

### 天皇制の深層(3)「タマ」と「カミ」の接合 の方法論・触媒としての「わざ」

長山, 恵一 / NAGAYAMA, Keiichi

---

(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)

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

(巻 / Volume)

7

(開始ページ / Start Page)

75

(終了ページ / End Page)

160

(発行年 / Year)

2007-03-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003016>

## 『天皇制の深層（3）』—「タマ」と「カミ」の接合の 方法論・触媒としての「わざ」

長 山 恵 一

ここまで、筆者は歴史学、民俗学、宗教学、言語学、深層心理学（精神療法）などの諸領域において、タマとカミ（カラ）がいかなる関係にあるのかを論じてきた。タマは生命エネルギーとしての「魂」であり、私的な体験過程の側面を表し、一方、カミは質差を伴った外部性（他者性）や超越性、公性、権威性といった事象とかがわっている。タマとカミは＜私／公＞＜内部／外部＞＜自然／文化＞など相反する特性を有しながら、互いに切り離せない関係にある。タマは本来的に生命や死霊といった個別人格性と関連するのに対して、カミは超越的な自然エネルギーにかかわる自然神（靈威神）に由来し、そこには本来、タマのような人格性は伴わない。タマとカミが深くかかわり一つに接合するプロセスとは、＜カミの擬人化／タマの脱人格化＞の過程であり、精神療法的に言えば父性と母性の結合を介した＜新たな子＝新たな自分＞の再生体験に他ならない。それは内的体験としては、まさに死と再生であり、対象喪失・抑うつ的態勢、超自我の修正のプロセスである。それは外部の治療構造（カラ・殻）とのかかわりで言えば、構造が受肉化するプロセスであり、体験主体の依存攻撃的エネルギーの発露と構造の“生き残り”が相俟って外在性の質（外部性・カミ）が生み出される自己超越の経験相である。こうしたタマとカミの接合過程は依存攻撃的な破壊のエネルギー（日本語で言えば「うらみ」「祟り」のエネルギー）が創造的な役割を果たすというパラドキシカルな出来事である。タマとカミの双方にかかわり、破壊のエネルギーを創造のエネルギーに転換するのが「わざの知」である。精神療法のターニングポイントにおいては、構造と体験過程は不可分一体化しており、作為と自然な内発的生成は別々に切り離せない。作為／非作為の錯綜した只中であって、自然な内発的生成を効果的に現成させ、触媒として働くのが熟練と経験の智慧に基く「わざ」であり、それは本質的に両義的で状況依存的な身体「知」に属する。

タマとカミにかかわる＜死と再生＞の深層心理学は、祭りの祭儀・祭礼やハレ・ケ・ケガレといった民俗学の根幹にかかわってくる。精神療法とは、いわば現代的なタマフリの「わざ」に他ならず、内観法などは、まさに個人的なタマフリにかかわる「伝統芸能」と言ってよいだろう。後に

詳しく述べるが、最も典型的な「わざ」は、神まつり・神あそびに直接かかわる芸能であり、それは「まつりごと」や「タマフリ」と深くかかわり、天皇制を読み解く鍵となる。

### (1) 天皇と文化芸能としての「わざ」

「わざ」の細かい検証に入る前に、これまで天皇と「わざ」についてどんなことが言われてきたのか、思いつくままにいくつか挙げてみよう。

「ワザの民」と天皇の関係については、歴史学の分野で網野善彦のいわゆる網野史学が有名である。網野(1984, 1990)は中世の非農業民(芸能・手工業・漁労等を生業とする人)が天皇と結びつき、在地の権力者に束縛されない自由な活動を保証されていた様相を大胆に描き出している。網野は日本＝稲作農業国という固定観念の染み付いた日本観を覆す意欲的な仕事で知られているが、彼の醍醐味はいわば「ワザの民」と天皇の結びつきを中世前期を舞台に歴史的に証明して見せたところにある。ワザを技術・作為という意味で理解すれば、農業にも農業生産のワザがあり、それは必ずしも非農業民の専売特許ではない。生産技術に自然の恵みが加わって農業も漁労もはじめて豊かな収穫がもたらされる点は共通している。つまり、農業と漁労は生産技術と言う作為の側面があるにせよ、得られる成果は天候などの自然の偶然性に左右される部分が多い。ところが、手工業になると様相が違ってくる。手工業は材料がどれほど手に入るかの点で自然の恵みの偶然性はあるにせよ、手工業製品は意思的に巧みな技術(ワザ)を使い製品を創り出す点で、生産技術(作為性)がダイレクトに製品(成果)に反映される。

現代ではワザは一般に技術の意味合いで使われるが、ワザの原義は技術ではなく、深く隠された神意の顕現、あるいは神意の現われる「通路」を意味しており、それは本来的に「カミワザ(神業・神技)」「ワザハヒ(災い)」であった。詳しくは後に言及するが、ワザは不定・不可視なる絶対者との遭遇という非日常的な超越的経験相と深くかかわっている。芸能や遊びはそもそも神遊びに由来することはよく知られているが、それは日常を超えた非日常性が大きな特徴である。芸能(者)はカミとの出会いという非日常性と深くかかわるために、一方では聖性・尊貴性・畏怖性を帯びて語られ、同時に他方では差別性・穢れと結びつく点が多く、学問領域で指摘されている。ワザが、カミ・超越・非日常性と深くかかわることからすれば、「ワザの民」の典型は芸能者だと言える。中世の芸能者は天皇と結びつき、みづからの技芸集団の始祖を天皇家と重ね合わせて権威付けし、諸国を往来する自由通行の権利を手にしていたことは網野(1984)の研究に詳しい。天皇と芸能・技芸の深いかかわりは中世に限定されない。歴代天皇は今に至るまで学問や和歌・音楽などの技芸をたしなみ、学問や技芸の象徴的な権威として文化の中心であり続けてきた。所功(1996)

も言うように、天皇は神事を祀る宗教的権威であるとともに、学問・文化の正統の中心に位置してきた。平たく言えば、天皇（皇室）は政治権力や宗教的権威が地に落ちた戦国時代～江戸時代においてすら、文化的正統のカリスマであり、「みやび」な「文化ブランド」として象徴的に機能してきた。三島由紀夫（1967）が天皇を「みやび」の源流、日本文化の全体性を残りなく示現する「文化概念」として理解したことはあまりに有名である。皇室の「ブランド力」は戦後大衆にも強い影響力を持ち、猪瀬直樹（1986）は戦後に生活水準が向上・洋風化される中で、西武グループの創設者、堤康次郎が軽井沢やプリンスホテルを洋風化された民主主義的天皇家という「皇室ブランド」と巧妙に結びつけ、最大限に活用することで大衆消費社会の帝王として君臨していった様子を見事に描き出している。

ワザはカミと深くかかわるだけでなく、芸能・技芸など日本文化の本質部分（言い換えれば日本人の思惟様式の根幹部分）を構成し、個人的な民衆の深層心理から、村の祭り・祀り、さらには国家としての「まつり（ごと）・大嘗祭」までそれは貫いている。天皇（制）から政治性を最大限脱色したとして、後に残るのは宗教的権威と文化的正統としての天皇であり、その両者に「ワザ」はかかわっている。日本人の知のあり様、思惟様式には「ワザの知」が関係しており、個人の深層経験として「ワザの知」がどんな特性を有しているのかを理解することは天皇の宗教的権威・文化的正統の相互関係と内実を知るためには欠かせない。

和辻哲郎（1943）は日本のカミを不定なる絶対者、絶対者の顕現する「通路」として捉え、深く考察したが、そこでは神聖性の「通路」が天皇に狭く限定されてしまうという致命的な傾向と論理破綻が存在することが諸家から指摘されている（頼住1988、近代日本思想研究会2003）。和辻天皇論がそうした隘路・自己撞着に陥ってしまったわけは「ワザの知」の特性を理解するとより深く了解できる。「ワザ」は不定・不可視な絶対者の現れ出る「通路」であり、絶対者に具体的可視的な形を与えるという機能がある。こうした「ワザ」の機能は国家権力という不可視な公性をいかに具体的可視的に見せるかと言う多木浩二（1988）、原武史（2001）の天皇論にも通じるテーゼであり、それはまた、宗教学の巨人、エリアーデ（1957）が宗教の普遍性として提唱したヒエロファニー（聖体示現）にも直結する事態である。

「ワザ」は私的情緒的感覚（タマ・タマフリ）と公的宗教政治的制度（カミ）を結びつける機能を持つことで次ぎのような諸家の天皇論とも深くかかわる。天皇制における公と私のかかわりを国学、文学、歌論などの私的主情主義と神道の関係で論じた松本三之助（1969）の天皇論、また「天子」「天皇」という言葉を鍵に庶民の日常感覚に流れ続けてきた宗教的権威の肉体化としての「天子」、つまり制度や機構を超える心の問題としての天子的機能（＝カリスマ）がいかに制度としての天皇に取り込まれ、明治の天皇制が設計されていったかを論証した飛鳥井雅道（1989）の天皇論、

さらには天皇が国家の象徴であることを鍵に、象徴を原義に即して“無形で不可視の理念的存在に形を与えることで可視的存在にするものと解して”捉え、そこから切実な自己理解としての「来歴」がつむぎ出され、個人が自らの「来歴」を国家のあり方と重ねあわせる様相を論じた坂本多加雄（1995）の天皇論などである。

「わぎの民」と天皇の結びつきを中世前期を舞台に非農業民・芸能者・無縁・公界、といった切り口から分析し、これまでのステレオタイプな常民・農業民の歴史観に根本的な見直しを迫った網野史学の価値は極めて大きい。しかし、網野史学には「わぎ」体験の特性そのものにかかわる分析が乏しいので、その論調にはどうしてもイデオロギッシュな臭いが強く滲み出てしまう。こうした違和感は山折哲郎も語るところであり、山折は網野史学の価値を十分認めつつも、以下のようにその点に言及している。

“網野によれば、中世前期までは、無主の山野河海および交通路に対する支配権を天皇が掌握していたという。当時の遍歴民たちはその「聖なる」天皇の直属民として諸国往反の自由を公認されていたからだ。このよく知られた網野の第一テーゼは、しかし同時に、天皇という名の専制によって包囲されつづけてきた日本国家、という重苦しい第二テーゼと重複しつつ対抗していることに注意しよう。その対立と緊張のあいだには、一挙には埋めがたい途方もない闇がかくされているであろう。この第一テーゼと第二テーゼのあいだに横たわる深い亀裂と断絶のなかに、おそらく国家というものの不可思議な魔力が潜んでいるのである。のりこえられるべき国家というものの巨大なエネルギーが封じこまれているのである。

そしてこの不思議な魔力と巨大なエネルギーを撃つためには、網野のいう「中世前期」はほとんど有効な思想武器にはなりえないだろうと私は思う。「中世前期」というアンチテーゼの「典型」をもってしては、「国家」という巨大なテーゼをのりこえる構想を打ちだすことは困難であるからだ。その歴史的な「典型」を「国家」を乗り越えるための思想武器に鍛えあげるためには、おそらく網野善彦がその歴史学者の境涯から身を翻して思想家へと転身をとげることが必要だったのかもしれない。”（山折2004、174-175頁）

「ワザ」は山口昌男（1976）の天皇論とも微妙な形で関連している。山折哲雄（1990）・吉本隆明（1989）の両者は、山口の天皇制論が文化人類学的手法によって、天皇制を王権論一般の中に還元してしまった旨の批判を述べている。赤坂憲雄（1988）は山口の天皇論の重要な論考（「天皇制の象徴的空間」（山口1976））について、それが文化人類学的方法論をベースにしながらも、渡辺保（1974）の芸能論（歌舞伎論）にぴったり身を寄り添わせる形となっており、どこまでが山口の考

えで、どこまでが渡辺の芸能論なのか分からないほどであるといみじくも述べている。これは筆者流に言えば、「わざ」を抜きに内的体験としての天皇制は語れないからであり、山口は文化人類学的な考察で抜け落ちた「それ」を渡辺の歌舞伎論－芸能論－で補おうとしたからに他ならない。「ワザ」体験の内的意味合いを社会歴史的な出来事と結びつけて論じることは、天皇制が現代の民衆の心性にいかんにか根付いているかの回路を知ることであり、何故、天皇が国家の統治原理たりうるかを知るキーポイントとなる。つまり、そこは内的体験（哲学・倫理・深層心理）としての天皇と社会・歴史的存在としての天皇が出会う場所であり、比較精神療法学者としての筆者が、精緻な「ワザ」の体系を持つ「日本的」精神療法－内観法の臨床・理論化の経験から、宗教、哲学、思想史、歴史学、文化人類学、社会学に拓がる天皇制を「内的体験」として捉え直す立ち位置ともなっている。本稿の目的は「ワザ」の思惟様式を考察し、公的象徴・文化・宗教的権威がいかんにして個人の深層心理に滑り込んでいくか、その「からくり」を解き明かすことにある。

## （2）ワザの原義

### （I）カミワザとしての「ワザ」

「わざ（行・業・態・技）」という日本語は今では一般に技術の意味合いで使われるが、『広辞苑』によれば「わざ」の第一義はそもそも（i）神意のこめられた行為、深い意味のある行為。である。「わざ」の他の意味を列挙すると（ii）すること。しわざ。おこない。行為。（iii）つとめとしてすること。職としてすること。しごと。職業。（iv）しかた。方法。技術。芸。（v）仏事。法事。（vi）子を産むこと。お産。（vii）こと。ありさま。次第。（viii）わざわい。たたり。（ix）武道・相撲などで相手にしかける一定の型の動作。となる。

最も詳細な国語辞典である『日本国語大辞典』の「わざ」記述も広辞苑のそれとほぼ重なる。（i）深い意味や、重大な意図をもつ行為や行事。（ii）意識的に何事かをすること。また、その行為。しわざ。おこない。（iii）仏事。法要。（iv）習慣化した行為で、目的をもつもの。仕事。つとめ。職業。（v）できごと。事柄。物事のもつ深い事情や状態、次第などを問題にしている。（vi）技芸。技術。手段。腕前。（vii）特に、相撲・柔道・剣道などで、勝敗を決める一定の型をもった技術、技法。（viii）わざわい。たたり。害。

「わざ」は単なる技術・手段を意味する語ではなく、本来的に「わざわい」と同様、カミのしわざ（仕業）を意味することを多くの辞典は指摘している。例えば、『字訓』は「わざはひ」の項目で“神意として深く隠されているものが、そのしるしとしてあらわれるものを「わざ」といい、「わざはひ」という。「はひ」は「幸（さき）はひ」「賑（にぎ）はひ」と同じく、その作用として

機能することをいう。”と述べている。『日本国語大辞典』においても、「わざわい」の項には“「わざ」は神のしわざの意、「わい」は「さきわい（幸）」などの「わい」と同じ。悪い結果をもたらす神のしわざの意から。”と記されている。さらに語源について最も詳しい『日本語源大辞典』には八つの説が紹介されているが、1～3番目に上げられた以下の三つの説がよく知られており、また内容的にも妥当であろう。(i)もと、神のふりごとの意。それが精霊にあたる側の身ぶりに転用されたもの<国文学の発生＝折口信夫>。こめられている神意をいうのが原義で、ワザハヒ(災)・ワザヲキ(俳優)のワザに同じ<岩波古語辞典>。(ii)ワザワヒ(禍)の転用。曲之靈が禍を為すというところからか<国語の語根とその分類＝大島正健>。(iii)「態」の転用でシワサ(為態)の意から<日本古語大辞典＝松岡静雄・日本語源＝賀茂百樹>

不可視で不定なる絶対者－カミーは祭祀という「通路」を通してこの世に招かれ、仮の姿として顕現するが、カミそのものはあくまで神聖性の母胎・背景としてとどまり、対象化されることがない、という和辻の宗教論・天皇論(1943)は、そのまま「ワザ」の本質と重なる。「わざ」の原義である「神意として深く隠されているものが、そのしるしとしてあらわれるもの」を筆者はこれ以降、「ワザ」と表記し、一般的な技術・手段・方法を指す場合は「わざ(技)」、双方を含めて指す場合は「わざ」と表記することにしたい。

古代文学から「わざ」を論じた増井元(1977)や芸能論から「わざ」を論じた工藤隆(1977)の論考を見ると、「わざ」がいかに両義的な出来事であるかが分かる。

増井は記紀や風土記といった上代の文献を検証して、そこから「わざ」の本質を以下のように論じている。彼によれば記紀を初めとする上代の文献には、既に「わざ」単独でその根源的語義を直接に示すような好例は見当たらないという。しかし、そのことは「わざ」の原義を曖昧にするものではなく、「わざ」の語の多くの用例や、「わざはひ」「わざをき」「ことわざ」「わざうた」など「わざ」から派生したいくつかの語は、その語義が元来「広く神意に由来する超自然的な行為や現象」を指していたと捉えることで統一的に理解し得るという。現代語としての「わざ」は、祟りなどを表わす限られた場面を除けば、おおむね(身体的)行為・技術を意味するが、本来は「神の行為」「神意の隠された事象」として、人間の日常生活の側から隔絶したものとしてあった。

さらに増井は「わざ」には「わざはひ」「わざうた」に示されるようにそれ自体の内に既に災禍の意味が含まれており、そもそも「わざはひ」は「わざ+はふ」であり、「はふ」は蔓延・普遍などの意味を含む語であるとして、「わざ」自体が得体の知れない災禍を意味する様子が窺えるとしている。これとは逆に「わざ」には、「わざをき(俳優・倡優)」「ことわざ」に見られるように幸いを招き寄せる者(わざ+をき(招く))やそれを正しく解釈することで幸運をもたらす(ことわざ)という用例から、好ましいプラスの側面も有していることが分かるという。増井はこうした相

反する「わざ」について、“結論的に言えば、「わざ」はその観念の源においては災なるものも、福なるものも共に含んでいた。それが人間の手にはどうにもならない神意による事象であるが故に、人間の畏怖と尊敬の対象だったのである”と述べている。また上代文献に既に見られる仕事・職業の意味に解し得る「わざ」にしても、それは“容易に習得できないような、とくに生産の面で大きな価値をもつ重要な技術であったはずである”とも述べている。

増井によれば「わざ」は本来的に「神わざ」であり、背後にカミを想定し、そこに起因させることで了解し得る非日常的・非合理的な畏怖すべき事象を、不可知な暗黒・混沌の世界の出来事としてそのままに、非「わざ」＝合理の側から「わざ」と呼称したものである。つまり「わざ」は他の通常概念のように、“混沌の中から新たに明確化してとり出した物事に肯定的に命名するのではなく、反対に、混沌の世界の方を不可知の領域として観念し”“不可知な事象を不可知なものという枠におし込めることで、他の一切を合理化するという方法である”。最後の記述は一見、理解しづらいが、実に重要で、わざが本来的に対象化・限定化できないもの－カミ－を合理の側から「わざ」と名付け、限定するという矛盾に満ちた行為であることを示している。

増井の「わざ」理解を受け、上代・古代の芸能の領域を素材に「わざ」の様相をさらに詳しく論じたのが工藤隆である。工藤（1981）は上代・古代の始原的芸能のあり様を「原タマフリ」と呼び、「わざ」や「タマフリ」を天岩戸伝説などを手がかりに読み解いている。彼はまず「わざ」を以下のように定義することから始めている。

“たとえば、異形であること、鉄を鑄造する技術、人並みはずれて秀れた跳躍力、雷、こういった普通でないもの、人間の理解を超えたもの全体を〈わざ〉（これが筆者のワザに相当する：著者注）と称したのであり、要するに〈わざ〉とは“神威的なもの人間界での現われ”だとしていい。これらの〈わざ〉を背景づけていた神威的なものの観念が希薄化して行ったとき、〈わざ〉は、単なる技術・能力・行為（以下、わざと総称する）といった意味合いのものへとその領域を狭めて行ったのであろう。また、神威的なものとは、人に幸をもたらすものであると同時に、遇し方を誤れば神罰という形で様々な災禍を課して来るといふ二面的存在であるわけであり、この災禍の面が際立ったとき、「わざはひ」のわざ（以下“わざ”とする）も生まれたのであろう。従って、「わざはひ」の“わざ”は、〈わざ〉からわざへの中間過程を示すものとしていい。〈わざ〉→“わざ”→わざ、という推移を想定していいかと思う。”（工藤1981、66頁）

工藤は天岩戸の説話の中で俳優（わざをき）が憑依して「かむがかる」様相を〈わざ〉として捉え、次ぎのように原タマフリ体験やわざの構造を述べている。



“原タマフりは、演者（たち）が歌舞などのわざを演じる中で「かみがかり」し（非日常的な精神状態にはいり）、日常を超えた諸行動を行ない、見物の側もそれを見ていることによって内的に高まり、かくして生命力が世界を満たすという構造を持っていた。この「かみがかり」という〈わざ〉を招き寄せるための〈わざをき〉として、演者は歌舞などのわざを行なうのである。つまり原タマフりは、〈わざをき〉のためのわざと、それによって招き寄せられた「かみがかり」という〈わざ〉と、この二つの「わざ」なしには成立し得ないことになる。

これを劇的世界の問題としてとらえ直せば次ぎのようになるであろう。演者はまず、自己を非日常的な精神状態へと追い込むためのわざを持たねばならない。しかし、最終的な目標はその先にある。そうやって非日常的な精神状態へと到達することで、日常を超えたわざ（〈わざ〉に対応する）を行なわなければならない。この二種類のわざをみることによって、観客の側も日常を越えた精神状態へはいる。そして〈タマフリ〉が完成される。

すなわち整理すれば、劇的世界におけるわざとは、基本的には〈わざをき〉のためのわざと、「かみがかり」にあたる〈わざ〉そのものと、この二つからなる、とすることができる。（工藤1981、70-71頁）”

増田、工藤の「わざ」の論考をみると、「わざ」という事象が有限に限定された人間側の作為や意図・日常性（わざをき（俳優）が行うわざ）と本来的に統御、作為できない無限定で自然（おのずから）な、非日常的な絶対者－カミーが同時に現成する（カミワザ）矛盾した事態であることがわかる。つまり、「わざ」は無限定で統御不能な神的事象（＝ワザ）を限定されたモノや行為（コト）の中に宿らせ、あるいは顕現させる〈作為／不作為〉であり、その種の矛盾した出来事は宗教学で言うヒエロファニー（聖体示現）そのものであり、天皇制とのかかわりで言えば中村の「始原の祀り－祟り神」と「制度としての祀り－守り神」の関係につながる。精神療法的に言えば治療のターニングポイントに見られる治療構造と体験過程のダイナミズム－依存攻撃（怨み）のエネルギーと“生き残り”を介した外部性の創出、死と再生の内発的生成体験－であり、それは力動的精神療法の核心をなしている。そうした両義的な「わざ」のあり様を折口は日本語の語源として、“もと、神のふりごとの意。それが精霊にあたる側の身ぶりに転用されたもの”と理解したのであろう。

ワザは工藤が言うように「神がかり」そのものであって、それは「カミダーリ」「ターリー」としてのタタリである。超越的始原的な上記の経験相を体験主体・体験過程の側からみればタタリー突如、無から有が内発的に“おのずから”出現する位相転換－であり、そのタタリを実現させる

「通路」、あるいは「方法」「構造」から同じ出来事を見れば「わざ」となる。

ヒエロファニー（聖体示現）については次節で述べるとして、「わざ」と「こと」の関係、「わざ」と作為性・意図性のかかわりについてさらに考察してみよう。

「わざ」の辞書的な定義やこれまでの「わざ」の議論から、「わざ」にはいくつかの重要な特性が含まれていることが分かる。まず、第一に「わざ」は原義として、①「神威（神意）の顕現、カミの仕業、神業」だが、本来、無限（無限定）・不定・普遍であるカミを、人間の世界（有限）に一つの形相として顕現させるために、②「一定の様式・型を有する方法や手段を介して「カミ」を限局化して扱う方法論的な特殊化・具体化」の側面があり、さらにはカミの神意・神業は本来的に統御不能だが、人間界にそれを顕現させる方法・手段としては、③「人間の側の意図・意識的作為」の要素が不可避に含まれる。

## （Ⅱ）「こと」としての「わざ」

「一定の様式・型を有する方法や手段を介して「カミ」を限局化して扱う方法論的な特殊化・具体化」という「わざ」の特性は、上記の辞書の定義にもあるように「こと」と関係する。「こと」は「もの」と対置される極めて重要な日本語で、これを整理するだけでも一書が必要なほど重大な言語・哲学的テーマである。

「こと」には、人間社会において生じる出来事や人間の行為・しわざを意味する「事」と、口で言う言葉としての「言・辞」の二つがあり、これらは奈良時代以前には区別されることなく、未分化なまま使われていた。平安時代以降、言葉の意の「こと」にはコトノハ、コトバが多く用いられるようになったとされる。例えば、辞書を引けば、“古く、「こと」は「言（こと）」をも「事（こと）」をも表すとされるが、これは一語に両義があるということではなく、「事」は「言」に表れたときに初めて知覚されるという古代人的発想に基づくもの。”『日本語源大辞典』。“古代社会では口に出したコト（言）は、そのままコト（事実・事柄）を意味したし、またコト（出来事・行為）は、そのままコト（言）として表現されると信じられていた。それで、言と事とは未分化で、両方ともコトという一つの単語で把握された。”『岩波古語辞典（机上版）』などがある。つまり、言と事の近縁性は、言葉を口に出して言うと、それがそのまま事実となって実現すると考えた古代人の言霊信仰（例えば言挙げ（コトアゲ）など）に深くかかわっている。しかし、注意せねばならないのは、言霊信仰では、すべての発語（行為）にそうした霊力があると見なされたわけではないことである。古橋信孝（2003）は天皇の公的な言葉として和語で書かれた文章（宣命）と和歌を論じる中で、言霊信仰に言及している。宣命は和歌と同様、発語・口伝されることを前提に特定の様式をもって書かれている。それは和歌も宣命も一定の様式を持って発語される声に呪的な力あると考えられてい

たからであるという。古橋は“声の言葉の呪的力、「言霊」は特別な言い方によってこそあらわされるのであって、一般的な言葉にあるわけではない。神への祈願詞にも一定の様式がある。その様式が声の力や言霊を発揮させるのだ。”といみじくも述べている。言語・発語行為であれ、非言語的・身体的行為であれ、様式化され一定の型を有した行為が、周囲の自然や他の人間に影響を及ぼし、物事を実現する力があるとする呪的な考え方は上記の「わざ」としての「こと」、言と事の密接な関係に色濃く反映されている。しかし、それは単に古代人の言霊信仰や呪術的態度で片付けられる問題ではない。型として構造化された一連の行為や言語・発語行為が物事を実現させる力（影響力）をもつのは、精神療法の構造・技法の本質であり、広くそれは「わざの知」とも関連している。概念としての知—認知科学的用語で言えば宣言的知識—とは違い、「わざの知（認知科学的用語で言えば手続的知識）」は特定の状況や環境の中で物事をいかに効率的に扱い、課題を実現するかという HOW TO のスキルにかかわる「知」の様式である。どの程度、それが効果的か合理的かを別にすれば、呪術的思考と「わざの知」はそれほど隔たったものではない。そうした意味では「わざ」としての「こと」が言霊信仰とかかわる事・言にかかわるのはそれほど不思議ではない。

「こと」の意味内容は極めて多岐にわたるが、「もの」と対置されて一般的に次ぎのように定義されている（『岩波古語辞典（机上版）』）。“こと（事）は、人と人、人と物とのかかわり合いによって、時間的に展開・進展する出来事、事件などを言う。”一方、もの（物・者）は“形があって手に触れることのできる物体をはじめとして、広く出来事一般までも、人間が対象として感知・認識しうるものすべて。コトが時間の経過とともに進行する行為をいうのが原義であるのに対して、モノは推移変動の観念を含まない。むしろ、変動のない対象の意から転じて、既定の事実、避けがたいさだめ、不変の慣習・法則の意を表す。また、恐怖の対象や、口に直接のぼせることをはばかる事柄などを個別に直接指すことを避けて、漠然とした一般的存在として把握し表現するのに広く用いられた。人間をモノと表現するのは、対象となる人間をヒト（人）以下の一つの物体から蔑視した場合から始まっている”。さらに『日本国語大辞典』では“「もの」が物体・事柄など、それ自体をいうのに対して、「こと」はそのはたらき、性質、関連などを表すのに用いる”。“ふつう、「もの」が、形を備えた物体、この世に生起するあらゆる現象のもとになる持続的な存在をいうのに対し、「こと」は、その「もの」の働きや性質・状態、変化の過程、「もの」と「もの」の関係などをとらえる語とされるが、実際には、ある対象を「もの」ととらえるか「こと」ととらえるかは、話し手の対象へ対し方によって揺れがあり、必ずしも固定したものではない。”とある。

折口は「もの」を「もののけ」の「もの」と同じく、霊魂や精霊の意味で理解したことはよく知られている。しかし、それについては廣松渉（1979）の次ぎのような見解が妥当ではないかと筆者は考える。“日本語「もの」が万葉集や古事記において、母能、慕能、毛乃などと音写されている

ほか、意味を勘案して「鬼（もの）」「魂（もの）」などの文字を当てられていることは周知の通りである。しかし、このことから直ちに、元来の日本語「もの」に万有靈魂論的（アニミズム）な世界了解のもとで靈的な存在を表意するのが本義であったと速断することは禁物であろう。現に万葉記紀においても「物」の字があてられている用例が見られるのであって、仮令（たとえ）アニミスティックな了解がこめられていたにせよ、ともあれ旧くから、天地間の万物・森羅万象が「もの」と呼ばれ得たことが窺える。”

「もの」は個別的な物体を指す語ではなく、より広く森羅万象の不可変的な普遍存在性・原基性を指し示す日本語である。加えて「もの」は対象として覚知可能な存在と言う意味で、＜靈的なもの＞から＜物質的なもの＞まで含む包括的な語であると言える。

筆者なりに大雑把に整理すれば、「もの」の欠くことのできない特性は「包括的な一般性」と「不可変持続的な存在性」の二つの要件ではなかろうか（後者については大野2006、50頁参照）。一般性が「もの」であり、特殊性・特異性が「こと」とあるという対比を強調して、「もの」「こと」を理解するのが白川静である。彼の辞書『字訓』によれば、「もの（物・者・鬼）」は“存在するすべて。人がその対象として感知し、認識しうるものはもとより、感覚を超えて存在すると考えられるという超自然的なものをも含めて、物一般をさす。対義語の「こと」は殊（こと）。異（こと）にして特殊、これに対して特殊として分化する以前の一般をいう。”「こと（事）」については、“「こと」は「言（こと）」であり「事（こと）」である。それで古代語の表記には「事（こと）の禁（さえ）」「事清く」のように、言と事を区別なく同じように用いる例が多い。事（こと）と異（こと）とは、言と事のような親近な関係はないと考えられているが、いずれも、一般を意味する「もの」に対して、特殊の立場にあるものの意である。それで事が一般されるときには「ものごと」という。言も事も、もの一般からいえば特殊なもの、異なるものであった。”また「こと（殊・異・別）」については“一般とは異なるもの、特殊なことをいう。「言（こと）」「事（こと）」と同源の語で、それらもみな具体的なものとしての一般から離れ、それぞれ特殊な形態をとったものに外ならない。「事しあらば」[万506]とは非常のことであり、「事は定めつ」[万3418]といえは重要なことを定める意で、みな特別の意がある。”

『古語大辞典』の「こと（言・辞）」の項には、同じ「こと」でも言と事が近縁なのに対して、「異」「琴」が遠いことが次ぎのように説明されている。“万葉集の用字法をみると、「言」「事」の漢字が言葉の意にも事柄の意にも互に通じて用いられているのに対して、同じ同音語でも、「琴」や「異」の意には「言」「事」の字を用いることなく、また、「言」や「事」の意に「琴」「異」の字を用いることもほとんどないと指摘されている。（山口佳紀）”。しかし、他方では同じ辞典の「こと（異・別・殊）」の項目には、次ぎのような説明がある。“上代には例が少なく、中古に

激増している。語源を「異所(けと)」とする説(大言海)があるが、「事(こと)」からの派生か。「物(もの)」にも「物にもあらず」の用例があるように、取り立てて「こと」というべきことが「殊(こと)」であり、そこから「異(こと)」も分岐したのであろう。万葉集からみえ始める「ことさら」が「事」「殊」「別」のどれからでも説明できることも無視できない(原田芳起)。

上記の言語学的説明を総合すると、事と言とは言霊信仰を介して相互に近縁な語だが、殊(こと)と事・言も限定・特殊化を通じた具体化という共通項が存在することが分かる。まさに「わざ」は不定で不可視な普遍者・絶対者としてのカミ(あるいは一般存在・不可変存在としてのモノ)を様式化された人間の言葉や行為(型としての「こと(事・言)」)を介して、特殊に限定された有限な事象に顕現させることを意味する。

モノとカミの関係をどう捉えるかは、実に大きなテーマだが、ここでは、両者が共に普遍的・包括的な超越的事象を指す語であり、前者は不可変存在性・覚知可能性を特徴とし、一方後者は不定性・覚知不能性を特徴とする違いがある点を指摘するに止めておきたい。また後者-カミ-が社会や集団の権威や規範と深くかかわる点は既に繰り返し指摘したところである。

### (Ⅲ)「わざ」の作為・非作為

「わざ」が語義的にも“意識的に何事かをすること”であるのは「わざわざ」ここで説明するまでもない。「わざ」に由来する日本語「わざわざ(態度)」「わざと(態と)」がそもそも意図的・意識的に何かを行う意であることが、何よりそれを物語っている。カミワザ・カミダリーという「わざ」本来の出来事においてすら、そこには憑依される巫女の受け身性・受動性ととも、カミを招き入れる「わざをき(俳優)」としての巫女の技量-わざ(技)-の意図的作為性を工藤(1981)の記述から明瞭に読み取ることができる。

「わざ」における作為・非作為(自然)の問題は精神療法的には治療構造(作為性・意図性)と体験過程(非作為性・おのずから性)の不可分性とに関連する。特に治療のターニングポイントにおける超越的経験相においては両者は極めて有機的に一体化している。そこでは、どこまでが作為で、どこからが非作為・自然であるのかを単純な静的「マニュアル」として分けたり、取り出すことができない。作為・非作為はダイナミックな動きの中で姿を現し、誤解を恐れずに表現すれば、具体的な「わざ」の実践においては、作為は非作為の不可欠な通路であり、非作為(自然性)は作為の別表現といっても過言ではない。臨床実践における作為・非作為の不可分性は後に論ずるとして、本項では我々が思考する際に無意識に使う日本語の基本構造(文法)に「わざの知」にかかわる上記の作為・非作為が深く極印されている点を大野晋の言語学の成果から見てみよう。

大野晋がわが国を代表する言語学者の一人であることに異を唱える人はいないだろう。彼は、あ

る時、加藤周一氏から「日本語の助動詞はどんな順序で並んでいるんですか」と質問されて答えられなかったというエピソードを挙げ（大野2006、134頁）、後の1968年に、日本の古典語の助動詞には整然とした配列の順序があり、我々日本人はそれを極めて無自覚的に使っている点を明らかにした（大野1968／2006）。

例えば、「御覧ぜ られ たてまつり たまふ めり しか」といったように、動詞の下にいくつもの助動詞を連ねて判断の種々相を区別し、その連なりがあたかも膠によって密着するように見えることから日本語は膠着語と呼ばれたりするという。続けて彼は言う。

“多くの言語において助動詞は、判断の形式と密接な関係を持つ。日本語もその類に漏れない。従って個々の助動詞が、いかなる判断を示すかを知り、その総和を求めれば、それは日本人がいかなる判断の種類を持つかを知る上で重要な役割を果たすだろう。しかし、さらに、その判断の配列の秩序の考察が重要である。なぜなら、日本語で、われわれは助動詞の配列を無自覚的に行っているが、そこには一定の秩序がある。この秩序は、判断における心の機能の一つの様式と見るべきもので、ここに日本人の思考、あるいは物の見方の、基本的な様式が示される。”（大野1968／2006、138-139頁）

大野によると助動詞の配列順序に示される日本語の判断の様式、述語様式とは次ぎのようなものである。

“まずある動詞が使われると、①それが人為的なものか、自然なものかを区別し、②それに対する尊敬の有無を表現し、③それが完了しているか、現に存続しているかを明らかにし、④それが、推量であるか、否定であるか、記憶であるかを示す。⑤その上で、必要があれば相手に持ちかけていって命令の質問や教示などを行う。これが古典における日本語のあらゆる動詞文の述語様式である。”（大野1968／2006、149頁）。①②③④⑤は必要に応じて、①②④などと省略されることはあるにせよ、①④②のような形で順序を逆転することはできない。つまり、①の機能を表す助動詞、ル・ラル、ス・サスは“動詞の直下について、他の助動詞がル・ラル、ス・サスに先んじて動詞の間に介在することを許さない。ということは何を意味するかといえば、ル・ラルは動詞の動作・作用・状態が、自然に成立したものだということを他の肯定・否定・推量・回想等に先んじて直ちに明示するのであり、ス・サスは動詞の動作・作用・状態が何らかの作為によって成立したのだということを、肯定・否定・推量・回想・完了その他、もろもろの、助動詞としての認定に先立って明示する役を帯びているのである。それは古代人の意識において、ある動作が行われればそれが、自

然の成立か、作為的成立かに非常に深い関心が払われていた結果であると考えられる。”(大野1967/2006、125頁)と述べている。

表 1 日本語の助動詞の配列順序 (大野1968/2006)

	状態 動作	動詞	
活用形完備	らる る	しさす むす	①
			自 人 然 為
活用形完備	侍り 給ふ	奉る きこゆ	②
			尊 敬
活用形やや欠く	(けり) べかり めざり	りたり ぬつ	③
			存 完 在 了
活用形不備	けきじ ずなり	まほし まし まし らむ けらむ	④
			記 否 推 憶 定 量
(活用ナシ) (助詞)	をぞかし ぞよ	ぞかし かは かやよ ながな	⑤
			働 相 き 手 か へ け の

日本語の文法に組み込まれた無意識的とも言える上記のような「構造」こそ、丸山真男が思想レベルで追い求めた日本人の思惟様式に他ならない。大野自身は助動詞の配列順番に示される、上記の日本語特性・思惟様式を「自然の成り行き」の重視と、それに対する作為・人為の軽視というよくある日本人論で解釈している。しかし、「自然の成り行き」重視や自然（自然な成り行き）／作為（人為）の鋭敏な嗅ぎ分けは日本人に限ったことではない。精神分析でも、理論・概念は別にして、実践的に患者とかがかわる HOW TO の「わざ」の面ではバリントやウニコットも「自然な成

り行き」を極めて重視しており、作為と非作為（そのままの成り行きにまかせる）を鋭敏に嗅ぎ分けている。これは「わざ」の本質にかかわる問題であり、精神療法だけに限らない。大野も言うように西洋語は日本語より、はるかに論理的で、概念構成には便利な言葉だが、西洋人がピアノ演奏の「わざ」を生徒に教えたり、溶接工が溶接技術を学んだりする際、日本人より「概念的」に学習したり、体験内容を「論理的」に表現しているわけではない。

「わざの知」を教育心理学的に研究した生田久美子（1987）は、音楽学者ハワード（Vernon Haward）の概念を拡大・援用して「わざ言語」という概念を作り出した。ハワードは、芸術の教授プロセスに当たっては、そこで用いられる言語がしばしば理論的用語（theoretical jargon）、婉曲的用語（gratuitous jargon）、技術的（実践的）用語（technical [practical] jargon）に分かれることを指摘した。最後の技術的（実践的）言語は、科学言語のように物事の正確な分析にその目標があるのではなく、相手に関係のある感覚や行動を起こさせたり、活動の内容を改善する為に用いられるタイプの言語使用であるという。ハワードの技術的（実践的）言語を日本舞踊の稽古に応用して生田は「わざ言語」という独特な隠喩的表現のあり様とその作用を解き明かしている。

福島真人（2001）は社会人類学の領域で、認知と技術と組織のインターアクションについて意欲的な発言をしている。熟練の技術の知（わざの知）をポラー二流の「暗黙知」とのかかわりで彼が紹介する西洋の熟練工や研究者の論考を見れば、実践においては西洋人も日本人と同様、直感的に事態に対処していることが分かる。

日本では「わざの知」が洗練され、芸術・産業活動に花開いたことは筆者がここで改めて力説するまでもない。和歌・連歌や俳句・連句といった文芸から自動車（トヨタ自動車）に代表される「摺り合わせ型」の物作り産業まで、「わざの知」の洗練と集積、組織化は際立っている。宗教文化的に見ても、栗田勇（1994）によれば、日本では宗門宗派を超えて、天台本覚思想的な実践「行」による修行や自己鍛錬・超越が重要な鍵となっている。

こうした「わざ」文化と日本語の文法は表裏の関係にある。感覚的に物事を全体的に把握し、描写する日本語は概念的論理思考には全く不向だが、「わざ」使用に際しては大きな威力を発揮する。日本語が作為・自然（非作為）に鋭敏に反応する言語体系を有するのは、日本文化の「わざの知」の伝統と深くかかわっていることと無縁ではない。

当該の物事・事象が人間の作為か、自然に起きた出来事なのかを日本語が鋭敏に峻別するのは、大野が言うように日本文化が非作為性・自然を単に尊いと考えるからではない。「わざ」の実践においては、作為・自然（非作為）は極めてダイナミックな様相を帯び、その都度、その都度、変転して姿を現してくる。局面、局面で「作為」と「自然」はめまぐるしく生きて変化する。「わざ」を使う人は、その都度、出来事のどの部分が自分の「作為」で、どこが「自然な成り行き」なのか



を嗅ぎ分けねばならない。作為・自然を鋭敏に嗅ぎ分け、その都度、状況に応じて適切に対処することが洗練された「わざ」実践には必要である。実践現場では主体の作為的行為と、それによって引き起こされる環界の変化・影響・効果とは密接不可分に結びついており、一連の出来事の連鎖の中で「わざをき」は自らの作為の程度やその質・事象へのかかわり方を鋭敏に調整する。こうした「わざ」実践のあり様と作為・自然を鋭敏に峻別する日本語の文法様式（センサーとしての思惟様式）はセットとして働いている。

日本人は作為を嫌い、物事の自然な様相や物事が自然に生起する「おのずから（自然）性」を何よりも重視すると言われる。しかし、この場合の自然や「おのずから」性の内容を仔細に検証すると、自然と人為（作為）とは必ずしも対立するものでなく、日本文化で言う自然とは作為・人為との深いかかわりを抜きに到底理解できない。例えば、東西文化における自然をテーマにしたシンポジウムで、佐伯彰一（1974）は日本文学・芸術における自然について次ぎのように述べている。日本では型への指向が強く、形や約束事を重んずることと、ナマの自然とが、容易に結びつけられ、実際は人工的な型が自然の一部として受け取られる考え方が日本の文学・芸術の自然の主演を演じてきた、と述べている。芭蕉が俳句で作意（作為）を嫌ったことはあまりに有名だが、芭蕉の本業である連句の実際を少しでも知れば、そこは多くの決まりごとや様式に満ちた世界であり、連句の洗練された自然さとはあくまで文学的教養・知識が前提とされた自然であって、単純に見えたまま句作することが自然ではない。皮肉な物言いですれば、芭蕉の言う自然体の俳句・連句の風情とは壮大かつ精緻な技巧体系の別称といってもよい。千利休は花は野にあるように、と言ったが、野にある花をそのまま花器に植えたなら自然な風情になるかといえばそうではない。そこには自然に見せる大変な技巧・修練が存在する。「自然にみえる」「自然の風情」とは、技巧の洗練と技巧を超えた効果の絶妙なバランスの上に成り立っている。

作為・自然（非作為）への鋭敏さや文化的洗練は日本文化では特に際立っているとは言え、文化的・社会的な決まりごとは生活様式の型として、どの文化にも普遍的に見られるものである。例えば、モースは様々な文化において日常的に学習される様々な身体にまつわる所作（例えば休息の取り方、食事の仕方、排便の仕方など）を身体技法と呼び、こうした身体技法では、生理学、個人心理学（個人的習慣）、社会学（文化的に構成されるそうした技法）の三つを同時に見なければならぬとした。つまりモースの言う身体技法は福島（1995）が言うように、ナマの身体のそれではなく、文化的に構成され社会的に学習された身体性であって、それは生理学と社会学の双方に開かれ社会的無意識としての行為の無意識を形成している。こうした身体技法（モース）を見ても、ここでは作為・人為・文化と自然（非作為）は複雑に交錯しており、単純な二分法で片付けられない問題であることが分かる。作為と自然（非作為）を鋭敏に弁別する日本語文法に隠された思惟様式は、

<社会文化的な自然>である身体技法としての「型」や「わざ」として型を使用する実践と深くかかわっている。

### （3）ヒエロファニー（聖体示現）としてのワザ

本来、形の無い不定なる究極者・絶対者（カミ）が、この世に具体的な形をとって顕現するというのが日本のカミの基本的なあり様である。カミは本来的に不可知・不可視で「深く隠された神意」であり、そうした「不可知なカミの神意」が何らかの通路（例えば巫女の憑依）を介して、この世に突如、顕現するのがタタリであって、そうした顕現の通路にかかわる「意図性・作為性・限定性」が「わざ」である。こうした究極者・絶対者のあり様は、まさしく和辻天皇論（1943）の核心をなす部分だが、果たしてそれは『日本的』なものだろうか。結論を先取りして言えば、上記のような究極者・絶対者の「顕現」の様相は、宗教学の巨人、エリアーデがヒエロファニー（聖体示現）という造語で表現した「聖」の普遍的なあり様に他ならない。特定の通路（わざ）を介して「（無限定なる）聖」が顕現するという奇妙な出来事は、「わざ」や天皇制を理解する重要な鍵であり、それを宗教学のヒエロファニー（聖体示現）という概念で捉え直すことは、「わざ」と天皇の内的関連を考える上で、大切な糸口を我々に与えてくれる。

現代の宗教学に巨大な足跡を残したエリアーデは宗教を定義する代わりに、世界の宗教に共通して見られる現象としてヒエロファニー（聖体示現）を提唱し、それを彼の宗教学の中心に据えて壮大な宗教学の体系を築き上げていった。ヒエロファニー（聖体示現）についてエリアーデ自身の言葉に耳を傾けてみよう。

“人間が聖なるものを知るのは、それがみずから顕れるからであり、しかも俗なるものとは全く違った何かであると判るからである。この聖なるものの顕現をここでは聖体示現（Hierophanie ギリシャ語 hieros=神聖な、および phainomai=現われる、から来る）という語で呼ぶことにしよう。この語が都合のよいことは、その語源的組成が含むところのもの、すなわち何か聖なるものがわれわれに対して現われるということ以上の意味を全然もたない点にある。およそ宗教の歴史は—最も原始的なものから高度に発達したものまで—多数の聖体示現、すなわち聖なる諸実在の顕現から成り立っていると言ってもよからう。最も原始的な聖体示現（たとえば何かある対象、石とか木に聖なるものが顕われること）から、最高の聖体示現（キリスト者にとってイエス・キリストにおける神の化身）に至るまで一貫した連続が流れている。われわれはいつも同じ神秘的な出来事に直面する。すなわち、かの<全くの他者>、この世のものならざる一つの実在が、この<自然>界、

〈俗〉界の不可欠な要素を成す諸事物のなかに顕われるのである。

近代西洋人は聖なるもののいろいろな顕現様式に直面して或る不安を感じる。すなわち或る種の人間にとって聖なるものが石や木の中に顕われ得る、ということが理解し難いのである。しかしわれわれはまもなく、それが石そのものの崇拜、あるいは樹木そのものの信仰を意味するのではないことを知るであろう。聖なる石、聖なる木は、石としてあるいは木として崇拜されるのではない、—それが崇拜されるのは、それが聖体示現であるからであり、もはや石や木ではなく、かの聖なるもの、〈全く別なもの〉である何かを示しているからである。

どんなに原始的なものでも聖体示現はすべて背理を示すということは、いかほど強調してもしすぎることはない。聖なるものを啓示することによって、事物は或る〈全く別のもの〉となるが、しかしその後も依然としてその事物であることに変わりはない。というのも、それはその後も宇宙的環境世界に参与しているからである。聖なる石といえども依然として一個の石である。つまり、見かけは（精確に言えば、世俗の観点からは）それを他のすべての石から区別する何物もない。しかし石が聖なるものとして啓示されるたびににとっては、眼前の石の現実が超現実的な現実になる。言い換えれば、宗教的経験もつ人間にとっては、全自然が宇宙的神聖性として啓示され得る。そのとき、宇宙は全体が聖体示現となるのである。”（エリアーデ1957/1969、4-5頁）

奥山（2000）、棚次（2004）も解説するように、エリアーデのヒエロファニー（聖体示現）は一種の論理矛盾を内包しており、そうした絶対的な論理矛盾にかかわるダイナミズムは「聖なる弁証法」と呼ばれている（棚次2004）。つまり、聖を絶対（無限）と見なすならば、俗は相対（有限）であり、絶対が相対に顕現するということが自体が自己矛盾である。このヒエロファニー（聖体示現）における聖の弁証法を聖に即して見れば、聖が俗に顕現するという逆説（聖の俗化）であり、反対に俗の側から見れば、俗が聖化・聖別されるという逆説（俗の聖化）となる。この二重の逆説が同一現象において達成されるのがヒエロファニー（聖体示現）であり、俗なるものなかに聖が分離し顕現すると同時に、その聖の顕現が聖の限定を意味するという逆説的特質こそエリアーデの「聖の弁証法」なのである（奥山2000）。

天皇制との兼ね合いで、ヒエロファニー（聖体示現）を援用する利点はいくつかある。最も大きな利点は、そうした宗教学上の概念を導入することで、西洋のキリスト教と天皇制における超越者・絶対者の把握様式を俯瞰して比較することが可能になり、その結果、天皇制を単純にアフリカ王権の亜種に還元することなく、日本人の皮膚感覚に即しつつ、一定の普遍的視野のもとに天皇制を論じることが可能になることである。そもそもヒエロファニー（聖体示現）で宗教を理解するという方法論自体が世界の宗教を過度に細分化せず、また『宗教とは何か』をアプリアリに定義する

ことなく、どの宗教が高次か、低次かといった西欧中心的な進化論的宗教論に身を投じることなく、世界の宗教を論じようとしたエリアーデの学問戦略の中心的な「装置」だからである。天皇がある種の宗教的権威であることは多くの研究者が認めるところだが、だとすれば、各種宗教をヒエロファニー（聖体示現）という切り口で普遍的に論じようとしたエリアーデの試みが本書の有用なツールになることは容易に理解できるだろう。

エリアーデ自身、述べているように、ある種の西欧人にとって、聖なるものが石や木の中に顕われ得る、という感覚は理解し難い。つまり一切の限定や規定から免れているはずの絶対者（無限）が相対（有限）に顕現するという感覚が受け入れ難いのである。正統的な西洋哲学の伝統からすれば、フッサールを持ち出すまでもなく、相対（有限）から絶対（無限）をどう位置づけるかという「有限（俗）から無限（聖）へ」という方向性－すなわち『超越』こそが西欧哲学の正統であり、こうした俗（人間）から聖（神）への方向性は哲学のみならず、キリスト教の教義の長い歴史の中でも根強い性向として継続している。キリスト教教義の中心に位置するのは、三位一体論、キリスト論の二つであることは論を待たない。この二つを「概念的」に整理したことで、我々と同じ人間でありながら同時に神であるイエス・キリストという矛盾した存在をキリスト教は説明することが可能となり、それはキリスト教が西洋社会に根を下ろす神学上の基盤を提供してきた。坂口（1996）によれば、三位一体の議論の核心は人間であるイエス・キリストがどうして神であり得るのかという点にあり、逆にキリスト論では神であるイエス・キリストの人性（人間性）は神性とどういう関係にあるのが中心のテーマである。いわば前者は俗（人間）から聖（神）という方向であり、後者は聖から俗へという方向性を内に含んでいる。三位一体は神学論争上、キリスト論よりも早期に解決されたテーマだが、聖から俗へという方向性を内包したキリスト論は容易に解決できない神学上の難題であった。キリスト教神学のみならず、西洋哲学・思想においても＜俗＞から＜聖＞の方向ばかりでなく、＜聖＞から＜俗＞へという方向性も存在する。しかし、西洋的な正統や主旋律はあくまで前者であって、後者はその副旋律、あるいはアンチテーゼとして位置づけられることが多い。前者を宗教哲学的に言えば「超越」であり、後者は「ヒエロファニー（聖体示現）」である。

上記の西洋の事情と全く正反対なのが日本の思想・宗教である。相良亨（1989）が日本思想史を通して明らかにしたように、また和辻倫理学の基本テーゼともなっている「形の無い不定そのものの究極者が、この世に具体的な形をとって顕現する」という感覚、すなわち「無限から有限に」という方向性（＝「わざ」）は日本における絶対者の自然（おのずから）な有り様である。まさにこれがエリアーデのヒエロファニー（聖体示現）に他ならない。「超越」と「ヒエロファニー（聖体示現）」を実存意識を中心に眺めると、ちょうど正反対の関係にあることを柵次（2004）は指摘す

る。彼によれば、「超越 transcendence」は語源的に、trans（超えて）＋ scandere（登る）であり、それはしばしば内在 immanence との対比の下で使われ、超越は実存 existence（ex 外に＋ sistere 立つ）や脱自 ecstasy（ek 外に＋stasis 立つこと）などと同様、世界や意識を超え出る運動性を語源的構造の内に孕んでいる。これと反対なのがヒエロファニー（聖体示現）（hieros=神聖な＋ phainomai=現われる、から来る）であるのは言うまでも無い。棚次はいみじくも“超越は人間の実存意識の外へと超え出る行為であり、ヒエロファニーは反対に人間の実存意識の内へと顕現する現象である”と述べている。

「聖（無限）」から「俗（有限）」へを特徴とするヒエロファニー（聖体示現）は日本の宗教学上の重要概念である本地垂迹説の理解にも大変有益である。本地垂迹説は日本のカミ（神）とホトケ（仏）の関係を示す宗教教理であり、「本地」とは仏教の仏であり、仏（本地）が日本の神々として仮に姿を顕したものが垂迹神とされる。〈本／迹〉〈権／実〉に現われた宗教教理のねじれ現象と日本人心性について中村生雄（1994）の論考をベースに見てみよう。そこには日本人の宗教感覚として、聖（無限・本質）から俗（具体的な顕れ、現象）へというヒエロファニー（聖体示現）的方向の根強さがはっきり窺える。それは中村（1994、103頁）の言葉を借りれば“〈実〉という理念よりも、〈権〉という現実的・実用的な効能を求める日本人の実利的・功利主義的性格が反映し”ており、“隔絶した絶対者の存在でなく、より抽象度の低い身近な存在に生活実感に根ざした親しみを抱くという、日本人の現実志向的、現世志向の反映”に他ならない。

神仏習合の根底をなす本地垂迹説の〈本／迹〉とは、そもそも法華経を解釈する天台教学上の教理的な概念である。〈本〉は普遍の実体、永遠の本質を意味し、一方、〈迹〉は多様な現象、方便としての権（かり）の姿の顕れを意味する。法華経の前半部分に登場する釈迦（ブツダ）は永遠不滅の超越神たる久遠本仏が歴史上の人間の姿をとって〈権（かり）〉に顕れた存在に過ぎないとされる。後半部の如来寿量品になって法華経の真の主役である久遠実成の仏がはじめて登場し、前半部分は衆生を〈実〉の久遠本仏にいざなうための方便として〈権（かり）〉の仏として釈迦を立てたことが明らかにされる。天台教学では法華経のこうした二重構造を前半の迹門と後半の本門とに分けて捉え、この〈本／迹〉関係を他の経典内容の判別にも適応して、法華経のような究極的真理を含むお経を〈実経〉、それ以外のものを権（かり）の教えとして〈権経〉とに分類する。つまり、仏教教理的には、〈本〉に対して〈迹〉は仮設的・方便的であるがゆえに劣ったものであり、また〈権〉は現象的・派生的にあるゆえに〈実〉より劣位に置かれる。宗教教理上〈迹〉〈権〉である日本の神が、〈本〉〈実〉である仏の存在に一方的に上昇してゆき、ついには仏教教理の中で外来の仏と土着の神祇が調和融合されて本地垂迹説が完成されるに至る。

ところが、中世になると、こうした〈権〉と〈実〉の関係は全く逆転しまう。中村によれば、

＜実＞は究極の真実を含むものの、まさにそれゆえに現実世界では無力であり、＜権＞はさしあたっての代用品ではあるけれども、まさにそれゆえに絶大なはたらきをすると理解され、院政期から中世への権現信仰の隆盛などにもそれはつながると言う。こうした実・権の逆転は日本の神（神社）の分類にも適応され、伊勢神社、出雲神社、鹿島神社、香取神社、春日神社、熊野神社などは由緒正しい正統な神社－権社－として分類され、その祭神は「権社の霊神」として位置づけられた。他方、国の正統からはずれたその他の民衆民俗的な神社は実社として分類され、その祭神は鬼神や蛇神などの「実社の邪神」と位置づけられた。こうした仏教教理的な「取り違え」「逆転」は、単なる間違いや知識の不備から起きたものでないことは中村（1994）の論考に詳しい。当時の第一級の宗教学者・知識人もこうしたねじれをねじれと感じていないのである。つまり、本来、「実」の方便としての＜顕れ＞に過ぎない「権」が、日本のカミの正統の位置を占めるという奇妙な事態が起きてしまった。こうしたねじれや論理的転倒を何ら不思議に感じないという宗教的感性は、日本では「聖」から「俗」へという宗教的ベクトルがいかに根強いかを示しており、日本のカミが本来すべて「崇り神」であったとする佐藤（1987）や中村（1994）の指摘も「聖」から「俗」へというヒエロファニー（聖体示現）－タタリ－が日本の宗教的本質と深くかかわることを暗示している。正統な本地垂迹論から排除された鬼神・蛇神の実社の神々は中世民衆の心を深く捉え、「神道集」や「説教節」に見られる日本の神の出現譚や苦しむ人・苦しく神のモチーフとして民衆の支持を受け、語り継がれていった歴史を中村（1994）は詳細に論じている。

「わざ」や天皇（制）をヒエロファニー（聖体示現）との関連で述べる利点は西洋思想やキリスト教との比較にとどまらない。ヒエロファニー（聖体示現）は絶対他者との出会いの経験－オットーの言う「ヌミノース」－を引き継いでおり、それ故、清明心の発生という政治的・倫理的な服属儀礼や深層心理的な規範意識とダイレクトにかかわる。エリアーデ自身、オットーの仕事に言及しており、棚次（2004）は“オットーが「聖なるもの」の非合理的要素に着眼したのに対して、エリアーデは「聖なるものの全体」を視野に入れようとした”と述べている。棚次（2004）も解説するごとく、オットーは宗教に特有な現象として、善なる精神・絶対精神と言った道徳的合理的要素を差し引いた「聖なるもの」を表現するために、numen（神威）からヌミノーズという用語を作り出した。オットーは深い宗教感情の発動として自然感情としての恐れとは質的に断絶したヌウメン的畏怖を抽出した。それは人間が絶対者に接した時に感じる概念的把握が不可能な薄気味悪い身の毛がよだつ「デモーニッシュ（魔物的）な畏怖」の経験を指し、ヌウメンの対象は、奇怪なもの、慣れていないもの、理解不能なものとして人間の心情を全くの驚きを持って満たし、「絶対他者」として経験される。ヌミノーズは「秘儀」を形相として「反発的要素（戦慄すべきもの）」と「吸引的要素（魅了するもの）」の相反する内容を有するとされる。オットーの「ヌミノーズ」やエリ

アーデのヒエロファニー（聖体示現）は、次元の異なる絶対他者（絶対者）に人間が遭遇した時の圧倒的体験が中核となっており、それは宗教的に重要なだけでなく、清明心（スメラ）や超自我といった天皇制や深層心理学問題に深くかかわっている。清明心（スメラ）や超自我との関連は既に論じたのでここでは繰り返さない。

ヒエロファニー（聖体示現）としての「わざ」や神懸り・憑依（カミダーリ）は人びとに畏怖の念を引き起こすとともに、それを体験・共有する場は非日常的な始原の芸能の場であり、遊びや文化の本源として我々の心を揺り動かし（タマフリ）、惹きつけて止まないものである。そうした芸能の「わざ」を生業とする芸能者は社会的に差別された底辺の人々が担ってきたことは網野史学に詳しい。芸能者は「聖」性とともな「賤」視され、ケガレに深くかかわると見做されてきたことはよく知られている。つまり「わざ」としての芸能はハレ・ケ・ケガレという日本民俗学の最大のテーマに直結し、それについても順次、言及してみたい。

#### （４）タマフリとしての「わざ」

「わざ」の原義は隠された神意の顕現（カミワザ）であり、憑依（カミダーリ）やそれを演出する芸能者・技芸と深くかかわることは既に明らかであろう。「わざ」とタマフリ（鎮魂）の関係を「原タマフリ」として、工藤は芸能論との兼ね合いで詳細に論じている。工藤の論考に沿いつつ「タマフリ」について見てみよう。「タマフリ」の「フリ」については旧来より諸説あり、工藤（1981）によれば、(i) 三品彰英の[朝鮮語説]、(ii) 松岡静雄の[降り説]、(iii) 折口信夫の[触り・殖ゆ説]、(iv) 『梁塵秘抄口伝集巻14』の[振りおこし説]、(v) 土橋寛の[揺り動かし説]、などがある（三品説については後述）。これら諸説は大きく分けると、折口説に代表される外側にある外来魂を特定の身体に附着させる「タマフリ」説と、土橋説に代表される身体の内にある衰弱した魂（内在魂）を外から刺激して揺り動かして元気にする「タマフリ」説の二つになる。工藤はどちらが正しいかではなく、古層における「(タマ) フリ」は、それらすべてを同時に含む幅広い語であったのではないかと述べ、その上で「タマフリ」の原点として天岩戸伝説のアメノウズメの踊りと神懸り・憑依を挙げ、そこから「原タマフリ」の構造を以下のように導き出している。

“(i) ある人物が、ササの葉など自然物あるいは剣・鏡・玉などを身につけることで、神的な力を身に附着させる。(ii) さらに、ウケを踏みとどろかすとか、太鼓・ドラを打ち鳴らすとかの音響効果と、おそらく激しい乱舞の中で、神懸りする。これは、ある特定の神が憑くとしてもいいし、あるいは精神の状態が日常から非日常へと飛躍する、いわば忘我状態に転ずることと言い換えても

いい。(iii) この神懸りの状態の中で、さらに非日常的な行動をとる。(iv) この神懸り状態の人物の諸行動を見ている人がいる。人々は、呪術として効果があるという共通理解と、その行動・音響効果が直接的に働きかけてくる力によって、内的に高まり、興奮・熱狂の状態に入る。(v) 神懸りした人物の諸行動と、それを見ている人々の内的高まりとが呼応して創出された熱狂・興奮によって、衰弱した魂（内在魂）は揺り動かされ、強力な生命力に満ちた魂（外来魂）も寄り来たり、抜け出していた魂も体内に戻り（タマシズメのタマフリ）、そして同時に太陽に象徴される自然界にも生命力がみなぎり、かくして世界全体に生命力が復活したことになる。”（工藤1981、59-60頁）

工藤によれば、こうした「原タマフリ」から神懸りの要素と興奮・熱狂の要素が排除・儀礼化されて種々の国家祭祀が構成されたが、そこでは既に上記の「タマフリ」の核の部分は喪失されてしまったという。彼は上記の「原タマフリ」の構造は、神とか呪術とか信仰・宗教的限定を取り払い、芸能・芸能者の行う劇的世界に引き継がれ生き延びていったと述べている。

「わざをき（俳優）」としての芸能者は、浮浪（うかれびと）や物乞いや遊女など社会底辺の差別された階層の人々であったことはよく知られており、網野はそうした芸能者と天皇の結びつきを中世前期を舞台に無縁・公界といったキーワードを用いて生き生きと描き出している。河原や村々の境・周縁に位置する無主の地に設定された非日常的時空間・異次元空間で、祭りや「市」が開催される。そうした祭りこそ、芸能者が活躍する場であり、そこでは芸能者（わざをき－俳優）だけでなく、地縁に縛られず広域を移動する商人達が「わざ（技）」によって作り出された様々な製品を「市」で商う。「市」では境界や階層を超えて商品が自由に売買され、社会制度上の境界・階層が一時的に消失する自由空間（無縁・公界）が創り出される。工藤は芸能者が演出する祭りにおける「タマフリ」にも、あらゆる<死>からの解放・蘇生という限定・境界を超える働きがあると述べている。中でも大切なのは、あらゆる時代・地域を越えてすべての人間に普遍的な生命の有限性・死からの解放と、その人が所属する社会の権力による魂の圧殺からの解放であるという。それ故、「タマフリ」は本来的に体制への風刺や諧謔・反抗といった反秩序性を帯びやすく、ある種の「いかがわしさ」「罪性」を伴う点を工藤（1981）は指摘している。

三品（1971）によれば「タマフリ」の「フリ」は、朝鮮語の「火（pur）」「赤・赫（purk）」「明（park）」と同系語であり、「光るもの－神霊」「神霊の降臨すること」などを意味するという。さらに興味深いのは、巫覡の行なう神事儀礼を韓国語ではプリーと言ひ、これが日本語のフリウ（風流）、沖縄・八重山地方のプーリ（豊年祭）の語源であるとされている。京都の町衆が熱狂する「祇園祭り」は、疫病神である牛頭天王を祭神としており、それは朝鮮由来ともインド由来ともされる外来神である。その祭神にはアマテラスから追放されたスサノオの神が重ね合わされ、祇園祭り自体も



極めて反体制的内容に満ちた民衆の「タマフリ」であったことが歴史的に知られている。

### (5) ハライ・ケガレとしての「わざ」

前記のタマフリは熱狂と興奮・エネルギーの発散・遊び・場の一体感（参加者の社会階層や決まりごとの一時的消失や反転）という体験であるために、社会的逸脱やある種の猥雑さを本質的に含んでいる。芸能を担う芸能者が社会的に差別された人びとであるという理由だけで芸能が「ケガレ」視されたわけではなく、祝祭・祭礼に伴う「神あそび」や「タマフリ」という魂の再生体験そのものに「ケガレ」は深くかかわっている。前記の工藤は傀儡<sup>くくつ</sup>芸人の話として、芸能を演じることが生活の糧を得るためだけでなく、演じる側も「タマフリ」や反秩序性といった体験に深く惹きつけられている様相を描写している。日本の芸能論として評価の高い渡辺保（1974）の歌舞伎論においても、歌舞伎のタマフリ体験の底には、ある種の「禍々しさ」「きわどさ」「反秩序性」などのケガレ・犯罪性が息づいていることが生き生きと描写されている。

「わざ」がタマフリやケガレと密接にかかわることからすれば、そもそもケガレとはどのような事象であるのかが問われなければならない。前々項で筆者は「わざ」がヒエロファニー（聖体示現）であることを指摘した。無限定で不定なる「聖」がこの世という俗界に「有限」の形をとって顕れること自体が塵にまみれることであり、ケガレに他ならない。日本の宗教用語で言えばそれは和光同塵である（聖なるものがその光を和らげ、この世の塵にまみれること）。

ケガレを深く理解するためには、ハレ・ケ・ケガレという日本民俗学の根本テーマに言及せざるを得ない。それは日本民俗学の根本テーマでありながら、諸説が錯綜・対立していて、門外漢の筆者にはどうしてもハレ・ケ・ケガレの関係がある時まで理解出来なかった。折口信夫、柳田國男、波平恵美子、桜井徳太郎、宮田登、園田稔など諸氏の論考をいくら丹念に読んでも、筆者の「臨床感覚」と民俗学の諸説・議論は重要な部分がフィットしないのである。ハレ・ケについて、ハレは公式で非日常的な＜晴れ＞の出来事・儀式であり、一方、ケは日常的・常態な生活を指すというのが民俗学の教科書的理解である。内観の臨床からも明らかなように、精神療法という方法論は非日常的・儀礼的な時空間（ハレ）を治療構造として設定し、そこで患者は日常（ケ）から離れた自己超越的な経験をし、心理的な死と再生や超自我の修正が行われることは既に紹介した。つまり筆者が30年近くかかわってきた精神療法という実践は、民俗学のハレ・ケ・ケガレと深くかかわる臨床現場である。しかし、上記の民俗学者の「ハレ・ケ・ケガレ」論をいくら読んでも、筆者の頭は整理されるどころか一層混乱し、諸説はどこかがおかしいと感じつつも、門外漢の筆者にはそれを意識化・言語化することが出来なかった。まして、それは門外漢が軽々に口出しできない民俗学の根

幹テーマである。

こうした行き詰まりの中で筆者は近藤直也（1986、1997）の論考を目にした。彼の論考を一読した途端、筆者は近藤の「ハライ・ハレ・ケガレ・ケ」論を体感として理解できた。それは内観法の実践を理論化した筆者の臨床感覚とぴたりと符合し、ある種の論理的整合性を備えていた。近藤の理論をめぐる民俗学的な細かい議論や諸家とのやりとりについては、近藤自身が言及しており、彼自身の著作（近藤1986、1997）を参照してもらいたい。ここでは近藤の論考に沿いながら、それまでの諸家の「ハレ・ケ・ケガレ」論を概観し、近藤の「ハライ・ハレ・ケガレ・ケ」論を紹介してみたい。

ハレ・ケをめぐる民俗学研究は近藤（1986）が概説するように、大きく二つに分かれる。一つは折口、柳田、波平らの諸説に見られる、ハレとケが互いに対立する概念だとする考え方である。もう一つは桜井、宮田、園田らの諸説に見られる、ケをエネルギー、ケ（気）と見做し、ハレはケを補充するとの考え方である。

折口は、ケを普通または日常として位置づけ、ハレはケに対するので晴れがましく公然たる場合とし、ハレはハルと同系で、ハライに由来すると考えた。同様に、柳田もハレを祭礼と関係して位置づけ、ケを常または普段と位置づけている。ハレとケでは服装・食事・言葉遣いも全く違っている。波平もハレを日常性から切り離され、神ごとと関わり合う観念や行動様式と規定し、一方、ケは日常普通の事柄、それについての観念や行動様式と規定する。

こうした折口、柳田、波平のハレ・ケ論に対して、ケをケ（気）すなわちエネルギーとして捉え、独自のハレ・ケ論を展開するのが桜井、宮田、園田である。“桜井徳太郎は、ケを「気」と解し、農業生産を可能ならしめるエネルギー源とし、ケ＝エネルギー論を主張する。さらに、ハレについてはケのエネルギーを確保するために必要なものとし、ハレとケは必ずしも対立するものとは考えていない。園田稔は、基本的には桜井説に同調し、ハレとしての祭りには、ある種の救済志向があると説く。つまり、エネルギーとしてのケが衰退した状態がケガレ（気枯れ）であり、ケの衰退を再び活性化させる意味で、ハレが存在するとし、彼はこの救済志向「脱俗の構造」と呼んでいる。宮田登も桜井や園田と同様にハレとケを位置づけている。即ち、ケは気・生命力・気力であり、ケの衰退を回復する意味でハレがあるという。”（近藤1986、40頁）

ハレとケをどう位置づけるかで上記のように諸家の議論は鋭く対立しており、加えてケガレについても大きな意見の相違がある。ケをエネルギー（気）として捉える桜井、園田、宮田は、ケガレを「気枯れ（桜井説）」とするか、「気止レ（宮田説）」とするかで細部は違うものの、ケガレをエネルギーの止まった状態、枯れた状態と考えることでは共通している。また、そうしたケガレがハレによって救済・回復されケ（気）に戻るという説明がともになされている。これに対して、波平

はケガレは桜井、宮田が言うようなエネルギーが無くなった状態ではなく、病気、怪我、死などの不浄な出来事 (=ケガレ) を指し、それは人々に強い影響を与えるエネルギーを有しているとの「ケガレ=力 (ちから)」説を提唱する。波平はハレ・ケ・ケガレが互いに対立しあう関係にあると同時に、三つで一つの大きな観念をなし、三項対立・相互補完的概念となっていると説明する。波平 (1984, 1985) のハレ・ケ・ケガレ論は現在の民俗学界で大きな支持を受け、影響力も大きい。波平は折口、柳田と同様、ハレ・ケを非日常・日常という相対立する観念や行動様式として捉え、ケガレとハレは、ケ (日常・常態) に対して非日常的な観念や行動様式であることで共通するが、後者 (ハレ) は清浄な神ごとにかかわり、前者 (ケガレ) は仏事や死にかかわる不浄の出来事である点で区別されるという。

まず、ケをケ (気) とする桜井、園田、宮田の三氏の説を取り上げてみよう。近藤も指摘するように、彼らの説では、ケ→ケガレ→ハレ→ケという三極循環論となる。桜井の説を継承しつつも、さらに工夫を加えて、それを祭りの構造に当てはめたのが図1の園田説 (1977) である。

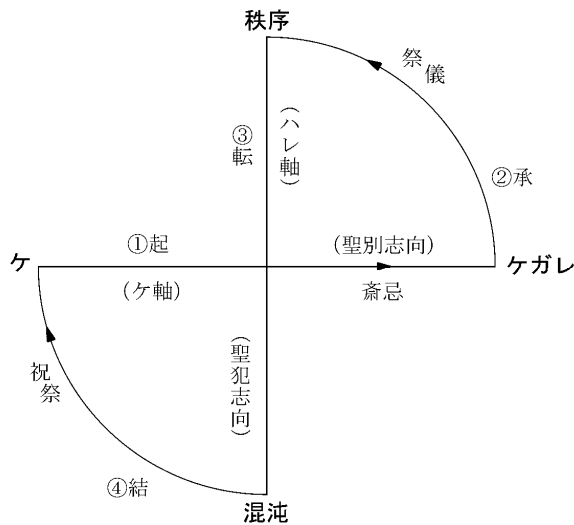


図1 祭の概念図 (園田 1977)

桜井のハレ・ケ・ケガレの三極循環論や「気枯れ」説に対して、上野千鶴子 (1977) は“構造化された時間の中の『死』は、ただ象徴的にのみ喚起されるコスモスの死であって、変動の中のノモスの死=社会的無秩序を意味する訳でない。桜井氏には、過程分析のカテゴリーを変動分析に持ち込んだ無理がある”と批判している。ケをケ (気=エネルギー) ととらえる桜井、宮田の説を読ん

で筆者は素朴な疑問を感じた。桜井も宮田もともにケはケ（気）であるとしながら、同時にハレが非日常態、ケは日常態であるとも解釈している。となると、目立たない毎日の生活の繰り返しである日常態（ケ）がどうしてエネルギーに満ちたケ（気）であるのか、日常態としてのケとエネルギーのケ（気）はどんな関係にあるのが筆者には全く理解できなかった。さらにケガレはエネルギーの無くなった状態とされるが、筆者の臨床感覚からすると、「タマフリ」という状況は反秩序性を帯びたケガレであり、それはエネルギーが無くなった状態ではなく、逆にエネルギーが賦活化された状態である。つまりケガレは「気枯れ」や「気止れ」でなく、エネルギーが賦活化された状態で、ケ→ケガレ、でなく、ハレ→ケガレではないかと臨床的に推定していた。

図1の園田のハレ・ケ・ケガレ論は示唆に富むところが多いが、やはり、なぜケ→ケガレなのか、また図中の祝祭（④）こそ、タマフリであり、ケガレそのものではないかとの疑問を禁じえなかった。園田は祭儀と祝祭とで構成される「祭」の構造を図のように起承転結で整理するが、日常態と非日常態を往復する精神療法という内的「祭り」の臨床からすると、「わざ」の体験過程は起承転結より、序・破・急の様式を取ると考えられる。そもそも起承転結は漢詩に由来する思考様式で、いわば論理の形式である。一方、序破急は日本の能という演劇に由来する思惟様式で、「わざ」や体得・実感のプロセスに他ならない（芭蕉の連句においても、その基本構造は序・破・急になっている）。

ケガレを死や病気などの不浄な出来事と捉え、ケガレに力（ちから）・エネルギーがあるとする波平の説は桜井、園田、宮田の説より、筆者には混乱は少なかった。しかし、波平のようにケガレを不浄なもの、死や病気と関連させてマイナス評価で位置づけてしまうと、芸能のタマフリに伴うケガレ性が全く理解できなくなるし、そもそも祭りという「ハレ」の儀式の一部を構成する祝祭や芸能がなぜ人々にエネルギーを与え得るのが理解できない。また波平のケガレ論では祭りばかりか、内的「祭り」としての精神療法の死と再生（タマフリ）が理解できなくなる。近藤も指摘するように、ケやケガレの意味づけが波平と桜井、園田、宮田では全く異なっているものの、体験過程の順番としては波平もケ→ケガレ→ハレ→ケという形になる。

こうした従来のハレ・ケ・ケガレ論に決定的な異議を申し立てたのが、近藤直也の「ハレ・ケ・ハライ・ケガレ」論である。近藤（1986）の説は極めて明快で、その骨格は図2、図3に要約される。近藤は従来の民俗学の諸説が、ハレ・ケ・ケガレの三つで概念構成しようとした点がそもそも無理なのであって、新たにハライという概念を導入する必要性を提起した。ハレとケ、ハライとケガレは相互に次元の異なる概念であり、ハレとケは静的なある状態を指す語である。一方、ハライとケガレは動的な働きや志向性を表す語であるという。

図2にあるように、近藤の説はハレとケが非日常と日常（常態）を指す語であるとした点で折口、

柳田以来の民俗学の伝統を引き継いでいる。ハレとケは静的なある種の状態であり、あくまで対立し、それらは相互に入れ替わることは無い。しかし、両者は対立しながら様々な表現の組み合わせをとる。つまりハレは非日常の様態であり、それは人間の文化の側面、公・秩序性、儀礼などを表す。一方、ケは日常の様態であり、人間の私的な側面、動物的な自然の側面を表す。人間には動物としての自然な側面と、人間らしさとしての文化的側面の両者があり、それらはハレとケとして対立するが、どちらかを善悪、清浄・不浄として価値判断を固定的には下せない。というのも、ハレは「人間」にとって善き事ではなく、文化としての社会秩序を保守する側にとって善き事柄なのであって、同じハレも自然をむき出しにした人間にとっては、少しも善き・望ましい・めでたい・清浄な事柄でないからである。ハレの側に立つか、ケの側に立つかで同じ事象でも価値判断は逆転してしまう。さらにハレとケは対立しながらも絶対的なハレや絶対的なケというものは有り得ず、ハレはケとの関係において、またケはハレとの関係において相対的に決定されると近藤は言う。つまり、“ケは、絶対的な意味での自然を指すのではなく、ハレが文化に相当すれば、ケは自然に相当するという意味である。従って、客観的に見れば明らかに文化に属するものであっても、より高度な文化と対比すれば通常のものとして位置づけられるという意味である。通常の、ありきたりのものという意味の自然であり、気取らずに「自然にふるまう」という意味の自然である。また、ケが動物に相当するとしたのは、絶対的な意味での動物を指すのではない。文化を持った人間に対して、どちらかと言えば自然的な動物としての性格を示すという意味の動物である。従って、人間ではあっても、動物的側面を持つ場合はいくらでもある。文化の基準をどこに設定するかによって、いくら客観的に見て文化であっても、その基準より外のもは自然となり、動物の範疇に含まれる。”(近藤1986、64頁)

ハレ・ケが静的な対立概念であるのに対して、ハライとケガレは動的な対立概念である。ハライは文化的装置であり、ハレを志向し、種々の儀礼を通して公的秩序性のもとにハレの状況を人為的に創り出す。ハライは、ハレを志向すると同時に、公と私、文化と自然、人間と動物などを識別し、ハレとケの秩序付けを行う。葬式と婚礼は内容は異なるにせよ、内容が儀礼的であるかぎり、ハレであり、晴れがましく公然たる状況は両者に共通している。ケガレは気枯れや気止れではなく、ケへの傾斜を意味するケクアレあ(生れ)(=ケガレ)であり、ケガレはハライと表裏一体の関係にあり、互いに動的に対立し合いながら、ハレとケを繋ぐパイプ役を果たす。

近藤によればハレ・ケと次元が異なる動的概念のケガレをハレ・ケ・ケガレとして対置させること自体が無理であり、これまでの諸家の説はハライの役割を軽視して、独立した一個のカテゴリとして位置づけず、ハレ・ケ・ケガレの三極(三項)構造で物事を説明しようとしたために、様々な矛盾が起きたと説明する。近藤によれば、死や出産、月経は人間の動物的側面を曝け出すもので

あって、これは波平の言うケガレではなく、自然・動物としての人間の常態のケである。自然・動物としてのケを克服し、社会の公的秩序に組み込むために、葬式、産育儀礼、初潮祝い、月小屋への忌み籠りなどの儀礼がとり行われる。

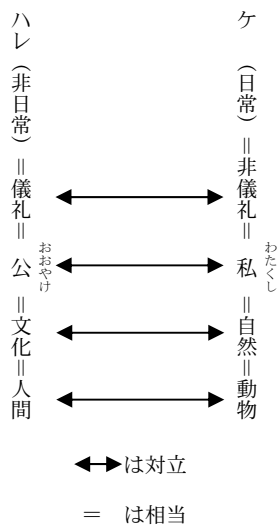


図2 ハレとケの関係 (近藤1986)

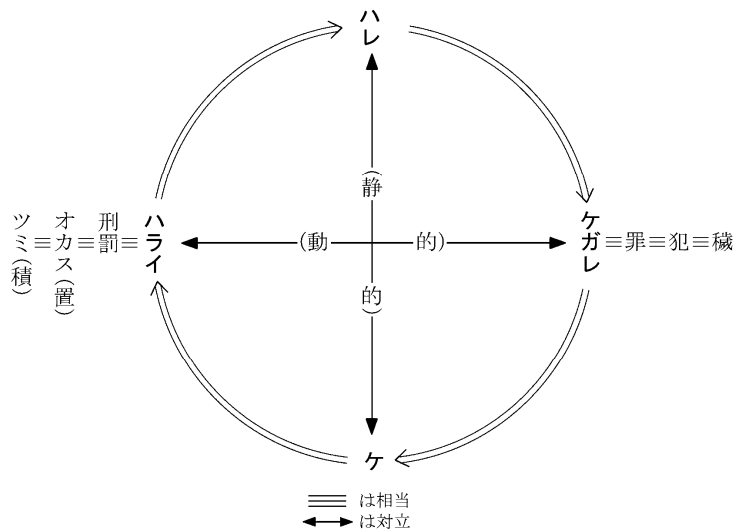


図3 法律・宗教・道徳・政治・経済的枠組み

設定によるケガレとハライの位置づけ (近藤 1986, 一部修正)

ケからハレに移行するための文化的仕組みがハライであり、それとは逆の方向性を持つ人間の自然・動物への傾斜がケガレなのである。ハレの観点からすれば、動物的・私的な行動様式への傾斜(ケガレ)は悪・不浄という価値判断が下されるが、ケの視点に立てば、ハレの秩序の支配する公的な時空間は極めて窮屈なもので、ケガレこそハレの秩序から人間を解放させ、ケを充実させる役割をもっている。これは近藤も指摘するように祭りの祭儀と祭礼(祝祭)の二側面に見事に符合する。つまりハレを創出するためのハライが祭りの祭儀に相当し、一方、ハレ(非日常)が達成された後に行われるケ(日常)への回帰(ケガレ)が祭礼に相当する。祭儀は公式、厳肅、かつ様式化されたものだが、祭礼では全く逆に人間の自然的・動物的側面・私的側面が解放されて、大いに飲み食いし、時には性的放逸も伴うことが知られている。こうした祭礼(ケガレ)に芸能が伴うのは言うまでも無く、まさにそれは個人のエネルギーを発散させるタマフリの体験に他ならない。祭礼は大きなタマフリの体験であるが単なる無礼講や無秩序・混乱ではない。そこでは公式なハレや日常態としてのケの約束事とは質的に違ったケガレ(祝祭)の約束事が支配する特異な時空間であることが網野の歴史研究などで知られている。宗教学的にこれを言い換えれば、ケからハレを創出するハライは日常から非日常への「超越」であり、人間がカミを迎える秩序形成・儀式的行為、俗から聖への方向である。一方、ハレからケへの回帰はそうして迎えられたカミ(聖)が祭神として目に見える「俗」に宿り、神輿に乗せられて街中に担ぎ出されて姿を顕現するヒエロファニー(聖体示現)である。つまり、祝祭の「タマフリ」は単なる無礼講や動物性の発散ではなく、カミをこの世に迎えた熱狂であり、神人の合一、あるいは死(超越)を経た再生の歓びである。聖(ハレ)→俗(ケ)を特徴とするヒエロファニー(聖体示現)としての「わざ」は、ハレの公的秩序性と反対の動きなしており、それゆえ、神あそびの「タマフリ」には反秩序性や侵犯性というケガレ性が必然的に伴う。こうしたケガレの反社会性は以下に述べる、犯す(オカス=置かす)と罪(ツミ=積み)の説明で一層明瞭となる。

近藤の「ハライ・ハレ・ケガレ・ケ」論は、図3にあるハライ、ツミ、オカスなどと関連して精神療法における防衛処理の過程と見事に符合する。ハライ、ツミ、オカスについて近藤の説明を見よう。

ハライは「お祓い」という神道用語が示すように、日本においては呪術宗教的な行為として知られているが、ハライは「支払い」の語源であり、交換・贈与と関係して経済学の原理とかかわり、さらには罰金によって罪を贖うという意味で刑法・法律的側面も有している。近藤はハライにおける経済的側面、法律的側面、神道・宗教学的側面、民俗・民俗学的側面の多方面にわたるハライを詳細に検証している。その内容はあまりに詳細なのでここでは結論のみを紹介しておきたい。

近藤(1986、77頁)によれば、ハライは宗教・刑法・経済などの側面において、すべて再生の機

能を果たすという。例えば、神道・宗教学的立場の人々は、ハライを罪や穢れを除去する手段として位置づける傾向にあり、罪を犯した者は、ハライによって、無垢の状態に立ち戻ることが可能だとされている。法学・法制史の立場においては罪と穢れは分けて考える傾向にあるが、ハライは罪と穢れの両者に関与し、祓具（はらえつもの）を罰金として支払うことで結果的にハライによる再生が行われるとされる。経済学的側面においては、贖罪のために提出された海山の幸は祓具（はらえつもの）としての性格を持つと同時に、交易の手段ともなる。財物の提出によって、罪が許されるという点を経済学者は交易という経済的側面からとらえようとするわけである。祓具を富と見做せば、ハライは経済的側面を持つばかりか、再生機能を果たすものであった。例えば、スサノオは祓具としての千座置戸の提出によって、天上界から根の国に生まれ替わることができたし、現在の商業活動においても、商品に対して代価を支ハラウことによって、品物の所有権が変わる。品物にとって所有権が替わるということは、まさにもう一つ別の世界に生まれ替わることを意味しており、再生の役割を果たしている。民俗学領域でも宮田、波平、井本、原田・安部らにはハライを生命更新または再生の機能を認めようとした観点があった。しかし、彼らはハレとケを明確に対立させる観点、またはハライとケガレを同次元で対立させる観点を明確に持っていなかったために、ハライが持つ再生機能を過小評価したり、逆にケガレが持つ再生機能を過大評価したりする過ちを犯していたと近藤は言う。近藤の図3で明らかなように、ハライとケガレは対立関係にあるが、両者は等しく再生機能を有している。即ち、ハライはケからハレへの再生であり、他方、ケガレはハレからケへの再生である。

ハライ（祓い・払い）に続いて、近藤は法律・宗教・道徳・政治・経済という「公」の枠組みから見た場合、「ツミ（積み）・罪」と「オカス（置かす）・犯す」がどう位置づけられるかを論じている。

牧（1942）によるとツミという国語は上古からあるが、刑罰に相当する古代伝来の国語が見当たらないという。牧によればツミの本来的な形は「摘み」であり、罪ではなかったとされる。彼は刑罰に相当する大和言葉を求める中で、「仕置き」に行き当たっている。「仕置き」は法令や裁決を以って定め置く義であり、刑罰的実質から出た言葉ではない。しかし、近藤は「仕置き」の中心的な意義は「置」くにあるとして、それは記紀神話の千座置戸につながると理解する。千座置戸とは記紀神話で天上界の神々がスサノオから徴収した祓具（ハラエツモノ）であり、多くの台の上に置かれた罪を贖うためのおびたしい品物である。千座置戸の「置」と仕置きの「置」は、罪をハラウ点で共通する。折檻としての「仕置き」は、言わば犯した罪に対する代償を肉体的苦痛によってハラウことを意味する。つまり刑罰に相当する大和言葉は「置き」であり、ハライであったという。さらに大和言葉のツミは「置き」と同じ意味であり、自分が犯した罪や穢れをハラウために祓具と



しての財物を「ツミ（積み）」あげることであったと考えられる。もともと、自然、動物、「私」への傾斜という意味のケガレは、ハレ（公・社会秩序性）の観点から見れば、その秩序を犯し乱すものとして「罪」や穢れ、不浄としてマイナスの刻印を押される。そうして犯された罪は刑罰として祓具をツミ（積み）あげること許され、ハレの秩序の中に再び位置づけられ再生がなされる。つまり漢字としての罪は犯罪としての罪であり、他方、大和言葉のツミは「積み」として刑罰によってその罪を贖いハレに再び参入・再生する方法論、つまりハライとなる。

罪とツミ（積み）の関係が、犯すとオカス（置かす）にも同じく当てはまると近藤は言う。つまり、罪・犯とツミ・オカスは静的なハレとケの対立の中にあって、ケガレに対するハライとして動的に対立する。さらにハライとケガレを供犠と饗宴としても理解できること、ハライやケガレは神と人との間に交わされるエネルギーの交換であるとも述べている。ツミ・オカスに関する言語学的な妥当性を筆者に云々する能力はないが、日常のケから非日常のハレの秩序を実現するために、財物を積み上げて、置き・支払うこと（供犠）が必要であるとの民俗学知見は、精神療法の防衛処理過程にそのまま符合する。つまり、精神療法（内観法）では内的作業として公的秩序性（超自我）の修正・内在化が目標であり、そこでは、すむ（澄む＝住む）体験が観察され、それは上記のケからハレを実現する防衛処理の作業（＝ハライ）に他ならない。超自我の修正が行われる超越的体験とは個別的な母親・父親でなく、母なるもの、父なるものが機能する深層心理的な公的秩序性（＝ハレ）の出来事である。患者がそこに至るためには、身体の一部と化した無意識防衛的な超自我や歪んだ認知・思考様式を超越（カミ）への供犠として差し出し（自己去勢）、多くのエネルギーと葛藤を投入（＝ハライ）せねばならない。そうしたエネルギーの投入（ハライ）と積み上げ（ツミ）によって、患者は心理的な防衛・抵抗を乗り越え、自らの不適応な古い自分（超自我）をカミへの供犠として捧げ、より健康な超自我の修正・内在化が可能となる。そうしたハレの領域で死と再生を経験した患者は、再生に際して、それまで神経症的防衛に費やされていたエネルギーが解放されて、自己発見や洞察が内発的に顕れ（タタリ）、感動・驚き・歓びを伴う祝祭・タマフリを経験する。こうした祭儀（防衛処理＝ハライ）と祝祭（自己洞察とエネルギーの解放＝ケガレ）を経て、患者は再び日常生活へと戻っていく。

「わざ」は本来的に神意の顕現であり、不定・不可視な絶対者・カミがこの世に顕現するヒエロファニー（聖体示現）的出来事であることを考えれば、聖→俗のケガレやタマフリこそ「わざ」に相応しい。しかし、ケガレ（再生）がタマフリのエネルギーを獲得するためには、その前提としてハレがハレとして実現されていなければならない。つまりハライという供犠の支払いを通して、ハレという超越性・公性が創出され、一旦はケ（動物自然性・私性）が放逐（祓う）される必要がある。ケ→（ハライ）→ハレ（俗→聖）の過程は祭りの祭儀に相当し、それはいかにも儀式的で窒息

する死のイメージに満ちている。近藤も（1997、260頁）“「神を迎え」「神祭り」すること（祭儀の側面）は、ケの強化どころか、ケを瀕死の状態に追い込む極めて危険なものであった”と述べている。しかし、ケガレに十分なエネルギーが生まれるためには、その前提としてハライが十全に機能して、力強いハレが「補給基地」として創出されている必要がある。

供犠は「ちから」を創り出すための手段であり、一方、饗宴は「ちから」の共有並びに分配であるとの渡辺（1977）の説を援用しながら、近藤（1986、96頁）は“供犠は、ハライに相当し、饗宴は、ケガレに相当する。ケにとってはケガレこそみずからの活力を活性化させるために必要なものであったのである。ハライは、そのための根回しであったと言えよう。ハライは、ハレを活性化させるためのエネルギー源であるとすれば、ケガレはケを活性化させるエネルギー源であった。言わば、ハライとケガレは、ハレとケの間に交わされた力の交換であったのである。”“犠牲の本質は、贈り手がみずからの意志で、受け手の持つ力を引き出すことにある。”といみじくも述べている。

ハレ・ケ、ハライ・ケガレをめぐる上記のような事情を勘案すれば、「わざ」は単にケガレやタマフリという聖→俗のヒエロファニー（聖体示現）のみにかかわるのではなく、祭儀というエネルギーの消費（ハライ・「私」の供犠）の過程と祝祭というエネルギーの共有・分配（再生の饗宴）の過程の双方にかかわっていると言える。つまり、「聖」と「俗」をめぐる一連の力動を実現する全体的な仕組みや構造、実践知こそ「わざ」であり、「わざ」は＜俗（ケ・私）→ハライ→聖（ハレ・公）＞と＜聖（ハレ・公）→ケガレ→俗（ケ・私）＞の双方の過程にかかわることで、「公」と「私」を十全に結びつける役割を果たしている。

ハライとケガレをめぐる「わざ」のダイナミズムは民俗学的に重要なばかりか、深層心理学的にも大切な出来事であり、精神療法的には治療構造と体験過程の關係にそのまま重なる。それは言い換えれば、不定なる絶対者が宿る通路・依り代としての構造（作為・型・わざ）と、自然（おのずから）で内発的な生成・顕現（すむ（澄む＝住む）・タタリ）との關係を論ずることであり、宗教学的には既に紹介した中村の＜制度としての祀り・守り神＞＜発生としての祀り・祟り神＞のテーマにそのまま重なる。

#### （6）内観の体験過程と祭儀（ケ→（ハライ）→ハレ）・祝祭（ハレ→（ケガレ）→ケ）

精神療法と祭りが同じ時間構造を持つことは、既に河合が指摘するところである。河合（1981）はリーチの有名な聖・俗の時間構造を引用して、それがカウンセリングの日常生活時間／治療時間の往復の様相と近縁であるとして精神療法の基本構造を理解した。河合は宗教学の聖・俗の往復とカウンセリングの日常／非日常の往復の類縁性を指摘したものの、内容にまで踏み込んだ考察はし

ていない。

聖・俗の時間（ハレ・ケ）や祭儀（ハライ・死）と祭礼（ケガレ・再生）の関係を精神療法とのかかわりで考察するには内観法はうってつけの材料である。というのは、河合が例示したカウンセリングでは、日常／非日常の質的区分けや体験の集中性は、内観法よりずっとマイルドであり、それ故、体験内容にまで踏み込んで精神療法と宗教学・民俗学的知見を比較することが難しい。しかし、集中内観の場合、患者（内観者）は7日間連続して夜も昼も、内観研修所の研修棟に「こもって」生活し、一日15時間、総計100時間を超える長時間、半畳の屏風内空間で決められた内省課題に連続して取り組む。1週間の集中内観は週1回のカウンセリングに換算すれば2年分のカウンセリング時間に相当し、実質的な体験密度からしてもそれはカウンセリング2-3年分に相当する。集中内観は深い退行を帯びた経験であり、1週間の間にエネルギーの消費（ハライ・防衛処理過程-祭儀の側面）の過程とエネルギーの産出（ケガレ・自己再生の「タマフリ」経験-祭礼）の過程が極めて明瞭に観察される。集中性に加えて、内観法は母や父に対する自分を厳しく見詰めなおす超自我的方法で貫かれており、「すまない」「いけない」という超自我（ハレ）や罪意識をダイレクトに扱う稀有な療法である。このため、集中内観では、ハレとケが空間の様相としても、体験内容としても明瞭に観察されるので、ハレ・ケ・ハライ・ケガレを実践に即して論じやすい。さらに重要なのは、内観の根幹である内省方法-内観3項目という内省テーマが身近な母や父に「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」という経済的な「支払い」原理や罪の問題として構成されている点であり、それは防衛処理や超自我の修正・内在化、さらには死と再生という深層心理的問題が、エネルギーの消費（供犠・ツミ・オカス）「支払い（ハライ）」と不可分であることを如実に物語っている。

内観3項目は一見、親の恩を強調した日本の方法論と見えやすい。しかし、そうした印象は臨床実践からも理論面からしても間違っている。実践で言えば、内観法は基本骨格を何ら変更せずに、西洋人にそのまま適応できるし、しかも超自我を巻き込んだ深い洞察が日本人と同様に体験される。西洋社会では、親の恩や親孝行といった概念がそもそも存在しないのであり、既に8000名を超える西洋人が集中内観を経験し、優れた西洋人の内観面接者も現われているという事実（専門の内観研修所も西洋各国に設置されている）は、内観3項目を中心とした「わざ」がある種の普遍性を持つことを明瞭に示している。精神療法的な理論からしても、内観法のシステムは西洋生まれの伝統的な精神分析（自我心理学）の臨床課題を見事に実現していることを筆者（2006）は精神療法的に明らかにした。

まず、最初、ケ→（ハライ）→ハレという祭儀の側面、すなわちハライによるハレ（公的秩序性）の創出と内観の体験過程の類縁性を比較検証してみよう。

ハライ（支払い）について、栗本慎一郎（1980、120-121頁）は経済人類学の立場から次のように述べている。

貨幣の本質とは、決して“交換に用いられる手段ではない（略）『聖』なる存在であるものが、人々に最も大切にされるものとしての『富』となる。だから、この『富』は、穢れを祓う力のあるものである。穢れとは、どの社会にも、大小、軽重各種あるものであって、他人から贈与の品物を受けっぱなしになっている状態も、軽度の穢れた状態なのであった。これを祓い清めることが『支払い』の起源である。”

近藤は上記の栗本の「贈与」や「支払い」について次ぎのようにコメントしている。“経済とは、一つの社会的枠組みであり、公（おおやけ）・文化といったハレの秩序が支配する。他人から贈与を受けっぱなしの状態は、みずからの財物を他人に与えることなく、一方的に自分の所に財物が集中することを意味する。このため、ケとしての私（わたくし）にとって、ケガレは極めて好ましい状態であり、負債としてのマイナスのイメージは無かった。ただ、ハレとしての公（おおやけ）の立場に立てば、贈与に対しては何らかの見返りが必要となる。この社会秩序を無視して、何の見返りも提供しなければ、必然的にハレとしての社会秩序を乱すことになる。このゆえに、他人から贈与を受けっぱなしの状態は、負債として位置づけられるのである。栗本は、この負債の観念をケガレとして位置づけたが、この規定はあくまでのハレとしての公・文化的視点に立ったものであり、ケの視点を欠いている。ケにとって、ケガレを負債とする必要はどこにもない。”（近藤1986、76頁）

近藤の贈与に関するコメントはある意味で正しい。ケ（私－わたくし）の視点に立てば、みずからの財物を他人に分け与えることなく、一方的に自分の所に財物が集中するケガレの状態は楽で好ましい状況である。贈与を受けっぱなしのケガレは、ケとしての私（わたくし）に何らマイナスではなく、逆に「タマフリ」となると言えよう。しかし、問題は贈与を受けっぱなしという状態が、果たして人間のどの発達段階においても、ケとしての「私（わたくし）」に楽で幸福な状態をもたらすかと言う点である。近藤も言うようにハレとケは厳しく対立しながらも、相対的なものであり、両者はハライとケガレによってダイナミックに結ばれている。超自我という現象からも明らかなように、ある種のハレがケの中に無意識構造として植え込まれており、ケの一部を構成している。これは、「公」に「私」がコントロールされているとか、「私」より「公」が優先されているとかいった問題ではない。そもそも人間は社会存在として生きる動物であり、社会（家族関係も社会）を離れては、動物としての私（＝ケ）は維持できない。「公」は大人になって社会に出るから必要なのではない。家庭の中の親子関係やトイレット・トレーニングから既に「公」は始まっており、幼稚園という集団生活でも「公」性の獲得は単に社会秩序を乱さないために身につけるのではなく、ケ

としての私がスムーズに日常を送るために必要なのである。

贈与を受けっぱなしで何の見返りも提供しないことはハレの社会秩序を乱すことになるのでマイナスの負債として位置づけられるが、ケからすれば負債とする理由は何も無いとの近藤の説明には相当の留保が必要である。近藤は社会秩序を「私」の外側に捉える傾向があるが、ケ（私的・日常）の内奥にハレがケの一部（超自我）として組み込まれているという「私」の基本構造からすれば、ケとハレの関係、さらにはハライとケガレのダイナミズムは、近藤の記述より一層複雑でダイナミックなものと考えねばならない。

「他人から贈与を受けっぱなし」の状態とは、人間の乳児で実現されている状況である。赤ん坊は母親への絶対的依存・全面的な庇護のもとにあり、彼らはミルク（母乳）を飲みたいときに飲み、寝たいときに寝、便をしたいときに排泄する。母親から種々の配慮（授乳・排泄の世話）・贈与を受けているにもかかわらず、そうした自覚は無論、乳児にはない。母子心理学的に言えば、乳児は健康な排便をすることで健康に育っているサインを母親に示し、便は母への返礼（贈与）の意味をもつのだが、それとても母親が乳児への愛情ゆえに「便」を贈与として受けとめるからであって、他者にとってそれは単に穢い便でしかない（つまり一般的な贈与ではない）。

こうした母子心理学的な意味での贈与の返礼はあるにせよ、乳児は贈与の受けっぱなしの状態にあり、それは乳児にはごく自然なことで、そうした周囲の適切な配慮を通して乳児は基本的信頼感を獲得していく。

ところが、子供が成長しても「してもらって当然」という事態が続くと、子供は他の子供と上手な関係が結べなくなり、子供のケ（日常）は不適応で混乱に満ちたものになる。大人になっても心理的な幼児性は誰しも持っているものだが、神経症や人格障害の人にはその幼児性が目立ち、それが認知行動様式の中核をなしている。これは神経症や人格障害の人たちが、「公」性を身につけず社会秩序を乱すといった善悪判断を言っているのではない。何より、彼らはそうした幼児性に由来する不適応や症状にみずから苦しんでいるのである。しかし、彼らは自分の幼児性ゆえに自分の日常（ケ）が不幸に満ちているとは思わない。それどころか、自分の不幸や不適応の原因は、親や社会が自分に「贈与・配慮をしてくれなかった」からであり、彼らは自らへの贈与の少なさが不幸の原因であると固く信じて疑わない。つまり、原因はあくまで親や社会といった相手側にあり、自分は「かわいそうな被害者、救済されるべき存在」と位置づけられる。彼らは財物・配慮がもっと自分に集中すれば、自分の不幸は解消されると思っている。こうした自己中心性は私事（わたくしごと）と言う意味でケガレの究極の姿だが、それがケとしての私（わたくし）に好ましい状況をもたらしていないのは明らかである。仮に、無償の贈与（ケガレ）をを求める患者に、周囲がいくら贈与を繰り返しても家庭内暴力や人格障害の患者に満足感や喜びは生まれず、ますます激しい要求が繰

り返され、嗜癖類似の悪循環に陥ることが臨床的に知られている。つまり、患者が単純にケガレを求めるとはケ（私）にエネルギーやタマフリをもたらすどころか逆に不幸をもたらしてしまう。

そうした患者の認知様式は内観3項目の内省テーマとは全く正反対になっている。つまり患者は母（あるいは父）に対して、「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」のみを憶えており、それにこだわり、母（父）に「うらみ」を抱いている。「うらみ」は依存攻撃性という強いエネルギーを帯びているが、それは魂を元気にする「タマフリ」としては働かない。「してもらって当然」という態度や姿勢はある意味、幼兒的なそれであり、内観では、「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」という被害的攻撃的な認知様式を「外観」と呼んでいる。これに対して、「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」という内観3項目の認知様式は大人のそれである。つまり、外観は「私」的幼兒的なケの様式であり、内観的認知はハレの「公」的秩序の様式である。

「外観」に代表される依存攻撃的な認知様式（ケ）から出発し、内観者（患者）が自力で内観3項目を實踐して、内観的認知（ハレ）を達成する過程が、民俗学的なケ→（ハライ）→ハレの祭儀のプロセスに相当する。筆者（長山2006）は内観法の体験過程を、①導入・探索期、②模倣・馴致期、③試行・葛藤期、④閉塞極期、⑤洞察解放・懺悔期、⑥静穏・定着期、の6つに整理した。筆者の区分けで言うならば、①～④が祭儀（ハライ）に、⑤～⑥が祝祭（ケガレ）に相当する。祭儀のプロセス－ハライで患者は一体何を支払い、何を供犠として捧げるのが大切なポイントになる。

内観3項目という内省テーマに沿って遠い過去の出来事を想起するのは、慣れないせいもあって最初は雲を掴むような感じになる（①導入・探索期）。しかし、情報遮断や集中性を高める治療設定や食事時に流される先輩内観者のテープを参考に、徐々に母親に「してもらったこと」「して返したこと」が思い起こされてくる（②模倣・馴致期）。母にうらみを抱いている内観者の中には母に「してもらったこと」が全く思い出せない人もいる。母（父）に「してもらったこと」をリアルに思い起こすだけで大きな心的変化が起きることも稀でない。母（父）に「してもらったこと」は何もないとの心的抵抗は、母（父）に愛されなかった大切にされなかったという信念体系と結びついている。幼兒・子供の視点からすれば、親に「してもらおうこと」はあまりに当然なので、そちらの方はすっかり忘れて、「してもらっていない」ことの方に注意が向き、記憶が強いものである。人間は借りた金は忘れやすく、逆に貸した金の方は忘れないものであり、内観の創始者、吉本伊信は商売の貸借対照表・棚卸表をヒントに「してもらったこと」「して返したこと」の2項目を作り出したことはよく知られている。

両親から「してもらったこと」「して返したこと」を具体的な事実に基づいて、価値判断から離れ

て思い起こす作業が内観の最初のポイントになるが、それは親の恩や親への感謝という文化規範とは無関係である。世界中どこの乳幼児も具体的な事実に基けば、両親から「してらったこと」が圧倒的に多いのは自然なのである。内観者は「してもらったこと」「して返したこと」という貸し借りの感覚に基いた、いわば外面的な「贈与」「支払い」にかかわる想起が出来るようになると、それを土台に徐々に「迷惑をかけた」という「うらみ(迷惑をかけられた)」と対立する想起に取り組めるようになる。「迷惑」想起は、関係が良好な親の場合でも難しいテーマだが、まして「うらみ」を強く抱き、わだかまりがある親に対してはなおさら難しい。「うらまれる」親の問題もさることながら、そうした親との関係や態度(うらむ)の中に当人(内観者)の幼児性が如実に現われてくる。内観想起の特徴は、子供時代の母子関係、父子関係にかかわる出来事を、「大人としての」今の自分が「大人として視点(内観3項目)」から、具体的事実に則して想起する点にある。「迷惑」想起については、次ぎのような回想のポイントが導入説明会や内観テープで繰り返し伝えられる。“回想する相手から仮に99%迷惑をかけられ、自分がかけた迷惑は1%であっても、99%はさて「おき(置き)」、1%の「迷惑」を思い起こして下さい。”

1%の「迷惑」を調べるよう勧めるのは、内観者の健康な(大人としての)自我機能に働きかけることであり、一方、「さて置き(オカス・オク)」と、脇に置かれる99%の部分は、「うらみ(迷惑をかけられた)」に満ちた幼児的な認知態度である。内観では内観者は自力で想起を行い、想起内容について面接者は批判がましいコメントは一切しない。具体的な事実に則して回想すれば、既に述べた理由から、親に対して「してもらったこと」は圧倒的に多く、「して返した」ことは少ない。「してもらったこと」の具体的想起が積み重なってくると、内観者の内面では、「してもらえなかった」「してやった」「迷惑をかけられた」という「うらみ」の認知と矛盾が生じてくる。被害的で依存攻撃的な「うらみ」の認知は内観者(患者)に不適応と苦痛をもたらす幼児的なあり様だが、それはあくまで第三者の判断であって、当人にとっては、それがいかに不適応・病理的であっても、今まで「こころの支え(言い訳)」として機能してきた面があるのである。次第に内観的回想と「うらみ」の認知とが患者の内面で激しくぶつかり合い葛藤する(③試行・葛藤期、④閉塞極期)。こうした内省過程は莫大なエネルギーを要するが、葛藤のエネルギーは他ならぬ「うらみ」から由来する。内観者の「うらみ」は迷惑想起に激しく抵抗するが、内観者は現実の内観の場面では、面接者やスタッフから上げ膳据え膳で心のこもったお世話を「してもらい」、面接においても内観者(患者)の内観への取り組みは絶対的に尊重され、面接者はあれこれ余分な介入や批判はせず、深い礼拝に基いた節度ある受容が実践される。内観者は内観の現実場面で、様々な「お世話をしてもらい」、また絶対的な尊重を受け、しかも母(父)から「してもらったこと」がリアルに想起されてくると、彼らは進退窮まった状況に陥る(④閉塞極期という、お先真っ暗な防衛処理の最終段

階）。この段階になると、内観3項目（特に迷惑）を想起する作業は、内観者（患者）がこれまで何より大切にしてきた「こころの支え（宝物）＝「うらみ」の認知体系＝子供・私的なあり様」を供犠・祓具（ハラエツモノ）として捧げ・支払い・置くこと抜きに達成できなくなる。精神療法的な防衛処理とは、まさに幼兒的・防衛的な〈ケ〉のあり様を〈ハレ〉のための供犠として捧げ・支払う（ハライ）作業に他ならない。

内観において、ケ→（ハライ）→ハレという祭儀（神祭り）の段階で、内観者（患者）が心理的な供犠としてツミ（積）上げ、オカス（置）財物とは、みづから大切にしてきた幼兒的被害的な「うらみ」の信念体系とエネルギーである。そうした財物を供犠とすることで、ハレの認知様式（内観3項目）が実現されてくる。内観3項目、特に「迷惑」が具体的に想起される状況は、民俗学的に言えば「ハレ」の状況である。そうした治療局面で、内観者の内面では超自我の修正や深い懺悔・罪の自覚が進行し、回想内容は具体的・リアルでありながら、それは個別的な父親、母親を超えた「父なるもの」「母なるもの」といった超越的な様相を帯びてくる。そうした状況では、内観者の体験内容だけでなく内観を行なっている「場」にも水を打ったような凜とした清澄な神聖さが漲ってくる。まさに神聖な「神まつり」とも言えるハレの雰囲気内観の「場」に出現するわけである。

こうした公的秩序性はケ（日常・常態）からすれば、窮屈な状況で、とりわけ幼兒的な「私」性（ケ）からすれば、まさに死の局面に他ならない。しかし、そうしたハレの体験が単なる窮屈な父性的厳しきや秩序性だけで成り立っているのではない点に注意が必要である。内観3項目という大人の視点（ハレ）の回想が実現されると過去の母（父）への回想様式は次ぎのように劇的に変化する。

多くのことを母（父）にしてもらっており、それに比してして返したことはほとんどなく、幼兒性故に、いかに大きな迷惑を母（父）にかけてきたかが身に沁みて実感される。そこでは「してもらったこと・迷惑をかけたこと」が結びついて一つのゲシュタルトを形成し、「して返したこと」は次第に「して返したことはありません」と想起内容から抜け落ちてくる。つまり、内観者は自らの幼兒性故に、多くの迷惑を母（父）にかけてきた、「にもかかわらず」気付かないところで多くの配慮や無償の贈与（＝愛）を受けていた事実気付くようになる。こうした「迷惑」想起を日本的なマゾヒズムと安易に結びつけるべきではない（もし、そうなら日本的マゾヒズムと無縁な西洋人に内観は無効のはずだが、現実はそのようではない）。「迷惑」を具体的リアルに想起することを通して、「にもかかわらず・無償の配慮・贈与をしてきていた」母（父）の愛がはじめて実感される。つまり、それまで、自分は愛されていないと、うらんでいた母（父）から、実は深く愛されていたのだと実感するには「迷惑」想起が不可欠なのである。内観臨床家として名高い柳田鶴声（1995）は「迷惑」想起を中心とした内観を、いみじくも「愛情の落穂ひろい」「大人になるための修行」



と称している。

より健康な超自我の修正・内在化という父性的側面（父なるもの）が自然と身につくには、無条件に愛されていたという母性的（母なるもの）な被愛が不可欠である。父なるものと母なるものは表裏一体であり、これは私的個別的な生命エネルギーとしての「タマ」と公的秩序性・自然エネルギーとしての「カミ」がハレの領域で結びつく出来事と解することができる。

ハレは日常ではなく、あくまで、非日常的・超日常的な体験であるので、内観者はケガレを通して、ケ（日常）へと再び戻っていく。しかし、単純に元のままのケに戻るわけではない。新たな超自我部分（カミ・公性）が修正・内在化されると、「うらみ」という依存的防衛に消費されていたエネルギーがその部分だけ不要となり、解放されて、ハレ→（ケガレ）→ケという祭礼のタマフル・ケガレのエネルギーに変換される。つまり着地点のケ（通過儀礼の後のケと言い換えても同じ）と出発点のケ（通過儀礼前のケと言い換えても同じ）の差し引き部分のケ（私性・うらみ）がカミに供犠として捧げられ、消費されて（ハライ・支払い）ハレが創出される。そうして創出されたハレを経て、新たなカミ（修正された超自我）を迎えた祭礼（ケガレ）において、供犠として捧げられたケ（私性）のエネルギーは祝祭の感謝のエネルギーとして変換され、発散・解放される。こうした一連の出来事を内観的に言えば、「うらみの日の丸弁当」が「感謝の日の丸弁当」に180度転換する心的転回体験であるし、宗教学的に言えば祭儀と祭礼（祝祭）の俗→聖→俗のダイナミズムに相当する。民俗学的に言えば、それはタマとカミの接合であり、ハレ・ケ・ハライ・ケガレのダイナミズムにかかわる。

内観における、ハレ→（ケガレ）→ケの祝祭への転換局面は、⑤洞察解放・懺悔期、として突如出現する。不連続的で突然の自己洞察や「新たな自己」の出現は、超自我の修正・内在化の体験そのものであり、その諸特性は内発的生成の様相－タタリ－で既に論じた。それは、聖→俗という方向を有するヒエロファニー（聖体示現）や「カミダーリ」であり、常に人々に驚きをもって迎えられる。祭儀と祭礼では体験相が全く逆転しており、祭儀がエネルギーの投入・支払いであるのに対して、祭礼はエネルギーの湧出と発散である。祭儀が閉じられた死の体験様式（供犠）を特徴とするのに対し、祭礼は様々なレベルで再生の喜びに満ちた開かれた饗宴の様式を特徴とする。内観の中心テーマである罪意識の様相も正反対である。祭儀（防衛処理）の段階で内観者（患者）に見られる罪意識は、母（父）と内観者（患者）の間に閉じられた（私的な）、うらみに満ちた依存防衛的な罪意識であるのに対して、祭礼（⑤洞察解放・懺悔期）に見られる罪意識は「開かれた」様式としての超越者・カミへの懺悔の罪意識である。内観体験において、心的転換が深く急速に行なわれた場合、ハレ→（ケガレ）→ケの祭礼の局面（洞察解放・懺悔期）で、時に懺悔の告白や感涙を超えて、内側から沸きあがるような「笑い」が湧出することがある。

集中内観において心的転回と笑いを経験した40台男性が見た以下の夢は、内観終盤の「洞察解放・懺悔期」が深層心理的には祭礼の経験であることを如実に物語っている。

“どこからか遠くの方で笛や太鼓の音がしている。村祭りが行なわれているのかな、と思っていると、そのうち祭りの衣装を着た大勢の男女が踊りながら自分の方にやってくる。人々は踊りながら私を取り囲み、神様や仏像に触るようにして、口々に「めでたい、めでたい」「功德じゃ、功德じゃ」と言いながら、私の身体に触ってくる。私は、「そんなに偉い人間じゃないのになあー」と思っていると、村人が「あなたが偉いわけじゃない、ああいう修行をした清浄な身体に触ることに功德があるんじゃない」と言う。私もそういうものかなと思いつつ、自分も嬉しくなって、村人とみんなと手を繋ぎ大きな輪を作って「めでたい、めでたい」と喜びながら祭りの踊りを踊る。”

祭礼は祭儀と全く反対にエネルギーに溢れたいわば躁的状态であり、過度に防衛が解除された退行的な状況である。祭儀においては、体験の深まり（防衛処理、抑うつ態勢の通過、超自我の修正、ハレの実現）のために種々の禁忌やルールを守り、身につける必要があった。一方、祭礼は本質的に饗宴や無礼講であり、人々の交流が促進され、通常のハレとしての秩序や規範は放逐される。では、ケガレ（祝祭）はハレと違い全くの混沌なのかというとそうではない。ハレのルールとは違う、ケガレ（祭礼）としての関係の様式や規則が存在し、それは社会体制やハレの規範を守るためではなく、平等な相互交流の祭礼のための約束事である。村祭りの祭礼が時期や場所が限定されて行なわれたり、芸能や市が無住の村はずれの荒地で開かれる理由はここにある（こうした祝祭の空間やルールについては、網野が歴史的に言及しており、古来より、こうした無住の地は天皇の権威・権力とつながりが深いことが知られている）。ハライ（祭儀）にケガレが持ち込まれるのがまずいように、ケガレにとって、ハレが持ち込まれるのがまずいのである。

祭儀（ハライ）と祝祭（ケガレ）をめぐる上記の出来事は、罪意識の問題としても、支払い（未済性）問題としても論じることができる。内観で重視される日本語「すまない」は、そもそも罪意識の表現にも、浄・不浄の表現にも、支払いを済ませていない未済性の表現にも、感謝の表現にも使われる点は何よりそれを物語っている。「すまない」は内観のすべての局面で内観者が口にする言葉だが、その内容は体験の局面、局面で全く違っている。内観初期の患者も、母（父）に「すまない」と述べるが、それは深層心理学的に言えば、無意識的罪意識、防衛的罪意識である。つまり、内観者（患者）は一見「すまない」と罪意識を感じているようであるが、実はそれは逆に真性の罪意識を「感じないように防衛する」罪意識である。つまり、「すまない、すまない」といくら口で言っているとしても、その実態は依存や依存的攻撃性（うらみ）であり、本心は母（父）や周囲の人が本

人の不幸を弁償すべきだと思っている。つまり、支払いを済ませていないのは、本人ではなく、あくまで母(父)であり、感謝しているように見えて本当は「うらんでいる」。そうした恨みは強いエネルギーを帯び、無償の贈与をあくまで求める私的貪欲さに満ちている。また「すまない(澄まない)」という不浄性を当人が自身の問題として自覚することはなく、不浄は自分の外のもの、症状(例えば不潔恐怖)などとして投影される。

内観が進展し、内観者(患者)にハレの状況が達成されると、「してもらったことはない」どころか、幼児期より、母(父)からずっと「贈与を受けっぱなし=愛されていた」であったことに気付くようになる。大人の視点からすれば「迷惑をかけていた=すまない=未済性」のは自分の方であり、そうとは知らずに母(父)に「迷惑をかけ」「うらんできた」自分の幼児性を醜さ・不浄として強く実感する。そうした「うらみ(私性のエネルギー)」「けがれ(無償の贈与を求める幼儿的貪欲さ)」をカミに捧げる(オカス、ツミ、ハライ)ことで、「けがれ」のエネルギーは懺悔の罪意識や感謝の歓び(=すまない)へと変化し、祝祭(ケガレ)のエネルギーが湧出して来る。言い換えれば、内観者は無償の贈与によって育まれてきた「タマ」への感謝と、公性-カミの内化・超自我の修正(カミが身(ミ)に付くこと)によって、「タマフリ」を経験するわけである。

### (7) 内観の治療構造と「イミ(齋忌)」-「イミゴモリ」「イハフ」;「わぎ」の〔自己放棄/自己再生〕

前項では、内観の体験過程が祭りの祭儀(ケ→(ハライ)→ハレ)・祭礼(ハレ→(ケガレ)→ケ)に重なる様相をみてきた。ここでは、それを受けて、そうした内観体験を可能たらしめる治療構造や「わぎ」の特性を日本人の基層信仰-イミ(齋忌)とのかかわりで論じてみたい。

宗教学の観点から、イミ(齋忌)に関する上代、古代、中世の膨大な文献・資料をもとに、イミ(齋忌)の内容や機構について詳細な検証をしたのが岡田重精(1987)である。イミ(齋忌)については岡田の論考が最もよく知られているばかりか、内容的にも優れていると筆者は考える。イミ(齋忌)は岡田も言うように、神聖・不浄をめぐって超越的世界とのかかわりの諸相を示す宗教・民俗的な鍵概念であり、その内実は超自我や治療構造の問題と驚くほど重なっている。イミ(齋忌)は古代日本人の遺した深層心理学と言える。以下、岡田の論考に沿ってイミ(齋忌)について紹介し、筆者の考えを交えつつ内観法とのかかわりを論じてみたい。

岡田によれば、イミの基本的な意味は、イ・ユの語感・語根が示す、漠然とした畏怖の情感を底流とし、異常な危険なものを指し示すという。それは絶対者に対面した時の特有の両価的感情を表す「ヌミノース(オットー)」に近いと筆者には思える。イミ(齋忌)は畏怖すべき超越的な世

界にかかわり、大きく以下の二つの意味内容と類語に分かれるという。一つは名詞の「イミ」で代表され、「斎」の語にて表記される語幹「イ」の意味系列である。類語としては「イツ」「イハフ」「イツク（イツキ）」「モノイミ（イミゴモリ）」がある。「イ」は神聖清浄の世界と深くかかわるだけでなく、イハフ、イツクに見られる神聖を積極的に志向し、神聖の世界への転化（斎戒）や神聖な対象に憑依（聖憑）する態度や行為につらなる系列である。もう一つは、動詞「イム」に代表され、「忌」の語にて表記される語幹「ユ」の意味系列である。類語としては「ユメ」「ユユシ」がある。「ユ」の系列は、神聖清浄の世界を含むが、広く超自然的な危険や不浄の領域にもかかわる畏怖や戒慎の感情や態度を指し示し、何よりそれは神秘的危険の世界を対象とした禁忌の場面にかかわっている。「イミ・イ」「イム・ユ」の各系列について更に詳しく見てみよう。

「イ」は「イミ・イム」の語根的な性格を持つ語で、斎の語で表意的に表され、神祀りの場における対象を指示し、神聖感を直裁的に表現する言葉とされる。「イ」と直接かかわる語として「イツ（イツ）」がある。「イツ」は表意的には厳・陵威によって記され、祭祀にかかわる人・水・火などを聖別・聖化することをあらわすが、とりわけ尊厳・威厳や勢威の面を意味する度合いが強いという（イツは伊豆と表記され、もっぱら祝詞式にみられる表現）。岡田も指摘するごとく、赤松智城（1929）はイツ（陵威・厳）とその転用をマナと類語であると指摘しており、原田敏明（1948）は「神というふ語以外に、神的な性質または神秘的なる性質を表示するものとして主なるものはいつといふ言葉であろう」と述べている。つまりイツはカミと極めて近縁な語で、カミが神威・自然神としてのパワーを有しながら「深く隠された神意」の意味合いが強いのに対して、イツは神聖・聖化の意味を有しつつ、絶対者の威力・威厳・靈威などパワーの側面が強調された言葉である。

「イハフ」の語源については諸説あるが、イ（斎）に動詞化接尾語ハフのついた語（『角川古語大辞典』『小学館古語大辞典』）。イはユ（斎）と同語、ハフは行為を意味する（『日本古語大辞典』）などが知られている。『字訓』は、「いはふ」について“「い」は「斎」「忌」の意。「はふ」は「幸（さき）はふ」「賑（にぎ）はふ」のように動詞を作る語尾。よい結果がえられるように、特定のタブーに服することをいう。自らのための予祝として行なうこともあり、人のために祈念することもある”と記述している。

岡田は万葉集では「イハフ」の用例に、旅にある家人の無事を願ひその帰りを待つ状況を読んだものが多いことから、従来「イハフ」に予祝や呪術的意味合いを指摘する意見があった点を批判し、「イハフ」について次ぎのように述べている。

“イハフが用いられている諸事例にわたる共通の基盤としての意味は、（略）非日常的な聖なる状態として慎むこと、特にイとの連関に立てば、より積極的にイの状態つまり畏るべき聖なる状態

にあらしめる、聖化を指すということができらるであらう。予祝的な意図のもとであらうとならうと、場や主体を非日常的な聖なる状態におくことが、万葉集に多くみられるイハフであり、この場合、身を清浄にし汚れを避けて慎しみの態度をとるのが一般的である。もっとも「梳も見じ屋中も掃かじ・・・君をイハフと置いて」や「紐の結びも解き放けずイハヒて待つ」などのイハフの状態は、何よりその場の拘束性を意味し、それを移動し混乱させる主体の行為が禁じられている。この拘束によって非日常的な場が確保され、それが旅にある家人の平安と帰着をもたらす儀礼的ないとなみとされるのである。この場合、家は生活基盤として成員を同質化する融即的な場であり、その場を拘束し聖化することは、一時的に家を離れた旅人を包摂して全体を拘束し安定状態におくことができるという観念が基調となっている。”(岡田、前掲書46頁)

さらに重要なのは、岡田はイハフをイツク、モノイミ、ユユシとの関連で次ぎのように述べている点である。

“イハフには不浄を祓除する積極的儀礼も伴われるが、むしろその基本は場や主体を拘束すること、とくに主体が戒慎の態度を保って非日常的な態勢におかれる儀礼的ないとなみである。それによって場や主体はイなる状態になり、日常態とは異質なものとして転化される。それを要件としてイツクという神聖との融合的・秘儀的な結合もまた可能になる。イハフにおける浄化や主体の戒慎はモノイミの状態に符合するし、さらにいえばその場や主体はユユシくイムべきものとされる”(岡田、前掲書58頁)。

上記の岡田の記述から分かるのは、イハフが、カミ・イツなど絶対者との出会い・融合ーカミダーリ、タタリーという超越的経験を可能たらしめる「場」の聖化・浄化にかかわり、そのための禁欲・拘束的な場面設定を意味することである。

イツク(イツキ)はイハフやマツルと密接にかかわる言葉で、表意的には斎・拝・祭・鎮祭・崇秘・隠蔵など多岐にわたる語があてられる。イツク(イツキ)に特徴的なのは、忌の字を欠いていることと、崇秘・隠蔵といった特殊な熟語が見られることである。イツク・イツキマツルは、神聖な対象として守り仕える態度や行為が基調となっており、特に祖神とされて氏族とかかわりある神々にイツクが用いられるのは、より積極的に守護し、さらに憑依といった事柄とも深く関係する。イツクの語源は岡田が例示するように、「斎着の意(『日本古語辞典』松岡静雄)」「イはイム(斎)の語根、ツクは附く(『大言海』大槻文彦)」などがあり、まさにヒエロファニー(聖体示現)としての憑依・カミダーリの状況を暗示している。世界遺産として有名な広島島の厳島(神社)は、上

記の、斎（いつ）き祀る意味から由来した神社で、祭神として市杵島姫命（いちきしまひめみこと）を祀っている。古代には宮島そのものが神と考えられ、中世以降は人家も建つようになったが、今でも宮島では耕作をしない、使者を埋葬しないなどの禁制が風習として残っている。

「イミ・イ」の系列が畏怖すべき神聖清浄・超越性を積極的に志向するのに対して、「イム・ユ」の系列は聖性への強い畏怖感を伴う排他性や禁忌といった特性を有している。これは呉哲郎や佐藤正英の表現を借りれば、絶対者への「隔離の念・隔ての感覚」「質差」と言える。岡田は「イ」と「ユ」を比較して、「イ」が一般的に祭祀にかかわる事象や事物の神聖さを標示するのに対し、ユは祭祀の場でも特に神聖視されるべきものに対して排他的に用いられ、単に神聖を標示するにとどまらず、恐れ慎しむべしとする情感をあらわし、その対象へのただならぬ畏怖感がこめられている点を指摘する。イム・ユの系列に関連する類語として岡田はユメとユユシを上げ、その説明の中で次ぎのように「イム・ユ」との関係述べている。

“ユは何より非日常的な世界に対する素朴な情感をあらわすが語であるが、一般的にはイと同じく神聖な対象に接頭語としてつく。しかし、ユを語根とするユユシになると、ユのもつ畏怖感を基底とし警戒や戒慎を強く示す。とくにユユシは対象そのものについてよりも、それにかかわる行為や事象について通例用いられている点、ユと異なる特性をもっている。ユが強い禁止を指示するときユメが使われる。イムはこうしたユのもつ情感を基底としユユシ、場合によってはユメとされる事象や行為に対していわれる。とくにそれはユユシとされる畏るべき行為や事象について、それに抵触することが危険をもたらすことを警告し、それを忌避することを意味する。その畏るべき行為や事象というのは、神聖清浄にかかわる場合にはその神聖を冒瀆すること、また死のごとく不浄な危険な対象に接触したりすること、総じてこうした超越的なものとのかわりにおいて危険をもたらす行為や事象をユ・ユユシとして恐れ避けることにその語意が見出される。”（岡田、前掲書58頁）

ユユシは「由々しきこと」、またユメは「ゆめゆめ・・・してはならない」という用法で今も禁止の意味で使われる。ユユシは表意的に忌があてられることが多く、時には斎忌と表記される。ユユシはカシコシ（畏・恐）と重畳する例がとりわけ目立ち、それらはいずれも畏るべく憚るべき情感や態度を表していると岡田は指摘する。カシコ（畏・恐）は呉哲郎が「清明心（スメ・スメラ）」を説明する際に、「隔離の念・隔ての念」－筆者流に言えば超自我の内在化－にかかわる畏怖感を示す語として言及しており、それを勘案すれば、ユユシはカシコにかかわるのみならず、スメ（スメラ）とも深くかかわると言える。

イミ（斎忌）に関する岡田の考察はおおよそ上記の通りだが、彼の言うイミ（斎忌）は、精神療

法的には治療構造と超越的経験（超自我の修正）の不可分性に符合している。近藤直也はケ（自然・動物・私性）からハレ（文化・規範・公性）を創出する「ハライ」について、詳細なハライ論を提起した点は前項で紹介した。彼はそこでイミ（イミゴモリ）・ハライ・ミソギの関係について諸家の説を検証しつつ、次ぎのように結論付けている。つまり、イミゴモリとハライ、ミソギを諸家のように同一レベルで対比させることは不適切であり、ミソギ（禊ぎ）はハライの一部であり、さらにハライはイミゴモリの一側面でしかないという。つまり、イミゴモリ>ハライ>ミソギ、という包含関係にある。物忌（モノイミ）や忌籠（イゴモリ・イミゴモリ）は近藤（1986）や上井（2005）が指摘するように、通過儀礼や年中祭祀に伴う民俗として伝承されてきた面があり、柳田國男は「日本の祭」で、“つまり「籠る」といふことが祭の本体であったのである。”と直裁に述べている。近藤によれば、イミゴモリの本義はコモリの方ではなく、イミの方にあるという。しかし、岡田のイハフの考察を見れば分かるように、聖なる超越者にかかわる「イミ」を積極的に志向し、その出会いのための非日常的な「場」を設定する行為がイハフであり、「場」や主体を浄化し、主体がその場に拘束され、戒慎することがイハフの本質である。こうした点からすれば、イハフやイミ（ゴモリ）は既にコモリを意味することになる。カミの語源で説明したように、カミは「奥深く隠れて見えない」クムが語源であり、類語としてコモルがあげられている。まさに、日常生活から離れ、隠れて内閉する（コモル）ことがカミ（超越者）に出会う方法論なのである。

ハレの超越的聖性を実現するために、主体が一定の期間、非日常的空間に戒慎してコモルことが、イハフやイミゴモリの本質だが、それはそのまま精神療法の治療空間論・構造論につながる。内観法（集中内観）では、内観者（患者）は1週間の間、内観研修所の研修棟から一步も外に出ず、外部との連絡を一切遮断して、ひたすら内観3項目に沿って内省を行なう。朝の6時から夜の9時まで一日15時間、半畳の屏風内空間に座位にて過ごす。こうした徹底した刺激遮断・情報遮断で過ごす1週間は、まさに聖なる超越的経験のためのイミゴモリにほかならない。内観法は精神療法の中でもイミゴモリの設定が目立つが、それは内観に限ったものでない。例えば、精神分析でも1週間に1～2回、1時間ずつ一対一の治療者患者関係だけで構成される閉鎖的・刺激遮断的な非日常的な治療空間が設定される。こうした非日常的な時空間が設定されるのは、患者に治療的退行を引き起こし、深層心理を扱う上で必要なエネルギーと意識の集中を実現するためである。

集中内観では退行促進とエネルギー・意識の集中性を高めるために、上記の物理的な「コモリ（刺激遮断・情報遮断）」に加えて、様々な禁欲規則が設けられている。岡田の言葉を使えば、様々なユメ（ユ）（～してはいけない）が存在する。こうした禁制・禁欲は内観者に難行苦行を強いるためではなく、超越的経験のための「場」の聖化（ハレ）に必要なものであり、ハライ（ツミ・オカス）という供犠の内的経験－依存攻撃的エネルギーの集中と防衛処理－にかかわっている。さら

に、内観の禁制・禁欲（ユメ）は、超越的経験を援助する審神者・<sup>さには げんざ</sup>験者・ワザヲキ（俳優）としての面接者側の心得としても大切なポイントである。つまり、ワザヲキとしての面接者が意図的に工夫してよい部分、あるいは工夫しなければならない部分（内観者が聖憑－自己洞察－のために使用する構造や場の効果的設定や運用－つまりイハフ）と、決して侵入・作為・操作してはならない（ユメ）内観者側の超越的な体験過程そのもの－おのずからな（自然）な自己洞察や超自我の内存在、転回体験、真正なる自己の再生（イツ・タタリを含むイ・ユ・イミ（齋忌））－を厳しく区分けする「わざをき」の基本姿勢にかかわっており、それは「わざ」の効果的使用や「わざ」の本質に直結する。

まずは内観者側の禁制・禁欲の役割・機能についてみてみよう。集中内観で内観者に課せられる禁制・禁欲には以下の3つの次元のものがある。

（イ）外枠的構造にかかわる「禁欲」

（ロ）対人関係レベルにおける「禁欲」

①内観者同士の会話の禁止

②内観面接における内観者側の禁止－生（なま）の対話の抑制

（ハ）内枠的構造（内観3項目）にかかわる「禁欲」

①内観3項目以外の内省方法の禁止－内省テーマの「禁欲」

②テーマ設定の理由に関する「禁欲」－不問的態度

（イ）の外枠的構造にかかわる「禁欲」とは、非日常的な時空間－「コモリ」を作り出す物理的な隔離・遮蔽である。集中内観の1週間、内観者（患者）は研修棟から一步も外に出ず、新聞、ラジオ、携帯電話、読書など一切の「気晴らし行為」が禁じられ、日常生活の情報や刺激からすべて遮断され、1日15時間、屏風の中でひとりで過ごす。食事の用意は面接者がすべて行い、上げ膳据え膳で内観者は3食とも屏風の中で摂る。洗面、トイレ、入浴など生活上最低限必要な行為以外は一切省かれ、内観的内省にのみに集中する特異な時空間が創り出される。

（ロ）の対人関係レベルにおける「禁欲」で、こうした物理的遮蔽はさらに補強される。内観者同士は1週間のあいだ、一切の会話は禁じられ、朝晩の挨拶すらしないという徹底した無言のルールが課せられる。一日数回、内観面接が行なわれるが、そこで内観者が報告する内容は極めて様式化されており、面接時間も2－3分と極めて短い。つまり内観面接ですら、通常の相談事やカウンセリングのように自分の気持ちを自由に話す設定にはなっていない。さらに（ハ）のひとりで内省する際の内省の仕方も内観3項目という「聖なる」テーマにそったものに限られ、それ以外の回想は内観ではないと見做される禁欲的設定になっている。

つまり集中内観の構造は、物理的にも対人関係的にも、内省の仕方においても、過去の自分を内



観3項目という聖なるテーマにそって内省することにだけ集中するよう仕組まれており、それ以外の刺激や情報はすべて遮断され、エネルギーの出口が塞がれる徹底した禁欲的設定になっている。集中内観という精神修養法は物理的なコモリを基盤としながら、精神的な態度や姿勢の面でも、聖なるコモリを実現するよう仕組まれている。こうした集中内観の設定は超越的経験を可能たらしめる「場」の聖化・浄化にかかわる禁欲・拘束的な場面設定というイハフの本義そのものを具現化している。

こうしたイハフのためのコモリに内観者が馴染むのは容易ではない。物理的なコモリの環境に慣れるまでに1～2日はかかり、内面的な集中（コモリ）がなされるのに4～5日かかるのが普通である。狭い屏風内空間に身体が馴染むまでは、内観者は足腰が痛んだり身のやり場に困り、トイレに頻回に通ったりする。しかし、普通は1～2日でそうした内閉的な場にも慣れて、遮蔽的環境の保護的側面が前面で出て、屏風内空間が自分の居場所となり、そこを胎内空間と感ずる人も少なくない。保護された刺激遮断の安心感から屏風の中でまどろむ人もいる。物理的な構造（カラ）がまず最初に内観者のこころ（タマ）と馴染み、そこが我が身（ミ）と感ずられるようになる。

こうした禁欲・拘束的なイハフ・コモリの設定に支えられて、内観者のエネルギーや意識は内観3項目に次第に向けられ集中していく。そうしたエネルギーの集中と消費こそハライ（ツミ・オカス）の作業である。内観者が内観3項目に沿って過去の自分を内省しようとすればするほど、それに反する外観的認知パターン（依存攻撃性に満ちた幼児性・私性・自己中心性）は露になってくる。「うらみ」に満ちた依存攻撃性は私性・自己破壊性に満ちているとは言え、それは強いエネルギーを蔵している。そうしたエネルギーが公性にいかに転化し、創造の原動力になるかが鍵であり、それこそ、岡田がイハフ→イツクとして論じた聖への転化や憑依（聖憑）なのである。イハフ→イツクは聖や公性（ハレ）からみればイハフべき目出度いことだが、私性・自然性というケの観点からすれば、供犠を支払う（ハライ）ことに他ならず、精神療法的にそれを表現すれば、依存的防衛（＝うらみ）が処理される対象喪失・死の体験側面、喪の営み（忌み）に他ならない。そうしたエネルギーの反転現象を治療構造との兼ね合から論じたのがウィニコットの「生き残り」であり、バリトンの治療構造の破壊不能性・新規時き直しなのである。つまり、イハフ→イツクをハレという聖性・公性からみれば、創造の目出度い過程であり、イミゴモリのイミは「齋み」だが、同じ現象を俗性・私性からみればイミゴモリのイミは「忌み」となるのである。

「うらみ」はハレの公性からすれば、依存防衛的で破壊的側面を持つが、それは私的・個別的なタマの霊力・生命エネルギーである点を忘れてはならない。奈良時代末期から平安時代にかけて隆盛するようになった御霊信仰はもともと疫病の流行に際して疫神を祀る行事であり、それは民衆エネルギーの発散・発露であるタマフリとしての祭り側面を強く持ち、その祭神（疫神）は無実の罪

で連座した個人の怨霊（うらみをもって死んでいった個人霊）と重ねあわせられ、個人霊＝悪霊によって疫病が引き起こされたと考えられた。民衆の祭りの根幹にタマの「うらみ」を帯びた個人霊が祭神として据えられているわけのだが、深層心理的な祭りとも言える内観法（精神療法）でも「うらみ」の問題が深くかかっているのは偶然ではない。

内観者は想起を積み重ねるうちに、それまで自明であった依存攻撃的認知－うらみ－と内観3項目が決定的に矛盾することを激しい葛藤の中で経験する。面接スタッフの心のもこもったお世話が相俟って、内観3項目を含む内観の場が「うらみ」に生き残り、内観3項目に沿った新たな気付きや認知様式が内観者の内面で姿を顕す時、内観者は激しい懺悔や驚きとともに自己洞察を経験する。そうした気付きや懺悔に際して、内観者・面接者という一対一の閉じた関係ではなく、通し間という集団の場の中で告白がなされる点が大きな意味をもつ。集中内観では通常、同じ研修棟内で同時に数人の内観者が屏風を立てて内省を行う。互いの姿は屏風に隔てられて直接見えないが、告白・報告の様子は他の内観者にも聴こえる「通し間」という「公的」な場で内観の面接は行なわれる。しかし、互いに名前も知らず会話を交わすことも一切ないので最後まで同室の人たちは匿名のままであり、適度な距離と屏風の遮蔽効果によって、面接の様子や気配はリアルに感じ取れても話の細かい内容までは聞き取れない設定になっている。つまり、内観面接は極めて私的・深層的な告白でありながら、他者の侵入や介入を一切排除した形で巧妙に「公」性が担保された形で場が構成されている。内観者の最大の抵抗は通し間という「公」的な場で告白するという点に集約してくる。内観者は自らの心の醜さや秘密に満ちた告白（内観報告）を面接者にだけするならまだしも、匿名の第三者のいる場で告白するのは強い抵抗を感じる。しかし、通し間で深い告白がなされた時の洞察の深まりや心的解放感は極めて大きくかつ深い。面接者にのみ告白したいという気持ちは面接者への依存の現れであって、深い懺悔・告白は面接者個人になされるというより、面接者の背後に感得される「超えたるもの（村瀬孝雄1996）」「大自然（柳田鶴声1995）」に向けての告白の様相を呈する。通し間への抵抗を乗り越えて深い内観報告がなされるためには、内的体験としては「うらみ」という私性を帯びた依存的防衛が処理され、内観3項目という公的認知（大人としての認知）が実現されねばならないし、対人関係論的には目の前の面接者への依存を超えて「公的」に開かれた場で宣言がなされねばならない。それは治療空間的には開かれた匿名の第三者のいる「通し間」でみずからの深層経験を告白することを意味する。こうした状況では内的深層経験と対人関係的要素と空間的要素は不可分に切り離せなくなっている。そこでは、「通し間」は単に物理的な空間や構造（カラ）ではなく、内観者にとって公性（カミ）を帯びながらも我が身の一部として受肉化された空間となっている。それは体験過程においては健康な超自我が自然に身（ミ）につくことであり、新たな自己再生・自己洞察（タタリ・ターリー）である。超自我は徹底して個人内面の深層的な出

来事だが、それは同時に極めて公性を帯びているというパラドックスを内観は見事な臨床知－「わざ」－として我々に提示している。「私」と「公」は空間論的には、屏風内空間（私的空間）と面接における通し間の空間（公的空間）で使い分けられ、対人関係論的には独特な内観者面接者関係と複数の内観者で構成される特有な集団の「関係」というベクトルで表わされる。また内観の内省テーマとの関連で言えば、公性を帯びた内観3項目の遂行と、それに抵抗する私的「うらみ」の依存攻撃性の葛藤として展開される。

上記のような出来事が近藤の言うケ→（ハライ）→ハレの体験過程であり、岡田流に言えば、イワフ→イツクというイミ（齋忌）であり、イミゴモリ（モノイミ）である。

構造論との兼ね合いで言えば、私的個人的な霊的生命エネルギー（タマ・ウラミ）が特定の構造（カラ）とのかかわりの中で投入、消費され、熟成されることによって（ハライ）、超越的経験（ハレの実現・カミとの出会い）が身（ミ）に付く（タタリ・カミダーリー）のである。つまり、カラ（構造）は超越的な外部性・他者性（カミ・公性）に開かれた通路となっており、同時にそれは我が身への受肉化という意味で私的個別的な身体性にも開かれている。これが、タマ+カラ（+カミ）→ミのダイナミズムであり、中村生雄（1994）が「発生としての祀り－祟り神」「制度としての祀り－守り神」として提唱した二つのモデルの接合原理である。こうした接合のエネルギーとして働くのが供犠としてのハライ・ツミ・オクであり、犠牲の本質は贈り手が受け手の持つ力を引き出す点にあると近藤が述べたのはまさにこれである。深層心理的な「祀り・祭り」である内観法に、匿名の他者の存在、非日常性、ハライが認められ、そこでは様々なレベルにおいて異質な要素の結合や融合が認められ、その結果としてタマフリが経験される。これと同じ状況が民衆や村落レベルでの祭りや交易（市）に認められる。村の祭りや市では境界を越えて交易がなされ、交流の増大が非日常的な場の中で行なわれる。そこでは匿名性を帯びた公的状况の中で境界を越えて商品の売買や性的放縦が「タマフル」出来事として行なわれる点はまさに内観と同じである。

ここまで体験主体（内観者）の側からみた禁欲・禁制の意味合いについてみてきたが、次に「わざをき」として超越的経験を援助・演出する面接者側の禁制・禁欲の意味をみてみよう。

岡田はユメ・ユウシが神聖で畏るべき対象（イ・ユ）そのものの忌避や回避を意味するのではなく、神聖な対象にかかわる畏るべき行為や事象についての禁止や禁制、忌避を表すとしている。畏るべき行為や事象とは、神聖清浄の場合にはその神聖を冒瀆することであり、あるいは不浄で危険な対象に接触することであるとしている。つまりユメ・ユウシは神聖性を侵犯したり、不浄な危険を直接触れて扱う行為を指している。こうした禁制・禁忌は内観面接者の心得としても大切であり、超越的経験を援助する「わざ」の本質に深くかかわっている。

集中内観が進展していくと、内観の場にはハレの清冽・厳粛な雰囲気が増してくる。そうした場

面で、面接者がくしゃみをしたり、鼻をかんだり何気ない「俗」な振る舞いをしただけで、場の神聖さは乱されてしまう。内観面接で大切なのは、面接者が屏風の中に身を入れないことであり、きちんと〈間合い〉をもって内観の報告を傾聴する姿勢である。物理的に侵入しないだけでなく、心理的な侵入・干渉も禁忌である。内観者の内省報告について、良い内観になっているとか、内観になっていないなどと直接的な評価やコメントを伝えるのは治療上、有益でなく、様々な混乱や停滞を助長する。集中内観では内観者が遂行すべき課題は内観3項目として明瞭に提示されており、面接者は内観者の葛藤・苦悶・抵抗を含めて絶対的に尊重し、体験過程そのものには直接介入しない。直接的介入によって、体験過程の生成が加速されることはなく、それは無用な阻害や混乱を引き起こすだけである。面接者は指導者ではなく、あくまで内観者の僕（しもべ）、産婆役に徹するが、それは面接者が何もせず内観者を無為に「放置」することを意味しない。食事の配慮や内観テープの選択、面接者の割り当て、内観者の部屋割りといった構造や設定にかかわる調整・工夫を目立たない形（内観者への侵入や押し付けにならないよう）で熟練の「わざ」として行なっている。面接者の工夫や意図的作爲は構造を介して提供され、それらは「間接話法」の形をとり、内観者の自発的な体験過程に直接介入したり、干渉する行為は行わない。

直接的介入を控えるこうした姿勢は日本文化に特有なものではない。ウニコット（1971/1979）は精神療法のターニングポイントで、患者の依存攻撃性が凝縮され、発露される場面では、治療者は介入・干渉を控え、患者の攻撃性に「生き残る」ことが大切であると述べている。直接干渉してそうした攻撃性をコントロールしようとする、かえって被害的反應を助長するだけだと述べている。バリント（1968/1978）も同様に、治療者への依存・攻撃がターニングポイントで発露された場合、治療の「場」が破壊不能性を示すことが何より大切で、患者の体験過程そのものは「自然の成り行きにまかせ」、干渉は禁忌であると述べている。

岡田はユメという日本語で禁忌とされるのは、死にまつわる不浄な危険を直接触れて扱う行為だとしているが、これは精神療法的には患者の依存攻撃性の「うらみ」につながる。「うらみ」はエネルギーに満ちているが自己破壊的な死の方向性を持ち、「聖なる」危険なエネルギーである。内観ではそうした「うらみ」を内観3項目を中心とした治療構造の中で解消し・転化する。「うらみ」のこもった内観報告を面接者が内観になっていないと直接叱責するような行為は、構造の破壊に結びつき、体験過程を阻害するだけで「ユメユメ」してはならない。これは精神分析でも同じことであることは、既に述べた。

面接者は構造や設定にかかわる調整・工夫を試行錯誤しながら行なう。それは「間接的」とは言え（間接的だからという表現が臨床的には正しい）、患者の体験過程に大きな影響を与える。面接者のこうした調整・工夫の意図的な「わざ」は内観者の体験過程と別々に切り離されて存在するの

でなく、内観者の体験過程の様相が内観面接で感じ取られ、それがフィードバックされて調整・工夫は積み重ねられる。つまり構造や設定にかかわる面接者側の意図的な調整・工夫の熟練（＝わざ）と、面接者が直接踏み込んでではない（ユメ）内観者側の体験過程（つまり、カミワザとして直接コントロールはできない超越的な「わざ（神意）」「イミ（齋忌）・ユ」）は密接な関係にある。こうした作為・非作為のダイナミズム全体が「わざ」であり、「わざをき」としての修練である。工藤が「わざ」の本義として、カミワザとして操作できない「ワザ」の部分と、「わざをき」として意図的操作・工夫にかかわる「わざ」の二つから「わざ」は成立していると述べたのは臨床的にはまさにこのことである。

直接的な介入を控えた保護的な時空間がイハヒ（祝い）のための「孵卵器」として創出されると、その器の中で矛盾する諸要素が相互に結びつき、自然な成り行きのもと新たな生成が起きてくる。「わざ」は孵卵器の調整・工夫という意図的作為的な操作的側面と卵の中の雛の成長という自然な成り行き重視、干渉・侵入の禁止（ユメ）の双方から構成されている。「わざ」が異質な要素を互いに結びつける「結びつけ性」や矛盾包摂性に満ちているのはこうした理由からである。タマとカミの関係を歴史学・宗教学的に検証した時、タマとカミの接合に際して「タマ」の脱人格化と「カミ」の受肉化がポイントである点は既に論じた。本節で述べた考察をまとめて図にすれば以下のようになるが、イミゴモリという「わざ」は、ケ→（ハライ）→ハレ→（ケガレ）→ケという全体にかかわっており、そこでタマの脱人格化（タマのハレ化）とカミの受肉化（ケガレ）が達成され、タマの系列とカミの系列が会うのである。それは公的秩序性と身体性が超自我として内在・受肉化する過程に他ならない。

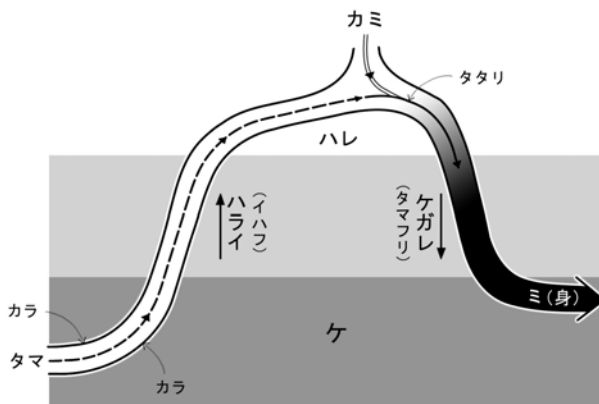


図4 タマ・カラ・カミ・タタリ・ミ(身)の関係

こうした作為（構造・設定）と自然な非作為性（体験過程）の関係は精神療法という「わざ」に限定されるものではなく、「わざ」の知の本質である。例えば、何らかの「わざ」を習得しようとするとき、それに熟練するために意図的に訓練し、努力することは不可欠だが、「わざ」のコツを直接的に表現したり、取り出したり、伝えたり出来るものではなく、そこにはどうしても意図を超えた成り行き性・身体的無意識性といった要素が排除できない。それ故、「わざ」の知の伝承で使われる「わざ」言語は西洋・東洋を問わず、間接表現、比喩的表現にならざるを得ない。「わざ」の習得では、体験者はみずからの試行錯誤を通して、師匠の言う比喩的表現の意味を理解（体得）する。

### （8）「わざ」の対人関係の非対称性－権力論の本質

これまで内観における禁忌（ユメ）を、構造と体験過程のダイナミズムとして論じてきたが、面接者側の禁忌（ユメ）は対人関係論的に服従や権力論とダイレクトにかかわってくる。内観者・面接者関係は内観法の構造の一つの要素だが、それはダイレクトに依存・服従・自己放棄・侵入・干渉とかかわっている。内観者の内面で超越的経験（ハレ）が生じる時、内観者面接者関係は一体どうなっているのだろう。内観者の内省が内観3項目に沿って深まっていく「閉塞極期」において、内観者は激しいジレンマを経験する。「閉塞極期」以前の内観者は、依存的・被害的な信念体系を基本とする「外観」の状況にある（私的なケの「うらみ」の状態）。物事は自分の問題というより、それを解消してくれない相手の問題（責任）として認知される。しかし、内観が進展するにつれ、「外観」とは相容れない事実が次第に想起され、これまで相手のせいにして誤魔化していた依存防衛の態度が維持出来なくなり、己自身の醜さ（醜いは「見悪」であり、見るのに抵抗を感じるものが語義である）を見つめる苦渋のプロセスが始まる。内観3項目にそって、過去の事実を思い起こしていくと、内観者は必然的に心理的な袋小路に追い込まれる。どんな方法でそれを実現するかは別にして、彼らが経験する袋小路の心理や「受渋のプロセス」は防衛処理過程に共通するものである。

内観者はこの段階で次ぎのようなジレンマに立たされる。罪悪感に関連する事象は内観者の重大な「秘密」、あるいは防衛の最後の砦である。それを他者に話す（告白する）ことで心理的な負担を減らすことはできるが、相手に決定的な弱みを握られかねない。罪悪感を一体誰に向けて告白するのかは重要な問題であり、告白相手が個人としての面接者であれば、久重（1988）が罪悪感の倫理学で繰り返し引用したキルゲコールの以下の不安がまさに当てはまる。“私が自我の誇りに執着する限り、私は自分の秘密を自由にしうる第三者としての他者に、私の内面の生活を打ち明けることによって私を開くことは不可能である。告白によって、私はその人に、優越性を与えることにな

るからである。人は自ら、自分をそのような弱者の位置におくことに耐えられない。キルゲコールが「死に至る病」で述べた、秘密をもらした後で、その相手の死を望むという悪魔性とは正にこのことである。”久重は罪悪感の倫理学を展開する際、哲学的な超越性や宗教的な超越者を最初から明確に除外し、あくまで個別的な対人関係の倫理学として罪悪感を考察しようとした。その結果、久重は罪悪感が「閉鎖的自我」を形成し、出口なしの状況に陥ることを明らかにした。久重も指摘するように、西欧世界ではこうした事態を打開する手段として、キリスト教の告白＝告解の制度が存在し、現代では精神分析が精神療法という観点からこの方法を引き継いでいる。久重は内観について“マゾヒスト的とも見える告白による精神療法”と表現し、そこでの罪悪感は“常に対人関係にかかわる次元のものであり、超越者との関係によるものではない”と述べている。しかし、久重の内観理解は明らかに間違っている。内観が深化してくると、内観者の想起する母や父はリアルで具体的でありながら、聖なる母（母なるもの）、聖なる父（父なるもの）といった現実離れた側面—非現実的という意味ではなく、個別の母親、父親を超えているという意味で超現実的—が強調されてくる。これは内観に限ったことではなく、精神療法のターニングポイントに共通して認められる事象である。それは超自我という切り口から言えば、畏怖すべき「父なるもの」であるし、またウニコットやバリントのように生き残りとしてそれを空間論的に捉えたと「環境としての母」「絶対的依存の創出」「保護的な空間への融合・退行」という「母なるもの」となる。両者は別ものではなく、同時に布置されることで超自我の修正・内在化が起きてくる。バリントが精神分析のターニングポイントで、友好的な〈空間〉に身を任せ・融合する「母なるもの」への退行と、厳しく己を見詰直す現実適応の「父なる」スキルが同時に並存すると述べているのはこれである。こうした難しい局面では、それを治療者個人が担うより、治療の「場」が担った方が臨床的に得策であるとバリント（1968）は述べており、こうした「わざ」の知の感覚は内観の臨床と見事に符合する。

内観面接での告白や超越的経験における対人的ジレンマを勘案すると、面接者が徹底して「内観者の一步後をついていく」「内観者の僕である」とする姿勢の大切さが理解できる。面接はあくまで一対一の内観者・面接者間で行なわれるにせよ、それは面接者の「私」性を徹底して排除した形で様式化され、空間的・心理的な侵入を排除（ユメ）しつつ、通し間という「公」的な〈場〉での告白の仕組みが巧妙に創り出されている。こうした設定のお陰で、面接者は内観者の告白・懺悔の最前線に身を晒しながらも、個人的私的存在としては「身を隠す」という離れ業が可能になる。「超えたるもの」に面接者自身も敬虔であること（面接者側のユメ）と、面接空間の設定や面接の様式化が相俟って、内観者は個人としての面接者に告白するのでも、また身を任せるのでもないことを肌で感じ取ることができる。その結果、無用な恐怖心を抱くことなく、自己放棄と自己開示の告白が「公的」になされ超自我の修正がなされる。

久重が内観法を曲解したのは、彼が精神療法の実際に詳しくないことも一因するが、何より彼の罪悪感の倫理学が超越性の徹底した除外から出発しており、それ故、彼は上記のような超越的経験相の本質を見ることがなかったからである。（自己）超越を抜きに精神療法の洞察は語ることが出来ず、久重の論考は超越（や超自我）を抜きに超越的経験を突き詰めていくと、いかに始末に負えなくなるかを我々に示しており、罪悪感の深い告白が恐怖心や超越性への飛躍という問題を孕んでいる点を教えている。

内観に限らず、精神療法のターニングポイントで自己洞察が生じ、超自我が内在化される局面では、対人関係は極めて非対称的で、それはカミとヒトとの非対称性にもなぞられる。内観者は防衛処理に際して、「うらみ」というエネルギーに満ちた己の「宝物」を差し出し、全的に自己を放棄するハライ（ツミ・オカス）を実行せねばならない。久重やキルゲコールが強調する関係性の非対称性やジレンマとは、まさに権力の本質にかかわる状況なのである。内観面接者は内観者の告白・懺悔の最前線に身を晒しつつ、個人的私的存在としては「身を隠す」という離れ業を行なうが、これと同じ構図がキリスト教会（カソリック）の懺悔室に見られる。キリスト教会では、個々の信者の告白（特に性的・道徳的不品行）を司祭が懺悔室という閉じられた構造の中で聴く。懺悔室に小さな窓はあるが、告白・懺悔する「相手（司祭）」は信者からは見えない仕掛けになっている。信者は個人としての司祭に告白・懺悔するわけではなく、神（キリスト）の代理人たる司祭を介して「公的」に告白・懺悔するのである。司祭はそうした告白を私的に利用することなく、司祭自身も神の僕として絶対的に「私」を放棄し、信徒の幸福のために祈るという〈巧妙な〉設定になっている。こうした懺悔室の告白の構造を科学や臨床の名の元に衣替えしたのが寝椅子を使った精神分析（フロイト）の自由連想である。内観とキリスト教・精神分析は文化的な土壌も全く違出し、両者の間には一切の影響関係はない。にもかかわらず、両者の告白の構造や私・公のきわどい関係はおどろくほどよく似ている。これは懺悔・告白という「わざ」が人間の普遍的本質と深くかかわるからであり、自己放棄（服属）と自己獲得（自己同一性）が「一つの」経験として「私・公」を構成するという人間存在のパラドックスが関係しているからである。キリスト教の懺悔室も内観の「通し間」の面接も、告白する人（内観者や信徒）と告白を聴く人（面接者や司祭）の間には絶対的な非対称性が存在する。加えて、権力論的に上位に位置づけられる告白を聴く側の人間（面接者や司祭）は、告白をする人と同様（あるいはそれ以上に）、超越者に向けて己を放棄し、その僕（しもべ）となるという構図が共通して認められる。キリスト教では信徒と司祭という一対一の閉じられた関係に、神（キリスト）という超越的「価値規範」が「公」として介在する。一方、内観では特定の超越者－神－は出てこないが、それは内観に超越経験相がないことを意味しない。日本的な感覚からすれば聖化されたイハヒの方法論－型－が超越の通路（絶対者の降臨する依代・通路といっ



た表現の方が正確かもしれない)であり、それ自体が聖性を帯びている。栗田勇は日本精神史の共通項として、身体を使った行(修行)による超越(より正確には「脱底」)を重視し、それは歴史的に宗教や宗派より、芸道・芸術という生活文化の中に受け継がれてきた面が強いと次ぎのように述べている。

“日本人の宗教的な基盤は、本覚思想を発展深化させることによって、むしろ芸術的表現、美学的認識、いわゆる生活芸術、あるいは生活の芸術化として、ほんすじの途を切り開いたと言わなければならない。くたいて言え、教団宗教より芸術・芸道という形に深い精神的形成を遂げたということなのである。それが事実の語るところだ。ここで逆に言え、日本人の芸術・芸道は、世界でも稀な一種独特の宗教的心境を目指すことになったことになる。個として人間的な表現を意図する近代的西欧美学と異なり、むしろ、人間や事物の向こう側に、いわば目にみえぬ、表現不可能な超越的な世界に到達し、それを現世のものとして体験に同化しようとする芸道は、ほとんど宗教における信仰の実践にきわめて似た、個人をつきぬける神秘的でトータルな作業となってくる”(栗田1994、201-202頁)

上記の事柄を天皇制に引き付けて言え、絶対者への「通路」の聖性を、そのまま天皇へと重ねてしまった和辻の天皇論の問題へとつながる(この点については後に詳しく言及する)。

援助する側(告白を聴く側)とされる側(告白する側)の非対称性を権力論との関係で深く考察したのがフーコーである。フーコーの司牧者権力について、中山元(1996)の著作に沿って概観してみよう。司牧者権力とは、西洋の市民社会で権力がどのように人々に作用しているかを明らかにしたフーコー晩年の愁眉である。フーコー(1975/1977)は初期の著作『監視と処罰—監獄の誕生』で権力論の新たな地平を切り開いたが、そこで、彼は権力が外部から単に抑圧や強制として訪れるのではなく、社会の中で人々が生活する人間関係や「場」の中から、いわば主体の内部から働く力として作用する様を明らかにした。フーコーは監獄(パノプティコン=囚人が一方向的に看守から観察される立場におかれる監獄装置)をモデルに社会の内部で働く権力関係を<規律権力>として描き出した。そこでは支配しやすいような<従順な身体>が作り出され、道徳的な主体として行動する市民が<パノプティコン>から生み出される。<パノプティコン>をモデルにしたフーコーの権力論は、精神分析のエディプス・コンプレックスや超自我を社会や権力論の地平で捉えなおしたものと言える。

こうした<規律権力>に重なるように、フーコーはさらにフランス革命以降の市民社会で働く権力を<生—権力 bio-pouvoir>として捉えた。<生—権力>は<規律権力>のように、個人を空間

的に配置し、監視するのではなく、人間を集合として、つまり住民として管理し統治する。〈生－権力〉は住民全体の生活と幸福に配慮する権力であり、外見的には理性的・合理的で穏やかな権力のように見える。それは近代の福祉社会にもつながる反面、人種の契機を内包させ国民を戦争に駆り立てる装置ともなったと言う。さらにフーコーは〈生－権力〉が、歴史的にも国家の生命力を維持するために、住民の生活、福祉向上を目的とするポリツァイという学問・国家機構と系譜的に結びつきがある点を明らかにする。こうした柔軟で効率的な権力、すなわち〈生－権力〉はどのようにして個々の国民の心の中まで覗き見ることができるのだろうか。フーコー（1976/1986）は、『知への意志』で、性という〈装置〉が近代社会では人々を家庭という小さな装置に縛りつけるうえで重要な役割を果たし、人々は一方で性に過敏になるよう社会から仕向けられ、他方ではそれを抑圧するように要請され、人々は性にますます魅惑・緊縛されることになると述べている。そうした性にまつわる個人の秘密を解読し、解釈する装置として、フーコーはキリスト教が発展させてきた告白の技術－告解をあげている。〈生－権力〉は住民の幸福や福祉を望みながら、他方で個人の秘密を握ることを通して住民を支配する巧妙なシステムであり、それはキリスト教会が司祭への告解を介して信者を支配する構図－司牧者権力とびたり符合するとフーコーは指摘する。

中山はフーコーの統治性のプロジェクトに言及する中で、初期のキリスト教では罪を告白する技術が二つあったこと、いずれの告白の技術も完全な自己の放棄を伴う点を解説している。一つは公式に罪を認め、悔悛するエクソモロゲシスであり、もう一つは自己の思考を吟味し、そこに隠された欲望が混じっていないかどうかを調べる告解の技術（エクサゴレウシス）である。後者を中村は解説しつつ、フーコーの司牧者権力について次のように述べている。

“四世紀以降の修道院で発展した新しい告解の儀式（エクサゴレウシス）では、告白を行う修道士は〈師〉に対してすべてを告白し、その指示に完全に服従するという形で自己を放棄する。この技術では、自己の意志と欲望のすべてを告白し、他者の指示に完全に従うことによって、自分が意志と欲望を完全に放棄していることを証明するのである。

この四、五世紀のキリスト教の修道院で鍛えられた告白の技術は、フーコーの統治性のプロジェクトの到達点であった司牧者権力の構造を明らかにするものである。司牧者権力においては、司祭（羊飼い）は信徒（羊）の告白に耳を傾け、信徒たちは司祭にすべてを告白することで、キリスト教会の権力に服従した。フーコーはこの権力が、構造的に二重の「自己の放棄」で支えられていたことを明らかにする。信徒たちは自己の秘密をすべて語り、司祭は信徒たちの救済だけを目的とすることによって、自己の救済をみずから求める権利を放棄する。しかし、羊飼いも羊も、自己の放棄という方法によって、彼岸での救済を確保できるのである。”（中山、前掲書、220-221頁）

“道徳性がおのれの欲望の否定として提示されるようなキリスト教の自己の解釈学では、自己を問題とすることはそのまま道徳的な悪へとつながった。すべての人が自己を放棄し、他者のために生きることが求められるのである。これが統治の権力として構築されたものが、司牧者権力である。この権力は、他者の救済を目的にしながら、自己の支配を貫徹するという異様な権力、自己の救済のために自己を放棄するという逆説的な権力である。

そして近代以降の国家の権力は、自己を放棄することを原則とするこの権力を引き継いだ。これが生一権力であった。これは生を目的とするようにみえながら、実は生者に死を命じる権力であるという「悪魔的な」あり方をする権力であった。”(中山、前掲書、223-224頁)

こうして市民の幸福を目的としながら、告白という通路を介して他者が秘密を握ることで<生一権力>が形成される。そうした秘密の告白を個々の市民が行う内的必然性を、フーコーは『知への意志』で告白とアイデンティティの不可分な関係として見事に論じている。中村はそれを以下のよう

“人は、肉親に、医師に、教師に、愛する者たちに告白する—自分の犯した罪、自分の考えと欲望、過去と夢、幼児期の記憶、病と悲慘を。自分が最も大事だと思うこと、貴重な記憶、病と欲望を告白することは、自己についての<真理>を他者に告げることであり、フーコーはこの行為において、その人間のアイデンティティが形成されると考えている。アイデンティティとは抽象的に形成されるのでも、自己のもっとも内奥の場所で密やかに形作られるものでもない。自己のアイデンティティとは、他者との関係において初めて形成されるのである。”(中山、前掲書、158頁)

フーコーは自我同一性の内奥に、『(超えたるものとしての) 他者—それは幼児においては父母であり、信徒においては司祭である』に向けての「告白」という契機が抜きがたく含まれている点を鋭くも見抜いた。言い換えれば、それは西洋キリスト教社会の核心に、また自己同一性という西洋の人格論の根幹に、「告白」という『自己放棄・服属』が存在することを意味している。放棄や服属は日本的な「無私(性)」「滅私奉公」の専売特許ではない。西洋、日本を問わず、超越的なものへの出会いの中で、『私の(秘密の)全的放棄・告白—供犠として己の宝物・秘密を捧げること』と身体性を伴う『私(自己同一性)の再生・獲得』は、同時に現成し、それはコインの表裏を成している。ウイニコットやバリントは、こうしたパラドックスを対象関係や治療場の問題として捉え、一方、フロイトはそれを超自我やエディプス・コンプレックスとして心の深層構造—規範意識の問題として捉えた。同じ問題を、フーコーは権力論として掘り下げ、西洋社会の裏面を暴い

たわけである。

フーコーの司牧者権力論の根本にあるキリスト教の二種類の告白技術は、まさに集中内観の構造や「わざ」と見事に一致する。内観は宗教色をできるだけ排除して、聖なるイハヒ（祝い）の方法論として自己超越・修練のための「わざ」を洗練させてきた。公式に罪を認め、悔悛するキリスト教のエクソモロゲーシスは、「通し間」での公的な告白・懺悔の場の設定（外的治療構造）そのものであり、一方、自己の思考を吟味して、そこに隠された欲望が混じっていないかどうかを調べる告解の技術（エクサゴレウシウス）は内観3項目という内省の様式（内的治療構造）に見事に実現されている。エクサゴレウシウスにおける欲望とは、主に性的欲望を指し、一方、内観の場合には、依存の欲望・食欲（「うらみ」はその顕れ）が問題とされるが、この両者は臨床的には近い関係にあることが知られている。

内観では内観3項目にそった厳密な回想と自己吟味、「通し間」での告白が一体となって深い懺悔・洞察、新たな自己創出・自己獲得が可能となる点は既に論じた。キリスト教の「臨床」とも言える司祭への懺悔・告白を、集中内観では「神」を抜きに見事に体系化している。基本枠を何ら変更せずに、日本土着の内観法をそのまま西洋人に適応できるのも上記の事情を知れば不思議なことでないことが分かるであろう。

超越的経験相における「わざ」の対人関係は本来的に非対称的で、支配や権力と踝を接している。超越者・絶対者への完全な自己放棄・服属（喪失）と新たな自己の獲得・自己同一性の確立（再生）は『原理的』に切り離すことができず、両者は「ひとつの事柄」の表裏である。キリスト教も天皇制もこうした人間存在の本質が深くかかわる臨床の「わざ」が文化として血肉化しているのが厄介なのである。つまり、人間が「ひとり」になって、自分を素直に見詰め直すという究極的な「私」経験の中に、すでに「公」は存在し、「私（私的内奥）」と「公（超越的外部性）」は原理的には切り離せない。吉本隆明が天皇制について、日本人の場合、人間関係や自然、文学における「信頼と敬愛」が天皇に投影されて、同一の位相として錯覚されることが天皇制を下から支える心的からくりであると述べたのはこれである。

自己洞察・自己超越にかかわる「わざ」の人間関係は本来的に非対称的で、自己放棄・服属を不可避に含んでいることを、宗教学、民俗学、精神療法とのかかわりでこれまで見てきた。「わざ」の原義はカミワザであり、神意の顕現であることから、「わざ」の特性は、芸能や祭り、精神療法といった非日常性・超越性とかかわる事象で典型的に見られやすい。しかし、そうした非日常的な自己超越だけが「わざ」ではない。物を生産する優れた技術・工芸としての「わざ」も「わざ」である。芸能としての「わざ」と、工芸としての「わざ」は「わざ」の知として異なる部分と共通した部分とがある。

両者で最も違うのは、人間と作品（製品）の関係と自己超越の有無である。芸能の場合、「わざをき（俳優）」は自分の身体を使って「なにものか（超えたるもの）」を表現しようとする。そこでは人間そのものが楽器・道具として、あるいは通路として機能する。そうした芸能（わざ）を享受する人間（観客）もその場と一体化して非日常的なタマフル・自己超越を経験する。つまり、芸能の「わざ」では、「わざ」を表現する主体（わざをき・芸能者）と、表現されるもの（わざ）、それを享受する人（観客）の三つが不可分で、そのことによって非日常的な自己超越が実現される。精神療法も同じで、援助するのもしられるのも人間であり、自己超越（死と再生）はその「人間」とのかかわりを介して、非日常的な経験相を通して実現される。つまり、精神療法では「わざ」を演出する者＝援助者と、作り出されるもの＝自己超越的経験と、享受する者＝非援助者の三つは一体化しており原理的に分離できない。

芸能や精神療法と違って工芸における「わざ」の場合、竹箆作りにしても、鋳物作りにしても、それらの製品は並外れて優れた技（わざ）によって作りだされるにせよ、生産者＝わざひと・職人と、作り出されるもの＝生産物（製品）、それを享受する者＝顧客の三者は別々に切り離すことができる。また工芸品の売買される場が「市」など非日常的な時空間であるにせよ、買った竹箆や鋳物を顧客が使うのはあくまで日常的な生活場面であり、そこには何ら自己超越はない。

「わざ」を使い・演出する側（わざをき・わざひと）、生み出される「わざ」（製品・表現・体験）、「わざ」を享受する側（顧客・観客）というレベルでみると、同じ「わざ」でも芸能と工芸ではその非日常性・自己超越性が違っており、三要素の関係も異なることが分かる。しかし、「わざ」を使い・演出する側（わざをき・わざひと）の「わざ」の伝承・修練・習熟の問題になると芸能と工芸の違いはずっと少なくなる。修練・熟練・習熟にかかわる人間関係は、ともに徒弟制という形を取るからである。「わざ」が天皇制と不可分な関係にあるというのが本書の最大のポイントだが、ここでは「わざ」の知の特性やそれにかかわる人間関係＝徒弟制の問題を宗教や哲学、文化の問題ではなく、認知科学、脳科学、社会人類学、労働過程論の問題として次項では紹介し、それが概念・言語的な「知」のあり様といかに異なるかを見てみたい。「わざ」の知の特性やその修得にかかわる人間関係＝徒弟制の特性が理解できると、天皇制の「文化」特性や支配の特徴が見えてくるからである。

#### （9）認知科学その他から見た「わざの知」の特性と「徒弟制」－「概念的知識」との違い

「わざの知」と「概念の知」は人間の知（知識・記憶）の二つの様態として、認知科学や脳科学の領域で近年、さかんに研究されている。神経心理学者、三村将（1999）の論考を元に宣言的記憶

と手続き的記憶の違いを紹介すれば以下ようになる。

近年の認知心理学的研究から、人間の記憶は単一のシステムというより、いくつかの異なる記憶システムが相互に関連して形成される力動的な複合体であることが分かってきた。記憶をどのように分類するかは、学者によって微妙な違いはあるものの、大きくは言葉や概念を本質とする記憶－「宣言記憶」と運動技能の習熟や仕事の手順が早くなる、課題遂行が容易になるなど、技能や操作にかかわる、言わば身体で憶える記憶－「手続記憶」の二種類に分けるのが普通である。これら二つの記憶は質が違っただけでなく、それにかかわる神経基盤も違うことが分かっている。言語を介した宣言記憶は脳皮質（側頭葉や海馬を含む）が関係する一方、手続記憶では大脳基底核・小脳が関係する。それ故、言語的な宣言記憶が著しく障害されているアルツハイマー病などの痴呆症（認知症）の患者でも、手続記憶が相当残存している場合がある。手続記憶は典型的には身体的な行為にかかわるやり方・習熟・スキルの知だが、必ずしもそれは身体的なもののみ限定されない。手続記憶には次の三つのものが含まれる。自転車に乗る技術やパソコンのキーボードに習熟する等の「運動技能」にかかわるもの、文字や単語を図柄・パターンとして判読する「知覚技能」にかかわるもの、特定の課題の課題を繰り返すことで、問題解決能力が習熟する「認知技能」にかかわるもの等である。つまり、手続記憶は繰り返すことで「身につく」やり方やスキルであって、物事の具体的対処・処理をスムーズに行うパフォーマンスにかかわる知のあり様で、①具体的な場面・状況と切り離して、それだけを単独で取り出せない（状況依存性）、②言語の形では取り出せず、具体的で身体性を帯びている。③意識的に統御（control）できない質を有する（潜在記憶）。④繰り返して習熟することで身につく。などの特性がある。手続的な「知」では、キーボードやピアノなどの外部の環境や道具と操作主体は「一体化」して、洗練された行為がすばやく効果的に達成される。こうした状況下では、言語的、概念的、意識的な「私」は背景に退き、まさに「無私」とも言える形で、おのずと（自然に）状況に合わせて身体が動いて「わざ」が実現される。身体で覚える熟達の知－手続記憶－と対照的なのが、言語を中心とした宣言記憶、とりわけ言葉や概念の抽象的な意味の記憶である「意味記憶」である。意味記憶は具体的個別的な状況から離れて、「それが何であるか（what）」を抽象的な概念・言語で把握するものである。「意味記憶」は伝達性に優れ、言語的・抽象的・非状況依存的であるために具体個性・実効性・身体性を欠き、逆に手続記憶はその反対の特性を有する。

本稿でしばしば言及した精神分析の「超自我」や認知療法で言う「信念体系」など、人間の心的構造や基本的認知枠も実は「手続的知識」なのである。それは身体的な行為にかかわるスキルではなく、問題解決能力の習熟にかかわる「認知技能」としてのそれである。近年の精神分析の臨床研究によれば、精神分析の洞察や治療的人間関係は認知科学の言う「手続き的知識」のそれと大変近

接してことが分かっている。例えば、トロニック (1998) は乳児期の一定の時点での情緒的・関係的機能を決めるのは、母子間の相互調整の手續きの知識—「いつもこうやって交流した」であり、患者の現在の他者とのかかわりを理解するためには知的洞察が伝える内容を超えて、それがいかに行われるか (how) に関する implicit な手續きの知識を理解する必要があると述べている。手續きの知識における治療者・患者間の相互調整 (mutual regulation) が精神療法のプロセスでは大変重要な役割を果たし、スターン (1998) は治療関係の中で治療者と患者が言語的解釈などのエピソードをきっかけに、それまでの関係を微妙に、しかし確実に書き改めるような出会いが繰り返され、その関係性の変化が他者と共に、在る、有り方に関する「手續きの知識」として新たな形で体得されると指摘している。超自我は認知科学流にえば「手續きの知識」の一種であり、既に紹介したモースの「身体技法」やポラーニの「暗黙知」など非言語的・非概念的な「わざ」の知につながる知の特性を有している。福島 (1995) が指摘するように、それらは単に個人の私的スキルを超えて、身体・文化・社会に開かれており、それは筆者が本稿で論じた超自我の「私・公」の不可分一体性にそのまま重なる。

手續きの知識を獲得するには、実践現場の中に身体丸ごとコミットし、そこに没頭して試行錯誤を繰り返し、身体でその「コツ」を学び取り学習する必要がある。自動車の仕組みや原理、構造、部品についての知識—宣言的知識—をいくら積み重ねても、それで自動車を運転する技量—手續きの知識—が身につくわけではない。精神分析も同じで、精神分析のメタサイコロジカルな知識・概念体系をいくら詳細に理解していても、それで患者の転移・抵抗を扱う臨床場面での技量が身につくわけではない。

手續きの知識を外側から見ると同じ行為の退屈な反復、ルーティンワークの単調な繰り返しのように見える。それ故、手續きの知識はマニュアル化できる知の形態であると誤解されかねない。しかし、それは全く違うことが熟練についての研究から分かっている。例えば、刀剣を研ぐという極めて「単純・単調」な作業の繰り返しも、一人前になるのに10年、20年という長い年月がかかる。そこには第三者・素人には分からない複雑な段階や工程が存在しており、それによって美しい刀剣の研磨ははじめて可能になる。同じことは精神修養法の内観にも言える。内観は他の力動的な精神療法より、切れ味の鋭い方法論として知られているが、そこで患者 (内観者) が遂行するタスク (課題) は極めてシンプルである。母なら母に対して、患者 (内観者) が過去に「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」を具体的な事実即して時系列的に思い起こす、ただそれだけである。こうした回想テーマを母親、父親、兄弟、配偶者といった順に、一覧表にできるだけ明瞭なタイムテーブルに沿って、一日15時間、1週間 (100時間) 内省を続ける。内観を知らない人がこれを聞くと、あまりに単調な作業の連続で、普通の人は耐えられないのではないかと思う

かもしれない。あるいはそんな単純な回想のためになぜ1週間も必要なのかといぶかる人もいるかもしれない。しかし、内観3項目に沿った一見マニュアル的な1週間の内省は実に複雑かつダイナミックな体験であり、それは単調どころか波乱万丈な経験である。時にそれは何十年にもわたる内観者の思い込み（心的防衛、信念体系）をひっくり返すほどの経験になることがある。内観3項目に沿った回想法という集中内観の仕組みを「わざ」の内部に分け入って臨牀的に記述しようとする、外目には一見単純に見える「わざ」が、いかに複雑かつ巧妙な体系をなしているかに驚かされる。筆者（2006）は内観法の実践の仕組みと理論的説明のために500頁の分量の著作を必要とした。内観3項目に沿った「単調」な内省作業の繰り返しと習熟によって、内観者（患者）の歪んだ超自我－認知科学流に言えば手続的記憶－は修正され、自己洞察という「手続的記憶」の部分的修正・書き換えが起きてくる。

反AIの研究で有名なドレフェイス兄弟（1986/1987）はチェスや車の運転、看護といった領域に共通した技術の獲得プロセスを熟練化の五段階モデル（初級→中級→上級→プロ→エキスパート）として提唱した。それによれば、初級のマニュアルに従った形式的で硬直した対応から、段々と経験を積むことでそうしたマニュアルの拘束から離れて、状況の判断がより柔軟になると同時に直感的になってくる。エキスパートの段階になると、個別のタスクに対していちいち頭で分析的に判断するのではなく、状況と一体化した感覚の中でチェスや車の運転、看護を行なうようになる。状況と一体化した「手続的知識」の実践が「わざ」の知の核心であり、日本ではしばしば、それは無心とか「素直」とか、心のあり様として描写される（「素直」や「清々しさ」は精神修養法の内観で心的転回を経験した内観者がおしなべて述べる表現である）。例えば、芸道や武芸における型の修得を哲学的に考察した源了園（1992）の論考をみると、型や形（ドレフェイス流に言えば形はマニュアル）、無心、有心といった言葉が使われているが、ドレフェイスの言うエキスパートに至る熟練の心身の過程が見事に描写されている。いずれにせよ、「手続的知識」は状況やタスクと不可分一体であり、言葉やマニュアルとしてそれを単独で切り離しては取り出せない。

こうした「知」のあり様は、「知」をいかに伝えるかという教授法やそこでの人間関係と不可分にかかわってくる。宣言的知識の典型である意味記憶は一般に学校で教師が生徒に教える類の知識であり、教え方の上手下手を別にすれば、それは特定の間人間関係に規定されことなく、本を一人で読んで独学もできるし、インターネットを通して学習も可能である。つまり、知識そのものが特定の間人間には帰属せず、教える人やそこでの人間関係、学習の状況と知識を別々に切り離して考えることができる。学びに付随する人間関係や個別的状況は不要な雑音に過ぎず、「公的」な学びの場と私的問題は分離されるのが原則である。ところが、手続的知識（わざの知）では事情が全く異なる。手続的知識（わざの知）は特定の個人に帰属する技量であり、しかもそれは「知」を実践する



具体的な状況・場面・タスクと不可分である。このため、「わざ」の学習は特定の師匠から実践を通して学ぶしか道がない。こうした教授スタイルは一般に徒弟制と呼ばれ、近年では学習理論や教育、認知科学、知識工学、労働過程論などのジャンルでも扱われるテーマになっている。それは伝統的な芸能・工芸における「わざ」のみならず、ハイテク関連の超精密機械や巨大レンズや巨大スクリーンの研磨など、現代の最先端の技術の伝承においても見受けられる。こうした手続的知識は単なるマニュアル化や作業の様子をビデオに撮っただけでは伝承されず、熟練の「わざ」の修得には10年、20年という時間と実践現場での試行錯誤が必要になる。巨大レンズの研磨と刀剣の研磨は後者が伝統工芸で、前者はハイテク技術（ハイテク職人）という違いはあるが、そこで行なわれる研磨の微妙さや複雑さ、さらには学習が徒弟制を通して行なわれる様相は共通する。手続的知識は具体的な状況やタスクと切り離せないで、弟子は実践を通じた試行錯誤の中でそれを身につけていくしかない。認知心理・教育学の観点から型（筆者の言う「わざ」）の修得過程を探求した生田久美子（1987）は、弟子の試行錯誤と師匠の間接表現・比喩的表現が相俟って型のコツや「間」が習得される様を明らかにしている。「わざ」における間接表現は内観法にもそのまま当てはまる。集中内観では面接者が内観者に直接指導をすることはなく、食事時に流される様々な内観テープを通して間接的な形でヒントが与えられる。手続的知識は宣言的知識とは違って実践場面での試行錯誤が不可欠であり、弟子は自らの体験と師匠の比喩表現を照らし合わせることで、その言葉の真意が了解され「わざ」の体得は深まっていく（内観では内観者の内省や洞察が深まる）。師匠が指導で使う「わざ」言語を受け取り手（弟子）の試行錯誤を抜きに取り出しても意味不明であり、それは比喩的・間接的であるばかりか、その時々弟子の経験相と状況依存的にリンクしている。つまり、巨大レンズの研磨や刀剣の研磨の「わざ」、あるいは集中内観の経験をインターネットで身につけることは原理的に不可能なのである。

手続的知識でさらに重要なことは、知識を学ぶ学習レベルの問題と教える人と教えてもらう人との社会的関係（徒弟関係）が良くも悪くも切り離せないという点である。知識が師匠と言う人間から切り離せないのと同様、学びの方法論も全人格的な様相を帯びてこざるを得ない（下手をすると徒弟制は全人的な搾取にもなり得る）。つまり刀剣の研磨の「わざ」の熟練も巨大レンズの研磨「わざ」の熟練も、明確に定義づけられたタスクや決められたマニュアルに習熟するだけでは、優れた製品は仕上がらない。手続的知識は手から手へ、人（師匠）から人（弟子）へと人的な位階的關係を介して世代間で伝承されていく。中岡（1971）は「わざ」の学習過程が「全人的」であるのみならず、学習と社会的関係が親方→職人→徒弟という形で階層構造・技術的秩序と対応する（技能のヒエラルヒーが社会的地位のヒエラルヒーでもある）点を既に1970年代に労働過程論の問題として明らかにしている。そうした社会的な位階的階層と技術的秩序の一致は、伝統産業のみならず、

古典的な大量生産の現場である製鋼圧延工程でも認められる点を中岡は明らかにしている。つまり、製鋼圧延の熟練形成の過程は、注油→廻り箸とり→製品見→圧下手→職長という過程であり、それは圧延工程における仕事配置であると同時に職場での職務構造にもなっている。それ故、職長の職務は工程と人間の把握の両方が必要であり、そこでは技術の問題と組織（人間関係）の問題が渾然と一体になっている。福島も指摘するように、中岡と同じことをレイヴとウェンガー（1991/1993）は1990年代に、状況的学習論の「正統的周辺参加論」として提唱している。彼らによれば、学習とは実践共同体への全人的な参加の過程であり、周辺参加から中核的な実践へと向かう「求心的」な運動に他ならず、特定の技能の習得が、その実践共同体の特定の地位と密接に関連し、その過程で「熟練のアイデンティティ」を参加者は獲得していくというモデルが正統的周辺参加論である。手続的知識（わざの知）の習得においては、徒弟制に典型的に見られるように、社会的公的問題と個人のアイデンティティや内的問題とが密接にからんでくる。

上記の諸研究から分かるのは、意味記憶を代表とする宣言的知識と「わざ」の知－手続的知識－は「知」のあり様が質的に異なり、それにかかわる脳の部位が違うだけでなく、それぞれの知識の学び方や社会的人間関係のあり様が全く違うということである。宣言的知識は概念・原理にかかわる「知」のあり様で、学生がピタゴラスの定理を学ぶとき大事なものは、その概念を正しく理解したかどうかであり、それを誰から学んだか（あるいは独学したか）、それをどんな形式で学んだか（学校の授業か、インターネットか、本を読んだか）は副次的問題に過ぎない。ピタゴラスの定理は18世紀の人々が学んでも今の我々が学んでも同じ真理であり、それは時代や空間を超えることができ、学びの方法という「現場」の状況を捨棄しても「知」が「知」として成立する。言い方を換えれば、概念的知識の場合、個別の状況や中間の媒介物をすべてショート・カットして、時空を超えて学習者はピタゴラスから直接ピタゴラスの定理を一对一の関係で学べる構造になっている。こうした概念知の特性や学習に伴う人間関係のあり様は思いのほか、様々なレベルで西洋社会や西洋人の行動様式、価値規範を規定している。そもそもギリシャ時代においては、ピタゴラスは数学者であるとともに、ピタゴラス教団という宗教教団の主宰者であった。彼の見出した様々な数学的定理・公理は単なる「数学」ではなく、世界の根本秩序を表した『ご神体』である。数学的真理は単なる学問ではなく、世界の合理的秩序の理解を介して神そのものとかかわることに他ならない。歴史的眞偽のほどは不明だが、数学的『ご神体』に関して次ぎのような逸話が今に伝わっている。ピタゴラス教団では、すべての数（世界）は整数と分数（つまり有理数）で、表現されると考えていた。つまり神は有理数であるというのが「教団」の教義だった。ところが同じ教団に属するヒッパソスという人が整数や分数では表せない無理数（ $\sqrt{2}$ ）が存在することを「数学的」に証明してしまった。これは神を冒瀆する行為であり、秩序を根本から覆す「異端」であったので彼は殺害され

てしまったという (サイモン・シン1997/2000)。

西洋における「諸学の王」は、哲学・論理学・数学など、純粋な概念知を扱う諸学問である。数学は他の科学と違って実験に一切依拠せず、あくまで論理的な証明だけで構築された知の体系である (科学実験は具体的な現象を扱うために個別的な環境に影響され、技術的問題-わざーの混入が避けられない)。西洋において言葉 (ロゴス) は、第一義的には秩序・法則性・合理性を意味しており、そもそもロゴス (logos) は「拾い集める」を意味するギリシャ語の動詞 (legein) から生まれた語であり、ばらばらに散らばった事実 (事の端) を筋目・秩序に従って取りまとめるのが原意である。西洋において言葉 (ロゴス) は論理 logic に他ならず、またギリシャ語 logos のラテン語訳 ratio が示すように合理を本性とする。言葉 (ロゴス) はヘブライ語旧約聖書のダーバル (dabar) の訳語となり、西洋社会ではキリスト教との兼ね合いから「語りかける」「伝える」といった要素を併せ持つようになった (『岩波哲学・思想事典』)。しかし、何といたっても西洋では言葉 (ロゴス) の本質はギリシャ以来の合理性・論理性にあり、それが西洋の正統的な伝統である。キリスト教がローマ帝国の国教となって以来、「人であり、同時に神であるイエス・キリスト」という絶対的矛盾を正統的な伝統に基いて論理的・概念的に説明する必要が出てきた。三位一体やキリスト論をめぐる数百年間の教義論争は、キリスト教を西洋社会の正統に組み込むためにはどうしても必要な作業だった。我々日本人からすれば、煩瑣なスコラ哲学の教義論争がなぜそれほど重大な意味をもつのか感覚的に理解するのは難しい。しかし、西洋においては合理性・論理性こそが社会の正当 (正統) であり、それは神 (神は言葉 (ロゴス) であった) であり、言葉そのものである。一定の抽象原理を媒介にして、個人は絶対者と直接、一対一の関係で結びつき、合理的な「法」や「契約」を介して社会が形成される。つまり、絶対者と一対一でつながるといふ、かかわり方の様式は、数学のピタゴラス定理の学習でも、宗教的な神との契約でも、法に基いた社会的契約でも同じなのである。「概念的な知」の体系 (概念・原理) は特定の間人には帰属せず、言葉として外側に取り出すことができるので、個別的な状況を超えて普遍的に適応可能である。つまり、概念的な知識の脱身体・脱個別的な抽象性が絶対者との一対一の関係という構造を支えているのである。こうした神 (絶対者) との垂直のかかわりを補い、人間が孤立に陥らないように人と人との横のつながりを生み出すのがキリスト教の「隣人愛」であり、それは言葉 (ロゴス) のもう一つの側面 (語りかけ-ダーバル) にそのまま重なる。神と個人 (信徒) の垂直的関係を仲介するのが、告白・懺悔を聞く司祭であり、キリスト教会である。フーコーは「絶対者 (キリスト) - 信徒」の一対一の関係に介在する司祭 (キリスト教会) が、秘密の告白・懺悔という「わざ」のルートを通じて民衆を支配する様相 (司牧者権力) を暴き出した。神の仲介者としてのキリスト教会を排斥し、聖書に立ち返り直接神とつながろうとした大変革が宗教改革であったことは言うまでもない。

「概念的な知」が正当である西洋社会と全く対照的なのが、日本の「わざの知」の正当である。日本では「わざ」は単なる技術ではなく、言葉や宗教、社会的な正当性と深く結びついている。日本語は論理的な表現には極めて不向きで、「わざ」の使用に好都合な文法様式になっている点は既に指摘した。日本のコトバ（言葉）は西洋のような秩序性・法則性ではなく、言霊信仰という「わざ」の効能・影響力と第一義的に関係している。そもそも「わざ」の原義は「カミワザ（神業）」であり、深く隠された神意に他ならず、日本のカミはヒエロファニー（聖体示現）としての側面が色濃い点も既に紹介した。明治維新以降、日本は西洋の科学技術のうち、「技術」の部分のみを取り入れて産業的な果実を手にしたとしばしば揶揄される。しかし、これは西洋と日本の神・カミの違い、社会の正当性・正統性の違いを反映した必然的な結果なのである。西洋では抽象的概念的な真理こそ正統であり、科学技術のうち「科学」がそれに相当する。技術はいかに高度な技術であっても、それが技術であるかぎり個別的な状況と本質不可分である。個別的・状況依存的な技術の発展は科学のために必要であっても、正当（正統）はあくまで論理・概念的な真理（科学）の中にある。諸学問の中で、論理学・哲学・数学が諸学の「王」とみなされるのは、それが、実験という技術に一切依拠としない知の様式（論理の体系）であり、しかも他の科学技術の基盤となる学問だからである。概念知を正当（正統）とする性向は西洋においては神学でも、言語でも、法の支配でも根強い傾向として社会に根付いている。

日本における正当（正統）は西洋とは違って個別的な「わざ」としての「カミワザ」に存在する。日本が科学技術のうち技術のみを取り入れたのは、西洋文明の成果を急いで取り入れようとしたからだけでなく、日本の言語やカミの本質が科学「技術」とフィットしやすいからである。西洋において数学的真理が社会の正統であり神に近いように、日本では「わざ」がカミに近い。

「わざ」の知（手続的知識）は特定の個人（師匠）に帰属するので、それは師匠から弟子へと位階的な人間関係・組織の系列に沿って伝承される仕組みになっている。日本では「わざ」の知の修得・修行にかかわる実践的な超越が文化的な伝統となっており、栗田勇（1994）も指摘するように、日本では芸能・武芸・文芸にかかわる「修行」や型の実践が宗教的様相を帯びることはめずらしくない。西洋においてはピタゴラスの定理という数学的な概念「知」の秩序性・法則性が神への通路であるのに対して、日本では「わざ」の知の方法論－型－が絶対者の顕現する「通路」としての聖性を帯び、正当の源となっている。「わざ」の知は師匠と弟子の深いコミットの中で、弟子が「わざ」に全人格的に参入する経験を通して体得される。「わざ」への没入・試行錯誤と師匠の臨在（内観法の場合、面接者）とが切り離せない状況は内観の心的転回局面に典型的に見られる様は既に指摘した（日本の弓道を西洋の哲学者、オイゲン・ヘリゲル（1948/1971）が名人、阿波研三に習った体験談には「わざ」の習得における自己超越の様相（「わざ」の体得の深化）と師弟の深い

かかわりの不可分性が見事に描写されている)。「わざ」の知の修得(身体的「行」「熟練」を通じた自己超越)は、主体が自らの実践を通して身につけるという意味では、あくまで「私的」な経験だが、そこには師匠の臨在という「公性」「かかわり性」が不可避に含まれる。こうした「私」と「公」の不可分性を深層心理学に表現すれば超自我の修正・内在化となるし、宗教学的に表現すれば、タマの脱人格化とカミの受肉化による「タマ・カミ」接合となる。「わざ」の知における「私」と「公」の不可分性は、今・現在の超越的経験として空間的に捉えることもできるし、「わざ」の伝承としてそれを人的位階的・組織的問題として歴史的・制度的に捉えることもできる点が重要なのである。「わざ」の知は特定の人間の身体そのものに刻み付けられるという特性があるので、知を外側に取り出したり、概念的知識のように「知」をカンニングして横取りすることが原理的にできない。「わざ」の知は実際に自分が経験しないかぎり十全には理解できないものであり、弟子と師匠の「わざ言語」のやり取りを、当該の「わざ」経験が無い第三者が聞いたとしても、その意味や奥深さは全く了解不能である。つまり「わざ」の知は概念的知識とは違って、原理的に閉じられているのである。弟子が全人格的な自己投入を伴う試行錯誤の末に、「わざ」の修練・熟練が身につくとき、弟子ははじめて師匠の言葉の意味が十全に理解できる。師匠の「わざ」言語の了解と「わざ」が身につくことはそもそもイコールであり、師匠が弟子に直接「わざ」を伝えたり、委譲することは原理的に出来ない。「わざ」を修得した場合、弟子は「わざ」経験に開かれるようになるが、その「開かれ」を共有できるのは特定の「わざ」経験を積んだ人に限られる。「わざ」は状況依存的な具体的経験と切り離せないで、それを共有しない部外者には排他性・排斥性を生み出すことになる。「わざ」が社会的利権を伴えば伴うほど、「知」の様式そのものが排他性・秘匿性を伴うのだから、家元制・ギルドや流派(精神療法の様々な学派もこれに通じる)といった社会的利益集団が形成されることは洋の東西を問わず起りやすい。

師匠と弟子の関係を社会制度や組織という面から見れば人的位階関係という上下関係になるが、「わざ」の修得という実践に即してみると、弟子と師匠の関係はそれほど単純ではない。優れた師匠は「わざ」の完成など終生在りえないことをよく知っており、「わざ」に対する敬虔さや謙虚さは弟子よりも一層強い。つまり、師匠は「わざ」については弟子よりも先達であるが、「わざ(というカミ)」そのものに対しては弟子と同様、初学者であり自己を「わざ」に放棄している。そうした「わざ」への謙虚さがあるからこそ、師匠は一流なのであって、そのことで弟子は師匠を一層深く尊敬し、コミットするようになる。弟子も師匠も「わざ」に全面的に自己放棄をすることで、師匠・弟子という社会的位階関係が十全に機能するというパラドックスが存在する。この構図は実はフォーコーが司牧者権力として暴き出した権力構造と同じ仕掛けである。キリスト教の信徒は自らの心の秘密をキリスト教会で司祭に懺悔し、司祭も信徒の救いのために自らを放棄する。信徒も司

祭も共に神のもとで自己放棄をするという基本図式が、神と信徒を仲介するキリスト教会の搾取・権力構造の源泉になっている。同じことが師匠と弟子の関係、「わざ（というカミ）」への自己放棄で起きており、これが個人を位階的組織（家元、流派）に呪縛する心理的な源泉となっている。キリスト教会の権力構造（司牧者権力）と「わざ」にかかわる権力構造は実によく似ているが、神・カミの様式（つまり知の様式、超越体験の様式）が異なるために、西洋と日本ではその支配の体制や権力様式が異なるのである。

世代間の「わざ」の伝承や歴史性を捨象して「わざの知」を今・現在の出来事として捉えたと、中村生雄（1994）が言う＜発生としての祀り－崇り神＞＜制度としての祀り－守り神＞は体験過程と治療構造の問題として理解できることは既に指摘した。「わざ」は本来的に自己超越的経験であるために、人為（人間・作為・統御可能性・意図性）の色濃い構造的側面と、神意（カミワザ・ヒエロファニー（聖体示現）、自然・非作為・統御不能性）の色濃い体験過程の両側面があり、両者を触媒するのが「わざ」である。「わざ」を介したヒエロファニー（聖体示現）こそ、日本のカミであり、正当（正統）の根源である。日本の歴史においては、政治的な意思決定から個人的な意志決定まで、最終判断としてウケヒ・盟神探湯・籤・託宣による神判・起請文が聖なるカミの意思の表れ＝正当性として位置づけられてきた例は枚挙にいとまがない。

こうした「わざ」を介した絶対者の顕現を、空間的ではなく、時間軸に沿って社会制度や組織の問題として歴史的に組み替え直すと、中村が言う神話（カミ）の系譜＜発生としての祀り－崇り神＞→人的位階的な支配の系譜＜制度としての祀り－守り神＞の接合という血統・血脈の正当性になってくる。これは前稿でも述べたように、日本のカミの基本特性であり、そもそも日本の祖先神は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、後に「祖神」化するのであり（上田正昭1987）、小林敏男（1994）は歴史学的に日本の祖先神が、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）から形成されてきたことを明らかにしている。こうしたカミ（祖神）の系譜や日本的な正当性は、「わざ」の知の伝承が概念知とは違って徒弟制という位階的人間関係を通して学習・伝承されるという基本特性と不可分な関係にある。

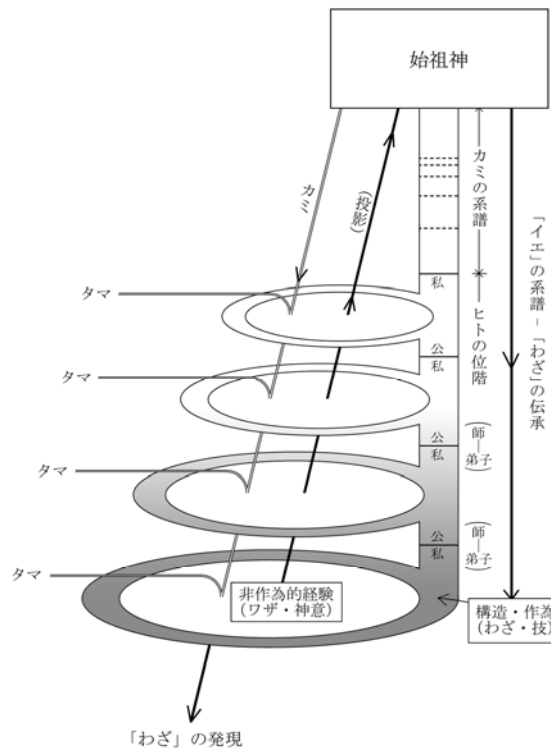


図5 「わざ」の体験・系譜と天皇制

「わざ」で注目すべきは、日本的な正当と異端がともに「わざ」にかかわる点である。ある時代に正当性を勝ち取った権力は異端を政治的に弾圧し、厳しく圧殺するが、実はこの両者は「わざ」の社会的な現れ方の違いに過ぎない。「わざ」は時代とともに洗練され、＜イエ＞として位階的に組織化され伝承されるうちに、天皇制という位階的正当性（正統性）につらなり、時代の権威・権力に取り込まれていく。それは「わざ」を有するイエ側にとっても社会的正当性を担保でき、組織保存の原理として有利であり、権威・権力側も「わざ」を取り込み、みずからの支配を広げることができるので双方に好都合である。こうした正統を求める民衆側の要請が、近代日本において新しい息吹として生まれた異端をも取り込みながら根をはっていく「ジグザク」の動態を「民俗思想史」という立場から論じたのが安丸良夫（1992）である。そうした正統を求める民衆側の要請を中世前期という時代において、非農業民（芸能者・商人・工芸人）と天皇の幻想的・現実的な結びつきとして歴史的に解き明かしたのが網野善彦（1984）である。つまり日本の正当とは、「わざ」の＜聖→俗＞のヒエロファニー（聖体示現）が社会の中で伝承・組織化されるうちに天皇制的な秩序と結びつき歴史化された「共同幻想」なのである。そもそも天孫降臨という天皇家の神話自体が

〈聖→俗〉の「わざ」のヒエロファニー（聖体示現）を時間軸に沿って系譜化・神話化した政治的支配の道具に他ならない。吉本隆明（1970／1989）が天皇制の宗教構造の本質について、本来、空間的・土俗的な宗教経験が法国家・法権力として時間的構造に置き換えられたと述べているのはまさにこれである。

新たな息吹としての「わざ」が宗教や文化・芸能などの領域で創始され、それが絶対者との生々しい交流の「通路」を民衆に広く提供した時、体制側は「異端」の烙印をそこに押す。というのは、新たな息吹としての「わざ」は、歴史的・制度的・政治的正当として社会が紡ぎ出してきた天皇という「わざ」のヒエロファニー（聖体示現）を、神話や系譜ではなく、今・此处での直接的な超越的経験として体験せしめるからである。それは社会的支配の「わざ」である正当化装置（天皇の権威）に収まりきれず、真っ向から対立する危険性を孕んでいる。つまり、「わざ」が「わざ」であればあるほど、それは禍々しく、人心を惹き付け、人々を「タマフリ」の状況に陥れる。そこでは天皇制という社会秩序から外れた治外法権が出現する「原初」の状況が生み出され、新たな天皇が生まれる可能性を孕んでいる。新たな「わざ」は農業、工業、商業、文芸、芸能、宗教など様々な領域で生み出されるにせよ、それが支配の正当性を揺るがすような事態にいたるのは芸能や宗教の「わざ」の場合である。農業・工業の新しい「わざ」は技術としての「わざ」に過ぎないが、芸能や宗教の場合、本来的に非日常性の強い「わざ」であるために、新たに革新的な「わざ」が創始されると民衆への影響力は極めて大きくなる。町田宗鳳（1997）によれば、日本の宗教史上、最も大きな転回点は法然による浄土宗の創始であり、それを哲学的に先鋭化・純化させたのが親鸞の浄土真宗であると言う。浄土宗、浄土真宗の「なむあみだぶつ」という名号の「わざ」の創出こそ、日本の仏教がはじめて民衆の間に浸透した契機となったと言う。それは民衆に絶対者への「通路」を直接提供する「わざ」であるために、天皇制的な正当権威や権力と激しく対立し、弾圧されたことは歴史的事実としてよく知られている。しかし、そうした反体制の「わざ」であった浄土真宗も時代を経るにつれて馴化され、ついには門主が天皇家と姻戚関係になるに及び正統化されていく様子を見る時、「わざ」が継承されて歴史化・組織化されていく場合には、天皇制的正統といかに容易に寄り添い、交じり合うことになるかを我々は窺い知ることができる。

#### （10）天皇制の理解に向けて

紙面を大分オーバーしたので、これまでの天皇制論にいくつか言及して稿を閉じたいと思う。

これまでの天皇制論の最大のネックは西洋と日本における「知の様式」「正当の系譜」の質的差異を勘案せずに、天皇制を西欧諸国の支配の形態とそのまま比較しようとした点にある。それは自



転車に乗る技量（コツ・手続的知識）を数学的に解明しようとするようなものである。宣言的知識と手続的知識は西洋人でも日本人でも同様に備わっている知の様式だが、西洋では宣言的知識（言語による論理的説明）こそ社会の正当（正統）であり、科学的思考や「法」の支配も神（絶対者）と信徒の対一の関係もそれによって可能になる。西洋でも徒弟制や熟練労働は職業として広範囲なものだが、身体的労働に伴う「手続的知識」は論理的言語（手続的知識）では表現し難く、正当性の位置を占めるには至らなかった。バーンステイン（1971）が教育社会学で明らかにしたように、イギリス中産階級の家と労働者階級の家ではコミュニケーションの質が違い、前者は詳細な言語的説明を中心とし、後者は、よりぶっきらぼうで雑駁な表現となっており、それは社会階層の問題にそのまま重なることが知られている。学校教育の言語中心性は社会的に前者に優位に働くことをバーンステインは強調している。日本が西洋から輸入した諸学問は自然科学だけでなく、人文科学、社会科学まで宣言的知識を正当（正統）とする西洋の伝統につらなっている。天皇制の本質を語るのが難しいのは、宣言的知識に基いて、それとは質的に違う「わざ」の知の体系・支配の正当性を記述する必要があるからである。これはちょうど、精神療法の「わざ」の知や臨床的な「コツ」を言語的に記述する困難さとよく似ている。

天皇制と「わざ」という点では和辻哲郎の天皇論と網野善彦の天皇制論が最も重要であろう。網野への批判は既に紹介したのでここではとりあえず省略し、和辻についてのみ言及しよう。

和辻（1943）は不定なる絶対者と絶対者の顕れ出る「通路」の神聖性を天皇との関係で突き詰めて論じた人である。和辻自身はこうした「聖性」のあり様を「わざ」の特質として理解しなかったようだが、これまでの筆者の論考をみれば分かるように、和辻の言う「通路」の聖性は、行・実践を通じた自己超越のあり方と深くかかわっている。和辻天皇論の批判については、『天皇論を読む』が最もポイントを突いている。和辻の説くように絶対者の通路を天皇に限定してしまうと、むしろ、人々から「不定そのもの」との出会いを奪い去ることになりはしないか。人々がみずから直接に「神聖性の母胎」である「不定そのもの」に出会うことがないとなれば、どうして不定性の通路としての天皇に神聖性を感じ取ることができようか。という批判である。この批判は和辻天皇論の限界を見事に言い当てている。

「わざ」による自己超越は特定の宗教宗派や天皇とは本来無関係であり、当該する「型」の習得や人間としての師匠と弟子の関係があるに過ぎない。日本では「わざ」を介した自己超越の機会には「修行」「修養」という形で、芸能・武芸・文芸・工芸・宗教・祭りなど様々なジャンルに満ちている（芸能や「祭り」の場合、観客としてそこに参加するだけで非日常的な「わざ」が経験され得るだろう）。人々がそれを自由に選択できるかどうかは別にして、また当該の「わざ」がどの程度、正当的か、はたまた反体制的で異端なのかは「わざ」の種別や、時代によって様々だが、「わざ」

を介した自己超越的経験や「通路（型）」の聖性を目にする機会は社会の中に遍在しており、文化的に継承されている。つまり、人々は個別の「わざ」体験へのコミットを通して「不定そのもの」と出遭うことが可能であり、それは実践的な「わざ」の中で生々しく感じ取れる。そうした「わざ」は師から弟子へと位階的な組織（イエ）の中で手から手へと伝承されていく。「わざ」の伝承にかかわる人的位階的な血脈・血統こそ、日本の正当（正統）であり、天皇・皇室はそうした文化の位階秩序の中心に位置する権威であり、家元（ブランド）の中の家元（ブランド）なのである。「わざ」の組織体（イエ）としては、みずからの権威付けとして皇室的な正統を希求するのは自然な成り行きであり、芸能・工芸の「わざ」集団が自らの始祖を天皇・皇室に擬したことは網野善彦（1984）の歴史的研究でよく知られている。天皇・皇室側にとってもそれはみずからの文化的権威（中世前期では政治的・経済的要素も伴ったであろう）を高めるのに好都合であり、双方の利害は一致する。こうして天皇・皇室は各種の芸能・文芸・工芸・宗教の家元をたばねる名誉総裁のような装置となる。

「わざ」は必ずしも体制や伝統にとって安全なものばかりではない。奈良時代末期から平安時代に起源をもつ京都の祇園祭りは、もともと、都に流行る疫病神を祀った厄払いの祭であり、祭りの内容は極めて反体制的な猥雑さや「タマフル」喧騒に満ちたものであった。祭りの山車に大嘗祭をパロディー化したものまで表れ、時の政府と激しい衝突を起こしたことは歴史的事実として知られている。当然、当時の天皇・皇室はそうした祇園祭りを忌避するわけだが、それは町衆にとってエネルギーの発露であり、聖なるタマフリ（ケガレ）であった。そうした反体制的な祭りは、再生のエネルギーを伴うかわりに体制・秩序を崩壊させる危険性をも内包している。そうした祭りも時代を経るにつれ次第に馴化され、天皇・皇室の体制側も祇園祭りととの関係を微妙に調整し、伝統に取り込んでいくのである。同じようなことは、芸能の例で言えば歌舞伎にも見られる。歌舞伎は民衆の「タマフル」猥雑なエネルギーから生まれた芸能であり、反体制・反秩序性に満ちていることはよく知られている。それは単に演目内容が反体制というだけでなく、歌舞伎という演劇空間の演出・構成に天皇とは異質な超越者の視点が重要な役割を占めている点を渡辺保（1974）は明らかにしている。つまり、歌舞伎は演目内容だけでなく、天皇とは違った超越者の視点を内包させている点でも、反体制的なタマフル芸能である。しかし、時代が経て歌舞伎の「わざ」が家元制の中で伝承され伝統芸能になるにつれて、歌舞伎は国家の正統な伝統文化に組み込まれ、馴化されていく。ついに歌舞伎の世界から国家が正当に認定する人間国宝が誕生するまでになる。

新たな「わざ」の創出現場は、まさに＜祟り神・発生としての祭り＞の荒々しさや「死と再生」の超越性、非日常性・反体制性を備えている。それ故に、「わざ」はタマフル祝祭の担い手となるし、絶対者の「通路」としての聖性を宿すことが可能になる。しかし、「わざ」は学習・伝承に際

して徒弟制という人間の組織・位階と切り離せない宿命にあるので、それは社会的な組織保存の原理から天皇・皇室の正統に組み入れられる強いベクトルが働く。「わざ」があまりにも体制側に組み込まれてしまうと、「わざ」は「わざ」としての生命力を失い、形式のみが継承され、民衆のタマフりを演出できなくなる（この典型が<制度としての祀り・守り神>であろう）。「わざ」の生命力と伝承にかかわる社会的正当（家元・天皇制の正当）は本質的に相反するものであり、そもそも「わざ」の伝統は、日本的正当（家柄としての正統性）と日本的異端（生々しいカミの降臨）のダイナミズムの中でしか理解することができない。カミと人との接合を歴史的に投影したのが位階的な血統の正当性であり、一方、カミと人との接合が新しい「わざ」の創始という今・現在の出来事で再現されると、それは絶対者の直接的顕現という経験相を伴うために、人々を熱狂させ、人身を感らし、制度的安定を揺るがし、新たなカミ（天皇）を生み出す恐れがあるので異端の烙印が押される。しかし、正当と異端は「わざ」を制度・組織として歴史的に継承するか、今・現在の「わざ」の創出として体験するのかわいがあるに過ぎず、両者は政治制度的には対極にありながら深い水脈でつながっている。天皇・皇室側においても、新たに生まれる芸能・文芸・工芸・祭りの「わざ」を自らに危険が及ばないように配慮しながら抱き込み、利用することは天皇制のエネルギー補給に重要な意味をもつ。そうした意味合いからすれば、天皇は社会的位階・系譜的な血脈の正当性という公的側面のみならず、異形の天皇、色狂いの天皇、貴種流離といった様々な「異端」の系譜を介して、「わざ」の「ケガレ（公→私）」エネルギーや崇り神のエネルギーを民衆から吸収し続けてきた装置でもあるのである。

絶対者の「通路」の聖性が個人々人にとって、実践的個人的な超越経験として感得されながら、それが同時に天皇制的な位階的正当にすり替わっていく理由は、上記のような「わざ」の知の特性そのものに内在している。和辻は迂闊にも、みずからが直感した「知の様式（絶対者の把握様式）」が「わざ」であることを理解せず、「わざ」の超越様式を天皇という社会的位階装置・支配正当化装置にそのまま重ねてしまったのである。その結果、和辻の天皇論は大きな理論的混乱を抱え込むことになった。彼は「わざ」が如何にして修得され、伝承されるかという社会制度的側面を一切省略して、記紀の記述とカミの分析をとおして「わざ（深く隠された神意の顕現）」体験の本質（つまり日本的宗教感覚の本質）を言い当てたのである。しかし、和辻の言う絶対者の顕れる「通路」の聖性は、異端の「わざ」の方にかえて明瞭に認められる。つまり、和辻は社会制度的には最も異端であるような「わざ」体験を、最も正当な社会的位階装置の「天皇」に強引に結びつけてしまったのである。その結果、『天皇論を読む』が批判するように、和辻の「通路」の神聖性は「天皇」に狭く限定されるという事態が起きてしまった。「わざ」は本稿で述べたように、正当から異端まで様々なあり方で日本の社会に拡がっており、組織的・制度的にも多くのバリエーションが存

在する。人々は当該する個別の「わざ」体験において、自己超越の経験－不定なる絶対者の顕れ－や「通路」としての〈型〉の神聖性を実感しており、目の前の師匠との間には位階的人間関係が現に存在する。こうした事情によって個々人は天皇に「聖性」を投影し、社会的な共同幻想が形作られるのである。

和辻は絶対者をあくまで不定なままに留め、絶対者が顕れ出る「通路」の神聖性を繰り返し強調した。これは天皇制との兼ね合いで言えば、天皇の歴史的な存在様式である幼童天皇につながる問題である。法制史学の領域で精緻な天皇論を提起した水林彪（2006）は天皇の本質が幼童天皇にあると明確に指摘しており、赤坂憲雄（1988）もまた幼童天皇の重要さを強調している。ではなぜ権威の中心が無垢で無力な幼児なのかという理由が説明されねばならない。歴史学的な議論は様々あるがここではそれは割愛する。「わざ」を正当（正統）とする日本の知のあり様から、天皇に最も相応しい姿は幼童天皇なのである。理由は次ぎのようなものである。「わざ」は非作為（自然な成り行き・体験過程）と作為（構造・修練・技術）の接合から構成される知の様式だが、それは具体的なタスク（課題）を実践的に処理する知のあり様なので、そのタスク（課題）自体が時代によって変化し、その位置づけや重要性が時代と共に替わってしまうリスクが常にある（その点、ピタゴラスの定理は具体的な物事の処理の知－手続的知識－ではないので、時代状況でそう簡単に古びることはない）。例えば、刀剣の研磨と巨大スクリーンの研磨を例に見てみよう。刀剣の研磨は今でも伝統として残っており、それはそれで価値あることだが、戦国時代や江戸時代においては刀剣の研磨師の価値ははるかに高く、また一般的だったろう。刀剣研磨のように今に残らず時代と共に消え去っていった技術の数は膨大なものだろう。いずれの「わざ」も習得するのに10年－20年といった歳月がかかる。しかし、時代が大きく変化すると「わざ」そのものの需要ががらりと変わることは珍しくない。刀剣の研磨も江戸から明治になって廃刀令とともに激減したことは言うまでもない。つまり、「わざ」は具体的な実践知であるために習得に膨大な時間がかかるだけでなく、時代や社会変化によってせつかくの技術が容易に陳腐化したり、下手をすると需要がゼロになるリスクが存在する（こうした問題については認知科学、社会人類学の立場から福島真人（1995）が詳しく論じている）。しかし、刀剣の研磨に需要がなくなったからといって巨大スクリーンの研磨に仕事を単純に鞍替えできないのである。刀剣とスクリーンでは同じ研磨でも、扱っているものや機能が全く違い、刀剣の研磨の経験をそのままのスクリーンの研磨に応用するわけにはいかない。刀剣研磨の名人はスクリーン研磨においては素人であり、一からやり直さねばならない。「わざ」の場合、こうした不器用さがある。「わざ」を伝承する社会的位階組織である「わざ」のイエモト（家元）が社会や時代の変遷で、どれほど廃絶の憂き目に合ったことだろう。社会・時代的変遷への抵抗力という意味では「数学的真理」を代表とする概念知の方がはるかに勝っている。本来、不器用なはず

の「わざ」の知の正当＝天皇が何故、器用にも1000年もの時間と時代を超えて生き延びることができたのだろう。その理由は、天皇自身は「わざ」の総家でありながら、位階を与えると言霊(ことだま)＝御言(みこと)の「わざ」以外は何らの「わざ」も有しないからであり、天皇は他のイエに位階やウジ名(苗字)を与える存在でありながら、自らは一切の位階を持たず、また苗字を捨てた唯一の「イエ」であるという点にそのからくりが潜んでいる。刀剣の研磨とスクリューの研磨の「わざ」は異なるが、「わざ」の熟練体験や感覚には共通したものがある。それは「わざ」の種類や時代を超えて「素直」や「無心」として表され、「わざ」体験の“おのずからなる”非作為的な内発性・自然性・無意識性・始原性・初発性、非言語的鋭敏さを表している。つまり実践的な「わざ」の知は本来的に状況依存的な「知」であるために、時代の変化に柔軟に対応し難い特性があり、しかも個人がその「わざ」に習熟するためには、当該の「わざ」の仕組みや構造、型、を我が身の一部となるほどにコミットし、それを内在化しなければならない。そのことで名人は「わざ」における「無心」やとらわれのなさを体得するが、そうした「わざ」の自由さと引き換えに、個別的な「わざ」から逆に拘束されるという側面が出てくる。これが福島真人(2001)が「熟練の煉獄」と呼んだ「わざ」の拘束性であり、社会変化に抵抗する脆い側面である。天皇は「わざ」の構造的側面、作為的側面(老練な大人の側面、社会権力の側面)のすべてを脱ぎ捨て、「わざ」体験の非作為性や美的聖性を幼童天皇という形で引き受けることによって、どんな「わざ」にも対応する社会変化に強い正当化装置(権威の源泉)として生き延びてきたのである。「わざ」やカミの本質はカミの憑依－タタリ、カミダリーであることは既に論じた。そうした意味では憑依される依り代は巫女や幼童が相応しいし、その権威性は童形によって象徴される。天皇(制)が人々を「自発的」に服属させ、国家を統治する「わざ」であるとすれば、支配の具体的様相は「天皇－藤原家」「天皇－上皇」「天皇－將軍」などなど、時代によって対になる権力は大きく変化している。これは刀剣の研磨の「わざ」が巨大レンズの研磨の「わざ」に変わったようなものである。天皇は特定の「わざ」行使から身を引き、「わざ」体験の象徴に変身することで、「わざ」の権威性・正当性を歴史と共に蓄積するという離れ業を行ってきた。

和辻の天皇論とまったく正反対なアプローチが、丸山真男であり丸山学派である。丸山学派の天皇論に共通する最大のテーゼは、天皇制支配における「私」と「公」の無制限な相互浸潤の問題である。和辻は哲学者・倫理学者として日本的な「公・私」の不可分性を、不定なる絶対者の顕れ出る「通路」の聖性として論じ、いわば「私」的な超越的経験から天皇という超宗教的な「公的」存在を位置づけようとした。これに対して、丸山真男や藤田省三、松本三之助など丸山学派の人たちは日本的な「公・私」の相互浸潤を政治制度という「公」の立場から捉えて論じようとした。丸山学派の多くが政治学者、政治思想家であることから「公・私」の問題について上記のようなスタ

ンスを取るのはいわば当然なことである。

丸山真男（1946）は「超国家主義の論理と心理」の中で、ヨーロッパの近代国家と近代日本の国家主義を比較して次ぎのように述べている。西洋の場合、国家は真理や道徳といった価値判断については、個人の内的良心の問題として踏み込まず、あくまで外的・形式的な側面に限り統治を行なうという中性国家（Ein neutraler Staat）であった。ところが、日本の近代国家は天皇と将軍に分離されていた精神的文化的権威と政治的権力を天皇のもとへと一元化することで、真理や道徳といった価値内容を国家の占有とし、究極的な価値の実体として「国体」を位置づけようとした。その結果、国家秩序に含まれない私的領域は本来的に存在しないことになり、逆に、国家の内部に私的利害が無制限に持ち込まれるという事態を招いてしまった。

丸山真男の下で学び、丸山学派の代表的論客とされる藤田省三（1966）の『天皇制国家の支配原理』も、そのポイントは『天皇論を読む』の著者がいみじくも要約したように、近代天皇制が本来「政治外」であるべき「心情・情緒と日常の道徳の世界」を存立基盤とすることで、国家の体裁を維持していた点にある。藤田によれば、それは国家を政治権力の装置として構成しようとする原理と、共同体に基礎付けられた日常的な生活共同態として構成しようとする原理の二つの異質な構成原理から成り立っている。この二つの原理は藤田にとっては近代的国家主義の原理と前近代的封建主義の原理に置き換えられるものであった。

同じく丸山学派の松本三之助（1969）は契沖、賀茂間淵、本居宣長、平田篤胤といった江戸時代の国学者の思想系譜を取り上げて、そこに息づく「私」と「公」の独特のあり様が、天皇制国家下の『国体』思想の有力な支柱になったことを描き出した。松本によれば、国学思想の歴史的展開は、文学といういわば私的な領域を、儒仏という政治規範の介入から切り離し、そこに固有の非政治的世界を確立させ、一旦分離されたその私的な世界の価値原理（主情主義）を、改めて公的な政治の世界へと逆流させるというものであったと言う。国学の到達点である本居宣長において、国学は“主情主義の名の下に私的な領域から公的価値を排除する（歌道）と同時に、その同じ主情主義の名の下に、今度は公的領域から一切の私意を排除する（神道）”という逆説的な意味を持つに至ったのであり、そこから「絶対随順の倫理」や「天皇制的人間像が原型」が紡ぎ出されたと言う。

丸山学派に共通するのは、近代の天皇制が前近代的共同性を巧みに取り込んでいくことで、「私」が「公」に、また「公」が「私」に無原則に滑り込んで超国家的イデオロギーが形成され、浸透していったと理解する点にある。

日本における超越体験の様式が「手続的な知」としての「わざ」であり、カミが「わざ（深く隠された神意の顕現）」そのものだという本稿の理解からすれば、上記の丸山学派の「私・公」の力動的関係は「わざ」体験の本質的なあり様として理解できることが分かる。また、それは「わざ」

の知の伝承における師と弟子の徒弟制的位階関係という組織的・歴史的事象、さらにはそこでの全人格的な自己投入・自己放棄と不可分な関係にある。これらは優れて文化的問題でありながら、同時にそれらは人間に普遍的な手続的知識の特性である。合理的秩序性・抽象的概念性を特徴とする西洋的な正当・支配の様式とは違って、天皇制の正当や支配の様式は「わざ」という手続きの知識の思惟様式や学習・伝承・組織化・歴史化に由来する点を理解しないと、天皇制を相対化するための手がかりを失うことになる。こうした筆者の理解は政治思想史的に緻密に構成された松本三之助の天皇制論に対して、『天皇論を読む』の著者が以下のように批判した点にそのまま重なる。

“松本の論の運びでは、文学へと向かう内面への志向は、宣長以降近代において、完全に政治世界へと吸収されたかのようにとられかねない。”“国学者たちは松本の言うような文献学者である前に、まず自ら歌人であったのであり、同時に彼らのイメージする天皇も自ら歌人であることが必須の要件であった。近世以前において、天皇が歌人であることはむしろ自明であったことを思えば（話は祀りの起源にまで遡らなければならなくなるが）、歌の世界ないし文学の世界という視点を切り捨ててしまうことは、強く言えば、近代の天皇制を相対化して捉える重要な手がかりを自ら放棄することに等しいことなのである。（『天皇論を読む』92-93頁）”

天皇が歌人である必然性は、臣下に「みこと（御言・命）」を宣り、位階を与える正当の源泉だからであり、言霊（ことだま）としての「コト（言）ワザ（業）」を有する「御言持ち（ミコトモチ）」であるという点に由来する。つまり、天皇が和歌を詠むのは単なる文化的教養や余技で行なっている行為ではなく、言霊（ことだま）、「ことわざ」といった「わざ」の正当性や政治性と深く結びついている。

上記をさらに敷衍して言えば、丸山真男の天皇論を筆頭として丸山学派全般に言われる批判、“丸山の論じている対象があくまで人間でありながら、そうでありながら生きた人間の姿としてこちらに迫ってこない”“丸山は外部から、それもあえて言うならば一段高い地点から、議論を展開しているのである”（『天皇論を読む』70頁）、などにもそれは通じる。丸山学派へのこうした批判を筆者流に言い換れば、丸山真男の思想史研究の本質が思惟様式論でありながら、その思惟様式は専ら西洋的正当である「宣言的な知」の様式のみに偏り、日本的正当である「わざの知」－手続的な知の様式－を見落とした議論になっているということである。日本人にとって「わざ」は、正当な国家支配の装置であるとともに、異端の「生々しさ」「タマフリ」の源泉でもあり、体温なのである。思惟様式論としては、人間の脳に備わっている宣言的知識と手続的知識の二つの知の様式の違いを相対化して論じることが不可欠であり、「わざ」の思惟様式を抜きにした天皇制論は、それ

がいかに論理的整合的であっても、日本人にとっては体温のないメタリックなものとなってしまふ。和辻哲郎の天皇論はある意味、丸山真男以上に論理的な飛躍が目立ちながらも、「わざ」の本質を鋭くついでおり、和辻の思想が戦後の憲法の精神的支柱の一つをなしたことは、筆者には単なる偶然とは思えない。

丸山学派ではないが、日本における「私」と「公」の微妙なかかわりを明治天皇や帝国憲法・明治国家を題材に読み解いていったのが明治天皇論として評価の高い飛鳥井雅道（1989）の『明治大帝』である。飛鳥井は幕末から明治に至るまで、庶民の日常感覚に流れ続けていた宗教的権威の肉体化としての「天子」という語と、明治になって再び採り上げられ政治的制度の頂点に立つ「天皇」という二つの語を鍵に論を進めている。明治国家や明治憲法は、政治制度的な権力機構としての天皇と、機構を超えるカリスマとしての天皇＝天子的機能の二つのモーメントから構成され、法・制度とそれを超える超法規的存在（天子機能）を巧妙に結びつけ明治国家を設計したのが伊藤博文であると飛鳥井は言う。天皇の天子的機能を最もよく表すのが軍人勅諭と教育勅語である。憲法制度、国会開設という制度的側面が人々の合意を目指しながら政治を運営するモーメントだとすれば、軍人勅諭と教育勅語はまさに個々の軍人・国民の心のあり様や天皇への服属の様式を規定するものであり、飛鳥井が言う如く“軍事勅諭が国会開設の公約の直後に、法には制約されないともとして発布され、教育勅語が国会開設の直前に発布されたことは、決して偶然ではない。この二つの勅は、政治主体として的大臣および内閣の副署が加えられず、政治や法の外部にある天皇の発言の形式がとられたのも、また必然であった。（飛鳥井1989）”

宗教でも法でもない「制度を超えるもの＝天皇の天子的機能」をも取り込んで制度を設計するという＜曲芸・神業＞が可能だったのは、伊藤博文の個人的資質だけが理由ではない。「わざの知」が、超越的なもの（制度を超えるカミワザ）と現世的な具体的実践・制度（技術としての「わざ」）の双方から形成される「知の様式」であり、そうした思惟様式が民衆の間にも、支配者側にも、異端や正当として息づいていたからこそ可能になった出来事である。西洋の実情を良く知る冷徹なりアリスト伊藤博文は、西洋的制度を取り入れつつも、日本人の血肉として受け継がれてきた上記の「わざの知」、つまり日本的な支配の様式＝支配の業（わざ）＝天皇、を最大限利用して明治国家を設計していったのである。

西洋の中性国家には決して見られない上記のような民衆の心の中を覗き込み支配する様相－それこそ真の権力－は、フーコーが司牧者権力論として明らかにした西洋キリスト教社会の権力の深層構造そのものである。第二次世界大戦中にドイツのヒトラーが日本の天皇制の内実を知った時、天皇制を極めて羨ましがったという逸話があるのもむべなるかなである。

異質な二つのモーメントの混交から天皇制を理解し、法制史学の立場から、上代から現代に至る



までの国制のあり様を通覧して、壮大な天皇制史論を発表したのが水林彪（2006）である。彼の論については別稿で詳しく採り上げる予定だが今回はポイントのみを示しておきたい。水林は天皇制の本質が支配の問題にあり、特に支配の法的正当性にあるという問題認識を出発点に、これまでの天皇論とは全く違った結論を導き出している。「天皇が、時代を超えて長期存続しえたのは何故なのか」という根本的な問いに対して、これまですべての学問分野が、天皇が宗教的権威であることを根拠にしていた。しかし、彼は中世末期から近世にかけて天皇の宗教呪術的権威性は、その中心にあるはずの祭祀がことごとく衰微したという厳然たる歴史的事実をもって、それを否定する。水林は天皇の超時代的存続の秘密は、天皇制を支配の法的正当性の問題として考察した場合にのみ解明されるとしている。

彼の天皇制論は、ある意味で丸山学派以上に徹底して政治制度的であり、「公」にのみ焦点が合わされ、「私」的問題や宗教的事象は天皇制支配に関しては、政治的法的支配関係が宗教的關係として現象しているために、そのように転倒して見えるだけにすぎない（水林、前掲書285頁）とまで述べるほど徹底したものになっている。

水林の論を大雑把に筆者なりにまとめながらコメントすれば、以下のようになる。彼は日本の国制史を次ぎの二つの権威・権力秩序の理念型の展開として捉えた。一つは大化の改新以前に存在していた古層とその展開諸形態（Ⅱ型：一揆的身分契約的に編成された合議的権力秩序）であり、もう一つは、そうした古層が中国の律令制を国際関係の中で取り入れる際に、折衷・混交して出来あがった「律令天皇制的原型」とその展開諸形態（Ⅰ型：官僚制的主従制的に編成された命令権力秩序）である。Ⅰ型とⅡ型は律令天皇制が成立して以降、戦国時代にいたるまでの間、両者は相克しつつも全体としてはⅠ型が優勢であった。そして、中世から近世への権威・権力秩序の様式は、Ⅰ型がⅡ型を圧倒し否定し、国制全体がⅠ型に純化される歴史であったというのが彼の天皇論の大筋である。Ⅰ型は権威のあり様としては、天皇（権威）であり、Ⅱ型は神仏ないしは天（権威）である。Ⅰ型は社会組織の基本的あり様としては父系的な単系的組織系譜を特徴とする「イエ」であり、一方、Ⅱ型は父母双系的な「ウジ・ヤカラ」である。律令制が導入された大化の改新当時の政治秩序は大王－在地首長－村落首長という権力体系にあり、各次元を担う政治秩序の中に編成された男系女系両属性の族的集団が「ウジ（氏）」である。律令制導入以降の日本社会で次第に正当の位置を占めるようになったⅠ型の「イエ」は、そもそも個人を単位とした高度な官僚制と、発達した商品経済、抽象化された高度な哲学的な天の理念を背景にした中国律令制を日本が導入する際に、個人でもなく、かといって従来のウジでもないものとして日本が折衷的に創出した組織体（経営体）であると水林は言う。Ⅰ型は日本の天皇制的正当となり、Ⅱ型は異端の系譜に連なることになる。しかし、筆者が本稿で論じたように、実はⅠ型もⅡ型も共に状況依存的な「わぎ」の知の表現で

あって、Ⅱ型を歴史化・社会組織化するとⅠ型になることを水林は理解していない。水林が国制史学的に分類したⅠ型、Ⅱ型は、宗教学的な様式論で言えば、中村が論じたヒメヒコ制（男女双系）に基づく発生としての祀り－崇り神>と男系中心の<制度としての祀り－守り神>にそのまま重なる。日本の思惟様式（超越の様式、すなわちカミ体験の様式）の本質は手続的知識として「わざ」であり、カミや法が深く隠された神意の顕現（わざ）としての神判（カミワザ）であることの重みを水林は理解できていない。彼は天皇制をあくまで法的支配の正当性の問題として理解すべきだと主張するが、水林自身も指摘するように日本の「法」の根源的な様式は西洋的な合理的秩序性や概念性ではなく、<sup>クカタチ</sup>盟神探湯や<sup>ウケイユ</sup>誓湯などのウラナイにある。ウラナイなど呪術の本質はその結果のうちに神意を見ようとする方法論（＝わざ）なのであり、そうした超越者へのかかわり方や「法」のあり様は、水林が言うような未開の心性や「幼稚」といった解釈では済まされない問題を含んでいる。日本的な宗教感覚や超越の様式（カミ理解や法の原理）は聖が俗に顕現するヒエロファニー（聖体示現）＝「わざ」であるために、それはいくら洗練されても俗→聖を特性とする西洋や中国的な超越的絶対者の様式にはならない。また知の伝承も絶対者と一対一でつながる構図になりようがなく、徒弟制という人的位階関係でしか伝承されない。日本的正当は「わざ」であり、「わざ」の知の様式や社会的なあり様の検証が全て抜けているために、水林の論ではⅠ型とⅡ型が正当と異端として単に違うものとして描写され、両者の地下水脈のつながりやダイナミズムが見えなくなってしまう。彼の天皇制論が極めて静的固定的で、正当と異端のダイナミズムに欠けているのも、「わざ」の思惟様式や社会組織論・伝承の本質が見えないからであり、ヒエロファニー（聖体示現）としての「わざ」を未開の心性として捉えてしまったからである。だからこそ、彼は宗教祭祀の廃絶といった限局的な「歴史的事実」を根拠に、天皇の権威を宗教的権威にはないと、いとも簡単に切り捨てることができたのである。しかし、認知科学的な知見からしても、宣言的知識（概念知）と手続的知識は、知の様式が質的に違うというに過ぎず、どちらが未開か文明的かといった議論はそもそも無意味である。概念の知が合理的で精緻な知の体系を持つように、実は「わざ」の知も合理的で精緻な体系を有している（これは内観法という「わざ」の知の体系が極めて精緻に構成されている点からも、またトヨタ自動車の物づくりの「わざ」が壮大なマニュアルの体系を擁しながらも単なるマニュアルに収まりきれない人の教育という問題を孕みつつ世界企業になり得た点からも明らかである）。しかし、両者の合理性の意味は全く違う。概念の知の合理性は、個別的な実践や効果とは一切離れた、ギリシャ的で静的・抽象的な概念知の合理性であって、一方、手続的知識の「わざ」の合理性とは、状況に依拠した具体的実践にかかわる動的・ダイナミックな「処理の方法論としての合理性」である。質的に異なる知の様式を自覚しながら「わざ」の知を相対化しないかぎり、天皇制の本質は見えてこない。

天皇支配の正当性の創出という点で、水林が最も重要とする政治神話としての記紀の天孫降臨神話には、上記の水林の「わざ」の捉え方が最もよく現れている（水林、前掲書104-109頁）。

水林によれば、大化の改新以前の6世紀中葉の欽明天皇の時代には既に、「神」を起点とする王統譜が形成されたと推測されると言う。それは欽明天皇よりさらに前の継体天皇以前に存在したと思われる中国漢民族から借用した<天-大王>の権威や中国における<天-天子・皇帝>のそれとは明らかに異質である。中国の天の権威は、超越的絶対者であるのに対して、日本における権威は、現世の天皇と血統的に連続する存在であり、その意味では超越的絶対者ではないという決定的な違いがある。水林は溝口睦子（2000）の研究から、降臨神の観念が5世紀以降朝鮮を介して列島社会に大きな影響を与えたことに言及し、超越的絶対者を権威とする漢民族文化の観念が意図的に放棄され、騎馬民族文化を取り入れて世俗的存在に血統的に連なっていく神（天皇）の権威形成が何故、日本で行なわれたのかとの問いを立てている。彼は、当時の日本における非世俗的聖的存在として、三輪山信仰や沖ノ島の盤座祭祀遺跡の「カミ」、稲種初に宿る「カミ」に着目し、それをマックス・ウエーバーの説を借用して最もプリミティブな宗教意識として論じた上で、次ぎのように天孫降臨神話の創出理由を説明する。

“欽明朝における、天孫降臨神話による天皇王権の正当化は、次ぎのような三つの事情の複合として生じたと思われる。すなわち、(1) 王権を正当化する権威を列島内部で完結しうるものとする事、そのような権威を創造すること、(2) その権威は、当時の人々の未開の心性に規定されて、超越的絶対的性格のものたりえなかったこと、言い換えれば、身近に実感できるものの延長線上の存在であることが求められたこと、そして、(3) 王権を権威づける存在として、血統による王統譜の観念が形成され始めていたこと、これである。”（水林、前掲書108-109頁）

水林自身も言うように、天孫降臨神話を通じた権威形成の様式は今日に至るまで日本の社会のあり様を根本的に特徴付けることになったが、もし、その神話の創造の理由が上記の(2)のようなものだったら、文明化された近世・近代・現代になっても超越的絶対者が社会的正当についてはならなかった理由が説明できない。水林の言う「身近に実感できるものの延長線上」に超越者を感じる性向とは、「わざ」体験そのものであり、天孫降臨神話、すなわちカミと人との血統的連続は、「わざ」の伝承における徒弟制を反映した歴史化や組織化の必然的帰結である。彼はそれを「未開の心性に規定され」た結果としてとらえ、「わざ」の思惟様式に踏み込むことがなかった。

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）『王と王権』筑摩書房
- 赤松智城（1929）『輓近宗教学説の研究』同文館
- 網野善彦（1984）『日本中世の非農業民と天皇』岩波書店
- 網野善彦（1990）『日本論の視座－列島の社会と国家』小学館
- 飛鳥井雅道（1989）『明治大帝』筑摩書房
- Balint, M（1968）：Basic Fault－Therapeutic Aspects of Regression. Tavistock Publications, London[中井久夫訳（1978）『治療論からみた退行－基底欠損の精神分析』金剛出版]
- Bernstein, B（1971）；Class, Code and Control Vol 1: Theoretical Studies towards a Sociology of Language, Routledge & Kegan Paul
- Dreyfus, H. L. & S. E. Dreyfus: Mind over Machine, The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer, The Free Press, 1986[椋田直子訳『純粋人工知能批判－コンピュータは思考を獲得できるか』アスキー出版局、1987]
- オイゲン・ヘリゲル（1948）[稲富栄次郎・上田武訳（1971）『弓と禅』福村出版]
- Eliade, M（1957）: Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen, Rowohlt, Hamburg（風間敏夫訳（1969）『聖と俗』法政大学出版局）
- フーコー（1975）[田村俣訳（1977）『監獄の誕生』新潮社]
- フーコー（1976）[渡辺守章訳（1986）『知への意志』新潮社]
- 藤田省三（1966）『天皇制国家の支配原理』未来社
- 福島真人（1995）「序文－身体を社会的に構築する」『身体の構築学－社会的学習過程としての身体技法』ひつじ屋書房
- 福島真人（2001）『暗黙知の解剖－認知と社会のインターフェイス』金子書房
- 古橋信孝（2003）「天皇の言葉と和歌」『天皇と王権を考える 9巻 生活世界とフォークロア』岩波書店
- 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
- 廣松渉（1979）『もの・こと・ことば』勁草書房
- 久重忠夫（1988）『罪悪感の現象学』弘文堂
- 生田久美子（1987）『「わざ」から知る』東京大学出版会
- 猪瀬直樹（1986）『ミカドの肖像』小学館
- 上井久義（2005）『農耕・物忌・祖先神－上井久義著作集第5巻』清文堂

- 河合隼雄 (1981) 「心理療法における場所・時間・料金について」『京都大学教育学部心理教育相談室紀要』第8巻
- 近代日本思想史研究会 (2003) 『天皇論を読む』講談社現代新書
- 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
- 近藤直也 (1986) 『ハライとケガレの構造』創元社
- 近藤直也 (1997) 『ケガレとしての花嫁』創元社
- 工藤隆 (1977) 「芸能者の発生試論」『文学の誕生 (古代文学会編)』武蔵野書院
- 工藤隆 (1981) 『日本芸能の始原的研究』三一書房
- 栗本慎一郎 (1980) 「貨幣と人体」『幻想としての経済』青土社
- 栗田勇 (1994) 『最澄と天台本覚思想—日本精神史序説』作品社
- Lave, J. & E., Wenger (1991) : *Situated Learning, Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press [佐伯胖訳 (1993) 『状況に埋め込まれた学習—正統的周辺参加』産業図書]
- 町田宗鳳 (1997) 『法然—世紀末の革命者』法蔵館
- 牧健二 「固有刑法の基本観念」『法学論叢』46巻6号
- 増井元 (1977) 「「わざ」の言語」『上代文学論叢・論集上代文学 第8冊 (五味智英先生古希記念論文集刊行会編)』笠間書院
- 松本三之助 (1969) 『天皇制国家と政治思想』未来社
- 丸山真男 (1946/2000) 「超国家主義の論理と心理」『現代政治の思想と行動』未来社
- 三村将、穴水幸子、師岡えりの (1999) 「手続記憶」『臨床精神医学講座 S2巻 記憶の臨床』中山書店
- 源了園 (1992) 『型と日本文化』創文社
- 三島由紀夫 (1969) 『文化防衛論』新潮社
- 三品彰英 (1971) 『建国神話の諸問題』平凡社
- 溝口睦子 (2000) 『王権系譜の二元構造』
- 水林彪 (2006) 『天皇制史論—本質・起源・展開』岩波書店
- 村瀬孝雄 (1996) 「内観の日本の特質」『自己の臨床心理学3 内観 理論と文化関連性』誠信書房
- 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
- 中岡哲郎 (1971) 『工場の哲学—組織と人間』平凡社
- 中山元 (1996) 『フーコー入門』筑摩書房
- 波平恵美子 (1984) 『ケガレの構造』青土社

- 波平恵美子（1985）『ケガレ』東京堂出版
- 大野晋（1967／2006）「日本人の思考と日本語」『語学と文学の間』岩波書店
- 大野晋（1968／2006）「日本人の思考と述語様式」『語学と文学の間』岩波書店
- 大野晋（2006）『語学と文学の間』岩波書店
- 岡田重精（1987）『古代の齋忌（イミ）－日本人の基層信仰』国書刊行会
- 奥山倫明（2000）『エリアーデ宗教学の展開』刀水書房
- 佐伯彰一（1974）『自然の思想（日本文化会議編）』研究者出版、69－71頁
- サイモン・シン（1997）[青木薫訳（2000）『フェルマーの最終定理』新潮社]
- 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
- 坂本多加雄（1995）『象徴天皇と日本の来歴』都市出版
- 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
- 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
- Stern D, et al（1998）： The process of therapeutic change involving implicit knowledge : Some implications of developmental observations for adult psychotherapy. *Infant Mental Health Journal* 19: 300-3008
- 多木浩二（1988）『天皇の肖像』岩波書店
- 棚次正次（2004）「超越とヒエロファニー」『岩波講座 宗教 第2巻宗教への視座』岩波書店
- 所功（1996）『皇室の伝統と日本文化』広池学園出版部
- Tronick EZ（1998） Intervention that effect change in psychotherapy : A model based on infant research. *Infant Mental Health Journal* 19 : 227-229
- 上野千鶴子（1977）「カオス・コスモス・ノモス－聖俗理論の展開」『思想』640号
- 上田正昭（1987）「神々の世界の形成」『日本の古代13（大林太良編）』中央公論社
- 渡辺欣雄（1977）「供犠・饗宴をめぐる力学」『社会人類学年報』第3巻
- 渡辺保（1974）『女形の運命』紀伊国屋書店
- 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））
- 山口昌男（1976／2000）『天皇制の文化人類学』岩波書店

- 山折哲雄 (1990) 『天皇の宗教的権威とは何か』 河出書房新社
- 山折哲雄 (2004) 「網野善彦－アンチテーゼの魅力」『さまよえる日本宗教』 中公新書
- 柳田鶴声 (1995) 『内観実践論』 いなほ書房
- 安丸良夫 (1992) 『近代天皇像の形成』 岩波書店
- 頼住光子 (1988) 「和辻倫理学と天皇制」『淳心学報 第6巻』
- 吉本隆明 (1970/1989) 「宗教としての天皇制」『<信>の構造 3 天皇制・宗教論集成』 春秋社
- 吉本隆明 (1989) 「天皇制および日本宗教の諸問題」『<信>の構造 3 天皇制・宗教論集成』 春秋社