

カウンセリングの 人間学的基礎

下程 勇吉

目	次
1. 問題のありか——カウンセリングとは何か	11. 内容的不安定性と形相的安定性
2. 方法論的配慮—その一 超心理学的仮定への批判	12. 体と心
3. 方法論的配慮—その二 実践中心の立場	13. 非常事態におけるホメオスタシス
4. 人格理論と治療理論	14. 現実性の原理
5. 人間学とは何か	15. 精神的離乳の根源的重大性
6. 人間の逆説的二重性	16. 生命の求心的方向と遠心的方向
7. 逆算による人間の本来性の構造	17. シュヴィンク夫人の「慈母体験」
8. カウンセリングの必要性と可能性	18. 「慈母性」の本質——柔軟心
9. カウンセリングの身体的基礎	19. 人間の根本の本質的要求
10. ホメオスタシス（内部環境の恒常性）	20. 体感的共感関係
	21. 近親相姦的癒着関係
	22. 現実直面的態度
	23. 適度のストレス
	24. 実存的対話圏

1. 問題のありか——カウンセリングとは何か

角材や鉄棒でなぐり合いをする中学生のグループもあれば、校内の喫煙をとがめられると、その先生に向って、「先公、てめえも煙草をのんでいくせに、何をいうんだ」とわめきたてる高校生もいる。そうかと思うと、人みしりをするのはおろか、てんで登校しないで、自分の個室に鍵をかけてギターばかり鳴らして、登校拒否5年以上にわたる高校生もいれば、外では虫も殺さぬようなおとなしい子なのに、家では母や弟などに暴力をふるう小学生もいる。さらには、中高年生だけではなく、小学生にまで自殺者が続出するさまである。近代社会につきものの文明病の典型的なものといわれる精神病・犯罪・自殺は、青少年層にも続出し、いたるところ問題の子供や大人が輩出している。文明の進歩は、心身両面にわたって病める人間を輩出させるばかりである。

それだけに、現代人は多かれ少かれ心も身も病み悩む人間として、不安・焦燥・憂苦・孤独・絶望の念に襲われ、心身両面の平衡を失い、そこから人間失格・人間疎外の脅威にさらされ、すぐと反社会的行動に走ることもなるのである。現代の高度文明社会はとかく人格のひずみをもたらし、そのあげく人間を狂わせるような悲劇を生み出すのである。そこから、いわゆる精神病患者の狂気は、歪んだ社会そのものずばりの端的直截な表現であるから、何よりも先ず第一に矯正すべきは、現代の社会そのものであるという、「反精神医学」anti-psychiatryの主張すらあるのである。ところが、そのようにいわれる社会も、いうまでもなく人間が形成するのである。その限り、人間そのものが神のごとく完全であって、狂う可能性がないときには、社会が歪み狂うはずはないのである。人間はそのまともな在り方——いわゆるアイデンティティ identity（自己同一性）を維持しかねて、つりあいを喪い、ついには狂うような不安の主体であり、病気をする存在である。人間くらい心身両面にわたって病気にかかりやすい動物はないのである。病気をしない

人は、むしろ例外者であり、人間はなべて病気をする存在である。いわゆる患者となり狂人となる可能性が全然ない人間はないのである。つとに親鸞が「さるべき業縁のもよおさば、如何なるふるまいもなすべし」と説いているが、ここには鋭い人間学的洞察が語られている。したがって、心身両面に互って、歴然たる病気に悩む患者に対する治療・手当が必要であるばかりでなく、そこまでゆかないでも、種々の問題に悩み苦しみ、常軌を逸し勝ちの人々、いわゆるクライアント（client）に援助の手をさしのべる必要が年とともに増して来ているのである。かかる援助の人間関係を中心とするものが、いわゆるカウンセリング counselling あるいは心理療法にはかならない。純然たる精神病のケースは、専門の精神科医の分野に属しているが、そこまで行かぬところで、問題行動に悩む人々に援助の手をさしのべるのが、カウンセリングの立場であるといわれよう。その限り、カウンセリングは、異常人格に対する精神病的治療と平常人格に対する教育的指導助言（いわゆるガイダンス）との中間に位する、クライアントに対する援助的活動といわれるであろう。

もとよりここで異状人格といい、平常人格といい、クライアントというのも、ひとしく人間を人格としてみとめる立場に立つが故に、一人一人の人間をかけがえなき人格として生かし抜くことを目的として、或いは治療、或いは助言、或いは援助という、それぞれの人にふさわしい方途に訴えて、その人の「もちまえ」を十全に生かし、生き甲斐と生きるよろこびを共に享けようとするのであって、それらの人々の間に何等価値的差別を意味するものではあり得ない。そのことは、われわれがカウンセリングの窮極の人間学的基礎を「絶対水平軸の地平」に求めずにはいられぬという、本研究の結論にいたりて、あますところなく示されるであろう。

2. 方法論的配慮——その一

超心理学的仮定への批判

もとよりカウンセリングという領域が開けたのは、フロイト Sigmund Freud (1856-1939) の精神分析学の創設、さらには精神身体医学の発達に負うといわれるであろう。時代の要請とこれらの学問研究の発達とは相俟って、カウンセリングの分野を飛躍的に進展させ、その方法も様々に説かれて、応接に暇なきほどである。行動療法・遊戯療法・作業療法・音楽療法・絵画療法・読書療法・内観療法・精神分析療法(夢分析)・指示的療法・来談者中心療法(非指示的療法)・折衷主義的療法・実存分析的方法・逆説療法・ロゴセラピー・現存在分析法・ゲシュタルト療法等々と列挙すれば、百にも及ぶといわれる状況である。かく枚挙にいとまなき多くのカウンセリングの立場に対して、われわれは一般的に如何なる態度をとるべきであろうか。とくに特定の専門家としてでなく、カウンセリングから学び教育活動に資するところがあるとする人々は、如何なる立場に立つのが、適当であろうか。この点について、先ず二つのことを考えておきたいと思う。

註 次にのべるところは、学問的方法論に関係しているので、実践的関心の強い人は、むしろ直ちに3に進まれてもよいであろう。

第一に、カウンセリングの立場は、あくまで人間の心身両面にわたる構造や力学(動き)に即して手をうつのであって、何等神がかり的・神秘的・秘法的なものではない。このことは幾重にも十分にわきまえ、自覚せねばならないのである。このことを忘れると、「カウンセリング屋は、新興宗教と同類項だ」という冷評をまねき、非科学的となり、治療効果もあげられないのである。現にあるがままの人間のすがたと動き(いわゆる現存在)をまともに受けとめて、全体的に対応することがすべてである。あるがままの人間のすがたの本質をつかんで、うつべき手をうつという点で、カウンセリングの方法は、いわば現象学的である。あるがままの現象をこえて、その背後や奥

底にある何ものかを仮定し、そこから如何にももっともらしく意味付け、いわば御托宣を下したり、方程式的に操作できるように思ったりするのは、神話の立場であり、超科学の態度である。この点で、カウンセリング(心理療法)に大きな影響をあたえたフロイトなどの深層心理学も、現在鋭く批判せられつつあるのである。あれほど厳密な科学的方法をとることに執念を燃やしたフロイトも、その深層心理学の根本仮定として「無意識」なるものを前提とし、そこから「夢判断」を精神分析の重要な方法としたのであったが、「精神分析の実践にまさる、それ以上の、如何なる心理療法的手段もない」とまでフロイトの立場を高く評価するメダルト・ボスは、また同時にフロイトの「無意識」というような「超心理学的」な「仮定」は正当化せられないとして、そんな「思弁的補助的概念構成」などは全然なくても、現存在そのものの「直接的な経験」に即して、フロイトのめざした問題は究明せられると説き、現存在そのものの分析という方法を提唱している。「現存在分析論的な視点から見れば、どうしても直接的な経験を越えねばならぬとはいえなくなる。どうしても『無意識』という概念を立てねば、説明がつかぬと、フロイトが考えたような、どの心的現象も、現存在分析論の見地から見れば、何等の困難もなく、直接的な経験から明らかにせられるのである。」すなわち「われわれは、『無意識』とか『意識』とかいった仮定を用いなくても、神経症者やその症状は、その人にかかわる相手とその人との関係そのもの(その力学)から理解されるのである。」またフロイトの夢の解釈にしても、「無意識」などという「仮定」から夢を解釈することは、恣意的主観的であるといわねばならない。夢の解釈は「奇妙な神話」に訴える必要はないのである。そんなものは、すべて棄てて、フロイト自身が「あらゆる夢は、意味に満ちた心の産物であり、覚醒時の心的活動の場において一定の位置を占めることができる」といったように、夢もあるがままの心的現象の一環としてとらえ、他のあらゆる現象との構造関関において、意味あるものとして位置付ければ、それでよいのである。夢の解釈も、超心理学的仮定から行われる必要はないのである。

このような、超心理学的仮定の問題は、フロイトばかりではない。ユングの場合にも、同様の問題が指摘されるのである。ボスは、やはり現存在分析学の立場から次のごとくいっている。「現存在分析学の立場に立つとき、同じように、無力にして不必要なものになってしまうものに、ユングのいわゆる心的な、また類似心的な原型 Archetypus という仮定、ならびにそれらを包蔵している集団無意識なる表象がある。」ユング自身フロイトとはちがって、性急な、頭の前でやる思弁的抽象は一切やめて、「現象学的還元を遂行すること」を旗じるしにしながら、「それ自身としては、決して現象しない、したがって、実際には証明され得ない」原型なるものをその学説の原理とし、そこから「すべての人間の心には、集合的無意識の層があるのにちがいがなく、そこではあらかじめ同じ姿に形づくられた集合的心象が活動している。あるいは少なくとも、そこにはあらゆる知覚を一定の様式に秩序づける『集合的な力』が存在している」と説くのである。かかる思弁的仮定を窮極原理とする限り、あくまで現に存在するものを分析する現象学的立場に立つボスによって、ユングの「軽率な」哲学は「心理学化された新プラトンの形而上学」であると極印をうたれるのも、方法論的には当然のことなのである。(Medard Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik, 笠原・三好訳「精神分析と現存在分析」参照)

かかる神秘主義的独断論的立場から、カウンセリングの大家が縦横の機智を駆使して語り、教育の原点を論じ、文明批評まで論陣をはるのは、それはジュラルミン的ジャーナリズムではあっても、本来の学問的研究には程遠いものといわねばならない。本来のカウンセリングは、あくまで現に存在している人間そのものの本質的全体的構造に即し、人間関係の生きた現実的力学をとらえるものでなくてはならない。カウンセリングの方法は、神がかり的神秘的仮定から出るものではない。とくに安易に「無意識」という超心理学的仮定から出発し、それが「意識」の場と相半ばすると、あたかも数学的に測定せられているのごとく説くなど、およそ学問的方法論において、カント哲学や分析哲学などからすれば、その独断的無反省性において、17世紀以

前に逆行するというのほかはない。

3. 方法論的配慮——その二

実践中心の立場

以上、学問的立場から方法論的に配慮すべきことをのべたのであるが、次には実践の立場からカウンセリングに取り組む態度とか基本的な心がまえについてのべてみたい。カウンセリングの講習会などでは、その方のヴェテランをもって自負する天才的カウンセリング屋がとかく高度の専門性をもって初心者を威圧するものである。もとよりカウンセリングは複雑な人間関係の力学や微妙極まりない人間心理の場に取り組む実践的活動であるから、それは心からの熱意と熟練を必要とするものであることはいうまでもないが、さりとてカウンセリングも人間が人間に対して行う援助的関係の活動である。その限り、カウンセリングは神業でも何でもなく、人間の営みである。真のカウンセラーはあらゆる人間と同じ地平に立って、クライアント（カウンセリングをうける人）との共感的関係を生かす人である。とかく専門家気取りの天才カウンセラーというものは、信用できないものである。本当のカウンセリングの心も、やはり平な、おざとらしからぬ心である。自分の流儀以外はみとめぬといった式の高ぶった固い心で終始することは、カウンセリングの「大家」にお任せして、カウンセリングを学ぶ人々は、素直な平な心をもって、どこか自分自身の「はら」にこたえ、自分自身の「むね」にひびくものがあれば、あらゆる派のカウンセリングから学び、そこから何かを吸収して、「自己にびったりするもの」を生かし、「自分自身の方法」my own method を身につけた方がよいのではあるまいか。ここでも、自分自身の頭 head で考え、自分自身の胸 heart で感じ、自分自身の手 hand で行う、ベスタロッチのいわゆる 3 H's の全人的自己教育の長い心身一如の修練が必要である。一切の超心理学的仮定を排して、あるがままの人間関係の経験に即して、現代のカウンセリングに画期的な新しい道を開いたカール・ロジャース Carl Rogers は、

「長い道を経て、自分自身の哲学に達した」旨を語っているが、われわれも自分なりの哲学をふまえた自分自身の方法を身につけることを心がけるべきであろう。自分自身にぴったりしたものではなくては、活用できぬのである。

ところで、自分自身の方法といっても、それがひとりよがりの我流のものでは、ひとに通じないから、カウンセリングなど思いもよらぬのである。ここでも、独善性・主観性・狂信性は禁物である。カウンセリングは、天才カウンセラーのお告げでもなく、新興宗教でもないのである。ボスが説くがごとく、現に存在する人間自体に即し、あるがままの経験に忠実である点で、カウンセリングの立場も、現象学的である。一切の思弁的な仮定や構成を斥けて、真実の経験に忠実であることを旨とする現象学を提唱したエドムント・フッセル Edmund Husserl は、現象学こそは、真の実際の経験を尊重する哲学として、「真正の実証主義」であると説いているが、ロジャースも「経験は、私にとって、最高の権威である」Experience is, for me, the highest authority. (Carl. R. Rogers, On Becoming a Person, p. 23) とも、「私は私の経験を信頼し得る」I can trust my experience. (op. cit. p. 22) ともいって、経験至上主義をとっている。「私の経験」といわれる限り、それは個人的 personal であるが、「信頼し得る」「最高の権威」であるといわれる限り、それは普遍的客観的であって、主観的独善的ではないはずである。この点について、ロジャースは、また次のように説いている、「もっとも個人的であるものは、もっとも普遍的である。」What is most personal is most general. (p. 26)

しかし、こうしたことは、どうしていわれるのであろうか。最も個人的な経験が、最も普遍的なものとして、深く信頼できる最高の権威をもつに至るのは、如何なる場合であらうか。経験というものは、とかくその人の好みや傾向に偏した主観的な固さをもっている場合が多いのであるが、最も個人的であるとともに、最も普遍的な経験というものは、先ず何よりも「私の全身あげての心身一如の体感」my total organismic sensing (p. 22) であり、「私の経験の全体」the totality of my experience (p. 22) である。

かかる全体的経験は、その時だけの経験ではなく、デューイ John Dewey のいわゆる「絶えざる再構成」によって成り立つ経験である。一時的な、独善的な、頑くな我流の経験ではなく、たえず考え直され、何回も新しい角度から組み直されて、次第にその視野が広げられ、日々新しくなる経験のみが、最も個人的であるとともに、最も普遍的な経験に近づくのである。そこには、たえず出直す誠実な生活態度があり、そこに「ああ、なるほど」と考え直す「洞察」insight の眼が光っている。だから狭い視野に限られた行動様式が「突如として」破棄せられて、より広い自由な行動様式に転換する「ああ、なるほど」という体験「Aha-Erlebnis (ケーラー Wolfgang Köhler の形態心理学の術語) が、経験の場をたえず新しくし、そこから個人の一人よがりの主観的な経験は、自他の間に共感的な関係の場を開く普遍的な経験にまで組みかえられるのである。弘法のいわゆる「自他受用、日弥新」なるものがあってこそ、最も個人的にして最も普遍的なる経験として、自他ともに信頼し得る、最高の権威という資格をもつ経験である。カウンセリングの場においては、たえず新しい洞察の場を開いて、経験の場のたえず再組織が必要である。

たとえば、子供というものは、とかく怠けるものであるが、それは何故であるか。そんな子供に対し、先生は彼をはげますつもりで、「君は勉強すれば、できるようになれる云々」といって励ますであろう。その言葉は、彼を自信喪失には導かないで、怠けていても、自信がもてるケースをつくり出すこともあるであろう。怠けていると、心身とも労しないですむ現状維持という安易な状態に止まれるという魅力をおぼえるであろう。しかも、その子は、怠けているという点で、目立つところから、先生の視線を自分の方に釘付けにし、先生に眼をかけてもらうことにより、先生に甘える子供らしい要求を充すことにもなるであろう。そうすると、子供は怠けることにより、(1)自信は失わず、(2)労することなく、(3)甘えることができる、だから怠けつづけるのだなど、思いあたると、「ああ、なるほど」という新しい見透し Einsicht の場が開ける。そこから今までの経験は再組織せられて、日々新たな全体的

経験となり、信頼し得る普遍的公共的経験になるのである。かかる経験をふまえて、カウンセラーは急いで短兵急に善いか悪いかという道徳的価値判断を下すより前に、先ず子供の心そのものを共感的に理解することができるわけである。かかる共感的な理解をもつとき、カウンセラーは怠ける子の心があるがままに「受容」する第一の鍵を手に入れることができ、そこに本来のカウンセリングの道も開けるのである。ここには、「無意識」とか「原型」とか「集団意識」とかいう超心理学的仮定など、一切ややくわしい、えたいの知れないものをもち出さなくても、あるがままの人間の本来のすがた、すなわち本質を理解し、人間を全体的につかむ立場さえあれば、本当の意味の経験そのものによって、カウンセリングの道は無理もなく開けるのである。たのむべきものは、各自の日々新たな心身一如の体感的全体経験である。すなわち自分自身の「むね」にひびき、自分自身の「はら」にこたえるものは、一言でも素直に受けとめ、自分自身の「あたま」で考え、自分自身の「手足」で行うという全身的体得的態度で貫けば、カウンセリングへの道はおのずと開けるのである。ここでも、すべては人間全体の問題である。人間はとかくすぐと自己の周囲に城壁をめぐらし、小さい固い殻にこもるものであるが、そんな殻にこもる限り、カウンセリングへの道はとざされる。われわれは、カウンセリングの本質と基礎を明かにするために、学問的には、ややくわしい、超心理学的な仮定などをものものしくもち出さないで、あるがままの人間の現に存在するすがたを全体的にまた端的にとらえる人間学そのものに依る道をえらぶとともに、実践的にはたえず新たな経験の地平を開いて進みたいと思う。ここに、「カウンセリングの人間学的基礎」を明かにするわれわれの基本的立場があるのである。

4. 人格理論と治療理論

ところで、カウンセリングはもともと広義の治療的な活動または実践であるから、その理論や哲学など必要はないといわれるのであるまいか。況して

や「カウンセリングの人間学的基礎」など無用の論議ではないのか、と問われるかも知れない。しかし、代表的な心理療法家は、フロイト・アードラー・ユング・フロム・ボス・フランクル等々は、みな治療理論のみならず、いわゆる人格理論を展開している。すなわち人間というものは、このような存在である、という人格構造論から、その人格のひずみとしての心の病は、このようにして治療するのだという、治療理論を展開している。その代表的なものとして、著名な心理療法家ボーディンは次のごとくきっぱりと主張している。「われわれは、治療理論を人格理論のひとつの応用とみなすのが、最も妥当であると主張する。」(Bordin, E. S., Psychological Counselling, 邦訳「心理学的カウンセリング」理論編181頁) 人格理論は無用の長物であるどころか、治療理論を基礎付けるのが、人格理論なのであって、人格または人間の構造をはっきりつかむことなしには、治療は軌道に乗らないとせられるのである。もとより、治療経験に先んじて——いわゆるアプリアーリ(先天的)に理論や哲学的原理があつて、そこから治療の方法や理論が天下りの公式的に導き出されるのではない。いわゆる現場において治療のさまざまな実践的経験・悪戦苦闘の体験を重ね、いろいろの方面から研究する間に、次第に「人間というものは、しかじかの構造・本質をもっているものである」という人格理論がいわば人間学として成立するのが、実情であろうが、かく治療経験を重ねる間に、人格理論が人間学的に成立するとともに、その人格理論が治療の操作の方法に幾多の洞察・知見(インサイト)をあたえることも、事実であろう。その限りでは、治療理論と人格理論とは相互に貢献し合う相関関係をもっている。両者は、いわゆる相互交流・相互依存・相互媒介の関係において、お互いに生かし合っているのであるが、上にのべたたえざる治療経験の再組織を通じて、明かにせられるものは、人間の全体的本質的構造である。すぐれたカウンセラーは、何等かの意味で必ず人間の全体的本質構造を把握していることは、争われない歴史的事実である。かかる立場に立つ治療家として、ボーディンも「人間をその全体的なコンテクスト(文脈・状況)から扱わねばならない」と説き、ボスも「人間独自の本質構造を解明しなくてはならない」と述

べているのである。まさに「人間独自の全体的本質構造」の解明がカウンセリングの治療的目的達成そのものから必須欠くべからざるものとして要請されているのである。しかるに我が国のカウンセリング界には、そんなことには一切関心のないジェラルミン族の大家の天狗草紙的風景がいたるところにくりひろげられているのであるが、「人間独自の全体的本質的構造」を究明するのが、いわゆる人間学である。かかる立場に立って、カウンセリングの人間学的基礎を究明することこそ、われわれの課題である。

5. 人間学とは何か

カウンセリングの治療理論を基礎付ける人格理論は、「人間の全体的本質的構造」を究明する人間学に俟たねばならない。人間学は、従来の人類学とはその立場と目標を異にしている。従前は、人類学とは、各人種の皮膚・毛髪・骨骼等のいわゆる体質を明かにする形質人類学 physical anthropology を意味していたのに対して、近來は、各人種の生活や文化の型や社会の体制などを究める文化人類学 cultural anthropology が勢を得て来ているが、前者がいわば人類の下部構造を、後者がその上部構造を、それぞれその対象としているのに対し、上下を問わず、人間の生物学的現象・生理学的現象・心理学的現象・社会学的現象・歴史現象・宗教現象等を統合的に研究し、人間の全体的本質的構造を究明する学問が、人類学と区別せられた意味での、人間学である。かかる立場からして、カウンセリングの人格理論に深い関係をもつものとして、カウンセリングの人間学的基礎の究明が問題になるのである。

6. 人間の逆説的二重性

かかる立場に立つとき、ユージン・ジェンドリン Gendlin, E. I. が理論面では、「単純理論体系」single theory systems を、方法面では、「単純

技術体系」single technique systems を斥ける所以が理解せられるのである。その前者は、人間の性質や病理について、一定の基礎的仮定を立て、それにかじりついて、複雑多様にして、一筋縄では律せられない人間性を理解しようとするところに、その不十分なところがあり、また後者も、ただ一つの手つづき・方法のみを固執して、狭い範囲にしか適用できない技術にかじりつくから、人間の全体構造そのものから来る問題に対処できなくなるというのである。人間そのものは、単純の理論や技術では到底あつかわれぬような複雑な構造をもった、正反・明暗の逆説の渦巻そのものともいべき存在である。プラス・マイナスの両面がからみ合って渦を巻いているところに、人間の全体的本質構造の一つを見とどけない限り、カウンセリングもその成果を収め得ないのである。人間の全体的本質的構造を究明しようとする人間学の最大の根本問題の一つは、人間の逆説的二重性の究明である。その古典的な一例は、性善説と性悪説との対立である。われわれは、孟子とともに、人間は本性上善であるという面を見ざるを得ぬとともに、荀子とともに、人間は本性上悪であるという面もあることに眼を閉ざすわけにゆかぬのである。善といえば、悪といわざるを得ず、またその逆でもあるというように、一方的に割り切り得ぬままに、正反相即・明暗交錯の渦巻く逆説的存在性そのものに住しているところに、人間の全体的本質的構造のすがたがあるのである。とくにカウンセリングにおいて重大な意味をもつものは、人間における本来性と非本来性との対立である。

ヘルマン・ヘッセは、その自伝的小説「デミアン」の序文において、「どんな人の生涯も、本来的自己をめざす道程である、……しかし何人も全面的に本来の自己になれたことは一度もない。それなのに、誰もそうなるようにもがいている。ある者は陰鬱に、ある者はより明るくといった具合で、各人のできるままに。……決して人間になれない者も、多くて、蛙やかげや蟻の状態に止まっている。上半身は人間で、下半身は魚である者も、沢山いる。云々」と書いているが、人間は本来的自己になるようにもがきつとめながらも、あらぬ方にそれて、非本来性に堕ちて行く者も多いといわれるのである。

この点で、ケルケゴールも、「どんな人間も根源的に自分自身になるようにという素質を与えられている」のに、「人間は自分自身になることはあまりに重荷なので、他の人と同様に、群集に伍して猿真似をし、その一単位になる方がはるかに安易で危険がないときめこんでしまう」と説いている (Kierkegaard, S., Die Krankheit Zum Tode, S. 30)。すなわち、もともと本来的自己となり、帰家穩坐の人とならねばならぬのに、非本来性の絶望の淵におちこむところに、人間の逆説的二重性の最大なものがあるといわれよう。人間は自己本来の面目を生かしてこそ、生き甲斐と生きる喜びを享け得るのに、それとはまるで正反対のところに走り、ついに精神病・犯罪・自殺といった人間疎外の深淵に墮ち込むのである。このように、本来性と非本来性がプラス・マイナス、明暗の相反関係において逆説的に渦巻いているところに、人間の全体的本質的構造の根本的な相好がみとどけられるのである。こうした正反・明暗の両側面は相互に映し合って、その各々のすがたを明らかにすること、正常心理学と異常心理学とが相互に照応して、一方が明らかになれば、他方もまた明らかにせられるがごとくである。かかる事態をふまえて、ことに精神病という人間の本質を喪失した非本来性の代表的なる様態から、いわば逆算して、人間本来の本質的構造を探求するならば、如何なる形相がつきとめられるであろうか。非本来性というマイナスの欠如態からプラスの現成態を対照的に洞察するとき、人間の本来性の構造は如何なるものであろうか。

7. 逆算による人間の本来性の構造

典型的な人間性喪失の徴候を示す精神分裂病においては、人格統合の中心が崩壊し、人格は分裂し自己は「自分という名の他人」となる。自己疎外の極、自己はうつろな影のような存在となり、自己自身との関係が喪われるとともに、他我との関係もくずれ、内閉的となり、対話もできなくなり、共感性の場は零に近くなるのである。かかる非本来性の欠如態より逆算的対照的に明らかになる人間の本来性の現成態は、自己自身への関係においては、人

格の統合性・自己同一性(自同性) identity・自己実現、すなわち自己本来のものを生かして生きる自己確認より来る充実感が心を充すとともに、他我への関係も生かされ、相互に本音で語り合う実存的対話性・共感性 empathy にもとづく相互確認よりして自他ともに生きるよろこびを享けるのである。

	非本来性	本来性
対自関係	<ul style="list-style-type: none"> 人格崩壊性 (disintegration) 自己分裂性 自己喪失 	<ul style="list-style-type: none"> 人格統合性 (integration) 自己同一性 (identity) 自己確認
対人関係	<ul style="list-style-type: none"> 対話喪失 自閉性 自他疎隔 	<ul style="list-style-type: none"> 実存的対話 相互共感性 (empathy) 相互確認

人間はもともと内外に関係をもつ主体的存在である。普通人間関係といえ、対人関係 human relation を意味しているが、人間は外、他人に対して関係をもつとともに、内、「自己自身への関係」を自覚的にもつ「精神」であること、ケルケゴールが説くごとくである。この内外の関係は根源的に相即的である。对人的に共感的にして相互確認的な関係が保たれるとき、人は対自的に自己同一性(自同性)を確保し自己確認の実をあげ得るのである。それとともに、このようにして、対自的に「自己自身に対する関係」をまともにもたもち、自分以上でもなく、自分以下でもない、正味の自己の自同性 congruence, identity を生かして、代理不可能の自己自身を確認するときには、また、よく对人的に他我と対話的交流関係を深め、相互確認的に自他間に共感性 empathy の場を開き、人間としてその本来性に生きるよろこびを享け得るのである。

しかも、この内外の関係は、以下次第に明らかになるとく、徹底的に相即不離であり、相互媒介的である。自己自身へのまともな関係としての自同性は、自他のまともな関係としての共感性の場において成立するとともに、自他の何れにも自同性が欠けるときは、自他間に本来の共感性は成立しないのである。すなわち、自同性は共感性によって可能となるとともに、またその逆である。まさに内外の関係の相即性、または自同性と共感性の交互媒

介的構造は、人間の本来性の核心をなすものである。

それに対し、対人的に共感的関係に欠けるとき、人は対自的にまともな自同性を確立し得ずして、本来の主体性に欠け、あまりにも攻撃的であるか、あまりにも防禦的な主我性に墮するとともに、逆に対自的に自同性に欠けるときは、対人的に共感的社会性に欠けるにいたるのである。これが世間一般に見られる人間の非本来性の基本構造である。

このような人間の本来性と非本来性の構造を明かにし、非本来性より本来性への道を開くところに、心理療法またはカウンセリングの根本的課題があるのである。

8. カウンセリングの必要性和可能性

ところで、このような内外の関係をまともなうちに立ち立て、人間の非本来性より本来性にいたる道を開くことは、可能であるとともに、また同時にきわめて困難である。すなわち、内にしては、アイデンティティ、外に対しては、エンパシーという人間本来の関係を樹立し得るが故に、人間には、その本来性を実現し、生き甲斐と生きるよろこびを享ける可能性があるとともに、その可能性を実現することは、容易ならぬことであって、そこに多くの抵抗があるが故に、人間はとかくあらぬ方にそれて、人間疎外的な非本来性の淵に沈溺して苦しみ悩み、ついには破滅もするのである。かく非本来性の方向に走り、人間失格の深淵に墮ち、苦しみ悩む人間すなわちクライアントが時とともに増加するところに、それに援助の手をさしのべるカウンセリングの必要性があるとともに、もともと人間はそのアイデンティティとともにエンパシーを相関的に生かしてその本来性を実現する素地もあるが故に、カウンセリングの援助的目的を達成する可能性もあるのである。いくらカウンセリングの必要性が痛感せられても、その目的達成の可能性がないところには、如何なる工夫・努力も空しく、その効を奏しないであろうし、また本来性への道が一路坦々として通じていて、何等の抵抗も困難もない可能性だけである

ならば、カウンセリングの必要性は感知せられないであろう。もともと人間が本来性と非本来性とのどちらにも転じ得るところに、カウンセリングの可能性と必要性があるのである。これを要するに、本来性と非本来性とが逆説的に渦巻いている人間の全体的本質的構造よりして、カウンセリングは必要であるとともに、可能である。カウンセリングの必要性と可能性とを相関的に解明することは、カウンセリングの人間学的基礎をつぎとめる一つのステップである。実にかかる必要性と可能性とを併せて明らかにし、人間疎外的な非本来性から本来の人間性に至らしめるように、援助的治療の関係をうちたてるところに、カウンセリングの本質的課題があるのである。

9. カウンセリングの身体的基礎

カウンセリングの場合も、教育一般の場合と同じく、人間全体の問題として取扱わねばならぬことは、すでに人間の本来性と非本来性という人間の全体的根本問題から考察をはじめたことから明らかに知られるであろう。人間は健全なる人格として本来性の方向に進み得るとともに、病的な人格として非本来性に墮ちる現実の事態があるところに、カウンセリングの必要性と可能性とが併せ存することを上に見て来たのであるが、そのとき「健全」といい、「病的」というのは、心身両面からいわれるのである。とくにカウンセリングの問題は、単に「心」だけの問題ではないとともに、またただ「体」だけの問題でもなく、心身相関・心身一如の人間全体の問題である。それは、心のまともな在り方をめざす観念的道德教育の問題でも、体の健康だけをめざす教育生理学の問題でもない。ここでも、心身あげての人間全体の本来性と非本来性とのかわりが問われるのである。ここで、われわれはカウンセリングの心身相関的基盤をつぎとめねばならない。カウンセリングの問題を心の問題とのみ考えて、体の問題をぬきにすることは、人間学的に根本的な誤謬である。

もともとわれわれは人間の全体構造を自然的物質・身体的生命・心理的意

識・自覚的精神・絶対的超越という階層構造としてとらえる人間学的立場に立つのであるが、カウンセリングの地平も、先ず自然的物質に深く根をおろしている身体的生命の層から開かれるのである。ここに、カウンセリングの身体的基礎が問われる所以がある。カウンセリングの身体的基礎をぬきにして、行動療法・遊戯療法・作業療法等の主として身体的活動に訴えるカウンセリングの立場はもとより、精神分析的療法等も理解できるはずがないのである。ことに最近のめざましい精神身体医学の発達、人間の心身相関的力学に幾多の光を投げ、そこからカウンセリングの画期的展開に貢献しつつあることは、人も知るごとくである。とくにこの点で重大な意味をもつものは、心身相関的根源的地平圏の究明に最初の道を開いたクロード・ベルナル Claude Bernard (1813—78) の「内部環境説」を近代生理学的に発展させたキャノン Walter Bradford Cannon (1871—1945) の「ホメオスタシス理論」である。カウンセリングの本質的根本範疇ともいべき自同性と共感性との身体的基礎は、キャノンによってホメオスタシスと命名された心身一如的根源地平圏に求められるのである。

10. ホメオスタシス（内部環境の恒常性）

実験医学の基礎を確立する偉大な業績を残した生理学者クロード・ベルナルが、彼のいわゆる内的環境の恒常性が維持せられるところに、人間の自由にして独立な生活が可能である所以をすでに見ているのであるが、この点を徹底的に追求し究明したキャノンは、先ず蛙を引きあいに出して、次のように説くのである。水分が体から蒸発するのを防げない蛙は、原則的に水たまりに生活の場所を限られ、体温を体内で一定に保つような調整ができぬから、冬の間は、水分のある地底などにもぐって仮眠状態で過ぎねばならない。それに対して、人間が場所的にも時間的にも自由に活動できるのは、何故であるか。それは人間の体内に血液の水分や体温を一定に保つ内部環境の場を維持し得るからである。人間も、蛙などと同じように、寒さや暑さその

他に関して、体の内外から不利にして困難な障害や圧力をうけるが、人間の身体はその中に充ちている極めて不安定な細胞間質 fluid matrix を一定の状態に保つ内部環境——いわゆるホメオスタシス homeostasis (恒常性)——を維持できるから、人間は外的な侵害や脅威に対抗してその「自由と独立」を守り、そのアイデンティティを維持し得るのである。たとえば、8分間その供給が杜絶したら、命がなくなる酸素にしても、人間の呼吸系統は、一々意識して操作しなくても、いわゆる自律神経（植物神経）の作用によって、自動的にその一定量を恒常的に保持できるようにはたらいっている。もしそうでなくて、刻々一定量の酸素を意識的に測り摂取することになると、人間はその煩わしさに耐えきれなくなって、神経衰弱になるどころか、発狂するかも知れない。そこまでいかになくても、到底今日のような様々の文化的社会的活動ができる余裕はないであろう。このほか、血液内の水分・塩分・糖分・脂肪・蛋白質・酸とアルカリの中和性等の恒常性についても、同様である。これらの恒常性が新陳代謝的に維持されないときは、人間はそのアイデンティティを維持し得ないで、病気となり、事態が悪化すれば、死亡するほかはないのである。ホメオスタシス説をつぶさに展開したキャノンは、次のように結論的にのべている。「上来明らかになったように、身体的なホメオスタシスのおかげで、神経組織のはたらきは、新しい局面に対応する際に、単に生きのびるためにやりくりすることに一々細々と（例えば一呼吸する毎に）きまりきった心づかいをしなくてもすむようになったのである。もしホメオスタシスの装置がないとすると、もともと自動的に軌道に乗せられているものを意志的に軌道に乗せようとしてしよっちゅう神経をつかっている限り、われわれはたえず危難にありおそれにさらされるのである。いずれにせよ、必要不可欠の身体のはたらきを健全に保つホメオスタシスの装置のおかげで、われわれは、個人としては、きまりきったことに神経をつかう金縛りの奴隷状態から解放されて自由になり、また自由にわれわれの仲間と愉快に交わり、自由に美しいものをたのしみ、われわれの身のまわりの驚くべきものを探求して理解し、新しい考えや興味を発展させ、はたらき遊ぶのに、身体のことにあ

れこれ心を勞する煩いがなくてすむのである。云々」(W. B. Cannon, The Wisdom of the Body, p. 305) このように説かれているところから明らかなるごとく、人間の本来性を可能にする自同性と共感性の身体的基礎は、内部環境の恒常性そのものにあるのである。

11. 内容的不安定性と形相的安定性

もともと血液・リンパ液、さらには血液内の糖分、血漿内の蛋白質・脂肪・カルシウム、酸・アルカリの中和性、さらには体温等は、わずかの刺激にも変化する極めて不安定なものである。人間の体内は極度に不安定な液質で満されている。そのような液質は、「変化しながら、相対的に恒常的な状態」a condition which may vary, but which is relatively constant (op. cit. p. 24) すなわちホメオスタシスを「驚嘆に価する程度」(p. 271) に具現しているのである。極めて不安定な液質で充されているながら、それが驚くほどの「力動的恒常性」dynamical constancy を保つ内部環境こそは、内外の危険な脅威にさらされても、よく自動的に平衡をとりもどして身体生命を維持し、人格の自同性と自他の共感性の場を確保する身体的条件である。キャノンは、「われわれの身体構造と化学的構成の最も顕著な特徴は、極端な自然的不安定性にある」(p. 268) と説くとともに、「人体の顕著な安定性」(p. 269) に注目し、ことに液質のホメオスタシスの驚くべき性質のみならず、人間の最高器官である脳の機能の安全系数が相当高く、その意識作用の機能には、「余裕たっぷり安全性」a wide margin of safety (p. 223) がそなわっていることを指摘している。また脳と脊髄とは堅固な骨の容器で守られ、肝臓は、その四分の三を切除しても、なおその機能を果すほどの余裕があるところから、人間の主要器官にはいずれも「余裕たっぷりの安全性」がそなわっていることを力説している。かかる構造をもって成立しているホメオスタシスの状態なるものは、自律神経によって支配されているから (p. 268)、人間は正常状態においては、一々意識的に配慮しなくても、心身一如

的に、いわゆる「快適なホメオスタシス」comfortable homeostasis (p. 249) を享受し、心広く体胖かに、自己に対する関係においては、自同性を享け自己確認の「生き甲斐」を覚え、他に対する関係においては、共感性を生かし相互確認の「よろこび」を享ける道を開けるのである。かかる心広く体胖かな「快適なホメオスタシス」の場合は、外的環境と内的環境との間に波がたたず、心と体との間にひびが入らず、内外相即・心身一如、よく時熟して小宇宙の身体と大宇宙の自然とが水ももらさぬ統一を現成する場である。それは空間的に大自然と一如になるとともに、時間的には永遠の歴史を背景とする「美しき瞬間」において成立するものであろう。この点からして、次のキャノンのテーゼは示唆的である、「宇宙創生以来のはてしなき永劫の経験によって、われわれの身体は、その並外れて不安定な物質からつくられているにもかかわらず、このような安定性 stability を維持するこれらの仕組みを発達させて、今日に及んでいるのである」(p. 293)。

12. 体 と 心

キャノンは身体の内部環境のあり方をあらゆる側面から検討して、流動的にして不安定な体内の液質の恒常性の重大性を力説し、それこそは生体の第一条件であると、そのホメオスタシス説の帰結するところを要約するのであるが (p. 277)、その際注目すべきことは、その恒常性の力動的な性格である。それは、硬い動かぬ機械的固定性ではなく、つねに弾力的にして力動的な安定性であり、たえずその内容が新しくなるところに、その都度一定の形相を現成する形相的恒常性そのものである。すなわち内容的には、エネルギーを貯えて、たっぷりゆとりのある安全性であるとともに、その利用したエネルギーをたえず排出して、新しきエネルギーの流を迎える物質代謝の場において、形相的に恒常性を現成し、「水急にして月を流さず」の趣きを現するものが、心身一如的なホメオスタシスのさながらの在り方である。そこには、たえず平衡の場を新しく更新する刺激として、若干の平衡擾乱的因子を必要

とするのである。流れずして一所に停滞する水は、腐敗するのである。ホメオスタシスの場を更新する平衡擾乱因子に関して、キャンノンは生理学者シャルル・リシェの語を次のように引いている、「見たところ矛盾するようだが、生物は刺激によって興奮しやすく、外的刺激に応じて自分自身を変化させ、その刺激に適応することによって、よくその安定性を保つのである。ある意味では、生物は変化し得る故に、安定性を得るのである。すなわちちょっとした不安定性こそは、生体の真の安定性のために欠くことのできぬ条件である。」(p. 21)。ここで注意に価するものは、「ちょっとした不安定性」 slight instability の語であろう。内部環境全体を危くするほどの由々しき不安定性となれば、ホメオスタシス自体の本質が失われるに至るであろう。ホメオスタシスを崩壊させるのではなく、その場を更新的に維持させるものは、実に「ちょっとした不安定性」であり、後程その重大なる意味が明らかとなる「適度のストレス」ともいわれるものである。かかる刺戟は、ホメオスタシスの場の物質代謝を促進し、その場を更新して高次の恒常性の場に高めるとともに、その心身一如の前意識的な原始統一の平衡性をゆるがして、今まで一如であった心と体とを対立させ、意識の場を開頭するのである。ホメオスタシスの場は、心と体とが心身一如の体感的統一をなしているが、そこは主客対立の意識以前の「氣」の場である。かかる心身一如的主客合一的没意識の場は、今や心身相対し主客分裂する直接的意識の場となり、情動という心の原始形態と身体的変化とが相互に関係するに至るのである。たとえば、心の初発的原始段階としてのいわゆる感じ feeling とか、情動^(情緒) emotion は、内臓にさまざまな影響をあたえるが、とくに重大な影響をうけるのは、消化器官である。苦痛とか怒りとか不安とか悔恨とかいう情動は、自律神経と内分泌とに影響し、胃液の分泌を悪くし、胃の消化を妨げ、時には胃潰瘍をひきおこし、胃壁を破壊することすらあるのである。その反対に、美味と感じる快感は、胃液の分泌を助け、消化をよくするのである。心の不安という情動は、また同様に唾液・胆汁・胆汁等の分泌を抑制し、そこからおこる身体器官のはたらきの異常から、また心の不安を加え重くするのである。ことにキャンノ

ンは、苦痛・饑餓感・恐怖・憤怒という情動がひきおこす身体的変化を精細に追求したのであった (W. Cannon, Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage, 1920)。かくのごとくして、情動という心の側から体の側に変化が起るばかりでなく、切り傷・やけど・内臓の潰瘍、さらには月経・甲状腺や脳下垂体の機能の変化等々の身体的変化が苦痛・不安・憂鬱・神経過敏等々の情動すなわち心の変化をひきおこすのである。身体的変化が心の面で情動的变化をひきおこすとともに、心の面の情動的变化に影響されない病気は一つもないとまで精神身体医学は説くのである。というのも、心と体を結合し、全身を調節しホメオスタシスを維持するものが自律神経と内分泌腺であるからである。まさに「心から体へ」であるとともに、「体から心へ」でもあるわけである。この点では、デカルトの心と物、思惟と延長との心身二元論的仮定は、徹底的に克服せられたといわれるとともに、体のみですべてが決められるとする唯物主義も誤であるし、心のみですべてが片付くと考える精神主義も正しくないのである。まさに身心相関であり、心身一如なのである。かかる心身性において、内部環境が「適度のストレスまたは刺戟」をうけて、その流動的な液質が新陳代謝しつつ、恒常性を維持する限り、われわれは健康を享受し、人格的自同性の身体的基礎を確保し得るのである。しかしながら、じょせん極めて不安定な液質を内容とする力動的恒常性であるから、「適度のストレス」の域をこえる外的刺激が内部環境を襲う「非常事態」 emergency の際は、そのホメオスタシスは危殆に瀕し、大きくゆれるのである。「非常事態」の場の恒常性は、如何にして維持せられるのだろうか。

13. 非常事態におけるホメオスタシス

生物としての人間は、他の猛獣からねらわれ、その攻撃に対して、反撃して戦ったり、またその身を守るために、逃走したり、また他の動物をとらえるために、攻撃したりするなど、しばしば「非常事態」に直面し、その都度

怒り・恐怖・憤り等の情動にその心身をゆり動かされ、内部環境は大きく波立ち、その恒常性は著しく脅かされる。この際の外的衝撃は「適度のストレス」どころか生命の危急存亡にかかわる赤信号そのものである。かかる「非常事態」に際しては、全身に貯えられたエネルギーを短兵急に動員するとともに、また全心身の活動をさえぎる物質を排除して身軽にならねばならない。この点からいって、平素からエネルギーを貯蔵し、「非常事態」に備え、内部環境に「余裕綽々の安全性」 a wide margin of safety を与えるようにしてホメオスタシスの場を固めるものが、消化作用や食物の吸収を調節する脳神経であり、闘争・攻撃・逃走等の全身活動の負担となる老廃物を排泄し、さらには性欲を司り種族の維持につかえるのが、仙骨神経である。エネルギー貯蔵にあたる上部の脳神経と老廃物排除にあたる下部の仙骨神経とは、ホメオスタシスを維持する点で、間接的なはたらきをするのに対し、「非常事態」にのぞんで、短兵急にまた全力投球的に緊急状況に対処するのは、中部の交感神経である (Cannon, *The Wisdom of the Body*, p. 248)。もともと情緒・感情につよく動かされるところから、Sympaticus (共感者) の名を得た交感神経系は、「非常事態」にきわめて敏感且つ迅速に対応するのである。

交感神経が興奮すると、副腎からアドレナリンが分泌され、そのアドレナリンは血液を通じて体内にひろがり、交感神経の興奮と協同して、「非常事態」に対処して速かにホメオスタシスを回復する全身の全力投球的機能に貢献する。そこから胸腰部のいわゆる交感神経—副腎系は、脳神経および仙骨神経とが一般的には拮抗的關係を保ち、一方がある内臓の機能を促進すれば、他方がそれを抑制するようにはたらきつつ、後二者の特殊的效果 the particular effect を統合的に生かす全般的拡散的效果 the general diffuse effect をもって、「非常事態」に対処してホメオスタシスの場を再組織する全体的統合的な機能を発揮する。このことをキャノンは次のごとく表現している、「交感神経はピアノのすべての鍵の調子を一挙に変えるペダルに似ており、他の二つの神経支配は個々の鍵に似ている。非常事態の際には、交感神経の

機能はあらゆる面から全休としての生体を守らねばならぬわけであるから、このように同時に多くの機能を統一的に動員するようになっていく（交感神経の）しくみが如何に重大な意味をもっているかということがはっきりして来るのである (op. cit. 244)。すなわち、交感神経—副腎系は、攻撃・闘争・逃走等の必要に迫られる「非常事態」に際しては、その全力投球的な機能を発揮して、瞳孔拡大、立毛、呼吸急速化による酸素供給の確保、肝臓等に貯えられた血糖・脂肪等の動員、内臓（消化器官等）への血行停止・心臓鼓動及び動脈血行の迅速化による運動筋肉部への急速なる血液動員、出血の際の凝血作用促進ならびにその周辺血管収縮、血液中の老廃物除去、血液の酸—アルカリの中和性の維持・多量のアドレナリン分泌等の各機能を促進し、危殆に瀕した内部環境のホメオスタシスを死守するのである。要するに、「非常事態」の際に生体のホメオスタシスを維持または回復する主役は、交感神経—副腎系の全般的統合的神経支配である。「快きホメオスタシス」といわれるような、力動的恒常性の場こそは、人格の内外的関係を全きものにする自同性と共感性とを相関的に成立させる心身一如の基礎であるが、それは「適度のストレス また刺戟」によって新陳代謝的に更新せられる動的平衡であって、もとより堅固不動の静的平衡ではないから、その恒常性は不安定性と裏合せになっていて、ことに「非常事態」に見舞われると、その恒常性は大きくゆらぎ、危殆に瀕するのである。もともと内的環境のホメオスタシスの場は、向内作用的な introfective 自律神経によって自動的に支配されているといわれるが、かく内的環境の恒常性の場が大きく揺ぎ、恐怖・不安・苦痛・憤怒等の情動の波が逆巻く「非常事態」は、外敵の脅威とか体外の獲物の捕獲などという向外作用的な extrofective 現実との関係において成立するのである。純然たる向内作用的立場で成立する「非常事態」として、内分泌の極度の異状とかガンなどがあげられるとはいえ、一般に「非常事態」は向外作用的な現実（外界）との関係において現れ、外から襲いかかる事象であって、人々はこの無意識的な自律的植物神経系のみならず、意識的な随意的動物神経系、さらには脳の知性的なはたらきによって対処するので

ある。すなわち「非常事態」にのぞんでは、向内作用的には、主として交感神経—副腎系によって内部環境のホメオスタシスを維持して、人格の身体的基礎を確保するとともに、向外作用的には、有意的知的に現実と生きた対決的接触を保つのである。向内作用的に内部環境の恒常性を保ち得ぬときは、人格の独立と自由を守り得ぬのと同様に、向外作用的に外部環境という現実と直面し、それと生きた接触を保ち得ぬときは、人格はその統合的自同性と社会的共感性をとともに喪い崩壊し去るのである。ここにまた内部環境の恒常性にもとづくヒポクラテスのいわゆる「自然の治癒力」vis medicatrix naturaeの可能性とともに、その限界も併せ存するのである。内部環境のホメオスタシス的自然的治癒力の機能とともに文明社会のきびしい重圧による自然的治癒力の限界をも併せて洞察したキャノンは、次のごとく説いている。「よく訓練された医師は、身体の内部環境の自働的調節作用と自働的修復作用との可能性と限界性とをよく心得ている。彼はその点の知識に精通して、自分自身の聡明な活動にそれを活かすのみならず、彼に助言を求める患者をはげます手段としてもそれを活用するのである。」(op. cit. 226)。さきにわれわれはカウンセリングの必要性と可能性とを学んだのであるが、ここでは内部環境のホメオスタシスの自然的治癒力の可能性と限界性とを教えられたのである。今や自然的治癒力の可能性をこえて、しばしばその限界性をつきつけてくる外部環境的現実とは、如何なる構造をもつのであろうか。この点で教えるところ多きものは、広義の「現実性の原理」である。

14. 現実性の原理

キャノンのいわゆるホメオスタシスの場合は、「内部環境」であったが、その際にも、ことに「^{エモーションレイ}非常事態」の際には、すでに外的環境の脅威的な圧力またはストレス、むしろストレスラーがのめりこんで来て、内外のきびしい対決的接触があるのであるが、外部環境と内部環境とが「生きた接触」をもつところに語られるものは、「現実性の原理」である。外部環境は、内部環境

に対して、栄養物質を提供するとともに、自然的社会的脅威をもって迫り来るものとして、生殺与奪の権をもつものである。したがって、人間は、外部環境という現実に対して、末梢的部分的の反応体験ではなく、全人格的統合的意志体験をもって対処しなくてはならぬこと、非常事態に対決する交感神経—副腎系の場合に近いのである。それだけに、外部環境の現実に対処するに、全人格的統合的意志体験どころか、人格崩壊的末梢的反射体験に止まる精神病者は、「現実との生きた接触」le contact vital avec la réalitéを保ち得ないのである。正常人格と異状人格の診断学的区別^{メルクマール}標識——^{メルクマール}価値的差別基準でなく——を「現実との生きた接触」の成否に求めたミンコフスキーは、次のごとく説いている。「現実との生きた接触は、^(わりきれぬ全)生命の非合理的^{人格的統合性}基本因子に関係するものと考えられる。従って、興奮・感覚・反射・運動性反応のごとき、通常の生理学や心理学の諸概念は、その側を通りすぎて、それにふれることさえできない。たとえば、盲人や不具者の方が、身体的に完全な人よりも、よりよく環境と接触を保って生きることのできるものである。感覚運動器官・記憶・知能等々には、何等の障害がないのにもかかわらず、精神分裂病患者は、^{メルクマール}「現実との生きた接触」を失っている。実に^{メルクマール}「現実との生きた接触」は、環境との関係における生きた人格の根底そのものに関係もっている。」(Minkowski, E., La Schizophrénie, 1953, 村上仁訳74頁)まさに人格の正常性と異状性とを診断学的に——^{メルクマール}価値的にではなく——識別する^{メルクマール}標識そのものとしての「現実との生きた接触」を保つものは、「中枢的統合的な、生命の中心の体験」である。かかる全人格的統合的意志体験が分裂し崩壊するとき、人は「現実との生きた接触」を喪失し、精神分裂症の内閉性の場に退行するほかはないのである。まさに「現実との生きた接触」を保つ内外環境の拮抗的關係体験は、意識的意志的全人格的統合体験である。すでに「非常事態」における内部環境のホメオスタシス維持体験そのものが全交感神経系の総動員統合体験であったのであるが、今や内外の環境の間に「現実との生きた接触」を意識的意志的に保つ正常人の体験は、抵抗体験(ディルタイ)であり、おびたしい「精神的エネルギー」または高度の「心

理学的緊張] la tension psychologique (ジャネ)を必要とする全人格的行為そのものである。

ここで、われわれは、「現実との生きた接触」の構造を明らかにする深層心理学的原理として、フロイトが1911年にまとめた「現実性の原理」Realitätsprinzipを想起できるであろう。それまで「快楽原理」を中心にしてきたフロイトは、ジャネの影響のもとに、「現実性の原理」を発展的に樹立して、その人間学的原理としたのであった。汎性欲説を奉ずる彼によれば、人間を根本的に支配する本能的欲望は、性欲である。人間は全面的に性的エネルギーとしてのリビドーに支配せられ、性欲を満して快楽を求めてやまぬ存在である。この点で、人間はいわば下から性欲の満足を求める衝動によってたえず駆りたてられ、攻めたてられている。ところで、下からのリビドーの攻撃を受け、性的快楽を求めても、その無条件的充足に対しては、父母・教師・警官・司法官等の上位自我が上から社会的なおきてを以って看視の眼を光らせ、いわゆる良心に圧力を加えて統制するであろう。そこから欲求不満もおこり、人はノイローゼに悩むことにもなるのである。かくて人間は、下からのリビドーまたはエスに駆りたてられ、上からは上位自我（超自我）に押えつけられる二面攻撃の間に快楽を求めてやまぬ存在であるとするのが、「快楽原理」である。

ところで、フロイトはリビドーをもつばら性の欲望の面からとらえたが、ホメオスタシスの立場からすれば、身体的存在としての人間を第一次的に支配する欲望、すなわち、個人の存立を支える絶対不可欠の欲望は、食欲である。食欲が満されぬところには、性の欲望もおこり得ぬのである。「人間は食するところのものである」Der Mensch ist, was er isst.といわれる所以である。食物にかかわる現実と生きた接触を保つことなしに、まともな人間存在はあり得ぬのである。いわゆる内臓脳の座としての大脳の旧皮質の前半部が個人存続の絶対必須条件をなす食欲にかかわり、その後半部が種族存続の基本前提をなす性欲にかかわることが、ここで注意せられるであろう。しかし、リビドーとしては、食欲・性欲だけでなく、アードラー Adler, A.

のいわゆる優越欲も厳存するのである。優越欲 libido excellendiの裏返しは、人間を大きく動かす劣等感である。その点で、優越欲もまた人間の心を大きくゆすぶるリビドーであることは、人間学的に認められなくてはならぬであろう。われわれは、フロイトのごとく、リビドーを性欲に限ることなく、食欲・優越欲の二者をもリビドーとしてあげることが、人間学的に正しく、フロイトの「現実性の原理」を補足するものであるとする立場に立つものである。

さて、下からは、リビドーの攻撃、上からは上位自我の攻撃という上下二面の攻撃をうけつつ、人間はリビドーの充足による快楽を求めてやまぬ「快楽原理」を説いていたフロイトは、ジャネの示唆により、さらに全き意味の現実すなわち外界から攻撃をうけている面を認めるに及んで、「現実性の原理」をまとめるに至ったのであった (Freud, Theoretische Schriften, 1931, S. 5 ff.)。すなわち、人間は下からリビドー的欲求に駆りたてられるときは、上からの上位自我の制約に攻めたてられるとともに、また外からの生活難の攻撃と戦わねばならぬのである。食欲・性欲・優越欲等のリビドーの欲求を充すためには、上位自我と折り合いをつけねばならぬのみならず、あらゆる面で外界と取り組む悪戦苦闘を辞することはできないのである。とくに商品貨幣経済の行われている現代社会においては、あらゆる欲求を充すためになくはならぬものは、貨幣である。その貨幣を入手するためには、各自の職場においてあらゆる労をはらわねばならない。どの職場にも、競争・暗闘はつきものであり、共感性に欠けた人間関係の葛藤が人々を悩まし苦しめている。まさに下からはリビドーのつき上げ、上からは超自我の制約、外からは生存競争の重圧、まさに三面攻撃である。ここに「生きることは、苦しむことである」Leben ist Leiden.といわれる人生苦の現実そのものの実相がある。かく三面攻撃にさいなまれながら、その間に「自我」はエネルギーを戦術的に使用し、からくもそのアイデンティティをたもつ「あわれなもの」ein armes Dingにすぎず、その上、上位自我や外界（職場等）との人間関係には、エンパシー（共感性）が欠けるところ、東奔西走一刻の安きを得ぬ身と

して、「自我」はまた「全面的に不安の場」die eigentliche Angststätte というのほかはないのである。ここで、フロイトは「現実性」の力学を次のごとく要約している。「かくて自我はエス（リビドー）によって命令され、上位自我によって圧迫せられ、現実（外界）によって押し返されながらも、自分の仕事を遂行し、自分の内部と外部にはたらきかける種々の力や影響の間に、何とか調子を取り戻そうとしてもがいている。かくてわれわれが、何と人生はつらいものであろうと、とかこつようになるわけが理解されるのである。自分自身の弱さをみとめずにはいられないときに、自我は恐怖におそわれる。すなわち、外界に対しては、現実的恐怖であり、超自我に対しては、良心の恐怖であり、エスから来る衝動の強さに対しては、神経症的不安である」（邦訳フロイト論文集「フロイト」124頁）。かくて共感的人間関係どころか、三面攻撃にさらされて、自我は恐怖・不安におののき、そのアイデンティティを全面的に危くされるところ、とくに幼少時に「非常事態」に類する全面的衝撃によって、情緒面に決定的な「心理的傷痕」psychological scarを受ければ、それは心の底深く巣くうコンプレクス（心の固い結締組織）となり、機会あるごとにその鎌首をもたげて、その人の心身両面の平衡を脅かし、神経症やヒステリーを誘発し、ついには雪だるま的にそれがふくれ上るところ、「現実との生きた接触」を喪失して、精神病になるにあらざれば、心の内乱的重圧にたえかねて、攻撃的になり、犯罪行為に走るか、ときには内的葛藤にたえかねて、自殺に赴くようにもなるのである。かかる典型的な文明病（精神病・犯罪・自殺）の深淵にのぞむとき、人は自己自身へのまともな関係としてのアイデンティティ、自他のまともな関係としてのエンパシー、その両者のいずれをも全面的に喪失し、人間の本来性を奪われつくし、人間疎外の破局に急ぐのである。ここまで事態が悪化し、限界状況をこえて破局にいたれば、すでにカウンセリングの可能性の域をこえて、その限界に達するのであるが、そこへ行くまでの症状に対して、何らかの援助の道を講ずるのが、カウンセリングにほかならない。

15. 精神的離乳の根源的重大性

人間として生きる限り、われわれは内にしては、内部環境のホメオスタシスを維持するとともに、それと相関的に外に対しては、外部環境という現実と生きた接触を保ち、その三面攻撃にたえて、よく対自的に自同性（主体性）^{アイデンティティ}を維持し、対他的に共感性（社会性）^{エンパシー}を享受し得ねばならぬのである。その限り、自同性と共感性という自他内外の関係の確立こそは、関係存在としての「人間の条件」conditio humana そのものである。かかる人間の条件の成立は、人間の生成そのものを究明する「人間生成論」anthropogenyの根本問題である。この点で、決定的意味をもつものは、「精神的離乳」の問題である。すなわちまともに精神的離乳を遂げ得た人間は、自同性と共感性という内外の根本的關係を確立し得て、人間の本来性を全くし、生きる喜びを享ける道に進み得るが、然らざる者は人間失格的非本来性の深淵に墮ち込み、精神病・犯罪・自殺等の人間疎外の境位において破滅を余儀なくされるのである。かかる明暗の十字路を分つものが、受胎・出産・幼児期という人間生成初期の最も重大な問題をなす精神的離乳の成否である。よく精神的離乳を成就し得た人間は、この間の「非常事態」にもたえて内的環境の恒常性を維持し得るとともに、現実の三面攻撃にもたえて「現実との生きた接触」を保つ正常人格となるのであるが、然らざる人間はその行動様式はいずれも歪められて、自他ともに苦しみ悩むに至るのである。カウンセリングにおいていわゆるクライアントと呼ばれる人間は、その経歴を人間生成論的に検討するとき、いずれも精神的離乳が十全に遂げられていない人間である。精神的離乳は、人間成立の根本条件であり、人間形成の重大問題である。この問題を究明することは、カウンセリングの人間学的基礎をつきとめる鍵である。

いうまでもなく、乳児と呼ばれる幼児は、生後4—5カ月から1年足らずの間に乳ばなれをし、母乳または人工乳から一般食に切りかえ、身体的に乳ばなれをするのであるが、それについて、心の面でも、いわゆる第一反抗期

(2才から4才頃まで)さらには第二反抗期(13才から15才頃まで)を通じて、親から独立し、精神的に乳ばなれをするのである。これを心理学者は「心理的離乳」psychological weaningと呼ぶのであるが、この心の面の離乳は実は人格統合的アイデンティティと自他交流的エンパシーという全人格的な人間の条件の成立にかかわる問題であるから、われわれはこれをあえて「精神的離乳」geistige Absäugungと呼ぶのが妥当であると考えているのである。現在痛切な教育問題となっている自閉症・学校恐怖症、緘黙症・家庭内暴力・非行現象・性的荒廃・自殺等の致命的な問題は、ほとんど精神的離乳がまともにできていないところから発生するのである。かかる全人格的な問題である限り、精神的離乳の名称が人間学的には妥当であろう。

16. 生命の求心的方向と遠心的方向

事新しくのべるまでもなく、人間は母親の胎内に宿り、そこで育ち、やがて生れ出る。その際、胎児はその「気」においてさしあたり母に、さらには父・兄弟姉妹またあらゆる同胞(人間一般)に共感的につながりつつ、その形においては、代理不可能の身体をもつ個別的主体と生れ出る。まさに人間は連気分形的存在である。人間生成の根本原理は「分形連気の理」(中江藤樹、「翁問答」全集3巻96、97頁)であり、いわゆる「離接性の原理」(das Prinzip der Disjunktion)である。(拙著、Die Drei Prinzipien der pädagogischen Anthropologie, Quelle & Meyer, S. 79 ff.) すなわち人間は、その生成の初発段階の胎児期において、その気において深く母胎に接する求心的存在であるとともに、その形において強く母胎より離れる動きを示す遠心的存在である。ここで、ローレンス(1885—1930)が太陽叢(丹田)の交感神経節に、胎児が母胎へ癒着して離れようとしない求心的生命中枢を、腰部背椎神経節に、胎児が母胎を足で蹴って体外に生れ出ようとする遠心的生命中枢を想定した、彼独自の生命哲学が想起せられるのであるが(Lawrence, D. H., Fantasia of the Unconscious), 求心的方向において、

母子一体の連気性の動向をもつ胎児が、遠心的方向において、母子分離の分形性の動向において出生するとき、最初にあげる呱呱の声については、また正反二重の解釈が下されるのである。その声は、前者の動向に即してあくまであたたかい胎内に止まろうとする生命の求心的要求からいえば、冷いからっ風の吹く娑婆(忍土)に生れ出たことに対する抗議の悲鳴であり、いわゆる「分離不安」の号泣である。ここから、ランク Otto Rank等の「出産外傷論」は「出産時の不安・ショックこそは、人間のあらゆる不安の原型をなす」とまで説き、「現実性の原理」が三面攻撃性から説明する人間の根源的不安性は、ここに淵源するとせられ、そこから人間は母胎に復帰し退行する求心的方向をもつとせられるのである。かかる解釈に対して、生命の遠心的動向からいえば、呱呱の声は、代理不可能の主体として、天上天下唯我独尊的に天地の間に生れ出た一個の人間の「独立宣言」の雄叫びにはかならない。その限り、呱呱の産声をあげた赤子は、めでたく祝福され、「独立宣言」としての呱呱の声とともに、荊棘に満ちた現実生活に挑み、自分自身の翼を張り自同性を確立しようとする道がはじまるといわれるのである。この点でマスローは次のごとく説いている。「人間は一人も残らず甲乙一対の力を自分自身のうちに宿している。甲の方は恐怖から逃れようとして、ひたすらに安全を求め防禦を事とし、後向きに退行し、過去にしがみつき、母親の子宮と乳房との原始的な交流から離れることを恐れ、一か八かやることを恐れ、すでに手にしているものを危険にさらすことを恐れ、独立・自由・分離を恐れる。乙の方の力は、人間を前向きに駆りたて、自我の全体性と自我の独自性を実現させようとし、その人のあらゆる能力を十全に発揮させようとし、同時に外界に直面して、自分自身の最も深い、現実的な、無意識的な自我があるがままに受けとめる自信を得させようとするのである。」(Maslow, A. H., Toward a Psychology of Being, p. 44)。このように、人間生命の求心的方向と遠心的方向が認められるのである。

いずれにしても、出生とともに、それまで申し分のない、「至福」の状況にあった胎児は、一挙に生死の境をさまよう「地獄」の場に投げ出されるの

であるから、それこそ極度の「分離不安」に駆りたてられるのである。母胎内の胎児は、その内部環境を母体のそれと共有し、あらゆる身体的生理的要求を母体によって申分一つなきほどに充される「至福」を享け、何もかも自由にできるという全能性に住しているであろう。この内部環境のホメオスタシスは、母胎のそれによって完璧に保証されて、些の間隙もないのである。この点をキャンロンは次のように生理学的に記述している、「もちろん、生れ出るまでは、赤子は母親の「内部環境」の一様性のおかげで安泰である。一応は形を成しているとはいえ、赤子自身の「内部環境」は、これまでそれを変えてしまうような刺激をうけたことはないのに、赤子は、この浮き世に生れ出るとともに、今までとは非常に異った、全く変りやすい環境に裸かでさらされるのである。これまでつとに知られているように、今や生れたばかりの新生児は、冷氣にさらされて、恒常的に体温を保つ能力をほとんどもっていないのである。体温の低下を防ぐようにすばやく反応するどころか、赤子の体は、冷血動物の場合に多くおこるように、体温低下に抵抗するわずかの動きも見せないで、体温が低下するままに任ねるのである。」(op. cit. 283-284) 体温のみではない、血糖その他の体液物質の恒常性の維持についても、同様である。ここに生れたままの赤子については、着衣・栄養等についての養護の配慮が、その危殆に瀕しているホメオスタシスを守るために欠くべからざる緊急必須のこととなるのである。何はさておいても、赤子は産衣を着せられて、母親に乳房をふくませられねば、体の面から生きる道をとぎされるのである。ところが、体温や栄養のホメオスタシスの維持は、赤子のまともな成長の必要な条件ではあっても、それだけで十分ではないのである。生理学的に身体の維持に十分な条件をそなえ、体温や栄養の点からいえば、申分のない施設において、緘黙児や自閉児等が生まれるのは、何故であるか。いわゆる施設病の問題である。問題は、身体的生理的の面だけの問題ではなく、ここでも重大なのは情動的心理的の面の問題なのである。着衣・給食の条件が十分そなわっていても、一度も母親またはそれに準ずる人から抱かれて肌身でふれあう、日本流英語のいわゆるスキンシップの共感的体験を嬰兒とし

て一度も味わい得なかった幼児は、とかく情緒的に発育不全の問題児となり、内閉児などになるのである。一度母の内部環境から離れて生れ出た赤子は、また母に抱かれて、その冷えた体を母の体温で温められるとともに、母の体の交感神経的律動に触発せられて、体感的に自分自身の交感神経のリズムにエンジンがかかり、ここに母子間の「快適なるホメオスタシス」のリズムの交流が自他共感的に現成するのである。すなわち、ブーバー Martin Buber のいわゆる「原始離隔」Urdistanzierung によって、分形し、母となり子となった両者は、その連気性によって、再び「関係の場に至り」In-Beziehung-Treten 相会し encounter, begegnen 共感的にその情動のリズムを交響させるのである。(Buber, M., Urdistanz u. Beziehung 参照) この間に子供が体験するものが、シュヴィンク夫人 Gertrud Schwing のいわゆる「慈母体験」Muttererlebnis である。かかる体験を全面的に欠く人は、その精神的離乳が不可能となるどころか、ついには「現実との接触」を全面的に喪失した精神分裂病患者として胎児的自己愛の場に退行するといわれるのである。

17. シュヴィンク夫人の「慈母体験」

「至福」の状態の母胎から「地獄」の状態の現実に生れ出た赤子は、その母にあたる人間から物心両面にわたるあたたかなつながりに欠けると、体の血を凍らせて生命を危くするとともに、心の血を凍らせて精神的に「生きる屍」となり、ついには、精神分裂症患者として「現実との生きた接触」を喪失し、胎児期の「至福」圏に退行し、一切の言動を自ら封じ去り、ただ自己愛的自足状態に住するか、瞬間瞬間の混乱した饞舌にふけるか、終日印を捺すような常同的動作を紋切型にくりかえしたりするのである。かかる精神分裂病患者のほとんどすべてのケースに見出されるものは、幼児期における圧倒的に冷厳苛烈なるストレス体験であり、あたたかく柔らかなやさしい慈母体験の全面的欠如である。身体的生理的には、内部環境のホメオスタシスが維持され、体の血は凍らなくて、生命は失われなくても、情緒的・心理的に

は、苛烈なショックをうけ、母性的なやさしく軟かな心によって人心持をよびさまされる共感的体験を一度も味あわされなかった人間の場合には、その幼児期にうけた心の傷がその人格統合の中心を金縛りにする結締組織すなわちコンプレクスとして、心の血を凍らせて、その人の自同性と共感性を共に凍結させ、現実と生きた接触をたもつ通路を絶つため、その人は胎内時代の無意識的至福状態に退行し、そこで自己籠域的に自己愛にふける無為偷安の生ける屍となるのである。ひとり母性愛的なやさしき柔軟心のみが分離不安という精神的窒息死状態をこえて生命の道を可能にする限り、かかる「慈母体験」への希求は人間生命の最も根本的な要求そのものである。その限り、かかる要求を充さず、それを裏切る人物としての母は、精神病的に悩むクライアントにとっては、呪わしくも憎むべき存在以外の何者でもない。シュヴィンク夫人がそのようなクライアントにつねに見出したものは、「母親に対する恐ろしい憎悪」であり、「母やすべての人を憎み、ついには自分自分さえも憎悪し、」さらには「死をも願う」ことにもなる地獄相である。シュヴィンク夫人は「私の患者のすべては、最も深い意味において母の不在のままに mutterlos 育って来た人達である」と恐るべき人間学的洞察を語っている (Schwing, G., Ein Weg zur Seele des Seelenkranken, 邦訳「精神病患者の魂への道」41頁)。かかる母親憎悪のコンプレクスに魂のすべてを占領されたクライアントの固くコチコチに凍みた心は、他に対する不信と自己に対する絶望とに閉ざされ、アイデンティティとエンパシーという人間生命への道を開く陽性転移は完全に不可能となり、現実への生きた接触を喪失したまま、クライアントは「ただむさぼり食べ眠ってフトンに埋まっているだけの毎日！」の生活において胎児時代の自己愛の塊りに退行し、自閉的常同性の場に固着しているのである。かかるクライアントの「自己愛的に金縛りになった心の硬い」氷を溶かし、「現実との生きた接触」をもたせるように道を開くものは、ひとり献身的にして毅然とした真実にみちた柔かなやさしい広い心の慈母体験のみである。かかる慈母体験のみが「正常な幼児の自我状態にもう一度つれかえることを可能にし、おくれればせながら、彼の人生の

最初の数年間において与えられなかったままになっていたものを与える。この慈母体験を通じて、クライアントは自己愛的執着を脱却し、母性的な対象に自分を向けてゆくことができるようになる」のである。すなわちクライアントは慈母体験をもって自分に対してくれる治療者と共感的対話的關係をもつようになり、そこから自己内籠域性をこえて「現実と生きた接触」を保てるような陽性転移が可能になるのである。

この点で決定的意味をもつものは、シュヴィンク夫人が身をもって実践した慈母体験的な患者受容の在り方である。それは、言語をこえた「真正面からの全き誠実」をもって、毅然としてあるがままのクライアントを全面的に受容する柔かなやさしい広い心ばえそのものである。「私は患者の白い見事に彫りこまれたような顔をじっと視つめ、彼女の方に歩み寄り、心をこめて挨拶した。」「……私はこわくなった。しかし私はおそれに耐えて、病人の乱れた髪をやさしくなでた。このようにして、私もまた私自身の不安を克服しなければならなかった。」「私はしばらくの間、彼女のそばに坐っていたが、私たちは話はしなかった。時々彼女はやさしく私をみつめた。不意に彼女は私に抱きついて、私の胸のあたりに顔を深々と沈めた。」「午後、病人は硬直して、ベッドに坐っていたが、その顔は赤く、涙でいっぱいであった。私の右の眼をじいっと見つめて、彼女は再び泣き出したが、急にその顔が硬く重たげに落ちこんで、彼女は私にもたれかかった。私は髪をうしろにさすりながら、静かに心をこめて、彼女と話した。彼女は平静になったとき、その緊張病的な硬さはほどけていた。私はベッドを整えて、彼女をつつみ、そうして彼女は眠りについた。」「午後、彼女は眼をとじたまま、ベッドに硬くなって横たわっていた。私は彼女のところへ行って、静かに彼女の手に触れた。意外なほど迅速に、親しげに、彼女は応じ、眼をあげて、私を見て、笑った。」「沈黙している患者に何か話させようとする医者たちの努力も、失敗したが、私の単純な、心をこめた挨拶に対しては、彼女は眼を開き、起き上り、口をきき、そして食物も与えられるままに摂った。」「興奮のために、彼女ははじめ、何も聞き入ったり、感づいたりしなかった。私はベッドのふちに腰をか

け、彼女の片方の手を私の手にとり、もつれてねばねばした髪を彼女の汗のにじんだ額から撫で上げた。やっと彼女は自分がひとりぼっちではないことに気づいた。」このような慈母体験を生かして患者にのぞむシュヴィンク夫人に対して、患者は「一度きまり悪そうに私の着物をなでていたが、突然に「たった一度でいいからあなたの傍で眠らせて、と懇願したり」「やさしい看護婦さん、あなたにお目にかかれて、とてもうれしい。私は本当に心が静まり安まります。またいらして下さい云々」とも書くのである。このように記述されている「慈母体験」Muttererlebnisまたは「慈母性」Mütterlichkeitとは、如何なる構造をもっているのであろうか。

18. 「慈母性」の本質—柔軟心

「慈母体験」を幼児期に享受できなかったために、精神分裂症に悩むに至った患者が、上述のごとく、母に対するはげしい憎悪を抱いていることからしても、こうした母子関係は、疎遠・断絶・苛酷ともいわれるように、およそ共感的でないものであるといわねばならない。シュヴィンク夫人は分裂病の心因をなす母親として三つの型をあげている。

- (1) 非常に多忙で社会的な意識をもつ女性
- (2) 自分の時間と関心とをもっぱら自分自身に向ける病的で神経症的な女性
- (3) 男性的で、すこぶる活動的且つ有能な女性で、概して男性的職業や事業生活に従っている型

(1)と(3)は、外向的で、(2)は内向的であるが、ともに我が子に対して共感的関係を欠きやすい型であり、そこから母子関係は疎遠であることを免れない。これら三者のほか、なおあげられる型もあるであろうが、疎隔的断絶的母子関係が「慈母体験」を不可能にし、そこから病的な人格が生れることは、明らかである。

それでは、その反対の密着的合一的母子関係ならば、「慈母体験」が可能

となるのであろうか。世上、6才まで母の乳房をはなれなかったところに、「母親の愛」の本質をみとめるような教育学説も説かれているのであるが、シュヴィンク夫人はいわゆる「母親の愛」Mutterliebeと「慈母性」Mütterlichkeitとを根源的に区別するのである。いわゆる「母親の愛」は下等動物にも十分みとめられる本能的なものであって、それは自分の子供を「何よりも自分自身の一部として愛する」のであって、「一人の客体」すなわちアイデンティティをもった独立独自の人格として相互共感的につながろうとするのではなく、そこには、いわば近親相姦的癒着性またはエディプス・コンプレックス的なものがからみついているのである。そこには、我が子と性的につながり、いつまでも我が胎内におさめておきたいというリビドーのきずなが生々しくうごめいていて、しよせん我が子は「我がもの」であって、我が子につながるリビドーが否定的に昇華されて花を開いた「独立人格」ではないのである。かかる「母親の愛」のリビドー的近親相姦性の場合では、子供は現実のきびしさに直面することを避け、ひたすらに情緒的に母親に甘えるために、アイデンティティを欠き、母親自身ももともとアイデンティティを欠くところから来るさびしさと空しさを忘れるために、愛情の美名のもとに、その実は母親自身が子供に甘えているのである。まさに近親相姦的癒着の実態は、共にアイデンティティを欠く母子間の相互甘え合いごっこなのである。

この場の「母親の愛」は、「猫可愛がり」の溺愛、または牛が子牛をなめずり愛する「舐愛」として、いわば動物的次元に属し、子供を骨なしの内閉的なもやし子にしてしまうのであるが、かかる愛情の母親はまたもともと子供を「我がもの」として、その独立人格性を認めぬのであるから、一転すれば、過度の期待・干渉をもって子供に臨み、子供の反撃を誘発し、子供を家庭内外で暴力をふるう野良犬的暴走族にするのである。かかる内閉的なもやし子や攻撃的な暴走族を生み出す「母親の愛」とは根本的にその性格を異にするのが、シュヴィンク夫人の「慈母性」または「慈母体験」なのである。

本来の「慈母体験」の場における母子の関係は、疎隔的対立的でもなければ、密着的合一的でもなく、ローレンスのいわゆる根源的生命の求心的方向

において、母子ともにやさしく共感的であり、その遠心的方向において、母子ともにアイデンティティを生かす独立人格である。「慈母性」の治療的効果を報告するケースの最後の日の欄に、シュヴィング夫人は次のごとく書いている、「彼女（フリーダ）は落ち着いて、はっきりしていた。病棟の出来事が深く彼女の心を把えていた。……私は彼女が如何に速かに自分の在り方を正しく見出し、^レ立ち直った^レかを見て、驚嘆した。それとともに、^レ母^レとしての私から分離して行く過程の最後の部分が現前されていった。親密な母子関係が少しづつ色あせて、正常な友情に移行していった。」実に「慈母性」はリビドー的の近親相姦の母子関係を昇華して共感的実存的友情関係に高め、自己愛的自閉的主我性を自同的開放的主体性に転ずる触媒作用そのものである。異常人格またはクライアントは、つねに何等かの意味でまともに「現実と生きた接触」をたもつ点で困難を感じるほどに、その共感的人間関係と自同的主体性がそこなわれ、そこから現実の重圧を回避して、リビドー的自己愛の固い狭い心にこもっている。かかる固い心をほぐし心の窓を開いて、共感的対人関係と自同的主体性を確立し、きっぱりと自立した自他の間に「独立して孤立せず、」（福沢諭吉）「和して同ぜず」して、自己に忠にして他を恕いやる忠恕の道を一以って貫く（孔子）ようにするのが「慈母性」「慈母体験」といわれる心の場である。

かかる「慈母性」の心は、如何なるクライアントの言動をもそのまま受容するところからはじめるフロム・ライヒマンのいわゆる「完全受容」complete acceptance の広い心である。しかし、その際、クライアントを異常者・病者と見て、自からは正常人・健康者として、そこに高いところから見下し、さばくような高い心のかげらがあるならば、それは断じて「慈母性」の心ではない。価値的な高下の関係の垂直軸を去って、絶対水平軸の場にかえり、自他ともにかげがえない独立人格として相会するのが「慈母性」の心である。そこでは、親が高く、子が低いという、高下の別は超えられるのである。その限り、それは高きを去り低きにつく心である。子供のすべてをそのまま受けとめる低く広い慈母の心は、何よりも軟かなやさしい心である。

実に「低き軟かな広い心」こそ「慈母性」の核心そのものである。かかる心なればこそ、「高き固き狭い心」にこりかたまっている自閉的なクライアントの孤独の心の固い氷を溶し、あたたかな共感的な場を開くのである。その限り、「慈母性」の心の場は仏教のいわゆる柔軟心と深く通ずるところがあるといわれよう。しかし柔らかな心といっても、それは無性格的なフニャフニャのくらのな心ではない。シュヴィング夫人の全人格的受容的態度に明かに感知せられるごとく、その「慈母性」は毅然としたアイデンティティによって貫かれている。「慈母性」の場においては、人格統合の中心に一本筋が通っていて、つねに「現実と生きた接触」をたもつ正常人格が、その力動的恒常性を維持しているのである。かかる人格と共感的に関係し、それと同一化すればこそ、クライアントは今まで崩壊に瀕していた人格統合の中心を再建し、自己同一性を確立して、自他の間に共感的なまともな人間関係を樹立し、「現実と生きた接触」を保つ正常人格となれるのである。すなわち共感的にアイデンティティを誘発するほどの積極的充実性をもつ完全受容的な「慈母性」の心は、ロジャースのいわゆる「無条件的な積極的心づかい」unconditional positive regardに通じるとともに、それはまた同時に毅然としてアイデンティティをホメオスタシ的に生かす「低き軟かな広い心」として、謙虚にしてつつましく、しかも真の自己に属するものにゆるぎなき自信を持してかわらぬデカルトの「寛宏の心」*générosité*に通ずる心であるといわれよう。

デカルトに依れば、真に自分自身に属している唯一のものは、「意志の自由支配力」または「自由意志」である。その自由意志こそは、「我々を我々自身の主たらしめることによって、いわば我々を神に等しくするもの」であるが、その自由意志よりして、順境に傲らず、逆境に卑下せず、自分を自分以上に傲らず、自分以下に卑下せず、自分自身を自己合同的な正味の「正当な価値」において受けとめる限り、何人も上下高低の差なく、そこにゆるぎなき自信をもつとともに、他に対しては、「最も謙虚であり、」自他の善意を尚び、つねに殷勤であり、愛想よく、親切である。かかるうち開いた、やわ

らかなゆるぎなき心が「寛宏の心」であって、この心こそは、「他のあらゆる美德の鍵」であり、「あらゆる情念の乱れに対する普遍的療法」であるといわれるのである。かかる「寛宏の心」こそは、謙虚にして自信あるまことの心として、傲慢にして卑屈な空しい心に根源的に対立するものである。後者が「高い固い狭い心」である以上、それに対立するデカルトの「寛宏の心」もまた「低い軟かな広い心」に近いものがあるといわれよう。デカルトの「寛宏の心」の場合には、「自分を正当以上に傲らず、正当以下に卑下せざる」「正味の価値」において生かしぬくアイデンティティについての自己確認性がつよく出ているが、ここに「あらゆる美德の鍵」と「あらゆる情念の乱れに対する普遍的療法」が見い出される点で、その「寛宏の心」こそは、人間の心の故郷ふるさとという意味をもっているといわれようが、シュヴィンク夫人も、「深い心の傷を癒やす」「究極の慈母体験の中にすべてのものが含まれるにちがいない」と断言している。

実に心の故郷に帰るときにのみ、人間の心のあらゆる傷は癒やされ、自己への関係において、自己確認的に自同性アイデンティティを実現し、自他への関係において、相互確認的に共感性エンパシーを享受して、人間性を回復し、よく人間の本来性を実現するのであるが、逆に心の故郷から遠ざかるときには、人間の心は致命傷をうけ、自同性と共感性という人間の根本的条件を喪失して、人間性を喪失し、人間の非本来性の深淵におちこむのである。心の故郷として、「慈母体験」とか「完全受容」とか「柔軟心」とか「寛宏の心」とかいわれる「低き軟かな広い心」の場合においては、人はその自他共感性を生かすことにより、精神的に傷ついた人には、いわゆる陽性転移というプラスの反応を誘発し、正常人格には、積極的にいわゆる「やる気」をおこさせ、その何れの場合にも、相手の自同性または自己確認性の勢位を高めるのである。それとともに、かく高められ強められた自同性は、また逆に自他間の共感性または相互確認性を高め強める。かくして、自同性と共感性、または自己確認性と相互確認性とは、後にのべるカウンセリング場面の自己受容と相互受容の関係と同様に、相互に強め合い、交互に媒介し合い、彼此相済し、不一不異の

関係に立つのである。両者は「そのうちにすべてのものを含む」柔軟心の場合から発して、その各々がいわば半円をなしつつ、相俟ち、相依る一円運動において一円相の場を現成し、そこに人間の本来性を実現するにいたるのである。

もともとローレンスのいわゆる生命の求心的中枢に即して母子交流的共感性を享ける方向を支配するものを「母性原理」または「女性原理」と呼ぶとすれば、生命の遠心的中枢に方向付けられて母子分離の自同性を実現する方向を支配するものは、「父性原理」または「男性原理」と呼ばれるであろうが、この二つの方向原理は相呼応し相俟ち相済して、一円全き本来の人間性を現成せしめるのである。両原理の間に優劣・上下の価値的差別はないのであるが、終始一貫女性にふさわしいやさしい軟かな心に住しながら、その人格の中核には、毅然として独自のアイデンティティ（正味のもの）を生かし、重篤な精神分裂病者の固く閉じた心をほぐして、「中世の聖者」とまで呼ばれたシュヴィンク夫人は、上述のごとく、「その中にすべてのものを含み、深い心の傷を癒やす」心を「慈母性」「慈母体験」と呼んでいるし、壮年時代の決定的危機の際、スピノザ哲学とともに、母の友クレッテンベルクの「美しい魂」によって救われたゲーテは、たえず努力して自己のアイデンティティを生かしぬいたゲーテ自身の似姿の男性ファウストが昇天させられる最後の聖なる「美しき瞬間」において、「永遠に女性的なるもの、導きてここに至らしむ」と天使に合唱させている。このように、「慈母性」とか「永遠に女性的なるもの」とかいわれるものの窮極本質は、性別をこえて、人間本来の「心の故郷」としてのやさしく軟かなる柔軟心そのものであり、「美しき魂」そのものである。仏教的伝統においても、過去現在将来の三世を一貫する「行持道環」において、アイデンティティを生かしぬいた道元は、大陸に渡り宋国で学び体得し来たただ一つのは柔軟心であるとし、また煩惱熾盛罪惡深重の我が身をめぐる現実に直面して、「念仏者は無碍の一道なり」として自己のアイデンティティを生かしぬいた親鸞は、「わろからんにつけても、本願を仰ぎ参らせば、自然の理にて柔和忍辱の心も出で来べし」

として触光柔軟の願に徹したのであった。実に「心やさしき者は、神を見る」というキリストのやさしき心、孔子の意なく必なく固なく我なき仁の心、老子の赤子の心、仏教の柔軟心という地平圏は、男女・父母の性別をこえて一円全き「心の故郷」そのものである。

全体の傾向として、求心的方向と遠心的方向、母性原理と父性原理、または女性原理と男性原理というように、一応は対立的な原理がかかげられても、それをアームスとアニメというように性別原理を超心理学的に実体化することは、根本的な誤りである。母性原理にかかわる共感性と男性原理にかかわる自同性とが、上述のごとく、相互に予想し、相互交流的であり、相互媒介的であることは、男性のうちにも女性的なるものが宿り、女性のうちにも男性的なるものが生きていて、男女の間に絶対的な区別はないと、ワイニンゲル Otto Weininger (1880—1903) が洞察した通りである。「慈母性」または「慈母体験」の窮極本質に徹して柔軟心の場に至ったシュヴィンク夫人自身が、「慈母性」は専ら女性のみのものであるのではなく、性別によって絶対的に決定づけられるものでないことをみとめている。女性でありながら、「慈母性」にあづかり得ないままに、我が子を問題児乃至は精神異常者にする人も決して少なくないのである。それとともに、男性にして慈母性的柔軟心に徹した人もまた多いのである。既述のごとく、「慈母性」と「母親の愛」をきびしく峻別したシュヴィンク夫人は、「慈母性は、女性であることを余すところなく自分自身で確認し得る女性においてのみ現成する」と説いているが、同様なことは、また男性の場合にも妥当するであろう。その本性を十全に生かしぬくとき、その性別をこえて、男女ともに一円全き心としての柔軟心の場に帰一するのである。男女ともに、自己本来の「まこと」に徹しぬけば男と女という半円の地平をこえて、男女一如という全円の場において、神意同化・仏我一体・天人合一にして触光柔軟の地平に帰入するのである。この点を明確につきとめた二宮尊徳は、次のごとく書き残している。「男至誠なれば、女気をふくみ、女至誠なれば、男気をふくむ。」この至誠一円の場こそは、母性原理と父性原理、または男性原理と女性原理、共感性と

自同性とが徹底的に互撰互融相即交流する「心の故郷」の場である。

かかる「心の故郷」としての柔軟一円の心の場に帰入するとき、神意同化慈悲寛大の「低き軟かな広い心」よりして「一念一行仁恕を本とする」日汝々の純粹行あるのみであること(広池千九郎)、男女・自他等の自己中心的相対性をこえて男女一円・天人一貫の絶対愛の柔軟心に帰一するところ、「己が住居をここに定めて、昼夜あり、日月とともに輪廻すれば、昼夜なし」(二宮尊徳)といわれる光そのものの絶対行あるのみであるごとくであろう。

この一境においては、寛裕溫柔にして発強剛毅(中庸)、至柔にして至堅(老子)、柔和にして質直(法華経)、触光柔軟にして得不退転(無量寿経)、平坦々地にして壁立千仞(道元)なること、真言密教において、大悲の胎藏界と不壊の金剛界が相即相応するがごとくであろう。かかる構造をもつ「心の故郷」の柔剛の性格を反映して、自他の関係としては、共感性、自己自身への関係としては、自同性が成立し、その両者が相互に呼応し交互に交流するところに、人間はその非本来性に墮することを克服して、よくその全体的本来性を実現し得るのである。それにもかかわらず、日常的には、かかる本来性より疎外し、非本来性の深淵にひきずりこまれて、故郷喪失の不安・寂寥・孤独の念に安らかなるを得ぬのが、人間の現実のすがたである。心の故郷としての神の胸に帰るまでは、われわれの心はとこしえに安らかなるを得ぬと、アウグスチヌスが告白した所以である。シュヴィンク夫人のいわゆる「慈母性」の場といい、仏教のいわゆる無偏無相の真如から来る如来の柔軟心の場こそは、人間本来の「心の故郷」である。かかる「心の故郷」からその気をつぎ、どこにも偏らぬ寛宏柔軟の心に住するところに、人間の本来性が成り立つのであるが、もともと大宇宙的真如一円界から生れ出て小宇宙的な身体に宿った人間生命は、天地無偏清浄透徹の気が一方に偏し濁った固い煩惱の塊となった病的存在として、ややもすれば、非本来性に墮することを免れぬのである。沢庵が「我も人も天地のためには病なり」(骨董集)と語った所以である。しかし「心の故郷」から疎外し、大宇宙の遍満的透明性から小宇宙の偏執的無明性へ墮し、柔軟心を凍らして煩惱の塊となり、本来

性から非本来性に転じて、**「心の故郷」**に帰り本来性に復する道が杜絶したのではない。本来性と非本来性、柔軟心と煩惱、寛裕溫柔性と意必固我性との逆説的渦巻が、天地の間に生れた人間の現実のすがたである。したがって、人間は日々身体的欲望に駆られ、自己中心的な配慮に明暮れる不安の主体として、非本来性に終始するのであるが、その間にもその非本来性の世間的生活の空しさを覚えて、本来性への要求が**「心の故郷」**へ帰ることを求めて心の底からおこるのである。

19. 人間の根本的本質的要求

「現実性の原理」によってすでに明らかになったごとく、われわれは日夜身体的生命を維持するためにあせり苦勞しているのであるが、よしやその衣食住中心の**「生存の要求」** need for survival を満すのに十分な物質的社会的な条件をそなえて、世間的な苦勞は一応なくなっても、その生活が空しく寂しく無意味であるときには、それこそいつまでもわれわれの心は満されなくて落ちつかないのである。それは全人格的な要求である。かかる要求はマンフォードのいわゆる**「価値実現の要求」** need for fulfilment であり、それはフランクルのいわゆる**「意味への意志」**に発するものである。衣食住をめぐる**「生存への要求」**は、孟子的にいえば、**「一朝の患」**であるが、**「価値実現の要求」**は**「終身の愛」**である。意味ある生活を求めてやまぬ全人格的要求は、実に**「心の故郷」**から発し、それに帰ることを求めてやまぬ**「根本的要求」**であり、真に心が落ちつき充されるために欠くことのできぬ**「本質的要求」**であり、それこそ全き意味の**「本音」**である。かかる意味の**「本音」**が充されぬところから、人間は非本来性におちこみ、いろいろな問題行動も生れるのである。いわゆるクライアントは何等かの意味でその本音を押えられているところから、不安となり、その不満から歪んだ逸脱行動に走るのであり、精神病者はその本音を完全につぶすような固い心の結締組織すなわちコンプレクスによって全人格統合の中心を蝕ばれた犠牲者である。逆

にかかると本音を生かし得るときは、如何なる現実の困難にも耐えて、よく生きぬき、人は生き甲斐と生きるよろこびを享け、人間本来の面目を体現するのである。今やわれわれは**「カウンセリングの人間学的基礎」**の根本問題の一つとして、**「人間の根本的本質的要求は何か」**と問わねばならないのである。

人間の根本的本質的要求とは、(1)それが満されぬときは、如何に衣食住をめぐる**「生存の要求」**がかなえられて、日常生活の苦勞はなくても、その生活全体が空しく虚ろで無意味に感じられるものであり、(2)それが満されるときは、如何なる困難にもたえて生きぬき、生き甲斐を覚え、生きるよろこびを享けさせるような、全人格的要求にほかならない。それは、上述の**「心の故郷」**すなわち神意同化・天人合一・佛我一体的な柔軟心の場から発して、自己自身への関係に関しては、自同性、自他の関係に関しては、共感性を求めてやまぬ人間の**「本音」**である。この点の本音がおしつぶされているところに、クライアントにあらゆる問題行動と人格のひずみが出てくるのであるから、本音を歪曲する偏見やコンプレクスを除き、本音を共感的に聴きとり、積極的にその本音を生かして、クライアントの共感性と自同性を相関的に体現させるところに、カウンセリングの根本課題があるのである。その限り、人間を貫く本来の本質的要求としての本音は、具体的には如何なるものとして聴かれるかを明らかにする必要があるといわねばならない。カウンセリングの場において、**「汝自身のうちに聞えてくる本音に耳を傾けよ！」** Listen to in yourself! と説かれる所以である。かかる立場に立つロジャースは**「他の人と親しく心が通じ通うようになることは、その人自身の最も深い要求の一つである」**(Rogers, C., On Becoming a Person, p. 194)として、共感性への要求を人間の根本的本質的要求としてあげるとともに、またケルケゴールに即して、**「真に自分自身であるものになる道をえらびとることこそ、人間の最も深い責任である」**(op. cit. 110)とも、**「十全に自分を生かす人間はある方面では不幸であるかも知れぬが、その人はたえず自分自身であることの方角に向かって進みつづけて、自分自身の最も深い要求を最大限に**

満そうとするであろう」(op. cit. 194) とも、「その人が如何なる方向にしる自由に動けるときには、真に自分自身であることこそは、その人には最高の価値をもっていると思われる人生行路である」(op. cit. 176) とも説いて、真に自分自身になる自同性への要求が、人間の根本的本質的要素であるとしている。彼は人間を貫く最も根本的にして本質的なものを「自己実現的傾向」actualizing tendency として認めるとともに、その根本的傾向が実施せられ、アイデンティティが確立せられ、「その人がいよいよ十全に自分自身になるにつれて、ますます現実的に自他交流的 socialized になる」(op. cit. 194) とも、自己同一的 congruent であればあるほど、自他交流的 communicative であり、またその逆である (pp. 342—344) とも説いている。

上来、われわれは一貫して、本来の人間成立の根本条件として、対自的には、自同性を、対人的には、共感性をあげて来たのであった。すなわち、ハイデッガーの「自己自身になり得ること」Sich-Selbst-Sein-Können とビンスワンガーの「自他が共にあり得ること」Mit-einander-Sein-Können とが相即的に成り立たぬところには、人間の本来性は実現せられないのである。しかし、いくらこの二つの根本条件がなくてはならぬといっても、それらを内から求める全人格的要求がない限り、この両者が実現するはずはないのである。この両者は、ロジャースのいわゆる「外的基準」として外から与えられるものでなく、「内的基準」internal frame-work of reference として体験せられ体現せられるものである。従ってその何れも人間の全人格的要求としての「本音」から求められるときに現成するのである。人間を非本来性より本来性に至らせる根本条件は、ひとり全人格的要求によってのみ身につくのである。本来の人間になることは、全人格あげての生涯の問題である。孟子に「君子は、終身の憂ありて、一朝の患なし」とある所以であろう。「一朝の憂」をこえて「終身の憂」として全人格的に内からひびいてくるものが、良心ともいわれる人間の根本的本質的要求としての「本音」である。かかる最後の本音ともいべき全人格的内面的要求を感得することは、「天地の病」から生れて非本来性の暗に墮ちこんで「一朝の患」に明け暮れてい

る一般人には、すぐとできることではないが、時あって雑音と饒舌だけのその日常生活の空しさを実感する孤独と沈黙の地平において、「我はこの人生を如何に生きぬくべきか」という「終身の憂」に身を委ねるとき、全存在の底から声なき声としてのいわゆる「良心」の呼びかけが「これよりほかはない」という本音として体全体に感知せられるであろう。ハイデッガーは、「良心はひたすらにまたつねに沈黙の相において語りかける」(Heidegger, M., Sein und Zeit, S. 273) と説いているが、この声なき声として沈黙の相をとって語りかける良心 Gewissen とは、その接続語 ge の示唆するごとく、むしろ「全智」を意味し、単なる道徳的良心に限られるものではないであろう。それは、饒舌を去り、深い沈黙において、体全体の場において感得せられる存在全体の底から語りかけて来る声なき言葉であり、その言葉こそは非本来性の暗の場から本来性の光の場にうつらせる決断そのものを可能にする腹の底から出て来る「本音」なのである。全身全霊あげてひたすら耳を傾けて全存在の言葉を聴くところに、その人の根本的本質要素が「本音」として感得せられるのである。かかる全人格的要求を声なき声として聴きとり、その呼びかけを我が本音として感知するものは、心身一如的な、ロジャースのいわゆる organismic sensing (体感) であり、キャノンの「身体の智慧」であり、老子が深き徳の体現者に擬した嬰兒の体感であろう。柔軟心そのものの嬰兒の体感には、人間の根本的本質的要求が極微的にまた純一無雜的に生きている。極微的にせよ、そうしたものが純一無雜に生きていればこそ、人間はその本来性の方向に進み得て光の世界に至るとともに、その純一無雜なものが極微的にしか生きていないが故に、幼時に強いショックを受ければ、それが圧殺されて、人間は非本来的方向に押しやられて暗の世界に墮ちこむのである。今や再びわれわれは精神的離乳の問題に帰るであろう。

20. 体感的共感関係

いずれにせよ、心身ともに柔かな赤子の体感の場には、極微的に自同性と

共感性とに向う根本的本質的要求の萌芽が声なき声の本音として生きている。それを共感的に体全体で受けとめ、呼びさますところに、赤子を抱擁する慈母体験の初発段階があるのである。いわゆるスキンシップ的母子関係は母の体感と子の体感との分形連氣的な共感であり交流である。厳密にいえば、すでに母胎内においても、胎児と母体との間には、靈犀一点相通ずるものがあるのであるが、臍の緒を切って母子が体を分つて、その内部環境を別にするその瞬間に、赤子の内部環境のホメオスタシスは最大の危機に瀕すること、既述のごとくである。その危機は体の面とともに、心の面にも及んでいる。ここに慈母体験がその柔かな心とあたたかな体とをもって心身一如的に破滅的分離不安の場の赤子を抱きとるとき、母の体感と子の体感とははじめて全人格的共感の場を現成し、母子ともに直覚的にまた相互にそのアイデンティティを体験するのである。これによって、赤子は「人心地」なるものを感知して、人間たることの第一歩をふみ出し、柔軟心という「心の故郷」の一員としての市民権を享けるのである。この段階において、かかる慈母体験の片鱗をも味わい得なかった者は、さりなくとも傷つきやすく平衡を失いやすい童心に致命的な傷を受け、固い心のしこりすなわちコンプレックスをつくり、人格統合の中心を蝕ばまれ、自他交流のリズムの萌芽を失い、自同性と共感性への酵母を萎えさせて、人間失格的非本来性の暗国の深淵に墮ちこむほかはないのである。この点で、人間生成の第一段階は、母子ともに organismic sensing をもって呼応する体感的共感関係の樹立である。この段階を抜きにして、精神的離乳もなく、人間教育もないのである。この段階における体感的共感関係の人間生成論的重大性は、狼に育てられた印度の子供のケースに決定的に示されている。

21. 近親相姦的癒着関係

しかし体感的共感関係は、すでに分形連氣的統合関係であって、近親相姦的癒着関係でない。赤子も代理不可能な一個の独立人格を表示する身体を

もって、母に対立している。その限り、母子の関係は、いつまでも口唇と乳房との密着に終始する嬰兒的癒着 infantile fixation に止まるべきものではなくて、母子ともに自同性に住して相互に共感する対話的關係に進むべきである。赤子の口は、母の乳房に触れる器官であるとともに、口唇期をこえる頃には、言葉を発する器官として機能しはじめるのである。しかるに、アイデンティティに欠けるメロメロの母やフニャフニャの父は、自から接するところのない骨なし性から来るさびしさと空しさをごまかすために、愛情の名のもとに、子供に甘え、子供を甘やかす溺愛に墮するのである。ここにいわゆる肌身で知り知らせるスキンシップ的愛情なるものの実体は、既述のごとく、親子間の甘え合いごっこである。そこには、親子とも自己愛的な甘えに陶醉する近親相姦的癒着が精神的離乳を妨げ、子供はひたすらに母の胎内と乳房のぬくみに恋着し、いつまでも可愛くて、可愛がられる「赤ちゃんであること」を望み、成人して独立人格となるどころか、実に「赤ちゃんになりたい！」を願うに至るのである。かかる退行性をもひきおこす近親相姦的嬰兒的癒着性は、また父を無みして母に密着するエディプス・コンプレックス、その逆のエレクトラ・コンプレックスという心のしこりをつくり、それがクライエントの「神経症の核心」をなすこと、フロイトの説くがごとくである。

かかる密着的關係においては、親は子供自身の人格的独立性をみとめずして、我が子を「我がもの」とするあまり、愛情の名のもとに子を溺愛し何から何まで世話する過保護、さらには全生活を支配する干渉に走り、子供自身の本音を無視しつくし、さらには過度の重荷をおおせる期待過剰によって、子供の心身両面の平衡を失わせ、ついには、アイデンティティの芽を全面的につぶしてしまふに至るのである。このような溺愛・過保護・干渉・期待過剰等は、子供の自同性の確立を防げ、その本音をつぶし、一方では、徒らに内閉的防禦的なひよわい隠花植物的なもやし子をつくり、他方では、家庭内外で暴力をふるい非行に走る野良犬的な暴走族をつくる結果となるのである。もやし子に見られるものは、自立を知らぬ無型性 amorphism であり、暴走族に見られるものは、制限を知らぬ主我性である。卓越した心理療道家

アレンが、子供に独立する自由とともに行動の限界を学びとらせる必要を力説する所以である (Allen, F. H., Psychotherapy with Children, 邦訳「問題児の心理療法」参照)。この点の洞察に欠ける愛情万能主義的スキンシップ教育説くらい教育ママなどのセンチメンタルな心情にうけるものはないが、それだけに、これくらい幼児教育を誤まるものはない。近親相姦の癒着性の「愛情」に終始する親子関係からして、登校拒否・家庭内暴力・性的荒廃・自殺等のケースが多く生れるという厳然たる事実は、直視せられねばならない。

22. 現実直面的態度

まさに問題の核心は、近親相姦の嬰兒神経症的癒着性を克服して、独立自由人格になる精神的離乳の達成そのものにあるのである。実に近親相姦の癒着性こそは、対自的關係においては、自同性の芽を、対他的關係においては、共感性の芽を、共に萎えさせ蝕ばみ、人間をゆがめ、独立自由にして相互交流の正常人格への道をさえぎり、人間失格の淵にひきずりこむ元凶である。この点を鋭く洞察して、「真の人間となるために、近親相姦の結合を断ち、自由になるべきである」という人間学と「あらゆる大宗教は、近親相姦の禁忌という消極的立場から、自由独立という積極的立場へと教を進めて来た」という宗教観とに立脚して、フロムは「人類の発展は、近親相姦性から自由への発展であるといってもよい。近親相姦の禁忌が至るところに見られる所以である。父母・兄弟との間に距離をおこうとする要求があらわれてこなかったならば、人類はここまで進歩し得なかったであろう。妻への愛は、近親相姦の葛藤を克服することによって、成立するのである。……近親相姦の癒着を完全に根絶することによってのみ、人類の同胞愛は実現できるのである。」と説き、そこから「人間の発展の目的は、まさに嬰兒的癒着を克服することである。人間は、現実を直視するように、自己自身を教育せねばならない」とも、「人は父母のもとを去って、現実を直面するように成長せねばならない。」と

も説くのである。(Fromm E., Psychoanalysis and Religion, 邦訳『精神分析と宗教』参照)。生命の求心的方向において、母胎内の温室において母子ともに自己愛的内閉性に退行するような、近親相姦の癒着性をふりすてて、生命の遠心的方向に進み、「現実性の原理」に示された三面攻撃の矢表てに立ち、そのきびしい現実を回避しないで、それに直面するように、精神的離乳を遂げ、独立自由の主体としてのアイデンティティを体現することが、真の意味の成長にほかならない。

実に現実直面的態度こそは、精神的離乳を可能にする核心をなし、よく「現実と生きた接触」を保つ正常人格を成立せしめるものである。逆に精神的離乳をとげることが不十分で、未熟な人間は、現実逃避的態度に終始し、徒らに内閉的防禦的となり、まともに「現実との生きた接触」を保ち得ぬ病的な人格となるのである。もとより現実を直面することは、「現実性の原理」に示されているごとく、あらゆる現実の重圧に耐える辛酸にみちた体験を重ねることであり、ジャネ Pierre Janet のいわゆる高度の心的緊張と多大の心的エネルギーを必要とするのであるから、人々はとかくかかる態度を回避して現実逃避的態度の安きにつくのである。しかし、人間は現実直面的態度を通じてのみ、真のアイデンティティを確立し、またそれとともにいわゆる甘いも酸いもかみわけて、自他の心の通う共感性も身につけて、人間の本来性を実現し得るのである。まさに人は風雪にたえて人になるのである。逆に現実逃避的態度に終始して、安逸を貪るとき、自同性・共感性という人間の基本的条件が身につかぬままに、人は、人間失格の憂目を見るのほかはないのである。ここにつとに「長者三代つづかず」とも、「親は苦勞し、子は樂をし、孫は乞食をする」ともいう我が国の諺がある所以である。これに呼応するかのごとく、西洋には、トーマス・マンの傑作「ブッデンブロークス」があるのである。初代は現実を直面し辛酸を重ねて長者になるが、その余沢を享けて、優雅な生活に流れ文弱になるのが、子の代であり、その二代目の溺愛を享けて成人した三代は、虚榮の塊と化し、現実の重圧にたえかねて、没落の一路を急ぐのである。

ここに、人間は父母との嬰兒的密着の温室を去り、現実の風雪に直面し、それをまともに受けとめ、風雪にたえて生きぬく子として成長するよりほかに、本来の人間になる道はない所以がある。ここで想起されるのは、ソルボヌ大学教授にして、夫の死後二女を立派に育て上げたキューリー夫人 Marie Curie のことである。彼女はノーベル賞をうけたとき、我が子はそれぞれ自分自身で自分の道を見出して行くべきものであって、それ以外のものに頼るべきものではないとして、多額の賞金を学界に寄贈したのであった。まさにブッデンブロークスの興廃と顕著な対照をなすキューリー夫人の生き方は、風雪にたえてアイデンティティを自ら確立する道を子女にとらせたとところにあるのであるが、我が国においても、西郷南州（隆盛）は次のごとく語っている。「予、^(おれ) 壯年より艱難という艱難にかかりし故、今はどんな事に出会うとも、動揺は致すまじ、それだけは仕合なり。」まさに風雪にたえてよく「どんなことに出会うとも、動揺せぬ」アイデンティティを確立し得たことは、かけがえなき幸せであり、艱難汝を玉にした天の恩恵なのである。まさしく広池千九郎博士のいわゆる「恩寵的試練」そのものである。実に人間の本来性の道は、近親相姦的癒着性より現実直面的自同性に至る道である。この道は、胎内の至福性というプラスが現実の風雪性というマイナスによって否定せられる間に、そのマイナスにも耐えて、よく高次のプラスに至る免疫性を身につける道であり、正 (+a) を反 (-a) という否定を介して、両者を高次の次元に高めて共に生かす合 (±A) にいたる、ヘーゲルのいわゆる否定的媒介による精神の自覚の道であり、「甘い」「酸い」と相対立する「半円の見」をこえて、甘いも酸いもかみわけて、その両者をふくむ場としての「全円の見」にいたる二宮尊徳の報徳溯源の道であるともいわれようが、いずれにせよ、硝子管内の純粹培養では、人間にはなれぬのである。

23. 適度のストレス

今や子供は嬰兒的癒着の温室を出て、寒風の吹く現実の場に直面し、よく

その風雪にたえる子として生長し、その間によく動揺せぬパーソナリティのアイデンティティを確立せねばならぬといわれるのであるが、しかしいきなり苛烈にして過度の現実の衝撃にあうならば、子供はどうなるであろうか。生れたままの嬰兒の体温が下がる場合、そのままに放置されるならば、その内部環境のホメオスタシスが全面的に崩壊するごとく、いきなり苛烈厳酷な現実の風雪にさらされるだけで、シュヴィンク夫人のいわゆる「慈母体験」の柔軟心の片鱗をも味わされなかった幼少年は、致命的な心の傷をうけ、その人格統合の中心には、固い結締組織すなわちコンプレクスが深く巣くうようになるところから、救うべからざるクライアントまたは精神病患者その他の異常人格となり、人間疎外の破滅の淵におちこむのである。水泳になれぬ子が一挙に深い海に投げ出されるならば、死あるのみである。先ず浅瀬からはじめて、次第に深みに進んでこそ、子供は水泳の場においてアイデンティティを身につけるのである。島崎藤村のいわゆる「一步は一步より動揺の上に静坐する」行き方をぬきにしては、現実直面的態度は身につけられないのである。ここから真のアイデンティティを可能にする現実直面的態度は、実に「適度のストレス」を与える場において養成されるのである。すなわち一切のストレスを排除する溺愛や過保護の場はもとより、過度のストレスを押しつける干渉や過剰期待の場は、現実直面的態度の成立を妨げるのである。すなわち、無風地帯でも、暴風圏でもなく、適度に波風の立つ場においてのみ、精神的離乳期の幼少年は現実直面的に得て、そのアイデンティティを次第に身につけて行くのである。この点からいって、兄弟喧嘩の人間形成的意味を説く精神病医の見解は、傾聴に価いするであろう。午前3時40分頃に、電話をかけて、傍若無人的な言辭を弄する、共感性に欠けた精神分裂病的な若者のケースを引き合いに出して、斎藤茂太博士は、次のように説いている。「まあ、こういう甘えと短絡と過保護が日本中に充満している。精神科の外来患者がふえる一方だが、中でも青少年の増加が目立つ。原因のほとんどが、母親の——稀には父親の甘やかしと過保護だ。子供の数が、もう^(全国) 三分の二が二人以下になってしまった現在、親はどうしてもかまひ過

ぎるし、子供は子供で、兄弟喧嘩できたえられることも少なくなったので、この状況はしかたがないかも知れないが、それだからこそ、余計親はきびしく扱って、適度なストレスを味あわせることが必要なのだ云々。」もとより兄弟喧嘩をことさらに助長したり奨励することは、無意味であろうが、その精神離乳的役割を理解することは、意味あることといえよう。すなわち、近親相姦的癒着の裏返しの近親憎悪的憎悪のコンプレクスなどは見られないで、日常的には充分共感的関係をもつ兄弟姉妹などが時あって対立する場合には、その喧嘩は、明暗いろいろの体験をさせる「適度のストレス」として作用し、幼少年に不如意・敗北感・挫折感等のマイナス体験に対する復元的免疫性を与え、一步は一步より動揺の間にも己を失わぬアイデンティティを身につけさせる役割を演ずるのである。全面的に共感関係に欠けぬ限り、人間は自他の否定的対立を介して、その間に自同性を獲得し、いわゆる「はら」がすわるのである。兄弟喧嘩ばかりではない。友達同士の喧嘩の場合も、同様である。

しかるに、現在の幼少年少女は、核家族の一員として、アパート・マンション等の狭い生活空間において、母親の過保護・溺愛・過干渉の下に育ち、家庭の外にも友達と遊ぶ空間と時間に欠け、ただひたすらに学歴社会への入場券を獲得するために、机にしがみつく受験勉強に駆り立てられて、兄弟同志・友達相互の間の喧嘩の体験もないままに、温室内のもやし児として、また免疫性も何もない神経症児として育つから、いつまでも親に依存し寄生し、精神的に乳ばなれができない。その結果、一寸とした抵抗・問題・ストレスにぶつかると、そんなもやし児はそれを天下の一大事のごとく思いこみ、視野を転換する余裕もなく、思いあまって、逸脱行動にはしり、家庭内暴力をふるったり、ついには突如自殺するようなことにもなるのである。その限り、直接に生体の栄養素にはならぬが、生体の代謝的平衡を促進し生命づけるビタミンが必要であるごとく、人間の成長に生命更新的役割を演ずる「適度のストレス」も必要である。「適度のストレス」とは、デューイ Dewey, J. などが説くごとく、すぐとは解けぬようなむつかしさをもってい

るが、いろいろ工夫すると、こなせるような課題 difficult and delicate task である。その課題は、一応われわれの前進をはばみ、自分の進路に立ちふさがる否定性をもつが、その否定的困難度は、それに直面し対決し取組み努力する間に、乗りこえられ、道がひらけ、問題解決のよろこびと充実感をもたらし、よくアイデンティティを身につけさせるのである。

24. 実存的対話圏

かかる「むつかしいが、こなせる課題」としての「適度のストレス」をもってきたえ、歩一步一步アイデンティティを身につけさせるには、たえずそのストレスの適度ををはかることが必要である。軽すぎても、重すぎても、「適度のストレス」ではない。過不及のない「適度のストレス」を体験させ、子供の成長とともに、そのストレスの幅を増して行くことが、この際何よりも必要であるが、増幅的に「適度のストレス」を体験させるには、たえず子供と共感的な関係をたもち、そのストレスに取組む子供自身の反応をうけとめるのはかはない。ストレスが子供の成長段階に適度であるか否かを体感し得るものは、共感的対話的關係である。この際、決定的に大切なものは、子供自身の本音に耳を傾けるとともに、こちらも本音で応答し、子供をして本音を語らしめる実存的対話である。それなしに、ストレスが子供に適度であるか、どうかは測られない。共感的関係の言語的表現としての実存的関係くらい、精神的離乳に必要なものはない。本音同士の語りあいとしての実存的対話のないところに、真に「独立して孤立せず」とも「和して同ぜず」といわれる自同性と共感性との交互媒介的關係としての精神的離乳は成立しないのである。このことは、精神的離乳の決定的段階としての第二反抗期において、致命的重大性をもっている。第二反抗期は、精神的離乳の決戦場であり、いわば血戦場である。この段階においては、子供は心身とも疾風怒濤期をむかえ、純情・傾倒・献身・熱誠とともに激怒・憎悪・孤独・絶望というような明暗・順逆の逆説的情緒の渦巻をもって、親に対決を望んで来るのである

う。それだけに、親自身がそれを完全受容的に受けとめてたじろがぬ平心のアイデンティティに欠けるならば、子供は親の心に同一化して自分自身のアイデンティティを確立することはできぬのである。完全受容的平心のアイデンティティのみが、疾風怒濤期の激浪逆巻く、いわゆる嵐の中の子供の心を受容し、共感的にその本音を聴きとり、子供自身のアイデンティティを確立せしめる場としての実存的対話圏を可能にする。たえず子供の本音に耳を傾ける完全受容的態度のかけらもない親に対しては、第二反抗期の子供は「何を話してもナンセンス！」として、全面的な黙否権を行使するようになるのである。その限り、いやしくも子供の精神的自立を願う親は、いわゆる完全受容的なカウンセラーとして、たえず子供の本音に耳を傾けることを心がけなくてはならない。この点で想起されるのは、終始一貫独自のアイデンティティを持してかわらぬ平心に住して、その子供達と深くつながる共感性を生かしぬいた森鷗外のことである。彼の末娘小堀杏奴は「晩年の父」の一節に次のごとく記している。「父はいつも自分と同じような気持になって呉れたような気がする。私が犬を可愛がれば、一諸になって可愛がって呉れる。蚕を飼うことに夢中になれば、父も一大事のようにして、蚕のことに一生懸命になってくれる。どんなつまらないお伽話を長々と話して聞かせても、心から喜んで、微笑を浮かべながら、それを聞いていて呉れる。これは、父が子供を愛するあまり、子供と同じ気持になるというばかりではなかったらしい。父は母に向かって『お前はもっと子供の話を生懸命に聞いてやらなくては、いけない。大きくなるほど、子供は親になんでも話せるようにしておかないと、思いがけない間違いがおこるものだ』と言っていたそうだ。父が子供の心と同じ心になり、子供の世界に浸りきっているように見えたのは、一つはこんな遠い将来への思慮があったの事であつたらしい。」ここには、その射程に第二次反抗期をもおさめる精神的離乳への深いカウンセリングの精神が語られている。かくして、親子ともに本音で語り合う実存的対話関係の場においては、自他ともに、精神的に相互にアイデンティティをもった独立人格として、和して同ぜず、独立し孤立せざる離接的交感性に住するのであ

る。すなわち自他相互にその唯一独自の「もちまえ」proprium を各々円成的に生かす間に、自他の共感的な「つながり」relatio を互換互融的に生かすとき、人間はその本来性を生かし、「心の故郷」に帰る帰家穩坐の「よろこび」gaudium を享けるのである。「もちまえ」「つながり」「よろこび」こそは、人間の本来性を生かして「心の故郷」にかえらせる全人教育の三位一体性をなすといわれる所以である。統計的にも、われわれの社会において、一人のこらず各人がこの三位一体的関係を周囲の三人の間に樹立すれば、地上の天国が実現するといわれるのである。

これを要するに、胎内においては、母と一体的に接している子は、出生とともに、母胎から離れるが、また同時に体感的に母の乳房に接し、さらにリビド一面で親から離れるとともに、真に共感的に接することにより、人間はその本来性を実現して、その心は光の世界に住するのであるが、もしかかる「離接性の原理」が十分に生かされず、精神的離乳性が全き意味で実現せられぬときは、人間は、その非本来性の人間失格的深淵におちこむクライエントまたは異常人格として、その生活は全面的に暗黒にとざされるのである。実に各自のアイデンティティと自他の共感性とを相互媒介的に生かす離接性の原理が、容易に生かされずして、人間が非本来性に墮するところに、カウンセリングの必要性があるとともに、アイデンティティと共感性を相関的に生かして、人間の本来性に至る道も開かれ得るところに、カウンセリングの可能性もあるのである。人間の明暗両面にわたる逆説的二重性を十分につきとめることこそ、カウンセリングの人間学的基礎を究明する際の中心問題である。

かくして、自己自身へのまともな関係において、代理不可能の自己の「もちまえ」(アイデンティティ)を自己確認的に体現することと相関的に、自他のまともな関係において、相互共感的な「つながり」(エンパシー)を相互確認的に現成するところに、カウンセリングの本質があるのであるが、前者のアイデンティティを確立することは、平たくいえば、「はら」がすわることであり、後者のエンパシーを生かすことは「むね」を開くことである。

自他の「はら」がすわることなしに、自他の間に「むね」は開けないとともに、その逆である。離れては「はら」をすえて現実に直面し、よく孤独にたえて、自己のアイデンティティの勢位を高める間、接しては、自他の間に「むね」を開いて交流し、よく人間関係の^{グイナツク}力学を体得して、エンパシーの勢位を高め、またその逆のコースをとるところに、人間は正常人格として「現実との生きた接触」を保ち、それを深め、その活動圏を広め、その活動の密度を高めるのである。この点に関しては、「現実との生きた接触」の本質構造を分裂性(離人性)Schizoidieと同調性(共感性)Syntonieとの相即的周期活動に求め、それを「人格的活動の周期性」le cycle de l'activité personnelleと名付けたミンコフスキーの的確精到な洞察が評価せられるであろう。(Minkowski, op. cit. 邦訳135頁以下)