

ユングの「自己」——その倫理的可能性

宮 下 聡 子

本稿では、スイスの精神科医カール・グスタフ・ユング（Carl Gustav Jung, 1875-1961）の唱えた「自己 Selbst」について、倫理¹的関心から考察し、その倫理的可能性を探りたい。ユングの思想において「自己」がきわめて重要な位置を占めていることは論を俟たず、ユングの「自己」の概念についての研究者の論考も相応にある²。しかし、ユングの「自己」を倫理的関心から考察したものは、管見の限りわずかであり、それもユングの「自己」そのものに倫理的関心から迫るというよりは、ユングの「自己」を研究者自身の倫理的関心事に応用することを眼目としている³。本稿では、ユングの「自己」に密着し、それを一貫して倫理的関心から考察し、その倫理的可能性を探ることを目指す。

「自己」をめぐるユングの論は、「自己」を主題にした論考⁴であると否とを問わず、ユングのほぼどの著作にも多かれ少なかれ展開されているので、あえて著作を限定することはせず、ユングの諸著作から「自己」についての論を拾って、所期の目的を果たしたい。

1 「自己」とは

ユングにおいて「自己」がどう位置づけられ、またどう特徴づけられているのか見てみたい。

1.1 「自己」の位置

「自己」についての論がユングの諸著作に散見されるということ自体既に「自己」がユングの思想において大きな比重を占めているということを示唆するが、「自己」はユングによって「我々が現在洞察するのに最も重要な元型」(GW9/II § 422) と位置づけられている。

ここで「元型」の概念を明らかにしたいと思うが、そのためには人間の心についてのユングの理論を概観しておく必要がある。ユングは人間の心を意識と無意識から成るものととらえた (cf. GW6 § 799)。「意識」については、「排除、選択、区別が「意識」の名を要求することのできるものすべての根本であり本質である」(GW9/I § 520) と説明される。そして、「意識は中心、すなわち何かを意識する自我 Ich を必要とする。我々は他の種類の意識を知らないし、自我のない意識を表象することもできない」(GW9/I § 506) として、意識にとって自我が不可欠であることが示される。両者が「自我意識」と並べて括られることもある (GW8 § 366 etc.)。他方、「無意識」については、「無意識とは、私の考えでは、意識されていない、すなわち知覚可能な仕方では自我と関連づけられていないすべての心的内容あるいは過程を覆う心理学的限界概念である」(GW6 § 837) とされる。無意識は「個人的無意識」と「集合的無意識」に区分される。「無意識のある程度表面的な層は疑いもなく個人的である。我々はそれを個人的無意識と名づける。しかしこれは、もはや個人的経験や獲得に由来するのではなく生得的であるより深い層に基づく。このより深い層がいわゆる集合的無意識である」(GW9/I § 3)。そして、個人的無意識と集合的無意識の内容について次のように説明される。「個人的無意識が本質的に、ある時意識されたが忘れられたか抑圧されたかして意

識から消え失せた内容から成るのに対して、集合的無意識の内容は、一度も意識の中にあつたことはなく、それゆえ断じて個人的に獲得されたのではなく、その存在を専ら遺伝に負っている(CW9/I §88)。あるいはこうも説かれる。「個人的無意識の内容は主として、魂の生の個人的な秘められた部分を形成する、いわゆる強い感情を帯びたコンプレックスである。それに対して、集合的無意識の内容はいわゆる元型である」(GW9/I §4)。「元型」については次のように解説される。「元型の概念は、集合的無意識の観念の不可欠な相関者であり、いつでもどこでも現在するように見える一定の形式が心の中に存在することを示す」(CW9/I §89)。あるいは、「元型とは特定の心的形式を産出するものである」(CW9/I §100)。ここに元型の概念が明らかになったであろう。

さて、先に示したように、ユングは「自己」を「我々が現在洞察するのに最も重要な元型」と位置づけているのであるが、ユングが「自己」に高い価値を認めていることは、「自己は生の目標である」(GW7 §404)と言っていることから確かめられる。ヨランダ・ヤコービは、ユングの「自己」についてみじくも次のように評している。「自己は、それ以上根拠づけることのできない心的原拠そのものを指す。しかし自己は、設定された目標として、まさに倫理的要請、実現目標でもある」⁵。「自己」は、心理学的概念であるにとどまらず価値概念でもあるのである。

1.2 「自己」の特徴

「自己」の特徴を明らかにしてみたい。

「自己」は「全体性の元型」(GW9/II §351)とされ、「全体性として自己は、定義によって常に対立の複合complexio oppositorumである」(GW11 §716)と規定される。さて、「自己」が「全体性」の元型であり、「対立の複合」であるということは、「自己」は自らの内にあらゆる対立する性質を含むということの意味する。その点に関するユングの言葉を見てみるが、ユングの言葉にマレイ・スタインが当を得た註釈を付けている⁶ので、あわせてそれも [] に示したい。

自己は逆説的、二律背反的〔無道徳な〕性格を持っている。自己は男性的で女性的、老人で子ども、強力で非力、大きくて小さい。自己は真の「対立の複合complexio oppositorum」である〔ユングは善と悪を加えてもよかったであろう〕。(GW9/II §355)

スタインも指摘しているように、対立の中には道徳に関する対立、つまり、善と悪も含まれるはずである。というより、「全体性」という場合、善と悪を含んでいることが要件となる。そのことはユングの次の言葉に示唆されている。「自己は概念的には全体性、したがって対立が一つにされた一体性と理解されるが、経験的には光と影の戯れとして現れる」(GW6 §815)。ユングはこう断じてもいる。「悪の統合なしに全体性はない」(GW11 §232)。他にもユングは、「光と影は経験的な自己の中で逆説的な一体性をなしている」(GW9/II §76)、あるいは「自己の中で善と悪は一卵性双生児よりも近い間柄である！」(GW12 §24)、「自己の真相、すなわち善-悪の思慮を絶する一体性」(GW12 §24) などと言っており、「自己」における「対立の複合」に関して、善と悪の対立が本質的であるとの考えをうかがわせる。

また、「自己は元型である」(GW9/II §257)以上——先に見た元型の概念からして当然——「自己は意識に先立つ無意識の先在」(GW11 §401)である。

さらに、ユングは「自己」には動的な面もあるとする。「自己は単に静的な量あるいは固定的な形式であるだけでなく、同時に動的な過程でもある」(GW9/II §411)。「自己」における「動的な過程」とは「自己の意識化」(GW11 §714)を指していると考えられる。

意識化は、一方では引き裂かれた部分の引き合わせとして、自我の意識的な意志の仕事であるが、他

方では前々から存在していた自己の自発的な出現を意味してもいる。[…] 我々は無意識の内容を意識することによって、ある意味で自己を創造するのであり、その限りにおいて、自己は我々の子である。[…] しかし我々がこの努力へと促されるのは、無意識の克服を最も強く命じる自己が無意識に現存することによってである。この点で自己は父である。(GW11 § 400)

このように、「自己」の意識化は、本質的には「自己」の自発的な出現であるが、そこには自我の関与も不可欠なのであり、「自己」と自我のいわば共同作業ということになる。「自己」が主導者であることは確かであるにしても、ひとたび意識化が始まれば、自我は「自己」と対等な関係に立つ。「自我意識の存在は、自由で自律的である時にのみ意味を持つ」(GW11 § 391) のであり、実に、「意識的な全体性は、自我と自己の成功した合一⁷において成る。そこでは両者は、それぞれの本質的な特性を保持している」(GW8 Anm. 131: § 430)。

では、「自己」は自我の関与によって意識化されるとどのようなようになるのであろうか。端的に、「自己は中心であるだけでなく、意識と無意識を包み込む外周でもある」(GW12 § 44) というようになる。そして、その時実現されるのは、「対立およびその闘いとその和解」(ETG 338) である。これは、エリ・ヴァイススタブが「対立は統一されても、それらの個別の同一性を維持する」⁸と解説しているような状態、あるいはJ・J・クラークが「対立の間の動的な均衡」⁹と形容しているような状態であろう。つまり、善悪をはじめとする対立が自己同一性を保ったまま意識されているという状態である。

さて、ユングは「自己」の特徴について以上のような理論的な説明をするにとどまらず、「自己」の象徴について豊かに描き出す中で「自己」の特徴を明らかにしてみせてもいる。次に、「自己」の象徴についてのユングの論を見てみよう。

2 「自己」の象徴

「自己」の象徴とは具体的には何を指すのであろうか。

経験的には自己は特定の象徴の姿で自発的に登場し、全体性として、とりわけマンダラおよびその無数の変形として認識できる。これらの象徴は、歴史的には神のイメージとして認証されている。(GW9/II § 426)

神の象徴は自己の象徴と一致する。つまり、一方で心理的経験として心的全体性を意味するものは、他方では神の観念を表現する。(GW10 § 644)

以上より、「自己」の象徴とは具体的にはマンダラあるいは神を指すことがわかる。

2.1 マンダラ

まず、マンダラについてのユングの論を見てみたい。マンダラという語については、「マンダラ(サンスクリット語)とは円のことである」(GW9/I § 629)。マンダラの構造については、「中心——すべてがそれに則して秩序づけられるところの中心——や、無秩序な多様なもの・対置されたもの・合一し得ないものの同心配置が作られる」(GW9/I § 714)。そして、マンダラは次のように意味づけられる。「根本モチーフは人格の中心——すべてがそれと関連づけられ、すべてがそれによって秩序づけられ、同時にエネルギーでもあるところの人格の中心——、いわば魂の内奥における中心的な場の予感である。中心のエネルギーは、人がそうであるところのものになるようにというほとんど抵抗できない強制と衝迫において顕れる。[…] この中心は、自我としてではなく、そう言うてよければ自己として感じられ考えられる。この中

心は、一方では最内奥の点であるが、他方では周囲あるいは周縁もこれに属し、したがって自己に属するすべてのもの、すなわち人格の全体を形成する対立の諸々の対も自らの中に含んでいる」(GW9/I § 634)。

以上が、マンダラが「自己」の象徴であるということに関するユングの論の概要である。

2.2 神

ユングはまた、先述のとおり、神も「自己」の象徴であるとしたが、「自己には一神教が相応する」(GW9/II § 427)として、一神教の神こそ「自己」の象徴にふさわしいと限定する。

ここで、ユングの著書『ヨブへの答え』(1952年)に目を向けてみたい。同書は、聖書¹⁰に描かれた神について論じることを主眼とし、さながら神学書のような観を呈している。ところが、ユングは序文で、同書で扱うのは神そのものではなく「神のイメージ」(GW11 § 558)であると断り、本文の末尾付近では、「神のイメージは、厳密に言えば、無意識そのものとはなく、無意識の特別の内容、すなわち自己の元型と一致する」(GW11 § 757)として、神について述べたことは、実は「自己」の元型についての話だったのだと明かす。ユングのこれらの言葉を額面通り受け取り、ユングが神について論じていることは「自己」についての話であると了解して¹¹、以下、神についてのユングの論の概要を摘記する。

ユングは『ヨブ記』までに書かれたと見られる旧約諸文書の神について、総括的に次のように評する。「分別が無分別と、慈しみが残忍さと、創造力が破壊の意志と並んでいた。すべてがそこにあり、どれも他を妨げなかった。この手の状態は、反省する意識が現存しないか、反省が単に無力な所与・伴随現象である場合にしか、我々には考えられない。そのような性質を持った状態は、無道徳としか呼びようがない」(GW11 § 560)。

『ヨブ記』には、「全く、直く、神を恐れ、悪から遠ざかっている」¹²ヨブのヤハウェへの信仰が本物かどうか、苦難に遭っても揺らがぬかどうか、サタンと手を取り合って、ヨブへの「最悪の苛虐」(GW11 § 622)によって試すヤハウェが描かれている。ユングは、「ヤハウェの——人間の立場から見れば——耐えがたいふるまい」(GW11 § 600)について、「道徳的に評価することのできないすぐれて無意識な存在者の挙動」(GW11 § 600)と評する。ヨブの身に次々と苦難が降りかかってもヨブの信仰はいささかも揺らぐらず、むしろヨブは真剣にヤハウェを求める。ヨブは苦難の不当さをヤハウェに訴え、ヤハウェに抗議をしながらも¹³、ヤハウェが必ずやヨブを弁護してくれるはずだと堅く信じている¹⁴。ユングは、ヤハウェへのヨブのこの二様の態度は「ヨブにはヤハウェの中の悪は確かであり、善も確かである」(GW11 § 567)ということを示しているとし、ヨブが次のことを認識したと見る。「ヤハウェは一人で迫害者と助け手の両者であり、一方の相は他方の相と等しく現実的である。ヤハウェは分裂しているのではなく、二律背反、総体的な内的対立性である」(GW11 § 567)。

『ヨハネの第一の手紙』では「神の愛」(GW11 § 719)が強調されている¹⁵。同じくヨハネという名が冠せられている『ヨハネの黙示録』には神による「世界の破壊」(GW11 § 653)が描かれており¹⁶、「ヤハウェの野性的な恐ろしさ」(GW11 § 732)がうかがえる。ユングは手紙と黙示録を同一人物のヨハネが著したものと仮定し¹⁷、ヨハネが神の愛と恐ろしさという「神の二重の相」(GW11 § 735)を伝えたものと見る。

ユングは総括的に「神は対立の一致 coincidentia oppositorum である」(GW11 § 664)と規定する。

ユングはまた、「神は人間の無意識の中から働きかけて、人間の意識が無意識の側から曝されている絶えざる対立的な影響を調和させ、統合するよう人間に強いる」(GW11 § 740)とし、「神の二律背反の統一は人間の中で行われなければならない」(GW11 § 747)という。神は「意識を持つ人間を必要とする」(GW11 § 575)のである。ユングは神の二律背反の統一が人間の中で成就した証拠を『ヨハネの黙示録』

に記されている、天に現れた子を産む女の幻に求める。すなわち、「大きなしるしが天に見えた。それは太陽を着ている女で、月が彼女の足の下にあり、彼女の頭には12の冠がある。彼女は妊娠しており、陣痛で、産みの苦しみに叫んでいる。[...] 彼女は男の子を産んだ。[...] 彼女の子どもは神のもとへ、彼の玉座のもとへ取り去られた」¹⁸。この幻についてユングは次のようにコメントする。「恐らくヨハネは幻の中で、対立の結合 *coniunctio oppositorum* によって特徴づけられている母ソフィアからの第二の子の誕生を体験したのであろう。それは神の誕生であり、知恵の子 *filius sapientiae*、個性化過程の真髄を先取りしている」(GW11 § 739)。

以上が『ヨブへの答え』で展開されている神についてのユングの論の概要であるが、先に確認したように、神は「自己」の象徴なのであるから、神についての論はそのまま「自己」についての論ということになる。

3 「自己」の倫理的可能性

ここで、これまで論じてきたことを振り返り、改めて問題設定を行いたい。

1.1で、ユングにおいて、「自己」が「我々が現在洞察するのに最も重要な元型」と位置づけられ、「生の目標」とされていることを示した。1.2で「自己」は「全体性」また「対立の複合」を特徴とし、本質的に道徳的に両面的であること、また、「自己」は「意識化」の運動を起し、「自己」が意識化されると、対立が自己同一性を保ったまま意識された状態になるということを示した。「自己」の象徴として、2.1で円の中に対立が整然と配置された図像であるマンダラ、2.2で「対立の一致」にして「無意識」で自らの対立を統一させるべく意識を持つ人間の無意識の中から働きかける神がふさわしいとされていることを示した。

ここで生じてくるのは、このように道徳に関して両面的な「自己」が「生の目標」とされるのはどうしてなのか、という問いである。以下、人間は「自己」に沿うことでよいありように至り得るのかという問題意識を持ちつつ、その問いについて考え、「自己」の倫理的可能性を探ってみたい。

3.1 「自己」に沿ったありようの道徳性

まず、ユングが「自己」を「生の目標」と言う場合の意味内容を見定めなければならない。それは次の箇所から知られるであろう。

人間の全体すなわち自己は、それ自体何を意味しようとも、経験的には、意識の願いや恐れを超えたところで無意識によって自発的に生み出された、生の目標のイメージである。それは全き人間という目標、つまり自らの意志に沿うにせよ反するにせよ、自らの全体性と個性の現実化である。(GW11 § 745)

ユングが「自己」を「生の目標」と言う時に意味しているのは、「全体性」としての「自己」を体現した「全き人間という目標」なのである。この「全き人間」という観点からユングが理想とする人間のありようは、彼が賞賛を込めて紹介している、元患者である女性からの手紙の一節に示されていると考えられる。「私が正の面も負の面もそなた自分自身の本質を受容したら、すべてが生き生きとしてきました。それにしても、私はなんとという愚か者だったのでしょ。私はすべてをどれほど自分の思い通りにしようとしたのでしょ」(GW13 § 70)。また、パウロの告白「そこで、善をなそうとしている私に、その私に、悪が付いて回っているという法則を私は見出すのです」¹⁹を引き合いに出しつつユングが説く「自らの十全性のためを思って、いわば自らの意図〔善〕と反対のこと〔悪〕に堪えなければならない」(GW9/II § 123)

というありようも、「全き人間」という観点から理想的なありように該当するであろう。

他方、「全き人間」に照らしてユングが望ましくないとするのは「断片的人間」(GW11 §745)、すなわち「個人の意識の一面性」(GW11 §698) ゆえに自らの内なる対立の一方しか認識していない人間である。ユングがとりわけ問題視するのは、自らの善の面しか認識していない人間、つまり自らの悪の面に目をつぶり、自らに善行を課し、その完全な実行によって自らを善人であると思いついでいるような人間である。ユングによれば、そのような人間はむしろ無意識のうちに不徳へと導かれかねない。その典型的な例をユングは信仰篤いキリスト教徒に見る。「私は信仰篤いキリスト教徒の補償的な夢をたくさん見てきたが、その人たちは自らの魂の現実の性状について錯覚していて、自らの状態を現実に対応するのは別様に妄想していた」(GW11 §731)。「補償的な夢」の内容は明らかにされていないが、キリスト教徒のありようとして期待されることとは正反対の、いわば不徳として括れるような内容であることが推察されよう。信仰篤いキリスト教徒の不徳な兆候は、我知らず態度に表れることもある。スイス改革派教会の牧師であった父についてユングは、「彼は非常に多くの善を行った——あまりに多くの。その結果、彼はたいへい機嫌が悪く、慢性的にいらいらしていた」(ETG 97) と語っている。ユングの次の言葉はこうした状態の説明となるであろう。

全体性として自己は、定義によって常に対立の複合complexio oppositorumである。その現れ方は、意識が光の性質の返還を請求し、それゆえ道徳的権威を要求すればするほど、暗く脅威的となる。(GW11 §716)

人間は無意識のうちに不徳に陥らないためにも「全き人間」であることが求められるのである。

さて、このように、善人を自任している信仰篤いキリスト教徒にこそ不徳の兆候が見出されるというのであるが、ユングの見るところ、そもそもキリスト教の教えそのものに、自らの内に悪は存在しないという思い込みへと信者を教導するところがある。ユングがその最たるものと見なすのが「善の欠如privatio boniの教説」であり、ユングはそれを痛烈に批判する²⁰。善の欠如の教説とは、善なる神が世界を創造したということ为前提に、すべて存在するものは善であり、悪は善の欠如であって、悪がそれ自体として存在するのではないとする、悪についてのキリスト教の伝統的な考え方の一つである。たとえばアウグスティヌスは次のように説いている。「すべての本性は決して悪ではない。悪とは善の欠如の名にほかならない」²¹。ユングは善の欠如の教説について、「悪の実在を無化する概念」(GW9/II §80) と解し、「この古典的定式は悪から絶対的存在を奪う」(GW11 §247) と断じる。そして、20世紀のキリスト教世界における歴史的巨悪に言及しつつ、「これを前にしては、悪を善の欠如という婉曲表現によって無害化することはもはやできない。悪は決定的な現実となった。悪を改称によって始末することはもはやできない」(ETG 331) と、語気を荒げて善の欠如の教説をしりぞける。

ユングの考えでは、集合的無意識の元型である「自己」には善と並んで悪も存在するので、人間は例外なく不可避的に悪の面を持っているのである。人間に望まれるのは、「自らの全体性」を十全に認識することである。

今日提起されている悪の問題への答えを持つとする人は、何よりもまず、根本的な自己認識、すなわち自らの全体性についての可能な限り最良の認識を必要とする。その人は、どれだけの善を自分で行うことができるのか、またどのような醜行を自分は犯す可能性があるのかを、手心を加えることなく知らなければならない。そして、一方を現実、他方を幻想と見なすことのないよう注意しなければならない。(ETG 333)

「今日提起されている悪の問題」とは、具体的には「ナチズムやボルシェヴィズムの現象」(ETG 334) を

指していると考えられるが、当の問題に「根本的な自己認識、すなわち自らの全体性についての可能な限り最良の認識」によって答え得るというのである。その自己認識とは、言ってみれば、意識化された「自己」を歪めることなく丸ごと認識するということであろう。1.2で述べたように、「自己」の意識化そのものは「自己」の自発的な運動であるから、到底はからいの及ぶところではないのであるが、意識化された「自己」の認識には当人の意識の構えが影響し得る。それは、先に触れた信仰篤いキリスト教徒が、恐らく信仰に忠実であろうとして意識の構えが一面的になり、自らの善の面しか認識していなかったという事例が示すとおりである。自己認識に際して、自らのすべての面に開かれた意識の構えが必要とされる所以である。なお、ユングには「普遍的な悪の改善は個人のもので、しかも彼が他人にではなく自分に責任を負わせる時はじめて始まる」(GW9/I § 618) との考えがあり、それで個人の自己認識が世界規模の悪の問題の解決にも及ぶことになるのである。

以上のように、「全体性」としての「自己」を体現した「全き人間」というありようが無意識のうちに不徳に陥ることの歯止めとして機能したり、自らの「全体性」についての十全な認識としての自己認識が世界規模の悪の問題の解決につながったりするところに、「自己」に沿ったありようの道徳性を見ることができるのである。

3.2 「自己」に沿ったありようの道徳的危うさ

しかしながら翻って、「悪の統合」を図って「全体性」としての「自己」を体現した「全き人間」となり、十全な自己認識をして、「正の面も負の面もそなえた自分自身の本質」を「受容し」たり、悪に「堪え」たりすることで、人間は悪に誘導されることになりはしないのか²²。そのような危惧をJ・O・チ・メイラ・ベンナも表明している。「自分自身の中にある悪を「受容する」²³人とは、その十全な意味を表現するなら、たとえばヒトラー親衛隊長のように端的な犯罪者である」²⁴。しかしユングは、「人が悪に触れる時、その手に落ちるといふ差し迫った危険がある。そうであればこそ、人はもはや決して「手に落ちる」ことは許されない」(ETG 331) と言っている。そう言っている以上、人間が悪を統合したり、悪を受容したり、悪に堪えたりすることで悪人に、ましてや犯罪者になることをユングが想定していたとは考えられない²⁵。そこをまず押さえておかなければならない。

ところがユングは、今の引用箇所が続けて「善の「手に落ちる」ことも許されない」(ETG 331) と言っており、その少し後のくだりでは悪の勧めともとれる考えを表明してもいる。「どぎつく聞こえるかもしれないが、倫理的決断が要求するなら、一般に知られている道徳的善を状況によっては避け、悪と認知されていることを行う自由を人は持たなければならない」(ETG 332)。ところで、「倫理的決断」とは何か。今の引用箇所のほぼ直前で「倫理的決断」について、「神に与えられて concedente Deo はじめて我々が確保することのできる主体的で創造的な行為」(ETG 332) とされ、それに続けて「すなわち、我々は無意識の側からの自発的で決定的な突き当てを必要とする」(ETG 332) というのであるが、これは「自己」の意識化と同じ事態であろう。

それにしても、「倫理的決断」によって悪を行うというのは、意志が介在している分確信犯的で、悪の手に落ちるよりもはるかに悪質に思える。やはり、チ・メイラ・ベンナの危惧は当たっているのであろうか。ここで「倫理的決断」が要求することがあるという「悪」がどのようなものなのか、吟味しておきたい。ユングのこのいわば悪の勧めの思想は、患者の治療に当たる精神科医の立場で主として説かれるので、当該のテキストを二箇所引用して、ユングが悪を勧めている文脈での悪の内実を探ってみよう。

私はある事柄が悪であるということを正確に見ています。しかし、実に逆説であることには、この人

の場合、この具体的状況で、彼の成熟過程のこの特定の段階では、それはまさに善であり得るのです。(GW10 § 866)

もしかしたら何かは患者にとって現実に悪であるかもしれませんが、それにもかかわらず彼がそれを行うと、そのために相応の疚しい良心を体験します。そのことは——治療的に見ると、したがって経験的には——本人にとって非常によいことであり得るのです。もしかしたら彼は悪とその力を体験し、耐えなければならぬのかもしれませんが。というも、そうすることによってのみ彼は、他人に対する彼のパルサイ主義を最終的に放棄することができるからです。(GW10 § 867)

これらの箇所から、ユングの勧める悪とは患者の「成熟」を促すもの、患者の「パルサイ主義」を打破するもの、いわば患者を益するものであることがわかる。その悪が具体的にどのような行為を指しているのかは定かでないが、それが患者を益するものとされている以上、少なくとも刑罰を科せられるような犯罪行為ではあり得ない。恐らくは高々冒険の域の行為や奔放なふるまいがイメージされているのであろう²⁶。

また、ユングには悪の行動化に対する種々の抑止力や人間の善性への素朴な信頼とでもいうべきものがあつたことも含み置かなければならない。

アナーキーな衝動が解き放たれるかもしれないと恐れられるが、たいていは過剰な惧れである。なぜならそれに対しては、感知できる外的ならびに内的自然の防御措置があるからである。とりわけたいの人間に自然にそなわっている小心さ、それから道徳、趣味のよさや、——最後になったが重要な——刑法典がある。(GW10 § 534)

ユングはこのように悪の行動化は通常ほとんど起こり得ないと見込んでいるのであり、ユングが悪を勧めたとしても、その見込みに立ってのことなのである。

以上より、「倫理的決断」が要求することがあるという悪も、人をあやめるといった犯罪級の悪ではあり得ないと考えられるのであり、その意味ではヂ・メイラ・ペンナの危惧は杞憂ということになる。

とはいえ、「全体性」としての「自己」を体現した「全き人間」が、その超脱性ゆえに、有徳な人間として一般にイメージされるところと一致しないこともまた紛れもないことである。ユングは「自己は集合的・道徳とも自然の衝動とも等置されることはできず、独自の規定としてそれ自身において理解されなければならない」(GW11 § 394) とも言うっており、元々異質な「自己」と集合的・道徳が一致しないのはむしろ当然であるとしなければならない。したがって、「自己」に沿ったありようが道徳的に危ういこともあり得るのである。

3.3 「自己」に沿ったありようの倫理性

以上のように、「自己」に沿ったありようは道徳的でもあれば道徳的に危うくもある。そうであるとすれば、人間は「自己」に沿ったとしても、よいありようへたどり着けるとは限らないということになりそうである。ところが、豈図らんや、ユングが次のように言っているのは注目し値する。

今や事は人間次第である。つまり、すさまじい破壊力が彼の手にと与えられており、問題は、彼がこれを使おうとする意志に抵抗し、その意志を愛と知恵の精神で飼ひ馴らすことができるかどうかである。自分の力だけでは彼はほとんどそれができないであろう。そのためには彼は、天にいる「弁護者」、まさに神のもとへ取り去られた男の子²⁷を必要とする。この者が、それまでの断片的人間の「癒やし」と全体化をもたらすのである。(GW11 § 745)

2.2で示したように、「男の子」の正体は新生した神であり、意識化された「自己」の象徴である。人間は「自己」が意識化された暁には、癒やされ「全体化」されて、破壊の意志を愛と知恵の精神で飼ひ馴ら

することができるようになるというのである。もちろんこの境地は、はからいによるのではなく「自己」のいわば恵みによるのであるが、3.1で見たような、自らのすべての面に開かれた意識の構えを持つてはじめてその恵みは届く。このような境地へと導かれるところに、「自己」に沿ったありようの倫理性を認めることができるのである。また、ここに至って、ユングが「自己」を「生の目標」に定めたことの深意もわかるのである。

「自己」は、自らのすべての面に開かれた意識の構えを持つ人間において意識化された時、いわばその本領を発揮し、その人をよいありようへと導く。そこに「自己」の倫理的可能性を見出すことができるのである。

本稿で用いたユングのテキストおよびその略号は以下のとおりである。

GW C. G. Jung Gesammelte Werke, Walter-Verlag, Bd. 6 (17. vollständig überarbeitete Aufl. 1994), Bd. 7 (5. Aufl. 1996), Bd. 8 (7. Aufl. 1995), Bd. 9/I (9. Aufl. 1996), Bd. 9/II (9. Aufl. 2001), Bd. 10 (4. Aufl. 1991), Bd. 11 (6. Aufl. 1992), Bd. 12 (7. Aufl. 1994), Bd. 13 (4. Aufl. 1993).

CW C. G. Jung Collected Works, Princeton University Press, Vol. 9/I (2nd ed. 5th printing 1977).

ETG *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Walter-Verlag, Sonderausgabe 10. Aufl. 1997.

ユングの著作からの引用は、ユング全集によった。原著に用いられている言語に応じてドイツ語版GW、英語版CWに基づいた。出典表示は、略号GWあるいはCWに続けて巻数と段落番号を、ただし註から引用する場合には註番号およびその註が存在する段落番号を示した。

著作との対応は下記のとおりである。

GW6: 『心理的類型』 1921年

GW7 § 202-406: 『自我と無意識の関係』 1928年

GW8 § 343-442: 「心的なものの本質についての理論的考察」 1947/1954年

GW9/I § 1-86: 「集合的無意識の元型について」 1935/1954年

CW9/I § 87-110: 「集合的無意識の概念」 1936年

GW9/I § 489-524: 「意識、無意識、個性化」 1939年

GW9/I § 525-626: 「個性化過程の経験的研究について」 1934/1950年

GW9/I § 627-712: 「マンダラ象徴について」 1950年

GW9/I § 713-718: 「マンダラ」 1955年

GW9/II: 『アイオーン——自己の象徴表現についての考察』 1951年

GW10 § 488-588: 「現在と未来」 1957年

GW10 § 589-824: 『現代の神話——空中に見られる物体について』 1958年

GW10 § 858-886: 「分析心理学における善と悪」 1959年

GW11 § 169-295: 「三位一体の教義についての心理学的解釈の試み」 1942/1948年

GW11 § 296-448: 「ミサにおける転換の象徴」 1942/1954年

GW11 § 553-758: 『ヨブへの答え』 1952年

GW12: 『心理学と錬金術』 1944年

GW13 § 1-84: 「『黄金の華の秘密』 註解」 1929年

ユングが他者の著作に寄せた「序」については、ユング全集にはよらず、当の著作によった。

ユングの自伝『C・G・ユングの思い出、夢、思想』(1961年)からの引用はETGにより、出典表示は、略号ETGに続けてページ数を示した。

外国語の文献（ユングの著作を含む）からの引用文はすべて私訳であるが、既存の邦訳のあるものについては参照し、参考にさせていただいた。

外国語の文献に、その言語にとっての外国語が用いられている場合には、原則として原語を示したが、修辭的に用いられているような場合はその限りではない。

引用文中の〔 〕は引用者による説明、[…] は引用者による省略を表す。

註

- 1 本稿では、「倫理」と「道徳」について、ユングがこれらの語を使用しているニュアンスを汲んで、倫理は内的規範を指し、道徳は外的規範を指すものとする。
- 2 たとえば、Michael Fordham, *The Empirical Foundation and Theories of the Self in Jung's Works*, in: Michael Fordham et al. (eds.), *Analytical Psychology: A Modern Science*, William Heinemann Medical Books, 1973.
- 3 たとえば、ユングの「自己」に基づいて、心理療法を支える倫理的態度について考えようとする研究がある。Hester McFarland Solomon, *The Ethical Self*, in: Elphis Christopher & Hester McFarland Solomon (eds.), *Jungian Thought in the Modern World*, Free Association Books, 2000. また、ユングの「自己」を応用して、倫理への心理学的アプローチを打ち立てようとする研究もある。J. O. de Meira Penna, *A Psychological Approach to Ethics*, *Journal of Religion and Health*, Vol. 24, No. 3, 1985.
- 4 その主要なものは『アイオン——自己の象徴表現についての考察』（1951年）である。
- 5 Jolande Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung: Eine Einführung in das Gesamtwerk, mit einem Geleitwort von C. G. Jung*, Fischer Taschenbuch Verlag, 22. Aufl. 2008, S. 132.
- 6 Murray Stein, *Jung's Map of the Soul: An Introduction*, Open Court, 1998, p. 162.
- 7 これはユングが「個性化」と呼ぶものに相当すると考えられる（cf. GW7 §405, GW9/I §520）。
- 8 Eli Weisstub, *Questions to Jung on 'Answer to Job'*, *The Journal of Analytical Psychology*, Vol. 38, No. 4, 1993, p. 403.
- 9 J. J. Clarke, *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries*, Routledge, 1992, p. 149.
- 10 本稿で引用、参照した聖書のテキストは、旧約、新約の順に以下のとおりである。K. Elliger & W. Rudolph (Hrsg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, 4. verb. Aufl. 1990. Eberhard und Erwin Nestle & Barbara und Kurt Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, 27. rev. Aufl. 1993.
- 11 しかしながら、『ヨブへの答え』の本文でのユングの論調は神そのものについて論じているとしか受けとりようのないものであり、到底「神のイメージ」あるいは「自己」の象徴としての神について論じているとは思えないということは指摘しておきたい。その点については、拙著『ユングにおける悪と宗教的倫理』教文館、2009年、第五章註7参照。
- 12 『ヨブ記』一章1節。
- 13 『ヨブ記』一三章3、15節等。
- 14 『ヨブ記』一六章19–21節、一九章25節。
- 15 端的には、『ヨハネの第一の手紙』四章8、16節。
- 16 究極的には、『ヨハネの黙示録』二〇章11節、二一章1節。
- 17 ユングは、『ヨハネの第一の手紙』、『ヨハネの第二の手紙』、『ヨハネの第三の手紙』すべてが同一人物の手になるものと前提していたようで、「『ヨハネの手紙』の著者」と一括する（GW11 §698; cf. §708, 717, 729, 735, 737）。ユングはまた、心理学的な見地から手紙の著者と黙示録の著者も同一人物と仮定する（GW11 §698, 717, 729, 735, 737; cf. §708）——もっとも、ユングの語調は控え目で、その可能性が高くないことも承知していたのであろう——。ユングはさらに、使徒ヨハネも同一人物と見なしているようである（GW11

- Anm. 155: § 729)。ただし、『ヨハネによる福音書』の著者にはユングは触れていない。ジョン・A・サンフォードは、ユングを「ヨハネの黙示録の著者とヨハネの手紙の著者が同一人物であったと信じる殆ど唯一の現代の学者である」とし、ユングが解釈学的には疑問視されている立場を採用したのは、自らの論の支えとするのに好都合であったからだとする (John A. Sanford, *C. G. Jung and the Problem of Evil: The Strange Trial of Mr. Hyde*, Sigo Press, 1993, p. 112)。実際のところ、ヨハネの三通の手紙の著者を同一人物と見なしてよいかどうかについては、手紙相互の文体と神学に、多くの共通点は見られるものの微妙な差異もあるため、議論がある。また、三通の手紙の著者を使徒ヨハネと同定することには史実性を認め得ない。三通の手紙とも著者の名前も人物の詳細も不明である (大貫隆「ヨハネの手紙 解説」小林稔・大貫隆訳『ヨハネ文書』(新約聖書Ⅲ) 岩波書店、1995年、151-152頁参照)。また、手紙の著者と黙示録の著者が同一人物であるという説は、言語上の特徴や神学思想、とりわけ終末論がまったく相違していることから支持されないし、黙示録の著者を使徒ヨハネと見なすことも、黙示録の著者は自分が使徒であるとは主張しておらず、イエスについての直接的な知識も認められないため、困難である。著者については、ヨハネという名前であるという以上のことはわからないとすべきである (小河陽「ヨハネの黙示録 解説」保坂高殿・小林稔・小河陽訳『パウロの名による書簡 共同書簡 ヨハネの黙示録』(新約聖書Ⅴ) 岩波書店、1996年、363-364頁参照)。なお、以上の問題については、前掲拙著、第五章註28でも指摘した。
- 18 『ヨハネの黙示録』一第二章1-2、5節。
- 19 『ローマ人への手紙』七章21節。
- 20 ユングは折に触れて善の欠如の教説を批判しているが、比較的まとまった批判が展開されているのは『アイオーン——自己の象徴表現についての考察』第V章である。それについては、前掲拙著、第二章参照。なお、サンフォードはユングの論調について、「彼が善の欠如 *privatio boni* の教説について語る時は決まって、極度に批判的で、皮肉な調子でさえあった」と評している (Sanford, op. cit., p. 107)。
- 21 Aurelius Augustinus, *De civitate dei*, XI, xxii (Bibliothèque Augustinienne 35), texte de la 4^e édition de B. Dombart & A. Kalb, introduction générale et notes par G. Bardy, traduction Française de G. Combès, Desclée de Brouwer, 1959.
- 22 この問題と関連する問題について、前掲拙著、第四章および第六章で論じているので、参照されたい。
- 23 ギ・メイラ・ペンナの危惧は、直接にはユングの弟子エーリッヒ・ノイマンの著書『深層心理学と新しい倫理』の英訳に見られる悪の受容という考えに向けられたものであるが、この考えは実にユングの考えでもある (cf. C. G. Jung, "Foreword" (trans. by R. F. C. Hull), Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic*, trans. by Eugene Rolfe, Harper & Row, Publishers, 1973, p. 14)。
- 24 de Meira Penna, op. cit., pp. 184-185.
- 25 ユングの女弟子マリー＝ルイーゼ・フォン・フランツが、ユングが言ったとして伝える次の言葉に見てとれるユングの価値観から推しても、人が犯罪者になることをユングが容認するとはおよそ考えられない。「たとえ神自身が私に殺人を要求したとしても、私は殺人を犯しはしない。私は自分の小さな人間的自由と意識に物を言わせて、むしろ私自身を犠牲に供したい」(Marie-Louise von Franz, *C. G. Jung: Sein Mythos in unserer Zeit*, Verlag Huber, 1972, S. 207)。
- 26 ユングの念頭にあったのは、とりわけ性愛に関する冒険や奔放さだったのではないか。ユング自身、元々はユングの患者で後にユングの研究協力者となった13歳年下の女性トニー・ヴォルフとの不倫の事実があったとされている (cf. Ferne Jensen (ed.), assisted by Sidney Mullen, *C. G. Jung, Emma Jung and Toni Wolff: A Collection of Remembrances*, The Analytical Psychology Club of San Francisco, 1982)。キャロル・ブルーは、ユングにとってその不倫は「倫理的決断」であったと見て、次のように言う。「ユングは、自分の決断はたとえそれが集合的知恵に反して進むことを意味しているとしても、自分が下さなければならなかった倫理的決断であったと主張するであろう」(Carole Proulx, On Jung's Theory of Ethics, *The Journal of Analytical Psychology*, Vol. 39, No. 1, 1994, pp. 105-106)。
- 27 『ヨハネの黙示録』一第二章5節。