

恐怖と変容

宗教のパラドクス

J・W・ジョーンズ
James W. JONES

はじめに 宗教と理想化

私は今晚、かなり大胆なことをしたいと思う。つまり、宗教学者を 100 年間悩ましてきた問題に対して心理学的な答えを提供したいと思うのである。問題は、宗教とは何かということである。

私は、三つの異なった宗教伝統の文献からはじめたい。

われらは、主の任命によってローマ教会が他の全教会に対する正規の力の優越性を保持し、ローマ司教のこの司法権...が直接的であることを教えるとともに宣言する。すべては、位階的従属と信の服従の義務によってそれに結び付けられている。信仰と道徳に属す事柄に関してだけでなく、世界中の教会の規律と統治に属する事柄に関しても服従しなければならない。...これがカトリックの真実の教えである。これから外れる者は救済されることがない。...我らは、神なる贖い主が彼の教会に付与されていることを望んだ不可謬性をローマ司教がもっていて、したがって、ローマ司教の教理決定がそれ自体改訂できないことを教え、教理として決定する。...しかしこの教理決定をあえて否定する者は破門される。

[教皇ピオ9世の教令 (1870)]

[そして、(観自在菩薩は) 舍利子に次のように語った。] 「 ... 求道者は、智慧の完成をよりどころにしているから、心にこだわりがない。こだわりがないから、恐れるということもなく、正しくものを見ることができない迷いの心を遠く離れ、ついに永遠の平安にいたるのである。(過去・現在・未来の) 三世にわたるもろもろの仏も、智慧の完成によって、この上ない正しいさとりを得たのである。したがって、(次のように) 知るべきである。智慧の完成というのは、大いなる

不思議の真言である。これは、大いなる
さとの真言である。これは、この上な
い真言である。これは、たぐいなき真言
である。よくすべての苦悩を除くのであ
る。それは真実であって虚妄ではないか
らである。

[菩提薩埵、依般若波羅蜜多故、心無罣
礙。無罣礙故、無有恐怖、遠離顛倒夢想、
究竟涅槃。三世諸仏、依般若波羅蜜多故、
得阿耨多羅三藐三菩提。故知、般若波羅
蜜多、是大神呪。是大明呪。是無上呪。
は無等等呪。能除一切苦。真実不虛]

[般若心經 (平井俊栄著『般若経』仏教
経典選2、筑摩書房、1986年)]

主のみ聖なり、
主のみ王なり、
主のみいと高し、
イエズス・キリストよ

[「栄光」(監督派の新たな典礼書より)]

これらの異なった伝統の一節に共通して
いるのは何か。それらはすべて何かを理想
化しているのである。第一のものは制度
ローマ・カトリック教会と教皇の位階
を不可謬なものとして、また、無条件の
服従に値するものとして理想化する。第二
のものは、完全な知恵を生み出すものとし
て実践 真言の朗唱 を理想化する。
最後のものは、唯一の主や唯一の聖なる存
在として救世主的な人物を理想化する。私
が示唆したいのは、このような理想化のダ
イナミクスは、宗教体験の一つ おそらく
唯一でないにしても 決定的な心理的
要素であることである。

このようにして、宗教体験はロマンティ
ックな愛に対応する。どちらの場合にも、
他者は理想化された形でみられている。西
洋文学の中でも最初期の恋愛詩の一つであ
る『旧約聖書』の「雅歌」を考察してみよう。

[気高いおとめよ]

サンダルをはいたあなたの足は美しい。
ふっくらとしたももは
たくみの手に磨かれた彫り物。...
乳房は二匹の子鹿、双子のかもしか。
首は象牙の塔。...
喜びに満ちた愛よ
あなたはなんと美しく楽しいおとめか。
あなたの立ち姿はなつめやし、乳房はそ
の実の房。
なつめやしの木に登り
甘い実の房をつかんでみたい。
わたしの願いは
ぶどうの房のようなあなたの乳房
りんごの香りのようなあなたの息
うまいぶどう酒のようなあなたの口。

(雅歌7章2-5、7-10節)

部分的には、それらがこれらの理想化を
共有しているため、諸宗教は多くの場合、
もっとも強烈な体験を伝えるために愛のイ
メージ、さらにはロマンスや性欲すらも用
いてきた。十字架の聖ヨハネは、神秘的な
エクスタシーのもっとも深遠な記述の一つ
を雅歌の注解として書いた。福音派のキリ
スト教徒は一様にイエスの愛のことを歌う。

理想化傾向の幼児性 フロイトの精神分
析の場合

児童は当然ながら両親のことを理想化す
る。理想化は正常な発達の一部である。問
題は、児童が成熟するにつれて理想化傾向
はどうなるのかということである。

ジグムント・フロイトは、理想化が幼児
的状态にのみ属していると主張した。理想
化は、彼のいう「一次的ナルシズム」
(「ナルシズムについて」(1914))の表現
である。一次的ナルシズムは、幼児が自
分自身を愛する全般的な仕方である。フロ

イトによれば、児童（あるいは児童じみた成人）は、他者を愛する過程でこの自己愛の一部を愛しい人に投射する。この投射は、幼児（もしくは成人）の自己愛の部分を使い果たす。こうして、フロイトの場合、理想化と自尊心の間にはいつも交換がある。理想化はいつもある者の自己肯定の犠牲において成り立つ。利用可能なエネルギー量は限られているので、それが愛しい人と与えられると、自分自身から取り去られるのである。ロマンティックな愛は、他者の理想化によって現実吟味の停止を伴い、いつも未熟で危険である。フロイトは以下のように書いている。

愛の対象への固着は著しい性的過大評価を示すが、これは疑いなく、児童のもともとのナルシズムに由来し、こうして、性的対象へのナルシズムの転移と対応する。この性的過大評価は、恋愛という特異状態の起源、神経症的な強迫を示唆する状態の起源であり、こうして愛の対象を利する自我の貧困化にまでたどることができる（Freud, 4: 88）。

そのような「自我の貧困化」はフロイトの場合あまりにも代償が大きい。

成熟が伴っているのは、一次的ナルシズムを離れて、他者が客観的かつ現実主義的にみられ、すべての理想化が置き去りにされるような現実原則を採用することへの旅路である。残されるものは、（雅歌から溢れ出ているような）常軌を逸した理想化ではなく、むしろ今は亡きスティーヴン・ミッチェルが記しているような「多くの場合、穏当で冷静な出来事のように思われる」愛である（Mitchell, 1997: 24）。

理想化と現実吟味の弁証法　コフォートの自己心理学の場合

20世紀のハンガリー系アメリカ人の精神分析学者、ハインツ・コフォート（1913-1981）は、児童期の理想化の運命に対してフロイトとは根本的に異なった見解をもっている。幼兒的自己愛の牧歌的世界は、親の世話の喪失によって不可避免的に妨げられる。胸がいつも要求通りに現れるとは限らないし、おむつが換えられるのには時間がかかりすぎるし、不快なその瞬間にいつも抱きとめてもらえるとは限らないのである。コフォートの示唆では、幼兒は、大切なナルシスティックな経験を生かし続けるためにその経験を担う二つの内的現実を生み出す。自己の誇大的イメージと理想化された親のイメージがそれである。こうして、「私は完璧だ」と「あなたは完璧で、私はあなたの一部だ」という主張が、この上なく幸福なほど完璧な自己愛のもともとの経験を持續させる（Kohut, 1971: 27）。

発達過程の児童は理想化を必要とするが、初期のこの上なく幸福な状態は長続きしないので、理想化はまた破綻する必要がある。しかし、理想化は特別な仕方では破綻する必要がある。うまくいけば、児童は、理想化された両親に対する失望を突然にでも心的外傷的でもなく、徐々に経験するだろう。こうして、子どもの両親観はときとともにますます現実主義的になるだろう。コフォートによれば、このような失望の段階的過程とますます現実主義的になる状況判断が、両親が最初に提供した心理的能力の内面化に通じている。例えば、理想化された親と結びついている経験は徐々に、自分自身の価値や目標を選び、それらにコミットする能力として内面化されるようになる。より大きな理想的な現実と結びついていると感

じることにはもはや、理想化された親のイメージの存在に依存していることではない。この内面化を通じて、発達過程にある個人は、自分自身の理想を選ぶ自律の手段を獲得する。

もし、幼いころに児童が、自分の人生からの親の失踪や親に対する強烈な失望によって理想化された親の深刻な喪失、あるいは突然の喪失を経験したとすれば、この内面化の過程は生じることができない。児童は、価値や目標を選んだりコミットしたりする自分自身の内的な能力を発達させない。その代わりに、成人となってさえ、価値のあるものに対する例の必要なつながりを提供するのに、外面的な対象に完全に依存したままになる。このような幼児的依存状態に留まることは、コフォートが説得力のある「対象飢餓」object hunger という言い回しで呼んだ状態に個人を置く。この状態では、個人は、自己の心理的構造の欠落している断片の代替物として何らかの個人や制度や考えなどの対象に必死にしがみついたのである。これらの対象は、児童期に確立されていなかった能力に取って代わるために必要とされる（Kohut, 1971: 45）。

コフォートの発達モデルの鍵は、初期の対人経験が「心的構造」と呼ばれるものへと変容することである。これらの心的構造は心理的能力である。児童は、親を理想化したり自分自身の誇大的イメージを生み出したりすることからはじめる。しかし、これらの理想化された誇大的なイメージは、一次的自己愛の初期状態の必要な担い手であって、現実の経験を通じて訂正や修正を免れない。親の欠点や自分自身の誇大さの限界を徐々に自覚することは、価値を選択したり自分自身でコミットしたりすることに両親の理想化の経験を変容させ、他者から

常に賞賛を求める欲求は健全で現実主義的な自尊心へと変容させられる（Kohut, 1971: 40-41）。

フロイトの場合、理想化や誇大性は現実主義と現実吟味の敵対者であったが、他方で、コフォートの場合、それらの間には弁証法的な関係が存在する。理想化と現実吟味は、発達上、協力しあうのである。児童期だけでなく生涯そうである。一方を放棄してまったく他方のみで生活しようとするよりも、コフォートによれば、人生は、両者の間の持続的な相互作用である。きわめて重要なあらゆる活動は、理想化と現実吟味の間バランス 追求されるが決して完全には達成されないバランス を必要とする。結びつきの理想化は、われわれが他の個人や活動に対して情動的に傾注するのに必要である。現実吟味は、われわれの理想化を現実に根ざさせたり理想化によって産み出された期待を現実的にしたりするのに必要である。

この弁証法は、フロイトのとはまったく異なった調子ではあるが、コフォートのロマンスの記述にきわめて明瞭に表現されている。コフォートによれば、「自分が恋をしている対象の過大評価」が存在するが、しかし、これは「 適度に非現実的な対象の過大評価だけを除いて [他者の] 現実的な特徴との接触を失わない...。恋人は 果たたび愛の対象の適度に非現実的な過大評価を除いて 現実との接触を失わない」（Kohut, 1971: 76）。

コフォートは、簡単に理想化を放棄するよりもむしろ、ある者が他者に深く情動的に傾注するとともに他者の吟味の点で現実的でもあるという、はるかに複雑な戦略を要求する。コフォートは、理想化を伴わない愛を要求しているのではなく、むしろ、理想

化と現実主義が緊張関係の中に共存している愛を要求している。つまるところ、われわれは、この同一の弁証法が宗教にも適用されるかどうかという問いを提起するだろう。

フロイトの場合、自己愛はせいぜい幼児期に必要な構成要素にすぎず、できるかぎり早く脱却されるべきものである。コフートの場合、自己肯定の要求は生涯存在しつづける。ライフサイクルを通じて、われわれは、自己肯定を支持したり強化したり凝集性〔首尾一貫性〕や活力の感覚を維持したりする外的対象を必要とする。成熟は、さまざまな対象に情動的に傾注したりそれらに養われたりする能力を必要とする。コフートは、成熟した自己肯定のために必要な情動的な傾注 investment の三つのベクトルについて述べている。われわれが理想化する他者への方向、われわれの功績や成功を反映する他者への方向、帰属意識を承認する他者への方向の三つである。

しかしながら、成熟した自己肯定は、幼児的な自己愛とはとても異なっている。発達が生じたのである。対象飢餓から解放されて、成熟した自己は、その心理的供給源を選択できる。情動的に駆り立てられるよりもむしろ、成熟した関係は、自由や自発性や現実主義によって特徴づけられている。成熟した自己は、適切な他者を識別したり捜し出したり、それらの他者によって維持されたりすることができる（Kohut, 1984: 77）。成熟は、われわれを他者と無関係にしない。その代わりに、成熟は、われわれが他者に依存したり他者によって維持されたりする能力を増加させたり、また、われわれが関係をもつ他者やものを選択する自由を増加させたりする（Kohut, 1984: 77）。

コフートの理論化には二つの側面、発達の側面と機能的側面がある。さまざまな機

能は発達のサイクルを通じて変化する。最初期の段階では、さまざまな関係が、いまだ発達していない心理的能力の代わりをする。もしトラウマがこの初期段階で生じるならば、心理的構造は決して発達しないので、個人は（年代的には成人であっても）彼らの代わりにこれらの機能を果たすために外面的な供給源に依存したままになる。この対象飢餓は多くの場合、他者が心理的には脆弱なその成人を失望させるときに強烈な激怒にいたる。他方で、もし失望が緩やかで段階的に適切であれば、さまざまな関係は、これらの初期の関係がかつて果たしていた機能を児童が自分自身のために引き継ぎはじめるときに、内面化の供給源として機能する。最後に、もし構造が発達すれば、成熟した関係がいまや適切に心理的能力を維持するように機能する。成熟した成人はいまだに他者に依存しているが、しかし、児童（あるいは心理的に脆弱な成人）とはとても異なった仕方で依存している。後者は、あらゆる内面的な自己構造の代わりに機能するために他者を必要とするのである。

建設的な関係はただ単に慰めたり反映したり理想化したりする経験を喚起するだけではないが、しかし、情動的には強烈である。それらの関係はまた、心理的な自律や能力が欠けている場合にはそれらの発達を促進して適切な能力を養う。ロマンティックな恋愛や宗教的なエクスタシーの強烈な経験は、もし自己構造が十分に適切であれば、この発達過程を促進する。コフートが述べているように、空気中の酸素だけでは十分でなく、われわれはまた、それを利用するためには生理的な装置を必要とするのである。あるいは、そのようなロマンティックか宗教的なエクスタシーは端的に、そ

れらが去ったときにその人をいままで通り対象飢餓で依存的な状態に置くような初期の情緒体験を、ふたたび喚起するだけかもしれない。このことはおそらく、薬物が強力な情緒体験を喚起し続けるものの、何の新たな構造も置かれていない常用癖 [嗜癖] addiction の場合に起こることなのかもしれない (Lichtenberg, 1991)。米国では数年前、「恋愛中毒」*Addicted To Love* (Robert Palmer) という歌がはやったが、それは対象飢餓から生まれたある種のロマンティックな自暴自棄をとらえている。そしておそらく、薬物や心身操作や強烈な儀礼的活動によって強烈な疑似宗教的体験を探求しているだけに思われる今日の霊的探求者の多くがもっている欲動は、「神秘主義への嗜癖」を構成しているのだろう。

宗教とは何か 聖なるものと現実吟味と
持続的変容

そこで、われわれは、宗教とは何かという最初の問いに戻ることができる。宗教は、対象や経験や文献や儀礼的行為を聖なるものとして示すことを伴う。その属性に入る要素の一つは、理想化のダイナミクスである。あるものを聖なるものとして示すことは、とりわけ、それと理想化する関係を形成することである。われわれは、あるものがわれわれの理想化への要求を満たす場合、また、われわれがそれに理想化するエネルギーを投入することができる場合に、そのものを聖なるものと呼ぶ。われわれは、理想化する言語が多くの宗教的ディスコースを貫いているのを見てきている。

理想化されたものはすべて聖なるものと呼ばれるのか。否。しかし、何かを聖なるものとして経験することは、ロマンティックな恋愛や、芸術的完成によって喚起され

たエクスタシーのような他の理想化する経験と一貫している。これこそは、愛の言語だけでなく音楽や絵画や舞踏や詩歌や物語のダイナミクスもが聖なるものの担い手であることを可能にするものである。理想化という心理的カテゴリーは、日常的な対象や経験がいかんして聖なる意義を付与されるようになったり、聖なるものの経験の担い手になったりするのかを説明するのに役立つ。そして、それこそ、生きられた宗教の多くが 机や本や教師や制度や道徳律など 聖と呼ばれるものを構成しているものである。

これは、聖なるものの完全な理論だろうか。もちろんそうではない。すべての心理学理論と同じように、それは心理学的な要因にだけ焦点を当てている。しかし、それは、私が宗教生活の中でもっとも基本的な宗教的なダイナミクスであると考えているものを強調している。そして、それはまた、われわれが宗教の逆説を理解するのに役立つ。宗教は、強烈で建設的に変容的であることができるとともに、野蛮と残酷という恐ろしい行為を呼び起こすという逆説を。

理想化の役割に焦点を当てることは、聖なるものの経験の変容させる効果を説明するのに役立つ。恋に落ちるエクスタシーを経験したことのある者がだれしも知っているように、理想化の新たな経験は、深く変容させる効果を与えることができる。「雅歌」の著者は、愛しい人といると無数の臣下を従えている王子よりも自分が偉大だと感じさせてくれると述べている。「私はこの女性と出会って生まれ変わった」と、ある患者が私に言ったが、これはある意味で、宗教的な皈依者がイエスやクリシュナや強烈な霊的教師との出会いについてしばしば述べることを反映しているように思われる。

このことはふたたび、宗教的変容と他の形式の変容の間の心理的連続を強調する。新たな理想化の経験は必ず変容的である。強烈な効果が引き起こされ、情動的な投入の新たな可能性が開かれ、心理的エネルギーの新たなはけ口が現れ、自分自身の新たな経験の仕方が明らかになるかもしれない。人々は新鮮に感じ、エネルギーを与えられ、見た目が変わり、はじめて詩を書くといった具合である。

ここでの問題は、(宗教的であろうとなかろうと)そのような経験が変容的であるかどうかではなく、むしろ、それらの経験が引き起こす変容が長続きするかどうかである。理想化の発達の軌道の議論は、その問いに答える手段を提供してくれる。宗教的であろうと対人的であろうと、恋に落ちる経験が原始的な情動を引き起こすのに役立つだけで、新たな心理的能力を生み出す可能性を何ら提供しないならば、それは、個人を幼児的で対象飢餓的で嗜癖的な状態に留めるのに役立つだけだろう。

しかし、宗教的他者であろうと対人的他者であろうと愛しい人との関係が、欠点を認めさせたり、誤りを認識させたり、限界に取り組むのに手を貸したりすることを可能にするならば、少しの宗教しかそんなことをしてくれないだろうが、成熟へと真に変容する可能性がある。もし、教会がその誤りを認めることができ、指導者が人間的な過ちを認め、解説者が聖典の誤謬を指摘し、教師が瞑想や儀式の過程がどこでうまくいかなかったかを認めるならば、増加した自律や自己の効力が可能になる。しかしながら、そのような変容的な現実主義と謙遜の事例は、宗教史においてあまりにもまれなように思われる。宗教制度が純粹で誤りがないと主張したり、解説者が聖

典には決して誤りがないと主張したり、教師や師匠が自分のことを完璧だと主張したりすれば、帰依者たちは、どんなに深くその制度や聖典や教師を愛したとしても、また、喚起された情動がどんなに強烈だったとしても、発達上の停止状態に置かれるだろう。

したがって、理想化(とりわけ宗教的領域において)は、きわめてアンビヴァレントな心理的過程なのである。理想化の経験は強烈な変容を引き起こすことがある。それは人格を再構築する可能性をもっている。しかし、私は、ここにも重大な危険があることを示唆したい。それは今、言及したことである。つまり、自らの完全性を主張することによって、宗教的な制度や指導者たちは、増加した成熟や新たな個人的能力の発達のことを顧慮しないかもしれないし、帰依者たちのことを幼児的な依存や対象飢餓の状態に留めるのである。私はまた、理想化と狂信の間につながりがあること、また、宗教的狂信者が自らの宗教をきわめて理想化した見方をもつ傾向があることを示唆するだろう。

ユダヤ教とキリスト教とイスラームの狂信の研究において、ブルース・ローレンス(1989)は、以下のように述べている。彼ら[狂信者たち]は、「必ず男性のカリスマ的指導者によって[明瞭に述べられた]... 純粋な少数の観点の支持者である。イランの正当な社会秩序、イスラエルのハラカー[慣習法規]上の政治形態、アメリカのキリスト教文明は、永遠に妥当な委任統治[を表している]」(1989: 100)。イスラエルにおける神が与えた国境という特別な規定や、神によって認められたイスラーム国家や、神を恐れるアメリカのキリスト教徒の共和国、現代の例を三つ取り上げるとすれば

や何か他の確信は、他のすべてよりも引き上げられ、真の信者のリトマス試験紙にされる。純粹さや神的承認や永遠の妥当性に対するこのような排他的主張は、過度の理想化傾向が働いていることを表している。狂信は、ただ単にユダヤ教やキリスト教やイスラームの枠内の正統信仰であるだけでなく、むしろ、過度の理想化に染まった正統信仰なのである。

宗教によってもたらされた破壊の多くは、理想化傾向から生じている。理想化は、宗教的狂信のミサイルに心理的燃料を提供して推進するのである。帰依者自身の伝統の、ある側面の過大評価から生まれるそのような狂信　ローレンスが描いている事例で言えば、例えば、イスラエルの土地、イスラームの法、新約聖書の教え　は、宗教の暗い側面の一つである。

このことは、最後に、理想化のない宗教がありうるのかという問いを提起する。宗教的狂信は、世界の主要な問題なので、理想化のない宗教は今日の主要な社会的要求かもしれない。しかし、理想化はまた、宗教的変容の主要なダイナミクスなのである。このことは、理想化のない宗教が変容のない宗教であること、つまり、それがまったく宗教でないことを必然的に伴うのだろうか。

私は、ロマンティックな愛のアナロジーを続けたいと思う。コフォートは、ロマンティックな愛における理想化と現実主義の間の弁証法について述べている。私は、愛しい人の理想化を自分自身に完全に任せながら、これがロマンスであり、これが理想化であること、だれも自分の愛しい人のことを私が見るようには見ていないこと、私がかかっているようにはだれもその人のことを知っていないことを認識しているということが可能だろうか。理想化は情緒的な投入

を高いままにし、情熱を激しいままにする。現実主義は要求や期待を可能性の領域の枠内に置いておく。

宗教的確信に対するニュアンスのあるアプローチの可能性

宗教の領域において同じ弁証法は可能なのだろうか。宗教的な理想化は、現実的な評価とバランスがとれるのか。コミットメントと変容を可能にするのに十分な理想化は、いかなる伝統の限界や欠点をも認識させたり狂信を黙らせたり、可能性の領域の枠内に宗教的に動機づけられた要求や希望を留めておくのに十分な現実主義などとバランスがとれるのだろうか。

そのような宗教的確信に対するニュアンスのあるアプローチの可能性の問題は、臨床心理学と宗教の境界にまさしく横たわっている。そのことを述べるためには、われわれは心理的に何が必要なのか、また、そのような立場をとるには霊的に何が必要なのかを問わなければならない。

心理学的に言えば、われわれは、宗教に対するそのようなアプローチの心理的な前提条件が何であるかを問う必要がある。私の臨床上の仮定は、すべての神学的哲学的主張が、個人の履歴や性格やスタイルの心理的な力学に乗っかるとともにルーツをもっているということである。心理学的に言えば、このようなニュアンスをもったアプローチは、アンビヴァレンスと曖昧さを許容する能力を必要とする。このことが意味するのは、世界をすべての善とすべての悪という対立する陣営に分ける必要がなく、私はそれらに伴う灰色の陰影や不確かさによってわき起こる不安を許容できるということである。自尊心を高めるために、他者を悪魔化したり自分自身を有限で不完全な人間

的な制度にコミットさせたりする必要はない。こうして、私は心を込めてもう一人の人を愛して、有限で不完全な人間的な制度にコミットすることができる。安全で献身的であると感じるために、私はそれらを過度に理想化する必要はない。そのようなものが、よりニュアンスのある宗教性のあり方の例である。したがって、このようなニュアンスのある立場は、情動的に自暴自棄でない成熟した理想化の能力を必要とする。

宗教の脱理想化 観照的戦略の可能性

次に、われわれは、何がこのようなより複雑な宗教性のあり方を生み出すのか、精神的に問わなければならない。その問いに答えることの一部として、われわれはまず、多くの宗教が理想化の軌道同様、脱理想化の軌道をも含んでいることに注目すべきである。「路上で仏陀に会ったら殺せ」(「達佛殺佛。[達祖殺祖。達羅漢殺羅漢。達父母殺父母。達親眷殺親眷。始得解脱]」。「仏に逢うては仏を殺し」。「祖に逢うては祖を殺し。羅漢に逢うては羅漢を殺し。父母に逢うては父母を殺し。親眷に逢うては親眷を殺し。始めて解脱を得ん。』『臨濟録』)とは、よく引用される禅の格言である。そして、仏教には仏法をいかにたたとえる一般的な直喩がある。つまり、流れを渡るのにいかだを使うが、彼岸に着けばいかだは捨てられるのである。

もう一種類の脱理想化がヘブライの預言者に見出される。

[祭りにまさる正義]

わたしはおまえたちの祭りを憎み、退ける。

祭りの献げ物の香りも喜ばない。

たとえ、焼き尽くす献げ物をわたしにささげても

穀物の献げ物をささげても
わたしは受け入れず
肥えた動物の献げ物も顧みない。
(アモス書 5 章 21-22)

偶像崇拜に対してつねに論争を挑んだプロテスタントの改革者たちは、キリスト教の枠内の脱理想化の勢力として読むことができる。20 世紀の哲学者で神学者のパウル・ティリッヒ(1957)は、疑念と信仰の弁証法について書いている。信仰は、われわれを普遍的で最初の存在の根底に結びつけるのに必要である。疑念は、相対的で有限で人間的な信仰の構造が絶対化されて神の代わりに置かれられないようにするために必要とされている。多くの点で、このことは、コフートのロマンティックな愛に関する議論の中心にある弁証法と平行関係にある。つまり、一方で、愛しい人に情熱的に傾注できるほど十分な理想化(信仰)があり、他方で、ロマンティックな情熱や願望が地に足が着いたものであるほど十分なりアリズム(疑念)があるのである。

宗教の枠内、とりわけキリスト教の枠内のもう一つの脱理想化の伝統は、神秘家たちの陽否陰述的 apophantic な主張である。彼らは、神的な現実がすべての人間のカテゴリーを超えているので、否定の道 *via negativa* によってのみ経験されうると主張している。例えば、『道德経』は、「名付けられる道は永遠の道ではない」[「道可道非常道名。名可名非常名。」「道の道とすべきは常の道に非ず。名の名とすべきは常の名に非ず。]] という言葉ではじまっている。もしかすれば、「名付けられる神は永遠の神ではない」とも言えるかもしれない。トマス・アクイナスは、彼の著作、『神学大全』、『異教徒論駁大全』のすべてが「わら」のようなものであると言ったと伝えられている。

十字架の聖ヨハネの「魂の暗夜」の記述や「不可知の雲」のイメージは、この伝統のもとにある。

表面的なレベルで、この古典的な「否定の道」は、われわれが神についていうすべてのことの否定を伴う。われわれの言葉は有限だが、神は有限ではない。神は愛だが、人間的な愛を超えた愛である。神は義だが、人間の義を超えた義である。神は存在するが、机や椅子が存在する仕方を超えた仕方存在している。

しかしながら、そのようなアプローチは神に関する理論ではないが、むしろ、私が観照的戦略 *contemplative strategy* と呼ぶものをなしている。このような宗教形式の脱理想化は、宗教の外からではなく、哲学的批判や懐疑的な攻撃の結果としてでもなく、むしろ、霊的実践の核心にある。そこでこそ、われわれは、「不可知の雲」、つまり、ディオニシウスが「肯定と否定を超えた神」と呼んだ一者と出会う。このことは、よく知られた宗教形式を超えようとする意欲を必要とする。しかし、ここでそれらの宗教形式は、哲学的批判によって拒絶されたり脱却されたり破壊されたりしない。宗教の形式や象徴は、もはやそれ自体として神聖なものとはみなされず、むしろ、虚空、不可知の雲に入る目的のための手段なのである。信条や文献や象徴はむしろ、すべての識別を超えたものとして今や経験される神的現実としては確認されない。むしろ、さまざまな宗教形式は今やより深い出会いの手段なのである。

「否定の道」は、さまざまな宗教形式を脱理想化する。しかし、これは、科学によって宗教に打ち勝つことしか考えていなかったフロイトとヴェーバーの啓蒙主義的な覚醒ではない。宗教の啓蒙主義的な批判者た

ちや彼らの今日の弟子たちは、現代世界の宗教に対して二つの選択肢しか想像できない。その拒絶にいたるほかない宗教の懐疑的な脱理想化、もしくは、無邪気で迷信的な信仰への固執の二つである。さらに、おそらくある学者は、フロイトが神を「非個人的でぼんやりとした抽象的な原理」によって置き換えることと述べたもののような、抽象的で知性化された宗教を生み出すことができるだろう。しかしながら、「否定の道」は、これらの気の滅入るような選択肢のいずれでもない。皮肉なことに、それは、宗教形式を脱理想化するとともに、われわれを自らの存在の源泉につなぐ観照的な戦略なのである。

こうして、宗教の脱理想化はそれ自身、宗教的実践の一部である。そして、「否定の道」は、宗教の脱理想化が宗教の啓蒙主義的批判者たちが考えたような懐疑的な拒絶にではなく、むしろ、変容的な宗教体験に通じている多くの事例の一つを例証している。

その心理状態が世界をまったく善とまったく悪という二つの陣営に分けるように強いる人々や、その理想化が献身と狂信を混同するように駆り立てるような人々は、宗教的コミットメントのそのようなニュアンスある見解を見いだすことができないかもしれない。にもかかわらず、それは、変容が自分自身や他者に対する幼児化や恐怖なしに起こるかもしれないような、さらに複雑な宗教体験の機会を生み出すのである。

文献目録

Freud, S.

1914 “On Narcissism: An Introduction.” *Standard Edition*, 14: 73–102. [懸田克躬・吉村博次訳「ナルシズム入門」、『フロイト著作集』第5巻 性欲論 症例研究、

人文書院、1969年】

Kohut, H.

1971 *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press. [水野信義・笠原嘉監訳『自己の分析』みすず書房、1994年】

1978 “Remarks about the Formation of the Self.” In P. Ornstein, ed., *The Search for the Self*. Vol. II, pp. 737–70. New York: International Universities Press. [伊藤 洸訳『コフト入門 自己の探究』岩崎学術出版社、1987年。残念ながら当該論文は邦訳書に訳出されていない】

Lawrence, B.

1989 *Defenders of God*. San Francisco: Harper & Row.

Mitchell, S.

1977 “Psychoanalysis and the degradation of romance.” *Psychoanalytic Dialogues*, 7: 23–42.

Tillich, P.

1997 *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row. [谷口美智雄訳『信仰の本質と動態』新教新書、新教出版社、2000年】

原文に小見出しはなかったが、翻訳者が適宜付した。本論は、2004年5月14日に本研究所で行われた懇話会の講演原稿を邦訳したものである。

James W. Jones
Rutgers University
[邦訳・渡邊 学]