

展望

本来的生命感を活かした〈靈性〉の実証研究のために¹

—井筒俊彦の分節理論, アニミズム, 創造的退行の観点から—

横洲 有咲 早稲田大学・宮田 裕光 早稲田大学

**Toward empirical research on “spirituality” that makes use of an inherent sense of vitality¹
-From the perspectives of Toshihiko Izutsu's segmentation theory, animism, and creative regression-**

Arisa YOKOSU (Waseda University), Hiromitsu MIYATA (Waseda University)

The idea that spiritual experience is inherently personal and is a form of subjective experience has been considered a challenge in scientific research. However, it is the personal experience that constitutes the essence of one's subjective experience and that can be connected to universality through contemplating its subjectivity. Exploring one's subjectivity from such a stance can provide a way to transcend individuality and access a universal horizon. Furthermore, discussing spirituality from this perspective may enable the subjective experience of spirituality to be reconsidered as a universal phenomenon available to all. In this paper, we will develop an interdisciplinary perspective on spirituality from this standpoint. “Spirituality” in this context refers to the dynamism of encountering a universal view through exploring one's inner experiences. Such an idea also corresponds to the concept of “sur-personal anthropology” which assumes the transcendence of an individual as a result of its markedly personal nature. We will examine “spirituality” from the perspective of Toshihiko Izutsu's theory on segmentation. It is an idea that describes the structure of the process of attaining “emptiness,” a key concept in Eastern philosophy. Furthermore, by focusing on the concepts of “animism” in cultural anthropology and “creative regression” in psychology, an attempt will be made to uncover the nature of “spirituality” that is ubiquitous and transcends multiple academic fields. By accepting one's personal experience of “spirituality” as a series of dynamic processes, we could promisingly develop scientific investigations of spirituality from various academic fields without compromising its inherent vitality.

1. はじめに——スピリチュアリティとは何か

スピリチュアリティとは、人間がそれを通じて自己や世界と関わりあう人間の本質的な側面の一つであり (Puchalski, 2014), 人間を構成する身体的, 心理的, 社会的因子と並び, かつそれらを包有した一因子 (小林, 2006) として, 統合的な人間の把握のために重要な要素である。スピリチュアリティについては, 宗教学, 宗教社会学, 医療, 宗教心理学等の分野において多様な側面から幅広い研究が行われてきた (窪寺, 2006) が, これら全てに共通するスピリチュアリティの定義を規定することは困難であり, スピリチュアルの外観的理解や, 包有す

る体験の程度に至るまで, 基準となる認識は未だ定められていない (中谷・島田・大東, 2013)。

こうした理由から, スピリチュアリティという概念は, 論者の問題意識や文脈によってさまざまに定義されて用いられており, スピリチュアリティを一般的に論じるためには, 多義的な用法をより統合性の高いレベルから論じる必要性を示す見解もみられる (石川, 2008)。

スピリチュアリティの特徴として, その体験が宗教のように組織化, 体系化されたものではなく, 個人的, 主観的であるという点が挙げられる (浜崎, 2008)。石川 (2012) によれば, スピリチュアリティという用語は, 特定の宗教や学問の見解に由来する抽象概念ではなく, 人種や

¹ Corresponding author at: Arisa YOKOSU (E-mail: yokoika[at]suou.waseda.jp)

文化を問わず、個人が宇宙的、超越的存在に出会ったときに覚える言語化不可能だが決定的な体験を表す表現として、自然発生的に定着していったものとされる。また、西平 (2003b) は、多面的な位相からなる概念としてスピリチュアリティを論じた。西平によれば、「絶対受動性」という側面に注目した時のスピリチュアリティとは、大いなるものによって生かされていることを自覚し、自然とのつながりの中に溶け込むような一体感を感じる体験、ないし聖なるものに触れる体験として位置づけられる。すなわちスピリチュアリティは、本質的に個々の体験に即した主観的事実として扱われる概念であると考えられている。

また、スピリチュアリティに対応する用語として、類似概念である「靈性」についても言及する必要がある。日本における「靈性」観の形成に大きな貢献を果たしたのは、仏教者・哲学者として『日本的靈性』『東洋的な見方』などの著作を遺した鈴木大拙 (1870～1966) である。鈴木は、精神と物質の二元的対立を包有し、さらにこれらを超克するはたらきとして、日本古来の「靈性」や「靈性的直覚」を提唱した (鈴木, 1972)。国内ではスピリチュアリティを「靈性」という表現に置き換えて論じられることも多いが、「靈性」は必ずしも英語の“spirituality”の翻訳に適さないという指摘も散見される (西平, 2003b; 棚次, 2008)。これらによれば、欧米における“spirituality”では個人と神を結ぶ垂直的な繋がりが重視されるのに対して、日本的な「靈性」は、個人単位ではなく靈性が発現する場所そのものに重きが置かれており、個人と集団を包摂する「場所の靈性」という体験の空間的立体性が強調されていることが指摘されている。

2. 超-個人的人間学としての<靈性>

スピリチュアリティや靈性は本質的に私的

な体験であり、一般化される以前に自己の内面を通じて感受され、主体自身によって聞き届けられるものでなければならない。「靈性的直覚は、最も具体的であるから最も個己的である、そしてその故にまた最も抽象的で最も普遍的である (鈴木, 1972, p. 137)」「内面性の底が、そのまますべての自然の中に、世界の中に、宇宙の中に開かれている (西平, 2003b, p. 11)」など、普遍的なスピリチュアリティを考えるために、個人性に沈潜することによって得られる素朴な気づきを改めて問い直すことは、互いに相反する試みではない。むしろ、各々が自分の体験を通じて個人に結びつくスピリチュアリティの起源について自覚的であることは、「スピリチュアル」という言葉の表面的なニュアンスだけが無批判に濫用される現状に対し、人間的な営みに息づく生きたスピリチュアリティを志向する立場として、極めて本来的な態度と呼べるのではないだろうか。

西平 (2003b) によれば、スピリチュアリティという概念は一義的に固定されるのではなく、本来の意味内容の広がり全体を保ちつつ、さまざまな角度から表現する工夫が求められるという。そこで、本論文では、スピリチュアリティをここでの論旨に応じて設定することを明らかにするために、便宜的に括弧付きの<靈性>という表記を用いる。これによって、<靈性>を多様な領域に向けた問題提起性を持つ未定型な概念とした上で、個人的かつ、そのことが同時に普遍的であるような「超-個人的人間学」に相当するものとして<靈性>を位置づける²。

なお、自分というアイデンティティが個のレベルを超え、森羅万象に拡大していく感覚変容体験を、古今東西の学際的知見を取り入れた心的成長モデルとして体系化した理論に、「トランスパーソナル心理学」がある。トランスパーソナル心理学は、人間性心理学の考えを継承しながらも、その限界である自己やアイデンティテ

² 本論文で用いている「超-個人的人間学」の英称である sur-personal anthropology とは、芸術表現における surrealism (シュルレアリスム; 超現実主義) に基づく独自の造語である。Surrealism は、非現実的な幻想世界を表現したものではなく、極めて現実的な表現を目指した結果、かえって現実離れしていくという意味合いをもつ。「シュル (sur)」という接頭語は、何かを超えて、離れるという意味ではなく、「過剰」や「強度」を意味する。つまり、「超現実」とは現実に内在する「過剰な現実」に他ならない (巖谷, 2002)。したがって、本論文における sur-personal とは、個人性を極めた結果、個人を突き抜けてしまうという発想を前提としている。

イの究極的な問題に取り組んだ心理学の潮流であり、「自己実現原理を越えた心理学 (諸富, 1999, p. 46)」と呼ばれる。トランスパーソナル心理学は、文字通り、自己実現のその先における個人を超えたレベルでの究極的な地点を問題としており、本論文で検討する〈霊性〉というテーマと深く関係する領域である。

しかしながら、本論文であえてトランスパーソナルという表現を用いず、「超-個人的人間学」という用語を設定したことには、同じ超越という発想でも、トランス (trans) が「こちら側」から「向こう側」に向かう別の状態への移動や変容を意味する一方で、本論文で扱う超越概念は、「個の過剰さ」を重視していることが理由に挙げられる。言い換えれば、sur-personal anthropology における接頭語 “sur” によって強調すべきは、どこまでも「こちら側」でありながら、その過剰さゆえにいつの間にか「こちら側」を超えてしまう、一種の騙し絵のような、トポロジカルな構造である。こうした構造は、人間的な成長や発達として、能動的に達成されるものではなく、気づいた時にはすでにそうなってしまうものである。ありのままの現実肉薄するということの意味するものである。

では、「超-個人的人間学」とはどのような地点に見出されるのだろうか。本論文では、これに対する回答を、広く人文学的知に求める。具体的には、井筒俊彦による東洋思想を基盤とする「分節理論」、さらに文化人類学が専門とする「アニミズム」や心理学における「創造的退行」といった概念を通じて、個人の内生起する〈霊性〉的なものの生成変化を横断的に検討する。また、これらの知見を独立的に扱うのではなく、互いに交差する開放系の枠組みとして循環的に捉えることで、全てに共通する接点、つまり「超-個人的人間学」に相当する〈霊性〉の理論的、実証的な研究視座を明確にすることを目標とする。

3. 井筒俊彦の分節理論

3-1. 分節理論とそれに基づくモデル

広く東洋思想では、「無」の思想を根本的な共有基盤としてきた。そこで本節では、古今東西の「無の思想」の系譜を体系的に理論化した井

筒俊彦 (1914~1993) による「分節理論」に基づいて、〈霊性〉的体験の様相を紐解いていく。

井筒の思索の中心には、体験世界の認識体系および意識水準の変化を「分節Ⅰ → 無分節 → 分節Ⅱ」という3つの段階から捉える基本構造が存在する。この「分節理論」について、本題に先立って簡単に概要を確認しておこう。

我々は普段、花は花、鳥は鳥という、事物それ自体の独立した「本質」があるものとして対象を捉えている。また、それと同様に、対象を認識する自己意識もまた、独立した認識主体として固有に存在することを疑わない。このように、知覚されうる具体的な事物を、そのものが絶対的かつ固定的な「本質」を有するものとして、実体的に区別する見方を、「分節理論」では、世界を「分けて」捉える分節的な在り方とみなす(分節Ⅰ)。

しかしながら、いったん「本質」固定的な見方をやめ、事物が区切りなしの段階へ開かれるとき、意味で限なくかたどられた体験世界は「意味以前の」未分化な状態へと変容する。そこで世界は、未生の存在としてありのままのリアリティに還るとともに、それを観察していた自分自身をも事物世界を構成する一因子として、世界と不離一体の関係へ溶融してしまう(無分節)。分節の枠組みを取り外して世界を眺めると、そこには存在の境界はなくなり、永続する独立実体的「もの」は霧消する。そのため、無分節の世界は、「本質」に束縛されないという意味で自由である。事物は変幻自在に流動するため、鳥が鳥である必要もなければ、花は花である道理もない。これこそ、まさに無分節が「不断に自己分節していく力動的、創造的な「無」(井筒, 1991, p. 159) であり、「無極而太極 (p. 86)」と称される所以である。東洋思想における「無」とは、こうした「無分節」の状態を示しているのである。このような、プロセスBにあたる意識水準の下降のベクトルは、坐禅や瞑想などの東洋の心身修養によって起動するほか、「宗教体験」や「超越体験」、さらには「美的体験」によっても生じ得る体験である(西平, 2001)。

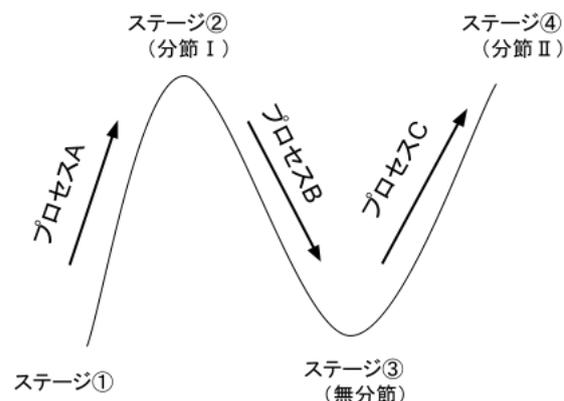
しかしながら、「分節理論」はこの地点を最終段階としない。意識の変遷において、「無分節」の境地はいまだ道半ばである。重要なのは、無分節を経た後、区切りなしの世界から再び区切りを通して世界を分けて認識する見方を回復

した後に現れる, 分節Ⅱの世界である。

もっとも, 分節Ⅰと分節Ⅱは, どちらも区切り越しの世界, 認識の色眼鏡を通した世界である。よって, 両者の間に外観的な違いはない。ところが, 無分節を経たことによって, その認識様式の内実は全く異なるものとなる。無分節の地点では, 事物は所与の「本質」から解放された, いわば存在が湧出する源泉であった。そこから分節Ⅱに至るプロセスとは, 未生の存在に再び個々の「本質」性を与え, 意味を切り出していく作業にあたる。そこにおいて「生成の出来事 (西平, 2003a, p. 3)」に参加する分節Ⅱの地点では, 事物が分化する以前, 無分節の生々しい感触を保ちながら, それぞれのものに対して名称や性質を持つ存在者としての区別を厭わない。すなわち, 分節Ⅱの主要な特徴とは, 事物の無「本質」性を自覚しつつ, 花を花として, 鳥を鳥として分別して捉えることができる「二重写し」の視点が実装された状態ということである。「分節 (Ⅰ) の次元では, 花は一つの, それ自体で独立した, 閉じられた単体だった。……だが「本質」のない分節 (Ⅱ) の世界に移される時, 花は頑なな自己閉鎖を解き, 身を開く (井筒, 1991, p. 164)」。このように, 分節しつつ分節しない, 分節Ⅱの世界においては, 存在は定まった姿から解放され, 透明になる。存在が存在を映し返し, 相互に融通し合う, 鮮やかかつグラフィカルな相互生成の相を形作るのである。

ところで, 西平 (2001) は, 分節理論やそこでの意識体験の変容を発達心理学的な観点から捉え直し, 東西の知見を取り入れた独自の理論モデルを構想している。これに基づけば, Carl Jung の個性化理論における自我の確立および離脱をめぐる図式と, 仏教の往還のプロセス, そして井筒の分節理論を複合的に把握することで, 一つの発達理論的な見方が可能になる。西平による4つのステージと3つのプロセスからなるオリジナルの「チャート」に従い, これらを統合したモデルを Figure 1 に示す。

Figure 1 分節理論による体験世界の変遷を示すモデル (西平, 2001 に基づき作図)



自我が形成される以前の段階から自我を確立した段階を経たのち, 一時的に自我未生の境地へ回帰し, 再び固有の自我を率いて日常生活に戻ってくる。このような発達のサイクルは, 井筒の分節理論では, 意味形成以前の混沌とした領域から, 言語発達によって意味の区切りが成立した後, 分化した世界から区切りのない無分節な世界, すなわち「意識のゼロ・ポイント」「無極而太極」の地点に立ち返り, 改めて区切りの世界に戻ってくる力動に相当する。ここでも強調すべきは, 分節Ⅱにおいて, 区切りつつ区切らない視点, つまり, ものには実体的な「本質」はないが, もの同士の間での区別はあるという意識状態が葛藤せず両立する世界観にある。

3-2. 分節理論による「霊性」の解釈

スピリチュアリティとは, 人生の危機において, 自分が自分らしく生きるための「存在の枠組み」や人生の意味づけが失われ, 新たな自己を規定する必要に迫られた際に求められる要素である (窪寺, 2006; 開, 2009)。窪寺 (2006) によれば, 何らかの社会環境的, 内面的な急激な変化を契機として, これまでの自己観や価値観が不全化し, 自己喪失に陥ることが, 個人がスピリチュアリティを希求する一つのきっかけになるという。しかしながら, 果たしてスピリチュアリティとは, 突出して異質な外的要因が起爆剤となって, それに対する反応という形で初めて自覚され, 見出されるようなものなのだろうか。むしろ, 実体的「本質」を否定する井筒の分節理論の理解に基づけば, そもそも自明裏

にあって疑われない存在の枠組み, すなわち生の起点となる自己すら, 脆く, 覚束ない現象でしかない。すなわち, 分節理論から存在のありようを捉え直した場合, 主体はその前提からして, つねにすでにいつ霧散しても不思議ではない, 危機的な状況に晒されているのである。こうした視点は, 通常我々が把持しているのは絶え間なく湧出する今を間接的に同定した痕跡にすぎず, 本来の現実とは「一切は動き続け流れ続ける現象にはかならない (田口, 2014, p. 204)」とする現象学的な見方として捉えることもできるだろう (田口, 2014)。いずれにせよ, このような状況における主体にとって, 無分節に開ける<靈性>は, その足元に, つねにすでに開放されていると考えられるであろう。

こうした危うさを内包するものとしての個人が, 実存的な危機に直面した時, これまで自明のものとして疑ってこなかった世界観や生き方は根本から覆され, 白紙に還される。そこで, それまで不動のものとして問うまでもなかった, 「世界や自分が存在している」という認識が一変してしまう体験は, 分節的な通常の見方から無分節の見方への急落下式移行に類比する。つまり, 世界の境界を取り払うということは, 通常の実体的世界観が突如として解体されることに他ならない。「存在論的に見た日常的「現実」の世界の「存在秩序を「空」化 (井筒, 1989, p. 23)」される地点, そこにおいて人は大いなる他性による「絶対的受動性」に翻弄され, こちらの意思とは無関係に「無分節」の道へ引き込まれると考えられるのではないだろうか。

そもそも, 無分節的に世界を捉えるためには, それ以前に認識主体が無分節的な在り方を実現している必要がある。「意識の「空」化が存在「空」化の前提条件 (井筒, 1989, p. 26)」であるということは, 自分が過去も未来も同一人物としての自分であり, 独立した永続的存在であるという常識的なアイデンティティの保持を認めず, 「私」という不動の基準点を宙吊りにするということである。これは, 近代的な個的自我感覚を揺さぶる脅威であり, その意味で<靈性>への目覚めは自己を根本的に脅かす契機となりうる。

ところが, 絶対的な「無」が同時に「有」へ上昇するベクトルを内包しているように, <靈性>はひたすら闇を志向して下降するものでは

ない。<靈性>的体験は, 既存の秩序を破壊する一方で, 同時に揺らいだ存在に新たな秩序を与える光明でもある。つまり, Figure 1 においてステージ②からステージ③へ向かうプロセス B が脱構築の相とすれば, ステージ③からステージ④へ向かうプロセス C は再構築の相として対応するのである。たとえば窪寺 (2006) は, スピリチュアルなものに触れることは, 有限な自己の中にある無限性へのつながりを回復し, 自己喪失の危機を乗り越えることを促進すると指摘している。すなわち, 精神世界の充足が傷ついた自我を癒し, 自己回復な働きをすることを考えられる。また, こうした往還のプロセスは, トランスパーソナル心理学における中核的な発達理論にも通じるものである。諸富 (1999) は, 井筒の分節理論における意識の上昇と下降, そして新たに達成される日常意識のプロセスについて, トランスパーソナル心理学における, (1) 自我以前のプレパーソナル → (2) 自我が確立されたパーソナル → (3) 自我を超越するトランスパーソナルという順序で, かつてのステージを包有しながら統合的に発展していく自己成長段階に対応づけられると論じている。さらに, 羽矢 (2011) がこの枠組みを仏教的な解釈に基づいて「まよい以前 → まよい → さとり (p. 211)」と表現しているように, こうした階層的な発達モデルは, 仏教において, 修行を積むことで達成される悟りのプロセスとしても捉えられる。これらの見解では, 「無」に至る往還構造を成長や発達という状態から論じている点が特徴的である。しかしながら, 本論文で示す<靈性>の活動では, 必ずしもこれらを高次な精神活動において生起する, 成長や発達の文脈に固定せず, より意味的にニュートラルであり, 端的に現象記述的な側面を重視している。それによって, 無分節の世界に接触する<靈性>的体験があくまで身近なものであり, 分節された意味で覆われた日常と地続きの関係にあることが示されると考えられる。

もちろん, こうした実存的転回をすべて<靈性>的な要因に帰属させることがここでの目的ではない。しかしながら, 直接的な動因はなんであれ, 体験世界の分節形態をめぐる垂直型の力動は, 自己同一性を維持することの困難さや持続的自己像の脆さの自覚, ひいてはその克服のプロセスを全体にわたって方向づけてい

ると考えられる。その意味で、井筒 (1989) の提唱した意識の分節モデルは、解体と再構築の動的位相を通して、全人的な<霊性>機能を考えるための有用なフレームワークとなる。

また西村 (2008) は、スピリチュアリティの理解には、「実感」という身体を通じた洞察的理解が重要であると指摘する。これによれば、特定の場所や存在、雰囲気に触れ、超越的な存在を感得することは、身体解体と再編の過程とみなされる。スピリチュアリティは本質的に心身の統合や人間の全体性に関わる要素である(中谷・島田・大東, 2013) ため、<霊性>の兆しを身体性の中に認めることで、分節理論は中枢から五感を経てミクロな末端へと範囲を拡張することが可能である。西村 (2008) は、「私たち自身の内側に起こってくる感覚の変容、あるいは身体の変容そのものを現象学的な研究の対象として考えていく (p. 138)」ことを提唱している。<霊性>の機能を多層的なレベルに見出していく点で、心身相関的な「実感」を取り入れた新たな科学研究の展望を示唆しているといえるだろう。

3-3. 瞬間の自己規定

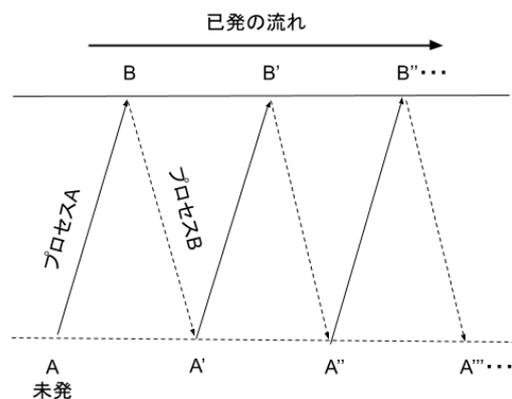
井筒 (1985) によれば、我々の心の状態は「已発」と「未発」という2種類の構造から捉えられるという。ここでの「已発」と「未発」は、「分節」と「無分節」の関係に置き換えることが可能である。「全存在世界は「未発」の状態から「已発」の状態に向う「無」の存在論的自己表現 (井筒, 1985, p. 37)」であると述べられているように、混沌とした「未発」にあたる存在そのものが、表層部に自己表出したものが「已発」と呼ばれる。

<霊性>的な気づきは、意識の無加工な状態として常に深層において開放されている。「已発」はごく自然に、「未発」によって、ところどころで区切られるのである (井筒, 1991, p. 83)。ところが、形がなく、持続しない一瞬の出来事である「未発」は、常に認識から零れ落ちる。主体は「已発」の流れとしての線的な体験延長にまどろんでいるため、点的な「未発」の覚醒を捉えることがない。中村 (2019) は、対象化される以前の「純粹経験」を「意識状態の直下の経験」と呼び、言語化不可能であるがゆえに主体は何も経験していないのに等しいとみなしているが、「未発」もこれと同様の経験であると

考えられる。

ところで、西平 (2001) による「チャート」は単回的なモデルとして示されている (Figure 1 を参照) が、生という大きな単位では、この中にさらに極小の図式が無数に内包されていると考えられるのではないだろうか。このモデルに、「已発」と「未発」の概念を入れ子的に導入することによって、より詳細かつダイナミックな心的現象が立ち上がると考えられる。そこで、Figure 2 では、A を意識の自然な状態としての究極的な「未発」、B を現象的な表層意識である「已発」と表記した。A の地点は未分化の根源的生命に満ちた領域であり、何者でもないとともに何者にもなり得る創発力が充溢した「空」の極点に繋がっている。つまり、分節理論における「無極而太極」の「無分節」が透けて見える地点である。一方、B は我々の日常的な意識のレベル、つまり「分節 I」の意識である。前者は垂直的であり、瞬間的な空間を発動するが、認識ないし語られることを拒む。対する B は、平行的な緩慢さをもって時間的に持続し、主体はこの地点において知的に存在を認め、語ることが可能になる。また Figure 2 では、言語化および量的に扱うことが困難な方向性を点線で表記した。このことは、言語の獲得など、合理的秩序によって区別し分類する方向性としてのプロセス A は記述することが容易であるが、前触れなく到来し、必ずしも主体の意志が伴わない非合理性を持つ脱-組織化の方向性としてのプロセス B を記述することの難しさを示すものである。

Figure 2 分節理論に内在する已発-未発の構造



こうした瞬間創発的認識論は、東洋思想の基

本的な考え方であり、井筒は唯識の存在現前の根本原則である「種子生現行」についてこれと同様の図を「創造不断 (井筒, 1989, p. 159)」という表現で示している。

生きることとは、絶えず世界を享受しつつ、そこにおいて同時発生的に自己現象することである。よって、創発されつつある生の内には微小な「已発」と「未発」の往還連鎖が無数に折りたたまれており、感覚的にはそれらがあたかも滑らかな曲線のような様相を呈していると考えられる。＜靈性＞的な成長とは、これらが人生を通して精練され、純粹化されていく中で、大きな＜靈性＞の図式を描いていくプロセスであると考えられるのではないだろうか。このように考えることで、＜靈性＞的自覚のモデルは Figure 3 のように書き直すことができる。

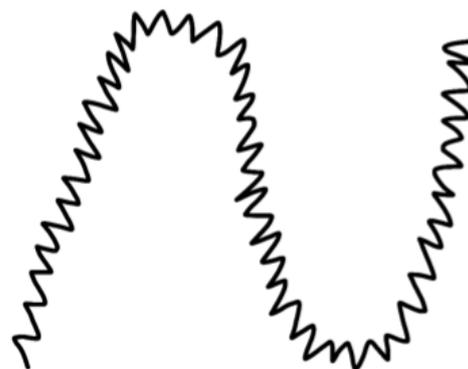
電光のごとく迅速な、無分節と分節との間のこの次元転換。それが不断に繰り返されていく。……そのたびごとに新しい。これが存在というものだ (井筒, 1991, p. 171)。

瞬間ごとに新しい A が生成され (Figure 2 では A', A'', ... と表記), それに従って B において刻一刻に流れゆく現実世界の安定的な「見え」も更新されてゆく。これはちょうど、点という要素の連続が線を形成するということや、映像とは静止画の連続からなるということ、あるいは高速で回転する扇風機の羽が静止しているように見える現象のようなものに喩えられるかもしれない。無数の点的な＜靈性＞体験 (A) の連続を生きるということは、そのまま線的な＜靈性＞体験 (B) を生きることであり、見方を変えれば逆もまた然りである。

4. 一人ひとりのアニミズム

ここまで、＜靈性＞的な意識変容について、井筒俊彦の東洋哲学の根幹思想である「分節理論」に基づき考察を進めてきた。本節では、これらを踏まえ、「アニミズム」という鍵概念に注目する。これまでの意識体験のモデルを、アニミズムという概念のなかに認めていくことで、冒頭で掲げた「超-個人的人間学」の輪郭をさらに明らかにしていきたい。

Figure 3 已発-未発の往還連鎖を含めた＜靈性＞的自覚のモデル



主に文化人類学や民俗学の領域で論じられるアニミズムとは、実際の生命の有無に関わらず、万物に人間と同等の霊魂が宿っているとみなす思想である (梅原, 1989)。古典的なアニミズムは、認知主体と観察対象の二元論的対置が明確に存在し、「常に明晰な理性をもつ能動的主体を中心に置く、近代の理性中心主義的認識論 (長谷, 2009, p. 18)」として理解される。こうした旧来的な認識におけるアニミズムは、原始宗教の信仰形態であり、極めてプリミティブな文化における宗教の形であるとみなされてきた。

しかしながら、文化人類学者である岩田慶治 (1922~2013) は、アニミズムをすべての宗教の起源であるとして高く再評価し、道元をはじめとする仏教思想の影響を色濃く反映した独自の存在論的解釈である「ネオ・アニミズム」を確立した。岩田のアニミズム論の特徴をごく簡単に要約すれば、観察主体と対象との対立関係を前提とせず、主客が地続きの関係にあり、両者の立場が断絶していないことが大きな特徴であるといえる。岩田は、個人と世界は根本で繋がっており、深い部分で同じ地を共有していると考え。それは、姿形を異にする存在者が一つに混ざり合う「融即」の関係であり (長谷, 2009), 主体が対象に働きかけ、その姿を認めると同時に自分と対象との同質性を直感し、今度は自分が対象から認められるといった、互いが目まぐるしく交換循環する相互創発の場を意味する。

岩田は、東南アジアを中心としたフィールドワークの中で、農具や火、動物、稲、山など、あ

りとあらゆるものに宿る特定の神の存在が、土地に住まう人びとの間で共有されていることを知る。そこで万物に宿るカミは、決まった名前や形を持つものではない。農具や火、動物、稲、山が、そのままカミのあらわれなのである。言い換えれば、無形のカミが、さまざまなモノの形を通して自己表現しているといえる。

万物そのものが、ありのままの姿でカミであるとは、一体どのようなことを指しているのだろうか。岩田は、世界を「地」と「柄」からなるものとして捉える。「天と地、あの世とこの世、眼に見えない世界と眼に見える世界、形とその形を支えるもの、あらわれた自然と隠れた自然(岩田, 1995, p. 43)」というように、地と柄の関係は相互依存的であり、どちらか一方だけでは成立することができない。地は柄によって、柄は地によって存在することが可能になる。そこでは、「現象界、経験的世界のあらゆる事物の一つ一つが、それぞれ無分節者の全体を挙げての自己分節(岩田, 1995, p. 170)」なのであり、無形のカミという「地」は、農具や動物の「柄」を通して我々の前に自己顕現する。したがって、カミのあらわれとは、カミとみなすに値する特別なものといった理由が存在するわけではなく、農具の、火の、動物の存在がそのままカミの自己発現であり、その意味で「カミそのもの」という表現が可能になる。

ところで、井筒(1989)は、上記と同様のことを華嚴哲学における「理」と「事」から説明していることにも注目したい。井筒によれば、「理」が全体を挙げて体現したものが体験世界を構成する「事」にあたる。「本来は絶対に無分節である……「理」が、一切のもの、ひとつひとつのもの、という形で、自己分節的に、現象してくる」ため、「世界に存在する無数の事物のどの一つを取り上げて見ても、必ずそこに「理」がある」「それがそのまま「理」になる世界が展開する」のである(井筒, 1989, p. 41)。華嚴哲学では「性起」という述語表現によって表されるこのような関係は、岩田による「カミ体験」が示すものとも一致すると考えられる。

では、<靈性>とアニミズム的な「カミ体験」は、いかにして交わることが可能だろうか。岩田によれば、アニミズムにおけるカミ体験とは、「自然のなかにひそむ力あるもの、異様なもの、眼に見えない不思議なものに対する畏敬の念、

それに対する恐れと親しみ(岩田, 1995, p. 175)」に支えられて生じる。それは、人間と自然が互いの実存を賭して対峙する、出会いの出来事である。

驚いて、ハッとして、立ちどまり、立ちつくす。その時そこに異様な、不思議なものにふれる。あるいは対面する。カサッと積もった枯葉のなかに音がして、そこにトカゲが顔を出した。異様に目の光るへびがいた。風もないのになぜか、そこだけ木の葉の茂みがゆらぐ。あるいは、そこに静けさをたたえて坐りつくしている乞食がいる。これらの姿を見、音を聞いてハッとする。ハッとして、その場に吸い寄せられると同時に、言葉によって表現できない不思議な存在感を感じる。万物のいのちの底に足が届いたかのような安堵感を覚える(岩田, 1995, p. 179)。

自己と他者が驚きとやすらぎの中で思わず互いの存在に目を見張り、息を呑む瞬間がある。そのとき、どこからともなくカミはおとずれ、アニミズムの世界が立ち上がる。カミは予告なく、忽然とあらわれる。しかし、そうと気づかないだけで、我々は「地」を渾々と流れるカミに半身を浸しているのである。

カミに出会うということは、受動性と能動性が渾然一体となった全人的衝撃である。つまり、カミの到来は、同時に自分の所在を発見すること、自分のアイデンティティを見出すことでもある(岩田, 1982)。それは、自分を含めたあらゆる存在が、同じ一つの体験を共有していることの直観とも言い換えられる。

また、岩田は、カミが生まれる場に自らを完全に預けてしまうだけでなく、それを踏まえつつ事物を事物として区別する二元的な見方を重視している。「分節理論」において無分節から分節Ⅱへの移行であるプロセスCが重視されるのと同様に、アニミズムの世界は日常世界の認識水準を回復することによって、全体像が完成するのである。これについて奥野(2020)は、アニミズムとは、日常的に位置づけられた「こちら側」の世界から、他なるものの領域である「あちら側」へ赴き、再び「こちら側」へ戻ってくる往還の動きを内在した体験であると述べてい

る。奥野は、柄と地を同時に透視する東洋的な「二重写し」の視点について、「あちら側にいる自己の中に入り込んでいってしまうのではない。あそこにいる自己を見ながら、こちら側にいる自己を意識する。……アニミズムはこうしたパースペクティブの揺れに大きく関わっている (奥野, 2020, pp. 193-194)」と述べる。無分節の一元空間に沈殿して、恍惚の中に行方をくまらずのではない。「自らに閉じてしまうのではなく、モノや他者との関係に開かれて、こちら側とあちら側を往還し続けることによって、その必然として見えてくる世界 (奥野, 2020, p. 235)」こそ、アニミズムなのである。

以上のように、岩田によるカミとの出会いとしてのアニミズムは、カミ、すなわち他者に見つめられることによる自己存在の揺らぎとともに、他者を見つめ返すことで新たな自己を回復し、同時に世界が拓かれていく過程を包有する。こうしたダイナミックな生命的運動の相において、アニミズムは<靈性>的体験と捉えられるだろう。

ところで、本論文ではこれまで、「未発」空間での瞬間的な自己規定にみられる<靈性>的体験において、原因と結果からなる通常の時間観念とは別の、非因果的無時間性が生じることにはたびたび言及してきた (3-3. を参照)。こうした、因果律によって捉えられない「同時」の世界観は、アニミズムにおいても重要な論点となる。岩田 (2000) はアニミズム空間を、Jung が共時性として唱えた非因果的な世界と、因果律からなる日常世界が交差した瞬間に生じるとした。それは、柄世界に地世界の表象が垣間見える体験、表と裏が重なる体験であり、間延びした「已発」の中に高彩度の「未発」がきらめくシンクロニクな場の誕生を指している。

また、こうした非因果的連関によって同時に生起するアニミズムの世界は、シャーマンや修行者など、特別な能力を持つものだけに開かれた世界ではない。アニミズムの世界は、老若男女に開かれている世界、すべての人間に本来的に内蔵された世界である。その意味で、岩田のアニミズムは徹底して「自分学」であり、そこにおいてアニミズムは「超-個人的人間学」という表現に直結する。一人ひとりが<靈性>的体験としてのアニミズムに向き合うことは、極めてプライベートな作業でありながら、そのまま

宇宙にひらけている。岩田の言葉を借りれば、それも柄と地の関係といえよう。

<靈性>という切り口から岩田のアニミズム論の解釈を試みることは、アニミズムという固有の世界観の抽象度を引き上げ、認識論的立場の一つとしての応用を可能にする。これによって、学問領域に縛られない、相互作用的な議論の深化が期待できるのではないだろうか。

5. 「無」を肯定する心理学——創造的退行の視点から——

昨今のスピリチュアリティの興隆には、心理学や心理療法の存在が大きく関わっている (島菌, 2012)。そこで本節では、本論文独自の語用である<靈性>の概念についても、心理学的構成概念に基づく説明、および心理学分野における研究の発展可能性を考察する。そこで中心となるのは、自律的な退行状態である「創造的退行 (creative regression)」という心理学上の構成概念である。創造的退行の観点から、<靈性>に関する実証的研究への視座について考察していきたい。

創造的退行とは、主体性を維持した状態で生じる一時的な退行のことである。一般的に、無意識の働きが活性化し固定的な自我感覚が薄らぐ状態は、心理学的には「退行 (regression)」という概念から説明され、こうした状態は自我心理学の枠組みからは、統合失調症などの精神疾患に特徴的な病的兆候として、多くの場合は否定的に捉えられてきた。しかしながら河合 (1977) は、Jung の発想に基づき、無意識への退行を自我がかつての未分化な段階に戻ることによってエネルギーを回復し、精神活動の健全な統合を図る再生と生まれ変わりの営みと捉え、「創造的な心理過程には退行が必要である (河合, 1977, p. 51)」として、退行機能を肯定的に評価している。また Kris (1952) は、こうした肯定的な意味での退行を「自我のための退行 (regression in the service of the ego)」と表現し、これは後に Schafer (1954) によって「創造的退行 (creative regression)」として概念化された。

精神的、人間的な成長を前提として生じる健全な退行としての「創造的退行」は、これまで論じてきた<靈性>的体験における下降と上昇のモデル (Figure 1) と重ね合わせることができる。分節理論における分節 I から無分節に向

かうプロセスBは「意識水準の下降」(河合, 1995; 西平, 2001) とみなされるが, 「未分節」に向かう幼児返りとしての単なる退行とは質的に全く異なるものである。無分節に至る退行では, 「意識水準は下降しても, その時に意識的な判断力, 注意力, 観察力などが必ずしも低下するとは限らない (河合, 1995, p. 149)」のであって, むしろこうした自我の統制下における退行は, 「二重写し」に向かう創造の原動力となる。これこそ, まさに創造的退行が示す解体と再構成のプロセスであるといえる。この観点から「退行」ならびに<靈性>を捉えることで, 主体機能の必要に即してしなやかに伸び縮みする, 弾性的な退行と成長の発達モデルが浮かび上がる。

創造的退行については, 精神疾患と芸術的能力との関連に関する主題において, 主に芸術家や精神疾患患者の集団を対象として, ロールシヤハ・テストなどの投影法による質的研究が行われてきた (清原, 2017)。近年では, 心理特性としての創造的退行傾向を量的に測定する心理測定尺度も開発されている (山木・井上, 2019)。しかしながら, 創造的退行の過程を仮説モデルに基づいて体系的に検討した心理学研究はいまだ少ない。特に, 「退行」状態における主体の体験世界のあり方の変容や, 退行と創造をめぐる力動的な位相推移を量的に示した実証的知見は, いまだ得られていない。これは, 「創造的退行」が本来は量的に換算不可能な「こと」的プロセスでありながら, 心理学的研究においては「もの」的に抽出されて平面的に捉えられていること, またその背景に立体的な「こと」的枠組みが不足していることが一因として考えられる。

<靈性>は, 統合的存在としての人間発達において, 東洋的な「無」の機能を認め, 「無」を軸に展開していくことが特徴である。創造的退行もこれと同様, 意識の「無」的空間を重視するプロセスであるため, 創造的退行と<靈性>は並行的に論じられることで互いの枠組みを規定することが可能である。

6. ヨコからタテへ

現象世界の事物に内在する唯一絶対の普遍的「本質」を追求していくと, 水平的な表層意識から最深部へと垂直的に貫通する意識次元

の実存的転回が生じる (井筒, 1991)。<靈性>を自覚することとは, 体験世界が呈する「本質」から一挙に「意識のゼロ・ポイント」としての純粋な本質を直観する動きに向かう方向転換をさす。こうした, 自己の深みを見ることで出会う超越的他者との垂直的な関係性をさすヨコからタテへの方向性の飛躍は, スピリチュアリティの究極的, 超越的側面の世俗的, 日常的な「ヨコのつながり」に代わって, 自己の最深部を通じて個人と宇宙をつなぐ「タテのつながり」をもたらす (窪寺, 2006)。

ただし, このような垂直型のエネルギーが充溢する<靈性>の磁力は, 時に日常的な意識水準からの乖離や, 心理的, 社会的な不適応をもたらす可能性がある。たとえば Ludwig Binswanger は, 過剰な垂直空間の希求を「思い上がり」という表現で説明した。世間とのつながりを深め, 自身の経験を広げるための横への移動に対して, 縦を追求する「思い上がり」という在り方においては, 超越的, 形而上的存在への憧憬, すなわち「事物へのより高い視力 (Binswanger, 1956 宮本・関訳, 2000, p. 6)」を獲得することへの憧れが現実との不協和を生み, 極端な場合には神経症的ないし精神病的な心理状態をもたらすとしている。

本論文で多角的に論じてきた<靈性>的体験に共通してみられるのは, タテ方向の往還の多層構造である。すなわち, 「あちら」と「こちら」の往来の連鎖こそが, 生きる営みを形作っていくプロセスである。そこで重視すべきは, <靈性>的体験では, 往相と還相が均衡して同時発生的に実現される点である。つまり, 無分節ないしアニミズムとも言い換えられる境地の世界は, 日常的世界の水平なまなざしによって語られることによって, その垂直体験が受肉化されるといってもよい。いずれの方向性が欠けても, <靈性>の健全な全体像を捉えることはできないのである。そこにおいて, 我々が足場を見失わずにいるためには, <靈性>を「もの」ではなく「こと」として捉える一貫的な視座が必要である。原因と結果からなる因果的論理がヨコの論理であるとすれば, <靈性>においてはそれとは別の様式の論理, すなわち, 「こと」や「はたらき」と表すほかないタテの論理を見出し, 究めていくことが必要である。

7. おわりに——〈靈性〉の心理学的研究への視座——

本論文では、スピリチュアリティを〈靈性〉ないし「超-個人的人間学」と称して論じてきた。ここで、あえて独自の定義を用いたのには、それによって宗教や文化の垣根を越え、広く通じる〈靈性〉的体験の考察を試みるための障壁を取り外すということ、加えて、幅広い領域からの知見を引用することが可能になると考えられるためである。また、さまざまな側面から〈靈性〉に言及したのは、その理論的基盤を明確にすることだけが目的ではない。幅広い事柄のうち〈靈性〉的なものを見出していくことのうちには、〈靈性〉の「こと」としての流動的生命感を維持しながら、実証的研究の可能性をも探究することを目指したものである。

有でも無でもあり、存在が関わり合いながら相互生成する〈靈性〉的世界を、体系的な科学研究において的確に捉えることを可能にするには、どのような方策が考えられるだろうか。この問いに対する現時点での回答として、(1) 単独の学術分野における視点だけに依拠するのではなく、幅広い分野の知見を参照し、異なるレベルでの説明可能性を検討すること、および (2) 〈靈性〉が本来的には「こと」としてのプロセスであることを踏まえたうえで、実証研究の上では操作的に、心理測定尺度などにおける「もの」的変数による説明を試みることが提案できる。本論文で言及したアニミズムや創造的退行の観点は、その一例である。

本論文では、〈靈性〉の運動を、已発/未発の関係性やアニミズムの往還を通じて論じてきた。〈靈性〉の豊かな質的体験性を実証的な形で表現するためには、操作的定義に変換された〈靈性〉が、こうした不断の〈靈性〉プロセスに根ざしているかどうかを問うことが重要になるだろう。そこでは、絶え間ない〈靈性〉の動的プロセスに本質を見出し、何らかの量的なあらわれはあくまで一部分に過ぎないという俯瞰的な見方を保つことが、研究態度として求められるのではないだろうか。もっとも、さまざまな切り口や論点から〈靈性〉という概念に着目し、捉え所のない〈靈性〉の「はたらき」を何とか掬い取ろうとする営みそれ自体において、〈靈性〉本来の生命感を損なわない実証研究の道筋が開かれるはずである。

統合的存在としての人間が、数多くの要素からなる階層的な存在秩序を内包した構造を持つように、〈靈性〉は多様な側面からコラージュ状に捉えられることで、その全体的なコスモロジーを見出すことができる。いずれにせよ、統合的な〈靈性〉研究のためには、個人個人の内面に生成する〈靈性〉に立ち返る素朴な作業が不可欠である。一見回り道に思われるような手順を踏むことによってこそ、〈靈性〉は個と全を結びつける基点となることが期待できる。

利益相反

本論文に関して開示すべき利益相反はない。

引用文献

- Binswanger, L. (1956). *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegtheit Verschrobenheit Manieriertheit*. De Gruyter, Germany: Max Niemeyer Verlag. (ビンスワンガー, L. 宮本 忠雄・関 忠盛 (訳)(2000). 思い上がり・ひねくれ・わざとらしさ——失敗した現存在の三形態—— みすず書房.)
- 浜崎 盛康 (2008). スピリチュアリティと宗教, および生きる意味について 人間科学, 22, 1-21.
- 羽矢 辰夫 (2011). ゴータマ・ブッダのメッセージ——『スッタニパータ』私抄—— 大蔵出版.
- 開 浩一 (2009). 危機からのスピリチュアリティの覚醒とポジティブな変容 地域総研紀要, 7, 35-40.
- 井筒 俊彦 (1985). 意味の深みへ——東洋哲学の水位—— 岩波書店.
- 井筒 俊彦 (1989). コスモスとアンチコスモス 岩波書店.
- 井筒 俊彦 (1991). 意識と本質 岩波書店.
- 石川 勇一 (2008). 日本の心理療法とスピリチュアリティ トランスパーソナル心理学／精神医学, 8, 24-31.
- 石川 勇一 (2012). 心理療法の根本原則と靈性——スピリット・センタード・セラピーと伝承療法—— 心理学ワールド, 59, 21-24.
- 岩田 慶治 (1982). 創造人類学入門 小学館.
- 岩田 慶治 (1995). 岩田慶治著作集 (第四卷) アニミズムの地平——フィールドワークの経験—— 講談社.
- 岩田 慶治 (2000). 死をふくむ風景——私のアニミズム—— 日本放送出版協会.
- 巖谷 國士 (2002). シュルレアリスムとは何か 筑摩書房.
- 河合 隼雄 (1977). 無意識の構造 中央公論社.

- 河合 隼雄 (1995). ユング心理学と仏教 岩波書店.
- 清原 舞子 (2017). 創造的退行のありようについて——自我境界, 現実感覚, 優位感覚との関連性から—— 東洋英和大学院紀要, 13, 95-117.
- 小林 茂 (2006). 臨床心理とスピリチュアルケアの課題について 地域と臨床, 15, 117-122.
- Kris, E. (1952). *Psychoanalytic explorations in art*. New York: International Universities Press. (クリス, E. 馬場 禮子 (訳)(1976). 芸術の精神分析的研究 岩崎学術出版社)
- 窪寺 俊之 (2006). 自己喪失とスピリチュアリティ——自己を求めて—— 先端社会研究, 4, 5-23.
- 諸富 祥彦 (1999). トランスパーソナル心理学入門 講談社.
- 長谷 千代子 (2009). 「アニミズム」の語り方——受動的視点からの考察—— 宗教研究, 83, 741-763.
- 中村 昇 (2019). 西田幾多郎の哲学=絶対無の場所とは何か 講談社.
- 中谷 啓子・島田 涼子・大東 俊一 (2013). スピリチュアリティの概念の構造に関する研究——「スピリチュアリティの覚醒」の概念分析—— 心身健康科学, 9, 37-47.
- 西平 直 (2001). 東洋思想と人間形成——井筒俊彦の理論地平から—— 教育哲学研究, 84, 19-37.
- 西平 直 (2003a). 「無の思想」と子ども——「無の思想」を「教育の問い」の前に連れ出す試み—— 近代教育フォーラム, 12, 1-12.
- 西平 直 (2003b). スピリチュアリティ再考——ルビとしての「スピリチュアリティ」—— トランスパーソナル心理学／精神医学, 4, 8-16.
- 西村 高宏 (2008). からだがく再編成>される——<実感>から「スピリチュアリティ」を読み解く—— 臨床哲学, 9, 132-140.
- 奥野 克己 (2020). モノも石も死者も生きている世界の民から人類学者が教わったこと 亜紀書房.
- Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., & Reller, N. (2014). Improving the spiritual dimension of whole person care: Reaching national and international consensus. *Journal of Palliative Medicine*, 17, 642-656.
- Schafer (1954). *Psychoanalytic interpretation in Rorschach testing: Theory and application*. New York: Grune & Stratton.
- 島菌 進 (2012). スピリチュアリティの興隆をどう捉えるか? 心理学ワールド, 59, 5-8.
- 鈴木 大拙 (1972). 日本の靈性 岩波書店.
- 田口 茂 (2014). 現象学という思考 筑摩書房.
- 棚次 正和 (2008). 靈性の人間学は可能であるか. 密教文化, 2008(220), 37-51.
- 梅原 猛 (1989). アニミズム再考 国際日本文化研究センター紀要, 1, 13-23.
- 山木 涼・井上 忠典 (2019). 自我境界のあいまいさと創造的退行の関連について——創造的退行尺度の作成—— 東京成徳大学臨床心理学研究, 19, 85-92.

スピリチュアルな体験は、本質的に個人的なものであり、主観的体験の一形態である。このことは、スピリチュアリティに関する科学的研究を困難にしていると考えられてきた。しかしながら、主観的体験は、それが個人的であるという点にこそ体験としての本質があり、その個人性に沈潜することで普遍的な思想に接続されうると考えられる。このような立場から主観的体験を探求することは、個人を超えて、普遍的な地平に接触する方法になりうる。さらに、主観的体験としてのスピリチュアリティと普遍性を結びつける観点からスピリチュアリティを論じることで、スピリチュアリティという現象を万人に開かれた普遍的な問いとして捉え直すことが可能になると考えられる。本論文では、こうした個人的体験に内在する普遍性という立場に基づいて、学術的なスピリチュアリティ研究の展開可能性を考察する。本論文で<靈性>と表記するスピリチュアリティは、内的体験を透徹することを通じて、普遍的な地平と接触する力動を指す。このような体験は、著しく個人的であるがゆえに個人を超越する、「超-個人的人間学」にも相当すると考えられる。こうした<靈性>の生成過程を、東洋思想の要となる概念である「無」に至る過程を構造的に示した、井筒俊彦による分節理論から考察する。さらに、文化人類学における「アニミズム」や心理学の理論である「創造的退行」に着目することで、分野横断的に遍在する<靈性>の営みを明らかにする。個人に即した動的プロセスとしての<靈性>を自らの体験に引き受けることで、スピリチュアリティ本来の生命感を損なわずに、スピリチュアリティの実証科学的研究を幅広い学問領域で展開できるようになることが期待される。

— 2023.09.22 受稿, 2024.01.21 受理 —