

# ユング心理学と公的自己

J. W. ハイジック  
James W. HEISIG

ユング心理学の中で「公的自己」に相当する概念を探求することは、はじめから既に絶望的な試みである。実にこういった概念の欠如こそがユングの思想の特徴にさえなっているのである。その理由は、それを取り囲んでいる心理学理論ほど複雑ではない。簡単にいえば、精神の健康における無意識のはたらきの正当な地位を確定するために、空想、象徴、元型などの内的産物が外的で客観的な現実 自然的にせよ、社会的にせよ とどのような関係にあるのかというような問いをすべて控えなければならないとユングが考えたからである。それは、こういった心の「事実」が「真実」ではないという意味ではなく、ただ単にそれらが真実であることは公に論証・証明できることではないという主張なのである。内的世界のこの現実を経験する主体も、他の観点から、外的世界の社会構造や諸制度との関わり合いにおいて公的自己とみなすことは可能であるが、こういった関心は精神治療の関心の外にある。

## 現象学的自己の追求

心の産物と客観世界との関係に関するこの判断中止（＝エポケー）は、ユング自身にとっては現象学的方法の適用であった。しかし哲学界でいう「現象学」とは異なり、彼は、实在への問いを括弧に入れるいわゆるエポケーが客観的真実への道の単なる第一歩だとは考えていなかった。フッサールが発想した哲学的追求の観点から見た場合には考えられないことであるが、ユングの真理への関心は心の現象に始まり、心の現

象で終わっている。既に1911年にフッサールは、このような「経験的心理学」の態度を厳しく批判したことがある。

現代の心理学は、もやは「心」の学問ではなくて、「心的現象」の学問であることを欲している。もしも心理学がこのような心的現象の学問であろうとするならば、それはこれらの現象を概念的な厳密さをもって記述し規定しなければならない…。[ところが]どのように多くの文献を探しても、われわれはこのような研究をどこにも見出すことができないのである。

自然のままの、「錯雑とした」経験がいかにして学的な経験となるのか、またいかにして客観的に妥当する経験判断が確立されるようになるのかという問題は、あらゆる経験科学の方法上の中心問題である。…いかにしてそれが客観的に、妥当的に規定されるのか…。心的なものの認識、すなわち意識の領域の認識に関しては、…みずからは気づいていないが、その主要な点に関していえば、ガリレイの時代以前の状態にあるのである<sup>1</sup>。

これを現象学的客観性に関するユングの理解と対照してみよう。同じ1911年、ユングがフロイト思想の「締め付けるような雰囲気」から自分を解放しようとする苦闘の内にあったとき、彼は、共通の経験を意識的に反省する字義どおりの真理を、精神の働きと現実世界の客体との両方から距離を置く第三の立場を取ろうとする形而上学的真理から区別し、さらにこの二種類の真理を、「現実から顔をそむける」自発的な心理

学的真理から区別した<sup>2</sup>。前の二つを排除して第三の真理のみに注意を向けるというユングの選択は、彼の全著作に一貫しており、そのために彼の心理学は今日まで哲学者の軽蔑を、そして次第に無視さえも招いてきたのである。ある種の真理が他の種類の真理へと導いたり、あるいはそれが他の真理の基礎になったりする可能性をユングはまったく考えなかった。むしろ彼は、心理学的「科学」の名にかけて、自分なりの立場を設定して、あらゆる侵入からそれを守ったように思われる。

以上の論は現象学の父たるフッサールの思想によってユング思想を測り、それとの相違点を評価することを目的とするものではない。この問題はこれまでに既に十分論じられてきたと思う。私の目的はむしろ、ユングの思想ではなぜ公的自己が無視されてきたかという問題に答えることにある。私見では、結局こう答えられる。すなわち、心理学の対象はまったく私的な出来事であるので、公にある概念、記録、美術、宗教的儀式や教義、そして種々の哲学はその解釈の手段として役立つことはありうるが、しかしその出来事を「妥当」としたり、「反証」したりするわけにはいかないのである。

#### 倫理的自己からの退却

ユングの思想における公的自己に関する言及はごく僅かである。それは彼が心の社会環境を完全に認めなかったからではない。治療の環境そのもの、および治療の必須条件である共通の言語も社会的相互作用の構成要素である限り、私的な領域は既に超え

られている<sup>3</sup>。社会通念が無意識的に心から心へと伝わるということも彼はよく知っていた<sup>4</sup>。その上、われわれの共有の過去から生き続けてきた従来のイメージや象徴の使用は、個人を共同体から完全に分離することを無意味にする。とはいうものの、心理学の関心はその「共有性」の公的側面ではなく、その側面が個人の心の中でどのような形を取るのかということにある。自己は心の最高の目的、あるいはその目的への進歩を表現する概念としては、決して公的なものになり得ない。かえって、ユングのペルソナという概念は、たとえそれが当初公的自己のように思われても、実際にはただ個人が世間において被る「面」としてその内的現実を隠すものなのである。ユングがペルソナを決して倫理的主体とみなさなかつたのは、彼の最終的な関心が内側から見たペルソナにあったからである。

深層心理学の治療法や自己理解を否定するつもりはないが、ただ、法律や倫理や政治上の主体としての個人を除いて心の全体について語るができるかどうかという問いは残る。少なくとも形式的な意味で、個人の「心の世話」を目的とする科学においては、こういった公的側面を取り去られた自己は不完全としか考えられないであろう。換言すれば、一方でわれわれは、原則として法律や政治の問題を取り上げず倫理的な問題にさえ判断を下さないからといって、心理療法を拒絶するわけにはいかないが、他方、意識の道徳的側面という事実も心の全体からみて単に些細な事実であるとは思われない。ユングは道徳の問題一般を心理学から排斥した。それは、倫理的関心

が深層心理学を本来の目的から迷わせる、悪くすればその「客観性」を損なうからである。初期のユングの思想には倫理・道徳に対するそのような強い反発が見られる。また同時にユングは、倫理と宗教とをともに「人間の精神を押しつぶしつつある」<sup>5</sup>教会制度と同一視していた。いうまでもなく、後に彼は宗教を深層心理学の親友としたが、それは彼が依然として嫌っていた教会の独断主義や道徳臭い部分を取り除いた宗教であった。そして時間が更に経過すると、ユングはよりバランスのとれた考慮のゆえに、また彼の思想に対して聖職者たちが示ようになった関心のゆえに、宗教的組織に対する言葉を幾分和らげはしたが、それでも晩年に至るまでそれとの間に距離を保持し続けたことは明らかである。

宗教的体験や象徴を、それを自分の伝統の一部とみなすキリスト教界から解放しようとするユング自身の努力は、ヨーロッパの文化の中で進行していたより広い歴史的現象に属していた。宗教心ばかりでなく倫理を再考する場合にも、組織された宗教の権威からそれを解放し、直接体験や新しい世界観、社会観のうちにその根拠が探し求められていた。要するに、心理学者が倫理的問題、少なくとも公的自己の倫理的側面を取り上げるのに好都合な風土が準備されていた。それゆえユングがそうしなかつたことには心理学の方法論的裏付け以上のもの、つまり個人的な決心が必要であったに違いない。しかもそれが繰り返し必要とされたのかもしれない。一方で、私がいま示唆したように、この決心によってユングが自らの力を集中させたことは、マスメディ

アや当時流行していた精神的ファッションのために自分の思想を希薄化させないために役立ったに違いない。また他方、それは後の時代にとっては非常に破りがたいパターンとなって固定されてしまったのである。

もちろん歴史上の個人としてのユングはあらゆる法律、倫理、政治的な話題について彼なりの意見を持っていた。そしてこういった意見は、方法論的厳格さにもかかわらず、自然に彼の著作の中に浮かび上がっている。それはともあれ、こういった彼の意見は学問的なものではないし、公的自己の理論の基礎にはなりえない。むしろ非常に天分のある魂の世話人の随想なのであって、時にはぐさりと胸を刺すこともあるが、また時には最も明るい光でもねじれた影を落とすということを示ささえる。紐に通したビーズのように彼のコメントを並べると、彼に公的自己に関する確定した概念がないことがわかる。理論家としてのユングの力は別の分野にあり、彼は心理学以外の分野においても才能があるかのような見せかけは決してするまいとしたのである。

そこで次に、本稿が提起する問題を明らかにしておきたいと思う。ユング心理学の焦点は、心の構造と変遷の鍵としてのイメージの解釈にあった。それにもかかわらず、いかなる理論も、科学の方法論を知らず、学問の背景にある哲学的前提を自覚していない限りは信頼に値しないと、彼はあくまでも確信していた。ただし、彼の学問の社会的次元についてはこのような厳格さが欠落している。この点では、われわれはユングの思想全体に対して、自己の世話や超越を対象にするあらゆる心理学に対するのと

同じように、現代人として社会の次元から質問せざるを得ない。すなわち、ユング心理学は公的自己に直面する必要があるのか。そうでなければ、彼の思想は「密教」的な教えとして片づける他ないのであるか。そうであるとして、ユングの思想自体の中にこの欠如を矯正する手がかりが見つかるであろうか。こういった問いに答えるため、まず問題をユングの立場から提起してみなければならない。

### 集団への嫌悪

私の知る限りでは、ユングから影響を与えられた直接の弟子や同僚の中で、公的自己の無視の問題と正面から向き合う倫理学を形成した人物が一人だけ存在する<sup>6</sup>。それは1949年に刊行された『深層心理学と新しい倫理』の著者エーリッヒ・ノイマンである。この本をゲラ刷りで見たユングは大得意であった。なぜならこの著者はほとんどまったくユング的な心のモデルに依拠していた上に、ユングの個性中心の偏りを聖徳とみなし、その実践によって道徳的自己がさらに向上できると論じていたからである。この書物の序文においてユングは、「個体は、集合的なものの中で責任ある決定を下す立場に就く以前に、自らの道徳的な根本問題を解決しておかなければならない<sup>7</sup>」というノイマンの意見が自分の意見と一致することを認めている。

数年後、錬金術の難解な象徴に関する著作の中でユングは心理療法医の役割をもっとも明瞭に述べている。

彼の仕事はつねに個人にかかわるもので

ある。そして彼にはわかっている、この個人の助けにならなければ、何もなされなかったも同じだということが。彼はまず第一に個人に対して責任があり、社会に対する責任は二の次である。

個人の患者に対面する治療者がその個人にすべての努力を集中させることを非難するつもりはない。ただし、医者が「二の次」の責任をどのように果たすのか、どのように心理の学問と実践にそれを織り込むかという問題は依然として残る。ユングの場合には、単純にいえば、その義務は無関係なものとして片づけられてしまった。理論上は、治療者の職務内容説明書からそれを除外するだけでこの問題は答えられる。しかしユングはそこに立ち止まらず、もっと徹底的な態度を取る。

それゆえ彼は必然的に集団に対する措置よりも個人の治療を優先することになるが、これはまた、社会や集団へのはたらきかけなどというものは一般に大衆を酔わせるものだけにすぎず、唯一人間から人間への一対一のはたらきかけが変化を惹き起こしうるという経験にも一致している<sup>8</sup>。

他の場所で、ユングは更に率直である。

百の知的な人々を集めると一つの脳水腫になる。…集団における人間は常に不条理で、無責任で、感動しやすく、不安定で、信頼できない。…組織が大きければ大きいほど、その倫理は次第に低くなる。…一番大きい集団としての国家は、心理学の観点から見ると、無器用で、愚かで、そして、道徳外の、極めて小さな

脳を据えられた巨大なトカゲ類のような怪物である。…あらゆる詐欺やキャッチフレーズに囚われ、驚く程に馬鹿で欲張りで無謀であり、そして眠りから突然目ざめさせられたサイのように盲目的に乱暴である<sup>9</sup>。

このような集団に対する嫌悪がユング思想の根底を流れているのであって、それが彼の心理学を愛好する者を限定しているとともに、彼の批判者に反論の足がかりを与えてもいる。ノイマンの著書の特徴の一つは、ユングの公的社会に対する不信を表面化しているところにある。

集団の次元を無視したという批判をユングに向けることは、他の誰に対して向けるよりもおかしなことと思われるかもしれない。フロイトの超自我という概念を自分の心の構造から排除することによって、要するにユングは、どうやって超自我に相当する社会制度のはたらきや組織をより人間的にするかという課題を、個人の心的健康の一部としては拭い去ってしまった。しかし「集合的意識」のような概念がユング心理学に欠けているとすれば、それは集合的無意識という発想や無意識の集合的内容を意識に同化することの必要に対する彼の強調が、公的次元の要求をきつと満たすであろうと考えられるからである。しかし私はそうではないと思う。ユングの集合的無意識は、共同体の形においてではなく、個々の単なる集まりとして形成されている。個別の内容はそれぞれの役割を果したり、互いに関係したりするが、しかしどれも他者の影響を受けて変化することはありえない。つまり無意識の構成員である元型は、万華鏡の

中におかれている彩られた小石のようなものである。夢や想像状態といった割合に自由なはたらきにおいて心の鏡は色々なパターンをつくるが、小石そのものには何の変化もない。

変化するのは固定された所与に対する意識的個人の知覚のみである。その「変化」は、以前に見落とししたものの発見、集合を構成する諸部分の相対的価値の再評価、そして最後に個々の構成員すべてをあらゆる物と其对立物に存在する権利を認めながら一種の調和にもたらすということにある。自我意識が無意識との遭遇においてこういった無干渉の状態に達することは、大奮闘を必要とする壮大な営みである。しかしこの営みは、人間が無理に押し付ける秩序ではなく、自然が既に設立し、ほぼ安定した、普遍的で、元型的な秩序に従うことなのである。

もし無意識の内容が相互に影響して個々を超える「共同体」を狙うのであれば、つまり具体的な事情に適應したり、崩壊の傾向を抑圧したり、全体の善や向上を促したりするのであれば、それはユングが想像した集合ではない。どちらかという、それはユングのいわゆる個人的無意識とフロイトの超自我との間の集合であろう。そしてそうなるとその結果、集合的無意識という概念はその独自の解釈の役割を失うであろう。

集団に対するユングの嫌悪は、一種の「準唯我論」ではなかった。彼はただ心理学の特徴が公の責任のために弱められる恐れがあったがゆえに、共同体の一員としての個人の責任感を退けたのである。ここでの問いは、ユング心理学内の理論上の問題よ

りも広い。それはユングが心的治療の環境について語るときに一つの「公」の概念を念頭に置き、社会問題について語るときにはそれとは別の「公」を考えていたという意味ではない。また彼の著作や文通の中で彼が患者や弟子に、心理学の限界を乗り越えて公的自己を確立するように勧めたという証拠もない。神や他の宗教的存在の形而上学的性質に関するユングのいわゆる「方法論上の沈黙」は、実際、心理学者としての判断拒否であるのみならず、彼の最終的判断でもあった。それと同じように、「集団に対する措置」は「大衆を酔わせる」ことに終わるという発言、そして個人の心を中心とする集団のみが人間にふさわしいという発言は、治療方法の限界を引くためのものであるどころか、人間社会に対するユング自身の哲学的確信でもあったのである。

#### 外の影、内の光

制度化された貧困や奴隷状態、文明の絶滅を脅かす核兵器の増大、大自然の略奪などのような広く論じられている巨大な問題と取り組む人々から見ると、ユング式の個性主義は一種のエリートの贅沢、それどころか社会の現状を裏書きするものとしか考えられないであろう。とはいうものの、ユング心理学が問わない、またその愛好者に問わせない、こういった問題の無視は問題の一面にすぎない。個々の情報消費者の関心をこのように左右し、絶えず理解しがたくなる問題、絶えずその範囲が広がっていく問題に対する見解を要求するような高度情報化社会に住む人々にとっては、ゆっく

りしたペースで禁欲的な注意を個人の心のはたらきに対して向けるように要求する声は時代錯誤に聞こえがちである。したがって、ユングの立場を批判するための第一歩として、まず個性の段階で公的自己をどのように取り上げるべきかと、ユング心理学に問わなければならないと思う。そのためには、ユングの見解のまとめとしてはユング自身の著作よりもノイマンの本が役に立つ。『深層心理学と新しい倫理』は比較的小さな書物であり、その中心的論点は明瞭で、著者の言葉を寄せ集めて簡潔に表明されている。

自己の公的行為を正当化するために、あらゆる善のイデオロギーを利用するものの、その背後では自己保存の動機が心を支配しているというのが人間の普遍的な性格である。われわれは悪が本質的に悪であるからそれと戦うのではない。むしろ、自己保存を脅かさないうえに、悪はさまざまな美しい衣装で粉飾されている。ときどき悪と戦う大衆運動が惹起されるが、それらも、たとえ参加者の多くが高い理念を抱いていても、無意識の心の奥底にはその理念に反する自己利益の狙いが潜んでいて、それがその戦いに投影されている。従来社会制度に対する信頼は、現世界においては、世俗化、消費主義、経験主義、相対主義などのために崩れたとされてきた。善のイデオロギーを支える、倫理的権利を有する組織を信じない個人はこういった人間の状態を悲観的に受け止めるしかないように思われる。概して集合的意識は個人の意識よりも数十年遅れるので、なるべく多くの個人の、自覚に基づく新しい倫理なしには、社会全体に新

しい習慣は成り立たないであろう。こういった自覚は、われわれの普通の倫理的態度、普通の道徳の行いが個人の無意識に投げかけられた「影」に直面した後、はじめて集合的無意識の力を借りて、その影へと投影されているさまざまなものを分解し、われわれのイデオロギーや道徳的理念を見透してその裏にある自我中心的な欲動に目覚めて、そしてやっと最後に人生の自己指導のために人間本性に組み込まれているイメージや象徴に達することができるのである。

要するに、個人は二つの集合性の間に配置されている。一方で、個人は時間的、文化的に特殊な既成の社会構造に直面するが、それは盲目的習慣によって駆り立てられる超自我として、意識的抑制または無意識的抑圧によってのみ、その社会的目的を満たすことができる。他方、個人はもう一つの、自立的、普遍的、無意識的な内容から成り立つ集合性にも直面する。そこには意識世界で見分けられる善と悪、犯罪と聖徳とが平等の広場に集まる。こういった無意識の内容が意識のものになる、いわゆる「個性化の過程」が、超自我に替わって心の健全の理念になると同時に、外的世界の変化の責任を取り、人間共同体の唯一の確定した根拠を提供する。

上に述べた私の概略においても、ノイマンの立場が純粋なユング心理学であることはすぐにわかる。しかしユングの用語を剥ぎ取ると、この倫理概念はグノーシス主義者の自覚および種々の仏教の悟りの概念と響き合っている<sup>10</sup>。それはともかく、ノイマン＝ユングの論理連鎖の一番弱い輪は自己欺瞞によって失われた心の財宝に目覚め

るという個人的な洞察から、人々に対する非人間的行為を抑える社会秩序を築き、身近な悪の脅威に立ち向かうための手段への飛躍である。

ノイマンが彼の著書の冒頭から戦後のドイツの雰囲気背景にしているのは驚くべきことではないが、ナチの悪を根こそぎにするためには、この国民社会主義の思想や組織から身を引き離すことだけでは不十分であり、人間の魂そのものにまで深く進んで行かなければならないという態度を取る。その四年前にユング自身、ナチ政治の行為に対するドイツの「共同責任」の問題を取り上げている。その中でドイツ人の精神の病をもっと広い視野で見ようとして、個人が自分の「影」に服従するという人間の傾向がヒトラーに権力を委ねさせた論じている。この論文の結論で、ユングは政治的、社会的革命よりも一層大切な「内面の変化」をこう語る。

これは政治の改革も、自分自身と正しく対決していない人間の手によるのでは、何の役にも立たないのだ。このことを人はいつも忘れてしまう。身边をめぐるあれこれのかかわりに夢中になって、自身の心情と良心を試すのをおろそかにするからである。デマゴグは例外なくこの人間的な弱みを利用して、外部のうまくいっていない事柄に目を向けさせようと、あらんかぎりの叫び声を張り上げる。だがなによりも決定的に整合を欠いているのは人間自体なのである<sup>11</sup>。

上述のユングの思想およびノイマンの詳述は、われわれが怪物として非難する人々の顔に自分自身の反映を見ている点で、あ

る種の洞察を含んでいることは否定できない。同時にそれは、われわれが一層良心的で円満な人間になろうとする努力は、いつの日にかより善い世界で実を結ぶであろうとして、われわれを何とか安心させるように思われる。しかし、どんなに多くの人がこの努力を尽くしても、適当な武器や組織の裏付けを持つ少数のグループがいつの日にか立ち上がり、自分たちの私的な偏見に基づいて公的社会における嫌なものを根絶することができ、「影」との戦いの途中にいる啓蒙家が自分の個性化を捨て去って社会秩序を守るために公的自己として戦うしか方法がなくなるという可能性もあるがゆえに、やはり一種の不満が残る。こういった異常な状態において公的自己がいっそう大切になるとすれば、もっと日常的な状態の中での公的倫理についても、ただ単に内的な影の外的投影にすぎないであるとか、自己欺瞞に陥る傾向があるという説だけでは明らかに不十分である。繰り返すが、問題の焦点は、「個性化」の閉ざされた世界の価値を喪失することなく、いかにそこを突破して公的自己の自覚を高めるかということなのである。

#### 倫理的自己、非倫理的社會

個人の知能水準が集団の中で行為するうちに下がり、しかも集団の大きさに反比例して知能水準が低下するというユングの仮定は真面目な論証であったとはいえない。もちろん、根本的に個人的な問題を集団の問題として取り扱うことが効果を持たないのみならず有害でさえあるという可能性は

否定できない。しかし科学の追求、文学の繁栄、哲学の進歩、及び一般の文化的業績の累積に関して言えば、ユングの仮説は明らかに不適切である。それゆえ、大衆運動の心理的被害者を世話した臨床医としてのユングの集団批判は理解しかねる。

道徳そのものは組織または集団に委ねることのできない、あくまでも個人の意識のものであるという主張は重大である。深層心理の治療者の仕事はすべての道徳の問題を個人の段階で取り扱うことだというのは認めることができる。さらに倫理の責任は一人ひとりが背負わなければならないということも認めざるを得ない。しかしながら、それゆえ道徳や倫理的責任が個人の心に集中すべきだというのは倫理の甚だしい飛躍である。正義や不正義が法律、社会制度、慣習、及び言語にさえ染み込む可能性があるかぎり、それは個人の自我意識の段階をはるかに越える、組織化・規定化され受け継がれてきた倫理の改変を必要とする。倫理の種々の制度は個人の意識なしに成り立たないし、存続できないに違いない。しかしそれは、倫理が制度的次元には無関係であるという結論を正当化しない。社会構造化された悪や善を良心や理性をもって問うことにより、要するに個人は公的自己として振る舞っているのである。逆に、この問題を無視するということは、倫理上、個人の意識を形成するものは、時間、場所、文化、社会構造などの種性を超越する多少とも普遍的なものに制限するということを意味する。私にとって、これは端的にうぶな考えである。心理上の円満さ ユングの言葉では、「個性化された自己」ということ

になる には、こういった公的自己が不可欠であることは否定できないはずである。

理論上、ユングにおいては、公的自己に対する関心は、超自我と戦う自我の心理学に制限されているようであるが、それは個性化の過程の必須の段階として、邪悪、挫折した願望、種々な抑圧などから形成される個人の影の意識化とともに、「人生の前半」の営みである。「人生の後半」の課題である人間性の元型的側面との取り組みは、個人が公的自己をすでに自我意識の問題にして、心の普遍的形態や宗教的象徴の世界に飛び込む準備ができていたということを前提としている。こういった思想環境があって、公的不正義、不道徳の「根本原因」に焦点を合わせる「ユング的倫理」を作ることがノイマンに可能になったのであるが、そこには、悪を根こそぎにした後どのようにして公的な社会を改善するのかに関する示唆は、ほとんどないと言っていいほど乏しいのである。

自我が自分の影と対面して、自然が無意識に備えた元型的本能を探ることのみによって、より善い人間として社会に参加できるという説には明らかに何かが足りない。その立場が無意味であるとは思わないが、公的自己を心理学の理論の外に置いておくかぎり、公の領域でしか果たせない倫理的意識と心理治療の実践との相互批判の可能性が奪われてしまう。

閉じこもった心から公的自己の領域へといかに移行するのかを問題にすると、ユング心理学は出発点にはならない。心理学理論に関心を持っている哲学者が以前からよく示唆しているように、フロイトの超自我

論はその原理から個人中心的なのではない（たとえば、ハーバースは後期のフロイトの社会心理の理論に、社会制度の起源や機能に関する特殊な洞察があると論じている<sup>12</sup>）。一方、ユング思想にはこういった開きはまず存在しない。真の自己のもっとも深い、先天的な本能に関する限り、文化はどれもすべてある程度抑圧的であり、無意識の空想以外でこういった抑圧を緩和すると野蛮行為や「文化的破局」が起こるのであるということ、ユングはかなり早い時期にフロイトから学んだのであるが、彼は結局そこで立ち止まってしまった。

それでもまだ、ユングの自己関心を中心とする世界にくさびを打ち込むことはできると思う。つまりそれは、彼が人間性の最終的理想とする自己の構造の内にこそ内的疎外を指摘して、この疎外が公共社会の領域におけるより広い疎外を反映しているということを示すことである。本論文の後半で私はいかにこれが行われるかをあるがままに提示したいと思う。

### 近代の英雄的自我の諸相

それらの分析を通して深層心理学者にそれぞれの心の図式の根本的資料を提供した主体は、近代の人々であった。彼らは、家庭関係や労働や社会的義務が互いに規定し合っている伝統的世界、すなわち「自我」がそれぞれの要素が特殊な個人において交わる点を指定する代名詞以上のものではなかった伝統的な世界に、もはや所属してはいなかった。市民法の神の法に対する服従と、これら両者の権威に対する人々の基本

的な信頼は、啓蒙主義の精神と、近代科学による宗教からの独立宣言によってすでに崩れ去っていた。

子供の教育の第一責任者は、もはや家族ではなく、国家の被後見人である組織された学校制度であった。労働の経済は生産を最大限にする目的で再構成されて、個人の労働の生産物からの疎外を補償する確定した給料が支払われるようになった。根本的な政治的単位は、投票の権利を一票ずつ持っている個人、しかも譲渡されない市民権を持つ民主主義の原子としてみた個人であった。知識や技術、豊かさなどの無制限の進歩への信頼に伴って、この世界観が普遍的、不可逆的で、いかなる文化的な偏見も有さないという前提も常識になった。こういった事情においては、個人のアイデンティティが侵入者から保護されるべき領地主権の対象になる時がくるのも当然であった。そこでは心の神秘的内界を探究する条件が整えられていた。主体が学の対象となり、「自我」が初めて名詞として取り扱われることになったのである<sup>13</sup>。

個々の人間がそれぞれの意味の世界の支配者であると考えさせるこの近代においては、公共領域や私的領域で演じなければならないさまざまな「役割」を司るのは一つの、皮膚に包まれた自我とみなされている。精神的健康は、規則の遵守や既定の義務を尽くすかどうかによるのではなく、その自我の制御の程度によるのである。心理学者にとっては、教師、財政家、恋人、親、労働者、競技者、知識人、信者、市民等のこういった役割がすべて、その背後にある唯一の自我の社会領域への投影であるという結

論はごく当然のことであった。そうなる  
と皮膚に包まれた個人は願望の操り手であ  
って、あたかも鵜飼いの漁師が紐が絡まない  
ようにするよう、さまざまな役割を操っ  
ているのだと見なされうようになる。伝  
統的な、近代以前の世界観から見ると、こ  
ういった役割を演じ操る自我という思想は、  
人の世界における位置を限定するあらゆる  
社会の絆からの疎外に他ならなかった。と  
ころが近代世界に生まれた人々にとっては、  
それはいっそう高い意識を示すものであ  
った。要するに、いくらかの役割を放棄し、  
他の役割を引き受けることを可能にする移  
動性は疑問の余地のない個人の権利である。  
個人が社会構造の表現であるという考えに  
変わって、反対に社会が個人の投影である  
ということになってしまった。

フロイトが彼の精神分析の理論や実践で  
もって癒そうと試みたノイローゼの多くは、  
この近代に特有の病であった。多岐に渡る、  
しばしば矛盾する役割によって断片化され  
た自己は、英雄的自我へと強化される必要  
があった。フロイトは自我を衰弱させ、個  
性のアイデンティティを確立するという自  
我の務めを妨げるような思い出、抑圧され  
た感情、家庭関係が生じる不安に対する意  
識を広げることによって、こういった強化  
を実現しようとした。フロイトは個人の心  
に関する近代的理解を大筋で受け入れなが  
らも、自我の自制に関する近代思想の基本  
的偏向には挑戦した。すなわち自我の制御  
という考えは実際、より強い、わけのわか  
らない無意識の願望が氾濫しないために必  
要なフィクションにすぎないと彼はいうの  
である。「我 = Ich」の外見上の支配は、「そ

れ = Es」に対する意識の生まれつきの隷属  
への適応として露わになる。このフィクシ  
ョンが解消されてしまわないために、何よ  
りも重要な支えは自覚した意識の英雄性で  
はなく、社会秩序を崩すような私利私欲  
を中心とする自我の上に社会通念や習慣を  
設定する「超自我 = Über-ich」である。し  
たがって自我の最終的な真の英雄性は、心  
の中の先天的な葛藤に対する無意識的な解  
決を意識化するところにある。個人の意志  
による支配と思われているものが実は社会  
秩序の抑制への服従であるという悲観的な  
智慧を受け入れて、初めて近代の自我はあ  
る程度その苦境から救出されう。こうい  
った方向づけがあって、フロイトが最後に、  
社会の必然性の中での個人の自由というフ  
ィクションを支え、抑制の通念を具体化す  
る主な社会制度に注意を向けていることは  
当然のことだといえるだろう。

ユングにとっては、近代社会に対する個  
人の態度の変遷や伝統的な権力の崩壊など  
に関するフロイトの心理的模索はすべて、  
合理的な意識の向上を旨とすことに他なら  
なかった。彼自身はむしろ人間の心の奥底  
を探して恒久的な倫理や霊的価値を目指す  
方向に進むつもりだった。後期の著作の中  
で、「より高い世界」への加入を語る錬金術  
の文書に関する注解の中で、ユングは次の  
コメントを付け加えている。

このより高い世界には非人格的な性格が  
ある。一方では、これは個人を育成する  
伝統的な、知的な、そして、道徳的な価  
値から成る。他方では、元型的観念とし  
て意識に出現する無意識の生産物からな  
る。普段その前者が優勢である。しかし、

それは年齢を重ねるごとに、もしくは非難によって弱くなっていき、それらの価値が確信させる力を失っていくと、そのギャップを満たすために元型が流れ込む。フロイトはこの状況を正しく認識して、伝統の価値を「超自我」と名づけた。ところが、彼に元型的な観念が知られなかったのは、道理や実証主義になかった十九世紀の信念を彼が決して手を放そうとしなかったからである。唯物論的な世界観は心の現実や自立にうまく合わない<sup>14</sup>。

抑圧されている思い出や願望の回復によるフロイトの自我強化は、ユングにとってはただ「人生の前半」の嘗みでしかなかく、それを片づけた後は「人生の後半」のもっと宗教的な関心に集中した。フロイトの自我が私的自己へと内側に向かってから後、次第に公的自己へと外側に向かったのとは異なり、ユングの自我はその両方を捨て去り、「個性化」という新しい冒険に向かった。社会のそれぞれの役割に断片化され、それらを行儀よく整理しようとする自己が無意識の世界に入ると、そこではその断片化状態が、元型的願望の領域である閉じられた伝統的社会に取って代わられる。この意味で、自己の断片化や物象化は、近代と関係のある問題として取り上げられるどころか、自我の本来の状態として無意識によってのみ解決できる問題とみなされているようである。近代以前の社会と同じく、ユング的自我の英雄性は、絶対の権威を持つ周りの世界の秩序との調和を作ることにある。

理論上、ユングはフロイトと同様、啓蒙主義の子として、超文化的で、科学的に信賴できる概念の形態を探した。ところが、

ユングの立場は実は、ロマン主義の主張する、人間の魂に隠れているが内への旅によって発見できる真理への信仰によって緩和された啓蒙主義なのである。自我の真の英雄性は、外の世界ではなくて、内の世界とのやりとりにある。それゆえ実践上、ユングがフッサールの皮肉な言葉の通り「ガリレイの時代以前」に属することは当然であろう。悪魔や神といったあらゆる宗教的存在を無意識的傾向の投影として説明しようとするユングは、同時にこういった傾向を知るためにそういった宗教的イメージ以外のものを持っていなかったのだからその秘密を引き出して、それらを心の全体性をあらかず「自己」に調和させることを目的とした。たとえ、無意識の元型が論理的にある特定の考え方へと向かう傾向として、カントの「範疇」のようなはたらきによって特定のイメージを生じるのだと論じたとしても、治療の場では、元型はからだの内にある一種の古風な洞窟のうちにある異物か何かのように想像されてしまう。この素朴な「ガリレイの時代以前」の態度を乗り越えることによって初めて心理的健康さに至るのだと思われるかもしれないが、ユング心理学においてはこの態度こそがその中心的な位置を占めている。なぜなら無意識の空想や夢の世界によってのみ十全な心の健全が可能になるからである<sup>15</sup>。

要するに、ユングが公的自己を抹消するのは、ただ単にそれが治療者に押し付けられている義務だからであるとみなしてはいけない。なぜなら公的自己への配慮は治療の「判断中止」を補完しないとする理由は

原則としてないからである。またそれを、ノイマンが論じた社会のより包括的な治療の一部分と見なすこともできない。公的自己に対するこのような一方的な態度がユング心理学に一貫しているとはいえ、それを改正する余地はなおあると思われる。

## 身体の問題

ユング心理学が解釈的治療の性格を持つとすれば、自己と自己を制限する社会環境との間の隔たりは、単に哲学的論証によってのみ改善できるものではなからう。それは深層心理学がもたらす治療によって治される病状であるとみなされなければならない。問題は、ユングの理論によれば、すべての病の根源は無意識の集合的な深層に十分な注意を払わないことにあるので、社会環境が予め排除されているように思われることである。しかし私は実際にそうであるとは思わない。

ユング心理学に見られる個性化しつつある自我と倫理責任を背負う公的自己との疎外は、あたかも鏡に映るかのよう、近代におけるもう一つの問題を反映している。すなわち身体の自覚である。産業革命は、身体が機械へと拡張する過程において重大な分岐点であった。三五年前にマーシャル・マクルーハンが指摘したように、我々のからだを拡張する道具 車輪が足を、望遠鏡が目を、クレーンが腕を は、ラジオ、テレビ、パソコン（近い将来それがわれわれの「中枢神経組織を全地球の規模 = worldwide web」に拡張するであろうと彼は予想したのだが<sup>16)</sup>）といった新しいメ

ディアによって大規模な歴史跳躍を果たした。その結果、人間の身体は断片化され、物象化されてきた。つまり、いつも更に洗練された道具に頼らざるをえない身体は社会的自我と同じ目に会う。すなわち、身体が種々の機能の集まりであると考えられるようになる。それと共に、われわれの身体は、元来その拡張でしかない機械によって診察、修理、整形、あるいは処分される客体となってしまう、主体の注意は機械の利用や保守に集中されるようになる。そして自我はばらばらにくずれないように英雄的努力を尽くしながら、同時にその皮膚包装の宿をなるべく長く壊れないように、その「良好な状態」を守ろうとする。身体の人党性、つまり個人の一側面として見られたからには無意識に埋葬されて、その代わりに自我の対象として復活するのである<sup>17)</sup>。

ユングの「身体論」は曖昧であり、著作集の中に分散して存在しているが、彼の心理学や治療法に従事する人にとっては、発展させる可能性のあるものである。心理学理論を専門的に取り上げている著作においては、心身二元論およびそれを支えるあらゆる形の唯物論や観念論が明白に否定されている。ユングはそれ以上の判断を差し控えている。「私の意見ではわれわれは実質的にはこの問いについて何も知らない。徹底的な討論は哲学者にとってよいかもしれないが、経験的心理学者は経験的な事実に限るべきである<sup>18)</sup>」。身体と心の関係についてのユングの優先的関心は、イメージの解釈にあり、公共の領域にそのイメージに相当する客観的存在があるかどうかを彼は問わなかった。精神的な病気に身体的原因

がある可能性（あるいはその逆の可能性）も否定はできなかったが<sup>19</sup>、彼は随分早い時期から物理的原因に根拠を求めることを止めてしまい、一般の深層心理学者にも同じようにすることを勧めていた<sup>20</sup>。なぜなら、心理学的問題についていえば、意識の努力なしにもたらされうるような癒しは根本的な原因をさらに強化することに終わると考えたからである。心理の問題が結局は身体の問題であるということは、ほとんど常識になってしまっているが、実際には無意識の投影でしかないのである<sup>21</sup>。

私的自我とその公的役割との関係や、身体とその労働を媒介する道具との関係はともに、単純に言えば内と外との関係である。内的領域の整理の責任を取ることによってそれぞれの関係の葛藤を解決しようとする立場（ユングはこの立場の導入者ではなかったが、その代表者ではある）は、公共性がある意味で私性の中で実際に再生されて初めて可能になる。右に述べたように、ユングの場合は、公共性という概念こそが普遍的、先天的傾向として把握される。そうすると私的領地としての自我意識やその無意識における個人的な影と、公的領域としての集合的無意識との対立が設定される。そこで、双方が調和的にはたらき合い、すなわちどれも「膨張」せず、どれも他を浸食しないことによって、初めて心的な「十全性」に達したといわれうるであろう。

皮肉なことに、身体は、それが身体として心の治療から排除されることによってのみ、心の治療の一部として認められる。身体が本来心でない限り、身体を内的現象に限定することはまず不可能である。フロイ

トのイド概念の痕跡がユングの個人的無意識にも残っているとされるが、それがようやくその本来の基礎である集合的無意識によって取って代わられる。いうまでもなくユングは、公的自己の存在を否定しない。いわんや身体の客体性をも否定しようとはしない。むしろ彼はその内側に焦点を絞って、心身の全体性を守るようにみせかけておいて、実際には身体自体の問題を取り上げることはしなかったのである。

からだと精神の論理に入らないユングのこの無関心は、身体に対する現代の意識の欠如と一致している。意外なことに、1928年の論文「現代人の魂の問題」の結びにおいて、「現代の意識が魂の魅力にとらえられているという点こそ、現代の魂の問題の核心だ」と主張してから、ユングは自分の立場が「一面的」であることを自ら認めている。

魂が魅力の対象になることは、あたらしい反省、人間の本性に対する反省がおこっていることをしめす以外のなにものでもないのです。そしてその際、精神とくらべてかくも長いあいだ差別待遇をうけてきた身体の価値がふたたび発見されたということも、あえて異とするには足りません。ここには精神に対する肉の復讐がおこなわれているのだと言いきってしまいたいという気がするほどです。...身体が精神との同権を主張しているのです。身体が魂とおなじような魅力を発散させているといってもいい。...現代の意識段階を無意識によって克服しようとする試みは、必然的に身体の重視へとみちびく...。このように魂ならびに身体のがわからの要求が、従前に比して比較にな

らぬほどつよく主張されているということは、頽廢現象のごときその外観にもかかわらず、ひとつの若返りを意味するかも知れないのです<sup>22</sup>。

この引用文は特に深い洞察を示すものではないが、ユングが身体に対する自分の無視を示唆し、将来にその償いをするという約束が含意されている。心理学の理論においてユングはその期待を満たすことはなかったが、同時にその可能性を除去したわけでもない。

実際、彼の後期の錬金術研究においては身体への関心がしばしば浮き彫りになっている。正確な論理に組織されてはいなかったし、しかも治療法との直接の関係も明確にされてはいなかったが、この発想は、不思議な世界に関するあの書物に対する示唆に富んだ注解の中で、比較的自由に展開された。時として錬金術の概略がどこで終わり、ユング自身の考えがどこから始まっているのか、判断しにくいところもあるが、まさにそういったところで身体に対する代替的なアプローチが出てきている。私はここでこれらのまき散らされた言葉を集めて、身体の問題に対する反省が、孤立した私的な個性化の主体としての自我をどのように公的領域に開こうとするのかを示唆したいと思う。

#### 無意識即身体、身体即無意識

ユングの後期の「哲学的」見解の重要性を認識するために、身体と心との関係についての彼の「経験的心理学」の結論を概観してみよう。1926年の論文においてユング

は身体が根本的に「生命を用意し、生命を可能にするところの物質的組織」であり、「本質的にイメージで成り立ち、意味と目的で満たされている構造である」と書いている。

そして生きる姿勢の整った身体という物質が、生きた活動をするためには心を必要とするように、心もまた生きた身体を前提としてこそ、その形象も生きることができるのである。心と身体はおそらく対立する一対なのであろう。それなりにひとつの存在ではあるが、その存在の性質は、物質的な現象からも内的・直接的な知覚からも認識できないのである<sup>23</sup>。

心は単に自我意識で構成されているわけではなく、蓄積された独特の英知と道徳的な権力をももつのであって、身体とともに、個人的であると同時に集合的でもある人間の「精神」を構成する。双方を比較すると、ユング心理学では身体の方はほとんど未発展の概念ではあるが、それは身体の理論的および治療的機能がイメージを作ったり、生かしたりすることに限られていることからわかる。要するにユング心理学では、身体は心のはしためなのである、*corpus ancilla mentis*。

その翌年に刊行された心の構造に関する論文においてユングは、心の個人的要素や集合的要素を説明するために、次のように心を身体と対照している。すなわち、両者は時間の経過に伴って進化してきて、それらの進化の最終的段階において個人に継承される。しかも心も身体も、個々の特殊性があるが、基盤には普遍的な本質を持っている。それゆえ身体が無脊椎動物や最終的

な原生動物と関連させられる要素を保っているのと同様、「理論的には、無意識の層を一つひとつ《剥ぎ取って》いけば、ミミズの心理、アメーバの心理にさえまで溯ることが可能であろう<sup>24</sup>」。この発言の文脈をみると、ユングが身体を心の構造を説明するための単なる比喻として用いたのか、あるいはまた身体と心を、同じ出発点から始まり、並行して発展し、不思議にも互いに支持し合う二つの組織として考えていたのか（心理学理論に関する彼の著作においてはたいていこちらの考え方が取られているのであるが<sup>25</sup>）、明瞭ではない。少なくとも身体の無意識との関係が自我意識との関係とは異なり、ただ単にイメージを提供する機能ではないという示唆があるとはいえるであろう。

錬金術の研究に入り込んだユングは深層心理学における身体の意味がそれだけでは済まないことを認めていたようである。その神秘的な書物を理解しようとするほど、身体の問題がそれほど簡単に解決できないことが彼には分かってきた。物質の中に精神を発見したり、精神によって物質を純化したり、さらに精神と肉体の結合を目指したりする錬金術師にとって、身体テーマは徹頭徹尾中心的な関心だったからである<sup>26</sup>。

もっとも厳密な定義をいえば、ユングは無意識の概念を、カントが物自体を「単に否定的な限界概念」としたのと同じく、自我意識の届かないものとしている<sup>27</sup>。無意識は無意識でないもの、すなわち意識によってのみ定義される。ところが、治療の場において、または心のイメージを解釈す

るとき、彼は無意識の概念を現世界においてある何らかの存在として言及する。その際それはある本質をもつ体験の一種を表現する形容詞や集合名詞などではない。無意識は一定のものなのである。

彼の錬金術研究はこの言葉使いを示している。一般的に言って、ユングが無意識自体に最も普通に結び付けた元型的イメージは、母、女性、地球である。錬金術研究においては、それがたいてい「物質」であった。ただもっと明白に心理学的な著作においては、身体が地球や大自然への人間の参加として現われてくるのではあるが<sup>28</sup>。このような錬金術研究においても、「精神」そのものの領域、とりわけ意識的に働く精神の領域は身体から分離されてはいる。しかしここでは無意識の領域が、ユングの厳密な心理学理論の中では見られないほど、身体に近づけられるようになる。

ユングは、無意識のイメージの集合性の「紛れもない特徴」の一つは身体の大きさの著しい変化であると見なしたことが既にあった<sup>29</sup>。錬金術師の影響によって彼は更に一歩進めてこう語る。「身体の部分がみな地球あるいは大宇宙を代表する小宇宙であるという人間概念は、意識の黎明を映す原初の心的アイデンティティのなごりである<sup>30</sup>」。

個人の主体がその身体において現実全体を反映しており、こうした身体の認識から意識が生じるというこの発想は、主体が自らの無意識のうちにすべての人間意識の小宇宙を発見することによって初めて個性化する自我が誕生するというユング心理学の理解とまさに構造的に一致しているように思われる。同様にユングは、「世界の魂」を

物質から引き出す錬金術が、個人の魂を物質の形、すなわち身体から引き出すことの基盤であるという認識が、「現代の無意識にもっとも近い概念」、つまり「準物質的な属性を持つ、もっと精神的な原理という身体概念」に導くと主張している<sup>31</sup>。身体と心との接点と見なされる無意識をもっと明白にすることで、「無意識は、その内部に自我を包含した客体的なもの」として「生物的生命に関する経験にもとづいた形態に投影されて現われる<sup>32</sup>」とユングは仮説する。自我は無意識の中心ではないが、無意識には中心がないからである<sup>33</sup>。自我は、中心を持たない無意識の中心ではない。その「包含」とは、それ自体のセンターを持たない身体の中に心があるということなのである<sup>34</sup>。

身体を軽蔑するような錬金術の文書に対するユングの評価は、先ほど引用したキリスト教による身体への軽蔑に対するのとは違って寛大である。それは前者の目的が、この世において身体を種々な個人的でわがままな性格から浄化して、普遍的な水準で「栄光化」することにあるからである。このような経過は、感覚が純化され、特殊な感覚器官から分離される神秘主義的な体験においても見られるし<sup>35</sup>、あるいは意識が無意識に飲み込まれた状態で生じる「身体的幻覚」にも見られるのである<sup>36</sup>。このような場合、身体は無意識のはたらきの単なる比喩であると見なしてはいけない。身体の体験は実際上無意識の体験であり、あたかも両者は相即関係によって統一されているかのようにみえる。

この関係に従って、ユングは身体を意識

に同化する必要性を認識する<sup>37</sup>。「魂なしでは、からだは死んでおり、そしてからだなしでは、魂が実在しない<sup>38</sup>」。宇宙樹のイメージに見られるように魂がからだに「根を下ろす」のは意識の根が無意識にあるからだだとユングは解釈するが<sup>39</sup>、それは単に特殊なものが普遍的なものから生じるだけではなく、特殊な心が特殊な身体に根を下ろすことを意識するということである。それをしなければ、その結果、「本質を無理に抑圧して、精神をヒステリックに緊張させたり、毒性を及ぼしたりする<sup>40</sup>」のである。こういった抑圧的な靈性は極端な宗教的苦行をはじめ、心を何も残さずに身体に吸収させて、身体を唯一の現実の位置へと上げる傾向にも見られる<sup>41</sup>。心を身体に根拠づけるのは、無意識の内容を意識にのぼらせるという課題の一部である<sup>42</sup>。盲目的な抑圧の代わりに、「魂をからだの鎖から解放する」ことが目的であるが、それはナイーブな投影を止め、「外的世界についての現実的で多かれ少なかれ非幻想的な見方」を獲得することにある<sup>43</sup>。

いま述べた思考の論理的帰結は明らかである。すなわち、無意識の個人的および普遍的内容の貯蔵所としての身体は、同時に個人から独立する外界を永久に思い出させるものでもある。自己を身体から分離するかぎり、それだけ現実からも分離することに他ならない。ここから公的自己やその倫理的責任への移行、そしてそこから主体性そのものを制限する社会制度に対する責任の自覚までは、少なくとも理論上は、ほんの一步にすぎないように思われるであろう。

## 結び

身体やその無意識との相即的關係についてのユングの反省は、最終的には意識の理念を実現する方向にではなく、身体の問題を精神化する方向へと向かってしまう。彼は身体と心を結合する錬金術の理念に従って、個性化の途中で獲得された「洞察が実現されるべきである<sup>44</sup>」と強調するが、外界を変化させるという挑戦を、内界を外に向かって投影する要求にしてしまう。現実との衝突においては「そこは自然の不変の法則のみならず、歴史的世界の社会構造も含まれるが、理念によって駆り立てられる意志力は結局のところ疲労に負けてしまう。「そこで、自由意志は意志の痙攣となり、抑制された生があれこれの亀裂を経てふたたび表面化する。あいにく、それがすべての単なる理性的決意がたどる運命なのである」。その場合ユングは、理性や意志力の光が決して届かない心の深層を再び覚醒させて再生するようにと提言する<sup>45</sup>。この再生によって意識が拡大する。しかしそれは理想・理念の限界に目覚めた意識の拡大なのである<sup>46</sup>。

主体の無意識からの疎外とその身体からの疎外とは類似しており、ユング自身もそのことに関して多くの示唆を与えているにもかかわらず、結局彼は心の閉じた世界から脱出しようとはしなかった。ユングが内的世界の周りに付けた括弧は、身体を内へと引き隠らせ、心を引き止めて外の現実と接触させまいとする結果になった。しかし、個人の身体からの疎外は単に個人的な問題に留まるわけではない。経験する主体にと

って、社会的通念や制度が果たす役割は少なくとも無意識の心の本能や衝動の役割と同じくらい強いのである。人生の意味に無意識がもたらす永続性の確信はより広い自然に属する永続性の確信に依存している。だが、無意識を包括する現代世界が既に自然からあまりにも離れてしまっているかぎり、その確信が揺らいでしまうことは当然である。その上、消耗品に囲まれた現代人にとって、永続性は、われわれが驚くほどのペースで使い捨てする商品やサービスを作り出している生産組織におけるのと同じくらい、われわれの環境の中にあるものにもあるとはもはや言うことができない<sup>47</sup>。この状態が公共の価値に影響を与えることは当然である。だがこれが無意識との出会いにも悪影響を与えうことは、まだそれほど明らかではない。そしてこれは、深層心理学に一種の非身体化されたロマン主義の雰囲気や空想的なオーラなどを与えているのであるが、深層心理学はそれがいかほどの悪影響をもつのか、まだ十分に理解していないのである。とりわけユング心理学は、彼が思っているよりも遙かに、自分で作り上げた神話のとりこになっている。

ユングにとって、神話作りの無意識的機能を意識化することは、神話を排除することではなく、神話のもつ尽くすことのできない知性や力を保つため、その意味を探って自分のものにしようとするところにある。たとえ意識の拡大の進歩としてのいわゆる個性化の過程が、無意識の内的神秘とのやり取りを必要とするとしても、それはわれわれの人間性の向上の一側面にしかすぎな

いであろう。個人の内的向上が公的な自己の外的な向上と補い合わなければならない。そうしないと心と身体との分裂を防止する深層心理学の献身は、自分自身を裏切ることになる。ユング心理学はこのような裏切りの瀬戸際に臨んでいて、その本来の希望を満たそうとするのであれば、勇気をもって公的領域への一步を踏み出さなければならない。このように私は信じるものである。

## 註

<sup>1</sup> E・フッサール「厳密な学としての哲学」、『世界の名著：ブレンターノ・フッサール』（中央公論社、1970年、130-1）。

<sup>2</sup> *The Collected Works of C. G. Jung*. (New York: Pantheon, 1961年-, 今後CWと略記)、CW 5:7-33.

<sup>3</sup> CW 5:15; 16:171. フロイトと比較するとユングは患者の話が客観的な真実であるかどうかをあまり問題にしなかったが、それはフロイトの有名な“Anna O.”の事例から打ち出された *imago* の概念を前提にしてのことに違いない。ユング自身は、「感情転移」の影響に逆らうため、治療者の自覚を主張した。CW 10:162を参照。

<sup>4</sup> たとえば次のコメントがある。「すべてのローマ人は奴隷に囲繞せられて生活していました。そしてその結果、奴隷とその心理とが古代イタリアの全土に氾濫しローマ人たちは一人の例外もなく、無意識のうちに、精神的には奴隷にひとしい者になりさがってしまいました。つまり、奴隷の雰囲気の中かで、生活していた彼等は、無意識裏の影響を受けて、奴隷の心理に感染してしまったのです。」CW 10:121.

<sup>5</sup> “Randbemerkungen zu dem Buch von Fr. Wittels: *Die sexuelle Not, Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 2 (1910), 315. “Referate über psychologische Arbeiten schweizerischer Autoren,” 同上, 380.

<sup>6</sup> アイラ・プロゴフの「社会的」ユング解釈は、その出発点からわかるように、ユングと変わらない個人中心的な立場に終わるので、ここで取り上げるに値しない。Ira Progoff, *Jung's Psychology and its*

*Social Meaning* (New York: Julian Press, 1953年)参照。

<sup>7</sup> エーリッヒ・ノイマン『深層心理学と新しい倫理 悪を超える試み』、石渡隆司訳（人文書院、1987年）103.

<sup>8</sup> CW 14:154. 『結合の神秘』、池田紘一訳（人文書院、1995年）1:147. 脚注においてユングは集団分析を同じ理由で拒否している。

<sup>9</sup> CW 18:571.

<sup>10</sup> ノイマンの本の序文においてユングは、深層心理学は、グノーシス主義者が天国に投影した概念を地上に戻したと主張しているが、それは彼独自のグノーシス主義文献の読み方による。私としては、この投影を純粹に無意識に基づいたものと見ることはできない。なぜなら、それはむしろ通念や従来の信条との積極的な取り組みの表現であり、新しい社会秩序の土台 あるいはもっと正確に言えば、その天台 を敷くことに目的があったのではないかと思われるからである。

<sup>11</sup> CW 10:216. 『現在と未来』、松代洋一訳（平凡社、1996年）83.

<sup>12</sup> ユルゲン・ハーバーマス、『認識と関心』、奥山次良[ほか]訳（未来社、1981年）。Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm等の「フランクフルト学派」の学者もそれぞれの分野でフロイト心理学の社会的側面を追求した。

<sup>13</sup> この発展については、拙論「マンダラを中心における《自己》」、立川武蔵編『マンダラ宇宙論』（法蔵館、1996年）18-44参照。

<sup>14</sup> CW 14:473.

<sup>15</sup> この点については、James Hillman, *Re-visioning Psychology* (New York: Harper & Row, 1975年)を参照。ユング心理学の第二世代の学者であるヒルマンは、無意識の「人格化」という仕事に続き、そのイメージを「見透す」ことによってそれらを「非人格化」という仕事を行うことによって、初めて「たましい」の段階にいたることができると論じている。

<sup>16</sup> マーシャル・マクルーハン『人間拡張の原理 メディアの理解』（竹内書房、1967年）464.

<sup>17</sup> これは、あらゆる禁欲や肉体の抑制を快楽として再定義する現代の意識に見られることである。拙論「五感の快復 時代の禁欲主義に抗して」上智大学東洋宗教研究所編、『慈悲・身体・智慧』（春秋社、1994年）71-108参照。

<sup>18</sup> CW 8: 17-18. 別の箇所ではユングは心身関係が「同時性」という概念を利用して説明できると示唆しているが、それは説明というよりも次のような事実の容認でしかない。「どういうわけかものごとが同時におこり、あたかも同一であるかのように活動するのですが、われわれには、それは認識できないのです」。『分析心理学』（みすず書房、1976年）、58. CW 18:34.

<sup>19</sup> 心身的効果を認めるところでも、その理論が極めて貧弱なため、治療の基礎になり得ないと強調している。CW 8:261; 7:115参照。

<sup>20</sup> CW 7:246-7.

<sup>21</sup> ユングはこの点を錬金術師の愚かな形而上学的発言になぞらえている。CW 14:477.

<sup>22</sup> 『現代人の魂』、高橋義孝・江野専次郎訳（日本教文社、1974年）302-3. CW 10:93-4. ドイツ語の原文にしたがって、Körperの訳としての「肉体」を「身体」に換えた。

<sup>23</sup> 「精神と生命」、『現代人の魂』、231, 239 参照。CW 8:321, 325-6.

<sup>24</sup> CW 8:152.

<sup>25</sup> たとえば、「人間の身体があらゆる人種の形態をこえて共通の解剖学的構造を示すのと同じように、魂フシゲというものも、あらゆる文化と意識形態の相違の彼方に共通の低層を有しているものであって...、あらゆる人種の相違をこえて脳の構造が同一であるということの心的な表現なのである」。『黄金の華の秘密』湯浅泰雄・定方昭夫訳（人文書院、1980年）、39. CW 13:11.

<sup>26</sup> 原文に飛び込んでみたい読者は、精神とからだの結合を取り上げている *Mysterium Coniunctionis*（『結合の神秘』）の第六章が特に有益である。CW 14:457-53. なお、邦訳はまだ刊行されていない。

<sup>27</sup> 『黄金の華の秘密』、99. CW 13:54.

<sup>28</sup> CW 13:197.

<sup>29</sup> 『自我と無意識』松代洋一・渡辺 学訳（思索社、1984年）61. CW 7:160.

<sup>30</sup> CW 13:92.

<sup>31</sup> この発想は、Paracelsusの「澄んだ物質」、特に Aquaster の概念をめぐる注解に出てくる。CW 13:114, 129-30, 140, 148.

<sup>32</sup> 『黄金の華の秘密』、95（読点によって訳文を訂

正した）。CW 13:52.

<sup>33</sup> 「チベットの大きな解脱の書」、『東洋的瞑想の心理学』、湯浅泰雄・黒木幹夫訳（創元社、1983年）113. CW 11:484-5.

<sup>34</sup> CW 13:94, 152参照。

<sup>35</sup> 『黄金の華の秘密』、64. CW 13:28.

<sup>36</sup> CW 7:282-3.

<sup>37</sup> 無意識との遭遇が身体との関係を考え直させることに関連して、ユングが聖母マリアの被昇天という新しい教義の発布を大歓迎した理由は、当初神の像に女性・大地の側面が導入されたからであったが（『心理学と宗教』、村本詔司訳（人文書院、1989年）425-34; CW 11:461-9）、その後の錬金術研究においては、マリアは肉体とエロスとしての身体を代表するものとされるようになる。キリストの受肉があまりにも「霊的」であったので、「精神と身体との分離」を治すには「母の身体性」が必要とされるのである。CW 14:466.

<sup>38</sup> CW 13:255.

<sup>39</sup> CW 13:239-40.

<sup>40</sup> 『黄金の華の秘密』、88. CW 13:47.

<sup>41</sup> CW 14:543.

<sup>42</sup> これに関連してユングは、「肉体と本能世界の受容」を個性化の過程の一部と認めることは「単なる精神だけの問題ではなく、現実基礎を置く生全体の問題に他ならない」というコメントをつけ加えている。『心理学と錬金術』、池田統一・鎌田道生訳（人文書院、1976年）I:171. CW 12:123-4. 残念ながら彼は「生全体」ということばを説明していないし、まさに個性化をその内的限定から解放するつもりであるのかどうかも明白ではない。もしそうであるというのであれば、これは自分の心理学がさらに発展しなければならないという主張としか読むことができない。

<sup>43</sup> CW 14:519-20.

<sup>44</sup> CW 14:476.

<sup>45</sup> CW 14:522.

<sup>46</sup> CW 14:472.

<sup>47</sup> ハンナ・アレント『人間の条件』、志水速雄訳（中央公論社、1973年）103.

ジェームズ・ハイジック  
本研究所第一種研究員