

# 不可解な靈について考える

鈴木晋怜

はじめに

南無代々先師尊靈 南無先祖代々精靈 南無法界万靈……。

私たち僧侶は、毎日、繰り返し「靈」を唱えている。靈への祈りなくして私たちの僧侶としての活動は成り立たないと、言っても過言ではない。私たちの活動は靈の存在を前提として成立しているのである。

では、私たちはどのような靈魂観をもっているのだろうか。そもそも私たち自身がどれ程真劍に靈について問うているだろうか。靈の存在を前提としなければ成り立たない法要や行事を当たり前のように行っていないながら、いざ、靈魂について訊かれると、急に釈尊の弟子、マールンクヤあたりの例を引き合いに出して「本来の仏教では靈魂の存在など問うてはいけない」などとごまかしてしまふ。しかし、もともと本来の仏教では葬儀や法事など行っていないかったし、だいたい「本来の仏教では」という言い方自体があたかもそんなものが唯一絶対のもの

としてあるという幻想に基づく逃げ口上にしすぎない。

私たちが日々、霊を唱えている以上、あるいは霊の存在を前提としなければ成り立たない法要や行事を行っている以上、そのあり方について問いつけ、自分なりの霊魂観をもつということは、現実に行っている私たちの活動からすれば、それは僧侶としての必須の要件であろう。

そこで本稿においては、私たちは霊をどのように考えたいかといういくつかの視点を提示した上で、自分なりの霊魂観について論じてみたい。

霊を考える視点 ―ケン・ウィルバーからの援用―

アメリカの現代思想家でありインテグラル思想の提唱者、ケン・ウィルバーは、知識の獲得は少なくとも次の三つのモード、「三つの眼」で行われなければならないと主張する。<sup>(1)</sup>

- ①肉の眼 (the eye of flesh) ……………空間、時間、物体からなる外的世界を認識する自然科学の視点
- ②理知の眼 (the eye of mind) ……………哲学、心理学、論理学など理知性そのものに関する知識を得る視点
- ③黙想の眼 (the eye of contemplation) ……超越的なリアリティ、霊性に関する知識に到達する視点

科学は肉の眼で知識を得ているし、現象学的な哲学や心理学は理知の眼で世界をとらえようとしている。そして、宗教や瞑想によって得られた知識は黙想の眼でとらえられたものである。科学的な実証、合理主義的態度、そして宗教性や霊性に関わる超越主義は、それぞれの特性を活かしながら意識と霊性をとらえるための新しい枠

組みとして合成され、統合されなければならない。しかし、近代の主流は黙想の眼を徹頭徹尾否定し、ただ肉の眼と結びついた理知の眼しか認めていないとする。霊の問題について考える場合も、それを肉の眼や理知の眼だけを通して探求しようとする、対象を十全に理解することができず、矮小化、あるいは否定・拒絶に繋がってしまう。ある対象について探求する際、探求の対象領域に適合しない認識の枠組みのみを使用することを「カテゴリー・エラー」と言い、それではその対象そのものの全体像を理解できないとする。

さらにケン・ウィルバーは、現実感覚にまつわる価値の領域を次のように三つに分類している。

①「私」の領域……………個の内面の領域。個の主観的な存在としての真実性を尊重し、この領域の価値基準は、個人が、自己の内的な感覚をいかに正確に解釈・表現するかに注目する主観的な「誠実さ」というものになる。

②「われわれ」の領域……………集合の内面の領域。この視点は、自律的な内面を所有する個人の相互理解と相互尊重を重視するもので、ここでは、集合（共同体）は、規範・倫理・価値等の文化を共有する個人による共感により維持されるものとしてとらえられる。この領域の価値基準は、集合（共同体）の構成員が、相互理解・相互尊重をとおして、いかにまとまりのある文化空間を構築するかに注目する「正義」である。

③「それ」の領域……………個の外面の領域。この視点は、客観的に観察することのできる事象を重視するもので、そこでは、主観的な要素によって影響されない普遍的な事実が追求される。この領域の価値基準は、いかにあらゆる主観的な歪曲に影響されない客観的・普遍的な真実を

抽出するかに注目する「真実」である。

主観的な現実感覚、その人個人の内的意識体験は「私」の領域であり、この基準では、「私」が感じ、認識するものすべてが「現実」となる。これに対し、意識の内的な状態を客観的、外的にとらえた場合の現実を「それ」の領域と見なす。脳のメカニズムや神経細胞の信号伝達が意識を生み出すと考え、生命体に関する科学的事実に基づいて、意識を第三者的、客観的に説明しようとする。さらに、主観的な現実が社会的なレベルで共有されるようになる、それが「われわれ」の価値領域になる。共同主観的な現実とは、われわれの社会や文化の中で「望ましい」とされるモラルやルールの源になるし、個々人の主観を分かち合うことで、それが世界観や共通認識、社会通念に発展することもある。

こうした価値領域は、一つの価値のみにこだわっていると、それぞれ独自の方法で事象をあぶり出すことができるが、また同時に独自の方法で事象を隠蔽してしまう。従って、その事象の全体像を理解するためには、それぞれの価値領域の自律性を尊重した上で、それらを相互の有機的な関係性の中に位置づけることが重要となる。ウイルバーは、これらの価値領域の相補的な重要性を尊重することなく、どれかを絶対化して理解された事象のあり様を「フラットランド (Flatland)」と呼び、きわめて浅薄で一面のものにしか過ぎないとしている。

近代科学の物質主義やポストモダンの価値相対主義は、一面においてはそれぞれの事象を鮮明に照射したとはいえ、その反面で、その人個人の内面性・主観性が蔑ろにされ、深みのない文字通り平板な認識へと現代人を落とし込むことになる。この世界のあらゆる事象を包括的に認識するためには、三つの眼あるいは三つの価値領域のいずれかに執着することなく、それらを柔軟に活用していかなければならないのである。

人間はなぜ霊に向かうのか ― 理知の眼からの考察 ―

現代日本社会において「エハラ現象」に象徴されるように、霊的な能力をもったカリスマに多くの人々が影響を受け、その世界観の中に引き込まれている。また、アニメ、インターネット、漫画などいわゆるサブカルチャーの領域においても霊的なものへの現代人の志向性を見て取ることができる。例えば、子どもから老人まで多くの日本人が魅了された一連の宮崎アニメは、自然に宿る神々や妖精、お化けたちと人間との交流やいのちのつながりを描いているし、全国各地で開かれている「スピリチュアル・コンベンション」(「すびこん」)は、「癒しとスピリチュアルの見本市」と称して、チャネリング・透視カウンセリング・催眠療法・タロット占いあるいは音と香りのリラクゼーション・パワーストーンなど様々なワークショップやグッズが出店されており、2008年では、全国60の会場で延べ10万人程が利用している。さらには全国各地にある霊的な場はパワースポットと称して多くの人々が訪れている。

こうした現象は、従来は、宗教なканずく新宗教のフィールドにおける特定の信者に限定されたものであったはずであるが、近年では、特に信仰をもたない若者を中心とした多くの日本人が、こうした霊的なものに関わることに對して興味をもっている。

しかし、こうした霊的なものへの志向性は何も現代に特有な現象ではない。いつの時代でもそれは存在した。現代において霊に関わる問題がこれほどクローズアップされているのは、一時の科学に對する盲目的とも言える信仰が、すなわち科学は万能であり、人間に関するあらゆる不都合を最も有効に無駄なく解決してくれるという現代人の思いこみが並び、このある意味では特殊な現代という時代の思いこみによって異端視され、隠蔽されて

いたものが再び顕在化しただけのことであるとも考えられる。霊的なものに対する人間の関心それ自体はいつの時代でも存在していたのである。

それではどうして人間は霊を志向するのであるうか。霊へ向かうことによつて人間は何を満足させようとしているのであろうか。この問いについて考える手がかりとして、まず人間がある行動を起こす際のプロセスについて心理学的に見てみよう。

人間がある行動を起こそうとする時、その原動力として何らかの欲求がなければならぬ。その欲求に動機づけられて、またそれを満足させるべく人間はある行動へと向かうのである。そして欲求が満足すれば、快という感情が生起し、満足しなければ不快という感情が生起する。

しかし、日常生活において完全な欲求満足など極まれであり、通常は何らかの欲求不満⇨不快感情ないしはより強い快感へのドライブが常に生じている。そして次の瞬間、私たちは「このような内的・外的状況のとき、どのように行動すれば、どのような変化が生ずるか」をイメージする。このイメージは、多くの場合、過去の記憶の再生や空想や論理的思考によつて形成されるが、それらは一連のまとまりをもつて展開し、その最終段階で引き起こされるであろう「感情」も疑似体験される。人間の場合は、このような一連のイメージ展開がしばしば複数生起し、各展開の最終段階の感情（快・不快の総量）が相互に比較され、最も多くの快感を引き起こすと思うものが選ばれ、その行動に方向づけられるのである。私たちはたいはこのようなメカニズムの繰り返しによつて強い欲求不満に陥ることを回避し、相対的な欲求充足を図っているのである。

しかし、こうしたプロセスの中で、複数のイメージの最終段階で予想される快⇨不快の総量が近似していると、異なる種類の快⇨不快を比較することができないとか、あるいはどの選択肢を選んでも強い不快感情が予想

されるなどのために、次の瞬間にとる行動が決定できないときに「苦悩」が生ずるのである。

このプロセスに照らすならば、霊を志向する人にとって、霊とは、それに向かうことで「苦悩」を回避できる、すなわち他の選択肢を選ぶよりも強い快感情をもたらしてくれるものであるとイメージしているからであると考えることができる。

では、霊に向かうことで人間にはどのような快感情をもたらされるのであろうか。先述したように人間の霊への志向性は、ある時代や文化に限定されるものではない。いつの時代でもどの文化にでも存在する。だとすれば、霊に向かうことの中にある欲求は人間にとって普遍的なものであると考えられる。

人間にとって普遍的な欲求とは何か。先述のように人間は不快な状況を回避し、より強い快感情をもたらしてくれるような状況を選択する。この法則に当てはめるならば、すなわち人間が自らに快感情をもたらしてくれるものとして霊への関与を選択しているのであれば、その対として選択されなかった状況、すなわち人間に不快感情をもたらすような状況があるはずである。そしてその状況とは、人間にとって普遍的に不快感情をもたらすような状況でなければならない。

人間にとって普遍的に回避されようとする状況。人間である限り、いつの時代でもどんな文化にでも誰にでも共通して訪れる不快なもの。それは「死」を置いて他には考えられない。私たちは「死」を回避しようとしているのだ。「死」という普遍的な不快状況を回避しようとするために霊を志向するのである。人間が霊に向かうのは、謂わば「不死願望（欲求）」の現れなのではないだろうか。肉体の死という有機的な生物としての死の後にも依然として生存し続けたいという人間の生への衝動が死後存在としての「霊」を創造し、それへと向かわせるのである。死を恐れる人間は霊を承認することによって永遠なる生を保障しようとしているのである。

## 霊の両義性

しかし、この仮説は次のような反論をうむことになる。それは、もし人間にとって最高の快楽である永遠の生というものが霊によって保障されるのであれば、私たちはそれを常に肯定的に受容するはずなのに、実際はそうではないではないか。むしろ人間は霊というものを人間に害をもたらすものとして否定的にとらえ、それを排斥しようとする場合が多いのではないかとという反論である。すなわち、霊による祟りや障りの問題である。

実際、霊は通常、私たちにとって不気味なもの、不快なものとして現れる。それは決して直接的に快感をもたらしにくれるものではなく、むしろ逆である。私たちは意識のレヴェルにおいては確かに霊に怯え、霊を恐れる。霊を志向する人間がどうして同時に霊を恐れるのか。この逆説はどこから来ているのだろうか。

この問題について考える前に、人間の心の構造について見てみよう。

心の構造や領域については、多くの心理学者が様々な定式化を行っているが、その中でも最も大きな影響を与えているのが、フロイトの精神分析理論である。

フロイトは人間の心をエス・自我・超自我という三つの領域に分けている。そのうちエスとは、無意識の世界のことで、本能的エネルギーの貯蔵庫である。エスは外界の現実を考えず、道徳的規範を無視し、盲目的にただひたすら快感を求めようとする快感原則に基づいてそのエネルギーを発動しようとする。次に自我とは、主に意識できる自分のことをさし、外界を知覚し、現実原則に基づいてエスの欲求を効率よく満たそうとする。さらに超自我とは、社会や両親からの要求や禁止が内面化された道徳的規範や良心、あるいは理性的理想のことである。ところでエスにある本能的衝動のなかで最も強力なものは性衝動（リビドー）あるいはエロスと呼ばれている。



もので、そこには自己保存衝動が含まれる。自己保存衝動とは、単に有機的な生物としての自己保存ではなく、分解されて分子の状態になっている生ける物質を、ますますひろく集合させて生命を複雑化し、その際、もちろん生命を保持しようという目標をもっている。そしてこの本能的衝動は、満足を求め、無意識から意識すなわち自我の領域に上がろうとする。しかしその時、超自我がそうした欲求を検閲する。超自我が認めた欲求は自我に受け入れられるが、認められない欲求は無意識の中に閉じこめられ、抑圧される。その調整役を担うのが自我である。自我は外界とエスと超自我を適切に折り合わせなければならぬ。フロイトは自我の働きについて次のように述べている。<sup>2)</sup>

自我は境界に住むものとして、外界とエスとのあいだを仲介し、エスを外界に順応させ、筋肉活動によって外界をエスの願望に応ぜしめる。本来、自我は分析的治療における医者のようにふるまう。というのは、現実世界を顧慮する自分自身をリビドー対象とするようにエスにすすめ、エスのリビドーを自身にむけようとする。自我は単にエスの助力者であるだけでなく、エスに服従する下男であり、主人の愛をこいねがう。できるならば、自我はエスと折り合いをよくしたもとうとし、エスの無意識的な命令を自我の前意識的な合理化でおおい、たとえエスがかたくなでゆずらぬときでも、現実の警告に対してはエスが従順なようにみせかける。自我はエスと現実との葛藤、できるなら超自我との葛藤をもみ消そうとする。

自我はこのようにして、絶えず外界とエスと超自我との均衡を保とうとする。しかし、その調整に失敗すると、自我はこれらによって脅かされる。危機的な状況に陥ったり、強い欲求不満になったりすると、外界は自我に脅

威を与える。あるいは抑圧があまりに強すぎて、満たされない欲求がエスにたまると、そのエネルギーが衝動となって、自我を圧倒しようとする。また、道徳的規範に反して行動すると、超自我によって非難されるのである。そしてこうした場合、自我は強い不安に晒されることになる。そこでこの不安を解消するために自我は無意識のうちにいろいろな対抗手段をとるのである。例えば、「抑圧」（満たされない願望やつらい思い出などを「忘れてしまう」あるいは「考えないようにする」）、「逃避」（空想や病気に逃げ込む）、「投射」（自分自身のものとして受け入れたい欲求や特性を他者の欲求や特性として転嫁する）、「合理化」（イソップ童話の「酸っぱいブドウ」のように欲しいものが手に入らないときに「それは価値がないものだ」と考える）、「置き換え」（上司への怒りを子供やペットに向けるなど、特定の人やものへの感情を別の対象に向けること）、「昇華」（反社会的な欲求を社会的な方向に向けること）など、様々な手段が考えられているが、その中の一つに「反動形成」と呼ばれているものがある。

「反動形成」とは、無意識に抑圧されている強い衝動に対して、意識面ではそれと反対の傾向を形成することで抑圧を強化しようとする自我の防衛機制のことである。例えば、無意識の中に攻撃、憎悪などの破壊的衝動が強く抑圧されていると、意識面では逆に過度の親切や丁寧（「気持ちが悪いくらいほど優しい」「憎らしいほど可愛い」など矛盾した表現となって実感される）といった傾向が示される。

私たちの現実場面における霊に対する恐れ、あるいは霊が災いをもたらすといった観念は、実はこの反動形成という自我の防衛機制なのではないかと思うのである。つまり、私たちには無意識の衝動として生への強い願望がある。それは有機的な生物としての生を超えた永遠の生への願望である。そしてその願望を満たすためには有機的な生物としての死を迎えてもなお存在し続けるもの、すなわち霊を想定しなければならない。従って、私た

ちは無意識的にはそうした永遠の生を保障する靈に対して強い憧憬をもち、それを志向しようとする。しかし、この死後生存を保障する靈に対する衝動は私たちの社会的道徳や理性の反映としての超自我によって検閲され、抑圧される。なぜならば、靈的世界に生きるためには、現実の有機的生物としての生を一旦放棄せねばならず、それは超自我にとっては許されることではない。もしそれを許せば、私たちの社会は崩壊してしまふから。そこで自我は超自我と無意識的衝動との狭間にあつて苦しみ、反動形成という手段によって両者を調整し、均衡を保とうとするのである。そこに無意識的には靈的世界に惹かれながら現実場面では靈を恐れ、忌避するという矛盾が生ずることになるのではないだろうか。

現実的場面における靈の出現の仕方というものは、多くの場合、先述のように私たちに崇りや災いをもたらすものとして忌避され、恐れられる。例えば、自分や家族に不幸が続くのは、不成仏靈のせいであるとか、女性の病気や不幸は、過去に中絶した水子の靈の祟りであるとか、物を虐待したためにその靈の祟りで病気になったなどという具合である。しかし、こうした靈に対するネガティブなイメージとはまったく異なつた出現の仕方もある。それは、いわゆる臨死体験のなかで見られる靈あるいは靈的世界のイメージである。臨死体験者が見た靈的世界の報告を見ると、その殆どは、光に満ち、きれいな花が咲き乱れ、安楽で気持ちのよい美しい所として語られている。そしてそこには自分の先祖や知人やあるいは見ず知らずの多くの靈がいて、楽しく話をしており、またキラキラと金色に輝く動物たちや大勢の靈が自分を招き入れてくれるというようなものである。

臨死体験におけるこうした靈あるいは靈的世界についてのイメージがどのような原因でつくられるのかということについては様々な議論がなされているが、一つの見方として、こうしたイメージは私たちの無意識の表出としてとらえることができるのではないだろうか。すなわち、臨死といふいわば現実あるいは日常を超えた状態の

中で超自我の検閲が消え、自我による防衛機制も取り去られ、それまで抑圧されていた本来の無意識（エス）の衝動が解放されるのである。私たちが潜在的に隠し持っている不死への願望、有機的な生物としての死を経た後もなお生存し続けたいという霊的存在への憧憬がストレートにたち現れてきた結果として、前述のような霊あるいは霊的世界についてのポジティブなイメージが形成されるのではないかと思うのである。

### 霊との交感の場としての葬儀 — 黙想の眼からの考察 —

冒頭に述べたように、私たち僧侶は日々、霊を唱えている。そこには霊の存在が想定されている。しかし、残念ながら、私自身は霊を見たことがない。霊の声も聴いたことがない。もちろんその匂いを嗅いだこともなければ、味わったことも、触れたこともない。霊があるというならその証拠を出せと言われたら、私にはその存在を証明するようないわゆるエビデンスを提示することはできない。前述のウィルバーの視点で言えば、「肉の眼」をもって霊を見ることはできないし、「それ」という価値領域から霊を語ることはできない。しかし、実感として否応なくそれを感じることはある。一番それを感じるのは葬儀の時である。葬儀の導師を勤めた後の、あの言いよりのない疲労感。それは、激しい運動をした後の疲れとも、いつこうに浮かんでこない文章を考えあぐねている疲れとも、気のあわない相手と一緒に酒を飲んだ後の疲れとも違う、自分の魂を抜かれたような虚脱感である。それこそ文字通り、抜け殻のようになってしまう。

かねてより、どうして葬儀の後にはこんなに疲れるのだろうと思っていた。時間的にはたかだか小一時間程度である。法事をいくつやっても、あるいは葬儀でも、導師ではなく助法で拝む時はそれ程疲れないが、葬儀の導師は疲れる。何が違うんだろう。考えているうちにあることに気がついた。それは引導である。葬儀のメインであ

る死者に引導を渡すという行為があるからこそ、こんなにも疲れるのではないか。

私が葬儀で引導を渡す時、誰に向かっているかと言えば、それは死者である。客観的に言えば、導師の前に安置されているのは死体であるが、私が引導を渡すのは死者であつて、モノとしての死体ではない。そして私は死者すなわち亡き人がそこにいると感じながら引導作法を修す。「亡き人がそこにいる」という論理的に言えば矛盾する状況の中で私は引導作法を修している。そこに想定されているのは、「生者でもなくモノでもない存在」であり、「存在するけれども存在しない」また「存在しないけれども存在する」という両義的で曖昧な「得体の知れないもの」である。なんだかわからないけれどもそういうものがあると想定して、それに引導を渡すのである。その「得体の知れないもの」に私は仮に「霊」と名前をつけてカテゴライズしているように思う。葬儀で引導作法を修すということは、霊、それも生体から抜け出したばかりのホヤホヤのエネルギーに満ちた、かつ未だ供養されていぬ霊と自分との交感であり、そこにおいてはおそらく自分の中にある霊的なものと死者の霊とが感応し合い相互にコミュニケーションを図っているのである。私はそういうあり方をしてる霊を相手に、聞こえないけど聞こえる声に耳を澄まし、見えないけど見える姿の気配を嗅ぎ取りながら、引導を渡す。おそらく私が引導を渡している時、自分では意識していなくとも、自らもそうした領域すなわちこの世でもあの世でもない、得体の知れない謂わば霊の磁場とも言うべきこの世とあの世の中間領域に身をおいているのではないだろうか。そしてその時の私には「仏の力（私を超えた全宇宙のエネルギーのようなもの）」が働いており、私はそのエネルギーを背負いながら死者の霊に立ち向かうのである。だから、そこから現実世界へ戻ってきた時、ぐったりと疲れるのである。

葬儀における引導の場面に象徴されるように、私たち僧侶は、実は法要において勤行において常に霊とのコミ

ユニケーションを図っている。そしてそれがコミュニケーションである限り、そこには相互的な関係性が生じる。すなわち、私のかかわり方、霊への関与の仕方によって、霊からの応答も変わってくるということである。言い方を少し仏教的に変えれば、私の霊への供養の仕方によって霊の私およびその霊に関係する人々に対する作用が変わってくる。さらにわかりやすく言えば、霊への供養の仕方が善ければ霊は人に福をもたらすし、それが悪ければ霊は人に祟りをもたらすということだ。

「霊が祟る」などと言うと、伝統教団の僧侶からは「そんなインチキ新宗教のようなことを言っただうする」と眉をひそめられるかもしれない。しかし、そこで「法外な値段の壺や掛け軸を買え」と言うならともかく、ただ、「正しい方法で供養せよ」というだけのことである。私たちが長い伝統の中で培い、洗練させてきた作法に従って死者の霊を供養することの重要性を説くことに少しの躊躇もいらなはずである。死後においても不可視な霊の存在を想定し、それとの良好な関係を図るべく、それに働きかけるということは人間と他の動物を区別する決定的な違いである。この人間だけがもつ営為について内田樹は次のように述べる<sup>③</sup>。

人間は喪の儀礼をなす。それが人間の定義である。人間は「存在しないもの」に対しても、定められた礼法に従って、コミュニケーションを試みなければならぬ(返事はないが)。それにもかかわらず、「存在しないもの」たちのうちに交じってさまざま(ときには有益な、ときには有害な)働きをなすものであるかのように「遇する」という義務からは逃れることが許されない。だから、人間が一定以上住む場所には、必ず霊的なセンサーを置き、「存在しないもの」に対する配慮を覚醒させ続けることは、人類学的には抗命を許されない命令なのである。「存在しないものをして、『存在しないもの』としてそこにあらしめよ」というの

は、私たちがそこから逃れることのできない人類学的命令なのである。

彼が指摘するように、存在しないものをそこにあらしめ、それに対して定められた礼法に従ってコミュニケーションを試みるということは人間として抗命を許されない義務なのである。私たち僧侶は、そうした靈とのコミュニケーションを図る先達であり、また寺という場は、彼の言葉を借りれば、靈的なセンターとしての重要な機能を有していると言える。そうであるならば、私たちはもう一度、靈に対する感受性を回復し、形骸化した儀礼作法に本来の機能を蘇えらせていく必要があるだろう。

おわりに

人間にとって靈とは実に不可解なものである。それは志向と回避という矛盾の中にあり、存在と非存在という両義性をもち、福と祟りという両面の価値を兼ね備えている。近代を迎えて一旦は放逐されたかに見えても、実はしぶとく虎視眈々とその復権を目論んで身を潜め、現代においてはむしろ一つの時代の潮流となつてさえている。おおまかに近代を理性の時代、または合理主義イデオロギーの支配の時代ととらえれば、ポスト近代とは、ここからの離脱を価値づける思想傾向であろう。科学の絶対的真理性、普遍主義、科学技術の発展と人類の進歩、自然・社会・人間の合理的秩序的秩序や合理的行為への信頼などを近代主義とすれば、これらを拒否ないし相対化し、非合理・不合理・反合理なものや感性的なもの、あまい性・ファンタジーや境界領域、ボーダーレスに積極的な意味と価値を見いだそうとする傾向がポスト近代とされる。<sup>1)</sup>

その意味からすれば、現代人の靈的な事象への注目、まさにポスト近代の思想傾向に合致していると考えら

れる。しかし、それを単に反近代として、日本の伝統的な靈魂観やアニミズム的感性の再生あるいは回帰ととらえるのはいささかロマンチックに過ぎよう。近代を体験した私たちはもはや純粹にそれ以前のパラダイムに回帰するのは不可能であり、またそのような指向性は、人間にいささかの成長もたらさない。ポスト近代とは近代を含みながらかつそれを超えていくというプロセスであり、時代の変遷と共に浮沈した様々な価値観を偏見なく多様な視点から重層的に統合していこうとする営みによって構築されるのである。

註

(1) ケン・ウィルバーの思想については

『進化の構造1・2』 ケン・ウィルバー著 松永太郎訳 春

秋社

『統合心理学への道』 ケン・ウィルバー著 松永太郎訳 春

秋社

『科学と宗教の統合』 ケン・ウィルバー著 吉田豊訳 春秋

社

を参照

(2) フロイト著『自我論』井村恒郎訳 改訂版フロイト選集第四

巻 日本教文社、298～299頁

(3) 『呪いの時代』 内田樹著 新潮社 230頁

(4) 『近代』を問いなおす 大月書店 109頁参照

(キーワード)

ケン・ウィルバー、霊、近代／ポスト近代