View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Naragakuen University Academic Repository

心身統合と時空統合の問題
――「故郷をもった知識」の基礎を哲学的に考える

「二十一世紀は精神性の時代になるであろう。
もしそうならなければ、二十一世紀は存在しないであろう。」
― アンドレ・マルロー

板　倉　代 志 彦
Itakura Yoshihiko

1．伝統的な日本と東アジア（中国）の精神文化に対する理解の視点
―― 心身統合と時空統合の問題を手がかりとして

ヨーロッパ近代哲学の祖とされるデカルトは、一方では神の存在と霊魂の不滅を信じながらも、心（非物質的魂）と身体（心の自由意志にしたがって機械的運動を行う物体）を各々独立の実体とみなす実体二元論によって近代の物心二元論の創始者となった。以来、心と物は科学的対象として明確な区分を与えられ（この二分法の帰結として、例えばわが国でも最近まで心理学科は文学部に属していた）、物についてはニュートンが確立した古典物理学の機械論的自然観の採用とあいまって、きわめて合理的な考え方をとることが可能となった。しかしその一方で、神や霊魂の世界への確信は失われていき、ついには人間機械論さえ唱えられるなど、西欧の精神世界が価値や生の目的、真理の喪失とともにニヒリズムという精神的危機とも対決しなければならなくなったことは周知のとおりである。

これに対して日本人の精神文化では、現在もなお神道にみられるアニミズムの伝統などが存続している。しばしば西洋合理主義に対する無反省な楽観から、こうした古代人の心性を引き継ぐ日本の精神文化や宗教を劣ったものとみる人々も欧米や国内には見受けられるが、ともかくもこれらがわが国における明治以来の近代化（ヨーロッパ化）、また近年の経済社会のアメリカ化の動向とは際立った対比をなすものであることは明らかである。この点に関連すると思われる一つのささやかな観察例を述べてみよう。筆者がヨーロッパに留学した際のこと、大学のセミナー室でいつも学生にコーヒーをふるまう研究者があった。人柄としては穏やかな印象を与えるドイツ人であったが、彼が食器を洗う際、合理的ではあるのだがきわめてわりきった、乱暴とも見える態度で臨むのには驚いた。つまり日本人であれば、物は心をこめて大切に扱うよう教えられて育っただけに、人に差し出した食器に対してよもやそこまでの扱いができようとは想像できなかったのである。もっともこれが他人の遺品や情のこもった人形などであれば、不要の品であるとしても取り扱いに困るといった話はわが国では稀ではない。かつてフランス航空機墜落事故の際、困難な捜索にあたって日本人の遺族があくまで遺体に執着したのに対し、逆にフランス側はこれを決して理解することができなかったということも、生命倫理に関連したテキストなどで扱われることのある話題である。

現代は「哲学」（西洋哲学）という学問が完全に終った時代であるともいわれている。また社会での需要もまったく乏しくなったその「哲学」の研究は、学問の専門化のために依然として個別の分野に限定して行われているのが現状である。しかしこのような問題を考えるためには、今日の個別科学の諸成果から出発する学際的な観点によ

るばかりでなく、東西の諸民族の心の伝統の相異を視野に入れながら、ある意味で哲学本来の原点に立返り― もはや西洋哲学とは呼べないが、例えばプラトンが彼の国家論で「理科系」、「文科系」の区別を立てないで総合的に思索をすすめたように ― 原理的な観点からもう一度考え直す必要があるだろう。[1]

そのためにもまず確認しておきたい点は、元来、日本人は、たとえ素朴といわれようとも決して近代の物心二元論的世界のうちに住まってはいなかったということである。 たとえば、近代の合理主義的世界観とその経済システムのもとでは、物の価値は使用価値、交換価値等として相対的に理解され、精神的価値とは没交渉なものとして取扱われるのが通例である。しかしこれでは、職業人が作った料理に対して家人のまごころのこもった手弁当のもつ価値は、決して説明できないことになるだろう（もっともだからこそ、先のドイツ人の態度も理解できるわけではあるが）。あるいは故郷の町とその自然環境、住み慣れた家、家族の写真、長年愛用している万年筆といったものにも特別な価値があり、そこに暮らす人々と同様、元来単なる貨幣価値には換算できない何ものか ― 金銭では測れない本当の豊かさ ― がある。そもそも恋愛、結婚、出生、などを縁とする自然的家族関係の絆は、市場的価値のゆえに結ばれるものではないし、むしろ逆に、それぞれ基本的価値（自由、平等、権威など）の異なる家族型が当該社会のイデオロギーや移民問題に影響を与えている、ということが現代の人類学（エマニュエル・トッド）[2] によって示されている。確かにアメリカ型市場資本主義経済の導入とともにすべてが貨幣価値によって評価されようとしている流れにあって、私たちの多くは世界に現存する諸々の伝統社会とその文化の「価値体系」（value systems）が当節のグローバル化する自由主義圏の経済システムのうちに最終的に解消され、統合されることをもはや疑っていないのかも知れない。（その意味では、これに類する矛盾の解消を国家の精神に託した例として、自然的、道徳的な家族関係を、市場経済にもとづく市民社会 ― 他人を自己の目的達成の手段とする、労働者の利己的、人為的な社会 ― の「欲望の体系」のうちに解消し、両者の矛盾を当時のドイツ立憲君主制国家のうちに止揚しようとしたヘーゲルの自由の哲学を想起する人もあるだろう。）[3] しかしそれにもかかわらず、元来、日本人を含む諸民族の心（魂）の心情的世界は、現代社会の経済価値や科学的合理性の基準によって測ることができないのであり、そこで経験される事物や出来事が、何らかの客観的とされる価値基準を参照する以前に、すでに価値を有していることが認められなければならないと考えられるわけである。

しかしこの場合にまず注意しなければならないのは、このような心情的世界の経験をはじめとして、一般に私たちの「生活世界」との関係が、実はデカルト以来の物心二元（客観 / 主観）の科学的世界観によっては語りえないものであるという点である。

デカルトが語った近代的自我意識の立場からみると、意識に現れる世界は、科学的解明の対象となる機械的自然であり、この意味で自我の世界に対する関係は、主体 / 主観（心、精神）の客体 / 客観（物質）に対する関係として自発的な精神の能動により定立（表象）されたものである。（ここで空間に一定の容積を占める物質は、客観的存在として心とは何の関係もない実体である。また物質とは独立して存在し、それ自身空間的ひろがりをもたないとされる心の存在は、自我によって感じられ意識されたもので、心は意識 ― 自我意識 ― に等しい。）

ところがここに深層心理学的観点を導入すると、人間の倫理性にかかわる心（魂）の生活は、理論理性（あたまのなかのりくつ）の立場からまったく一転して、このような近代的自我の「客観的」合理性の基準に照らして「単に主観的」なものとして切捨てることを許さない深層次元（「無意識」あるいは「非意識」）の自己のあり方を示唆していることがわかる。端的にいえば、デカルト以来の「心」＝「意識」＝「自我意識」という理解に反し、そもそも私たちはまわりの世界に常に自我を意識して応答しているだろうか。たとえばF1レーサーがカーブを切る時や、剣士の真剣勝負が一瞬のうちに生死を分けるという時はどうであろう。またそのような命懸けの状況になくとも、周囲で誰かが緊急に

助けを求めているといった倫理的状況に直面する時や、人に思いやりのある言葉をかけようとする時、私たちは自我を意識しているだろうか。この点にかかわる証左として有益なのは、哲学的にも注目に値するベンジャミン・リベットの研究（『マインド・タイム 脳と意識の研究』岩波書店、2005 年［原著新版］）である。彼によれば、刺激（感覚皮質への閾値刺激）が生じた時点からこの刺激が意識（awareness）にもたらされるまでには最大 0.5 秒もの時間差があるのだが、刺激に対する反応自体にはそのような遅れがないことがわかっている。このことは、物心の二元性を前提とする近代哲学（デカルトの自我意識の哲学、カントの理論理性、ヘーゲルの「学」の立場など）の意識主体（「私」という意識、「統覚」あるいは「精神」）に先立って、無意識的主体性もしくは無意識的自己が存在するということ、しかも環境世界に応答しつつあるその無意識的自己が脳を含む身体性と不可分であることを意味するであろう。（ただし無意識、あるいは非意識についてのこのような理解はとくに新しいというわけではなく、例えば本稿で注目するユングの分析心理学の立場、レヴィナスの現象学的分析などとも一致すると考えられる。）

このようにデカルト以来の西欧近代主義の虚構性は、物心二元の科学的世界観に先立つ「生活世界」（フッサール）の現象学的理解や、深層心理学的観点を参照することによっても明らかである。またヨーロッパ精神の伝統では、対象を理論（テオーリア）や学的認識（エピステーメー）にもとづいて考えようとする傾向が強いが、これもアリストテレス以来の倫理学では事情が異なる。さらに東洋（東アジア）では、昔から人為に対しては自然が尊ばれ、この傾向を通じてヨーロッパ文明の運命であった「人間中心主義」（ハイデガー）に陥る危険が回避され、天地の心ともいえる「道（タオ）」にしたがうことが理想とされてきたともいえるわけである。[(4)]

そこでこのような深層意識（無意識）にかかわる私たちの「自己」の問題を、さらに時間性と空間性の関係という観点からあらためて検討してみよう。

和辻哲郎は、その風土論（『風土 – 人間学的考察』1935 年）においてハイデガー（『存在と時間』1927 年）の時間概念を批判して、諸民族の精神的伝統の相異を正しく理解するためには、それらに歴史性（時間性）ばかりでなく、風土性（空間性）がファクターとして含意されていることを考慮に入れる必要があることを指摘している。このことはまた、人間存在を単に個人としてとらえるだけでは不十分であり、同時に風土性の観点から社会的存在としてとらえる必要があることを意味している。

風土の空間的構造の問題は、それ自体、東西の精神性の相異にもかかわる問題であり、諸民族の心の歴史やその自然観、人間観とも関連が深い。実際、このような精神性の相異は、たとえば 1965 年にカルフの「箱庭療法（砂遊び療法）」を日本に導入しこれを発展させたユング派分析家の河合隼雄氏が示したように、日本人には社会に属する人間の居住空間を自然と対立的にとらえる傾向が西洋諸国のように顕著にはみられない（これに対して逆に西洋諸国では混沌たる大自然を人間的世界の外部として、たとえば住まいを囲いなどによって明確に区切り分離したうえで自然を支配の対象としてとらえるなどの傾向が認められる）ことからも理解できると思われる。[(5)]（このような点にも、集団、民族、人類についての「集合的無意識」の仮説に十分な根拠があることがうかがわれる。）また実際まさにこの点に符合して、フォイエルバッハ、カッシーラーなども批判したように、ヨーロッパでは自然科学と人文諸学が互いに断絶した不幸な状況が長らく続いたのであり、この事実とともに自然（有機的生命を含む）は多くの哲学者によって人間の精神、文化の対立項として扱われ ― 人間と自然の関係の理解は日本の精神文化の本質にもかかわる枢要な問題ではあるが、明治期以降の日本においても、自然を支配、征服の対象として、人間との対立もしくは敵対関係に置いてとらえる西洋哲学の言説が無批判に受容されてきた ― 現在に及んでいるのである。したがってアリストテレスやイギリスの道徳哲学者、またハイデガーや和辻らに準じて、自然状態と社会状態、自然と社会を対比、対立させることなく、社会の「実体」を人と人、人と自然の結びつきとして回復することが肝要であろう。

そこでこの問題については本稿全体の考察を経た後に最終節であらためて一つの結論を下すことにしたいが、いずれにしても『風土』執筆の時点（1935年「序言」）でドイツロマン派の「生ける自然」への共感もしくは関心を表明する和辻がハイデガーの仕事に限界を見出していたことも、またいくつかの理由から（一つにはハイデガーの「存在の思索」が、元来、関係概念、あるいは仏教における相依相関、相即相入などの概念による代わりに、アリストテレスの実体概念を手引きとしていたこと、二つには『存在と時間』が自然（フィジス）の問題をモティーフとした思索の転回に先立つ時期に執筆されていたこと、三つには ― 物理学における相対性理論の出現後であったにもかかわらず ― 当初からの空間性に対する消極的価値づけと相呼応する、「存在の歴史」という時間の概念に固有の限界からも）然るべき判断であったことが理解されるのである。

考察の範囲を東アジアの精神文化に広げると、タオイズム（老荘思想）や『易経』の陰陽の思想（「一陰一陽、これを道という」繫辞伝上巻）、また「山川草木、悉（ことごと）く皆成仏」という天台本覚論の思想や華厳教学にみられるように、中国では物質的自然も生命体に準じてとらえる有機体論的宇宙観や自然主義的仏教が栄えたのに対し、もともと日本では縄文の森林（暖温帯照葉樹林）以来、アニミズムとして特徴づけられる自然霊に対する崇拝、自然信仰が続いていたといわれている。（日本の伝統的精神文化にとってのその重要性は、安田喜憲氏や鎌田東二氏らが力説するとおりであろう。）この場合、「母なる自然」（グレート・マザー）ともいわれるように、自然は日本人の魂にとって母性だったのであり、この点でもタオイズムや中国仏教（例えば観音菩薩像は中国に至って男性から女性となった）との親縁性が認められる。だが人類は科学的に見れば明らかに「自然の子」であるにもかかわらず、物質的豊かさを追求するおのれの欲望のために生ける自然を破壊し、アマゾン奥地などでも森林の伐採が猛烈な勢いで進められているのはどういうことなのだろうか。

これは深層心理学的観点から見ると、西洋精神を象徴する、ギリシア神話のプロメテウスの子孫たちが、自然を征服し勝利をおさめること（「自然の死」）を望み、経済的需要の口実のもとに「母殺し」を行っていることに等しいであろう。しかし、自然に対する人間独自の地位（人間中心主義）を表明する西洋的人間（西洋的自我）が、その思想において万物を生み育てる母としての自然とともに、人間の内なる自然を意味する生ける身体性や女性（アニマ）（あるいは父性に対する母性）を否認し排除しようとしてきた事実こそ、ユングが憂えていた点であった。[6] この意味で、自然との共生を通じて母なる自然への感謝を失わなかったかつての日本人とは異なり、西洋の科学技術のために私たちが生命の根源に対する愛情や尊敬の念さえ失おうとしているとすれば、西洋化以前のかつての精神性や道徳性も大勢において根絶の危機に瀕しているということであり、現在の日本は「和魂洋才」の理想から遥かに遠ざかりつつあることになる。原爆その他の先端科学技術を生み出した軍需産業は現代のニヒリズムを象徴するものであるが、最近100年間の戦争による死者は過去のどの世紀よりも多く、『自由からの逃走』を著わしたE.フロムにならってその脅威を言い表せば「ヒトの知能（brain）は20世紀に生きているが、情緒生活（heart）はなお石器時代にある」[7] という危険な状況が依然として続いているのである。

このような状況を念頭に置いてあらためて将来において期待される東アジアの精神文化と科学の対話の可能性を考えてみると、一方において自然にも魂を認める日本人の心性の神道的世界観は、東アジアの仏教やタオイズム・『易経』の陰陽の思想 ― 湯浅氏が解説されたように、陰陽は後には「気」とも呼ばれるようになり、形に先立つ混沌からの生命原理である、眼にみえない「道」のはたらきをさす ― と両立しない異質の世界観であるわけではないし[8]、生命と機械の相違が問題とされ、哲学や科学の文脈で意味や情報の概念などにもとづいて両者の区別が要求される場合には、生物学における生気論とも多くの問題が共有されることになるだろう。しかも共生進化論（リン・マーギュリス）、遺伝子研究などをはじめとして、生物としての人間の解明は長足の進歩を遂げ、人類を生ん

だ「母なる自然」が実は宇宙における地球という環境そのものであったことが自然科学によって明らかにされた現在では、生命と非生命の物質の間に明確な境界線を引くことがますます困難となる一方、諸々の生態系を含む地球全体（全体論的（ホーリスティック）な「自己調整システム」として相互作用する生物相、海洋、地圏、大気）を一つの不可分な生命体とみるガイア理論（1960 年代に提唱された J. ラブロックのいわゆる「地球生命体」仮説）が公式に認められるに至った状況がある。

西欧近代主義のパラダイムを超えるこのような新しい科学の誕生は、地球を人間による環境破壊から守りたいとの宿願に支えられるとともに、近代の物心二元論に由来する諸々の誤解や偏見が克服されるところに成立したのであった。現象学的哲学の観点からみた場合にも殊に有意義な点は、このようなヨーロッパの科学の反デカルト的な発展の方向が、生活環境世界論におけるフッサールの最晩年の思索の方向 ― 哲学の普遍的な課題は「具体的な真の精神物理学」としての生物学の課題と一致すると考えるようになっていた ― と基本的に一致しているという点である。現象学の成立の背景となったマッハの現象主義やアヴェナリウスの「純粋経験」論の立場からみれば、元来、心と物、主観と客観の各対立項は相互を前提とするものであり単独では存在しえない（したがって主観主義、客観主義のいずれの立場も採ることはできない）のだが、彼らの影響下に出発したフッサールは、「生活世界」の現象学の構想のもとに「デカルト的二元論の克服」を企図して物理学的客観主義を斥けるとともに、かつて生物学主義、自然主義を斥けていた自らの立場をも大きく転換したのであった。[9]

科学のこの新しい立場は、その共生の観点（共同提唱者リン・マーギュリス）とともに従来の一神教の思想にみられる人間中心主義を超えるものであるが、ここまでくると西洋の科学のうちにあたかも東洋的自然理解が具現されようとしているかの観がある。仮にこの「自己調整システム」としての地球全体の新たなファクターとして、さらに科学的仮説としての「集合的無意識」に関するユングの見解が検討され、たとえば人類の破壊性（戦争による殺戮、自然破壊など）や利己心（欲望の経済、エネルギー問題など）にかかわる心理的ファクターさえ統合されることが可能になるものとすれば、大筋としてタオイズムで語られる「道（タオ）」[10] の宇宙観そのものが科学のかたちをとった（モデル化された）ことになるだろう。

Tao の深い大きな働きは
ありあまる所から取り去り
足りない所にくばるのだ
ところが
人間の世の中では
足りない所はますます足りなくなり
余っている所にはますます溜まるんだ
（加島祥造『エッセンシャルタオ』、老子道徳経 第 77 章 B）[11]

いずれにしても、このようにして地球全体を物質と生命からなる不可分の統合体としてとらえる現代の「地球生理学」（ガイア説）が、地球環境に生きるあるがままの「個」の姿を認めながら、それを超えた一つの予定調和（平衡（バランス））が地球の「全体」に存在することを発見し、世界の共感を得て承認されるに至ったことの意義は、まことに大きいといえるのではないだろうか。

ところで、上述したような自然観・人間観の対照に鑑みても興味深いと思われるのは、東西諸民族の精神文化

の相異 ― ここで東洋という場合、インドを含むことを明示する場合を除き、東アジアを考えることにする ― が、言語構造との関連をも示唆する点であり、さらに思想構造の本質的な相異とも関連していると思われる点である。

印欧語の特徴にしたがって主語 - 述語関係を中心とした統語構造を示すヨーロッパの言語に対し、日本語には欧文脈を支配するような文法的形式的主語がないということが、敬語や人称表現などにあらわれる場の構造（主観 - 客観の関係を前提としない）とあわせてしばしば指摘されたことは、周知の通りである。ところがさらに中国語にも同様に文法的主語がないことが、十分な論拠をもって確証できるようである。この点を主張する中国哲学者、西順三氏の見解 (12) によれば、この場合、中国語では言葉の観念性そのもの ― つまり時空を超えた客観性（西洋哲学の永遠不変の理念（イデア）を可能とする）― が暗に否定されており、このため語の意味は空間的配列の中で文法的に決定されるのではなく、文の統一を支配するのは言外の意味 - 事象の流れであるという。この点を仮定してよいとするならば、また本来、自然言語が当該社会の精神文化を形成する重要な要因であることには異論の余地がないだろう。そこでこれらの点を考慮した場合、東西のこのような言語構造の対照は、さらに東西の諸民族の思想構造に認めてよいと思われる次のような傾向（理念型）とも呼応していることに気づかされる。すなわち、

（1）古代ギリシアとキリスト教（一神教）に由来する西洋的精神文化では、一者（単一の原理）が分化、発展して自己の形を限定することをめざし、空間的にも自己の外に向けて展開（develop）していくのに対し、

（2）東洋的精神文化では、宇宙を統一し支配する原理はどのような人間の立場や理解をも超えており、言外に隠れているが、その代わりに個々のものは有機的部分としてすでに全体（部分の総和以上のもの）を含蓄、含意する（implicate）― たとえば個々の細胞の身体に対する関係のように ― 傾向がある。

いくつかの異なる学問分野を総合して東西の思想構造の相異をこのように定式化した結果、まず指摘できる点は、表音アルファベットをもちいた言語の観念性にもとづいて主語 - 述語の形式をとる西洋的思考の論理構造が、科学的世界観による理念的世界の構築を推進するのに適しているのに対して、簡潔な詩的表現のうちにも深い趣きを湛える日本や中国の言語が、本来、たえず変化しつつある生命の流動的な状況に開かれた、より直観的で情意的な言語であると考えられる点である。ここで「直観的」とは、常に悟性によって把握される以上のものを含意しているということ（ベルグソンの用語の意味）である。したがってこのような対照については、西洋的思考の論理性や直線的時間（「空間化」された時間）にもとづく因果関係の概念が大脳半球の左脳の情報処理に負うのに対して、東洋の伝統的精神文化（祈祷など、シャーマニズムの宗教文化を含む）では、例えば曼荼羅や『易経』の卦に表現されるようなホーリスティックな右脳にかかわるイメージとシンボル、中国語にみられる含蓄の深い象形文字などが重要な働きをしてきたことに注意を向ける必要があることがわかる。またこの点に加え、ユングが「共時性」という用語 ― 相互に非因果的な関係にある複数の事象が偶然に呼応し、「同時的同調」（湯浅泰雄氏の表現）として生起することをさす ― によって指摘した、個人や集団の運命にかかわる特別な現象（予知、占いなどを含む）がそこでは重要な働きをしてきた点をも考慮する必要があるだろう。

さらにこのようにみるならば、インド人の思考に古来顕著に認められる論証性、論理性にもかかわらず、加えて東アジアの哲学とインド哲学が思想構造において共有する次のような点をも認識することが可能となると思われる。

東洋では昔から、宇宙を支配する原理（「梵」）― 宇宙に遍在する宇宙の根源 ― と個人を支配する原理（「真我」、

もとは「息」の意）が同一である、また心（「小我」、自我意識）を無にすれば大宇宙の心（「大我」）と合一することができる、という哲理が存在する。前者はインドのウパニシャッド哲学の「梵我一如」（不二一元論）の伝統、後者はその影響を受けた仏教の伝統である。このようにインド人が自我や他我を包む普遍我を強調したことは、深層心理学的観点からみると、西洋的自我に代えて人類の普遍的無意識を強調することに相当する。しかも宇宙を支配する原理と個人を支配する原理が同一であるとする思想には、「道（タオ）」の思想（タオイズムの天人相関説など）にも通じる考え方が認められるのである。また周知のように日本の精神文化の伝統では、「無我」、「無心」、あるいは「無私」（私心なき心）ということが尊ばれてきたわけであるが、禅から深い影響を受けた武道や芸道にいう「道（どう）」の奥義も伝統的にこれと別の事柄をさすものではなかった。（禅はもともと中国でタオイズムの影響のもとに成立した。ここで東洋の理想があらゆるイデオロギーや人間の立場を超越していることを認識しておくことは重要であろう。これは、かつて三島の龍沢寺に右翼の大物であった井上日召と戦前武装共産党のリーダー田中清玄が共に卦錫していたという話にも象徴されている。）

一般に誤解されやすいのでここで但し書きをつけておきたいが、そのようにして人々が「道」を求めて自らの心を正そうとしてきたというのはどのようなことを意味するのだろうか。今わたしたちがこの点を理解することは、おそらく日本の伝統的精神文化の死活にもかかわる問題だろう。

ここで「我」とか「私」というのは経験的な意味での自我をさし、大抵は個人としての狭い利害関心にとらわれて我と我が身のことだけを考え、身内のみを愛する「凡夫」としての私、「小我」を意味している。とはいえ、もしも最初から私たち一人一人が他の人々をまごころから大切にして、思いやりの心をもって社会や人類全体のために最善である事柄を望むことができると仮定すれば、「小我」の間の争いも戦争も起こりえないのではないだろうか。ところがこれに反して、実は西欧や現代日本の議会政治はまさに「小我」の集まりを前提とする政治制度なのである。この問題に関連して、例えば中村元（『東洋人の思惟方法』）はインド古代と西洋古代の人間観の相異に注目して、古代インド人が本来平和な生活を好み「他人と自己とは連続的に融合しているものと思いなしていた」のに対し、古代西洋人は「他人は相互に対立的・抵抗的なものであると考えていた」[13] と指摘している。（西洋的人間観の基調を示す例として、『戦いは万物の父である』、『人は（他の）人に対して狼である』、『生きることは戦うことである』などの箴言を中村は同じ文脈で引用している。）しかしそれが真実であるとすれば、人類の命運にもかかわる問題は、このような「我」が多数集まって利害の調整を試みたところで、利己心の妥協から成る市民社会の政治の結論が「道」、「大我」などと呼ばれる宇宙の支配原理に適うのかという疑問であろう。

実際、仮に資源・エネルギーを大量に消費する世界人口の約２割が世界の所得総額の約８割を占める（ハンス・ペーターマルティン）とみて、果たして世界の現状はどうなのか。毎日、世界で約５万人が餓死し、小さな国々から輸入された贅沢な食材もその多くの部分が捨てられるなかで、世界の片隅で苦しむ人々の声は聞き届けられているといえるだろうか。実際には私たちの多くはそのようなことを真剣に考えようともしない。もはや日本を動かすのは国民の総意とはいえないほど米国と財界に政府が支配されている現状を割り引くとしても、そもそも民主的政治が民意を代表するとのタテマエからしてこの帰結は当然といえば当然である。

とはいえこのたびの震災でも経験したように、一旦有事の際に家族や親しい友人が飢えていたり、病気で苦しんでいたりすれば、私たちは「我を忘れ」、「わが事のように」身心を挙げて尽力するものなのではないだろうか。東洋的叡智の立場からみれば、私たちの人生にとって重要なのは西欧近代合理主義の情緒なき客観性[14] を第一義とすることではなく、自然の調和（「道」）に参加し世界と一体であるという生きた経験を得ることであるが、そのようにして私心のない温かな心を、少しでも多くの人々が家族から地域社会へ、地域社会から国へ、国から人類へ、

人類から地球の生命の全体へとひろげていけば、ついには一人一人の心が宇宙の心ともなろうというのである。

２．日本文化をどのように理解すればよいのか ――「心」の文化、「気」の文化と禅・武道など

先に示した西洋思想と東洋思想の構造的対照（一つの理念型として示した）は、基本的にユングが東洋的人間と西洋的人間の特性として挙げた内向性 / 外向性の対比に照応するものである。しかしまた現代物理学を補完するものとしてデビッド・ボームが提案した新たな形而上学の構想[15]をはじめ、東西の思想的な融和と統合をめざすその他の多くの論者の立場とも一致するであろう。たとえば安岡正焉は、すでに昭和三十六年（『大和 ―― 自然と人間の大則』）に、このような東西の思想構造の対照について、次のような理解を表明していた。これは同じ事態をより深く、より包括的に、具体的で平易な言葉で説明した重要な文献なので、読者の参考に供しておきたい。

安岡によれば、西洋文化は分析的であるとともに主我的な文化であり、したがって外向的、理知的、功利的、才能本位で、どちらかといえば男性的、また機械的、物質的である。これに対して東洋（東アジア）の文化は没我的である反面、はるかに内面的で精神的な特徴をもち、理知的であるよりは情意的、男性的よりは女性的で、このため功名心より隠逸心、才能より徳操が重んじられる傾向がある。金銭、地位に対する欲望や功名心は主我的（「陽」的）働きであるが、これらは内省心・隠逸心（退蔵心）という没我的（「陰」的）働きとの調和（バランス）が重要であり、さもなければ競争、陰謀、詐欺などが世間に起こらざるを得ない。そしてこれらの対照的な傾向は、「西洋文化は一つのものが無限に自分を分化し、形をとって自分を発現してゆこうとする働き」であり、「東洋文化は複雑な文化を統一し、なるべく含蓄して、個よりもむしろ全を、現在よりもむしろ永続しようという傾向」を持っていることから帰結するというのである。[16]

したがって先の思想構造の対照的定式は何ら新しいものではなく、著者のこの洞察のうちにすでに含まれているものである。ただしここから帰結するのは、はなはだ深刻な問題でもある。なぜならば、安岡があくまでも「革命」ではなく「維新」を望みつつ指摘したように、日本人の生活様式、社会的存在に一顧の注意も払わず「まったく原理を異にする西洋の生活文化を導き入れて、教育たると、政治たると、学問たると、何たるとを論ぜず、どしどしと木に竹を接ぐように改めたということは、我々の先輩の錯誤」[17]だったからであり、しかもこの状況は益々悪化の一途を辿りつつあることが明らかであるといわなければならないからである。

例をあげれば、利己心と競争を称揚し、日本の伝統社会を混乱に陥れつつある新自由主義の問題がそれであり、さらには新自由主義的グローバリゼーション（現在の TPP を含む）の推進を要求する大企業・多国籍企業、その背後にあった根本問題としての「日米年次改革要望書」の存在である。（これは日本社会の基本的価値をアメリカ化せよとの要望であると同時に、関岡英之氏が指摘したように日本の独立にもかかわる「内政干渉」に該当するものであったと思われる。『拒否できない日本』、文芸春秋、2004 年。）

実際、個人が利益を追求する自由を至上の価値として、利己心にもとづく自由競争（自由放任）を促進するために規制撤廃を求める新自由主義（市場原理主義）を日本が受け入れたことにより、かつてのように営利を目的としながらも「公共への奉仕」を第一義とし、社員を家族のように大切に扱うなどの日本の良き時代の企業の姿は大勢において見られなくなった。またその結果、ケインズ経済学が前提としていた国家の理念は逆転され、弱肉強食、適者生存の市場原理が、株主の利益を優先するアメリカ型経営方式の導入、非正規雇用労働者の爆発的な世界同時的増加にともなう「使い捨て」、派遣労働者の「モノ」化（商品化）傾向などと結びつき、さらには自由競争のルールさえ守ればあとは法律違反すれすれであっても構わないとの考えから「心」の価値を忘れた拝金主義が社会を席巻する状況ともなっている。かつての中庸をわきまえた社会の価値観からの大きな転換に直面して多くの人々は

生きるべき方向を見失い、これまで日常生活を支えていた地域共同体とその人間関係も淘汰されてゆき、家事、育児さえ外注されるに及んで家族の絆も危機に瀕する有様ではないのだろうか。カール・ポラニーが考究したように、経済自由化（市場化）のために雇用慣行、土地規制、金融制度などを撤廃するならば、血縁、地縁、同業者などの非契約的な関係・組織が解体され、何よりも人と人、人と自然の結びつきそのものが失われることになる。しかし市場原理主義というもの、すなわち「リッチマン革命」とも呼ばれる新自由主義の問題の本質は、経済問題である以前に、何よりも国民自身による文化的価値選択の問題であることを忘れてはならないであろう。

ところで今さしあたりこの点をおくとしても、わが国の伝統的精神文化との関連で非常に興味深いと思われるのは、空手家の宇城憲治氏が指摘しておられる日本人の生活習慣とそれがもたらす心の深層への影響の問題である。「姿勢を正し、呼吸を正し、心を正す」とは身心一如を説く禅の教えの要諦ともいえるが言葉である、このような人間理解には十分な医学的根拠が認められているばかりでなく、「気を練り」、「肚の据わった」姿勢を重視する武道（合気道に限らない）の実践や稽古にも通じる考え方であることをまず確認しておこう。また中国では気功・練功といえば気の鍛錬を意味しているが、気の研究は国家レベルで行われていることも申し添えておきたい。

宇城師範の指摘によれば、正座のお辞儀などの礼、正しい箸の持ち方といった日本文化の躾の型は、知らず知らずのうちに日本人の身心を育くみ、強壮にしてきた生活習慣 ― 東アジア的理解では、望ましい「気」の流れのパターンを通じて培われた生活習慣と考えられるだろう ― であり、これらを実践することは武道の型稽古にもあたる生活の型の体得にほかならなかったという。実際、禅や武道で精神的な修行を行う場合に鍵となるのは姿勢と呼吸法であり、「無心」、「無念無想」などといわれる心のあり方でもある。稽古は疎かにすればその功徳は失われるものだが、この点で祖先がまもってきた日常の型を私たち現代人が疎かにしてきたツケは大きく、ナイフやフォークなどを使えばかつての日本人の心身の強さが発揮できない[18]とも指摘されている。逆に欧米人が箸を使う場合にも同様に好ましくない結果になることが知られ、これらの事象はいくつかの簡単な実験を行えばその場で確認できるとのことである。

事実そうであるとすれば、これは和辻哲郎が指摘した民族の精神の風土性（空間性）の問題を身体との関係から説明することになり、きわめて示唆に富んでいるといわなければならない。すなわち箸を使って味わい木の持つ「朴（ぼく）」などを楽しむか、それとも金属のナイフとフォークを使うかという風土性の違いによって、私たちの意識（日本人としての自我やその自覚）に変化が生じていくばかりでなく、それに先立って脳を含む身体全体の用い方、姿勢と呼吸、細胞レベルの身体的変化などと不可分に（「身心一如」）、無意識領域に精神的な変化が生じている可能性が示唆されているわけである。要するに、箸を使い、和服[19]を着るなどの日常的生活習慣によって、知らず知らずのうちに日本人の心の伝統が形成されてきたのであり、逆に今日本人から失われようとしている精神的な強さや長所も、日本の風土に根ざすこうした生活様式によって培われていたということになるわけである。

３．日本人の自我と無意識の問題

歴史的な文脈に照らしてみると、西洋的人間観をささえる人間独自の自由な「精神」（自我意識）が地上に出現して後、神なき時代の生の衰弱を物語るヨーロッパのニヒリズムは、デカルトに始まる近代の「主体の形而上学」（ハイデガー）とともに、その物心二元の科学的世界観のもとで新たな局面を開くことになったということができる。この状況の下で、デカルトが語った心（魂）に対する信頼は今や極度に低下しているが（物理主義の興隆、非物質的魂の存在とその不変性に対する不信など）、私たちの心の伝統にしても、その運命は現代の西洋的自我とマテリアリズムを中心とした東西世界の統一化 ― 新自由主義的グローバリゼーション ― の動きと無関係なものとは考えられないであろう。しかしながらこのような西洋精神の主我的、自己拡張的（一神教的）な特性とは対照的

に、元来、近代的な「物」と「心」の区別をたてなかった日本の伝統的精神文化の場合、その生活のスタイルや精神的特性にはなお意想外に積極的な含意が見いだされるのであり、その意味でもとりわけ注目されるのは「気」の文化ではないかと思う。その精神文化の歴史的背景としては、何よりも縄文時代以来、日本の古代人はその日常生活において、人々の「間」で暮らしを営むばかりでなく、人々の「間」で生ける自然との共生的、融和的関係に親しんでいたことが想定できるであろう。またそこでは主語を中心とした言語構造とは異なり場を中心とした言語構造が形成され、おそらくは西洋的精神を特徴づける自我の自由の価値に対する信念とは逆に、深層心理的にも自己が「生かされている」（グロデック）という宗教的感情を生活の基調としていたとも考えられ、そのことを通じて天地人間の「気」の存在を感知していたと理解することができる。だからこそ日本人は、漢字の導入とともに、かくも速やかに中国思想と仏教を同化吸収し、気の文化にかかわる驚くべきほどの多数の慣用句を日本語のなかに残してきたのであり、さらに日常の立居振る舞い、書道、武道、芸道等々にいたっては、たとえば気品を尊び、人の上に立ち模範を示す立場にある人物の気風と品格をも問うたのである。そのようにして「心」をこそ尊び、あるいは「道」を究めることを願って修行による身心の統一を重視した祖先たちは、西洋文明への同化とともにもたらされるニヒリズムの苦悩とは元来無縁だっただろう。またその限りにおいて、彼らの生き方は、デカルトや現代の私たちのように理論に依拠する行為様式とは本質的に異なるものだったことが理解されるのである。

先に検討した東西の諸民族の思想構造の本質的相違を考慮する場合、日本の「気」の文化の歴史にかかわるこれらの見通しは、一つの総合的、原理的な観点にもとづく作業仮説としての意味をもつのではないかと思う（本稿では論じる暇がないが、「気」は、同じく宇宙と個体の生命力を媒介する存在の原理として「気息」を意味する、インドの精神伝統における「プラーナ」、西洋古代の精神伝統における「プネウマ」などとも比較対照されるべきものである）。かつてアーノルド・トインビーが西洋と東洋の文化的邂逅に歴史の将来を託し、またアメリカの対抗文化（カウンターカルチャー）を起源とするニューエイジ運動に大きな影響を与えたユングも東洋の「道（タオ）」との対決の重要性を指摘して、西洋的意識が自らをひろげ「東洋の心を理解する義務」があるとも述べていたように[20]、西洋的精神と東洋的精神、意識と無意識、自我と本来の自己（ユングが語った “Self”）との実り豊かな統合は、おそらく今後の日本の文化のあり方を考えるうえでも一つの鍵となる課題であろう。

河合隼雄氏が指摘されたように、ユングが東洋人は「自我のない意識」をもつことができると述べたのは、東洋人の意識が西洋人にみられるような自我を中心とする意識（自我意識）ではなく、本来の自己（Self）を中心とする無意識に対して開かれた意識だからである。もっともこれとともに、客観的合理性を追求する近代的自我意識によって無意識の存在が排除されてしまう傾向 ― このため科学は霊性や宗教とも対立しやすい ― が緩和されるのはよいが、他方では内界と外界、自と他の区別があいまいになりがちであることから、「個」を超えた強い連帯感を得る代償として「個」を無視する傾向もうまれてしまう。これが自他の生命の軽視、諸々の社会悪に対する寛容性や無責任さなどにつながる[21]ことがあるのは、日本では昔からいつも社会全体が同じ方向に付和雷同してきたという相変らずの問題とともに、確かに私たち日本人がこころすべき点であろう。

ただしこの点については、先に助けを求める人への倫理的応答の例を挙げて検討したように、道徳や人倫における人間の倫理性の基底は自我意識ではなく、その倫理的行為は何よりも個々の状況に際しての特定の「個」と向かい合った無意識的自己の応答から出発することを念頭に置く必要がある。これに対してそもそも科学的合理性や客観性というものは、個々のケースの比較から得られた一般的基準を参照することを前提としているため、人間という独自の「顔」をもつ他者（レヴィナス）にこれらの基準を適用してみたところで、現在の科学ではその人独自の遺伝子の由来が未知であるのと同様、その個性を説明することはできないのである（そもそも心も生命も「物」で

はないし、他者や環境を完全に支配しようとして、科学が一般的なもののみならず個別的なものまで合理的に決定することを期待するならば、科学に神の全知を期待していることになるが、そのようなことは本来可能であろうか)。また家族関係については、社会によって兄弟が不平等（長子相続など）であったり、平等について誰もが無関心でありうるが、これに対しギリシア哲学（プラトン『国家』）以来の課題である社会的正義は、第三者を参照する合理的意識においてはじめて要求されるとみることができる。つまり一般に社会は、たとえ文明化された法治国家に属する場合であっても、客観性と合理性に先立つ他人との一対一の対面的関係から出発しているのである。実際、逆にいかに社会的に公正で、あるいは実務能力などにも秀でていたとしても、他者との対面的関係が貧しければ、やはりそのような人は人間として幸福になることがむつかしいという点は認めなければならないのではないだろうか。友人の間では正義は必要とされず、財貨よりも友人のほうが尊いと述べたアリストテレスは、倫理学の問題としてこの点をよく認識していた。

「愛（いつくしみの心）はまず身近なところから」（“Charity begins at home”）という諺もあるが、これらのことからも、レヴィナスが示したように、家族、隣人、友人らとの本来的人間関係に根ざす「心」（l'âme）の倫理的価値が、第三者や一般的基準との比較に先立つ、他者との一対一の対面的関係（l'un-pour-l'autre）から出発していることは明らかである。しかもこのことは、西欧近代主義に由来する現代の経済価値や科学的合理性の基準が、近代的自我の自由の思想にしたがって構築されたものであり、多くの場合、人の「心」とその倫理的基盤を見落とした一面的な論理にすぎないことを示しているであろう。（ただしここで、西欧近代主義の個人や自由の観念に拠る代わりに、他者の無限性を強調して全体主義を批判したレヴィナスの倫理思想が、異なる者を排除し個を軽視する傾向にある日本の同質的な社会の倫理を補うものであることは、同じ「東洋思想」でも個別性を重視する中国哲学が、普遍性を重視するインド哲学を補う位置にあるのと似ているという点も補足しておきたいと思う。）

とはいえ私たちが西洋に負うところも大きいのであって、むしろユング心理学の意味での個我を中心とする西洋的精神を「陽」、集合的無意識 ― 民族的特性と人類の普遍的基盤を共に含む ― に開かれた東洋的精神を「陰」とおけば、両者は西洋的思考が得意とする二項対立の関係にあるのではなく、互いに相補的関係にあるとみることができるということは、今後の日本の望ましい展開の方向を考えるうえでも示唆的ではないだろうか。

周知のように光の粒子性と波動性（同一のリアリティーの異なる現象としての光の二重性）に関する量子論のコペンハーゲン解釈の基礎となる相補性原理を提唱したニールス・ボーアは、またみずからの墓碑に太極図を紋章として記したほどタオイズムに傾倒していたことでも知られている。このボーアにならい、粒子性と波動性の対ばかりでなく、身体と魂、意識と無意識、また本稿で考察した意味での西洋的精神文化と東洋的精神文化などの対についてもそれぞれ同一のリアリティーのあらわれとみることが可能であり、その限りで相補性原理（あるいは陰陽相対的原理）にしたがうとみることができるという点は重要であろう。ただし、光の二重性について同一のリアリティーを説明するのに量子論は依然として不十分であるが、心と物、意識と無意識、人間と宇宙などの対についてもこのことは同様だといわなければならないわけである。

４．「気」に対する現代的関心と心身統合、時空統合の問題

現代では「気」に対する日本人の関心として、たとえば東洋医学、気功、難病治療、武道を通しての心身の練磨などを挙げることができる。これらは、身体のさまざまな症状や心の癖（ことに情動のパターン）がいずれも有機体における一定の不均衡から生じることから、環境に配慮するとともに身心両面の健康を高めることを求める点で共通しており、いずれもホーリスティック（全体論的）な人間観に立つものといえる。さらに近年では、相対性理

論、場の量子論をはじめとする自然理解の進歩を背景として「気」を波動エネルギーとしてとらえる見方が一般化しているといえる。事実、中国最古の医学書とされる『黄帝内経』（霊枢編）は、宇宙（マクロコスモス）と人体（ミクロコスモス）のアナロジーを想定する天人相関説の立場から、環境の役割をも重視しており、気（営気・衛気）の流れの生体リズム（サーカディアン・リズム）と一ヶ月の月の満ち欠けや海水の干満運動との間に対応関係があることを指摘している。[22] このような大宇宙と人体との同調現象は、エネルギーが伝播するための「場」を予想するものであるが、その際、量子論では真空中の電磁場でも波動の伝播を可能にする必要最小限のエネルギー（「零点エネルギー」）が想定されるように、気のエネルギーの流れは絶えず人体のまわりに不可視のエネルギー場を形成していると考えられる。[23]

これらの点に照らしても、かつてジョセフ・ニーダムが河合隼雄氏との対談（1986年NHK市民大学「科学と人間」）[24] でも指摘したことがあるように、古代ギリシア哲学の自然観（原子や「実体」の概念を通じヨーロッパの哲学が継承）が基本的に粒子モデルによるものであるのに対して、中国は西洋の科学の進歩に先立って波動モデル（より詳しくは波動とエネルギー場）によって宇宙と人間を理解してきたという事実は重要である。

実際、身体と心を相互に無関係な実体とみるデカルト以来の心身二元論のもとで、医学と生物学は物理学の研究方法をモデルとして人体や生命を物質的現象として理解しようと努力し、めざましい進歩を遂げたが、その代償として、計測器でははかれない心の働きと同様に、心と身体、人間と環境をつなぐ「気」の働きが問われることはなかったわけである。

心と物、主体と客体などの区別をはじめとして、西洋の分析的知性が二分法にたよる場合、東洋（本稿ではインド以東のアジアを考えている）のホーリスティックな観点に認められるような、部分の総和以上の不可分な全体をそのあるがままの相において見るという態度が欠如する傾向が著しい。西洋では、心身関係に対する関心は哲学者達の間に存在してはいたものの、20世紀の医学において精神分析やパブロフの信号系理論、ストレス学説、精神神経免疫学などの影響下に、心身相関性の問題が心身医学の対象とされ、さらには「波動医学」、「統合医療」などが承認されるに至るまで、身心の全体を単に身体に心を加えたものとみなすといった類いの二元論や還元論を越える、ホーリスティックな考え方は登場しなかった。

しかしながらデカルト以後の近代的自我意識の立場に反して、「私」という意識（自己同一性（アイデンティティ））は、そもそも私が経験した故郷の風土や家族の面影等々が記憶されていなければ成立しないのだから、この世にある限り人の心（魂）は地球上の環境（自然と社会）と自分の身体に依存した存在である ― 心身統合 ― ことになるし、またその「生きられる時間」も、元来「生きられる空間」と不可分 ― 時空統合 ― なのである。心（魂）に空間的ひろがりを認めなかったデカルトの心身二元論、魂に時間性だけを認め空間性を否定したアウグスティヌスの教父哲学、このキリスト教の伝統を継承するハイデガーの『存在と時間』の構想、またニュートンの古典物理学を前提とするカントの認識論など、西洋の思考がいずれもこの方向をとらなかったことは事実である。だが人類に求められる倫理性に、地球環境や他者、人倫に対する刻々の配慮と決断の時（「カイロス」）が含まれる限り、結局それらを核戦争によって破壊し尽くした後では、過去の記憶以外に人類の心に何が残るのかという疑問は依然として残るであろう。自らの命と心の故郷に思いを致す時、私たちは「人間中心主義」の克服を求めるばかりではなく、私たち自身の伝統的自然観とそこから帰結する人間理解に立ち帰る必要があるのである。

*

「故郷をもった知識」を取り戻せとは、混迷の只中にある日本の学問の状況を論じた京都大学教授佐伯啓思氏の

好著『学問の力』（NTT 出版、平成一八年）の眼目ともいえるメッセージである。おそらくこの状況の基底をなす問題は、中西輝政同大教授が指摘したように明治期以来のわが国の学問の基本的性格が「植民地の学問」とも呼べるという点ではないだろうか。日本人の宗教観や歴史観、美意識などにかかわる内面の感受性を取り戻し、日本的なもの（いうまでもなく、これには儒教、道教、仏教など、東アジアやインドなどからの影響がある）と西洋的なものとを対比し、総合化していくことは、これまでの借り物の学問に代えて「こころが通じる学問」をともに創造していくということでもあるだろう。この意味において求められる今後の哲学は、ユングの遺産である分析心理学や諸科学の進歩と連携して近代の物心二元論を克服する努力を続けるとともに、日本人の伝統的精神文化に反して自然主義（生物学、有機体論などを含む）を斥けてきたヨーロッパ精神の伝統を考えなおすことが必要ではないかと思う。以上の考察を通じて、東西の諸民族の哲学や学問的思考が実際には文化的価値選択と不可分であるということ、また文科系、理科系の別を問わず、私たち日本人は、諸民族の心の文化の伝統の相異に対する理解のもとに、自国の教育と経済社会のグランド・デザイン ― わが国の政財界・マスコミに甚大な影響を及ぼしてきた米国の新自由主義とは元来全く異質の精神文化を基礎としている ― を含め、文化のあり方を考えなおす必要があることをいささかでも提示できたとすれば幸いである。最後に、この機会をいただいた吉村文男教授には心より謝意を申し述べたい。

註

1　この点については、湯浅泰雄『宗教と科学の間』（名著刊行会、1993 年）、序章「哲学の再生」（平成元年、筑波大学退官講義）を参照のこと。本稿は、平成一三年、故湯浅教授をお訪ねした際の追憶から出発している。西洋哲学についての筆者の年来の疑問にも答えていただいたが、今回その折にベルグソンの思想に関していただいた宿題にささやかながらようやく手をつける機会を得たと感じている。本論考はこの日に賜ったご指導とユングの「共時性」の問題に関連する一連のご著書に負うものである。記して謹んで感謝の念を捧げたい。

2　エマニュエル・トッド『新ヨーロッパ大全』（藤原書店、1992 年）、『移民の運命』（藤原書店、1999 年）。

3　市場ルールの遵守を前提として個人の欲望の無制限な追及を認める新自由主義（「動物の国」としての市民社会の自由）に対して、ヘーゲルの体系は家族の自然的関係から出発するとともに、国家の理念を認める点で大きく異なっている。しかし問題は、ヘーゲルが人間の精神を自然と対立的にとらえて精神に自然を従属させた結果、もはや「欲望の体系」― 市民社会の自我と経済の論理 ― の自己拡張を制止しうるものが彼の体系のうちに見出せないということではないだろうか。

4　タオイズム（老荘思想）の現代人にとっての重要性はユングも認めるところであり、最近では英文学者の加島祥造氏による達意の自由口語訳などを通じてその真価を認める人も増えてきているのではないだろうか。西洋の合理主義的な力の論理からみると、自然にしたがう無邪気な子どもよりも大人のほうが優れているのは明らかだが、「道」からみればそうとは限らない。おそらくこのような点を認識することが、タオイズムの真価を知るための第一歩であろう。人の具体的な生き方を通してこの点を理解するうえで、植芝盛平の合気道の平和の精神、1985 年に青木宏之師範がフランス国営文化放送と筑波大学の共催による国際シンポジウム（「科学技術と精神世界」）で世界に示した演武などと並び、空手家の宇城憲治師範が一連の著作で提起しておられる問題は、危機的な状況にある現在の日本にとって大きな意義をもっているのではないかと思われる。例えば次の著作を参着されたい。宇城憲治『子どもにできて大人にできないこと』道出版、2011 年（www.youtube.com/

watch?v=ck9kmS77ojA）。

5　もっとも現在では教育の変化による影響なども著しいようである。箱庭療法に従事する或る臨床心理士に問い合わせたところ、例えば甘えを許さず自律を強調したスポック博士の育児法で育った人達の場合には、多くの日本人とは異なる結果がみられるそうである。これに加え、そもそも家に住まうという意識が希薄化しているという問題があるとのことで、かえって祖母との絆が強い子供などの場合には伝統的な心性（例えば和をもって貴しとなし、必ずしも言葉にださなくても人の気持ちを察する能力など）が確認できるとの指摘であった。

　また河合俊雄 京都大学こころの未来研究センター教授によると、そもそも箱庭療法が日本で普及した背景に、日本人の心が自然とつながっており、自然に魂を認めるあり方が関係しているとのことである。（なお日本と西洋の相異については、1986 年 11 月 5 日 NHK 教育『禅の世界』第 2 部「東と西の対話」でも紹介された。このお二方から賜ったご教示に対してこの場を借りて謝意を申し述べたい。）

6　これについては、湯浅泰雄『ユングとキリスト教』（人文書院、1978 年）、『ユングとヨーロッパ精神』（人文書院、1979 年）を参照のこと。

7　Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1969, Forward Ⅱ（1965）, p.xvi.

8　現代において自然科学と人文学とを架橋するうえで重要なのは、宇宙を単なる物質に代えて「エネルギー」（生命現象と物質現象に共通）としてとらえるアインシュタイン以来の観点であり、他方、生命は、意味、情報を含むものとして、単なる機械ではないという認識であろう。本稿では東アジアの自然観・人間観の問題として「気」の思想を論じるが、アニミズムを論じる場合にもデカルト的な心（霊魂）の概念との異同が問われるべきであり、物心二元論を前提としたアニミズムの批判が必ずしも正しいとは限らない点は注意を要するだろう。また西洋文明の嫡子ともいえる現代の物理学 ―「場」の量子論 ― によれば、物質の本質的属性は波動であり、粒子性は場の焦点的存在として現れる。この新しい自然理解によって、西洋形而上学の思考を特徴づける「実体」の思想は、デカルトの空間概念（「デカルト的グリッド」）と同じく、相対的地位に置かれたことになる。しかも過去の遺物となったのはこれらの考えだけではなく、そもそも個々のそれ自体で存在する実体から出発して実体間の交通や相互作用を考えるという発想を支持できないという指摘がある。なぜならば量子論の「アインシュタイン＝ポドルスキー＝ローゼンのパラドックス（EPR パラドックス）」に代表される「非局所性」（宇宙の諸現象が距離にかかわらず相互に絡みあい影響し合っていること）の問題は、「一個の総合的系を、独立して存在しつつしかも相互作用をおよぼしあう粒子の集成と見なすような分析はいまや破局を迎えているという事実」を示しており、しかも「部分は、究極的には、より広遠な全体（whole）から由来したもの」であり、「より包括的なものは、より包括的でないものの本質を含む」と考えられるからである。（デビッド・ボーム「宇宙の明在系 - 暗在系と意識」、『量子力学と意識の役割』（科学と意識シリーズ 1 ）たま出版、1985 年、276-277 頁 、280-281 頁）。

　なお先行する全体およびこれと不可分の諸関係に代えて、部分および実体から出発する従来の西洋の分析的思考の立場に対するこのような批判は、和辻倫理学の立場に通じるものであり、他者（自然、社会）との関係に先立って存在するアトム的な諸個人が自由意志にもとづく契約により国家社会をつくったとする社会契約説の虚構と両立しないことは明らかである。

9 「生物学は、具体的な真の精神物理学である。生物学は、必然的に、普遍的な諸課題からなる学問であって、課題の普遍性の点で物理学に劣るというのは単にみかけ上のことにすぎない。むしろ生物学は、真に普遍的な生物学として具体的アプリオリのすべてを包括するから、またその含蓄において物理学をも包括する。そして学問間の相関関係を考慮することを通じて、全体として普遍的な哲学となるのである。」（*Krisis der europaeischen*

Wissenschaften…, Husserliana Ⅵ, Hague, p.484.）（フッサールの現象学とマッハをはじめとする初期実証主義の関係については、筆者の次の論考を参着されたい。「初期実証主義と現象学 ― 経験論的現象主義と超越論的現象学との間」大阪大学大学院『メタフュシカ』第 34 号（2003 年 12 月）、71-84 頁。）

フッサールは数学への関心から出発し哲学史の知識が少ない人だったので、この点での素朴性がしばしば非難の的となっているようであるが、ある意味では偏見から自由な人であった。現象学の課題に関して起きたこの大転換は、現代の現象学にとってもたいへん重要な意味をもつはずだが、残念ながら西洋哲学研究者 ― 日本でも大半の人々はヨーロッパ（特に大陸）哲学の伝統に同調して反自然主義の立場をとるようである ― にとって本質的な課題として自覚され、取り上げられるには至らなかったようである。

なお、心と物の関係を顧慮しての物理学のこのような位置づけ ― いわゆる「物理帝国主義」に対する哲学的立場からの批判の観点 ― は、ある意味でデビッド・ボームによる形而上学の構想のうちにも認められる。また晩年のユングは、最終的に物理学と心理学とは統合されるとの確信のもとに「共時性」の問題を研究していたといわれる。（その考え方によれば、たとえば経済社会の大変革は「下部構造」の変化から直接帰結するのでなく、人々の心がいわば物理学における「非局所作用」のように集合的無意識の原型に同調することによって起こるということになるだろう。）

10 「[「道（タオ）」という「予定調和」の] 原理は、事物のパターンを一つに結合させせることにかかわっている。（…）生命のパターンを一つに結合させる原理は、因果律でも目的論でもなく、肉体と（…）魂（…）を結びつける原理なのである。道教はコスモスについて本質的にライプニッツと似た概念に従うため、ユングがライプニッツと老子を共時性の概念の先駆者であり源泉であったと主張することは、全く正当である。（…）しかし、ライプニッツは、西洋流の特性であるが、[「予定調和」を] 企画し正しい秩序に保つために、「建設者としての神」に、それの監督をさせる。それに対して、東洋の見地は、いかなる外部の力も認めない。道は全く十分である。なぜなら、それはすべてである。道教が従う方法は、世界と一体であるという生きた経験を得るために自然の調和に参加することである。」（イワン・プロゴフ『ユングと共時性』創元社、1987 年、76-78 頁。）

11 加島祥造『エッセンシャルタオ』講談社、2005 年、113 頁。

12 湯浅泰雄教授の指摘による。湯浅泰雄『身体の宇宙性 ― 東洋と西洋 ― 』岩波書店、1994 年、46-47 頁。西順三「主語のない言葉 ― 中国語についての試論」（『中国思想論集』所収）筑摩書房、1969 年、517 頁以下。

13 中村元『東洋人の思惟方法 1 』中村元選集第一巻、春秋社、1961 年、106 頁（傍点著者）。

14 因みにこの点については、すでに認知神経科学者のアントニオ・ダマジオ（『デカルトの誤り 情動、理性、人間の脳』ちくま学芸文庫、2010 年）が認知のプロセスにおける情緒の重要性に着目して、近代の合理主義に対する重要な批判を行っている。

15 註 8 に引用したボームの論文を参照のこと。 今回主題的に論じなかったが、本稿の試みは彼の洞察と見解を考慮している。

16 安岡正焉『人生の大則 人間学講話』（プレジデント社、1995 年）155 頁、160-161 頁より引用。

17 安岡上掲書、161-162 頁。

18 主として研修、インターネットを通じてこの事実を紹介されているようであるが、簡単なアウトラインが紹介されている書籍をあげておく。宇城憲治、小林信也『古伝空手の発想 身体で感じ、身体脳で生きる』光文社、2005 年、104-114 頁。

19 この点、安岡正焉も伝統的な日本婦人の着物による生活がたいへん健康的であること（おそらく骨盤底筋群を

中心とした運動に負うものであろうか）を指摘している。安岡上掲書、166-167 頁。

20　C. G. Jung, *Psychology and the East*, Princeton, 1978, p.57. C.G. ユング、R. ヴィルヘルム『黄金の華の秘密』（湯浅、定方訳）人文書院、2004 年、101 頁。

21　以上の日本人の特性にかかわる卓越した指摘は、河合隼雄『ユング心理学入門』（培風館、1967 年）275-282 頁に述べられている。

22　石田秀実『中国医学思想史 もう一つの医学』東京大学出版会、1992 年、142-145 頁。なお医療人類学者の Alberto Villoldo（*Shaman, Healer, Sage*, Bantam Press, 2001, pp.50-51）によれば、南米（インカ）でも古くから経絡の存在が正しく（中国の経絡図に符合して）認識されていたようである。

23　湯浅泰雄『身体の宇宙性 ― 東洋と西洋 ― 』岩波書店、1994 年、46 頁。また同著者による『気とは何か』（NHK ブックス、1991 年）（中国で行われた外気功の生物物理学的計測の事例も紹介されている）、『気と人間科学』（平河出版社、1999 年）、および『科学の逆説』（「科学技術と精神世界シリーズ」第 1 巻）「現代科学と東洋的心身論」青土社、1986 年、147-211 頁を参照のこと。1984 年、フランス国営文化放送と筑波大学の共催による国際シンポジウム「科学技術と精神世界」で、湯浅氏は、気が心と身体（心理作用と生理作用）を媒介する未知のエネルギーと考えられることについて述べ、「気」の研究がデカルト的パラダイムの克服につながる可能性をもつとともに、科学技術と人間の精神の関係を見直す機会ともなり得ることを指摘された。

　なお、さまざまな事象が「気」と呼ばれることから、「気」の問題には、量子論で議論の対象となる、空間に内蔵されるエネルギー量の決定にかかわる最小波長の問題を含めて、現在の物理学と観測技術では説明できない領域が関与している可能性も考えられる。この点については註 8 にあげたデビッド・ボーム（「宇宙の明在系 - 暗在系と意識」、『量子力学と意識の役割』237-247 頁）の議論を参照のこと。

24　河合隼雄『河合隼雄 全対話Ⅱ - ユング心理学と東洋』第三文明社、1989 年、227-253 頁。