

ウイルバーのアートマン・プロジェクト

清水 大介

近年、アメリカでは、ナイトスタンド・ブッディストといわれる人々が多く出てきていて、ひそやかな精神的底流となつていと聞いている。^①これは、仕事から帰つてきた人々が、夕食後自室に戻り、夜の手もとの灯りの下で、ひとり仏教書や思想書を紐解いたり、また瞑想を行つたりして、生きていくことの養いとしている、自分の心を向上させようと願つている、そういう人々を指しているそうなので、特に特定の宗派への信仰告白などはしていない人々なのだそうである。

今日は、皆様に「現代文明における宗教性の方向」と題し、西欧文明圏においてこうした問題性に関し早くから体験的に試行錯誤していった二人のパイオニア、ケン・ウイルバーとヴィリギス・イエーガー^②について紹介したい。二人の思想気圏はアメリカとドイツという大きな地理的な違いがありながら、驚くほどよく似ている。それは、ナイトスタンド・ブッ

ディストの世界なのである。この二人のパイオニアの思想ないし行跡を辿ることにより、現代社会における宗教の意義について一緒に考えてみたいと思う。

ヴィリギス・イエーガー神父は、現代西欧文明圏において、日本の禅の伝統的な修行を学び、それによってヨーロッパにおけるキリスト教神秘主義の活性化に成功した人物である。すでに私もイエーガーを著書にして出しているので、^③今日はまず、やはり同様に禅の修練と、それからさらにチベット仏教の修練に従事し、東洋の宗教的な知見と現代心理学とを総合的に統合するという巨大な試みを成し遂げた、ケン・ウイルバーの思想を取り上げてみたいと思う。ウイルバーは「フロイトとブッダを結合させた」というキャッチフレーズによつて知られている。このウイルバーの思想を取り上げることにより、現代社会において宗教という分野が、今後如何なる

意義をもちうるのか、些かなりとも明らかにされるのではないかと希望する。

1 ケン・ウィルバーの略歴と実生活

ケン・ウィルバーは一九四九年生まれのアメリカ人、大学では医学進学課程を止めたあと、⁽⁴⁾生化学の勉強を始めていたが、中国の『老子』に触れたことが大きな転機となつて、二〇歳になったときから、哲学・古今東西の宗教思想・心理学などを独学で勉強していくという方向に転換した。併せて、日本からの禅の修練と、後にはチベット仏教の修練とを行い、生活のバックボーンとした。⁽⁵⁾もちろん、修練による境涯が思想の基盤となつている。二三歳のときに処女作『意識のスペクトル』⁽⁶⁾を公刊し、幸いこれがベストセラーとなつた。この本は、トランスパーソナル心理学方面の様々なセラピーと古今東西の宗教思想とを鳥瞰図的に組み合わせる纏め上げであり、非常に手際よく纏められているので、この方面での名著とされ、ウィルバーは一躍時代の寵児となつた。ただし、本書は全体を見渡すための大きな地図であつて、実際の個々の具体的なセラピーを行うのに直接役に立つわけではないらしい。その後、『グレース・アンド・グリット』⁽⁷⁾、以下邦訳名で

挙げると、『進化の構造』、『万物の歴史』、『統合心理学への道』など多数の著作を公刊し、各国語に翻訳されている。今日では、心理学の範囲を越え、アメリカの押しも押されぬ代表的な哲学者になつている。

一体に、ウィルバーの思想はオープンなリベリズムという特性をもっており、愛読者には、民主党の元副大統領で、地球温暖化問題で活躍したアル・ゴアなどがあるようである。ウィルバーの思想は、東洋の思想と修練を受容したとはいえ、やはり思想の本質は強靱な骨格をもつた西洋人のものかと思われる。後述の「前／超の虚偽」に示されるように、合理主義をすっかり踏まえている。北米は、西欧文明圏の一部であるということである。古今東西の思想が根本的に統合されているのだが、それが西欧的な強靱で生々しい思索力と合理的な精神によつて遂行されている、といえるかもしれない。

もつとも、ウィルバーの行き方は、決して自分の到達した思想をこれが正しいと人に押しつける、といった態度ではなく、「こういう考え方もありますが、よかつたらどうぞ」という提案型のスタンスで私たちに臨んでいる。そして、最後の頂点のところは、日本人の世界観とも通ずる柔らかな空の境涯になつている。

ウイルバーを私たち日本人が読んで受ける感想は、こうした東西思想の統合の仕事は、私たち日本人がなし遂げるべき課題だったのではないかと、と思われることである。先を越されたと感じた日本人も多かるうかと思う。日本文明圏には古来より、インド・中国・韓国からの東洋思想が本質的な理解をもって根付いているし、アジア諸国のなかでは、幕末以降、一早く西洋思想を受容・摂取することに取り組んできた。だから、ウイルバーの成し遂げたような古今東西の思想の統合という仕事は、本来日本人こそがやり遂げることできた課題だったのではないかと感じられるのである。

ウイルバーが日本人の先を行ってしまったという事実には、理由がある。ウイルバーの仕事は、ほぼ英語だけで行われ、成功している。このことは、英語以外の西洋思想や、東洋のインド・中国・日本などの思想を学ぶに際して、アメリカに良質の翻訳が十分にあったということを意味している。ウイルバーは外国語習得にエネルギーと時間を費すことなく、初めから思想そのものと取り組むことができたのである。これは大きな利点である。

アメリカは今日に至るまで、世界における政治文化の最大の中心地である。そこには、世界各地の人々が自分の文化圏

の秀れた思想文献を英語に翻訳して持ち込もうとしてきた。しかも、アメリカの教養人が読んでわかる翻訳にして移入している。読んでわからない翻訳では、西欧文明圏の人々には買って読んでもらえない。だから、翻訳者は読んでわかる翻訳を作ることに最大の努力を払う。

読んでもわからない翻訳がまかり通っていたのは、かつての日本ではなかったか。往時の日本では、一般市民の読者のほうが、わからないのは読む自分のほうが悪いのだと謙虚に考えてしまっていたのである。こういう悪弊は改めなければいけないだろう。今日、反省は進んでいる。

また、アメリカの有利な点としては、実際面でも、禅などの東洋の修行者、インドのグルといわれる人たちが、各地からアメリカに集まってきて、東洋思想をアメリカに広めていこう、という状況ができていた。それに応じて、アメリカでは、ヒッピーといわれるような人々を含めて、道を求める霊的な人々が多数出現した。日本の仏教界では、「仏教東漸」の機あり、といわれ、地球を一回りして、また日本に戻ってくるのだ、とまで期待がかかって、前向きで積極的な仏教者たちがアメリカに出ていった。

アメリカにおけるお膳立てはできていたわけであり、あと

はウイルバーのような優れた人が出てきて、ひとたび世界の諸思想を統合しようという決心さえすれば、成就できる条件は揃っていたのである。

それに引きかえ、日本人がウイルバーのような仕事をしようとする、まず外国語を習得するところから始めなければならぬ。翻訳だけでは、わからないからである。これは大きなハンディである。どの国の人も、アメリカにおけるようには、日本人を助けてくれようとはしない。自力でやらなければならぬ。

日本の翻訳がわからないのは、日本語文脈になりきっていないからである。欧文脈のまま日本語に直訳されても、読者は一義的に内容を把握することができない。直訳としてはいい限り、意味はとれない。しかもその上、誤訳も少なくない。結局原文を読まない、確かな意味はとれないことになる。欧米では、まず平均的な教養人が欧文としてきちんと理解できる翻訳を作ることに、努力が捧げられている。これは、大きな違いである。

とはいえ、先に書名を挙げた、ウイルバーの『グレース・アンド・グリット』、『進化の構造』、『万物の歴史』、『統合心

理学への道』などは、日本語として普通に読んで一応一義的に意味がわかる名訳であって、民間の方々の目に見えない膨大な翻訳努力がなされているのだと想像する。本稿の『アトマン・プロジェクト』のお話で興味をもたれた方は、是非これらの名訳にも目を通していただけたらと推奨する。また、このような道において、すでに明瞭な体験をもたれた方は、是非ウイルバーの『存在することのシンプルな感覚』⁽⁸⁾をお読みいただきたい。この書は他の編者によるアンソロジー集であるが、ウイルバーの体験のエッセンスを採録している。翻訳者の松永太郎は、日本語文脈になるように非常に丁寧な訳文を作っている。この人は、最高級のウイルバー翻訳者だったと思う。

ウイルバーがアメリカ以外で早く受容された文化圏は、日本とドイツであるそう⁽⁹⁾だ。しかし、日本ではニューエイジ的な受けとられかたをしたので、それに対してウイルバーは憤慨しているよう⁽¹⁰⁾だ。ドイツでは、専門的にアカデミックな世界で受けとめられたそうである。ドイツ語訳はしっかりしている。日本でも、遅きに失したとはいえ、ウイルバーを学術界でアカデミックに研究・受容していく時期に差しかかっていると思う。ウイルバーの思想は、東西の思想の融合とい

う面と、根本的に開放的な空の思想である面とから、これからの日本の精神文化の発展に大きく寄与できると感ずる。

ウイルバーは二〇〇〇年以降、自ら立ち上げた「統合研究所」で活動を続けていたが、二〇〇三年からは、重度の免疫疾患でベッドに横たわる生活になったようだ⁽¹¹⁾。病因は、奥さんのトレーヤの看病中に、ある土地で環境に由来する被害を蒙ったことにあるようである⁽¹²⁾。しかし、その後も、活発な出版活動が続けられており、この二〇一七年五月にも、「The Religion of Tomorrow」という大著が公刊されている⁽¹³⁾。書くことは、この人のダイモンである。病いと闘いながらも、人々の救いとなるような思想の発展に挺身し、また、直接人々と接する公開的な活動をも行って、思想の現実適応に努めているものと推測される。

ここでウイルバーが、どのような研究生活を送ってきたのか、述べておきたい。今日同時紹介のヴェリギス・イエガーが実践型で、禅の接心やキリスト教の観想の指導で、常に人と接し、人と会う活動を行っていたのに対し、ウイルバーは理論型であり、閉じ込もって一人書物を読み続ける生活を送った。極端に孤独の生活であり、実質的に隠者の人生を送ったといえる。それだけに、思想が細密であり、深く、高度

に理論的である。イエーガーのほうは、実践型であるだけに、どうしても思想の叙述が簡易になりがちである。二人は、現代の人類の文明において、似たような見通しをもち、同じように人々を心の根底から助けていくという人生を送ったのだが、実際の生活の仕方は全く異なったものであった。

まず、一日の日課だが、朝は三時か四時に起床。一、二時間チベット仏教の瞑想などをし、五時か六時から机に向かって仕事を始める。仕事は中断なく午後二時まで続けられ、それからダンベル・トレーニングを一時間ほどする。その後は買物に出かけ、五時頃に食事を摂り、それからの一日の残りが自由時間で、外出して映画を見たり、家でビデオを見たりする。あるいは友人のところへ行ったり、手紙の読み書きをし、軽い読み物を読み、電話をかけたたりする。就寝は十時ころ。そのような生活をずっと続けていくわけである。

実際の仕事はまず読書。とにかく読みに読んでいく。一日に二冊から四冊の本をこなすのだそうだ。最初は斜め読みし、メモも取る。重要だと思われる本についてはゆっくりと一週間以上かけて読み直し、今度は詳細なノートを取る。本当に秀れた良書については、三、四回読み直すのだそうである。

自分の本の執筆のときには、全く違った精神状態になって、

非常に速く書く。長時間座業を続け、心身ともにハードなので、バランスを取るために、さきほど述べたダンベル・トレーニングを始めたのだそうだ。本を書き始めるのは、大体数百冊の本を読んで、自分の思想がイメージとして頭の中できあがった後からで、非常に速く書けるのだそうである。二、三か月で書いてしまうとのことである。作曲家のモーツァルトのような作品の作り方かと思う。

ただし、名著となった『進化の構造』^⑩は、三年かかったうえで、その間、人と会うことがほとんどなく、苦しかったようだ。こういう人でも、人との接触が全くなくなるというのは苦痛のようで、特にウイルバーの場合には皮膚接触がないということに焼けつくような苦しみを味わったようである。ウイルバーはこの苦難を瞑想と持ち前の心理セラピーの知識で解消・克服したとのことである。しかし、この書でも、実際にパソコンに向かって本として執筆したのは数か月だそうである。

先に、ウイルバーは日本発の禅の修行の後に、チベット仏教の修行に転じたと述べた。禅修行では、日本人の老師の許で、体験としては行くところまで行っていたようである。ただし、日本臨済正宗の白隠公案体系の修行は本格的にしてい

ないようである。チベット仏教に転じてからは、奥さんのトレーヤとともにチベット仏教僧に就いて、トンレン (tonglen) の修練などを行っている^⑪。

これは、密教的な修練に関わる者一般にいえることなのであるが、ウイルバーのチベット仏教的修練と日常生活での瞑想の場合でも、イメージ力とか構想力(想像力)といった人間の精神的能力が大きな役割を果たしている。それに対しては、やはり禅は、無相の自己(ウイルバーのいう超越的目撃者)、ないし無とか空という、イメージ力や構想力よりもさらに深いレベルに基礎を置いている。イメージとか想像は、眼前への想い浮かべなのであり、無や空の根源のレベルと比べればやはり浅いレベルなのである。仏教は、インドの末期に到って、タントラの影響を受け、イメージ力や構想力を重要視し、積極的に用い、密教となって新しい局面を切り開いていった。しかし、そうした展開が、仏教元来の無我とか空のレベルとどういう連関に立つのか。

ともかく、ウイルバーは、空とか無我の根柢の境域を抜けて、イメージ力や構想力のレベルの修練に出ていったわけである。日常性の立場に立つなら、そういう移行は必然であるかもしれない。しかし、それ以前の別次元の本源をどう守り

抜くか。

さて、ウイルバーは自己の思想の移り行きを、ウイルバーⅠ、ウイルバーⅡ、ウイルバーⅢ、ウイルバーⅣ、というように四つの時期に分けて説明している。⁽¹⁸⁾この内、これから紹介する『アートマン・プロジェクト』は、ウイルバーⅡを代表する著作である。⁽¹⁹⁾この書は、一九七六年に書かれ、縮約を経て、一九八〇年に出版された。⁽²⁰⁾同時期に、並行的に『エデンから』という書物が書かれた。⁽²¹⁾『アートマン・プロジェクト』は、個人の人間の個体発生的な心理の発展を論じている。それに対して、『エデンから』は、人類全体の系統発生的な進化の歴史を取り扱っている。人間の個体発生と系統発生は、同じ軌跡を辿る、というわけである。二つの書は、人間の心の発展という同じ視点から論述されている。⁽²²⁾『エデンから』も邦訳が出ており、抄訳だが、概要を知るだけなら、かえってわかりやすいかもしれない。

このあとすぐウイルバーは、人間の心の発展が一本の太い単線ではなく、複数のラインからなる複雑的発達であることに気づいていく。これがウイルバーⅢで、代表作が共著の『意識の変容』である。しかし、ウイルバーⅢの思想はすぐ

に詳細に展開されてはいかなかった。新婚の奥さんに癌の病

いが見えられ、親身な付添いが必要になったからである。二人での闘病生活を経て、奥さんが亡くなったあと、活動できない時期が続いたが、何とか再び立ち上がり、また読書と執筆にとりかかった。それまでは心理学的に意識の発展の段階ばかり見てきたのだが、今度はそうした意識の段階がその他の人類の文化的領域とどう関わるのかまで広汎に哲学的に考察し、⁽²³⁾そのようにして悪戦苦闘の結果できた書が、主著となった『進化の構造』である。これがウイルバーⅣになる。『万物の歴史』は、この『進化の構造』への対話形式による入門書として書かれたが、アメリカの文系部門でのベストセラーとなったそうである。⁽²⁴⁾

以上のように、『アートマン・プロジェクト』は、その後のウイルバーの思想の発展の基礎ともなり、根幹ともなった書物であるといえる。つまり、ウイルバーⅡが、ウイルバーⅢとウイルバーⅣの基礎と根幹なのである。このような事情から、今日は『アートマン・プロジェクト』の内容を取り上げ、ウイルバー思想の根幹を探り、もって現代社会における宗教の意義について、ある程度の見通しを得ることができたらと思う。

2 人間の心の発達の諸ステージ

「アートマン」とは、周知のように、ウパニシャッドの「梵我一如」の「我」であり、真の自己のことである。このあと元因領域のところまで出てくる「超越的目撃者」のことである。人間の心の発達は、アートマンを希求して進んでいく運動なのである。

『アートマン・プロジェクト』は、人間個人の心の発達を段階的に論じているのだが、その発達の諸段階は、次のようになっている。

- (一) プレローマ／ウロボロス
- (二) テュポーン（身体自我）
- (三) メンバーシップ自己
- (四) メンタル・エゴ
- (五) ケンタウロス
- (六) 微細（subtle）
- (七) 元因（causal）
- (八) 究極（非二元）

(一) のプレローマ／ウロボロスは、誕生後まだ物物的環境に埋没している時期である。(二) のテュポーン（身体自我）は、自己が物物的環境から抜け出して、身体を自己とする時

期である。(三) のメンバーシップ自己は、言葉というものがあることを知り、言葉によって共同体の物の見方や役割・規則を習得し始める時期である。(四) のメンタルなエゴは、さらに身体を自己と同一視することから抜け出して、精神的なエゴを中心に据える時期である。(五) のケンタウロスは、狭いエゴから脱自して、心身一如に世界の中で躍動するという時期である。(六) の微細段階では、さらにそこからユングの言ったような元型（archetype）に気がつき、そこに自己の中心を据える時期である。元型といっても、ユングのものとは異なるようである。(七) の元因段階では、元型からも抜け出し、空性を悟る。ここがアートマンである。(八) の究極段階では、空ないしアートマンと事物との非二元性に到達する。

この内、(三) のメンバーシップ自己は、(二) のテュポーン期から(四) のエゴ期への移行期にすぎず、(四) のエゴ期の初期と位置付けることもできる。また、(一) の後半のウロボロスは、(二) のプレローマから(三) のテュポーンへの移行期だが、プレローマ的性質が強く残っているので、プレローマのほうに入れてある。同様にして、(五) のケンタウロスは、エゴを抜け出そうとした実存的人間主義的段階

なのだが、(四)のエゴ期から(六)以降のトランスパーソナルな高位の段階への移行期と捉えることもできるだろう。

従って、全体の主要な流れは、大雑把にはプレローマ、エポーン、エゴ、トランスパーソナルな高位の段階へとという順番になっていると纏めることができる。この順番は、誕生直後のプレローマの物的環境への埋没から、まず身体を自己とするテュポーンへと発達し、そこからさらに、身体を抜け出して、精神的な自我意識を基礎とする合理的なエゴ期へと移行し、さらにそこから、エゴを脱出してさらに高次の精神的段階へと発展する、ということの意味している。このよな人間の心の発達という見地からいうなら、現代社会における宗教の意義とは、人類が全体としてエゴを脱出してさらに高次の精神的段階へと発展するところにある、といえるであろう。こうした発展の方向を、ウィルバーはエヴォルーション (evolution) と呼んだ。エヴォルーションは普通「進化」と訳され、それでひとまずいいのだが、『アートマン・プロジェクト』では、英単語の字義通りに「外展」と理解したほうが正確である。内に包まれていた可能性が、外に展開していくわけである。心理学的には無意識下の可能性が、外展して意識化されていくということで、最終的にはアリストテ

ス的な現実化された意識そのもの (Consciousness as Such) だけになるのである。

それでは、一つひとつの段階を見ていこう。

(一) プレローマ／ウロボロス

「プレローマ」とは「満ちあふれたもの」という意味で、ユングがグノーシスから借用して使ったのだぞうだ。グノーシスでは、光の充満する無限の、まだ何の特性も持たない「なる世界」を意味しているとのことである。ウィルバーは、「プレローマ」はグノーシスで「マテリアルな宇宙」を意味すると述べている。⁽²⁶⁾ 新約聖書でも、ヨハネ伝第一章第一六節において、この語が「満ちあふれる豊かさ」という意味で登場している。この語と次のウロボロスを、ユング派のノイマンが、生まれて間もなくの新生児とその後の幼児の状態を言い表すのにそれぞれ用い、それをウィルバーが引き継いだのである。⁽²⁷⁾

新生児には、内と外、主観と客観、身体と環境との分離がない。新生児は出来事 (events) を覚知 (be aware of) しているが、それを自分から分離した客観として覚知しているのではないのである。自己と周囲の物的環境とは一つで

あり、同じなのである。新生児について、ピアジェは「自己と世界とは一つである。自己はいわばマテリアルである」と述べている。つまり、新生児の自己はマテリアルな宇宙であり、その意味でプレローマなのである。

この最初の段階を、ノイマンは「楽園の完全性のプレローマ的ステージ」と呼んで称揚した。それに対してウイルバーは、新生児の段階は確かに「無邪気と無知による全能」と呼べるだろうが、「楽園的完全性」という言葉が示唆するような「超意識のトランスパーソナルな楽園」なのではないと批判している。⁽²⁰⁾先にピアジェが端的に指し示しているように、新生児の心の状態はマテリアル、物質的なのである。つまり、新生児のプレローマの状態は、大人のパーソンになる以前のプリパーソナルな状態であって、パーソンを超えたトランスパーソナルな状態ではない、ということである。ノイマンのようなユング派に多く見られる、幼児の状態を理想とし、楽園を喪失した大人・パーソンは、幼児の状態に帰らなければならぬとする見方を、ウイルバーはロマン主義的な「プリとトランスの取り換え」ないし「前／超の虚偽 (pre/trance fallacy)」と呼んで批判している。未発達のプリの状態なのに、発達の上位のトランスの状態だと思い換え、未発達の子供の

状態に帰ろうとすることが問題なのである。

もう一度確認のために解説しよう。プリとは英語の *pre* で、「まえ」という意味である。トランスとは、英語の *trans* で、超える、超、という意味である。パーソナルとは、人格的という意味で、近現代社会 (modern society) の大人のエゴイックな意識のあり方である。ウイルバーの「プリとトランスの取り換え」ないし「前／超の虚偽」とは、幼児の意識は、元来パーソン以前のプリパーソナルな原始的でマテリアルな状態であるのに、その原始的状态こそ楽園の至福状態に他ならないとパーソンの大人が憧れ、パーソンを超越したトランスパーソナルな境域だと勘違いし、もって幼児の心の状態を理想化し、幼児の至福の状態に戻ろうと努力することなのである。

ユング派のような、幼児の無邪気な状態を楽園的な理想とする「プリとトランスの取り換え」は、私たちのよく犯す過ちといえる。幼児は無邪気かわいらしく、エゴイックな社会で苦労している大人は見ていて、ああいう無邪気な子供はいいなと思うものである。西田幾多郎も『善の研究』で、純粹経験の説明のために新生児 (嬰兒) の状態を挙げている⁽²¹⁾し、新約聖書でも、イエスが「汝ら、子供の如くにならずば、

神の国に入ることとはできない」(マルコー一章一四節、ルカ一八章一六節)と言っているほどである。それにもかかわらず、ピアジェのような専門家が正確に観察すれば、新生児の心の状態はマテリアルなのであって、精神性とはほど遠いのである。新生児の心の状態は、大人のパーソンを超えた超パーソナルではなく、まだパーソン以前の前パーソナルなのである。

ウイルバー自身が「プリとトランスの取り違い」に気がついたのは、ピアジェの「(幼児の)自己はいわばマテリアルである」という文句によった。それまでは、ウイルバーもロマン主義的な見方に何年もひたっていたのである。こうしたウイルバー思想初期のロマン主義的段階が、これまで説明を控えてきたが、ウイルバーIなのである。その後のウイルバーIIは、「プリとトランスの取り違い」に気がついた段階なのである。

とはいえ、確かに新生児のステージは、非二元的(adiabatic)、大洋的(oceanic)、内閉的(autistic)であるとはいえる⁽²²⁾。しかし、これを究極段階の非二元性(nonduality)と取り違えてはならない。また、新生児にはリアルな空間がない。自己と環境との間にギャップと距離がないからである。同様に、

時間もない。空間における客観の継起が認識されないからである。新生児のステージは、前空間的・前時間的なのである。しかし、これをトランスパーソナルな段階の、超空間的・超時間的境域と取り違えるわけにはいかない。新生児にあるのは、出来事の覚知のみである。ピアジェは、この自己とマテリアルな宇宙とが一体化している新生児の状態を、原形質的(protoplasmic)で共生的(symbiotic)と呼んだ⁽²³⁾。

ウイルバーは、このようにして人間の心の発達を、物体から精神へとという一方方向の段階的な発達と捉えることによつて、合理的なエゴ期の重要性を認め、それによつてユング派よりはフロイト派の立場に立つようになる。発達の低い段階のほうが優れているということはないのである。ウイルバーは、ロマン主義を離れて合理主義に接近し、そのことによつてプラトン以来の西欧の正統的な理性の哲学の枠組に入るようになる。ウイルバーが禅やチベット仏教の修練により体験し、思想の核心に位置付けたアートマン、元因、空、非二元の境域は、確かに西欧の低次元の合理主義を越えていこうとするものであるが、全体として見るならば、西欧の理性的なプラトニズムの究極である「一者」とその下降(存在の大きな連鎖)⁽²⁴⁾の伝統に近い境域なのである。

さて、プレローマの次の発達段階として、ウロボロスがくる。ウロボロスの時期は、生後、四、六か月くらいまで、といわれている。ウロボロスという言葉自体は、神話上の蛇であり、円環をなして、自分自身の尾を食べている。つまり、自己充足的で内閉的 (autistic) であり、ナルシシスティックであり、しかも自分自身に無知である状態である⁽³⁶⁾。ノイマンは、ウロボロスを至福の無知とか転落以前の覚知と呼んでいるが、プレローマと同じく楽園の至福をウロボロスにも見ているわけである。他方、フロイト派の精神分析は、ウロボロスの状態を魔術的幻覚的全能 (magical hallucatory omnipotence) と呼んでゐる⁽³⁷⁾。

ノイマンはまた、ウロボロスを食物摂取的 (alimentary) と形容している。そのわけは、第一に、幼児の世界との結びつきがオーラル (oral) なものであり、第二に、腹の (visceral) 心理によって支配されているからである。腹とは「おなか」ということで、無意識的であり、生理的で本能的であることを意味している⁽³⁸⁾。その他、ウロボロスの幼児は、爬虫類的な知覚をもち、また原初的 (rudimentary) な情動の放射を行う。認知的には、ピアジェの感覚運動領域の最初期のステージであり、完全に非因果的であり、反射が支配し、前時間的である。

プレローマが絶対的に非二元的 (adual) で、いかなる有意な境界 (boundaries) ももたなかったのに対し、ウロボロスは、非二元的でありながら、もはやマテリアルなカオスではなく、すでにある種の自己境界を有している。ウロボロスの自己に、ウロボロスの他者が対立しているのである。ウロボロスの他者とは幼児の周囲 (environ) である。ウパニッシュッドに「他のあるところ、恐れがある」という文句があるように、ウロボロスの幼児には、原恐怖 (primordial fear) といったものが芽生えている⁽³⁹⁾。この原恐怖は、オーラルなものであり、ウロボロスの他者によって呑み込まれる、という恐怖なのである。自分が他者を呑み込むものだから、呑み込まれる恐怖を感じるわけである。

(二) テュポーン (身体自我)

テュポーンの時期は、生後半年から一年半の間の時期である。この時期に、幼児は身体 (body) を自己だと見做すようになる。テュポーンは、ギリシア神話の半人半蛇の怪物である⁽⁴⁰⁾。ウロボロスが蛇で、メンタルなエゴが人だとすると、その間に挟まれた身体を自己と見做す移行期は、半人半蛇ということになる。そこでこの時期をテュポーンと命名したわ

けである。この時期にしっかり身体を自己だと定着させておかないと、後々メンタルなエゴの形成に、障害が生じてくるといわれている。

テュポーンの様子は、三つのサブステージに分かれる。(a) 軸身 (axial-body) / (b) 気身 (pranic-body) / (c) 像身 (image-body) の三つである。この内、(a) の軸身と (b) の気身とは、軸・気レベル (axial-pranic level) として合わせて論じられている。

(a) の軸身とは、自己の物体的身体が、周囲の物体的環境とは別物であるということで、何故「軸」と名付けたのかはつきりした説明がないのだが、多分、物体的環境とは別に軸となる身体があることに気付いた、という意味なのだと思う。この (a) の軸身の段階でも、すでに原初的なイメージが登場しており、「軸像 (axial-image)」と呼ばれている⁽⁴¹⁾。最も意義ある axial-image は、精神分析、特にクライン派のいう breast image である⁽⁴²⁾。good breast と bad breast の二つのイメージがある。このイメージにおいては、母と自己と breast とが一つであり、区別されない。対応する幼児の恐怖は、breast の喪失である。axial-image は、現在だけに限定されており、まだ過去や未来に広がっていない。

(b) の気身では、基礎的な情動 (emotion) が出現する。アリエティが「原始情動」と名付けたもので、激怒・恐怖・緊張・食欲・満足・単純な快などであるが、素早く短絡的である⁽⁴⁴⁾。これが、直接的現在の axial-image と結び付くわけである。axial-pranic なレベルで、axial-image と素早い情動が結び付いて、「テュポーン的なイド」が構成される。この axial-pranic なレベルで顕著となる特性の一つは、生存ドライブ (survival drive) である。幼児の自己感覚が身体に中心を占めると、幼児はウロボロスの頃よりも鋭敏に消滅の脅威を認めるようになり、単純で素早いサバイバルをはかるうとする。もう一つの顕著な特性は、快不快原理 (pleasure-
unpleasure principle) である。快不快は、身体的な情動であるので、大洋的至福に満ちたプレローマ・ウロボロス期ではなく、軸身レベルで顕著となるのである⁽⁴⁶⁾。

(c) の像身 (image-body) の段階では、幼児に時間的に過去や未来への広がりのあるイメージ能力が発達して⁽⁴⁷⁾くる。生後七か月くらいから、イメージそのもの、ないし具体的イメージといわれるものが登場するといわれている。ピアジェの感覚運動的発達第三ステージに当たる。例えば、幼児が枕の下にガラガラを探すときには、彼は心にガラガラのイ

メーヅをもっているはずなのである。幼児の最初の具体的イメージは、サリバンのいう「母親の世話をしてくれるもの (mothering one)」というもので、自分ではないものとして区別化してもつようになる。axial-image の good breast と bad breast が発展して「良い母」と「悪い母」としてはっきりしてくるのである。ここでは、幼児と母親としての世話をする周囲との間に、生か死かをめぐる実存的なドラマが展開される。

こうした母親イメージの全体が「太母 (Great Mother)」といわれるものであって、今の像身 (image-body) のステージは、その前後の時期も含めて、ユングとユング派によっては「母親シンボリズムの領域」として、またフロイト派によつては「前オイディポスの母親のステージ」として、研究が進められた。研究は、さらにバックオーフェンの、父系宗教の裏に隠れた「グレイト・マザーの宗教」の発見によつて、拍車をかけられた。⁽⁴⁰⁾

周囲の客体的なマザリング・ワンのイメージの形成とともに、自己イメージがボディ・イメージとして形成されてくる。自己が非自己から離れて識別されてくるのである。これがメンタルなエゴの形成の土台となる。フェニヒェルのいうよう

に、自己のボディ・イメージを基礎として、メンタルな私の観念が成立してくるのである。⁽⁴¹⁾

二年目の終わり頃から、これはピアジェの感覚運動発達第六ステージに当たるのであるが、子供は、不在の客体を正確に想像し、客体の恒常性 (object-permanence) に基いたイメージを描く能力をもつようになる。しかし、この描画能力はまだ弱々しいものである。⁽⁴²⁾

幼児は今や、現在の出来事・人物・客体に対して反応するのみならず、それらのイメージに反応するようになる。かくして、イメージそのものの出現により、幼児のエモーションとモチベーションの生活は、飛躍的に拡張される。アリエテイによれば、幼児は不安を想像によつて経験し、それが維持されて恐怖となる。また、想像された喜び (pleasure) が願望 (wish) となる。イメージそのものの出現により、願望充足と不安の縮減という動機付けがなされ、プラニックなレベルでの不快原理が拡張されるのである。しかし、まだ強力な禁止 (inhibition) が働かないので、情動は直接的に放射され、衝動の支配 (impulse predominance) が続く。⁽⁴³⁾

しかし、イメージの出現だけでは、まだ出来事は論理的に組織化されておらず、ランダムな状態である。サリバンは

このランダムなイメージの状態を「並列モード (parataxic mode)」と呼んだ⁽⁵⁴⁾。パラタクシスというのは、文法学では、andとかsinceなどで論理的に結合されていない文章のことをいい、スュンタクシスと対置される概念である。全体の出来事がただ一緒に起こっただけで、ばらばらな状態のままであり、部分が論理的に結合されていない状態である。

サリバンのパラタクシック・モードというのは、大体において、フロイトの前論理的な「プライマリー・プロセス (primary process)」に当たる。プライマリー・プロセスは、フォン・ドマルスによって、「述語同一性 (predicate-identity)」ないし「部分同一性 (part-identity)」として法則化されている。これは、客体は、それらが顕著な述語ないし部分を共有しておれば互いに同一であると知覚され、その結果、クラスがそのメンバーと混同され、各メンバーが互いに混同される、というものである。例えば、岩穴・箱・子宮・カップは、「空虚 (hollowness)」という述語と「あき口 (opening)」という部分を共有している。そうすると、幼児のプライマリー・プロセスでは、岩穴はカップだと容易に置き換え (displacement) られ、「あき口のある空虚」とは岩穴だという圧縮 (condensation) が起こる。これは、パラタクシック

なイメージによるからである⁽⁵⁵⁾。この後、高位の心の発達のステージで、創造的なビジョン・イメージというものがあり、そこでも岩穴とカップが同一だのような置き換えが行われるのであるが、そこでは、岩穴とカップは異なるものだということが前提された上で主張がなされるわけであって、幼児のプライマリー・プロセスの混乱した曖昧な状態とは全く違うのである。

以上のように、テュポーンの身体自己ないしボディ・エゴ (身体自我) の発達は、プレローマ／ウロボロスの、自己と物的世界とが一つになっている「原融合 (primordial fusion)」の状態から、初めて自己が分離して出現する過程なのであって、フロイトがいうように、自己は最初身体として出現するわけである⁽⁵⁶⁾。幼児は毛布に噛み付くが、痛くない。自分の親指に噛み付くと、痛いわけである。それによって幼児は、身体と非身体との違いを学び、覚知のフォーカスをプレローマから身体へ移していくのである⁽⁵⁷⁾。そのようにして、原始的なマテリアルな統一状態から、最初のリアルな自己感覚が出現する。それが身体自己ないしボディ・エゴなのである。身体は、個人性の最初の表現であるといえる。ボディ・エゴは、プレローマ的なマテリアルな環境から自分を区別・

脱同一化し、マテリアルな環境を超越し、そして今度は新たな自己のステージにおいて、ボディ・エゴとは区別された客体に対して物的なオペレーションを身体の筋肉を用いて行う⁽⁵⁸⁾。心の発達ของステージの移行とは、脱同一化であり、超越であり、新たなオペレーションなのである。実は、このような脱同一化・超越・新オペレーションは、いずれの心の発達ของステージの移行にも見られる普遍的な構造であるといえるのである。

しかしながら、テュポーンボディ・エゴは、プレローマ的環境に埋め込まれて拘束されているというわけではないが、生物学的身体には埋め込まれ、拘束されているわけである。そのため、本能性・衝動性・快楽原理・非意志的な駆り立て・放射によって支配されている⁽⁵⁹⁾。このように、心が一つのステージから別の高位のステージに発達していくということは、一つの埋め込みと拘束から脱出・超越し、また別の埋め込みと拘束に入っていく、ということになるといえる。

(三) メンバーシップ自己

メンバーシップ自己のステージは、自己が身体と同一化したテュポーン期から抜け出して、精神的なエゴと同一化する

メンタル・エゴ期に至る中間時期、移行期に当たる。ウィルバーは明示していないのだが、大体、一歳半から二歳以降で、三、四歳頃までと推定される。パラタククス(並列)・モードとプライマリ・プロセスの支配していたテュポーン後期から脱同一化(disidentification)し、スインタククス(共配列)とセカンダリー・プロセスの支配するメンタル・エゴ期へと超越していくのであるが、その始まりであるメンバーシップ自己のステージの特徴は、言語の出現と獲得に存する⁽⁶⁰⁾。言語によって子供は、自分の属するメンバーシップの共同体において、特定の世界記述を習得するようになる。世界とは、ただの記述に他ならない⁽⁶¹⁾。言語によって記述された世界が、子供のリアリティになるのである。

しかし、子供は、テュポーン後期の魔術的なプライマリ・プロセス、すなわち並列モードでの多面的イメージ化から、セカンダリー・プロセスのヴァーバル(言語的)で、リニア(線型的)で、スインタクシカル(共配列的)な思考へと、一遍に移行できるわけではない。マジカルなイメージのパラタククスの世界と、線型的で言語的な思考の世界との間には、広大なギャップがある⁽⁶²⁾。両者の世界の間には、非論理的でも純粹論理的でもない中間の移行ステージがあるの

である。この中間の移行ステージを、アリエティは古論理的 (paleological) と呼んでいる。また、ピアジェは前因果的 (precausal) 、フロイトは前論理的 (prelogical) 、フェレンツィはアニミスティック (animistic) 、サリバンは内閉的 (autistic) な言語、ラカンは「子供時代の忘れられた言語」と呼んだ⁽⁶⁵⁾。まずは、メンバーシップ自己のステージ内における、この初期の段階を通り抜けなければならないのである。

この古論理的思考は、マジカル (魔術的) なプライマリー・プロセスと似て、しばしば全体／部分の同等性と述語同一性を基礎にしてオペレートする。しかし、古論理的思考は、非言語的イメージからなる純粹プライマリー・プロセスとは違って、主として言語的であり、聴覚的である。この思考は、抽象的で聴覚的なシンボルとともに、線型的な「単語と名前 (word and name)」によって構築されており、原概念 (protoconcepts) 、言語的抽象、初歩的なクラス形成によってオペレートする⁽⁶⁴⁾。

言語が発達すればするほど、この古論理的思考は後ろに引き下がる。パラタックスはスンタックスに道を譲るのである。スンタックスの発達とともに、子供は知覚世界の再構成に向かう。言語・文法・スンタックス (構文法) を通して、

子供は特定のメンバーシップの世界記述をリアリティだとし得ていくのである。この決定的な成長経験は、それまでのステージへの接触を多かれ少なかれ不可能にする。大部分の子供時代の経験が忘れ去られるのは、それが抑圧されるからではなく、メンバーシップ記述の構造に適合しなくなるからなのである⁽⁶⁶⁾。

言語の出現によって、メンバーシップ記述世界のステージに移行することで、たくさんの困難や潜勢的な衝突が生じてくる。新しく出現した高位の構造が、それまでの低位の構造を統合する際に、低位の構造を抑圧してしまい、低位の構造がそれに対して反乱を起こすことがあるからである。この事態は、しばしば心理学的に最悪の不幸の結末を招く⁽⁶⁶⁾。

しかしながら、言語の出現は、子供の意識の成長においては決定的なのである。言語の使用によって、子供は初めて、出来事のシリーズないし連鎖の再現を構築できるようになる。それまではイメージによる拡張された現在にすぎなかったのだが、言語使用による再現能力は、明瞭な過去・現在・未来の線型的な時間概念を構築せしめるのである⁽⁶⁷⁾。しかし、まだ長期の時間を正確に計測することはできない。

言語的 (verbal) な心の出現は、テュポーン的身體から自

己が脱同一化・超越することを意味している。自己はもはや現在に拘束されていない。ロバート・ホールは、「言語は非現在の世界と交渉する手段である」と述べている。言語は現在だけの世界を超越する手段なのである。

言語使用による意識の変化は、現時点では人類だけが成し遂げたものだ。しかし、そこには支払うべき代償があった。言語使用により、子供は時制 (tense) のある世界を見るようになる。テンスのある時間的世界とは、緊張 (tension) のある世界であり、ここでは、キルケゴールが知っていたように、時間と不安とは同義語なのである。子供は時制 (tense) のある自己感覚を構築し、それと同一化するが、このような意識の成長の代償は、楽園のまどろみから放り出されて、自己の孤立 (separateness, separation, isolation) と自己のもろろ (vulnerability) を再認識することにあるのである。子供は、言語獲得後間もなく、叫びながら眠りから覚めるといような、悪夢の時期に突入していく。⁽⁶⁶⁾

しかしまた、言語的連続による時間拘束と時制メンバーシップ世界の構築は、子供に、遅滞させる、制御する、ある方向に向ける、延期する、といった能力をかなえるようになった。能動的な統御力と自己制御は、密接に時制と時間とに依

存している。ただの放射反応が次第に能動的活動に置き換えられていくのだが、このことは、刺激と反応との間に時間を差しはさむことによつてなされるのである。⁽⁷⁰⁾

メンバーシップ自己のステージでは、子供は一つの大きな内容を、ばらばらの様相部分に解体し、ばらばらの様相部分を一片毎に順次経験することを学ぶ。この一片毎の順次の経験は、時間における線型的な継起において行われる。ノイマンは、このような時間において全体を部分に解体していく區別付けを評価し、これによつて制御不能な情動反応が意識における成長に置き換えられるのだと述べている。⁽⁷¹⁾

言語はまた、早期の段階において子供が両親の禁止と要求を内面化するのにも役立つ。また、意志的な世界がテュポーン期の願望から原意志 (protovolition) へと変容していくのにも役立つ。⁽⁷²⁾

(四) メンタル・エゴ

メンバーシップ自己のステージを受けて、後続する (四) のメンタルなエゴのステージでは、パラタックスはすっかり衰亡し、スユンタクシカルな、ないしセカンダリーなプロセスが広がっていく。そこでは、思考 (thinking) というこ

とが中心を占めるのだが、それは線型的 (linear) で、概念的 (conceptual) で、抽象的 (abstract) である。自己はもはや束の間の無形態なセルフ・イメージではなく、またメンバースhip自己の「名前と単語」の自己でもなく、聴覚的 (auditory) で言語的 (verbal) で対話的でスユンタクシカル (syntactical) な自己概念になっていく。アリエティは、心の発達においては、認識 (cognition) が情動や動機付けを先導する、シンボリックなプロセスと複合的な概念がセルフ・アイデンティティを決定し、自己は概念の貯蔵所 (repository) と見做されるようになる、と述べている。⁽²⁵⁾

テュポーンの身体との同一化から抜け出した自己は、自己と身体とをはっきり区別し、新たに同一化したメンタルなエゴに立脚して身体を使うようになる。だから、精神分析でいう「健全な自我」とは、身体から区別されながら、身体の意志的な筋肉組織に根差している状態ということになる。そのため、病理的な自我の状態は、対応する筋肉の機能障害を示す傾向にある、といわれることになるのである。⁽²⁶⁾

このように、エゴイックでスユンタクシカルなレベルは、概念的認識によって支配されており、テュポーンの身体からの超越と、身体に対するオペレートによって特徴付けられて

いる。⁽²⁵⁾

さて、メンタルなエゴの形成に決定的に重要なのは、超自我 (superego) の出現である。⁽²⁶⁾ スーパー・エゴは、聴覚的で言語概念的なセットであるのだが、自身は、両親から吸収した示唆・命令・禁止令・差し止めなどからなっており、これらを内面化したものがスーパー・エゴになる。といっても、内面化されるのは、正確には両親そのものであるよりは、両親と子供との関係である、といわれている。相互作用のほうが大それたのである。言語的概念化とスユンタクシカルな思考の発達は、抽象的な役割に参加する能力をもたらすのであるが、これがエゴの発達にとって決定的になる。コールバーグがいうように、他者の役割を演ずることができるようになるのである。⁽²⁷⁾ この役割演技により、エゴ構造内での分化が起こり、両親と子供という、これまで外的関係だったものが、エゴ内の二つのサブパーソナリティの間の内的関係になってしまう。その結果、エゴ内において、非常に激しいスユンタクシカルな内面的ダイアログが展開されていくようになる。⁽²⁸⁾ 私たちエゴイックな現代に生きる者は、日々間断なく、こうした内面的ダイアログに突き動かされ、その激しさに曝されて生きているのである。

非常にわずかの個人しか、エゴが無傷のまま子供時代を生き延びることができない⁽⁷⁹⁾。なぜなら、スーパー・エゴが確立された後は、スーパー・エゴが、どのドライブとニードが許され、抑制されなければならないかを決定するからである。スーパー・エゴの支配下では、ある種概念アフェクト⁽⁸⁰⁾は抜け落ち、メイがいうように疎外され、ユングがいうように無区別化され忘れ去られ、パールズがいうように投影され、フロイトがいうように抑圧され、サリバンがいうように覚知から選択的にスクリーン・アウトされる。個人に残されるのは、リアリスティックな、すなわち適度に正確で柔軟な自己概念ではなく、欺瞞的な自己概念、ホーンビーのいう理想化された自己、フロイトのいう弱いエゴ、ユングのいうペルソナ(仮面)なのである⁽⁸¹⁾。

ペルソナは、それ自体では必ずしも病理的な構造のものではない。そうではなくて、何かしら「良い顔」・「社会的マスク」といったもので、社会的相互作用を円滑にしてくれるものである⁽⁸²⁾。一人の人の持つペルソナの総計がさしあたってエゴである。エゴそれ自身は、多様なペルソナを習得し、それらを統合された自己概念に結合することによって、構築されている。

ある特定のペルソナ、例えば「攻撃的でない良い少年」が特筆され、覚知のフィールドを支配し、他の合法的なペルソナ、例えば「健全な攻撃をするペルソナ」とか「自己主張するペルソナ」が意識に入ってこない、困難が生じる。これらエゴから隠されていく色々な面が、影(shadow)と呼ばれるものである⁽⁸³⁾。従って、エゴはペルソナとシャドウから構成される。すべてのシャドウは無意識であるけれども、すべての無意識がシャドウであるのではない。

メンタルなエゴのステージは、三つのサブステージに分かれる。第一は初期のエゴで、四歳頃から七歳頃までといわれる。大体において精神分析におけるファースティックなステージに当たる。第二は中期のエゴであって、七歳頃から一二歳頃までといわれる。第三は後期のエゴで、一二歳頃から二一歳頃までとされるが、この時期が思春期といわれるものである⁽⁸⁴⁾。決定的なシャドウは、特に初期のエゴ期に生ずるといわれている⁽⁸⁵⁾。

後期のエゴ／ペルソナ期が、ペルソナということに関しては非常に重要である。この時期までに、個人は適切なくつかのペルソナを作り出し、それらと同一化している。しかし次第に、多様なペルソナをマスターしているばかりではなく

なる。彼はそれらを超越し、それらから脱同一化 (disidentity with) しようとし始めるのである。ここで脱同一化とは、低位の排他的で制限的な同一化から離れる、脱するということを意味している。その結果として、より高位の同一化が作り出されるのである。幼児はプレローマから脱同一化し、制限的な同一化から自分を区別する。同様にして、エゴはデュポーンの身体から脱同一化する⁽⁸⁶⁾のである。低位の排他的な同一性が打ち破られなければ、より高位の同一化は起こりえない。いったん自己が低位の構造から脱同一化すれば、自己は低位の構造を、新しく出現した高位の構造と統合することができるのである。このようにして個人は、まず自分の全ペルソナを「成熟し統合されたエゴ」の内に統合し、それから、そうしたエゴからひっくり返るため脱同一化し始める。トランスエゴイックなステージが始まるのである⁽⁸⁷⁾。

ここで一度、心のステージの発達 (development) のメカニズムを纏めておこう。心の発達は外展 (evolution) とも名付けられているということは、前に述べた。心のステージからステージへの発達は、もう一つ「変容 (transformation)」とも名付けられている。トランスフォーメーションとは、字義通りには、フォームを超越するという⁽⁸⁸⁾ことで、「形式の超

越」という意味になる。心の各ステージはそれぞれ形式ないし構造をもっていて、発達の度にその形式ないし構造が超越されるのである。ウィルバーはこの形式をシンボリックな構造と言い換えて、構造という用語のほうを主に使っている⁽⁸⁹⁾。自己は低位の構造から区別化 (differentiation) され、脱同一化するが、この区別化と脱同一化が低位の構造からの超越 (transcendence) といわれるのである。そして低位の構造が超越されることによって、自己は新たに出現 (emergence) した高位の構造と同一化するのである。その結果、低位の構造は高位の構造に統合 (integration) され、高位の構造による低位の構造に対するオペレート (操作) が行われるようになる⁽⁹⁰⁾。

今論じているメンタル・エゴのステージでは、首尾一貫したメンタル・エゴがまず四歳から七歳までの初期のエゴ期に出現し、身体から自分を区別し、単純な生物学的の世界を超越し、その結果生物学的の世界とそれよりも早期の物的の世界とを操作 (operate upon) するようになる。この成り行きは、ピアジェが七歳頃⁽⁹¹⁾に出現すると述べた「具体的な操作的思考」によって強固にされる。この思考モードは、概念を用いて具体的な世界と身体を操作するのであり、七歳から一二歳まで

の中期のエゴ／ペルソナ期を支配する。一二歳から二一歳までの後期のエゴ／ペルソナ期に到って、自己は具体的思考プロセスから区別化・脱同一化を始め、このプロセスを超越し、このプロセスをかえって精神的に操作するようになる。ピアジェは、このサブステージを「形式的な操作的思考」と呼んで、彼の最高ステージとした^⑩。この思考は、形式論理学に最もよく示される。理性的な思考を武器とするエゴが完成するのである。このエゴは、デカルト的な「我思う故に我あり」の近代合理主義的な自我と云ってよいであろう。フロイトの理想とする最高ステージもここであった。これを越えるトランスのステージを、フロイトはプリのステージに還元したのである（ユング派とは逆方向の「プリとトランスの取り違え」）。

このように、これまでの心の発達の全過程を見ていくと、幼児期は自己中心性であったのが、その自己中心性が、合理的なメンタル・エゴのステージでは取れてきて、世界中心性になってきていることがわかる。メンタル・エゴが、合理的に世界全体を理解するようになるからである。幼児期の自己中心の我儘勝手が脱却されるのである。幼児期からメンタル・エゴに到る中間のメンバースhip自己のステージは、まだ完

全に世界中心性ではなくて、自分の所属する狭い社会集団を中心と見る時期であり、例えばそこでは、自民族中心主義などが挙げられる。以下の高位の過程においては、合理的なメンタル・エゴのステージで達成された世界中心性が、さらに、世界が自己であるとして、微細・元因・非二元において徹底され、深められていくのだ、と見ることが出来る。

メンタル・エゴのステージの次には、意識はスユンタクシカルな思考から自分を区別し始め、この思考を超越し、これを操作するようになっていく。意識は今度は言語的 (verbal) なエゴ・マインドを超越し始める。トランスバール、トランスエゴイックになろうとし始めるのである。

(五) ケンタウロス

こうして、自己はメンタルなエゴを脱同一化・超越し、(五)のケンタウロスのステージに変容(形式超越)していく。意識がエゴ・マインドを超越し始めると、身体・ペルソナ・シヤドウ・エゴなどのこれまでのすべての下位レベルのエレメントが調和的に統合され、オペレート(操作)されることができるようになる。自己は心からも脱同一化するので、心と身体の両方を調和的に用いることができるようになるのであ

る。このステージを、サリバンと二人のグラントは「すべての下位レベルの統合」と呼び、マズローは「自己実現」と呼び、フロムとリースマンは「自律的」と呼び、レービングは「生理学的なもの」と心理学的なものとの統合」と呼び、プロートンは「心と身体が統合された自己の経験」と呼んだ。⁽⁹¹⁾ ウィルバーは、このステージを、心と身体が完全に調和的に統合されているということで「ボディマインド(身体心)」または「ケンタウロス」と名付けている。ケンタウロスは、ギリシア神話に登場する、上半身が人体、下半身が馬の形をした活発な種族の名前である。ケンタウロスにおいては、心と身体とが調和的に統一されているのである。

ボディマインドないしケンタウロスは、実存的人間主義的セラピーの理想とするところである。背景に実存哲学の流れがある。キルケゴール、ニーチェ、フツサル、ハイデガー、サルトル、ビンスワンガー、フランクル、ボス、メイ、ブーゲンタール、マデイらの名前が挙げられる。⁽⁹²⁾ このステージあたりが、オーソドックスな西洋心理学の目標とする最高段階になる。⁽⁹³⁾

重要なキー・ワードは、「自己実現 (self-actualization)」である。この概念は、ゴールドステインとホーニーによって

導入され、マズロー、ロジャーズ、パウルズ及びヒューマン・ポテンシャル運動によってポピュラーになった。例えばロージャーズは、各人のもつポテンシャルを全て実現することを重要視し、「全体的な有機体的経験」を目指している。⁽⁹⁴⁾ ケンタウロスのステージは、要するに日本社会では、「大人になる」段階のことかと思われる。ただのエゴイックな若者ではなく、社会のためにクリエイティブに働き、「ハタをラクにする」人間像ではないだろうか。

ロク・メイは、現象学や実存哲学の「志向性 (intentionality)」の概念を取り上げ、これを「意図 (intention)」の下に横たわり、無意識的で非意志的な身体機能と意志的な心とをつなぐディメンジョンだと考えた。⁽⁹⁵⁾ つまり、志向性において、認識と意志とは統合されて働いていると考えたのである。志向性の働きの、ケンタウロスの自然に発露する自発的な働きであり、それが意志となるのである。そこでは想像 (imagination) が働いており、創造的 (クリエイティブ) な活動の源となる。想像力によって超言語的なりアリティに接触することが可能になるのである。ウィルバーはこの場合のイメージをビジョン・イメージと呼んでいる。⁽⁹⁶⁾

ケンタウロスの創造的なイマジネーションとファンタジー

の働きは、テュポーンのプライマリーなファンタジー・プロセスとは全く異なる。後者には混乱あるのみである。ケンタウロスのイマジネーションはトランスな構造に属するが、テュポーンのファンタジー・プロセスはプリの構造のものである⁽⁹⁷⁾。両者を混同してしまうと、先に述べた「プリとトランスの取り違え」に陥ってしまうことになる。テュポーンの身体自己ないしボディ・エゴはメンバーシップ認識以前であり、前社会的だった。それに対してケンタウロスのボディ・マイルドは、メンバーシップ認識を超越し、超社会的になっているのである。

また、テュポーンの身体自己も「直接的なこと今(immediate here and now)」のみを覚知し、そこに制限されていた。それに対して、大部分のケンタウロスの実存的人間主義的セラピーも、極度に「直接的なこと今」を強調する。そのため、オーソドックスな心理学者や精神医学者たちは、人間主義的セラピーは、幼児のテュポーンへの退行(regression)であると結論付けた。しかし、こうした精神医学者たちの結論は、全体的なポイントを見失っている。

成熟したケンタウロス・レベルでは、実際に直接的で生き生きした現在が支配的な時間モードになっている。しか

し、ここでは個人は、過去と未来への拡張された時間リアリティで動く慣習世界全体への、完全なアクセスをもっているのである。個人はテュポーンの身体自己のように現在に制限されず、ただ現在に立脚しているだけなのである。そこから過去と未来に出ていけるのである。また、メンタル・エゴのように、歴史的時間に拘束されてもいないのである。テュポーンは線型的时间(linear time)の世界に無知であり、ケンタウロスとは線型的时间の世界を超越し始めている。テュポーンとケンタウロスの間は同じように見えるが、実際は全く異なっている。ひとたび線型的时间が創造されると、次にはそれが超越される。これは退行ではなく、進化・外展(evolution)なのである⁽⁹⁸⁾。

実存レベルでの時間モードは、直接的で生き生きした生命的現在であるので、多くのケンタウロスのセラピストはクライエントに、一切のリアリティを現在として見るように勧めている。クライエントは、過去の思想を現在の出来事として、明日の予想を現在の活動として見ることを学ぶ。これは、アウグスティヌスの時間論に他ならない⁽⁹⁹⁾。またそれは、西田幾多郎の純粹経験であるともいえるであろう。こうした物の見方に成功すると、個人は実存的時間の内へ変容する。線型的

時間に支配された抽象的で幽霊のような世界は、強烈な生命の現在のうちへと崩れ落ちるのである。

ケンタウロスのレベルでは、感覚覚知はエゴ的で社会文化的な図式から浄化され始め、清澄さと豊かさをもつ覚醒領域に参入し始める。感覚覚知は、あるタイプの超感覚覚知 (supersensory awareness) になっていくのである。超感覚覚知においては、これまでの物体的で粗いエレメントに代わって、高位の微細なエネルギーが流入し始めているといえる。こうした超感覚覚知は、ロジャーズやパールズなど、多くのケンタウロスのセラピストによって報告され、デイクマンによっても議論されている⁽⁴⁾。

パールズの後継者であるジョージ・ブラウンは、「**今と今**」に中心を置くケンタウロスの見方によって、個人が結局どのような滞留状態 (impasse) に到達するかを記述している。

滞留経験には超人格的エネルギーが包含されている。ここでは、漂う感覚・静音・平和が報告される。セラピストはそれを追いつくようなことはしない。素晴らしい、と言いつつ、さらに報告するように求める。そうすると、彼らはある種の光 (ウィルバーの用語では真の微細領域) を

ウィルバーのアーティスト・プロジェクト

認め始める。超人格的 (トランスパーソナル) なものに向けての動きである。光に近づき、外に出ると、外には太陽と美しい緑樹・青空・白雲がある。このような経験を終え、目を開けると、彼らの知覚はもつと強力になっている (ウィルバーの用語では超感覚ケンタウロス覚知)。⁽⁵⁾ それまでのフィルター (ウィルバーの用語ではエゴ的とメンバースhip的なフィルター) が切断されたのである。

実存的ケンタウロスは、より高位の微細領域と超人格的領域に向けての移行ステージなのである。

(六) 微細 (subtle)

さて、実存的なケンタウロスのステージくらいが、誰しもが認める、現代人の心の発達の高段階なのだが、さらにそれ以上の心の発達のステージは認められないのであろうか。「統合された自我」とか「自律的な個人」が、人類の意識の最高の到達点なのであろうか。

実は私たちは、より高位の段階のパソナリティの実例らしきものをすでに知っている。それは、世界の偉大なる神秘家 (mystics) や聖人・賢者たち (sages) である。こう主張

するのは、例えばベルクソン、トインビー、トルストイ、ジームズ、シヨールペンハウアー、ニーチェ、マズローといった人たちである。⁽¹⁰⁾ 従来の神秘家や聖人・賢者の述べていることを手がかりとして、人間の心の発達の高位のステージを見出し、これまでの低位と中位のステージに付け加えて、パランスのとれた包括的な意識の発達のスペクトルを作り上げることができないだろうか。実は、この見通しの成就こそが、『アトマン・プロジェクト』という本の目的なのである。

これまで論じられてきた、ブレローマ、ウロボロス、テュポーン、メンタル・エゴ、ケンタウロスは、「粗い領域 (gross realm)」に属する。粗い領域を脱同一化・超越すると、自己は微細領域 (subtle realm) と元因領域 (causal realm) に同一化していく。

正統西洋心理学が生み出したほとんどすべてのデータは、粗い領域に属するものである。ヒューストン・スミスはこの点、はつきりしていたし、ルネ・ゲノンも同様のことを述べている。⁽¹¹⁾

オーロピンドは、粗い領域から脱同一化された微細以上の領域について、次のように述べている。

意識が微細化すると、意識はもつと直接的な仕方です物

と接触し始める。意識は拡大し、世界の事物と宇宙的規模で直接に接触し始め、宇宙的規模の事物をいわば含むようになる。自分自身の内に世界を見るようになるといわれる。ある仕方です世界とアイデンティティを一つにするのである。一切の事物を自己の内に見、自己を一切の事物の内に見る。これが宇宙的普遍化 (universalization) である。⁽¹²⁾

つまり、実存的ケンタウロスより高位の統一・アイデンティティ・統合は存在するのである。それは最終的に、自己を普遍的統一それ自身と究極のアイデンティティ (Supreme Identity) へと導いていく。

すなわち、微細領域は、低位微細 (low-subtle) と高位微細 (high-subtle) に分かれる。

低位微細はアストラール・サイキック (astral-psychic) な領域である。いわゆる超常現象とかいわれる領域で、霊能者の世界でもある。ボタンジャリに帰せられる『ヨーガ・スタートラ』では、大きな部分が、シッデイといわれるこのサイキックな構造についての記述に当てられている。⁽¹³⁾ 要するに、低位微細は心霊の (psychic) 世界なのである。ウイルバー自身は、あまり超常現象とか霊能者の世界に重きを置いてい

なかったが、奥さんの癌の看病の最終段階で、奥さんとの間でしばしば超常現象としか思われなような心の通い合いを体験したようである⁽¹⁰⁾。

高位微細は、さらにその上の段階であって、ここではユングの元型 (archetype) が現われる。ただし、ユング自身の元型は、前人格的か人格的なものが多く、超人格的 (トランスパーソナル) なものは少ないのであるが、ウイルバーがここで扱う元型はもっぱら超人格的である。ここでは元型は、神性 (divinity)、小神 (lesser-god)、天使などとして現われるが、また、光、色、音としても示される。キルバル・シン (Kirpal Singh) がこの領域を華麗に描いているのだそうだ。ウイルバー自身、瞑想修行の過程において、微細領域の体験を通じており、その際キルバル・シンの本が非常に役に立っていた⁽¹¹⁾ といっている。

元型は元々自己自身に他ならないので、高位微細において自己は、こうした元型に同一化した自己であるわけである。同一となった神性イコール自己は、「自己を超えた自己 (overself)」と呼ばれる⁽¹²⁾。ジョン・ブローフェルドが「金剛乗」の観点から、この最高位元型としての神性イコール自己について説明し、次の元因領域についても論じている⁽¹³⁾。レックス・

ヒクソンも「イシュタデーヴァ (ishtadeva)」を中心として、今の高位微細と次の元因領域について説得力ある描写と解説を行っている⁽¹⁴⁾。

ウイルバーは、微細領域についての章を、意図的に短縮して書いている。なぜなら、この領域についての情報は大量に存在するのだけれども、大部分の現代の知的な人々には未知で親しくない領域であるからである。それでもウイルバーは、こうした微細領域があるかもしれないという可能性について考慮してみるように、私たちに勧めている⁽¹⁵⁾。確かに微細領域については、『ヨーガ・スートラ』のみならず、ヒンドゥー教・タントラ・密教などに文献は多いようである。キリスト教神秘主義にも相当あるのかもしれない。

私自身は、超常現象や微細領域を好まない。それでウイルバーが、特に超常現象の低位微細を、人間の心の発達において実存的ケンタウロスの次に組み込んでいることに、大きな疑念を抱いている。そのわけは、私は若い頃から禅の修行を曲がりなりにもしてきたのだが、「魔境」というものに捉われないようにいつも警告されてきており、自然と微細領域は避けるようになっていくからなのだと思う。魔境というのは、まさしくこの超常現象や微細領域なのである。しかし、こう

いう領域が心理学的領域として存在するかもしれないという可能性について、頭から否定するつもりは全くない。ウイルバー自身においても、次のウイルバーⅢになると、心の發展が複雑化するので、こういう実存的ケンタウロスの次に超常現象の低位微細を組み込むというような単線的構造は柔軟に改められているのではないかと期待する。しかし、まだ十分に精査していない。⁽¹⁶⁾後のウイルバーは、心霊などの低位微細を「自然神秘主義」と、高位微細を「神性神秘主義」とそれぞれ呼び換えて、考察を広げようた。⁽¹⁶⁾

一般にウイルバーを批判する人々は、自分の信奉している、ないしは修行している分野が組み込まれていることには積極的に賛同するのだが、いざ自分が承認していない領域が重要な段階として組み込まれているのを発見すると、とたんに非難の声を上げるようである。⁽¹⁶⁾ウイルバー本人は、自身の明瞭な体験に基づき、大量の文献を読みこなして、無私なる観点から客観的かつ必然的に發展段階説を構築しているだけなのだが。

(七) 元因 (causal)

自己が高位微細から脱同一化すると、今度は元因領域と同

一化することになる。⁽¹⁶⁾私個人からいうと、要するにようやく魔境から脱することができるといえるわけである。ウイルバーもあとで微細が魔境であることを認めている。⁽¹⁶⁾

ウイルバーは、瑜伽行仏教では元因領域はアーラヤ識だといっているが、ウイルバーの元因領域は悟りのレベルであり、アーラヤ識は元々迷いの世界原理なのだから、ここは元因領域は「転依したアーラヤ識」のことだと規定したほうが正確であろう。転依したアーラヤ識が、仏教の歴史では第九識の阿摩羅識ないし清淨識といわれるようになっていく。また、ウイルバーは、元因領域は大乗仏教ではダルマカーヤ (dharma-kaya)、法身の領域だともいっているが、この位置付けは妥当かと思われる。

さらにまた、ウイルバーは、元因領域は、キリスト教神秘主義ではギリシア語のプネウマに当たるといっている。⁽¹⁶⁾プネウマはラテン語ではスピリトゥスになる。元因領域はまたアートマンの領域なのだが、後のウイルバーは、ウパニシャッド由来のアートマンを使わず、その代わりに、このスピリトゥス、英語ではスピリットを代表的に使用するようになる。そのほうが、ヒンドゥー教のアートマンより、西欧世界では受け入れられやすいと思う。

元因領域においてはまた、実地の瞑想修行との連関で「超越的目撃者 (Transcendent Witness)」ということがいわれる^(註)。例としては、ラマナ・マハリシ、ダー・フリー・ジョーン、禪仏教、ヴェーダーンタが挙げられている。

こういう東西の根源的な思想レベルでの対応の見定めは、かなり難しいことなのだが、ウィルバーは無難なところで収めているようだ。ウィルバーにこういうことができるのは、彼には、元因領域と究極の非二元領域について、何らかの透徹した根本経験があったからではないかと思われる。究極さえわかれば、その下ははっきりわかるわけである。究極がわからなければ、その下もあやふやにしかわからない。

ウィルバーは、元因領域を低位元因 (low-causal) と高位元因 (high-causal) とに分けている。

前の高位微細では、自己は元型神性 (archetypal deity) の内へ融解 (dissolve) され、元型神性となった。低位元因では、この神性元型それ自身が凝縮 (condense) され、最終神 (final God) に融解する。最終神とは、すべての元型および小神 (lesser-god) が顕現する地盤 (ground) なのである。低位元因では、すべての元型形相 (archetypal Forms) が、最終神内の源 (Source) に還元 (reduce) されるのである。

ここでは自己は、最終神として示される^(註)。

高位元因では、一切の顕現形相 (manifest forms) は根底的に超越され、そのため、一切の顕現形相はもはや意識に現われる必要がない。(註)では無相意識 (Formless Consciousness) ないし無相性 (Formlessness) だけが残る。それは意識それ自身 (Consciousness as Such) である^(註)。要するに仏教的な無ないし空の境地をいわんとしているのだと思う。のちのウィルバーは、高位元因を「無相神秘主義」と呼んでいる。

そうした高位元因の境地と同等のものとして、ヒンドゥー教のニルヴィカルパ・サマーディ (nirvikalpa samadhi 無分別三昧) が挙げられている。これは、サヴィカルパ・サマーディ (savikalpa samadhi 区別のある三昧) が低位元因のものであることに対していわれている。またさらに、高位元因のものとして、小乗仏教のニローダ (nirodha 滅尽) とヴェーダーンタのジュニヤーナ・サマーディ (jnana samadhi) が挙げられている^(註)。

ウィルバーは、元因領域について、ジョン・ブローフェルドの金剛乗の観点からの記述やレックス・ヒクソンのヒンドゥー教の観点からの記述を援用して、解説を行っている。

また、ウイルバーは高位元因を禪の「十牛図」を用いても説明しているが、これはこれでかなりよいとしても、多少理解が浅い感じがするので、省略する。この点はウイルバーが悪いのではなく、宋代臨済宗楊岐派の「十牛図」の第八、九、十図がよほど特別な境涯になっていることによるのだと思う。私自身も、今日このあとイエガーの時間に紹介する旧著『波即海』では、ウイルバーと似たような「十牛図」の理解の仕方をしていたところがある。しかし、四年前から見方が変わり、現在では「十牛図」については、柴山全慶の解釈が正しいと思っている。

(八) 究極(非二元)

無分別三昧を経過することにより、意識は全面的に「元の状態 (Original Condition)」と「如であること」(Suchness, *tathata*)として目覚める。そして、この最終の目覚めた意識の「元の状態」と「如であること」とは、同時に、粗い領域・微細領域・元因領域の一切の状態でもあり、如であることでもあるのである。目撃している者と目撃されるものとは、ただ一つであり、同じなのである。

高位微細で自己の中心が元型 (Archetype) であると示

されたように、低位元因で元型の中心が最終神 (Final-God) であると示されたように、高位元因で最終神の中心が無相性 (Formlessness) であると示されたように、究極領域では無相性の中心は相ある世界全体 (the entire world of Form) であると示される。ウイルバーはここで、般若空觀の「色即空、空即色 (Form is not other than Void, Void is not other than Form.)」を挙げている。また、「ヒンドゥー教のサハジヤ・サマーディ (sahaja samadhi 生得三昧) と「トゥリヤ (Turiya)」状態も挙げている。

後にウイルバーは、この究極領域を「非二元神秘主義」と呼んでいる。例えば、空と色とは、非二元不二元 (non-dual, *advaita*) の関係にあるのである。

この究極統一 (the ultimate Unity) においては、一切の事物と出来事とは、分離されていること (separate) と個々別々であること (discrete) とをパーフェクトに残しつつ、唯一 (only One) になる。こうした状態は、他の状態から区別された何か特別の状態ではなく、むしろすべての状態の「如」なのである。ここでウイルバーは仏教の「水波の比喻」を出し、究極統一の状態は、あらゆる経験の波に形をとった水である、と述べている。この究極統一は見られること

ができない。なぜなら、この究極統一は、見られるものすべてであるからである。この究極統一は聞かれることができな
い。なぜなら、この究極統一は聞くことそれ自身であるから
である。この究極統一は想起されない。なぜなら、この究極
統一だけがあるからである。⁽¹³⁾

究極領域においては、意識 (Consciousness) はあらゆる
相から自身を区別し、脱同一化し、あらゆる相を超越してい
る。しかもこの超越は、世界から離れる超越ではなく、世界
となる最終超越なのである。これ以降は、意識は全体的な世
界プロセスとなってオペレートするのみである。⁽¹⁴⁾

ウイルバーは、究極の最終変容のところに、大梅法常が亡
くなるときに、ムササビの声を聞いて述べたという「即ち此
の物にして他物に非ず」という言葉を置いている。ただムサ
サビの叫び声だけで、他には何も無いというのである。⁽¹⁵⁾ 超越
的目標者は、ムササビの叫び声の内に消える。ウイルバーは
『十牛図』第八、九、十図の思想をここに置くべきだったろう。
もつともウイルバーは、のちに、「十牛図」の第八図をキリ
スト教神秘主義でよくいわれる「暗い夜」に当てており、「十
牛図」の境涯の真相に到達している。⁽¹⁶⁾ また、これはどこから
もってきたのかわからないのだが、道元の「寺の屋根に降る

黒い雨」という文句も挙げられている。⁽¹⁷⁾ これもムササビの叫
び声と同趣旨かと思われる。

以上で、ウイルバーの心の発達の各ステージの説明を終え
る。ここまでが、『アートマン・プロジェクト』という本の
前半であって、この後、無意識の種類、「アートマン・プロ
ジェクト」という言葉が何を意味するのか、精神分析のエロ
スとタナトウス、ないしインセスト (incest) とカストレー
ション (castration) の対概念を用いた、心の発達の全ステ
ージの再論、そして最後に「チベットの死者の書」を手がか
りとした死後の世界における誕生までの「内包 (involution)」
の過程の論述へと続くが、時間の都合上省略する。

3 心の発達の各ステージに共通する構造

もう途中でも多少触れたが、それぞれの低位ステージから
高位ステージへの変容・外展には、一定した共通の構造パタ
ーンが現われている。

各ステージにおいて、高位の構造は、下位の構造から
区別 (differentiate) されることによって出現 (emerge)
する。この出現は、無意識という根源地盤から想い出す
(remember) という仕方で行われる。高位構造の出現は、

シンボリックな形式 (symbolic form) によって媒介され、アシストされる。シンボリックな形式とは、例えば、ウロボロス、軸、イメージ、単語と名前、概念、ビジョン・イメージ、イシユタデーヴァ元型、最終神、無相、といったものであった。こうした形式が、意識の各モードを高位のモードへと変容ないし形式超越 (transform) していた。そのようにして、自己はそれまでの構造から脱同一化 (disidentifying with) し、新しく出現してきた構造と同一化 (identify with) した。

正確には、この脱同一化は、それまでの構造との排他的な同一化から離れるということにすぎない。それまでの構造は捨てられるのではなく、ただその排他性を失うのである。自己はそれまでの下位構造を抹殺 (obliterate) することなく、ただ下位構造を超越 (transcend) し、上位構造に立つて、下位構造に対して操作 (operate on) するようになる。

こうして、下位のレベルは上位の意識レベルに統合 (integrate) されていき、上位の意識レベルはより複雑になり、より組織化され、より統一されていき、最終的に大なる意識 (Consciousness) だけになり、唯一の統一 (only Unity) になる。

このように低位の構造から高位の構造へと進まないし外展

(evolution) していくということは、それまでの低位の構造の全体が新しい高位の構造の部分になるということである。のちのウイルバーは、低位の全体が、新しい高位の全体の部分になっていくということを、アーサー・ケストラーのホロンという考え方で纏め直し、進まないし外展の基本的な枠組とした^⑧。

また、下位構造から上位構造への意識の発達が、超越として捉えられていることも重要である。幼児から大人への心の発達も、各段階の超越であり、それ以降の微細、元因、究極への心の発達も、全く同じ仕方での超越なのである。幼児は、とてつもない心の転換を行っているわけである。ここにおいて、人間の心の発達の全過程が、正規的な一つの共通の構造として把握されたことになる。微細、元因、究極への超越、すなわちアトマンの究極統一に到ることは、それまでの幼児から大人に至る、プレローマ／ウロボロス、テュポーン、メンバーシップ自己、エゴイック・マインド、ケンタウロスへの各超越と、構造的には何ら変わらない普通の精神的発達にすぎないことになる。

4 現代文明における宗教性の方向

現代人は、エゴイックなマインドから実存的人間主義的なケンタウロスへと移行するレベルにあるわけだが、基本的にはまだ主観と客観の対立の枠内にある。自己は自我マインドないし主観だと思っている、自我マインドに必死にしがみついて客観と対立している、ということだと思う。自と他、内と外との対立ができあがっており、内なる自己は他と外から忍びよる恐怖の支配下にあるのである。現代資本主義・自由主義社会の成り立ちがそうできていて、自我の防衛ということが、生きていく上で欠かせない。本来は、全体的統一であるアートマンへと超越していきたいのだが、現代社会では自我の防衛をしなければ生きていけず、エゴイック・マインドから超越することは無防備になることのように思われ、とても危険で恐ろしいことのように思われるのである。そのため、アートマンの代替物として、まったく正反対の、狭い自我の主観的な能力・権能の増強・拡大ということを求めてしまう。また、権力・富・名声・知識の増大・贅沢な生活・不死といったことを願ってしまう。それどころか、自我の安寧・勢力の拡大のために、他の人々を殺したり、征服したりしていく。こうした、本来のアートマンではなくアートマンの代替とそ

れによる満足を求めるということが、アートマン・プロジェクトなのである。でも、それらすべては虚しいことだと、うすうすはわかっているのである。元来は、アートマン、すなわち自己が世界全体になるという本来の究極、非二元、真の自己に到達すれば、それで済むことなのである。他方また、今日の状況では、資本主義の終焉ということが視野に上がってきている、多くの人々がそうした時代の転換の予感を持ち始めている、ということもあるわけである。

一番初めにいったナイトスタンド・ブッディストのうち、かなりの人たちは、特定の宗派に信仰告白することなく、ウイルバーが理論化したような、人間の心の発達の修養を行っているのではないだろうか。また、仏教的でなくても、そのような心の修養を行っている人々は、多いのではないかと思われる。そこでは、心の高位のレベルを自分で体験することが希求されていると思う。普通の一般の市民が、現代社会において自我執着と自他の対立・相克に強いられていることに大きな疑問を感じて、自分自身で体験的にもっと高位の精神レベルへと変わっていききたいと、そう願っているのである。しかも、他の人々を害することなく、人々と平和に共存していきたいのである。そのような方向を手助けするために、今

日では各種の心理セラピストたちも活躍している。

現代の文明においては、何か新しい宗教性の方向が打ち出されているように感ずる。その特徴は、(一)参加者は一般の市民であること、(二)超宗派的であること、(三)自分で体験できる、エゴイックなレベルを超えた高位の精神レベルが求められていること、(四)ときにはリトリートに参加するが、普段は一人でひっそりと修養していけること、(五)日常的な平和を求め、環境を大切にしていること、(六)職業的宗教者のみならず心理セラピストも手助けしていること、などである。そして、このような宗教性の方向をさらに押し進めていくことが、現代社会における宗教の意義になるのではないか、と思われることである。

注

- (1) 田中、ケネス、〔翻訳〕堀内俊郎、アメリカに浸透する仏教——その現状と意義、国際哲学研究、第二号、二〇一三年。インターネット上にもあり。
- (2) 小稿は元々、京都宗教系大学院連合(KGURS)チェア「シレクチャー」現代社会における宗教の意義」、於花園大学、二〇一七年前期隔週水曜日ニコマ、六月七日、「現

代文明における宗教性の方向」のための原稿として執筆された。ニコマの内、前半に話されたのが、小稿のウィルバーであり、後半が別稿のイエーガーであった。それぞれ質疑応答が行われた。今回論文として出すに当たり、増補した。

- (3) 清水大介、波即海——イエーガー虚雲の神秘思想と禪、東西霊性文庫第二巻、ノンブル社、二〇〇七年。
- (4) ウィルバー、ケン、〔翻訳〕伊藤宏太郎、グレース&グリット、上下巻、春秋社、一九九九年、上一九頁。
Wilber, Ken, Grace and Grit, Boston: Shambhala 1991, 2nd ed. 2000, p. 13.
- (5) Wilber, Ken, Im Auge des Hurrikans bist du sicher, hrsg. von Marianne Oesterreicher, Freiburg i. Br.: Herder 2005, S. 8.
- (6) Wilber, Ken, The spectrum of consciousness, Wheaton: The Theosophical Publishing House 1977. ウィルバー、ケン、〔翻訳〕吉福伸逸、菅靖彦、意識のスペクトル、上下巻、春秋社、一九八五年。初期ウィルバー邦訳者たちの功績には、非常に大きなものがあつた。
- (7) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、前掲書。
Wilber, Ken, Grace and Grit, Wilber, Ken, Mut und

Gnade, München 1996.

- (8) ウィルバー、ケン、〔翻訳〕松永太郎、存在することのシンプルな感覚、春秋社、二〇〇五年。Wilber, Ken, *The Simple Feeling of Being*. Boston: Shambhala 2004.
- (9) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、上二八一頁。Wilber, Ken, *Grace and Grit*, p. 158.
- (10) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、上三九三頁。Wilber, Ken, *Grace and Grit*, p. 219.
- (11) Wilber, Ken, *Im Auge des Hurrikans bist du sicher*, S. 9.
- (12) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、上二四七頁以下。Wilber, Ken, *Grace and Grit*, p.140-141. ウィルバーの病気については、ウィルバー自身が友人たちに宛てた書簡を公開している。その日本語訳もインターネット上で閲覧可能。
- (13) Wilber, Ken, *The religion of tomorrow: a vision for the future of the great traditions*. Boulder: Shambhala 2017.
- (14) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、上二〇二頁。Wilber, Ken, *Grace and Grit*, p. 60.
- (15) 以下の実生活の記述は、以下の書に於ける。Wilber, Ken, *Im Auge des Hurrikans bist du sicher*, S. 107 ff. Wilber,

Ken, *One taste: the journals of KenWilber*. Boston: Shambhala 1999, p. 121-123. Wilber, Ken, *Einfach "Das"*, Frankfurt/M. 2001, S. 153-155. 主著に於けた『進化的構築』執筆後の頃の口述に於けること。

- (16) Wilber, Ken, *Sex, ecology, spirituality: the spirit of evolution*. Boston: Shambhala 1995, 2nd ed. revised 2000. Wilber, Ken, *Eros, Kosmos, Logos*, Frankfurt/M. 2001.
- (17) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、下四四一-四七四頁、下八九九頁。Wilber, Ken, *Grace and Grit*, p. 244-245. Wilber, Ken, *One taste*, p. 281. Wilber, Ken, *Einfach "Das"*, S. 352.
- (18) ウィルバー、ケン、〔翻訳〕松永太郎、統合心理学への道、春秋社、二〇〇四年、一二二四頁以下、四八六頁以下、五二六頁以下。Wilber, Ken, *The eye of spirit*. Boston: Shambhala 3rd ed. expanded 2001, p. 138-143, 309, 344-346. Wilber, Ken, *DasWahre, Schöne, Gute*, Frankfurt/M. 2002, S. 230 ff., 429 f., 470 f.
- (19) Wilber, Ken, *The Atman project: a transpersonal view of human development*. Weaton: Theosophical Publishing House, 1st Quest Edition 1980, 2nd ed. 1996.

- Wilber, Ken, Das Atman-Projekt, Lichtenau/Westfalen 2012. ウィルバー、ケン、〔翻訳〕吉福伸逸、星川淳、菅靖彦、アートマン・プロジェクト——精神発達のトランスパーソナル理論、春秋社、新装版、一九九七年。以下の叙述では、英語版の頁付けを挙げるが、ドイツ語版と日本語版も適宜参照した。
- (20) ウィルバー、ケン、統合心理学への道、二九六頁。Wilber, Ken, The eye of spirit, p. 341.
- (21) Wilber, Ken, Up from Eden: a transpersonal view of human evolution, Garden City: Anchor Press 1981, Wheaton: Theosophical Publishing House 1st Quest Edition 1996, 2nd printing 2002. Wilber, Ken, Halbzeit der Evolution, Frankfurt/M. 2009.
- (22) ウィルバー、ケン、〔翻訳〕松永太郎、進化の構造Ⅰ、春秋社、一九九八年、二四〇—二四二頁、五六六—五六八頁。Wilber, Ken, Sex, ecology, spirituality, p. 155-157, 595-596.
- (23) ウィルバー、ケン、エデンから——超意識への道、講談社、一九八六年。
- (24) 「四つの象限」については、まず以下を参照。ウィルバー、ケン、進化の構造Ⅰ、一九五—二〇六頁。Wilber, Ken, Sex, ecology, spirituality, p. 127-134.
- (25) ウィルバー、ケン、〔翻訳〕大野純一、万物の歴史、春秋社、一九九六年、五一—八頁。
- (26) Wilber, Ken, The Atman project, p. 22.
- (27) Op. cit. p. 8, 9.
- (28) Op. cit. p. xviii, 7, 19-20.
- (29) Op. cit. p. 8.
- (30) Op. cit. p. x-xiii, xvii-xviii. ウィルバー、ケン、進化の構造Ⅰ、三三四—三三八頁。Wilber, Ken, Sex, ecology, spirituality, p. 210-213. ウィルバー、ケン、統合心理学への道、七四頁—八〇頁。Wilber, Ken, The eye of spirit, p. 45-49.
- (31) 西田幾多郎、善の研究、岩波文庫、岩波書店、第五二刷、一九八二年、五三頁、一九一頁、二二九頁。
- (32) Wilber, Ken, The Atman project, p. 8.
- (33) Ibid.
- (34) ラブジョイ、アーサー、存在の大きいなる連鎖、ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇一三年。英語原文は、電子テキストとしてインターネット上に存在する。
- (35) Wilber, Ken, The Atman project, p. 9.
- (36) Op. cit. p. 10.

- (37) Ibid.
- (38) Ibid.
- (39) Op. cit., p. 10-11.
- (40) Op. cit., p. 13.
- (41) Ibid.
- (42) Op. cit., p. 14.
- (43) シルヴァーノ・アリエティ、一九四一—一九八一。イタ
リア出身で、アメリカで活躍した精神科医。精神分析派、
ネオフロイト学派。統合失調症の研究で著名。
- (44) Ibid.
- (45) Op. cit., p. 38.
- (46) Op. cit., p. 14-15.
- (47) Op. cit., p. 17.
- (48) Op. cit., p. 20.
- (49) Op. cit., p. 17.
- (50) Ibid.
- (51) Op. cit., p. 18.
- (52) Op. cit., p. 20.
- (53) Op. cit., p. 20-21.
- (54) Op. cit., p. 18-19.
- (55) Op. cit., p. 19.
- (56) Op. cit., p. 22.
- (57) Op. cit., p. 23.
- (58) Ibid.
- (59) Ibid.
- (60) Op. cit., p. 25.
- (61) Op. cit., p. 28.
- (62) Op. cit., p. 25.
- (63) Op. cit., p. 26.
- (64) Ibid.
- (65) Op. cit., p. 28.
- (66) Op. cit., p. 28-29.
- (67) Op. cit., p. 29.
- (68) Op. cit., p. 32-33.
- (69) Op. cit., p. 30.
- (70) Ibid.
- (71) Op. cit., p. 30-31.
- (72) Op. cit., p. 31.
- (73) Op. cit., p. 35.
- (74) Op. cit., p. 36.
- (75) Ibid.
- (76) Ibid.

- (77) Op. cit., p. 37.
 (82) Op. cit., p. 38.
 (79) Ibid.
 (80) アフェクト (affect) とは、快不快の感情と情動 (emotion) の双方を含んだ状態である。ウィルバーは説明していないが、アフェクトの概念化されたものが「概念アフェクト」であると考えられる。
- (18) Ibid.
 (82) Op. cit., p. 39.
 (83) Ibid.
 (84) Op. cit., p. 38.
 (85) Op. cit., p. 39.
 (86) Ibid.
 (87) Op. cit., p. 40.
 (88) Op. cit., p. 43.
 (89) Op. cit., p. 93-96.
 (90) Op. cit., p. 41.
 (16) Op. cit., p. 53.
 (62) Op. cit., p. 54.
 (63) Op. cit., p. 53.
 (64) Op. cit., p. 55.
- (56) Op. cit., p. 57.
 (96) Op. cit., p. 62-65.
 (76) Op. cit., p. 58.
 (86) Op. cit., p. 68.
 (66) Ibid.
 (101) Ibid.
 (101) Op. cit., p. 70.
 (20) Op. cit., p. 72.
 (301) Op. cit., p. 3.
 (401) Op. cit., p. 75.
 (90) Ibid.
 (90) Op. cit., p. 77.
 (101) ウィルバー、ケン、グレース&グリット、下三二三頁以下。Wilber, Ken, Grace and Grit, p. 384.
 (108) ウィルバー、ケン、万物の歴史、三一九—三二六頁。
 Wilber, Ken, A brief history of everything, Boston: Shambhala 2nd ed. 2000, p. 193-197.
 (60) Wilber, Ken, The Atman project, p. 78.
 (11) ウィルバー、ケン、〔翻訳〕松永太郎、存在することのシンプルな感覚、六〇ページ以下。Wilber, Ken, The Simple Feeling of Being, p. 37.

- (11) Wilber, Ken, *The Atman project* p. 79.
- (12) *Op. cit.*, p. 79, 84.
- (13) *Op. cit.*, p. 80, 84. 「イシュタデーヴァ」は、*istadeva* でサンスクリット辞書を引くと、「守護神」ほどの意味であるようだ。ウィルバーは、「高元型の神的形態」と説明してゐる。
- (14) *Op. cit.*, p. 80.
- (15) こうした問題性に連関して、後年ウィルバーは、「ウィルバー・コムスの格子」というアイデアを提唱している。ウィルバー、ケン、「翻訳」松永太郎、インテグラル・スピリチュアリティ、春秋社、二〇〇八年、一二七—一二四頁。Wilber, Ken, *Integral spirituality*, Boston: Shambhala 2006, 1st Paperback Edition 2007, p. 88-93. Wilber, Ken, *Integrale Spiritualität*, München 2007, S. 127-134.
- (16) ウィルバー、ケン、万物の歴史、二〇二頁、三二六頁。Wilber, Ken, *A brief history of everything*, p. 184, 191.
- (17) ジャック・クリッテンデンの言葉。ウィルバー、ケン、総合心理学への道、vii 頁。Wilber, Ken, *The eye of spirit*, p. xiv.
- (18) Wilber, Ken, *The Atman project* p. 83.
- (19) *Op. cit.*, p. 115. ウィルバー、ケン、進化の構造1、六三

- 三頁。Wilber, Ken, *Sex ecology, spirituality*, p. 637.
- (20) Wilber, Ken, *The Atman project*, p. 83.
- (21) *Ibid.*
- (22) *Op. cit.*, p. 112, 115. ウィルバー、ケン、万物の歴史、二二八頁—三三七頁。Wilber, Ken, *A brief history of everything*, p. 199-204. ウィルバーIVが説明するところでは、超越的目撃者はすでに、「観察する自己」として、心と身体が脱同一化され、超越されたケンタウロス段階で兆しているもののようなのである。だから、超越的目撃者は微細領域にもあることになる。また、これはウィルバーが述べていることではないのだが、元因領域における超越的目撃者とは、「真の自己」ないし「無相の自己」として、つまり伝統的な禪の用語では「本来の面目」として、先に挙げた唯識の阿摩羅識ないし清浄識のことなどではないかと考えられる。そしてウィルバーでは、超越的目撃者も最後には空にされる (*broken*)、と述べられてゐる (Wilber, Ken, *The Atman project* p. 115)。
- (23) Wilber, Ken, *The Atman project*, p. 83.
- (24) *Op. cit.*, p. 84.
- (25) *Op. cit.*, p. 86.
- (26) *Ibid.*

- (127) *Op. cit.*, p. 85-86.
- (128) 柴山全慶、十牛図、弘文堂、一九四一年。柴山全慶、十牛図、増修版、其中堂、一九六三年。
- (129) Wilber, Ken, *The Atman project* p. 86.
- (130) *Ibid.*
- (131) 「トゥリヤ」状態については例えば以下を参照。「インドの思想家達は覚醒状態の探究のみで満足せず、古くから夢眠状態 (*svapna*) と熟眠状態 (*susupta*) について思索し、覚醒状態 (*ajagrah*) よりもより高い価値を見出したのである。かれらの思索は、さらに覚醒・夢眠・熟睡の三状態を超越した第四状態 (*caturtha, turya, turiya*) に到達した。(…)『限定的添性に限定をうけない (*anupadhnika*) アートマンは、記述出来ず、部分をもたず、属性をもたず、清浄である。意も語もそれに達することが出来ない』。このアートマンこそが第四状態のアートマンである。このアートマンはいかなる語によっても表現されることは出来ないのである。この第四状態のアートマンはブラフマンにはかならない。記述することは不可能であるとは言え、不二 (*advaya*)、無欲 (*akama*)、不生 (*ajata*)、無悪 (*apahatapapman*)、無畏 (*abhaya*) 等の、ブラフマンを記述するときに用いられるのと同じ、あらゆる可能な否定的形容詞によって記述されている」(前田専学、ヴェーダーンタの哲学、平楽寺書店、一九八〇年、一八八—一九二頁)。
- (132) ウィルバー、ケン、万物の歴史、三三九—三四五頁。
Wilber, Ken, *A brief history of everything*, p. 205-207.
以上の四つの神秘主義については、以下も参照のこと。
ウィルバー、ケン、進化の構造Ⅰ、六二九—六三三頁。
Wilber, Ken, *Sex, ecology, spirituality*, p. 635-638.
- (133) Wilber, Ken, *The Atman project*, p. 86.
- (134) *Op. cit.*, p. 87.
- (135) *Op. cit.*, p. 116. ウィルバー、ケン、統合心理学への道、四八三頁。Wilber, Ken, *The eye of spirit*, p. 308. 大梅法常(七五二—八三九)は唐代馬祖道一の法嗣。馬祖の「即心即仏」の語で大悟ののち、山に入り、長く出なかつた。本話頭は、大梅の到りついた最後の境涯を示している。出典は、景德伝灯録巻七、祖堂集巻十五、など。ウィルバーの邦訳書では、「ムササビ」は「リス」と訳されている。
- (136) 「元因の自」の暗い夜は、『十牛図の第八(人牛俱忘…迷いの心、悟りの心、をともに忘れる)』、アヴィラの聖テレサの『第七の城』、『無上(アヌ)ヨーガ』の『顕明近

- 得』など」(ウイルバー、ケン、インテグラル・スピリチュアリティ、一四四頁、Wilber, Ken, *Integral spirituality*, p. 99, Wilber, Ken, *Integrative Spirituality*, S. 143)°
- (137) Wilber, Ken, *The Arman project*, p. 203.
- (138) ウイルバー、ケン、進化の構造1、三三―三九頁、五六―一二九頁。Wilber, Ken, *Sex, ecology, spirituality*, p. 25-29, 40-85.