

Transcendence から Trans-descendence へ

—トランスパーソナル心理学における超越概念の比較文化的考察—

村川 治彦 関西大学人間健康学部*

From Transcendence to Trans-descendence:
Cross-cultural reconsideration of the concept of "transcendence"

MURAKAWA Haruhiko

はじめに

2011年12月に関西大学で行った第12回学術大会では、「惑星的思考と伝統の知恵」を全体テーマとして設定した。大会の挨拶でも書いたように、このテーマは基調講演をお願いした永沢哲先生が近著(永沢2011)の中でハイデッガーを引用して述べられた「未来の惑星のために、ことなる空間や時間のなかではぐくまれてきた思考や伝統のあいだの出会いから、新しい何かを創造する。東洋と西洋のあいだの対話から、新しい思考や知恵を生み出す」という一節に触発されたものであった。この「惑星的思考と伝統の知恵」という視点は、地球環境の問題やグローバル経済の進展などが生み出す様々な課題に直面している私たち人類に今まさに求められているものであると同時に、これからの日本におけるトランスパーソナル心理学のあり方を考えていくうえで大切な視点の一つだと考える。

今号の特集1では、この時の基調講演を基にした永沢先生の論文と、永沢先生との鼎談に参加して頂いた小田まゆみ先生へのインタビュー

が掲載されている。この鼎談を通して永沢先生と小田先生が共に示されたのは「トランスパーソナルは社会の構造の問題と結びつく必要がある」ということであつた。その点に関連して、鼎談のなかで永沢先生から次のような重要な問題提起がなされた。

トランスパーソナルでありピンとこないところがあつたのは何かというと、普遍主義が強すぎるころがあつて、その土地や風土の問題、市民社会のロジックに合わないような人間の存在の仕方をうまく扱えなかつたのではないかと考えています。たとえば、ウィルバーなどの図式だと、近代の前の共同体の上に近代があつて、その後にはトランスパーソナルというような図式があるわけですが、どうもあれはおかしい、というか嘘くさいように思います。そうした近代以前の伝統を、目に見えない形ですが、私たちは感じて生きている側面があつて、それを扱えないと、根無し草になってしまうり、論理的な枠組みの中で自閉していくような感じがしています。(永沢哲2011年12月5日)

* E-mail : murakawa@kansai-u.ac.jp

この問題提起に対して私は、西洋心理学に基づくトランスパーソナルという概念は、パーソ

ナルを「西洋近代的自己」と同一視してきたが、それとは異なる「パーソナル」のあり方に基づくトランスパーソナル概念を提示する必要があることを指摘した。以下の小論では、この時の私の応答について、近年の文化心理学が明らかにした東西の自己のあり方の違い、すなわち相互独立的自己と相互協調的自己に基づいて超越の二つの方向性を超越と逆超越（trans-descendence）という概念から考えてみたい。

文化心理学が示す多様な自己観とトランスパーソナル

1960年代後半から1970年代初めにMaslow、Grof、Turtらによって創始されたトランスパーソナル心理学は、当初人間性心理学に続く第四の心理学と位置づけられたことから明らかなように、人格心理学や発達心理学など西洋心理学の枠組みを踏襲したものである。（Taylor 1994）70年代後半にウィルバーが登場し、西洋の心理学と東洋の宗教を意識論の立場から統合する試みとしてのトランスパーソナル心理学の方向性が明確になったが、ウィルバーのモデルにおいても、自我を基盤とした西洋近代的自己を自己のあり方の中心におくことには変わりがなかった。この点については、ピアジェやコールバーグらの発達心理学に依拠したウィルバーの初期のモデル（ウィルバー1986）だけでなく、近年の統合的アプローチ（ウィルバー2008）においても、例えば白人男性中心の発達論に異を唱えたギリガンに言及しながら、彼女の提示した異なる発達論を自己（ここではパーソナルレベルとする）の統合段階において集約されることとしてしまい、主流の発達心理学とは異なる発達理論を基盤にした超越のあり方の可能性にまで展開することはしていない。グロフやウオシュバーンといったウィルバー理論に対する批判者たちも、パーソナルレベルを西洋近代

的自己におき、それを超越したトランスパーソナルレベルを東洋の宗教やシャーマニズムなどが示す非日常意識として提示する点においてはウィルバーと共通している。

一方、1990年代から文化心理学者たち（ニスベット2004、北山1999、Marcus & Kitayama 1991）は、西洋心理学における文化的前提の無反省さへの根本的かつ系統だった批判を展開し、これまでの発達心理学や人格心理学、認知科学の諸理論が、欧米の文化的特徴によって大きな偏りをもったものであることを実証的研究によって明らかにしてきた。北山・宮本（2000）によれば、文化心理学とは「人の心の様々な側面を社会的産物として定式化することにより、現代の欧米中心の心理学理論の文化的相対化を図り、人の心のより包括的理解に迫ろうとする試み」（p.59）である。文化心理学者たちは、啓蒙思想期以降の西洋で主流をなしてきた思想、特に「心的装置と外的環境とを別個に指定する二元的前提のもとで行動を説明しようとする」心理学諸分野に対して、「心性の潜在的多様性を前提にした上で問題の定式化を図ろうとする」¹⁾ こうした文化心理学の前提に基づき、Markusと北山（1991）は、欧米の白人中流階級の文化と東アジア特に日本、韓国、台湾、香港などの文化との巨視的比較を通じて、欧米は個人志向的あるいは相互独立的、東アジアは関係志向的あるいは相互協調的であることを実証的な研究によって確かめた。²⁾ そのうえで北山（1999）は「文化心理学の理論は、生き方やものの考え方といった心のプロセスに関して文化の間にみられる差異や、文化の中に存在する個人差を説明しようとするものであるが、それと同時に、このような心のプロセスについての様々な哲学的論考、特に西洋と東洋の叡知を統合するところに位置づけられる」というように、それぞれの文化における自己観やそれを超越したあり方についての伝統的考え方を文化心理学

の観点から捉え直す可能性にも言及している。

文化心理学の中心の一人である北山は、北米白人・中流階級の文化と東アジア諸文化を対比し、それぞれの文化が「相互独立的自己」と「相互協調的自己」という異なる自己（個人・パーソナル）のあり方を発達させてきたと主張している。（北山1999, 北山・宮本2000）北山と宮本（2000）によれば「相互独立的自己」と「相互協調的自己」の特徴は次のように表現される。すなわち、欧米における「相互独立的自己」では、

行動とは自己の内的属性により制御され、それに基づいて外界を変えようとするものである、つまり、外界に影響を与えようとするものであるという前提に基づいて主体のシステムが構成されている。こうして構成される主体システムにとっては、他者から切り離され、独立した自己の内部に様々な特性を見つけだし、それらを積極的に肯定し、それに基づいて行動を選択し、自らの世界を作り上げていくことこそが自己実現につながる。（p.66）

一方東アジア文化圏における「相互協調的自己」においては、

行動とは、関係性の性質、特に人間関係内の様々な要素の力学的布置により制御され、それによって自分自身を制御しようとするものであるという前提に基づいて主体のシステムは構成されている。こうして構成される主体システムにおいては、自己を周囲の他者と結びつき、依存、協調したものとして定位し、確認し、それに基づいて行動を調節し、自らを周囲の世界の中の意味ある一部として作り上げていくことこそが自己実現につながる。（p.66）

このように文化心理学では、文化や環境に応じて対象物の知覚のしかただけでなく認知の違いも生じることで、それぞれの自己観における自己実現のあり方も異なってくると考える。そうした文化心理学による作業仮説に従えば、自己実現のさらなる成長として位置づけられる自己超越（トランスパーソナル）という概念のあり方も、その文化における自己（パーソナル）のあり方によって異なるという視点から問い直すことが必要になってくる。（大井2009）

相互独立的自己観と相互協調的自己観に関する北山（1999）の知見によれば、前者に基づく文化においては、「自己の内に誇るに足る属性、自己ができることを見いだし、それを確認し、外に表現することが自己定義そのものに関与して」（p.145）おり、「自らの内に望ましい属性があることを確認するという自己高揚が、欧米文化における自己実現の主要な要素」になっている。一方、後者に力点が置かれる文化では、「自己がそこに主体的にかかわることが可能な人間関係を見い出すこと」が自己定義に関与しており、「自らの望ましくない特性に心理的チューニングがあって」おり、そうした望ましくない特性を見い出すことは「自らの欠けている点を矯正し、しばしば暗黙の内にある社会的な期待に沿うよう行動するように努める自己向上のプロセスの一部として肯定的意味を有している。」（p.146）こうした相互独立的自己と相互協調的自己という東西の自己観における自己実現＝望ましい方向性のあり方の違いを北山（1999）は、「欧米における自己実現は、自己の中に何らかの望ましい恒常的、永続的属性があることを確認することにより達成される比較的スタティックなプロセスであるのに対して、東洋における自己実現は、自己が生まれ育つ中で望ましくない点、欠点、足りない点を正して【人】として成長していくという、継時的、かつダイナミックなものである」と指摘している。（p.147）

では東西それぞれの自己観の特徴に従うと、それぞれの自己実現を超えた超越（トランスパーソナル）とはいかなるものであると考えられるだろう。相互独立的自己において超越とは、他と隔絶されることで確立され自己において設定された自他の境界を宇宙との一体感を体験するまでどこまでも拡大していく方向に進む。一方、相互協調的自己における超越は、つながりにおいて機能する自己のあり方をどこまでも縮減させていく方向に進むと考えられる。次節では、文化心理学が明らかにしたこの相互独立的自己と相互協調的自己という自己観における超越（トランス・パーソナル）のあり方の違いを、レヴィナスの師であったジャン・ヴァール（1977）によって造語され、西谷啓治や武内義範が深めた逆超越（trans-descendence）という概念を手がかりに考えてみたい。³⁾

超越（transcendence）と 逆超越（trans-descendence）

文化心理学が明らかにした相互独立的自己と相互協調的自己における超越のあり方の違いについて考える。まず相互独立的自己が、限定された自己の境界を無限に向かって拡大することで「自らの内に超越を写」していくという意味で、「超越に透明」な自己であるのに対して、相互協調的自己においては、むしろ関係性のなかで成立している己のあり方を内に向かって問い直すことで「有限性の不安によって自己のうちに透過しえない闇を抱え」てしまうという意味で、「超越に不透明な」自己である。

このように「有限性を超え出たところではなく、有限性の自覚のただ中で開かれる超越」（p.276）を武内義範（1999）は、逆超越論的な方向性と呼んだ。この逆超越という言葉は、フランスの哲学者ジャン・ヴァールが、神に向かう上方向への道としての上昇的超越（trans-

ascendence）と主体そのものに向かう下降的超越（trans-descendence）という超越の異なる二つの方向性を区別するために作った言葉である。（Burggraeve2009）武内は、「人間の有限性に目を向けることは、一般には、超越から遠ざかることないし無視することであると考えられる。しかし、離れることで逆に成立する超越」があると考え、「人間の有限性の自覚とその超克の問題という角度からこの概念を追究」（長谷2005、p.280 - 281）するために、このヴァールの trans-descendence を逆超越と訳した。⁴⁾ 武内にとって逆超越とは、「有限性を超え出たところではなく、有限性の自覚のただ中で開かれる超越」（p.276）のことであり、「有限性の自覚を通して開かれてくる超越の固有の有り様」（p.294）を意味した。長谷正當（2005）は「宗教的対象が我々にリアルに現れる時、それはどこまでも自己を超えたものとしてある」（p.44）としたうえで、そうした自己超越が、「自己の外において」ではなく、「自己において」自己を超える方向性があることを指摘している。そうした「自己における」超越とは、自己が自己自身のうちに無限に深く掘ってゆくということである。すなわち、「宗教的世界は、西田幾多郎がいうように、『対象的超越』の方向ではなく、『内在的超越』ないし『場所的超越』の方向に捉えられなければならない」（p.220）のである。この西田のいう「内在的超越」という方向こそ、武内（1999）がヴァールの逆超越（trans-descendence）に仮託して示そうとしたものである。

逆超越という方向について武内は、「掘ってゆく方向が超越論的な方向ではなく、逆超越論的な方向であるということは、否定的な無がそこで問題となる」（p.276）ことを明らかにしたが、この逆超越の方向性は、永遠に有限の自己に閉ざされ、どこまでも有限の闇に沈み込むしかない救いのない方向なのであろうか。それを

考えるためには、逆超越論的方向性において、どのように否定的な無が問題となってくるかを考えなければならない。そのヒントになるのが、逆超越に向かう自覚のあり方である。相互独立的自己の自己超越においては、境界によって他と隔絶された有限な自己を設定し、その自己の外の無限に向かって自己を超越する方向性を考える。一方相互協調的自己では、それとは異なり、協調的自己から、自己の有限性の自覚が生じ、自己の内に向かって掘り下げていく。こうした逆超越においては、「人間の自覚は有限者の自覚として、人間自身の有限性・個性・誤謬性・可死性・罪障性が現れ」(p.280)そこに生じてくるのは、「有限と無限との調和ではなく、両者の調和の破綻」である。すなわち、逆超越的方向性においては、「自己の底に深まってゆくことは、自己の底に無限との関係を見出すこと、無限と繋がっている自己、理想的な自己を見出すことではなく、無限との関係から切り離された絶望的自己、有限でリアルな自己を見出すことになる。」(p.280)武内はこの否定的な無が迫る有限性の自覚が「苦」として捉えられることによって「汝」との出会いへと導かれ、その出会いによって否定が肯定に転じられるという逆超越論の道筋を示した。では次に、武内が示したそうした逆超越における超越への反転への道筋についてみていく。

逆超越における有限性の自覚としての苦

自己の有限性の自覚が、外に向かって無限に自己を超越する方向に進むのではなく、内に向かってその有限性を深めていく道筋を、武内は仏教の縁起説を手がかりに示している。(長谷2005)その根底にあるのは、有限者の自覚を乗り越えるには、「苦を深く見つめ、それを自らに担う」ことが唯一の道であるという見方である。武内は、釈尊が明らかにした仏教の縁起

説を「自己の存在の根源に向けて掘り下げてゆく反省」という一種の「転換の論理」として捉えたが、その発端である釈尊の動機を、自己の内に見いだされる「驕慢の反省」であると考えた。しかも、老・病・死を契機とする釈尊による驕慢の反省は、「自己の存在の奥深くの無意識の次元にその根を秘めている」ものであり、「それゆえ、それを自己に相応しくないとして退けようとする思いは、自己の存在の根源に向けて掘り下げてゆく反省とならざるをえない」(p.292)と武内は考えたのである。この武内の縁起説の理解を長谷(2005)は、次のように説明している。

四諦説における苦の反省は、縁起説においては、若い釈尊の驕慢の反省に具体化された。若い釈尊が驕慢として捉えたものは、意識の表面に現れた現象ではなく、生命と一つになった若さの感覚の底から無意識のうちに立ちのぼってくるものであり、それが意識の表面では老人や病者や死者に対する嫌悪や軽蔑となって現れるのである。苦の根源をそのような生命の活動と一つになった驕慢と捉えたところに釈尊の精神のかぎりない深さと繊細さがある。(p.295)

さらに武内は、人間の生命の根幹に潜む否定的な自己の驕慢への反省を、釈尊がたんなる個人的な自己のあり方ではなく、具体的な人間関係のなかで開こうとした点に注目し、ハイデガーやキェルケゴールの相互独立的自己に基づく反省や自覚とは質を異にするものであることを次のように強調している。

ハイデガーやキェルケゴールにおいてその反省が自己主張と自己絶対化の方向をもつものに対して、釈尊は自己否定と自己滅却へ

と向かうということである。その違いは、釈尊の反省が驕慢という人間存在のうちに潜むもっとも現実的なものに向けられていることによる。釈尊の反省は、死の先駆的決断によって非本来的な自己を断ち切るというような直線的で抽象的なものではない。驕慢を悪の根源として、それを自己の内に深く見つめ、その根を自己の内に掘り起こして、それを乗り越えてゆこうとするものである。反省はそこでは驕慢という自己に深く根差した罪障性に関わっているので、空虚な反省が陥りがちな、自己意識の絶対化に反転することはない。そこにあるのは、「われわれの自己意識を解体してゆく運動」である。（p.293）

文化心理学が示した相互協調的自己がその世界や他者との「協調」を超越していく方向に向かう時、それは限りなく協調を拡大する方向に進むのではなく、むしろ、自己の有限性の自覚に向かう逆超越へと進む。そしてこの自己の有限性の自覚は、無限から遠ざかる逆方向に進まざるを得ない。しかし、釈尊が示したように、生老病死を苦として捉え、その「苦を掘り下げてその原因を人間存在の底に潜む自執性に見出すとき、人間の有限性の自覚は自己の罪障性の自覚となる。」すなわち、相互協調的自己が進む逆超越の方向においては、「自己自身が煩惱具足の凡夫であり、その底に深い罪業の根を抱えた存在であることを、自己が真実心をもたない存在であることの自覚のなかで確認するのである。」（p.305）

先に示したように、この武内が示した逆超越の方向における「人間の生命の根幹に潜む否定的な自己の驕慢への反省」は、具体的な人間関係のなかで開かれると武内は指摘している。この自己の驕慢への反省の契機となる具体的な人間関係を考えるうえで、田辺元（2000）の「実

存協同」という考え方は重要な示唆を与えてくれる。相互協調的自己としてのパーソナルな領域から、逆超越（trans-descendence）によってトランスパーソナルな領域へと自己を深めていくが、この時私たちの自己の転換の契機となる人間関係は、必ずしも現在生きて関わる人々に限定されはしない。田辺が示した死者を含んだ実存協同によって私たちは、「生者の世界を超えて死者にまで連なり、そして限りない死者が生者の世界に出現してきているものとされる時、生者の世界における実存協同に一種の転調が生じる。そこには、それまでとは違った色調が現れてくる。人と人との関わりの中にこの世を超えた永遠ともいべき次元が開かれてくる。」（長谷 2005、p.232）このように死者をも含めた他者との関わりが、自己の驕慢への反省となって逆超越へと導くことによって、パーソナルな次元でのつながりがトランスパーソナルな実存の深みへの反省の契機としてとらえ返される。それを田辺は「交わりが内に死者を含むことによって、一切の社会協同体はそれが内に含む悪から純化されて真に普遍的なものへと高まる」（長谷 2005、p.216）と示した。こうした実存協同による新しい生のあり方を長谷（2005）は次のようにまとめている。

理性が七花八裂の徹底的窮地に陥り敗れ去ったところで、その崩壊を進んで引き受け、そのなかに身を投ずるところに、自己を超えたところからの働き、いわば他力の働きに出会って自己が支えられ、自己ならぬ自己として新しく復活せしめられる。そのような理性の窮地に一切を投げ捨て、身を投じ、それを引き受けるのが懺悔であるが、その懺悔において、それまでとは別の新しさ、ある新しい未来への展望が開かれる。絶対無というのはそのような死復活という転換を成り立たしめる働きであり、そ

の絶対無の働きは愛とか慈悲と呼ばれるものであるが、そのような死復活によって蘇った新しい存在、空有ともいうべき事実が「絶対無の象徴」と言われるのである。

(p.223)

おわりに

惑星的思考とは、ある一つの発達・成長・進化モデルに沿って、あらゆる個人が同じ方向に進むことを求めているものではない。人類はアフリカ大陸から出て地球の隅々まで行き渡ったこの5万年の歴史において、それぞれの土地の風土にあわせた文化と自己を発展させてきた。(海部 2005) 文化心理学が明らかにした文化と自己の相互構成の多様なあり方は、自己を超えていく道筋においても当然多様であるはずだ。こうした文化心理学の知見とトランスパーソナル心理学の知見をつなぐことによって、西洋近代的自己を唯一の超越の折り返し点にする必要はないことが明らかになる。

ウィルバーの「プレ・ポストの混同」という概念は、現代社会において宗教が生みだしているやっかいな諸問題に対するとても有効な批判的視点であった。しかし、そもそもこうした混同が何のプレとポストの混同なのかを問うことも必要である。例えば相互協調的自己を基盤とする文化の特徴がすべて相互独立的自己の文化におけるプレとポストであるとするのは過ちであろう。欧米人が日本に来て、日本の普通の人々の普通の生活に彼らの思い描く超越のあり方を見いだしたとしても、それはなにも日本人がトランス(ポスト)パーソナルにいるわけでも、またプレ・パーソナルにいるわけでもない。日本は相互協調的自己としてのパーソナルなあり方を完成させ、またその自己のあり方を超越していくことが必要であろう。その超越とは、相互独立的自己におけるパーソナルなあり方すな

わち、自己を世界から独立した存在として受け止め(天上天下唯我独尊)、「生命の根幹に潜む否定的なもの」を導きとして自己の存在の根源から生じる驕慢への反省に向けて自己を掘り下げてゆく」逆超越を具体的な人間関係のなかで重ねていくことである。

あるいは、相互協調的自己の文化においては、超越の条件として自己を世界から独立した存在(西洋的近代的自己)として完成させることが必要なのではなく、相互協調の自己をしつかりと育む一方で、自己の有限性を自覚し、人間存在の底に潜む自執性から罪障性を見いだすこと、それによってパーソナルな次元でのつながりをトランスパーソナルな実存の深みへの反省として捉え返すことが必要なのである。

永沢先生の問いかけを契機に、文化と超越の方向性の問題について問題点をまとめる必要を痛感した。27年前にフランシスコ・ヴァレラが京都で述べた「超越(transcendence)ではなく、「超降下(trans-descendent)」による発見」という言葉は、私の中で常に導きの火として灯り続けてきた。その言葉によって、意識よりも身体に関心をもち、観想よりも行為に惹かれてきた。しかし、永沢先生の言葉をきっかけに、フランシスコ・ヴァレラ—武内義範—西谷啓治—田辺元をつなぐこのtrans-descendentという重要な概念を掘り下げてみようと思われ、この小論にとりかかった。しかし、私の浅薄な知識と経験によっては先達の深い思索の森に歩み入ることは到底できず、ただ呆然と途方に暮れるしかなかった。ともかくも今の私の力では、trans-descendenceが導く深い森があるという旗振りくらいしかできないが、それ自体は意味があることだと思い、あまりに不完全な論考であることを覚悟で、掲載をお願いした。もし、この旗振りに少しでも意味を見いだしてくださる人がいらっしゃれば、それはひとえに長谷正當先生の著作(長谷 2005)のお陰で

ある。永沢先生の問いかけへの的確な応えとなるであろう長谷先生の次の言葉で、この小論を締めくくりたい。

超越とは我々が土を出て彼岸に至ることではない。我々が土に返り、土を土たらしめることが超越である。そのことは、超越的世界の光によって土が照らされ、超越的世界が此岸の世界に浸透してくることによって初めて可能となる。超越とは、土や此岸を脱することではなく、土や此岸が我々の住みうる場所となることである。そこにおいて、「超越」は、「逆超越（trans-descendence）」となるのである。（p.88）

注

- 1) 北山（2000）らによれば、「心性単一性の仮定の最大の問題点は、ある特定の文化や時代において同定された心理のプロセスや構造が人類に普遍的なものと指定され、他の文化や時代の研究の出発点になってしまうことにある。このような研究への志向性の結果、心理プロセスや構造の文化・社会・時代的依存性は、たとえそれが正しい場合においても、解明することが非常に難しくなってしまう」（P.61）
- 2) もちろんこうした自己観や人間観はそれぞれの文化圏においても多様な形態をとることは言うまでもないが（例えば日本における北海道と関東では自己観は異なる）、北山らは歴史的に蓄積された観念や価値体系としての自己観から、社会・文化的慣習や制度、日常的現実、心理傾向が相互構成されていくプロセスを一つのモデルとして示している。
- 3) 西谷啓治は「宗教とは何か」の英訳「Religion and Nothingness」（Nishitani 1982）において、彼の言う超越が存在への下降であることを強調するために、超越（transcendence）をtrans-descendenceと訳するよう求めたと巻末の注で述べられている。トランスパーソナル心理学の関連では、1985年京都で行われた国際トランスパーソナル国際会議において、故フランシスコ・ヴァレラ（吉福・河合1988）が西谷啓治を引用してこのtrans-descendenceという概念を提示している。
- 4) この小論における武内のtrans-descendenceに関する理解は、長谷（2005）に大きく依拠している。武内の思想におけるtrans-descendenceという概念の重要性を指摘した長谷（2005）は、この概念が「形を変えながらも武内の思想空間においていわば基調音として響いている」が、「武内自身はこの概念を仄めかすに止め、本格的には論じては」おらず「その姿の大半を水面下に隠している氷山のごときものとして、武内の思考空間を浮遊している」p.275）としている。

参考文献

- Burggaraeve, R. (2009) *Affected by the face of the other. The levinasian movement from the exteriority to the interiority of the infinite*. <http://mondodomani.org/dailegesthai/rbu01.htm>
- 長谷正當（2005）『心に映る無限一空のイメージ化』法蔵館
- 海部陽介（2005）『人類がたどってきた道—“文化の多様化”の起源を探る』NHKブックス
- 北山忍（1999）『自己と感情』共立出版株式会社
- 北山忍・宮本百合（2000）『文化心理学と洋の東西の巨視的比較』『心理学評論』43(1), 57-81.
- Marcus, H. & Kitayamam S. (1991) Culture and Self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review* 35, 63-78.
- 永沢哲（2011）『瞑想する脳科学』講談社メチエ選書
- ニスベット, R. (2004) 『木を見る西洋人 森を見る東洋人 思考の違いはいかにして生まれるか』ダイヤモンド社
- 西谷啓治（1961）『宗教とは何か』創文社（Nishitani, K. *Religion and Nothingness* Trans. By J. Bragt, University of California Press, 1982）
- 大井玄（2009）『環境世界と自己の系譜』みすず書房
- 武内義範（1999）『著作集第二巻 親鸞の思想と歴史』法蔵館
- 田辺元（2000）『懺悔道としての哲学・死の哲学』京都哲学選書第3巻 燈影舎
- Taylor, E. (1994) *Esalen, Considered within the Context of American Psychology: A view from the history of science*. Unpublished manuscript.
- Wilber, K. (2006) *Integral Spirituality*. Shambala. (ウィルバー『インテグラル・スピリチュアリティ』春秋社, 2008)