

ユング心理学よりみた到彼岸

——創造的生命の顕露——

目 幸 黙 僊

到彼岸は仏教の目的とするところである。これを創造的生命の顕露として捉え、ユング(C.G. Jung 1875—1961)の分析心理学の観点より考えてみたい。

一、「蛇喻経」

到彼岸は波羅蜜のことである。波羅蜜といえば普通六波羅蜜としてよく知られているが、仏陀の八万四千の法門は、その全てが到彼岸の「筏」である。この「仏陀の教法は全て到彼岸の筏である」というテーマが明かに論じられている「蛇喻経」の一節、「筏の譬」を取り上げ、この「譬」を中心として深層心理学的に考察を進めたい。

その理由は、この「譬」は危機に面した人間の普遍的な心理の働きを語っていると思うからである。この「譬」をユング心理学の根本的仮説である「自己実現過程」の観点より考察することによって、仏教の目的たる到彼岸とは我々人間の誰もが普遍的にもつ本来的生命の欲求であると共に、又その顕現発露である、ということができると思うのである。

「蛇喻経」はアリタ (Aritha 阿梨吒) という、もと驚を馴らすものであった比丘が、仏陀が障碍の法と教示せし法を障碍なしとして受用していたことが、比丘たちの間で問題になったことに端を発して説かれた経である。彼

の異解については、「憂悲苦恼多く (bahudukkha bahu-pāyāsa)・信樂無き欲 (appasāda Kāma)」に関するものとされているが、その詳細についての叙述はない。漢訳も「欲を行ずも障碍なし」とあるのみである。

1 「蛇 喩」

アリタ比丘、その他の比丘たちを前にして、仏陀は先づ、教法の誤解、そしてその誤解に基づく修行の危険であることを「蛇喩」によって教示する。即ち本經の經名の由来するところであるが、それは恰も愚かなる者が、毒蛇を捕えるのに胴とか尾とかを以てし、逆に蛇にかまれるようなものである、と。仏陀は更に、言をついで次のように説く。

「蛇を捕えるには、先端が又になった棒で、しっかりとその首を押えれば、どんなに蛇が手足にからみついたとしても、蛇にかまれてその毒に犯される危険はない。自分の説いたダンマとてもその通りで、それを丸暗記しているだけでは危険で、よくその説いた趣意・精神を体得するため、自分なり、勝れた比丘なりに尋ねて、種々工

夫修行をしなければならぬ。」(趣意識)

2 「筏の譬」

この「蛇喩」の説示のあと、仏陀は「筏の譬」を比丘たちに説く。

「比丘たちよ。私はあなた方にダンマを説こう。それは筏の譬である。即ち此岸から彼岸へと渡るためのもので把持するためのものではない。

ここに長い旅路を行ける人が広い河の岸に来たとして、その人は此岸は危険で驚怖にみちたもの、彼岸は安全で驚怖なきことを知る。しかし対岸に渡るための船も又橋も見つからない。そこでその人は思う。『若し棒、草、枝などを集めて筏を結び、その筏に身を託して、両手両足を使って努力すれば、彼岸に無事に渡ることが出来よう』と。彼は早速その考えを実行に移し、無事に彼岸についた。その時、次のような考えが彼におこった。『この筏は自分によって大変役に立ってくれた。筏に身を託し、手足を使って努力し、今や自分はこの安全な彼岸につき危険を脱することが

出来た。自分はこの筏を、頭にのせ、又肩にかついで行くことにしよう』と。

比丘たちよ。このようにしてこの人は、その筏を把持して行ったとすると、彼は筏に対して適切なことをなしたといえようか。」

この仏陀の問いに対して、比丘たちは、異口同音に「否、然らず」と答える。仏陀は更に語をついで次のように言う。

「されば比丘たちよ。安全に彼岸について後、この人に次のような考えがおこる。『さてこの筏は実に有用であった。筏に身を託し、両手両足を使って努力して、今や自分は彼岸に無事に着いた。自分は、この筏を岸に引き上げるか、水の中に沈めるかして、自分の思うままに行こう』と。比丘たちよ。この人はこのようにすることによって、筏に対して当然なすべきことをしたことになる。自分の説いたダンマもまさしくこの筏のようなもので、それは彼岸に渡るためのものであって、把持・執着すべきものではない。比丘たちよ。ダンマがこの筏に譬えられるべきものであると分

れば、ダンマ (dhamma) すら捨てなければならぬ。ましてダンマに非ざるもの (adhamma) は、尚更のことである。」

さきに「蛇喩」によって、ダンマの主體的な冷暖自知の大切なことを強調し、ダンマにあらざるものが、どんなに危険なもので身をも滅ぼしかねないことを説示した仏陀は、この「筏の譬」にあっては、更にその味得されたダンマすらをも捨てて、向上の一路を進むべきことを明示する。たとえダンマたりとも、それに執着・渋滞することは、こうして仏陀によって厳しく戒められているのを見る。この「ダンマをも捨てる」という立場は、大乘經典——例えば金剛般若經——にも受けつがれており、従って仏教全体にわたっての、その本来的立場をあらわすものと考えられる。²⁾

3 無 我 観

「筏の譬」に引き続いて、仏陀は六見処 (chaṭṭhiñṭhāna) を教示する。六見処とは、此經によれば、五蘊に世間 (loka) を加えた六処を対象として、その各々につい

て、「これは」わがもの「でない、これは」われ「でない、これは」わがアートマン「でない」と正観・体認するものである。この六見処の修習は、所謂「無我相経」所説のそれと同じ内容のもので、「無我相経」の全文も又そのまま此経のこの部分に引用せられている。こうして六見処の実践による無我のダンマの体認によって如法の生活をなし、諸煩惱の流れをこえてダンマの流れに廻入し、やがて正覚にいたるという。

「無我相経」には、五蘊の各々について、それらが無常である、無常なるが故に苦である、苦であるが故に「これは」わがもの「である」「これは」われ「である」「これは」わがアートマン「である」とみなすことが出来ぬ、というように「如実に正しい智慧」によって観ぜられるべきことが説かれていて、かく観ずることによって五蘊に対する貪著を遠離し、五取蘊より解脱する、ということが説示されているもので、かかる教説はパーリ経典、乃至阿含の各所に散見せられるものである。ここに注意すべきことは、「無我相経」は、無我のダンマの体認を以て五取蘊よりの遠離、解脱を説くものであるが、それ

は先述の「ダンマをも捨てる」という仏教の根本的立場に立脚して説示せられている、ということである。

更に「蛇喩経」はこのあと、今日の我々には甚だ荒唐無稽にきこえるが、無我のダンマを体認し心解脱を得た比丘について、次のように言う。即ち彼らは「如来の識」(cattagassasamvithana)を所依として住するが、この「如来の識」に住するということは、いかなる神々が、たとえばインドラ、ブラフマー、或いはブラジャーパーティなどが、どんなに努力をして探究しようとしても、それは決して到達できない境地である、と。即ち「如来の識」に住する解脱境は、神々すらをも越えたものとされているのである。このことは、三法印と称される仏陀の根本教法は、ダンマ実現後も、飽くことなく向上の一路を求めて精進するという、「ダンマをも捨てる」というコンテキストにおいて体解せられるべきもので、世間一般の哲学的・宗教的思惟の対象ではない、ということである。

右のように考察してみると、「蛇喩」・「筏の譬」何れもが、仏陀によって、「ダンマをも捨て」去る「如来の識」に住することに於いて語られている、と考えられ

る。この「如来の識」は、ユング心理学でいう「自己」の働きをあらわすものであると考えるのであるが、以下、「筏の譬」に照明をあてて、ユング分析心理学の心理現象論を援用して、このことを考察することにする。

二、「筏の譬」の深層心理学的考察

1 心理現象論

——心理的事実としてのイメージ——

心理現象論は、心理現象であるイメージを客観的な心理学的事実として、それを虚心に観察し、その叙述を試みるものである。我々には往々にして、普通イメージといえ、心理的なもの・主観的なものとして、外界の物質的なもの・客観的なものから区別する。しかし我々が現実に生きている世界は、果してこのように判然と二元論的に分けることが可能であろうか。心理現象としてのイメージこそ、我々の感情・思考は勿論、行動や生活を規制しているのではないか。例えば上述の「筏」のイメージを取り上げて考えてみよう。今日の我々にとって、「筏」のイメージは甚だ疎遠なものである。しかし仏陀の当時

にあつては、筏はその日常生活にとって、必要不可欠なものであつたと思われる。このことは河川の多い印度の地理的環境を考えてみるとよい。沙門や旅行者は勿論のこと、一般に筏を使って往来することが、平常の生活上普通のことであつたと考えられる。旅行者の場合、筏を組み立てて、どんどんとその旅を続けて行くことは当然の常識ではなかつたか、と思うのである。このように考えてみると、この「筏の譬」は、仏陀の當時にあつては、誠に適切なもので、この教えを聞いた比丘たちの心の中に、更に向上の道を求めてやまない修行者のイメージが生じたことと思うのである。そしてこの飽くことなく道を求める修行者のイメージこそは、比丘たちがその理想の実践者を仏陀に於いてみたもので、彼らの行動なり生活の全般を律し、彼らの生活を仏陀のそのように「如法のもの」とする働きをしたと考えられよう。「蛇」のイメージにしても、同じことがいえる。暑い印度にあつては、危険な毒蛇との遭遇は一処不住の比丘たちにとって、日常のことであつたと思われる。それ故、仏陀の「蛇喩」の教示も、比丘たちの心に、必ずや、ダンマを反

復咀嚼して止まぬ修行者のイメージをやきつけたことと
思うのである。

このように考えてくると、我々が心の内界のものと思
っているイメージこそは、人間がその中で生活している
直接の現実ではないか、ということに気付く。ユングは
屢々、「現実」というドイツ語の「Wirklichkeit」をば
「wirken」「働くもの」と説明している。客観的なもの
というとき、我々とはもすれば、外的なもの、対象的なも
のを考えがちである。これに対し心的現象論は、心的イ
メージこそ、我々が直接に体験する「現に働くもの」と
しての「現実」であり、かかる心的イメージによって我
は生活し又行動している、ということを明かにする。

ユングは心的現象論を説明して、次のように言う。
「この観点はあく迄も現象学的である。即ちそれは生
起せるもの (occurrences)」、出来事 (events)、経験
(experiences)」、一言で言えば事実 (facts) に関するも
のである。その真理性は事実にあつて判断には存しな
い。例えば心理学が『処女受胎』(virgin birth) のモ
チーフを語るとき、それはそのような観念があるとい

う「心的」事実に関与するもので、かかる観念が他の
何らかの意味に於いて、真理であるとか虚偽である
とか、という「哲学的価値の」問題には関与しない。観
念はそれが存在する限り、心理学的にみて真理なので
ある。心理学的存在は、ある観念が唯一人の人の心に
生ずる限り、それは主観的である。しかしその同じ観
念が、ある社会全体、即ち一般的同意 (consensus gen-
tium) によって共有されている限り、それは客観的な
のである。⁽³⁾

2 アーキタイプとしての「到彼岸」 —— 普遍的イメージの現実 ——

右のユングの言葉は、あるイメージが、社会の全体に
よつて共有されていることを指摘している。かかる普遍
的なイメージをユングはアーキタイプと呼んだ。これを
「筏の譬」でいえば「到彼岸」というイメージは、まさ
しくこのような普遍的なイメージであつて、二千五百年
の仏教の歴史を通じて、その根本的立場をあらわすもの
として仏道修行者の生活を律してきたと考えられよう。

更に「此岸より彼岸へ渡る」という場合、その「渡る」
というイメージは、今日、人類学が明かにするように、
世界各地に普遍的にみられる通過儀礼 (initiation) のそ
れでもある。

通過儀礼のシンボリズムについては、シカゴ大学の宗
教学の権威エリアーデ (Mircea Eliade) が、その数多く
の著書の中で、沢山の事例をあげて論じている。彼によ
れば、そのモチーフは「死と再生」であつて、俗なる
(profane) 次元の生に死し、聖なる (sacred) 次元に再生
する、というのである。これを彼は、俗なる自然人に死
んで精神的に再生するとも表現している。⁽⁴⁾ 勿論「到彼
岸」のイメージにおいて、この精神的再生というモチー
フが見られることは論ずるまでもないことである。

a アーキタイプのもつヌミノーズム

アーキタイプに関して時に注意すべきことは、それが
ヌミノーズム (神的威力 numinosum) を伴った激しい情
動として体験せられる、ということである。それ故、ア
ーキタイプの体験は、その体験者の意識内容を、ひいて
はその全人格の変容を惹起する。ユングはそのような好

例として、屢々、有名な聖パウロのダマスカス途上に於
いて突如としておこつた宗教体験を語っているが、それ
は「知的、或いは哲学的努力によつて、即ち信仰 (a belief)
によつて惹起せられた回心ではなくて、彼の直接的内的
体験 (his immediate inner experience) の力によるもの
である」⁽⁵⁾ という。ユングの言う「直接的内的体験」とは
無意識のそれであるが、かかる無意識に蔵されている創
造的なると同時に破壊的なエネルギーにふれて、聖パウ
ロはさきのエリアーデの言葉で言えば、俗なる自然人に
死んで精神的に再生を体験した、と言えよう。

ユングはアーキタイプのもつ、かかる創造的にして破
壊的なエネルギーの二面性に注意して、次のように言う。
「アーキタイプはそれがあらわれた時、明らかにヌミ
ナスな性格をもつ。それは若し「魔術的」(「magical」)
という言葉が強すぎるとすれば、「神靈的」(「spiritual」)
とでも表現する以外、それを叙述することが出来な
い。それ故この現象は宗教心理学にとつて最も重要な
意味をもつ。それは「体験者を」治癒するか、或いは
破壊するかの何れかであつて、決して中立的なもので

はない。尤もこのことは、ある程度の「意識の」明確性が見られることを必要とするのであるが。⁽⁶⁾

b 「人生における典型的な状況」——四苦八苦——

更にユングは、アーキタイプが体験されるのは、「人生における典型的な状況」(typical situations in life)に於いてである、⁽⁷⁾ということを指摘している。先の通過儀礼は勿論、出生、結婚、別離、更年期、などが、ユングの言う人生の「典型的な状況」である。仏教の「四苦八苦」も、このような人生の「典型的な状況」として理解することが出来る。このような人生の「典型的な状況」に遭遇して、人間は人生の次段階へと適応して行かなければならない。⁽⁸⁾古い「自分に死んで、新しい」自分として生れ変わって行かねばならない。

この「典型的状況」における再生の体験は、人類が太古より、激しい情動と共にその体験をくり返してきたものと言えよう。情動的な体験は、自我のコントロールを低下せしめる。その為、自我のエネルギーは無意識へと退行し、それと共に無意識のエネルギーに向って開かれ、その影響を受けることになる、と考えられる。こう

して人間は、人生の過渡期に際して、その度毎に、新しい状況にふさわしい筏を組んで、その荒波を渡って、再生をくり返して行かねばならない。その際、無意識の創造的エネルギーを自我意識にもたらしことよって再生、すなわち到彼岸は、可能となる。それ故、無意識のもつ破壊的エネルギーに対処できる、安定した自我の強さということが、到彼岸には必要不可欠の条件なのである。人生の転換期に於いて、ノイローゼが多くみられるのは、往々にして、その人が自我の強さに欠けている為、無意識の破壊的エネルギーにうまく対処することが出来ず、従って「生れ変わり」がうまく行かないで、次段階への移行が阻止せられているから、と考えることが出来る。すなわち、到彼岸の筏がうまく組めなくて、或いはその組み方が分らないで、彼岸を目前にして此岸に立往生し煩悶している状態と言えよう。彼らにとっては、いかにすれば到彼岸への創造的エネルギーの働きが十全に發揮することが出来るか、ということが問題なのである。

3 「筏の譬」——「自己実現過程」——

惟うに、常に新たに再生を希求してやまない「創造的生命」の顕露、それを仏陀は無我のダンマと体認し、或いは「ダンマをも捨てる」と教示した、と考えるのである。かかる根源的生命の働きを、ユングは「自己実現過程」とよび、その分析心理学の根本的仮説とした。それは「本来的自己」とも称すべきものが目覚めて、創造的にそれ自身を実現してゆく過程である。この心的現象としての「自己実現過程」を、ユングは色々な角度から観察して論じている。その代表的なものとして、次の定義をあげることが出来る。

「自己実現過程 (Individuation) とは、単一の、均質的存在になることを意味する。個性 (Individuality) が我々の「心の」奥底の最後にある、他との比較を許さない独自性を包括している以上、それは又、自分自身になることを意味する。それ故、この「自己実現過程」という言葉は、自分自身になること、(coming to selfhood) とか、自己実現の働き (self-realization) というように、おきかえることができる。⁽⁹⁾」

a 「自己実現の働き」について

このユングの定義は、人間の心 (The Psyche) を心的現象として観察すると、その独自の個性をば実現しようとする働きが見られる、ということ語っている。この本来的個性の実現ということについて、更に次の二点が経験的に観察せられるという。すなわち、それは先づ第一に時間的経過においてみられる過程である、ということ、これを彼は「自分自身になること」と表現する。それと共に、かかる「自己実現」の働きは、現に、今・此処に躍動するものとして、いわば空間時に観察せられるものであるということ、これを彼は「自己実現の働き」という言葉であらわしている。

「自己実現の働き」という言葉で訳したドイツ語の原語は「Selbstverwirklichung」である。その英訳の「self-realization」という言葉は「自己実現」と邦訳することが出来る。しかし先に一寸ふれたように、ユングが「心的現実」の「現実」、「Wirklichkeit」を説明するのに、屢々「現に働かざる」(wirken) のとつづることに注意するとき、ドイツ語の「Selbstverwirklichung」をこのように「自己実現の働き」と邦訳した方が適切と

思う。この言葉はユング心理学の中心概念である「自己実現過程」と同義語であり、又それは彼が自らの生活を回顧して、その「自伝」の冒頭に、「私の一生涯は、無意識」という本来的自己が自己実現の働きをして行った生涯である」と語っていることに示されているように、その八十六歳の体験に基づいた考え方なのである。⁽⁹⁾

b 特に「自己」について

ところで、ユングの言う「自己 (Self)」であるが、これはアーキタイプであって、単なる概念ではない。それも意識・無意識を含む生命の営み全体の象徴 (symbol) とされているもので、その意味では、「自己」というよりも「全己」とでもいうべきものである。ところが「意識・無意識を含む生命の営み全体」ということになる、個体的な自己だけでなく、そのような個体的な自己の全てを包含した意味での、全体的自己とでも言うべきものをも、この「自己」という言葉は意味するわけである。この言葉が概念的にみて、甚だ曖昧な意味合いのものであるのは、それが無意識、すなわち、意識内容で無いものをも、含むからである。かりに意識と無意識との

関係を量的にたとえていうと、意識を氷山の浮上せる部分とすれば、無意識はその海底に拡がっている無限ともいうべき基底部ということになる。或いはこれを球にたとえると、その表面のほんの一部分明るいところ、それが意識の領域で自我はその中心であるが、「自己」は球の中心たると共に、その表面、従って意識界をも含めた球の全体である。ユングの言葉でいえば、

「自己は単に意識・無意識の中心であるのみならず、又その両者を包含する円周の全体でもある。自己がこの全体〔即ち意識・無意識〕の中心であるということとは、恰も自我が意識〔の領域〕の中心であるようなものである。」⁽¹⁰⁾

ということである。

それ故、この「自己」のアーキタイプの体験は、上述のように意識のエネルギーをはるかに越えたヌミノーズムをもつイメージとしての体験で、それはユングの言うように、「魔術的」、「神靈的」としか表現出来ないもので、その概念的明確を期することは不可能である。勿論聖パウロの体験した「神」も、このアーキタイプとして

の神であって、一応キリストという教義的なたちに託して表わされているのである。彼は言う。

「西洋ではアーキタイプは、キリストという教義的なかたちで託されて「表現されて」いるが、東洋ではプルシャ (purusha 原人)、アートマン (atman 個我)、ヒランヤガルバ (Hiranyagarbha 金胎)、仏陀に託して表わされている。」⁽¹¹⁾

この外に、彼岸、ダルマは勿論、道、涅槃、又涅槃の数多くの異名、解脱など、多くの「自己」を表現する言葉を付け加えることが出来よう。ユングはこのように、「自己」という言葉を、「本来的自己」或いは「根源的生命」とでもいうべき表現不能ものの象徴 (symbol) として使ったのである。逆に言えば、表現不可能な故に、種々様々にそれは表現されることになる。⁽¹²⁾ このことは、不立文字を説く禅宗の典籍の数多きことが、何よりもよく示している。

それ故、豊かな意識生活、精神生活をするには、意識領域の中心である自我が、その本来的な中心である「自己」との接触を通して、その無限のエネルギーを意識化

し、意識生活を豊富なものにするにと考えると考えられよう。事実人間のサイキには、「自己」がそれ自身を意識化しようとする働きが本来的に見られるということ、ユングは心的現象論に立って、「自己実現」という仮説として語っているのである。

ユング派の著名な学者ボン・フランツ (Marie-Louise von Franz) は、このユングの「自己」の考え方は、印度思想のアートマンに示唆をうけたものである⁽¹³⁾。ウパニシャッドによればアートマンは個我の本質とされており、その個我の本質を知ることが、同時にブラーフマン、即ち宇宙我・普遍我を知り、それを体現することであるとされている。個人の人格の最奥の中核アートマンが、それを体現するとき、そのまま普遍我であるという考えは、中心がそのまま全体であるという「自己」の考えに呼応するものである。それ故ユングの考えているサイキは、中国思想の太極に比せられよう。即ちそれは、陰陽五行万物の全てを含む動的全一者で、意識を陽、無意識を陰とすると、意識は此処、無意識は彼処というように別々の領域に於いて働いているのではなく、全体的

過程として動的に絡みあつて相対・相剋・相補關係にある。念々にその本来的生命の全体を、意識を通して実現して行く動態においてあるものである。

かかる自己を実現して止まない「本来的生命」の現実を、すなわち現に働いている姿をば、「筏の譬」はイメージとしてよく表現していると思うのである。このことを更に「筏の譬」を詳細に考察することによって、考えてみよう。

c 「長い旅路を行ける人」——新意識の誕生——

「ここに長い旅路を行ける人が、広い河の岸に來たとしよう」という表現は、色々なイメージを我々の心に惹起しよう。例えば、この旅人はたして行き先があつたのだらうか、彼は一体どのような目的で旅をしていたのだらうか、等々。ところが、ここに「長い旅路を行ける人」と訳したパーリ語は puriso addhānamaggaṇṇipanno で、これを有名な仏教学者コンゼ (Edward Conze) は、「高い道を行ける人」(A man going along a high road) と訳している。addhāna という時間、旅路を意味するパーリ語を、コンゼは空間的に「高い」という意味にとつ

たと思うのだが、この譬の文脈よりすれば、このコンゼの解釈はたしかに論理的である。何故なれば、「高い道」を行けばこそ、この人は此岸と彼岸とを見渡すことが出来たわけである。高所にあつて両岸を見渡すという行為は、心理学的に言えば高次元の意識が新しく誕生したことをあらわすものとされよう。

ここに注意すべきことは、新意識に目覚めて自分の置かれていた状況を知り、よりよき生の実現を願う旅人のイメージに見られる人間観である。この旅人には、現実の困難な問題に対してそれを克服して行こうという積極的な「心構え」、そしてその能力があるとされていることである。さればこそ、先述したように、人生の過渡期に際して、自我は無意識の創造的エネルギーの援用を得て、死と再生を体験することが可能となるのである。又「ダンマをも捨てる」ということも、この創造的人間観に立って語られていると思うのである。

普通よく言われるように、人間はその危機に対して、自分でも考えられない、不思議な神業とも称すべき能力を発揮する。自分の置かれている危険な状況に目覚めた

旅人も、必ずや神業を発揮して大急ぎで筏を造りあげることを考えられる。心理学的に言えば、この危機に際しての神業とは、無意識のもつエネルギーを意識にもたらし、意識と無意識とが一丸となつて、その全生命の創造的エネルギーを十全に發揮することに他ならない。ユングのいう「自己実現の働き」の現成である。

d 筏の材料——ダンマに照らされた諸経験——

ところが、ここで考えられることは、こうして結ばれた筏の材料の問題である。「筏の譬」では、簡単に「棒・草・枝など」といわれているが、仏陀のダンマが筏に譬えられるとすれば、これらの材料は何を譬えていると考へることが出来るのか。

言うまでもなく筏は己れ一人がためのものである。それは、当然自分の体重にふさわしい、又自分が一番使い易いように造られるべきものである。他の人の筏を借りるわけにはいかない。その都度集めた材料の違いもあるうし、又河の流れとか風向きなどによって、その組む筏も又違ってくるのは当然のことである。このように考えてくると、これらの筏の材料は、ダンマに照らされた自

分の過去の経験ということになる。過去の経験の意味を、ダンマに照らされることによって、今の新しい状況に於いて新たに見出すと共にそれを再統合し、現在の自分にふさわしい筏を結ぶ。こうして従前の体験は、新しい筏として新たに生かされてくるのである。この意味では、到彼岸後の筏は当然捨て去られるべきものとならざるを得ない。と共に、又次の河岸に於いて、新たに筏が、ダンマに照らされた新意識の目覚めにおいて、新たに組み立てられて行くのである。捨て去られるべきダンマ、無我のダンマとは、「本来的自己」のこのような創造的働きを指しているであり、又そのような創造的働きの根源としての意識を「如来の識」と表現したと考へられよう。

e 両手両足を使つての努力——自我意識の変容——

ところが、筏を組んでからが、この人にとって、又一仕事なのである。それは彼岸へ向つてその筏を漕いで行かねばならないからである。「筏に身を託して、両手両足を使つて」漕ぐのである。河の流れや風向きの具合によつて創意工夫が必要とならう。何れにしても、並大抵の

努力ではない。一度此岸を離れて漕ぎ出した以上、ものと岸へと引き返すことは不可能となる。心理学的にみて、一度目覚めた意識にとって、以前の意識に戻ることは出来ない。このことは一度禁断の果実^{（おみ）}を食べた人間の「失樂園」を起点とする歴史を語る「旧約聖書・創世紀」に見られるところである。こうして手足の一かき一かきが、違った状況をその人にもたらし、更に新しい目覚めを、又それに伴う工夫を要求する。すなわち無意識の創造的エネルギーを、自我はその絶えざる修練工夫を通して意識にもたらし、その意識内容をより豊富なるものにして行く。「本来の自己」の働きは、このように「ここ」も、又「からだ」をも不断に新生せしめて行く。それと共に無意識の創造的エネルギーの支えを得て、自我はより安定したものと変容して行くのである。

f 無我——五蘊を通して働く創造的自己——

不断の「本来の自己」の創造的働き、それを仏陀は、又五蘊無我として教説したと思うのである。五蘊の中の「色」は「からだ」を含み、又我々の住む「物質的環境」をも含むものと理解せられる。又、他の「受」「想」・

「行」「識」の四蘊は、大ざっぱにいつて「ここ」の働きを意味するものと理解せられる。それ故、五蘊無我ということとは、「ここ」も「からだ」も、念々に遷流する無常の中にあるが故に、それらは絶えず移り変って、念々に新しい境位に於いて、それ自らを創造して行かねばならないということ、解せられよう。「無我相經」において、五蘊の各々について無常が、又苦が語られ、その故に「わがもの」「われ」或いは「わがアートマン」でない、と語られているのは、心的現象論的にみると、「本来の自己」の働きが、それ自らを「からだ」「ここ」を通じて、無常遷流の世と共に、不断に実現してゆく現実態をあらわしているということである。即ち、自我を中心とした分析的哲学的思惟に立つて、対象的に「わがもの」「われ」「わがアートマン」の有無を論説されたものではない、ということである。

こうして、「からだ」「ここ」を貫いて働いている創造的生命のエネルギーは、どこまでもそれ自身を顕露して止まぬものである。たとえ彼岸に到達しても、更に遙かなる向上の一路に向って、自らを実現して行く。それ

故「筏の譬」は、一応到彼岸せる比丘たちに対して語られているのである。それは、到彼岸するも、創造的生命の自己実現に関する限り、到達点は常に新しい出発点にある、ということであり、「ダルマをも捨て」去って行かねばならぬ、といわれる所以である。

かかる創造的本来の自己の自己実現の働きをば、かつて宮本正尊教授は根本中となし、それを「釈尊の自内証より展開した……無限に生成発展するいのちの弾み」であり、或いは「ものを成長せしめ無限にのび行かんとする根にあるいのち」であると論述されている^{（15）}。又最近、玉城康四郎教授は、ダンマを「まったく形なき命、いのちの中のいのち、無形態の純粹生命」とし、このダンマが、菩提樹下において瞑想し——これを同教授は身心を挙しての全人格的思惟とする——に専念しているブッダに頭わになること、これが「ブッダにおける目覚めの原点である」と表現されている^{（16）}。

g 「如来の識」に住する自我

このことを更に自我に焦点をあてて、考えてみると、「本来の自己」の働いている現実態にあって、自我は「本

来的自己」に支えられ、その実現の道具となってそれと共に働いている、と考えられよう。すなわち自我は「自我」中心的でなく、「自己」中心的に働いているのである。かかる「本来の自己」と共働せる自我のあり方をば、仏陀は「蛇喙經」に於いて「ダルマをも捨て」去ると教え、又「如来の識」を所依として住する比丘の解脱境と教え、た、といえよう。又「無我相經」にみられる、無常にして苦なるものは「わがアートマン」に非ずという教えも、アートマン、即ち「本来の自己」は、無常・苦の五取蘊、自我を中心とした「ここ」や「からだ」のあり方、に於いてあるのでなく、創造的生命の顕現として、絶えず「自己実現の働き」に於いてある、という教えと考えられる。それ故「本来の自己」に目覚めることは、その「自己実現の働き」と共に自我が機能することに外ならない。自我は、このようにして、いわば「自己」中心的に無意識に蔵せられたる無限のエネルギーを意識化し、意識に統合することによって、より豊富な意識生活を實現することが可能となる。

このような「本来の自己」と共働せる自我のあり方

は、洋の東西を問わず、広くみられるところであるが、ユングが好んで屢々引用する聖パウロの、「^{もはや}既われ生るに非ず、キリスト我に在いて生るなり」(ガラテヤ、二・二〇)という言葉が、これをよく表現している、と思うのである。

三、結 語

——サイコセラピーと関連して——

以上、「到彼岸」というイメージを、人間心理の普遍的な働きとして、ユング分析心理学の立場より考察した。「本来的自己」の「自己実現の働き」が「こころ」・「からだ」を通して実際にみられるのは、サイコセラピーにおいてである。紙数の関係で具体的な症例をあげることは出来ないが、現代人、特にアメリカでは、種々の人生問題に悩むとき、聖職者に行かずに、セラピストに行くのが一般の傾向である。ヨーロッパでもこのような傾向のあることは既にユングが一九三二年に書いた「サイコセラピストか聖職者か」なる論文に指摘するところである。⁽¹⁷⁾

サイコセラピーは、「トーキング・キュア」(talking cure)などと言われるように、普通言葉を使ってなされるのであるが、それが屢々、からだを通してなされることがある。⁽¹⁸⁾このことは、セラピストもセラピーを受ける人と共に、その「こころ」・「からだ」を材料として筏を一緒に組む、ということの意味する。「ダンマをも捨てる」という精神が、セラピーにおいて生きていくのである。それは、無常遷流の世にあって、セラピーのセッションのあり方が、その都度違った内容のものとなるからでもある。もともとセラピーに来る人は知性的にも勝れ、情緒的にも豊かな人が多いが、彼らの自我の世界、「頭」で考えた世界が行き詰まっているのが通例なのである。その行き詰まりが打破された場合、それが、「頭」でなく「からだ」を通してなされるのを、往々にしてみるのである。その際、自我は、いわばその根源にあってそれを包みこえている創造的生命、ユングのいう「自己」の働きにふれることによって、その行き詰まりが打破せられ、そして自我は「自己」の働きと共働し、「新意識」に目覚め、「再生」即ち「到彼岸」ということを体験する。

このように考えてくると、「到彼岸」の筏はサイコセラピーの世界に於いて活躍している、ということになる。

ユングは宗教を、「苦しみと不調和に悩める魂の治療・救済をめざすもの」⁽²⁰⁾としているが、憂悲苦悩の此岸より、涅槃寂靜の彼岸への筏が、仏陀のダンマの本来的なあり方である。とすれば、現代人の苦しみと悩みに対して、今日の宗教ないし仏教はどのような治療・救済の手だてを用意しているだろうか。その手だてが、苦悩の人々を治療・救済することが出来るか否かを問題にする前に、現代人は果して仏教にその苦悩なり問題の解決を求めて、その門を叩くであろうか。

筏は各人各人のものである。個別の状況に応じて筏を組み、更にその筏を使って流れを渡るのである。今日、人々はそのような筏をサイコセラピーに求めているとすれば、ユングの心理学は、仏教を今日のコンテキストに於いて考えるのに、意味のある一視点を提供してくれるもの、と思うのである。それは、セラピーを通して悩める人々が、夫々の筏を組み、「こころ」・「からだ」を使って「本来的自己」の働きに目覚めて行くという心的現

象の事実が、このことを何よりもよく語っているからである。「本来的自己」の働き、これを宮本教授は根本中とよび、又玉城教授は純粹生命の顕露とされた、と考えるものである。

註

- (1) *Alagaddupama-sutta (Majjhima-Nikaya 3, 2, 22, 130-142)*. Lord Chalmers, tr., *Further Dialogues of the Buddha*. Vol. I. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1926. pp. 90-100. 中國會經卷第五十四、二百阿梨吒經第九。
- (2) 中村元、笠原一男、金岡秀友、監修・編集「アジア仏教史・インド編Ⅱ」東京、佼成出版社、昭和五十年、六十三頁。
- (3) C.G. Jung, "Psychology and Religion," *Psychology and Religion: West and East. The Collected Works of C.G. Jung* (hereafter abridged as CW). Vol. II. New York: Pantheon Books, 1953. par. 4.
- (4) Mircea Eliade, *Myth, Dreams, and Mysteries*. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1960. pp. 190-228.
- (5) C.G. Jung *Letters*. 2: 1951-1961. Selected and Edited by Gerhard Adler in Collaboration with

- Aniela Jaffé, Translation from the German by R.F. C. Hull. Princeton University Press. 1975. p. 183.
- (9) C.G. Jung, "On the Nature of the Psyche," *The Stricture and Dynamics of the Psyche*. CW 8, par. 405.
- (10) C.G. Jung, "The Concept of the Collective Unconscious," *The Archetypes and the Collective Unconscious*. CW 9, i, par. 99.
- (11) C.G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*. CW 7, par. 266.
- (12) C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and edited by Aniela Jaffé. Translated from the German by Richard and Clara Winston. New York: Pantheon Books. 1961. p. 3.
- (13) C.G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*. CW 7, par. 266.
- (14) C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*. CW 12, par. 20.
- (15) C.G. Jung, "On 'The Tibetan Book of the Great Liberation,'" CW 11, par. 806.
- (16) Marie-Louise von Franz, C.G. Jung: *His Myth in Our Time*. Translated from the German by William H. Kennedy. Boston, Tront: Little, Brown & Company. 1975. p. 71.
- (17) Edward Conze, et al., ed., *Buddhist Texts Through*

the Ages. Cassirer: Oxford. 1954. pp. 87—88.

- (18) 宮本正雄「根本中心論」東京第一書房、昭和十八年、七頁。
- (19) 王城康四郎教授は、数多くの全人格の思维に関する論文がある。この引用文は左の論文からである。「全人格の思维とその生命観」日本大学人文科学研究所「研究紀要」第二十五号（一九八一）二頁。
- (20) C.G. Jung, "Psychotherapist or the Clergy," *Psychology and Religion*. CW 11, par. 509 ff.
- (21) See Thomas Szasz, *The Myth of Psychotherapy*. Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday. 1978.
- 彼は「I'm talking cure による言葉の medical cure による言葉の対照をせよ」サイコロヤミーを医学的治療として、西洋の宗教及び哲学の流れに位置づけよう。その症例二つをこの論文で紹介したことがある。目撃者「全身体格的思考」「思想」一九八二年、八月号。
- (22) C.G. Jung, "Commentary on 'The Secret of the Golden Flower,'" *Alchemical Studies*. CW 13, par. 71.

【付記】英文からの引用文は、邦訳が手元にならぬので筆者の訳によるものがある。

(ちゅうぎょう かいせいの・カリンヤンニテ州立大学教授)