

現代における個人化されたイニシエーションの弁証法的過程

—十牛図第十入麴垂手にみる他者との共鳴を通じて

大橋 一 弘

はじめに

赤ん坊は親に共鳴するなかで様々なものを学んでいくが、その一方で、親も赤ん坊に共鳴する。梁塵秘抄の有名な一首「遊びをせむとや生まれけむ戯れせむとや生まれけむ遊ぶ子供の声聞けば我が身さへこそゆるがるれ」に「ゆるがるれ」と「自発」で歌われるように、人は子どもの姿に我が子ども性の層が「自ずと」共鳴してしまう。筆者は長らく自閉症をはじめとした知的障がいをもつ子どもたちの発達に査定に関わってきた。自閉的な特性を持つ児は共鳴そのものが弱いという特性があるとはいうものの、関わる筆者が彼らの動作、動き、発声に共鳴してゆくなかで、面接場面が対話的（たとえ発語のない子であっても）な関わりとなってゆくことをしばしば経験する。彼らが緊張に情動的な発声をしてしまったその発声に釣られて筆者も発声したり、情動的な動きに時に釣り込まれながら、そのこと自体にも気付いておくことによって、徐々に筆者の側の反応を穏やかなものに変えて行き、それに釣られて子どもの側も徐々に落ち着いて行くとともに、何らかのやりとり遊びに発展していったり、発達検査なりの関わりに応じてくれるようになってくる。そして、筆者は筆者で、自身の内にあるその子との同型性に気付かされたり、その特性を持つその子の日々に思いを馳せつつ、我がことに気づきを得ることがしばしばあるように思う。それはその子の発達段階に相当する筆者の意識の層でもあり、また筆者自身のその子と似通う特性の存在でもあるのだろう。このように、身体的に共鳴もしつつ、そのこと自体にも気付いて行くことで更なる気づき、更なる覚醒へと開かれて行くというようなことが起こるように思われる。

こうした他者との共鳴性は心理臨床の一つの基盤でもあろう。分かることによってではなく、互いに鏡の如く互いの姿を映し合うなかで、覚醒や変容が起こってゆく。こうして鏡となる他者を通じて互いに歩む道程こそ、生涯にわたる成熟であり、教育であり、臨床であり、表現であろう。それは内的なイニシエーションの過程であるともいえるが、神話や宗教などの共通の枠組みを共有しがたい現代にあって、そのイニシエーションは極めて個人的な過程となり、現代人は我が生の意味を一人で背負わねばならない。絶えず変化する社会の中で、内的なイニシエーションを繰り返しながら。

意識の変遷を辿り現代人の意識のあり方を相対化し、共鳴性との関係を踏まえながら意識の層構造を検討し、現代を生きる人間が、絶えざるイニシエーションを繰り返しながら自己に成りつづけようとする無限の過程について考えて行きたい。

1. 「怨霊」の発生にみる「個人」意識の発生

義江彰夫（1996）は6世紀以前頃の大和王権は「マジカルな基層信仰を国家的に統合する、呪術的な神祇官制度」（義江1996:34）によって王権を維持できたと論じている。かつてから地域ごとに存在した共同体の祭祀によってまとまっていた呪術的な部族社会を、さらに強力な神話で束ねて統禦することで中央政権が成立していたのである。その「マジカルな基層信仰」を生きた人々はどのような世界観を生きていたのか。同書によれば、「奈良時代半ばまでの社会底辺の村ごとの神祭りは、村人全員が一丸となって共通に祭る神々の霊力を浴び、その霊力で共同体を繰り返して再生し、村人がそれにとけこむことで、生産と社会活動を維持してゆくというものであった。社会をまとめるための、決定的な心のきずなを作る場だったのである。」（義江, 1996:63）という。

この時代にあっては大王自身すら「日本列島を縦断する首長共同体の代表者に過ぎず、彼らの共同体神としての王権の神の地上での代弁者と自己認識」（義江, 1996:56）していたと義江は述べており、大王も含めた当時の人々がさほど個人性に目覚めることなく、神祭りによる紐帯に結ばれて暮らしていたことが覗かれる。

このような状況は、仏教が伝来した飛鳥時代から奈良時代にかけて、徐々に変容してゆく。それを示すのが、仏教の受容と怨霊信仰の発生であると義江は言う。

六世紀ごろには大王らが「みずから大和国のすべてを支配し所有する世俗的な王権であると認識」（義江1996:56）し始める。自身を「個人」としての支配者であることに覚醒していったのだ。それは罪の感覚を引き起こし苦悩を生む。だからこそ王権中枢に仏教が受容されて行ったと義江は述べる。「この苦しみを嘗めつくし、苦業の果てにこの悟りを開いた仏教の開祖ブツダ自身が王族である」（義江, 1996:56）のであり、仏教は自己意識による苦悩に対処する技術ともいえるからであろう。

八世紀末頃には怨霊信仰が現れる。怨霊信仰は個人の念という意識あつてのことである。義江によれば、古来より死者は神祇信仰の下で祀られてきたが「死者の霊魂は過去に死者となった共同祖霊の群れと一体となっており、およそ特定の個人の霊などのかたちをとって出現することはない」（義江, 1996:91-92）と理解されてきたという。ところが、奈良時代半ばまでには「宮廷貴族の範囲内でひそやかに」（義江, 1996:92）権力抗争の末に敗死した者の怨霊が囁かれ始め¹⁾、「奈良末・平安初頭以降になると、王権反逆者の怨霊が、社会底辺を含む広範な人々によって祀られる」（義江, 1996:92）ようになる。その最初の例は、早良親王の事件（785年）²⁾であり、以来、政権は盛んに御霊会を行ったという。政治的に人心の安定を図る政策として御霊会を行うからには、その背景で広く「個人の霊」が信じられるようになっていたということである。それは、庶民までもが「我が人生」という視点を持つようになり、人々の意識がより個人性を帯びてきたということ、すなわち、祖霊神へと帰って行くという呪術的理解では納得できない個別性を帯びた独立した我という意識が高まってきたということであろう。

2. 夢の変遷に見る個人意識の高まり

こうした意識の変遷について、西郷信綱（1993）は古典に依拠しながら夢の変遷という観点から論じている。彼は「夢の型は文化の型に規定されるのであって、夢の神性を信じることと宗教的霊験

を信じることはほぼ同義であった」(西郷, 1993:26)と論じ、夢のあり方に文化の型、つまりは人間の経験構造を読もうとする。そして「古代人が夢を深く信じたのは、一つの現実 - 覚醒時の現実と同じでないにしても - としてやはり直接的に経験された確かさをそれが持っていたからである」(西郷, 1993:12)と、古代人にとっては夢は独自の現実であったと論じる。そして「夢は人間が神々と交わる通路であり、そこにあらわれるのは他界からの信号だと考えていた」のであり、夢、それも神意に通じた者の夢には意味があったという。だからこそ、崇神天皇が皇子に夢見をさせて次の天皇を決めたという日本書紀の記述をもとに「夢は公的な意味すら持った」(西郷, 1993:20)のだという。古事記序文によると天武天皇が壬申の乱に踏み切ったのも夢歌に自分が帝位を手に入れることができるかと確信したからであるといい「これは大事を決する古代人のやり方として極めて自然であったと思われる」(西郷, 1993:20)と述べている。

夢を独自の現実と経験し神々と交わる他界からの信号と受けとめる、という経験のあり方は、Jaynes, Jの「二分心」の議論を想起させる。Jaynesは、ギリシャの古典『イーリアス』を分析し、「遠い昔、人間の心は、命令を下す「神」と呼ばれる部分と、それに従う「人間」と呼ばれる部分に二分されていた」(Jaynes, 1976/2005, 訳書 p109)と述べ、人は神の「声」を聞き、それに従い行動していたのではないかと推論しているのだ。現在私たちが「思考」として経験されているものが「超越者」たる「神」の「声」として、言い換えるなら意識の「外部」からもたらされ、現在私たちが「意識」と経験しているものはその声を聞いて行動した、というのである。そのような意識のあり方を彼は「二分心 (“bicameral mind”）」と呼んでいる。夢に神意をみるというあり方は、神という「超越者」によって、即ち自身の「外部」から与えられるものと受けとめるという点においても、また、それを自身にとって意味あるものとして受けとめるという点においても「二分心」と類似の構造を持っていると言えよう。いずれも行動の指針を意識の外に置いている、ともいえ、声なり夢なりをもたらず神に支えられ、個人としての自身の人生の意味を自らに問うという、個人性はまだまだ希薄であったと言えるだろう。Jaynesもこの時代の人間は「個人的野心や個人的怨恨、個人的欲求不満など、個人的なものは一切存在していなかった」(Jaynes, 1976/2005, 訳書 p245)と論じている。

ここで補足しておくが、西郷は「すべての夢が信じられたわけではない」(西郷, 1993:26)と述べ、Jaynesも「一般庶民が、都市を所有する大神の声をじかに聞いていたということではない。幻聴がそこまで多様化していたら、政治体制が弱まってしまっただろう。民は所有者である神々に仕え、神々の所有地で働き、祭礼に参加した。だが、神々に懇願するのは重大な危機に瀕したときだけで、それも必ずとりなしを必要とした。」(Jaynes, 1976/2005, 訳書 p220)と述べており、そうした経験がある程度の限定性を帯びていたことも重要であろう。

時代が下るとともに「人生の指針として深く夢を信じた神話時代が過ぎ去り」(西郷, 1993:179)人々は個人としての覚醒を深め意識性を高めてゆく。それとともに夢は徐々に信じられなくなる。平安中期、藤原道綱母の『蜻蛉日記』の一節に「夢は仏の見せたまふ」とあるように、夢の送り手は仏と考えられつつも、そうした夢は夢見の聖所であった長谷寺などに参籠し精進をしてようやく得られるものとなっている。道綱母はそうした精進を行った後に見た夢を二つ記し、その夢について「悪し良しもえ知らねど、かく記し置くやうは、かかる身のはてを見聞かん人、夢をも仏をも用ゐるべしや、用ゐるまじや、と定めよとなり」と記す。即ち「この夢が凶夢か吉夢かは知らぬが、この文を記すのは、我が行く末を知る人が、夢や仏を信じて良いのかどうかを判断せよ」と。ここで西郷はその夢の内容ではなく「夢に対する作者の醒めた態度」(西郷, 1993:179)に着目する。今は判断で

きぬということを判断し、後世の人に判断を委ねるという客観的意識のあり方に対する自己意識の高まりがはっきり見て取れる。

鎌倉期に入ると夢はほぼ信じられなくなり、西郷は「大ざっぱな」としつつも、平安末期ないしは鎌倉初期が「夢の神性が信じられた時期の下限」(西郷, 1993:24)であるとし、鎌倉末期から室町初期の成立とされる「太平記」の青砥左右衛門なる関東武士の逸話を紹介している。夢に現れた老翁の言葉によって青砥左右衛門を取り立てようとする執権に対し、「とんでもない、首を刎ねよという夢をご覧になったならば、とがはなくとも夢の通り実行されるというわけでしょうか」と、その状を突き返した、というものであり、「自己じしんをみずからの決定の源泉と見なそうとする態度がそこにうち出されているのは確かで、その意味でこれは時代区分の一つの目じるしになりうる」(西郷, 1993:26)という。ここには夢に聖性を見るという態度は全くなく、自分の行く末は自分で考え自分で決するという現代に通じる個人意識を読み取ることができよう。このように、人間は思考や決断を己の内的過程として受けとめ、自身の生を自分で引き受けようとする「個人性」へと徐々に開かれてきたとすることができるだろう。

3. 「狐憑き」の消失に見る祀るべき共通の「超越者」の喪失

中井久夫(2001)は『治療文化論』において、江戸期にしばしば見られた「狐憑き」について、以下のように記している。「江戸時代におけるキツネツキは、一つの社会的ルールのもとに、他では得られない *Er-lösung* (解決=救済) をしばしば与えていたようである。一旦キツネがつけば、予想はキツネと祈禱師(多くは日蓮宗の僧侶)との交渉に場が移される。取り引き(バーゲニング)が成立すると、キツネは、たいてい、捨てぜりふを残して消えてなくなるのだが、一切の不都合なことはキツネの背に負わされて、万事めでたしとなる。そうは上手くいかなかった例が多いとしたら(中略)祈禱師が現実原則にのっとりた疾病利得の線に沿う取り引きを遂行しえなかったからであろう」(中井, 2001:58)という。

いわば、看過されてきた悲しみ苦しみを縁辺の人が一身に引き受ける、という構造をこの狐に憑かれた人が引き受けているとも言えるだろう。一定以上の規模で社会を運営する以上、その社会全体の維持発展のために、何かを捨て去らねばならぬこともあるだろう。個人において意識されぬ悲しみがかたちを変えて出るのが「神経症」であり、その発症が疾病利得という「意味」を持つとするならば、集団的に悲しみが処理されたのがキツネツキであり、集団における意味を持ったと言えるのではないか。祈禱師はそれを祀ることでおさめていったのであろう。

現代の祇園祭も元来疫病を祀るものであり、起源を遡れば早良親王などの怨霊信仰に由来し、政治的に追いやられ死んだ者、疫病に死んだ者、ありとあらゆる「理不尽な死」や、ありとあらゆる「儘ならなさ」に対する祀りであり祭りであり、その祭りをすることによって政治的な歪みを解消しようとするとともに、個々人の抱えたものを解消し社会的安定を得るように、集団的に人のこころの安定に寄与してきた意義が読み取れる。

すると、キツネツキは、いわば夢を信じられなくなった人間の意識に、夢に代わってキツネが共通の「外部」あるいは「超越者」として機能し、無意識的経験が表現されたものと言うことができるように思われる。中井久夫も「面白いのは「怪力乱神を語らぬ」儒教で武装した江戸期の代官が、

キツネツキを公式の病名として採用していたことである。彼らには、この真実がだいたい分っていたのではあるまいか。」(中井, 2001:58)と記しており、妖怪変化の顕現のごときキツネツキを敢えて公式に採用することによって、人々の不満に一定のはげ口を用意するという、政治的配慮、それも巧まざる政治的配慮があったと言うことであろう。

「狐憑き」は明治になって激減し、「狐に化かされた」という語りも、地方から都市部へと人々が集中するようになった高度経済成長期、1965年頃を境にほぼなくなったと内山節(2007)は論じている。「狐」を共有する物語文化は、土地ごとの地縁の希薄化とともに、そして、高度経済成長を支えた客観科学の視点こそが主たる世界認識となって、共通の「外部」の「超越者」を共有できなくなり、この時期に完全に衰退したということであり、人が「個」を生きることが決定的となったといえるのではないかと筆者は考える。

4. 個人意識の深まりと、イニシエーションの個人化

イニシエーションとは、Gennep, A. v. が提唱した概念であり、ある社会集団への参入、あるいは人生上の段階の変化(出生、成人、結婚、死、など)に伴って行われる手続きである。人間がある段階から次の段階へ、ある状態から次の状態へと変わって行く過程や、そこで行われる「儀礼」を指す。イニシエーションの典型的なものとして、元服が挙げられる。元服は成人に迎え入れられる儀式である。時代や階層によってなされることは様々だが、幼名を棄てて大人としての名前を授かり、頭髪を月代にして鬘を結う等の外見の変化が要請されることも多い。このようにイニシエーションによって集団の一員であることを自他ともにはっきり認識させられ、意味づけられて生きていたともいえるだろう。儀礼によって変化に直面させられ、イニシエーションを受ける者に内的な変化が起き、自身の存在が意味づけられることがイニシエーションの内的な意味と言えよう。

こうしたイニシエーションの過程について、Gennep (1909/1995) は、1. 分離、2. 過渡(周辺)、3. 統合(再統合)という三段階を見出している。過渡の段階は、もはや元の社会には所属しておらず、かといって次なる社会にも所属していない、全ての不安定で曖昧な状態として捉えた。また、この論を踏まえて、Turner, V. W. (1969/1996) は、過渡段階の特徴を「リミナリティ」(二つの位相の過渡状態、境界性)という言葉で示した。それは、構造化された社会に対して反構造ともいえる状態で、イニシエーションの前と後の日常的な社会規範や関係の外にあり、相対的に未分化で、非差別的、平等的、非合理的な状態であるといい、そのような状態を「コムニタス(communitas)」と呼んだ。隔離されて一旦未分化の混沌に置かれ、「大人」として社会に受け容れられるというわけである。

古典的な通過儀礼がイニシエーションとしての内的な意味を伴うためには、その儀礼の手続きを支える共通の宗教体系や意味体系が生きていることや、大人という規範が共有されていることが必須であると言えるだろう。先述のように、奈良時代前半までの村ごとの神祭りは、「神々の霊力を浴び」ることによってこそ意味を持ち得たのであり、だからこそ「村人がそれにとけこむ」ことにより「社会をまとめるための、決定的な心のきずなを作る場」として機能し、村人たち自身の存在が意味づけられる基盤たり得たのだろう。そうした基盤に支えられてイニシエーション儀礼が機能していたと言えるだろう。また、イニシエーションを成人への通過儀礼のみならず、内的な変化を意味づけおさめる技術として考えるなら、死者を悼む葬送の儀式等へも広げて考えることもできるだ

ろう。人間が古来よりそうした儀式を行ってきたことは確かであろうが、「個人の霊」がさほど意識されず死後は共同祖霊へと帰って行くとして理解されていたとしても、死への恐怖や重要な他者を喪ったことへの悲しみはあったはずであり、これらの儀式は集団的にその不安や悲しみを祀り感情をおさめるための行為的な知恵だったのであろう。その儀式は、死生観や生命観を支える宗教性を共有してこそ意味を持ち得たといえるのではないか。

ところが人々のあり方は、こうした集団埋没的なあり方から徐々に個人化して行き、我が人生の行く末を独自のものとして個々に引き受けざるを得なくなる。先に『蜻蛉日記』に見られる作者道綱母の夢に対する客観的な態度について触れたが、彼女が参籠したり潔斎して夢見を求めるのは儘ならぬ現世への苦しみ、「我が人生」に苦しんだ果てにである。それへの祀りなり、その先への示唆なりを求めて、参籠し潔斎し霊夢を求めた。それは内的なイニシエーションを求めてのことだったとも言えるだろう。道綱母はその結果得られた夢を信じてよいかに懐疑を持ちつつも、「夢は仏の見せたまふ」とも思い、それをもたらす場としての長谷寺なりの意味づけは喪っていないからこそ参籠し潔斎したのであろう。

ところが「仏」のような超越者を共有できぬまでに個人化した現代人は、河合隼雄が「制度としてのイニシエーションは近代に社会において消滅した」（河合 2000:9）と指摘するように、共有される儀式としてのイニシエーションを喪いつつある。それは成人式の形骸化にも見られる通りである。無論、成人式、結婚式や葬式は、それを経験する人や参列する人にとって内的な意味ももたらさざろうが、かといって、かつてほどの共通の規範なり宗教的な意味、即ち世界観を共有するもの同士による確固たるものとしては受けとめられなくなってきていると言えるだろう。

とはいえ現代人も悩み苦しみ徐々に変容を遂げてゆくのであり、内的な変化に伴う苦悩は潜むはずであるが、西郷も言うように夢の型は文化の型に規定されるからこそ、現代人は聖夢を見る構えもなくキツネツキも「病み得ぬ」のであり、それに代わって、極めて個人的な作業としての一人ひとりの内的なイニシエーションの過程として、個々人の病や苦悩があるという視点が在りうるだろう。心理療法を一種のイニシエーションの過程であるとする論は、そうした現代という時代背景を映してのことであろうかと思われ、いわば「イニシエーションの個人化」とでも言うべき事態が起きている。

橋本朋広（2008）は心理療法の過程を「イニシエーション・モデル」として検討し、さらに、それを「物語的イニシエーション・モデル」と「実存的イニシエーション・モデル」に分類している。橋本（2008）は Jung がイニシエーションや心理療法における変容を一種の英雄神話として考えていたことを指摘し、「心理療法の過程を理解する筋書きとして機能し（中略）物語としてイメージされている」（橋本, 2008:12）と述べ、こうしたイニシエーション・モデルを「物語的イニシエーション・モデル」と呼んでいる。そして Jung, C. G. や Henderson, J. L. らが読み取った筋書きは Genep の“分離—過渡—統合”の図式と同様の「[動物→人間][自然→文化][母の世界→大人の世界]といった移行であり、この移行が前者からの分離と後者への統合によって展開する」（橋本, 2008:15）ようなものであるという。「物語的イニシエーション・モデル」はイニシエーションがある種の定型的な物語として、すなわち、「分離、過渡、統合」という定型的なパターンや、「大人への統合」というゴールのあるイメージとして理解されているわけである。こうしてみることにより、クライアントの問題に対しセラピストは一定の方向性を持って落ち着いて対応できるようになる一方、このモデルでは「過渡は単に統合がなされていない不完全な状態として理解されてしまう」という危険性に

についても指摘している。

それに対比して、過渡に焦点を当て、Turner のコムニタス論、即ち過渡において規範から外れ未分化で非合理的な状態を経験するという論を踏まえた河合隼雄のイニシエーション・モデルを紹介し、これを過渡におけるクライアントの体験を重視するモデルとして「実存的イニシエーション・モデル」と呼んでいる。これまでに論じてきたように、現代の社会においては共通の宗教性や世界観を共有することはできず、イニシエーション儀礼を共有することは困難となり、ある共通の枠組みに入って「大人」となるようなことはできなくなっていると言えるだろう。とはいえ、現代人なりにも「大人」へと変容を遂げてゆく。一人ひとり社会との間で自分なりのそのあり方を模索してゆくことになる。そこでは他者との関係の中で、自身を振り返り、自身を自身たらしめてきたものへの気づきを深めながら、変容して行くことが求められるだろう。しかし、先にも述べたように、現代にあっては統合されるべき規範というものは共有されていないゆえ、それは統合された完成形を強調するような「物語的イニシエーション・モデル」では捉えがたい。河合が「イニシエーション（類似の）体験を何度もしなくてはならない」（河合, 2000:16）と述べるとおり、変わりゆく他者や社会との間で変容を続けるような、絶えざる生成の過程として捉えられるべきであり、過渡を強調した「実存的イニシエーション・モデル」でこそ捉えうると言えるだろう。

5. 弁証法的緊張関係、絶えざるイニシエーションの過程としての自己 ～ 十牛図を手掛かりに

現代におけるイニシエーションをさらに検討するために、禅の手引書とも言える十牛図を手掛かりに現代人の自我のあり方について検討したい。仏教自体が個人として覚醒した人間の苦悩をおさめる技法とも言え、その心身技法の核と言うべきものが禅であるからである。夢が信じられた時代の下限、即ち夢を信じるという構えが喪われ「自己じしんをみずからの決定の源泉と見なそうとする態度」が現れたと西郷が言う鎌倉時代に禅が隆盛を見たのも偶然ではないように思われる。

井筒俊彦（1991）は、禅は「認知される事物、すなわち「本質」を核とする結晶体は、ことごとく我々の目の曇のゆえに虚空に現れる幻影のごときものにすぎない」（井筒, 1991:118）と排除し、「全ての意識対象を無化し、全存在世界をカオス化してしまう。（中略）一たんカオス化しきった世界に、禅はまた再び秩序を戻す、ただし、今度は前とは違った、全く新しい形で。（中略）あくまで無「本質」的にである。」（井筒, 1991:119）という。そして「眼の曇ゆえの」「幻影」の中に無自覚なままに住む状態を「未悟」。そして、一切の分節以前の経験に立ち至った状態を「悟」、そして、それ以後の経験のあり方を「已悟」と呼び、さらにそれをそれぞれ「分節（Ⅰ）」、「無分節」、「分節（Ⅱ）」と井筒は呼ぶ。分節（Ⅱ）の経験は「存在相通があり、存在融和がある」状態であって「分節されている「かのごとし」の状態」であるという。端的に言うならば、いつしか獲得したものの見方を疑うことなく安住するのが「分節（Ⅰ）」であり、そうした枠づけられた経験からの離脱が「悟」であり、以前の見方から脱しつつも新に得た見方の仮象性に気付いてもいるのが「分節（Ⅱ）」ともいえるだろう。

禅の現代性は、呪術的一体性から目覚め、共通の宗教性や「超越者」を持たなくなった人間が、一人ひとりの当為を問うにあたって、自身のあり方を規定するものから一旦離脱しようとすることに

あるだろう。個々人がこれまでに獲得してきた枠組み、即ち生育史的、家族的、地縁的、文化的、時代的な所与性に気づき、その拘われから離脱はできぬにしても、その中で生きているということを引き受けるという作業であるとするならば、禅の過程を「実存的イニシエーション・モデル」として、即ち絶えざる自己への生成の過程として、つまりイニシエーションの過程であると捉えることもできるのではないかと筆者は考える。

さて、こうした禅の過程を十枚の絵で示したものが「十牛図」である。牛をなくし呆然とする人の姿を描いた第一「尋牛」に始まり、足跡を見つける第二「見跡」、第三「見牛」で漸く姿を見つけるが牛は逃げ、第四「得牛」では暴れる牛に綱をかけて引き合い、野生の残る牛に手綱をかける第五「牧牛」、背に乗って家に帰る第六「騎牛帰家」と続き、牛と人とは融和してゆく。第七「忘牛存人」では、ついに家に帰り着いた人は牛のことを忘れて月を愛でる。ここで、一旦の決着をみるようにも見える。十牛図はその先に、第八、第九、第十を置く。この三つこそ井筒の言う「悟」と「分節(Ⅱ)」の境位と考えられる。牛を求めた己のことすら忘れる第八「人牛俱忘」には何も描かれず、結果的に十枚の図版全ての背景となっている円相そのものが浮かび上がる。経験の基盤でありながら何らの分節のされぬ「無分節」「悟」の境位と言えよう。そして、もともとそうであった経験世界への帰還を意味するかの第九「返本還源」は、岩を食む清水と花をつけた枝。それを見る主体は描かれぬ。人牛俱忘の無分節の境位を蔵した「分節(Ⅱ)」を示すとも考えられる。第十「入廬垂手」は向き合う老人と青年が描かれている。この図版からは、こうした経験が対人的な場面においてこそ起こる可能性が示唆されている。

人間は関係性の中でこそ成立する。親という個人の持つ癖や、家族的風土、時代性、地域性、さらに生育史的な経験など、様々なものを受けとめて人間は成長してゆく。それを仏教用語で言うならば「業」と言うことができるだろう。覚醒の度合いを高め、共通の超越者を持たなくなった人間は、自分の行動原理や生の意味を自らに問うこととなる。自身の中に刻まれた様々な癖を知り、それに対してある一定の態度をとって自分というもののあり方を絶えず変化させてゆく。そうした絶えざるイニシエーションの過程を人は生きている。その契機となるのは、その業によって不可避的に引き起こされる苦しみや悲しみであろう。その業は個性を問わずにおれぬ人間のその個性の源でもあり、それが解消されるなどということはないにせよ、一旦意識化し対象化することによって拘われることなく自由度を増すとも言えるだろう。十牛図において他者が示されるのはこの入廬垂手のみである。この図版はそうした拘われの果てに、漸く他者と真に向き合う様子、とも見える。そのような自身への気づきに対して、人はどのようにして開かれてゆくのだろうか。それもまた、他者との関わりによって起こるのではないか。

その考察を深めるためにも、対人関係において重要な意味を持つ共鳴性について考察し、そうした共鳴が意識のどのような層において起こるのか、意識の層構造について検討しておきたい。

6. 共鳴性と自我の形成過程

Meltzoff, A. N. の著名な実験で知られるように、新生児も表情を「模倣」する。新生児のこと、これは「模倣」といっても反射的なものであり意図的なものではない。岡本夏木(1982)はこの「模倣」を「双方が一つに融け合って生み出されている現象」(岡本, 1982:26)として「共鳴動作」と呼

んでいる。この新生児模倣は「クーイング」と呼ばれる発声が出始め、乳児の「意図的な」模倣が優勢となるとともに消失するように見える。

しかし共鳴性はその後の発達の基盤をなし、他者との関係の基盤をなしている。開一夫は、健常な成人と高機能自閉症者との「笑顔」と「怒り顔」との写真を見せて表情筋の活動を比較する実験において、真似をするように指示されぬ場合でも健常な成人は筋活動が起こるのに比して、高機能自閉症者は意図的に真似るように指示されないとそれが起こらない、という実験や、高機能自閉症者が欠伸がうつりにくい、という実験などを踏まえて、「共感の本質的な部分は、自動的かつ潜在的な認知機能であり、眼を開けると「見えてしまう」と同様に対峙している人の感情状態を「感じてしまう」ことなのだ」と論じ、模倣の背後に潜在する非随意的な共鳴の弱さが自閉症の基底にある可能性を論じている。³⁾つまり、クーイングの出現以降、単純な新生児模倣は確かに目立たなくなる一方、表情や動作の共鳴の基底にこの新生児模倣は生き続けていると考えることができよう。こうした模倣の背景にミラーニューロンの働きが関わっている可能性についても開は指摘しているが、杉山登志郎(2011)も自閉症スペクトラムをはじめとする「発達凸凹」が多因子的であることを論じた上で、その因子の一つにミラーニューロンの機能障害を指摘し、「共感の成立の基盤にミラーニューロンシステムが働いていることも疑いない」(杉山,2011:57)としている。⁴⁾

滝川一廣(2017)は発達における共鳴性の重要性を強調する。まず生後すぐから見られる反射的な生理的微笑が、親に対する「微笑みかけ」として受けとめられ、親からの積極的な関わりを引き出す。不快に対する啼泣も未分化な不快感覚に対する「反射ないし生理反応」であるが、「訴え」と親は受けとめ「状況判断と試行錯誤によって子どもの「訴え」に応えようとする」(滝川,2017:114)。その関わりの中で相互に共鳴が起こる中で子の泣き方にも差異が現れ、多くの親は泣き方で大方の要求を汲むようになる。こうした親の関わりをマザリングと呼ぶが、その関わりのなかで子は、1. 能動的な力の感覚(ひいては「自信」の萌芽)、2. 護られている感覚(Erickson,E.H.の「基本的信頼」であり、困難はあっても自分自身を信じる土台)、3. そして身体感覚の分化、を獲得してゆくと滝川は論じる。自分という内的感覚の基盤には、身体感覚や内的感覚を統合し、それと表裏一体に、それらに対する能動的感覚が必要である。それが形成されてゆく基盤に、他者との共鳴性が深く関わっていると見えよう。融合的な一体性からの分離が起こるのも、こうした共鳴性が基盤にある。「「ここをもつ存在」として扱われることによって、子どもは実際に「ここをもつ存在」へと育っていき」(滝川,2017:113-114)と滝川が述べるように、親の「自我」に子が共鳴することによって子は「自我」を形成して行くと言えらるだろう。

クーイングからバブリング(喃語)、そして発語へという言語的な発達の過程にも共鳴性が深く関わる。親が語りかける成人言語に対して乳児なりに共鳴的に発声が起こることによって、音韻・韻律が母語のものへと近づきバブリングへと至る。この段階で共有されているものは「情動」であり、「両者が心地よげに声を発しあい、ほとんど一緒になって声を出しあっている状態である。そこには親密な情動の交流、両者の情動がほとんど溶けあうように「共有」される状態が生まれている」(滝川,2017:124)という。そうした情動の共有を基盤として対象物を共に見る構え、いわゆる三項関係が成立し、それを基盤に、例えば「綺麗なお花」など親にとって意味あるものが笑顔とともに語られ、それに子が情緒的にも共鳴する中で語彙の獲得が進むとともに、文化的価値体系が受容されて行く。滝川はStern,D.N.の「情動調律」について触れながら「私たちは、心の中に生起するさまざまな情動を、めいめいの脳の中で孤立的に体験するのではなく、他の人と共感的に分ち合っている」と述

べているが、こうしてみるならば、そもそも「心の中に生起するさまざまな情動」が、ある枠組みで捉えられるその言語的な切り出しによって捉えられること自体が、他者との共鳴的関わりによって成立するのであって、人間の経験構造自体が他者との共鳴的な関係性のなかでできあがるというべきだろう。このように人間は自他未分化な段階から他者と共鳴する中で「自分」という意識の枠組みを獲得して行くと言えるだろう。このように、発達の基底において共鳴性を基盤に情動の共有が起り、共鳴性を基盤とした情動共有から、認識の分化、自他の分化、自我的発達の基盤が獲得されて行くと言えよう。

7. 層をなす意識 ～ 岡本夏木の「認識の成層構造」と井筒の「意識の M 領域」

岡本(1982)は概ね生後三ヶ月までは「外界の事物は(中略)独立した対象物として在るのではなく、主として情動的な感受性に訴えてくる自分と一体化し融合した性質」(岡本,1982:115)をもつ「情動物」として対象を経験しているといい、Wallon, H.の発達論における「情動的段階」をひきながら、この時期は「情動性」によって認知されると表現している。無論この段階では文字通り「自他未分化」であり「対象」として明瞭に分化していない。共鳴動作が盛んに見られる時期である。

三ヶ月頃の定額、六ヶ月頃の座位等の身体的な成長とともに、外界への探索が盛んになり、六ヶ月頃には自発的に掴んで打ち付ける等の動作が盛んになるようになる。岡本はWallonの発達論における「感覚運動的段階」をひいて、この時期はこうした「行動性」によって認知される「行動物」として経験していると表現する。この段階になると「多くの事物が行動的对象として成立してくる。しかしそれは行動を触発し、直接働きかけを得る事物としての意味を持っているのであって、認識作用の対象としての意味はまだとぼしい」(岡本,1982:116)段階である。

さらに一歳頃には、対象物に対していきなり手を出すのではなく、一旦手を止めてそっと見るといふ様子が見られるようになる。このような態度のことを岡本は「静観的」と呼んでいる。この頃以降は「認識性」によって認知される「静観対象」として世界を経験するようになってくると論じている。

そして「情動性から行動性、さらに認識性へと順次脱却移行していくのではなく、情動物の上に行動物が成立し、さらにその上に認識的对象が成立していて(中略)静観対象は成層の構造の上に成り立っている」(岡本,1982:119)と述べ、言語的認識は静観的な認識構造によるものだが、その基底に行動性、情動性の層を蔵していると論じる。それゆえ、一般に言語はシンボルであり、シンボルは恣意性にこそその特質があるとされるが、岡本は「形成的、発達の視点から見るとき(中略)その恣意性、自由性には大きいくびきというか、歯止めがかけられている」(岡本,1982:118)と言う。岡本は例えとして、「蛇を生物学的に扱うときには、「蛇」という語にまつわるネガティブな感情や、それから逃げるとか、つかまえて殺そうとするような行動的側面は捨象してかかる」のであるが、こうした「純科学的態度というのはむしろ特殊」なのであり「自然言語を用いているときは(中略)成層構造をもった対象全体を示している」(岡本,1982:120)と、表層的な言語の背後に未分化な情動性や行動性の層が秘められていると論じている。

井筒俊彦も『意識と本質』において意識に層構造を措定している。「表層意識」、「意識の M 領域」、「言語アラヤ識」「無意識」そして、「意識のゼロポイント」という層構造である。そして Jung のい

う元型論を踏まえつつ「意識の M 領域こそ「元型」的イマージュの本当の住処。まことに奇怪な（と常識には見える）ものどもの住む世界。天使、天女、餓鬼、悪霊、怪物、怪獣どもがこのイマージュ空間を充たす」（井筒, 1991:218）と述べ、これらのイメージは直接には外的世界と関係を持たないと述べ、「それらの大部分は表層意識には現れてこない（中略）たまたま現れれば、幻想になってしまうだけ」（井筒, 1991:218）だが、「こういうイマージュ空間が、意識体験上の事実として実在することは、ユングの証言を俟つまでもなく、誰の目にも明らかである」（井筒, 1991:218）という。そして、「我々が常識的に現実とか世界とか呼んでいるものは「表層意識」の見る世界であって、それが唯一の現れ方ではない。深層意識にはそれ独特の、全く別の見方がある。」（井筒, 1991:221）という。

井筒は、「一心不乱に坐禅する修行者の瞑想がある程度まで深まってくると、不思議なイマージュが次々に現れて彼の心を充たし、その内的静寂を掻き乱す」（井筒, 1991:219）と、禅の過程にあっても意識の M 領域が賦活されることを指摘し、禅にあっては「決してどれにも注意を払ってはいけない」とされるという。「本質」を否定する禅の立場からすれば当然であろうが、一方シャマニズムや密教のような精神的伝統では「このような状態にある人の意識に現われるこの種のイマージュに重大な意義を認める」（井筒, 1991:219）と述べる。意識の M 領域は瞑想などの特殊な状況でのみ経験されると井筒は言うが、かつては呪術的な社会におけるシャマニズム的呪術的な支配者にあっては、儀式的な枠組みの中で経験されたということであろう。

西郷（1993）は、ヤマトタケルの死に際し亡骸から魂が八尋の白智鳥として飛び立つのを哭いて追いかけたという古事記の一節について、白智鳥としては大きすぎる「八尋」との大きさも幻像として実際に見たのであれば不思議ではない、と述べ、殯（もがり：古代の葬送儀礼）の悲しみの極みにあって、後は魂が鳥になるのをありありと見たのだという。「死のもたらす深い衝撃や悲しみも、こうした形式を通して社会的チャンネルを与えられ、解放される」（西郷, 1993:166）と述べられているように、こうした事例に端的に示される如く、呪術的社会にあっては情動性・行動性、あるいは多義性を秘めた意識の M 領域における経験が表層意識と混淆して経験され、それによって世界を理解し、身辺の世界と自身のこころとを同時に扱ってきたのであろう。

岡本が日常の言語には「恣意性、自由性には大きいくびきがかけられている」と述べて情動性や行動性が認識的な経験を基礎づけていると論じているのと同様に、意識の M 領域における経験として表層意識では直接には捉えられない夢幻的思考内容が、表層意識の現実感を基礎づけていると言っているのではないか。それは、一つの思考の形式であり、結果的に現れる表層的な思考の底流をなしているのではないだろうか。

8. こもりく、縁辺、インキュベーション

～ 夢見の聖所としての長谷寺のコスモロジカルな意味

中村雄二郎（1992）は「科学の知」に対比させ、知の異なる可能性として「臨床の知」を提唱している。中村は「科学の知」を 1. 普遍主義、2. 論理主義、3. 客観主義の三要素から成立するとした上で、「臨床の知」は 1. cosmology、2. symbolism、3. performance の三要素から成立するとしている。cosmology とは「場所や空間を（中略）有機的な秩序を持った意味を持った了解と見なす立場」であり、symbolism とは「一義的にではなく、多義的に捉え、表す立場」であり、performance とは「行

為する当人と、それを見る相手や、そこに立ち会う相手との間に相互作用、インタラクションが成立」するものである。こうしてみると、そのまま同一視することはできないにせよ、その根源には岡本が「情動性、行動性」と呼んだような経験の層のもとに非言語的に、まさに暗黙知として蓄積された知であろう。それはまた、意識の M 領域における経験について「シャマニズムや密教のような精神的伝統では（中略）この種のイマージュに重大な意義を認める」と井筒が述べるように、そうした知の蓄積の上に構築された人間社会のあり方がシャマニズムであり、その知を瞑想によって回復しようとしたのが密教であるとも言えるのではないか。

先に触れたように夢も、二分心も、「内なる「外部」」であり、意識の M 領域の一つの現れと言えるのではないか。言語的に構造化された表層意識における認識にある無理が訪れた時、人間は判断に迷い、思い悩み、時として病と呼びうる状態に陥ることもあろう。そうして追い込まれることによって、表層意識による意識の支配は緩み、意識の M 領域との疎通は結果的に高まる。そこで祭式に従って身を浄めて縁辺へと身を置き聖なる夢を見た、即ち外部の侵入を取って許してきたのが神仏のもたらす夢、ということであろう。それは表層意識と意識の M 領域との縁辺でもあり、来し方と行く末との縁辺でもあり、重層的に縁辺性が巡っている。一つの例として、聖夢をもたらすとされてきた長谷寺について考察しておきたい。あの地に十一面観音が坐すこと自体が、臨床の知の一つの現れであることを示すために。

「こもりく」は長谷寺の枕詞である。長谷寺が「籠もり処」として「夢見の聖所」であったことの地勢的な意味合いは彼の地を歩けば明白にも思える。かつて大和盆地中心部は湿地帯であったといい、山と湿地との境に農耕が始まり人々が居住し始める。その背後にこそ神々は坐す。それは野本寛一も言うように葬送の場、即ち帰るべき場所でもあった。大和盆地南西隅に秀麗な姿をもって佇むのが三輪山であり、最古の神社たる大神神社はこの山そのものを御神体として本殿をもたない。三輪山の裏手へと大和川本流の初瀬川に沿って谷を溯り、狭まった谷の正面を麗しい與喜山に阻まれて谷は左に折れ、三輪山の裏手の斜面にとりつくると、そこが長谷寺である。神奈備た山の裏手へと人の棲まう地の縁辺の谷を、流れを溯った先に長谷寺があるのである。この道程を歩いて参詣すると恰もこころの谷間を溯る思いとなる。

三輪山の山腹や山頂には磐座信仰の痕跡が今も残り、磐座信仰が基層にある。西郷（1993）は以下のように三輪山と蛇信仰との関わりを論じる。「山母とか山姥とかも同類で、源を尋ねればそれは原始の地母神にゆきつくのである。山に水源を持ち、そこから流れ出る川や水の神も女性で、記紀の名で呼べばそれはミツハノメ（罔象女）になる。（中略）その山や岩や水が母性原理によって統合されつつ（中略）「こもりくの泊瀬」を形成しているのを知りうる。それを単に客観的な自然の風景と見るだけでは、むろん充分ではない。（中略）「こもりくの泊瀬」のコモリクも籠もり奥まった初瀬の景觀に帰するだけでは皮相で、神話的にはそれは豊穡の源たる母胎を意味したはずなのである。」そして「夢は大地に属すものなのであり（中略）夢を授けるものとしての観音が地母神の性格をその根拠に持っている」（西郷、1993:96）三輪山は蛇信仰の山でもあり、蛇と磐座とに多産と豊穡の母性原理があり、そして観音は母性原理そのものであるというわけである。西郷は「夢は個人における神話である」と述べているが、そんな神話産出たる聖夢をもたらすこの地自体が、身体感覚としての地勢の意味や岩や蛇などについての意味付け、即ちそれは神話的象徴の意味によって、重層的に構造化されており、その地に忌み籠もり霊夢を求めると言う構えは、胎内回帰と再生というイニシエーションの構造をなしているのである。三輪山は単なる山ではなく、唯一独特の山としての象徴性を

帯びている。⁵⁾ これこそ、中村が「臨床の知」と呼んだものであろう。これまで述べてきた三輪山、長谷寺、磐座などについての重層的理解のことをこそ *syblism* と呼んでいたのであり、それは *performance*、即ち身体的な理解であったのだらう。そしてまた、こうした世界認識こそ「意識の M 領域」に根ざした世界理解と言えるのではないか。すると、「臨床の知」の立場とは「意識の M 領域」に開かれた知、ということもできるのではないか。先に論じたように、そうした意識が奔流の如く表層意識に流れ込むなら、それは「狂気」となってしまうことだらう。それゆえ、それを扱うための枠が必要であり、それが儀式的な枠組みなり、潔斎して忌み籠もることだったのであろう。その枠のあり方自体も一つの技術であり、臨床の知の一つの現れである。長谷寺においては聖夢を信じた人々は、この象徴性を帯びた場所に心身ともに籠もることによって、外部として経験される仏のもたらす夢を受けとめえたのであろう。

Le Clezio, J. M. G. はパナマの密林に伝統的な生活を守って暮らす「インディオ」（同書の表記による）達と生活を共にし、彼らの生活を西洋人としての自身と対比させ著書 "Hai" を著した。その一節に、「インディオたちは人生を表現しない。彼らには事件を分析する必要がない。反対に、彼らは、神秘の表徴を生き、記された跡をたどり、呪術が与える指示にしたがって、語り、食べ、愛しあい、結婚する。要するに芸術、それこそ本当の芸術と言えるもので、それは世界を前にしての個人の惨めな問いかけなどではない。」(Le Clezio, 1971/2010:44) と記す。これはまさに、義江が記す「共通に祭る神々の霊力を浴び、その霊力で共同体を繰り返し再生し、村人がそれにとけこむことで、生産と社会活動を維持してゆく」という集団や世界との一体感に支えられた生を思わせる。そこでも「私」という意識はあったとしても、共同体の一員として生命を紡ぐことそのものによってそれは当たり前前に保証され、自分の人生は何なのだろうというような問いかけそのものが起こらない。いわば「種の限りない寛容に」身をゆだねて生きていたということだらう。

先に、シャマニック的呪術的な支配者にあっては「意識の M 領域」の経験が儀式的な枠組みの中で経験されたのではないかと論じたが、呪術的社会とは *cosmology* に支えられた *performance* が *symbolic* な意味を持って共有されることでここをおさめてゆくような、謂わば「臨床の知」のみによる直接的な社会の構造化であったとも言えるのではないかと思われる。そこにおける舞や祝詞や謡い、さらには、インディオたちの身体を「飾る」装飾物や刺青なども、そうした集団的な「意味」を持ち共鳴的に共有されるものであって、個人の「表現」ではないのであろう。Le Clezio の記述からは、生活全体が広くそうした祭式によって枠づけられ、意味づけられてもいたことが覗かれる。本論冒頭に記したように、伝統的な宗教は、その形式のうちに、ひとのこころを祀る技術が込められているのであり、巫女の舞などの宗教的所作や、それを端緒とする能などの古典的技芸にもその名残を見るべきなのではないか。

道綱母をはじめとして長谷寺に参籠して得られた聖夢に身を委ねた人々は、個人的意識への覚醒が進む中でこのコスモロジカルな装置を通じて「内なる「外部」」の顕現としての聖夢に「意識の M 領域」との関わりを持ち、悩み多き現世への標を、即ち、個人的当為を得たと見えよう。人生の端境、縁辺におかれた人が、社会の縁辺に追い込まれ、地の縁辺に籠もって、表層意識と意識の M 領域との縁辺に足を踏み入れ、我というあり方を引き受けてゆく。意識の縁辺に現れるイメージに支えられて。これらの技法は、人間が「知恵」を持つことによって不可避免的に陥る空虚に対する「巧まざる知恵」、まさに臨床の知でもあったといえるだらう。

西郷 (1993) は聖夢を求めて忌み籠もることをインキュベーション (西郷は "incubation" と表記) と

呼び、道綱母が潔斎して霊夢を求めたのも「魂の希求が働いてのことで、魂の治癒である」としており、イニシエーションにおける隔離の過程にも見える。しかし、道綱母はその夢に圧倒的な啓示を得て変容したわけではない。むしろ見た夢を信じてよいのかどうかの懐疑を持ち、それを文として残した。しかし、道綱母は文を書くという行為自体によって支えられていたのではないか。書くという「作業」を通じて「かかる身のはてを見聞かん人」に語りかけ、読み手を想うことによって自在に語り、情動性・行動性のレベルに根ざした言葉遣いで語る中で、語ったものに自ら気付かされ、我が姿を明らかに見て自身の境遇を引き受けたのではなかろうか。苦しみはなくならずとも、それが我が人生と。

9. 縁辺を祀ること ～ 表現と神話産出

先述のように、奈良時代後期より怨霊信仰が現れる。大森亮尚（2007）は怨霊信仰の出現について「古代的な神々の世界から脱却し、人間中心の近代的社会に移行した証と言えるのではないか」（大森、2007:259）と述べている。怨霊信仰は政治的に追われ非業の死を遂げた者を慰撫するものであるが、自身の置かれた社会的な状況における恨みや哀しみ、個別性に目覚めた人間が「我が人生」を思いつつ、こうとしか生きられぬ自身への恨みや哀しみの投影を受けた怨霊を祀ることによって祀り、おさめてゆくものであろう。追われて表舞台を去った者に対して、自身の裡で追われたもの、即ち、充たされぬ願望や扱い難い感情を投影し、自身がこうとしか生きざるを得ないという今のあり方を生み出すあらゆる機縁、即ち業を投影し、祀りおさめてゆくのが怨霊信仰であり、個人という意識の出現と裏腹に出現した臨床の知であったのだろう。

岡本の言うように認識性の果ての「純科学的態度」を一つの極とする意識、あるいは井筒の言う表層意識においては、認識対象は認識主体たる「私」による認識の歪みを取り去った客観的態度によって開かれるはずである。そうした意識の深まりとともに、その極みと言える科学的認識によっては語り得ない神や仏などの「超越者」を社会的に共有できなくなったのが現代である。大森の言う「人間中心の近代社会」は、言い換えるなら表層意識的な「科学的認識」や「合理性」ばかりが強調される社会と言えるだろう。とはいえ、岡本が「純科学的態度」はむしろ特殊と指摘し、日常言語でも比喩表現は一般的に使われることからしても、情動的・行動的な意識領域を投げかけつつ、人間は対象を認識していると言えよう。むしろ、そうした意識によって日常の喜怒哀楽、すなわち、生活実感をささえられて人は生きているのではないか。

そういった意識は表層意識の陰に常に息づいて、人間の生活的実感を生み出しているとも言えるだろうが、それが暴発するならば社会生活上の問題が引き起こされたり、意識の平衡を崩して問題となる行動が引き起こされたり、精神的な病、時に身体的な病に追い込まれることになるだろう。呪術社会においては政治的な行いがそのまま祀りであり、祭であり、政（まつりごと）であったのである。

山田雄司（2007）は、怨霊は権謀術数を巡らす貴族たちが相手を追い落とそうと策を弄し、その自分の行為の全てを正当化することはできず、自身の悔悟の念が生み出したと言う。そして、山田は平城京が人工的な都市であり、都市空間の狭さゆえ噂が飛び交うことや、疫病が発生しやすいことも関わっていることを指摘している。さらに、「平城京という都市は人工的に造られ、観念的にその

外の世界とは区別されている」(山田, 2007:17) ことを山田は指摘し、「整序だって建設された都市であるからこそ、わずかなほころびにも人々は恐怖におびえた」(山田, 2007:17) と論じている。ここで、「人工的な都市」という指摘に着目しておきたい。都市への集住は、呪術的な伝統を基盤を持った地域社会からの切断を意味する。それは、山、川、等の身の辺の事物へのコスモロジカルな理解の喪失でもあり、内的には意識の客観化の進展、あるいは、表層意識と意識の M 領域との区別がより画然としてきた、と言うことも意味するだろう。1965 年頃を境に狐に化かされたというエピソードが喪われたとの内山 (2007) の報告と、極めて似通った状況が起こっている。「[「合理的」解釈として、怨霊を認識していったのではないだろうか」(山田, 2007:17) と述べているように、客観意識が高まり個人性が高まるとともに、土着的、呪術的なかたちの「こころのおさめ方」が喪われ、「怨霊」という理解の仕方が現れたともいえるだろう。

これまで論じてきたように、もはや、呪術的世界観も、怨霊も、神も仏も、共有しがたい世界を現代人は生きていくといえるだろう。一人ひとりが、自身の意味を支えて。それは如何にしてありうるのだろうか。怨霊を祀ることで、敗死した者を祀ると同時に、己の業を祀ったのであれば、怨霊を祀る作業は業にかたちを与え、そこにある怒りや哀しみの存在を認める作業である。シテ方宝生流能楽師の辰巳満次郎 (2019) は『女鬼は誰の心にもある哀しみを意味するのであり、また、生まれながらの鬼、男鬼も『実態は、制圧を企む権力者から敵視されるネイティブ (先住部族) であったりする。国家統一の裡には悲劇も多い。故に能の世界では鬼は悪であり悪でないのだ。』と述べ、それらに対する鎮魂が能であるという。この言葉が示すように、芸術表現とは扱い難い感情や、扱われずに来た「業」を見据える作業、つまり、怒りと哀しみを祀り、自身がそこに至る諸縁を一つひとつ解きほぐして対象化し、引き受けて行く作業とも言えよう。

湧き起こる内的感覚との出会い、言い換えるならば内なる他者との出会いこそは、まさに表現である。西郷は「夢は個人の神話である」と述べているが、夢の如く意識へと入り込んでくるものを意識的に形にして行くかのような創作の作業は、十牛図に示される牛と人との闘いと融和の過程の如く、絶えざる生成の過程として、創りながら創られる作業である。河合隼雄 (1992) は心理療法について「自分に適した「神話の知」を見出して行くのを援助するもの」(河合, 1992:109) という表現をしているが、そのことを重ねて考えるなら、芸術表現の制作過程のみならず、人間の苦悩や葛藤自体も「神話の知」を見出して行く過程と言えるだろう。人は神話に支えられて「意味」を生きてきた。その「神話」を一人ひとりが見出して行くのが現代における生き方といえるだろう。こうしてみると、表現そのものが「神話の知」の発見の過程であり、実存的イニシエーション・モデルによって捉えうるのではないかと筆者は考える。

中井久夫 (2001) は「よりパーソナルなあるいは文化依存的治療文化」に「近代都市型治療文化」を対比させ、前者から後者へと移行してゆくにしがたがって患者が規格的に無記名的に扱われ、治療における患者よりの自己主張が扱われなくなり、患者の神話産出機能の治療的活用がされなくなることを指摘している。それは、イニシエーションの喪失と同様の動きであるといえよう。逆に言えば、イニシエーションの動きを治療場面のみならず、芸術表現や個々人の苦悩や葛藤に感じ取って行くことは、そうした神話産出機能を持つ人間を全体して扱ってゆく上で重要な見地ではないか。

絵本『夏のルール』などで知られる絵本作家・美術家の Tan, S. (シヨーン・タン) は、現実と非現実とが入り交じるかの象徴性に満ちた独特の作風で知られるが、「“インスピレーション”という言葉を使うのには、いつもためらいがある」(2019 年 9 月の美術館「えき」KYOTO における展覧会「ショー

ン・タンの世界展 どこでもないどこかへ」入口挨拶文より）と、インスピレーションは無闇と湧き出るものではなく、むしろ描きながら、手を動かしながら感じ取ってゆくのだ、と述べている。古典的なイニシエーションにおける「隔離」に相当するようなある「祭式」のなかでこそ、それは彼にとっては筆をとって描くことだろうが、それによってこそ「内なる「外部」」としてのインスピレーションに出会うということを示しているのだろう。それは中村の言う「臨床の知」の performance としての側面でもあろう。しかし、古典的な祭式とは異なり、その祭式も描かれるものも一人ひとり異なるのだろう。それはまた、「絵を描く」という枠の中に意識の M 領域における経験という未分化で扱い難いものをおさめておく、ということでもある。言い換えるなら、その枠を得ることによって、扱い難い感情が一旦ある一つのかたちをとり、その存在を認められて祀られてゆく。わからぬものに支配されぬよう、自身の抱えた業をわかろうとする作業である。それは「理解する」という表層意識的な行為ではないだろう。合理的な表層言語では扱い難い心の蠢きがそこにあるということ、わからぬものを裡に秘めるということそのものをわかることによって、今わかっているあり方も仮初めのものに過ぎぬことを知り、作品なり、ありありとした感情の表出なりによって、裡に蠢くものがおさまること、象徴的に言えば「外部」としての「神」を鎮め、おさめてゆく作業である。

すると、その過程は自分が何かを創り出すということだけではないだろう。誰かの作品に真に心動かされるとき、物語であれ、音楽であれ、絵画であれ、誰かの作品に触れ、これまでに気付かずに来た感情、あるいは気付いていたがはっきりかたちを与えられなかった感情が賦活され、忘れ去られた記憶が甦り、世界観を揺るがされて新たな見えに開かれ、看過されてきた感情は鎮められてゆく。そのとき作品に触れた者もその者の胸の裡で「神話の知」を見出しつつあるのであり、それは作品に触れる者にとってのインキュベーションの場であり、イニシエーションとなっていると言っていると筆者は考えている。

10. 入麿垂手 ～ 他者との共鳴の中で

昨年初夏、和歌山は紀ノ川中流から山に分け入る紀ノ國一宮たる丹生都比売（にゅうつひめ）神社で旧知の友人の結婚式が執り行われた。大雨のなか急峻な金剛山地を山道とトンネルで越えて紀ノ川に下り、再び葛籠折れの急坂を上って漸く辿り着いた山間の小盆地に、かの神社はひっそり坐した。知り合いの一人もおらず些か緊張していた。式の最中、巫女の舞が神前に奉ぜられた。静かな調べに乗ってゆったりと、しかし決然と巫女は舞う。その姿に心動かされ、万感去来し、いつしか緊張は解けていた。こころの籠を一旦外し、またおさめてゆく。舞は神に対する捧げ物であり、また、人の祈り、哀しみ、怒りを正当に祀りおさめてゆくものであろうかと思えた。

人は人に共鳴する。自ずと真似てしまう。泣く人の心の裡は見えない。それでも我々の身体は、泣く人の表情に共鳴する。それが端緒となって悲しみは伝播する。悲しみに限らぬのだろう。ならば、長い年月の中で、ひとのこころを扱いおさめる技術として練り上げられてきた伝統的宗教は、その形式のうちに、ひとのこころを祀る技術が込められているのではないか。「インディオは、神秘の表徴を生き、記された跡をたどり、呪術が与える指示にしたがって、語り、食べ、愛しあい、結婚する。」「呪術だけが唯一の演劇である。」との Le Clezio の言葉が指し示すものは、こうしたことではないか。決然たる表情で舞われたあの舞は、定められた身のこなしを以て舞う巫女自身にとってこ

そ意味をなすのかもしれないが、居住まい正して見つめる私にも共鳴し同じ意味をもたらしているように思えた。定められた儀式のもつ意味がそこにあり、表現の根源を見たように思った。

このように宗教的な枠組みの中で行われる舞は、いつしか巧まずしてできあがった所作の中に、我を持つことによって起こる様々な悲しみを祀る動作的な知恵、臨床の知がこめられていたのではないかと思われる。それは見るものにも共鳴的に伝播し、内省を促したり、気付かれざる変容をもたらしたりするのであり、表現の一つの根源であろう。これは、舞のような身体表現に顕著なことであろうが、人間の自身の生についての語りは当然のことながら、岡本の言う「純科学的態度」で語るのではない。情動性・行動性に根ざした言葉づかいでこそ語られ、ここでも共鳴的に他者に伝播して行くのではないか。そして、作り手も読み手もそれぞれに「神話の知」を求める現代にあっては、作り手が自身の為めに祀りおさめてゆく中でできあがった者に触れるなかで、読み手にも読み手なりの祀りが起こってゆくのであろう。その意味では書を読む、作品に触れるという行為も創造的な過程であるともいえるだろう。

こうしたことは相談面接の場面であれ、子育ての場面であれ、友人関係の中であれ、深い対人関係においてしばしば起きる現象である。重要な他者との関係の中で、見えぬ他者の内界に思いを馳せながら真摯に向き合い関わる中でこそ共鳴が起こって様々な感情に開かれる。他者から向けられた怒りによって起こる自身の怒りを見るなかで、湧き起こる未分化な感情を見据えるなかで、他者に投影されたその感情をを引き戻すことによってその怒りを生む我が姿と、我が怒りのそこにある悲しみを見る。そうした自身への気づきを得て、その納得とともに新たな自身への受け止めと、生への意味づけが形成される。それは相互に進む「神話の知」の発見の過程、イニシエーションの過程であり、絶えざる他者との対立と融和の果てにこそ起こってくるように思われる。共鳴的に鏡をなす他者との関係の中で、己の欠損を知り、暴れる牛を手懐けて、牛を追い求めたことすら忘れ家に帰る。そうした過程を繰り返しながら、認識の仮構性と主体性の相対性を体感として理解もしつつ、他者との関わりやの日常に暮らすこと。己を己たらしめてきたもの全てに対して、共鳴性を基盤に他者を鏡としながら覚醒を深め、覚醒の果てに問いそのものの消滅を目指すことが、その境地でこそ真に他者と出会うことができること、それこそが究極的には成熟の過程と言えるということ、十牛図の最後の図版、第十入麴垂手は示唆しているとも思われる。

村上春樹はしばしば自身の創作活動を「井戸を掘って地階に下りる」という比喩で表現している。それは、これまでの議論で言うならば「内なる「外部」」へと、意識のM領域における認識へと開かれることであり、村上自身が書くことによるイニシエーションを経験しているとも言えるだろう。内なる促しによって真の悲しみに開かれて人が真にうたうとき、己というあり方をもたらし、個性とその裏腹のその人にしかない苦しみをもたらしたもの、すなわち業に対して開かれるとき、それは一つのイニシエーションをなしている。その裡は外からは窺い知れぬその人だけのものであるが、人間の自我意識を生み出した共鳴的な普遍的関わりに根ざして観る人の裡に響きを引き起こし、観る人を一人ひとりのその人だけの「地下」へと誘ってイニシエーションを引き起こす。このように、他者からは窺い知れぬ一人称性こそが、むしろ他者の成熟を引き起こして行くような、分かることによってではない苦悩と成熟とが相互的に起こってゆく過程こそが、教育、臨床、表現の基盤であろう。

注

- 1) 長屋王の件 (729年)、藤原広嗣の件 (740年) などである。
- 2) 早良親王は次の天皇として立太子するも長岡遷都にまつわって藤原種継暗殺事件に連座し、天皇の座につくことなく死に追い込まれ (785年)、その後、天災、疫病の流行、そして、次々と関わった者達に死人が出たことから「崇道天皇」との名を贈られた、という初めて大々的に「怨霊」として扱われた人物である。
- 3) 自閉症の子どもたちにはしばしば逆向きに手を振る逆転バイバイが見られるが、これは「自然と」真似てしまうことが起こり難いなかで、自分からの視点で「意図的に」真似ようとした結果であると考えられる。バイバイの手の振り方を子どもは教えられることなく覚える。手を振ってくる他者に対して鏡像反転した身のこなしを以て、つまり、掌を相手に向けてバイバイをする。つまり、相手の動作とおなじ身のこなしを「自然と」してしまうのである。
- 4) 杉山登志郎は、発達障害には先天的な問題に加え環境的な要因が大きく関わることを指摘し、「発達凸凹とは、認知に高い峰と低い谷の両者を持つ子どもと大人である」と定義し、「発達凸凹+適応障害=発達障害」と表現している。
- 5) 西郷信綱は『古代人と死』(平凡社ライブラリー, 2008)において、三輪山にはさらに、祭神たる大物主と大国主との関わり、それと大和王権との関わりを論じ、政権が統一されてゆくなかで支配下に組み込まれていった者達の神々の象徴としてこの山が受けとめられ、さらにその山が王権の守護となるという、支配被支配の重層的な念の構造を論じており、三輪山や長谷寺が秘める象徴的意味は更なる重層性を帯びているようである。

文献

- Le Clezio, J.M.G. "HAI" 高山鉄男 (訳) (2010) 『悪魔祓い』岩波文庫
- Gennep, A. v. (1909) "Les rites des passage", 綾部恒夫・綾部裕子 (訳) (1996) 『通過儀礼』弘文堂
- 橋本朋広 (2008) 『心理療法におけるイニシエーション・モデルの検討』大阪府立大学大学院人間社会学研究科心理臨床センター紀要, pp.11-21
- 井筒俊彦 (1991) 『意識と本質』岩波文庫
- Jaynes, J. (1976) "The origin of consciousness in the breakdown of bicameral mind", 柴田裕之 (訳) (2005) 『神々の沈黙—意識の誕生と文明の興亡』紀伊國屋書店
- 河合隼雄 (1992) 『心理療法序説』岩波書店
- 河合隼雄 (2000) 「〈総論〉イニシエーションと現代」河合隼雄 (編) 『心理療法とイニシエーション』岩波書店, pp1-18
- 中井久夫 (2001) 『治療文化論』岩波現代文庫
- 中村雄二郎 (1992) 『臨床の知とは何か』岩波新書
- 野本寛一 (2006) 『神と自然の景観論』講談社学術文庫
- 岡本夏木 (1982) 『子どもとことば』岩波新書
- 大森亮尚 (2007) 『日本の怨霊』平凡社
- 西郷信綱 (1993) 『古代人と夢』平凡社ライブラリー
- 西郷信綱 (2008) 『古代人と死』平凡社ライブラリー
- 杉山登志郎 (2011) 『発達障害のいま』講談社現代新書
- 辰巳満次郎 (2019) 「能と怪異 (あやかし)」『月刊みんぱく』第43巻第8号, 国立民俗学博物館, pp5-6
- 滝川一廣 (2017) 『子どものための精神医学』医学書院
- Turner, V.W. (1969) "The retell process-structure and anti-structure", 富倉光雄 (訳) (1996) 『儀礼の過程』新思索社
- 内山節 (2007) 『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』講談社現代新書
- 山田雄司 (2007) 『跋扈する怨霊—崇りと鎮魂の日本史』吉川弘文館
- 義江彰夫 (1996) 『神仏習合』岩波新書

(本学非常勤講師)