

発題 I ユングと自己 —— 自己の四つの位相をめぐって

渡邊 学

はじめに

C・G・ユングにとって最も重要なものが自己 (Selbst) であつたことは疑いがない。それではひるがえって、自己とは何か、自己を実現するとはいかなることなのか。そのことを明らかにするためには、自我と自己とを明確に区別して考えなければならない。ユングの場合、自己実現あるいは個体化 (個性化) 過程とは、自我が自己になることではない。自我が自己と同一化することは自我膨張、いうならば自我が自己に憑依されることであつて、決して自己実現ではない。自我が経験的な意味で自我コンプレックスであるのに対して、自己は一個の元型であり、個人の意識的人格と無意識的人格の双方を包括している。自己は「内なる神」とさえ呼ばれる。私見では、ユングを理解するためには、その思想の成立史を繰り返して参照することに重要な意義がある。ユングの自己

の概念に関しても同じことが言える。その成立史をたどることによって、自己の概念の広がりや揺らぎを通時的に見通すことが可能になるからである。

そこで、私は本論において、(一) 初期の心靈研究や霊媒研究の段階、(二) コンプレックス論の段階、(三) 元型論の段階、(四) 共時性の段階の四つに分けて、ユングの自己の概念を明らかにしたいと考える。

このように分析してみると、ユングの自己概念には四つの位相があることが明らかになる。時間を通してそれらを分析してみると、はたしてどのような共時的な意味が貫いていると考えられるだろうか。この問題については最後に触れてみたい。

I 十九世紀末における思想形成

——スピリチュアリズムと第二人格

C・G・ユングは一八七五年七月二十六日、スイスに生まれた。彼が青年期を過ごした十九世紀末は、大きな精神的変動の時期であった。なぜなら、ニュートンの古典物理学にはじまる近代科学が人々の常識となり、科学的な自然主義が広く社会に浸透していったからである。このとき、人々は伝統宗教の世界観から疎外され、新たな意味づけを求めざるをえなくなった。

ある人々は、保守化し、例えば聖書を字義通り信じてそれに抵触する科学的知識を退けるといった形で対応する。これがファンダメンタリズムの流れを形作る。また、ある人々は、科学は科学、宗教は宗教といった形である種の二重真理説を受け入れて日常生活を送る。おそらく、大半の人々はこのような態度をとっていたと考えられる。さらに、ある人々は、何らかの形で科学と宗教の接点を求めようと考える。実は、一般にスピリチュアリズムと呼ばれる疑似科学的かつ疑似宗教的な民衆運動は、このような流れの延長上にあった。この流れに属す人々は、たとえ聖書の具体的な教義のそれぞれが科学的に証明されなかったとしても、降霊によって死後の生や魂の不滅が証明されるならば、宗教が伝統的に述べて伝え

てきたことにはなんらかの真理があることになると考えた。青年ユングはいったいどうであったのか。彼は第一に、ファンダメンタリストではなかった。彼は改革派の牧師の息子であったが、もはやキリスト教会に宗教的な真理を見出すことができなくなっていた。ユングは十五歳の時に初聖体に与ったが、それは彼にとって何の意味を持たなかった。

第二に、彼は、世俗的なことに関しては科学が妥当し、超越的なことに関しては宗教が妥当するという常識的な二重真理の立場をとることもなかった。ユングは、教会を離れていったが、かといって宗教的なものを否定していたわけではなかった。彼は幼い頃から霊的なものに対して強い関心を抱いていた。

これらの選択肢に対して、ユングはむしろ科学と宗教の接点を求める第三の流れに属していた。伝統宗教を信じるよりも、霊的な体験を積み重ねて、科学的にも確認できるような霊的現象を確立できると考えていた。彼は、従妹のヘレーネ・プライスウェルクを霊媒に仕立てて、親戚と繰り返し降霊会を開いた。また、バーゼル大学の学生組合、ツォーフィングアでは、「心理学に関する若干の考察」と題する講演を行って、魂が「空間と時間から独立した知性」であると主張した。このように、青年ユングは心靈主義者であったといっても過言ではない。

しかしながら、ユングは学位論文を執筆する際に心靈主義

者からアカデミックな精神医学者へと転向を遂げた。心靈主義者からみれば、靈媒は降靈などの心靈現象を引き起こす靈能者であるが、精神医学の立場からすれば、靈媒は夢遊症の傾向にある患者として分析されることになり、異常心理学の対象となる。靈媒が降ろすさまざまな靈は、自称靈媒の患者の心に潜在している分裂傾向として心理主義的に理解される。

実は、ユング心理学を理解する鍵は、このような読み替えの枠組の把握にあると言っても過言ではない。一般的に言って、「靈的なもの」は個人の自我とは独立した自立性を有している。ユングはこれを無意識に位置づける。それはかたやコンプレックスであり、かたや元型である。「靈的なもの」は、われわれがそれを意識化したり対象化したりしなければ、われわれの自我に「憑依」して、われわれは「靈的なもの」の言いなりになってしまう。実際、この点において、ユングの心理学的な説明の枠組と心靈主義的な説明様式とは異なるところが無い。問題は、「靈的なもの」、コンプレックス、元型などにどのような実在性を認めるかということであろう。このような枠組でみるならば、概して人間の心には自我意識とは別個の自立性を形作る傾向があるという結論が得られる。

この段階ですでに後年の自己概念の片鱗をみることができ。ユングが分析した夢遊症の女性患者は、降靈会の後期の段階でイヴェネスという、本人の自我よりもはるかに成熟し

た印象を与える女性像、患者の第二人格を「降靈」した。ユングは、イヴェネスに後年成熟した患者の姿を見た。ユングによれば、「報告にみるイヴェネスの特徴は、よい方向にはあるが患者の特徴とはつきり異なっている。より落ち着いた、より統合された人格、気持ちのよい慎重深さと節度、釣り合いのとれた知性、しっかりした雄弁は、彼女全体の改善と解されてもよいであろう」。また、イヴェネスは、「患者の日常の自我と直線的に続いていて、日常の自我の全意識内容を含んで」いた。つまり、第二人格は自我意識を包括して、それを超えた自立的人格である。

また、ユング自身、十五歳のころから自らの人格の二重性に気づいていた。ユングは自らの日常的な人格（第一人格）と内的な自己（第二人格）とのかかり合いの中で、人格形成をしていったのであった。

実際、ユング自身、靈媒的な体質を従妹とともにわかちもって、その人格はある種の解離性を特徴としていた。そして、そのことは彼の心理学理論にも反映していた。つまり、ユングの人格説は概して多重人格的なモデルに基づいているのである。個人の人格は、確かに自我に代表されるが、決してそれだけではない。人はふとしたきっかけで激高して人が変わったようになる。無意識の中にはさまざまな人格像が潜んでいる。

このような考え方は、以下にみるように、彼のコンプレッ

クス論や元型論にも余すところなく映し出されている。

II コンプレックス論における自己の問題

——心全体の潜在的な統覚の中心

コンプレックスとは正式には「感情によって色づけられた表象複合体」を意味する。さまざまなイメージが強い感情によって結びつけられて団子状態になる。つまり、このような強い感情を担ったイメージの複合体がコンプレックスと呼ばれるものである。コンプレックスは人格の解離性を説明する部分的な人格をなす傾向にある。要するに、強いコンプレックスを抱くと自我意識は障害を受け、記憶が妨げられたり、一貫性を失ったりする。例えば、言語連想検査をしたとき、最初に連想された単語が再生検査の際に再現されないことが一つの特徴となる。ある単語には複数のイメージが強固に絡みあっている、簡単には解きほぐせない。

ある人が幼いときに犬に咬まれて、歯形から血を流すほど痛い思いをしたことがあったと仮定してみよう。このとき、犬、痛み、咬む、血、恐怖、驚き、などなどのイメージは複雑に絡み合って自己を主張しあっている。犬という連想語に對していずれの単語を連想したとしても不思議ではない。

これらのコンプレックスは、さまざまな衝動的な体験などを契機として形成され、普段は抑圧されて表には出てこない。

そして、それらは自我意識とは別個の部分人格を形成する傾向にある。例えば、今日の知見から言えば、多重人格者の場合、幼児虐待を受けていた事例が多くみられることが指摘されている。虐待などのつらい体験をしていたとき、自我はその体験から解離され、その体験をしていた主体が自立的な無意識人格となって分裂し、苦痛や恨みや憎悪などがその分裂した人格によって体験され、日常的自我人格からは切り離されるといった心の分裂的な構造が生じる。

他方で、精神分裂病者の場合にはどうか。ユングは、基本的に自我のことを自我コンプレックスとして捉え、他のいかなるコンプレックスとも代替可能なものであると考えていた。他のコンプレックスと自我コンプレックスが置き換わる現象は伝統的に「憑依」Possessionと呼ばれてきた。

ユングは、精神分裂病の患者の中に無意識的な正常な人格が存在することを見出した。われわれは、そのような無意識人格と何らかの形で意思の疎通が可能であると考えられる。その際、意識人格以外に存在する心の統合の中心が前提として想定される。例えば、ある女性の患者は、「私はローレライよ」と繰り返し訴えたが、これは、だれもが「この人の言うことはさっぱりわからない」と述べているのを聞いて、患者が「なじかば知らねど」というローレライの一節を連想したために、患者がローレライと自らを同一視したと考えられると、ユングは述べている。もしこのような解釈が可能であ

るとすれば、患者は表面上、自我意識を占拠している無意識的なコンプレックス人格を通して語ってはいるが、その本来の表現主体は、心全体の潜在的な統覚の中心と考えられる「自己」であると考えられなければならないだろう。このようにして、自己が有意味性の構造を支えていることになる。ユングはこの段階において、人間の心に潜在する了解可能性の基盤として自己を考えていたと言えよう。

このような前提に則って、ユングは、「心的現象学」を構想する。これは「心的現実の立場」とも呼ばれるものである。彼によれば、「心は、日々現実を創造している。私はこの活動をファンタジーという表現でしか表すことができない」。

ここでいうファンタジーとは、いわゆる幻想や空想のもととなる再生的構想力だけでなく、認識を可能ならしめる産出的構想力をも含む想像作用一般のことを意味する。ユングの考えでは、われわれにとって現実や事実というものは、心によって産み出されたものである。すべての現象に創造的ファンタジー、言い換えれば創造的構想力を認めることこそが、ユングの根本的な視座を構成していると言えよう。

そのことを裏付けるかのように、ユングは一九三四年までに心理分析的な態度から体験世界的な態度に視座を転換する。彼はこの段階で、コンプレックスが内的経験の対象であると述べている。つまり、ここでは言語連想検査の場合のような患者を対象化する立場から、患者などの体験主体に感

情移入をして、その主体の体験世界を内側から追体験してみようとする立場に根本的な転換をしているのである。

ここにおいて、心は体験の場となり地平となる。ユングは主張する。人間は、「心の中に閉じ込められ、狂気においてさえそれを超え出ることにはできない」し、「考えられ感じられ知覚されたことはすべてイメージであり、世界そのものは、われわれがその像を産出することができるかぎりでのみ存在する。したがって、われわれは自身心の心への幽閉、心による限定づけという事実によって深く印象づけられている」。要するに、われわれにとって心は体験世界そのものを構成しているものなのである。

J・A・サンフォードは、このような思考の枠組と前提をもったユングの人間像を「箱の中の人間」のイメージに集約している。ここで箱とは、縦横高さの三次元的な枠組をもった意識構造の象徴である。ユングの見方では、「人間は、あたかも意識を超える実在に間接的にしか近づくことのできない自らの意識の箱に閉じ込められているかのようである」と、サンフォードは述べている。このような見方をとった場合、人間はいかに努力しようとも、自らの認識論的枠組を超えられないことになる。

このような認識論的不可知論がユングの基本前提にある。しかしながら、これは同時にファンタジーに心理学的真理を認める立場でもある。したがって、たとえば、先に挙げた例

を使えば、「私はローレライよ」という患者の言表は、その患者の連想体系の中では確かに真理であり、ローレライとは「私のことがわからないとみんな言っている」そのような「私」のことを意味する。このように、實在論的な真理観や観念論的な真理観からは排斥されるようなファンタジーが、無意識の構想力もしくは想像力に支えられているかぎりにおいて心理学的に真理であると考えられる。

ところで、これは、さしあたり特定の個人にとっての真理であり、多くの人々に共有された真理ではない。しかしながら、ユングは、多くの人々に共通な心理学的真理、いわばトランスパーソナルな真理を発見するのである。これについて明らかにすることが次の課題となる。

Ⅲ 心的現実の立場と元型論の確立

——中核的元型としての自己

一九一一年から一九二二年にかけて、ユングは「リビドーの変容と象徴」第一部、第二部を発表する。ユングはこの論文の中でリビドーが性的には中性な心的エネルギーであることを指摘したため、フロイトと決別することになった。この論文が画期的なのは、ある精神分裂病の患者のファンタジーがミトラ教の経典の一節と一致を見せたという指摘をしたことである。これは一般に「太陽の男根」と呼ばれる、風を吹

き出す筒のイメージが一致したことを指している。つまり、歴史的な宗教的文獻に見られるイメージと精神病者が抱いたイメージが非因果的に合致したというところにユングは着目したのである。

さらに、ユングは、人間の無意識には個人的無意識と区別される集合的無意識が存在し、そこに無意識的な集合表象を生み出す核としての元型が存在するという考えに到達する。ここに個人的なものから集合的なもの、トランスパーソナルなものへの第一歩が記される。

後年、ユングは、ある心理的現象とある物理的現象が非因果的で同時に一致することを見出して、共時性の原理を考えたが、それと対比的に言えば、元型はここにおいて歴史的集合的なイメージと個人が抱いたイメージとの歴史的非因果的の一致をもたらすと考えられるので、さしあたり通時性の原理と呼べるかもしれない。

同年の一九二二年にユングは「心理学の新たな道」という論文を発表する。その中で以下のように述べている。「ピエール・ジャネの表現を借りれば、集合的心は精神機能の劣等部分を包括するが、それは個人の精神機能の中でも深く根付いていけば自動的に経過する部分であり、遺伝に継承され、あらゆる場所に見出され、したがって超個人的 überpersönlich ないし非個人的である。意識と個人的意識は《優勢部分》を包括するが、したがってそれは個体発生的に個人的分化とし

て獲得されて発達されてきた部分である」。この引用からわかるのは、高度な意識は集合性からの分化を促すが、より未分化で劣等な精神機能がより集合的で普遍的なものであると、ユングが考えていたことである。

ユングは、その論文をたびたび改訂して一九一七年には『無意識の心理について』という題名の著書にまとめているが、その第五章は「個人的無意識と超個人的ないし集合的無意識」と題されている。個人的無意識というのは、失われた記憶や抑圧された不快なイメージ、識閾下の知覚やまだ意識に到達していないさまざまな内容を含んでいる。それに対して、超個人的ないし集合的無意識というのは「まさに個人的なものとも無縁で普遍的であり、その内容がいたるところに見出される」ものであるといわれている。

ユングがフロイトから独立した当初のさまざまな論文を読むと、集合的無意識の元型の概念が彼の解釈の枠組と不可分であることがわかる。つまり、彼が解釈学的方法と呼ぶ主観段階の解釈をとると、元型が浮かび上がってくるということが理解されるのである。

客観段階の解釈では、夢に現れるさまざまな人物は現実中存在する他者と関連づけて理解される。たとえば、父親や母親、兄弟姉妹、友人、などが夢に現れた場合、それらの人々が夢を見た人物の日常的な世界に対応関係を持っていることが解釈の前提となる。これは分析的であり、因果的では

元的な解釈態度に基づいている。ユングによれば、フロイトやアドラーはこの段階の解釈を行っている。

それに対して、ユングが採用するのは主観段階の解釈である。これは総合的で構成的な解釈態度に基づいている。この段階の解釈では、夢の世界が一つの閉じた心の世界と考えられ、すべては夢を見た人物の心との対応関係で理解される。

つまり、ユングが言うように、「夢とは、夢を見るひとが装置、俳優、プロンプター、演出家、作者、観客、批評家のすべてである劇場である」と考えられるのである。夢の世界はきわめて明確な形で無意識的構想力という一者が、その創造的な自己同一性を保っている独我論的な状況にあると考えられる。こうして、無意識的構想力の必然性が夢の有意味性を支えている。

このようにして、ユングは、ペルソナをはじめとして、影、内なる異性としてのアニマとアニムス、マナ人格と呼ばれる老賢者やグレートマザー、永遠の少年や少女、英雄などの元型を日常的なイメージや神話的なイメージの中から識別していく。そして、ユングは個人が自らの人格の中核に属する自己の元型にいたる筋道を見出す。これこそが個体化過程と呼ばれるものである。個体化過程とは、個人が自らの個性を集合的イメージから分化させてあがっていく過程のことを意味する。

個体化過程において、自我はさまざまな内的なイメージと

折り合いをつけて、その関係性の点ではきわめて豊かになっていく。その意味で、自我はその枠組を超え出ていると言える。他方、自我は自らを次々と非我から区別していくという点で、自我の主体としての実質内容はどんどん乏しくなっていく、一つの空虚な視点であるとともに無内容な主体にまで還元されていく。

それでは、個体化過程が自己実現の過程であるというのに、自我はいったいなぜその内容を乏しくしていくのだろうか。

それは、自我が自己の元型をはじめとする集合的なさまざまなイメージと同一化してはならないからである。例えば、自己が元型であるかぎり、自我が自己になることは自我にとって憑依現象であり自己疎外にはかならない。

ユングがエーリッヒ・ノイマンとちがって、自我英雄ないし英雄的自我の概念をよしとしなかったのにはこのような理由がある。ユングは、自我英雄の悲劇が英雄の母親コンプレックスにあることを見抜く。彼は、『変容の象徴』の中で、「不幸なことに、英雄的な行為は永続的な効果をもたない。英雄は何度も何度も闘争を更新し、しかも母からの解放の象徴のもとでそうしなければならぬ」ことを明らかにする。いわば英雄神話的な自我意識のスタイルと強烈な母親コンプレックスとは不可分なのである。

また、自我と自己とはきわめて微妙な関係にある。自我は個体化を遂げるために自己を認識しなければならない。しか

しながら、自我は自己でないので自己と同一化してはならない。他方で、自我は自己を自らの心の中心としてその周りを回るように自己を尊重しなければならない。つまり、自己は自我にとって非我すなわち私ならざるものであるが、自我が自らの心とみなしているものの中核に位置する元型なのである。

キリスト教の文脈でいえば、パウロは「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのである」(ガラテヤの信徒への手紙「二章一〇節」と述べているが、これは自己に対する自我の受動的な態度を如実に表している。

他方で、「私」がキリストであるという形で同一化することとは、自我にとって自己疎外となり、病的な領域に頹落してしまう。なぜなら、自我が自らの個性性を喪失して元型としての自己に憑依されてしまうからである。

ユングの思考の枠組では、自我が完全性を志向するのに対して、自己の理念は十全性に基づいている。完全性とは、自らと矛盾するものを一切含まない決然とした態度を意味し、自我は自らのイメージに合わないすべての欲求や特徴を抑圧してしまふ。それに対して、十全性とは、善だけでなく悪、光だけでなく影をも含み、すべてを包括する全体者たろうとするあり方を意味する。自己は、意識と無意識の全体を包括するものであり、その外延は心そのものに等しい。もし無意

識的な創造的構想力の主体を想定したとすれば、それは自己に他ならないだろう。

ユングによれば、キリストや仏陀のような宗教的英雄は自己の体現者であると考えられるが、以上のような理由で自我膨張の瀬戸際にある。自我は元型としての自己と同一化してはならない。さもないと、自我は個性性を喪失して自己という集合的な元型に取り込まれてしまうからである。ユングは、教祖やグルになる人物の中に自己と同一化して自己人格化するという自我膨張の危険性をみたのである。

さらに、ユングはサマーディ(三昧)などの「自我のない意識」あるいは「変性意識」に対して懐疑的であったことが指摘できる。なぜなら、ユングの見方からすれば、サマーディや宇宙意識と呼ばれるものは無意識状態と区別できないからである。

また、一般に誤解されていることであるが、ユングは東洋人には「自我のない意識」があるとは述べていない。「東洋的精神」としては、自我のない意識を思い浮かべることは、何ら困難なことではない」と指摘しているだけである。「われわれにとって、意識は自我というものなしには考えられない。…ところが、東洋的精神にとっては、自我のない意識を思い浮かべることは、何ら困難なことではない。そこでは意識は、自我の状態を超えることができるものとみなされ、しかもこの「高次の」状態においては、自我は完全に消えてし

まうのである」。

すでにみたように、ユングにとって、自我とは自我コンプレックスであり、自我の自己像の集積であり、意識の中核をなすものであるので、自我がない意識という表現は形容矛盾になる。

ユングは、このような観点をさらに日常の体験の世界にまで広げて考える。それがユングの「心的現実」の立場と心理学的真理の概念が持っている意義なのである。

このような観点は方法的独我論の立場と呼ぶことができる。と言えよう。なぜなら、それはいわば広い意味での心が体験世界そのものであることを意味するからである。われわれはみな、自分自身のパースペクティブからしかものを見ることができない。そして、いわばモノイドとしての心には窓がない。われわれに少なくともできるのは、他在として現れた体験世界を対話の相手として、自分にとってなじみのあるものにするにすぎないことである。

かくして、ユングの枠組では、そもそも心的ではない、それ自体として物理的なレベル、いわゆる素朴実在論的な意味でのものの世界には、われわれはいかなる意味でも直接接触することはできない。そこには、心というフィルターがかかっている、すべての現実を色づけてしまっているからである。

IV 共時性と一なる世界

——宇宙論的な自己

晩年のユングは、非因果的連関の原理としての共時性の理論を展開している。共時性とは、究極的にとらえられた意味の原理にはかならない。ここで、仮に共時性を定義しておくとするれば、共時性とは、ある複数の出来事が——心的出来事であれ外的出来事であれ——時間的前後関係に基づく因果性によってではなく、同時発生的に（これは主観の問題意識のレベルでの同時性であって、必ずしも客観的時間の同時性ではないが）意味によって結びつけられている場合に、それらの出来事の根底に働いていると考えられる「非因果的連関の原理」である。共時的現象には非因果性、同時性、意味の一致の三つの要素が認められる。ユングはこの観点から「偶然の一致」、予言、透視、占い、テレパシーといった超心理現象を理解しようとする。つまり、学生時代のユングの関心事は、共時性という新たな枠組において復権するのである。

その際、興味深いのは、かつてのユングであれば、ある種の心靈現象として扱っていた事柄が、根元的な一者の観点から捉え直されていることである。例えば、ユングが互いに離れたある者とまたある者が想念を通わせるテレパシー現象に見出したのは、「無意識の中で無限の対象を観察する一人の

観察者」であった。つまり、究極的には普遍的なものとしてとらえられる集合的無意識とは、「すべての人間においてそれ自体同一的な〈心〉」なのである。そして、それは、小宇宙としての人間と大宇宙としての世界の根底にある「一なる世界」としてとらえられる。このレベルにおいては心と世界とは唯一不二である。これは心であるかぎりにおいて、宇宙論的なレベルでとらえられた自己といっても過言ではないだろう。

ユングは晩年になると、元型が心における時間や空間に依存しない要因であり、相対的に永遠性や遍在性を示すと述べている。それは、あらゆる時代に見出される心の構成要素である。

元型において、すべての個人的な心は互いに同一的であり、すべての心はあたかも、古代人が世界霊や宇宙霊と呼んだ一つの不可分の心のように機能する。無数の神話や無意識的ファンタジーにもこれらのことは見出されるが、元型が心の内でも外でも同一であるという結論は得られない。しかしながら、以下にみるように超心理学においては事情が異なる。「これらの経験「超心理現象」は、問題の要因「元型」が心の内側でも外側でも同一のものであることを示している。あるいは、言い換えれば、集合的心には外側がない。通常の精神状態においては、われわれは時間と空間の内にあり、分離した個人の心の枠組にある。しかし、元型の状態においては、われわ

これは集合的の心の中にあり、時空のカテゴリーが相対的でないし絶対的に撤廃された世界体系の中にある」。

このように、超心理現象においては時間と空間、心の内外のカテゴリーが撤廃されてしまう。それはとりもなおさず、一なる世界即ち宇宙論的な自己によってすべてが包括されているからに他ならない。このレベルの意識に近づけば、心の個別性は突破され、すべての心と世界は統一された全体者として相貌を現すことになる。

そのような心と世界の統一性を支配しているのが、共時性という究極的な意味の原理である。こうして、ユングは「自存する先在的な意味」の存在を認め、さらに、「無意識の絶対知」が存在するという。

結局のところ、晩年のユングは、学生時代のテーマであった「空間と時間から独立した知性」の問題を共時性の原理においてふたたび取り上げることになる。それはいまや個別の魂としてではなく、一なる世界や集合的無意識としてとらえられる。

おわりに

以上論じてきたように、私は、ユングの自己概念には以下の四つの位相があると考ええる。これらはユングの理論的な発展の時期に応じて第一から第四まで順次現れてくる。

第一に、自己は第二人格である。私の中にあって私であるが私でない者、それが自己である。ユングはそれに自我人格よりも成熟した存在を見出ししていた。ユングの自伝や博士論文にその痕跡が見出される。

第二に、自己は心全体の潜在的な統覚の中心である。ユングは臨床的に、治療が不可能なほど進行した精神分裂病の患者の無意識に、あたかも正常のように振る舞っている人格の痕跡を見出した。これはいわば意味論的なレベルでの自己にほかならない。

第三に、自己は元型である。自己はその外延が心と等しい。ということ、意識が自我によって代表されるように、心全体は自己によって代表されるといっても過言ではない。これがユングの成熟期の見解であり、一般に知られている自己の概念である。人間の心は自らの個性を實現するために個性化過程をたどることがある。その終局に見出されるのが自己の元型である。ユングによれば、自己はキリストや仏陀、マンドラなどによって象徴されてきた。

ところで、広い意味での心が体験世界そのものであり、一個の地平であるとするならば、自己もまた体験の地平そのものであるといわなければならない。次に挙げる宇宙論的な自己の問題は、このような地平意識の延長上にあると言っても過言ではない。

第四に、自己は、心と世界を統一した「一なる世界」*unus*

mundusそのものである。これは「すべての人において同一的な〈心〉」としての集合的無意識の中核的な元型に他ならない。

一方で、第二人格や元型としての自己は、内なるものとして「求心的な道」において見出されるが、他方で、一なる世界としての自己は、共時的に意味づけられた世界そのものとして「遠心的な道」において見出される。共時性の立場において、もはや心と世界、精神と物質とは互いに峻別されることなく相互に浸透している。また、意味論的な自己と共時的な自己としての一なる世界は、有意味性の構造的基盤という点で共通性をもっていると見えよう。さらに、第二人格や自己元型は、人格性を有意に含んでいる。それに対して、意味論的な自己と共時的な自己は、必ずしも人格性に限定されないが、人格性を超えて含んでいると言えよう。

このように、ユングの自己概念は、四つの位相を持っている。それらは個人の心の枠組をはるかに超えて、視点としての世界を含んでいる。それらは心の深層に位置づけられる中心へと向かう求心的な視点や、世界の意味的な中心へと脱自的に向かう遠心的な視点を起点としたり、人格性、有意味性などを抛り所としたりすることによって、ある程度の統合性を持って理解することができよう。

○レスポンス

村本 詔司

花園大学の村本です。参加者の大半がユングの著作に馴染んでおられない場合、渡辺さんの発表とそれに対する私のレスポンスが、いわば、(実在しませんが)日本ユング学会内部の論争として浮いてしまいか懸念されます。私としては、この場が「東西宗教交流学会」という名にふさわしいものになることを願っております。

ユング研究者の一人として私は、ユングに関する議論がどのような脈絡でなされているかに関心を払っております。第一の脈絡は、この学会でユングが取り上げられる場合がそうですが、ユングの心理学が一つの思想として扱われ、その内容が吟味され、他の諸思想や宗教と関連づけられる場合ですが、しかし、日本でも欧米でも圧倒的に多いのは第二の脈絡で、臨床的立場で議論する場合です。ここでは、ユング心理学の思想的内実ではなく、その臨床的有効性に関心が払われます。3つ目の脈絡は社会現象としてのユングであり、その場合ユング心理学は、現代人の抱えている問題に意味を付与する点で代理宗教の一つとして機能しています。この三つの脈絡の関連を探求しながらユングに関する議論が行われるべきでしょ

うが、ともするとどれか一つの脈絡だけで議論される傾向にあるように思われます。

渡辺さんはユング心理学に働いている論理を内在的に取り出して、そこに4つの位相を見出しておられます。しかし、私はそれと同時に、Jung in Context(s)、つまりユングをコンテクストにおいてとらえるのが非常に重要ではないかと思えます。ピーター・ホームズは社会的な背景からユングを研究していますが、思想的に宗教史的に関連づけることも必要だと思います。その場合、ユングは一方ではプレ・ユングアンたち、たとえば、ショーペンハウエル、ゲーテ、さらにはスピノザ、そしてルネサンスの思想家を経てプラトンへと遡るラインに位置づけられます。

もう一つは、ポスト・ユングアンとの関連を見る方向です。ここでは、歴史上のユングが実際に考えたこと、言ったことを越えて多様に展開しているユング心理学が展望されます。ポスト・ユングアンには大きく分けて三つの流れが認められます。一つはユングの概念をかなり忠実に継承している古典派で、自己を従来の宗教における神に匹敵するほどに中心的な元型として理解しております。二つ目はイギリスで精神分析の対象関係論と交流しながら展開している発達派で、自己を徹底的に関係性において理解する非常に臨床的なアプローチです。三つ目はヒルマンに代表される元型心理学で、ここでは自己はめったに語られません。自己は、ユング心理学が

多様性を原理的に排除する一神教的な枠組になお縛られることを示唆するものとして理解されるからです。多神教の心理学的意義が再評価され、シンボルよりもむしろイメージ、統合よりも深化が重視されます。このように、ユング心理学は実際には多様に展開しております。

最近では、ポリー・ヤング・アイゼンドラスという方がおられます。彼女はフェミニストで、かつ、ユングを勉強する前からすでに禅の修業をしている人で、フェミニスト・ブディスト・ユングアンということになります。それゆえ、歴史上のユングとユング思想は分けて考える必要があります。

それから、やはり強調しておきたいのは、ユングがプロテスタントの牧師の息子として生まれたということです。彼は父親のキリスト教に納得できないことで悩み、キリスト教の神に欠けているようにみえる何かを生涯探し求めました。ユングの宗教論、キリスト教への関わりを考えるうえでの重要なポイントの一つですが、彼は、いかに人間が神と和解するかということではなくて、神の中の相矛盾するイメージをいかに統合するかということに心を砕きました。つまり、キリスト教への彼の関心は、正統であるよりもむしろグノーシス的なのです。

グノーシスに出会う前に、青年期のユングは、カントとショーペンハウエルの哲学でかなり心の整理をしております。特にショーペンハウエルの哲学は、当時ヨーロッパで始まろうと

していた仏教研究に啓発されています。青年時代とそれ以降にユングがショーペンハウエルを通じてどの程度、仏教に開かれたかということは興味深い問いです。ショーペンハウエルの哲学とユングの心理学の間には、同一性ではないにしても、ある種の連続性を見て取ることができます。その意味でショーペンハウエルはまさにブレユンギアンといえます。

神の相反する側面をいかに統合させるかという問題意識から、ユングは、フロイトからの決別後に襲われた深刻な精神的危機の時期に「死者への七つの説教」というグノーシス的な文書を著します。これはアレキサンドリアのパシリデスをモデルにして書かれています。これは、一見非常に仏教の空の思想に通じるような思想がそこで語られております。ユングの中でキリスト教とグノーシスと仏教がどのように関連しあっているのが、今後の私のテーマです。

渡辺さんは、自己の四つの位相を指摘されていますが、はじめの二つの段階ではユング自身はまだ別に自己 (Selbst) ということは言っておらず、むしろ、第二人格やコンプレックスが彼の主たる関心です。ですから、これは渡辺さんの解釈だと思えます。渡辺さんは、ユングの思想的発展の全体を解釈学的、有機的な連関でとらえて、その根底に自己を読み込んでおられるのだと思うのですが、ユング自身が最初から自己をテーマにしていたかどうかは議論の余地がある問題だと思います。渡辺さんが指摘されるように、たしかにユング

は解釈学的な発想に立っていると思えますが、ユングの解釈学は本当に自己というものを予想するかどうかということか問われねばなりません。

ユングがはっきりと自己をテーマとして語りだすのは、グノーシスの研究を通じてです。そして、決定的なのは、リヒャルト・ヴィルヘルムという宣教師によってドイツ語訳された『太乙金華宗旨』という中国の錬金術のテキストを読んで、そこにミッシング・リンクを発見したと確信し、一九二九年にこれに対する注釈を著したことです。『自伝』でこの時期を思い出しながら、ユングは次のように述べています。「私は自分の思索と研究において、自分の心理学の中心点すなわち自己 (Selbst) の理念に到達した。その後はじめて、私は世界に戻る道を見つけたのである。」ここで、グノーシスから錬金術を経て深層心理学へと至るラインが完成します。

ユングの心を捉えてきた問題は、対立するものはいかにして合一するか、和解しあうかということでしたが、それに対する答えをユングはヴィルヘルムの『太乙金華宗旨』に見出しました。その答えとは自己です。東洋へのユングの関わり方は一般化させない方がいいと思います。インド思想のことについてはすでに『心理学的類型』において述べています。そのときに dvandva というサンスクリット語を使っています。これはマヌ法典からの言葉で、「対立し合うもの」を意味します。これに否定を意味する接頭辞 nir- がついた nirdvandva、

すなわち「対立し合うものからの自由」に対してユングは距離を置いています。ユングにとって、対立するものからの自由はあり得ませんが、インド人はそれを夢想します。ユングにとっては、対立からの自由よりはむしろ対立し合うものの和解が根本的なテーマです。そのヒントを彼は中国思想に見出しています。わたしたちはユングがインド思想と中国思想にそれぞれどのように関わったのかということを知ったうえで、さらにキリスト教に関連づけていく必要があります。

晩年の一九三八年にユングはインドに旅行します。サンシーの寺院を訪れたときに、彼なりの深い仏教的体験をします。それは、対立し合うどちらをも犠牲にしないで、しかも対立の彼方に何かを夢想するでもなくて、対立しあっているがままにそれを和合している、それがユングの仏教理解ということです。すでに『心理学的類型』においても中道の思想を自分自身のタイプ論やショーペンハウエルに関連づけて同様の見解が表明されています。

ユングはこのようにグノーシスあるいは錬金術を媒介してキリスト教や仏教にアプローチしたわけですが、それは、臨床家、思想家、あるいは非専門家を問わず、今日の人々にとつてどれだけ現代的な意義があるのかどうか検討する余地があると思います。この問題はおそらく今晚のハイジック先生の発表にも通じているのではないのでしょうか。

討議

司会 石田 慶和

司会 それでは、一応お二人のお話を伺いましたので、討論に入りたいと思いますが、皆さんの方からはじめにお名前をおっしゃってください。どうぞ。

八木誠一 ユングは、ガラテア書二章二〇節、「私の内に生きるキリスト」というのを出して「自己」というふうに言っていると思うんですが、ユングはたぶん「自己」からパウロの「私の内なるキリスト」を理解したと思うんです。私はむしろ逆でして、そっちの方からユングの「自己」というのはこういうことかなと考えがちなんです。そうしますと、たしかに非常によく似ているところがあるわけで、ユングの「自己」というものがですね、「私の中に生きるキリスト」としますと、それは自己には違いないので、自分には違いないので、自我から見れば他者ですね。他者なんだけど、しかし、それは同時に自分自身だという、そういうことはあるわけですから、自己と自我との関係がですね、ひとつ問題として出てくるわけです。

自己と自我の関係について端折って申しますけど、大事なことと思いますが、久松先生の言われる無相の自己ですね、

それは、目覚めた意識に現われたというものであって、イメージがないわけですね。ユングの自己というのは、私の知る限りではやっぱりイメージとして現れてくる。たとえば夢の中で現れてくる、それを解釈して、そうしてたとえ、それは自己から自我への働きかけ、歪みを正すとか分裂を統合するような働きかけだと、解釈作業として出てくることであるように思われるんですね。それと違って久松先生の場合、直接にこの自己というものが自我の中に現れてくると。違うものだけど、同時に自分自身として現れてくる。そこでは別にイメージとか何とかいうことじゃなく、もっと直接に直観を含んでいるように思われます。

渡辺 私の発表原稿では、それは「自己に対する自我の受動的な態度を如実に表している」という言及であろうかと思えます。

八木誠一 受動的ではないと思うんですね。自己に対する自我が受動性じゃなくて、自我が自我であるところ、いわば自覚されているのであって、ただ私の解釈では、むしろ自我の主体性そのものがキリストにおいて可能になって成り立っているという形では、そういうふうに思われます。

渡辺 はい、わかりました。ユング以外のコンテクストでどうしてこれを挙げたかという、近代的な自我の有意な姿にとって、いわば自己との出会いというのはある種の挫折として表れてくるのではないかという、そういうニュアンスな

んですね。ですから、まるっきり受動的であるということではないんですけど、いわば自らの主体性の中に自らの自我を超えた主体性がある、それを私自身の主体性ではないというふうに理解をするということです。そこを分けるところが重要ではないかということですね。つまり、多くの新宗教の教主になる人たちというのは、いわば自己の声というものを自我と同一的な私というようにとらえるわけで、いわば、それで神との合一をある意味で果たしてしまうんですけど、それは同時に自我にとっては破綻になり、自我膨張というような状況であると。その辺のある種のけじめと言いますか、それがユングの場合にはすごく強調されているというふうに思えます。

八木誠一 自己が自我になるはずはないので、自我が自己のひとつのファンクションになるということは当然あるですか。
渡辺 はい。なるというのは、自我が自己であると誤解をさせる。平たく言えば、それがあるんですね。あるいは錯誤をするという。そこで、いわばある種、自己の主体性と自我の主体性を分化させて、いわば内なる他者としての自己というところえ方の必要性をユングは強調しているのではないかと思えます。その中で自己と同一化することとはやはり自我膨張であり、それが自我にとっては大きな疎外になると、それが精神病の元にもなるんだと、そういうとらえ方を基本的にはしているのではないかと思えます。

八木誠一 イメージで表れているもの、それを解釈してとらえられている。

渡辺 表現は難しいですけど、イメージとして表れた自己であるという言い方でよろしいでしょうか。ということなんですけど、たしかにそういうところはあるところなんです。つまり、これは最近トランスパーソナル心理学とユング心理学の接点の問題として出てくるわけですが、ユングがとらえた元型とか主語的イメージというのはあくまで退行的なレベルではないかというんですね。いわば、ある種の精神性とか霊性のレベルに到達しているかどうかということが改めて問いつ直されているわけです。自己に関しては、ある程度トランスパーソナルなものであると認定してもいいんじゃないかという議論が一方ではあるんですが、ユングの中には、何といいますか、精神病の患者の中に出てくるイメージというものは、宗教的な神秘体験というものを同格に扱うようなところがいまだにあるわけですね。ですから、その退行的な集合性というものと、いわば自我の構造というものをある意味で発達的に超えていったレベルの霊性といえますか、そのレベルでの区別というものがユングの場合はっきりついていないということが一方から言えると思います。その意味で、無相の自己というものはユングの枠組みでは問題にし得ない、そういう構造的な限界があるように思います。

村本 ちょっと補足というか、ユングの言うゼルプストとい

う概念は本当にややこしいから、今質問があつたんです。それは、ユング自身のスタンスが極めて曖昧であつた。つまり自己はあくまでエンピリカルであろうというスタンスであります。自己をゼルプストというのは極めて抽象的思弁的なものであるんです。ですから、ゼルプストの概念自体も実には非常に矛盾を孕んでおりまして、一つは人格の中心だとか自我に對立するものであつて、そういうものである一方で心の全体だとも言っているんです。それは矛盾しているんですね。

そこが実は、ポスト・ユンギアンの発展が起こってくるわけです。で、エンピリカルという面と、もう一つスペキュレイトッドといえますかね。ユングはどこまでもスペキュレイトッドに陥らないようにもすごく努力するんですけど、しかし、これはどこまでも陥っていくものであるんです。スペキュレイトッドの代りに、おそらくユングはエンピリカルに對しても一つはヒューリスティックといいますか、問題発見的にゼルプストという概念をとらえていたときに、見えてくるものがある。

これは、僕の解釈です。それから、いくついろいろな説明をまだしていませんけど、僕の考えでは、ユングにおいてははっきり申し上げて、人と人との直接の出会い、関わりというものはほとんど理解できないと思います。むしろ、どこまでも基本的にイントラ・サイキックなんです。人間と人間が出会うのは、基本的にはイントラ・サイキックなファイル

ターを通してですね、私が誰かに関してある種のトラウマを感じるの、それは私の中の何かをその人にプロジェクトションしているわけであって、そういうものとして理解し直して、イントラ・サイキックな原則で、だから、基本的にはインター・パーソナルな出会いというものを理解可能にはしてくれない。むしろ逆に、不可能にしてしまう。そういう点では、おそらくキリスト教と徹底的に違うんではないか。ですから、なんぼ「私の内なるキリスト」どうのこうのと言っても、それはどこまで行っても、内にあるものでしかなくて、私を超えたある他者としてのキリストとの出会いというものはほとんど問題にならない。そういう点で、キリスト教とは違う。

八木誠一 まあ、パウロにもそれはあまりないんです。

村本 しかし、少なくともパウロにとっては、そのときにキリストと出会ったということは、たしかな事実だと、彼にとっではですね。実は、ユングに言わせれば、本当は自分の中のゼルプウストをイメージとして体験したんだというふうに彼なら解釈して言います。

八木誠一 イメージとして。

村本 そうです。それから、久松論文については、阿部先生がイースタン・ブディストで、「ユングと禅における自己」という英語のペーパーを書いておられますので、それをお読みになったらいいんじゃないかと思えます。

八木誠一 それは、何て書いてあるんですか。

村本 基本的には、やっぱりユングというのは西洋の自我ですか、実体的なものにとらわれ続けているという、基本的には久松サイドの解釈を述べています。それから、ついでに言いますと、久松とユングのテキストというのは、今、これまで公刊されてきたユングの英語版も含めて、誤訳を含んでおりまして、テキスト上問題がありまして、つい最近、一九九八年の十二月に出版された『ザ・カウンセリング・ツリー』で僕が元のアニエラ・ヤツフェの記したドイツ語のプロトコールから英語に訳したものがありますので、それをご覧になったらいいです。たしかそこでは「ニルヴァーナ」ということをユングが言っているということになっているんですけど、それは間違いで、「ニル」と「ドヴァンドヴァ」なんです。ユングにとっては、「ニル」と「ドヴァンドヴァ」というのは決定的に重要なんです。

八木誠一 久松先生がユングに対して、自己について質問されて、その質問はことばどおりには覚えていませんけど、ユングの返事に非常に驚かれて、「えー、自己というのは明らかにならないものなんですか」。それ、非常に印象的だった。村本 それは、いわば決定的な違いです。つまり、ユングだったらゼルプストはどこまでも不可知なです。ところが、久松さんにとっては、むしろゼルプストほどですね、了知なものはないという、基本的にはつきり。

八木誠一 やはり、違いですね。

村本 それから、もう一つの争点は、久松さんがユングに対して何度も強烈なジャブをやっているんですけど、最後のところで「そもそも集合的な無意識というのは、そこから人が自由になることができるようなものなのではないか」という質問があります。それに対してユングは「ヤー」と答えます。これまでのユングのロジックからすれば、期待できないことです。

八木誠一 そうですね。誘導尋問に乗っちゃったみたい。村本 「ヤー」が録音されていないものですから、ユングがどこまで「ヤー！」と本当に心から答えたものか、「ヤー？」とこう答えたのか、ニュアンスが非常にはっきりしにくいです。ユングにしてもかなりしぶしぶ、これ久松さんに乗せられて言ってしまったんじゃないか。そこまで引き出した久松さんの威力ってすごいものだ、久松さんの側で言われるんですけど、しかし、これは吟味する余地がある問題で、それはまた、実はユング以降のポスト・ユングアン、とくにボリー・エイゼンドラス・ヤングがむしろ仏教サイドから久松・ユングの問題をもういっぺんとらえ直しそうとしています。ですから、単純には言えないです。久松・ユングの対話は今でも続いている。四十年たってもです。

ハイジック 八木先生の質問にはいくつかの質問も含まれていますので、どこからはじめるか。しかし、根本的な問題は今の村本先生の発言に付け加えさせていただきますが、ユン

グの心理学からは「私の中に生きるキリスト」あるいは本来の自己ということは完全に説明できない、それはもちろんそうだと思えます。あるいは死んで復活された神・人間という即身成仏などはユング心理学だけで解釈できない。作用だけです、実体ですか、いろんな問題がありますから、それはそうです。しかし、ユング心理学は、それを仏教とかキリスト教の教義とか、イメージとして解釈しようとするのではなくて、むしろ、私の中に生きるキリスト、本来の自己ということをも個人の意識の発展の表現とかシンボルとして見れば、心理学的に理解できると。それだけ。ですから、もちろんオーパーラップはあるんですけど、ユング心理学に入らない宗教的な意味はたくさん残っていると思うんです。

八木誠一 つまり、キリスト教や仏教の悟りを持っていない人でも、やはりそういう自己の表現はあるんだということですか。

ハイジック それは、もうちょっとしてやりますけど、ユングは、非常に簡単な発想ですが、意識が発展する、それでその発展に伴ってアイデンティティ、自己同一化がだんだん強化される。それは、いわゆる自我。しかし、そのアイデンティティ以外には目的があるんです。それはいわゆる第二のアイデンティティと言いましようか、存在していないけど、同時に私の目的であるから、そこに行く刺激とかそこに行く衝動があるんです。そして、目的だけでなく構造があるんです。

決まった構造。どういうふうな作用できるかと。ですから、ユング心理学の目的はその過程を説明しようとする。

八木誠一 いわゆる個性化のことですか。

ハイジック 個性化は、その目標に届く過程です。そしてその過程であるとすれば、ゲーテのことを言えば、「あなたである本来の自分になりなさい」ということですね。どれほど意識が発展する、どれほどその目的を達したか、どれほど残るか、それを理解するためにユングはイメージを解釈しました。ですから、あらゆる宗教を個性化ですか、その過程を心理学過程として見て、それらのイメージ、それらの教義ですか、そういうふうに解釈したと思います。目的は何ですかというと、自己つまり意識の根本的作用、根本的構造に目覚める、それだけです。つまり、世界を変えるじゃなくて、倫理的に慈悲とか倫理的に行なうとか、そういうことではなくて、ただ根本的な構造あるいは本来的な作用に目覚める、それだけです。ですから、その面から全ての宗教を見ると、もちろん心理学的な側面から出て来ないんです。そして、なぜユングは人気があったかというと、その側面がだいたい忘れられてきたんです。教義中心のとか倫理中心の、そういう個人的な体験が軽視されたので、それでユングはキリスト教あるいは仏教の救い主であると。

岡村美穂子・上田閑照 共著

大拙の風景

—鈴木大拙とは誰か—

写真で見る大拙の生涯（未公開写真多数）

第一部 ○鼎談

岡村美穂子／坂東性純／上田閑照

○一個の自由人として歩んだ生涯

○鈴木大拙の残したもの

第二部 ○三人の女性と大拙先生

○鈴木大拙と西田幾多郎

○外国人の人たちと大拙先生

○実業界の人たちと大拙先生

○解説

B6判上製カバー 口絵カラー・本文三九六頁

本体三〇〇〇円(税別)

燈影舎

TEL〇七五―五八一―五二〇四
FAX〇七五―五八三一―三三五五