

教育場面における夢の活用 (Ⅳ)

——ユングの宗教夢解釈に対するボスの批判——

細 部 国 明

前回はユングの宗教夢の解釈に対するフロム・Eの批判について考察したが、今回はユングに対するボス、M¹⁾²⁾の批判を取り上げてみようと思う。ボス、Mは多くのケース・スタディで夢の活用に豊富な経験を有するが、その批判の根拠や妥当性について考察してみようと思う。

1. ユングの象徴に対する批判

ユングは自らの立場は、形而上学的考察法はいかなるものといえどもこれを避け、徹頭徹尾純経験論的で、現象学的な立場にとどまろうとするものである³⁾、としている。しかし、ボスはユングがみずからを現象学的研究者に擬することがいかに不当であるかは、ユングの中心的課題である元型の概念に最もよく示されている⁴⁾、と言う。そう言うボスの立場からすれば、夢を説明する場合に「我々にとって重要なことはただその際に必ずある具体的な夢の現象から出発すべきだ⁵⁾」と述べるのは当然のことである。これは夢の活用を考察していこうとする小論と全く一致するところなので、下記にボスのユング批判を具体的な夢に当てはめていくやり方で考察していく。

はじめに、ユングの象徴理論⁶⁾に対するボスの批判から入っていきたいと思う。ユングがフロイトの言う象徴は単なる記号にすぎないと見たように、ボスはユングの象徴も他の事物の単なる記号にすぎない⁷⁾、と言う。その際、フロイトの性的産物が、ユングの場合には、まだ合理的に把握され、意識され、本体を見ぬかれていない心的産物に置き換えられてはいるものの、両者とも基本

的には二種類の対象の相互関係をAはxを指示しているという捕え方では共通している⁷⁾、とボスは見ている。

ボスのこのような見方に関しては、フロイトとユングの意味する象徴 (symbol) の基本的な相違をあげておく必要があると思われる。それは次のようにまとめることも出来る。①性的産物と心的産物の差異：これについては上に少し触れたがボスとユングの行き違いはないと思われる。②事実 (fact) と意味 (meaning) の違い：フロイトの象徴は純粹な事実の方に重点を置くが故に、事実間の結びつきを合理的・固定的に捕えるような世界観に重点がある。それに対し、ユングの象徴は事実そのものよりは、その事実が与えられた意味の方を重視する世界観といえる。③象徴的根 本 態 度 (symbolic attitude) の有無：与えられた事実からその意味を汲み取ろうとする態度は象徴的根 本 態 度 と呼ばれる。ユングの象徴理論にとっては、夢見者が象徴的根 本 態 度 を有するか否かによっては「ある人が作り出す事態が、その人自身にとっては少くとも象徴的でないのに、他人の意識から見れば象徴的である。」⁸⁾ というようなことも起こり得るし、当然その逆の場合もある。それに対し、フロイトの場合は、ある事物が象徴的存在であるかないかは、夢見者の意識態度には左右されることがなく固定的である。④還元的考察法か目的考察法かの差異：夢の中のある事物が、未来に発展的意味を有することもあり得るが、フロイトの還元的考察法にとって必須の条件は、ある事物の由来を選択する余地なく決定できることである。それに対し、ユングの象徴は夢の中のある事物 (例えば[夢16]*の声) の由来を問うことも勿論可能であるが、その事物が未来において夢見者の態度の転換を伴う事実を生じなければ、その事物の象徴はもはや死んだ象徴であり、その事実があれば生きた象徴 (living symbol) となる。ここにおいてユングの象徴の必須の条件は、ある事物が未来指向的な機能を果たし得たという事実があることである。いわばフロイトの因果的考察法に対して目的指向的考察法の観点に立つのがユングの象徴理論である。⑤象徴的表現の一義的固定の重要性とその喪失⁹⁾：因果的・還元的考察法からは、象徴を一義的に固定し維持するこ

* 後述

とが重要であるが、目的指向的考察法にとっては、その重要性の多くは失われる。むしろ、夢に表われる象徴的表現の一義性ではなく多様性に意味がある。「いったん象徴の中からその意味が生れ出てしまうと、すなわち、求められ、期待され、予感されていた事柄を、これまで受け入れられていた象徴よりもっとうまく表わせるような表現が発見されてしまうと、その象徴は死んでしまう (dead), すなわち、歴史的な意味しか持たなくなる¹⁰⁾」のである。

上に見てきたようにフロイトとユングの象徴の相違を幾つかの観点から論じることができる。ボスはユングの象徴理論の重要な側面である、目的指向的観点からの象徴の意味を軽視しすぎていると思われる。

しかし、ボスが指摘したように、ユングの象徴も因果的側面からの考察を排除しているわけではない。そこで、ボスの批判を続けていくことにする。ボスは、フロイトやユングのそのような思考方法では、新しい現実である夢の中の個々の具体的な事物は「再びまた実証主義的な事実 (フロイトの場合は性的事実へ、ユングの場合は心的事実) へと萎縮させてしまわざるを得ない。¹¹⁾ () は拙者押入)」と批判する。

ボスの上記の批判を検討するには、その批判を受けるに足るユングの具体的な夢を選定することから作業を始めなければならない。ユングの象徴に関する批判であるから、当然、象徴に関連する夢を選定するにこしたことはない。結論として、これまでも若干考察してきた次の夢を素材として採用するのが適当であると考えられる。

〔夢16*〕私は一風変わったある荘厳な建物を訪れる。この建物は「精神統一の家」と呼ばれている。背景に沢山の蠟燭があって、それが上向きの四つの先端を持つ風変りな形に配列されている。建物の入口の扉の前には年老いた男がひとり立っている。人々が中に入って行く。彼らは一言も喋らず、精神を統一するために身じろぎもせず立っている。扉のところ立っている例の男がこの家に入って行く人々について「あの人たちは今度出てきた時には浄められている」という。そこで私自身も建物の中に入るが、完全に心を集中することがで

* 夢の番号は「教育場面における夢の活用 (I)」からの通し番号である。

きる。すると次のように言う声が聞こえる。「お前のしていることは危険である。宗教は、女性の像なしで済ませるためにお前が支払わなければならない税金ではない。なぜなら女性の像はなくて済ませられるようなものではないのだから。宗教を心 (soul) の営みのもう一つの側面の代償として利用する者に禍いあれ。そのような者は誤謬を犯しているのであって、呪われるであろう。宗教は代償ではなく、心のもう一つの営為を完全ならしめるものとして、そこに最後のものとして加えられるのでなくてはならない。お前は生の充実 (fulness of life) の中からお前の宗教を生み出すべきであり、そうしてはじめてお前は浄福に到るであろう！」特に声を強めて言われたこの最後の一句と同時に遠くから音楽が聞こえてくるが、それはオルガンによる単純な和音の演奏である。この節にはどこかワーグナーの魔火のモチーフを想わせるところがある。建物の外に出ると、燃えている山が眼に入るが、それを見ながら私は「消されることのない火こそ聖なる火だ」(バーナード・ショウ)『聖女ジョーン』と感ずる¹²⁾。

この夢を採用する理由としては下記の①～④をあげることができる。①〔夢16〕の声は、ユングの象徴の定義⁶⁾や一連の夢の中における位置やその効果から考えた場合、眠りの中で〔夢16〕をみつつある夢見者にとって、生きた象徴 (living symbol) としての役割を十分に果たしていると判断できること。なぜならユングにとっては象徴と見なされるのは「形而上学的な意味を持つものではなく、ただこの機能によって一つの根本態度から他の根本態度への移行が可能となるという事実があること¹⁴⁾」が必要であるが、この夢は、夢の中では夢見者に「消されることのない火こそ聖なる火だ」¹⁵⁾と言わしめ、覚醒生活においても、この夢は厳粛にして強力な体験であり「彼の人間性や人生に対する態度に広範囲な変化をもたらした¹⁶⁾」。これらのことからこの夢の中の声は明らかにユングの象徴としての性格をそなえていたと判断できること。②ユングの象徴に対するボスの批判は、必然的にユングの元型にも関連を持ってくるが、この夢は元型とも関連を持ちうるし、その上、種々の角度から批判を受けるべく、ユングにとっても十分研究されていること。③小論の副題である宗教に関

連した夢であること。④「我々の世界内存在の変様である覚醒と夢を適当に区別することは根本的に不可能¹³⁾」であるとするボスにとっても、〔夢16〕の声を1つの象徴として取り扱うことが可能である、と考えられること。

上記の理由で選定された〔夢16〕をボスの批判に沿って見ていこうと思う。ユングは、〔夢16〕の中の声は無意識の所産であると解釈している¹⁷⁾。が、それはボスの表現を借りれば、「夢の中の具体的な声を心的産物へ萎縮させている」ということになる。声そのものの本質をあまりにも貧しく考えてしまい、声の本質特性は「心的な象徴的意味、あるいは象徴的表現内容へ縮められてしまう。」¹⁸⁾というわけである。このことは同時に、夢の中の具体的な声は他の事物との「豊富な指示関連 (Verweisungszusammenhängen)¹¹⁾」から切り離されてしまい、もっと他に展開できる余地を少なくしている、というボスの非難に通じている。

少なくとも声の持つ色々な側面を夢見者の現存在 (Dasein) に合わせていろいろな方向に展開させる余地については、ボスの方が広く、この夢の声に関する限りユングはそれを縮めている。しかし、縮まるべき方向に縮めているのかどうかという問題はここでは伏せておいて、ボスの批判を進ませようと思う。

2. 元型に対する批判

今まで述べてきた「(ボスら) われわれの考えが正しいとすると、そもそも『象徴』について語ることは全く余計なことであるばかりではなく、有害 (irreführend) ですらあることが明らかになる。なぜならある物を『象徴』とか『意味あるもの』として特にとり出すことは、常に暗黙のうちにある仮定を用意することになるからである¹⁸⁾」という批判が次に出てくる。現象学的立場から、仮定に立った夢解釈をさげようとするボスの立場からは最もな批判である。

この批判を〔夢16〕に当てはめれば、ユングは夢の中の声を、明らかに、格別意味あるものとして取り上げている¹⁷⁾。そして、そこに用意されている暗黙の仮定として、元型の仮定をあげることができる。すなわち、声の本質特性を、心的内容である元型の象徴的表現内容へ縮めてしまった、ということにな

る。ユングの象徴に対する因果的観点からのボスの批判が、元型への批判⁴⁾へ集約されていくこともまた当然の道筋であると思われる。

それでは、元型の仮定が夢解釈にもたらす有害とは如何なるものであろうか。その内容を考えていこうとすると、ボスが因果的夢解釈に向けた「ある見方を厳格な規則へ、一種のドクマへと高めてしまうことは、人を他のすべてのものに対して盲目にしてしまう¹⁹⁾」という批判がそのままこの場合にも当てはまる。すなわち声をほかならぬ元型の表われであると限ってしまうと、その先は逆に仮定される元型から声を解釈せざるを得なくなる。元型の表われである夢の中の声は、いつの時代でも誰にでも表われ得るし、また、その表われは意識が同化すべき内容をそなえているはずである、という見方をして、それに沿った解釈や対応がなされる。なるほど、〔夢16〕の取り扱い方をみると、まさに、ユングの次の言葉がボスの批判の対象になる。「その声は、彼を一面性から解放することになる彼の将来におけるより大きな人格の一部であり、私もその声に全く同じ意見であることを、いつも銘記させて置きました。」²⁰⁾

ユングのこのような対応の仕方は、声の内容は夢見者に対し絶体的権威²¹⁾を持つものとみなし、声の内容を犯すべからざる一種のドクマへと高めようとしている、といえる。しかし、ユングからすれば、夢の声を意識が同化することは意識領域を現在よりも拡大し、夢見者の個性化(Individuation)²²⁾を促すという、ユングの提唱する個性化過程に沿った対応の仕方をとったわけである、すなわち、この声は夢見者の根本態度を新たな創造的な態度へ転換させることのできる象徴となり得るといふ、ユングの予見(仮定)に基づいた発言である。どれが象徴であり、どれが象徴でないかを予見するのは分析者(ここではユング)の分別と批判(discretion and critical judgment)にゆだねられていた²³⁾のである。

ボスの表現を借りれば、声をドクマへと高めようとした結果、〔夢16〕のすぐ後に〔夢23〕が出現した。声がドクマ的であったとしても、そのドクマ的性質の明確さは〔夢23〕には及ばない。

〔夢23〕共通の中心点を持つ垂直円と水平円とがある。これは宇宙時計であ

る。この宇宙時計は黒い鳥によって支えられている。垂直円の方は白い縁取りのされた青色の盤で、大きく四分されており、その一つ一つの部分がさらに八分されて、全体としては三十二の部分に分かれている。その上を一本の指針が回転している。水平円の方は四色から成っている。そのそれぞれの上に振子をつけた侏儒^{こびと}が一人ずつ、計四人立っており、それを取巻く恰好で、かつては黒っぽい色をしていたが今は黄金に変じている環が置かれている。この「時計」は次のような三つの律動もしくは脈動を持っている。

小脈動 青色の垂直円の指針が三十二分の一だけ進む。

中脈動 小脈動が三十二合わさって指針が一回転する。と同時に水平円が三十二分の一だけ回転する。

大脈動 中脈動が三十二合わさったもので、これと同時に黄金の環が一回転する²⁴⁾⁴⁶⁾。

ユングの分別と批判からなされた予見は、結果的に的中した。というのは、この夢は夢見者の根本態度を転換させ得るものを含んでいたのである。夢見者をして「この幻覚 (vision) を見たあと自分の心の中には完全な調和の感じが残った²⁵⁾。」と告白させている。この夢はまさに、夢見者の根本態度がより調和のとれた根本態度へと転換するためには、避けることの出来ない一種のドクマであったと呼ばれても仕方のないものである。

ドクマと言っても、この「『宇宙時計』の夢は心的な諸象徴の発展における最後のものでもなければ最高のものでもない²⁶⁾」が、夢見者に与えるその心理的影響は、いかなる学問的理論よりも強く、宗教的ドクマと呼ぶことができる。ユングは、次のように述べている。「いかなる学問的理論も、いかに精緻に組み立てられていようと、心理的真理の観点からは宗教的ドクマにその価値は及ばないと思う。理由は単純である。理論はどうしても抽象的になり専ら理性にうったえるのに対し、ドクマは比喩 (imagery) によって非合理的な全体を表現するからである。これは心的存在のような非合理的な事実をかなりうまく表現できることは請け合いである。」²⁰⁾意識的自我をもその中に包括して、独立

した心的存在の自発的・自立的活動を反映している〔夢23〕は、宇宙時計と呼ばれる比喻によって夢見者に一つのドクマを示した、といえる。

夢見者の意識が〔夢16〕の声を同化させることが、夢見者の根本態度を転換させずには置かない生きた象徴であり、又、ドクマとも言える〔夢23〕につながり得る程のものを含んでいたのは何故であろうか。これを因果的に考察するならば、元型に由来していたからである。ユングの「象徴形成には意識も参画しているが、創られてきた象徴はいつも無意識の元型に根ざしている²⁷⁾」という元型に関する仮説がそれを説明している。〔夢23〕に現われた宇宙時計は、特定の時代や地域に限定せず存在する歴史的な類似物や個人的な産出物などに現われた現象との比較からマンダラ²⁸⁾と呼ばれる。このようにマンダラ象徴は決して他に例がないような珍奇な代物ではなく、「一定の法則に基づく現象である。」²⁹⁾とユングはみる。

夢の進展状況、すなわち〔夢16〕から〔夢23〕への移行は、ボスのいうように一つの法則であり、また、それらの夢は一種のドクマ的性格を増していったことが、ほぼ明らかになった。そこで、こんどは〔夢16〕と〔夢23〕が有している他の側面についても考察していこうと思う。それらが共通に有しているものとしては、全く個人的な側面であるヌミノース³⁾な感情を指摘できる。その感情は宗教的現象に必ず伴うものではないが、ボスは数多く見られるヌミノース現象をどのように理解し、ヌミノースな体験を伴う夢にどのように対応していくのかをボスの事例で確かめていこうと思う。その後で、ボスの見方からユングの〔夢16〕〔夢23〕の他の側面であるヌミノース性格について考察していこうと思う。

3. ヌミノース現象に対するボスの見方

ボスは「いずれにせよヌミノース現象そのものから、それらの親として元型のような一種の動力を考え出す正当性や必然性もない³¹⁾。」「場所、時そして民族に関係なく神の現われ方が一致するということは、すべての人間の関係可能性の類似性 (Ähnlichkeit der Beziehungsmöglichkeiten) から容易に理解されるべ

きだ³¹⁾」というのである。では、ボスが言う関係可能性から夢のヌミノース現象を理解しようとする、夢はいかなる展開を示していくかを見ていきたい。以下の〔夢24~27〕はすべてボスがヌミノース的体験を示す夢としてあげているものである。

〔夢24〕私はガーデンパーティの席にいました。私は他のお客達から一人離れて彼らに背をむけていました。他のお客達が花火をみている間、私は公園の中の小さなパゴダの前にいました。そのパゴダの内側に小さな池が一つありました。水の上に蓮の大きな葉が二葉、浮んでいます。その一つの葉へ小橋がかかっています。池のそばには一種の庭の神様の陶器の像があります。しかしそれは倒れているのです。私はぶっとしました。小橋をささえているのは神様ではなく、橋はただ二つの漂っている葉の上にかかっていることがはっきりわかったからです。それから私にはすぐわかりました。パーティがおこなわれている庭の全体もまた、同じように水の上にただよっているのです。それなのにお客達はみんな庭園の神様がこのパーティの守護者であり、すべてのものの荷い手であると信じこんでいるのです。私はすぐ、もしお客のすべてが水の上ないしはかぼそい葉の上にただよっているにすぎないのに気づいたら、どんなパニックが生じるであろうかということに、思いをいたしました。そこで私はお客達が小さな陶器の神像がたおれているのに気づかない先にと、いそいで像をおこしたのでした³²⁾。

この夢を見た婦人は、地上的な渦にまきこまれていて、自分の生活の意義について沈思することはなく、まして神について考えめぐらしたりすることはさらさらなかったのである。彼女はある障害のために精神療法家に足を運んだ。最初のこの夢の中では、自分の存在の基盤が浮動していて、根のないことに気づかされている。しかし、夢の終りの方でたおれている小さな陶器の神像をそっと起している。ボスの言によると、宗教的な関係可能性の最初のほのめかし(erste andeutung)の夢である。

フロイト、S³⁴⁾はヌミノース現象については知的理解でもって克服していな

いものがあるからこそそのような感情が発生するのであると見る。人間本来のあり方からすれば、そのような感情体験は、いわば二次的なものとする。しかし、ボスはそのような体験は、いつでも、いわば人間の現存在にとっては根元的なものとして表われ、これ以上他に還元することは出来ない、と考える。「事物や人間に対して行動的にかかわったり、実際に即して考えをめぐらしたり、科学的に思考したり、或いは芸術的に観照したり倫理的に価値づけたりするようなかかわり方の他に、まだもう一つの実存の可能性がある。つまり神とか神々とわれわれがふつうよぶところの存在者にかかわる実存の可能性である。」³²⁾ というのがボスの見方であり、人間はこのような宗教的関係可能性 (religiöse Bezugsmöglichkeit) に自発的に気づいてくるものであるという。〔夢 24〕に宗教的なほのめかしが出てきたのもそのためである。

4. ヌミノースの性格から真のヌーメンへの展開

〔夢 24〕の宗教的関係可能性は更に開かれていくことになるが、彼女が半年後に見た〔夢 25〕にその状況が描かれている。

〔夢 25〕私はある大そう当世風の温泉地の品のいいグランドホテルにいました。私は鉱泉のそばをとおりすぎようとしていました。壁に無数の小間壁があって、そこに湯治客用の湯呑がみえました。そして私はだれかにむかって、この小間壁は私には骨壺そのものに思えると言っているのです。しかし、その人はそれについて何も知りたがらない。彼はむしろ、この温泉の長所や建築物の美しさに夢中なのです。私にはしかし、温泉や公園はとても荒れた空しいところのようにみえる。それどころか、私は一瞬空を見て突然立ちすくんでしまいました。真白な雪雲が塊になっていて、よくよくみれば、はっきりとギリシヤ風の寺院と円柱があり、殆んど完全に寺院の町なのです。白大理石からきりとられたレリーフにはアルテミスの狩の場面が描かれてあり、それはそれは幻想的で美しいものです。全身を汗で泡立たせる馬やほえつづける犬がいます。私はまわりを散策している人々に注意を促し、そして彼らにむかって、このことの方が温泉よりもはるかに重要なのだと言います。そこで誰もが空を賛美しは

じめます³³⁾。

ボスはこの婦人には今までの宗教的関係可能性が萎縮 (Verkümmerung)³⁵⁾ していた、と見ている。それ故、〔夢24〕から〔夢25〕へと宗教的関係可能が「更に開かれた状態」へと進展していくことに、何ら疑問をはさむことなく、それは当然の成行きであるとしている。ボスの考える宗教的関係可能性が更に開かれた状態とは如何なるものかをもう少し他の夢で明確にしておきたいと思う。次に示す夢は30年の結婚生活を送る間に抑うつ状態に落ちいった婦人が見たものである。

〔夢26〕私は大へん暗い森の中の細い小道を歩いています。雨の日でした。木の葉という葉からはしずくが落ちています。私と一緒にたくさんの子供が歩いており、われわれは木の上に七色にひかるものをみつけました。それらは次から次へと離れ、ちょうど蝶がはばたきするようにわれわれのまわりを飛ぶのです。子供達はそれらをとらえにかかりました。私はさしあたって子供達にとらえることをやめさせました。それは危険なものかも知れないと思ったからです。しかしそれらは良いものだったのです。精霊のようにわれわれについてくるのです。急にその時道が険しくなりました。森のはしっこのところに金色にかがやくれんぎょうが咲いていました。私はその梢を分けました。梢の中には一つの境界標がありました。そして私はそこに大へんはっきりとみたのですが、十字架が彫られてあったのです。その下に I, N, R, I と銘がありました。右側の高台にはインドのお寺のようなのが見えました。そこで目がさめましたが、それでも次のような言葉が語られるのを私は耳にしたのです。『ある建築家はここでデザインの原型をえた』³⁶⁾。

この婦人はそれから数週後に次の夢を見た。

〔夢27〕夕焼の中のなだらかな山のスロープ。暖色の空を背景に十字が暗くかかっている。十字の一点に強い光がある。おどろいたことに近づいてみて、それが十字架の十字であることに気づく。キリストの傷ついた足の爪は巨大な

ダイヤモンドであり、それがこの光³⁷⁾をはなっているのであった³⁸⁾。

〔夢26〕より数週後の〔夢27〕の方が、宗教的関係可能性の領域が「一層明るく温かく (Noch heller und wärmer)」あらわれていると見る。また、具体的な夢は原書³⁹⁾にゆずるが、夢の系列が進むに従って、はっきりと『『より高い』宗教」(“höhere” Region)³⁶⁾』が開示されてくる。このようにボスの宗教的関係可能性には質の概念が明確に入ってくる。夢の系列が進むにしたがい、それはもっと明るく、もっと温かく、より高く開けてくる、という見方をしていく。このように、「もしわれわれがこのヌミノース的性格に十分な展開をゆるすなら、この経験のいずれもが真のヌーメン (Nümen) として、つまり、神の本当の合図としてわれわれに語りかけてくる⁴⁰⁾」という。

ここで、ボスの言うヌミノース的性格に十分な展開をゆるす方法とは如何なるものか、ということが夢の活用面からは重要な問題になり得る。ボスのその方法の一端は、後に考察する客体—主体水準の解釈に対する批判の中に見ることが出来るが、ここでは、ボスのユング批判について考察をすすめていくことにする。

ボスが真のヌーメンとしてわれわれに語りかけてくるという「これらの夢は、すべてのものの存在の神秘に満ちた背景を……中略……極めがたく神秘的なままでそれらを尊重し、もちこたえるべく、現代人へ警告を発しているのである⁴¹⁾」という。それなのに、それらのあるもののサインと見たり、因果的に元型で説明しようとするのは、夢が本来的に持っている不確かさ (Fragwürdigkeit) を予感させうる可能性をおおってしまうことになる、というのである。つまり、ボスの主張は夢の原因を追求し仮説を立てたり、類似した現象やプロセスから特定の法則を導こうとするようなことは、夢の本性 (Wesen) の展開にとっては、望ましいことではないというのである。

5. 夢と覚醒

次に、ボスの事例で夢と覚醒生活の関係について考察する。

ボスは「夢の中での神性とのかかわり⁴⁴⁾」の題のもとに5つの事例のヌミノース夢をあげているが、これら5事例には共通した一つの特徴が見出される。それは宗教的関係可能性が表われる夢を見る前は、徹底して宗教的関係可能性を無視した覚醒生活を送っていたことである。(これらの事例のように夢が意識と対立するような補償を呈してくるのは、ユングの観察によれば⁴⁵⁾、意識の一面性が強くて、むしろ極端な場合であるが)、覚醒生活で宗教的関係可能性が余りにも欠如してくると、まず夢にそれが表われてくる、ということをボスの事例でも検証することができる。そして、夢の中で宗教的関係可能性の程度が次第に多くなってきている。次にそれが覚醒時でも獲得されるかどうかは夢見者の現存在にとって問題となっている。

〔夢26・27〕を見た婦人に例をとれば、彼女はその後、宗教的関係可能性の領域が更に開ける夢⁴²⁾を見る。このように夢の系列の中で一貫性をもってくり返し獲得されてきたものを、覚醒生活でも同様に獲得できるかどうか、この婦人の今後に残された問題となっている。(夢と覚醒との関係について言えば、ユングにとっても夢の中で潜在可能性⁴³⁾として得られた人格の再生が、覚醒時に顕在化するかどうか問題となっている。あるものの開示が夢から覚醒への進行方向をとることが多く観察されていることはボスもユングの場合も同じである。)

このようにボスは夢と覚醒の状況とは密な関連があることを示している。人間は夢と覚醒生活の両方を合わせ持つが、ボスが人間に宗教的関係可能性(これは現実の宗派を意味するとは限らない)が欠如している場合を、その萎縮であると考え、それに十分な展開をさせて更に開化させるべきだと考えるのは、人間には本来それはもっと存在するはずのものである、と暗黙のうちに仮定しているからである、と思われる。だからこそ、その程度では萎縮だと考えることになる。そしてボスの事例を見る限りまさにその通りであり、宗教的関係可能性の萎縮からより開示される方向を当然のこととしている。

このような類似した現象やプロセスが観察されたとしても、ボスは表立って何も仮定しようとしなないし、まして法則化しようとしなないであろう。それに対

し、ユングは何かを、例えば夢と覚醒の関係からは自己 (self)⁴⁶⁾ を仮定し法則化しようとするであろう。

6. 宗教的關係可能性の表われ方と現存在

〔夢24・25〕のボスの事例で、キリスト教に囲まれた環境に育ったこの婦人に、宗教的關係可能性が〔夢25〕にあるようにキリスト的像をとらないで、天的な空や真白な雪雲やギリシャ風の寺院として開けてきているのはなぜであろうか。それはこの婦人にとって「キリストはあらゆる地上的な喜びを抑圧する禁欲者と教えられてきているからである。」⁴⁷⁾とボスは説明する。宗教的關係可能性の開け方は、夢見者の現存在によっては必ずしも同じではなく種々の型態を取り得る可能性がある、ということを示している。

7. ボスの宗教観をユングの事例に適用

ヌミノース現象に対するボスの見方を、ボスの具体的なヌミノース夢で確かめることができた。そこでここではヌミノース現象に対するボスの宗教的關係可能性の見方から、ユングの〔夢16〕と〔夢23〕について保留してきたもう一つの側面であるヌミノース性格の展開の仕方を見ていこうと思う。

先ず〔夢16〕については、夢見者は夢の中で「消されることのない火こそ聖なる火だ⁴⁸⁾」とヌミノースな感情を表現している。しかし、覚醒後は声の示す第二の宗教は大きな謎⁴⁹⁾として映ったり、それから逃がれたいと欲したり⁵⁰⁾、夢の中よりそのヌミノースな感情は安定していない、といえる。次に〔夢23〕の中では、対立諸要素が統一的に位置づけられており、覚醒後もその状況表現するような感情を、「完全な調和 (most sublime harmony) の感じが残った²⁶⁾」という表現で述べている。

つまり、〔夢16〕から〔夢23〕への展開は、先にボスが自分の事例で、宗教的關係可能性は夢の系列が進む中で更に開示され、次に、夢の中で得られたその領域が覚醒時にも得られる方向で展開されるかどうかの問題であると説明した事と、同じ展開を示している。即ちこれは、「ヌミノース的性格に十分な展開

を許すなら、この経験は真のヌーメンとして語りかけてくる」とボスが言ったことを左証する事例になる、と思われる。

次にボスの批判で最大の問題である一種のドグマともいえる〔夢23〕のマンダラ夢の出現が、ボスの考え方に合致するかどうかについて考察する。ボスは、いわば、現存在のあり方に依って、宗教的関係可能性の開け方は同じでないことを、例えばキリストを抑圧した者にはキリスト教以外の形態でそれが開示されてきたことを示した。それでは、キリストのみならずすべての神の像を、ボスの表現を借りれば抑圧した者には宗教的関係可能性はどのような開け方をするのであろうか。その開け方の可能性の一つとして、もはや神の座が存在しないマンダラはうってつけではなかろうか。ボスの見方は「近代のマンダラ⁵¹⁾に表わされているような体験は、もはや、神の像を投影できない人々に特有のものである。」⁵²⁾というユングの観察と何ら矛盾しない。それどころか、両者の見方は積極的に一致する方向にあるといえる。

8. ヌミノースとドグマ的性格

夢を説明する場合「重要なことは必ず具体的な夢の現象から出発すべきだ」というボスの主張に添って、ボスの考え方を具体的な夢で考察していくと、一種のドグマへ高められたもので有害ですらあるとされる対象としてあげられてくるものに〔夢23〕の宇宙時計があった。

一方、ヌミノース現象に対するボスの宗教的関係可能性からの理解の仕方を、具体的なヌミノース夢に適用していくと、ボスが高く評価するヌミノース現象を示すものとして同じ〔夢23〕の宇宙時計があがってくる。

ボスが一種のドグマで有害ですらあると批判した対象は、具体的な夢で検討していくと計らずもボス自身が高く評価しているヌミノース体験を示すことになる。いま、それがただ夢見者の現存在によってマンダラと呼ばれる宇宙時計の形態をもって表現されているだけである。〔夢23〕を宇宙時計と呼び、敢えてマンダラと呼ぶのは、それらは便宜上のことである。要は、夢見者が〔夢23〕で〔夢16〕より高く開示されているヌミノース感情の範ちゅうに入る体験

をしている事実をボスが認めるかどうかであると思われる。

ヌミノースな感情とドクマ的な性格を切り離す妥当性も必然性もないと考える。〔夢23〕のマンダラ夢の持つヌミノースな感情をドクマ的性格と切り離さなければならないということは、取りも直さずボスの言う事物が有する「豊富な指示関連」を、自ら縮めることに他ならない。夢見者が〔夢23〕で出合ったものが、「戦慄すべきもの」と同時に「魅するもの」を含み、呼びようがなくオッドーがヌミノーズ³⁰⁾と名づけたものであればこそ、それは無力感やドクマ性を積極的に誘発するものを秘めており、象徴を生きたものにし得る可能性があるのではなかろうか。すなわち、ヌミノース感情は象徴やドクマ性等と親和性を持ち得る、と考えられる。このようなことが一つの可能性として存在することは、ボスの言う、事物が有する「豊富な指示関連」とも何ら矛盾せず、むしろ、望ましいことではないかと考える。

〔夢16〕で生きた象徴としての機能を有した声に発して〔夢23〕のマンダラを産出するに至った個性化過程も、一つの可能性として残っているのであれば、つまり、ボスの批判がそれを否定できないのであれば、ユングの元型の仮説は依然として生きていることに他ならないと考える。少なくとも具体的な〔夢16〕から〔夢23〕への過程に関する限り、仮定や法則化は有害である、と見るボスの批判は文字通り抽象的概念でしかないように思われる。しかし、ボスの有害論も依然として一般論としては否定されてはいない。ユングの事例は、ボスが示そうとする有害さは「分別と批判」によっては防ぎ得たことを示している。

9. 客体——主体水準の解釈に対する批判

ユングは夢の解釈を客体水準の解釈 (interpretation on the objective level) と主体水準 (subjective level) の解釈に分けて考える⁵³⁾。〔夢2〕⁵⁴⁾の中で女の人を見上げたことを、現実の女の人にそのまま当てはめて、その女の人を見上げるように考えたり、〔夢6〕⁵⁵⁾でソクラテスに文芸を作れと言われたことを、現実の生活にあてはめて、実際に文芸の仕事をしたことなど、夢の諸内容を現実

的对象つまり客体と同一視する解釈は、客体水準の解釈である。このような解釈に対して、夢の中のすべての内容を、夢見者の「心の内部」と関連させて解釈するのが、主体水準の解釈である。この場合「心の内部」として典型的なものは、ユングの場合は意識内容ではなく意識の外にあるものを指すことになる。意識の諸対象から引き離されている超個人的なもの、すなわちユングの仮定する普遍的無意識の内容である。それ故、主体水準の解釈がユングの特徴になってくる。

ボスは、このような主体水準の解釈もまた単なる理論であり、基本的にはいわゆる客体水準での解釈の根底にある考え方とそれ程異ったものではなく、夢の中の対象を対象物化してしまい、あらゆる夢の解釈にとって決定的な現象的事実に注目することを極めて困難にしてしまう⁶⁶⁾、と批判する。このボスの批判が適用される具体的な夢は多いが、小論では今まで見て来た夢の事例で検討することにしたい。

ユングは、〔夢16〕の声や〔夢23〕の宇宙時計は夢見者の「心の内部」の普遍的無意識に存在すると仮定される自我よりも完全な人格の所産である、と見る¹⁷⁾。すなわち、声や宇宙時計は最終的には主体水準で解釈されている。今、客体——主体両解釈に関するボスの批判⁶⁷⁾を〔夢16〕の声を中心に、適用していくと、おおよそ、下記のように具体化され得る。主体水準の解釈は、夢見者である主体の心的なものが声の中へ投射されたと考えてしまうので、声は人間化され、対象物化されてしまい、夢の現実的事実を見逃してしまっている。すなわち、本来、夢にきこえた声は夢見た人自身がすでに最初から、自分をその特有な声と共同関係におき、声というただひとつの世界関係において現われるような態度様式へ参与させていたからこそ、そのような声として知覚され得たのである。声は元型の模像でもなければ象徴でもない。夢見者の生きる世界関係が最初から、現実のきわめて生き生きとした特定の内容をもつ声としてより、規定される以外の事物に対する知覚は閉ざされていたのである。夢見者は声が示すような世界特性をいかんなく示すような事物にしか出会うことができなかったのである。夢見る人にとっては、実際に、覚醒時には決して知らな

ったあまりにも多くの夢の現象がおこる。そのような直接的な体験を、心的内容の表れであると対象物化して観察する傾向は、直接に与えられた夢の現象から絶えず離させるようにしむけ、事実の非事実化へとわれわれをかりたててしまい、夢の本性を十分展開させることができなくなるというのである。つまり、あるがままの夢の現象にわれわれは入り込むことができなくなってしまう、というのである。

もし、この声が夢見者の心的な内容ではなく、現実中存在する何々の声であるとしてもボスの批判はそのまま当てはまる。なぜなら、客体水準からの解釈であれ主体水準からの解釈であれ、それらは〔夢16〕の声が登場する事態を大きく2つに分離させて考える心理機制を用いている点では共通しているからである。すなわち、①特定の内容を提示している声の側、②その声を聞いている側、この2つの事態があり、共に聞く側が声の側を対象物化してしまうという点で、ボスの批判は免れないと思う。

〔夢16〕への対応で不足していたものは、声になり切っている状態へ参加すること、つまり、声に聞くのではなく声に聴き入って声になり、声と現存し、共同存在しきってしまったことを見逃がさないような態度を形成すること、そのような夢へのかかわり方⁵⁸⁾である、と思われる。ユングとは異なるものを含んでいると思われる上記のような接近法は、夢の理解や展開には大きな示唆を与えてくれる。今、ボスの夢に対する接近法を仮に「現象学的方法」と呼ぶと、ユングが扱っていた夢見者はボスの方法によって夢にアプローチする態度を訓練されていなかったことが予想される。そこで、ユングがとった方法は、夢見者に、①夢の中の声の体験を、②慎重に顧慮し観察してもらうことであった⁵⁸⁾。そこでは体験する側と観察する側の2つの役割は1人の人間によってなされている。観察自体は記憶が再生される限り時間経過に左右されず反復可能であるが、時間の経過に従がい観察者の枠組が同一であることを保証することが困難になってくる。観察者はかつては体験者でもあっただけに「観察する」ことのむずかしさがあるが、ここでは「現象学的方法」が克服しようとしている1人2役割の方法をユングは採用していたことを確認するだけで、差し

当たりボスの方法と区別しておこうと思う。

ユングは、その夢の声による体験を慎重に観察してもらった。更にユングは分別と批判を通して夢見者に「この声こそは彼が将来所有すべき……」と声の体験に踏みとどまるようにと、覚醒後の夢見者に銘記させて置いたことは前に見た通りである。〔夢16〕を見た後、ユングのような方法を取ってきた結果はどうであったかといえば〔夢23〕の出現へと続いていったということである。結果として、夢の中でヌミノース体験が更に展開していったのである。すなわちボスが夢に対して客体——主体水準の解釈のような仕方はやめて「現象学的方法」でもって、「ヌミノース性格に十分な展開をゆるすならヌミノース経験のいずれもが真のヌーメン (Nūmen) として、つまり神の本当の合図として我々に語りかけてくる。⁴⁰⁾」といったことと同じ結果を得ている、と判断できる。

またボスはユングの夢の解釈においては、「ある場合には主体水準で解釈し、他の場合には客体水準で解釈し夢の意味を崩壊させている。そして、いつどの解釈法を適用するかについては、およそ科学としては許されぬ恣意性を残したのである。」⁶⁰⁾と批判している。ボスのこの批判がよく当てはまるものとして、ユングがその解釈過程を詳しく述べている次の夢をあげることができる。

〔夢28〕彼女は幅広い川を渡ろうとしている。橋はないが、渡れそうな浅瀬を見つけた。いよいよ渡ろうとすると、水の中に隠れていた一匹の大きな蟹が彼女の足をつかんで、彼女を渡らせない。彼女は不安で目がさめる⁶¹⁾。

この夢において、ユングは客体水準の解釈で捕えられた諸々の関係を次に夢見者の内部における主体的な水準において検討している。内容によっては再び客体水準に戻り最終的には主体水準で解釈している。それではボスは「現象学的方法」しか用いないかと言えばそうではない。夢見者の連想を用いる限り、客体——主体水準の解釈を排除していないことは明らかである。連想には両解釈のみならずその他のものも含まれるからである。ボス自身も「人々が今日普通に行なっている諸々の思考に合わせて、それらが理解され効果があるなら

ば、時に応じて客体水準の解釈を、あるいは主体水準の解明を、あるいは全く表面的で分析以前の暗示などを施こしてゆくのを誰も避けることはできない。」⁶²⁾と述べている。このように両水準による解釈や他のアプローチがボスによって許される場合として、夢見者の覚醒存在の深さがある、ということを確認するだけで十分である。ボスの批判は、両解釈を使用してはいけないという活用上の禁止ではなく、何らかの前提や理論的仮説などをもって、両解釈を分離させること自体への批判とも取れる。ボスの考えは、何らの前提や仮説を持たずに、夢見者の現存在に応じて、いわばすべての可能性をもって夢に接近し、後から分析してみた結果、両解釈もすべての可能性の中に含まれて使用されていたとしたら、それは構わないということになる。

1つの夢でも幾つかのレベルの解釈を可能にすることが多い現状を考える時、その手段の1つである特定のレベルからの解釈を固定するために、いわゆる数理的な科学的観点を理由にすることは、ボスの現象学的立場からいっても本末転倒のはずである。数理的な自然科学を成立させようとしている立場から、このような批判が出るのなら最もなことだと思われるが、そのような科学的仮説を避けようとしているボスの立場からこのような批判が出ていることを考えると、夢の本質を理解し又展開させるには「現象学的方法」がある、という示唆としてその批判を受ける方が生産的であると思う。

10. 対応する者の役割について

以上ボスの批判をユングの事例で具体化させながら考察してきたが、夢に対する客体——主体水準からの解釈をも含めて、ある見方を持って接近したユングの対応²⁰⁾が、実際の事例の展開にどれ程の影響を与え得たか。すなわち、夢見者を一面から見ればドクマへと導き、他面から見れば真のヌーメンへと導き得たかということについて、少し考察しておかなければならない。

〔夢16〕を見た時の夢見者は、少なくとも夢の中では「消されることのない火は聖なる火だ」と感じていることからその声を生きた象徴とし得る観察態度があった。しかし、覚醒後には声の内容は大きな謎として映っており、それか

らのがれたいと思っていたことなどから、そのような象徴的根本態度は一步後退していたと考えられる。そのような時に、前述のユングの発言があったわけであるが、そのような対応の効果を推測すると概ね次のように分類できる。① ユングの対応がなくとも結果はこの事例の如く進んだ場合、ユングの対応（発言）は実質上効果が無かった。すなわち、② ①の過程を援助した場合、例えば、その過程の条件整備や促進、覚醒時における象徴的根本態度形成への援助等。③ もしユングの対応が無かったなら、〔夢16〕の中の象徴的根本態度から逃れるか又は離れて、結果的に別の態度を形成させて〔夢23〕や報告されているような覚醒生活に至らなかった場合。以上の分類で、①の場合は、対応する者の果たす役割は零に等しく、ボスの批判の対象外である。ボスの批判を十分に討議し得るのは、対応する者の役割が一番大きかったことを示す③の場合である。これまでは、ボスの批判を全面的に受けるために、③の経路を経て来たことを仮定して、考察を進めて来たことになる。

11. まとめにかえて

1) 元型の仮定に対するボスの有害論について：元型の仮定をもって夢にアプローチすることは、ある見方をドグマへと高めて有害ですらあるというボスの意見を、夢を説明するには個々の具体的な夢から初めなければならない、というボスの主張に従って、ユングの具体的な夢で検討していくと、ボスが有害であると批判したものは、ボスの高い評価を得ている「ヌミノース体験」を示すマンダラ夢を表すことになった。それなりの分別と批判があれば、ある見方をドグマへと高めることの有害さを防ぐことができることを示しているのが〔夢16〕から〔夢23〕への発展である。ボスの元型仮定の有害論は、ボスが避けようとしている一般論でしかないと思われる。

2) ボスの宗教的關係可能性と現象学的方法の有用性：ボスがヌミノース現象は元型からではなく、人間の宗教的關係可能性から理解すべきだというとき、「ヌミノース的性格は元型に由来する⁶³⁾」という仮説をもってヌミノース現象を理解しようとはしないが、さりとてその仮説を否定できるものは含んで

いない。結局、ボスのように何も前提としないし、なんの仮定や理論をも抱かないということは、いかなるものでも前提とし得るし、どんな仮定や理論をも含み得る、ということに通じている。特に、夢の本性については、ボスはそれを十分に展開すべきであるという大前提を持っている、といえる。ヌミノース現象を元型のみから理解するよりはボスの宗教的関係可能性から理解する方が、ヌミノース体験を含む夢に、より多くの角度から接近できる余地を生み出してくる⁶⁴⁾。この「宗教的関係可能性」からの理解に加えて「現象学的方法」から夢にアプローチした場合、ユングのような格別の分別と批判を用いる必要もなく、より容易にヌミノース夢をその本性に沿って展開させやすくなるのではないかと考えられる。

注

1. Jung, C.G. の著書は特に明記しない限り、Collected Works of Jung, C.G., Princeton University Press, 1977 年版による。
2. 事例に関する逸話は、夢が記載されている頁の直前または直後に記載されている場合は、その出典・頁を省略した。但し、逸話に関する key word はこの限りではない。
- 1) Medard Boss, 1903～ スイスの精神医学者。Husserl, E や Heidegger, M の哲学を基礎にして出てきた Binswanger, L の「現存在分析」を発展させた。臨床の場における実践理論や方法論に反省をうながした。心理療法では Freud, S. や Jung, C.G. から強い影響を受けた。
- 2) 釜幹八郎は同じ夢（下に一例）に対して、代表的な夢解釈の三つの立場、つまりフロイト、ユング、ボスの立場、それに釜自身の立場を加え四つの立場からの解釈を試みた。〔川を渡ろうとする夢、20才男子：わたしは川を渡って向こう岸に行こうとしている。川の真中辺りを歩いて横切っている。すると、次第に川の水かさが増してくる。そして自分は川の真中の小さな砂洲の上で立ち往生をしてしまう。水が多く、流れが早くて渡れない。けれどもどんどん水が増してくるので、このままいても流されてしまうかもしれない。恐怖のうちに目が覚める。〕（釜幹八郎「夢の解釈をめぐる」サイコロジー No. 26, 1982 5月号, pp. 28～35)。
- 3) Jung, C.G., Psychology and Religion, C. W. 11, pp. 4～5.
- 4) Boss, M., Psychoanalyse und Daseinsanalytic, Verlag Hans Huber, Bern, 1957 (笠原嘉他訳, 精神分析と現存在分析論 みすず書房 1962, p. 38)。
- 5) Boss, E., Der Traum und seine Auslegung, Verlag Hans Huber, Bern, 1953

- p. 84.
- 6) Jung, C. G., Psychological Types, C. W. 6, pp. 473~481.
 - 7) Boss, E., Der Traum und seine Auslegung, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 105.
 - 8) Jung, C. G., Psychological Types, C. W. 6, p. 475.
 - 9) Jung, C. G., The Structure and Dynamics of the Psyche, C. W. 8, p. 247.
 - 10) ibid. 474.
 - 11) Boss, M., Der Traum und seine Auslegung, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 105. cf. p. 107.
 - 12) この夢は小論(Ⅱ)(Ⅲ)で取り扱ったものである。
 - 13) Boss, M., Der Traum und seine Auslegung, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 233.
 - 14) Jung, C. G., Psychological Types, C. W. p. 480.
 - 15) この解釈は小論(Ⅱ) p. 81, pp. 29—30 他を参照。
 - 16) Jung, C. G., Psychology and Religion, C. W. 11, p. 36.
 - 17) cf. 小論(Ⅲ) p. 29.
 - 18) Boss, M., Der Traum und seine Auslegung, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 110.
 - 19) ibid, p. 47.
 - 20) Jung, C. G., Psychology and Religion, C. W. 11, p. 45.
 - 21) cf. 小論(Ⅲ) p. 46.
 - 22) ユングの個性化 (Individuation) という心理過程は、象徴 (symbol) を産み出す機能、いわゆるユングが超越的機能 (transcendent function) と呼んでいるものと密接に結びついている。cf. C. W. of Jung, 6, p. 449.
 - 23) Jung, C. G., Psychological Types, C. W. 6, p. 478.
 - 24) Jung, C. G., (池田紘一他訳 心理学と錬金術Ⅰ 人文書院 pp. 273~4)。
 - 25) Jung, C. G., Psychology and Alchemy, C. W. 12, p. 204. 他。
 - 26) ibid. p. 215.
 - 27) Jung, C. G., Symbols of Transformation, C. W. 5, p. 232.
 - 28) マンダラ (mandara)
 - ①マンダラがラマ教やまたタントラ経典派のヨーガにおいてヤントラ (yantra) すなわち瞑想の道具として用いられる儀式の円ないし魔法の円を示しているところから、ユングはこの語を選んだ (C. W. of Jung, 12, p. 95)。
 - ②無意識が作り出す、諸々の対立を合一すべき仲裁の機能をもった自然的象徴 (natural symbol) を便宜上マンダラと呼んだ (C. W. of Jung, 11, p. 90)。
 - ③ cf. 小論(Ⅰ) p. 91. 他。
 - 29) Jung, C. G., Psychology and Alchemy, C. W. 12, p. 222.

- 30) cf. 小論(Ⅱ) p. 75. Otto, R (山谷省吾訳 1982 聖なるもの 岩波書店)。
- 31) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, pp. 168~9.
- 32) Boss, M., (三好郁男他訳 夢—その現存在分析—, みすず書房, 1978, p. 200)。
- 33) 同掲書 p. 202。
- 34) cf. 小論(Ⅱ) pp. 73~74。
- 35) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 159.
- 36) Boss, M., (三好郁男他訳 前掲書 p. 209)。
- 37) cf. 小論(Ⅱ) 注54), 55)。Paracelsus が Licht der Natur (自然の光) と呼んだ光を指すと考えられる。Jung は Paracelsus に重大な関心を示した。
- 38) Boss, M., (三好郁男他訳 前掲書 p. 210)。
- 39) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 162.
- 40) *ibid.* p. 168.
- 41) *ibid.* p. 169.
- 42) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 167.
- 43) 小論(Ⅲ) p. 25。
- 44) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, pp. 158~169.
- 45) cf. 小論(Ⅰ) p. 93。
- 46) 自己 (self, Selbst) : ①ユングは意識体系と無意識体系の補償的 (compensatory) 関係に注目し, 両者を包括するものとして自己を仮定している。「自己は中心であるばかりではなく, 意識と無意識を包括する全領域でもある。それはいわば, 自我が意識の中心であるように, 全体性の中心である (C. W. 12, p. 41)。」
②「[夢23] では2つの異種の体系, すなわち, 垂直円と水平円がその共通の中心である自己において交差していると考え (C. W. 12, p. 205)」。cf. C. W. 17, p. 177, C. W. 11, p. 82.
- 47) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 160.
- 48) cf. 小論(Ⅲ) p. 29~30.
- 49) cf. 小論(Ⅱ) p. 81.
- 50) Jung, C. G., *Psychology and Religion*, C. W. 11, p. 43.
- 51) cf. *ibid.* p. 82 「近代のマンダラはある特有な精神状況の自発的な告白である。マンダラには神もなければ, 神への向らの服従や一致もない。神の座は全体として

の人間によって取られたように思われる。」

- 52) *ibid.* p. 95.
- 53) Jung, C. G., *Two Essays on analytical Psychology*, C. W. 7, pp. 83~88.
- 54) cf. 小論(Ⅰ) p. 91.
- 55) cf. 小論(Ⅰ) p. 97.
- 56) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, pp. 115~118.
- 57) *ibid.* pp. 74~80, 115~125.
- 58) いろいろな夢に対して無批判にこのような接近法を実施する時、事例によっては諸々の派生的現象が出てくることが考えられるが、その一つとしてユングの自我肥大 (*inflation of the ego*) の傾向があるのではないだろうか。「自我と無意識の像を批判的に区別しなければ、どうしても自我肥大を生じる (C. W. of Jung, 9-1, p. 23)。」
- 59) 小論(Ⅱ) 注21), 26)。
- 60) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 55.
- 61) Jung, C. G., *Two Essays on analytical Psychology*, C. W. 7, p. 81.
- 62) Boss, M., *Der Traum und seine Auslegung*, Verlag Hans Huber, Bern, 1953, p. 136.
- 63) cf. 小論(Ⅱ) p. 78.
- 64) スミノース夢の分類：現実の宗教的関係可能性から、例えば夢見者の意識状況や夢の中にある宗教関係物の諸特性に応じて、スミノース夢を幾つかに分類しやすくなる。マンダラ夢や禅の宇宙的無意識 (*cosmic unconscious*, 鈴木大拙「禅と精神分析」) を表わすような夢をも加えるとボスより広い宗教的関係可能性の幾つかのカテゴリーが可能になると考える。