

## 禅への心理学の関わりについて(一)

村 本 詔 司

### 一、近代における宗教

禅と心理学の関係が云々されるとき、通常明確な自覚を伴ってはいないが、ほぼ自明の理のごとく、禅が一つの宗教であり、心理学が一つの科学であるということが前提されている。その限りでは禅と心理学の関係とは、結局の所、キリスト教と心理学の関係と同等に扱い得るような宗教と科学の関係として理解されることになる。換言すれば、それはともに宗教である禅とキリスト教の関係とは本質を異にする関係と考えられる。

いうまでもなく、宗教と科学の関係は現代世界における根本問題であり、それについてさまざまな意見がいままでに表明されている。マルクスやフロイトのように宗教を、人類がまだ無力であった時代の遺物として究極的には科学によって排棄されるべきものとみなす立場もあれば、新教のファンダメンタリスト達のように科学を人類の誤まちとして根本的に宗教によって克服されるべきものとみなす立場もある。このような二つの相互に排他的で極端な見解とは別に、クリスチャン・サイエンスや神智学のように宗教と科学の両立を可能とする立場もある。しかし宗教と科学の関係をどうとらえるにせよ、「宗教」と「科学」という概念がすでに一定の意味内容を帯びて現に用いられ、それがわたしたちのそれらに関する言動や思惟をすでに一定のあり方で規定しているということが注目されねばならない。すなわち、

それは近代という歴史的境位にすこぶる特徴的な現象なのである。なるほど近代以前でも、たとえば中世の思想家達にとつて、神学と哲学、信仰と理性の關係は大問題であつた。聖アンセルムスの「知るために信ず」(fides quaerens intellectum)はその最も有名な定式であつた。しかし彼らにとつて神学や信仰はあくまでキリスト教のそれらであり、哲学や理性に一定の自律性が認められはしても、常にキリスト教的な宇宙、キリスト教的な生活との関連を離れたものではなかつた。中世の人々にとつてキリスト教は、近代の宗教学が研究する意味での世界の諸宗教の一つではなく、唯一の宗教であり、自分達の全実存を根本的に意味あらしめている現実そのものであり、それであればこそ他の宗教だけでなく哲学をも異教と呼ばざるを得なかつたのである。彼らには世俗化した世界の住人である近代人が口にする意味での宗教なるものは了解不能か、もしくは強烈な不安を通じてはじめて経験可能なものであつたろう。

西谷啓治は『宗教とは何か』の緒言において、近代において「宗教」そのものという普遍概念もリアルな意味をもつものになつており、そのためにこそ近代において宗教哲学というものが成立して来ざるを得なかつたと述べている。<sup>6)</sup>それは近代人がもはやそれ以前とは異なつて、ある特定の宗教の信条や教義に立脚せずに、これを一応括弧に入れた上で、総じて宗教そのものを問題としていうことを意味している。このような近代的態度は地理上の発見などに伴なうキリスト教以外の諸宗教の発見とそれらとの関わりからだけ生じたとは言ひ難い。それだけならば、他の諸宗教を異教とみなしつづけ、異教徒達と戦うか、あるいは彼等を改宗しつづけるに留まつたであらう。しかし近代を特徴づける重要な精神的出来事は、キリスト教が他の諸宗教とともに宗教という普遍概念に包摂された上で、一つの宗教とみなされたことである。宗教という普遍概念を作り出して自分達の宗教をもその中に位置づけ相対化したものこそ近代人である。近代人が宗教を云々する時、その宗教の内実はすでに近代的に解釈されたものである。すなわち、あたかもはや自らの精神的伝統に縛られない自由な個人であるかのように、彼は自己自身を中心として世界に存在する諸宗教を、それらのどの一つにも決定的に参与することなく見回しているのである。彼はデカルトの「我

考ふ、故に我在り (cogito ergo sum)」にもっとも端的に定式化されている近代的知性を唯一の基準として、宗教という普遍概念において世界の諸宗教を客観的に把握しようとする。彼がたとえば仏教徒でなくてキリスト教徒であるということは、彼が近代人としてある限り、結局の所、偶然的なことである。それはせいぜい彼の主観的な好みの問題であり、そこには彼がそうあらねばならない必然的な根拠は特にない。キリスト教であれ、仏教であれ、いずれも宗教という点では同じであり、要は、たとえばシュライエルマッハーやルドルフ・オットーらが云々しているような宗教的な帰依感情や、ヌミノゼ (Numinose) と呼ばれる宗教的体験があるかないかが問題なのである。

近代に興った宗教学 (Religionswissenschaften) は本質的にこのような近代的な宗教観に基いている。世界の諸宗教は各々の長きにわたる歴史的な伝統 (Tradition) の文脈から近代的知性の平面に移し代えられて、後者が表象するもろもろの範疇、たとえば心理、社会、文化、歴史など——これらの概念もまた近代の現象なのだが——を共通分母として対象的にかつ体系的に位置づけられるようになったのである。このような近代的な宗教へのアプローチは当然、一つの宗教的伝統の内に深く根づきながら代々生きてきた人々にとっては容易に受け入れ難いところである。何故ならそれは彼らの宗教者としてのアイデンティティに対する紛れもない挑戦と脅威を意味するからである。それ故に、近代主義 (Modernismus) に対する伝統の側からの強い批判が打ち出されることになる。

ところでこの近代主義批判にはたしかに、既成の宗教組織を維持し防衛することのみを自己目的とするイデオロギイとしての伝統主義 (Traditionalismus) によって動機づけられている面もあろうが、同時に人間存在の構造そのものに深く根ざし、それ故、宗教が真に人間的な宗教として存立するためには決定的に重要な真理も含まれている。すなわちマルチン・ハイデッガーが『存在と時間』において明きらかにしたように、人間はその本性からして世界—内—存在 (In-der-Welt-sein) としう根本態勢 (Grundverfassung) において脱自的に実存 (Existenz あることは Ek-sistenz) しており、そのことをぬきにして人間の知性、意志さらには情念は考えられないのである<sup>5)</sup>。しかし、近代人

にとつて彼と世界の関わりは内的必然性を欠いた偶然的なものであるかのように経験される。彼にとつて実在するのは詮じつめれば、彼自身に内在的な知情意、すなわち心に他ならない。近代人は彼の外部に存在して彼の存在を外部から呪縛ないし祝福してくるように見えるものも、畢竟、彼自身から発したものに他ならないということを証明するであろう。事実なるものを素朴に信じて研究する実証主義は眞の近代人にとつての墮落である。世界と名付けられるものは、単なる事実の集積ではなく、究極的には、彼が表象し構成したものに他ならない。この近代的な「洞察」は、キリスト教の側からは時には無神論ともみなされがちな特に仏教のような宗教との境界ストレスにまで近づいているようにみえる。しかしなお、宗教の内に入り込んでいない。「只だ門前に到るも、尚お未だ入るを得ず。」〔六祖壇経〕である。宗教がそもそも語られ得るには、近代人の自己超越 (Selbstranszendenz) が起こらねばならない。超越されるものは、自らのみを絶対化して自ら以外のすべてを対象化しようとする近代的知性としての自己であるが、超越するものも自己 (Ich) でなければならぬ。私が私であるということは、人間存在に固有なことであり、私が私でなくなるような自己超越なるものがあるとすれば、それは本来的な自己存在 (Selbstsein) の埋没としての全体主義イデオロギーへの屈服以外の何ものでもないであろう。ただしここでの自己は近代的知性またはそれに対抗するかのよう現われる近代的意志もしくは情念ではなく、世界一内一存在としての、自らの存在において存在自身 (Sein selbst) が関わるところの現存在 (Da-sein) としての自己 (Selbst) である。眞の自己超越は、自己が超越されつつ、より本来的 (eigentlich) に自己存在することである。その場合、世界 (die Welt) は近代的な主体 (Subjekt) の対象 (Objekt) として表現ないし構成されたものの集合でもなく、それ故ルトヴィヒ・ヒンズワンガー<sup>5)</sup>が言う意味での、愛 (Liebe) という世界一超出一存在 (Über-die-Welt-hinaus-sein) において超え出るべき世界でもなく、またそのような意味での世界の彼方 (Jenseit) に実存するように信じられている現実、たとえば此の世に対する彼の世のようなものでもない。ここでいう世界は、そこにおいてはじめて現存在としてわたしが共現存在

(*Mit-dasein*)として他者や動植物、非生命的事物(それに、もしかすれば霊的な諸存在も)と出会い得る開け(*Offenheit*)の場(Ort)もつゝは出来事(*Ereignis*)とつゞの世開(*Welten*)である。世界は自己にとつて超越的でありかつ内在的であり、そしてそのどちらでもないのである。

近代人が自らの歴史的な業績ないし使命、すなわち伝統や権威への盲目的な依存とのめり込みからの自己解放(*Selbstbefreiung*)を虚仮にすることなく、かつ右に述べたような人間存在の構造に根ざした宗教の本質を歪めたり隠蔽することなく宗教に関わり得るには、近代の歴史的意義を損わずに、しかもその歴史的制約を十分に自覚した宗教の本質への新しい理解が要求される。今日では近代人によっていったん確立されたかみえる宗教という普遍概念自身の内実が、新たに問い直されようとしている。それは主としてニヒリズムを通じてである。ニヒリズムは、歴史的に現存し機能している具体的な特定の宗教に対してではなく、宗教一般に対して、その無意味性を主張する。キリスト教を否定するが仏教を肯定し、あるいはその逆のようなニヒリストはいない。もしかりにニヒリストが仏教を肯定するならば、彼は仏教を宗教として否定し、ニヒリズムの一つとして肯定しているのである。ニヒリズムは世界の諸宗教がそこで宗教として出会い、葛藤し、対話し合っている現代世界の統一的な現実性をネガティブな形で露わにする。ニヒリズムとの対決は、西谷の主著の標題である「宗教とは何か」という問いを必然的に喚び起こし、ハイデッガーが全生涯を賭けて行ったように、ニヒリズムを帰結することになった西洋の基本的な思惟(*Denken*)のあり方への遡及を要求することになる。

禅を宗教とみなすかどうかについては、いろいろと議論があるようであるが、以上の考察をふまえた上で、禅を宗教として理解しておく。何故ならそうすることによって、禅自身が伝統的ないし近代的な理解の枠組を超えて、現代の精神状況に即したより深い宗教哲学の発展に寄与することが可能になるであろうし、また本研究の主題である禅と心理学の関係が両者間の意義深い対話に転ずる余地が開かれることになるからである。

## 二、心理学とキリスト教

心理学は禪との関係に入る以前にすでにキリスト教と長い間関わってきた。心理学と禪の関係を論じるとき、まずこの歴史的文脈が念頭に置かれなくてはならない。心理学とキリスト教の関係は今日においても双方にとって満足のゆく対話とは言い難い。開かれたキリスト者や心理学者の努力にもかかわらず、キリスト教は心理学に信者の教会離れを促進する現代病としての代理宗教を、そして心理学はキリスト教に現代人の神経症のイデオロギー的背景を見出す傾向が、相い変わらず根強い。ところで心理学の側でこの傾向を助長する側面があることが注目されねばならない。今日の良心的な心理学者ならば、自らの心理学を宗教家の側から自然科学の一つとして位置づけられることに対して当然のことながら異議を申し立てるはずである。何故ならメダルト・ボスらが指摘するように、対象化、数量化、追試可能性、物質への還元などを基本的原理とする自然科学的な考察様式こそ、彼が人間に対して人間的に出会おうとする心理学者として理論的にかつ実践的に克服しようとしている当のだからである。それだけに、少くともその臨床実践がとも自然科学的とのみ特徴づけきれないフロイト、ユング、ライヒといった近代心理療法のパイオニア達が自らの心理学を自覚的に自然科学的な心理学として規定していることは奇異にすら思われる。それは彼らが、後の批判者達が明らかにしたように、科学崇拜の時代精神から免れられなかったということだけでは説明しきれないよう<sup>6)</sup>にみえる。むしろ彼らにとって自然科学という言葉は、哲学と宗教からの自己解放という象徴的な意味を担っていたのではなからうか。しかしその場合、哲学とは現実的に経験される人間の実存から遊離した観念論的思弁を、そして宗教とは、神への愛と隣人愛の名のもとに、人間の自然な情念、特に性愛を抑圧し、社会構造に規定されて発生する権力への意志を隠蔽し、人間の個性と内面的自由を圧殺するイデオロギーとしてのピューリタンのあるいは集団主義的なキリスト教道徳とその社会制度をさしていたということが強調されねばならない。そのような意味での哲学

や宗教は、当時の社会において言葉になることはおろか、意識にのぼることさえ禁じられ、断念されている個々人の実存的な苦悩や呻きに耳を傾けて共に考え語り合うよりは、むしろ自分達の体系や教義を一方的に押しつけ、個々人の心の深部に至るまで呪縛するのが常であったのである、意識的にそう意図するしないにかかわらず、このような類の哲学や宗教こそいづれも、人間の自然さを歪め、傷つけ、人間に不自然な生きざまとしての神経症を強い張本人であり、心の病いの治療にあたる心理学者達は自らの課題を、そのような束縛から患者の抑圧された自然さを解放し、魂に固有の自然な成熟の実現を援助することに見出したのである。心理療法における自由連想や夢分析はその代表的な手続きである。彼らはたしかに自らの理論を、たとえばエネルギーとかメカニズムといった自然科学的な概念を用いて記述しているが、その本来の意図は近代科学的な方法論を超えた自然的存在としての人間の探求、発見、回復にあるように思われる。その場合の自然人 (*homo natura*) とは人為的な虚飾を取り除かれたありのままの人間ということである。<sup>(9)</sup> しかしこの自然人への道は、狭義の自然科学的な方法でも、また伝統的な宗教的修業の道でもない。それはフロイトに言わせれば、「患者を自由にさせて、ただ時の経つのを待ち、彼に対して真剣な関心を持っていることを示し、彼の心を傷つけるようなことは決してせぬように気をつけている」<sup>(10)</sup> ことである。心理学は決して人間の実存的問題を何らかの理論的図式で説明しきって事足れりとするものではないということは、宗教の側でも不思議なくらいまだ余り十分に認識されていないようである。

精神分析とか分析心理学という言葉は、そこにもともと一体であるものをバラバラに要素へと分解することとして通常理解されている「分析 (*Analyse*)」という言葉を含んでいるために、そのただで一般の人々にそれらに対する反発心を抱かせる。何か人間の魂を切り刻んでいるような印象を抱かせるのであろう。しかしたとえばフロイトはそれまでの暗示療法と彼のいう分析療法の違いを、レオナルド・ダ・ヴィンチの公式「付け加えるやり方 (*per via di porre*)」と「取り除くやり方 (*per via di levare*)」の違いに喩えている。<sup>(11)</sup> 暗示療法は、画家が白地の何も塗ら

れていない画布の上に絵具の塊を塗りつけるように、患者の心に暗示を付け加えることによって効果を挙げようとする。それに対して分析療法は、彫刻家が石の塊中に潜在している彫像を覆い隠している石片を取り除くように、症状を発生させている病因的観念の心的連関を顕わにしようとするのである。患者が神経症の実存から自己解放するのを助ける時、分析家は、患者の心の深層にまで食込んで心の自然な成熟を阻害しているさまざまな価値観やイデオロギーからの強力な抵抗(Widerstand)に出会い、これを克服しなければならぬ。自然科学という言葉はその際、患者が神経症においてのめり込んでいる有害な文化的・教育的影響からの自然人の解放という意味で用いられている面があるように思われる。

しかし、心ある心理学者達は心理療法の仕事を遂行してゆく上での厳密な意味での自然科学的考察様式の限界と不適切さ、さらには有害さに気づき、これとの根本的な対決を自らの課題とみなしてきた。ここでは詳しく述べる余裕はないが、まずフロイトは一連の技法論文においてその必要性を示唆したが、理論的には自然科学的心理学を追求した。アルフレッド・アドラー(Adler, A.)はフロイトの因果論的・要素論的な考察様式に対して目的論的・全体論的なそれを強調し、ユングはそれだけでなく、さらに非因果論共時性(akausale Synchronizität)の原理を提唱した。ハリー・スタック・サリヴァン(Sullivan, H.S.)、カレン・ホルナイ(Horney, K.)、エリック・フロム(Fromm, E.)らは対人関係論的、社会・文化論的な視点を導入した。それは、人間の問題を社会学的に還元するためではなく、人間の自由と成熟と親密さの条件を開示するためであった。科学技術と深く連関し合いながら現代の支配的な時代精神になろうとしているニヒリズムとの体験的な対決は、ヴィクトール・フランクルのロゴセラピー(Logotherapie)と実存分析(Existenzanalyse)によって感動的になされている。また、自然科学的考察様式のもっとも自覚的な対決は、エドムント・フッサール(Husserl, E.)とハイデッガーの現象学にそれぞれ負うビンズフンガーとボスの現存在分析(Daseinsanalyse)に見出される。

自然科学的な心理学を克服しようとしたこれらの心理療法家達においても、キリスト教道徳とその制度に対する一定の批判的姿勢が堅持されてはいるが、キリスト教の内に、人間が人間らしく生きるための英知を見ようとする肯定的な姿勢もうかがわれる。宗教的儀式を強迫行為とパラレルにみなすフロイトですら、「わたしは処置し、神が癒す (Je le pansai, Dieu le guerit)」という昔の外科医の格言を引用する<sup>60</sup>。しかしそれはキリスト教への心理学の従属を意味するものではない。彼らのキリスト教理解はフランクルなどの人間学や現存在分析の立場を除き、多くの場合、既述の近代的な宗教観の地平に留まっており、それを超えるものではない。キリスト教はせいぜい精神衛生の上で必ずしも有害な作用ばかりではなく、有益な作用をも及ぼし、個人の自己実現の過程で豊富な象徴体系として現われ、またヒューマニズムの倫理の表現ともみなされる程度である。換言すれば、キリスト教は、個人の精神に内在的なものとして理解されており、超越的なものとしては理解されていないのである。それ故、個人の精神の自己超越とキリスト教自身の超越性の間の内的連関は、いまだ主題的には自覚されていない。思想的にはキリスト教神秘主義にまで遡り得るかもしれない無意識 (Das Unbewusste) の概念にその方向への発展が示唆されているが、その実際の歩みへはまだ多くの障害が横たわっているであろう。また実際にその歩みがなされたとしても、それは必ずしもキリスト教のような一神教的な宗教への回帰に通じるとは断言し難い。たとえば西田幾太郎の絶対無を通じて仏教の空や無心に向かう方向も孕んでいるのである。いずれにせよ、無意識の概念は、諸宗教が出会うこの現代世界の文脈に即して新たに考え直されるべきであろう。

### 三、心理学と禅の対話のための予備的考察

禅と心理学の間には、残念ながら双方における自らと相手の存立根拠と発展の歴史に関する知識の不足と根深い先入見への無自覚のために、ほとんど有意義な対話がなされていない。双方とも自らの枠組みに対する十分な反省のな

いままに、これに基いて相手を理解したものと信じているようである。心理学者は、既述したような近代に流布している宗教観に無反省に依拠したまま、禅を心理学的に研究ないし応用しようとする。それに従えば、たとえば禅は、興味深い脳波のパターンを示す生理現象であったり、分裂病と比較されるべき精神病現象であったり、反対により効果的な新しい心理療法のテクニックないし精神衛生の原理とみなされるかもしれない。他方で禅者には、心理学者が理論の不適切さにもかかわらず心理療法の実践において実際に為していることの内実とその歴史的意義に関するより深い理解への開かれた意志を欠いた単純なきめつけと皮相な期待が見受けられるかもしれない。しかし対話における基本的関心事は本来、対話し合う者達のうちのどちらが偉大かを証明することではなく、双方が対話の過程で、自らと相手の存立基盤への理解を相互に深めあいつつ、対話を通してはじめて生起する真理を生起させることである。対話は競争や征服ではなく、真理への共同的な参与の経験の過程である。対話はいかなる者も真理の知識を独占していないことを顕わにし、真理の少しは知っているがすべてを知っているわけではないことの告白を要求する。対話は、もろもろの異なった投企 (Entwurf) —— それを宗教と、あるいは科学と名付けよう—— が互いに葛藤し合う中で各人が己事究明するように被投 (geworfen) されている現代世界にふさわしい営みである。

本研究では、禅が心理学に対してどのように関わってきたかということよりもむしろ、心理学が禅にどのように関わってきたかを問題とする。禅に関する心理学者の言説に専門の禅者はおそらく容易に誤解や不徹底さを見出すであろう。しかし筆者の関心は、心理学が禅を正しく理解したかとか、禅と心理学のどちらが人間をより深く理解しているかという点にはない。むしろ、禅との関わりにおける心理学ないし心理学者の自己理解、あるいは禅的表現が許されるならば己事究明のあり方に向けられているのである。すなわち、十九世紀の末以来発展してきた近代西洋心理学、特に心理療法の実践と内的不可分の関係にある深層心理学 (Tiefenpsychologie) がその発生母胎においてまったく異なる禅を前にして、現代世界における自らの存在根拠 (raison d'être) をいかに自覚してきたかということである。

しかし必ずしもそれで、禅による心理学の基礎づけ(Begründung)の必然性が云々されているわけではない。何故なら、禅を一つの形而上学的原理としてみなすことは、少くとも禅に通じた哲学者には到底認め難いことのはずだからである。ともあれ、禅はたしかに現代の危機を克服すべく、現代世界に与え、貢献し得るものを多く有しているに違いない。しかし、禅は他に自らを与えるだけでなく、他から与えられることもできないしなければならないのではなからうか？つまり逆説的に言えば禅は自らを空することによって禅となるのではなからうか？禅が他から得るものは単なる他山の石ではなく、プラトニックに言えば禅がその長い歴史の中で忘れ去ったかもしれない何かの想起、要するに禅自身の内覚をも意味するはずである。禅はたしかに歴史を超えるものであろうが、やはりそれ自身、歴史の内にあることも事実であり、禅がその中で自らの歴史を形成してきた過去の精神的風土とともに、その中で今機能している現代社会のさまざまな側面を良きにつけ悪きにつけ、自らの内に何らかのあり方で吸収してしまっているはずである。禅を歴史学の対象として歴史主義的に還元することは禅の本質にそぐわない手続きではあるが、さりとて禅を歴史的規定から超絶した何か静的なものとして神秘化することも誤りであらう。このことを看過する危険は、伝統主義にだけなく、禅の哲学的ないし心理学的解釈にも存し得るであらう。

#### 四、鈴木大拙の『禅仏教入門』へのユングの序文について

さて西洋の心理学者でもっとも早く禅に関心を示したのは、筆者の知る限り、やはりユングである。彼の名前、生涯、理論は、彼の祖国スイス以外の国々でも、特に日本では、ユング派の分析家河合隼雄の多くの著作を通じて数十数年の間に一般大衆にも広く知られるようになったので、ここでは禅との関係に焦点を合わせながらユングのことを論じたい。ユングは当初は精神分析の創始者フロイトの弟子、理解者、協力者で、後継者ともみなされていたが、後にフロイトから訣別し、独自の道を歩み、自らの心理学に、フロイトの精神分析(Psychanalyse)を逆転させる

ような分析心理学 (analytische Psychologie) という名を与えた。合理主義者フロイト及び彼の理論に忠実な弟子達は、神秘主義一般に対するアレルギーからまったくいいほど禅はおろか、東洋の他の宗教にも言及していない。しかし、そのことは、フロイトの精神分析が禅にとって何の意味も有していないということを意味するものではない。良きにつけ悪しきにつけ、ユングの禅理解からフロイトの影響を抹消するわけにはゆかない。とはいっても、一貫して自然科学的な心理学を構築しようとするフロイトの精神圏内に留まっている限り、ユングが禅に対して明確な関心を払い、禅を高く評価することはなかったであらうことはたしかである。

多くの西洋人にとってそうであるように、ユングにとっても禅はあくまで東洋の靈性の一つとして理解されている。仏教を発生させたインドの精神風土とは大きく異なる中国のそれが禅の展開に決定的に関与しているという仏教史家にとつての最低限の認識は、ユングにおいてはさほど重要な位置を占めていない。概して西洋人には所詮、インドも中国も日本もみな同じ東洋なのである。こうした一般化は、たとえそこに肯定的評価が込められていても、当の東洋人自身には何かしら面映ゆく、時には不快ですらある。何故なら、わたし達は自分を東洋人として意識することはめったにないし、自分達以外の東洋人のことを自分の問題として考えることはほとんどないからである。しかしわたし達は、東洋一般へと関心を寄せざるをえない西洋人の精神的文脈をもっと深く共感的に理解しなければならぬ。すなわち彼らにとつては、東洋を反対概念とする西洋ということ自体が、すでに深く問題として意識されているのである。彼らが自分の生きてきた世界を西洋として意識するということは、互いに異なった西洋諸国を一つの共通な単位として経験するということとともに、それが世界の全てではない、ということの認識をも暗に含んでいる。東洋とはその場合、実際には彼らがまだ生きていない世界及びまだ知らない生き方の全体を意味しているはずである。東洋とは西洋人にとって影の世界なのである。当然のことながら闇の内に隠れている東洋の内部の違いはさしあたってはまだ大きく問題にはなっていない。ここで銘記すべきは、西洋人にとって自分達の世界を、東洋という未知の世界を影と

してもつ西洋という一つの不完全な世界として経験すること自体が、ある意味で巨大な精神的業績といえるということである。

英語で書かれた鈴木大拙博士の『禅仏教入門』<sup>(10)</sup>は、インド学者ハインリッヒ・ツィンマー(Zimmer, H.)によって『大いなる解放』という標題で独訳され、第二次世界大戦の始まる一九三九年に出版された。その序文をユングが書いているのである。この序文自身はまた、全集では第十一巻『西洋と東洋の宗教の心理学』<sup>(11)</sup>、またプリンストン大学出版からのポリンゲン・シリーズ『心理学と東洋』<sup>(12)</sup>の内に収められている。後者には全集の第十、十三、十八巻所収の諸論文も収録されている。そこで取り扱われている東洋の靈性は、禅だけでなく、チベット仏教、ヨガ、道教、易经をも含んでいる。鈴木著書へのユングの序文は、あくまでこれらの東洋の靈性に関する一連の論考の一つとして位置づけられねばならず、特に禅に集中的な関心が払われているわけではない。そのことは当然、一方では禅への理解の深さの不足を招きはするが、他方では、しばしば忘れられがちなことであるが、禅を東洋の靈性全体、さらには世界の精神史全体において理解するという広い視野の重要性をわたし達に想起させてくれる。西洋人の禅への接近には常にこのような背景が存在しているということを忘れてはならない。わたし達はそれによって否応なく世界における自らの位置を東洋の一部として、さらには西洋との連関の中で発見するように促されるのである。

東洋の靈性に関する諸論文はいずれも、理性への崇拜において進歩を信じてきた西洋近代の内包していた矛盾が破局的に露呈した第一次世界大戦以降の、しかも一時の平和の内包にすでに第二次世界大戦の到来の気配が感じられる一九二〇年代末から大戦中を通じて集中的に執筆されている。禅を含めて東洋の靈性へのユングの関心は、単なる軽薄な異国趣味からではなく、今までの西洋人の生き方が何かしら根底的に問われているという西洋人としての危機意識と深く連関していることが十分に推測される。<sup>(13)</sup>ユングの心理学に顕著でその一つの根本的概念でもある内向性(Introversion)は、もちろん第一次世界大戦以降になっではじめて現われてきたものではなく、自伝等が示すように

幼少時から彼の生き方を特徴づけている。しかしそれは単なるユング一個人の性格特性として片づけられるべきものではなく、何よりも自らがあるの中に生まれ落ちた世界を歴史的に生き抜くための鋭敏な歴史的センスとして理解されねばならない。それは歴史的情况からの逃避だけでなく、その真只中に実存することの投企でもあり得る。一見、歴史性を欠いているかに見えるユングの心理学は、その背景でいきづいてこれを活性化している彼の歴史の実存との連関においてはじめて本来の意義が理解され、また治療的に実践され得るであろう。本研究では詳しく立ち入らないが、次の事情が念頭に置かれていなくてはならない。すなわち一九一三年のフロイトからの決定的な訣別の後、一九一八年まで自己の無意識への沈潜が集中的に為された。その後そこでの内的経験を歴史の内に位置づけるために、当初はグノシス主義に、そして錬金術に親和性を見出し、これらの研究が行われた。しかし一九二八年のリヒャルト・ヴェルヘルムによる『太乙金華宗旨』という道教の瞑想法の独訳にふれてはじめて、自らの心的経験の歴史的先駆者といえる錬金術の本質がより身近になったように彼は感じたのである。<sup>64)</sup>

あることがわからないと表明することは、無責任と頑なさだけでなく勇氣と誠実さをも意味し得る。いずれにせよ、東洋の諸宗教に関するユングの論文に非常に特徴的なことは、自分を含めて西洋人にとっていかにそれらが異質的に感じられ、不可解かという述懐である。たとえば彼は、「東方の宗教概念は、我々西欧のそれと全く相違しているの

で、単なる文字の翻訳だけでさえ、非常に困難に遭遇する。時にはむしろ翻訳しない方が、よりよくその意義を汲みとり得られると思う文字さえもある。」<sup>65)</sup>と述べている。道はその代表である。禅における悟りは、「征服し難い異様性 (Fremdartigkeit) を持った中心観念」<sup>66)</sup>であり、「同感し難い開悟の一種類であり一方法」<sup>67)</sup>である。彼は禅を西洋の哲学や宗教の概念で説明することに対して極度に懐疑的である。曹洞宗大学教授の忽滑谷快天による悟りの記述が余りにも西洋的理知主義による御説教風に響くことを批判してから、「前に予め一度禅の逸話の異様な暗や (der fremdarige Dunkel) を深く心に印じ (sich tief beeindruckt lassen) 悟は禅師が云う如く、言語に表し難い神秘

(mysterium inefabile) であるところを、繰返し留意しておく方が遙かによい。禅話ツチノコトバと神秘的悟道との間には、我々の感情にとつて一つの深淵 (Abgrund) が口を開いていて、この深淵を越え渡る可能性は、精々の所で暗示されているに過ぎぬ、決して実際の履践には移され得ない」とも述べている。キリスト教ならば、長い精神的準備の後に始めて三位一体、聖母マリア、十字架につけられた者、守護天使のヴィジョンが現われるのに対して、悟りは、「思いがけぬもの (Unerwartetes)、予期出来ぬもの (nicht zu Erwartendes)」として来る。それは、「正にグロテスクの中であつて」花咲くナンセンス (blühender Unsinn) のように立っているのである。

平均的な西洋的知性によって経験される禅のこの異様さから、ユングは禅を軽薄な崇拜の対象とも見做さず、むしろ「或種の西洋の先入観念を棄てて」「個人的な悟体験の奇異な外皮の下に、深きもののあることを予感し、不安な感を与える難関を覚破し得る」ことを強調する。それによつて彼は、西洋の哲学者が生命と無関係な悟性との関係のみに没頭し、キリスト教徒が決して異教とは関係しないということを批判しているのである。それ故に、「かような西洋的空気圏内には悟はない、それは東洋的要件である。」とまで主張するに至る、ただし、すぐその後で、「しかし果してそうであらうか。事実『悟』は我々西洋人にはないものであらうか。」と問うているのであるが。

ここまではユングが、自分達西洋人が禅を理解する上での限界を強く意識していることは明らかである。それは禅を前にしての西洋人による一種のカント的な理性批判の延長のようにみえる。そうである限り、禅はちょうど物自体のように西洋人にとって不可解な神秘に留まらねばならない。事実、それは禅をはじめとする東洋の靈性への西洋人の関わりに関する実際的な警告へと帰結する。ユングは東洋の靈性に惹かれる通常の西洋人を、『ファウスト』における悪魔に唆された学生に喩えている。すなわち「彼は科学に対して軽蔑的に背を向け、東洋的恍惚に耽り、ヨガの実践を字義通りに鵜呑みし、惨めたらしく真似をするのである。その際、彼は西洋精神の唯一の確かな基盤を去り、今までに一度もヨーロッパの頭脳からは発生したことがなく、また決して有効に活用されるはずのない言辞や概念の

霧の中に迷い込んでしまふ」というのである。諸論文を通じてユングはこの種の西洋人の対東洋関係を一貫して厳しく批判している。彼にとって「西洋人の東洋模倣は西洋の悲劇」なのである。禅が西洋で云々されはじめる時、ユングは、自分達の世界では、たゞごく少数の偉大な人々のみが踏みしめてきた悟りに至るあのもっとも長い道への入り口が何処にあり、その道にどのような困難が待ち受けているかをヨーロッパ人に示してやることを自らの義務とみなしている。<sup>60</sup>

禅に対するユングのこのような慎重さは、禅の否定的評価を意味するものではない。それどころか、彼は鈴木原著の読者に、東洋の靈性を過少評価し、禅の背後に安っぽい何かを仮定しないように警告している。<sup>61</sup>さらに、禅が必要とする一定の精神的前提、特に高潔な人格への尊敬の念が西洋に欠けていることを認めつつも、悟りの体験が西洋人にも起こり得ることを彼は疑わない。<sup>62</sup>それ故に、書かれてあるものから判断する限り、ユングは禅に対して一方では閉じているようであり、他方では開いているようにもみえる。自然科学やキリスト教に対するのと同様に、禅に対してもユングの態度は一義的に規定し難い。このような独特の曖昧さは、ユングの心理学のあり方そのものに根ざしているように思われる。

ユングの分析心理学は今日、かなり広く知られているかにみえる。その基本的諸概念はもはや目新しいものではなくなりつつある。しかしその真の意義は今なお暗闇に包まれている。ユング心理学は、基礎的な理論構築の段階を完了して今や新しい分野への応用の段階に入ったのではなく、そのつど自らの根拠への問い直しというあり方ではじめて創造的に発展し得るものなのである。それは教育分析と臨床経験だけで満たされ得るものではない。また、いわゆるユング心理学の理論 (Theorie) として定式化されているかにみえるものは、それ自体、ユング自身が生涯かけて研究した神話 (Mythos) のような性格を有しており、それ故、それは確かな基礎として応用を可能にするものというよりは、その意味をより深く解釈されるべきテキストといえる。ユング心理学が持つ説得力と魅力は、わたし達現代

人がすでにこれに対して解釈学的循環 (hermeneutischer Zirkel) の内にあり、ただ解釈学的な自覚を通してのみその力への頹落から免れ、かつその力を有意義に自らのものにし得ることを暗示している。

ユングは禅の悟りを、「自我 (Ich) に制限された意識の非自我的 (nicht-ichhaft) な自己 (Selbst) 型への突破 (Durchbruch)」として理解し、神秘家マイスター・エックハルトとの類似性を指摘する一方で、フロイトのメタ心理学をほとんど踏襲するかのようにならざるを得ない。それは彼を敬愛する者にはいささか失望の種となり、また禅者はそこに容易に基本的な誤りを見出して一笑に付すであろう。ところでユング自身、説明に入る前に、「以下で『説明』を試みる時、わたしは悟りの意味からすればただ不当なことだけを言ってしまったのだということをはっきりと意識している。」と述べているのである。西洋の知性に少しでもわからせようという老婆心からやむなく説明を行なったのであろう。禅者が心理学者に説明を求めるとき、その要請はすでにいわば禅問答的な構造をもっており、いかなる心理学的説明もその中にはまり込んで「単なる心理学的説明」という烙印を押される仕組みになっているということが洞察されていなければならない。

ユングの心理学はたしかに理論をみる限り、精神的にはドイツ観念論やロマン主義、さらには新プラトン主義の流れに属している。つまりそこには、徹底的な内面志向及び歴史的世界との関わり方の欠如が見出されるのである。魂の変容はたしかに魂自身には歴史的経験であるが、それが魂を超えた存在者と如何に関係し合っているかは主題的には問われず、あくまで内在的な立場に留まる。しかしユングの理論の背景にあってこれを成立させてきたものは、世界一内一存在としてのユングの開かれた歴史的経験の現実なのである。それは彼のテキストでは寸語や警句の形で現われ、それこそが彼のパロールを生気づけているものなのであるが、それ自身は理論化以前に留まっている。

禅を含めて東洋の霊性との出会いは、ユング心理学の理論においてはこれまで背景に退いていた重要な契機である。歴史性 (Geschichtlichkeit) を背景へとともたらし、主題的な自覚を促している。なるほどユングは東洋の霊性を可能

な限り心理学的に理解しようとする。時にはエックハルトらのキリスト教神秘主義をも援用したりもする。しかし軽率な西洋人の東洋模倣への警告において、彼は自らの心理学の歴史的被規定性に直面しているのである。彼にとって、禅を正しく理解しているかどうかが問題ではなく、西洋の伝統的な枠組みが自分の禅理解を規定しているのではないかどうか問題になっているのである。もしそれが事実であるならば、しばしば批判の対象となってきた彼のいわゆる心理主義 (Psychologismus) は、一般に信じられているほどには内在的で歴史性を欠いたものとは単純に断定し難い面をもっているということになってくる。無意識の概念は、歴史性を忘却した単なる説明上の逃げ道ではなく、それ自身の内に、まだ主題的には自覚されてはいないが、既に歴史性を暗黙の内に包んだより包括的で開かれた人間存在を指し示すものであることが明らかになってくる。しかしその方向に向かつての自覚的な歩みが相続されない限り、心理主義という批判はその正当性を証明し、ひいてはユング心理学は、近代という歴史的境位の認識を踏まえた上で現代の宗教哲学への本質的な寄与を為し得ずに留るであろう。

ユングが敢えて批判を覚悟の上で自らの立場を心理主義と標榜する時、その背景には自分が魂の医師 (Seelenarzt) であることの深い自覚がある。心の病いの治療 (Heilung) は、本来魂の救済 (Heil) を旨とする宗教に属しているにもかかわらず、その意義が宗教家の間でもまだ十分に認識されていないか、あるいは長い間忘れ去られているようにユングには感じられる。『仏陀の言葉』の独訳<sup>30</sup>への序文で、彼は、苦悩を見詰めるように魂を鍛える仏教的態度と心理療法の間の類似性に注目し、「クリスチャンが自らの信仰を主張しても、それが神経症の回避に役立たないならば、彼の信仰は空しい。自分が必要としているものは、それが本当に助けになりさえすれば、何処に見出そうとも、それを謙虚に受け容れる方が良い。仏教への恩義を認めたとしても、自分の宗教的確信を否定する必要はない。何故なら『全てのこと試みて善きものを守り。』(テサロニケ前書五・一二) というパウロの忠告に従っているまでのことだからである。」<sup>31</sup>とまで極言している。彼のこうした治療的プラグマティズムともいえる発言は、魂の病いとその癒しを

予め何らかのあり方で宗教の本質から排除している限りに於いて、宗教家には暴言のように響くのであろう。

ユングが、西洋文化において禅的な志向に対応する唯一の運動として心理療法を掲げる時、彼は心理療法と禅をともし歴史・文化的なコンテクストにおいて理解しているということを示している。そのような意味での運動 (Bewegung) という概念は、彼の理論では隠されているが、心理療法家としての彼の実存においては明白に意識されている。ユングは禅の悟りを自然自身が与える答えとして理解しているが、この自然さ (Naturhaftigkeit) は、ユングの考えでは、少くとも西洋文化においては、きわめて複雑な歴史的・文化的情況の文脈における運動としてはじめて実現されるものである。必ずしも正しいキリスト教理解に基いているわけではないが、ユングは、あらゆる原体験 (Urerfahrung) の抑圧を教会の存在理由とまで言う以上、人間の根源的な自然さを経験せしめようとする心理療法は、否応なく教会に対する一定の自律性を主張せざるを得なくなる。それはまさに運動なのである。もともと、ユングが云々するキリスト教は、文化現象としてのそれであり、彼自身は、東洋の靈性との関わりにおいて、今まで忘れ去られてきたキリスト教的徳の再発見の重要性を説いている。

ユングの言説から読みとられる右のような歴史的・文化的な運動論的観点には、西洋人の枠組から鈴木氏の著作を明らかに誤解したものであるかもしれない。しかし、誤解は誤解なりにまた意味深い現象として、わたし達を新たな考え直しへと促してくれる。ユングは、エックハルトが教会によって異端視されたことを引き合いに出してから、次のように述べている。「仏教がもし吾等西洋人の云う意味での『教会 (Kirche)』であったならば、禅の如きは仏教に取って我慢の出来ぬ重荷であったろう。その理由は難かしくない。修禅の方法が極端に個人的形態を持って居ること、並に禅匠の多くは偶像破壊的立場を取ることである。禅が一つの運動である限り数世紀を経るにつれて、鈴木氏の禅僧教育に関する著書によりて窺われ得る如く、共同集団的 (kollektiv) 形式が出来ては居るが、其等はみな形式と内容においてあくまでも外形的なものに過ぎない。」<sup>64</sup>ここでユングが禅について述べていることがはたして事実である

かどうかは問わない。しかしたとえそれが歴史的には証明されない彼自身の主観的な想像に過ぎなかったとしても、一考の価値がある。何故なら、東洋の靈性、特に禪への西洋人の関わりは基本的な動機がそこに見事に表現されているからである。そして、禪が日本の伝統的文化の枠を超えて国際的な禪になりつつある現状を鑑みるならば、それだけ、真剣に考慮されねばならないものであるように思われる。

しかしユングが言うように、たとえ禪が心理療法とともにある歴史的・文化的情況における一つの運動であることが事実だとしても、わたし達はユングにおける運動の概念の独自性に注目しなければならぬ。彼にとって運動とは、たしかに既存の価値観や伝統との鋭い対決という面を含んではいるが、その目ざすところは、それらによってイデオロギー的に正当化されて社会的に効力と強制力を発している諸制度の改革や徹底ではなく、それらからの自己解放、ないしはそれらを成立させ生氣づけながらそれらから忘却されている象徴的な意味(Sinn)の解釈(Deutung)の長い努力を通してはじめて生起する内面的覚醒(Erwachung)である。それ故にユングにおける運動はあくまで魂の自己展開(Selbstentfaltung)としての精神運動であり、何よりも魂の変容(Wandlung)として経験される。その運動がたとえ、当然の如く集合的な形を取るにせよ、その主要テーマはあくまで個の全体化(Ganzwerdung)としての個性化(Individualisation)である。彼にとって集合的な運動への個の埋没は、すでに運動の墮落であり、願わくば、運動が集合化することなく、一人一人の個の魂の内を生起し、展開されるべきものであり、そのことを可能ならしめるものこそ、心そのものである。ユングにとって歴史は単に心を外的に規定するものではなく、心の本質に既に属しており、心自身の運動が歴史として生起するのである。このように述べると、奇妙にもユング自身が分裂病者に喩えてその大言壮語を批判しているヘーゲルとの親和性が感じられてくる。

ユングは世界の諸宗教を、各宗教がその信者にとって有している独自の歴史的に形成されてきた文脈―それこそが宗教儀式や体験を意味あらしめるのだが―から心理学的次元に移し変えて、心理学的に了解可能なものにしようにと

た。彼にとって形而上学的な主張は、詮じつめれば、心の陳述 (Aussagen der Seele) であり、それ故に心理学的 (psychologisch) なものに他ならない。悟りといえども彼はこれを心理学的問題 (psychologisches Problem) として扱っているのである。あらゆる心的過程はイメージであり、その限りではその悟りなるものが本物であるのか想像によるものであるかは、まったくどうでもよい (völlig irrelevant) ことであるというユングの主張は、おそらく禅者だけでなく、他の宗教の人々も受け容れ難いところであろう。何故なら、宗教にとって真理 (Wahrheit) は根幹に関わる存立根拠であり、それを単なる想像力のような心的現実 (seelische Wirklichkeit) へと平板化して隠蔽することこそ、まさにそれ自身ひそかに一つの代理宗教たらんとする近代に特有な心理主義のイデオロギーの現われだからである。

ユングは自分の心理学に対する心理主義という批判を十分に意識して、その批判の意味するところを次のように説明する。「西洋人は『心理学的』という言葉を知ると、それはいつも彼には『単なる心理学的 (nur psychologisch)』というふうに関く。彼にとって『魂 (Seele)』は何か憐むべきほどに小さく、価値がなく、個人的で主観的といったものである。それ故、『精神 (Geist)』なる語が好んで用いられる。それによって、おそらく実際にはきわめて主観的なのは言明が、『精神』によって、もちろん単に『普遍的に (allgemein)』、やうに何らかの具合いで可能ならば、『絶対的 (absolut)』精神によってなされたかのような外観が与えられるのである。このいささか微笑ましい不遜は、おそらく嘆かわしい小心さに対する補償 (Kompensation) であろう。」ユングは預言者風に西洋における魂の過少評価を次のように厳しく責める。「我々の時代の大規模な大衆運動は何か？他人の金や持ち物をかささって、自分の持ち物を守る試み。精神は主として頃合いの『イズム』の案出に用いられることによって、本当の動機が隠され、より多くの戦利品がせしめられるのである。」また、魂の重視が現実においていかに自らを不利な立場に追い込むかを自覚し、「魂と神の理念の関係を敢えて考える者は、ただちに心理主義と非難されるか、あるいは病的な神秘主義の嫌疑をかけられる。」と述べている。

ユングはニヒリストのように、神は実在しないとも、また晩年のアウグスチヌスが論争したペラギウス派のように、救霊のためには神の恩寵は不必要で人間の自由意志だけで十分であるとも言っていない。ただ、人間の無意識を含めた心的現実に関心を開くことの必要性のみを云々している。事実に適っているかどうかは別として、ユングには、「東洋が心的現実、すなわち主要な唯一の存在条件としての魂に基いて」いて、それは、「典型的な内向的立場で、西洋の同様に典型的な外向的観点と対照的である」ように思われている。彼は例えば、チベットの『死者の書 (Bar do Thödol)』に、「西洋の神秘家アングルス・シレジウス (Angelus Silesius) における以上に心理学的洞察の優位をみたように信じている」<sup>58</sup>。

ユングのいう心の概念は、心理主義という批判がそのままではまるものとみなすには余りにも重要な諸契機を暗に含んでおり、決して「単なる心理的なもの」ではない。しかし、それをそのまま、東洋の心、例えば直指人心や以心伝心の心と等しいと断定するわけにもゆかない。それは何よりも、魂の医者としてのユングが自らの肌で感じとった西洋の歴史主義的還元の不可能な歴史的情况を背景にしてはじめてその意義が正しく理解されるところのものである。それ故、今や大衆化したかみえるユング心理学の有名な諸概念は、それらの発生源であるユングの歴史的な生の連関に返し、理論的には主題化されていないにもかかわらずユング心理学の一つの精神運動として躍動させてきた主導動機 (Leitmotive) を明確な自覚へともたらすことによって、本来の意義を獲得ないし回復するであろう。でなければ、ユング心理学自身が、彼のもっとも批判した集合的現象になり、近代の現象のまま近代の枠に留まるか、あるいはエリクソンが批判したように前近代へのイデオロギー的退行の現象へと墮すであろう。

ユングは一度も日本を訪れないままに一九六一年にスイスで亡くなった。インドと異なって日本を直接経験したことがないために、禅に関する彼の発言にはそれだけ西洋人としての主観がより多く投影され、わたし達日本人にはしばしば奇異に感じられるものが少くないはずである。彼が自分の生きている西洋を厳しく見詰める分だけ、東洋が理

想的に映るとしても不思議ではない。この現象は今日の西洋人についてもなお相当観察される。彼らの西洋中心主義とともに東洋礼讃につき合うことは一つの行ですらある。しかしアジアの中で少くとも日本は、この百年以上の間に西洋人も驚くほどの近代化をなし遂げてしまった。今なお伝統が生き残り、人々の言動を暗に陽に規定しているとはいえ、このことは過少評価されるべきではない。ヨーロッパから帰ってくる者に強く印象づけられることの一つは、資本主義がヨーロッパで起こったにもかかわらず、より強く日本において発達してしまっているのではないかということである。昔ながらの集団主義や心情の論理と近代的な合理主義（あるいはむしろ巧利主義というべきか）や技術主義の奇妙な混合に驚かされるのである。それ故に、ユングが今から五〇年ほど前に西洋について述べたことは、今の日本にも相当程度あてはまるように実感されるのである。しかしあの当時でさえ、すなわち一九三九年に、「東洋には宗教と科学の葛藤がない。何故なら、いかなる科学も事実 (Tatsachen) への情念に駆り立てられていないし、いかなる宗教も単に信仰のみに基いていないからである。在るのは宗教的認識 (religiöse Erkenntnis) と認識的宗教 (erkennende Religion) である。」と語りつつ、その脚注で、「わたしは近代化された東洋のことは意図的に看過している。」とことわっている。小国スイスを脅かす大國ドイツの同盟国として太平洋戦争にのめり込んでいった近代日本は、もはやユングの夢想する東洋のイメージには含めることのできないグロテスクな何かに見えていたのかもしれない。

禅とのユングの出会いには、まず鈴木木の著作を通じてであった。第二の出会いには、ハーヴァード神学校での客員講義からの帰途、キュスナハトにあるユングの自宅を訪れた久松真一との、当時ドイツ留学中の辻村公一による通訳をまじえた対話によってなされた。それについては、次回の論文において触れることにして、今回はひとまずこのあたりで筆を置きたい。

註

- (1) 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一年、緒言三頁。
- (2) Schliermacher, F., *Über die Religion*, Reclam, Stuttgart, 1969.
- (3) Otto, R., *Das Heilige*, Marburg, 1923 (ネットー『聖なるもの』山谷省吾訳、岩波書店、東京、一九六八)
- (4) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. なお、伝統の問題についてはハイデッガーの著「存在と時間」(Gadamer, H. G.)が哲学的解釈学の立場から『真理と方法』(*Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen, 1975)に「権威と伝統の復権 (Rehabilitierung) 論」(S.261—269) またカトリックの哲学者モヤン・ユーワー (Pieper, J.) が『伝統の概念』(『Über den Begriff der Tradition, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1958』) や『移動する世界』(『Tradition in der sich wandelnden Welt, Erkenntnis und Freiheit, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1964』) に「伝統の根本的な意味を考察」する。
- (5) Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1973. ヨンヌマンガーの世界概念に於けるハイデッガーの批判は、Boss, M., *Sexualität und Psychotherapie, Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*, Europaverlag, Wien München Zürich, 1979, S.375—376. に記されている。
- (6) 古くはカール・グスタフ・ユング (Jung, C. G.) やオスカー・ブフィスター (Pfeister, O.)、今日では、ヴァンデル・フランクル (Frankl, V. E.)、ポール・トゥルニエ (Tournier, P.)、ペルタ・オノン (Orason, M.)、ギオン・コンドレーヌ (Condrau, G.) の名を挙げるだけでも十分である。
- (7) Boss, M., *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Verlag Hans Huber, Bern, Stuttgart, Wien, 1975.
- (8) ここで言う「自然人」は、ビンスワンガーが「人間学の光に照らして見たフロイトの人間理解 (Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Band 1, Francke Verlag, Bern, 1947)」に「確認した純自然科学的な自然人の理念ではないことに注意されたい。むしろ、ヒンダグが、ヨーロッパ人は歴史の過程で余りにも根から離れてしまったために精神が信仰と知識に分裂してしまっているが、自らの自然 (seine Natur) への還帰が必要であり、自然人 (der natürliche Mensch) を再発見しなければならぬ」と (『Gesammelte Werke, Bd. 11, S.576』) と説く時の

信と知の分裂以前の自然人により近い。

- (9) Freud, S., Zur Einleitung der Behandlung, *Studienausgabe Ergänzungsband*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1975, S. 199. (フロイト『精神分析療法』古沢平作訳、『フロイト選集』第十五巻、日本教文社、東京、一九五八年、一四九〇頁)
- (10) Freud, S., Über Psychotherapie, *ibid.*, S. 112. (前掲書、一九頁)
- (11) Freud, S., Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung, *ibid.*, S. 175. (前掲書九八頁)
- (12) Suzuki, D. T., *An introduction to Zen Buddhism*, The Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934.
- (13) Suzuki, D. T., *Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus*, Leipzig, 1939.
- (14) Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd. 11., S. 581—602.
- (15) Jung, C. G., *Psychology and the East*, Bollingen Paperback Edition, Princeton University Press, 1978, pp. 138—157.
- (16) エングより幾分早くからであるが、ほぼ同時代に、より明確な歴史的厳密さと西洋の最良の精神的伝統に十分に根つきながら、西洋の精神的危機を直視し、東洋、特にインドに深い敬愛と批判的理解を払ってつたヨーロッパの良心としてロマン・ロラン (Romain Rolland) の名が挙げ

られるべきである。みずす書房から宮本正清の訳で出版されつつある彼の『マハトマ・ガンジー (Mahatma Gandhi, Librairie Stock, Paris, 1924)』は、運動における個人と集団、ガンジーとタゴールの対照的な個性、非暴力に伴なう悪などの分析において、今日でも十分に心理学的な価値がある作品である。

- (17) 詳しうは、Jung, C. G., *Erinnerungen, Träumen, Gedanken*, hrsg. von A. Jaffé, Rascher, Zürich 1962. (エング『自伝』河合・藤縄・出井訳、みずす書房、東京、一九七二年、二、一九七三年)を参照されたい。
- (18) *Ibid.*, S. 204. (前掲書二、三頁)
- (19) *Ibid.*, S. 208. (前掲書二、六頁)
- (20) Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Band 11, S. 581. 鈴木『禅仏教入門』へのエングの序文は、既に浜中英田教授の手で訳されて、鈴木自身も改訂した上で、鈴木大拙全集第十三巻に収められている。以下、このエングの序文を引用する場合は、常に全集所収の訳文に基づいているが、旧漢字や旧仮名使いは現代のものに改めている。
- (21) *Ibid.*, S. 582.
- (22) *Ibid.*, S. 582.
- (23) *Ibid.*, S. 584.
- (24) *Ibid.*, S. 584.
- (25) *Ibid.*, S. 584.
- (26) *Ibid.*, S. 585.

- ② *Ibid.*, S. 585.
- ③ *Ibid.*, S. 585.
- ④ Jung, C. G., *Gesammelte Werke* Bd 13, S. 17.
- ⑤ *Ibid.*, S. 584.
- ⑥ Jung, C. G., *Gesammelte Werke* Bd 11, S. 601.
- ⑦ *Ibid.*, S. 602.
- ⑧ *Ibid.*, S. 598.
- ⑨ *Ibid.*, S. 586.
- ⑩ *Ibid.*, S. 595—596.
- ⑪ *Ibid.*, S. 584.
- ⑫ ヨングの心理学は意識に生きている西洋人よりも無意識に生きている東洋人あるいは日本人である我々の方がよく分るのではないかと、ユングの深層心理学といえども東洋の宗教に比べればまだまだ浅いのではないかと、いったことがよく耳にされる。しかしこのような議論は、自分自身を日して参禅した経験がないとはいえず、鈴木著作との対決において東洋の靈性の一つである禪を鏡にしてなされた西洋精神の自己理解の試みというユングの心理学の基本的な動機を見失った戯論といつて可いであらう。
- ⑬ Neumann, K. E., *Die Reden Gotama Buddhas*, Zürich, 1956.
- ⑭ Jung, C. G., *op. cit.*, S. 692.
- ⑮ *Ibid.*, S. 698.
- ⑯ *Ibid.*, S. 597.
- ⑰ *Ibid.*, S. 598.
- ⑱ 『心理学と錬金術 *Psychologie und Alchemie*』(C 序文でユングは「わたしが語るのは、キリスト教のものと内面的で最良の知性ではなく、誰の目にも明らかでない相対的致命的な誤解である」と断言する。(Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd 12, S. 21.)。)
- ⑲ Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd 13, S. 55—56.
- ⑳ Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd 11, S. 592—593.
- ㉑ *Ibid.*, S. 602.
- ㉒ Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd 8, S. 199.
- ㉓ Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd 11, S. 552.
- ㉔ *Ibid.*, S. 587.
- ㉕ *Ibid.*, S. 588.
- ㉖ *Ibid.*, S. 552.
- ㉗ *Ibid.*, S. 519—520.
- ㉘ *Ibid.*, S. 519.
- ㉙ *Ibid.*, S. 517.
- ㉚ *Ibid.*, S. 554.
- ㉛ Erikson, E. H., *Identity: Youth and Crisis*, W. W. Norton Company, New York, 1968, p. 59.
- ㉜ 本研究は、東洋の靈性を前にしてのユングによる西洋の自己反省を他山の石として、現代の日本仏教を良きにつけ悪しきにつけ暗黙の内に規定している近代化の意味を再考する必要性を示唆することだ。力が置かれている。しか

し、より長きにわたって日本仏教の内実を規定してきた日本の伝統的な精神土壌を虚心に直視することも必要であることは、言うまでもない。

⑧ Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd. 11, S. 516.