

天皇制の深層(2)天皇制における深層経験としての「カミ」「タマ」「ワザ」

NAGAYAMA, Keiichi / 長山, 恵一

(出版者 / Publisher)

法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

The bulletin of the Faculty of Social Policy and Administration :
reviewing research and practice for human and social well-being / 現代福祉研究

(巻 / Volume)

7

(開始ページ / Start Page)

9

(終了ページ / End Page)

73

(発行年 / Year)

2007-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003011>

『天皇制の深層（2）』—天皇制における深層経験としての 「カミ」「タマ」「ワザ」

長 山 恵 一

日本語の「カミ」がどのような事象を意味するのか、また日本人にとってカミはどんな深層経験に根ざしているのかを論ずる前に、天皇制論で何故、カミが大切なのかをまずは押えておきたい。天皇の本質が宗教的権威であることは多くの学問領域で既に指摘されており、戦前の天皇はまさに現人神であり、それはつい60年前まで続いていた。敗戦を機に、社会政治的に天皇は「神やぶれ（折口信夫）」、人間宣言を通して我々と同じ人間となった。実際、現代の日本人で天皇を神に等しい存在（現人神）と受けとめる人は皆無だろうし、後に紹介する平成の大嘗祭の宮内庁声明を見ても分かるおと、天皇の神格性は社会的につとめて排除される。もはや天皇（制）と神（性）というテーマは古色蒼然とした政治思想史上の歴史的遺物なのだろうか。

戦後に生きる我々にとって、無垢な民衆が過去の一時期、現人神（カミ）としての天皇（制）を上から押し付けられ、政治的右派や軍閥に扇動された結果、壊滅的な破局に突き進んでいったと思いがちのはたやすい。しかし、柳田國男や宮田登が民俗学で明らかにしたように、「人を神に祀る風習」という神を希求する民衆側の欲求と天皇（制）が皮膚感覚的に重なり合うことで情緒的一体感が形成された事実を忘れるべきでない。安丸良夫（1992）は思想的に下（民衆）から上に向けて、人々が様々なレベル、様々な回路を通して正統性のシンボル・装置として天皇を利用してきた点を明らかにしている。原武史（2001）は明治から昭和にかけて行われた天皇の「行幸」を詳細に検証し、行幸によって天皇が国民の前に生身の身体を晒すことで、天皇を主体とした視覚的支配が確立されていった様子を見事に描き出している。そうした天皇の行幸は国家が支配を確立するために、意図的に用意し、公式に「仕組んだもの」であることは明らかだが、そこに参加した人々はそこで「タマフリ（鎮魂・魂振る）」とでも云う内発的な情緒的一体感や感情の高揚を経験した様子を原は丹念に記載している。民衆側のこうした「タマフリ」反応は、戦後、「人間天皇」となった昭和天皇の全国行幸の様子や近年の皇室をめぐる民衆の反応をみても頷けるものであり、米国が戦後の進駐政策にこれを最大限利用したことはよく知られている。明治から昭和（戦前）の天皇行幸を検証して原は次ぎのように結論付けている。

“明治天皇が「神」であり、大正天皇が「人間」だとすれば、昭和天皇は「人間」でありながら同時に「神」とされたという意味で、まさに「現人神」であった。イデオロギーとしてよりむしろ、〈実体〉としてそうであったという意味で、これは近代天皇制の中で最も強力な支配であったといえる。”(原2001、375頁)

近代の政治イデオロギーは別にして、天皇制を支える民衆の思惟様式(土俗天皇論)を理解するためには、そもそもカミとはどんな深層経験にかかわるのか、またカミとタマはどんな関係にあるのかを知らねばならない。こうしたタマとカミのかかわりは政治社会的に重要なだけでなく、個人のたましい(タマ)を対象とする援助技法—精神療法にとって決定的な意味を持つ。精神療法は、言うなれば、現代の「タマフリ」のシステムに他ならない。

日本で創始された民俗的な精神療法の内観法は、いまだに土着的な「宗教性」を出自として身にまとっているが、内観自体は「宗教」ではない。それは創始者の吉本自身も繰り返し強調しており、実態的にも内観は宗教ではない。しかし、内観の深層力動やダイナミズムを読み解こうとすると、超越的他(者)性としてのカミを抜きに内観体験の本質を理解することができない。同じ理由で、カミとの「きわどい」かかわりを抜きに、いくら歴史的資料を積み重ねても、土俗天皇論を支える心的構造(思惟様式)は見えてこない。精神療法とカミ(神)の不可分性は精神分析にも言えることである。フロイトは神経学者として出発し、自らの創始した精神分析を終生、「科学」として確立することにこだわった。しかし、精神分析(理論)は本質的に臨床的な「作業仮説」であって、物理学や化学のような意味では「科学」たりえない。それは精神分析の理論が無意味だとか、いい加減と言う意味ではない。フロイト自身は精神分析を「心の科学」として位置づけ、思想史的にはそれまで宗教が扱ってきた心の深層にはじめて近代合理主義のメスを入れた。つまり、精神分析は宗教(特にキリスト教)とは相容れないものと一般には受けとられる。しかし、精神分析の実践・理論の内実をつぶさに見ると、そこにはキリスト教と驚くほど類似した構造を見出すことができる。精神分析理論ではエディプス・コンプレックスと社会規範にかかわる心的装置—「超自我」の発見が重要だが、それは個々人の自我を超えた広がりや超越性を特徴とし、心理学的に「超越性」の問題を探究したと言える。精神分析の実践に目を転ずれば、キリスト教と精神分析の類似性は一層はっきりする。フーコーが司牧者権力論で明らかにしたように、キリスト教(カソリック教会)は民衆を支配する権力システムの中心に、信者の心(たましい)の秘密、特に性的道徳的な秘密を司牧者が(キリスト教会という公的権威の名のもとに)懺悔室で聞くという告白・懺悔のシステムを据えている。キリスト教の懺悔・告白の設定を「科学的治療」の装いのもとに作り変えたのが、精

神分析の「自由連想」である。現代でも、西洋社会においては人間のこころを深く見詰め直す作業は、キリスト教会がたずさわる宗教的行為と見なされる傾向にあり、神を抜きにそうした自己探求をすること自体、ある種の異端である。フロイトが精神分析を創始した20世紀初頭、精神分析が社会的に大きな軋轢を引き起こしたのは、合理的な西洋人の自我が皮むけば無意識的な性的欲動に突き動かされていることを暴いたからだと言われるが、もっと穿った見方をすれば、フロイトは伝統的な西洋社会ではキリスト教会が担ってきた役割・機能を「心の科学」の名の下に「掠め取ろうとした」からではないかと筆者は考える。西洋社会や西洋思想・科学を理解するためにキリスト教は不可欠であり、神やキリスト教会（神の代理人としての司祭・教皇）と精神分析は深い水脈でつながっている。これと同じ構図が日本のカミであり、カミと天皇、天皇を支える民族的無意識、そして内観法の深層力動の関係である。精神分析も内観も罪悪感や超自我を重要なテーマとし、臨床的にも告白の〈技術〉を中核に据えている点は驚くほど類似する。

カミとタマは精神療法の実践と深くかかわり、それは治療構造—超越的な外部性（カミ）—と生成体験（過程）—タマ—の関係にそのまま重なる。〈外部／内部〉〈作為／非作為〉〈喪失／獲得〉〈かかわり／ひとり〉の相即を実践の中で効果的に実現するのが「ワザ」の知であり、カミ、タマ、ワザにかかわる深層力動が精神療法の臨床知見から統一的に理解できたとき、天皇制の思想的・宗教的な構造や天皇制を支える民衆の「思惟構造」が浮かび上がってくると筆者は考える。

（1）タマ・カラ・ミ・イミゴモリ（モノイミ）・「なる」・「ある」—民俗学的生成論の系譜

折口信夫は天皇制の深層を考える際に重要な学者であり、民俗学・文学をはじめ多くの学問領域に多大な影響を与えてきた。折口は日本民俗学の祖、柳田國男の弟子として出発したが、後年には折口学とも称される独自の民俗学的世界を築き上げ、柳田國男のライバル的存在になった。折口民俗学の特徴は筆者がここであらためて説明するまでも無いが、生命論的な切り口から日本人の古層を掘り下げたことであり、天皇霊という特異な概念で大嘗祭の本質を理解しようとしたことは余りに有名である。彼の天皇霊による大嘗祭理解は概念の形成過程（赤坂憲雄1988）の点でも、実証資料の点でも（岡田荘司1989）疑義が提起されている。折口の天皇霊・大嘗祭論はある意味、破綻していると言わざるを得ないが、それでもなお彼の天皇論には他の学者の追従を許さない魅力・魔力が存するのも赤坂の言うように一面の真実である。

そうした折口の魅力は何と云っても霊魂—タマ（たましい）の生成について、直感的とも言える深い考察を展開した点にある。日本の精神療法の蓄積は実践的なワザの冴え・深さの点では天皇制を論じるのに十分だとしても、理論的探求ではたかだか50年の歴史があるに過ぎない。単に歴史

が短いだけでなく天皇制という大問題を論じるには、はなはだお寒い状況と言わざるを得ない。この点、柳田國男・折口信夫など、日本の民俗学の蓄積は厚く、内容的にも深みがある。歴史学は歴史学である限り、実証資料の検証や史実の積み上げといった方法論的な特性からして、民衆の思惟様式や無意識的行動などの「臨床」からやや距離のある学問ジャンルとならざるを得ない。一方、民俗学の場合、史実としての歴史に現われてこない民衆の生活や伝承を収集し、それを学問の素材とすることから、筆者の精神療法の臨床、特に民俗的精神療法とも言うべき内観法の実践的知見と「臨床的」な対話が十分可能な距離にある。これは民俗学だけでなく、文学・言語学にも言えることである。釈超空という歌人であり、言語的直感に優れた折口が展開するタマの生命論を内観の臨床と照らし合わせる作業は土俗天皇論を精神療法の観点から理解する糸口を与えてくれる。

筆者は拙書(長山2006)で精神療法(内観法)の実践において、患者(内観者)の体験過程と治療構造が不可分な関係にある点を明らかにした。治療構造には具体的で目に見える外的治療構造と技法やルールなどの内的治療構造がある。精神療法との関連を空間的にイメージしやすいように、タマ・カラ・ミ・イミゴモリ(モノイミ)という民俗学的な語彙や事象から体験過程と外的治療構造の関係を見てみよう。それを踏まえた上で、治療的人間関係や技法などの内的治療構造を入れ込んで、カミとタマの相互関係、そして両者のダイナミズムを触媒する「ワザ」について、さらなる考察を展開してみたい。

タマ・カラ・ミについて民俗学・文学・宗教学のジャンルで重要な考察を展開したのが折口信夫、佐竹昭広、益田勝美、中村生雄である。特に中村の論考(中村1994)は折口・益田説を踏まえた上で、自説を展開しており、参考になる点が多い。以下中村の論考を紹介しながら、筆者の考えを述べゆきたい。

人間の身体から独立して、そこに附着したり、遊離する<たましい>のはたらきを、古代日本人の信仰や思惟様式の核心として重視したのが折口信夫である。折口は身体の外部からやってきて人間に活力を発揮させる<たましい>を、しばしば「外来魂」と呼び、その本質を「まあな(manā)」であると説明する(折口1967a)。折口は、さらに「たま」と「たましい」の関係について、次のように述べている(折口1967a)。

「たま」は本来、内在する魂をさした語であり、一方、「たましい」が人間の力量・才能をも意味するのは、内在する「たま」が外にあくがれ出て、外界の事物を見聞することで「智慧・才能の根元」を得ると考えられたためではないかと言う。中村は“人間の身体に出たり這入ったりするところの抽象的なたま(靈魂)を、具体的にしむぼらいずせる玉をばたまと称して、礦石や動物の骨などを此語で呼び、抽象的なたま(靈魂)をたましひと言ふ言葉で表現するようになった”という折口の説明(折口1967b)を援用し、“タマのはたらきにたいする具体的な信仰が時代とともに失われ

ていくにしたがってタマは不可視の〈たましい〉（＝靈魂）として抽象化されざるをえなかった”（中村1994、32頁）と述べている。〈たましい〉とタマでは抽象性・具象性の差があるにせよ、ともに生命エネルギーを指す日本語として我々日本人には馴染み深いものである。

折口は卵生生殖をモデルに、タマ・「かひ」「ものいみ」「なる」「ある」の関係を「靈魂の話」の中で次ぎのように説明している。不可視の生命エネルギーとしてのタマは密閉状態の容器としての「かひ」（ものを包んでいる容れ物のこと、蛤などの貝もこの語にもとづく）の中にどこからか入って来て、その中で一定期間をじっと過ごし（＝ものいみ）、しかる後に「かひ」を破って出現する（＝みあれ、貴人や神など神聖なものの誕生や出現を古語ではミアレ（み生れ）と称する）。タマが「かひ（カラ）」の中に入って宿る－受精－のが「なる」であり、そこから形を得てカラを破って外に姿を現す－雛の誕生－のが「ある」の本義であると折口は言う。「なる」から「ある」へと変身する発生イメージは彼の大嘗祭論の核心である天皇霊やマドコオフスマ（真床覆衾）論にそのまま重なる。天皇霊やマドコオフスマ論をめぐる歴史宗教論争は別にして、密閉した「かひ」の中にタマが籠り、外気との接触を絶って「なる」から「ある」への変身を待つ「ものいみ」は、中村が指摘するように古代人理解の有力な“生理学”と言える。こうした生成プロセスは単に時間的な意味での「古代」的心性の解明に重要なだけでなく、心の深層という現代人の生きた「古代」－心の深層や無意識－を扱う精神療法の実践の根幹をなしている。内観に限らず洞察志向的精神療法で患者の深層力動を実践的に扱う場合、禁欲と退行という相反する要素から構成される時・空間の設定（＝治療構造）が不可欠であり、そうした「場」（折口流に言えば「かひ」であり、益田流に言えば「から（殻）」に一定期間、患者が籠る（ある種の「イミゴモリ」）退行的な経験を抜きに精神療法の実践は語るができない。内観にしても精神分析にしても、そうした治療の場（精神分析では一対一の閉鎖的な面接室、内観では研修所の建物や一人で過ごす屏風内空間）は、患者にとって最初は単なる『外面的』な構造に過ぎないが、治療的退行が深まるにつれて、それは単なる外面的物理的な空間から患者を心的に守る胎内空間へと変化し、そこが彼らの居場所・身体の一部として受肉化してくる。治療が深化した局面では、直接的な治療者患者「関係」というより、患者を抱える治療の「場」が重要な意味を持つようになる。「かかえの場」が精神療法では学派を超えて重要なことは神田橋（1997）がつとに指摘するところだが、西欧でもウィニコット（1971）やバリント（1968）など対象関係論学派はその種の「場」の意味を理論的に探求してきた。「場」が受肉化した治療局面では、密閉状態の容器としての面接室に第三者が不用意に侵入すると、それだけで心身の調和は瞬時に壊れ、身体を傷つけられたような感覚に治療者自身も襲われる。その種の調和的な「場」をバリントは「新規まき直し」、ウィニコットは「潜在空間」として重視し、「場」への不用意な侵害を患者は被害的に受ける様相を共に指摘している。

「タマ」「カラ (かひ)」「なる」「ある」の折口の説を筆者なりに解釈して図示すれば次のようになる。

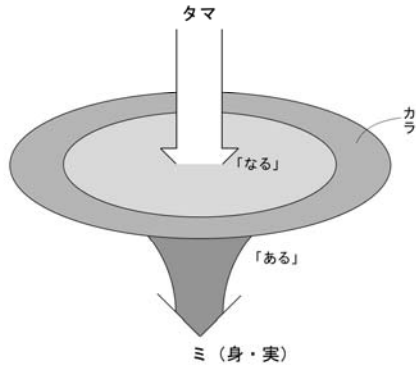


図1 タマ・カラ・ミ (身・実) の関係

上記の折口のタマの生成論は、精神療法家としての筆者にはどうしても構造の捉え方が弱いと感じざるを得ない。つまり生成のための容器・通路としての〈かひ〉の位置づけや探求が弱いのである。この点について、中村は折口のタマ・カラ (かひ) 論を整理して次のように述べており、これは筆者の疑問とまさに符合する。(中村1994, 13-14頁) “折口特有の感性がこのような古代人の〈たましい〉のいわば生理学的側面に鋭く反応するものであればあるほど、一方、その〈たましい〉を附着させる容器としての身体への関心は低下せざるをえないことにもなった。言い換えれば、彼の〈たましい〉論は、当初はわが古代に独自のタマ・カラの二元論的關係から発想されながら、じつのところそれは限りなく、言わばタマ一元論的な原理へとスライドさせていくものであったと言えるかもしれない。”

折口のタマ・かひ (カラ) の単純化された二元論 (実は限りなくタマの一元論) を超える考察を展開したのが中村も言及する益田勝美である。文学・民俗学・歴史学に通暁した益田は日本人の本源的な「いのちの感覚」(中村) をタマ・カラ・ミという日本語を通して我々に提示している。益田 (1983)・中村 (1994) の言説を筆者なりに要約して、彼らの言う古代人の「いのちの感覚」を紹介すると、おおよそ以下のようになる。

蟬が幼虫から成虫へと変身する際、抜け殻が残されるように、人間の身体からタマが抜け出てしまえば、あとに残るものは生命のない物質としてのナキガラ (亡骸) であり、日本語の身体 (カラダ) のカラはこうしたナキガラのカラに由来する。稲や粟のカラも食べられる中身がなかったり抜け落ちていたりする場合の穀粒をさす。貝ガラも食べられる中身を包んでいる外皮を表しており、

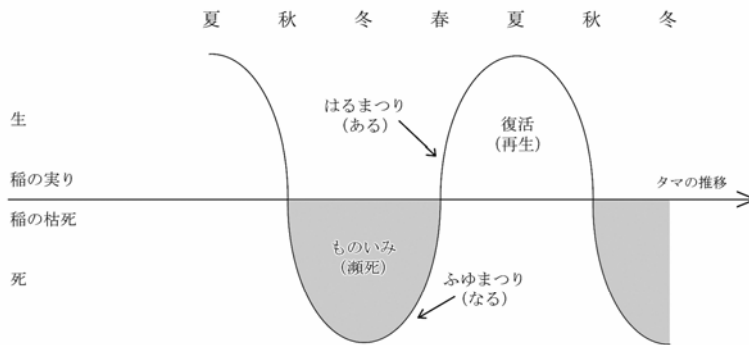
折口が「かひ」として表現したものをカラと言い換えてもあながち外れてはいない。それは、かひ（貝）がら（殻）という日本語からも容易に推測できる。

カラからタマが抜け出したり（ナキガラとなる）、逆に入ったりする霊肉分離や遊離魂は古代日本人の死生観の底流をなしており、古代人にとって生はまさに死と隣り合わせの生々しい出来事であった。本来この世にある現実の人を指していた「うつせみ」という言葉に「空蟬」の字があてられ、中空の抜け殻の意に転じ、「空蟬の身」の用法のもと、この世における肉体的生命のはかなさを形容する語となり、中世文学の中心テーマとして花開いたことはよく知られている。こうした死生観が根底にあるからこそ、古代人は種々の農業祭祀や儀礼において、「死と復活」を象徴的に保証する鎮魂（タマフリ・タマシヅメ）の「まつり」に熱中したと言える。

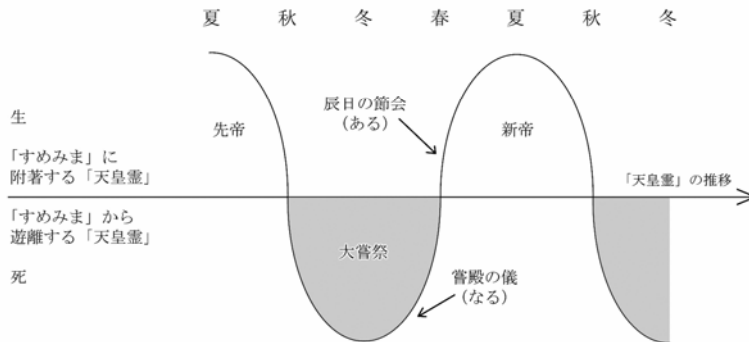
カラとは本来、中身を保護するために外から覆い包むものだが、そのカラに包まれて中を満たしているものは何であるかと言えば、それがミ（身・実）であると益田は言う。貝でも果実でも穀物でも、人間が食物として摂取できる部分がミ（身・実）と称され、それ故に「食べたものが身になる（益田）」という考え方が出てくる。益田は「日本人は、古来、自分のミになるような食べ物をミと呼んだ、自分自身のミと、外在するミとを、どちらもミといった」と指摘する。さらに人間の身体の中の部分をシシと言い、主たる食獣であったシシ（猪<イノシシ>、鹿<カノシシ>、かもしか<アオシシ>）と見合っている事実も、人間の身体と外在する食物とが別ものではないという思いにもとづいていると益田は言う。身体と食べ物にかかわる日本語の感覚から、内なる身体と外なる食物が本来「ひとつづきのもの」であることを示したのは、まさに慧眼である。「容器と中身」という空間的モデルに喩えられる折口のタマ・カラ（かひ）の二元論では、「モノイミ」の中で進行する「なる」から「ある」へのダイナミズムの内実を深く理解することができない。外（食べ物）と内（身体）が「ひとつつながり」であるとの感覚は単に古代日本人の感覚だけでなく、精神療法の治療感覚と深いところでつながっている。精神分析の対象関係論は精神療法のターニングポイントや乳幼児発達の母子関係で、「外でもなく内でもない」「主観でもなく客観でもない」両義性を帯びた空間（潜在空間）や「ぬいぐるみ（移行対象）」が重要な意味を持つことを明らかにしている。摂食障害の病理からも分かるように、食べ物は単なる「物質」ではない。乳児が母親の母乳を飲むのは「母の身体（の分泌物）・いのち」を取り込んでいるのであって、そこでは母親の配慮・愛情が「受け入れられ」「やり取り」されている。食事はそれを作ってくれた相手の愛情・配慮・かかわりを同時に摂取することであり、それを食し、己の血肉化することに他ならない。それは乳幼児だけでなく、青年期の男女関係や夫婦関係でも同じであり、社会的儀礼の祝祭の饗宴・共食が「かかわり」「絆」という心的社会的意味合いを持つことは、そうした普遍性的な意味を有している。内観法でも食事は治療上重要なツールであり、単なる栄養補給ではない。内観者は集中内

観の1週間、母親や父親などから過去に「してもらったこと」「迷惑をかけたこと」を想起するが、そうした内観の回想と、今・現在、面接者夫妻から心のこもった食事やお世話を受ける治療設定が重なり合い、内観者の自己洞察は実感を伴い深まっていく。母親への内観を通して深い自己洞察に達した拒食症の患者は、食事が喉を通るようになるだけでなく、「とても美味しく、もったいなくて食事を残すことなどできなかった」とほとんどの場合感想を述べる。内観で自己洞察が身(ミ)につくことと、食事を身(ミ)になるものとして味わい・摂取することは不可分であり、益田の論考は臨床感覚として得心ができる。

中村は益田のタマ・カラ・ミの論考を踏まえつつ、折口の大嘗祭論(「天皇霊」論)が「死と復活」を模擬する古代の秋祀り・冬祀り・春祀りの共同体の季節的消長にそのまま重なる様相を指摘している。



「ものいみ」と季節の循環との関係



季節の循環と大嘗祭との関係

図2 「ものいみ」と大嘗祭との関係 (中村 1994)

両者に共通する原理は「鎮魂（タマフリ）」であり、そのための方法論が「ものいみ」である。中村の言説をさらに詳しく以下に紹介しよう。

“増殖（殖ゆ）を意味する「ゆふ」（冬）なる語は、本来「ものいみ」のさい外来魂が来触して内在魂となる作用をあらわす「ふる」から変化した語であって、この「ふる」はタマの接触だけでなくその衝突・附著を古義としており、言うまでもなく「鎮魂」（たまふり）の第一義はここに由来する。そして、この「たまふり」の第一義から転化したのが、尊者のタマの分割を受けてその威力にあやかる信仰、すなわち「みたまのふゆ」なのであった。さらに折口は、この「ものいみ」状態を脱するのが「はる」（春）だとも言う。こうして、歳の暮れから初春にかけて、外来魂を附著させ、その威力を一挙に解き放つ「ふゆまつり」と「はるまつり」がひとつづきに行われ、さらにその前段階として、刈り上げ祀りとしての「あきまつり」が先行し、それが一夜の宵と夜中と明け方へと引きつづいて行われるのが、日本の祭りの原型だったとされるわけだ。

このように、秋・冬・春の三季にまたがる日本の祀りとは、その古態においては「ものいみ」儀礼を中核としたタマの「死と復活」を模擬する一連の行事だったのであり、やがてそれらが、稲を中心とするその年の収穫物を土地の精霊に報告する秋祀り、上述のような外来魂を身に付ける「鎮魂」（たまふり）のための冬祀り、そして新たなタマの蘇生・復活をことほぐ春祀りへと、それぞれ分化していったことが、折口独自の嗅覚によってつきとめられたのである。言い換えれば、秋から冬をへて春へといたる稲の実り→枯死→再生のプロセス、すなわち共同体にとっての危機の時間の到来とその克服という観念が、これら一連の祭儀の底流として流れていたということになる。（中村1994、20-21頁）”

こうしたタマの蘇生・復活こそ大嘗祭の根底をなすものであり、大嘗祭の執行を通じて天皇としての資格を付与するタマ－天皇霊－が先帝から新帝へと移し換えられると折口は解釈した。中村は大嘗祭の卯日の夕から暁にかけて籠る特設の大嘗宮（悠紀殿・主基殿）やその中に用意される寝具－マドコオフスマ－を「ものいみ」の具、すなわち「かひ」であると見なす。大嘗宮での籠りの時が言わば「ゆふ（殖ゆ）」の祀り（冬祀り）であり、それを経て辰日の節会に新天皇が悠紀帳に出御し、次いで「天神の寿詞」が奏上され神器が献上される一連の儀式が公式のハレ（晴れ・春）の出来事とされる。

中村は「ものいみ」儀礼の中で凝死と再生を演ずる身体を単に生理的な存在やタマの容器（カラ）と見すべきではなく、大嘗祭など「ものいみ」祭儀のもう一つの構成要素、つまり神を饗宴するための神饌、およびその神饌を下げて行われる神人共食の宴の儀式に「食べる」という行為を通

して神と人が一体化するところに本源的な意味があると言う。そうした神饌や共食の宴は人間の身(ミ)と外在するミ(実・身)がつながっている身体感覚・生命感覚に裏打ちされていると見抜いたのはまさに慧眼である。さらに中村は別稿(中村2002)で、「食国(ヲスクニ)の政(マツリゴト)」という天皇即位の宣命に必ず登場する古代特有の概念を取り上げ、共食や食物の献上・供献という行為が古代では服属そのものを意味していたことを詳細に考察している。

上記のヲス(食)やミ(実・身)をめぐる論考は、人間の心理的発達や精神療法の洞察が食べ物(他者・親)の摂取や同一化・取り入れと不可分である様相とそのまま重なる。さらには精神療法の時間・空間構造の設定も中村が古代人の心性として把握したタマフリの構造にほぼそのまま重なり、各種精神療法では表現こそ違え、禁欲・禁忌に満ちた内閉・引きこもり・退行・反転のための執行猶予の時間・空間構造が共通して存在する。中村が折口のタマ論を土台にしつつ、益田勝美のタマ・カラ・ミを踏まえて提唱した上記の生成論や祀り・「ものいみ」に関する考察は、精神療法の用語が一切使われていないにもかかわらず、臨床家としての筆者には実際の精神療法のプロセスがありありと目に浮かぶ生きた(民俗学的)説明と感じられる。

折口の大嘗祭論(天皇霊論)は中村も指摘するように、『新儀式』『内裏式』の逸文を根拠に天皇が悠紀・主基両嘗殿中央の神座に寝る所作が想定され、その想定をもとにその説は組み立てられている。ところが1989年に岡田荘司は折口のマドコオフスマ儀礼の存在を厳格な資料解釈にもとづいて否定し、天皇は嘗殿の儀のあいだ神座に一切近づくことはなかったことを証明した。岡田に先立つ1979年に黒崎輝人(1979)から、マドコオフスマ儀礼は律令以降行われなくなったという解釈は既に出されてはいたものの、岡田(1989)による厳密な資料解釈にもとづいたマドコオフスマ儀礼の否定(岡田はその論文で、折口の大嘗祭論を60年間にわたる幻想と否定した)は業界に大きなインパクトを与えた。岡田の文献資料の実証解釈の適否を論じる能力は筆者には全くないが、彼の資料解釈が正しいとしても、それを理由に折口の大嘗祭論全体を葬り去ってよいものかどうか、また折口の大嘗祭論の底流に流れる古代の生命観をも一緒に捨て去ってよいとは筆者には到底思えない。中村生雄、工藤隆の両氏は岡田説に対して以下のような評価を下しており、筆者は精神療法家として2氏の意見に賛同したい。

“新聞の報道によると、宮内庁は先ごろ、間近に迫った大嘗祭の儀式次第を発表した。そのさい宮内庁はとくに、大嘗祭が、世上取り沙汰されているような、新天皇が特別の秘儀を通じて神格を得るための儀式ではなく、ただ単に神に五穀豊穰を祈念するためのものであることを明らかにした。そのうえさらに、大嘗宮の悠紀・主基両殿中央にしつらえられる寝座(ベット)は皇祖神アマテラスを迎えるためのものであって、天皇じしんはこの寝座にふれることもないのだから、この寝座で

天皇が神と一体化するというのは誤りだ、と強調したのである（『朝日新聞』10月20日）。この記事を読んだときの率直な印象は、とうとう宮内庁は自分で自分の首を締める拙劣な道を選んだなというものだった。（中略）

周知のように、かつて折口信夫は大嘗宮の寢座を記紀神話の真床覆衾（マドコオフスマ）に見立て、これにくるまることで天皇は「天皇霊」を身につけて新しい天子として誕生するのだとした。この折口説は、賛否いずれの立場に立つにせよ、これまで大嘗祭を論ずるものにとって暗黙の前提とされてきたといって過言でない。が、岡田論文は天皇が寢座にくるまって忌み籠りをする儀礼そのものを否定してしまうことで折口説を完全に葬り去ろうとするものであっただけに、この新説が新聞雑誌などのマスディアにも大きく取り上げられ異例の反応を呼んだのであった。岡田説の学問的な評価はここでは措くとして、それまで支配的であった大嘗祭の一種おどろおどろしいイメージが、これによって大きくうすめられたことは事実であった。そして、この岡田説の社会的反応に便乗するようにして、大嘗祭を通じての天皇の神格獲得を否定し、「象徴天皇制」下に相応した「人間天皇」像を流通させようと意図したのが今回の宮内庁発表にほかならない。（中略）

そこで赤坂氏が、岡田論文は「象徴天皇制と齟齬をきたさぬ大嘗祭イメージの模索と創出という、秘められたモチーフ」をもっていると言い、「象徴天皇制」の対極にある「天皇即神論」と折口説をとともども葬り捨てることを目的とした岡田論文が、皇祖神との共食儀礼のみを大嘗祭の中心と見なし、嘗殿の中央に据えられた寢座をたんにアマテラスを休ませるためだけの施設とするのは、「限りなく平板で、限りなく貧しい」大嘗祭イメージではないかと述べているところは、評者もまったく同感である。

このことについて一歩踏み込んで私見を述べるなら、大嘗祭のみならず古式の祭儀にもしばしばもちいられる寢座は、岡田論文が言うような散文的な「神の休息用」などでは決してなく、神と神を祀る者との性的交渉のための用具だったはずで、原初の荒ぶる神と人間との対抗と和合の関係は、多くの神婚譚を引くまでもなく、性的メタファーを抜きにしては語れなかったのではないか。だとすれば、大嘗祭のこうした「非神話化」による延命策は、その意図とは逆に大嘗祭の、そしてまた天皇制の命脈を確実に絶つことになろう。”（中村1994、182-185頁）

“岡田説は同じ論文の「[付記]」で、「寝具にくるまり（略）」という理解は、（略）折口『仮説』に引きづられた俗説であり、60年間にわたる幻想である。」といった具合に、折口信夫の説の「幻想」性を強調しているが、この点についても一言っておきたい。というのも、折口説には全般的に、原理論的な把握と実態の想定とが混同されることが多いという傾向があるが、これにどう対応するかという問題があるからである。つまり原理論としてはたいへん魅力的だが、実態論としては

少々首をかしげざるをえないといった説が案外に多いのである。(中略)しかしながら、前天皇の「霊」が新天皇に移されるという考え方自体は、原理論として十分に説得力をもつ。このとき、実態論のほうがだめだからという理由で原理論のほうも否定してしまうということを私はしない。(中略)

岡田の論文では、“寝具にくるまり云々”という実態論のほうを否定するのに全力を投入しているようであり、原理論のほうについてどう考えているのかまではよく読み取れなかったが、もっとこの原理論のほうで折口説と斬り結ぼうとしないかぎり、折口説のみならず大嘗祭の本質にも届くことはけっしてないだろう。

それにしても、折口の実態論に対してあれほど厳しい批判の目を注いだはずの岡田の論文が、大嘗祭そのものの把握となると、「まことに厳粛・素朴な天皇一代一度の“祭りごと”というべきであろう。」などというふうには、非学問的な把握に終わってしまうのだから、困りものである。”(工藤 1990)

中村、工藤、赤坂らが折口の大嘗祭論・天皇霊を単純に捨て去ることに慎重なのは、そこに本節で見たような日本人の「いのちの感覚」・身体感覚が息づいているからに他ならない。レベルは違いますが精神療法においても似たような事情が見受けられる。精神療法の実際を知らない人々にとって、精神療法はいかにも秘密で、そこに何か「怪しい」幻想を投影したり、ある種の「胡散臭さ」を感じやすい。同様な意見は精神療法を身近に知っている精神科医や精神療法家などの専門家からも耳にすることがある。つまり、精神分析を代表とする洞察志向的精神療法(の治療者患者関係)は、結局のところ権力関係だという感情的とも言える批判・反発である。確かにそれはある意味、実態論としては正しい批判や指摘を含んでいるが、他面で、そうした批判はしばしば、権力=悪という暗黙の前提を含むことを見逃すべきではない。フーコーやアレントの権力論を持ち出すまでも無く、権力は人間関係の中に本質的に含まれるものであって、権力=服従、ゆえに悪=排除すべきもの、といった単純な図式では割りきれない。学派によって表現や力点の違いはあるにせよ、精神療法は原理的に人間関係を通して治療を進める方法論なので、人間関係としての『権力』から自由でいることは原理的に出来ない。これは人間関係を極力排除して『科学的・合理的』に精神療法を組み立てて理論化した行動療法や認知行動療法においても、実態論としては治療者患者関係は想像以上に大きな影響を及ぼしている。大切なのは、精神療法における治療者患者関係や『権力』の内容を、良い悪いではなく、実際の現象や実態あるいは原理として見据えることである。そうでないと精神療法(特に精神分析)は治療者患者関係を通した権力や服従だと批判するのに熱心なあまり、援助の方法を非援助者(患者)が学習すれば良いのだから、おどろおどろしい世界からは綺麗さっぱり

足を洗い、パソコンやインターネットでも精神療法は充分できるのだといった極論にもなりかねない。それは、一見正論のように見えて、実は大切な「何か」がごっそり抜け落ちることをプロの精神療法家はよく知っている。精神療法を余りに秘密の「わざ」や秘伝と位置づけるのも困りものだが、さりとて技法や知識を習得すれば精神療法はできるのだと考えるのも実態論として間違いである。精神療法の実際はその中間にある。折口の大嘗祭論や天皇霊論は実態論としては過ちとしても、彼の天皇論は人間存在の古層（深層）を貫く生命論・生成論を掬い取っているが故に、魔力に満ち、それ故に天皇制は「しぶとく」、また「怖い」のである。

（2）体験主体にとっての外部性－「カラ」と「カミ」

中村（1994）が言うタマ・カラ・ミ・ヲス（食）をキータームとする生成論は、実は精神療法のダイナミズムの核心であり、そうした視点から彼の論考を読むと、いくつか不備が目につく。

第一は、中村が精神療法家でないので当然といえば当然だが、彼の論考では死と再生（復活）という人間の深層経験と構造（カラ）との関係が充分論じ切れていない。彼は折口のタマの生成論を乗り越える試みとして、「なる」「ある」に関連して植物的・動物的生成という区別を導入するが、内容的にその考察は判然としない。第二に、中村の論考は折口の「タマ」論をもとに展開されており、「死と再生」や「いのちの感覚」が専ら古代日本人の心性として理解され、普遍性への目配りが不足している。

これまで紹介してきた中村の論考は、日本人の「いのちの感覚」「身体感覚」にもとづいた生成論を空間的にイメージしやすいが、それは精神療法的には外的治療構造と体験過程の関係を示しているに過ぎず、精神療法のさらなる核心である治療者患者関係（つまり他者とのかわり・『権力』論）や技法（内的治療構造＝「わざ」）との関係がうまく説明できない。それ故、中村の説明だけでは、なぜタマがカラの中に一定期間籠っていると「ミ」に変化するのかがよく分からない。

中村は折口のタマ・カラ論ではカラへの目配りが弱く、結果的にタマの一元論になっている点を指摘する。タマが「かひ（カラ）」の中に入って宿る－受精－のが「なる」であるとの折口・中村の生成論からすれば、タマは「なる」の内的生成そのものにかかわり、一方、カラは内的生成（タマ）から見れば、ある種の「外部性」を帯びた存在となる。しかし、カラは単なる外部ではなく、外部と内部を隔てる隔壁であり、しかも外部でありながら同時に内部であるという両義性を有する。超越的な経験相における「外部性」を考察するには、タマとの関係では「カラ」はいかにも貧しい。超越的な経験相における「外部性」を論じるには、カラより「カミ」が適切なタームであると筆者は考える。カミは次項以降で紹介するように、体験主体にとって、「質差」のある絶対外部性・他

者性が最大の特徴である。しかも、その質差（カミ）は絶対的な外部・他者でありながら、同時に人間の最も内奥（内部）に超自我という形で受肉化（内在化）するという深層心理学的パラドックスが存在する。折口・中村が記述する〈タマ・カラ→（イミコモリ）→ミ〉の受肉化プロセスは、精神療法的には防衛処理の過程であり、古い病理的な超自我が修正されて新たな規範が身（ミ）につき、わが身（ミ）に内在化される出来事に他ならない。それは罪悪感が絡む超自我の修正のプロセスであり、基本的信頼感にかかわる身体的存在論の出来事である。それを思想・宗教的に言い換えれば、絶対外部・他者であるカミ（公的規範）がいかにして、個人の内部に受肉化（超自我として内在化）するのかという問題となる。つまり、容器（カラ）とタマ（生命エネルギー）が接合して血肉化（ミ）するという折口・中村・益田の生成論をより深く理解するためには、罪悪感や超自我といった人間の深層経験を理解することが不可欠であり、そこに「カミ」を入れ込んで考察する必要が出てくる。

次項以降では、まずカミとはどのような特性を持つ事象であるのかを論じ、カミとのかかわりから、規範意識としての「スメラ・清明心」についても言及してみたい。その上で、諸種の学問領域でタマとカミの関係がどんなふう理解されてきたかを考察する。それを受けて、カミ・タマの接合（超越的始原的な生成）にかかわる方法論（あるいは「触媒」）である「わざ」について論じることとしたい。

（3）不定・無限定・不可視なカミの神聖性・畏怖性

「カミ」は「タマ」に劣らず究極的なテーマであり、古くは本居宣長、近くは和辻哲郎まで、カミは抜き差しならない問題であった。前節で言及した折口信夫にとって、天皇は余りにもダイレクトにカミそのものだった。日本のカミについては以下の宣長の「定義」が引用されることが多く、祭りの宗教学研究で知られる園田稔（1977）も宣長のカミの定義が古今もっとも優れていると評している。

さて凡て迦微とは、^{カミ}古^{イニシエ}ノ御典等に見えたる、天地の^{モロモロ}諸の神たちを始めて、其を祀れる社に座^ソス御霊^{マツ}をも申し、又人はさらにも云はず、^{トリケモノ}鳥獸^{ソノホカナニ}木草のたぐひ、海山など、^{ヨノツネ}其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる^{コト}徳のありて、^{カシコ}可畏き物を迦微とは云なり、抑迦微は如此く種々にて、貴きもあり、賤きもあり、強きもあり、弱きもあり、善きもあり悪しきもありて、心も行もさまざまに随ひて、とりどりにしあれば大かた一むきに定めては論じがたき物になむありける。

すぐれたるとは尊きこと善きこと、^{イサオ}功しきことなどの優れたるのみを云うに非ず、^{アヤ}悪しきもの奇

しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云うなり。（『古事記伝』－『本居宣長全集』第9巻、筑摩書房、1968）

宣長のカミの「定義」の「無限定性」を祭祀や天皇とのかかわりから哲学的に考察したのが和辻哲郎である。和辻（1943）は『尊王思想とその伝統』の「第2章 上代における神の意義」の中で“上代において神と呼ばれたものが何であったか”を論じている。これは和辻天皇論の原論とも言うべき部分である。彼は上代の日本人が神を不定として捉え、決して一定の形に対象化することがなかった点を強調した。和辻によれば、そうした上代の人々の神の捉え方は、“絶対者に対する態度としてはまことに正しい”。何故なら“絶対者を一定の神として対象化することは、実は絶対者を限定することにほかならない”からであり、絶対者は本来“無限に流動する神聖性の母胎としてあくまで無限定にとどめ”られなければならないからである。“祭祀を司る者も無限に深い神秘の発現したる通路として神聖性を帯びてくる。そうしてその神聖性ゆえに神々として崇められたのである。しかし、無限に深い神秘そのものは決して限定されることのない背後の力として神々を神々たらしめつつそれ自身ついに神とせられることがなかった”“それは根本的な一者を対象として把握しなかったということの意味する”。

上記の和辻の「カミ」の記載は日本のカミの伝統をよく表しており、その後の学者のカミ理解も彼の基本線に沿ったものが多い。例えば、田中元（1972）は、日本においては根源的なカミは明確に姿を示さず、カミガミ（神々）は漠然たる神聖（神聖性）のうちに融け込んでおり、その漠然たる領域は人間の世界と無自覚的に連続していると述べている。また西田長男（1978）は神道の研究から和辻と同様なカミ理解を示しており、“常に限定せられざる背後の神秘力を表現するものとして、神を神たらしめつつ、それ自身ついに神となることはなかったのがわが国の神なのであった”と述べている。

上記の和辻のカミ理解は宗教体験の本質をついたものであり、前掲の宣長のカミの定義にも重なる部分が多い。確かにカミを無限定な神秘・神聖性として位置づけることは総論としては正しいとしても、その無限定なカミは下手をすると「各論」に入った途端、中村生雄（2002）が指摘したように一転して超宗教としての位置を占めかねない。和辻の場合、絶対者の「通路」が天皇に狭く固定化されてしまったのはこれ故であり、その点は既に言及したのでここでは繰り返さない。和辻における「通路」の神聖性・尊貴性については、後に「ワザ」のところであらためて論じることしたい。

日本のカミが本来、無限定であり、対象としての把握をあくまで拒み「不定そのもの」であり続けようとすることは分かるとしても、それだけではいかにも漠然としている。中村生雄が言うよう

に“宣長の神は、人間の側からするさかしらな判断を不可能とし、たんに恐怖と畏怖の対象としかならない未知の力をさしていたが、そのような未分化で抽象的な威力をもったものこそが、折口の見たタマの本質だったと言えるだろう”(中村1994、16頁)。宣長のカミも折口のタマも、ともに善悪を超えた包括性が共通するが、タマとカミは一体どう違うのか、両者はどんな関係にあるのかを理解しないと、結局それらの行き着く先はタマの一元論あるいはカミの一元論となってしまう。そうすると、すべてがタマ(あるいはカミ)で説明できるようでいて、その実、何も説明できないといった事態が起きかねない。

タマとカミの関係については、折口の以下の記述がよく知られている。“たまは抽象的なもので、時あって姿を現すものと考えたのが、古い信仰の様である。其が神となり、更に其下に、ものと呼ぶものが考えられる様にもなった。即、たまに善悪の二方面があると考へるやうになって、人間から見ての、善い部分が「神」になり、邪悪な方面が「もの」として考えられる様になったのであるが、猶、習慣としては、たまといふ語も残ったのである”(折口信夫、「靈魂の話」)。つまり折口によれば、タマのはたらきの諸結果を人間側の利害に従って分類し、善いものが「神」となり、邪悪なものが「もの」となったというわけである。しかし、こうしたカミ＝「善」の位置づけは、中村の言葉を借りれば折口のタマ一元論のなせるわざである。日本のカミに荒魂、和魂の二種があることは宗教学の常識であり、日本のカミの原型は荒ぶる自然を畏怖する「自然神」に由来することは多くの研究から知られている。原田敏明(1948)は畏敬に値する神秘的なものがカミであってカミとモノとは区別できないとしており、松村武雄(1958)は、カミは族長や村長の権威を背景にもつ靈威であり、一方、タマは融通無碍で人々を生かす靈能であると言う。松村によればカミは成員が族長を通してタマを認識する集合表象であり、タマの分化ではないと言う。こうした諸家の論考からしても、カミ＝人間にとって善、という折口のカミ理解は相当に無理があると言わざるを得ない。

カミとタマ・モノとの関係については後でまた論じるとして、そもそも「カミ」とはどのような事象をさしているのだろうか。筆者はここまで、カミと神をあまり区別せず表記してきたが、中国における漢字の神と大和言葉の「かみ」は同じではない。柳父章(1986)は明治時代にキリスト教の聖書が和訳される歴史的経緯を詳しく論証している。和訳聖書の原点はモリソン訳の流れを汲むブリッジマン＝カルバートソンの中国語訳聖書であり、そこではゴッドの訳として「神」が採用されており、アメリカ人宣教師主導のものとしてゴッドは神と和訳された。明治以降、大和言葉の「かみ」はキリスト教の一神教としてのゴッドと漢語の神の二重のずれを含みながら今に至っている。柳父は、津田左右吉(1965)が、多くの知識人においては“カミとはいへば、神といふ文字を用ゐる訳語によって、思ひ出される唯一神としての「神」をすぐに連想し、または何となくそれと同じ

やうなものであるかの如く思ひなされる傾向さへもある。”という警告を引用しつつ、カミとゴッド・神との「ずれ」に、より自覚的であらねばならないと説いている。

今後、神について特に断らない限り大和言葉の「かみ」をカミと表記することにしたい。一神教のゴッドとしての神とは異なるカミは一体どんな事象を指しているのか、まずは国語学の成果から見てみよう。

カミの語源については江戸時代の貝原益軒（『日本釈明』）、新井白石（『東雅』）、明治時代の白鳥庫吉（『神代史の新研究』）らによって、“カミ（上）に在って尊ぶところから、カミ（上）の義”（『日本語源大辞典』）という形でまずは理解されてきた。しかし、橋本進吉によって昭和17年に上代特殊仮名遣いの研究が発表されるに及んで、国語学や日本語の語源研究に革命的とも言える変化が起きた（『字訓』9-10頁）。上代特殊仮名遣いの研究成果からカミの直接の語源は上（カミ）では有り得ないことが証明され、それが今では定説となっている。上代特殊仮名とは万葉集をはじめとした上代の万葉仮名の表記法に一定の法則性があり、キ・ケ・コ・ソ・ト・ノ・ヒ・ヘ・ミ・メ・モ・ヨ・ロの13類については、それぞれ甲類・乙類の二種類の万葉仮名表記が区別され、両者は奈良時代末期以前には混同されることはなかったことが分かっている。カミについていえば、カミ（神）のミは乙類であり、微・箕・身・味などの漢字で表記され、一方、髪・上・頭などの「カミ」のミはすべて甲類であり、万葉仮名では美・彌・民・敏・三などの漢字が宛てられて表記される。甲類と乙類の表記が混同されることは上代にはなく、奈良時代末期以前はカミ（神）とカミ（上）は明確に区別され使用されていたことが分かっている。つまり、上代特殊仮名遣いの研究から、上→神という語源的なつながりは完全に否定されたわけである（ただし神と上がまったく別の語なのか、同じ日本語から神と上が派生してきたのかについては研究者の間で意見が分かれ、未だ定説はない）。

現在の国語学の最新の成果である『日本国語大辞典 第2版』に収められた「語源説」をもとに新資料による説も加えて刊行されたのが『日本語源大辞典』である。その語源辞典のカミ（神）の[参考]記述の部分がカミの語源説の評価としては学術的には一般的なものだろう。以下に該当部分をそのまま引用する（352頁）。

①同音語である「上」と同一語源と考える説と、別語源である考える説がある。同一語源説は、カミの元来の意味は「上」であり、「上方」という方向性をさし示す語であったものが、カミの毛（髪）、カミの存在（神）、というように用いられ、それが、カミだけで表されるようになったとする。別語源説は、上代特殊仮名遣いにおける仮名の違い（神のカミのミは乙類、上のカミのミは甲類）と、上代における意味の類縁性の希薄さを根拠に、同一語源とは考え難いとする。また、日本

人の考える神が必ずしも上方に存在するものとは限らず、「上」と積極的に結びつける根拠になりにくい。しかし、一方で意味分化が、仮名の違い（音の違い）を誘引した可能性も考えられるので、上代特殊仮名遣いの違いをもって絶対的な根拠とするわけにもいかない。どちらの説も決定的な根拠を欠き、現在のところ語源未詳というべきだろう。ただし、文献時代の最も古い形が別であったことはやはり重要であり、積極的に同語源であることを証明する方が難しいと思われる。②アイヌ語で「神」をさすカムイは、上代以前「カミ」が kamī の音をもっていた時代に日本語から借用したのか。〈以下略〉

昭和50年の渡辺昇一と大野晋の言語学論争を通して、国語学的に上（カミ）のミは甲類に属し、一方、神（カミ）のミは乙類に属すること、奈良時代以前の人々は両者の語を区別して発語していたことが一般に知られるようになった。上（カミ）と神（カミ）が全く別物かどうかについては渡辺、大野の論争以来、今でも諸家の意見は分かれるが、少なくとも上（カミ）を単純に神（カミ）の語源とする説は言語学的に破綻したと考えるのが前掲の辞書の記載からも理解できる。では、カミの語源とは何か、そもそもカミとは、一体どのような事象を指しているのだろうか。

日本におけるマツリ（祭り）の宗教学・民俗学の研究者として知られる園田稔も引用する言語学者、阪倉篤義（1982）の神（カミ）の説明が内容的に最も詳しくまた適切であると筆者は考える。以下、阪倉の論考を筆者なりに整理して紹介する。

阪倉は従来のカミ（上）語源説が、上（カミ）をもっぱら垂直の上（ウエ）・下（シタ）方向として強調するのに対して、上代における「上」は、語源的にはむしろ水平方向における上（カミ）・下（シモ）の関係、つまり本（モト）・末（スエ）の「本」（源）の意であることを指摘する。その上で、カミはクマ（隠れたるもの）という語が語源であるとする。クマという名詞はクムという動詞から体言構成法によって派生したとされ（ムル（群る）からムラ（村）が生まれたように）、現代では「くまなく探す」「くまなき月影」の「くま」がこの用法として残っている。さらに名詞としてのクマは紀州の「熊野」、石鎚山中の「久万」、熊本県の「球磨」郡、出雲風土記の「熊谷」などの地名の「クマ」として残っており、いずれも山岳が入り込んで奥深く隠れた場所を指している。さらにクムが上代日本語でこれまたしばしば見られる U-A の母音交代によってクム（kumu）→カム（kamu）となった（ウマシ（甘）→アマシ、ヌフ（縫）→ナフ（紬）などのように）。カムも本来「奥まった所に身を隠しているもの」を意味しており、カムシロ、カムナガラ、カムサブという複合語にその名残が残ったが、その後、単独の名詞としての安定性が薄れてために、後に優勢となった第3の体言構成法、つまりi母音接合による名詞構成の方式によって、更にiを接合して、カム+イ→カミとなったとされる（ちなみに神を意味するアイヌ語=カムイは日本語の

上記のカムに由来し、上代のカミの発音はアイヌ語のカムイに近いと言う）。

クム (kumu)、カム (kamu) は、「隠れる」という意味の動詞で、ともに「隠れたる情態」を表している。kumu の母音交替形 kumo (雲) は天空にあって太陽や月・星、青空を隠すものとしての雲である。さらに a-ö の母音交替形が kōmu であり、「入りくむ」(自動詞) とか「つつみこむ・深くしまふ」(他動詞) のような、クム kumu と同趣の意味合いを表している。さらに興味深いことに阪倉によればタマ・カラ・ミの生成論で重要な「イミゴモリ (イゴモル)」にかかわる kōmōru (籠る) という語も kōmu の派生語であるとされる。雲がコモル (隠・籠) やコメル (籠)、クマ (隠) と語源的に近いことは『日本語源大辞典』によっても窺い知ることができる。

上記のように、阪倉はクム＝隠れる一がカミの語源であることを言語学的に明らかにしたわけだが、興味深いのは彼がカミ (上) とカミ (神) の関係について次のように述べている点である。以下の彼の記述は日本のカミの有り様 (隠れたる無限の絶対者) が相対 (有限) に顕現するというヒエロファニー (聖体示現) 的様相を見事に描写しており、マツリ (祭り、祀り) の理解にも重要である。

“カミ (上) というのは、シモに対して、一連のものの始まる所、本源を意味する語であった。それは現に在る所から遡って起源を言う概念であって、「奥深く距たって見えない所」を意味する語カミを以て、それを表わしたのである。最も具体的にそれを意識するのはミナカミやカハカミの場合であろうが、カハシモの里に住む人々にとって、そこは容易にうかがい知ることのできない神秘の場所＝クマであり、命を支える水の湧き出る源であると同時に、また恐るべき力を振るう洪水の発するところでもあって、そこに神の居所を考えたとしても不思議ではない。クマソ (熊襲) の首長をカハカミノタケルと呼んだ (景行紀) ことの意味も、同じところにあったと考えられる。

ところで、カハカミは、事実上、平地よりも高所の山中にあるのが普通である。またすべてのカミ即ち本源に近いものほど、それから遠くのシモに比して、価値的に上位にあると考えるのは自然である。そんなところから、カミに、上方・高所を意味する「上」という漢字が宛てられるようになり、ウエとの混同が起こることともなった (ウエは、元来シタに対して「表面」の意味である。漢字「上」には、表面の意味もある)。幽界の存在であり、超越的な力を持つ神は、山の奥深くにいますのであって、それを求めて、谷を伝うて山に分け入り、負籠に負うて下る (それが御輿の起源という) というような民俗は後世までも残るのであるが、むしろそれを、山頂あるいは、それに接するような天のような、高所にいますものと認識するにいたるのも自然であった。” (阪倉1982、106頁)

阪倉の言語学的研究によれば、「カミ」は常には山奥に隠れて見えず、得体の知れない恐ろしき畏怖すべき「奥深く隠れた存在」「奥深く身を隠している存在」である。これを筆者流に言い換えれば、「カミ」は絶対者・究極者の畏怖すべき「秘匿性」「不可知（不可視）性」を表わす語と言える。ここまでのカミ理解を簡単にまとめれば、カミは人間にとって対象化され得ない「無限定」な「不可視性」「秘匿性」「畏怖性」「神聖性」を意味している。

（４）カミの絶対他（者）性－「質差」－と内なる他者（カミ）としての超自我

言語学から離れて、民俗学をはじめとした他領域のカミ理解に目を転じてみよう。中村も言うように折口の言説はタマ一元論的な色彩が強く、折口のカミ理解は「神ここにやぶれたまひぬ」と表明した終戦時の発言に見てとれるように、時代背景を如何に考慮したにせよ、やはり尋常ならざるものがある。折口の云うカミには、よほどの留意が必要だが、では彼はカミについてタマほどに豊穡な考察を展開しなかったのだろうか。それは否である。神（カミ）という用語にとらわれることなく、彼の論考を読むと、特に「まれびと」論にはカミにかかわる豊穡な記載に満ちていることが分かる。「まれびと」は「常世」や「貴種流離譚」とともに折口名彙を代表するものだが、それを詳しく論評することは筆者の手に余る。ちなみに民俗学辞典では「まれびと」について以下のように概説されている。

“時を決めて海の彼方の常世から、人々に幸福と豊穡を授けるために訪れてくる神。折口信夫が設定した用語。折口の学問の中心に据えられた基本概念であり、まれびとの創出によって日本文学の発生と展開の仕組みが解明されるとともに、国文学および芸能史の組織が大きく構想された。〈略〉海の彼方や山の奥、あるいは天空から訪れてくる神、まれびとは祭りの場に臨んで、人々に幸福と豊穡をもたらす威力のある言葉を発する。土地の精霊はそれに答えて服従を誓う。この神と精霊の対立が文学と芸能の発生を促した。神が命令的に宣り下すことばは「のりと」となり、精霊が服従を誓うことばが「よごと」となる。この対立は、「ことわざ」と「うた」の対立となり、また神がみずからの来歴を物語る叙事詩は道行きの詞章を生み出し、貴種流離譚を創り出していった。一方、同じ論理を芸能史に展開させると、神と精霊の対立は翁ともどきの対立に置き換えられる。このように、折口のまれびとと発見によって国文学と芸能史の発生から展開までの論理が導き出され、大きく組織化された。”（保坂達雄2000）

日本倫理思想史の専門家、佐藤正英（1987）は折口の「まれびと」に着目して重要な論考を展開

している。佐藤は“てつとりばやく、私の考へるまれびとの原の姿を言へば、神であった。第一義に於いては古代の村々に、海のあなたから時あって来り臨んで、其村人どもの生活を幸福にして還る霊物を意味して居た”という折口の言葉を引用した上で、上野千鶴子の文化人類学的な「まれびと」解釈を紹介している。上野によると折口のまれびとの核心は「神が外来者であり、かつ外来者にとどまりつづける」という点にあると言う。上野（1985）は折口の常世を〈外部〉、村々を〈内部〉、まれびとを〈カミ〉と捉え直して、次のように述べている。“・・・折口の指摘するように・・・カミは〈外部〉にいるものであり、〈外部〉がカミなのである。カミとはたまさかの邂逅によって〈内部〉と触れるだけのものであり、〈内部〉は〈外部〉と触れることによって・・・自己自身を定義する。集団の自己意識の成立は、つねに〈外部〉の発生と同時にある”。佐藤は上野の論考を踏まえ、〈外部〉が〈内部〉のわれわれにとって絶対「他」であり、超え難い隔たり・溝が横たわっている点を強調する。絶対他である〈外部〉は、たまさかの邂逅として〈内部〉に「まれびと」としてやってくる。それができるのは、〈外部〉が〈内部〉にあるわれわれにとっていわばもうひとつの己であるからだからと佐藤は言う。重要な箇所を以下に引用する。

“われわれが〈内部〉の事物や事象を意識するとき、その背後には〈内部〉は〈内部〉であるという自己意識がひそんでいる。〈内部〉は〈内部〉であると意識するとき、われわれは、〈内部〉ではなく、〈外部〉に身を置いている。自己意識は〈外部〉の眼で眺められたところのわれわれである。

われわれは通常そのことを意識していない。しかし、われわれが〈内部〉の事物や事象を意識するとき、われわれの意識は、自己意識を媒介するかたちにおいて、〈外部〉に根ざしている。〈外部〉は、いわばわれわれの意識の根元のところにあつて、われわれの意識の在り様として現前している。〈外部〉は、それ故、通常、われわれの意識の前面にはない。

〈外部〉が意識に触れてくるのが、たまさかの邂逅であるのはこうした事情による。

〈略〉

いずれにせよ、〈外部〉は、〈内部〉とともに、意識の構造を形成している契機である。いいかえれば、〈内部〉のみならず、〈内部〉にとっての絶対他たる〈外部〉なしには、意識は意識たれない、といってもいいであろう。〈外部〉が〈内部〉にあるわれわれにやってくることは、それ故である。

だが、なぜ〈外部〉が神なのだろう。〈内部〉にあるわれわれにとって、〈外部〉はなぜ神として現われてくるのだろうか。

神という規定は、むしろ〈外部〉と〈内部〉との質差に関わっていよう。いいかえれば、〈内部〉

にあるわれわれにとって<外部>が或る質差として現われたとき、神という形象が生じるのではなからうか。とすれば、神が問題とされるかぎり、むしろ質差が正面に据えられるべきであろう。

<外部>・<内部>という上野氏の置き換えでは、質差が傍らにおしやられ、見えにくくなる憾みがある。質差を正面に据えた置き換えがあってもいいのではなからうか。”(佐藤1987)

「まれびと」・カミをめぐる佐藤の論考は正鵠を射ており、カミが単に<外部>であるばかりか、絶対他(性)という『隔て(後述する呉哲郎の表現)』、あるいは『質差』を本質とする点を正確に言い当てている。さらに重要なのは、<外部>は<内部>と単純に別々に隔たっているのではなく、両者はある種の『かかわり』を持ちながら、人間の意識・無意識を形成する契機となっている点を佐藤は鋭くも指摘している。「まれびと」・カミをめぐる佐藤の論考には心理学用語は一切使われていないが、その言説は超自我や規範の本質を見事に言い当てている。心的構造としての超自我は規範意識の原基であることは精神分析の教えるところだが、超自我はまさに超「自我」であり、意識的な自我を「超」える無意識的作用・機能の特徴とする。それは内なる「他者」「良心」として働き、「私」の一部を構成する。超自我は心の最も<内部>に植え込まれた<外部>であり、それは宗教的なカミの人間心理における“似せ絵”なのである。超自我は<内部>と<外部>をめぐって両義の意味を有するだけでなく、<意識>と<無意識>の結節点であり、そこはまた<公性>と<私性>が交差する地点である。超自我は個別の家庭・個別の両親の具体的「しつけ」を介して子供に形成されるが、そこで形成される規範(意識)は「社会」規範であり、個別性を超えた「公性」が特徴である。そうした「公的」規範は両親と子供という「私的」関係を通して培われ、子供が成長するに及んで、成熟した超自我は誰も見ていない「一人きり」の『私的』状況下で、「私の行動」を点検する「私の中の他者」=『公』として機能する。

カミの本質が「隔て」や「質差」であると理解することは規範や超自我の本質を知ることとイコールであり、それは精神療法の理論・臨床の双方に決定的に重要である。フロイトが偉大なのは規範意識に潜む「質差」や「隔て」をエディプス・コンプレックスや超自我として理論化したからであり、彼が臨床家として優れていたからでは決してない。実践家としてのフロイトはお世辞にも優れた臨床家でなかったことは業界の「常識」であり、彼は理論家・思想家として独創的であった。フロイトと同時代の森田正馬(森田療法の創始者)や後の吉本伊信(内観法の創始者)を比較すれば、両者の臨床家としての力量の差は余りにも歴然としている(長山2006、北西ほか2007)。しかし、思想史的に見ると、両者の評価は全く逆転する。フロイトは「カミ(神)」を深層心理学的に位置づけたオリジナルな功績で思想史に燦然と輝きおり、精神分析理論は臨床と思想・哲学・宗教を結ぶ重要な結節点・交差点となってきた。

佐藤が指摘した「質差」の感覚は、精神療法の臨床において極めて重要で、それはプロの臨床家として鼎の軽重が問われかねない事態にかかわる。誤解しないで欲しいのは、そうした「質差」の感覚は、治療場で治療者が権威的に振る舞うとか、治療者患者関係に溝を作るといった出来事ではない。神田橋（1997）も言うように、どんな学派の精神療法も治療者と患者が「共に歩む姿勢」「協同で問題を解決していく姿勢」は不可欠な要素だが、そうした「共に歩み・協力する姿勢」と「質差」の感覚は一見矛盾するようになって、実は同じ出来事の表裏なのである。治療者患者間の深い共感と同情や「なれあい」は別種なものである。内観者への深い共感・礼拝を特徴とする集中内観は、同時にフロイト流の精神分析にも劣らない禁忌・禁欲に満ちている。内観者・面接者間には、ある種の「質差」を含む「間（ま）」が厳然と存在しており、馴れ合いを厳しく排除しながら内観の「場」には面接者・内観者の違いを超えた深い共感が醸成される。臨床的には権威的な態度は「馴れ合い」の方に逆に近い。

この種の「質差」の欠如は、おどろくべきことに深層心理の専門領域であるはずの日本の精神療法理論にも認められる。後に詳説するが、我が国を代表する二つの精神療法理論―甘え理論（土居健郎）・阿闍世コンプレックス論（古澤平作・小此木啓吾）―がともにこの種の「質差」の感覚の喪失を共有しているのは偶然ではない（詳細は長山2006を参照）。佐々木孝次（1994）は古澤・小此木の阿闍世コンプレックス論について、フロイトと古澤の関係、さらには古澤と小此木の師弟関係のあり様を射程に入れて、エディプス・コンプレックスの観点から阿闍世コンプレックス論を痛烈に批判している。そもそも阿闍世コンプレックス自体がエディプス・コンプレックスとの対峙を無意識的に避ける防衛の所産であり、自己犠牲によって子を「とろかす母（古澤）」「ゆるす母（小此木）」が表面的にどれほど母のような優しさと温情を備えていようとも、それは操作的・侵襲的であり、「審判者」として超自我の位置に据えられた専制的な存在であると佐々木は断じている。表現こそ違おうが、精神分析療法の「本山」とも言うべき米国トベカのメニンガー病院のガンザレイン（1988）も佐々木と同様な意見を述べている。佐々木の以下の記述は、阿闍世コンプレックスにおける「質差」「隔て」感覚の喪失が一体何をもたらすかを正確に言い当てている。

“古澤はエディプス・コンプレックスの主体としての自分の抵抗に対しては、あまり分析的掘り下げの労をとらなかつた。このようなとき、彼に「父転移」を向ける分析主体には、一般に何が起これると考えたらよかろう。現実的な父に対して想像的に同一化した主体にとって、その父は想像的な父になる。分析主体は、コンプレックスの主体として、この想像的な父を、象徴的な父の地位につけようとするだろう。「転移」を向けられた「父」は、たとえ実際に残酷な専制君主としてふるまわなくとも、それどころか、非常にやさしい「母」のようにふるまっても、分析主体に対して

「超自我」の役割を演じるほかないのではあるまいか。 ”審判者としての母は、沈黙していればよい。「日本のお母さん」「醜の母」「母なるもの」、いずれでもよいが、それらの母は黙っていても、ゆるす母の面影が濃い。しかし、それは「われわれ日本人」が情感に溺れすぎた結果、彼女に場違いな役割を負わせているからではなからうか。審判者の役割とは、どう口実を見つけても、フロイトが「超自我」として指摘した審級に通じている。だとしたら、彼女がどんなに寛大で優しくみえても、検閲的で、最後に残酷であることに変わらない。古沢と小此木は、二人の想像力のせい、ゆるす母を日本の社会に実在する母だと思っているらしいが、フロイトの説くところから推すと、それはまぎれもなく父であろう。二人はあまりに表面的、感覚的でありすぎて、それが偽装した専制的な父であるのを見なかったのではないか (佐々木1994)”

深層心理学的に超自我と密接にかかわる、この種の「質差」「隔て」は、天皇制との関連では「清明心・スメラ」と関連するが、この点については後に取り上げることにしたい。

ここまでのカミ理解を筆者なりにまとめてみると次ぎようになる。カミは人間にとって対象化され得ない「無限定」な「不可視性」「秘匿性」「畏怖性」「神聖性」を帯びた<外部・他者>であり、『質差』を特徴とする。人間は「隔ての感覚」を介して絶対他者としてのカミと「かかわり」、深層心理学的にそれは超自我 (社会規範) の問題と深くかかわっている。つまり、カミは人間にとって最も「質差」のある<外部>でありながら、同時に規範・超自我という回路を介して人間の最も内なる<内部>、つまり「私そのもの」を形成する。そうした<内部>は、まさに血肉化・身体化された「私」の一部であり、同時に他者の声 (良心の声) としての他者性・「公」性・無意識性・不随意性を帯びている。そこは内的・私的・肉体的経験と公的・社会的・規範とが交錯・共鳴する地点である。

(5) カミ・絶対他性との対面—「隔て」—で生起する主体側の反応—規範としての「スメラ・清明心」

スメラミコトの「スメ(ラ)」には種々の語源説があるが、特別に清澄な神聖性の意から、澄む (西郷信綱の説)・清めら (吉田金彦の説) であるとの説が最も有力である。詳しい言語学的検討は省略するとして、ここでは天皇 (スメラミコト) と密接不可分な、澄む、清む (清明心) が深層心理学的にいかなる意味を持つのかを考えてみたい。清明心は日本人が最も重要な徳目と考える一連の心性—「無私性」「私の無さ」「空性」「清浄性」「素直さ」—と関係することは論を待たない。様々な日本人論において、この種の「無私性」は清明心 (清む・澄む) の通奏低音として繰り返し現われ、無数とも言える「無私の日本人論」の変奏曲が存在する。清明心を「無私」とのかかわり

で肯定的に論じるか否定的に論じるかの違いはあるにせよ、それが日本人の思惟様式の根幹を成し、民族的な無意識を形成していることは自明なものとされてきた。その種の日本人の「無私性」を西洋的自我の観点から厳しく論難したのが戦後の大思想家、丸山真男であり、彼の原型（古層）論はそうした基調で貫かれている。その対極に位置するのが和辻哲郎である。彼は哲学者として清明心・無私性を超越者・絶対者、さらには天皇（制）との「かかわり」から肯定的に位置づけようとしたことはつとに知られている。現代の著名な思想史研究家である相良亨（1989）も「おのずから」という「つぎつぎになりゆく」生成を日本文化の基本特性と捉え、『おのずから←無私→みずから』という思惟様式を導き出している。

筆者も「清明心・澄む」が深層心理学的に重要な経験であることに臨床研究から気付くようになった。しかし、それが日本人に特異な経験かどうかについては、諸家の見解と相当に異なる結論に至った。結論から先に言えば、「清明心・澄む」は表現形式に着目すれば、確かに日本的な心性や民族的な思惟様式そのものである。しかし、「澄む」体験の本質に目を凝らすと、それは臨床的にも言語学的にも「すむ（澄む＝住む）」であり、「液体の中の沈澱＝天地創造のモチーフ」という始原の生成論・論在論にかかわっている。参考のためにカウンセリングのターニングポイントにおける「すむ（澄む＝住む）」体験を以下に例示してみよう。

あんなに広い空間（沖縄の海辺；筆者注）に、心ゆくまで浸り切ったのは生まれてはじめて。本当に新しい自分、新しい世界が開けた。一人で海や空を見ていて、それまでのわだかまりが、スーと消えて、心が洗われて清々しかった。静かに心が落ち着いて、訳も無く、これでいいんだと思えた（24歳の女性）

上記の「すむ（澄む＝住む）」は単に嫌なことを忘れてさっぱりするといったお気軽な経験ではない。上記の「すむ（澄む＝住む）」体験の前に、患者は年余にわたる激しい葛藤を経験し、そこで己の生き方を深く問い直す実存的な苦悩を味わっている。そうした葛藤・苦悩の挙句の果てに、ある種の諦め・断念（自己去勢）とも言える対象喪失・抑うつ経験が現われる。こうした「あきらむ（諦む＝明らむ）」とともに「すむ（澄む＝住む）」は体験される。精神療法のターニングポイントにおける位相転換を、筆者（1994）は「すむ（澄む＝住む）・あきらむ（諦らむ＝明らむ）」として理論化した。それは伝統的精神分析理論では心的発達・自立に伴う対象喪失・抑うつの態勢として知られており、バリント（1968）は退行論との兼ね合いで、それを「新規まき直し」やフィロバティズムとして理論化した。筆者が理論化した「すむ（澄む＝住む）・あきらむ（諦らむ＝明らむ）」とバリントのフィロバティズム・新規まき直しを比較検証すると、両者は現象的に極めて類

似性が高く、文化を超えた普遍性があることが分かった。筆者の「すむ（澄む＝住む）・あきらむ（諦らむ＝明らむ）」もバリントのフィロバティズムも、「始原の私（本当の主体・存在・自発）」が生まれ出る“下方に沈下する（沈み込む）”存在論的な『沈下・沈澱』と、『断念・明らめ』という対象喪失感を伴う視覚洞察の特性が不可分に接合して一つの位相転換相を形成している。濁った泥水をそのままにしておくと、「液体の中の沈澱」に伴い、自然と（おのずから）上澄みが清浄・透明になる喪失・視覚的経験は、我々日本人には「あきらむ（諦らむ＝明らむ）」「すむ（澄む＝住む）」という日本語で示されるごとく、〈体感〉として分かりやすく清明心がそこに由来することは論を待たない。我々はこれまで、こうした「すむ（澄む＝住む）」体験を神道的な体験様式、日本文化の本質、あるいは日本人の思惟様式として疑いもなく信じてきた。「すむ（澄む＝住む）」について深い考察を展開している荒木博之（1985）ですら、「すむ（澄む＝住む）」や「清ら（キヨラ）」を、西洋の「個」と全く相容れない日本の思惟様式、自己犠牲・滅私奉公・無責任の体制の培地であると主張している。まして丸山真男がこうした『神道的』無私性・清明心を、いかに厳しく忌避・論難したかは敢えて言うまでも無い。

しかし、精神療法の臨床知見、とりわけ治療のターニングポイントにおける患者の体験に目を向けるとき、「すむ（澄む＝住む）」体験と個の出現は、全く相容れない事象と言うより、一つの元型的体験に根を持つ二つの表現の違いであることが分かる。西洋人の治療者が西洋人の患者に対して、100%西洋生まれの精神分析を行った場合でも、治療のターニングポイントに「下方への沈下」を伴う位相転換が現われることをバリントは明らかにした。バリント（1968）は治療のターニングポイントで患者がフィロバティズムを経験する際、「沈んでゆく」sinking、「溶け込んでゆく」merging into、「沈みくだってゆく」submerging into、「沈下する」versinken（ドイツ人）経験とともに、“到頭、自分は自分自身に手が届いた”“私は自分自身になれたのだ”と新たな自己を洞察・獲得する様を描写している。言語的にも対象成立以前の物質を指す言葉、substance（物質）やsubstrate（基質）はいずれも「下に置かれた」という意味であり、我々自身を意味するsubject（主体）もそこから由来することをバリントは指摘する。

筆者はバリントのフィロバティズムと「すむ（澄む＝住む）・あきらむ（諦らむ＝明らむ）」を臨床的に比較検証し、両者は現象的に、①対象喪失の体験（抑うつポジション）であること。②対象の回避と友好的空間への親和性が認められること。③視覚・洞察的属性が伴うこと。④沈潜と定着－「自分」の出現－が認められること。⑤時熟の重要性。⑥退行と現実適応という相反する二側面が同時に布置される。という共通項が存在することを明らかにした。心的体験の中でもとりわけ普遍性が高く、文化の違いを超えて共通するものをユング派では「元型」と呼ぶが、精神療法のターニングポイントに出現する上記の位相転換はまさにそうした元型に相当する。濁った泥水をそのま

ま放置すると、液体の中に沈澱が生じ、下方には泥の沈澱層—大地（存在）—が、上方には透明な上澄み—天（視覚・見通し）が同時に析出する天地創造の「開け」「開闢」がその元型的モチーフである。同じモチーフでも、西洋では「主体（私）」が出現する存在（大地の出現）の側面が強調され、一方、日本では天の側面（透明・空性・喪失）が強調される傾向にある。8000人以上の西洋人の内観面接の経験をもつ石井によれば、西洋人にも日本人と同じ内観「原法」が適応可能であり、しかも本質的に差の無い深い内観—心的転回体験が生じるという。興味深いのは、そうした位相転換の体験を西洋人はしばしば“ポップコーンがはじける”と表現するという。同じ位相転換の体験を日本人は“素直になる”“清々しい”“心が洗われる”“透明な”経験と表現することが多く、それは天地創造の元型的モチーフの着目点の違いや言語化における文化の相違を良く表している。

液体の中の沈澱（＝天地創造の元型的モチーフ）にかかわる「すむ（澄む＝住む）」体験やフィロバティズムは実に矛盾に満ちた経験である。そこでは自他未分化な（空間的）融合と自他の分離が同時に達成されており、自分を誤魔化し無く見詰める自己批判的・父性的な「視覚性」と、絶対に己が受け入れられているとの被愛の実感・母性的（空間的）融合が同時に布置される。こうした深い母性と厳しい父性の結合こそ、バリントがフィロバティズムの退行と現実適応の二側面と呼んだものである。

矛盾するのは退行と現実適応ばかりではない。そこでは（依存）対象の〈喪失〉と真の主体（私）の内発的〈顕現・獲得〉が同時に起きており、また、かけがえの無いひとりの世界（＝ひとり性）と、己を超えた他（者）性との深いかわり・絆が同時に布置される。つまり患者はそこで全く「ひとり」でありながら、同時に重要な（超越的な）他者と「つながっている」。バリントはフィロバティズムの大きな特徴は対象を欠いた広^{こうぼう}袤あるいは「友好的広がり」に受け込み、対象を回避することであると述べている。そこで治療者は一個の対象として振る舞うことを拒否され、患者は“治療者はうるさすぎる、くたばってしまえ”“話さないでくれ、静かにしていてくれ”としばしば述べるという。バリントによれば患者は治療者が共に居ることを示すかすかなサイン（椅子をきしらせる音とか治療者の呼吸音など）を望み、助言や言語的解釈は一切不要で、治療者も「友好的広がり」の中に完璧に溶け込んでほしいと願う。こうした矛盾に満ちた「ひとり性」と「かわり性・絆」こそ、ウイニコットが「ひとりていられる能力」「移行現象」などの臨床概念で表そうとしたものである。

内観法は一般に日本的な精神療法と思われがちである。しかし、拙書（長山 2006）でも示したように、内観法は精神療法という援助技法の本質を無駄なく具現化しており、厳しい自己批判的な父性と絶対受容の被愛・母性の二つが外的構造としても技法・内的構造としても見事に組み合わせられている。それ故に、内観法は日本人にも西洋人にも原法を変更せずに適応でき、深い心的転回が

生じるのであり、内観法は上記の元型的体験にダイレクトに働きかける力を持っている。

内観について日本人が最も誤解しやすいのは、それを母性的な「甘さ」・自己憐憫的な涙と取り違えることである。村瀬 (1982) も指摘するように、深い被愛感は一に母からお世話してもらった想起だけでは生まれない。母や父に「迷惑をかけた」自分の行為の自覚・消すことのできない「事実としての罪」の自覚と父母から受けたお世話の経験・想起とが相互に結びつくことによって、はじめて深い被愛の実感は生まれる。さらに重要なのは、そうした場合の内観面接・告白においては、目の前の面接者を「超えた」何者かへの「恐れおののき」・畏怖の感覚が伴うことである。そこで想起される母 (父) のエピソードは現実的・リアルでありながら、同時に超現実的な色彩 (超越論的色彩) を帯びている。母 (父) は個別的な母 (父) でありながら、同時に母なるもの (父なるもの) として経験される。それ故に、内観の「すまない」懺悔体験は被愛とともに倫理意識・自立意識の内化の契機となる。「すまない」懺悔心は自立的な「いけない」倫理観の内化と不可分であり、言語学的にも「いけない」は、「すむ (澄む=住む) =液体の中の沈澱」に関係している (荒木博之 1985)。以下に例示する内観のターニングポイントの体験はそうした事情をよく示している。

“父に対して勤め始めたときの自分を調べていて、大変なことに気付いたのである。目の前に、同じように一人前の人間として社会に出ている父と私の姿が並んだ。しかしその心はあらゆるところで違っていた。自分のなりふりは後にして、家族のために、私のために生きる父の、大きな姿がそこにあった。自分のことしか考えない、自分のために家族があるべきだと思う私とは、天と地の差があった。そして父は、私が生まれたその日から、私の命をつないでくださっていた。人間として生かしてくださっていた。今まで一日たりとも休むことなく続けてくださっていた。私は、父の底知れぬ大きな愛を見つけた。その愛を踏みにじってきた私の大きな罪を、まざまざと観た。「許してください。私の大きな親不孝をどうぞ許してください」。懺悔したからといって許されるものでないほど大きな罪に愕然としながら、それでも私は懺悔するよりほかになかった。

<中略>

慟哭は、奔流のように長く長く続いた。奔流が緩やかな流れになる頃には、私の中にあったものはすべて流れ去ってしまった。私の身体の中のものみんな無くなって、身体中の力が抜け、とても楽な、やすらかな気持ちであった。心はとても静かだった。透明な静寂だった。それはどこまでも広く透き通って、まるで宇宙であった。私は、宇宙と一つになっていた。そして、それはそれは静かな満ち足りたやすらぎが、ずーっと果てしもなく広がっていた。静かに静かにしみいるように悦びが広がってきた。それは静かであったけれど、心と身体の細胞の一つずつを染め変えていくよう

な、深く濃密なものであった。全身が染みるような深い歓びに浸され、心が本当に静かで透明で、まるで水底の小さな小石までがはっきり見える、さざ波一つない澄み切った湖面のようでそれが宇宙の果てまで、いえ、もっと果てしなく広がっていくのを感じました。その時知ったのは、過去から未来に続く膨大な罪の集積と、想像を絶していた罪の深さ、そして凄まじいまでの影響力でした。”（清水志津子1995）。

すむ（澄む＝住む）体験や清明心は単なる日本的特性ではなく、天地創造・天地開闢の生成・存在論にかかわる元型的な出来事であり、そこでは絶対他性を帯びた「超えたるもの」との「対面」が大切な意味を持ち、超自我の内化に深くかかわっている。

清明心に直結する、すむ（澄む＝住む）体験が「すまない＝いけない」超自我の内化の経験であることは内観の臨床から明らかだが、この点は文化論的にも押えておく必要がある。その意味で、古代文学の領域で清明心の発生を論じた呉哲郎の論考は、清明心と倫理規範の関係（つまり超越者と清明心の関係）を実に深く推敲しており、特筆に値する。

呉哲郎は古代文学・文献の詳細な検証から、清明心の本質を「隔ての念」－先述の佐藤正英流に言えば「質差」－にあるとした。以下、筆者なりに呉（1977）の論考を要約して紹介したい。呉によれば「清明心」は記紀の神話・伝承に散見され、続日本紀宣命の中で定着したとされる。「清明心」は本来、「身を潔める」という祭式的行為から「心を潔める」という日常倫理が派生したものであって、現代人の規範意識が人間の内的自律性に支えられて発生するのに対して、古代人の規範意識の主体は外在する神的・超越的なものの中にあり、神聖な存在との相対的かかわりの中から心が発生していると述べている。

記紀の双方に記されているウケヒ（宇気比・誓約）・清明心にかかわるスサノオとアマテラスの神話は和辻哲郎をはじめとして多くの学者が清明心の説明に引用する。弟神スサノオが根の堅州国へ下ろうと、姉神アマテラスに別れを言いに行った時、アマテラスはスサノオに対して国を奪おうと邪心を持っているのではないかと問い正す。それに応えて、スサノオは自分に邪心・異心が無いことを「ウケヒ」を行って示し、己の清き心、清明心を証明する。この「ウケヒ」のくだりは、後の出雲服属神話、大国主の国譲りの伏線をなし、高天原と出雲の二大神話がはじめて融合し、分化していく屈折点にあたる記紀神話体系の重要なポイントであるという。呉は古典体系本書紀の「ウケヒ」はあらかじめA B二つの事態を予測し、実際にAが起これば神意はA1にあり、Bが起これば神意はB1にあると、前以て定めておき、実際に起ってくる事態を見て、神意の所在を判断すること」という「ウケヒ」の概念規定を援用し、それが古代的思惟に即した危機的状況を克服する呪術宗教的な儀礼であると指摘する。「ウケヒ（宇気比）」は、日本書紀では祈・誓約・誓・盟の字があ

てられる。ウケヒが「祈」の場合には、それは呪術宗教的な意味だが、「誓」「盟」になると、ウケヒの形式を濃厚に継承しつつも、新たにチカヒ（誓約）という政治・倫理意識の分化、さらには「誓湯」（^{ウケヒ}継体紀・二十四年）の説話に盟神探湯という法意識の派生が読み取れるという。

他の上代文献も併せて検証した結果、呉はウケヒには本来「心」は対象に入っておらず、記紀神話におけるササノオの「心之清明」が問われたくだけり、ことの成否を占うウケヒ本来の呪術的形式に二次的に心の正否を問う内面的要素が加わったものであると結論づけている。またウケヒには水辺での身禊が前提とされていた可能性が高く、「宇気比によって神が出現したというのは、禊によって神が出現したというのと同精神にもとづく」との武田祐吉の説明を引用する。呉は呪術宗教的な「^{ウケ}祈ひ」を（イ）身を潔めて、（ロ）ことの成否を占うと、（ハ）神意つまり神の心が現われるものであったと要約する。ウケヒで乞われるのは“あくまで「神の心」であって「人の心」（規範意識）ではない。”

清明心の発生はウケヒの形式を継承しており、その意味では「神の心」を媒介として「人の心」は抽出されるのだが、それは民俗宗教的レベルでの呪術的「^{ウケ}祈ひ」の中から自然発生的に「清明心」が生まれたことを意味しない。形式は踏襲しつつも、王権祭式といういわば特殊な梃子を応用した時にはじめてそれは現われてくる。具体的には人（天皇）と人（族長）との交渉の場、つまり服属儀礼の「^{チカヒ}誓約」を通しての現象が清明心であると彼は言う。

古代の文献・伝承からみて、「清明心」は大和王権の全国統一に伴う共同体祭祀権の強制的接收、県主・国造の服属儀礼、神宝（とりわけ鏡）の献上と密接にかかわっており、“清”とは一般的には澄明で濁っていない状態をさす、いわば感覚的・物理的な「普通語」であるが、これが族長の保持した「明鏡」を経て「^{スメラミコト}天皇」の属性へと上昇するに至り、そこに「聖」なる概念が附与された”とされる。呉は西郷の「スメラミコト考」論文が祀られる対象（天皇）の分析にあるのに対して、自らの清明心の論考が祀る側の心的構造を問題にしており、両者は相互補完的な関係にあるといみじくも述べている。

呉は敏達紀や斉明紀の記載をもとに、“明き心の主体はスメラミコトたる天皇にあるわけだが、対者にとってそれが外部から服従を強制する意識として作用するのはなぜかといえば、それは天皇が対者にとって「^{オチカシコマル}惶懼」存在であったからに他ならない”と述べ、天皇は服属する下位の族長にとって、もし服属の誓いに反すれば一族は死に絶える「死」にも等しい畏怖の対象であり、“清明心とは、思想的には、神的超越的な存在に接した時に初めて生じる相対倫理の謂であって、この場合心の主体は他者（超越的なもの）にあるとあってよく、神聖なものと「面ひ」合う中から心は自覚されている。つまり、発生的には、臣下が「清明心を以て」天皇に「^{ツカヘマツル}奉仕」のではなく、「明神」たる天皇に接して初めて清明心は発生する”“原初的な畏怖の情緒を捨象し、それを思想化

することによって成立した清明心には、タブーの禁止観念が内面的に継承されていたはずで、したがって清明心の実体は「へだての念」とも呼ぶべき意識にあったと考えられる”“へだての念があれば謀反を起こすとといった「穢き心」（宣命）など生じるはずがない、という意味をこめた律令制下における臣下への要請でもあった。これは律令という外在的な秩序の体系に対応する形で自覚された、いわば内側からの差別の体系といえよう”と述べている。

呉は畏怖と清明倫理の時代的な変遷について次ぎのように述べている。天皇を対象とした政治的服属の表現が古事記では「恐ろし．．．．．参上りて仕へ奉らむ」といった類型であったが、敏達・斎明紀になると「懼然恐懼．．．．．清明心を用て．．．．．事へ奉らむ」といった表現に変化し、文の構造がほぼ一致することから、呉は“これは、清明心が「^{ツカヘマツル}仕奉」という行為の翻訳語にすぎないことを示しているが、しかし、行為そのものをひき写したのではなく、それを一旦内面化して心の形容という表現をとったところが「仕奉」の語とは決定的に相違している点である。”と述べている。さらに、時代が下り、考徳紀・大化2年の改新の詔になると、「恐し．．．．．清明心」の形式が「明神．．．．．明直心」という統紀宣命の形式に変化してくる。そこにはもはや服属儀礼がともなっていないこと、「民の明き直き心」という形で、清・明に「直き心」が付加されることで、民が視野に入ってくることを呉は指摘している。つまり清明心では服属儀礼を伴った支配者層の關係に限定されてたものが、明直心になると民を視野に入れた律令的な倫理観になっているということである。

呉が清明心の本質を「へだて・隔離」の念にあると喝破したことは極めて重要で、彼の論考は超自我や罪悪感・清明心という内的規範と宗教・政治的な権力論の間を架橋する糸口を与えてくれる。清明心へのアプローチについて言えば、呉の論考は和辻哲郎にも劣らない深さを持っていると筆者は考える。しかし、清明心が古代天皇制の服属儀礼や政治・倫理にかかわる「畏れおののく」体験であるだけなら、1000年を超えて、なぜ今なお天皇制が続いているのか、またそれを民衆が下から支え続けてきたのかという権力論の本質が理解できなくなる。それを理解するためには、すむ（澄む＝住む）体験が「いけない・ならない」という超自我に関連するのみならず、基本的信頼感・被愛感・存在論的原理にも同時にかかわることを知らねばならない。

呉は現代人の規範意識が人間の内的自律性に支えられて発生するのに対して、古代人の規範意識の主体は外在する神的・超越的なものの中にあり、神聖な存在との相対的にかかわりの中から心が発生すると両者を区別する。しかし、人間の超自我（規範意識）をダイレクトに扱う内観法の深層心理学的知見からすれば、現代人においても、神的・超越的なものとのかかわりを抜きに規範の内化は理解できない。つまり、規範意識の形成・修正において、深層心理学的には現代人が必ずしも古代人と質的に違った経験相を持つとは言えないのである。呉の清明心の論考は、佐藤正英の「ま

れびと・カミ」をめぐる〈外部＝内部〉の論考とまさに重なる。呉は佐藤が扱った同じ問題を〈規範意識＝清明心＝隔離の念〉として捉え、古代人の思惟様式の問題として政治・歴史的に論じようとしたわけである。

すむ（澄む＝住む）・清明心が「液体の中の沈澱＝天地創造」という元型であることは既に指摘したが、元型は文化を超えるのみならず、時代をも超えると言われる。天皇制は「液体の中の沈澱＝天地創造」という元型的モチーフを巧妙に掬い取っており、それ故、外の〈カミ〉として歴史的・社会的・政治的に機能してきたのみならず、人びとの内なる〈カミ・規範・超自我〉の投影を引き受け、外（公）と内（私）をつなぐ装置として象徴的かつ巧妙に機能してきたのである。

「液体の中の沈澱」（天地創造のモチーフ）は精神分析と内観法という臨床に重要なだけでなく、西洋と日本の思想・宗教においても決定的な意味を持つ。西洋の個（person）は、三位一体やキリスト論などのキリスト教教義論争を通して、ヒュポスタシス・ペルソナとして姿を現したことを坂口ふみ（1996）は克明に論証している。坂口によれば、ヒュポスタシスの最も古い語義は「液体の中の沈澱」であり、それは西洋哲学・思想・宗教的に極めて大切な語でありながら、歴史的に「迷子になった語」であるという。ヒュポスタシスは無から有が出現する存在論的な様相を表す語として思想的に重視されたギリシャ語であり、それはキリスト教の三位一体やキリスト論の論争の中で（ヒュポスタシス＝）ペルソナとしてラテン語に翻訳され、西洋の個の社会・文化の根幹を成してきた。

「液体の中の沈澱」は天地創造の元型的モチーフとして、日本では清明心（＝すむ（澄む＝住む））・天皇制として命脈を保ち続け、一方、西洋ではそれは個（ヒュポスタシス・ペルソナ）・キリスト教社会として命脈を保っている。丸山真男があれほど忌避した無私（＝清明心）は、皮肉にも彼があこがれた西洋の個（ヒュポスタシス・ペルソナ）と同じ根を持っていたのである。両者はもちろん同じではない。しかし、両者を単純に別もの・異質なものと考えて、一方から他方を論じようとする姿勢は日本人の思惟様式の深い理解をもたらさないことはこれまでの議論から読者は了解できるであろう。清明心も「個」も、ともに「液体の中の沈澱」という天地創造の元型的モチーフを介して、宗教・社会制度的に〈カミ・神〉とかかわり、同時に個々人の存在論の根底を貫き、規範意識にダイレクトにかかっている。天皇制もキリスト教も、ともに社会・文化史的に多くの役割を果たしてきたが、両者はともに歴史上、多くの暗部を持つことでも共通する。（筆者は最近、山田慶児（1978）の著作を通して、紀元前1世紀に書かれた中国の天文訓『淮南子』に「気」の沈澱による天地創造が書かれていることを知った。『淮南子』によれば、“世界が形成されるまえに、原初的な物質、気が混沌の状態において存在する。それは清んだ軽い気と濁った重い気とにわかれ、清軽の気は浮上して天となり、重濁の気は沈下して地となる。天地は気をふくみ、天地二気の作用

によって万物を生じる。”とある。山田によれば、中国の宇宙生成論の歴史は「清軽者上為天、濁重者下為地」の句の解釈史・肉付けの歴史であったという。これは中国人の伝統的な観念にふかく根ざしたもので、「有」から気が生じるとする儒教と「無」から気が生じるとする道教の両者がかかわっていると山田は言う。儒教と道教はまさに中国思想の根幹をなすものであり、その宇宙的生成論—「清軽者上為天、濁重者下為地」—が西洋の根幹とも言えるキリスト教教義・「個」の思想系譜にかかわるギリシャ哲学の存在論、ヒュポスタシス（液体の中の沈澱）や日本的生成論＝すむ（澄む＝住む）と同じであることに筆者は驚きを禁じ得なかった。最近の筆者は「すむ（澄む＝住む）」という日本的生成論・存在論自体が、相当、中国の影響を受けたのではないかと考えるようになっていく。というのも、儒教のみならず、古代日本においては「民衆道教」が相当程度、流伝したことは下出積与（1968、1972）や福永光司（1982）など道教研究家の研究から明らかになっているからである。古代律令天皇制の神祇制度には道教的なものが取り入れられており、特に福永は上清派系道教の神学が古代天皇制に大きく影響していることを提唱して天皇制研究に大きな衝撃を与えた。福永（1982）によれば、上清派系道教の神学の内容とは、①天上の神仙世界には、最高神たる天皇（天皇大帝）が紫の宮に住し、そこは真人と呼ばれる仙道の体得者が天皇に仕える仙境の高級官僚として服務している。②このような神仙世界は、恒久絶対的な平和すなわち、太和、太平が貫徹する理想的な神道の世界であり、天皇の聖なる権威は、太和を示す鏡と太平を示す剣の二種の神器によって象徴される。③天皇は仙界の太和、太平を地上界にも実現すべく、神仙（真人、真君）に命じて地上界に降臨させ、道徳的に退廃し、もしくは君主の悪政に苦しむ人民たちを救済し、太和・太平を実現するための教誡を授けさせる。④このような道教自体も神道、もしくは惟神之道と呼ばれ、清明をその基本理念とする。

福永の説によれば、上清派系道教の神学は天皇号、八色の姓の真人、天武天皇の和風諡号の「真人」の使用、剣鏡の二種の神器、天皇の居所を紫宮と呼ぶことなどなど、天皇制と多くの共通項があることが分かる。現在では、福永説には様々な異論も出ており（高山繁 1987）、道教研究家の間でも一体どこまでを道教とするのか議論が一致しているわけでない。しかし、上記の「淮南子」や古代日本の道教とのかかわりから考えれば、筆者の言う日本的生成論—「すむ（澄む＝住む）」—が中国の影響を受けていないと考える方が不自然であろう。この点については稿を改めて論じたいと思う。

（6）カミ類型とカミ・タマの関係の概要

ここまでカミについて大雑把に考察してきた。ここからはタマとカミがいかなる関係にあるのか

をみてみたい。まず「カミ」は辞書的にどのように分類され、またカミとタマの関係はどのように捉えられてきたのだろうか。

カミの類型については主要な事典類（『神道事典』『日本民俗大事典』『日本の神仏の辞典』）では記載が一致しており、大きな違いは見られない。筆者なりにそれらをまとめて紹介すれば以下のようなになる。

日本の神々は大きく（1）自然神と（2）人間生活にかかわる文化神とに分けられる。（1）の自然神は自然物や自然現象を神格化したものであり、それらはさらに天体や大気現象を神格化した上界の神々とその他の地上の神々とに分類される。上界の神々には天体神として太陽神・月神・星神とがあり、大気現象としては風神・雷神がある。地上の神々（自然神）には地形や地上の自然現象、動植物が神格化されたものが含まれる。例えば、地神（地主神）・山神・峠神・藪神・森神・柴神・石神・海神・河神・島神・湖沼の神などのほかに自然現象としての水神・火神、さらには動物神として蛇・鱶（鮫）・鹿・猪・狼・熊・猿・狐・兎・鳥・鳩（その他架空の動物として竜も）が神格化される。鹿・猪・狼（山犬）などの動物神は山神の顕現ないしは神使・眷属となることが多く、同様に竜神は水神、鳥は日神、兎は月神などの自然神と関係付けられる。さらに八幡神社の鳩、春日神社の鹿、日吉神社の猿、熊野神社の鳥、稲荷神社の狐などのように特定の神社の神使とされる場合もある。植物の場合は、松・杉・檜・榊などのうち、際立って見立つもの、すなわち神格化された自然との強い結びつきを感じさせる巨木・古木や落雷を受けた木が神木とされることが多い。

（2）の文化神はさらに、①社会集団の神々、②人間生活の特定の面を守護する職能神、③人が神になる人間神の三つに区分される。①の社会集団の神々としては、屋敷神・部落神、血縁集団を守護する血縁神、氏族集団を守護する同族神・部落神、外的の侵入を防ぐ道祖神や境の神などがある。なかでも氏神は観念的には血縁神だが、実際には血縁集団は地縁集団と重なり合うことが少なくなく、村や町の鎮守神・産土神と同一視される。②の職能神には人間の成長過程とかかわる産神・疫神・縁結びの神・死神など、生産・経済活動にかかわる農業神（穀物神・田の神）、狩猟神（山の神）、漁労神、商業神（市の神）、航海神、軍神、学問神などがある。家の中の竈神・井戸神・納戸神・廁神・厩神なども職能神と認められる。③の人間神には、生者のままで神とされる場合と、死後に神として祀られる場合とがある。前者の例として、天皇や出雲国造、聖人、偉人のほか病氣治療や宣託をする行者や霊能者（巫者）、さらには祭りで一時的に神の依座（よりまし）となる稚児や神役が神と崇められる場合がある。後者の例としては、一般に死霊が30年余りで祖先神になるほかに、不幸な死を遂げた怨霊や御霊が御霊神となり、また身を犠牲にして社会に尽くした義人、英雄が、戦没兵士の英霊が神に祀られるのもこの例である。人間神のうちでも、菅原道真や平将門などは雷となって恨みをはらすため祟ったことから御霊神として祀られたが、この場合、人

間神と雷という自然神とが重複している。

柳田國男は、人が死ぬとやがて祖先神となり山に鎮まって山の神となるが、春先には里に降りてきて田の神となり子孫の農耕生活を守り、秋の収穫後は再び山に戻って山の神になると考えた。また柳田は、祖先神は氏神に吸収されて地域の守護神となるし、同族神、屋敷神にもまた祖先神の性格が認められるという。

上記の辞典類に記された神の「分類」はそれなりに整理されていて理解しやすいものの、そこではカミ（神）とタマ（魂・靈）は渾然と交じり合い両者の関係はいかにも判然としない。

カミとタマの違いや関係について他の辞書や諸家の意見をさらに見てみよう。

民俗学の事典で柳田國男（1951）は次ぎのようにタマとカミの違いを述べている。

“タマやモノ（モノノケ）が随所に活発な活動をなすのに比すれば、カミは族長や邑長の権威を背景として公的な威厳をもった性格を帯びていたと考えられ、したがってそれぞれのカミの属性はそれを戴いている集団の性格や能力を明瞭に反映していた”。

白川静の『字訓』の[たま（靈・魂）][ち（風）][ち（靈）]の項にはそれぞれ次ぎのようにある。

たま（靈・魂）は“人間の靈。動植物のように生命のあるもの、また自然物や特定の器物のうちにあるものとされた。時にはそのものから遊離して遊行し、他のものに憑依することがあると考えられた。〈中略〉玉と同根の語である。靈の作用をも含めて「たましひ」という。靈的なものという語としては「ち」が最も原初的なもの、「かみ」は儀礼実修の対象としての靈格である。”

ち（風）は“激しく吹く風。風をまた「て」とも「ぜ」「し」ともいう。東風（こち）・疾風（はやて）のほか、風（かぜ）・山風（やまぜ）・まぜ・南東風（いなせ）・嵐（あらし）・東（ひがし）・西（にし）など、みなその系統の語である。靈（ち）・靈（し）・靈（つ）とも関係があり、それは自然の息吹そのものであると考えられた。”

ち（靈）は“自然物がもつ、ある靈的な力。原始的な呪術はその力を用いる方法であった。「をろち」「かぐつち」のように、その力をもつものの名の下につけて用いる。神名に用いることが多いのは、その靈格に対する敬称的な用法とみてよい。「たま」とも、また「ひ」ともいう。「たま」は靈として遊離し、また他に憑依できるもの、「ひ」は機能を主としていう語である。「ち」を機能化していうときには「靈（たま）ちはふ」という。”

松村武雄（1958）は、カミ、タマ、チの関係について次ぎのように述べている。カミの同義語にチ（血・乳・風）とタマとがあり、チは人間の生命維持や自然運行の促進の基本的要素であり、チとカミ、タマとカミはそれぞれ同一系列に属するが、チとタマは異なる系列である。さらにカミは

族長や村長の権威を背景にもつ霊威であり、一方、タマは融通無碍で人々を生かす霊能であると述べている。カミは成員が族長を通してタマを認識する集合的表象でありタマの分化ではないと、折口の言うタマ→カミ・モノという理解を明確に否定している。

上記の記述を筆者なりに整理・解釈すれば、カミは族長や邑長の権威を背景にした秩序性や公的性格の儀礼を介した超越性を指し示す語彙であり、そこには社会的な権威とともに自然の威力・息吹（パワー）といったエネルギー的要素が伴っている。一方、タマという語は個々の成員の「たましい」とでもいう生物としての生命力を表し、それは身体から遊離したり、時には憑依したりすると考えられている。

上記の説明だけでは、カミとタマの関係はいかにも曖昧で、カミとタマが政治・歴史的・社会的に個人のたましい（タマ）とどんな「水脈」で繋がっているのかが判然としない。カミとタマのかかわりを、さらに深く検証するために、筆者は次ぎのような段取りで考察を進めてみたい。まずは小林敏男の歴史・考古学的な総説論文を参照に、歴史・考古学の領域でタマ（葬祭系列）とカミ（祭祀系列）がどんな関係にあると理解されてきたかを概観する。その上で、中村生雄の宗教学・民俗学的な論考（「祟り神」と「守り神」）を紹介しながら、日本人の思惟様式の中でカミとタマが如何にして接合されるかを見てみたい。最後に筆者の臨床経験をもとに、小林、中村の歴史・宗教・民俗学的論考で見られたカミ・タマの不可分性が、実は「私的」な深層経験（個人の内発的洞察＝心的公的秩序性（超自我）の健全な修正）と密接にかかわっている点を検証する。とりわけ、精神療法の構造の受肉化を介して、患者の防衛処理・洞察体験がダイナミックに進展する様相は「天皇制の生理学」とも言うべき日本人の「いのち・身体感覚」にそのまま重なる。「外部」の社会装置である「天皇（制）・皇室」が、こうした個々人の深層心理的体験と無意識に重なり合うことで、それは正当な統治（統合）の象徴として、集団・個人を貫き「継ぎ目が見えないほどに」深く巧妙に根を下ろすという「からくり」が生み出される。

小林敏男の歴史学・考古学の論考、中村生雄の民俗学・宗教学の論考、そして筆者の深層心理学的考察は、いわば異なった意識レベル・学問ジャンルから（より意識的なものから、より無意識的レベルの順で）、カミとタマの不可分な関係性を論じていると言える。タマとカミの不可分な関係は、精神療法的には主体（患者）の体験過程とその体験を可能たらしめる治療構造（治療者患者関係を含む）の関係として精神療法の基本をなす出来事である。

（7）歴史学・考古学における葬祭（タマ）と祭祀（カミ）の関係

タマとカミの「かかわり」を歴史学・考古学の領域で論じるとなると、葬祭系列（霊魂・死霊）

と祭祀系列（カミ祀り）が古代日本では相互にどんな関係にあったのかを論じることになる。古代天皇制との関連で、歴史学・考古学の領域において、タマとカミの問題を詳細にレビューしたのが小林敏男（1994）の論考—「神」観念と祖霊・祖先神—である。以下、小林の論考をベースに、歴史学・考古学の領域で葬祭系譜（霊魂・死霊）と祭祀系譜（カミ祭り）がどんな関係にあるのかを概観してみよう。

小林は万世一系の天皇という観念を理解するのに重要な祖先神は、①自然神（霊威神）→人格神→祖先神というカミ系列・祭祀系譜（神まつり）から歴史的に形成されてきたのか、あるいは②死霊→祖霊→祖先神というタマの系列・葬祭系譜から形成されてきたのかを幅広く検証している。小林の結論を先取りすれば、祖先神は歴史学的には、①のカミ系列・祭祀系譜から、ある発達段階を踏まえて形成されてきたものであり、タマにかかわる葬祭系譜は死霊→祖霊の段階にとどまり、祖霊→祖先神という形まで発達しなかったと言う。こうした歴史学的知見は、柳田國男の氏神を祖先神とみる祖霊信仰（氏神は祖霊が昇華した祖先神とみる）と明らかに対立する。小林の論考に沿って内容を詳しく見てみよう。

津田左右吉は古事記と日本書紀におけるワダツミの三神と安曇（あずみ）連の記載を比較検証し、安曇氏が当初、「職業の神」として祭っていた海神（ワダツミ神）を、後に自分達の神祖とするようになった経緯を明らかにしている。津田によれば、日本では古くから家々の祖先を神として祭祀する風習があったとは思われず、一般に死者をカミとして祀る風習もなかったと言う。原田敏もわが国古代においては、祖先をもって「氏神」としている場合はほとんどなく、そもそも氏（うじ）という組織自体が社会に対して職業や身分を基礎としたものなので、祀られる氏神も職業や身分に関する神であった点を指摘している。同じく上田正昭も血縁神として祖先神が先行するのではなく、霊威神や職業の守護神が有勢な氏族の司祭権の継承・独占によって、その神の神裔と意識されるようになり、のちに「祖神」化するのではと述べている。安部武彦は『出雲風土記』の神社と『延喜式』の神社の比較考証を通して、神社の表現は『風土記』編纂時代まで余り人格的要素をもたなかったが、『延喜式』の記載になると個性のある人格神として現われてくることから、拝まれる神に我々が考えるような人格を認めたのはけっして早い時代からではないとしている。

小林は上記の文献学（歴史学）の成果を総括して、“祖先神の成立については、地域の共同体の神々（祟り神であり、守護神である）や、自然神としての霊威神や職能神が人格化されてのち祖先神とされることによって成立したものと考えられる”と結論づけている。

小林は祖先神が成立した年代について諸家の議論を紹介しているが、それは本論と直接かわりがないので省略する。ここでは、人格神は農業生活が普遍化するとともに芽生えてくること、つまり自然神に守護神的な性格が賦与されはじめるのは人格神の観念でもって説明しなければ理解で

きないとする下出積與の説、さらには神が恒久的施設である神社（建築）に祀られるのは、神を人格的存在として表象することを意味するから、人格神の観念が生まれたのは伊勢神宮の創始の時期に相当する6世紀頃ではないかとする湯浅泰雄の説を紹介するに止めておきたい。

小林は①の祭祀系譜に次いで、②の葬祭系譜について諸家の説を紹介し、論考を進めている。死霊→祖霊を問題にする場合、当然、古墳祭祀が重要な問題になる。川副武胤によれば古墳は死霊とのかかわりだけであって、それが祖霊にまで変化・発展していたかどうか不明であり、そもそも古墳は個人墓で代々の奥津城（墳墓）でなく皇陵を除けば7-8世紀の歴史時代に諸豪族が自らの祖先の古墳を神聖視し代々これを祭祀したという記事は見当たらないという。湯浅泰雄も同様に古墳に神祭祀を見るのは誤りであって、神まつりと墳墓は後代まで無関係であったとしている。考古学者の白石太一郎も次ぎのように古墳祭祀について述べている。“古墳から出土する石製模造品について、これを古墳祭祀に使用されていたと考えられるが、これを古墳の被葬者（首長）を神として神まつりに使用したとみるのは当たらない。これらは、生前神まつりの司祭者であった首長に対する葬送儀礼（祭祀）として副葬されたものであって、石製模造品のなかの滑石製農具の副葬の例でいえば、古墳の被葬者は生前神まつりの司祭者として農耕祭祀に祭器として使用したものであって、死後もよくその司祭者としての役割をはたし、永く共同体やその首長一族に豊かな稔りをもたらすことをねがうものであった。”

小林によれば死霊が祖霊に転化するためにはそれなりの期間や手続が必要で、その場合、南東諸島（奄美・沖縄）や中国で見られるような死後三年ほどの骨化の時期—モガリ—を経て改葬するなどの手順が考えられる。しかし、日本の古墳では被葬者たる首長は遺体が厚葬という形で保存され、首長霊はいわば首長の遺体そのものと一体化した形（霊肉不分離）で埋葬されており、モガリの期間も天皇の場合で言えば大抵が一年以内であって、それは骨化をまつモガリというより政治的な色彩を帯びたものであった。

カミ（神）とタマ（靈魂・死霊）の関係について、小林は沖の島祭祀遺跡の考古学的研究と、そこに由来する「葬祭未分化」という規定を検証・整理している。沖の島遺跡は祭祀形態上、第1期巨石上祭祀、第2期岩陰祭祀、第3期半岩陰・半露天祭祀、第4期露天祭祀の4期に区分され、従来から第1・2期と第3・4期の間（年代的には6-7世紀の交わりの時期）に「葬祭未分化」から「葬祭分化」への転換が指摘されている。小林は井上光貞、上田正昭による沖の島祭祀遺跡にかかわる説明を援用しつつ古墳の副葬品の研究も総合して次ぎのように結論付けている。

沖の島祭祀における“「葬祭未分化」というのは、「カミ」まつりと「タマ」のまつりの形態が類似していたからであって、「カミ」と「タマ」とを混同していたとか、同じものとして認識していたということではないだろう”“古墳の被葬者の「靈魂」に対しても、祭祀遺跡の「カミ」（人格神

以前の靈威神であろう) に対しても、どちらにもそこに靈的な威力を認めていたのであって、そこに共通性があるということである。いわば古墳の被葬者の「靈魂」は単なる死靈ではなく、首長靈(大王の場合は大王靈) というその地位にかかわる靈威として人々に認識されていたこと、また沖ノ島祭祀遺跡にみられる祭祀でも、巨岩上遺跡が出発点であったことからわかるように、巨岩を石座(いわくら)として、そこに「カミ」が降臨し、まつりが終われば去っていく靈威神としての「カミ」が認識されていたということであろう。このように、古墳の被葬者の靈魂を首長靈として規定し、そこに「カミ」的な靈威を認めるとすれば、墓前での祭祀儀礼があったことを認めてもよいのではなかろうか。”

小林は歴史学・考古学の立場から、古代日本においてはカミ(神)とタマ(靈魂・死靈)は明らかに区別して意識されており、古墳に埋葬された首長靈(大王靈)の場合は、他の一般の死靈(タマ)と著しく異なった靈魂(偉大で、変わったもの、恐ろしいもの)であるために神聖視されたとしている。そうした場合、カミとタマの共通項は超越的で靈的な威力(パワー)にあると言う。小林のカミ・タマの歴史学考察は、カミの辞書的な定義にも重なり合い、カミが社会的な権威とともに自然の威力・息吹(パワー)といったエネルギー的要素を伴う点も一致する。小林は上記の歴史的・考古学的レビューに引き続いて、「祖先神の成立事情」という項目で民俗学研究成果を取り入れて祖先神の成立事情、とりわけ皇祖神の問題を考察している。

桜井徳太郎、松前健、村山修一らは精靈・神靈などの自然神が人格神に昇化する過程においては、巫女(シャーマン)の存在や憑依現象が重要な役割を果たすことに言及している。巫女(シャーマン)による神懸りを通して、カミが神の名(正体)を明らかにする宣託を繰り返して神の権威は上がってくる。こうしたカミの憑依・宣託は日本書紀にも認められ、そこに現われた大物主神・住吉神・事代主神は、いずれも本来的には山の靈威神・海の靈威神・言靈の靈威神であり、地域に密着した自然神(靈威神)であったが、オシナガタラシヒメ・モモソヒメのような王権レベルの巫女への憑依によってアラヒト神=人格神として成長し、広範囲な神として自立してきたと言う(小林が指摘する祟り神の憑依と人格神の問題はカミとタマの関係を考える時、極めて重要で、この点については次項で中村生雄の論考をベースに更に詳しく検証する。さらにこうした憑依や祟りの問題は奈良時代末から平安時代にかけて始まる御霊信仰—例えばインドの祇園精舎の守護神であった牛頭天王が中国で疫神となり、それが日本では神話のスサノオ尊と習合し、京都の祇園祭りの八坂神社の祭神になった例など—においても重要な意味をもち、そこでは自然神と人神の習合が認められる)。

小林によると日本古代の祖先神は、自然神(靈威神)→人格神→祖先神という経路から出てきたものである。松前健が言うように(1)太陽の神とか月の神とかいった自然の神を祖先とする観念

と、(2) ある家の先祖の霊を神格化する観念は決して同一のものではなく、(1) は厳密に言うとは祖先崇拜でなく、自然祭祀の一つの形態であり、記・紀に見られる祖先神は(1)に相当するものである。そこでは、祖霊が祖先神化するのではなく、祖先神という観念を媒介として自然神→人格神を祖先神と位置づけ、神統譜のなかへと組み込む作業が行われたとされる。さらに続いて小林は、皇祖神の内容そのものにも論考を加えている。天照大神以前にはタカミムスビ神が皇祖神であったことは多くの学者が指摘しており、かなり有力な見解である。タカミムスビ神はものを生成する霊力を神格化したもので、稲を生成する霊力、すなわち穀物神的性格をもっているというのが通説になっていた。柴田実はムスビは人間について言えば、ミオヤノミタマ(祖霊)であり、米について言えばウカノミタマ(穀霊)であるとしており、祖霊というのは子孫繁栄(ムスビ)の線から出てきているという。ムスビの神格をもつタカミムスビ神のふるさとについて、岡正雄、松村武雄、大林太良らはタカミムスビが一名高木神とも言われていることから、高い神木を象徴する霊格を表し、天神が山の神木に降りてくるという北方系の信仰文化と関連があるとしている。タカミムスビ神は本来的には天地創造神で宇宙樹の側面(大林)を有しており、タカミ(高御)は単なる美称ではなく、「高天原」と関連を持つ語であると言う(倉田憲司)。上田正昭はタカミムスビ神を対馬あたりと密接な関係をもった文化を背景にする神で、そのふるさは朝鮮・ツングースにつながる穀霊神を原像にすると指摘する。

タカミムスビ神が穀霊神としての性格をもつという考えは、古くから大嘗祭との兼ね合いで言及されることが多く、それはタカミムスビ神が地上につかわし降臨したホノニギ尊に穀霊神的性格(ホ=穂)を見ようとする見解として知られる。しかし、小林も着目するように、益田勝美によれば、ホノニギの「ホ」は一義的には穂ではなく火(ホ)であって、タカミムスビの指令によってホノニギ尊が降臨した「日向の襲の高千穂峰」は火山性の山であって穀霊(稲作)とはおよそ関係がない。むしろ生命の源泉、活動力をもった火山であったところに天地創造神としてのタカミムスビや火神的性格をもつホノニギとのつながりを感じると小林は言う。タカミムスビに穀霊神的性格を認めるのは誤りでないにせよ、それがタカミムスビ神の本来的性格ということではなく、穀霊神的性格はむしろ日本に入ってきてから定着し、強調されるようになったのではないかと言う。

タカミムスビ神は北方系(アルタイ、ツングース系)の天の至高神の系譜を引く神であるとした溝口睦子の説を援用しながら、小林は皇祖神であるタカミムスビ神が天地の創造神であって万物の生成のエネルギー(霊威)をもつ神で、そこから日神や月神の神格、穀霊神や子孫誕生にかかわった御祖のミタマ神(祖霊神)の神格などが派生してくると結論づけている。

歴史的には祖先神の観念はカミの祭祀系譜、つまり非人格的な自然神(霊威神)から派生し、自然神(霊威神)が人々への祟りや巫女への憑依を繰り返すことで人格化・擬人化され、①自然神

（靈威神）→人格神→祖先神という経路を経て形成される。こうしたカミの人格化・擬人化を個人の深層経験のレベルで理解すると、社会規範や公的秩序を個々人が如何に内的体験として実感し・身につけ、超越者とのかかかわりを位置づけるかという「公→私」の問題となる。またカミは絶対他者（外部性）の靈威（威力）として万物生成のエネルギーを有しており、そうした自然の威力（パワー）を、いかに人間が我が身に取り込むかと言うタマフリ（鎮魂）・死と再生の出来事でもある。カミの威力（パワー）は必ずしも生物・稲・人間の生成に限定されるものでなく、火山の噴火といった大自然の威力をも指すのは益田が指摘するところである。

これに対して、タマの葬祭系譜は、②死霊→祖霊の段階に留まって祖先神にまで発展しなかったと歴史学では考えられている。民俗学（特に柳田國男）が主張するように死霊→祖霊→祖先神まで至ったかどうかは別にして、タマの系譜はカミの系譜とは全く正反対に個別的な人間（人格）の死（死霊）が祖霊・祖先神へと、より普遍化・抽象化されて脱人格化（脱個別化）される方向である。こうしたタマの葬祭系譜を個人の深層経験のレベルで理解すれば、個々人の個別的な体験が如何にして普遍化・脱人格化され、超自我として内在化されるかという「私→公」の問題に他ならない。それは防衛処理から自己洞察（新たな自己の内発性生成）に至る「死と再生（魂の再生）」の超越論的な『体験過程』に相当する。

民俗学的に擬えれば、前者のカミの系譜はいわば山の民・海の民の系譜につらなり、一方、タマの系譜は里の民の農耕や稲の発芽・成長、ひいては子孫繁栄（子宝）の性的エネルギーにつらなる可言えよう。小林は祖先神の考察において、民俗学的な祖先神理解を方法論的な違いもあるので、一概に否定するわけにいかないと慎重な態度を取っている。こうした小林の姿勢は極めて適切で、祖先神をめぐるカミ系譜（歴史学）とタマ系譜（民俗学）はどちらが正しいかではなく、双方の関係や両者の接合の「仕方」「原理」を探求することが大切である。精神療法の臨床からすると、カミの系譜とタマの系譜は不可分一対のものとして機能する。つまりカミの擬人化とは治療者患者関係を含む治療構造が如何にして患者に受肉化されるかの問題であり、それは社会規範が個人に如何に「身」に付き、また内在化されるかの「公→私」の系列の出来事である。一方、タマの脱人格化の方向性とは、あくまで個人の具体的個別的な体験にもとづきながら、単なる個別性を超えた脱人格化された位相が防衛処理→洞察・超自我の修正として身につく「私→公」の系譜である。内在化された「公」と一体化した「私的」な「死と再生」経験の中で、タマフ（魂振り）るエネルギーは身体内奥から「自然と」「自ずから」湧いてくる。カミ・タマに関する歴史学と民俗学の強調点の違いは、精神療法的に言うならば、治療構造・体験過程という不可分一体な事柄を、どちらの側面からアプローチするかの違いを反映している。

(8) 思想・宗教における「カミ」「タマ」のかかわり—中村生雄の〈崇り神〉と〈守り神〉について

本項ではカミの系譜とタマの系譜が、一体どのような「からくり」で結びつくのか、思想・宗教学的な成果を元に検証してみよう。中村生雄(1994)は筆者の言うカミの擬人化・人格化の問題を、祀りの段階の違いとしてとらえ、「崇り神／守り神(祖神)」という益田勝美の神の分類枠を援用して、『発生としての祀り—崇り神』から『制度としての祀り—守り神(祖神)』へ、という理論的枠組みを提唱している。彼の論考は歴史学と深層心理学を結ぶ決定的な「位置」にあると筆者は考える。中村の論考に沿いながら、『発生としての祀り—崇り神』と『制度としての祀り—守り神(祖神)』を以下に紹介し、併せて筆者の意見を述べてみたい。

中村は『発生としての祀り—崇り神』を説明するために、日本書紀に出てくる以下のようなオオモノヌシ(大物主)の話を手がかりとする。

『日本書紀』崇神五年条以下の記載によると、国内に疫^{えのやまひ}病が流行して人民が多く死んだため、それまで天皇の大殿のうちで並祭していた天照大神と倭大国魂の二柱の神を、それぞれ崇神の娘であるトヨスキイリヒメとヌナキイリヒメに託^{たく}けて祀らせたが、ヌナキイリヒメは髪が抜け落ち身体は痩せ細って、よく祀ることが出来なかった。その後、ヤマトトビモモソヒメに大物主が憑依し、疫病の原因は自分であると告げた(神託)ものの、誰を祀り手とするかを明示しなかったがゆえに祀りの効果があらわれず、そのため齋戒沐浴した崇神天皇の夢により、初めて祀り手として「吾が児オホタタネコ」が指名されるといった展開をとる。その後さらに三人同夢という特別な夢告を受けて、オホタタネコを大物主の、イチシノナガオチ(市磯長尾市)を倭大国魂の祀り主として大物主と倭大国魂を祀り、加えて八十万の神々をも祀ることで、疫病は終息し、国内は鎮まることになった。

中村は上記の説話を分析して、①神の崇りによってもたらされた災厄はその神じしんのためになされる祭祀によってしか除去しえない。②祭祀の執行者はその神の子あるいは子孫でなければならない。③祭祀が神の心にならなれば災厄が祓い除かれるかどうかの判断はもっぱら神の側にゆだねられている。という構造を抽出している。

神の意思が神託・夢告という形式で一方的に人間に伝えられ、人間が崇り神から命じられて行う始原の祭祀を中村は「発生としての祀り」と呼んだ。それに対して、いったん嘉納された祀り手と祭祀の方法が恒常化して継承されていくようになった場合、そのような祭祀のありかたを「制度としての祀り」と呼び、二つの祀りのあり様を比較して、下表のようにまとめている。

表1 祀りの2段階（中村 1994）

制度としての祀り	発生としての祀り	
守り神（祖神）	崇り神	祀られる神
祭主（ヒコ）	巫女（ヒメ）	祀り手
様式化された神事	憑依・託宣	祀りの実態
定期的	随時	祀りの時期
人間	神	祀りの主導権
系譜にもとづく祖神祭祀	神人通婚・みあれ	祀りの表現

「発生としての祀り」に顕れるのは“崇り神”であり、一方「制度としての祀り」の場に招かれるのは“守り神”である。中村によれば、崇り神と守り神の性質の違いは、人間と神の交渉技術である祀りの二段階—「発生としての祀り」と「制度としての祀り」—におけるの神と人とのかかわり方の違いを反映しており、それは人間と神の交渉の進展の度合を表していると言う。筆者流に言えば、前者は人間と超越者との「かかわり方」や超越者（カミ）が有限な現世に顕れる際の「顕れ

方」を示しており、それは超越的な体験過程そのものである。かかわり方について言えば、絶対的な受身性・受動性・統御不能性がその核心であり、顕れ方について言えば、カミは予測不能な形で「突如」としてこの世に顕れる。言い方を換えれば、それは超越体験の「おのずから」非作為性、自然性・始原性・直接性を示している。

一方、後者の「制度としての祀り－守り神」は“原初の神の〈祟り神〉性が人間の手になる祀りによって徐々に和められ、やがて神々の性格は〈祟り神〉から〈守り神〉へと推移し”、神と祀り手の間に系譜的な血縁関係（始祖－子孫）－血縁擬制が設定される。祟り神を氏族の祖の父とする子孫の手によって、祭祀が定期的に反復され祖神祭祀が神事として様式化されることで、祟り神は守り神となり、氏族の全成員に内面化される。こうして社会・文化として神事・祭祀が制度化・様式化されたものが〈制度としての祀り・守り神〉である。〈発生としての祀り・祟り神〉が受動性・非操作性・非作為性・自然性を特徴するのに対して、〈制度としての祀り・守り神〉は能動性・操作性・作為性・社会（文化）性がその本質である。中村は二つの祀りを歴史・宗教学的に『発達段階』の違いとして捉えているが、精神療法的に言うならば、それらは洞察・創造などの自己超越的な体験過程の特性－内発性・非操作性・受動性・自然性－と、それを可能たらしめる環境・構造側の特性－作為性・操作性・社会（文化）性－の微妙な関係に対応している。それらは相反する特性を保持しつつ、洞察や創造という『一つ』の自己超越的な経験の『二つ』の契機・側面を構成する。

中村の〈発生としての祀り－祟り神〉〈制度としての祀り－守り神〉をさらに詳しく見てみよう。

中村は佐藤正英（1987）の論考を援用しつつ、日本の神が本来的にすべて「祟り神」であったこと、さらには祭祀の場で祟り神を祀る人間は祟り神を性的に迎え入れる〈神の女（神の妻）〉として振る舞い、機能する点を指摘している。「発生としての祀り」は祟り神との直接的な交渉であり、それは〈神の女〉による性的饗宴をともなった接触を意味し、性的交渉の結果生まれた〈神の子〉の行う祭祀が〈制度としての祀り〉につながると中村は言う。祟り神と〈神の女〉の性的接触・饗宴は日本書紀の崇神紀ではいくたまよりひめ活玉依媛の通婚譚として語られ、また大嘗祭において天皇は〈神の女〉として悠紀殿に籠り祟り神と性的交渉を持つとされる（折口・中村）。祟り神と〈神の女〉の性的接触・饗宴は神話的には父神（祟り神）・母神（神の女）・御子神をめぐって二つの「自然（性と生殖）」を介して聖家族型血縁モデルを形成する。つまり母神は父神の妻－神の女（柳田）・神の妻（中村）－として性的交渉・神婚を結び、神（父神）の神意を言葉として宣託したり、あるいは神の子を身ごもり出産（みあ（生）れ）する。その種の神的・性的な役割を引き受けるのが神霊の憑依する依座としての巫女である。こうした神がかり（憑依）する能力は琉球の「をなり神」の例を引き合いに出すまでも無く、〈妹の力（柳田國男）〉として、氏族の姨（叔母）から姪へと伝えら

れるものであった。古代日本社会では未婚の妹に依り憑く神霊を代々の兄が^{じにん}神人として祀る関係が存在し、こうした兄と妹（あるいは姉）の霊的結合にもとづく二重支配システムはヒメヒコ制と呼ばれ、邪馬台国の卑弥呼と男弟にまで遡る一般の形態であったことが、倉塚暉子（1979）の研究によって広く知られている。

共同体に属する巫女は神に仕え、神がかりを通して不可視の神霊と接触交流し、宣託という形で神の意思を共同体に伝達する「通路」となり、巫女は神の代理者・代弁者になる。開祖としての巫女は<人を神に祀る風習（柳田國男）>によって神そのものとなる（母神化する）。

開祖の巫女による神がかりと宣託という<発生としての祀り>は、それが姨から姪へという<妹の力>の継承ルートによって伝えられることで父系氏族の男子成員を霊的に守護する制度となる。つまり、ヒメの霊的祭祀を起源とする<発生としての祀り>が、ヒコの世俗的権力を支える<制度としての祀り>になる。その結果、氏族内部におけるヒコの首長としての地位と権威は強化され、ヒメは祀りの当事者でありながら、祀りそのものを管掌する役割はヒメからヒコに移行する。皮肉なことに、ヒメの霊能力の安定的継承システムそのものが、ヒコの家父長たる地位の上昇をもたらし、ヒコにたいするヒメの隷属性を強めていく結果となる。こうしたヒメとヒコの関係は一般的に祭祀にたいする政治の力とも言えるが、巫女の憑依の場面に即して言えば次ぎようになる。当初、崇り神と巫女（開祖の巫女）の関係は巫女が神の女（妻）として崇り神に一方的に憑依される受動的存在に過ぎないが、そうした崇り神の憑依・宣託が現実の効力を発揮し、その効力が恒常的に必要とされるようになると、今度は巫女の神がかりを操作する第三の存在が^{サニハ}審神物（^{ゲンザ}験座）として登場する。はじめはヒメの霊能力をサービスする介添人・補助者に過ぎなかった審神物としてのヒコが次第にヒメの上位に立ってヒメの霊能をあやつるようになると、神の代理者・代弁者と見なされ、ついには神として祀られた巫女（ヒメ）の位置をヒコが奪い取り、ヒコ自身が神の資格を代行するにいたる。

こうしたヒメ・ヒコの古代祭祀の関係を歴史的な系譜や始祖化という観点から整理したのが、次ぎの中村の図3である。

つまり、「巫女の開祖」によって臨時的・不定期的に行われた<発生としての祀り>は、以後、「第二の神巫（ヒメ）」「第三の神巫（ヒメ）」による継続的な模倣反復を通して、周期的・定例的な<制度としての祀り>に変質する。前者は崇り神の出現に強いられて行う「巫女の開祖」による受け身の祀りであったが、後者は崇り神を和めることに成功した彼女の後継者による祀りであり、しかもその祀りの主導権を握るものは、「第二の神巫（ヒメ）」「第三の神巫（ヒメ）」ではなく彼女達の兄弟（ヒコ）である。そのような祀りの変質のプロセスに応じて、かつての崇り神は氏族の祖神となり、代々のヒコはその祖神の直系末裔を自称する家父長となる。

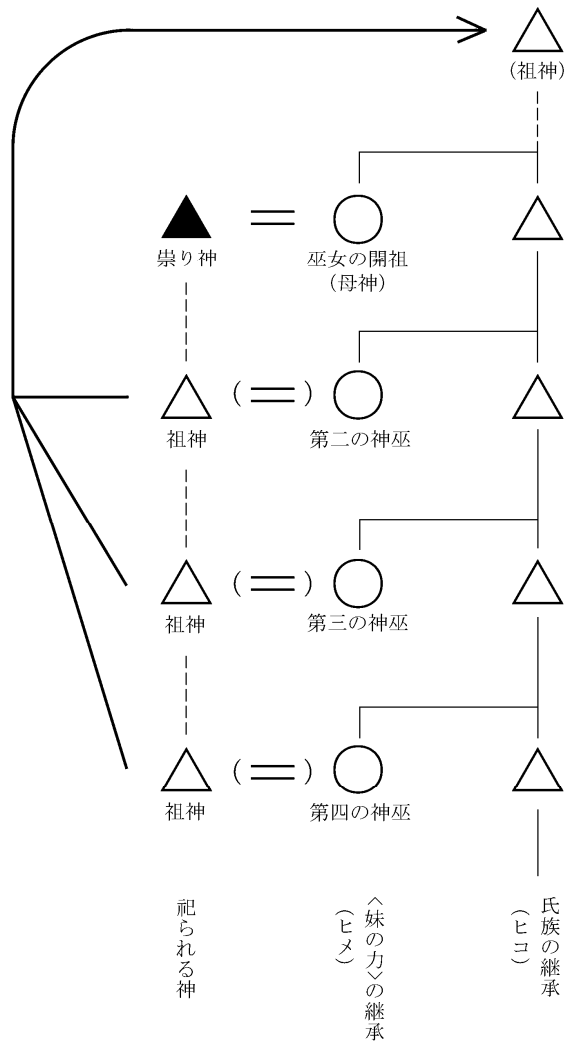


図3 ヒメヒコ制と崇り神の祖神化 (中村 1994)

中村は<発生としての祀り-崇り神><制度としての祀り-守り神>を神話と祭祀の関係として捉え、前者が神話・信仰上の事柄であるのに対して、後者は歴史上の事象であり、双方は密接に関係してはいるが混同すべきでないとしている。前者はいわばカミの領域の出来事であるのに対して、後者はヒトの領域の出来事である。両者の様相を中村は以下のように聖家族型血縁モデルと古代祭祀の三対構造として図式化している。

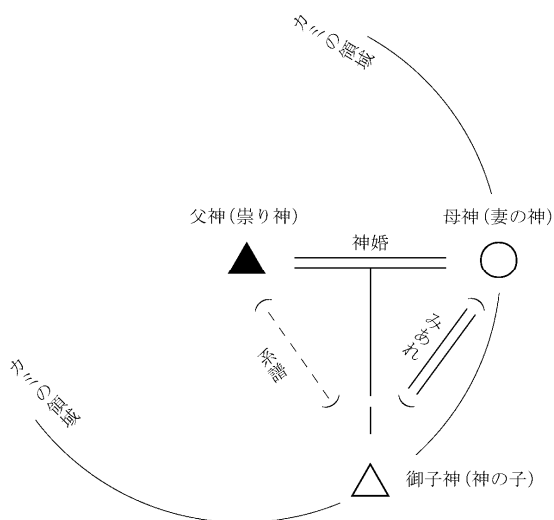


図4 聖家族型血縁神モデル（中村 1994）

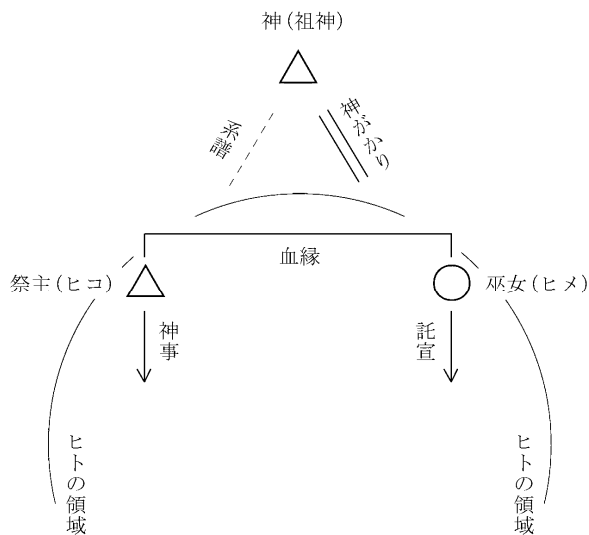


図5 古代祭祀の三対構造（中村1994）

図4で最も重要な位置を占めるのが<神の妻・神の女>であり、崇り神が憑依して「神の通路」となる巫女（母神）の存在である。巫女（母神）は父神（崇り神）と神婚（憑依）という性的関係を通してつながり、同時に、御子神とも出産・生殖という関係でつながっている。つまり巫女（母

神)は父神と御子神の双方に性・生殖という自然性・身体性を介して強く結びついている。ところが、父神と御子神の間は互いを互いの父とみなし、子とみなす<承認>の構造によって結びついているのみであり、そうした<承認>は<文化>にもとづく系譜観念によってはじめて成立する。つまりカミの領域では女性の自然性・身体性・受動性が優位な契機として前面に出るのに対して、男性の文化・系譜観念の系列は劣位の契機として存在する。こうした血縁神モデルの三角形を、父神を軸に60度右に回転させると、図5で示された古代祭祀のモデルが得られる。祭祀のモデルにおいては血縁神モデルの場合と違って、ヒコの文化性・系譜性(父系性)が優位な位置を占め、ヒコの優位性に応じてヒコ自身は祖神の分身性を強め、祀り手(祭主)として位置を占める。他方、女性の受動性・身体性・自然性は劣位の契機として位置づけられるようになる。

中村は<発生としての祀り-祟り神><制度としての祀り-守り神>という独自の理論的枠組みを使い、柳田國男が言う<人を神に祀る風習><妹の力>などの方法論的概念を援用しつつ、古代日本の神話と祭祀の関係、つまりヒトをカミと見なす人神信仰とヒトがカミになる憑依現象がどんな関係にあるのかを我々に示した。中村の論考を筆者の問題意識に引き付けて言うならば、まさにカミの擬人化・人格化(公から私へ)とタマの脱人格化・社会(普遍)化(私から公へ)がいかにして結びつくかを歴史・思想・宗教学的に解き明かしたと言える。中村の<発生としての祀り-祟り神>から分かることは、本来的に自然神(靈威神)である日本のカミが擬人化され祖先神となるためには、巫女にカミが憑依(神がかり)する身体的・性的イメージを帯びた受動的・非作為的な突発的な顕現が鍵になる点である。逆にタマにかかわる個別的な「死霊」が脱人格化・社会化される際には、<制度としての祀り-守り神>に見られるように、父性的・文化的・系譜的な契機が重要で、そこでは作為性・様式化・内在化・制度化が鍵となってくる。

(9) 深層心理学におけるカミ(超自我の内在化と構造・他性)・タマ(死と再生体験)の関係-内観法・精神分析の臨床における「外部性・他(者)性」の創造

中村は<発生としての祀り-祟り神>と<制度としての祀り-守り神>を神話と祭祀の関係として捉え、前者が神話・信仰上の事柄・カミの領域の出来事であるのに対して、後者は歴史上の事象・人の領域の出来事であり、双方は密接に関係してはいるが混同すべきでないとする。確かに「発生・祟り」と「制度・守り」を混同すべきでないのは中村の指摘の通りだが、それを二つの別々の領域の事柄と捉え、歴史的な前後関係で理解すると「発生・祟り」「制度・守り」の本質的な関係を見落とすことになる。精神療法の観点から言えば、「発生・祟り」と「制度・守り」は別々の事柄ではなく、治療のターニングポイントにおける患者(主体)の体験過程とそれを可能た

らしめる治療構造・器の問題として理解できる。つまり、前者は非作為的な内発的生成—なる・タマ—であり、後者はある種の作為性を伴うシステム・技法の問題—カラ・わざ—である。精神療法では内的体験過程と「外部」の構造との有機的関連が大切で、それを通して絶対外部性（カミ・社会規範）は内部の規範（超自我・スメ）として受肉化する。

「外部性・他（者）性」は哲学・宗教・深層心理学的に重要なテーマであり、レヴィナスの他（者）性や「顔」を例に出すまでもなく、それは超越論的な事象の核心を構成している。超越論的な経験相においては、「内」と「外」とは密接不可分な関係にあることは超自我とのかかわりで既に論じたので繰り返さない。ここで取り上げたいのは、そうした「内」と不可分な「外部性・他（者）性」は「いかにして生み出されるのか？」という問いである。「外部性・他（者）性」は主体（私・自分）側からは＜質差＞のある異質な「外部」なので、主体のあり様や「かかわり」とは無関係に一方的に「外側」に布置されると考えられやすい。しかし、深層心理学的には「内部」と「外部」を単純に切り離すことはできないし、主体のあり様と全く切り離された無関係な「外部」は、少なくとも超越的経験相における「外部」たり得ない。「外部」は「内部（主体側の働きかけ）」とのかかわりで創出されると考えねばならないが、かといって主体が意図して「外部」を創り出すこともできない。なぜならば、主体の作為で創り出される『外部』は、主体がコントロールできる可変性を持つことになり、それではそもそも「外部性」の質を担保できないからである。「外部性」の創出こそは洞察志向的な（広義の）力動的精神療法の核心であり、臨床実践の「肝」なのである。「外部性」の創出を臨床的に最初に理論化したのはウニコットとバリントである。ウニコット（1971）は移行現象（対象）とともに、「生き残り」という独創的な臨床概念を提起している。「生き残り」は精神療法のターニングポイントを理解する鍵概念の一つであり、主体がいかにして外部性を創出するかの問題を臨床的に探求したものである。以下、ウニコット（1971）やバリント（1968）の臨床概念を紹介してみよう。

精神分析では治療面接を重ねるうちに患者の無意識的葛藤が治療者・患者関係の中に転移という形をとって現れてくる。治療者はそうした転移抵抗を様々な解釈技法を使って患者に明示し、患者の無意識的葛藤を意識化させる。こうした精神分析の大枠そのものはウニコットでも同じだが、患者の依存と攻撃があらわになる治療局面では、“治療者の生き残り”が治療上、重要なターニングポイントになる点を彼は臨床上明確にした。“治療者の生き残り”とは、対象（治療者）が死なずに生きていること *keeping alive* と、復讐の質を欠くことから成り立っている。対象が死なずに生きているとは、患者の攻撃をうけた対象（治療者）が心理的に傷付いたり、患者の幻想的な言動に振り回されないことを意味している。復讐の質を欠くというのは患者の攻撃に対して治療者が復讐的・攻撃的な態度で応じるのではなく、共感的な態度で接することを意味する。患者の攻撃に治療者が“生き残

れた”時にのみ、基本的かつ肯定的変化が治療の中で生じてくる。その際、患者の破壊的攻撃エネルギーは外在性 externality の質、あるいは対象恒常性 object-constancy を創出する肯定的な役割を果たし、治療で取り除かれるべき患者の病理（的エネルギー）－依存・攻撃－が、患者の「意図とは裏腹に」「思いもかけず」、治療上創造的な役割・機能を果たすというパラドックスが存在する。ウィニコットと同様、対象関係論学派中間派に属するバリントも“生き残り”という表現こそ使っていないが、ウィニコットの治療論と類似の理論を展開している。彼は前エディプス水準の患者の治療で重要なのは、治療者が治療状況のある時期に一次物質（あるいは一次対象）としての役割を引き受けることである述べている。一次物質としての治療者は不用意な言語的解釈を謹み、治療の場に共感的・融合的雰囲気を保ちつつ、患者の内面生活に干渉せず患者独自の世界や個性を認識し受け入れることが大切である。さらに治療者は患者の依存欲求や攻撃性に振り回されることなく、「心理的な破壊不能性」を示さねばならないという。押し付けがましくない共感的な理解と雰囲気、心理的な破壊不能性という二つの要素を重視する点で、バリントの治療論はウィニコットの“生き残り”論に相通じる。こうした一次物質の役割を治療者（広くは治療の「場」や治療構造）が担い通せた時にのみ、治療に大きな転機－新規時き直し new beginning－がおとずれ、解釈操作はこの転機の後にはじめて有効な意味を持ち得ると彼は言う。ウィニコットの“生き残り”やバリントの“新規時き直し”で論じられているのは、精神分析の解釈でも無意識的葛藤の意識化でもない。そうした精神分析固有のプロセスが円滑に進行していく為には、そもそもその前提として治療者・患者間（すなわち治療構造と体験主体（患者）の間）にどんなやりとりが起きているかを論じたものである。

患者の病理的・攻撃的エネルギーに治療者（広くは治療構造）が“生き残り”ことが出来たとき、重要なターニングポイントが起きる。これは精神分析に限った事ではなく、森田療法や内観法にも見られる精神力動の根本原理である。精神分析では一対一の治療者患者関係を軸に治療を行うので、治療の「場」＝治療者患者関係という図式が成立する。しかし、森田療法や内観法ではこの図式は当てはまらない。なぜなら森田療法や内観法の場合、治療者・患者関係は重要だが、それは治療の場の一要素としての意味しかないからである。“生き残り”をウィニコットのように治療者・患者関係に限定せず、治療の「場」・治療構造全体にかかわる問題として捉えると、森田療法にも内観法にも「生き残り」が決定的に重要であることが見えてくる。

精神分析では、患者の病理を一対一の対人現象（転移）として治療の場に再現・凝縮させる方法を取るため、患者の病理的エネルギーは治療者を操作し振り回そうとする直接的な依存・攻撃の形をとる。しかし、森田療法ではそうした形で、患者の病理は扱わず、治療適応とされる患者（森田神経質者）もその種の依存・攻撃を直接、治療者に向けて露にすることは希である。森田神経質者

は現実の生活や行動を観念で思い描いた通りに操作し実現できると幻想的に思い込んでおり、彼らの病理は専ら社会的規範や価値感の達成に向けられる。患者がいかに幻想的な思い込みで対象を振り回し、操作しようとしても、森田療法の場合、相手（対象）が人間ではなく物としての作業なので彼らの試みはうまくいかない。病的な思い込みで何とかしようとするほど作業はうまくゆかず、かえって彼らの観念過剰の病理は作業結果に歴然と現れてしまう。森田療法の作業は心理的に傷付いたり、患者の幻想的な言動に振り回されない“生き残り”の役割を的確に担うことができる。もう一方の生き残りの側面、すなわち患者の病的な言動に復讐的な態度で応じることなく、共感的な態度で接する機能・役割は治療者、寮母、入院中の他患者で構成される森田の治療集団全体が引き受ける仕組みになっている。森田療法の「場」は病院というより、疑似家庭あるいは一般の寮のような形態や雰囲気を持っており、患者はそこで病者としてではなく家族、寮の一員として遇され受け入れられる。

内観法における「生き残り」は次のような仕組みで生み出される。内観前の患者は、母（父）から“迷惑をかけられ”“してもらったことは少ない”と防衛的に思い込んでいる。それ故、「してもらったこと」「迷惑をかけたこと」という内観の回想課題（内観3項目）には意識的・無意識的に強い反発・抵抗を覚える。しかし、患者はあくまで自力で内観3項目に沿って、検事が被疑者を調べるように「誤魔化しなく」「具体的に」「詳細に」自分で自分を調べるよう要請され、そうした回想様式は一貫して堅持される。内観3項目に沿った過去の想起とそれに抵抗する依存攻撃的な被害的認知（上記の「迷惑をかけられた」という恨みのこもった信念体系）が激しくぶつかり合い心的（攻撃的）エネルギーの衝突が起きてくる。内観的回想では、母（父）への「迷惑」想起という超自我的・父性的な内省テーマに加えて、「してもらったこと」の想起という母性的・養育的要素が同時にセットになっている。テーマ設定－内観3項目－に「生き残り」の諸要素が含まれているだけでなく、それに対応する形で内観の「場」が巧妙に設定・運用され、“生き残り”が効果的に実現される。患者は面接者・スタッフから1週間の間、種々の身の回りのお世話を受け、母性的に受容される一方、様式化された面接態度や患者に課せられる厳しい禁欲原則などの父性的要素がセットになって内観の「場」は構成されている。

精神分析の「転移」概念は他の精神療法学派の人からすると、極めて包括的で分かりづらい治療概念である。転移は大雑把に分けると、無意識的葛藤が投影された解消されるべき「転移」と治療同盟の絆となる「ほど良い陽性転移」とがある。前者は病理的エネルギーを伴い、後者は健康な自我の働きであり、両者は同じ「転移」という言葉で表現されながら、内容的には全く違った現象を指している。「転移」は様々な治療局面や体験を包括する力動概念であり、ユングやフロイトが転移を“精神分析の α であり、 ω である”と述べたのはこれ故である。病理としての「転移」と信頼

感を伴う「ほど良い陽性転移」は現象としては正反対だが、前者を処理するためには後者が必要であり、また前者が処理されるほど、後者は醸成されるという関係にある（これを対象関係論的に治療者患者関係という枠組みで明らかにしたのがウイニコットの「生き残り」論である）。それ故、両者は実践的に別々なものとして扱うことができず、ある種の曖昧さや両義性を帯びることになる。精神分析という具体的な臨床感覚から離れて、外から「転移」概念を見ると、何とも『胡散臭いもの』と映りかねない。「転移」概念がその種の曖昧さや両義性を帯びるのは、精神分析が患者の防衛を一对一の治療者患者関係（の深いかわり）を利用して『力動的』に処理するからに他ならない。言い換えれば、精神分析における＜転移＞概念の割り切れなさや両義性は精神分析の実践と不可分なのである。

同じことが、森田療法の治療構造・技法と神経質患者の「生の欲望」の間にも見られる。「生の欲望」は精神分析の転移と同様、大変包括的でパラドックに満ちた治療概念である。「生の欲望」という森田療法の中核的な概念は神経質者の観念過剰の強迫性病理（観念過剰の生の欲望）を示すと同時に、「生の力」とも表現される健康的な生命的エネルギーの溢れる様をも意味する。両者は同じ言葉（生の欲望）で表現されながら、全く正反対な現象を指している。森田療法の具体的な治療プロセス、特に心的防衛の破壊のプロセスと「生の欲望（観念過剰の病理）」の関係をみるのが重要で、そこから、何故、森田正馬が現象的に正反対な二つの「生の欲望」をわざわざ一つの言葉—生の欲望—で曖昧なまま表現したのかが分かってくる。「目的本位の作業」に患者を没入させる森田療法の治療戦略では、森田的な洞察が生じるためには、日常行動や作業への「深いかわり」→観念過剰の病理の再現→病理の破壊、というプロセスが必要である。こうした治療プロセスがスムーズに進行するためには、森田療法の治療システムと同時に、患者側の要因も大切である。つまり、いかに治療システムがうまく組み立てられていても、患者側に社会的な価値感や規範をなんとか達成しようとする「観念的な生の欲望」—強力性を伴う強迫性の病理—がないと、森田療法の治療プロセスはうまく進まないのである。森田神経質者の病的・防衛的な「観念的な生の欲望」と森田療法の治療システムが鍵と鍵穴のように噛み合うことで患者の「観念的な生の欲望＝病的自己愛的エネルギー」は徐々に「生の力」という自然なエネルギーに置換される。つまり患者の防衛処理のプロセスを、処理される当の防衛的で病的なエネルギーを逆手に利用して推進するというパラドックスが存在する。このパラドックスこそが、「生の欲望」の治療力動の核心であり、「生の欲望」概念の包括性・両義性は、精神分析の「転移」とよく似ている。双方の臨床概念がまったく違う表現をとるのは、各々が採用する防衛処理の方策が違うからであり、治療実践—つまり治療構造と患者の深いかわりの演出—を離れて「転移」も「生の欲望」もその本質を理解することができない。

内観では治療理論と言えるほどのまとまった「治療概念」は存在しないが、罪意識がこれに相当する。罪意識は内観法が真正面から扱うテーマであり、そこには「恨み」のエネルギーに満ちた依存攻撃性にまつわる無意識的（防衛的）罪意識から、生きるエネルギーに転換された、開かれた「素直な」懺悔心までが含まれている。内観も森田療法と同様、一対一の治療者患者関係を直接的な防衛処理の方策としては使用しない。内観では父・母に対する過去の自分（のあり様）を、「してもらったこと」「してかえたこと」「迷惑かけたこと」というテーマ（内観3項目）にそって、具体的詳細に思い起こしていく。内観者との関係がよい相手には、こうした想起も比較的行いやすい。しかし、内観者（患者）が恨みを抱いている相手には、内観3項目に沿った想起は極めて難しい。「恨み」は相手に対する攻撃的エネルギーを含んでおり、そこには内観3項目とは正反対な認知様式－「してもらえなかったこと」「してやったこと」「迷惑をかけられたこと」－が内観者（患者）の「信念体系」「自明の前提」として存在している。清水（既述）、江頭（後述）の内観体験を見れば分かるように、内観は「恨み・無意識的（防衛的）罪意識」の処理と深くかかわっており、内観的回想が困難な相手に対して内観が深まった時ほど、より深い自己洞察が得られることが内観では知られている。つまり内観では依存防衛的な罪意識にかかわる「恨み」の攻撃的エネルギーが治療動力に欠くことができない駆動力となっているのである（これは天皇制とのかかわりで言うならば、民衆の祭りのエネルギー源とも言える「うらみ」に満ちた『御霊信仰』－しばしば反体制的な祭りとや＜一揆＞な色彩を帯びる－と支配体制側・天皇とのダイナミズムに関連してくる。反体制（異端）と体制（正当・正統）は全く対極にありながら、心的体験としても、また社会組織論的にも歴史的にも実はダイナミックな関係にあり、双方は深い水脈でつながっている）。

ここまで、精神分析、森田療法、内観法を素材に自己洞察という超越的经验が臨床で、どのような「からくり」で起きるのかを見てきた。「自己洞察」の経験を治療構造とのかねあいでは、「外部性・外在性」の創造に他ならない。つまり患者の表出する病理的エネルギーを受けとめ、治療構造が“生き残った”とき、体験主体（患者）にとって「外部性・外在性」の質が生み出され、そこに布置された信頼の大地に視点・視座を移すことで、己自身を見詰めたおすという自己超越・自己矛盾的な作業は可能になる。精神療法の“生き残り”から分かるのは、「外部性・外在性」の質（質差）は外側から単に受動的に与えられるものではなく、また主体が意図（作為）して生み出せるものでもないということである。それは主体が外部（構造・環境）とのかかわりを通して、最大限のエネルギーを使い、作為・統制・攻撃した「拳句の果て」に、「にもかかわらず」「それでもなお」「思い通りにならない」不変項として姿を現してくる。それは我が身をあずけるための「地固めの作業」によく似ている。渾身の力で大地を踏み固める作業（作為・労作）を通して、私を超えた「揺れない大地」は実感され、信頼の大地のアプリオリ性・自明性が外在性の質とともに生まれ

る。つまり、臨床的知見から言えるのは、超越的経験相における「外部性・外在性」の質は、①主体が最大限のエネルギーを使って、作為・統御・攻撃を行う。②にもかかわらず、構造・環界がそうした作為・統御・攻撃に“生き残る”こと。③その結果、主体にとっての「外部性・外在性」はアプリアリで自明なものとして、主体側の「意図・作為を超えて」恩寵としてもたらされる。という原理である。「外部性・外在性・他(者)性」の創出と、主体側の内発的で自然な死滅・生成経験—死と再生—は『一つの』出来事の表裏であって、そこでは作為・非作為は切り離せない形で結びついている。〈発生としての祀り—崇り神〉と〈制度としての祀り—守り神〉を中村のように、神話上の事柄・カミの領域の出来事と歴史上の事象・人間の領域の出来事と別々に捉えるのではなく、両者を一つの経験相の中で捉える必要があるのはこれ故である。

精神療法で“生き残り”が生じるターニングポイントにおいては位相転換とも言うべき現象が主体側で起きており、主体はあらたな「私・自分」の顕現・析出—〈タタリ〉—を経験する。そこでは同時に上で述べた「外部性・他者性」の創造が起きている。そうした絶対他(者)性の創出を規範意識とのかかわりで言えば、「質差・隔て」を有する外部・他性が主体の内奥—超自我—を構成し、「公」が「私」に受肉化するというパラドックスに他ならない。つまり、“生き残り”が生起する超越論的な経験相では主体の内的体験と構造・環界とが不可分にかみ合うために、作為・非作為が切り離せないだけでなく、外部が即、内部を構成したり、「公」が「私」を介して受肉化するという両義的事象が生起する。筆者はかつて、内観法のターニングポイントの経験相を臨床的に整理した際、「体験の矛盾包摂性」という特性を上げた。「概念的に相反・矛盾する」事象が同時に並存・接合・結合すること自体が、その経験相の特性であり、象徴的には父(男性)と母(女性)の(性的)結合と新たな「胎児(子)」の誕生としてそれはイメージされる。こうした経験相における矛盾包摂の一つに『一人である』体験がある。『一人である』体験は、ひとりぼっちのことでなく、全く一人でありながら、同時に超越的他者と絶対的な『絆で結ばれ』ており、それは分離でありながら、即、深い結合である。この両義性は「外部・規範・公」である天皇(制)が日本人の「ひとりひとり」の心の深層に滑り込んでくる密やかな通路であり、それは「公=私」という超自我・規範の内在化の問題・通路と表裏一体をなしている。つまり、カミ・超自我・スメ(清明心)で述べた「公=私」「外部=内部」の両義性と、以下に紹介する「ひとり=他者との絶対的な絆」の両義性は、ひとつの出来事の表裏である。前者はそれを公性、規範、服属という父・子関係、超自我の切り口で見ており、後者は私性、存在という母・子関係、自己愛の切り口から見ている。両者は臨床的には不可分であり、「父・母の結合→子の誕生」をどちらの側面から見るかの違いである。子は父(経験相)のDNAと母(経験相)のDNAの双方を受け継いでいる。

「ひとりである」体験の両義性を“生き残り”と関連深い移行現象(ウイニコット)から見てみよう。

ウイニコットは精神療法のターニングポイントや幼児の自立（や遊び）に際して、移行現象・移行対象が重要であることを臨床的・理論的に明らかにした。移行現象は外（客観）の存在・事象でありながら、同時に内（主観）の存在・事象でもあるような事物・事象であり、その好例が乳幼児が母親からの自立の発達段階で執心する「ぬいぐるみ」や「毛布」などのお気に入りの（移行）対象である。それは第三者が見ても分かる物体としての客観的な「外部」だが、それは単なる「物」ではなく、ある意味乳幼児の分身でもあり、血の通った「いのちある者」として擬せられ扱われる。それは我々にとって自己の身体が物としての側面をもちながら、同時にそれだけでは収まりきれない実存・主観の基盤を成すのとよく似ている。ウイニコットは移行現象（対象）を主観の領域か、客観の出来事か問うこと自体に意味がなく、主観・客観のいずれでもない（あるいはいずれでもある）ことが移行現象の特徴であると強調する。乳幼児期の母子関係や心的発達に限らず、大人の創造経験に伴う退行現象においても移行現象（対象）が幅広く認められ、移行対象も文字など様々なものがそこに含まれることをホートン（1980/1985）は明らかにしている。

乳幼児が移行対象と戯れ一人遊びをしている状況では、母親の位置づけはどのようなのだろうか。一人で遊んでいるのだから、その際、乳幼児は母親と直接的な「関係」を結んではいない。では、母親は乳児にとって不要な存在なのだろうか。確かに母親は直接的な「対象」としては意識の背景に退いているが、乳幼児が一人遊びをする安心の場を作り出す「環境」としては重要な役割を担っている。つまり傍で聴こえる母親の声や気配は一人遊びに没入する安心の場を作り出す重要な要素である。ウイニコットが「環境として母」「対象としての母」という用語で、母親の役割・質の違いを概念化したのはこうした事情である。ウイニコットは乳幼児が「一人でいられる」ことが自立に重要であると指摘するが、「一人でいる」経験とは「一人ぼっち」と質的に違い、乳幼児の「ひとりでいられる能力」は、誰かが傍にいて、なおかつ、安心して一人でいさせてもらった経験をもとに育まれる。これを哲学的に表現すれば、「一人でいる」という自分への没入・没頭は、超越的な環境の支え（環境としての母）によってはじめて可能となり、「一人でいる」経験相には他者の臨在が不可欠に含まれるというパラドックスが存在する。「一人でいる」状況は乳幼児固有の出来事ではない。我々が自宅でくつろぎ「一人の時間を楽しむ」とき、家の中にいる家族の気配や雰囲気は役割は目立たないが決して小さなものではない。

「一人でいる」経験で、ウイニコットは母親機能を強調するが、一人になって己を見詰める精神作業には父親機能もセットになっていることを忘れるべきでない。パレントは精神療法のターニングポイントを「新規蒔き直し」という概念で記述し、そこに特有の退行現象—調和的相互浸透的渾然体（harmonious interpenetrating mix-up）やフィロバティズム（philobatism）—が観察される点を指摘した。特にフィロバティズムは従来の精神分析の退行論には欠けていたものである。治療の転

回局面で見られるフィロバティズム的世界では対象を欠いた広表（空間のひろがり）が安全友好的なものとして体験される。そこでは「対象」こそ、いつ裏切るかもしれない危険性があると感じられ、全く対象の援助なしで独力で自己を維持するための一種の技量（スキル）が身につけられる。フィロバティズムの出現する治療局面では、治療者は一個の対象として振る舞うことを拒否され、患者は治療者が共に居ることを示すかすかなサイン（椅子をきしらせる音とか治療者の呼吸音など）を望み、助言や解釈は一切不要で、治療者も「友好的広がり」の中に完璧に溶け込んでほしいと願う。つまりフィロバティズムでは直接的な人間関係ではなく、“一人である”こと、友好的空間に溶け込むことが重要であり、治療者はあくまで共感的な「絆」として機能する。フィロバティズムのこうした特徴は、まさに内観という方法に見事に具現化されている。屏風を使った半遮蔽的な空間セッティング、面接者の深い傾聴に裏打ちされた非侵襲的な態度や面接作法、さらには「通し間」で複数の内観者が言葉を交わさずに内観を行うやり方、食事時に流される先輩内観者のテープなど、これらは一対一の関係や心の内面への侵入を巧妙に回避しつつ、効果的に共感的な「人の気配」を醸成して「ひとり」になれる場を創り出している。

フィロバティズムは二つの態度の混合状態から成り立っている。一つは、外界への厳密な適応を可能たらしめる個人的スキル（技量）の獲得であり、それには絶えざる努力、注意、自己批判が必要であり、注意深く「見る」ことや「立つ」ことが関係する。もう一つは「友好的広がり」に身を委ねる融合的・退行的な側面である。後者の空間的・母性的融合は、身の回りの世話をしてもらい非侵襲的な保護的空間が保証される集中内観のシステムにはふんだんに用意されている。内観3項目との関連で言えば、それは父や母に「してもらったこと」を想起する内省テーマと重なってくる。一方、前者の父性的で自己批判的な「見る」スキルは、内観者が一週間屏風の中で「独力で内省する」仕組みや他の内観者との会話が一切禁止される禁欲的規則に端的に現われており、内省テーマとの兼ね合いで言えば、それは母や父に対して自分がかけた「迷惑」を「検事（自分）が被告（自分）を取り調べるように、誤魔化しなく徹底的に、具体的・詳細に調べ上げる（思い起こす）」想起方法に重なる。集中内観の仕組みは精神療法のターニングポイントに重要なフィロバティズムの「退行と現実適応の二面性」を無駄なく具現化している。

「一人である」体験は実に奥深く、それは他者から侵害されない固有の世界という意味では（対象としての）他者は全く排除されているが、超越的な母親（機能）・父親（機能）という観点からすると経験主体はそれと深くかかわり、我が身として受肉化・内在化している。精神療法のターニングポイントにおいては、「内部＝外部」「私＝公」「作為＝非作為」「文化＝自然」「統御可能＝統御不能」「ひとり＝他者とのかかわり」「自己放棄＝自己同一性の獲得」「受動＝能動」などなど、さまざまな両義的事態が起きている。こうした矛盾包摂的な両義的状况が生じるのは、「外部」の

治療構造と主体の「内部」体験とが調和・接合して、有機的に「一つ」になったからであり、治療構造が我が身として受肉化し、治療構造と体験過程が切り離せない状況が現出したからに他ならない。これは言い換えれば、治療構造の受肉化（カミの擬人化）と体験過程の脱人格化（タマの脱人格化）が出会い、カミとタマが接合した状況が生まれたことを意味する。

（10）超越論的生成の様式（カミの顕現の様式）－タタリの非作為性・内発性・突発性・統御不能性

＜発生としての祀り－祟り神＞＜制度としての祀り－守り神＞という中村の理論的枠組みは、以下の二点を除けば臨床的に得心がゆき、極めて深い洞察に満ちていると筆者には感じられる。

疑問の第一は、＜発生としての祀り－祟り神＞＜制度としての祀り－守り神＞を時間的な発達段階で捉えようとした点である。これは歴史的・思想史的方法論に立脚する中村の立場からすれば当然であり、また彼自身、＜発生としての祀り－祟り神＞＜制度としての祀り－守り神＞を必ずしも歴史的・思想史的に単純な直線的関係のみで捉えておらず、例えば奈良時代末期以降などでは社会状況の変化（律令制の変質・崩壊など）に応じて、日本のカミは本地垂迹論の枠外に排除された実類・実社神の＜祟り神＞として、また蛇身となった＜苦しむ神＞のイメージとして民衆の間に復活している様を詳細に論じている。

疑問に感じる第二の点は、「祟り」という事象の理解についてである。「祟り」は巫女にカミが憑依する現象と表裏一体であり、カミの擬人化に決定的な意味を持つので詳しく検証したい。

中村の理論的枠組のもとになったのは、彼自身も述べているように益田勝美の＜祟り神＞＜守り神＞という考え方である。益田（1976）は「モノ神襲来」と名づけた論考の冒頭で、柳田國男や折口信夫によって代表される日本民俗学の主流においては、日本の神を祀りの季節に来訪する祖神とだけみなしてきた傾向に異論をとнаえ、＜祟り神＞＜守り神＞という二種類の神々からなる複合モデルに従うべきだと提唱した。益田は既に紹介した日本書紀に出てくる＜祟り神（疫神）＞としての大物主とその子孫とされるオホタタネコの関係に、ある種の不自然さを感じ取っている。細かい点は省略して、要旨のみを中村の解説から借用しよう。つまり、益田は崇神紀においてオホタタネコが崇神天皇の下問に答えて、自分の出自を三輪山の神（大物主という祟り神）が活玉イクタマヨリヒメ依媛という女性に生ませたものとして説明しているくだりに疑問をいだいている。つまりオホタタネコが祟り神を祀り鎮める力を誇示して見せるのも、自分達の始祖の出自を神人通婚譚によって語るのも、ともに氏族集団の権威と聖性を標榜するにはお誂え向きの方法に違いないが、その神人通婚の相手が祟り神だとしたら逆効果ではないか、つまり自分達が祟り神の血を受け継いでいることを誇りと

するような始祖神話のあり方は不自然ではないかと益田は疑問を感じたわけである。

中村(1994)はそれに対して、崇りの原義を柳田國男や折口信夫の説明から説き起こして、崇り(神)の本質は災厄などが及ぼす効果にあるのではなく、その出現したいにあると考えた。崇りは人間の予測を超えた突発性という出現様式、つまり出現様式に関する神の一方的な優位と人間の側の一方的な無力さこそ崇りの本質であるとした。

しかし筆者の結論を先に言ってしまうと、「崇り」を出現様式の問題に限定して、そこから力(パワー)や影響力の要素を抜いてしまったのは明らかに中村の間違いである。中村は益田が崇りをマイナスの意味の力(パワー)で理解しようとした点を否定するのを急ぐ余り、崇り神に重要な力(パワー)の要素をそっくり切り落としてしまった。しかし、これでは奈良時代末期から平安時代にかけて隆盛した御霊信仰を理解する上で不都合が起きるばかりでなく、何よりも中村自身が強調する中世以降、民衆の間で支持されたエネルギーに満ちた実類・実社神の〈崇り神〉や蛇身となった〈苦しむ神〉の隆盛と齟齬を来たしてしまう。中村自身、そうした〈崇り神〉的で〈荒ぶる神〉的な本性をもった中世の〈苦しむ神〉の再活性化こそ、日本の神のしたたかさであると言明しており、力(パワー)・エネルギーを脱色してしまった中村の「崇り」の定義は彼自身の「崇り神」観や民衆エネルギー理解と全く矛盾することになる。

中村の引用する柳田國男、折口信夫の「崇り」の原義を見てみよう。折口信夫によれば、タタリとは「月たつ」「春たつ」「気色たつ」などのタツに由来することばで、もともと「出る」「あらわれる」を意味しており、したがって「崇り」も古くは「神意があらわれる」ことをさしていたと言う。そして諏訪の神木が「桜たゝい木」「柳たゝい木」などと呼ばれるのは、それが古くは桜なり柳なりの「神たゝりの木」であったからだとし、それらの名は「大空より天降る神が、目的と定められた木に憑りゐる」ことから来ていると考えた。

晩年の柳田國男は「崇り」の原意について、更に突っ込んだ解釈を行っている。柳田によれば、日本人の信仰において、神の啓示を受ける方法には二種類があったという。その一つに、人間の側から一定の機会に一定の手続を踏んで神の啓示を聞こうとする方法(これが中村の言う〈制度としての祀り〉に相当する)があり、それは次第に形式化し、印象を弱めてしまったきらいがある。もう一つの方法は、突如たる神がかりであり、それはつねに人の心を動かし信ぜしめてきた(これが中村の言う〈発生としての祀り〉に相当する)。それはすなわち、神に憑られるものがまず苦しんだり、病気になったりして、人々がその言に耳を傾け、その意味を汲み取ろうとすることによって、タタリという語もとの意味は、そういう神がかりの最初の状態をさしている。それゆえ、タタリには罰という心持ちはもとより存在せず、ただ「現われる」という意味しかなかった。同じように、沖縄語のターリというのも示現の意であって、それに接するものの難儀までは意味していないとい

う。沖縄のターリは「ターリィ」あるいは「カミ（神）ダーリィ」のかたちで用いられ、桜井徳太郎は、これが「タタリの古態をもっとも適切に表している」と言う。

中村は上記のような諸説からいずれの論者も、タタリを災いとか神罰など後代の「祟り」の通念から切り離して考えることの重要性を力説している点に着目し、タタリの本質はそれが及ぼす効果にあるのではなく、出現の形式にあると結論付けた。しかし、この点に中村の論理の飛躍がある。確かに上記の諸説はいずれも、タタリには後代の「祟り」のような災い・神罰のマイナスの意味はないと強調しているが、タタリに影響力や力（パワー）そのものがないとは誰も言っていない。

中村自身、佐藤正英にならって日本の神はおしなべて〈祟り神〉として登場すると繰り返し述べており、その意味では、祟りはカミの特性そのものであると考えねばならない。筆者は前節でカミの語義について論じたが、そこではカミが超人的な力（威力・パワー）を有していることが不可欠な要素であった。そもそも日本のカミは荒ぶる自然神（靈威神）をはじめとするところから、そこに威力・力を想定しない方が不自然である。

彼はタタリに影響力や力の意味はないとしながらも、他方では自らの著作の中でそれと矛盾した記述を行っている。例えば、祟りや憑依現象が男神からの求婚や性的求愛としてイメージされ、語られることが多いと説明するくだりでは、“何の予告もなしに突如襲ってくる祟り神のカオス的な力と、そのような力を和め取り込んで、その力の源である神意の所在を人びとに告げ知らせる巫女との交渉が、攻撃的な男と受容的な女の性的交渉になぞらえて語られるというのは理解しやすい（中村1994、69-70頁）”。と述べている。そこでは祟り神がカオス的な力をもつこと、さらには人間界に予測不能な形で突如出現する特徴が明確に記載されている。さらには祟り神と巫女との関係を神人通婚譚や〈まれびと〉との関係で論じるくだりでは次ぎのようにも述べている。“神人通婚譚によって人間のもとを訪れる神も、祟り神として人間に災厄を与える神も、ひとしく他界から来臨する〈まれびと〉であったことに疑問の余地はない。大物主が祟り神として人間にもたらしたものが疫病という異物であったとすれば、三輪山の神が^{まご}壯夫の姿をとって夜な夜な活玉依媛のもとに通い、彼女の胎内に遺していったのは「神の子」（崇神紀）という異物であった。一方は疫病であり他方は「神の子」というように〈まれびと〉が人間にもたらしたのは、善悪とか浄穢といった共同体の側の価値基準で測れば正反対のものではあったが、それらが人間の力ではコントロールできぬ異常事であり、また人間の通常の妊み方からはかけはなれた身籠った異常児であったという点で、いささかの相違もなかったのだ（中村1994、53-54頁）。”

上記のような中村の記述や柳田、折口、桜井によるタタリ原義の諸説、さらには日本のカミについての特性を総合してみると、タタリは以下の3つの特性を持った出来事と考えるのが妥当ではなかろうか。

- ①予期不能に「突如」としてこの世に姿を現す不連続的な出現・顕現（出現様式の特異性）
- ②否定・肯定の区別のない超人的な威力・パワー（力・エネルギーの特異性）
- ③統御不能性・作為不能性

こうした統御不能な力をもった荒ぶる自然神としての「祟り神」がこの世に顕現する際、重要なのは、神意を憑依によって告げる「通路」「依座」としての女性存在（巫女）である。祟り神の力オスの力（パワー）を巫女は個別的具体的な身体で受けとめ、身体という生きた「カラ（ダ）」の中で「異物」との性的交流・接合が起り、新たなる（神の）子が宿り、生まれる。こうした神人通婚によって生まれた子供が始祖（神の子）となり、人間社会に系譜・文化を通してつながっていく。つまり、靈威神としての日本の神が擬人化され、社会や成員につながり根付いていく過程においては、身体性・受動性・非作為性という契機が決定的に重要であり、そこで異質な外部の「モノ」との結合・創造が起きてくる。つまりカミの擬人化は創造過程や創造体験そのものを意味しており、精神療法的に言うならば治療のターニングポイントの洞察局面やそれを経て可能になる超自我の内在化・新たなる自己発見に他ならない。筆者は既に超自我が人間心理におけるカミの「似姿」とであると指摘したが、カミの擬人化はまさに精神療法的には超自我の修正・内在化の局面にかかわっている。

カミの擬人化に重要な「タタリ」とは、精神療法のターニングポイントに顕れる位相転換を伴う内発的「自己再生」であることを内観の臨床をもとに説明してみよう。

筆者はかつて、集中内観の体験過程を心的防衛と兼ね合いで、「導入・探索期」「模倣・馴致期」「試行・葛藤期」「閉塞極期」「洞察解放・懺悔期」「静穏・定着期」の6期に分けて臨床上整理した。精神療法のターニングポイントとは上記の「閉塞極期」から「洞察解放・懺悔期」に相当する。

「閉塞極期」とは心理的な抵抗を内観者があれこれと試みた結果、八方塞がりになった状況である。内観者は主観的には自分で自分を持て余し、お先真っ暗で打つ手のない状況とを感じる。心的防衛・抵抗は最終段階にさしかかっており、俗に言う「夜明け前が一番暗い」状況である。内観者のネガティブな感情反応とは裏腹に、内観的内省は具体的・詳細になり、言い訳や理由付けが消えてくる。それまでの古い認知枠（古い価値規範）と矛盾する事実が明瞭に想起されて積み上がり、有機的にそれらが結合して古いゲシュタルトを壊し、新たなゲシュタルトが生まれる直前の段階—出産直前の陣痛の極期—にさしかかる。ある飽和点・閾値を越えると、それまでとは全く違った世界—「洞察解放・懺悔期」—が開かれる。これは体験の「位相」が180度転換して、図と地が反転する局面である。この体験を言語的に描写するのは実に難しく、言語化以前の身体感覚的な「開け」とも言うべき事象に満ちている。筆者はこの段階の変化様式の特徴を臨床知見に基づいて、(i) 体験の内発性、(ii) 体験の不連続性、(iii) 体験の反転性、(iv) 体験の矛盾包摂性、の4つにま

とめた。(i)～(iii)は自己洞察という体験様式の特徴、つまりタタリを表し、(iv)は体験過程(内部)と構造(外部)の「かかわり」の不可分性に関連する事象である。(iv)については既に前項で考察したので、(i)～(iii)のみを説明する。

(i)の「体験の内発性」とは、変化があくまで内発的に「自ずから」起きることである。大きな変化が内観者の内奥から自然に内発的・自発的に結実(時熟)してくるのが特徴で、こうした変化を外側から押し付けたり、強制することは原理的にできない。この種の自然な内発性や手を加えない「ありのまま」性、「成り行き」は単なる日本の特性ではない。というのも、洋の東西を問わず、精神療法は本来、患者の自発性・自主性の獲得を目的にする援助技法であり、体験の自発性・内発性を日本の特性で片付けるわけにはいかないからである。バリント(1968)は精神分析のターニング・ポイントを「新規蒔き直し」と命名し、そこでは患者が内発的に変化する時熟ための時間を十二分にとることが肝要で、そうした過程を解釈操作で速めることは一切できず、自然の成り行きにまかせるしかないと明言している。類似したことをウィニコット(1971)やジェンドリン(1964)も述べており、筆者(長山1994)は自らの精神分析的な臨床経験から「すむいあきらむ」論としてその種の内発性・成り行き性の普遍性を論じた。自己洞察という(創造)体験はいわば自己超越的な経験であり、そこでは受動性・非操作性・非作為性・成り行き性が決定的な意味をもつ。論理的に考えても自己超越を本質とする自己洞察・創造体験は、そもそも「自己」を超越しているのだから、そうした経験を「自己の作為」で招来することは原理的に出来ない。創造体験の核心は、あくまで『外』からの思いがけない「気付き」の訪れ・侵入という経験様式をとる。カミの憑依(神がかり・タタリ)や創造のインスピレーション(inspireとはまさに外から靈感が吹き込まれるということである)が性的イメージを伴う受動性として語られるのはまさにこれ故である。

そうした『外』からの気付きは、それを感じ取れるだけの準備が熟した『内部』によってはじめて可能となるのだから、それは単純に『外』の問題とも『内』の問題とも言えない。両方は呼応した不即不離の関係にあり、筆者がここで言う「体験の内発性」とは、あくまでそうした『外部性』を内に含んだ経験である。いずれにせよ、そうした経験に際して、自己を超越する、あるいは全的に自己放棄するための受け皿としての『外部』が必要となる。こうした「外部」は精神療法の場合には治療構造の問題となり、宗教・哲学の場合には、それは質差を伴ったカミ・絶対者の「外部性」「他(者)性」のテーマとなる。そうした『質差』を伴った無限定で不定なる「外部」から、聖なるものが有限な俗なるこの世に「突如」顕現するというパラドキシカルな出来事が宗教学者エリアーデの言うヒエロファニー(聖体示現)である。

(ii)の「体験の不連続性」とは、閉塞極期から洞察解放・懺悔期に至る変化が徐々に段階的・

連続的に起きるのでなく、ある時を境に「急速に」「思いがけず」「不意に」「突如」起きてくる現象を指している。集中内観の洞察・懺悔が不連続に急速に起きることは、多くの内観臨床家が指摘するところだが、ここでは江頭の内観体験を例示してみよう。

私（江頭：著者注）の場合、初めの数日間、出てくるのは恨みつらみばかりで、「していただいたこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」がなかなか思い出せなかった。頭ではいろいろあるはずだと思うのだが、出てこないのである。なにか越えがたい巨大な壁か岩と格闘している感じで、逃げ出したくなるような思いだった。これが内観のプロセスとしての第一段階である。

それでもなんとか内観のテーマと取り組んでいるうちに、たとえば「お母さんから弁当を作ってもらったな」「お母さんが困った顔をしていたな」と言う具合に、感情を抜きに過去のことを少し距離をおいた感じで眺められるようになる。このような距離をおいた事象の眺め方を「事象基点知覚」と呼ぶとすれば、事象基点知覚での内観を第2段階のプロセスとして区別することができる。

この事象基点知覚に立ってしばらく内観を続けていると、中田さんの症例（模範的な内観体験事例：著者注）にも、見られるように、これまで見えなかった意味が突如として向こうから見えてくる瞬間が訪れる。その新しい意味は、自分に対する相手の深い好意や愛情であったり、自分の言動や態度による相手の悲しみ、痛みであったりする。見えてくる、という言い方をしたが、それは十分な表現とはいえない。相手の好意、愛情、悲しみ、痛みを我が身でひしひしと感じると言った方がより適切であろう。そこから、相手に対する感謝とともに申し訳ないという懺悔の念（「悪かった、申し訳なかった」）が湧き起こってくる。このような他者基点知覚に立った状態での内観が第3段階のプロセスとして現れる。他者基点知覚に立つと、これまでの意味づけが変化ないしは逆転する。相手の悪意だと意味付けていた行為さえが、自分に対する深い愛情や好意によるものであったことが腹の底からわかり、感謝の涙が次からつぎへとあふれ落ちる。また自分ではなんともないと思っていた行為によって、相手がどんなに深く傷つき、悲しんでいたかが分かり、心から申し訳なく、涙にむせび、慟哭するようになる。（江頭幸晴 1998）

上記の体験報告に見られる洞察が突如として姿を現す現象を、いたずらに神秘的に受けとるのは誤解を招く。「洞察解放・懺悔期」だけを見ると突如それが起きたように見えるが、そこに至る「導入・探索期」「模倣・馴致期」「試行・葛藤期」「閉塞極期」の各段階で試行錯誤が積み重ねられている点を見逃すべきではない。そうした突如としての「顕れ」は、ある種の学習や記憶に共通する現象である。認知科学的には記憶や学習は、言葉や概念の理解にかかわる宣言的知識と自転車に乗るコツやパソコンのキーボードを打つ技能などの修得にかかわる「手続き的知識」とに大きく二

つに分けられる。後者は身体の記憶、身体の「知」とでも言うべきもので、繰り返しの練習・修練によって「身に付いて」くる。宣言的知識は徐々に段階的に理解・習得がなされるのに対して、自転車に乗る技能などの「手続き的知識」は繰り返しの修練や試行錯誤の末にある時を境に不連続に急速に「コツ」が身につく学習様式である。集中内観では内観者は1週間のすべての時間を身体全体を使って内観三項目という内省テーマを繰り返し内省し、みずからの人生を総ざらいする。内観的洞察は身をもって感じる「体得」の様相が顕著であり、不連続な変化の様相は、こうした身体「知」の獲得の様式として理解すべきである。

(iii)の「体験の反転性」とは、洞察解放・懺悔期の体験がそれ以前とは180度反転したものになることを指している。この時期の反転で最も特徴的なのは様々なレベルで、それまで「閉じていた」内観者の体験が「開かれた」様式に変化することである。感情・情動的な「開かれ」だけでなく、認知的な「開かれ」、対人的な「開かれ」、身体・空間的な「開かれ」など複数のレベルの「開かれ」が同時並行的に起きてくる。洞察解放・懺悔期を境に同じ一つの過去の事実に対して、その意味付けの仕方や解釈・感情反応までがまるで正反対にひっくり返ってしまう。江頭（1998）は、それを「意味づけシステムのゲシュタルトが反転図形的に変化する」と述べている。

(i)～(iii)の臨床知見からも分かるように自己洞察や創造においては、質的変化を伴った新たな局面が不連続に「突如」として顕れるという形式を取る。これは単なる日本的な出来事ではない。それは自己洞察や創造、宗教的超越、ワザの習得、生命の誕生などに共通して見られる生成の様式の特徴（突如たる出現（タタリ））であり、また原理（創発・自己組織化）なのである。タタリ（憑依）という出来事は経験主体（巫女）の心身全体を巻き込むのみならず、その場に居合わせた人びともも瞠目・震撼させる超越者の「直接的」かつ「生々しい」顕現である。このため、タタリは古来より日本では「カミの顕現」「カミの擬人化」として人々を魅了し続けてきた。現在では、宗教・社会装置としてのタタリ（憑依）は、民衆の無意識的な領域に押し込められ、「いかがわしい」迷信の類になったと言えるが、タタリ—創発・自己組織化—は社会現象としての「流行」や金融・株式・景気などの経済現象、さらには個人のワザの習得経験など、社会・集団・個人を貫き様々なレベルで生きて機能しており、広い裾野をもった出来事であることを忘れてはならない。

本研究は2006年度、法政大学国内研究による研究である。

<文献>

赤坂憲雄（1988）『王と天皇』筑摩書房

荒木博之（1985）『やまとことばの人類学—日本語から日本人を考える』朝日新聞社

- Balint, M: Basic Fault—Therapeutic Aspects of Regression. Tavistock Publications, London (1968) (中井久夫訳: 治療論からみた退行—基底欠損の精神分析、金剛出版、東京 (1978))
- 江頭幸晴 (1998) 「内観療法の治癒機制に関する考察の試み—知覚基点と意味づけのシステム」『内観療法の臨床—理論とその展開 (川原隆造編)』新興医学出版社
- ガンザレイン、R (1988) 小此木啓吾訳「阿闍世コンプレックスに含まれる種々の罪悪感」『精神分析研究』第32巻
- 福永光司 (1982) 『道教と日本文化』人文書院
- Gendlin, E. T.: A Theory of Personality Change. In Philip Worchel and Donn Byrne (Eds.), Personality Change. New York: John Wiley, pp.100-148, 1964 (村瀬 孝雄訳: 人格変化の一理論, 体験過程と心理療法, 39頁-157頁, ナツメ社, 東京, 1981)
- 原田敏明 (1948) 『日本古代宗教』中央公論社
- 原武史 (2001) 『可視化された帝国—近代日本の行幸啓』みすず書房
- Horton, P. C (1980) : Solace-The Missing Demension in Psychiatry. The University of Chicago Press, Chicago [児玉憲典訳 (1985) 『移行対象の理論と臨床—ぬいぐるみから太平洋感情へ』金剛出版]
- 保坂達雄 (2000) 「まればと」『日本民俗大辞典 下』吉川弘文堂
- 神田橋條治 (1997) 『対話精神療法の初心者への手引き』花クリニック神田橋研究会
- 北西憲二ほか (2007) 『森田療法と精神分析的な精神療法』誠信房
- 小林敏男 (1994) 「「神」観念と祖霊・祖先神」『古代天皇制の基礎的研究』校倉書房
- 工藤隆 (1990) 「あとがき」『大嘗祭の始原』、三一書房
- 倉塚曄子 (1979) 『巫女の文化』平凡社
- 呉哲男 (1977) 「清明心の発生—宮廷寿詞から宣命へ」『文学の誕生 (古代文学会編)』武蔵野書院
- 黒崎輝人 (1979) 「大嘗祭試論」『日本思想史研究』11巻
- 益田勝美 (1976) 「モノ神襲来」『秘儀の島』筑摩書房
- 益田勝美 (1983) 「古代人の心情」『講座日本思想1 (自然)』東京大学出版会
- 松村武雄 (1958) 『日本神話の研究 第4巻—総合研究編』培風館
- 村瀬孝雄 (1982) 「罪意識と内観療法」『季刊精神療法』8巻
- 長山恵一 (1994) 「母親への罪意識と母子分離を巡る諸問題—『すむ—あきらめる』『すまない』を鍵概念として」『精神経誌』第96巻
- 長山恵一、清水康弘 (2006) 『内観法—実践の仕組みと理論』日本評論社
- 中村生雄 (1994) 『日本の神と王権』法蔵館
- 中村生雄 (2002) 「即位儀礼」『天皇と王権を考える5巻』岩波書店

- 中村生雄（2002b）「食国の思想」一天皇祭祀と「公民（オホミタカラ）統合」『王権と祭祀』思文閣出版
- 西田長男（1978）「古神道の成立」『日本神道史研究』第1巻
- 岡田荘司（1989）「大嘗祭－“真床覆衾”論の寝座の意味」『国学院雑誌』90巻12号
- 折口信夫（1967a）「原始信仰」『折口信夫全集 第20巻』中央公論社
- 折口信夫（1967b）「剣と玉と」『折口信夫全集 第20巻』中央公論社
- 相良亨（1989）『日本の思想』ぺりかん社
- 坂口ふみ（1996）『＜個＞の誕生－キリスト教教理をつくった人々』岩波書店
- 阪倉篤義（1982）「語源－「神」の語源を中心に」『講座日本語の語彙 第1巻 語彙原論』（佐藤喜代治編）明治書院
- 佐々木孝次（1994）「ゆるしと母性原理」『イマーゴ』11月号
- 佐藤正英（1987）「まれびと」の諸相 <原郷世界>の形象をめぐって『総特集 折口信夫 生誕100年記念』現代思想3
- 清水志津子（1995）『家族－心のメッセージ』いなほ書房
- 下出積与（1968）『神仙思想』吉川弘文館
- 下出積与（1972）『日本古代の神祇と道教』吉川弘文館
- 園田稔（1977）「残響の彼方－神話の宗教学試論」『講座宗教学4・秘められた意味（藤田富雄編）』東京大学出版局
- 高山繁（1987）「日本古代の道教」『古代研究の最前線 第3巻[文化編]上』雄山閣出版
- 田中元（1972）『古代日本人の世界』
- 津田左右吉（1965）「日本語雑感」『津田左右吉全集』第21巻、岩波書店
- 上野千鶴子（1985）「＜外部＞の分節－記紀の神話論理学－」『体系：仏教と日本人』第1巻、春秋社所収
- 山田慶児（1978）『朱子の自然学』岩波書店
- 柳田國男（1951）「神」『民俗学辞典（民俗学研究所編）』119頁、東京堂出版
- 柳父章（1986/2001）『「ゴッド」は神か上帝か』岩波現代文庫）
- 安丸良夫（1992）『近代天皇像の形成』岩波書店
- 和辻哲郎（1943/1962）「尊王思想とその伝統」『和辻哲郎全集 第14巻』岩波書店
- Winnicott, D, W: Playing and Reality. Tavistock Publication, London (1971)（橋本雅雄訳：遊ぶことと現実、岩崎学術出版、東京(1979)）