



福音書のイエスを通して見出されるセラピストの人間学的基盤ーセラピストの受難，責任，そして運命ー

竹井，夏生

(Degree)

博士（学術）

(Date of Degree)

2021-03-25

(Date of Publication)

2023-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第7968号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007968>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

福音書のイエスを通して見出されるセラピストの人間学的基盤
—セラピストの受難，責任，そして運命—

令和3年1月

神戸大学大学院人間発達環境学研究科

竹井夏生

目次

序章 (第1章) : セラピーという営み, セラピストという存在—福音書のイエスに尋ねて	5
第1節. 十字架と福音—セラピストの原像を求めて	5
(1) 傷つきと呪われとしてのセラピスト	5
(2) 『ねじまき鳥クロニクル』の物語構造とセラピスト	8
(3) 『存在の彼方へ』における主体 (私) の姿とセラピスト	10
(4) 十字架と福音—セラピストの原像を求めて	16
(5) まとめと臨床的示唆	24
第2節. 傷つきと呪われとしてのセラピストの系譜—先行研究として	25
(1) セラピストの内在的定義	25
(2) 傷つきと呪われとしてのセラピストの系譜	28
i) イエス—パウロ—ルターの系譜	28
ii) 牧会カウンセリングの系譜—ボイセン—ヒルトナー—クラインベル—ナウエン	30
iii) 「信仰」と「臨床」のあわいから—土居健郎	35
iv) 臨床心理学における系譜—ユング—フランクフル—ベッテルハイム	40
(3) 本論文の目的と梗概	46
第2章 : 方法論的議論—「私」を「ことば」につなぎとめる営みとしての解釈学	50
第1節. 問題の所在—心の傷の回復と「ことば」	50
第2節. 「ことば」, トラウマ, ケリュグマ, そして解釈学	53
第3節. リクルール解釈学における「ミメシス」—回復の軌道という視点から	60
第4節. 「傷ついた癒し人」考—セラピストになるということ	67
第5節. 方法—解釈学, ミメシス, 傷ついた癒し人	77
第3章 : 信頼・信仰・信じること—その臨床心理学的・神学的考察	80
第1節. 問題の所在—「信じること」の断片	80
第2節. 「信じること」の言語的考察	85
第3節. 「信じること」の契機—「私」の発生のスケッチを通して	91
第4節. 「信じること」の蹉跌と回復—臨床心理学からの示唆	99
(1) 「信を抱く」と「信にある」—ブランケンブルクからの報告	99
(2) 信頼と信仰—エリクソンからの報告	102

(3) セラピーの空間における「信頼」—土居と熊倉からの報告.....	106
第5節. 「信じること」の根拠—千葉恵『信の哲学』を手掛かりに.....	111
第6節. まとめと臨床的示唆.....	119
第4章: 歴史・トラウマ・コンステレーション—コンステレーションを担う存在としてのイエス.....	120
第1節. イエスの生きた「場」とコンステレーション.....	120
(1) イエスの「場」—「場」の臨界性についての導入.....	120
(2) 「場」の臨界性について—河合隼雄の「存在」、村上春樹の「歴史」、C.カールスの「トラウマ」を手掛かりにして.....	121
(3) 病いや障害が伝えるもの—イエスの立ち会った「場」についての考察.....	123
(4) コンステレーションを担う存在としてのイエス.....	127
第2節. 受難物語のイエスとセラピスト—セラピストとして生き抜くとは?.....	132
(1) 受難物語の経過.....	132
(2) 十字架の暴力の中で.....	138
(3) セラピストになること—「時 (カイロス)」と「信じること (ピステイス)」.....	140
(4) 受難予告について—十字架の論理とその引き受け.....	142
(5) セラピストとしての覚悟と召命—最後の晩餐とゲッセマネの祈り.....	146
(6) 歴史を通して堆積された「信じること」のできなさ—セラピストが対峙するもの.....	149
(7) 十字架の先にある何か、十字架のイエスからセラピストへの示唆.....	155
第5章: 臨床関係としてのイエスとユダ—「信じること (πιστις)」を基軸にして.....	161
第1節. 問題の所在—セラピストとしてのイエス.....	161
第2節. 「信じること」の考察—マルコ 1:15 「福音を信じなさい」を手掛かりに.....	165
第3節. 福音書におけるユダと先行研究.....	168
第4節. 臨床関係としてのイエスとユダ—その臨床的状況の考察.....	172
(1) イエスへの駆け寄り—「信じること」を求めて.....	172
(2) 「信じること」の危機と蹉跌—ユダの心.....	173
(3) ユダと祭司長たち—その結びつきの内的必然性.....	175
(4) 応答と責任—セラピストの存在論的、営為的基盤となるもの.....	177
第5節. まとめと臨床的示唆.....	181

第 6 章:出会えなさの痛手から—イエスとレヴィナスに伏在する「出会えなさ」の考察を通して.....	182
第 1 節. 問題の所在—セラピーにおける「出会えなさの痛手から」	182
(1) セラピーにおける出会えなさ, その痛手.....	182
(2) 出会えなさの痛手が告げ知らせるもの.....	184
(3) この論考の道程と射程.....	186
<考察への導入のために>『モモ』における「出会えなさの痛手から」	187
第 2 節. イエスにおける「出会えなさの痛手から」	188
(1) イエスの姿の二律背反—出会いのイエスと出会えないイエス	188
(2) 出会えなさとその先にあるもの—「ぶどう園の労働者の譬え」と「善きサマリア人の譬え」から.....	190
(3) 「種」の譬え—「出会い」の非同期性.....	195
i) 「種」の譬えを語るイエスの状況—出会えなさ.....	195
ii) 出会えなさの痛手から見出されたもの—「信じること」のできなさ.....	196
iii) 出会いの再創設.....	199
第 3 節. 「出会えなさの痛手」を過ぎ越した出会いの姿—『存在の彼方へ』を手掛かりに.....	202
第 4 節. まとめと臨床的示唆—「出会えなさの痛手」を過ぎ越してセラピストになるという.....	208
終章 (第 7 章) :二千年の時を超えて—イエスと現代を生きるセラピスト.....	211
第 1 節. はじめに	211
(1) 現代の暴力の姿とそこへの対峙.....	211
(2) セラピストの垣間見る暴力の光景—「底抜けの空漠」	213
第 2 節. 現代における暴力考—アウシュヴィッツを通して	218
(1) 暴力, 「 ^{nichts/nothingness} 無」—アウシュヴィッツ.....	218
(2) 現代における暴力の蒙りの究極の姿—「 ^{ムーゼルマン} 回教徒」	220
(3) 現代における暴力の極限—人間的残滓のなさと「 ^{nichts/nothingness} 無」, 「はるかに深い戦慄」を呼び起こすもの	222
(4) 暴力, 「 ^{nichts/nothingness} 無」—「陳腐」なものであるという正体.....	227
(5) 「 ^{nichts/nothingness} 無」に抗して.....	230

第3節. 二千年の時を超えて—イエスと現代を生きるセラピスト.....	232
結語.....	237
脚注.....	238
文献一覧.....	252
謝辞.....	261

序章 (第1章) : セラピーという営み, セラピストという存在—福音書¹のイエスに尋ねて

第1節. 十字架と福音—セラピストの原像を求めて

(1) 傷つきと呪われ²としてのセラピスト

セラピストとはいったいいかなる存在なのだろうか。セラピストの営為とはいったいいかなるものなのだろうか。それは一見自明のこのように見える。セラピストは心理的な困難を抱えた人(クライアント)に関わり, その回復や成長に携わる。その営為を担う存在がセラピストであると。そしてその営為はセラピストの心を以ってして, またクライアントとの関係性を通して行われる。心における困難や傷つきには心を以ってしか近づき得ず, その困難や傷つきが何らかの関係性—他者との, 社会との, また自分自身との—におけるそれであるならば, それは関係性を通してのみ治癒への可能性に開かれる。だからセラピストの仕事とは, セラピスト自身の心を以ってクライアントの心に携わり, その関係性を通してその傷つきや困難に対峙していくことである。セラピストはいわば心や関係性における専門家である。—それはとても自明なこのように見えるし, また正当な定義づけのように見える。

ところがそれが自明で正当なものに見えるがゆえに, またそう見えれば見えるほどに, どこか大きく 賺 されているとの思いが募る。実体のない言葉の亡霊を相手にしているような, 全うでありながらまたがらんどうでしかない構造物を前にしているような空疎な気持ちに覆われる。そしてまた, 一人のセラピストとして不当な輪郭づけに縛り付けられたような窮屈な気持ちに襲われる。いったい何に窮屈さや不当さを感じるのか。それは心理臨床のみならず, 対人援助の世界において絶えず謳われる「共感」という言葉を前にしたときの感覚にも重なる。藤山(1999)は「共感」という「望ましい」言葉に触れた際の「居心地のわるさ」について語る。それはたとえば「自らの死という最大の謎」のようなもの, つまり「知らないこと」「わからないこと」—むしろ知りたくないこと, わかりたくないこと—に「直面することを避け」る「呪文」や「嘘」として機能しやすいという(ここで問われているのは「共感」という言葉の是非ではなく, その言語使用とそれのもたらす事態であることは言うまでもない)。「死」は我々がもつとも見たくも, 知りたくも, わかりたくもないものの究極の相手である。しかしそこから「自らを隔てれば隔てるほど」, 「私たちは生きることの全体性からも隔離されてしまう」。「望ましい」言葉のもたら

す窮屈さ、不当な縛り付け、「居心地の悪さ」、そして「生きることの全体性からの隔離」。セラピストという存在は、またその営為は、まったくもって「望ましき」の世界—澄明な言語群—によって描かれるものでありながら、そして決してそのように描かれうるものではない。

そこにはセラピストが味わう何か致命的に反映されていない。そしてその何かとは決して耳あたりのよいものではない。よきものとして認められるものではない。それはむしろ「死」に象徴されるような、醜悪さに満ち、また忌むべきものに彩られたものである。それは人を蝕み、人を喰い尽くしかねない類のものである。セラピストはセラピストとして生きるなかで、むしろそのようなものと対峙している。そこにはよきものの兆しは見当たらない。「思わしくない仕事に最善を尽くす」とビオン (Bion, W, R. 1994/1998) はいう。セラピーという営みは「思わしくない」ものであり、セラピストは「思わしくない」ものに触れ続ける（これがいわばビオンの言う「最善を尽くす」の意味するところだろう）、そういう存在である。先の定義には、いわばそういう「毒物」が含まれていない。そしてそれはセラピストという存在の、セラピーという営みの核にあるものである。それが骨抜きにされているからこそ、そこに不当なものを感じていたのだと気が付く。

セラピストは心や関係性における専門家である。それは正当な定義づけである。しかしそれは困難や傷つきを持った心に対して関わる専門家という意味におけるそれである。あるいはランボーが言うように「誰が心にか瑕のなき」(Quelle âme est sans défauts?) ならば、どんな人にも伏在する心の困難や傷つきの位相に関わる存在である。その心に関わることは忌むべきかつ危険な仕事である。端的に不幸な心に関わりながら、救いのなさに留まり続けるという仕事である。そしてその心がセラピストの心に強い作用を及ぼしてきたり、また牙をむいてきたりすることがないとは決して言えない。セラピストはそういう状況に身を置く。かつそこに身を開いた (exposer) 状態で、傷つきの蒙り

(traumatisme) を待っているかのような状態でそこに身を置く。レヴィナス流に言うならば。

少しずつ正当な定義づけによる不当な拘束から自由になりつつあるのかもしれない。それが「自由」からは程遠い風景を描き始めているにしろ。セラピストの仕事は忌むべき仕事である。傷ついた不幸な心に関わり続けることは、そこに飲み込まれ溺れてしまわないように、何とか波間の上に顔を突き出しているようなものである。不幸な心はセラピストを飲み尽くそうとする。その引き摺り込もうとする力は不幸の度合いが強いほどに強度を

高める。けれどもセラピストは息をし続けなければならない、生き続けなければならない。そうし続けることがセラピストの仕事であり、そうし続けていられることがセラピストとしての強さだと言える。

「誰が心にか瑕のなき」—どんな心にも深い傷つきや救われなさはある。我々人類の歴史の根をたどってみるならば、それが言うまでもないことは明らかである。そこは痛ましい傷や血、暴力や死で満ち溢れている。自然によって、また人間同士によって、あるいはもっと説明も付かないようなあり方で、数限りない人々の傷と血と死に満ち溢れている。その堆積の上に我々の生の場はある。我々もじきにその堆積の一部となり、後世の人びとの踏みしめる土台として提供される。普段我々はそれを見ることも気が付くこともない。けれども土台を一枚剥いだそこには忌々しさがるつぼの中で煮詰められうごめいている。セラピストを飲み込み、引き摺り込もうとしているのはこのるつぼのうごめきだ。そしてそれは今を生きる私たちに作用を及ぼし続けている。セラピストはそこに関わり合っている。一人のクライアントと関わりながら、セラピストはそこに関わり合っている。ユングは言う、「セラピストは極小の種のようなたった一人の人のところを扱いながら、それを人類全体のところという相において見据えている」(Jung, 1946/2000)。それは歴史の根に携わる仕事ということでもある。それは忌々しい営為であり、危険な営為である。

それならどうしてそんな生業を選んだのか。否応なく、凶らずも、そこにいた、というのが案外的を射ているのかもしれない。澄明な世界—先に上げたセラピストの定義のような—に居心地の悪さを覚えるそういう心の持ち主だからかもしれない。松木 (2010) はこう述べる。「あなたがこの仕事を選んでいるなら、それは大変困ったことである。…おそらくあなたは、この仕事に就くしか、生き方が見出せなかったのであろう」。先に心や関係性について語った。セラピストはそれらの専門家であると。しかし心や関係性といったものは、その歴史の暗黒に近づけば近づいていくほどに、それは個人に閉鎖されるものではなくなくなっていく。それは個人のもの、個人が取り結ぶものというものではなくなくなっていく。それは暗黒においては私やあなたという領域がほどこけ、入り混じったものになっていく。私はあなた、あなたは私、そして私でもあなたでもあり、私でもあなたでもないというような。そこに集合性 (collective) という言葉をあてがうかどうかはともかくとして、私たちはそこにおいて、自明にしてきたあらゆる輪郭が判然としないフェイズに落ち込む。そこでは澄明な言語群は役に立たない。そこではあなたの痛みも私の痛みも傷もない。それはあなたの痛みや傷であって、私の痛みや傷でもあり、あなたや私の痛みや傷と

もいえないそれである。そうなるセラピストもまた傷ついた者（「傷ついた癒し手」(wounded healer)）としてその傷に痛みながらそれと対峙している。そしてそれはすなわちクライアントの傷に対峙することでもある。そしてそれはあなたも私も超えたところにある傷である。セラピストはその傷に対峙する。そのような傷に対峙せざるを得ない、そうしない限り生き抜くことがかなわない—それがこの生業に私たちを近づいていった隠された導きだったと言えないこともない。ユングはセラピストの「傷」に特別な地位を与えている（Jung, 1946/2000, 1951）。ともかくも何か暗黒の忌むべきものからよからぬ呼び出しを受け、否応なく、囮らずも、そこにいた、というのがこうしてそれを生業にしている説明ならぬ説明だと言えるだろう（「医師（セラピスト）³は自分がこの職業に就いたのが偶然ではないことを知っているか、いずれ知ることになるだろう」（Jung, 1946/2000））。けれどもそのような呪われの姿は、単に呪われや囚われとしてだけ彩られるものでは決してないだろう。そのことは後にイエスの十字架について語るそのときまで取っておこう。いまはただ、セラピストが呪われや囚われの姿を見せつつ、歴史の根においてつながるあらゆる傷つきに対峙する存在として、その姿を仮止めしておくに留めよう。

(2) 『ねじまき鳥クロニクル』の物語構造とセラピスト

そこからの呼び出しを受ける、巻き込まれる、そしてそこに対して身を開いておく—セラピストとして立っているというのはそのような姿だと言える。そのことは暗黒であり、歴史の根であり、忌々しさであり、身に危険を及ぼすものである。召命としての巻き込まれ。かつ「たった一人の人のところを扱いながら、それを人類全体のところという相において見据えること」（Jung, 1946/2000）。セラピストとはそういうあり方としての存在であるということ。そのことについてももう少しその輪郭を描き出しておく必要がある。そのために村上春樹の『ねじまき鳥クロニクル』（1994-1995）の物語構造を引き合いにした。この作品の物語構造自体に、またそこに置かれた主人公の状況に、ここで輪郭づけようとしているセラピストの姿を見出していくことができると考えるからである。それは鈴木（2009）によって、「滞っている時を呼び戻すための通路となることによって、自己と他者の生命の流れを回復させようとする者」（p.288）として、「時」と「記憶」、また「汚れ」や「聖痕」—つまりここでいう傷つきや呪われに関わる—を切り口に、セラピストとしての主人公が論じられたことであるし、また河合隼雄との対談（1995, 1996）がこの小説をめぐる重ねられていること、そしてそこで「物語」—とりわけ回復の「物語」につ

いて論じられていることから、ここで取り上げるだけの十分な理由となりうるだろう⁴。

それは小説としてのあらすじを持っているというよりは、主人公の身に起こった様々な出来事が次第に奇妙な結びつきを帯びていき、そしてその結びつきは歴史の奥深くにまで連なり、そこへと主人公が引き込まれていくというものである—主人公岡田トオルは現代を生きる、取り立てて特徴もない一人の成人男性である。その彼の身にさまざまなことが起こる。飼い猫が消える、妻クミコが失踪する、戦争体験者からの長い手紙が届く。傷ついたシャーマン姉妹（加納マルタ、クレタ）、学校を辞めた近所の女の子（笠原メイ）、主人公を「仮縫い」という行為に関係させた不思議な親子（赤坂ナツメグ、シナモン）、そこに「仮縫い」を求めてやってくる中年女性たち—それぞれが何かを抱えて主人公に関係する、そして妻の兄である綿谷ノボルと対峙せざるを得なくなる—そこには一見何の関係も結びつきも見出すことはできない。主人公はただ妻が帰ってくるために、妻に何があったのか、彼女が何かを抱えていたのかを知るために右往左往していたのである。しかしこれらバラバラにちりばめられた星のような事柄は、すべて暗黒—歴史の根において結びついていて、澄明な言語の世界においてそれらは何の関係のないままの個々個別の出来事である。しかしそこから暗黒の深みへと降りていったときに、それらは奇妙な結びつきを持っていて、すべては奇妙に作用しあっている。それらは時間的にも空間的にも重なりを持たない。ある者は現代のこの日常にあり、またある出来事は大战時の異国にある。その時間も空間も超えた人々同士、出来事同士が奇妙なかたちで結びつき、作用しあっている。そして他ならぬ主人公もまたその結びつきのなかに絡めとられ、そこからの作用を深刻に蒙っている。それらは奇妙に結びつき、それぞれが熱を帯び、何かを主人公に求めている。けれどもその結びつきは容易に見出せるものではない。それはその暗黒の位相に降りてはじめて微かに感じ取ることのできるもの、あらゆる確かさが保証されないなかで小さな声で告げ知らされるものである。そこに布置（constellation）的な思考を見出すかどうかはともかくとして、主人公は暗黒の位相において、歴史の根—ここでそれは「昭和14年のノモンハンでの戦争」とされる—において、そこに、そのすべてに関わり、対峙せざるを得ないそのような立ち位置に置かれる。否応なく、囚らずも、そこにいた、というかたちで。そしてそこは暴力や傷や血や死が納められぬままにうごめいている位相である。この作品においては、目を覆いたくなるようなむごたらしい場面がいくつも描かれる。不当なまでに死に至るまでの苦しみを引き延ばされたその死にざま（たとえば生きてきたまま全身の皮を剥がされ肉の塊になって死に至った山本という軍人）。人であるという尊厳をすべて

剥ぎ取られるようにして処刑されていく死にさま（仲間の死体や処刑後の自分たちが埋められるための穴を掘らされる中国人脱走兵たち）。人々に恐怖を植え付けるための演出でしかないような死にさま（全身の穴という穴に焼きごてを入れられた死、親の眼前でのその子どもの撲殺）。たとえばそのような暴力はるつぼの中でうごめきながら、時を超えかたちを変え、この現代において顔を出す。主人公に関係する人々は皆、それによって何がしかの深刻な損傷を蒙っている。そして他ならぬ主人公の妻もまたその暗闇に深刻に飲み込まれている。それはいま現代を生きる主人公を捕え、作用を及ぼし、その人生を激しく翻弄しているのである。歴史が、暴力に満ちた歴史がいまこの主人公に吹き込んできている⁵。そのようななかで、主人公は暗黒の位相に降り—それはここでは「井戸」として描かれる—、これら時間も空間も超えた奇妙で微かな結びつきを感じ取り、その熱源から延びる暴力の吹き込みを鎮めていかなければならない。そしてそうすることの末にはじめて妻を取り戻すことができる。

「セラピストは極小の種のようなたった一人の人のところを扱いながら、それを人類全体のところという相において見据えている」（Jung, 1946/2000）—『ねじまき鳥クロニクル』の物語的構造はその語らんとする姿を生々しく描きだしているように思われる。当初の巻き込まれた感じの強い主人公のありようは、次第にその奇妙な結びつきの奥にある暗黒へと目が向けられるようになり、そこに召喚された者としてそれを引き受ける者としての姿になっていく（「僕は自分が何かに巻き込まれたとは思えません。僕がここにいるのは、そうすることが必要だったからです」）。いわば主人公はセラピストになっていくのである。それは呪われと囚われの身として—この間主人公の頬には聖痕としての青いあざが刻まれる—、歴史の根にまで遡る忌々しさに対峙する営みである。ここからさらにそのセラピストの姿、セラピストであることを引き受けたその姿をもう少し輪郭づけていきたい。その姿はたとえばレヴィナス（Lévinas, E.）によって描かれる。

（3）『存在の彼方へ』における主体（私）の姿とセラピスト

レヴィナス後期思想の中心的著作といえる『存在の彼方へ』（1978/1999）は、主体（私）（sujet (moi)）の置かれている根源的状况を、そのもとにある主体（私）というものの根源的形姿を描き出している。その姿はいわば、陰惨さと聖性とが奇妙に同居している。その陰惨さが度を増すほどに、主体（私）の呪われと囚われの度が増すほどに、その極限の先に聖性がほのめく。ここでは陰惨さに覆われた呪われと囚われこそが主体（私）

の置かれた根源的状况であり、そこに身を曝し受傷を蒙り続けることこそが主体（私）のあるべきありようとして描かれる。そしてその姿の極限に聖性がほのめく。この主体（私）のありように、ここで見出そうとしているセラピストの姿がいかなるありようであるかを浮かび上がらせることができるように思われる。村上（2012）は、レヴィナスの論述の中に精神病理学的な側面、「外傷の哲学」を読み解いていく。そしてそこで描かれる主体の姿は、「外傷としての主体」、「壊れる主体」として、そしてそこに「主体が壊れる病的状態そのもののなかで主体を発見しようとする、危機に対するギリギリの対処法」、「この外傷のただなかで主体を見出す論理」を見出していく。それは外傷論であり、また治癒論にもつながる議論である。「後期のレヴィナスは安全地帯が破壊されてしまったこの状態を起点とした「治癒論」である」、そしてそこに「外傷体験に対抗する装置として、全世界を背負い込むような実現不可能な倫理」（合田・村上（2012））が据えられる。このことは、主体の外傷／治癒ということに収束する議論ではないだろう。その一連の動きには、主体に関わるあらゆる他者の外傷や治癒も不可分なこととして関係してくる。そしてそれゆえに、レヴィナスの後期思想、その外傷論／治癒論の中に、セラピストとしての姿、とりわけ「傷つきと呪われ」としてのセラピストの姿を見出すことができると考えるのである。

『存在の彼方へ』に見ることのできる言語群は確かに陰惨である。受傷（traumatisme）、可傷性（vulnérabilité）、暴露（exposition）、凌辱（outrage）、人質／捕囚（otage）、迫害（persécution）—これらはすべて主体（私）が根源的に置かれている原-状況を、そしてその原-状況における主体（私）の姿を描き出すべく、そこにあてがわれたものである。そしてそこにまたもう一つの言語群を見つけることができる—責任（responsabilité）、召命（vocation）、召喚（assignation）、受任（susception）、歓待（hospitalité）、贖い（expiation）。これらもまた主体（私）の原-状況、主体（私）のありうべきありようを描くために供された言葉である。『存在の彼方へ』においてはこれら二つの言語群が奇妙に同居し、そしてその奇妙な結びつきの上にこそ、主体（私）の置かれた原-状況が、主体（私）の根源的姿がその輪郭を浮かび上がらせる。それはいったいどういう結びつきを見せているのだろうか。そしてその結びつきを通して現れる主体（私）＝セラピストの姿とはいったいどのようなものなのだろうか。

『存在の彼方へ』における主体（私）は、主体（私）の自同性（l'identité）⁶をいわば決定的に打ち裂かれている。主体（私）という輪郭はもはや決定的に裂開されており、外部

に明け渡された状態にある。それは主体（私）が外傷を蒙ったということによるというよりは、むしろもっと根源的状況として、そのように外傷を蒙り裂開されたそのありようこそが根源的ありようとしての主体（私）なのである。その裂開や侵食は主体（私）の皮膚を破り、襞の襞にまで入り込み、主体（私）の神経を剥き出しにする（「皮膚を、さらには神経を剥き出しにして、苦しみにさえも自分を供する感受性」、「この大気は私の内面性の襞にまで浸透する」）。その苦しみに供されたありようこそが主体（私）の根源的ありようであり、根源的状況なのである。

そうあることの「責任」とレヴィナスは繰り返し語る。そのような根源的状況に根源的ありようとして留め置かれること、そうあることが責任であるというのである。ここでいう責任とは、「澄明な言語群」におけるそれとはその姿を異にしている。何がしか私に関わりのあるものに対して負われるもの、何がしかの私の借りや過失に対して負われるもの、それが澄明さの世界における「責任」の意味するところである。しかしここでの責任はそのようなものではない。私は責任を負っている、私が決して関与することのなかったすべてのものに対して、私の借りや過失によらずともすべて私の上に降りかかる忌々しいものに対して—そこに負われるもの、それがここでいうところの責任である。それは私の決してあずかり知らぬところで、しかし他ならぬ私において蒙られたところのものである。根源的状況における責任はそのようなものである。そしてその責任の重みに圧搾されつつ、応答しきれないまでのその重さに圧搾されつつ、それを引き受け、<われここに (me voici) >としてあることが、主体（私）の置かれた根源的状況であり、主体（私）の根源的姿であるというのである。

決して私に関わることも知ることもなかったものに対しての責任。しかしながらその私が決して関わることも知ることもなかったものとはいったい何なのだろうか。主体（私）はいったい何に対して負債を—それが主体（私）の知ることも関わることもなかったそれであるとしても—負っているのだろうか。それをレヴィナスはたとえば、「世界の苦しみと過ちの全重量」とか「自分にのしかかる世界の重み」などと言う。また「他人たちが為すこと、他人たちが苦しんでいくことに対して」のそれ、また「万事に、万人に責任を負うわれここに」とも言う。あるいはまた主体（私）に外傷を蒙らせるその迫害者に対するそれであるとも（「迫害の外傷のうちで、こうむられた侮辱から迫害者に対する責任へと移行すること」）。責任を引き受けているのは、あずかり知らぬ他者を含めた他者の苦しみに対して、また自らを迫害するその迫害者に対して、そしてそれらをすべて含めた世界

の、万事万人の苦しみという苦しみ、過ちという過ちのすべてに対してである。「責任」を主体（私）に要求してくるのはいわばそのようなものなのである。そしてそのような責任に圧搾されている、それこそが主体（私）の根源的状況なのだ。〈われここに〉としてそこに身を置いておくことこそが主体（私）の根源的形姿なのだ。それは傷つきやすさのままに自らを裂開させ暴露させること、あるいはこの可傷性こそが主体（私）の根源的ありようであり、そこにおいて人質であり捕囚の身として告発され迫害に曝され続けること—レヴィナスのいう責任はそのようなありようとして引き受けられるものとして描かれる。

主体（私）は本来そのような状況のもとにあること、そのような状況のもとにある主体（私）こそが主体の主体性であるということ、私であるということ。世界の苦しみの全重量が私に押し掛かっているということ。私を迫害する者に対しても（対してこそ）私は責任を負っているということ。そしてそれに身を置き—可傷性として立ち—、外傷を蒙りながら、それに応答し（répondre）続けること。その重みに応答することも責任を負うことも果たしきれない私に疚しさの意識（mauvaise conscience）を抱き続けること—それが主体（私）の根源的状況であり、根源的形姿であるというのだ。

本来的、根源的な私はそのようなありようとしてある。私は裂開されている、そこに世界の苦しみの全重量がその襞の襞にまでなだれ込むように侵食し、私を激しく搔き乱し、そしてそれに応答し続けることが責任として要求されている。それが主体の主体性であり、私が私であることであり、私が私になることである。主体の主体性、意味

（signification）、善（bonté）、唯一者（unique）、贖い、受任、そして受難（passion）—この陰惨な根源的状況に、レヴィナスはこれらもう一つの言語群をそのまま結んでゆく。それは強引で人為的な結び目ではない。それはそちらへと移行すべくして移行した架橋である。この根源的状況は、その陰惨さという色彩の連続的な移行先として、けれども断絶と跳躍の彼方に、聖性へと引き継がれている。この結び目や架橋の一点にこそ、主体（私）の根源的形姿のそのもっともはつきりとした姿がある。そしてこの主体（私）の姿こそ、ここで描き出すべくセラピストの姿であると言える。主体（私）＝セラピストとしてそのありようをあらためて考えてみたい。

セラピストは受難する存在である。セラピストは受傷し艱難を蒙るべく、そこに身を置いておかなければならない。傷つき（ないし忌々しいもの）に対して自己を閉鎖するのではなく、傷つきに対して自己を裂開しておかなければならない。そうあることがセラピス

トとして立っていることであり、セラピストであるということである。他者はあらゆる傷つきをそこに注ぎ込む。それはさまざまなかたちを取る。その具体的中身についてはここでは措いておく。ただそれはセラピストを深く受傷させる。それはセラピストを忌々しきで覆い、セラピストはそこに人質として縛り付けられる。そしてそれは他者個人の傷つきということに収斂するものではない。傷つきとはそのようなものではない。傷つきはどこまでも広く深く個人を超えて結びついている。それはまるでそれ自体が生命をもっているかのように周囲を触発し波及していくものであり、それはまた歴史の根からいまここにまで引き続いて立ち現れたものである。それは触発と波及を繰り返しながら広く深く増殖し、そしていまその熱量を上げている。その集合的な傷つき=忌々しきはセラピストをさまざまなかたちで受傷させる。感知しえない結びつきの彼方から、この傷つきはセラピストを襲うこともある。時間を超え、空間を超え、いま何かが騒ぎ出すように熱量を上げ、その矛先はセラピストに向けられる。その全重量、全熱量がセラピストに睨みを利かせる。

そしてその傷つきの結びつきに、他ならぬセラピストも結び付けられている。その結びつきはそのときにはじめてできたものではない。それはすでにあつたものである。その結びつきは澄明な言語の世界においては見出せるものではない。そこではまったくの無関係として、まったくの埒外に存在するもの同士である。しかしここではすでにあつた結びつきとして、セラピストもそこに深く結ぶつけられている。それは記憶の彼方にある結びつきであり、澄明な世界においては見覚えのない結びつきである。しかしセラピストは確かにそれを負っている。それは「無関心ではいられない (non-indifférence)」ものとして、セラピストはそこに立たされている。この結びつきを感じる、負っていると感ずること、責任を感じる—いったいそれはどこからやってくるのだろうか。事実の連鎖—澄明な世界におけるものの見方—からそれを見つけることは決してできない。それはむしろセラピストの内奥からやってくる。「無関係ではいられない」こと、すでに取り込まれていたということ、捕囚されていること、責任が追及されていること—それは事実の連鎖からではなく、断絶の彼方からセラピストの内奥に到来する。そしてそれはセラピストをそこに拘束する。セラピストはそこに人質として捕囚として捕らわれる。そこに責任を負い追及される人質としてそこに捕らわれる。そこにはいかなる留保もない。

さらにその責任は「果たされる」というかたちで担われるものではない。セラピストはその全重量を担いきるなどと言うことはまったくできない。そこにおけるセラピストのあ

りようは、ただ「おのれを打つ者に頬を差し出し、満ち足りるまで辱めを受けること」、
「苦しみを蒙りつつこの苦しみを要請すること」、にある。そうあることがセラピストの
責任である。責任はいわば陰惨さから聖性一意味、一者へと移行するその結び目や架橋に
ある。受難を蒙り続けること、十字架に架けられ続けること、そこにセラピストの責任が
ある。

しかしそれがどうして治癒をもたらす者としてのセラピストのありようだということに
なるのだろうか。そしてその問いは、どうしてイエスが十字架上に刑死したことが福音と
なるのかという問いにつながっていく。十字架がすなわち福音であるということについて
はこれ以降において考えていくとして、そのことに対する導入という意味においても、セ
ラピストの置かれるこの陰惨といえる根源的状況が、責任として引き受けられ、そしてそ
こに治癒がもたらされうるということについて小さなスケッチを施しておく必要があるだ
ろう。

傷つきは個人を超え、空間を超え、時間を超え、広く深く歴史の根から我々に手を伸ば
している。それは感知しえない結びつきによって、他ならぬセラピストをもその結びつき
に結びつけられながら、触発され波及していく。しかしセラピストはその結びつきの一部
であるからこそ、その結びつきに対して責任を負い、そしてまたその傷つきの結びつきに
対して作用を及ぼすことができる、それが担いきれない巨大な責任であるにせよ。セラピ
ストはその感知しえない傷つきの結びつきを歴史の根にまで辿って感知していく。そこに
結びつきが深まり広がっていることを感知していく。セラピストは深く感知する者にな
る。そしてその感知しえた傷つきの結びつきのなかを、今度は主体的に生き抜く。つまり
傷つきの結びつきを見て取りながら、あらゆる凌辱の蒙りを要請しつつ生きる。そしてそ
れはその熱量の高まった傷つきの結びつきのありように、結びつきの一部として、何がし
かの作用ともつかぬ作用を、及ぼすともつかぬ及ぼしをもたらさう。『ねじまき鳥クロ
ニクル』において、主人公岡田トオルは、傷つきの結びつきに結びつけられつつ、そこに
充満する暴力や死、傷や血といった忌々しいつばに何がしかの作用ともつかぬ作用を及
ぼし、ごく小さな動きを起こした。飼い猫は戻り、少女は回復を歩み、そして妻を取り戻
し、さらには綿谷ノボルは倒れた。そこで起こったこと、その起こったことの結びつき、
そしてそこにおいて働いた作用というのは論理的に筋立てることのできる類のものではな
い。ともかくもここでこの傷つきの結びつき、苦しみの全重量は、このセラピスト＝岡田
トオルにおいてごく小さな動きを現すに至った。そしてそれは治癒としての動きとって

よいものである。この動きについて、セラピストのもたらす治癒というものについて、そして十字架がすなわち福音であるというその隠されたロジックについて、ここからイエスの姿を追っていきたい。イエスの姿を追うことを通して、セラピストとはいかなる存在であるのかというその形姿がより鮮明に浮かび上がってくるはずである。

(4) 十字架と福音—セラピストの原像を求めて

イエスは十字架の処刑によって殺害された。その最期の言葉は「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」（マルコ 15:34）だったという。イエスは犯罪者として公的に断罪され、犯罪者に向けられる蔑みのまなざしに取り囲まれながらその生を終えた。その罪状はもっとも重たいものだった。それは神を著しく冒瀆し、国家社会の安定を著しく妨げるものとされた。民衆たちはイエスに蔑みと怒りをほしいままにぶつけた。イエスは呪われの、不実の、侮蔑の、羞恥の体現となったのだ。数少ない仲間たちは皆イエスの元から離散し、自分はこの人とは関係がないと振舞った。仲間の一人はその前夜、為政者たちに近づきイエスを売った。イエスの身柄を拘束するための状況を準備したのである。為政者たちは激しい怒りに駆られていた。イエスだけは決して存在してはならない—何かがあたならぬ強さで彼らを駆り立て続けた。語り尽くせぬほどの忌々しい状況がイエスを取り囲んだ。宗教規範が、社会システムが、民衆たちが、そして仲間たちさえもが、イエスに否を突き付けた。

十字架刑は人類が生み出した処刑法のなかでももっとも残酷なものだという⁷。その死に至るまでの苦しみはいたずらに引き延ばされる。その処刑法は、死に至るまでの無用な苦しみを最大限に味わわせる。苦しみを最大限に引き延ばして、ごくわずかずつ死に至らしめるのである。死にたどり着くのが最も困難な死刑の方法と言えらる。イエスは十字架上で、没薬を混ぜた葡萄酒を拒否したという（マルコ 15:23）。意識や苦痛を鈍らせることを拒んだのである。激痛に悶えるその周囲には、怒りと嘲笑に満ちた為政者たちや死刑執行人たち、また群衆たちのまなざしと罵声がある。十字架は呪いに深く彩られた処刑である。「木に掛けられた者は、神に呪われたもの」（申命記 21:23）。その姿は神からの呪われの体現として晒されている。ありとあらゆる言語を絶する忌々しさの集積がイエスをいま取り囲んでいる。そしてイエスは、自分は完全に神に見棄てられたと思った。自分の側には神はなかった、自分は神と結ばれてはいなかったと。

これが「神の子」イエスの最期の状況である。あるいはその陰惨さ、救いのなさこそ

そも描ききれものではないのだろう。「神の子」イエス、神の国の到来を人々に告知らせて廻ったイエスはその最期において、自分の側に神はいなかった、自分は神と結ばれてはいなかったのだという決定的な絶望のなかで、引き延ばされた苦痛の末にその短い生涯を閉じた。遺体はイエスの密かな支持者によって引き取られ、その日のうちに墓に納められたという（マルコ 15:43）。翌日は安息日だったのである。

新約聖書は—それは実際一枚岩の神学であるはずはなく、さまざま相矛盾するものを含んだイエス理解の集積であるが—、総じて十字架がすなわち福音であると説く。イエスの十字架上の殺害がすなわち福音、私たちに救いをもたらすものなのだ。その結びつきのただならぬ困難さに、当の新約聖書自体が当惑し、その結びつけに苦心しているようにも見える。マルコ以降の福音書は、イエスの十字架上の殺害を、神の御心に従うその忠実かつ勇敢な姿として、また「贖罪思想」⁸を取り込みつつ描かれるようになっていく。イエスの最期の言葉さえ、そのもとに変更されていく⁹。もちろんマルコにおけるそれがそのままイエスの最期の言葉を描いているかは確かめようのないことである。しかしそのマルコにおける「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」は、以降そこからかけ離れたものとして描かれるようになっていく。それは召命として引き受けられた死、覚悟のものと死、予定されていた死を死ぬ死、人々の罪を贖うための死、御心を成し遂げるものとしての死として彩られていく。そしてそれは十字架上の刑死の陰惨さを和らげつつ、そこに説明可能な説明を施しつつ、それに引き続く福音=救いへの安心感に満ちた、安易な結びつきを用意してしまう。そこでは十字架から福音への跳躍はごくごく小さなものになる。イエス殺害後の展開についても同様である。マルコにおいては復活のイエスと出会うという場面はそもそもない。ただ墓の入り口をふさぐ石が転がされ、白く長い衣をまとった若者に、イエスはもうここにはおらず復活して一足先にガリラヤに向かったことを告げられるところで物語の幕は閉じる（マルコ 16:1-8）¹⁰。それがマルコに引き続く福音書においては、復活のイエスは弟子たちのもとにはっきりとその姿を見せるようになる。福音が、復活のイエスという可視的なものによって、ひとつの場面を構成しうるものとして表象されてしまうのである。パウロはこの安易な結びつけを厳しく拒み、「十字架の神学」を築いた人物である。ただその神学—十字架上の刑死がすなわち福音であるということの結びつきを然るべきありようとして見出すこと—は、多くの煩悶とまた多くの無理解にさらされることになる。このように当の新約聖書においても、イエスの十字架上の殺害とそれが福音すなわち救いであるという結びつきを見出していくことは容易ではな

い。そこで結びつけられた十字架と福音は、その十字架の陰惨さが剥ぎ取られ、福音への結びつきはいささか安直で説明的になり、福音は即物的で表象可能なものと受け取られてしまいかねない陥穽にさらされている。

けれどもやはり十字架上の刑死と福音とはそのように結び付けられてはならない。十字架上のイエスはもっとも残酷で血なまぐさく、また呪われの体現として、自分の側には神はいなかった、自分は神と結ばれてはいなかったという根源的絶望、底の底からの救われなさのなかに留め置かれていること—その慄然さは決して緩和されてはならない。この出来事にどこまでも留まり続けることの先に、はじめて然るべき福音が、その慄然さの中から仄かに立ち現れてくるのではないか。福音とはそのような出自を持つものであり、十字架と福音はそこにおいてこそ結びつくもの同士なのではないか。それならその然るべき結びつきは、いったいいかなるものなのだろう。贖罪思想にも依らない、召命を受けた者の覚悟の死というロジックにも依らない、すべてが決定的に損なわれ、底の底からの救われなさに完全に取り囲まれた十字架の出来事から、そこにこそ、そこからこそ、本物の救いはあるのだという福音への結びつきはいかに描きうるのだろうか—。

イエスは敗れた（あるいは破れた）。イエスという主体（私）は完膚なきまでに破壊された。何によってか。打たれた鞭の痛みによってか、打ち付けられた釘の痛みによってか、十字架上で衰弱した身体の重みの耐えがたさによってか—それもあるだろう。無残な姿で公衆に曝され続けるその羞恥によってか、四方八方からの憤怒と嘲笑によってか—それもあるだろう。公平無私たるべき裁判の場で—当時そのようなものがどれだけ維持されていたのかはともかくとして—滑稽なまでに理不尽に事が進み処遇が決められていったことへのやるせなさによってか—それもあるだろう。数年来ともにあった仲間たちのあまりにたやすいまでの翻意への、またその仲間の一人—ユダ—からのこれ以上はないというかたちでの裏切りへの筆舌尽くせぬ思いによってか—それもあるだろう。自分が出会うべき人にこれからも出会っていく、そしてそこに小さな平和—神の国—を実現させる。それが暴力的に中断させられてしまったことへの慙愧に耐えない思い—それもあるだろう。そして父^{アッパ}と常日頃呼び掛けていた神が、実際には父と子という間柄にあるなどと言うことはなく、結局自分の側には神はいなかったのだと思い知らされたことによって—間違いなくそれもあるだろう。あらゆる忌々しさという忌々しさが、いま十字架上のイエスを取り囲んでいる。

そしてその忌々しさの集積は、あるいはレヴィナスのいう「世界の苦しみと過ちの全重

量」に通じるものがあるのではないか。この忌々しさに言葉をあてがうこと自体、本来許されることではないのを承知の上で言うならば。いまイエスを取り囲み、イエスに向けられているこの忌々しきはきっと、納まることなく世界に浮遊している苦しみに深くつながっている。歴史の根にまで遡る傷つき、血や死、暴力による死、理不尽な死、そういったものの堆積と深く結びついている。その苦しみの集積がいま、十字架上のイエスに一点に集中してその熱を注ぎ込んでいる。イエスはいま、自らの苦しみを苦しみながら、この世界に蔓延するあらゆる苦しみを、時間も場所も隔てた決して出会うことのなかった人々の苦しみを、歴史の根から噴出する苦しみを苦しんでいる。それらは歴史の根において深くつながっている。十字架上のイエスにその苦しみの熱量が一点に注ぎ込まれている。歴史の根に遡るそれは、その土台の上に生きる人々に作用する。それに気が付く者はないにしろ、あるいは気が付くことがないために、それゆえにそれだけ強く作用する。傷は傷を呼ぶ。理不尽は理不尽へと引き続く。理不尽な死はまたまったく別のいつかのどこかにおいて理不尽な死へと波及する。そのつながりはいまこの水平上をたどっても見出すことはできない。しかしそれは歴史の根にまで遡るとき、そこには時をも場所をも超えたつながりとしてつながっている。そこにある血なまぐささという熱量が鎮められることがない限り、それは連鎖し伝播する。ある集団的な死があったとする。それは戦争によるものかもしれないし、虐殺によるものかもしれないし、災害によるものかもしれない。そこにはたくさん傷つきと、痛みと、血と死が蔓延する。そしてその土台の上に生きる人々は、もしそれが眼差されその熱量が鎮められることがないならば、それをなかったことのようにそのままにするならば、その傷つきや痛みや血や死に、見えないかたちで捕らえられ、作用を蒙ることになる。納められないままの傷つきは、見えないかたちで、つながりを隠蔽しつつ、かたちを変えて、時と場所を隔てて、けれども確実に引き渡される。歴史の根において起こったこと、それは忌々しいまでの傷つきや痛みや死。それは人々に不信を宿す。人々の、人々に対する、世界に対する不信を宿す。人々は、世界は信頼に値するものではない、信頼は人々のありよう、世界のありように即した心持ではありえない、そのような心持によっては自らの身を守ることはできないと。もしその熱量が鎮められることのないままにしておくならば。そしてその不信は波及する。不信を宿した心に触れるとき、そこには何らかの傷つきが伴う。そしてその傷つきはまた小さな不信をそこに宿す。小さな不信を宿した傷つきは、また別の心に作用し、そこにも小さな不信を宿した傷つきが生まれる。それは時間を超え場所を超え伝播し波及し、風土として醸成されていく。そこに

は血なまぐささと暴力の影がある。しかしその影を決して見ることはできない。見る
ことができないそれはそうであるがゆえに、そうであればあるだけ、いまここに生きる人々に
強く作用する。それは熱量を上げ、さまざまなかたちで発露を求める。それはまったくか
たちを変えた暴力として現れるかもしれないし、病いとして立ち現れるものなのかもしれ
ない。ただそうであるがゆえに、そこにはつながりを見出すことは極めて困難になるし、
そこから歴史の根をたどっていくということなど思いもよらないものになる。けれどもそ
れらはやはりしっかりとつながっている。それは歴史の根において深くつながっている。

十字架のイエスの上に降りかかりそしてまたイエスが引き受けていたのは、そのような
ものの集積だったのではないか。福音書の世界は血なまぐささと暴力がいつ噴出してもお
かしくない、きわめて熱量の高まった状態にあったと言える。ここでは何も当時のユダヤ
民族が置かれていた状況や、この民族が歩んできた歴史、そしてその歴史の根を特定しよ
うとしているのではない（あるいは旧約聖書にまで辿るならばそれもある程度可能になる
のかもしれないが）。ローマからユダヤの為政者たちへ、そしてこの為政者たちから民衆
へという支配の構造は確かに民衆に酷なものを生んだのだろう。ローマの支配の中でユダ
ヤの固有性を守ろうとする動きはかえって排他性を強めることになり、それによって民衆
をきつくその中に縛り付けることにもなったのだろう¹¹。そのなかで病いを持った者はこ
れまで以上に神に眼差されることのないもの、罪を犯したことの報いとされていっただけ
でなく、その不可視のきつい縛り付けによって病いを負うことになった者もさらにあるだ
ろう。ただそのような具体的な状況を詳らかにすることはここで執る方角ではない。ただ
そのような何かがいま熱量を上げている。それはどこでどのような暴力の発露を見せても
おかしくないところにまで高まっている。その熱量は死や血や傷つきの連鎖によって熱を
高ぶらせている。その熱源は歴史の根まで伸びている。不信は遍く。傷つきは広がる。そ
れは個人を超えたところから、時間と空間を超えて、いまこの個人に、人々に、社会全
体に作用する。そこでは理不尽な死は罪の報いとされていく。病いは呪われの表象とされ
ていく。それはこの熱量を、その熱源を見ないようにするための取り繕われた説明であ
る。人々はどこか身を引き締めて生きている。何かを信じそこに心を開くなどというこ
とは極めて危険な賭けになる。

イエスが対峙していたのは、その熱量なのではないか。納められていないままの死や血
や傷つき、そのいまここに至るまでの連鎖、その伝播と蔓延、それによって築かれる社
会風土—その熱をその熱源にまで遡り納めていくこと、それがイエスの対峙していたこと

ではないか。その不可視の熱源を見て取っていくだけの透徹した眼力を備え、歴史の根にまで遡ってその熱源からその熱量を下げていくこと。個々個別の人々と関わりながら、ときに為政者たちとの激しいやり取りをしながら、それらの営みを通してイエスがしていたことは、それらがつながるその深い根において、そこに充満する熱量を然るべきありようによって鎮めていくということだったのではないだろうか。

そしてその営みを別の言い方で言うならば、それはそこに「信」の圏域を広げていくことと言えるだろう。それは本稿第3章において議論されることであるが、ひとまずここでは「信」を、福音と重なる概念として、「自分自身の生が肯定されているということ、また自分自身の生が肯定されるような世界を想うことができること」、そしてイエスとの関係において築かれたそれが成り立つ圏域に身を委ねることと考えておこう。不信の覆うこの場所において、小さな「信」の種を蒔き続けることによって、「信」の萌芽を待ち望む。それがこの熱量を下げるためにイエスが執った道のりだったと言えるだろう。不信の遍くこの場所において、イエスはそのことだけに専心したと言える。イエスの宣教の初めの言葉は、「福音を信じなさい」だった。イエスに駆け寄る人々に掛けた言葉は「信じなさい」だった。そしてあなたはもうすでに「信」のなかに迎え入れられているのだと。

「信」から遠のき、不信を蔓延させる向きにはとりわけ厳しかった。自分の中にさえ忍び込もうとする不信—そこに生きている以上、イエスにおいてもそこから自由になることができるわけではない—は注意深く、力強く撥ね退けられた。そのようにして、個々個別の人々の心に、そこで結ばれる関係の中に、そこから広がる集団や社会に、「信」の圏域を広げる—それが歴史の根にまで遡る熱量に対峙するために、イエスの執った手立てだったといえる。

けれどもその営みは、それが歴史の根を突いていけばいるだけ、決定的に障るものになる。そこにおいては危険なものとされる。たくさんの覆いによって見えなくしてきたものを暴こうとする営み、それはその土台の上に安住を得ている者たちにとっては存在させてはならない営みとなるだろう。それだけではない。不信に覆われる世界において、たくさんの理不尽を蒙りながら生き続ける人々においても、イエスは障る者になりうる。イエスに望みをかけていた人々も、それが望み通りの存在ではないと知るや、一変してイエスを許し難い存在として認識するようになる。そのような動きはむしろここがそれだけ不信に汲々とした世界であることを示している。人々はこの世界からの救いを熱狂的に求める。思い思いの救いのありようを、人々はそれぞれイエスに張り付ける。人々は急いでいる。

それは歴史の根から発する熱量がそうさせている。そしてイエスが彼らの思うようなメン
アではないと知るや、彼らはすさまじい怒りと恨みをもってイエスを糾弾しようとする。
しかしそうさせているのはイエスではない。そうさせているのは世界に蔓延する、歴史の
根を熱源とするその汲々とした熱量である。イエスの数少ない仲間についてもやはりその
熱量から自由になれるわけではない。彼らもこのままイエスと共にあることが耐えられな
くなっていく。名前も知らぬ多くの仲間たちが去ったとある（ヨハネ 6:66）。十二人の弟
子たちもすべて去っていく。イエスと共にあることの恐れと耐えがたさが、彼らをしてそ
のような動きを取らせる。そしてそうさせているのは、彼らもまたそこに生きるところの
この世界に漂う不信の熱量である。

それでは結局、イエスは人々の不興を買ったということに過ぎないこととしてこの出来
事は帰結されてしまうのだろうか。イエスという存在は、人々の心を大きく掻き乱しただ
けのものということになってしまうのだろうか。この世界がいかなるありようであるにし
ても、そこに余計な手出しをしないしてほしいというのが人々の結局の思いということにな
るのだろうか。いくらイエスが彼らに光を垣間見せてくれるということがあったにして
も。

決してそうではないはずである。やはりこの世界を、この世界を覆う不信を、そこに生
きることのきつさを、その熱量を鎮めてくれるその存在を人々はどうしても必要としてい
たのである。そしてそれと対峙するのならば、それはその世界の土台に深く連なる歴史の
根にまで降り、そこにある死と血と傷つきの集積、理不尽と暴力の集積、そのうごめきの
熱量を納めていかなければならない。いまここにある人々にもさまざまなかたちでさまざ
まな作用を及ぼし続けているその熱量を鎮めていかなければならない。ただそのような営
みは、人々が求めているながらも人々が求めているもの、人々に障るものとなる。だから
そのような営みは、受難というかたちをとる。歴史の根から引き続く、納められることの
ない多くの人々の死や血や傷つきが発する熱量が、いまここにまで強く深刻に作用を及ぼ
している世界においては、そこに「信」の圏域を広げようという営みは、必然的に受難と
いうかたちをとらざるを得ない。それはスケープゴートのような、代理受傷といったもの
とは明確に異なる。受難とは、洞察され、引き受けられ、「信」をもたらず戦いとしての
営みである。もっとも苦しみを受動的に蒙りながら、それを最も能動的に引き受けようと
する、そういうありようとしての営みである。そこでは蒙りつつ引き受けられ、熱を注ぎ
込まれつつ納めていく、そのような営みである。

そしてこの受難は決して死に潰えるというものではない。その十字架上の死はそこに終結するというものではない。それはその十字架上の受難に関わる全ての人々に、いわば何がしかの種を蒔くことになる。それはまだ決して発芽の機会を得ていない。しかしそれは確実にそこにまつわるすべての人々の内奥に蒔かれる。種は長いあいだ謎のまま眠る。不信の覆う世界においてはとりわけその眠りのときは長いものになるだろう。けれどもいつかそれは芽吹く。それではその種とは何だろうか。十字架上の刑死にまで至ったイエスの蒔いたその種とは。それは「信」を想うということだろう。それは「信」を願うということだろう。そしてイエスと共にあって「信」の中にあることを知るということだろう。不信の覆うこの世界においても、イエスと共にあって「信」の圏域は広がりうるのだという希望だろう。不信の世界においても、そうではない世界を想い、そしてそうではない世界を、たとえたった一人の心の内における出来事に過ぎないにしても、またあるいはごく小さな関係性の中におけるものであるにしても、いまここにそれがここに実現しうるのだという、そういう希望だろう。そしてそれが福音とよばれるところのものだろう。そしてそれは不信に抗して波及しうる。歴史の根から引き続く死や血や暴力のつながりを断ちつつ、その熱を鎮めつつ、「信」の圏域は広がりうる。こうして十字架と福音は結びつく。十字架がすなわち福音であるというその困難なロジックに、仄かな架橋が可能になる。それは見えにくい。それは説明や論理によって結ばれた結びつきではない。それは十字架の陰惨さのその奥からしか描くことはできない。けれどもどうであれ、それは確かにそのような結びつきとして、人がいかなる状況に置かれようともやはり結びついている。十字架と福音は結びついている。その結びつきは確かなものだ。十字架の陰惨さを掻き消すことなく、その陰惨さを思いながら、そこから、それを通して、イエスと共に「信」の中にあるという福音は架橋されている。

そしてそのようなイエス理解のなかから、セラピストの原像が浮かび上がってくる。十字架と福音。十字架がすなわち福音であるということ。十字架を通して福音が仄めくということ。多かれ少なかれセラピストは受難的な存在である。セラピストは十字架を背負っている。直接的にはその蒙りはクライアントからのものかもしれない。イエスがユダとの関係において痛切に蒙ったように。あるいはその周縁からのものかもしれない。為政者たちや騒ぎ出した民衆たちのように。けれどもそれらは歴史の根においてつながっている。セラピストはその歴史の根を洞察し、そこを熱源とする熱量に対峙する。「セラピストは極小の種のようなたった一人の人のところを扱いながら、それを人類全体のところという

相において見据えている」。そしてそれは受難への道のりである。セラピストは受難的な存在である。けれどもセラピストはまた一受難的な存在であるがゆえに一「信」の圏域を広げんとする存在である。不信に深く覆われながらも、その作用を強く蒙りながらも、そこにおいて小さな「信」を成り立たせること。クライアントの心に、クライアントとの関係に。それは僅少なものかもしれない。けれども不信に対峙する、小さくも確かな起点をそこに築こうとする。十字架と福音、それはセラピストという存在の原像を表している。セラピストは十字架を背負い、その艱難を通して、そこから「信」の圏域を広げる起点—福音—を築く。その軌道はまた回復の軌道でもある。セラピストはその回復の軌道を知る者であり、それをここまで十字架上のイエスを通して見て行った。セラピストの祖先として、イエスという存在は現代を生きる一人の取るに足らないセラピストの身にも、それを告げ知らせているように思われるのだ。

(5) まとめと臨床的示唆

ここまで、村上春樹の『ねじまき鳥クロニクル』、レヴィナスの『存在の彼方へ』、それに受難のイエスを取り上げながら、セラピストという存在の輪郭を浮かび上がらせる試みをしてきた。そこで見えてきたのは、傷つき、呪われ、そこに捕らわれ、それを蒙り続けるという姿、そしてそこを通してこそ、セラピストはセラピストとしての営為を果たし、またセラピストとしての存在の基盤を据えることができるというものだった。それは奇妙な結びつきを見せていた。それは忌むべきものと救いや回復といったものが奇妙なロジックで結びついている。ただそのロジックはたしかに救いや回復にその道のりを伸ばしている。次節では、このセラピストとしての存在の輪郭を、神学と臨床心理学における「セラピストたち」を具体的に取り上げながら、その系譜を追っていくことにする。いわば傷つきと呪われの姿としてのセラピストとはいかなる存在なのか、その営みとはいかなるものなのか、ということをより明確に見出すべく試みが進められる。

第2節. 傷つきと呪われとしてのセラピストの系譜—先行研究として

(1) セラピストの内在的定義

ここまで本稿への導入として、これから描いていくセラピストの姿を素描してきた。それは傷つき、呪われ、それらを蒙り、また引き受けていくという姿を見せていた。本節では、そのようなありようとしてのセラピストの系譜、傷つきと呪われとしてのセラピストの系譜を追っていく。

ここでセラピストの定義としての現実的側面も含め触れておく。本稿はセラピストという存在やそのありようを、イエスを通していわば内在的に考究していく試みである。それは職業や専門分野によって定義されるよりは、一人の人間の生き方として、またそのありようとして定義される。いわば外側からの定義ではなく内側からの、また本質を通じた定義であって、職業的、社会的役割によって定義された「セラピスト」に限定されるものではない。「職業」を意味する *vocation* という言葉は、そのうえで示唆に富む。それはまた「召命」とも訳される。「職業」と言えば、呼称として、また社会的役割としてその外側からの定義に始まりそこから内側の本質に向かうという方向を、「召命」と言えば、そのように生きる者として召され命ぜられたという意味合いからして、その内側の本質的ありようから始まってそれが外界からの（への）位置づけという方向を、それぞれ含意しているように思われる。ここでいう「セラピスト」は後者である。したがってその外側としては、現実においてさまざまな姿を見せるかもしれない。それは臨床心理士として臨床関係を生きるという姿なのかもしれないし—もちろん筆者としては、そこに属するものとしてそれを第一義に置いている—、牧師などの宗教職として人々への「ゼールゾルゲ

(*Seelsorge*, 魂への配慮)¹²に献身するという姿なのかもしれない。あるいはむしろ「善きサマリア人」(ルカ 10:25-37) のように、名もなきままに、定義されうる役割もないままに、人知れず、予期せぬ中に突如披かれた出会いのトポスにおいて、そこに立ち現れたのっぴきならない臨床関係—「臨床 (*clinical*)」が「死の床」を意味するのなら、まさにこの関係は「臨床的」なものだと言える—を生き抜こうとする姿に極まるものなのかもしれない。そしてこのことは、決して職業的セラピストという存在とそのありようを価値下げするものでも相対化するものでもない。むしろそれを内側から、その本質から定義づけていくという試みとして、その基盤をより確かなものにすべく考究が進められていくはずである。

そもそもイエスはセラピストとして、外側からの、社会的役割としての定義は極めて脆

弱なものだった。それは「聖職者」たちからの敵意を、また民衆からの疑惑を向けられることにもつながった。ただそのことよりも大切なのは、セラピストとしてのイエスのその存在論的、営為的基盤はいつも内側からのみ確かなものとされていったということである。「召命」とは内側において聴かれるものである。イエスはそれに耳を澄ませ聴き続けた。そしてそれはいくばくか「外側」へと波及した。ただそれは心許ない、思うにまかせぬほどの波及だったと考えられることは、本稿においても追々見ていくことになる（第6章）。むしろここで焦点を当てたいのは、そこでイエスによって聴かれたもの、つまりセラピストの姿というのが、傷つきと呪われに満ちたものだったということである。それは度重なる受難予告に、またイエスの歩んだ道のり全体に見て取ることができる。そのようなセラピストとしてのありようをイエスは召命として聴き取ったのであり、またその聴き取ったそのありようをイエスは生き抜いたと言える。そしてこの姿からこそ、ここでいう「セラピスト」の内在的、本質的定義を我々は聴き取りうると考えている。それは現在のところまだ素描でしかない。これからイエスの姿を追っていくことを通して、そこに線を重ね、色を重ね浮かび上がらせていくというのが、本稿における試みである。そしてそれは現代を生きるセラピストに、その存在やありようの内側からの、本質としての基盤を与えるものになるはずである。

そのための準備として、ここから「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の系譜を見ていくことにしたい。ただそれはキリスト教二千年の歴史だけに限定したとしても¹³、いわゆる「ゼールゾルガー (Seelsorger)」たちの長大な水脈をめぐる途方もない仕事になりかねない。そこに果敢に挑んだ文献として、メラー (Moller, C., 1994/2000-1996/2006) による浩瀚な編著書である『魂への配慮の歴史』を挙げることができるが、そこではこの水脈の中から 63 人のゼールゾルガーを取り上げながら、それぞれの「魂への配慮」のありようが描かれている¹⁴。ただそれはそれぞれのゼールゾルガーたちのポートレートないし紹介という趣が強く、決してそこに伏在するはずの「傷つきと呪われ」の姿に焦点があてられたものではない。ただこの水脈がイエスに連なるものであるならば、それは「傷つきと呪われ」の姿として描くことができるはずである。また、臨床心理の方面からもこの列に加えられるべきたくさんセラピストが存在するはずである。そのありようは「傷ついた治療者 (wounded healer)」として知られるが、それは（後に論じるように）ユングが医神アスクレピオスを取り上げながら、そこにセラピストの姿を探し求めていったことを端緒としている。「傷ついた治療者」についてはユング派からはセジウィック (Sedgwick,

D., 1994/1998) や網谷 (2010) ¹⁵の (セジウィックについては第2章においてもさらに取り上げることになる), また精神分析からは北山 (2007) ¹⁶の, 論考を挙げることができる。そこではともに, セラピストの傷つきと, それを通したセラピーの展開, クライエントの治癒といった治療機序に焦点を当てながら議論されている。本稿においては, それらを踏まえながらも, そのようにして生きたセラピストたちを実際に取り上げ, その姿に迫っていくという道りを執りたいと考える。なぜなら「傷つきと呪われ」の姿はそれを生きたセラピスト自身の姿と切り離して捉えることはできないし, そういったセラピストの姿に迫ることを通してこそ, セラピストとして生きる上での存在論的, 営為的基盤を見出すことができると考えるからである。したがってここでは, これらの先行研究を踏まえつつも, セラピストという存在に深く刻まれた「傷つきと呪われ」の姿を, そのような姿を顕著に見せるセラピストを個々個別に取り上げながら, より鮮明に描き出すことを試みたい。そしてその試みは, それらの長大な系譜のうちのいくつかの「点」を取り上げて論じるとともに, それらをほのかな「線」で結んでいきながら, そこに「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の輪郭を浮かび上がらせていくという手立てを取るようになる。具体的には, 原「点」としてのイエスから, パウロ, そしてルターへと続く「十字架の神学」の系譜, また現代において実践神学の一分野として確立された「牧会カウンセリング」の分野からその代表的著作に見られる系譜, そして「信仰」と「臨床」のあわいを生きつつ, その両者をつなぐ存在としての土居健郎, さらに「傷ついたセラピスト」としての心理臨床家の系譜である。それらの系譜や人物は, そのありようにおいて多くの共通点や類似性を持ちながら, それぞれが「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を伝えていると思われる。それは宗教と心理臨床との交点における姿ともいえるし, またそれらのあわいにおける姿であり, さらにそれらの区分がほどける位相における姿ということができるかもしれない。ただ本稿での試みは, それらそれぞれの領分を侵すことでも無効にすることでもない。むしろイエスを通してセラピストの本質を考究するという試みにおいて降り立ったその地点から, そこで浮かび上がってきたセラピストの姿を描き出すというものに過ぎない。ただそのような試みの中で, それがそれぞれの領分を越境しているように見えるのならば, それはセラピストというありようの本質が, 本来そのようなものであったということを示しているに過ぎない。本稿ではこの「降り立った地点」に, ひとまず「人間学 (philosophical anthropology)」という言葉をあてがうことにする。それは「セラピスト」という存在やそのありようを臨床心理学的な観点から, また神学的な観点から, さ

に（解釈学や現象学をはじめとする）哲学的な観点から考究していくものであるが、それぞれに明確な線引きを設けることなく、さらに「理論と実践」というような、本来そこに明確な線引きなどできない（と筆者には思われる）その区分をほどきつつ、それらを緩やかに繋ぎ止めるのが、この「人間学」という言葉だと思われるからである。この系譜においても以降取り上げることになる فرانクル (Frankl, V. E.) は「人間学 (Anthropologie)」についてこのように言っている。「人間学は人間の本質論であり…とはいへ、人間学がしてはならないことは、人間を中心に据えることである」(Frankl, 1984/2004)。また人間学は「超越を無視しようとしてはならない」。さらに彼はそこに加えて、アインシュタイン (Einstein, A) の「宗教なき学問は麻痺している」という言葉を引用する。ここで言わんとしている「人間学」とは、人間の本質を深く掘り下げながら、そうするがゆえにそれは人間という限定を超え、つまり人間の本質が人間という枠組みに限定されるものではないということを知りつつ、そこから広がる超越、言い換えるならば神への結びつきということをも、「人間学」のコアに据えなければならないというものと考えることができる。そこには臨床心理学とその実践、そして哲学と神学とがゆるやかにつながれつつ、人間がより深みにおいて、より生々しく（生き生きと）描き出されうる位相を見出すことができるはずである。そしてフランクルの描き出す「人間」とは、まさにセラピストになるということ、またセラピストであるということの道りを描き出したものであるということに異論はないだろう。その道りの考究を通してフランクルは、セラピストとはいかなる存在かというのを示していく。そしてそれ―傷つきと呪われ（フランクルはそれをホモ・パティエンス (homopatiens) ¹⁷と呼びながら）―を生き抜くに耐える人間としてのありようが見出されていく。それは人間の「人間学的」考究によって見出されたものである。そのような意味での「人間学」の名を、本稿においても用いたい。

(2) 傷つきと呪われとしてのセラピストの系譜

i) イエス―パウロ―ルターの系譜

セラピストの傷つきと呪われの姿はイエスの十字架に極まりつつ、そこからそれはキリスト教のキリスト教たるゆえんとして、その神学の真髄を形成していったはずである。そしてそれは「受難」と「福音」という容易には結びつけ難い両者に、分かちことのできない深処の結びつきとそのロジックを提供する。それはパラドキシカルに響く。しかしそれは深処において必然の結びつきであり道理である。「受難がすなわち福音」、「十字架こそ

救い」—そこにおいてこそセラピストとしてのイエスを見ることができるのであるし、またそこにおいてこそセラピスト—傷つきと呪われとしてのセラピスト—の本質としての姿を見出すことができるはずである。

イエスについては先に素描してきたし、さらに本稿全体を通して考究していくとして、その十字架という出来事の真面目しんめんぼくを引き継いだのはパウロである。パウロは、「ユダヤ人にはつまずかせるもの、異邦人には愚かなもの」(I コリ 1:23)、律法においては「呪われている」(申命記 21:23, ガラテア 3:13) ものである「十字架につけられたキリスト以外、何も知るまいと心に決めていた」(I コリ 2:2)。そしてそれだけを「誇るもの」(ガラテア 6:14) とし、それだけを福音としての神の力(ローマ 1:16) と考えた。パウロは、「受難がすなわち福音」、「十字架こそ救い」の深处の結びつきとそのロジックをひとつの教義にまで高めたはじめての神学者だと言える。この点について、私たちの罪を贖うためにイエスは十字架刑を蒙ったという「贖罪論」に流れることなく、「十字架の神学者」としてのパウロを取り出している考究には、たとえば青野(1989, 2006, 2016)があげられる。パウロ文書には生前のイエスに対する関心は薄い。それはつとに指摘される場所である(青野前掲書, 田川 2007, 大貫 2003 など)。ただ一つ、パウロが焦点を当てるのはイエスの十字架上の殺害だけである。そしてそこにこそ、そこにだけ、救いへの道のりを見る。そこには「福音」への隠された道のりがある。傷つきと呪われの姿がそのままに、あるいはそれゆえに、福音へと連なる道のりを備えている。何よりもそれはパウロ自身が「目からうろこ」(使徒 9:18)の中で体験したことだったと言えらるう。

この系譜を引き継ぐ存在としてルターを挙げることができる(「十字架の神学」(theologia crucis)とはルターの造語である)。このことをエリクソン(Erikson, E. H.)の『青年ルター』(1958/2002-2003)を手掛かりに見ていきたい。そこでは受難と福音という実存のパラドックスが焦点づけられて描写されながら、それを心理臨床における「回復」とが絡み合わされながら論じられているのである。それによればルターが見出した神学とは次のようなものである。「…受容性に富み感受性が強いとか、自分の直観の声を喜んで「受け取る(suffering)」態度とか、「受難(a Passion)」を生きるといった態度。つまり、熟慮のすえの自己犠牲や自己超越によって無に直面しながらも自分の積極的な位置をあらためて獲得し、それによって救われるといった全面的な受動性」(下巻 p.328)。あるいはまた、「この受難は、人間の虚無を最も積極的に最も完璧に肯定するという意味で、他者のための原初的犠牲の代理となる」(下巻 p.334)。つまりここで描かれているの

は、あらゆる苦難や理不尽それに死をも含め、蒙った受難を全面的に引き受けて生きること、そこに身を開くこと。それは人を圧倒的な無に直面させるが、そこにこそ人が生まれ変わることでできる契機が隠されており、そこにおいてこそ人は召命としての新たな命を得ることができるということ。そしてそれは、イエスの十字架上の刑死という出来事に極まったということ。だからこそ人間はそこに自らも身を連ねることが求められているということ。それこそが受難から福音へ、十字架から救いへという隠された軌道なのであり（ルターは「隠された神」(Deus absconditus) という表現を用いる)、それをルターが長い彷徨を経て見出すに至ったということ、そしてそのような「<人間の状況に関するルターの新たな定義>と、<臨床家が心理的苦悩から回復してくる人の内に見るダイナミックな内面的変化>とが、全体的な形において類似しているということ」(下巻, p.324) がエリクソンによって示唆される。ルターの「十字架の神学」には、救いや福音、そして回復に至る軌道が示されている。だからこそルターにとって、「十字架だけが我々の神学 (Crux sola est nostra theologia)」だったのである。

ii) 牧会カウンセリングの系譜—ボイセン—ヒルトナー—クラインベル—ナウエン

実践神学には、「牧会カウンセリング (pastoral counseling)」とよばれる分野がある。それは当然、キリスト教と臨床心理学とが深く結びついた交点として、そこで描かれるセラピストの姿にもそれが色濃く反映されていることが期待される。ここにおいてセラピストという存在は—当然—様でないことは承知しつつ—どのようなものとして描かれてきたのだろうか。そこでセラピストは、傷つきと呪われの姿として、イエスに連なる姿として、受難と福音の軌道を生きる存在として描かれているのではないのだろうか。ここにセラピストという存在の人間学的基盤を見出す手掛かりがあるのではないか。しかしながらそれについて天下りの的にまず述べておくならば、そのような姿をそこを見つけることは容易ではないということである。ここではアメリカにおける¹⁸牧会カウンセリングの黎明として、アントン・ボイセン (Boisen, A. T.) の『Exploration of the inner world—a study of mental disorder and religious experience』(1936) を、そしてその後の牧会カウンセリングの系譜においてメルクマールとなってきた古典的な 2 冊の著書、ヒルトナー (Hiltner, S.) による『牧会カウンセリング』(1949/1969) と、クラインベル (Clinebell, H. J.) による『牧会カウンセリングの基礎理論と実際』(1966/1980) を取り上げる。

マサチューセッツで牧師として生きていたボイセンはある時、精神的な破綻を経験して精神病院に入院することになる。この著作はその時の内的経験が描かれたものであり、それはジェームズの『宗教的経験の諸相』にも通じると賞されているように¹⁹、そこには激しい精神的危機の描写とその洞察、そしてそこからの宗教的突破が克明に描かれている。またその体験を通して彼が「臨床牧会訓練 (clinical pastoral training)」という現代にまで引き続く牧師の教育プログラムを立ち上げたことはつとに知られている²⁰。そしてそれは牧会カウンセリングの事始めと言えるものでもあった。この著作にしばらく聴いてみることにしたい。

ボイセンの精神的破綻にはそもそも何が起きていたのだろうか。ボイセンは当時の手記にこのような言葉を挟み込む。「このポイントにおいてこそ、私の異常な状態が始まった (at this point the abnormal condition began)」。

神はたった一度、ナザレのイエスという生命として、人格として、その教えとして、完全に姿を現したのだ。我々の欠けに対するイエスの忍耐、我々の揺らぎやすさに対するイエスの憐み、我々人間に対しての、しかも彼の敵に対してさえも示された断固としたイエスの誠実、力によってではなく、愛の働きによって我々をもてなすそのあり方、そしてそれはイエスの十字架上の死において極まった。ここにおいてこそ、不正に対して公正さに死に、欠けに対して全き者として死に、弱さに対して強さとして死んだ。

(このポイントにおいてこそ、私の異常な状態が始まった)

この道のりは1900年間ずっと続いてきたものなのだ。強き者は自らを弱き者に捧げる、全き者は欠けの多い者に自らを捧げる。このようにして十字架の道のりは帰着するのだ。このようにして神の力は我々の世界に入り込んでくる。醜さに偽装されたこの世界に、病に侵されたこの世界に、罪に束縛されたこの世界に、無能さと弱さのこの世界に。

弱き者や欠けの多い者はこの捧げものに決して与るべきではないと思う、でも今や喜んで自らの命、欠けが多く弱き心を、全き強き者に捧げるべきだ。こうして神はゆがんだ牢獄から解き放たれ、偽りの姿ではなく、美と愛の姿においてこの世界に入り込むことができると思う。その時、生き残ることが強力さや無慈悲さにしか行き着かない、野蛮な力や絶え間ない諍いの世界に、愛の王国が取って代わるはずだ。(p.296)

ボイセンの「神学」についてはここでは掘り下げない。ただここでは、彼の精神的危

機とそこからの宗教的突破が、受難のイエスをめぐって生じているということを確認しておきたい。ボイセンはこのことについて重ねて言う。「愛の極まりはナザレのイエスの人生と人格においてもっとも明らかにされた。それも彼の十字架上での死において」。「十字架の死に至る彼の生き方を我々は見ることが求められている」。そしてそこに我々も、「弱く欠けの多い者」として参与すること。それが我々を苦難から解き放つということ。そこには、「受難こそ福音」, 「十字架こそ救い」の軌道が体験的に見出されているのを見ることが出来る。彼の精神的危機は宗教的体験として、個人の危機がイエスの十字架に連なることを通して、そこに回復や宗教的突破の道のりが見出されていることがうかがえる。

これを端緒として牧会カウンセリングは、牧会の一つの営みとして体系化され、また実践されていくことになる（そして臨床心理学との交叉を活発にしていく）。これから取り上げるヒルトナーの『牧会カウンセリング』（1949/1969）と、クラインベルの『牧会カウンセリングの基礎理論と実際』（1966/1980）は、アメリカにおける牧会カウンセリングの発達を3期に分類して紹介した西垣（2000, 2002）の論述のうち、それぞれ第1期と第2期を代表するものとして取り上げられている著作である。ヒルトナーは牧会カウンセリングを、牧師というその職能と営みから切り離すことに警鐘を鳴らす。「カウンセリングは、その本然として（トータルであり）統一的な（牧師の）職務の一側面である」

（1949/1969, p.43）。つまりそれは本来の牧師としての職能に加わった新たな役割というものではなく、牧師という存在やその営みに本来的に内在するありようとして位置付けられるべきである。それは当時アメリカを席卷していた臨床心理学、つまりカウンセリングという新たな文化を牧会という営みにそのまま取り入れていくというものではない。だからこそ、「牧会カウンセリングの目的は、ある意味で、教会それ自体の目的と同じである」（1949/1969, p.15）。そこには、臨床心理学やカウンセリングといった人間理解の学問や実践の盛隆に対して、牧師という存在のアイデンティティを守ろうとする思いがあったことが想像される。ヒルトナーはさらに、牧会カウンセリングなどの「実践」とその基盤となるはずの「神学」が乖離しがちな現状にも警鐘を鳴らす。「実際の（牧会カウンセリングにおける）働きを神学的に分析したり、実践によって得た神学的洞察を用いて彼ら自身の神学的理解を再構成しようとする人がほとんどいない」（1958/1975, pp.320-321）。それを乗り越えるべく、ヒルトナーは「牧会神学（pastoral theology）」の概念を立ち上げつつ、実践と神学が有機的に結びつきながらそのそれぞれに豊かな実りをもたらすべく、神学教育の一新をも提示した。それは彼の『牧会の神学』（1958/1975）において結実する。

それは先にヒルトナーが、神学以外の人間理解の諸分野に対してそのアイデンティティを模索したのと同じく、牧会カウンセリングという実践の神学全体における位置づけとそのアイデンティティを模索する試みだったと考えることができる。

ヒルトナーはいわばオーガナイザーとしての働きについては優れたものがあつたことがうかがえる。ただそこで言われる「神学」、つまり牧会カウンセリングの基盤となる神学、あるいは牧会カウンセリングという営みを通して、そこから注ぎ込まれ豊かにされるべく神学については、いささか見つけにくい。少なくともそこには、これまで論じてきたように、セラピストの根源的姿としての十字架、イエスの十字架、そしてその「十字架の神学」を見出すことはできない。さらに彼の描く牧会カウンセリングは、(当時とりわけ盛隆を極めていた) ロジャーズやフロイトを牧会の場に応用的に取り入れたものというきらいを感じさせないわけではない(それらに対する牧会カウンセリングのアイデンティティを模索していたにもかかわらず)。もちろんそれは「1940年代後半のアメリカで、精神分析学諸派やロジャース流のカウンセリングが怒涛のように教会に押し寄せている状況の中で書かれたもの」²¹ということや、ヒルトナーがそれらの研究者や実践家との対話協力にも尽力したということは考慮される必要はあるにしても、である。

その次世代を代表するものとして、クラインベルの『牧会カウンセリングの基礎理論と実際』(1966/1980)を挙げることができるが、そこで描かれる牧会カウンセリングは、さらに実際的で適用的、またそこにおける臨床関係はいわば水平的で援助的な様相を帯びている。それは牧会カウンセリングの実際的(実用的)な運用の手引きとなるハンドブックとして、臨床心理学やカウンセリングのメソッドが適用的に取り入れられている。そこで描かれる臨床関係はいわば水平的—そこに「垂直軸」たる神の働きというものは見つけにくい—で、その関係の中でいかに援助的に実践するかということに議論が集中されている。もちろんこの著作にも神やイエスについての記述はある。ただここで描かれているのは「偉大な医師」(great counselor, p.64)としてのイエス、「丈夫な人ではなく病人を必要とする医者」(マルコ 2:17, p.64)としてのイエスである。そこに十字架のイエス、傷つきと呪われとしてのセラピストの姿が描かれうるような余地を見出すことは難しい。そこでイエスは「癒しと成長」(p.62)を導くカウンセラーのモデルとして描かれる。これは現代にまで引き続く牧会カウンセリングの特質ないし現状を表しているように思われてならない。そこに「神学」は見出しにくく、ましてや十字架のイエスを見つけることはできない。その特質ないし現状の理由を考察することに論を進めることは控えるが、これは本

書に限らず、牧会カウンセリングをめぐって現代にまで引き続くものだと思われる。この点について赤坂（2002）は、牧会カウンセリング（ないし幅広く牧会神学）には「神学の基盤が脆弱であること」、またそれが「臨床心理学という新しい学問を牧会に応用するという未知の新機能であるかのように誤解された」と考えられること、さらにそれが「聖書の中では自明であって神のことばに裏打ちされ」たものであるという前提を持ちえていないこと、などを指摘している。さらにここに付け加えるならば、そこで求められる「神学」や「神のことば」は、イエスの十字架の受難において見出しうるということ、そこにこそ受難から福音への隠されたロジックを見つけることができるのであり、そこにこそセラピストの姿を求めていくという視座を見出しにくいということを挙げるができると思われる。

牧会カウンセリングのそのような経過の中で、現代にまで引き続く存在として実践神学の研究者でありカトリック司祭でもあるヘンリ・ナウエン（Nouwen, H. J. M）を取り上げたい。これまで取り上げてきたボイセン、ヒルトナー、クラインベルはプロテスタント、ナウエンはカトリックであるという異同はあるものの、牧会カウンセリングや牧会学におけるその双方への現代にまで続く影響をかんがみつつ、またそこで描かれるセラピストの姿は多くの示唆を与えるものであると考えられることから、ここで取り上げることにする。

ナウエンは系統的で筋道だった書き方を採らない。それは深い黙想のなかで描かれたもの、あるいは痛みの中中で描かれたものという印象を与える。それはまた、セラピストがセラピーという場に深く沈潜しているときの心象に重なるものと言えるかもしれない。そこでナウエンは、セラピストの「傷」に留まり続ける。ナウエンの描くセラピストは傷つき、痛みを蒙った姿を見せている。そしてそれが、十字架のイエスへと連ねられていく。ナウエン（1972-1977/1981）は、「巻き込まれることなしに…全人格をもって苦しむ情況に立ち入ることなしに、感情を害され傷つけられ、途中で殺されそうになる危険を犯すことなしに」（p.105）臨床関係を生きることはできないと伝える。ナウエンにとって「傷」は、とりわけセラピストにとっての「傷」は、痛みであるとともに、「招き」や「約束」の源泉として捉えられる。セラピストは「傷」に留まり、「彼自身の痛みを深く理解」し、それを「一層の配慮と注意で包む」という「大層困難な召し」を受けている。そしてそうあることが、セラピストがセラピストとして、その臨床関係において、「癒しをもたらす源泉として（彼自身を）提供することを可能にする」（p.123）。なぜならその「傷」

は、もしもそれに留まり、それが深められたのならば、それが「すべての人が分かち合っている人間の状況の深みから起こってくるもの」(p.124)であることを知るに至るからである。つまりその「傷」は、セラピスト個人の痛みには留まるものではなく、同時代を生きる人々が、そこに生きる中で蒙るものでありながら未だ十分には気が付かれておらず、それだけに人々を翻弄し苦境に陥れながら、それをもたらしているものの存在やそのありかを見出すことができないままであるような「傷」—その「傷」に留まり、それを深めていくことを通して、セラピストはもっともいち早く鋭敏にそれを感じ取ることができるのである²²。それは個人が感じる痛みを、人々普遍に感じられる痛みにまで深める内的な営みであり、さらにナウエンはそれをイエスの受難に連ならせていく。そしてそれが「癒し」の道のりとなると説く。「癒しとは、私たち人間の傷が、神ご自身の苦難に最も密接に結びついている、ということを明らかにすることを意味している」(p.155)。「癒すということは、もともと痛みを取り去ることなのではなく、私たちの痛みはより大いなる痛みの一部であること、私たちの悲しみはより大いなる悲しみの一部であること、私たちの経験は「キリストは必ず苦難を受けて、栄光にはいるはずではなかったのか」(ルカ 24:26)と言われたお方の大いなる経験の一部であることを明らかにすることなのである」(p.156)。だからこそ、その困難な道のりの端緒として、セラピストは自らの「傷」に留まり続けなければならない。それは、「受難こそ福音である」、「十字架こそ救いである」という隠された道のりを召命として引き受けていくありようであり、またその姿は「傷つきと呪われ」に彩られたものであることを顕著に伝えている。それは私たちに、セラピストという存在や営みの本来的姿を伝えているように思われる。ナウエンについては、第2章の「傷ついたセラピスト」についての考究についても改めて取り上げる。

iii) 「信仰」と「臨床」のあわいから—土居健郎

本稿は、十字架の受難こそがすなわち救いであるという隠されたパラドックスにキリスト教の神髄を見出しつつ、またそのように生きたイエスにセラピストの原像を見出していくという試みである。現代においては、宗教とセラピーとの間には、ひとまずの境界線が引かれている。しかしながらそれらの区分は決して容易ではないだけでなく、本来的に通底するものであり、その両者は現代が設えた境界線から滲み出るようにして通底する。ここで取り上げたいのは土居健郎、カトリックの信仰と精神医療としてのセラピーに生きた精神科医についてである。牧会カウンセリングの文脈と、心理臨床の文脈を取り上げるその間に、

そのあわいを生きた存在として土居を取り上げたい。そこに「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を見出すことはできるのだろうか。そしてそうであるならば、それは土居においてはどのような立ち現れ方を見せるのだろうか。またそのようなありようを、土居はどのように洞察し、また生き抜いたのであろうか。

しかしながら土居においては、この点について明瞭に語っている箇所を見出すことは容易ではない。土居において、セラピーという営みやセラピストという存在に、「十字架」や「受難」を直接的に重ねる議論は、少なくとも見出せない。そこには受難を蒙る運命を持った存在としてのセラピストという捉え方を見つけることは難しい。

ただそのなかに、セラピーにおける傷つきや厄難、すなわち受難としての事態と、その事態において垣間見せる「信仰」が描かれている箇所を見出すことができる。それは「精神医療と信仰」(1971)という小論で、熊倉(1999, 2008)において、セラピーをその根底において支えるものとしての「隠れた信仰」、「隠れた祈り」として議論されてきた作品である。熊倉はここに、信仰の有無を超えた「隠れた信仰」やそこに仄めく「信頼」についての議論を展開させていく(この議論については本稿第3章においても触れることになる)。ここでは土居の描くセラピストの姿に、「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を見出す試みを行いたい。そしてまた、そのありようを通して描かれる「福音」への隠された軌道を見出していきたい。

ここで「幻聴妄想体験」をもつカトリック信者の患者とのセラピーを取り上げながら、土居の描く「精神科医」—以下、本稿の文脈に合わせて「セラピスト」とする—は、「陽の当たらぬ」場所に留め置かれた存在として描かれる。セラピストは、「宗教家とか教育者の仕事に比べれば、気持のよいものではない。inspiring などとはとてもいえない」。セラピストは、かつて神仏が持っていたような「権威」となる「より所」を持っていない。またその専門知識は、「患者」との関わりにおいては「あまり役に立たない」。この現場は、「人を感動させるなにもものもなく、落語にさえならない」。そこは現代社会において、「もっとも陰鬱な一面を形作っている」。そしてそこでセラピストは、「患者」によって「暗い気持ちに誘いこまれる」。「患者の孤独は私たちを孤独にし、患者の絶望は私たちをも絶望的にする」。「この意味で患者と接する者はつねに精神の危険を冒す」。ただここで注目したいのは、それが「患者と少しでも真剣に交わろうと試みた者」の上に(のみ)降りかかる孤独や絶望として描かれていることである。いわばそこには、厄難への巻き込まれや召喚として留め置かれること、そしてそのようなありようとして生きるというセラピストの原・状況の描写がある。そして

セラピストはそこから切り抜けようとするのではなく、むしろそこに留まり続け（留め置かれ）、そしてそこにおいてそこを「照らし出す光」が存在することを信じ、その信じるころの光によって、そこを照らし出そうとするところに「隠れた祈り」が働くと述べる（「患者を照らし出す光が存在すると信ずるところに私の隠れた信仰があり、また私の信ずる光によって患者を照らし出すところに私の隠れた祈りも働く」）。「光」は存在すると信じること、そしてその「光」がこの暗闇のようなセラピーの空間を照らし出してくれるようにと祈ること。そしてそのような信仰と祈りなくして、孤独や絶望に覆われたセラピーの空間に留まり続けることはできないとする。

その後この患者は緩やかに回復に向かい、「祈ることを教わった」と土居に語る。「おそらく私の患者はこのような私の信仰と祈りをどこかで感得したのであろう」。もちろん精神医療の現場で、土居が直接的に祈りや信仰について触れたことはない。ただ一度、「そういう場合祈ることはしないのか」と聞いたことがあっただけである。

ここには非常に陰鬱な色彩を帯びたものとしての「受難」の蒙りと、そこに留まりながらそれを引き受けていこうとするセラピストの姿がある。そしてまたそこには、そうした「受難」に引き続く、隠された軌道があることが示唆されているように思われる。それはブラックボックスの中に隠されてはいるが（土居はここで「やはり私はこれ以上は説明を続けることが困難であると感じる」と述べる）、それは確かに患者の回復という道なりに通じている。そこには「受難から福音へ」の隠された軌道が、隠されたままに描かれている。ただおそらくそれは、セラピストが受難を蒙りそこに留まり続けることのその末に、「信仰」や「祈り」を通して仄かに灯された「光」がその先を照らし出し、そこを潜り抜ける道りのあることが告げ知らされるという事態なのだろう。そしてまた、そこに土居の「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を見つけることもできるのではないか。

次は土居における「妬み」についての思索を取り上げてみたい。土居はその晩年になってしきりに「妬み」について取り上げるようになる（1995, 1997, 1998, 2001）。土居の描き出す「妬み」とはどのようなものなのだろうか。またその「妬み」が覆う世界の風景とはどのようなものなのだろうか。ここではそれを浮かび上がらせていきながら、そこに「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を見出していきたい。土居は「妬み」を人間が誰しも持つ「密やかな、非常に暗い情熱」（1997, p.84）だという。「恨み」や「嫉妬」、また「拗ねる」という感情は「甘え」と背中合わせの関係にある。つまりこのような感情は暗いものではあるけれども、そこには相手に対する「甘え」があり、「甘え」を前提にしたものであ

る。ところが「妬み」はそうではない。「妬み」はいわば「甘え」が人において、また関係において、まったく途絶したところにおいて生じる情念である（「恨みというのはまだ甘えがくっついているので、関係が続けば何とかなる…しかし妬みというのはそうはいかない」（2001, p.149)）。もちろん、「嫉妬」と「妬み」は明確に区別できるものではない。ただそこに違いを見出すならば、いささか図式的になるのを承知で述べるならば、その情念の中に「甘え」という、いわば関係に対する想いや期待といったものがわずかであっても残存しているか否かという点であると言える。

この「妬み」という情念は、人々に気が付かれることなく進行し蔓延する。「妬みというものは、静かに潜行するから怖い」（1997, p.59）。とりわけそれを「タブー視」する現代において、「かえって妬みは野放図」（1995, p.72）になる。現代社会はそれをそもそも存在しないものとして隠蔽しようとしている。しかしそうであればあるほどに、「妬み」はあらぬ時にあらぬところで暴発する。土居は「妬み」を、「悪」や聖書に描かれる「悪霊」にも重ねる²³。人々の間に潜伏し、人々を突き動かしながら、あらぬ時にあらぬかたちでその存在が露見する。土居が「妬み」を取り上げるようになったのは、そのころ学校におけるいじめや自殺、殺人などが立て続けに起こったことに触発されてのことだった²⁴。「甘え」という「潤滑油」、それがそもそもないという心のありようや関係のありよう。「甘え」を前提とできない、「甘える」ことのできない、あるいはそれを知らない心のありよう。突き動かされるように「妬み」に駆られ、蛮行へひた走る心のありよう。「甘え」の流れることのない殺伐とした関係のありよう。土居はそれを、いじめをはじめとする社会事象の中に見出していく。そしてそのような心のありようや、それが覆う世界のありようを、まさにイエスの生涯に付きまとったものとしてそこに重ねていく。イエスの受難は、無自覚のままに突き動かされ暴走した様々な人々の「妬み」がイエスの身一身に差し向けられた事態であった（「キリストの死についてはいろいろな理由が書いてありますけれども、人間的に言うのならば、妬みのために罪人として死刑執行人に渡されたのです」（1997, p.79)）。

土居は「妬み」の潜行に強い警鐘を鳴らしながら、それに対してできることは、まず我々が、自らの内にある「妬み」という人間に普遍的な感情を自覚することだという。自らの「妬み」を自覚することは難しいし、苦痛を伴うものである。しかしながら自覚を離れた「妬み」は暴走する。その時「妬みは野放しになって、手が付けられなくなる」（1995, p.71）、「それは、ほとんどカタストロフィー的な破壊をきたすことさえあると考えられる」（1998, p.285）。これらの言葉は「妬み」に駆られた心に対してだけでなく、そのような心が覆うよ

うになった世界のありように対して向けられたものとしても理解される必要がある。妬みのもたらす心の危機は関係の危機を、関係の危機は社会や世界の危機にそのまま連動する。では、「妬み」を自覚していくためには何が必要なのだろうか。土居はそこに「甘え」を置く。十分な甘え、まっとうな甘えというものの経験こそが、人々の心に「妬み」のあることを自覚させ、また「妬み」の暴走を食い止めることができる。「妬み」を知らない人間はいない。「妬み」は暗く危険な情念である。だからこそそれを自覚のもとに繋ぎ止める必要がある。そしてそのためには「甘え」が必要である。「甘えが十分に学習され、分別が働く段階に及んで初めて妬みを妬みとして自覚し、これを抑制することができるようになる」(1998, p.285)。

ところでこのような土居の思索は、セラピーにおける危機を連想させはしないだろうか。「甘え」を、いわば「どこかで成り立つということを期待し得るような、関係への期待」と理解していくならば、そもそもそのような前提が成り立ちえない心を面前にして、その関係しえない関係に関係していくということ。そこには、無自覚に暴走する「妬み」が、あらぬときに、あらぬありようによって暴発する潜在的な危機がうごめいている。いわばそこへの関係に留め置かれるセラピストは常に受難の危機に晒されている。あるいはイエスがそうだったように、そこで受難は必然、必須の事態である。そしてこの危機への手立てがあるとすれば、それはこの関係の中に「甘え」が再び浸透し始めていくことを待ち望みながら、それを通して、自覚のもとに「妬み」をつなぎとめることができるような心や関係を成り立たせていくことである。この「妬み」への鋭い考究の背後に、セラピストとしての土居の「傷つきと呪われ」を垣間見ることができるのではないか。「甘え」の成り立たない「妬み」の覆うセラピーという場において、そこに「傷つきと呪われ」を蒙る存在として立ち会いながら、そこに再び「甘え」が流れる関係の立ち上がりを待ち望む—そのようなセラピストとしての土居の姿を見出すことができるのではないか。

ここまで「信仰」と「臨床」のあわいを生きた存在として、またそこで見出された「甘え」や「恨み」といった概念の考究を通して、土居に「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を見出す試みを進めてきた。ただ土居においては、ここで取り上げているセラピストたちのようには、自身の傷つきや呪われについてほとんど語ることはなかったように思われる。戦争の体験や激しい危機をうかがわせる信仰遍歴²⁵、そして何より、「絶望」と「孤独」と「精神の危機」に曝されながら、そこに「光」を信じ、また祈るという営みによってはじめて身を持ちこたえることのできるものとしての臨床の営みから、それを直接的に見出して

いくことは難しい。それは熊倉によっても指摘される場所ではあるし²⁶、いささかの欲求不満を残すものでもある。ただふと漏らされるようにして語られた臨床エピソードに、また彼の遺した「甘え」、そしてその晩年の「恨み」といった概念の中に、土居はそれを忍ばせていると考えることはあながち的外れというわけではないはずである。

iv) 臨床心理学における系譜—ユング—フランク—ベッテルハイム

傷つきと呪われの姿としてのセラピストを臨床心理学の系譜の中に見つけることはできるのだろうか。それをセラピストその人自身として体現させながら、セラピーというその営みや理論的体系にまでそれを反映させているありようをそこに見つけることはできるのだろうか。そしてその背後に（それに直接接触するかどうかはともかくとして）「十字架の神学」を見出すことのできるセラピストをここに見つけることはできるのだろうか。ここではその系譜に連なりうる存在として、ユング、フランク、ベッテルハイムを取り上げながら、それぞれの中にそれを見出す試みをしたい。

セラピストの傷つきということをもっとも直接的に取り上げているのはユングである（またもっとも臨床心理（セラピー）とキリスト教（宗教）を区分なく論じているのもユングであると言えるだろう）。ユングは、セラピストは本来的に傷ついた存在であり、またそうでなければならず、そしてそれによってセラピストとしての手立てを持つに至ると考えている。ユング（1951）はギリシャ神話のアスクレピオスを取り上げながら、「彼（セラピスト）自身の傷つきこそが、癒す力の手立てを与える」と述べているし、『自伝』（1961/1972-1973）における「傷ついた医者だけが癒すことができる」という言葉はつとに知られている。また『転移の心理学』（1946/2000）において、ユングはセラピストの「運命」について語る。それは言わば、「傷」が人をしてその人をセラピストとなるようにそこに運び込み、さらにそうしてセラピストになるよう運び込まれたその人は、その「傷」によって（を通して）、セラピーにおいて結ばれる臨床関係を生き、そこに治癒をもたらさうというものである。「傷」が人をセラピストになるべく導く、そして「傷」がセラピーを運行させてゆく。「すでに最初に彼を医師職（セラピスト）に就く気にさせた運命的な資質」、「医師（セラピスト）は自分がこの職業に就いたのが偶然ではないことを知っているか、いずれ知ることになる」（ibid, p.20）—それを運んだのは「傷」である。

『自伝』や『赤の書』に見られるユングの精神的危機は、ユングが「傷」を通してセラ

ピストになっていくという過程であり、また「傷」がユングをセラピストにするよう導くべく、そこへと運び込んだ道のりであったということが出来る。その地下への深い軌道は「死と再生」という言葉に象徴されるように、それが危機や艱難を通じた治癒への道のりであったことは言うまでもない。「傷」は人を「心の中の地下」(Jung, 1961/1972-1973, p.255)へと運び込む、その暗闇は「無意識の深みへと導く不確かな道」であり「タブーとされたり恐れられたり…誤りの道…誤解の道であるとみなされる」(ibid, p.269)。しかし人がそこを潜り抜け、またそれが「個人的経験としてだけでなく、他の人々もまたもっているような普遍的な経験として真実であることを示す」(ibid, p.277)ことができたのなら、それは人をセラピストにするのであり、その道のりはセラピストとしての「生涯の仕事としての第一の素材」(ibid, p.283)になる。このことはまさに「受難こそ福音」, 「十字架こそ救い」のパラドキシカルな様相をした救いへの隠された道のりに通底する。

さらにユングはそのような「傷ついた」セラピストとして、臨床関係におけるセラピストの「傷」の持つ意味についても触れている。それはセラピストの持つ「傷」の、セラピーにおける治療的側面であり、いわばそこでセラピストの「傷」は、臨床関係の道のりの運び手として理解されているといえる。患者はセラピストの持つその「傷」に自らの「傷」を「^{フック}鉤」する。ユング(1946/2000)はそれを「心的感染」とも、「(患者の)病気がその治療者に転移すること」ともいう。こうして「医師と患者の関係は共通の無意識内容によって結ばれる」(ibid, p.19)。それはユング派のセジウィック(1994/1998)によれば、セラピストが「患者によって“病”に陥らされる」ことでもある。ただここで「セラピストはそこで自身を治し、そうすることによって患者を治す」(ibid, pp.134-135)。セラピストは今や普遍化されたそのような軌道を一「受難こそ福音」の軌道を一知っているのである。ユングにおいては、セラピストが「傷つき呪われた」存在であるということ、そしてそのありようこそが臨床関係における治癒の道のりを拓きうるということを明瞭に伝えていると言える。ユングの「傷ついた癒し人」については、ナウエンにおけるそれとともに第2章において改めて取り上げる。

傷つきと呪われの姿はまたフランクルにおいても顕著である。「「心理学者、強制収容所を体験する」。これは事実の報告ではない。体験記だ」という言葉から始まる『夜と霧』(1946/1955, 2002)は、強制収容所というものの持つ底抜けの非人間性と陰惨さを伝えつつ、フランクル自身がそれをどう「体験」したのか、その非人間的世界をどう生き抜い

たのが克明に描綴られていく。それはまさに「傷つきと呪われ」の体験として、フランクは「十字架の試練」(Experimentum crucis)を蒙ることになる。「そもそも強制収容所は、比類のない大実験でした。真の「十字架の試練」でした」(Frankl, 1984/2004)。しばしばフランクはこの体験を(そしてそれが普遍化された「苦悩」を)「十字架(の試練)」と表現する。「極限状況…十字架の試練」(ibid, p.131)。「その十字架を自らに担わなければならない」(Frankl, 1946/1957, p.128)。それは慣用的な言い回しということではなく、これがまさに十字架の出来事が強制収容所という場に生々しく再臨したものとして理解される必要がある。そしてフランクはそこから「苦悩 (Leiden)」という言葉を経験させ、その体験から、人間存在が普遍的に置かれている根源的状况として「ホモ・パティエンス (Homo patiens)」の概念を打ち出す。それはただ人間が苦難を蒙るという状況を伝えているのではない。それはそもそも人間という存在が、その根源的なありようとして「苦難」の前に立たされており、それを見透し、引き受け、生き抜くことが定められ、それが問われている存在であるということが伝えられている。「人間が深淵の底に見て取るもの、それは現存在の悲劇的構造…そこで人間に開示されるものは、人間存在が最深かつ最終的に受苦であるということ、人間の本質は苦悩する人間、苦悩人 (Homo patiens) であるということ」(Frankl, 1984/2004, p.133, 傍点フランク)。

強制収容所のような極限状況は、むしろ人々から苦悩する力を奪っていく。その暴力や飢えに曝される非人間的状況は、人々がその置かれている状況を認識し、その背後にある非人間性を洞察し、そして何よりそのような状況において自身をそこに明け渡すことなく保ち続けることを困難にする。その暴力的状況は常に、人間からその人間性を剥ぎ取ろうとする。フランクのいう「苦悩」は、その非人間性に自らを明け渡すことなく、自己に踏み止まることを意味している。「苦悩」とはただ単に理不尽なままに艱難に曝されることでも、ましてやそれを是認することでもなく、その不正を洞察しつつ、それに自身を委譲させずに自らに留まることである。

この「苦悩」に立たされる人間の状況に、フランクはしばしば「運命 (Schicksal)」とか「犠牲 (Opfer)」といった言葉を用いる。それもまた、その外的状況に対してなすがままになるとか、その現状に自己を屠るというものではない。フランクの言う「運命」とは、そのような外的状況を定義するものではなく、あらゆる艱難の前に立たされた「私」、その「私」が今、艱難の前に立たされていることを識り、そしてそこにおいて私に問われているありよう—「態度 (Einstellung)」—を深く聴き取ること、そして問われ

ている私としてそれを引き受けていく決断をしていくということである。つまりここでいう「運命」とは、ただ外から訪れるというのではなく、その訪れを洞察的に見通し、その前に自らを立たせようとしたときに明らかになってくるものである。つまり「運命」とは「態度」を通して聴き取られる。フランクルのいう「犠牲」もまた、決して自己を明け渡すということではない。ここで言われる「犠牲」とは、こうして自己を明け渡すことなく「苦悩」しているありようには、そういうありようをしてまでも、つまり自分を「犠牲」にしてまでも守らなくてはならない何かがあり、その何かの存在に「私」が気が付いていくということである。「犠牲にする人は、自分が犠牲にするものより、より高いもの、より価値のあるものが存在することを認めている」(ibid, p.179)。犠牲は苦難の中で捨て去られるものではなく、苦難を通して見出されるものなのである。「苦悩」が人間の根源的状況であるのと同じように、ここで「運命」もまた人間が引き受けそれを生きるべく求められている根源的状況であり、またそこにおける態度である。「苦悩を引き受けること、運命を肯定すること、運命に対して態度をとることが大切なのだ」(ibid, p.135)。

さらにここに「責務 (Aufgabe)」ということが言われる。「具体的な運命が人間を苦しめるなら、人はこの苦しみを責務と、たった一度だけ課される責務としなければならない」(1946/1955, 2002, p.131)。ここでいう「責務」は、私の負債に対して果たされるという責務(責任)の持つ一般概念を超えたものである。それは私に負わされたものではなく、私が引き受けることを決断したもの、私が運命として引き受けることを決断し、私が犠牲となったとしても守り抜かねばならないものを守り抜くという意味である。強制収容所のフランクルにとってそれは、たとえば人間の人間性、人間の尊厳といったものだっただろう。だからこそ「責務」は、私を超えたところにまで広がりを見せる。それは「私」に収束することなく、「私」を超えたところにまで及ぶもの、だからこそ「責務」としての引き受けはそれ自体、「私」が「私」を超え、より大きな存在の中に「私」を参与させていくという内的営みになる(ここからフランクルの言う「超越」や「神」について論じることでもあるはずである)。それはレヴィナスの「責任 (responsabilité)」の概念に重なるものだろう。

そしてそこに「意味 (Sinn)」が生まれる。フランクルの「ロゴセラピー

(Logotherapie)」とは、この道のりを通して「意味」に至ることである。人間の前にはさまざまな苦難がある。それを外的、偶発的に訪れたものとはしない。人間はその前に立たされる。人間は他ならぬ「私」としてその前に召喚される。そこに「私」を明け渡すの

でも、そこから逃亡するのでもなく、人間はその前に立ち、それを引き受けることが求められ、そうありうるかどうか、人生の方から「私」に向かって問われている。それが強制収容所のような非人間性が及ぼす艱難であればなおさらである。人間は人間存在としてそれを決して認めることができないがゆえに、その前に立つのだ。そのような状況に他ならぬ「私」が立たされ、そこにおける「私」が問われているということを深く洞察すること—それが「運命」の甘受である。その意味で「運命」とは訪れるものではなく、見出されるものである。そしてそれに対して守り抜かねばならないこと—人間の人間性—、それを守り抜くために払われるものが「犠牲」であり、それはその守り抜くものをこれまで以上に人間にはっきりとその存在を告げることになる。「犠牲にする人は、自分が犠牲にするものより、より高いもの、より価値のあるものが存在することを認めている」。そしてそのように生きることが人間の人間存在本然のありようとして求められ、それが「私」に問われていることに気が付くとき、そこに「意味」が析出する。それは「私」という存在の意味であり、その「私」が何よりも守り抜かねばならないものの「意味」である。「このような犠牲によって苦悩が受け取る意味付与、「意味授与」は、生涯全体に及びうるほどのものである」(Frankl, 1984/2004, p.141), 「意味に満ちた苦悩とは、勝れて犠牲なのだ」(ibid, p.137)。フランクルの「苦悩」, 「運命」, 「犠牲」, 「責務」そして「意味」には治癒へと至るひとつの連鎖がある。

フランクルは強制収容所に送られる以前から見出していたこの軌道²⁷を、この場においてさらに深く生きたものとして確かにすることができたと思われるし、それがあってはじめてフランクルは強制収容所という非人間的環境を生き抜くことができたのだと思われる。そしてそれはひとつの治療哲学となる。また治療者としてのアンカーとなる。生きる「意味」の見出せなさ、「意味」を見出そうとする「私」すら抱き得ないこと—それは「苦悩する人間」というその本質から離れたありようをしている。そしてそれは「^{アパティ}無感情」を生む。「無感情とは、まさに苦悩することの無能力…無感情は、苦悩を通じて、また苦悩の中で態度価値を実現する可能性をまさに遮断してしまう」。そうではなくて、「正しく苦悩すること、運命的なものに対して正しい態度をとること」(ibid, p.121)。そこに治癒の道りを見ていく。それは苦難から治癒への道りであり、フランクルはまさにそれを治療哲学として、治療方針として、またそのようにして生きる治療者(セラピスト)であったといえるだろう。そしてその「苦悩」, 「運命」, 「犠牲」, 「責務」そして「意味」—その連鎖が描く治癒への道りはまさに「十字架の神学」に重なるありようと

して認めることができるだろう。

ベッテルハイム (Bettelheim, B) ²⁸もまたフランクルと同じく強制収容所からの「生き残り」として、セラピストとしての生涯を送ったことで知られている。彼の論文「極限状況における個人行動と集団行動」(1943)は、強制収容所というものの内情をきわめて早い段階で伝えたものである。ここではベッテルハイムについて、「崩壊 (破壊, 外傷) (disintegration, collapse, trauma)」と「(再) 統合 ((re)integration)」, 「並行性 (parallels)」, それに「生き残ること (surviving)」という、彼の著作においてしばしば用いられる言葉をもとに考えてみたい。

とりわけ強制収容所以降のベッテルハイムの関心は、「破壊された心はいかにして回復されうるのか」という一点に注がれていると言える。ダッハウ, ブッヒェンワルトの強制収容所で目にし、また自身も深く巻き込まれることになった「人格を破壊するプロセス」(Bettelheim, 1979/1992, p.105) がいかなるものであるか、またそれを蒙った人々が、(可能であるならば) いかにしてその人格を再び「統合」させることができるのか。それは他ならぬ彼自身にとって喫緊に見出さなければならない問いであった。「極限状況における個人行動と集団行動」はその試み、「この破壊的経験を単に知的にではなく情緒的にも克服しようとの試み」(ibid, p.19) だったという。またこの体験と思索こそは、彼が臨床関係を続けた「精神病患者」, 「自閉症者」への深い洞察を与えることにつながる。彼の収容所体験と臨床とは、「崩壊」と「統合」という概念において、切り離すことのできない「並行性」を持ったものとして結ばれていく。「もし私が強制収容所において人格を崩壊させられるような体験をしなかったならば、そして、こうした経験に他者がどのように反応するかを観察しなかったならば、これらの状況と、精神病患者の苦しみをもたらすような状況との間に並行性があるということに気が付くことはなかっただろう」(ibid, pp.146-147)。「ナチによるホロコーストという特別に破壊的な歴史の渦巻きに捕まえられたことによって惹き起こされた人格の崩壊と、統合の精神病的な崩壊、もしくは、そもそもいかなる統合も最初から形成できないことへと導く非常にユニークな恐ろしい私的な経験の結果であるものとの間の並行性」(ibid, p.142)。

そして「生き残ること」に意味を与えるのは、この「崩壊」と「統合」において結ばれる「並行性」を洞察し、「並行性」において結ばれた、強制収容所を潜り抜けた先の世界—ベッテルハイムにとってはセラピーの世界—において、他者の「崩壊」に「統合」をもたらしべく、そこに自己を参与させるということである。そしてそれはまた、かつて心を

「崩壊」させられ、今なお「統合」への困難な道のりを生きる「生き残り」に、少なからぬ助力をもたらすことになりうる。「他者の人格統合を促進することによって、われわれはまた自分自身の統合をも促進しうるかもしれない。また生きている者に奉仕することによって、我々は死者への義務を可能なかぎり果たしたと感ずることができるかもしれない」(ibid, p.46)。「私は、人生の気紛れによって人格を破壊された人々の助けになるということが、強制収容所経験とその余波、つまり「外傷と再統合」において述べたような、生き残るということに答えるひとつの可能な道だということを、知ったのである」(ibid, p.147)。

「崩壊」から「統合」への道のりは、まさに「受難こそ福音」、「十字架がすなわち救い」という隠された軌道に重なるありようとして理解することができる。その軌道をベッテルハイム自身が深く生きた(生きざるを得なかった)だけでなく、そこにセラピーにおける治療の道のりを見出していったということ、そしてそれは決して切り離すことのできない「並行性」のもとにあるということ。そして彼の描くセラピーの道のりは、「生き残る」ことを通して見いだされたものであり、また「生き残る」ために見出されたものであり、「生き残り」が生き残って生き続けるために与えられた道のりであると言える。「十字架の神学」がまた、受難の死を通して新たな命を得るという軌道を描いていたことと、そこにははっきりとした「並行性」を見出すことができるように思われる。

(3) 本論文の目的と梗概

ここまで、イエスからパウロ、そしてルターへと続く「十字架の神学」の系譜、ボイセンからヒルトナー、クラインベル、そしてナウエンへと至る牧会カウンセリングの系譜、また神学と臨床心理をつなぐそのあわいを生きたセラピストとしての土居健郎、それに臨床心理学における傷つきと呪われのセラピストの系譜として、ユング、フランクル、そしてベッテルハイムについて、それぞれの姿とその流れをたどってきた。先に述べておいたように、これらは傷つきと呪われのセラピストという大きな歴史の水脈のいくつかの

「点」を取り上げたものに過ぎない。そこには数知れぬ「ゼールゾルガー」たちがいたはずだし、そこに現代ヨーロッパにおける「牧会学」の系譜として、トゥルアイゼン

(Thurneysen, E.) からボレーン (Bohren, R.) に連なる流れを取り上げることもできただろう。また臨床心理学の中にも、その姿を見出すことのできるセラピストが他にも多くいるはずである。そこにはここでルターを取り上げる際に持ち出したエリクソンや、「思

わしくない仕事に尽くす」セラピストの姿を描くビオン²⁹を取り上げることもできただろう。またサリヴァン（Sullivan,H,S）はこの系譜の中で、誰よりも多くの人が思い浮かべる存在だと思われる。彼自身の存在と統合失調症をはじめとするその病理学、また治療体系と実践とはとりわけ切り離すことのできないものとして、傷つきと呪われ（そしてそこに連なる「福音」あるいは治癒へと描かれた道のり）の観点から考察することもできたはずである。彼らは時と場所を隔てながらも、それぞれが蒙った苦難や理不尽に対して、それを生き抜きながら、受難と福音とを結ぶ隠されたロジックを体験的に見出していった人たちであったということにおいて結ばれるだろう。ここではそのいくつかの「点」を取り上げることで、その軌道を示しつつ、これからイエスに聴従していくための道筋を整えていった。

そのうえでここで本論文全体の目的について述べておきたい。それを端的に言うならば、セラピストの存在やその営みの本質を、イエスというセラピストを通して浮かび上がらせていくということである。その姿はこれまで論じてきたように、傷つきと呪われによって描かれる。それは福音書の世界において、セラピスト・イエスの築いた「臨床関係」の内外に様々なかたちで立ち現れる。そしてこの、傷つきと呪われのセラピスト・イエスが、この世界を十字架上の死に至るまでどのように生き抜いたのか。それに聴従していくことを通して、現代を生きるセラピストのその存在と営みに対して、内側からの、内面的な基盤を見出すことができるのではないか。またセラピストとして生きるということに、その道のりを示しつつ、イエスから現代にまで至る「傷つきと呪われのセラピスト」の水脈一先に取り上げた「点」だけではなく、ここからさらに多くの「点」をこれから示すことになる—に自らを連らせながらそこに基盤を据えることにいくばくかの寄与ができるのではないか。あるいはこれは本稿においては二義的な目的にはなるが、ヒルトナーが「牧会神学」においてそれを目論んでいたように、現代を生きる一人のセラピストによる、セラピスト・イエスに対する「読み」が、新約テキストに新たな「読み」を加えることにもつながりうるのではないか。以上のような目的をここに据えながら、これから私たちはイエスの生きた世界に入り込んでいく。その大きな章立てを、全体の見取り図としてここに梗概として示しておこう。

この序章（第1章）においては、ここで論じていく「セラピスト」の輪郭の素描を試みつつ、それをイエスから現代へ、神学と臨床心理学をまたにかけながらその系譜をたどっていった。そしてそこに本稿全体の目的を浮かび上がらせた。

第2章は方法論的議論である。解釈学を「ことばを見出していく営み」として捉え、それを本稿における考究のメソッドとして、またものの見方とすべく、解釈学というものの本質とその本稿への適用について論じられる。

第3章は「信じること」についての議論である。「信じること」は、「信頼」や「信仰」を包括的に捉えうる概念として、臨床心理学（やその実践としてのセラピー）と神学の両方にまたがるものであり、また発達の基盤として、人が人として生涯にわたりその存在をより確かなものとするうえで不可欠な要素である。イエスの宣教の初めの言葉―「福音を信じなさい」（マルコ 1:15）―でもあるこの概念を議論しつつ、以降福音書の世界に本格的に参入していく上での準備とする。

第4章においては、イエスを取り囲む福音書の世界のありようを「トラウマ」、「歴史」、「コンステレーション」といった概念から浮かび上がらせる。それとイエスとの作用関係、つまり福音書の（生きづらさが極まった一つのありようとしての）世界を、イエスはセラピストとしてそこにどう対峙し、どう生き抜いたのかということ論じていく。

第5章はイエスとユダとの関係についての臨床的論考である。この関係を極めて激しく揺れ動いた臨床関係として捉え、イエスの十字架の引き金となったこの関係を、一つのケース研究として論じていく。

第6章はセラピストの味わう「出会えなさ」についての考究である。第5章がセラピストの味わう「動」としての艱難とするならば、この章は「静」として味わうセラピストの苦境についてである。セラピストは「出会い」を生きるという存在であるからこそ、また「出会えなさ」に激しく傷つく。そのことと、それをどう生き抜くかということについて、イエスの譬えからレヴィナスの『存在の彼方へ』につなげつつ論述していく。

終章（第7章）において、我々は再び現代へと戻ってくる。しかしそこは「戦争の世紀」と形容されるほどに「暴力」に満ちている。ここでは現代における「暴力」の本質とその構造を解き明かしていくことが試みられ、そこに「アウシュヴィッツの哲学者たち」が援用されていく。「暴力」はまた重要な臨床的テーマでもある。そして「暴力」を孕んだ現代的状況の中で、現代を生きる一人のセラピストとしてそこにどう対峙することができるかが考察される。

以上のような道筋を通して、先に目的として挙げたように、セラピストという存在や営みの本質が我々の内に浮かび上がることを、そして我々がセラピストとして生きる上で蒙る幾多の艱難に対しても、そこを生き抜くことのできる強さとしなやかさを、イエスの姿

を通して発見できることを願いつつ、本稿を進めていきたいと思う。

第2章：方法論的議論—「私」を「ことば」につなぎとめる営みとしての解釈学

第1節. 問題の所在—心の傷の回復と「ことば」

心の傷というのは回復するものなのだろうか？心の傷がまるでそもそもなかったかのよ
うに、傷を蒙る以前の日々のように回復するというのは望みうるものではないし、またきつ
とそれは望ましいことでもない。あの日々に戻り、あの日々を取り戻すということはできよ
うもない。状況がどうであれ、傷を蒙ることによって、他ならぬ「私」が、もう以前の傷を
知らない「私」とは決定的に違う「私」になってしまっているのだから。傷に対して、傷つ
くことに対して、今の「私」はもはやイノセントではありえないのだから（それはエデンと
の園とその追放の物語（創世記 2-3）を思わせる）。それでも私たちは心の傷の回復を尽き
ることなく求めている。宗教や芸術、様々な文化—ここにはセラピーという文化も含まれる
だろう—は他ならぬそのことについて、あらゆる時代のあらゆる共同体にさまざまな「こと
ば」で語り続けてきた。その響きはここにはもう届いていないのだろうか？それでもやはり、
今もここにも私たちにそれは語り続けられているはずだ。その「ことば」が以前に増して微
弱で聞き取りにくいものとなり、またそれを受け取る私たちの耳もいささか働きにくくな
っていると思われるにしろ。

心の傷は回復するのかという問いは、どこか嘆きに近いニュアンスを帯びている。それは
完膚なきまでに敗れ、傷を蒙った人々の嘆き、そこにおいてなす術もなく、ただ傷のうちに
悶え、立ち尽くすことの他には残されていない人々の嘆きを思わせる。問いは嘆きを帯びて
いる、嘆きは問い掛けになる、その問い掛けに応答してくれるはずの存在に対しての。「嘆
きの壁」—嘆きには壁が要る、嘆きを投げ掛ける存在が要る。それに壁がなければ嘆きはあ
の乾いた空気の中に救いようもなくどこまでも拡散し、また嘆く者は自らの体を支えるこ
とさえできず、その場にへし折れてしまうだろう。「問い」と「問い掛け」はいくぶん異な
るニュアンスを帯びる。「問い掛け」はその「問い」に応答してくれるはずの存在を浮かび
上がらせる。そしてその問い掛けとはまた祈りでもある。祈りは願望ではない、その成就を
願うことではない。むしろそこから、回復への問いと願望から離れることである。そしてそ
れをそのまま預けること、委ねることである。傷つきはある、願望はある。けれどもそれは
そのままに、それをそのままに、そのままの自分として委ねること。小さな支流としての
「私」を、その本流たる大河に連らせ、その大河の小さな一部となり、その大河の流れの
うちに身を委ね、その大河の導きに身を預けることである。それは「私」をどこへ運ぶのだ

ろう。それは分からない。悪い道りではない気はする。そもそも「私」にはもうそれ以外の選択はそもそもないのだ。心の傷の回復への問いや嘆きはそのとき、たとえば「御心のままに」(マルコ 14:36)とか、「それを神が望むのならば」という委ねとも、「時待ち」とも、また宿命の受け入れや諦念とも、また覚悟ともいえるようなものに代わる。それは決して小さな変化というものではない。それは我々が、傷に対してまったく無力のままに消えていくものではないことを示している。私たちは心の傷に対して、それがいかに圧倒的に私たちを飲み込むものであろうとも、まったくの無力というわけでは決してないのだ。

この、私たちが決して無力な存在ではないということ、それを正面切って確かめることは難しい。それならば、では私たちが無力ではないということが、いかにしてそうになっていくのか、その中身や軌道はいかなるものなのかという問いに立て直す。心の傷は回復するのかという難題を、それが果たして可能なのであれば、それはどのような道りをたどるのか、少なくとも私たちの文化は、私たちにどのような道りを設えてきたのかを探ることへと移し替えていくのである。傷つきは嘆きを含んだ問いとなり、それは問い掛けや祈りとなり、そのなかで示し出される道りを見て取っていかうとすること。その中で私たちは心の傷に対して決して無力というわけではないのだということを確認していくこと。それはつまり、私たちの生それ自体が決して無力でも無駄なものでもないのだということを確認していくことでもある。それは当初思い描いていた回復の姿とは大きく異なるものかもしれない。けれどもその道りは、それでもやはり回復と呼びうるものとして私たちに映るかもしれない。傷ついた私たちはそちらしか選べないし、あるいは傷ついた私たちはそちらをこそ選ぶのかもしれない。人はそのままエデンに留まるようには描かれていない。必ずそこから追放される。かならず傷を蒙る—「誰がこころにか瑕のなき」。ただそこからの回復の道りは、むしろ追放から先の広がりの中にこそ見出されるものであるはずだから。

トラウマ—心の傷をそのように呼んでみるならば、それは手当がされていないままに疼き続ける傷である。心の傷に対する手当とは何だろうか。それは「ことば」である。そこに「ことば」をあてがうことである。ここで言う「ことば」とは、心の傷を蒙った人が、その心の傷の疼き、理不尽さ、理解しがたさ、信じがたさといった筆舌に尽くしがたいあらゆる艱難を、その人の存在をそこに頼れさせることなくその人の存在に納めうる何かとして納めていくための何かである。それは簡単なことではないし、心の傷はあらゆる「ことば」をそんなものでは何の手当てにもならないと言わんばかりに弾き続ける。あてがわれかけたと思われた「ことば」はすぐに剥がれ落ちる。この傷は、そのような「ことば」によって

は表象しえないし、表象されたくない、むしろ通り一遍の「ことば」にこの傷が表象されることに傷は不当さを強く訴えるだろう。この傷に、人間の文化はこれまでいかなる「ことば」をも備えることはしてこなかったと、傷は孤独の淵に追いやられる思いにさらに痛むこともあるだろう。それでも傷は「ことば」という手当てを求めている。「ことば」があてがわれたならば、この傷やこの傷を与えた事実は変わらずここにありながら、「私」にとっての意味は変わってくるだろう。あるいはむしろ、無意味と理不尽と不運の極みでしかないこの傷が、他ならぬ傷を蒙った「私」にとって意味というものを有するようになるだろう。ここで言う「ことば」とは「意味」とも言い換えることができる。「ことば」は「私」にとっての「意味」を与え、またそれは「私」という存在の「意味」にもなりうる。トラウマは、圧倒的な理解できなさ、意味付けのできなさ、「ことば」のあてがいようのなさに襲われ続ける事態だといえる。「意味」として着地させえない。トラウマは亡霊にもたとえられる³⁰。亡霊は傷ついた「私」の周りを浮遊している。それは決して捕らえることができない。けれどもそれは「私」を無意味の極から脅かし続け、無力のままにその淵に飲み込もうとする。もしそこに「ことば」をあてがうことができたのならば、亡霊は姿を顕わにし、重みを帯びて、地面に落ちるだろう。そうしてそれを拾い上げることができたのならば、傷は「私」にとって「意味」とともに納められるだろうし、また「私」という存在の「意味」をも浮かび上がらせることができるだろう。もしもそこに「ことば」をあてがうことができたのならば。

宗教や芸術、様々な文化が用意してきたのはこの「ことば」である。それは「意味」であり、回復の道のりの指し示しであり、喪った「私」に再び命を与えるもの、ともいえる。それは簡単に見出されるものではない。深く傷を蒙った者ほど、その傷の深さに相応しい「ことば」を見出していくために、長く危険な旅路が待っているように思われる。けれども「ことば」はある。むしろ私たちはすでに「ことば」と共にある。つまりそれは、傷を蒙った者は、そして人間存在は、決して無力でも無意味でもないということの証左である。

第2節. 「ことば」、トラウマ、ケリュグマ、そして解釈学

この「ことば」を見出していく試みというのが、本論文に通底するテーマであるといえる。それはトラウマのセラピーだけに限らず、あらゆるセラピーはいわば「ことば」を失い、「私」を喪った人々が、それを探し求めていく営みであるといえる。そしてセラピストはいわば、その道のりを知り、その道のりをクライアントとともに同伴する航海士のような存在と言えるだろう。ユングはこの道のりを「夜の海の航海」(night-sea journey) にたとえている。それは暗く、長く、危険な道のりである。セラピストはその道のりを知っているとはいえ、それはまったく様なものではない。セラピストはただ、それが暗く、長く、危険な道のりであることを知っている。そしてまた、それを通して人は「ことば」を得、そして回復していきうるといことも知っていなければならない。

この「ことば」を失い、「私」を失った者が、再び新たな「ことば」を探し求めるという営みについて、その何よりも際立った事態として取り上げることができるのは、イエスの十字架上の刑死と、それに伴って起こった一連の出来事であると思われる。それはまさに一つの宗教が立ち上がっていくその瞬間でもある。「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ（わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか）」(マルコ 15:34) —自分には最後には神に見捨てられた。こんなときにあつてさえも神は応えてはくれなかった。これまでの自分の生は何だったのか。それは今まったくの無意味に葬られた。理不尽と不条理と暴力の渦に自分の生は飲み尽くされていく、そもそも初めから何もなかったかのように。圧倒的で決定的な敗北。敗北としての死刑。「神の国」の運動は嘲笑の中での死刑執行に終わる。それはイエスにとっても、またイエスに付き従った仲間たちにとっても、きわめてトラウマティックな事態だったにちがいない。仲間たちは皆、耐えられなくなってそこから逃げ出してしまった。決定的な破れの出来事。イエスの死はあらゆる理解を、あらゆる説明を、あらゆる「ことば」を撥ねつける。

しかし遺された彼ら仲間たち—逃げ出し、裏切ってしまった者たちでもある—は、長く暗い時を経て「ことば」を見出した。圧倒的な理不尽と無意味に曝されたイエスの死は、そのあり方それ自体に含まれる何かによって、遺された彼らをして「ことば」を見出すに至らしめた。それははじめは不器用で、整っておらず、揺らぎやすく、躊躇いがちな小声で語られたものだったのかもしれない。そしてそれはたとえば、「これでこのまま終わったわけではない」とか、「あの人は、あの出来事は、このまま無力と無意味に潰えたのではない」というものだったのだろう。このはじめの「ことば」、証言、宣言、宣教、言い触れ回りのこと

は、後に取り上げるブルトマン (Bultmann, R. K.) をはじめとする後世の研究者たちによって「ケリュグマ (κήρυγμα)」と呼ばれるようになった。ケリュグマは、イエスが殺されたこと、そしてそのイエスが復活したことが軸として形成されている。それはたとえば「キリストが、聖書に書いてあるとおりにわたしたちの罪のために死んだこと、葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおりに三日目に復活したこと」(I コリ 15:3-4, 部分) といった言葉として、新約テキストの中に残されている。すべてが無意味と無力に潰えたと思われたあの出来事、あの人の生、それに自分たちの生、それはこれでこのまま終わったわけではない。それはそこに引き続く別次元の何かを持っている。断裂を含んだ連鎖、「不連続の連続」(松木, 1972, 1980) — そのような道のりが引き続いていく。確かにイエスは死んだ、殺された、それも最も忌むべき仕方で殺された。最も忌むべき呪われた者に与えられる最も忌むべき残忍な殺され方によって殺された (申命記 21:23, ガラテヤ 3:13)。それは確かに起こったことだ。けれどもこれでそのまま終わったわけではない。続きがある。イエスという出来事は終わっていない。イエスは死に閉じ込められていない。遺された者たちは復活したイエスの姿を見た。イエスは無力と無意味にこのまま潰えたのではなく、このまま終わったわけでもないのだ。イエスの死後、長い時を経て、「ことば」を失っていた彼らはこのようにして「ことば」を見出していった。そしてそれはまず萌芽的な「ことば」として、後にケリュグマと呼ばれるものとして語られた。

大貫 (2003) によればそれはまさに「解釈学的事件」と呼びうる出来事だという。遺された彼らは、「ことば」を見出していくまでに、生前のイエスのとの関わり、イエスの言動、その意味、十字架刑に至った事のいきさつを何度も繰り返し反芻する。それは激しい痛みを伴う。しかし彼らはどうしてもそうせざるを得ない。何かそうせざるを得なくすべく彼らを駆り立て、また彼らはそうせざるを得ない何かを抱いている。それだけではなくこの事態が、彼らの実存の基盤である (旧約) 聖書を通して、それがいかなる理解の手がかりを与えてくれるのか、彼らは聖書というテキストにそれを探し求める。それは遺された一人一人が暗い孤独の中で行ったのかもしれないし、遺された者たちの小さな集まりの中で、危険に身をひそめながら語り合われていったのかもしれない。そしてこの長く暗い時、問いと嘆きの時を潜り抜けて、彼らは「ことば」を見出すに至る。それは生前のイエスという存在に対する新しい理解や解釈が生まれてくる瞬間であり、またこれまでなじんできた聖書に対する新しい読みが生まれてくる瞬間でもある。そしてそれはそのまま、彼ら自身が新しく生まれ変わる瞬間でもあり、トラウマを蒙った心に「ことば」があてがわれた瞬間でもある。彼ら

にとって、理不尽と無意味と無力の極みであったあの十字架上のイエスの刑死という出来事が今、意味を帯び始める。そしてその意味というのは、イエスという存在を、また遺された彼らという存在を浮かび上がらせるようなものであった。圧倒的な無意味と不遇でしかなかったあの出来事が、意味に溢れた、「イエスが神の御子だったからこそ」の出来事になっていく。

蘇ったイエスを「見た」ということについては、ここでは深く取り扱うことはしない。ただここまで論じてきたことから考えるに、それは圧倒的な無意味に曝された出来事、ないしそれを蒙った自身の存在に、そうではない、それとは全く別次元の、その生の深いところからの基盤が与えられるような「ことば」があてがわれたという体験の描写であると考えられることができるだろう。大貫（2003）はこのイエスの復活を「見た」という幻視的体験について、それは「「分かった」という出来事…それは一つの覚醒体験、目覚めの体験」と捉え、またそれを当時の遺された人々は、「「解釈学的」などと人間中心的な表現では呼ばず、「啓示」として、復活したイエスを見たという出来事として体験したという理解を示す。しかしそれは「すぐれて解釈学的な、内的な意味発見の出来事であったと考えなければならない」。

ここで解釈学というのが道のりを照らし出す手立て、ないし方法として浮かび上がってくる。つまりここまで論じてきたような、心の傷の回復とその軌道について考えていくこと、またそれは「ことば」を失った心が再び新たな「ことば」を得ていくこと、それはまた我々人間存在はトラウマティックな事態に対して決して無力というわけではない何がしかを備えた存在であるというのを示していくこと—これらのために解釈学という手掛かりのない方法が要請されてくるのである。それは「ことば」を探し求めていくための道のりを描き出すものであり、またそうすることによって—「ことば」を得ることによって—生きる人間存在そのものに対する理解を与えるものにもなるだろう。

ここで解釈学の系譜をつまびらかに示すことは控えるが、少なくとも近代以降の解釈学—ディルタイ、ハイデガー、先に取り上げたブルトマン、ガダマー、そして本論文において方法的手掛かりとして参照するリクールに連なる流れを素描し、そこに見えてくる解釈学的なものを見方を浮かび上がらせておくことは必要だと思われる³¹。

「われわれは自然を説明し（Erklären）、心的生を理解する（Verstehen）」³²というテーゼで知られるディルタイ（Dilthey, W, C, L.）は、自然科学的なパラダイム—そしてそれに伴う方法論、対象との関わりのあるあり方—に対して、「精神科学（Geisteswissenschaften）」における固有のその復権を試みる。それは人間の「心的生」や「体験」を扱う。そこでは

主客が分離されたなかで対象を「説明」するというあり方ではなく、「客」たる対象の生や体験を、「主」たる「私」をそこから切り離すことなく、そこへの「自己移入」を通して「理解（了解）」していくというものである。そのようなありかたを通してのみ、人間の心的生や体験に迫りうる。そして心的生や体験が表出されたところのものである様々な表現を「理解（了解）」していくための方法として、解釈学が要請されていく。

ハイデガー（Heidegger, M.）においては、解釈学の対象はテキストなどの様々な表現というよりは、人間存在それ自身—現存在（Dasein）—に向けられる。「現存在の解釈学は、実存の分析論」（Heidegger, 1927/2015, p.162, 傍点ハイデガー）なのであり、「この解釈によって、現存在そのものにそなわる存在了解に、存在のほんらいの意味と現存在に固有の存在の根本構造が告げられるのである」（ibid, p.160, 傍点ハイデガー）。これを内藤（2014）の表現に依って和らげるならば、「（ハイデガーの言う）解釈学とはわれわれ自身の固有の存在を問うための自己理解の方法」ということになるが、それはハイデガーが『存在と時間』において、「非本来的自己」に「頹落」する「世人」への警鐘と、そこから「現存在の解釈学」を通して、「本来的自己」に至る道のみを描いていることからすれば、いわばこの解釈学は、「本来的な私自身に接近するための、私自身による、私自身への参与の方法」と表現することもできるだろう。ハイデガーのいう「解釈学」とは、「存在の意味と現存在の基本構造が解明される」（1927/2015, p.160）のための手立て、つまり私自身（現存在）の本質に至るための、そこへの参与の方法をしての位置を与えられているのである。

先にも取り上げたブルトマン（Bultmann, R. K.）は聖書解釈において、この系譜を継いでいる。聖書の解釈においても、解釈者（「私」）の「ある一定の Woraufhin³³によって方向づけられ」（Bultmann, 1950/1981, p.286, 傍点 Bultmann）ながら、すなわち「問う者の生のうちに根拠づけられている関心」（ibid, p.287）を通して、聖書テキストは初めて「私」に開き、「私」はそこに参与することができる。「真の文芸作品は、このような参与を通しての理解（*teilnehmendes Verstehen*）に対して、理解する人の独自の可能性としての可能性のなかにある人間の存在を開示する」（ibid, p.292）。つまりそれは、一人の個別的存在としての「私」が切実に抱く関心や問いをもって、それに応答してくれると予期されるテキストに降り立つとき、その関心や問いは、テキストに潜在するより人間普遍の関心や問いに交叉し通底し、そこに連なる存在としての「私」を開示するという、解釈という営みの持つダイナミズムを言い表していると言えるだろう。ブルトマンはこのような「私」とテキストとの間で結ばれる「生の関係」こそが、解釈を可能にするものであるとする（「テキストと解

釈者がそこで結合されているような生の関係が無ければ、問うことも理解することも不可能であり、それを問うことにもまったく動機がなくなる」(ibid, p.298))。そしてこのことは聖書の解釈においても、「聖書以外の文芸とは別様の理解の諸条件に服しているわけではない」(ibid, p.303)。それは、「ことば」を失った「私」が、「ことば」を求めて聖書テキストに降り立つとき、そこにおいて新たな「ことば」を見出しつつ、新たな「私」として立ち返っていくという回復の軌道を描いたものとしても理解することができるだろう。

テキストへの参与、テキストとの「生の関係」ということでは、その系譜の中にガダマー (Gadamer, H.-G.) を取り上げることができる。現在を生きる「私」は、そこにおいて切実な問いや関心を抱きつつ、その手掛かりを過去の「伝承 (Überlieferung)」に求める。「伝承」とはさしあたり、古典や宗教的テキストといった、人間の歴史を通して読み継がれてきたテキストのことを指している。現在の「私」による過去の「伝承」の解釈とは、過去の伝承に現在の「私」を埋没させてしまうことではないし(「私」の問いや関心を差し控えて「伝承」を解釈するというわけではない)、また反対に、過去の伝承を現在の「私」の状況に性急に取り込むことでもない。それは、「私」の問いや関心を差し控えることなく、それを慎重に自覚し、先鋭化しながら、過去の「伝承」へと「自分自身を一緒に運んでいかなければならない」(Gadamer, 1960/2008, p.477) 営みである。そして「そうするときのみ、伝承は、それ固有の異なる意味で聞くことができるような、声を響かせる」(ibid, p.478)。「伝承の意味を捉えるには、自身がそのなかにいる具体的な解釈学的状況に伝承を関係づける必要がある」(Gadamer, 1993/1995, p.28) のである。このような現在の「私」の問いや関心に対して、ある伝承が、何がしかの答えを有していると予見することを、ガダマーは「先入見 (Vorurteil)」とよぶ。この「先入見」をたえず際立てつつ、また慎重に自覚しつつ、現在の「私」が過去の「伝承」に降り立つとき、そこに現在と過去とが連なる新たな地平が拓かれる。そのような解釈の過程に、ガダマーは「地平融合 (Horizontverschmelzung)」という概念を与える。そしてそのような解釈学的営みを通して、切実な問いや関心を抱いた「私」は、その問いや関心を通して過去の「伝承」に連なり、そこに何がしかの答えを見出していくことで「私」の変容に与りながら、一方で過去の「伝承」には、そこに新たな解釈を与えていく。ガダマーは解釈という営みをこのようなダイナミズムをもったものとして描く。現在の「私」の切実な問いや関心、「先入見」を通じた過去の「伝承」との出会い、現在の「私」と過去の「伝承」との問いや関心を通しての「地平融合」、さらにそれを通じた「私」の変容、またさらにその営みを通して与えられる「伝承」

への新たな解釈、つまり解釈の刷新—ガダマー解釈学をそのような一連の軌道を描くものとして理解することができるだろう。

この解釈学の系譜から見えてくるものは、まずもってテキストをはじめとする様々な表現に対する「私」の参与である。その関わりは主客に分離されたそれではなく、それぞれの生や体験において避けがたく結びついている。また参与する「私」のあり方、切実な関心が、初めてテキストを開き、それとの関係を結ぶ契機となる。それだけでなくそれがいかなる関係をそのテキストと結ぶかをも規定する。ただしそれは決して固定的なものではなく、「私」とテキストとの関係の中で常にそのあり方は変容していく。つまりその関係は対話的なものである。この関係を通して、「私」はテキストを解釈するだけではなく、「私」自身に対する「私」の理解が新たにされ、そしてそれは「私」の変容をもたらす。

つまり解釈学的方法においては、「私」がいかなる問い掛けをもって、聖書テキストとの対話的關係を結ぼうとしているのか、そのことを自覚する必要がある。本論文においてそれは、セラピストとして、セラピーという「夜の海の航海」にもたとえられる道のりを生き抜くことができるようになるため、またそれと軌を一にするものとして、傷ついた心—クライアントの心—が「ことば」を得るというその回復の道のりを浮かび上がらせていくため、ということができる。そしてこの解釈学的営みは、そのような「私」として聖書テキストに降り立ち解釈するというだけでなく、聖書テキストとの対話的關係を通じた「私」の変容—つまりそれはセラピストになるということ—その道のりを描き出すことにも及ぶ。このような道のりを照らし出すための手立て、方法として、ここからリクール (Receur, P.) の解釈学を取り上げていきたい。これまでの解釈学の系譜を継ぎながら、リクールはまさにこの道のり、回復の道のり、「ことば」を探し求めていく道のりを聖書テキストに見ており、それを「ミメシス (mimèsis)」という言葉によってより明瞭に描き出すことを試みていると考えることができるのである。

リクールの解釈学をごく簡単に素描するならば、そこにはまず「ことば」以前の体験、「ことば」につなぎとめることのできない体験がある。それは「ことば」を求めている。そしてそれは「ことば」ないしテキストを生み出す、あるいはそれに出会い、合流する。それは「ことば」によって構成され提起された新たな世界である。そこで人は新たな「ことば」ないし理解や解釈を得、それによってその人自身、また現生の世界とその人との関係のありようは新たなものにされていく。リクールはこの一連の解釈学的な営みを「ミメシス」というアリストテレスの概念で捉えていく。ここでは方法としての解釈学を、リクールを追いながら

浮かび上がらせていく。そのうえでそこで浮かび上がらされた道のり、軌道といったものが、他ならぬセラピーの道のりであること、またその道のりは誰よりもまずセラピストによって、一人の人間がセラピストになるうえで味わわれなければならない道のりであることについて論じていく。そしてそこで「傷ついた癒し手 (wounded healer)」の概念にたどり着く。それはこのような道のりをたどったセラピストを呼びならわす優れた表現であると思われる。つまり、解釈学的なものを見方を深めながらその軌道を示しながら、それがこれから論じていく議論の方法となることを確かめつつ、その軌道はセラピストが味わわなくてはならない道程であることを浮かび上がらせ、そこに「傷ついた癒し手」の概念を援用していくという流れである。そのためにまず、リクールの論じる「ミメーシス」について、先に触れたケリュグマについても取り上げながら明確にしていく必要がある。

第3節. リクール解釈学における「ミメーシス」—回復の軌道という視点から

心の傷は回復するのだろうかという難題を、もしも心の傷が回復するのならば、それはどのような道りによってなのだろうかという問いに置き換え、さらにそれを心の傷の回復のために人間文化はどのような道りを用意してきたのだろうかという接近可能な問いに着地させる。それならば我々も、そこにたどり着くことができるかもしれない。

リクールはアリストテレスの「ミメーシス」の概念を手掛かりにこの道りを浮かび上げさせようとしているように見える。「ミメーシス」とは、リクール(1983/1987)によれば、「行動の模倣または再現と出来事の組立て」と緩やかに定義づけられる包括的、多義的な概念である。「行動」や「出来事」はそのままでは「人間的時間」として収まることはない。それは、人(作者)によって言語をはじめとする様々な媒体を通して模倣され再現されること(なぞらえうつつされること)、つまり表現されること、そして「筋(intrigue)」を持った話として組み立てられることを通してはじめて人が受け入れることのできるものになる。生のままの行動や出来事は、人間の持つ表現媒体によって筋立てられることによってはじめて、それは意味を有した受容可能なものになる—力動的な概念である「ミメーシス」をひとまずそのように理解することができる。リクールは、悲劇ないし物語に「不調和の調和」(ibid)という性質を見る。ここで言う「不調和」とは何だろうか。それは現実的経験においてのこと、個々個別の生きた経験においてのことを指す。そしてそれは「ことば」をあてがいようのない、収まりの付かない経験である。いや、経験として我が身に定着しえないような浮遊したままの出来事のことである。そしてそれはミメーシスの「筋立てる」ないし「統合形象化」(configuration)の動きによって、「現実的経験の領域」から「言語的領域」へとうつされテキストとなる。ミメーシスとは現実的経験における破綻を、納まりの付かなさを、経験にすることのかなわなさを、そうではないものへとうつす動きであると理解することができる。それは言語的活動によって筋立てられることによって、経験として受け入れることができるようなテキストになる。「不調和」のままに浮遊した出来事は、筋立てられることによって、その人にとって「調和」的な経験へと納まること可能なテキストになる(ちなみにリクールは「不調和の調和」という表現を多用するとともに、「調和の勝利」、また「物語は不協和音のみがあるとところに協和音をひびかせる」とも言う)。この「現実的領域」とか「現実的経験」と呼ばれるものの領域を「ミメーシスⅠ」、それを「調和」的な経験へと収めることを可能にするテキスト化(作品化)の動きを「ミメーシスⅡ」とリクールは呼ぶ。そしてこの統合形象化されたものであるテキストを通して、人がそのテキストと交叉し、そ

れを潜り抜けることを通して、不調和な現実的出来事が、調和的な経験へと転換されていくという営みの領域を「ミメーシスⅢ」と呼ぶ。それは「ことば」を失った人が、あるテキストに出会うことを通して、そこから新たな「ことば」を得るとともに、その人自身の生のありようが変えられていく過程と理解できる。このミメーシスの動きは一方向的なものではなく、また一度きり果たされればそれで終わるというものではない。現実的空間から言語的空間へのうつしはまた現実的空間への揺り戻しもあるだろう。その行きつ戻りつの往還的過程の中で、少しずつ人は言語的空間へと移行することが可能になっていく。しかしそれは固定的に留まるというあり方ではない。また人とテキストの交叉も一様なものではない。その対話的關係は、現実的空間にほどかれ、また再び言語的空間に結ばれるという動きを繰り返していく。ミメーシスの動きは往還的であり、また循環的なものとして考える必要がある。そしてその往還と循環を通して、「私」の生のありようはその都度変えられてゆき、またテキストに対する解釈、読みは新たにされていく。また同時に、3つに分類されたミメーシスの領域も、むしろ連続的に連なったものとして理解される必要がある。この過程は分類を見えていくことではなく、連なりを生きることを要求している。

このミメーシスの概念を、臨床心理学の観点として、つまりセラピーという営みを考える視座として導入したのが森岡（2002/2017）である。そこではクライアントが回復するというその不可視の軌道、そしてそこにセラピストがどう関与しているのかといった関係論的観点からの理解、またセラピーの場面という言語的やり取りのみならず、様々な非言語的、間主観的、身体的、無意識的交流が繰り返される空間を見据える視座として、このミメーシスを軸に考究されていく。ここには「ことば」をあてがうことが容易にはかなわない体験—それはクライアントの受苦するありようであり、またセラピーにおける体験を描くことの難しさというセラピストの困難でもある—に「ことば」をあてがうための試みというのが通底しているように思われる。ここでは「経験と等価なことば」が探し求められ、まさに議論全体がミメーシス的動きとして展開されているといえる。この論考はすでに心理療法の一潮流となったナラティブ・アプローチを展開させるものとして位置付けることもできる。

ミメーシスⅠはトラウマを思わせる。出来事は経験として納められることなく、トラウマを蒙った人の周りを浮遊している。そこに「ことば」があてがわれることはない。リクールはこの領域を、「現実的領域」とか「実践的経験」、また「行動的領域」などとよぶ。それはそこに「ことば」があてがわれる以前の領域、「ことば」を求めている領域、経験としての筋立てを求めている領域であるといえる。けれどもこの実践的領域の「不調和」が著しけれ

ば著しいほど、そこに「ことば」をあてがうことは容易ではない。激しい「不調和」は、それに見合っただけの筋立て、物語的体系を求めている。現実における激しい不調和が、つまりは傷が、物語を求めそして物語を描くべくそれを導いている。

リクール(1984/2008)はまた別の論考で、このミメーシス I の領域を、先に取り上げたケリュグマに重ねている。ミメーシス I は「先形象化 (préfiguration)」, 「経験の前=物語的構造 (structure pré-narrative de l'expérience)」などとも呼ばれる。「ことば」を失い、「ことば」を求め、「ことば」にならなさに彷徨う長く暗い夜のなか、「ことば」ならぬ「ことば」が紡ぎ出されようとするようなそのとき—それはまさにミメーシス I の世界であり、またイエスの死後に遺され「ことば」を失った仲間たちが、その小さな産声を上げ始めたそのときに重なる。

ミメーシス I のこの「ことば」が生まれ出るところ」という意味合いは、さらにリクール(1972/1995)によって「証言 (témoignage)」という概念によって補強されている。ミメーシス I には証言としての性格がある。証言とは何なのだろう。それはまず、そこから意味や解釈が生起していくその絶対的な原点に位置付けられるものである。それは絶対的事態—イエスの死と復活—に直接結びついている。それは絶対的事態に対する生の声である。証言の一端は直接的・絶対的事態に結び付き、そしてその反対の另一端はそこから展開していく意味や解釈に結び付いている。そのようなものとして証言はある。ケリュグマはイエスの死と復活という絶対的、直接的事態にじかに触れるものとしてあり、そしてそれはそこから意味や解釈—物語的な筋立て—に連なっていく。

つまり証言は「物語的な核 (the seed of narrative)」(リクール, 1972/1995) を持つものとして捉えることができる。証言それ自体には調和的性質はない。それはリクールの表現で言うならば「範列的 (paradigm)」—「イエスは死んだ, イエスは葬られた, イエスは生き返った…」—で先意味, 先物語的なものに留まる。しかし証言は物語を呼び求めている。証言はそこから物語として筋立てられることをそれ自体の本然によって要求している何かと考えることができる。リクール(1984)はこのケリュグマに含まれる何か、福音書という物語への筋立てを要求したという議論を展開している。

また証言は危機において発動されるものである。それは悲劇的運命に曝された人によって、危険を賭して語られるものである。それは証言する人の生の危機, 実存の危機において語られるものであり、その背後には絶対的危機の出来事—トラウマがある。「ことば」なきままにそこに沈み込みかけるなかで、そこではじめの「ことば」を掴む。それは萌芽的で、

未成熟で、あらゆる意味で先経験的なものに留まっている。しかしそれはそこから始まる筋立ての端緒であり、それを生む母胎としての「ことば」である。ゆえにそれは「表明、暴露、伝播を目指してなされる」ものであり、それは「反論や告発」といった色彩を帯びている（リクール 1972/1995）。理不尽に曝されるままにその生はそこに飲み込まれた。それは何でもなかったかのように、そして実際何でもなかったこととして、何ひとつ世界に作用を及ぼすこともなく、世界はこれまでと変わりなく進んでいく。ただそこには「敗者」がいる。彼らは決して見えない。理不尽の瓦礫は彼らを存在しなかったこととして抹消する。それは歴史のなかで何度も起こってきた暴力の構造であり構造的暴力である。そこではむしろ無人称の集合的な推進力と言える何かをそれを推し進める（第4章）。そこでは「敗者」たる彼らは「ことば」を失い、声にして挙げる「ことば」を持たない。他ならぬ彼ら自身が彼ら自身を、無きに等しい存在であるとみなしてしまっている。あてがわれた恥辱と呪いとを、彼ら自身の手で彼ら自身の身に塗り付けてしまう。しかし彼らは「ことば」を掴む。それは当然、反論や告発を含んでいる。そしてそれは「そうではない」あり方としての言語的展開—筋立て—に端緒をつける。それは表明であり、暴露であり、告発であり、また伝播を目指してなされる性質のものである。「証言」はそのような性質を持ち、それはケリュグマやミメシス I に内包される性質でもある。

ミメシス II は筋立てられること、作品化されることの領域である。陰惨で受け入れ不可能な出来事は、筋立てられることによって、作品となることによって、そうではない姿を浮かび上がらせる。あの出来事は、不幸に見舞われた不運で陰惨な出来事なのではなく、今、それは有意味な、必然的なものとしての連なり（リクールは「連辞的 (syntagmatique)」という言葉を用いる）を得る。それは今、偶発的な不幸事から、蓋然的、必然的な有意味事へとその姿を変える。それは今、陰惨で不運な出来事ではなく、むしろその人の生や実存を際立たせ、保証するものにさえなっていく。イエスの十字架上の死は、「ことば」を失ったあの長い日々においては、忌むべき納めようのないままの出来事だった。しかし長い時を経て、そこに小さな「ことば」が発芽し、それが筋立てられ、統合形象化され、一つの言語的世界が作られた。この世界においてイエスの死は、必然的、また召命的な出来事になる。いわばそれは現実現生の層を引き剥がし、その奥にあるもっとも深い層へと沈潜し、その層におけるものの理—現実現生のそれとは異なるものの理—が紡ぐ筋立てを見出していくことを求めている。それは現実現生から乖離し、まったく別の場所に言語の王国をこしらえるのではない。それは現実現生の層を噛みしめながら、それを見定め見透した先に広がる層へと

分け入っていくことだ。そしてその層においてそれは偶発的不幸というものではなくて、引き受けられるべくして引き受けられた必然的出来事になる。それは神の子だけが引き受けられることがまさに神の子によって引き受けられた召命的出来事になる。それはイエスが神のひとり子として、神の御心に極めて従順に従ったこととしてのケノーシスの出来事になる（フィリピ 2:6-8）。それは世の悪を暴き、対峙し、「神の国」の訪れを告げる福音的出来事になる。それは遺された人々にとっての道のりを示し、その生を支える実存的出来事になる。そのような出来事としての筋立てが統合形象化されたテキスト世界。遺された人々がそこに生の基盤と世界に対するものの見方の基盤を据え、そこに住まうことのできるようなテキスト世界。そこで偶発的不幸は必然的召命、ないし召命的必然—神の子としてのそれに相応しいものとしての召命にうつされる。決定的な破れは、最も肯定的、祝福的に繕われ、ここに調和的なテキスト世界が構成された。ここにケリュグマから、福音書をはじめとした新約テキストへの展開という動きを重ねることができる。また十字架が福音であるというその両者の連なりを見ることができる。

リクールはこのミメーシスⅡにおける統合形象化を可能にしている動きを、「統握 (prender ensemble)」という言葉によって捉えようとしている。それはひとまず現実的出来事、小事件から、「物語的真実」を引き出す動きと考えることができる。統握とは、陰惨でトラウマティックな出来事を否認して撥ね退けるのではなく、その深みの真相に入り込む動きである。波立ち移ろいやすい現実生身の表層を、その表層を作り出す源としての深層へと潜っていく。そこでは表層の陰惨な生々しさではなく、その生々しさを生じさせる基である何かが見える。それは表層で見せるその姿とは異なっている。表層においては生々しく、巨大で、暴力的で、トラウマを与えたところのそれは、この深層においては、「悪」として、「誤ったもの」としての姿を見せる。そしてそれはトラウマを与える堅強なものというよりは、むしろ弱さと卑小さを漂わせている（それは福音書においては、様々な為政者たちの二律背反的なあり方として立ち現れる）。また反対にこの現実的出来事に命を落とした「敗者」は、その「悪」と「誤り」を嗅ぎ取り、見て取り、それに対峙すべく殉教した者としての姿が浮かび上がりはじめる。こうしてこの深層において、無意味な死が意味を帯び始め、陰惨さを与えたそれは「悪」、「誤り」としての姿、またその背後に弱さと卑小さを漂わせた姿を顕わにする。ここに筋立てが紡がれてゆき、「物語的真実」が立ち上がってくる。「これは敗北でも終焉でもない、真実として、あれは神の御業としての出来事だったのだ」というような。あるいはまたケリュグマで言われる「イエスは死んだ…イエスは葬られた…イエスは復

活した」というような。そのような表層から深層への降下と、そこにおける「物語的真実」の立ち上げを、リクールは「統握」という言葉によって繋ぎとめようとしていると考えることができる。そしてそれを司るのは、「作家」であり、またそれだけでなく、リクールはそこに「当事者」も含まれる。それは特権的な営みなのではなくて、私たちの普遍的な営みでもあるという理解を可能にする。

ミメーシスⅢとはどのような過程なのだろうか。リクール（1983/1987）によればそれは「テキスト世界と、聴衆または読者の世界との交叉をしめしている」という。ここでもきわめて解釈学的な運動が繰り広げられる。ケリュグマは、「キリストが、聖書に書いてあるとおりにわたしたちの罪のために死んだこと、葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおりに三日目に復活したこと」（コリント 1, 2:3-4 部分。傍点、筆者）というように、それが旧約聖書を手掛かりにして生み出されていったことが分かる。イエスの死という納めようのない出来事を、遺された彼らは、彼らにとって伝統の基盤である（旧約）聖書に手掛かりを求め、聖書というテキスト世界に「ことば」を求め、その求めの切実さによって、テキストはこれまでとは異なった新たな「ことば」を浮かび上がらせる。それはこれまで慣れ親しんできたテキストに対するまったく異なる新たな読みが立ち上がる瞬間であり、またそれは同時に彼ら自身が新たに生まれ変わる瞬間でもある。それは既存のテキスト解釈の変容であり、また同時にそれは彼ら自身の変容でもあった。大貫（2003）は「謎」と見えたイエスの刑死に留め置かれた弟子たちがこの過程をたどっていくありようをこう描く。「生の内側に収まらない深刻な問いを抱えてしまった人間が、これまで自分がその中で育ち、教育されてきた民族の古来の伝承に立ち返り、答えを求めて、それを繰り返し読み返す。問う者が答えを発見したと思う瞬間は、その伝承に対するまったく新たな読解が成立する瞬間と同じなのである。その瞬間、世界全体が変貌する。自己と世界についての新しい了解が出現するからである」。彼らは「作家」として、「当事者」として、ミメーシスⅠ、つまり「ことば」を失ったところからケリュグマの小さな声を上げるに至り、そこからミメーシスⅡにつながっていく物語の核を生み出し、そしてそれは福音書をはじめとする新約テキストの母胎となった。また同時にミメーシスⅢの営みとして彼らは、旧約テキストにイエスの死の意味を求め、そこにイエスの死に有意味を与える「ことば」を見出す新たな解釈を得るとともに、彼ら自身がイエスの示した道なりに追従していく新たな存在へと生まれ変わっていったのだ。

リクール（1983/1987）はこの一連の連なりをまさに精神分析というセラピーの場面を取

り上げて論じている。「患者」は、「まだ語られない話」、「語られることを要求している話」、「潜在的な話」を面接室に持ち込んでくる。それは受苦や患難に満ちたありようであり、実際、「ことば」を失っている彼らは病としての様々な兆候を示している。同時にその兆候は先物語として、物語られることを求めている兆しとして、「ことば」を、物語を呼び求めている。「分析家」は、彼らの示す症状や彼らの語る断片的な話から、「なんとか受け入れられる、理解可能な物語をひきだす」。リクールはロイ・シェイファー (Schafer, R.) を引いてこう述べる。「フロイトのメタ心理学理論の全体」は、「人生物語を語り直し、それを症例史のランクにまでたかめるための規則の体系とみなすべきである」。様々な症状がこの「フロイトのメタ心理学理論の全体」を生み出す萌芽となり母胎となった。それはいま「体系」を持ったテキストとして構築されている。「分析家」は、いわばこのミメーシスⅠからミメーシスⅡの動きだけではなく、その「体系」を通して「患者」の中で自身に対するまったく新たな解釈、ものの見方、それはつまり患者が受け入れることのできるような人生物語を引き出していくという動き (ミメーシスⅢ) にも「患者」とともに参与している。そしてこの一連のミメーシスの運動を潜り抜けることによって、「患者」は「自分の人格的アイデンティティを構成するものとみなすことができるような」物語を得ることができる。セラピーというものを、クライアントの内的過程を、またセラピストとクライアントの関係において起こっていることを、ミメーシスの概念を手掛かりにこのように理解していく。

ここで議論はこの「分析家」、つまりセラピストに焦点を当てていくことになる。セラピーのこのような道のを担う存在として、セラピストはこのミメーシスの道のを自身が味わい、潜り抜け、それを知っている者でなければならないはずである。それはセラピスト自身の、傷からの回復の道のと見える。それがなければ、セラピストは傷ついた心を抱き、「ことば」を失った状態にあるクライアントとの道のを照らし出すことはできないだろう。そこには何よりもセラピストになるという過程が必要であり、そのことについて考察しておく必要がある。そこに「傷ついた癒し手 (wounded healer)」の概念が手掛かりになるはずである。ミメーシスの道のを—それはそのままセラピーの道のを照らし出す同伴者、ないし水先案内人としての「傷ついた癒し手」というセラピストの姿とはどのようなものなのだろうか。

第4節. 「傷ついた癒し人」考—セラピストになるということ

どうしても誤解に曝されやすい概念というものがあるように思われる。どうしてそれが誤解に曝されやすいのか、それは一考に値する営みかもしれない。ひとつにはその概念が、説明や理解を通して分かるものというよりは、それを生きてみてはじめて分かっていくものであるということがあるように思われる。それは生きてみなければ分からない、それを生きていく中で、それは自分の変容と共にして少しずつかたちを帯びていく、分かっていく。そのような概念が、説明や理解という土俵に置かれるとき、そこには誤解が付きまとう。「傷ついた癒し人」は、そのなかでも誤解に晒されやすい概念であると思われる。それは単にセラピストになろうと思う者は心の傷を負った者でなければならないということではないし、クライアントの心の傷に寄り添うにはそれと同じような心の傷をセラピストも経験していなければならないということでもないだろう。それもあながちまったくの間違いというわけではない。けれどもそこには「傷」についての深い理解が求められる。そしてそれを生きてみなければ分からない。

キリスト教の世界で「傷ついた癒し人」の概念を深めた人物として第1章でも取り上げたヘンリ・ナウエン (Nouwen, H. J. M.) が知られている。『傷ついた癒し人』(1972/1981)のなかでナウエンは、牧師が味わう「孤独」という「傷」について論じながら、それが「癒しをもたらす源泉として提供することを可能にする」ものとなるには、その傷に対して「他の人たちが普通しているよりも、一層の配慮と注意で包むように彼が召されている」こと、つまり「彼自身の痛みを深く理解すること」が求められていると指摘する (和書 p.123)。ナウエンは、「傷ついた癒し人」の概念が容易に誤用されうることには危惧を示し、それは「霊的露出狂」を正当化するものとして用いられがちで、「不信仰に不信仰を重ねて、偏狭さを創り出す」に至ると警告する (和書 p.124)。これは牧会やセラピーの場を、牧師やセラピストの傷を自己愛的に披露したり、自分の傷をなだめるために利用するという陥穽に対する警鐘である。そうではなくて、傷は、「配慮と注意」そして「深い理解」を潜り抜けられる必要がある。傷がそのような道りを潜り抜けられたものであるならば、はじめてそれは「癒しをもたらす源泉」となりうる (和書 p.123)。つまりそれは、「私たちの存在の表層に深く刻み込まれている切り込みであり、それは美と自己理解との尽きない源泉」となる (和書 p.118)。ナウエンはそれを「グランドキャニオンの溪谷」でイメージする。「私たちの存在の表層に深く刻み込まれている切込み」、それは傷のこと。そしてその傷が、深い配慮と注意と理解を以って自身によって眼差されるのなら、そしてそうあることが召命として引

き受けられていくならば、それは滾々と湧き出つつ注ぎ込まれるグランドキャニオンの水量のように、セラピストの働きにとっての尽きない源泉になるということだろう。ここではナウエンは、とりわけ「孤独」によってもたらされた傷に集中させて論じているが、それを表層的に埋め合わせ解消してしまうのではなく、孤独という傷にこそ身を置き、それを十全に味わい、それがもたらす存在意義の持てなさや役割の持てなさといった痛み到我身を曝すこと（第6章）。それを通してはじめて孤独という傷は、「すべての人が分ちあっている人間の状況の深みから起こって来るもの」として理解することができるものになる（和書 p.124）。つまり、孤独を感じる牧師が味わい続けたこの傷は、牧師個人の傷に留まるものではなくて、それが人間全体の置かれている普遍的状況であること、それが人間全体の普遍的痛みであること。さらにそれは、「イエス・キリストにおける神の苦しみ」に結び付いていること（和書 p.155）。牧師が味わう傷は、彼がそこに留まり、その深みへと潜り抜けられるのならば、その存在の何たるかを牧師に告げ知らせるものになる。それは個人によって味わわれながら、個人を越え、普遍的、通底的、さらに神との結びつきのもとにあるものとして浮かび上がる。それは多くの人々にとってはまだはっきりと自覚されてはいないが、それだからこそ人々はその痛みをもたらすものが何たるかを見定めることができずに途方に暮れ、誤ったかたちで表層的、応急的な痛みの解消に走るばかりになっている。牧師が真の意味で「魂への配慮 (Seelsorge)」を行う者であるならば、この「孤独」という傷に留まり、それを味わい、見据え、それを手掛かりにして、そこから人間普遍の傷、神との結びつきのもとにある傷としての「孤独」を知り、その洞察をもとに「傷ついた癒し人」として傷ついた心に相対していくことが求められている。ナウエンの「傷ついた癒し人」の概念はこのような奥行きを持ったとして理解される必要がある。

心理臨床の領域において「傷ついた癒し人」の概念で知られるのがユングである。ユングにおいてもこの概念はセラピストの存在論的基盤に関わるものとして、またセラピーそれ自体に関わるものとして重要である。Jung (1951) において、彼はギリシャ神話のアスクレピオスを取り上げながら、「彼 (治療者) 自身の傷つきこそが、癒す力の手立てを与える」と述べているし、『自伝』(1961/1972-1973) における「傷ついた医者だけが癒すことができる」という部分はつとに知られるところである。ただしこれらは患者 (クライエント) と結ばれる関係—「無意識的な結合」—、そしてその関係を生きるセラピストという観点から理解されなければならない。

ユング (1946/1994) は医師 (セラピスト) という「この職業に就いたのが偶然ではない

ことを（医師，セラピストは）知っているか，いずれ知ることになる」と言うが，このことは臨床関係に持ち込まれるクライアントの「傷」，その「傷」を持つクライアントとの無意識的關係に「心的感染（psychische Infektionen）」的に巻き込まれるというセラピストのあり方や営みについて，それは彼の「運命的な資質のため」であるというのである。そのような営みに彼を導いたものは何なのか。そこに彼の傷つきやすさ，「傷」に対する曝されやすさ，感応性，あるいは「傷」を呼び込むこと—そしてそこに彼自身の「傷」というものが浮かび上がってくる。「傷」が彼をしてセラピストになるように導き，そして彼は臨床関係において，「傷」に曝され，「傷」を賦活され，「傷」を負い，「傷」を扱う。ユングの描く臨床関係においては，セラピストとクライアントは，クライアントがこの関係に持ち込んだ「傷」を端緒として，その「傷」を以って，両者は無意識的領域において深く結合する。セラピストはこの関係に心的に感染し，心を奪われる。そこでは「傷」への感応性—彼自身が「傷」を持っていること—が不可欠となる。この臨床関係においては，いわばセラピストとクライアント，つまり「私」と「あなた」の關係は，言葉でそう言われているように分化しているとは考えられず，作用し，感応し，感染し，また融即し合っている。それは「同一の無意識の中に捕らえられて」（1946/1994）いるとも表現される。ただしセラピストはこの「無意識的な過程」を知っている者である。「私」と「あなた」の区分がほどけたこの無意識的關係においては「傷」もまた，「あなた」の傷でありながら「私」の傷でもあり，さらに「私」や「あなた」を越えた普遍的な傷でもある。この無意識的な過程を知る者として，「傷」の導く軌道を知る者として，「傷」を知っている者として，セラピストはこの無意識的な過程を生き抜く。ユングは言う，「大げさではなく，あらゆる治療の半分を超えるそれは，医者自身が自分自身を洞察することにこそある…そしてこれこそが，ギリシャ神話の傷ついた医師（アスクレピオス）の意味するところである」（1951）。つまりそれは，セラピーにおいて傷ついた（傷を惹起された）セラピストが，その傷を自己治癒的に癒していくという営みそれ自体が，そのままクライアントの傷の治癒に連動しているということになる。この傷は個人によって味わわれながら個人を越えたものである。この「私」と「あなた」の区分を超えたところのものである傷は，セラピーの道のりにおける「私」の自己治癒的な営みを通して，それがそのまま「あなた」の治癒に連鎖している。むしろセラピーにおいてそれ—傷—は，「私」と「あなた」の間に連動的・連鎖的に結ばれているというものですらなく，重なり合った同一のものとして存在している。ここで傷は普遍化されている。さらにその営みは，セラピストとクライアントの關係に収束するものではなく，その営みそれ自体が，社会や人

類全体の^{せころ}を扱うことである、というのがユングの見方である。セラピストは、たった一人のクライアントの傷と関わりながら、それはセラピストの傷と／を通して関わることであり、さらにそれは人類全体の傷と対峙することでもある。「彼は一人一人の…患者のためにもがき苦しんでいるだけでなく、自分自身と彼自身の^{せころ}のためにもがき苦しんでいるのであり、セラピストは極小の種のようなたった一人の人の^{せころ}を扱いながら、それを人類全体の^{せころ}という相において見据えている」(1946/1994)。ユングにおいて、傷は個人のものでありながら個人をはるかに超え、それはセラピーにおいて「私」と「あなた」の区分を超えたところに広がるものとして捉えられ、さらにそれは社会や人類全体に普遍的に広がり、分かち合われているものとして考えられている。そしてそのような傷に対峙するというのがセラピストの役割であり、使命や召命であり、また彼の宿命や「運命」でもある。そのあり方をしてユングは「傷ついた癒し人」を考えているということができよう。

ポスト・ユングの立場として、セジウィック (Sedgwick, D., 1994/1998) はユングのいう「傷ついた癒し人」の概念をさらに推し進めている。彼は言う、「“傷ついた癒し手”の分析作業が癒しをもたらすものであるためには、分析家は実際に患者に傷つけられなければならない。そして傷が深ければ深いほどいいのである」。また別の個所では、「深い癒しのプロセスにおいてはセラピストは患者によって“病”に陥らされる。セラピストはそこで自身を治し、そうすることによって患者を治す」。そしてそのような分析プロセスを可能にするものは、セラピストの「傷」—それをここでは「^{フツ}鉤」というユング自身によっても用いられた概念によって深めていく。つまり「^{フツ}鉤」とは、クライアントが自身の傷を分析の場に持ち込み、それをセラピストに引っ掛けるためのセラピストの「傷」のことである。ただしここで言われている「傷」とは、ユングやナウエンにおいてもそうであったように、いわば「傷ついただけの傷」ではない。それは「無意識の状態から、より意識的な傷つきの状態への移行」を経た「傷」であり、しかも「かつて傷つき—今は回復した治療者を意味するのではなく」、いまもなお傷つきに開かれた、「現在も同様に傷つきやすい」(傍点, セジウィック), 「傷つきの能力」を有した—つまりそれこそが「vulnerability」の本来の持っているニュアンスである—「傷」ないしセラピストの姿である。その「傷」は繊細なニュアンスを持っている。それは傷ついた傷、そして意識的に洞察を深められた傷、けれども回復した傷というよりは、傷つきに対する感受性—傷つく能力—をいまもなおたたえた「傷」である。そしてクライアントは自身の傷を、分析状況において、まずセラピストの持つその「傷」に^{フツ}引っ掛ける。これは患者の転移とも、投影とも、また投影同一化とも考えることができ、セ

ラピストに「不安を引き起こしたり、あるいは攻撃的なものとして体験されるかもしれないが」、むしろここでそれは、クライアントの無意識によって持ち込まれた、分析の展開への端緒と考えられている。さらに分析は「セラピストはそこで自身を治し、そうすることによって患者を治す」というプロセスを踏む。その傷は「患者自身の傷よりはむしろ、無意識的には患者と分かち合われている分析家自身の傷」である。患者の傷は、セラピストの傷であり、またそれは分化させることのできないものとしての「分かち合われた」傷である。さらに患者が持ち込んできた傷が患者一人に収斂させることのできるものではないならば、それは患者をめぐるさまざまな関係性において分かち合われてきた傷であり、さらに押し広げて考えると、一先にユングがそのような広がりを考えていたように一社会全体や人間一般に通底するような傷であるとも考えるはずである。そういった意味での「傷」をまたセラピストも有し、この分析状況において、セラピストはこの傷を自己治癒させるという営みを経ることによって、それが患者の癒しにつながっていく。

セジウィッグの「傷ついた癒し手」の概念を総括するならば、セラピストは「傷」を有し、傷つきやすさに開かれている。そしてその「傷」は、クライアントが持ち込んだ傷の「鉤」^{フック}として働き、そこに分析状況が展開する。この展開において、むしろセラピストが傷を負い、そしてその傷をセラピストが自己治癒させるという営みを通して、それがそのままクライアントの回復につながっていくということになる。そしてもちろんそこには、傷は分かち合われたものであり、さらにセラピストとクライアントを越えたところに広がる普遍的なものであるという理解がある。つまりセラピストの自己治癒という営みは、決して自己完結的なそれではなく、セラピストがいわば、自身の傷ないし傷つきやすさを通して共通普遍的「傷」に深く行き着き、そこで「傷」と対峙し、それを繕い、そして再び浮上してくるという営みとも表現できるだろう。そしてそのような営みが、「私」と「あなた」の区分がほどけた臨床関係—「無意識的結合」(Jung, 1946/2000)—において行われるのであり、その営みがクライアントの治癒につながると考えられているのであるし、そのような営みを司る者として「傷ついた癒し人」の概念が理解されているといえることができる。

「傷ついた癒し人」という言葉が直接用いられているわけではないが、次にここで取り上げておきたいのが詩人アルチュール・ランボー (Rimbaud, J. N. A.) である。その詩人宣言ともいえる 1871 年のドムニイ宛ての手紙 (当時ランボーは 16 歳の少年である) は、「傷ついた癒し人」の概念をくっきりと浮かび上がらせる—「千里眼でなければならぬ、千里眼にならなければならぬ、と僕は言うのだ。詩人は、あらゆる感覚の、長い、限りない、合理

的な乱用によって千里眼になる。恋愛や苦悩や狂気は一切の形式、つまり一切の毒物を、自分を探って自分の裡で汲み尽くし、ただそれらの精髓だけを保存するのだ。言うに言われぬ苦しみの中で、彼は、すべての信仰を、人間業を超えた力を必要とし、又、それゆえに、誰にもまして偉大な病者、罪人、呪われた人、一或は又最上の賢者となる（以下略）」³⁴。

ここで言われている「詩人」は、そのまま「傷ついた癒し手」たるセラピストに置き換えて読むことができる。「誰が心にか傷のなき」（『地獄の季節』）—誰の心にも傷は刻まれている。「詩人」はその傷を「自分を探って自分の裡で汲み尽くす」。そうして「詩人」は「千里眼」になる。「詩人」は今や「その精髓だけ」—それは「千里眼」であるための源泉であり、またそれは普遍化された「傷」という印象を与える—を「保存」している。「千里眼」とは、人々が見えないもの、見ようとししないものを感知し、それを知っている者のことである。ナウエンやユングの描く「傷ついた癒し人」は、傷を通してクライアントとの臨床関係を生き抜くことができ、さらにまた社会や人類普遍の傷を見て取ることのできる深い眼差しを持った者のことだった。詩人になるうえで、ランボーもまたそのような眼差しを必要としたといえるだろうし、それはまさに「傷ついた癒し人」の概念に重なり合う。そしてその姿は、「最上の賢者」でありながら、むしろ「偉大な病者、罪人、呪われた人」とも見えるものである。セラピストを「傷ついた癒し人」として見ていくとき、そこには健全なそれとしてのイメージ—「澄明な言語群」（第1章）におけるそれ—はすぐさま後退し、むしろネガ—病いや罪、それに呪いといったものをここではこのように言う—に近接し、それと融合し、それそのものになっていく印象を与える。ここで言うネガは、ラテン語の語幹 *pati* が形成する言語の広がりを描くものである。それは英語では *patient*, *pathos*, *passive*, *passion* などとして展開される。これら「受苦」するありようとしての言語群はそれ自体、不思議なパラドックスを内包している。ネガとされるそれらが、それら自体のありようによっていわばポジ（ランボーの言葉で言えば「最上の賢者」）となる。ルターを取り上げながらこの点を指摘しているのはエリクソン（1958/2002-2003）であった。「たとえば、受容性に富み感受性が強いとか、自分の直観の声を喜んで「受け取る」態度とか、「受難」を生きるといった態度。つまり、熟慮のすえの自己犠牲や自己超越によって無に直面しながらも自分の積極的な位置をあらためて獲得し、それによって救われるといった全面的な受動性…これは「十字架の愚かさ」という知恵に含まれる心理学的な謎のひとつではあるまいか。」

ではここで示唆されているイエスについてはどうなのか、それを最後に見ておきたい。十字架刑は決定的な傷つきである。そしてそれは縫合されることはなかった。「わが神、わが

神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」—イエスのこの最期の言葉は、自分が神に完全に見捨てられたと感じながら命を落としたことを伝えている。それはまったく以って「謎の死」(大貫, 2003), 「ことば」をあてがいようのない、救いのない死だった。そこでは暴力, 理不尽, 不条理が勝利した。こんなときにさえ神は沈黙し, 何も応えてはくれなかった, それはそのような出来事だった。それは「ことば」も, 解釈も, 物語もすべてが破綻し, すべてが絶する出来事だった。

これまで「傷ついた癒し人」について考えてきたことからすると, 傷はそこへの深い洞察を潜り抜けることによって, いわばそこに「ことば」があてがわれることによって, そこに「傷ついた癒し人」としての道のが開かれていた。その道を通って, 人はセラピストになっていく。しかしイエスにおいては, その最期においては, その道のは決定的に中断させられているように見える。傷は傷として, それ以外の契機に連なることなく, 血は流されたままであるように見える。けれどもそれは(イエスがあらかじめそうなると考えていたかどうかはともかくとして) 遺された仲間たちに引き継がれることになった。いや, それがあまりに大きな傷だったからこそ, 遺された仲間たちはそれを引き受けざるを得なくなった(リクール(1984/2008)は, 「苦難の歴史は, 「語られないが, 引き受けられる歴史」なのである」という)。「ことば」なきそれは, 「ことば」なきままに, 遺された仲間たちに引き渡された。そしてそこに「ことば」をあてがっていこうとする極めて困難な試みは, 静かに動き出していったのだ。「歴史上の人物としてのイエスにとっては, この謎は解けないままで終わったのであり, いまなおそのまま終わっている。イエスの生涯は未決の問いで終わったのである。その謎は彼自身においてではなく, 彼の死後に残された弟子たちにおいてはじめて解けることとなる」(大貫, 2003)。

このことはむしろ, セラピストになるという営みが極めて人間的な営みであることを思わせる。ここでいう人間的な営みというのは, 神との関わりなくなされるという意味でも, 人為的なという意味でもない。それはむしろ人間に備えられた, そしてこの「備えられた」に主語をあてがうのならば, 人間を超えた存在—神—によって, その存在との連なりのもとに, 人間存在に付与された力能といえる意味のものである³⁵。そしてこの人間的な営みを引き受けるようにしたのは, 「神の身分でありながら…人間の姿」(フィリピ 2:6-7)として生きたイエスだったのである。そこに端緒をもつ何か人間たちに引き継がれ, そしてそこから「ことば」をあてがう小さな動きが胎動し始める。イエスが「傷ついた癒し手」であったことは言うまでもない。イエスはまさに, 福音書に描かれている世界の, 普遍的, 通底的な

「傷」と対峙し続けた。そしてその営みは、最期は十字架の刑死というかたちで終わった。しかし「ことば」を絶するままにされているその何かは、その何たるかははっきりとはされないままに、またそれだけに極めて大きな何かとして、遺された人間たちに引き渡されていく。それを引き受けていくだけの力能の付与とともに。イエスは、遺された仲間たちを—それは現代を生きる私たちをも含め—「傷ついた癒し手」にしうる何かを引き渡した。そこには引き受けざるを得ないような、それ以外の選択は起こり得ないような何かの内包されていた。セラピストになるという営みは、遺された人間たちによる、そこを端緒として始まる人間的な営みということになるが、しかしそうした営みを開始させたのは、他ならぬイエスであり、その十字架の死だったのだ。イエスの十字架刑による死はあらゆる「ことば」を撥ねつける。しかし「ことば」なしには生きられないというのが私たち人間のありようである。ただそのなかで私たち人間にはあらゆる理不尽に、艱難に、そして「傷」に、「ことば」をあてがっていき力能が本来的に備えられている。そしてそのありようを、「傷ついた癒し人」は生き抜く。それは、私たちが「ことば」を生き、その「ことば」によって私たち人間は決して無力なものではないということを教えてくれる。イエスの十字架による死と、その後の遺された人たちによって見出された「傷ついた癒し人」の道のりは、それが人間に備えられた、人間の本来的な営みであるということ、そして人間というのは、大きく口を開く無意味の深淵に力なく引き込まれそうになりながらも、「ことば」によってただ無力なままではない存在として存在しうるように造られていると、そうした力能が備えられていると、そのように教えているように思われる。

「傷ついた癒し人」の概念について、またセラピストになるということについて、先に論じたリクール解釈学に連らせていきながら総括しておこう。ナウエンにおいても、ユング（ユング派）においても、またランボーにおいても、それにイエスやその死後に遺された人たちにおいても、「傷」はいわば人をセラピストにするための契機になっている。ただそのためには、傷がセラピストによって十全に深められ汲み尽くされなければならない。それがなければナウエンのいうように、それは「霊的露出狂」に墮する。傷とはいわばトラウマ、「ことば」をあてがいようのない痛みである。それはリクールで取り上げたミメシス I の領域に重なる。そこからセラピストはそれを汲み尽くす。その傷が何たるか、その傷が自身にとってどのような意味を有しているのか、その傷が伝えているものは何なのか、その傷に痛みながらセラピストはその傷の何たるかを洞察していく。その営みを通して、傷は人間存在の普遍的なものにまで深められ、高められなければならない。それはセラピーとい

うものの道のりを知ることに繋がっていく。セラピストは今、セラピーというものが持つその道程を知る者になっていく。それを「作品化」、「統合形象化」の動きと考えるならば、セラピストはミメーシスⅠからⅡへの実存的道のりを歩んでいることになる。ユングやユング派は、セラピーそれ自体における傷の不可欠性について論じていた。傷はセラピーの展開の端緒となる。そしてそれは一つの治療体系にまで高められていく。またナウエンにおいてもユング（ユング派）においても、傷は個人に収斂するものではなく、「私」と「あなた」において分かち合われているものであり、さらに人類一般に遍く深く横たわっているものである。いわば傷それ自体が、ミメーシスの道のりの中で何か別のものに変容したともいえる。セラピストの傷が忌むべきものから、そうではない、むしろそこに巨大な「悪」ともいえる何かを見出し、それに対峙するために不可欠な資産としての姿に変わる。そのこともまた、ミメーシスⅠからⅡへの展開に重なるありようを持っている。そして今、セラピストはその道のりを知る者として、この「物語」を司り、クライアントがこの「物語」を潜り抜けることを通して、クライアントの傷もまた、偶発的不幸によるものから召命的引き受けに値するものへとなりうる。もちろんこの「物語」は固定的なものではありえず、この臨床関係において、両者によって生き抜かれるものである。そしてそれは「作品」を通じて変容する「読者」のありよう、つまりミメーシスⅢに重なるありようである。

セラピストは傷を通して、その傷を生き抜くことを通してセラピストになる。そしてそれは極めて解釈学的な実存のありようである。この実存の展開させる解釈学的道程—それこそを、セラピーを考え、セラピストとは何かを考え、それらの問いを考究する本稿全体における方法にすることが可能になる。イエスにおける「信じること」の本質と、「信じること」のできなさに覆われる世界との対峙のありようについて（第3章）、イエスの巡り歩いた土地や人々とそこに孕まれた「歴史」について（第4章）、また猛々しい情緒が行き交う人間関係をイエスがいかに生き抜いたかについて（第5章）、そして「出会えなさ」に常に付きまといられるイエスの道のりの中で、イエスが「出会い」というものをいかに捉えていったのかについて（第6章）、これから進めていくこれらの論考を支える視座となる。

方法とは、求めるものを追求し、そこにたどり着くための道のりを指し示すためのものである。そしてその道のりは、そこを歩もうとする者によって実際に生き抜かれなければならない。ここにおける方法とは、そこを生き抜こうするときにはじめて見えてくる道のりなのである。またそれはその求めるものの外部から与えられるようなものではなくて、その求めるものそれ自体と切り離すことはできず、それ自体から、その内部から湧き出るようなもの

である。そのような意味での方法を、これまで論じてきた「解釈学」、「ミメーシス」、「傷ついた癒し人」の概念とともに最後に総括しておきたい。

第5節. 方法—解釈学, ミメーシス, 傷ついた癒し人

これまで本稿全体における方法を明確にするためのいくつかの概念, ものの見方, 視座を取り上げてきた。心の傷の回復ということやセラピーという営みを「ことば」を探し求めていくための営みであるという視座に立ち, それを失った心の状態である「トラウマ」と, そこから「ことば」を見出していくその端緒として「ケリュグマ」を取り上げた。そしてそこからリクルの解釈学へと連鎖させ, その「ミメーシス (I, II, III)」の概念によって, セラピーの展開, また心の傷の回復の道のをより明確に浮かび上がらせることのできる可能性を見てきた。そしてこの道りというのは, 他ならぬ一人の人間がセラピストになるという道程の中で潜り抜けなければならないものであり, そこに「傷ついた癒し人」の概念が取り上げられることになった。そしてこの概念の検討によって, それがまさにミメーシスの (往還的, 循環的) 道のを歩むものであり, セラピストになるための, セラピストであるためのセラピストの姿を描くものであることが見えてきた。それは, 傷を有し, 傷に開かれ, 傷を通して, 傷を潜り抜けることによって, クライエントの傷に対峙していくという姿を持っていた。本稿においては, ここに取り上げ考察した道り, ものの見方, それを歩む者のありようを携えて, それを方法として, 福音書のイエスに近づいていく。ここで方法とは, 歩もうとするその道のを照らし出し導くというニュアンスを持っている。イエスは「ことば」を絶する艱難を蒙る, イエスはその艱難の何たるかを深く洞察していく, イエスはその艱難に対峙する, イエスはその艱難を十字架の死に至るまで生き抜く—それは現代を生きるセラピストにとって, はるか昔の話であり特定の宗教の教義にすぎないというものではなく, 今まさにセラピストとして生きていこうとする中で, セラピストになること, セラピストとして立っていることに重なり, そこに大きな示唆を与えるものになると考えている。セラピストが「傷」に対して開かれ, 危機を招き入れることができるほどに傷つきに開かれているならば, それは当然, 激しい艱難をセラピストにもたらすことになる。それはイエスの十字架の出来事に見てきたことであるし, これからさらに考究されていくことである。そしてそれを引き受け担おうとするならば, セラピストはその「傷」を深く洞察し, その「傷」を生き抜くことができなければならない。そしてその道のを徹底して生き抜いた存在に聴従していくということは, そうあろうとするセラピストに, 存在論的にも, 営為的にもその基盤を示唆するものとなるはずである。そこにセラピストがイエスに聴くということの意義を見出すのである。

方法とはその探求する中身と独立したものとして外側から与えられるものではないし,

とりわけ人間の心を探求する学問においてはそうであってはならない。それは解釈学の系譜をたどることによって確かめてきたとおりである。方法とはこのようなものではないかと思われるイメージをここで提示したい。それは川のようなものである。太古の昔、激しい危機的な雨によって、水は一つの流れを形成するに至った。川は水が削り取ったものである。大地にあらかじめ設えられたものではない。大地はその形状によってその流れの方向に関わったとはいえるが、川を川として削り、それを形成したのは危機の水の流れである。かたちなき水が、その痕跡として、かたちとして川を形成した。かつて水はそのように流れたのである。今も川縁や川底には危機の水の流れが削った切れ込みが幾多も残っている。ここで水は探求すべき「中身」を指している。それは危機を孕んでいる。そして川はその「方法」であり、そのかたちなき危機の「中身」を通す「かたち」である。流れを方向付けた大地の形状は、いわば人間の思考的傾性、世界をそのように認識するという人間一般の認識的傾性に相当するといえる。川—「方法」—はかつて危機の水の流れが削ったものであり、いわば「中身」が作り上げたものであり、かつての「中身」の形状である。—そこに今、再び激しい水が流れようとしている。それはその時以来の危機であるかもしれないし、あるいはそれを超えるものになるかもしれない。方法は激しい危機によって更新される可能性を持っている。しかしそうではあってもこの新たな危機の流れに道のりを与えようとするのが、かつて危機の水の流れによって削り取られ形成された川である。川はかつての危機の流れに相応しい道のりを形作ったが、今起こる危機の流れの道のりとして、またそれを通す。かつての危機は、今起こる危機と、危機においてつながっている。かつての危機が用意した道のりは、今起こる危機の道のりになりうる。それは今訪れる激しい危機の流れによって、さらに切れ込みを入れられ、その姿をいくぶん変えられることになるかもしれないけれども。それでも川は、最後までこの新たな危機の水の流れを与え、危機にかたちを与えようと働くだろう。新たな危機の水の流れによって切れ込みを入れられた川はまた、次の危機にかたちを与える「方法」となるだろう。それは危機によって姿を少しずつ変えられ、また次の危機を受け入れるべく待っている器である。

用いられる「方法」と探求すべき「中身」との関係をそのように考えることはできないだろうか。「方法」は危機の流れの痕跡として形づくられてきたが、また新たな危機の流れを通し、そこにかたちを与えていきうる器になる。それはまた新たな危機によって、そのかたちを変えられることはあるかもしれない。しかしそうであっても、それは新たな危機に対してあてがわれ、そこにかたちを与えつつかたちを変えていく器である。本論文においては、

この川—「方法」—相当するのが、「ことば」を探し求める営みとしての「解釈学」であり、「物語論」であり、そこにおける「ミメシス」の概念である。そして新たな激しい危機の流れに相当するのが、艱難を通してセラピストになるということがいかなるものであるのかという問い掛けである。そしてそれを他ならぬイエスの姿—かつて最も激しく「川」を削り、もっとも激しい危機の水の流れとなった出来事の一つ—に見ていこうというのである。イエスこそ、味わった艱難とセラピストであり続けるということのスケールの大きさを持つ存在は他には見出しにくい。それは研究の対象ではない。それは対象であることを超える。しかしそこに聴従していくとき、むしろ私たちの方が変容させられていることに気が付くはずである。解釈学とは、「私」の切実な問い掛けをもって他者たるテキスト世界に住み込むことであり、そこに「私」とテキストとの共同的地平が開かれることであり、そこでテキストの声を聴くことであり、そしてまた新たな「私」の変容に与るという一連の実存的営みであり方法であった。それを携えて、これからイエスの姿を追い、イエスに聴いていくことになる。あるいはその道のりは、人がセラピストとして生きるなかで、すでに着手されているといえるものなのだ。

第3章：信頼・信仰・信じること—その臨床心理学的・神学的考察

第1節. 問題の所在—「信じること」の断片

「信じること（信頼）」を描くのは難しい。当然それは目に見えるものではないし、そもそもめったに意識されるものではない。それは普段は暗黙のうちに伏されていることが多いし、そのうえで行われる数々のよしなしごとに我々はかかずらっている。人は歩く、話す、愛し合う。歩き、話し、愛し合うだけで手いっぱいである。けれどもそれらをそもそも成り立たせているところのもの—「歩く」べくそれを成り立たせている地面が、「話す」べくそれを成り立たせている言葉そのものが、また「愛し合う」べくそれを成り立たせる愛とは何か問われることはめったにない。それと同じように、人が「生きる」という上で、そもそもそれを成り立たせている「信じること」に目が向けられることは少ない。

「信じること」の危機や瓦解ならもう少し描きやすくもなるだろうか。人は生きる上で甚大な危機に陥ったとき、そのときに初めて「信じること」が、そのなさによって初めてそれが気分や気配として（ムンクの叫びにおける赤く揺らぐあの空のように）、あるいは認識的違和として（「徴候的認識」³⁶の先鋭過敏化とでもいえるような）、その姿が（むしろそのなさが）浮かび上がる。そのような断片ならばここに集めてみるができる。それらを通して「信じること」の姿をまずはおぼろげに浮かび上がらせるところから始めたい。

村上春樹（1987）の『ノルウェイの森』は古井戸の話から始まる。草原のどこかにある古井戸はしかし、そのありかははっきりと分からない。それは囲いも柵もなく、暗黒の口は草の茂みに隠されている。だからときおりそこに人が落ち、その暗黒に飲み込まれてしまうことがある。その助けは決して聞かれることはなく、そこで人はじわじわと死んでいくほかはない。「あなたは絶対に落ちることはない」—後に自殺することになる「直子」は、「僕」の手を握りながらそう断言する。そしてこうして手を握り合っている限り、自分もそこに落ちることはないのだと。けれども彼女は手を握っていることができなかった。そうすることを選ばなかった。そして暗黒の古井戸にさらわれていった。

マルグリット・デュラス（1960/2014）の『ヒロシマ・モナムール』には、フランス人であるヒロインが、第二次対戦さなかの二十歳のころに自宅の地下室に閉じ込められていたことを回想するシーンがある。彼女はドイツ兵と交際していた。非国民である。そして恋人は彼女の面前で銃撃により命を落とす—そして彼女は狂気に落ちる。彼女が地下室に入れられることになったのはこうした事情による。この地下室には小さな空気孔のようなもの

があって、そこから人々が歩くその足だけが見える。「世間の人たちが、私の頭上を歩いていくの…私が地下室にいることを、世間の人には知らない」。彼女は地下室で狂気のただなかにいる。その上を理性は規則正しく歩いていく—「平日は早足で、休日はゆっくりと」。ある日どこかの子どもが落としたビー玉がその空気口から地下室に落ちてきて、彼女はそれを拾い上げる。彼女にだんだんと理性が戻ってくる。彼女は地下室を出て、パリに向かう。そして今、1957年の広島にいる。そこでの日本人男性との不貞な出会いは、癒えることのない地下室の狂気につながっている。

統合失調症の治療、ことにその精神療法的接近は、「深い井戸に雪を入れて、埋める作業」にもたとえられるという（鈴木、2004）。これは「担雪埋井（雪を担いで井戸を埋める）」という禅語のことを言っている。井戸を埋めるためにいくら雪を投げ入れたところでそれはほとんど徒労に近い作業である。大きく開いた穴、それも地下深くの巨大な水層につながるその穴を塞ぐことは容易ではない。ましてやそれを雪で以って果たそうとする試みは、見込みのない愚行でしかないのかもしれない。けれども治療者は日々の治療の中でそれを行う。行い続ける。それが愚行と見られる試みであったとしても、その試みがいつか地盤を築き、患者の心に開いた底なしの穴を塞ぐことになるかもしれないという微かな希望を持ちながら。これは統合失調症に限らず、あらゆる困難なケースに対して治療者が実感するものだろう。ここで患者の心に開いた底なしの穴とは、あえて言葉にしてみるならば、それを何と云えるだろう。あるいはそれを埋めようとしている治療者の営みは。それを「信頼」という言葉でつなぎとめてみる。患者の心に開けられていて埋め合わされていないのは、自分に対する信頼、他者に対する信頼、自分を取り囲む世界に対する信頼。「自己とは関係である」³⁷（キルケゴール）とするならば、あらゆる関係に対する信頼。自己との関係、他者との関係、世界との関係—あらゆる関係への信頼。治療者は患者に関係することを通して、患者の心に空いたこの穴、この信頼（の崩落）を埋め合わせていくべく患者に関係する。多くの無力と、非力と、拒絶に傷つけられながらも、いつか信頼の基盤がほのかに立ち上がってくることを信じながら関係し続ける。

思えばエリクソンの「基本的信頼感」もこれらのイメージに重なる概念である。「基本的」は **basic**。base は地面や基盤。「ここで私が「基本的」というのは…それが特別意識されるものではないという意味である」（Erikson,1959/2011）。またエリクソン（1997/2001）は「基本的強さ（**basic strength**）」ということを用いる。基本的信頼感と不信との揺らぎを生き抜くことを通して、最後には前者に比重を置くことのできるパーソナリティを獲得してい

くことを通して、そうして人に備わっていく「強さ」。ここでそれは「希望」とされる。希望は hope。それは hop (跳躍) につながるのではないかというエリクソンの言葉遊び、ないし「言語的含蓄」とか「(言語の持つ) 内的論理」(1997/2001)。人は基盤を踏みしめながら (あるいは赤ん坊は体を横たえながら)、それが意識されることもないくらい当たり前にその基盤を信頼し、そうであるからこそ人はそこからその生の営みを進めていく (hope のもとに hop させる) ことができる。その基盤に大きな疑いが生じ、またその基盤が破れ、底なしの陥穽にさらわれていくとするならば、それこそ存在それ自体にひびく大きな危機であることは言うまでもない。赤ん坊はその身長の数倍もの高さにおいて母親の腕に抱かれ、その身を預けている。赤ん坊は危険を感じないのだろうか。腕はいつ離されないという保証はない。そうなったときにどこかに掴まるだけの握力も、落下した時に衝撃を和らげるための反射もそのための知恵も経験も赤ん坊は有していない。それでも赤ん坊は我を抱くその腕を信じ、ただ幸せそうに眠っている。赤ん坊は基盤を信じている。思考によってではなく、思考以前の領域で、全身で、全存在で、母親のその腕を信じ、そこに身を委ねている。

福音書にもそれに通じる場面がある (マルコ 4:35-41)。イエスと弟子たちは舟で湖を漕ぎ出す。船出を決めたのが夕方とあるので、しばらくすれば辺りは真っ暗になったのかもしれない。そこに突風が起こる。舟は揺れ、波をかぶり、甲板は水浸しになった。弟子たちは慌てふためく。しかしイエスは眠ったままである。そして弟子たちに起こされたイエスはやおら起き上がると、風を叱り、湖に「黙れ、静まれ」と言った。すると風は止み、湖はすっかり風いだ。そして弟子たちに言った、「なぜ怖がるのか。まだ信じないのか」。イエスのもとに迎え入れられた弟子たちは未だ信じることを知らない。基盤の揺らぎに怖れを募らせていくばかりである。「福音」とはいわばこの基盤のことであり、これこそがイエスが弟子たちに、また人々に告げ広めようとした要諦である。そしてそれは、人の存在のその最も底流において、その基盤において、「信じること」が成り立つこと (信じて然りな世界というもの) が既に到来しつつあること (マルコ 1:15)、かつそれが神からの確かな保証のもとにそうであることを意味するところのものである。

「信じること」—ここまで描いてきたように、それは見えない、けれども人はそれに支えられている、それなしに人は生きていられない。けれどもそれは普段は決して自覚されるものではない。その上を普段我々は自明のもとに歩んでいる。それは危機においてはじめて、そのなさによって、我々はその存在を告げ知らされる。その危機はたとえば、地盤の決壊、落下、陥穽にさらわれること、人々から遠く離されること、当たり前の日常が突如違和に満

ちたものになること、孤絶のもとに置かれること、存在の基盤が割れること—先の断片的シーンはそのようなイメージを伝えていた。またそれは自らの内にありながら、自らによって培ったものでもない。いわばそれは「私」が「私」になる前にすでに「私」のうちにあり、そして「私」を成り立たせているもの。それはまた決して確かなものではない。それは決して盤石なものにはなり得ない。リジッドな性質にはない。ときにそれは壊れる。そして壊れたそれを修復していく道のりは、長く細くそして暗い。けれどもそこに人類はほのかな灯を備えてきたこと—イエスやエリクソンや「担雪埋井」の治療者のように—は忘れてはならない。

セラピストとして我々は、あらゆるケースにおいてそれと関わり合っている。その疼きが鮮血のように際立っていることもあれば、ほとんど奥に隠されていて見えないこともある。そのない（その微弱な）心に触れ、こちらの心に荒寥とした風が吹き込んでくるのを感じることもある。それはセラピーの空間を覆う。セラピストはその空間の一部としてその作用を蒙る。クライアントの心とセラピストの心とセラピーの空間とが混濁するような、そのようなフェイズにセラピストは入り込む（入り込んでしまう）。そういうかたちでセラピストはそれを感知する。見えない、自覚されないそれが、その心象風景が、その危機がいかなるものであるか、それがセラピストのなかに次第に輪郭を帯び始める。セラピストが対峙しているのはまさにそれである。それ（の危機）との対峙は、セラピストをその陥穽に飲み込むことになるかもしれない。それとの対峙は恐れと禁忌を喚起する。けれどもそれは対峙しなくてはならないものだということも分かっている。なぜそう思うのだろうか。それは穴の開いた心を目の当たりにしたときの一人の人間としての本然の心の動きであるように思われる。「スプラנקニゾマイ σπλαγχνίζομαι」—新約聖書では、根拠なしに発動する心の動きをこのようにいう。たとえそれとの対峙が、恐れと禁忌と嫌悪すらをも喚び起こすものであったとしても。

本稿ではここでスケッチしてきたように、「信じること」を扱っていく。その内実、その成り立ち、その蹉跌、そしてその修復について、臨床心理学（狭義の「臨床心理学」だけでなく、発達心理学や精神病理学など、臨床に関わる領域をここでは幅広く含ませる）と神学の観点からそこに射程を定め、その輪郭を浮かび上がらせていく。それは見ることもできず、自覚を超えたものでもあり、またその修復は容易ならざるものではありながら、ここでその手掛かりとする臨床心理学や神学は、その道のりを照らすためのほのかな灯りを我々人類に提供してきた（あるいは同時に、その困難という暗い影を落とし続けてきたのかもしれない）

いが)。一方は「心」を、また一方は「神」を射程に定めるその道なりに「信じること」の手掛かりを得たい。その導入として、まずは「信じる」という言葉そのものについて考えてゆく。そこに関わる言語群の描き出す世界にも、「信じること」への手掛かりを見出すことができると思うゆえである。

第2節. 「信じること」の言語的考察

「言葉ともの」(フーコー)³⁸という。ここでいう「もの」とは言葉によってつなぎ留められ、指し示されるそれ以前のもの、それそのものの原初とでもいえるものである。それは言葉によって射抜かれ落下する手前にあり、何にも制御を受けることなく、生々しくうごめいている。「ものの殺害」(ラカン)³⁹という。その犯人は言葉である。けれども「もの」は言葉にこびりついている。言葉の根にそれはその痕跡を残している。言葉を手掛かりにして私たちはそこに近づくことができるかもしれない。「信じる」という言葉そのものを手掛かりにして、「信じる」ということがそもそもいかなるものであるのか、その原初の姿を浮かび上がらせることができるかもしれない。

「私は神を信じる」は英語で「I believe in God」である。同様に「私は彼を(彼の人格的信実性を)信じる」は「I believe in him」である。もし「I believe him」と言うならば、それは「私は彼の言っていることを信じる」というニュアンスになる。ここには前者が自動詞、後者が他動詞という違いがある。日本語において「信じる」は他動詞として用いられる。ゆえに「神を信じる」と表現される。しかし英語においては、それがとりわけ神、あるいは人の人格的信実性を信じるというときには、「信じる (believe)」は自動詞である。だからこそ、「I believe in God」はひとまず「私は神を信じる」と訳されるものの、そこにはそれとは異なるニュアンスがあるはずである。

自動詞といえ、**「ある (be)」、**「生きる (live)」、**「立つ (stand)」、**「歩く (walk)」****などが思い浮かぶ。それは主体の主体それ自身における状態や行為を表すものである。他動詞はたとえば「I get something (私は何かを手に入れる)」における「get」のように、主体が他に作用を及ぼす行為や状態を表す。ただこれは自動詞と他動詞の一般的説明に過ぎない。先ほどの believe はこのことをどう踏まえればいいのか。私は彼の人格的信実性を信じる (believe in)」と「私は彼の言っていることを信じる (believe)」の違い。自動詞と他動詞の違い。それがもたらすニュアンスや意味の(おそらくは決定的な)違い。まずここで後者は「主体が他に作用を及ぼす行為や状態」という先ほどの一般的定義からはずれるようにも思えるが、しかし「他を把握する(言っていることが分かる)」という意味においては、概念的にその定義に収めることのできるものであると考えることができる。「私」は「彼の言っていることを把握し(掴み)それを是であるという判断を下す(及ぼす)、つまり「信じる」。このように考えればこの「信じる」が他動詞であることが理解されるだろう。一方、前者の自動詞表現においては、「他を把握する」ということは本来的にかなうものではなく、****

その人格的信実性を（十分には）確かめることはできないけれども、それでも「彼」に対して、主体は「信じる」という主体の状態を保つ、というニュアンスになるだろう。あるいはそもそも「他を把握する」というような「他」との関係において発動する「信じる」ではなく、つまり把握しうる「他」があって発動するような「信じる」ではなく、むしろそのような「把握可能対象」との関係における行為や状態というよりも、主体にとっては対象化しえない、対象という輪郭を帯びない、それゆえに主体を超えた、主体の方がむしろそれによって「信じる」という状態にせしめられるような、そのようないわば「対象ならざる（主体には不可知で主体よりも大きな）非把握的存在」における、主体の状態であり行為であるということができよう。このことを踏まえ、日本語の不自然さを犯して訳すとすれば、「I believe in him」は「私は信じるという心の状態にある（心の状態に置かれている）、彼（の内部にある「把握不可能対象」たるその信実性）に対して（において）」ということになる。対象化されない、対象化しえない、ゆえに「私」の内側における事態とも、外側におけるそれともつかない、また能動（信じるという状態にある）とも受動（信じるという状態に置かれる）ともつかない—そのような位相における「信じる」が、いわば自動詞（believe in）における「信じる」のイメージであるとひとまず考えることができる。

ここにもう一つ疑問が生じる。「信じる」にまつわる英単語はそのほとんどが前置詞「in」に従える。「believe in」のみならず「trust in」、「confident in」、「faith in」など。先に論じたように「信じる」の自動詞的ニュアンスというものがある。そしてそこにあえて対象（それが向かう先、置かれるもと）—それは「非把握的存在」であった—が示される時、そこには「in」が用いられる。「私は神を信じる」は「I believe in God」だった。この「in」がさらに「私は神を信じる」という日本語訳をそこから大きく異なったものにしてしている（この日本語訳には「in」のニュアンスは微塵もない）。ここで先に述べたことを踏まえると、主体は「in」以下の語句（ここでは God）の中に含まれるというニュアンスになる。つまり主体は「in」以下の語句という、主体よりも大きなものの中に身を置いている。それはまさに主体にとっては「把握可能対象」などではあり得ず、むしろ「非把握的存在」として、主体はそこに内包されている。あるいは包括している方の「in」以下の語句こそが、主体を把握し対象化しているとすらいえるような状況である。

実はこのことは英語に限ったことではない。福音書の原典であるギリシャ語についても同様のことが言える。マルコ 1:15 には「福音を信じなさい」と翻訳されているイエスの言葉がある。これはイエスによる宣教の初めの言葉であり、またイエスの活動全体を包括する

言葉とされる。そしてこれは「福音（という対象，存在）を信じよ」でもなく，いわんやそれを「信仰せよ」と言っているのでもない。「πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ」—πιστεύετεは「信じる（の命令形）」，εὐαγγελίῳは「福音」，τῷはその定冠詞，そしてἐνはここで英語の「in」に相当する前置詞である。この点について加藤（2013）によれば，ἐνは前置詞以下の状況（ここでは「福音（τῷ εὐαγγελίῳ）」）の内部に主体が身を置いて，その内部において，というニュアンスを持っているという。だからこそこは，「福音を信じなさい」ではなく，「福音という情報が作り出す状況の内部で πιστεύετε であれ（信頼した状態であれ）」と表現されるものであるという。あるいは田川（1972，2008）もこの ἐν を踏まえながら，「福音というものの広がりの中に自らの身を投じて，それを自分の生の場として生きよ」（1972），また「「福音」というものを根拠として「信じる」という態度を持って…あるいは「福音」という場においてこそ「信じる」ことが成り立つ」（2008）というニュアンスを提示する。ここにはさらに ἐν という前置詞や「信じる」という自動詞のニュアンスの広がりを見ることができるように思われる。つまり「大きな広がりの中に身を置く」というだけでなく，その広がりの中に「身を投じる（委ねる）」というニュアンス，また信じるという状態の「根拠」であるというニュアンス（「文法的には福音とは信ずる行為の対象ではなく，信ずる行為の根拠となる」（田川，1972））である。ここからこれらについて検討してみる。

まず「身を投じる（委ねる）」という ἐν のニュアンスを浮かび上がらせるために，ここで再び英語を参照しよう。in を従える動詞に engage, involve, invest などがある。これらはみな「関係」，「参加・従事」，「没頭（打ち込み，注ぎ込み）」というありようを描く。ここで主体は in 以下に，その存在を注ぎ込んでいるというありようである。そしてここにはある広がり（この広がり是非把握的であり，観念的なものである）の中に自らの身を置くということに加え，そのような広がりの中に主体自らを「投企する」というニュアンスが含まれている。「その広がりの中において」「従事」「没頭」しているということに加え，「その広がりの中へ」「関係」し「没入」させるという投企的動きというニュアンスを見出すことができる。

この「投企性」は，前置詞 in を伴った自動詞「信じる」によってさらにそのニュアンスが明確になる。ここで自動詞「信じる」における，主体と「非把握的存在」との関係（ならざる関係）について考えてみる。その空間的理解について言えば，主体は小さく，「非把握的存在」はそれを包括するだけの大きな広がりである。それではこの関係の時間的理解についてはどうだろう。それは一般に，「非把握的存在」が先在し（あるいはそもそもの始まり

からそれは存在していて)、主体はそれに後発している。少なくとも「信じる」という状態になる(置かれる)主体のありようは、「非把握的存在」に遅れを取っている。主体は小さく後発で、「非把握的存在」は大きく先行している。そしてそこに関係というものが発生するのならば、それは主体が「非把握的存在」に「投企する」というかたち、ないしそれと同じことを反対側から描くならば、「非把握的存在」が主体を「迎え入れる(歓待する)」というかたちにおいてしか想定できない。小さく後発な主体が、大きく先在する「非把握的存在」に関係するという状況を想定したとき、そこには前者が後者の広がりの中に投企するか、あるいは後者が前者を迎え入れる(歓待する)というあり方において以外、そこには関係の起点を想定できないからである。そしてそれは一対一の関係というよりは、むしろ一対「全」の関係である。つまり自動詞「信じる」のありようには、「その広がりの中に身を置いて」というニュアンスだけではなく、「その広がりの中へ投企して、ないし、迎え入れられて(歓待されて)」というニュアンスが内包されていると考えることができる。これを前置詞 in を伴った「信じる」の「投企＝歓待性」と名付けることにしよう。

さらに「信じる」行為の「根拠」としての in (ἐν) について考えてみたい(マルコ 1:15 の田川訳のうちの一案、「福音」というものを根拠として「信じる」という態度を持て))。ここまで「信じる」ないしその前置詞 in (ἐν) に、「その広がりの中において(内包)」と、「その広がりの中へ(投企＝歓待)」というニュアンスを浮かび上がらせてきたが、ここでもこれらも敷衍させながら考えていく。まず、信じる根拠としての in というのは、in 以下に「福音」を置いて考えると、「私は信じるという心の状態にある(になる)、その私の状態は福音というものの存在を根拠として」と表現できる。これは、「私」の「信じる」という状態を「私」が「福音」に根拠づけているということでありながら、同時にそれは、「私」の「信じる」という状態が「福音」によって根拠づけられるということでもある。「私」が根拠づけるという方向と、「私」が根拠づけられるという方向の双方性。そして先に論じた、主体の小さく後発であるということ、また「非把握的存在」の大きく先在であるということ踏まえると、この根拠関係は、より後者に傾いていく。つまり「私」が根拠としてゆく、「私」が根拠づけるという方向は、「私」が根拠づけられる、「私」の根拠となっていくという方向に重みをシフトさせていく。ここでそもそも「私」の「信じる」という状態とはどのようなものだったかを想像しておく必要がある。それは端的に言えば、「私」という存在、生、実存は肯定されているのだということを確認にそうだと思えること、ということができるだろう。そしてここではそのような状態が、「福音」というものの広がりにおいて根拠づ

けられていく。このことを推し進めて理解していくと、「私」の存在、「私」の実存、「私」の生というものが肯定されていると確かに思うことのできる（「信じる」という状態になる）ことを根拠づける「福音＝非把握的存在」という広がり、という意味合いになる。そしてそういう主体の実存の「根拠」や基盤となる「福音＝非把握的存在」の中に「内包」されているという、またそこに「投企」し「歓待」を受けてあるという、「信じる」（と前置詞 in (ἐν)）の輪郭が浮かび上がる。「内包」、「投企＝歓待」、そして「根拠」の in (ἐν) は、それぞれが色合いを醸しながら、全体としてこのようなありようを描き出す。

ここで神学の文脈から、自動詞「信じる」についてのきわめて示唆に富む叙述を取り上げ、その輪郭をより明確に浮かび上がらせたい。本章でも後に取り上げることになる千葉(2018)におけるそれである。ここには、「魂の根底(ボトム)」あるいは「限界状況」における「信」（「信じる」、「信じること」）には目的語が伴わないという記述が繰り返し強調されている。ここで「信」には、人格的側面と認知的側面がある。その両者を明確に分けることはできないものの、「信」の認知的側面の、思考や認識によってつまり「分かっていく」という過程を通して確かめられていく「信」のありようよりも、より「魂のボトム」における態勢としての人格的要素たる「信」がある。一人の人間において、言うまでもなくそれらは相反するものとしてあるのではなく、「信じる」というありようを相補的、相乗的に支えあっている。そしてここで取り上げるのは、人格的態勢としての「信」、そしてそれはその本然的ありようとして目的語を伴わない—つまり自動詞である—ということである。どうして「魂のボトム」における、人格的態勢における「信」には目的語が本来的に伴うものではないのか。千葉はさまざまな表現でそれを言い当てようとしているように見える。ひとつにはそのような限界状況における「信」は、「認知的な懐柔を前提にすることのない状況においてのみ生起する」という。それは「あなたが存在するか否か解らないが、信じる」というパスカルの賭けのように、対象たる目的語は把握の彼方にある。あるいはこのような「信じる」においては、その主体を「内包」する何かは本来的に捉え得ず、「鏡におぼろに映るもの」（コリント I 13:12）としてしか感知しえない。またあるいはそれを見定めていくという認知的態勢はこの切迫したカイロスにおいては二次的なことがらにとどまる。また別の箇所では、人格的態勢における「信」は主体にとってあまりに広範、全体性との関係に置かれるために、それは目的語を取るという形態にはなり得ない、とされる。それは創造者という全体であり、「その全体性は極限的に広げられ」ており、「一切を統べ治めるもの」であり、「あまりにも範囲が広い」。むしろこの関係はこの極限的に広がる何かからの促しによって遂行されるた

めに、それは主体の目的語という関係のもとにはない。また別の箇所では、「対象を面前にしているからこそその目的語を必要としない端的な行為として「信」が表明される」と表現される。この「対象を面前にしている」というのは、むしろ「非把握的存在に包括されている」ないし「非把握的存在へと投企する／から迎え入れられる」と表現したほうがそのヴィジョンに近いのではないか。つまりこのような状況において主体は、「根底から肯定的な対象に自らの一切を信託している」のだが、その「肯定的な対象」は「対象」というよりは非把握的な何かである。そしてそれに対する主体の態度は、目的語のない、ただ「信じる」というあり方以外にはありえない。つまり「非把握的存在」からの迎え入れに対する、ただ信じるという応答だけが、主体に取りうるありようである。

これらの記述は目的語なしの「信」のありよう、自動詞「信じる」のありようのきわめて示唆に富んだスケッチとなっている。主体の認知的・把握的不全性、「信じる」というあり方以外には残されていない「委ねる」というありよう。またそこに「包括」されるないし「投企」する先の、捉えることのできない広大さ、全体性、広がり。そしてそれとの関係において生起する「信」のありよう。それはこれまで言語的考察を通して浮かび上がらせてきた輪郭と重なるところの大きいものである。そしてもう一つだけこの点に関する千葉の考察において興味深い点を挙げておこう。それは、このような「信」には、必然的に喜びや平安という肯定的なパトスが伴うということである。この「信」の関係のもとに主体が置かれたとき、そこには必然的に主体に肯定的パトスが生起するというのである。ここに「汝ら^を信^じること^における^あら^{ゆる}喜^びと^平安^で満^たした^まう」（ローマ 15:13）というパウロの言葉が引用される。「信じる」ことは、それが「魂のボトム」における出来事であるならば、それは根源的な生の肯定となり喜びが伴う。「信」にあるとき人は平安と喜びに包まれる。それは赤ん坊が母親の腕の中で安らぎに包まれて眠っている姿に、また母親のまなざしに小さな笑みをたたえるその姿を見つけることのできるものでもあるだろう。福音書は言う、「子ども（乳飲み子）のように神の国を受け入れよ」（マルコ 10:14）と。「信じること」（≡「神の国を受け入れる」）の探求は、子ども、乳飲み子、さらにその原初へと遡ることを要求している。「信じること」の原初は、「私」という存在そのものの原初に関わる。ゆえにその探求は、記憶の彼方にある「私」の発生の地点に遡行して行かなければならない。

第3節. 「信じること」の契機—「私」の発生のスケッチを通して

ここまで「信じること」の輪郭を、「信じる」という言葉それ自体を考察していくことで浮かび上がらせてきた。その試みは母親に抱かれる赤ん坊の姿を、またあるいは神に抱かれる人間の姿を連想させるものであったかもしれない。ただそれは言葉というものがそのように描き出したのであり、そのように考えると、やはり（先に「言葉ともの」で触れたように）言葉というのは人間の（人類の）記憶のはるか彼方の出来事をもどこかに刻みながら、それを我々に伝えるものでもあるのだ。言葉はその原初の出来事から引き剥がされたときにその代わりに持たされたものというだけではなく、また「無限を仰ぎ見るのを遮るもの」（ランボー）⁴⁰というだけではなくて。

ここではその「記憶のはるか彼方」について、「私（主体）」の（誕生を含めた）発生のモメントについて触れていきたい。なぜならそこに「信じること」の原初的契機があると考えられるからである。「私」の発生は「信じること」と分かちがたく結びついている。それは同時的であり、相補的であり、そもそも源を一にするもの同士にも思われる。しかしそれらはともに、原初の姿においては自覚的、自力的なものではまったくない。その契機・モメントはいわば、「私」が「私」になるそのずっと手前における出来事、それは「私」において起こったことでありながら「私」の記憶を絶した彼方にあるもの。しかしそれなしには「私」が「私」になることはあり得なかったその決定的な契機・モメント。「私」の身に起こりながら、それが「私」の決定的起点でありながら、「私」の記憶も（主体的）参与も及ばないもの。その原初の風景を試みにスケッチしながら、それを引き金にして、「信じること」の輪郭を発生のカイロスとトポスから浮かび上がらせていきたい。

<「私」の発生のスケッチ>

「私」はまだない。「私」は「すべてのもの」の一部であり、そこに含まれている。まだない「私」はそこにあって満たされており、そしてそこには時間はない。いつからか「私」はそこにあって、そしてそこで「私」は無時間的^{もどろ}微睡眠のなかにいつまでもたゆたっている。「私」には輪郭もない。だから内も外もない。「私」は「すべてのもの」に連なっている。そこは上も下もない、「私」には重さはない。ただ浮かぶようにたゆたっている。そこには昼もなく夜もなく、「私」には目覚めも睡眠もない。すべては微睡眠でしかない。「私」は生命ともいえないのかもしれない。ただ「私」はそこにおいて満たされている。変化は起こらない。のっぺりとした微睡眠のなかに、のっぺりとした微睡眠として、「私」はそこにある。

「すべてのもの」の一部として、「すべてのもの」に含まれて。「私」はまだない。このまま「私」がなくなったとしても、そのことにすら「私」は気が付くこともないだろう。(①)

しかしあるとき何かが生じた。「すべてのもの」の一部として「私」はこの微睡眠においてたゆたいを同じくしていた。そこで「私」は「すべてのもの」であり、「すべてのもの」は「私」であり、それらの区別はなく、そしてそもそも「私」はない—そういうふうにして「私」は微睡眠をたゆたっていた。けれども今、何かが起こったようだ。「すべてのもの」と「私」とが少しズレた。あるいはそこから「私」が少し剥がれた。そしてそのときから「すべてのもの」は、覆いのように「私」を包み込むものとなり、いわば「私」の世界のようになった。いわば「私」と「すべてのもの」の関係がほんの少し変化したのだ。「すべてのもの」は「私」を包み込み、「私」を守り、「私」に何かを注いでいる。それが何かは「私」には分からない。それは「私」に浸透し、それによって「私」は「すべてのもの」とつながり、「私」は保たれている。しかしそのことにも、そしてこの変化にも「私」はまだほとんど気が付いていない。気が付くだけの「私」はない。そこにおいてやはり「私」は満たされている。(②)

しかしそのズレがときおり大きくなるが増えたようだ。心臓の鼓動が同期しないように、呼吸が合わないように、テンポの異なるメトロノーム同士のように、ときおりそのことを感知せざるを得なくなる。そのたびごとに「私」は「すべてのもの」の一部であるというこれまで当たり前だったことが、当たり前ではなくなっていくように感じられる。あるいはそれは「すべてのもの」の変化というよりも、「私」自身の変化ではないのか。けれどもそれは「私」には分からない。ただやはり「私」はここにおいて満たされ、やはりこの微睡眠のなかにたゆたっている。(③)

そしてついあるとき、「私」は「すべてのもの」から切り離され、ここから外に出なければならぬ時が近づいているのを感知する。その要求は「私」の内側からとも外側からともつかない突き上げによって生じてくる。それと同じくらい、「私」は「すべてのもの」とあったこの微睡眠に留まりたいと思う。けれどもその突き上げは氾濫の流れのように抗しがたく、「私」はそれに道を譲ることになる。「私」に意志などはない。ただ強引に押し出されるようにして、投げ出されるようにして、「私」は暗く狭いトンネルを流れ落ちてゆく。—そして「私」は大海原へと投げ出された。「私」は「すべてのもの」から切り離されたのだ。

「私」は感じたこともない強い光を浴びた。「私」は味わったことのない広さを感じた。とてつもない寄る辺なき (hilflos) ⁴¹が「私」を襲った。「すべてのもの」に含まれ、「すべて

のもの」に包み込まれていた「私」には、それはあまりに剥き出しだった。溶け出してしまわないだけの輪郭⁴²が、幸い「私」には備わっていた。「すべてのもの」がそれを与えてくれていたのだ。「私」は外気を取り入れては吐き出していた。それは音を伴っていた。音が「私」から出ていることに気がついた。そのとき音は声になった。声はこの大海原の遠くにまで届くような気がした。とてつもない寄る辺なさのなか、ともかくも「私」は声を上げ続けた。このとてつもない寄る辺なさが声とともに少しでも遠ざかるように、あるいはこの寄る辺なさからの助けを求めるように—誰に？何に？それは「私」には分からない。それにしても「私」はこのままこの大海原に打ち捨てられ消滅していくのだろうか。けれどもこのおぼろげな「私」がこのまま無力に消滅していったとしても、そのことにすら「私」はそのおぼろげさのために気が付くこともないだろう。ともかく「私」はこの大海原の流れに寄る辺なく身を委ねるほか何もできない。そしてその流れ着く先はきっと大きな断崖絶壁の滝のようなもので、そこで「私」は「私」にすら気が付かれることもなく消滅していくのだろうか。

(4)

そんなとき「私」は何かによって掬われ抱かれる。その打ち捨てる氾濫から「私」は掬い上げられる。「私」は繋ぎ止められたのだ。何が？「私」の生が。何によって？それは分からない。あるいはそれは「すべてのもの」とつながる何かなのかもしれない。それは「すべてのもの」の香りがする。では「すべてのもの」の中に戻ったのか？そうではないことはあの寄る辺なさが示している。ただ今確かに「私」は生に繋ぎ留められ、「すべてのもの」の香りのする何かによって抱かれている。ここで「私」についてひとつ言えることがある。「私」はここで何もしなかった、あるいはできもしなかった。ただ流れのままに流され、そしてそこで私を掬い抱くその何かに無力に身を委ねるだけだった。落下する物体が、固い地面に落ちるその直前に網に掬われる。それと大きな違いはない。あるとすればそれは、物体とは違って「私」がとてつもない寄る辺なさに襲われていたこと、それに「私」が身を委ねるといふ構えともつかない構えを取っていたということくらいのものだ。そしてその身を委ねたそのときに、その身が掬い上げられたそのときに、「私」という存在が「私」の内に微かに立ち上がり始めた。「私」が「私」になり始めている。「私」が小さく芽生え始めている。それを「私」は感じている。感じる「私」があるのを「私」は感じる。さらにその何かは「私」に眼差しを注いでいた。「私」にはそれがおぼろげにしか分からない、ただ確かにそのまなざしは他ならぬ「私」に向けられているのが分かる。それは「私」を見つめている。「私」にはそれはおぼろげにしか見えない⁴³。ただそれによって「私」は寄る辺なさから解放された

れ、さらに「私」が「私」の内に芽吹き始めるのを感じる。「私」は生きているのだ。「私」は助けられたのだ。「私」は「私」になったのだ。そしてやはり「私」は満たされている。あの恐ろしい寄る辺なさは「私」の奥深くに沈み込んでゆく。(⑤)

ここで①は創造以前の世界である。混沌(「すべてのもの」とは起源であり、大きな母^{マトリックス}胎であり、「私」はそのほんの融合的一部でしかないところのものである。②ではその混沌から徐々に引き剥がされ、「私」が微かに輪郭を帯び始める。融合的一部という混沌との(母胎との)関係が、そこに包まれ守られるという関係に変わっていく。しかし「私」と混沌は深くつながっている。③では「私」の輪郭がさらにくっきりとしてくる。それと同時に混沌が他者化し始める。自ずから同期していたものが自ら同期させていくものになる。そして④は混沌からの分離、誕生のシーンである。「私」は混沌から産み落とされ、外界に曝される。存立の激しい危機に置かれ、なす術もなく無力なままに流されていく。⑤において「私」は流れのままに流されるなか、何者か=母の腕に掬われる。「私」はそれに身を委ねる。それは「信じること」の原初的カイロスである。

このような心象風スケッチ—原初の光景の素描—は、我々の臨床心理学の中にも見つけることができるし、やはりそれは「信じること」と深く結びついている。そこでそれはどのように描かれ、そこに「信じること」はいかに関わってくるのだろうか。

マラーラ (Mahler, M, S. et al.) は、いわゆる原初状態⁴⁴を、「正常な自閉期 (normal autistic phase)」と「正常な共生期 (normal symbiotic phase)」の二つに分けて考えるが、それは段階的な移行というよりも、スペクトラム的な推移として理解されるべきものである。「正常な自閉期」においては、新生児は「胎児期の状態」に近く、「睡眠様状態」にあり、内と外の区分もなく、生物的と非生物的のあいだにあり(「植物的な存在」として)、それは対象というもののない絶対的な一時的ナルチシズムとして<自閉的な球体>に包まれている (Mahler, 和書, pp.50-52)。「正常な共生期」において新生児は、その自閉球を抜け出すものの、それでもやはり「前対象的」と言えるような、母親との境界のない未分化な二者単一体としての<共生球 (symbiotic orbit)>なかにその身をたゆたえる (ibid, pp.53-54)。そこもまた「私」のおぼろな、また「あなた」もおぼろな、そして「私」と「あなた」の区分もおぼろな融合的世界である。それらの姿は先のスケッチの①と②、そして③へと至る道に重なるものと言えよう。そして新生児はそこから「分離—個体化 (separation-individuation phase)」の道りを歩むことになるが、そこで新生児は、いわば留まること

と出立することの、また「私」を立ち上げることと「私」のない自閉的ないし共生的世界に退却していくことのきついせめぎあいの中に置かれる（「両価的傾向」(ambitendency)）。そしてその道りを「分離—個体化」の方向、つまり「私」になるという方向に進めていくのは、新生児のその内側に「情緒的対象恒常性」(emotional object constancy)が宿っていくこと、それはつまり、かつては我が身を包み守っていたところの母的なイメージを我が内に携えることにかかっている。それはかつて「私」はその一部であり、そこに結ばれていたところのもの、そして今はそこから切り離されようとされながらも、それと結ばれてあることを今度は我が身の内に見出し培っていくということである。そしてそれは、出立した先において、我が身の内外から迫りくるさまざまな危機や緊張に対して、決してそのまま無力に頹れるのではないという「私」への、また「世界」への信頼と確信を携えることでもある。またそれはここで論じている「信じること」の芽生えということに重なるものだろう。その姿はスケッチの④と⑤に描かれた、「私」と「信じること」の同時的契機に重なるものと言えるだろう。ランク (Rank, O.) の「出生外傷 (das Trauma der Geburt)」の概念は、この分離の危機に焦点を当てたものである。そしてその分析実践には期限という設定が置かれ、それによって母子一体の融合的世界 (原快) からの切り離し (原トラウマ) を事後的に収めていくための場となる（「分析は適切に期限を設定することで、患者に事後的な出生外傷の処理が可能となるようにしなければならない」(Rank, 1924/2013, 和書 p.10)）。それは今やそこから切り離された世界において、その原トラウマに翻弄され飲み込まれてしまうのではなく、そこにおいて「私」として屹立しうる「私」になっていく営みとして、それはまたここで論じている「信じること」を携えていくための営みとして理解することができるだろう。スケッチの④と⑤のありようとはまさに、「私」が立ち上がるか否かの、また「信じること」を携えうるか否かの決定的な危機のことだった。

ユング (1952/1985) はフランク・ミラーという統合失調症の女性の手記を引き金にして、そこから膨大な神話の引用と思索を紡ぎ出し、(危機的な) 魂の旅路とでもいえるような道りを描き出す。そしてそのような旅路の必然的過程として、ユングは原初の光景に立ち戻ってゆく。ユングはたとえばカール・ヨエル (Karl Joël) を引用しながら「私」の原初を描く。主体と客体が分かれなかつたころ、「外と内がいりまじる…外と内はひとつ」の風景、意識の発生のその手前、母と合一であったとき、睡りの世界、生と死のあわい、生命と非生命のあわい—。ただそれは(統合失調症という) 魂の危機を潜り抜けていくための道りとして、そのいわば「ボトム」として描かれている。人はそこにまで遡ってはじめて、

この危機を潜り抜けることができる。それは「私」の発生をたどり直し、再び「私」として生まれ出で、そしてそこで「信じること」を我が身に携えるということだろう。エリクソン（1958/2002,2003）もまたルターの危機を描きながら、「私」の発達過程を遡行し、最も原初的な意味における対象関係の手前にまで遡り、母胎から「私」が出現してくるその境界線にまで戻っていく試み」を見ていく。そしてその試みが求めるのは、「この最初の関係を再び確かなものにする」ということであるという。

ビオン（1970/2002）のいう O（origin の頭文字）もまた、ここでいう混沌や原初を指し示すシニフィアンと考えることができる⁴⁵。ビオンはこの O を、分析家が分析という営みにおいて、そこにこそ一致して（atonement, at-one-ment）関わることを求められるというそのありようを描くために導入している。O は分析という営みの進展に欠くことのできない界域なのであり、そのために分析家がそれになり（「O になること」）（ビオン, 1965/2002）、それと一致することが求められるところのものなのである。そしてその営みの進展の先に見えてくるのは、（ビオンはそのような分析家の「欲望」は厳に慎むことを強調するが）やはりそこに「信」が立ち上がるということだろう。

酒木（2001）は、自閉症者における自己認識や存在基盤を感じることつまり「私」の立ち上がり—の困難を浮かび上がらせるために、麻酔を受けた手術患者の語りを取り上げている。ここで「私」は「混沌とした融合しそうな世界」へと力なく明け渡す。「私」は無になり、「そして無であることも消えてしまった」。「私があるのは分かるのだが、私がいるのが分からない」。「私」は「暗黒の中で浮遊し漂っていた」。そしてそこから再び「私」が屹立していく描写が息を吹き返すように始まっていく。ここでこのような「私」の消滅と生成のカイロスともいえる描写が持ち出されているのは、自閉症者の生きる世界、彼らの体験世界に迫るためである。自閉症者にとって、「私」というものの不確かさが何よりも喫緊で、いわば「私」に「私」という存在の基盤を据えることが困難になっている。そしてそれは「私」や「あなた」、また「世界」との関係に身を委ねることの困難ということでもあり、それは「信じること」の困難に通底している。エリクソンは先に取り上げたのと同じ箇所でそのことに触れている。「他の点では健康的で美しく情緒豊かでありながら、「私」ということを学び損ねた子どもたちのことに人々は向き合わなければならないし、そして、皆共通に備わる「私」（という感覚）がいかにかに困難の末に得られるものであるか、またそれがいかにかに母親（的存在）から肯定的に受容されたと感じることのできる力に依拠しているかを知らなければならない」。臨床心理学が「私」の発生と「信じること」の契機に触れるとき、そこではそ

れが（内的、外的な様々な理由によって）かなわなかった心のありようが、また回復の軌道における「ボトム」としてそれが描かれる。

また混沌からの「私」の発生の描写は、「世界」の創造の描写にも通じ、それは古今東西のいくつもの創世神話に見つけることのできるものだろう。『創世記』において神は、混沌（1:2）からさまざまなものにかたちを与え、それらを嘉した⁴⁶（1:4）とある。それらは神の望むものとして神の喜びのなかに生み出されているのである。人はそのなかで最も祝福のうちに創造されている。「神をかたどって」（1:27）人は創造されたとされているのである。混沌（かたち以前）、かたち、その祝福。創造者のうちに嘉されながら創造されていくこと—それは「私」の発生と「信じること」の同時的契機を物語るものでもある。それは人類の歴史の古層に埋められたものであり、また同時に、我々一人一人の精神の深層に眠るものでもある。それは「世界」の創造を描きながら、また同時に「私」の発生を描いている。そして「信じること」はここに深く刻まれている。先に「信じること」の「投企＝歓待」のニュアンスを提示した。ここでも創造者たる神における「歓待」は、それによって生み出される人間においては「投企」として、そこには「私」の発生と「信じること」の原初的契機があるだろう。それはいわば「ありてあるというだけで、それだけで嘉⁴⁷いのだ」というものだろう。その投企を受け止めるべく、創造者たる神は人の生きる場を設える（エデンの園。1:8-9）。またその場において共に生きる存在を創造する（1:18）。神は自身をかたどって人を造り、それを何よりも嘉し、そして自ら設えた場に、それを迎え入れる。人はただそこに自らの身を置く（投企する）のだ。そしてそこに「私」の発生と、「信じること」の契機がある。

これに通じる創世神話に、イザナギとイザナミによる国生みの物語がある⁴⁷。天上の神々はこの神々に大地を完成させるよう命じる。イザナギとイザナミは与えられた矛で、この混沌とした原形質のように漂う世界をかき混ぜる。そしてその矛から滴り落ちた水滴が大地＝かたちとなる。神々はそこに降り立ち、さらに混沌から大地＝かたちを生み出していく。大地は神々によって、神々に嘉されつつ人が生きる場所の大地となったのである。原初は混沌であり、それが神（神々）によってかたち（大地や人）が与えられる—創世神話はその多くがこのようなプロトタイプを持っている。そしてそこには「信じること」が関わっている。

そして先の言語的考察においても論じたように、このスケッチにおける「すべてのもの」と「私」との間には、いわば圧倒的不均衡という関係がある。先の考察においてそれは、小さく後発な主体が、大きく先在する「非把握的存在」に関係するという関係のあり方を想定

した。それは「私」の発生において、「信じること」の起点においてまさに生じることである。それは「私」という生命が宿り、そして赤ん坊としてこの世界に産み落とされるという一連の誕生の過程において、体験以前の体験として不可知に、それでいて強烈に体験されることである。私たちはまさに、この自動詞「信じる」が描き出すそのありようを、「私」が発生するその起点において潜り抜けてきている。しかしそれは「私」のおぼろさゆえに、「私」の身に起きたことでありながら、「私」の知るところにはない。ただここで描いてきたように、人はさまざまな危機においてそこ—「私」の発生と「信じること」の起点—へ立ち戻ることを必要とする。臨床心理学はその蹉跌としての病いのありようを、そしてその回復の道のみを描き出そうとしてきた。「私」の立ち上がらなさ、「信じること」のできなさ、それを再び取り戻そうとするその道のみ。神話や宗教もまたこれら「二度生まれ」の人びとに、「私」を取り戻し、「信じること」を回復させるための道のみを示しているにちがいない。そしてそれはやはり私たちを原初のトポスへと連れてゆく。「信じること」の蹉跌と回復一次はこのありようを臨床心理学を手掛かりに見ていくことにする。

第4節. 「信じること」の蹉跌と回復—臨床心理学からの示唆

(1) 「信を抱く」と「信にある」—ブランケンブルクからの報告

「私」の発生に関わる「信じること」、「私」の存在に関わる「信じること」、そしてそれがないならば、「私」の立ち上がりにひびき、「私」の存立にひびくような「信じること」。それは他ならぬ「私」の心のありようでありながら、「私」はそれをおぼろにしか感知することができず、またそもそもそれは「私」によって「私」の内に培われたのでもない。しかし間違いなく「私」はそれにおいて、それに内包されることによって、それを根拠として、基盤として、「私」はその地盤の上を生きることができる。けれどもやはりそれは「私」には見えない。

二十歳のアンネ・ラウという女性もまた、「それ」という指示代名詞によって、「それ」が自らにはないことを、そして「それ」のなさによって、彼女の存在そのものがその芯から危機に瀕していることを伝えていた (Blankenburg, 1971/1978)。ブランケンブルクは、統合失調症における「基礎障碍」—さまざまな症状のその背後にあってそれらを生み出しているもの—をそこから浮かび上がらせていく。そしてそれは、統合失調症という一精神疾患に留まらず、「私」という存在の成立が、またそこに関わる「信じること」がいかなるものであるのか、その輪郭を描き出すものになっている。ここでは、「それ」を「持ち損なってきた」という心のありようから、つまり「ない」から、その姿（「ある」）を描いていきたい。

診察の中でアンネは「それ」に何とかかたちを与えるためにさまざまな表現を試みるが、その試みはアンネの納得のいくところとはならない。アンネは語る—「それ」を言葉で言い表すことはできない、「それ」は理解できるというものではない、「それ」は知識ではない。

「それ」は当たり前なもの、「それ」はみんなが持っているもの、「それ」は子どもでも分かるようないちばん簡単なもの。けれども人は「それ」なしに生きていくことはできないようなもの。そしてアンネは自分が「それ」を決定的に持ち損なってきたと感じている。そのためにアンネは今、ひどく混乱し、生きていくことの危機に陥っている。それは何かができない（できなくなった）ことを嘆いているのとは違う。それは「～をする」を支えるところの、あるいはその基盤であるところの「～である」における混乱であり、危機である。そしてその危機は、「～である」と「～をする」をもろとも瓦解させていく。

アンネは「結びつき」という言葉を用いる。一人の人が「人間らしくなるためには」もう一人の人と結びつかなければいけない。それは「たぶん両親なんでしょう」。「一人の人間としての結びつきがあって、それではじめて理解できることがある」。「そういうことによって

みんなが道筋の上を歩いている」。その「結びつき」が自分にはない、あるいは感じ取ることができない。診察（精神療法）においてもまた、ブランケンブルクが振り返るように、「理屈ではない真の触れあいが生じる以前の対話そのもののためだけについやされてしまうのだった」。そこにおいても「結びつき」は容易ではない。ただこの「結びつき」というのは、関係以前の関係性、あるいは原初の関係性、「私」の立ち上がりに深く結びついたところの「結びつき」である。それは、それによって「私」になるところの関係性や「結びつき」である。ゆえにそれは埋め合わせることによってというよりも、生まれ直すということによって、そして治療者はその道のりを共にすることによって対峙されるべきものなのだろう。

アンネの「それ」に対して、ブランケンブルクは二つの「信頼」を挙げる。「Vertrauen-haben-können-zu」と「Vertraut-sein-mit」。それぞれ「……に対して信頼をもちうること」、「……と親しんでいること」とすでにしっかりと訳出されている（木村・岡本・島, 1978）これらを、それらが描き出そうとしている姿を比較しながら浮かび上がらせるために、ここではいくぶん思い切った「改悪」を施すことにする。まず *Vertrauen* と *Vertraut* には、ともに「信」を充てる。そして *Vertrauen-haben* と *Vertraut-sein* を、それぞれ「信を抱く」、「信にある」とする。こうすることで *Vertrauen* と *Vertraut* とを等位に並べながら、それぞれの品詞（*Vertrauen* は名詞、*Vertraut* は形容詞）を考慮した訳にすることができる（後者について、たとえば「美しい」という形容詞は「美にある」と表現できるだろう）。前者 *haben* が一般動詞、後者 *sein* が *be* 動詞ということもすでに示唆的である。ここで「信」とは「信頼」、「信仰」を含め、「信じること」、「信じてあること」一般を幅広くカバーする語として用いている⁴⁸。既訳の「信頼」と「親しんでいる」では比較しにくい。「信」を用いることによって、両者を同じ語のもとに置きながら、その語の中にいわば意味の差異ないシグラデーションを含ませることができると考える。また、前者の *können* は可能を表す助動詞であるが、ここでは比較しやすさを優先し思い切って削除する。そして前置詞 (*zu* と *mit*) を語のニュアンスを際立たせて訳出し、前者を「～に対して信を抱く」、後者を「～とともにあって信にある」とする。ブランケンブルクは統合失調症において基礎的に障碍されているものが「信頼」の語のもとにこれまで考えられてきたことを踏まえながら、そのありようを（決して明瞭に分別できるものではないにせよ）この二つの位相において捉えようとしている。そしてここではそれを「信」の語のもとに際立たせていく。

「～に対して信を抱く」と「～とともにあって信にある」。このそれぞれについて、またその関係について、ブランケンブルクはさまざまな言葉を用いて描き出す。たとえば個人的

と非個人的、あるいは経験的と先験的（ア・プリアリ、超越論的）、またたとえば「自ら」と「自ずから」。その後者がそれぞれ描き出すのは、「私」を超えたところで「私」を「私」たらしめる「私」を超えた集合性（非個人的）、「私」が「私」になる前に「私」のあずかり知らぬところにおいて「私」の成り立ちに「私」が関わっていたところの「私」の先・経験（先験的）、また「私」のうちにあるながら、「私」の成り立ちに関わりながら、「私」の自発性によってではない「無名の自発性」とでもいえる何か（「自ずから」）。さらに後者「～とともにあって信にある」は、「人間が世界の内に根をおろしていること（碇泊していること）」とか、「世界との前志向的関わり」とか、「無名の理解の内に浸りこんでいる」といった表現によって浮かび上がらせようとされる。そしてそれらをブランケンブルクは「自明性（Selbstverständlichkeit）」という言葉によって包括させる。自明とは、自ずから明らかになっているもの、それは根拠があつてのことではなくむしろそれ以降のあらゆることに根拠を与えるところのもの、またそれは意識されるものではなく、意識の手前にありながら、しかしあらゆる意識化においてその基盤となるようなもの⁴⁹、である。「信にある」とは、あるいはそこにおける「信」とは、そのような輪郭を描くものと言える。そして「～とともにあって」には、ここでは「世界」という言葉が充てられているように、それは決して見て取ることのできないものだろう。見ること感じ取ることの手前にあって、その者の基盤としてその者を包括しているような、そのようなものと言えるだろう。

そして「～とともにあって信にある」というあり方が人において成り立たないとき、そのときに人はその全存在を据えているところの基盤を失うことになり、全存在にひびく危機に陥ることとなる。それは「私」を「私」として存在させているところの危機であり、「私」という存在そのものを成り立たせているところの根拠の決壊であり、またそれは意識的に対峙しようところにはない、非個人的で先験的で「自ずから」の次元における危機である。アンネが訴えていた「それ」とはそのようなものである。「それ」は知識でもなく、理解されるというものでもなく、「それ」は当たり前のもので、多くの人は当たり前身に着けているものとアンネは訴える。けれども自分は「それ」を持ち損なってきた。それは「結びつき」によってできるものともアンネは言っていた。しかしその「結びつき」は、「～とともにあって信にある」における「結びつき」であって、それは非個人的、先験的、「自ずから」の領界に広がるものである。あるいはそれは自分のあまりに内奥の原初にあるものである。その透明な基盤を何とか繕っていくためだけにアンネのエネルギーは費やされ、そしてそれが全存在を屹立させ続けるということの労力であることを考えれば、身の持たぬ営みで

あることは容易に想像されるだろう。アンネのこの状態に対してブランケンブルクは言う、「健康者が一多少とも気楽に「世の中に」はいりこんで暮らしている健康者が一つねに前提としている基盤を得ようとして、絶えず闘っている」。

ここで「～に対して信を抱く」と「～とともにあって信にある」についてもう少し触れておきたいことがある。前者は経験的、志向的、「自ら」というあり方であり、後者は先験的、前志向的、また「自ずから」というあり方であるが、また前者は他動詞表現であり、後者は自動詞表現であるということである。ブランケンブルクの報告によれば、アンネは「ある(存在する)」とか「生きる」といった自動詞を他動詞として用いることが再三にわたってあったという。例えばアンネは「自分自身を存在することができないならば、人生は苦しみです」と語る。先に自動詞とは「主体の主体それ自身における状態や行為を表すもの」と述べたが、さらに「ある」とか「生きる」といった自動詞は、そうあることは自明のことであり、そうあることの根拠は不問のうちに伏せられる。「私」は「ある」ことを疑わないし、「私」はそこに根拠を見つけていくということもしない。しかしまさにそこそがアンネにおいて損なわれているところのものであり、そのためにアンネは、「自ずから」の領域を「自ら」において引き受け、先験的にあるところのものを、それが感じ取れないために、経験的に引き受けようとしていることが、その言語使用からもうかがえる。「私を存在する」の世界とは、アンネが語っていた通り、みんなが(気が付くこともなく)道筋の上を歩いているなか(「歩く」も自動詞である)、その道筋を感じ取れないために、一步步むごとに、その道筋を(沼を埋めていくように)こしらえては歩く、またこしらえては歩く、というあり方をイメージさせる。さらにそこに溺れてしまったならば、ミュンヒハウゼン男爵のエピソードのように、自分で自分の髪を引っ張り上げることで自分を救出しようとするような事態が待っているのだろう。そしてその沼の底は決して水面からは見えずとても深いところにあって、「～とともにあって信にある」にない心を、いつでも飲み込もうと口を開けて無言のうちに待っている。「それ」を持ち損ね、「それ」とともになく、「信」にないという存在のありようは、「私」の存立にその芯からひびく。そしてアンネもその沼の底へと飲み込まれていくことになる。彼女は自ずから立ち上がったその生命に自ら終止符を打ったのだった。

(2) 信頼と信仰—エリクソンからの報告

しかし人はそれを再び取り戻していくことはできないのだろうか。人間の文化はそこに全く無力であったというわけではなく、それに対しての何らかの灰かな手当てを備えてき

たのではないか。そして臨床心理学はもちろん宗教もまた、それを描き、その破綻を防ぎ、それを取り戻していくべく仄かな道筋を備えてきたのではないか—これはそのまま（とりわけ『青年ルター』における）エリクソンのスタンスであるといえる。エリクソンは臨床と宗教とを、また「信頼（基本的信頼感）」と「信仰」とを、そのそれぞれに特権を与えることなく（「信仰」というものを宗教の専有物にすることなく、また「信頼」をもっぱら臨床において取り扱われるものとするのでもなく）、それらをともにいわば人性 (humannature) の俎上のもとに置き、それらの通底する位相（「～とともにあって信にある」の位相）において思索を深めていったと見ることができる。ここでエリクソンにおける「信頼」と「信仰」（の溶け合うところ）を通して見ていきたいのは、その姿がいかなるものであるのかということよりは、それが原初的事態でありながら生涯にわたるものでありまたそれを超えたところまで見据えたものであるということ、またそれが個人におけるものでありながら個人を包む人類総体にまで広がるものでもあるということ、である。思えば「信頼（基本的信頼）」という言葉はより原初を、一方「信仰」はいつかどこかの「かの日」を仰ぐというニュアンスを持っている（実際エリクソン（1997/2001）は、エピジェネティックチャートにおいて、「基本的信頼感」の最終段階（老年期）に「信仰」を置いたりもする）。また「信頼」は個人やその関係を指し示すニュアンスを持つのに対し、「信仰」となるとそれよりはもう少し体系化された総体的なものをイメージさせる。さらにエリクソン（1958/2002,2003）は「宗教的態度（患者性） a religious attitude (patienthood)」という言葉を用いる。ここではまず patient に含まれる臨床的症例という意味合いが脱構築され、「危機を生きる者(すべて)」という（いわば実存的な）意味合いのもとにそれは置かれる。そしてそれを「宗教的態度」とするならば、「危機を生きる」ということにおいて「宗教」もまた脱構築され、（ここもいわば実存的な）「危機を生きること」それ自体に関わるものとして同じ俎上のもとに置かれることになる。つまりここまで述べたことをまとめると、エリクソンによって、「信じること」について、時間的にも（原初というだけでなく生涯とその先にまでわたって）、空間的にも（個人においてだけでなく個人を包むその総体にまで）、概念的にも（臨床と宗教の概念的区分を超えて）、それを広範な相のもとに置いて見据えようと試みられている。このようなエリクソンによる巧みな「操作」によって、「信じること」について見えてくるものがあるはずである。

エリクソンはルターにおける危機を論じながら、「信じること」の起点におけるそれについて、たとえば次のようなパウロの聖句を取り上げる（ここではそれを必要上、エリクソン

が引用しているよりもやや長く引用する)。「わたしたちの知識は一部分、預言も一部分だから。完全なものが来たときには、部分的なものは廃れよう。幼子だったとき、わたしは幼子のように話し、幼子のように思い、幼子のように考えていた。成人した今、幼子のことを棄てた。わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔とを合わせてみることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる」(Iコリント 13:9-12)。これは「幼子」と「成人」、それに「母親」と「神」とが重層的に織り合わさった表現として考えることができる(幼子と母親の関係をメタファーとして、人と神の関係を描いている)。いま人(パウロ)は、神との関係において「幼子」のようにある。幼子は自らを抱くその母親の姿を「おぼろ」にしか感知できない。見ることにしても知ることにおいても、幼子は母親を、またそれとの関係をはっきりと確かめることはできない。けれども「私」はそこに「私」を委ねることによって、そこにあつて「信にある」ことによって、その腕の中にある。そうあることだけが幼子たる「私」の取りうるありようだったのだ。そして「私」はこのおぼろの先に見える母親としっかりと見つめ合い、ここにおける「信」をゆるぎないものとし、その承認を確かなものとした。それは「私」にとって本然的な願いである。今はおぼろなまなざしの先にしか映っていないかの人、いつか「私」のもとにはっきりと認識され、そして相互に承認しあう日が来る。そしてそれは「私」があるということだけで、それだけでよしとされるような、「～とともにあつて信にある」の究極の姿と言えらる。そして今、人は神との関係において幼子のようなあり方に置かれている。それについて見ることはほんの一部でしかない。それは「鏡におぼろに映ったもの」としてしか感知できない。「だがそのときには」と続く。だがそのときには、「私」があるということだけで、それだけでよしとされるような、「～とともにあつて信にある」のゆるぎなきが確かになる。ここで原初におけるありようが、人の生涯における、あるいはその先にまで渡ることとして示される。そしてひと組みの幼子と母親との関係が、あらゆる人と神との関係に移される。幼児期における「基本的信頼」が、生涯にわたる「信仰」として捉え返される。そしてそれは「そのとき」にははっきりとしたものとなると宣言される。

エリクソンは「二度生まれ(一度生まれに失敗した人たち)」というジェームズ用の用語を好む。ルターもまたそのような人物として、「危機を生きる者」として描かれる。しかし「私」の起点において、「信じること」の原初的契機において、傷つかなかった者は果たしているのだろうか—「誰が心にか瑕のなき」(ランボー)。このパウロによる聖句はこの原初的傷つ

きとも言えるような傷は必ずや「そのとき」において繕われる、それもはっきりとした確かさをもって、神との関係において「私」は「信」のもとに置かれるということを約束する表現である。信頼と信仰の、臨床と宗教の通底する位相から、ルターという「宗教的人間」を臨床的に追っていくことから、「～とともにあって信にある」ないし自動詞「信じる」における危機や綻びに対して、たとえば人類はこのような言葉を備えてきたことをエリクソンは伝える。そしてその危機や綻びを繕っていくありようや営みは、臨床的でありながら宗教的、宗教的でありながら臨床的、そしてその区分を超えたところから表現される。「一度生まれに失敗した人々はもう一度生まれ直す機会を求める」。人間の歴史において、そこにこそ宗教が関わってきた。「宗教だけが神 a provider (与える者)、そして摂理 Providence (神からの配慮と保護) を求める原初的感覺を取り戻してくれる」。「原初的感覺」とは言うまでもなく、母親との「原初的統一」といえるなかにおけるそのことである。それは「与える者」でもあり、また「根拠を与える者 (evidence > providence)」でもあった。そして揺らぎ壊れつつある基本的信頼感を再び繕うものとして、宗教は人々と共にあったのである。エリクソンは「すべての宗教の基本的な課題の一つは、この最初関係を再び確かなものにすることである」という。また「ルターが取り戻すことを試みた本来の信仰とは、幼児期の基本的信頼に立ち戻ることだった」ともいう。そしてその取り戻しの過程というのはたとえば、「私」の発達過程を逆行し、最も原初的な意味における対象関係の手前にまで遡り、母胎から「私」が出現してくるその境界線にまで戻っていく「試み」のようなものである。それは最初関係をとり戻していくことであり、またそのもとにおいて、その関係の中において「信にある」という自動詞「信じる」を取り戻すための試みであるということができる。そしてそのことこそまさに臨床家エリクソンがセラピストの営みについて語っていたことと重なる。エリクソン (1959/2011) はフロムを引用しながらこう述べる。「心理療法によって彼らを援助したいと我々が望む限り、我々は彼らに、世界は信頼するに足るのだということ、またあなたたち自身は信頼するに値するのだということを彼らに確信させるために、有効な手立てを通してもう一度関係していくことを試みなければならない」と。それは幼子をその腕に抱く母親のありようであり、人をそのもとに迎えんとする神のありようでもあり、そしてそこにセラピストの営みを重ねていく。

エリクソン (1959/2011) はさらにもう少し実体的、総体的なものとして、宗教が果たしている役割についても語っている。心理学者はそれを見なければならぬ、と言う—それはつまり、宗教そしてそれがもたらす信仰が、人々に行き渡るものとなっているか。それが

そこに生きる「両親のパーソナリティ」に行き渡ったものとしての力を有しているか。そしてそうあることによって、この世界に生まれ出ずる子どもたちにとって、そういう力に満たされた両親のもとで、「この世界は信頼に足るのだ」という子どもの「基本的信頼感」を強めるような類の信仰や信念を生み出す、現在においてもなお生きた心理的な力になっているかどうか―それを心理学者は見なければならぬと。つまり宗教ないし信仰は、世代に、社会に、世界に、そして人々一人一人の心に遍く行き渡っていることによって、そこに新たに参入する「私」=子どもたちに「基本的信頼感」を確かにする働きを持っているのである。この「信頼」と「信仰」との関係について、「何世紀にもわたって宗教が、断続的に、「信仰」というかたちにおいて、「信頼」の感覚を回復させることに寄与してきたという事実」、「基本的信頼感」というかたちで幼児に伝えられるものを「信仰」から引き出さなくてはならない、また「個人における「信頼」は（人々に）共有された「信仰」にならなければならないし、個人の回復を求める思いはさまざまな宗教的儀式の一部にならなければならないし、それは共同体において、世界は信頼に足るのだ」ということの表象とならなければならない」と、「信頼」と「信仰」とが織り合わされて論じられていく。

「信頼（基本的信頼感）」と「信仰」とが、自動詞「信じる」ないし「～とともにあって信にある」において合流し、そこに「信じること」のより深い流れを見出すことができるなら、その「信じること」をこそ担い、人々にそれを描き出し示してきた宗教は、はたしてそれをどのように描き出しうるのだろうか。そしてそれは「神」のもとにおいてそうであるのだという、「神」のもとにおいて自動詞「信じる」ないし「～とともにあって信にある」は確かなものとされ、その中に「私」は包括されているのだということが示されなければならないだろう。その前に私たちはもう少し臨床的考察に留まることにする。セラピーという場における「信じること」の考究である。それはセラピストとクライアントという二者関係に、それを包むようにして「第三項」が立ち現れることによって可能になる。そうしてはじめて「信じること」がクライアントの中に芽吹きうる。そのような空間とはいかなる姿をしているのだろうか。またそのような臨床的心的空間はいかにして立ち上がりうるのか。それを稀有の臨床家としての土居健郎と、土居の探求者としての熊倉伸宏に訊いてみたい。

(3) セラピーの空間における「信頼」―土居と熊倉からの報告

ここでは「信頼」、「信仰」、「信じること」について、セラピーの空間という観点から考えてみたい。セラピーはセラピストとクライアントの二者における信頼関係をもとに成立す

るものであることは言うまでもない。ただこの二者関係はきわめて脆い。そもそもこの関係は、「信じること」に傷ついた心、「信じること」を恐れる心、また「信じること」が容易には成り立ちえない心との間に結ばれる極めて心許ない関係なのであるから。

ここでセラピーというものをもっと空間的なものとして捉えてみたい。セラピストとクライアントは、セラピーという心的空間に包まれている。セラピストはそこにあって、クライアントと共にそこに留まろうと心を尽くす。あるいはそこに包まれていることによって、セラピストは、クライアントの内に「信じること」の萌芽を待ち望むことができる。「信じること」は二者においては脆く、不信の風に曝されやすい。ただそこに、彼らを包む「信じること」という空間があるならば、またその空間を「信じること」ができるならば、彼らの関係に「信じること」が立ち上がり、クライアントの中に「信じること」が仄かに芽生えることにつながりうる。「信じること」は二者関係や人間的関係だけでは成立しえず、そこにはここで心的空間として描いたような「何か」を必要とする。この「何か」がいかなるものであるのかということ、を、「甘え」概念の背後に「信仰」という大きなテーマを忍ばせていたといえる土居健郎と、土居の「信仰」に自らの「無信仰」との共通の基盤をとりわけ臨床の場における「信頼」や「信じること」として一見出そうと考究する熊倉伸宏を取り上げながら考えてみたい。

セラピーにおける「信じること」についての熊倉（1999, 2008）の考究は、どこか切迫した求道者のような印象を与える。そしてそれは師である土居に向けての、「信じること」についての、また「信じること」を求めての切実な問い掛けでもある。セラピーにおける「信頼」について、熊倉（2008）はまず次のように描く。「治療は信頼関係の上に成立する。来談者は治療者を信じ、治療者は来談者を信じる。こうして心の臨床家は誰もが治療においては信頼こそが大切なことを知っている。しかし、実際の治療関係は純粋な信頼関係に導かれるとは限らない。不信も嫌悪も怒りもある。聞き手にとって耐え難い感情もある。…それでは、生きた現実の過酷さに治療者は如何に耐えられるのか。如何に信頼関係を築きうるのか。「治療者」が「生きた現実の過酷さ」に耐え得るような何か、「不信」と「嫌悪」と「怒り」に容易に覆われるこの関係に「信頼」を「築きうる」何か。その「何か」とは何か。熊倉はそれを、土居（1971）のあるケース報告的な小論を入り口にして、人間土居に求めていく。

土居の小論の概要は次のようである。患者は「幻聴妄想体験」をもつカトリック信者である。この患者は「精神科の医者やること」は「非常に日常的な次元」のものであること、

「自分はそれでは満足でき」ず、大きな人生の転機を尋ねて然るべき相手（「誰か神父さん」など）に話をしたい、と述べる。それに対して土居は、そのような「君の悩み自体が日常的」であり、それは「魔術的な力で困難から脱出することを期待している」ように見えると告げる。また、この患者がはなはだしい苦難を訴えた時に土居は、「君はこのような場合祈ることとはしないのか」と聞いたことがあったという。そしてかなり回復した後に患者は次のように述べた。「僕は先生に祈ることを教わったと思うのです」。

土居はここでこの患者が言ったことは、「現代の世俗化され、かつまた Durkheim 謂うところのアノミーの兆候を示す社会の中にある精神科医の立場をまことによく写しだしていると思う」と認める。それはつまり、この臨床の場における医師の立場というものは、後ろ盾となるような権威に基づくものではなく、臨床関係に役立つような確かな専門知識に支えられているのでもなく、この場は極めて「光彩に乏しい」「日常的」な場、それも「平板な日常生活に明け暮れする現代社会の中でももっとも陰鬱な一面を形作っている」ような場なのである。それはセラピストが、またこの臨床空間が、まったくの無力（helpless）に沈んでいることを描き出している。

けれどもそのような場において、患者は土居に「祈ることを教わった」のだという。もちろん土居はこの臨床の場で、患者に祈ることを教えたなどということはない。土居はここから自身の「信仰」や「祈り」、とりわけこの臨床の場における「信仰」や「祈り」を問うていく。「一体精神科医としての私の信仰とはなにか。それは私の前で患者が見せる暗い面をことごとく照らしだすことに存ずる。私はそのことからたじろぐまい、顔を背けることはすまいといつもかたく決心する。それは宗教家とか教育者の仕事に比べれば、たしかにあまり気持のいいものではない。inspiring などとはとてもいえない。大体精神科医の置かれた場所が日の当たらぬところなのである。しかしであればこそ私は患者の暗い面を照らしだすことが必要であると思う」。ただこのセラピーの場は、あらゆる暗黒がセラピストをそこに飲み込もうとする危険な場である。「患者の孤独は私たちに孤独にし、患者の絶望は私たちをも絶望的にする。この意味で患者と接する者はつねに精神の危険を冒す」。そのような場において、土居自身の「信仰」と「祈り」が問われる。そしてそれは、この暗闇を「照らしだす」ことだという。「患者を照らしだす光が存在すると信ずるところに私の隠れた信仰があり、また私の信ずる光によって患者を照らしだすところに私の隠れた祈りも働くということである。実際このような信仰と祈りをなくしてどうして患者の真実に立ち向かうことができよう。おそらく私の患者はこのような私の信仰と祈りをどこかで感得したのである

う。それで彼は私に祈りを教わったと感じたのであろう」。

ここで「光」とは何なのだろうか。また「隠れた信仰」や「隠れた祈り」とはいかなるものなのだろうか。そしてまた「光」があることを信じ、その信じる場所の「光」によって照らしたそうとするセラピストの営みは、どのようなセラピーの空間を描き出すことができるのだろうか。またそれはあらゆる暗黒に取り囲まれながらも、そこに耐え、またそこに「信頼」を築きうるものとしての「何か」でもある。そしてそれこそが、熊倉がこの小論から引き受けたものだったといえる。

当初、「無宗教」の熊倉にとって、この土居の小論は大きな戸惑いを与える。土居によって指し示された場所の「何か」は、キリスト教信仰に彩られたそれ特有なものとして映ったからである。けれども果たしてそうなのだろうか。「臨床家は誰も、当然、私もまた、隠れた信仰を持っているという指摘」なのではないか。「信仰」と「無信仰」とに共有される基盤としての「何か」があるのではないか。それではその「何か」とは何か。そしてその「何か」によって構成される場所の関係的空間とは、いかなるものとして描かれるのだろうか。熊倉にとってこの「何か」は、まずもって現代における人間が置かれた状況としての（神の）「不在」や「欠如」、また「神の殺害」といった否定的契機を必要とするという。そしてその「不在の中に、把握することも、名付けることもできない「何か」を見る」。そしてそうしたときに「無意識的に作動する「何か」、強い願いのようなものが自我の中で起動される。そこに祈りが在ったことに気づく。こうして、既に「何か」を信じてしまっている自分が見えてくる」。熊倉はその「何か」とは「第三項」、「二者関係外にある第三項」であるという。この「第三項」がセラピストとクライアントという二者関係において共有される時、つまりこの関係が「第三項」という共通の足場を得た時に、そこに「信頼」が立ち上がるという。「二者間の「信頼」関係は二者関係外にある第三項を共有することで成立する。「信頼」関係は当事者二人が共に「信じる」共通項の上に成立する」。いうまでもなくこの「第三項」は「隠れて」在る」。けれどもそれは、セラピストとクライアントという二者関係の足場として、またこの関係を包みながら、そこにおいて「信頼」が成立するような心的空間、心的圏域を構成する。そしてセラピストはまさにこの「第三項」を見出すべく、クライアントとの臨床関係に心を尽くす。

思えば土居の置かれていた状況にしても、そこには暗黒以外の何ものもなく、それは（神の）「不在」や「欠如」にいろどられた空間であった。「しかしであればこそ」、土居はそこに「光」が存在することを信じ、そして存在すると信じる「光」によってその空間が照らさ

れるよう祈ったということであれば、これは熊倉のいう「不在」や「欠如」という否定的契機からの（そうであるからこそ作動する）「信仰」や「祈り」ということができるだろう。

熊倉の考究をもとに、あらためてここで描かれているセラピストとクライアント、そして「第三項」によって構成された「信頼」の成り立ちうる臨床的心的空間というものを描き出してみよう。まず「信頼関係を樹立する力は個別的な自我にはない。自我はそれ程に脆い」と熊倉は認める。そこには徹底的な「不在」と「欠如」への眼差しがある。「信頼」は二者の自我的な努力によって築かれるものではない。むしろその無力の現実を直視することである。そしてそうすることができたときに、その否定を契機として、そこに「第三項」が「何処から他性をもって出現」するという。それはセラピストとクライアントの二者関係に共有される足場として、またそれを包む空間として、「信頼」が成り立ちうるような一つの臨床的心的空間が構成される。土居によって提起され、熊倉によって考究された「信頼」や「信じること」、また臨床的場においてそれが可能になる契機、そしてそこに構成される空間というものの姿を、ひとまずこのように描くことができるだろう。

ここに私たちは、「神」という言葉を持ち出すことにもはや躊躇する必要はないだろう。歴史を通して人類における「信頼」や「信じること」をこそ担い、そこにひとつのかたちを与え、それを描き出してきた宗教は、この空間を「神」の名のもとに描き出してきた。「神」のもとにあつて、人はその空間において、「信じること」をその身に携えながら生きていくことができる。それでは「神」のもとにあつて、「信じること」において、人はそこに含まれているというその空間や構造は果たしてどのようなものなのだろうか。神のもとにおいてある「信じること（πίστις）」の根拠（proof）—πίστις（pistis）と proof は言語的連関を持つ⁵⁰—を、次章において考えてみたい。

第5節. 「信じること」の根拠—千葉恵『信の哲学』を手掛かりに

「信じること」に人はその発生において、すでにその存在の存立において関わっており、そしてそれはその生を全うするその日まで続く。あるいは生を全うしたそのあとの世界におけるそれを希望の内に仰ぎ見るのならば、生そのものがむしろ「信じること」にすっぽりと包まれていると考える方が妥当なのかもしれない。ただそれは揺らぎやすく、壊れやすく、人の内側から外側から、さまざまな人生の過程において、その危機は人を襲う。臨床心理学や宗教はその危機について、その破綻と回復について、またその成立過程についてたくさんのことを語ってきた。それはそれだけ人類がいかにも「信じること」の危機に晒されやすいか、その危機によってその生を破綻させかねないかを表すものであるとともに、また人類が「信じること」の危機に対して決して無力なままに潰えるものではないということをも示しているように思われる。

ここではキリスト教神学の観点から「信じること」について考えていきたい。「信じること」は人において、また人と人との関係において完結するものではない。あるいはそのみにおいては、「信じること」は確かなものとはならない。それは「神」に根拠づけられなくてはならない。神のもとにおける人という構造のもとにそれは置かれ、そしてそうして置かれているからこそ、「信じること」は人において確かなものとなりうる⁵¹。確かなものとはいっても何も盤石なものになるというのではない。それは揺らぎ、壊れうるものではありながら、そして実際そのような事態は生じうるものでありながら、それでもそこに、そのもとにやはり再び立ち返ることができる。「信じること」における確かさとはむしろそういうものであるはずだ。

キリスト教神学の分野において「信じること（^{πιστις}πιστις）」はこれまで歴史を通してさまざまなかたちで語られてきたはずだし、そもそもイエスの活動それ自体が、福音書に表現されているように、まさにそこにこそ（そのことにだけ）その中心を置いてきたといえる。本稿で取り上げるのは、「信じること」そのものに深い考究の光を当てた近著、千葉恵の『信の哲学』（2018）である。同書はパウロ文書、特にローマ書を中心に、この *πιστις* に「信」の訳語を当て—それはギリシャ語 *πιστις* の最良の訳であると思われる—その姿を浮かび上がらせることが、またそのもとにある神と人との関係のありようを描くことが試みられている。ここで描かれる「信」の姿が、これまで言語学的、発生的、臨床的観点から描いてきた「信じること」を、さらに「神」や「イエス・キリスト」との関係やその布置のもとに置き、より確かさを持った「信じること」として描き出すことを可能にする。

新約聖書で用いられる *πίστις* はその多くが「信仰」と訳されてきたという歴史的経過がある⁵²。ただし *πίστις* は「信仰」を意味する「人から神に向けての帰依心」といったものに留まらない（あるいはそのようなニュアンスはむしろまれだという⁵³）。*πίστις* は信仰を含め、信頼、信念、信実、誠実などさまざまなニュアンスを含みこんだ包括的な語、ひとつの言語的宇宙を描く語である。それは人においても、また神においても用いられる。つまりこの語は、人間の言語空間だけでなく、神の言語空間をも描き、それら双方を含めた一つの言語的宇宙空間を描く語であるといえる。その包括的な言語的宇宙空間を最大公約数的に表現しうる語として、ここでは「信」が採用されている。なお *πίστις* の描くこうした広範な概念空間を踏まえ、これまでも田川（2007, 2008, 2009）や太田（2007）らによってこれに「信」の語が充てられてきた⁵⁴。

本書では、人間におけるあらゆる行為や状態との関係において、「信」はそれらすべてを基礎づける、そこからそれらが発現していくところの「魂の根源的態勢」と位置付けられる。人間にとって「信」こそがその最も根源にあるものであり、そこにおいてこそ人間は（神との関係において）基礎づけられるのであり、そこからのみそれ以外の、人間に関わるあらゆる行為やありようは開始されてゆく。ここにおいて「信」は特権的に根底的、基礎的なものとして位置付けられる。

「信」はそれが実存の危機において差し迫って問われるようなものであるならば、それは認知的経過をくぐらないという。千葉は「信」の人格的側面と認知的側面を提示するが、「ただ信じる」、「信じるしかない」という実存の危機において発動する「信」は、その認知的側面を経過しない。もちろんその後において認知的にその「信」が検討されることはあろうが、差し迫って「信」が問われるそのただなかにおいては、むしろ「ただ信じる」という人格的側面だけが必要になる。そこには「幼子のように」（マルコ 10:15）神の国を受け入れるそのありようが参照される。実存の危機において、幼子のようにそこに身を委ね、ただ信じるという態勢にあることだけが、ここでいう「信」にアクセスしうるただ一つの突破口になる。それは認知的側面はもちろん、律法における「業」や人格的卓越性といったものとは本来関わらないものである。ここで言う「信」、これは人間の神に向けての「信」ということになろうが、これは自動詞「信じる」や「～とともにあって信にある」と連なるありようである。実際、先にも述べたように、千葉は「目的語なしの信」について考察しており、そのような「信」こそが、ここにおいて人が「信」にアクセスしうるならば、そのさいにおける人のありようを示したものとして考えることができる。そしてそのような実存の危機こそが、「信」

において人が神と出会うというカイロスであり、トポスなのであるが、そのような状態はここでは「(魂の) ボトム」と表現される。魂のボトムにおいて、「信」を通して、人は神に出会うという、あるいはそこに含みこまれうる（先に論じた前置詞 $\epsilon\nu$ を想起されたい）。魂のボトムにおける「信」は自動詞「信じる」や「～とともにあって信にある」に連なるものであって、そのような「信」においてのみ、人は神のもとにあり、神とともにあることができる。神との関係は「信」における以外に想定することはできない。

ではその神をも含めた人における「信」のありようとはいかなるものとして描かれているのだろうか。千葉はこれをローマ書 3 章 21-26 節を中心にその手掛かりを求めていく。そこに「意味論分析」に基づいたという新たな訳を提示する。その箇所は以下のように訳出されている。本稿において重要と思われる 22 節のみここに示す。

神の義はイエス・キリストの信を媒介にして信じる者すべてに明らかにされてしまっている。というのも、[神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信の]分離はないからである。⁵⁵

ここにおける「信」の「構造」について説明していく。まず神がある。その義は疑いようがない。それは完全性、完結性をもった存在として、すべてのものの源であり、創造主であり、そしてそれは義そのものであり、「信」そのものである。一方人間は義においても「信」においても不完全で、それ自体においてはそれを確かなものとすることはできない。つまり「信にある」こと、また自動詞「信じる」を、人は人のみにおいては確かなものとすることはできない。「信にあること」は「～とともに」がなくてはならず、またそれは人間の次元のみにおいて確かにされるものではない。それは神の義や信に基づいて、そのなかにあつて、それとともにあつて、それを根拠として、はじめて確かにすることのできるものである。ただそのような神との迎接を、人が持つことは（与えられることは）これまでなかった。（「律法を実行することによっては、誰一人神の前で義とされないからです。律法によっては、罪の自覚しか生じないのです」（ローマ 3:20））。しかしここにその契機となる出来事が生じた。それはイエスという出来事、イエスの十字架の出来事である。この出来事は、イエスの神に対する「信」の出来事、イエスの十字架の死に至るまでの神への従順、忠実な出来事としてだけでなく、（神にとっては）それが神の「信」に対応するものとして、神に嘉された「イエス・キリストの信」としての出来事であったという。ここで「(ナザレの) イエス」は生

身の人間として、一方「イエス・キリスト」は神の側にある存在として位置付けられる。つまり、イエスは生身の人として、またイエス・キリストは神の側の存在として、人と神の双方を媒介しつなげつつ、その空間を構成する存在である。そして生身のイエスにおける神への「信」が、神によって「イエス・キリストの信」として嘉され、そのことによって、神の義や「信」は、それを媒介にして、人に通じうるものとなる。これまで人は律法を通して神によって義とされることを求めてきたが、それによつて人は義とされることはかなわず、「信にある」こともかなわず、罪の中に留め置かれていた。しかしこのイエスの十字架の出来事によって、神の義また「信」が、それを媒介することによって人にまで注ぎ込みうる通底路が拓け、そしてそこに、神—イエス・キリスト—人といういわば「信」の宇宙空間ができるといふものである。

しかしどうして十字架の出来事がこのような決定的契機になったのか。十字架の出来事は端的に死刑であり殺害である。それも最もむごたらしい死にぎまであり、それは呪われの体現ですらある（「木にかけられた者は、神に呪われたもの」(申命記 21:23, ガラテア 3:13))。このことが、人が神と「信」において迎接されうる決定的契機になったという。そのロジックは容易には理解しがたいように思われる。この点については千葉によっては論じられていない。十字架上で生身の人間イエスは本当に自分は神に棄てられたと感じた（「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになつたのか」(マルコ 15:34))。イエスの抱いた「神の国」構想は十字架上に散り、その仲間たちはみな蜘蛛の子を散らすように彼から離れ、為政者たちや民衆からはただならぬ敵意を向けられた。そのようななかでの十字架刑という出来事が、どうして人が神と「信」において迎接されうるその宇宙空間を開闢する出来事になったといえるのか—。ある空間、それをたとえば律法的空間といつてもよいし、神のもとに開かれそこに人々が生きている空間といつてもよいが、それはひとつの宇宙として人々を包み込んでいる。そういう概念的、実質的体系を人々はその空間において生きている。イエスの十字架の出来事は、イエスがそこから完全に否を突き付けられ、その包括から完全に放逐され、その外に裸出させられたという出来事である。それは「神に見捨てられた」という出来事である。それはいわばイエスの全存在において決定的破れの出来事であったといえる。イエスは今、そこから断罪により放逐され、無のうちに裸出され、裸出のうちに無とされつつある。しかしそこに御手が伸ばされた。無に解消されつつある裸出に御手が差し出された。その御手はもっとも直接的に、この無に解消されつつある裸出に触れている。そこには何の媒介もない。御手からは「信」が溢れている。イエスは「信」によつてその御手に身を委ねている。

イエスは生前、ただこの「信」だけを、そのことだけをただ一つのアンカーとして生きるそのような人間だった。そしてこのイエスの「信」が、そのゆえに「信」の御手に抱かれることになった。その裸出はその「信」のゆえに御手により嘉され、「信」のうちにある。包括の破れの先に、なおも御手が伸ばされた。そしてその開闢された空間を構成するのは他ならぬ「信」である。そのような包括の破れの先を、「信」の宇宙空間を、イエスは指し示した。十字架のあの出来事がいかなるものであったのか、そこにさらにかたちを与えていくのはそれに引き続く者たちの仕事である。律法を深め、律法を補完し（「それでは、わたしたちは信仰によって、律法を無にするのか。決してそうではない。むしろ律法を確立する」(3:31)), あるいは律法から人々を解放するもの。またあるいは律法の包括の先にある何か―「信」―を垣間見せるもの。より神の御手をじかに感じさせるもの。そこにかたちを与えていくことにイエスの後継者たちの仕事があった、最初の神学者としてのパウロの（「十字架の神学」）、またイエスを見限りながらもその最初の共同体を構成していったペテロたちの、さらに最初の福音書記者としてのマルコの仕事が。そしてイエスの十字架上の刑死とその後継者によるその仕事によって、イエスの十字架上の死という出来事は、神と人とを「信」において迎接しうるという決定的な契機として定着していったと考えることができる。イエスの十字架の刑死は、「イエス・キリストの信」として、神と人とを「信」において迎接し、「信」の宇宙空間を開闢する投企＝歓待の出来事として、その宇宙空間を構成するものとして神学的理解のもとに納められていったと考えられるのである。

話を千葉のローマ書訳に戻そう。この箇所はこれまでたとえば新共同訳（1987）においては「イエス・キリストを信じることにより、信じる者すべてに与えられる神の義です。そこには何の差別もありません」、口語訳（1954）では「それは、イエス・キリストを信じる信仰による神の義であって、すべて信じる人に与えられるものである。そこにはなんらの差別もない」とされてきたように、「信」が人の抱くところのもの、つまり「信仰」の意味合いに取られてきた。「信仰」を持つこと、「信を抱く」ことによって神の義が与えられる。ただ人から神に向けられるその流れというのは、いわば「業」的であり、「～に対して信を抱く」の「信」であり、人の側に比重のかかった、人の努めと言ったものに比重のかかった「信」の人間中心的な空間を構成する（してしまう）。その「業」的な「信」が、たとえ「神によってそうさせしめられる」ものであることが含意されていたとしても、人の働きというものにかかる比重を免れることは難しくなる。ここで本来描かれている宇宙空間はそうではなくて、より神の側にイニシアティブが、また神と人との非対称性が際立つものである。

さらに 22 節の後半に目を止めると、千葉訳においては「[神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信の]分離はない」とされている。ここは従来、新共同訳において「ここには何の差別もありません」とされているように、イエス・キリストを信じることによって神の義は与えられる、それはどんな人にも（いかなる罪人であったとしても、神を信じさえすれば）区別（差別）なく、という意味合いに理解されてきた。しかし千葉訳においては、この「分離はない」διαστοληは、神の義とイエス・キリストの信が「分離のない」ものとして、そして「分離がない」ことによってはじめて、神と人とが結ばれうるその媒介として、という意味合いのもとに、「信」の宇宙空間を構成するための重要な結節点とされている。

そしてここにはいわば「今・ここ」性がこれに引き続く箇所によって強調されている。この「信」の出来事は、「今という好機において」、「(神) [ご自身の]現臨の座として」(26 節)の出来事であると続く。これはイエスの十字架の出来事というものを契機として、またその十字架をその座として、神の義や信が人々に媒介されうることになったことを伝えているが、それはまた人が「信」のなかに含みこまれるというその契機と座における、いわばカイロス性とトポス性を伝えるものとして理解することができる。人において自動詞「信じる」という状態の内に、そして「～とともにあって信にある」の中に含みこまれるというその出来事は、まさに危機というものによって拓かれた、それを通して訪れるカイロスとトポスにおけるのことだからである。それは切迫した限界状況における一点である。認知的経過をくぐるいとまはない。それは継時的な時間の中においてではなく、また具体的な場所や関係においてではなく、まさに「信」の構成する「今・ここ」の時空の一点においてのみその契機と座がある。それは「私」の発生においてもそうだったし、「信」を持ち損なってきたアンネが終始求めていたものも、まさにそこにおいてあるところのものだと言える。

もう一度ここでこの宇宙空間を振り返り、はっきりさせておこう。神がある。それは義そのものであり「信」それ自体である。それは完全であり、完結性を持つ。それはそこからのみ義や「信」が生まれ出ずるところの存在である。一方人は、「信」においても義においても、それをそれ自体で確かなものとすることはできない。それは神のもとに置かれることによってはじめてそれを確かにしうる不完全な存在である。律法はその両者を結ぶことはかなわず、人は罪の中に閉じ込められていた。しかしイエスの十字架の出来事が起こったことによって、それがそれらを結ぶ決定的な契機となった。イエスの信は、神の信や義に対応するものとして、それに違わないものとして、神に嘉されることで、「イエス・キリストの信」とされた。そしてそうであるがゆえに、神と人とをつなぐ媒介になり得、そこに「信」にお

いて神と人がつながれうる「信」の宇宙空間が拓かれることになった。そのような空間の「なかにあって」、それと「ともにあって」、それを「根拠として」、そこへと「投企し」、そこから「迎え入れられる」ことによって、人は「信」を確かにする可能性に開かれる（改めて「信じる」の自動詞性と、それに伴う前置詞 *in*, *ev*, *mit* を想起されたい）。あるいは「信」とはそのような構造のもとに置かれることによってはじめてそれが確かになるものである。そしてこの宇宙空間における「信」の姿は、これまで浮かび上がらせてきた自動詞「信じる」や「～とともにあって信にある」の「信」に連なるものであり、ここではそれを「神」を含めた（「神」という存在のもとに置かれた）構造のもとに本来あるのだということを、またそうあることによってこの「信」が人において確かなものになりうるのだということを示している。そしてこのような宇宙空間に人が置かれうるのならば（あるいはすでに置かれているのだということに思い至るのならば）、それは人における実存の危機、魂のボトムにおいて、魂の根源的態勢としての「信」が問われるような状況において、信じるしかない、委ねるしかないという状況において、そしてその存在の全的な投企によって、応答によって、呻きと祈りを通して、幼子のようにあることによって、それを契機として可能になるということになる。そしてそれはカイロスの、トポスの契機とも表現できる切迫した一点におけるものだった。

人において「信」は、神のもとに構成される「信」の宇宙空間に位置付けられることによってはじめて、その確かさを持ちうる。そしてその双方を、「イエス・キリストの信」が媒介している。神と人は結ばれている、イエス・キリストの「信」によって。イエスの「信」とは、その十字架刑による死に至るまでの神への忠実さ、従順さ、その生き方、言葉、その存在そのもの、福音と呼ばれるところのものである。それが神によって「イエス・キリストの信」として嘉された。—それではこれらが描き出す「信」の宇宙空間は、人に何を与えるか？そのもとに、そのなかに人はありうるのだということ、それを根拠にしうるのだということ、そのことは人をどこに導きうるだろうか？人は神のもとに構成されるこのような「信」の構造のもとに含みこまれうる、あるいはすでに含みこまれている。そうありうること、すでにそうであることを知ること（認識的な「知る」ではなく、人格的な「知る」）は人をどのような状態に置きうるだろうか？それは現実世界におけるさまざまな「信」の危機や破綻に対して、そこからそれを契機としてより大きな包括的世界（神のもとにある世界）へと人を招き、現実世界におけるありようがいかなるものであろうとも、そこにおいて人は神に嘉され、「信」のもとにあるのだということ、それは神という絶対者を基盤とした、い

かなる現実的基盤よりも確かなそれのもとにあるのだということ、そのことの保証のもとに「～とともにあって信にある」ことを確かにしてくれるものとなりうる。もし人が、「神を信じる (I believe in God)」のならば、それはすでに備えられている。母親の腕に抱かれる赤子が仮にその腕から落とされる事態が生じようとも、愛する者との「信」がいかにか悲劇的に破綻することになろうとも、「私」の基盤が決壊するような存在の危機が訪れることになろうとも、そのもうひとつ外縁に、包括的に、あるいはそのもうさらに手前の起源に、すでに神とのあいだに、「信」はあるのだということ。その指し示しは、「信」の危機に対して、決して無力や迷妄なものにすぎないとは言えないはずである。それは人において「信」を回復させ、破綻しつつある「信」を繕いうるものだと考える。

第6節. まとめと臨床的示唆

ここまで「信じること」の輪郭を浮かび上がらせるべく、言語的考察から発生論へ、また臨床心理学から神学に至るまで、人間の基盤に関わる領域を巡ってきた。信頼、信仰、信じること、あるいは「信」、πίστις—ここまで巡ってきて感じるのは、むしろ私たちはこのような言葉によって指し示されるところの大海に浮かぶ小さな存在にすぎないのではないかということである。私たちはそもそもそこから生成され、そこに包まれ、そこから屹立し、そこから生を得、そして（しばらくすれば）そこに戻る。それはあらゆる存在の起源であるところの大海である。むしろ私たちの中にそれがあるのではなく、私たちがそれに内包されている。「私」はもともとそこにあってそれを構成する一部であり、だからこそ「信」であり、そこに嘉されて「私」になった「私」は今も「信」のもとにある。そして「私」も「他者」も、それに「世界」も、もともとはその同じ起源のもとにあった。「あなたが存在するか否か解らないが、信じる」—「信じること」とは、かつて「私」がそれとしてそこにあったこと、今もそのもとにあること、そして「私」を取り巻くあらゆる存在もそうであったしそうであること、それがどんなにか私の存在を危機に陥れる邪悪なもの見えようともやはりそうであること、だからこそ「私」が「信」のもとにあると感ずることができないとき、「他者」と「信」のもとにとともにあることができないとき、多大な痛みが生ずること、けれどもやはり、そこに、「信」に立ち戻り、「信」のもとにあることを祈りの中で確かめるそのようなものではないか。

セラピーとは、「信にある」ことに疑惑や破綻が生じるなかにおいて、それでもやはり「信」のもとにあるのだということは何度も何度も確かめていく場ではないか。その危機はセラピストをも、またセラピーの空間全体をも覆う。セラピストとクライアントを包むその空間全体として、「信」のもとにあることの疑惑と危機に覆われる。ただ、数限りない「信にある」ことへの疑念の投げ掛けの末に、そこにいつか「信」が芽吹くのを待つ、セラピーとはそのような場であると言えるのではないだろうか。ありてあるということ、そのことだけで嘉いという、「信」のもとにある真実を確かめていく場であると言えるのではないだろうか。そしてその小さな一対一のトポスから、そこを起点として、「信」は広がりを見せるはずである。それはセラピーの空間を包み、クライアントを包み、そこからさらに波及を見せる。

「信」はそのような本然を持ったものだと考える。「信」にあることの容易ならざるときにおいてこそ、我々は「信」のもつその本然に「信」を置いてあることが求められているといえるだろう。そしてそれが「信じること」の原基的ありようといえるだろう。

第4章：歴史・トラウマ・コンステレーションーコンステレーションを担う存在としてのイエス

第1節. イエスの生きた「場」とコンステレーション

精神科学における方法。因果性はすべて忘れること。

その代わりに、出来事の諸要素を分析すること。重

要なのは、諸要素が急に結晶化した出来事である。

ーハンナ・アーレント『思索日記I』

(1) イエスの「場」ー「場」の臨界性についての導入

イエスが身を置いた「場」というのはどのようなものだったのだろうか。ここでいう「場」とは、イエスが相對した人々であり、イエスが巡った町々であり、またイエスが生きた社会であり、その人々や社会が抱えてきた「歴史」のことである。端的に言えば、イエスの生きた「場」というのは、いわば発熱状態にあり、臨界的で、危機に瀕したものだと言えるだろう。そこに身を置く個人というだけではなく、むしろ社会全体としての危機があり、そしてそれは「歴史」を通して堆積し、うごめき続けて来たものであったと言える。そしてそこに通底するのは「信じること」の危機だった（第3章）。

ここではまずこのような「場」についての考察を進めていきたい。ただそれは、イエスの時代の社会状況がどうであったとか、国内、国家間の政治的支配状況がどうであったということをも具体的に詳らかにしていくことではない。ここではむしろ、そのような臨界的な状況にある「場」というものに対しての、いわば原論的考察である。つまり臨界的「場」とはいかなるものなのか、そこに生きる人々が、「信じること」の成り立たなさの中でいかなる状況に置かれることになるのか、そしてそこに「歴史」、「トラウマ」といった概念がどのように関係してくるのか、といったことについての考察である。そしてそのような臨界的な「場」というのが、きわめて臨床的な「場」でもあり、臨床心理学的に考察されるべき内容であること、さらにそのような「場」に身を置いたイエスが、いかにその「場」を生き抜いていったのかということに議論を展開させていく。そしてここで前倒し的に言っておくと、そのイエスのあり方に「コンステレーション (constellation)」の概念を読み込んでいく。つまり、この「場」において、コンステレーションを担う人としてのイエスとして、そのあり方を考

究することを試みる。

(2) 「場」の臨界性について一河合隼雄の「存在」、村上春樹の「歴史」、C.カールスの「トラウマ」を手掛かりにして

河合(1995)は村上春樹との対談の中で、物事の本質的な存在のありようとして、井筒俊彦を引き合いにしながら、たとえば「コップが存在している」という言い方ではなくて、「存在がコップしている」という言い方のほうがむしろぴったりくるのではないかと述べる。すなわち、「私が存在している」、「誰々が存在している」のではなくて、「存在」という、根源的には一であり全であるような「存在」が、「私」や「誰々」として姿を見せている。つまり、「存在が私している」、「存在があなたしている」というのである。このように考えたときに、「私」と「あなた」は「存在」を通して繋がっているものであり、切り離された個々個別のものではもはやなくなる。そこは目には見えないけれども、それぞれは奥深くにおいて通底し、関係し、作用しあっている。それは直接の関わりということだけでなく、出会ったことのない者同士、あるいは社会集団全体において、また時を隔てた者同士においても、それだけでなく、自然やあらゆる生命すべてとのつながりがあると言えるだろう。それらすべてが「存在」において通底していて、そして「存在」が個々個別の存在に作用し、また反対に、個々個別の存在が「存在」に作用を与えていく。「存在」には、個々個別のさまざまな経験が堆積していくとともに、それが個々個別の存在に作用していくのである。

ではここでいうこの「存在」が発熱し臨界状態にあるとはどのような事態なのであろうか。いま「存在」は、それ自体が熱を帯び、危機状態にあり、うごめきを見せている。「存在」は安定し静的な状態にあるのではなく、打撲のあざのように熱を帯びている。それが個々個別の人々に様々なあり方、様々な規模や水準で作用している。そのうごめきにヴァルネラブルに作用を受ける者もあれば、そうならないように固い殻をこしらえる者もいる。他者にその作用を感じさせることによって自らはそこから逃げている者もいる。—ただそうしていることに気が付いている者はいない。しかし「存在」のうごめきは、ありとあらゆる個々個別の存在に様々なかたちで作用を与えている。「存在」の危機を、個々の人々がそれぞれのやり方で、意識することもなく表現しているのだ。

いまこの「存在」のうごめきを、「済んでいない過去のうごめき」と考えてみる。何か納められていないもの、手を付けられていないままのもの、済んでいないものがある。それは個々個別の存在が感じるともなく感じているものであり、人々全体がどこかに所有してい

るものでもある。そしてそれは「私」の身に直接起こったことではなくとも、「存在」を通して「私」につながっている以上、それは「私」には関係ないものとは決して言うことができず、「私」に対しても作用を及ぼしてくるものである。このような「存在」のうごめきを、村上は「歴史」と呼んでいるように思われる。つまり村上のいう「歴史」とは、単に過去において起こった出来事というのではなく、それが直接に関わりのない私たちにも、今ここにおいて影響を及ぼし続けているもの—そしてそのことには多くの人が気が付いていないもの、そしてそれゆえに人々を翻弄し続けるもの—そういったもののことを言っている。村上は『ねじまき鳥クロニクル』（1994-1995）の中で、時間空間を超えた直接間接のさまざまな「結びつき」を挙げながら、「すべては輪のように繋がり、その輪の中心にあるのは戦前の満州であり、中国大陸であり、昭和14年のノモンハンでの戦争だった。でもどうして僕とクミコがそのような歴史の因縁の中に引き込まれていくことになったのか、僕には理解できない。それらはみんな僕やクミコが生まれるずっと前に起こったことなのだ」（傍点、村上）と描く。その多くが直接的ではない、ずっと昔の過去、「僕」や「クミコ」の生まれる前、それもずっと遠い場所で起こったことでありながら、それらは今ここに生きている「僕」や「クミコ」をノックし、作用し、そして翻弄し、損ねさえしている。このように過去に起こったことでありながら、自分と直接の関係があるわけではないながら、それでも今ここに確かに作用し続けているもの。そして今ここに至るまで、うごめきが鎮められておらず、手を付けられておらず、納められていないままになっているもの—村上は「歴史」をそのようなものとして描こうとしている。これは「存在が人している」という理解があるからこそ可能になってくるものの見方である。そしてそれは「トラウマ」という概念とも大きく重なってくる。トラウマを鍵概念にして文学や歴史を論じるカルース（1996/2005）の *unclaimed*—「引き取り手のない」の意—という表現はまさにトラウマを考える際にたいへん示唆的な言葉である。ある認識しえないほどの、言葉によって繋ぎ止め得ないほどの、重大で破壊的な出来事が生じる。しかしそれが何であるかは分からない。それは個人に起こることでありながら、集団や国家において起こる出来事でもありうる。何か重大で人々を大きく揺るがすような出来事が起こった。しかし人々はその出来事の重大さゆえに、かえってそれを把握することができない。カルースは、それをアーレント（Arendt, H.）に倣い「閃光（Schlaglicht）」にもたとえる⁵⁶。事態の重大さに人々は目が眩む。あるいはその光源の強さゆえにそれが何たるか、それをどう認識したらよいか、そして認識しようという意志さえも根こそぎになる。そしてそれは認識されないまま、手を付けられることのないまま、納め

られることのないまま、「存在」の中に沈められたままになる。何もなかったかのような潜伏期（フロイト）がある。しかし、それはなくなったのではない。認識されないまま、言葉をあてがわれないまま、納められないままであるからこそ、人々の統御を越えたところで、常にすでに作用し続けている。そしてそれが何によるものなのか、今や特定されることはない。しかしそれは確かに、今ここの現実に一今を生きる「僕」に一作用し続ける。村上の言う「歴史」とカールスの「トラウマ」の概念はここで重なり合う。村上はまだ別の作品で、歴史について以下のように描いている。『多崎つくる』（2013）の中で主人公の「つくる」は「でも今となっては、そんなことは忘れ去ってしまった方がいいような気がするんだ。ずっと昔に起こったことだし、すでに深いところに沈めてしまったものだし」と、恋人の「沙羅」に言っているのに対し、彼女は「それは危険なことよ」と言う。そして「記憶をどこかにうまく隠せたとしても、深いところにしっかりし埋めたとしても、それがもたらした歴史を消すことはできない」とつくるに伝える。「それはあなたという存在を殺すのと同じだから」とも。うごめいている何か、トラウマティックな何か、引き取り手のないままの何か—それはどんなに深いところに埋め隠したとしても、今ここの私のもとに旋回してきて、私をノックし、私に作用し続ける。「場」が臨界的である、発熱している、うごめいているというのは、このような状況のことを言っているのである。

(3) 病いや障害が伝えるもの—イエスの立ち会った「場」についての考察

さてイエスが身を置いた「場」というところに話を戻していく。ここではその具体的な歴史・社会的状況を詳らかにすることが目的ではないことは先に断った。ここでは、何かトラウマティックなもの、手が付けられていないもの、済んでいないものうごめきが、今ここを生きている人々に作用していくというその構造自体の考察が目指されている。そしてそのような状況のクリティカルさ、臨界的発熱状態を描くことが試みられている。ただここで少しばかり、福音書の「場」がいかなるものであったのかをいくつかの観点から見ておきたい。それは、病いや障害を抱えた人々とそれを取り囲む状況についてである。

福音書には様々な病いや障害を抱えた人々が登場し、その癒しを求めてイエスに近付いていく場面が数多くある。いわゆる「奇跡物語」といわれる病気治癒の場面であって、イエスはそのような人々を回復させていく。もちろん当時の疾病概念は、今日のそれとは大きく異なるものであって、ここでは実際の何らかの心身の疾患ということと、ユダヤ社会において禁忌され、「穢れ」としてみなされた病いとが、分けがたく結びついていて一つのあり方

を形成している。そしてイエスはこの禁忌や「穢れ」から彼らを解き放ったのだ、と考えれば話はすっきりするようにも思えるが、これまで考えてきたことからすればそういうものの見方では追いつかないものであると思われる。今や疾患と病いは二分法で考えることはできない。そして心身はつながっている。さらに心身は「存在」と分けがたく結びついている。ヴァルネラブルな人々は、「存在」のうごめきに感応し、それを様々なかたちで表現する—もちろんそうしていることに気が付くことなく、あるいは気が付いていないがゆえにそうになっているともいえる。「存在」のうごめきは、さまざまな「歴史」の堆積物として、手を付けられないままに、引き取り手のないままに熱を帯び、人々に作用し続ける。それは人々に、とりわけヴァルネラブルな人々にその熱を伝えていく。彼らはその熱源のいちばん近いところに置かれている。彼らはそれを心や身体で意識することもなく感受する。それは彼らを脅かし、破壊に導くような熱である。彼らの心や身体はそれに浸食を受ける。あるいはその浸食に対する防衛を高め、それゆえに彼らの心と身体はいわば臨戦態勢のようになり、それによって彼らの心や身体が蝕まれていく。福音書によく見られる皮膚、免疫、高熱などに関する病いは、とりわけそのようなイメージに重なるあり方である。それらは何か自分を脅かすものに対してのアラートとしての「症状」である。

一方、社会集団は「存在」からのうごめきを、意識の周縁において気が付くともなく知覚し、そこから身をかかわそうとする。その動きは、そのうごめきの伝える熱をある特定の人々や場所に閉じ込める方向へと向かっていく。彼らの発現する病いは、この、集団的な防衛反応ゆえに輪郭化されていったものであるとも考えられる。社会集団が身を守っていくための動きとして、やがてこの事態に言葉が立ち上がっていく。そして病いが個に収斂して捉えられるようになり、それが罪深いあり方であるとされていく。ここには実際は何が起こっているのかを知る者はいない。病いを得た彼ら自身もまた、自らの病いを、自らの罪によるものであるという以外には考えることができなくなっている。見えないものの深い位相での「つながり」から浮上した、「切り取られた」事象の世界で、言葉が立ち上がり、「現実」が作られていく。その「現実」は、今度は逆に、さらに多くの病いや障害を生産すべく働くことになる。その循環によって、この「現実」は固く動かしがたいものになっていく（社会構成主義）。しかしそれを見て取る者はここには誰もいない。これは現代の精神疾患にも関わることである。このようなものの見方に関して木村（2010）の対談を取り上げたい。木村は統合失調症について、「患者というかたちでわれわれの前に出てくる個人をめぐる、その人を直接に取り巻く対人環境全体、その個人の精神活動がその限定として現勢化してくる

「あいだ」の病理だろう」と述べる。ここでは統合失調症の「現勢化」は、決してその個人ということに限定して捉えることのできる現象なのではなくて、「人間集団の問題」として、それを「生み出すようなコンステレーション」の中から、ある個人をして発現してくる事態であるという見方が提示されている。それは母子とか家族といった直接の関係性によってもたらされるといった単線的、可視的な因果付けとはまったく次元を異にするものの方である。そしてこのようなものの見方は、何も統合失調症に限定されるものではない。福音書に現れる様々な病い—精神病と思われるもの、皮膚病に関するもの、免疫に関するものなど—は、この「場」の臨界状況、そしてこの「存在」の発熱状況を差し置いて考えることはできない。そのありかたはまさに「人間集団の問題」として、さらにここに生きる「人間集団」が直接に関わったわけではないけれども、彼らをいまここにおいてノックし続けている「歴史」をも含めた問題として、熱を帯びた「存在」のうごめきを、病いや障害を通して伝えてきていると考えることができる。かつての誰かの痛みが、「存在」を通して、また別の今この誰かのもとにおいて、今このその人のあり方でもって発現される。そしてそれが「存在」を通しての出来事である以上、それは生命発生の基点において、生命発生の基点に対して—それは「存在」の位相でもあった—作用が及ぼされる⁵⁷。そこは心と身体の二元的世界ではなく、ただ「存在」としての「一」や「全」の世界である。それゆえその発現は、心身さまざまありようとして立ち現れる。かつての誰かと今この誰かとの間には何一つ直接的なつながりを見出すことはできないけれども、それらは「存在」を通してつながり、作用しあっている。そしてそれは、そこに生きている私たちすべてを当事者として、決して関係がないわけではない当事者として、そこからのノックを受け取るよう求めている。それは、そこにいる私たちすべてがすでに関係し、巻き込まれている出来事なのである。

しかしながら個人をしてそうさせる「存在」の堆積物とは、「歴史」とは、手を付けられることもなく、いまここにある私たちをノックするものとは一体何なのだろうか。それはかつての誰かが味わった理不尽な死、理不尽な痛み、耐え難い蹂躪—そのようなものの無数の堆積であり、そして引き取り手のないままに、いまだ納められることもないままに浮遊した暴力や血の堆積に他ならない。それは反吐のように蓄積し、地下においてくすぶり続ける。なかったことにすればするほどに、今ここにいる人々を強くノックする。もちろんそのような暗黒の堆積物を歴史に持たない社会などはどこにも存在しない。あらゆる社会や集団の歴史には、暴力、血、死—それらをその根に持っている。それは理不尽に満ちた、納まりをつけようがないものの堆積である。そして福音書の舞台もまたそのような暗黒の堆積を強

く持ち、まさに今ここにおいてそれが熱を帯び、人々を蝕み始めている。田川（1980）は、福音書に精神神経系統をはじめとしたさまざまな病気が非常に多くみられることを取り上げ、それを当時のパレスチナの置かれていた状況と結びつけて考察している。当時、パレスチナはローマの属国としてその支配下に置かれていた。そしてそのローマ帝国による支配は「単に政治的、軍事的であるのではなく、経済的にも単にまとめて朝貢金を取られる、ということだけではなく、経済生活のすみずみにまで外国支配がはいりこみ、文化的言語的にも緻密に支配網はひろがっている、まさに植民地支配の名に価する状況」であり、「異質の文化に、それも自分たちを圧倒し、搾取し、呑みこもうとする強大な異質の文化に日常的に直面するのはそれだけで大きな精神的重圧」であったと考える。さらにここに「ユダヤ人社会の特殊状況」が加わる。つまり「宗教指導者の多くは、政治的経済的軍事的には外国支配を容認しているくせに…外国文化を異教のものとして退け、それを吸収する者に呪いの声をあびせかけ…住民の一举手一投足は宗教支配の代弁者達によって監視され続ける」。ここで連想されるのが、「徴税人」の置かれていた状況である。彼らはユダヤ人社会の一員でありながら、ローマからの税の取り立てを請け負っている（もちろんその間にはたくさんの仲介者があつたはずだが）。これはローマの属国としてユダヤ人社会に求められていた義務である。しかしそれがローマという「異教徒」の手先であるということで、彼らは穢れた者としてみなされる。宗教指導者たちは、一方でローマからの支配を容認し、それにとまなう徴税システムを敷きながら—そうすることで彼らの身の保全が確保されるのである—、それを最前線で行う「徴税人」を、ユダヤの宗教倫理にもとる者として「穢れ」であると宣告する。国家や社会、宗教倫理とその歴史のひずみが彼ら「徴税人」の上に降りかかり、そしてその社会から「穢れ」であると認識され位置づけられる。それがユダヤ社会において交際することを禁忌されていた「徴税人」の置かれていた状況であり、それゆえに彼らは、イエスがもっとも偏愛的に関わりを保った人々でもあつた。そしてこのような社会と歴史のひずみに置かれていたのは何も「徴税人」だけではなく、福音書の世界に生きていた市井の人々は、多かれ少なかれこのようなひずみに自らの身を置かざるを得ない状況にあつたのである。田川は、「こういう世界で、さまざまな精神、神経障害が現れない方が不思議」であり、「それはまた、内臓の機能を不安定にさせるから、ほかの病気の形態をとることも多かつたろう」と推察する。世代に及ぶ理不尽な状況—それは少なからず暴力や血にまみれたものであつたらうし、長い時間を掛けて人々を蝕むように効いてくるものでもあつたらう—がこの世界を覆っている。そのような「人間集団の問題」（木村）が、その累積によって、

時や世代を超えて、ある人をして、病いを発現させるような布置を用意している。

またタイセン（1986/1989）は、当時の社会情勢を精密に踏まえた小説作品の中で、当時のイエスを取り巻いていた歴史的、社会的状況について、そのさまざまな「緊張関係」がイエスを引き裂いていったことに触れている。つまりそこには民族的緊張関係があり、地理的緊張関係があり、政治支配的緊張関係があり、また社会的地位の緊張関係や信仰的緊張関係もあった。そうしたあらゆる「緊張関係」が縦横無尽に交差する世界の中で、それら「緊張関係」が集中し、最も強く作用する中心点にイエスが置かれていたことを描きながら、「あらゆる問題がここには集中している。イエスは、つまりこういう車輪の中に巻き込まれてしまったのだ。民衆全体が苦悩していた緊張関係の中で、あの男が押しつぶされてしまったといえる」とその登場人物の一人に言わしめている。この「緊張関係」は、ここに生きる「民衆全体」の上に一特にヴァルネラブルな人々に一大きく押し掛かっていた緊張であり、負荷であった。それはまた為政者たちが、そこから身をかわし続けた緊張でもあった。そしてこの「緊張関係」は、その当時の社会的状況といたいわば水平軸的な作用だけではなく、「歴史」の堆積とそのうごめきという垂直軸的な作用として、イエスをはじめとする今この人々に「緊張」を強いていたのである。

もちろん社会的、歴史的状況を描くことによって、暴力や血に満ちた「存在」の発熱のすべてを説明しきれものではないし、そこに生きる人々の状況を描き切れるわけでもない。本来それは、言葉の網によっては掬い上げることのできないものであるはずだ。むしろ言葉の網には掛からないものにこそ、本物の激しい痛みはある—「トラウマ」がその強度とともに言葉を失っていくように。そしてそれは人々から「信じること」を遠ざけ奪っていく。ここでは「信じること」を紡ぎうるあらゆる芽は摘み取られ、糸を成していくことがかなわなくなる。「信じること」のできなさが連鎖し、増幅し、蔓延する。福音書に現れる様々な病いや障害を抱えた人々の姿は、「信じること」の成り立たない「場」を覆う空気がいかに冷ややかで、張り詰め、酷なものであったのかということ、我々に告げているように思われる。

(4) コンステレーションを担う存在としてのイエス

ここからイエスについて、コンステレーションを担う存在という観点から考察していきたい。コンステレーションとは、「偶然に起きているのに過ぎないように思える出来事」、その「出来事が全体の中で関連を以って生じてくること」（河合、2013）⁵⁸、つまり個々個別

に起こっているように見える内的・外的な様々な事象が、深い次元で全体としてお互いに関連し作用し合っていることであると言える⁵⁹が、それはこれまで述べて来た、「存在が人する」というものの見方によってより見えやすくなって来る。つまり、目に見える次元においては全く別の出来事同士でありながら、それらは「存在」においてつながっている。それらは「存在」の次元において作用しあっており、またそれだけではなく「存在」自体のうごめきを、それぞれの場で、それぞれのやり方で表現している。そしてそれは個人に収束して考えることのできるものではない。ただ多くの場合、個々個別の人間に生じた事態を「存在」におけるうごめきとして捉え、そしてそのうごめきが何たるかを洞察していくということはない。しかしセラピーの場面では、「存在」という観点から、そしてその「存在」のうごめきが一体どのようなものであるのかという観点からケースを見ていくことが不可欠である。問題や症状をその個人に収斂させて見るのではなく、その家族、社会、あるいはそれらがたどってきた「歴史」—セラピストはそういったものの相に下降して初めてセラピストとしての働きが可能になる。そしてその「存在」に、「歴史」に、「トラウマ」に、セラピストは自分自身、深く身を沈めなければならない。そしてその相においては、セラピストも「存在」において関係しあっている以上、このケースの他ならぬ当事者として、そのうごめきに深く巻き込まれることになる。そうすることによってはじめて、然るべきありように物事がコンステレートされ、「存在」からの熱が鎮まっていく可能性に開かれる。いま「存在」は臨界状態にある。それがクライアントをして症状を持たせるに至っている。「存在」が人を通して症状している。「存在」のうごめきがクライアントを介して、その熱を伝えている。そしてセラピストは「存在」に潜り込んで、「存在」自体と相対しなければいけない。そして「存在」が然るべきありようにコンステレートされていくべくその仕事を果たさなければならない。つまりそれは「歴史」と相対することであり、これまで手を付けられていないままの「(集団の)トラウマ」に相対していくことである。セラピストはその相において戦わなくてはならない。「セラピストは極小の種のようなたった一人の人のところを扱いながら、それを人類全体のところという相において見据えている」(Jung, 1946/2000)。

イエスの時代の「存在」はまさに発熱した臨界状態にあった。人々はそれぞれのあり方でその発熱を表現する。ある者は病いというあり方を通してそれを伝える。またある者たちはメシアの到来を熱狂的に待ち望む姿を通してそれを伝える。またあるいは律法を教条的に生きるファリサイ派のあり方として表現される。また汲々として民衆統制に心を砕く為政者のあり方として表現される。しかし彼ら彼女らはその熱源を見ることはない。ましてやそ

ここに深く潜り込もうとする者はない。

そして「存在」の熱源を見ないまま、その表層においてのみ生きるというあり方は、「信じること」を不可能にすることにつながっていく。「存在」は、我々を脅かし、うごめきを伝えるだけのものなのではなく、そこは生命の生成と消滅の場でもあった。つまりはそこに「私」の発生の基点と帰還の地がある。そしてそこはつながりや連関の世界、「一」や「全」の世界である。そこではあらゆる存在が連なり、「存在」している。そこから「私」は立ち上がり、そしてその過程において「私」のなかに「信じること」の原体験が、「私」が「私」になるよりもずっと手前において果たされた（第3章）。その「存在」の相から自らを切り離し、その表層においてのみ自らを存在づけるというあり方は、それゆえに「信じること」から乖離したあり方になる。それは、その表層において作られた「現実」においてのみ思考し、また自らを規定してしまうことにつながり、「私」の起源を知らないままにさまようあり方につながり、そしてそこに「信じること」を見出すことはできなくなる。「存在」のうごめきを聴き取ることなく、それとの疎通を閉ざし、その表層においてのみ世界を構築しようというあり方によって、「存在」はさらに熱を帯びていく。そしてその熱はヴァルネラブルな人々に伝えられていく。^{コンステレーション}星の運行は乱れていく。そこでは個人の心だけでなく、集団としての心に「信じること」の成り立たなさ、猜疑心や諦めが空気のように蔓延するようになる。人々はその熱に気が付くことのないままに、見えない恐れと怯えを募らせていく。イエスの生きた時代は、「存在」との疎通が滞り、「存在」の発熱が極めて高まった時代だったと言える。そこでは極めて容易に排除や差別、抹殺、怒りや恨みの暴発を生む。そのような暴発がいつも簡単に起きてしまう。それは「信じること」の成り立たなさを根に持っている。

村上は『ねじまき鳥クロニクル』で、人々を損なう者としての「綿谷ノボル」について、「彼の引きずり出すものは、暴力と血に宿命的にまみれている。そしてそれは歴史の奥にあるいちばん深い暗闇にまでまっすぐ結びついている。それは多くの人々を結果的に損ない、失わせるものだ」と主人公の洞察を描く。これは「存在」の熱が、納められることなく、コンステレートされることなくそのままに暴発し、人々を損ねていく様を描いている。そしてそれはまさに福音書における人々や社会集団の状況に重なる。イエスはその「暴力と血にまみれた」、「歴史の奥にあるいちばん深い暗闇」と、つまりは「トラウマ」と、「歴史」と相対することによって、それに手が付けられ鎮められいくことによって、つまりは然るべきありようにコンステレートしていくという働きを担っていたと考えることができる。

イエスがそのような「場」にいたということ。そしてイエスがそのような「場」において、

自らコンステレーションを担う人として、つまりその引き取り手のないままの何か、トラウマティックな何かに対峙する者であったこと。それはイエスにそのうごめきが一身に集中するということにつながる。イエスの身には、直接関わった人々のそれだけではなく、また同時代を生きた人々のそれだけではなく、歴史を通して堆積した「存在」の、暴力と血にまみれたそれが重く押し掛かることになる。いつかの誰かの手に負えないような痛みの集積が、今ここのイエスによって引き受けられることになる。イエスが相手にしていたのは、目の前の一人ひとりであるとともに、その背後においてうごめいている痛みの歴史的集積だったのだ。そしてそれをむしろ、蒙るものとしてではなく、引き受けられるべきものとして、対峙すべきものとして、洞察と覚悟のもとに、担われていくことになる。その何たるかが、多くの人びとには気づかれずただ翻弄されるばかりのその何たるかが、イエスによって見据えられ、見定められ、引き受け対峙されるべきものとされ、そしてそれこそを召命として自らを位置づけていく。いわばセラピストになっていく。

しかしそれはイエスを受難へと運んでいくことへとつながっていく。そのような動きを取られては困る者が、ここにはあまりに多いのだ。我々はイエスに敵対した為政者たちの、イエス抹殺のための躍起とした姿を思い描くことができる。それにまたこの世界においてその歪みを蒙り続ける人々たちの中でさえ、然るべきありようへとコンステレートされていくその運行をイエスと共にすることはとてもできない感じた者は少なくなかったのではないか。「かまわないでくれ。後生だから、苦しめないでほしい」(マルコ 5:7) —我々はイエスにそう語る精神障害者と思われるゲサラ人とのシーンを思い浮かべることができる。そして時に、イエスに痛切なしっぺ返しを喰らわせることになった病者もあったかもしれない—エルサレムの民衆が「ホサナ⁶⁰」から「十字架に付けよ」と叫んだように。ただそれは、もっとも芯の部分イエスが突いていたからなのだ。病いや障害の発現の、そのもっとも根源を一つまり「存在」を—イエスは突いていたのである。だからこそ、イエスは彼らを癒し得たのであり、また同じように、イエスは受難を自らの身に引き寄せることにもつながったのである。そしてその道行の深まりとともに、「存在」のうごめきはさらに高まりを見せる。イエスが身を置いた「場」の発熱がさらに高まる。「歴史」は激しく今ここのイエスに吹き込んでくる。イエスはこの臨界状況をいかに生き抜いていくことになるのか。受難に近づくイエスについて、それを引き受け生き抜いていくそのありようとはいかなるものであったのか。そしてそのありようは、現代を生きるセラピストにとっての他ならぬ示唆となり得るのではないか。これまで論じてきたものの見方を手掛かりにして、これらのことにつ

いてさらに考察を進めていく。

第2節. 受難物語のイエスとセラピスト—セラピストとして生き抜くとは？

ここまで、「存在」、「歴史」、「トラウマ」、また「コンステレーション」といった概念を手掛かりにして、イエスが身を置いていた「場」についての考察を進めてきた。ここからはそのような「場」、歴史を通して蓄積してきた死や暴力といったものが今ここへと吹き込んでくる「場」を、イエスがどのように引き受け、その受難に至るまでどのように生き抜いていったのかについての考究に入っていく。それはまた私たちセラピストが、セラピーの場において置かれている状況に対する深い洞察を得、またそこにおいてセラピストとして生き抜くとはいかなるありようなのかということに対する示唆を与えるものになるはずである。

受難に近づくにつれ、「場」の臨界度はさらに高まりを見せる。それはこれまで以上にイエスを取り囲み、その内外から突き崩そうとする力はより大きなものになっていく。そしてそれは実際、イエスに死をもたらす。その死は殺害であり、その中でも最も陰惨とされる十字架による殺害だった。ここからは受難物語とよばれる福音書における終盤部分を中心に見ていきたい。それはセラピストがさまざまなかたちで蒙りうる艱難への大きな示唆となるはずである。まずは受難物語について、その大まかな経過について、福音書の記述をたどる。そこから受難に至るイエスについて考察し、セラピストとして生き抜くそのありようを浮かび上がらせていく。

(1) 受難物語の経過

<イエスの殺害計画>

過越祭（除酵祭）の二日前（マルコ 14:1, マタイ 26:2）、「祭司長たちや律法学者たちは」（マルコ 14:1）、「祭司長たちや民の長老たちは、カイアフアという大祭司の屋敷に集まり」（マタイ 26:3）、「祭司長たちや律法学者たちは」（ルカ 22:2）、「祭司長たちとファリサイ派の人々は最高法院を召集して」（ヨハネ 11:47）、イエスを捕らえ殺害することを計画する。ただし過越祭（除酵祭）が近づいているために、民衆が騒ぎ出すことを恐れ、祭りの間の実行は控えるという判断をする。ヨハネにおいては、イエス殺害の理由を、「このままにしておけば、皆が彼を信じるようになる。そして、ローマ人が来て、我々の神殿も国民も滅ぼしてしまうだろう」（11:48）としている。さらに大祭司カイアフアは「一人の人間が民のために死に、国民全体が亡びないで済む方が、あなた方に好都合だとは考えないのか」（11:50）と述べ、イエス殺害計画の理由を、国家の秩序維持と政権存続のためであることを伝えてい

る。

<ベタニア塗油>

ベタニアで、重い皮膚病をもつシモンという人の家において、イエスが食事の席についている場面である（マルコ 14:3-9, マタイ 26:6-13）。ヨハネにおいては、シモンの記述はなく、この席にイエスが死者の中からよみがえらせたラザロという人を同席させている（12:1-12）。ここで「一人の女」（マルコ 14:3, マタイ 26:7）が（「マリア」（ヨハネ 12:3）が）、たいへん高価な香油を、イエスの頭に注ぎかけた（ヨハネにおいては、「イエスの足に塗り、自分の髪でその足をぬぐった」（12:3））。これに対して、「そこにいた何人か」（マルコ 14:4）、「弟子たち」（マタイ 26:8）、「弟子のひとりで、後にイエスを裏切るイスカリオテのユダ」（ヨハネ 12:4）が、その高価な香油を売れば、貧しい人に施すことができたのではないかと彼女の行為を非難する。それに対してイエスは、この女性が自分にたいへんよいことをしてくれたこと、それは、他の弟子たちと異なり、彼女だけはイエスの受難の死という時が迫っていることを知り、その葬りのための備えをしてくれたからだと話す。

<ユダの裏切り>

十二人の弟子の一人であるイスカリオテのユダは、「祭司長たち」（マルコ 14:10, マタイ 26:14）、ルカでは「祭司長たちや神殿守護長たち」（22:4）のもとへ行き、イエスを引き渡す話を持ち掛ける（マタイでは「あの男をあなたたちに引き渡せば、幾らくれますか」（26:15）と金銭の授受をユダ自らが提案、ルカでは「サタンが入った」（22:3）ことをこの行為の理由にしている）。そしてこの引き渡しに際しての金銭の授受について話し合われ（マタイでは具体的に「銀貨 30 枚」（26:15））、ユダは折よくイエスを彼らに引き渡すタイミングを狙うようになる。

<最後の過越の食事（最後の晩餐）>

除酵祭（過越祭）の第一日（ヨハネでは「過越祭の前」（13:1）としている）。イエスとその一行は、エルサレムの「水がめを運んでいる男」の家の「二階の広間」（マルコ 14:13-15, ルカ 22:10-12）で、「都のある人」の「お宅」（マタイ 26:18）で、過越の食事をする。この食事の場でイエスは、弟子のうち一人が、自分を裏切ることになると予告する。マルコではそれを聞いて心を痛めた弟子たちが、「まさか私のことでは」（14:19）と代わる代わる言

い始める。マタイでは、ユダに「先生、まさかわたしのことでは」(26:25)と言わせ、ルカにおいては、「自分たちのうち、いったいだれが、そんなことをしようとしているのか」(22:23)と互いに議論をし始める。ヨハネにおいてはその一人が特定されるかたちで進み(「イエスは、「わたしがパン切れを浸して与えるのがその人だ」と答え…イスカリオテのシモンの子ユダにお与えになった」(13:26)), さらにイエスはユダに「しようとしていることを、今すぐ、しなさい」(13:27)と伝え、ユダは闇夜の中に出ていった(13:30)。しかし周りにいた弟子たちは、イエスとユダのこのようなやりとりの見当がつかず、買い物か施しのためにユダを外へと遣わしたと思っていた者もいたとしている(13:28-29)。

さらにイエスは弟子のペトロが、今夜、鶏が鳴くまでに三度イエスのことなど知らないといエスを否定することになると予告する(マルコ 14:30, マタイ 26:34, ルカ 22:34, ヨハネ 14:38)。ペトロは(マルコ, マタイにおいては他の弟子たちも一緒になって(マルコ 14:31, マタイ 26:35)), たとえ一緒に死ななければならないようなことがあろうとも、イエスのことを知らないなどとは決して言わないといエスへの忠誠と覚悟を誓う。しかしイエスはペトロ(や他の弟子たち)が自分から離反し、自分を否認することは避けられない道行きであることが分かっている。そのうえでイエスは、「あなたは立ち直ったら、兄弟たちを力づけてやりなさい」(ルカ 22:32), 「わたしの行く所にあなたは今ついて来ることはできないが、後について来ることになる」(ヨハネ 13:36)と、これから訪れるイエスの受難の不可避と、しかしさらにその後における再会を示唆する。

<ゲッセマネの祈り>

イエス一行は、食事の席からオリーブ山のゲッセマネという場所に移る。弟子たちを少し離れた場所に留め、座っているようにと伝え、そしてそのうち数人の弟子を伴い(マルコでは「ペトロ、ヤコブ、ヨハネ」(14:33)), マタイでは「ペトロおよびゼベタイの子の二人」(26:37))そこでイエスは怖れにもだえる様子を見せ、自分が死ぬばかりに悲しいこと、そして彼らにここから離れず、目を覚ましているようにと伝える。そして父なる神への祈りを捧げる。できることならばこの苦しみの時が過ぎ去ること、この苦しみの杯が取り除かれることを願いながら、しかしむしろ、イエス自身のそのような願いではなく、神の御心に適うことこそが行われるようにと祈る(マルコ 14:16, マタイ 26:39-42, ルカ 22:42)。これから進行していく一連の出来事をイエスは見通しているとともに、それに恐れおののきながら悲しみにもだえ、その苦しみが過ぎ去ることをいったんは求めながらも、それでもむしろ、

自分の願いではなく、天なる父に全幅の信頼を置きながら、その御心の求めるままに自らをそこに委ねることを誓っていく。

一方イエスが祈っているあいだ、弟子たちは眠ってしまう（マルコ 14:37-41、マタイ 26:40-45、ルカ 22:45）。イエスは彼らに対して、「誘惑に陥らぬよう、目を覚まして祈っていなさい」と言う（マルコ 14:38、マタイ 26:41）。ルカでは「彼らは悲しみの果てに眠り込んでいた」（22:45）としている。イエスが祈りの後に弟子が眠ってしまったということが三度続く（マルコ、マタイ。ルカでは一度）。これから進行していくことがどのようなことなのかが見えず、時の訪れに気が付いていない弟子の姿が、イエスのそれとは対照的に描かれている。そしてついにその時が訪れたことをイエスは知る。イエスを裏切る者によって引き渡される時の到来にイエスは気が付く。

<イエスの逮捕>

ユダと、「祭司長、律法学者、長老たちの遣わした群衆」（マルコ 14:43）、「祭司長たちや民の長老たちの遣わした大勢の群衆」（マタイ 26:47）、「群衆」と「押し寄せて来た祭司長、神殿守衛長、長老たち」（ルカ 22:47-52）、「一隊の兵士と、祭司長たちやファリサイ派の人々の遣わした下役たち」（ヨハネ 18:3）が武器を携えてイエスのもとに近付く。ユダが接吻する相手こそがイエスであるという合図を決めて、ユダのイエスへの接吻とともに（マルコ 14:45、マタイ 26:49）。ルカでは「イエスに接吻をしようと近づいた」（22:47）、一群がイエスを取り囲み拘束する。ヨハネでは接吻の記述はないが、イエスの所在を密告し、またそこへと引率する役割は変わらない。

弟子の一人であると思われる者（ヨハネでは「シモン・ペトロ」（18:10））が、大祭司の手下に切りかかり片方の（右の）耳を切り落とす。マタイにおいては「剣をさやに納めなさい。剣を取るものは皆、剣で滅びる」（26:52）、ルカでは「やめなさい。もうそれでよい」と言い、その耳に触れていやされた」（22:51-52）と、イエスはその弟子の行為を諫める。しかしながら、このような抵抗がありながらも、弟子たちは全員イエスを見捨てて逃亡してしまう（マルコ 14:50、マタイ 26:56。ヨハネにおいては、イエスに「わたしを捜しているのなら、この人々は去らせなさい」と言わせている（18:8））。マルコでは、イエスと共におり垂麻布をまとった若者が、垂麻布を捨てたまま裸で逃げたと記している（14:51-52）。そしてイエスは一人連行される。

<最高法院での裁判とペトロのイエス否定>

イエスはそのまま大祭司カイアファのもとへと連行され、祭司長をはじめとする最高法院（サンヘドリン）による裁判に掛けられる。サンヘドリンは、「祭司長，長老，律法学者たちが皆」（マルコ 14:53），「律法学者たちや長老たち」（マタイ 26:57），「民の長老会，祭司長たちや律法学者たち」（ルカ 23:66）によって構成されているとそれぞれ伝えている。マルコとマタイによればその夜のうちに裁判が行われている（マタイによればこれら役職はイエスが連行されてきたときにはすでに召集されている）が，ルカによればそれが翌朝になっている。ちなみにヨハネにおいては，このカイアファによる裁判の前に，アンナスによる予備審問を置いている（18:13）。アンナスとは先任の大祭司であり，カイアファのしゅうとである。

裁判はあらかじめイエスを死刑にするという目的のために，結論ありきで進められていく。この裁判の進行を，マルコ（14:56）とマタイ（26:59-60）はサンヘドリンが仕込んだ偽証人によって，イエスにとって不利な証言をさせるところから始めている。しかしその証言は食い違いを見せ，イエスの犯罪を立証できない。一方，一連の進行に対してイエスは何も答えない。そしてカイアファは，イエスに対して彼がメシアなのかどうかと尋ねる。それに対してイエスは，やがて人の子（イエス）が全能の神の右に座り，「天の雲に囲まれて」（マルコ 14:62），「天の雲に乗って」（マタイ 26:64）来るのを見るだろうと言う。この発言によって，カイアファはもはやこれ以上の証人，証言は必要なしとして，サンヘドリン一同はイエスを神への冒瀆のかどで死刑にすべきであると決議する。これに引き続いてイエスに暴行が加えられる。唾を吐きかけ，目隠しをして殴打し，メシアならば殴打した人間を言い当ててみろとののしる。ルカはこの暴行場面を裁判の前に置いている。

大祭司邸に潜り込んでいたペトロは，周囲にいたそれぞれ別々の人々（女中など）から，彼がイエスと一緒にいた仲間であることを三度にわたり指摘されるが，三度ともペトロは否定し，その三度目の否定（「（イエスに対して）呪いの言葉さえ口にし」（マタイ 27:74））をするやいなや，イエスが予告した通り，鶏が鳴く。そして激しく泣いた（マルコ 14:72，マタイ 27:75，ルカ 23:65）。

<総督法廷での裁判>

明け方になると，サンヘドリン当局は，イエスをローマ総督であるピラトのもとへ引き渡し，ローマ法にてイエスを死刑に処すべくさまざまな罪を並べ立て告発する。ヨハネによれ

ば、当時のユダヤ当局には死刑の権限がなかったためとしている（18:31）。告発の理由について、民衆の扇動、民衆にローマへの納税を拒否するよう呼びかけたこと、王位僭称などを挙げている（ルカ 23:2）。ここには、当時ローマ支配下のユダヤにおいて、その政治的、社会的秩序を著しく脅かし、その転覆を謀りかねない危険性をピラトに訴えかけようという魂胆がある。そのような訴えを一身に浴びながら、それに対しイエスは何も答えない。ピラトはそのようなイエスのたたずまいを非常に不思議に思う（マルコ 15:5, マタイ 27:14）。ルカでは、ピラトはいったんイエスを、ガリラヤ領主ヘロデ・アンティパスの手に委ねるべく引き渡す（23:7）。イエスがガリラヤ出身であり、ヘロデの支配民であるためである。しかしここには、ユダヤ当局の動きがそもそもイエスに対する妬みのためで、そこに取り込まれるようにして動くことが要求されていることにピラト自身気が付いていたために、そのような厄介から逃れようとしたという理由と、もう一つ、当時緊張状態にあったヘロデとの関係を、この件を利用して緩和を謀れないかという思惑もあったと考えられる（「この日、ヘロデとピラトは仲がよくなった。それまでは互いに敵対していたのである」（ルカ 23:12)）。ただしヘロデは、イエスを自分の兵士たちと侮辱したのち、派手な衣装を着せてピラトに送り返してきた。

続いてピラトは、過越祭のあいだ囚人の一人を釈放するという慣例を持ち出し、今度は集まってきた群衆に対してイエスの釈放について問う。しかし群衆は、暴動と殺人のかどで投獄されていたバラバという男の釈放を要求し、イエスを十字架刑につけるよう叫び声をあげて求めた。マルコ（15:11）とマタイ（27:20）には、民衆はすでにサンヘドリン当局によって、イエスを十字架に掛けるべく扇動されていたことが記されている。ルカ（23:16）では、イエスに鞭打ちを加えることで民衆のイエスへの怒りを収めようとする（さらにヨハネでは、茨の冠をかぶせ紫の服を着せて民衆の前に晒しだす（19:2））が効果はない。イエスへの十字架刑を求める民衆の騒ぎはピークに達する。ピラトはこれ以上の騒動を恐れ、また自身の総督としての地位をも脅かされたために（「もし、この男を釈放するなら、あなたは皇帝の友ではない」（ヨハネ 19:12)）、バラバを解放し、イエスを十字架につけさせるために引き渡した。マルコ（15:19）とマタイ（27:30）においては、ローマ側の兵士たちはイエスを官邸内に引いていき、侮辱、嘲笑、唾吐、暴行を浴びせたうえで、十字架につけるために引き渡したとしている。

<十字架刑>

イエスはゴルゴタという処刑場まで引かれていく。マルコ (15:21)、マタイ (27:32)、ルカ (23:26) においては、シモンという、ここを通りかかったキレネ人にイエスの十字架を無理に担がせている。十字架刑は、その処刑を受けるものが処刑場まで自ら十字架の横木を背負っていくものとされるが、イエスの場合には、それ以前に加えられていた鞭打ちによって衰弱し、それに耐え得なかったためと考えられる。ヨハネでは、シモンは登場せず、イエス自ら十字架を背負いゴルゴタまで向かったとしている (19:17)。そしてそこで死刑執行人である兵士たちによってイエスは十字架につけられ、服を剥ぎ取られる。イエスと一緒に二人の強盗も、イエスを真ん中にして十字架につけられる。十字架の上に掛けた罪状書には、各福音書での若干の違いはあるものの、「ユダヤ人の王」と書かれてあった。この場面でルカはイエスの言葉として、「父よ、彼らをお赦しください。自分が何をしているのか知らないのです」⁶¹ (23:34) と記している。マルコはイエスが十字架につけられた時刻を午前9時としている (15:25)。

十字架の下では、そこを通りかかった人々、祭司長たち、律法学者たち、長老たち、また兵士たちによって、ののしりの言葉が浴びせられている。それは、自分をメシアだと称しているながら、自分自身を十字架上から救うことすらできないではないかといった内容である。マルコ (15:32) とマタイ (27:44) では、十字架につけられた二人の犯罪人たちも同じようにののしりの言葉を浴びせたとある。一方ルカは、そのうちの一人がイエスに帰依する言葉をイエスに伝え (23:40-42)、それに対してイエスは、「はっきり言うておくが、あなたは今日わたしと一緒に楽園にいる」 (23:43) と答えている。

午後三時にイエスは息を引き取る (マルコ 15:37、マタイ 27:50、ルカ 23:46)。マルコ (15:34) とマタイ (27:46) では、「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」と大声で叫んだ後、さらに大声をあげて息を引き取った、としている。ルカは「父よ、わたしの霊を御手に委ねます」 (23:46) との叫びののち息を引き取り、またヨハネにおいては、「渇く」と言い、海面に含ませたぶどう酒を口にすると、「成し遂げられた」と言い、頭を垂れて息を引き取ったとしている (19:28-30)。

(2) 十字架の暴力の中で

ここから受難物語の経過を考察していくうえで、まず何よりも思い起こさなければならないのは、イエスが十字架上で死に至ったという、その惨たらしいまでの帰結である。十字架による刑死はこれ以上想像ができないほどの残酷な現実である。持続する身体的な激

痛という面はいうまでもない。激痛の中で、一刻も早く死に逃れることができるならというのが、受刑者の切実な思いだろう。十字架刑はそれすらも許さない。十字架刑は受刑者を、たやすく死に至らしめるのではなく、激痛の生にいつまでもつなぎとめようとする。十字架刑は死に至らしめるその道のりを、もっとも苦しく、もっとも長く味わわせようという刑死法である。

その身体的な激痛の中で、イエスに往来していた思いというのはどのようなものが考えられるだろうか。公的な権力によって、滞ることなく抗いようもなく、イエスは犯罪者としての衣を着せられてゆき、それとしての処刑が進行していく。その進行を推し進めるのは、ピラトやカイアファをはじめとする為政者たち、あるいは熱狂する民衆ということでもあったのだろうが、しかしそれはむしろ無人称の推進力とでもいうべきものを思わせる。その進行を推し進める力は、無機的で、粛々と確実に事を進行させる、意志のない盲目的な推進力そのもの、個々の人々に帰せられるというよりは、人々を通して働くものでありながら、人々を越えて、人々をその方向へと駆り立てていくかたちで展開する、匿名的かつ集合的な暴力といった様相を帯びている（このような様相を帯びた暴力については、第7章において改めてその実体が考究されていく）。イエスを取り巻く人々はその力に飲み込まれているのであり、しかもそうしていることに気が付くことはない。そこでは人々も極めて無機的な存在として、その無人称の力が推進する方向へと、駒のように駆り立てられていく。そのような無人称の冷たい恐ろしさともいうべき暴力に、いまイエスは取り囲まれている。イエスの人間的な思いとしては、抗いようもない中で一方的に犯罪者としての、それも死罪に価する犯罪者としての濡れ衣が着せられていったことへの激しい戸惑いや理不尽さもあっただろう。またユダをはじめとして、共に歩んできた弟子たちすべてから離散され裏切られたことへの深い傷つきもあっただろう。その関わりが深く、心を尽くしたものであればあつたほど、それは深い傷つきだったはずだ。そこにはセラピストであることを根幹から揺るがすような激しい存在論的、営為的危機があつたはずである。イエスは今まさに、社会からもまたクライアントからも、つまりは関係の外側からも内側からもその存在を否定され、その行い—心を尽くしたクライアントとの関係—はすべて刑に価する悪質なものであるとされ、自らもその巨大な推進力に飲み込まれようとしている。それはセラピストに、この上ない惨めさや自身への疑惑を受け容れさせ、味わわせようとする力として働く。それは強力な力でセラピストを、その内側から外側から蝕み、飲み尽くそうとする。民衆たちの「十字架に付けよ」（マルコ 15:13-14）の怒号は、それが打ち鳴らす轟音のように響き渡る。ここではそ

それを「信じること」のできなさの歴史的集積、死と血と暴力の堆積の集合的うごめきとして捉えてきた。

それはイエスの「信じること」における最大の危機だったはずである。それはイエスを、セラピストとして立ってられるか否かの大きな分かれ目に置く。そしてそのなかでイエスは、自らを引き摺りこもうとするそのような巨大で透明な推進力に大きな作用を蒙りつつ、「信じること」の中に留まり、この事態に対する洞察と、この事態を引き受けていくだけの覚悟と、そしてその覚悟を支える召命を以って踏みとどまろうとしている。

(3) セラピストになること—「時 (カイロス)」と「信じること (ピステイス)」

このような受難に帰結していくことを知りながら—そのような洞察をどの段階でイエスがはっきりと抱くようになったのかはともかくとして—、イエスがあのような活動に着手し始めたときの状況について、つまりイエスがセラピストになったときの状況について考えておきたい。そのことについて、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」(マルコ 1:15) という宣教の始めの言葉のうち、ここでは「時は満ち」を中心に考えていく。

ここで用いられている「時」は「カイロス (καιρός)」である。これは計量的、線分的に捉えることのできる「時」=「クロノス (χρόνος)」とは異なり、「今の時こそ決定的な時」(田川, 1972) というニュアンスをもった「時」である。そしてこの「時 (カイロス)」は、その人がそこに「時」が迫っているということを読み取り、受け取らなければならない(田川 (1972) は、「今の時こそ決定的な時なのだ、という現在の実存の意識が、マルコをして「時が満ちた」を言わしめる」と述べる)。そういう「私」のコミットメントなしに、この「時」の訪れというものはあり得ない。「時」を読み取り、そこに「私」という存在を深く関係させ、それを引き受けていく、それも待たなしの覚悟と決断が迫られる中で—それがこの「時」というものの姿である。それは「私」をノックするようにして訪れる。そのノックは「私」の内側から、また外側から、あるいはその両者の重なりから、どこからともなく、しかし無視することのできない振動として「私」に響くノックである。

そしてこの「時」というのは、「決定的に「私」に迫られている」、「決定的な分岐点に置かれている」という、いわば純粋な「極度の高まり」を伝えるものなのであって、それ自体にはいかなる価値や意味も付与されていない。いわば価値や意味に色づけられる手前の、純粋な振動なのであって、そこにいかなる意味を付与していくかは、それを受け取り、それを

生き抜く「私」にかかっている。それは僥倖にも危機にもなりうる。むしろ僥倖でもありまた危機でもある。

この「時（カイロス）」を、イエスを取り巻いていた状況から考えるとき、そこにはまず洗礼者ヨハネの逮捕（マルコ 1:14）があげられる。このことがイエスに与えた影響は非常に大きなものがあつたはずである。つまり、預言者としてあのような生き方をしていたのなら、それは必ず艱難を蒙るに至る（洗礼者ヨハネの処刑、マルコ 6:17-29）という現実をイエスにはっきりと知らしめる出来事だつたと思われる。またそれはイエスの生きる世界が逼迫し感応しやすさが高まっていること、つまりそこに潜伏する歴史的蓄積が熱を帯び始めていることをイエスに知らしめる出来事であつたと思われる。それは捉えどころのない、空気のなかにかしかそれを感じることでできないような、それだけに恐ろしさを感じさせるような類のものである。そのような「時」の高まりをイエスは感じるに至る。そしてその「時」というものに自分はすでに深く関わり合いを持っているのであり、またさらにこの「時」というものを深く引き受けていかなければならないのである。

また福音書記者はこの流れの中に「誘惑物語（荒野の誘惑）」を置いている（マルコ 1:12-13、マタイ 4:1-11、ルカ 4:1-13）。イエスが荒野での40日間、サタンによる試みにあつたという伝承である。これは「信じること」からの引き剥がしの試みと捉えうる。サタンは神とイエスとの間にある「信」—「信じること」—に対してさまざまな試みを謀り、それを断ち切り、「信じること」のできなさの渦に引き摺り込もうとしている。それはイエスの内的な危機と考えることもできるだろうし、この「時」の訪れに対する、召命としての引き受けの洞察と覚悟の時と考えることもできるだろう。洗礼者ヨハネの逮捕、処刑、それが伝えている世界の熱の高まり、内的な危機、その「時」からのノックに対する「私」のコミットメント—その内外の「極度の高まり」の中で、イエスは宣教の初めの言葉を伝えることになる。そしてそれはイエスがセラピストとして生きることを覚悟し引き受けた「時」でもあつた。ただそれはここから始まるたくさんの艱難を引き受けるということでもある。

「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」—ここでイエスは何よりも「信じること」を求めている。このような「時」において、人々は「信じること」—「信」の中に留まること—を求められている。サタンによる試みは、「信じること」のできなさの中にイエスを引き摺り込もうとする誘惑であり、イエスはそのにおいて「信じること」の内に留まることへの試みを受けていたのだと言える。「信じること」だけが、この「時」を然るべきあり方へと導いていくことを可能にする力になる。「信じること」を手放すことが、

この「時」の高まりにおいてはとりわけ命取りになる。その「時」が始まったことをイエスはこの短い宣教の初めの言葉で伝えている。歴史のうごめきが、トラウマティックなうごめきが、いまこのクライアントに立ち現れている。それは「今」を越えたところから、「今」に立ち現れている。そのような「時」の発熱が起こっている。クライアントはこれまでのあり方では立ち行かなくなっている。それは、歴史を通して形作ってきたコンステレーションがこれ以上立ち行かなくなっているということでもある。そういう「時」を迎えている。そこにおいて、クライアントの心が、あるいはクライアントを取り囲む状況が、然るべきあり方にコンステレートされていくかどうかは、まずもって「信じること」にかかっている。「信じること」のできなさの蓄積が、現在の事態をもたらしている。セラピーを信じることによって、はじめて然るべきコンステレーションへの移行が可能になる。「信じること」を司り、それを育み、そこに留まることを求めるのはセラピストの務めである。「信じること」が何より星の然るべき運行を可能なものにする。「信じること」ができるかどうか、いまその大きな分岐点を迎えている。これがこの宣教の始めの言葉に示されていると考える。

(4) 受難予告について—十字架の論理とその引き受け

しかしこの道のりは受難の道りである。イエスはそのことにはっきりと気が付いている。そのことによって自分は殺されるに至る、それはあの目覚めのような宣教の初めの言葉の背後に、暗黒の闇夜のように漂っている。本気でそれに関わったのなら、本気で人々に関わったのなら、それは必然的に受難に至る。そして今この理不尽極まる必然と対峙している。受難に至るまでに、イエスはたびたびその予告を弟子たちに行っている。共観福音書においては、受難に至る前に三度にわたって、弟子たちに告げたことになっている。一度目の受難予告における流れ（マルコ 8:27-38）は以下のとおりである。まず弟子のペトロがイエスに信仰告白をする。「あなたはメシアです」（8:29）。イエスはそれを他言しないようにと弟子たちを諫める。そのうえで、それゆえに、そしてそうであるゆえの自分の行いのために、自分は多くの艱難を蒙り、人々に誤解され、罵倒され、遺棄され、最も陰惨なかたちで死に至ることになる、と告げる（8:31）。イエスがセラピストであるがゆえの行いを、神の御心に適った行いを続けていくことは、必ずやそれはそのような耐え難い艱難に行き着く、とはっきりと弟子たちに告げる。セラピストとして生きるというその営みは、それが最も深いところからなされるならば、それはその行いのゆえに艱難を自らの身に引き寄せ、人々から蹂躪され、遺棄されるに至る。そしてそれは必然のことなのだ。そのようなイエスの予告を、

当然弟子たちは信じることはできないし、あつてはならないことだとペトロはイエスを諫め始める(8:32)。そのような理不尽は決して起こりうるものではないし、起こってはいけないものである。そのように考えイエスに訴える弟子たちの言い分はもつともである。しかしイエスは弟子の言い分をきっぱりと退ける。それは「神のことを想わず、人間のことを想っている」(8:33) ゆえの言い分だと。それは地上の論理に過ぎず、神の論理ではないのである。そして徹頭徹尾神に従い、セラピストとして生きるのならば、それは必ずや受難に至るのであり、それを果たそうと考えるならば、自らそのような艱難を蒙ることへの覚悟をしなければならないと告げる。「わたしの後に従いたいものは、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい」(8:35)。神に仕え、セラピストとして生き、それを担える限りにおいて担い尽くす—そしてそれはあらゆる人々からの辱めと蹂躪と遺棄へと必ずや至り、それが果たし尽くされていくなれば、必ずや人は艱難の死に至る。その論理というものはいったいどういうことなのだろうか。そして神に仕え、セラピストとして生き、それを果たし尽くしたいと思うのであれば、それを蒙る覚悟と決心をもって、そうして生き、そう決心をしているイエスに従うこと—弟子たちに突き付けられたこの要求をいったいどう考えればいいのか。当然、弟子たちは激しく当惑する。あつてはならない理不尽をイエスに突き付けられ、そしてイエスはその理不尽に今まさに進んでいることを告げられ、かつそれを自分たちにも求められるという状況で、弟子たちは圧倒的な分からなさ、激しい混乱と、そのような理不尽を生きようとしているイエスを諫めたい気持ちとが沸き上がる。二度目の受難予告(9:30-32)の際も、やはり弟子たちはイエスの言葉が分からなかったとある。そしてイエスの受難予告に対して、その怖さゆえに尋ねることができなかった(9:32)とも、またそれを聞いて「悲しんだ」(マタイ 17:23)とも記されている。圧倒的な分からなさに包まれながら、しかしそこに空恐ろしいながらも、得体の知れない真実が伝えられていることを予感させる—そしてそれゆえにことさら巨大な恐ろしさを感じさせるような何かを弟子たちが感受している様子が浮かぶ。

イエスはまた、この歪みを帯びたコンステレーションのなかで、人々の心が臨界的に発熱状況にあるそのような時代に対しても厳しい言葉を向けている。そのような時代のあり方のために、そのような時代のありようを維持するためにイエスは来たのではなく、そのようなはずんだままに固まったコンステレーションを突き動かし、然るべきコンステレーションへと動かしていくために来たことを告げている。自分が来たのは、平和をもたらすためではなく、剣をもたらすためなのだと言語(マタイ 10:34)。そして人々を、社会を、秩序を感

わし、分裂と敵対をもたらすために来たのだという（ルカ 12:51）。ひずんだ今のコンステレーションを維持するということではなく、それを然るべきコンステレーションへと動かしていくこと。それはこのコンステレーションの中での安定や安住を得ていた人々にとっては、イエスという存在は剣であり、分裂と敵対をもたらすものとなる。けれども大切なことは、ひずんだままに安定化したコンステレーションを維持することではなく、その中でのうめきや軋みを聞き取り、然るべきあり方にコンステレートしていくことである。そしてそのような仕事を果たそうと思うならば、それは必然的に艱難を蒙ることになる。そしてまたそのようにひずんだコンステレーションは、これまで述べてきたように、歴史を通して個々個別の人々に、また集合的なところに蓄積され、そして済んでいないままにうごめいている歴史、その歴史のうごめきがまさに今ここに発熱しているということでもある。イエスはこのことについて次ように語っている。つまり、このような時代において、これまで歴史を通して様々な予言者や使徒たちが送り込まれてきた。しかしそのような時代はいつも、彼らを排斥し遺棄した。然るべきありようにコンステレートしようと降り立った預言者たちは、いつもそのような時代によって殺害され、そしてこれからもそうしようとしていると（マタイ 23:29-31, ルカ 11:47-48）⁶²。そこではひずんだコンステレーションの中で発熱がさらに高まり続け、人々は軋みを上げながらもそれに手が付けられないままになっている。歴史のうごめきが、今この私たちに常にすでにノックをし続けながら、人々はそれに応えることがないばかりか、それを引き受けていこうという者たちを、これまでもそしてこれからも遺棄していく。そのようなひずみと発熱と軋みをさらに強くしてゆきながら、それを見て取り担おうとする者はおらず、そのことに気が付く者すらおらず、むしろ人々はその進行に手を貸し続けている。人々はそれを「平和」とさえ呼んでいる。さらにそれを深く担おうとする者が現れようものならば、その人を根こそぎに排除していく。そのようなことがこれまで歴史を通して起こってきたのだし、今もまさにイエスの身において起ころうとしている。そのような事の必然をイエスは見て取り、それを人々や弟子たち、あるいは為政者たちに告げていく。

セラピストはそのような「歴史」を、あるクライアントと関わる際に、あるいはある家族と関わることによって、またある集団に身を置くことによって、あるいはある社会というものの中にも見つけ、そこに身を置くことになる。それは「歴史」を通して形成されていった、そこは今、すでに硬く動かしがたくなったひずんだコンステレーションを持っている。そしてそのなかのどこかに耐え難い軋みが生じている。その軋みを中心にして、まさにそれを必

要としているかのようにそのコンステレーションが維持されている。そこにいる人々はそのことには気が付いていない。その軋みを蒙っている者ですら、そのことには気が付くことは稀である。そこには気味の悪い安定と調和がある。そしてその根には、「信じること」のできなさ、無力なままにそこに自らを明け渡してしまっているような諦めが漂っている。そこで起こるあらゆる物事は、このコンステレーション独特の論理でもって收拾されていく。そして時折起こる、発熱の高まりによる揺れは、その論理によって—マグマに敷き詰められ得たアスファルトをさらに厚くするようにして—処理されていく。症状は個人の問題として、あるいはそれ固有の不具合としてそこに帰属され取り扱われていく。システムの動揺が起こらないためである。クライアント自身ですら、そのことに気が付くことは極めてまれである。クライアントはむしろそこに自らを気が付くことなく同化させる。そのような発熱したコンステレーションの中に、セラピストが迎え入れられる。はじめはこの上なく、いくぶん過度の期待をもって受け入れられることが多い。それはイエスの宣教の初期の頃の、またエルサレム入城の際の民衆の熱狂と重なるものがある。しかしそれは歓迎というよりは、むしろ充満した発熱状況の危機を伝えている。イエスにおいても誤解の多分に混ざった熱狂を受け続けることになった。しかし次第にセラピストはシステムを揺るがしかねない危険な存在と認識されるようになっていく。クライアントからさえもそのような目を向けられることがある（「いと高き神の子イエス、後生だから、苦しめないでほしい」（マルコ 5:7)）。セラピストはひざんだまに固まったコンステレーションを動かしていく。厚顔のアスファルトを剥いでいく（マタイ 23:27⁶³）。熱が放出する。システムによって安定を得ていた向きからは激しい怒りを向けられることになる。そのひずみを受けていた向きからも、そうしていくことの恐れと不安を向けられる。歴史に血が溜まっているほど、その分それは強力にセラピストに向けられることになる。いまセラピストは、眼前の人々と対峙しているばかりでなく、その背後にうごめいている「歴史」と対峙している。手を付けられないままに封じ込まれたままのトラウマに、歴史に対峙している。そのセラピストの営みは、はっきりと受難につながっている。それが担い尽くされようとするならば、それは必ずや受難に至る。イエスは宣教の当初からそれを感じ取り、その恐れを常に背後に抱きながら、その営みに自らをコミットメントさせてきた。そして「受難予告」において、そのことを弟子たちに告げている。この理不尽と見える必然を、セラピストは知っておかなければならないと、セラピストの営みはその覚悟のうえに始まるのだと、イエスは重ねて彼らに告げている。

三度目の受難予告（マルコ 10:32-34）は、イエス一行がまさにエルサレム—イエスの受

難の地一に向かおうとするなかでなされる。その危機はこれまで以上に高まっている。ここでもイエスは、これから自分の身に起こることを、そしてそれを蒙らなければならないことを弟子たちに告げる。一度目はペトロの諫めがあった。二度目は弟子たちにはその意味が分からなかった。あるいは怖くてそれを聞くことができなかった。あるいは悲しんだとある。三度目も弟子たちの無理解には変わりがない。「時」を知り、歴史のうごめきを知り、新たなコンステレーションへの運行が求められているときに、それを見て取ることのできる者はいない。彼らは今はまだセラピストではない。十二人の弟子たちには、「これらのことが何も分からなかった。彼らにはこの言葉の意味が隠されていて、イエスの言われたことが理解できなかった」とルカは記している (18:34)。マルコやマタイにおいても、三度にわたる予告にも関わらず、弟子たちのものの見方を超越するイエスの発言は理不尽で理解しがたいものとして、戸惑いを与えることになる。イエスは彼らに問う。神に仕え、セラピストであることの召命を果たし尽くそうと思う者は、それ故にその者から艱難を蒙り、蹂躪され、十字架に付けられる。そのような生き方にあなたたちも従うと決心することができるかと (マルコ 10:38-39)。弟子たちは、イエスがこれから飲むことになる苦い「杯」のことを想うこともできないままにイエスに従うことを誓う。イエスの意図は決して届いていない。そして「仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人々の身代金として自分の命を捧げるために」(10:45) イエスは来たのだということを改めて弟子たちに告げる。十字架の苦しみを決心し、蹂躪の末の死を覚悟しているイエスと、それが分からないままにいる弟子たちの大きなコントラストがある。

(5) セラピストとしての覚悟と召命—最後の晩餐とゲッセマネの祈り

受難物語は、最後の晩餐からゲッセマネの祈りへと進行していく。そしてこの最後の晩餐において、改めてイエス是最愛の弟子たちからの無理解、離反そして裏切りを告げる。イエスはここですべての者たちからの、無理解や誤解、離反、そして裏切りに取り囲まれ、激しい孤独に置かれている。そしてじきに為政者たちが自分を捕らえに来ることもまた予期している。そのような状況にイエスは今立たされている。しかしイエスはこの場面において、弟子たちとの最後の時を愛おしむかのようにして、今まさに「信」のもとから彼らが離れていくことを予期しながらも、またいつの日か彼らが「信」のもとに立ち返ってくることをも示唆する (ヨハネ 15:28-29, 「わたしは去っていくが、また、あなたがたのところへ戻ってくる…事が起こったときに、あなた方が信じるようにと、今、その事の起こる前に話してお

く)。セラピーはその時だけに留まるものではない。セラピーから遠く離れた時においても、いや、遠く離れた時においてこそ、セラピーは働き続けていくものである。直接に相對する時には限りがある。しかしセラピーはむしろその後においてこそ大きく働きかけるのであり、その時に向けてこそ、日々のお会いが保たれるともいえるのである。セラピストは、クライアントと直接相對していながら、もう決して相まみえることのない、彼ら彼女らのここから遠く離れた日々を思い、そこにおいても、そこにおいてこそ発芽する可能性を持った「種」(マルコ 4:3-8, 14-20, 26-32)を、いまこのクライアントとの間において蒔き続けているといえる(第5章, 第6章)。この関係において、直接相對している時というのはこの関係の一部でしかない。ただクライアントにできることは、この直接相對する短い時間の中においてしかない。そしてそれは見えなくなった後においてこそ、働き続ける。セラピストはそのようにこの関係に対しての希望を必要とする。その種がその後どのようなものであるかをセラピストは知る由もない。セラピーにおける関係とは本来そのようなものである。今イエスの伝えようとしていることは、ここにおいてそのままに弟子に届くことはない。けれどもそれによってイエスが彼らに失望することはない。それはこれから離れてからの長い長い過程において出会っていくものなのである。本当の出会い、直接の出会いと別れのそのずっと後に待っている(第6章)。そのことをイエスは信じている。今イエスは弟子たちからの誤解や離反、さらには告発の艱難を蒙ろうとも、イエスは今この彼らとだけ関わっているのではない。もっと長く大局的なまなざしをもって、彼らを迎え入れ、出会っている。最後の晩餐の場面では、だからこそイエスはその約束の徴を弟子たちに授ける。セラピーはセラピーの中だけで終わるのではなく、それは始まりに過ぎない。そのような中でイエスは、ユダの裏切り(マルコ 14:18-21)とペトロの離反(マルコ 14:30-31)を告げる。

ただ、神を想い、セラピストとして生きるがゆえの行いの行き着く先がこのような受難であるというのは容易に受け入れることのできるものではない。しかしまた一方で、それは自らが味わわなければならない、神を想い、セラピストとして生きるための行いを果たし尽くすためにはそれこそが味わわなければならない受難であるということもまた、イエスの思いであったにちがいない。人々からの孤立無援に立たされながら、イエスはその逮捕直前にゲッセマネで祈りの時を持つ。このすぐ後に離反していくことになる弟子たちを従えながら。時を知り、歴史を見通し、それを担うこと。ひずみを生じたままに固まり発熱状態にあるコンステレーションを然るべきありようへとコンステレートしていくこと。そのような務めを果たし尽くすがゆえに、その者たちから、艱難を向けられ死に至るといえるのは耐え難

さの極みである。イエスもここでまさに迫りくる受難に恐れおののいている。それは迫りくる暴力的な死に対してはもちろんのこと、いま傍にいる弟子たちに逃げられ、裏切られ、自分との関わりはまるで何でもなかったように無化され、自分の存在は否定され、さらには訴えられる。神を思い、セラピストとして生きるがゆえの行いが、それゆえにこのようなかたちに行き着いてしまうということ。その理不尽がまさに今、実際に動き始めようとしている。そのただなかにおいてイエスは「死ぬばかりに悲しい」(マルコ 14:34)、「悲しみもだえ始められた」(マタイ 26:37)と生々しい苦しみの只中に置かれている。逃げるのが分かっているけれども、その弟子たちをイエスは傍らに置いている。そして一度はイエスはこのような苦しみの杯を取り除いてほしい、できることならこの苦しみが過ぎ去ってほしいと祈る。しかしイエスは思い直す。やはりそれは人間の論理であり、神のもとにおける論理とは異なる。そうしてペトロを諫めたように、イエスは自分自身を諫め神のもとに立ち返らせる。自分は他者の、時代を経て蓄積されてきたこの苦しみを担うために来たのだと、そうすることが自分の務めであり、それが父なる神に求められていることなのだ。それが果たされるために受難がわが身を襲うのならば、それは父なる神の御心として引き受けていくことが自分の務めなのではないかと。そして改めて祈る。「わたしが願うことではなく、御心に適うことが行われるように」(マルコ 14:36)と。ここにはセラピストとしての覚悟、艱難を引き受けて行く覚悟と、自分はセラピストであるという召命感に根付いた存在認識が際立っている。その存在認識に基づいて、セラピストはこの過酷な決断と覚悟をすることができる。今まさにイエスにセラピストであることが求められ、その分岐点に立たされている。「信じること」が大きく揺らぐなかで、それでも「信じること」の中に踏みとどまることによって、セラピストはセラピストであり続けることができる。またそれは「時」を知り、多くの人がその表層の上を生きる中で、ものの深い位相に流れる歴史、トラウマを洞察しえているが故のことでもある。イエスを逮捕するために武装した兵士たちがすぐそばにまで近づいてきている(マルコ 14:42)。

一方で弟子たちは眠ってしまう。イエスが祈りから戻って来るたびに、イエスは彼らが眠っているのを見る。それが三度繰り返される。イエスは目を覚ましているようにと告げる。しかしそれは甲斐がない。目を覚ましているようにということは、これまでもイエスが弟子たちに繰り返し求めてきたことである(マルコ 13:33-37)。それは深処の次元から物事を洞察すること、歴史を通して蓄積されたトラウマのうごめきを感じ取ること、然るべきコンステレーションへと動かしていくこと、その「時」の訪れに耳を澄ませておくということであ

る。それがイエスの言う「目を覚ましている」の意味するところである。弟子たちはそうした目に未だ開かれていない。だから眠ってしまう。それでは「時」を知ることなく、「時」に飲み込まれてしまう。共観福音書では「誘惑」(マルコ 14:38, マタイ 26:41, ルカ 22:40)が眠りの理由として挙げられている。物事をものの深い位相から洞察していくということができず、それが弱さゆえにくぐもっているさまが表現されている⁶⁴。そしてついに「時」が来る。イエスは「時」の到来を祈りでもって備えた。この祈りは洞察と覚悟の祈りである。またこの艱難において「信じること」を改めて確かにする祈りである。「時が来た。人の子は罪びとたちの手に引き渡される」(マルコ 14:41)。改めてここで「時」(カイロス)という言葉が用いられている。イエスを捕らえるための群衆がイエスと弟子たちを取り囲む。イエスはその「時」を見据えている。「時」が見えていなかった弟子たちは全員がその場からイエスを置いて逃げてしまう(14:50)。そしてそうなることも、今はもうイエスには分かっている。イエスの現前に姿を見せたユダは、本当に信じてもいいのかという煩悶の末に、「信じること」を恐れ、「信じること」の中に留まることのできなかつた、あのユダであった(第5章)。

(6) 歴史を通して堆積された「信じること」のできなさ—セラピストが対峙するもの

イエスが逮捕される前から、イエスを殺害する計画は為政者たちの間で周到に進められていた。ヨハネは以下のように語る。イエスをこのままにしておけば、多くの人々が為政者を信じるのではなくイエスを信じるようになってしまう、そしてそれは社会の混乱をもたらし、それに乗じてローマがユダヤの神殿も国民も滅ぼすことになってしまうと。それに対して祭司長カイアファが答えている。「一人の人間が民の代わりに死に、国民全体が亡びないで済む方が、あなたがたに好都合だとは考えないのか」(ヨハネ 11:50)。ここにはもちろん複雑な集団力動を描きうるような状況がある。当時パレスチナはローマの支配下に置かれている。ユダヤはその半属国として、弱小国として、常に存続の危機を抱いている。国内のごく小さな混乱が、そのままこの国の滅亡につながりかねないという危機を抱いている。だからこそその内部、つまり国民に対してはきつい縛りを強いることになる。どんな小さな「揺れ」をも許容しない。社会を揺るがすようなものはいかなる正当性を有していようとも、それが誤解に過ぎないものであったとしても起こってはならない—そのような力が社会や国民に対して、空気のように蔓延し縛りつけている。何の騒ぎもないこと、何の問題も起こ

っていないことこそが、ここでは何よりも望まれる。しかしここでは、何も起こっていないというのは極めて無理なありようなのだ。何も起こっていないというあり方自体、ここではそれがどこかの誰かの蒙るひずみや理不尽によって維持される。社会の秩序維持が優先され、ローマの顔を立てることが優先されるなかで、見えない構造の中に押し込まれていったたくさんの理不尽、あるいは血や死といったものがあつた⁶⁵。そしてその理不尽は、とりわけヴァルネラブルな立場に置かれた人々を通して、様々な兆候、様々な出来事として立ち現れ、表現されていくことになる。福音書に多数描かれている病いや障害を持った人々の姿は、空気のように見えにくく蔓延しているこの圧迫を、その兆候として、言葉にならぬままに、耳を傾けられることのないままに伝えていることは、前に考察したとおりである。ここでは生きることそれ自体に、見えない圧迫を感じ続けることが強いられる。それは見えにくく、気づかれにくく、そしてここに言葉を与える者は少ない。人はただそこにいてそれに感染し飲み込まれる。

為政者たちは—彼らは「宗教指導者」である—、国民を見ることはない。彼らはローマの顔色をうかがい、そして自分自身の体面を何よりも気に掛けている。どうあるかではなく、どううまく立ち回るかが彼らの行動基準になっていく。それは「私」を明け渡し、「信じること」のできなさの中にそれを委譲していくあり方である。彼らは常に恐れている。その恐れから逃れるために、彼らは国民を縛り、圧迫を与えていく。引き受けるべき負荷を、そのまま国民に垂れ流しにしている。彼らは恐れから、これまで以上に律法にすがりつく。律法が歪められる。支配と秩序維持のための道具になる。そうすることによってしか、彼ら為政者たちは立っていることができなくなる。律法から中身が抜け、細かな決まりごとのようなものとして、その外殻だけが国民に強いられるようになっていく。それもまた人々への負荷として、圧迫として、背負わされることになる。貧しい人たちにとって、それを守ることは不可能である。罪人として生きる以外、彼らは生命を維持することはできない。それを守り「義人」でいられるのは律法を支配の道具にした彼ら為政者たちだけだ。こうしてまたこの世界に蔓延する空気の圧力が高まっていく。為政者たちはローマを恐れ、また憎んでもいる。しかし彼らは見苦しいおもねりか、せいぜい小賢しい茶々入れや皮肉でしか、ローマに相対することができない。ローマからの圧力をかわし、それが直接、ヴァルネラブルな立場にいる国民に降りかかっている。その意味で、「名はレギオン」(マルコ 5:9)と語る精神障害者と思われる男性の言葉は意味深である。レギオンとはローマの軍隊のことを指している。人々はこれを自らの生命を脅かす存在として恐れ、また嫌悪していたはずである。特にそれ

は間近に見える恐怖というのではなく、人々を潜在的に脅かすような恐れや嫌悪といったものだったろう（あるいはそれは実体的な恐怖というものよりは、「語られる」伝聞的な恐れだったと言えるかもしれない）。この男性はそれを名乗っている（名乗らされている）。この「妄想の語り」は何かを伝えているのかもしれない。為政者たちの引き受けるべき恐れが、時と場所と姿を変え、この男性に発現しているのかもしれない。人々の潜在的な恐れと嫌悪が、この男性に一身に集約されているのかもしれない。この男性は初めイエスに対し、お願いだから自分には構わないでほしいと懇願する。しかしイエスはこの男性の「汚れた霊」を二千匹ほどの豚の群れに乗り移らせる。男性は正気になって座っていた。その後イエスは人々からこの地域から出て行ってほしいと告げられる。ひずんだままに安定したコンステレーションに手を付けたということが、人々を刺激したということなのかもしれない。

この世界には暴力が蔓延している。暴力というのは、手を付けられないまま長い時を経るに従って、それはもはや個に帰せられるものではなく、集団構造の中に遍在的に組み込まれ浸透していき、そしてそれ自体の自律的振る舞いを有するようになる。それは人々の背後に隠れ見えにくいものになり、人々のイニシアティブから離れていく。暴力を振るう者も、それを蒙る者ですらも、自分がそれに今まさに関わっていることにさえ気が付くことがなくなるほどに、暴力は人々から巧妙に身を隠すようになる（第7章）。そしてそれはあらぬときに、あらぬところから、あらぬかたちでその兆候をのぞかせる。しかしその兆候は偶発のものではなく、必然的なつながりを持っている。けれども人々はそのつながりに気が付くことはない。あるいは気が付くことを意識するよりも手前においてそれを遮断している。しかし底流においてそれはしっかりと繋がっている。感じた痛みや流された血、非業の死はそれ自体消えることはない。それは人を越え、場所を越え、時間を越えてやってくる。さまざまな症状や妄想の語りは、フーコー（1961/2006）がいうように、「その言語は、それ自身のうちに沈みこみ、喉にからみつき、いかなる表現に達するよりも前に崩れさり、そこから決して脱したことの無い沈黙に音もなく戻っていく」ような、いわば語る言葉を持ちえない者たちの語りなのかもしれない。そういう暴力が、暴力の構造が、ここでは蔓延している。それは歴史を通して蓄積し、いまここに溢れ出してきている。これは福音書の世界に特有な状況なのではない。ありとあらゆる社会や集団において起こりうる状況を、福音書はそのヴィヴィッドな典型として描いているに過ぎない。それは今ここにいる私たちの状況を描いている。

こうして考えていったとき、為政者たちがどうしてあれほどまでに性急にイエスを十字

架に付けようと駆り立てられていたのかが見えてくる。彼らには、「信じること」を基盤に据えたイエスのあり方がこの上なく恐ろしかったのだ。それは自らの欺瞞を暴くことになり、彼らの存在をその芯から問い詰めるものになる。しかしそれはただ単に、自らの欺瞞が明るみになり、イエスが人気を集め、社会の秩序が脅かされることだけが恐かったのではない。それはまだ周縁的な理由にすぎない。そういうことならば、民衆を扇動するだけの力を持っている彼らならば対処することは可能なはずだ。現に彼らは、イエスに向けて「ホサナ」の声を上げる民衆たちを、「十字架に付けよ」と息巻く姿にまで見事に扇動せしめている（マルコ 15:11-15）。彼らが本当に恐れているのは、「信じること」だけを手掛かりにして一人ひとりの人々との関わりを続けていくセラピストとしてのイエスの姿であり、その関わりそれ自体（*κοινωνία*, コイノーニア）だったのだ。彼らが本当に恐れていたのは、苦悶しながらも、挫折を重ねながらも、「信じること」を決して手放さず、それだけを手掛かりにして、「信じること」の成り立つ関係を、その小さな群れを築いていくイエスの姿だったのだ。それは小さく、微かで、目に見えるものではないけれども、あるいはそれだからこそ、それが為政者たちをあれだけ苛立たせ、躍起にさせ、極刑の他にないと思わせるに至ったその芯の部分であったはずだ。他ならぬそれこそが、彼らの急所を確かに突き、彼らの欺瞞を彼ら自身に対して暴き、彼らの存在を激しく揺り動かしたものだだったのだ。それを「ねたみ」（マルコ 15:10）という言葉によって回収してしまうのはいささか心許ないようにも思われる。むしろそれは「ねたみ」というものが指し示すその内実を描いている。つまり、すべての人々が「信じること」を手掛かりにしてこの世界に生まれ出てきた以上（第3章）、このイエスの姿というものこそは、そこから遠く離れた生き方をしている人々にはとりわけその存在の根幹を揺るがすものだったはずだ。そこから遠く離れた為政者たちには、その存在の根から噴き出してくるような強い情念を呼び起こすものだったのだ。「信じること」—それこそが彼らをしてその存在の根本から打ち砕く急所だったのだ。「信じること」を切実に求め、危険をはらみつつ人々が駆け寄り、また他ならぬイエス自身もそれを切実に求め、それが成り立つ関係を一人ひとりとの関わりの中で実現していこうとするそのイエスの姿こそが、彼ら為政者たちの奥底に眠らせていた飢え乾く「餓鬼」を叩き起こし、耐え難い疼きを生じさせたものだったのだ。そしてそれは、「もらって然るべきものをもらえなかった」幼い赤子の恨めしい姿にも重なる（第5章）。彼らはその激しい動揺に持ち堪えることも、それを自覚することもできなかった。そしてその動揺は、イエスに対する敵意として、妬みとして、さらに国家の安寧秩序という大義名分として認識され、今まさにイエスを取り押さえよう

とその手を伸ばしている。しかし彼らが躍起になってイエスを抹殺しようとするその姿は、自らを自らの手で損ねている姿でしかない。

一方、群衆たちは裁判にかけられるイエスに対して、突き動かされるように熱狂している。イエスがエルサレムに入城した際にも、群衆たちは極度に熱狂していた。このときには「ホサナ」(マルコ 11:9-10) の声を上げ、そして裁判では「十字架に付けろ」(15:13) と叫びを上げた。「ホサナ」から「十字架に付けよ」の翻りはこの上なく激しいものがある。彼らは何か突き動かされるように熱狂している。その突き動かしているものが何か、それが彼らにも分からないままだからこそ、より彼らはその突き動かす力に駆り立てられるまま、激しい翻りを見せている。彼らはその力に乗っ取られている。彼らは熱狂している本当の理由が分からないまま、その熱に踊らされている。

そしてそれは彼らの痛みの表現でもある。それはこの社会集団において、そして歴史を通して、彼らがどのような状況に置かれ、どのような痛みを蓄積させ続けてきたかを表している。それは彼らが痛いほどに味わわれながら、それが何たるかを見定めることのできなかつた痛み、閃光のように強力で、だからこそ正体を掴み損ねるような痛み、浮遊したままに引き取り手が見つからないままの痛み—この痛みがいまイエスのもとに降り掛かっている。彼らはこの痛みを今まさに一身にイエスに注ぎ込んでいる。祭司たちはそれを焚き付け(マタイ 27:20)、ピラトは「手を洗って」そこから身をかわした(「ピラトは…群衆の前で手を洗って言った。「この人の血について、わたしには責任がない。お前たちの問題だ」(マタイ 27:24-25))。ここでは「目には目を」の応報的論理が支配している。群衆たちは群衆たちで、これまで世代にわたって、持ち主なき痛みの降り掛かりを不当に蒙ってきた。それは彼らを内側から外側から、精神的にも身体的にも蝕んだ。しかし彼らはそれに気が付くことはない。それはあまりに彼らに近く長く強力に貼り付いてきたために、彼らはそれに同化してしまっている。そうして自らの痛みは、外に向けられる怒りとして、その姿と矛先を変えていく。彼らにしろ、そうされてきたのだ。ここではそうした論理が支配する。自らの痛みが大きければ大きいほど、そしてその何たるかが見定められないままであるほど、外に向けられる怒りは巨大なものになる。もしもこの痛みが引き受けられることがあるならば、それを受け取ることができるだけの「杯」(マルコ 10:38-39)が必要になる。そしてその「杯」は、「私」になるという経過のもとにはじめてわが身に具わる。そして「私」になるためには、「信じること」がその母胎となる。「信じること」を通してはじめて「私」になることができる(第3章)。そうして「杯」をわが身に具えることができる。イエスに向けられる彼

らの怒りは、そのような経過を自分たちはたどることができなかったという彼らの痛みの表現でもある。そこでは「信じること」の成り立たなさが「私」になることを妨げ、そして「目には目を」の応報的論理が支配的になっていく。ここではそうやって生きていくことだけが、人々によって長きにわたって踏み固められた道として、形作られてしまっている。そしてそれは人々に広く遍き、深く染み込んでいく。だからこそこに生きる人々は、この論理に気が付くことも、ましてこの論理から自由になることもできなくなる。しかし人々はそのような中での生に、深いところで痛みを負っている。痛みは隠れるが決して消えることはない。引き取られることのなかった痛みは、別のいつかに別のどこかで別の誰かのもとに降り注ぐ。そしてそれはさまざまなかたちで発現する。病いとして、出来事として、暴力として、個人をしてまた集団をして、そして彼らの「十字架に付けよ」という激しい翻りの叫びとして。そんな彼らにとっては、イエスの姿はもっとも障るものとして映ったに違いない。それは彼らが奥深くに隠し持っていた痛みにもっともひびく何かを、イエスの姿は表していたからである。それは彼らがもっとも強く求めながら、ここでは得ることができなかったものだった。だからこそもっとも障るものとして、あれだけの激しい翻りをイエスに浴びせるに至った。「ホサナ」の熱狂も、「十字架に付けよ」の熱狂も、その根は同じく、それは彼らの痛切な痛みの疼きである。こうして彼らは祭司長らに連なっていく。

今イエスはすべてを剥ぎ取られようとしている。弟子たちからの離反と裏切り、為政者たちからの社会的、宗教的断罪、そして民衆からの圧倒的な敵意と否定。今まさにイエスはあらゆる蹂躪と暴力をその身に蒙っている。最後にその裸の生命だけが残され、それさえもじきにもっとも陰惨な方法によって剥ぎ取られることになる。イエスを取り囲むすべてから、イエスはその存在を根底から剥ぎ取られ、そして無残で醜悪な肉の塊に引き下げられようとしている。けれどもそれらによっても剥ぎ取ることのできない何かがある、イエスの中にはあったはずである。あるいはこのような状況に置かれたからこそより輪郭を確かにしていく何かがある。イエスには見えていた。どうして弟子たちが自らを捨てていったのか。どうして為政者たちがここまで躍起になって自らを断罪しようとするのか。どうして民衆たちがここまでの怒りを自らに向けてくるのか。そしてそれらの根に、「信じること」への飢餓を見て取っていた。その深い洞察は、イエスをセラピストとして立ち上がらせた源でもあった。そして「信じること」の成り立つ小さな関係を、ひとつひとつ築き上げていった。またその深い洞察によって、彼らを呪うのではなく彼らを赦すことを願った（ルカ 23:34）。そこからしか「信じること」は決して始まっていけないのだから。そしてその渴きを今もっとも重た

い重しとしてイエスは引き受けている。けれどもその重さによっても決して押し折ることができなかつたものがあつた。それはいわば、「信」のもとにあつて神と結ばれているという確信、そしてそのもとにあると「信じること」ができるがゆえの、イエスのセラピストとしての召命感だつた。

(7) 十字架の先にある何か、十字架のイエスからセラピストへの示唆

十字架上のイエスは、他に想像することもできないような陰惨さが集約された局面である。肉体に及ぼす断末魔の苦しみのなか、イエスはあらゆる人々から非難と嘲笑の声を一身に浴びている。今やイエスは恥辱の極みとして、醜悪の体現として、呪いの対象として、血を滴らせながら十字架上に晒されている。歩みを共にしてきた弟子たちは彼を見捨て、裏切り、為政者たちへと引き渡した。民衆たちからは、恐ろしいほどの怒りと不興を買い、「十字架に付けよ」という地鳴りのような怒号を浴びた。為政者たちは「公的な司法判断」のもと、「法と倫理に則つて」イエスを極刑に値する犯罪者であるとの判決を下した。それは、その人に対して向けられるまなざしを、またその人自身の自己を見つめるまなざしを、まったく別のものに塗り替えてしまうだけの大きな力をもっている。そしてその暴力は、誰に帰属するともない無人称の無機的な推進力となつて働いている。イエスは今、法的にも、宗教倫理的にも、また社会秩序の観点からも、そして民意からも、極刑に値する犯罪者と見られながら、十字架上に無残に晒されている。

自分のやってきたことは一体何だつたのか。自分のやってきたことは、自分がひとえに心を尽くしてきたことは、まったくの無意味だつたのだろうか。人々との関わりのなかで成り立つたと感じたあの「信じること」は、すべてこちらの思い過ぎに過ぎなかつたのだろうか。それどころか、いま周りから向けられているまなざしが伝えるように、自分の行いは有害で、非難を受け、咎を受けるに値する卑劣なものだつたのだろうか。自分の行いは、人々を一時的に浮足立たせただけで、結局は惑わせ混乱させただけの、無責任で向う見ずな、許されざるものだつたのだろうか。そして自分というこの存在自体、まったく意味のない、間違つたものだつたのだろうか—いま自分を取り囲むまなざしがそう伝えているように。そしてそれを受け入れることが、あるいは謙虚さというものなのだろうか。大人しく慎ましく分相応にナザレで日々の糧を得ていくことが、神の定めのもとに生きるということだつたのではないか。どうして自分は今こんなに遠くの場所—エルサレム—にいて、こんな目に遭つているのだろうか。今イエスは、こうして生きてきたという営為的次元においても、また

そうするために生まれてきたという存在論的な次元においても、その根幹から激しい危機に立たされている。イエス自身の「信じること」が大きく揺らぎ、疑惑と絶望が激しく頭をもたげている。今イエスは、その身を、その存在を、その行いを、まったくの無に引き下ろされようとしている。

けれどもやはり、イエスがこの疑惑と絶望の渦に飲み尽くされてしまったとは思えない。イエスはそうなることへの一受難への一必然性を見て取っていた。こうして歩んできた自身の行いが、それが御心に適うかたちで果たされるのならば、それは必ずやもっとも陰惨な死に至るといふ「十字架の論理」を見て取っていた。そしてそれを引き受けていくという覚悟を、イエスは何度もその道のりのなかで自らの内に確かめていた。度重なる受難予告があった。これは決して予言などではなかった。それは物事を深处から見て取っていったからこそその透徹した洞察であった。そしてそれはセラピストとしての覚悟を確かにするものでもあった。

歴史を通して蓄積されていった人々の言葉を持たぬうめき声、顧みられぬ痛み、理不尽な血や死、それが今ここの彼らの上に、その疼きが納められることのないままに降り注いでいる。彼らの生きる社会集団は、「信じること」のできなさゆえに、その成り立たなさゆえに、また更に新たな不信や疑惑、恐れや憤怒を生み続け、「信じること」の築く土台がないままに人々は落下し続け、その渦に飲み込まれていく。為政者たちは、そうした人々の死体をかろうじて足場にして、自らのために死体を生み出し続けている。こうしてこの世界は不気味に安定しながら存続するが、そのことに気が付く者はほとんどいない。人々はそういう世界のあり方しか知りえないし、それ以外の世界のあり方を想像するなどということすらかなわない。そのことに気が付いた者は、秩序を乱す犯罪者として抹殺され、そして後に預言者としてせめて祀り上げられる（マタイ 23:29-35）—それもこの世界の安定を維持するための手立てとして。そういう状況において、その秩序を突き動かす者として、然るべきコンステレーションを担う者として—セラピストとして—生きようと思うならば、それは必然的に受難を蒙ることになる。それを最も果たし尽くした者は、もっとも陰惨なかたちで人々から遺棄されることになる。

この到底受け入れがたい十字架の論理を洞察していったとき、イエスはそれに恐れ慄きながらも、それを生き抜こうとしていたのだ。そうやって生きることへのただならぬ恐れ慄きと、そうして生きることへの召命感との間を幾度も揺れ動きながら。そしてそれを決心させ、支えていたのは、やはりイエス自身の「信じること」以外にその源泉を見出すことはで

きない。それは、人間は信じるに足るものであるということ、そして信じるに足る世界は今ここにその端緒が開かれているということ（マルコ 1:15）、なぜならそれは、信じるに足る神に人はしっかりと結ばれているから、信じるに足る神のもとに人々はあるのだからという、イエス自身の「信じること」があったからだろう。そしてイエスはセラピストとして、信じるに足る神に、「信じること」を通して、人々をつなげていく（第3章）。「信じること」だけを手掛かりにして結び付けていく。信じるに足る神と結ばれているからこそ、本当にありうべき世界をここに待ち望むことができる。信じるに足る神と結ばれているからこそ、人々との本当にありうべき関係を、「信じること」の成り立つ関係を、今ここに実現させることができる。そこからかけ離れた世界において、一つひとつ「信じること」の成り立つ関係を、セラピストとして築いていく。そうすることが自分の召命のもとでの勤めである。けれどもそうして生きていくことを引き受けたならば、そこには受難が待っている。いま世界がこのようなものである以上、そうやって生きることは大きな艱難を味わうことをもたらす。けれどもそれのもたらす恐れも、召命のもとにおいては最終的には道を譲る。イエスは受難を引き受けながら、「信じること」だけを携えてその短い生を生き抜いた。

「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」—これが十字架上のイエスが断末魔の苦しみの中で最後に吐いた言葉である（マルコ 15:34、マタイ 27:46）。そして言葉にならない叫びをあげて息を引き取ったという（マルコ 15:37、マタイ 27:50）。十字架上の、死への道のりをいたずらに引き延ばされる苦しみの中で、その苦痛と絶望と惨めさはイエスを飲み込み尽くすほどのものだっただろう。引き摺り込むその力は、イエスを内側から外側から全実存に押し掛かるものだっただろう。ただ、身をそこにすべて明け渡してしまうことなく残る何かは確かに灯っていたはずである。それはこの艱難、この受難に対する透徹した洞察によって得た十字架の論理を通して浮かび上がる何かともいえるだろうし、またそれは「信じること」だけを携え、この世界の内にその小さな起点を築いていくという召命を通して浮かび上がってくる何かといえるかもしれない。そのような何かは、イエスを飲み尽くそうとする大波の中から、イエスをふと浮かび上がらせる。飲み込まれ尽くすかというときに、それがイエスを浮かび上がらせる。圧倒的な無意味や神からの完全なる遺棄という大波をかぶりながら、それでもそこに飲み込まれ尽くすことのない何かはイエスの顔をそこからふと浮かび上がらせる。しかしまた大波はイエスを飲み込む、けれどもまたイエスはその顔をそこからのぞかせる—十字架上の引き延ばされた苦しみの中で、イエスはむしろその激しい揺れ動きの中を生きていたのではないだろうか。その揺れ動きの中にあるとい

うことそれ自体が大きな苦痛をその身に呼び込むことになるだろう。飲み込まれ尽くしてしまうなら、それは完全なる明け渡しとして、「無」に同化することとしての安楽さも訪れるだろう。常に浮かび上がっていると幻想するならば、それはイエスを引き摺りこもうとする大波—それをここでは歴史を通して蓄積された集合的な痛みと考えたのだった—をそもそも引き受けたことにはならないだろう。その揺れ動きの中に最後まで身を挺し続けたこと、それが圧倒的な無意味、完全なる神からの遺棄と、それでもそこに萌芽する何かを予感させるという、その両方を際立たせるものになるだろう。その何かとは、完全なる神との関係の破れの先にほのめく、神との関係—「信」の圏域—の広がりや深まりとでもいうべきものだろう（第3章）。ルカにおける「わが魂を御手に委ねる」（23:46）というイエスの最期の言葉も、ヨハネにおける「成し遂げられた」（ヨハネ 19:30）というそれも、その大きな揺れ動きの中では相矛盾するものではないだろう。それはイエスが発した言葉であるかどうかということではなく、イエスに往来したはずの言葉、往来しながらも発することのかなわなかったはずの言葉、またそれはイエスに連なる人々によって聴き取られた、イエスの声ならぬ声、言葉ならぬ言葉なのだ。そうやってイエスは死んでいった。それはほとんど記録にも残らないような小さな死だった⁶⁶。

ただセラピストは、彼がセラピーというもの—それは「信じること」を成り立たせていく起点のような場であった—を信じることができるのなら、その中でただならぬ艱難が彼を襲おうとも、やはりセラピストとして生きることを求めるのではないだろうか。そしてその艱難は、彼をしてより透徹した洞察を手にし、「信じること」の成り立つ関係をこれまで以上に希求させ、そしてよりセラピストとして生きることに舵を切らせるのではないだろうか。そのようなとき、艱難は契機として、人をセラピストにするのではないだろうか。セラピストとして生きること自体に、セラピーという営み自体に孕まれる艱難への晒されやすさに、しっかりと気が付いておきながら、それにもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ、セラピストであることの召命をもってその営みに自らを従えていくのではないだろうか。そうした危機をすぐ背後に感じながらも、セラピーという「信じること」が成り立つ小さな場を守りながら、クライアントを待つのではないだろうか。Imitatio Christi（キリストにまねぶ）—イエスがそのようにして生きまた死んでいった後、遺された人々の群れがそうして生き抜くことを求めて彼に聴従していったように。そしてそこにこそ現代にまで連なる、セラピストの系譜を見出すことができるのではないだろうか。

イエスはその受難をいちどきに引き受け、果たし尽くした。イエスが対峙したのは、セラ

ピストであろうという覚悟と召命を抱いた一人の人間をいとも簡単に飲み尽くしてしまうほどに鬱積した痛みであり血であり、暴力であり死であった。それはまた恐れと、そして「信じること」のできなさだった。それらの歴史的鬱積は、多勢に無勢といわんばかりにイエスを飲み尽くしてしまった。その受難の出来事は、むしろ人々の耳目にも触れない小さな出来事だった。けれども、それと対峙したイエスの姿は、いくらかの人々に何がしか決定的なものを残すことになった。しかしそれが何たるかまだ誰にも分からない。自らの深い心の内にその何かが残されていったこと自体にさえ、彼らはまだ気が付いていないかもしれない。あるいはまったく気が付かないままに終わってしまうかもしれない。

それは「種」にたとえられるものではないだろうか。思えばイエスは種の譬えを重ねて語っていた（マルコ 4:3-20, 4:26-29, 4:30-32, 本稿第 6 章）。種はそのときにはごく小さな粒でしかない。種は現在においては可能性でしかない。今ここにその成果を見ることはできない。イエスは「種を蒔く人」として種を蒔き、そしてそこを後にした。種がその後どうなるか、それをイエスが見届けることはなかった。それでも現在において、未来に実を結ぶ可能性を確かに蒔いて、そして十字架上の死に姿を消していった。

あるいはそれはセラピーの大局的なプロセスを表してもいるのではないだろうか。セラピーはセラピーの中だけで完結するものではない。もう会うことがなくなった後のために、今ここでセラピストはクライアントに種を蒔き続ける。その種をここでは「信じること」として捉えていった。それはごく小さな営みである。そしてそれが萌芽するかどうかは、むしろもう会うことがなくなったそのずっと後にしか分からないことだ。その種にクライアントが気が付くかどうか、そしてそれが萌芽するかどうか、セラピストにはそれは分からないし、むしろ分かるうとしてはならないものなのかもしれない。すべき務め—ここでそれは「信じること」という種を蒔くことだった—だけを果たして、その場から立ち去った流浪のサマリア人のように（ルカ 10:30-37）。ただその時のために、その萌芽の可能性のために、セラピストは今このクライアントに種を蒔き続ける。傷つけ、傷つけられ、破局に至るだけの関係に終わってしまったと見えるクライアントたちには、それはなおさら言えることである（セラピスト・イエスにおけるユダというクライアントとの関係のように。本稿第 5 章）。その時だけで結論付けうることはむしろ少ない。その蒔いた種がその後どうなっていくのか、それはセラピーの中だけでは分からない。セラピーは一人のセラピストの見方や想像をはるかに超えたところで展開している。セラピーはセラピストが司るものではなく、セラピストが—そしてクライアントも—セラピーという空間に包まれている。それはあたか

も人が「信」を司っているのではなく、「信」の圏域に人が包まれているのと同じように。だからこそセラピストはセラピーというものに虚心になり、そしてセラピーをもっと信じることだ。そしてセラピストは、セラピーに含まれる艱難の必然を知り、それへの曝されやすさを知り、それを引き受けて、種を蒔き続けることだ。種を蒔き続けるセラピストとしての自分とその営みを信じることだ。それを信じるのが、セラピストをよりセラピストにしていく。ここではそのことを、イエスという二千年前に生き、そして死んでいった一人のセラピストの姿を追うことで見て来た。それは現代の今を生きるセラピストが、そのそれぞれの地においてセラピストとして生き抜くということにおいて、示唆や参照以上のものとして、内側から働き続けるように思われるからである。

第5章:臨床関係としてのイエスとユダヤ「信じること (πιστις^{ピスティス})」を基軸にして

被抑圧者が自分自身である以上に自らの「内なる」抑圧者であれば、自然と自由を恐れてしまうようになるので、抑圧の現実を告発せずに、革命リーダーを告発する、というようなことになってしまったりする。だからこそ革命リーダーはナイーブであってはならず、このような可能性について十分に注意を払っていなければならない。

—ハウロ・フレイレ『被抑圧者の教育学』

第1節. 問題の所在—セラピストとしてのイエス

二千年前のイエスという男の存在や行いが、現代を生きるセラピストにとって、何がしかの示唆に富むものを与えてくれるのだろうか。現代においては、宗教と心理療法とはひとまず別枠のものであるという認識のもとに我々は生きているが、そもそもセラピーという営みは極めて「宗教的」な営みであると言えるし、またセラピーはキリスト教をはじめとする宗教を源流として形成されてきたという経緯も認められるだろう。そして他ならぬイエスを、当時パレスチナを巡り歩いた一人のセラピストと位置付けることもできるだろう。しかしだからといって、現代に生きる我々セラピストにとって、イエスを知っていくことが、他ならぬセラピーを深く生き抜いていくことに対して、何がしかの示唆を与えてくれることになる、といえるのだろうか。

ひょっとするとそれはセラピストが経験する危機においてはじめて見出されうる扉や洞穴のようなものなのかもしれない。そのときセラピストは、その向こう側へと深く潜り込んでゆくなかで、イエスに出会い、イエスに聴き、イエスに尋ねていくことになるのかもしれない。そこでイエスの営みにセラピストとしての営為的基盤を探そうとし、イエスの生き方にセラピストとしての存在論的基盤を見出そうし、イエスを取り囲んだ状況にセラピストとして自らが置かれている状況を重ね、またそこを生き抜いていくあり方をイエスにまねぼう (Imitatio Christi) とする可能性に開かれていくのかもしれない。

このようなあり方はまさに解釈学的なテキスト参与のあり方として、ガダマー (Gadamer, H.-S.) の「地平融合 (Horizontverschmelzung)」の概念を思い起こさせる (第2章)。切実な問いを有した現在の「私」は、その問いを抱えたままに、つまり「先入見

(Vorurteil)」を有したままに、過去のテキスト(「伝承 (Überlieferung)」)にそれを求めて降り立っていく。それは「私」を無くし、「私」の問いを無くして、伝承から固定化された真理を取り出すというあり方ではない。それはそこへと「まさに自分自身と一緒に運んでいかなければならない」営みであり、そのようにして過去の地平に降り立つことができたときに、「私」にとっての切実な問いに答えるべく、テキストが「私」に開く。それは過去の伝承と現在の「私」がその切実な問いにおいてつながること、過去の伝承が現在の「私」の切実な問いに答え「私」を生かしてくれること、また同時に、過去の伝承に現在の「私」が生きた解釈を与え、現代に生きる伝承として蘇らせていくことでもある。そのようなあり方こそが、理解とか解釈といったものであり、それをガダマーは「地平融合」と呼んだのだ。

そのイエスは十字架刑を蒙り短い生涯を終えている。セラピストとしてのイエスの営みは死を以って—それももっとも残酷なかたちで殺されるという死を以って—終えている。イエスは徹頭徹尾セラピストとして生き抜いたがゆえに、そのような帰結に至った。そのあり方においても、その営みにおいても、徹底的にセラピストとして立ち続けていたからこそ、あのように残酷な殺され方をした。それはスキャンダラスでありパラドキシカルな物言いに映るかもしれない(ここでいう「スキャンダル (スキャンダラス)」は「十字架に付けられたキリスト」が「ユダヤ人には躓かせるもの (scandalon), 異邦人には愚かなもの」(I コリント 1:23) とあるように、その事態への不快さ、不可解さのために受け入れを「躓かせるもの」というニュアンスをもつ)。しかし、セラピストという存在が、そこで結ばれるさまざまな臨床関係において、そこに孕まれる危機を引き受け、それを潜り抜けていく者であると考えれば、そしてそうすることによってはじめて、セラピストとしての仕事を果たせるに至ることを考えるならば、イエスの死はむしろ、セラピストとしての純度を極めて高いところにまで高めていったがゆえの必然である、と考えることもできそうである。セラピストが真にセラピストであり続けようとするならば—もちろんそれは生身の人間には容易ならざることだが—必然的に受難に結び付いていく。そして福音書は、その受難こそが、受難であるがゆえに、我々にとって福音となる、と教える。ここには受難と福音をつなぐ隠されたロジックがあるように思われる。今はまだそれは隠されたままにしておこう。

しかしながらこのことは臨床的な実感から決して遠くにあるものではない。我々セラピストは常に危機を孕んだ関係の中に生きることを求められる。そこはいわば「成り立つものが容易には成り立ち得ない」場だと言える。そこは理不尽が道理を飲み尽くしあまねく支配

している。そこで人々は「私」という主体をどこかに明け渡し、思考することや想像することの主体たることを手放してしまっている。そしてその底流に、その場を取り巻く歴史や世代を通して蓄積されてきた「信じること」のできなさ、かなわなさがうごめいているのを感じ取ることがある。その成り立たなさのなかで、人々は「私」であることを明け渡ししてしまう。そこでは傷ついた心は寄る辺なく浮遊し、引き取り手のないままそれを求めて空間に充滿している。この空間は、そこに居合わせるだけでも人々を内側から蝕み、なすすべのないまま、圧倒的な無力のなかに人々を引き摺り込んでゆこうとする。それは実際、飲み込まれ、溺れ、考えることができなくなり、「私」が「私」であることが掠め取られていく感覚に近い。そしてそのような空間は、その空間のあり方の必要として、犠牲を要求している。そこで誰にも引き取られることのない傷ついた心は、それを集約したかたちでその引き取り手を求めている。その犠牲を蒙っているのはあるいはクライアントかもしれないし、クライアントの周囲にいる他の誰かなのかもしれないし、またあるいはそれはセラピストにあてがわれるかもしれない。しかしセラピストはセラピストであるがためにそれを応答として、責任として引き受ける。そしてそのとき犠牲は受難とよばれるものにふさわしいものとなる。深い洞察と責任をもって引き受けられたそれは受難として、その空間に充滿し続けていたうごめきを鎮める動きとなりうる。これが受難というもののもつ隠されたロジック、逆説的なロジックといえるかもしれない。そしてそれは臨床関係を生きる我々セラピストにとっても決して遠くにあるものではない。艱難はセラピストの必然である。セラピストはその必然を深く認識しながら、その艱難を生き抜くことが営為であり、セラピストをセラピストたらしめる存在論的基盤でもある。そしてその艱難を十全に潜り抜けていくことを通してはじめて、その臨床空間に何がしかの転回が萌芽していく。それは小さな一人のセラピストのもたらす小さな福音であるといえる。

セラピストがイエスにまねびうることがあるとするならば、危機を孕んだ臨床関係における受難や艱難の深処の必然性を知り、それが起こる状況というものを深く知り、そしてそこをイエスはいかに生き抜いていったかというそのあり方を知ることにあると思われる。ここで「地平融合」を試み、降り立とうとしている地点はまさにそこにある。

ここで取り上げるのはイスカリオテのユダという、イエスの弟子の一人とイエスとの臨床関係である。取り扱う主なテキストは「マルコによる福音書」。4つの福音書のうちもつとも最初に編纂されたものである。その特に終盤部分、つまり「受難物語」と呼ばれる箇所を中心に見ていく。このケースはイエスが十字架に引き渡されるその直接の引き金となっ

たものであり、それ自体、激しく揺れ動いた危機的なケースだったといえる。このケースを考察していくうえで、まず先に述べた「信じること」についての議論が必要になってくる。それはこのケースには、「信じること」をめぐる激しいせめぎあいがあったといえるからである。思えば、我々が経験するあらゆるケースは、その根底に「信じること」をめぐる激しいせめぎあいがある。「信じること」をめぐる議論を進めたのち、マルコにおけるユダの記述を中心に概観し、この臨床ケースを考察していくという流れを以下に想定している。

第2節. 「信じること」の考察—マルコ 1:15 「福音を信じなさい」を手掛かりに

第3章において、我々は「信じること（信頼、信仰、「信」）」についての考究を行ってきた。ここではそれをごく大まかに振り返りながら、イエスとユダとの臨床関係を見ていくための準備としていきたい。

福音書に用いられている「πίστις^{ピステイス}」というギリシャ語は「信仰」と訳されることが多く、そこにはキリスト教に特有なニュアンスが含まれているように映るが、そもそもこの語は、もっとありていに「信じること」や「信頼」と訳されるべきものであるという（加藤, 2013）。ここでも我々は、「信仰」という宗教的な色付けを帯びた言い方ではなく、「信じること」という、すべての人間に関わり、またその存在を根底から支えている何かとして、この「πίστις」を捉えていきたい（もちろんキリスト教における「信仰」の意味するところはまさにそのようなものであることには違いない）。ではまずこの「信じること」は、我々の内にいかにして可能になるのだろうか。その萌芽を、「私」の発生という基点から描いてみたい。

「私」はそもそも「私」の意志によって生じたのではなく、「私」が「私」としての意識を持つよりもはるかずっと以前に、一方的に生の大海原へと投げ出された。そして「私」は起源も行く末も知らぬ「寄る辺なき (hilflos)」(Freud, 1926) 存在として、消えていく泡のように、そのまま無力に無自覚に消滅へと打ち捨てられていくはずだった。ところがそのとき「私」は何者かの手によって掬われ抱かれ、生に繋ぎ止められた。そしてその者のまなざしが、この小さな「私」に注がれた。そのとき「私」という存在が「私」の内に幽かに立ち上がり始める。「私」が「私」になっていく。けれども「私」は何もしなかった。「私」はただそこに身を委ねるだけの、打ち捨てられて消えていくはずの小さな存在だったのだ。—この「身を委ねる」というあり方が、「信じること」の原初的な出来事であるように思われる。そしてそれはまた「私」という存在が萌芽する基点でもあった。

ここから考えるとき、「信じること」とは次のようなものであるといえる。つまりそれは、まずもって何者かから一方的に与えられる「受動的なもの」、そして「私」が「私」になるずっと手前でなされる「先験的なもの」、さらにそれは「私」にとっては「投企的・身投げ的なもの」、そしてそれは何者かのイニシアティヴによる非対称的な「関係的なもの」、さらに「信じること」が成り立つというのが、それが可能になる状況や場における出来事であることから、「^{トポス}場的なもの」。「信じること」をひとまず上記のような要素を含むものと考えておきたい。

ここで「マルコによる福音書」1章15節、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福

音を信じなさい」のうち、「福音を信じなさい (πιστεύτε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ)」の部分について考えていく。この節はイエスの宣教の始めの言葉として知られ、またイエスの活動の全体を包括する言葉でもある。「福音 (τῷ εὐαγγελίῳ)」とは「よき知らせ」と一般に理解されるが、むしろ「イエスがもたらしたもの」、「イエスが語ったところのもの」、また「イエスの出来事自体」、「イエスの存在自身」を指している (田川, 1972)。つまり福音とは、イエスの言葉や営みを通して、またイエスという存在それ自体を通して、そしてそのイエスとの出会いや関係性を通して、我々の内に呼び起こされもたらされた何か、ということができる。そしてその何かとは、あえて言葉にするならば、自分自身の生が肯定されているということであり、自分自身の生が肯定されるような世界を想うことができること、といえるだろう。そしてこのことと「信じなさい (πιστεύτε)」の間には、前置詞「ἐν」がある。これは、前置詞以下の状況 (ここでは「福音 (τῷ εὐαγγελίῳ)」) の内部に主体が身を置いて、その内部において、というニュアンスを持っている (加藤, 2013)。つまり「福音を信じなさい」とは、膨らみを持たせて解釈するならば、「イエスとの出会いによって、あなた方の内にその存在の深いところから呼び起こされたあの感じ、それはあなた自身の生は肯定されているのだという感じ、そしてあなた自身の生が肯定されるような世界の訪れを予期する感じ、そしてその感じが及んでいるこの関係性の内側に身を投じて、それが成り立ち実現しうるのだということを感じて生きるように」ということになろうか。田川 (1972) はここを、「福音というものの広がりの中に自らの身を投じて、それを自分の生の場として生きよ」と、また加藤 (2013) は「福音という情報が作り出す状況の内部でピステウオであれ」と解釈している。

このように考えていったとき、「福音を信じなさい」というイエスの言葉が、上記で議論した「信じること」のニュアンスを包括したものであり、それだけにこれがすべての人間に関わり、その存在を深いところから支える「信じること」についてのものであると考えることができる。「受動的なもの」、「投企的・身投げ的なもの」、「関係的なもの」、「^{トポス}場的なもの」という「信じること」の持つニュアンスは言うまでもなく、「先験的なもの」についても、自分の生に価値を置くことも大切に思うこともできず、そもそも自分自身によってもその生が顧みられることすらなかった「私」という存在が、イエスとの関係において、まったくそういうものではなかった「私」として、その生が嘉されているものとして「私」の内に浮かび上がってくるという事態であるならば、それは「先験的に」肯定されていたその生に気が付くこと、生の肯定という「先験的な」出来事に気が付いていくこと、ということができ

るだろう。

この裏側の事態として、アンネ・ラウという 20 歳の女性の語りを思い出す (Blankenburg, 1971)。「分かったり理解できたりするものではない「それ」、けれども「人が生きていくためにこれだけは必要な」「それ」、「人間ならばちゃんと必要な」「それ」—アンネは「それ」を「全部、持ち損なってきました」と語る。ブランケンブルクはアンネの語る「それ」を「人間が世界の内に根を下ろしていること (世界での碇泊)」と考え、そしてその喪失を統合失調症の基礎障碍と見る (「分裂病性疎外」(Schizophrenic Alienation))。「私」は「私」が「私」になる前に生の内に繋ぎ止められ、その生は肯定され (嘉され)、それゆえ「私」は「私」を取り囲む他者や世界の内に身を委ね、そこに根を張って生きていくことができる、という「信じること」のありよう。そしてそれを「持ち損なってきた」「世界への馴染めなさ」、またそれはここでいう「信じること」のかなわなさ。これはまたエリクソンの「基本的信頼感／不信感」が本来的に意味するところと重なるものでもある。エリクソンは、「私 (“I”)」の萌芽のためには「母的な存在から (「私」として) 識別されることによる (「私」の存在の) 承認感」が必要であり、すべての宗教は「この最初の関係の再承認」という課題を担っていること (Erikson, 1958)、また宗教のもつ、基本的信頼感の回復とその世代間継承という働きについても触れている (Erikson, 1959)。

「福音を信じなさい」というイエスの短い言葉は、いわば「私」を「私」たらしめる原初的かつ基底的事態に触れるものであるといえる。そしてこの「信じること」をめぐる激しいせめぎあいが起こる。イスカリオテのユダとの関係である。以下に、福音書に見られるユダに関する記述を概観し、イエスとユダとの関係を臨床的なそれとして考察していく。

第3節. 福音書におけるユダと先行研究

ここでは「マルコによる福音書」を中心に、ユダに関わる記述を整理していく。しかしながらユダに関する記述はそれほど多いわけではないし、そもそも福音書は決して心理描写に富んだテキストではない。大まかな経過としては、直弟子の一人であり数年程度にわたりイエスと共にあったユダという男が、何らかの理由によって、為政者側にイエスを引き渡し、それがイエスの十字架上の刑死を導くことになったということである。

まず、イエスは「これと思う人々を呼び寄せ」（マルコ 3:13）、その12弟子の1人としてユダも「そばに集まってきた」（マルコ 3:13）。ここから数年程度にわたり、ユダはイエスの宣教の旅を共にしている。当初、活動はガリラヤ中心であったが、その射程は首都エルサレムへと向けられるようになる。イエスは自らが為政者によって殺害されるに至ることを予告するようになる（マルコ 8:31, 9:31, 10:33-34）なか、一行は上洛を果たす。「受難物語」は福音書の終盤部分であり、エルサレムにおける受難に至るまでのイエスの活動とその経過が描かれている（マルコ 14章, 15章）が、ここでイエスに対する弾圧として、「祭司長たちや律法学者たち」はイエスの殺害を計略する（マルコ 14:1）。そしてユダはイエスを引き渡すべく、そこに接近する（マルコ 14:10-11）。この「引き渡し」の理由を、「マタイによる福音書」は金銭のため（26:15）、「ルカによる福音書」はサタンが入ったため（22:3）、としているが、「マルコによる福音書」にはその明確な理由は記されていない。場面は「最後の晚餐」（マルコ 14:12-21）に移る。イエスはここで食事を共にしている弟子の一人が自分を裏切ることになると予告する（マルコ 14:18）。さらに「人の子を裏切るその者は不幸だ。生まれなかった方が、その者のためによかった」（マルコ 14:21）とも。（ここでユダはイエス一行から離れ、イエス逮捕のために集められた群衆と合流したと考えられる。）イエス一行はゲッセマネという場所に移り、ここでイエスは自らの道行きを「ひどく恐れてもだえつつ祈る（マルコ 14:32-36）。そのとき、「祭司長、律法学者、長老たちの遣わした群衆」（マルコ 14:43）と共にユダが現れる。ユダは言う、「わたしが接吻するのが、その人だ。捕まえて、逃がさないように連れて行け」（マルコ 14:44）。イエスは逮捕され、「弟子たちは皆、イエスを見捨てて逃げてしまった」（マルコ 14:50）。なお、ユダの最期を「マタイによる福音書」は縊死（27:3-10）、「使徒言行録」は転落死（1:18-19）としているが、これは後世によるユダの神学的位置づけが反映されたものと考えられ、ここではユダの死については扱わない。

先行研究は、当然膨大かつ複雑である。ただ、正典福音書から新約外典、グノーシス文書、

教父文書にいたるまでに見られる神学的解釈は、ユダをそのそれぞれの神学体系の中にとのように位置づけていくかという思考のなかで行われている。またこれらは近代以降の人間中心の思考パラダイムによってではなく、神中心のそれによって描かれている。そのためたとえばそれは、一方でユダを非常に「悪魔化」しつつ、また同時に、十字架上の受難という神の定めが、ユダを通して働き実現されたという、その実現の媒介にしていくというあり方を見せる。あるいはまたグノーシス文書の中には『ユダの福音書』など、ユダを十字架の死の実現という神の御心ないイエスの使命のための協力者として肯定的に位置付けていくものさえある。本研究が、ユダという存在の神学的位置づけを考察するものでもなく、また神中心の思考パラダイムによってユダを捉えていこうとするものでもないことは言うまでもない。ただし、「イエスに対してユダを通して作用を及ぼす何か」という視点は強調される。それは第4章において「歴史」や「コンステレーション」といった概念とともに導入されたものの見方である。このことは本研究がいわゆる人間中心の、個中心のパラダイムにのみ依拠しているわけではないことを示している。

近代以降、いわば「人間ユダ」としてその「裏切り」にアプローチする向きが出てくる。そのアプローチの潮流として、荒井（2007）は、「熱心党」ユダ説と愛憎説をあげている。「熱心党」ユダ説は、いわば政治的支配状況を克服する「メシア」としてイエスに期待をかけ、それが果たされなかったことへの失望としてイエスを裏切ったというものである。愛憎説は、ユダの「裏切り」を、イエスへの愛と憎しみの葛藤の中で生じた出来事として理解していくものである。太宰治の『駈込み訴へ』（1940）や遠藤周作の『イエスの生涯』（1973）は、この愛憎を鮮やかに描き出した代表的な作品である。この二作品について、そこに描かれるユダの姿を素描しておく。

遠藤はユダを次のように描く。ユダは他の弟子たちと同じように、イエスに対してイスラエルの復権を担う、いわば「強い」メシアとしての期待をかけていた。しかしそのようなメシアとしてのイメージは少しずつ崩れていく。イエスは無力で何も出来ぬ、現実的には力のない、惨めで苦しむメシアとして、その生をまっとうしようとしていたからである。けれども人々は、現実的に効果をもたらす力のあるメシアを望んでいる。イエスが説くような神の愛など信じることはできない。実際、神はこのような時にあっても沈黙しているばかりではないか。そのようなイエスの姿にユダは幻滅を覚えながら、しかしそれでもユダには、イエスに対して自分でも説明のつかないようなどうにも離れがたい思慕が残り、受難の地であるエルサレムにまで付き従ってきた。ユダはまた、そういうイエスのあり方が、やがては死

を導くものになるということにもどこかで気が付き、恐れを抱いていた。イエスに対する愛情、失望、憎悪、気懸り、また自身に向けられた軽蔑、自虐—そのような情緒の嵐のなかで、ユダは離反と裏切りに踏み切る。遠藤は別の著書（1981）でユダについてこのように端的に述べている。「彼が師イエスを愛しつつ憎み、憎みつつ愛していたことはたしかだ。愛していた者を裏切った男の苦しみと自己嫌悪—そしてそれと共に相手を傷つけようとする復讐心とがその心にあつたと思われる」。

太宰の『駆込み訴え』（1940）はユダのモノローグだけで成り立った作品である。最後の晩餐から抜け出し、そのまま祭司長のもとに駆け込み、イエスを訴えているシーンである。

「ああ、ジェラシイというのは、なんてやりきれない悪徳だ」とユダは悶えるように語る。自分がどんなにか彼の美しさに惹かれ、慕い、愛して付き従ってきたか。それにもかかわらずイエスは、そのような自分の気持ちに見合うような思いを自分には掛けてくれなかったとユダは感じている。そこにユダは、自分でも制御できないようなイエスに対する嫉妬と憎悪を強めていく。そして受難に近付いていくにつれ、ユダにとってイエスは憐れな、憐憫の情を誘うような惨めな姿に映るようにもなっていく。それだけではない。イエスは自分の死をどこか固く決心しているようにも見える。そしてユダは、死ぬほど愛した自分こそが、どんなに憎まれることになろうとも、イエスを殺さなければと思う。一方でまたイエスに対する思慕の情が湧きかえってくる。しかし自分はイエスに嫌われているに違いない。「私の内心の、ふたたび三たび、どんでん返して変化した大動乱」—ユダの気持ちはイエスへの愛情、思慕心、また憐憫、それに疑念、嫉妬、憎悪、また独占欲といった様々な情念がうごめき、立ち代わり入れ替わり「どんでん返し」に変化する。最後の晩餐でイエスは自分を裏切る者がいることを告げ、そしてその人こそ、これからパン切れを浸して与えるものだと言ってユダの口に押し当て、「おまえの為すことを速やかに為せ」と言う。ユダはそのまま晩餐から抜け出し、祭司長のもとに駆け寄ってきたのである。

本章においては、この愛憎説も包括しつつ、イエスとユダとの関係を臨床的なそれとして描くことを試みる。そしてこの関係を描いていくうえで、先に論じておいた「信じること」に基軸を据えていく。この関係はまさに臨床関係としての側面をもち、そこには「信じること」に対する極めて激しい揺れ動きが見られ、その希求と蹉跌の末にこのケースは破壊されることになる。イエスに「信じること」を希求しそして蹉跌していくユダのありよう、さらにそこに作用を及ぼすものとしての歴史や風土といった視点、また自身を十字架上の受難にまで導くことになったこのケースをイエスがどう洞察し持ちこたえていったのかという

こと。そのような臨床関係をここでは描いていく。

第4節. 臨床関係としてのイエスとユダ—その臨床的状況の考察

(1) イエスへの駆け寄り—「信じること」を求めて

クライアントをしてセラピストのもとに駆け寄らせるものとはいったい何だろうか。クライアントが初めからそれを特定していることはむしろ稀であり、またその何かは本来決してかたちを帯びることのないもののように思われる。もちろん明確な動機を語るクライアントもある。けれどもそれはどこか「通行手形」のような印象を与えることが多い。それはクライアントをしてセラピストのもとに駆け寄らせる何か、かたちも言葉も持ちえないためにこしらえられたもの—そのような印象を与えることが多い。その何かはまた「症状」というかたちで代弁されていることもある。「症状」はそもそも言葉を持っていない。「症状」として発現させているところの何かに対しては、言葉もかたちもまだ与えられていない。

セラピストにもその何かは分からない。けれどもセラピストはその何かを明瞭に感じ取る。何かがあるということははっきりと感じ取る。そしてそれはこのクライアントとセラピーという長い道りを共にしていくことになるはずだという、どこからともなく告知知らされる、逃れることのできない要請のようなものとして予感される。その要請は、きっとその何かによって呼び起こされたものだ。

ユダにおいてもイエスとの出会い—イエスのもとへの駆け寄り—とはそのようなものではなかっただろうか。ユダがイエスのもとに駆け寄った理由は確かにいくつか推察されてはいる。あるいはそうだったのかもしれない。しかしそうだったとしても、ユダをしてイエスのもとに駆け寄せさせたのはその何か—それはもっとかたちも言葉もあてがえない強い疼きあるいは危機のような何か—その何かをここでは「信じること」の希求と考えていく。

ユダはこの福音書の世界を生きるなかで、どうにかたちでかイエスを知り、その強い疼きや危機としての何かを喚起され、「そばに集まってきた」。イエスは「これと思う人々」の一人としてユダを迎え入れた。それは選びというものでもなく、ましてや何らかの長けた才覚を認めたということでもなく、セラピストとしてのイエスがユダにある強い疼きや危機—「何か」—からの逃れることのできない不可避の要請を受けたということだろう。それは巻き込まれ、引き受けるという以外の余地なくイエスを取り巻く。そこには理由はなく、必然しかない。こうしてイエスとユダはその道りを共にすることとなる。

福音書の舞台は、「信じること」が容易には成り立たない世界である。福音書にはイエスのもとにたくさんの人々が—とりわけ病いや困窮を抱いた人々が—駆け寄ったとある。しかしこれは危険な試みである。為政者たちや社会集団から危険視されていたイエスのもと

に駆け寄ることはそれ自体、大変なリスクを伴う賭けであったはずである。それでも彼ら／彼女らはその何かの疼きや危機に突き動かされるようにしてイエスのもとに駆け寄った。その背後にはおそらく、同じようにその何かを抱えながらもイエスに近づくこともかなわず、危険を冒してイエスに近づいていった人々の姿を、固唾を飲んで見守っていたもっと多くの人々があつたことが想像される。さらにはその何か―「信じること」―をこの世界においてはもはや諦め、心から締め出して生きているさらに多くの人々があつたこともまた想像される。この世界では神と人、人と人との関係において、「信じること」が成り立つのは容易なことではない。そこにはそれを渴きつつ求める姿、また渴ききって身を閉ざす姿がある。関係への投企・身投げはここにおいてはあまりに無謀で危険の大きいあり方として、人々は関係に対して身を固くしている。このように、「信じること」に対して容易には身を委ねることのできないきつい関係性が、個人を貫き、人々の間に偏在し、歴史を通して蓄積し、この共同体の風土を醸成している。福音書には「病い」を持った人々があまりに多く登場する。これらの人々は、「信じること」の成り立たなさが覆うこのきつい空気の中で、そこに生きることのきつさをヴァルネラブルに感受し、それを身体や精神を通して発現させている存在として理解される必要がある（あるいは病いというものは本来そのようなものを見方を通して理解される必要がある）。そのような場の空気のなかで、「信じること」に賭け、投企し身投げすることは、相当のリスクを背負ってのことだったはずである。そしてそのようなリスクを孕みながらイエスに身投げしてきた病者たちは、それが成り立つ関係のなかに迎え入れられる。そしてその「癒し」は「信じること」の成り立つ関係―「信」の圏域（第3章）―への迎え入れというかたちで起こっている。

ユダにおいても事情はそれほど変わらなかったはずである。「信じること」を求め、危機を孕んでイエスとの関係に身投げし、そして「信じること」の成り立つ関係のなかに迎えられ、そこにおいてその生を取り戻していこうとする。決して安泰とはいえない数年にわたるイエスの道程に、ユダは共に居続けたのである。それはセラピーの道なりに重なる姿である。

(2) 「信じること」の危機と蹉跌―ユダの心

セラピーは「夜の海の航海」(ユング)にたとえられるように、その道りは波間に揺れる小舟のように心許なく、たどり着く先は暗がりの向こうに隠されている。そのような場面が福音書に描かれている(マルコ 4:35-41)。夕方になり、イエスと弟子たちは船に乗り込み、湖を漕ぎ出す。そこに激しい突風が襲い、船は波に飲まれそうになる。ところが、取り

乱す弟子たちをよそにイエスは眠ったままである。ようやく起き上がったイエスは風を叱る。すると風は止み、湖は凪いだ。そして弟子たちに言う。「なぜ怖がるのか。まだ信じないのか」。この福音書の世界において、「信じること」の成り立つ関係を小さな基点から—イエスとの出会いという基点から—紡ぎ出し、その関係のなかから「信じること」のできる世界の広がりや深まりを待ち望むということは決して容易なことではない。それはいとも簡単に一波間の小舟のように—「信じること」のできなさのうごめきにさらわれてしまう。ここではそのうごめきは世代を通して、歴史を通して堆積され、いまここに吹き込んでくる「信じること」のできなさだった。そのうごめきはセラピーの空間にも—それが激しいものであるならなおさら—漂っている。いわばそれは、クライアントと彼／彼女を直接間接、内的外的に取り囲む時空が作り出しているひとつの集合的なコンステレーション、つまりその家族や社会集団、それらが経てきた歴史や運命—そこには理不尽なまま今なお納められていないままの死や血、暴力や傷つきが潜伏しているかもしれない—といったものが作り出している、「信じること」のできなさとそれを様々な兆候として発現させうるひとつのコンステレーション、といえる。そしてセラピストもまた決して例外ではなく、そこに生きる者として、そこに関わる者として、このコンステレーションのなかに深く絡めとられている。

そのうごめきは終始イエスと弟子たちに忍び寄り、道行きの深まりとともに足音を大きくしていく。「信じること」が危機に晒され、その脅威は次第に色濃くなっていく。「信じること」というその小舟は、航海の道行きの深まりとともにうごめきという大波に付け狙われるようになっていく。「信じること」を成り立たせ、その小さな基点をこの世界に立ち上げていく向きに対しては、かのうごめきはそのままにはしておかない。うごめきは、この存在に耐えられず、それが存在してはならないものとして、そのうごめきのなかに飲み尽くそうとする。イエスは次第に弟子たちに自身の受難について語るようになっていく。この世界において、「信じること」の成り立つ世界を想い、その実現を企てようとすることは、このうごめきの中核に決定的に障るものとなる。そのうごめきは、外部から襲ってくるだけのものではない。イエスの道行きの深まりにおいて—そしてセラピーの深まりにおいて—、「信じること」のなかに留まり続けることに、より忍辱が求められるようになっていく。うごめきは内側からも、むしろ内側からこそ、強く吹き込んでくる。イエスは、今というこの時を見定めるように、目を覚ましているようにと繰り返し弟子たちに呼びかける。

そしてその危機は、まさに「私」の発生の基点において起こっていた事態と重なる。打ち

捨てられていくだけの「私」が生に繋ぎ止められたとき、「私」が「私」になっていくその基点があった。そこから、ものを思い考えることのできる主体としての「私」が始まった。あの場において身投げしたこと—それは「信じること」の大切な要素だった—から、ものを思い考えることのできる存在としての「私」は始まったのだ。

ユダにおいてそれが今大きな危機に瀕している。「信じること」のなかに留まることが難しくなった「私」は、「私」を「私」に繋ぎ止めることが難しくなっていく。「信じること」が大きく揺らぎ、ものを思い考えることのできる「私」を手放していく。想像すること、思考することの自己所属／自己統括が難しくなり、「私」から剥がれた心そのものがオートマティックに一頭部を失った蛇のように—暴走し始める。その心は自らの破壊と、自らを成り立たせた者の破壊と、自らとその者との関係の破壊を求めている。その心は「私」の発生の基点を逆流するように、何もかもなかったことにしたい—「無」に舞い戻りたい—という衝動に駆られている。その心は、自らと、自らを成り立たせた者と、そこで結ばれた関係を、どうすればもっとも根こそぎに破壊させることができるのかを、臭覚的に—自覚的にではなく—知っている。その心は、その破壊を関係のなかで、ものを思い考えることの広がりの中で—つまりセラピーという関係のなかで—行おうとするのではなく、関係の外から、直截的に具体的現実に関わりかけるという手立てによって断行しようとする。それは、「私」を失い、想像すること、思考することを失った心ゆえの具象的な手立てである。そのように考えるとき、どうしてユダが「祭司長たち」に結びついていった（マルコ 14:10）かが見えてくる。思えばユダは、イエスのもとにあって「信じること」に留まることが難しくなったとき、静かにイエスのもとを離れて行くということも、また自ら直接イエスに手を下すということも選択できたはずである。しかしユダは、「祭司長たち」に結びつくという手立てをとった。それは、関係の外から、直截的に具体的現実に関わりかけるための手立てであり、イエスとの関係のなかで、「私」の思いや考えとして、「信じること」の煩悶をそこに投企していくあり方とは大きく異なる。ここで「祭司長たち」（やそれに連なる為政者たち）とはいかなるありようをもった存在なのかということと、ユダがそこに結びついていくというその必然性について考えていかなければならない。

(3) ユダと祭司長たち—その結びつきの内的必然性

祭司長たち、またそれに連なる為政者たち—ユダヤの教えを司る彼らにはこの世界における具体的力がある。しかしその姿には汲々さが目立ち、そしてその背後には恐れと怯えが

垣間見える。ここにおいて彼らの心が穏やかになることはない。そうさせているのは彼らが外国（ローマ）から受け取る圧力と緊張のためかもしれない。あるいはこの圧力と緊張のためにくすぶり続け、いつ騒ぎ出してもおかしくない民衆のためかもしれない。しかし彼らの恐れと怯えは、「信じること」のなかに留まり得ていない、その存在からの所在なさにこそ求められるべきである。彼らはユダヤの教えを司りながら、「信じること」のなかに留まり得ていない。彼らもまた、かのざわめきに曝され、そしてざわめきに飲み込まれてしまっている。彼らにはそれを見据え、そこに踏みとどまろうという動きはない。むしろ彼らはそこに人々を引き摺りこんでいる。彼らはその恐れと怯えのもたらす論理によって、その具体的力を以って、この世界を構成していく。それは「信じること」のできなさが作り上げていく世界である。そこに生きる人々はその存在の芯から損なわれることになる。それは気づかれることもなく、空気として、見えないものとして、しかし人々の芯から深くその存在を損なう。人々は「信じること」を明け渡し、かのざわめきに飲み込まれる。そしてその濃度はますます高まっていく。誰もそのことに気が付くことはない。ある者はそれを病として伝えている。しかしその声が聞かれることはない。しかしイエスは彼らに手厳しく忠告する。ここで人々は彼らによって担われることのない重荷を担わされている（「彼らは背負いきれない重荷をまとめ、人の肩に載せるが、自分ではそれを動かすために、指一本も貸そうともしない」、マタイ 23:4）。ここで彼らは「天の国」—「信じること」の成り立つ世界—の入り口に立ちほだかり、自らがそこに入ろうとしないばかりか人々をも入らせない（「人々の前で天の国を閉ざすからだ。自分が入らないばかりか、入ろうとする人をも入らせない」、マタイ 23:13）。ここで彼らは、「預言者たち」—「信じること」を告げ広めようとした人たち—を祀り上げながら、その手で彼らを殺害してきた（「あなたたちはその中のあるものを殺し、十字架につけ、あるものを会堂で鞭打ち、町から町へと追い回して迫害する」、マタイ 23:29-35）。そのあり方はイエスが最も手厳しく批判し、対峙してきたあり方である。彼らの論理は福音書の世界にあまねく行き渡り、そこに生きる人々のなかに浸透していく。そこでは人々は「信じること」から脱臼させられていく。それはその生に決定的な損傷を与える何かとなつて残る。それは世代を通して継承され、蓄積され、この共同体の場の空気—先に触れたうごめき—を醸成していく。その空気には強い感染力があり、そこに生きる人々を蝕んでいく。人々は「信じること」を力なくその空気の中に明け渡していく。

しかし祭司長たちのその力と論理の背後には強い敗北感がある。「信じること」のなかに「私」は留まることができなかったという、打ち捨てられた餓鬼のような姿が隠れている。

世を司る力をもつその姿の背後には、「留まるべきところに留まることができなかった」ことに対する、打ち捨てられた赤子のような恐れと怯えと憤怒がある。イエスの存在によって、彼らが奥深くに眠らせていたそれらは呼び起こされ、止めどなく、また耐え難く騒ぎ出す。社会の秩序維持のためとはいいいながら（ヨハネ 11:50, 「一人の人間が民の代わりに死に、国民全体が減びないで済む方が、あなたがたに好都合だとは考えないのか」）、イエスにこれ以上存在してもらってはならないと思わせたのは、彼らのこの恐れと怯えと憤怒、それに敗北感にこそある。

それは「信じること」に蹉跌したユダの姿に重なる。そしてそこにユダは結びついていった。その結びつきには内的な必然性がある。彼らの論理は「信じること」の危機をユダに喚起し、その蹉跌へと引き込む。ユダは「信じること」を何もかもなしに破壊するための具体的力を求めて彼らに近付く。そして結びついた両者の恐れと怯えと憤怒の矛先はイエスへと向けられる。彼らは全力で、「信じること」のできなさにイエスを引き摺り下ろし、それを味わわせようと動き出す。

(4) 応答と責任—セラピストの存在論的、営為的基盤となるもの

もっとも心を尽くしてきたセラピーにおける関係が、もっとも糾弾に値する行いとされ、その関係の内側にあるクライアントからさえもその糾弾の牙を向けられる事態を想像してみたとき、セラピストはその存在の根底から突き崩されるような思いに陥ることだろう。それが今イエスとユダの臨床関係において起こっていることである。しかしセラピストはこのような「スキャンダル」は起こるのだということを分かっている必要はない。ここでいうスキャンダルとは先にも述べたように、「十字架に付けられたキリスト」が「ユダヤ人には躓かせるもの (scandalon), 異邦人には愚かなもの」(I コリント 1:23) とあるように、十字架というものに深くこびりついた呪われや救われなさという捉え方（「木にかけられた者は、神に呪われたもの」(申命記 21:23, ガラテア 3:13)）に縛られたままにまたイエスの受難という出来事を捉え、この受難、この十字架の召命的、実存的引き受けというありようこそ、福音へと連なる隠された道のりがあるのだという洞察に「躓く」というニュアンスを持っている。そしてこのスキャンダル（この理解への「躓き」）の位相においては恥辱にまみれたとしか見られかねない事態をイエスがどのようなものとして洞察していったのか、またどのように生き抜いていったのかを知ることは、危機の只中にあるセラピストには不可欠であると考えられる。まさにイエスはユダとの関係において、このスキャンダルに立たされ、

「信じること」をめぐる結ばれた臨床関係は、十字架上の受難という結末に結びついていった。

イエスは自らの行いが受難に至るということを、いつからかはっきりと認識し、弟子たちに告げるようになる。この危機の高まりにおいて、かのざわめきが吹き荒ぶなかにおいて、この今という時がいかなる時であるかを見定めておくようにと、しっかりと目を覚ましていくようにと弟子たちに繰り返し呼び掛ける。それはかのざわめきに飲み込まれてしまうのではなく、「信じること」のなかに踏みとどまっているようにとの呼びかけである。「信じること」に関わる自らの行いが深まっていけばいくほど、この世界はそれに耐えられなくなっていく。それによってそこに生きる人々のうちに何かが惹起され、それをなきものにしようとする力が働くようになる。そして「信じること」をめぐるその関係の内側からも、その危機の高まりのなかで、その臨床関係を根こそぎなしにしたいと思う向きが出てくる。それが必然のものであることをイエスははっきりと洞察している。三度にわたる受難予告において、自分は「人々の手に引き渡され、殺される」（マルコ 9:31）ことを告げる。そして最後の晩餐において、この関係の内側から、自らをそこに引き渡そうとする者が現れることを告げる（マルコ 14:18）。「スキャンダル」な事態は今、物事の必然的道行きとして洞察されていく。

そしてこの洞察を通して、はじめて受難を引き受けていく覚悟が生まれてくる。それは他ならぬユダに対しての、あるいはユダを通して伝えられたものに対しての応答であり責任である。「信じること」のできなさに対しての、「信じること」という、それ以外のありようではありえない応答であり、そうすることの責任である。この引き受け—応答と責任—は自らを迫害するその迫害者に対しての、また自らのあざかり知らぬ他者に対しての、そしてそれらすべてを含めた世界の、万事万人の苦しみという苦しみ、過ちという過ちのすべてに対してのそれである（第1章）。それは歴史を通して蓄積され、今ここに生きる人々に吹き込み、作用を蒙らせるところのうごめきに対してのそれである。そしてこの洞察を通して、はじめてセラピストはその存在論的、営為的基盤がそこにこそあるのを知る。ただそれは茨の道である。それを目前にしてイエスは「ひどく恐れてもだえ」（マルコ 14:33）、「できることなら、この苦しみの時が自分から過ぎ去るように」（マルコ 14:35）と祈る。またユダへの呪詛とその存在そのものを否定する言葉をこぼす—「人の子を裏切るその者は不幸だ。生まれなかった方が、その者のためによかった」（マルコ 14:21）。この「不幸だ (ouai)」は、田川（2008）によれば「禍いあれ」という、「その人に対して呪いをあびせかけ」る語だと

いう。恐れ、逃避への思い、またクライアントへの呪詛と存在否定の思い—セラピストはこのような状況において、むしろそのような思いに蓋をしてしまうのではなく、その思いに開かれ、しっかりと味わい、それを潜り抜けなければならない（これは、分析家は「(患者に対する)自身の恐れと憎しみに気が付いていなければならない」、「患者を憎むことができなければならない」(Winnicott,D.W,1949)とするウィニコットの逆転移(countertransference)への理解に重なる)。それはユダが、またこの世界が、他ならぬイエスに感じさせ味合わせようとしている傷つきであって、その傷つきこそを受け、それがいかなるものであるかを味わい、それを生き抜かなければならない。ユダへの存在否定の思い—「生まれなかった方が…よかった」—には、ユダの何もかもなしにしたい—生まれてこなければよかった—という破滅への思いに対する、イエスの感受と呼応がある。激しい呪詛と存在否定の思いを通してはじめて、ユダの傷つきがいかなるものであるかを感受することができる。もっとも忌むべき思いに苛まれることを通してはじめて、「信じること」を明け渡したユダの傷つきの風景を見ることができる。そしてその地点からこそ、応答と責任は始まっていく。そして恐れと逃避への思いに苛まれるなか、イエスは「この苦しみの時が自分から過ぎ去る」(マルコ 14:35) ことへの願いを棄却し、「御心に適う」(マルコ 14:36) 道のり—受難の道のりであり、応答と責任の道のり—を歩むべく、イエスを逮捕すべくユダに率いられた軍勢に取り囲まれる。

ではイエスを通して見出されたセラピストのありようというのは、ただ艱難を蒙ることに帰結するだけなのだろうか。ただ、迫りくる艱難の只中において、その必然性を洞察し、そこに立ち続け、それを引き受け生き抜く覚悟を抱くことができたのなら、それは「受難」として、セラピストにとっての存在論的、営為的基盤となりうる。それは「受難 (passion)」という語の豊かな広がりに見出すことができるように、熱情を持ち (passionate)、持ちこたえ (patient—辛抱強く耐える)、意味と意義に満ちた (homo patiens—苦悩を生きる存在としての人間存在) 道のりへと転生する。そしてその道のりは福音へと連なっている。また十字架上の死に至るまで「信じること」に賭けたこのイエスの姿は、セラピストが生き抜くということがいかなるものかということへの示唆でもある。それはまた、その受難を生き抜くことそれ自体が、その受難の経過のなかでもう会うことのできなくなったクライアント—イエスにとっては他ならぬユダ—への種蒔きとなる。イエスはいくつかの「種」をモチーフとした譬えを伝えている (マルコ 4:3-8, 14-20, 26-32)。種はそのときにはあまりに小さく、目に留められるようなものではない。いつ発芽するかも分からないし、発芽しないまま

に終わるのかもしれない。けれどもイエスはその種を、日々の関わりのなかで、そして受難に至るその道行きにおいてこそ、ユダに蒔き続けていた。ここではそれを「信じること」として考えていった。あるいはそれが本物の種であるならば、そうであるがゆえに、それはセラピストとクライアントが出会っている間に発芽するものではないのかもしれない。それはセラピストの受難を経て、もう会うことのかなわなくなったいつかどこか遠くの場合において、クライアントのなかに初めて芽を見せるものなのかもしれない。そしてクライアントはその種が誰によって蒔かれたものなのかにも気が付くことはないかもしれない。むしろその発芽をセラピストが知る由はなおさらない。しかしながらセラピストの仕事というのは、むしろそういうものではないだろうか。そしてそれは、受難から遠く時空を超えたイエスと弟子たちとの再会の物語（ルカ 24 など）のなかに、ひそかに仮託されていることなのかもしれない。「信じること」は先験的事態であり、それに気が付くのはそのずっと事後なのだ。弟子たちが「信じること」を知ったのは、イエスが十字架の上に散ったそのずっと後のことだったように。

第5節. まとめと臨床的示唆

福音書のイエスを通して、そのユダとの臨床関係の考察を通して、セラピストの存在論的・営為的基盤のありかを探し求めていった。セラピストは「信じること」を担う者である。臨床関係のなかでそれを築き、守っていくのは簡単なことではない。「信じること」は容易に脅かされやすく、そこにヴァルネラブルな状況があるほど、セラピーの内外からそれを突き崩す力が働きやすくなる。セラピストはそこに頽れてしまうのではなく、その艱難の必然を洞察し、そこに立ち続けていく覚悟をもつことにこそセラピストの営為があり、それこそがセラピストをセラピストにしていく。またそこにこそ、クライアントがこころの危機を潜り抜け、回復への仄かな道筋を見出すことのできる契機が生まれうる。それがセラピストのうかがい知ることのできないずっと先においてであるにせよ、である。セラピストは「信じること」の危機に立つ者である。そのすぐ背後には艱難が迫っている。日々の臨床のなかで、激しい艱難を蒙ることになったとき、「信じること」に徹して命を落とした 2000 年前の一人の男の生き方や行いを思うことは、セラピストとして進むべき道筋を示す「よき知らせ」＝福音になるはずである。

第6章:出会えなさの痛手から—イエスとレヴィナスに伏在する「出会えなさ」の考察を通して

＜待つ＞は、いまここでの解決を断念したひとに残された貧しい行為であるが、そこにこの世への信頼の最後のひとかけらがなければ、きっと、待つことすらできない。

— 鷲田清一『「待つ」ということ』

第1節. 問題の所在—セラピーにおける「出会えなさの痛手から」

(1) セラピーにおける出会えなさ, その痛手

セラピストは自らしつらえた場に日々クライアントを迎え入れる。クライアントは取り決めた時間に合わせてその場を訪れる。そして二人は出会い、出会い続ける。思えばそれは驚くべきことである。それが成り立つ保証などどこにもない。そこにはセラピストとクライアントをつなぎとめる具体的な何かがあるわけではない。物のやり取りが行われるわけではないし、有用な何かが即時的に提供されるというわけでもない。そのような具体的なものが二人をつなぐものとして存在しているわけではないのだ。そこでは出会う—そのことそれ自体のために、そのことそれ自体を必要として、セラピストとクライアントは出会い続けている。それは驚くべきことであり、決して当たり前になり立つものではない。それははかなく頼りない糸のようにも見える。ゆえにこの関係はセラピストにいささかの不安を喚起する。そしてこの関係の存続は、やはり最終的にはクライアントに委ねられている。セラピストはしつらえたその場で、「待つ」というあり方において、この関係がもたらすかもしれない出会えなさに受動的に曝されている。待つこと—それは出会いと出会えなさの手前にあって、それらが揺れ動く時間として存在している。

出会いはさまざまなかたちで壊れる。ある日突然、クライアントが来なくなることもある。いつか来なくなるのではないかという長らく抱いていた予感が、ある日現実になることもある。取ってつけたような理由によってキャンセルが続くこともある。クライアントやセラピストを取り囲む集団—家族、職場、社会など—の複雑に絡み合う事情のために、出会いが阻害されてしまうこともある。誤解のままに終わることも、衝突によって終わることも、失望を向けられて終わることも、セラピーの展開としてまだ何も始まらないままに終わることもある。そのときセラピストは自らしつらえた場に一人取り残される。惨めさ、無為、理

不_レ尽、存在意義の持てな_レさ、役割の持てな_レさ、仕事の果たせな_レさ—さまざまな傷つきをセラピストは味わう。そして考える、傷つきながら考える—どうして出会うことができなくなったのか、何が起こっていたのか、この事態をどう理解の懐に収めればいいのかと。関係の断絶したケースにおいて何が起こっていたのか、出会えなくなったクライアントの心がいかなるものであったのかを考えることはセラピストの大切な仕事であることは言うまでもない。しかしまたそれは、出会えなさのもたらす痛手を何とか納めていくための、セラピストが自らに施す手当てのようなものなのかもしれない。

セラピストにとってもっともきつ_いのは出会えないことではないかと思う。出会えないこと、出会えなくなること、取り残されること。もちろんセラピーの過程は過酷なものである。転移、逆転移などを通した臨床関係を生き抜くことはセラピストにとって（もちろんクライアントにとっても）過酷な道のりである。しかしそれすらも始まらず、出会うことすらかなわないというのは、また出会いが断絶しそこに一人取り残されるというのは、それにもまして苦しいものなのではないかと感じる。孤立感、孤絶感、役割の持てな_レさ。出会いの上で起こるどんな苦しみも、出会いの上でのどんな苦しみすらも味わうことができないという、出会えなさがもたらす苦しみにはかなわないように思うのだ。

セラピストとクライアントの関係は、不可視な糸でつながった非常に繊細な関係である。それは不確かで、揺らぎやすく、その繊細さゆえに立ち消えていってしまうこともある。それを恐れて、セラピストは有用性の次元でクライアントを繋ぎとめようと動いてしまうこともある。そのときセラピストは、セラピストであることから横滑りしている。そこでの関係を変質させてしまっている。それはその繊細な糸をひどく損ねてしまうことになるし、その「嘘」は一カンフル剤が一時的な有用性を発揮した後、そのツケが回って来たかのごとく後々事態を蝕んでいくように—この関係に、クライアントの心に、よからぬ作用としてひびく。出会いは遠のく。だからこそセラピストはこの不可視で繊細な糸を誰よりも信じることができなければならない。何よりもまずセラピストがセラピーにおける出会いを、そしてセラピーというものそれ自体を信じることができなければならない。そして、信じること、待つこと—それはセラピストが傷つきやすさに曝される（vulnerability—傷つき—得る）＝傷つくことに開かれる、ということでもある。

この関係を生きるということは、この関係を生きることを生きる基盤に据えて生きるということ、つまりセラピストとして生きるということは、いわば関係における傷つきやすさにじかに曝されるということである。関係によって蒙る傷から人々は、様々な仕方で身を

守っている。それは生きるための方便や処世術なのだろう。あるいはそれは非難されるべきあり方ではなく、むしろ必要なあり方なのだろう。ただセラピストにおいてはその術や方便は解除されなければならない。そうでなければセラピストはクライアントと、この関係—臨床関係—において出会うことはできない。セラピーの場で出会うという可能性というものを、そもそもないものにして閉ざしてしまうことになる。つまりセラピストが置かれている状況とは、自らを傷つきやすさに曝しながら、その受傷可能性を受動的に他者であるところのクライアントに委ねるというあり方だといえる。そしてそれが出会いのための、セラピストに求められている前提条件としての構え、あり方だといえる。

また、出会うこと—そこにこそ生きる基盤を置くことが、セラピストがセラピストであるためのあり方だと考えると、それは出会えなさのもたらす痛手に自らを曝し続けるということにもなる。それも何の覆いもないままに、自らをクライアントという他者に委ねるというあり方において。しかも出会えなさに痛手を持つ心—クライアントの傷ついた心—に出会うということは、それだけセラピストにとってきわめて受傷可能性の高まった状態に身を曝すということになる。傷の周縁は傷つきやすさが高まるものだ。傷がまた別の新たな傷を必要としているかのようだ。セラピーはそのような空気が覆う場所である。そこに生きているセラピストは出会いにおいて出会えなさに傷つき続ける存在である。その痛手は、覆いを解除されたその生身に蒙るものである以上、またその蒙りが掛け替えのない他者—クライアント—との関係において蒙るものである以上、またセラピストであるという存在意義にひびく痛手である以上、傷はセラピストをより深くえぐる。それは癒え難い傷であり、また縫合してはならない傷である。セラピストは出会えなさにこそ、出会えなさのもたらす痛手を味わい続けることにこそ、そこにこそ、その存在論的基盤を据えなければならない。

(2) 出会えなさの痛手が告げ知らせるもの

しかしながら出会えなさというものは、単に否定的な事態に過ぎないのだろうか。セラピストは出会えなさの痛手に身を曝すとはいっても、それは単にセラピストの傷つきということに帰結する事態に過ぎないのだろうか。出会えなさというものは、関係に生きる以上、関係に生きる上で蒙りかねないリスクというものでしかないのだろうか。そうではなくて、出会えなさ、そして出会えなさのもたらすセラピストの痛手はそれ自体、そこを起点として始まっていく何かを胎動しているのではないだろうか。出会えなさの痛手から始まっていく、セラピストにとって大切な道のりがそこには伏在しているのではないだろうか。今まさ

に蒙っている出会えなさの痛手こそが、セラピーというものについて、そして出会うということについて、セラピストに何か大切なことを告げ知らせようとしているのではないか。その痛手が指し示す道のりを通して、つまり出会えなさの痛手を起点として、はじめてセラピストは出会いを知り、いわば出会いに真正に出会っていくことができるようになるのではないか。出会えなさの痛手は、真正な出会いのための掛け替えのない端緒なのではないか。

それはまたこのような問いを生じさせる。出会えなさをもたらすものは何なのだろうか。この傷をもたらしているものは何なのだろうか。今セラピストが感じている痛手、そしてそれは翻ってこれまでクライアントがその生涯にわたって感じ続けて来たであろう痛手、あるいは感じてしかるべき痛手でありながら感じ取られてこなかった痛手、またあるいはクライアントを取り囲む共同体を引き取り手のないまま⁶⁷浮遊するように入り巻いていた痛手。出会えなさというかたちを取ってこの痛手はセラピストのもとに運ばれてくる。出会えなさを通して運ばれてきたこの痛手の正体とは一体何なのか。その問いはきっと、「信じること」のできなさということに行き当たる。この関係を、ないし関係というものそのもの信じること、そして関係を通して、何がしかが始まっていくという予感や希望を持ち得ること⁶⁸—そういった「信じること」、「予期すること」、「希望を抱くこと」、そこから身を閉ざしてしまうこと、あるいはそれが恐ろしいと感じられること。ではその信じることや予期することのできなさはどこから来るのだろうか。それはクライアントを取り囲む世界、クライアントの内面に作用し続けている世界、翻ってクライアントの内面が作用して現実化していった世界、その世界のありよう。信じることや予期することに関かけたクライアントの心は、ふと自らが身を置くその世界を想ったとき、たちまち恐ろしくなって身を閉ざしてしまう。そのとき繊細で不可視な糸は、まるで始めからなかったかのように姿を消してしまう。その世界はクライアントがあまりに長く馴染んできた世界だから。そしてその世界はまた同時にセラピストが身を置く世界でもある。その世界に漂うものから、そしてその世界が人々の内面に及ぼす作用というものから、セラピストも超然としていられるわけではなく、すでにそこに組み込まれているのだ。その世界とはどのようなものなのだったか。それは信じることや予期すること、希望を抱くことのかなわない世界。関係に身を置いておくことが自身の危機につながりかねないような世界。そう考えると、セラピストの味わう出会えなさの痛手は、こうした世界に漂う何かをセラピストが看取したといえるし、またこうした世界からの蒙りを受けたともいえそうだ。セラピストは、一人のクライアントと対峙しながら、そこで出会えなさの痛手を蒙りながら、クライアントとそしてセラピストが生きるこの世

界に浮遊する「信じること」のできなさと対峙している、ともいえる。

(3) この論考の道程と射程

この章において構想しているのは、出会えなさの痛手を通して初めて拓けてくる出会いの姿を浮かび上がらせることである。それは現前の出会いというものにはとどまらない出会いの姿であり、それゆえに現前の出会いをも包括した出会いの姿である。この構想のために、福音書に見られるいくつかのイエスの譬え (parable) を取り上げる。ともすれば捗々しくも見えるイエスの出会いの道のは決してそのようなものではなく、むしろ出会えなさの痛手に満ちたものであったと考えられるのである。その出会えなさの痛手をイエスはどのように捉え、またどのように生き抜いたのか—その道筋がイエスの譬えには伏在していると考えられる。そしてその考察を通じて、出会えなさの痛手から拓かれる出会いの姿を浮かび上がらせていくことができると考えている。そしてさらにこの構想のために、レヴィナス (Lévinas, E) が遺したいくつかの概念を援用する。その主著である『存在の彼方へ』(1974/1999) は、ある見方をするならば、圧倒的な出会えなさを通して「出会うこと」について問い続けられた著作であると言える。ここで描かれる「私 (moi) (主体 (sujet))」はすでに徹底的に破壊され尽くしている。そして「他者 (l'autre)」はもはや現前性を持たない。そのような「私」と「他者」は果たして出会うのか、そしてそれが可能であるならばそれはどのようなありようにおいてなのか—そのような論軸をもつ著作としてこれに訊いていく。ここに見られる「非場所」(non-lieu)、「隔時性」(diachronie)、「近さ」(proximité)、「可傷性」(vulnérabilité) といった概念は、出会えなさの痛手の中で、そこを通して初めて開かれる出会いの方途、またその姿を構想するための鍵概念であると考えられるのである。

これらはセラピストが日々味わいながら納めることのできないままの出会えなさを、そしてそれがもたらす痛手を、イエスとレヴィナスに深く聴従していくことを通して、そこから始まる何かとして反転させ、その見えない道なりに経絡を付けていくための試みである

69。

<考察への導入のために> 『モモ』における「出会えなさの痛手から」

「出会えなさの痛手」についてイエスとレヴィナスに沈潜していく前に、ここでミヒヤエル・エンデ（1973/2005）の『モモ』について少し触れておきたい。モモは小さな少女でありながら、まさに出会えなさの痛手を知るセラピストのような存在として描かれている。

モモは「ほんとうに聞くことのできる」、「すばらしい才能」をもつ少女である。モモのもとには悩みを持つ人、自信が持てない人、迷っている人たちが訪れ、話をし、そして希望と明るさを持って帰っていく。モモの周りには仲間やたくさん子どもたちがいる—当初そのようなシーンが描かれていく（第1部）。

しかしあるときを境にして、モモを訪ねる者は誰一人いなくなる。いくら待ち続けても、モモを訪ねてくる者はもはやない。「モモのあじわっている孤独は、おそらくはごくわずかな人しか知らない孤独、ましてこれほどのはげしさをもってのしかかってくる孤独は、ほとんどだれひとり知らない」⁷⁰—モモはそのような孤独を味わうことになる。そしてその境とは、人々が「灰色の男たち」＝「時間貯蓄家」たちの思惑に取り込まれて行ってしまったときであり、またそれは人々が「ほんとうの時間」を手放し、また本当の出会いを手放してしまったときだった。ここで「灰色の男たち」とは、本稿に引き寄せてみるならば、「出会い」や「信じること」を手放してしまったり象徴であり、それらをクロニカルで即物的な「時間」によって塗り替えようと目論む向きである。

しかしモモは「ほんとうの時間」を知っていた。モモはそれを「時間の国」のマイスター・ホラ（この国の主のような存在）のもとではっきりと見、記憶に刻む（12章）。もしモモがこの記憶を手放せば、この孤独からは解放されるだろう。「それでも、この記憶を消しさっしてしまおうといわれたとしたら、どんな代償をもらおうと、やはりいやだ」⁷¹、「たとえその記憶の重みにおしひしがれて、死ななければならぬとしても」⁷²。ただそれは、「もしほかの人びととわかちあえるのでなければ、それをもっているがために破滅してしまうような」⁷³ものである。押し掛かる孤独の中で、人々の間に「ほんとうの時間」を取り戻すためのモモの旅がここから始まっていく。その道筋は、出会えなさとその痛手のなかから、そこを通して、そこから開かれる「出会い」の姿を見出していこうとする本章の道筋に重なる。それをここからイエスとレヴィナスに訊いていくことにしたい。

第2節. イエスにおける「出会えなさの痛手から」

(1) イエスの姿の二律背反—出会いのイエスと出会えないイエス

福音書、特に受難物語に至るまでの前半部にはイエスの民衆に対する渉々しい活動が描かれている。イエスのもとには大勢の民衆が集まり、イエスは常に民衆とともにその歩みを進めたかのように描かれている。確かにそうだったのかもしれない。福音書にあるように、イエスのもとにはさまざまな苦難や危機を抱えた人々がこぞって集まり、その救いにあずかりたいとイエスを取り囲んだのだろう。そう考えると、イエスにおいては「出会えなさ」はおおよそ無縁のようにも見える。確かに福音書には、行く先々でイエスは民衆に求められ、人々はその周りを取り囲み、場は隙間もないほどに溢れ⁷⁴、様々な出会いを果たしていくイエスの姿が記されている。それは満ち溢れる「出会い」を生きるイエスの姿である。

しかしイエスはそのような中においても「出会えなさ」に直面していたのではないか。あるいはそのような渉々しい活動の時はあったにせよ、むしろイエスは「出会えなさ」に忍辱せざるを得ない時を余儀なくされることもまた多くあったのではないか。あるいはむしろ、その渉々しい活動のさなかにおいても、イエスにはまるで亡霊のように、常に「出会えなさ」が付きまとっていたのではないだろうか。

そのように考える理由はこうである。当時のパレスチナにおいて、イエスのような活動を行うことを考えたとき、それは熱狂をもって民衆に受け入れられるということもありながら、一方でその活動は為政者たちの気に喰わないもの、また律法の規定に反するものであり、社会の秩序を揺るがすあり方としてその存在を危険視されることになる⁷⁵。そうなる人々にとってもまた、イエスのもとに近付くという行為は自らの身の危険を冒し、現行の社会秩序を犯してはじめて可能になることだったはずである。現行の社会秩序は、為政者たちによって司られているものというだけでなく、彼ら民衆の意識にも深く根ざしこびり付いたものであっただろうし、そうなるイエスとの出会いを求めて近づいていくこと自体、身を投げるに等しいような振る舞いだったと想像される。そうなる民衆の意識からすれば、イエスに近付いていくだけの止むに止まれぬ事情を抱えていたとしても、また現行の社会秩序がいかに彼らを抑圧するものとして働き続けていたとしても、現在の秩序の中に留まることを選んだ者も多かったのではないか。危機を犯しての賭けよりは、人々は今ある抑圧の中での安定を選んだのではないか。もちろんその中には、その危機のさなかからイエスとの出会いを果たし、その救いにあずかった人々がいたことは福音書に記述されているとおりである。ただ一方で、イエスとの出会いがそのような危険を孕んでいるということになれば、

人々にとってイエスはむしろ動揺をもたらす存在として⁷⁶、安定を揺るがす存在として、次第に受け入れがたく禁忌すべき存在となっていく—そのような動きもまた一方では強まったはずである。そしてそこに「出会えなさ」が生じる。出会うべき人々との出会えなさ、出会いの阻害—それは捗々しい出会いの活動の背後に垣間見えるイエスの姿である。何よりもイエスはその最期において、十字架刑に処されて死を迎えている。それはあらゆる人々から見捨てられて死に至るという姿である。イエスは最後には総じて人々との出会いを拒まれたのである。そのように考えた時、むしろイエスに出会いに閉ざされていた姿を見ることが出来る。イエスは誰よりも真正な出会いを求めて町々を巡りつつ、それゆえに出会えなさの痛手を蒙り続けた存在として、その姿が立ち現れてくる。

このことを福音書の記述を追って改めて見ていく。『ヨハネによる福音書』には、イエスをめぐって人々に大きな混乱と動揺が生じたことが描かれている。イエスをメシアと考える者もいれば、民衆を惑わしているだけの存在と捉える向きも出てくる⁷⁷。「こうして、イエスのことで群衆の間に対立が生じた」⁷⁸。イエスの弟子たちでさえも、その多くが彼のもとを離れ、イエスと共に歩むことをやめていくようになる⁷⁹。イエスの兄弟たちはイエスを理解せず、イエスを厄介者として扱う⁸⁰。為政者たちはイエスを逮捕し、その殺害を謀るようになる⁸¹。イエスに出会うことで救いを得た人についてはどうだろうか。イエスは生まれつき盲人であった人の目を開く⁸²。ファリサイ派の人々は、彼及びその両親に対して事情を調べる⁸³。両親はしらを切り、その説明を当人である息子に投げる⁸⁴。それは両親が彼らを恐れ、彼らによって「会堂追放者」にされ、律法的共同体から放逐されるのを恐れたためである⁸⁵。イエスの奇跡を認め、イエスをメシアと公言することはすなわち会堂追放の目に遭うのだ。実際この息子はイエスの奇跡を認め、会堂を追放されている⁸⁶。イエスを信じ、出会っていくことは容易なことではない。そこには大きな危険が伴う。またそうすることに禁忌の念も伴う。出会えなさ、出会いの阻害—『ヨハネ』の記述を追ってみるに、これがイエスを取り囲んでいた状況であり、またその姿であったことが浮かび上がってくる。

また共観福音書には、先の兄弟からの無理解の文脈に関連するものとして、イエスの故郷ナザレにおいてはイエスは受け入れられなかったという記述がある⁸⁷。これはイエスの出会えなさに関する直接的な記述である。ここではイエスはあまり奇跡を起こすことができなかったとある⁸⁸—つまりここにおいてイエスは「出会えなさ」を味わうことになったのである。ここでいう「故郷」とは、これまでのあり方でイエスを見、その既存の秩序の中にイエスを位置づけ、またその人々もこの既存の秩序の中において生を営んでいくという姿を象

徴している。先に述べたように、ここでは抑圧のなかでの安定を人々は生きている。それは政治的、社会的状況といった外圧によるものだけではなく、律法という人々の生活そしてその内面までを規定し、深くこびり付いた生き方でもある。そのようなあり方として「故郷」は機能している。そう考えると、イエスは「故郷」をはじめとする多くの場所で、やはり出会えなさを味わったことになる。福音書に描かれる様々な出会いの姿の背後に、出会えなさの痛手を蒙るイエスの姿はやはり見え隠れするのである。

(2) 出会えなさとその先にあるもの—「ぶどう園の労働者の譬え」と「善きサマリア人の譬え」から

イエスはその活動においてのみならず、イエスによって語られた譬えには差別されている者、虐げられている者、困窮している者の登場が多い。ごく素直に受け取るならば、これらの譬えはそのような立場に置かれた人々に向けられたイエスの憐れみとして考えることができる。しかしまたそう語ったイエスが、そのような立場に置かれている人々に他ならぬ自分自身を重ねていた、あるいはそのような生を自分自身が感じ、味わい、そして生きていたと考えることもできるかもしれない。これらを憐みの施しという文脈ではなく、同じ痛みを持つ者としての連携ないし「出会い」という文脈として捉えていくのである。実際、イエスの譬えをこのような観点から読み解こうという向きは少なくない⁸⁹。これらはイエスの譬えを、それを語る当のイエスの置かれていた状況を含めて考察していこうとする立場である。このような立場にある人々へのイエスの偏執的ともいえるこだわりからしても、またそもそも想像してみればいとも容易であるように、そこに自身の存在を重ねることなくして、当時見えない者とされていたこのような人々の痛みを汲み取り、さらにそのような人々が浮かばれていく世界—「神の国」—を構想していくということが可能だとは思えない。この観点から考えたとき、そこにイエスの「出会えなさの痛手」を垣間見ることができる。まさに彼らこそ、禁忌され、差別され、困窮した人々—つまりあらゆる出会いから遠ざけられ、放逐された人々なのである。そしてそれだけではなく、ここで取り上げるイエスの譬えには、その出会えなさの痛手からのある「構想」を垣間見ることができる。つまり出会えなさの痛手はそこに終始するのではなく、そこを端緒とする何かがある先がその先に暗示されていると考えられるのである。そのような観点からここでは「ぶどう園の労働者」⁹⁰と「善きサマリア人の譬え」⁹¹を取り上げたい。

「ぶどう園の労働者の譬え」には、仕事にあぶれ取り残される労働者たちの姿が描かれて

いる。彼らは「働かずに」⁹²、「誰も雇ってくれ」ず、「広場に立っていた」⁹³。彼らは働くという機会自体にありつくことができず、誰からも必要とされることなく、ただそこに立ち尽くしている他なかったというのである。そういう彼らをぶどう園の主人は夕刻に至るまで雇い、そして自分のぶどう園—収穫という仕事を果たす場所—へと送り出す。しかも最初に雇われた者、つまり夜明けとともに労働を始めた者たちと同じだけの賃金が支払われる。当然、夜明けから働いていた者たちからは批判が上がる。炎天下の中をまる一日汗水たらして働いていた自分たちと、どうして夕刻になってはじめてここに来た彼らとが同じ賃金なのかと。しかし主人は皆同じように賃金を支払ってやりたいのだと、彼らの批判を聞き入れない。

マタイはこの譬えを「天の国」のありようを伝えるものとして描いている（「天の国は次のようにたとえられる」⁹⁴）。そこで神は慈悲深く、気前がよい。そして「天の国」の秩序はこの世のものとは異なり、「後にいる者が先になり、先にいる者が後になる」⁹⁵。ただマタイのこの描き方によっては、労働者の置かれていた状況、またそこで味わわされる心情といったものは霞み、隅に追いやられてしまう。その点について指摘する田川（1980）はこの譬えから、社会とは本来そうあって—皆同じように賃金が支払われて—当然なのだ、そうあらねばならないのだ、しかしながらそうはなっていないこの世の現実に気が付き、そこにどう立ち向かうかということに直観しえたイエスの臭覚を見て取る⁹⁶。

それではここに描かれている仕事にあぶれた労働者たちはどのような状況に置かれ、どのような心情を味わっているのだろうか。まずもって彼らは労働の機会にもありつけていないのだから、労働者としての位置付けすら持ち得ていない。そして言うまでもなく、その日の生活への心配が頭をもたげたことだろう。さらに彼らは、必要とされず、役割なく、存在意義を感じることができず、惨めな思いで無聊を託っていたことが想像される。一日汗水たらして従事することのできる仕事があるのなら、その方がどれだけいいことか。自分には汗水たらして従事する何もものもないのだ。また何もしないで立っているというあり方に、道義的な咎めを覚えていたのかもしれない。荒井（2009）は、当時「その日の仕事にあぶれた者は「極貧者」として—とくに当時の宗教的エリートであったファリサイ派の人々から—「罪人」のカテゴリーの中に入れられていた」⁹⁷と指摘する。生活への心配、役割や存在意義をもてないままに持て余す時間、労働に従事していないことへの罪障感。その実存的苦痛や経済的困窮に痛みを覚えるというだけでなく、むしろそのような苦痛や困窮を自らの落ち度として責め続けるという構造がある。もちろん現代の勤労観と同列に考えることには

慎重であるべきだが、そのような労働者の状況と心情は想像される場所である。

そしてイエスもまた、このような状況や心情と決して無縁ではなかったはずである。自身もこのような状況を味わいながら、この譬えを語っていたのではないだろうか。「出会えなさ」がイエスを取り囲んでいる。誤解、禁忌、回避、離反、拒絶、敵意—それらがイエスに付きまとう。出会うことを通してはじめて果たすことのできるイエスの「仕事」はさまざまな障壁によって阻まれている。当然それはイエスの存在意義にひびき、自らの謳う福音は思うに任せない状況に置かれる。役割の持てなさ、思いの果たせなさ、そこに惨めさや孤絶感が高まっていく。出会うべき人々に出会えない、出会うべき出会いを果たせない。その思いが仕事にあぶれ立ちつくしている労働者の思いに連なる。そしてこのような譬えをイエスに語らしめる。

ただこの譬えはそれだけに終始するものではない。彼らは賃金を得た、とイエスは話を結んでいるのである。ここで彼らは浮かばれている。彼らは役割のなさに苦しみ、惨めさや無力さのなかに置かれ続けていた。けれどもその心情、状況が（神あるいはイエスによって）眼差され、受け取られ、そして浮かばれることになる。このことは出会えなさの痛手がそれだけに終始するのではなく、その「何もしていない」と見えることを、イエスがそうではない何かとして浮かび上がらせようとしていたと考えることを可能にする。「何もしていない」ということは決して「何もしていない」ということではない。そこで人々は役割のなさ、存在意義の持てなさ、道義的咎めに苦しんだ。それが「何もしていない」ことの真の中身である。そしてそれは無意味なことなのか。それを味わうことは無意味な責苦なのか。それは「何とかなす」つまり「仕事をする」ということよりもずっと苦痛なことなのではないか。そしてその苦痛こそ眼差され、浮かばれなければならないのではないか。さらにそれだけに終始するものではない。その苦痛、責苦は、何かを告げ知らせているのではないか。それはこの事態をもたらしている社会的、集団的状況がいかなるものであるのかという洞察を拓く契機となる。そしてさらにその痛手は何かに通じているのではないか。その苦しみは何かに連携していくものなのではないか。彼らはその苦しみを通じてはじめて、気前よく賃金を保証してくれる雇い主—神のメタファー—に出会っている。そこにはじめて、真正ともいえる出会いが成就している。無意味、無価値、役割のなさに取り残されるというあり方を通じてはじめて、彼らは真正な出会いを知るに至る。無意味、無価値、役割のなさ—それが反転し、出会いの通底路を拓いている。それは出会えなさの只中において、無為や惨めさや役割の持てなさを味わいながら、そこにおいて始まっていく切り返しとも価値転換ともいえる

何かだと思われる。それは、出会えなさの痛手から始まる出会いに対しての問い、出会えなさをむしろ出会いの基点に据えていくような価値転換、そしてそこからしか感じ取り見出すことのできない出会いについての問い、そしてそこからしか始まることのない出会いの道りの示唆であると言える。出会えなさの痛手が洞察を拓く。無意味が意味を帯びる。無為がそうではないものになる。痛手は痛手に終わるのではなくそれは何かを指し示す道標となり起点となる。この譬えには、イエスの出会えなさのもたらず痛手とそこからの切り返しが潜伏していると考えられる。

この出会えなさを通して初めて見えてくる出会いに対しての問い、あるいはその道りというものをさらに考えていきたい。そのことを「善きサマリア人の譬え」に見ていく。

「善きサマリア人の譬え」には、エルサレムとエリコを結ぶ街道で強盗に遭い、半死半生の状態に横たわるユダヤ人が登場する。彼らの前を祭司、続いてレビ人が通りかかる。しかし彼らはこの瀕死のユダヤ人のもとを通り過ぎる。そのときこのユダヤ人のもとを一人のサマリア人が通りかかる。当時、ユダヤ人とサマリア人とはお互い敵対、嫌忌の関係にあった。そのサマリア人が瀕死のユダヤ人のもとに駆け寄り、介抱し、自分のロバに乗せ、宿屋に連れて行く。宿屋でかかる代金はすべて負担することをこのサマリア人は宿屋の主人に告げる。このユダヤ人の「隣人」になつたのは、「隣人」であるはずの祭司やレビ人ではなく、決して「隣人」ではありえない、ユダヤ人にとって敵対、禁忌の対象であるところのサマリア人である、と結ばれる。

困窮者へ憐みの手を差し伸べるといふ「道徳」に収斂されかねないこの譬えに対して、宮本（2000）⁹⁸はここに隠された出会いの道筋（intrigue）を読み取る。以下に、この宮本の論考を追ってみる。当時のユダヤ人とサマリア人は決して関わりあうことのない敵対的、憎悪的關係にある。半死半生のユダヤ人も、この通りかかったサマリア人も、それまではそれぞれ相対する「律法的全体主義の成員」⁹⁹としての生を送っていたはずである。ところがこのユダヤ人は強盗の憂き目に遭い、傷と血にまみれた「穢れ」に陥ることによって、そのシステムからの遺棄、逸脱を蒙る。彼はその成員を司る者たる祭司やレビ人から、「通り過ぎる」というその行為をもって、その律法的判断により「穢れ」として、タブーとして、なき者とされ、放逐されたのである。一方、宮本はこのサマリア人に目を移す。このサマリア人はどうしてこの敵地であるユダヤを往来していたのか。またどうして彼は敵対、禁忌の対象たるユダヤ人に介抱の手を差し伸べ得たのか。おそらくそれは彼も彼の所属するシステムからの逸脱者だったからではないのだろうか、と。また翻って、この半死半生のユダヤ人は、

どうしてサマリア人の介抱を受け入れることができたのか（「当時ユダヤ人がサマリア人から施しを受けることは、異様だった…タブーだった…サマリア人の施しを受けるなどという破れかぶれの挙に出ないと予測された」¹⁰⁰）。決して折り合い得ない、憎悪と敵対の関係にある者同士のこの関係において、いったい何が起こっていたのか。

宮本はこの、介抱に駆け寄りまた介抱を受け入れるという出来事を可能にしたものに、傷つきやすさ、（苦難の）蒙り、またシステムからの無意味、非在としての放逐、自己同一性の破れ、を見ていく¹⁰¹。それは傷ついたユダヤ人が置かれていた状況であり、また放浪するサマリア人の置かれていた状況でもある。この傷、蒙り、破れ、穢れ、非在、放逐といったものこそが、他ならぬ出会いへの開けの契機となる。そしてそこに隠された「出会い」の道筋を見出していく。これら否定的としかみなされ得ないあり方を通してはじめて、人々が安住し、また閉じ込めているところの既存のシステム、「律法的全体主義」からの突破と「出会い」への道のりが拓けてくる。真正な出会いはこのような道筋のもとにある。

思えばイエスもまたすでに、律法的全体主義システムから警戒され、禁忌、放逐の対象とみなされるに至っている。そしてそれがイエスの出会いを阻み、出会えなさをもたらしている。それは傷ついたユダヤ人の姿に重なり、また放浪するサマリア人の姿に重なる。出会うことを通してはじめて抱きうるその役割の抱けなさ、福音を伝えるという仕事の果たせなさ、その停滞への無力と惨めさを蒙っている。しかしそこにこそ、あらゆる否定的側面の凝集するその地点においてこそ、むしろ真正な出会いへの隠された道のりが開かれている。出会えなさを通してはじめてそれは開かれる。この真正な出会いの道筋において、出会えなさの痛手の蒙りはいわば必然である。イエスの出会いは、警戒、禁忌、放逐に置かれたイエスと、同じく穢れ、禁忌、放逐に置かれた人々との間で実現している。出会いはこちらにこそある。出会えなさの痛手を通した、それを契機にして見いだされた隠された道のりの先にこそ真正な出会いはある。ここには出会えなさの痛手からの切り返しとしての出会いの筋立てが構想されている。

「ぶどう園の労働者」の譬えにおいても、「善きサマリア人」の譬えにおいても、そこに登場する出会えなさに痛む人々は決して出会えなさに潰えてしまうのではなく、そこには出会えなさの痛手の先に拓かれた出会いというものが伏在している。傷、穢れ、禁忌、放逐、また役割の持てなさ、存在意義の持てなさ、システム内での出会いのかなわなさ、疎外—それら否定的でしかないものが、そこを切り返すようにして、それらこそが、それらのもたらす痛手こそが、真正な出会いを拓く突破点としてその道筋が示されている。それは、イエス

がその蒙った出会えなさの痛手から、真正な出会いへの道のりを見出そうとする、その姿に重なるはずである。

(3) 「種」の譬え—「出会い」の非同期性

i) 「種」の譬えを語るイエスの状況—出会えなさ

「出会えなさ」を通してそこから拓かれる「出会い」—さらにこのことを考究するために、一連の「種」の譬えを取り上げる。それはイエスがガリラヤで語ったとされる「種まく人」の譬え¹⁰²、「成長する種」の譬え¹⁰³、「からし種」の譬え¹⁰⁴、それに「パン種」の譬え¹⁰⁵である。「種まく人」の譬えでは、蒔かれた種の中にはさまざまな障壁によってその実を結ぶことなく枯れてしまうものもあるけれども、よい土地に落ちた種は実って実に多くの（30倍、60倍、100倍）実を結ぶに至ることを、また「成長する種」の譬えでは、蒔かれた種は、私たちの手によるのではなく、また私たちの見えないところで、土によってひとりで成長を遂げ実を結ぶに至ることが語られる。そして「からし種」の譬えでは、最小とされる「からし種」は成長するとどんなほかの野菜よりも大きな枝を張るに至ることを、また「パン種」の譬えでは、ごく少量のパン種が大量の生地全体に作用し全体を膨らませるに至ることが語られる。これら一連の「種の譬え」を「神の国」のあり方を指し示すものとして福音書は描く。

これらの譬えが、現在においては見えにくいけれども、「神の国」は現在からは予想もつかないほどの広がりを持つに至るものだ、ということを伝えるものであることは理解に難くない。つまりこれらの譬えは通常、「神の国」のあり方、またそれが現在の人の目からは見えにくいこと（隠蔽性）を伝えるものとして解される¹⁰⁶。しかしこれらの譬えを語るイエスの置かれていた状況を鑑みると、出会えなさの痛手を蒙るイエスの姿が垣間見えてくる。いわばこれら一連の「種」の譬えを、イエスはその宣教の「思うに任せない現状について語ったものとする見方」¹⁰⁷である。蒔かれた種は人々に見えない、気がつかれない、また極小の存在でしかない。今はそのようなものでしかないけれども、しかしいつかこの先において—さまざまな障壁によってそのすべてが、とは言えないけれども—大きな実を結ぶに至る。「種」のもつそのようなあり方に、イエスは自身が今置かれている状況を重ねつつこれらの譬えを語っている。大貫（2003）はこの一連の種の譬えを語るイエスに、耳を傾けられることの少ないもので、多くの拒絶に遭い、はかばかしい成果を上げていなかったという姿を見ていく¹⁰⁸。同様にエレミアス（1966/1969）は、イエスをしてこの譬えを語らしめた

状況を考察しつつ、それを「宣教の成果が疑われたこと」、またその疑惑の目は「空しい説教や、激しい敵意や、ふえる離反の形をとったイエスの失敗に向けられ」たものであったと考える¹⁰⁹。またハンター（1971/1982）はこれらの譬えを、イエスの宣教が「失敗せざるをえない冒険的な事業」だったのではないかという、その宣教に向けられた「不吉な予感に答えるもの」として捉える¹¹⁰。ハンターが指摘する通り¹¹¹、ガリラヤの大工であるところの一人の男が巡回預言者あるいは巡回治療者となり、彼の後を取税人や罪人らが伴っていたといういわば異形の姿に対して、少なからぬ誤解や無理解、また禁忌の念や敵意がイエスをはじめとする彼ら一行に向けられていたであろうし、同行する弟子や仲間たちからも、その宣教への疑いや離反は避けられなかったであろう。つまりこれら一連の「種」の譬えは、それを語るイエスの状況を鑑みたとき、出会いに閉ざされ、出会えなさの痛手を蒙るイエスの姿を浮かび上がらせるものとして捉えることができる。またそれと同時にこれらの譬えはそこに終始するものではない。イエスは「種」をメタファーにして、出会えなさの痛手の先に広がる何がしかを構想し指し示そうとしている。ではここで「種」をして指し示されている何がしかとはいったい何なのだろうか。

その考察のためにまずイエスがガリラヤで置かれていた状況を改めて振り返っておく。イエスは安息日に会堂で手の萎えた人を癒し、そのことで「ファリサイ派」と「ヘロデ派」によって殺害の計画を企てられる¹¹²。さらにイエスの身内からはその宣教への理解が得られず、ベルゼブル（サタン）に憑りつかれているとみなされる¹¹³。ゲラサ人の地方では霊に憑りつかれた人の悪霊を豚の大群に乗り移らせて癒すが、イエスは人々からこの地方から出ていくように告げられる¹¹⁴。故郷のナザレではその宣教は捗々しくないままに終わる¹¹⁵。多くの弟子が彼から離れ去り、彼と共に歩むことをやめる¹¹⁶。宣べ伝えるイエスの姿はもはや会堂にはなく、「種」の譬えは戸外で語られていることにも注目されなければならない。それはイエスが会堂を立ち去らなければならない、あるいは追放されていたことを示唆し¹¹⁷、そうするとイエスは宣べ伝える「場」を失っていたことになる。

ii) 出会えなさの痛手から見出されたもの—「信じること」のできなさ

さて一連の「種」の譬えにおいて構想され指し示されている「何がしか」—出会いの隠された道のり—とはいったいどのようなものなのだろうか。種はそのときには芽吹いたり、花を咲かせたり、実を結んだりするものではない。土中に眠る種は目には見えない。種は直接性の「今、ここ」においては姿を現さない。種は直接この現在において顔を出すものではない。

いし、直接この場に居合わせるものでもない。種は「今、ここ」において存在しているわけではないものの謂いである。今はいない、ここにはいない—そのようなあり方として種は土中に眠っている（「からし種」は無に等しい小ささを象徴している）。土の上の世界に生きる人々にとって種は、まさに「今」にも「ここ」にも存在していない、目に留まることすらもなく通り過ぎていくにすぎないものである。それは「出会えなさ」に満ちたイエスの姿に重なるあり方である。「今」において出会うことの困難、「ここ」において出会うことの困難。それが実現するということがいかに難しいか、この世界においてそれが実現することがいかに起こりがたいものであるか。—そしてそれはどうしてなのか。

そういう痛手の中から、イエスの、出会いが果たされ難いこの世界についての問いが始まっていく。出会いが果たされないのは何故なのか、何が出会いを阻害しているのか。この福音書の世界においては（そしていま私たちが生きているこの世界においても同様に！）、出会いがまさに阻まれていくような何かがあり、そして今まさにイエスはそのことに痛手を蒙っている。イエスは出会えなさの痛手の中で、出会えなさをもたらしているものがいかなるものなのかを見出そうとしている。—それはおそらく具体的なものではない。それは具体的な力として発現していく手前においてすでに人々の内側に作用し、人々の間を行き交い、波及し蔓延し浸透していくようなもの。それは多くの人々によっては気がつかれることもなく、しかしそれゆえに人々に大きな作用を及ぼし、人々の内側、またそのあり方、そしてその集団状況を大きく規定していくようなもの。それは福音書に描かれる為政者たちの姿、民衆たちの姿、またこの共同体の姿として発現していくようなもの。

それは一天下り的にまず示していくならば—いわば「信じること」のできなさに行き着くものだと思われる。イエスの痛手から「信じること」のできなさにつながっていくそのつながりをここで示していく。何よりもまずイエスの宣教の始めの言葉は「福音を信じなさい」¹¹⁸であった。ここでいう「福音」とはさしあたり、イエスの言葉や営みを通して、またイエスという存在それ自体を通して、そしてそのイエスとの出会いや関係性を通して、人々の内に呼び起こされもたらされた自分自身の生の肯定であり、自分自身の生が肯定されるような世界を想うことができることと考えておく¹¹⁹。そしてそれを「信じること」。その成り立たなさが今この福音書の世界を覆い尽くしている。それはさまざまなかたちを取って姿を現す。それは為政者たちの姿として立ち現れる。為政者たちはイエスのあらゆる活動を是が非でも中断させたいと考えている。イエスを存在してはならないものと考えている。それは自らの立場を脅かすものであり、その立場を維持するための社会秩序—「律法的全体主

義」一を脅かすものでもある。しかしそれだけか。あるいはその秩序を維持しその脅かしを感じるその奥に、その皮をもう一枚剥いだときに見えてくる姿があるのではないか。そしてそれが「信じることのできなさ」＝「恐れ」ではないか。それは何に対する恐れだろうか。それは彼らの立場や彼らの維持している社会秩序というよりも、むしろ自分の存在を存在たらしめているその芯にひびくような「恐れ」。つまり存在していることそれ自体に彼らが潜在的に感じている—あるいは潜在的に感じないようにしている—「恐れ」。世界に対する、自分に対する、神に対する「信じること」のできなさ＝「恐れ」。彼らのあり方は信じることから離れてしまったあり方である。そして信じることから離れたあり方は、その奥に、潜在的に恐れを孕んでいる。その恐れは存在することそのものに関わるような恐れである。それは信じることのできなさに覆われている。そしてそのようなあり方は、イエスという存在に、何かその最も奥にあるものを喚び起こされる。彼らの何かがイエスという存在によって突かれる。しかし彼らは彼らの何が突かれたのかは分からない。ただそれは存在の芯に響くような突きだ。だから彼らはイエスに対し、ただならぬ敵意と決して存在してはならないという殺意を抱く。そしてその奥にあり、彼らの急所であるところのものとは、「信じること」のできなさにある。それは無力な赤子が打ち捨てられ、雨風を防ぐ屋根も壁もないままに吹き曝されるときに襲うような恐れである。そのような潜在的恐れを前にして、彼らは一枚一枚秩序という衣を重ねていく¹²⁰。しかしその衣は恐れの特徴であり、それをはぎ取ったときに残るのは、無力な餓鬼のような姿である。しかしそれは人間の原初の姿でもある。そしてイエスはその地点にこそ、出会いのトポスを見出していったことは「善きサマリア人の譬え」で論じたとおりである。しかし彼らはそれを恐れ、そして遠ざかっていった。彼らはまた「信じること」の成り立つあり方、つまり「出会い」を恐れ、そして「出会い」は彼らから遠のいていく。そして信じることが成り立つために、信じることの成り立つ世界の実現のために、人々と出会っていくイエスのその姿に耐えがたさを抱く。そしてその歩みを是が非でも中断させ、断念させようとありとあらゆる手段を講じる。それはイエスに対して直接の作用を及ぼすものでもあり、またそのような信じることのできなさや恐れといったものをこの風土の中に蔓延させたものの作用と考えるならば、それは間接的でありながら、時間や空間を超えて布置的にイエスに及ぼした作用であると言える。イエスに出会えなさの痛手をもたらしたものの一つには、このような「信じること」のできなさがある。

「信じること」のできなさはまた、民衆たちの姿にも立ち現れる。「信じること」のできなさはこの福音書の世界を覆っている。それは時間を越えて歴史として蓄積し、空間を越え

遍在的に蔓延している—かつてどこかで蒙られた痛みが、今ここの痛みとして姿を現し、今ここの人々が蒙った痛みが、いつかどこかの人々にまたひびいていく。「信じること」のできなさはまさにそのようにして、時間的に蓄積し、空間的に遍在し、布置的に作用し合う。そしてそれは民衆をしてさまざまな姿を取って立ち現れる。イエスの相対した病を持った人々はまさにそこからの蒙りを受けた人々である。彼らはこの世界のヴァルネラブルな存在として、この世界を覆っている「信じること」のできなさを感受し蒙り、そしてそれを病や苦難といったあり方によって身を挺して伝えている。だからこそ彼らとの出会いはイエスにとって特別な意味を帯びていたはずである。それは、出会えなさの痛手を通して見出されたこの世界のありようにおいて、つまり「信じること」のできない世界のありようにおいて、誰よりもまず果たされなければならない出会いであり、その人々であったはずだからである。彼らにこそ「出会い」、彼らにこそ「信じること」が伝えられなければならない。しかし民衆たちは、この世界にあって、「信じること」の成り立つ世界など、思い描くことは全く容易なことではない。彼らは「信じること」をもとから諦め、そもそもそのようなものがあるということすらも想像しがたい状況に置かれている。「信じること」に身を委ねることはここでは危険な賭けになる。そのような危険を冒すことはここでは慎まなければならない。それはこの共同体において自らの生をつなぎとめることを危機に曝す。そのような中でイエスとの出会いは果たされ難くなる。「信じること」への諦め、そもそもの想像しがたさ、「信じること」がもたらしかねない厄難—それらがイエスとの出会いを遠ざける。そしてそこにまたイエスの出会えなさの痛手が生じることになる。

イエスはこの出会えなさの痛手を通して、そこを起点にして、この「信じること」のできなさを見出している。イエスが対峙すべき何か、出会えなさの痛手を通して見えて来た何かイエスの中でかたちを帯びてくる—それはこの世界を覆っている「信じること」のできなさだった。そして信じること、福音を信じること—それこそを「出会い」のためのただ一つの鍵として、いまその輪郭を確かなものにしつつある。

iii) 出会いの再創設

改めて「種」の譬えを語るイエスの状況に立ち返ろう。イエスは今、出会えなさの痛手を蒙っている。自らのうちに生じてくるその存在や行いの持つ意味への疑い、役割の果たせなさ、増える離反と高まる敵意、迫り来る身の危険—それらに今イエスは曝されている。出会えなさの痛手を蒙る中で、それらはイエスを蝕み、頹れさせる力として作用している。では

そのような中で語られたこれらの譬えは人々のうちに果たして届いたというのか。イエスは語る、『彼らを見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解できず』¹²¹—イエスの言葉は決して人々に聞き届けられることはなかったのである。弟子たちですらその理解は遠い¹²²。いわばイエスは「今、ここ」における出会いも果たせず、「今、ここ」において語る言葉も聞き届けられないことがないという状況に置かれている。「今、ここ」において出会うことはできず、「今、ここ」にいたとしても聞き届けられることもない—徹底的に出会いから疎外された姿がある。時間的にも（「今」）、場所的にも（「ここ」）、そしてたとえ時空を共にし得たとしても決して同期し得ない出会い、あるいは出会えなさ。それが今、「種」の譬えを語るイエスの置かれている状況である。

しかしイエスはこのような出会えなさの覆う状況において、そのまま頽れることになってしまったのだろうか。「種」の譬えは、出会えなさの痛手を語ったに過ぎないものなのだろうか。もちろんそうではない。「種」の譬えは、出会えなさの只中において、時間的にも場所的にも同期しえない出会えなさが覆う状況の中で、むしろそこに頽れてしまわないイエスの洞察と覚悟、そして「信じること」こそが示されている。「種」は時間的にも場所的にも同期することはなく、「今、ここ」においては極小の存在でしかないけれども、しかしそれは時間を越え、場所を越えて、「今、ここ」を越えて発芽する。出会えなさの痛手の中で、イエスはそこに出会いの未開拓の道のを拓こうとしている。あるいは出会いというものその姿の創設、それも真正な出会いのあり方としての出会いの姿の創設を試みようとしている。—「今、ここ」においては決して成し遂げえない出会いがある。出会いは「今、ここ」の現生の出会いに収斂するものではない。出会えなさの痛手の中で、それを通して初めて見えてくる本当の出会いの姿がある。そしてそこで見いだされた出会いは果たされる。そのすべてがそうなるわけではないが¹²³、けれどもそれは大きな出会いとして実を結ぶ。それは「今、ここ」の出会えなさを過ぎ越した先で実を結ぶ。あるいは出会えなさの痛手を起点としてそれは始まっていく。「いつか、どこか」において、最も卑小とされていた「種」は見出され、実を結ぶ。今は分からない「いつか、どこか」において出会いは実現する。そこに出会いの場は託される。出会いは現生の出会いにのみ収斂されるものでは決してない。イエスのそのような思いを支えているものは何か。それは「福音を信じる」という言葉の示す通り、神への信頼という言い方でしか言えないものだろう。それは時間を越え、場所を越え、必ず実現するものである。たくさんの出会えなさがあった。出会いの阻害があった。けれどもそれで終わるのではない。出会いとは「今、ここ」に収斂させて考えることのできない領

域にまで広がるものだ。現生の出会いに収斂されることのない、あるいはそれをも含みこんだ上での出会いの姿が構想されていく。そこにはまずもって出会えなさの痛手の中で、出会いを阻害している何か、それを洞察していく強さが求められる。その時初めて出会いについて真正な問いを投げかけることができるようになる。そしてそれが「信じること」のできなさであることにイエスは行き着く。それは個々個別のものにとどまらない。それはこの世界を時空を超えて人々を覆っているものだった。イエスは人々一人ひとりに対峙しながら、それがそのまま信じることのできなさに覆われた世界全体に対峙していることに気が付いていく。そしてそこに「種」を蒔く。出会えなさの痛手の中で、「いつか、どこか」で実を結ぶ出会いのために「種」を蒔く。一連の「種」の譬えはそのような状況と思いの中で語られたものだと考えることができる。

第3節. 「出会えなさの痛手」を過ぎ越した出会いの姿—『存在の彼方へ』を手掛かりに

ここまでイエスの行いとその譬えを通して、出会えなさの痛手を通して初めて見えてくる出会いの姿を浮かび上がらせてきた。「ぶどう園の労働者」の譬えには、存在意義や役割を持ちえないままに立ち尽くす彼ら労働者の姿にイエスもまた自身を重ね、無意味や無為としてしか眼差されないのである。そのようなあり方は決してそこに潰えるのではなく、そこからこそ始まる何か予感、胎動されていたこと、それは「出会い」の隠された道りの予期であったことを、また「善きサマリア人」の譬えにおいては、傷つき、汚れ、システムからの放逐といった否定的ありようこそが、真に出会っていくための隠された道りであることを、また一連の「種」の譬えにおいては、時間的にも場所的にも同期しえない出会えなさの先に、イエスは出会いの道りを構想していたと考えられることを、それぞれ描いてきた。これらは既存の出会いの概念に、また現実現生の出会いに収斂されない出会いの姿を構想する試みであり、さらに出会えなさの痛手を過ぎ越した出会いにこそ、出会いというものの真正性を据えようとする試みでもあった。

このように出会い／出会えなさについての思索を進めていったとき、レヴィナス後期思想の中軸である『存在の彼方へ』は、まさに出会い／出会えなさを問うたテキストとして読み解くことができるのではないかと、という予感を与える¹²⁴。これに手がかりを得ることで、これまで描いてきた出会いの姿をより鮮明に輪郭づけることができるのではないかと。それは「他者 (l'autre)」を論じたテキストである。そしてその「他者」と関わる「私 (moi) (主体 (sujet))」を論じたテキストである。そしてその「他者」と「私」とがいかに出会えるのかを論じたテキストである。けれどもここで描かれる「他者」は現実現生の触れることのできる場所にいるものとしては描かれていない。そしてその「他者」と関わりようとする「私」という主体は—ここでの議論に引き寄せるならば、それは「出会えなさ」によって、また「信じること」のできなさによって—徹底的に外傷を蒙り、破壊されつくしている。このような「(今ここにはいない) 他者」に、「(主体を破壊された) 私」は果たして出会うのか。そのような「他者」とそのような「私」の出会いの道筋＝筋立て (intrigue) は想定しうるのか、また想定しうるならばそれはどのようなものなのか。そこには主体のありようについて、またその置かれた状況について痛ましさを喚起するような用語が散見される。可傷性 (vulnérabilité), トラウマ (traumatisme), 精神病 (psychose), 身代わり (substitution), 迫害 (persécution), 凌辱 (outrage) …。またそこには出会えなさを連想させる用語が散りばめられている。隔時性 (diachronie), 非場所 (non-lieu), アナクロニズム (anachronisme)

125, 彼性 (illéité) 126, 痕跡 (trace) …。このテキストを通して、出会えなさの痛手をもたらすものがいかなるものであるのかをより明確に浮かび上がらせることができるかもしれない。また、このテキストを通して、出会えなさの痛手を通して見えてくる出会いの姿とその道のりを輪郭づけていくことができるかもしれない。そのような観点から、『存在の彼方へ』に訊いていきたい。

ここで語られている「主体 (sujet)」は徹底的に破壊されている。「私」という存在を維持する基点も覆いもすべて奪われたありようとして「主体」は描かれている。何がそれを破壊したのだろうか。確かにショアの哲学者として、そこにレヴィナスという主体のトラウマ的破壊を考へることもできるだろう。ただここでレヴィナスは、この破壊された主体のありようこそが、主体の主体としてのありうべきありようなのだと考えている（「可傷性、侮辱への、傷への暴露…人質の迫害にまで至るほどの告発の外傷。〈自己〉—〈自我〉の自同性のこのような破損ないし敗北。これこそがその極限に至った感受性である。主体の主体性としての感受性である」¹²⁷）。この裂開され、破壊されつくしたありようこそが「主体」の姿なのだ。本来そのような姿としての「主体」＝「私」。トラウマ、精神病を病んでいること (psychose)、可傷性、それこそが「主体」であると。—そのありようは、出会えなさの痛手を蒙るその姿に重なる。

そしてこのような「私」は、「私」の基点を得ることで、「主体」を覆う外殻を得ることで、「住居 (demeure)」を得ることで、「私」を築き、守っていく—そのような方向とは全く違った「主体」ないし「私」の姿がここでは描かれている。「自同性 (l'identité)」—それはここでは破棄されるべきあり方として提示されている。それは「私」を守ること、「私」を維持すること、「私」のうちに「他者」を取り込むこと、「私」のいる「今、ここ」である現在にあらゆる存在を集約させること、「語ること (le Dire)」を「語られたこと (le Dit)」に収斂させること。そこには「他者」や「出会い」も含まれる。そのような「主体」のありようが世界に蔓延する。けれどもそれで何が困るのか。それが「私 (主体)」の構築というものなのではないのか。それがいわば主体の主体性、そしてその主体性の獲得ということではないのか。

けれどもそのような自同性としての「私」は、「私を超えたもの」、「見て取ることのできないもの」をなきものにしてしまう。「他者」が「私を超えたもの」であり、その他者を他者たらしめている他者性が本来「見て取ることのできないもの」であるならば、それは「他者」をなきものにしてしまう危険を孕む。自同性として、「私」のもとに、現在に、あらゆる

る存在を集約させることは、他者を、他者が他者であるところの他者性をなきものにしてしまうことにつながっていく。そして他ならぬ「出会い」もそこに集約され、拘束されることになる。それは「出会い」を「私の範疇にあるもの」、「私が把握することのできるもの」という姿にしてしまう。

けれどもどうして人々は、自同性に拠り、現在に拠り、現実現生であることに拠るような自同性としての「私（主体）」の獲得に努めてきたのだろうか。ここはレヴィナスによって直接論じられているものではないものの、これまでの議論につなげて考えていくなれば、そうやっていったのは、恐れ、怯え、信じることのできなさ—それは「私」としても、「他者」としても、「世界」としても分化する以前のもの（das Ding）への、あるいは「神」へのそれ—おそらくはそこを起点にしたものだろう。つまり、「私を超えたもの」を恐れ、「私が見取ることのできないもの」を恐れ、それゆえにそれらを「私の範疇にあるもの」として、「私が把握することのできるもの」として「私」に集約させ、現在に同期させ、存在を現実現生に限定させ、自同性としての「私」を強化していくのだろう。自同性の世界は、恐れと信じることのできなさに端を発しているのだ。そのこと自体がまず、「出会えなさ」を生み出す。なぜならそこには「他（異）」つまり「私を超えたもの」の余地は許されてはいないから。そこでは出会いの通底路が閉ざされてしまう。「善きサマリア人の譬え」で見たのは、ここでいう自同性の破れを契機とした出会いの姿、傷ついたユダヤ人と放逐されたサマリア人との出会いの姿であった。そのような出会いはここでは閉ざされている。さらにこの自同性の世界は、「出会えなさ」に痛手をすら感じることはない「私」という主体のありようをも生み出す温床となってしまう—他者のなさ、出会い／出会えなさへのアパシー。またそれは、出会いを現在に集約させることによって、現実現生の「出会い」のみを「出会い」として定義してしまい、そこからこぼれたものをなきものにして放逐してしまう。現実現生における出会いの破れというものが、つまり出会えなさの痛手こそが、他ならぬ出会いを問う始まりなのだというその通底路に施錠してしまう。信じることのできなさや恐れが、自同性としての「私」の獲得に主体を向かわせ、それが出会いを閉ざす。そしてそこに痛手をすら見出すことができなくなることも、また痛手を蒙りつつもその痛手こそが出会いのための隠された突破口であるという筋立ても見えなくしてしまう。信じることのできなさ、恐れ、自同性への傾斜、あらゆる存在の現実現生への集約、出会いすらもそこに限定することと出会いの隠された通底路の施錠—出会いを阻害するそのような連鎖があることが見えてくる。

『存在の彼方へ』における「主体」は徹底的に破壊されている。そしてそこで描かれる「他

者」は今ここにおいて出会うような場所にはもはやいない。そのような「私」がそのような「他者」と出会うのなら、それは時間的にも場所的にも同期しえないありようを構想せざるを得ない。否、そのようなありようこそが本来の出会いの姿なのだ。「隔時性」とは、出会いというものが本来時間的に同期できるものではないことを示す概念だと考えることができる（「近さは共通の現在なき隔時性の隔たりを開く（傍点筆者）」¹²⁸）。他者はそのような時間の彼方にいる。出会いはそのようなねじれと隔絶の彼方に広がっている。また「非場所（non-lieu）」ということが言われる。これはレヴィナスのいうような主体のありようには、本来自己のうちに安らいうるような領分を自己のうちに持ちえないのだということを言っている（「主体性—自同性のかかる破産が生じる場所、否、非場所—」¹²⁹）。また「非場所」という概念から連想されるのは、「会堂」という守られた場所から放逐され、場所を奪われた状態、つまり「非場所」において他者との出会いを果たそうとするイエスの姿である（「空間の開けそれ自体、外—そこでは何かが何かを覆い、守ることはまったくない—を、庇護されないことを、奥処の襞のそのまた裏側を、住居なしを、非世界を、住まないことを、危険にさらされることを…意味しているのだ」¹³⁰、「世界も場所も有さざる自己の開けとしての空間の開けは非場所であり、何ものにも取り囲まれないことである」¹³¹）。それはまさに「非場所」としての主体として、「非場所」において、「他者」との出会いを希求するありようである。「近さ（proximité）」も徹底的に現存性を破棄したところの概念である。「近さ」は「今、ここ」にあるものではない。「近さ」は、時間的にも場所的にも隔絶の彼方にあり、しかしそれは何よりも近さとしての「近さ」である（「共通の時間はデートを、遭遇を可能にする。近さはこのような共通の時間に組み込まれたりはしない。近さは共通の時間を擾乱するのだ」¹³²）。それは線形的に捉えうるような時空ではなく、ねじれと隔絶の彼方にある。けれどもそれこそが「近さ」なのだと言っているレヴィナスはいう。レヴィナスはまさに時間的にも場所的にも、それに隣接性（contiguité）や「愛撫（caresse）」としても同期しえない「出会い」、それも徹底的に破壊されつくした「私」における、今ここにはいない「他者」との「出会い」として、「出会い」を描き、そこにこそ真正性を据えようとしている。

それではその時間的にも場所的にも同期しえない「他者」との「出会い」の筋立てとはいかなるものなのか。しかも徹底的に破壊されつくした私と、今ここにはもういない他者との出会いとは。またその「出会い」というものが果たして、それこそが真正な「出会い」の姿であり、また現実現生の「出会い」をも含みこんだ「出会い」の姿として、「出会い」の本

源としての真正性を得ることができるのだろうか。つまり現実現生の出会いを喪った出会えなさの痛手から始まったその構想の先に、真の「出会い」の姿を浮かび上がらせることができるのだろうか。

傷つくこと (traumatisme), 迫害されること (persécution), 告発されること (accusation) — 「出会い」の姿をレヴィナスはこのようなものとして描き出す。すでに主体は傷つき, 迫害され, 告発されており, 「他者」との出会いにおいてさらにこのような曝露 (exposition) を蒙る。しかしこれが「出会い」の姿なのだ。崩壊した主体が, 主体を崩壊させるような出会いに身を曝すこと。それが出会いなのだ。そしてそうすることが「責任 (responsabilité)」なのであり, そこに主体としての「意味 (signification)」があり, そしてそれこそが「善良さ (bonté)」なのだ (「責任という身代わり—意味—他人のために身代わりになる—者—どんな敗北よりも根底的なく自我>の解体ないし破損—<自我>が努力・傾動とは逆向きに解かれてゆくこと—善良さ」¹³³)。つまりそうするさなかで, 「私」は「私」としての「私」になっていく (つまり主体とは対格 (accusativus) であるということ)。それが「他者」への開け (ouverture) であり, 「出会い」への開けであり, ありうべき「私」への開けなのだ。そしてそのような破壊された「私」というのは, 「出会えなさの痛手」に蒙りを受けたものでありながら, そこに頼れるのではなく, そこにおいてはじめて「私」になりうる狭い通底路の入り口に立った「私=一者 (l'un)」なのであり, そこから初めて真正な「出会い」というものを問うことのできる資格を得た「私=一者」なのである。そしてその狭い通底路において「私」は見出す—「私」としての「意味」を, 「私」の「責任」を, 「私」がそうあるべき「善良さ」を。そしてここにこそ「出会い」の姿が浮かび上がる。そういう「出会い」の筋立てが描かれる。それは「今, ここ」に収斂されるものではない。それは時間的にも場所的にも同期しえない, 否, 時間的, 場所的同期を超えた「他者」との「出会い」の姿であり, それは「今, ここ」における出会いというものも包括しながら, さらに深处からの「出会い」の意義づけであり創設である。そこには現実現生の世界で語られていたような「私」, 「他者」, 「意味」, 「責任」, そして「出会い」—それとは異なるそれらの姿が浮かび上がる。あるいは現実現生におけるそれらが帯びている輪郭をも含み, それらを深处から意義づけ創設したものとしての姿が浮かび上がる。レヴィナスにおいて描かれた「出会い」の姿はこのようなものだといえる。それは現実現生における概念の反転でもあり, また現実現生における概念を氷山の一角に過ぎないものとして, その深处に大きな広がりを持つ「出会い」というものの姿の描写でありその発見であるともいえる。その姿と筋立ては, イエスの描いた出

会いの姿と道のりに重なり、そして連なるものであると言える。そしてその筋立てにこそ、真正性を据えるべき出会いがある。

第4節. まとめと臨床的示唆—「出会えなさの痛手」を過ぎ越してセラピストになるということ

ここまでイエスとレヴィナスを手掛かりにして、「出会い」を問い、「出会えなさの痛手」を問い、そしてそこから始まる「出会い」の道のりを構想してきた。それはセラピストという、まさに会うことそれ自体に深く携わり、それだけにまた出会えなさの痛手に曝されざるを得ない存在にとって不可欠な思索だと考える。「ぶどう園の労働者」の譬えにおいては、イエスもまた、その宣教や人々との出会いという仕事が思うにまかせず、存在意義にひびく役割の持てなさ、出会えなさを蒙っていたと考えられること。また「善きサマリア人」の譬えにおいては、傷つきやすさ、苦難の蒙り、システムからの無意味—役割の持てなさ、存在意義の持てなさ、自己同一性の破れ—といった、あらゆる否定的局面の凝集する地点にイエスが立たされていたと考えられること。ただそのような地点においてこそ、そこからこそ、イエスは隠された出会いへの通底路を構想し、それを指し示していたことがうかがわれることを見出していった。そしてそれは、セラピストという、関係における傷つきやすさにじかに身を曝すあり方において蒙りうる経験であり、またそこに頼れるのではなく、そこからセラピストが「出会い」について問い、見出していくための手がかりがそこには内包されていた。また一連の「種」の譬えにおいても、「今、ここ」における出会いの阻害、出会えなさの痛手を蒙るイエスの姿があった。そしてその地点において、出会いが果たされないそのありかが、人々の間に浸透し蔓延する「信じること」のできなさにあることを嗅ぎ取るとともに、「出会い」それ自体を、時間的、場所的な同期を包括しつつそれを越えたものとして再創設しようとした試みとして考えていった。「信じること」のできなさは、セラピストが蒙る出会えなさの痛手を通して感受することのできるものであり、それは一人のクライアントのなかに見て取ることのできるものでありながらまた、クライアントを取り囲む集団や社会、あるいはその生きる時代を覆っているものでもある。そしてそのようななかにおいて、そのようななかに向けて、「種」は蒔かれる。それはつまり、「信じること」を賭けたセラピストとの関係が、その現実現生の出会いのなかにも収斂するものとは限らず、たとえ現実現生の出会いが果たしえなくなったとしても、そのあとにおいても引き続いていく萌芽可能性をはらんだ何か—「種」をクライアントに残していく—ということの謂いである。たとえ現実現生における出会いがかなわなくなったとしても、そのときに蒔いた極小の「種」はクライアントの内に、いつかどこかで、誰が蒔いたとも知られぬままに発芽する可能性がそこにははらまれている。それはセラピーにおける出会いがそのような地平にまで広がるもの

であることの示唆であった。『存在の彼方へ』において描かれる「主体」は、自同性の覆いを解除され、傷つきや迫害、告発に曝された姿を見せていた。しかし「他者」の前においてそうあることこそが、主体の「責任」であり、「意味」であり、「善良さ」である。それはセラピストが傷つきに曝されることと、そうあることがその存在論的基盤であり存在意義であるということとを繋ぐ隠されたリンクである。そしてそれらは現実生生の「他者」へ向けられたそれらであるだけでなく、「信じること」のなかに繋ぎとめることのできなかつた、時間的にも場所的にも同期しえない「他者」にも向けられたものであり、むしろその「出会い」にまで「出会い」の概念を拡張し、そしてそこにこそ「出会い」の真正性を据えようとする筋立てを見ていった。それはセラピストにおける断絶の経験（出会えなさの痛手）を、現実生生の出会いを越えた領域にまで広がる出会いへの突破口としていく道筋の指し示しである。そしてそれはまた、現実生生にはない「他者」と、「出会えなさ」や「信じること」のできなさとといったものによってもたらされた）傷つきにおいて通底するという「出会い」の道のりの提示であるといえる。本章においては、セラピストの経験する「出会えなさの痛手」を、こうしてイエスとレヴィナスに深く訊いていくことを通して、その痛手を契機として、それを反転させ、そこに「出会い」の道のりを見出しつつ、またそこにセラピストとしての存在論的・営為的基盤を見出していくことを試みた。

改めてこの論考で浮かび上がらせてきた「出会い」の姿をここで描いてみるならば、「出会い」とはそこに「出会えなさの痛手」をも含み込んでいる。というよりもむしろ「出会えなさの痛手」は、「出会い」がそこから輪郭を帯びていくその基点として、核として、出会いの中心部に潜在している。セラピストは「出会えなさの痛手」を通して、それを核として、それを必然的な契機として、「出会い」へと運ばれていく。そしてそのような「出会い」において出会うその出会いのありようとは、曝され、覆いを解除された「私」＝セラピストを告発するように、迫害するように、セラピストに覆い被さる。この覆い被さってきたものとはおそらく、クライアントという個人によって伝えられたものというよりは、クライアントを通して時空を超えて運ばれてきた集合的な痛み、未決の傷や痛みや死といったもの、「信じること」のできなさの連鎖が今ここにまで迫り来たもの。そして、決してセラピストの覚えにはないそれら、そうでありながら「無関心のままに済ませることはできない (non-indifférence) ¹³⁴」それらに巻き込まれ、それらを引き受け担っていくことこそが、セラピストとしての「責任」であり、セラピストをセラピストにするその存在論的基盤になるということ。この論考では、そのような「出会い」の姿と、その「出会い」を生きるセラピスト

のありようを、イエスとレヴィナスに見出していった。

セラピストは出会えなさ、役割の持てなさ、それらのもたらす虚しさ、無力さ、無為、孤立感といったものをきちんと味わわなければならない。それを味わい尽くすことなく、捗々しいセラピストとしてのあり方だけをセラピストの仕事であると考えてしまうのならば、それはまるで影を失った人物のようであり、また根を持たぬ巨木を思い描くようなものである。セラピストの仕事が会うことを旨とするものであるならば、それだけ出会えなさの痛手を過ぎ越さなければならない。その痛手はまた、クライアントが蒙る痛手の感受、また決して大げさではなく、それはクライアントを取り囲む集団、社会、時代といったものが蒙る痛手の感受でもあるからだ。そしてその痛手を味わった先に初めて、真に出会いというものを問うことができるようになるのだし、真に出会いというものを問うことのできるセラピストになるのだと考える。「善きサマリア人」の譬えになぞらえていうならば、セラピストは立場（セラピストである）に規定されるものではなくて、そのような道のを過ぎ越してセラピストになるものだ。そしてそのとき、現実現生の出会い、日々の臨床における一つひとつの出会いに対しても、このことが反映され、それを掛け替えのない出会いとして、ここでの出会いに開かれていくようになるのではないか。出会えなさ、役割のなさを味わい、そこに取り残されることはセラピストの瑕疵ではない。それは出会いを問い、セラピストが真に出会いに開かれていくための隠された道筋であると考えられる。そこにはセラピストがセラピストになっていくための不可欠な筋立てが隠されている。

終章（第7章）：二千年の時を超えて—イエスと現代を生きるセラピスト

僕らは今、何故このように深く、そして絶え間なく、暴力の影に晒されているのだろうか？…現在のこの神戸という地域だけを切り取ってみても、ひとつの暴力が、もうひとつの別の暴力に宿命的に（現実的に、あるいは比喩的に）しっかりと繋がっているように、僕には感じられる。そこには何か時代的な必然性があるのだろうか？それともあくまでただの偶然の一致にすぎないのだろうか？

—「神戸まで歩く」（村上春樹『辺境・近境』）

第1節. はじめに

(1) 現代の暴力の姿とそこへの対峙

イエスの死から間もなく二千年が経とうとしている。当時パレスチナにおいて、ごく小さな群れの中に蒔かれた福音という「種」（マルコ 4:1-8, 26-29, 30-32 など）は、今ここに、その発芽を見せているのだろうか。それは心許ない問いである。「平和」（マタイ 5:9）は実現されているか。それも心許ない問いである。「愛敵」（マタイ 5:44）は人間同士において、また人間集団において可能なテーマなのか。それもまた心許ない問いである。「平和」は当たり前を実現されるものではない。それは常に暴力に脅かされている。それが小さな人間同士の間におけるものにせよ、民族や国家の間におけるものにせよ、それは粘り強い力によって守り抜かれ、保たれるものである。その力とは、言うまでもなく他を圧する力ではない。それは自らの内に、その容易ならなさを持ちこたえる力、そしてその容易ならなさのなかにおいても希望を保ち、「信」の圏域（第3章）に留まり続ける力のことである。「平和」は、その実現の容易ならなさや、それがいとも容易く破壊されてしまうものであることから目を背けることなく、それでもその絶望的な現実の眼前に「立ちつくし」¹³⁵（田川，1972）ながら、そこにおいてこそ、その実現を待ち望むというありようによってこそ可能になるものだろうから。

イエスの死から二千年先のこの世界においても、暴力は鳴り止んでいない。二十世紀は「戦争の世紀」と言われた。人類は全体主義支配のなか、アウシュヴィッツを経験した。二十一世紀にもその暗い影は伸びている。ここで暴力は、規模を拡張させながら、またき

わめて洗練されたものになっているように思われる。それはむしろ人の手から離れ、システムそのものと化している (Arendt, 1951/1974) 136。暴力は人々が用いるところのものではもはやなく、人々は暴力に用いられている。人々は暴力に突き動かされる。ここでは暴力を、暴力を用いる主体に帰属させることはもはや難しい。暴力は、それを振るう主体に帰属させることのできないままに発現し、そしてそれを蒙る主体においても、それが蒙られたことを感知することが困難なものになっている。それは我々の間に息を潜めて身を隠し、我々の気が付かぬうちに忍び寄り、そしてその蒙りを受けたことにすら気が付きにくいほどに、我々を切り裂きそして立ち去ってゆく。暴力が振るわれる、それはそれを振るう者の自覚のもとに起ってはいない、そしてそれを蒙る者に血が流れる、けれどもそこには痛みは生じない。ならばそれで何が困るのか。ここには痛みを覚える者はいないのだから。しかしそれは最も深刻な事態である。受け取られることのない痛みは、浮遊し、拡散し、拡張する。それは決して消えることなく、その痛みを増幅させ、いつかどこかの誰か—それは痛みを蒙ったその本人かもしれないし、あるいは痛みを蒙らせた者かもしれないし、ほとんどつながりを見出すことのできない人々かもしれない—のもとに忍び寄り、吸い付き、そして深刻に蝕む。暴力をそこに帰属することのできないありようは、責任の所在をそこに置くことのできないこと＝無責任として、心におけるこの無痛は無感覚として、それは暴力が望むところの人の反応（むしろ無反応）がここに実現したことを、そしてそれは暴力の望むとおりに事は進行していることを告げている。それは暴力が人間を完全に乗っ取った事態である。それはまた、人間から人間であることを引き剥がす事態であるということもできる¹³⁷。そこで暴力は、その規模の拡大にもかかわらず、その存在を人間に容易には気が付かれないだけの透明性と匿名性を獲得している。我々は、暴力への感受性を高めることなしに、その存在に気が付くことは難しい。そしてそれは傷つきへの感受性でもある。私は他者を傷つけうるし、私は他者によって傷つきうるということへの感受性。傷つきへの感受性—それこそが現代において、それを蒙らせる者にも、それを蒙る人々にとっても、危機に瀕しているところのものであると思われる。

暴力は終始イエスに付きまっていたものでもあった。それは何かに駆られるようにイエスを無き者にしようとした為政者たちの振舞いに立ち現れながら、また同様に、集団的な力として、イエスを十字架に付けることを要求して熱狂した民衆たちの姿に立ち現れたものでもあった。あるいはまた人々の上に病いとして発現したところのものでもありながら、それにまた人々をしてイエスのもとに駆け寄らせるだけの危機として立ち現れたもの

でもあった。さらにそれはユダをしてイエスのもとを立ち去らせ、為政者たちへと連ならせたものであり（第5章）、出会うべき出会いに出会えないという、出会えなさの痛手をイエスに蒙らせ続けたところのものでもあった（第6章）。そしてそれは、歴史を通して蓄積されていった、収められていないままの死や血といったものうごめき、そしてそのうごめきが、今この人々を通して発現したものでもある（第4章）—本稿では暴力というものの姿をこのように輪郭づけてきた。

暴力の波は現代にも押し寄せている。それどころかそれは、規模を拡大しつつ洗練の度合いを強めている。暴力への洞察と傷つきへの感受性を高めることなくして、そこに身を明け渡し、その一部と化してしまうことは避けられない。私たちは現代に蔓延るこの暴力の姿を浮かび上がらせながら、その正体を暴き、そしてそれに対峙しなければならない。

（2）セラピストの垣間見る暴力の光景—「底抜けの空漠」

セラピストは暴力から縁遠い存在ではない。むしろセラピストがセラピストであるというその端的な理由によって、セラピストは暴力に取り囲まれているとすることができる。セラピストがセラピストとして生きるということが、痛みの蒙りに曝され続けること

(vulnerability) であることは、これまでイエスの姿につぶさに見てきたことだった。セラピストは暴力に取り囲まれている。それはセラピストの周縁を取り巻き、またセラピストの内部に浸透してくる。あるいはセラピストは、それを呼び込みさえする。セラピストは暴力の現場に召喚 (assignment) されている。

暴力のうごめきがセラピーの場に伝えられる。それはクライアントの心に立ち現れる。それがその蒙りのありようとしてにせよ、それを蒙らせるありようとしてにせよ、今ここに暴力のうごめきが伝えられる。それはクライアントを取り囲む人々や集団、それらが経てきた歴史や運命がそこから根を伸ばし、今ここに到来したものである。そしてそこはセラピストもまた、切り離しがたく生きているところの集団や歴史でもある。クライアントの心に立ち現れたこの暴力のうごめきを、セラピストは感受する。それは傷つきというかたちで感受される。傷つきながらセラピストは、クライアントとその奥に暴力がうごめいていることを感受する。その傷のもたらす痛みを痛みながら、その痛みの味わいを通してセラピストは、この暴力がいかなるものであるのか、その姿態を掴もうとする。

現代の研ぎ澄まされ洗練された暴力、暴力が人の手を離れ、暴力そのものが独り歩きするようになった暴力というのは、その暴力のありようを踏まえるならば、セラピーの場に

において、たとえば次のように立ち現れる一。クライアントは傷を蒙っている。しかし彼／彼女はそこに痛みを覚えることはない。血は流れている、しかしそこに痛みを覚えることも、そこに傷があることさえも彼らには感知されていない。クライアントは傷と痛みの持ち主になっていない。痛みを覚えて然るべき傷を蒙りながら、決してそこに痛みを覚えることはない。そこでは痛みを痛むその感受性すら、ずっと手前のどこかで手放されてしまっている。そしてそれは個人に収斂しうる事態ではない。それは個人を超え、その個人を取り囲む人々や集団において、その蒙った歴史や運命の中ですでに手放されてしまっているものでありうる。痛みへの感受性が発動しないのは、痛みへの眼差しが向けられないからである。そして痛みへの眼差しを向けることがないというのは、それ自体、痛みへの感受性が発動していないからである。痛みへの感受性が発動していないのはまた、そこに痛みを眼差すその眼差しがなかったからである。こうしてそれは連鎖し、ひとつの広がり形成している。クライアントにまで続くこの連鎖と広がりの中に、痛みへの感受性を切り離してきた歴史や運命が眠っている。そこから痛みへの感受性は切り離され、それは暴力という姿を取りながら、この人々や集団を取り巻いている。ここでは痛みは痛まれない。ここでは痛みは眼差されることなく、また感知されることもない。ただ痛みは、この集団の中に持ち主を失ったままに、浮遊し旋回している。それは人々を、そして他ならぬクライアントを蝕む。

一方、痛みを感じることもない心に触れたとき、心はざわめきを覚える。それは底抜けの空漠を垣間見せられたような心象をセラピストにもたらす。それはまた、そこに飲み込まれることへの怖れをセラピストの心に呼び起こす。そこでは痛みが痛みとして痛まれることも、苦しみが苦しみとして苦しまれることもない。だからそこでは共苦は成り立たない。共苦としての苦しみが苦しみではあるが、そこでは苦しみが苦しみとして眼差され、受け取られることによって、そしてそれが「共にされる」ことによって、またそこに「ことば」があてがわれることによって、苦しみに手当てが施される。ここではいわば苦しみが苦しみとして正当に苦しんでいるのであり、そこはまだ苦しむという言葉が指し示すその手の届くところにある。たとえその苦しみがとても手に負えないものであるにしてもである。しかしかの地においては、痛みや苦しみがとうとうその本来の持ち主から離れ、その周囲を旋回している。それが誰かによって痛まれることも苦しまれることもない。だからそこには共苦は起こり得ない。共苦を通じて「ことば」をあてがわれるということもあり得ない。そこには痛みや苦しみの当事者はなく、それへの感受性は発動されることは

なく、眼差されることも、引き取られることも、「ことば」があてがわれることも、手当てされることもなく、ただ無感覚なままに、彼らはその風に吹き晒されている。その風は寂寥としたものであり、その風景は寂寞としたものである。

痛みが痛まれることのないその風景を垣間見たとき、セラピストにはある独特な痛みが生じる。その痛みとはどのようなものなのだろうか。それは痛みを共にするときの痛みとは根本的に異なる痛みである。そこで感じるセラピストの痛みとは、人間存在として成り立っていて然るべきありようがそこにおいては成り立たないこと、その成り立ちの上に「私」という存在が成り立っているというその成り立ちがここでは成り立たないこと、その成り立ちの上に成り立つべき関係がここでは成り立たないこと—そういう底抜けの空漠を前にしたときに生じる痛みといえる。いわばそれは、人間存在が自明のものとしてその自明性の上に「私」を成り立たせている世界の外に、決してそれが自明ではない風景が存在し広がっているということを告げ知らされたときに生じる痛みである。だからこそそれは、人間存在の基盤を揺るがす痛みになる。むろん、ここに痛みが生じるということは、セラピストがまだ、その存在をそこにはではなく、こちら側に置いているがゆえに生じる痛みであるということができる。そしてその底抜けの空漠の世界には、苦しみを正當に苦しむ者はいない、苦しみを眼差す者はもちろんいない、痛みがあるのだということすら、そこでは感知されることはない。そこには痛みはない。ただ血が流れ続けている。その風景にセラピストが感じるのは、そこには何もないということ。人はいる、傷はある、血は流れている。しかし、やはり、そこには何もない。痛みを覚える「私」も、「私」を「私」と感じる「私」すらも、そういう「私」として「私」を成り立たせるはずの道のりの痕跡も、そこには何もない。この「何もない」ということが、セラピストにある独特の痛み—底抜けの空漠を垣間見るといって呼び起こし、またそこにセラピスト自身が引き摺り込まれるのではないかという怖れを呼び起こすのだと思われる。

そしてそれは「信」の圏域外がセラピストに告げ知らされた事態であるということができる。「信」のもとに「私」はあって、その上に「私」が立ち上げられたその「私」に、「信」の成り立たなさが、「信」の圏域外が近接していることを告げ知らされている事態である。「信」とは何であったか。それは福音の中にあって、「私」が嘉され（本稿第3章、千葉（2018））、そこにおいて「私」が「私」になり、そしてそこに「私」の全存在を預けているというありようでありまたその空間のこと。福音とはイエスがもたらしたもの（田川、1972）、それは「私」という存在が浮かばれ、眼差され、肯定され、その中へと

招き入れられ、歓待されるということ（第3章）。そしてその圏域は神とのつながりのもとに確かなものであるということ（千葉，2018）。そしてそこにおいてこそ，またそこにおいてのみ，「私」が「私」になる契機と道のりがあるということ。それが福音の意味するところであり，「信」の圏域の姿であると言える。

反対に「信」の圏域外，「信」なき世界というのは，「私」のない世界である。そこでは「私」は決して立ち上がることはない。小さな「私」の萌芽は，眼差され，掬われ，その腕の中へ抱かれることを通してはじめて「私」になることができるものだった（第3章3）。しかしそこでは，芽生えつつある「私」は，眼差されることも掬われることもなく，ただ底抜けの空漠の中に打ち捨てられている。そこで「私」は「無」に解消されようとしている。そこには「私」が「私」になる契機や道のりを見つけることはできない。「私」という存在も，「私」の感じる痛みも，「私」に帰属するものとして感じることはできない。そこで「私」は「私」として，他ならぬ「私」として生きているのではない。かといって死んだのでもない。そこでは「私」とはいえないおぼろでうつろな何かだけがただ茫洋と浮遊している。

そしてそこには暴力がある。暴力とは，いわば「私」を「私」として浮かび上がらせることを阻む力のことである。それは「私」の屹立を阻み，「私」を「無」に解消させようとする力のことである。クライアントはその暴力の影を，暴力がここまで手を伸ばしてきていることを，さまざまな兆候を通してセラピストに告げ知らせる。それでは今ここにまで伸びてきている暴力のその震源には何があるのだろうか。それは浮かべられない死，非業の死，無意味に流された血，手を付けられていないままの，理不尽に曝された傷つき—そういうものの歴史的な堆積がある（第4章）。それは個人におけることでありながら個人を超えるものであり，またそれは直接的なつながりをも超え，時空を超え，波及的に拡大し，今ここに到来するものである。そしてその震源の陰惨さに人々はそれ以来，何かを手放した。それは「私」を手放すことであり，「私」の感覚を手放すことであり，また「無」に引き摺りこまれることであり，「信」の圏域からの陥落であり，福音の内に留まることの手放しである。暴力は「信」の圏域を脅かす。暴力はそこにある人々にざわめきを与え，「無」へと引き摺りこもうとする。そしてそれは「私」が「私」であることを断ち切り，「私」に苦しみがあることに気が付くことのできる「私」さえも摘み取ってしまう。それは人間の人間性を剥ぎ取ろうとする。そしてそのような「無」への引き摺りこみは，人から人へ，人々へ，集団へ，時空を超えて波及する。「信」の圏域外において

「私」は「私」になることはできない。「私」は「無」として、痛みを覚えることはない。そしてそのような心に触れたとき、セラピストはざわめきをおぼえる。それは「無」からの引き摺りこみに対する怖れが発動したことによる。そのような心に触れるとき、セラピストはまた自らもそのような心と同じように、「私」を「無」へと引き摺りこまれることへの怖れを喚起される。それはまた暴力がすぐそこにまで来ているのを感知したということであり、そしてそれと対峙すべく、そこからの要請を受けたということでもある。

第2節. 現代における暴力考—アウシュヴィッツを通して

(1) 暴力, 「^{nichts/nothingness}無」—アウシュヴィッツ

洗練され研ぎ澄まされた暴力は、現代における暴力の姿を象徴している。そしてそれはアウシュヴィッツにおいてその純度を最も高めたと言える。そこには「信」の欠片も

「私」の欠片ももはや見つけることはできず、いわばそこは徹底的に「無」に覆われた世界である。我々は現代における暴力の姿態を浮かび上がらせるうえで、アウシュヴィッツという出来事がいかなるものであったのかということについて考えることは避けられない。

それは洗練された暴力がきわめて純度を高めたありようであり、もはや暴力が人の手にすらく暴力それ自体が自律運動をしながら人間を破壊していくありようであり、またそこには「信」や「私」の欠片すら見当たらず、圧倒的な「無」に覆われたありようであるといえる。それが覆い、そして拡張していくありようを、アウシュヴィッツの「生き残り」であるプリーモ・レーヴィ (Levi, 1958/2017, p.223) は、その書の最後に示唆しているように見える。「私たちの存在の一部はまわりにいる人たちの心の中にある。だから自分が他人から物とみなされる経験をしたものは、自分の人間性が破壊されるのだ」。

この文章はさらにそこからの広がりを描き出すことができるように思われる。自分が他人から物とみなされる。そこには一人の「私」に対する眼差しはなく、その弱りきった姿の内に「私」があることを僅かであれ予感する眼差しはなく、ただ消耗される道具として、そしてそれがひとたび無用となれば微塵の躊躇もなく処分する、そのようなありようである。

そしてその眼差しは「私」の内にある「私」の灯を掻き消し、「私」の心を物へと化していく。人を物とみなす心に触れたとき、人の心は物になる。メデューサの顔を見た者が石と化したように。ただ、人を物とみなす心とは、その心自体がもうすでに物と化している。メデューサ自身の心が心とは呼べず、すでに石と化していたといえるように。そしてそれはアウシュヴィッツにおいては、SS (Schutzstaffeln, ナチス親衛隊) や SA

(Sturmabteilung, 突撃隊) といった姿として現れる。彼らはとうのすでに「私」を明け渡し、その心は物と化し、そのことに気が付くことすらなく、彼らの眼前を行き交う人々を物とみなし、物と化していく。「自分はもう失ってしまったが、囚人にはまだ残っている人間の尊厳のかけらを消し去ろうとする」 (Levi, 1986/2000, p.39)。「もし我々がそう望むなら、そして実際にそう望んでいるのだが、我々はおまえたちの肉体だけではなく、魂も破壊することができる、我々がもう自分の魂を破壊したように」 (ibid, p.55)。

心が物と化した彼らは、微かに心の灯を残す人々を、かつて彼らが心を明け渡したのと同じよう

に、その人々の心を物と化し、そこにもろとも引き摺りこもうとする。そこには憎悪と恨み、そして復讐心がある。それは本来「私」として眼差され、「私」として浮かび上げられるべき「私」はすでに摘み取られ、心はすでに破壊され物と化し、そして心を有し

「私」を有していたときの「私」の姿すらもはや思い出すことはできないという、かつては心であった物が抱く憎悪や恨み、復讐心である。そしてその暴発が、かつて自分の尊厳が破壊され、心を物と化されたことから来たものであることにも、それがそのような事態に対しての得も言われぬ救いのなさから来たものであることにも、もはや物と化した心はその心を痛めることはない。その暴発は止めどなく、無際限に、自己の統括をすでに遠く離れている。そしてそれは、彼らと、彼らの眼前にあり、まだ微かな人間としての尊厳を残す人々の心を、より決定的に物と化していく。物と化した心は破壊を望んでいる。いや、それ以上にもろともすべての破滅を望んでいる。それは為政者たちとユダとの関わりにおいて描いてきた光景に重なる（第5章4節(3)）。

さらにこの事態はそこに留まらない。その連鎖は瞬間に広がっていく。心が物と化されていくその連鎖は次々に波及をみせる。物とみなされた心は物となり、さらにその物と化された心は、心を物と化していく。心は次々に駆逐され物と化していく。そしてそこに物と化した心が集積する致命的な暴力的空間が完成する。その空間は破滅への集合的力に満ちている。それはもろとも「無」に解消されていくことを望んでいる。そこは「信」のはるか圏域外であり、「私」がすでに明け渡された空間であり、かつては心であったが今は物でしかない人々が、もろとも破滅に向かって無感情に行進を続けるという風景を作り上げる。これが洗練され先鋭化した現代の暴力が生み出す光景であり、またイエスを取り囲んだ暴力にもその萌芽を見つけることのできるものであった。それは「私」の明け渡し、「無」への引き摺りこみ、「信」の圏域外、心が物と化すこと、もろとも破滅を望んでいること、などによって特徴づけられるものである。我々は現代にまで引き続くこの暴力について、さらに深い洞察を手にしなければならない。この暴力の輪郭をさらに描き出していくとともに、この暴力に対して、決して無力のままに潰えるのではないその道のみを見出していかなければならない。我々はこの洞察の手がかりを、さらにレーヴィに、そしてアーレント (Arendt, H.), アガンベン (Agamben, G.) といった「アウシュヴィッツの哲学者」たちに得ていきたい。

(2) 現代における暴力の蒙りの究極の姿—「回教徒」^{ムスリマン}

暴力を蒙ったその究極の姿態は、「回教徒 ^{ムスリマン} der Muselmann」と呼ばれる事態として立ち現れる。それはレーヴィ (Levi, 1958/2017, p.113) によつてたとえば次のように描かれる。「彼らこそが溺れるもの、回教徒であり、収容所の中核だ。名もない、非人間のかたまりで、次々に更新されるが、中身はいつも同じで、ただ黙々と行進し、働く。心の中の聖なる閃きはもう消えていて、本当に苦しむには心がからっぽすぎる。彼らを生者と呼ぶのはためらわれる。彼らの死を死と呼ぶのもためらわれる。死を理解するにはあまりにも疲れきっていて、死を目の前にしても恐れることがないからだ」。「回教徒」はレーヴィ (Levi, 1958/2017, 1986/2000) によつて、「溺れるもの」、「ゴルゴンを見た者」、「メデューサの顔を見た者」、「底まで落ちた者」、「地獄の底までおりたもの」などと表現される。彼らはすでに生きているとは言えない。とはいえ死んだわけでもない。彼らは生きているのでも死んだのでもない、彼らは人間がかつてそこに入り込んだことのない界域 (limbo, 辺土) に遺棄されている。生にも死にも位置することが認められないままに、彼らは物としてそこに置き去りにされている。それは洗練され研ぎ澄まされた暴力による「最終段階まで行われた破壊、その完成された仕事」(Levi, 1986/2000, p.94) である。彼らは徹頭徹尾、物と化した心に物として扱われ続けることによつて、その心はすでに物と化している。そこで彼らはもはや痛みを覚えるということはない。痛みを覚えることのできる心はすでに明け渡されているし、痛みを覚えるにはあまりに摩耗され尽くしている。生きていることも、死がすぐそこにまで近づいていることも彼らには遠く、実感の及ばぬはるか先にしかない。そもそもあらゆる実感などというものは、彼らのもとからとうに遠ざかったものになっている。こうして彼らは「死に向かってマネキンのように歩いていく」¹³⁸ (Arendt, 1951/1974, pp.259-261)。それは「現代の悪をすべて一つのイメージに押し込め」(Levi, 1986/2000, p.113) たような、現代の悪を最も究極に体現したような光景であり、また洗練された暴力がもっともその純度を高めた先に広がる光景でもある。

そうした回教徒たちは、「みな同じ歴史を持っている。いや、もっと正確に言えば、歴史がない」(Levi, 1986/2000, p.113)。彼らには、彼らが生きていたということも、またこのようにしてその生が奪われていったということも、その証は、他の誰によつても、また自らにおいてさえも、もはやどこにもない。彼らの生と死は、そもそもそこには何もなかったという「忘却の穴」(Höhlen des Vergessens, Arendt, 1951/1974, p.224) に完全に打ち棄てられている。彼らの生もそして死も、すでに彼らの内において消え去り、すでに物

とされた心は感じて然るべき痛みや救われなさすらも覚えることなく、彼らの生と死は誰からの眼差しを受けることもなく、物として物によって粛々と処分されていく（「一種の流れ作業による生産という大量殺戮」、「死体の製造」(Agamben, 1998/2001, p.94)）。彼らには「歴史がない」。彼らが確かに存在していたというその痕跡を刻もうという意志は、彼らの内のどこを探してもはや見当たらない。「溺れたものたちは、もし紙とペンを持っていたとしても、何も書かなかっただろう。なぜなら彼らの死は、肉体的な死よりも前に始まっていたからだ。彼らは死ぬ何週間も、何か月も前に、観察し、記憶し、比べ計り、表現する能力を失っていた」(Levi, 1986/2000, p.94)。ただ「無」へと打ち棄てられていく彼らは、そのはじめから「無」でしかなかった存在として、そこへと打ち捨てられていくことに痛みを覚えるだけの感受性の残滓すらなく、ただガス室へと「無」のままに行進していく。彼らは訴え出ることはない、彼らは反撃することはない、彼らは傷つきに痛むのでもない。そうするだけの魂の灯はもうすでに消し去られてしまっている。

暴力を蒙ったその究極の姿—nichts/nothingness「無」—によって象徴される（レーヴィもアーレントもまたアガンベンも、その姿と人をしてその姿に突き落とす暴力について語る時、そこにたくさんの「無—」（無用、無意味、無責任…）をあてがいながら、それが「無」に象徴されるありようであることそれ自体を指摘することがないのはいささか不思議ではある）。それは洗練された究極形態の暴力が人を「無」へと引き摺りこむものであり、それがあらゆる存在を「無」に解消しようとする、それ自体「無」としての自動機械的な動きであることを伝えている。この暴力は、あらゆる意志を、「倫理」を、「責任」を、そしてこの存在がかつて存在していたという記憶さえも、「無」の中へと投げ入れ、「無」に解消する。暴力の蒙りを受けた者の姿は徹底的な「無」にいろどられている。それは「無」に取り囲まれ、「無」と化すことであり、「無」に解消されていく。彼らにあてがう「無」はそれこそ無数にある。彼らの心は一心と呼べるものがあるのだとしたら—それは無感覚であり、無痛であり、無気力であり、無葛藤であり、すでに無効化されており、無力のままに置き去りにされ、無言・無告のままに解消されていく。彼らは自ら考えることも感じることも、「ペンを持っていたとしても一言も書き綴ることもなく」、自らが置かれている状況を理解しようとする力もそうする理由もはや見当たらず（無理解、無目的）、ただ無慈悲に「無」に打ち棄てられていくのを、無抵抗に、無為の中に待っている。彼らの存在は、アノニマス無名のものとして、無人称のものとして、ただの無機的な集合物として、無用のものとして、完全に無化されている。彼らははじめから人間として存在すらし

ていなかった何者でもない何かとして、人間存在としての一瞥を向けられることすらないままに、ガス室そして焼却炉へと打ち棄てられていく。彼らを焼き尽くす焼却炉は高く黒煙を上げ、そしてその黒煙さえもやがて、果てしなく広大な荒野の空に跡形もなく消えていく。彼らを「無」に飲み尽くしたガス室や焼却炉は、そもそも存在していなかったものとして爆破され、巧妙に隠滅され、それ自体「無」に解消された¹³⁹。こうして「無」への遺棄は完遂される。それはためらいの欠片さえもなく粛々と進行していく。自動機械的な運動としての暴力は、人の死さえも無慈悲のままに「無」に打ち棄てる。そこには人間の死とすら呼べるものはない。「アウシュヴィッツでは、人が死んだのではなく、死体が製造されたのである。その死亡が流れ作業による生産にまでおとしめられた、死のない死体、非一人間」(Agamben, 1998/2001, p.94), あるいは「死の零落」(Agamben, ibid, p.94)。

(3) 現代における暴力の極限—人間的残滓のなさnichts/nothingnessと「無」、「はるかに深い戦慄」を呼び起こすもの

アーレント (Arendt, 1951/1974, 2007/2013) は、このような暴力の蒙りの究極の姿を生み出すようなその源を、「根源悪」(Das radikale Böse) というカントの言葉で繋ぎ止めようとする。「根源悪」はこれまで、「古代以来のわれわれの哲学の伝統」においても、「サタンすら天上から来たものとして認めたキリスト教神学」においても、その存在はほめかされつつ描かれてきた。しかしながらそれらは、「たちまち動機によって理解し得るものに合理化されてしまった」(Arendt, 1951/1974, p.266)。しかしアウシュヴィッツに立ち現れた根源悪は、その暴力の姿は、すでに動機によって理解しうる範疇にはない。それらは理解によっても、説明によっても、あらゆる「ことば」によってもたどり着くことのできるものではない。むしろそれは、我々人間に携えられたそのような了解の道のりの先には存在していない。「われわれがあらゆる尺度をぶちこわしてしまうような途方もない現実の中で直面するものを理解しようとしても、抛りどころとすべきものは実際ないのである」(Arendt, ibid, p.266)。レーヴィもまた、このような「悪」を「理解する」ことの不可能性と不可侵性について、以下のように述べている。「おそらくああした出来事は理解できないもの、理解してはいけぬものなのだろう。なぜなら、「理解する」とは「認める」に似た行為だからだ。つまり、ある人の意図や行為を「理解する」とは、語源的に見ても、その行為や意図を包みこみ、その実行者を包みこみ、自らをその位置に置

き、その実行者と同一化することを意味する。ところが、普通の人はいずれ一人として、ヒトラー、ヒムラー、ゲッペルズ、アイヒマン、といったものたちとの自己同一化ができない」(Levi, 1958/2017, p.254)。

この根源悪は、「無」にいろどられている。それはあらゆる存在を「無」に解消し尽くしていこうとする、人間存在からの退却的な力といえる。そこに意志はない、むしろ無意志として、自動機械として、あらゆる存在を「無」に引き摺りこんでいく。そこでは、すべての人間ははじめから無用なものであり、「無」に引き摺りこまれる人々も、また「無」に引き摺りこもうとする者も、ひとしなみにその存在は「無」とされる。「この根源悪が、そのなかではすべての人間がひとしなみに無用となるような一つのシステムとの関係においてあらわれて来るということだけはわれわれも確認しよう」(Arendt, 1951/1974, p.266)。アウシュヴィッツにおいて、人を「無」に引き摺りこんだあの暴力は、動機や理由を有したそれではもはやなく、それ自らも「無」として、自らはそもそも「無」なのであると、無用かつ無名な物であると自認する意思もなく自認しつつ、一つのシステムとしてその運行を無意志、盲目のままに粛々と執行していく姿を取る。「無」へと引き摺りこむこの暴力を駆動させているのは、いわば人間的な動機や理由によるものではなく、彼らが「生きようが死のうがかまわないというだけではなく、この世に生まれてきても来なくても自分には同じだったと彼らが思っている」(Arendt, *ibid*, p.266) ところにある。それは彼ら全体主義の刑史たちが、自ら「無」として、「無」でしかない存在として、人々を「無」と化し、「無」に解消しようという、無意志的な駆動力によって展開されていく。根源悪の姿とは、ここでいう暴力の姿とは、このような力、というよりも無機的な運動によって展開するところのものだったのである。

かつてそこにはまだかろうじて人間性の残滓があった。それは先に取り上げたレーヴィによって描かれた、人間であることと完全な「無」であることの臨界点における状況だった。「自分はもう失ってしまったが、囚人にはまだ残っている人間の尊厳のかけらを消し去ろうとする」。「我々はお前たちの肉体だけでなく、魂も破壊することができる、我々がもう自分の魂を破壊したように」。物と化した心はまた、心を物と化すべく、心を「無」に引き摺りこもうとする。自分たちはすでに物と化し、「無」に打ち捨てられようとしている。まだ「人間の尊厳のかけら」を捨てていない心は、すでに物と化した心からは、何かを耐え難く煮えくり返らせるものに映る。それはユダをしてその心を喚起し、イエスとその一行を「無」に引き摺りこもうと駆り立てられた為政者たちの振舞いに通じている。

そしてそれは、自らは「信」の圏域に留まることができず、「信じること」のできなさに打ち捨てられた餓鬼のような姿として描かれた（第5章）。そしてそれはほとんど盲目的、無自覚的に進行しながら、そこにはもろとも「無」に引き摺りこもうという、恨みや憤怒といった人間としての残滓を見つけることのできる最後の臨界点だった。アーレントにおいてもまた、この引き摺りこみが描かれる。「あの SA 隊員の盲目的な野獣性のおかげにはしばしば、すべての社会的・知的・もしくは肉体的に恵まれた人々への恨みを込めた憎悪がはっきりと感じ取られる」（Arendt, *ibid*, pp.256-257）。「人間の尊厳」をすでに明け渡した物として、その灯のまだかすかに残る人々のそれを掻き消すべく、「無」に引きずりおろしていく。「無」として「無」に引き摺りこむ。暴力の野獣性のおかげにあるものは、このような飢え渴いた餓鬼のような、それもそれ自体が物として、ほとんどオートマティックに暴走するような運動としてのそれだった。ただそこにはまだ人間性の残滓があった。その残滓が、完全な「無」に打ち捨てられようとしている人間が、そうではない人間をもろとも「無」に引き摺りこんでいこうとする、自他もろとも破壊を望むという、意志と無意志の臨界点におけるものであったせよ。

しかしアウシュヴィッツにおける行きついた暴力、究極に洗練された暴力は、いまやそのような恨みや野獣性といった最後の人間的残滓をも超えた光景を拓く。このような恨みや野獣性を「人間的に理解しうる態度の最後の遺物」（Arendt, *ibid*, p.257）として残し、この暴力は我々をそのはるか先へと引き摺っていく。そしてその光景はそれよりも「はるかに深い戦慄」（Arendt, *ibid*, p.258）を我々にもたらす。そこには完全なる「無」が広がっている。そこには恨みもない、野獣性もない。痛みも苦しみもない。それらは「最後の遺物」としてその手前に残り、この暴力は我々に完全なる「無」の界域がその先にあることを見せつけた。そこは人間存在にとって未開の界域である。この「無」への引き摺りこみは、人間としての「個性の破壊」、そして「個性化の逆行」（Arendt, *ibid*, p.258）をたどる¹⁴⁰。「信」の圏域に迎えられ、「私」を立ち上げ、「ことば」を得、一人の個別性・固有性を有した存在としての屹立を、この「無」への引き摺りこみはその道のりを逆行させ、破壊しようとする。そうすることに恨みや野獣性の臭いが立ち込めていたのは、もはやその手前までである。そこに連鎖を見つけることは容易ではない。それは連続性のもとにあるのではなく、むしろ異次元への移行といえる。そこには生命としての臭いすら漂うことはない。そこでは人は、「生身の人間の顔を与えられているが故にかえって不気味な、例外なしに死にいたるまで唯々諾々と反応を—反応のみを—つづけるパブロフの犬と

同様にふるまうあの操り人形なのだ」(Arendt, *ibid*, p.258)。それは動物ですらない。パブロフの犬とは、動物というよりは、機械的反応を繰り返す機械それ自体と化した、もはや生命と呼ぶことは困難な、非生命的な反応のみを繰り返す機械—操り人形—にすぎないからである。この「無」の、暴力の彼岸において、その蒙りはこのような姿として立ち現れる。「無」へと引き摺りこむ者は、すでに物と化している。心は明け渡され物と化し、さらにそれはシステムの一部としての運動を繰り返す機械に成り下がっている。「信」も「私」も「ことば」も、彼らには遠い日々にならぬことがあったことすら、今や信じることのできないところにまで来てしまった。アーレントはそれをアイヒマン (Eichmann, K. A.) の姿に見つけてゆく (Arendt, 1963/1969)。この想像することもできないようなあの事態を生み出したもの、それは野獣性なのでも恨みなのもなく、その残滓すらも明け渡し、完全に「無」に自らを明け渡してしまった無臭の物、システムの一部としての機械、そこにまで成り下がってしまった何かによってしか、成し得ないものである。アーレントは言う、「このような現実離反と無思想性は、人間の内におそらくは潜んでいる悪の本態のすべてを挙げてかかったよりも猛威を逞しくすることがある」(Arendt, 1963/1969, pp.221-222)。またアーレントは別の箇所において (Arendt, 1951/1974, p257)、「強制収容所」における「体制初期の数年間の SA 管理下」の「自然発生的な野獣性」は、次第に SS 管理下の「拷問及び殺人の完全な機械化」として、「人間の尊厳を破壊するために人間の肉体をきわめて冷徹に、まったく計画的かつシステムティックに破壊する方法」に移行していったこと、そしてその移行は質的に抜本的な、また量的に飛躍的な移行であったことが示唆される。そしてその導く事態は、もはや人間の心によっては生み出すことのできないもの、物によってしか、またシステムの一部と化した機械によってしか成し遂げるることのできない甚大なものだった。

アイヒマンは「完全な無思想性」を体現していたという (Arendt, 1963/1969, p.221)。彼は自ら考えることはない。彼の言葉は彼のものではない。彼には一貫性を要求することも、数百万人のユダヤ人を死に導いたという事態に見合った「悪」をそこに見出すこともできない。なぜなら一貫性とは、斉一的に「私」であろうとする内的な感覚にはじめて基礎づけられるものであるし、また「悪」とは、それがいかなる邪なものであろうとも、そこに意志や思想を見出すことのできるものだからである。だが彼にそのようなものを前提とすることはできない。彼はそれを超えている。彼は完全なる「無」を体現しており、「無」それ自体としての何ものかである。「アイヒマンとは意志の疎通が不可能である」

(Arendt, *ibid*, p.38)。それは彼が彼として自ら考え、言葉を発することを期待できず、彼自身の行動の動機を彼自身に帰す、それを彼の中に見つけるということが不可能であるという彼の彼自身のなごのためであり、彼自身の生きる現実を現実として認識し、他者の存在と心を認識するという最も根源的な「私」の感覚をすでに明け渡し、それを「最も確実な防衛機構（すなわち想像力の完全な欠如という防衛機構）で身を鎧あぶっているからである」（Arendt, *ibid*, p.38）。彼は彼自身を「紋切型の文句」（Arendt, *ibid*, p.41）によって形づくっている。だから彼の言葉のどれをとっても、彼自身に出会うことはできない。そもそも彼に出会うことはできない。そのたどり着いた先には「無」が広がるのを見つけるばかりなのだ。その底抜けの空漠は、それに触れる者に言葉のあてがいようのないざわめきを与える。それは「私」として存在しているその「私」の存在を危機に陥れる。そのくらいそれは、人間が人間として大前提としている状況—「私」があるということ、そのうえで「私」の生が「私」によって営まれているということ—が、決して前提にはできないということを知らしめ、自らもその「無」に解消されることへの怖れを与えるからである。ガラス越しの先に映るエルサレム法廷のアイヒマンの姿に、アーレントは驚きを隠すことができない。「アイヒマンはまるで亡霊のよう…ガラス箱に収まっているその姿はむしろ降霊術の会に降りてきた亡霊といったところ」¹⁴¹ (Arendt, 1996/2014, p.471)。そこにはいかなる交流も生まれようがない。彼は彼にとって最も彼ではないのであり、彼自身を感じる彼もまたそこにはないし、どこにもない。それは「無」の完全なる体現であり、「無」そのものになりおおせた完成品であり、そしてそれこそが「あの時代の最大の犯罪者の一人になる素因だったのだ」。そもそも「自分の昇進には恐ろしく熱心だったということのほかには彼には何の動機もなかった」。そしてそもそも「彼は自分のしていることがどういうことなのか全然わかっていなかった」(Arendt, 1963/1969, p.221)¹⁴²。自分のしていることがどういうことなのかを想像し、考え、理解し、判断する—そうするだけの彼は彼の中にいなかったのである。それが、「無」の中に「私」を完全に明け渡し、明け渡したそのことすらも思い出すことのできないほどに徹底的に「無」になりおおせた姿であり、数百万という無告の人々を、葛藤も無く、慈悲も無いままに「無」へと解消させた姿だったのである。

レーヴィもまた、「無」そのものを体現したその姿を絶滅収容所の中に見つけている (Levi, 1958/2017, pp.134-135)。化学を専門としていたレーヴィはそこで化学コマンドーに入るための面接試験を受けることになる。そこで「パンヴィッツ博士」というその面接

官から向けられた視線に、レーヴィは戦慄を走らせる。なぜならそこから彼に向けられた視線は「人間同士の間で交わされたものではなかった。別世界に住む生き物が、水族館のガラス越しに交わしたような視線だった」からだ。それは物と化した心から、物に対して向けられる視線を投げ掛けられた際に生じる戦慄だったにちがいない。その視線は一瞥にして、人に「無」を垣間見させる。そしてこの視線がいかなるものであるのかを解き明かすことができたのならば、「それは第三帝国の大いなる狂気の本質をも説明できたに違いない」とレーヴィは考える。これこそが、絶滅収容所のそこここに立ち現れながら、その本質としての姿を隠しつつこの空間を覆っている何かを告げ知らせるものだったのである。これこそが現代におけるこの暴力の本質がいかなるものであるかを我々に告げる、その体現だったのである。この眼差しは人間が人間に対して向けられたものではない。人間ではないものから、人間ではないものとして向けられた眼差しである。そして人間とはいえないこの眼差しを向けるその存在の奥に、この絶滅収容所という空間を貫く本質がある。この眼差しには、絶滅収容所や第三帝国というものがいかなるものであるのかを解き明かす本質が潜んでいる。そしてそこには現代における暴力の本質がある。それはすでに人間であることを離れ、その存在すべてを「無」に明け渡し、あらゆる存在を「無」としてのみ知覚する、完全なる「無」の体現としての眼差しだったのである。

(4) 暴力, 「^{nichts/nothingness}無」 — 「陳腐」なものであるという正体

「無」に象徴されるところのこの暴力、この「悪」の正体について、アーレントは、そこから化けの皮をはいだその姿を「陳腐なもの (banality)」 (Arendt, 1963/1969, p.221) であると突き止めた。「悪」は、それが生み出す陰惨な事態の大きさから、きわめて「デモニッシュなもの、大仰なもの」が潜んでいるとして、これまでその姿を捉えようとされてきた。それは「古代以来のわれわれの哲学の伝統」においても、カント（「根源悪」）においても、また「ファウスト」においても、「墮天使ルシファーの伝説」においても、いわば深淵さの中にその姿を捉えようと試みられてきた (Arendt, 2007/2013, pp.348-349)。なぜならそれが生み出す惨禍は尋常ではなく、ゆえにそこには尋常ではない何か潜んでいるに違いないと目されてきたからである。そこにはその惨禍に見合った強烈な動機や理由、思想が見出されなければならないし、それは深淵な次元において捉えられなくてはならない。

しかしながら「悪」は「陳腐」である。その正体は「陳腐」なものである。「悪」は根

源に行きつくものではない、「悪」は根を持たない、「悪」は表層の現象である、「そこには深さも悪魔的な次元もない」。だからこそ「悪」は、「菌類のように表面に広がるからこそ、はびこりわたり全世界を荒廃させうる」(Arendt, *ibid*, p.323)。「悪」を、深みにおいてその本質を見出すべく探し求めようとも—そこに何かがあるはずだと、そこにそれを見出そうとするのは分かるけれども—そこには何も見つからない。なぜなら「悪」は極めて表層の現象だからである。「善だけが深さを持ち根源的でありうる」。悪は「思考を拒絶する」。なぜなら「思考はある深さに到達しよう、根源に行こうとし、悪とかかわる瞬間、そこにはなにもないために挫折するから」(Arendt, *ibid*, p.323)である。「悪」は、「どぶからうまれでたなにか、およそ深さなどまったくないなにか」(Arendt, *ibid*, p.348)である。それが「悪」の正体であり、その正体が「陳腐である」ということの意味である。アーレントは、「悪の陳腐さ」というテーゼを、以降、「根源悪」という言葉を用いることはしないと言表しつつカントの「根源悪」に対置する。「悪」はそれ自体、根源的なものではなく、その本質として「陳腐」なもの、表層に人が留まることによってその悪性を帯びうるもの。そしてその「陳腐さ」とは、無思想、無思考、無用性(「私」を含めたいかなる存在はいなくてよいのだというあらゆる存在否定)といった「無」に象徴されるありようのことを指し示しているのである。「わたしたちは悪に抵抗するために、ものごとの表面に心を奪われないで、立ちどまり、考えはじめます—すなわち、日常生活の地平とはべつの次元に到達します。言葉をかえていうと、ひとは表面的であればあるほど、悪をうみだしやすいのです」(Arendt, *ibid*, pp.336-337)。

「無」であること—考えることを手放すこと、深みに達しようという思いを手放すこと、「私」であることを手放すこと—、そのありようの表層さこそが、「悪」の正体であり、それが暴力の惨禍を生み出すことになる。「私」を手放し、「ことば」を手放し—アイヒマンのそれは、「紋切型の文句」を張りぼてのように外皮に貼り付けるようなものでしかなかった—、「信」のもとに留まることを手放し、「無」に化してしまうこと、物と化してしまうことが、すなわち悪となる。それは菌類のように表面広がり、はびこりわたり全世界を荒廃させる。むしろ我々は、そのような「陳腐」であることを本質とする「悪」が、人々の存在を脅かし、実際に現代において、アウシュヴィッツにおいて、人々を支配する力を獲得したという事実こそ目を背けることなく留まるべきなのだ。

私たちは暴力に曝されるとき、その惨禍を目の当たりにするとき、怖れに身を震わせる。恒常的な暴力は、私たちから考える力を、その存在を保ち続けようという意志を、

徐々に奪ってゆく。私たちはそこで、無力化され、無意志、無気力へと骨抜きにされていく。それは悪が「無」であり、表層であり、思考することや想像することを手放したありようであり、そしてそこに私たちを引き摺りこみ、釘付けにし（「個性化の逆行」、 「個性の破壊」）、そこに私たちを同化させようとする力が働くからである。そしてその力とはむしろ人間的なものから離れ、人間であることから離れようとする遠心力とも、退却力とも、落下力ともいえるようなものだ。我々が暴力に対して怖れに身を震わせるのは、決してそれが「デモニーッシュなもの」だからでも、「大仰なもの」だからでもなく、人間であることを手放したその姿を眼前にした際に人間として然るべく生じる戦慄なのであり、そこに決して人間的な交点を見出すことができないことへの戦慄であり、その盲目的、無意志的な何ものかが我々に作用を及ぼすべく接近してくることへの戦慄であり、その接近によって、我々の人間性を剥ぎ取り、人間であることを手放したこれらと同じありように、我々を引き摺りこもうとする力が及んでいることへの戦慄なのだ。

しかしその力の内実は、浅墓なものだ、浅薄なものだ、そして「陳腐」なものだ。アーレントのこの洞察に、まず我々はしっかりと留まることだ。そして我々自身が、我々の直面する暴力を前にして、それへの洞察を遅くすることだ。「悪」は正体を見破られることに、その張りぼての内側を見られることに、もはやたじろぐことさえないのかもしれない。たじろぎを覚えるだけの「私」を、その感受性を、「悪」はとうの彼方に手放してしまっているかもしれない。あるいはそのような洞察は、かえってこの盲目的運動をフル稼働させる力として、これまで以上にわたしたちを「無」に引き摺りこもうとするその運動を強めることになるかもしれない。これまで以上により強く、私たちにまとわりついてくるのかもしれない。それは実体のない亡霊を相手にするようなものだ（「アイヒマンはまるで亡霊のよう…ガラス箱に収まっているその姿はむしろ降霊術の会に降りてきた亡霊といったところ」）。そこに痛みはない。痛点はない。それとの交点は見出しがたい。それは無痛、無実体の何かとして、それに向けられるあらゆる試みは文字通り空を切るように虚しいものになるかもしれない。痛みはこちらの側にしかないのかもしれない。しかしその只中であって、「私」は「私」に留まるべきだ。「私」は「信」の内に留まりながら、「私」であることをそこに明け渡さないことだ。それは虚しい消耗戦になるかもしれない。あるいは消耗しているのはこちらの側だけなのかもしれない。実体のない亡霊はただ粛々と自動機械を運転させる。それは途方もない長期戦を思わせる。しかしながら、こちらの側にしかできないことがある。それは「待つこと」である。「待つこと」は「待ち望

む」ことでもある。それは時間的展望の中に「私」という存在を据え、その道のりの不確かさを含め、そこに起こりうるいくつかの偶然性をも含め、その道のりの中に「望み」を賭けるということである¹⁴³。そしてさらにその道のりの先から今ここの「私」を再び眼差すということである。そのとき「私」は、あるいは人間存在は、圧倒的な「無」を前にして、まったくの無力に潰えていくだけの存在とは言い切れなくなってくる。人間がその道のりの中においてこそ、「私」を「私」として浮かび上がらせてきたことを誰にも否定することができないのと同じように。あるいはそういう道のりを歩んできたということが、「人間の条件」¹⁴⁴であり、人間が人間であるということの証左であり、人間が人間であることの存在証明をするものであることを、誰にも否定することはできないのと同じように。

(5) 「^{nichts/nothingness}無」に抗して

我々は今、現代にまで引き続く暴力の姿態、そしてそれが現代にまで引き続きつつ先鋭化するその姿を見出しつつある。それはかつてどこかで蒙られた痛み、死、血、そして理不尽なまま、収められないままにうごめいているそれらの歴史的集積。それらの連鎖による波及と蓄積。それは誰にも受け取られることのないままに、その熱量が保たれたままに、引き取り手のないままのうごめき。その熱は、今ここの私たちのもとにも到来する。それは今ここの私たちのもとにさまざまなかたちを取って立ち現れるが、それが歴史を通して到来したものであることを感知されることはほとんどない。しかしそれは確かに歴史を通して私たちの今ここに到来したものである。そしてそれは気が付かれることのないままに私たちに作用し、私たちに蝕む。

それは「無」によって象徴されるものであった。それは私たち人間存在を「無」に突き崩そうと働く力であった。それは私たちを無力化し、無名・無用のものとし、無告のままに「無」に飲み尽くそうとする力であった。そしてそれはすでに「無」に力なくあるいは進んでさえ「私」を明け渡して久しい、そのような力によって進行されていくものだった。その力の内実は、それ自体が「無」として、無力、無意味、無感覚、無痛といった「無」にいろどられたものであった。現代における暴力の拡張と洗練化は、私たち人間存在が、これまでにないほどに「無」からの引き摺り込みを強く蒙っていることを証左しているのかもしれない¹⁴⁵。私たち人間存在を「無」に引き摺りこもうとする力がこれまでになくくらいに強まっているのかもしれないし、「私」に踏みとどまろうとする人間存在の

力もこれまでにないくらいに弱体化させられているのかもしれない。

しかしながらこの暴力、この「無」に引き摺り込もうとする力の内実は、それ自体「陳腐なもの」である。人間存在は深みへ達しようとする。しかし暴力は表層に留まる。人間存在は「信」のもとに迎えられ、「私」を得、「ことば」を得る。決して無力のままに潰えるのではない存在としての「私」を立ち上げていく。その道のりを歩むことが人間の本然（human nature）としてのありようであり、そのような存在としてあるべく、私たちは嘉されている。しかし暴力は、「無」への明け渡しと引き摺りこみは、この人間本然のありように背いている。それは「信」の圏域からこぼれ、「私」を明け渡し、「ことば」を手放している。それは人間存在に留まることを諦め、人間存在を力なく「無」に解消させようとする。さらにそれは、また別の人間存在をもろともそこへと引き摺り込んでいく。窓の水滴が落ちていくときに、次々に他の水滴たちを巻き込みつつ、その落下の勢いを強めていくように。それはそれ自身が、人間存在に留まることを手放してしまった無力さであり、その力は落下としての（物理的、慣性的）力（force）であり、人間存在に備わったものとしての（自発的、創造的）力（strength）ではない¹⁴⁶。人間存在として備わった力は、それによって人間存在を「信」のもとに留まらせ、「私」を立ち上げ、「ことば」を得るという方角へのそれである。その力を明け渡し、今や落下力でしかないというそのありようは、人間本然のありように背いているのであり、人間存在として見つけることのできる場所をもはや無くしてしまっているという意味において、表面的であり、浅薄であり、そして「陳腐」なのである。

第3節. 二千年の時を超えて—イエスと現代を生きるセラピスト

ここまで私たちは暴力というものの姿やその内実、また正体を突き止め暴くべく、そこに近接していった。それは「無」として、「陳腐」としての内実を持っているが、だからこそ、それは非人間的な力として私たち人間存在を脅かし、私たちはそこから人間存在を死守することが迫られているということもまた動かしがたい事実である。人間存在は否が応にも、それに取り囲まれている。現代において規模を拡張し、かつ洗練され研ぎ澄まされたそれに。それでは私たち人間存在は、暴力にいかにして対峙することができるのだろうか。とりわけそこに近接し、その蒙りに曝されているセラピストとして、その拡張と洗練化の最中を生きる現代のセラピストとして、私たちはそこにどう相對することができるのだろうか。セラピストとしてのイエスをたどってきた今、改めてその姿にこのことを聴いていきたい。

ひとつには洞察することであろう。洞察は、イエスの三度にわたる受難予告¹⁴⁷や、弟子たちに繰り返し向けられた「目を覚ましているように」（マルコ 13:32-37, 14:38 など）というその促しの言葉に現れているだけでなく、今ここのセラピストに傷つきや艱難というかたちで訪れる、今ここを超えたところから到来する巨大な暴力の本質を鋭く見て取っていくイエスのありよう全体を貫く姿勢だった。暴力に曝される時、私たちはものを思い、考える力を掠め取られていく。暴力は怖れを呼び起こし、怖れは洞察を霞ませる¹⁴⁸。セラピストは常にそのような状況に曝される。クライアントを通して、クライアントを取り囲む人々や集団を通して、またそれらの辿ってきた歴史や運命を通して、それはセラピストに強く押し掛かる。それでもそのような只中において、この暴力の尾を捕らえ、それがいかに今ここのクライアントを蝕んでいるかということと、それがいかなる歴史的集積のもとに今ここにまで手を伸ばしてきているのかということを見抜いていくこと。洗練され容易には見て取ることのできなくなった暴力の影を、それでも辛抱強く浮かび上がらせようとし、その本質を洞察すること。今ここへの様々なかたちを取った暴力の発現と、そこにまで手を伸ばす暴力の歴史的蓄積という見えにくい結びつきは、本稿では「コンステレーション」の概念とともに考究されていった（第4章）。さらにそうしていきながら、暴力のもたらす怖れに絡め取られてしまうのではなく、それを蒙りながらも、その蒙りの中で、その正体の化けの皮を剥いでいくこと。これまでそこに「無」と「陳腐さ」を見出していったように。あるいはそれが、人間の本来に背くものであることを見て取っていったように。

またそれは「私」に留まるということでもある。暴力は「私」が「私」であることを突き崩そうと働く力である。「私」からものを思い、考える力を奪い、「私」を明け渡し、「無」に引き摺り込んでいこうとする力である。それは自らの痛みを感じる力を奪い、そのままそれは他者の痛みを感じ取る力を失うことにもなる。それはそこに傷つきがあるということを感じし、その傷つきに立ち会おうとする人間本性（スプラクニゾマイ σπλαγχνίζομαι¹⁴⁹）を奪う。そしてそこには無痛、無感覚、無-共苦が蔓延っていく。そこは救いのない底抜けの空漠である。人々をそこに陥れるその力とは、「个体化を逆流させようとする」力である。その力に掠め取られようとしているクライアントの「私」を守り、その消えかけつつある「私」の感覚をセラピーの関係の中で、繕いつつ育てていくことである。

そしてそれは「信」に裏打ちされたものだった。「無」に抗うことも、その「無」の何たるかを洞察することも、そしてそこから「私」を守ること、その営みは「信」を基盤とし、また根拠とするものだった。「信」とは、そこで「私」という存在がそれとして嘉される場所、そこで「私」が「私」として立ち上がることがはじめて可能になる場所、そしてそこでそのような存在同士としての関係が結ばれていく場所、またそのような関係が成り立つ場所、そしてそれらすべてが神に結ばれているという、神と人によって構成されるひとつの圏域のことだった。神に嘉された人間は、人間として本来この圏域に迎えられている（ローマ 3:21-26, 千葉, 2018）。ただ人間は、「無」や暴力からの引き摺り込みによって、この圏域に留まることがしばしば困難になる。セラピーという営みは、そこでこの「信」の圏域を大切に守りながら、そこにクライアントを迎え入れ続けようとする小さな営みであると言える。そしてそこには必然的に艱難が伴う。クライアントと彼/彼女を取り巻くその奥には、「無」と暴力の吹き荒ぶ荒野のような風景が広がっているからである。そしてそれはまた、セラピスト自身が生きている世界の風景でもあり、セラピストはセラピストである以上、そこからの召喚（*assignation*）を受け、その蒙りに曝されている。セラピストがセラピストとして生きる時、そのすぐそばには「無」や暴力がうごめいているのを見ることになる。それでもセラピストは「信」を手放すことなく、セラピーにおける関係の中に「信」が立ち上がるのを、そこに小さな「信」の圏域が立ち上がっていくのを、艱難に曝されつつ、信じて待ち望むことである。

そしてそれはまた「ことば」の立ち上がり立ち会っていくという営みであるということもできる（第2章）。「無」や暴力は、「私」を明け渡し、「ことば」を奪おうとする力の

ことでもあった。「ことば」を奪おうとする力に抗し、「ことば」を奪われつつあるクライアントの「ことば」を聴き取り、そして取り戻していくこと。無名のもものとされ、無用のままに無力化され、無痛・無感覚を生きる無言・無告の心に「ことば」を取り戻すことは容易ではない。そうしようという営みそれ自体が、セラピストを「無」への引き摺り込みという危機に近接させる。とりわけ現代は、「無」への引き摺り込みがきわめて強く人々に作用するというのは、アーレントの洞察を通して浮かび上がってきたことだった。それでも人間には「ことば」を携えようというその本然が備わっていることを、そしてそのような存在として嘉されていることを、「ことば」の危機の只中でセラピストは信じることができなければならない。たとえその「ことば」が、もはやほとんど掻き消されつつある中で、聴き取ることのできないほどに微弱で意味すらもなさないものになりつつあったとしても¹⁵⁰。けれどもそうして聴き届けられた「ことば」は、いわば「原初のことば」として、それはそのまま意味の端緒となり、物語の端緒となり、また他ならぬクライアントの「私」の端緒となることは、「ケリュグマ」を取り上げながら描き出していったことだった（第2章）。

ただそのような営みは途方もない時間を要することであるし、見込みの薄い、多勢に無勢の状況に身を置き続けることでもある。その途方もない時間はそれ自体セラピストを蝕み、その中でセラピーという「信」の圏域は常に「無」や暴力からの浸食を受け続ける。しかしながらそこにおいて、「信」の側にしかできないことがあった。それは「待つこと」である。今ここは「無」や暴力が取り囲み、「信」の成り立たなさに覆われ、そこにおいてセラピストは多勢に無勢の状況に曝されている。しかし「信」の圏域は、今ここでのみ収斂して存在するものではなかった（第6章）。それはそれ自体のありようとして、今ここを包括しつつそれを超える広がりを持つものである。「待つこと」¹⁵¹は、今ここには立ち現れてはいないが、それが今ここにおいてもその萌芽可能性を持ち、それが小さな胎動の声を上げつつあるその声を予感することである。「待つこと」は、今ここにおいてはむしろ望みが実現されていないことを、あるいは今ここが絶望的な状況に覆われていることを示すものではあるが、その状況において、今ここへの収斂から解放され、今ここを超えた広がりの中に、望みが実現されていくことを予感することでもある。その広がりには未来へのそれとも言えようし、萌芽や胎動の潜在可能性、つまり今ここには決して立ち現れることのない、それでも今ここにもすでに確かに潜在している何かへの眼差しということも言えるだろう。そしてその広がり—「信」の圏域の広がり—を知ることは、今ここ

の艱難に取り囲まれるセラピストに、「待つこと」を、「待ち望む」ことを可能にさせる。そしてそれが決して無力に潰えるだけの貧しいあり方だとは言い切れないということも。それは、イエスの思うにまかせぬ無為な宣教の日々に、また「種」の譬えに見出していったものでもあった（第6章）。

そして最後に、やはりセラピストという生き方を選んだのであれば、それを運命として、そうなる必然のもとにあったのだということを静かに引き受けていくことだろう。

「すでに最初に彼を医師職（セラピスト）に就く気にさせた運命的な資質」（Jung, 1946/2000, p.20）を受け入れ、そして引き受けていくこと、そしてそれがただならぬ艱難をもたらすことになろうとも、その「苦悩を引き受けること、運命を肯定すること、運命に対して態度をとることが大切なのだ」（Frankl, 1984/2004, p.135）。「無」や暴力に近接しつつ、曝されつつ、その蒙りに身を開いておくというあり方、いかなる業の深さかはいざ知らず、そういうあり方としてしか生きる術を持たないということならば、それをセラピストは自らの運命として甘受していくことだろう。そしてそれは「責任」のもとに引き受けられるものだった。レヴィナスのいう「責任（responsabilité）」やフランクルのいう「責務（Aufgabe）」とは、「私」が決して関与することのなかったすべてのものに対して、「私」の借りや過失によらずともすべて私の上に降りかかる忌々しいものに対して負われるものとしての「責任」であり、それを「運命」として、召命として引き受けていくこととしての「責務」であった。そしてそのような姿の先達にイエスという存在がいる。ある見方をすれば—あるいはそれが多勢の見方なのかもしれないが—イエスは「愚かさ」（I コリ 1:23）に満ちた生涯を送った。「福音」という小さな狼煙の立ち上げは、多勢に無勢のままに座礁し、仲間はいともあっけなく離散し、自らは十字架上に散っていった。セラピストはこの「愚かさ」を引き継ぎつつ、イエスほどには徹底しきれない不十分なその愚かさをもって、そうすることの他を知らない「愚かな」存在として、その運命を受け入れていくことだ¹⁵²。徹底した「愚かさ」が生み出した福音という知らせは、イエスの知りようのないその先において広がっていった。それは時空を超えて二千年後のこの現代にまで届き、一人の小さなセラピストとしての私にもそれは届いている。それはセラピストの原像として、セラピストとはいかなる存在であるかということ告げる存在として、またセラピストとして艱難を生き抜くとはどのようなありようのかを告げる存在として、その姿をここまで追いかけてきた¹⁵³。二千年前のパレスチナに一人の徹底したセラピストとして生きたイエスという存在は、現代を生きるセラピストにも多くのことを伝えてい

る。そこに耳触りのよいものは少ない。満身創痍が常である。しかしだからこそ、そこにはセラピストの存在論的・営為的基盤を示す確かな道標がある。いまだ世界に平和はなく、私たちには欠けが多い。けれどもそこにおけるクライアントとの小さな関わりの中に小さな「種」を蒔き続けようとする事、そこに「信」の成り立つ小さな圏域を築いていこうとする事、そしてそれが決して無に潰えるだけのものではないというほのかな希望を灯し続ける事、そして日々の臨床にこれからも従事していく事。そこにイエスは共にあって、艱難の度合いが強まるほどにその姿を垣間見せ、私たち現代を生きるセラピストを励まし、支え続けることだろう。そしてその息吹（プネウマ）はセラピーの空間を守るように覆いながら、今まさにこのころの危機の只中に生きるクライアントの回復に、必ずや寄与するものとして働くことだろう。そこに垣間見えるイエスの姿とはどのようなものなのだろうか。私にはそれはむしろ柔和なものに映る。

結語

現代において日々の臨床に携わるセラピストにとって、セラピストの源流の一人としてのイエスが生きた道のりたどることは、信仰の有無にかかわらず、とりわけその存在論的・営為的基盤が問われるとき、そこを生き抜くためのさまざまな示唆があることを見出していった。セラピストは、心の危機、関係の危機、またそれらをもたらす社会や時代の危機に常に曝され、それを蒙りつつ生きている。そのような危機の何たるかを深く洞察し、その危機に飲み尽くされることなくそこを生き抜き、そしてクライアントがその後の人生を歩んでいくための回復に寄与していくうえで、イエスの言葉、ものの見方、振舞い、生き方は、現代を生きるセラピストに多くのことを伝えている。本稿においては、そのいくつかを焦点を当てて議論を進めていった。それは二千年の時を経て色褪せるのではなく、むしろそれだけの時の洗礼と洗練を経て、現代を生きるセラピストにヴィヴィッドに伝えられるものであった。

臨床心理学研究において、宗教的なテーマを真正面から取り扱ったものは少ない。ただ心の本質について、また心が回復するということについて、さらにそのためにそこで結ばれる関係がいかなるものであるかということについて、それらを探求し実践するということにおいて、両者は通底するはずである。その豊饒な源泉から、現代の対人援助という営みを生きるセラピストに与えられる示唆と、その示唆を通じたクライアントたち—現代のこころの危機を生きる人たち—への寄与は、決して少なくないと思われる。

(注)

聖書の引用については、断りのない場合は新共同訳を用いる。一部、口語訳や田川訳を用いた箇所もある。また、翻訳された文献については、基本的には「文献一覧」の翻訳に従ったが、一部訳出し直したのものもある。

脚注

¹ 本稿は福音書を主要テキストの一つとしてたびたび取り上げていくことになるが、ここで4つの福音書の位置づけと、その中で本稿が『マルコによる福音書』を主に用いることについて簡単に触れておきたい。

まず4つの福音書の成立に関して、もっとも最初に成立したのが『マルコによる福音書』である。大貫(2003)のまとめるところによれば、生前のイエスの発言と行動は、十字架の刑死を経て、イエスの発言や行動についての口頭伝承、またイエスの最期についての口頭あるいは文書伝承(いわゆる「受難物語」)として伝播し、それを自身の信仰的メッセージを込めつつまとめ上げるかたちで、紀元後70年ごろ『マルコによる福音書』は成立した(pp.17-19)。田川(1972)によれば、「そもそも福音書なるものを最初に書いたのがマルコ」、「イエスの関する一種の評伝的な記述である「福音書」という文学類型を創造したのがマルコ」であるという(p.1)。

『マタイによる福音書』と『ルカによる福音書』は、それぞれ紀元後80年代と90年代に、『マルコによる福音書』を直接資料として用いつつ、さらに「Q資料」と呼ばれるイエスの言葉を集めたもの、それに『マタイ』と『ルカ』にしか現れない記事(「マタイ特殊資料」、「ルカ特殊資料」)を合わせ、そこに自身の信仰的メッセージを込めて編まれたものとされる(大貫, 2003)。以上3つの福音書は、「共に対照して観わたすことのできる福音書」(荒井, 1974, p.14)という意味で「共観福音書」と呼ばれる。

『ヨハネによる福音書』は紀元後90年から100年頃に成立した福音書であるが、その様式は共観福音書とはかなり異質なものであり、共観福音書とは独立性の強い状況の中で成立したと考えられる。

これら福音書は言うまでもなく、生前のイエスを直接知り、イエスと共にあった人物によって著されたものではない(さらに言うまでもなく、イエスは生前一切の文書を残していない)。『マルコによる福音書』に先立ってパウロにより著された一連の手紙文書(パウロ文書)においても同様である。パウロにしても生前のイエスを知らないのである。第2章で触れることになる「ケリュグマ」は、その一端をイエスの刑死という出来事に直接結びつけながらも、もう反対側の一端をイエスの復活へと伸ばす、福音書物語の核ともいえる「語り」(信仰告白)である。すでにそこには史実というよりは体験、人々の「イエス体験」の「語り」がある。

それでは史実としてのイエスには私たちは触れることができず、イエスについての体験や解釈、また信仰といったものを通してしか、私たちはイエスを知ることができないということになるのだろうか。ただそのことについて真正面から論じるとなると、そこには壮大な哲学的物語論を必要とすることになり、ここでそこに入り込むことは控える。ひとつだけ、臨床心理学の分野との重なりということで触れておこなうならば、それは「事例研究」というこの分野におけるもっとも主要な方法論のことである。事例研究は事実(史実)を列挙して構成されるものではない。そこには事実のみならず、セラピストの心的体験、想像、解釈、ものの見方、セラピストがこのように受け取ったとするクライアントの心情や体験といったものが縦横無尽に行き交いながら、その境界線を越境しながら構成される。むしろそうであるからこそそれが、読者に「腑に落ちる」ものとして響くのであり、そうでないならば、そのようなものとして読者に追体験するように響くものとはなり得ない。ここで物語論や事例研究論について入り込むことはしないが、これについて河合の論考(たとえば1986, 第26章, 「事例研究の意義と問題点—臨床心理学の立場から—」。1992, 第11章3, 「事例研究の意義」。2001, 「事例研究の意義」など)を挙げることができる。

福音書についてもやはり、それが史実だけではなく体験や解釈、それに信仰が入り混じりながら構成されたテキストであることは避けられないというだけでなく、そうであるからこそ解釈学的な営みを進めていく本稿においては有用なテキストとなりうると考える。

その上で『マルコによる福音書』は、もっとも最初に著された福音書ということもあり、生身のイエスに近く、またそのイエス体験は生々しい。それ以降の福音書は、時の経過とともに、いわばイエスという出来事が「神的」なそれとして納められるとともに、その生々しさの強度を弱めていくといえる。その例証として挙げられるのはイエスの最期の言葉になるだろうが、それは断末魔の苦しみと救われなさが際立つマルコ(とそれをほぼそのまま収録したマタイ)から、ルカ、ヨハネへと次第にいわば超人的(神的)

な振る舞いに移行していく。あるいは『マルコによる福音書』の、生身のイエスに留まろうとするそのようなスタイルは、時の経過の問題というだけではなく、著者マルコの執筆姿勢や意図に置かれるべきというのは、先に取り上げた田川（1972, pp.1-6, 2008, pp.851-856 など）がつぶさに指摘するところである。本稿においても、上記のような福音書の特性を踏まえつつ、その中で最も生身のイエスに近接する度合いが強いとともに、イエスという出来事の生々しさを保存していると考えられる『マルコによる福音書』を優先して用いることにする。ただし他福音書にのみ扱われている内容については、マルコ以外も率先して用いている。

² この表現は「木にかけられた者は、神に呪われたものだからである」という申命記 21 章 23 節を踏まえたものである。つまり十字架に架けられた者は、単に犯罪者や反逆者であるというだけではなく、その者（木にかけられた者）は、神に呪われているとまで見做されたのである。つまり十字架のイエスが置かれた状況とは、深い傷つきを蒙るというだけではなく、呪われの体現でもあった。それも「神の子」が神から呪われた存在とされたという事態だといえる。この大きなパラドックスが、イエスの死後、遺された者たちによって乗り越えられる過程の中で、信仰の核が形成されていったと考えることができる。プリンツラー（1951/1988）p.358などを参照。

³ ユング（1946/2000）において「医師（Arzt）」と「心理療法家（Psychotherapeut）」の使い分けは判然としない面がある。たとえばこの引用文とその次に引き続く文章を挙げてみると、「医師は自分がこの職業に就いたのが偶然ではないことを知っているか、いずれ知ることになる。そして心理療法家は心的感染が…じつは彼の職業にとって…彼の生の本能的な資質に関わるものであることを、とくに自覚していなければならない」と、それらを交互に言い換えているようにも見える。ただユングは『自伝』（1961/1972-1973）において、「医師ではない分析家」についても触れている（上巻 p.199）。ここでは、そのような人が心理療法を行うことをユングは肯定しつつ、一方でその場合には「医師」の指導の下に行われるべきことが言われている。ここから考えるに、ユングにおいては（あるいはユングの時代においては）、「心理療法家」ないし「分析家」は、主に「医師」によって担われる職能であるとの理解があったことがうかがえる。ただし現代においては、ユングの言うところの「医師ではない分析家」の割合が増えただけではなく、ユングの描く「心理療法」はむしろ彼らによって専門的に学ばれ、担われるようになっていくという現状がある。そのため本稿では、ユングが「医者」としている箇所については、「医者（セラピスト）」とし、「心理療法家」としている箇所は「セラピスト」とするなど、現代の状況を踏まえたうえで柔軟に訳出することにする。

⁴ さらに心理臨床の立場から村上を論じた著作として、山（2019）や河合俊雄（2011）を挙げておきたい。山は、村上の創作のありように、「心を扱う仕事をする者」—ここでいうセラピスト—の営みを重ねる。（p.201）。それは村上の創作が、「自分の魂の不健全さというか、歪んだところ、暗いところ、狂気を孕んだところ」（村上, 2010b, p.454）に下降して行われるものである。その営みはまさにセラピストの営みに通じるというのである。セラピーにおいて「自分の」これら暗黒は、クライエントの暗黒にも通じるものであり、またそれが人々の生きる場所の社会にも通底する暗黒と考えるならば、そこに対峙するセラピストのありように、「傷つきと呪われ」の姿を見出すことができるだろう。また河合俊雄はそのようにして村上によって描かれた物語に、「内在的に読む」（p.22）ことで接近しようとする。「内在的」とは、そこに「心理学的な概念や理論」を当てはめて解釈するのではなく、「その中に入っていく、物語の動きを一緒に行うこと」（pp.22-23）であり、それはギーグリッヒの心理療法における夢へのアプローチに基づくものである。そのアプローチとは「夢の世界の中に入り、その世界にもう一度包まれてみて、内側からその意味を明らかにしよう」（p.21）とするものである。書き手がそうであるように、読み手もまた、「そのイメージ、物語の中に入っていないといけない」（p.21）。そうすることでそこにはじめて「未知のものからまったく新しいインパクト」、**「心理学的な意味とインパクト」**がもたらされる（pp.22-23）。それはつまり、「私」が「物語」を解釈するのではなく、「私」を生み出し「私」を包括するところの「物語」を「私」が生きているというありようだろう。そしてそこを生きる中で浮かび上がり、また対峙しなければならないのは、先に述べた「暗闇」ということになる。それは「傷つきや呪われ」を伴うものであり、「物語」を生きているということが、必然的にそこに対峙するという営みであるならば、それ自体が、「傷つきと呪われとしてのセラピスト」のありように重なるものとなるだろう。そして村上がついに「物語」を潜り抜けることによる「回復」について述べているように、そのありようは「回復」にも通じるものであると考えることができるだろう。

⁵ 「（歴史が）吹き込んでくる」とは、村上（2010a）における表現であり、彼のいう「歴史」を端的に言い当てたものだと思う。「堅い石の壁を抜けて、いまいる場所から別の空間に行ってしまうこと、また逆にノモンハンの暴力の風さえ、その壁を抜けてこちらに吹き込んでくるということ、隔てられているように見える世界も、実は隔てられてないんだということ、それがいちばん書きたかったことです」。またこの「歴史」について、村上（1995）では、「僕のやりたかったことは、歴史というものを、ここにある、この僕らの世界にそのまま、それごとひっぱりこんでくることだったんです。血なまぐさいものは

血なまぐさいままに、わけのわからないものはわけのわからないままに」(太字、村上)と、いわば現代にそのまま通じ、そこに吹き込み、我々に作用を及ぼすものとしての「歴史」が示唆されている。

⁶ レヴィナスのいう自同性 (l'identité) とエリクソンの同一性 (identity) の重なりと異なりを考察することは興味深いテーマだと思われるが、今後の機会に譲りたい。ただ少しばかり述べるとするならば、まず「自同性」は、レヴィナスによれば、他者を取り込むという否定的概念であり、それは明け渡されるべきものとして位置付けられる。いわば自同性を過ぎ越した先に、「主体」やその意味が析出すると言えるのである。一方、同一性 (identity) は、それを獲得する方向にエリクソンが議論しているかと言われれば、けっしてそういうわけではない。その深淵なアイデンティティ論に取り組みられるとき、レヴィナスのいう「自同性」にも通じる側面が見出されうると筆者は考えている。

⁷ ブリンツラー (1951/1981) には、十字架という死刑が当時の人々にいかに認識されていたかがまとめて取り上げられている。「十字架刑という言葉すら、ローマ市民たる者らの身体から、というのみならず、彼らの考え、彼らの目、彼らに耳からも遠く離れてあるべきだ」—かつてこう叫んだのは、ローマ最大の雄弁家、マルクス・トゥリウス・キケロである。十字架刑が、人間の残酷さが思いついた最も戦慄すべき処刑法に教えられるということについては、すでに古代人の意見も一致していた。同じキケロは別の場所で、十字架刑を「もっとも残酷でおそろしい死に方」と呼んでいる。タキトゥスは「奴隷の死刑法」と語り、ヨセフスは「あらゆる死刑の中でも最もみじめな死刑」と言い、またローマの法律家であるカリストラトスは、それを「極刑」—それに匹敵する刑といえば、生きた身体のままに火に焼かれることしかありえないような—と呼んでいる」(p.356)。

⁸ 「贖罪思想」に対する疑義としては、青野 (1989, 2006, 2016)、大貫 (2003) などを参照されたい。

⁹ マルコにおいて「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになられたのですか」(15:34)と描かれたイエスの最期の言葉は、ルカにおいて、「父よ、わたしの霊を御手にゆだねます」(23:46)に、さらにヨハネにおいて、「成し遂げられた」(19:30)と、いわば「理不尽で説明しえない殺害」から、「(人々の)救済として引き受けられた殉死」というニュアンスを帯びていくようになる。

¹⁰ マルコによる福音書の16章9節以降は、後世に付け加えられた復活顕現物語である。新共同訳聖書においては、9節以降を「後世の加筆と見られているが年代体に古く重要な個所」として[]で括っている。

¹¹ 田川 (1980)、特に第6章(10)を参照のこと。

¹² Seelsorge は「牧会」という訳語が充てられてきたが、メラー (1994/2000) の「日本語版のためのまえがき」において訳者の加藤は、「ただひとりのひとの魂(こころ)に集中して配慮することを意味する」このドイツ語に対して、「牧会」は「集団、共同体をめぐる配慮が中心になっており、厳密にはドイツ語には対応しない」として、「牧会」の他、「こころのみとり」、「魂への配慮」などの訳語を提示している。

¹³ 「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿は、イエス以前の旧約の世界においてもメシアの姿として描かれてきたといえる。その中でイザヤ書53章に描かれるメシアは、「傷つきと呪われ」としてのイエスのイメージの源流と考えることができる。

¹⁴ 本書はイエス以降、パウロから第二次世界大戦後の牧会者に至るまでのキリスト教の歴史の中から63人の「ゼールゾルガー」を取り上げた浩瀚な著作で、ドイツ語版においては全3巻、日本語訳においては全12巻に及ぶ。ただそうであってもキリスト教二千年の歴史をかながみるならばやはり、イエス以降の「ゼールゾルガー」の水脈の中から限られた「点」を取り上げたものであることには違いないだろう。なお原題 *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*。(個々のポートレートを通じた魂への配慮の歴史)からうかがえるように、本書が「魂への配慮の歴史」に通底するゼールゾルガーないしセラピストの姿を浮かび上がらせることに注視しているというよりは、むしろ個々のポートレートを紹介しつつ描きながら、そのような読みを可能にする文献として提供されているように思われる。

¹⁵ 補章 研究史1「傷ついた治療者」(pp.338-344)には、ユング派における「傷ついた治療者」の論及の系譜が紹介されている。

¹⁶ IX章、治療物語の定番—「傷ついた治療者」(pp.167-190)を参照。なお本書[付]2において、「傷ついたヒーラー」の代表的神話として、「復活のキリスト」が取り上げられている。

¹⁷ *Homo patiens* や *patient*, それに *passion* (受難) など、ラテン語の語幹「*pati-*」が描き出す人間像は、本稿の主題にも大きな示唆になる。エリクソンは『青年ルター』において、「*a religious attitude* (*patienthood*)」という表現を用い、この概念に宗教性を絡めている。「*pati-*」にまつわる言語群とそれの描き出す人間像については、今後改めて論じる機会を持ちたい。

¹⁸ 本稿ではアメリカにおける牧会カウンセリングの系譜を追い、ヨーロッパにおけるそれについては扱っていないが、その理由としては「ヨーロッパでは、米国教界の牧会が心理学とカウンセリングとに過度に傾倒している、として伝統的な牧会スタイルを重んじてきた」(赤坂, 2002)ことがある。ただヨーロッパにおいても、「戦後大きく変化し、心理学、精神病理学、アメリカ的なカウンセリング理論などの影響

を強く受けている。ほとんど支配的とも言える」状況があるという（ポーレン（1990/1998），加藤による「訳者解説」）。加藤によればこの流れに対する、「神学的な批判，問題提起」として，トゥルアイゼン（Thurneysen, E.）からポーレン（Bohren, R.）に連なる系譜を挙げることができる。この系譜の中に本稿でいう「傷つきと呪われとしてのセラピスト」を見出すことができると思われるが，これらはセラピーというよりは，牧会学の領域に深く関わっているため，本稿ではここで触れるにとどめる。

¹⁹ 本書の裏表紙には、「宗教心理学研究における，ウィリアム・ジェームズ以来の最も重要な貢献」などと推されている。

²⁰ 西垣（2000），三永・斎藤・平山・深田（2002），赤坂（2002）による。

²¹ 本書，「訳者によるあとがき」より

²² このことの譬えとして，ナウエンはあるタルムードを取り上げる。ここでメシアは町の門の所で，傷に蔽われたたくさんの貧しい人々の中にいる。そのメシアを見分けるのは，彼が包帯をすべていっぺんに解いて巻き直すことはせず，傷ひとつひとつに対して包帯を解きそして巻き直している姿を見つけることができることと告げられる。これは人々と同様に傷を負いながら，その傷を注意深く包みつつ，さらに人々に必要とされたときにすぐに動き出すことができるように備えている姿として一包帯をいちどきにすべて解いてしまっただけは求められたときにすぐに動き出すことができない一，「傷ついた癒し人」のありようを伝えるものとして描かれている。

²³ 例えば土居（2001）の「病いの話」における「悪霊の問題」の項（pp.66-70）など。ただ土居においては，それを集団的，歴史的状況という文脈から捉えることは管見の限り見出せない。そのような視点から本稿では第4章において，土居が「妬み」という言葉によって捉えていったような事態を，イエスを取り巻いた状況に見つけつつ，それを「コンステレーション」という概念から考究していく。つまり，臨床場面におけるセラピストの蒙る危機は，決してセラピーでの関係に収斂するというものではなく，それはその背後に遍く広がる集団状況にまで及びつつ作用しあうものであるということ，またここでいう「妬み」は，「妬み」を抱く本人ならびにそこに直接関わる人々や社会というだけではなく，そこに歴史を通して蓄積されていった歴史的状況を踏まえる必要があるということである。このような文脈から「妬み」を考えるとときに，土居に関して一つ興味深いエピソードを見つけたのでここで紹介しておく（藤山・松木・細澤，2013，pp.8-9）。ここで藤山は，東大精神科教授時代の土居について，「外来医局」からも「（入院）病棟（医局）」からも「総すかん」だったこと，自身にも土居については悪いことしか伝わってこなかったことが語られる。その土居から，藤山はあるときに発表したケースについて葉書をもらう。そこには「患者と一生懸命やると周囲の人との関係が悪くなるから気を付けろ」と書いてあったという。このエピソードはそこでこれ以上深められてはいないが，このことは，ここで論じている「傷つきと呪われとしてのセラピスト」の姿を思わせるものであるし，またそのありようがセラピーの場面ということだけに収斂するのではなく，それを取り巻く集団状況にまで及び作用しあうものであること，そのような洞察を土居が伝えていることを示すエピソードと考えることができるように思われる。

²⁴ 土居が「妬み」を取り上げるようになったのは，1994年に起きた中学生（大河内清輝さん）のいじめによる自殺を契機にしているといえる。また「妬み」に関する一連の論述の中に，「山形マット死事件」（1993）や「黒磯女性教師刺殺事件」（1998）など，いずれも中学生による事件が取り上げられている。

²⁵ 土居（1990）第10章「キリスト教と私」を通して，土居の信仰遍歴をうかがうことができる。

²⁶ 熊倉（2000）はこの点について次のように述べる。「信仰，母，闘い，まさしく，彼は極限の精神状況を体験したのだろう。…土居の思索の構造を一言でいえば，依存と権威，「甘え」と「自分」という基本的な構図，及び，その背後の信仰問題である。その総てが，この時期に，明確に在る。彼自身は，当時の体験について，ほとんど語っていない。語ることもすら困難な体験なのだろう」（pp.297-298）。

²⁷ 芝田（2017）にその指摘がある。「彼の提唱する心理療法は，強制収容所の体験を経てはじめて確立されたと思っている人も少なくない…しかし彼の心理療法は，実質的には強制収容所の体験以前にすでに確立していた，と言って差し支えない」。

²⁸ ベッテルハイムについては，現代における強い批判も含め，改めてその人と仕事についてじっくりと向き合うという機会を持ちたい。その必要性和意義は大きいのではないと思われる。

²⁹ とりわけ後期ピオンにおいて描かれる分析家像が，イエスの受難にまつわる一連の言語群を布置しつつなされていることについては，脚注45を参照されたい。

³⁰ 森（2005）『埋葬と亡霊—トラウマ概念の再吟味』

³¹ 以下の解釈学の系譜としては，グロンダン（2006/2018）も参照した。ディルタイ，ハイデガー，ブルトマン，ガダマー，リクールの順に系譜を提示したことについても本書に倣った。

³² ディルタイ（1894/2003）和書 p.643

³³ ここで Woraufhin は，「何に基づきどこに向って」（1950/1981，p.286）を表す概念として用いられている。また「（解釈の）Woraufhin は人間的なものとは何かということをも自分の存在と連関させて問うことによって与えられていることがありうる」（Bultmann，1950/1981，p.300，傍点 Bultmann）とい

う。Worauffin は、そもそもハイデガーの『存在と時間』における最重要概念であった。細川 (2006) はこれを、存在者と存在との関係において、「存在は「存在者がそのつどすでにそれに向けて理解されているそれ (worauffin)」」、つまり worauffin を「理解の視がそれへと向かい、そこから存在者を理解する視点」、また端的に「それに向けてのそれ」とする。そこから worauffin の概念をさしあたり「それを成り立たせている本質へと向けられる、それからの視点や志向」と理解しておく。そのように考えるならば、解釈という営みが、「私」がより本質的に「私」になっていくための人間の本質的な営みであるという理解にも通じると思われる。

³⁴ このランボーの手紙は小林 (1961) による訳を用いた。

³⁵ ここでいう「人間的」の意味合いはまた、第 1 章第 2 節 (1) で「人間学的」の意味合いを論じたものと重なる。

³⁶ 中井 (2009) はギンズブルグ (Ginsburg, C) 『神話・寓意・徴候』(1986/1988) における「徴候」の概念を取り上げながら、統合失調症 (特に発病時) における「徴候的認識」の先鋭化、過敏化、あるいは誤作動について、それがサリヴァン (Sullivan, H, S) の「アンテナ感覚 (alertness)」にもつながる概念として論じている。それは不安があるときや過去の経験が参照できないいわば危機状態において、「ごく些細な兆候を重大な事態の兆しと見る」、「アンテナが過敏すぎるようになって、ホワイトノイズ (まったくでたらめな雑音) を意味のあるものと捉え」るなど、「徴候的認識がぐっと前に出て」くるような様態である。

³⁷ 『死に至る病』

³⁸ 『言葉と物』

³⁹ 『精神分析の倫理』、『エクリ』など。

⁴⁰ ランボー「太陽と肉体」石澤誠一訳 (石澤 (1996) 『翻訳としての人間』 p.268)

⁴¹ フロイト (1926/2010)。ここでフロイトは主体の発生を描きながら、その特質や置かれた状況を「寄る辺ない (hilflos)」という言葉によって象徴させている。

⁴² 「私」の輪郭を持ち得ないままに潰えるありようはたとえば古事記において、「水蛭子」として表現されている。

⁴³ 母親は「私」をはっきりと見、認識する一方、「私」は母親をおぼろげにしか見ることができず、認識できないという非対称性は、のちに論じる神と人との関係においても同様であり、「信じること」の原初的契機を表す重要な場面である。パウロ文書においては以下のように表現される。「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。ただそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる」(コリント I 13:12)。

⁴⁴ ここでマーラーが描いているのは出生後の新生児の心理であり、「私」の発生の場面とは異なるのではないと思われる向きもあるから、この点について触れておこう。マーラーは「乳児の生物的誕生と、個体の心理的誕生は時間的に一致していない」(和書, p.10) という。つまり人間においては、生物学的誕生という出来事を、その後「ゆっくりと展開する過程」として、「精神的」にめぐってゆくのである (和書, p.10)。ゆえにそれらは「私」の発生を描くものとしてパラレルなものと考えられるだろう。

⁴⁵ ビオン (1970/2002) は O を、「究極的现实・絶対的真実・神性・無限なるもの・物自体」(p.220) を指し示す記号として導入している。また O を表象するためにビオンはミルトン (Milton, J.) の『失楽園』の一編を引用する—「暗く深い海からせり上がる世界は、空虚で形なき無限から勝ち取られた」。ここで O は「暗く深い海」であり、「空虚で形なき無限」である。そしてそれは K (knowing の頭文字—松木 (2009) によればそれは「情緒体験的に知ること」(p.95)) によって、「せり上がる世界」として「勝ち取られ」る。つまり O と K との関係は、「もの (das ding)」と「ことば」の関係であるとさしあたり考えることができる。O は「分析家」がそれになること (「O になること」)、「一致すること

(atonement)」が目指されるありようであり、その次元である。ビオンの有名なテーゼである「記憶なく、欲望なく、理解なく」(1970/2002, p.329) はここに関係している。つまり分析状況における分析家の「記憶」や「欲望」、「理解」とは K の領域における営みである。ただそのありようは O につながるものではない。むしろそれらは O を隠蔽してしまう。むしろ分析家が O に関わるのに求められるありようは「faith (F)」であるとビオンはいう。それは O—「究極的な現実と真実すなわち未知のもの・不可知のもの・「形のない無限」が存在するということ」(p.226)—への「信」である (さしあたりここでは「faith」を「信」と訳出する)。つまり分析という営みを司る分析家は、O に対する「信」なしに分析を分析たらしめることはできないということである。そしてそのような分析家のありようを言い表すために、ビオンは「atonement」という語を用いる。それは一般に「贖罪」の意を持つが、ビオンはそれを「at-one-ment」として「(O と) 一致すること」として用いている。またこれに重なるありようを指し示す語として、「passion」が用いられることもある (ビオン, 1965/2002, pp.129-130, 松木, 2009,

pp.184-185—「O になること」の動因のひとつは…パッション passion…とピオンが表現しているものかもしれません)。すでに明らかだと思われるが、ここにはイエスにまつわる言語群が布置されている。つまり O はまさに神（「神性」）にも重なるものである。また atonement と passion は、ともに受難のイエスを言い表す語としても用いられる（Atonement は「イエスの十字架の死を通じた贖罪」、Passion は「イエスの十字架上の受難」を意味する）。そしてそのようなありようをピオンは他ならぬ分析家に求めているのである。

実際この言語的布置が示すように、ピオン（1970/2002）は分析家を含めこのようなありようを生きる存在に、「神秘家（Mystic）」という語をあてがうとともに、そこにたびたびイエスを取り上げている。そしてそこで彼の重要概念である「コンテイナー」と「コンテインド」という観点から「神秘家」をめぐる集団状況を描きつつ、またそれが一人のパーソナリティにおける心的状況を描くものでもあり、さらにセラピーを生きる分析家のありようを描くものとしても用いられている。そもそもピオンは『集団の経験』（1961/2016）において、精神分析的集団力動を描いたのであって、ここで取り上げられるイエスに関わる言語的布置は、その発展的考察と考えることもできるように思われる。そしてそれはまさに本稿第4章の議論、つまり「コンステレーション」という概念によって論じたイエスを取り巻く集団的歴史的状况とそれに対するイエスの洞察とそれを引き受けるありようにも関わると考えられる。以上のように、ピオンには受難のイエスをめぐる言語的布置をもって分析家のありようや分析という営みを論じていること、またそれは第4章で描かれるイエスをめぐる集団的歴史の力動にも関わると思われること、さらにそれがここで論じている「信じること」についての議論にもつながりうるということについては、今後の課題としてここではその示唆に留めておく。

46 千葉訳による。

47 「イザナギ・イザナミ神話」については、北山（2007, 2010, 2014 など）によって「見るなの禁止（prohibition against looking）」として精神分析の観点から考察されていることは知られるところである（北山, 2007, pp.278-294, 2010, pp.101-159, 2014, pp.268-269 など）。これは本稿で取り上げた「国生み」の後に引き続く部分であって、イザナミの死後の「黄泉の国」における出来事である。なおこの部分を通して北山は、母に対して抱く子の幻滅や罪悪感、母子の幻想の一体感からの分離、その防衛としての「見るなの禁止」というタブー、といったテーマを論じている。

48 「信」を用いたのは、後述の千葉（2018）をはじめ田川（2007, 2008, 2009）、太田（2007）を参照した。

49 ブランケンブルクはこのことについて、カールハインツ・Zなる分裂病患者の以下の手紙を取り上げていいる。「あなたの安心感とか気楽さとか幸せといったものは、本当はあなたがほとんど気づいていない

^{エトワッス}
「何か」のおかげなのです。この「何か」があってはじめて、気楽な気持ちとかなんとなくがもてるのです。これこそ大前提なのです。この正体のわからない「何か」は、意識化に対して頑固なまでに身を守り、執拗に抵抗するように思われます。そしてこのことにはそれなりの深いわけがあるのです……。」（和書 p.104）

50 千葉（2018）上巻 p.611「そして pistis は「証明（proof）」の共通の述語となった」という

J.B.Lightfoot（1910）からの引用が示されている。

51 「信じること」が人において、また人と人との関係において完結するものではなく、それらを包括しつつ「神」のもとにおいて根拠づけられなければならないという点について、1957年に行われたブーバーとロジャーズの対談（1997/2007）には大きな示唆があると思われるので、ここで取り上げておく。

対談の中でブーバーは「信頼」について以下のように述べる（ここでは間投詞や相槌、表現の繰り返しの類は省略して示す。数字は翻訳書に示された発言番号）。「生というものが彼にとっては基盤を喪失しているのです。彼は堅い大地を踏みしめることができません。彼はいわば、空中に浮いている状態です。では、彼は何を望んでいるのでしょうか。彼が望んでいるのは、たんに、人が誰かを信頼できるというような意味で、信頼できる存在を持つということだけではありません。むしろ、彼が望んでいるのは、彼に確信を与えてくれる存在、「そこに大地がある。そこに存在があるのだ。世界は、喪失や墮落、破壊へと運命づけられているのではない、世界は救われうるのだ。まさにこの信頼があるからこそ、私は救われうるのだ」という確信を与えてくれるような存在なのです」（116、傍点はブーバーが発言において強調した箇所）に付せられたもの）。

ここでブーバーの言う「基盤」、「踏みしめること」のできる「堅い大地」とは、いわば人に土台を与えかつ包括するところの「信」の圏域、これまで議論して浮かび上がらせてきた「信じること」にも通じる空間的なイメージを持っているといえるだろう。そしてそのような存在が「ある」と感じられ、そしてそのような存在に包括され、守られていると感じられるからこそ、「私は救われうる」という確信—つまり「信頼」—をわが身に携えることができるというのが、ここでブーバーの言わんとしていることだろう。なお、ここでブーバーの強調する「ある」は、旧約聖書の神ヤハウェを踏まえたものであると考えられる。神はモーセに「わたしはある。わたしはあるというものだ」（出エジプト 3:14）と自らを示す。そ

の「神」がいかなる存在であるかという考察には立ち入らないが、「世界は救われうる」ものとして、つまり「信」の圏域として「ある」こと、そしてそのもとにおいて「私」という存在は「ある」ということ、そしてそれらすべてを司る存在として「神」は「ある」、つまり「ある」ということにおいて、それらを嘉しつつ成り立たせる存在としての「神」と捉えておく。

一方ロジャーズは、ブーバーのこの発言に対して直接的な応答は試みていない。この点について、監訳者あとがきにおいて山田は、「ロジャーズはそれを人間性の範囲内で考えているのに対して、ブーバーは宗教的な超越性の契機を含めて考えているように思われる」とし、「この問題は本来的に宗教や哲学領域に属するものであって、単なる人間関係における「受容」ということだけでは決着のつかない問題であろう」と述べる (pp.257-258)。そしてそこに「宗教哲学者と心理学者の対話の難しさ、あるいは存在性（ないし超越性）の立場と人間性（ないし内在性）の立場の対話の難しさ」(p.258)の問題があると考えられる。ただし、ロジャーズの言う「受容」が人間（関係）に限定されたものであり、その語るところの「信頼」についても人間（関係）に限定されたものであると即断することはできないだろう（少なくとも人間（関係）に「焦点を当てたもの」とは言えるだろうが）。ブーバーの言う「確認」とは、この対談においては、相手の今ここにおける現実ということだけではなく、「生成するように創造されている」ありよう、言い換えるならそこに萌芽されている「生成するべく予定されていること」までをも含め見て取っていくという概念である (112)。それはまさに、時間、空間、存在を越えた眼差しを持って、目の前の他者に関係するということを言い表したものであると思われる。そうであるならばこの「確認」という概念は、当然、人間を人間に限定して見ることなく、そこに「神」への連なりをも見て取っていく概念にもなる。そしてこの「確認」の概念に対置して触れられるロジャーズの「受容」についても、まさに「確認」において言われているような超越的要素が想定されていないとはいえないように思われる。ロジャーズはブーバーの「確認」について、「私が受容ということ考えている経験の性質と、とてもよく似ているように思います」と述べたうえで、それは「一人の人間を受容することによって、同時に彼の可能性をも受容している」ことであると述べる (115、傍点はロジャーズが発言において強調した箇所につけさせたもの)。そしてそのような受容は「生命そのものが前進する動的過程」(115)を促していくものであるという。それは決して人の手によって他者の「信頼」を形成することができるということではなく、人（セラピスト）による「受容」が、人（クライアント）が「信頼」を携えるそのような契機となりうると理解すべきだろう。つまりロジャーズにおいても、決して「信頼」を人間（関係）に限定して考えているわけではなく、それを成り立たせる「何か」を想定していると考えられる。ちなみにここでロジャーズが用いている表現で言えば、それは「生命」ということになるだろう。現実現生の人間という限定を超えた「生命」というものの本然を、ロジャーズは想定しているように思われるのである。そうであるならば、ブーバーとロジャーズを対立的に捉えるというよりは、むしろ焦点の違いとして捉えることが妥当だと思われつつ、また同時にその対話の難しさにも思い至るのである。

⁵² この点は加藤、田川、千葉のいずれにおいても指摘されるところである。加藤 (2013) は *πίστις* がそもそもキリスト教に特有なニュアンスを持った用語ではなく、本来「信じること」や「信頼」というごく当たり前に用いられる語であることを、また田川 (2007) は、*πίστις* がマルティン・ルター以来の伝統に起因して「信仰」(Glaube) と訳されることになったものの、人間の持つ「信仰」の意味になることはむしろ少なく、原意からずれる恐れのあることを指摘する。また千葉 (2018) は *πίστις* が神、イエス・キリスト、ナザレのイエス、人間のいずれにおいても用いられ、それらによる言語的宇宙空間を構成するものとして *πίστις* を定義づけていく (詳細は千葉 (2018) 下巻 pp.422-426 「「ピスティス」とその訳語について」を参照)。

⁵³ 田川 (2007) p.166。脚注 52 を参照。

⁵⁴ 太田 (2007) は言う、「これらの「ピスティス」は、信じる人間、信じられるキリスト、および両者の関係を創出する宣教の言葉を本質的要素として暗黙に含みもつ一定の恵みの現実を指し示している。この現実には、従来の訳語である「信仰」によっては適切に言い表すことができない。これにはむしろ漢字の「信」一字を用いるべきである。」(p.91)

⁵⁵ ローマ書 3 章 21-26 節全体の千葉訳は以下の通り。「神の義はイエス・キリストの信を媒介にして信じる者すべてに明らかにされてしまっている。というのも、[神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信の]分離はないからである。なぜ [分離なき] かといえ、あらゆる者は罪を犯したそして神の栄光を受けるに足らず、キリスト・イエスにおける贖いを媒介にしてご自身の恩恵により贈りものとして義を受け取る者たちなのであって、その彼を神は、それ以前に生じた諸々の罪の神の忍耐における見逃し故に、ご自身の義の知らしめに至るべく、イエスの信に基づく者を義とすることによってもまたご自身が義であることへと至る今という好機において、ご自身の義の知らしめに向けて、その信を媒介にして彼の血における [ご自身の] 現臨の座として差し出したからである。」

⁵⁶ 「1914 年 8 月 1 日にヨーロッパで起ったことを解明するのに、第一次世界大戦を惹き起した原因や契機を歴史的に説明しても、公式の宣戦布告の背後にある動機や意図を分析してみても役には立たない。破

局が放った鋭い閃光 (Schlaglicht) にわれわれはまだ今日でも目がくらんでいて、事件の輪郭を見定めて描くことさえ容易ではない。だがいずれにせよその閃光がわれわれの持つ唯一の光であり、あらゆる事件が歴史の出来事の相互関係に光を投げかけてくれるように、その閃光はそれ自体だけでなくそれ自らの過去とそれにすぐ続く未来をも照らし出している」(『全体主義の起原』2, 和書, p.235)。

⁵⁷ この点については、アガンベン (Agamben, G.) の「インファンティア (infanzia)」の概念が理解の助けになると思われる。インファンティアとは、「人間はすでにそこに存在していたが、言語活動はいまだ存在していなかったというような時点」(Agamben, 1978/2007, p.85) のことを指す。

⁵⁸ この箇所は、河合隼雄 (2013) における、河合俊雄による「はじめに」及び「解説」から引用した。

⁵⁹ 「コンステレーション」の語の定義やその系譜について明確にしていくためには、ユングや河合隼雄にさかのぼる必要があると思われるが、まずこの概念はいわゆる操作的定義にはなじみにくい性質を持っていると思われる。実際、ユングにおいてもまた河合隼雄においても、それはむしろ緩やかに定義されながらも、そこにさまざまな考えを取り込み深化していく過程で、いわばコンステレーションという一つのものの見方、世界観、言語的宇宙といったものの輪郭が浮かび上がらされてきたといえる。

ユングにおける「コンステレーション」の系譜については、河合 (2013, pp.14-20) に譲るとして、ここではユング (1955/1976) における、「元型 (archetype)」や「共時性 (synchronicity)」との関連における「コンステレーション」について触れておきたい。それはユングが、まさに「コンステレーション」の重要な要素としての「非因果的連関」についてここで詳細に言述しているためである。ここでユングは、「もっとも規則的に元型を布置 (constellation) するのはこの種の状況である」(p.32) と言う。「この種の状況」とは「治療が行き詰っていて難局打開のどんな方途もない」ような状況のことで、そのようなときに、クライアントの夢やクライアントを取り囲む外的状況に、因果的な結びつきを見出すことはできないものの、「意味のある連結 (meaningful cross-connection)」(p.13)、「共時性」といった一つの座が浮かび上がってくる。そしてそれはいわば元型的な状況、あるいは元型が配置したような状況である。そしてそのような状況が (あるいはセラピストがそのような状況を見出すことが)、治療的契機になりうる (言うまでもなくそれは治療的危機でもある)。いわばそれはクライアントの内界と外界、そこで生じる偶然や不測の事態ということも含めて、そこに因果律を超えたひとつの「意味のある連結」やその連結の作り出す「コンステレーション」を見出しつつ、それを生み出し配すところの「元型」の働きを、セラピストが読み取っていくことの治療的意義を論じていると考えることができる。ユングは「易」を取り上げながらそれを、「場全体を掴む直観の技法」(p.46, 傍点ユング)、また「場を全体として掴み、そのようにして陰陽の織り成す宇宙的背景に細部を配置する最古の方法」(p.47) としているが、「易」それ自体は不問にしつつも) ここにユングにおける「コンステレーション」というものの見方が顕著に表れていると考えることはできるだろう。

河合隼雄においてもユングを引き継ぎながら、「コンステレーション」を「原因と結果とを結びつけるのではなく、いろいろな事柄の全体像を把握すること」(河合, 1986, p.184)、あるいは「ある人の内的な状態と、それを取り巻く外的な状態との間に対応関係があり、そしてそのような「内的、外的事象があるまとまりのあるイメージを形成している」(河合, 1991, p.94) こととひとまず捉えられる。その上でさらに河合 (2013) においては「コンステレーション」は、セラピストのありように根本的に関わる概念として強調されているように思われる。つまりセラピストとは、「自己実現の過程をコンステレートする」(p.20) ないし「そういうコンステレーションが非常に起こりやすい状況に持っていく」(p.40) 存在として、セラピストがクライアントとの関係にコミットメントするそのありようとして位置づけられているのである (第4章においてイエスを「コンステレーションを担う存在」として描いていったことはここからの示唆が大きい)。そこではセラピストもこのコンステレーションの座の中に深く入り込んでいる。そして (非因果的な結びつきによって) ここでお互いに深く関係しあっている。「現象の中に私が入っているんです。私が入っているということは、全体がお互いに不思議な関係を持っていることだ」(p.34)。ここでいう「現象」とは、本稿で取り上げた「存在」(河合) に重なる概念である。ここで河合は不登校の例を取り上げながら、それはその子の問題ということだけではなく、そこに「どういうことがコンステレートしているのか、その家に、その社会に」(p.35) という見方を要請していく。そしてさらに河合 (1991) において、それはセラピスト自身の、またひいては日本社会全体に作用する「母なるもの」との対峙という問題にも関係するテーマとして捉えられる。ここで河合は、自身の「母なるもの」との戦いを取り上げている。そしてそれはいわば、日本社会が直面している「グレートマザー」という元型の疼きに関わる問題でもあった。そしてそのようなものの見方に開かれるとき、セラピストは不登校の子と、「共通の敵に対して共同で戦っているような感じ」(p.100) になる。それはコンステレーションという座において結ばれた (クライアントとセラピスト、そして社会全体との間にできる) 共同性であり、それゆえ、「コンステレーションという考え方をしますと、全人間、全人的なかかわりをしたくなる」(河合, 2013, p.35) のである。それはむしろ、このものの見方に降り立つときには、セラピストはクライアントの抱える問題の奥に広がる、自身もまたそこに深く関係するところの普遍的な問題に対して、自ら「全人間的、全人的なかかわり」をせざるを得なくなるということであろう。つまり河合にとってコンステレー

ションとは、まさにセラピストがセラピーにコミットメントするありようがいかなるものであるかを伝えるものとして、セラピストがそれを読み取りつつ、またその座の中にセラピストも深く関係させつつ生きることであり、そこに（たとえば母なるものとの戦いといったような）深处において通底する共通の意味を見出していくということにつながる。なおここでコンステレーションと「物語」との関連について触れておこなうならば、河合は「これ（コンステレーション）を展開していくと物語になる。そして、物語るということによってこそ、コンステレーションは非常にうまくみんなに伝えられるのではないか」（pp.48-49）と述べる。このことは、セラピーにおける、「私」にとっての意味を見出していく営み、また第2章における「ことばを見出していく営み」といったことにつながるものの見方であることを指摘しておきたい。

その上で本稿においては、ユング、河合隼雄の「コンステレーション」に大きな教示を得つつ、それをイエスを中心とした福音書の全体状況を読み取るものの見方とする。とりわけここでは、「済んでいないものの疼き」、「過去からのノック」といった歴史的視点が強調されつつ、その「今ここ」における「非因果的連関」としての作用が考察される。そしてこのコンステレーションを洞察し、そこを生きるイエスのありように、現代におけるセラピストへの示唆を見出していくというのが、本稿に通底する視点であるといえる。

⁶⁰ 田川（2008）によれば、「ホサナ」とは「我らを救い給え」という意味のヘブライ語が、「祭りの時その他で神を賛美する時に言う意味のない符牒のような語」として使われるようになったものとされる。

⁶¹ ただしこの箇所は後世の加筆であるとして、新共同訳聖書では [] で括られている。

⁶² 「律法学者たちとファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。預言者の墓を建てたり、正しい人の記念碑を飾ったりしているからだ。そして『もし先祖の時代に生きていても、預言者の血を流す側にはつかなかったであろう』などと言う。こうして、自分が預言者を殺した者たちの子孫であることを、自ら証明している。先祖が始めた悪事の仕上げをしたらどうだ」（マタイ 23:29-31）、「あなたたちは不幸だ。自分の先祖が殺した預言者たちの墓を建てているからだ。こうして、あなたたちは先祖の仕業の証人となり、それに賛成している。先祖は殺し、あなたたちは墓を建てているからである」（ルカ 11:47-48）。

⁶³ この箇所は田川（2008）において、「汝らは上塗りした墓のようなものだ。外側は美しげだが、内側は死人の骨やあらゆる汚れで満ちている」とされており、ここで論じている状況を言い得ている。

⁶⁴ 田川（2008）においてこの箇所は、ここで用いられているギリシャ語 *apechei*（離れている、遠くある）を踏まえ、「[目標は] 遠い」と訳されている。

⁶⁵ その一つの例として、ルカには「シロアムの塔」の事故が記されている（13:4）。この記述によれば、この塔の倒壊で死んだ「18人」は、その人たち自身の罪深さのためと理解されているきらいがある。ここではそれに対するイエスの異議申し立てがある。ただしこのような異議申し立ては、「罪深さのため」ということで納まりを見せていた社会秩序に対する攪乱をもたらすものにもなる。

⁶⁶ 福音書以外の資料でイエスが登場するのはわずかであり、その存在が決して大きなものではなかったことがわかれる。史的資料としてはユダヤの観点からフラウィウス・ヨセフスの『ユダヤ古代誌』が、またローマの視点からコルネリウス・タキトゥスの『年代記』があげられる（ただしこれらの史実性も確かなものとはされていない）。

⁶⁷ カルース（1996/2000）のトラウマ論を参照している。原タイトルは「Unclaimed Experience」。「訳者あとがき」において、unclaimed を「引き取り手のない（手荷物）」として、これをトラウマ記憶のメタファーと捉えている（p.205-206）。

⁶⁸ エリクソン, E.H., エリクソン, J.M.（1997）を参照。本書において、「基本的信頼」（本稿では「信じること」と「未来への期待や予期」^{アンティシペイション}）、そして「希望」の連なりを、また「基本的不信」（本稿では「信じることのできなさ」と「未来への期待や予期…の衰退」と「希望」の抱けなさの連なりが論じられており、その連なりを意識して表現した）。

⁶⁹ 本稿は、セラピストが経験する「出会えなさ」、そしてその痛手から「出会い」への道のりを描いていく、そしてその手掛かりとしてイエスとレヴィナス（またその導入として『モモ』）に訊いていくという論筋を持っていることは本文で示したとおりである。この論筋を支える既往文献について、本文に直接用いられていないものも含めてここで取り上げておきたい。イエス及び神学の領域からは、ナウエン（1972/1981）がある。特にその第4章において、役割のなさや孤独に置かれる牧師は、そこに留まりそれを十全に味わうことを通して、それこそが「癒しをもたらす源泉」となりうるという道筋を描いている。また浦河べてるの家（2002）においては（特に第3章）、精神科病棟患者との一切の接触を禁止されたソーシャルワーカーが、その（いわば「出会えなさの痛手」の）経験を通して、彼らの苦しみへと通底していく姿が描かれている。レヴィナスと「出会えなさの痛手」をつなぐリンクとしては、脚注124を参照のこと。また鷺田（2006）は、「待つ」という言葉によって深い思索を展開する臨床哲学の論考であるが、これは本稿でいう「出会えなさ」に重なる。そこには河合隼雄や霜山徳爾といった臨床家に取り上げられているということだけでなく、「待つこと」、「出会えなさ」に置かれたありようがそここに描かれ

ている。たとえば「ひとはその外部にいかにもみずからを開きっぱなしにしておけるか、それが〈待つ〉には賭けられている。ただし、みずからを開いたままにしておくには、閉じることへの警戒以上に、努めが要る」、〈待つ〉は、いまここでの解決を断念したひとに残された乏しい行為であるが、そこにこの世への信頼の最後のひとかけらがなければ、きっと、待つことすらできない」など。

70 エンデ (1973) p.316

71 エンデ (1973) p.317

72 エンデ (1973) p.317

73 エンデ (1973) p.317

74 マルコ 2:2, 並行箇所

75 宣教するイエス—奇跡を起こすイエス、譬えを語るイエス—には、律法学者やファリサイ派などの為政者が伴っている姿が多く描かれている。彼らはイエスを律法的秩序を脅かす者として危険視し、試み、謀ろうとするやりとりが福音書には数多く見られる。

76 ヨハネ 7:12, 7:40-43

77 ヨハネ 7:12, 7:40-43

78 ヨハネ 7:43

79 ヨハネ 6:66

80 ヨハネ 7:3-5

81 ヨハネ 7:1, 11:47-53

82 ヨハネ 9:13-14

83 ヨハネ 9:15-19

84 ヨハネ 9:20-21

85 ヨハネ 9:22

86 ヨハネ 9:34

87 マルコ 6:1-6, 並行箇所

88 マルコ 6:5, 並行箇所

89 以下の「種」の譬えで引用するエレミアス (1966/1969)、ハンター (1971/1982)、大貫 (2003)、またディベリウス (1966/1973) など。

90 マタイ 20:1-15

91 ルカ 10:25-37

92 マタイ 20:3 新共同訳では「何もせずに」。ここは田川訳 (2008) に依拠した。

93 マタイ 20:3, 同 20:7

94 マタイ 20:1

95 マタイ 20:16

96 田川 (1980) pp.206-225

97 この荒井 (2009) の見解の基になっているテキスト (荒井 (1974) 『イエスとその時代』) に対しては、他ならぬ田川 (1980) によって痛切な批判がなされている。一方の文献が他方の文献を批判しているにもかかわらず、本稿の論筋を支える文献として並列的に取り上げていることに疑問を持たれる向きもあるかもしれない。なお荒井 (1974) の記述は以下の通り。「彼らは日雇労働者として辛くも生活を保ったのであったが、ラビ層 (その多くは小市民層と重る)、とりわけパリサイ派の人々から、彼らは「地の民」「罪人」とみなされ、人間として扱われていなかったのである」。本稿では、荒井 (1974) が言うように「日雇労働者」が「地の民」「罪人」とみなされていたか、あるいは荒井 (2009) のように、「その日の仕事にあぶれた者」が「極貧者」として「罪人」とされていたかといったことの真偽を確かめることはしないし、筆者には1世紀のユダヤ社会における律法支配の状況を探る力量などはない。ただし、同じく荒井 (2009) に記されているように (p.29)、「仕事にあぶれた者」が、律法 (やその解釈に基づく細則) を「守ることができなかった、あるいは守ることができない状況に置かれていた」ことは推測されるところだろう。つまり律法 (やその解釈に基づく細則) ないし律法をもとに民衆を支配していた層は、民衆に「神殿税」や「十分の一税」を要求していたのであり、それを支払う能力のない者たちは、律法の教えにもとる、という位置づけに置かれる。またそのような状況に置かれた人々は、律法社会において「タブー視された事柄や領域 (血、毛髪、皮膚、皮革、荒野、海上、外国人) に接触して生活せざるを得なかった」 (p.29) こともまた十分に考えられる (たとえば「徴税人」や「娼婦」など)。そのようなことを考慮に入れたとき、荒井 (1974, 2009) に明確な根拠を探らないまでも、仕事にあぶれること、労働に従事していないことが、律法を遵守できない「罪人」ないしそれに近似した存在としてみなされ得たこと、またそのような人々が、(律法が宗教的、道徳的規範として人々の生活やその内面に強く作用していたことを考えると) そのような状態に対して罪障感を抱いていたと考えることも無理のない推論であろう。そしてそのような論筋においては、決して田川と荒井の見解が対立するものというのではなく、むしろ当時の「仕事にあぶれた者」たちが置かれていた状況や心情を推察していく上では、ともに援用しうる文献であ

ると考えたため、本文において並列的に扱ったことをここで断っておく。

98 宮本（2000） pp.403-419

99 宮本（2000） p.409

100 宮本（2000） p.411

101 宮本（2000） p.413

102 マルコ 4:1-8, 並行箇所

103 マルコ 4:26-29, 並行箇所

104 マルコ 4:30-32, 並行箇所

105 マタイ 13:33, 並行箇所

106 大貫（2003） p.113

107 大貫（2003） p.113

108 大貫（2003） p.113-117

109 エレミアス（1966/1969），和書， p.167

110 ハンター（1971/1982），和書， p.55

111 ハンター（1971/1982），和書， p.68

112 マルコ 3:6, 並行箇所

113 マルコ 3:21-22, 並行箇所

114 マルコ 5:1-17

115 マルコ 6:1-6

116 ヨハネ 6:66

117 ハンター（1971/1982），和書， p.54, p.68

118 マルコ 1:15

119 「福音（τῷ εὐαγγελίῳ）」とは「よき知らせ」と一般に理解されるが、むしろ「イエスがもたらしたものの」、*「イエスが語ったところのもの」*、また「イエスの出来事自体」、*「イエスの存在自身」*を指す（田川 1972）。

120 マタイ 23:5, 並行箇所

121 マルコ 4:12, 並行箇所

122 マルコ 4:13, 並行箇所

123 マルコ 4:4-7, 並行箇所

124 『存在の彼方へ』を出会い／出会えなさという文脈から考える導きとなったのは何よりも岩田

（2007）をはじめ、氏の文献からの恩恵が大きい。また、主体を破壊されたところの「私」、トラウマ、プシコーズとしての「私」が、現実現生にはない「他者」といかに出会うのかということについては、村上（2012）、特に第5章、第6章、終章による示唆が大きい。「レヴィナスは対人関係の欠損のさなかであって、喪失した他者と肯定的に関わる可能性を創設しようとしている」（村上， p.226）

125 熊野（2017）によれば、「アナクロニズム」とは「時間の錯誤，あるいは時間の反転」，私と他者の関わりにおいて言うならば、「私はつねに他者の現在に遅れている。他者と私はけっして時間的現在を共有することがない」というありようのこと（熊野， p.272）

126 「私と連繫することなく私と関わる仕方，彼性はこの仕方を示している」（レヴィナス，和書， p.45）

127 レヴィナス，和書， p.50

128 レヴィナス，和書， p.215

129 レヴィナス，和書， p.49

130 レヴィナス，和書， p.400

131 レヴィナス，和書， p.405

132 レヴィナス，和書， pp.213-214

133 レヴィナス，和書， p.57

134 レヴィナス，和書， p.34

135 田川（1972） pp.53-62「立ちつくす思想」。「絶望的怒りが本物であるためには、「御旨のままに」と言って、不条理の規定を、それ以外にありえないものとして受容していく、その目の透徹さの意味を理解したときです。つまり、逃げ出さないで、目をつぶらないで、絶望の場に立ちつくすということです」。

136 「強制収容所」において、暴力が野獣的なものから、しだいに冷徹で、「計画的かつシステムティック」なものへと移行していったことは、アーレント（1951/1974）の特に第3章「全体的支配」3「強制収容所」を参照。

137 フランクルの「homo patiens」を思い出すならば、痛みを覚えるべきことに痛みを覚えることができないという事態が、人間存在のありようそのものに背く事態であることは理解されるだろう。

138 この部分はアーレントによる Rousset, D. 『Les Jours de Nortre Mert』からの引用である。

139 「忘却の穴」への落とし込み、記憶を奪われること、物語ることの不可能性といった事態は、たとえ

ば『SHOAH』（1985/1997）のシモン・スレブニクという証言者において立ち現れる。「あれ、あれはね、言葉にするわけにはいきませんよ。無理です。だれにも理解は、不可能です。今、考えたって、ぼくにももう、わからなくなっているんですから……」（p.35）。

140 この界域についてアガンベンは次のように言う。「無責任というこの破廉恥な地帯はわたしたちの原初の圏域であり…その圏域では「悪の、恐ろしい、語り得ない、想像もできない凡庸さ」（Adrent）の教えが一分ごとに綴られていくのである」（(Agamben, 1998/2001, pp.22-23)。この圏域（界域）について、彼の「インファンティア（*infanzia*）」の概念を踏まえながら考察していくことは今後の課題である。

141 ヤスパース宛の書簡にも同様の記述を見つけることができる。「アイヒマンは驚どころか、むしろ幽霊さながら…ガラス箱のなかで一刻ごとにいわば実体性を失ってゆきます」（Arendt, 1985/2004, p.238）。

142 これはルカ 23:34「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです」を踏まえていると思われる。

143 「待つこと」についての哲学的考究は、鷺田（2006）に見出すことができる。また河合（1985）の「ひたすら“時”を待つ」（p.207）も、セラピーにおける大局的プロセスを生きるセラピストのありようとして示唆を与えてくれる。

144 『人間の条件』（1958/1994）は、アーレントの著作のタイトルである。

145 アーレント（Arendt, 1951/1974）は、強制収容所において際立ちながら、現代の世界においてもまた、「無」が人々を取り囲んでいるというその対応関係を、例えば以下のように伝える。「強制収容所という実験室の中で人間の無用化の実験をしようとした全体的支配の試みにきわめて精確に対応するのは、人口過密な世界のなか、そしてこの世界そのものの無意味性のなかで現代の大衆が味わう自己の無用性である」。

146 「力」という語の区分については、アーレント（1969/2000）を参照されたい。

147 マルコ 8:31, 9:31, 10:32-34, 並行箇所。

148 このことが他ならぬセラピー場面においてセラピストに求められる姿勢であることが、ピオン（1994/1998）によって以下のように語られているので紹介しておきたい。「戦争においては、敵の目的はあなたがたをひどく恐がらせてきちんと考えられなくすることです。一方あなたがたの目的は、その状況がどんなに逆境で恐ろしいものであろうとも、きちんと考え続けることです」（p.136）。

149 「感情が激しく揺さぶられ、相手のことを見過ごしにはできないという気持ち」（土井, 2003）。ルカ 10:33. 新共同訳ではこれを「憐れに思い」としている。

150 レーヴィ（1963/2010）には、「フルビネク」という「奇妙な名前」を持つ「三歳くらい」の子どもが登場する。その奇妙な名前さえ、時々彼が発するつぶやきをそう聴き取ったためにそのように呼ばれるようになったというだけで、彼の本当の名前を知る者さえいない。彼は強制収容所で誰からも言葉を教えられないことがなかつたので、言葉を話すことはない。ただ「その目は口がきけないという牢獄を打ち破り、意志を解き放ちたいという欲求をほとばしらせていた」。あるときフルビネクは言葉を一言発する。しかし、その周囲には「ヨーロッパのあらゆる言葉をしゃべる代表がそろっていた」にもかかわらず、その意味するところは誰にも分からない。周囲の人々はその言葉に耳を傾けながら、それは彼の本当の名前かもしれないとも、また食べ物や食べるという行為に関するものかもしれないとも推測するが、真相は分からない。そしてその言葉の意味するところの分からないまま、フルビネクは死ぬ。「彼の存在を証言するのは私のこの文章だけである」。ここには、「原初のことば」を聴き取るということが、その他者が存在していたことそれ自体を何よりもまず浮かび上がらせるものであること、またそれが意味以前の界域にありながら、そこから意味を析出させるものであるという、「証言」というものの持つ性質への深い示唆を与えているように思われる。

151 「待つこと」に関する考究は鷺田（2006）を参照されたい。また、「待つ」にまつわる英単語、たとえば *wait* や *hope* といった語が、前置詞 *for* を従えるという点は興味深い。*for* の指し示す先は、不確定、不確か、今ここにおいては分かり得ないもの、といったニュアンスを持つ。それはイエスの「種の譬え」において描かれたありように重なるように思われる（第6章）。

152 本稿で描かれるイエスに関して、ブラジルの教育学者であり、識字教育に尽力しつつ「エンパワーメント」や「意識化」といった概念を提唱したパウロ・フレイレ（Freire, P.）との重なりを指摘して下さったのは教育社会学の松岡広路先生である。ただその両者を重ねてみると、ここで描かれるイエスにはどこか「完全さ」が暗に想定されているのではないかということ、それはひいては心理臨床のセラピストクライアント関係において、セラピストがより「完全」であるべき（あることが望まれる）という援助関係における暗黙の前提に対する指摘であったと筆者は理解した。それは、援助者（ここではセラピスト）はむしろ自らの「不完全さ」を自覚し、そこに開かれているというありようが、本稿においても少し強調されていいのではないかという指摘と捉えられるだろうが、その点について、フレイレのいくつかの論考を取り上げながら、フレイレ、イエス、心理臨床のセラピストとを重ねて考えてみたい。

まずフレイレに見出すことのできる援助者の「不完全さ」とはどのようなものなのだろうか。フレイレ

は識字教育において関わる「被援助者」たちの、抑圧されているという現実「埋没」している状況、つまり「自らが抑圧されているという認識」の欠如に注視する（フレイレ、1968/2018, p.79）。それは、「援助者」たるフレイレと「被援助者」たちとの関係において、例えば「申し訳ないことをしました…わたしら、しゃべりすぎまして。あなたがしゃべるのがいいのです。あなたはものを知っていなさるかただし、わたしは何も知らんのですから」（フレイレ、1992/2001, p.60）といった「被援助者」たちの言葉に現れる。フレイレは、「知」を有する「完全」なる「援助者」から、「無知」なる「不完全」な「被援助者」への援助という文脈を打開し、そこに「対話」や協働の成り立つ関係を見出すべく模索する。そしてそこでの関係は、いわばそれぞれが「不完全」さを有しながら、それゆえに「対話」や協働性にかれるといったありようであるといえる。この文脈の中でフレイレは、「被抑圧者」たちとの間で「質問合戦」を行い、それぞれお互いに無知なことがあることを彼らと確認し合ったというエピソードを挙げる（ibid, pp.62-66）。そしてその対話的關係の中に、「被抑圧者」たちの、抑圧されているという現実「埋没」している状況が浮かび上がらせつつ、それへの自覚への契機を見出そうとしている。それがフレイレのいう「意識化」ということになるが、これは「被援助者」たちの内面に深く棲みつく抑圧者性、つまり抑圧と被抑圧の世界の中で、それ以外のあり方を想像することさえできないままに抑圧状況に甘んじるというありようから、その抑圧状況に対して「被抑圧者」が距離を取りつつ自覚的になっていくことと考えることができる。ここでは「神」さえも、「抑圧者」のロジックによりその抑圧を神の摂理と考え、被抑圧者自らが「神の名のもとに」自らをそこに縛り付けていたのである（ibid, pp.65-66）。

そしてフレイレの目指すところの關係は、援助者—被援助者といった關係のありようではなく、対話的で協働的なものとなる。そしてその対話や協働は、「世界を“引き受ける”」（フレイレ、1968/2018, p.172）ためのものとなる。「世界を引き受ける」とは、対話においてそれぞれが自らについて、また自らの置かれた状況について「意識化」を深めていくこと、つまりそれぞれが自らの「ことば」を得ていくことであるといえる。そしてその対話は、対話するそれぞれが「人間は未完成であり」、「自らが未確定であること」の意識をもっている（ibid, p.162）からこそ求められるものであり、またそれゆえに促進されるものであるといえる。「不完全さ」を有するからこそ、私たちは対話を通して、それぞれが「ことば」を得ていくという営みに参与するのである。そしてそれはこの小さな対話的關係に収斂するのではなく、世界をよりよく変革する力として、つまり「世界を引き受ける」ための基点となる。フレイレの「不完全さ」から、その援助者像をひとまずこのように捉えておく。

その上でイエスについて考えるなら、むしろイエスこそ、徹底した「不完全さ」を生きた存在であると考えられるのではないだろうか。民衆や弟子を求め（マルコ 3:13）、対話を必要としていたのは、むしろイエスの方なのであり、彼らとの対話的關係の中にこそ、我々ははじめてセラピストとしてのイエスを見出すことができるのである。フレイレの文脈で捉えるならば、イエスは弟子や民衆（ときには為政者たち）といった人々との対話的關係の中で、彼ら自らの「ことば」を得ていく「意識化」に参与しつつ、同じくイエスにおいても、世界のありようを洞察する「ことば」を得ていった。それはイエスにおける「意識化」であり、そしてそれは「受難予告」に終結してゆく。イエスは超然とした存在とは程遠く、人々との対話的關係の中であってイエス足りえたと考えることができるのである。

本稿が心理臨床におけるセラピストのありようをイエスを手掛かりに見出していくという試みである以上、そこで見出されるセラピストについても、「不完全」たる存在として捉えられていることは言うまでもない。あるいはそのようなありようにおいてのみ、セラピストはセラピスト足りえるといえるのである。ただ本稿で描かれる「傷つきと呪われとしてのセラピスト」がそのような存在であるとしても、一般に理解されているセラピストのありようはそのようなものとは限らない。なお河合（1991）は、「治療者・クライアント關係」という項の中で、その關係を「共通の敵に対して共同で戦っているような感じ」（p.100）のものとして描いている。それはクライアントにとっても、またセラピストにとっても、それだけではなく今を生きる社会一般の人々にとっても「共通の敵」といえるテーマに、「共同で戦っている」感覺をセラピストは抱くということである。それはまさにフレイレやイエスに見えられたような「不完全な」存在同士として、それゆえに対話的關係の中であって、それぞれ個々個別の存在ではありながら、しかしどこかで普遍共通のテーマに協働的に取り組む者同士として、「ことば」を見出していく営みに参与するセラピストのありようを映し出していると考えられるのではないだろうか。

なお第1章で取り上げた村上春樹の『ねじまき鳥クロニクル』において、「共同の敵に対して共同で戦っているような感じ」、またセラピストの「愚かさ」について非常に興味深いセリフがあるので取り上げておく。主人公岡田トオルの近所に住む「笠原メイ」という不登校の女の子のセリフである。トオルはメイのために何かをしているわけでは決してない。トオルはただ妻を探し出し、取り戻そうとしているだけである。けれどもその営みはどこかでメイのためにも「闘って」くれているような、そしてそれだけではなく「他のいるんな人のためにも闘って」いることなのではないかという感覺を、メイは抱く。それはいわば、上記のような關係性において、クライアントがセラピストに対して、ほとんど意識されないながらもどこかで感じている感覺にも通じるのではないか。そしてそれは「隠された治癒論」と言えるものかもしれない。—「なんていうのかな、あなたのことを見ていると、まるであなたが私のために一生懸命何か

と闘ってくれているんじゃないかという気がするのとときどきあるの。変なはなしだけど、そう思うとね、私まで一緒になってたらだと汗をかきちゃうのよね。…ねじまき鳥さんはきっと私のためにも闘っているんだという気がするんだ。ねじまき鳥さんはたぶんクミコさんのために闘いながら、それと同時に、結果的に他のいろいろな人のためにも闘っているんじゃないかってね。だからこそあなたは、ときどきほとんどバカみたいに見えるんじゃないかしら。そういう気がするな」(第2部, p.350, 傍点村上)。

¹⁵³ 本稿では福音書のイエスを通してセラピストのありようを考究していったが、ここで「クライアントとしてのイエス」、つまりイエスの姿にクライアントのありようを見出していくという議論の方向もあるのではないかと指摘してくださったのは吉田圭吾先生である。

この指摘に対して筆者に(不勉強ながらも)思い出されたのは、釜ヶ崎で活動する本田哲郎神父の神学、つまり「貧しく小さくされた者」としてのイエスの像であった。その神学においては、神は「サービスする側にはなく、サービスを受けねばならない側に」(本田, 2006, p. v) いる。ここで言う「サービス」とは、(service が本来意味するところの) 援助や支援、奉仕といったものであり、神はそれらを受けなければならない側、受けざるを得ない側におり、またイエスはそのような立場としてそちら側に立っている。本田はそのことを、アイヘンバーグ (Eichenberg, F.) という画家の作品を導入として、「貧しく弱くされた者」としてのイエスを、釜ヶ崎を舞台に描いていく。この画家の作品には、炊き出しに行列する人々の姿が描かれている。その中の一人にイエスがいて、イエスは「サービス」を受けざるを得ない一人として、そこに並んでいるのである。

本稿において描いてきたように、イエスはあらゆる苦難や不遇の凝集した澱のような地点に存在し続けていたといえる。本田は、出自においても、生活においても、また仕事においても「罪人」とみなされ続けていたイエスの姿を描く(本田, 2006, pp.127-132)。出自の不確かさは、人々の受け入れるところとは決してならず、そのことはイエスに自身の存在についての何がしかの疑念をもたらしたであろうことは考えられる。大工(石切)としての仕事は「罪人」のそれとして、塵肺から呼吸困難に陥る危険を伴うなか、肩身の狭い思いをして従事されるものであった。「大食漢で大酒飲み」(マタイ 11:19, ルカ 7:34)とは、その生活において常にひもじい思いのなか飢え渴いていなければならないということである。いわばイエスは、浮かばれない、当時の社会規範の中においては決して「神の側」に在るとは考えられない、神の眼差しを受けることのない日の当たらぬ存在として留め置かれていたのだった。

この、苦難と浮かばれなさ、「罪」の凝集する地点にこそ、神はおり、神は働くというのが、本田の神学のみならずキリスト教が本来伝えるところの真髄と考えることができるのではないだろうか。本稿ではそれをイエスの姿につぶさに見つけていったのだし、また「善きサマリア人の譬え」においては、「穢れ」としてしかみなされることのない瀕死のユダヤ人と、コミュニティから放逐され行き場なくさまようサマリア人との出会いの中に、「出会い」の本質と救いの軌道を見出していったのであった(本稿第6章第2節(2), 宮本, 2000)。

そのようなことをかんがみるに、福音書のイエスが、クライアントとはいかなる存在なのか、またクライアントとして生きるということがいかなるものであるのかということへの示唆にもなりうるとともに、そのクライアントが、あらゆる否定的要素が凝集する地点からいかに回復していくのかというその軌道を指し示すものとして福音書のイエスを考えることができるようにも思われる。またそれは、セラピストになるという過程が、クライアントが回復していくという過程に重なるものであることの示唆ともなりうるし、「善きサマリア人の譬え」における関係性を思い起こすのならば、セラピストークライアントという関係は、(本田の文脈に引き戻してみるならば) サービスする一されるという二分法としての関係のもとにあるのではないということの示唆にもなりうる。そこではともに「傷つき呪われた」存在同士として、それが澱のように凝集する地点において、(そこにおいてこそ働く神の力に支えられつつ) 協働する者同士という位置づけを描くことができるかもしれない。「共に戦っている」という感覚は臨床において、とりわけ危機的な状況においてセラピストが抱く感覚であるように筆者には思われるし、それは河合(1991)においても、「共通の敵に対して共同で戦っているような感じ」(p.100)としてセラピーにおける関係が論じられたことは脚注152において取り上げたとおりである。

吉田先生からの指摘は、本研究が、筆者がセラピストになっていくための内面的過程の試みであったのと同時に、クライアントとしての筆者が回復していくという内面的過程を描いたものでもあったこと、そしてそれらは不可分に重なり合うものであり、そのような営みとしてセラピーはあるのだということを教えてくれるものだったように思う。

文献一覧

- Agamben, G. (1978) *Infanzia e storia – Distruzione dell’esperienza e della storia* (アガンベン, G. 上村忠男 (訳) (2007) 幼児期と歴史—経験の破壊と歴史の起原 岩波書店)
- Agamben, G. (1998) *Quel che resta di Auschwitz.* (アガンベン, G. 上村忠男・廣石正和 (訳) (2001) アウシュヴィッツの残りのもの—アルシーヴと証人 月曜社)
- 赤坂泉 (2002) 牧会カウンセリングの確立のために—牧会神学の構築 福音主義神学 **33**, p.5-29.
- 網谷由香利 (2010) 子どもイメージと心理療法 論創社
- Anderson, R. Clissa, K.N. (ed.) (1997) *The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue-a new transcript with commentary.* (アンダーソン, R.・シスナ, K. N. (編著), 山田邦男 (監訳), 今井伸和・永島聡 (訳) (2007) ブーバー—ロジャーズ対話—解説つき新版 春秋社)
- 荒井献 (2007) ユダとは誰か—原姿キリスト教と『ユダ福音書』の中のユダ 岩波書店
- 荒井献 (2009) イエス・キリストの言葉—福音書のメッセージを読み解く 岩波書店
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism, part two, Imperialism.* (アーレント, H. 大久保和郎・大島かおり (訳) (1972) 全体主義の起原 2—帝国主義 みすず書房)
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism, part three, Totalitarianism.* (アーレント, H. 大久保和郎・大島かおり (訳) (1974) 全体主義の起原 3—全体主義 みすず書房)
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition.* (アーレント, H. 志水速雄 (訳) (1994) 人間の条件 筑摩書房)
- Arendt, H. (1963) *Eichmann In Jerusalem A Report on the Banality of Evil.* (アーレント, H. 大久保和郎 (訳) (1969) イェルサレムのアイヒマン みすず書房)
- Arendt, H. (1969) *Crises of the Republic.* (アーレント, H. 山田正行 (訳) (2000) 暴力について みすず書房)
- Arendt, H./Jaspers, K. (1985) *Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969.* (アーレント, H. ヤスパーズ, K. 大島かおり (訳) (2004) アーレント=ヤスパーズ往復書簡 1926-1969 (2) みすず書房)
- Arendt, H. / Blücher, H. (1996) *Hannah Arendt / Heinrich Blücher Briefe 1936-1968.* (アーレント, H. ブリュッヒャー, H. 大島かおり・初見基 (訳) (2014) アーレント=ブリュ

- ヒャー往復書簡 1936-19618 みすず書房)
- Arendt, H. (2002) *Denktagebuch: 1950-1973*. (アーレント, H. 青木隆嘉 (訳) (2006) 思索日記 I 1950-1953 法政大学出版局)
- Arendt, H. (2007) *The Jewish Writings*. (アーレント, H. 齋藤純一・山田正行・金慧・矢野久美子・大島かおり (訳) (2013) *アイヒマン論争* みすず書房)
- 青野太潮 (1989) 「十字架の神学」の成立 ヨルダン社
- 青野太潮 (2006) 「十字架の神学」の展開 新教出版社
- 青野太潮 (2016) *パウロ—十字架の使徒* 岩波書店
- Bettelheim, B. (1979) *Surviving, and other essays*. (ベテルハイム, B. 高尾利数 (訳) (1992) *生き残ること* 法政大学出版局)
- Bion, W. (1965) *Transformation*. (ビオン, W. 福本修・平井正三 (訳) (2002) *変形 (精神分析の方法 II—セブン・サーヴァンツ* 法政大学出版局 pp.3-191.)
- Bion, W. (1970) *Attention and interpretation*. (ビオン, W. 福本修・平井正三 (訳) (2002) *注意と解釈 (精神分析の方法 II—セブン・サーヴァンツ* 法政大学出版局 pp.195-329.)
- Bion, W. (1994) *Clinical seminars and other works*. (ビオン, W. 祖父江典人 (訳) (1998) *ビオンとの対話—そして、最後の四つの論文* 金剛出版)
- Blankenburg, W. (1971) *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopatologie symptomarmer Schizophrenien*. (ブランケンブルク, W. 木村敏・岡本進・島弘嗣 (訳) (1978) *自明性の喪失—分裂病の現象学* みすず書房)
- Blinzler, J. (1951) *Der Prozess Jesu*. (ブリントラー, J. 大貫隆・善野碩之助 (訳) (1988) *イエスの裁判* 新教出版社)
- Bohren, R. (1990) *In der Tiefe der Zisterne, Erfahrungen mit Der Schwermut*. (ボーレン, R. 加藤常昭 (訳) (1998) *天水桶の深みにて—こころ病む者と共に生きて* 日本基督教団出版局)
- Boisen, A. (1936) *The exploration of the inner world, a study of mental disorder and religious experience*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- Bultmann, R. (1950) *Das Problem der Hermeneutik*. (ブルトマン, R. 川村永子 (訳) (1981) *解釈学の問題 (神学論文集 II ブルトマン著作集 12* 新教出版社 pp.282-312.)
- Caruth, C. (1996) *Unclaimed Experience—Trauma, Narrative and History*. (カルース, C. 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)

- 千葉恵 (2018) 信の哲学—使徒パウロはどこまで共約可能か 上巻・下巻 北海道大学出版会
- Clinebell, H. J. (1966) *Basic types of pastoral counseling*. (クラインベル, H. J. 佐藤陽二 (訳) (1980) 牧会カウンセリングの基礎理論と実際 聖文舎)
- 太宰治 (1940) 駈込み訴へ 中央公論社
- Dibelius, M. (1966) *Jesus*. (ディベリウス, M. 神田盾夫・川田殖 (訳) (1973) イエス 新教出版社)
- Dilthey, W. (1894) *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. (ディルタイ, W. 記述的分析的心理学 (大野篤一郎・丸山高司 (編訳) (2003) 論理学・心理学論集 デイルタイ全集 第3巻 法政大学出版局 pp.637-756.))
- 土井健司 (2003) キリスト教を問いなおす 筑摩書房
- 土居健郎 (1971) 精神療法と信仰 (土居健郎選集 8 精神医学の周辺 岩波書店 2000 pp.38-46, 初出は『心と社会』1-4, pp.8-13.)
- 土居健郎 (1990) 信仰と「甘え」 春秋社
- 土居健郎・渡部昇一 (1995) いじめと妬み—戦後民主主義の落とし子 PHP 研究所
- 土居健郎 (1997) 聖書と「甘え」 PHP 研究所
- 土居健郎 (1998) 「甘え」と「妬み」(土居健郎選集 2 「甘え」理論の展開 岩波書店 2000 pp.275-286, 初出は『児童心理』52-7 pp.1-11.)
- 土居健郎 (2001) 甘え・病い・信仰 創文社
- Duras, M. (1960) *Hiroshima mon amour: Scénario et dialogue*. (デュラス, M. 工藤庸子 (訳) (2014) ヒロシマ・モナムール 河出書房新社)
- Ende, M. (1973) *Momo*. (エンデ, M. 大島かおり (訳) (2005) モモ 岩波書店)
- 遠藤周作 (1973) イエスの生涯 新潮社
- 遠藤周作 (1981) 名画・イエス巡礼 新潮社
- Erikson, E. H. (1958) *Young man Luther*. (エリクソン, E. H. 西平直 (訳) (2002, 2003) 青年ルター1・2 みすず書房)
- Erikson, E. H. (1959) *Identity and the life cycle*. (エリクソン, E. H. 西平直・中島由恵 (訳) (2011) アイデンティティとライフサイクル 誠信書房)
- Erikson, E. H. & Erikson, J. M. (1997) *The Life Cycle Completed*. (エリクソン, E. H. 村瀬孝雄・近藤邦夫 (訳) (2001) ライフサイクル, その完結〈増補版〉みすず書房)

- Foucault, M. (1961) *Folie et Dérison. Histoire de la folie a l'âge Classique.* (フーコー, M. 小林康夫・石田英敬・松浦寿輝 (編), 石田英敬 (訳) 『狂気の歴史』初版への序 (フーコー・コレクション I 狂気・理性 筑摩書房 pp.180-197.))
- Frankl, V. (1946) *Aerztliche Seelsorge.* (フランクフル, V. 霜山徳爾 (訳) (1957) 死と愛—実存分析入門 みすず書房)
- Frankl, V. (1977) *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager.* (フランクフル, V. 池田香代子 (訳) (2002) 夜と霧 新版 みすず書房)
- Frankl, V. (1984) *Homo Patiens: Versuch einer Pathodizee.* (フランクフル, V. 山田邦男・松田美佳 (訳) (2004) 苦悩する人間 春秋社)
- Freire, P. (1968) *Pedagogia do Oprimido.* (フレイレ, P. 三砂ちづる (訳) (2018) 被抑圧者の教育学 (50周年記念版) 亜紀書房)
- Freire, P. (1992) *Pedagogia da Esperança.* (フレイレ, P. 里美実 (訳) (2001) 希望の教育学 太郎次郎社)
- Freud, S. (1926) *Hemmung, Sympton und Angst. Sigm.* (フロイト, S. 大宮勘一郎・加藤敏 (訳) (2010) 制止, 症状, 不安 (フロイト全集 19 岩波書店))
- 藤田清 (1964) 佛教カウンセリング 誠信書房
- 藤山直樹 (1999) 共感—不可能な可能性 (藤山直樹 (2003) 精神分析という営み 岩崎学術出版社 pp.137-158, 初出は氏原寛, 成田善弘 (編) (1999) 共感と解釈 人文書院 pp.221-239.)
- 藤山直樹・松木邦裕・細澤仁 (2013) 精神分析を語る みすず書房
- Gadamer, H.-S. (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* (ガダマー, H.-S. 轡田收・卷田悦郎 (訳) (2008) 真理と方法 II 法政大学出版社 出版局)
- Gadamer, H.-S. (1993) *Hermeneutik-Ästhetik-praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch.* (ガダマー, H.-S. 卷田悦郎 (訳) (1995) ガーダマーとの対話—解釈学・美学・実践哲学 未来社)
- 合田正人・村上靖彦 (2012) 外傷と病理の哲学へ 現代思想. vol.43-12, pp.35-59.
- Ginzburg, C. (1986) *Miti emblematici: morfologia e storia.* (ギンズブルグ, C. 竹山博英 (訳) (1988) 神話・寓意・徴候 せりか書房)
- Grondin, J. (2006) *L'herméneutique.* (グロンダン, J. 末松壽・佐藤正年 (訳) (2018) 解

- 積学 白水社)
- Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. (ハイデガー, M. 中山元 (訳) (2015) 存在と時間 1
 光文社)
- Hiltner, S. (1949) *Pastoral Counseling*. (ヒルトナー, S. 西垣一二 (訳) (1969) 牧会カ
 ウンセリング 日本基督教団出版局)
- Hiltner, S. (1958) *Preface to pastral theology*. (ヒルトナー, S. 西垣二一 (訳) (1975) 牧
 会の神学 聖文舎)
- 本田哲郎 (2006) 釜ヶ崎と福音—神は貧しく小さくされた者と共に 岩波書店 4
- 細川亮一 (2006) ハイデガー入門 筑摩書房
- Hunter, A. M. (1971) *The Parables Then and Now*. (ハンター, A. M. 吉田信夫 (訳) (1982)
 イエスの譬えの意味 新教出版社)
- 池田豊應 (2013) 信頼と希望 人間性心理学研究 31(1), 89-96.
- 岩田靖夫 (2007) 他者とことば—根源への回帰 (宮本久雄・金泰昌 (2007) (編) シリーズ
 物語り論 1 他者との出会い 東京大学出版会 pp.209-237.)
- Jeremias, J. (1966) *Die Gleichnisse Jess*. (エレミアス, J. 善野碩之助 (訳) (1969) イエ
 スの譬え 新教出版社)
- Jung, C. G. (1946) *Die Psychologie Der Übertragung*. (ユング, C. G. 林道義・磯上恵子
 訳 (2000) 転移の心理学 (新装版) みすず書房)
- Jung, C. G. (1951) *Fundamental questions of psychotherapy. The collected works of C.*
G. Jung, 16.
- Jung, C. G. (1952) *Symbole der Wandlung*. (ユング, C. G. 野村美紀子 (訳) (1985) 変
 容の象徴 上・下 筑摩書房)
- Jung, C. G., Pauli, W. (1955) *The interpretation of nature and the psyche*. (ユング, C.
 G. パウリ, W. 河合隼雄・村上陽一郎 (訳) (1976) 自然現象と心の構造 海鳴社)
- Jung, C. G. (1961) *Memories, Dreams, Reflections — Erinnerungen Träume Gedanken*.
 (ユング, C. G. 河合隼雄訳 (1972—1973) ユング自伝—思い出・夢・思想 みすず書
 房)
- 加藤隆 (2013) マルコ福音書における「ピスティス」 千葉大学比較文化研究 1, pp.12-73.
- 河合隼雄 (1986) 心理療法論考 新曜社
- 河合隼雄 (1986) 宗教と科学の接点 岩波書店

- 河合隼雄 (1991) イメージの心理学 青土社
- 河合隼雄 (1992) 心理療法序説 岩波書店
- 河合隼雄 (1995) こころの声を聴く—河合隼雄対談集 新潮社
- 河合隼雄・村上春樹 (1996) 村上春樹, 河合隼雄に会いに行く 岩波書店
- 河合隼雄 (2001) 事例研究の意義 臨床心理学 **1**, pp.4-9. 金剛出版
- 河合隼雄 (2013) こころの最終講義 新潮社
- 河合俊雄 (2011) 村上春樹の「物語」—夢テクニストとして読み解く 新潮社
- 木村敏・村上靖彦 (2010) 統合失調症と自閉症の現象学 現代思想 vol.**38**-12, pp.34-58.
青土社
- 北山修 (2007) 劇的な精神分析入門 みすず書房
- 北山修 (2010) 最後の授業—心をみる人たちにへ みすず書房
- 北山修 (2014) 意味としての心—「私」の精神分析用語辞典 みすず書房
- 小林秀雄 (1961) 作家の顔 新潮社
- 熊倉伸宏 (1999) 甘えと欠如 (北山修 (編) 日本語臨床 (3) 「甘え」について考える 星和書店 pp.113-128.)
- 熊倉伸宏 (2000) 解説 (土居健郎選集 8 精神医学の周辺 岩波書店 pp.291-302.)
- 熊倉伸宏 (2008) 臨床における「信じること」の一考察—土居健郎論文, 「精神療法と信仰」を再読する こころの健康 **23**-2, pp.49-60. 日本精神衛生学会 金剛出版
- 熊野純彦 (2017) レヴィナス—移ろいゆくものへの視線 岩波書店
- Levi, P. (1958) *Se Questo è un Uomo.* (レーヴィ, P. 竹山博英 (訳) (2017) これが人間か (改定完全版 アウシュヴィッツは終わらない) 朝日新聞出版)
- Levi, P. (1963) *La Tregua.* (レーヴィ, P. 竹山博英 (訳) (2010) 休戦 岩波書店)
- Levi, P. (1986) *I Sommersi e I Salvati.* (レーヴィ, P. 竹山博英 (訳) (2000) 溺れるものと救われるもの 朝日新聞社)
- Levinas, E. (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* (レヴィナス, E. 合田正人 (訳) (1999) 存在の彼方へ 講談社)
- Mahler, S. M., Pine, F., Bergman, A. (1975) *The Psychological Birth of the Human Infant.* (マラー, S. M., パイン, F., バークマン, A. 高橋雅士・織田正美・浜畑紀 (訳) (1981) 乳幼児の心理的誕生 黎明書房)
- 松木治三郎 (1980) イエスと新約聖書との関係 日本基督教団出版局

- 松木治三郎 (1972) イエスと新約聖書の教会 日本基督教団出版局
- 松木邦裕 (2009) 精神分析体験—ビオンの宇宙 岩崎学術出版社
- 松木邦裕 (2010) 分析実践の進展—精神分析臨床論考集 創元社
- 宮本久雄 (2000) 他者の原トポス 創文社
- Moller, C. (1994) *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts.* (ミュラー, C. 加藤常昭 (訳)
 (2000) 魂への配慮の歴史 第1巻 聖書の牧会者たち 日本基督教団出版局)
- 森茂起 (編) (2005) 埋葬と亡霊—トラウマ概念の再吟味 人文書院
- 森岡正芳 (2002/2017) 物語としての面接—ミメシスと自己の変容 新曜社
- 村上春樹 (1987) ノルウェイの森 講談社
- 村上春樹 (1988) ダンス・ダンス・ダンス 講談社
- 村上春樹 (1994-1995) ねじまき鳥クロニクル 第1部, 第2部, 第3部 新潮社
- 村上春樹 (1995) メイキング・オブ『ねじまき鳥クロニクル』(新潮 92 (11) pp.270-288.
 新潮社)
- 村上春樹 (1998) 辺境・近境 新潮社
- 村上春樹 (2010a) 特集 村上春樹ロングインタビュー (考える人 2010年夏号 pp.20-100.
 新潮社)
- 村上春樹 (2010b) 夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです—村上春樹インタビュー集 1997-
 2009 文藝春秋
- 村上春樹 (2013) 色彩を持たない多崎つくると, 彼の巡礼の年 文芸春秋
- 村上靖彦 (2012b) レヴィナス—壊れものとしての人間 河出書房新社
- 内藤麻央 (2014) 初期ハイデガーの解釈学—自己理解とテキスト解釈の交差 早稲田大学
 大学院文学研究科紀要 59, pp.103-116.
- 中井久夫 (2009) 精神科医がものを書くとき 筑摩書房
- 日本聖書協会 (1987) 聖書 新共同訳 日本聖書協会
- 日本聖書協会 (1954) 聖書 口語訳 日本聖書協会
- 日本聖書協会 (1987) 聖書 新共同訳 日本聖書協会
- 西垣二一 (2000) 牧会カウンセリングをめぐる諸問題 キリスト新聞社
- 西垣二一 (2002) 教会史における牧会カウンセリングの歴史 (三永恭平・斎藤友紀雄・平山
 正実・深田未来生 (監修) 講座 現代キリスト教カウンセリング 1 キリスト教カウンセ
 リングとは何か, pp.36-54. 日本基督教団出版局)

- Nouwen, H. J. M. (1972) *The Wounded Healer*. (ナウエン, H, J, M. 西垣二一・岸本和世 (訳) (1981) 傷ついた癒し人 日本キリスト教団出版局)
- 大貫隆 (2003) イエスという経験 岩波書店
- 太田修司 (2007) パウロを読み直す キリスト教図書出版社
- Rank, O. (1924) *Das Trauma der Geburt: und seine Bedeutung fur die Psychoanalyse*. (ランク, O. 細澤仁・安立奈歩・大塚紳一郎 (訳) (2013) 出生外傷 みすず書房)
- Ricœur, P. (1972) *Herméneutique du témoignage*, in *Le Temoignage*, Aubier. (リクール, P. 久米博・佐々木啓 (訳) (1995) 証言の解釈学 (リクール聖書解釈学 pp.87-131. ヨルダン社)
- Ricœur, P. (1983) *Temps et récit 1: l'intrigue et le récit historique*. (リクール, P. 久米博 (訳) (1987) 時間と物語 I 新曜社)
- Ricœur, P. (1984) *From proclamation to narrative. The Journal of Religion, 64*. (リクール, P. 久米博・小野文・小林玲子 (訳) (2008) 宣言から物語へ (物語神学へ ポール・リクール聖書論集 3 pp.91-116. 新教出版社)
- Rimbaud, J. N. A. *Une saison en enfer. / Les illuminations*. (ランボー, J. N. A. 小林秀雄 (訳) (1938) 地獄の季節 岩波書店)
- 西光義徹 (2005) 育ち合う人間関係—真宗とカウンセリングの出会いと交流 本願寺出版社
- 酒木保 (2001) 自閉症の子どもたち—心は本当に閉ざされているのか PHP 研究所
- Sedgwick, D. (1994) *The wounded healer, countertransference from a Jungian perspective*. (セジウィッグ, D. 鈴木龍 (監修), 長沼佐保子・井上桂子・石川亜沙子・水野直樹・伊藤直美 (訳) (1998) ユング派と逆転移—癒し手の傷つきを通して 培風館)
- 芝田豊彦 (2017) フランクルにおける精神と責任:「心理療法の精神的問題性について」(1938) 関西大学文学論集 66-4, pp.45-69.
- 鈴木瑞実 (2004) サリヴァンの対人関係論 (氏原寛ほか (編) 心理臨床大事典 [改訂版] pp.140-144. 培風館)
- 鈴木智之 (2009) 村上春樹と物語の条件—『ノルウェイの森』から『ねじまき鳥クロニクル』へ 青弓社
- 田川建三 (1972) マルコ福音書 上巻 新教出版社
- 田川建三 (1972) 立ちつくす思想 勁草書房

- 田川建三 (1980) イエスという男 三一書房
- 田川建三 (2007) 新約聖書 訳と註 第三卷 パウロ書簡 その一 作品社
- 田川建三 (2008) 新約聖書 訳と註 第一卷 マルコ福音書／マタイ福音書 作品社
- 田川建三 (2009) 新約聖書 訳と註 第四卷 パウロ書簡 その二／擬似パウロ書簡 作品社
- 田川建三 (2013) 新約聖書 訳と註 第五卷 ヨハネ福音書 作品社
- Theißen, G. (1986) Der Schatten des Galiläers, Historische Jesusforschung in erzählender Form. (タイセン, G. 南吉衛 (訳) (1989) イエスの影を追って ヨルダン社)
- 浦河べてるの家 (2002) べてるの家の非援助論—そのままがいいと思えるための 25 章 医学書院
- 鷺田清一 (2006) 「待つ」ということ KADOKAWA
- Winnicott, D.W. (1949) Hate in the Countertransference. *The international journal of Psycho-Analysis*, **30**, 69-74.
- 山愛実 (2019) 村上春樹, 方法としての小説 新曜社

謝辞

謝辞というのは、大きな仕事を終えた爽快さの中で書くものだと思っていた。でもそんなことはなかった。まだ冬が明けぬように、しばらくは暗いトンネルの中のような日々が続く。特にその仕事が十分なものとは言えない場合には。

ただそれとは別に、決して十分とは言えないこの仕事に対して労を割いてくださった先生方にはお礼を言っておかなければならない。そしてそのお礼にはどうしても申し訳なさが伴う。「謝」という漢字がそもそもそういうニュアンスの言葉であるように。

主査の吉田圭吾先生に感謝する。自由人のようにも見えるその雰囲気には惹かれていたし、またホッとさせる気持ちにもさせられた。吉田先生に対しては特に、感謝は「ごめんなさい」の思いと共にある。それはここに書き切れるものではない。

森岡正芳先生に感謝する。私は森岡先生に会うためにこの大学院に来た。いつも先生なら分かってくれるかもしれないと思いながら論文を書いていた。

松岡広路先生に感謝する。松岡先生には予備審査直前になって、どこの誰とも知らない院生の査読をお願いすることになり申し訳なく思っている。その予備審査で「パウロ・フレイレ」の名前が出た時には驚いた。それは亡くなった恩師から「あなたにはこれを」と手渡された本の著者だったのだ。

谷冬彦先生に感謝する。谷先生には修士・博士論文ともに査読に携わっていただいた。思えば修士の入試も谷先生が面接官だった。「こんなの成り立たないよ」と言われたのを思い出す。親身にかつ明晰に本稿の問題点を指摘してくださったこと、特に心理臨床とキリスト教の交点に関して、また哲学の領域について深いご教示を与えてくださったことは大きな助けとなった。

伊藤俊樹先生に感謝する。伊藤先生は私のスーパーヴァイザーでもあり、本稿のみならず、実践面でのご指導もしていただいた。真っ暗闇の中、ようやく本稿の構想が見え始めてきたときに、先生からメールをいただいたことがあった。それは大きな支えになった。先生のメールを読んで、そして返事を書いた喫茶店の景色は今でもはっきり覚えている。

関西いのちの電話の稲垣昌子先生に感謝する。苦難の中にある時にはいつも稲垣先生が傍にいて下さった。師として、またときに保護者のように、またときに同志のように関わっ

てくださる先生には感謝の念が堪えない。

関西学院大学神学部, 故榎本てる子先生に感謝する。先生にいただいたフレイレの本を10年以上ぶりに押入れから発掘した。榎本先生の怖ろしいほどの臨床的直観力と型破りの実践活動は、私にとってまさにその背後にいるイエスという存在に目を向けざるを得なくなる大きな契機になった。

森岡ゼミの先輩であり、臨床と研究の第一線で日々活躍する多田幸子先生と楠本和歌子先生に感謝する。放っておけばどんどん孤立していくばかりの私を気に掛けて下さり、その小さな集まりに混ぜてくださっていることは、何にもまして大きな助けになっている。

そして私が関わりを持ったクライアントたちに感謝する。あなたたちとは一緒にたたかっている感じがしている。本当はクライアントなどと呼びたくはないし、呼ぶべきでもないはずだ。

そして父と母に感謝する。筋金入りの「放蕩息子」を持った両親の気持ちを考えると空恐ろしくなる。

他にも感謝すべき方々はたくさん思い浮かぶが、それはもしそう伝える時が来たならば、その時に直接お伝えすることにしよう。

初めに書いたように、まだ何もはっきりしない、暗いトンネルの中でこれを書いている。それはまだもうしばらくは続く。あるいはすっかりなどしなくていいのかもしれない。すっかりしなさの中に留まり続ける方が臨床らしいではないか。新型コロナによって研究を断念せざるを得なくなった「仲間たち」もいるはずだ。彼らにも至らぬ思いを馳せながら、この暗くすっかりしない場所で、小さな春の訪れを待っているしかない。

2021年1月18日

竹井 夏生