



差別-トラウマ・体液・聖と穢れ

竹井, 夏生

(Citation)

神戸大学大学院人間発達環境学研究科研究紀要, 7(1):1-13

(Issue Date)

2013-09

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81005356>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81005356>



差別—トラウマ・体液・聖と穢れ

A study on Discrimination
from the perspective of Trauma, Body fluids, and Sacredness and uncleanness

竹 井 夏 生*

Natsuo TAKEI*

要約：神に連なる「聖なるもの」と、もっとも忌むべき「穢れたもの」の同根源性。本論文は、この「聖」と「穢れ」との謎めいた関係を、大阪・上町台地の町並みを皮切りにし、日本中世史、部落史を中心とした歴史的経緯をたどることによって、またJ. ラカンの描くこころの構造を考察することによって解き明かしていった。「聖」と「穢れ」はその根源において源を一つにする。そしてそれらが一に溶け合うこころの位相を、ラカンのいう「現実界」の界域ないし「トラウマ」の場に見出し、その内実を「体液的」なものと捉え議論を展開させていった。この界域は、生命の生成と消滅の場として、生命の起源そのものとして、また生命的な力^{ちから}の場として、我々主体を根底において成り立たせている。この界域が、近現代の到来における根本的なパラダイム転換によって主体から切り離されていく経緯を中世史を援用しつつ、またそれをこころの構造の変遷として捉え、そこに「差別」の発現を見て取る。「差別」は社会的な事象であるとともに、個々のこころの危機において発動する機構でもある。それは常に臨床心理場面において通底している隠されたテーマである。「差別」という機構をこころの危機と回復に関わる普遍的なテーマとして、臨床心理的営為を根底から考える糸口として考究していった。

一馬のような屍体、犬猫のような屍体、そして人間のような屍体、屍体はみな腐爛して蛆が湧き、堪らなく臭い。それでいて水晶のような液をたらたらとたらしている。桜の根は貪婪な蛸のように、それを抱きかかえ、いそぎんちゃくの食糸のような毛根^{あつ}を聚めて、その液体を吸っている。

何があんな花卉を作り、何があんな蕨を作っているのか、俺は毛根の吸いあげる水晶のような液が、静かな行列を作って、維管束のなかを夢のようにあがってゆくのが見えるようだ。…俺はいまようやく腫を据えて桜の花が見られるようになったのだ。

…今こそ俺は、あの桜の樹の下で酒宴を開いている村人たちと同じ権利で、花見の酒が呑めるような気がする。

梶井基次郎「桜の樹の下には」

1. はじめに—「聖」と「俗（穢れ）」の近さ—大阪・上町台地の町並みから

生来、新興住宅地とよばれるところではばかり暮らしてきた筆者にとって、「古都」大阪でも最も歴史と由緒を誇る社であり、「生

島大神・足島大神」を祀る生玉神社（生國魂神社）の周辺は、どこかこれまで筆者の中に培われてきた心のバランスといったものを揺るがすというか、それでいて得も知れぬ不思議な魅惑（魅力というよりも）をもって誘い込もうとするようなところがある。このあたりは大都市大阪の繁華街に程近いながらも数多くの寺社—というよりも見た目にはむしろ墓地が目立つ—がまさに肩を寄せ合うようにして密集する地域である¹⁾。難波から千日前、日本橋にかけての西日本を代表するアクの強い繁華街が東に向かうにつれ落ち着きを見せ始めるころ—とはいえ、繁華街の「辺境」としての「おどろおどろしさ」もどこかに感じられてくるのではあるが—ほんの数十メートルの高さに至る勾配にぶつかって、それを生玉参道なり、真言坂なり、源聖寺坂なりを登り切ったところに生玉神社は私たちを待っている。このほんのささいな台地—おおむね東西に2キロあまり、南北には大阪城から住吉大社までと見込んだにしても10キロほどにしか満たない—これを「上町台地」と呼ぶが、ここは古代以来、日本の歴史の中心的舞台として常に君臨し続けてきたにもかかわらず、京都や奈良はおろか、歴史的景勝地として認識されることすらあまりないといってよい。それどころか、生玉神社周辺には、多くの寺院とともに—それらと争

* 神戸大学大学院人間発達環境学研究科博士課程後期課程

(2013年4月1日 受付)
(2013年7月24日 受理)

うようにというべきか、それらと共存するようにというべきか—
 たくさんのラブホテルが林立している。また生玉参道の入り口に
 ある鳥居には、そのすぐ背後に男性専用の「ビデオボックス」の
 「いかにも」な看板が、まるでおかしな組み合わせといった具合に
 デカデカと飾られてもいる²⁾。夜も更けてこのあたりを歩くなら、
 その光景はいっそう見るものを「揺るがし」そして「捕らえる」
 のではないかと思う。ある寺院と隣り合わせにあるラブホテルの
 壁面には手の込んだ意匠を施した白い柱が「聖列」し、高いアー
 ケードを作っている。それが二段構えになっていて、かなりの高
 さと迫力を感じさせる。そこに数秒ごとに切り替わるピンクやア
 クアブルー、ヴァイオレットといったいかにもいかがわしげなイ
 ルミネーションが照射されているとともに、その壁面下に広がる
 寺社の瓦屋根、それに墓石や聖僧像の頭にもそれはこぼれるよう
 に降り注いでいる。先祖や石像は何を思うのか…。夜の寺町独特
 の線香の残り香の混ざった冷やりとした風と、ラブホテル街特有
 の場末の風が不気味に混ざり合う。そして通りには、明らかにカッ
 プルとは思えない「擬似カップル」たちがホテルへと一寺社では
 なく一吸い込まれていく。寺を、神社を、墓を、線香の香りをく
 ぐり抜けて。それはいつここを訪れたとしても変わらぬ、ここで
 は「当り前の」光景である。生玉周辺の雑居ビルから「デリヘル
 嬢」たちが「派遣」されてくるのである。

筆者は当初、神社や寺、墓といった、いわば「聖なるもの」に
 属する存在と、ラブホテルとその淫靡で安っぽい装飾や照明、そ
 れにデリヘル嬢—かつては「遊女」と呼ばれていた人々なのだろう
 う—とその「客」たる男性たちといったいわば「俗なるもの」(ま
 さに「風俗」の「俗」)、「いかがわしげなもの」とが、このような
 近さをもって交差してゆく光景に違和感を禁じえなかった。それ
 らは筆者の「こころの配置」とでもいったものからは、遠く相隔
 たれているもの、そして相隔てられていなければならないもの—
 そのような前提があった(ふるさとに帰郷し、親族とともに先祖
 のお墓を訪ねた折に、そこが「淫靡な」世界に包まれていたと考
 えたらどうだろう)。しかしながら一方で、その光景になぜか深く
 惹きつけられ、「こころの配置」を揺るがされながらもその「近
 さ」の由縁に秘密が、そして筆者にとっての—かつてそれはきっと
 現代人にとっても—果実が潜んでいるように感じられたのは確か
 な実感であった。そして筆者は、その秘密ないし果実がいったい
 何であるのかを捜し求めるべく、生玉周辺を、天王寺七坂を、「墓
 のまち」を日夜歩くことになった。思えば確かに全国の「風俗街」
 と呼ばれるエリアには由緒ある寺社が佇んでいることは珍しくな
 い。大阪の「キタ」、兎我野町ラブホテル街に取り囲まれるように
 して建つ太融寺、神戸三宮からほど近い生田神社界隈、東京では
 徳川將軍家の菩薩寺である上野寛永寺から続く鶯谷のラブホテル
 街。もちろんここ生玉周辺ほどに、そのコントラストと「近さ」
 が際立つ街はおそらくどこにもないしろ。

さて、その秘密ないし果実—「聖なるもの」と「俗なるもの」、
 「いかがわしいもの」との「近さ」、あるいはその両者の謎めいた
 関係—を歴史資料から紐解くとすれば、生玉周辺に関して言えば、
 それら両者は結びついているということであった³⁾。生玉神社を
 はじめとしてその周辺寺院一帯は、江戸時代、「名所図会」⁴⁾とよ
 ばれる今という観光情報本に描かれるような景勝地であった。そ

の門前には多くの茶屋や浮世見世物、物真似、売ト、女祭文など
 の遊興空間が広がっていた。そこにはまた「泊茶屋」とよばれる
 性風俗店も存在していたことがうかがえる⁵⁾。そしてそれらの営
 業権ないし地代は、他でもない生玉社をはじめとする周辺寺院が
 握っていたのである。つまり、「聖なるもの」とされる寺社は、そ
 の土地と営業権を、「俗なるもの」、「いかがわしげなもの」である
 遊興を職能とする人々へ、とりわけここで気に留めておきたいの
 は性を職業とする人々(その管轄を行う人々も含む)へと貸与し、
 より多くの参拝者を集めるための装置とするとともに、一方で「俗
 なるもの」は「聖なるもの」のもつ求心力を見込んでその職能を
 果たしていたという構図になる。そうすると、現代にまで直接つ
 ながっていく経緯はともかくとして⁶⁾、「ラブホテル」や「デリヘル
 嬢」(とその「客」)は少なくとも江戸の昔からこのあたりには
 存在していたのである。

しかしながら、これは単に経済的な結びつきといった関係に過
 ぎないのであろうか。その関係にのみ収斂してしまうと、「聖なる
 もの」は実は「俗なるもの」であり、「俗なるもの」も変わらず
 「俗なるもの」、つまりすべては「俗なるもの」という結論に落ち
 着いてしまう。しかし、純粋に飲食を提供する「茶屋」はともか
 く、浮世見世物、物真似、売ト、女祭文といった「芸能」的な職
 能にはどこか日常を離れたハレ的な要素—「聖」の片鱗—
 「聖」の片落ち、垂流の「聖」といった雰囲気(それが「いかがわ
 しさ」でもあるのだが)を感じさせるものがある。この門前には
 このような職能人による遊興が満ち満ちていた。我々の実感を鑑
 みても、寺社へ参拝し手を合わせる際のおごそかな気持ちと、門
 前町の賑やかさのもたらす非日常的な雰囲気とは相容れないもの
 では決してない。それらは相乗的に我々の内面に働いて、「聖」と
 も「俗」とも付かぬある独特の感慨へと導く。そうするとむしろ
 このようなありようは次のように考えることができるのではない
 だろうか。つまり、「聖なるもの」と「俗なるもの」の両者はもっ
 と深いところで、あるいはもっと本質的な、本来のありようとし
 て結びついているのではないか、と。さらにそこには源を一にす
 るある基点を見出しうるのではないか、と。巫女はかつて遊女性
 を有していたともいわれている⁷⁾。それだけではない。江口・神
 崎の遊女たちと朝廷との結びつき、熊野比叡の遊女性。それに
 ユング心理学がいうところの「娼婦原型」。「聖なるもの」の遊女
 性、遊女の聖性—「聖なるもの」と「卑俗なるもの」とのただな
 らぬ関係、秘密、「近さ」—我々は経済ではなく「精神」に、我々
 の「こころの構造」に、その根拠を求める必要がありそうだ。

思えば、近松門左衛門による『曾根崎心中』の「生玉の段」は
 この門前を舞台に描かれている。彼女もまた堂島新地の遊女であ
 るお初は、ここで思いを寄せる醤油屋の「今は手代に埋もれ木の
 (今はまだ手代に埋もれた身分の)」徳兵衛と再会する。遊女とそ
 の馴染み客である「手代に埋もれ木の」男—「聖なるもの」とは
 遠くにある二人の心中という結末はこの上のない聖性をもって描
 かれる。いわば「賤」かつ「卑」なるゆえにこそ、それだけいっ
 そう「聖なるもの」になるという反転的な関係が成り立っている
 ように見える。近松はここに人々の奥底に普遍的にある琴線ない
 し源泉を掘り当てていたのかもしれない。そしてこの二人の再会
 の場が、ほかならぬ生玉神社の門前であった。お初と徳兵衛の心

中は、「貴賤群集の回向のたね、未来成仏うたがひなき、恋の手本と成にけり」(傍点筆者)として、その物語は締めくくられる。貴もなく賤もなく、ここでは人々が「ある一点」において深く共鳴し連なっている。当時、心中に失敗した恋人たちは、その罰として「非人」身分へと落とされることがあった⁸⁾ことも含め、「聖なるもの」と「俗なるもの」、「卑なるもの」との謎めいた関係を示唆しているように思えてならない。

やや南下させて、同じく上町台地上に位置する四天王寺に舞台を移してみる。聖徳太子によって建立された日本最古の本格的寺院とされるこの寺はまた、悲田院や施薬院、療病院といった慈善事業の施設を抱えた(もう一つは敬田院で、これは寺院そのものをさす)。悲田院は今でいう社会福祉施設、施薬院は薬剤の栽培・開発と提供、療病院は病院施設の源流をなす。四天王寺には古くから病に行き倒れとなった人々が、そのお堂の床下などに棲みつぎ、物乞いによって生活を立てていたという。そこには悲田院や療病院からの保護を求めて来た人々もいたはずである。『一遍聖絵』や『一遍上人絵伝』には、四天王寺の土壁に沿って、あばらに住む人々や、布施を乞う人々—今でいうホームレス—が見える⁹⁾。四天王寺からさほど離れてはいない場所に釜ヶ崎地区や、その隣の飛田新地といった辺境(境界的な場)が存在していることは、後世の行政的な都市計画の力学も働いているはずではあるが、四天王寺という存在—むしろ四天王寺という精神—と何らかの関係があるのかもしれない。能や人形浄瑠璃で演じられることも多い伝承の人物である「俊徳丸(すんとく丸)」も、盲目となり癪¹⁰⁾を病んだ末に、ここ四天王寺に遺棄され、引声堂の床下に棲みついた。四天王寺は、「貧」や「賤」、あるいは「病い」を得、これまでの生活から追われた人々が集まるアジールでもあったのである。

ここで我々は、聖徳太子や悲田院、療病院といった存在に代表される「聖なるもの」が、俊徳丸に見られるような「貧」、「窮」、それに「穢れ」といった属性を付与された人々を救済するという構図を捨て去らなければならないように思う。そのような「聖」と「穢れ」とを分離させて考える思考自体が、きわめて近代以降のすっきりと明確に分類された思考の産物であるということに気をつけなければならない。そのような思考のパラダイムにおいては、「聖」と「俗」の謎めいた関係に迫ることはできない。「聖」と「俗」(「貧」、「卑」、「賤」、そして「穢れ」—本論ではこの「穢れ」を以降、主に用いていく—)とは、本来、近くにある源を一にする」という先のテーゼにもとづくならば、聖徳太子と俊徳丸はその性質を両極端にする存在同士として分離されると考えるべきではない。むしろ両者は、相反する性質を付与されたメリクリウス¹¹⁾のように、本来は分離されえない一つの地点から湧出した二つの表象として捉えられるべきではないかと考えるのである。「聖」は「穢れ」をどこか深いところに内包しているがゆえに「聖」としての性質を保ち得、「穢れ」はその本然としていつも「聖」のすぐ近くにある。そしてその両者には、分離されえないある一つの源泉がある。「聖」以前、「穢れ」以前。それらがそういった性質を付与される手前の、あるいは奥底の、名伏しがたい一点。俊徳丸の物語が他でもない四天王寺を舞台としていること、そしてその結末には複数のものがあって、そのそれぞれが「聖なるもの」と「俗なるもの」との謎めいた関係を時代の拘束性の限界のなか

で描いてきたにしろ、その拘束性を潜り抜けた先に我々が看取することのできる「貶められたもの」、「穢れたもの」の前にだけ見出される「聖なるもの」への狭い通底路。この一点こそが、近松が見出した琴線ないし源泉にも共通した感慨を、私たちの奥深くに強烈に喚起しているといえるのではないだろうか。

仮にそれに一つの言葉を与えるとするならば、筆者は「トラウマ」という言葉を選びたい。「聖」と「穢れ」との謎めいた秘密の場—その両者が同源となって連なっていく一点、「神々と獣がひとつになった思考不可能な世界」¹²⁾、「もっとも内密で・もっとも悩ましく・もっとも激しく・もっとも繊細で・もっとも内気で・もっともおどおどして・もっとも風変わりで・もっとも非道徳的で・同時にもっとも神聖な」¹³⁾界域—トラウマ。トラウマとは、DSMにおいて語られているような、大事故や災害、事件によって引き起こされる心の傷というよりは、私という一個のホメオスタシスが、その外部に圧倒的に広がっている「名伏しがたい」界域の不意の闖入によって急襲的に破られるという現象の謂いである¹⁴⁾。そしてその界域は、私の外部にあるといいながら、同時に私の起源でもある以上、むしろ私の最内部にあるという、私にとって入り組んだ関係を帯びている(この、「外部」と「私の起源としての最内部」との関係についてはのちにはっきり示していくことにする)。このトラウマと我々人間主体との関係を考えてみたとき、中世¹⁵⁾の「魔術的」思考を「超克」した近代以降の論理実証的思考のパラダイムは、このトラウマを遠くへと退けてきた過程でもあったといえるのではないだろうか。あるいはこう言ったほうが正確かもしれない、つまり—このパラダイムの要請するところによって、我々はホメオスタシスを堅固にしてきたがゆえに、その破れ／割れは主体にとって決定的なもの(トラウマティックなもの)として働くようになってしまった、と(たとえば中世における個々のホメオスタシスは、曲がったり破れたりすることはあっても、割れることはあったのだろうか?)。このホメオスタシスを大きく取り囲み、さらにホメオスタシス自体の起源でもあるという一点、「聖なるもの」と「穢れたもの」の謎めいた関係を解き明かす一点。近現代の目にはその姿が見えなくなってしまったその一点。穢れたもの、禁忌すべきもの、得体の知れぬもの、目を伏せたいもの、卑しむべきもの—かつてそれらは「聖なるもの」とともにあって、ほんの我々の暗がりに控える「近き」存在であった。そして「聖なるもの」とそれらは互いに分離できないひとつの名伏しがたい魔力を有するものとして、我々はその存在と隣り合わせにあった。この「魔力」を一正確に言えば—この「魔力」とホメオスタシスとの被曝的邂逅というべき「出会い」¹⁶⁾をトラウマの内実と考えてみる。現代において「神々と獣たち」はすっかり解毒されてしまっている。ホメオスタシスを維持するためには、それらは解毒され、弱体化され、そして遠くへと排除されなければならない。それは一人の個が確立されていくための積極的で肯定的な努めでもあった。近現代はその方向に、我々人類の進むべき道のりを見出していたのだといえるだろう。

しかしながら、解毒や排除は人間の力には余りあるものであることは言うまでもない。それが完全に果たされることはありえない。解毒はまた、私のホメオスタシス内部の生命力をも弱めることになる。排除されたものは、たちの悪いものとしての性質を強

め、私に向かって旋回してくる。そしてそれと対峙するだけの力も技も、我々は用意してこなかったのかもしれない。

2. 目的の明確化

ここでこれまでの問題提起をまとめつつ、この論文の二つの目的—この二つはまさに根を一つに持っているのであるが—を明確にしておきたい。一つは、穢れたもの、禁忌すべきもの、得体の知れぬもの、目を伏せたいもの、卑しむべきものの排除と解毒化を社会構造の中において見て取っていくこと。そしてもう一つは、それを成り立たせている発生源を、他ならぬ「こころ」に、さらに「こころの構造」に求めていくこと。前者は、先にも触れたように、遊女や病者、そしてそれらを含めた「差別—被差別」の問題に関することである。これらを「聖なるもの」との謎めいた関係を持つものとしての「畏れ多いもの」として、「私」のなかにその住処を見出していくこと。これらを本来あるべき所在へと、その起源をたどりながら帰還させていくこと。この方向は、現代における、幅広く「差別」の問題において目指されている方向とは異なったものになるのかもしれない。現代は、「差別」の解消のための方向として、その源泉からの魔力を解毒化することによって解消していこうとするモデルがあるように思われる¹⁷⁾。そのような、解毒によってのっぴりとした平等を実現しようとする差別に対しての近現代的な「道徳」とは異なった、「聖」と「穢れ」とが交差、邂逅していく狭い通底路を見出していくこと。また、後者の「こころの構造」に関しては、「忌むべきもの」を「聖なるもの」と連動させながら、その起源を「私」の外部にありながら、それでいて「私」の最内部にあるという界域に求め、そこに開かれたかたちでの、近現代が要請してきた人間像を超えた、新たな「こころの構造」を提示していくこと。そしてこの前者と後者を切り離すことなく、同じ根を持つものとして融解していくような議論を展開していくこと（実際ここに述べた「前者」「後者」の目的ないし問いはすでに分化し得ないものになっているだろう）。これらのことは、実は極めて深く臨床心理実践に関わってくるテーマでもある。「聖」と「穢れ」との謎めいた一点を見出していくこと。つまり、トラウマの彼方へと歩みを進め、その内実を見て取っていくこと。これは、あらゆる臨床場面において、通低音としていつもあの面接室で鳴り響いている隠されたテーマだということができる。それは危機に直面した、あるいは危機を潜り抜けていくクライアントがいつも垣間見せている。全世界を相手にすることと一人の患者を相手にすることとの同源性をみたユングと同じように¹⁸⁾、筆者も世界の問題—ここでは歴史的、社会的にはびこってきて今なお解消されたとは言いがたい差別の問題—と、臨床心理場面において出会うクライアントの苦悶が描いていく軌跡とを、同根のもとに思索していければと考えている。この一点を見出していくことが、筆者として臨床心理行為において寄与できる一点でもあると考えているのである。

3. 「聖」と「穢れ」の謎めいた関係、一つの源泉、トラウマ—「体液的」

「聖なるもの」と「穢れたもの」、「卑なるもの」、「賤なるもの」とは、本来的に「近さ」を有し、源を同じくする—これが先にあ

げたテーゼであった。神—神社—天皇—寺院—涅槃—聖僧—慈悲的行為。これらと遊女—心中—病者—癩—盲目—乞食—ホームレス—被差別との「謎めいた関係」。この関係は、社会という位相に関わる問題であり、また同時に我々一人ひとりのこころの構造に関わる問題でもある。生玉社や四天王寺は、我々にその「近さ」を示し、それら同士の「謎めいた関係」を垣間見せてくれた。それらは現代人が捨て去ってしまった「こころのバランス」、「こころの構造」の精神的遺産の表象物であるといえる。現代はそれら同士の関係を遠くに隔離させ、両者がほとんど触れ合わないようになり引き離されてしまっているように思われる。あるいはそこでは、援助するものとされるものという「分化」されたなかでの、そのどちらかに位置づけられたなかでの、「安心な足場を保障された」なかでの関係を営んでいるように見える。現代における社会福祉の援助観はそういった分化を背後に色濃く反映させているように思われる。これらはホメオスタシスを維持するための堅い外殻をもった、現代のこころの構造の表象でもある。だがそれは、両者の「謎めいた関係」を紐解いていくには程遠い。この「謎めいた関係」を浮かび上がらせていくこと。これが現代の危機に対しての、また臨床においてしばしば立ち現れてくる危機にたいしての、狭き門であることを繰り返し強調しておきたい。さて、筆者はここで、「聖」と「穢れ」の両者を一つにする源の在処を「トラウマ」と呼んだ。トラウマとは、本来、主体にとって耐えることのできない過剰なもの、言葉をあてがうこと／意味を付与することによって主体のホメオスタシスに取り込むことのできないカオスのかつ真空的な領界であるといえる。J・ラカンはこのトラウマの所在を「現実界 (réel)」と呼んだ。ラカンによれば、この現実界は「我われの活動を他のすべてのもの以上に支配している」¹⁹⁾、「主体のその後を決定し、主体に一見偶発的な起源を与える」²⁰⁾ものであるだけでなく、その上「同化できないもの」²¹⁾で、「一撃のもとに我々に不意打ちを食わせ、その出現の高みから我々を失墜させる前歴史的で忘却不能な<他者>」²²⁾であるという。我々のすべてを支配し、我々の起源であるにもかかわらず、それは我々と同化し得ず、我々を失墜させさえる。かつそれは「前歴史的」という我々の記憶以前のものでありながら、同時に「忘却不能」なものだ（覚えがないし忘れることもできない）。このパラドキシカルなありようはそれにとどまらない。この同化不可能で主体を脅かす界域は、「主体の内部に属するものでありながら、そもその始めに最初の外部へともたらされるもの」²³⁾、「排斥された内部…内部へと排斥されたもの」²⁴⁾。この入り組んだ主体と現実界とのありようをラカンは「外密 (extimité)」というパラドキシカルな表現によって繋ぎ止める。つまりこの同化不可能な、圧倒的な界域は、我々の<内なる他者>と表現することもできよう（「内なる」＝「密」、 「他者」＝「外」）。<内なる他者>としてのトラウマないし現実界。そしてそれはまさに、「聖」と「穢れ」がそこから発する一つの源泉そのものであり、我々の奥深くに見出されるべきもののなのである。遊女、お初、病者、癩、盲目、乞食、俊徳丸—「穢れ」は、我々の外部にあって援助あるいは排除するものとして存在しているのではなく、我々の奥深い、起源としての内部にあって、それらが「聖なるもの」との近さ、同源をもって位置づけられていくその道程を我々の内部にたどっていくこと

が、謎めいた関係を浮かび上がらせていくのである。

ここで「穢れ」（ないしそれと同源であるならば「聖なるもの」についても）の内実について考えていかななくてはならない。M.ダグラス（1966）によれば、「汚穢（pollution）」は「秩序を侵すもの」²⁵⁾、「ある体系を維持するためにはそこに包括してはならないもの」²⁶⁾であるという。しかしそれは同時に、「形式創出の潜在的能力は無限」²⁷⁾であり、「危険と同時に能力との両者を象徴している」²⁸⁾。秩序、つまりは主体や社会のホメオスタシスを脅かすものでありながら、それらに対し力を注ぐもの、ないしその生命力そのものとしての「穢れ」。いまこれを、「体液的」²⁹⁾という言葉でつなぎとめることによってさらにその内実を見て取っていきたい。体液は、「穢れ」の発生源であるといえるからである。あらゆるタブーはこの体液的なものに関わっていると考えることができる。体液—それは血液、組織間液、唾液、鼻水、粘膜、体腔液、精液、汗、尿、糞便といったものをあげることができる。体液—我々は誕生以前、胎内にあってそれに包まれることによって、またそれと一体にあることによって守られ、さらに我々自体そこから結晶化するようにして発生してきた。体液は我々の源泉なのである。体液はかつての我々そのものであり、我々の起源であり、母であり、宇宙であった。我々は胞衣に守られることによってその誕生までのあいだ生命と非生命のあわいを漂い、養分を与えられ、そこを世界のすべてとして、身体と精神の区別さえもいまだ生じていない、いわば一元的な世界においてその安寧を保障されていた³⁰⁾。そしてこの世に誕生したのちにも、体液的なものは変わらず我々の構成成分であり、我々の内部を満たし、常に循環し、外部との隔てにおいて働き、我々を我々たらしめている。このように体液が「生」に根本から関わるものであると同時に、それはまた「死」の生々しさを呼び起こすものでもあった。事故に遭ってアスファルトに血液が滲みている。飛び出す臓物は組織液の生暖かいぬめりを帯びている。ズボンの下は「垂れ流し」なのだろう。死者のそれらが放つ独特のにおいとこちらに強烈に呼び起こす不吉な感情。見てはいけないという気持ちと、どこか激しく昂ぶる興奮にも似た気持ち。あるいは「性」の場面。我々は他者との粘膜の接触を何よりももの至福として愛し合う。我々は体液を愛している。固体には無理だが、液体は混ざり合うことができる。体液的なものは、我々が包まれるものであり、我々の起源であり、我々を至福へと導くものであり、そして同時に最も禁忌されるべきもの、穢れたもの、不吉なものなのである。

そして歴史を鑑みてみたとき、これらにもっとも近くにいた職能人たちが他ならぬ「穢れ」を担わされた人々であった。し尿処理、産婆、胞衣処理³¹⁾、死体処理、牛馬処理、皮革処理、食肉処理、医術、処刑、また葬儀、埋葬、火葬、（病者や死者にささげる）呪術、それに娼婦…これらはどれも体液的なものに関わってくる営みである。彼らの周りには、常に体液—血液や羊水、尿、汗、さまざまな粘液、唾液、精液—が取り巻いていた。これらの営みのどれもが最も禁忌されるものとして、「穢れたもの」とされた被差別の人々によって担われてきた職能であった。だがこれらはもっとも生命的な力、生命的なエッジ（生誕と消滅という「際（きわ）」）かつ根源に近接する営みでもあることはいうまでもない。体液的なものは最も禁忌されるとともに、最も生命的な力に満ち

満ちたものなのである。あるいはこういったほうが正確である—体液的なものは、最も生命的なもの、「聖」と「穢れ」の奥深い一点の源泉に近接するがゆえに、最も「畏れ多いもの」として我々をして近づくことをたじろがせる。「体液的なもの」—「聖」と「穢れ」の謎めいた関係の奥底に潜む根源的な一点—現実界—トラウマ。これらの言葉が指し示そうとしているその輪郭が浮かび上がってきたのではないかと思う。

ところで、この体液的なものにじかに関わっていく職能人たちは、網野や横井といった中世史研究家らによれば、中世までは、近世以降のように禁忌されるものとしての位置づけを持てはなかったという³²⁾。この大きな転換こそ、いわゆる「網野史学」のもっとも真髓の部分といえる、13世紀後半から14世紀にかけての「かなり厳しい思想的緊張のあった時期」³³⁾に関わってくるもの、つまり中世的パラダイムからの脱却と近代の到来という過渡期に関わるものであったのである。網野はこの思想史上の危機的転換期を、そのひずみのなかで生じた時宗をはじめとする仏教界の動向とも連動させながら、以下のように述べている。「14世紀の前後、日本の社会における自然と人間の関係の大きな変化とともに起こった、古き「聖なるもの」の転落」³⁴⁾、「このような社会的なものの見方の変化は…日本の社会において、人間と自然のかかわり方が大きく変化してきたこととかかわりがあると思うので、自然がより明らかに人びとの目に見えてきたが故に、このようなケガレに対する畏れが消えていったのですが、それにともなって、ケガレを清める仕事に携わる人びとに対する禁忌、差別観、蔑視の方向が表に現れてくるようになった」³⁵⁾。また横井は、「少なくとも室町期においては非人というも河原者というも、また穢多というも、本来は何ら一定の「身分」を示す用語ではなかったにも拘らず、一般に広まるにつれて、明らかに一個の身分的な意味内容を持つ語として機能しはじめるのであった」³⁶⁾と、古代・中世においては決して固定的なものではなく流動的なものであったそれを、特定の人びとを蔑視し、固定化し、実定的に見るようになっていった民衆精神の転換点を追っている。赤坂もこの「中世から近世への過渡期」を、「大きな地殻変動」とよび、そのとき、「多能的な出自をもった、宗教・祭祀・芸能・手職・行商などにたずさわる「あやし」の伎人とその集団が…被差別の、「いやし」の身分への固定化を強いられることになる」³⁷⁾と説く。かつてこれらの人々は、そしてこれらの職能に対する人々への認識は、「いやし」よりは「あやし」（＝神秘的だ、並々ではない、不思議だ）にずっと近かった。むしろそれらは「聖なるもの」の傍らにあって、それとは不可分なものとしての存在を保っていた。思えば、死に関わることは「聖なる」神、宗教、寺社、僧侶、慈悲的行為に深く関わることであり、呪術に関しても然り、それはまた本来、天皇という最高権力における職能でもあったし、その力こそがその聖性をはぐくんだのである。また、「性」は神秘、まさに「聖」に関わることであり、「聖なるもの」である巫女、朝廷、仏教との謎めいた関係が示唆されることは先に述べたとおりである。このように、歴史的系譜によって生（性）や死に関わる事柄が、聖と穢れの源泉に関わることであるのを示すことができるのを待つまでもなく、これらのことが我々にとってもっとも敏感で決定的な傷を負わすものであることは、我々の実感の中にも容易に見出すことができるは

ずである。生、死、性—我々は生々しいそれらに近接することに、大きな恐れ、禁忌、そして畏れ、魅惑を感じている。あらゆるタブーは、それらに栓をするという我々のホメオスタシスの求めに応じて派生していったものだといえるし、多くのトラウマ的な傷もここに関わるものとして発現するといえる。そして、「我われの活動を他のすべてのもの以上に支配している」この近づきたい圧倒的な力は、それを制御しうる力を持つ存在が担っていたはずである。そこには「聖」や「穢れ」の手前、ないし内奥の名伏しがたい一点としての性質が見られていた。それを何と呼ぶか？それをここでは「トラウマ」と呼んだのである。「聖」と「穢れ」とは、その源においては、原初的な生命の力として、我々の起源として、もっとも畏れ多い境界的なものとして、生死のあわいを担うものとして、トラウマとして存在していたのである。ところが中世の終焉以降、近代の到来とともに、「聖なるもの」と「穢れたもの」との分化が進み、「穢れたもの」に内在していた聖性が骨抜きにされてゆき、まさに近現代の感覚に近い意味での「穢れ」そのものとしての様相を呈し始めたということになる。網野のいう「自然と人間の関係の大きな変化」を、さらに個々のこの次の次元に引き付けて表現するならば、これは「原初的な生命の力の領域とホメオスタシスの関係の大きな変化」ということができるだろう。源を同じくした一人のメリクリウスは、近代の到来によって、遠く離れた二人のメリクリウスとして引き裂かれ、隔離されてしまったのである。一方は、「穢れだけのもの」として、もう一方は生命力を去勢された「片落ちの聖なるもの」として一。

4. 「外密」というあり方、こころの構造、差別に対して

ここで、ラカンによる主体と現実界との入り組んだ関係を示す「外密」について考察していきたい。なぜなら、「主体の内部に属するものでありながら、そもそもの始めに最初の外部へともたらされるもの」という現実界ないしトラウマのありようは、差別という現象を、外部において展開されているという認識から、我々一人ひとりの内部に起こっていることとしての認識に立ち返らせ、そのことが歴史的、社会的に展開されてきた差別に対して、根本からの理解を深め、それを踏みとどまらせる力になると考えるからである。またそれだけでなく、そのことが我々一人ひとりにとっての、現代を超克しうるあるべき「こころの構造」へと導きうるからである。世界において起こっていることは、我々一人ひとりの心においても起こっていることなのである。図1はラカンにおける、主体と現実界との関係を示したものである³⁸⁾。

我々主体はそもそも、この図の下部、つまり現実界の位相から立ち上がってきた。そして「主体構成的なホメオスタシス」³⁹⁾として、次第に外殻を構成するようになってゆくとともに、現実界との接点に栓がなされていくことになる。これはいわば「ものの殺害」と呼ばれる過程であり、その際このホメオスタシスの内部は、シニフィアンをもって構成されていくようになる（あるいはホメオスタシス自体がシニフィアンによって構成されていくともいえる）。シニフィアンとは、現実界の圧倒性—先にこれをカオスのかつ真空的と述べた—に対し、主体であるホメオスタシスは決して耐えることができず、それとの直接の邂逅を避けるために導入された記号の支配する機構と考えることができる。つまり、こ

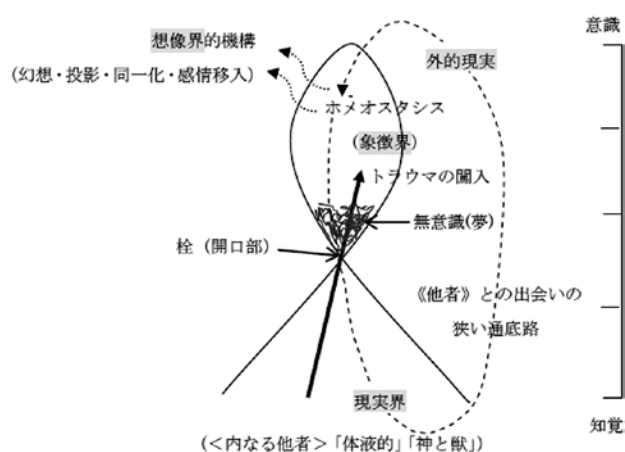


図1. ラカン理論に基づいたこころとトラウマの構造
(竹井 (2012) を発展させたもの)

のシニフィアンというものがありよう自体、「体液的」なありようから隔てられた、そのもたらす過剰に主体が耐えられないからこそ見出された一つの代理物であるということができる。我々は、「本物—ほんもの (das ding)」である体液的なものによって生きることには耐えることはできず、その代理物であるシニフィアンによって、世界をその媒介を通してしか認識し得なくなっているという、いわば死ぬことによって生きながらえた存在である。そしてこのホメオスタシスの内部が、シニフィアンの機構である「象徴界」、ないし（ここでは深く触れないが）「外部」への（幻想的な）同一化、投影、感情移入の機構である「想像界」の界域であると理解されたい。このようにして次第に上部へと向かって主体は構成されていき、それは図の右部に示したように、「知覚」から「意識」へと心が展開していく過程であると考えられる。つまりそれは、「非生命」から、「原始生命」、そして意識を有した一つのユニット＝外郭を持ったホメオスタシスとしての「主体的生命」への過程である。ところがこのシニフィアンによって構成された主体は、常に現実界からの関入に脅かされているとともに、そこからの力を頼みにもしている。最も禁忌すべきものは、最も我々を支えるもの、そして我々の起源であるものなのである。ラカンに言わせればそこは「神々と獣がひとつになった思考不可能な世界」だという。そこはまさに「聖」と「穢れ」とが源において合一した場なのである。「自らの最も内奥にありながら、そのはじめに外部へと投げ出された」外密の内実はこのような様相を呈しており、またこのようなありようとして主体との関係を保っているのである。

ところでこの図を考えていくときに、現実界といわゆる外的現実との関係について示唆されていることについても気に留めていく必要がある。ホメオスタシスの領域は、栓を唯一の「開口部」、「穴」として、「外部」には接していない。一方、現実界にはいわゆる外的現実との連続性が存在しているのを確認できる。（想像界の機構は、このホメオスタシスと外的現実との本来越えることのできない垣根を越えて外的現実とつながったとする幻想の働き＝同一化・投影・感情移入であると捉えられる）。ラカンにおいては、現実界と外的現実の区別は自明のものとは考えられていない。さきに現実界とは、＜内なる他者＞の在処であるとも述べた。「聖」と「穢れ」とが一つにしてある源泉は、この＜内なる他者＞のこ

とでもあった。さて、ホメオスタシスを堅固にし、その過剰に耐えることができないものを排除していこうとする主体の傾性は、栓を強固に閉じ、外殻を堅くし厚みを付け、また現実界の界域から、主体を引き離していくという方向へと向かう（図2）。それが近代以降、現代の我々が主体の確立において果たしてきた方向であったといえる。「神々と獣がひとつになった思考不可能な場」は栓によって堅く閉ざされ、さらに遠くへと排除されてしまったのである。そのとき＜内なる他者＞と、外的現実やそこにいる「他者」とが分化してしまう。このことを差別という観点から鑑みてみるに、現実には起きている差別を、外部において起きているもの、社会的、歴史的次元において起きていることとしてのみ認識してしまうことになる。差別が我々の内部において、主体構成的なホメオスタシスの本然として生じているという内実が見えなくなってしまう。内で起きていることと、外において起きていることとが別々のものになってしまうのである。

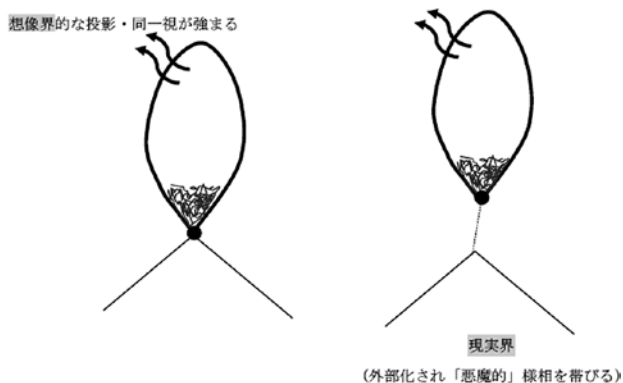


図2. ホメオスタシスの堅固化と主体の現実界からの引き渡し

それは言い換えれば、＜内なる他者＞と、外的現実における「他者」とが乖離した世界、あるいはその両者が出会えたところの《他者》との出会いが果たされなくなった主体のありようともいえる。《他者》は、内部の暗闇を奥深く巡った先に広がる外部においてしか出会い得ないからである（図1参照）。さらに話はそれだけにとどまらず、再び差別の形成過程を振り返ってみる必要がある。そこでは、そもそも多元的な出自をもった「あやし」の伎人たちの職能に対する「畏れ」の感情だったものが、特定の人びとや特定の身分に対して固定的に差別や蔑視として帰せられるようになったこと自体、まさに中世の終焉—近代的思考の到来—と機を一にすることであった。それまでは人々のうちにいくらかでも抱え込んでいた「神々と獣が一体としてある」ことの深遠は、ホメオスタシスを堅固にし、かつその過剰に耐えがたく排除するという精神的な運動によって、人々の遠く外部に投げ出された。それは「私」とは連続性のない「外部のもの」になってしまったのである。さらに「外部のもの」と化したそれは、「神々と獣」とのあいりとしての過剰な力という両義性を内に含みこんでいたありようから、たとえば、過剰な力を持ったもの→畏れ多いもの→得体の知れないもの→不吉なもの→触れたくないもの→穢れたものといった、ホメオスタシスによるこころの処理によってその穢れ性を強めていったと考えることができるのではないかと。かつ、これまで主体との関係を基にした「関係概念」⁴⁰⁾として我々との関係のなかで生きていたそれは、明確な分化、分類、客観化、概

念化という近代の世界把握の方法論によって、主体とは直接のかかりを持つのではなく、隔離された位置において把握された「実体概念」^{41) 42)}として「穢れ」そのものになっていったと考えられるのである。そしてこのことは、容易に想像界的な投影によって外部の特定の人々に帰せられることにつながる⁴³⁾（図2参照）。とりわけそれが向けられたのは、体液的なもの、我々はその過剰に耐えられないもの—そして我々の生命の起源というべきものに携わる人々たちに対してであった。

近現代的な主体は、＜内なる他者＞、「体液的なもの」に対しては潔癖的といってよいほどに栓をし、排除していくという努めによってもたらされた。言うまでもなく、この傾性は主体が主体として存立していくための、不可避の方向であった。それ自体、近代になって初めて営まれたものではないはずだ。ただこの傾性を強めていった近現代においては、その営みによって、「神々と獣」が一体になった＜内なる他者＞との、また外的現実における「他者」との、そしてその両者が出会えたところの《他者》との出会いが難しくなってしまったといえる。こうして現実界にたいし強固に栓をし、かつ切り離されたまま宙に浮いたようなホメオスタシスは、活力の源を失った、他者のない、のっぺりとした世界を浮遊することになってしまう。

ここでは差別に関する問題は、もっぱらシニフィアン次元（ホメオスタシスの内部）で対処されるようになってしまう。シニフィアンは「差別はいけない」、「差別をしてはいけないし、そのような気持ちを抱いてはいけない」と、いわば「道徳」の次元で主体に命令をする。それは主体に対して、「差別に対してどう振舞えば落ち度がないか」といった表面的な次元での対処を示すだけになる。「差別はいけない」ということが、社会的な存在としてのわきまえやエチケットのようになってしまう。我々は公的な面前で差別に関わる言葉を用いてはいけないことをとてもよく理解している。ただそのわきまえが、どこか教養や知性の一つの指標になってしまっているところもあるのではないだろうか。けれども、それがなぜいけないのかということについては、本質的には何も知ってはいないのだ。差別は本来、我々の最も奥深い内部—謎めいた一点、トラウマ、現実界、「体液的なもの」—と、ホメオスタシスとの関係において発生するきわめて内的な機序をもっている。それは本来、我々にとっての根源的な生命、我々の起源を探ることと軌を一にするものなのである。またそれは「主体の確立」という、我々にとって不可避な営みとのきわどいせめぎあいのなかに生じたものであった。そしてそれは、近現代という思考のパラダイムの到来とも深く結びついたものであった。そのことを識らないままに、近現代的なパラダイムでのみ差別を考えたとき、差別を考えることが、＜内なる他者＞との対峙、邂逅という側面を疎かにし、近現代を超越するあらたなこころの構造の探求へと連なっていくことが差し置かれ、我々の「外」において起きているものとして、「道徳」の次元でのみ考えられる結果、見かけは清浄にされたされたまま「あえて掘り起こすことは寝た子を起こすことになる」といった対処や、我が内なる差別の内実がおざなりにされたままの「運動」に終始してしまうのではないだろうか⁴⁴⁾。

ラカンが表立って具体的な差別を論じることは少なかったが、まさに、この「道徳」の次元、つまりはシニフィアン次元にお

いてのみ人間的営為を考えることに對してとりわけ厳しい警鐘を鳴らしている。彼はそれを、「権力の道徳」⁴⁵⁾、「善への奉仕の道徳」⁴⁶⁾として退ける。そこでそれは、権力、国家、社会、そして個人のいかなる次元においても、いわばシニフィアン（＝体制）の秩序維持システムとして機能し、その堅化、また体液的な界域の切り離しや特定の人々への投影が不可避に起こってしまう。世界において起こっていることと、他ならぬ私のなかにおいて起こっていることという、我々が切り離してはいけないものが、ここでは切り離されてしまう。それに対して、ラカン是我々主体が向かうべき方向、そうあるべき「こころの構造」を、シニフィアンの次元を超えて、ここでいう「体液的」な界域、「神々と獣が一体である」界域、最内部である外部、＜内なる他者＞へと開かれていくありようとして描いていく。そしてその方向へと向かう、ホメオスタシスにとってはまさに殉教的（passion＝情熱、受難、受苦）ともいえるありようを「欲望（désir）」という言葉によって言い留め、それを「道徳」と對置して「倫理」と呼んでいる。それを端的に言い表したテーゼこそが、「汝は汝に宿る欲望に従って行動したか」⁴⁷⁾ または「それがあったところに、私はあらねばならない」⁴⁸⁾ ということになる。

先に筆者は、聖徳太子と俊徳丸とを、また遊女お初とその聖性とを、「謎めいた関係」のもとに考えてみることを提起した。一つは「聖なるもの」、もう一つは「穢れたもの」。しかしこれらの関係は、その源泉において一つのものである。そしてそれら我々一人ひとりの奥深いなかに居続ける《その人》（＝他者）との出会いへと向かったときに、差別という行いに対し、初めてその内実から取り組むことができるのではないだろうか。ラカンの「外密」は、差別に対して、そして我々一人ひとりのありように対してこのようなことを教えてくれると考えられる。

5. 臨床心理行為がめざすもの—「差別」「被差別」の視点から

臨床現場において、直接的・具体的に差別の問題が取り扱われることはそう多くはないのかもしれない。しかしながら、これまで論じてきたように、差別を「主体のホメオスタシスと現実界＝＜内なる他者＞ないし外的現実とのせめぎあい」のなかで立ち現れてくるものとして捉えた場合、それはあらゆる臨床場面において出会われる通底的なテーマであるということができよう。このせめぎあいに大きな軋みを発するとき、我々は「クライアント」になる。もちろんここで言うクライアントとは、現実の、というよりは理念的なそれであり、「差別」というネガティブで、かつ一般には社会的次元の用語をそのままに臨床場面のクライアントにあてがうというものではない。しかしながらこれまで述べてきたような差別的な機序は、きわめて我々の内部に関することとして我々の本然として容易には拭いがたく存在しているのであり、とりわけ我々がその存在自体の危機、主体のホメオスタシスの危機に瀕するとき、その機序は顕著に発動しやすくなる。あるいは、それは差別されること—他者によって「排除」されることも「投影」を受けることも、そこには本来的に被暴力性・被差別性があるといえる—によってその存在を危うくされてきた人々が、そこからの必死の試みとして、生き抜くためのものとして発動させざるをえない機序（の一つ）であるともいえる。臨床場面では、む

しろ後者の視点を含み込みながら、そういった機序がさしあたりクライアントをどのように守ってきたのか、なぜそのような対処を用いるのか、それがどのように形成されてきたのか、そして守ると同時にそれが諸刃の剣としてどのように症状に固着させているのかといったことを見て取っていく必要がある。そして臨床心理行為というものを、クライアントがセラピストとの関係のなかで、そういった機序がどのようにして変遷を遂げてゆき、あるべきところのバランス、あるべきところの構造、そしてあるべきく内なる他者＞や外的現実との関係を取り結んでいくのかといったことを、クライアント自身が、そのことを自覚的に探求したセラピストとともに模索していく営みとして捉えることができるように思われる。セラピストは、この狭い通路路を知っていなければならない。また自らがそこを潜り抜けた者でなければならない。

クライアントはいわば「際（窮）」におかれた人々である。彼らは、自らの心理的・社会的立場が置かれたその境界性によって「差別」されることと同時に、「差別」の発動に近接して身を置かざるを得ない立ち位置にもいるということが出来る。彼らは自らの存在について、その脅かしからの守りが保障されている人々には感じる事の出来ないような、崖を背後に近接させた vulnerable な場所にいる。ここでは、これまで述べてきたような差別の機序がすぐにでも発動し、また発動され得ない臨界的な危うさがある。だがそこは同時に、「聖なるもの」と「穢れたもの」とが邂逅して一点になっていく「生命的な力」の行き交うエネルギーの場でもあった。それは、古来、辻、河原、橋、坂といった場が、境界的な場として危うさと同時に生命の根源的な力を秘めた場であったことも重なる。このような境界に身をおくとき、誰であれ人はたとえば、その危機を外部に投げ出し、問題の所在は外部にあると考えるようになる誘惑と危険が強まる。ホメオスタシスへの最内部からの突き上げが強くかつ深いほど、またホメオスタシスの外殻が脆弱に曝されれば曝されているほど、外部への「投影」はなし崩し的に起こりやすくなっていく。そしてそのとき投げ出されたものは、これまで述べてきたように、悪魔的な様相を強めていくことになる。「神々と獣が一体となった場」においては善悪の区別なく、そもそも善でも悪でもなかった「一つの源泉」ないし「生命的な力」は、その過剰さゆえに「聖」と「穢れ」との秘密の関係の場から投げ出され、我々からは切り離された外部にあるものとしての位置づけをなされたとき、それは「あやし」から「いやし」へと転落し、悪魔的な色彩を帯びていくのであった（ラカンは以下のように言っている。「良い対象や悪い対象があるのではなく、良いと悪いとがあり、さらに＜もの＞（＝「生命的な力」）がある（カッコ内は筆者による加筆）」と⁴⁹⁾）。それは「穢れ」とされた機能がたどった歴史的な道行きと重なる。忘れてはならないことは、それが、「自然と人間とのかなり大きな関係の変化」という中世から近世への過渡期に生じた根本的なパラダイム転換によって導かれているということである。ホメオスタシスと心の最内部、そして外的現実との微妙なバランスが近代の到来とともにそのコンステレーションを変動させたとき、それは多くの豊かさを生み出すことにはなったが、それが生じさせた「思想的緊張」に対しては、我々は未だ、その対処の術やあるべき「こころの構造」を知らないのかもしれない。しかしなぜ、こんなに受け入れがたく

排除してしまいたいものが、かつこんなに常に頭を占め、我々に付きまとうのか。それはその外部へと投げ出された「悪魔」＝「穢れ」が、自らの所在はそこではない、そして「悪魔」の悪魔性＝「穢れ」の汚穢性は、本来の＜もの＞＝「生命的な力」としてのありように立ち返ることを求めつつ、それが叶わないなかで、我々にそのことを訴えかけているからではないのだろうか。「投影」が、それによってほんの一瞬の安楽を高利で貸すことにしかならないのは、差別される人々に苦しみを強いることはもちろん、差別する人にとっても、それによって決して安寧を得ることができないことを伝えている。そういうかたちでは、我々人間は安寧を得られないような「こころの構造」をもっている。

こういった「差別」の機序に対して、傍らにいるセラピストにはいかなる働きが求められているのだろうか。先に述べたような、道徳的な次元で「差別はいけない」、あるいはラカンによって「善への奉仕の道徳」といわれたようなホメオスタシスの次元においてのみその調律が図られるとするなら、それは問題を膨らませながら先延ばしすることになりかねない。「投影はいけない。それは道徳的ではないから」ということでは、蓋をした脇から、また違った先へ向けて差別の機序が溢れ出すことになる。セラピストは、たとえばこう考えることが求められているのかもしれない。クライアントは、「体液的」な界域のもつその耐え難い過剰な力を、ユニフィアンという「呪文」によって距離を図っていくことが難しいのかもしれない。あるいは、ホメオスタシスの外殻が脆弱であるがゆえに、生命的な力に曝されやすいこころの構造を生きてきたのかもしれない。もしくは反対に、ホメオスタシスの外殻が強化しすぎた「こころの構造」を生きてきたがゆえに、＜もの＞という「体液的な」力との関係が断ち切られてしまい、＜内なる他者＞と外的現実との通底性がなくなっているのかもしれない。それらはそれぞれ状況は異なるものの、主体のホメオスタシスと「体液的なもの」との関係の瓦解である。そしてそれをあるべき新たな関係として再配置（コンステレート）していくことは、（ホメオスタシスというよりは、＜もの＞の界域までを含んだ意味での）クライアントの全体性が求めて止まないものであるにもかかわらず、それが彼の一部であるところのホメオスタシスからすれば、軋みをあげるような痛みを伴い、先延ばしにしたいものであろう。セラピストはその煩悶の道程を最大限に重んじながら、現在のクライアントの脆さと強さを感じ取りながら、ホメオスタシスと＜もの＞の界域との調停を図っていく。それはクライアントの変化への傾性と抵抗への傾性との駆け引きが生み出すベースによって行われていく。変化は内発的にしか起こりえないのである。そして幸いにもその道程が歩まれたとき、自らの存在の危機から守るための「差別」の機序がその役目を降り、新たな「こころの構造」をもってクライアントは生きることになる。クライアントのホメオスタシスと＜内なる他者＞という現実界、それに外的現実や外的な他者との新たなバランスへと移行するのである。それはかつての消耗的なバランスのありようから、相当に危機的なエネルギーの臨界点を経ることによって初めて、あらたなあるべきバランスへと至る化合物の生成にも重なる運動である。そこにセラピストは自らもその物質のひとつとして、反応に与るものとしての役割を担う。そのとき初めてクライアントに《他者》が芽生える可能

性が現れる。外へと排除された「悪魔」は、本来の在処、つまり自らの最内部に位置づけられることによって、クライアント自身のものとして、生命的な力の源泉、一つのメリクリウスとなる。

セラピストが「社会」に対して貢献しうるとすれば、それはこういった新たに模索され見出されたこころの構造によって、社会における、差別される―差別するの螺旋が一つひとつ（一人ひとり）解除されていくことに立ち会う（witness）ことによってではないだろうか。何も差別する人間を差別しない人間にしようとしているのではない。それは「道徳」の次元でしかない。あるべきこころの構造を見出していくことは、歴史的に長らく見出され、現代もまだ手のつけられないままに燻っているといえる差別の問題に対する根底からの手立てであり、また、個人との関わりを基本とするセラピストにとっては、ときに社会への視点の希薄さが指摘されることもあるが、それがセラピストとしての社会への貢献のありようでもあるのではないだろうか。先にもあげたように、ユングは個別の心理療法的な関わりは、すなわち全世界を相手にすることであると言った。個々の人びとが「際（窮）」に置かれることで高まる「差別へ向かうのか、＜生命的な力＞の契機となるのか」という危機に立ち会っていくことは、人類のたどってきた精神史をも視野に入れつつ、社会にはびこる差別、国家間の抗争、宗教的な対立といったものにもつながっていく大きな渦の基点における営みであるとも言えるのではないだろうか。その要諦を、最後にラカンにならって述べるとすれば、「汝は汝の内なる「体液的なもの」に従って行動したか」または「「体液的なもの」があったところに、私はあらねばならない」となろう。セラピストは、この「体液的なもの」を潜り抜けた先に広がる《他者》への隠された軌道を知る者でなければならない。

上野台地を歩くことは、臨床心理学を学びまた臨床実践に携わる筆者に、以上のような思索をさせてくれた。ここには現代とは異なったこころの構造をもとに形成された「聖」と「穢れ」との配置があった。それが当初筆者に違和感と魅力とを喚起しつつ、人があるべき「こころの構造」を見出していくこと、いうなれば「回復していく」ことの精神的な軌道のありようをささやいていたのだと思う。そこに身を置き、歩くことはまさにセラピューティックな営みそのものであった。上野台地は言葉を発することのない最上のセラピストであった。思えば現代的な都市の構成は、「聖」と「穢れ」とが分化した我々のこころの構造を反映させたありようになっている。醜いもの、目を伏せたいもの、穢れたものは生活場面から引き離され、無毒化されたアメニティによって人々を満足させようとしているかのようなのっぺりとした平和な光景が、たとえば郊外の住宅街には広がっている。現在、大震災のあとの町や集落の再興が話題に上がっている。それはこころの回復に寄与するものでなければならない。どこよりも住みやすい町にしなければならない。「ゲニウス・ロキ（Genius Loci）」（土地の精霊）に聞くということの意味を、ここで少しでも語ることができていたなと思う。

<注釈>

- 1) 生玉神社はもともとは上町台地の最先（北）端部、現在の大坂城付近にあった。現在の場所に移転させられたのは豊臣期、秀吉が都市計画として市中の寺社を現在の上町台地上に集中させたことに伴う。本論文では「中世」や「近代（現代）」を論じていくうえで、中世的なありようの象徴として生玉神社を取り上げることは、そこから考えると若干違和感があるかもしれない。しかし、これから論じていく「中世」、「近代」、「近現代」とは、歴史の区分に対応させているというよりも、これが「こころの構造」を扱った研究である以上、「中世的（ないし近現代的）な思考、パラダイム」といった意味合いをもって用いている。これは、後に取り上げていく網野善彦や横井清といった中世日本史研究家の用いる「中世」が具体的な時代区分を扱いはがらも、「近現代」との対比において取り上げられるとき、そこには多分にパラダイムの、世界観的な転換といった位相からそれらの語が用いられていることにも重なってくる。また、たとえば生玉神社の所在が近世以降に定められたものであったとしても、たとえば中沢（2012）で触れられているように、大阪という土地は大昔からの寺社がそのままの場所に残っていることのほうがまれであるにもかかわらず、それでも一貫して変化しにくい深層構造があるとして、前市長の平松邦夫氏は「形状記憶都市」などと命名していることを紹介している。ここでは近世都市というコンクリート様の物体にこびりついた、「中世的」な精神の苔のようなものをイメージされたい。
- 2) 現在は廃業したらしくこの看板は取り外されている。看板が掲げられたビルに「ビデオボックス」が入居していた。
- 3) 山下（2008, 2010）
- 4) たとえば『摂津名所図会』（1796－1798）、『浪花百景』（19世紀中頃）など
- 5) 山下（2010）には、生玉社地に「泊茶屋」営業願があったことが示され、また「密会場」としての「料理屋」があったことも紹介されている。
- 6) 加藤（2002）によれば、明治維新後、1871年に「泊茶屋営業ノ禁止及ビ移転」が公布されるが、その対象となる地域の一つに「生玉社地」も指定されている。「泊茶屋」とは「小規模な遊郭」であり、これらは「悪所」として「松島新地」に集める方針が出されたが、公布後も再営業申請を求めた泊茶屋があったり、細々と営業を続けるなどもあったという。また、この地域に関するエッセイとして、岡本（1966）には、戦前、「生玉表門筋」には「嶋安全」と彫られた古い石があったと記されている。「嶋」とは遊郭のこと。また生玉界隈の「性風俗街」の系譜について、「この生玉神社前から北向八幡宮のあった蓮池あたりへかけて、ここらあたりの家なみが表側に二階手摺りつきのお茶屋風の家がたくさんあった。…しかしここに限らずこんな赤線地帯も明治初年に政令で、松島新地へ遊郭としてかためる…。こんな家も昭和時代になって追々なくなり、そこ^{ママ}えもってきて神社の尊厳、神域の拡張、小公園の設置などで面目を一新し、一時はあかるく整備されたがまた戦後の風潮は上六のターミナルと南の繁華街をひかえて、このあたりから高津神社へかけて一面に毒々しい怪奇なホテルや温泉マークの旅館が一っぱい建ち

ならんできた。しかしこれも全く縁のない話でもなく、歴史は繰りかえすを如実にしめしているようである」。温泉マークは「連れ込み旅館」の隠語的表示。この地域における「性風俗」が一時鳴りを潜めたというのは、第二次大戦中の頃と考えるのが妥当だろう。なぜなら、上町台地は近代日本における陸軍の要衝という一面も持っており、大阪陸軍造兵廠しかり、真田山墓地しかり、また生玉神社裏手の生玉公園内には大戦末期、陸軍が使用したという防空壕が現存、さらに生玉公園のうち北向八幡宮跡に作られた部分には、「紀元2600年報国運動記念之杜」と彫られた石が残されている。軍事的要衝として、一時期「性風俗街」としての表情は隠れたが、その前後の連続性を見て取ることが可能ではないか。

- 7) いわゆる娼婦の「巫女起源説」。柳田國男や中山太郎などの民俗学者によって提唱された。
- 8) 上杉（2004）には、「心中の失敗などで生き残った場合も「非人」にされた」として「江戸日本橋晒の図」が掲載されている。
- 9) ただこれらの絵伝を見て気にかかるのは、彼らがその境内にはおらず、あくまでその塀や門の外側にいるということである。この点に関してはこの後の議論にも関わってくることであるので、また別の機会に考えてみたい。
- 10) 現代にいうハンセン病である。歴史上の表現としてここでは「癩」を用いる。
- 11) ローマ神メリクリウス（Mercurius）は水銀（mercury）に関係する。常温で凝固しない唯一の金属である水銀は、かつて錬金術師においては「無意識」を象徴するものでもあった（なおこの「液体」であることは、後に論じていくことになる「体液的」という鍵概念とも関わってくることを片隅に留められたい）。「彼らはまったく逆の作用を及ぼすこともできるのであり、そこから、錬金術師たちがなぜ彼らのメリクリウスにその暗い本性とはまったく正反対の最高の霊的性質を与えたのかが理解できる」（ユング（1946）和書 pp.34－35）
- 12) ラカン（1959－1960）和書 p.224
- 13) ユング（1946）和書 p.24。近親姦姦的な局面について述べている。
- 14) このようなトラウマ理解に関しては、後に議論の中心としていくJ・ラカンのトラウマ論に加え、カルース（1996）、森茂起（2003）などに詳しい。
- 15) ここにおいても、さきに注1で述べたように「中世的な思考、パラダイム」の意味で用いている。「近代」、「近現代」に関しても同様である。
- 16) ラカン（1964）はむしろその過剰性ゆえに「出会い損なったものとしての出会い」などと表現する。
- 17) 部落に関する人権教育においては長く部落の近世起源説が主流だった。当時の同和運動との兼ね合いのなかで、古代や中世起源を打ち出すことは差別の普遍性を示唆することにもつながりかねず、それを打ち出すことが困難な状況があったという（たとえば上杉（2004）など）。
- 18) ユング（1946）pp.94－95。「いや彼は一人一人の、もしかすると重要ではないかもしれない患者のために苦勞しているのではなく、自分自身と彼自身のこころ（ゼーレ）のために苦勞し

ているのであり、またそれによって彼は芥子粒ほどの人間のころ（ゼーレ）を扱いながら実は人類全体のころ（ゼーレ）と比較しているのである。」

19) ラカン（1964）和書 p.80

20) ラカン（1964）和書 p.74

21) ラカン（1964）和書 p.74

22) ラカン（1959－1960）和書上巻 pp.82－83

23) ラカン（1959－1960）和書上巻 p.76

24) ラカン（1959－1960）和書上巻 p.152

25) ダグラス（1966）和書 p.33

26) ダグラス（1966）和書 p.112

27) ダグラス（1966）和書 p.227

28) ダグラス（1966）和書 p.227

29) 中沢（2012）は、差別された人々の仕事を「直接に動物の血や植物の「体液」に触れなければならない」ものとする。ここ示唆を受け、本論文ではキーワードの一つとして「体液的」を用いることにした。また、赤坂（2010）は同様な点に関し、「＜内なる他者＞とは排泄物である」と述べていることとも重なる。

30) ここではトラウマ的な領域としての「体液」からの発生論的な議論を展開しているが、実はフロイト（1920）においても、生命の発生の位相にトラウマが位置づけられて考察されていることをここで触れておく。フロイトは生命の発生について、「非常に強力なエネルギーで満たされた外界」から、「現在もお想像できない力の影響によって、生命のない物質のなかに生命の特性が芽生えた」と述べ、その原初的な有機体／生命体を「生きた小胞」と呼ぶ。この「生きた小胞」は、「外界から働く圧倒的に強力なエネルギー」からその存在を守るために、小胞の外皮を＜刺激保護＞の皮膜層として発達させていく。この＜刺激保護膜＞はのちに感覚器官として発達するが、こうした器官は「ごくわずかな量の外部からの刺激しか加工しない…外界の＜抜き取り検査＞しか行わない」。それは小胞を容易に消滅させるほどに強力なエネルギーの満ちる外界から身を守るために、外界刺激のごく一部のみを取り込んで外界との距離を図るという、小胞が生命維持のために発達させた装置といえる。この「外界」を、本文では「カオス的かつ真空的」と形容した。

また、この＜刺激保護膜＞が外界のエネルギーによって突破された事態を、フロイトは「外傷^{トラウマ}」と考えている。「通常は有効である外部からの刺激に対する保護が突破された場合に関連させて、外傷^{トラウマ}の概念を考える必要がある」。小胞はそもそも外部の強力なエネルギーの中から立ち上がったものであることを考えると、まさにこの事態は、単に外的事態から主体に迫ってきたものというよりは、「我々の起源としての外部からの闖入」といった事態として理解できる。さらにフロイトは、このトラウマの機序について、「機械的な暴力の影響ではなく」、「荒削りな衝撃理論と一致するものでもな」く「つまり単に過酷な外的事態によってもたらされたというよりは、むしろ「不安が形成されないことが、外傷神経症の原因となっていた」と考える。つまり、「不安」という脅威に対する意識的なレディネスがないことをトラウマの機序として捉えている。このことはラカンを引きながら本文でも述べたように、「前歴史的」でありながら

「忘却不能」というトラウマないし現実界のパラドキシカルなありようと重なることが理解されるだろう。つまり気がつくよりも前にトラウマは我々を襲い、我々はそれに終始拭いがたく取り囲まれる。そしてこうしたトラウマティックな事態において見られる夢について、フロイトは「不安を形成しながら刺激を克服することを目指している」と考察している。

31) 横井（1998）には、被差別民である「河原者」によって胞衣の処理が担われていたことが紹介されている。

32) ここでは「聖なるものの転落」や「自然と人間の関係」の大きなパラダイム転換といった網野の見解にならうかたちで議論を展開させたが、実は「網野史観」に対しては、中世史、部落史の立場から、かなり多くの反論、異論が寄せられてもいる。その検討ということに関しては門外漢である筆者の手には負えないが、ここでそのいくつかを取り上げることで、その上でなぜ筆者が網野の見解を取り入れた議論をしたのかについて簡単に触れておきたい。まず、直接的に網野を批判するものとして、部落史の立場から上杉（2008）があり、これは、被差別と聖性との関係についての網野の見解自体への批判である。また、上杉（2004）は、「穢れ」を「人間社会と自然との未分化な関係」、「多分に原始的な世界観」に起因するものとして、「穢れ」や「差別」の緩みを「科学的思考の芽生え」によるものと見る。中世史の立場から、脇田（2002）は、被差別の根源を「人間や動物が必然的に持っている汚穢を禁忌する感情」から生じたとして、そこから逃れることのできる特権階級が、逃れ得ない弱者に「生老病死」といった不浄を社会的に転嫁したこと、また「生老病死」にまつわる「汚穢」を排除することで発展してきた文明を批判する。ただ、この「生老病死」の世話を「人間や動物の存在には不可避な道程であり、もっとも大事なものであった」としながらも、そこに（網野のように）「聖なるもの」へと連なっていく道筋を見ることはないように思われる。さらに中世史から服部（2012）は、網野の遊女観を「網野の見解については是正が可能」として、遊女（や白拍子）は「あらゆる時代を通じて人身売買であり、ほかにはない」とし、中世資料に残った「祭祀」、「神楽」に携わった遊女の背後には「表面に現れることのなかった巨大な氷塊が海中にあった」とする。つまり、網野がその説の根拠としている資料は、むしろ例外的なケースと考えている。

こういった網野史観への批判に触れ、多くの学びを得ながらも、筆者が網野の見解にならった理由は以下の通り。つまり、筆者が、「聖なるもの」と「穢れたもの」との謎めいた関係を、まず他ならぬ「ころ」のありようから考察する立場であるためである。これは本論でも取り上げているラカンやユングといった心理学者たちが描く「ころの実相」、「ころの構造」といったものに拠ったときに、網野のいう「聖なるものの転落」や「自然と人間の関係」の大きなパラダイム転換といった議論が、それらと深く絡み合いながら了解性、説得性を示していると思われるからである。またそれは、臨床実践における心理臨床的営みを鑑みた上での実感も大きい。本論は、中世史や差別問題自体を論じるものではなく、差別の問題や中世世界のパラダイムを「ころの実相」といった観点と絡み合わせながら論じると

いうスタンスのものであり、そのような立脚点から考えたときに、網野の議論に「確からしさ」を覚えるのである。

33) 網野 (2005a) p.118

34) 網野 (2005b) p.245

35) 網野 (2005a) p.118

36) 横井 (2008) 下巻 p.45

37) 赤坂 (2010) pp.258-259

38) 竹井 (2011) p.64

39) ラカン (1959-1960) p.74

40) 赤坂 (2002) p.99

41) ibid

42) 我々が多用する精神疾患の病名に関しても、ここで論じてきたような「関係概念」と「実体概念」という観点から再考されなければならないだろう。

43) フロイト (1920) が<生きた小胞>という発生論を展開する文脈の中で「投影」を論じていることは大変興味を引くところである。フロイトは「内部からの興奮をあたかも外部から訪れる興奮であるかのように取り扱うことによって、内部からの興奮に対して<刺激保護>の防衛手段を適用できるようにする傾向が生まれる」とし、「この傾向によって生じる投影というメカニズムは、病理的なプロセスを生み出す上で大きな役割を果たす」と述べる。

ただここではフロイトは、外部から訪れる脅威と内部からのそれを分化して捉えすぎているようにも映る（フロイトは<刺激保護>を外部の刺激に対するものとしてのみ捉えている）。あるいは投影というメカニズムを発動する際には、内部と外部の分化が必然的に起こっていると理解することもできそうである。しかしこれまで議論してきたように、少なくとも生命の発生の段階においては、外部を我々内部の起源として、「内」と「外」とは二元的に捉えることのできないものであった。そのことを鑑みて、ここでは投影という防衛機制は、(内とも外とも付かない、その分化以前の位相における、脅威に対する)<刺激保護>の脆弱性、あるいは内界の起源としての外界からのエネルギーの圧倒性によってもたらされるものとして理解したい。そしてそれは当然、トラウマないしトラウマからの回避ということと重なり合ってくるものとして理解できる。筆者としては、主体のホメオスタシスの維持のために、トラウマ／現実界からの距離を過剰に引き離し、ホメオスタシスたる<刺激保護>を過度に堅固にしてしまったときに、「内」と「外」との分化が広がり、投影や差別という機制が発動すると考えている。

44) この、差別に取り組むことと<内なる他者>との邂逅とを切り離すことなく考えていくことに関して、横井 (1990) から多くの教えを受けた。「部落史研究における“隠れた(あるいは隠された)意味”の解明作業を、もっともっと重視しようではないか…いわば部落史研究もまた、一種の機能主義的理解の範囲に安住しきってきていることに対する根本的疑念の表明なのである」(p.5)、「被差別部落に対する差別心は、間違いなく「私」の中に実在しており、どこの誰が差別の消滅を語り告げてくれたとて、この「私」にはそれを拒否せざるを得なくなった。ここに実在しているのに、そうやすやすと消滅説に転じるわけに

は行かぬと」(p.218)。

45) ラカン (1959-1960) 和書下巻 p.226

46) ibid

47) ラカン (1959-1960) 和書下巻24章

48) ibid

49) ラカン (1959-1960) 和書上巻 p.95

<引用文献>

赤坂憲雄 (1989) 境界の発生 砂子屋書房 (2002年に講談社学術文庫として再刊)

赤坂憲雄 (2010) 内なる他者のフォークロア 岩波書店

網野善彦 (1991) 日本の歴史をよみなおす 筑摩書房 (2005年にちくま学芸文庫として再刊 (2005a))

網野善彦 (1994) 中世の非人と遊女 明石書店 (2005年に講談社学術文庫として再刊 (2005b))

網野善彦 (1996) 続・日本の歴史をよみなおす 筑摩書房 (2005年にちくま学芸文庫として再刊)

Caruth, C. (1996) *Unclaimed Experience—Trauma, Narrative and History*. (下河辺美知子 (訳) (2005) トラウマ・歴史・物語—持ち主なき出来事 みすず書房)

Douglas, M. (1966) *Purity and Danger—an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. (塚本利明 (訳) (2009) 汚穢と禁忌 ちくま学芸文庫)

Freud, S. (1920) *Jenseits des Lustprinzips*. (竹田青嗣 (編) 中山元 (訳) (1996) 「快楽原則の彼岸」(『自我論集』 pp113-200) 筑摩書房)

服部英雄 (2012) 河原ノ者・非人・秀吉 山川出版社

Jung, C. G. (1946) *Die Psychologie Der Übertragung*. (林道義・磯上恵子 (訳) (2000) 転移の心理学 (新装版) みすず書房)

加藤政洋 (2002) 大阪のスラムと盛り場 創元社

Lacan, J. (1959-60) *Le seminaire livre vii L'Ethique de la psychanalyse*. (小出浩之・鈴木國文・保科正章・菅原誠一 (訳) (2002) 精神分析の倫理 上・下 岩波書店)

Lacan, J. (1964) *Le seminaire livre xi Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. (小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭 (訳) (2000) 精神分析の基本四概念 岩波書店)

松平進 (編) (1998) 新注絵入 曾根崎心中 和泉書院

森茂起 (編) (2003) トラウマの表象と主体—心の危機と臨床の知 新曜社

中沢新一 (2012) 大阪アースダイバー 講談社

岡本まさひろ (1966) 上町台地百年 (出版社不明)

大阪人権博物館 (編) (2010) ビジュアル部落史 解放出版社

竹江夏生 (2012) どこで他者と出会うのか?—W. ジェームズ, C.G. ユング, J. ラカンにおける基底的世界観の検討による (神戸大学大学院人間発達環境学研究科提出修士論文)

上杉聰 (2004) これでわかった! 部落の歴史—私のダイガク講座 解放出版社

上杉聰 (2008) 天皇制と部落差別—権力と穢れ 解放出版社

脇田晴子 (2002) 日本中世被差別民の研究 岩波書店

- 山下聡一（2008）近世大坂生玉神社における社家仲間 （大阪市
立大学市大日本史学会（編）「市大日本史」11号 pp.57-77）
- 山下聡一（2010）近世生玉神社と境内町屋（都市研究プラザ・
G-COE 特別研究員（若手）研究発表会報告レジュメ）
- 横井清（1975）中世民衆の生活文化 東京大学出版会（2007年,
2008年に講談社学術文庫として再刊）
- 横井清（1990）光あるうちに—中世文化と部落問題を追って— 阿
吽社
- 横井清（1998）的と胞衣—中世人の生と死— 平凡社