

〈常に・すでに〉と〈逆対応〉

——宗教体験のモデル化をめぐる——

甲 田 烈

一 宗教哲学から自己のモデルへ

近・現代において隆盛をきわめた比較思想・宗教研究は、人間の根源的な可能性としての絶対者（神・仏）の体験について、東西の諸宗教を参照しながらも、いずれの宗教・宗派にも優位を与えることなく、さまざまなモデル化を試みてきたと言えよう。それはあくまで理論モデルであり、個々の宗教ないし宗派における体験そのものとは異なるものと言えらるであろうが、そうした個別の事象に囚れずに、普遍的な人間存在の構造という立脚点から宗教体験を理解することを可能にしてきたのである。特に一九六〇年代以降は、宗教間対話という欧米を中心としたムーヴメントにおいて、他宗教への理解と、社会問題に対する宗教間の協力による取り組みという側面から、諸宗教の対話が促進されてきた。¹⁾

このような宗教間対話の理論的達成として、宗教多元主義 (Religious Pluralism) の諸類型が挙げられるだろう。その場合、宗教多元主義は、個別の宗教現象を超えて宗教の本質に迫ろうとする宗教哲学の観念的思弁性を、個別の宗教現象をいかに捉えるかという具体性によって制約する理論装置として特徴づけることができるのである。²⁾ しかしながら、宗教多元主義において対話の課題とされるのは、主に仏教、キリスト教、イスラームなどという個別宗教の真理性と、その通約可能性（あるいは不可能性）であり、人間の事柄としての宗教を、その人間の基本的存在構造からどのように把握していくかという観点からの論及は、ほとんど為されていないように思われるのである。

ただし、「人間の基本的存在構造」といっても、何を人間の基本的特質として考えるかによって、さまざまな方向での理論構築

が考えられる。その一つの観点として、宗教を人間の「心理構造」という側面から考えることも可能なのではないだろうか。実際、一九六〇年代からの宗教間対話とほぼ並行する形で、アメリカにおいてトランスパーソナル心理学 (Transpersonal Psychology) という深層心理学の潮流が展開され、その諸理論を徹底する基本的視座としては、①人間の成長は、自我の確立や自己実現の段階で終わるのではなく、自己超越の段階に到達できること、②人間の心は構造的にそうした成長の可能性を持っていること、③その成長は適切な方法の実践によって促進できるということ³⁾ことから、西洋心理学と東西の神秘主義との統合が目指されているのである。

それでは、我が国における、このような人間の心理構造という観点からの宗教体験の理解の試みには、いかなるものがあつたのであろうか。明治時代に哲学者の井上円了を中心にして、仏教を基盤とした心理療法の理論化が為されているが、この方向は森田療法や吉本内観に継承され、また坐禅時の脳波研究など、新たな試みもなされたものの、人間心理と宗教の本質的関わりについての理論的探究は、深められていないと言えよう。また、戦前から戦後にかけて、日本の宗教哲学の主軸を担った京都学派の哲学者たちにおいては、①人間の事柄として宗教を捉えていること、②信条や教義を超えた直接経験の次元からの宗教把握、③社会的・文化的に制度化された宗教への批判という三つの契機において、

深層心理学の宗教理解と共通点を認めることができる。しかし、京都学派の哲学からの心理学批判と、深層心理学がもつばら禅との対話という形式を望んできたことから、これまで深層心理学と京都学派の哲学において、有意義な対話は為されていないと考えられる⁵⁾。

本稿では、トランスパーソナル心理学の初期の理論構築に大きく貢献したケン・ウィルバー (Ken Wilber, 1949-) における〈常に・すでに〉 (Always-Already) という概念と、京都学派の創始者である西田幾多郎 (1870-1945) における〈逆対応〉の概念の比較を手がかりにしながら、人間の基本的存在構造という観点から、宗教体験を理解するためのモデル化の糸口を探りたいと思う。ウィルバーと西田は時代的にも隔たっており、両者の影響関係は皆無である。しかし両者は特定の宗教に優位を与えることなく、人間の自己が基本的に逆説的構造を有しているという観点から、宗教体験の意味を捉えようと試みている点において、通底していると考えられるのである。以下の論述においては、まずウィルバーの宗教体験論を取り上げ、それが自己の逆説的構造に基づいたものであることを明らかにする。そして、西田哲学における逆対応の概念において、やはり自己の逆説的構造が宗教体験の基盤となることについて指摘し、両者に共通する逆説的に構築化されているものとしての自己概念について、提示することにした。

二 逆説的モデル (Paradoxical model)

としての〈常に・すでに〉

ケン・ウィルバーは初期の著作である『意識のスペクトル』(The Spectrum of Consciousness, 1977)において、人間の意識を一つのスペクトルとして理解しようとしている。それは原子核の八重項模型、酸素の動力学のミハエル・メンテンの模型、あるいは視紅の光異性化に基づく視覚的興奮の模型などと同様に、コミュニケーションと研究のために為される一つの科学的モデル化であり、実際に意識がスペクトルを形成していることを意味してはいない。そして、精神分析、瑜伽行派仏教、ユングの分析心理学、ヴェーダーンタ学派、ゲシュタルト・セラピー、金剛乘、サイコシンセシスなど、西洋の心理学に限らず、東洋の諸宗教においても展開されている人間の意識水準に対する理解の中から、確認の簡便さと容易さに主眼をおいて自我、実存そしてこころの水準 (the Levels of Mind) と、三つの主要な帯域と、超個、生物社会的、哲学的、影の水準という、四つの複次的な帯域から構成されるものとして、スペクトル・モデルを提示するのである。⁶⁾

この意識のスペクトル・モデルは、心理学において認められるモデルの実体化を明確に拒絶すると同時に、東西の諸宗教において示されてきた宗教体験の諸様態を、ある一つのありうべき意識水準からの認識として、包括的に理解するための道を開いている

と言えるであろう。しかし、特に東洋の宗教伝統が示す体験領域をこころの水準として概念化したことにより、ウィルバー理論はある困難を抱えることになる。こころの水準の探究者たちは、この段階のみが唯一実在するものであり、他にはいかなる意識水準も存在しないと考えるからである(例えば、ヴェーダーンタ学派による、ブラフマンのみが唯一の実在であり、他は幻想のようなものであるという言明に示されているように)。

ウィルバーはこのような理論構築における困難を積極的に引き受け、こころの水準から、通常の人間の意識水準が生成される過程を「見かけ上の進化」として述べようとしている。それは物理学者が一条の白色光から虹を生み出すプリズムの光学について語るのと、同様の姿勢であると言えよう。ウィルバーはこころの水準をあらゆる意識水準の基盤とする根拠について、次のように述べている。すなわち「こころの水準とは究極的には観念ではなく、きわめて直接的な体験 (intimate experience) である。それはあまりにも身近なものであるがために、言語の網目から抜け落ちてしまう。そのような非常に単純な理由から、永遠の哲学 (the *Philosophia Perennis*) の解釈には、常に逆説 (Paradoxes) や論理的矛盾、不可解な言明がつきものである、そのようなものをいかにしても避けることはできないのである」⁷⁾。

このように、こころの水準は人間の意識における逆説的な境位を示している。それは他のあらゆる意識水準の根底にあるもので

あると同時に、最も直接的な体験である。宗教的な体験の事実であると同時に、日常の、あまりに直接的なゆえに忘却されやすい意識水準なのである。諸宗教において唯一の実在とされているものがブラフマン、神、法界、空、道など、どのように命名されていない、不二元のこのころの状態 (states of nondual Mind) を指し示している。そのような意識水準は見いだすことが困難なものではなく、魂の奥底にあるものでもない。それは常に現前 (everpresence) しているとウィルバーは考える。

前述してきたような諸特質により、このころの水準は、あらゆる時・場所において常に顕現しており、それが現われていない場所などどこにもないと言えるであろう。それにもかかわらず、この水準は、見かけ上の意識の諸水準の裏に、言わば覆われているのである。

「さて、このころはあらゆる場所、あらゆる時に遍在しているのであるから、すなわち、常に・すでにあるもの (it is Always-Already) であるから、それを見いだそうとしたり、それに到達しようとしたりしても、そのようなことは不可能であり、意味のないことである」⁹。なぜならば、このころの水準は、諸宗教の伝統において熱心に探究されてきたものであると同時に、このころの水準以外、他物は実在しない以上、人間の意識はすでにそれであることとなるからである。「このように、われわれがそれを認識する

と否とにかかわらず、それを求める否とに関せず、それを気にする、しないには拘泥することなく、それを理解するかしないかに関係なく、われわれはそれなのである。これまでにも常にそうであったし、これからも常にそうなのである」¹⁰。

このように、ウィルバーによれば宗教体験はこのころの水準の境界において自覚されるものとして理解されていると言えよう。このころの水準は、他のあらゆる意識水準が生成される場所そのものであり、それに比して、他の諸水準は幻想的なものである。このころの水準は人間の意識水準における、最も根底的な状態であると同時に、その日常的な意識そのものである。このような意味において、このころの水準は常に・すでにあるものとして提示することができる。最も深いものが最も表面にあるということ、このことはそれ自体、逆説的な事象であるが、かかる存在のありかたこそが人間の意識の基本的存在構造であり、諸宗教において絶対者の直接的体験として語られてきたことは、この逆説を存在論的な条件としているということを、ウィルバーは述べているのである。

三 自己矛盾モデルとしての逆対応

ウィルバーが意識の諸水準という観点から、逆説的な意識構造そのものを照射したのに対して、西田は最晩年の論文である「場所的論理と宗教的世界観」において、「自己が自己を知る」ということがはらむ矛盾に基づいて、絶対者を認識するという宗教体

驗が可能になる地平について考察している。西田によれば、相対的なものが絶対者に対するとは言えない。また、対を絶したものは絶対者とは言えない。絶対者は、無に対することによって、真の絶対となるのであり、それは自己が自己矛盾的に自己に対することを意味するといふ。このことから、自己が絶対者に対するとは、自己の死を意味するのであり、また、絶対者が自己に対するとは、絶対者が自己の中に絶対的自己否定を含むということである。このような、絶対者の側からと自己の側からの、双方向的自己否定の形態を、西田は「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものである」であり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである¹¹⁾と表現している。

それでは、このような絶対者の自己否定を、自己の存立構造の側から考えると、どのように捉えることができるのであろうか。西田によれば、「自己が自己の働きを知る」ということ自体が、すでにその自己矛盾的存在であることを証している。なぜならば、「私が私である」というように、自己言及することは、主語的であると同時に述語的であり、「自己が自己の働きを知る」ということは、自己が空間において存在していると同時に、時間的経過において自己の働きを認識することだからである。主語と述語、時間と空間、この結合し難いものが、自己において結合している事態を、「自己の自己矛盾的存在」と言うことができようであろう。

「我々の自己は、かかる自己矛盾に於て自己存在を有つのである。自己矛盾的なればなる程、我々の自己は自己矛盾を自覚するのである。それは実にパラドックス¹²⁾」なのである。

西田はこのように、絶対者の自己否定と自己の自己矛盾的存立構造から、宗教心の成立について考察を進めている。宗教心は自己が絶対者に対することであり、その意味において、自己が死を向かえることであるから、自己から成立するものではない。それは自己成立の根源である矛盾の場から、「神または仏の呼び声」として起こるのである¹³⁾。しかし、自己が自己の根源へと自己を超えることは、単に自己が無となるということではなく、自己が世界の表現となることであること、西田はつけ加えている。自己が真の自己となることが、自己が世界の表現となることであり、このような宗教体験の逆対応的地平から、真の知識と道徳が成立してくるのである¹⁴⁾。

以上によって、西田が自己の自己矛盾的構造から、絶対者と自己との〈逆対応〉を宗教体験の成立する場として捉えていることが明らかになったであろう。それでは、この視点をウィルバー理論と比較してみたとき、宗教体験の探究において、どのような意義を有するであろうか。

四 自己の逆説モデルと宗教体験

これまで述べてきたように、ケン・ウィルバーは初期の著作で

ある『意識のスペクトル』において、人間の意識の最も根源的な水準であると同時に、東洋の諸宗教において絶対者との合一として実証されてきた意識経験の様態を〈常に・すでに〉(Always-Already) という語によって示している。ウィルバーによれば、意識の根源的水準であるところの水準 (Levels of Mind) は、厳密には諸水準の一つではなく、無限で全包括的な意識の通常の状態ということになるであろう。それは明白でありすぎるために、気づかれることがない。われわれはすでにそれであり、常にそれであるために、それを探究する術もなければ、そこから逃れることもない、そのような意識状態が、宗教体験の指し示す逆説的な意識の様態なのである。

それに対して、西田幾多郎は「場所的論理と宗教的世界観」において、絶対者と自己との〈逆対応〉を強調する。自己は絶対的に自己を否定して、無に対することによって自己であり、それは絶対者(神・仏)が絶対的に自己を否定することを意味する。この対応は正対応ではなく〈逆対応〉であり、そうであるからこそ自己の根源からの呼び声である宗教体験が可能となるのである。

このように、ウィルバーと西田は、意識と自己存在の構造という観点は異なりながらも、宗教体験において開示される逆説性が、人間の基本的存在構造であることを明らかにしているのではないであろうか。このような自己そのものの逆説性を基盤とする、その存立構造のモデル化は、通常の心理学がともすれば陥りがちな

理論モデルの実体視を、モデルそのものの逆説性によって回避させると同時に、宗教体験をその事実性から臨牀的に把握することによって、今日、敬遠されがちな宗教哲学の理論的抽象性を乗り越え、より豊かな宗教的事実の探究を促すものとなるのではないであろうか。京都学派の哲学と深層心理学の対話は、かかる自己の逆説性から出立しなければならぬ。

- (1) 田丸徳善・星川啓慈・山梨有希子『神々の和解——二世紀の宗教間対話——』春秋社、二〇〇〇年、九七—九八頁参照。
- (2) 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か——宗教理解への探究——』見洋書房、二〇〇一年、一〇頁参照。
- (3) 岡野守也『トランスパーソナル心理学』春秋社、二〇〇〇年、一八頁参照。
- (4) 恩田彰『仏教の心理と創造性』恒星社厚生閣、一五—二七頁参照。
- (5) 安藤泰至『京都学派の哲学における宗教理解——深層心理学との接点——』島園進・西平直編『宗教心理の探究』東京大学出版会、二〇〇一年、二六四—二六六頁、また二七八—二八〇頁参照。
- (6) *The Complete Works of Ken Wilber, Vol.1.* Boston, Shambhala, 1999, p.52-53.
- (7) *ibid.*, p.60-61.
- (8) *ibid.*, p.115.
- (9) *ibid.*, p.327.
- (10) *ibid.*, p.328-329.
- (11) 『西田幾多郎全集』(第四刷) 一一巻、岩波書店、一九七九年、三九八頁。

(12) 同書、四一四頁。

(13) 同書、四一〇頁。

(14) 同書、四五〇頁。

(こうだ・れつ、仏教学・比較思想、

東洋大学東洋学研究所研究員)