

道徳実践における身体性について

鈴木 喜八郎

目次

- 一、どうしようもない自分
- 二、フロイトとユング
- 三、廣池千九郎と無意識
- 四、身体性の問題
- 五、廣池千九郎にみられる身体性について
(日記を中心として)
- 六、修行としての実践
- 七、共時的心身相関
- 八、能動的想像
- 九、おわりに

一、どうしようもない自分

私はよく「どうしようもない自分」というものを感じることもある。特にモラロジを学ぶようになってから、最高道徳的に生活しようとするほどかきりに非道徳的な行為にまで至らないとしても、怒りを抑えて頭を下げるとか、憎悪の感情が思わず表情に出るといふようなことが少なくない。

このような日常を過ごすうち、私は、自分の意識ではなかなかコントロールできない無意識(unconscious)の

力(存在)というものに興味をもつに至った。そして、この無意識をうまく自己コントロールすることができれば、道徳実践に大いに役立てることができるのではないかと考えている。以下、無意識の問題に絞って若干の考察を加えていきたい。

二、フロイトとユング

無意識とは一般には意識下に隠れた潜在的構造の総称をいう。この分野ではやはり深層心理学 (depth psychology) の知見を取り上げなければならぬが、この領域はフロイトやユングを抜きにしては考えられない。フロイトとユングの相違は今まで実に多くの研究者により取り上げられてきた。

ジクムント・フロイト (Sigmund Freud, 1856—1939) は特にヒステリー患者の治療から無意識ということに思い至る。ヒステリーの症状とは、たとえば、身体器官としての目には何ら障害がないのに目が見えなくなるといような機能の障害が生じることをいう。そこでフロイトは自由連想という技法を用いて、患者がそれまでは意識することができなかった心的内容を意識化することを助け、そのような無意識的心的コンプレックスが症状の原因であったことを明らかにすることによって治療を行おうとした。フロイトはこのようにして無意識という概念を導入しつつ、一応これによってヒステリーの症状を因果律的に説明し、従って科学的な技法によってノイローゼを治療する道をひらいたとされているのである。¹⁾

一方、カール・グスタフ・ユング (Carl Gustav Jung, 1875—1961) は、はじめフロイトと協調して同様の路線を歩んでいたが、フロイトが主としてノイローゼの患者を治療していたのに対してユングは精神分裂病者に接することが多かったこと、ユング自身が深い無意識との対決の経験をもったことなどから、無意識ということに

対してフロイトとは異なる考えをもつようになった。すなわちそれは、フロイトのいう無意識(自我が受け入れられないものとして抑圧し排除した心的内容)をはるかに越えて、限りなく広い領域であり、個人的無意識と集合的無意識に分けて考える方が妥当であると見た。集合的無意識とは、個人の経験とはかかわりなく人類一般に存在しているとも考えられるもので、それ自体は意識的に把握することはできないが、それが意識内に顕現するとき神話的なイメージをとるのである。ユングがこのように考えたのは、分裂病者の妄想や幻覚などに、古来からある神話や宗教のイメージと類似のものが多く、普通の人でも深い夢をみたときは類似のものを生じることが経験的に分かってきたからである。

つまり、フロイトの無意識が自覚の範囲から抑圧されおいだされた個人的経験や欲望を含んでいるのに対して、ユングの集合的無意識は、個人の心における意識にかつて一度も上ったことのない客観的な心のより深いレベルの素材によってできているということになる。

ユングによれば、それらが無意識であるのは忘れられたり抑圧されたりしたからではなく、注意を巡らせてもふつう到達することができない隠されたかたちで存在するからということなのである。ユングはフロイトに対するこの辺りの批判を次のように簡潔に述べている。

「フロイトは意識から無意識を引き出しています。私は逆に置きかえたいのです。明らかにはじめに来るものが無意識であり、意識はまさしく無意識の状態から生ずると言いたいのです。児童期のはじめは無意識の状態です。本能的な特質の最も重要な機能は無意識であり、意識はむしろ無意識の産物です」²⁾

三、廣池千九郎と無意識

廣池千九郎は無意識の存在をどのようにとらえていたのであろうか。廣池は『道德科学の論文』における精神療法の説明の中で、プロイアー・フロイト氏清浄法をとりあげており、⁽³⁾少なくともフロイトの存在は認識していたようだが、これらは精神分析のように精神異常に関連する現象に限定される傾向が強かったため積極的な記述にまで至っていないように見受けられる。

ところで廣池が「精神作用が肉体に及ぼす影響」「心づかいの結果」などというときの精神や心とはいったい、いかに定義されるべきものであろうか。

物質は見える世界であり心は見えない世界である。見えるということは視覚を通じて理性的に認識できることを意味する。近代科学の影響で見えない世界としての心が軽視されてきたのであるが、この心の世界にも見える世界と見えない世界とがある。つまり自分で自覚できる心と自覚できない心である。感覚、感情、思考などの自覚できる心の世界は顕在意識あるいは表層意識と呼ばれ、自覚できない無意識の世界は潜在意識あるいは深層意識と呼ばれている。そしてこの両者を合わせた総合世界が心や意識というものではないだろうか。つまり、意識を注意力が極度に外部集中した状態から極度に内部集中した状態にわたるひとつの連続体としてとらえるモデルである。

バイオフィードバック研究のバイオニアであるバーバラ・ブラウン (Barbara B. Brown, 1917-) は、意識というものを次のようにのべている。

「科学は意識の領域内の無意識の部分を原始的かつ動物的属性へと追いやり、比較的重要でないだろうと推論した。しかし深い睡眠時の無意識で何物にも気づいていない状態から覚醒時の意識的に気づいている状態まで含むのが意識という連続体の一面である」⁽⁴⁾

さて、廣池のいう精神や心の中に無意識の領域は含まれているのであろうか。

「憤怒が刺激的性質を有する証拠として、ある人が極度に疲れたときは、元気を回復するために、無意識的にときどき想像上の犯罪を考え出して、自分から激情に身を委ねることがあるが、このことを聞いて以来、私はその真理を認めることがしばしばである」⁽⁵⁾

「人には『力の貯蔵』があり、平生は要求されないが、機会があればいつでも猛烈な勢いで出てくるものであると⁽⁶⁾」

これらの記述から推測すると、他者の著述の引用とはいえ、明らかに無意識の領域が含まれていると考えられる。

「どのような意識状態も、その身体的な状態から分離することは出来ない。両者は自然的な全体をなしており、そのようなものとして研究されるべきである。あらゆる種類の情緒はこのような方法で観察されなければならない。すなわち、顔面及び身体の運動・血管運動・呼吸及び分泌などの障害によって各観的に表出されるものは、すべて主観的には、意識の相関的状态によって表出され、外部的観察によってその性質に従って類別されるのである」⁽⁷⁾

さて、このような深層心理学という無意識は、道德実践上どのような意義があるのであろうか。このことを廣池の言葉で導き出すことは難しい。つまり（特に廣池の当時は）医学、精神医学、そして心理学はすべて病気を治療するという病理学的な状態にしか主に注意を向けておらず、病理学でない心と意識の特異な属性の系統的研究にまで至っていないからである。

「該書は著者自らなせる一万二千の実験に基づいて潜在意識の研究を述べたものであります。かかる研究よりして、精神的異常者を取り扱うに当たりて、精神療法の肝要なることを説き、催眠暗示者の眞の使命を説明してお(8)ります」

無意識の葛藤が人格障害を引き起こすことについては広く意見が一致しているのであるから、人格の障害がない時には無意識が非常にすばらしい働きをしていることは当然推察できる。われわれの思考や行動、価値観などは無意識という目に見えない世界と切り離して考えることができない。よくいわれることだが、頭在意識はその奥に存在する巨大な潜在意識(無意識)の世界を反映する氷山の一角に過ぎない。

また無意識の世界は、心の世界ばかりでなく物質世界にも強い影響を及ぼす。ブラシーボ効果などに見られるような催眠効果は、無意識の世界が身体に及ぼす強い影響を示していると考えられる。

無意識をこのような肯定的で創造的な面にとらえない限り、道徳実践に役立てることができないのではないだろうか。特に廣池のいう心と身体との関係においては意識と無意識にまたがる総合的、全体的(ホリスティック)な領域としてとらえるべきであろう。

四、身体性の問題

次に、道徳実践という立場から無意識の領域と関係の深い身体性という問題を中心として、より具体的な方法論を考えてみたい。

さて、身体性などという何やら哲学的な問題として取りあげなければならない趣があるが、哲学の範囲内でも問題設定の在り方、問題への関心の向け方が時代により学派により一様ではない。近代の哲学に限っても形而

上学的なアプローチがあるかと思えば俗流唯物論的なアプローチがあり、また現象学派的アプローチ、言語分析学派的アプローチなどといった具合である。

しかし今回は、このような哲学的範囲に立ち入るものではなく、また現在さまざまな専門領域で盛んに議論されるところの「心―身問題」や「心―脳問題」に深く言及するものでもない。これはあくまでも道徳実践における具体的方法論としての身体性の問題としてアプローチするものである。

ところで、私が深層心理学でいうところの無意識に着目したのは、もともと学問的知に基づくのではなく、モラロジーの学説に従おうとする過程で自分が意図する方向と全くあい反する自己を自分の内に自覚せざるをえなかったからであり、道徳実践上の切実なる問題といえるものであった。

自己に背反する自己―それを私流に表現すれば、冒頭でのべたように「どうしようもない自分」ということになる。ユングのいう影との戦い(Fight with the Shadow)もまた、こういう状態であろう。

さて、ここで問題としたいのは、この「どうしようもない自分」を感じているのは私の心だけではなく、身体もまたそう感じているということにある。例えば、日頃からあまり好ましいと思っていない人に対して、無理にでも思いやりの心で接しようと心がけても、なかなかうまくいかないものであるが、そのようなときの印象として「身体のレベルで嫌がっている」という生理的な感情のともなった思いがする。つまり、身体が心についていけない、身体と心がアンバランスであるという感じである。これとは逆に、心から好ましいと思っている人に対しては、身体もまた好ましいと思っているのであり、身体が好ましいと思っているからこそ、心から好ましいと思えるとも考えられる。これらは身体についての感じ、いわば身体感覚(自分の身体の状態についてもっている主観的感覚)の問題といえよう。

私たちが心身相関のことを考える場合、心づかいが身体に及ぼす影響があまりにも強調されるくらいがあるが、心身相関であれ心身一如であれ（両者の相違については今回は言及しない）身体から心へのアプローチ、あるいは身体を合わせ含めたアプローチがあってもよいのではないかと思う。例えば、開発の現場において病気になる人にに対し、単に「あなたは心が悪い」と決めつけてしまっただけでは開発を受ける方が気の毒である。心の問題が片づけばすべてが治るといふような短絡的発想ではなく、心の側からと身体の側からの両方の接近が必要ではないだろうか。

五、廣池千九郎にみられる身体性について（日記を中心として）

廣池の生涯は病苦との戦いの日々であり、モラロジの完成にとって身体性の問題は切り離すことのできない重大なポイントとしてとらえることができる。つまり、つねに重病に伏していたという現実が、身体体験に目を向けざるを得なくさせていたということである。

「わしがいつもねているので、深くない者たちはいろいろ思い違いするかもしれないが、ねているのでいろいろ知識を得られた。もし丈夫でいたら、モラロジもこの半分きり研究が出来なかつたであらう」⁽⁹⁾

ボディ・イメージ（身体像）という比較的新しい心理学の研究分野における先駆的、代表的な学者であるセイモア・フィッシャー（Seymour Fisher）は、こう言う。

「……長期間病気で臥せていれば、身体は、その人の世界の中で最も重要な対象物となり、身体感覚に必要以上の意義を与えてしまうのではあるまいか。また身体の不快感は思考と判断にも影響する。おそらく、理論物理学者が特殊な概念を扱うのにたけているのは、身体的体験の中に強く押し込まれていたためで……」⁽¹⁰⁾

ところで、日記を通読すると、廣池はその時々々の身体状況によって心を見直す、改めるという記述が随所に見られる。これらは心から身体へというより、身体から心へという方向性を感じるものとなっている。

「午前四時、身体ほとり、発熱の気味あり。ヒースン起きて来て、色々に介抱してくれる。何故ならむと色々に研究す」⁽¹¹⁾

「寒気とする理由は惜しみの理と悟り、親孝心の形はあれど心到らぬところありということにてサンゲし……」⁽¹²⁾

「昨夜より四肢の関節に痛みあり。殊に膝関節痛み甚だしく、今朝立つを得ず。大いに懺悔す。今日まで心の中に人を立てませんでしたから、その御知らせであると考えます」⁽¹³⁾

「腹に力なく且つ寒きは、内々事情の理と判断せらる。予の考えも同一なり」⁽¹⁴⁾

「(3) 背部の寒気は、世界に慈悲の足らぬこと。いかなるものをも一視同仁に愛する心使いのこと。(4) 胃腸の患は、家族に不満足を与うる理か」⁽¹⁵⁾

「熱は衝突、さむけは慈悲の不足、風は不足」⁽¹⁶⁾

さらに身体の優位性をいいあらわしているところも決して少なくない。

「……いかほど神様の御力を借ることができても、肉体の方が弱り果てて居れば、いかに心に力ありても、また心の力を出しても、外界に抵抗するだけの肉体の力がないのであるから、風邪のために冒されることは宇宙自然の法則なり。即ち神の法なり。これを無視して信仰さえすれば、大砲でも風でもこちらの身には当たらぬというようなことをいうのはかえって天理に背くべし」⁽¹⁷⁾

「されば信仰後の今日、神様にもたれて居ることなれば、いかなる病をも押し通さむと欲すれども、肉体の衰弱はまた如何ともすべからず。……これがもし、どんな事でも心次第で出来るものならば、身上借物とはいえぬなり

……また今日いかに心をとおり直しても、神様を呼び出して、身上が己れの心通りに動かぬなり」⁽¹⁸⁾
 「我が肉体にさえ服従せねばならず。気分わるければ動かさず」⁽¹⁹⁾
 「自己の身体を大切に護ることは道徳の根本なり。不快の時には直ちに休養服薬して養生すべし。且つ母子ともに塩湯をのむべし」⁽²⁰⁾

六、修行としての実践

このように廣池は、病を通して身体性の問題と深くかかわっていたのであるが、廣池自身の身体からの道徳実践へのアプローチは、どのように展開したのであるか。

日記を手がかりにすると、大正八年四月二十七日より五月十日にかけて集中的に腹式呼吸（深呼吸）を行っている。さらに時を経て、昭和九年八月二日生気呼吸法⁽²¹⁾、九月五日（一）ア・ウ・ムの呼吸（二）阿吽の呼吸（三）舌巻きの呼吸などの記述が続いている。これらはいずれまでもなく禅やヨーガなど東洋の修行にみられる呼吸法である。⁽²²⁾つまり廣池にとって身体から心へのアプローチは、当初、東洋的修行として具体化されたものと見受けられる。

もともと修行、あるいは行という日本語の語感には身体性の訓練を意味するとともに、それを通じて自分の心そのものを鍛練するというような意味合いを持っているようである。つまり修行という言葉には、人間の精神を磨くとか人格を向上させるといったニュアンスがあり、自己の心身の全体をもって「体得」し「体認」してゆくことによつて得られるものだという考え方である。そして廣池自身も心と身体をこのようにとらえていたものと考えられる。（廣池は『道徳科学の論文』の中で「体得」という言葉に「のみこむ」という仮名をつけている。⁽²³⁾また、

われわれは体験という言葉をよく使うが、これは心理学的にみて個人の内なる経験が現在の自分自身の深層意識となり、ある程度自覚されていることを意味する。つまり、過去の無数の個人経験と一体となり、身体そのものとなつて意識的、無意識的に自覚されるということである）

「形の上に活動しては、たとい著述出来ても、深遠の理を文字に含ましむる余裕なし。故に心身に間暇ありて瞑想、深思する必要あり」⁽²⁴⁾

ところで、廣池の実践にも見られるように東洋の修行法の多くは、まず呼吸法の訓練から始まるという共通点を持っている。これは生理学的にみて、呼吸器は運動神経と自律神経の両方から支配されているため（呼吸器には随意筋と不随意筋の両方が関連している）、ある程度まで意志によつてコントロールできることを意味している。つまり呼吸法の訓練から始まる瞑想は、一般には意志の自由が及ばないと考えられている自律系の生理的機能にまで影響を及ぼすことができるのである。

これらのことから、廣池にとつて修行としての実践は、あくまで病氣治療の一環であつたかもしれないが、さらに思うにまかせぬ心や身体を抱え、それを何とかしようという切実なる願いからの修行であつたとも受けとめられるのではないだろうか。

しかし、その後のモラロジの形成過程においてこの修行の問題は、やや否定的な見解に向かっている。

「近時流行するところの深呼吸法・精神統一法・腹式呼吸法・静座法等のごときも、あまりにこれを熱心に行いしものは、みなその結果不良でありました。これ自然の法則に反して心身の緊張もしくは興奮を盛んにし、且つ一局部を刺激すること甚だしきためであります。以上列挙するところの治病もしくは開運等に関する諸種の技術及び信仰は、刺激的・熱狂的・興奮的及び緊張的であるが故に、肉体の疾病に対しては一時的効果を現すこと

あれど、その効果は永久に続くものではないのであります」⁽²⁷⁾

「ある人は無念無想になって冥想するを善となすと申せど、利己的本能のままに冥想するも道徳上何の価値もないのであります。……また、インドの精気術の系統であるところのヴァイタリー・触手療法・靈気術をはじめ種々の治療法に関する教化団体の諸主義等もその中には多少の効果あるものあれど、それはみな人心更生の結果でないから、その効果が永久に続きませず、その効果も非常に大きくはならぬのであります」⁽²⁸⁾

「しかし以上のことき形式上の信仰及び施術は全く無効かといえは、そうではないので、これもそれ相当の効果はあれど、それはみな一時的及び一部分的成功にすぎぬので、それによって永久の幸福は得られぬのです」⁽²⁹⁾

これらの記述から廣池は修行に対し、全く否定してしまつたわけではなく、熱狂的になることを戒めたのであり、さらにこれらの方法では、たとえ病氣は治つてもその人の運命まで根本的に改善することはできないという立場をとっているものと推察される。

また、廣池が仏教において小乗よりも大乘の教説を重んじているという視点から、身体的修行には、モラロジ¹でいうところの人心救済の念が不足しているということも考えられる。

「さて、しからば釈迦究極の理想を伝えるものであるとせらるる大乘の實際の精神は何処にあるかというに、それは実に菩薩の大誓願にあるといわれます。すなわち上に向かつては自ら菩提を求め、下に向かつては衆生を化するということ（上求菩提、下化衆生）であつて、一面においては無窮の理想を追うて自己の最高品性の完成を図ると同時に、他面においては常に一切衆生を同時に救済せんと発願し且つこれを実行するにあるのです。しかも大乘の特質とするところは、この上求菩提と下化衆生とを両方の努力と分けなないで、これを帰一する点にあるといわれております。すなわち品性の完成と人心救済とを一体両面となすところに大乘の本質があるといふのであ

ります」⁽³⁰⁾

「人間が自分の利己的本能を去つて至誠慈悲となり、天地の法則に順応同化絶対服従してその精神を他人の心に移植せんとするに及びてはじめて更生せるものである。すなわちこれが仏教にていわゆる悟りを開いたのであり、解脱したのである。神道にていわゆる身滌であり、キリスト教の洗礼であるのです」⁽³¹⁾

しかしこのことで廣池は、心から身体へという方向が身体から心へという方向より優れていると結論づけたわけではなく、あくまでも心身相関であり心身一如であるという立場に変わりはない。

ここで私は、身体と心の両方向性あるいは身体から心という方向性において、廣池が身体的修行に変わる新たなアプローチ、つまり「神との対話」という具体的方法を発見したとする仮説を提示したい。

廣池は若い時から、度々神に誓いを立て、さらに病床に伏すようになってからはまさに神との対話の日々、あるいは絶対者との真剣な対話の日々であつたが、このような実践の蓄積の中で、ある種の方法を自然と体得していったのではないだろうか。このことに関しては最後に再びふれることにする。

七、共時的心身相関

ユングのいう集合的無意識は、従来、時間性に即して定義されてきた。それはフロイトのいう個人的無意識に先立つ太古からの種々の記憶ともいふべき性質を有している。ところがユングはその晩年、「共時性」(同時性)(synchronicity)と名づけた独特な理論を唱えている。これは人間の無意識心理においては、因果の関係がないにもかかわらず意味の上で関連のある二つないしはそれ以上の事象が同時に生じてくることを認め、それをこの名で呼んだものである。いわゆる意味のある偶然の一致 (meaningful coincidence) である。

「因果性の原理は、原因と結果との間の結合が必要であると主張する。共時性の原理は、意味のある偶然の一致が、同時性と意味とによって結ばれていることを主張する……自然の中には原因と結果との結合性以外に、いまひとつ別の因子が存在し、それが諸事象の配置の中に表現され、それはわれわれにとって意味としてあらわれりと結論しなければならぬ」⁽³²⁾

「共時的要因は、空間、時間、因果性という承認されている三組の上に第四番目として付け加えられるべき知的に必要な原理の存在を主張しているだけである。これら三要因は必要ではあるが、絶対ではなく……たいいていの心的内容は非空間的で、時間と因果性は心的に相対的である。……また同様に、共時的要因は、条件つきでのみ妥当であることが明らかにされている」⁽³³⁾

「共時性は、因果律を横切り越えて動く特定の秩序づけの要因によって働くことになる。これが共時的事象を可能にする超因果的要因である。ユング自身は、超因果的という言葉は使っていないが、共時性についてのユングの考えの深みに達するにつれ、これがユングの概念の中心であることが明らかになってくる」⁽³⁴⁾

ところで、ここでいう「意味の一致」とは、主観的心的に認知されることと、客観的に認識できることの内容が正しく符合しているということであるが、この場合の内と外との理論的な境界線は身体ということになるであろう。つまり身体は、物理的空間に位置と体積を占めているのであるから、それは外界の物理的事象の一部であると考えられるからである。

「身体と精神は生きているものの二つの側面であり、われわれの知っているすべてなのです。それ故、私は二つの事が不思議なしかたで同時に起こると言いたいのです。……私は自分が使うためにこの共存性を説明する言葉を作りました。いってみれば、この世界には、共時性 synchronicity の原理という特殊な原理が実際に作用してお

り、そのためどういふわけかものごとが同時におこり、あたかも同一であるかのように活動するのですが、われわれには、それが認識できないのです」⁽³⁵⁾

「共時性の原理は、心―身問題を明晰にするのを助けるような性質をもっている。特に、それは無因果的秩序、というより意味のある秩序性であって、それは心身平行説に光を投げかけることができる。同時的現象の特徴である「絶対的知識」、感覚器官を媒介としない知識は、自己存在の意味という仮説を指示している、あるいはその存在を表現さえしているのである」⁽³⁶⁾

このように、共時性との関係において心身問題をとらえると、心が原因で身体の方が結果であるとか、あるいはその逆として見るのではなく、それは共時的に生じていると考えられることになる。

ユング派の分析医であり、ユングとの親交も厚かったカール・アルフレッド・マイヤー (C. A. Meyer) なども、心身相関の問題はユングのいう共時性との関連で考えるのが適切であることを強調している。

「……医学は身体の治療と魂の治療のどちらでもなしですますわけにはいけません。この真理は、医師および心身医学の実践家だけでなく、医師でない分析家にとっても最も重要な事柄です。あの謎めいた共時性、ユング派の類心的元型の超越性の中に、その解答が見出されるとしても私は別に驚かないでしょう。なぜなら、私には、正しい心身機能を達成するためには、この種の現象が不可欠だと思えるからです。すなわち、それは個性化を含むだけでなく、身体的健康にとっても欠かせないのです。自己が身体は一切の物質的具現をも包含していることには疑問の余地がありません」⁽³⁸⁾

このような共時的心身論は身体性を含めた道徳実践を考える場合、ひとつの方向性を与えてくれるものとなるであろう。

八、能動的想像

ユング派のセラピーでよく知られている技法に能動的想像というものがある。これは心中に起こってくる夢や観念などのイメージを抑圧することなく自然に自由に働かせながら具体化していく方法である。(ユングは当初、空想への能動的(積極的)関与と呼んでいたが、のちに能動的想像と改めたものである)

「能動的想像は、その用語が意味するように、そこに現われたイメージそれ自身が生命をもち、象徴的なできごと
はそれ自身の理論にそって発展するということです」⁽³⁹⁾

「意識的な想像という手段では、多くのことができず確信していません。われわれは、意図や意志の力を評価し
すぎているのです。そこで、内なる絵に精神を集中し、自然の流れを損なわないようにしていれば、われわれの
無意識は完全な物語となる一連のイメージを創造します」⁽⁴⁰⁾

能動的想像は、心がその内にひそむもの(ユングのいう元型的、神的なもの)を表現するように心を励まし刺
激することであり、それは本能的で種属特有の衝動や、それらのより深いイメージを引き出そうとする象徴的レ
ベルにおいて行おうとするものである。

この能動的想像は、先に述べた共時的現象を引き起こす具体的で有力な手段としてとらえることができる。な
ぜなら、それは無意識の作用に対して内向的的刺激を与え、意識が全く予期しない主題や象徴が一定の法則によっ
て現われ、その主体が現在おかれている状況をイメージにより示すと考えられるからである。

「しかし、もし原因のない事象が存在するならば、つぎにわれわれはそれらを創造的行為として、つまり永遠の昔
から存在し、それ自身散発的にとり返され、しかもあらゆる先行事象から推論できないようなパターンの連続的

な創造として、見なさなければならぬ」⁽⁴¹⁾

「連続的な創造は、一連の継時的な創造行為であるのみならず、ひとつの創造行為の永遠の存在と考えられるべき
である」⁽⁴²⁾

ところで、ユングが能動的想像という方法を彼の心理療法の一つの技法として確立し、重視した背景には、東
洋思想研究と深い関係がある。

ユングは「浄土の瞑想」という論文で観無量寿経の瞑想について心理学的解説を試みている。⁽⁴³⁾ (観無量寿経の主
要部分は「定善観」へ瞑想の力によって浄土をみる方法」と呼ばれているが、ユングが解説しているのも主にこの
部分である)

「それからお前は、仏陀そのものを知覚しなくてはならない。どのようにして、とお前はたずねるだろう。すべて
の仏陀如来(完成したもの)の霊的身体は自然の原理(「法身界」(Dharmadhatukaya)なのであるから、彼はあ
らゆる存在の意識の中に入りこむことができる。したがって、お前が仏陀を知覚したときは、お前が仏陀におい
て認める三十二の完全性のしるしと、それより下位の優秀性を示す八十のしるし(三十二相八十随形好)を、お
前の意識は実際にもつことになる。結局は、仏陀になるのはお前の意識であり、それどころか、お前の意識が実
際は仏陀なのだ。(是の心、仏となり、是の心、是れ仏なり)あらゆる仏陀のもつ真実で広大な知の海は、その源
を、わたしたち自身の意識と思考の中にもっている。したがってお前は、一心不乱に思いをこめて、あの仏陀如
来、覚者、神聖で完全な開悟を得た者たちについて瞑想しなくてはならない。お前がこの仏陀の知覚を形づくる
ときには、お前はまずこの仏陀のイメージ(像)を知覚し、眼をひらいても閉じて、それが見えるようにしな
ければならない。蓮華の華の上にすわっている紫金色(Jambunada-Gold)の仏像のような姿を見るようにせよ」⁽⁴⁴⁾(ユ

ングは、宗教(en religion)の語源が聖なるものの注意深い観察であるということ(これを好んで指摘したといわれている) 　　こういう瞑想法は深層心理学の立場からみると、意識の表面に働いている抑制力を弱め、その下に隠れている無意識のエネルギーを活発にする訓練といえる。つまり瞑想体験は、外界の事物にかかわる意識作用の中心である自我とは違った、心的作用の新しい中心が現われてくるという経験である。ユングはそれを人格を再編成して、一種の新しい中心化(a kind of new centering)を達成することであるといっている。それは重力の中心を自我からユングのいう自己(Selbst, Self)へ、人から神へと移すことである。つまり自我が自己の中へ、人が神の中へ消滅することを意味している。(ユングはこのような経験は、生きた神の体験、絶対他者の体験であるとし、ドイツの神学者ルドルフ・オットー(Rudolf Otto)の用いたヌミノーズ(numinosum)―神的なもの―という言葉をよく使用している)⁽⁴⁵⁾

このように能動的想像は、ユングが東洋的思想から得た心理学的実践ともいえるが、このことは私が先にふれた廣池にみられる東洋的修行から、「神との対話」という方法論の変化とも共通性を感じるところでもある。もちろん、廣池の場合、神を人格的対象として認め、それに集中するということにあり、主題を固定させるということでは、能動的想像の方法とはやや性質が異なる。しかし無意識のイメージを活性化させるという点では同じであらう。

もともと、神とか仏とかいうものは、感覚される外界の事物の中に見出されるものではなく、自分の心の内部において経験される生きたイメージであり、人間の精神の理想化された完成状態を象徴しているともいえよう。

「……実の神のあらわるるのは、こちらの心次第で、いつでも実の神はあらわるるなり」⁽⁴⁶⁾

「……また神様が神のごとき先生と対座遊ばされ、何かお語り申し上げていらっしやるような感じがいたしました」⁽⁴⁷⁾

「……神様がおゆるしにならないのだろうと申されました。たびたびこういったような神様のお知らせがあります」⁽⁴⁸⁾

「そこで人心の救済ということとは、学力・知力・金力もしくは権力等のごとき人間の力のみでは出来ぬので、全く神の力を借りるほかないと私は信じております。……たといモラロジーは科学であっても、ひとたびこのモラロジーの原理を応用し最高道徳的に人心救済をなすという場合には、ただ人間の力のみでは出来ぬもので、神に通ずる人間の至誠心でなければ成功せぬものと信じます。故に、たとえば、ここにある一個人の心を救済するに当たりては、ある人格的対象(神)に向かって値を出すのであります。たとえば、「神よこの人を助けてください、その代償として私は今後好きな酒をやめて身を慎みます」とか、「神よこの人を助けてください、私は従来毎月人心救済のために二円ずつ出させていたのですが、今月から四円ずつ出させていただきますから」とかというように願うのであります。これが人間の純粹なる誠の心というものです」⁽⁴⁹⁾

さて、この能動的想像や神との対話の具体的実践における中心的課題は、自力と他力の併用もしくは他力中心の実践という点にある。(密教では瞑想における体験を「入我我入」へ仏の力が我の中に入り、我が仏の中に入る) というが、こういう考え方が焦点となってこよう

「要は、意識は常に努力しつつ、しかし自我中心的な自分にとらわれず、たましいの奥からあらわれてきて意識をみちびいていくリビドの自然な流れに従っていけばよい、ということである」⁽⁵⁰⁾

「それは、だれかが後ろに立っていて、自分をつかまえてくれると思つて、自分を後ろ向きに突き落とさせるようなものである。(われわれの多くが子供のときにした遊びである)だれかがいて、自分をつかまえるために待っていると気づくや、恐怖は消えて、それは信頼感と安心感になる。それゆえ、能動的想像の正しい出発点はだれか

がいて、あなたの後ろに立っているという認識であると言うことができる⁽⁵²⁾。
 ユングは、能動的想像は老荘以来の道徳哲学の一つである「無為にして為す」という基本思想に一致している⁽⁵³⁾。

「ところでこの人々は、みずからの解放をもたらす進歩を達成するために、何をしたのであるか。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」)ただ、物事が生じてくるままにしておいたのであった。……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」⁽⁵⁴⁾

廣池の場合も、私が先に仮説として提示した東洋的修行から「神との対話」というアプローチの変化における最大の理由は、この自力中心から他力中心への変化にあったと考えられる。

「したがって、すべて絶対服従の精神にて、神様に御たよりすること。……一切の荷物を海に投げ込みたる貌となりたり。沈没これによりて免るべし」⁽⁵⁵⁾

「自我を没却して神様の御心の中に入り込み、その法則に従うこと」⁽⁵⁶⁾

「そこで、最高道徳にて真に救済されたという人は、その精神が極めて消極的になってくるのであります。すなわち第一、自己の精神を没却して、神に縋る心が生じてくるのであります」⁽⁵⁶⁾

「ある目的のために神学上では改心と新生とは区別される。これらはそれぞれ同一の経験の人間の側面と神的側面を表すものである。すなわち新生とは神の恩寵の賜物であって、神の精霊によって新しい生命力あるいは原理を

植え付けられることである。改心は人間の自由の行為すなわち精神を神のほうへ意向的に転ずることである」⁽⁵⁷⁾

「さて、最高道徳にては右のごとくに自力・他力を併用すれど、その間主従の関係があるのです。すなわち最高道徳にては自我を没却して自然(神)の法則に従うのがその生活の原理であります。故に純粹の他力であります。

しかしながら、これは神に信頼するのみの他力でなく、自分の道徳心にてその自然の法則以内に立ち自己の慈悲及び至誠を発揮して努力する他力であります。還言すれば、他力(神の法則)の基礎に立ち、その他力の範囲内において自己の体得せる慈悲心と至誠心とを用いて(かくのごとくするのもまた他力なり)一切の事に当たるのであります。他力と自力と両者を同等に併用する意味ではないのであります。されば、結局、最高道徳は他力といい得べきものであります」⁽⁵⁸⁾

この能動的想像を一つの基盤とし、廣池が実践した「神との対話」という方法を考えるとき、私たちが「どうしようもない自分」を自己コントロールするための有力な手段となるのではないだろうか。つまり他力中心というところが、これらの方法によって、なぜ身体性をも含めた道徳実践における有力な手段となるのかという答えをそのまま提供しているように思えるからである。

「生きているのは、もはや私ではない。キリストが私の中に生きておられるのである(ガラテヤ、二・二〇)とパウロは言っている。『人の子』としての『キリスト』という象徴は、これと似た心的経験を意味している。それは、人間的形態をもったより高い精神的存在が、目にはみえない個々人の内部に生れる体験であって、その新しい身体はわれわれの未来の宿りに使われるべき霊的身体なのである。パウロがのべているように、人は、新しい身体を着物をさるようにならなければならないのである。(キリストに合うパプテスマを受けたあなたは、皆キリストを着たのである)、ガラテヤ、三・二七」⁽⁵⁹⁾

「それはある意味で、『私の身代り「分身」』が存在しているという感情である。しかも、自分がそこから追い出されたという感じはともなっていないのである。いわば、自分の生の営みをみちびく点が、みえない別の中心に移ってしまったような感じである。……私はこのような独特な経験の中に、意識の解放の結果として起る現象を認める。このような経験によって、主観的な『私が生きている』体験が客観的な『それが私を生きている』体験に変わるのである」⁽⁶⁰⁾

「このような瞑想をやりとげた者は、すべての仏陀の身体を見た者とよばれる。彼らは、仏陀の身体について瞑想したのでから、仏陀の心をも知るであろう。仏陀の心とよばれているものは、偉大なる慈悲である」⁽⁶¹⁾⁽⁶²⁾

「……菩薩は単に仏の知識(道徳を含む)を体得するのみにあらずして、その全身すなわち全精神を仏の知識の中に入れてしまい、その仏の知徳を被りて努力することが見えておるのであります。……私はまことに知・徳不足の者でありますから、常にその心身を諸聖人の教えの中に入れていただき、全くその教えを被り、身も心も聖人の心によりて噛み砕かれ、聖人の心に同化させていただき、その教えのまにまに働かせていただいております」⁽⁶³⁾

九、おわりに

今回は道徳実践における身体性について述べたが、もちろん序論に過ぎないものである。特に身体性を論ずる以上、道徳実践の過程において心理学的及び生理学的にどのような変化が生じているのかを深く言及する必要があるだろう。

例えば心身の相互作用を考える場合、現在の研究者は廣池が『道徳科学の論文』の中で度々引用しているキャノン(N. Walter Bradford Cannon)の基本的洞察を洗練、敷衍し、内的諸状態の随意的統制に関連した詳細な神経学的、心理学的なプロセスのいくつかを明らかにしてきたといえるが、これらに対する理解が必要である。そのためにも、まず最初に脳における神経学的、心理学的相互作用の基本的概念を確立しなければならぬだろう。

さらに身体からのアプローチとなると東洋医学でいうところの「気」の問題も不可欠となってくる。私の今後の課題としていきたい。

また今回、具体的実践の手がかりとしてユングの思想を中心に考察を進めたが、それが全般的に妥当かどうかは、今後深く研究していく余地が十分残されている。

もちろんユングに対して批判的見解をもつ論者もある。例えばメダルト・ボス(Medard Boss)⁽⁶⁴⁾は、東洋思想の伝統に対して深い関心をよせてはいるが、現存在分析学的立場からユングの方法論を疑問的に取り扱っている。また、ユングのいう「共時性」に対する批判も聞かれる。これらについての私自身の見解は、別の機会に譲ることにさせていただきたい。⁽⁶⁵⁾

〈注〉

- (1) フロイトに関する文献は『フロイド選集』日本教文社 *Psyche*, (The Tavistock Lectures, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1968) (小川捷之訳『分析心理学』みすず書房 二二二頁)
- (2) C. G. Jung, *Analytical Psychology: Theory and Practice*, (The Tavistock Lectures, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1968) (小川捷之訳『分析心理学』みすず書房 二二二頁)

- (3) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文2』一三五頁
- (4) Barbara B. Brown, "Supernatural: the Ultimate Energy" (Harper & Row, Publishers, Inc., 1980) (橋口英俊他訳「スーパーナチュラル」(心は脳を越える)紀伊國屋書店 三四頁)
- (5) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文2』一七頁
- (6) 前掲書、一一八頁
- (7) 前掲書、一七六頁
- (8) 前掲書、一三二―一三三頁
- (9) 『廣池千九郎日記6』一七頁
- (10) Seymour Fisher, *Body Consciousness: You Are What You Feel*. (Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1973) (村山久美子他訳『からだの意識』誠信書房 二〇九頁)
- (11) 『廣池千九郎日記1』一三六頁
- (12) 前掲書、一六四頁
- (13) 前掲書、二四〇頁
- (14) 前掲書、三〇六頁
- (15) 『廣池千九郎日記2』二三八頁
- (16) 前掲書、二四七頁
- (17) 『廣池千九郎日記1』一一六頁
- (18) 前掲書、一一七―一一八頁
- (19) 前掲書、二六五頁

- (20) 『廣池千九郎日記5』二六二頁
- (21) 『廣池千九郎日記2』一七六―一八三頁
- (22) 『廣池千九郎日記5』一七〇頁
- (23) 前掲書、一八四頁
- (24) 廣池が昭和九年八月二日より始めた呼吸法は、「石黒式生気呼吸療法」といわれるものである。私の手元にはこれに関する資料はないが、呼吸法の名称から推測すると、古代インド思想を中心としたものではないだろうか。ウエーダ祭儀における祈禱の文句は聖音「オーム」であるが、「はー」「しかり」「かしこまりました」というような意味である。これは「ア」と「ウ」と「ム」で構成されており、口の奥で出すことのできる最初発音「ア」で始まり、中央の音「ウ」を通して最後の音「ム」で口を閉じて終わる。(参考)『中村元選集第9巻』「ウパニシャツドの思想」春秋社
- (25) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文7』三五九頁
- (26) 『廣池千九郎日記3』二二三頁
- (27) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文8』三九〇頁
- (28) 前掲書、四三一頁
- (29) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文1』九一頁
- (30) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文5』三一九―三二〇頁

- (31) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文8』四三二頁
- (32) C. G. ユング、W. パウリ著(河合隼雄他訳)『自然現象と心の構造』海鳴社、九四頁
- (33) 前掲書、一三二頁
- (34) Ira Progoff, *Jung, Synchronicity, and Human Destiny: Noncausal Dimensions of Human Experience*. (The Julian Press, Inc. 1973) (河合隼雄他訳『ユングと共時性』創元社 一六五頁)
- (35) C. G. ユング、前掲訳書(分析心理学) 五八―五九頁
- (36) C. G. ユング、W. パウリ、前掲訳書(自然現象と心の構造) 一一四頁
- (37) 「類心的元型」類心的 Psychoid は心の根源的な無意識活動を指すために、オイゲン・プロイラーが作った概念であるが、ユングはこれを本能的、生理学的な部分と区別できない「元型そのもの」を指す時によく使っている。
- 「元型」人間の集合的無意識の表現の中にもみられる共通した基本的な型をいう。ユングがこの言葉を初めて用いたのは一九一九年とされているが、それまではヤコブ・ブルックハルトの言葉を用いて、原始心像と呼んでいた。(しかし後半生は、この両者を区別して用いている)

- 元型の種類としては、ペルソナ (persona)、『影 (shadow)』、アニマ (anima)、『アニムス (animus)』、『自己 (self)』、大母 (great mother)、『老賢者 (wise old man)』などがある。
- (38) C. A. Meier, *Soul and Body, Essays on The Theories of C. G. Jung* (The Lapis Press Inc., San Francisco, 1986.) 秋山ちと子訳『ソウル・ボディ・キヤン』法蔵館、一九六頁
- (39) C. G. ユング、前掲訳書(分析心理学) 二七六―二七七頁
- (40) 前掲書、二七八頁
- (41) C. G. ユング、W. パウリ、前掲訳書(自然現象と心の構造) 一四二頁
- (42) 前掲書、一四二頁
- (43) 「スイス東アジア文化友の会会報」第5集に発表された。原題は「東洋的瞑想の心理学のために」The Psychology of Eastern Meditation.
- (44) C. G. ユング著(湯浅泰雄他訳)『東洋的瞑想の心理学』創元社、二二六―二二七頁
- (45) (参考) ルドルフ・オットー(山谷省吾訳)『聖なるもの』(岩波文庫)
- (46) 『廣池千九郎日記1』一五四頁

- (47) 廣池千九郎日記4』八二頁
- (48) 『廣池千九郎日記6』三三―三四頁
- (49) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文8』二六四―二六五頁
- (50) ユングはリビドーの概念をフロイトの本来的に性的な定義からさらに広く、包括的な範囲にある、より大きい「心的エネルギー」の概念へと拡張しようとした。つまりリビドーの作用を昇華し、浄化することを通じて、自分がより深く「たましう」Psycheの内なる世界に入っていくと考えた。
- (51) 湯浅泰雄著『ユングと東洋(上)』人文書院、一八〇頁
- (52) Colin Wilson, *Lord of the Underworld Jung and the Twentieth Century*, (The Aquarian Press, Inc., 1984) (安田一郎訳『ユング・地下の大王』河出書房新社、二二七頁)
- (53) C・G・ユング、R・ウィルヘルム著(湯浅泰雄他訳)『黄金の華の秘密』人文書院、四七頁
- (54) 『廣池千九郎日記2』二四―一頁
- (54) 『廣池千九郎日記3』二七―一頁
- (56) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文8』二五―二頁
- (57) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文5』一〇―八頁
- (58) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文8』四一七―四一八頁
- (59) C・G・ユング、R・ウィルヘルム、前掲訳書(黄金の華の秘密)九五―九六頁
- (60) 前掲書、九六頁
- (61) C・G・ユング、前掲訳書(東洋的瞑想の心理学)二二七―二二八頁
- (62) (60)の引用文の関連性において、キリスト教と仏教の相違については今回は触れない。しかしユングは二大思想の相違点と同質点を示し、またこれらの融合を心理学的に試みたとみてよいと思われる。
- (63) 廣池千九郎著『新版道徳科学の論文8』四一―八頁
- (64) メダルト・ホスは、ハイデガーとビンズワングの影響を受けた精神病理学者で、「現存在分析」の後継者。またフロイトの影響も受けている。
- (65) (参考) Andrew Samuels, *Jung and Post-Jungians*, (Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1985. (村本詔司他訳『ユングとポスト・ユングヤン』創元社)