IOP・EC連続公開講座「東洋の英知と現代社会」（第四回）

ヘッセとユングと仏教

ギュンター・バウマン
松戸行雄 訳

序　ユング心理学のヘッセ文学への影響

我々が生きる現代では、普遍的で人間性一般に通じるような根本的指針や倫理的基準を求めることが、決して俗世間を離れた詩人や哲学者だけの問題ではなくなっている。否、むしろそれは、全人類が生き残っていくための必要不可欠なものとして認められているのである。我々を脅かす地球的規模の問題群の、どれ一つをとってみても、人類が互いに不可分に結ばれているという自覚なしに、また根本的な価値観を共有することなしには解決できない性格を持っている。このことは従来もそうであったが、特に今日の世界が世紀末的様相を示すようになってからは、広く意識されるようになったのである。

こうした全人類の危機を認識し、突破口を追究し続け

た最初の西洋知識人に属する二人が、ヘルマン・ヘッセとカール・グスタフ・ユングである。彼らの思想がほとんど同じ頃、すなわち第一次世界大戦中に決定的な転換を体験したことに発しているということは決して偶然ではない。この外部世界からの決定的な震撼によって内面的危機がもたらされたのであり、そこから二人は新たな、かつ根源的な思想の開拓を始めたのである。

ユングは自身の無意識に対する内省との対決を通して「集合的無意識の元型構造」へ到達した。これは「個性化の過程」と名付けられ、人類の精神文化史における発展にとって普遍的な意味を持つ心理的成長過程の本質を指しているのである。

ヘッセは一九一六年に神経症で倒れた後、ユングの弟子であったラングの元に送られ、ユングの思想に初めて出合うことになる。ユング流の心理分析に魅了されてか、ヘッセは一年半にわたってラングの治療を受けている。こうした体験を通して、『デミアン』（一九一九年出版）から『シッダルタ』（一九二二）や『荒野の狼』（一九二七）を経て『ナルチスとゴルトムント』（一九二九）、『東洋紀行』（一九三一）、『ガラス玉遊戯』（一九四三）などに至る文学作品が生まれた。それらの作品群には、ユングの思想の強い影響を読み取ることができる。[1] さらに、少なくとも部分的にはユング理論を手がかりとして、ヘッセは主要作品の精神的基盤となる根源的な救済の道を捜し当てた。[2] それはとりもなおさず、世界中のあらゆる宗教や教訓には、その象徴言語は異なっているとしても、人間の精神的・霊的発展の道程や目標に関して共通の理解を見いだすことができる、というヘッセの人間学にとって根本的な命題を意味するのである。このことをヘッセは『若干の神学』という重要な論文の中で次のように述べている。

「人類の進化の道程は無邪気さ（天国、幼年時代、責任なき前段階）で始まる。そこから罪の段階へ、善悪を知り、文化・道徳・宗教・人間性の理念を要求する段階へと導く。この段階を真摯に、かつ成熟した個人として体験するものは誰でも不可避的に絶望に至る。すなわち、徳の実現、全き従順、十全な奉仕というようなものが存在しないこと、正義が実現不可能なこと、善がありえないことを認識するに至るのである。この絶望はさらに精神の滅亡か、または第三の世界へ、つまり善悪の彼岸の状態を体得すること、恩恵と救済に到達すること、責任から逃れる新たな状態、つまり信仰に到達するのである。その信仰がどういう形態や表現であろうとも、その内容は常に同じである。つまり、我々はできる限りにおいて善を追求すべきではあるが、世界や我々自身の不完全性に対して責任を負ってはいない。我々は自身を支配できず、むしろ支配されているのである。我々の認識を越える神または『それ』が存在し、我々はその僕であり、それに身を任せることができるのである。[3]」

そこで次に、こうしたヘッセの人間学が、ユングの見解と一致し、また単に詩人の重要な文学作品を理解するための基本的構図を与えるばかりでなく、例えば仏陀の生涯の歩みを心理学的に解明することができることを示したいと思う。仏教などの世界宗教とヘッセならびにユングの心理学的共通点を適切に理解するためには、まず、我々が扱う問題との関連で重要となるユングの深層心理学の根本思想を幾つか整理しておく必要がある。そこで、生涯と作品を通して現れるヘッセとユングの関係を簡潔に記述し、両者の見解の妥当性を仏陀の生涯と教説に照らして裏付けていきたい。

一、ユング深層心理学

自我と無意識

心理とは、ユングによれば、自我が意識の座としてごく小さな部分を占める複合体である。上層にある自我はいわゆる「ペルソナ」によって刻印されている。ペルソナとは、性格的な仮面であり、また主に環境世界から与えられる役割上の期待を満足するために予め規定された行動様式を意味している（ペルソナは社会学では「社会的役割」、ハイデッガーでは「人」と呼ばれている）。自我はさらに個性的特徴を持っている。つまり、自我は、我々が通常「性格」と呼んでいるものの座でもある。また、さらにユングの研究では、自我には性的特徴を示す形態も観察されている。男性の自我は、習慣的にどちらかといえば、論理中心的・分析的（つまり「精神的」）であり、

女性では情緒的・結合的（つまり「感情的」）に形成されている。

他の大部分を占める心理の共通領域は、ユングによれば、部分的、また継続的に無意識層に属している。この無意識層には個人的素質や（フロイトが説いているような）特定の欲望ばかりでなく、歴史的に追跡できる人類のすべての時代や文化に共通する心理構造、種に特有の発展プログラムを認めることができる。ユングは普通、この無意識層にあり、全人類に共通する心理構造を「集合無意識の元型」と、また種に特有の発展プログラムを「個性化の過程」と名付けた。

集合無意識の元型――影

まず元型について言えば、ユングは研究の過程で、無意識が一般的に自我意識に対して補完的関係にあることを発見した。つまり、元型は、自我にとっては、完全には意識化できないが、全人格構造の分化した意識においては意識化できる心理的素質を保有している。さらに、元型が内容的には非常に一般的な意味でしか固定されておらず、決してプラトン的イデア説などの意味で「無意識な表象」として理解すべきではない。それはむしろ、社会的・文化的環境と個性的人格に応じて全く異なった内容を持つことができる一般的な行動の可能性なのである。なぜなら、心理における情報の流れが決して単に無意識から自我へばかりではなく、逆の方向へも通じているからである。原則的に同一の元型的根本構造が異なった内容を形成するよう機能するのである。この事実は、ある時点の出来事を処理するような夢にも確認できる。いずれにせよ、元型の内容は自我の意識的自己規定に対して補完的役割を担うのである。

我々の関連で興味深い最初の元型は「影」である。影というのは、ユングによれば、名称が暗示しているように、自我の「暗い面」、いわば自我に対する否定的な対抗者である。影は自我が気付いていないか、または抑圧しているもの、そして経験的な全人格に属するものすべてを保有している。そして、それはユダヤ・キリスト教文化圏では通常、道徳的に劣等なものと見なされる性質を意味しており、自我の意識的な生き方と相いれないものである。仏教文化圏における全く異質な影の構造については後で触れたい。影の「第二の自我」機能による自我への直接的、否定的なフィードバックから、すべての元型の影は全く個人的な性格を持つことになるのである。

集合的無意識の元型――アニマとアニムス

もう一つの元型は性に特徴的な形態である。「アニマ」は男性だけに顕れ、いわば男性の中の「女性的なもの」を代表している。ユングは、感性・情緒性・愛する能力や、また統合的思惟・芸術的創造性といった特定の精神的能力を挙げている。アニマは男性の習性としての精神的・分析的意識構造に対し補完的に機能する。つまり、これをより高次の全体性に向けて均衡させる課題を持っているのである。ユングは女性に対応する元型を「アニムス」と名付けた。アニムスは女性における「男性的なもの」を保有し、合理性・分析的思惟・意志力などを意味する。女性の習性としての感情的・統合的意識構造を調整し、精神化を推進する課題を担っている。

集合的無意識の元型――自己

最も重要かつ複雑な元型は「自己」である。それには二重の観点がある。その一つは心理の核として最も内的で、意識から隔離されているという点である。自己は我々をいつも心理的成長に適切な状況に導くことにより、無意識的に我々の振る舞いを制御しているのである。もう一つの観点は、自己が自我を含むすべての心理的視点の全部、つまり心理の全体性であるということである。

投影のメカニズム

ユングによれば、通常、すべての元型は意識化の前にまず投影される。すなわち外部世界の特定の対象に転換されて知覚され、体験される。その対象は他人であったり、動物、植物、また形而上的なものであったりする。こうした観察を通して、ユングは「元型的シンボル」の概念に到達したのである。元型的シンボルとは、心理の特定の元型的構造を表す対象である。影を、例えば悪魔の像や、劣等と見なされる人間、嫌悪すべき悪質な動物・植物・物に投影することによって影のシンボルが発生す

る。アニマのシンボルは様々なタイプの女性や、女性的意味を持つ動物や物に対する男性の投影から生じる。アニムスのシンボルは特定の男性像や、男性的意味を持つ動物や物に対する女性の投影から説明することができる。自己のシンボルは多くの場合、解放者や救済者のイメージ、宗教的指導者、あらゆる種類の神の表象、また時には早熟で、並外れた知恵を持つ子供であったりする。さらに、円形、石、木または特定の数字（例えば四）であるかもしれない。

無意識の氾濫（インフレーション）

さらにもう一つの重要な考えは「氾濫」という心理現象である。ユングによれば、どの元型も自我意識を魅了する心理的エネルギー（リビド）の一定量を持っているが、元型が複雑であればあるほどそのエネルギー量も大きいのである。影からアニマ・アニムスを経て自己に至るまで継続的に増大する。この元型のエネルギー・ポテンシャルは、元型的体験による個人の深い情念的接触、ならびにそれと結合した氾濫の特別な危機であるとも説明される。氾濫とは、ここに、自我が無意識の元型内容によって圧倒されることを意味する。こうした事態は特に無意識の元型内容が初めて意識の中に進入する時に起こりやすい。つまり、自我が無意識の内容によって膨らんでしまい、活性化された元型の種類によっては、特定の精神病的兆候を示す。そこで、当人がすっかり「悪」に取り憑かれてしまい、自分には良いところが全くないと信じ込むような場合は、影の氾濫であると言える。アニマの氾濫は男性の過剰な「女性化」となる。つまり、消極的になったり、社会から逃避したり、人生に不安を抱いたり、生活不能になったりする。

それと対照的に、アニムスの氾濫の場合には、女性が極端に「男性化」する。精神性だけが肥大し、女性の感情的・統合的素質が歪曲され、不合理な自己正当性を脅迫観念的に主張するようになる。しかし、ユング心理学の中で最も懸念され、危険視されるのは自己の氾濫である。自己は最も複雑で、したがって最もエネルギーを持つ元型であるから、自己の自我意識への氾濫的進入は誇大妄想や、精神病に至るのである。精神病者が頻繁にイエスやナポレオンなどと自己同一化する誇大妄想に傾くのは周知の通りである。この傾向は、自己に対して自我を無制限に開放してしまうことから生じる。自己の強力なリビド量によって自我がこうした幻想へ導かれてしまうのである。

個性化の過程

こうした前提を踏まえて、ユングは「個性化の過程」の理解に到達した。彼が徐々に発見していったことは、自己の無意識的指導原理がある特定の心理的発展プログラムを保有していることである。それは、影がある一定の順序で姿を現す過程の中で、心理が分化しながら、同時に全体性を志向・実現していく制御プログラムなのである。この発展の初期段階では、自我意識を持たず、完全に自己の中に休んでいる幼児の無意識的心理がある。次に、「反抗期」として周知の、自我意識が目覚め、分化する時期が始まり、少年の人格形成期から、青年期を経て、壮年期に至るまで継続する。そこで人生の前半期では、できるだけ強力で、分化し、生活能力ある自我の発展が個性化の過程の法則性の前面に押し出される。後半期になると、自己のプログラムは自我中心性の克服と無意識との対決を要求するのである。この自我の元型的発展が活動的、自主的、有機的に遂行されない場合には、危機をはらむ自我超克のプロセスが介入することになる。現代的に言えば、中年期の危機（midlife crisis）である。これまでのすべての生き方が不十分で、もはやこれ以上続けられないと感じられるのである。この個性化の過程の元型的「初期苦悩」は、ユングによれば、無意識の補完的な治癒力を呼び覚まし、内的成熟へと導く。そのため、内的対立・緊張を作り出すのである。個性化がその後どのように発展するかは、基本的には、投影の解消と、背後に潜む元型の意識化と関連している。その場合、特定の元型的シンボル像を自分自身の心理の部分と認め、具体的な生活の中に取り入れることが問題となる。無意識との出合いの当初では、影との対決がある。とりわけ人格の中で劣等とみなされる性格を意識化し、統合することが問題となる。この影との対決は必然的に、自我がしばしば予想せず、したがって絶望状態に陥るよう

な一連の否定的で、重苦しい性質を顕す。ヘッセは、「人類進化の道程」の典型的な段階として「無邪気さ」から「罪悪」へ、そこから「絶望」への進展を描写する時、この絶望の元型的性格を指摘しているのである。この内的葛藤は、自我とその対抗者の間の緊張関係から発生するが、この内的分裂を集結し、より高次な次元における新しい統一を作り出す、アニマまたアニムスの補完力を喚起する。男性の場合にはアニマの統合作用力であり、女性ではアニムスの精神化への力である。

個性化の過程の最終段階——自己との出合い

ユングによれば、個性化の過程で意識化すべき最後の元型が自己である。ここで重要なことは、一方では、自我と他の元型を含む人格の上位の全体性を体験することであり、他方では、個性化の過程と人生を制御する内的指導原理に接触することである。自己に関わる最初の出合いはしばしば精神的再生と感じられるような、全人格を含み、転換する革命的体験である。個性化の過程の最終目標は、自我と無意識の間で均衡ある対等な関係を達成することにある。ただし、意識化されるのは無意識や元型の部分であって、決してその全体ではないことを留意すべきであろう。つまり、個性化の過程は決して終結することがなく、元型も常に新たな形勢を作り出すのである。ここに、継続的な自己省察と意識変革の必然性を見ることができる。自我を異常に強調することも、また無意識が一方的に支配権を握ることも精神衛生上ともに危険である。前者の場合、内面的に貧しく、断片的になり、全体性は実現しない。後者の場合には、生活不能となる危険性をはらみ、精神病的歪みが発生する。この精神病への危機の観点から、ユングは、無意識との対決には経験を積んでいる相談者の指導・監督を条件とするよう勧めているのである。

二、ヘッセ

ドイツ牧師家庭症候群

ヘッセのユング心理学に対する関係は長い前史を持っている。ユングと同様、ヘッセもプロテスタントの篤信の家庭の出身である。ユングは牧師の息子、ヘッセは宣

教師の息子である。二人とも道徳的・宗教的に厳格なしつけを受けており、したがって心の奥深く神経症的傷を負っていた。親の教条主義的で、狭い世界観と、その子供の教育への適用は正統プロテスタント的家庭環境の典型的な心理構造を形成している。これが「ドイツ牧師家庭症候群」であり、異常なまでの感受性と知性が深い罪悪感と劣等感で結合しているのである（ヘルダーリンやニーチェの場合も同じである）。成長する子供は、親の道徳的・宗教的要求に応えられないのでは、という常に弱気で、抑圧されているような感情を抱く。罪意識を感じているのである。ヘッセはこのような心理状態を彼の自叙伝的小説（例えば『子供の魂』や『デミアン』）で幾度となく描写しているので、ここではユングの自叙伝の中からの一節を引用してみたい。

「私も劣等感を感じていました。自分は悪魔か豚、とにかく唾棄すべき存在だと思っていました。この劣等感が拡大するにつれて、神の恩竈も遠のいていくように想われました。自分に全く自信がありませんでした。母がある時、おまえはいつも良い子だった、と言ったことがあります。私には全く信じられませんでした。私が良い子？　それは私にとって新発見だったのです。常々、自分は堕落した、劣等な人間だと信じ込んでいたからです。」[4]

この告白はヘッセとユングの人格と人生を理解するための根本である（同じことはフランツ・カフカについても言える）。ここに重要な点が二つある。両親から感じていた実存的な罪悪感の故に、「悪」を統合するための新たな資格を追求せざるを得なかったこと、そして、常に刺すような深い劣等感が、幼年期の精神的外傷を補完するために非凡な業績を達成するよう強いていたことである。この二点において、ヘッセもユングも、またヘルダーリンやニーチェ、そしてカフカも長く、苦悩に満ちた闘いを強いられたのであり、その天才的創造性の原動力は止むことのない罪悪感と劣等感だったのである。

ユングとの出合い

ヘッセの場合、ユングよりも明確に、幼年期の問題が後の人生に深い傷を残している。ヘッセの有名なマウル

ブロンの神学校からの逃走、自殺未遂、そして無理解な親による精神病院での逗留などは、ヘッセの青年期の危機的状況の目立った表面にしか過ぎない。両親との長い、心労を尽くす相克に勝利した後でさえ、また最初の文学的成功を収めて文筆家として活躍し始め、ボーデン湖の湖畔に美しい家を建てることができてからも、心の安静を得ることはなかったのである。その道徳的・宗教的教育が邪魔して、家を持ち、妻と子供と一緒でも市民的満足感を得ることができなかったのである。一九〇七年、つまり一家を構えて三年後にして既に、仏教的な禁欲生活に救いを求めている。ヘッセはその当時を回顧して、三十歳で仏教徒になった、と述べているが、そこには余り深い意味はないであろう。仏陀自身が禁欲生活を放棄しているのであるから、仏教本来の精神とは関係なかったはずである。その時期は、ヘッセの精神的求道と不満を解消するための一時的な実験に過ぎなかったのである。同じような事情は、ヘッセが一九一一年に実行したインド旅行についても言える。この旅行は、ヘッセ自ら述懐しているように、不遇な結婚生活からの逃避のためだったのであり（例えば一九一二年の作品『馬の群れ』を参照）、その試みは結局失敗し、人間的なものの一体感という体験以外は得るものがなかったのである。

ヘッセは一九〇九年と一九一二年にバーデンヴァイラー市の医師フレンケル博士のもとで心理療法を受けているが、問題解決には至らなかった。一九一四年に第一次世界大戦が勃発し、ヘッセはドイツの捕虜保護のための事務に没頭した。一九一六年の春に父親が死に、その葬儀からの帰り、ドイツとスイスの国境で通過できなかった時、ヘッセは神経症で倒れている。ヘッセはかかりつけの医者からユングの弟子であるラングのもとに送られ、最初の数週間はルツェルンの病院で治療を受けた。その後、一年半にわたり、ヘッセはベルンの自宅からルツェルンのラングのもとに通った。最近発見された日記[5]に記されているように、ヘッセはその当時何度もユングと会っており、その研究成果を学んでいたのである。ここに、ヘッセの作品の発展方向を決定するユング心理学とのつながりができたのである。ヘッセはユングの著書を読み、「天才的だ」と感じていた。『シッダルタ』を執筆していた一九二二年にヘッセは再び個人的・芸術的な危機に陥った。キュスナハトのユングのもとで数週間にわたる分析を受け、終了している。ヘッセはユングの人格にも感銘を受け、再び「天才的だ」と評している。手紙で当時を回顧して次のように述べている。

「ユングのもとで心理分析をもっと長く続けたかった。彼は、知識人としても人物としても、素晴らしく、活発で、天才的な人間である。彼には多くのおかげをこうむっており、もうしばらく彼のもとにいられることをうれしく思っている。[6]」

ヘッセよりもずっと若い歌手のルート・ヴェンガーとの二度目の結婚生活が破綻した時期、一九二六年と二七年に、ヘッセはまたもや重大な危機に陥った。この時期にラングを訪れ、彼と酒を飲みあかし、「色濃い深海の夢[7]」について瞑想している。この体験は後に小説『荒野の狼』の中で「魔術の劇場」として挿入されている。その後、ヘッセのラングとユングへの関係はあまり積極的でなくなっているが、その理由はおそらくヘッセの三度目で最後の結婚生活が最終的に安定した軌道に乗ったためであろう。それでも両氏への友情と文通は終生絶えることがなかった。

『デミアン』

こうした関係を経て、ユング心理学のヘッセ文学に与えた影響には抜き難いものがある。最初の痕跡は、ラングのもとで療法を受けた直後の一九一七年に完成した小説『デミアン』に見ることができる。この創作のグノーシス派的神話とシンボルの世界は、ラングとの出合いとユングの著作との対決から直接結実したものである。例えばその主題であるアブラクサスの神は善悪を同時に体現するのであるが、これはユング的には自己を象徴すると理解できる。その他にも、ユングから小説の中の重要な主人公の元型的構想を得ている。サディストの悪童であるクローマーは「影」を体現し、ベアトリスとエファ夫人は、「アニマ」の種々の段階を、デミアンは「魂の導き手」と「自己」を象徴的に表している。ピストリウスはラングの肖像である。主役のシンクレアの課題は、様々な元型の投影を意識し、精神的・心理的発展を推進

することである。意識から最も遠く離れ、最も複雑な元型の象徴としてのデミアンを意識化し、統合することによって、シンクレアの個性化の過程は完結する。この意味において、物語はユングの構想に則る個性化の過程をそっくりそのまま具体化しているのである。だからこそユングは直ちにこの小説を自分の「心理学者クラブ」用に取り寄せたのである。

『シッダルタ』

仏陀の生涯を新しく解釈しようとした物語『シッダルタ』においては、ユングの影響はそれほど明確ではない。しかし、前述のように、第一部と第二部の執筆の間に芸術上の危機があったため、ユングの診断を終えた後に完成された作品であるから、やはり個性化の過程の元型的構造を確認することができる。早熟な童子シッダルタは求道の旅に出た。歴史上の仏陀のように、禁欲と、したがって自我による意志行為によって悟りを得ようとして失敗する。その体験は、哲学的努力によってではなく、自身の生命を通してのみ目的に近づけるのだ、ということであった。シッダルタは商人であるカマスワミのもとで働く期間に、自身の哲学的自我の影である貪欲な商売人、アルコール患者、賭博師などと知り合う。娼婦のカマラはアニマの象徴で、シッダルタを愛の秘儀に導く。しかし、彼の世俗生活は深淵のような深き絶望をもって終わる。これはヘッセが彼の人間学で元型的法則性としてまとめているものであり、ユング流に無意識の抑圧された内容との対決の所産と考えられる。シッダルタが自己嫌悪のあまり自殺を企てようとした時、これは心理学的に必然的な自我の自己犠牲への象徴であり、この時初めて大きな変化が起こるのである。シッダルタは再び、ユング流の自己体験の象徴的描写である「オーム」を聞き、人生の意味を理解し、再開へと決意するのである。自己のシンボルである老いた賢明な渡し守のヴァスデーヴァのもとで瞑想の技を学び、個性化の過程の完成に至るのである。友のゴヴィンダが年老いたシッダルタを訪れた時、仏のように悟りを開いているのを確認したのである。彼自身もシッダルタの援助を得て、待望の内面的突破を体験するのである。

ヘッセは彼自身の言葉によれば、この物語で「神的合一に関する東洋の古い教えを更新し、すべての宗派と信仰に関する人間的形態に共通するものを探求[8]」したかったのである。ヘッセはこの目標を、ユングの個性化の過程の模範に則り、個人的で、あらゆる既成の宗教教義や教説を越える救済の道を構想することによって実現した。ヘッセはユングと同様、この自我の克服と自己に導かれる人生の中に、世界宗教の共通の心理学的基盤を見いだしたのである。

『シッダルタ』以降

『シッダルタ』後の小説も、ユングの個性化の過程の元型的発展段階と法則性にならっているのだが、ある種の変遷を確認することができる。『荒野の狼』は、自我の完全な克服、つまり「聖者」の理想が我々の社会では不可能であるという認識で終わる点で、『シッダルタ』を越えていくのである。主役のハリー・ハラーに、世界と自身の永遠の不十分にユーモアをもって出合い、自身の理想のユートピア的性格を意識することが勧められる。その意味では、ヘルミーネはアニマを、パブロは自己を象徴し、こうした元型像がハリーを人生に、また彼自身の心理の多様性に導き、相応の実践へと誘うのであるが、挫折する。ハラーは待望の新たな人生の指針をかろうじて小説の終わりの未来の展望において獲得するのである。

二番目の重要な変遷はヘッセの自己に関する消極的・瞑想的解釈から積極的・社会的解釈への変化を意味している。前者の理想はシッダルタによって、後者は『東洋紀行』のレオや『ガラス玉遊戯』のヨゼフ・クネヒトによって実現されている。両者はユング流の自己を体験するのであるが、その心理的完成はシッダルタのように社会逃避によってではなく、精神と共同体への奉仕によってなのである。老いたヘッセの理想は隠遁した賢人ではなく、活動的生命と瞑想的生命の統一、この両面を含む自己実現なのである。ただし、経験的世界と所与の自我の永遠なる未完性は自明のこととして承認されている。ヘッセは後期作品でユングの個性化の過程の模範に忠実に、哲学的に厳密に再現したのである。

三、仏陀

仏陀の生涯に関する心理学的解釈

さて、ユングの「個性化の過程」説と仏陀の生涯はどのように関係するのであろうか。資料によれば仏陀は王子で、母親は産褥で死んでいる。贅沢三昧ではないとしても、保護され、物質的にも恵まれた青少年時代を過ごしている。貴族的な教育を受ける中で世界の悲惨と苦悩から隔離され、身分相応の嫁をもらい、家庭を築いている。年をとり、外面的幸福が増大するにつれ、彼の内面的不満足・焦燥は大きくなる。国の首都カピラヴァスツに赴く道のりで、四門の伝説で描写されているように、自分の影に出合うのである。つまり、最初の外出で、今にも倒れそうな八十歳の老人に、二番目には、道端に横たわり、痛みで泣き叫ぶペスト患者に、三番目には亡骸を運ぶ葬列に出合う。そして最後の外出では、托鉢で乞食する僧を目にするのである。

この象徴的出合いの心理学上の意味は明確である。未来の仏陀は老いと病気と死に、つまり彼の人生でこれまで排斥されていた存在の根源的苦悩と無常に出合うのである。それは隔離され、抑圧され、したがってユングの意味での影の顕現と理解できる。仏陀は深い衝撃を受けた。彼もまたこうした人生の暗い側面から免れないことを震撼する想いで受け止めたのである。[9]

これまでの存在、おそらくはインド的・亜熱帯的生の喜びの影の側面との出合いは、若き仏陀の個性化の過程の元型的苦悩の出発点であろう。ここに、彼の無邪気な青春時代は終わり、絶望という元型的発展段階に入っていく。これは、ヘッセやユングと同じように、「人生半ばの危機」を意味している。研究成果の大勢では、仏陀が心理と救済を求めて家を出るのは二十九歳の時である。彼の内面の葛藤は存在の根源に関わり、ほとんど解決不可能と思われるような人生の苦悩と無常に対する絶望であった。それが彼の求道の出発点であった。

まず、近くの伝統的な禁欲主義派を訪れるが、その後のブラマン的教説も秘儀も彼が求めるものを与えることはできなかった。仏陀はこの発展段階では、ヘッセがシッダルタに託したような体験をしている。つまり、世界にすでにある教説も儀式も、またいかなる習得可能な理論も実践も最高の悟りを伝達することができず、ただ自身の体験によるしかないということである。

このことを理解した後、仏陀は川のほとりに庵を結び、様々な禁欲的・瞑想的方法により内面的突破を計ろうとしたが、無駄であった。骨と皮になるまで痩せ、心身共に挫折した人として、人々の中に戻ってきた。救済は断念していたのであろう。

そこで、奇妙だが、一見矛盾するような体験をする。ある夜、すべての禁欲と瞑想をとっくに放棄し、諦め、木の下で休息していた時、突然、決定的な認識が彼を襲ったのである。自制心も意志も消えた後で、いわば自然に湧いたのである。仏陀は苦悩の原因とその止揚の道を悟ったのである。

悟りの体験

この過程は決して異常な性質のものではない。すべての文化圏に心理学的に妥当する元型的心理なのである。仏陀の禁欲的・瞑想的努力はユダヤ・キリスト教やイスラム教の文化圏における道徳の道に対応する。人格の統一と全体性を意志により、したがって自意識を通して形勢しようとする方法である。しかし、心理上の体験は、そうした試みが成功しないことを教えている。

ユング心理学ではこの事情を比較的単純に説明している。人格の全体性と内的指導原理である自己は、深く無意識に根ざしている。故に、ごく小さな領域を占め、エネルギー量の点からも非常に限定された自我による意志力によっては到達できないのである。自己はいわばひとりでに、多くの場合瞬間的に、しかも予期しない状況の中で顕現する。

キリスト教では聖者の「恩寵体験」に、仏教では仏陀の不意な悟りの体験となる。ここに仏教とキリスト教の、その大きな相違にも関わらず、心理学的共通点がある。これこそヘッセとユングが認識した自我の超克と自己の体験によって得られる救済と解放の意味である。仏陀も人間の意志には限界があること、それによってむしろ最高の精神的・霊的体験が覆い隠されてしまうということを、自身の苦い経験から学んだのである。

魔の誘いの意味

ユング説と同様、仏陀の伝説も、個性化の過程が決して自己との体験をもって完結するものではないことを警告している。そこで、仏陀も無意識の氾濫の危険性に耐えねばならない。悟りを開いた直後、仏教的悪魔であるマラが現れ、より多くの官能と精神の世界へ誘い込もうとするのである。[10]

ユングの深層心理学はこうした神話や伝説の元来の意味を、イエスの四十日間にわたる砂漠での物語と同様、内面的出来事の外的描写であると解明している。悪魔は、内面の霊的体験を外部世界に投影することによって発生する元型的シンボルである。深層心理学的に理解すれば、自己との接触後における無意識の氾濫の危機の超克が問題なのである。仏陀は女性や世界の支配者、また涅槃への誘惑を次から次へと退けることによって、自己の超道徳的性質とその巨大なエネルギーとの魅惑的な体験の後に待ち受ける放縦な官能や誇大妄想、また精神病の危機を克服するのである。仏陀はこうした生の深淵を通り抜け、涅槃（つまり自己の救済）を拒否し、伝道（つまり他者の救済）に赴く決意をすることによって、無意識の暗い側面を制御したのである。自己に対する自我の霊的均衡を再び取り戻したのである。仏陀の生涯の伝説に関してしばしば見逃されることだが、その目的は涅槃における自我の完全な超克なのではなく、ユング心理学と一致して、自我と自己の均衡状態を保つことなのである。

仏陀の教え——存在の無常と苦

仏陀の悟りの体験の核心は、存在の無常と苦悩が超克できないということを認め、そこからラジカルな帰結を導くことなのである。[11]仏教的心理学の根元性と非凡性は、仏陀が一度悟り、確認した無常の法を物質界に限定せず、一般化し、精神的・霊的生活にも適用したことである。その必然的な帰結は、自我というものはない、個性もない。世界や自身の人格に対する固定した、不変の意識というものもない。物質界と同様、心理的生にあるものは、ある意識状態から別の意識状態への永遠の変化、ある自己理解から別の自己理解への不断の変遷だけである。自我にとらわれた思惟や感情や欲望はすべて幻想であり、

虚妄である。現実には自我は存在しないのである、と。

物体の継続的変化への指摘に関する仏陀の存在論的視点は二千五百年を経た今日の原子物理学でも学問的に細部にわたり実証されている。原子のある集まりに関する方程式は一応の妥当性を持つとしても、これは個々の原子に係わるものではない。また、我々が実体、形、色などを知覚するといっても、現実にはエネルギー量変化の連続的プロセスなのである。仏陀とほぼ同じ時代に、ギリシャのヘラクレイトスは「万物は流れる」と言っている。不変的な流動性に関する現代科学の革新的知識も、仏教ですでに何千年も前に認識していたことを追いかけているに過ぎない。[12]同様のことは、個人的意識の存在を否認するポストモダンといわれる哲学者の人間学についても言えるのである。

さて、仏陀の存在論における二つ目のカテゴリーは存在の苦であるが、これは人間の二重の誤りから起こる。まず最初に、人は本来存在しない自我を措定する。次に、この誤って想定された自我がその欲望を、崩れない幸福や物質的豊かさや社会的名声等の達成不可能なものに向けるのである。変化して止まない内面を固定したものと見なし、特定の、やはり固定した望みや目的を崩れ易い外部世界に向けることにより、人間存在は苦悩に満ちたものになるのである。

大乗的解脱への道

その帰結は苦悩を止揚する救済の、涅槃への仏教の道である。それは内外共に幻想的な自我の全き止揚である。内面的には、個人が特定の個的人格性に対する幻想を放棄し、真の心理的多様性と不断の変遷に目を開くことである。外面的には、世俗的目的へのあらゆる努力を放棄し、超個人的な倫理規範に則って少欲知足の人生を歩むことである。このようにして自我を克服するものは涅槃、すなわち救済を得、転生輪廻から免れることになるのである。

そこから、仏教そのものが、今日まで小乗仏教でも育成されているように、仏陀の生涯とは別の目標を目指していることが明らかになる。仏陀の教えは最終的には小乗のように自我の克服と涅槃の達成を要求しているが、

仏陀の生涯は上述のように教育的効果のゆえに涅槃を放棄し、部分的だとしても自我を容認しているのである。この仏教的伝承の部分は今日まで、歴史上の仏陀と同様、社会的働きの故に涅槃を放棄している大乗仏教の正当性を保証しているのである。

ヘッセとユングにおける大乗的転回

ヘッセはほぼ一九一九年から一九二七年の間に――これは『デミアン』、『クラインとヴァーグナー』、『シッダルタ』、『療養客』、『ニュールンベルク紀行』、そして『荒野の狼』でうかがえることだが――小乗仏教を模範として自我の克服を目指したのである。ユングの人生と作品でも完全な自己化への理念が散在している。しかし、二人ともその点で挫折しているのである。長年にわたって「救済」に専念した格闘の最後に至った成熟した洞察は、大乗仏教的な意味で、自我の完全な超克に対する不可能性なのであった。二人とも苦痛に満ちた自己と世界の体験を通していわば小乗仏教から大乗仏教へと進展していったのである。

現代社会における大乗的人生肯定の意義

最後に、この仏教の二つの流れが現代生活にどのような意義を持っているかについて考察してみたい。小乗仏教で要求されるような自我の完全な超克と涅槃に入ろうとすることは我々の社会生活の条件下では疑いもなく不可能である。修道院などのような世俗から全く隔離された場所での生活以外には実現不可能であるし、またそうした生活ができたとしても無理であろう。幾つかの理由を挙げてみると、まず最初に述べたように、自己に対し自我を余りに開放してしまうと精神病になってしまう危険がある。さらに重要なことに、自己に沈潜する人は他者との関係を喪失してしまうことである。また、自我を完全に放棄すれば、生活能力を喪失することになる。他人に対し抵抗もできず、また正当な権利も擁護できなくなるのである。したがって最悪の場合には、イエス・キリストのように、十字架に架けられてしまうのである。我々の世界では自我を容認せざるをえない。イエスのような殉教者や小乗的な仏陀のような無欲な生活は我々には不可能なのである。

私にとっての仏教の現代性と超時間的妥当性は、むしろその根本的に正しい存在論にあり、人が自然の意志に従おうとするのであれば、人生の後半期に進むべき方向の提示にある。私はユングと大乗仏教の見解に全面的に賛成している。目的は自我の放棄ではなく、第二の内面的中心、つまり仏陀が唯一の現実として提示し、ユングが「自己」と名付けたものの発見である。この自己への接触を見付け出し、自ら開き、導かれ、仏陀やイエスと結びついていることを知ることが自我の心理的自己防衛のメカニズムや合理的能力を放棄することなしにできるのであれば、そのほうがよい。それがより成熟した、また人生の肯定的な選択であると思う。また、私自身の確信は、自我の完全な克服への試みは、凡庸な人が自我を絶対化するのと同様、誤りであるということである。人生では自我を主張することと同様に、自我を越えていく能力が要求されるのである。これが仏教や他の世界宗教のメッセージに対する適切な答えであると思う。

註

(1) Vgl. Günter Baumann. "Wege zum Selbst - Hermann Hesses Erzählungen im Lichte der Psychologie C. G. Jungs", Rheinfelden/Berlin 1989.

(2) Vgl. Günter Baumann, "Der archetypische Heilsweg - Hermann Hesse, C. G. Jung und die Weltreligionen", Rheinfelden/Berlin 1990.

(3) Hermann Hesse, Ges. Werke, Bd. 10, S. 74f.

(4) C. G. Jung, "Erinnerungen, Träume, Gedanken", Olten 1971, S. 46f.

(5) 未発表論文

(6) Hermann Hesse, Ges. Briefe, Bd. 1, S. 473.

(7) Vgl. Ges. Briefe, Bd. 2, S. 28f.

(8) Siegfried Unseld, "Hesse - Werk und Wirkungsgeschichte" Frankfurt a. M. 1978, S. 114.

(9) Johannes Lehmann, "Buddha - Leben, Lehre, Wirkung - Der östliche Weg zur Selbsterlösung", München 1980, S. 35.

(10) Maurice Percheron, "Buddha - In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten", Hamburg 1958, S. 24f.

(11) Lehmann, S. 83.

(12) Vgl. Percheron, S. 140.

(ギュンター・バウマン・文学博士・高校教諭)
(まつど ゆきお・東洋哲学研究所欧州研究部長)