

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

Jung's encounter with Buddhism

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2004-10-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 村本, 詔司, Muramoto, Shoji メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/781

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



ユングと仏教の出会い

村 本 詔 司

ユング心理学と歴史的ユング

カール・グスタフ・ユングは、仏教という東洋の宗教が心理学的な性格と価値を持っていることをもっとも早くに認識して評価した最初の西洋心理学者の一人である。半世紀も前にユングによって西洋の土壤に蒔かれた種は、80年代後半から90年代にかけての二つの傾向となって育ってきている。一つは、仏教ユングアンの登場⁽¹⁾、もう一つはユングの分析心理学と仏教の比較に関わる研究の発展⁽²⁾である。

自伝のなかで自分の錬金術研究を思い出しながらユングは次のように言っている。「歴史がなければ心理学、特に無意識の心理学はありえないのは確かだということがわたしに明らかとなった。」⁽³⁾歴史はユングにとって、無意識との対決のまっただ中で自分の先駆者を探求し、その先駆者と連帯することの体験であると同時に、臨床的であれ、社会的であれ、同時代の現象を査定する際の解釈枠組みでもあった。歴史は源泉への情熱とその探求を呼び起こすとともに、わたしたちの同時代人たちが自分独自のビジョンを提示することに夢中になっているときに物事を冷静に広い視野から見ることを教えてくれる。

ユング自身によって模範を示されたこの歴史的なスタンスを、彼自身の心理学に適用してもいいのではなかろうか。ユングが1961年に亡くなって以来、彼の追随者たちは、ユング自身にも思いもよらなかった仕方で彼の心理学に固有の論理を追求してきた。仏教ユングアンの出現はその結果の一つである。

どんな思想体系もその創始者とされるものから相対的自律性を有しているのだから、分析心理学のこの発展は妥当とされるべきである。だが、その一方で、ユングがどのように仏教と出会ってきたのか、その歴史をたどることも必要である。

本論文は仏教に対する歴史的ユングの関係に関心を払うものである。どのような歴史的、イデオロギー的、個人的な文脈で彼はこの東洋の宗教を知ることになったのか。仏教との彼の出会いの根本的モチーフは何か。彼の反応はどのようなものであったか。仏教のどの側面が彼を仏教に対して夢中にさせ、どの側面が彼に留保させたのか。仏教についての彼の見解は同じままだったか、それとも、彼の人生の過程で変化していったか。仏教へのユングの貢献は何か。これらの問題に筆者は本章で取り組みたいと思っている。

ユングの仏教との出会いの歴史的、靈的背景

仏教がつい最近になってはじめて西洋に導入されたと思いきむのはそもそも間違っている。西洋と仏教の関係は、想像以上にはるかに長い歴史を持っている。長尾雅人⁽⁴⁾によれば、ギリシャ人は紀元前五世紀頃から現在のアフガニスタンからインダス河の右岸にかけて定住しており、アレキサンダー大王の東征でさらにその人口が増加した。ギリシャ人の王メナンドロス（在位紀元前155—130年頃）の支配するバクトリア王国の領土は西北インドから一時はインド内部にまで及んだ。しかし、『ミリンダ王の問い』が示唆するように、メナンドロス王と彼の臣民は仏教徒になったと伝えられている。

ギリシャ人を仏教徒にすることで仏教自体も変化した。初期の仏教徒には、仏陀を人間の姿として見えるようにすることは、その教義から言っても思いもよらなかったことだったのだが、ギリシャ人と接触することで、仏像が製作されるようになった。ギリシャ人がいなかったら、ガンダーラ美術が北インドに一世紀から五世紀にかけて栄え、仏像制作がついには日本にまで伝えられることはなかったであろう。

紀元前四世紀のインドのアショーカ王は、仏法を説教するための宣教師を西方に派遣した。ユングはセミナーで、紀元前二世紀のペルシャには仏教の僧院があったと述べ、ペルシャを通じて仏教の思想がキリスト教の基礎のなかに入り込んだと示唆している。⁽⁵⁾

西洋と仏教の関係の長い歴史を述べるのはこれぐらいにして、ユングが仏教を知るにいたった直接の歴史的、個人的文脈に話を移そう。仏教への彼の関係を理解するうえでのもっとも重要な背景は、プロテスタントの牧師の息子として生まれた彼が、父親と、母方のプライスヴェルク家によって代表されるキリスト教社会にあって疎外と孤立に悩んでいたということである。ユングが自伝で報告していることだが、彼は、魅惑的ではあるが恐ろしい夢において地下の神によってイニシエーションを受け、それから、自分だけの儀式と神学をひそかに発展させた。

東洋の霊性との出会いについてユングが最初に覚えているのは、彼の母親が、インドの神々の絵が描いてある古い本を読んで聞かせ、尽きぬ興味を彼の心の中に抱かせたことである。⁽⁶⁾ この記憶は、シュレーゲルやシェリングといったドイツ・ロマン派のあいだで始まったインドの精神世界に対する関心がスイスの田舎牧師の家庭にも及んでいたことを示唆する。

ユングの父は、キリスト教の三位一体の教義を教えそこなうことによって彼を甚だしくがっかりさせた。しかし、この失望のために彼はキリスト教を捨てることにはならなかった。むしろ、キリスト教の代理もしくは、それについてのより満足のゆく解釈を与えてくれるように思われるものを見方をたえず求めることになった。この意味でユングは、自分の宗教から自分を完全に解放することができなかつたし、そのつもりもなかつた。ピーター・ホームズが指摘するように、キリスト教はむしろ、彼の心理学がそこから現れる母体であった。

ゲーテのファウスト

靈的に欲求不満で飢えていた青年期のユングは、母から読むことを勧められたゲーテの『ファウスト』によって大いに安心を得た。仏教とは直接的には結びついていないものの、この作品はたしかに、キリスト教に代わりうる靈性を彼に提供した。後に、鈴木大拙の書物への序文でユングは『ファウスト』を、西洋において禪に対応する数少ないものの一つに数えている⁽⁸⁾。そして、実際『ファウスト』は、彼の著作のなかでもっとも頻繁に引用される作品なのである。青年期のユングは、「ああ、俺の胸には二つの魂が住んでいる。」というファウストの言葉に特に惹かれた。これは後に、彼と彼の弟子たちによって自我と自己の軸の理論として練り直されることになった。

「ファウストと仏教」というテーマはあまりにも大きすぎてここでは取り扱えない。本論文と関連する次のいくつかの類似点を指摘しておくだけで十分であろう。第一に、両者はともに人間の欲望の無限性と有限性に関心を払っているということ。第二に、両者はともに、神の介入をできるだけ認めず、反対に、人間の行為をできるだけ信頼しているということ。第三に、両者ともに、あらゆる物事がはかなく象徴的であることを理解しているということである。

ショーペンハウアー

人格の分裂（第一人格と第二人格）に悩んでいた青年期後期の頃、ユングはショーペンハウアーの書物、『意志と表象としての世界』の読書に没頭し、ある程度までそれで癒されたと感じた。今日、ショーペンハウアーとユングが無意識、元型、夢に関して類似した見解を持っていたことが注目されている⁽⁹⁾。ゲーテを崇拝していたショーペンハウアーは、仏教を熱心に研究し、それを自分の哲学大系に導入した最初の西洋哲学者である。そして、ユングはショーペンハウアーを通じて仏教、特に大乘仏教についてのかかなりの知識を得ていた。

ユングは、神によって創造されたこの世界が何か根本的に問題があるというショーペンハウアーのペシミズムに我が意を得たりと感じた。彼にとってショーペンハウアーは、世界においては苦と混乱と欲望が普遍的であることをオープンに語った最初の哲学者であったが、これは実は仏教の最初の聖諦、つまり苦諦なのである。

しかし、知性が盲目の意志に鏡を差し出してその意志を自己否定へと導くというショーペンハウアーの考えにユングは満足しなかった。彼は次のような疑問を抱いた。どうして意志は自分の本当の状態を見ることができるのか、たとえ、それができるとして、どのようにその転換が起こるのか、意志は自分の見たいものだけを見るのではないのか、知性とは何か、と。結局、ユングはカント哲学を採用した。そのおかげで彼は、経験的には知り得ないカントの物自体 (Ding an sich) をショーペンハウアーが経験的に知りうるかのように誤解していることがわかったからである。しかし、ショーペンハウアーに対するこの失望は、ユングの心のなかである種の緊張として残り、後に能動的想像 (aktive Imagination) についての自分の心理学的な理論と技法を発展させるうえでのバネとなったように思われる。ショーペンハウアーは、仏教に対するユングの関わりを理解するうえで鍵となる人物である。

ユングを困惑させたショーペンハウアーの鏡は、主体と客体が分裂している西洋の知の形を象徴するものではない。この鏡の意味を説明するためにショーペンハウアーは、ウパニシャッドから「これは汝なり」を意味する tat twam asi を引用している⁽⁹⁾。それゆえ、意志がその鏡に見るのは、その反映にほかならず、鏡は意志の自覚を指しているのである。

ショーペンハウアーに対するユングの失望は、彼が知性と意志の西洋的二分法にとらわれていたことを示唆する。これに対して、仏教では知性と意志は同一である。より心理学的、霊的に言えば、感じることは癒しになるのである。ショーペンハウアーの知性にユングが理解したものと、哲学者が研究した大乘仏教における般若波羅蜜のあいだには恐ろしいほどの違いがある。

心理療法を仏教の観点から練り直す精神分析家、マーク・エプスタインは、地獄においては菩薩が手に鏡をもって現れることに注意を促し、癒しは感情の自覚を通じてはじめて起こることを示唆している。¹¹⁾これは、知性が提示する鏡に意志が自らを映して自己否定に到達するというショーペンハウアーの考えに正確に対応する。

ショーペンハウアーは意志の自己否定を自殺と同一視しない。反対に、自殺を意志の自己肯定として非難する。ここでの意志は、個性化の原理 (principium individuationis) へとわたしたちを従わせる何かとして形而上学的に理解されねばならない。意志の自己否定は、エゴイズムとしての個性化の原理からの自由に他ならない。他方、自分の理論を表すためにユングは後にショーペンハウアーから個性化という用語を借用した。しかし、その意味がショーペンハウアーとユングとで非常に異なることは注目すべきである。ショーペンハウアーによれば、意志の自己否定は他者の苦悩の認識 (Erkenntnis) に他ならない。彼は、「純粋な愛の本質は共苦あるいは同情 (Mitleid) である。」¹²⁾と言っている。Mitleid は大乘仏教における慈悲 (karuna) のドイツ語訳である。同様に、共苦を通じて明らかとなる認識は般若 (prajna) のドイツ語訳である。大乘仏教では般若と慈悲は互いに切り離されない。ショーペンハウアーの哲学から深い影響を受けたリヒャルト・ヴァーグナーの最後の作品である『パルジファル』の根本メッセージは、「共苦を通じて知る (Durch Mitleid wissend)」である。ウルス・アッパによれば、これは明らかに大乘仏教の教えを表している。¹³⁾

宗教的かつ心理学的なパースペクティブの探求

学生時代におけるツォーフインギアという学生組織での講演とオカルティズムに関する学位論文においてユングは、カントとショーペンハウアーに依拠しながら、スピリチュアリズムを含む宗教現象に取り組むための自ら自身の心理学的観点を構築しようとした。¹⁴⁾彼は宗教を心理学的な何かと見なした。

彼には心理学が、キリスト教と他の宗教の境界だけでなく、宗教と科学の境界も越えさせてくれるように思われたのである。しかし、1910年2月11日のフロイト宛の手紙でユングは「宗教は宗教によってのみ置き換えられねばなりません。」と書いて、フロイトを大いに当惑させている。このことから明らかかなように、ユングは精神分析がキリスト教の代わりになることを期待した。言い換えれば、彼は、宗教的で、かつ心理学的な何かを見出したかったのである。そして、ユングがのちに仏教をもっとはつきりと評価するようになったのは、まさにこの点である。というのは、彼にとって仏教は「純粹理性の宗教」⁶⁵であり、「究極的意識へ向かってのもっとも体系的な教育」⁶⁶だったからである。ただし、それが実際に処方可能であるかどうかについては彼は意見を留保したが。

『リビドーの変遷と象徴』における仏教

フロイトからの訣別を決定的にし、自分の思想の発展における転換点となった『リビドーの変遷と象徴』は、ショーペンハウアーの思想に対するユングの理解が深まりつつあることを明らかにするかもしれない。彼は、リビドーが性的なものに限定されず、ショーペンハウアーにおける意志のようにさまざまな仕方で現れるということを指摘する⁶⁷。ユングは、盲目的な意志がいかにか轉換されてその自己否定に至るかという問いに対する答えを、その本の最終章のタイトルだが、「(リビドーの) 犠牲 (Das Opfer)」という観念に見出したのではなからうか。ここで彼は、カント的な主体と客体の二分法を乗り越えつつあるように思われる。リビドーは受動的に象徴化されるのではなく、その自己犠牲を通じて能動的に象徴となる。リビドーのこの変容は、ショーペンハウアーにおける意志の自己否定のこだまではなからうか。

興味深いことに、この作品での仏教へのユングの言及は、彼が特にそのシンボリズムに関心を払っていることを示す。たとえば、ブツダがその下で悟りを開いた木は、彼にとって母の象徴であり、それゆえ、その下でのシッター

ルタの瞑想は、リビドーの源泉である母の子宮に戻ることにしてのリビドーの内向を意味するといふのである。⁽¹⁸⁾

『死者への七つの説教』

1912年のフロイトからの訣別に続く霊的方向性の探求において、ユングは、自らが無意識との対決と呼ぶ自分の内的経験を歴史的に予示しているものを見つきたいと願った。グノーシス主義がその一つであった。自伝によれば、彼はグノーシス主義を1916年から1926年にかけて研究している。

ユングの1916年の『死者への七つの説教』は、彼自身の言葉では、彼の内的形姿としてのピレーモーンが語ったかもしれないことである。⁽¹⁹⁾ 自伝を編集したアニエラ・ヤッフェが記すところによれば、グノーシス主義が逆説で考えることに惹かれたユングは、グノーシス主義の著述家であるバシリデス(二世紀前半)に同一化し、その用語法のなにがしかを真似た。⁽²⁰⁾ おそらく、ユングは、ショーペンハウアーがその主著で言及していることを通じてであろうが、1916年にはすでにグノーシス主義を知っていたと思われる。

注目すべき点は、このグノーシス風の著作の題に含まれる「東が西に触れるアレキサンドリア」である。アレキサンドリアとインドの結びつきを示す歴史的事実はいくつもある。⁽²¹⁾ エドワード・コンゼはグノーシス主義と仏教の類似点を指摘している。J・ケネディは1902年に、アレキサンドリアのバシリデスの「否定神学」が「仏教グノーシス主義」であると論じているが、その一方で、リューブ神父は、グノーシス主義と仏教の結びつきを否定している。

プレーローマか、クレアトゥーラか

『死者への七つの説教』は、ユングがすでに仏教の基本的な思想に馴染んでいたことを思わせる。バシリデスの名で彼は説教を次のような言葉で始める。「わたしは無から始まる。無は充溢と同じである。無限性において充溢

は空虚と変わらない。無は空虚でかつ充溢している。無以外について他のことを言ってもよからう。たとえば、それが白であるとか黒であるとか、また、存在しないとも、存在するとも。無限で永遠なるものには属性がない。なぜなら、それにはあらゆる性質があるからだ。無であれ、充溢であれ、それを我々はプレーローマ(Pleroma)と名付ける。²⁹」。

事実、ラドミラ・モアカニン²⁹が指摘するところによれば、『死者への七つの説教』には、般若心経の「色即是空、空即是色」や、楞嚴経の「空間は形であり、……空間が形に浸透するとき、形は空間である」がこだましている。永遠で無限なものには性質がないために（充溢を意味する）プレーローマでは思惟も存在もともに止まるというユングの言葉は、仏教における不可思議や非思量底に対応する。それゆえ、ユングのプレーローマは空に非常に近い。

般若心経と同様に『死者への七つの説教』も逆説に満ちている。モアカニンは、両極性とその統合が金剛乗とユングの超越機能の概念を結びつけることを強調する。しかし、彼の論拠は議論の余地がないわけではない。というのは、たとえ、プレーローマが空に似ているように見えてとしても、ユングはそれを人間存在の究極的原理と見なしていないからである。プレーローマへの解消は、彼にとって、個別性を本質とする（被造物を意味する）クレアトゥーラ(Creatura)の否定であり、それゆえ死である。ユングはプレーローマの側にではなく、クレアトゥーラの側に断固として立っている。

ユングは、個別性に向かうクレアトゥーラの本質的傾向を個性化の原理(principium individuationis)と呼び、これが後に個性化(Individuation)としてユング派の心理療法の目標となるのである。ところで、この用語はもと、質料(materia)の原理を表すスコラ哲学における概念であり、ユングはそれをショーペンハウアーの主著を通じて知った。しかしながら、ユングと違ってショーペンハウアーはそれを、克服され、解消されるべき何かを言おうとするために用いており、なおスコラの伝統に従っている。ショーペンハウアーにとって個性化は盲目的意志の自己肯定に他ならず、意志の自己否

定を通じて放棄されるべき自己への執着なのである。彼はユングよりも、仏教とグノーシス主義を正確に理解していると言えよう。

ユングにとってクレアトゥーラの個性は、けっしてプレーローマに解消されてはならない。反対に、それこそ人間の発達の原理なのである。これと対照的に、ショーペンハウアーは個性化の原理の中にエゴイズムの哲学的基礎を見ている。それが人生の目標だとはとんでもない話なのである。個性化は、時間と空間に縛られ、盲目的な意志に駆り立てられていることのプロセスと結果でしかなかった。

しかし、エゴイズムをおおびらに唱えるつもりがないかぎり、プロテスタント牧師の息子として生まれ育ったユングは、自分とショーペンハウアーとは、個性化の原理ということで意味されていることがどのように異なるか、そしてそれと同時に、自分の概念がいかにかエゴイステイックでないかを何らかの形で示さねばならなかった。彼が後になって自我とは区別される自己という考えに到達したのはそのためのように思われる。ここでこそ、ユングが仏教に関わり、これが、『リビドーの変遷と象徴』における犠牲の概念で予告されたのである。

『心理学的類型』におけるグノーシス主義

フロイトからの訣別後の最初の大著である『心理学的類型』(1921)においてグノーシス主義がいかにか重要な役割を果たしているかは明らかである。ユングがこの思想に惹かれたのは、それが、キリスト教の一面性を補ってくれるように思われたからである。ユングには、キリスト教が信仰からの実践的要求を優先して知性の犠牲を要求するのに対して、グノーシス主義は彼の知的欲求を満たしてくれるように思われた。それが描く人間の三つのタイプ、すなわち、霊の人(pneumatikoi)、魂の人(psychikoi)、質料の人(hylikoi)はそれぞれ心の四つの機能についての彼の理論における思考、感情、感覚に対応した⁸⁴。グノーシス主義の運動は、キリスト教によって抑圧さ

れた諸要素の出現として解釈された。⁽²⁸⁾ ユングにとってグノーシス主義は、「全開した人間の無意識の心理」, 「個々人の魂と非集団的な支配にしか身を屈さないプロメテウスの創造的精神」, 「個々人への啓示と個々人の知識の有効性に対する信仰」, そして、「ドイツ神秘主義の直観へと通じてゆく道の始まり」⁽²⁷⁾であった。彼はグノーシス主義の核心に、神聖娼婦のイメージさえ見ている。⁽²⁸⁾

ユング心理学における基本的概念の原型は、彼が心理学的に洗練させたグノーシス主義に見出されるように思われる。カワード⁽²⁹⁾がいみじくも指摘しているように、中世の錬金術だけでなく東洋思想も、グノーシス主義と近代心理学を結びつけていながら見失われているリンクであった。

しかしながら、見逃してはならないことがある。それは、ユングがグノーシス主義の本質的な特徴をつかみそこね、それを心理学的に誤って解釈し、あるいは再解釈したということである。シーガルはグノーシス主義とユングを次のように対比させている。「ユングにとっては目的への手段でしかないもの、すなわち、無意識への帰還は、グノーシス主義にとっては目的自体に等しい。ユングにとって目的であるもの、すなわち、自我意識に無意識を統合することは、グノーシス主義にとっては現在の苦境、すなわち、神性が物質と結びついている状態なのである。逆に、グノーシス主義にとって目的であるもの、すなわち、神性と物質の結びつきの切断は、ユングの苦境、つまり、自我意識からの無意識の解離なのである」⁽³⁰⁾。ユングがグノーシス主義を同化するさいのこの捻れは、仏教への彼のアプローチにも反映されることになった。

『心理学的類型』における仏教

『心理学的類型』においてユングは、東洋研究に貢献したということでショーペンハウアーを評価し、彼の体系が本質的に仏教的であり、シラーによって代表される西洋に対する反動であると特徴づけている。⁽³¹⁾ 東洋と西洋のこの対

比は、内向と外向についてのユングの図式に現れる。ユングはチベット仏教を、意識の一面的發展の例として挙げ⁶³、仏教においてはすべてが意識に解消されていると述べている⁶³。同じ勢いで、彼はキリスト教、仏教、シュピッテラーやゲーテといったドイツ人作家をそれぞれ、神、自己、（女性によって象徴される）魂を崇拜しているというように特徴づける。このようなカテゴリー化の内にユングは現代の個人主義の原理と原始的な多デーモン主義の両方を見出している⁶⁴。彼は仏教を一面的でバランスを欠いていると見なしているようである。

他方、ユングは、古代から東洋が、対立しあうものを媒介するプロセスに基づいて救いについての心理学的な見解を發展させてきたことを指摘し、この点で特に仏教を評価する。なぜなら、仏教が、「ある種の意識によって達成され、魔術のように利いて罪を贖う中道」を示しているからである⁶⁵。ここで彼は明らかに中道という仏教の教えと、対立しあうものを和解させる象徴を生み出すという彼自身の超越機能の概念を結びつけている。したがって、『心理学的類型』においてユングは一方では、仏教を一面的である考えるとともに、他方で、対立しあうものを総合するという面を評価しているのである。仏教に対するユングの複雑な気持ちが現れている。

dvandva あるいは対立しあうもの——インド思想から中国思想へ

グノーシス主義の研究はユングの理論的な目を、対立しあうものという問題へと開かせたが、今度は『心理学的類型』によって、彼の思想がインド思想を経由してさらに發展していったことが明らかになる。「対立しあうもの問題についてのバラモン教的理解」と題した第5章第3節で彼は dvandva というサンスクリット語に読者の注意を促す。これは、争いあっている対立物、特に男女の対を指し、インド思想では、それを創造することから世界が現れると信じられている。ユングは、dvandva が無意識のレベルで心的エネルギーが分裂することによって生じると解釈する。

1938年にインドを訪れたときにユングが論じているところによれば、対立しあう対の克服を意味する nirdvadvā (dvandva に否定を意味する接頭辞 nir がついたもの) は、人生では不可能である、なぜなら、完全な解放とは死だからである。同じ見解は自伝でも表明されている。「インド人の目標は道徳的完成ではなく、nirdvandva の状態である。インド人は自然から我が身が解放されることを願い、この目標を達成しようとして瞑想の内に、イメージのなさや空を求める。一方、わたしは自然と心的イメージを生き生きと瞑想する状態に留まりたいと願う。人間たち、自分自身、自然から自由になりたいとは思わない。なぜなら、これらはみな、わたしにはもっとも大いなる奇跡のように思われるからである。自然、心、生命は展開した神性のように見える。それ以上の何を願えようか。わたしにとって実在の至高の意味は、それが実在するというにのみあり、それが実在しないとか、もはや実在しないということにはないのである」⁶⁶。

ユングはインド思想によりも中国思想により多く惹かれていたように見える。というのは、インド思想と違って中国思想は対立しあうものの解消ではなくてバランスにこそ原理的に関心を払い、それゆえ、あらゆる災厄がバランスの喪失によって起こると理解するからである。ユングの治療的努力は本質的に、失われた心のバランスを回復することに向けられている。彼の見解では、西洋で起こっているのはバランスの喪失なのである。

対立しあうものの結合としての自己

『心理学的類型』は、対立しあうものがどのように和解するかという問題を提起した。ユング自身が自伝で語っているように、この問いに導かれて彼はそのまま中国の道(Tao)の概念へ到達した。ヴィルヘルムと彼の『太乙金華宗旨』のドイツ語訳との出会いは、ユングが次の仕事の段階へ進むうえで決定的となった。中国の錬金術に関する本に自分が心理学の立場から注釈を書いたときのことを思い出しながらユングは次のように語っている。「思索

と研究における中心点、すなわち自己の概念に到達してはじめて、わたしは世の中に戻る道をもう一度見出した⁶⁷⁾。ユングは自己を対立しあうものの彼方にではなく、それらの和解あるいは結合のうちに見る。そして、この自己を、東洋にも西洋にも見られるマンダラ型の象徴に結びつけるのである。

ユングが関心を払っているのは、神と人間の和解ではなく、神のイメージ内部で対立しあうものの和解である。これは、カワードの本の重要なポイントである⁶⁸⁾。ユングが東洋思想に求めたのは、もう一つの神学ではなく、神の対立しあうイメージを和解させるための心理学的枠組みである。東洋における神のイメージは根本的には心的イメージであるようにユングには思われた。それゆえ、東洋思想との出会いは、彼にとっては神学の心理学化であった。だからこそ、彼は西洋と東洋をそれぞれ外向性と内向性を代表するものとして対比させるのである。この相違は、科学と宗教の葛藤としても理解された。

仏教に対するユングの深い理解は、自己というユングの概念から理解されるべきである。イギリス・インド政府から招かれたとき、彼はサンチ寺院で仏教を直接に体験する機会を持った。その構造を見て彼は深く心を動かされた。道は四方に位置する卒塔婆と仏像のまわりを時計方向で巡回しているのである。そして、「オム・マニ・パドメ・フム」という祈りの後に、鐘が鳴るのが聞こえた。そこで彼が自分の理論でいう自己の現実を体験したのは疑いない。しかし、彼は、これが何か新しいことではなく、その意味に気づいていないとしても、馴染み深いものであることを知っていた。それゆえ、インドでの彼の仏教体験は、自分がすでに知っていたことの確認であった。

自己の概念はユングにとって、二つの世界宗教を統一的見地から対比させながら結びつけるための心理学的枠組みとなった。彼にとってブッダとキリストは、全く違った意味でだが、ともに自己を体現していた。「二人はともに、世界の克服を表した。ブッダは合理的な洞察から、キリストは予め運命づけられていた犠牲から⁶⁹⁾」である。

ところで、この二つの宗教は自己の可能な啓示としての位置を与えられて

いるため、次のような疑問が持たれたとしても不思議ではなからう。ユングの心理学はそれ自体、宗教として機能しているのではなからうか、言い換えれば、それぞれの宗教の自律性は彼のシステムの内部で対話のパートナーとしてどのように承認されているのだろうか、と。

東洋の靈的テクストへの心理学的注釈

仏教および他の東洋の靈性に関するほとんどすべての心理学的エッセー⁴⁰でユングはいくつかの特徴的な関心事を表明する。まず、東洋と西洋で心性が違うことを強調し、その結果、東洋の靈的実践を盲目的に模倣しないようにと警告する。むしろ、西洋の土壌にしっかりと立つようにと助言する。それから、いっけん矛盾するように見えることを唱える。すなわち、東洋の靈性がいかに研究するにあたいするかを強調するのである。というのは、東洋の靈性は、西洋人が陥っている苦境、すなわち、宗教と科学の葛藤、意識の一面的な発達と、その結果として起こる無意識の破壊的な出現、バランスの喪失などから抜け出る道を示唆しているように思われたからである。

東洋に対するユングの関心は、特にサイドらの研究に負うが、しばしば西洋帝国主義ではないかと怪しまれる逃避主義としてのオリエンタリズムあるいは東洋趣味とは無縁であり、むしろ、自己探求に対する西洋の欲求に動機づけられていた。ユングにとって東洋は、西洋が、大いに必要とされている自覚のための知恵をそこに見出すべき鏡であった。西洋には自己を吟味するために東洋と対話するという長い伝統があるのだが、クラーク⁴¹は正当にもユングをこの伝統に位置づけている。

久松真一との会話

死ぬ3年前の1958年、ユングはアメリカでの講演を終えて日本に帰る途中であった日本の禅の哲学者、久松真一（1889—1980）の訪問を受けた。彼ら⁴²がそのときに持った会話のプロトコルは今日では英語で入手できる。歴史的

に言えば、1950年代後半は、禅に対する関心が世界的に高まった最初の時期である。たとえば、1957年にメキシコのクエルナヴァーカで鈴木大拙とフロムとデ・マルティーノ⁴⁹が禅と精神分析に関するシンポジウムを持ち、同じ年に佐藤幸治が、東西の心理学に関する考えを国際的に交流させるための英文雑誌『プシコロギア』を京都大学から創刊した。久松のアメリカでの講義とスイスでのユングとの会話もこの歴史的な文脈で起こった。

対話という点からすれば、この会話は失敗と評価されよう。なぜなら、対話のもっとも重要な条件を満たしていないからである。その条件とは、対話に参加するどちらの側も、相手の見解に対して心を開き、共通の基盤を求めて自分の立場を相対化する覚悟ができているということである。ユングも久松も相手についてのステレオタイプから自由になろうとはしなかった。久松は、フロイトとユングとでは心理学の性格が異なっているということにほとんど興味を示さず、ユングを間違えて精神分析の創始者と呼び、この心理学者が、自分の心理学の限界と想定されるものを認め、超えることができ、また、そのつもりがあるかどうかだけを知りたがっている。久松が自分を単なる心理学者だと見なしていることを感じ取ったユングは、堅い宗教的信念の持ち主を相手にするときにはいつでも取るあの特徴的な不可知論的スタンスに戻っている。

会話のあとの二人は反応が非常に異なっている。久松の方は会話に満足している。なぜなら、ユングに精神分析の限界と思われるものを超えることを言わせることに成功したからである。一方、ユングは会話に不満足だった。なぜなら、誤解されたと感じ、そのため、『プシコロギア』に会話を掲載する許可を佐藤に与えなかったからである。彼は、会話の失敗の原因を、これまでからしているように、東洋と西洋が言語面でも考え方の面でも違っていることに求め、どちらも相手方の実践に関与すること（つまり、ユングは日本に行って禅寺で修行し、久松はスイスに来てユング派の分析を受けること）を提案した。しかし、この計画は、ユングにとってはあまりの高齢で実現で

きなかったし、久松が関心を示すなどとはとても考えられなかった。

この会話は久松にとってもユングにとっても挑戦であった。久松にとっては、心理学がなんの靈的要素もなしに心理的問題を表面的に扱うだけだというステレオタイプを修正することへの招待になるはずであった。ユングにとって久松との出会いは、彼が生涯にわたって常に格闘してきた問題だが、自分の心理学の根本的前提を直視して吟味する機会となった。

集合的無意識からの解放という問題

久松は、心理療法で一挙に苦しみからわたしたちを解放できるかといった一連のいささか攻撃的な基本的質問を行い、ユングはそのつどそれらに直接答えることにためらいを示す。その後で会話はクライマックスを迎える。久松が、人は集合的無意識から解放されうるか、と問うたのにたいして、ユングは肯定的な返事をするのである。

ユングの普段の見解や、会話を公表することを後で拒否したことからいって、ユングの「イエス」は吟味を要するのではなかろうか。わたしならユングに、人はエゴから自由になれるか尋ねることだろう。というのは、集合的無意識の解釈学的機能を見捨てている久松がこのユングの用語で言おうとしていたのは、自我が作り出したものにほかならないようであり、彼はそのことをユングに悟らせたがっていたからである。

わたしの質問に対するユングの答えは曖昧なものであろう。彼は、一方で、自我はコンプレックスの一つにすぎないと述べ、それが作られた何かであり、それゆえ、解消可能な何かであることを示唆するであろう。他方で、分析療法においてであれ、現実の人生においてであれ、自我の確立は個性化の前提であることを指摘するであろう。1932年の講演「心理療法と牧会の関係について」において彼は、「わたしは患者がエゴイズムを強めるのを援助さえしなければなりません。」と述べ、「聖なるエゴイズム」ということさえ云々している⁶⁴。それゆえ、彼は最終的な答えを与えなかったといつてよかろう。

仏教にユングが貢献し得るとすれば、それは、彼が久松によって放棄することを強いられたもの、すなわち、集合的無意識の概念であるように思われる。久松の問いに対してわたしなら、ユングを擁護して「ノー」と答えるだろう。だからといって、人はエゴイズムから自由になれないと言っているのではない。わたしが集合的無意識ということと言おうとしているのは、人間存在の解釈学的構造である。すなわち、人間はすでにつねに、互いに理解し合い、誤解しあい、互いに理解され、誤解されあいながら、自分と自分の隣人が人間として存在することの意味を探求しているという構造と歴史を持った状況に生きているということである。

なるほど、久松が指摘するように、たとえ一つの病気が治っても、別の病気が現れる。しかし、治癒と病気のこの継起は、わたしたちの世界内存在を経験するうえでの一連の修正を意味するのがもしれない。それは必ずしも悪循環ではなく、真剣に観察され、扱われるときには創造的な解釈学的循環となるかもしれない。そうでなければ、わたしたちは、この構造化され、かつ構造化する世界において自分がどのように存在しているかを悟ることはできないであろう。人は、生きているかぎり、この構造自体から抜け出すことはできない。事実、中国禅宗の六祖慧能は『六祖壇経』で次のように言っている。「百物思わずして念尽く除却すること莫かれ。一念断ぜば、即ち別処に生を受けん。学道の者は用心して、法意を息むること莫かれ。」⁴⁵⁾

集合的無意識は、それから解放されるべき何かであるよりはむしろ、思い知るべき何かであるように思われる。それは常に特定の具体的なイメージ、社会関係、ジェンダーの分化、コスモロジーとなって現れる。これらは仏教が空、絶対無、あるいは無相の自己の名のもとに無視するかもしれない側面である。

しかしながら、心理学人間 (homo psychologicus) の現代に特有の仕方のだが、ユングと久松の会話は仏教に固有のある根本的な緊張を再び活性化したのかもしれない。それは、統一性と多様性、(おそらく西洋の伝統的で

はないだろうが) 形而上学と心理学のあいだにある緊張である。般若心経ではそれは、論理的には矛盾するが体験的には同一であるかもしれない二つの極、つまり、色と空で表現されている。仏教の歴史ではこの緊張はさまざまな姿をとって現れてきたように思われる。たとえば、インド大乘仏教における中観派と唯識派の論争、中国仏教における天台宗と華嚴宗、中国禅仏教における北宗と南宗、日本仏教における天台本覚思想と鎌倉新仏教の対立である。この緊張に導かれながら仏教は、少なくとも日本では制度化されて久しく、今では靈的活力を失っているかに見える一方で、新しい歴史的な文脈においてだが、現代西洋の深層心理学を統合することによってそれ自身の靈性の発展を探求しているのかもしれない。

注

- (1) Marvin Spiegelman and Miyuki Mokusen (1985), *Buddhism and Jungian Psychology*, Phoenix: Falcon Press; Polly Young-Eisendrath, P. (1996), *The Gifts of Suffering*. New York: Addison Wesley; V. W. Odajnyk, (1998), 'Zen Meditation as a Way of Individuation and Healing' in Molino, A. (ed.). *The Couch and the Tree*, New York: North Point Press.
- (2) H. Coward, *Jung and Eastern Thought*, State of University of New York Press. Coward 1985; Daniel J. Meckel, and Robert. L. Moore (eds.) (1992), *Self and Liberation: The Jung-Buddhism Dialogue*, New York: Paulist Press; Clarke, J.J. (1994), *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, London.
- (3) Aniela Jaffé (ed.) (1965), *Memories, Dreams, Reflections*. *Vintage Books Edition*; New York: Vantage Books, S. 205-206.
- (4) 長尾雅人・服部正明 (1979) 「インド思想の源流」長尾雅人編『世界の名著1 パラモン教典・原始仏典』中央公論社, 35頁。
- (5) McGuire, W. (ed.) (1984), *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930 by C.G. Jung*, Princeton University Press, p. 606; Jarret, J.M. (1989), 'Schopenhauer and Jung' in Bishop, P. (ed), *Jung in Contexts*, London and New York: Routledge, p. 41.
- (6) Jaffé, A., *op. cit.*, p. 17.
- (7) P.eter Homans (1979), *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, Chicago University Press.
- (8) Carl Gustav Jung, 'Foreword to Suzuki' s *Introduction to Zen Buddhism*', in Jung, C.

- G. *Psychology and East*, Princeton: University Press.
- (9) Jarret, J. M., *op. cit.*
 - (10) Arthur Schopenhauer (1987), *Die Welt als Wille und Vorstellung Band 1 und Band 2*. Stuttgart: Reclam, S. 499.
 - (11) Mark Epstein (1995), *Thoughts without a Thinker*, New York: Basic Books, p. 22.
 - (12) Schopenhauer, *op. cit.*, S. 526.
 - (13) Urs App (1997), *Richard Wagner und der Buddhismus*, Zurich: Museum Rietberg, S. 13.
 - (14) Charet, F.X. (1993), *Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology*, Albany: SUNY Press. F・X・チャレット (1997) 『ユングとスピリチュアリズム』 (渡辺学・葛西賢太・堀江宗正・高橋原訳) 第三文明社。
 - (15) McGuire, W.(ed.), *op. cit.*, p. 475.
 - (16) Jarett, J.M. (ed.) (1989), *Nietzsche's 'Zarathustra': Notes of the Seminar given in 1934-1939 Given by C. G. Jung*, London: Routledge, p. 1333.
 - (17) Carl Gustav Jung (1991), *Wandlungen und Symbole der Libido*, Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 130.
 - (18) *ibid.*, S. 332.
 - (19) Jaffé, A.(ed.), *op. cit.*, p. 190.
 - (20) *ibid.*, p. 378).。 c
 - (21) Rick Fields (1981/1986), *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America, Revised and Updated Edition*, Boston & London: Shambhala, pp. 17-18.
 - (22) Edward Conze (1967/1975), 'Buddhism and Gnosis', in *Further Buddhist Studies: Selected Essays*. Oxford: Bruno Cassierer. Cone.
 - (23) Jaffé, A.(ed.), *op. cit.*, p. 379.
 - (24) Moacanin, R. (192), 'Tantric Buddhism and Jung: Connections, Similarities, Differences', in Meckel, D. J. and Moore R.L. (eds.), *Self and Liberation* edited by New York: Paulist Press, p. 279.
 - (25) Jung, C. G., *Psychologische Typen.*, GW Bd. 6, par. 14.ユング (1986/1987) 『心理学的類型』 (高橋義孝・森川俊夫・佐藤正樹訳) 人文書院。
 - (26) *ibid.*, par. 30.
 - (27) *ibid.*, par. 409.
 - (28) *ibid.*, par. 316.
 - (29) Coward, H., *op. cit.*, p. 13.
 - (30) Richard. H. Segal, *The Gnostic Jung*, Princeton University Press, pp. 25-26.
 - (31) Jung, C. G., *GW Bd.*, 6, par. 223.
 - (32) *ibid.*, par. 346.
 - (33) *ibid.*, par. 419.

- (34) *ibid.*, par. 375.
- (35) *ibid.*, par. 326.
- (36) Jaffé, A., *op. cit.*, p. 276.
- (37) *ibid.*, p. 208.
- (38) Coward, H., *op. cit.*, p. 20.
- (39) Jaffé, A., *op. cit.*, p. 279.
- (40) ユング (1983) 「チベットの大きいなる解脱の書」, 「チベットの支社の書の心理学」, 「禪の瞑想」, 「浄土の瞑想」『東洋的瞑想の心理学』(湯浅泰雄・黒木幹夫訳) 創元社。ユング (1980) 「ヨーロッパの読者のための注解」ユング, ヴィルヘルム『黄金の華の秘密』(湯浅泰雄・定方昭夫訳) 人文書院。
- (41) Clarke, J. J., *op. cit.*
- (42) Shoji Muramoto (1998), 'The Jung-Hisamatsu Conversation: A Translation from Aniela Jaffé's Original German Protocol', in Molino, A.(ed.) *The Couch and the Tree: Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism*, New York: North Point Press.
- (43) Daisetsu T. Suzuki, Erich Fromm and Richard de Martino (1958), R., *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, New York: Harper Colophon Books.鈴木大拙, E・フロム, R・デ・マルティーノ (1960)『禪と精神分析』(小堀宗柏訳) 東京創元社。
- (44) Jung, C. G., *GW Bd.11*, par. 525.
- (45) 柳田聖山編 (1978)『世界の名著18 禅語録』中央公論社, 113頁。

[補遺]

著者は、まず1998年の花園大学国際禅学研究所『研究報告第6冊 西洋と仏教の出会い 心理学と禅』に同名の論文を発表し、次に、それに加筆修正したうえで英訳したものを、Polly Young-Eisendrath & Shoji Muramoto (eds.), *Awakening and Insight: Zen Buddhism and Psychotherapy*, Brunner-Routledge, 2002に発表した。ただし、これに先だって、その同じ原稿のイタリア語訳、Jung e il buddhismo が、*Psicoanalisi e Buddhismo*, a cura di Anthony Molino, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2001に掲載されている。今回、『外大論叢』に発表するのは、この英語版を著者自ら邦訳して加筆修正したものである。