

## 「甘え」理論の再認識と新たな見解

清川 雅充  
柏崎厚生病院

**要旨:** 2010年には、土居や「甘え」に関するシンポジウムや特集がゆかりの学会などでいくつか持たれた。そこでは身近な方々による新たな発表や論考から、「甘え」理論について再認識する機会であった。その中でも筆者は例えば、聖母像などに見られる「甘え」の上下関係や、「心の科学と宗教」の関係について、改めて関心を惹かれた。そこで本稿では、①最近の土居や「甘え」に関する論考や発表から新たに学んだ知見を踏まえて、「甘え理論」についての新たな理解を概観提示し、若干の考察をした。そして、②日本の禅僧良寛に、「上下関係を持ち、本来非言語的なものであるところの“甘え”」を見出し指摘した。そしてこれを、「甘え」を具体的に捉えるためのモデルとして提示した。さらに、③「心の科学はありうるか…」に対する「…宗教だよな」という土居の発言を素材にして、「心の科学と宗教」の在り方に関して「真実性」(Authenticity, ドイツ語で *Wahrhaftigkeit* と記す)の観点も踏まえて考察した。

**Key Words:** 「甘え」理論 (土居), 「甘え」の上下関係, 良寛, 宗教 (信仰), 真実 (性)  
“Amae” theory (Doi), hierarchy of amae, ryokan, religion (faith),  
authenticity (“Wahrhaftigkeit” in German)

### I. はじめに

2010年には、土居や「甘え」に関するシンポジウムや特集がゆかりのある学会などで持たれた (日本精神分析学会, 2010a b; 日本精神衛生学会, 2010c; 土居健郎先生追悼文集編集委員会, 2010; 日本精神衛生学会, 2009・2010a)。これは身近な方々による新たな論考や、普段はなかなか聞く事ができないような話に触れる貴重な機会であったが、土居の残したものの大きさに改めて驚嘆するばかりであった。それと同時に、新たに知る事が多く、「甘え」理論を再認識した次第である。

さて、土居は、「甘え」はもともと日常語であるため、確たる概念規定なしにいろいろな場合に使われていると論じる (土居, 1975, p.171)。そして、「甘え」理論はこのような日常的な用法を参照しつつ、土居自身の精神分析的経験を吟味する間に次第に出来上がってきたと紹介する (土居, 1975, p.171)。さらに土居は、もちろん理論化の過程では必要に応じて概念規定がされて行くが、「甘え」概念の適用される現象があまりに広汎にわたるので、すっきりしない感じを持たれる場合もあると言う (土居, 1975, p.171-172)。

### II. 目的

(1): このように、語の問題に限らず、「甘え」の定義や概念を正確に理解する事は思うより難しい。

そして、フロイドやクラインの理論などと同様に、精神分析理論としての「甘え理論」に沿って治療をしようと言った際には、さらに具体的な実感が湧き難い。

そこで本稿では、まず、最近の土居や「甘え」に関する論考や発表から学んだ、「甘え理論」についての新たな理解・再認識を概観提示した。そして、発表や論考の中で見られた疑問点や問題点について考察を加えた。

(2): 次に、筆者は例えばハヤカワが「聖母子像」の中に (森田, 2010a)、また D.Freeman が「山姥と金太郎・栗」の中に指摘した、上下関係を含んだ「甘え」の具体的なモデル (北山, 2010) に改めて関心を引かれた。ここで、ハヤカワの聖母像についての指摘は、土居にとって「大変興味深く思われた」「本当にびっくり」した体験だったと言う (森田, 2010a)。しかし、その後土居は、「信仰の話」の中で、「幼児イエスが聖母マリアに甘えている様子を示している絵がいくつもある」と言い、それが「甘え」のモデルになる事を自ら認めている (信仰の話: 土居, 2001, p.97-99)。

さて、筆者は日本における「良寛と子供達に見られる人間関係」の中に、ハヤカワ (森田, 2010a) や D.Freeman (北山, 2010) の指摘と同様、「上下関係を持ち、また本来非言語的なものであるところの“甘え”」を見出し指摘した。そしてこれを、「甘え」を

具体的に捉えるためのモデルの1つとして提示した。

(3) : さらに筆者は、「心の科学はありうるか…」との問いに対する土居の「…宗教だよ」の発言(2004年)にも、改めて関心を引かれた(精神衛生学会,1995)。これに関して、第26回日本精神衛生学会大会企画シンポジウム「土居健郎の遺産」における、シンポジストの1人の中野によると、土居の場合にはこれはその後 *Wahrhaftigkeit* (真実性; 英語では *authenticity* と記す) へと移って行ったと言うが(日本精神衛生学会,2010c)、土居はさらに「日本起源の概念は通用するか」の中で、フロイドの *Wahrhaftigkeit* (真実性) についても論じている。それによると、フロイドは *Wahrhaftigkeit* (真実性) が治療者としての単なる職業倫理を超えた、治療者個人の人格的在り方を意味している事は明らかであると論じられる(土居,2009,p.90)。

そこで筆者は、精神科医や治療者として患者を指導する際の拠り所・態度や、治療者としての職業倫理を超えた、治療者個人の人格的在り方について、「心の科学と宗教」の兼ね合いから考察した。

### Ⅲ. 概観と考察

#### 1、「甘え」理論の形成の背景について(挫折体験との関連を中心に) :

(1) 概観: 「甘え理論」は、土居がアメリカにおける生活や自らの訓練分析の挫折体験を契機に生み出した精神分析理論である。小倉(2010)は夏目漱石の留学体験と比較して論じ、土居との共通点を示唆するが、ここでは初めに、両者を挫折体験との関連を中心に比較してみたい。

さて、夏目漱石(1856~1936)は「坊ちゃん」「我輩は猫である」などで知られる日本を代表する小説家・英文学者である。東京大学を卒業後、松山などで英語教師をするが、その後英文学を修めようとイギリスに遊学する。そして、この漱石の遊学については、英文学を修めるのなら本場のイギリスさえ行けば目的に到達できると考えたと言われる。

一方土居は1950年、アメリカを理想化して初めて留学する。この時アメリカの生活に馴染まないものとして「甘え」を発見する。違和感を抱きながらの帰国後、土居は古沢平作による教育分析を受けるが、古沢の方法は、日本的に修正されたものであり、古沢からは本来の精神分析は学べないと考えたと論じる(精神分析と文化の関連をめぐって: 土居,2009,p.107)。その後土居は古沢と決別する事になる。さらに土居は、1回目の留学時には多少の違和感を持ったが、それでもなお本場へ行けば本来の

精神分析を身につけられると考えたとも論じる(精神分析と文化の関連をめぐって: 土居,2009,p.107)。そして、1955年再度渡米する事となる。

(2) 考察: つまり、両者とも、本場に行きさえすれば、本来のものを学び身につけられると考えたようである。しかし、とてもそうは行かず、漱石は見切りをつけて帰国し、土居は再度の渡米も途中で挫折して帰国する。そして、帰国後漱石は身を切り刻んで自前の文学を書き始め、一方土居は自己分析と臨床経験を言葉にし始める(北山,2010)。つまり、自前で、「甘え理論」を作り始めるのである。

さて、土居は「漱石と精神分析」の中で、自ら漱石の「坑夫」を例にとるが、この主人公はあてどもなく家を飛び出しポン引きに誘われて鉱山の坑夫となるが、先輩の勧めで遂には下山する(漱石と精神分析: 土居,2009,p.56)。一方土居は、2度目の渡米も訓練分析の予定のコースを完了することなく、分析医 Norman Reider の助言で1956年に帰国する(精神分析と文化との関連をめぐって: 土居,2009,p.108)。そして両者を比較してみると、この「坑夫」の主人公のいわゆる挫折体験が土居の渡米先での挫折体験とを同一化させただろう事は想像に難しくない。

なお、土居自身は訓練分析に挫折した後の「甘え」理論の形成過程について、絶対絶命の境地に至って初めて「甘え理論」を構築できたと言う(精神分析と文化との関連をめぐって: 土居,2009,p.108)。筆者には、この土居の挫折体験は、患者が「甘え」の危機を体験して対象に密着していた自己の表象を対象から引き離し、「自分」の意識を回復すると言う「甘え」理論の治療機序に酷似して感じ興味深い。これについては別の機会とする。

また、上述のように、土居は他の古沢の弟子達と違い、精神分析についても本来の・普遍的なものを求めたが、これは宗教においても、より本来のもの求めた遍歴と共通すると考えられる。そして、筆者にはこの普遍的と言う言葉は、「本来のもの」と同義に思われる。また、小倉(2010)によると、土居は医学生時代の神学書の読書においても、これこそが真実、本物だと言うものに出会えないもどかしさを感じていたと言われる。これらから、土居の求めた「普遍的なもの」とは「本来のもの」「これこそ真実・本物」と言えるものに近いのかも知れない。さらに、小倉(2010)は土居の論考が徹底的でしつこく執拗であると論じるが、筆者には、これは土居が何事に対しても「本来の」「普遍的な」「真実な」ものを求めたためであろうと考えると分かり易い。

## 2、「甘え」の現象と定義（その上下関係と非言語性）：

**(1)概観：**さて、土居は「甘え」を観察された行動が示す感情を意味すると言う。そして、この感情は欲求的性格を持ち、その根底に本能的なものが存在すると論じる（土居,1971,p.217）。専門的には「乳児が母親に密着する事を求める事」「人間存在に本来つきものの分離の事実を否定し、分離の痛みを止揚しようとする事」と定義する（土居,1971,p.217）。また、それは言語を覚える以前から始まる事から本来前言語的なものであると言う（土居,2001,p.12）。それでは「甘え」とは実際にはどのような現象なのだろうか。ここでは具体的な例をいくつか紹介する。

まず、土居がしばしば取り上げる1回目留学後のエピソードである。東大精神科での恩師内村の「甘え」に関する言葉だが、「君、そうか。子犬だって甘えるよ」との例えは有名である（土居,1971,p.7）。次に、1955年の2回目の訪米時のエピソードでは、言語学者のハヤカワから「甘える感情はカトリックが聖母に対する時のそれと同じであろうか」と質問される。この時点では土居は、「甘え理論」とカトリック信仰を「別のもの」として考えていた。森田によると、そのためこれは「大変興味深く思われた」と同時に「本当にびっくり」された体験だったと言う（森田,2010a）。

そして、北山（2010）はD.Freemanが子供の甘えを示すものとして歌麿の「山姥と金太郎・栗」を選んだ事を紹介し、「甘え」のモデルとしている。これは、ハヤカワの聖母マリア像（森田,2010a）と同様、下にいる乳児が上位の母親側に対して何かを求めている母子像だが、内村やハヤカワの観察も含めてどれも「甘え」を具体的に考えるためのモデルとして分かり易い。なお、北山は、1981年頃から「甘え」に伴う上下関係について論じており、土居が「甘え」の上下関係を考察していないと指摘している（北山,2010）。そこでは、土居自身の回答も紹介されているが（北山,2010）、ちなみに土居は、「“甘え”の構造」においてすでに「甘えに対する偏愛的な感受性が日本の社会においてタテ関係を重視させえる原因となっている」と論じている（土居,1971,p.23）。

**(2)考察：①良寛に見る「甘え」；**上記のように、「甘え」の具体的なモデルには、下にいる子供が上にいる大人に何かを求めるイメージが分かり易い。このモデルに関連するが、筆者は最近、手毬遊びで有名な禅僧良寛と子供達相互の間の人間関係から、上記D.Freeman（北山,2010）やハヤカワ（森

田,2010a）のモデルと同様の、「甘えの上下関係性と前言語性」を指摘し、以下に考察する。

ここでは初めに良寛について簡単に紹介したい。さて、良寛（1758～1831）は新潟県出雲崎の町名主の家に7人兄妹の長男として生まれる。幼名は栄蔵と言い、幼少時から論語などが好きで勉強好きな子供だったと言う。18歳の時光照寺に出家し良寛と名を改めるが、22歳の時、岡山県円通寺（曹洞宗）の住職国仙が出雲崎の光照寺を訪れた際大愚良寛の法号を与えられる。ようやく禅僧（雲水）となった良寛は、国仙に随行して修行に出る（松本,2008,p.54）。

禅寺では作務＝労働が重視され、修行は、「命がけ」と言う程厳しく、また約12年間いても誰一人知り合いもなく、「究極の孤独」と例えられるようなものだったと言われる（加藤,2008,p.33；松本,2008,p.57-58）。良寛は修行後、33歳の時印可の渴を受けるが、その喝文からは、「寓のように見える実践への道が寛くて大きい事は良＝結構な事である」「誰も理解する事のできないかも知れぬ孤独の今後に耐えよ」（松本,2008,p.68-69）「これから行く先々、昼寝をしている姿が、そのまま修行となるような、そう言う生き方をしなさい」（加藤,2008,p.36）との教えを授かる。印可の渴を受け、いわゆる住職の資格は得るが、良寛は国仙の死後、特定の寺を持たず、34歳から諸国修行に出る。なお、この修行時代に、両親を亡くしたり、つらい体験が多かったようである（加藤,2008,p.37-40）。

さて、仏教の世界では、僧が修行を終えると、いわゆる仏の弟子となる。仏の心はいわゆる慈悲の心だが、これは悪をも包み込み共に生かすようなものと例えられる。松本によると、良寛は、このような仏の慈悲の心を実践するには寺を持たぬ方が実践し易いと考え乞食僧となったようである（松本,2008,p.22）。なお、良寛の仏教的所信は説法ではなく、無言の実践行の中にあつたと論じられている（松本,2008,p.164）。

**②「甘え」の上下関係について；**さて、ここで馴染み深い良寛像に戻るが、良寛にちなんだ像や絵については、そのほとんどに子供達と遊んでいるものが思い浮かぶ。それは下にいる子供が上にいる大人に何かを求める場面で、上記ハヤカワのマリア像（森田,2010a）やD.Freemanの山姥（北山,2010）と同じく、「甘え」の具体的なモデルに匹敵すると考えられる。

そこで次に、この良寛と子供達相互の間の人間関係について見てみたい。これは単純に言うと、子供達が良寛が歩いて来るのを見ると、「良寛さん」と

言って下から見上げながら駆け寄って来るといったものである。それに対して良寛は、下から見上げている子供達の上から、有名な所では手毬をつくのである。つまり、上記の母子像と内村の「子犬が足元にまわりついてくる」と言ったような行動を合一したようなものである。土居は、「甘え」は人間関係の中で起きると論じるが(土居,1989,p.28)、つまり良寛と子供達の間に見られる相互的な人間関係は、まさに「甘える者」と「甘えを受け入れる者」の関係であると考えられよう(甘えの話:土居,2001,p.11;病の話:土居,2001,p.82)。

なお、土居は、「甘え」は本来前言語的なものであると論じるが(甘えの話:土居,2001,p.12)、良寛と子供達との相互作用の場合にも非言語的な交流になっている。これは、ここに観察された現象が「甘え」に相当する事をより確かとしよう。

**③「甘え」の前言語性について;** それでは、良寛は何故手毬をつくのだろうか。ここで、良寛と子供達との関係について見てみたい。さて、松本によると、子供達の中には良寛をからかったり、バカにしたとも推測されると言う。そして、良寛も初めのうちは子供が苦手だったようである(松本,2008,p.96)。しかし、行く先々で必ず子供達と出会い、付き合いざるを得ない状況におかれていた(松本,2008,p.97)。やがて、良寛と子供の平和協定は暗黙のうちにまとまり、良寛は子供達が遊ぶ遊びをリードして趣向をこらし、自らの喜びに行ったと言う(松本,2008,p.97)。なお、良寛の子供達との遊びは、決して手毬だけではない。おはじきやかくれんぼにちなんだ逸話もあるが、良寛が「手まり法師」と呼ばれる事もあり、ここでは手毬について考えてみる。

さて、加藤によると、手毬は、手や指の運動、呼吸法、リズム感、持続力、集中力などを養う事ができ、さらに10まで行ってまた1へ戻る繰り返しは、時間の永遠性、円環思想へ発展すると言う。そして、何気ない遊びの中に深い哲理を含む良寛を評価している(加藤,2008,p.99)。また、谷川によると、良寛自身も毬つきの中に仏の自由で広い心がこめられていると説くと言うが(谷川,1998,p.84)、ここで手毬にちなんだ詩を紹介する。

例えば、詩集「草堂集」の雑誌の部第二番にある五言二十二行の長詩では、良寛が息せき切って子供達と遊ぶ様が想像できるとある(松本,2008,p.97-98)。谷川によると、当時の越後の農村においては、成人男子が手毬をつくる事は、さげすみの対象になりかねなかったと言う。そのため人々が「どうしてまたそんなのか」と尋ねても、良寛はただおじぎをす

るだけで、答えるすべを知らないとしめくくられていると言う(松本,2008,p.98)。

次に、「毬子」と言う七言四行詩を紹介すると次のようである。

「袖裏の繡毬直千金、謂う言好手等匹無しと。可中の意旨もし相問わば、1 2 3 4 5 6 7」

さて、この詩の大意は、「…何故まりつきに夢中になっているのかって、それは1 2 3 4 5 6 7とほれこの通りさ…」といったものである(松本,2008,p.99-100)。つまり、この手毬つきは非言語的なものであり興味深い。すなわち、良寛と子供の間の非言語的な相互作用からは、「甘え」が本来非言語的なものである事が納得できる。

このように、筆者は良寛と子供達相互の間の人間関係に「上下関係を持ち、また本来非言語的なものであるところの“甘え”」を見出し指摘した。そしてこれを、「甘え」を具体的に捉えるためのモデルの1つとして提示した。

### 3、「甘え」と宗教との関連について(ここでは特にカトリックを中心に考える):

(1)概観: ①二分論的思考; 森田(2010a)によると、土居は2回目渡米時のハヤカワの指摘以前は、精神分析とカトリック信仰を「別のもの」と考えていた。これは医学の1方法としての精神分析と宗教を混同せずに、筆者には違和感がない所である。しかし、土居はこの指摘に「本当にびっくりした」とあり、これは何故なのか考えてみたい。

さて、土居は医学生時代の若き日に、本来のキリスト教と自らが考えたカトリック信者となる。森田によると、これは、カトリックにおいては、神父ホイヴェルスを通して「自分をまっすぐに受けとめてくれた」ためではないかと想像できる(森田,2010a)。さらに筆者には、これは神父に対する「甘え」、さらには神父を通じた聖母マリアやキリストへの「甘え」と同じに感じる。つまり、土居は自分では「甘え」と宗教を分けているつもりでも、自身のカトリックへの信仰が、マリア像に見られるハヤカワの指摘と同じ「甘え」に近いものではないかと気づき、驚いたと考えられないだろうか。

土居はその後もこの二分論の線で思索を推し進める(森田,2010a)。例えば、土居は、理性は信仰と対立的な関係になりやすいのに対して、「甘え」は信仰と並行的で重なり合う関係にあるので、しばしば信仰を「甘え」と取り違えると言う事が起こり始末に悪い(信仰と甘え:土居,1990,p.161),信仰と甘えがくっいたら危険(キリスト教の土着化につい

て：土居,1990,p.36),と論じる。そしてキリスト教に関しても神父や神への「甘え」を超越する必要性を強調する(森田,2010a)。実際の精神分析治療の上でも、土居はやはり甘え的適応パターンの克服を治療目標とみなしているようであり、またこれと同じ否定的態度で日本人の甘え的適応パターンを批判する(小此木,1968)。また、小倉(2009)によると、土居は精神療法の指導においても「どうしてそこまで厳しくするのか」と言うほどの容赦ない手厳しさであったと言う。

小此木(1968)によると、このような土居の態度は、精神病理学的概念と比較文化的概念の錯綜のよう見え、さらにそれは甘え的適応パターンに対する土居個人の人間的批判を意味するのではないかと論じられる。筆者にはこの錯綜は、理性と信仰との対立に端を発すると感じられるが、さらに小倉(2010)は、土居の対になる状況の1つとして精神科臨床とキリスト教信仰との不断の戦いを紹介している。これらは、上述森田(2010a)の二分論と同様に考えられるが、精神科医としての土居の治療や指導上の厳しさは、まさにこの内的な戦いを具現化したものと考えられないだろうか。ちなみに、この頃の土居の専門に関する著作には、宗教めいた事がほとんど見られない。

**②二分論から統合的姿勢へ**；しかし、土居の二分論的思考は少しずつ統合的姿勢へと変化して行く(森田,2010a)。森田(2010a)によると、この変化は「甘えと祈り」(1991)('信仰と甘え'収録)あたりではっきりしてくるようであり、ここでは、例えば「…この執り成しを願うと言う心理がまさに「甘え」の表現なのである…」と論じられている。

そして、1994年の日本精神衛生学会第10回大会の対談「心の臨床と科学」では、「心の科学はありうるか…」との問いに対して「宗教だよね…」との発言も見られたようである(日本精神衛生学会,2010c)。この発言がされたと言う対談「心の臨床と科学」は、「こころの健康」10巻2号(1995年)に掲載されているが、文中にこの発言は見当たらず興味深い。ちなみにこれは、一般的には自然科学を代表するとも言える東大医学部教授を務めた科学者の発言としてはやや不思議に感じさせるものである。なぜならば、精神医学も医学が自然科学的な医学になってから確立されたものである(日本精神衛生学会,1995)。そして、かりにも日本の最高学府の医学部教授ならば精神医学を科学として確立して行かなければならない立場にあると考えられるからである。

その後土居は、「信仰の話」で「神の愛を信じてい

いと言う事は、神に甘えていいと言う事ではありませんか…」と論じる(信仰の話：土居,2001,p.103-104)。これからは、上記ハヤカワの質問に対する当時の違和感を受け入れられるようになったと考えられるが、当時何故驚いたのかに関する筆者の想像と一致して、大変興味深い。このように信仰と「甘え」が統合され、つまり信仰と「甘え理論」と言う精神科治療理論が統合されて来るのである。

**(2)考察**：ここで、宗教と精神分析が何故二分されてしまうのか考えてみたい。さて、シミントン(2007)によると、宗教、例えば土居にとってのキリスト教は、甘えをまっすぐに受け入れてくれるもので、つまり「良いもの」を心の中に持つためのものである(館,2008)。一方精神分析は、「自分を知る事」を目的とし、つまり、自分がとてもつらくて直視できないものに直視させるものである(館,2008)。こう考えると、宗教を持つ者にとっては、対立するものである所の精神分析との統合が難しい事が分かり易い。それこそ土居のように宗教と精神分析を二分でもしなければ、「個人の心の在り方への拠り所」としての宗教が自然と前面に出てきて、そのため両者の格闘となるのは想像に難しくない。

逆に考えると、筆者は特に宗教を持っていないためか、土居のような格闘はせずにすんだようである。筆者にとっては、フロイドを初め多くの既成の治療理論や方法が迷わず治療者としての筆者の拠り所であったからである。つまり困った時には「神様、仏様、フロイド様、この理論に沿ってできれば必ず上手くゆくはず…」といった感じであり、フロイドや他の治療理論が、信仰や祈りの対象に相当しているのである(信念[faith]；日本精神分析学会,2009,p.iii-iv)。これはいわゆる「苦しい時の神頼み」程度で御利益的な宗教心なのかも知れぬが(精神療法と信仰：土居,1990,p.21)、ちなみに筆者にとっては、「甘え理論」もその拠り所の1つなのである。

#### 4. 宗教治療と精神科治療の関連：

**(1)概観**：①**宗教における教義について**；ここでいわゆる宗教自体における治療と科学的な精神科治療を比較してみる。さて、多くの宗教にはそれぞれの教団に、固有の教義・教理が存在する。筆者は以前よりこれらの教理は宗教治療における拠り所になっているのかどうか疑問に思っていた。つまり、この宗教における教理は精神科治療における治療理論に相当すると考えて良いのかかどうか思っていたのである。このような折、2010年の日本精神衛生学会第26回大会のシンポジウム「土居健郎の遺産」で、

筆者はシンポジストの1人の森田に尋ねる機会を得た(日本精神衛生学会,2010c)。

森田(2010b)は医療の事はよく分からないと言われたが、「宗教には理屈がない」「理論は信仰心とは少し違う」と言ったご返答を下された。また、土居先生とゆかりの深い精神科病院の例なども挙げていただいたが、これは、筆者が知りたかった事とやや違うものであった。そこで、筆者は宗教治療における教理の位置づけについて調べた。以下簡単に概説する。

さて内海は、対談「心の臨床と科学」の中で、近代科学の誕生にはキリスト教の前提があったと論じる(日本精神衛生学会,1995)。それによると、17世紀の科学革命では科学は信仰と別にあつたのではなく、キリスト教の教義の読解や解釈の中から宇宙論や力学が出てきたと言う。しかしその後、科学は神の営みを読み込むと言う「聖なる科学」から18世紀の啓蒙時代に至って神様を括弧に入れてしまったとの事である。つまりこれからは、宗教における教理と科学における理論は、もともとは同じものであったと考えられる。

**②宗教治療の実践における教義について**；それでは科学の中では「医学」に相当する宗教による病氣治しについてはどうか見てみたい。お祓いや加持祈祷などによる病氣治しが実際に存在する事は、多くの人々が知っている事実である。そして、世話になった経験のある者が身近にいる場合も珍しくないかも知れない。さて、医療においては「治療」によって「癒し」がもたらされるが、宗教治療では「救い」によって「癒し」がもたらされる(大宮司,1998,p.358)。また、大宮司によると、宗教団体に「救い」を求めて来る人々に対する「救い」を「宗教による医療」「宗教医療」と言う言葉で表現している(大宮司,1998,p.358-359)。そして、佐々木によると、医学が病氣と考える事態を宗教ではさまざまな「病因論」で捉える(信仰の医療的役割：佐々木,1986,p.99)。

さて、佐々木は「精神科医が見た信仰」の中で、宗教治療の具体的な例を挙げるが、その中の1つの、集団で教義を吹き入れして洗脳する例は、いわゆる集団精神療法に匹敵すると言う(佐々木,1986,p.20)。また、ある教団の練成会では、教理の受け入れによって一応完成すると論じられている(信仰の医療的役割：佐々木,1986,p.102)。

つまり「救い」の具体的な儀式であるところの、「お祓い」「知らせ」「お告げ」などは、その教団の教義を拠り所にしており、宗教治療における

教義は、精神科治療における理論に相当すると言えそうである。筆者の考えていた事は間違いではなかったようだが、確信がなかったため尋ねた次第である。森田(2010b)には、この内容の概略をお伝えしたが、医療の専門家でないゆえにかえって楽しくお読みいただけたとのお返事をいただけ、ほっとした限りである。

**(2)考察**：さて、このような立場では信仰と科学を対立的に捉えている状況に近い。しかし伝統的な宗教の後に生じた、ニューエイジ、新霊性運動においては科学的な認識と霊性の深化が一致できると考え、また、言語的には「宗教」に対する用語として「霊性=スピリテュアリティ (spirituality)」を用いると言う(大宮司,1998,p.364)。そしてここでは伝統的な宗教のような固定的な教義や教団組織や指導体系を持たず、個々人の自発的な探求や実践に任せる傾向が強いと言う(大宮司,1998,p.364)。つまり、この推移においては、その「個人の心の在り方への拠り所」としての信仰心が重要になってきているのである。なお、この大宮司の論文は1998年に出版されているが、土居が上記の二分論から統合的姿勢にアクセントが移動してきた時期と近く、興味深い。

## 5、治療家としての拠り所・信仰と「真実(性)」について

**(1)概観**：さて、これまで論じてきたように、宗教的治療の場合には、その拠り所として教義や信念体系や信仰がある。また、土居によると、医者は医学を信用して治療していると言い、つまり自然科学と言っても、そこには信仰が働いていると論じる(癒しについて：土居,2001,p.138)。これは、精神医学においても同様と考えられるが、また土居は同時に精神医学は自然科学になじまず、「心の科学はない」とまで言う(日本精神衛生学会,1995)。

このような中で土居は、「精神療法と信仰」の中で、精神科医としての拠り所(土居,1990,p.17)、精神科医としての信仰について論じている(土居,1990,p.23)。有名な言葉だが、一部引用すると、「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出す事に存する(土居,1990,p.23)」と言う。そして「一体いかなる光をもって私たちは患者を照らし出す事ができるのだろうか(土居,1990,p.24)」「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はたらくと言う事である。実際このような信仰と祈りなくして

どうして患者の真実に立ち向かう事ができよう（土居,1990,p.24）」と続く。

**(2) 考察：**さて、これは精神科医として患者を指導する際の拠り所、態度である。そして、「患者の見せる暗い面」とは、言葉を変えると「直視するにはとてもつらすぎる事」であり、「発症の直接の契機」「如何にしてその病気が生じたかと言う患者の生活の秘密」であると考えられる。土居はこれを「真実」(Wahrheit; 英語では authenticity と記す) と表現しているが(土居,1979,p.213-214)、これはちなみに中野の「誘因」(Veranlassung; 英語では precipitating cause と記す)に相当する(中野,2003,p.162)。

つまり、土居が照らし出そうとしているものは「真実」であると考えられる。そう考えると、この「真実」を照らし出すための拠り所や態度が「真実性」と考えられよう(土居,1979,p.213-214)。そして、信仰とは「個人にとっての心のあり方への拠り所」と考えられるが、つまりこの「真実性」への信仰と祈りをもって患者の真実に立ち向かうと考えると分かり易い。

ここで、土居は「精神分析Ⅱ」の中で「真実」と「真実性」について紹介しており、それはフロイドに発するものに準じて論じている(土居,1979,p.212-221)。土居の言う「暗い面を照らし出すための光」はこの「真実性」に匹敵するものと考えられるが、土居が何故フロイドの頃から存在した概念にはるか後に到達したのか筆者は実に不思議に感じる。上述のように、第26回日本精神衛生学会大会シンポジウム「土居健郎の遺産」(2010c)において中野は、「心の科学はありうるか…」に対する土居の「…宗教だよね」との考えは、その後 Wahrhaftigkeit (真実性)へと移って行ったと言う。土居のこの発言は1994年のものであり(対談「心の臨床と科学」は1994年の日本精神衛生学会で開催された)、筆者にはこの推移については何故今さらといった感を受けるのである。

さて、筆者は宗教を持たぬせい、土居の言う「光」のような心構えに関して何の違和感もなく心掛けていた。「フロイドに沿ってやれば上手く行く。そして、患者のためになるんだ…」土居先生の本に精神分析は手術のメスと同じと書いてあったから、多少の痛みがあっても、それはしかたない事なんだ…」などと単純に考える事ができたのである(信念[faith]; 日本精神分析学会,2009,p.iii-iv)。つまり、筆者にとっては、それが治療者としての拠り所になっていたと言えよう。北山(2010)は土居のフロイドとの

格闘について論じ、小倉(2010)は精神科臨床とキリスト教信仰との対に関して論じる。こう考えると、宗教を持っていない筆者にはフロイドと格闘する必要がなかった理由が分かり易い。

## 6、宗教と精神科臨床との関係：

**(1) 概観：**土居の二分論に見られる宗教と精神分析の統合の難しさは上述したが、ここではこの対がどのような事情で生じてくるのか別の視点から見てみたい。さて、二分されていたものの統合への過程も上に論じたが、土居は、「カトリシズムと精神分析」の中で、「フロイドの精神分析は、医学的科学的な面だけを見ると、カトリシズムと必ずしも抵触しない事になる。地動説が結局カトリック教会の教義と矛盾しなかったように、フロイドの発見が真理である限りにおいてカトリシズムに反する筈はない」と論じる(土居,1990,p.10-11)。これは、内海の論点と同じだが(日本精神衛生学会,1995)、土居はさらに「両者にどのような関係があるか、カトリックの世界観において精神分析の占める位置は何かをつきとめる必要がある」と続ける(土居,1990,p.10-11)。

そこで、まずフロイドと宗教の関係について見てみる。フロイドは宗教を普遍的な強迫神経症に他ならないと考えた(カトリシズムと精神分析:土居,1990,p.9)。詳細すると、フロイドは宗教を、本質的には強迫神経症類似の機制で起こるものであるとし、それが人類に普遍的に共有されている事だけが個人個人の神経症と異なると論じるのである(精神分析と信仰:土居,1990,p.37)。そして土居は、精神分析が病める精神を治したと言う場合、ここで起きている事実は何なのか、一体何が直るのだろうかとの疑問を提示する(カトリシズムと精神分析:土居,1990,p.11)。さらに土居は、この精神を治したと言う場合の留意点として、精神分析医が信仰を持っていない場合は、患者の信仰をすべて、フロイドがかつてそうしたように、神経症的なものと解釈する危険が常に存在すると論じる(精神分析と信仰:土居,1990,p.42)。こう考えると宗教を持つ治療者が病める精神を治す際に疑問や葛藤を抱きかねない理由が分かり易い。

**(2) 考察：①宗教と精神分析の機能と関係；**それではこれを踏まえて土居の論じるように、カトリックと精神分析の関係、カトリックとカトリック的世界観における精神分析の占める位置づけを考えてみたい(カトリシズムと精神分析:土居,1990,p.10-11)(ここでは主にカトリックを例にとる)。シミントン(2007)によると、キリスト教は、甘えをまっすぐ

に受け入れてくれるもので、つまり「良いもの」を心の中に持つためのものであるが(館,2008)、精神分析は、「自分を知る事」を目的とし、つまり、自分がとてもつらくて直視できないものに直視させるものであると論じる(館,2008)。これは相対するもので、その統合の難しさを示唆するが、大宮司によると、またこのような立場は、つまり信仰と科学を対立的に捉えている状況に近い。しかし上述のように、ニューエイジ、新霊性運動においては科学的な認識と霊性の深化が一致できると考える(大宮司,1998,p.364)。そしてここでは伝統的な宗教のような固定的な教義や教団組織や指導体系を持たず、個々人の自発的な探求や実践に任せる傾向が強いと言う(大宮司,1998,p.364)。つまり、この推移においては、その個人の心のあり方への拠り所としての信仰心が重要になってきているのである。

さて、上田は具体的な例を挙げて宗教性を心の支えであると論じる(日本精神衛生学会,2010b)。つまりここで宗教性は「個人の心のあり方への拠り所」なのである。土居も、「精神療法と信仰」の中で、精神科医としての拠り所(土居,1990,p.17)、精神科医としての信仰について論じるが(土居,1990,p.23)、つまりこれは、土居の精神科医として患者を指導する際の拠り所、態度である。この在り方や態度に関して、土居はさらにフロイドの *Wahrhaftigkeit* (真実性) についても論じている。それによると、フロイドは *Wahrhaftigkeit* (真実性) が治療者としての単なる職業倫理を超えた、治療者個人の人格的在り方を意味している事は明らかであると論じる(日本起源の概念は通用するか: 土居,2009,p.90)。

なお、筆者は先頃吉松(2010)から「真実(性)」について教えていただいた。是非紹介すると、

「患者も治療者自身も事実に対してごまかさないと真実を追っていく姿勢」との旨である。

さらに、筆者はフロイドや土居に加えて吉松(2010)や松木(2010)を参考にして、「真実性」について以下のように考えている。これは独自の見解であるが、簡単に提示すると、

「患者の切実かつ深い思いに触れて患者の心の事実を真剣に知ろうとする。その際、語られていく事に真摯かつ共感的に耳を傾け、ムンテラ的な誤魔化しをせず、時々質問や解釈をする」

と言った所であり、これを患者を指導する際の拠り所、態度としている。

**②宗教と精神分析の在り方**; さて、土居もそのようであるが、「真実性」は治療者が患者を指導する際の拠り所、態度である。すなわち、この「真実性」へ

の信仰と祈りをもって患者の真実に立ち向かうのである(精神療法と信仰: 土居,1990,p.24)。これは、「患者が見せる暗い面を照らし出す」ためのものであり、治療者にとってつらいネガティブなものと言える。それではキリスト教はと言うと、甘えをまっすぐに受け入れて、良いものを保持するためのポジティブなものであると考えられる(館,2008)。

上述のように、土居はカトリックなどの宗教と精神分析との関係、そして、カトリック的世界観における精神分析の占める位置をつきとめる必要があると論じる(カトリシズムと精神分析: 土居,1990,p.10-11)。この問いに対する答えと言うには程遠いかも知れぬが、最後に単純ではあるが筆者独自の見解を提示して稿を終えたいと思う。

さて、治療者は、「真実性」(*authenticity*, *Wahrhaftigkeit*) を拠り所としてこのネガティブな行為を遂行しなければならないが、宗教は、このような状況にある治療者自身をポジティブに受け入れてくれる支え・拠り所となれば、良いバランスの関係になるのではないかと考える。

#### IV. おわりに

以上筆者は、①最近の論考や発表から得た「甘え理論」についての新たな理解を概観提示し、考察を加えた。そして、②日本の禅僧良寛に、「上下関係を持ち、本来非言語的なものであるところの“甘え”」を見出し指摘した。さらに、③「心の科学と宗教」の在り方に関して「真実性」(*Authenticity*, *Wahrhaftigkeit*) の観点も踏まえて考察した。

#### 引用文献

- 1) 大宮司 信(1998): 宗教における癒しと精神科臨床. 松下正明総編集 臨床精神医学講座 23—多文化間精神医学, 中山書店, 東京 pp.357-366
- 2) 土居健郎(1971): 「甘え」の構造, 弘文堂, 東京
- 3) 土居健郎(1975): 「“甘え”の構造」補遺, 「甘え」雑考, 弘文堂, 東京, pp.170-192
- 4) 土居健郎(1979): 精神分析(II). 精神医学と精神分析, 弘文堂, 東京, pp.191-222
- 5) 土居健郎(1989): 「甘え」の心性と近代化. 「甘え」さまざま, 弘文堂, 東京 pp.21-40
- 6) 土居健郎(1990): 信仰と「甘え」, 春秋社, 東京
- 7) 土居健郎(2001): 甘え・病い・信仰, 創文社, 東京
- 8) 土居健郎(2009): 臨床精神医学の方法, 岩崎学術出版, 東京
- 9) 土居健郎先生追悼文集編集委員会(2010): 土居



- 健郎先生追悼文集—心だけは永遠に, 岩崎学術出版, 東京
- 10) 加藤喜一(2008): 新潟県人物小伝 良寛, 新潟日報事業社, 新潟
  - 11) 北山修(2010): フロイド精神分析学と土居健郎の「格闘」,あるいは「抵抗」について. 精神分析研究 54(4), 19-26
  - 12) 松木邦裕(2010): エッセイ: ころづかい; 特集 初回面接. 精神療法 36(4), 506-508
  - 13) 松本市壽(2008): 良寛の生涯 その心(3版), 考古堂書店, 新潟
  - 14) 森田明(2010a): 信仰・甘え・ホイヴェルス神父—私の土居体験. ころの健康 25(1), 28-33
  - 15) 森田明(2010b): パーソナル・コミュニケーション, 2010年12月
  - 16) 中野良平(2003): 実践的心理療法—人間存在分析の技法, 論創社, 東京
  - 17) 日本精神衛生学会(1995): 第10回大会(1994)対談 心の臨床と科学. ころの健康 10(2), 3-25
  - 18) 日本精神衛生学会(2009): 追悼土居健郎先生. ころの健康 24(2), 2-21
  - 19) 日本精神衛生学会(2010a): 「甘え」との出会い、そして将来—土居健郎先生へのトリビュート. ころの健康 25(1), 2-33
  - 20) 日本精神衛生学会(2010b): 第25回大会(2009)公開シンポジウム「心を豊かにする関係性」. ころの健康 25(1), 42-63
  - 21) 日本精神分析学会(2009): 第25回日本精神分析学会教育研修セミナー. 日本精神分析学会第55回大会抄録集, i-x
  - 22) 日本精神衛生学会(2010c): 大会企画シンポジウム「土居健郎の遺産」. 第26回日本精神衛生学会大会
  - 23) 日本精神分析学会(2010a): 小シンポジウム 土居健郎先生追悼シンポジウム. 第56回日本精神分析学会大会
  - 24) 日本精神分析学会(2010b): 特集 土居健郎先生追悼. 精神分析研究 54(4), 3-53
  - 25) 小倉清(2009): 土居先生の生き方. 学術通信 29(3), 岩崎学術出版, 11-15
  - 26) 小倉清(2010): 土居健郎という人物について. 精神分析研究 54(4), 5-12
  - 27) 小此木啓吾(1968): 甘え理論(土居)の主体的背景と理論構成上の問題点; シンポジウム 甘え理論(土居)をめぐる. 精神分析研究 14(3), 14-19
  - 28) 佐々木雄司(1986): 宗教から精神衛生へ, 金剛出版, 東京
  - 29) 館直彦(2008): 書評; N. シミントン著 成田善弘監訳 臨床におけるナルシシズム—新たな理論. 精神分析研究 52(3), 109-111
  - 30) 谷川敏朗(1998): 良寛の逸話, 恒文社, 東京
  - 31) 吉松和哉(2010): パーソナル・コミュニケーション, 2010年8月

## New understandings and aspects of “Amae” theory

Masamitsu Kiyokawa  
Kashiwazaki Kousei Hospital

In 2010, some features and symposia on “Amae” (Doi) were held by different associations in connection with Takeo Doi, and some features of amae were discussed. We also had an opportunity to know more about amae from new oral sessions and articles. I was especially interested in the hierarchy of amae and the relationship between mental science and religion. In this paper, I first give a general view of the new understandings and reconsiderations on the amae theory. Second, based on the sayings of the Japanese monk “ryokan”, I identify the amae that included the hierarchy and was originally pre(non)verbal and present it as a concrete model to grasp the amae itself. Third, I focus on the relationship between mental science and religion, with Doi’s statement that “mental science is religion.” as the basis. Finally, I determine the ideal relationship between mental science and religion based on the authenticity (“Wahrhaftigkeit” in German).

Author; Masamitsu Kiyokawa / Japan, Niigata-ken Nagaoka-si  
clinical psychologist, Kashiwazaki Kousei Hospital / Japan, Niigata-ken Kashiwazaki-si