

二つのマンダラ論 —河合隼雄と鶴見和子の出会いを通して—

高石 浩一

要 約

我が国におけるマンダラ研究の第一人者である河合隼雄と鶴見和子は、1992年から1994年にかけて幾度か出会い、その相互交流を通してお互いのマンダラ論を深化させた。鶴見の曼荼羅論は真言宗の影響を受けた南方曼荼羅を土台に展開しており、一方の河合のマンダラ論はチベットの曼荼羅に由来するユングのマンダラ論を独自に展開させている。この両者の交流において、最も興味深いのは「萃点」をめぐる議論であり、とりわけその「移動」については河合が鶴見に示唆を与えたのではないかと考えられる。また、紫マンダラとして展開する河合のマンダラ論は、鶴見の南方曼荼羅の影響を強く受けていると、河合自身述懐している。

これら二つのマンダラ論を通して、両者が目指しているのは、偶然と必然の織り成す新しい科学観と、時空を超えたマンダラ的共生世界の構築であると思われる。

キーワード：マンダラ、萃点、共生

ポストモダンの思想史において、河合隼雄と鶴見和子は、それぞれ独自の研究領域から、我が国の学問研究のみならず政治経済、文化に独特な鳥瞰図を与えてくれる巨星であったとすることができる。拙論（高石；2011）で述べたように、1992年12月、この両者は近鉄電車の車中で偶然に出会い、お互いの曼荼羅観について語り合う約束をした（鶴見；1998b）。以降、両者の交流はもっぱら曼荼羅論をめぐる行われ、翌年「潮」の座談会で両者は、山田慶兒、山折哲雄、杉本修太郎と共に「創造的人間・南方熊楠の『不思議』」について語り合っている（鶴見；1998a）。そして曼荼羅をめぐる両者の直接の対談が実現したのは1994年であった（河合ほか；1994）。こうした幾度かの出会いを通してさらに深化した両者の曼荼羅論は、それぞれにおいて独自の展開をし、河合の場合は紫マン

ダラ論（河合；2000）、鶴見の場合は鶴見和子曼荼羅（鶴見；1998a、2005）として世に知られるようになった。

本論ではそれぞれの曼荼羅論がどのような背景を持ち、またどういった相互交流を経て、どのように展開していったか、さらにこれら二大巨星の曼荼羅論が、現代においてどのような意味を持つのか、といった点について以下に検討を加えてみたい。

＜鶴見和子による南方曼荼羅論＞

まず、鶴見和子が興味を抱いた南方曼荼羅とは一体どのようなものなのか、長年にわたる検討の到達点としての著書『南方熊楠・萃点の思想』から、その概要を探ることとする。

鶴見は気鋭の熊楠研究者、松居竜五との対談の中で、南方に関心を抱いたのは水俣との関連で、公害反対運動の先駆者として田中正造と南方熊楠を挙げたところ、長谷川興蔵に『南方熊

楠全集』の第4巻の解説を依頼されたことがきっかけであったと述べている。つまり鶴見は、もともと南方の曼荼羅論に興味を持っていたわけではなかった。しかしながらやがて曼荼羅をめぐる一連の考察が、彼女の思索的背景の根幹をなすようになっていく。この点は、興味深いことに、後述する河合隼雄とも共通する経緯である。

南方は1892年にロンドンで出会った真言宗の学僧、後に高野山の管長となる土宜法竜から仏教の思想を教わり始めたころに、図1のような絵図を書簡の中で送り、次のように述懐している。

「今の学者（科学者および欧州の哲学者の大部分）、ただ個々のこの心この物について論究するばかりなり。小生は何とぞ心と物とがまじわりて生ずる事（人界の現象と見て可なり）によりて究め、心界と物界とはいかにして相異に、いかにして相同じきところあるかを知りたきなり。」（1893年12月21日）

この時点で南方は、胎蔵界曼荼羅を「理」（≡「物」）、金剛界曼荼羅を「智」（≡「心」（精神））とする二元論で理解していたという（鶴見・頼富；2005）。当時、年齢26歳の彼は、「物」と「心」の論理積である「事」の学を究めようとしていた。

それから10年後に、彼は後に中村元によって「南方曼荼羅」と命名された図2を、やはり土宜への書簡に認め、次のように解説している。

ここに一言す。不思議ということあり。事不思議あり。物不思議あり。心不思議あり。理不思議あり。大日如来の大不思議あり。予は今日の科学は物



図1

不思議をばあらかた片づけ、その順序だけざっと立てならべ得たることと思う。……

これらの諸不思議は、不思議と称するものの、大いに大日如来の大不思議と異にして、法則だに立たんには、必ず人智にて知りうるものと思ふ。

……この世間宇宙は、天は理なりと言えごとく（理はすじみち）、図のごとく……前後左右上下、いずれの方よりも事理が透徹して、この宇宙を成す。その数無尽なり。故にどこ一つとりても、それを敷衍追求するときは、いかなることをも見出だし、いかなることをもなしうようになっておる。

その抄りに難易あるは、図中（イ）のごときは、諸事理の萃点ゆえ、それをとると、いろいろの理を見だすに易くしてはよい。……すなわち図中の、あるいは遠く近き一切の理が、心、物、事、理の不思議にして、その理を（動かすことにはならぬが）道理を追跡しえただけが、理由（実は現象の総概括）となりおるなり。

……さてすべて画にあらわれし外に何があるか、それこそ、大日、本体の大不思議なり。（1893年7月18日）

鶴見はここで、南方の「不思議」を「学」と読み替え、「物不思議は物理学によって、心不思議はあるていど心理学によって、理不思議は数学および論理学によって究められる。…しかし、これら当時の先端の論理学も、南方は理不思議を解くには十分でない、といっている。さらに、事不思議—心が物をどのように認識する

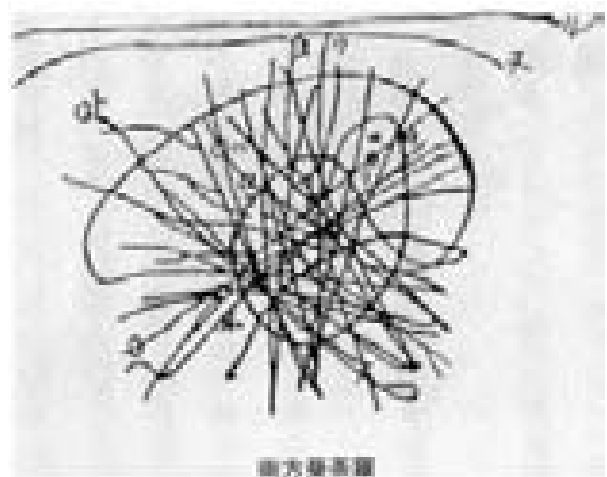


図2

かの学—にいたっては、未開拓だ」と解している。そして「これらすべての不思議の外に、大日如来の大不思議があるという。この大日如来の大不思議とは…「隠された実在論」に近いように思われる」と述べている。

南方曼荼羅に内包されているこのような諸学問への見方を、鶴見は南方による科学方法論と見なし、さらにその文中に見られる「萃点」に注目し、因果律の追求のみに明け暮れる当時の科学を超えた、必然性と偶然性を具有する科学認識の方法としての曼荼羅論を見いだしたのである。

ところでこの図2において、(イ)として記載されている萃点は、以下のように詳細に見ていくと次々に移動していくことが分かる(図2'参照)。

鶴見はこの図を拡大鏡で見た山田慶児から、「この中には曲線と直線がある。直線が必然であって、偶然が曲線である、そういう風に考えたらどうか」という示唆を得た、と述べている(鶴見;2001)。鶴見は、この必然と偶然、すなわち因果と縁起が交わる点こそ萃点であり、南方はすでにこの図において、偶然と必然の両方を意識した科学モデルとしての南方曼荼羅を提唱している、とその先見性を高唱し、さらに

重要な「萃点移動」を示唆していると見なしている(注1)。なお、比較の準拠枠、あるいは視点が柔軟に変化することとして捉えられているこの「萃点移動」は、鶴見の内発的发展論の中で重要な位置を占める。この点については後述する。

ここでさらに南方自身が曼荼羅として描いた絵図を見ていきたい(図3参照)

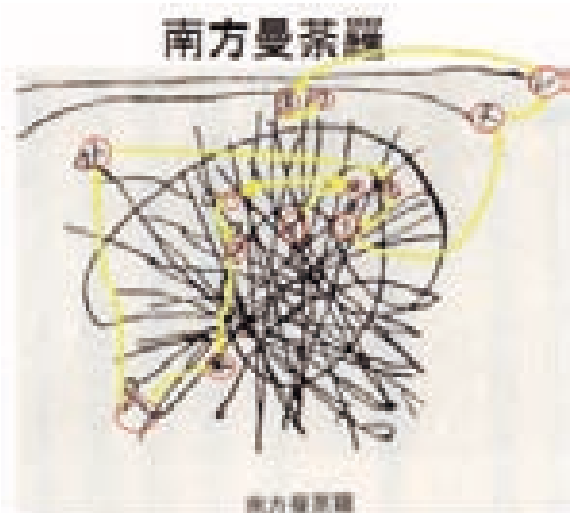


図2'

南方曼荼羅 (by南方熊楠)

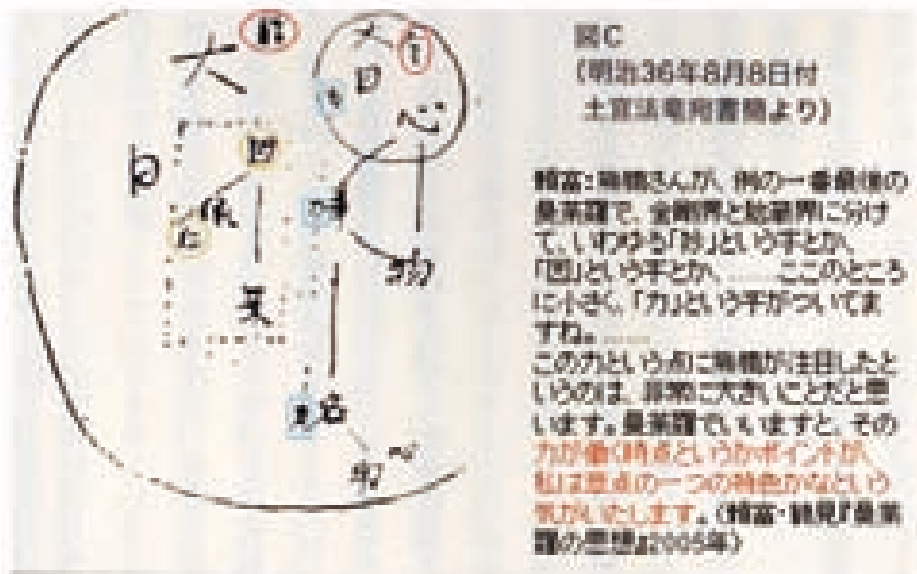


図3

この図絵をめぐって鶴見は2001年に松居と、2005年には曼荼羅学者である頼富と対談を行い詳細に検討し、南方がこの図においてはっきりと土宜から学んだ胎蔵界、金剛界の両界曼荼羅の思想を意識した密教的仏教理解を開陳していると見なしている。右側大日（如来）を円で囲ったものが金（剛界；赤丸）で表され、それに対応するのが左側大日（如来）を配しながら、点線の方形で因果などを囲った胎（蔵界；赤丸）である。金剛界側には心、物、事の南方のもっとも初期の考え方が記され、胎蔵界側には因（橙丸）－果の結びつきと共に因－縁－起（橙丸）の結びつきが見える。そうして両界の接する所に力（青枠）が配されている。上記引用にも見る通り、頼富はこれを「萃点」と見なしている（なお、色丸、枠は筆者による）。そうしてさらに、以下のように解説している。

「熊楠が土宜法竜から曼荼羅の思想を教わり始めた頃、最初は空海以来の伝統的な教理に従って、胎蔵界曼荼羅を理、金剛界曼荼羅を智とする二元論を説明したものと思われる。空海も用いたこの二元論について、智を心（精神）と考えることはおおむね共通しているが、理をデカルト的に「物（質）」としてよいか意見の分かれるところである。

さて、熊楠は胎蔵界大日如来をすべての世界を包む現象界、金剛界大日如来を全宇宙の発生体（摩訶毘盧遮那）として捉えている。その金剛界大日如来が宇宙に対して広がる動きを見せた瞬間、その金剛界大日如来は純粋なエネルギー体ともいふべき存在となる。その瞬間、大日如来は「心」的要素を離れた存在となり、そこに一切の「心」的要素を持たない純粋な「物」が発生する。これが熊楠のいう「大日滅心」であるが、現代の宇宙論や物理学でも議論される問題を両界曼荼羅（大日如来）の思想モデルを使って考察しようとした努力に驚く。」（鶴見・頼富；2005）

このように南方曼荼羅には、熊楠が密教の両界曼荼羅を通して、当時の、そうしてこれからの科学の方向性、世界観を読み解こうとする気宇壮大な思想が反映されている、というのが、南方曼荼羅をめぐりこれら一連の考察を通して

鶴見が得た感触であった。

＜南方曼荼羅と河合隼雄＞

冒頭に掲げた河合との幾度かの接点を通して、鶴見はこの南方曼荼羅に内包されているユング心理学との類縁性を見出している。まず南方の記述を見ていきたい。

「今日の科学、因果は分かるが（もしくは分かるべき見込みがある）、縁が分らぬ。この縁を研究するがわれわれの任なり。しかして、縁は因果と因果の錯雑して生ずるものなれば、諸因果総体の一層上の因果を求むるがわれわれの任なり」

「不意に妙想出で、また夢に靈魂等のことあり。これ今日活動する上層の心機の下に、潜思陰慮する自心不覚識（アラヤ）の妙見をいう」

上記は1903年と1904年、南方36歳と37歳の時の、土宜に対する書簡に見られる記述である。前者においてみられるのは、これまで見てきたように因縁、すなわち因(果律)causalityのみならず、縁(起律)synchronicityへの注目である。また後者において、当時彼は紀伊那智の辺境に蟄居しながら、夢に見た幾つかの場所を丹念に探索して、粘菌に関する数多くの新発見をしていた。「不意に妙想」「夢に靈魂」といった彼の発見の手法は、意識の重層性と無意識（南方の言葉では「自心不覚識（アラヤ）」あるいは「やりあて」）の自律性を彷彿とさせるものであるが、これはユング心理学における夢分析による無意識の働きや共時性の考え方に酷似している。南方の書簡に見られるこうした記述を通して、鶴見は「南方とカール・ユング（1875-1961）の間にはおもしろい共通点がある。それは、自我の多様性と知的発見の方法としての無意識の機能についての議論や、曼荼羅への関心、偶然性を強調する点である」としている。そうしてさらに、わざわざ「ユングと南方の類似性と相違点に関しては河合隼雄教授に負っている」と注記している。これは1994年の対談の形でまとめられている（河合・鶴見；1994）。そこで次に1994年の対談を中心に、鶴見の曼荼羅論とその展開を確認してみたい。

1994年の鶴見・河合対談を読むと、両者の議論が特に共鳴し合っている部分をいくつか指摘できる。一つは上述のように、「因縁」を通してユングと南方が同じものを見ていた、少なくとも「因果律」のみならず、縁起律＝共時性を事象理解の方法として考えていた、という認識である。さらに、南方の「粘菌」研究という形で代表される「自然」とのつき合い方、主体（自分）が関わることによって初めて「意味」が見出されるという考え方についても、両者は著しい一致を見せている。

河合：それは、自然とのつき合い方の中に「自分」が入っている、と言えるのではありませんか。

鶴見：そうなんです。先生が「コンステレーションは、そこに主体が入らなければシンクロニシティは分からない」ということを書いていらっしゃるけれど、その通りなんです。南方のやり方には自分が入っているんです。

鶴見は個人史に注目することが曼荼羅的手法であると述べているが、河合はそこから引き出された結論の一般化の困難性を、鶴見との間で共有している。さらに、研究者自身が相手との関係の中で変わることについても両者は共鳴している。

河合：（学生を総動員して調査をさせて、結果をコンピュータに入れて因子分析をする）そういう方法で導き出された結果には、実験の方法とか因子分析の方法が間違っていない限り、「それは正しい」としか言いようがないんです。実際にはそれは一つの仮説に過ぎないのに、因果的に証明されると、それは真理になってしまう。本当はそれは証明でもなんでもなくて、因果的な方法を真似してるだけなんです。先生が理論の正しさのよりどころとしているのは、客観的な因果関係ではなくて、非常にたくさんの人が「うん、そうだ」と思う普遍性なんです。聞いた人が、その正否を自分で判断するわけです。

鶴見：それからもう一つ違うのは、調査する相手が変わるとこちら側も変わるということですね。研究をやっていくプロセスの中で、研究者自身が変わっていく。相手と私との関係の構造の中で、調査をして

いるんです。

河合：その点は、私が心理学でやろうとしていることとまったく同じです。

鶴見：私も先生のご本を拝見していて、すごく似ていると思っていました。

こうした共通基盤の上に立って、両者の話題は一神教と多神論をめぐる議論へと展開する。やや冗長だが、以下に両者の論点を見てみたい。

鶴見：ユングと南方には、非常に似ているところがあるんですね。だけど、『自然』についてはどうでしょうか。プリンストン大学出版会から出ている英訳のユングの『曼荼羅シンボリズム』という本を見ていますと、ユングが自分で書いた曼荼羅がたくさん出てきます。その図と、南方が考えた曼荼羅図や日本の曼荼羅図は非常に違う。これは山折哲雄さんに教えられたことなんですけど、古代のインドの曼荼羅は非常に対称的な幾何学的なものであった。それが中国に渡って少しごちゃごちゃになって、日本に渡ってきたら『本当にこれが曼荼羅？』と思うようなものになってしまった。吉野曼荼羅や熊野曼荼羅になると、参拝する人の姿が描かれていたり、全体が山の姿になっていたり。つまり自然が入ってくるんです。

河合：そうそう、それが日本のすごいところです。

鶴見：ところがユングの曼荼羅は非常に端正で、対称的なんですね。そこのところを私は、一つの違いじゃないかと思うんですが。ユングははたして、自分と自然との関係を考えていたのかどうか…。

河合：そこのところは、先ほどの単心・複心の考えとも関係してくるんです。単心・複心の問題には、一神教・多神教の問題が入っているんです。ユングは一神教ですから。

鶴見：…でも、深層心理というのは多重な構造になっているわけでしょう。

河合：多重ですが、統合の中心の一点をものすごく強調すると、一神教的になるんです。ユングの場合はずっと深い層まで降りていって、もちろんそこは多重なんです。曼荼羅という概念で表現するためには、どこかに「中心」を置いて統合しなければならないんです。

鶴見：南方の場合にも、「萃点」という中心はありま

す。

河合：ところが、萃点というのはちょっと違う。いつも決まったところにあるわけではなくて、移動するかもしれない。だから複心的なんですよ。ユングの場合の中心は一点、それは神ですからね。唯一の神というのが出てくるわけです。

ここで議論されているのは、一神教的なユングの曼荼羅と、自然を取り込んだ汎神論的、多神教的な日本の曼荼羅の対比である。鶴見は後の議論で改めてこの話題に触れ、「ユングの曼荼羅に自然はどういうかたちで入っているのか」と河合に問いかけて、自然と対立する人間（ユング＝西洋）と自然を生きる人間（日本）という対照図式を引き出している。

この問題は、自然を尊重するアミニズムを重視する鶴見にとって、大きな疑問点であることが分かる。南方曼荼羅と多くの共通点を持ちながらも、ユングは南方とは異なって自然と「自分」とを切り離して考えていた。河合はそこに一神教世界に生きるユングの限界を見、しかし自らを含めて多神論的な考え方をとる新しいユング派の存在を鶴見に伝えているのである。その意味で河合は、別のところで自らのマンダラ論はむしろ南方の系譜をひいていると述べている（後述）。では河合と鶴見の曼荼羅論における相違点はどこにあるのか。この点について重大な手掛かりを与えてくれるのは、上記引用の最後に語られている「萃点」をめぐる両者の議論である。以下に検討してみたい。

＜南方曼荼羅から鶴見和子曼荼羅へ＞

先の引用で「中心」を「萃点」と見なすことを示唆した鶴見に対して、「萃点」の移動を根拠に異を唱えたのは河合の方である。一方、鶴見はこの「萃点移動」について、松居竜五との対談の中で次のように述べている（鶴見；2001）。

鶴見：どこに比較の準拠集団を置くかということ固定してしまう。だけど南方の場合には、移動するのよ。「萃点移動」と私はいうんだけどね。萃点はいつでも一つではないのよ。

松居：「萃点移動」ということばを、どこかでお使い

になっていましたか。

鶴見：「萃点移動」という言葉を、私が使っているのは、藤原さんとの対話だけじゃないかな。内発的發展論をこれからどう展開していくかというときに、萃点移動ということ私を考えたの。

実は鶴見は、先述の河合との対談の席で「南方曼荼羅というものを科学方法論のモデルとしてあなたは考えた。そのことはあなたの仕事にどのように役立てられていますか」と問い掛けられている。そうして、その段階では十分に答えきれていなかったと述懐している（鶴見；1998a）。萃点との関連で、この答えが一つの形をとったものが以下の記述である。

史的唯物論の描く未来社会は到達点である。近代化論の描く未来像は、収斂概念である。これに対して、南方曼荼羅の中心は萃点である。萃点はすべて異質なものであいの場であり、到達点ではなく通過点である。その萃点の構造は、固定されたものではない。常に流動しているものであり、同時に萃点は移動する。たとえば、大日如来を萃点として、すべての諸仏、諸菩薩、その他の土俗の神々を配置したのが真言曼荼羅である。大日如来以外に、その他の仏、菩薩あるいは土俗の神を萃点とすれば、また別な配置図をつくることができる。これを萃点の移動ということができる。萃点の移動によって全体の配置図は変わってくる。そして南方曼荼羅による変化は、何者も排除せず、という原則に基づいている。例えば、史的唯物論では、これまでの支配階級を排除して、被支配階級が中心に置かれることになる。つまり、社会変動は排除によって達成される。しかし、南方曼荼羅では、何事も排除せずに配置を変えることによって社会変動をもたらす。配置を変えることによってそれぞれの個は、全体の中に異なる意味を与えられることになる。それが、南方曼荼羅のひとつの示唆に富む新しい組織論ではないか。したがって、固定概念ではなく、可能性の理論である。どういう可能性がこれから生まれるかという点で、創造的流転である。

この鶴見の文章は1997年10月19日付である。先の松居氏との対談の中で、鶴見が南方曼荼羅

を内発的発展論に昇華させる際に「萃点移動」を考えた、と述懐していることを考え合わせると、実は「萃点移動」は河合隼雄の示唆によって考え始めたのではないかと考えられる。少なくとも鶴見の中で、それまであまり明確な形をとっていなかった萃点移動という考え方が、河合との出会いとその指摘を契機として、社会変動論や内発的発展論との結びつきを持ち始めたのではないかと。ただし、彼女自身はそれを明確には自覚していなかった。というのも萃点の複数性については幾つも記述は見られるが、その移動、変動可能性という形での認識が、それまでの記述には明確に見られないからである。「萃点移動」はまさに河合の示唆によって、鶴見の考え方の中に暗黙の内に取り込まれたのではないだろうか。その意味で1994年の両者の対談は、とりわけ鶴見において極めて重要な意味を持っていたと言えるように思う。

上記のようにこの「萃点移動」は、社会変動論、内発的発展論といったこれまでの鶴見和子の研究テーマを南方曼荼羅と結びつける重要な位置を占めている。この記述をもって、彼女は河合の先の問いかけに答えたと言えるのであり、2000年10月1日に行われた松居竜五との対談では、もっぱらこの「萃点移動」をめぐる鶴見和子曼荼羅の展開が話題の中心になっているからである。

その後、2005年に行われた鶴見・頼富対談（2005）は、まさに鶴見和子曼荼羅の今後の展開を予見させる内容となっている。そこで展望として、対談後に「あとがき」の中で鶴見がまとめている鶴見和子曼荼羅の今後の課題について、以下の3点を掲げておきたい。

まず「古代インドに発祥した曼荼羅の思想と、欧米に発した近代科学の先端であるエコロジーの結論とが基本的なところで一致するのはなぜか？」という点である。これは鶴見が長らく取り組んできた、アミニズムとの関連で議論されることになろう。次に、「曼荼羅の思想を、深く究め、広く伝えることによって、強大国の一国支配と世界戦争の危機をのりこえる道を探るよすがになるのではないかと？」という点である。これは生物多様性、共生の思想との関連での展

開を、鶴見は期していたように思う。

さらに、「複数の異なる系、または個人が集まる場である萃点は、変化をもたらすきっかけ（力）となるのではないかと……一つの地域にさまざまな個人が集まる場があって、そこで交流し合い、話し合い、討論し合うことによって、個人の考え方や行動に変化が起こる。そうした個人がさらに大きな交流の場で、討論を重ね、初期の変化を深め、確かめる。そして中心部（最も多くの系、または個人の集まる場）に集まって交流し討論した時に、その地域または社会全体の構造に変化をもたらす可能性が出てくると考えることはできないか？」という問いである。この問いに答えることによって、社会変動論と結びついた鶴見和子曼荼羅論が完成するといえるのではないだろうか。

さて、南方曼荼羅から鶴見和子曼荼羅の変遷と、そこに見られた河合の影響を以上のように概観すると、次に今度は河合のマンダラ論について検討を加えてみたい。

＜河合隼雄のマンダラ論＞

冒頭で述べたように当初、河合隼雄にとってマンダラとは、C.G.Jungによって紹介された「自己の全体性の象徴」であり、いわば借り物の概念であって、彼自身の問題意識や経験に由来する概念ではなかった。彼は2001年国際日本文化研究所で行われた、曼荼羅研究者の頼富本宏との対談（資料①）において以下のように述べている。

河合「実は、マンダラというのは、日本に生まれて育っていないながら、全然知らなかったんです。初めて聞いたのはアメリカにいた時です。……」

頼富「先に紹介されたのは、チベット系のものでしょうか。」

河合「そうですね。チベット曼荼羅ですよ。（「こころの居場所を考える」2001年）」

ここから河合の最初のマンダラ体験が、1959年から62年のカリフォルニア大学留学時期にさかのぼることが見て取れる。この時期に河合は、ロールシャッハ研究の碩学クロッパーに紹介されたフ

リーダ・フォーダムの『ユング心理学入門』を通して初めてユングに触れ、さらにユング派分析家のシュピーゲルマンをも紹介されて、以降彼に初めての分析を一年半にわたって受けることになる（河合；2001）。従って、河合のマンダラへの導き手がこれらユング派の人々であったことは容易に想像できる。そうして、河合にとってのマンダラとは、上述のようにまずはユングが提唱した「全体性の象徴」、すなわち「自己の象徴的表現」としてのそれであると同時に、チベット系のマンダラであったことが伺える。

河合自身の手による初期のユング心理学紹介書『ユング心理学入門』（1967）の中で、彼は梅尾祥雲の『曼荼羅の研究』を引用して次のように述べている。

「元来、曼荼羅（mandala）なる語は、曼荼（manda）という語と羅（la）なる後接語とから成立している。そのうち、曼荼とは心髄本質の義で、味の上では牛乳を精練したうえにも精練した醍醐味をさすのである。羅とは梵語の後接語たるmatvatと等しく、所有の義、成就の義で、つまり曼荼羅とは本質心髄を有しているものという義である」。

ここに引用したマンダラの意味は、ユングの考えている自己の象徴的表現ということと、相当一致度の高いものと思われる。ただ、東洋の場合は、宗教的観想の対象として存在するものであり、普遍的な意味も高いものであるが、ユングの場合は、ある個人の夢や幻想から得た個人的なものである。

語源的にこのように理解されるマンダラについて、上述のように河合は、もっぱらユングの自己との関連を強調する形で論を進めている。やがてそれは、日本人の「自己」の在り方をめぐる「中空構造論」へと展開していく。1982年に上梓された『中空構造日本の深層』の中で、彼は以下のように述べている。

「中心が空であることは、善悪、正邪の判断を相対化する。統合を行うためには、統合に必要な原理や力を必要とし、絶対化された中心は、相容れぬものを周辺部に追いやってしまうのである。空を中心とする時、統合するものを決定すべき、決定的な戦

いを避けることができる。それは対立するものの共存を許すモデルである。……筆者が日本神話の（したがって日本人の心の）構造として心に描くものは、中空の球の表面に、互いに適切な関係をもちつつバランスを取って配置されている神々の姿である。ただ、人間がこの中空の球状マンダラをそのまま把握し、意識化することは極めて困難であり、それはしばしば、二次元平面に投影された円として意識される。」（河合；1982年）

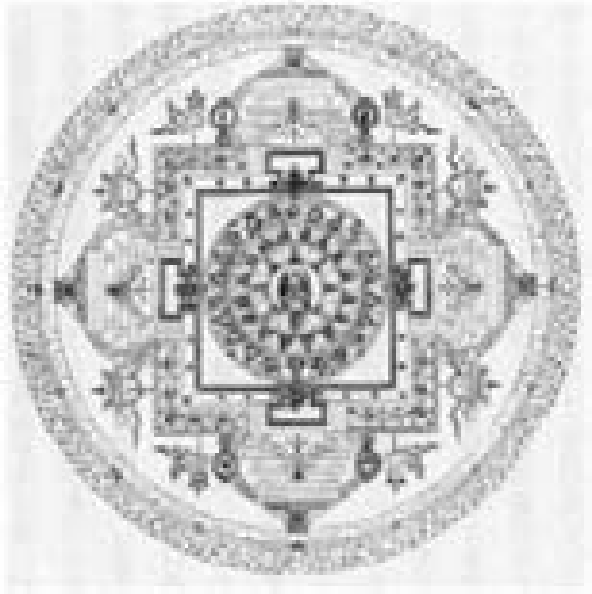
河合のこのようなマンダラ理解はどこから生じてきたのだろうか。ここに至るためには、チベット系のマンダラの構造について、一定の知識と理解が必要となる。そこで以下に、チベット系のマンダラについて簡単に概観してみたい。

＜チベットのマンダラ＞

チベット系のマンダラとはいったいどのようなものなのであろうか。この点について中沢（2010）は上述の梅尾同様、語源的にサンスクリット語の「マンダ」とは、「牛乳を攪拌して中心部に凝りのようなものが固まってきて、それを取ってヨーグルトやチーズにすることを意味します。これに「ラ」という音をつけてモノにする、つまり凝縮してエッセンスになったものを曼荼羅と言っています」と述べている。また、「インドでは、最初は、仏の心の意識の状態を表現するものではなく、神というものを曼荼羅で表現していました」とし、「チベット人は、曼荼羅のことを「キルコル」と表現した…「キル」というのは「中心の点」で、「コル」というのは、「周辺」「周り」という意味で、「円」という意味が暗に含まれています。それは、周りに広がっていく力が四方八方に満遍なく広がっていく時、それは円周を作っていくだろうというイメージが暗に含まれています」と述べている。

具体的には、以下に見るようなものをいう（図1,2,3参照）。

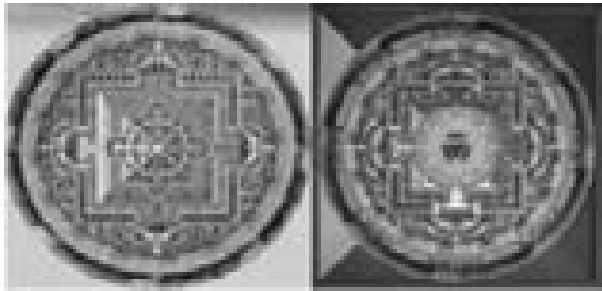
ここに明らかなように、チベット系のマンダラは基本的に円形であり、周辺部はパターン化しているが、中央部の構造は融通無碍であることが見て取れる。そうしてこの中央部には天上



(図1)

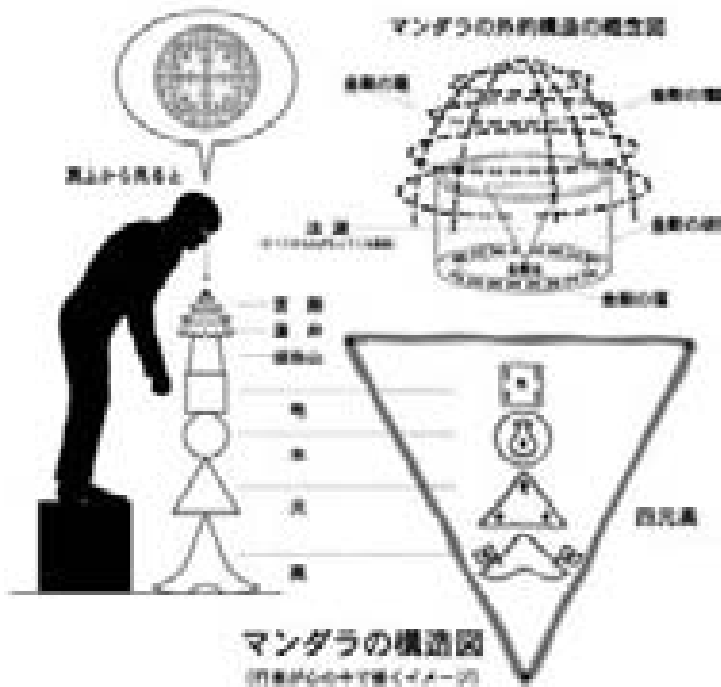
界、神々のすむ須弥山が投影されている（図4）。この点についてさらに詳細に構造を明確にしたのが、以下に示す図4である（資料②民族学博物館「大マンダラ展」HPより）。

ここで注目したいのは、マンダラがもともと立体構造であった、という点である。すなわち、インドにおいて五つの要素からなっているという五大説に基づいて、世界は地水火風空によって成り立っており、このうち空を除く四元素（地水火風）の土台の上に立つ須弥山や神々の住む宮殿を図に見るように上から見た時、それを平面上に投影した形がマンダラである。そうして元になる立体構造は、図4の右側の逆三角に表現されるが、それは「マンダラの外的構造の概念図」に示されるように金剛の環、籠、塀などに囲まれた、すべてのものが生じてくる根源としての「法源」である。この逆三角の頂点の先には金剛地があることに注目しておきたい。次に述べる灯籠が、まさにこの逆三角を逆転させた形で構成され、さらにその先にあるものを暗示させるからである（図5参照）。



(図2)

(図3)



(図4)



(図5)

我が国でよく目にするこの五輪の塔は、正確にインドの五大説を反映している。すなわち、下から地水火風空の順に積み上げられ、その形も大地は方形、水は円形、火は三角形、風は月（半月など変化を象徴するもの）、空はもともと中空（中国で如意宝珠が入れられる）で表現されている。さらにこれを超えたものとして地の下には地藏、空の上には虚空蔵がおわし、そのそれぞれを母体とする胎蔵界と金剛界の二元論へと発展する。つまり先述の概念図で金剛地にあたる部分に、金剛界をみるのである（鶴見・頼富：2005）。

胎蔵界、金剛界の分化はもともとのインド発祥の仏教の中に必ずしも明確にあったものではない。この点について頼富（1988）は、「両部・両界マンダラを一对のセットとすることが誰によってはじめられたかは定かではない。しかし、善無畏三蔵や金剛智三蔵や不空三蔵など、インドから密教経典を伝えたり、それらを翻訳したインドの密教僧には、そのような発想は見受けられない」としている。そうして「中国の密教においてこうした一对のマンダラを重視する考えがあった…（中略）…陰陽など二元論思想に親しむ機会の多かった中国では、むしろ比較的抵抗のない思想であったろう」と述べている。

このように見てくると、要するに河合が準拠したチベット系のマンダラは、立体構造であるばかりでなく、その中心部には原始仏教の形態を色濃く残した神々の宮殿が表現されており、また天界を地上にお迎えした聖域の顕現という性質をも併せ持っているということが出来る（注2）。

<河合隼雄のマンダラ論の展開>

河合のマンダラ理解が、このような立体構造を前提としたチベット系のマンダラであることは、先述の引用において「中空の球の表面に、互いに適切な関係をもちつつバランスを取って配置されている神々の姿」という記述からも明らかであろう。ところで日本文化研究所で一時期、河合と机を並べていた頼富（鶴見・頼富；2005）は「河合先生との宿題になっております

が、ダブルスタンダードということも、今後、三次元、四次元の曼荼羅を考える場合に一考に値すると思います」と述べている。この場合のダブルスタンダードの解説に際して、頼富は同じ一つの真理が仏の立場から見る場合と人間の立場から見る場合で異なることを仏教の二諦説を用いて述べている。

同じ現象が二通りに見える…不登校や不就労が社会から見ると怠慢や非生産的と見える一方で、本人から見ると精神内界における試行錯誤や蛹の時期でもあるという、河合隼雄がよく口にしてきた「臨床的視点」、生の方からばかりでなく死の方からも見る見方が、ここでも顔を出していると言えよう。立体マンダラが持つ三次元的構成、さらにそこに時間軸を絡ませることによって成立する四次元的構成…河合隼雄のマンダラを語る鶴見と頼富の対談は、興味深いことにここからユングの曼荼羅論へと展開する。

頼富 …曼荼羅的なものが表現されるのは四六時中、あるいは長い時間のスパンの中で、いつでもではないらしいですね。つまり、心の傷、病を負っている方ということになるかもしれませんが、そういう方が、夢なり幻想として曼荼羅を見るということ、それを治療法の中で用いて、治療という方向に導くということは非常によくわかるのですが、その曼荼羅的なものが出てくるのが、いつでもではなくて、ある一つの転換点というか、そこに自己統合なり自己治癒の働きが、あるいはそれが萃点かもしれませんけれども、何か力というか、それが働いた時に出てくるんですね。

鶴見 それが力ですね。縁起ね。

ここに至って萃点、縁起との接点が見られる。マンダラの持つダイナミックな動き、とりわけ河合の場合には中空に何が、いつ、どういうタイミングで入り込んでくるかということについて、ここに一定の仮説が提起されていると考えられるのである。これは日本文化を語るときには戦争の危機と結びつき（シンポジウム資料参照）、治療論として述べられるときには変容、あるいは治癒の契機であり、紫マンダラのように

な文学論に応用されるときには物語の展開点となる。さて、このように多様な展開をもつ河合のマンダラ論について論じる前に、まず河合がその背景にある仏教をどのように捉えているかを、以下に見ていきたい。

<河合の仏教理解>

中沢（2010）は河合隼雄を追悼する講演の中で、「河合先生は、ユングのマンダラのような考え方と、日本文化の探究から進めてきた中空構造論というのを一緒にして、独自のマンダラ思想を作ろうとしていた、そういうことを感じました。その第一段階として華嚴経を研究しようと言われていたように思われます」と述べている。これは河合が自ら日本人の師と仰ぐ、明恵が属している宗派の経典が華嚴経であることによるものと思われる（河合：1995）。では河合の捉えていた華嚴経とはどのようなものであったのだろうか。

1993年1月、河合は鶴見和子の友人D.ローゼンから、M&A大学で連続講演の依頼を受けた。『ユング心理学と仏教』はその際の講演録であり、そこでは仏教の考え方として井筒の論文に基づく「華嚴経」を中心に述べている。

まず河合は、普通の現実の世界、事物を区別して扱う「事法界」と、「限りなく細分されていった存在の差別相が、一挙にして茫々たる無差別性の空間に転成」する「理法界」を解説する。そうして「このような境界線を取りはずすことは、華嚴のみならず仏教、あるいはその他の東洋的思惟に特徴的なことであります」と述べる。「現実世界にはいろいろな差別があります。すべてのものが異なるものとして見えます。しかし、一度「空」を識った人は、その差別の背後に一切無差別の世界を見ます。」以下、井筒の引用を解説する河合の記述のみを追ってみよう（河合：1995）。

「A、B、C、D…の個々のものは自性はなくとも関係はあります。従って、Aというものの存立にはB、C、D…とすべてのものが関わっているわけです。つまり、それぞれが互いに関係しており、その全体関連性を無視しては何ものも存在し得ないので

す。」

「個々のものがそれだけでは存在できず、それらは自分以外の一切のものによりかかって存在しています。」

そうした事物の現れ方、在り方を華嚴哲学では「縁起」として理解するが、「ユングの提唱した「共時性」(synchronicity)の考えは、この縁起の思考パターンに属するものと言うことができるでしょう」と解説している。このような考え方に立つと、「私」もまた関係において同時的に生起するということになる。「私は世界であり、世界は私であり、私とあなたは常に同時に現れる」ということにならうか。

こうした世界観、意識状態について、河合は「ユングは心理学者として、自我によって把握し言語化できることについて語ることに自分の仕事を限定し、自我の側から表現していったので、個人的無意識、普遍的無意識の層について語ることになり、仏教の方はそのあたりを一挙に通過して、空の意識のレベルに達して、むしろ、そちら側から意識の記述を行っている」と見なしている。

ここから河合はさらに、心理療法との関連において、大乘起信論をもとにこの思索を展開することになる。

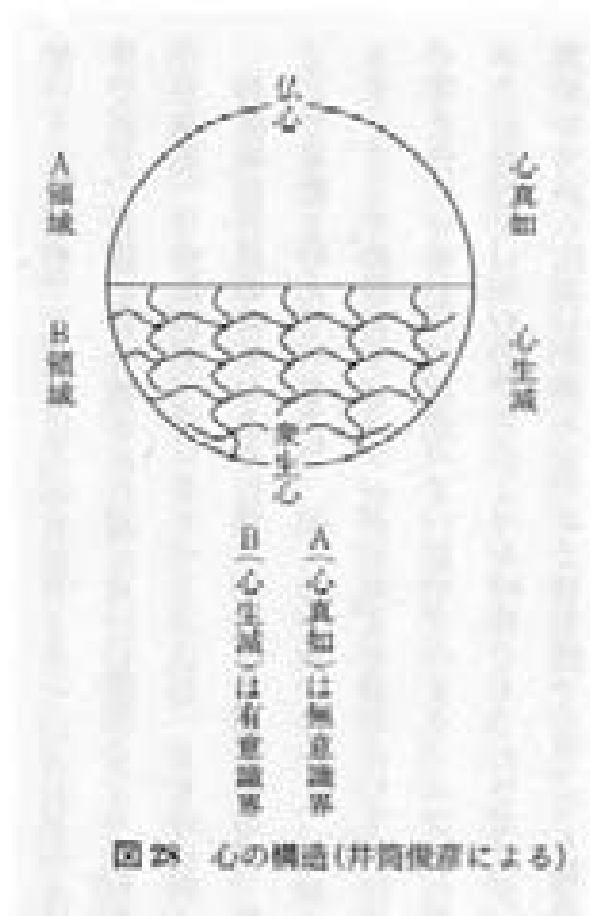
「ユングの言う普遍的無意識も、自我の方から出発していったのでそのような呼称をもつわけですが、むしろ、逆に一切無分節の心真如の方から出発してゆくと、そこは意識（と言っても極めて深い水準にある）と言ってもよく、それは超個的で全人類まで広げられる…（中略）…それは、あらゆる存在するものを包摂するほどの覚知の全一的な広がりとして、ユングの言う普遍的無意識をすべて含むほどの意識であると共に、普通のわれわれの日常の意識でもあります。つまり、それは常に動揺している経験的意識なのですが、超個的・宇宙的な覚知と深いところで融合しているのです。」

ここで河合は「アラヤ識」を取り上げ、「ひたすらこの世の現象にかかわってゆくとき、それは『不覚』』と呼ばれるが、「その「不覚」

の過程が西洋で言う、「自我形成」の過程と相当に似通っている」と述べる。つまり西洋においては、まず個を確定してからその現世における確立を目指すのが、仏教においてはひたすら心真如（仏心）を目指して修行し、その極限に達したところでそれが衆生心（日常の我々の意識）に含まれることを覚知するという境地を目指すということになる。しかし河合は、さらに西洋に学んだ心理臨床家として、驚くべき提言をしている。すなわち、「起信論」とは逆のプロセス、「不覚」を極めての仏心、衆生心の和合というプロセスを提言しているのである。この点を図を用いて改めて解説すると、以下のようになる。

（補）A領域とB領域の相互変換の場を「起信論」では「アラヤ識」という。

アラヤ識はその働きがA方向に向かう時「覚」と言い、B方向に向かう時「不覚」と言う。「不覚」は西欧流に言うと、「自我形成」にむしろ近い。



(図6)

河合はAからBに向かって「和合同一」に至る道以外に、凡人として「たとえB方向に向かったの努力をしているとしても、それが『不覚』であることを『自覚』し、A方向への裏付けが必要であることを忘れない。もっと積極的に…B方向への歩みが本人の自覚次第でA方向への歩みであると考えることが可能ではないか…あるいは、B方向に向かったの努力もするが、そのこと自体に第一義的価値を置かない。」といった考え方を提言している。

河合が仏教にふれることによって、自らの心理臨床の実践をこのように捉えなおしたことは、実は画期的な意味がある。「華嚴の説く縁起の教えが、治療者とクライアントの关系到深い示唆を与えてくれたのです。私が一人の人にお会いするとき、そこには茫々とした世界が広がり、そこに展開する関係と共に私は浮遊してる…(中略)…そのような関係を維持することが可能になってきますと、と言っても理想的な関係とはほど遠いので、自殺したいという人や行動化をする人は今でもあります、その数は非常に少なくなりましたが、何よりも私の疲労感が減少してきました」と述べているからである。さらに、「起信論」を取り入れることによって、「私は今はクライアントの症状がなくなったり、問題が解決したりしたとき、やはり喜びますが、根本的には、解消するもよく、解消せぬもよし、という態度を崩さずにおれるようになりました」とも述べているのである。このあたりは、「南方曼荼羅というものを科学方法論のモデルとしてあなたは考えた。そのことはあなたの仕事にどのように役立てられていますか」という、鶴見和子に向けた問いかけを彷彿とさせる。河合は常に自らが行う心理臨床にどのように役立つか、という観点から仏教を捉え、華嚴経を捉え、「起信論」を捉え、そうしてマンダラを捉えていたと考えられるからである。

さて、河合の仏教理解を論じるにあたって最後に、彼のマンダラ論へと展開する可能性のある一文について検討しておきたい。

「夢の報告を聞いた後…（中略）…心のなかで時に思い浮かべるのは、華嚴經において、大日如来は一言も話さず、彼の周囲にいる菩薩たちが大日如来の意を推しはかって説法をする事実です。つまり心理療法の場で、私は大日如来を中心におき、その意を推し測る気持ちで発言してはどうかと考えるのです。」

これは「ユングが『自己』とは何か具体的に示して欲しいという質問に対して、『全ての皆さん』（all of you）と答えたという逸話が好きであります」という一文、さらに先に紹介した中空構造論と併せて考えると、示唆的である。チベットに由来する河合のマンダラは、構造として安定しているが、中心としての大日如来は無為であり、いわば中空を挟んで「全ての皆さん」が口々にその意を唱える。鶴見の南方マンダラにおいては、萃点と呼ばれる中心が移動するが、河合のマンダラにおいては大日如来の座は不変で、その意を汲んでさまざまな意見が飛び交う。その意味では、鶴見の場合に重要となる萃点移動の契機は、河合においてはさして重要なものとはならない。誰か声の大きいものが一時的に他の声をかき消すことはあっても、全体としての構造、マンダラそのものは変わらず、時間の経過と共にそこに新たなバランスが成立するからである。というよりも、一瞬一瞬において常にバランスは成立しており、いわば動的均衡が成立しているからである。河合は仏教と心理療法を論じるにあたって、最後に多田（1993）のスーパーシステムの考え方を紹介し、結論めいた形で次のように述べている。

全体としてうまくいっていることを「統合」と呼ぶのだという人があるかも知れません。しかし、どうしても「統合」というと、中心となるべき原理や法則などが存在する、と考えがちになるのではないのでしょうか。人間が考え出すような中心や原理を超えて、ものごとは一人間のことも含めて—うまくはたらいっていると私は思うのです。

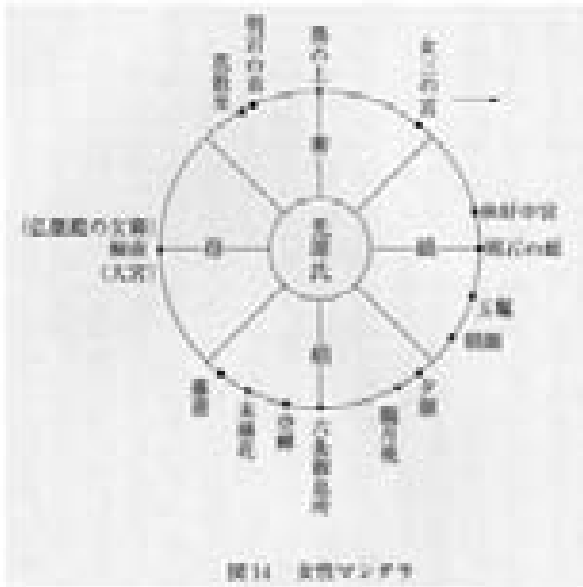
中沢（2010）が言うように、河合は「『中空にあるものは無為である。しかし、この存在世

界のすべてを作り成し、動かしている宇宙的な主体でもある。それがこの中心点である大日如来である』という考え方にたどり着いて行」ったのかも知れない。そうしてさらに、この大日如来こそが、そうしてマンダラこそが、人間にとって不可知な（しかしそれでも探究すべき意味のある）スーパーシステムである、という考えに到達していたのではないだろうか。

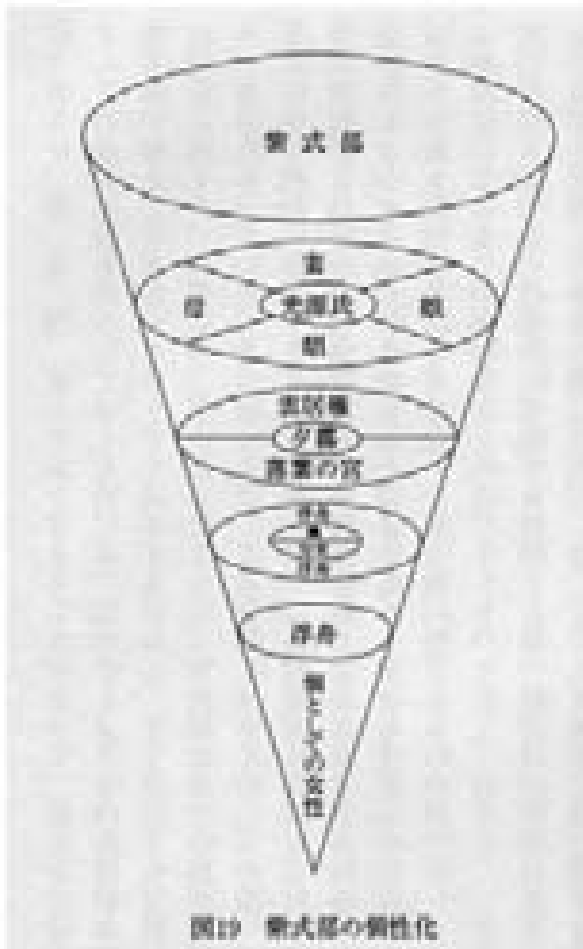
<紫マンダラの世界>

河合のマンダラ論は、鶴見との接点を経てさらに醸成され、「源氏物語」を読み解く『紫マンダラ』（河合；2000）において、さらにその応用の幅を現代日本人論まで広げていったと言える。「直接的な教えとしては、ユングの学説に従ったことになるが、遺伝子的？には南方熊楠の系譜を引き継いでいるともいえる」とあとがきで述べているように、この文献は南方曼荼羅をめぐるとの交流を土台にしている。ここではこれまでの中空構造論や物語論を踏まえた、一つの完成形としての日本人論が展開されている。

まず河合は、「源氏物語」を光源氏の物語ではなく、紫式部という一人の女性の「世界」を物語っているものと捉えている。そうしてさらに、一人の女性の自己実現のプロセスをそこに見出している。興味深いのは、それを「マンダラ」的思考で論述しようとしている、という点である。「一般の『研究書』というものが、直線的な議論を柱として書かれているのに対して、本書が『マンダラ』的思考によって書かれていることを端的に示したかった」のが、河合のこのタイトル選択の理由である。このマンダラ的思考とは、光源氏を中心として、個々の女たちとの物語が同時並行的に展開する源氏物語と同様の構造、いや「構図」を指している。つまりA→B→C…という展開ではなく、A⇔B⇔C…という展開である。光源氏が個々の女性たち（それは端的に作者である紫式部の諸々の側面でもあるわけだが）とそれぞれの物語を展開させながら、全体としてまずは光源氏を中心とした下図のようなマンダラ構図を浮かび上がらせ



(図7)



(図8)

てみせる (図7参照)。その語り口は行きつ戻りつ、光源氏を中心に、さまざまな関係性を明らかにしていく。視点は妻や娼、母や娘、

源氏や藤壺、夕霧、頭の中將とさまざまな観点から吟味検討され、そのそれぞれが再びマンダラ構図を補完していくという論の進め方になっているのである。

ただし、本論はそこで留まらない。さらに中心である光源氏の衰芒を契機として、マンダラ構図の展開、時間軸を取り入れて、マンダラ構図がどのように展開していくのかを図8のような形で展開してみせる。

これは時間の経過と共に深化する紫式部の個性化過程である。光源氏との関係において実現していた様々な女性の在り方 (母、妻、娼、娘) は、光源氏の死後の展開として「宇治十帖」に引き継がれ、夕霧を中心とする雲居雁、落葉の宮の均衡に次の安定を見出す。しかし物語はさらに宇治へとトポス (場所) を移動させることで、再び新たな展開を生み、今度は中心に位置していた男性像が薫と匂宮へと分裂し、最後は圧倒的な存在感の浮舟の登場を準備するのである。ここに至って関係の上に成立するのではない、「個としての女性」が出現することになる。

ここに至って河合はこう結論づける。

「個としての女性」が、もし同様に「個としての男性」として生きる人物に出会ったとき、どのような関係が生じるのだろうか。恐らくこの課題は、紫式部以後、約千年が経過した今日、次の世代へと持ちこされるのではなかろうか。

河合はここでも最終結論を保留している。いや、紫マンダラは浮舟において一つのプロセスを全うしたとしても、このマンダラ構造そのものは常に新たなダイナミズムをはらみ、さらに展開していくことを予言しているのである。この最後の一文は、「個としての女性」と「個としての男性」、すなわちマンダラと曼荼羅が出会った時の、二つの世界の創造的な衝突を示唆しているようにも思える。それはとりもなおさず1994年に出会い、ミレニアムを超えて展開した河合隼雄マンダラと鶴見和子曼荼羅の創造的衝突でもあったと言えるかもしれない。

＜河合・鶴見の残したもの—未来に向けた曼荼羅論＞

鶴見和子は1995年に脳出血で倒れ、車椅子生活を余儀なくされた。しかしその後も自らの学問の研鑽と発展に努め、歌集を出版したり対談を精力的にこなし、生涯の著作をまとめた全集として『鶴見和子曼荼羅』を編纂した。そして2006年7月31日、入院制度改革に異を唱えつつ逝去した。それから数日を経ない2006年8月に河合隼雄は脳梗塞で倒れ、以降一度も意識を回復しないままに、翌年7月この世を去った。

世紀を超えて、この両巨星が命を賭して取り組んだ曼荼羅論は、未来に何を課題として残したのだろうか。我々は彼らから何を学び、何を今後の課題として背負っていかねばならないのだろうか。この点について、次世代の新たな論客である松岡正剛と茂木健一郎が、やはりマンダラという言葉を用いて対談を行っている。

茂木：砂漠の文明が一神教とすると、水と森の日本は多神多仏ですよ。これは持続可能性、生物多様性といった現代的テーマにも通じる。……砂漠のような過酷な条件の中で、人間が生きていくのは大変ですね。

松岡：ええ、ちょっとした判断ミスがたちまち死に結びつくわけです。したがって、右に行ったらオアシスがあれば生きられる、左に行ったら熱砂の砂漠なら死ぬ。その選択の時に、議論はしたくないわけですね。だから絶対唯一者のリーダーが決めてくれ、それでだめなら死んでもいい。それが一神教です。それで、エホバやアラーが生まれた。……森林では東に行けばキノコがいっぱい…西に行ったら猛獣や猛毒をもった爬虫類…北に行ったら崖、…南に行けば滝や川…鉱物や草の知識…さらに獣や地理に知識も必須です。しかしそれらすべてについての専門知識を持っている人間なんていませんね。したがって衆議ですよ、いろいろな人の意見を統合しなければならない。だからマンダラ的に、多神多仏で議論しなければならない。

この世界認識は、共に日本文化論としてマンダラと曼荼羅論を展開した河合・鶴見に共通する認識である。この認識に立って、松岡・茂木

は21世紀の世界観がどうあるべきか、それぞれの立場から以下のように言及している。

松岡：これからの21世紀は、二つ以上の物事や人間や世界観をさまざまな角度や意味あいから見て、そこから新しい関係を見出すこと、つまり僕が言う「編集」作業が必要だと思っています……

茂木：僕は「クオリアがなぜ生まれるのか」ということを見通しよく説明したい……意識の問題について言えば、いま、突然変異と自然淘汰に相当する概念セットがない……北米神経学会、そこでの世界と伊勢神宮の世界はまったく違っていて、どう結びつけたらいいか途方に暮れる……バラバラでもいいという態度もとれるのだけど、僕は一つのセオリーとして理解したい。

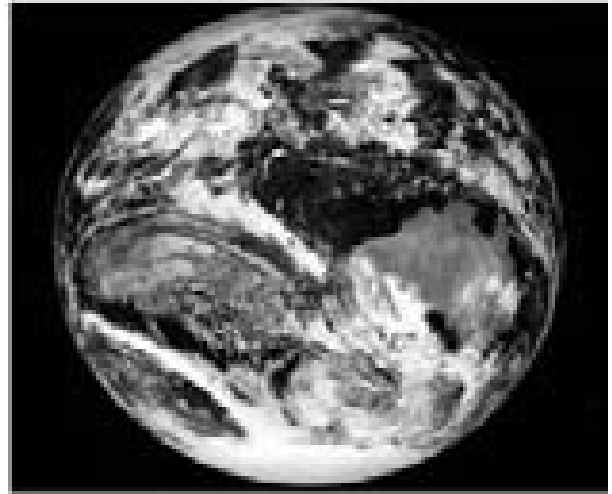
松岡は編集者としての経歴を踏まえ、編集工学を提唱している。その最初の単著が『自然学曼荼羅』であることから、彼の発想の中に曼荼羅が強く影響を及ぼしていることが分かる。それは例えば粘菌と曼荼羅との間に関連を見出した南方熊楠のように、あるいは水俣の活動と曼荼羅を結びつけた鶴見和子のように、さらには源氏物語をマンダラで読み解く河合隼雄のような、「編集」と松岡が呼ぶ暗在系の諸関係を見出す作業である。そこには変動の契機としての「萃点」があり、偶然と必然の織りなす出会いによって「萃点移動」が起こりうる、というのが鶴見和子曼荼羅の示唆である。

他方、脳科学者の茂木も、突然変異と自然淘汰という速度に違いこそあれ、「変化」をもたらすものを同定しようとしており、さらに（北米神経学会に代表される）論理的認識と（伊勢神宮の世界に代表される）マンダラ的認識の共生、共存、いわば統合を目指したいと述べている。河合はマンダラという構造の不変を唱え、その中心を占める概念の変遷を重視したが、その変容の契機はユングのシンクロニシティ（同時性）に預けているように思える。あるいは鶴見の示唆を受けて、偶然と必然の出会いをそこに仮定しているのかもしれないが、いずれにしてもそれは明確に語られることなく終始しているように思われる。また、先述の多田の示唆を

受けた「スーパーシステム」に、論理的認識とマンダラ的認識のある種の統合を預けているようにも思える。それでもなお、河合は1995年の北米で行われた仏教をめぐる講義で、最後に「矛盾を大切にするのなら、統合は不可能と言い切った後で、統合は可能であると付け加えねばならぬ」と述べて講義を締め括っている。禅の公案にも似たこの結論の出ない問いを問い続けること、その姿勢を河合は伝えたかったのかも知れないし、その意味では、茂木の姿勢は正しく河合隼雄のマンダラ論を受け止めているともいえる。

最後に河合・鶴見の曼荼羅論を受けて、筆者の中に沸き起こる究極の曼荼羅イメージについて若干触れておきたい。それは富や人口の偏在が認められるにしても、砂漠や森林や海が一定部分を覆うにしても、紛争や戦争によって見えない国境が常に揺れ動くにしても、幾つもの大都市があたかも「萃点」のように見えるにしても、時の経過と共に常に緊張と勃興、衰退を孕み、決してその枠を大幅に超えることはできない究極の3次元球体、地球である(図9)。

恐らく我々はこの地球上において、共存共生の道を探る不断の努力を行っていかねばならない。それは偶然、必然のどのような「萃点移動」があろうと、究極的に逃れられないこの3次元球体において展開される移動でしかないことを認識し、この曼荼羅構造が破壊されてしまわないこと、多様性の動的均衡をはらみつつも健全な形で次の世代に受け継がれるよう不断の努力を行っていくこと、河合隼雄と鶴見和子が命を賭けて展開した曼荼羅論をこのような形で受け継ぐことが、未来に向けた我々の責任であるように思うのである。



(図9)

(注1) 山田は拡大鏡で見たが、イ、ロ、ハの推移を見出せなかったらしい(鶴見;2001)。あえて過誤を厭わず、筆者が見出したものが図2'に見る「萃点移動」である。

(注2) 図3は阪神大震災17回忌法要で作成された砂曼荼羅(2011.1.18)である。今回、中央にはヴァジュラキラヤ(金剛厥:プルバ・独鉦剣)が置かれ、衆生の救済が願われている。このように中央部分に神が置かれ、地上に曼荼羅を作ることによって天界との通路が開き、その力があまねく行き渡るといふ。ただし、それは一時的なもので、法要後には神を天界に返す破壇法要が必須となっている。この一連の儀式は、ユングが定式化した、自己との接触を通して個性化に向けてのエネルギーを得るといふ、分析心理学における心理療法のプロセスとの相似性を強く印象付けられる。

<文献>

- 河合隼雄（1967）『ユング心理学入門』培風館
 河合隼雄（1982）『中空構造日本の深層』中公叢書
 河合隼雄・杉本修太郎・山折哲雄・山田慶兒
 （1994）『洛中巷談』潮出版
 河合隼雄・鶴見和子（1994）「自然とのつき合い」、
 『河合隼雄対話集—科学との新しい方法論を探
 る』三田出版
 河合隼雄（1995）『ユング心理学と仏教』岩波書店
 河合隼雄（2000）『紫マンダラ』小学館
 河合隼雄（2001）『未来への記憶』上下 岩波書店
 高石浩一（2011）河合隼雄と鶴見和子 I—1992年か
 ら1994年の関わり—人間学研究、第11号、pp.71
 -95.
 鶴見和子（1998a）『鶴見和子曼荼羅Ⅴ』藤原書店
 鶴見和子（1998b）『鶴見和子曼荼羅Ⅶ』藤原書店
 鶴見和子（2001）『南方熊楠・萃点の思想』藤原書
 店
- 鶴見和子・頼富本宏（2005）『曼荼羅の思想』藤原
 書店
 鶴見和子（2007）『遺言 斃れてのち元まる』藤原
 書店
 中沢新一（2010）「ユングと曼荼羅」『ユング心理
 学研究』第2巻pp.9-61
 茂木健一郎・松岡正剛（2010）『脳と日本人』文春
 文庫
 頼富本宏（1988）『密教とマンダラ』日本放送出版
 協会

(資料)

- ①「こころの居場所を考える」 (<http://hk-kishi.web.infoseek.co.jp/kokoro-57.htm>)
- ②国立民族学博物館「マンダラ展」
 (http://www.minpaku.ac.jp/special/200303/images/fig02_02_10.gif)

Abstract

The Two Mandala Theories

Through the confrontation of Dr.Kawai and Dr.Tsurumi

The purpose of this article is to identify how the gigantic Mandala researchers, Hayao Kawai and Kazuko Tsurumi, structured their theories through the meeting and interaction from 1992 to 1994. Both of them were already well-known researchers of Mandala and constructed their own theories about it. Nevertheless, they promised to talk about their theories and their confrontation effected remarkably to their Mandala theories. Kawai's Mandala theory is primarily based on the Jung's dated from Tibetan Mandala, and Tsurumi's is based on the Minakata's Mandala rooted in Ryokai-Mandala of Shingon sect of Buddhism. The most important interaction was the finding of the movement of Suiten (focal point of causality and synchronicity). The Suitens were already found by Tsurumi but the attention of their movement might be suggested by Kawai. At the same time, Kawai also acknowledged the influence of Minakata and Tsurumi's Mandala theories.

The above two theories on Mandala shows that both researchers aim to develop a new scientific outlook and the dynamic equilibrium of Mandala structure of co-living of not only for all the creatures of the same age but also those of all generations.

Key words: Mandala, Suiten, co-living