

## ユングにおける心と体験世界

—— 自我と非我との相互関係をめぐって ——

渡 辺 学

いうまでもなく、心理学者C・G・ユングにとって、その中心概念となるものは心 (Psyche) である。ところが、ユングにおいてその概念はきわめて曖昧に使われている。したがって、その概念と何らかの形で折り合いをつけないかぎり、われわれはユングを理解することはできない。そこで、本論文では、ユングの理論を厳密に理解するための予備研究のひとつとして、<sup>①</sup>心の概念および心と体験世界とのかかわりについて考察したい。

### I

ユングを文献の上で研究する際の最大の困難は、ユングが、かなり深刻な言語不信をもってしたことにある。彼にとって直接に与えられているものは、体験的現実であり、言語概念は「知性の小銭」<sup>②</sup>にすぎない。体験の世界は言語を超えており、

さまざまな形象だけではなく、さまざまな情動的なニュアンスや感動に満ちている。ところが、ことばはそうした生き生きとした現実を抽象作用によって死んだものとしてしまう。そこで、ユングの場合、厳密な定義をするということは、ほとんど問題化されず、むしろ、ある用語が、いかなる体験的現実をさしているかということの方が問題とされるのである。そして、多くの場合、その説明のために、両者を媒介するものとして、神話や民話のモチーフや、宗教的象徴表現などが列挙される。むしろ、そうした例示は定義とはいえず、あくまで定義はあいまいなままにされている。そこで、ユングは多くの真剣な研究者によって用語法の混乱を指摘され、そのため、学者の間にはユングに対する不信感があるように思われる。<sup>③</sup>

そのことは心の概念や用語法に関してもあてはまる。たとえば、ユングには広義の心をさししめすことばが数多くある——

心 (Psyche) 魂 (Seele) アニム (Anima) アニムス (Animus) 精神あるいは霊 (Geist) 自我 (Ich) 意識 (Bewußtsein) 無意識 (Unbewußtes) コンプレックス (Komplex) 元型 (Archetypus) ペルソナ (Persona) など——が、場合によってユングがかなり曖昧に使っていることは否定できない。

まず、概して言えることは、心 (Psyche) が最広義の概念だということである。ユングは彼がいう心とは、「意識的なものも無意識的なものをも含めたあらゆる心的過程の総体」であるといっている。この定義は、明らかに同語反復である。なぜなら、心とは心的と名のつく過程の全てだといっているからである。厳密に言って、これは定義としての資格を持たない。したがって、ここからは心概念の意味内容はわからない。むしろ、次の定義の方が明確である。心とは、「意識的なものと無意識的なものとの全体」である。つまり、心というものは、意識と無意識と呼ばれるものの全体を包括するものだといえる。したがって、心は意識と無意識との上位概念であるといえる。そこで、心の内容を明らかにするために、ユングの意識と無意識との概念規定を明らかにしなければならない。ユングは意識を二通りに定義する。まず第一に、意識とは、「さまざまな心的内容が自我に対してつながりをもち、それらがつながりとして自我によって感じられる場合の、そのつながり」である。またしてもここに、「心的」ということはぼかしている。ユングは下位概念の定義に、上位概念を持ち込む

うなまねをしているわけである。これでは批判を招いてもいたしかたない。しかし、ここでは意味の明確化のために、あえて心的内容を表象的内容といかえて再定義してみたい。その場合には、意識とは、自我がつながりをもち、そのつながりを知覚しているかぎりの表象的諸内容と、自我とのつながりのことである。この場合、意識とはある一定の連関のことであって、実体的なものとしては考えられていない。したがって、自我がそれとのつながりを意識しているかぎりの表象を、われわれは意識内容と呼ぶことができる。ゆえに、これはあることを意識化する (bewußt machen) という場合の意識概念の用法であり、非実体的用法もしくは形容詞的用法であるといえることができよう。たとえば、卑近な例をあげれば、あるひとが書棚で本を捜していたとする。端から端まで捜してもほしい本が見つからない。ところが、ある瞬間にふとその本が眼の中に入ってくる。やはりその書棚の中にあつたのである。何度も捜したとき、その本はすでに視覚野の中に入っていたはずである。しかし、意味体験としては浮かびあがってはきていなかったのだ。つまり、前者の場合は、自我とのつながりしかない場合であり、それに対して後者の場合は自我によって知覚されている場合に相当する。

それに対立するのは、「無意識的」という形容詞である。「自我につながりをもつものでも、自我によってそれと感じられないかぎりは無意識的である。」

ここで、自我と表象との関係をもとにして、意識と無意識と

の関係を整理してみよう。たとえば、ライフル銃の照準をのぞいていたものとする。照準の中にみえるものは意識野のたとえである。照準をのぞいているとはいえず、実際にはその全体を意識してみているわけではなく、照準の中心のみ、神経は集中されている。そして当然、照準の外ものは意識されていない。意識野にあるかぎりのものは、自我とのつながりを有している。しかし、実際に意識されているのは、自我がその焦点をあわせ、いわば自我の同定作用 (Identifikation) によって、そのものがそのものとして措定されている場合だけである。その他のものは、意識野にあるものもとより、意識野にないものは当然、意識されていないのであり、その意味で、無意識的である。したがって、このように考える場合には、あらゆる表象と自我との関係は、意識的か無意識的かのいづれかひとつである。そしてまた、意識と無意識とは、自我の同定作用の相関者であり、固定的なものではないといえる。

第二に、意識とは、「さまざまな心的内容と自我とのつながりをささえる機能ないし活動」<sup>8)</sup>である。これは既に述べた自我の同定作用と呼んだものにはかならない。この場合の意識は、いわば一個の主体性であり自発性であって、実体詞(名詞)としての意識である。

このように、ユングの意識概念には形容詞的用法と名詞的用法の二つがあることがわかる。したがって、ここで、ある表象は「意識」(名詞)の働きによって「意識的」(形容詞)になる、つまり意識されるといえることができるだろう。

さて、この意識概念をささえていたのは、自我概念であった。次に、この概念が明らかにされなければならない。ユングによれば、自我とは、「私の意識野の中心をなし、高度の連続性と自己同一性を備えていると思われるところの、もろもろの観念の複合体」<sup>9)</sup>である。今日、一般に用いられているコンプレックスという用語は、ユングによって術語化されたものであるが、それは正式には、「感情によって色づけられたコンプレックス *gefühlseonter Komplex*」<sup>10)</sup>とい、「連想の凝集したものであり、多少複雑な心理的本性を有する一種の表象であり、時として外傷的な性質をもち、時として苦痛できわめて高い調子という性質をもっている」ものである。ユングの考えでは、自我は自我コンプレックスとも呼ぶべきものであり、われわれにとって最も身近なコンプレックスである。「自我もまたとても高い調子をもった内容の凝集したものであり、それゆえ、自我コンプレックスと他のいかなるコンプレックスとの間には、原則的に差異は存在しない」<sup>11)</sup>ところで、自我は意識野の中心をなす主体ではない。それに対して、ユングは心全体の中心をなす可想的な主体性を「自己」(*Substanz*)と呼んでいる<sup>12)</sup>。ここで補足的に言えば、彼のいうコンプレックスというものは、自我からは独立した断片的なパーソナリティをなすものであり、ユングにおいては、一種の多重人格説が前提されているということを、われわれはあらかじめ、前提的に認めておかなければならない。

次に、意識とならば心の構成要素である無意識が問題となる。

無意識とは、「ひとつの心理学的限界概念であり、意識されていない、つまり知覚可能な仕方では自我とつながっていないような、全ての心的内容もしくは過程」である。こうして、意識同様、無意識の用法も、一方で形容詞的であり、他方で名詞的であることがわかる。その点に関して、ハイジックは以下のように指摘している。「ときとして、ユングはあたかも諸力の領域や心的諸内容の場所を境界設定するかのようによ、『無意識』ということばを名詞として使った。他の場合には、心的所与の特定の分類をあらわすために形容詞として使ったり、単に『非意識的（意識されていない）nonconscious』という否定概念として使ったりした。」形容詞的用法の場合、例えば下意識的知覚内容——経験したときには意識にのぼってはいなかったが、催眠術などの方法によって意識化可能な内容——や忘却した記憶内容などは無意識的だということができる。名詞的用法の場合、無意識はむしろ、意識の側のネットワークと本来的に関連性のない「諸力」としての主体性、つまり自我から独立した主体性の「場」をあらわす。そこにおいて問題になるのが、コンプレックスや諸元型である。両者のちがいは、ユングが無意識を個人的無意識と集合的無意識とに分類するときにはつきりする。前者は、個人が経験的に獲得したもののすべて、つまり、忘却されたもの、識閾下で知覚され思考され情感されたことの全てを含んでいる。コンプレックスというのは、それらの観念ないし表象の複合体である。また、後者の集合的無意識というのは、個人が経験的に獲得したのではなく、生得的に獲得した「表象

の遺传的可能性」である諸元型を内容とするものである。（元型の定義に関してはさまざまな問題があるが、ここでは一応、仮に上のものを採用することにした。）ただし、全てではないにしても、多くの元型は、無意識内容およびその表象可能性としてだけではなく、コンプレックス同様、独立した人格像を形成しているものとしても考えられていることを、ここで忘れてはならない。元型の例としては、自我と相容れない内的人格像としての「影」、内なる異性像としてのアニマ（≠男性の内なる女性像）とアニムス（≠女性の内なる男性像）、心全体の可想的中心をなす独立した人格像としての自己、精神の人格像としての老賢者、内なる母性像としての太母、および肩書や役職などの集合的意識の断片としてのペルソナなどがある（ペルソナは一般的に言って元型に分類されているが、集合的無意識ではなく、集合的意識に属している点が特殊である）。

ここで、無意識を集合的なものと個人的なものに区分したが、意識内容もまた、同様に、その内容に応じて集合的意識と個人的意識とに区分される。個人的意識内容というのは、当然ながら、個人の自我とつながりのある内容である。それに対して集合的意識というのは、「人間の集合体のもつ伝統・慣習・風俗・先入見・規則・規範の総体」である。

さて、ここで問題にしなければならないのは、魂（Seele）の用語法である。近年、林道義は「内的人格」という説明的詠語を提出したが、彼自身、その詠語として、そのほかに、心、魂、こころをあげるなど、一定していないように、ユング自身

の用語法の混乱が示唆されているように思われる。

形式的な狭義の定義では、心が心的諸過程の全体をさすのに対して、魂は、人格像をなす一定の機能コンプレックスであり、人間の外的根本態度ないし外的性格であるペルソナに対して、内的根本態度である。<sup>19)</sup>それは内なる異性像であり、男性の場合にはアニマと呼ばれ、女性の場合にはアニムスと呼ばれる。したがって、魂はいわばアニマとアニムスとの上位概念であると考えられる。しかしながら、多くの場合、ユングはきわめてルースに心 (Psyche) と魂 (Seel) とを同義的に使用している。たとえばその点に関して、英語版ユング選集の編者は、ユングが『心理学と錬金術』において、第三の用語法として、「高度にヌミノースの性格を有する心的 (現象学的) 事実」をあらわすのに、魂という用語を使用していると指摘している。<sup>20)</sup>このように、とりわけユングの魂の用語法は多義的で曖昧であり、文脈を抜きにしてその意味内容を測り知ることとはほとんど不可能である。

以上、ユングの基本概念である心をめぐる若干の用語の整理を試みた。心はこれら全てを包括するものとして考えられている。したがって、心は心理学的限界概念である無意識をも含んでいるわけであり、それ自体として、心も限界概念であるといわざるを得ない。

## II

このように、ユングの理論の場合、基本概念である心そのものが多義的で曖昧である。

それでは、次に、そのことがユングの理論構成自体にどのような影響を与えているのかを考えてみたい。

以上において、意識と無意識との概念に、少なくとも形容詞的用法と名詞的用法との二つがあることを指摘した。また、両者の上位概念である心も同様であることは、明らかである。すでに他の論文でも論じたことではあるが、ここでまず、心概念の用例をいくつか以下に示してみたい。「結局、われわれは概してわれわれの外にある事物の本質へと突き進むことができないほど、心的形象の中にすっかり包み込まれている。われわれが実際に知りうるものは、全て心的素材から成り立っている。」<sup>21)</sup>この場合、心的とは、心によって構成されたというほどの意味であろう。ユングの考えでは、一方で、心は可知性の源である。その意味で、われわれの体験世界、つまりわれわれが体験しているかぎりでの世界は、心的形象であるといえる。「考えられ感じられ知覚されたことは全て心像であり、世界そのものはわれわれがその像を産出することができるかぎりでのみ存在する。」とユングはいっている。また、彼の以下の主張は、さらにはつきりしている。「心像としてあらわれないかぎり何ものも知りえないのだから、心的存在は、実はわれわれが直接に知っている唯一の存在のカテゴリーなのである。心的存在のみが直接検証可能である。もし世界が心像の形式をとらなければ、世界は實際上、非実在になってしまう。」<sup>22)</sup>こうして、ユングにと

って、体験世界はそのまま心的存在なのである。他方で、心はわれわれを制約しているものであると考えられている。ユングによれば、人間は「心の中に閉じ込められ、狂気においてさえそれを超え出ることではできない。」また、「われわれは自身の心の中への幽閉、心による限定づけという事実によって強く印象づけられている」という。同じく、「われわれは自身の心によって創造された世界のとりこになっている。」といわれている。これらの言明からわかるのは、広義の心はそのまま心によって創造された世界、つまり体験世界そのものだと考えられていることである。そして、ユングの考えでは、われわれはその中に閉じ込められているのである。この考えをつきつめれば、結局、われわれは狭義の心によって広義の心（つまり体験世界）を体験していることになる。とすれば、われわれの体験の構造には「心理学的循環」ともいふべきものがあるといわざるをえない。

こうして、ユングは必要以上に心の概念を拡張してしまう。つまり、個々の主体が心であるだけではなく、それが体験している世界も心だということになるからである。ここに、一種の「汎心論 (Panpsychism)」をみることは難しくない。

そのことは、ユングは一方で、カントの認識批判に基づくといいながら、他方で、ヘーゲルやディルタイに連なる全体者の立場をとっていたことに起因するように思われる。ヘーゲルは精神 (Geist) を全体者と考え、ディルタイは生 (Leben) をそれとして扱ったが、ユングにとっては心 (Psyche) が、そ

の限界を推し測ることのできない全体者なのである。そのことを象徴的にあらわしているのが、ユングのヘーゲルに対する両義的な態度である。「ヘーゲルは、主観的領域から得られた偉大な真理を、自らの創造した宇宙の中に投影したところの、変装した心理学者であった。」つまり、裏をかえせば、ヘーゲルが世界に投影した内容を主観的領域、即ち心の世界に引き戻せば、ヘーゲルがいつていることは心についての「偉大な心理」だということになるのである。したがって、ユングはヘーゲル流の全体者の立場を心に適用することを是認しているといえるだろう。そこで、比喩のない方をするとすれば、マルクスが「逆立ちしたヘーゲル主義者」だということにちなんでいうと、ユングは「後向きのヘーゲル主義者」だといえる。ただし、「後向き」とは、外的世界ではなく、内的世界に眼を向けているということである。(実際には、内界と外界という区別をたてることにどれだけ意味があるのか問題であるが、ここでは一応便宜的にその区別をしておくことにする。)

### III

以上のことからわかるのは、ユングが自らの定義した心という概念に必ずしも忠実ではなく、それを狭義の心の概念だとすると、広義の心の概念は、そのまま体験世界そのものだということである。結局のところ、ユングの理論において問題になるのは、この両者——狭義の心と広義の心——のかかりである。

これは他の論文ですでに述べたことであるが、ユングの基本的な観点は、「心的現実 (die psychische Realität)」の立場とよばれるものである。この立場は何かといえば、要するに、われわれが体験しているものはすべて、われわれ自身の無意識的構想力によって支えられているとするものである。そして、われわれの体験内容はすべて、それが自身の無意識的構想力を直接的に反映しているかぎりにおいて、心理学的真理を有していると考えられる。

こうして、われわれの体験世界は、われわれ自身の無意識の反映だといえる。したがって、きわめて逆説的ではあるが、われわれは日々、世界の中で自らの無意識の働きと出会っているということが出来る。つまり、狭義の心における自我と無意識との関係は、広義の心、つまり体験世界においては、体験する主体と体験される内容との関係になるのである。その点で、日常の体験世界と夢の中の体験世界とは、本質的な差異はない。むしろ、夢やその他のいわゆる投影法といわれる心理検査の手法を使った方が、無意識的構想力の働きを顕在化させやすくする可能性はあるだろうが。(夢のはたす補償的機能などの問題は一応ここでは扱わないことにする。)

ところで、ユングにおいて、心は意識と無意識との全体であるということだった。実際、すでに指摘したように、この全体としての心と部分としての心(つまり自我)との「弁証法的」関係がユングでは問題になる。(その関係を発生史的に最もよくとらえたのが、第二世代のユング派であるエーリッヒ・ノイ

マンである。)<sup>32</sup>「心の弁証法」を、きわめて図式的にとらえるるとすると、以下の三段階が考えられる。まず第一段階として、即自的全体者としての心がある。それはそれ自体無意識的存在者として考えられ、発生的に意識に先立つ無意識であり、原初的な全一者として、自らの尾をかむ蛇であるところのウロボロスによって象徴される。この領域を明確化したのは、ユングよりもむしろ、ノイマンだといってよい。そのいわば原無意識から胚芽的自我が生じ、それが無意識を克服することによって、「英雄的自我」が確立される。これが第二段階である。ノイマンの場合には、この段階がかなり理想化された形で提示されているが、むしろ、ユングの場合には、心の自己分裂という問題がこの段階におかれてるように思われる。つまり、心はいわば対自的全体者となり、自我意識と無意識との対立と緊張の関係が生じるのである。一方で、意識は無意識を抑圧し、他方で無意識は意識を呑み込み憑依しようとする。両者の力の均衡が自然のままだとれている場合には、心の健康は保たれるのであるが、その平衡状態がくずれ、両者の緊張関係が極度に高まったり、意識が無意識によって呑み込まれてしまったりすると、心の病が生じる。いわばそれは心の自己疎外である。心はその状態から救済されなければならない。心の救済とはつまり、意識と無意識との再統合であり、いわば即且対自的全体者としての心の産出にはかならない。これが第三段階である。この段階では、英雄的自我から自己へと心の中心が移っている。「意識が内的なコペルニクスの転回によって向きを変え、意識の前に

自己が姿を現わす。この自己のまわりを、それと非同一的でありながら同一的であるという逆説をもって自我は回る。そのことよって、現代人の意識による無意識の同化という心理学的過程が始まる。<sup>36</sup> ユングが個体化過程 (Individualisationsprozeß) と呼んでいるのは、自己疎外を起こした心の、こうした自己和解の過程にはかならない。

#### IV

問題は、個体化過程なるものが具体的にいかなる基本構造を有しているかということである。ここであまり詳しく論ずることとはできない。そこで、ごく概括的に述べることにしたい。

ユングの夢などの体験世界の解釈の特徴は、主観段階の解釈にある。それはいわば、あるひとの体験世界をそのひと自身の心の投影像として考える解釈の立場である。したがって、そこにおいては、他者および他者と自分との関係の問題はすべて捨象されている。ゆえにそこでの問題は、既知の自分としての自我と未知の自分としての無意識との相互関係だということになる。したがって、これを仮りに「方法的独我論」と呼ぶことができよう。

それゆえ、この立場をとる場合、あるひとの体験世界に出てくるさまざまな形姿——人物像や動物像、あるいは宗教体験における神像も含めて——は、そのひとの心の中の「部分的魂の人格像化」として考えられる。<sup>37</sup> その際、ユングが重視するのは、

それぞれの心像に付与されている感情価の大きさである。とりわけ、それらの心像が神話的性格をもっていて、大きな情緒体験をもたらす場合は重要である。たとえば、悪魔という表象が存在する。たとえその存在が科学的に検証されなくとも、それが人々によって語られ、人々に強い情緒体験を味わわせるかぎりにおいて、それは心的現実である。ユングの論点は、まず第一に、こうした情緒的現実を現実として認めようという点にある。

次の課題は、「自我がどのようにしてこの心理学的非我と折り合うべきか」ということである。<sup>38</sup> ここできわめて興味深いのは、ユングがそうした情緒的現実としての表象を、自我ならざる自分として認めるように求めていることである。それはいわば、対象認識を自己認識とすることである。つまり、対象志向的にいえば、外界にいわば「価値の世界」の顕現としてあらわれているものに対するわれわれの情緒的結びつきを中和化して、外界そのものと「価値の世界」とを遊離させ、後者がわれわれの無意識の心の働きによって支えられていることを認識するというのが、その基本構造である。そのことにより、表象としての外界から情緒的現実が分離させられ、外界に対するわれわれの情緒的執着が解消されることになる。こうして、「脱俗 (Detachment)」の状態が達成される。<sup>39</sup> それはいかえれば「不偏心」の獲得ともいえるだろう。ユングの考えでは、その状態は、自らの心のうちに自我ならざる中心、つまり彼の用語法では「自己 (Selbst)」をもつことである。むしろ、自己は潜在

的には常に存在しているが、自我がそれを意識にのぼらせることによって、自我にとって顕在的なものになるのである。

## V

ユングの理論と用語法の根本的な特徴はその多義性にある。

くしくもこの論文においてそのことがまた確かめられた。そして、多義的なそれぞれの概念は互いに複雑にからみあっていて、そのひとつを特定して明確化することはむずかしい。結局、本論文では静的に心の概念を分析するにとどまらず、あわせて心と体験世界との動的な相互関係をも論ずることになった。後者はユングの中心概念のひとつである個体化過程の問題であり、手短かに論ずることはほとんど不可能である。したがって、あくまで本論文は予備的研究でしかない。

結論的にいえば、ユングの問題は、あくまで広義の心と狭義の心との弁証法的な発展の過程であり、その行きつく先は、外界のさまざまな存在や自らの自我にはなく、自らの自己に中心を置く精神態度である。そして、それを可能にするのは、広い意味での自己認識なのである。

## 註

(1) 本論文は、私が筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科に本年一月に提出した準中間評価論文「C・G・ユング

の理論の解釈学的基盤——精神科学としての分析心理学の位置づけをめぐって——」に大きく依っている。そのことを、あらかじめおことわりしたい。以下、以下の二つの論文を参照されたい。拙論「C・G・ユングの『心理学』の基本特徴について——元型の解釈学の基礎研究——」『哲学・思想論叢』第2号所収 一九八四 五九—七〇ページ。拙論「C・G・ユングにおける体験・象徴・言語——ユングの象徴の解釈学をめぐって——」『比較思想の途』第3号所収 一九八四 一一—一九ページ。

(2) Jung, C. G., Geist und Leben, *Die Dynamik des Unbewußten*, C. G. Jung Gesamte Werke 8, AGOthen, 1976, S. 351. [以下、ドイツ語ユング選集をCWと、英語版をGWと略記し、段落番号のあるものはそれをあわせて、GW8:601のように表記するものとする。尚、ユングは主としてドイツ語で論文を書いたが、原版が英語のものもかなりあるので、そういった論文に関しては、英語版から引用することにする。]

(3) Heisig, *Imago Dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, New Jersey, 1979, pp.106ff.

(4) Jung, *Psychologische Typen*, S. 503, GW6: 877.

(5) Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, S. 227, GW 8: 397.

(6) Jung, *Psychologische Typen*, S. 451, GW6: 758.

(7) Ibid.

- (20) Ibid.
- (21) Ibid., S. 471. GW6: 810.
- (22) Jung, Tavisstock Lectures, P. 71. CW18: 148.
- (23) Ibid., p. 72. CW18: 149.
- (24) Jung, *Psychologische Typen*, S. 471. GW6: 810.
- (25) Ibid., S. 525. GW6: 915.
- (26) Heisig, "Jung and the Imago Dei: The Future of an Idea," *The Journal of Religion* Vol. 56, No. 1, January 1976, Chicago, p. 94.
- (27) Jung, Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes, S. 81. GW91: 136.
- (28) Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, S. 131ff. GW7: 202ff.
- (29) Jacobi, J., *Die Psychologie von C. G. Jung*, Frankfurt am Main, 1977, S. 160.
- (30) C. G. ヨング『統・元型論』林道義訳 紀伊國屋書店 一九八三 一四〇ページ以下「訳者あとがき」参照。
- (31) Jung, *Psychologische Typen*, S. 503/ 507. GW6: 877/ 887.
- (32) Jung, *Psychology and Alchemy*, Princeton, 1974, pp. 8f. editorial note.
- (33) 拙論「C. G. ヨングの『心理学』の基本特徴について」六一ページ以下。
- (34) Jung, Das Grundprobleme der Gegenwärtigen Psychologie, S. 386. GW8: 680.
- (35) 前掲拙論「六一ページ以下」。
- (36) Jung, Psychological Commentary on "The Tibetan Book of the Great Liberation," p. 478. CW11: 765.
- (37) Ibid., p. 480. CW11: 769.
- (38) Ibid., p. 478. CW11: 765.
- (39) Ibid.
- (40) Jung, Wirklichkeit und Überwirklichkeit, S. 423. GW8: 747.
- (41) 前掲拙論「六一ページ以下」。
- (42) 同右。
- (43) Jung, Theoretische Überlegungen, S. 195f. GW8: 358.
- (44) 前掲拙論「六一ページ以下」。
- (45) 同右「六四ページ以下」。
- (46) 同右「六五ページ以下」。
- (47) Neumann, Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Zürich, 1949.
- (48) Ibid., S. 276.
- (49) Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, S. 98. GW7: 141.
- (50) Ibid., S. 105. GW7: 155.
- (51) Jung, The Tavisstock Lectures, p. 166. CW18: 377.
- (52) わたなべ・まなぶ 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中