



心理療法におけるイニシエーション・モデルの検討

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-02-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 橋本, 朋広 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00005301

心理療法におけるイニシエーション・モデルの検討

橋本朋広

1. イニシエーション・モデル

心理療法の過程では様々な現象が生じるが、多くの場合それらの現象は象徴的な性質を帯びているため、その意味を一義的に規定することは困難である。

そこで分析心理学では、別個に見ているだけではその意味を捉えがたい種々の現象を体系的に理解するため、その意味がより明確な体系の中に位置づけられている他の類似現象を集め、それを背景にして心理療法の現象を見直すことで、その意味を理解するという方法を取ってきた。イニシエーションのシンボリズムは、心理療法の現象を理解するために用いられてきた重要な体系の一つである。

イニシエーションとは、一般には広義の通過儀礼の一種と考えられ、成人式や秘密結社への加入などに際して行われる儀礼を指す。成人式では、特定の集団への加入という側面よりも子どもから大人への社会的地位の変更という側面が重視され、社会の成員全員が儀礼への参加を義務づけられる。一方、秘密結社への加入では、個人の集団への参加意思が重視され、厳しい試練を乗り越えたものだけが加入を許され、秘密の知識を授けられる。後者にはシャーマンになるためのイニシエーションなども含まれるが、Eliade (1958/1971) のように秘密結社への加入とシャーマンのイニシエーションをエクスタシーの有無によって区別する考えもある。しかし、これらの区別は理念上のものに過ぎず、実際には成人式が秘密結社への加入であったり、シャーマンになることがシャーマン集団への加入であったりするし (La Fontaine, 1985&1986/2006)、エクスタシーの要素のないシャーマンのイニシエーションもある (佐々木, 1980, 1992)。したがって、イニシエーションをあまり厳密に細分化することは重要ではなく、むしろ様々なイニシエーションには、それらをイニシエーションと言わしめる何らかの本質があると考えるのが妥当なようである。いずれにせよ、イニシエーションとは社会的・宗教的な地位の変更を行う儀礼であるが、それは単に地位を変更させるだけではなく秘儀的な儀礼であり、新参者に秘密の知識を巡る試練を課したり、秘密の力を背景にした権威への服従を強制したりする。そして、新参者は試練を克服することで秘密の経験に触れ、実存的な変化を経験するのである。

このように、イニシエーションは伝統的な変容の儀礼であり、そこには人間に変容を促す様々な象徴的行為が含まれている。したがって、イニシエーションのシンボリズムは現代における変容の技術である心理療法を考えるヒントになる。そこで、心理療法の過程で生じる種々の現象をイニシエーションのシンボリズムと比較するという試みがこれまでなされてきたが、それによって心理療法そのものがイニシエーションと似た機能を持っていることが明らかになってきた。こうして心理療法を一種のイニシエーションとして見る見方が発展し、心理療法に関する理解が深められたのである。しかし、最近ではこの見方の問題点も指摘されるようになってきている。そこで、本論では、その見方を一つのモデルとして考え、それを「イニシエーション・モデル」と名づけ、そのモデルの問題点を整理し、さらに今後そのモデルがどのような発展可能性を持つかを考察したい。

ところで、今後の議論のために、イニシエーションという概念の外延を文化人類学者の綾部 (2006) に従って簡単に整理しておきたい。ここで綾部の考えを採用したのは、彼が文化人類学の文脈だけでなく臨床心理学の文脈も踏まえながら現代のイニシエーション論に相応しい形でイニシエーションという言葉を整理したからである。それによれば、成人式や秘密結社への加入で行われる儀礼を“イニシエーション儀礼”、巡礼や徴兵や新入社員研修など儀礼ではないが人々に成長や変化を促す制度を“拡大イニシエーション”、儀礼でも制度でもないがアルバイトや一人旅や就職活動など一定のイニシエーション機能を持つ個人的経験を“非制度的イニシエーション”と呼び、“イニシエーション”という概念をそれら三つを包括する概念として使うのである (綾部, 2006, p.284-285)。以下の論述でも、このような区別に従ってイニシエーションという概念を使いたい。

2. 物語的イニシエーション・モデル

Jungは、“西洋文明圏で実用に供されている「唯一の通過儀礼的方法」は、精神科医が用いる「無意識の分析」である” (Jung, 1935/1983, 訳書p.70) とまで言っている。彼は、心理療法で患者が報告する夢や空想の中に

イニシエーションのシンボルが多数現れることから、心理療法における変容とイニシエーションにおける変容を類似のものと考えた。そして、それらの変容過程を明確な筋道として把握した。その過程は、例えば『変容の象徴』という著書の中では、“英雄の誕生”，“母と再生”，“母から自由になるための戦い”，“犠牲”といったシンボリズムによって把握されている（Jung, 1952/1985）。それによれば、変容は、まず母親との無意識的同一性の状態（主観と客観が明確に分化せず融合していること）、つまり幼児的な依存状態からの分離によって開始される。分離は外界の危機を契機としても生じるが、それ以上に内界の力動によって生じる。例えば、太陽神や英雄への情熱的な憧れが内界に生じることによって分離が促されるのである。そして、実在の母親からの分離が起こると、母親に結びついていた大量のリビドーが解放され、リビドーは失われた母なるものを求め、様々な母の像が内界に産出され始める。こうして内界に英雄の像と母の像が布置されると、リビドーは母への回帰と母からの誕生という英雄のドラマに沿って変容する。つまり、英雄の像にリビドーが注がれることによって自我意識が生み出されるが、解放されたリビドーが母の像に注がれると、英雄を呑み込む母の像が活性化し、自我意識は無意識的同一性の状態に呑み込まれる危険にさらされる。つまり、母親に依存しきった幼児的な状態に退行する危険にさらされる。ここに自立と依存の葛藤が生じるが、母に呑み込まれた英雄が、無力さに囚われて怯える自分をみずから捨て、犠牲を払うことによって母から脱出し、真の英雄として再生するように、自我意識が自身の幼児性や衝動性を犠牲にする時、母なる像へ注がれていた大量のリビドーの一部が再び自由に使えるようになり、自立が達成されるのである。

このことからわかるように、Jungは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。また、別の著書で彼は、イニシエーションにおいて若者が母親から引き離され、成人男性の集団に拉致され、宗教上の秘儀を授けられることを踏まえ、イニシエーションを“人間が動物の状態から人間の状態へと移行させられる魔術的手段”（Jung, 1933/1982, 訳書p.178）と指摘している。つまり、Jungにとってイニシエーションは、動物から人間へという変容の筋書きであり、その筋書きが心理療法の過程を理解するモデルとして機能していたのである。このようにイニシエーションが心理療法の過程を理解する筋書きとして機能している場合、そのイニシエーションは一つの物語としてイメージされている。このようなイニシエー

ション・モデルを「物語的イニシエーション・モデル」と呼ぶなら、Jungのモデルは物語的イニシエーション・モデルであったと言えよう。

Jungの後にイニシエーションのシンボリズムと心理療法の関連を詳細に研究したのはHenderson (1967/1974)である。彼もまたJungと同様、患者が見た夢や空想とイニシエーションのシンボリズムを比較対照し、個人の心理的発達の過程がイニシエーションの過程と類似であることを示した。そして、イニシエーション元型の存在を仮定し、それを構成する要素として“母なる女神”，“父なる神”，“種族の精霊”，“守護精霊”，“原初的な神と究極的な神”という元型のイメージを抽出し、それらの元型のイメージを体験することで、個人の経験構造が変化すると考えた。例えば、母なる女神のイメージに接触すると、個人は一時的に退行し、原初的な心の状態に回帰するが、そのような状態の中で発達が抑止されていた心の在り方を回復する。そして、次に父なる神のイメージとの接触が起こるが、それによって個人は母なる世界から分離し、精神的な価値に服従するようになる。種族の精霊とはトーテムのようなイメージであるが、部族の若者がトーテム集団との深い関わりによって衝動を統合し男性や女性になっていくように、個人は何らかの集団と親密に関わり、種族の精霊のイメージによって象徴される集団の価値に従うことで、自身の未分化な衝動を統合し、男性や女性としての同一性を発達させるのである。さらに、守護精霊とは孤独な旅の導者のようなイメージで、神秘的で深遠な異性像であることが多く、それとの接触によって集団的な価値からの分離が進み、男性性と女性性を統合した個性的な生き方が追求されるようになる。最後に、原初的な神と究極的な神との接触は、シャーマンのイニシエーションのような経験を構成し、それによって個人は、父/母、男/女、精神/性などの二項対立を超えた全体性の経験へと開かれ、より包括的な観点から自己の生き方を形作っていきけるようになるのである。Hendersonは、これらの通過がほぼ段階的に展開すると考えており、この展開を自我の確立から自我中心性を脱した全体性の状態へ進む個性化の過程と同じものと見ている。Hendersonのイニシエーション・モデルも基本的にJungと同じく変容の筋書きを理解するためのものであり、したがってそれは物語的イニシエーション・モデルであると言えよう。

以上から明らかのように、JungとHendersonのイニシエーション・モデルは、物語的イニシエーション・モデルである。このモデルは、心理療法で生じる断片的な現象、例えば夢や空想に現れる不可解な象徴や理解

しがたい病理的な行動を、イニシエーションという一つの筋書きとして見ることで体系的に理解することを可能にしてくれる。例えば、リストカットをイニシエーションの試練として見たり、家庭内暴力の背後に母なる女神からの分離の試みを見たりすることで、クライアントの見立てが深まり、セラピーの方向性が見えてきて、セラピストはクライアントの問題行動に一喜一憂せず、落ち着いて話を聴くことができるようになる。イニシエーション・モデルのこのような効用は、Hendersonの著書を翻訳し、自身でも独自のイニシエーション・モデルを提唱した河合隼雄（2000）によって指摘されている。

ところで、JungやHendersonがイニシエーションから読み取った筋書きは、大まかに言えば「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というものである。移行過程に関するこのような理解の仕方は、van Genneep（1909/1995）が明らかにした“分離－過渡－統合”という通過儀礼の図式と同様である。ただし、イニシエーションをこの図式で理解する場合、何から分離し、何に統合されるのか、あるいは何が統合されるのかということに目が向きがちになる。例えば、患者の夢や空想の中にイニシエーションのシンボルが見られ、患者の課題を母からの分離と大人の世界への統合として考える場合、その図式で心理療法の展開を追うと、いつまでも母にこだわっているのは駄目なことで、早く大人としての自覚を持たなければならないということになる。しかし、母にこだわりながらも関係の質が微妙に変化したり、あるいは関係の在り方は変化しなくても、二人の関係そのものを客観的に見る視点が生まれたりと、様々な心の動きが生じる可能性がある。心理療法では、そのような繊細な心の動きに注目することが重要である。あまり分離と統合という筋書きにこだわると、セラピストの関心が統合にばかり向かってしまい、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ので、過渡の状況に固有の繊細な心の動きが見逃されてしまう危険性がある。この点が、物語的イニシエーション・モデルの弱点であると言えよう。

3. 実存的イニシエーション・モデル

分離と統合を重視する物語的イニシエーション・モデルと対照的に、過渡の重要性について指摘し、過渡に焦点を当てたイニシエーション・モデルを提唱したのが河合隼雄である。物語的イニシエーション・モデルの弱点を克服していく方向を探求する端緒として、

次に河合のイニシエーション・モデルを見ていこう。

河合（2000）によれば、心理療法とイニシエーション儀礼には幾つかの大きな違いがある。その違いをしっかりと押さえておかないと、イニシエーション・モデルは有効性を失ってしまう。まず、心理療法はイニシエーション儀礼と異なり、儀礼を基礎づける共同幻想としての神話をクライアントと共有しておらず、それゆえ超越者の存在を前提にすることができないので、イニシエーション儀礼のように特定の世界観をクライアントに押しつけ、巻き込み、その世界観の中に統合することはできない。したがって、イニシエーション・モデルは、イニシエーション儀礼を実際に行うこととはまったく別のこととして考えなければならない。

ところで、この点に関して少し筆者の考えも述べておきたい。いま、心理療法はイニシエーション儀礼のようにクライアントを特定の世界観に統合することはできないと述べた。しかし、もしかりに心理療法でイニシエーション儀礼のようなことを実施することが可能であり、それがクライアントの癒しに何らかの効果を持つ可能性があったとしても、心理療法はそれをすべきではない。心理療法はあくまで現代社会の中での営みであるという自覚を持った上で、イニシエーションの本質を心理学的に考えなければならない。なぜなら、イニシエーション儀礼が新参者を特定の世界観に一举に巻き込むことが許されるのは、儀礼そのものを包み込んでいる共同社会が同様の世界観を共有しているからであり、現代のように多様な世界観の存在を前提にした社会では、特定の世界観を排他的に信じ込むことはむしろ個人を孤立させる可能性があり、さらには孤立した個人によって周囲が脅かされる可能性があるからである。このような特定の世界観への統合という意味でイニシエーションを理解し、心理療法がイニシエーション儀礼を実際に行うようなことはあってはならない。ここで重視しなければならないのは、実際にはイニシエーション儀礼も、その本質を心理学的に考えていくなれば、世界観への統合はむしろ副次的な現象であり、その深層では非常に創造的な意味深い現象が生じているという点である。イニシエーション・モデルを今後さらに深めていくためには、この点を明らかにすることが必要不可欠であるが、それについては後に考察する。

現代人は、多様な世界観が併存する社会の中で生きているゆえに、常にどのような世界観を持つべきか迷っている。そして、常に心の奥底に特定の世界観に統合されて安定してしまいたいという思いを持っている。その不安定さにつけ込み、イニシエーション儀礼のよ

うなことを行って洗脳をし、新参者を特定の世界観へ統合しようとする宗教関連の事件が後を絶たない。近年ではオウム真理教がイニシエーション儀礼を悪用した。オウムの洗脳の手続きはイニシエーション儀礼の構造を利用しているが(島田, 2001), それはイニシエーションの影の側面と言える。確かにイニシエーションの深層で生じる現象には光の側面と影の側面がある。というよりも, 正確にはその現象は一種の核融合のようなものであり, それ自体は善悪の判断を超える強度に満ちた体験であり, それを持つ無尽蔵な力を活かしていくためには, その現象へ接近する人間の側に相当な自覚が求められる。これについても後に考察していくが, ともかく心理療法は, そのようなイニシエーションの影の側面に細心の注意を払いながら, その本質を見極めなければならない。

さて, 河合(2000)の見解に戻ると, イニシエーション儀礼と心理療法の二つ目の違いは, 前者では長老と新参者の権威関係が絶対的であるのに対し, 後者ではセラピストとクライアントの権威関係は相対的であるという点である。これは神話や超越者の不在に関係しており, 前者では長老の方が新参者よりも神話や世界観に関する知識を持ち, また共同体における権威も確立しているため, 両者の上下関係は絶対的であるが, 後者ではそのような上下関係は相対的なものに過ぎないのである。もちろん心理療法で生じる現象についてはセラピストの方が精通していなければならないが, 重要なのはセラピストの見解ではなく, クライアントが自分に生じる諸現象をどのように経験し, その意味をどう考え, 自分なりの人生観や世界観をどう創造していくかということなのである。したがって, 両者は, 心理療法の作業を進めていくという点では相互的で対等なのである。

もう一つ重要な違いは, イニシエーション儀礼では, 新参者が日常世界から完全に分離され, 非日常的な世界を徹底して体験するのにに対し, 心理療法では日常と非日常の分離が不徹底にとどまる点である。つまり, 心理療法は, 時間と場所を限定することで非日常的な時空間を確保する努力をしているが, それはわずか一週間に一時間という限られたものであり, 面接が終わればクライアントは日常生活に戻り, そこで多くの時間を過ごす。したがって, 心理療法では, 非日常的な体験による動揺でクライアントの日常生活が破壊されてしまうことに対して慎重にならなければならないし, そのため非日常的な体験をどこまでも徹底的に深めていくこともなかなか難しいのである。換言すれば, 心理療法では, イニシエーション儀礼のように非日常の

世界へ完全に没頭し, それから日常の世界へ戻ってくるというふうにはならず, 日常と非日常の狭間を小刻みに行ったり来たりし続ける, あるいは日常でもあり非日常でもあり, 日常でもなく非日常でもない, どちらつかずの曖昧な領域にとどまり続けるのである。

要するに, 心理療法とは境界的で相互的な作業なのである。日常的な会話をしながらそこに含まれる非日常的な要素に想像を巡らしたり, 非日常的な話をしながらそれと関連する日常の話をしたというふうに地道な作業を共同で行うのである。

このような特徴を踏まえ, 河合(1989, 2000)は, 心理療法の過程では分離や統合よりも過渡の状況をどう生きるかということが重要になると言う。彼は, この世とあの世, 聖と俗などの境界が曖昧な現代社会では, そのような区別を土台として構築される確固たる人生観や世界観を確立することは困難であり, むしろ二項対立を前提にした考え方ではなく, 二項対立では汲み取れない曖昧な領域での体験を続けながら, 個々人が独自の人生観や世界観を柔軟に創造していくことが大事であると言う。そして, 境界例という問題を二項対立への抵抗, 二項対立では汲み取れない体験の主張などと関連づけて考え(河合, 1989), “境界例に対して, 単純に, 分離・過渡・統合という考えを図式的に適用して治療を行おうとすると必ず失敗するであろう。極端に言う, 過渡にはじまって過渡に終わるような覚悟を持って接することが必要であろう”(河合, 2000, p.17)と述べている。筆者の臨床経験から言っても, 筆者が見聞する同僚たちの臨床経験から言っても, 河合のこの見解は卓見であり, 単に境界例の心理療法だけではなく, すべての心理療法に当てはまる真理と言って良い。

河合のイニシエーション・モデルは, 分離や統合よりも過渡の状況を強調する。そのようなモデルを考える際, 彼はTurner(1969/1996)のコムニタス論を重視する。それによれば, 通過儀礼の過渡のような境界状況では, 無言のまま身振りで交流したり, 胎児のように振る舞ったり, 男が女装をしたり, 王を罵倒したりするが, それによって政治・法・経済などによって構造化されている日常の階級的秩序が破壊され, 自由で実存的な社会的様式であるコムニタスが発生する。こうして社会は, 構造とコムニタスが弁証法的に展開するダイナミックな過程として成り立つ。河合(1989)は, 心理療法の展開も同様であると考えており, セラピストもクライアントも構造とコムニタスの弁証法を生きる態度が望ましいと指摘する。そして, セラピストが心理療法をイニシエーションとして見る場合, 統合と

いう視点に囚われていては問題であると言う。クライアントは二項対立を超えたコムニタスの体験を希求しており、時には究極的な二項対立である生と死の対立を超えていく試みとして死への参入までも望むのであるから、そういうクライアントに対して構造へ統合することばかり考えていたのではセラピーは展開しないのである。

以上からわかるように、河合のイニシエーション・モデルは、JungやHendersonと異なり、過渡の状況におけるクライアントの体験を重視する。言い換えれば、クライアントの実存の運動を重視する。物語的イニシエーション・モデルでは、動物から人間、自然から文化、母なる世界から大人の世界へという分離と統合の筋書きが重視される。それゆえ、イニシエーションのシンボリズムに登場する死と再生というイメージで言えば、再生が重視される。このモデルの欠点は、過渡の状況が単に統合されていない状態として軽視され、そこでの実存の繊細な動きが見逃されることである。過渡の状況では、二項対立を超えたコムニタスへの希求、生と死を超えるための死の体験の希求という実存の運動が生じていると考えられる。しかし、セラピストの意識が統合や再生にばかり向かうと、死に向かうクライアントの動きが十分に深められず、二項対立の超越が実感されないので、逆に死への希求が強迫的になる可能性がある。河合のイニシエーション・モデルは、そのような物語的イニシエーション・モデルの弱点を克服するため、過渡の状況を強調し、コムニタスあるいは死へ向かう実存の運動をとらえようとする。その意味で、彼のモデルは実存的イニシエーション・モデルと言えるだろう。

4. 実存の弁証法

ここまで、JungやHendersonの物語的イニシエーション・モデルの長所と短所を述べ、その欠点を克服していくモデルとして河合隼雄の実存的イニシエーション・モデルがあることを示した。わが国では、イニシエーション・モデルを広めたのが河合隼雄であることもあり、現在では実存的イニシエーション・モデルの深化が計られつつある。

河合俊雄(2000)は、心理療法にとってのイニシエーションの意味を考える視点として、イニシエーションのイメージよりも、“イニシエーションの構造と論理”を見ていくことの大切さを指摘している。イニシエーションのイメージを見ていくというのは、本論で言う物語的イニシエーション・モデルの立場である。そして、イニシエーションの構造と論理を見ていくというのは、

イニシエーションを主体の動きとして見、そこで成立している主体の構造や論理を把握しようとするのであるから、これは実存的イニシエーション・モデルの立場と言えよう。

河合は、イニシエーションの動きとして“没入”と“否定”の二つの契機を指摘する。没入とは、不安や恐れにおいて開かれている状況の中へ入っていくことである。例えば、シャーマンのイニシエーション儀礼では、怪物に呑み込まれ、解体されるという経験がなされるが、そこではシャーマンは進んで闇の中に入り、みずから不安にさらし、そうして怪物に自分を捧げ、ついには圧倒的な怪物の力に捕まって苦痛の中で八つ裂きにされる。しかし、もう一方では、シャーマンは頭だけ切り離され、自分が怪物に解体されるのを凝視し、自分が死ぬのを見る。自分の死を見るという行為において、見る主体は殺されないものとして経験されているから、これは構造的には没入において経験されている自分の死の否定となっているが、逆にこの見るという否定の行為によってこそ、自分の死という経験がより実感され、没入も深まるのである。つまり、没入し殺されることが逆に自分の死を見る殺されない主体を生じさせ、さらに、自分の死を見ることで個体としての自己の死が実感され、自分というものに対する存在論的な理解が真に変容するというように、没入と否定は弁証法的契機なのである。このように動きとしてのイニシエーションを見ていくなら、自我が何かを統合したり、何かに統合されたりすることが変容ではない。何を統合しなくても、何に統合されなくても、没入が見るという否定の動きを生じさせて没入の在り方が変化したり、没入できずに見ていたのが見る在り方が変化して没入していったり、多様な実存の運動として変容が生じるのである。

岩宮(2000)もまた、独自の実存的イニシエーション・モデルを考えるセラピストの一人である。彼女はイニシエーションを、“見えない身体”につながっていくこと、そして“見えない身体”と“見える身体”とが結びつくことと考えている。ここで見える身体とは、肉体として体験されている身体を言うが、単に肉体を指すだけではなく、むしろ肉体を中心として構造化されている現実、わかりやすく言えば、道具的な関心によって構造化されている現実、実利的な割り切りによって片付けられる有限な現実の総体を指す。それに対して見えない身体とは、肉体でもなく、実利的な現実でもない、魂や霊性の経験などのように無限なるものとの関係に開かれている現実である。

彼女が主として考察しているのは思春期の変容とイ

ニシエーションの関連についてである。それによれば、思春期には、見える身体の次元でリストカットや暴力、引きこもりなどの問題行動がたくさん生じるが、それは見える身体の次元だけでは捉えきれない自己や世界の存在意義を探し求める試みである。しかし、自己や世界の存在意義を実感するには、見える身体の領域を超え、見えない身体の領域で個人としての自己の限界（有限な個体としての自己の死）を痛感し、魂や霊や宇宙といった超越的なものとの深いつながりを体験する必要がある。そして、そういう次元での体験に支えられてこそ、見える身体も単に道具的で実利的なものではなく、見えない身体の領域で得られた認識を現実化する意義深いものとして感じられるのである。岩宮の考えでは、思春期の変容がイニシエーションであるのは、単に死に向かう経験がなされるからではなく、そのような死に向かう経験の奥に見えない身体の領域へ向かう動きがあるからなのである。したがって、リストカットなどの問題行動を単に再生のための試練というふうに物語的に理解するだけでは不十分で、セラピストは死に向かう動きの奥に見えない身体の次元へ向かう実存の運動を察知し、見えない身体の次元で個人としての死が体験されるようクライアントを導かなければならないと言う。彼女によれば、そのような見えない身体の次元で死が経験されないからこそ、見える身体において強迫的な自傷行為がなされるのである。

イニシエーションの本質を、彼女は比喩的に見えない身体としての“天”と見える身体としての“地”が結びつくことと考える。この動きは、地に象徴される即物的な実存様式の否定を通して天に象徴される超越的な実存様式が開け、今度は天によって地が包まれ、地によって天が現実化されるのであるから、否定を通しての天と地の結合と言え。岩宮にとってイニシエーションとは、見えない身体と見える身体、すなわち天と地の弁証法であり、弁証法的な実存の運動なのである。これもまた一つの実存的イニシエーション・モデルと言えらう。

以上、河合俊雄と岩宮の実存的イニシエーション・モデルを見てきた。彼らのモデルは、いずれも実存の弁証法を記述している。ここでそれぞれの特徴を指摘すれば、河合のモデルはどちらかと言えば実存の形式面に強調点があり、岩宮のモデルでは実存の内容面に強調点がある。この両面を合わせて考えると、イニシエーションにおける実存の運動に関する理解が深まると思われるので、それを以下に述べたい。

まず、見える身体や地という言い方で表されている実存の様式は、Jungが動物や自然という言葉で表した

ものと等しい。そして、見えない身体や天という言い方で表されている実存の様式は、Jungが人間や文化や精神という言葉で表したものに等しい。そういう意味では、JungやHendersonのモデルも実存の様式を問題にしているのであるが、実存の様式の変容過程については、動物→人間、自然→文化というような物語的な把握をしている。それに対して岩宮の場合、見えない身体や見える身体という概念によって把握されている実存の様式は、基本的にJungやHendersonの発想と同様であるが、その変容過程は、見える身体→見えない身体というような単純な物語的把握ではなく、否定を通して両者が互いに包摂し合うような弁証法的運動として把握されているのである。

このような実存の弁証法的運動の形式を捉えているのが、没入と否定という河合の考え方である。つまり、見える身体、動物、自然などの用語で表されている実存は、具象的な対象に向かう肉体的・道具的・実利的な関心への没入によって支えられている在り方であるが、そのような関心だけでは了解不能な現実が生じると、見える身体が否定され、見えない身体、人間、文化などの用語で表される実存、すなわち目に見えない無限なものへの関心によって支えられる実存への移行が生じる。そして、見えない身体へ没入していくと、魂や霊などの経験が現実性を帯びてくるが、それでも見える身体の現実はどうしても残されるので、それが契機となって見えない身体が否定される。このように見える身体と見えない身体は互いに否定の関係にあるが、それは単なる排他的な関係ではない。例えば、地上的な見える身体が天上的な見えない身体によって否定され、見えない身体への没入が深まると、そこでは見える身体の究極の否定としての個人の死が経験され、見える身体は見えない身体に包摂される。つまり、見える身体は見えない身体の一部として見られるようになる。しかし、見える身体は同時に見えない身体への通路となり、見えない身体をこの地上に実現するものとして見えない身体の支えとなる。このように両者は否定を通して弁証法的に互いに包摂し合いながら実存を深めるのであって、決して見える身体→見えない身体、動物→人間、自然→文化というふうな直線的な変化をするのではない。したがって、イニシエーション・モデルを考える場合、クライアントの実存様式に注目することは大事であるが、その移行を単純な因果的図式で考える物語的モデルでは不十分であり、没入や否定といった動きが両者の弁証法を展開させ実存を深化させると考える実存的モデルが重要なのである。

5. 対称性と非対称性の弁証法

河合隼雄が提唱した実存的イニシエーション・モデルは、分離や統合を重視しがちな物語的イニシエーション・モデルの欠点を克服し、過渡における実存の運動を捉えようとする。そして、そこで捉えられた実存の運動とは、コムニタスあるいは死に向かう運動であった。そして、河合俊雄や岩宮の実存的イニシエーション・モデルによって、過渡における実存の運動が、没入や否定を契機として展開する見える身体と見えない身体の弁証法として捉えられることが明らかとなった。そして、これらの実存的イニシエーション・モデルは、動物から人間になったり、自然的存在から文化的存在になったりすることを重視するのではなく、むしろ動物／人間、自然／文化、さらには生／死といった二項対立を超越した経験に開かれていくこと、あるいは、無限なるものと有限なるものが相互に包摂し合うような経験、言い換えれば全体と部分が一致するような経験に開かれることを重視するのである。つまり、実存的イニシエーション・モデルが考えるイニシエーションとは、二項対立に基づいて構成されるあらゆる経験を突破し、二項対立を超越した領域へ開かれることなのである。

近年、様々な思想家が、このような二項対立を超えた領域についての研究を深めており、その領域の論理や構造などが明らかにされてきている。そして、イニシエーション儀礼についても、その本質は単なる社会的地位の変更などといった社会学的現象ではなく、二項対立を超えた超越的領域の開示という現象にあることが明らかにされてきている。

この領域の性質、そしてその領域における経験の論理などを探求し、目覚ましい成果を上げている人類学者に中沢新一がいる。彼は、イニシエーションを巡って河合隼雄と対談する中でvan Gennepによる分離－過渡－統合の図式に基づくイニシエーション理解の不十分さに言及し、イニシエーションの本質は単なる社会的移行ではなく、“見えない、潜在的な領域”を開示し、“目に見えない領域を巻き込んだ世界についての知識”を獲得させることにあると言う（中沢・河合、2000）。

中沢（2004）によれば、イニシエーションによって開示される経験領域の性質と論理は、日常的な経験とは全く異なっている。Turnerなども前者と後者の違いに言及し、前者を構造、後者をコムニタスとして記述しているが、Turnerの場合、どちらも社会関係の様式として把握されており、経験の性質や論理の根本的差異までは厳密に把握されていない。それに対して中沢の場合、見えない潜在的な領域の経験と日常的な経験は、

その性質と論理において根本的な差異があるものとして把握されている。言うなれば、両者は存在論的に異なったものとして把握されている。

日常的な経験は、アリストテレス論理によって構成されていると言うことができる。それは、 $A \neq \text{非}A$ という矛盾律が前提とされており、あらゆる個体は互いに独立しており、独立した個体がその差異に応じた関係を持ち、階級的な秩序を形作っている。したがって、個体間の関係は、一方が食う立場であれば他方が食われる立場として固定され、強者と弱者は入れ替わることはなく、弱さは常に低位に置かれ、権力関係といった非対称の原理によって秩序が構成される。動物／人間、自然／文化といった二項対立は常に維持され、それらが互いに入れ替わったりすることはない。中沢は、このような経験を構成する原理を“非対称性の原理”と呼ぶ。

それに対して、見えない潜在的な領域での経験は、非対称性の原理によって構成された固定した現実とは異なり、流動的でカテゴリー横断的である。それは現象学的に言えば、個体を超えた流動的な生命が躍動する経験領域、個体のアイデンティティというものに囚われず、あらゆる視点を移動し、あらゆる視点に共鳴する多層的で流動的な経験領域である。例えば、その経験領域では、人間が動物になったり、動物が人間になったりするし、食うものと食われるものが同種のものとして体験されたり、捧げる体験が同時に与えられることとして体験されたりするのである。このような様式の経験がなされるため、視点は固定した個体に制限されることはなく、生命的な躍動のままに流動的に変化していくので、瞬間瞬間の出会いの中を横断していく多様な視点の積み重なりによって多層的な現実が開かれる。このような現実では、 $A = \text{非}A$ であったり、部分と全体が同質であったりするので、あらゆるものが入れ替え可能で、互いに互いを含んでいるような関係になる。このような経験を構成する原理を中沢は、“対称性の原理”と呼ぶ。

対称性の経験領域が、見えない、潜在的な領域に位置づけられるのは、それが個体間の排他的な関係を前提とした非対称性の論理からは決して把握され得ないような現実だからである。非対称性の世界は、物質世界への適応を目指す道具的で実利的な関心に対して開示される世界であり、日常の意識によって経験される現実であるが、対称性の世界は、そのような日常的な関心を放棄した実存によって、つまり、より自由で流動的な状態となった意識によって経験される現実なのである。そのような現実が最も鮮烈に体験されるのは

夢や空想の状態においてであるが、しかしそれは夢や空想でしか経験されないというようなものではなく、われわれが日常的関心から逃れ、森羅万象と想像的な関わりを持つときには常に経験されるようなものである。言うなれば、それは日常の意識を超えたより高次な意識、あるいはより深層の意識において経験される現実なのであり、その意味で対称性の論理が作動する領域は、無意識あるいは“深層意識”（井筒、1991）の領域であると考えられるのである。この領域はまた、互いに異質なものの間に類似性を見だし、それらを互いに結びつけるような比喩の経験、あるいは詩的な経験とも関係が深い。異質なものの間に類似性を見だし、異質なものを同質なものとして把握することで、あらゆるカテゴリーが横断され、多即一、一即多といった世界像が直観的に把握され、森羅万象への共感が生まれる。こうして二項対立を流動的に横断して開かれてくる世界では、究極的には生成するものと消滅するもの、有限なるものと無限なるものといった対立も超えられ、互いに包摂し合うのである。

中沢は、われわれの思考が、対称性論理と非対称性論理の複論理として作動していることを指摘する。つまり、われわれ人類は、一方では物質世界を生きるために非対称性の知性を用いるが、他方では、非対称性の論理が構成する偏った世界像を超えて、あらゆるものが互に対称であり同質であるような世界を想像し、そのような世界に照準を合わせて生きるための対称性の知性を持っている。前者は人間中心の思考を展開し、物質世界への適応を促進させるが、後者は森羅万象を対称的で同質なものとして思考する。両者は互いに否定の関係にあるが、しかし、前者の知性は後者の知性によって支えられてこそ適切に制御され、後者の知性は前者の知性の運用の中で自分自身の豊かさを実現するというように、その関係は弁証法的なのである。

そして、中沢によれば、対称性の世界を開示し、それを非対称性の世界と結びつけることがイニシエーションの本質である。彼は、イニシエーションにおいて狩猟民が人食いの怪物に食べられ、再び怪物から生まれ出ることに注目し、イニシエーションが食べるものと食べられるもの間に対称性の関係を成り立たせることを指摘している（中沢、2002）。つまり、食べるものが食べられるものになり、食べられるものが食べるものになることによって、両者は互いに同質なものとなり、両者の交流には尊敬と感謝が生じるのである。また、食べられたものが人食いとして再生するという点にも注目し、そこに食べられるものが食べるものであり、食べるものが食べられるものであるという部分

と全体の一致という論理が成り立っていることも指摘している（中沢、2004）。つまり、狩猟民のイニシエーションは、食べられるものと食べるものの同質性を実感させることで、非対称性の世界での営みである狩猟を対称性の論理によって包摂し、非対称性の世界の現実の在り方そのものを変容させるのである。

以上、河合俊雄、岩宮、中沢の論を見てくると、イニシエーションの本質が単なる社会的・宗教的地位の変更ではないことがわかる。「地位の変更」という見方は、イニシエーションを外から見た一つの視点、言うなれば社会学的観点にすぎない。イニシエーションを内から見るなら、その本質は、実存の様式そのもの、生きられる現実の在り方そのものを変容させることなのである。その変容とは、二項対立によって構成される非対称性の世界の突破し、対称性の世界に開かれ、対称性の知性によって非対称性の世界を包摂することである。これらの観点を踏まえると、実存的イニシエーション・モデルにとってどのような視点が重要であるかが分かってくる。つまり、重要なのは、見える身体/見えない身体、対称性/非対称性といった概念によって捉えられる二つの実存様式の弁証法的運動を見極め、その運動のなかでどのように対称性の論理が非対称性の論理を包摂していくかを見極めることなのである。

6. 実存的イニシエーション・モデルにおける「見る」行為の重要性

最後に、ここまで述べてきた実存的イニシエーション・モデルで心理療法を見ていく時に注意すべき点を考えてみたい。

まず重要なのは、実存的イニシエーション・モデルが、実存の弁証法を捉えているという点をしっかり認識することである。つまり、そこで捉えられる実存の運動は否定を契機としているのである。対称性の経験は、個体の同一性を破壊し、同質性のもとにそれらを包摂していくが、その運動はシャーマンのイニシエーションのように有限なる個体を解体し、個体のアイデンティティを否定していく。そして、森羅万象を同質なものとして結びつける。その運動は、森羅万象を多即一、一即多の相のもとに一挙に把握する曼荼羅的な運動であると言って良い。だが、シャーマンは、そのような実体的な個体の否定、非対称性の世界の否定を「見る」。「見る」ことによって非対称性の世界が解体されるのを認識するが、同時に「見る」という行為の構造は、多即一、一即多の対称性の世界の外側にいることであり、その意味で対称性の論理を構造的に否定している。しかし、ここで「見る」ことは、単に外部にいることで

はなくして、外から「見る」ことによって対称性の世界の実相へと観入し、その世界を深く実感するのであるから、そこに成立している否定は、単なる否定を止揚した否定、否定が肯定であるような否定である。ここでは、殺されることと殺されないことは同質なのである。また、「見る」という行為は、非対称性の世界が解体されるのを認識することを通して、非対称性の世界の実相を直視する。そこにも単なる否定ではなく、止揚された否定が働いている。こうして「見る」という否定の行為を通して、対称性の世界と非対称性の世界は弁証法的に結びつく。こうして対称性の世界は、いつかどこかで実現されるような世界ではなくして、非対称性の世界においても「見る」という行為の内で真実そのままの姿を現していることになる。

このような否定を通した弁証法的な動きを放棄し、対称性の論理に没頭してしまうと、その流動性と無限に広がっていく高速運動のなかで、人は無限なるものと融合したような状態に陥る。そこでは、生も死も、あらゆる個体間の差異も意味を持たず、あらゆるものが同一であるのだから、死ぬことがそのまま生かすことであり、救いであるような体験が生じる。事実、シャーマンが経験する対称性の世界は、その通りの世界であるし、宗教的な神秘主義者なども、神との合一を神に殺される体験として述べている。しかし、忘れてならないのは、この激烈な経験において彼らが「見る」という行為を失っていないということである。つまり、シャーマンであれば切断された頭が自分が殺されるシーンを見続けているし、神秘主義者は瞑想の中で神と合一する。彼らは、「見る」という行為を失わないから、自己の実体性の否定を認識し、非対称性の世界の実相を見抜き、それを対称性の世界によって包み返すことができる。しかし、対称性の世界の経験を外から「見る」ことを放棄してしまうと、自己と世界が同一であるといった万能的な視点に融合してしまうので、自己の実体性の否定は認識されず、非対称性の世界の実相も見抜かれず、非対称性の世界に対する憎悪や否認が生じ、強引にそれを消滅させ、対称性の世界を実現しようとする動きが生じる。オウム真理教の事件は、この力動を背景にして生じている。

イニシエーションは、対称性の世界を開示するが、それは「見る」という否定を契機にして弁証法的に対称性の世界と非対称性の世界を結びつける。そして、「見る」という経験を成り立たせているのは、われわれの身体である。Merleau-Ponty (1945/1967&1974) が明らかにしたように、世界の現れは世界に向かう身体の在り方と相即的であり、世界の展望の無限性は身体の在

り方の無限性を開示している。対称性の世界が、主として深層意識の領域で作動することは既に述べた。また、非対称性の世界は、日常の意識に現れる世界である。そして、この二つの領域のどちらにもまたがって存在しているのが、われわれの身体である。日常の身体は、道具的な関心によって開示される世界に従い習慣的な振る舞いをするが、もし身体が道具的な関心から解放されて自由な状態になれば、そこには自由な関心に基づく世界が開示されるし、そのような世界のなかでは自由な身体の動きが生じる。これを対称性の論理と非対称性の論理と関連づけて言えば、非対称性の論理とは習慣化された身体の在り方を基盤として作動する論理であり、対称性の論理とは習慣化された身体の在り方を破壊し、自由な在り方へ開かれるところに作動する論理であると言えよう。前者は岩宮の言う「見える身体」であり、後者が「見えない身体」であるが、見える身体と見えない身体はそもそも異なる二つのものではなく、生きられる身体の二つの在り方、身体的実存の二つの在り方なのである。イニシエーションにおいて死人と同様の姿勢を取ったり、瞑想においてひたすらに座ったりするのは、身体を自由を極限的に制限することによって習慣的な動きを破壊し、身体を無限の在り方に向かって開くことで、対称性の論理を最も自由に作動させようとするからであると考えられる。

そして、心理療法との関連で言えば、実はセラピストの最大の役割は、この「見る」という行為を行うことである。クライアントが心理療法に来る時、多くの場合彼らは非対称性の世界と対称性の世界の対立を抱えている。彼らは、両世界を激しく揺れ動き、二つの実存様式の狭間ですっかり動揺してしまっている。時に対称性の世界に没頭し、自他の境界を失い、融合し、曼荼羅的な樂園に生きるかと思えば、対称性の世界を非対称性の世界の中に実現させようとして躍起になっては、非対称性の世界に絶望し、孤独の中で見捨てられ嘆き、失意のどん底に突き落とされる。このような問題は、「見る」という契機が働かないため生じている。対称性の世界を徹底して「見る」ならば、私というアイデンティティの実体性は否定され、あらゆるものが相互に痛みと喜びを分かち合うものとなる。非対称性の世界に絶望するのは、結局そのことを見切れておらず、自己のアイデンティティを固定し、それにこだわりつけるからである。また、対称性の視点から「見る」ならば、非対称性から生じる痛みは共感を持って眺められ、その認識が非対称性の世界を包み、思いやりや慈悲という形で対称性の世界が回復する。重要なのは、対称性の世界と非対称性の世界の実相を「見る」こと

である。心理療法が行動化を禁じるのは、単に危険を避けるためではなく、自己のアイデンティティにこだわって物事を押し進めることを停止し、「見る」という行為を徹底して行おうとするからなのである。セラピストは、非対称性の世界に傷つき、それを否定し、対称性の世界に開かれたいと願うクライアントに共感を示しながら、クライアントの実体化されたアイデンティティが殺されていくのを見つめ、それに伴って対称性の論理が作動し、森羅万象との深い同質性をクライアントが発見していくのを注意深く見守るのである。そのような方向感覚を持ってクライアントの体験を「見る」セラピストの姿勢が、クライアントに伝わり、クライアントは自分の体験を「見る」ことを学ぶ。こうして、クライアントにおいて二つの実存様式の弁証法的運動が深まっていき、イニシエーションが展開するのである。実存的イニシエーション・モデルは、心理療法をそのような弁証法的運動に向かって開いていくための有効な視点なのである。

註

1. わが国の臨床心理士が集まる最大の学会である日本心理臨床学会では、医療で使用される患者という用語を避け、心理療法の対象者と呼ぶのにクライアントという用語を使用することを原則としているが、心理療法の対象者の呼称は、それぞれの著者が置かれている歴史的・文化的背景があるので、先行研究に言及する場合には、その著者が対象者と呼ぶのに用いている用語を使用することにする。例えば、Freud派やJung派の場合、心理療法家は分析家と呼ばれるし、クライアントは被分析者と呼ばれる。分析家が医師であれば、患者という言い方もする。本論でも筆者自身の文脈の中で心理療法の対象者に言及する場合は、心理を専門とする臨床心理士であるという文脈を踏まえ、セラピーの担当者をセラピストと呼び、対象者をクライアントと呼ぼうと思う。ただし、これは絶対そうであるべきとか、私は必ずそうしているという意味ではなく、医療分野で心理療法を担当する場合は、筆者もその文脈を尊重して患者という名称を用いている。このような呼称は、文脈を背景にしているのだから、文脈に応じて柔軟に使用されるほうが望ましいというのが筆者の考えである。そもそも、心理療法を訪れる人は悩み苦しんでいるのであるから、その人を患者 (patient) = 苦しむ人と呼ぶのは実在的に確かな表現であろう。

文献

- 綾部真雄 (2006) : イニシエーションの今日的可能性—解説に代えて (La Fontaine訳書の訳者解説)
- Eliade M (1958) : *Birth and Rebirth*. New York : Haper & Brothers Publishers. 堀一郎 (訳) (1971) : 生と再生—イニシエーションの宗教的意義 東京大学出版会
- Henderson JH (1967) : *Thresholds of Initiation*. : Wesleyan University Press. 河合隼雄・浪花博 (訳) (1992) : 夢と神話の世界—通過儀礼の深層心理学的解明 新泉社
- 井筒俊彦 (1991) : 意識と本質 岩波文庫
- 岩宮恵子 (2000) : 思春期のイニシエーション 河合隼雄 (編) 心理療法とイニシエーション 岩波書店 pp 103-150
- Jung CG (1935) : *Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol*. 湯浅泰雄・黒木幹夫 (訳) (1995) : チベット死者の書の心理学 東洋的瞑想の心理学 創元社 pp 61-95
- Jung CG (1952) : *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Zürich : Rascher Verlag. 野村美紀子 (訳) (1985) : 変容の象徴—精神分裂病の前駆症状 筑摩書房
- Jung CG (1933) : *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Zürich 野田倬 (訳) (1982) : 自我と無意識の関係 人文書院
- 河合隼雄 (1989) : 生と死の接点 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 pp 1-18
- 河合俊雄 (2000) : イニシエーションにおける没入と否定 河合隼雄 (編) 心理療法とイニシエーション 岩波書店 pp 19-59
- La Fontaine JS (1985&1986) : *Initiation Ritual*. 綾部真雄 (訳) (2006) : イニシエーション—儀礼的“越境”をめぐる通文化的研究 弘文堂
- Merleau-Ponty M (1945) : *La Phénoménologie de la Perception*. : Gallimard. 竹内芳郎・小木貞孝 (訳) (1967&1974) : 知覚の現象学 1・2 みすず書房
- 中沢新一・河合隼雄 (2000) : <対談> イニシエーションの知恵 河合隼雄 (編) 心理療法とイニシエーション 岩波書店 pp 191-217
- 中沢新一 (2002) : 熊から王へ—カイエ・ソバージュ II 講談社選書メチエ
- 中沢新一 (2004) : 対称性人類学—カイエ・ソバージュ V 講談社選書メチエ

佐々木宏幹 (1980) : シャーマニズム—エクスタシー
と憑霊の文化 中公新書.

佐々木宏幹 (1992) : シャーマニズムの世界 講談社学
術文庫.

島田裕巳 (2001) : オウム—なぜ宗教はテロリズムを生
んだのか トランスビュー.

Turner VW (1969) : The Ritual Process-Structure and
Anti-Structure. Chicago. : Aldine Publishing Company.

富倉光雄 (訳) (1996) : 儀礼の過程 新思索社

van Gennep (1909) : Les Rites de Passage. : Émile Nourry.
綾部恒雄・綾部裕子 (訳) : 通過儀礼 弘文堂