しているかもしれないような領域に關わって、何て言うんですか、人間の全体性を回復する役に立つのかなあというふうに思ってます。それで、今ここで質問としてお伺いしたいことは、元型が何かということですよ。たとえば老賢人なら老賢人という元型が、まあ早い話、これは乱暴な言い方ですけど、僕に対する感情をそのまま伝えていられるのかなあという、そういうことなんですけどね。めちゃくちゃ言い方だけ。

ハイジック 最後から始めさせていただきます。物理的な世界を見るときは、カントによると、時間、空間、そのメガネをかけないで世界を見ることはできないというんですね。ユングは人間性とは何かと見ようとするとときは、その元型という範疇ですか、メガネをかけないと分からない。

八木誠一 まったくそういうことなんです、さっき私が申したことは。人間の方が情報を処理する仕方をつけているんで、それに従って情報の方が整理されるわけだから、客観的世界をそのまま映すわけじゃ全然ないですね。

ハイジック しかし、元型そのものが登場するときは、いわゆる個人的な無意識ですか、個人的な思い出ということを通

して目に当たるから、いろいろ歪んでくるんです。たとえば、あの人は老賢人だとか、老賢人にやられたとか、それは完全な投影であるんです。つまり、元型の本当の解釈はすべての夢に登場するもの、動物、色、臭いと同じように自分の一部です。あるいは自分の人間としての一部、自分の個人としての一部であるんです。それを投影する。

八木誠一 何がですか。

ハイジック すべての夢に登場するもの、動物、人間、できごと、臭い、すべての演劇者ですか、自分であるんです。そういうふうに解釈しなければ、まだ投影中です。ですから、あの人は老賢人だ、それは完全な投影です。秋山さんと子さんは、いつも「私は永遠の少女の元型だ」と話していました。

いつもそういうふうにした。しかし、二つの意味があるんです。まず投影がなければ、自分を見ることはできないんです。鏡はただの投影である。そうでなければ、自分を見ることはできないんです。しかし、その投影を解釈することによって意識が拡大されるんです。ですから、解釈のプロセスが必要であるんです。一瞬で悟りを開くということじゃなくて、非常に苦労して、それが一つ。

八木誠一 ですから、これが元型の働きだと気がつくことが、意識の拡大だということにおっしゃるわけですか。

ハイジック それが元型であるということは、最初の一步で

す。

八木誠一 もろに巻き込まれちゃうことですか。

ハイジック そうそう。それが、私が持つ問題じゃなくて、その問題が私を持つという。それが個性化への最初の一歩だと思えます。しかし、ユングは一つを例外にしました。それは、キリストの場合には、彼は歴史化された元型であるんです。それで、力を持つ。元型でもある、歴史化された元型である。

八木誠一 それは、われわれの中で元型になるんですか。

ハイジック いえ、歴史的には、『アイオーン』という本の中で、元型が本当に歴史化されると、大きなできごとがあるとか何とか書いてあります。その唯一の例はキリストである。

八木誠一 元型の非常に充足した表現だと、そういう意味ですか。

ハイジック そうです。

八木誠一 何の元型ですか。自己ですか。

ハイジック 自己の元型です。まあ、釈尊もそうであった。それは非常に珍しいことです。だから、それがその人に従う投影ではないんですね。受肉化された元型です。

八木誠一 やっぱ元型のシステムっていうのは情報じゃないですよ。ある場合に固有ないし固有だった反応の仕方の表現だと。つまり、反応を意味づけるというかなあ。とも言

い切れない。そうすると、余りにも不十分になるんですよ。ハイジック 反応でもあるんですけど、反応がなければ元型にならないんですね。ただの機能ではなくて、機能が働けないと機能にならない。だから、働きます。

八木誠一 古代的なものという気もする。

小野寺 よろしいですか。「先天的」という概念を使っておられますね。同じ箇所で、「元型的イメージ」ということが真ん中ころに出てきまして、そこに「あらゆる対立し合うイメージが調和を保つような一種の均衡を指向するように心は先天的に規定されているにちがいない」。だから、アプリオリに規定されているものだということがありまして、この規定づけが元型的、だから元型というものはアプリオリなものなのです。全体性の元型という、それが象徴と結びつくということが論じられてまして、私はとてもここが大事だと思っただんですね。

そうしますと、たとえばアダムという概念はですね、それに当てはまるように思うんですけど、アダムというのは歴史的事実とも言えない、しかしキリスト教では二千年の間、アダムというものは非常に深い意味を持ってきていますよね。それはアプリオリな一人間の元型と考えていいんでしょうか。

ハイジック おそらく、村本先生か渡辺先生が私より覚えていると思いますが、ユングがアダムという問題、今、先生が

おっしゃるような問題を取り上げたのは、ただ『アイオーン』の中だけだと思います。なぜかという点、『アイオーン』というのはユングの唯一のグノーシス主義に対する本です。そして、グノーシス主義では中心的人物はアダムであります。これはいわゆる元人ですか、本来の人間ということ。しかし、ユングはグノーシス主義はあまりに異質的でもあったし、いろんな意味もあったので、それを止めて錬金術に関心を移しました。それでグノーシス主義を止めました。それだけにちょっとアダムが触れてあると思います。もちろん、エヴァアのこととはマリア様が元型である。第二のエヴァアとしてですか。ヘビに誘惑されるんじゃないかと、ヘビの頭を潰す聖母マリアの被昇天のことにつきましてマリアが第二のエヴァアとして、これは言及されていますけど、アダムは錬金術の中によく出てくるんですね。アダムとエヴァアのペア、男女として。しかし、創世神話では、私は覚えていない。

渡辺 私も、アダム、最初の人という意味での元人というのが『アイオーン』に出てきたのを記憶していますが、それ以外のコンテキストではちょっとよくわかりません。もう一つですが、先ほど八木先生の方から元型とは何かというご質問がありまして、一般的な解釈として本能的行動様式ですとか、そういうことが言われるんですけど、先ほどの議論にも出てきましたように、イエス・キリストが自己の元型で、それが本能的な行動様式でいいのかということでもあるわけですよ

ね。ところが、ユングの用語法というのは、私見では、きわめて多様です。最終的には、あの人は永遠の少年だとか老賢人だとかいうふうな元型論的なタイプ論みたいなまで出てきていますね。それまで入れますと、八通り違う意味づけが実際にはあるわけですね。ですから、元型という同じ概念を使っても、どのコンテキストでそれを語っているかということとを区別しないと意味が全然違ってくるわけです。

だいたいどういふふうに分類可能かということをご説明しますと、まず第一には、『リビドーの変容と象徴』という著書が一九一一年頃に書かれたんですけど、そのときに「太陽の男根」というイメージがまず出てくるんですね。それは、精神分裂病に罹った患者が抱いたイメージであって、それがちょうどミトラ教の経文にも同じように太陽から筒が出ていて、それが動いて風が吹いているという。それがちょうど、ある種の影響関係を抜きにして同じファンタジーが出ているという議論になるんですね、ですから、それは要するに無意識的なイメージのある種の可能根拠としての元型論というのがあるわけです。この段階ではまだ元型とは直接にはよんでいないんですけど。

その次に、『本能と無意識』という論文が一九二二年となっておりますが、その翌年の頃に書かれていて、そこでは「認識と把握の元型」ということが言われています。これは、動物行動学との類比で出てきまして、そこではむしろ認識とい

うことに力点があるんですね。つまり、ある昆虫の場合には一回に一度しか繰り返さない本能行動を各世代が行なっていると。それはいわば伝播ということが不可能なわけですね、伝えるということが。だから、それはいわば本能的な直感によって自分が為すべき行動をその昆虫がしているに違いない。それが、いわば本能的な認識というのが問題になっています。

その後に出てくるのが、いわゆる元型論、われわれが知っているような元型論に近いレベルなんですけど、そこにおいて、いわば心靈研究ですとかコンプレックス論の中で、いわば無意識の中の自立的人格像というんですね、そこに力点が置かれているような元型論が出てきます。ここではじめて、たとえば影ですとか、アニマ、アニムスですとか、あるいは老賢者、グレート・マザーとか、あるいは自己というものですね、それぞれがいわば人格像の映しとして考えられていますし、ある種ジェンダーを持っているわけですね。そこで、異性関係をモデルにして、異性に惹かれるような男性の中の女性像とか、女性の中の男性像の問題ですとか、それから、いわば精神のイメージ化としての老賢者ですとか、あるいは太古の問題ですとか、そういうのが出てくるということですね。

それからさらに、個性化過程というプロセス自体がまた元型であるということが言われます。その次の段階で、動物行動学との関係で元型論が議論されるんですけど、そこではま

さしく本能的行動のパターンということが言われます。しかし、実質的に彼が論じているのは何かというと、人間がどういふふうな本能的なイメージをつくるかということですので、むしろ最初の二つ、ファンタジーの形成ということと、本能的な認識のパターンということと近いものとして出てくるんですね。

生物学的レベルのアニマ像ですとか、母性的なレベル、あるいは精神的なレベルとか、いくつかの、だからソフィアとか聖母マリアとか、そういうふうなある種の何と言いますか、アニマ元型の類型論みたいなものもユングの中に出てくるんですけど、それは『転移の心理学』というどちらかというと錬金術的な著作の中で扱われています。

ハイジック アニマはマリア様と直接関係があります。アニマと簡単に言うと、私が社会に対して持つ面、仮面ですか、それが私のペルソナです。しかし、私が無意識に対して持つ面は私のアニマである。あるいは女性の場合はアニムス、異性の形をとる。多くの場合には、それが夢の中に導くものの役割を果たしているんです。ちょっとアニマとアニムスは違う。

渡辺 ユングの場合は、アニムス論についてはあまり論じてなくて、結局、ユングの奥さんのエマ・ユングがそれについてはかなりやっているんですけど、たしか私の記憶では、『転移の心理学』という著作の中では、アニマの霊的なレベ

ルでのある種の段階論というのを展開していて、その中で、生物学的なレベルとか、ソフィアの段階とか、そういう区別はあったと思います。ただそれは、日常的にわれわれが体験するレベルというよりも、むしろ元型の中のある種イメージ展開という、だから、まさしく錬金術とかそういうレベルでのお話になると思います。

ハイジック ですから、ユングにとりまして、マリア様はどちらかという神様ですね、女性。三位一体論が四位一体論となりました。四人目はときどき女性になって、ときどき悪魔になったんです。

村本 今の議論ですけど、まず転移の現象学、転移の心理学で言っている。ユングはアニマ、段階論です。一番最初の段階がエヴァですね。それは生物の本能を表わすもの、アニマですね、第一段階がエヴァです。ファウストのエクレチオンで代表されている。その次がヘレナ・ファウストの第二部のヒロインです。その次がマリア、それからソフィアとなります。ユング流の独特な解釈がありますけど、生物学的なものから、自立した人格、自立した女性というものを感じます。だんだんスピリチャルを濃くしていきます。今の議論は、ソロヴィエフとかベルジャエフとかロシアのスピリチャリティはグノーシスじゃなくて、昨年度私が発表したことを含めておりますけど、サピエンティア神学の伝統だと思っています。ですから、グノーシスとは基本的に関連はないと思います。つ

まり、旧約聖書の箴言とか知恵の書に表れてくる神の女性的側面ですね。それがたとえば、十一世紀のヒルデルト・ピングンの神学によってクライマックスなんですけど、その後、ルネサンスのアグリパルですね、さらにはドイツロマン派、さらにはロシアのスピリチャリティとか、フランスのフォル・クロードルとか、ティヤール・ド・シャルダンとか、そういう女性的なるものの神学という一つの伝統があるわけです。その流れで位置づけた方がいいんじゃないかと思えます。それから、ユングにおける救済はどうなるのかという、さっきハイジックさんのちょっと違った答え方をしたと思えますが、たしかにこれは、ユングは徹底的にサイコロジャイズしますが、けど、ユングにおける救済をもし言うなら、それはシンボルの体験だと思えます。つまり、ユングは患者さんに対して、心の中で相対する二つの傾向をどちらにも即断せずに緊張に耐えることを要求します。徹底的に緊張に耐え続けていくと、いつかはほとんど自然発生的に夢とか何らかの幻とかイメージの形でシンボルを経験するわけです。そのシンボルというのは、相対立しているものを合一、何らかの意味で和解させているような意味合いを持っているものなんです。統合です。そういうシンボルを生み出す心の機能をユングは超越機能と言うわけです。晩年に彼は、象徴的対応と言っています。自らの心の中の緊張に耐え続けていく、どちらにも偏らないで緊張に耐え続けていく中で第三のものが出てくるとい

うことです。シンボルの本来の意味ですね、シンボロンですね、つまり二つの片割れが合一するということです。ということになるわけです。曼荼羅もそういうことです。だから、それは別に仏教とかそういうことを勉強しなくても、自然と夢の中にそういう曼荼羅的なシンボルが出てくるわけです。

これは自我拡大とか意識の拡大というふうにコメントされると、誤解を生んでしまう。拡大と言っても、あくまでもそこに意識と無意識の両者が関与した意味での拡大であり、あるいはハイジックさんのペーパーで書いてありますように、単に従来の主観を拡大するんじゃないくて、違った種類の主観意識をもたらすという意味で理解された方がいいんじゃないかと思えます。

ハイジック しかし、意識の拡大というのは、それはすべてのイメージを解散して、それを合理化した意味ではない。最終的な証拠は合理的な説明とか、あるいはイメージもことばの無いような悟りというのではないんです、イメージです。つまり、全体性のイメージが最終的であるんです。それは非常に大切なポイントです。

上田 どうも、その度に引っかかって行きますが、たとえば、今の緊張に徹底的に耐え続けていくと、そうでしたかね。緊張に徹底的に耐え続けていくと、どういう仕方かであるイメージが現れてくる。そのイメージは、そういう対立する両方がある仕方です。統合しているようなものなんですね。そして、そ

れはイメージだから、ある特定の形とか内容を持っているということになるわけですね。おそらく、そういうことはあり得ると思うんです。実際あり得ると思うんですけど、その場合の一つの出発点としては、対立する一種の引き裂かれた中で対立し続けるというね、そのことがなかったら始まらないわけですね。

その力みたいなものは、どこから与えられてくるか、今の場合だと、治療者と患者という関わりの中だと。まあ治療者の方が何らかの仕方でその力を導き出すわけですか。あるいは、対立し続けていると何かイメージが出てきて統合されて救われるぞと、そういうふうなある種の希望みたいなものを与えるというのか、耐え続ける力というものが与えられてこないと、そして、その耐え続ける力が与えられてきたら、その力からどういう解決が出てくるか、場合によってはもっと他の考え方も、もちろんあり得ると思うんですけどね。今、しきりに八木誠一さんがいろんなことを訊ねておられるのは、おそらく伝統的なことばで言えば宗教ということですよ。宗教というあり方だけが果たしてきたようなものが、あり得るのではないかというね、おそらく、そういう予想というか、そういうものを探究する仕方としていろいろ訊ねておられると思うんですよ。

そういうわけで私は、もう少し具体的に個々の事態に即してお訊ねしてみただけど、基本的にいろいろなことになか

なか難しいというか、もちろん難しい事態だからなんですけど、たとえばハイジックさんの論旨の一番の基礎というのは、非常に簡単に言うくと、キリスト教と仏教、これはもう簡単に言えばダメだらけでいいわけですね。それから、直接に言うくとユングも、ダメとまでは言わないけれど、おそらく基本的に言えば批判しておられると思います。だけれども、そのダメな、仏教やキリスト教に対してダメだと理解する事態に対しては、ユングの方は仏教やキリスト教に対して何か道を聞き得るものがあるであろうかと、おそらくそういう基本的な発想だと思うんだけど、そのときにハイジックさんが立っておられるところを非常によく表わしているキーワードみたいなもの、それは、お聞きしたところでは、やっぱり「現代人の霊性」というね、おそらくそういうことばで言われるところにあると思うんです。そうすると、現代人の霊性ということは非常にポジティブな、少なくとも方法的にはポジティブな仕方でも踏まえられているわけなんですけど、やっぱり一番お聞きしたいのは、現代人の、そう言ってしまうと本当にあまりに単純すぎて具合が悪いんですけど、現代人の霊性とは一体何かという、おそらくそのことになるんじゃないかと思うんですよ。つまり、積極的な意味で語れるようなものなのか、むしろネガなようなものとして問題になっているような現代人の霊性ですね、それに対して仏教もキリスト教も何も為し得ないと、そういうふうに見ておられるんだと思うんで

す。

そうすると、霊性ということばで言われている積極的なものよりも、霊性ということばがことばとして積極的に言うものの一種の暗部、暗部というよりむしろネガみたいなものなだけだね、それをどうみておられるか、そこがやはり一つのポイントになりそうな気がするんですよ。どこかで自我意識が何とかから外れて、宇宙、銀河系、何とかから外れてというふうな仕方、ある叙述があって、それが現代を語っているということになりますね。そのことばのもう少し内容的な意味と言うのか、たとえば、外れて、ということだけからすると、非常にネガティブなこととしても考えられるんですよ。そうすると、どういうふうにしてそれを元に戻すかというふうな形の問題になってしまうし、だけど、おそらくそうじゃないと思うんですね。その外れてという表現としてネガティブだけど、そのことによって全く新しいことが起こっていて、もう元に戻れないような仕方の新しい時代があって、われわれはそこにいるんだと。

しかし、そこに積極的にいれば、それは霊性ということばでポジティブに言うことができるけれど、ポジティブなものを見出されないままで、というふうな感じがするんですよ。ですから、現代人の霊性ということばを、実際にどうか、あるいは予感としてでもいいし、洞察としてでもいいし、どういうことをお考えになっているのかなというふうな。つまり、

それは全て仏教やキリスト教やユングを解釈するハイジックさんの基礎にあるだと思っただけです。わかるような気もするけど、そこをどう理解するかによって、伝統的な仏教とかキリスト教への関わりも違ってくるんですね。キリスト教や仏教をおっしゃるときに、教義とか倫理とか、ことにここでは教義ということが強調されているけど、伝統的な仏教やキリスト教においても教義の位置づけ、それはいろいろなあり得ると思うし、教義に表現されたところがその伝統的な宗教の生命であるというふうには必ずしも言えないところもあるしですね。ですから、現代人の霊性ということはどういうことか、それを思いました、一つね。

ハイジック まず、現代人の霊性と言うと、それは必ずしも積極的に思いません。そして、多用多彩なものですが、私が言いたいのは、典型的な仏教もキリスト教もユング心理学もそうですか、従来の心理学と同じように人間中心主義です。場合によって個人中心主義です。それが脱自しても、あるいは自我を拡大するとか自我をなくしようとしても、個人主義的である。そして、現代の霊性のいくつかの運動の中で、宇宙あるいは自然中心的还是か、そういう要素がよく出てきますので、ですから、人間中心のだけでは物足りないと思えます。それをちょっと言い換えますと、さっきの一番最初の質問は元型ということが本能であるかどうかですね。それ、理屈があるんですかと。私の答えとして、本能でもあるし、し

かし、本能と人間の反応の両方がないと元型が出てこない。実際には厳密に言えば、元型は一つしかないんです。それは十全性への本能と言いましょか、衝動ということ、それは自然的に生まれながらの衝動があるんです。ですから、たとえば緊張感があるとき、あるイメージが出てくるんですね。そのイメージはその緊張感あるいは心理的狀態を表わすのじゃなくて、その状態が欠けているところを表わすんです。保護的ですから、いつも。そういうふうになります。

じゃ、一つの変な例を申し上げます。そして、先生の質問にグルグル回りますけど、ユングのこの発想を実験的に研究するためにある学者か、トレン大学 ジェームス・ナイトという学者でしたが、刑務所に行きました。女性の刑務所。それで、その服装とか生き方などからすれば、その女性はみんな普通の世間と交わってはいけないんです。われわれは、普通の人間より悪い人間だったから、みんな同じ服装、同じ日程とか、それで悪いと。そして、こういう夢を見たかと言うと、非常に英雄的なもので、自分の命を捨てて人を助けたとか、そういう夢ばかりでした。保護的に。

そして彼が、じゃ、観想会の女子修道会はどういう夢を見ているかと思って、それで一つのカルメル会の、申し訳ないんですが、一つの修道会へ行きまして、シスターたちは服装から、あるいは日程とかやり方から見ますと、われわれは普通の人間よりも優れている、神の召し出しを受けてわれわれ

は天職をやっている。夢を見ると、ほとんど猥褻に近いようなものであったんです。ですから、ユングが言ったように、聖アウグスティヌスは「私は自分の夢に対する何の責任もない」と毎日神様に感謝しております。それは非常におもしろい説であると思うし、役に立つと思いますね。しかし、それは自我以外の心の一部、無意識ということからいろいろ出てくると助かるとかね。しかし、それはあくまでも意識あるいは人間個人中心的な主義であるんですね。それは現代人にとっては、たとえば先ほど申しましたように、動物とのコミュニケーションとか大自然との関わり合いとか、あるいは前世とか、多数の自我とか、あるいはより高次な意識の状態ということについてユングは何も言えないんです。実際は、そういう体験につきまして何も答えることはできないんです。そういう体験は自分の範疇に読み直して何とか整理しようとするけど、しかし、その体験をよく説明しない。仏教もキリスト教も同じだと思います。そういう頭です。だから、この地球というのが生きているものとすれば、それが私たちの親戚である、ご縁があるということにつきまして、もちろんそれぞれ宗教の中に接点があるんですが中心ではないんです。それで満足できないから新宗教とかあるいはいろんな霊性的運動とかそういうのに行っているのではないのでしょうか。ですから、その意味での霊性の中で答えられないような問題があるんです。だから、全部が積極的に思われるとは私は思っ

てないんです。

上田 仏教もキリスト教も人間中心であるというふうにおっしゃったんですね。それで、こうこうであると、それだけ聞くと、キリスト教は少し除いたとして、仏教がどういうふうを得ないと思うんですね。なぜかという、むしろ私たちが多くの仏教徒と言っても、仏教思想家と言ってもいいかもしれない、は少なくとも自分では人間中心とか人間中心主義というようには思っていないと思います。もちろん、哲学的な意味での実存的ということでは人間中心とか人間中心主義を持っているけれども、世界のうちにある在り方として仏教が人間中心であるとされると、そうかなあと感じがせざるを得ないんです。

ですから、仏教が何か現代人の霊性に直接に答える在り方になっていない。その事態はそのまま認めるとして、どうしてかということになるんです。それをどう考えるかということとで、いろんなことが違ってきますよね。今、自然のことを言われたり、多数の何とかということを言われたり、そういうものに答える仕方が仏教にないというふうに言われると、本当にそうかなというように思わざるを得ません。むしろ、仏教が教えてきたことは、おそらくその逆だと思ふ。例はいろいろ挙げる必要はないと思う。おそらくハイジックさんは、仏教もキリスト教も人間中心主義的であって、現代の自然に

おける人間の在り方、それに叶っていないというふうに言われるときの人間中心主義的ということ、何か特別なことを考へておられるのかなと思ふんです。

ハイジック 正しいですね。論理的からすれば、もちろんキリスト教は創世論などがありますから、仏教にはいろいろありますし、たとえば今の真言仏教の中で植物とかそういうこととの通信があるという話もあるんです。いろいろあるんです、ただし日本でも環境問題を裏づけとする理念ですか、思想というのは誰も仏教に持っていないんです。だから、何とか今私たちは、地球は崩壊しつつあるからそれを保存しなければならぬので、じゃ、その理念はどこから探すかということ、現代の科学とかいろんな靈性的運動からアイデアを引っ張るんですけど、仏教から、あるいはキリスト教は、あまりない。同じようですね。あるいは超心理学的な経験とかそういうことがあるとき、それをどうやって説明しようか

とすると、仏教的で説明しようとする人はまずいないんです。だから、論理上に何か答えがあるかもしれませんが、一般の人にとってそれはそれだけで満足できないんじゃないでしょうか。そして、それは仏教にとってどういう意味があるんですか。一般の人がわれわれの教義をよく分かっている、それに過ぎないんです。あるいは迷信が溢れているね、あるいは、それらが見ていることを私たちはまだ十分に見ていないんですか。それが私の質問です。たとえば環境問題といいますが、女性問題とか制度化された悪の問題は、それはどこから生まれたかということ、世俗の靈性から生まれたんです。それで、キリスト教、仏教が一生懸命追いつこうとしているんです。仏教、キリスト教から生まれたんではないんです。それで、その現代の靈性から何を学べるかという質問がずっと昔から残っています。

竹村牧男 著

『仏教は本当に意味があるのか』

大乘仏教の三宝（仏・法・僧）を究明する異色の仏教入門書。現代における仏教の意味を徹底追求する。

定価 二、三〇〇円＋税 大東出版社 卍〇三―三八一六―七六〇七