

ユングとグノーシス主義

その共鳴と齟齬

大田 俊寛

▲論文要旨 ユングの思想と古代グノーシス主義の関係性は、これまで様々な仕方でも論じられてきたにもかかわらず、未だ不明なものに留まっている。その大きな原因は、グノーシス主義に関するユングの言及がきわめて曖昧であり、妥当性を欠いている一方、「自己の実現」という目的論や「善悪二元論」という世界観において、両者の思想がある種の共鳴を見せているからである。そこでこの論文では、ロマン主義の宗教論、具体的にはシュライエルマッハーとシェリングのそれを取り上げ、それがどのような点でユング思想の基礎と見なされ得るのか、また近代のロマン主義的パースペクティブを古代グノーシス主義へと適用することがどのような問題を発生させるのかについて考察してみたい。

キーワード ユング、グノーシス主義、ロマン主義、本来的自己、善悪二元論

ユングの思想およびその心理学と、古代末期の宗教思想であるグノーシス主義の関係性については、これまで様々な仕方でも幾度も論じられてきたにもかかわらず、未だ不明なものに留まっている。まずはその現状について概観してみよう。ユングに関する概説書・研究書は今や膨大な数に上っており、それらの大部分では、分量の多少はあれ上述の主題について論じられている。しかしそれらの研究は、両者の共通点と相違点を箇条書き的に列挙して慎重な結論に留まるもの、もしくはそのどちらかに比重を置いて「ユングはグノーシス主義者である」⁽¹⁾、あるいはそうでないと断言するものが大半を占めており、隔靴搔痒の感を免れない。古代のグノーシス主義がそ

れ自体として容易な接近を許さない複雑な対象であること、また後に述べるように、グノーシス主義に対するユングの言及の仕方が多分に不明瞭であることが主な原因となり、両者の関係性についての共通理解を得るには至っていないのである。他方、文献学と歴史学に立脚した実証研究が主流を占めるグノーシス研究の分野においては、ユング思想の影響は表面的にはすでに消え去っており、ユング自身のそれを含め、広義のユング派によって示されたグノーシス理解に立脚するという例は、現在では限りなく皆無に近い。しかしながら特に日本のグノーシス研究においては、ユングに由来する概念が比較的無自覚なまま使用され続けており、そのことが両者の関係性を錯綜させる原因となっている。ユングの、あるいはユング的な理論は、近代のキリスト教研究、さらには宗教研究の基礎的なエビステマーにまで深く根を張っており、明示的ではない仕方でもその影響力を及ぼし続けているのである。

本論考では、ユングとグノーシス主義の関係性について再考を試みる。執筆者自身はこれまで古代グノーシス主義に関する思想研究を手掛けてきた者であるので、まずはユングのグノーシス主義についての言及を批判的に吟味し、さらには両者の「共鳴」と「齟齬」を生み出す原因について明らかにするために、ユング理論の源泉と見なし得る諸思想について考察を進めていきたい。

一 ユングとグノーシス主義 「善悪二元論」と「本来的自己」

1 ユングにおけるグノーシス研究

それでは果たしてユングは、グノーシス主義について何と言っているのだろうか。

先に述べたように、グノーシス主義に対するユングの言及の仕方は、多分に不明瞭なものとなっている。まず一

方でユングは、彼の数多くの著作の中の大部分において、グノーシス主義について言及する。その頻繁さは、何らかの仕方でもグノーシス主義について論じられていない著作や論文を見つける方が、むしろ難しいほどだろう。しかし他方、その言及の仕方は、多くの場合にきわめて断片的であり、暗示的な仄めかしといったレベルに留まっている。一例を挙げれば、ある種の象徴の存在は「グノーシス的な思考方法を続行させている」⁽²⁾であるとか、「グノーシス主義的な見方からすれば、キリストは、自分に生まれついた影を振り払って、罪がないままになった」⁽³⁾などという断定的な言及が散在するのだが、その論拠がグノーシス主義のテキストそのものに即して示されるといことはほとんどない。このようなユングの言説の不備について、今日のユング論はしばしば、その研究がナグ・ハマディ文書の発見以前に行われたという資料的制約に原因を帰しているが、このような弁明は説得性のあるものとは思われない。なぜなら、ナグ・ハマディ文書が明らかにしたのは、少なくともグノーシス諸派の教説の紹介や要約というレベルにおいて、キリスト教諸教父の文書がきわめて信頼性が高いということだからである。同じく「ナグ・ハマディ以前」のものであるハンス・ヨナスのグノーシス研究が現在もなお専門的研究者によって高い評価を受けているのに対して、ユングのグノーシス研究が端的に質的に劣ったものであるということは、まず銘記されなければならぬだろう。

ユングの著作の中でもっとも体系的にグノーシス主義をその対象として取り扱っているかのように見えるのは、晩年の著作の一つである『アイオン』(一九五二)、特にその第二章「グノーシス主義における自己の象徴」と第十四章「自己の構造と力動性」である。⁽⁵⁾グノーシス主義のテキストに関するユングの直接的論究の妥当性を吟味するために、ここでは一例を挙げよう。ユングは上述第十三章の冒頭で、ヒッポリュトスの『全異端反駁』から三つの箇

所を取り上げ、そこに「蛇」と「磁石」に関する「自然発生的象徴」が現れていると論じている。しかし「蛇」に
関しては、それは心理的元型に基づく「自然発生的象徴」と言うより、『創世記』に描かれた蛇を救済者の
変容態として捉えるグノーシス主義的解釈の常套手段の一つとして見るのが妥当であると思われるし、さらに
「磁石」に至っては、ユングの取り上げた箇所はすべて比喩的な修辞表現の箇所であり（「磁石が鉄を引きつける
かのよう」）、それがグノーシス主義者自身が用いた比喩なのか、異端説について報告する教父ヒッポリュトス自
身が好んだ表現なのかさえ定かではない。また、たとえナグ・ハマディ文書の発見以前であったとしても、グノー
シス主義の諸文献にある程度幅広く日を通していさえすれば、そこで「磁石」という象徴が中心的な位置を占めて
いるとは到底言えないということは、自ずから明らかだっただろう。ユングはこの論考で、「グノーシス哲学の衣
鉢を継いだのがまさしく錬金術にほかならない」とその根拠を明確にしないまま断言し、自らの浩瀚な錬金術研究
によって示された「自己」の構造、すなわち「蛇」や「石」等によって構成される象徴の構造を、グノーシス主義
のテキストに、より正確に言えば、グノーシス主義の教理を取り上げこれを論駁したキリスト教教父たちの文献に
強引に読み込むということを行っている。この著作でもユングはグノーシス主義に対して正面から向き合っておら
ず、自らの心理学的体系が普遍性と歴史性を備えていることを主張するための傍証の一つとして利用する、という
技巧を弄しているに過ぎない。

ユングがグノーシス主義について直接言及している断片的な記述を追う限りでは、そこには一個の思想理解や解
釈と呼び得るようなものは存在しない。ある意味ではそれは、自らの思想の深速さを装うことを目的とした迂遠な
ブラフであるとさえ言うこともできるだろう。しかし両者には、ユング自身が主張するような直接的な結びつきを

認めることはできないとしても、相互の体系の間に発生するある種の「共鳴」のようなものが、なお存在しているように思われる。その「共鳴」の正体を見極めるために、ここではユングが匿名で著した『死者への七つの語り』というテキストについて瞥見しよう。

『死者への七つの語り』(一九一六)は、グノーシス主義者の一人であるアレキサンドリアのバシリデスが著した古文書という体裁を取り、ユングが匿名で個人出版したテキストである。その著者名に始まり、確かにこのテキストにはグノーシス主義的な用語や概念が散りばめられているが、その内容は次のようなものである。

バシリデス「ユングによれば、世界の始源に存在するのは「無」であり、同時に「無」は「充満」と等しい。なぜなら、「無限の中では、充満は無と同じ」だからである。そして最初の無「充満は、グノーシス主義の用語に倣って「プレーローマ」と称される。プレーローマは、何らの特性も持たないと同時に、あらゆる特性を有する存在なのである。しかしこのような無差異の充溢として存在するプレーローマの内部で、ある運動が生じる。それはすなわち「区別」の運動であり、その運動を支配するのは、全体性から個性性を産出する「個性化の原理」である。個性化の原理に照らした場合、プレーローマは、「活動」「停止」「充満」「空」「明」「暗」「善」「悪」等といった一連の「対立の組」として理解される。個性化の働きによって、無差異の充溢であるプレーローマに初めて差異が導入される。しかしこれらの「対立の組」はなお相反する極性によって相殺し合っており、こうしてあらゆる特性を備えながら同時に無であるということが表現される、というわけである。

このようなプレーローマから最初に生み出される神は、「アブラクサス」と呼ばれる。この神は最初の「被造物」であるが、プレーローマの性質、すなわち「対立の組」を構成する両義的な性質を身に帯びている。それは「神」と

同時に「悪魔」、「善」と同時に「悪」である至高の神であり、人間たちには未知の存在である。そしてすでに知られている神々は、アブラクサスが分化することによって生み出される。それは四柱の神々、すなわち「善なる太陽神」、「エロス」、「生命の木」、「悪魔」である。神々の生成論について語られた後、このテクストでは「人間とは何か」という問いが立てられる。バシリデス＝ユングによれば、「人間は門である」。それは、生成を遂げた外界から再び内界へと還帰するための門であり、この門を通った後、人間は「より奥深い無限の中にいる」。測り難い遠方、天頂に唯一つある星が今や「一人の人の一つの神」であり、死後の魂はそれを目指して長い旅を続けるのである。

ユング自身は『死者への七つの語り』の執筆についてこれを「若気の過ち」と語り、ことあるごとに後悔していたことが伝えられている。しかし彼の表明に反して、このテクストで示されたグノーシス主義に対するスタンスや評価の仕方、さらには彼の宗教的世界観の骨格は、その晩年に至るまで大きく変化してはいないように思われる。そしてここには、ユングの思想とグノーシス主義との間に存在する「共鳴」と「齟齬」の双方が、すでに浮き彫りになっているのである。「プレーローマ」や「対立の組」^{シユジユキヤ}、「アブラクサス」といった、グノーシス主義から採られた名辞については、さして重要ではない。重要な焦点の一つとなるのは「善悪二元論」の問題であり、ユングが未知の神の属性として善悪の二元性の具備を主張したことである。現にユングは、このような「善悪二元論」の思想的特性をもって、彼の論敵となつた神学者たちからしばしば「新グノーシス主義者」という名指しを受けている。ユダヤ教学者マルティン・ブーバーは、次のような仕方でもユングを批判する。「自己、つまり善と悪の婚約的結合は、ユングによって新しい「受肉」として世界の玉座に引き上げられる。」「……」自らのうちにキリストとサタンを包括するこうした形姿は「神と人間との同一性」の現成としてのこの世に降臨したかの覺^{グアイシス}智主義的神

ユングがかつて信仰告白をし、絶えずその来たらんとする顕現を暗示しつつ変わらぬ信頼を捧げ続けてきたあの神の最後の姿である。ユングの宗教心理学は、来るべきものとしてのこうした神の告知として理解されるべきである。⁽⁹⁾ カトリックの神学者であるヴィクター・ホワイトもまた、ユングの善悪二元論を「マニ教徒的傾向」と名指し、ユングはこれに対して、自己概念は真の意味での対立物結合体であり、自分には二元論の傾向など毫もない、あくまで一元論者であると反論している。⁽¹⁰⁾

議論の錯綜に一層の拍車をかけているのは、これら神学者たちにとって「グノーシス主義」という概念が明らかに負の意味合いを帯びており、ユングに対する「グノーシス主義者」という名指しを、論敵に対する戦略的な方便として行使しているということである。このような場合、ユングの思想が真にグノーシス主義的なものなのか、という冷静な考察は後景に退き、「善悪二元論」ゆえに「グノーシス主義」という軽率な短絡が議論を支配することになる。しかし善悪二元論の問題は実際には、ユングとグノーシス主義の「共鳴」を示すという以上に、両者の「齟齬」を明らかにするものである。その剋酷のあり方について指摘するのは困難ではない。それは、グノーシス主義の体系が、至高至善なる神から悪しき造物神が生み出される過程を、より単純には善悪の二神論を示しているとしても、決して単一の神における善悪両性質の相互補償的併存などは主張していないという点である。グノーシス主義的教説の代表例の一つであるヴァレンティノス派ブレマイオスの体系を見れば、そこにおけるプレーローマ界および「対立の組」は例えば、「独り子」「幸福」「助け主」「信仰」「永遠の叡智」「理解」「欲せられた者」「知恵」という仕方で構成されている。それらは肯定的な属性を備えた神々であり、そこに「男女の対」という性的な対は見出されるものの、「善悪の対」は認めることができない。グノーシス主義におけるプレーローマ界とは、至高神

の揺るぎなき善性によって満たされた世界なのである。

事態の混乱を招く短絡的な思考は、ユングの側にも多分にあつたと言わなければならない。善悪の相互補償的併存を要求する形の二元論、そしてそれを古代のグノーシス主義と結びつけようとする類の言及は、『死者への七つの語らい』以降もほとんど切れ目なく存続している。そしてこのような言及が見られる文脈は、ほとんど常に同一である。それは、キリスト教の正統教理における「善の欠如」理論を批判する局面において現れる。周知のようにユングは、悪の存在を「善の欠如」と位置づけてその実在性を否定するキリスト教教理を、ほとんど執拗なまでに繰り返し批判している。⁽¹¹⁾ ユングによれば、その一面的な考え方は「心理的全体性」を損なうものであり、同時に、悪の現実性に関する「心理的経験」に反するものである。こうしてキリスト教批判の文脈から、グノーシス主義への肩入れが生じてくる。「いずれにせよ、この点で、悪の現実的意義を正当に評価しようとしたグノーシス主義的な諸体系の二元論が意義をもつてくる。これらの体系はまた、なによりも、「悪ははずこから」という問いに取り組んだ点でも功績がある」。⁽¹²⁾ 『アイオン』の結論部によれば、グノーシス主義の存在とは、「善の欠如の教説によつて主張された神の非対称性に対する補償」作用なのである。⁽¹³⁾ しかしこの時ユングは、キリスト教批判のための自らの遠い代理者を古代世界に見出すのに躍起になっており、当時の宗教史の実像について正面から向き合うために必要な冷静さを失ってしまったと言わなければならないだろう。

2 グノーシス研究におけるユング

次に翻つて、冒頭で提起した主題、すなわち現在もなお存続している、グノーシス研究の領野におけるユング的影響力について、日本での状況を瞥見してみよう。日本のグノーシス研究は、特に荒井献・大貫隆という二人の研

究者によってその礎を築かれ、『ナグ・ハマディ文書』邦訳の結実に見られるような長足の進歩を遂げてきた。しかしここで指摘したいのは、両者がグノーシス主義の総体を簡略的に提示する際に、ユングに由来する概念がそこに不用意に忍び込み、その視野を歪めているのではないかということである。

まず荒井献は、グノーシス主義に関する最初の邦文著書である『原始キリスト教とグノーシス主義』において、その思想的本質を次のような三つのモチーフによって形成されるものと捉えている。すなわち、「(1) 究極的存在と人間の本来的自己は本質において一つであるという救済の認識」(2) その前提としての反宇宙的二元論」(3) その結果として要請される、「自己」の啓示者または救済者⁽¹⁴⁾。荒井による本質規定において中心的役割を果たしているのは、「本来的自己」と「反宇宙的二元論」の二つの要素であるが、ここで注意しなければならないのは、この二つの要素が先行研究からの強い影響下において採択されたものであるということである。すなわち、荒井自身が同書におけるグノーシス研究史の概観で記述しているように、「反宇宙的」という概念はヨナスから、「自己」という概念はジル・クイスベルを介してユングから取り入れられたという来歴を有する。⁽¹⁵⁾ 荒井による本質規定は、ヨナスとユング双方の概念の折衷によって組み立てられており、間接的な仕方ではあれ、予めユングの影響を被ったものである。

この著書で荒井は、「自己認識」こそが「ナグ・ハマディ文書全体に共通する根本モチーフ」(三四七頁)であることを主張しているが、このようなモチーフ自体は、「汝自身を知れ Gnothi seauton」という格言に見られるようにギリシヤ思想にとつて古くかつ一般的なものであり、グノーシス主義に特有のものと言つことは困難である。⁽¹⁶⁾ そこで荒井は、グノーシス主義における「自己認識」の特殊性を剔抉するために、先述したもう一つの要素である

「反宇宙的二元論」との関係を指摘する。すなわちグノーシス主義においては、「本来的自己と非本来的自己という二元的人間観が前提されて」おり、「本来的自己の認識が救済であるとみなされ」、「本来的自己が究極的存在に直接由来する」（三四八頁）。さらに荒井はこの論理をして、グノーシス主義に「父認識は自己認識であるという等値を確認でき」、「このような等値に、父と自己との同質性が前提されている」（三四七頁）と主張する。本来的自己が即至高神である、とグノーシス主義が自ら論じているかのように理解され得るこのような要約の仕方には十分に問題が含まれているように思われるが、それは後に指摘しよう。荒井によるグノーシス主義の本質規定はナグ・ハマディ文書の邦訳全四巻各書の冒頭でも繰り返され、広く一般に認知されることになった。⁽¹⁷⁾

「反宇宙的二元論」、そして「本来的自己」という二つの要素によって、果たしてグノーシス主義の特性を十分に把握することができるのか、またプラトン主義やストア派、キリスト教諸教父の神学といった、同時代の思想との弁別を計ることは可能なのか、という事柄については、批判的に論じるべき点が多々あるが、もっぱら古代末期思想研究の領域に属する論題であるため、本論では詳述しない。ここで指摘しておきたいのは、荒井献によって本質規定の文言に使用された「本来的自己」という概念が今や一人歩きを始め、グノーシス主義という対象への過度の単純化と、それに伴う議論の錯綜をもたらしingように思われることである。大貫隆は、『ナグ・ハマディ文書』⁽¹⁸⁾第 卷の総説において、グノーシス主義を構成する主要契機として荒井とほぼ同一の要素を列挙し、その見解を継承している。また大貫は、自らのグノーシス研究において「グノーシス主義とユング」という主題を幾度か取り上げ、両者の思想傾向について批判的に記述している。それによれば、グノーシス主義とユングの思想は共に「本来的自己の回復」を基調としており、その帰結として「自己の無限膨張」＝「他者喪失」という「独我論」に陥ってし

まうのである。⁽¹⁹⁾

しかしこの議論は、その結論を導き出す前に踏むべき二つの手続きが、事実上スキップされているように思われる。その二つの手続きとは、(1)「自己」概念に基づくユング自身のグノーシス理解はそもそも妥当であったのか、そして(2)古代グノーシス主義は「本来的自己の回復」や「自己の無限膨張」という事態をその世界観の終末として措定しているのか、ということについての慎重な吟味である。まず(1)に関しては、言うまでもなく専門的文献学者として古代グノーシス主義の諸文献に通暁している大貫が、ユングのグノーシス研究を直に目にして、本論で示したようなその歪みに気が付かなかったとは考えられない。ユングの言説の曖昧さ、散漫さ、そして数々の事実誤認を前に、しかし大貫は、グノーシス主義とユング思想の相同性を自らの仕方ですべて再整理するという方途に出ている。⁽²⁰⁾そしてこれによって実は、両者の間に存在するはずの幾つもの「齟齬」が覆い隠されてしまっているのである。次に(2)に関して、これは先述の荒井の議論とも共通する点であるが、「人間即神也」がグノーシス主義の本質であり、グノーシス主義者の自己は「宇宙大に膨張して他者を喪失した自己である」とする大貫の理解は、多分に拙速なものであると言わざるを得ない。グノーシス主義のテクストにおいて「至高神」自身が「人間」と称されることは、管見の限りでは皆無であるし、⁽²¹⁾また大貫の記述では、グノーシス主義の終末観として、(プレーローマ界を含む)世界の全てが消滅し、至高神と化した自己のみが孤独に存立するかのような描写がなされているが、これは余りに過ぎた単純化と言うべきであろう。多くの研究者が指摘するように(そして別の箇所では大貫自身も認めているように)、グノーシス諸派は世界の終末の姿についてそれほど詳述しておらず、また宗派間においても食い違いが目立つものとなっている。先ほど言及したヴァレンティノス派の教説を一例として挙げてみれば、その終

末論は、「物質世界を遍歴した魂が靈的な伴侶に避近し、父なる至高神が統べるプレーローマ界へ帰昇する」と要約するのが適切だろう。グノーシス主義の本質を本来的自己の回復にあると見なし、そこでは「宇宙大に膨張して他者を喪失した自己」が成立するとして、ユング思想と共通する独我論的傾向を批判するという大貫の議論には、幾つかの飛躍と単純化が存在していると考えなければならぬ。

このように、グノーシス主義とユング思想の関係を巡る議論は未だきわめて錯綜した状態にあり、その纏れを完全に解きほぐすのは容易なことではない。しかしこれまで行ってきた概観から、われわれはこのような混乱と錯綜を生み出す主な原因となっている二つの概念を突き止めることができたように思われる。その概念とはすなわち、「善悪二元論」と「本来的自己」である。グノーシス主義とユング思想双方の世界観において、「善悪二元論」が主要な役割を果たしていること、そして共に「自己の実現」を終極に据える目的論として捉え得ることを論拠として、両者の相似性、ひいては同一性を主張する議論が成立している。しかし本論で手短に見てきたように、双方における「善悪二元論」、および「自己の実現」という目的論は、実際にはその内実が全く異なるものである。これまでの概観を再論すれば、グノーシス主義の「善悪二元論」においては、悪の存在は厳密に忌避されるべきもの、そして人間がそこから救済されるべきものとして捉えられており、それへの肯定的かつ積極的な評価、あるいは善悪双方の相互補償的併存という観念は認めることができない。また、善と悪を中心とするさまざまな対立物が（再）結合し、人間はそれによって「自己を実現」というユングの目的論は、グノーシス主義に見出すことができない。先のブーバーの文言を再び引くとするなら、ユングにおける「自己」、つまり善と悪の婚約的結合、自らのうちにキリストとサタンを包括する覚知主義的グノシス神は、実際のグノーシス主義には存在しないものである。

一 ユングにおける「自己」概念、およびその悪論の近代史的背景

以上のように、グノーシス主義とユング思想双方の内実をやや微視的に観察してみれば、両者の「齟齬」については比較的容易に看取することができ、現にそのような指摘はこれまでにもしばしば行われてきた。⁽²²⁾しかしさらに翻ってみれば、両者が「善悪二元論」と「本来的自己」という二つの焦点において巨視的な類似性を示している限り、これらの間に何らかの親近性を認めようとする学説は、おそらく今後も現れ続けるだろう。そこでここではさらに一歩踏み込み、ユングの上述の概念がどのような出所を持つものなのか、そのことについて手短かに論じておく。

ユング自身の表面的な文言を素直に追っていく限りでは、研究者の視線は、古代のグノーシス主義や中世の錬金術、あるいは東洋の諸宗教等へと逸らされてしまっただが、まず銘記しなければならないのは、ユング自身の理論的立脚点があくまでヨーロッパ近代思想の枠内にあるという、それ自体としてはきわめて自明な前提である。しかしこの意味においてこれまでのユング研究は、一方で余りに普遍主義的・巨視的に過ぎ（ユング理論を安易に普遍化し、その枠組みを古今東西の宗教現象に適用してしまう）、他方で余りに近視眼的に過ぎたのではないだろうか（ユング理論の形成要因を、ユングの生涯を中心とする、二〇世紀前半のスイスやドイツにおける宗教研究の状況に局限してしまう）。グノーシス主義との関わりで注目した先述の二つの要素、すなわち「善悪二元論」と「本来的自己」という概念もまた、一見したところの異郷的エキゾチックな装いに反し、ヨーロッパ近代の要請に促されて形成されてきたものである。そのことを簡潔に指摘していこう。

1 「自己」あるいは「個性化」

ユングにおける「自己」という概念は、デカルトにおいて明確な仕方では形を取る「近代的自我論」の系譜上に位置している。そしてヨーロッパの近代的自我論の系譜には、鳥瞰的に捉えた場合、大きな二つのベクトルの存在が認められる。⁽²³⁾ その一つは、いわゆる啓蒙主義的な諸思想の流れであり、そこでは人間理性の能力が肯定的に評価される。人間はその本性に基づく生得的な理性能力を有しており、それによって世界の姿を隈無く照らし出すことができると思われるのである。この流れに抗して、ドイツを中心に形成されたもう一つの思想潮流が、ロマン主義的な諸思想である。啓蒙思想がドイツに移入される際に主要な役割を果たしたのは、周知のようにカントであるが、カントは彼以前に存在した認識論を徹底化し、科学的かつ啓蒙的な理性の基礎づけを行うと同時に、それによって把握可能な領域に限界を画した。このようなカント哲学に後押しされながら、ドイツにおいては、「理性の光の外郭」を思考の対象とする諸思想、すなわちロマン主義が発達を見せることになる。ロマン主義の基調をなすのは、啓蒙の光が届くことのない世界の「根底」、無限に深い闇という存在であり、さらにはその土壌から自然的に生成する個々の民族、文化、人間の存在である。啓蒙主義において、普遍的な「良識」意識を備える平明な個人概念が発達したのに対して、ロマン主義においては、「無意識」という暗い「根底」からブルント叢生し、その固有性を一般的な概念では捉えざることでない、特異な個人の存在が主張された。

ユングにおける「自己」、さらにはそれに連なる「個性化」「無意識」という諸概念は、近代的自我論の中でも、ロマン主義哲学にその直接の源泉を持っている。⁽²⁴⁾ その中でも最初に注目すべき著作は、シュライエルマッハーの『宗教論』(一七九九)だろう。⁽²⁵⁾ その宗教論の要諦を為しているのは、「超越的実在への絶対依存の感情」である。

シュライエルマッハーは、宗教の本質を固定的な儀礼・教義・教典のあり方に求める旧来の宗教観を、さらには形而上学や理性的道徳論に還元しようとする近代の宗教観を批判する。⁽²⁶⁾ シュライエルマッハーによれば宗教とは、「宇宙の存在に関する直接経験、および個々の直観と感情」(S.58 = 五五頁)によって成立するのである。また彼は、「宇宙の存在」についてこれを、前述の「超越的實在」、あるいは「無限世界 unendliche Welt」や「無限者 Unendlichen」と幾度も言い換える。シュライエルマッハーにとって宇宙とは、「理性の光の外部」にある無限の存在者であり、人間はそのような無限の存在を直観することによって、「創造の暗 Dunkel」(S.75 = 六九頁)と呼ばれる再生の契機を迎える。そして無限の存在が人間という有限者において表現される場合、それは決して万人一様のものとなることはない。宇宙の無限性に応じて無限の直観の様式が存在し、人間主体は各自の直観の様式に「個性化」されることになる。⁽²⁷⁾

意識の外部に、理性的光の届かない無限者が存在しており、それを直観することによって人間は独特な存在として個性化することができる。ユングの「自己」という概念は、素朴な形ではあれ、すでにシュライエルマッハーの体系に存在している。そしてこのような個性概念は、近代的自我論という大枠に立脚しつつ、先述したように啓蒙思想に抗して、あるいは都市の発達による「大衆」の成立とそれがもたらす個の平板化という社会的変化に抗して醸成されたものであり、いずれにせよヨーロッパ近代の特性を刻印された概念であると見なければならぬ。

2 悪論

次に、ユングにおける「善悪二元論」、特に「悪」の存在に対する肯定的・積極的な評価という観念の出所について論じてみたい。この主題を論じる上で最初に注目しなければならないのはやはりカントであり、そしてカント

の悪論もまた、近代的自我の成立という契機と不可分に結びついている。それでは、カント倫理学における悪論は、どのような意味において近代的なものと言い得るのか。ここではまず、カントに至るまでの悪論の思想的経緯を、簡略的に跡づけてみよう。

西洋思想史における「悪」の問題についてその基本的構図を提示したのは、古代末期におけるマニ教とアウグスティヌスの論争である。マニ教が善悪の二神論とそれに基づく実体的二元論を主張したのに抗して、アウグスティヌスはプラトン主義的存在論に依拠することにより、善が「存在」であるのに対して悪は「非存在」であり、「善の欠如」に過ぎないとして、悪の実在性を否定した。そして同時に人間の自由意志論を展開し、悪という存在が人間の自由意志に起源を持つと論じると同時に、神の恩寵に導かれることにより、人間は非存在としての悪から存在としての善へと「回心」することができる（しななければならない）としたのである。これ以降、「悪」の問題は、常に人間の「自由」との関係で論じられるという構図が定式化する。

これに対してカントはまず、古代から中世までの倫理思想の基調を為していた自然的世界と人格的世界の連続性を否定し、その二領域を厳密に区別する。自然的世界が「必然」で支配されるのに対し、人格的世界は「自由」な規律によって構成される。倫理的問題の対象となるのは後者の領域のみであり、これによってカントは、自然的・感性的世界の劣位性が悪の原因となるという、彼以前の倫理思想になお残存していたプラトン主義的存在論を一掃するのである。さらにカントは、定言命法によって善の成立根拠について提示すると同時に、人間にはそれを覆す「根源悪」の能力もまた不可避免的に備わっていることを論じた。カントの倫理学において「悪」が避けられるべきものであることは言うまでもないが、しかし重要なのは、それが同時に人間の人格的自由から発する積極的な能力

の一つと見なされていることである。⁽²⁸⁾ 悪の存在が人間の自由の能力と相関的なものであるという構図自体は古代の倫理思想から変化しているわけではないが、カントにおいては、アウグスティヌスに見られる「神の恩寵」といった、人間理性に対する上位審級はもはや取り去られている。今や人間は、自らの眼前に存在する善と悪の双方から、自我と理性に基づく自律的な意志によって善を選び走らなければならない。このように、悪の存在が人間が自由であることの何よりの証しであると捉えること、悪と自由を人間の積極的な能力として評価するということは、優れて近代の倫理思想に特徴的なものなのである。

ユング理論における「悪」の存在への積極的評価という觀念の出所を考察する場合、それが根本的にカントの悪論によって方向づけられているという事実を無視することはできない。だが、その体系の全体性においてユングのより直接的な源泉と見なすことができる著作は、ロマン主義哲学のもう一つの代表作であるシェリングの『人間的自由の本質』(一八〇九)である。⁽²⁹⁾ シェリングは、カントからフィヒテへと続くドイツ觀念論の系譜を、特に自我に関する理論を受け継ぎながらも、人間精神が発生するその「基盤」となる生成論を、近世的な自然哲学に求めようとする。フランツ・フォン・バーダー(一七六五—一八四一)を介して当時の思想界に導入された近世自然哲学における両極性原理、特に「光」と「闇」という自然的二極性を、カントによって明確化された近代的倫理学における「善」と「悪」という道徳的、二元性と結合させることによって構築されたその体系において、ユング理論に見られる「善悪二元論」の先駆を認めることができるだろう。エレンベルガーが精神医学史家ライププラントを引用して述べているように、「心理学の分野におけるユング学説は、シェリングと結びつけて考えなければ全然理解できない」⁽³⁰⁾。

シェリングの体系において始源的存在者の位置を占めるのは、「無規則的なもの」、「消え去ることのない残余」、「先行する暗黒」、「深い夜の意識」等とも称される「無底 *Ungrund*」である。シュライエルマッハー、そしてユングと同様に、シェリングの体系においてもまた、始源的存在者は理性的光の外部にある。そしてこの「無底」から「光」実存」と「闇」根底」という二元性が分化し、両者の相互運動がその極点にまで達したとき、新たな「精神 *Geist*」である人間が誕生する。人間は光と闇という自然的存在から生み出されたものでありながらも、自身自身を意識する「自我性 *Selbstheit*」を備えており、自然を超越している。そしてこの超越性から「我意の高まり」が生じることになり、「まさに我意のかの高まりが悪なのである」(S.257 = 四三七頁)。しかしシェリングの記述においては、カント同様に、このような「悪」が否定的な意味合いのみで捉えられているわけではない。自然的秩序の紐帯を分解し、それを組み替え、ある種の倒錯さえ可能とする人間の「悪」の能力の獲得は、まさに「人間的自由の本質」に基づくその必然的な帰結だからである。シェリングはこのような見地から、悪を何らかの制限・欠如・剥奪に由来すると考えるキリスト教神学やライプニッツの考え方を批判している。⁽³¹⁾しかし、「悪の精神」たる自我性が現れることは同時に、人間がいち早く「人格性」の段階に到達したことを意味するのであり、「悪の精神」という第二の闇の原理は、「高次の光」の出現を促す。シェリングはこのような観点から、キリストにおける神の人間化を意味づけている。「しかも、今その高次の光が現れ出てくるというのも、人格的かつ精神的な悪に対抗するためにであり、自らも同じく人格的、人間的形態をとって、仲介者として、であり、創造と神との関係を最高の段階において回復するために、なのである。なぜなら、人格的なもののみが、人格的なものを癒しうるからであり、こうして神は人間とならなければならず、そうしてこそ人間は、再び神へといたることができ、からである」

(S.272 = 四五四頁)。

『人間の自由の本質』に示されたシエリングの体系とユング心理学の間には、実に療著な相同性を認めることができる。すなわち、最初に存在する無限者、そこから現れる「極性の生成論」、「我意の高まり」の観念、悪の存在に対する肯定的評価と「欠如理論」への批判、無限の存在である神の人間化「個性化」という目的論、等々。そして、光と闇、および善と悪の二元論をベースにキリスト教を再解釈しようとするその手法によって、シエリングもまた再三に渡る「グノーシス主義の嫌疑」を被ってきた⁽³²⁾。シエリング、そしてユングにおいて、自然的領域と人格的領域に関するカント的区分が破られ、人格の自然生成論が描かれていることは、グノーシス主義を含む古代的な宇宙論や倫理学が復興しているかに見えることも事実である。しかしその際にも、その骨格となる自我論や悪論が、あくまで近代思想に立脚し、その枠内にあることを看過してはならないだろう。

三 結語

本論では、ユングとグノーシス主義の間に存在する纏れた関係性を解きほぐすために、その状況についての概観と整理を行ってきた。紙幅の問題もあり、ここでの議論が十分なものであると言つことはできないが、このような主題に関する論争が必要以上に錯綜してしまう主な原因として、幾つかの要素を指摘し得るように思われる。すなわち、

グノーシス主義についてのユングの理解が粗雑であり、対象の論理や時代的背景を軽視した仕方ですれを分析・評価しようとしていること。

ユングの批判者（あるいはグノーシス主義の批判者）たちが、必要な手続きを欠いた形で安易に両者を同一視しようとすること。

ユング思想の歴史的（特に近代史的）背景が、なお十分に明確にされていないこと。
などが挙げられよう。

最後に注記すれば、この論考では、グノーシス主義を含む古代思想の研究に際して、ユングを含む近代思想の概念や方法論を導入することは厳に慎むべきである、ということが結論されているわけでは全くない。方法論なき思想研究というものは実際には存在し得ず、そしてわれわれが手にしている方法論は、いずれも不可避免的に何らかの「近代性」を刻印されたものだからである。しかし両者が交錯する際には、研究対象の身分と、それを分析する方法論が持つ身分双方の基本的性質の差異について、可能な限り明確なものとされていなければならぬ。そしてそのような前提が満たされることになれば、本稿で論じてきたような錯綜は徐々に解消され、現代の思惟とグノーシス主義との「長い対話」（ヨナス）が再び開かれることになるのではないだろうか。

(1) 高橋原『ユングの宗教論』専修大学出版局、二〇〇五年、一七八頁以下を参照。

(2) C. G. Jung, "Psychologie und Religion", *Gesammelte Werke*, Olten: Walter-Verlag, 1971-, Bd.11, S.106. 村本詔司訳「心理学と宗教」(『心理学と宗教』人文書院、一九八九年) 八七頁。ユング全集は以下GWと略す。

(3) C. G. Jung, "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", *GW*, Bd.11, S.193. 村本詔司訳「三位一体の教義にたいする心理学的解釈の試み」(『心理学と宗教』) 一五七頁。

(4) 湯浅泰雄『ユングとキリスト教』講談社学術文庫、一九九六年、二〇〇頁、および高橋原 前掲書、一八〇頁を参照。

- (5) C. G. Jung, *Aion, Beiträge zur Symbolik des Selbst*, GW, Bd.9, 野田倬訳『アイオン』人文書院、一九九〇年。
- (6) とはいえ『全異端反駁』第五巻において、この表現が複数の宗派(ナース派・ペラタイ派・セツ派)の教説を報告する際に繰り返し現れることを鑑みると、ヒッポリトスがグノーシス諸派を揶揄する際に好んだ表現と取るのが妥当であると思われる。
- (7) C. G. Jung, *Aion, op.cit.*, S.248. 邦訳前掲書、二六〇頁。
- (8) C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Oten: Walter, 1971, S.389. 河合隼雄・藤縄昭・出井淑子訳『ユング自伝 2』みすず書房、一九七三年、二四三頁以下に所収。
- (9) Martin Buber, *Gottesfingernis : Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich: Manesse Verlag, 1953, S.113-4. 三谷好憲・山本誠作・水垣涉訳『かくれた神』みすず書房、一九六八年、一一六頁。
- (10) C. G. Jung, *Aion, op.cit.*, S.70. 邦訳前掲書、三八五頁。
- (11) このような主題については、宮下聡子「ユングにおける『悪の問題』(『宗教研究』三四八号、二〇〇六年)に詳しい。
- (12) C. G. Jung, "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", *op. cit.*, S.185. 邦訳前掲書、一五〇頁。
- (13) C. G. Jung, *Aion, op.cit.*, S.284. 邦訳前掲書、二九八頁。
- (14) 荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年、三五〇頁。
- (15) 荒井献 前掲書、三四二頁「クイスペルは、宗教史学派の方法を超越しえたことを心理学者ユングに感謝しながら、グノーシス主義成立の本質的モメントを「自己経験の神話的投影」(mythische Projektion der Selbsterfahrung)に還元する。」。
- (16) 荒井献 前掲書、三五一頁においては、荒井もまた後期プラトンやプラトン主義に同種のモチーフが見られることを認めている。
- (17) 『ナグ・ハマデイ文書』 巻、岩波書店、一九九七年、各巻の冒頭に収められた荒井献「序にかえて」を参照。そのでの記述によれば、「人間は、救済者の告知により、人間の本质と至高神とが本来は同一であることを認識(グノーシス)し、神との合一を達成して救済されなければならない」(xiii頁)。
- (18) 前掲『ナグ・ハマデイ文書』 巻、二一三頁。
- (19) 大貫隆『グノーシス考』岩波書店、二〇〇〇年、三六三 五頁。
- (20) 大貫、前掲書、三五六 六一頁。
- (21) 大貫は前掲書、三五〇頁において「なぜなら、至高神は「第一の人間」だからである。確かに§13と4ではバルペローが

「第一の人間」と呼ばれているが、そのバルベローは至高神の「映像」（映像）であるから、至高神自身が「第一の人間」、すなわち「原人」であると言っても間違いいではない。しかも、至高神を「人間」ギリシア語では「アントロポス」と表現することは、『ヨハネのアポクリュフォン』に限らず、その他のグノーシス主義神話にも広範に認められる特徴なのである。神は人間であり、人間は神である、つまり「人間即神也」がグノーシス主義の考え方の「だ」と論じているが、この主張は正確さを欠く。グノーシス主義における至高神の叙述方法としては、否定神学が貫徹される（あらゆる呼び名を許さない）、あるいは「深渊」や「原」父」という名称が一般的であり、「至高神」を「人間」と呼ぶことはむしろ厳密に避けられているため、それが「広範に認められる特徴」であるとは思われない。また、『ヨハネのアポクリュフォン』において、最初のアイオンであるバルベローが至高神によって「人間」として生み出されるという事態は、「神の形に倣って人間が造られる」という聖書の命題（いわゆる「神人同型論」）をグノーシス流に翻案したものであり、このような命題をも「人間即神也」の考え方と見なししてしまえば、正統キリスト教とグノーシス主義を区別することさえ不可能とならざるを得ないだろう。

(22) 一例として、林道義『ユング思想の真髄』朝日新聞社、一九九八年、三一五―七頁を参照。この箇所の記述には妥当性を認めることができるが、このような差異はユングの思想がグノーシス主義より優れたものであることを示すものである、という度々繰り返される無根拠な断定は、この書物の学術的価値を多分に危うくしていると言わざるを得ない。

(23) Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, Berlin: New York: de Gruyter, 1984, S.95. シンメル『社会学の根本問題』、清水幾太郎訳、岩波文庫、一九七九年、一一二―六頁）を参照。

(24) しかし現在のユング研究において、ユングとロマン主義との関係を立ち入って考察したものはほぼ皆無に等しい。このような状況に対して例外的とも言い得る邦文の論考として、深澤英隆「ロマン主義心理学のパラダイム」（日本ユング研究会編『ユング研究2』名著刊行会、一九九一年、六一―八一頁）を、また新口マン主義における、グノーシス研究を含む宗教論を概観した書物として、上山安敏『神話と科学 ヨーロッパ知識社会 世紀末―20世紀』岩波書店、一九八四年を挙げておく。

(25) 原文は *Kritische Gesamtausgabe/ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*; herausgegeben von Hans-Joachim Birkner, Abt. 1. *Schriften und Entwürfe*; Bd. 2, Berlin: De Gruyter, 1984 を、訳文は佐野勝也・石井次郎訳『宗教論』岩波文庫、一九四九年を使用し、それぞれの該当頁数を示した。

(27)(26) その具体的な標的の一つは、カントの「たんなる理性の限界内の宗教」である。
「こうして人間の無限なる宗教的素質から見て彼の宗教心も同一契機によって全く独特かつ斬新な個体 Individuum として生

まれ出る。「……」無限の意識の一部が分裂し、有機的進化の系列中の一定の契機に有限なものとして結合することによって、新しい人すなわち独特な存在が出現する」(S.265-6 = 二一五頁)。

- (28) このような主題については、諸岡道比古『人間における悪 カントとシェリングをめくって』東北大学出版会、二〇〇一年、一三〇頁以下に詳しく。

(29) 原文は Schellings Werke: nach der Originalausgabe in neuer Anordnung/ herausgegeben von Manfred Schröter; 4. Hauptband, Schriften zur Philosophie der Freiheit: 1804-1815; München: Beck, 1965 を、訳文は『世界の名著 続9 フォヒテノシェリング』中央公論社、一九七四年所収の渡辺二郎訳を使用し、それぞれの該当頁数を示した。

(30) Henri F. Ellenberger, *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*, New York: Basic Books, 1970, p.204. 木村敏・中井久夫監訳『無意識の発見 力動精神医学発達史』弘文堂、一九八〇年、上二四二頁。しかし、心理学説史の古典的著作にこのように明記されているにもかかわらず、大半のユング研究においてシェリングが顧だにされていないという事実については、全く奇異であると言いようがない。

(31) 「一般的形而上学的な意味における不完全性というものは、悪のもつ通常の性格ではない、というのも、悪はしばしば善にあつてはごくまれにしか見られないような、個々の諸力の卓抜な優秀さと結びついて現れることがあるからである。悪の根拠は、したがって、ただたんに積極的なもの一般のうちにあるだけではなくて、むしろ自然が含む最高度の積極的なものうちにあるのでなければならぬ」(S.260-1 = 四四〇頁)。

(32) シェリングとグノーシス主義の関係については、山脇直司「ドイツ観念論とキリスト教的グノーシス」(『グノーシス 異端と近代』岩波書店、二〇〇一年)、二〇六頁を参照。しかしこの記述も、グノーシスの古代性とシェリングの近代性が十分に意識されていないため、両者が安易に同一視されている。