

## 禅への心理学の関わりについて (二)

—『フシコロギア』と佐藤幸治—

村 本 詔 司

禅への心理学の関係を知らうとする者にとつて、『フシコロギア (Psychologia)』というラテン語の標題をもつ季刊英文心理学雑誌は欠かすことのできない貴重な文献である。京都大学教育心理学研究室に事務局があり、一九五七年に発刊して以来、今年ですでに第二七巻を世に送らうとしている。この雑誌の存在意義は、今は故人であるが、初代編集長で、当時は京都大学教育学部の佐藤幸治教授(以下、敬称略)の活動ぬきには語り得ないであろう。彼は自ら禅を実践する心理学者で『心理禅』<sup>(1)</sup>などの著書がある。その禅理解や心理学にはさまざまな評価がなされているものの、禅と心理学の関係づけに努力した先駆者であることはたしかである。『フシコロギア』創刊号の巻頭言で編集長として佐藤は、当誌の目的を明記している。すなわち、日本の心理学研究がその数の多さにもかかわらず、大多数が日本語のみで発表されているために、欧米諸国にはほとんど知られていない。また、アジアの心理学者同士の交流もこれまで比較的少なかった。それ故、アジアの心理学者の協力とともに、東洋から西洋へのコミュニケーションとフールドバックのチャンネルを開くことが急務である。これが『フシコロギア』の第一に意図するところであり、『東洋の国際心理学雑誌 (An International Journal of Psychology in the East)』とつう副題にそのことが知られる。

さらに、東西の心理学者間の国際的な議論を設けることをもめざしている。「我々は、本誌が東西の文化を統合することによって心理学の進歩と世界の人々の幸福にいくばくかの貢献を成すことを切に望んでいる。」と編集長が書いていることから明らかなように、『ブシコロギア』は単なる英文の心理学専門雑誌ではなく、発刊当初から、東西の文化交流的な意義を自覚的に担ったユニークな雑誌である。

東の心理学という場合、当然それは、欧米諸国におけるのと同様に東洋の国々においてもなされている近代西洋心理学のラインに沿った研究のみならず、東洋の伝統的な宗教や哲学として暗に示されている心理学的な英知をも含む。特に佐藤にとってはとりわけ禅を意味することは言うまでもなく、彼が編集長を勤めている間に、禅に関する数多くの興味深い論文が掲載され、西洋の知識人にとっての禅に関する重要な情報源の一つになり得たことは当然の結果である。その著者達は、さまざまな立場の東西の心理学者だけでなく、医師、哲学者、宗教家、社会学者、文化人類学者などにまでわたっている。<sup>(8)</sup>

前回の論文で触れたように、一九三〇年代末にすでにカール・グスタフ・ユング (Carl Gustav Jung) が鈴木大拙の英語で書かれた『禅仏教入門 (An Introduction to Zen Buddhism)』の独語訳への序文において、禅の心理学的解釈を試みている。<sup>(7)</sup> 第二次大戦後では、フロイトの機械論的・因果論的・生物学主義的な考え方を批判して現実の人間関係と社会における個人の全体的な生き方を強調する女流精神分析家のカレン・ホルナイ女史 (Karen Horney) が一九五二年に來日しており、禅と親近性があるといわれている日本独特の心理療法の一つである森田療法に関する情報を得るために、京都で宇佐玄雄や高良武久らに会っている。残念なことに、彼女は帰国後まもなく死去した。<sup>(8)</sup> また、ユングが常に中心的な役割を果たしているスイス、アスコナでのエラノス会議に、鈴木大拙が一九五三年と一九五四年に招かれて、禅について発表しており、<sup>(9)</sup> 当然、ユングとの間に興味深い議論がもたれたであろうことが十分推測できる。一九五七年八月にはメキシコの国立大学医学部精神分析研究所主催で、禅仏教と精神分析に関するシンポジウ

ムがもたれた。ホルナイとは違った角度からではあるが、フロイトを批判してヒューマニズム的精神分析を唱えて同研究所教授を勤めるエリヒ・フロム (Erich Fromm) が、鈴木をそのメイン・スピーカーとして招いて講演させ、自ら自身も禅と彼が理解するところの精神分析の関係について論じている。前後するが、フランスではイベル・ブノフ (Hubert Benoit) という医師が、鈴木の本を研究して、『卓越した教え——禅思想の心理学研究』や『放下せよ！禅による解脱の理論と実践』といった著作を発表している。

禅と心理学の関わり合いの機運は五十年代初頭から徐々に熟しつつあったが、『ブシコロギア』が発刊され、佐藤が編集長を勤める五十年代後半から六〇年代は、まさに禅と心理学の関係の一時期を画するのではないかと思われる。既述のメキシコで鈴木を招いて開かれたシンポジウムにおけるフロムとポール・ウェイスの発表論文も、また久松真一がアメリカにおいてジェローム・ブルーナー (Jerome Bruner) としてスイスにおいてユングと行なった対話<sup>10)</sup>もこの時期の『ブシコロギア』に掲載されている。その後の『ブシコロギア』には、禅に関する論文が量的に少なくともただでなく、内容的にも行動科学的なアプローチのものが主流になっている。

佐藤が編集長であった時期の『ブシコロギア』に掲載された禅に関する論文に接するとき、時の経過を強く感じさせられる。わずかこの十ないし二十年の間に時代は大きく変化してしまった。あの頃はまさに禅ブームであった。西洋の知識人達の間には彼らの精神的文脈、一言でいうならば西洋としての危機の意識に沿って禅への関心が高まり、鈴木や久松の国際的な活動は、ある意味で西洋への禅の布教的性格をもっている。『ブシコロギア』の編集長としての佐藤の仕事もその一環に入れられるであろう。

しかし今日、禅は一定程度、西洋に普及、定着し、西洋の文化状況を背景にして独自の発展を遂げつつある。そのことは、たとえば昨年の第一回京都禅シンポジウムでの発表と論議からも伺われる。その外国人参加者の多くは、もはや鈴木らによる禅の啓蒙書だけでは満足せず、彼ら自身の洗練された文献学的・社会科学的・哲学的意識のもとで

禪を論じ、実践しようとしている。禪は今日もはやブームではないのである。

今、再び禪と心理学の関係について論じる必要性がかりにあるとするならば、八〇年代半ばの今日の世界の歴史状況そのものから生じているのであろう。それは世界の一体化傾向の現実あるいは世界の統一性の現実化ということで表現されるかもしれない。そのことで筆者は、何か観念的で感傷的なことを示唆しようとしているのではない。むしろ反対に異なった宗教あるいはイデオロギー間の、あるいは宗教と科学技術間の、あるいはまだほとんど認知されていないものもろの実存的投企の間の強烈な葛藤と埋めがたい溝の現実化、顕在化を念頭に置いている。そのような矛盾の中でこそ、意識するしないに関わらず相互に依存し合いながら否応なく人々が一つの同じ世界に、生きていくという現実が露頭してくる。核戦争による人類絶滅の脅威は、そのもっとも劇的な今日の実感である。我々の生存自体が、我々と何の面識も個人的つながりもない人々の高度な政治的判断あるいはその反対の気まぐれに相当程度依存してしまっているということの認識は、我々を戦慄させる。そのとき、地球は一つ、人類は皆兄弟という普段はただの無内容なスローガンのように聞き流している言葉が、無気味なほどのリアリティを帯びて響いてくる。これからは西洋ではなく、東洋の時代だとは、とてもおいそれとは語れない。東洋は、自らがどれほど西洋に良きにつけ、悪しきにつけ、依存しているか、そして西洋が経験した苦悩が、西洋に限定されずに東洋をも巻き込まずにはおかない人類的な苦悩、それ故自分達の問題でもあり得るのではないかということはまだ十分に自覚できていないように思われる。

このような二二世紀に向かって変容する世界において、禪も心理学もその本質や存在意義を新たに問い直されているとわかっていい。禪はそれ自身固有の伝統から謙虚にその真理を経験されるべきであることに変わりはないが、他方で世界の一体化の現実において、否応なく異なる宗派や宗教ないしイデオロギーとだけでなく、さまざまな科学や人間の投企とも対話せざるを得ない。対話的關係に入るということは、禪の根本的なあり方自身にも何らかの影響を及

ぼさずにはおかないのではないかと思われる。禅は少くとも自らの対話の相手が何を考え、自らにどのような問いかけをなしているかを虚心に学ばねばならないであろう、たとえ、それによって禅の自己同一性がもはや自明でなくなることがあるとしても。心理学についても同様のことが言えるということは言うまでもない。いずれにせよ、現代はあらゆるものが相互の接触の中で、その根拠の自明性を喪失してゆくことが経験される時代なのである。

禅と心理学の関係という場合、どうしてもたいていの場合、ある側面についての両者の比較か、あるいは一方による他方の解釈、我々の場合では禅の心理学的解釈ということになってしまふ。そのさい、禅とか心理学ということでは何が意味されるかということについて、概して一般化が行なわれている。たとえば、西洋の心理学者達にとって禅とは、鈴木が書物を通して紹介している限りでの禅であり、禅者にとっても心理学とは、書物を通して論じられている限りでの心理学である。両者の相手方についての一般的概念は、その当の専門家にとっては、余りにも文脈を無視し、多様性を捨象して、単純化されすぎたもので、克服すべき偏見を含んでいるように思われる。経験はそうした問題のある概念を修正する場となる。しかし経験自体、それがあつた制度のもとで訓練として遂行されるならば、すでに一定の解的体系のもとに構造化されているのである。一定の信念体系の受容へ向けての人格転換がそこでめざされておき、その限りでは共産主義者による洗脳や思想改造と何ら変わらない。純粹にありのままの経験ということ自体、一つの幻想かもしれない。たとえそれがあつたままの経験だつたとしても、その経験を解釈する段階において再びもとの、あるいは別の概念枠組にはまり込んでしまふ。解釈もまた、否、解釈こそ経験であることを人はしばしば忘れるものである。

さて、佐藤は『ブシコギア』の編集長としての有利な地位を活かして、「東西の心理療法」と題する特集を一九五八年から一九六一年まで毎年企画し、主として禅と心理学の関係を照らし出す興味深い論文を掲載している。一九五九年の巻頭言で、前年の諸論文が世界中の心理学者と精神科医に大きな関心を喚び起こしたのに気をよくし、以後

も毎年この特集を組むことにしたと述べている。各年のテーマは、一九五九年が心理学と禪、一九六〇年が無意識の問題、一九六一年が自己となっている。「東西の心理療法」という特集の標題にすでに心理学者としての佐藤の禅理解が示されている。彼にとって禅は、それ自身自らを心理療法として標榜しないものの、東洋の代表的な心理療法なのである。少くとも禅に西洋の心理療法に相当するような何かを見出そうとしていることはたしかである。佐藤は『心理禅』などの著作以外に、『プシコロギア』に、「禅の心理療法的意義」をはじめとする数々の論文を発表している。それらは禅への心理学者のアプローチの一つの可能な典型を示すものといえる。彼は自分の東洋の心理学者としての任務を、西洋の心理学者達への禅の紹介に見出しているようである。そのために彼は文字通り、世界中を東奔西走している。亡くなる三年前の一九六八年の論文<sup>55</sup>において、彼は自分が過去十二年間に、米国、カナダ、メキシコ、英国、フランス、ドイツ、フィンランド、ユーゴスラヴィア、ソ連、ポーランド、イラン、インド、ビルマ、セイロン、オーストラリア、シンガポール、タイ、香港、台湾で百回以上禅について話してきたと述べている。

紹介者としての任務を達成するために彼は禅がその国にその頃支配的な思想や科学といかに通じ合うかを強調する。同時代の禅の紹介者、一種の禅の布教者ともいえる久松真一とこの点で際立った対照をなしている。久松が世界全体の文化における禅の独自性、特異性を強調し、そのために、異文化の代表者との対話可能性をほとんど犠牲にしてしまっているようにみえるのに対して、佐藤は西洋文化へのほとんど順応のように思われるほどに類似性、親近性を強調する。彼は禅を社会主義の東欧諸国では、公認の心理学であるパブロフの理論を考慮してであろうか、高次神経機能のもっとも効果的な調整法として、そして一つの無神論として紹介している。科学技術万能の欧米諸国では、宗教的信仰や政治的イデオロギーに関わりなく、どんな人間でも用いることができる最高の人格の訓練と適応の方法として紹介している。それ故、彼は禅仏教 (Zen Buddhism) という表現よりも禅 (Zen) という表現を好むのである。

このように佐藤は禅を伝統的な宗教の枠組みから外して、あらゆる人間に適用可能な心身の調整法として捉え、さ

らには、「たとえこの地球上の人類が死に絶えても、このような禅は死に絶えることはない。」とまで仮定する。何故なら彼の考えでは、地球以外の星にも存在するといわれる人類と同等の生き物もやはり禅に似たような方法を発達させるだろうからである。西田幾多郎が友人の辻双明に語ったといわれる「我が禅は禅宗を超える禅なり。仏教を超える禅なり。」という言葉を引用して、自分のと同じ見解だという。

佐藤は、世界中での禅への広汎な関心と伝統禅の行き詰まりに、禅の歴史における第二の転換点の到来の徴候を見る。第一の転換点とは七世紀から九世紀にかけての中国禅の誕生である。それは仏陀の時代から千二、三百年後であり、ほぼ同じ長さの時を経て現代に至っている。そして、「中国禅の成立において禅は中国人の現実主義と肉体労働を統合したように、現在の転換期において禅は近代世界の科学と技術を統合しなければならない、キリスト教や共産主義との禅の出会いもまた大事ではあるが。」と主張する。

久松とは異なった出発点と様式においてであるが、伝統禅に対する佐藤の批判的姿勢は明白である。彼にとって科学とはあらゆる偏見ととらわれからの自由であり、その意味で臨済の殺祖の教えを彼はまったく科学的と考える。しかし科学が現実の一面的な観方で、原理からして衆生への慈悲に欠け、それに対して禅が衆生への深い慈悲を育てることを指摘する。それ故、禅は科学と同時に伝統的な諸宗教の両方の不十分さをカバーすることになる。しかし彼の批判の矛先は近代科学技術によりはむしろ、伝統禅により強く向けられているようにみえる。たとえば、彼は臨済の有名な殺仏殺祖を引用してから、「このことは当然、禅仏教に会えば、禅仏教を殺せということになる。しかし禅仏教を殺すということは、伝統禅の人々からは余り強調されていない。」と述べている。同様の趣旨は、一九五八年の論文でも、「今や仏教の皮はかなり硬くなった。まさに禅の再生を達成するために、今こそその皮を破る時であろう。(中略)刷新のためには、人間性についての西洋の科学が大いに刺激と貢献をもたらしてくれるかもしれない。」といった言葉にも現われている。

このような佐藤の禅理解が、禅の伝統に実存的に関与してきた人々にとっておそらく容易には受け入れ難く、反対に反発を招く性質のものであったろうことは想像に難くない。しかしそれは自らの心理学の根拠に腐心する専門の心理学者にとっても必ずしも好都合ではないのである。当時の日本の代表的な心理学者の一人によって、しかも彼自身が編集する国際雑誌において披露されている分だけ、禅についての西洋の心理学者達の概念を規定し、また心理学や心理学者というものについてのある一定のイメージを禅者達の内作り出す結果に一役買ったであろうことは十分推察される。西洋の心理学者にとって禅とは、実際の所、たいていの場合、信条や思想の文脈から切り離して実践したり、研究したりすることができると一種の新奇な心理療法あるいは心身調整のテクニックなのである。それは禅者達が経験している禅とはすでに大きくずれてしまつて、はたして禅と呼んでいいかどうか不明な禅なのである。他方で、禅者達が抱く心理学者のイメージは、たとえば次のような類のものであろう。心理学者というものは、たとえ自ら禅を実修していても、心理学者である限り、概して新しがり屋であり、西洋において相当する何かと単純に比較したり、結びついたりして喜こんでいる人間のことである。そこからは伝統の重みも人間存在の深みも弁えない軽佻浮薄というイメージが何となく漂ってくる。

佐藤による禅への心理学的アプローチに対する批判は、伝統への盲目的な固執からの単なる感情的な性質のものでなく、それ自身十分な吟味に価する根拠に基いているようにも思われる。一人の禅者としての佐藤の禅理解がどの程度適切で的確であるかについてはここではあえて触れない。その代わり、一人の心理学者としての佐藤の禅理解言い換えれば禅へアプローチするさいの彼の心理学を問題にしたいと思う。一人の禅者でもある佐藤にとってなるほど禅はけつして心理学的研究の単なる新しい対象ではない。禅者であるということは、たとえ臨済が殺仏殺祖を唱え、伝統からの自由を主張しようとも、禅の伝統に実存的に深く関与しながら生きることを意味する。禅の伝統とは、伝統を超える伝統という意味で、それ自身逆説的な概念である。それは佐藤が伝統禅ということと言わんとするものか

らはつきり区別されねばならない。後者においては少くとも佐藤の目には、超伝統的伝統ともいべき禅的伝統が自覚されず、現成していないようにみえるのであろう。それはもはや、本来の禅ですらないのであろう。

しかし、佐藤は伝統禅を批判の対象とはするものの、同時に禅の歴史から臨済、白隠、盤圭などを權威として引用して、自らの議論に重みをもたせようとする。伝統禅への批判と禅の伝統への依拠に彼は何ら矛盾を見出さない。筆者は別に両方の行為の間に矛盾が感じられねばならないということを言っているのではない。そこに矛盾を見出すことはおそらく間違いであろう。ただ、彼においては、そもそも人間存在や人間の行為にとって伝統とは何か、特に禅において伝統は歴史的な世界―内―存在としての人間存在に即して、いかなるダイナミックな構造として生起し、継承されるかという問いは、主題的に提起され、取り扱われていないということを指摘したのである。人間存在の本質を構成するカテゴリーとしての歴史性への洞察の不足が問題なのである。それは禅では無常迅速、生死事大という具體的な問題として各人の実存に迫り、決着を求めるところのものである。もちろんこの種の問いは、より専門の哲学者、仏教学者、宗教学者などに委ねるべき性質のものかもしれない。だが、それに心理学が無関係で済むわけにはゆかない。無関係で済ますためには、その心理学にあらかじめ一定の観点から、一定の方向に向かってその内実が規定されていなければならない。人間存在の歴史性にその中心から関わりをもたないような心理学は存在しない。あらゆる歴史的規定を超越したような心理学は一つの幻想である。歴史との内的な関わりにおいてのみ、心理学は自らの普遍性を主張することが許される。禅に心理学的アプローチを試みるといふとき、心理学者は自らの心理学を成立させているより広い歴史連関、たとえばいわゆる近代的な人生観、世界観の中に禅をひき入れ、そこから禅を読み換えているのだという自覚をもたねばならないし、心理学の専門外の禅者は、いわゆる禅の心理学的研究なるものに、自分の信念が科学的、心理学的に「実証」ないし「反証」されるのを見て、いたずらに自信を深めたり、むきになって怒るには及ばない。要は心理学の本質に関する自覚と他覚の問題である。

佐藤のいわゆる禅への心理学的アプローチではたして真の禅が、その全貌はもちろん無理だとしてもその部分だけでも、明きらかになってくるかどうか、きわめて疑わしく思われる。そのためにはアプローチする者はアプローチされる者に何らかの意味で呼応していなければならぬ。より正確に言えば、アプローチする者は、アプローチされる者からすでに自ら自身アプローチされており、自らのアプローチのあり方についての省察へと招かれていなければならない。その結果が、アプローチされる者からの呼び求めに対する呼応としての自らのアプローチなのである。そういう意味では、通学の科学の理想としての主体による事物の対象化と客観的認識のいわば逆転としての賓主互換が起こっていなければならない。

禅への心理学的アプローチなるものはまさにこのような転倒の契機を暗に含んでいる。禅を何らかの観点から研究しようとするとき、禅とはいかなるものかについてその観点からのあらかじめの何らかの知、解釈学でゆうところの前提解が存在していなければならない。でなければ禅に関する研究は不可能であろう。この知は、我々の場合では心理学的なものである。もちろんその心理学者が拠って立つ心理学の立場、たとえばフロイト派か、ユング派か、それともヒューマニスティック・サイコロジーか、あるいは行動主義かなどによってその内実は大きく異なってくるが、ここではその問題に立ち入るのが我々の関心事ではない。この前提解的な知は、研究者の専門によって社会的なものでもあるし、神学的なものでもあるし、他の諸学問に特徴的なものでもある。いずれにせよ、禅もまた、他の現象と同じく、研究されようとする限り、すでに自らの規定を何らかの研究の観点から受けてしまっているのである。

ところで真の禅は、我々が見性を経験したいいわゆる悟りを開いた人々の言説から知る限り、この前提解あるいは、禅とはこういうものだという先入見を徹底的に打破するようないわば、反解釈学的あるいは非解釈学的ではないが、超解釈学的あるいは脱解釈学的な体験あるいは出来事らしいからである。「無心」とか「本来無一物」とか、あるいは「大死乾坤新たなり」といった言葉は、そのあたりの消息を指し示しているのである。

佐藤が禅への彼なりの心理学的アプローチを試みるとき、彼はすでに禅についてのある一定の前理解を抱き、禅にある一定の規定を与えてしまっている。彼は禅を伝統禅の枠から解き放つべきだと主張するが、そのとき同時に禅を彼なりの心理学の枠組みの中に組み込んでしまっており、しかもそのこと自体は彼の心理学的省察の重要なテーマにならないままに留まっている。彼は「禅の英智を近代科学の光に照らして理解することができる。」と素朴に信じており、その信念に基いて『心理禅』などを著しているのである。その中で禅と西洋の心理療法の類似点と相違点と禅の効果について列挙しているが、禅への心理学的アプローチに内在するより本質的な諸問題はまったくといっていいほど触れられていない。たとえばいかにして禅と西洋の心理療法がそもそも比較することが可能であり、また必要か、その根拠は問われていない。また禅は無功徳をいうが、禅のさまざまな功徳を云々することがこの無功徳性にいかに関係しているかは問題にされていない。ともすると西洋の心理療法は立場の違いを越えて、その治療効果の追求という一点で目標を同じくし、これに向かって議論が可能だと信ずる傾向がある。その背後に潜んで彼らの治療や研究を暗黙に規定しているかもしれないプラグマティズムを禅は決然と拒否するかにみえる。功徳を云々するにしてもそれはあくまで菩提心を起こさせるための方便として理解されており、それ自身、何ら目的ではない。禅のこの脱プラグマチズム、用無用への煩悩からの自由は、心理療法に従事する者にとっては決定的な重要性を持っていると思われる。しばしばプラグマチックなこだわりと忠告は訓練中の、そして職業的に実践している心理療法の躰きの石となる。禅にはたしかに功徳が多いかもしれない。しかし禅の功徳を強調することは、どんなプラグマチズムの精神に導かれて生活しているアメリカ人や現代の日本人に対してさえ、かえって禅の真実を被い隠してしまうことになる危険をはらんでいる。

禅への心理学的アプローチに対する批判を予想してか、あるいは自ら自身が十分につかみきれない問題を明確に意識するためか、佐藤は一九六〇年の『プロシコロギア』第三巻で、いわゆる京都学派を代表する二人の日本の哲

学者、西田幾太郎と田辺元の文章を掲載している。前者は哲学論文集からの引用で、後者は『フシコロギア』への執筆依頼に対する佐藤への断わりの手紙であり、ともに佐藤によって英訳されている。京都学派という通称のもとに一括されてはいるが、西田と田辺の哲学の間には、もちろん大きな違いが存在する。しかしここではそのことよりも禅の心理学的理解に対する京都学派の哲学者からの批判が我々の関心事である。西田による批判は一般的で間接的であるのたいていして、田辺による批判は個別的で直接的である。科学に対する態度は、西田の方がより肯定的で、田辺の方がより否定的であるようにみえる。

西田は禅が多くの人々の想像するところと異なって神秘主義であることを否定する。西田によれば、我々の自己は「根底的には自己矛盾的存在で」あり、「何処までも自己の底に自己を越えたものに於て自己を有つ、自己否定に於て自己自身を肯定する」と考えられる。見性とはまさに「かゝる矛盾的自己同一の根柢に徹すること」に他ならない。西田はそこに「背理と云ふもの」を把握しようとする。それは単なる非合理ということではなく、「理と事と、知と行との矛盾的自己同一と云ふこと」である。そして「科学的知識も、実は此に成立する」と述べる。同様の趣旨は、「宗教は科学とは相反するかに考へられるが、却つて科学的精神は宗教によって基礎付けられると云ふことができる。真の宗教の立場は、何処までも自己の独断を棄てて、真に物そのものとなつて考へ、物そのものとなつて行ふことになければならない。」という言葉にも現われている。

科学が（西田的な意味での）宗教に基くということは、科学の肯定のようにも科学の否定のようにも両様に受けとれる。つまり、科学はその本質において宗教に基いている限りに於て肯定されるべきである。しかしもし宗教に基かず自己運動するならば、否定されねばならないということになる。ただし、西田においては後者は余り強調されていない。彼は、科学が宗教から離れて独り歩きをして、ついには宗教を無意味で不必要にし得ることになるような事態が訪れるとは言わない。彼の論理からは、そういうことはあり得ないといえよう。科学技術の進歩が人類の幸福

に必ずしも貢献しないどころか、脅威すら与えるということがひしひしと実感される現代とは異なる時代状況を背景にしているせいも、西田においては宗教と科学の葛藤はまだそれほど深刻に主題化されていない。この問題の主題的論考は、西谷啓治をはじめとする彼の弟子達の仕事になる。

禅を心理学的に理解しようとするのが適切かどうかを西田は余り問題にしていないようにみえる。それは部分的には、彼の哲学自身が心理学的な性格を有しているところから由来しているのかもしれない。もちろん、このように推論することにたいしては、当然、異議が唱えられることが予想されるであろう、西田哲学は単なる心理学ではないと。たしかに単なる心理学ではない。しかし問題は、心理学あるいはその基礎概念としての心という言葉で何いうことが意味されるかということである。その意味次第では、西田哲学は、単なる心理学ではなく、真の心理学とすら言い得るかもしれない。すなわち、心理学が心の対象化によって成立し、心がその本質からして対象化可能なある実体として考えられる限りにおいて、西田哲学はけっして単なる心理学ではないと言いつても可いであろう。何故なら、この哲学は対象論理を断固として拒否するからである。しかし、心がそれ自身、我々の自己として、すなわち、西田のいうところの絶対矛盾の自己同一の場所として、そして心理学がそのような心の論理、すなわち場所の論理として理解されるならば、西田自身、自分の哲学を真の心理学としてみなされることに異議を唱えることはないであろう。初期の『善の研究』におけるような純粹経験の哲学から、後期の場所的論理としての哲学への変遷は、それ故同時に、心理学の概念の深化として理解することができるかもしれない。このことは単に西田哲学の解釈上の問題であるにとどまらず、心理学のあり方を考えてゆくうえで、重要な示唆を与えるものと思われる。哲学者、中村雄二郎が近著で西田哲学とユング・河合の深層心理学の親近性を指摘しているのは、このような心理学の概念の変化への歩みの一つの例といえるかもしれない。しかし、京都学派の哲学においては暗黙の前提であった西田哲学と禅、ひいては宗教との連関にあえて言及せず、むしろ反対に、「ふつうあまりにも神秘化されて捉えられがちな西田の〈純粹経験〉や

へ自己」を明確化」し、「西田の哲学を既成の〈東洋思想〉の観念の枠から解き放つ」ことを目標としたことは、結果的には、西田哲学の掘がりどきかえに、そこに本来含まれていたはずの実存的深みと真剣さの一定の喪失を招くことになっていくような印象を払いきれないことは事実である。既成の東洋思想の観念の枠ということで実際に何が云々されているのかは不明であるが、それが思想の真理、あるいは西田の言う「純粹経験」や「自己」を被い隠すというネガティブな意味で語られる限りにおいて、それはたしかに超克されるべき何かであろう。だがそのことは、東洋思想へのより深い熟知とその固有の永遠性と現代性の発見を妨げるものであってはならないであろう。東洋思想の真理は東洋人である我々自身にすら、けっして熟知されておらず、むしろたいいていの場合、伝統主義と近代主義という両極端のイデオロギーによって疎遠なものになってしまっているのである。

『ブシコロギア』編集長である佐藤への田辺の手紙は、科学としての心理学による禅へのアプローチに、よりあからさまな懷疑を吐露している。文面から察する限り、佐藤は田辺に、明治から今日に至る禅の心理学的研究の歴史に關する自分の論文を送っている模様である。これらの研究について田辺は次のように手厳しく論評している。「卒直に申し上げて、これらの過去の研究に対していささか失望の念を禁じ得ません。と申しますのは、そのほとんどが、どちらかといえば外面的で周延的であり、禅の真髓に達し得るものがほとんどないからです。禅は単なる意識の事象ではなく、実存的な自覚、即ち全人の存在様式の変転であり、觀察、分析、説明、という通常の心理学の方法では、禅へのいかなる透徹した洞察をも生み出すことができないからです。禅の悟りをめざして自己自身の経験に基いた先駆者達の禅経験を理解し、解釈しようとする以外に道はありません。この第一条件を満たさないような心理学的コメントなるものは、皮相さの迷路に迷い込んだ怠惰な議論以外の何ものでもありません。」

田辺の批判の矛先は心理学者にだけでなく、鈴木にまで向けられる。何故なら鈴木は禅理解は、田辺の目には明きらかに心理学的なものに映るからである。鈴木は『禅仏教論文集』の第一巻1934以来、特に心理学的観点からの禅の解明

を試みてきている。それ故、「禅に関する彼のエッセイが高く評価されてきたことはきわめて当然です。しかし、禅の弁証法に重要性を認めていないようにみえるとき、わたしは彼に同意することができません。禅の弁証法は、禅における知的矛盾と主体の全存在の転換に存し、禅の真理の把握における頓悟と直観が強調される結果としておこるものです。」要するに、鈴木 of 心理学的な禅理解は、そこに田辺のいう禅の弁証法なるものが不十分にしか認められていないようにみえるが故に、批判されねばならないというのである。

田辺は禅を異常心理に還元しないようにと警告する。何故なら、平常底こそが絶対的なことであるからであり、道元の『正法眼蔵』からの有名な言葉、「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および己の身心をして脱落せしむるなり。」を引用する。田辺によれば、彼のいう禅的弁証法の真理にもっとも適っているようにみえるのは、ゲシュタルト心理学者であるクルト・レヴィン (Kurt Lewin) の位相的観点であるが、レヴィンですら弁証法の契機としての主体と環境の相関に関する議論において弱いように思われる。

禅への心理学的アプローチを試みるにあたっての心理学自身の学問的かつ実存的な基礎 (Grund) に関する自覚の不足は、専門の心理学者の側からよりはむしろ、哲学者の側から指摘されている。その指摘を心理学者は余り十分、真剣に受けとめていないようにみえる。多くの場合、互いに触れ合うことがないまま、すれ違いに終わっている。筆者自身、一心理学者である以上、心理学のことをいたずらに批判するつもりはない。哲学者の側における心理学への無理解ないし十分に吟味されていない先入見を看過するわけにはゆかない。それにもかかわらず、心理学者の側における哲学的無自覚、ビンズワングアの言う「自然主義的白内障 (der naturalistische Star)」<sup>203</sup> がやはりゆゆしき問題であることにはかわりがない。この問題は、禅をはじめとする東洋の靈性の紹介や、それと西洋の心理療法との比較だけして解決されることはなく、せいぜい隠蔽されるだけである。

佐藤は一九六三年の夏、パリで行なわれた国際心理学会に出席の後、ハイデルベルグで、パーゼルから当地にきていた世界的な実存哲学者、カール・ヤスベルス (Karl Jaspers) 教授と会見して、禅や東西文化の統合について会話をした。その時のヤスベルスの発言がドイツ語のまま、一九六八年の『プシコロギア』に掲載されている。ただし、聞き取りは不完全であり、それ故資料的価値としては問題がある。ヤスベルスは周知の通り、精神医学者として出発し、『精神病理学総論』<sup>28</sup> という精神医学の古典ともいべき大著を発表してから、哲学者になり、有神論的実存哲学の代表の一人として知られている。

禅仏教と密接に関連している京都学派の哲学者と異なり、ヤスベルスの哲学はキリスト教信仰を背景にしている。彼は、アジアの哲学の概念が自分達西洋人にはないアジア人の経験に基いている以上、それに関する自分の理解に一定の限界があることをまず、謙虚に認める。それから、禅が一つの方法 (Methode) であるからキリスト者にも適用可能だという佐藤の見解に懐疑の念を表明する。ヤスベルスによれば、禅は、西洋の心理療法と比較し得るような一つの方法というよりはむしろ、方法以上のもの、すなわち瞑想 (Meditation) として考えられねばならない。単なる方法的なものとの瞑想の違いは、我々人間存在の根本態勢 (Grundverfassung) あるいは前提 (Voraussetzung) としての信仰 (Glaube) が、前者においては欠けていて技術になってゆくのに対して、後者においてはまさにこの要素から成り立っているという点にある。かつて精神医学者であったにもかかわらず、あるいはその故にかえて、彼は心理学を厳しく攻撃する。心理療法のことである心理学的技術もまた、それ自身、信仰を欠きながら、一種の哲学、ユング派に至っては一つの似而非哲学になってしまっている。西洋心理学は科学のマントに身を包んだ一種の企業 (Betrieb) であり、実際の所、心理療法で人間は救われることはない。ヤスベルスのこの激しい心理学批判に対して、精神医学、特に現象学的精神医学と心理学、特に力動ないし深層心理学からの反論は可能で、また実際にその長い論争の歴史が存在するが、ここではこれに立ち入らない。要するに、ヤスベルスにとって、禅を宗教やイデオロギーの

違いを超えた一種の心理療法あるいは心身調整法とみなし得るとするような佐藤の見解は受け入れ難いところなのである。ヤスベルスは、禅を東洋の靈性の一つである仏教の瞑想としてこれに敬意を払いつつ、キリスト教には中世に発達した神秘家の瞑想があり、それは仏教とはまったく異なった信仰に基いていることを力説する。

自ら自身は参禅の経験がなく、それ故、禅の本質についての理解の適切さには当然異論の余地があるものの、禅への心理学的アプローチに対するヤスベルスの疑念は方法的な自覚に裏付けられている。彼は禅をけっして過少評価しているのではない。反対に東洋の代表的な靈性として高く評価すればこそ、禅を心理学と同一レベルで論じることに対して強く反対するのである。同じく西洋人として禅に深い敬意を払うにしても、禅に相当する近代西洋における唯一の意味深い歴史的な精神運動として心理療法を挙げるユングと、心理学的技術としての心理療法に西洋精神の墮落を見て、それ故に、禅の心理学的理解を拒否するヤスベルスとは、両極端に位置しているといえる。ユングにとっでは、心理療法は単なる精神疾患の一治療技術として近代医学の体系の中に位置づけられるべきものではなく、それ自身すでに、近代医学をも含めた近代西洋の時代精神に対する批判と超克の意図を秘めた一種の文化運動である。だが、佐藤には、そしてその後の現在に至るまでの大部分の日本の心理学者についてもそのようなのだが、心理学は一つの科学技術に留まり続け、たとえそれがさまざまな文化現象を説明するための一つの解釈学的な枠組みとして利用されても、それ自身の歴史的、文化運動的意義はほとんど主題的に考察されずにとどまり、結果的には、支配的な時代精神にのめり込んでゆくことになる。

「わたしの申し上げていることがお分かり頂けたでしょうか？」というヤスベルスの問いに、佐藤がどのように答えたかは記されていない。そのかわり、彼は自分が京都大学の心理学を卒業してから五年間、精神医学研究室で研究し、ヤスベルスの『精神病理学総論』をおおいに興味をもって読んだことがあるということを告げてから、シュルツ (Schulz) の自律訓練法 (das autogene Training) と禅の間に何らかの関係がないかどうかをたずねている。不

十分な資料から速断するのは危険であることは承知しつつ、やはり佐藤にはヤスベルスの発言の意味するところがほとんど伝わっていないように思われる。佐藤は、禅がけっして東アジアという一地域の前近代的な宗教としての仏教の一宗派の単なる宗教儀式ではなく、世界に存在する種々の宗教とイデオロギーの違いを超えて通用し、西洋に発展した科学技術をも十分に統合し、西洋の心理療法とも共通点がある人格のトレーニングの一方法であるという自らの見解を譲らない。そしてこの見解に、西洋の精神医学と哲学の権威であるヤスベルスからの承認の言質を期待しているかにみえる。しかしヤスベルスの口から発される言葉は、彼の期待とはまったく別の関心事を指し示している。それは彼の問題意識の圏内に入ってこず、むしろそこから排除されるべき性質のものである。禅がまぎれもなく宗教であり、宗教を離れてあり得ないということこそ、彼が心理学者として否定しようとしてきたものなのである。それだけに、精神医学と哲学の権威から禅が信仰の発現形式であることが、少しの敵意もなく、反対に敬意をもって力説されると、佐藤は困惑せざるをえないのである。対話の場面を奇妙な雰囲気包んでいるのが想像される。<sup>85</sup>

その背景となる宗教的基盤が仏教とキリスト教というように異なっているにもかかわらず、禅への心理学に対して哲学者達によって表明された懐疑の念はともに、心理学の学問的基礎、心理学者が研究し、発言し、行動するさいの実存的な足元に向けられている。心理学者は、自分の方法があらゆる先入見や前提から自由で、たとえ心理的現実(フロイト、ユング)という名においてであれ、共感的理解(ロジャース)とか参与的観察(サリヴァン)という名においてであれ、現実を客観的に把握し得るといふ風に考え、また、そうであるように手続きを洗練する努力を傾ける。そしてその理想を禅に求めさえする。何故なら、禅は臨済の殺仏殺祖の教えが示すように、あらゆるものへの捉われからの自由を体現するからである。しかし哲学者からは、まったく無前提的な科学の方法や認識などというものはあり得ない、それは克服されるべき幻想であることが告げられる。心理学は、自らがそこから自立し得たと標榜する宗教と哲学との深い因縁という原初的事実にもう一度、直面させられる。これを無視する時、心理学自身が自ら意

図に反して一種の代理宗教ないし代理哲学、要するにイデオロギーとして機能してしまふことになる。

しかしこのことは、心理学が心理学であることをやめるべきであるということの意味するものではない。少くとも禅的な論理に従う限り、心理学が宗教や哲学に還元されたり、それらによつて形而上学的に基礎づけ (Begründung) されるということではなく、反対に心理学がまさに真の心理学として現成することではなければならない。何故なら、心あるいは魂とは自ら自身において自ら自身と他のあらゆるものを基礎づける根拠 (Grund)、さらには無底 (Abgrund) であるからである。それ故、心理学は、人間存在の現実からの遊離あるいは、反対にそれへの埋没という意味での単なる学問的作業や企業化した技術ではない。真の心が問題である限り、我々人間存在の全体がその真っ只中から問題とされるのであり、それはすぐれて現代的な意義を担っているのである。

しかし禅との関わりで心理学が真の心理学として、心が真の心として現成するとは、一体どういうことであろうか？それは心理学者が参禅することで解答が出る問題ではない。今日理解されている西洋心理学の成立と発展が近代西洋の歴史的境位に特有の時代精神と不可分であり、それに刻印づけられているように、禅もまたけつして歴史を離れてあり得ず、常に歴史の過程にあり、その時々々の時代精神と密接に連関しながら、自らの真理を伝えてきた。禅を一つの心理学の質を評価し得る何か絶対的な規準であるかのように考えることは不適切であろう。

禅や他の宗教の立場からすれば心理学は実に浅薄なものにみえ、また実際にそうかもしれないが、それでもなお、心理学には心理学の固有の論理とダイナミズムがないかどうかを、心理学自身に検討させることが必要であろう。佐藤の難点は、禅の心理学的理解そのものにあるというよりはむしろ、彼の心理学が十分に心理学でないという点にあるのではなからうかと筆者に思われる。

心理学は哲学に、哲学は宗教に基礎づけられると考えることは中世的な表象である。心理学、哲学、宗教をあたかも三つの異なったものであるかのように表象し、それらの三つの関係をあれこれと考えるよりはむしろ、それらはい

ずれも人間の人間としてのあり方として理解しなおすことの方が、より現実在即している。それは超人間的次元の否定としての人間学主義 (Anthropologism) 的還元を意味するものではなく、具体的には、心理学、哲学、宗教の各々における自らの根拠への問いとともに、それらの間の対話として遂行される。それ自身一体化しつつある現代世界は、まさにそれを要求しているのである。

註

- (1) 佐藤幸治『心理禅』、創元社、大阪、一九六一。
- (2) 一九六八年の『ブシコロギア』における論文で佐藤が、日本における禅の心理学的研究の歴史に触れているので、これを紹介しておく。一九〇五年のローマにおける第五回国際心理学会で、当時、東京帝国大学の心理学教授であった元良勇次郎(一八五八—一九一三)が「東洋哲学における自我の理念」という題で、円覚寺僧堂における彼自身の禅実修を通じて発展させた心理学をヴェルツブルグ学派の考え方と比較する発表を行なっている。しかし彼の弟子である松本亦太郎(一八六五—一九四三)は東洋の心理学に関心を示さなかった。他方、浄土宗光明会の僧侶である笹本戒浄(一八七四—一九三七)は、仏教を学んで後に東京帝国大学で元良の下で西洋心理学を研究し、浄土宗、禅宗、真言宗からの素材をもとにして『真の自己』(一九四三)という書物を著している。佐久間鼎(一八八八—一九七〇)は禅への現象学的アプローチと脳波測定による生理心理学的アプローチを提唱した。黒田亮(一八九〇—一九四七)
- (3) 参考のため、『ブシコロギア』にこれまで掲載された禅に関する論文のリストを左に記しておく。  
Sato, K., Psychotherapeutic implications of Zen, *Psychologia*, 1958, 1, 213-218.  
Kora, T. and Sato, K., Morita therapy — A psychotherapy in the way of Zen, *Psychologia*, 1958, 1, 219-225.  
Usa, G., A case of a nun, who suffered from the obsessive hallucination of snakes, treated by Morita therapy, *Psychologia*, 1958, 1, 226-228.  
Van Dusen, W., Zen and Western psychotherapy, *Psychologia*, 1958, 1, 229-230.  
Van Dusen, W., Wu wei, no-mind and the fertile

- void in psychotherapy, *Psychologia*, 1958, 1, 253-256.
- Kelman, H., Eastern influences on psychoanalytic thinking, *Psychologia*, 1959, 2, 71-78.
- Fromm, E., Psychoanalysis and Zen Buddhism, *Psychologia*, 1959, 2, 79-99.
- Bruner, J., The art of ambiguity: A conversation with Zen Master Hisamatsu, *Psychologia*, 1959, 2, 101-106.
- Sato, K., How to get Zen enlightenment—On Master Ishiguro's five-days' intensive course for its attainment, *Psychologia*, 1959, 2, 107-113.
- Ames, V. M., William James and Zen, *Psychologia*, 1959, 2, 114-119.
- Hora, T., Tao, Zen and existential psychotherapy, *Psychologia*, 1959, 2, 236-242.
- Weisz, P., The contribution of Georg Wilhelm Groddeck on Zen Buddhism and psychiatry, *Psychologia*, 1960, 3, 50-57.
- Nishida, K., Comments on Zen, *Psychologia*, 1960, 3, 80-82.
- Jung, G. G., On the conversation with Dr. Hisamatsu—Letter to the translator—, *Psychologia*, 1960, 3, 82.
- Tanabe, H., On the psychological studies of Zen
- Letter to the editor, *Psychologia*, 1960, 3, 83-84.
- Kirsch, J., Affinities between Zen and analytical psychology, *Psychologia*, 1960, 3, 85-91.
- Kawai, H. and Kondo, K., Discussion on Morita therapy, *Psychologia*, 1960, 3, 92-99.
- Becker, E., Psychotherapeut observations on the Zen discipline—one point of view, *Psychologia*, 1960, 3, 100-112.
- Miyamoto, M., Zen in play therapy, *Psychologia*, 1960, 3, 197-207.
- Van Dusen, W., LSD and the enlightenment of Zen, *Psychologia*, 1961, 4, 11-16.
- Nakamura, S., Iwasaki, K. and Akishige, Y., Psychological studies on the regulation of respiration (1)—on the relationship between respiration and minor tremor, *Psychologia*, 1961, 6, 17-23.
- Sato, K., On the conversation of C. G. Jung and S. Hisamatsu, *Psychologia*, 1961, 4, 71-72.
- Hora, T., On meeting a Zen-Master socially, *Psychologia*, 1961, 4, 73-75.
- Sato, K., Karaka, H., Demartino, R., Abe, M. and Kawai, H., What is the true self?—a discussion, *Psychologia*, 1961, 4, 126-131.
- Sasamoto, K., Awakening to the true self—a case

- of Rev. Hara, *Psychologia*, 1961, 4, 132-134.
- Kawai, H., Professor Carl G. Jung and Japanese psychology, *Psychologia*, 1962, 5, 8-10.
- Onda, A., Zen and creativity, *Psychologia*, 1962, 5, 13-20.
- Jordan, G. R., Reflections on LSD: Zen Meditation and Satori, *Psychologia*, 1961, 5, 124-130.
- Dumolien, H., Methods and Aims of Buddhist Meditation — Satipathana and Zen, *Psychologia*, 1962, 5, 175-180.
- Chang, C., The study of Master Lin-chi I-Hsuan (Rinzai Gigen), *Psychologia*, 1963, 6, 74-80.
- Nikaido, J., Putting the mind to the plantar core — an application of Zen practice to hygiene, *Psychologia*, 1963, 6, 81-85.
- Kasamatsu, A. and Hirai, T., Science of Zazen, *Psychologia*, 1963, 6, 86-91.
- Hisamatsu, S., Nishitani, K., Demartino, R., Kataoka, H., Sato, K. and Toyomura, S., On the peace of mind, *Psychologia*, 1963, 6, 117-124, 183-186.
- Sato, K., The Ishiguro technique — an intensive course of Zen training, *Psychologia*, 1963, 6, 187-189.
- Sato, K., Death of Zen Masters, *Psychologia*, 1964, 7, 143-147.
- Blyth, P. H., NO Japanese Zen, thank you!, *Psychologia*, 1964, 7, 148-150.
- Rogers, A., Zen and LSD: an enlightening experience, *Psychologia*, 1964, 7, 150-151.
- Ando, S., Zen and Christianity, *Psychologia*, 1965, 8, 123-134.
- Klee, J. B., The colors of Zen, *Psychologia*, 1965, 8, 197-201.
- Sato, K., No-mind in Zen and Mindfulness in Satipathana, *Psychologia*, 1965, 8, 202.
- Sato, K., Zen of a communist, *Psychologia*, 1967, 10, 101-103.
- Fromm, E., Memories of Dr. D. T. Suzuki, *Psychologia*, 1967, 10, 118-120.
- Gilbert, A., From Buddha to Pavlov — the technique of mysticism, *Psychologia*, 1967, 10, 121-128.
- Sato, K., D. T. Suzuki, Zen and LSD 25, *Psychologia*, 1967, 10, 129-132.
- Onda, A., Zen, autogenic training and hypnosis, *Psychologia*, 1967, 10, 133-136.
- Sato, K., Zen from a personological viewpoint, *Psychologia*, 1968, 11, 3-24.
- Jung, C. G. and Hisamatsu, H., On the unconscious, the self and the therapy, — a dialogue, *Psychologia*,

1968, 11, 25-32.

Laffan, B., Zen, education and Japanese culture, —some thought, *Psychologia*, 1968, 11, 168-174.

Ando, S., Entering the world of Zen —two remarkable experiences in my life, *Psychologia*, 1968, 11, 175-178.

Yokoyama, K., Morita therapy and Seiza, *Psychologia*, 1968, 11, 179-184.

Sato, K., Prof. Jaspers on Zen, *Psychologia*, 1969, 12, 125-128.

Kasamatsu, A. and Hirai, T., An electroencephalographic study on the Zen meditation (Zazen), *Psychologia*, 1969, 12, 205-225.

Sato, K., Zen, Tendai Zen and Naikan, *Psychologia*, 1970, 13, 2-4.

Sekiguchi, S., Zen of Tendai, *Psychologia*, 1970, 13, 135-139.

Anzai, J., Two cases of Zen awakening (Kensho) experiences, *Psychologia*, 1970, 13, 140-144.

Kiefer, D., What is Mu?, *Psychologia*, 1971, 14, 67-70.

Ikemoto, T., Zen enlightenment without a teacher: the case of Mrs. Courtois, an American, *Psychologia*, 1971, 14, 71-76.

Haines, Norman, Zen Buddhism and psychoanalysis

—a bibliographic essay, *Psychologia*, 1972, 15, 22-30.

Berkman, K., Semantics and Zen, *Psychologia*, 1972, 15, 127-136.

Shapiro, H., Zen meditation and behavioral self-control strategies applied to a case of generalized anxiety, *Psychologia*, 1976, 19, 134-138.

Shapiro, H., Instructions for a training package combining formal and informal Zen meditation with behavioral self-control strategies, *Psychologia*, 1978, 21, 70-76.

Kubose, S. and Umemoto, T., Creativity and the Zen Koan, *Psychologia*, 1980, 23, 1-9.

Sallis, J.F., Meditation and self-actualization: a theoretical comparison, *Psychologia*, 1982, 25, 57-64.

Gergen, K. J., Zen Buddhism and psychological science, *Psychologia*, 1983, 26, 129-141.

(\*) 村本龍司「禅の心霊学の関わりについて」『禅学研究』六二号、一九八三年、七二—九八頁。

(5) Suzuki, D. T., *An Introduction to Zen Buddhism*, The Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934.

(6) Suzuki D. T., *Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus*, Leipzig, 1939.

(7) Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, Bd. 11, S. 581-602.

- (8) ホルナイ女史は日本の禅者達に幻滅し、また、禅へのロマの関心をいつても懐疑的であったと伝えられている。
- (9) Suzuki, D. T., *The role of nature in Zen Buddhism, Eranos Jahrbuch Band XXII, 1953, Rhein-Verlag, Zürich, 1954, pp. 291-321.*
- (10) Suzuki, D. T., *The awakening of a new consciousness in Zen, Eranos Jahrbuch XXIII, 1954, Rhein-Verlag, Zürich, 1955, pp. 275-305.*
- (11) Fromm, E., *Zen Buddhismism and Psychoanalysis*, Harper and Brothers, New York, 1960.
- (12) Benoit, H., *The supreme doctrine, Psychological studies in Zen thought*, Panth con, New York, 1955.
- (13) 筆者は前回の論文の末尾で、次回「すなわち今回の論文において久松とユングの対話について論じることを予告した。しかしまだ時機が熟しているようにには思われないので、残念ながら見合わせることにする。
- (14) シンボジウムの発表論文は『*Zen Buddhism Today*, 1983, Vol. 1. に収録されている。
- (15) Sato, K., *Zen from a personological viewpoint, Psychologia*, 1968, 11, 3-24.
- (16) Sato, K., *Psychotherapeutic implications of Zen, Psychologia*, 1958, 1, 213-218.
- (17) *Ibid.*
- (18) 西田幾太郎「哲学論文集第七、場所的論理と宗教的世界観」、『西田幾太郎全集』第一巻所収、岩波書店、昭和四〇年、四四五-四四六頁。
- (19) 西田幾太郎「哲学論文集第三、経験科学」、『西田幾太郎全集』第八巻、岩波書店、昭和四〇年、三〇〇頁。
- (20) 中村雄二郎『西田幾太郎』、岩波書店、昭和五八年、六六一-七五頁。
- (21) Tanabe, H., *On the psychological studies of Zen, Letter to the editor, Psychologia*, 1960, 3, 83-84. 上記に引用する田辺の手紙は、もともとものと日本語で書かれているが、これを『フシロコギヤ』読者のために佐藤が英訳したものを筆者が再び日本語に訳しなおしたものである。当然、田辺自身のもの日本語文と筆者の訳による日本語文の間には差異が存在する。残念ながら田辺のものも手紙を入手できなかったために、資料上、きわめて不備なものとなったことを御了承願いたい。
- (22) 鈴木大拙「禅とは何ぞや」、『鈴木大拙全集』第十四巻、岩波書店、昭和四四年。
- (23) Binswanger, L., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze Band I, A. Francke AG Verlag Bern, 1947, S. 7.*
- (24) Sato, K., Prof. Jaspers on Zen, *Psychologia*, 1969, 12, 125-128.
- (25) Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie (1913)*, Springer, Berlin, 1965.
- (26) 同様なことは、京都学派の哲学に対する西洋のキリスト

者の評価と、これに対する前者の反応にも見出されるようである。後者にとって、前者を仏教、特に禅仏教との連関を無視して考えることはできない。彼らにとって京都学派の哲学と仏教はどこまでも一つの単位をなし、ワンセットとして考えられる。しかもその場合、仏教に対して何ら敵意はなく、むしろ反対に彼ら自身のキリスト者性を否定することなく、仏教に敬意を払いつつ対話の世界が開かれることを期待する。しかし京都学派の哲学者達は、自らの哲学が仏教と単純に同一化されることを拒否し、宗教の違いを超えた普遍性をもつことを強調する。そのため両者の議論は奇妙なすれ違いに終わる傾向がある。このことは宗教間の対話と宗教と哲学の対話の異なった二つの次元における困難さを我々に考えさせる。キリスト教も仏教も、自らの路線に従って相手が「より一層の展開」を遂げること、を暗黙の内に期待し、同時に相手側からの自らに対する同様の期待に対して暗黙の内に一線を画そうとする。キリスト者は仏教者がイエス・キリストの呼びかけに応えることを期待し、仏教者はキリスト者がイエス・キリストも究極の所、空であり、彼からも自由にならねばならないということに気づくように求める。これは、二つの世界宗教の相互の交流への努力にもかかわらず、なお残りつつけるであろう困難さである。他方、仏教を離れた京都学派の哲学は、キリスト教を離れたトマス哲学同様、そもそも可能かどうかということは、宗教と哲学の対話の困難さに関わる問い

である。