

心理療法における宗教性について
(要約版)

鈴木 康広

Suzuki Yasuhiro

心理療法における宗教性について

第一部

宗教と心理学

宗教的啓示と心理学的洞察の対話

第二部

心理療法における宗教性について

事例研究を中心にして

鈴木康広

Suzuki Yasuhiro

スイス留学中に死去した亡き母に本論文を捧げます。

謝辞

スイスのユング研究所への留学を助言下さり、本論文のテーマを考えるきっかけを頂いた故加藤清先生に感謝します。

日頃から薫陶、ご指導を頂いている故樋口和彦先生と論文主査の東山弘子先生、副査の石原宏先生に感謝します。

最後に、留学中の心身ともにハードな生活を、共有し支えてくれた、妻・美奈と息子・康太郎に何より感謝したいと思います。

目次

謝辞 3

まえがき 7

はじめに 12

第一部

宗教と心理学：宗教的啓示と心理学的洞察の対話

第一章 宗教における啓示

- 1 インドの宗教 33
- 2 イランの宗教 40
- 3 アイオーン像 53
- 4 禅 60
- 5 この問題に関するユングのコメント 64

第二章 心理学における洞察

- 1 なぜ悟りは啓蒙的なのか 78
- 2 悟りは“目覚め”や否や 80
- 3 “涅槃”に対するユングの立ち位置 82
- 4 悟後の長養 84
- 5 宗教と心理学 86
- 6 一なる宇宙/中心力/仏性 90
- 7 日本人は悟り体験が好きなのか？なぜ？この関心を心理療法とどう結びつけたらいいのか？ 96
- 8 洞察の諸相 102
- 9 カイロスの意味 107
- 10 共時性の実践的意味 112
- 11 傷ついた治療者 117
- 12 自我（エゴ）は必要なのか 122

第三章 結論 126

おわりに 136

第二部

心理療法における宗教性について：事例研究を中心にして

第一章 事例研究

事例一 137

夢分析と箱庭療法を併用して、個性化のプロセスを歩むことで抑鬱状態より回復した
中年女性

事例二 151

夢分析と描画療法を併用して、鬱病より回復した30歳代女性
～描画でたどる癒しの過程～

事例三 162

抑鬱を主訴に来談された中年女性の箱庭療法におけるイニシエーション過程
～出会いと別れ、そして再出発～

事例四 164

不登校を機に事例化した14歳の統合失調症のケース～MSSM（相互ぐるぐる描き物
語統合 Mutual Scribble Story Making）法[山中 1984]を通して～

事例五 172

回復シナラティブに自らを振り返った境界性人格障害のケース
～魂の「カルテ」～

第二章 結語 181

あとがき 184

文献 186

心理療法における宗教性について

第一部

宗教と心理学

宗教的啓示と心理学的洞察の対話

第二部

心理療法における宗教性について

事例研究を中心にして

まえがき

私は「宗教と心理学」というテーマを「宗教的啓示と心理学的洞察の対話」という副題のもとに第一部で考察していきたい。

私が特に、はじめに、や第一章（1 インドの宗教、4 禅）で言及している宗教とは、キリスト教を意味していない。仏教や禅（仏教）が、この宗教に関する考察の前提となっている。キリスト教徒である西洋人の読者にも分かるように、私にとってなぜ仏教が重要であるかを以下説明していきたい。

日本には、神道と仏教という二つの伝統的な宗教がある。

神道の建物は神社と呼ばれ、仏教の建物は寺と呼ばれている。神道と仏教は明確に区別されている。神道は偶像崇拝物を持たず、一方それとは反対に、仏教は仏像のような多くの偶像と聖像を持つ。

元来、神社には、日本の天皇皇族の先祖たち、つまり古事記や日本書紀などの日本神話に登場する英雄や女傑が祀られてきた。日本人は不運に見舞われた英雄たちの崇りを畏れ、悪霊を追い払うために神社を建立した。例えば、北野天満宮は菅原道真のために建てられた。菅原道真は才能豊かであったがかえって妬まれて、都である京都から九州の太宰府へ左遷させられた。この左遷の後、京都では地震、雷、火災などの災いに見舞われ、人々は道真の崇りを畏れた。

一方仏教はというと、聖徳太子(574~622 A.D.)が日本人を統治する新しい道具として、仏教を中国（当時の隋）から取り入れ採用した。つまり、聖徳太子は、神道派の豪族物部氏の勢力を抑止し、自分を助力する仏教派の蘇我氏の勢力を拡大しようとした。

その後、仏教は、明治初年(1868 A.D.)維新政府が祭政一致の方針に基づき神仏習合を廃止した神仏分離令を出すまで、江戸末期まで栄えた。特に江戸時代(1603~1867 A.D.)には檀家制度という教区のシステムが確立された。

聖徳太子の頃より、千四百年以上にわたって、たくさんの神社や寺が日本中に存在した。夫々の社寺が夫々の聖域（荘園）として土地（田畑、林、雑木林、森、山、後の広場、公園）を領有した。どの村、町や市にもこの種の聖域が点在している。これらの聖域は我々日本人にとって、遊び場であり、緑映える芝生や木々で、緑と自然一杯の寛ぎの場である。私は子供時代に、神社の公園で近所の子供たちと鬼ごっこやかくれんぼをした。このようにして我々日本人は、自然に親しみ、街の中でさえ自然に触れられた。これらの空間、スペースは、東京や大阪のような大都会にさえ依然残っている。コンクリートのビルで一杯の大都会の町中を進むと緑のある場所に行き当たる、それは神社か寺なのである。

前述の如く、日本では先に神道が存在し、その後で仏教が海外（中国）より到来した。日本人は仏教を神道に付け加え両者を一緒に混合した（神仏習合）。昔の日本人は木を切ってはその木片に仏像を彫った。彼らは木の精を崇め、像を彫ることで崇拝した。これは“ア

ニミズム”の一例である。この種のアニミズムや信仰の故に、我々日本人は自然から切り離されていないと言えよう。我々日本人は、自然を、木を、我々の宗教の一部として生きているものとして見なしているのである。

日本の教育機関のあるものは社寺によって運営されており、私も寺によって運営されている幼稚園へ通っていた。ある寺では、子供のための絵画教室や習字教室が開かれており、私も小学生時代、絵画や習字を習いに寺の教室へ出かけた（これらの教室は江戸時代の寺子屋の伝統に基づいているかもしれない）。私とその寺の教室へ行く時には、寺の門の前に祀られた閻魔大王の像の前を通り抜けなければならなかった。閻魔大王は死者の審判を行う。もしも我々が嘘をついていたら、閻魔大王に舌を抜かれると言われていた。私たち子供は、閻魔大王がとても怖く、閻魔大王の前を通らなければならない時には素早く走り抜けたものだった。このようにして仏教の教え、文化や倫理が、子供の頃から、私の日常生活の中へ根付いていっている。

私の姉は一歳の時に亡くなった。姉は地蔵、小さな石の仏像の一つとして寺に祀られた。私の母は、ご飯を炊いた時にはいつも、あたかも姉が生きているかのように、炊けたご飯の最初の一杯を仏壇の姉の霊に捧げるのが常であった（陰膳）。

私の父はとても信心深く、毎朝、近所の祠へお参りに行っている。馬頭観音はその祠に祀られている。近所の人々は親しみをこめて「森の観音さん」と呼んでいる。この馬頭観音の像は石でできており、旅人やその馬を守るために、神社の森の裏の街道の路傍に設置されていた。言い伝えによると、この馬頭観音が近所の人々の夢に現れ、「どうか私を路傍ではなく祠に祀って下さい」と言い、そこで現在の祠（小さい御堂）に置かれるようになった。

夢の関連で言うと、私が生まれた時に、父の夢に観音が現われた。父は常に観音の夢を見るわけではなく何か神聖なものを感じ、私の誕生を祝う吉兆と感じたそうである。

また別の夢の関連では、私の故郷の愛知県蒲郡市三谷町のお祭り、三谷祭は、一年に一度、十月の収穫期に催される。このお祭りは、約三百年前の江戸時代の元禄期より始まった。当時の村長に「お祭りを始めなさい」という夢のお告げがあり、それ以来お祭りが始まり約三百年間続いている。

以上が、私にとって、宗教的信仰が重要であり、生活の中に文化や倫理として根付き、また、それらが集合的に夢と結びついているという個人的背景である。

日本では、社寺は、宗教的センターのみならず観光スポットでもある。私は子供の頃、日本の古都である京都や奈良の社寺を、父に伴われてよく訪れた。

旅（すること）は、日常生活とは異なる特異な空間を体験し触れ合うことを可能にした。私は、日常とは別の自然（自然美）に出会い、体験することができ、仏像や社寺の庭や木造建築（人工美）を見ることができた。そして私は四季の移り変わりを通してこれらの美を味わった。（我々日本人は、四季の移ろいに関してとても敏感である。というのは、日本では、春、夏、秋、冬の違いがはっきりしている。別の季節では、同じ場所、スポットでも違った印象を与えるからである。）

自然に接することに関しては、私は大学時代、(医学部の) 登山会に所属していた。私は学生時代の大方の時間を費やして山を登っていた。日本アルプスや北海道から西表島までの山々(日本中の最北部から最南部まで)を私は登っていた。

山の天候は変わりやすい。それ故、天候が変わるか否か、雨が降るか否か、微細なサインを読み取るよう、私は訓練された。雨、雪、強風、低酸素といった厳しい状況の故、自然から生き残れるよう、耐え忍べるよう、私は鍛えられた。

以上が、私が自然と親しんでいる、自然と切り離されていないことの根拠、理由である。

もう一度、寺の話に戻りたい。

私は大学卒業後、今は亡き母と一緒に「四国八十八か所巡り」を行った。四国はスイス全体よりやや小さいくらいの島で、寺を次から次へと巡り、その四国を一周して八十八か所の寺を祈りながら全て訪れるというものである。多くの人が願いをもって、この巡礼をしている。願い、例えば、病気が治るように、成功するように、試験に通るように、とかである。昔には、ハンセン氏病者が、病が治るようにと祈りながら巡礼した。

この時、私は試験に落ちて落胆していた。私は藁をもすがる思いで、母と一緒に巡礼していた。四国のこの巡礼は“同行二人”と呼ばれる。つまり、この巡礼の創始者である弘法大師が、途中(この巡礼の間)、どの巡礼者にも同行していると信じられている。弘法大師はここでは、なにか大いなるもの **Something Great** であるかもしれない。私は、文字通り(弘法大師以外に)私に同行してくれた今は亡き母に心から感謝したい。

上述したように、仏教の教え、文化や倫理、そして自然と結びついた(自然と切り離れていない)背景は、私の人格を生涯にわたって(子供時代、幼稚園、小中高大、大卒後と)確立する上での鍵であった。

私は、閻魔大王や地獄行きを恐れ、それ故、嘘をついたり、悪事を働かない様に努めた。そのようにして私は倫理を身につけた。

私は自然に親しみ、楽しみ、体験してきた。それ故、私は自然と切り離されていず、むしろ自然に近いと感じている。そして私は私自身の内部にある種のアニミズムを保持している。このアニミズムは単なる投影か投影性同一視であるかもしれない。しかし私は山川草木全てのものを尊重する。なぜなら全てのものは自身の内に命を宿すからである(山川草木悉生命)。動物のみならず植物もまた自身の内に命を持っているかもしれない。それで、我々仏教徒は、動物や虫さえ殺さないよう戒められている。我々は一粒の米さえ残してはいけないと戒められている。なぜならお百姓さんは米を収穫するのに多大の労力を払っているからと教えられる。

このようにして、仏教の教えや知恵が、意識的にそして無意識的に、日常生活の中で、倫理として私自身の内に織り込まれている。

織り込まれたものは、明恵上人が述べている“あるべきようわ 阿留辺畿夜宇和”であるかもしれない。(明恵上人については「はじめに」で述べる。)

私が自然から切り離されていないという基本的態度は、シャーマニズム、アニミズム、仏教、宇宙論（宇宙哲学）のスペクトラムにわたる日本人のスピリチュアリティに基づいていると言えるかもしれない。この観点から、以下の議論を照射、逆照射していきたい。

第一部

宗教と心理学

宗教的啓示と心理学的洞察の対話

はじめに

我々日本人は西域に対してあるファンタジーをもっている。なぜなら、西洋諸国からの貿易ルートがあったからで、見知らぬ品々が西のほうからやって来るというイメージである。それはシルクロードと呼ばれた。なぜなら中国や日本で作られたシルク（絹）がインド、ペルシャ（イラン）、ヨーロッパへ運ばれ西洋の品々と交換、貿易されたからである。シルクロードはヨーロッパ、ペルシャ（イラン）、インドを起点に、アフガニスタン、パキスタン、中国のゴビ砂漠を経て中国の首都であった長安（西安）へと至った。更には、シルクロードは朝鮮半島を経て日本へと続いた。日本が最終到着地であった。日本は四方を海に囲まれた島国である。それ故、日本はユーラシア大陸の強大な部族からの侵略から免れていた。奈良の正倉院（という倉庫）において、ペルシャ、インド、中国からの品々や宝が、千三百年から千四百年間、埋蔵品としてではなく、直接に保管、保存されてきた世界に類をみないものである。

我々は西域に対して、また別のファンタジーをもっている。

仏教はインドや中国から到来し、貿易品や新しい技術はヨーロッパや中国からもたらされた。それ故、我々日本人は、幸運は西方からやって来ると信じた。日本には、恵比寿（恵比須、戎）という神がいる。恵比須は、そもそも新しい品をもたらす西洋の貿易者に起因している。実在とされる西宮恵比寿も京より西の瀬戸内海の貿易者である。

太陽は西に沈む。それ故、日本人は、死後の楽園である浄土は西にあると信じている。

よく知られているマルコポーロ(1254?~1324? A.D.)は、イタリアのベネチアから中国への旅行記（「東方見聞録」）を記したが、それは換言すれば、西洋人の観点からシルクロードについて記したものである。

ヨーロッパからの影響、特にヘレニズム様式の証拠を日本の奈良の法隆寺の西院中門列柱に見ることができる。それらの柱の真ん中は上下両端より膨らんでおり、ヘレニズム様式の柱と同じである。★¹

私は大学生時代に、シルクロードのこれらの西域、ウルムチ、トルファン、敦煌、西安に友人と共に旅した。その当時、シルクロードに関するテレビ番組があり、日本ではシルクロードへの関心が高かった。

シルクロードは我々日本人の古い記憶、想像力、空想を刺激する。それで、私は、インド、ペルシャ（イラン）、中国に関心がある。その関心は、我々日本人のシルクロードへのファンタジーと結びついた“集合的無意識”と関係しているかもしれない。

註（1）土門拳 古寺を訪ねて 斑鳩から奈良へ、小学館文庫、2001, pp.10-11

私は、第一章（1 インドの宗教、2 イランの宗教）でインドとペルシャのトピックスを取り上げたい。

禅に関しては、仏教がインドから中国へ伝わり、中国で達磨大師が禅仏教を発達させた。私は禅仏教についても、第一章（4 禅）で取り上げるつもりである。

これらの関心から、第一章の序文として、ここで次のようなトピックスの要約を述べておきたい。

- 1) 仏教、禅仏教
- 2) 二元論（イランの宗教と関連して）
- 3) 私自身の体験（座禅体験と個性化のプロセス）

以下は要約である。この要約の後に、改めて順次詳述していく。

1) 仏教、禅仏教

機縁と空の関係から考えていきたい。

私は「ユングと久松真一の対話」（邦題「無意識と無心」、1958年5月16日）^{★2}を引用したい。故久松真一教授は禅の老師であり、故鈴木大拙の弟子であり、故加藤清先生の師である。この対話は本著作の本質を象徴的に凝縮していると言えよう。即ち、自我（エゴ）と自己（セルフ）の関係とは？いかにして個性化のプロセスは可能であるか？という点である。換言すれば、自我（エゴ）は必要であるや否や？そして、自我（エゴ）と自己（セルフ）の間のダイナミックな対話とはいかなるものか？という議論である。

（ユング派精神科医 H.K.フィールツ「臨床ユング心理学」[海鳴社、1977]の訳者でもある）加藤清先生は、精神科臨床実践の中で、仏教用語でいうところの業（カルマ）に焦点を当てている。カルマはユング派の用語で言えば、家族的無意識（文化的無意識）あるいは家族的コンプレックス（文化的コンプレックス）であるかもしれない。私は、カルマに関係するかもしれない世代間伝達の問題をもったクライアントの一例を呈示したい。

また、明恵上人の光についての体験やユングの光についての体験を引用したい。私は光の体験を重要視している。特になぜ私が明恵上人を尊重するかは、以下の「3）私自身の体験」のところで述べていきたい。“光”の概念は“啓示”、つまり、禅における“悟り”と関連しており、このことが本著作の中心テーマである。光と暗黒の対比は、次の「2）二元論」で議論していきたい。

（2）久松真一 久松真一著作集 第一巻 東洋的無、法蔵館、1995、pp.381-397

2) 二元論

私は光と暗黒の対比に関心がある。つまり、この対比が、いかに善と悪（または影、シャドウ）との二元論と関係しているかについてである。

最近の社会状況に対するコメントとして、悪や影（シャドウ）の問題について考察していきたい。私がここで強調したいことは、我々自身の内部にある影（シャドウ）を外部の他者に投影してはならない、ということである。

我々は、自身の内部に、善と悪の両方を保持している。この意味で、善と悪は、Walkerの表現を引用すれば「双子」である。★³

にもかかわらず、この西洋の二元論に基づいている限り「善と悪、神と悪魔は互いに全く分離され、永遠に相容れないたたかいをくり返すほかはないだろう」（湯浅泰雄）。★⁴

西洋人は自然と切り離されており（「第三章」で後述する）、Edingerがマニ教をユング派の観点から説明し指摘するように、この二元論はペルシャから由来している。★⁵ これとは逆に、我々仏教徒は「まえがき」で前述したように、自然から切り離されておらず、悪についても（西洋人より）寛容である。

(3) バーバラ・ウォーカー 山下主一郎他訳、神話・伝承事典、大修館書店、1988, pp.807-808

(4) 湯浅泰雄 湯浅泰雄全集 第六巻、白亜書房、2001, p.483

(5) Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity, Book One*, Inner City Books, 1999, p.12

3) 私自身の体験

私は座禅をしたことはあるが、“悟り”を得たことはまだない。しかしながら、自身の個性化のプロセスを振り返ってみると、目に見えぬ何ものかに導かれている感じがする。

河合隼雄著の「明恵 夢を生きる」(京都松柏社、1987年)に出会ってフロイト派からユング派へ転向した。そして、私はユング心理学を学ぶためにスイスへ留学することを決心した。このプロセスの中で、私はいくつかの **big dream** を見た。つまり、神秘的で神聖な夢で、普段は見ないようなものである。これらの神秘的で神聖な夢は、私の個性化における“光”や“啓示”であるかもしれないと感じられた。また、それらは、無意識からの神秘的で神聖なメッセージであるかもしれないと感じられた。

私は何か大いなるもの **Something Great**, つまり、私の個人的な意図を超えたものに導かれているのではないかと感じられた。以下の3)で詳述する。

以上で1) 2) 3)の要約は終わり。以下1) 2) 3)を詳述していく。

1) 仏教、禅仏教

私は仏教における啓示と心理学における洞察を比較したい。私はこの問題についてのいくつかの文献資料を、主として、第一章では宗教について、また、第二章では心理学について参照していきたい。

まず、私自身の関心の所在を導きの糸として明示したい。

私は個性化のプロセスに関心を持っている。つまり、いかに自我(エゴ)が自己(セルフ)と関係しているか、についてである。

次のような仏教用語に置き換えることによりヒントが得られるかもしれない。即ち、「機縁」と「空」である。

私の日常生活における意識的な努力や苦闘は「機縁」の段階にある。これはプロセスである。プロセスをくぐり抜けることによって煩惱から自由になれるかもしれない。これが「空」の境地である。

この点を議論している「ユングと久松真一の対話」を以下に引用していく。*⁶

(6)(2)と同書。Ibid, pp.391-392

“久松：死に対する恐れということは一つの例として挙げたまでです。それは誰にとっても死は避け難いことだからであります。それにしても、人間には実に多くの悩みがあり、私どもはほとんど常に悩みの中に生きてゆかねばなりません。そこで、お尋ねしたいことは、人間がこれらのありとあらゆる悩みを一挙に自分自身から捨離してしまうこと、そのことが精神療法の内で出来るか出来ないか、ということであります。

ユング：一体そんな方法がありますか。それによって悩みそのものを治してしまうような、……。

久松：悩みに対する普遍妥当的な治療手段は無いのでしょうか。

ユング：果たしてそんな方法がありますか、それによれば、人間をして悩みそのものを免れしめることが出来るというような。

久松：精神療法は人間を悩みそのものから一挙に解放しますか、しませんか。

ユング：人間を悩みそのものから解放することです。私どもの試みていることは、人間のために悩みを軽減することですが、何時になっても実際何らかの悩みは存しております。美しいもの、素晴らしい事柄、もしそれらが醜いものとか悩みとかから際立って現れるのでないとしたら、それらの美しいものも素晴らしい事柄もなくなってしまうでしょう。ドイツの哲人ショーペンハウアーは或る時いいました。「幸福とは悩みが止むことである」と。私ども[人間]は悩みを必要とします。悩みがなくなれば、人生はもはや面白くなくなるでしょう。ですから精神療法といえども、人間における苦悩の[意味如何という哲学的]問題の邪魔立てをし、余計なおせっかいをする権限はありません。そんなことをすれば、人々はまた不満を感じることでありましょう。

久松：悩みはある意味で人生には必要です。それはその通りです。しかしそれにもかかわらず、人間の内には、悩みそのものから解放されたいという心からの願いがあります。

ユング：勿論です。過度な悩みがある場合には、それを軽減することが医者務めです。しかし、悩みをなくしてしまうことは、医者仕事ではありません。

(中略)

ユング：(中略) [精神療法の]目的とする事柄は、仏教の場合と全く同じであります。“

自我(エゴ)があるからこそ悩みが生じる。悩みが生じて、自我(エゴ)と自己(セルフ)のダイナミックな対話が始まる。悩みや自我(エゴ)をなくすことが目的ではなく、自我と自己の対話のプロセス自体が重要である。

個性化のプロセスは、自我(エゴ)と自己(セルフ)のダイナミックな対話である。自我と自己は互いに相互作用、補償し合いながら弁証法的な対話をしている。

機縁と空の関係もそれと同じである。機縁があるからこそ悩みや葛藤、トラブルが生じる。それらを全て無くすこと、それらから自由になることが「空」の究極であるかもしれない。しかし、それは現実的な「空」ではない。むしろ究極を目指して苦闘するプロセスの中にこそ意義があるのではないか。機縁と空の対話のプロセス自体が重要なのである。

機縁と空はお互いに相互作用しながら弁証法的な対話をしている。

私は、個性化のプロセスとこの仏教のプロセスに相似性を感じるし、ユングの上述のコメント：「[精神療法の]目的とする事柄は、仏教の場合と全く同じであります」も、それを裏付けていると思われる。

そして更には、空の体験と神秘的な光の体験の間にも相似性があるかもしれない。その傍証として、英語の啓示“enlighten”は“enter to light”（光に入ること）を意味していることが挙げられよう。故に、光のモチーフについて「第一章の1 インドの宗教、2 イランの宗教」で考察していきたい。

ユングもまた自伝の中で、光について以下のように言及している^{*7}：

“私は歓喜して飽くことなくこの光輝を眺めており、むしろ時を超越した恍惚にひたっていた。(中略)

そのとき私は、人間の魂には始源のときから光への憧憬があり、原初の暗闇から脱出しようという押え難い衝動があったのだということを、理解した。(中略)

光の来る瞬間が神である。”

これらのユングの深い感動は、私が次章の「第一章 1 インドの宗教、2 イランの宗教」で、光のモチーフを考察することを勇気づけ促進してくれる。私は次章において、神秘的な光の経験（啓示、悟り、まだ捕らわれていた光の分子、など）の意味を探求していこうと思う。

繰り返すが、私は“光”のモチーフに関心がある。

その関心の源には、明恵上人からの影響があるかもしれない。

明恵が生涯にわたって書き続けた夢日記のなかで、しばしば彼は「光明」、光のヴィジョンに包まれている。それは、「光の生命」とも名づけるべき不思議な光明であり、「光の渦に取り囲まれて、ぐるぐるまわっているような感じ」という、華嚴経の教えを自らの身をもって体現していたのかもしれない。

井筒俊彦の表現を借りれば、「このお経（華嚴経）の展開する存在ヴィジョンが、隅から隅まで“光”のメタファーの限りない連鎖、限りない交錯、限りない重層の作りなす盛観である」^{*8}。明恵上人は、このような素晴らしい光の世界に接していたのである。

後に提示するが、明恵上人は自身の夢日記に、白光を発する花瓶のイメージを描いた。このことを偶然目の当たりにすることで、私の中の“光”のモチーフへの関心が更に高まっていった。そのことを導きの糸として、私は本論文で、神秘的な光の経験（啓示、悟り、閃光、まだ捕らわれていた光の分子）の意味を探究するに至ったのである。

(7) ユング ヤッフエ編 ユング自伝2、みすず書房、1973、pp.97-98

(8) 井筒俊彦 「事事無礙・理理無礙（上）－存在解体のあと－」 「思想」七三三号、岩波書店、1985

加藤清先生は、心理学・精神医学的な問題をもった症例と業（カルマ）の問題をもつ症例を区別している。

（仏教では、業[カルマ]とは、一般に、自らまいた種は自ら刈らねばならないこと、自業自得、因果応報、を意味する。）

加藤は、業（カルマ）に起因する症例はシャーマンに紹介して治療を委ね、心理学・精神医学的問題（コンプレックスなど）に起因する症例は、彼自身が診察している。（加藤との個人的会話によると、自分とシャーマンの重なる所に基づいて区別している。）

私はこうした加藤の治療姿勢に興味をもつが、私自身は両者の問題、どちらに起因する症例であるか、は区別できないでいる。

業（カルマ）とは、ユング派の用語で言えば、集合的無意識、特に家族的無意識や文化的無意識のレベルの問題であるかもしれない。湯浅によれば、家系的・一歴史的無意識、共同体的一風土的無意識にあたろう。★⁹

これに対し、コンプレックスなど心理学・精神医学的問題は、（個人的）無意識のレベルを取り扱うのであろう。

（先に p.13 で、家族的コンプレックス、文化的コンプレックスという表現をしたが、コンプレックスはあくまで個人的無意識であり、家族的・文化的なものは集合的であり集合的無意識のレベルのものである、と考える。）

私の自経例では、世代間伝達の問題を抱えたクライアントたちは、個人的無意識のみならず、家族的無意識といった集合的無意識のレベルの問題を抱えており、業（カルマ）の問題に起因する症例に当たるかもしれない。

以下、具体例を提示したい。

あるクライアントは数年来鬱病に罹患していた。彼女は義母（姑）と良好な関係がもてないことに悩んでいた。彼女の実母もまた、自身の義母（彼女の祖母）と良好な関係がもてなかった。それで、彼女の母は、このストレスから、彼女と彼女の妹を身体的に虐待した。彼女の妹は、その義母（姑）との関係悪化から最近離婚した。彼女の叔母もまたその義母（姑）との関係悪化から離婚していた。彼女の祖母は、彼女の母に辛く当り、苛めて苦しませていたものと思われる。それ故、彼女の母は虐待されながら、同時に自身が彼女への加害者、虐待者になったものと思われる。彼女は、母から、基本的信頼感と程良い母性的養育を得られなかったと感じている。それで、彼女は非社会的で人付き合いが悪く、他者との関係でトラブルになりがちである、と感じている。

こうした家族的布置について考えてみると、世代間伝達として嫁と姑の関係悪化による葛藤に基づき、虐待や離縁が繰り返されている。これらは無意識的に繰り返されており、個

（9）湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書房、1995, p191

人の無意識を超えた、家族的無意識、集合的無意識と呼べるべきものである。これが仏教用語では、業（カルマ）に当たるのではなからうか。

この症例において、彼女が世代間伝達の問題を抱えているという事実のみならず、彼女は彼女の業（カルマ）と関係しているかもしれないと仮定できる。

業（カルマ）を考慮するには、我々は仏教によく通じていなければならない。知っているなければ（心理学・精神医学的問題との）鑑別（見極め）自体ができないからである。そういうわけで、私は仏教の考え方に興味を持ち、それ故、我々は仏教や業（カルマ）について学んでいこうとするのである。

2) 二元論

私は二元論に関心がある。なぜなら悪や影について関心があるからである。

クライアントとのセッションにおいて、私はいつもクライアントが表面的に述べていること（不平など）のみならず、より深層の無意識や表面とは逆の意味を感知するように努めている。それらは複雑に入り組んでいるが、私はそれらをできるだけ多面的に理解しようと努めている。

ユングは自身の悪について自覚していた。ユングはたくさんの影を持っていた。それ故、ユングは影の問題に取り組もう、向かい合おうとした、と私は思う。

私もある意味で悪人である。

私自身の内部に、自身の攻撃性や影とどう折り合いをつけていくのかという課題を抱えている。

二元論に関しては、我々は自身の内なる悪を外部の敵に投影する傾向をもっている。我々

は、自身の内なる悪を、それを自らの内に抱えることなく、外部へ排出しようとする。我々は自身の内なる悪を認め、その悪と折り合いをつけねばならない、と私は思う。

この点について、以下に私の自叙伝のレポートから引用したい。^{*10}

“敵は自らの内にあることを忘れてはならない。

外へ投影同一視したものへ、やみくもに攻撃を駆り立てることで、内的現実と外的現実の混合、錯綜が生じていると思われる。

いわば、当座の憎しみが判断を誤らせていると言えるかもしれない。

我々は、もっと *calm, cool* であらねばならない。

尤も、憎む能力自体は健康である。それは思考能力本来のもつものである。

私がここで強調したいのは、我々は、苦痛を伴う内にある自己分析を行うことで、事態を内省し、自分のものとし、自制する *skill* を身につけることができる。

そもそも、偏見や、狂信 *fanaticism*、いじめなどは我々にとって身近なものである。

アメリカ独立はイギリス王政の狂信主義 *fanaticism* の反動から生まれた、そもそも狂信主義の申し子なのである。

革命とは後で神聖化されたものであり、社会に合わなければ、単なるテロリズムにすぎない。

嫌いな人を「なぜ嫌いなのか」、行動化して外に排泄せずに、自分の内なる申し子としてじっくりと抱きかかえて、内なる敵、内なる影として、じっくり内省し、検討することこそ、*clinical* ではなかろうか。“

私の最も強調したい点は、自身の内なる影・悪を外部へ投影してはならない、ということである。

ここで、私は善と悪の二元論に更に焦点を当てていきたい。

Walker によると、善と悪は“双子”である。^{*11} :

“アフラマズダとアーリマン（つまり神と悪魔）はズルヴァンの子宮から同時に生まれた。ズルヴァンは、ペルシャ人にとっては、無限の時間を擬人化した、原初の、双面の両性具有的存在であった。（中略）

(10) Suzuki, Y. *Autobiography*, submitted to the C.G.Jung Institute in 2003

この部分は以下より要約しながら引用している。

Twemlow, S.W. 精神分析研究 Vol.46, No.3, 2002, pp.256-257

(11) (3) と同書。Ibid. pp.807-808

(中略)

すべての神話には、太母から生まれた光と闇の双子の話を見出すことができる。ゾロアスター教のように、悪の原理と善の原理を対比させる二元論の宗教はすべて、まず、始原の子宮から生まれた子供として擬人化されたこの2つの原理を前提としなければならなかった。それゆえ、中世の異端者たちは次のように主張した。「神と悪魔は双子の兄弟であった。なぜなら、もし神に暗黒面を表す双子がいなければ、神はこの世にはびこる悪の責任をとらなければならないだろうから」。

日本の仏教にも、善人と悪人が選別される、天国と地獄の概念は存在する。むしろ、日本では、それらの天国と地獄は、“自らまいた種は自ら刈らねばならない、因果応報”という教えに基づいている。悪事をなした者は、死んだら地獄へ堕ちるとされ、地獄へ堕ちることの恐怖が、現世で悪事をなすことへの抑止力になっている。

西洋の二元論の分裂とは異なり、日本における天国と地獄の間にはお互いへの往来がある。仏教徒である日本人の中には、生まれ変わり（輪廻転生）を信じている人もいるようだ。現世で善をなせば、来世ではよりよいステータスに生まれ変わる、あるいは天国へ行けるだろう、と信じられている。もし現世で悪事をなせば、来世ではより低いものへ生まれ変わるだろう、あるいは地獄へ堕ちるだろう、と信じられている。たとえ地獄へ堕ちたとしても、そこで善行を積み、その次の来世では、よりよいものに生まれ変わり天国へ行けるかもしれない、と信じられている。

ユングは次のように述べている^{*12}：

“神を愛していれば七年かかる。神を憎んでいけば、たったの三年でよい。なぜなら神を憎んでいる方が、神のことをより多く考えているからだ！”

悪は、影について振り返り、それも含めて全体として統合するきっかけとなることに、存在意義がある、と私は考える。悪はネガティブな状況においてポジティブな意味を持っていることが多い。悪の意味について熟考することが大事である。

西洋では、“善と悪、神と悪魔は互いに全く分離され、永久に相容れないたたかいをくり返すほかはないだろう。東洋はこれに対して、神と悪魔は分離すべきものではなく、生の全体を構成するものとして互いに和解すべきものである”。(湯浅泰雄^{*13})

東洋思想は自然から切り離れていない。悪魔さえ自然の一部である。逆に、西洋思想は自然から切り離れている。上述の西洋の二元論はこの自然からの分離に関連しているかもしれない。このことは「第三章（結論）」で議論したい。

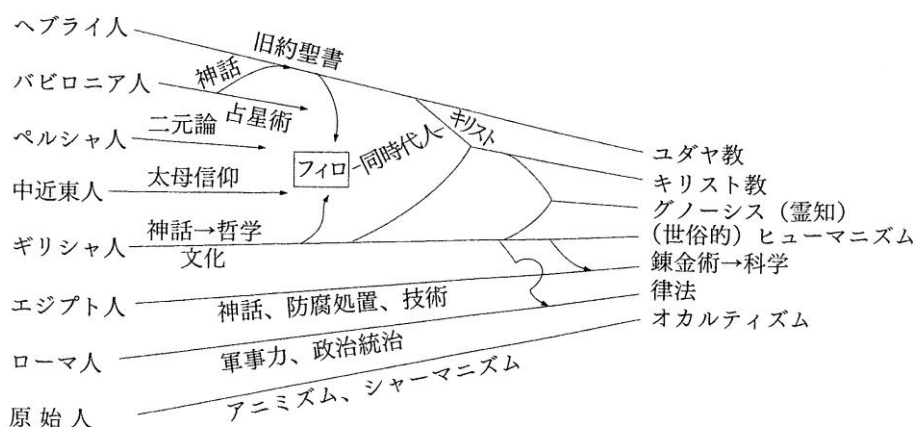
(12) ユング 林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989, p.123

(13) (4) と同書。Ibid. p.483

私は「第一章 宗教における啓示：1 インドの宗教、2 イランの宗教、4 禅」で特に、啓示、二元論、悟り、魔境について議論、考察したい。そのためには、我々は人間活動のあらゆるモデル、仮説、哲学について通じていなければならない。それはちょうど、ユング派において、人間活動全般や集合的無意識まで理解できるように、拡充できるように、我々が、神話、昔話、伝説、宗教、民俗学、哲学、芸術を学ぶのと同じことである。

加えて、Edinger が言及している“西洋精神の源”“西洋文明の底流”^{★14}：ユダヤ教、キリスト教、グノーシス（霊知）、ヒューマニズム、錬金術から科学への流れ、律法、オカルティズム、についてよく通じていなければならない。

例えば、キリスト教と科学は我々の現代文明において優勢であるが、一方で肉体と魂を分裂させている。しかし、グノーシス（霊知）や錬金術は、キリスト教と科学の底流をなし、それらは我々の肉体と魂を分裂させていない。つまり、人間本性を結びつけている。それらを学ぶことにより、我々は自身の人間の本性を“再発見”するのである。



■図1 西洋精神の源 (Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity*, Book One, Inner City Books, 1999, p12より引用、著者訳)

Edinger は次のように述べている。★¹⁵ :

“原初の人々の敗北のイメージでは、勝利とは逆の敗北の心理学へと応用される。敗北は個性化のプロセスにおいては必須の要素である。(子供時代の人生のはじめを敗北から体験するのは余り好ましいことではないが。)

しかしながら、人生のプロセスの中では、正反対のものを実現したり、和解したりするために、敗北は必要である。このことは一方的な成功ではもたらされない。

ユングの言うところでは、自己(セルフ)の体験は常に自我(エゴ)に対する敗北であり、その結果、自己(セルフ)はその経験から生じる可能性を持っている。しかし、十分に意識的に熟慮して、より広い視野へと消化しなければ、敗北は無意味である。敗北は、また、災害でもありえ、必要な個性化になりえないこともあり得る。

しかし、ユングの述べるように、「意識を広げることは、はじめ激変、動乱で暗闇であるかもしれないが、その後人を全人にまで広げていく」。

これは、マニ教のイメージである。それこそ、原初の人々が暗黒の王に明らかに敗北した中で経験した動乱と暗闇である。しかし、その敗北がまた将来の発展をもたらしていった。
“(著者訳)

こういう次第で、我々ユング派は、マニ教、二元論、グノーシス(霊知)を学んでいこうとするのである。

(15) Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity, Book Two*, Inner City Books, 1999, p.123

3) 私自身の体験

私がいかにこれらのテーマに関心を抱くようになったか述べていきたい。

私には何度か参禅の体験がある（寺で座禅を組んだ）が、未だ悟りに至ったことはない。

私のプロセスを振り返ってみると、私の日常生活における活動や実践がトレーニング、修行になっている。

以下に私の自叙伝から引用したい。★¹⁶：

“1999年に私は、私にとっても大きなインパクトを与えた一つの本に出会った。河合隼雄著の「明恵 夢を生きる」という本である。この本に出会った時、私は精神的にも物理的にもとても厄介な状況に自身がいると感じていたので、かえってこの本のインパクトがとても大きかった。この時、私はいくつかの **big dream** と言うべき、とても創造的な夢を見て、それは私が自分の方向性を変化させようとしていることを後押しした。この直観が、数年にわたってフロイト派の精神分析のトレーニングを受けてきたのにもかかわらず、フロイト派よりもより創造的であると感じられるユング派へ転向しようという決断を、十分な内的確信をもって、私にもたらしてくれた。結果として、今や私は、明白に、転向したユング派に惹かれている。

私は二人の違った人物の生涯にとっても関心をもっている：日本の仏僧である明恵上人とスイス生まれのジャン・ジャック・ルソーである。

明恵上人は内戦の激しかった（戦国時代の）鎌倉時代 1173~1232 A.D.を生きた。明恵上人は全生涯を通して夢日記をつけ続けた。換言すれば、彼は彼の夢を生きたのである。彼の外界はとても悲惨な状況であったにも関わらず、彼は高いレベルにまで達した内的世界を全うした。自身の夢の作業を通して、彼は自身の真に独立した内的現実を獲得することができた。

（私はまた明恵上人とアッシジの聖フランチェスコの生涯の間の類似性にも大いに関心をもっている。）

明恵上人もルソーも夢遊病者であると同時に夢見る人であった。両者ともに、彼らの夢を通して個性化と内的な自己実現を達成し、両者とも、彼らの周りにいる人たちのみならず他国にいる人たちにまで影響を与えるような考えや生活様式をもっていた。

明恵上人は日本人の精神性に影響を与え貢献した。明恵上人が彼の夢のように生きた時としてシャーマン的な創造的な生涯は、日本人の精神性である、シャーマニズムからアニミズム、仏教、宇宙論（宇宙哲学）にわたる種々の精神的スペクトラムに寄与した。

ルソーは人間の自由に関して影響を与え、その結果フランス革命とアメリカ独立運動に寄与した。

（16）（10）と同書。

上述したように「明恵 夢を生きる」という本に 1999 年に出会ってから、私は一連の印象的な創造的夢を見た。私の夢のあるものは、実際に、明恵上人が記載した夢と同じ、共時的な要素を含むものもあった。

その夢の主題は、「文殊菩薩」であった。^{★¹⁷}

同時に私は「金光明最勝王経」の夢を見た。^{★¹⁸}

これらの夢を見た後、私はたまたま偶然に MIHO 美術館で明恵上人の夢日記の実物に出会った。

このことは、ユング派になる確信をさらに強める経験となった。それは一連のダイナミックな創造的なプロセスであった。“

私にとっては、これらの夢や夢の体験は、河合が次に述べるようなある種の「悟り」である：“（これは）表層の意識による思考に頼らず、より深層の意識へと全人的にかかわってゆくための一つの契機として「公案」が与えられていると考えられる。意識の表層による解答を放棄すること、答えを深層に求めている”ものである。^{★¹⁹}

しかし同時に、私の状態は、次のユングの指摘を肝に銘じておかなければならない^{★²⁰}：

“このような欲求はつねに精神的窮境から生ずるものである以上、形而上学的発言の解明にあたっては、当の形而上学的発言に説得される人間の心的状況も考察されなくてはならない。するとこういうことが明らかになる。靈感を受けた人間の発言はまさしく、世間一般の心的窮境に対して補償的關係にあるイメージや観念にほかならないということである。このようなイメージあるいは観念は靈感を受けた人間が意識的に考え出したり思いつ

註

(17) 文殊は智慧を表し、童子は清らかさ、透明さや無執着を表す。このイメージは仏教ではとても神聖である。これは学問、研究、そして生存（生き延びる）の像である。

明恵上人が厳しい修行中に耳を切断したとき、初めて彼の夢のなかに啓示として文殊菩薩が現われた。

我々仏教徒の日本人でさえ、めったに文殊菩薩の夢を見ることはない。この夢を見る体験自体が、神秘的、神聖で、神であり、何か大いなるものである。夢の中で文殊菩薩が現われること自体が、日本の仏教文化の中では、啓示とみなされる。

(18) 御経は金字で書かれており、それは西洋の錬金術と関連しているかもしれない。“内的な子供や黄金の形相の発見、もしくは神の創造性に触れること”（フォン・フランツ 垂谷茂弘訳 ユング思想と錬金術、人文書院、2000, p.81）であるかのように私には感じられた。私は再び何か神秘的で神聖であるものを感じた。

(19) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, pp.194-195

(20) ユング 池田絃一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, pp.361-363

いたりしたのではなく、体験として彼にふりかかってきたものであって、彼はいわば進んで、あるいは嫌々ながらその犠牲になったのである。ある意識超越的な意志が彼を捉え、これに対して彼は首尾よく抵抗することができなかつたのである。もっともなことながら彼は自分を屈伏させたこの優勢な力を「神的」と感ずる。“

ユングが指摘するように、これらの私の夢は、私の“サイコイド的な要因”^{★²¹}に関係しているかもしれない。

これらの夢は私にとって印象的でとても重要に感じられたので、ユング派分析家に夢分析による教育分析を申し込むことにした。このようにしてユング派としての道のりが始まった。

私は、何か大いなるもの Something Great が私を守ってくれているように感じた。この何か大いなるものを感じることで、私の悟り・啓示体験が豊かに支えられ、自分のこのプロセスが正しい方向へ進んでいると心のなかで確信するに至った。

こういう訳で、このテーマ「宗教と心理学、特に啓示について」に、私は関心を持つ。上述した私の個性化のプロセスにおいて、ある意味で、「洞察」を得て、それを「徹底操作する」という体験を繰り返している。

換言すれば、「頓悟」(廓庵 kuo-an)を得て、その後、悟後の長養を通して「漸悟」(普明 Pu-ming)を得る体験である。

つまり、私は、意味深い夢を見て、それらを自分のものに消化しようとし、夢を、その可能性を生きようとしているのである。

この章の最後に、私の見た夢の、出会った図像のイメージを呈示しておきたい。

文殊菩薩像^{★²²}

金光明最勝王経^{★²³}

明恵上人「夢の記」断片^{★²⁴}

明恵上人樹上座禅像^{★²⁵}

(21) (20) と同書。Ibid. p.363

(22) 特別展 奈良国立博物館の名宝、奈良国立博物館、1997, p178

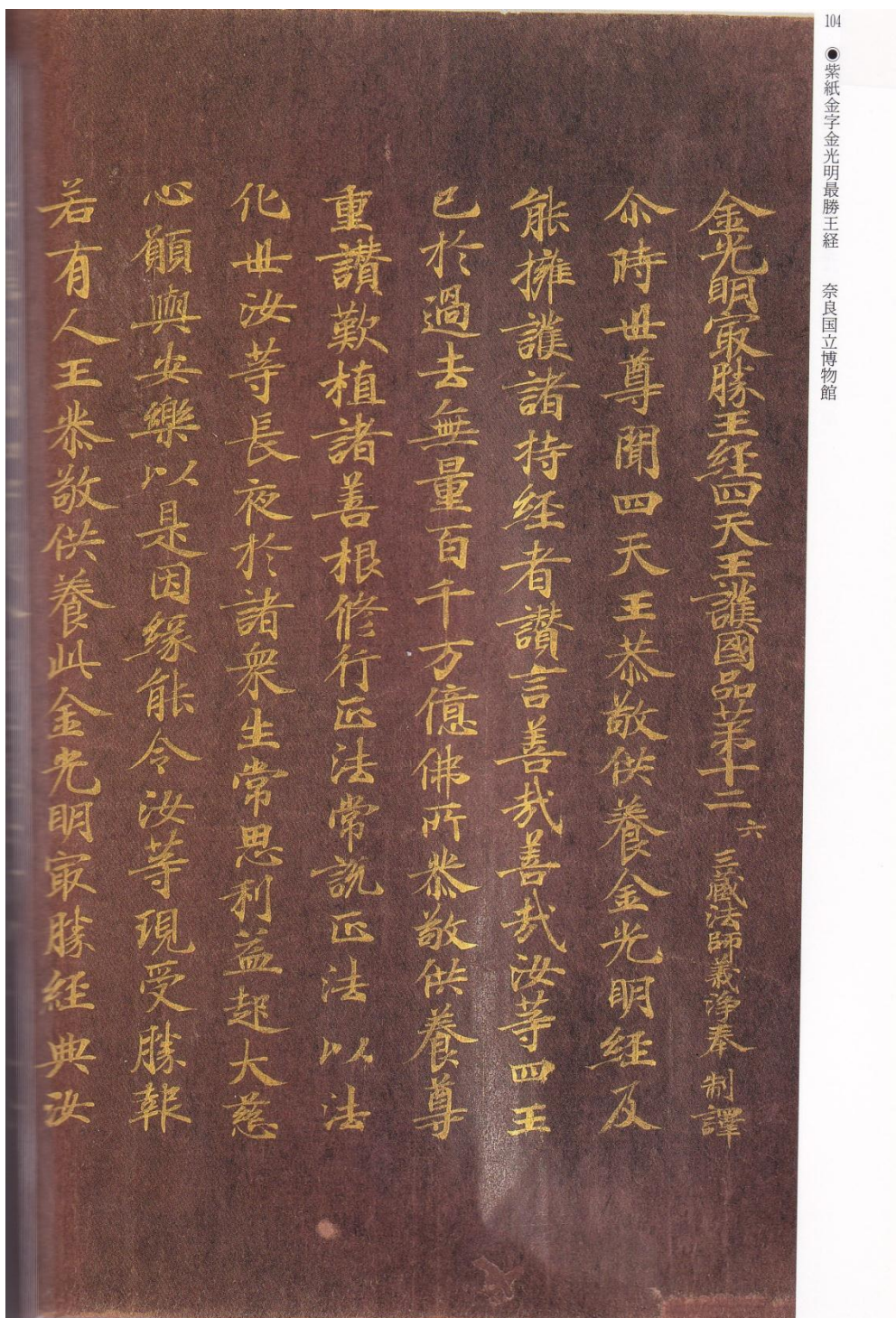
(23) 特別展 奈良国立博物館の名宝、奈良国立博物館、1997, p124

(24) 春季特別展 春の玉手箱、MIHO MUSEUM, 2000, p37

(25) 白洲正子 明恵上人、新潮社、1999, p11

文殊菩薩像 (奈良国立博物館蔵)





104

●紫紙金字金光明最勝王經

奈良国立博物館

金光明最勝王經四天王護國品第十二

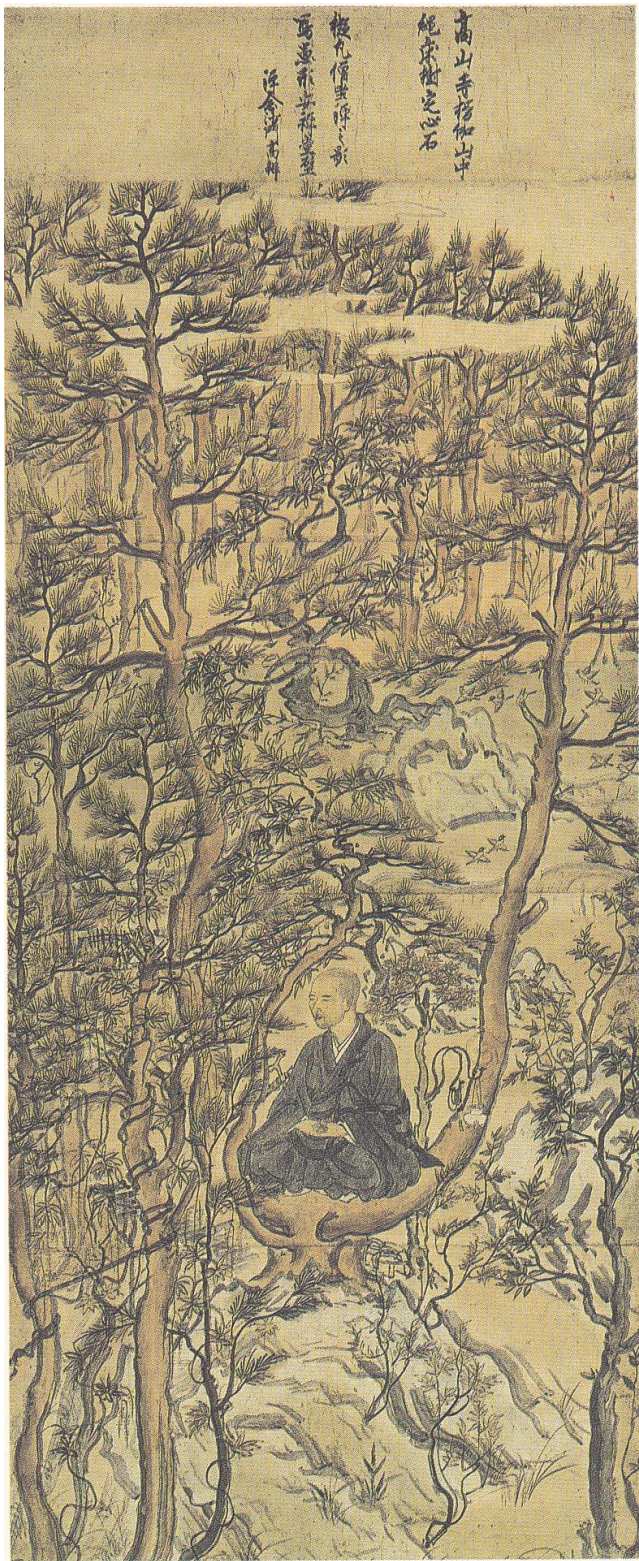
六 三藏法師義淨奉制譯

尔時世尊聞四天王恭敬供養金光明經及
 能擁護諸持經者讚言善哉善哉汝等四王
 已於過去無量百千万億佛所恭敬供養尊
 重讚歎植諸善根修行正法常說正法以法
 化世汝等長夜於諸衆生常思利益起大慈
 心願與安樂以是因緣能令汝等現受勝報
 若有人王恭敬供養此金光明最勝經典汝

明恵上人 「夢の記」断片 (MIHO MUSEUM 蔵)

完元元年己未十月廿五日
 某夜夢見草堂所書自白書
 目占收所名三和洋
 子時許与某林在
 不識草創事
 一 同十月十日
 一 同十月十日
 一 同十月十日
 一 同十月十日
 白元
 中
 南
 二
 珠

明恵上人樹上座禪像 (高山寺蔵、写真提供：京都国立博物館 撮影：金井杜道)



参考文献・註

- (1) 土門拳 古寺を訪ねて 斑鳩から奈良へ、小学館文庫、2001, pp.10-11
- (2) 久松真一 久松真一著作集 第一巻 東洋的無、法蔵館、1995, pp.381-397
- (3) バーバラ・ウォーカー 山下主一郎他訳、神話・伝承事典、大修館書店、1988, pp.807-808
- (4) 湯浅泰雄 湯浅泰雄全集 第六巻、白亜書房、2001, p.483
- (5) Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity, Book One*, Inner City Books, 1999, p.12
- (6) (2) と同書。Ibid, pp.391-392
- (7) ユング ヤッフエ編 ユング自伝2、みすず書房、1973, pp.97-98
- (8) 井筒俊彦 「事事無礙・理理無礙（上）－存在解体のあと－」「思想」七三三号、岩波書店、1985
- (9) 湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書院、1995, p191
- (10) Suzuki, Y. *Autobiography*, submitted to the C.G.Jung Institute in 2003
この部分は以下より要約しながら引用している。
Twemlow, S.W. 精神分析研究 Vol.46, No.3, 2002, pp.256-257
- (11) (3) と同書。Ibid. pp.807-808
- (12) ユング 林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989, p.123
- (13) (4) と同書。Ibid. p.483
- (14) (5) と同書。Ibid. p.12
- (15) Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity, Book Two*, Inner City Books, 1999, p.123
- (16) (10) と同書。
- (17) 文殊は智慧を表し、童子は清らかさ、透明さや無執着を表す。このイメージは仏教ではとても神聖である。これは学問、研究、そして生存（生き延びる）の像である。
明恵上人が厳しい修行中に耳を切断したとき、初めて彼の夢のなかに啓示として文殊菩薩が現われた。
- 我々仏教徒の日本人でさえ、めったに文殊菩薩の夢を見ることはない。この夢を見る体験自体が、神秘的、神聖で、神であり、何か大いなるものである。夢の中で文殊菩薩が現われること自体が、日本の仏教文化の中では、啓示とみなされる。
- (18) 御経は金字で書かれており、それは西洋の錬金術と関連しているかもしれない。“内的な子供や黄金の形相の発見、もしくは神の創造性に触れること”（フォン・フランツ 垂谷茂弘訳 ユング思想と錬金術、人文書院、2000, p.81）であるかのように私には感じられた。私は再び何か神秘的で神聖であるものを感じた。
- (19) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, pp.194-195
- (20) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, pp.361-363
- (21) (20) と同書。Ibid. p.363
- (22) 特別展 奈良国立博物館の名宝、奈良国立博物館、1997, p178

(23) 特別展 奈良国立博物館の名宝、奈良国立博物館、1997, p124

(24) 春季特別展 春の玉手箱、MIHO MUSEUM, 2000, p37

(25) 白洲正子 明恵上人、新潮社、1999, p11

第一章 宗教における啓示

1 インドの宗教

我々仏教徒はインドに特別な思いを抱いている。というのも、インドは仏教が誕生した地であり、シャカムニが悟りを得てブッタ（サンスクリット語で目覚めた者、悟りを得た者の意）になった地であるからである。

仏教は、大乘仏教と小乗仏教に別れて、インドから周辺の国々へ伝わっていった。

陸上ルートでは、(インドから) アフガニスタン、ネパール、ブータン、中国、朝鮮半島、日本へと広がり、海上ルートでは、(インドから) スリランカ、インドシナ半島（タイ、ミャンマー、カンボジア他）、台湾、日本へと伝わった。

インドでは、その後ヒンズー教やイスラム教が興隆して、仏教は廃れた。中国でも、文化大革命で偶像が破壊され、共産主義思想が宗教を否定したため、仏教は廃れた。しかし、タイ、ミャンマー、ブータン、日本では、今日でも仏教は盛んで国中に広まっている。

我々日本人仏教徒にとっては、シャカムニが“ブツダ”になった（悟りを得た）瞬間がとても大事である。我々日本人の宗教の核心であり出発点である。その瞬間が、いわば、我々の宗教、文化、生活、人生の根本である、といっても過言ではない。そして我々の宗教、文化、人生は、日常生活の中で、共に織り込まれ、結び付けられ、混合されている。

「はじめに」で述べたように、インドは我々の西域についてのファンタジーの源である。つまり、シルクロードの起点の一つである。インドは日本からとても遠い。遠いが故に我々のファンタジーを刺激するのかもしれない。（近くにあるものより遠くにあるものの方がよく見えることは、ありがちである。）

明恵上人もインドへ行きたいと願っていた。明恵上人はブツダを大変尊敬していた。上人は二度インドへの渡航を試みた。上人の生きた十二世紀から十三世紀には、日本から中国へ行くのさえ大変な困難であった。それ故に、インドへ行くというのは考えられないほどの困難であった。アクシデントやトラブルが妨げとなり、上人は結局インド行きを断念した。結局行っていないけれど、この明恵上人の例にみられるように、我々仏教徒にとっては、インドというのは、我々の生涯のうちに一度は行ってみたい聖地なのである。

上述の如く、シャカムニが“ブツダ”になった瞬間、つまり、菩提樹（アシユヴァッタ、学名 *Ficus religiosa*）の下で悟りを得た瞬間が、仏教の誕生の瞬間、起点であり、我々の重大関心事であるので、以下に詳しく、エリアーデの論述や手塚治虫の表現を引用していこう。

エリアーデはこの瞬間を次のように詳述している*¹：

“ゴータマが敬虔な女性信者から粥の施しを受けたとき、五人の弟子は仰天し、彼を捨ててベナレスへ向かった。この施しによって奇蹟的に回復したシャカムニは森へ向かい、一本の菩提樹（アシュヴァッタ、学名 *Ficus religiosa*）を選んでその木の下に座り、「覚醒」に達するまで立ちあがらない決心をした。ところが瞑想に入る前に、マーラ、「死」が攻撃を仕掛けてきた。というのも、この偉大な神は、生と死と再生の永遠の繰り返しを停止することによって救済の方法が発見されれば、その支配に終止符が打たれることを予知していたからである。悪魔や亡霊や怪物からなる恐ろしい軍団によって攻撃が仕掛けられたが、前世に積んだ善業や「友愛」（マイトリー {慈}）によってシャカムニの周囲には防御壁ができ、なんの影響も受けなかった。

マーラは、自分もすでに、自発的な犠牲を払うことによって善業を積んでいるとして、木の下を要求した。シャカムニもまた前世で善業を積んでいたが、証拠がなかったため、「すべての存在に対して公平な母」に訴え、仏教の図像学では古典的な身ぶりで、大地に右手で触れた。母なる大地は上半身を現わし、シャカムニの言葉を保証した。しかし、マーラ、死は、同時にカーマ {愛欲}、エロス、要するに生命の精神とも言えるもので、この生命自体も、菩薩がこの世にもたらそうとしている救済によって脅かされていた。そして、たくさんの女たちが苦行者のまわりをとり囲み、裸体や魔法で誘惑しようとしたがむだであった。打ち負かされたマーラは、日暮れにはひきさがっていったのだった。”

シャカムニは、正気を保つために、右手で触地した。その（指や手の）印相は触地印または降魔印と呼ばれる*²。シャカムニをそそのかそうとする悪魔と直面した時、シャカムニは手を大地に触れて（触地して）悪魔を追い払った。前世に積んだ善業や「友愛」（マイトリー {慈}）によって、シャカムニは守られた。善と悪、正反対のものを認識し、それらを一つの全体に統合した後で、シャカムニは悟り、解脱を得て、ブッダ仏陀となった。

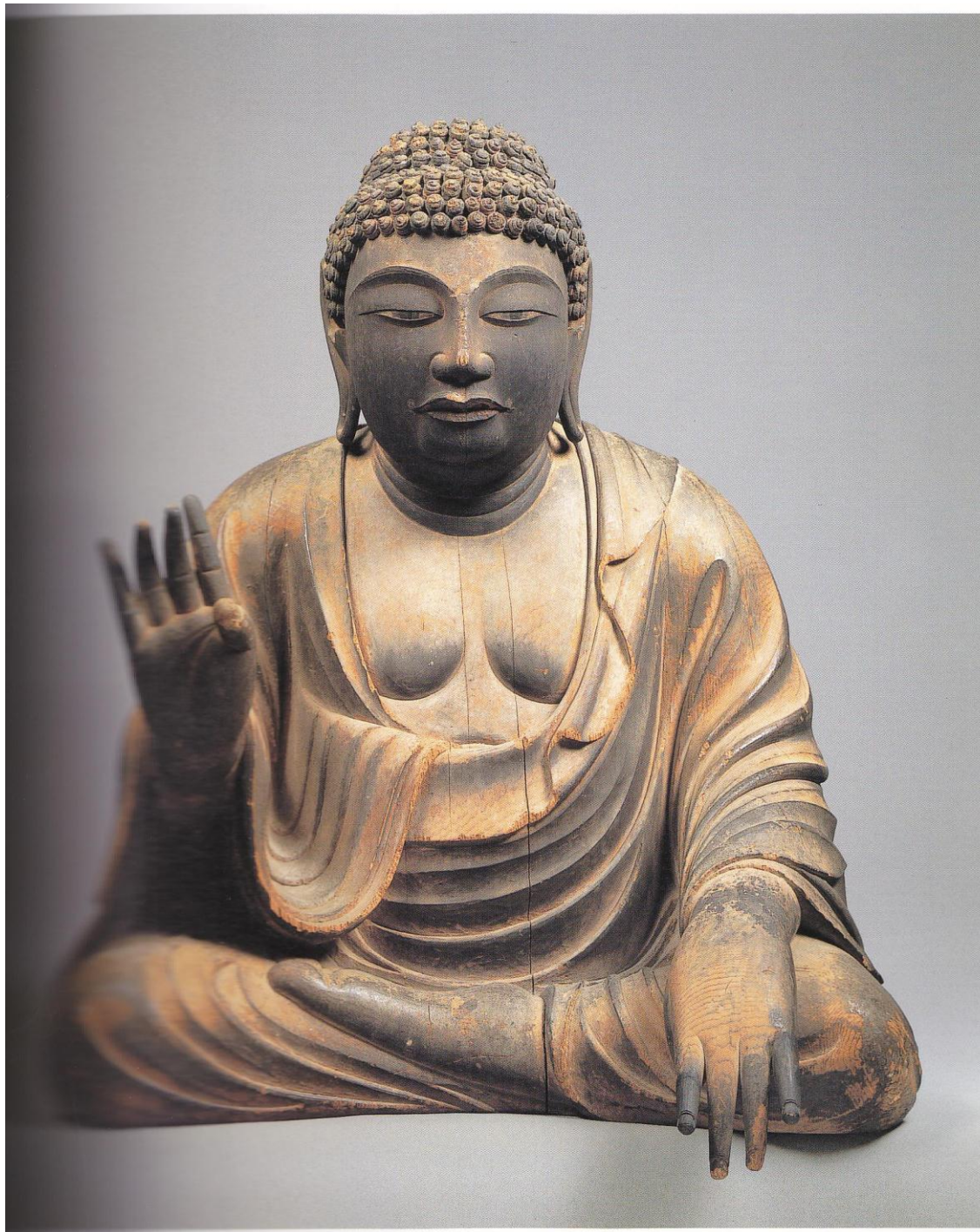
また、この瞬間の、悟りを得たイメージを手塚治虫氏が表現しているので、次々ページ以降で紹介したい。*³

(1) エリアーデ 島田裕己他訳 世界宗教史[Ⅱ]、筑摩書房、1991、pp.78-79

(2) 次ページの図像参照。「弥勒菩薩像」東大寺蔵、写真提供：奈良国立博物館

(3) 手塚治虫 ブッダ 第六巻、潮ビジュアル文庫、1993、pp.246-253

触地印 「弥勒菩薩像」 東大寺蔵、写真提供：奈良国立博物館



手塚治虫 ブッダ 第六巻 より：(©手塚プロダクション)



247 第118ヤタラの物語



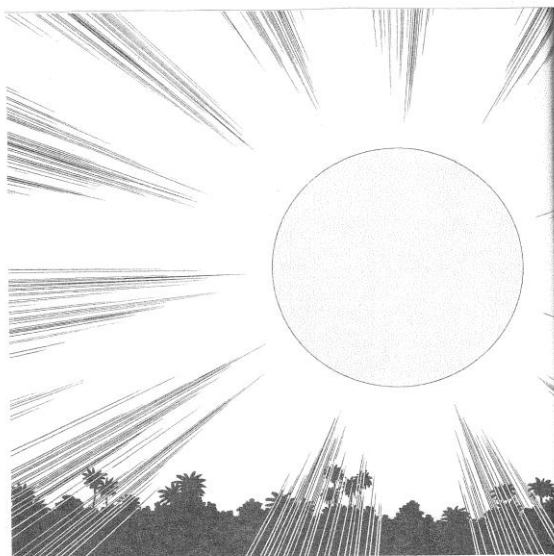
246



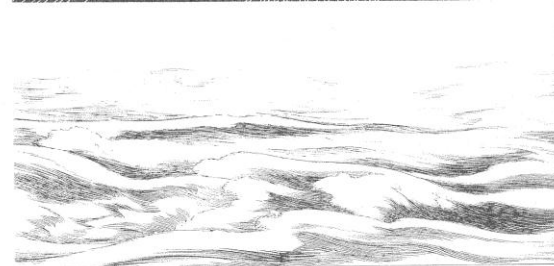
249 第118ヤタラの物語



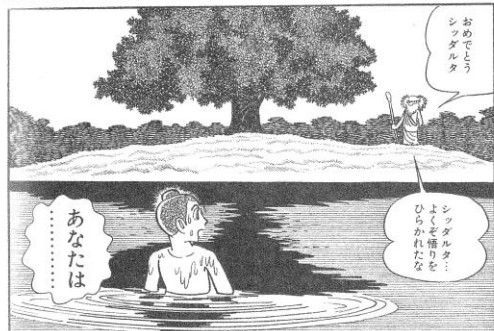
248



私は
命のかぎり
果たします
この宇宙の中の
私の役目を!



私が
ぬがして
やっとな
もつた
ものを
だれが
わかっ
てく
れま
しょう
と
も
無
理
で
す



おめでとう
シッダルタ
シッダルタ
よくぞ悟りを
ひらかれたな
あなた
は



世の中は
ゆがんで
入々の心は
すきんで
聞
い
て
く
れ
る
人
な
ん
か
お
り
ま
せ
ん
無
理
で
す



それでも
あなた
は
ま
わ
る
の
じ
や



これが
じや
し



あなたには
だ
め
で
す
!!
自
信
が
あ
り
ま
せ
ん



だ
め
で
す
!!
自
信
が
あ
り
ま
せ
ん



ブラフマン
どうや
つ
て
人
に
救
え
ら
れ
る
の
で
す



私はむかし
予言をしたな
あなたは
ビツパサの
樹の下で、きつと
悟りをひらくと
だ
ら
う
と
な
.....
そ
し
て
あ
な
た
は
死
ぬ
ま
で
人
々
に
救
え
つ
づ
け
る



あ
な
た
は
だ
め
で
す
!!
自
信
が
あ
り
ま
せ
ん



あ
な
た
は
だ
め
で
す
!!
自
信
が
あ
り
ま
せ
ん

上の図のように、ブッダは悟りの瞬間に、月明かりのない夜明け方の空の光、「光」に出会う体験をしている。

エリアーデによれば、「光」の体験は、とりわけ、究極の实在との出会いを意味している”^{★4}。

エリアーデの論述を続けると、つまり、

“ここで問題となっているのは超越的、イニシエーション的次元に属する一つの学なのである。なぜなら、それを獲得した者は、たんに認識を得るだけではなく、何よりも、新たな高度の存在様式を得るからである。その現れは突然である。このことこそ、それが稲妻に比せられる理由である。

われわれは{瞬間的な悟り}というインド的シンボリズムを他の脈絡の中で分析した。仏陀自身、無時間的瞬間のうちに悟りを得たのである。瞑想して過ごしたあくる夜の後に、夜明け方、彼は「天空」へと目を上げ、突如明けの明星を目撃した。”^{★5}

“大乘の哲学では、月明かりのない夜明け方の空の光は、{「宇宙的空くう」と名づけられる「光明」}を象徴するようになる。言い換えれば、仏陀の状態、一切の条件づけから離脱している者の状況は、悟りの瞬間にゴータマ・ブッダによって知覚された光によって象徴される。この光は{明照なもの}、{純粋なもの}、すなわち汚点や影が存しないばかりでなく、いかなる色彩もいかなる限定も存しないものとして記されている。”^{★6}

“このことこそ、それが{宇宙的空くう}と名づけられるゆえんである。というのも、{空くう}(sunya)という言葉は、まさしくすべての属性、すべての個別性の欠如を指し示しているのである。それは根源(Urgrund)、究極の实在である。

宇宙的「空くう」の了得は、ブラフマン=アートマンの同一性の知覚と同様、稲妻に比せられる瞬間的行為なのだ。暗闇の広がりを超えて閃く眩い閃光に先立つものは何もないと同様、一見したところ悟りの体験に先立つものは何もないようにみえる。悟りの体験は、別の照合の次元に属するものであり、それに先立つ時間とそれが生起する無時間的瞬間との間には連続性は存在しないのである。”^{★7}

「はじめに」で、「機縁」と「空」について議論したが、このように「空」とは「悟り」によって体験される、すべての属性、すべての個別性を欠如した、根源・究極の实在なのである。久松が対談で求めているのもこの意味であろう。「空」そのものよりも、「空」に

(4) エリアーデ 宮治昭訳 エリアーデ著作集 第六巻 悪魔と両性具有、せりか書房、1973, p48

(5) (4) と同書。Ibid. pp.28-29

(6) (4) と同書。Ibid. p29

(7) (4) と同書。Ibid. p29

出会うプロセスが、「悟り」を得るプロセスとして重要であると私が指摘しているのは前述の通りである。

上の図で、仏陀の前に現れた夜明けの太陽の光、光を浴びる体験は、“最高の天上界において輝く光は、まさしく人間の内に輝く光そのものである”（エリアーデ^{★8}）。私は、これは、大宇宙と小宇宙の照応であり、人間が自身の内なる小宇宙の光に気づくとき、外なる大宇宙の光とつながるのではないかと考える。

エリアーデは述べている。^{★9}

“「光」の体験は、とりわけ、究極の实在との出会いを意味している。このことこそ、人がアートマンを自覚するとき、あるいは生および宇宙の諸要素の本質そのものの中に入り込むとき、さらには臨終の時に、内的な「光」が見出される理由なのだ。”

私は、この宗教的な論述が、心理療法や個性化のプロセスに照応しているのではないかと考える。“自覚されたアートマン”、“内的な「光」”は、宗教的には後述する、「神的な閃光」「まだ捕らわれている光の分子」「内なる神」「小宇宙」であり、心理学的には「洞察」や「自己（セルフ）」にあたるのではないかと考える。心理療法とは、ある意味、「洞察」を得ようと苦闘する、「光」を得ようとする体験であり、「洞察」を得た後はそれを「徹底操作」して自分のものにしていく、「光」を咀嚼していく体験である。この“「光」の体験”を通して、自分とは何者であるのか（究極の实在）、よりよく“自分”を分ろうとするのではあるまいか。このことは後に再び議論していきたい。

(8) (4) と同書。Ibid. p27

(9) (4) と同書。Ibid. p48

参考文献

(1) エリアーデ 島田裕己他訳 世界宗教史[Ⅱ]、筑摩書房、1991、pp.78-79

(2) 次ページの図像参照。Museum Guide, Museum Rietberg Zürich, 2000, p65

(3) 手塚治虫 ブッダ 第六巻、潮ビジュアル文庫、1993、pp.246-253

(4) エリアーデ 宮治昭訳 エリアーデ著作集 第六巻 悪魔と両性具有、せりか書房、1973、p48

(5) (4) と同書。Ibid. pp.28-29

(6) (4) と同書。Ibid. p29

(7) (4) と同書。Ibid. p29

(8) (4) と同書。Ibid. p27

(9) (4) と同書。Ibid. p48

2 イランの宗教

- 1) 二元論の源流、善と悪の源 (1)
- 2) 二元論の源流、善と悪の源 (2)
- 3) 逆説的な存在
- 4) 真珠の歌 (救済された救済者)
- 5) グノーシス派の宗教の中心的な要素
- 6) 北と南の“偉大な戦い”

イラン・ペルシャは、前述したように、我々の西域へのファンタジーを刺激する。

ペルシャ人は、恵比寿、戎とみなされ東洋人とは異なった、高い鼻で青い瞳をしている。そして彼らは、新しい技術、文明、知識、つまり幸運をもたらした。

私は大学生時代に、ウルムチ、トルファンなどのシルクロード地域を訪ねたことがあるので、中国西域のこのイスラム教徒の人達が目に焼き付いている。彼らは高い鼻で青い瞳をもち、豚を食べない。彼らは、低い鼻で黒い瞳の中華民族とは異なっている。彼らの村はゴビ砂漠の中にあるオアシスである。

善と悪の宇宙的戦いというペルシャ的二元論は“砂漠の文化”に基づいているのではないかと私は感じる。ご存じの通り、砂漠では、オアシスに限定された少ない水と植物の故に、人々は生き延びるために厳しい戦いをしなければならない。彼らの文化は牧畜であり、種付け用の雄の家畜以外の雄は肉として食されるために全て殺され、雌のみが、子を産み、乳を出すので、生かされる厳しい文化である。この牧畜文明は日本の農業文明とは大変異なっている。日本には砂漠はなく（鳥取砂丘のような海浜の例外を除いて）、気候は温暖で、農民は川からの水を田畑で共有するので、田畑で協力して一緒に働く。一緒に協力する“和の精神”が尊ばれる。（その裏面が“村八分”である。）

この節で、エリアーデの記述を以下に引用するのは、あたかも神話や昔話を読むかのように“善と悪の宇宙論的な戦い”を吟味したいからである。

善と悪の宇宙論的な戦いは、砂漠で生き延びるためのタフで厳しい生活に基づいているかもしれないし、そこに、自然と戦う厳しい生活が投影されているかもしれない。この節の第四項「真珠の歌」は、昔話として読むのには適例である。これは、記憶喪失 *amnesia* と記憶回復 *anamnesis* に関するグノーシス神話の適例であると同時に、主人公が「救済された救済者 *saved savior, salvator salvatus*」のいい例でもある。（「第二章 11 傷ついた治療者」で後述する。）

「はじめに」で *Edinger* の指摘を上述したように、二元論はペルシャから来ている。マ

ニ教は、神と悪魔、善と悪の宇宙論的戦いを説いている。Edinger の述べるように、それはユング派の観点からすれば、敗北から学ぶことを通して、自我（エゴ）と自己（セルフ）が苦闘することを、想起させる。

この節の全六項を通して、先取りして私が特に議論したいのは、以下の二点である。

第一、善と悪の永久の戦いと互いに対する不寛容は、“二元論”によってもたらされたかもしれない。この戦いは西洋文化の基本底流をなしているかもしれない。

第二、グノーシス派では、救済は三つの段階を含む。覚醒、救いをもたらす知識の啓示、記憶回復 *anamnesis*、である。これらの三つの段階が、他の形の啓示やその段階にいかに対応しているのか、また、これらが、心理療法における洞察や徹底操作にいかに対応しているのか。

私は、「覚醒」とは、ドイツ語における *Einfall* のように、どこか受動的にやって来るもののような感じがする。人事を尽くして天命を待つ、のような人事を超えたようなニュアンスである。しかし、覚醒するには、人事を尽くすような、多大の労力と修行を要するものでもあるだろう。その上で、天命のようにやって来るものだろうか。「救いをもたらす知識の啓示」も同様ではあるまいか。

これに対して、「記憶回復」には、我々の人事を尽くすような、どこか積極的な関与があるように感じられる。

私は、啓示が、受動的なものなのか、積極的なものなのか、論じていきたい。つまり、我々が多大の努力と苦闘をして、その結果として啓示が我々に受動的に“やって来る、ふりかかって来る”ものなのか、我々が努力して苦闘している時に、啓示をすすんで積極的に拾い上げるものなのか、どちらなのかということである。後に論じたい。(p80,87)

1) 二元論の源流、善と悪の源 (1)

イラン神話は光と影、善霊と悪霊の二元論である。

私には、この光は、ゾロアスター教の火（拝火）から来ているのではないか、と思われる。マニ教とゾロアスター教は対立していたが、相互に影響し合っていた。

ズルワーン Zurvan(Zrwan)の同じ子宮から、善の息子であるオフルマズド Ohrmazd と悪の息子アフリマン Ahriman が生まれた。善と悪の源は同じ(Zurvan)である。

ズルワーン神話（オフルマズド、アフリマンの誕生）（アフラ・マズダー）によると*¹：

“アルメニア教会の教父であった、コルプのエズニクによれば、何ものも存在しないとき、ズルワーン（「運命」または「栄光」を意味する）は息子をひとり得るために、1000年間犠牲を捧げ続けた。そして犠牲の効果を疑っていたために（「私が捧げた犠牲はなんの役にたつのか」）、ズルワーンは二人の息子をはらむことになる。

「捧げられた犠牲の効力によって」オフルマズドを、そして、「上に述べられた懷疑の効力によって」アフリマンを得たのである。ズルワーンは、先に生まれるものが王であると決めた。オフルマズドは父の教えを知って、アフリマンにそれを伝える。アフリマンは子宮をひき裂いて生まれでた。しかしアフリマンがズルワーンに、自分はズルワーンの息子であると言うと、ズルワーンは、「私の息子はよい香りと光を発散するが、おまえは暗く悪臭を放っている」と答えたのである。それでオフルマズドが生まれ、「光と甘い香りを放ったので」、ズルワーンは彼を王位に就けたいと考えた。”

2) 二元論の源流、善と悪の源 (2)

“しかしアフリマンは、最初に生まれた息子を王にするという誓いをズルワーンに思い出させた。この誓いを破らないようにするために、ズルワーンはアフリマンが 9000 年間、王位に就くことを認め、その後オフルマズドが治めることとした。” *²

このようにアフリマンは、オフルマズドが完全な存在になることを助けることに、寄与することとなった。悪は善の勝利を最終的に促進することになるのである。

(1) エリアーデ 島田裕己他訳 世界宗教史[Ⅱ]、筑摩書房、1991、p329

(2) (1) と同書。Ibid. pp329-330

3) 逆説的な存在

エリアーデの言うように、“至高の存在は現実の全体を構成するものであるために、反対の一致を包含している。”^{★³} “原初存在の中に相容れない二様相が逆説的に共存していることが人間存在に意味を与え、さらには解脱を可能にしている。”^{★⁴}

私は、我々人間は“逆説的な存在”であると思う。

我々は、意識と無意識の対話という逆説的なダイナミズムを生き抜いている。個性化は、意識と無意識、自我（エゴ）と自己（セルフ）の、逆説的な力動による対話、相互作用であり、つまるところ、反対物の一致のプロセスである。この逆説ゆえに、超越機能として第三のものが現われ、新しい展開があるのかもしれない。

故 A・グッゲンビュール＝クレイグの述べるごとく、“我々は（人生を）変えることはできないが、それを興味深くすることはできる”^{★⁵}のである。

この逆説の故に、我々は人生の意味を味わうことができ、つまり、それが人生の動機付けとなり我々の人生を生き生きさせるのかもしれない。

このことについてのエリアーデの引用を続けよう。:

“アフラ・マズダーは二つの霊を産んだが、悪霊は自己の存在の様態を自由に選ぶ。それゆえ、全能の主は悪の出現に直接、責任を負わないのである。同様に、多くのアルカイックな宗教においても至高の存在は現実の全体を構成するものであるために、反対の一致を包含している。しかし、ズルワーン教の神話においては、同様の傾向をもつほかの神話におけるように、悪は、意図せざるものではないにしても偉大なる神自身によって生みだされるのである。”^{★⁶}

“善も悪も、聖なる者も破壊的悪魔もともにアフラ・マズダーから生じたのであるが、アンラ・マンユはみずからの意志でそのあり方と悪しき職務を選んだために、「最勝者」は悪の出現に責任があるとは考えられていない。しかし全智であるアフラ・マズダーは、悪霊がどのような選択をするかはじめから知っていたはずだが、それをやめさせようとはしなかった。これは、神があらゆる種類の矛盾を超越していること、あるいは、悪の存在が人間の自由の必須条件をなしていることを示しているのかもしれない。”^{★⁷}

(3) (1) と同書。Ibid. p331

(4) エリアーデ 荒木美智雄他訳 世界宗教史[I]、筑摩書房、1991、p279

(5) ユング研究所における最終講義。2004年6月28日

(6) (1) と同書。Ibid. pp.330-331

(7) (1) と同書。Ibid. p360

“オフルマズドとアフリマンは永遠の太古から存在している。しかし、オフルマズドが時間において無限であり、空間においてアフリマンに限定されないのに対して、アフリマンはある時点で存在しなくなることから、空間においても時間においても限定されている。言いかえれば、マズダー教では神はその反対者であるアフリマンに限定されており、本来有限なものである。そしてこの状態は、アフリマンが攻撃しなかったら永遠に続いていたはずである。オフルマズドは世界を創造することによって反撃し、その結果、空間においても無限になる。このようにして、アフリマンは、オフルマズドが完全な存在になることを助ける。つまり無意識のうちに、また意図せざるうちに、悪は善の勝利を促進することになるのである。このような考え方は、歴史上、比較的頻繁に登場するもので、ゲーテをも魅了したのだった。” *⁸

このこと、つまり、悪が善の勝利を促進することは、「はじめに」で述べたように、心理学的に言えば、悪や影（シャドウ）に直面することが、個性化のプロセスを促進することと同意義であるかもしれない。

エリアーデの言う様に、“原初存在の中に相容れない二様相が逆説的に共存していることが人間存在（それ自体アトマンを「包含」してはいても、カルマンの法に支配されているから、やはり逆説的である）に意味を与え、さらには解脱を可能にしている。” *⁹

我々の存在は、善と悪、意識と無意識、自我と自己の間のダイナミズムから成る逆説的な存在である。「逆説的な存在」であるが故に、意味があり、個性化のプロセスが促進されるのである。ここにもまた、我々心理学とイランの宗教の共通性を見出すことができる。

(8) (1) と同書。Ibid. p334

(9) (4) と同書。Ibid. p279

4) 真珠の歌 (救済された救済者)

「真珠の歌」(トマス行伝に含まれる)は、記憶喪失と記憶回復に関するグノーシス派神話のいい例であり、「救済された救済者」の例示のいい例である。

以下に要点をまとめる。^{★10} :

“ある王子が、「海の真ん中で息を荒くしている蛇のそばにある真珠を」捜すために、オリエントからエジプトに到着した。エジプトで、彼はその国の人間に捕らわれた。彼らは王子に自分たちの食べ物を与え、それで、王子は自分が何者であるかを忘れたのである。「私は自分が王の息子であることを忘れて、彼らの王に仕えた。私は、両親がそれを得るために私を遣わした、その真珠のことを忘れてしまった。その食べ物の重みによって、私は深い眠りに落ちたのである」。しかし、王子の両親は王子に起こったことを知って、「汝の眠りからめざめよ。そして、われわれの手紙の言葉に耳を傾けよ。汝は王の息子であることを思い起こせ。どのような奴隷状態に落とされているかを見よ。汝をエジプトへ急がせた真珠のことを思い出せ！」という手紙を書いた。手紙は驚の姿となって飛んで行き、彼のそばに降りて言葉になった。「私はその声と、サラサラという音にハッとして、眠りからめざめた。私はそれを取りあげ、口づけした。私はその封をきり、読んだ。(中略)私は、王の息子であることを思い出した。(中略)私は、自分をエジプトに遣わした真珠のことを思い出した。そして私は、息を荒くしている蛇に魔法をかけ始めた。私は彼を寝かしつけた。私は蛇に向かって父の名を唱えた。そして、私は真珠を奪い、父の家に帰った。”

「記憶喪失」(言いかえれば、自分が何者であるかを忘れること)、睡眠、酩酊、昏睡、捕囚、墮落、郷愁はグノーシス派の教師による創作ではないが、グノーシス派に特徴的なイメージであり、象徴である。物質に向かい、肉体の快楽を知りたいと望んだとき、靈魂は自分が何者であるかを忘れてしまう。^{★11} 仏教用語では「無知」「無明」にあたるであろう。

この話は、「救済された救済者」(salvator salvatus)のもっともすぐれた神話である。海とエジプトはともに物質的な世界をあらわす共通した象徴であり、人間の靈魂と物質的世界を救うために派遣された救世主は、ともにそこに捕らわれているのである。主人公は天界から降下したとき、その「すばらしい衣服」を脱いで、物質的世界に住む人と同じに「不潔な衣服」をまとう。それは「肉の覆い」、すなわち主人公が受肉したときの身体である。上昇していく途中、ある瞬間に、彼は「自分と同じく」、栄光に満ちた光の衣服に出会

(10) (1) と同書。Ibid. pp. 402-403

(11) (1) と同書。Ibid. p402

う。そして、その「生き写し」が彼の本来の姿であることを理解する。超越的な自分の「生き写し」との出会いが、グノーシス派における「自分自身のなかにこの超越的な原理を発見すること」にあたり、グノーシス派の中心的な要素となっている。★¹²

このことは以下の第五項で議論していきたい。

5) グノーシス派の宗教の中心的な要素

上述のように、自分自身のなかにこの超越的な原理を発見することが、グノーシス派の宗教の中心的な要素となっている。

「知ること」は、記憶回復と同義である（仏教用語の「無知」「無明」からの脱却である）。達人は、神と靈魂のあいだには同質性が存在するので、自分が光、すなわち神聖な性質をもつ分子であることを知る。★¹³

我々は、内なる神、閃光、光、小宇宙、自己（セルフ）を自身の内部にもつ。それらを発見し、知り、認識していくのがグノーシス（靈知）なのであり、ユング派の観点からすると、個性化のプロセスなのである。

“救いに至る旅は、人間がおかれている状況を厳密に分析することから始まる。”★¹⁴

我々の心理療法も、我々の内的現実と外的現実を直視し、厳密に分析することから始まる。

“救いは靈知がもたらす必然的な結果である。「知ること」は、記憶回復と同義である。達人は、神と靈魂のあいだには同質性が存在するので、自分が光、すなわち神聖な性質をもつ分子であることを知る。無知は精神と肉体、精神と物質が混合した結果、起こるものである。しかし、他のグノーシス派の教師にとってと同様にマニにとっても、救済をもたらす靈知は、宇宙の秘密の（または忘れられた）歴史に関する知識をも含んでいる。達人は、宇宙の起源、人間が創造された理由、闇の王子が用いる方法、光の父が作りあげた対抗策を知っているので、救いを得る。”★¹³

(12) (1) と同書。Ibid. p403

(13) (1) と同書。Ibid. p411

(14) (1) と同書。Ibid. p410

自分が光、神聖な性質をもつ分子であることは、小宇宙に照応し、神は大宇宙に照応すると考えられる。そのことを「知ること」が、忘れられていたこの重大事実を記憶回復、思い出すことであり（霊知）、その結果必然的に救いがもたらされるのであろう。

6) 北と南の“偉大なる戦い”

善であるズルワーンは北を支配し、闇の王子であるアフリマンは南を支配していた。この戦いは、前述の第二項の如く、悪は善の勝利を促進することになる神話のより具体的な例である。

“この敗北は宇宙の「混合」を記すものとなったが、同時に、神の最終的な勝利をたしかなものにする。というのも、闇（物質）はいまや光の一部一すなわち聖なる靈魂の一部一を所有し、父は救済の用意をしながら、同時に闇に対する決定的な勝利を準備しているからである。”^{★¹⁵}

これは奪回、救出 redemption の原則的な事柄である。

北と南の“偉大なる戦い”の詳細については引用文献を参照されたい。^{★¹⁶}
 その中で、特に重要だと思われる、以下の二部分を引用したい。:

“グノーシス派の他の思想体系におけると同様に、救済は三つの段階を含む。覚醒、救いをもたらす知識の啓示、記憶回復 anamnesis である。「アダムは内省し、自分が何者であるかを知る」。そして、「祝福されたものの魂は再び知性に溢れ、生き返った」のである。”

“人間存在は、宇宙の生命と同様に、聖なるものの敗北がもたらしたスティグマにすぎない。実際、原初的人間が最初から勝利を収めていれば、宇宙も生命も人間も存在しなかったであろう。人間の創造が、光の分子を捕らえておこうとして物質が行った絶望的な行為であると同様に、宇宙の発生は、神自身が自己の一部を救うために示した、絶望的な行為なのである。人間は卑しい生まれであるにもかかわらず、神聖な靈魂の一部を含んでいるためにドラマの中心であり、賭け金となる。しかしながら、そこには誤解が伴う。神は人間そのものに関心をもつのではなく、神聖なものから生まれ、人類の出現以前から存在した靈魂に関心をもつからである。要するに、つねに問題になっているのは自分自身を救おうとする神の努力であり、この場合にも、「救済された救済者」が問題になるのである。さらに、それは神が能動的になる唯一の瞬間であり、というのも、一般には主導権や行為は闇の王子の手にあるからである。”

(15) (1) と同書。Ibid. p412

(16) (1) と同書。Ibid. pp. 411-416

このような壮大な“偉大なる神話”に、善と悪の二元論は基づいているのである。盛りだくさんの内容でいろいろと議論のあるところである。特にこの二元論、救済の三つの段階、については、以下の（註）で議論したい。

（註）

以下の三点について後の議論のために言及しておく。

1、二元論（エリアーデ）

ザラスシュトラは“審判の重要性を強調する。それぞれの者は、地上で生前に行った選択によって裁かれるのである。義者は天国・「詠唱の家」に向かい、罪人は「いつの日までも、『不義』の家の客である」ままである。異界への道にはチンワト橋がかかっており、そこで正しき者と悪しき者の選別が行われる。”^{★¹⁷}

善と悪は、審判され、それぞれ天国と地獄に、二分割されるのである。

“アフラ・マズダーを選ぶことにより、マズダー教徒は悪よりも善を、ダエーフの宗教よりも真の宗教を選ぶことになる。したがって、すべてのマズダー教徒は悪と戦わなければならない。ダエーフとして化身した悪魔の力に対しては、いささかの寛容も許されない。この緊張関係は、ほどなく二元論を生み出す。世界は善と悪に分かれ、あたかもすべての宇宙的・人間的なレベルに善性とその反対物の対立が投影されるようになる。”^{★¹⁸}

私は、西洋人の議論はこの種の“二元論”に基づいているのではないかと考える。この点については、東洋人のありようと比較しながら、改めて考察したい。

2、“マズダー教の祭祀のもつ終末論的機能とは、いわばブラーフマナによって実現された供犠を至上のものとする傾向が、ウパニシャッドのイニシエーション的知識や幻視をともなった「天啓」と結びついたものである。”^{★¹⁹}

3、救済の三つの段階

“グノーシス派の他の思想体系におけると同様に、救済は三つの段階を含む。覚醒、救いをもたらす知識の啓示、記憶回復である。「アダムは内省し、自分が何者であるかを知る」。そして、「祝福されたものの魂は再び知性に溢れ、生き返った」のである。

このような救済のシナリオは、現在と未来の霊知をとおしてのすべての救済のモデルに

なった。この世の終わりまで、光すなわち聖なる靈魂の部分は、この世一人間や動物の身体や植物一に閉じこめられたままの他の部分を「覚醒」、つまりは救済しようとするのである。^{★²⁰}

この三つの段階が、心理療法においてそれぞれどのようなものに照応するのか、後に考えていきたい。

(17) (4) と同書。Ibid. p361

(18) (4) と同書。Ibid. pp.363-364

(19) (4) と同書。Ibid. p366

(20) (1) と同書。Ibid. pp.411-416

討論：

この節（2 イランの宗教）の引用内容に対する検討と対話をしておきたい。

私は、「はじめに」の自叙伝からの引用で示したような問題意識から、二元論、特に悪や影（シャドウ）の問題に関心を持っている。Edinger が二元論はペルシャ人に由来すると指摘している（図、p22）ので、イランの宗教に関するエリアーデの文献を渉猟した。

なぜ私が「悪や影（シャドウ）の問題」に関心を持っているかと言うと、ある意味、私自身も悪人であるし、「はじめに」で指摘したごとく、アメリカ合衆国のアフガニスタンとイラク攻撃にみられるように、社会現象的にも、「あいつは敵だ、敵を倒せ」という外部への（本来は内なる）悪の投影が余りにも容易に行われている大問題があるからである。

私はここで声高にアメリカを非難しようとは思わない。むしろ、我々心理臨床家は、我々自身の足元の臨床の現場において、我々自身の内なる悪（影）を外部へ投影して排斥しないように抱えていかねばならない。負のことを抱えること *negative capacity* でもあるだろう。

日本には「悪人正機説」（親鸞）という、悪人であるが故に、あるいは悪と直面するが故に、かえって救われるという考え方がある。前述のユングの「神を憎んでいる方が3年で救われる」と共通することであろう。

ユングも悪人であったので、自らの悪や影の問題に取り組んでいったのであろう。

ユング自身の悪に関する記述は、Stein の「*Jung on Evil*, Princeton University Press, 1995」^{★²¹}に見ることができる。

(21) Stein, M. *Jung on Evil*, Princeton University Press, 1995

また、河合隼雄も以下のような悪や影への考察を行っている。

「影の現象学、講談社学術文庫、1987」★²²

「子どもと悪、岩波書店、1997」★²³

このように悪や影を考慮することは大変重要なことなのである。

他のユング派分析家たちの本としては、“私たちが成長させる<悪>とは？”という副題で、「ヤコービ、カースト、リーデル、山中康裕監訳、千野美和子他訳、悪とメルヘン、新曜社、2002」★²⁴の日本語訳がある。

本論で何度か言及しているグッゲンビュールもまだ邦訳のない以下の本を出している。「Adolf Guggenbühl-Craig, *FROM THE WRONG SIDE, a paradoxical approach to psychology*, Spring Publications, Inc., 1995」★²⁵彼らしい逆説的な言い方で悪の本質へ迫っている。真実の本質に迫る、彼なりのレトリックであろうか。

前述したように (pp.42,44)、イランの宗教において「悪が善の勝利を促進すること」は、心理学的に言えば、「悪や影（シャドウ）に直面することが個性化のプロセスを促進すること」とパラレル、同意義であるかもしれない。悪や影について振り返り、それらを含めて全体として統合するきっかけとなることに、それら（悪や影）の存在意義があると思われる。悪はネガティブな状況においてポジティブな意味をもっていることが多い。悪の意味について熟考することが必要な由縁である。

「敗北から学ぶ」(p23)「敗北を生かす」(p47)という指摘もある。我々の人生においても、成功から余り学ぶことはない。むしろ、「失敗」から、我々は教訓を次に生かせるよう学ぶのである。敗北をもたらす悪や影には、善の勝利を促進し「より全体的に生きるよう」促す、人生の教訓が含まれているのである。クライン派の表現を借りれば、P-S position (妄想分裂ポジション) から D position (抑うつポジション) に至る、成長・学習体験がそこにはあると思われる。

また、善と悪の二元論が、このイランの宗教を源として西洋精神、西洋文化の底流となっていることを指摘して、西洋流の文化や心理療法のあり方を、湯浅の指摘を引用しながら検討した。

イランの宗教、神話における「忘却」「忘れられた」状態は、仏教における「無知」「無明」に照応し、共通した元型的なイメージであると思われる。即ち、集合的無意識のレベルで共通したイメージではないかと思われる。イランの宗教における「知ること」「記憶回

(22) 河合隼雄 影の現象学、講談社（講談社学術文庫）、1987

(23) 河合隼雄 子どもと悪、岩波書店、1997

(24) ヤコービ、カースト、リーデル、山中康裕監訳、千野美和子、山愛美、青木真理訳、悪とメルヘン、新曜社、2002

(25) Guggenbühl-Craig, A. *FROM THE WRONG SIDE, a paradoxical approach to psychology*, Spring Publications, Inc., 1995

復」「思い出す」(グノーシス・靈知)は、その状態からの脱却であるが、これは心理療法のプロセスで言えば、「無意識」を「意識化して」洞察を得る、無意識の縛りから自由になることである、と換言できる。

つまり、これは、「宗教という拡充法」によって心理療法のプロセスを理解しようとする試みなのである。

イランの宗教における、この奪回、救出 *redemption* (pp45-47) のプロセスは、「救済された救済者 *salvator salvatus*」のモデルを提示するが、この「宗教という拡充法」によって、心理療法における「傷ついた治療者 *Wounded Healer*」という概念が、逆照射されよりよく理解されるのである。このことは後述する。(第二章 11)

参考文献

- (1) エリアーデ 島田裕己他訳 世界宗教史[Ⅱ]、筑摩書房、1991、p329
- (2) (1) と同書。Ibid. pp329-330
- (3) (1) と同書。Ibid. p331
- (4) エリアーデ 荒木美智雄他訳 世界宗教史[Ⅰ]、筑摩書房、1991、p279
- (5) ユング研究所における最終講義。2004年6月28日
- (6) (1) と同書。Ibid. pp.330-331
- (7) (1) と同書。Ibid. p360
- (8) (1) と同書。Ibid. p334
- (9) (4) と同書。Ibid. p279
- (10) (1) と同書。Ibid. pp. 402-403
- (11) (1) と同書。Ibid. p402
- (12) (1) と同書。Ibid. p403
- (13) (1) と同書。Ibid. p411
- (14) (1) と同書。Ibid. p410
- (15) (1) と同書。Ibid. p412
- (16) (1) と同書。Ibid. pp. 411-416
- (17) (4) と同書。Ibid. p361
- (18) (4) と同書。Ibid. pp.363-364
- (19) (4) と同書。Ibid. p366
- (20) (1) と同書。Ibid. pp.411-416
- (21) Stein, M. *Jung on Evil*, Princeton University Press, 1995
- (22) 河合隼雄 影の現象学、講談社（講談社学術文庫）、1987
- (23) 河合隼雄 子どもと悪、岩波書店、1997
- (24) ヤコービ、カースト、リーデル、山中康裕監訳、千野美和子、山愛美、青木真理
訳、悪とメルヘン、新曜社、2002
- (25) Guggenbühl-Craig, A. *FROM THE WRONG SIDE, a paradoxical approach to
psychology*, Spring Publications, Inc., 1995

3 アイオーン像

アイオーン像は、我々の議論にとって重要である。

なぜなら、アイオーン像は、対立するものの一致を象徴しているからである。

対立するもの、つまり、獅子と蛇、温血と冷血、天と地、オフルマズド（無限）とアフリマン（有限）、の一致である。換言すると、その象徴するものは、原初的でズルワーンのような第一質料である。つまり、変容するための可能性 *potential*、創造性 *creativity* を象徴しているかも知れない。

ユング自身、ミトラ教を研究した中で、ミトラ教の神であるこのアイオーン像を信奉していたようである。上述の、対立するものの一致という意味で重要であり、この概念はユング心理学の根幹の一つであると考えられる。

アイオーンの像を次ページに示し、以下、この像に関するユングのコメントを引用していきたい。

この彫像は、獅子の頭 *Leontocephalus* と身体に巻きついた蛇を持っている。翼をもった獅子は天であるかもしれないし、蛇は地であるかもしれない。獅子は温血であるが、蛇は冷血である。

“彫像では、アイオーン神は獅子の頭をもつ人間の姿であらわされます。その体には蛇が巻きつき、蛇の頭は人間の頭の上に突き出しています。”^{★¹}

“獅子は七月、夏の灼熱を表し、蛇は大地の闇と冷気を表します。またしても陰と陽が出てきました。アイオーンは対立物の結合の神、事物がそこに集まる時間なのです。”^{★²}

“それがライオン頭のアイオーンであり、無際限の時間を意味する、時間の神であり、対立するものを一つに結びつけている。蛇と獅子という対立物は、地と天の対立物であり、湿った冬と灼熱の夏の対立物である。これは古代イランの概念である。”^{★³}

“ペルシアの *Zrvan* と *Akarana* は、のちにアイオーン神となって、ミトラ信仰において大きな役割を果たした。”^{★¹}

(1) ユング 入江良平他訳 夢分析Ⅱ、人文書院、2002、p116

(2) (1) と同書。Ibid. p117

(3) Jung, C.G. *Seminar on Children's Dreams and Older Works on Dream Interpretation*, 1936-1940, p33



アイオーン像★⁴

(4) Jung, C.G. *Aion, The Collected Works of C.G.Jung Volume 9, Part II*, Princeton University Press, 1959, 1969, a cover picture

アイオーンは時間の神でもある。このことは、「第二章 9 カイロスの意味」で改めて議論したい。ズルワーン神話は前節「イランの宗教」でみてきた通りである。

“ミトラ儀礼の主要祭壇には、大抵アイオーン像がある—それはライオンの頭を持つ男性で、ツルヴァン・アカラーナ Zrvan Akarana という黄道の蛇を巻きつけている。それは「果てしなく長い期間」を意味する。このように蛇が時間経過の象徴であることを示す証拠は豊富にある。”^{★⁵}

“Zrvan Akarana とは、その間に起きたこと的一切を含む、無際限の時間という意味です。この言葉が膨大な時間を意味することから、オルムズド Ormuzd (光) とアーリマン Ahriman (闇) の観念、言いかえれば対立物の対がそこに含まれている。”^{★⁶}

“ズルワーンが本来は時間の源で、幸運と不運をまき散らす天空神—つまり運命の支配者—であった。”^{★⁷}

それは、「果てしなく長い期間」である：

“ズルワーンはアフリマンに 9000 年間の王の統治を与えた。そしてその後オフルマズドが王になることとした。”

そして、「反対の一致」が、そこで言及された。^{★⁸}

“ズルワーンについてはまれにしか言及されないが、言及された際には、いつも時間と運命に関連づけられている。ズルワーンは無限の時間として表現されている。”^{★⁹}

さらには、フォン・フランツによれば^{★¹⁰}：

“結果的に、ミトラ教で、我々はアイオーン神に出くわす。アイオーン神は古代ペルシアのズルワーンに由来するだろう。アイオーンは獅子の頭と体に巻きついた蛇とで描かれている。十二宮 zodiac の印が周りに描かれている。

(5) ユング 氏原寛監訳 子どもの夢 I、人文書院、1992、p258

(6) (1) と同書。Ibid. p115

(7) エリアーデ 島田裕己他訳 世界宗教史[II]、筑摩書房、1991、p327

(8) (7) と同書。Ibid. p331

(9) (7) と同書。Ibid. p328

(10) von Franz, M-L. *Number and Time*, Northwestern University Press, 1979, pp256-257

アイオーンから派生した Orphic 秘儀のパン神のように、アイオーン神は世界の永遠性、創造原理を体現している。

アイオーンの本質はアイデンティティであり、宇宙のアイデンティティとしては秩序であり、時間のアイデンティティとしては変容である。“(著者訳)

アイオーン像は、時間の逆説、有限と無限（永遠）を表わしていると思われる。それは、対立するものの一致、ということの可能性、蓋然性である。

アイオーンは獅子と蛇の両方を包摂する。ズルワーンはオフルマズドとアフリマンの両方、つまり、善と悪（無限と有限）の両方を包摂する。いずれも、原初的な第一質料である。

この、対立するものの一致を通して、フォン・フランツの指摘のように「時間のアイデンティティとして」我々は**変容 transformation** することができる。それは超越的 transcendent である。

心理療法の治療プロセスや個性化の過程においても、自我（エゴ）と自己（セルフ）、意識と無意識のダイナミックな対話による統合、対立するものの一致、が求められる。この意味において、ユング心理学や心理療法の本質は、この対立するものの一致を体現するアイオーン像に集約されるのではあるまいか。

変容は、ある種のイニシエーション（通過儀礼）であり、換言すれば「死と再生」の体験であり、禪的に表現すれば「大死一番絶後に蘇る」（上田閑照他、加藤清）^{*1} 体験であろうと思われる。

蛇は脱皮する。これは変容と再生の象徴である。では、獅子はいかなるものであろうか？ユングの記述を参照していきたい。

“ライオンは、そのまま蛇の別の形である。ミトラ儀礼で、ライオンは器を求めて蛇と争う。すなわち、その段階で器はまだ人間のもとにはなく、なお無意識の中にある。それは火で満たされ、蛇とライオンの二つの段階がなお争う。

ライオンは蛇であるが、ずっと高い段階にいる。それは冷血と温血の戦いである。しかしなお意識の下方で展開している。

—ライオンの頭のアイオーンにも、蛇とライオンが共に描かれている。

そう。しかしそこで両者は一体となっている。

—それは対立物の一体化である。

ここでライオンと蛇は同一物である。だからそれは、脊髄状態の人間、無意識の人間である。^{*12}

(1 1) 上田閑照、柳田聖山 十牛図、ちくま学芸文庫、1992, pp49,60,90

加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, p135

(1 2) (5) と同書。Ibid. p277-278

“占星術でも、ライオンと光もしくは太陽との関係が見られる。獅子宮の獣帯記号はドミキリウム・ソリスすなわち太陽の家である。なぜなら七月二十一日から八月二十一日まで獅子宮が太陽の通過点になっており、それは一年で一番暑い時期である。その限りライオンは太陽の意味を持つ。錬金術の過程で、ライオンはヘルメスの青銅器とも呼ばれる。たとえば『合一の集い』にある。そこでライオンは、下位の太陽、したがって光以外の何物でもないとされる。それは、いわば足もとにある昼の天体で、天からではない、大地からくる明るみである。だからライオンは、光の芽を含む秘密の大地なのである。心理学的に言えば、むさぼり食う情欲は自らの中に光を含む。それは完全に暗いのではなく、そこから光、すなわち意識の開示と拡大と強化が生ずるのである。たとえばライオンが自身を食う時、自己認識が生ずる。この情欲を器の中にとどめる時、外部の何かの対象に転導せず人の中にとどめる時、光が生じる。抑鬱は人が鬱に耐え、それを受け入れる時はじめて変化しうる。何事も、受け入れることなしに変化させることはできない。逆らえば悪くなるだけである。鬱を受け入れることによって、その責任を世界に負わせることはできなくなる。そうして後、それは変わることができる。そしてそこから暖かさと激しい欲求が生じる。”^{★¹³}（強調、著者）

“それがライオンの最期であり、そこでライオンは自らを食いつくす。そしてそれによって変容する。錬金術師が言うように、いわゆる加熱、体温を通してこれが生じる。

この資料はさらに言う。「われらの鉱石、秘密の実体をライオンで表すのは、一ライオンが吠え声で、死んだ子どもたちに生命を吹き込んで目覚めさせるのと同様に一鉱石の死んだ身体が復活するからである」。この箇所は少し曖昧である。ここでは、ライオンが死んだ子どもをこの世に連れて来て吠え声で生き返らせるという伝説を知っている必要がある。その吠え声で目覚めさせた、たくさんの子どもを連れたライオンという観念は、死者の変容と復活を表わしている。すなわち、原物質、第一質料、暗い混沌とした素材の中に生命の芽が眠っており、激しい情欲の火、つまりライオンの吠え声によって、生命へと目覚めさせられるのである。”^{★¹⁴}

我々は、死すと時間が止まる、つまり有限である。

しかし、それから我々が生き返り、復活すると、時間は再び動き始め続いていく、つまり無限である。物理的にはありえないことだが、心理的にはあり得ることである。

我々はこのプロセスを、蛇の脱皮のように、何度もくぐり抜けるのかもしれない。脱皮は変容と再生のシンボルである。

蛇においてこの変容（再生）を行うには、上述のライオンの熱を必要とするかもしれない。

(13) (5) と同書。Ibid. pp.281-282

(14) (5) と同書。Ibid. pp.282-283

つまり、我々の容器において孵化させるプロセスを、我々は受容し、耐え忍ばねばならないのである。そのプロセスを外部に投影しないで、我々は自身の内部に、そのプロセスを包摂しなければならない。

カーストは★¹⁵、ニーチェの「ガラスシュトラ」における「創造性」を指摘しているが、「創造性 creativeness」とは、上述の文脈では、“変容する可能性 potential”と関連しているのではないかと私は考える。そして我々は、クライアントの「創造性」を尊重すべきである。ユングも同じように述べている：“この時にはわれわれは案内人としての自然に従わなければならない、そのさいに医師のなすことは治療というよりはむしろ患者の中にある創造的な芽を成長させることである。”★¹⁶

討論：

この節では、「対立するものの一致」を象徴するアイオーン像について考察した。

前述のように、ユング自身、ミトラ教を研究した中で、ミトラ教の神であるこのアイオーン像を信奉していた。ユング心理学において、「対立するものの一致」は鍵概念である。

ここでも、アイオーン像における「対立するものの一致」、つまり、獅子と蛇、温血と冷血、天と地、オフルマズド（無限）とアフリマン（有限）の一致は、「宗教による拡充法」として、ユング心理学における、意識と無意識、自我（エゴ）と自己（セルフ）、という「対立するものの一致」をイメージを膨らまして理解を深める一助になると思われる。

また、このような象徴（性）が凝縮されたアイオーン像は、ユング心理学で言うところの「原物質」「第一質料」「暗い混沌とした素材」であり、“変容する可能性 potential”を秘めている。

心理療法においては、究極的には（洞察を得て）“人格の変容”を目指すのであり、このアイオーン像は、「対立するものの一致」というプロセスのみならず、「人格の変容」という究極目標まで体現していると思われる。この意味で、アイオーン像は大変重要なのである。

先に、「創造性 creativeness」とは、“変容する可能性 potential”に関連しているのではないかと述べた。

「創造の病い」（エランベルジェ）★¹⁷という概念がある。

(15) Kast, V. In Creation You Are Created (Jung), スイスのユング研究所における講義、2007年7月2日

(16) ユング 林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989, p42

(17) エランベルガー 木村敏、中井久夫監訳 無意識の発見 上、下、弘文堂、1980
エランベルジェ 中井久夫他訳 「創造の病い」という概念、岩波講座 精神の科学 別巻 諸外国の研究状況と展望 所収、岩波書店、1984, pp223-246

フロイトが自らの神経症的性格に取り組み「精神分析」を創り出し、ユングが自らの精神病（統合失調症）的体験に取り組み「分析心理学」を創り出した例に見られるごとくである。自らの人生に取り組み、悪戦苦闘する中で、これらのオリジナルな（独創的な）理論を生み出したのである。

フロイトやユングのような傑出した極端な例ならずとも、我々心理臨床のセッションの中にでも、ご自身の人生が突き付けてくる問題や難問に取り組んでおられるクライアントの中には、多かれ少なかれ（大なり小なり）、自身の「人生の理論あるいは作品と言うべきもの」あるいは自身の「個人神話」を、創り出していると思われる。この意味で、「創造的 Creative」であり、“変容”していると言えるであろう。

参考文献

- (1) ユング 入江良平他訳 夢分析Ⅱ、人文書院、2002, p116
- (2) (1) と同書。Ibid. p117
- (3) Jung, C.G. *Seminar on Children's Dreams and Older Works on Dream Interpretation*, 1936-1940, p33
- (4) Jung, C.G. *Aion, The Collected Works of C.G.Jung Volume 9, Part II*, Princeton University Press, 1959, 1969, a cover picture
- (5) ユング 氏原寛監訳 子どもの夢Ⅰ、人文書院、1992, p258
- (6) (1) と同書。Ibid. p115
- (7) エリアーデ 島田裕己他訳 世界宗教史[Ⅱ]、筑摩書房、1991, p327
- (8) (7) と同書。Ibid. p331
- (9) (7) と同書。Ibid. p328
- (10) von Franz, M-L. *Number and Time*, Northwestern University Press, 1979, pp256-257
- (11) 上田閑照、柳田聖山 十牛図、ちくま学芸文庫、1992, pp49,60,90
加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, p135
- (12) (5) と同書。Ibid. p277-278
- (13) (5) と同書。Ibid. pp.281-282
- (14) (5) と同書。Ibid. pp.282-283
- (15) Kast, V. In Creation You Are Created (Jung), スイスのユング研究所における講義、2007年7月2日
- (16) ユング 林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989, p42
- (17) エレンベルガー 木村敏、中井久夫監訳 無意識の発見 上、下、弘文堂、1980
エランベルジェ 中井久夫他訳 「創造の病い」という概念、岩波講座 精神の科学 別巻 諸外国の研究状況と展望 所収、岩波書店、1984, pp223-246

4 禅

私は座禅、参禅つまり禅の瞑想をしたことがある。

寺の中で、目を閉じて静かに座っていると、様々な雑念が浮かんでくる。雑念というのは、次の昼食に何を食べたいとか、今友人たちは何をしているだろうとか、自分が関心をもつ最近の出来事や日常生活などについてである。これらの雑念が走馬灯のように私の頭に浮かんで消えた。私は何も考えまいとするものの、こうした雑念を抱かざるを得ない。それ故、私は雑念を振り払うために老師に喝を入れてくれるよう頼んだ。すなわち、老師の杖で叩いてもらい、はっと我に返らせてもらうのである。

座禅では、こうした雑念は、参禅者全てに生じるよくある現象であり、ユング派の用語では、夢や能動的想像法のような“心的水準の低下 *abaissement du niveau mental*”によってもたらされものであると言えるかもしれない。

私は加藤清の事例をこの節で紹介していきたい。★¹

事例の想念は、ほとんど幻覚や妄想であったかもしれないが、通常のイメージと異なり途方もなく神秘的でさえあるので、啓示と誤解されたのかもしれない。

精神病理学的見地からすれば、これらの異常な想念は幻覚妄想であり、加藤がいうような“魔境”であるかもしれない。ユング派の見地からすれば、参禅者は自我肥大によってもたらされた無意識の圧倒的な内容にのみ込まれてしまったと言えるかもしれない。

この危険性に十分気をつけていれば、このプロセスは加藤の指摘するように重要であるかもしれない。なぜなら“**これらが究極的問いとその答えに集中する能力を高めてくれる**”★²からである。日本の諺に「虎穴に入らずんば虎児を得ず」というのがある。それ故、“魔境”をくぐり抜けてこの厳しいプロセスで鍛えられて後、悟りや究極的現実に近づく次のステップへ至ることができるのかもしれない。

第二章7「日本人は悟り体験が好きなのか？なぜ？この関心を心理療法とどう結びつけたらいいのか？」で、ユングの場合を例示したい。ここで結論を先取りして要約しておく。ユングは、1912年にフロイトと訣別しそのショックからある種の精神病状態に陥った。ユングは、そのプロセスをくぐり抜けて回復し、彼自身の個性化の過程を生き、より創造的になって人生を豊かにした。そしてユングは宣言した。：“**龍と果敢に対決し、それにもかかわらず破滅しない者のみが宝を、すなわち「手に入れることの困難な宝」を発見し、獲得するのである。**”★³

(1) 加藤清 サイケデリック現象と究極的関心の活性化(1989) 堀尾孟編集 明日への提言—京都禅シンポ論集— 所収、天龍寺国際総合研究所、1999, pp.93-107

(2) (1) と同書。Ibid. pp.100-101

(3) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p338

魔境をくぐり抜け、それにもかかわらず破滅しない（それに圧倒され、のみ込まれない）者のみが、何が魔境であるかをよく知り、宝を発見するのである。

この意味で、「傷ついた治療者」は同じ概念であろう。つまり、彼（女）は傷を体験したが、それにもかかわらず破滅しないで、傷の何たるかをよく理解し、傷の中の豊かな鉞脈を発見するのである。この傷の体験を通して、彼（女）は患者をよく理解し治療することができる。この点は、第二章 1 1 「傷ついた治療者」で再度議論したい。

禅のことを議論していく上で、前述の加藤の論文を導きの糸としていきたい。特に、加藤の弟子の精神科医や臨床心理士に起きたサイケデリック現象（加藤は約40年前LSDを用いた。LSDは今では使用を禁じられている。加藤はこれを「禅指向性サイケデリック精神療法」と名付けている。）と、困難な禅の修行の中でひき起こされる“魔境”と呼ばれる現象について対比させながら見ていきたい。

サイケデリック現象の具体例の詳細は論文にあたっていただく〔参考文献（1）と同書。pp.96-99〕として、いくつかは以下に引用する。

“ある若い精神科医は、サイケデリック体験の中で突然多幸的な自我誇大状態に陥った。その時彼はこう言った。

「私は壁の中に包みこまれています。私はどんどん大きくなって行って、今にも破裂しそうです。私は大きな仏像になりました。龍になって空を飛んでいます。私は地球と一体化して、地球を腕に抱きかかえています。」

この体験の後何日間は、彼は若かったけれどもいつ何時でも死ぬると感じていた。しかし彼は次のようにも言った。

「私はもう過去のくびきを投げ捨ててしまったから、本当に私自身を見つけたという気がしています。そして私の人生の新しい方向を発見することもできています。さて今私の進むべき正しい道は何でしょうか。」

（中略）

別の例では、若い男性神経症患者がサイケデリック治療のセッション中にとても不安になり、治療者に抱きつきこう言った。

「ストーブの火の音が聞こえます（治療は石炭ストーブをたいた部屋の中で行われていた）。私は殉教者のように焼かれています。怖い。でもすべて大丈夫です。先生がお父さんのように見えます。先生はお母さんに抱かれた私、母子を共に抱えています。」

そして数回のセッションを経た後、彼は次のように語った。

「私と私の母を分かつ線はどこにあるのでしょうか。私はいつも母を同一視し、母の気持ちを私の気持ちのように感じていました。本当は私は何者なのかがわかりません。私はどこにも自分を見つけられないんです。本当は私は誰なのでしょう。」

彼は父親を治療者に投影することによって、その苦しい状態を明確にさせていったので

ある。

サイケデリック精神療法状況で誘発された自我防衛の危機を被験者たちは必死に切り抜けようとしている。

この体験によって引き出された問いや答えは、それ自体においては自我にとらわれているゆえに究極なるものではないが、究極的関心へと方向づけられているということは注目に値するであろう。“

次に、“魔境”について見ていこう。{(1)と同書。pp.99-101}

“ある修行僧は坐禅中に幻覚状態に陥り、ベートーヴェンが作り得なかった第十交響曲を聞いた。彼は悟りに到達したと思ひ込み、飛び上がって喜んだ。

また、別の僧は、龍になって地上の苦しみにのたうちまわっていると感じた。そこで、頭を地面の八方に激しく打ちつけて、仏の赦しを請い始めた。

(中略)

これらの状態ではその魔的な性格にも関わらず、利益があると考えられている。というのは、これらが究極的問いとその答えに集中する能力を高めてくれるものと見なされているからである。

「禅を学ぶものが瞑想の集中力を増すにつれ、『自己を苦しめ、自我を誘惑する』情欲は弱まっていき、ヴィジョンが徐々に現れる」(東嶺円慈)。“

以上の対比を通して、加藤は以下のように結論付けている。:

“このような「魔境」と精神療法的に引き起こされたサイケデリック現象とを比較して、私は次の二点を特に強調したい。つまり、①これら二種類の現象は、それ自体は究極的ではないけれども、究極的関心に向かわせるものとして価値あるものだという事。②これらは症状が類似しているがゆえに、「間脳症」と共通する神経生理学的基盤を持つとみなされるということである。”*4

宗教と心理療法における治癒の機序についての考察の手がかりがここにある。

LSDでもたらされたサイケデリック現象や坐禅でもたらされた魔境は、ユング派の用語では、能動的想像法 active imaginationにあたるかもしれない。我々はその危険性について十分留意し、それによって破滅されないよう、つまり、その圧倒的な内容にのみ込まれないようにしなければならない。そのようにして我々は無意識に対して意識的になり、洞察や啓示を得られるようになるのかもしれない。

(4) (1) と同書。Ibid. pp.101-102

討論：

加藤もこのように、LSD でもたらされたサイケデリック現象と坐禅でもたらされた魔境の対比、類比を行っている。これら自体が、“究極的現実”と“究極的関心の活性化”に対する「拡充法 amplification」であろう。

宗教と心理療法が、ここにおいて重なり合い、更には人間活動一般にも連なっていき、人生をどう生きるのか、という人生論や哲学にまで波及していくのである。本質的な人間存在論（哲学）に対して、心理学がどこまで寄与できるのかの手がかりが、ここにあると思われる。

人間存在は多面的、多層的であり、ユング派が、民俗学、宗教、文学、哲学、芸術、神話、昔話など、関連する幅広い分野を「拡充して」総合的に包摂的に理解しようとする由縁である。

参考文献

(1) 加藤清 サイケデリック現象と究極的関心の活性化(1989) 堀尾孟編集 明日への提言—京都禅シンポ論集— 所収、天龍寺国際総合研究所、1999, pp.93-107

(2) (1) と同書。Ibid. pp.100-101

(3) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p338

(4) (1) と同書。Ibid. pp.101-102

5 この問題に関するユングのコメント

前節までの記述に対応するユングのコメントを、以下①光、②対象からの意識の離脱（無意識の理解）、③禅、④心理療法、⑤一なる宇宙、の五節に分けて引用していきたい。

私は一人のユングアンとして、あたかもユングと対話し相互にやりとりするかのよう、自分の関心とユングの考えを比較したい。

しかしながら、ユングの著述は、広範で深遠なものである。彼の記述は、迂遠なほど周りをぐるぐる廻り旋回しながら(circumambulate)、重なり合い、時に見失われながら、そのようにして多層にわたる全体を包摂しながら俯瞰に至るものである。このことこそ彼の著述の醍醐味である。こういう訳で、私の議論と引用もまた時に重なり合いながらぐるぐる廻りをしているように感じられるかもしれないことをご寛恕願いたい。

私は、禅に関するユングの著述に驚かされた。

ユングは西洋人で禅の専門家ではないのに、約五六十年も前に、素晴らしい洞察力を持って禅を理解している。ユングは故鈴木大拙に会ったことがあるようだ。なぜなら鈴木大拙は、1953年と1954年の二度、エラノス会議に招かれたからである。そしてユングは自分の著作集第十一巻に後に所収された「鈴木大拙の禅の紹介への序文」(1939)を書いていた。また1958年5月16日に禅師の久松真一と対談したのは前述の通りである。

ユング自身が自分で指摘するように、ユングはとても経験主義的であった。それ故、ユングは、自分自身の経験を通して、このような禅への驚くべき洞察を得たのではあるまいか。ユングの著述を引用しながら、ユングの考えに私が焦点を当てて逆照射することによって、私の関心や考えが、東洋人の観点から、ユングの考えを補足、補償することになれば幸甚である。

まず①光、について。

“『慧命経』の著者柳華陽の場合には、本質（性）と生命（命）は天上の光の中に含まれており、それが道の最も重要な秘密なのである。今や「光」は、象徴的に、真の意識（慧）とひとしいものである。意識つまり心の真の本質は、光との類比によって表現される。”^{*1}

天上の光「大宇宙」と身体の内なる光「小宇宙」の対応、類比が述べられている。「光」の体験は、真の意識（慧）を得ることにひとしく、内なる光に気づくことであり、一種の悟り体験である。また、これは暗闇としての無意識と対照的ではあるまいか。

(1) ユング、ヴィルヘルム 湯浅泰雄他訳 ヨーロッパの読者のための注解 「黄金の華の秘密」所収、人文書院、1980, pp. 52-53

ユングはエドワード・メートランドの記述を引用している*²：

“小宇宙としての光のヴィジョン、例えば、それはあたかも、「私の身体組織とは別の誰か他の人が、私の中で息をしているかのようなようであった。」彼はこのような存在のしかたを、アリストテレスのいう「エンテレケイア」（完全自足態）また使徒パウロのいう「内なるキリスト」に当たるものとみなしている。彼は言う。「精神的で実体的な個性が、身体的または現象的な人格の内部に生まれる。それはしたがって、超越的段階における人間の再生を示しているのである。」“

光のヴィジョン（光の体験）が、内なる光、内なるキリスト、小宇宙であることを述べている。

引用を続ける*³：

“このような現象そのもの、つまり光のヴィジョンは、多くの神秘家たちに共通した体験であって、その体験は疑いもなく最も高い意義をもっているものである。なぜならそれは、あらゆる時代と地域において、最大の力と最高の意味とをみずからの中で一つに結びつける無制約的なものであることを、はっきりと示しているからである。その神秘家的体験を全くぬきにしてもすぐれた人物であるヒルデガルト・フォン・ビンゲンは、彼女の中心的ヴィジョンについて、全く同じようにこう述べている。

「子供の時から」と彼女は語った。「私はいつも、私の魂の中に光を見るのです。それは外的な眼で見るとはなれば、心の中の考えによって見るのでもありません。外的な五官は、この視覚には関係がないのです。……、私が感じる光は場所的なものではなくて、太陽を運ぶ雲よりもずっと明るいのです。私はそこに、高さも、広さも、あるいは長さも、区別することができません。……、私がそういうヴィジョンの中で見たり学んだりすることは、いつまでも私の記憶の中に残っています。私は見、聞き、そして同時に知りますが、私は、私の知ることをいわば瞬間のうちに学んでしまうのです。……、この光の中には、全くどんな形もみつけることはできません。もっともその中に、ときどき、私が生ける光と名づけた別の光を認めることはあります。……、私がこの光をみることに恍惚としているあいだ、あらゆる悲しみと苦悩は、私の記憶から消え去っているのです。……、」

この種の経験について、自分自身の体験から知っている人たちを、私自身もいっらか知っている。このような現象について私が何か理解することができるのであれば、ここでは、集中的であるとともに抽象的な意識の鋭い状態が問題になっているのである。つまり、ヒルデガルトが適切に示唆しているように、いつもは暗黒に蔽われている心的現象の領域を意識面まで押し上げる「解放された」意識が、ここでは問題になるのである。“

(2) (1) と同書。Ibid. pp. 61-62

(3) (1) と同書。Ibid. pp. 63-64

光の体験について、ユングはさらに別の言い方で以下のように述べている★⁴：

“悟りの中心となる神秘的経験は、さまざまなタイプの神秘主義のほとんどの場合に、光によって象徴的に表現される。”

まったくの暗黒に入る道のように思われる領域 {無意識} へ接近することが、実は悟りの光りをもたらすようになるということは、奇妙な逆説である。しかしこれは、いわゆる「闇を通して光りに転回すること」 *enantiodromia per tenebras ad lucem* である。

多くの宗教の入信儀礼が、洞窟への下降とか、洗礼の聖水にひたるとか、再生の母胎に還る、といった儀式を行っている。再生の象徴は、そういう具体的な形で類比することによって一意識と無意識という一反対の一致を説明するわけである。あらゆる再生の象徴の基礎には、超越的機能がある。この機能は、(先行の状態ではまだ意識されていなかった内容を新しくつけ加えるので) 意識水準を高め、そのため新しい状態はより多くの洞察をもたらすようになり、それがより一層の光りによって象徴的に表現されるのである。したがってそれは、それ以前の状態の相対的な暗さとくらべれば、もっと明るくされた状態であるといえる。多くの場合、光りは幻覚の形でも現われてくる。“(強調、著者)

今までの我々の議論のエッセンスがこの記述に凝縮している。光や悟りに拘ってきたが、それはここで一言で表現すれば、「悟りの中心となる神秘体験は光によって象徴的に表現される」からである。

「闇を通して光りに転回すること」は、重要なイメージで、イニシエーションであり、再生の象徴である。*enantiodromia* や (意識と無意識という) 「反対の一致」は、前述のアイオーン像のところで考察したように、ユング心理学の根本目標である。そこには変容する可能性があり超越機能 (超越的機能) がある。新たな洞察を得て、さらに徹底操作されて「それがより一層の光りによって象徴的に表現され」、より創造的に生きていけるのであろう。

次に、②対象からの意識の離脱、について見ていきたい。

ユングは端的に、“われわれは無意識を理解することによって、その支配から解放される。”と述べている。★⁵

もう少し詳しく見ていくと★⁶：

(4) ユング 湯浅泰雄他訳 チベットの大きいなる解脱の書 「東洋的瞑想の心理学」所収、創元社、1983, pp. 163-164

(5) (1) と同書。Ibid. p83

(6) (1) と同書。Ibid. p86

“しかし、意識と並んで、ともに心を条件づける力として無意識を認め、意識的であるとともに無意識的（あるいは本能的）な要求についてもできる限り考慮を払う生き方ができるようになれば、そのとき全人格の力の中心は意識中心としての自我ではなく、本来的自己 Selbst と名づけてよいような、いわば意識と無意識の間にある潜在的な点へと移動する。この移動に成功すれば、結果として世界との神秘的分有が解消するに至り、{人格を建物にたとえれば} 上の階では悩み多い出来事からも楽しみにみちた出来事からも全く離れていて、ただ下層の階でだけ悩みが生じているにすぎないような人格の境地にまで至るのである。”

意識と補償関係にある無意識を考慮することにより、自我（エゴ）中心的なあり方から自己（セルフ）中心的なあり方へシフトすることの大切さが述べられている。このことは、宗教における悟り体験においても、また心理学の個性化の過程においても、双方において鍵となる本質であると思われる。

このような姿勢は、中年期以降に始まる（中年期クライシスなど）。つまり、我々は死に対して自然に準備していこうとするのである。それ故、我々は（人生後半を課題とする）ユング心理学を学ぶのである。

次に、③禅、について。

加藤清の指摘する「究極的関心の活性化」というメカニズムが、意識と無意識の間のダイナミズムに見られるのではないか。悟りの体験という「突破」break through の機序がここにあるのではないか、と思われる。

以下に、ユングの記述を引用していきたい。★⁷

“無意識とは、識閥下にあるすべての心的な要因の、見通すことのできない全体であり、潜在的本性の「総体的な光景」なのであるから。無意識は全体的な性向を形づくっているものであり、意識はそのつど、そこからきわめて少量の部分をすくいあげているにすぎないのである。

ところで、意識がその内容についてできるだけ空っぽになった場合、その内容は、一種の（少なくとも一時的な）無意識の状態になる。禅の瞑想の場合、この転換状態はたいてい、意識のエネルギーがその内容から抜きとられて、「空」の観念か、あるいは公案へと向うときに生じる。空の観念にせよ公案にせよ、いずれも一定不変のものでなくてはならないから、意識の内容をなすイメージの継起は消えてゆき、それとともに、意識の動きを維持しているエネルギーも消滅する。こうして蓄積されたエネルギーは無意識領域へと向い、自然にそこに充電されるエネルギー量を極限まで増大させる。それによって、無意識領域

(7) ユング 湯浅泰雄他訳 禅の瞑想、(4) と同書。Ibid. pp. 195-197

の中に含まれた諸内容が意識の表面へ侵入してくる用意ができあがる。しかし、意識を空っぽにし、活動を止めてしまうといっても、そう簡単にできることではない。そこで、無意識の諸内容が意識にまで入ってきて最終的な「突破」の状態をひき起こすまでには、極限的な緊張状態に至らなくてはならず、それには、特別な修行とともに不定の長い期間が必要になるのである。

意識面にまで「突破」してくる無意識の内容は、決して任意のものではない。精神病患者をあつかう精神科医の経験が示しているように、意識内容と、突然出現してくる妄想観念や精神錯乱の間には、一定した固有の関係がみられる。それは、正常人の目ざめた意識と夢の間に存在しているのと全く同じ関係なのである。

(これは“心的水準の低下”にあたると思われる：著者。)

その関係は、本質的に言って、ひとつの補償的關係である。無意識の諸内容は、広い意味において補充するために、言いかえれば心の全体を意識的に方向づけるために必要な一切のものを、意識の表面へもたらすのである。無意識がさし出した、あるいは押しつけた断片を、意識的な生活の中に有意義に組みこむことができれば、そこから、個人の人格の全体によく対応した心の存在形態が生まれてくる。それは、意識的な人格と無意識的な人格の間に起る無益な葛藤をなくした状態である。現代の心理療法はこのような原理に立っているわけであるが、そのためには、無意識というものは幼稚で道徳的に劣等な内容しかもっていないという歴史的偏見を捨ててかかる必要がある。たしかに無意識には劣等な隅の部分、つまり汚ない秘密の物置きのようなものも存在している。こういう秘密の部分は無意識に属するというよりも、むしろ意識によって隠されているものであり、またなかば忘れられているものにすぎない。こういう部分と無意識の全体との関係は、たとえば、一本の虫歯がその人の人格全体に対してもっている関係のようなものにすぎない。無意識というものは、すべての形而上的な表現、あらゆる神話とあらゆる哲学（ただし単に批判的な哲学は除く）、そしてまた心理学的な諸前提にもとづく生のすべての表現形態などを生み出す母胎なのである。

無意識の内容が表面化してくることは、すべて、意識の一定の状況に対する応答のようなものである。この応答は、現に存在している諸表象の可能な全体から、言いかえれば、右に説明したように、心の存在形態に潜在的にともなっている同時的光景である無意識の全体的性向から生じてくるのである。意識には、個別的なものへの分化傾向、一面的になること、また断片的な特性などが、本質的に固有なものとしてそなわっている。全体の性向から生まれる反応は、区別する意識によって分断されていない本性に従っているので、常に、全体的な特性をもっている。だからこそ、その反応は、圧倒的な影響を及ぼすのである。それは予期することのできない、すべてを包んだ答えなので、まったく十分に人を納得させてくれる。そしてこの答えは、意識が袋小路にはまりこんで、にっちもさっちもゆかなくなっている状態にあるときに現われてくるだけに、なおさら、悟りや啓示としてはたらくのである。“(強調は部分的に著者による。)

ユングの禪に対する深い理解には驚かされる。悟りの「突破」のメカニズム、意識と無意識の間のダイナミズムがここに詳述されている。このようにして悟りや啓示として現われてくるのである。悟りは、本性そのものからの答えであり、全体的な特性をもったものなのである。

次に、④心理療法、について。

ユングは以下のように述べている：

“無意識がさし出した、あるいは押しつけた断片を、意識的な生活の中に有意義に組みこむことができれば、そこから、個人の人格の全体によく対応した心の存在形態が生まれてくる。それは、意識的な人格と無意識的な人格の間に起る無益な葛藤をなくした状態である。現代の心理療法はこのような原理に立っている” *⁸（強調、著者）

“心理療法というものは、根本において、医者と患者の間の一種の弁証法的関係である。それは、二つの魂全体の間で行なわれる対決であり、ここでは、知識はすべて単なる道具でしかない。その目標は人格の変容であり、それもその変容の仕方はあらかじめ予定されているわけではなく、むしろあらかじめ規定しにくい変化であって、その変化の唯一の尺度は、自我性が消滅することである。医者側からどんなに努力してみたところで、このような変容の体験を力づくで生み出すことはできない。医者が患者のためにできることといえば、せいぜい、決定的な体験に対してできるだけ抵抗しないような心がまえをつくり出すために、道をつけてやるぐらいのことである。” *⁹（強調、著者）

“重要なのは、このようにしてたましいの全体性をとらえることであって、善い意図だとか、有用な模倣だとか、知的な曲芸とかは問題ではない。心理療法家は、性急で近視眼的な教条的意見から自由になったとき、わずかな示唆、あるいは大小の断片といった形で、たましいの全体性に直面するのである。” *¹⁰（強調、著者）

前前節「3 アイオーン像」でも上述したが、この小節の結論として再度引用したい。

“この時にわれわれは案内人としての自然に従わなければならない、そのさいに医師のなすことは治療というよりはむしろ患者の中にある創造的な芽を成長させることである。” *¹¹

(8) (7) と同書。Ibid. p196

(9) (7) と同書。Ibid. p199

(10) (7) と同書。Ibid. p202

(11) ユング 林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989, p42

以上で、かなりユングの考える「心理療法のあり方」が明確になり、われわれの議論と重なっている部分が多々あることに気付かれたであろう。第二章にて、より詳しく考察していきたい。

最後に、⑤一なる宇宙 *unus mundus*、について。

ユングは次のように述べている：

“一にして単純なものは、ドルネウスが「一なる宇宙」*unus mundus* と呼んだところのものである。この一なる宇宙が「単一なるもの」である。「結合」の第三の、最高の段階はドルネウスにとって、全体性をそなえた人間と「一なる宇宙」との結合を意味する。すでに見たように彼のいう「一なる宇宙」は、まだ何ものも現実化された状態(*in actu*)、すなわち二および四という数の状態にはなく、ただ一なるものしか存在しなかった天地創造の第一日の、潜勢的な宇宙 {世界} である。彼は魔術的な作業手順によって生み出された人間の統一を、宇宙とのあいだにも統一を生み出す可能性と見なしていた。しかしこの宇宙はわれわれが目にしていくような多様な現実ではなく、ちょうど自己 *Selbst* が個人的人格の根拠であり根源であってその過去、現在、未来を包摂しているように、すべての経験的な存在の永遠の究極的根源を意味するところの、一つの潜勢的な宇宙である。”^{★¹²} (強調、最終部分は著者による。)

原初的な、第一質料を意味しよう。

“ピロンの語るところでは、創造主は知的にのみ理解される宇宙のなかに、形体なき天、不可視の地、気と空虚なるものの理念を、創造した。

最後のものとして創造主は人間を創造したが、それは「星々に似た多くの自然物の模像を内包する」ところの「小さな天」であった。ピロンはこれによって明らかにミクロコスモス {小宇宙} を、したがってまた心的人間と宇宙 *cosmos* との一致を暗示している。”^{★¹³}

“ドルネウスが「結合」の第三段階について語る思想は普遍的なものである。つまりそれは、個人的なアトマン (*atman*=個我) と超個人的なアトマン {ブラフマン・梵} との、個別的なタオ (*tao*=道) と普遍的なタオとの関係ないしは一致である。”^{★¹⁴}

ミクロコスモス (小宇宙) とマクロコスモス (大宇宙) の対応が記されている。ミクロコスモスを知ることが「悟り」であり、そのことによってマクロコスモスに繋がるのである。

(1 2) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000、p342

(1 3) (1 2) と同書。Ibid. p342

(1 4) (1 2) と同書。Ibid. p343

さらに、このことに関するユングの記述を引き続き見ていこう。:

“ところでドルネウスは「結合」の第三の、最高の段階を「天」を作り出した達人と「一なる宇宙」との結合、あるいは関係づけに見ているが、これを心理学的にいい表わせば、意識と無意識との統合ということになるであろう。”^{★¹⁵}

“ドルネウスが「天」と名づけているものは、すでに言及したように、自己 Selbst の象徴的先取りである。そこからわれわれは、「天」によって追求された全体的人間の実現はともかくもまず有機的 {肉体的} あるいは心的な苦悩の治癒 {救済} と見なされたのだと推論することができる。”^{★¹⁶}

“それは単一・単純なものであり、それゆえ普遍的なものであり、あらゆる対立の統一である。それはキリストと並行的類似関係にあり、マクロコスモス {大宇宙} の救世主と呼ばれる。しかしまた「天」は、人間の神との類似性 (「神の似像」としての人間) を、物質のなかに存在する「宇宙の魂」を、そして真理そのものをも意味している。それは「千の名をもつ」存在、「真人」であり、ホムンクルスであり、ヘルマプロディトスである。”^{★¹⁷} (強調、著者)

“この体験と比較できるのは辛うじて、「神秘的合一」の名状すべからざる神秘(mysterium ineffabile)、タオ {道}、サマーディ(samadhi=三昧)の境地、あるいは禅の「悟り」くらいのものであろう。これらの体験は、理性のいかなる判断基準も齒が立たない純然たる非具象性と極端な主観性の領域に属している。注目すべきことにこれらの体験は経験的なのである。”^{★¹⁸}

このように、心理学的に言えば、このプロセスは、あらゆる対立の一致、意識と無意識の統合であり、象徴的に先取りすれば「自己 (セルフ)」であるところのものを目指すのである。その前提として、人間の神との類似性 (「神の似像」としての人間) が重要であることは論を待たない。

また、後に第二章で再度議論するが、「一なる宇宙」は、共時性の概念を支持する基本理論であると思われる。「一なる宇宙」は、上述のように、我々の究極的なありようであるが、加藤の指摘する Deep Ecological Encounter (万物の魂との深い出会い)^{★¹⁹}であるとこ

(15) (12) と同書。Ibid. p348

(16) (12) と同書。Ibid. p348

(17) (12) と同書。Ibid. p348

(18) (12) と同書。Ibid. p349

(19) 加藤清 この世とあの世の風通し、春秋社、1998, pp.109-114

加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, pp.8-12

ろの“すべての源は一つである The source of all is one.”という考え方とも一致する。

すべての源のところは一つにつながっていて、それが現象面では共時性として現われ、概念としては集合的無意識として措定されるものであるかもしれない。

フォン・フランツは同様のことを述べている^{★20}：

“一なる世界の考えは、私たちの集合的無意識の概念を違う形で表現したものです。”

“具体的には、ユングが指摘するように、一なる世界が顕となるのは、共時的な現象においてです。”

“発達の終わり（個性化過程の最終段階）において、禅の師匠たちは集合的無意識と見事に一致した状態にあるので、闕下でのコミュニケーションが相互に可能となるのです。彼らはともに一なる世界のなかにいるのです。”

この点が、第二章で議論していきたい中心テーマの一つである。つまり、個性化過程における「光」と「自己（セルフ）」が「一なる宇宙・一なる世界」という概念でどう説明されるのかということである。また、我々の心理療法のあり方が、どう、「共時性理論」や（無意識のみならず）集合的無意識と関わっているのか、などである。

「はじめに」で、なぜ「悟り体験」に興味をもつに至ったか、その時に自分自身が精神的窮境状態にあったから尚更「啓示」として感じられたことを述べた。また、上述のユングの③禅のコメントも、「この答えは、意識が袋小路にはまりこんで、にっちもさっちもゆかなくなっている状態にあるときに現われてくるだけに、なおさら、悟りや啓示としてはたらくのである。」と指摘している。

このように、ユングは「悟り体験」の限界についても経験主義的に言及している。我々は多面的に吟味しながら、議論していかねばならない。

加えて、ユングは、以下のように、その限界性について言及するのを忘れていない。^{★21}：

“このような欲求はつねに精神的窮境から生ずるものである以上、形而上学的発言の解明にあたっては、当の形而上学的発言に説得される人間の心的状況も考察されなくてはならない。するとこういうことが明らかになる。靈感を受けた人間の発言はまさしく、世間一般の心的窮境に対して補償的關係にあるイメージや観念にほかならないということである。このようなイメージあるいは観念は靈感を受けた人間が意識的に考え出したり思いつ

(20) フォン・フランツ 垂谷茂弘訳 ユング思想と錬金術、人文書院、2000、pp. 234-236

(21) (12) と同書。Ibid. pp. 361-363

いたりしたものではなく、体験として彼にふりかかってきたものであって、彼はいわば進んで、あるいは嫌々ながらその犠牲になったのである。ある意識超越的な意志が彼を捉え、これに対して彼は首尾よく抵抗することができなかつたのである。もっともなことながら彼は自分を屈伏させたこの優勢な力を「神的」と感ずる。この呼び方にはわたしはまったく異存はないが、しかしどう努力してもわたしには、これを超越的な神の存在を証明するものと見なすことはできない。

(中略)

したがってわたしにはつぎのような態度で臨むのが、まことに旧式な評価の仕方ではあるが、より賢明であるように思われる。すなわち、どんな場合もほかならぬ最高の形而上学的要因なるものは考慮に入れたりせず、もっと控えめに、人間的なものの範囲内にある無意識の心的な、ないしはサイコイド的な要因を靈感やこれに類する諸現象の源と見なすのである。

(中略)

意識を取り巻くサイコイド的アウラはわれわれに、よりよい説明の可能性を、しかもそれほど大騒ぎを惹き起こさないですむ説明の可能性を与えてくれる。その上それは経験的領域の範囲内にある。サイコイド的アウラは比較的自律的な「諸イメージ」の世界を形づくっており、そのイメージのなかには多種多様な神の像もみいだされる。これらの多様な神の像は、どこでどんな仕方で現われようとも、素朴な人間によってつねに「神」と呼ばれ、単にそう呼ばれるばかりでなくてそのヌミノースな性質(これは自律的性質と等しい!)のゆえに事実そういうものだと思込まれる。“

討論：

ユングのこれらの鋭い洞察力を持った記述には驚かされた。長々と引用した由縁である。ただ、むしろ私に求められるのは、長々と引用文をむきだしに羅列することではなく、自分なりに消化、咀嚼 assimilate する作業である。いわば、ユングに一方的に喋ってもらうことではなく、私とユングが相互に対話することである。

後に、「第二章 心理学における洞察」において再度言及しなおし考察する部分も多々あるので、ここでの討論は、後の考察への橋渡しになるものとしたい。1) から 5) の五節に分けて論述したので、以下もこの順に討論していきたい。

1) 光、について。

悟りの中心となる神秘体験は光によって象徴的に表現される。光のヴィジョン(光の体験)は、内なる光に気づくことであり、一種の悟り体験である。内なる光とは、内なるキリスト、小宇宙(ミクロコスモス)である。

心理療法における「洞察」が、この宗教における「悟り体験」で拡充されていることを

第二章で論じている。

また、ヨーロッパでよく引き合いに出され尊敬されているヒルデガルド・フォン・ビンゲンの神秘的体験である光のヴィジョン（光の体験）も、同様の文脈で理解されることを提示した。

また、ユングの記述により、多くの宗教の入信儀礼（儀式）が、再生を象徴し、そういう具体的な形で類比すること（つまり「拡充法」）で一意識と無意識という一反対の一致を説明していることを提示した。

私自身の、光のみならず、光と闇の対比（二元論を含む）への関心から本論は始まったが、ユングは端的に、“いわゆる「闇を通して光りに転回すること」 *enantiodromia per tenebras ad lucem*” と述べている。これは次の2) 対象からの意識の離脱、とも関連してくるし、「おわりに」での引用とも関連してくると思われる。

2) 対象からの意識の離脱、について。

ユングは原文では[文献(1) 参照、ヨーロッパの読者のための注解「黄金の華の秘密」所収、人文書院、1980]、漢詩を印象的に引用しているが、つまるところ、“**我々は無意識を理解することによって、その支配から解放される**”ということが言いたいのである。意識と補償関係にある無意識を考慮することにより、自我（エゴ）中心的なあり方から自己（セルフ）中心的なあり方へシフトすることの大切さを強調しているのである。

3) 禅、について。（「第二章 1 なぜ悟りは啓蒙的なのか」でも後述。）

ユングの禅に対する深い洞察力には驚かされるが、ここでは以下の二点に絞ってまとめてみる。悟りの「突破」のメカニズムと、なおさら、悟りや啓示として働く、その内容について。

まず、悟りの「突破」のメカニズムについて。

“禅の瞑想の場合、この（意識から無意識への）転換状態は、たいてい、意識のエネルギーがその内容から抜きとられて、「空」の観念か、あるいは公案へと向かうときに生じる。意識の内容をなすイメージの継起は消えてゆき、それとともに、意識の動きを維持しているエネルギーも消滅する。こうして蓄積されたエネルギーは無意識領域へと向い、自然にそこに充電されるエネルギー量を極限まで増大させる。それによって、無意識領域の中に含まれた諸内容が意識の表面へ侵入してくる用意ができあがる。”^{★7}

特別な修行とともに不定の長い期間によって、極限的な緊張状態に至り、無意識の諸内容が意識にまで入ってくる「突破」の状態が引き起こされるのである。これは、加藤の言う「究極的関心の活性化」状態にあたるであろう。

次の点は、悟りは、本性そのものからの答えであり、全体的な特性をもったものなので、

“その反応は圧倒的な影響を及ぼすのである。”^{★7}

今まで意識していなかった補償的な無意識の内容が含まれて、全体的性向となっているので、“それは予期することのできない、すべてを包んだ答えなので、まったく十分に人を納得させてくれる。そしてこの答えは、意識が袋小路にはまり込んで、にっちもさっちもゆかなくなっている状態にあるときに現われてくるだけに、なおさら、悟りや啓示としてはたらくのである。”^{★7}このことは、また同時に“精神的窮境から生ずるもの (p72)”でもあるので、その限界性にも留意しなければならない。

4) 心理療法、について。

先に示したアイオーン像に象徴されるように、「対立するものの一致」がユング心理学の根本概念であると前述した。即ち、ここでは、意識と無意識という対立するものの一致、結合であり、具体的には、“無意識がさし出した、あるいは押しつけた断片を、意識的な生活の中に有意義に組みこむこと”なのである。

ユング派の分析心理学セッションでは、夢分析、描画療法、箱庭療法などが行われ、クライアントの夢、描画、箱庭作品などのイメージが取り扱われる。それらのイメージが、クライアントの“無意識がさし出した、あるいは押しつけた断片”に当たるであろう。心理療法家がクライアントと、そのイメージをセッションの中で共有しながら、一緒に考えながら、共に歩いていく、伴走していくことが必要であろう。

ここでは、心理療法家は、素晴らしい解釈をする必要はない。ユングが“善い意図とか、有用な模倣だとか、知的な曲芸とかは問題ではない。”と述べているごとくである。

むしろ、心理療法家は、このクライアントがなぜ来談せざるを得なかったのか、その苦しみ、苦悩、つらさ、もどかしさなどを共感し、心理療法家自身の存在を賭けて傾聴し、クライアントの存在を受けとめる（受容する）、自身の真摯な authentic 態度が求められるのである。そのことをユングは、“たましいの全体性に直面する”と論じているのではあるまいか。

心理療法家とクライアントはともに歩むが、あくまで、どの道を歩むかを発見する、見つけるのは、クライアント自身である。心理療法家はクライアントが自身で見つけるのを助力するだけである（心理療法家があればこれ、こうしよ、あれしよ、と指示してはならない）。ユングも同様に、“医者側からどんなに努力してみたところで、このような変容の体験を力づくで生み出すことはできない。医者が患者のためにできることと言えば、せいぜい、(中略) 道をつけてやるぐらいのことである。”と述べている。

道のアレンジして、方向性をつけ、歩きやすいよう道を整えることは、心理療法家としてもよいが、あくまでどの道を歩むかを決めて、実際に一步を踏み出すのはクライアントなのである。

沖縄の御嶽でのニライカナイへ向かっての祈りを「お通し」と呼ぶが、加藤清は沖縄でのフィールドワークの経験から、心理療法における「お通し」「収斂」(更には、「コスミッ

クナズレ、歪みを直すこと」「ひずみを直していく。もっと元へ戻すちからを出す。本当の自然体に戻していく。）」に言及している。^{★²²}心理療法における「道をつける」ことの本質を、これらの概念で逆照射することは意義があると思われる。

また、心理療法家が、クライアントが自身で見つけるのを助力するだけである、もう一つの別の理由は、心理療法家はクライアント自身もつ自然治癒力を尊重するからである。このことは「第二章 11 傷ついた治療者」で再び議論する。

この自然治癒力はまた、治る過程のプロセスがクライアント自身の個性に応じたユニークさ（独自性）をもつものであり、その副産物として、何か創造的なものや創造的な人生（という作品）を生み出すかもしれない。その意味で「創造性」と重なり、先述した「創造の病い」と重なるかもしれない。ユングの記述する、“**医師の為すことは治療というよりはむしろ患者の中にある創造的な芽を成長させることである**”が重要な由縁である。

5) 一なる宇宙 unus mundus、について。

「第二章 6 一なる宇宙/中心力/仏性」で議論が後述されている。

その議論の前提となる、ユングの「一なる宇宙」に関する論述の引用がここでの中心である。

「一なる宇宙」は、概念としては集合的無意識として措定され、現象面としては共時性として現われている、と考える。前者は「第二章 6」で議論し、後者は「第二章 10 共時性の実践的意味」で考察を深めたい。

最後に、「悟り体験」の限界性について、ユングの経験主義的言及を引用したのは先述の通りである。

参考文献

- (1) ユング、ヴィルヘルム 湯浅泰雄他訳 ヨーロッパの読者のための注解 「黄金の華の秘密」所収、人文書院、1980, pp. 52-53
- (2) (1) と同書。Ibid. pp. 61-62
- (3) (1) と同書。Ibid. pp. 63-64
- (4) ユング 湯浅泰雄他訳 チベットの大きいなる解脱の書 「東洋的瞑想の心理学」所収、創元社、1983, pp. 163-164
- (5) (1) と同書。Ibid. p83
- (6) (1) と同書。Ibid. p86
- (7) ユング 湯浅泰雄他訳 禅の瞑想、(4) と同書。Ibid. pp. 195-197
- (8) (7) と同書。Ibid. p196
- (9) (7) と同書。Ibid. p199
- (10) (7) と同書。Ibid. p202
- (11) ユング 林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989, p42
- (12) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p342
- (13) (12) と同書。Ibid. p342
- (14) (12) と同書。Ibid. p343
- (15) (12) と同書。Ibid. p348
- (16) (12) と同書。Ibid. p348
- (17) (12) と同書。Ibid. p348
- (18) (12) と同書。Ibid. p349
- (19) 加藤清 この世とあの世の風通し、春秋社、1998, pp. 109-114
加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, pp. 8-12
- (20) フォン・フランツ 垂谷茂弘訳 ユング思想と錬金術、人文書院、2000, pp. 234-236
- (21) (12) と同書。Ibid. pp. 361-363
- (22) 加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, pp165, 245

第二章 心理学における洞察

1 なぜ悟りは啓蒙的なのか

第一章で前述のごとく、ユングが心理学的観点から「悟りのメカニズム」を明らかにしているが、再度以下にまとめ直していきたい。

悟りを得るには、長い年月にわたる禅の瞑想ときびしい修行を必要とする。悟りは、意識を補償する無意識から、「突破」してきたものである。

悟りの過程とは、“自我という形態に限定されている意識が、自我性をもたない本来的自己へと突破すること Durchbruch, break-through と表現されている。”^{★¹}

“無意識の諸内容が意識にまで入ってきて最終的な「突破」の状態をひき起こすまでには、極限的な緊張状態に至らなくてはならず、それには、特別な修行とともに不定の長い期間が必要になるのである。”^{★²}

極限的な緊張状態とは、前述の加藤の指摘する「魔境」の一步手前であり、「究極的関心が活性化」されたものであるだろう。

無意識は意識と補償的關係にある。「自我性をもたない本来的自己」とは、無意識の諸内容を生かし肉づけしたものであり、“悟性の合理的なはたらきを消滅させる努力を重ねた結果出された、本性そのものの一つの答え”^{★³}である。

“無意識の諸内容は、広い意味において補充するために、言いかえれば心の全体を意識的に方向づけるために必要な一切のものを、意識の表面へもたらすのである。無意識がさし出した、あるいは押しつけた断片を、意識的な生活の中に有意義に組みこむことができれば、そこから、個人の人格の全体によく対応した心の存在形態が生まれてくる。”^{★⁴}

長い年月にわたる禅の瞑想ときびしい修行によって、悟性の合理的なはたらきを消滅させる努力を重ねるとき、極限的な緊張状態に至って、意識を補償した無意識の諸内容が「悟り」として「突破」してくるのである。

(1) ユング 湯浅泰雄他訳 東洋的瞑想の心理学、創元社、1983, p183

(2) (1) と同書。Ibid. p195

(3) (1) と同書。Ibid. p197

(4) (1) と同書。Ibid. p196

また、「悟り」の別の本質的な特徴として、その人の本性そのものからの返答、全体の性向から生まれる反応である、ということである。上述の「心の全体を意識的に方向づけるために必要な」、「人格の全体によく対応した」にあたるであろう。

“全体の性向から生まれる反応は、区別する意識によって分断されていない本性に従っているので、常に、全体的な特性をもっている。だからこそ、その反応は、圧倒的な影響を及ぼすのである。それは予期することのできない、すべてを包んだ答えなので、まったく十分に人を納得させてくれる。そしてこの答えは、意識が袋小路にはまりこんで、にっちもさっちもゆかなくなっている状態にあるときに現われてくるだけに、なおさら、悟りや啓示としてはたらくのである。” *⁵

これが、悟りが啓蒙的に感じられる理由であろう。

前章でも指摘したが、「袋小路にはまりこんで、にっちもさっちもゆかなくなっている」のは、本人の「精神的窮境・心的窮境」でもある。このような状態にあるからこそ啓蒙的に感じられるという点も忘れてはならない。それが長年にわたる修行の結果であれ、心理的プロセスの過程（個性化を含む）の中であれ、である。

次のユングの指摘に留意したい。：*⁶

“靈感を受けた人間の発言はまさしく、世間一般の心的窮境に対して補償的關係にあるイメージや観念にほかならないということである。このようなイメージあるいは観念は靈感を受けた人間が意識的に考え出したり思いついたりしたものではなく、体験として彼にふりかかってきたものであって、彼はいわば進んで、あるいは嫌々ながらその犠牲になったのである。ある意識超越的な意志が彼を捉え、これに対して彼は首尾よく抵抗することができなかつたのである。もっともなことながら彼は自分を屈伏させたこの優勢な力を「神的」と感ずる。”

(5) (1) と同書。Ibid. p197

(6) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p362

参考文献

(1) ユング 湯浅泰雄他訳 東洋的瞑想の心理学、創元社、1983, p183

(2) (1) と同書。Ibid. p195

(3) (1) と同書。Ibid. p197

(4) (1) と同書。Ibid. p196

(5) (1) と同書。Ibid. p197

(6) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p362

2 悟りは“目覚め”や否や

前節で、悟りはなぜ啓蒙的なのか議論した。上述のような文脈において、悟りや啓示として体験された。

“目覚め”というのは、この啓蒙的であること即ち“啓示”の前段階であるように思われる。第一章で見てきたように、グノーシス派（靈知）では、救済は三つの段階を含む：覚醒、救いをもたらす知識の啓示、記憶回復 anamnesis である。“目覚め”は「覚醒」に対応し、啓蒙的であることは「救いをもたらす知識の啓示」に対応するのではなかろうか。

「覚醒」と「啓示」は不可分である。あえて区別するとすれば、前節の記述のように、意識から補償された無意識の諸内容が、長年の修行による極度の緊張状態の中で、「突破」してくる体験そのものが前者にあたり、その体験によってもたらされるその人の本性に従った全体的な答えが後者にあたるかもしれない。この体験自体は本質的に連続しており不可分である。

グノーシス派の表現では、「アダムは内省し、自分が何者であるかを知る。」そして、「祝福されたものの魂は再び知性に溢れ、生き返った」のである。

禅修行者は、上述のように、長年にわたる厳しい修行をして「悟り」を得るのであり、それは経験や体験に基づいた“経験主義的”なものである。

「禅修行者は内省し、自分が何者であるかを知る。」：それは、ある意味、「覚醒」と「啓示」ではあるまいか。「祝福されたものの魂は再び知性に溢れ、生き返った」は、「啓示」とそれによってもたらされた「記憶回復」に当たるのではあるまいか。ある種のイニシエーション体験であるとも言えよう。

上述の悟りの「その人の本性に従った全体的な答え」とは、取りも直さず、「自分が何者であるかを知る」ことである。「覚醒」と「啓示」の本質は、「自分を内省し、自分が何者であるかを知る」ことなのである。

前述の問い (p41)、啓示は、受動的にやってくるのか能動的に拾い上げるものなのか、は、上述の“長年にわたる修行の結果「突破」してくるメカニズム”に答えがあるのではないか。“人事を尽くして天命を待つ”という表現があるが、「修行」という「人事」を尽くして（積極的に）、「啓示」という「天命」を待つ（受動的に）のではあるまいか。

また、話は変わるが、第一章でイランの神話の観点から、“二元論”について見てきた訳であるが、西洋人の基本概念は、この種の“二元論”に基づいているのではないかと思われる。以下の引用文において、“アフラ・マズダー”という単語を“キリスト”や“モハメット”に交換することも可能であると思われる。：

“アフラ・マズダーを選ぶことにより、マズダー教徒は悪よりも善を、ダエーワの宗教よりも真の宗教を選ぶことになる。したがって、すべてのマズダー教徒は悪と戦わねばならない。ダエーワとして化身した悪魔の力に対しては、いささかの寛容も許されない。こ

の緊張関係は、ほどなく二元論を生み出す。世界は善と悪に分かれ、あたかもすべての宇宙的、人間的なレベルに善性とその反対物の対立が投影されるようになる。”^{★¹}（強調、著者）

湯浅によると、この西洋人の二元論に基づいている限り、“（善と悪、神と悪魔は互いに全く分離され、）永久に相容れないたたかいをくり返すほかはないだろう。”^{★²}

“二元論”の概念は、自然に対する西洋人の態度と関係してくるかもしれない。このことは、第三章で議論したい。

この節では、イランのグノーシス派（靈知）の観点（から見た“目覚め”について）と、イラン神話に基づく“二元論”について考察した。

（1）エリアーデ 荒木美智雄他訳 世界宗教史[I]、筑摩書房、1991、p363

（2）湯浅泰雄 湯浅泰雄全集 第六巻、白亜書房、2001、p483

参考文献

同上。

（1）エリアーデ 荒木美智雄他訳 世界宗教史[I]、筑摩書房、1991、p363

（2）湯浅泰雄 湯浅泰雄全集 第六巻、白亜書房、2001、p483

3 “涅槃”に対するユングの立ち位置

まず、ユング自伝から以下を引用したい。★¹：

“インド人の目標は道徳的完成ではなく、「相対性を離れた」状態である。インド人は自然からの解脱を求め、したがって黙想のうちにイメージの消去した状態、空の状態に達しようとする。私は、これとは反対に、自然の、そして心的イメージの生き生きとした観照のうちにいつもありたいと望んでいる。私は人間からも、自分自身からも、自然からも解脱したいなど思いもしない。というのはこれらすべては私にとって言語を絶した不思議なのであるから。自然も、精神も、そして生命も、私に開示された神なるもののように見える、一これ以上になにを望むことができよう。わたしにとって存在するものの最高の意味はただそれがあるという事実にあって、現在そうでなかったり、もはやそうでないといったことにもとづくのではない。”

ここで、ユングは、イメージの消去された「空」や「涅槃」を否定的に捉えている。むしろ、ユング派の用語でいうところの「能動的想像法 active imagination」や加藤が（究極的関心の活性化として）言及した有益な「魔境」を、ユングは尊重していることが分かる。

このことは、前掲の“ユングと久松真一の対話”の中で既に先取りされていた。★²：

“久松： 悩みはある意味では人生に必要です。それはその通りです。しかしそれにもかかわらず、人間の内には、悩みそのものから解放されたいという心からの願いがあります。

ユング： 勿論です、過度な悩みがある場合には、それを軽減するのが医者務めです。しかし、悩みをなくしてしまうことは、医者仕事ではありません。”

ユングは、イメージの消去した状態、空の状態、解脱、涅槃を否定している。禅の修行者、インド人や久松真一は、それらを瞑想の究極的目標として求めている。

この違い、ズレが、われわれの問題意識の出発点である。このことが、我々の議論を、ダイナミックに弁証法的に対話を促進し、実り大きいものになっていると思われる。

(1) ユング ヤッフエ編 河合隼雄他訳 ユング自伝 2、みすず書房、1973、p107

(2) 久松真一 久松真一著作集 第一巻 東洋的無、法蔵館、1995、p391

ユングは「空」を否定しているが、民俗学的に拡充すると、日本文化の中、特に沖縄の文化の中に、ある意味で、「空」の視覚的なヴィジュアルなイメージを見ることができると思われる。

つまり、ニライカナイ、御嶽、である。★³

御嶽には、本土の社寺のような建物はなく、一見何もない場所のように見える。実際には、御嶽は、死体や骨が何百年にわたって置かれた風葬の墓であった。死体や骨は長い年月の間に自然に溶解された。それで、今は、その土の上には何もないかのように見える。

何もないという意味で物理的に「無」「空」に見えるかもしれないが、先祖の霊や魂、精神性が充満しているという意味で、“**虚無ではなく、本質的には活動的である。**”★⁴

御嶽は小さい石で囲まれて子宮の形をしている。御嶽の内部には（ペニスのような形をした）クバと呼ばれる木々が生えている。イビと呼ばれる石もあり、それは御嶽とニライカナイを結ぶ特別な石である。女性の巫女が、ニライカナイ（神）に向かって御嶽の中のイビの前でお祈りをする。この祈りは「お通し」と呼ばれる。

ニライカナイ（神）は遠くの海の上にいる。

沖縄は、台湾やミクロネシア諸島に近い、日本の最南端にある小さな島々である。恩恵をもたらす（品々・神）外部者は遠く海の彼方からやってくると考えられた。それ故、人々は、海の彼方にあるニライカナイ（神）に向かって、御嶽の中や海岸で祈りを捧げている。そして、御嶽とニライカナイ（神）は、海や島の下を通してお互いに繋がっていると信じられている。

ニライカナイは、海の彼方にある青い海と空の水平線のイメージで「無」であるように見える。

（3）吉野裕子 扇、人文書房、1984, pp. 94-129

（4）加藤清 サイケデリック現象と究極的関心の活性化(1989) 堀尾猛編集 明日への提言 所収、天龍寺国際総合研修所、1999, p93

また、ユングの言う、プレロマ (Pleroma) に近いかもしれない。無であると同時に充溢である。(赤の書、創元社、2010, pp387-388 参照)

参考文献

（1）ユング ヤッフエ編 河合隼雄他訳 ユング自伝 2、みすず書房、1973, p107

（2）久松真一 久松真一著作集 第一巻 東洋的無、法蔵館、1995, p391

（3）吉野裕子 扇、人文書房、1984, pp. 94-129

（4）加藤清 サイケデリック現象と究極的関心の活性化(1989) 堀尾猛編集 明日への提言 所収、天龍寺国際総合研修所、1999, p93

また、ユングの言う、プレロマ (Pleroma) に近いかもしれない。無であると同時に充溢である。(赤の書、創元社、2010, pp387-388 参照)

4 悟後の長養

湯浅によると^{★¹}、禅では“修行にとって重要なのは、そういう見性体験の特異性それ自体よりも、その後に修行者の人格全体にそなわってくる変化と円熟なのである。禅で「悟後の長養」(悟りを得た後にそれを長く育ててゆくこと)を重視するのはそのためである。”

「見性」(最初の悟り)とは、本性が現れるという意味であり、ユングはこのような見性の体験を新生(Rebirth)とか突破(Durchbruch, break-through)とよんでいる。

突然得られる「見性」は廓庵により頓悟とよばれ、徐々に段階的に得られる悟りは普明により漸悟とよばれる。

もし悟りを「洞察」として表現すれば、この“悟後の長養”は「徹底操作」と表現できるのではなかろうか。

つまり、洞察を得たらそれで終わりではなく、洞察を得たのちも(“悟後の長養”のように)徹底操作していく長期間にわたるプロセスを必要としているのである。

洞察を得るプロセスと徹底操作するプロセスは相互的であり、相互に織りあわせ合っている。つまり、洞察を得た後徹底操作するし、また徹底操作した後にまた新しい洞察を得たりするのではないか。前者の洞察が頓悟にあたり、後者の次の新しい洞察が漸悟にあたらう。

後者について詳述すると、(見性、頓悟にあたる)洞察をセッションの中で得た後、我々は日常生活に戻り、その洞察をセッション外の日常生活の中で消化し、理解して自分のものにしようとする(徹底操作)。そのようにして人格全体にそなわってくる変化と円熟がある。このプロセスの中でいくつかの夢やイメージなどの資源を得るかもしれない。これらの内に次の洞察(漸悟)を得るヒントがあるかもしれない。

我々は、洞察のみならず、洞察を得た後徹底操作する長いプロセスをも必要としているのである。このことを「悟後の長養」の重要性として表現した。

また、河合隼雄は洞察のみを一義的に重要視することの危険性を指摘している。^{★²}：

“実のところ、私は悟りの体験など一度もない。にもかかわらず、こんな素人考えを述べているのは、心理療法における「洞察」のことから推察してのことです。心理療

(1) 湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書院、1995, p54

(2) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, pp. 80-81

法をはじめた頃、苦しんでいるクライアントが「洞察」という素晴らしい体験をして、一挙にそこから抜け出す。しかも、それを助けるために私の与えた「解釈」が役立つなどという考えにとりつかれていたことがありました。しかし、実際にやってみると、そんなことではないことがわかりました。

私はクライアントに対して何かを「与える」ことなどできません。クライアントは自分の力で自己実現の道を歩むのです。そのとき「洞察」と呼べるようなことが役に立つときもある。しかし、それによって一挙にことが解決したりすることはめったにありません。洞察があっても過程は徐々に進むのです。洞察したと思った後に逆転が生じることもあります。ゆきつ戻りつのなかで、治療者は全体を包む円（註：廓庵の牧牛図）に対する強い信頼をもって、そこに存在し続けることが大切ではないでしょうか。“

参考文献

- (1) 湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書院、1995, p54
- (2) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, pp. 80-81

5 宗教と心理学

我々はみな我々自身の内部に自身の小宇宙をもっている。

この小宇宙は、上述してきたように、神性の閃光、まだ捕らわれていた光の分子、つまり、内なる神、自己（セルフ）、個人神話に当たるかもしれない。

心理療法の現場では、心理療法家はクライアントにただ付き添い、自身の小宇宙を顧みながら、クライアントが自身の小宇宙を自分自身で見つけるのを手助けするのである。

クライアントの小宇宙とは、彼（女）自身の自然治癒力やポテンシャル（可能性）である。

心理療法家とクライアントの小宇宙は、時に重なり合い共有され（そこで共感が生じる）、また互いに刺激を与えあい活性化される。心理療法家は、自身の体験、傷、神話を通して、同じような傷のイメージを共有しながら、同情心 sympathy と共感 empathy をもって、クライアントの話を傾聴する。

そうして、クライアントは、小宇宙と大宇宙の間に橋を架け、小宇宙が大宇宙に包摂されたように感じられるのかもしれない。

クライアントと心理療法家の神話は、重なり合い互いに活性化され、それゆえ、クライアントの問題は一般化され相対化されるのかもしれない。つまり、クライアントは、自分が決して一人ではない、孤独ではない、と学ぶのである。

フォン・フランツはこの点を次のように述べている。^{★1}：

“ひと（クライアント）は、神話を語ったり、このことが神話を思い出させると言ったりするかもしれない。このことが、そのひとの人生に全体的な解決をもたらすのである。

そのひとは、自分の問題が彼（女）独自のものではなく、解決不能なものでもなく、はるか大昔からある方法で問題が解決されてきた、と感じるのである。

このことは、また、自惚れを減じる。なぜなら、自分はよくある状況の中にいるのであり、自分は独自の神経症に罹っているのではない、と感じるからである。”（著者訳）

心理療法家は、上の如く、共感をもってクライアントの話を傾聴する。クライアントは心理療法家に守られていると感じ、セッションの中でより自由に、柔軟に、自発的になり、自身のことをより喋れるようになる。カルフのいう「自由で保護された空間」であろう。そうしてクライアントは自己浄化カタルシスできるのである。

(1) Von Franz, M.-L. *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Shambhala Publications, Inc., 1995, pp. 13-14

上述したように、宗教においては、肉体の中に捕らわれた光（まだ捕らわれていた光の分子）の“存在”が小宇宙を意味し、光を“体験すること”が、無知、無明（つまり健忘、記憶喪失 amnesia）の状態にある小宇宙を、拾い上げることや救い出すプロセスを意味する。

いわば、前述の三つの段階を経る、つまり、覚醒し、救いをもたらす知識の啓示があり、記憶回復 anamnesis に至るのである。

心理学的には、洞察を得て徹底操作することは、この光の存在に気づき、この光を“体験すること”であるように思われる。洞察は、覚醒、救いをもたらす知識の啓示に照応し、徹底操作は、記憶回復 anamnesis に照応するのではあるまいか。（前述の表現を用いれば、前者は受動的、後者は能動的かもしれない。p80）

光を体験すること自体は、ユングがサイコイド要素として言及している如く、病的であるかもしれない（サトルボディのような心身の間体でもある）。しかしながら、同時に、加藤が指摘する如く、究極的関心を活性化するので価値があるものであろう。これは、逆説である。この逆説を徹底的にくぐり抜けることによって、我々は、自身の（本来）逆説的な生活を、より豊かにするのである。それはちょうど無意識を理解することによって我々がその（無意識の）支配から自由になるように。

そういう訳で、多くの神父、僧侶、尼、修道士、修道女たちが、宗教的に瞑想や厳しい修行やヨガを求め追求し、また、多くのクライアント、被分析者、患者が心理療法家のもとを訪れるのである。なぜなら、宗教的体験と心理学的体験両方共が、ユングが次に述べているように、“経験主義的”であるからである。：

“西洋文化の内部で、このような努力をある程度理解でき、また理解すべき唯一の運動は心理療法である。この序文を書いている筆者がひとりの心理療法家であるということは、決して偶然ではないのである。”*²

(2) ユング 湯浅泰雄他訳 東洋的瞑想の心理学、創元社、1983, p199

同様に加藤は言う、「本当の意味の宗教と精神医学の接点で言うべきことはたくさんある」。^{★³}（註、参照）

また、加藤は言う、「治療的な動機付けや情念を忘れた瞬間に治療はよく機能する」。この瞬間に彼はクライアントから教えてもらうのである。この事実は「心理療法のコア（芯）は忘却という意味での“無、空”である」ことを意味するかもしれない。

目幸によると^{★⁴}、「道教においては、「忘」（wang）という言葉は、wu-wei、「無為」「自然に任せること」あるいは、tsu-jan、「自然」「自ずから存すること」と同義語として使われる。したがって、「忘」という言葉は、「空にされた」（kung, sunyata）心理状態を示す。”

このことは前述の逆説の本質を表わしているかも知れない。

ここでの治療的な動機付けや情念は、セッションの中でセラピストが何か望むこと、つまりセラピストの“記憶や欲望”と関係しているかも知れない。

“（自由に）平等に漂う注意”に関しては、我々はセッションにおいて“記憶なく欲望なく”（ビオン）あらねばならない。もし我々心理療法家が、セッションの中でクライアントに対して“記憶や欲望”をもったならば、我々はクライアントに対して自由に柔軟にならないかもしれない、つまり、我々はクライアントに対して偏見や投影を抱いてしまうかもしれない。

我々心理療法家は、我々の“直観”がセッションの中で自由に働くために“記憶なく欲望なく”あらねばならない。その意味での、“忘”であり、“無、空”なのである。^{★⁵}

（3）加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001、pp244-246

“創造の病いの観点から、結局、病いというのは医学的な疾患ではなくて、コスミックな世界における自分のちょっとした存在のずれ、ちょっとしたアンバランス、そこが病気だ。そこからまず創造性が出てくる。（中略）コスミックな世界のあり方からちょっとずれたところがある。そのずれたところにどんな人間の苦しみと悲しみがあるか。そこから妄想が出てきたり、犯罪が出てきたり、自殺したり、（中略）。そこを非常に深いエンカウンターによって一ぼくらが宇宙と出会うような出会いのなかで、その人を包み込んで、その人と一緒に病いを越えていくというか、そういうところをはっきりさせるのが、精神科の医者のもっと第一の責任だと思う。それをやる途上で宗教が出てくると思うんです。ぼくらはひずみを直していくのがぼくらの務めなのだけけれど、宗教者はもうちょっと違った観点から、もっと元へ戻すちからを出す。それが宗教者の役目だと思う。上と下、上から助ける、矯正する。下から助ける、矯正する。矯正という言葉も悪いけど、元へ戻す。本当の自然体に戻していく。宗教者と精神科の医者が共同しないと、その問題は解決できない。”

（4）スピーゲルマン、目幸黙僊 目幸黙僊監訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990、p73

（5）同じような内容を、精神分析の立場から松木邦裕先生が述べている。

松木邦裕 精神分析体験：ビオンの宇宙、岩崎学術出版、2009、pp. 168-175

参考文献

- (1) Von Franz, M.-L. *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Shambhala Publications, Inc., 1995, pp. 13-14
- (2) ユング 湯浅泰雄他訳 東洋的瞑想の心理学、創元社、1983, p199
- (3) 加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, pp244-246
“創造の病いの観点から、結局、病いというのは医学的な疾患ではなくて、コスミックな世界における自分のちょっとした存在のずれ、ちょっとしたアンバランス、そこが病気だ。そこからまず創造性が出てくる。(中略) コスミックな世界のあり方からちょっとずれたところがある。そのずれたところにどんな人間の苦しみと悲しみがあるか。そこから妄想が出てきたり、犯罪が出てきたり、自殺したり、(中略)。そこを非常に深いエンカウンターによって一ぼくらが宇宙と出会うような出会いのなかで、その人を包み込んで、その人と一緒に病いを越えていくというか、そういうところをはっきりさせるのが、精神科の医者のもっと第一の責任だと思う。それをやる途上で宗教が出てくると思うんです。ぼくらはひずみを直していくのがぼくらの務めなのだけれど、宗教者はもうちょっと違った観点から、もっと元へ戻すちからを出す。それが宗教者の役目だと思う。上と下、上から助ける、矯正する。下から助ける、矯正する。矯正という言葉も悪いけど、元へ戻す。本当の自然体に戻していく。宗教者と精神科の医者が共同しないと、その問題は解決できない。”
- (4) スピーゲルマン、目幸黙僊 目幸黙僊監訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990, p73
- (5) 松木邦裕 精神分析体験：ビオンの宇宙、岩崎学術出版、2009, pp. 168-175

6 一なる宇宙/中心力/仏性

いかにこれらの単語がお互いに関連しているのか、以下に諸家の諸説を引用しながら議論していきたい。

“一なる宇宙（世界）”の概念については、ユングの引用を中心に既述した。サミュエルズらは次のようにまとめている。^{★¹}：

“ウーヌス・ムンドゥスは、本質的に因果論的説明とは合わない世界観である。その焦点は、「ものごと」自体にはなく、「ものごと」同士の関係、さらには、そういった諸関係同士の関係に向けられる。ウーヌス・ムンドゥスは、意味を見定める道具ではなく、その試みの背景となるのだということに注意しておく必要がある。（中略）例えば、「暗在系」がある、という議論がある。”

私には“一なる宇宙 unus mundus（ウーヌス・ムンドゥス）”は、ヨランダ・ヤコービの指摘する“中心力(H)”が基盤にあって成立しているもの、と考えられる。

ここでヨランダ・ヤコービの図^{★²}を見ておこう。（次ページ参照）

いわば、集合的無意識を考える上での図である。

湯浅によれば、“人間の心の構造は、身体の構造と同じように系統発生の原則に従って形成されるものであり、個体の構造の中にはそれまで経過してきた諸世代の特徴がそなわっている筈である。つまり集合的無意識とは、人類が人間生活の端緒以来、幾万幾億の人間によって漸次に、全体的に獲得した無意識の深層構造である。”^{★³}

人類は、生命体、動物の祖先(G)、人間の祖先(F)、人類（民族）集団(E)、と進化したわけであるが、それぞれの特徴的な記憶が刻まれた無意識の深層構造があるのではないかという仮説である。もっとも深い部分には、“中心力(H)”があり、そこでは人類(A, B, C, D, E)も人間の祖先(F)も動物の祖先(G)も、生命体という意味では植物や鉱物も、お互いに結びついている。

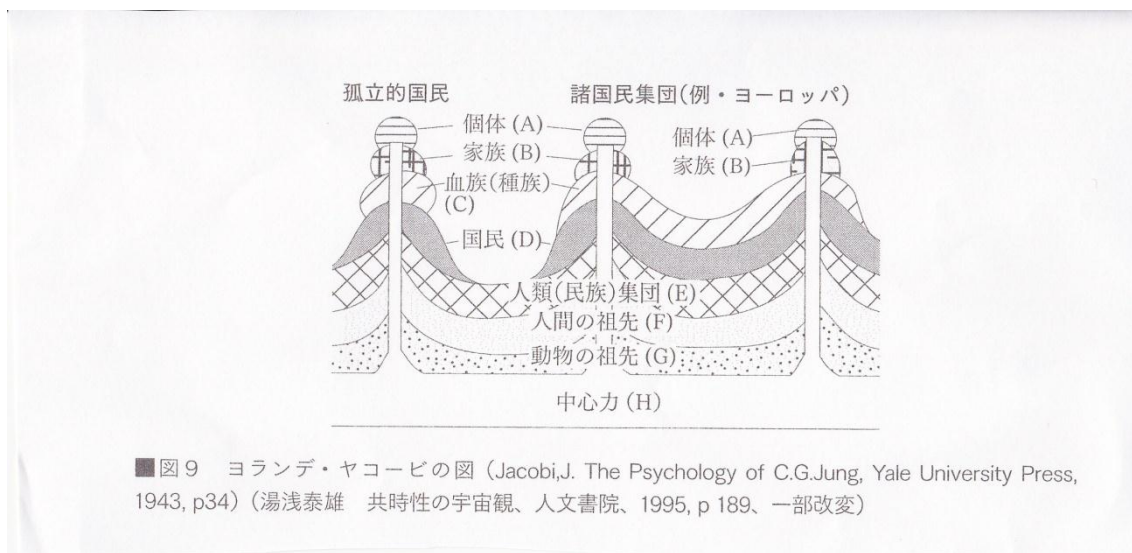
註として上述した、宗教的表現にもこの考えを裏付けるものがあつた。（p49）

(1) サミュエルズ他 山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993、p19

(2) Jacobi, J. *The Psychology of C. G. Jung*, Yale University Press, 1943, p34
湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書院、1995、p189

(3) (2) 湯浅と同書。Ibid. p189

(図)



すなわち、“この世の終わりまで、光すなわち聖なる靈魂の部分は、この世—人間や動物の身体や植物—に閉じこめられたままの他の部分を「覚醒」、つまりは救済しようとするのである。”というところである。(強調、著者)

この文章表現の部分は、人間や動物や植物に共通する内在物を仮定、想定している。それが“中心力(H)”に当たるのではないと思われる。

このことは仏教でも同じである。

仏教では、全てのものは(自分)自身の内部に“仏性”をもっている。

このことを議論するために、井筒俊彦の説明(河合隼雄のまとめによる)を引用していきたい。^{★4} 特に、「縁起」「主伴的存在論理(有力、無力)」について。:

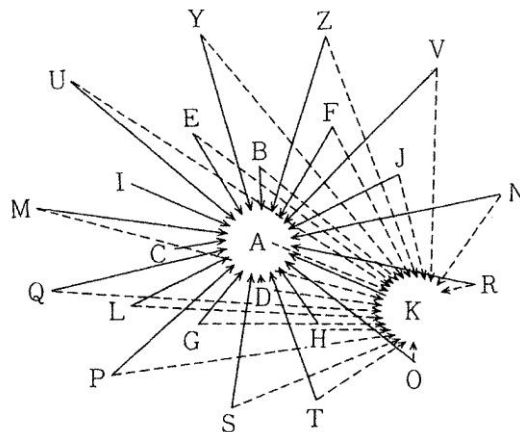
“まずはじめに、華嚴哲学における存在論的關係性という考えを紹介しましょう。A, B, C, D

(4) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995、pp. 143-147

……の個々のものは自性はなくとも関係はあります。従って、A というものの存立には B, C, D……とすべてのものがかかわっているわけです。つまり、それぞれが互いに関係しており、その全体関連性を無視しては何ものも存在し得ないのです。それを井筒博士は次の図に示すように、うまく視覚化して明らかにしています。これは、あくまで一瞬の図で、時間と共に何か動けば、その関連によって、すべてが変わることになります。

このように考えると、A というものは自性をもたなくとも、他の一切のものとの相互関連において A であるわけです。つまり、A の内的構造に他の一切のものが隠れた形で含まれている、ということが出来ます。そして、そのような関連性によって、A は A であり、B でも C でもない、ということになります。「ある一物の現起は、すなわち、一切万法の現起。ある特定のものが、それだけで個的に現起するということは、絶対にあり得ない。常にすべてのものが、同時に、全体的に現起するのです。事物のこのような存在実相を、華嚴哲学は『縁起』といいます。」“

“個々のものがそれだけでは存在できず、それらは自分以外の一切のものによりかかって存在しています。”



■図10 縁起の図（井筒俊彦 コスモスとアンチコスモス、岩波書店、1989より）

|

縁起の図（井筒俊彦 コスモスとアンチコスモス、岩波書店、1989, p48 より）

“華嚴存在論の、もうひとつの考えとして、「主伴」的存在論というのがあります。

ここに A, B, C という異なったものがあるとします。これは華嚴の考えによると、それは一応「違うもの」でありながら、互いに相通じ理の分節的性起の形をとっています。従って、ABC は、いずれもまったく同様の無限数の存在論的構成要素 (abcde……) から成っていると考えられます。記号論の考えを用いると、シニフィエの方は(abcde……)と同じであるのに、シニフィアンはAであったりBであったり、Cであったり、と異なってくるようになります。この不可解なことを説明するために、華嚴では「有力」「無力」という概念を導入します。有力とは積極的、顕現的、自己主張的、支配的で、無力はその逆に、消極的、隠退的、自己否定的、被支配的であります。無限の要素 abc……のなかのいずれが有力になり、他は無力になることによって、それは、A, B, C, と日常世界では異なるものとして認識される、というのが「主伴」の論であります。この際、有力となる要素はひとつとは限らず、それも全体との関係のなかで時間と共に変化する、と考えます。

このように説明しますと、A, B, C はそれぞれ異なるものとして認められますが、それは構成要素の「有力」「無力」関係によるものであり、構成要素の方に注目するならばすべてのものは互いに融通無礙であり、「事事無礙」である、とすることができます。日常生活においては、「有力」な要素のみが前面に出ているので、人間は個々のものの差に注目するわけですが、「無力」な要素がないのではなく、それは深層構造としては、ちゃんと存在しているのです。“

“仏性”とは、この深層構造として存在しているところの「無力」な要素、まったく同様の無限数の存在論的構成要素(abcde……)である、と考えられる。誰もが“仏性”をもっているとはこの意味である。この普遍性に対して、個人のもっている「有力」関係により、その人の「個性」が特徴づけられる、と考えられる。

しかし、同時に、その人と他との関係性は、「縁起」によって、「常にすべてのものが、同時に、全体的に現起し」、すべてのものと結びついている。

“The One is All, and the All is One. The All is in All.”とは、このことである。啓示の目で見たならば、「有力」関係ではなく、“構成要素”に着目することになり、それは、一つの全体宇宙 the whole universe であり、それ自体が仏性 it is itself a Buddha なのである。

一つの全体宇宙という意味では、“一なる宇宙”にも対応していると考えられる。

このように、“一なる宇宙(世界)”、“中心力”、“神のたましいの光の分子”、“仏性”は同じことを意味する隠喩であり、加藤清が言うところの“Deep Ecological Encounter:すべての源はひとつである The source of all is one.”の源であるところの“ひとつ”であるかもしれない。

シャーマニズムやアニミズムは、ある意味、この“すべての源はひとつである”という考え方と関連しているかもしれない。

我々は、アニミズムによって、人間と植物や動物との間の類似性を感じることができる。

そして、シャーマンは、この“源”を取り扱っているのかもしれない。シャーマンは、この“源”を取り扱うことや“すべての源はひとつである”という事実を共有することによって、我々を癒すのではあるまいか。★⁵

我々心理療法家もまた、ある意味、クライアントや自身の内的世界を理解するために、セッションの中で、こうしたシャーマン的なアニミズム的な側面を技法として利用していると思われる。このような理解の仕方は、(クライアントにとっての、あるいは自身の逆転移としての) 投影、投影性同一視とか神秘的融即(Lévy-Brühl)と呼ばれるものかもしれない。このような理解を考慮し吟味することによって、我々セラピストはクライアントへの共感や同情(心)を得るのであろう。

湯浅は、個人的無意識の底にある集合的無意識を説明するのに、時間と空間から考えて、時間の観点からは「家系的無意識から歴史的無意識」、空間の観点からは「共同体的無意識から風土的無意識」を想定し、両者の根底に、「普遍的(自然的)無意識」がある、とした。

★⁶ :

“集合的無意識の根底を「自然的」と名づけたのは、無意識の根底において人間は動物、植物、さらに物質的自然のはたらきと共感している存在であるからである。東アジアの生命的自然観と「天人感応」の宇宙観は、そういう自然の普遍的根底と結ばれた人間像を追及している。”

“一なる宇宙”、“中心力”、“仏性”とは、ここでの「自然の普遍的根底」であり、“悟り”、“光の体験”は我々内部の「小宇宙」と天の「大宇宙」がつながる、ここでの「天人感応」の宇宙観に当たるのではなかろうか。

また、後述の「10 共時性の実践的意味」でも議論するが、この集合的無意識の考え方が、“共時性の原理の理論的基礎になる”★⁷のであり、河合も“ユングの提唱した「共時性」の考えは、この縁起の思考パターンに属するもの”★⁸と指摘していることを付記しておく。

(5) シャーマンの扱う業(カルマ)は集合的無意識と関連していると思われる。次に引用した湯浅の指摘の如く、時間の観点からは「家系的無意識から歴史的無意識」、空間の観点からは「共同体的無意識から風土的無意識」のことである。

業(カルマ)は、クライアントの先祖の行いから代々引き継がれた家系的歴史的なものであるし、クライアントの住む共同体や風土から影響を受けるその地域独自の問題(例え

ば、紛争地域であったり、被差別部落であったり)を引き継いだものであるかもしれない。心理療法家は主にコンプレックスなどクライアントの(個人的)無意識を扱うのに対して、シャーマンは業(カルマ)という集合的無意識を扱っているかもしれない。

先述したように、加藤は「業(カルマ)の収斂」「コスミックなずれ、ゆがみを正すこと」「お通し」という表現をしている。(霊性の時代、春秋社、2001)これらは、“一つであるところの源”集合的無意識”を取り扱いながら、本来そのものが持っている特性をつぶすことなく生かしながら、ずれやゆがみやひずみを正していく、道をつけていくことではあるまいか。

(6)(2) 湯浅と同書。Ibid. pp.190-192

(7)(2) 湯浅と同書。Ibid. p188

(8)(4) と同書。Ibid. p145

参考文献

(1) サミュエルズ他 山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993, p19

(2) Jacobi, J. *The Psychology of C. G. Jung*, Yale University Press, 1943, p34

湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書院、1995, p189

(3)(2) 湯浅と同書。Ibid. p189

(4) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, pp.143-147

(5) シャーマンの扱う業(カルマ)は集合的無意識と関連していると思われる。次に引用した湯浅の指摘の如く、時間の観点からは「家系的無意識から歴史的無意識」、空間の観点からは「共同体的無意識から風土的無意識」のことである。

業(カルマ)は、クライアントの先祖の行いから代々引き継がれた家系的歴史的なものであるし、クライアントの住む共同体や風土から影響を受けるその地域独自の問題(例えば、紛争地域であったり、被差別部落であったり)を引き継いだものであるかもしれない。心理療法家は主にコンプレックスなどクライアントの(個人的)無意識を扱うのに対して、シャーマンは業(カルマ)という集合的無意識を扱っているかもしれない。

先述したように、加藤は「業(カルマ)の収斂」「コスミックなずれ、ゆがみを正すこと」「お通し」という表現をしている。(霊性の時代、春秋社、2001)これらは、“一つであるところの源”集合的無意識”を取り扱いながら、本来そのものが持っている特性をつぶすことなく生かしながら、ずれやゆがみやひずみを正していく、道をつけていくことではあるまいか。

(6)(2) 湯浅と同書。Ibid. pp.190-192

(7)(2) 湯浅と同書。Ibid. p188

(8)(4) と同書。Ibid. p145

7 日本人は悟り体験が好きなのか？なぜ？この関心を心理療法とどう結びつけたらいいのか？

河合隼雄は、心理療法と禅の類似点と相違点を明確に述べている。

それを叩き台にして、以下に引用しながら考察していきたい。

第一に、心理療法で“ただ座っていること”（心理療法家は椅子に座ってクライアントの話に傾聴している）は、禅の坐禅における“ただ座っていること（只管打座）”に何となく似ているかもしれない、と河合は指摘している。

第二に、臨済宗でよく行われる老師によって与えられた公案（公案問答）は非合理的なものであり、それ故、公案はクライアントの症状や訴えに似ているかも知れない。

第三に、我々心理療法家は、自由で柔軟になり、クライアントに対して、真摯に自身の存在を賭けてコミットし向かい合わなければならない。ちょうど禅の老師が弟子の修行僧たちに真摯に向かい合っているようにである。

河合は言う*¹：

“私の相手をしているのは、クライアントの全存在であり、それがどのように進んでゆくかは、よほど慎重に、そして、私の態度を柔軟にしていかなないとわからないと思います。“ そうすることによって“クライアントと共に自分の行く方向が見えてくるのです。” つまり、“自分の意識を表層から深層まで、できる限り可動の状態にしていること”です。“

これは言うは易く、行うは難しことである。

これは我々心理療法家が試み目指す究極の目標であるとも言えよう。

かつて、私は河合隼雄先生に直接尋ねたことがある。いかにして我々はそのように柔軟になれ可動の状態になれるのかと、更にはその訓練の方法はいかに、と。

河合先生は「できるだけたくさんの教育分析を受け、分析家の技を吸収することだ」と答えられた。私は全ての訓練分析家がそれほど柔軟で可動的であるとは思わないが、彼（女）らはより経験豊かなので、私は彼（女）らから技を学ぶことができると考えている。

以下に、心理療法と禅を比較する河合の論述を引用する*²：

(1) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995、p196

(2) (1) と同書。Ibid. pp. 193-196

“心理療法家として私のしていることが、あんがい禅と似ているところがあると感ずます。(中略)私は心理療法でクライアントと向き合っているとき、曹洞宗の僧が強調する「只管打座」という言葉を想起するときがあります。「治療」とか「解決」ということにとらわれず、ただ座っている。そのように感じるときがあります。これはそうなっているときがある、というのであって、それを目標にしているではありません。クライアントの状況によっては、まったく日常的なことにかかわって話し合っています。ただ、時と場合によって、「只管打座」に近い状況が起こるし、それはそれで必要なことと思います。

「公案」という点で言えば、私はクライアントの訴えを禅の「公案」によく似ていると感じることがよくあります。禅の「公案」の有名なのに「両手を打ち合わせると音がするが、片手の音はどんな音か」というのがあります。素人判断で考えても、これは合理的思考によって答えが出ないことは明らかです。つまり、これは表層の意識による思考に頼らず、より深層の意識へと全人的にかかわってゆくための一つの契機として「公案」が与えられていると考えられます。

クライアントの訴える症状を例として考えましょう。クライアントにとって、それは合理的思考によって解決が得られないものです。それに対して、心理療法家がクライアントに自由連想を求めたり、夢に注目することをすすめたりするのは、意識の表層による解答を放棄すること、答えを深層に求めている、という点で、「公案」と症状の類似性が感じられます。

しかし、軽いケース、ヒステリーなどの場合、クライアントの無意識内に存在する葛藤やコンプレックスなどが意識化されて、治癒に至ります。そのとき禅の「公案」やすでに述べてきた仏教的な考えに従うと、そのクライアントはせつかく「公案」(つまり症状)を与えられたのに、心の深くへ進んでゆくのを放棄して途中で引き返してきたことになるのでしょうか。つまり、心理療法家は、クライアントのまたとない悟りの体験を奪うことに力をつくしたことになるのでしょうか。

私はこのような考え方も好きです。つまり、クライアントが症状に悩むとき、それを解消することも意味があるし、解消せずにいるのも意味があると思っています。そして、おそらくそのどちらかを選ぶかは、クライアントの個性化の過程に従うということになると思います。私は心理療法の場面においては、極めて慎重にならざるを得ません。クライアントの最初の意識的な訴えは、症状を早くなくしたいということだし、そのことも決して忘れてはなりません。私の相手をしているのは、クライアントの全存在であり、それがどのように進んでゆくかは、よほど慎重に、そして、私の態度を柔軟にしていないとわからないと思います。自分の意識を表層から深層まで、できる限り可動の状態にしていることによって、クライアントと共に自分の行く方向が見えてくるのです。“(強調、著者)

我々心理療法家は、より深い意識や深層に対して、開かれており柔軟であるためには、それらを体験しくぐり抜けていなければならないと思われる。

上記の「表層から深層まで、できる限り可動の状態」にするには、表層のみならず深層をも「精通」していなければならない。

我々心理療法家は、自身でその（深層の）体験を消化し自分のものとしなければならない。そのようにして、我々心理療法家は、その（深層の）体験に、精通した結果、開かれ自由になれるのである。

その深層体験とは、“傷”であったり“悩み”、“葛藤”、“ストレス”であったり、“精神疾患”であるかもしれない。

この意味で、我々心理療法家は“傷ついた治療者”であるかもしれない。なぜなら、“傷”の体験をすることで、他者の“傷”（無意識や深層）を我々が理解し共感し同情心をもつことを助けるからである。（註：単純に“傷”があればいい、いい治療者になれるというものではない。傷の功罪双方あり。傷にのみ込まれない強さ、自家薬籠中とする強さが治療者には求められる。）

河合が上述したような“自分の意識を表層から深層までできる限り可動の状態にしている”境地に達するためには、我々心理療法家は表層と深層の両方をくぐり抜け、両方をよく消化し自分のものとし、両方をよく知らねばならない。我々心理療法家は両方に精通していなければならない。

両方に精通するというこの議論について、ユングが同じような論述をしている。それは、1912年のフロイトとの決別以降、ユングが陥った精神病様体験とそれからの回復というプロセスに基づいている。

ユングにとっては、このプロセスは、ある種の精神病様体験に近いものであったが、深層をくぐり抜ける体験であったと思われる。一方では、精神病様体験において、無意識に圧倒され、のみ込まれる危険がある。のみ込まれずに、そこをくぐり抜けてサバイバルし、それを自家薬籠中のものとしなければならない。

ユングは、深層をくぐり抜ける体験やそこからサバイバルする体験を通して、深層に対処し、深層をよく理解し、深層の中へさえ自由に可動していくことが可能になった。

自身の傷をくぐり抜けることによって、傷ついた治療者は、クライアントの傷をよく理解し共感するのかもしれない。そして回復しサバイバルしたプロセスは、その人の人間味を豊かにするかもしれない。この意味で、ユングも河合隼雄も「傷ついた治療者」であった。このことは後述する。

ユングは言う*³：

“龍と果敢に対決し、それにもかかわらず破滅しない者のみが宝を、すなわち「手に入

(3) ユング 池田絃一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p338

れることの困難な宝」を発見し、獲得するのである。“

誰もが“内なる龍（内なる龍との闘い）”を自身の中にもっている。内なる龍との闘いをくぐり抜けて、ひとはその内なる龍に精通することになる。

この点を明確にするために、ユングの記述の引用を続けたい。★⁴：

“もちろん先取りされた精神病と本物の精神病とのあいだには非常な違いがある。しかしこの相違は最初は必ずしもはっきり知覚されることも認識されることもなく、それが原因で不安な動揺をきたしたり発作的パニックに襲われたりすることにもなりかねない。本物の精神病の場合には、人はそこに陥り、そこで制御不能な空想の波に、つまり無意識からの侵入物の波に呑み込まれるのであるが、これとは異なって判断的態度は、個人的な、そして特に集約的な意識状態を補償するところの、空想的事象のなかに自ら進んで巻き込まれるのである。この場合の空想への参入は、無意識のメッセージをその補償的内容のゆえに意識に統合し、それだけが人生を生きるに値するものにするところの、そして少なからぬ人々にとってはそもそも生きることを可能にするところの、あの全体性をおびた意義を生み出すという明白な目的のもとに行われる。空想への参入がほかならぬ精神病の外観をとるのは、患者が精神病者がその犠牲になるのと同じ空想材料を統合することに起因するが、精神病者はそれを統合できず、それに呑み込まれるからその犠牲となるのである。神話では龍を退治する者が英雄であり、龍に食べられる者が英雄などということはいえない。しかし両者がともに同じ龍にかかわっていることには変わりがない。他方ではまた、龍に一度も出会わない者も英雄ではない。あるいは、その姿を見たけれども、そのあとで自分は何も見なかったと主張するならば、英雄とはいえない。同様に、龍と果敢に対決し、それにもかかわらず破滅しない者のみが宝を、すなわち「手に入れることの困難な宝」を発見し、獲得するのである。こういう人こそ真に、自己を信じている、自信をもっているという人である。なぜなら彼はみずからの自己の暗い底に降りてゆき、それによって自己を獲得したのであるから。この経験が彼に自己の負荷能力に対する信念と信頼、すなわち「信仰」を与える。というのも、内側から彼を脅かしてきた一切のものを彼はわがものとし、それによって、将来いつかまだ彼を脅かしてくるかもしれない一切のものを同じ手段をもって克服できると信ずるある種の権利を獲得したからである。こうして彼は、彼に自立の力を与える一種の内的な確信を手に入れ、錬金術師が「精神的合一」と呼ぶものをも達成したのである。”

悟りや啓示の体験に関心があるとき、我々は無意識や深層に開かれていなければならないが、一方、我々は無意識に圧倒され呑み込まれてはならない。

(4) (3) と同書。Ibid. pp. 337-338

このプロセスには危険性がある。

ここにはユングの苦痛にみちた、しかし実り多い告白があろう。

ユングは、フロイトと訣別した 1912 年以降そのショックから精神病様状態に陥ったが、それを克服した。そうしてユングは自身の個性化のプロセスを生きたのである。

ユングは“龍と果敢に対決し、それにもかかわらず破滅しない者のみが宝を、すなわち「手に入れることの困難な宝」を発見し、獲得”した者なのである。

そしてユングは対処方法 coping を掴んでいたようである。能動的想像法を行っていたが^{★5}、トニー・ウォルフの助言もあり、それが危険になった時は中止した。石大工の資格を取り、石に彫刻を施したり、石で塔を積み上げて建てたり（ボーリンゲンの塔）、身体を使った大地に根づく肉体作業をした。更に彼はクライアントとの実際的な診察を中断せず継続して、自身の内的現実のみならず、クライアントとの心的現実に向かい合って実際的なアドバイスをするなど、外的現実にもしっかり戻って行った。このような coping で、私はユングは“将来いつかまだ彼を脅かしてくるかもしれない一切のものを同じ手段で克服できると信じるある種の権利を獲得した”のだと思う。

ユングは“傷ついた治療者（癒し手）”であった。神経症の治療から出発したフロイトが取り扱わなかった統合失調症の患者たちを、ユングはよく理解しよく知ることができた。

河合隼雄の自叙伝によると（未来への記憶、岩波新書、2001）、河合もまた大学生時代、進路に悩んで一年間休学するという体験があった。河合もまた、この意味で、“傷ついた治療者”である。

しかし、“傷ついた治療者”を理想化するのみならず、再度繰り返すが、傷の体験・プロセスの危険性には十分気をつけておかねばならない。人は時として無意識の圧倒的な内容に呑み込まれてしまうことがあるからである。

私の友人（元禅僧侶）の友人に禅の修行僧がいた。彼は統合失調症であった。彼は夜、海辺の海岸で座禅をして、禅の瞑想で自分の幻覚を克服しようとした。彼は夜の海の暗さ（無意識でもあったかもしれない）に圧倒されて幻覚が悪化した。その結果、彼は自殺した。

無意識に巻き込まれることのメリットとデメリットの両方に十分な注意を払わなければならない。心理療法のセッションでは、我々心理療法家はクライアントに巻き込まれる。ウイニコットによると、治療というのはある種の「巻き込まれ」である。心理療法家はクライアント（のことで）に巻き込まれ、そしてそこをくぐり抜けて、そこから出てくることが治療的なプロセスであるかもしれない。ウイニコット曰く：

（5）そこで描かれたイメージは「赤の書」に結実している。

ユング ソヌ・シャムダサーニ編 河合俊雄監訳 田中康裕他訳 赤の書、創元社、2010

“治療的な仕事の中で、セラピストは繰り返し繰り返しクライアントに巻き込まれる。この巻き込まれの故に、セラピストは（母親が子に対してそうであるように）脆弱な状態をくぐり抜ける。”^{★6}（著者訳）

我々は巻き込まれることのメリットとデメリットを上で議論してきたが、それにも関わらず、ここでの母親が育児の中で当然そうあるように、「巻き込まれる」ことは必要なことなのである。

最後に、この節では禅の在り方と心理療法の在り方の類似性を河合の指摘に従って上述してきたが、この類似点は、私自身の個性化のプロセスにも通じる部分があると思われる。特に、“これは表層の意識による思考に頼らず、より深層の意識へと全人的にかかわってゆくための一つの契機として「公案」が与えられている”^{★7}という点である。

「私の人生」という「公案」が与えられ、夢分析や箱庭療法などによる教育分析などを通して、自身の無意識へと全人的にかかわって行って、個性化のプロセスをくぐり抜けているものと思われる。それはユング派分析家の資格を得た後も生涯にわたって続く人生の課題なのである。

(6) Winnicott, D.W. “Relationship of a Mother to Her Baby at the Beginning” in *The Family and Individual Development*, 1960, pp. 19-20

(7) (1) と同書。Ibid. p194

参考文献

(1) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, p196

(2) (1) と同書。Ibid. pp. 193-196

(3) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, p338

(4) (3) と同書。Ibid. pp. 337-338

(5) そこで描かれたイメージは「赤の書」に結実している。

ユング ソヌ・シャムダサーニ編 河合俊雄監訳 田中康裕他訳 赤の書、創元社、2010

(6) Winnicott, D.W. “Relationship of a Mother to Her Baby at the Beginning” in *The Family and Individual Development*, 1960, pp. 19-20

(7) (1) と同書。Ibid. p194

8 洞察の諸相

宗教における「悟り」や「啓示」が心理学における「洞察」に照応するものとして上に議論してきたが、この節では、心理学的、精神医学的に「洞察」がどう定義されるのか、詳しくみていきたい。

GreenfeldとStraussによると*¹(以下、著者訳)、“洞察”は様々な意味をもっている(Tolor and Reznikoff 1960 : Hobbs 1962 他)。

精神分析(あるいは分析心理学)志向的な臨床家は二種類の違ったタイプの洞察を区別して用いている。すなわち、知的な洞察と情緒的(情動的)な洞察である(Martin 1952 : Zilboorg 1952 : Richfield 1954 他)。

知的な洞察とは、精神科的な病や症状を引き起こすのに役割を果たすような、重要な個人特性、葛藤、発達の課題、ストレスの多い生活上の出来事などを特定できる認識能力をさす。

情緒的(情動的)な洞察とは、無意識の動機付けや葛藤を、“治療に効果的に理解すること”や、力動的な心理療法の文脈のなかで通常展開・発達させられる理解に到達するような、より深遠な認識能力をさす。

一方、一般の薬物療法中心の精神科医は、病識があるか否か(患者が、自分が精神障害に罹っていると分かっているか否か)で、洞察を狭義の意味で用いている。

WHOのIPSS統合失調症の国際pilot研究(Carpenter, 1973)では、患者が、自分が情動的な病をもっていると自覚しているか認識できる能力のこと(病識)を洞察と定義し、より限定された意味で用いられている。病識の欠如は疾病の否認であると単純に定義づけられた。

GreenfeldとStraussによると、精神病水準の患者の“精神病に対する洞察”は重要な意味をもっている。治癒のための一因や良い転帰をもたらす以上の意味をもっている。

彼らによると、洞察は次の五つの次元に特徴づけられる。

- 1 症状に関する見立て
- 2 病気の存在に関する見立て(病識)
- 3 原因についての推測
- 4 再発の脆弱性に関する見立て
- 5 治療の価値に関する意見

(1) Greenfeld, D. and Strauss, J.S. et al. Insight and Interpretation of Illness in Recovery From Psychosis in *SHIZOPHRENIA BULLETIN* 15 (2), 1989, pp.245-252

患者は、上記1から5の観点で、自身の見立てや意見を統合しようとしたり否認したり、その間で揺れ動きながら苦闘する。患者らが、これらの見立てを統合できたとき、彼らの予後は良いものとなるであろう。

もちろん、この著作における“洞察”の議論は、上述の“知的な洞察”と“情緒的（情動的）な洞察”に基づいている。また、ここでの議論は、精神病水準の患者のみならず、神経症水準や他の水準のクライアントも含むものである。

以下に、二人の治療者の具体例を提示し、この“洞察”のありようを議論したい：

- 1 カースト前教授のケース
- 2 故江熊要一助教授のケース

1 カースト前教授のケース²

若い粗暴な男性クライアントのケースである。

彼はいつも酒を飲んで酔ってセッションに来た。彼が酒に酔って暴れるため、彼の家族や周りの人たちは、彼を恐れていた。

あるセッションで、カースト前教授は彼を激しく叱った。：“私は酔った猿と時間を浪費したくない”と言って。

次のセッションで、彼はカースト前教授に謝り感謝した。次のように述べながら：“あなたは私を叱った初めての人である。誰もが私を恐れていて私は孤立していた。私はあなたの誠実さと真心に感謝している。”そうして彼は変わっていった。

カースト前教授によると、彼女は自分の逆転移に正直であった。つまり、彼女の両親は農業をしており多忙なので時間を浪費しなかった。彼女は時間の浪費が嫌いだったのである。

私はこれは、“情緒的（情動的）洞察”の一例であると思う。つまり、クライアントは無意識の動機付けや葛藤を“治療に有効に理解する”ことができるようになったと思われる。

2 故江熊要一助教授のケース³

江熊氏は、1960年代から1970年代にかけて統合失調症クライアントに、生活臨床と呼ばれる精神療法・心理療法を行っていた精神科医である。

彼は、一喝で、異常体験や異常行動が消失（減少）した二例を以下のように述べている（以下、症例1、症例2、は江熊の著書より引用）。

（2）カースト前教授主催のユング研究所におけるケース・コロキア 2007年6月25日
カースト前教授の引用許可許諾済み。

（3）江熊要一 分裂病者に対する私の接しかた、精神医学、11：235（1969）、臺弘編 分裂病の生活臨床 所収、創造出版、1978、pp. 104-105

症例1 女 28歳 洋裁学校教師

発病20歳、幻覚妄想状態で3回入院、通院持続中。経過良好であったが縁談のあった数日後来院し、「昨日の夜からまた変だ。病院中が私のことでさわいでいるような気がしてきた」—この患者の病状悪化はいつもこの症状からはじまり昏迷状態になる—私はそれ以上何も聞かず、すかさず（またそんな馬鹿なことを考えだしたのか、Xさんはほんとに馬鹿だね、勝手に考えればいい）とどなりつけただけで家に帰り、家人に連絡、入院の件で相談した。翌々日元気で来院「先生にどなられたからあんな考え消えてしまった。昨日の朝は、まだちょっと変な気分だったが、学校で授業をはじめたらなおってしまった」。

症例2 男 32歳 銀行員

発病31歳（?）、幻覚妄想状態で精神病院に入院、4ヶ月で退院、私と面接「寮の隣の部屋からまだ私のことを言うてくる声が聞こえるんですよ」と笑いながら言う。とたんに一喝（なんだって？そんなことがまだ聞こえるのか）と真剣な顔つきで対した。後は復職後の話などして別れたが、1ヶ月後「先生に一喝されて帰った晩から聞こえなくなりました、先生はおっかないですよ。あの時はどきっとしましたよ」と笑いながら言っていたが、その後8ヶ月の現在幻聴は出現しないしほぼ普通に勤務をつづけている。

これらのケースでは、“知的な洞察”と“情緒的（情動的）な洞察”が機能しているかもしれない。

“知的な洞察”は、精神科的症状を惹き起こす一助となる、重要な個人特性、葛藤、ストレスのある生活上の出来事を同定するものである。症例1では、縁談話に来るたびに精神症状が再燃するという、生活臨床で言うところの生活特徴、イロ（性、恋愛）が問題になっている。

イロの問題に弱いという個人特性、縁談話という生活上の出来事を踏まえながら、江熊は一喝している。症例1に口をはさませないで、瞬間的に反射的に一喝しているが、これは上記個人特性と生活上の出来事を踏まえた上でのことであり、当然、症例の方にもフィードバックされていると思われる。その上で、（馬鹿なこと、馬鹿だね）と叱られれば、症例は自分の幻覚妄想に対して距離をもてるようになったのではあるまいか。年長の男性セラピストであれば、父親的な超自我として受けとり（転移）、それは真に受けてはいけなく、と距離をもてたのではあるまいか。そうであれば、治療関係の文脈における治療上有効な理解を得る、という意味で、“情緒的（情動的）な洞察”でもあると思われる。

症例2でも、（なんだって？）と一喝されて、父親的な超自我として受けとり、それは真に受けてはいけなく、と幻覚妄想状態に距離をもてたのではあるまいか。同様に“情緒的（情動的）な洞察”であると思われる。

補足として、江熊は「この“一喝療法”はいずれも相当長期間—短期間でも私に依存的になっている場合—のつきあいの例であり、最初から“一喝”しては悪化する可能性があ

り乱用してはならない。」と述べている。★⁴

蛇足ながら、私には、この“一喝”と禅の老師による「喝」との間の連想が浮かぶ。いずれも名人、熟練者による介入であるが、なにかそこには逆説的ながらリフレッシュさせる反転のようなものがあるかもしれない。ユング派の用語では、エナンチオドロミア enantiodynamia にあたるであろう。

精神医学的には、“一喝療法”は新海安彦の“賦活再燃一添え木（賦活再燃正気づけ療法）”★⁵と関連するかもしれない。一喝のなかに、賦活再燃とその瞬間に反射的に組み入れられた“添え木”があるように思われる。

江熊は治療者の基本的な構えとして、統合失調症者に対しては、★⁶

- ①抽象的な言葉だけの指示では生活を規制することはできない。
- ②治療者のあいまいな態度は患者の破綻を促進する。
- ③時期を失せず働きかけることが必要。
- ④働きかけの効果は同じ働きかけのくりかえしの結果得られるものである。

これをスローガンの言えば、

- ①時期を失せず ②具体的に ③断定的に ④反復して働きかけることである。

江熊は、統合失調症を、能動型と受動型の二つのタイプに分類しているが、彼のこの治療態度は、受動型により有効である。

生活臨床という生活を重視したアプローチなので、行動療法的ではあるが、治療という臨床現場・経験主義的な場においては、我々内省的なユング心理学にとっても多々参考にすべき点があると思われる。

生活臨床同人である故宮内勝は“社会的判断基準体得のプロセス”に言及している。★⁷これは、“洞察”を得ることのもう一つの“認知行動療法的”な表現である。

宮内もまた統合失調症を二つのタイプ、「依存型」（江熊の受動型に近い）と「啓発型」（江熊の能動型の一つ）に分類している。江熊の上記スローガンの治療的介入は「依存型」に

(4) (3) と同書。Ibid. p105

(5) 新海安彦 分裂病の精神療法としての「賦活再燃正気づけ療法」—回顧と現状—、精神科治療学、1 (4)、1986、pp595-604

(6) (3) と同書。Ibid. p119

(7) 宮内勝 分裂病と個人面接、金剛出版、1996、p122-123

有効である。一方、「啓発型」は、自分で考え、自分で判断し→集団生活場面で試行錯誤し→適当な判断を発見する。

宮内は、「依存型」にはその都度具体的に断定的に教え、「啓発型」には適当な判断を選択するよう系統的に支持する、接近法を提唱している。

このような認知行動療法的アプローチによる“認知のシフト”も洞察の一つであると考えられる。

参考文献

- (1) Greenfeld, D. and Strauss, J.S. et al. Insight and Interpretation of Illness in Recovery From Psychosis in *SHIZOPHRENIA BULLETIN* 15 (2), 1989, pp.245-252
- (2) カースト前教授主催のユング研究所におけるケース・コロキア 2007年6月25日
カースト前教授の引用許可許諾済み。
- (3) 江熊要一 分裂病者に対する私の接しかた、精神医学、11:235(1969)、臺弘編 分裂病の生活臨床 所収、創造出版、1978, pp.104-105
- (4) (3)と同書。Ibid. p105
- (5) 新海安彦 分裂病の精神療法としての「賦活再燃正気づけ療法」－回顧と現状－、精神科治療学、1(4)、1986, pp595-604
- (6) (3)と同書。Ibid. p119
- (7) 宮内勝 分裂病と個人面接、金剛出版、1996, p122-123

9 カイロスの意味

正しいタイミングで解釈し介入することは重要である。江熊が「時期を失せず」と強調した如くに。

フォン・フランツによると^{★1}、

“インドの女神カーリ *kāli* は、時間を意味する *kāla* の女性形を意味する言葉であり、活性化された力 (*shakti*) を表わした。ゆえあって、Hermann Güntert は、*kāla* という言葉をギリシャ語の *kairos* に語源上同等視し、*kairos* を織物の糸を一緒に留めることを意味する *kairos* と結びつけた。この意味で、カイロス は時間における“正しい順序・秩序 *order*”を示す。カイロス *kairos* と時を紡ぐ女神たちとの関連は、また、「意味のある連関」が織物の糸のように織り込まれている「フィールド」の概念に辿り着く。(時間と空間に言及している：著者註) (中略) アイオーンは古代ペルシャのズルワーンから来ている。アイオーンの本質はアイデンティティである。宇宙のアイデンティティは順序・秩序 *order* であり、時間のアイデンティティは変容である。”(著者訳)

カイロスは時間と空間に関連する。正しいタイミングでの解釈や直面化は、正しい時間と空間でなされなければならない。「今ここで」の、「今」という意味での時間と、「ここで」(あるいは布置された中での) という意味での空間である。

上述のごとく、“カイロスは時間における「正しい順序・秩序」を意味する。また、「意味関連」が織物の糸のように織り込まれている「フィールド」という考えに突き当たる。”

解釈や直面化のタイミングが問題になったとき、この意味での、いつがカイロスなのか、何がカイロスなのか、なぜ「今」でなければならないのか、を吟味しなければならない。また、「フィールド」という現場で(ここで)、どんな「意味関連」が織り込まれているのか、投影されているのか、布置されているのか、を吟味しなければならない。

時間は我々の記憶と関係する。クライアントにとっては、過去の出来事や心的外傷(トラウマ)などの内的現実と関係しているかもしれない。

空間は我々の関係性と関係する。今ここでの転移・逆転移と関係するかもしれないし、クライアントの過去の人間関係が投影されているかもしれない。また、様々な関係性が布置されているかもしれない。

これらのことを、きちんと取り扱うことが、正しいタイミング・カイロスを活用する前提となると思われる。

(1) Von Franz, M.-L. *Number and Time*, Northwestern University Press, 1998, pp. 256-257

以下、エランベルジェの紹介する具体例を引用していきたい。^{★²}：

エランベルジェによると、キールホルツがカイロスということばを使いはじめた(1956)：

“キールホルツは34歳の男性患者と一度だけ会った。

統合失調症の診断のもとに精神病院に二度入院させられた後、この三十四歳の男性は両親の家で暮らしていた。気落ちし、やる気が出ず、エネルギーがない彼はひどく暗い考えを反芻して日を送っていた。(中略)キールホルツは耳を傾けて聞いてから、ことば少なにごう返事しただけであった。「親がかりになっていないで、もう一度働きなさい、やれそうにない、いや、やれないと思えても、だ。労働のおかげで、きみは自分自身への信頼をとりもどすだろう。きみはよい働き手だった。もう一度なること。」このことばを聞いた患者はその足で姉夫婦のところへ行った。義兄は園芸家で人手を求めている。契約をその場でして、患者はその時から力を尽くして働くことにした。キールホルツがこの男性についての論文を刊行した時には六年来精神病症状を何一つ出していなかった。(中略)

キールホルツの答えは結局、治療に働いた主なものは、「まさにしかるべき瞬間」(カイロス)に彼が働きかけをしたことだった。^{★³}

エランベルジェによると、キールホルツが病歴の短い要約をした、この患者は、あるスイスの雑誌に、自分の病気のかなり長い物語を載せている。

だから以下に二つのヴァージョンを比較できる。：

“治療過程が、患者がキールホルツに会いにゆくよりも前から始まっていたのも明らかである。実際、彼はすでに祈りの中に救いを見いだしていたのではないか。精神分析家に相談しにゆくという発想もプラスの動きで、自分の陥っている状況から抜け出る道を見つけたいというほんものの願いがあることを証明している。(中略)

しかしながら、この物語において第一の治療因子はなんといっても時間という要素である。つまりキールホルツの介入は「まさにしかるべき時」に起こった。キールホルツは、患者がすでに同じ助言を何度となく受けており、それが稔らなかつたことをはっきり指摘している。^{★⁴}

(2) エランベルジェ 中井久夫編訳 エランベルジェ著作集 2、みすず書房、1999, pp. 234-235, 245-247

(3) (2) と同書。Ibid. pp. 234-235

(4) (2) と同書。Ibid. pp. 242-243

“アメリカの精神科医カール・メニングガーは、「カイロス」の名を精神分析の過程で必ずやってくる特別な瞬間に与えるべきであると考えていた。これは退行の過程が自然に終息し、正常に回帰する逆過程に道をゆずる瞬間である。実はそれは C. G. ユングがはるか以前に「エナンティオドロミー-enantiodromia」の名で記載した現象と同じものである。”^{★5}

“このような治癒は治療的介入の好機となる心理学的布置の存在を予想させる。

もう一度キールホルツの患者代表例に話を戻すならば、次のような心理学的布置があるのに気づく。

- (1) 患者は自分の手持ちの手段で治る希望を失っていた。
- (2) 彼は救われる望みを完全になくしてはいなかったが、救いは外部の助けからしかやってこないと判断していた。
- (3) 好機がすでに到来しており、そのことは、外からの助けをもとめるという患者側からの積極的働きかけに現れている。(患者にはかねがね外からの助けをありがたく受け容れるという素質があった。)

他方、患者は次のような救いをもたらしてくれた治療者に会った。

- (1) 治療者は患者の状況を理解し、また特に、介入の好機がすでに到来していることを理解した。
- (2) 彼はこの介入を、今だ！ という時に実行した。

「カイロス」に訴える治療策は一部の人が思っているほど新しいものではない。良い精神療法家ならばいつの世でもわきまえていたことである。

(中略)

これに似た特徴は、ルルドのような巡礼地で突発する奇跡的治癒の一部にもある。患者は不治とみなされ、正統医学による治癒をいっさいあきらめている。しかし、希望をまったくは捨てていない。(そうでなければ困難な長道中の巡礼をやろうなどとはしないはずだ。)ところが、病気はほんとうにはまだ完全には引き返し不能点を越えてはいなかった。逆理的な治癒がしばしば起こるのは宗教的儀式の最高潮と巡礼が終わる日とである。しばしば終結の祈祷の間に起こる。^{★6}

(5) (2) と同書。Ibid. p245

(6) (2) と同書。Ibid. pp. 246-247

私は「カイロス」について、時間と空間の象徴的な意味を考えていきたい。「今ここで」の「今」という意味での時間と、「ここで」という意味での空間である。前述したように、空間としては、“心理学的布置”についてである。“心理学的布置”については、次節「10 共時性の実践的意味」で再び論ずる。

心理療法家とクライアントは「今ここで」しか出会っていないのである。「今ここで」という、現在という時間と面接室という空間（フィールド）を大切に共有することが出発点である。そのことを前提としてはじめて、クライアントの過去の出来事や心的外傷（トラウマ）などの心的現実を時間的に過去に遡って取り扱うことができる。また、クライアントの過去の人間関係が投影されているかもしれない転移・逆転移や布置を空間的に取り扱うことができるのである。

現在の積み重ねが未来である。

現在のセッションにおいて、過去から（時間的、空間的に）押し寄せてくるメッセージを取り扱いながら、現在のあり方へのフィードバックを積み重ねていくことが、未来へとつながるであろう。

また、「今ここで」という face to face で心理療法家とクライアントが対面していることが（ユング派は寝椅子を使わない）、現実枠として強固に機能し、より自由に無意識からのメッセージを扱いながら、セッションをより ground(ed)なものにさせ、治療構造として枠が内容を保護することを促進していると思われる。

上述のように、カイロス、タイミングは心理療法のセッションのなかで大変重要である。それは、前述したアイオーン像に象徴されるような“対立するものの一一致”の瞬間であり、そのことによって、退行の過程が自然に終息し、正常に回帰する逆過程に道をゆずる瞬間、反転、ユングの言及する“エナンティオドロミー”の瞬間なのである。

アイオーン像は、“対立するものの一一致”のポテンシャルであり、蓋然性である。つまり、換言すれば、**変容するための第一質料**である。カイロスも、この意味で、「変容するための第一質料」に関係しているかもしれない。

前述のフォン・フランツの引用によれば、変容は時間のアイデンティティである。ここでは、空間（宇宙）の意味を考えてみたい。

同引用にも見られるように、“kairos を織物の糸を一緒に留めることを意味する kairos と結びつけた。（この意味で、カイロスは時間における’正しい順序・秩序’を示す。）カイロスと時を紡ぐ女神たちとの関連は、また「意味のある連関」が織物の糸のように織り込まれて「フィールド」の概念に辿り着く。”

正しい順序で織り込まれることによって優れた織物が出来上がるのであり、間違った順序で織り込まれた作品は人を納得させるものではない。この意味で、空間（宇宙）のアイデンティティは順序・秩序である。

セッションのプロセス（織り込みという積み重ね）の中で、ここぞというタイミングでの介入は、今までの（織り込み済みの）積み重ねのやりとりがあつてこそ、生きてくる（効

果的) のであり、正しい順序・秩序(空間) でなされなければならない、変容するためのポテンシャル、蓋然性が熟す、時熟(時間) がなければならない。

変容は、超越機能的な、ある種の「再生」である。そこには「死と再生」といったある種のイニシエーション体験を伴うものであるかもしれない。

イニシエーションは、禅では「大死一番絶後に蘇る」と表現されるのは、前述の通りである。

カイロスで介入することにより、カイロス以外の時点で介入することによってはもたらされなかった、時間と空間のアイデンティティにぴったりフィットする(刺激し、働きを促進する) このような「変容」が可能になるのである。

最後に、まさにしかるべき秋(とき、カイロス) に母親と和解した女性クライアントの臨床例を示したい。

彼女はこの5年来、鬱病に苦しんできた。彼女は幼少期に母親より身体的虐待を受けたため、母との基本的信頼感を欠いていた。それで、他者と良好な関係をもつことが難しく、友人も少なく、孤立しがちであった。

私のところへ通院し始めて一年が経ったころ、母が遠方より彼女の元を訪れた。セッションのなかで、彼女は母に対する情動や攻撃性を表現することができた。彼女と母は、観光地の高山を訪れた。高度と低酸素による高山病のため、母は洗面所で嘔吐した。その姿を後ろから眺めながら、彼女は、自分の幼少時には母は大きかったが、今や母は小さくなったと感じた。その瞬間、彼女は母を許そうと心に誓った。

私は、この時が、彼女が母と和解するしかるべき秋(カイロス) であったと思う。そこに至るのに三十数年の年月を必要としたのである。その後、彼女の抑鬱は改善していった。

参考文献

- (1) Von Franz, M.-L. *Number and Time*, Northwestern University Press, 1998, pp. 256-257
- (2) エランベルジェ 中井久夫編訳 エランベルジェ著作集 2、みすず書房、1999, pp. 234-235, 245-247
- (3) (2) と同書。Ibid. pp. 234-235
- (4) (2) と同書。Ibid. pp. 242-243
- (5) (2) と同書。Ibid. p245
- (6) (2) と同書。Ibid. pp. 246-247

10 共時性の実践的意味

すでに共時性の理論について議論してきたが（6 一なる宇宙/中心力/仏性）、共時性の観点がなぜ実践的に（臨床のうえで）重要であるかを以下議論していきたい。

まず、河合隼雄の指摘を引用していきたい。

我々心理療法家は、誰が原因、犯人であるか、といった因果思考から自由にならなければならない。誰が犯人であるかというとらえ方は、換言すれば、自分を顧みるのではなく、他人を非難しようとするのである。影（シャドウ）を、自分で持ち堪えずに、外部に投影してしまう、と言えようか。

因果的思考の代わりに、我々心理療法家は、真摯に布置のなかに自身をコミットし、柔軟に自発的にならねばならない。これがユング派の醍醐味であると思われる。

河合によると、共時性に注目する態度をもつことは、次のような実践的価値を有している。^{★1}：

“家族や人間関係の問題を考えると、単純に因果的思考に頼ると、すぐに「原因」を見出し、誰かを悪者にしたてあげることが多い。たとえば、母親が悪の根源のように思われたりする。しかし、全体の現象を元型的布置として見るときは、誰かが「原因」などではなく、すべてのことが相関連しあっている姿がよく把握され、そのような意識的把握と、その全体の布置に治療者が加わってくることによって、事態が変化するものである。つまり、誰が悪いかと考えるよりは、皆がこれからどのようにすればよいかと考えることによって、解決の道が見出されてくるのである。実際、われわれ心理療法家が、困難な問題をかかえている人にお会いすると、本人も家族も、自分を悪者にされぬように、あるいは自分以外の誰かを悪者に仕立てるために一生懸命で、バラバラになって硬直した関係をつくりあげている。またなかには、そのようなことを助長するような発言をする「教育者」とか「治療者」も多くいる。こんなときに、因果的思考から全員が自由になるだけでも、家族関係は変るし、視野も広がるし、回復への道が発見しやすくなるのである。”

このような姿勢は、ユング派的アプローチの真骨頂である。

つまり、目的論的な、実現期待的なあり方であり、因果論的で還元的なあり方とは対照的である。しかし、同時に、心理療法家はその布置のなかに自身の存在を賭ける（真摯にコミットする）必要性を、肝に銘じておかなければならない。

（1）河合隼雄 宗教と科学 河合隼雄著作集 11 巻、岩波書店、1994、pp. 51-52

そのようにして、次のような記述が可能になる。^{★²}：

“共時性の現象を受け容れることによって、われわれは失われていた、マクロコスモスとミクロコスモスの対応を回復するのだとも言える。つまり、コスモロジーのなかに、自分を定位できるのである。”

その具体例を、以下の「雨乞い師」や「無為の為」にみることができる。

「雨乞い師」は自身を布置のなかにコミットし調和を取り戻した。^{★³}：

“中国でヴィルヘルム自身が住んでいた地方に、あるときひどい干魃があった。人びとは知っている限りの方法で雨を呼ぼうとしたが、いずれも効果がなかったため、ついにある雨乞い師を連れてくることに決めた。ヴィルヘルムはいたく興味をそそられ、その雨乞い師の到着を見逃さないよう気をつけていた。雨乞い師は覆いのついた荷車に乗ってやってきた。見ると、皺だらけの小さな年寄りであった。彼は荷車から降りると空気を吸い込み、明らかに嫌そうな顔をした。そして、村の外にある小屋にひとりにしておいてほしいといった。食事も扉の外に置いていってくればよいから、と。

三日間は何の音沙汰もなかったが、それからついに雨が降った。雨だけでなく、季節はずれの大雪まで降ったのである。ヴィルヘルムは強い感銘を受け、その雨乞い師を探し出して尋ねた。いったいどうやって雨を、そして雪までも降らせたのか、と。雨乞い師は答えた。「あの雪を降らせたのはわしじゃない。わしのしたことじゃないよ」。

ヴィルヘルムは、彼が来るまでひどい干魃だったのに、たしかにそれから三日で大雪にまでなった、と食い下がった。すると老人はこのように答えたのである。「ああ、そのことなら説明できるよ。わしはある土地からここへ来たのじゃが、その土地というのは、誰もが秩序、すなわちタオ Tao のなかにいるところでの。だから天気にも秩序があった。ところがこの村に着いてみると、皆が秩序からはずれておって、それがわしにもうつつしてしまうた。そこでわしは、また秩序のなかに戻るまでひとりでおったというわけじゃ。それから雪が降った。それは当然のことじゃろう」。

雨乞い師は、自身がこの布置にコミットすることによって、自分の世界を調和の中へ運ぶのに成功した。そのようにして、彼の周りにも影響を与え、周りにも同様に調和がもたらされたのである。河合の表現をくり返せば、“失われていた、マクロコスモスとミクロコスモスの対応を回復した。つまり、コスモロジーのなかに、自分を定位できた”のである。

(2) (1) と同書。Ibid. p50

(3) 老松克博 アクティブ・イマジネーション、誠信書房、2000、pp. 202-203

次は、「無為の為」について。共時性の実践的意味についてみていきたい。

「無為の為」とは、“物事を生じるがままにさせること、行為することなく行為すること”^{★⁴}である。

ユングは同じことを言っている。^{★⁵}：

“人は心の中において物事が生ずるままにさせておくことができるにちがいない。このことはわれわれにとって真の技術なのであるが、多くの人びとはそのことを知らない。”

もう少し詳しく引用していくと、^{★⁶}：

“ところでこの人びとは、みずからの解放をもたらす進歩を達成するために、何をしたのであろうか。私が見てとることのできた限りでは、彼らは何もしなかったのである（いわゆる「無為」Wu Wei）。ただ、物事が生じてくるままにしておいたのであった。呂祖師 der Meister Lü Dsu がこの書で教えているところによれば、光は、日常の仕事を投げすてなくてもその固有の法則に従って回るからである。物事を生じるがままにさせること、行為することなく行為する（無為にして為す）こと、つまりマイスター・エックハルトのいう自己放下は、私にとって道に至る門を開くことのできる鍵になったのである。人は心の中において物事が生ずるままにさせておくことができるにちがいない。このことはわれわれにとって真の技術なのであるが、多くの人々はそのことを知らない。彼らの場合、意識は常に助力したり、矯正したり、否定したりして、介入しようとし、どんな場合にも、魂の過程が単純に生成してくるのをそのままそっとしておくことができないからである。”

我々日本人心理療法家は、セッション中に、西洋人ほど、あえて解釈したり、直面化したり、徹底的に議論しようとはしない。これが、セッションの中での「無為の為」にあたるかもしれないし、我々日本人心理療法家は、クライアントの心の中において物事が生ずるままにさせておくことを待っていると言えるかもしれない。我々日本人心理療法家は、この意味で、セッションの中での“雨乞い師”であるかもしれない。

布置や共時性に真摯にコミットすることによって、我々心理療法家は、“雨乞い師”になり得るかもしれないし、“無為の為”を行うかもしれない。ここに共時性の実践的意味をみることができる。このように共時性に注目する態度をもつことは重要なのである。

(4) ユング他 湯浅泰雄他訳 黄金の華の秘密、人文書院、1980, p47

(5) (4) と同書。Ibid. p47

(6) (4) と同書。Ibid. p47

ギャバードがフロイト派の観点から考察した“何もしないこと”⁷⁾について批判的に吟味したい。(著者訳と要約)

ギャバードは四ヶ月間あるクライアントと言語的なやりとりのセッションをもたず、それを“何もしないこと”と表現した。しかし、ギャバードは、そのクライアントのベッドサイドに座っていたのであり、それ故、ユング派の観点からすれば、ギャバードは自身をその布置の中でコミットしていたと言えよう。

以下、詳しくみていく。

メニンガークリニックの元院長であったギャバードは、フロイト派の観点から“何もしないこと”について述べている。

18歳の男性境界性人格障害の患者であるジョンは、ベッドから起床せずギャバードのオフィスへ分析を受けに行かなかった。それで、ギャバードの方がジョンのベッドへ行き傍に座った。ジョンはベッドから起床せず、ずっと口を開かなかった。ギャバードはジョンが寝たふりをしているのを知っていたが、四ヶ月間黙って彼の傍に座り続けた。

ギャバードは言う：「私は、沈黙をきっかり一か月続けた後、この診療をはじめた。次の三ヶ月の間、私は本を読んで沈黙のままセッションを過ごし続けた。大部分の時間を読書に没頭していると、私はジョンを喋らせたいという願望が徐々に薄まっていくことに気づいた。私は私自身の興味に没頭しながら、ジョンを彼の個人的な静かな空間に居させることに、私は同意した。」

こうしたアレンジで三ヶ月経った時に、夜勤の看護師が「ジョンが先生のことをひどく怒っている」とギャバードに伝えてきた。なぜならジョンは、ギャバードが毎日彼と一緒に座っていることで「自分を赤ちゃんのように扱っている」と感じたからだった。

看護師は即座にジョンに返答した。「もしあなたが本心から起こっていることが嫌ならば、あなたのすべきことは毎朝起床してギャバード先生のオフィスへ行くことだ」と。

その後、ジョンは毎朝8時に起床し、全ての治療プログラムと精神分析に参加し続けた。

ギャバードは、自分が座っていたことを“何もしないこと”と逆説的に表現している。彼は確かに自分のオフィスで通常の言語的にやりとりする精神分析的セッションをもたなかった。彼らはベッドサイドで沈黙を守った。そのことは、フロイト派の観点からすれば、“何もしないこと”のようであるかもしれない。

しかし、ユング派の観点からすれば、ギャバードはジョンの傍に座っていた、つまり、

(7) Gabbard, G.O. On 'Doing Nothing' in the psychoanalytic treatment of the refractory borderline patient. *Int. J. Psycho-Anal.* 70, 1989, pp.527-534

ギャバードはその布置の中に真摯に自身をコミットしていたのである。

私は、彼は“何もしないこと”を通して“行っていた“のだと思う。これこそがまた、「無為の為」の例であるとも言えよう。

最後に、目幸黙僊の記述を引用して、このこと（無為、無為の為）と「忘」という概念を比較したい。

目幸によると*⁸、「道教においては、「忘」(wang)という言葉は、wu-wei、「無為」「自然に任せること」あるいは、tsu-jan、「自然」「自ずから存すること」と同義語として使われる。したがって、「忘」という言葉は、「空にされた」(kung, sunyata)心理状態を示し、そこでは、自我は生命の母胎たる自己の活動に奉仕するため、開放されるのである。”

我々は既に、忘れることに関する加藤の指摘をみてきた訳であるが、ここでも「無為」や「空」との関連が示されている。この目幸の記述は再度次々節（12 自我[エゴ]は必要なのか）で議論したい。

（8）スピーゲルマン、目幸黙僊 目幸黙僊監訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990, p73

参考文献

- （1）河合隼雄 宗教と科学 河合隼雄著作集 11 巻、岩波書店、1994, pp. 51-52
- （2）（1）と同書。Ibid. p50
- （3）老松克博 アクティブ・イマジネーション、誠信書房、2000, pp. 202-203
- （4）ユング他 湯浅泰雄他訳 黄金の華の秘密、人文書院、1980, p47
- （5）（4）と同書。Ibid. p47
- （6）（4）と同書。Ibid. p47
- （7）Gabbard, G.O. On 'Doing Nothing' in the psychoanalytic treatment of the refractory borderline patient. *Int. J. Psycho-Anal.* 70, 1989, pp. 527-534
- （8）スピーゲルマン、目幸黙僊 目幸黙僊監訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990, p73

1.1 傷ついた治療者

日本の江戸時代（1603-1868 A.D.）には、士農工商という階級制度があった。つまり、上から順に、武士、農民、工人、商人である。

農民が上から二番目の高い位置にいるが、それは農民が米を作るからである。なぜなら、全ての人々が主食として米を食べ、米はお金との等価物であったからである。武士でさえ農民の仕事に感謝し、農民から米を税金、給料（禄高）として受領していた。

商人が最下位にいるが、それはお金を扱う仕事が蔑まれたからである。ちょうど、銀行、証券会社、保険会社で働く、西洋におけるユダヤ人のように。

商人の下に、最も蔑まれた人たちが存在した。彼らは、“穢多（汚いものが多い）”、“非人（人に非ず）”と呼ばれた人たちである。彼らは、肉を扱ったり（豚や牛を飼い、解体して肉を売る肉屋だったり、その動物の皮を扱う革職人であったり）、死体を扱う（死体を寺に運んだり、死刑執行人の助手をしたり、街を清掃する）など、“汚い仕事”に従事していた。漁師、猟師もそれに含まれた（殺生をするため）。

日本は小さい国で、国土のほとんどは山林である。大部分の人びとは小さい田畑や狭い平野部に固着した。人びとは農業に基づいてその狭い土地に固定された。田畑の広さ（米の禄高）が富の価値として勘定された。上述のように、武士は農民から税金、給料として米を手に入れた。農民は自分の田畑に固定され、彼の長男がその田畑を父から引き継いだ。貧しい農家では、娘たちは売春宿に売られた。長男以外の弟たちは相手にされず、小作人として長男に仕えた。他の階級でも、長男が父の階級と地位を引き継いだ。

このように、この階級制度は、西暦 1603 年から 1868 年にわたって、日本の社会を安定、固定させるのに用いられた。

ほとんどの人（武士、農民、工人、商人）は自由に移動できなかったが、穢多、非人、漁師・猟師は仕事のために自由に移動できた。肉や皮製品を売るため、街を清掃するため、獲物を得るため、である。それらの人々は定住する家をもたず、上記の固定化された平地を除く、山の中、川や海の近くに住みながら移動する境界人であった。

彼らは移動でき、固定化された街と街の間を生き来、媒介できた。固定化された人びとは、彼らから、他の街の情報を得たりニュースを学んだりすることができた。

彼らは日本の芸能人の始祖であった。固定化された人びとは、すすんで彼らを招いて娯楽（芸能）を楽しんだりニュースを知ったりした。

今日の日本では、芸能人（歌手、ダンサー、俳優、女優）はセレブ（有名人）と呼ばれている。彼（女）らは金持ちで人を楽しませる才能があり優秀であり人気者である。それ故、多くの日本人は芸能人を羨望の目で見ると見る。

しかし、一方では、今日でさえ、多くの日本の芸能人は、民族差別を懼れて自分の韓国・朝鮮系の出自を隠そうとする。彼らの先祖は戦時中日本軍に拉致されて日本へ強制連行さ

れた。

私が言いたい点は、最も蔑まれた境界人である彼らが選民であるという逆説である。偏見、困難や苦悩のゆえに、彼らは厳しい人生を生き抜くために格闘しなければならず、大変な苦勞、苦闘を強いられる。これらの誠実な取り組みの姿勢が我々の魂にアピールするのである。このような困難や重荷を克服することによって、彼（女）らは才能を与えられ魅力的になり、我々の魂にアピールするようになるのである。

彼（女）らはユングが次に述べているように他人に影響を与えるかもしれない。^{★¹}：

“たとえば芸術においては、つねに生れながらの奴隷だと考えられてきた黒人が、いまや最も賞賛される芸術家となりました。私たちは彼らのダンスに感嘆します。黒人俳優が重要な役を演じ、私たちは黒人靈歌をきわめて美しいと感じます。他の信仰復興運動者の会合の偽善はたぶん我慢できないでしょうが、黒人靈歌には生きた信仰があり、何か直接的で感動的なものがあります。また、ローマの救い主がユダヤ人から出たことを忘れてはいけません。彼らはパレスチナやガリラヤといった最も卑しむべき地域に住み、古代に最も見下されていた民族でした。だとすれば、なぜ私たちの救済者が黒人であってはいけないのでしょうか？それは論理的であり、心理学的にも理にかなっているでしょう。”（強調、著者）

ユングがこれを述べたのは、1930年6月25日でのセミナーであり、私がこれを引用したのは、オバマ米大統領が就任する前の、2008年1月である（資格論文の提出）。

黒人の受けた苦難の歴史があつてこそ、オバマ大統領誕生なのである。

歴史上、ユダヤ人やアフリカ人（黒人）や有色人は差別されてきた。

また、ハンセン氏病患者も蔑まされてきた。今日では、エイズ(HIV)患者がこれに当たるかもしれない。そして、精神疾患をもつ患者も偏見を受け差別されてきた。

ユングの表現をかりれば、

“なぜ私たちの救済者が狂人であってはいけないのでしょうか？（ここには）生きた信仰があり、何か直接的で感動的なものがあります。”

統合失調症患者は“破滅の恐怖”（この恐怖はfear, horror, terror, loathing, uncanny feeling といろいろ言いわけられる）の体験、「イカロスの墜落」体験をしている。^{★²}

(1) ユング 入江良平他訳 夢分析Ⅱ、人文書院、2002, p449

(2) 中井久夫 最終講義、みすず書房、1998, pp. 55-56

これはある種の「死」の体験である。もし、患者がそこから回復できたならば、患者はある種のイニシエーションをくぐり抜けたと言えよう、すなわち、「死と再生」である。前述の禅の表現では、「大死一番、絶後に蘇る」である。

そこから変容が始まる。（“対立するもの的一致”によってエナンチオドロミアが始まる。）そして、“龍と果敢に対決し、それにもかかわらず破滅しない者のみが宝を、すなわち「手に入れることの困難な宝」を発見し、獲得する”者になるかもしれない。

この者は、上述したユングのような「傷ついた癒し手・治療者」になるかもしれない。それで、「傷ついた治療者」の概念は、この意味で、大変重要で深遠なのである。

ユングや河合隼雄もまた「傷ついた治療者」であった。

私が思うに、ほとんどの心理療法家は何らかの傷を抱えているかもしれない。つまり、無意識や狂気に親和性をもち、自身の問題に折り合いをつけようとしており、それが職業選択の動機のひとつになっているかもしれない。

ある意味、私もそうである。私はいくつかの試験を落とし、ある種の抑鬱状態になったことがある。

以下に、医療従事者であり抑鬱状態に罹患した「傷ついた治療者」の具体例を提示したい（プライバシー保護のため脚色してある）。

彼女は医療従事者であるが、数年来にわたる抑鬱状態を主訴として来談した。

セッションを重ねる中で、アイデンティティの問題が焦点化され、中年期クライシスに取り組むことになった。夢分析や言語的なやりとりと並行して箱庭療法を取り入れた。

言語的なやりとりでは、知性化され抵抗が強かったが、非言語的な箱庭療法ではより豊かな彼女の内面がスムーズに表現されていった。

箱庭作品に劇的に彼女の変容の様子が示されているので、次ページに提示したい。

はじめは不調和だったものが、次第に調和のとれたものへと変容している。

上は、第二回箱庭作品であるが、ハワイ島を表現している。彼女はボートの上で寝傍っていて、彼女いわく「安全である」。しかし、島には火山があり（ハワイは活火山）津波が迫っている。左上には雨も迫っている。

中は、第二十一回箱庭作品である。雨や滝から川の流れへ水は循環し、緑映える森や丘の間を通り抜けている。自然豊かな調和的な作品である。

下は、初回から約一年半後、第二十二回箱庭作品で、石垣島を表現している。上での火(火山)と水(津波)はより緑豊かな島へと統合され、上の左上の雨と太陽は、同位置の虹に統合されている。より調和のとれた島となっている。

当初もっていた攻撃性(火山や津波)はプロセスのなかで調和のとれたものへと変容し、抑鬱も改善されてきた。



彼女は医療従事者であり同時に鬱病患者であった。彼女もまた「傷ついた治療者」と言えよう。彼女は自身の経験、苦しみ、苦闘に基づいて十分な共感をもって困っている人たちを医療従事者として助けようとしている。私は彼女のプロセスにおける苦闘にとっても感銘を受けた。それは、私の逆転移かもしれない。彼女はとても才能があり、他人を助けようとするとても素晴らしい人だと思う。私は彼女を蔑まず、むしろ、彼女の創造性と変容を尊敬している。私は時に彼女に教えられる。

こういう訳で、私は彼女のケースを「傷ついた治療者」の例として示した。この意味で、「傷ついた治療者」は重要で感動的なのである。

また、「傷ついた治療者」は、前述のように、宗教的には「救済された救済者」(pp. 45, 51)を意味する。ユング派の観点では、元型的には、「患者・治療者」元型を意味すると同時に、「苦悩者・救済者」元型を意味するのである。それらの内なる元型を生きること³が重要であり、感動的なのである。

註(3)

セラピスト、クライアント双方が、夫々内なる「患者・治療者」元型をもっている。セラピストは自身の内なる“患者元型”が布置されることで共感し、クライアントは自身の内なる“治療者元型”が布置されることで自然治癒力が賦活される。

同様に、苦悩者は自身の内なる“救済者元型”が布置されることで救済されたと感じられるのであろう。

註・参考文献

(1) ユング 入江良平他訳 夢分析Ⅱ、人文書院、2002, p449

(2) 中井久夫 最終講義、みすず書房、1998, pp. 55-56

註(3)

セラピスト、クライアント双方が、夫々内なる「患者・治療者」元型をもっている。セラピストは自身の内なる“患者元型”が布置されることで共感し、クライアントは自身の内なる“治療者元型”が布置されることで自然治癒力が賦活される。

同様に、苦悩者は自身の内なる“救済者元型”が布置されることで救済されたと感じられるのであろう。

1.2 自我（エゴ）は必要なのか

自我（エゴ）が必要なのか否かを議論するとき、以下の河合の指摘を思い出す。:

“クライアントが症状に悩むとき、それを解消することも意味があるし、解消せずにいるのも意味があると思っています。そして、おそらくそのどちらを選ぶかは、クライアントの個性化の過程に従うということになると思います。”^{★1}

自我（エゴ）は無意識から葛藤やコンプレックスをもたらす、つまり、自我（エゴ）は症状を発症させる。自我（エゴ）は症状の原因である。

換言すれば、上述の河合の文章の「症状」を「自我（エゴ）」に置き換えてもよいかもしれない。:自我（エゴ）を解消することも意味があるし、解消せずにいるのも意味があると思っています。

症状・自我（エゴ）・公案は、自我（エゴ）と自己（セルフ）の間の弁証法的な対話を促進する。自我（エゴ）があるが故に、我々は症状やその意味について振り返って考えてみる好機を与えられている。

河合の言うように、症状・自我（エゴ）・公案が、“表層の意識による思考に頼らず、より深層の意識へと全人的にかかわってゆくための一つの契機として与えられている”^{★2}のである。

自我（エゴ）を取り除くだけでは必ずしも十分ではないのである。

傍証として、前述の加藤の指摘を再び引用しよう。:

“(サイケデリック精神療法状況で誘発された) 自我防衛の危機を被験者たちは必死に切り抜けようとしている。この体験によって引き出された問いや答えは、それ自体においては自我にとらわれているゆえに究極なるものではないが、究極的関心へと方向づけられているということは注目に値するであろう。”^{★3}

つまり、究極的関心の活性化である。

この意味で、自我（エゴ）は必要である。換言すれば、自我（エゴ）は究極的関心の活性化のチャンスを与えてくれるのである。このプロセスをくぐり抜けること自体が重要で

(1) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995、p195

(2) (1) と同書。Ibid. p194

(3) 加藤清 サイケデリック現象と究極的関心の活性化 堀尾猛編集 明日への提言所収、天龍寺国際総合研修所、1999、p99

あると思われる。

(冒頭のユングとの対話の) 久松流に表現すると、

－悩みはある意味では人生に必要です。★⁴

－症状はある意味では人生に必要です。

－自我（エゴ）はある意味では人生に必要です。

同時に、

－しかしそれにもかかわらず、人間の内には、“悩み” そのものから解放されたいという心からの願いがあります。★⁴

それ故、我々は、自我（エゴ）と自己（セルフ）のダイナミックな弁証法的対話をするのであり、我々の個性化のプロセスを生き抜き、歩んでいくのである。

加えて、マリアの公理（箴言）★⁵の観点から、以下にこの議論を深めていきたい。：

“一は二となり、二は三となり、第三のものから第四のものとして全一なるものの生じ来るなり”

この公理（箴言）は個性化のプロセスを象徴していると思う。

一は“自我（エゴ）”であるかもしれない。“自我（エゴ）”は二として葛藤をもたらす、意識と無意識の葛藤である。そして、対立するもの（意識と無意識）の一致が超越機能として作用し、三として第三のものをもたらす。そして更に、それは全体的な統一体となる、つまり、“自己（セルフ）”としての第四のもの、全一なるものである。それは最終段階であると同時に別の新しい次元での出発点なのである。

このように、“自我（エゴ）”は出発点の一なのである。“自我（エゴ）”が存在するが故に、我々は個性化のプロセスを始めることができるのである。

こういう訳で、自我（エゴ）は必要であり、自我（エゴ）を取り除くだけでは必ずしもよい訳ではないのである。

(4) 久松真一 無意識と無心 久松真一著作集 第一巻 所収、法蔵館、1995, p391

(5) ユング 池田紘一他訳 心理学と錬金術 I、人文書院、1976, p215

むしろ、私が強調したいのは、以下の目幸からの引用*⁶にみられるように、個性化は「自我＝中心的な」あり方から「自己＝中心的な」あり方へ至るプロセスであるという観点である。

“悟りの本質的な特徴は、自我の超越や自我の否定にあるのではなく、むしろ、自我が無意識の内容を統合するための絶え間ない努力を行うことを求める一生を賭けたプロセスにあるのである。このように無意識の同化を通じて豊かになり、強化された自我は、無知と暗い情熱によって支配される「自我＝中心的な」働き方から解放される。その結果、自我は自己との完全な調和、また自己のための奉仕において「excentric」な方法で機能する態度を獲得することができるのである。このような状態は、「自己＝中心的」と呼ぶことができる。臨済はそれを「全体作用」と呼んでいる。すなわちそれは、自己がそれ自身をその全体性において実現することなのである。”（強調、著者）

このことが具体的にどう体験されるかは、前述のユングの記載によく表わされている。再び引用しておく。*⁷：

“意識と並んで、ともに心を条件づける力として無意識を認め、意識的であるとともに無意識的（あるいは本能的）な要求についてもできる限り考慮を払う生き方ができるようになれば、そのとき全人格の力の中心は意識中心としての自我ではなく、本来的自己 Selbstと名づけてよいような、いわば意識と無意識の間にある潜在的な点へと移動する。この移動に成功すれば、結果として世界との神秘的分有が解消するに至り、{人格を建物にたとえれば} 上の階では悩み多い出来事からも楽しみにみちた出来事からも全く離れていて、ただ下層の階でだけ悩みが生じているにすぎないような人格の境地にまで至るのである。”（強調、著者）

話は変わるが、「ベン・ハー」という映画がある（「BEN-HUR」1959, AOL Time Warner Company）。副題が「もう一つのイエス・キリストの物語」になっている。

主人公のユダヤ人ベン・ハーが悪戦苦闘する物語であるが、その所々でイエス・キリストと接する場面がある。

このベン・ハーのドラマチックな悪戦苦闘の人生や物語、つまりローマ人の幼馴染と対立し、貶められ、どん底から這い上がってきてついにその宿敵を倒すという物語は、この節の文脈では「自我＝中心的」であると言えよう。それに対して、ベン・ハーに接するイエス・キリストは、どこか超然としており、別次元の「自己＝中心的」なあり方であると

(6) スピーゲルマン、目幸黙僊 目幸黙僊監訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990、p75

(7) ユング他 湯浅泰雄他訳 黄金の華の秘密、人文書院、1980、p86

いえよう。

キリストから見れば、ベン・ハーの劇的な人生も、どこか狂言回し的に見えるかもしれない。

私はここで、「自我＝中心的」なあり方より「自己＝中心的」なあり方の方が上であるとか、優劣を論じたいのではない。繰り返すが、自我（エゴ）は必要であり、自我（エゴ）を取り除くだけでは必ずしもよい訳ではないのである。ベン・ハーのような悪戦苦闘を通して、初めて、イエス・キリスト的な生き方への受容ができるのである。それは、“自我の超越や自我の否定にあるのではなく、むしろ、自我が無意識の内容を統合するための絶え間ない努力を行うことを求める一生を賭けたプロセス”なのである。

参考文献

- (1) 河合隼雄 ユング心理学と仏教、岩波書店、1995, p195
- (2) (1) と同書。Ibid. p194
- (3) 加藤清 サイケデリック現象と究極的関心の活性化 堀尾猛編集 明日への提言 所収、天龍寺国際総合研修所、1999, p99
- (4) 久松真一 無意識と無心 久松真一著作集 第一巻 所収、法蔵館、1995, p391
- (5) ユング 池田紘一他訳 心理学と錬金術 I、人文書院、1976, p215
- (6) スピーゲルマン、目幸黙僊 目幸黙僊監訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990, p75
- (7) ユング他 湯浅泰雄他訳 黄金の華の秘密、人文書院、1980, p86

第三章 結論

我々日本人の全てが、禅の瞑想、坐禅をする訳ではない。しかし、我々の「審美的センス」は禅仏教により影響を受け確立された。例えば、生け花、茶道、能、水墨画、盆栽、石庭や坪庭などである。日本の石庭では、庭はマイクロコスモスを象徴している。つまり、石や岩は島や山を象徴し、砂は川や海を象徴している。

我々日本人は、この“審美的センス”“美的解決”や“あわれ”と呼ばれるはかない transient 感情に馴染んでいる。この意味で、我々日本人は、このテーマや観点に馴染んでいると言えよう。

このことを、以下に河合隼雄の論述を基に、日本の昔話と西洋の昔話を比較しながら論じていきたい。後述のごとく、“日本人の心の在り方を、昔話の構造を通じて探ることを妥当と感じさせるもの”^{★1}だからである。

“昔話のなかに、異類女房譚として分類される一群の話がある。人間以外の存在が人間の女性の姿をとって現われ、男性との間に婚姻が成立する。このことは、今まで再々述べてきたように、わが国の昔話のなかで結婚が生じることの少ない点から考えると、珍しいことのように思われるが、多くの場合、後に示すように結婚は破局を迎えることになる。つまり、西洋の話のように、結婚をもってハッピーエンドとなるのとは、大いに異なる話の展開となるのである。

異類女房として登場するのは、蛇、魚、鳥それに狐や猫などと極めて多彩である。異類女房の話は、全世界のなかで、わが国とその近隣諸民族にのみ特異的に語りつながれていると断言していいほどのものであり、日本人の心について考える上で、極めて重要なものである。^{★2}

日本の昔話「鶴女房」と西洋の昔話「からす」の対比を試みよう。^{★3}

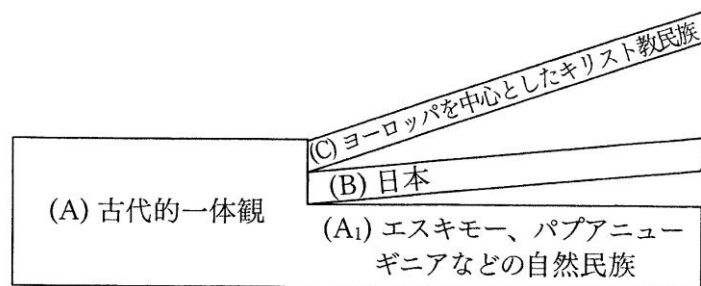
- (1) 河合隼雄 昔話と日本人の心、岩波書店、1982, p195
- (2) (1) と同書。Ibid. p171
- (3) (1) と同書。Ibid. p177

■表「鶴女房」と「からす」との対比

	起	承	転	結
鶴女房	女が男を訪ねる	女性のプロポーズにより結婚	女の仕事（男の妨害）	女の本性が露見し離婚
からす	男が、からすに会う	からすは自分の本性を告げ、救済を依頼	男の仕事（女の援助）	男の仕事の成就により結婚

“しかし、たとえば日本の「猿聳入」（大成一〇三）の話でも、人間と猿が（猿は別に人間の姿であったとは語られない）対等に話し合いをしているので、このあたりは人間と動物が同類として扱われていると言っていいだろう。日本の話がエスキモーの話と異なってくるのは、最初のうちは普通に話し合うのだが、娘が嫁にゆく時点になって、猿は嫌だと言出し、結局は猿を殺してしまって話は終ることになる点である。つまり、猿の異類性が厳しく意識され、殺してしまうことにさえなるのである。その点、西洋においては本質的に異類婚は成立せず、もともと人間であったものが、魔法によって怪獣や動物に変身しているときにのみ、そのようなことが生じるわけで、人間と動物の区別は極めて明確なわけである。このような点から言えば、日本はエスキモーなどの型と、西洋の型との中間に存在していると考えられる。”^{★4}

(4) (1) と同書。Ibid. p193



■図11 小沢俊夫による異類婚譚の図式★⁵

(Kawai, H. *The Japanese Psyche*, Spring Publications, Inc., 1996, p119、著者訳)

図 小沢俊夫による異類婚譚の図式★⁵

(Kawai, H. *The Japanese Psyche*, Spring Publication, Inc., 1996, p119)

“ここに A は、動物と人間がまったく同類と考えられる、古代的一体観であり、A₁はエスキモー、パプア・ニューギニアなどの自然民族に見られるもので、A を引きつぎ、「人間と動物とのあいだの変身は自然のこととして起き、人間と動物との結婚も、異類婚としてよりも同類婚の如くにおこなわれている」。これに対して、C はヨーロッパを中心としたキリスト教民族に見られるもので、「変身は魔術によってのみ可能であると考えられており、人間と動物との結婚と思われるものも、じつは、人間でありながら魔法によって動物の姿を強いられていた者が、人間の愛情によって魔法を解かれ、もとの人間にもどってから人間と結婚している」。つまり、ここでは人間と動物の異類性は越え難い事実なのである。次に、B はわが国のもので、これは C と A₁の中間に位置するものと考えられる。つまり、B は魔法という概念を媒介とせずに変身が行われたり、動物そのものと人間との婚姻が語られるという点において、A₁の動物観を含んでいるのである。しかし、異類婚の場合だと、

(5) Kawai, H. *The Japanese Psyche*, Spring Publications, Inc., 1996, p119

聾が動物であるために、それを拒否したり、殺したりする。あるいは、異類女房の場合だと、女房が動物とわかると、どうしても離婚する、などの点において、人間と動物の隔壁は極めて厳しく守られるのである。

このように見てくると、日本の昔話は世界のなかでも特異な存在であり、ヨーロッパを中心としたキリスト教民族と、エスキモーなどの自然民族の中間に位置していることが解る。このことは、日本という国がアジアの一国として、他のアジア人と共によく気持の通じ合う反面、アジアの他の国に先がけて、ヨーロッパの文明をいち早く取り入れ、それを吸収していった事実と対応させてみると、極めて興味深いことである。このことはつまり、日本をしてこのようなことを可能ならしめた、日本人の心の在り方を、昔話の構造を通じて探ることを妥当と感じさせるものである。^{＊6}（強調、著者）

河合隼雄は言う^{＊7}：

「浦島太郎」の話の結末を、自然に還るという表現で示したが、異類婚譚における「異類」を人間に対する「自然」を表わすものと考えてみてはどうであろうか。人間は自然の一部でありながら、自然に反する傾向をもっている。従って、人と自然の関係は微妙で困難なものとなる。その際、小沢の図式による A₁ のグループでは、動物と人との相異があまり語られないので、人が自然の一部として、一体となって生きている文化であると考えられる。これに対して、C グループでは、人と動物の結婚は本来的に有り得ないので、人と自然が分離している文化と考えられる。中間の B、つまり日本は微妙であり、人と自然は最初は一体のようではあるが、どこかの時点で、人は自然と異なるものとして自らを見、自然とは何かを知ろうとする。しかし、自然というものは知られることを嫌うものである。そこで、人と自然とは不即不離のあいまいな、全体的な調和のなかに共存することになるのである。その点、C では、自然とはあまりにも切れた存在である人が、己のなかに存在する「自然」（つまり人間の変身したものとしての動物）を通じて、自然との関係を回復しようとのころみながされる。ここに課題の重点がおかれ、何がしかの関係の回復、あるいは、再統合をなし遂げるのである。そのことが、動物が人間へと変身し、結婚が行われる、という形で表現されると考えられる。

人と自然との関係としてここに述べたことは、人間の心のなかのこととして言えば、意識と無意識ということに置きかえることができるであろう。昔話の構造のなかに、心の構造を読みとる立場にたって、先にとりあげた、「鶴女房」とグリムの昔話「からす」の比較をころみしてみよう。「からす」の方は、ノイマンの説として紹介した、男性の英雄像で示される西洋の自我確立の過程を見事に示している。からすとなっている王女は母の呪いによって変身させられたのであるが、ここに、母と娘の明確な分離が生じている。（先述した）

(6) (1) と同書。Ibid. pp. 193-195

(7) (1) と同書。Ibid. pp. 199-201

母・娘結合の様相を想起して頂くと、物語の最初からの条件の提示が異なっていることに気づかれるであろう。男性の英雄は、呪われた女性を救済するために仕事を達成しなくてはならない。人間が自然と切れる、息子が（娘が）母親と切れる、意識が無意識と切れる、これらはすべて象徴的には同一の事象と言ってよく、偉大な事であり、且つ、呪われた事なのである。かくして、呪いからの救済の仕事を成し遂げるもののみが、真に自立した自我を確立できるのである。

ここに示したのは、何度も強調したように西洋のモデルである。それでは日本の場合はどうであろうか。日本の場合は、女性像に日本人の自我の姿を見る方が妥当と思われるが、「鶴女房」の女性は、自然と切れた存在ではなく、自然とのつながりを保存したままで（そのことを秘めて）、自分の位置を人間界に確立しようとする。つまり、日本人の自我は西洋人のように無意識と切れていないのである。彼女は自らプロポーズし、自ら働いて自分の地位を築いてゆく。しかし、自我というもののパラドックスは、そこに「知る」という行為を出現せしめ、自分も自然の一部であることを「知る」。しかし、その知るはたらきが強くなる時、自らを自然から切り離さねばならない。そのような、切るはたらきを男性像は示している。彼女はそれに抵抗できず、ただ立去ってゆく、つまり、自然に還るより仕方がないのである。

「鶴女房」の結末を、日本的なハッピーエンドと考えるならば、以上のことは次のようにも言えるであろう。西洋の場合、人と自然との一体感を断ち切った後で、人は前とは異質なものとなった自然の一部を自分に統合すること（母と切れた娘との結婚）によって全体性の回復をはかるのに対して、日本の場合は、人と自然との一体感を一度断ち切りながらも（女の素性を知る）、前とは異質な自然に還ることによって全体性を回復する。ここに、日本の場合の「自然」も、素朴な人・自然一体感に基づくものではなく、それとは異なる認識を伴っていると考える方が妥当ではないかと思われる。かくて、西洋にしる日本にしる、自我を成立せしめる背後に必ず存在する「知る」ことの痛みは、西洋の場合は原罪の意識として記憶され、日本の場合は、あわれの感情として保存されることになり、両者の文化をつくりあげてゆく基調をなすものとなったと思われる。（強調、著者）

ユング派の観点では、昔話のモチーフはそれぞれの民族の集合的無意識を反映したものであると考えられている。すなわち、日本と西洋の昔話のモチーフがこのように異なるということは、それぞれの民族性、集合的無意識が異なるということである。

上に、河合の指摘を長々と引用したが、まさにこのことが「前述の議論」の前提であり、根拠となるからである。「前述の議論」、すなわち、日本人は自然と切れていない、日本人はエスキモーのような自然民族と文明化された西洋人の中間である、西洋人は自然と切れているが故に再度自然を再統合し回復せねばならない、などである。（但し、西洋人といってもアメリカ人とスイス人では大分異なる。問題を単純化するために、ステレオタイプな

表現になっていることをご寛恕願いたい。)

日本人の性格特徴は、河合の言うように、“審美的センス”“美的解決”を尊ぶと表現されよう。河合によると、西洋人は倫理的な意図をもって昔話を作り上げるが、日本人は審美的な意図で昔話を作り上げる。^{★⁸}

西洋では、英雄の活躍はハッピーエンドで報われる。しかし、日本では、はかない、あわれな、ものがなしい、美しい終わり方のほうが、ハッピーエンドより好まれるのである。

こうした態度は、日本人の集合的無意識であり、さらには仏教の宗教観に基づいていると思われる。

仏陀は言った。“人生は美しい。” 世俗的な欲望やあらゆる苦しみを経験した後に、仏陀は、それら一切のものを含めた人生そのものを肯定して、そう述べたのである。仏陀はすべてを受け入れ、死さえも受け入れ、そしてすべてのものは過ぎゆく *passing by*、はかないもの *transience* である、と理解したのである。

それ故、我々日本人は、満開の桜よりも、まさに散りつつある、散り際の桜を愛でて、最も美しいものであると感じる。

これは、上述の“あわれ”という、はかない、ものがなしい感情に照応しているかもしれない。それで、われわれ日本人は、自然や禅と結びついた「審美的センス」によく馴染んでおり、このことが日本人の国民性、集合的無意識をよく反映していると言えるのである。

なぜ私にとって仏教が重要であるのかと尋ねられるかもしれない。私は次のように答えたい。前述したように、“我々が西洋の二元論に基づいている限り、永久に相容れない闘いをくり返すほかはない”。しかしながら、仏教を学ぶことで、我々はお互いに対してより寛容になれるかもしれない。というのも、我々仏教徒は、基底のところでお互いに結びついている（縁起）と信じているし、“全ての源は一つである” (*Deep Ecological Encounter*) を信じているからである。こういう訳で、仏教が西洋人のやり方とは異なった、もう一つの代替の方法として我々にとって重要であると思われる。

これらの仏教的なやり方の故、我々日本人はアニミズムやシャーマニズムにより開かれており、ある意味、我々日本人は自然から切り離されていない。

多湿と地震が多いため、日本の家屋は薄い仕切りの木造建てが多い。お互いのプライバ

(8) Kawai, H. *Dream, Myth & Fairy Tales in Japan*, Daimon, 1995, p115

シーの問題があるが、我々日本人は家人や隣人の言動に敏感であり、何をしているのか感知しやすい。日本人は非言語的な感知に優れている。

自然から切り離されていない内なるアニミズムと優れた感知能力が相俟って、我々日本人心理療法家は、言語化せずに非言語的に、クライアントを理解することが得意であり、同時に、我々はクライアントを共感する能力に長けている。

西洋流に徹底的に闘う★⁹（つまり、自然から独立し自然から切り離された後に自然を再び取り戻すという課題を完遂する）代わりに、我々日本人は（日本の昔話の登場人物に投影し共感するような）あわれと呼ばれるはかない感情をより好むのである。

我々日本人は、西洋の昔話における結婚のようなハッピーエンドといった報酬を得ることはないが、我々はどこか闘いを超越しており、西洋人とは違った代替方法を得るのである。つまり、日本人はより寛容なのである。西洋人が我々日本人のやり方を、このような点で認識してくれることを私はこころから願いたい。

「第二章 12 自我（エゴ）は必要なのか」で先述したように、個性化は「自我＝中心的」なあり方から「自己＝中心的」なあり方へ至るプロセスである。これらのあり方は互いに排除し合うものではなく、前者があつてこそ後者に至る連続性をもったものである。

私は「十牛図」を通して、「自我＝中心的」なあり方と「自己＝中心的」なあり方を考察した。★¹⁰

「十牛図」の第八図の円相が、悟り、洞察であり、そこに至る第一図から第七図までのプロセスが、いかに牛（自我、葛藤、本能、無意識）を手なずけるかの格闘であり、「自我＝中心的」なあり方に当たるものではあるまいか。また、これらは「対立するもの的一致」を目指す、西洋人の心理療法で強調される（直面化し徹底的に議論しようとし、あるいは、自然と切れているが故に再度自然を再統合し回復せねばならない、あるいは、呪いからの救済の仕事成し遂げるもののみが、真に自立した自我を確立できる[p130]といった）ものではあるまいか。

それに対して、「十牛図」の第九図、第十図は、悟りの後の“悟後の長養”と言うべきもので、牛は全く消失して、あるがままの自然に還り、自然に満たされ（第九図）、老賢人は市場に戻って少年と出会う（第十図）。老賢人は少年に智慧を伝授し、少年はまた新たに新しい牛を求めて旅に出るであろう。第一図に戻るのである。終結であると同時に、別の新

（9）「葛藤を解釈したり、直面化したり、徹底的に議論すること」などの西洋流のセッションでの介入をここでは指しているが、ステレオタイプな記述をご寛恕願いたい。西洋においても「mindfulness」をもって、共感し、もの思い reverie し、転移・逆転移を扱い、関主観性、負のことを抱えること negative capacity、考慮し、患者から学ぶこと、など単なる“闘い”ではない技法は、もちろん多々あるのである。

（10）Suzuki, Y. Japanese Ways of Psychotherapy, 佛教大学教育学部論集、第22号、2011, pp35-48

しい次元での、新しい出発なのである。また、市場という日常生活の中で知恵は生かされなければならない。高踏な修行場、険しい高山といったものではなく、庶民民衆にも分かりやすく伝わるような知恵であってこそ本物である。

洞察の後の徹底操作であり、頓悟の後の“悟後の長養”によって得られる漸悟であろう。

牛（自我ほか）がもはやいないという意味で、「自己＝中心的」なあり方であり、日本人心理療法家は、より寛容でどこか闘いを超越しており、西洋人のように直面化して徹底的に議論しようとしないので、日本人が心理療法で重点をおくものではあるまいか。

以下で再度言及するが、日本人心理療法家の“待つ”ことや“無為の為”は、このような「自己＝中心的」なあり方と関係するかもしれない。

「自己＝中心的」なあり方の方が「自我＝中心的」なあり方より上である、とか優劣を論じたいのではない。再度繰り返すが、「自我＝中心的」なあり方があるからこそ「自己＝中心的」なあり方の方が成立するという、連続したものである。お互いに排除し合うものではない。相補っているのである。

どちらかと言えば、西洋流心理療法は前者にウエイトをおき、日本流心理療法は後者にウエイトをおいているのではないかと思われる。西洋流と日本流はお互いに排除し合うのではなく、ウエイトの置きどころ、重点の置きどころの違いとして、お互いに共存している、相補ってということ、私は強調したい。

心理療法において、我々日本人心理療法家はセッションのなかでクライアントの在り方の流れに従おうとする。一方、それとは異なり、西洋人の心理療法家は、どちらかというところ、直面化し徹底的に議論しようとする。¹¹

我々日本人心理療法家は、クライアントは過ぎ去っていく、一過的な存在であり、我々自身もはかない、過ぎ去っていく存在であることを感知する。それ故、我々日本人心理療法家は、ある種の流れ、すなわち、過ぎ去っていくこと *passing by* を尊重する。

我々心理療法家は、クライアントの歩みに寄り添って共に歩いていくだけである。我々心理療法家は答えをもっていない。我々心理療法家は、クライアントが自分自身でその答えを見つけ出すのを、助力するだけである。

我々心理療法家は、クライアントが柔軟に自発的になるのを待ち、そして同時に、きつい徹底的な直面化をする代わりに、我々自身の存在をその布置のなかに真摯にコミットするのである。我々は、布置の変化と変容を待つ。我々は、「雨乞い師」のように、不調和な状況の中に調和が取り戻されるのを待つのである。

この意味で、我々は「無為の為」を行うのである。無為、つまり、我々は何もしないのであり、ただ、物事が生じてくるままにさせておくのである。

(11) (9) と同じく、一般的傾向を述べているにすぎないことをご寛恕願いたい。

我々心理療法家が、クライアントが柔軟に自発的になるのを“待ち”、“無為の為”、我々は何もしないのであり、ただ、物事が生じてくるままにさせておく”とは、換言すれば、クライアントの内なる自然治癒力を信頼し、クライアントの創造性（創造としての病い）を尊重するからである。

前者の自然治癒力は、内なる「患者・治療者」元型として、「治療者」元型を生きることと賦活されるものとして、「第二章 11 傷ついた治療者」で議論した。後者の創造性については、変容する可能性、人生というオリジナルな作品として（「第一章 3 アイオーン像」、コスミックな世界における存在のずれから出るものとして（「第二章 5 宗教と心理学」）で言及した。

我々が“待ち”、“無為の為”を行うには、このようなクライアントの内なる自然治癒力や創造性への信頼と尊重が必要なのである。

前述のエランベルジェの“「創造の病い」という概念”の論文において、★¹²以下のような要約を飯田真らは行っている。

“創造の病いは、神経症、心身症、精神病などの様々な臨床形態をとるが、共通する特徴があり、（一）病いは知的集中作業、長い省察、瞑想の時期に引続いて起こる。（二）病いの全経過中、特定の観念や事象に専念没頭する。これらは何より重要で、本人の視界から消えることはない。（三）病いの終結は、長期の苦しみからの解放体験であると同時に頓悟体験である。快癒は突然やってくるが、本人がその日時を正確に記憶していることがある。その際には、高揚感、至福感、鼓舞感が伴われる。（四）快癒に続いて永続的な人格変化が来る。新しい生への到達感を覚え、知的、霊的な発見、新しい世界への発見を成し遂げたという確信をもつ。

これが創造の病いの一般的図式である。“

以上はまさに我々が対比させ議論してきた、宗教における啓示、禅における悟りと悟後の長養、そして心理療法における洞察と徹底操作のプロセスを、より豊かに裏付けるもの、「拡充」させるものである。

このように、「創造性」とは豊かな脈の裏付けをもったものなのであり、我々心理療法家がクライアントの「創造性を尊重する」とは、このような重大な意味をもっていることなのである。

セッション後、クライアントは日常生活に帰ってその中で、セッションの内容を吟味、徹底操作する。つまり、次のセッションまでの間に消化し assimilate、自分のものとする

（12）エランベルジェ 中井久夫他訳 「創造の病い」という概念、岩波講座 精神の科学 別巻 諸外国の研究の状況と展望 所収、岩波書店、1984, pp223-246

のである。クライアントは、自身の心の中に物事が生じてくるままにしておいたかもしれない。物事は、孵化され、“耐え抜かれ”（ライオンの熱、鬱、参照、p57）、そして徐々に変容しはじめる。

セッションそのもののみならず、これらセッション間の孵化された、耐え忍ばれた期間も重要である。（無論、セッション外で起きたことは、セッション内で here & now で取り上げるのは、言うまでもない。ここで問題としているのは、行動化としての外的な出来事ではなく、内的な心の作業である。）

我々は、セッションの内ですら、洞察を得てそれを徹底操作しているかもしれない。

このようにして、我々は、心の中において物事が生じてくるままにさせておくことができるかもしれない。この布置はひとつの宇宙であるとも言えよう。我々のマイクロコスモスが、洞察を通して、マクロコスモスとつながっているのである。

このようにして、我々は、“コスモロジーになかに、自分を定位できるのである。”^{★13}

(13) 河合隼雄 宗教と科学 河合隼雄著作集 第11巻、岩波書店、1994、p50

註・参考文献

(1) 河合隼雄 昔話と日本人の心、岩波書店、1982、p195

(2) (1) と同書。Ibid. p171

(3) (1) と同書。Ibid. p177

(4) (1) と同書。Ibid. p193

(5) Kawai, H. *The Japanese Psyche*, Spring Publications, Inc., p119

(6) (1) と同書。Ibid. pp. 193-195

(7) (1) と同書。Ibid. pp. 199-201

(8) Kawai, H. *Dream, Myth & Fairy Tales in Japan*, Daimon, 1995, p115

(9) 「葛藤を解釈したり、直面化したり、徹底的に議論すること」などの西洋流のセッションでの介入をここでは指しているが、ステレオタイプな記述をご寛恕願いたい。西洋においても「mindfulness」をもって、共感し、もの思い reverie し、転移・逆転移を扱い、関主観性、負のことを抱えること negative capacity、考慮し、患者から学ぶこと、など単なる“闘い”ではない技法は、もちろん多々あるのである。

(10) Suzuki, Y. *Japanese Ways of Psychotherapy*, 佛教大学教育学部論集、第22号、2011、pp35-48

(11) (9) と同じく、一般的傾向を述べているにすぎないことをご寛恕願いたい。

(12) エランベルジェ 中井久夫他訳 「創造の病い」という概念、岩波講座 精神の科学 別巻 諸外国の研究の状況と展望 所収、岩波書店、1984、pp223-246

(13) 河合隼雄 宗教と科学 河合隼雄著作集 第11巻、岩波書店、1994、p50

おわりに

光のテーマで本論ははじまったが、最後に、光と闇に再び戻ってみよう。
締め括りに、以下のユングの記述をかみしめたい。^{★1}：

“意識と無意識の対決は、闇を照らす光が闇によって理解されるばかりでなく、闇をも理解するという形でなされなければならない。”

参考文献

- (1) ユング 林道義訳 ヨブへの答え、みすず書房、1988, p153

第二部

心理療法における宗教性について：事例研究を中心にして

第一章 事例研究

第一部において「宗教と心理学」における理論的な考察を、宗教による「拡充法」を用いて、心理学や「集合的無意識」に焦点を当てて行ってきた。これらの実践的な・実際の心理療法における意味を、特に「宗教性について」という観点から、以下、五つの事例をとおして検討していきたい。本稿の全事例のセラピストは著者である。

※以下の事例はすべて、プライバシー保護のために事実関係に修正を加えていることをお断りしておきます。

事例 一

夢分析と箱庭療法を併用して、個性化プロセスを歩むことで抑鬱状態より回復した中年女性

1 問題と目的

ユングはルードルフ・オットーの「聖なるもの」^{★⁰}を引用して、宗教性とヌミノーズ（ヌミノース、ヌミノースム：神霊性、神聖性）について議論、吟味した。

本事例におけるヌミノーズ（ヌミノース）とは何であろうか。

それは無意識の世界がもつ、変容する transform するプロセスの迫力とでもいうべきものであり、本物の感動がそこにはある。我々が予め予期した通りのものではなく、人知を超えた何か大いなるもの Something Great を感じさせるものであり、事例の個別性を踏まえた上で「自己（セルフ）」へ至ろうとする、個性化のプロセスのもつ本物性 authenticity であると言えよう。

ユングによると、宗教 religion とは、ラテン語で“re-ligio 再び結びつける”という意味であり、古い昔の記憶を思い出すことである。

Anamnesis(と awaking)であることは第一部で上述した。

(0) ルードルフ・オットー 華園聰磨訳 聖なるもの、創元社、2005

別の観点では、生まれたばかりの赤ちゃんが母親に慈しまれ母子一体（結合体）だった時期（あるいは、羊水の中の胎児が母親の子宮の中にいた頃の母子一体時）を、子どもが成長し発達するにつれて、母子分離して独立した後、その母子一体時をもう一度求めようとする、即ち、分離したものを再び再結合しようとする（第一部 第三章で上述した）ことを意味するのではなかろうか。

このことが「失われた**母なるもの**を求めよう」とする**宗教性**の本質ではあるまいか。

本事例のセッションのプロセスにおける中心課題・テーマは、事例が11歳時に自死した母親との別離に基づいた分離不安の反復にみられる「失われた母親（愛情）を求めること」であったが、そうした個別性を越えて、もっと大きな観点からすれば、「失われた**母なるもの**を求める」普遍性のあるプロセスであり、そこには「**宗教性**」がある。

単なる母親を越えて、自分がそれによって生かされているという、何か大いなるもの Something Great とでも言えるものであろうか。

無論、誰もが、母親コンプレックスと父親コンプレックスを持っている。

本事例の母親コンプレックスに関しては、本人が11歳時に母親が自死したため、愛する人との間での分離不安がある。人を愛したら、その人はいなくなってしまうのではないか、というものである。そのため、事例は夫を熱愛するというのではなく距離を置いて（冷めた目でみて）いるし、セラピストである著者とのセッションにおいても距離を置いている。（後述するが、報告された夢の中でも、著者から事例の家の中が少しだけ見えるようにカーテンを窓にかけているし、箱庭作品の中でも、森の中に半分隠れて少しだけ姿を見せ様子を伺う狐を置いている。また、同じく箱庭作品で、著者の私物である達磨（著者の願がかけてあるもの）を使って近づいたと思ったら、次回全くそれを使わずひっこんでしまう。）他の人との人間関係において、この分離不安を反復しているものと思われる。

父親コンプレックスに関しては、どういう職業人として自立していくか、というアイデンティティの問題がある。父方は六百年來のある専門職の家系で、父親は事例にその専門職になって自分の後を継いでくれるよう期待した。事例はこの期待に反発し進路に悩み抑鬱状態となる。六百年來続く前歴史 pre-history 的な家系の重圧（業、カルマ）と同時に、父親との葛藤で進路に悩んだ。アイデンティティの確立に悩み、その結果、不眠、抑鬱状態となり希死念慮もある鬱病に罹患した。

誰もが母親コンプレックスと父親コンプレックスをもつと先述したが、事例とのセッションは、セラピストである著者の母親コンプレックスをも刺激している。これは著者の逆転移であるかもしれないが、著者が幼少時よく病気になった時、母親に献身的にケアしてもらい、治癒キュアした。著者が事例に対して支持的 supportive になる時には、このような自身の母親によるケア体験に基づいているのかもしれない。

これは第一部で上述した「患者・治療者」元型（p121）とも関連している。著者にこのような患者体験があるが故に、治療者として機能するのである。つまり、共感し、包容力とも言うべき治療の器としての container (Bion), holding environment (Winnicott),

vessel (C. G. Jung)を提供して、患者の自然治癒力を促進させるのである (p121)。

事例にとっての父親コンプレックスは、男性である著者に対しては、年下の弟あるいは恋人という陽性の転移もあったであろう。(省略：以下の#参照：個人情報保護のため専門的見地より非開示)

また事例の変容のプロセスは、抑鬱状態や鬱病という暗闇をくぐり抜けて、明るみ・光り(回復)に至るもので、暗闇を死、明るみ・光りを再生と例えれば、「死と再生」のプロセスである。民俗学の通過儀礼に例えれば、ある種のイニシエーションである。苦悩、苦悶の末に、悟り(啓示)が得られて救済されたと感じる、と宗教的に拡充されるものである。悟りと洞察の類似、議論は第一部で上述した。

また、この事例の変容のプロセスは、その箱庭制作において見事に結晶化された。元来、事例は知性が強く、前半の言語的なやり取り(夢分析を含む)では知性化による抵抗が強かったが、後半の(事例は入室時2時間分析をし、前半の1時間を夢分析、後半の1時間に箱庭制作をした)箱庭療法では、雑談しながらリラックスし、より柔軟に自身の無意識のメッセージに取り組むことができた。箱庭作品では、砂の自分の家、自分の島としての石垣島、より大きな具体的な砦としての島、中心の大木、といった「自己(セルフ)」の表現が現われ変容していき、最後には世界地図という曼荼羅に至った。ヴィジュアルな形で無意識の変容のプロセスを共有でき、事例にとっても実りあるアプローチであったと思われる。

事例の宗教的背景に加えて、心理療法の深み・醍醐味と宗教性(本物の信仰)、さらにはプロセスそのものもつ宗教性について言及した。

2 事例の概要 (病歴)

(#個人情報保護のため専門的見地より非開示：佛教大学評議会承諾済み。#印は以下同じ)

(インターネットにより不特定多数の非専門家にも閲覧可能なため、大切な事例部分について上記判断をした。非開示していない学位論文の原本は佛教大学に存する。)

1) 第一印象 (著者はAと会って、どう感じたか。)

(#)

2) Aが私のところへ受診した理由は何か? (何が共同作業の目標なのか?)

(#)

Aは、例えば、日本と外国では“シンボル (象徴)”は異なると指摘している (日本では兎は月で餅をつく。狐は稲荷に祀られ超自然的な力を持っている、と思われている。西洋では兎は復活祭の再生であろうか)。

Aは、西洋的な概念をあてはめるのではなく、日本的な概念を考慮しながら、著者と分析心理学のセッション・共同作業をすることで“自分自身を消化する”ことを望んだ。Aは抑鬱を克服するのみならず、成熟し、成長したかったのである。

3 面接の過程

1) 分析過程 (特に、箱庭療法のセッション前に行われた夢分析のセッションを中心に)

Aは定期的に夢を報告し、時に描画を持参した。治療構造としては、我々は週に一回、二時間の二セッション (一セッション一時間) を同時に行った。はじめの一時間で夢 (と描画) の討論を行い、引続いての一時間でAは箱庭を制作した。

はじめのセッションで、Aはよく喋った。

次のセッションで、Aは黙々と箱庭を制作した。

指を用いて、砂や水に触り、自身の身体を使うことによって、箱庭制作は、はじめのセッションにおけるAの喋りすぎ (知性化防衛) を減じて補償したと思われる。箱庭制作中は、Aはよりリラックスし、柔軟になり、クリエイティブになった。そしてAはそれを楽しんだ。

以下に、Aの夢、描画、箱庭作品を提示していきたい。

(#)

2) 箱庭療法のセッション(参照：図4～図42)

我々は来院時に、1時間ずつ2回のセッションをして、2セッション目に、Aは箱庭療法を行った(上述)。以下に制作された箱庭療法作品について議論していきたい。(全37作品を提示するが、重要なものについてのみコメントしていきたい。)

(#)

4 考察

- 1) 診断と予後について
- 2) 心理療法のプロセス(転移と逆転移に関して)
- 3) 箱庭療法のプロセス
 - (1) 改善し変容した証拠
 - (2) 「自己(セルフ)」の変容プロセス
 - (3) 転移と逆転移に関して
- 4) 宗教性について

1) 診断と予後について

(#)

これらの葛藤の背後にどんな問題があるのか？

(#)

以上から、Aの診断名は、鬱病と抑鬱神経症の両方であると思われる。Aの動揺性の激しい鬱病は穏やかなものに回復しているが、同時に様々な心理的葛藤は解決されずに、抑鬱神経症として併発していると思われる。

(#)

Aの予後は良好で回復しつつあると思われる。最近A自身が、調子よく回復しつつあると感じられると、述べているし、朝早く起きられるようになった。表情も、かつて表情に乏しく沈んで力無かったものが、最近穏やかになり生き生きしたものになってきた。話題、状況により、表情、態度、言動が変化するようになった。Aはセッションの後で調子が良くなると述べている。

夢に関して言えば、Aは正方形の畔のある土地に巡り合い（第19回の夢）、そこをくぐり抜けよう、自身でその土地を開拓していこうとしている。

箱庭に関して言えば、Aは強い男性性（図7）からより女性らしいもの（図9～10、22～23）に変容していき、新しい家（図21）を作っている。右と左の不調和も改善しつつある（図16, 19, 21, 23）。

2) 心理療法のプロセス（転移と逆転移に関して）

- (1) 著者にとって何が良かったのか？
- (2) 著者にとって何が悪かったのか（弱点は）？
- (3) 村上春樹氏の小説について
- (4) Louis Armstrong の「What a wonderful world」について

(1) 著者にとって何が良かったのか？

Aは自身の無意識からのメッセージである、イメージ、シンボル、メタフォアを伴った夢や描画を持参し、箱庭を制作した。それらについて議論することで、著者はAの無意識を安全に取り扱うことができた。

{心理療法の目的は何なのか？}

著者は“先生”ではない。(Aは著者のことを日本語で“先生”と呼ぶ。) 著者は教えない。著者はAと一緒に付き添って歩む、伴走するだけである。著者はAが自身で答えを見つけることを助力するだけである。

Aは鬱病の愁訴を余り訴えない。Aは中年期クライシスの只中にあり、閉経期を迎えて更年期の只中にある。Aの問題の焦点は、いかに成熟、成長するか、や人格を発達させるかということの方にあてられており、つまり、個性化のプロセスが問われているのである。

こういう訳で、このAの事例に、人生の後半に焦点をあてるユング派の分析が良く適用しているのである。

(2) 著者にとって何が悪かったのか (弱点は) ?

Aは知的である (Aの知性は高い)。Aは喋り過ぎるくらいよく喋る。Aの盛りだくさんの話を聞いていても、著者にはAの情動が感じられない。

著者が情動を感じない理由の一つは、Aがそれほど美人ではなくボーイッシュで、上述した通り、著者が性的に魅惑されなかったからだ。

またこの知性化は、分離不安や母親の自死による多大のストレスに対するAの防衛かもしれない。情動を麻痺させることで保護されて、Aは多大の情動に圧倒されないようにしているのかもしれない。

箱庭作品においては、Aは半分隠れてそこから覗いている狐を置いている。Aは時に抽象的な形を表現し、砂でいくつかのアイテムを埋めている。このようにして情動を抑圧していたのである。

我々日本人心理療法家は、通常直面化しない (クライアントの話を止めたり妨げたりしない) で、そのまま話を傾聴しようとする (クライアントの進みゆく流れに従おうとする)。

著者はAを好ましく感じる (上述の如く著者もA同様知性的である) 一方で、以下のようAを疎ましく感じるので、著者はAに対しアンビヴァレントである。:

著者がAの喋り過ぎを止められない時、著者は不満を感じて腹が立ってきて、その後、セッション中に頭痛や吐き気をおぼえるようになった。

著者もまた知性的であり、同時に、著者もAの知性に魅惑、誘惑されているのかもしれない。

しかしAの知性化された話は、著者がAの家の内部を少ししか見えないようにし (第10回の夢)、内部をはっきり見えないようにする、防衛であるかもしれない。著者はAの家のまわりをぐるぐる回っているだけである。

この防衛はWinnicottのいう「偽りの自己」(1960/1977) *³であるかもしれない。ウィニコットによると、:

“精神分析的作業で、分析が偽りの自己の操作にもとづくものとなったために、無限につづく可能性もある。偽りの自己の領域の精神分析の実践では、自我防衛の機制にもとづいて患者を長いあいだ操作するよりも、患者の非存在を認識することによって一段と前進することができるのである。ある症例はわたくしのところにやってくるまでにかなり長い間の分析をうけた男性患者であるが、わたくしの作業は、わたくしが彼の非存在を認識したことを彼にあきらかにしたときに始まったのであった。”

Aは存在していたのであろうか。少しだけ存在していたのであろうか。

著者はAの喋り (語り)、つまり、喋りに喋ることに頭痛をおぼえ、嘔気を催した。著者は心気症的、心身症的症状に罹患した。それはAの攻撃性であり、著者を殺し痛めつけるかもしれない銃撃のようでもある。

著者は我慢してその話を聞き、著者自身の攻撃性を抑圧した。つまり、それは受動的な

攻撃性 passive aggression である。

著者がAの話の聞きたくないという態度をとれば、それは攻撃性の表現である。著者がAの話の聞いて疲れたという場合には、それは受動的な攻撃性の表れと言える。

著者は建前として傾聴する態度をとったが、著者は建前と本音の両方に忠実でなければならなかった。本音としての自分の身体の反応の方が正直だったのである。

Aの喋りを止めさせ、妨げる代わりに、著者はAのトピックスに関する連想、イメージ、情動をより多く尋ねるように試みた。そのようにして、著者はもはや頭痛、嘔吐を感じないようになった。著者は自分自身をモニタリングして（心身症的症状が生じていないかチェックして）転移・逆転移を取り扱っていくようにした。

（註3） Winnicott, D.W. 牛島定信訳 情緒発達の精神分析理論、岩崎学術出版、1977, pp186-187

（3）村上春樹氏の小説

（図9、17などの）箱庭作品において、Aはたくさんの羊を置いて、著者に「村上春樹の小説“羊をめぐる冒険”を読んだことありますか？そこには羊に関するたくさんのシンボルが出てきますよ」と述べた。その後、著者は“羊をめぐる冒険”と“海辺のカフカ”を読んでAと議論した。村上氏の小説の世界は夢分析に似ており、この世とあの世の往還（風通し）といったものに馴染み深く、換言すれば、意識と無意識の相互作用に深く基づいている。

“羊をめぐる冒険”に関して言えば、Aは自殺する＜鼠＞という登場人物に言及した。Aは自殺する人に投影や畏れ（畏怖の念）を抱いている。

著者はAに尋ねた：「あなたは村上氏の世界に開かれていますか？」。Aは答えた：「私が鬱病で苦しんでいた時、私は母親が入口のドアをノックする音を聞いた」。

“海辺のカフカ”に関して言えば、Aは自分の母親は、登場人物の佐伯さんのように、どこか遠くを眺めているようだったという。“海辺のカフカ”の中で、主人公の田村カフカは森の中へ入って行き（あの世へ入って行き）、そこからまたこの世へ戻ってきている。著者は、AがX年10月に集中受診した健康診断について尋ねた：「このことはあなたがこの世に戻ってくるプロセスでしたか？」。Aはそれまで自分の病気（高血圧、甲状腺ポリープ、不整脈、視野狭窄）を未治療のまま放置していた。つまり、Aは“受動的な“自殺を試みていた（病気が進行し、そしていつかは死に至るものとして）。X年10月に、Aは沢山の健康診断を受けた。そして、Aは自身の未来について生き抜こうと再考したのであった。

箱庭療法の経過で分かるように、Aは改善しつつある。

図7でみられた強い男性性やアニムスは消失し、図9～10のようなより女性的なものが多く現れるようになった。

図2の絵（描画）と同日（X年11月10日）に制作された図19の箱庭作品または図

21の箱庭作品の間には平行がある。たくさんの赤ちゃんたち、つまり新しい可能性が生まれ、今まさに、出発しようとしている(図2)。図19, 21の箱庭作品では、右と左の(意識と無意識の、文化と自然の)不調和が改善しつつあり、Aは図21では自分自身で湿った砂で自身の家(新しい建物)を作っている。

Aは改善しつつあるのみならず変容しつつある。

これらの描画や箱庭作品は、X年10月の健康診断受診時または受診後の、Aの自身の未来を考え抜き、生き抜こうと決意した上述の決断に対応しているかもしれない。

著者とAは、セッションの中で循環器(心臓)内科医について議論した、つまり、Aは分析的セッションの中で、“心臓”、つまり、魂であり精神であるものを求めているのであり、このことは上述の生き抜こうと決意したことと平行なのである。

我々は、村上春樹氏の小説を議論することで、イメージや情動を共有した。

そのようにして、著者は、Aの母親(母親コンプレックス)や抑うつ(とその破壊性)や自殺(自死念慮)に関係するかもしれないAの内なるアイデンティティを安全に取り扱うことができた。そして、著者は、以下に述べるX+1年2月6日における(現病歴で上述した)Aの母親が自死した時の詳細をAから聴くことができたのである。

(4) What a wonderful world by Louis Armstrong

(#)

ある意味、Aには“近づくことへの憧れと怖れ” wish & fear for closeness (Horwitz, L)★⁴がある。この“近づくことへの憧れと怖れ”は意識と無意識の間の、そして父なるものと母なるものとの間の、不調和と関連しているかもしれない。

そしてAには、日本人としてのアイデンティティと外国で暮らす外国人としてのアイデンティティの間の不調和という問題もある。

Aの内なるアイデンティティを取り扱うために、“私はあなたを愛している”というこの感覚に、引き続きセッションの中で焦点を当てていくことは重要であると思われる。

これは、また、個性化のプロセスでもある。

Aは既に正方形の畦のある土地や、豊かな鉱脈をもつ原野を見つけている(第19回の夢)。Aは自分自身でそれらを開拓しなければならない。著者はAと一緒に伴走するだけであり、Aが自身でそれらを開拓するのを助力するだけである。

(4) Horwitz, L. Workshop in Osaka, Japan. 2001

Horwitz, L. et al. *Borderline Personality Disorder*, American Psychiatric Press, Inc., 1996

3) 箱庭療法のプロセス

(1) 改善し変容した証拠

箱庭作品図5の島と図25の島では対照的であることが分かる。

(次ページ以降参照、図5, 25, 30)

(図5)





(上：図25、下：図30)

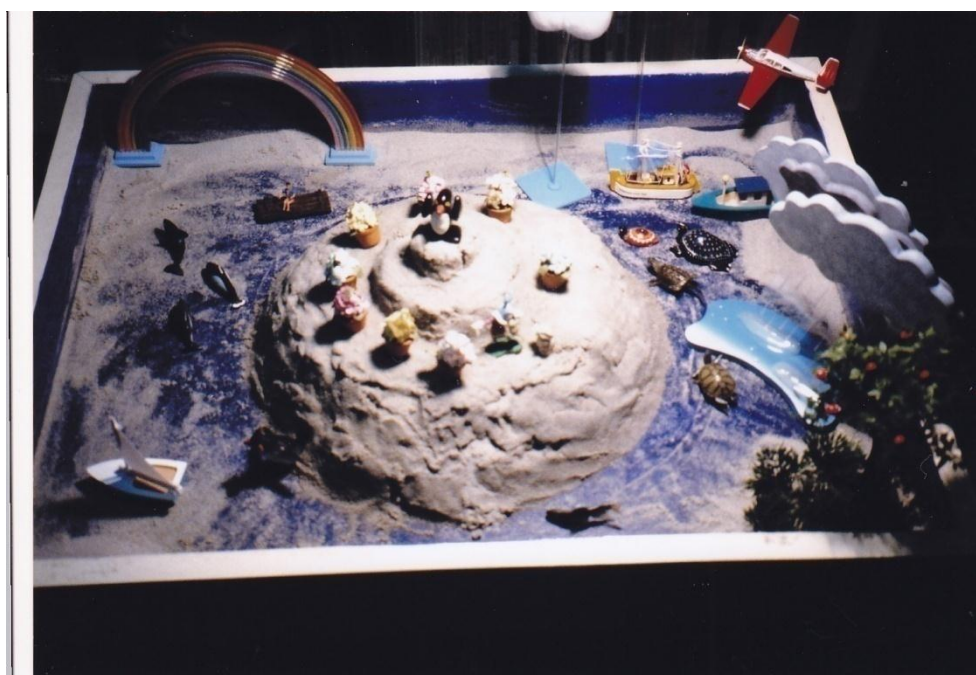


図5の火（火山）と水（津波）は図25では平和な豊饒な緑の森に統合されている。Aのもつ攻撃性や危険性が変容している。

図5の左上部にあった雨と雲の間の太陽は図25の同左上部の虹に統合されている。虹は日本では幸運を象徴し、著者は（上述した通り）Aの予後は良好だと思った。これは、

対立するものの一致なのである。

そしてこの島は図30では、湿った砂で作られた新しい砦に変容している。

これらの島は、上述した第19回の夢とパラレルの、新しい「自己（セルフ）」と呼べるものである。この新しい「自己」、新しい建物（図21で湿った砂で作られた）は、図30の新しい砦に強化され変容している。「自己」の変容のプロセスについては次節で議論するつもりである。

(#)

(2) 「自己」の変容のプロセス

(#)

(3) 転移と逆転移に関して

(#)

“What a wonderful world by Louis Armstrong”で上述したように、このように、転移と逆転移を通して、“今ここで”、箱庭療法の中やセッションの中で、“私はあなたを愛している”という歌詞の意味をAは吟味、検討し探索している、と著者は考える。

4) 宗教性について

宗教的家族背景

(#)

傷ついた治療者、「患者・治療者」元型について

(#)

村上春樹とルイ・アームストロングの世界

(#)

参考文献

- (0) ルードルフ・オットー 華園聰麿訳 聖なるもの、創元社、2005
- (1) Ruth Ammann, Ingrid Riedel らによる。スイスのユング研究所におけるセミナー。
- (2) カエルの王さま―鉄のハイリンヒー、KHM1、完訳 グリム童話集 1 金田鬼一訳、岩波文庫、1979, pp. 17-31
- (3) Winnicott, D.W. 牛島定信訳 情緒発達の精神分析理論、岩崎学術出版社、1977, pp186-187
- (4) Horwitz, L. Workshop in Osaka, Japan. 2001
Horwitz, L. et al. *Borderline Personality Disorder*, American Psychiatric Press, Inc., 1996
- (5) 木村敏 精神医学から臨床哲学へ、ミネルヴァ書房、2010, pp. 291-292
- (6) ルードルフ・オットー 華園聰麿訳 聖なるもの、創元社、2005, p339
- (7) Guggenbühl-Craig, A. 氏原寛訳 ユング派などいない、、、しかしやっぱりいる、こころの科学 92、日本評論社、2000, pp. 140-147
- (8) D. ローゼン 横山博監訳 うつ病を生き抜くために、人文書院、2000, pp126-127
- (9) 高橋哲郎 改訂子どもの心と精神病理、岩崎学術出版社、2003, p25
- (10) ルードルフ・オットー 華園聰麿訳 聖なるもの、創元社、2005, p351

事例 二

夢分析と描画療法を併用して、鬱病より回復した30歳代女性

～描画でたどる癒しの過程～

1 問題と目的

前事例で、ユングがルードルフ・オットーの「聖なるもの」を引用しながら、宗教性とヌミノーズについて検討したことを上述した。

本事例においても、無意識のダイナミズムは、人知を超えたものであり、何か大いなるもの Something Great に導かれていたと表現するのも可能であろう。特に、「第一部 第二章 9 カイロスの意味」で上述したように、著者とのセッションの中で母親に対する情動や攻撃性を表現することができた直後に、母親が日本より外国へ訪れ和解することができた。事例と母親が和解するしかるべき秋（カイロス）であったと上述したが、このタイミング、布置は、偶然の一致である以上の何か Something Great なものに導かれていると感じざるを得ない。

その意味での、ヌミノーズ：神聖性、神霊性、換言すれば、Something Great への恐れ、畏怖の念をおぼえざるを得ない。

事例にとって著者とのセッションのプロセスは、幼少時母親より身体的虐待を受けた故確立できなかった基本的信頼感（母親との愛情体験）を、トラウマとの折り合いをつけて、取り戻すこと回復することであった。いわば、「失われた母を取り戻すこと」であった。

それは同時に、外国人の夫の母親（義母）や姉（義姉）、更には生きていく上で接する人たち全てとの、人づきあい・人間関係を含めて、折り合いをつけなければならないものであった。単なる“母”を越えて、“母なるもの”との折り合いと言ってもいいだろう。

その意味で、「失われた母なるものを求める」プロセスでもあり、それは宗教性をはらんでいるのである。東山魁夷の表現を用いれば、「喪った故郷を求めること」でもある。

事例の夢や描画の中に、母親とのやりとりやアンデルセン童話の“母”のイメージがよく現れ、事例はSegantini 作の“母”を模写したりしている。

事例は東山魁夷の影響を受けて、北欧風の風景（静かな森や湖、一匹の白馬）を好んでよく描いている。この意味で、アンデルセン童話や北欧の心象風景との近似性があり、それは夏の太陽を憧憬する（longing for sun, longing for summer である）と同時に、“愛”を憧憬している（longing for “love”）と言えよう。それはハイマートローゼ（故郷を喪った人）にとって「喪った故郷を求めること」（東山）^{★1}であり、我々の表現で換言すれば、「失われた母なるものを求めること」（宗教性）であろう。

（1）東山魁夷 風景との対話、新潮選書、1967, p268

前事例でもラテン語の宗教の語源が re-ligio で再び結びつくことであることを指摘したが、本事例でも、身体的虐待による不幸な母親との分離を経て、三十年という歳月の後母親と和解するという再結合を行っている。

胎児期、出生直後の母子一体（母子結合）の古い思い出が、単なる“母”を越えて、「喪った故郷」、「失われた母なるもの」として想起された、思い出された（:anamnesis）のであろう。このことが、本事例における“宗教性”の本質である。

また、本事例では夢分析と併行して描画（自由画）療法を行った。本事例は画家を目指していて描画が上手であるため、自身の無意識のダイナミズムを生き生きと表現し、著者とヴィジュアルに共有できたため、より効果的にやりとりでき、プロセスの変容がより促進されたと思われる。

2 事例の概要（病歴）

(#)

3 分析のプロセス（特に、夢分析と描画解釈について）

Eは定期的に夢を報告し、時に描画を持参した。

X年7月から9月まで、二週間ごとに一回2時間のセッションを行った。はじめの一時間で夢分析を行い、引き続き次の一時間で描画について議論した。

その二時間目の描画の議論については、描画は視覚的なものであり（視覚的に捉えられるものであり）、我々はそのイメージを十分に共有できた点が良かったと思われる。そのやりとりは、はじめの夢分析のセッションに加えて、Eをより理解し、Eの情動をより深く共有するのを助けより豊かなものにした。

X年10月からX+1年3月にかけては、2～3週間に一回1時間のセッションであった。我々はこの1時間の中で夢分析と描画の議論の両方を行った。Eは最近より良くなり改善しつつあると感じられたためセッションを減じる決断をした。

以下にEの夢と描画を示していきたい。

(#)

4 考察

- 1) 診断名と予後について
- 2) 心理療法のプロセス
 - (1) 絵とは何か？（理論的観点から）
 - (2) 心理療法のプロセスにおける意味
 - a) “プロセス”と“できあがったもの”について
 - b) 文字通りの“できあがったもの”について
 - (3) 討論：
 - a) なぜ小さいコピーを持参するのか？
 - b) 画材について
 - c) なぜEの絵は縦書きなのか？
 - d) なぜEは“青色”や“緑色”が好きなのか？
 - e) 数の象徴性について
 - f) なぜEはアンデルセン童話が好きなのか？
 - g) 空間の象徴性について
 - h) 転移と逆転移について
- 3) まとめ
- 4) 宗教性について

1) 診断名と予後について

(#)

2) 心理療法のプロセス

Eは絵をセッションに持参してきている。Eは絵を描くことが好きである。Eはプロの画家になりたかった（しかし、まだ誰もEの絵を買ってはいないが、、、）。

著者はEに自分の内的現実を表現するように勧めた。これらの絵は、Eの内的現実や無意識を象徴的に表現するファンタジー（空想）や能動的想像法に基づいている。

著者は絵画療法の一般的な説（明）を以下に述べていき、その後、このケースについて考察していきたい。

(1) 絵とは何か？ (理論的観点から)

描画 painting について、サミュエルズらは以下のようにまとめている。^{★⁹}：

“描画のもつ心理学的な価値に関して、ユングの考えは、そのプロセスと、できあがったものとの両方に力点をおいて述べられている。絵は、患者自身とその人の問題とを仲介する。描画を行うことで、人は自分のこころの状態との距離をとることができる。神経症的であれ、精神的であれ、なんらかの障害をもった患者にとって、理解しがたく、処理しきれない混沌が、描画によって客観化される。

絵を描く人自身とその描画が分化することを、心理的な独立の始まり、とみなせることがしばしばある。ファンタジーを描いていくうちに、さらにずっと完全な形で、詳細にわたって想像が進むことになる。このような場合、ヴィジョンや夢そのものを描いているのではなく、そのヴィジョンや夢を起点とし、そこからさらに抜け出して、絵を描いている。それゆえ、意識的なところが、無意識から噴出してきたものと、相互に働きあう機会を得ることになる (超越機能、無意識)。

最初のうち、描画に対するアプローチは、能動的想像にたいするアプローチに対立する。無意識内容をあらわにし、解き放とうと努力するのでなく、それに意識的で十分な表現を与えられるよう努める。出発点となる素材に、形をつく程度が低いほど、それだけ、時期尚早に問題を片づけてしまったという危険性、あるいは、道徳的、知的もしくは診断学的な、お決まりの言葉で判断を下すといった危険性が増大する、とユングは警告している。

描画とその解釈の取り扱いに関して、細心の配慮を払うことが、絵を描く人にも、分析者にも求められる。描画は、(夢と同じように) 患者自身のものであり、そこで育むべき一番の関係は、描いた人自身と、自分の描いた形姿にたいするその人自身の想像的な解釈との間のそれである。ユングは、この視点に一貫して立ち、仕事を続けた。

ユングの後継者たちは、診断の目的に加え、あるいは、それと同等に、抑圧された感情の解放を進める手段として描画を用いる。描画を系列的にみることで、変わりゆく心理的状况の、連続的な、あるいは物語風の発展を読み取れることも多い。“(強調、著者)

(9) サミュエルズほか、山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993、pp134-135

また、ユングは以下のように述べている。^{★¹⁰}：

“こういった無意識の絵は、個々人の心理状態をつぶさに表現しているので、診断に使用することができます。絵を見て、患者がどういう状態にいるのか、精神分裂病（統合失調症）的傾向をもつのか、あるいはただ神経症的なのか、すぐに言うことができます。さらに患者の予後についてさえわかります。ただ、その絵を有効に使うには若干の経験が必要とされます。もちろん注意深くなくてはなりません。断定的にあらゆる患者に「絵を描きなさい」と言うのもよくありません。「ユング博士の治療は患者に絵を描かせることだ」と思っている人がいます。以前は「彼は患者を内向と外向に分けて、『あなたは何々タイプの人間ですから、これこれの生活をしなければなりません』と患者に言うのだ」と思っていた人がいたのと同じです。たしかにそれでは治療になりません。患者は一人一人が医師にとってはそれぞれに新しい問題であり、患者の一人一人が自己の葛藤を解決するために、自分に合ったしかたを見つけられるように援助すれば、ただそれだけで神経症から立ち直ってゆくのです。”

（2）心理療法のプロセスにおける意味

上述した^{★¹¹}のように、“描画のもつ心理学的な価値に関して、ユングの考えは、そのプロセスと、できあがったものとの両方に力点をおいて述べられている。”

絵は、患者自身とその人の問題を仲介する。描画を“行うこと”で、人は自分のこころの状態と距離をとることができる。

ユングの後継者たちは、診断の目的に加え、あるいは、それと同等に、抑圧された感情の解放を進める手段として描画を用いる。

描画を系列的にみることで、変わりゆく心理的状況の、連続的な、あるいは物語風の発展を読み取れることも多い。

以下、Eの作品を検討していきたい。

a) “プロセス”と“できあがったもの”について

Eは自身の外的現実と内的現実を意識的であり（気づいており）、自分のこころの状態と距離をとることができる。

例えば、以下の絵である：

（#）

（10）ユング 小川捷之訳 分析心理学、みすず書房、1976、p289

（11）（9）と同書。Ibid, p135

b) 文字通りの“できあがったもの”について

(#)

(3) 討論： (Open Questions)

a) なぜ小さいコピーを持参するのか？

Eの原画はもっと大きい、Eはそれらを小さくしてカラーコピーして持参してきている。それらはこじんまりしている、つまり、よくコントロールされている。それらはコンパクトな大きさなので、Eは自分の手提げ袋にそれらを隠すことができる。

Eは自分を過大評価していない、むしろ過小評価している。まだ誰もEの絵を購入していない。このことは、Eの自己評価の低さ、自信のなさに関連しているかもしれない（しかし、同時に、Eは絵画についての野心は持っている）。

他方、小さいもの、小さくコピーされたものは、小さい少女や親指姫（赤子、子ども）、つまり、新しい可能性、ホムンクルスや“自己（セルフ）”と関連しているかもしれない。

b) 画材（媒体、媒質）について

Eの絵は水彩画かパステル（クレヨン）か色鉛筆画である。

水彩画については、水彩はとてもよくコントロール、制御されている。

(#)

油彩は水彩画とは対照的により具象的、具体的であるように著者には思える。

著者には、パステル（クレヨン）はぼんやりし穏やかで親しみやすく、優しく女性的であるように感じられ、E自身もそういう風（性格特徴）に感じられ、Eもそれらの要素や特徴が好みであるようにみえる。

c) なぜEの絵は縦書きなのか？

例えば、垂直・縦に伸びる“木”のように、成熟、成長という問題を暗示しているのであるまいか？：

(#)

d) なぜEは“青色”や“緑色”が好きなのか？

青色は垂直（縦）方向の空や海を連想させるスピリチュアルなものである。

そして、Eは（愛を）“憧憬”している（待ち望んでいる）。そして、青色は思考機能の色であり、感覚機能や情動機能（赤色）とは正反対である。

Theodor Abtによると（著者訳）¹³、

“自然界における青色でもっともよくはっきりと見られるのは空の青である。雲がなく晴れ渡っている時にはいつでも、昼間の空は我々には青色に見える。その青という色は人類に連続性（広く渡っている、つながっている）の感覚を与える。また青色は、あらゆる意識的な理解を超えた、静かさや深さや広さの感覚を与え、そのようにして永遠の感覚を導く。そして実際に、あらゆる研究者によって実証されているように、人は青色に、平和、落ち着き、内向、回復、満足、信頼を連想している。

キリスト教文化では、聖母マリアの青色の服は、青い空のこの保護的側面を示している。

しかし、空気、氷、冷たさもまた青色で連想される。

また空とは別に青色でよくみられるのは、海や川や湖の水の青である。それらは深さや広さ、我々人類が水から誕生してきたという我々の存在の根源への憧憬を連想させる。

青色の象徴性をさらに示す、青色に関する諺がいくつかある。英語で“私の気分はブルーだ”という時には、悲しいとか抑うつ的であることを意味する。“青いストッキング（青踏派）”とは、余りに知的すぎる女性を指す言い回しである。

神話や昔話においても、捜し求められた青い花（ノヴァリス）や青い灯のことを考えると、この精神性に対する青色の関係は明らかである。

自然科学では、青い光の波は高エネルギー波である。色のスペクトラムでは、青色の光は紫外線の側にある。暖かな赤色の光の波（スペクトラムでは赤外線側にある）とは正反対に、青色の光の波は、冷たい、“精神的な”側にある。

以上から、青色は、受容力、意味のある秩序、または、硬直した秩序、とりつかれたような受け入れ、として認識される。

以下に、青色のもつ両方の面の要約をしておく：

プラスの面：

内向的
意味のある秩序
精神性（靈性）
受容力、感受性

マイナスの面：

現実性の喪失
冷たい、硬直した秩序
とりつかれた精神性
強迫的な受け入れ

“

(13) Abt, T. *Introduction to Picture Interpretation According to C. G. Jung*, Zürich: Living Human Heritage Publication, 2005, p92

緑色は、森や葉や(成長する)木々を連想させる自然(のもの)である。そして緑色は青色と黄色が混ぜ合わさったものである。

紫色は、青色(E)と赤色(Eではない情動的なもの)が混ぜ合わさったものであり、つまり、超越機能的である。紫色が現われて、Eのプロセスが進行しているのである。

e) 数の象徴性について

(#)

f) なぜEはアンデルセン童話が好きなのか？

(#)

アンデルセンはデンマークで生まれた。Eはノルウェーやスカンジナビア半島(北欧)が好きである。Eは北欧の内的風景(心象風景)と外的風景の両方が好きであるかもしれないと著者は感じる。

そこは北に位置し、太陽や夏、愛を“待ち望んで(憧憬して)”いる。北に位置しその寒冷さゆえに、そして一年のほとんどが冬であり、冬には静かで沈黙し冷静で平穏で優しく平和で軟らかである。

Eはこのような心性や魂のメルヘン的な風景(心象風景)を共有しているように著者には感じられる。

アンデルセン自身の孤独で内向的な個人的な心性も作品に影響していると考えられる。この点については後述する。

g) 空間の象徴性について

Eは右利きである。

空間の分割されたそれぞれの領域の象徴性は以下ようになる：

左上：精神性、父なるもの

右上：発達

左下：無意識

右下：母なるもの

(#)

h) 転移と逆転移について

(#)

3) まとめ

著者も個人的に絵画が好きである。著者も子どもの頃水彩画と油彩画を絵画教室で習った。我々にとっては絵画のイメージを共有することは容易である。

絵画は我々の間にある第三者として機能したかもしれない。その意味で、絵画は移行空間（潜在空間）における移行対象であるかもしれない。

我々はこの移行空間において、自発的に柔軟に、“遊び”そして楽しむ。著者は“遊ぶこと”の重要性を肝に銘じている。

ウィニコットによると¹⁴、

“私にとって意味あると思える一般原則は次のようなものである。すなわち、精神療法とは2つの遊びの領域を、患者の領域と治療者の領域とを、重ね合わせることである。もし、治療者が遊べないとしたら、その人は精神療法に適していないのである。そして、もし患者が遊べないなら、患者を遊べるようにする何かが必要であり、その後に精神療法が始められるのである。遊ぶことがなぜ必須なのかという理由は、遊ぶことにおいてこそ患者が創造的になっていくからである。”

著者はEが、我々のセッションという移行空間において、“対象恒常性”を確立することを期し、著者自身が(Eにとって)他者と関係するためのモデルになることを期した。

著者はEを虐待しないし、著者はEからひきこもらない。著者はずっとEと一緒に留まり続け、歩み続ける。

そして、著者は上述した“遊ぶこと”のなかにおけるEの創造性を尊重し、従っていくのである。

(14) ウィニコット、D.W. 橋本雅雄訳 遊ぶことと現実、岩崎学術出版社、1979、p75

4) 宗教性について

Eの家族史的背景

(#)

キリスト教との出会い

(#)

ノルウェー、東山魁夷のもつ宗教性

(#)

宗教性とは、この“故郷”がどこにあるのか、と問うことであり、喪われたとすれば“その喪われた故郷”を求めることが、その根源にあるのではないか。

その意味で、Eや東山のプロセスは、“祈り”であり、我々の魂に響くものではなかろうか。

これは個別性を超えた、普遍的なものであり、「宗教」という形で（心の拠り所として）集合的無意識に関連しているかもしれない。

アンデルセンのもつ宗教性

(#)

参考文献

- (1) 東山魁夷 風景との対話、新潮選書、1967, p268
- (2) サミュエルズほか、山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993, p135
- (3) ユング 松代洋一訳 空飛ぶ円盤、ちくま学芸文庫、1993, p162; eyes of fish
Jung, C.G. *CW10*, Princeton University Press, 1964, par. 766
- (4) いわさきちひろ・名作えほん おやゆびひめ、講談社、2005
- (5) ユング研究所におけるセミナー、2007年2月10日
- (6) Lyn Cowan Ed. *BARCELONA 04* Edges of Experience: Memory and Emergence, Proceedings of the 16th International IAAP Congress for Analytical Psychology, Daimon Verlag, 2006, a cover picture
- (7) Beat Stutzer *Giovanni Segantini*, Montabella Verlag, 1999, pp40-41
- (8) 花びらの中にいる親指姫のイメージである。
いわさきちひろ・名作えほん おやゆびひめ、講談社、2005
- (9) サミュエルズほか、山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993, pp134-135
- (10) ユング 小川捷之訳 分析心理学、みすず書房、1976, p289
- (11) (9) と同書。Ibid, p135
- (12) (9) と同書。Ibid. p135
- (13) Abt, T. *Introduction to Picture Interpretation According to C. G. Jung*, Zürich: Living Human Heritage Publication, 2005, p92
- (14) ウィニコット、D.W. 橋本雅雄訳 遊ぶことと現実、岩崎学術出版社、1979, p75
- (15) 東山魁夷 風景との対話、新潮選書、1967

事例 三

抑鬱を主訴に来談された中年女性の箱庭療法におけるイニシエーション過程 ～出会いと別れ、そして再出発～

1 問題と目的

西洋人パートナーとの別れ話を機に抑鬱的となり著者のオフィスを受診し、28回のセッション（8回の箱庭制作）を経て、パートナーと別れて治療は終結した。「出会いと別れ、そして再出発」という副題の本質は、「死と再生」のイニシエーションのプロセスでもある。その無意識のイメージの変容を提示した。

そこで示された「西洋人的アイデンティティと日本人アイデンティティの統合」ならびに「死と再生」について、治療的意義と宗教的意義について論じていきたい。

西洋に行く日本人には「西洋と日本の統合」の問題があり、離縁する人には「死と再生」の問題がある、とステレオタイプを押そうというのではなく、これらの普遍的な問題が現われているこの事例の独自性を強調しておきたい。

また、“マリア観音”として象徴的に結晶化し結実した結末にも、心打たれるものがあったことを付記しておきたい。それは、(個人的)無意識を越えて集合的無意識までも含味する迫力を感じさせるものであった。

2 事例の概要 (病歴)

(#)

3 事例の経過

(全経過X年6月～X+1年5月：28回、箱庭制作X年7月～X+1年1月：全8回)

以下、箱庭制作の経過のみ簡潔に記載する。箱庭制作のプロセスで、全経過の変容が象徴的に凝縮されているので、事実関係のみ適宜述べ、他のやりとりの詳細については割愛する。各箱庭作品の写真を参照されたい。

(#)

4 考察

考察1)

(#)

考察2) 宗教性について

(#)

参考文献

- (1) 加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001, p135
- (2) サミュエルズ他 山中康裕監修、濱野清志、垂谷茂弘訳、ユング心理学辞典、創元社、1993, p61
- (3) (2) と同書。Ibid, p62
- (4) エリアーデ 堀一郎訳 生と再生、東京大学出版会、1971, p256
- (5) (4) と同書。Ibid. p275
- (6) エリアーデ 風間敏夫訳、聖と俗、法政大学出版局、1969, p199

事例 四

不登校を機に事例化した14歳の統合失調症のケース

～MSSM（相互ぐるぐる描き物語統合 Mutual Scribble Story Making）法[山中1984]を通して～

1 問題と目的

統合失調症は思春期に発症しやすく、自我境界 (boundary) の確立不全という、幼少時から思春期にかけての発達心理学的課題 (父母との基本的信頼感の不確立) が関わっている。

本事例Hは言語化が難しかったので、MSSM 法を用いた。山中も述べているように、MSSM 法は、軽い良性の退行を促進しながら自我境界 boundary の再確立を再強化するものであり、本事例Hでも有効であった。

また、笠原の指摘する「出立」の観点から*¹、Hのもつ宗教性について検討した。

(註)

(1) 笠原嘉 精神病と神経症 第一巻、みすず書房、1984, pp180-181

統合失調症の発病状況において引き金となる出来事について引用しながら後述した。ここでは「出立」ということの意味を「恋愛」という引き金においてどうなるか示しておきたい。後述の論旨を逆照射するものである。:

“例をあげよう。たとえば恋愛である。

まれならず統合失調症の発病状況においてみられる恋愛 (失恋ではない) から、われわれは彼らにとっての恋愛の意味をつぎのように知る。

ある人にとって恋愛は両親からの、あるいは少年的世代からの「門出」であるにとどまらず、恋愛以前の自己自身からの訣別的な「跳躍」であり、性を初めとするもろもろの新しい主題の侵入の脅威にさらされる。

しかしある者にとっては恋愛は日常性、世俗性、公開性への関心を放棄させ、直接的一回的な存在様式へと「没頭」することを命じるし、またある者にとっては、むしろ恋愛とは、愛する者との合一であるといわれる反面において、他者の介入を断固拒否する、なかば自閉的な世界の構成であるがゆえにその病者にとってはなほだ危機的であること、をわれわれは教えられる。

しかも恋愛はけっして休息を彼らに与えず、たてつづけに渴望に油をそそぎ、どこへかとかぎりなく超越し上昇することを促し、きわめてしばしば生命の神秘に開眼させるという型で、宗教的体験への移行をみせることは、臨床上われわれのしばしば遭遇するところ

である。発病状況における恋愛は、かくのごとく、まさしく「出立」的意味方向の顕現以外のなにものでもない。“

2 事例の概要

(#)

3 治療の経過

(#)

4 考察

考察1)

不登校、学校不適應を機に統合失調症として事例化した思春期症例である。

統合失調症者は、一般に ego-strength：自我検討能力が減弱しており現実検討能力が低下している。つまり、内と外の境界 (boundary) がしっかりと確立されておらず、外からの刺激等に侵入、侵害されやすい。

発達心理学的に表現すると、Hの幼少時から思春期にかけて父母との間で基本的信頼感 (basic trust) がしっかりと築けなかったため、ego-strength がしっかりとせず、boundary がしっかりと確立できなかったと言える。

Hの父母に対する基本的信頼感を回復し、Hの安心感を確立するため、つまり、家での父親の怒鳴り声が侵襲的、侵害的にならないよう boundary (ego-strength の再強化) を再確立し直すため、まず著者との間で信頼関係を築き、それをモデルに、礎 (pivot) にしていけるようになることを治療方針とした。

セッションでは合計28回のMSSM変法を行ったが、上述の如く“共同作品”を共に作り上げていく共同作業を通して基本的信頼感を築いていったのと同時に、相互にぐるぐる描きをすることで、著者の側からの侵入を含めて相互侵入を繰り返しても大丈夫だという安心感、安全保障感を育むことができたと思われる。

また、全作品を著者の側が記録のために保管せず、全てHに渡し持ち帰らせたことは、侵入性を防ぎ、boundaryを確立する意味で重要であったと思われる。

MSSM法の創始者である山中²は、MSSM法について、“ぐるぐる描きによって軽い退行を引き起こし、投影によって拡散し、幾分希薄化した無意識と意識のボーダー（自我境界）を、物語を構成し、意識の糸でつなぎとめる、ということによって、再強化することにもつながる”と述べている。

まさにこうした精神力動のプロセスを経て、Hのboundaryが再強化されていったと考えられる。

また、HがMSSM変法をplayfulに楽しめたことも重要であった。事例二でも言及したが、「遊ぶこと」についてウィニコットは以下のように述べている。³：

(2) 山中康裕 心理臨床と表現療法、金剛出版、1999、p44

(3) ウィニコット 橋本雅雄訳 遊ぶことと現実、岩崎学術出版社、1979、p75

“私にとって意味あると思える一般原則は次のようなものである。すなわち、精神療法とは2つの遊びの領域を、患者の領域と治療者の領域とを、重ね合わせることである。もし、治療者が遊べないとしたら、その人は精神療法に適していないのである。そして、もし患者が遊べないなら、患者を遊べるようにする何かが必要であり、その後に精神療法が始められるのである。遊ぶことがなぜ必須なのかという理由は、遊ぶことにおいてこそ患者が創造的になっていくからである。”

著者自身も playful になれ、Hもより flexible に、creative になれたことも重要であった。美術系高校への進学という選択肢は、extra-transference として著者への陽性転移であると同時に、ここでの文脈のようなH自身の創造性 creativity と関係しているかもしれない。

一般に疾病には疾病利得というものがある。

Hは発病することで何をアピールしたかったのであろうか？つまり、Hや家族にとって、病の意味は何だったのであろうか？

一般に、家族療法的観点の教えるところによれば、家族の中で一番精神的に弱いところ（人物）に家族内のストレスのしわ寄せが集まり IP(Identified Patient)として事例化するとのことである。

Hは統合失調症として発症することにより、中学生（思春期）であるが故に不登校という状態像をとって、“父母が喧嘩するのをやめて仲良くしてほしい”と、自身の体を張ってアピールしていたのではなかろうか。実際、Hの受診を機に家族は家庭内でお互いに向かい合うようになっていった。

（#）男性性との折り合いも重要なテーマであった。（#）著者も年上の男性治療者として上述の如く受容的に接したので、肯定的な陽性転移を通して、中学校卒業、高校入学へと自立に向けて歩み出し、内なる男性性と折り合いをつけ、自ら体験学習する中で、自尊心や自信をつけていったと思われる。

また内なる女性性との折り合いの問題は、初潮が始まるなど思春期特有の身体的心理的課題がこの時期同時に絡んでいたと思われる。外見はボーイッシュで女性らしさは余り感じさせないが、思春期での異性との接触を経て、女性としての成熟、さらには人間としての成熟は今後の課題であると思われる。

まとめると、統合失調症は思春期に発症しやすく、自我境界（boundary）の確立不全という、幼少時から思春期にかけての発達心理学的課題（父母との基本的信頼感の不確立）が関わっている。山中も述べているように、MSSM 法は、軽い良性の退行を促進しながら boundary の再確立を再強化するものであり、本事例でも有効であった。

考察2) 宗教性について：

笠原は統合失調症を「出立」の病と名づけている。^{★4}：

“現に彼らの住む世界（故郷であれ集団であれ家庭であれ、またこの世間一般であれ）に否定的に対し、そこに内在する既存の秩序や既成の価値基準から脱却し、「個」として独立的に一人外へと「出立」しようとする動きの中に不断に自分をおいている。しかしまた彼らは容易にそこから出立できないようにできており、その点でつよくフラストレイトされている。”（強調、著者）

「出立」とは宗教的には「出家」と表現されようか。今までのしがらみを一旦全て捨てて、新しく出発し独立、「自立」しようとするものである。

笠原によると^{★5}、統合失調症の引き金として次のような出来事が知られている。：

- 1) 一連の性的なニュアンスの出来事
- 2) 家族からの出立・離別
- 3) 親との心理的葛藤
- 4) 超越的・宗教的経験

Hでは2)、3)があてはまる。

笠原は2)を“家族からの出立。たとえば遊学、職業選択、独立、環境の大きな変化、結婚、妊娠と出産、ときに少し長い旅行など。青年の心理的・物理的独立に関係する出来事”

^{★5}と述べているが、Hも中学卒業と高校進学にあたっての進路の悩みを持っていた。

- 3)で“今少し心理的などころでは両親との葛藤”と述べているが、

(#)

笠原によると^{★4}、

“統合失調症の発病状況に現れる出来事としてわれわれはつぎのようなものを知っている。恋愛、縁談、見合い、婚約、結婚、性体験、宗教への関心の出現、宗教的体験、旅行、出産、親となること、試験、入学、自立へのころみ一般、両親との葛藤、両親や家人への暴行、家出ないし家出類似の行為、自殺企図あるいはそれに等価の行為など。これらについて、上に述べたごとくに、konstellationの構造との連関においてそれらの「意味」を明らかにしようとするとき、私はそこに「出立」という意味方向をよみとるのである。”（強調、著者）

(4) (1) と同書。Ibid. pp165, 173-174, 180-183

(5) 笠原嘉 精神病、岩波新書、1998, pp66-68

“これらの引き金体験はすべて、青年が社会のなかへ入っていくときに誰もが多少とも経過しなければならない関所的な経験です。その意味でも、この病気はすこぶる人間的な病気であると思えます。”^{★5}（強調、著者）

関所的な経験という意味で、民俗学的にはある種の通過儀礼であり、宗教的にはある種のイニシエーションであると拡充法が適用できよう。

Hの発病も、笠原の表現をかりれば、“少しばかり不器用な解決策”^{★5} (p68) と言えよう。

“家族研究の知見より、前統合失調者の家庭内において占める実質的に未梢的な地位。それに伴って、つねになんらかのしかたで家庭から脱出を志向し、事実、家出的な行為をなすことさえけっしてまれではない彼ら。それにもかかわらず容易には家庭から出立できないしくみができており、統合失調症の発病は、たとえ不幸な形態であるにしても、家庭からのそれなりの脱出の成功であるとみなしたくなるような多くのケース。これら統合失調症の家庭についての経験は最初、統合失調症者における「家庭からの脱出」的姿勢というあいまいな表現でいちおう言語化された。もちろんそれとともに、前統合失調症者に多くみられる孤立、自閉、現実離反、空想、拒否、内向、無力、偏屈などというなかば以上生物学的規定をこうむっているはずの性格特徴も、世界への人間のかかわりかたとしてこれをみるとき、出立者としての姿勢を暗に示唆していたし、そのみか、統合失調症症状の開化の後に、いわゆる「現実との生ける接触の喪失」、「現実からの退行」として特徴づけられる反日常的、反世俗的言動もより人間学的表現をもってすれば、日常的な時空間意識から超出拡散し、妄想という形で日常次元よりいちだんと大きな秩序のなかへ自己を組み込もうとする絶えざる超越への努力もそうであった。”^{★4} (p183, 強調、著者)

以上のような文脈で、「出立」がある種の宗教性をもつものであり、“宗教性の体験”^{★4} (p181) であると言えよう。

Hの発病も、“思春期というもっとも自立的な時期に集中する彼らの発病”^{★4} (p183) にあてはまり、“一つの社会という枠内で未梢へと、さらにはその外へと向かって彼らのえがく脱出的行動軌跡”^{★4} (p183) であったと言えよう。

(#)

自らが発病することによって自らの身体を張って「父母が仲良くしてほしい」と抗議していたのではあるまいか。中学校から高校への進学、進路決定という節目において、発病することで、家庭（家庭内の父母の不和、葛藤）から、ある程度、距離をとること。それは、ある意味、Hなりの「自立」の試みでもあった。しかし、高校進学しても下宿して家から独立するのではないので、父母との同居、父母からの養育は続くことになる。「自立」を試みるが、本来的に（本質的に）「自立」できる訳ではないアンビヴァレンツがここにはある。とすれば、物理的に距離をとることはできないが、上述の引用のように、発病することで

心理的に距離をとろうとしたと言えるであろう。

笠原の指摘の如く★⁴(p181)、

“統合失調症者はそもそも出立的であり、事実的につねに出立せんとしつつ、現実には出立を完成しえないというアンビヴァレンツのなかに閉じこめられており、それゆえに「出立」という基本線上で挫折を宿命的にくりかえす”のである。

ここにHの発病という形をとった悲劇（宿命）があるとも言えよう。

笠原は、「出立」と「合体」というキーワードで、「統合失調症」と「躁鬱病」を比較、検討したが、木村敏は、前者を「アンテ・フェストウム」、後者を「ポスト・フェストウム」として概念化しまとめた。★⁶

Hにおいても、木村の「アンテ・フェストウム」的な特徴もあると言えよう。未来先取的、先走りので、“大人の世界やしきたりや常識に反抗し、経験の裏付けがないのに高い理想を追い求め、よきにつけあしきにつけ自分の存在のウェイトを未来に置いている。”★⁷

家庭内の父母の不和、父親の怒鳴り声の侵害という現実が余りにも苦痛で受け入れがたかったため、未来へと先走り逃避せざるを得なかったHの特徴、かなしさがここにみられる。

Hは「自立」できない状況の中で「自立」を求めて「自立」を試みたが、また、それは「自律」の試みであったとも換言できる。

「自律」とは、Hが自発的に柔軟になって自らの無意識のダイナミズムに身を委ねることによって、本人の意志や意図・家人の意志や意図を越えて、物事が動き出していった事態を指す。

(#)

治療者である著者との間で、MSSM変法をplayfulにできたことが大きかったと思われる。

年上の異性である著者に陽性転移を抱き（同時に信頼関係を築いて「基本的信頼感」を確立し）、MSSM 変法のやりとりをモデルにして、美術系高校へ進学する決断はextra-transferenceであったと言えよう。

中学を卒業するための補習、補講をやり抜き、高校入学のための試験や面接もこなしていった。著者とのやりとりをモデルにして、著者を「real person」★⁸としてintrojectし（取り入れ）、物事を完遂する、やり抜く、父性的な（男性的な）自尊心や自信をつけていったのであろう。

(6) 木村敏 時間と自己、中公新書、1982, pp64-98

(7) 木村敏 心の病理を考える、岩波新書、1994, p106

(8) アドラー 近藤三男、成田善弘訳 境界例と自己対象、金剛出版、1998, pp197, 218

思春期における「性」の問題は大きなものであるが、まだ14～15歳という幼さが残る中で、外的に行動化されるのではなく、セッションの中での「陽性転移」という形で内的に内在化されたと思われる。その産物としての extra-transference であったと思われる。

そうしたプロセスの中での「自律」的な動きである。

こうした“自律的性質”は意図を超えたものであるが故に“ヌミノースな性質”^{★9}でもある。この意味でも、何か大いなるもの Something Great として、宗教性を感じさせられるものである。

(9) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, pp361-363

参考文献

- (1) 笠原嘉 精神病と神経症 第一巻、みすず書房、1984, pp180-181
- (2) 山中康裕 心理臨床と表現療法、金剛出版、1999, p44
- (3) ウィニコット 橋本雅雄訳 遊ぶことと現実、岩崎学術出版社、1979, p75
- (4) (1) と同書。Ibid. pp165, 173-174, 180-183
- (5) 笠原嘉 精神病、岩波新書、1998, pp66-68
- (6) 木村敏 時間と自己、中公新書、1982, pp64-98
- (7) 木村敏 心の病理を考える、岩波新書、1994, p106
- (8) アドラー 近藤三男、成田善弘訳 境界例と自己対象、金剛出版、1998, pp197, 218
- (9) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, pp361-363

事例 五

回復シナリオに自らを振り返った境界性人格障害のケース

～魂の「カルテ」～

1 問題と目的

境界性人格障害の治療は、時間も労力もかかり大変に骨の折れるものであるが、治癒した臨床経験からは患者のみならずスタッフも得られるものは大きい。

著者にとってこの事例は、スタッフのチーム医療における精神力動（ダイナミズム）の醍醐味を体験したのみならず、治療構造を組み立てていく中で個人精神療法を積極的に実施し志すきっかけとなったものである。

限界設定（limit setting）により境界（boundary）を確立し、そのなかでできるだけ話を聴き、決して見捨てずその場に居続けるという著者やスタッフとの「持続した良好な関係」をモデルとして取り入れることにより、「対象恒常性」object constancy を再獲得（再確立）できたことが治療機序として大きかった。

母親との葛藤に基づく「見捨てられ不安」とそこで用いられる対象分裂、否認、怒りの投射、救済空想などの防衛はある意味、普遍的なものであり、マスターソンに依拠しつつ、「白雪姫と七人の小人」と「シンデレラ」が、見捨てられることに対する防衛として生じる対象分裂についての寓話であることを指摘した。^{★1}

セラピストである著者や事例のもつ母親コンプレックスや父親コンプレックスなどを考察しながら、チーム医療として関わった多くのスタッフの役割について考察した。母親、父親以外に、姉妹、兄弟、叔母叔父、姪甥、男女の友人たち、といった投影や投影同一視以上のものがそこに機能していることから、これらが“元型”“的イメージとして“布置”していると考えられた。

また、元型としては“傷ついた治療者”元型、つまり、「患者・医師」元型、「苦悩者・救済者」元型も体現しそれを生きていることを第一部の議論をふまえて指摘した。

そこには、カルテ（1）（2）（3）（4）にみられるようなサバイバーとしてのナラティブのもつ力（魂に響く感動的なもの）があり、AAに対してユングが指摘したような^{★2}、「ある霊的な渇き、われわれの存在の一体性に対する渇きをとらえたために、霊的あるいは宗教的経験による真の転換」であったと思われる。

（1）マスターソン 成田善弘・笠原嘉訳 青年期境界例の治療、金剛出版、1979、pp51-60

（2）斉藤学 魂の家族を求めて、日本評論社、1995、pp37-38

野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000、p222

援助することが援助を受けることになる（あるいは、援助を受けることが援助をすることになる）体験は、こうした一体感の回復にあり、この意味でエンパワメント empowerment（「病気や障害によって力が弱まっている人々を支援して、本来の力を発揮するよう支援する作業」「問題を解決してあげるのではなく解決する技術を伝える」という作業）^{★³}の力の源になっていったと思われる。

また、“一体感の回復”という宗教性を指摘すると同時に、シュワルツ―サラントに依拠して、ヌミノースム（ヌミノージェ）の源泉という観点から、“境界例と宗教体験”^{★⁴}を検討した。

また、成田善弘に依拠しつつ、境界例というものが我々に問いかける“もっとも根源的な問い”^{★⁵}であることを検討した。

(3) 野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000, pp223-224

(4) シュワルツ―サラント 織田尚生監訳 境界例と想像力、金剛出版、1997, p265

(5) 河合隼雄、成田善弘編集 境界例、日本評論社、1998, pp19-20

2 事例の概要と経過

(#)

3 考察

Iの“カルテ”のようなナラティブ(語り)はとても感動的である。なぜならその語りは自身で自身を取り戻すIの内なる物語であり、そのプロセスであるからだ。

その語りはとても個人的なものだが、また同時に普遍的なものである。というのは、我々の“集合的無意識”と結びつき、そして人間の活動性一般と深い所で結びついているような昔話や神話のような、訴える力と感動させる力をもっているからである。

著者はIの継母からの逃避に“白雪姫”の話を連想する。

(#)

白雪姫もまた生き延びるために7人の小人の家へ入った。マスターソンによると*⁹、“白雪姫は小人たちによって、見捨てられた状態から救われてきたのである。”

“「白雪姫と七人の小人」と「シンデレラ」。この二つの物語は、見捨てられることに対する防衛として生じる対象分裂についての寓話である。”

“早期幼児期には、すべての人間がおそらく対象分裂という防衛を用いるだろう。このことが「白雪姫と七人の小人」と「シンデレラ」という二つのおとぎ話を成功させている多くの要因の一つを説明している。私は、境界例患者が彼ら自身の母親を描写するのを聞いていて、この二つの物語を思い浮かべた。境界例患者の話とこの二つの物語はあまりにも似ているので、ここでその物語を分析することが、対象分裂の意味を明確にするのに役立つと思われる。”

“この二つの物語は、劇的な仕方で、見捨てられることとそれに対する防衛(対象分裂、否認、敵意の投射そして救済空想)を描き出している。説話の水準でいえば、この二つは、少女と彼女に敵意をもった母親の葛藤の物語である。精神力動の水準でいえば、剥奪的母親に対する敵意を処理するために少女が用いる対象分裂という防衛の物語である。”

Iの語りに著者が感動する理由の一つは、この語りが我々の“集合的無意識”を普遍的に刺激するからであるかもしれない。

そういう訳で、著者はIに性的に魅惑されたり、惹きつけられなかったけれども、著者はIの波乱万丈の生活史に関心をもったと言えよう。

(9) マスターソン 成田善弘・笠原嘉訳 青年期境界例の治療、金剛出版、1979、pp51-55

1) 診断名について

境界性人格障害（BPD）という診断名に関しては、見捨てられ不安（見捨てられるかもしれないという分離不安）が、I が4歳時に両親が離婚したことによって刷り込まれた。

マラーとリンズレーによると、境界性人格障害の患者は“分離—個体化”の段階の問題に罹患している。“分離—個体化”は更に4つのサブ・フェイズをもっており、境界性人格障害はそのうちの後の2つのサブ・フェイズ、つまり、“再接近期”と“対象恒常性”の問題を抱えている。

この後の2つの段階について以下に述べる^{★10}：

“3番目のサブ・フェイズの再接近 rapprochement は、母親が分離しているということをよりはっきりと認識することが特徴であり、16ヵ月と24ヵ月の間に出現する。この認識は、それとともに、母親からの分離に対する強い脆弱感をもたらす。この分離不安は、練習期での自己愛的な高揚感を打ち砕き、遊んでいる間、子どもが母親の所在をしばしば確かめるようにさせる。”

“第4期、すなわち最後の分離—個体化のサブ・フェイズは、個の強化と対象恒常性の始まりが特徴である。3歳頃にあたるこの時期に達成されることは、分裂した母親像を、母親が不在の間でも子どもを支える、情緒的に慰める内的存在として内在化されうる1つの全体対象に統合することである。”（強調、著者）

“境界例患者はこの内的表象を欠いており、対象恒常性がほとんどないか、あるいは欠如しているために、それが患者の分離や孤独に対する忍耐力のなさの一因となっているのは明らかである。”^{★11}

以上のような観点から、Iの精神病理性は理解でき、またDSM-IVの診断基準も満たし、診断名は境界性人格障害であると思われる。

(10) ギャバード 権成鉉訳 精神力動的精神医学①、岩崎学術出版社、1998、pp53-54

(11) ギャバード 舘哲朗監訳 精神力動的精神医学③、岩崎学術出版社、1997、p50

2) 転移と逆転移について

(母親コンプレックス、父親コンプレックス、戦友、について)

(#)

3) 終結について

(#)

4) 宗教性について

マスターソンに依拠しつつ、Iと“母親との重要な葛藤を寸描してきた—それは母親に見捨てられることの恐れであって対象分裂、否認、怒りの投射、救済空想などの防衛を伴う。”

これはネガティブな母親コンプレックスの側面である。

これに対し、著者自身の母親に癒された体験から「傷ついた治療者・癒し手 Wounded Healer」元型にも連なるポジティブな母親コンプレックスの側面についても上述した。

苛められていた捨て猫を拾って一緒に泣いたというエピソードにも見られるように、rescueする者とrescuedされた者が一緒になって涙を流した、「苦悩者・救済者」元型（「患者・治療者」元型でもある、第一部 第二章 11）を生き抜いた体験でもあるだろう。上述のAAにおける“「霊的あるいは宗教的経験による真の転換」であり、援助することが援助を受けることになる体験は、おそらくこうした**一体感の回復**”にあるに照応しよう。

“カルテ”（1）～（4）にみられる語り（ナラティブ）のもつ力と相俟って、empowermentの力の源となっていると思われる。

野中によると⁴、ハーンは次のように述べている。：

“**障害をもった経験からもたらされる洞察力と必要な技能は、障害のある人としてのアイデンティティに対する肯定感を生み出し、エンパワメントの感覚の基盤になると提言している。**”

上述した如く、断酒会（AA）における回復の力も同様なエンパワメントであると思われる。無力である、無価値であるという「底つき体験」をくぐり抜けて、そこからの、いわば開き直りという、凄味があると思われる。

ここにはネガティブであれポジティブであれ、単なる母親コンプレックスを超えた“**母なるもの**”への追求と獲得があり、この“**母なるもの**”は**宗教性**と換言できるのではあるまいか。

コンプレックスが（個人的）無意識に留まるのに対して、“**母なるもの**”は（個人的）無意識を越えて集合的無意識に関わってくるものと思われる。その意味でも、元型とは集合

的無意識に関わるイメージの表れであるとも言えよう。

母親のみならず、父親・父親コンプレックスについても上述した。

先に対象恒常性を確立する上で、著者を含めてチーム医療としてのスタッフたちが、内なるよい人物として内在化されたこと、様々な役割を果たしていたことを指摘した。著者についての内なるよい人物としての“母親”、“父親”については上述の通りである。母親代理は、著者だけでなく、女性看護師スタッフたちや学校の女の先生も担っていた。時に“母親”、年長であれば“叔母”や“姉”、年下であれば“姪”や“妹”、あるいは“女友達”として布置していたと思われる。

年長のマネジメントの得意な男性ケースワーカー（精神保健福祉士）はおそらく“叔父”であり、年長の男性看護師たちは“兄”、男性患者仲間たちは“男友達”や“甥”であったかもしれない。

また、闘病生活を伴にしたという意味では、我々スタッフは“戦友”であり、男女の患者仲間たちも“戦友”や“同志”であったと言えよう。

このような親族や親類関係として表わされる様々な“元型”が、Iのまわりに曼荼羅状に“布置”していたと思われる。

“布置”とは、サミュエルズによれば¹⁵、:

“ある「関係性」の相において、互いに「布置」されているとき、それらの事象が起きてきたときや、あるいは類似の観念の想起にあたって、突然、その内包する「意味」が見えてくること”であり、我々の第一部の議論で言えば、縁起や共時性とも関連する集合的無意識の領域での事象なのである。単なる夫々の親族へのコンプレックスや投影、投影性同一視といった（個人的）無意識を超えた深みをもつものであると考えられる。

(14) イーゼンバーグ編 野中猛、池淵恵美監訳 心理社会的リハビリテーションのキーワード、岩崎学術出版社、1997、p6

(15) サミュエルズ他 山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993、p57

5) 成田善弘の問題提起

成田は¹⁶、「境界」という言葉のメタファー、我々に投げかけてくるものを次のように述べている。:

“そもそも「境界」(borderline)という言葉は分類や整理に抵抗するものである。...、(中略)、...、「境界」は、秩序や体系から排除されたもの、善良ならざるもの、不気味なものがふたたび立ち現れ、既存の秩序に変化と拡大と再統合を要求する場所なのである。”

“境界例の出現は、精神医学が人間の心的過程を恣意的に分類していることへの警告であり、既存の分類に疑問を提出する。そして、それらの分類間の境界がどう形成されているかを問い、既存の分類の力動的再評価をうながすものである。”

“さらに、境界例の示す精神病理そのものに構造化や秩序づけに対する抵抗がみられる。河合隼雄も鈴木茂もこの点を指摘し、文化人類学者ターナー (Turner, U. W.) のコミュニタスという概念を援用している。

コミュニタスとは身分序列、地位、財産、男女の区別、階層などの次元を超えた、あるいは棄てた、生身の人間関係をいう。

社会は構造とコミュニタスの両者との弁証法的過程として成立するものだが、境界例は「コミュニタス的關係様式への絶対的帰依」(鈴木)があり、「コミュニタスを常在させようとする」(河合)のである。

以上のごとく、「境界」という言葉はメタフォリカルに、既存の秩序や構造への疑義と抵抗、排除と排除されたものの再侵入、役割と生身の人間との相克といった意味を担っている。これらの意味こそ、境界例が精神医学に問いかけるもっとも根源的な問いであろう。

“(強調、著者)

木村も、境界例がイントラ・フェストゥムの的である¹⁷という観点から、“日常的なあり方自体が非日常性との境界線上を浮遊している点”を指摘している。

このような文脈で、事例Iのプロセスは、“もっとも根源的な問い”を我々に突き付けてくるのである。

入院当初、時間外に主治医を呼んでくれと泣き叫んだり、週末外泊しては出先で過呼吸になったり失神したりして救急車で帰院することを繰り返していたのは、“既存の秩序や構造への疑義と抵抗”とも言える。混沌とした家族背景と相俟って、境界 (boundary) がな

(16) 河合隼雄、成田善弘編集 境界例、日本評論社、1998, pp19-20

(17) 木村敏 心の病理を考える、岩波新書、1994, p113

ヒステリー機制 (転換症状) による失神 (症状) もイントラ・フェストゥムの的である。

いことが明らかになってきたが、病院という秩序やシステムに対する試しと挑戦を行い、構造化（一定の時間、場所などの枠組み）しようとする著者やスタッフに対する揺さぶりであったと言えよう。

（#）

熱心な同年齢の女性看護師Kの関わりもあり、Iは次第に回復しKと一緒に外出したり外食したりするようになった。ある意味、スタッフの逆転移による行動化とともれるが、友人として共有した外食体験（同じ釜の飯を食う）はその後のIの力の源・エンパワメントにつながっていった。

そこには、スタッフ・看護師という“**役割と生身の人間との相克**”がある。著者も、主治医・心理療法家としての“**役割**”と、心理療法（精神療法）が深まれば深まるほど“**生身の人間**”として共感したい、理解を深めたいということとの間の“**相克**”を突き付けられることになった。プロとして割り切れない何かがそこにあった。そこが難しさでもあり醍醐味でもあるのだろう。

ここで問われたのは、“authenticであること”であろうか。

このように“**根源的な問い**”をつきつけられたのである。

また、この問いは、AAに対するユングの返辞のように「**ある霊的な渇き、われわれの存在の一体性に対する渇き**」によるものであるかもしれない。

6) シュワルツーサラントの問題提起

（#）

参考文献

- (1) マスターソン 成田善弘・笠原嘉訳 青年期境界例の治療、金剛出版、1979, pp51-60
- (2) 斉藤学 魂の家族を求めて、日本評論社、1995, pp37-38
野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000, p222
- (3) 野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000, pp223-224
- (4) シュワルツーサラント 織田尚生監訳 境界例と想像力、金剛出版、1997, p265
- (5) 河合隼雄、成田善弘編集 境界例、日本評論社、1998, pp19-20
- (6) 註：周囲のすべての人を「全部よい」群と「全部悪い」群に区分けする。そしてそれは理想化と脱価値化としてしばしば言及される。
DSM-IVの境界性人格障害の診断基準では（その一つとして）、「理想とこき下ろしとの両極端を揺れ動くことによって特徴づけられる不安定で激しい対人関係様式」と記載されている。
- (7) 野中猛 図説ケアマネジメント、中央法規、1997, p53:
Empowerment とは、本来の力を失っている人々に対して、自分が人生の主人公となり、自分の物語を語り、自分の歌が歌えるように、その障害をともに解決する作業のこと。
野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000, pp223-224:
「病気や障害によって力が弱まっている人々を支援して、本来の力を発揮するように支援する作業」「問題を解決してあげるのではなく解決する技術を伝える」という作業。
- (8) 斉藤学 魂の家族を求めて、日本評論社、1995, pp37-38
野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000, p222
- (9) マスターソン 成田善弘・笠原嘉訳 青年期境界例の治療、金剛出版、1979, pp51-55
- (10) ギャバード 権成鉉訳 精神力動的精神医学①、岩崎学術出版社、1998, pp53-54
- (11) ギャバード 舘哲朗監訳 精神力動的精神医学③、岩崎学術出版社、1997, p50
- (12) アドラー 近藤三男・成田善弘訳 境界例と自己対象、金剛出版、1998, pp197, 218
- (13) ハーマン 中井久夫訳 心的外傷と回復、みすず書房、1996/1999, p239
- (14) イーゼンバーグ編 野中猛、池淵恵美監訳 心理社会的リハビリテーションのキーワード、岩崎学術出版社、1997, p6
- (15) サミュエルズ他 山中康裕監修 ユング心理学辞典、創元社、1993, p57
- (16) 河合隼雄、成田善弘編集 境界例、日本評論社、1998, pp19-20
- (17) 木村敏 心の病理を考える、岩波新書、1994, p113
- (18) シュワルツーサラント 織田尚生監訳 境界例と想像力、金剛出版、1997, pp261-271

第二章 結語

第一部で「悟り体験」や「洞察」について議論した。

そこで、ユングの「悟り体験」の限界についての経験主義的な言及についても引用した。：

“このような欲求はつねに精神的窮境から生ずるものである以上、形而上学的発言の解明にあたっては、当の形而上学的発言に説得される人間の心的状況も考察されなくてはならない。するとこういうことが明らかになる。靈感を受けた人間の発言はまさしく、世間一般の心的窮境に対して補償的關係にあるイメージや観念にほかならないということである。このようなイメージあるいは観念は靈感を受けた人間が意識的に考え出したり思いついたりしたものではなく、体験として彼にふりかかってきたものであって、彼はいわば進んで、あるいは嫌々ながらその犠牲になったのである。ある意識超越的な意志が彼を捉え、これに対して彼は首尾よく抵抗することができなかつたのである。もっともなことから彼は自分を屈伏させたこの優勢な力を「神的」と感ずる。この呼び方にはわたしはまったく異存はないが、しかしどう努力してもわたしには、これを超越的な神の存在を証明するものと見なすことはできない。

(中略)

したがってわたしにはつぎのような態度で臨むのが、まことに旧式な評価の仕方ではあるが、より賢明であるように思われる。すなわち、どんな場合もほかならぬ最高の形而上学的要因なるものは考慮に入れたりせずに、もっと控えめに、人間的なものの範囲内にある無意識の心的な、ないしはサイコイド的な要因を靈感やこれに類する諸現象の源と見なすのである。

(中略)

意識を取り巻くサイコイド的アウラはわれわれに、よりよい説明の可能性を、しかもそれほど大騒ぎを惹き起こさないですむ説明の可能性を与えてくれる。その上それは経験的領域の範囲内にある。サイコイド的アウラは比較的自律的な「諸イメージ」の世界を形づくっており、そのイメージのなかには多種多様な神の像もみいだされる。これらの多様な神の像は、どこでどんな仕方で現われようとも、素朴な人間によってつねに「神」と呼ばれ、単にそう呼ばれるばかりでなくてそのヌミノースな性質(これは自律的性質と等しい!)のゆえに事実そういうものだと思込まれる。“*¹ (強調、著者)

普段は意識しない無意識の中に、外的現実の心理的窮境をもたらすものとは補償的關係にあるイメージや観念が、自律的に(自分の意識や意図とは無関係に)生じてくる。

(1) ユング 池田紘一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000、pp361-363

それ故に、我々はそのことに畏敬の念を抱かざるを得ず、ヌミノースな性質、ヌミノースムの源泉という宗教性を我々は体験するのである。

我々は上述の五事例を通して、それぞれ背景は異なりながら、それぞれの治療プロセスにおいて、この意味での“宗教性”があることを考察してきた。

宗教とは、ラテン語で re-ligio、“再び結びつく（つながる）”ことであり、＜忘れられたもの＞を思い出す anamnesis ことである。このことは第一部で議論した。

「ある霊的な渇き、われわれの存在の一体性に対する渇き」に対して「霊的あるいは宗教的経験による真の転換」を勧めたのはユングであるが、“再びつながる”ことによる“一体感の回復”が宗教の原義であり、心理療法の奥義であるかもしれない。

その＜忘れられたもの＞と＜その記憶＞についてエリアーデは以下のように述べている。
*² :

“このように近代社会の非宗教的人間は、なるほど依然として彼の無意識の活動から栄養と援助を受けてはいるが、しかし本来の宗教的世界はもはや彼の見、かつ体験し能うところではない。無意識は彼に彼自身の生存の困難に対する解決を提供し、この点で宗教の機能を果たす。或る観点からすれば、みずから非宗教的と称する近代人にとっては、宗教と神話は彼らの無意識の闇の中に隠れていると言っても過言ではなかろう。—それはまたかかる人間がその内奥深く、生の宗教的経験を回復する可能性を蔵していることを意味する。キリスト教の立場からは次のように言うこともできよう。＜非宗教性＞は人間の新しい＜墮落＞に相応する。非宗教的人間は意識された宗教体験、したがってまた宗教の理解と承認への能力を喪失したが、しかし彼の性情の最も深い根底においては依然としてその記憶を保存している。あたかも最初の＜墮罪＞の後、彼の祖先である原初の人間が精神の盲となりつつもなお、世界のなかに神の足跡を見出すことができる認識力を保持したと同じように。第一の＜墮罪＞の後信仰は悩める意識の地平にまで下降した。第二のその後にはさらに深く沈んで無意識の深淵に下った。今やそれは＜忘れられたもの＞である。”
(強調、著者)

人間存在の多面性、多義性や深みを理解するのに、この意味での“宗教性”や“狂気”をはずすことはできない。“宗教性”や“狂気”を掘り下げることによって、人間存在を深く理解することができるのである。

ジャック・ラカン³は次のように述べている。:「狂気なくしては人間を理解することができないばかりか、自由の限界としての狂気を存在に含んでいないようなら、人間とは呼べないであろう」(1977, p215) *³

(2) エリアーデ 風間敏夫訳 聖と俗、法政大学出版局、1969, p203

(3) シュワルツ―サラント 織田尚生監訳 境界例と想像力、金剛出版、1997, p260

人間存在を、“**宗教と心理学**”という拡充法によって逆照射してきた訳であるが、それらは“宗教性”や“狂気”を掘り下げることによって人間存在を理解しようとする試みであった。

“**心理療法**”の原義と奥義、そして存在意義はここにあると思われる。

(3) Lacan, J. *Ecritis*. A. Sheridan, translator. New York: Norton, 1977, p215

参考文献

- (1) ユング 池田絃一訳 結合の神秘Ⅱ、人文書院、2000, pp361-363
- (2) エリアーデ 風間敏夫訳 聖と俗、法政大学出版局、1969, p203
- (3) シュワルツーサラント 織田尚生監訳 境界例と想像力、金剛出版、1997, p260
Lacan, J. *Ecritis*. A. Sheridan, translator. New York: Norton, 1977, p215

あとがき

ユングが 1912 年にフロイトと決裂したのは、「集合的無意識」の概念をめぐってであった。フロイトが神経症の治療から自身の理論を創り出したのに対し、ユングは統合失調症の治療から出発した。ユングは統合失調症者の世界を理解するのに、(個人的) 無意識の奥に「集合的無意識」を措定し、拡充法を用いてイメージを掴もうとした。

拡充法とは、すなわち、民俗学、宗教、文学、哲学、芸術、神話、昔話など、関連する幅広い分野を渉猟して類似のテーマを見つけ出して、対比させ、内容・イメージを膨らませて、総合的に包摂的に理解しようとするものである。

本論文は、宗教による「拡充法」を用いて、心理学や「集合的無意識」を理解しようとする試みであるとも言えよう。

久松真一先生がユングとの対話のなかで、「集合的無意識」を話題にしているのは、象徴的である。「集合的無意識から解放されるか」と問う久松の気迫に、ユングが然り (Ja) とつり出された。言語上のニュアンスの問題もあり、ユング側は公的な出版を認めなかった。) 言語上の問題があつて、結論は明確ではないが、私なりにこの問題 (あるいは公案) に対する答えを本論で試作した。久松先生とユングに胸を借りたと言えよう。

胸を借りたという意味では、故河合隼雄先生の著作には大いに助けられた。河合先生の論述が土台となって、私にとっては対話するような形で本論が成立した。学恩に深謝したい。

本論は、2008 年 1 月に、スイスのユング研究所 (キュスナハト) に分析家資格論文として提出したものを、日本語に訳し、大幅に書き直したものである。

論文助言者・主査のウォルトラウト・ケルナー女史、エキスパートと呼ばれる副査のヴェレナ・カースト前チューリッヒ大学教授、マーチン・カルフ博士に感謝したい。論文の討議において有益な助言をいただき、さらにこのテーマを深めていく激励をいただいた。また、このご三方は、私のコントロール・ケースのスーパーバイザーでもあり、分析家としての“あるべきよう (わ)”を薫陶いただいた。マーチンには箱庭ケースをご指導いただいた。

スイス留学中、いろいろな方々に、有形無形にお世話になった。全員のお名前を挙げることはできないが、ご寛恕願いたい。

ここでは、私の教育分析家として厳しい異国での生活を精神的に支えてくれた、フランソイズ・オケイン博士、ルース・アンマン女史 (国際箱庭療法学会 ISST 会長) と、スーパーバイザーだった故アドルフ・グッケンビュール先生の名を記して感謝したい。

また、資格論文の私の拙い英語をブラッシュアップしていただいたカレン・スマイヤー

ズ博士に感謝します。

平成二十三年三月吉日

鈴木康広

追記

上述の「第一部 宗教と心理学」に、「第二部 心理療法における宗教性について」という題で事例研究を追加して、全体の論文の題目を「心理療法における宗教性について」とした。こうして学位論文を提出する次第である。

平成二十四年初秋

鈴木康広

文献

- Abt, T. *Introduction to Picture Interpretation According to C. G. Jung*, Zürich: Living Human Heritage Publication, 2005
- アドラー、G. 近藤三男・成田善弘訳 境界例と自己対象、金剛出版、1998
- Cowan, L. Ed. *BARCELONA 04 Edges of Experience: Memory and Emergence*, Proceedings of the 16th International IAAP Congress for Analytical Psychology, Daimon Verlag, 2006
- 土門拳 古寺を訪ねて 斑鳩から奈良へ、小学館（小学館文庫）、2001
- Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity, Book One*, Inner City Books, 1999
- Edinger, E.F. *The Psyche in Antiquity, Book Two*, Inner City Books, 1999
- 江熊要一 分裂病者に対する私の接しかた 精神医学 11:235, 1969, 臺弘編 分裂病の生活臨床 所収、創造出版、1978, pp.104-120
- イーゼンバーク編 野中猛・池淵恵美監訳 心理社会的リハビリテーションのキーワード、岩崎学術出版社、1997
- Eliade, M. *A History of Religious Ideas 1*, The University of Chicago Press, 1978 (荒木美智雄、中村恭子、松村一男訳 世界宗教史[Ⅰ], 筑摩書房、1991)
- Eliade, M. *A History of Religious Ideas 2*, The University of Chicago Press, 1982 (島田裕己、柴田史子訳 世界宗教史[Ⅱ], 筑摩書房、1991)
- Eliade, M. “Experience of the Mystic Light” in *The Two and the One*, Harper Torchbooks, 1965 (Mephistopheles et l’ Androgyne, 1962) (堀一郎監修 宮治昭訳 エリアーデ著作集第6巻 悪魔と両性具有、せりか書房、1973)
- エリアーデ 堀一郎訳 生と再生、東京大学出版会、1971
- エリアーデ 風間敏夫訳 聖と俗、法政大学出版局、1969
- エランベルジェ、H.F. 中井久夫編訳 エランベルジェ著作集 第2巻、みすず書房、1999
- エレンベルガー 木村敏、中井久夫監訳 無意識の発見、弘文堂、1980
- エランベルジェ、H.F. 中井久夫他訳 「創造の病い」という概念、岩波講座 精神の科学 別巻 諸外国の研究状況と展望 所収、岩波書店、1984, pp223-246
- Gabbard, G.O. On ‘Doing Nothing’ in the psychoanalytic treatment of the refractory borderline patient in *Int. J. Psycho-Anal.* 70, 1989, pp.527-534
- ギャバード 権成鉉訳 精神力動的精神医学①、岩崎学術出版社、1998
- ギャバード 館哲朗監訳 精神力動的精神医学③、岩崎学術出版社、1997
- Greenfeld, D. and Strauss, J.S. et al. Insight and Interpretation of Illness in Recovery From Psychosis. *J. SCHIZOPHRENIA BULLETIN Vol. 15, No. 2*, 1989, pp245-252
- Guggenbühl-Craig, A. *FROM THE WRONG SIDE*, Spring Publication, Inc., 1995

- Guggenbühl-Craig, A. 氏原寛訳 ユング派などいない、、、しかしやっぱりいる、こころの科学 92, 日本評論社、2000, pp140-147
- 完訳 グリム童話集 1 金田鬼一訳 カエルの王さま―鉄のハイリンヒー、KHM1, 岩波文庫、1979
- ハーマン、J. 中井久夫訳 心的外傷と回復、みすず書房、1996/1999
- 東山魁夷 風景との対話、新潮選書、1967
- 久松真一 久松真一著作集 第一巻 東洋的無、法蔵館、1995
- Horwitz, L. et al. *Borderline Personality Disorder*, American Psychiatric Press, Inc., 1996
- 五木寛之、沖浦和光 境界の輝き、岩波書店、2002
- 五木寛之 日本人のこころ 4、講談社、2002
- いわさきちひろ・名作えほん おやゆびひめ、講談社、2005
- 井筒俊彦 事事無礙・理理無礙（上）―存在解体のあと― 思想 七三三号、岩波書店、1985
- 井筒俊彦 コスモスとアンチコスモス、岩波書店、1989
- Jacobi, J. *The Psychology of C. G. Jung*, Yale University Press, 1943
- ヤコービ、カースト、リーデル 山中康裕監訳 千野美和子他訳 悪とメルヘン、新曜社、2002
- Jung, C. G. *Aion (Collected Works, Vol. 9, Part II)*, Princeton University Press, 1959
- ユング ソヌ・シャムダサー二編 河合俊雄監訳 田中康裕他訳 赤の書、創元社、2010
- ユング 小川捷之訳 分析心理学、みすず書房、1976
- Jung, C. G. Commentary on “The Secret of Golden Flower” in *Alchemical Studies. (Collected Works, Vol. 13)*, Princeton University Press, 1964
(湯浅泰雄、定方昭夫訳 黄金の華の秘密、人文書院、1980)
- Jung, C. G. *Civilization in Transition. (CW, Vol. 10)*, Princeton University Press, 1964
- ユング 松代洋一訳 空飛ぶ円盤、ちくま学芸文庫、1993
- Jung, C. G. *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books, 1989
(河合隼雄、藤縄昭、出井淑子訳、ヤッフエ編 ユング自伝 1・2、みすず書房、1972・1973)
- Jung, C. G. *Mysterium Coniunctions. (CW 14)*, Princeton University Press, 1970
(池田紘一訳 結合の神秘 I、II、人文書院、1995・2000)
- Jung, C. G. The Aim of Psychotherapy in *The Practice of Psychotherapy. (CW 16)*, Princeton University Press, 1982
(林道義編訳 心理療法論、みすず書房、1989)
- Jung, C. G. “Answer to Job” in *Psychology and Religion. (CW 11)*, Princeton University Press, 1969

- (林道義訳 ヨブへの答え、みすず書房、1989)
- Jung, C.G. “Foreword to Suzuki’s Introduction to Zen Buddhism” in *Psychology and Religion*. (CW 11), Princeton University Press, 1969
(湯浅泰雄、黒木幹夫訳 東洋的瞑想の心理学、創元社、1983)
- Jung, C.G. *Psychological Interpretation of Children’s Dreams*, Notes on Lectures given by Prof. Dr. C.G. Jung at the E.T.H. Zürich, Autumn-Winter 1938-39
(氏原寛監訳 李敏子、青木真理、皆藤章、吉川真理訳 子どもの夢 I、人文書院、1992)
- Jung, C.G. *Psychology and Alchemy*, (CW 12), Princeton University Press, 1968
(池田紘一、鎌田道生訳 心理学と錬金術 I、人文書院、1976)
- Jung, C.G. *Seminars on Children’s Dreams and Older Works on Dream Interpretation* held by Prof. Dr. Jung at the E.T.H. Winter semester 1936-37, Edited by Hans H. Baumann (氏原寛監訳 李敏子、青木真理、皆藤章、吉川真理訳 子どもの夢 I、人文書院、1992)
- Jung, C.G. *Seminars on Dream Analysis. Dream Analysis*, Notes of the Seminars given in 1928-1930 by C.G. Jung. Edited by William McGuire. Princeton University Press, 1984
(入江良平、細井直子訳 夢分析 I、II、人文書院、2000, 2002)
- Jung, C.G. *Seminar on NIETZSCHE’S ZARATHUSTRA*. Edited and abridged by James L. Jarrett, Princeton University Press, 1989
- Jung, C.G. *Symbols of Transformation*. (CW 5), Princeton University Press, 1956
(野村美紀子訳 変容の象徴、筑摩書房(ちくま学芸文庫)、1992)
- 笠原嘉 精神病、岩波新書、1998
- 笠原嘉 精神病と神経症 第一巻、みすず書房、1984
- 加藤清 この世とあの世の風通し、春秋社、1998
- Kato, K. “The Psychedelic Phenomenon and the Activation of Ultimate Concern” in *Zen Buddhism Today*, Hanazono University, 1989
(サイケデリック現象と究極的関心の活性化 堀尾猛編集 明日への提言—京都禅シンポジウム論集— 所収、天龍寺国際総合研修所、1999, pp. 93-107)
- 加藤清、鎌田東二 霊性の時代、春秋社、2001
- Kawai, H. *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, Texas A&M University Press, 1996
(ユング心理学と仏教、岩波書店、1995)
- Kawai, H. *The Buddhist Priest Myōe: A Life of Dream*. The Lapis Press, 1992
(明恵 夢を生きる、京都松柏社、1987)
- Kawai, H. *Dreams, Myths & Fairy Tales in Japan*. Daimon, 1995
- 河合隼雄 影の現象学、講談社(講談社学術文庫)、1987

- 河合隼雄 共時性について 宗教と科学 河合隼雄著作集 第11巻、岩波書店、1994
- 河合隼雄 子どもと悪、岩波書店、1997
- 河合隼雄 未来への記憶—自伝の試み—、岩波新書、2001
- Kawai, H. *The Japanese Psyche*. Spring Publication, 1996
 (昔話と日本人の心、岩波書店、1982)
- 河合隼雄・成田善弘編集 境界例、日本評論社、1998
- 木村敏 時間と自己、中公新書、1982
- 木村敏 心の病理を考える、岩波新書、1994
- 木村敏 精神医学から臨床哲学へ、ミネルヴァ書房、2010
- マスターソン、J.F. 成田善弘・笠原嘉訳 青年期境界例の治療、金剛出版、1979
- 松木邦裕 精神分析体験：ビオンの宇宙 対象関係論を学ぶ 立志編、岩崎学術出版社、
 2009
- 宮内勝 分裂病と個人面接、金剛出版、1996
- Miyuki, M. *The Arts of Mr. Hun Tun in A Testament to the WILDERNESS*, Daimon Verlag, 1985
- Museum Guide, Museum Rietberg Zürich, 2000
- 中井久夫 最終講義、みすず書房、1998
- Nishitani, K. *Religion and Nothingness*, University of California Press, 1982
- 野中猛 分裂病からの回復支援、岩崎学術出版社、2000
- 野中猛 図説ケアマネジメント、中央法規、1997
- 老松克博 アクティブ・イマジネーション、誠信書房、2000
- オットー、R. 華園聰磨訳 聖なるもの、創元社、2005
- ローゼン、D. 横山博監訳 うつ病を生き抜くために、人文書院、2000
- 斉藤学 魂の家族を求めて、日本評論社、1995
- Samuels, A. et al. *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, Routledge, 1986
 (山中康裕監修 濱野清志、垂谷茂弘訳 ユング心理学辞典、創元社、1993)
- 春季特別展 春の玉手箱、MIHO MUSEUM, 2000
- シュワルツァーサラント、N. 織田尚生監訳 境界例と想像力、金剛出版、1997
- 新海安彦 分裂病の精神療法としての「賦活再燃正気づけ療法」—回顧と現状—、精神科
 治療学 1 (4)、1986, pp595-604
- 白洲正子 明恵上人、新潮社、1999
- Spiegelman, J.M. and Miyuki, M. *Buddhism and Jungian Psychology*, New Falcon
 Publications, 1994
 (目幸黙僊監訳 森文彦訳 仏教とユング心理学、春秋社、1990)
- Stein, M. *Jung on Evil*, Princeton University Press, 1995
- Stutzer, B. *Giovanni Segantini*, Montabella Verlag, 1999
- Suzuki, Y. *Autobiography*, submitted to the C.G. Jung Institute in 2003

- Suzuki, Y. *Japanese Ways of Psychotherapy*, 佛教大学教育学部論集、第 22 号、2011, pp35-48
- Suzuki, Y. *On Marriage in Japanese Fairy Tales: Fairy Tale Report*, submitted in June 2004 to Ms. Ruth Ammann and Mrs. Ursula Weiss.
- Suzuki, Y. *Okinawa's Ritual: Ethnology Report*, submitted in June 2004 to Dr. Peter Ammann and Mrs. Ursula Weiss.
- 高橋哲郎 改訂子どもの心と精神病理、岩崎学術出版社、2003
- 手塚治虫 ブッダ 第 6 巻、潮出版社 (潮ビジュアル文庫)、1993
- 特別展 奈良国立博物館の名宝、奈良国立博物館、1997
- Twemlow, S. T. Psychoanalytic Thinking Applied to Social Issues in *The Japanese Journal of Psycho-analysis*, Vol. 46 No. 3, 2002, pp. 250-265
(高橋哲郎監訳 社会的な問題に応用された精神分析的考え方 精神分析研究 Vol. 46 No. 3, 2002, pp. 250-265)
- 上田閑照、柳田聖山 十牛図、筑摩書房 (ちくま学芸文庫)、1992
- 梅原猛 京都発見 第 8 巻、新潮社、2004
- Von Franz, M.-L. *Alchemical Active Imagination*, Shambhala Publications, Inc., 1979
(垂谷茂弘訳 ユング思想と錬金術—錬金術における能動的想像法—、人文書院、2000)
- Von Franz, M.-L. *Number and Time*, Northwestern University Press, 1998
- Von Franz, M.-L. *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Shambhala Publications, Inc., 1995
- Walker, B. G. *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, Harper & Row, Publisher, Inc., 1983
(山下圭一郎主幹 青木義孝他共訳 神話・伝承事典、大修館書店、1988)
- Winnicott, D.W. Relationship of a Mother to her Baby at the Beginning in *The family and Individual Development*. (Chap. 2), 1960
- Winnicott, D.W. Ego Distortion in Terms of True and False Self (1960) in *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (1965/1986), New York.
(牛島定信訳 情緒発達の精神分析理論、岩崎学術出版社、1977)
- Winnicott, D.W. *Playing and Reality*, Tavistock Publications Ltd., 1971 (First published in Routledge Classics 2005 by Routledge) (橋本雅雄訳 遊ぶことと現実、岩崎学術出版社、1979)
- 山中康裕 心理臨床と表現療法、金剛出版、1999
- 吉野裕子 扇 性と古代信仰、人文書院、1984
- Young-Eisendrath, P. and Muramoto, S. (Ed.). *Awakening and Insight*, Brunner-Routledge, 2002
- 湯浅泰雄 共時性の宇宙観、人文書院、1995
- 湯浅泰雄 湯浅泰雄全集 第 6 巻 東洋の精神史、白亜書房、2001

著者略歴

鈴木康広（すずき やすひろ）

1988年 京都大学医学部卒業

3年間の内科研修を経て、8年間吉田病院精神科に勤務。

京都大学医学部研究生（精神医学）を経て、スイスのユング研究所に留学。

2008年 ユング研究所修了。ユング派分析家となる。

同年、鈴木クリニックを開業。京都博愛会病院精神科非常勤勤務を経て、

2009年 佛教大学大学院 特任教授を兼務。

現在 佛教大学教授(2011年4月より)、ユング派分析家(Zürich, 2008)、精神科医、臨床心理士

論文 「魂の‘カルテ’～出会い、そして、自立に向かって～」、吉田病院精神神経科医報 第6巻第1号、2001, pp. 111-114

「出会いと別れ、そして再出発～抑うつを主訴に来談された日本人中年女性におけるイニシエーション過程～」、佛教大学臨床心理学研究紀要 第15号、2010, pp. 73-77

「不登校を機に事例化した14歳の統合失調症のケース～MSSM（相互ぐるぐる描き物語統合 Mutual Scribble Story Making）法 {山中1984}」を通して～」、佛教大学臨床心理学研究紀要 第15号、2010, pp. 78-82

「The Inner Beauty of a Japanese Female, A Sandplay Therapy Case」, Journal of Sandplay Therapy, Volume 19, Number 2, 2010, pp. 101-107

「Japanese Ways of Psychotherapy」佛教大学教育学部論集 第22号、2011, pp35-48

「Die Vorsöhnung der Gegensätze」, SANDSPIEL-THERAPIE, Heft31 November2011, pp19-24, 111-114

「学界報告」、佛教大学教育学部論集 第23号、2012, p166

「巻頭言 学生相談の「構造」について考える」、佛教大学学生相談室年報 第20号 2012.3, pp1-2

ほか