



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	C・G・ユングの「現代」意識
Author(s)	久保, 耕司
Citation	基督教学, 31, 1-21
Issue Date	1996-07-22
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46577
Type	journal article
File Information	31_1-21.pdf



C・G・ユングの「現代」意識

久保耕司

はじめに

現代では宗教はもはや過去の遺物となつてしまつたのかどうかという問いに対して、C・G・ユングはつねに宗教の持つ積極的価値を唱えてきた。彼は心理学者の視点から、人間の心に対し宗教の果たす役割について考察を進めてきた。その結果、一般に宗教と呼ばれるものは、人間の心に肯定的な影響を及ぼしていると考へるのである。しかし、現代において宗教は存在する必然性を持たないと言う者も多く、そのように人々を考へせしめられている現実的要素が存在していることも事実であろう。宗教の現実的力が失われるとき、宗教はその存在の根拠を問われることとなる。

今日、モダンの意識のなかで宗教の衰退が生じているように見える。この意識によつて、宗教の外面的形態は変容を求められるのである。マテイ・カリネスクによると、観念としてのモダンはずねに直線的・不可逆的時間意識の枠のなかでのみ想定されうる。⁽¹⁾そこでは、直線的時間と円環的時間といふふたつの対立する時間観念が前提となつている。⁽²⁾モダン観念は必然的に進歩観念とともに現われるのであり、エリアーデの言うように、まさにそれは古代的な円環的・循環的時間観念を廃棄した、直線的に進行する時間観念を基盤とする。モダンな意識は、過去のあらゆる伝統的形態を破壊し新たな形態を生み出すための牽引力となるのだが、形態が固定化されることを拒絶するがゆえに、

モダン意識自身によって生み出された形態にも敵対することになる。モダンの運動は決してとどまることがなく、永遠に続いていくのである。そのため、モダンはつねに自己を超越するというメタレベル化の運動を有しているといえよう。伝統的形態を突き崩す運動そのものがモダンなのであり、この運動によって生み出された形態は、歴史上に現れたその瞬間に、原理的にはモダンなものではなくなってしまう。モダンはつねに伝統化する危険に直面し、そしてそれを乗り越えていく⁽³⁾。このようにモダン意識と形態との対立は必然的なものといえる。この意識のなかで、原理的に宗教形態は崩れていくこととなる。

こういった観点からするならば、人間に普遍的に備わっているという神話的思考形態の存在を仮定し、人間の生の営みすべてをこの根源的形態の変化態として考えようとするユングの思想は、モダン意識とは相反するように思えるだろう⁽⁴⁾。しかしながら彼は変化する宗教的形態を貫いたところに宗教性の本質を求め、それによって宗教の必然性や普遍性を定式化する。すなわち宗教は衰退することはない。

これは単に形態は変わっても本質は同じであるということだけを言おうとしているのではない。問題は、「形態は変わるけれども本質が持続する」ということではなく、「形態が変わるがゆえに本質が持続する」ということである。ある宗教が宗教であり続けるためには、その形態は必然的に変わらねばならない。さらには集合的無意識が人類普遍のものであると解釈されうるためには、ユングの宗教理論においてその宗教のとるべき形態は、時代・地域・文化等々によって差異を持たねばならないだろう。そうでなければ、そもそも集合的無意識が人類普遍のものであるという彼のテーゼは意味をなさなくなってしまう。したがって、ユングによれば、宗教については、本質の不変性と形態の変化をともし肯定しなければならぬことになる。

彼は人間を規定する究極的根拠を提示し、宗教をそれと関連づける。しかしその反面、宗教的形態は破壊され、新たな形態が打ちたてられなければならないとも考えた。彼のいう集合的無意識は、形態を根拠づけるものであると同

時に、形態をつねに変革するメカニズムを持つものとして構想されたのである。それは歴史的形態を伴った宗教の前提となると同時に、その形成の根源へと繰り返し立ち返って、新しい形態を創造する力となる。集合的無意識と意識とのかわりはまさにユングのモダン意識のもつ二重性を体現したものと考えられないだろうか。

この論稿は、ユングとモダン意識とのかわりを、彼の宗教論に焦点を当てることによって考察する。むしろ議論の中心となるのは、集合的無意識である。議論の手がかりとして、講演が元となった論文「現代人の魂の問題」を取り上げる。⁵ ここには宗教の衰退の問題と、減じることのない宗教体験への希求とが同時に述べられている。つねに変革を求めるモダン意識によって、伝統的宗教の持つ形態が解体を迫られる時、新たな象徴が立ち上る根源的な場所をユングはつねにとらえようとしていたのである。ここで言う伝統的宗教とはもちろんキリスト教のことである。ユングは、現代グノーシス主義ともいべきヨーロッパで流行の一連の宗教的運動のなかで、伝統的キリスト教ではない形態を持つ新しい宗教の到来を期待していたのではないだろうか。⁶

1. 「現代人の魂の問題」

「現代人の魂の問題」は講演を元に行っていることもあり、彼の理論的議論が精緻に展開されているような名著と比べると見劣りがすることはやむをえない。一九三〇年代に書かれた、元型論に関する諸著作をユングのひとつの到達点と考えるならばならば、この「現代人の魂の問題」はそこへ至る過程のひとつと位置づけることもできるだろう。しかしながら、この論文を含む彼の文明批評に関する一連の著作は、直接に社会に向けて発信されているために、理論的著作では隠蔽され見えにくくなってしまったものがあからさまな形で露呈する。それはまさしく現代への視点である。先に述べたようにそれは、この時代という意味での現代と、根源に連なる変化のダイナミズムという意味での現代との二重性を包含した「現代」である。「現代人の魂の問題」では、現代社会に生きる現代人の抱えている問題を論

じ、それにユング心理学なりの解答を与えている。では以下、現代人がいかなる問題を抱えているのかを見てみよう。まず問わねばならないのは現代人とは誰かということである。考えられるのが、ユングの生きた時代、ユングと同時代に生きた者たちという意味であろう。しかしこの論文のなかで扱われている「現代人」とは、いわゆる歴史的分における「現代」という時代に生きている者というよりも、モダン意識を持つ者、つねに「現在」に生きる者という意味である。

世界の最前線に到達し、崩れ去り克服され終わったものを背後に、そしてすべてが生じる源である無を前にするとき、人ははじめて完全に現代的なのである。⁽⁷⁾

ここに述べられているのは、伝統から分離し、無としての未来を課せられた存在としての現代人の姿である。現代に生きているものすべてが現代人なのではない。現代人は、自分が過去からは完全に断絶され、そして来たるべき未来は、「無」、すなわち彼自らが創造しなくてはならないものであると感じている。⁽⁸⁾過去に存在基盤を持たないがゆえに、彼は孤独である。過去への志向から未来への志向への変化は、円環的時間意識から直線的的時間意識への変化となる。ユングは「現代人」という語のなかに、モダン／伝統の対比を明確に打ち出している。

ユングが「現代人」を論じる背景には、彼独特の心の進化理論がある。人間の身体が進化のプロセスを経て現在のようになったのと同じように、人間の心 (Psyche) ⁽⁹⁾も進化プロセスによって現在のものになっているといっているのである。ロバート・A・シーガルは、*The Gnostic Jung* ⁽¹⁰⁾の序文において、この心の進化の図式を簡潔にまとめている（後述べるように、シーガルはユングとグノーシスとの関連において、この図式を提示している。シーガルによれば、「現代人」と古代のグノーシスが結びつく。すなわち古代における「現代人」がグノーシスだったというわけである）。この

図式によって、ユングのいう現代人の位置づけが明確になる。以下はシーガルの引用である。

ユングは人間の心的歴史を、原始 (primitive)・古代 (ancient)・近代 (modern)・現代 (contemporary) という四段階に分けている。ただし、そのうちのある段階には別の言葉を使用している。¹¹⁾

この「ある段階」とは「現代」(contemporary) のことであり、シーガルによれば、ユングは「近代」(modern) と「現代」(contemporary) の両段階を modern という一語で表わしていたが、ふたつの意味を区別しながらこの語を使っていた。¹²⁾ 以下、この四段階を簡単に見ておこう。

最初の原始の状態にある人間は、まさにまったくの無意識の状態から意識が発生せんとするところにいる。この段階では、自分自身は外界に投影され、主体／客体の区別はつかないという。¹³⁾

二番目の古代の状態では、自我は、先に述べた原始の状態よりも発達している。ユング心理学において自我とは意識の中心点であり、意識を束ねるものである。つまり「私」という意識の源といえる。しかしこの段階では自我はまだ不確実なものであり、自分自身を神々という形態に投影する。ただし、原始の状態と違ふところは、投影されたものと自分自身を同一視せずに、それを客観の対象として崇拜するところである。¹⁴⁾

三番目の近代的状态では、人間は完全に無意識から独立した自我を持つ。外界への投影を取り下げ、それをいわば非神話化することができる。そして無意識から意識を分離するのみならず、無意識を拒絶し、自分を合理的・科学的な存在であるとみなすのである。自我こそが自分自身であると感じ、宗教も、そしてその源泉でもある無意識をも棄ててしまう。そのため逆に、無意識の恐るべきエネルギーに対処するすべを持たない。¹⁵⁾

四番目の現代的状态では、人間は自分の非合理的側面(無意識)を意識する、最高の意識性にまで高まっている。

そして宗教を古代の遺物として拒絶しながらも、合理的生活には満足できず、かつて宗教が供給していた生の充実を求める。彼らは、意識の無意識からの分離を認め、その分離を克服しようとする。しかしその適切なる方法を見出すことができず、彼らは、生の空虚さと不快さに苦しむのである。⁽¹⁶⁾

以上が、シーガルによってまとめられたユングの心の発展図式であり、またこれは同時に宗教の発展図式にもなっている。外界への心的投影による宗教の発生とその基本的形態の変容が述べられているといえる。この図式において、とりわけ強調点は「近代」と「現代」とに置かれている。そしてこの両者の相違を考えることが、いかにユングがモダンを、そして伝統を考えていたのかについての理解を導き出す糸口となるだろう。以下、「近代人」と「現代人」との相違について論を進めていく。⁽¹⁷⁾

「近代人」と「現代人」との相違は、無意識に対する態度にもっともはっきりと見出される。「近代人」も「現代人」も、どちらも高い意識状態にあるが、「近代人」が意識のみを「自分である」と感じているの対し、「現代人」は自分のなかにある「自分でない何か」(無意識)の存在を認知している。それゆえに「現代人」においては、投影としての宗教は完全に取り下げられ、「生の空虚さと不快さ」に苦しみ、宗教に代わる何かを求めているのである。⁽¹⁸⁾ ユングの考えた最先端の人間像である「現代人」は、来るべき20世紀の人間として歴史上に設定された。その数は少ないながらも(もしくは少ないがゆえに)、彼ら「現代人」は歴史の最先端に位置し、すべての未来を包含する「無」と立ち向かう。すなわち「現代人」は、伝統的形態の残骸を乗り越え、新しい形態を作ろうとする者なのであり、彼らにおいては、過去の宗教的伝統はもはや破棄されてしまうのである。先に述べたように、ここでユングが宗教として念頭においているのはキリスト教である。「現代人」としては、キリスト教はもはや「伝統的宗教」として形骸化し、かつて宗教が持っていた心理的機能を失ってしまった。⁽¹⁹⁾ そして現在心理学への関心が増大しているのも、また現代グノーシス主義が流行しているのも、この理由からであるとユングは考える。⁽²⁰⁾ 現代人の意識は伝統的宗教には向かわず、新し

い経験を求めようとするのである。かつて宗教が与えてくれたもの、そしてはや宗教が与えてくれないものを求め
ている。

われわれの時代が心理学に寄せる関心は、人間の魂から、なにかあるものを、外界によっては与えられなかつ
たなにかあるものを期待している。そしてそれは疑いもなく、本来ならばわれわれの宗教がもっているべきもの、
しかし現実にはもっていない、ないしは今はずでもっていない、あるいは、現代人にとってはもっていないな
にかあるものなのである。⁽²¹⁾

ただし、こういった現代のグノーシス主義とも言うべきヨーロッパにおける一連の宗教的運動は、過渡的現象にす
ぎないと、彼は考える。それは、「いわば胎児的な性格をもった過渡期の形態であり、そこから新しい、より成熟した
形式が生まれ出るであろう」⁽²²⁾。この運動が「過渡的形態」であるのは、それが借り物の要素によって構成されてい
るからであるとユングは述べる。例えば、神智学はインド的・チベットの引用によって構成された運動であり、これを西
洋人の心の根源から生成した形態であるとはみなすことはできない。しかしユングがその存在価値を認めているのは、
心の根源から生成した形態とはいえなくとも、それが心の根源への関心を示すものであるからである。根源への関心
は、いずれ真に西洋人の心の根源からシンボルが立ち現われる起因になるとユングは考えた。そしてそれなるがゆえ
に、現代グノーシス主義は過渡的形態としての限定された価値を有するのである。

東洋の影響を受けた宗教的運動に対するユングの批判とその位置づけには、文化に対するユング特有の考えが現わ
れている。借り物の文化と真の文化との対比である。それは表層と根源と言ひ換えることもできよう。真なる文化は、
心の根源である集合的無意識より生まれるものでなければならぬ。しかしそうであるならば、西洋固有の文化、真

の西洋的文化なるものは存在しないはずである。この点から、文化に対するユングの浅薄な考えを批判することはたやすいことかもしれない。ただ、文化現象のローカリティを主張したことは評価さるべき点だろう。文化現象は普遍的ではなく限定されたものであり、もちろん西洋文化も例外ではない。ユングはそのことを真の文化と借り物の文化を区別することによって示したのである。これによって、文化に限定された個々の宗教的形態が、独自性と普遍性を同時に持つことが可能となる。宗教形態は限定的であるがゆえに普遍性を持つのである。

2. 宗教の現代性

聖なるものはつねに俗なる形態のなかに現われる。例えば、エリアーデはこれをハイエロファニー（聖体示現）という言葉で概念化した。表現としての宗教形態のなかに、不可視の聖性が表わされるのである。逆に言えば、聖は自らを表わすためには、歴史的形態をとらざるをえないことである。それゆえに、個々の宗教形態には聖なる次元と俗なる次元が同時に表わされている。ユングが宗教形態について議論を展開するとき、彼のまなざしは、この俗なる次元すなわち宗教形態を超えた次元、つまり聖なる次元へ、集合的無意識へと向けられている。形態を生み出す源泉としての集合的無意識は、いつも彼の議論の根底に横たわっている。問題となるのは、形態とそれを超えた次元とのかかわりである。ユングによれば、形態はつねに変化を余儀なくされる。歴史のなかで宗教は、時間的・地理的・文化的差異によって様々な形態をとる。以下、ユングの考えていた宗教の諸形態の差異性と同一性について、整理してみたい。

私見によれば、ユングの宗教理論はいくつかのレベルにおいて宗教なるものをとらえていると考えられる。単純に図式化するならば、これは三つのレベルにおける考察として分類されるだろう。すなわち、歴史のなかへ形態をもって現われたものとしての宗教と、この歴史的現象としての宗教形態を生じせしめる「力」としての宗教、そして個人

の内面における体験としての宗教である。最後に述べた「体験としての宗教」は、はじめのふたつの媒介者という役割を担う。

1. 歴史的に形態をとつたものとしての宗教。例えば、教義・儀礼などがそれに含まれるだろう。宗教象徴もこれに含まれる。ただしユングは、教团的・組織的な面からの考察をほとんど行っていない。
2. 個人の宗教体験の原因となり、さらには具体的な宗教形態を生み出す動的力としての宗教。1、3のレベルの宗教の要因となるもの。ユングはこの力の源として「集合的無意識」を設定した。
3. 個人の内的体験としての宗教。この場合、個人的レベルにおける意識と集合的無意識とのかかわりが問題となる。

この三類型においてユングがもつとも力点を置いていたのは三番めの「個人の内的体験としての宗教」である。ユングはつねに自分のことを一介の「心理学者」にすぎず、つねにその視点から発言をしているのだと断っている。その意味でユングの宗教に関する力点が個人の内的体験にあるというのは妥当なことだろう。ユングが行なった宗教の定義でもっとも有名なのが、「心理学と宗教」のなかで行なった定義である。

私には、宗教は人間の精神の特殊な態度であると思われる。それは、*telos* という概念の元々の使い方にそつて、「様々な力」として把握されるある種の力動的な要因を注意深く考慮し遵奉することであると定式化できるだろう。霊・デーモン・神・法・観念・理想など、その要因にいかにも人間が名をつけようともそうなのである。人間はそれらを世界において、力強く、危険で、役立つものとして経験するがために、それらに綿密なる考慮を与え、また、巨大で、美しく、意味深いものとしてそれらを経験するがために、それらを心をこめて崇拜し、愛す

るのである。⁽²³⁾

宗教を本質的に把握するためには、人間の内面の態度こそ注目すべきものであり、外面的形態は二次的なものであり、ユングは考えている。彼は宗教をとらえる際に、つねに体験する人間に力点を置いていたのである。⁽²⁴⁾これについてはユングは別の場所で、形態としての宗教は「代用宗教」とでも呼ぶべきものであると述べている。その目的は、直接経験を教義と儀式の形態をもつ適切な象徴に置き換えることである。⁽²⁵⁾直接的な集合的無意識経験は、個人の意識に危険をもたらすような大きなエネルギーを持つ。ここで触れておくべきなのが、ルドルフ・オットーのとのかわりであろう。ユングは宗教の本質に関して言及を行なう際に、しばしばオットーを引き合いに出している。

宗教とは、それを示すラテン語 *religere* から明らかかなように、いみじくもルドルフ・オットーが *Numinosum* と呼んだものを注意深く良心的に遵奉することである。⁽²⁶⁾

ユングがオットーの聖概念に共感を感じていたことは疑いえないだろう。⁽²⁷⁾ 集合的無意識はヌミノース的性質を持つがゆえに、人間に対し（肯定的なものであれ否定的なものであれ）恐るべき力をふるうのである。ユングにとつての「宗教」はつねに個人が中心となり、制度的なものはユングの視野からは外れている。あくまでも個人における体験がユングの宗教理論の中核をなす。彼にとつて集団性はむしろ否定的なものとして語られることが多い。

それゆえに、次のことが問われなければならない。私はそもそも宗教経験と神との直接的関係を持っているだろうか、と同時に自分を一個の個人として、群集のなかに解消されてしまうことを防ぐ確信を持っているだろうか。

うか、⁽²⁸⁾と。

言うまでもなく、宗教のこの三つの分類は便宜上のものであって、ユング自身がこの三者を明確に区別して論じていたわけではない。力点が「体験としての宗教」にあったとは言え、彼の宗教に関する言説では、つねにこの三者が混じり合い、絡み合っている。例えば、ユングがカトリックのミサについて語る際には、儀礼としてのミサの象徴的意味、それが個人の内面に及ぼす影響、そしてそのような効力の源である元型が同時に彼の視野に入っているのである。⁽²⁹⁾

元型・象徴的形態・内的体験は循環をなすがごとく関連しあっている。ある形態が集合的無意識の元型よって生成したものであるならば、それは象徴として個人の内面に作用を及ぼす。そしてユングにおいては、その聖体験は集合的無意識体験に読み替えられるがゆえに、宗教の歴史的・文化的形態はたえず問われ続ける。はたして既存の宗教的形態は依然として心理的価値を有しているのか否か、と。根源的聖体験はつねに歴史的表現形態として現われる。しかし、それはそのつど具体的地域の歴史や文化に制約されざるをえないがために、それを超えたものすなわち集合的無意識の表現形態としての機能を喪失する可能性を有しているのである。

集合的無意識は、心的プロセスによって歴史的形態として顕現する。これは先に述べた宗教の三つのレベルの連関と重なりあう。これらは閉じた円環をなしているように見えるが、必ずしもそうではない。かりにこの円環がスタティックに閉じたものであるならば、ユングの考えた「宗教」は、過去から未来に至る人間の歴史のなかで、つねに伝統的形態を保持し続けていくものであるだろう。しかしユングはそう考えていなかった。その円環には、直進する時間という要素が入り込んでくる。彼は（成功をおさめたかどうかはいささか疑問であるが）彼なりのやり方でモダンという運動態を考慮にいれつつ、宗教をとらえたのである。「過去から断絶して変革を求めること」がモダンの精神

ならば、ユングはその精神を持つていた。⁽²⁰⁾ しかしながら、基本的形態（元型的イメージ）とその変容という二本柱で、歴史に現われた宗教形態をとらえようとする限り、ユングのモダンの時間観念には一定の留保が必要となろう。それは、ユング的モダンは変革を、未来を志向しながらも、つねにそれと同時に根源へと帰らざるをえないものだからである。⁽²¹⁾

3. 伝統と現代

「現在」という意識は意識によって生み出される。これは、現在は過去によって解釈されるということである。しかしながら未来は集合的無意識によって生み出される。正確に言えば、集合的無意識は、過去による現在の規定をも超え、未来を創造する力の源である。それゆえ未来が、意識にとつて未知のものであると同時に、無意識にとつては既知のものとなるのは必然的である。現代人の宗教はつねに集合的無意識に裏打ちされた体験から生成されねばならないとユングは考えた。逆に言えば、現代人の宗教は必然的に過去に回帰することによって生ずる、つまり、現代的であると言うのは過去へ帰ることなのである。しかもそれは歴史的過去ではなく、人間の本質的存在基盤となる「過去」である。ユングにおいては、変革を求めることと伝統へ回帰することは相反する方向とはみなされず、つねに同時に起こることと考えられている。より正確に述べるならば、真の変革は根源へ立ち帰ることなのである。新しい形態を求めるプロセスには、つねにこうした根源への回帰が必要となる。それゆえに、過去から断絶して変革を求める精神をモダンの精神と規定するならば、モダンの精神にとつては宗教的形態はつねに破壊され、更新されるべきものである。しかし、形態が変化することによって実は根源（スタティックな根源形態というわけではないが）の同一性が保たれるわけである。ここに、ユングの「過去」への、つまり根源へのこだわりをうかがうことができる。直線的時間軸の線上を現在から未来へ進みながらも、同時にベクトルは根源へ向かうのである。それゆえシーガルが「(古代)グノー

シス主義者は現代人の対応物 (counterpart) である」と言った意味で、ユングは現代人であり、またグノーシス主義者であった。⁽³³⁾ 直線的時間においては過去から現在へ、そして未来へと時間が流れていくのに対して、ユング的時間のなかでは無意識から意識へ、そして両者を包括する「自己」へとその流れは収束していく。

ユングが変化の層の下に不変 (普遍) の層を見出す場合、それは一般的な意味での伝統を越え出るような人間の普遍的心である。未来への変革志向と過去への回帰が同時に起こると述べたとき、その「過去」(伝統と言ひ換えてもいいだろう) は、時間的な意味での過去を越え、歴史そのものの根源にある人間の生の営みを究極的に支える基礎構造ともいうべきものである。それは人間のすべての歴史・文化現象を超越した、人間を人間たらしめる普遍性である。それゆえ、人間の共通性・一体性はそれに起因することとなる。⁽³⁴⁾ ユングは表層的な差異性の裏に宿る究極的同一性をつねに念頭に置いていた。究極的普遍性に対する現象形態はすべて変化せざるをえないものであり、ユングにとつてそれは不完全なもの・断片的なものとして取り扱われる。歴史的なものはすべて、それが歴史的形態であるがゆえに断片的なものである。ユングがキリスト教を形骸化したものと考え、新しい形態の誕生に期待を寄せるとき、キリスト教を補完するものとしてのグノーシスに注目した。

ユングはグノーシス主義のなかに、必要不可欠な異端——キリスト教会の一面的な位置を正すために必要不可欠なもの——を見た。ユングはグノーシスとともに人生の闘争を続けた。グノーシスの研究を通し、エネルギーを失っているように思える現代の宗教「キリスト教」にある種の創造性をもたらすことを、ユングは期待したのである。⁽³⁵⁾

この場合、グノーシス主義は、キリスト教に取って代わられるものとして重視されるのではなく、キリスト教の断

片性を補うものとして、キリスト教の影として、キリスト教の一面性を正し全体性へと向かわせるための協力者として取り扱われているのである。歴史的形態はつねに断片であり、根源的全体性の不完全な現象態である。いかなる形態もそれが形態である以上、それを補完するものを必要とする。そのためユングは、「形態としての宗教」はつねに「体験としての宗教」のなかに解体されねばならないと考えたのである。ユング的モダニズムは人間の超越的な存在基盤の照り返しをたえず受けながら、運動を続けていく。この道に従って「伝統」は無限に変容を続ける。そして人間の究極的完成体ともいえるべき「自己」が実現されるときこそ、その運動は終わりをむかえる。そしてその時こそ、ユングの考えによれば、彼の前には真なる伝統が開かれることになるだろう。しかし「自己」の実現へと向かう個性化とは終わりのなきプロセスであり、現実的完成点はない。個性化は、人間の生の営みにおける究極的到達地点へ向かって無限に続いていかねばならないものと考えられる。それゆえに、宗教形態もまたつねに変化し続けなければならぬのである。

注

ユング自身の著作としては以下の独語版選集と英語版選集を用いた。引用箇所表記として、巻数・パラグラフ数を示した(例えば、GW II: 75. ならば、独語版選集第11巻、パラグラフ番号75を表わす)。

Gesammelte Werke von C. G. Jung, Olten, 1971-1990.

Collected Works of C. G. Jung, Princeton, 1978-1991.

はじめに

- (1) マティ・カリネスク『モダンの五つの顔』富山英俊他訳、せりか書房、一九九五年、第一章参照。
- (2) 「ひとつの観念としてのモダン」は、『永遠回帰の神話』でミルチャ・エリアーデが説明したような、時間的―連続的なものとしての歴史をもたず、神話的、回帰的モデルにしたがって時間というカテゴリーを組みたてる社会にあつては、まったく意味をなさない」（マティ・カリネスク『モダンの五つの顔』一三三頁）。
- (3) この議論は上山安敏『神話と科学』（岩波書店、一九八四年）第三章を参考に行っている。上山氏は、モデルネという語が、「変革としての近代」と「近代主義」（保守主義とほぼ同義）という意味を同時に持つており、日本において受容される際に、自己変革のメカニズムを内に持つ「変革としての近代」が抜け落ちてしまったと論じている。
- (4) 後に述べることであるが、もちろんこの「根源的形態」は、固定された形態と考えないほうが都合が良い。ユングは、「元型」と「元型的イメージ」の区別を、著書のいたるところで強調している。
- (5) Jung, "Das Seelenproblem des modernen Menschen", 1928, *GW* 10. 「現代人の魂の問題」『現代人のたましひ』高橋義孝訳、日本教文社、一九七〇年。元になったのが、一九二八年プラハでの知的共同連盟の会議での講演であり、同年の『ヨーロッパ評論』*Europäisch Revue*, Nr. 4/9 に発表された。
- (6) ユングは、スピリチュアリズム・占星術・神智学等の精神の諸潮流を、現代におけるグノーシスとみなしている（*GW* 10: 169）。なお「グノーシス」「グノーシス主義」といった用語に関しては、荒井献に従って、「古代末期の宗教史上に現われた若干の宗教グループとその教理体系」としての「グノーシス」（Gnosis）と、思想的イデオロギーとしての「グノーシス主義」（Gnosticismus）とを用語上区別して用いることにする（荒井献『新約聖書とグノーシス主義』岩波書店、一九八六年、二六八頁）。

1. 「現代人の魂の問題」

(7) GW10: 150. (『現代人のたましい』二六三頁)

後で述べるように、その創造の源泉をユングは集合的無意識と考えた。

(9) Psyche は人間の全体的な心の領域を表わす。意識も無意識もこのなかに含まれる。

(10) Segal, Robert A., *The Gnostic Jung*, Princeton UP, Princeton, 1992.

(11) *Ibid.*, p.11.

(12) 『近代』と『現代』の区別は潜在的なものにすぎず、不幸にもユングはこの両者ともに modern という語を使っている (p.11.)。この modern の語法に関する問題は、「近代」と「現代」が連続したものであるという側面が強いていることであろう。四段階の図式は、意識化という本来は連続したプロセスを便宜的に分割したものである。ただ、「近代」と「現代」は、両者ともにおいて意識と無意識は完全に分離しながらも、無意識のとらえ方は異なっている。この点で、シーガルの分類は正当だと言える。

(13) *Ibid.*, p.11f. なお、ここでシーガルはユングの無意識とフロイトの無意識との相違を述べている。「初期の人間状態が無意識的であるがゆえに、無意識はフロイトが考えるような人為的なものというより、自然的なものである。フロイトにとって無意識は意識から発生するものだが、ユングにとっては意識は無意識から発生するのである」(p.11f.)。この観点からすると、ユングの考える無意識は、「意識でないもの」ではない。また、これと同じことを J・シンガーも述べている。Singer, June, "Jung's Gnosticism and Contemporary Gnosis", in Stein, Murray & Moore, Robert L., ed., *Jung's Challenge to Contemporary Religion*, Chiron Pub., Illinois, 1987, p.74f. エンゲンは、フロイトの無意識を「個人的無意識」として、無意識における浅いレベルと見なし、自分の無意識体系の中に組み入れたが、元来フロイトの無意識概念とユングの無意識概念は、異なった次元のものではないか。フロイ

トにとって、無意識は「意識でないもの」、すなわち非意識として二項対立的にとらえられるものだが、ユングにおいては、意識を生み出す源泉すなわち超・意識として無意識がとらえられている。それゆえ同じ議論の地平において両者を差異化することは不可能である。

- (14) Segal, *op. cit.*, p.13. ユングの考え方からすれば、この段階において宗教が原理的に発生すると考えられるだろう。

- (15) *Ibid.*, p.4f.

- (16) *Ibid.*, p.15f. ユングは、この「現代人」を古代グノーシス主義者の対応物 (counterpart) であるとす。またユング自身による四段階の言説は以下の通りである。「文化民族にあっても最下層の人々は、未開人の無意識とあまり変わらない生の無意識のなかにいる。それよりも多少上位の人々は、本質的に、人類初期文化に相当する意識段階に生きており、さらに最上層の人々は、ごく最近過ぎ去った世紀の意識に近似した意識を持っている。ただわれわれの意味における現代人のみが、現在意識を持つがゆえに現在に生きているのである。過去の意識段階の世界を色あせたものと感じ、そこにみられる価値や努力にも、もはや歴史的な意味しかみとめようとしないうのは、彼らだけである」(GW10:150) (『現代人のたまし』二六三頁)。

- (17) シーガルは、「近代人」を19世紀的知性に、「現代人」を20世紀的知性に対応させる。「おおざっぱには19世紀知識人に対応する近代人と同様に、現代人(20世紀知識人)は宗教を、前科学的な遺物として拒絶する。」(p.16)おそらくシーガルがこのように述べたのは、以下の箇所を念頭においてのことであろう。「現代の意識は19世紀とは著しく異なり、人間の心にもっとも切なるもっとも強い期待を寄せており、しかもそれは既成の伝統的なあるひとつの信条(Konfession)の意味においてではなく、グノーシス主義的な意味でそうなのだ、私が言ったとしても、それはおそろしく言過ぎるではなからう」(GW10:171) (『現代人のたまし』二八〇頁)。信条(Konfession)

はいわば本質的宗教の一形態にすぎない。

- (18) 「近代人と異なり、彼ら〔現代人〕は、近代人から受け継いだ徹底的に合理的な生活に満足せず、かつて宗教が供給していたある充実を切望する。今や彼らは、宗教の死んだ投影に代わる非投影的なものを求めるのである」(Segal, *op. cit.*, p.16)。

- (19) これはあくまでも「現代人」にとつてのことである。そのため、ユングがキリスト教のシンボルの持つ心理的機能について語るとき、それは「現代人」に対しての心理的機能ではない。「現代人」にいたって、その心理的機能が失われたのである。

- (20) もちろんこの「心理学」は学問としての心理学のみをさすのではなく、「心的現象に対する一般的関心」を指す。

「私が心理学に対する関心という場合、これは学問としての心理学に対する興味ばかりを、いわんや、さらに範囲のせまいフロイト流の精神分析に対する関心のみを指すのではなく、もつとひろく一般に、交霊術・占星術・神智学・パラサイコロジーなど、およそ心的現象なら何にでも示される関心の高まりを指す」(GW 10: 169) (『現代人のたましい』二七九頁)。もちろん、この中には「現代グノーシス主義」やユング自身の心理学も含まれる。

- (21) GW10: 168. (『現代人のたましい』二七八頁)

- (22) GW10: 187. 「このような人々は、これらの運動の根底にはひとつの情熱、すなわち、人間の魂の魅惑がひそんでおり、この情熱は、みずからの発現形式に他ならぬこれらの運動を、よりよきものによって超克されるまでの過渡の段階として固持するであろう、という事実を見過ごしている」(GW10: 187) (『現代人のたましい』二九三頁)。(この引用で述べられているのは、この現代グノーシス主義運動の価値評価と限界についてである。この運動は必要なものであるが、いずれ「よりよきもの」によって乗り越えられるべきものであるとユングは考えていた。そしてその「よりよきもの」への導きの手助けになるものとして、自分の心理学を位置づけていたのである。そ

れゆえ、ユング心理学自体がひとつの「宗教運動」であると考えることも的外れではない。宗教現象としてのユング心理学（とりわけユング派）に関しては、No II, Richard, *The Jung Cult: Origins of a Charismatic movement*, Princeton UP, Princeton, New Jersey, 1994. を参照。「現代人」は「伝統的宗教とは異なった何か新しい形態を望む。そしてそれは、伝統的形態とまったく異なったものであるとしても、ユングにとってはまぎれもなく「宗教」である。

2. 宗教の現代性

(23) 『Psychologie und Religion』, 1940, GW II: 8. (「心理学と宗教」『心理学と宗教』村本詔司訳、人文書院、一九八九年、十二頁)。これは一九三七年にイエール大学で行なった講義(テリー講義)が元となっている。

(24) この考えはこの「心理学と宗教」以後もほとんど変化していない。「ある不可視の制御不可能な要因を注意深く遵守し顧慮することとしての宗教は、人間特有の本能的態度であり、その現れは全精神史を通してあとづけることができる。」「*Gegenwart und Zukunft*」, 1957, GW 10: 512. (「現在と未来」『ユングの文明論』松代洋一訳、思索社、一九七九年、一七一頁)。ただしユングは初期には、無意識の力の否定的な側面をかなり強調していた。それゆえ宗教を、人間が動物的「野蛮さ」から引き離されるために必要不可欠なものであると考えていた。「それらの祭儀(キリスト教とミトラ教の祭儀)の意味は明らかである。つまり動物的な衝動に対する道德的制御である」*CW supplementary B, Psychology of the Unconscious*, p.69. (*Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912 の英訳版)。

(25) 「ふつう一般に『宗教』と呼ばれているものは、驚くほどに代用物であるため、私はこの種の宗教——むしろ信条(Konfession)と呼びたい——が人間社会において何らかの重要な働きをしているのかどうかを真剣に問う。代用

の目的は明らかに、しっかりと組織された教義と儀式の衣を着た適切な象徴を選びとり、直接経験と置き換えることにある」(GW11: 75) (『心理学と宗教』四十六頁)。

(26) GW11: 6.

(27) L・シュラムによれば、両者の共通点は、魅惑し拒絶するという聖のアンビヴァレントな性質にある。また彼は、オットーが「聖への無条件降伏」を説くのに対し、ユングは「聖経験の手段としての利用」を説くというところに、両者の相違を見出している(Schlamm, Leon, "The Holy: A Meeting-Point Between Analytical Psychology and Religion", in Ryce-Menuhin, Joel, ed., *Jung and Monotheism*, Routledge, London, 1994, p.26)。ただしこれには留保が必要だろう。なぜなら、ユングにおいて聖経験が個性化の手段として結果的に利用されているとしても、聖はユングにおいても恐るべき力をもったものであり、つねに降伏を余儀なくされるものなのである。

(28) GW10: 564. ユングにとって群集とは否定すべきものであり、それゆえユングの目指すところは、群集の持つ集団性に埋没せず、いかにそこから自らを離すかということになる。「自己」(Selbst)や「個性化」(Individuation)もつねにこれとかわりあっている。

(29) 例えば GW 11, "Das Wandlungssymbol in der Messe" (「ミサにおける転換象徴」、『心理学と宗教』)を参照。

(30) 「モデルネという言葉には前史があつて、すでに五世紀後半のときにキリスト教の支配する現代を、異教的・ローマ的過去から区別するために用いられてから、時代の変遷に従つて過去の時代、古典から区別する意味での現代をモデルネと表現してきた。したがつてモデルネは過去から断絶して変革を求める時代精神を内包している」(上山安敏『神話と科学』岩波書店、一九八四年、九十頁)。ここで言及されている「モデルネ」は歴史的運動態としてのモデルネだが、この運動がモダンの精神を宿していることはもちろん言うまでもない。しかしユングにとつて、ヨーロッパにおける歴史的運動としてのモデルネはあまり好ましいものではなかったようだ。

(31) しかしこの言い方は多少問題を含むであろう。なぜなら元型的イメージは究極的根源ではなく、そのイメージを産み出すのが「元型」であり、これはステイティクな形ではなくエネルギーの流れであるからである。

3. 伝統と現代

(32) Segal, *op. cit.*, p.18.

(33) シーガルが言うように、「グノーシスへ関心を示し、その研究をする」ということと、「グノーシス主義者である」ということの、非常に初歩的な区別を念頭に置くことは重要である(同前)。しかしこの両者を明確に区別することとは意外と難しい。シーガル自身は、ユングがグノーシス主義者であったかどうかについての結論を出してはいない。「ユングはグノーシス主義者なのか。彼がグノーシス主義者としての資格があるとしても、それは古代グノーシス主義者としてではなく、現代グノーシス主義者としてである」(p.48)。これがシーガルの最終的結論である。人間の多様性の認識の彼方に「全体として」の人間を見るのではなく、ユングは、始めから前提条件として人間の普遍性の基盤を提示してしまった。これは彼の思想のもっとも問題となる点のひとつである。

(35) Singer, *op. cit.*, p.89.