

親鸞と人間性心理学

吾 勝 常 行

一、はじめに

「仏教と心理学」というテーマは、洋の東西を越えて様々な課題解決に向けて衆知を集めるべき時代の到来を意味する。その両者の関係について、西光義敏氏は、広く双方から関心を寄せられてきているが、その本質に迫る深みにおいて統合をはかることは容易な業ではないと指摘しつつも、その関心の高まりが知的理解を超えて、体験的理解の領域にまで深まってきたところに着目している。その「関心の高まり」とは人格的・主体的・実存的人間に対する関心であり、「いま、ここに生きている人間」をその焦点とするところに両者の共通基盤がある。換言すれば、「人間が人間苦をどう克服し、自己実現をはかるか」という課題の中で、人間苦をどう捉え、それをどう超えるかという、人間の根源的存在の問題と、「行」にみる方法論が具体的な実践課題だといえる。

ところで、親鸞は人間の本質が煩悩的・苦悩的存在である

という自覚にたち、その煩悩的自己を包摂しつつ、本願念仏にそれを超えた仏道を見出だした。親鸞が伝統と己証という「かたち」で明らかにしたその本願念仏の仏道を、現代という時代に、万人に開かれた「かたち」で提示するには、われわれはどのような具体的方法論を持ち得るのか。そこに、現代に生きるわれわれは親鸞の教えを学びつつ、自己をどのように深く生きているのかが問われなければならない。

拙論では、現代人の心の苦悩に関わる人間性心理学・カウンセリングと仏教・真宗との統合をめぐる現状とその課題に言及し、両者の交流点になり得る、全人格的な場で「煩悩」により生じる実存的苦悩をめぐり、そこに顕れた親鸞の人間観と援助的人間関係を考察する。その際、事例研究として『歎異抄』第九条にみる親鸞と唯円との対話を検討する。

二、「仏教と心理学」の統合をめぐる 現状とその課題

なぜ今、「仏教と心理学」をめぐる関心が高まってきているのか、具体的に二つの事例を挙げて検討する。一つは一九八一年一月に二泊三日で開催された、日本人間性心理学会主催「仏教と心理学・心理療法の接点を考える集い―仏教心理学の可能性を求めて―」である。その趣旨を示す「趣意書」には、二一世紀を目前に、人間性やその精神的状況は深く憂慮されるものがあるが、国際的合意に基づく「持続可能な世界」を目標に、いまや人類英知の対話・交流の段階を超えて、統合の試案が提出される段階に至っていることを指摘している。そこで、両者の統合の可能性を三点に求め、①仏教そのものが「心」の探求・究明の歴史であること、②仏教は具体的に人間の心の悩み（煩惱）を解きほぐし癒す心理学・心理療法の体系という性格を強くもっていること、③仏教者の課題は、現代という時代に生きる人間の心の悩みをどう理解し、癒し・救い・目覚めという実践的課題に応えうるのか、その実践性の自覚にこそ焦点があると述べ、検討課題として仏教の英知の再確認・再発見、欧米の諸心理学・心理療法との交流・統合による〈仏教心理学〉の確立を提示している。学会の特色として、「人間が人間苦をどう克服して自己実現をはかるか」という共通の実存的課題の明確化、発題者と参加者の相互コミュニケーションによるプロセス重視を指摘したい。

いま一つは一九九九年五月に五日間の日程で開催された、

花園大学国際禅学研究所主催「禅と心理学の出会い―日米国際会議―」がある。「参加案内書（趣意）」には禅仏教に対する西洋諸国の関心の高まりを述べ、「伝統的な価値観に対する問い直しと非西洋のスピリチュアリティへの探求」として新たな段階に達していることを指摘している。その理由を①禅の修行経験を背景とするアメリカ独自の展開、②文献研究・理論研究の進歩、③禅と心理療法との実践的かつ理論的な交流・統合による新たなスピリチュアリティの次元（トランスパーソナル心理学）に求めている。その特色として、「自己実現から自己超越へ」という実践的課題の共有、参加者の主体性・実践性の重視が挙げられる。

「仏教と心理学」の関心の高まりは、対話・交流から統合の段階へ、スピリチュアリティへの探求として、知的理解を超えて体験的理解の領域にまで深められてきているのである。

三、人間性心理学の意味するもの

そこで、人間性心理学とは何か。その名称が示すように人間性・人間理解・自己実現に関わる心理学を指す。具体的にはアメリカのマスロー、ロジャーズらの提唱した心理学の潮流（第三勢力）をいう。マスローらは伝統的心理学に対し、「いま・ここに生きている人間」を客観的に分析する還元主義や決定論で人間を評価する在り方を批判した。そして自己

実現の尊重とともに、自己実現を包摂しながら自己超越し得る方向性と可能性を見出だしている。（トランスパーソナル心理学）それはわれわれにとつて近代的自我の確立という課題と、その自我思想に内在される未熟性や問題をどう乗り越えるかという、二つの課題を意味する。

そこで人間性心理学の中でも、特に人間尊重の精神をカウンセラーの「積極的傾聴」の態度として具体化したロジャーズのPCAに焦点を当てて考えてみたい。その「仮説」とは、個人は自己の内部に自己理解や自己概念、基本的態度、自発的行動を変化させていく為の大きな資源を内在させている、それらは、心理学的に定義可能な促進的態度に出合うならば出現してくる

というものである。棒線部はカウンセラーの対人的態度を示すが、それは①自己一致、②受容（無条件の積極的関心）、③共感的理解（積極的傾聴）の三条件で必要十分である。即ち人格の建設的変化・自己実現が起こり得るのは、これら「治療者の態度の反映」なのである。ここにカウンセラーの積極的傾聴の態度が極めて重要な意味を持つ。

ところで、このPCAと真宗とはどのように関わるのだろうか。両者はその成立の歴史的背景、理論的・実践的にも異質な存在であるから表面的結合や批判はさけるべきであり、援助的人間関係の場で、主体的学びを通して両者が現代の中心でどのように交流・統合されるべきかを問うところに留意点

がある。それを踏まえた上で、真宗からPCAへの批判としては、PCAには教法（名号法）がない。従つて、迷悟における人間の虚妄性・罪業性への追究はなく、超越の契機がない。人間の無明性・虚妄性を見抜き、その質的転換（獲信）をはかることがない。ところが、真宗がPCAから学ぶこととして①基本的人間観としての人間尊重の精神、②真宗者が無意識の内に身につけてきた非本来的態度（権威性・観念性、その傾向）への気付きと同朋意識への回帰の促進、③真宗現代化の可能性を示唆、の三点を挙げることができる。つまり、PCAが提起する課題は、仏教・真宗が本来有していた実践性の自覚を人間観・援助的人間関係という実存的課題として問い直すところなのである。

四、親鸞の積極的傾聴にみる人間尊重の精神

『歎異抄』第九条には、親鸞と唯円との対話がみられる。これは唯円からみた親鸞の態度であるが、親鸞滅後も唯円の心に感慨深く残っていることは、それだけで親鸞の態度が援助的であったことが看取できる。また、この態度が人間科学としてのPCAによつて見直すことができることは、時代を超えるものが親鸞の態度に顕わになっていることを意味する。

唯円と対話している親鸞の態度には、二つの特徴がみられる。一つは積極的傾聴の態度であり、いま一つは自己開示の

態度である。まず、積極的傾聴の態度、即ち援助的態度からみていくこととする。ここで「援助的」とは、聞法の一場面においてであり、唯円自身の、その内面から念仏の教法を聞きたいという主体的自発的関心に対するものである。その冒頭には、唯円の宗教的疑問が「念仏申し候へども」という形で、否定的・内省的感情として表出されている。換言すれば、否定的な本音が出せることは、唯円自身が親鸞の態度に受容的関心、即ち「積極的傾聴」の態度を感じ取ったことを伺わせる。それを裏付ける言葉が次の親鸞の言葉、「親鸞もこの不審ありつるに」である。これは唯円の自己をありのままに語った否定的感情に対する、親鸞の率直な受けとめである。「親鸞」という固有名詞で語っているところに、唯円という「ひとりの人格」に対する人間尊重の精神がみられる。また「たまふ」（おもひたまふなり^③）が謙譲の意であることから、ここには権威的上下関係は見出だせず、人格と人格という、対等の立場で唯円と対面している親鸞がいる。それが「も」という受容的・共感的な態度になっている。

ところで、唯円の否定的感情とは、念仏しながらその教法の意義を親鸞より聴聞することにより起きた、自身の内面から生じた実存的苦悩である。親鸞はこの唯円の実存的苦悩を傾聴しているのである。「親鸞もこの不審ありつるに」とは、親鸞自身もかつて法然の教えを聴聞する中で起きた実存的苦

悩であるという。親鸞は「いま、ここで」苦悩する唯円の言語・非言語を積極的に傾聴しながら、「いま、ここで」親鸞の身の内に起きているありのままの気持ちを表明（自己開示）しているのである。では、聴聞によって生じるこの実存的苦悩を、親鸞はどう捉え、どう超えたのか、自己開示された親鸞の言葉によって検討する。

五、親鸞にみる仏教的体験（獲信）に 基づく自己開示

親鸞の自己開示の態度とは、親鸞自身が本願念仏の教法をどのように領解しているかを語る態度である。唯円に対する積極的傾聴の態度と、この自己開示の態度との接点は「親鸞もこの不審ありつるに」という言葉にみられる。「この不審」と明確化する点に、個別を超えて普遍性を有する、聴聞・獲信に関わる実存的苦悩であることを伺わせる。ここに、唯円の苦悩と響き合っている。

そこで、親鸞は唯円に対し、どのように自己開示しているのか。喜ぶべきことを喜ばないのは、いよいよ往生一定だと思ふと述べている。しかし、これは一見矛盾するが、その意図はどこにあるのか。ここで親鸞の語ることに二つある。①喜ばないのはなぜか、②往生一定と思ふのはなぜか、である。前者はかつての親鸞が、今目の唯円がそうであるように、

喜ぶべきことを喜ばない実存的苦悩のただ中にある、その全人格が煩悩の所為・興隆であると述べる。また後者については、この煩悩的・苦悩的存在の「われら」を「かねてしろしめし」「仰せられ」「ためなりけりとしられ」るものが他力の悲願であると述べる。即ち「本願招喚の勅命」（本願念仏）を聞いて「ためなりけりとしられ」たのが親鸞である。『歎異抄』後序にある「ひとへに親鸞一人がためなりけり」という言葉も、この親鸞自身の自己開示の言葉である。

ところが、ここで親鸞は喜ぶ心を一切問題にしていない。それは何を意味するのか。喜べないものを喜べとも、喜べないままでよいとも言っていない。それらは人間の示唆や方法論であり、称え方・信じ方は自らの心の詮索で、「はからい」の心でしかないことを親鸞自身自覚していることに他ならない。信巻別序には、獲信することは阿弥陀仏の大悲心より発起し、釈尊の矜哀心より顕彰することが明らかにされている。換言すれば、唯円のこの実存的苦悩の克服は唯円によつてのみ克服し得るが、唯円によつては克服し得ない苦悩であることを親鸞は自覚していたであろう。そこに人間の「はからい」を超えた他力の悲願がある。親鸞は法然に出会い、本願念仏を聴聞することによつてその実存的苦悩を克服し得た。そこには悲願の躍動態とともに、法然に出会うという「出会いの質」の実践的課題がある。

六、結 論

『歎異抄』第九条において、親鸞は唯円の実存的苦悩を積極的に傾聴することにより、かつての親鸞自身の獲信に関わる実存的苦悩と響き合っている。しかしながら、唯円に対し、「ひとりの人格」として尊重しようとする時、唯円の苦悩は唯円によつてしか克服することができないことを親鸞は見抜いていたであろう。そこに自己開示の意義がある。親鸞自身は、獲信に関わる実存的苦悩をどう克服し得たのか。親鸞一人がための「本願招喚の勅命」をそのごとく信じたのみである。親鸞の同朋意識とは、「本願招喚の勅命」を通して、唯円の苦悩を積極的に傾聴し、自己開示している。そこに本願念仏の躍動態と「出会いの質」という実存的課題がある。

1 「仏教カウンセリングの立場と課題」『親鸞とカウンセリング』永田文昌堂三二頁

2 パーソン・センタード・アプローチの略。ロジャーズ著『人間尊重の心理学』創元社一〇九頁

3 林智康他編著『歎異抄事典』柏書房二五・一七八頁

〈キーワード〉 親鸞と心理学、実存的苦悩、積極的傾聴、自己開示（龍谷大学非常勤講師）