

## 論 文

## 現代における異界イメージとその心理学的課題

## — 恐山霊場の深層心理学的フィールドワーク —

井 上 嘉 孝

## 1. はじめに～深層心理学とフィールドワーク

本稿では、日本において人びとが古来よりあの世に思いを馳せ、祈りを捧げてきた「霊場」と呼ばれる土地を筆者が直接訪れ、その土地が形成してきた異界のイメージについて、その現代的意義について、臨床心理学・深層心理学的な立場から考察を加えようとするものである。

そこでまず、臨床心理学・深層心理学を専門とする筆者がこうしたフィールドワーク研究をすることの方法論的・学術的意味について検討を加えておきたい。

フィールドワークとは、主に人類学、民俗学、社会学などの分野によって学問的な方法の基盤として重視されてきた。そこでは人間の多様な生活、文化、社会のあり方や仕組みなどを深く記述し分析するために、その内側に入り込んで捉えることが試みられた。すなわち「参与観察」(participant observation)である。

米国社会学のシカゴ学派は、フィールドワークに関わる参加者のあり方として、①完全な参加者、②観察者としての参加者、③参加者としての観察者、④完全な観察者という四種類の変異を想定する。これらは対象からの距離の近さ＝思い入れ、および遠さ＝違和感として理解することができる(小馬、2016)。すなわち、研究者としての立場を捨てて現地で暮らすほどになるのが①であり、現地に浸かりつつそれを対

象化しようと試みる人類学者・社会学者の通常のある方が②、外部から訪れて一時的な調査をするような研究者は③、アンケートを送付・回収するなどの研究者が④ということになる。このような距離の観点からすると、心理臨床を日々の生業とする臨床心理学の専門家が一時的に現地を訪れるフィールドワークを行っても、③参加者としての観察者になることがせいぜいであり、時として④に過ぎないことは自覚する必要があるろう。

それでは、臨床心理学の専門家によるフィールドワークは、人類学者らの行うその簡易版に過ぎないのであろうか。

フィールドワーク研究に不可欠な作業として、現象の記述とそれを分析・総合して概念化・理論化に至るという二段階の論述システムが挙げられる。臨床実践においてセラピストは、クライアントの語りに耳を傾け、クライアントとセラピストの関係性と相互作用という現象を捉え、それを言語化・分析するという作業を日々繰り返している。臨床心理学はそれを心理学の理論へと昇華する。臨床現場と調査地という違いはあれど、現象記述と概念化・理論化という手法は、人類学・社会学と臨床心理学が変わらず専門とするところである。

さらに心理療法において、クライアントを深く理解するためにはまずもって共感的かつ内在的に理解することが大事であるが、同一化しすぎて距離が近くなりすぎると見えなくなるもの

がある。親しくなりすぎてしまうと、クライアントには語れなくなることがあり、セラピストは目が曇ることがある。つまり、研究対象との距離を縮めればそれだけ深く理解できるかという、決してそうではない。クライアントを前にしたセラピストは相手を「あたかも自分であるかのように」共感的・内在的に体験し、なおかつそれと同時に他者性を維持しつつ、「あくまで私の感じていること」を捉えていなくてはならない (Rogers, 1957/1966)。

そして、セラピストが臨床事例を理解し、クライアントとセラピスト両者のあいだで生じるプロセスを深く理解するために極めて重要なのが、「逆転移」と呼ばれるセラピストの側の内的体験である。臨床実践において、セラピストはクライアントの言葉、イメージ、その他のかたちで表現されるものを受け取り、共感的・内在的かつ心理学的に理解しようとする。それを踏まえて臨床的関与をしていくわけであるが、その際にセラピストの内面に生じる様々な感情体験・主観的体験は、クライアントの無意識の状態をセラピストの無意識の受容器官が感じ取ったものとして重視する必要がある (Jung, 1929/1970)。

こうした臨床心理学的・深層心理学的な臨床実践経験と研究のあり方は、研究対象を客観的に観察するのみならず、対象とのあいだの関係性と相互作用のなかに内在的にアプローチし、そこでの研究者の内的体験を含みこみながら、それを反省しつつ分析していくことを可能にするものであり、フィールドワークにおいてその現場がそこに生きる人びとに対してどのような意味を持っているかを検討するうえでも大いに寄与するものと思われる。

そもそも臨床心理学が最も重視してきた「事例研究」とは広義のフィールドワークであるともいえるが、狭義のフィールドワークは臨床心

理学の領域において従来あまり一般的ではなく、主として深層心理学を基盤とする立場から行われてきた。例えばユングによるアフリカ・インド・北アメリカへの旅は、西欧近代心性を相対化する試みとして興味深い (Jung / Jaffe, 1961/1972)。深層心理学によるフィールドワーク研究は、厳密で正確な心理学研究法に基づく手続きや客観性には欠けるものの、歴史的・文化的な広い視野に立って人間のこころに対する新しい視点・課題を発見しようとする挑戦的な動機に駆り立てられたものであろう。その長所と短所は明確に意識しておかなければならないが、意識的でないもの、他者性、異質性、学際性などを大切にしてきた深層心理学における発見的な気づきを重視する精神が、意識と無意識という心の垂直軸へと向かうのみならず、世界の水平軸へと拡充されるとき、心理学的なフィールドワークに挑むことにつながってきたといえよう。本研究もその系譜に連なる問題意識をもつものである。

## 2. 本研究の問題と目的

さて、心理臨床の実践において、こころの境界という観点はたいへん重要である。意識と無意識、自我と自我遠和的なもの、自我と観察自我、自己と他者、クライアントとセラピスト等々。それらは、個人の内的な境界であり、内面と外界とのあいだの境界でもある。境界概念は事例を見立てる際に有用な視点であり、クライアントに介入する際の指針ともなる。

しかしここで、境界概念とは、大いに歴史的・文化的なものであることに留意したい。例えば、『今昔物語』には次のような話が残されている。或る村人が、しかじかの格好の男が明日やってきて、それが観音だという夢を見た。その夢はたちまち村中に広がる。そして、その通りにやっ

てきた男を村の皆で礼拝すると、その男も「そういうことならば、自分は観音なのだろう」と言って出家してしまう。古典学者の西郷信綱は、膨大な事例をもとに、こうした夢の歴史的な変化のプロセスを「公的なものから私的なものへ」と端的に言い表している（西郷、1993）。これは夢だけに限ったことではなく、他にも罪や刑罰の概念に同様の歴史的展開が認められる。西洋史家の阿部勤也によれば、中世ヨーロッパにおいて罪とは病気のように外側からやってくるものであり、その罰を受ける際には代理人を立てて、肩代わりしてもらうことができたという（阿部、1989）。

紙幅の関係で詳しく論じることができないが、夢や罪の歴史的変化に見られるように、ここを個人の内的なものとして見なすイメージは、実のところ近代において確立されたものであった。そのようなところの歴史性をなくして心理学、さらには深層心理学というものは成立しえなかったことは言を俟たない。個人の内面において意識と無意識というところの境界が成立する背景には、私たちが生きている世界観において超越的な存在・あの世・異界が外的なリアリティを失い、内面化されるという精神的展開が不可欠であった（井上、2013）。

前近代的な世界観のなかでは、海上他界や山中他界、あるいは地下冥界など、この世界のなかに外的なリアリティをもって異界が存在・イメージされていた。しかし、近代に入って人間の「理性」が重視され、外的な異界のリアリティは急速に失われていった。それとともに、異界は外的世界から人びとの内面へと居場所を移し、内面化された異界は「無意識」や「影」と呼ばれるようになった（井上、前掲書）。そして今や、意識と無意識の葛藤による神経症といった現象は過去のものになりつつあり、内的な異界すらリアリティを失いつつある。

哲学者の内山節によれば、社会の近代化に伴い、1965（昭和四十）年を境にして、日本においてキツネに騙されたという物語が発生しなくなったという。“1965年を境にして、身体性や生命性と結びついてとらえられてきた歴史が衰弱した。その結果、知性によってとらえられた歴史だけが肥大化した。広大な歴史がみえない歴史になっていった”（内山、2007）。異界のイメージもまた社会の近代化に伴い、驚きや恐れ、畏怖などといった生々しいリアリティを帯びたものではなくなってきた。現代は、益々境界のないフラットな世界となっていく。

こうした世界観・こころのあり方は、現代の物語や表象空間における非異界的な異界、非怪物的な怪物の姿に表れている。インターネット社会において、また近代社会の必然的帰結として、グローバルに世界はつながり、個人内に意識と無意識という境界構造が成立する前提となった彼岸、あの世、異界はアニメやマンガ、ゲームなどといった仮想的な世界に居場所を大きく広げた。しかし、それはかつての異界とはまったく様相の異なる自我親和的な世界であり、異界と言えども異界ではない。名取（2020）が指摘するように、現代のいわゆる「転生もの」と呼ばれるような作品を例に挙げると、そこで表現されている「異世界」はもはや従来の意味における異界のイメージではなく、現実で満たすことのできない自己愛や万能感を満たすための仮想空間でしかない。また、怪物のイメージも益々人間化し、私たちの心理学的な境界を表象する異界や怪物というイメージは大きく変質している。

この境界のないフラットな世界観は、バリアフリー、ダイバーシティの理念、差別や社会的障壁の撤廃といった肯定的な側面にも表れてくる。しかしその一方で、「われわれはどこからきてどこへ行くのか」「われわれは何者なのか」

という問いに対して答えることもきわめて困難にさせる。それは現代を生きる私たちの根源的な不安につながっているのではないだろうか。現代人は靈魂やあの世について認識できないから存在しないと考える一面と、けれども、それでは安心できないという一面と、その両面を持っている（五来、2021）。

このように、現代において異界のイメージは変質した。とはいえ、完全に消滅したわけでもなさそうである。とりわけ、前近代的な心性を色濃く残す土地では、それはどのように表現されているのだろうか。その場に身を置き、参与するものとしてどのように体験されるのだろうか。本研究では、現代における異界イメージ、あの世とこの世との境界のイメージをフィールドワークによって体験的に描き出し、その現代的意義について深層心理学的に考察することを目的とする。

### 3. 調査地について：恐山の概要と歴史

現代における異界のイメージを検討するためのフィールドワークの調査地として今回筆者が選んだのは、宗教的信仰の地であり、民俗的な霊場でもある「恐山」である。私たちのここは表象空間を生み出すだけではなく、現実空間がわたしたちのところに働きかける。そのような意味において、恐山は古来より「異界」「あの世とこの世の境界」のイメージを私たちのところに働きかけてきた現実空間であり、前近代の様相を色濃く残しつつも近代化との相克のなかにある土地である。

恐山は、本州最北端の下北半島のさらに内陸部奥深くに位置している。冬場は零下10℃以下、数メートルの厚い雪に閉ざされ、恐山菩提寺の僧侶さえも山を下りるといふ（南、2012；2015）。開山しているのは、五月から十月まで

のわずか半年間だけ。江戸期には海運で栄えたという下北半島も、交通の中心が陸路と空路に移るにつれて、さらに人の流れが生まれにくくなった。明治・大正期には青森の中心部から恐山への参詣は、徒歩で三日かけて行われたという（大道、2017）。文字通り、陸の孤島のような場所である。しかし、陸の孤島にもかかわらず、人びとは千年以上にわたって死者を悼み、祈りをささげる場所としてこの地を選んできた。

恐山が開かれたのは、平安時代の862（貞観4）年、慈覚大師円仁によると伝えられている（南、2012）。元々は天台宗の寺があったが、中世に衰退し、16世紀に入ると現在まで続く曹洞宗の寺院が建立された。一般にはあまり知られていないが、いわゆる「恐山」とは現在、禅宗の寺院である恐山菩提寺（円通寺）、およびその境内地・周辺地域一帯のことを指している。境内地といっても、そこには明確な境界線があるわけではない。恐山の一带では、道々にある地蔵や巨木のほか、巨石・奇岩が数多くあり、それが尊崇・礼拝の対象となっている。下北半島は一億五千万年前から続く火山活動年代の異なる四つの地質からなるが、恐山地域は130万年前からの火山活動によって形成され、その地質は奥羽山脈・出羽三山地域という山岳信仰・修験道で名高い東北の霊場につながっている（下北ジオパーク推進協議会・下北ジオパークガイドブック編集委員会、2020）。

古来、この土地・地域そのものが霊場であったわけだが、1950・60年代以降、主にマスメディアによって取り上げられると、恐山は一躍有名になった。その主役となったのが「イタコ」である。東北地方の北部に暮らしているイタコは、特定の教義・宗派に属さない民俗的な宗教者・巫者であり、ユタ（奄美地方）、ノロ（沖縄地方）などと並んで、日本における広義のシャーマン

の一種として考えることができる。東北地方におけるシャーマンの記録は古代にまで遡ることができるものの、イタコという名称と存在が認識された時期は明治とも江戸期とも言われており、あまりはっきりしない。イタコや恐山に関する調査研究としては、主として民俗学的な立場から数々のフィールドワークが行われてきた(大道、2017. 笹森、2021 など)。加えて、恐山菩提寺の僧侶(南、2012; 2015)やイタコ自身(松田、2013)の手によるドキュメントや、60年ほど前、日本で一躍脚光を浴びることになった当時の貴重な記録も残されている(岡本、2011)。

かつて、イタコの多くは視覚障害のある盲目の女性であった。盲目であることは「目に見えるもの」ではなく、「目に見えないもの」との交流を体現していたのであろうし、シャーマンに特有の召命のしるしでもある。また、盲目であるがゆえに、必然的にそのコミュニケーションは聴覚に特化され、口寄せにおいて経文、数珠、音や声が重視される。海外のシャーマンが、冠や仮面、羽根や毛皮などを用いて、見た目にも派手な様相を呈するのとは対照的かもしれない。

そのイタコが行う口寄せとは、「他界と現世との交流儀礼」であり、死に口(死んだ人の霊との交流)、生き口(生きている人の霊との交流)、ハナコ(死んだ子供の霊との交流)の三形態があるとされる(笹森、2021)。それぞれ降ろし方、経文の違いがあり、いずれも霊を呼び寄せ、イタコが自らの身に憑けて語らしめ、依頼者との対話を行う。現在、イタコは消滅の危機に瀕しているものの、「他の地域の同種の存在が早々に姿を消していた事実を鑑みれば、前近代的な面影を色濃く残し、かつ治療的な機能を担ってきたイタコのような宗教的職能者が今なお残る状況のほうが特異である」と指摘さ

れている(大道、2017)。

このイタコの口寄せばかりが有名になってしまったため、一般的にはあまりよく知られていないが、恐山霊場には常にイタコがいるわけでもなく、恐山菩提寺がイタコを管理しているわけではない。イタコは、恐山菩提寺の大祭日程に合わせて、いわば勝手に境内にやってきて、それを目当てに人びとも集まってくるのである。興味深いことに、恐山は禅宗寺院の境内地でありながら、イタコの文化とそれによって救われてきた東北の人びとの習俗・歴史を、仏教の教義にかかわらず受け入れてきた。理論や教義を超えた人びとの要請によって、民間信仰を抱える霊場としてあの世や死者との交流が図られてきたのである。

下北地方では「死ねばオヤマ(恐山)さ行く」と言われてきた(岡本、2011. 下北ジオパーク推進協議会・下北ジオパークガイドブック編集委員会、2020)ように、恐山には死者の魂が集まるとされる。古くは明治三陸大津波(1896年)の死者を悼み、新しくは東日本大震災(2011年)の故人を弔うため、人びとは老若男女、宗教・宗派を越えて、恐山に参詣してきた。柳田国男が描き出した『遠野物語』の世界に鮮やかに記されているように、かつて日本では山中に死者の場所があり、折々にその死者が人びとの生きる里へと来訪してきた(石井、2016)。恐山は今なお、こうした山中他界観が実感を持ってイメージされている稀有な場所であり、比叡山・高野山と共に日本三大霊場にも挙げられている。とはいえ、比叡山・高野山が宗教的な正統性・中心部に位置づけられるとすれば、対照的にその辺縁に存在して、しかしながら、人びとのより生々しい感情と接してきたのが恐山だといえるだろう。

## 4. 恐山における民俗的霊場のフィールドワーク

### 4-1. 調査初日 恐山境内地の参詣、死者との再会と自己の再生

2022年7月末、筆者は大祭の日程に合わせて青森県むつ市にある恐山を訪問し、恐山霊場周辺地域に関するフィールドワーク、および恐山菩提寺(円通寺)境内に来るイタコの口寄せへの参与観察を行った。

下北半島はまさかり型の地形で知られている。まさかりの柄にあたる場所は陸路で本州とつながっているものの、東西わずか10kmほどしかない。南北に走る大湊線は海風を感じながら、あたかも大きな「橋」を渡るように海岸線沿いを進んでいく。映画『千と千尋の神隠し』に登場する、水面を走って沼地の底へと向かう片道列車を彷彿とさせるようである。

最寄りの下北駅から恐山までは車で一時間弱、恐山街道という一本の山道に行く必要がある。がけ崩れや落石の危険を伴う狭くて険しい道である。その恐山街道を4、50分も上っていくと、山道に突如「霊場恐山」と記された結界門が現れる。ここからが恐山一帯である。門をくぐって、さらにしばらく行くと、山道はのめり込むように下り坂に転じ、一気に硫黄の匂いが強くなってくる。火山の噴火によって形成されたカルデラ地形によって、視界が急に開ける。

カルデラの中心にあるのが、宇曽利湖である。宇曽利湖とそこから流れる川(三途の川に見立てられている)は、硫黄が結晶して黄色くなった岩石と火山性ガスによって強い酸性となった青緑の水からなる。その宇曽利湖の周囲は「蓮華八葉」と呼ばれる8峰の山々に広々と囲まれ、その湖畔に恐山菩提寺がある。

恐山菩提寺の総門をくぐると、参道に幟が立ち、左手に本堂が、奥に地蔵殿がある。本堂に

入ってまず驚くのが、数えきれないほどの遺影と、山のように積まれた遺品の数々。そして、花嫁人形である。なぜ花嫁人形があるのかというと、若くして子を亡くした親御さんが、そろそろ結婚する年ごろだと考えて奉納されるのだという(南、2012)。これらの品々の置かれた本堂にいと、濃密な空気のように人びとの思いが感じられる。その思いは、生きている人びとの記憶や感情でありながら、それによっていつまでもリアリティを保っている死者の存在感である。ここが、整然とした通常の寺院とは全く異なる場所ということを痛感させられる。過去の遺物のような生命感のない宗教的象徴ではなく、生き死にを繰り返す人間たちの生々しい具体的な現実がある。そのため、恐山境内では写真を撮ることが憚られる場所が多い。恐山は、マスメディアによって昭和40年代から観光地化されかけた。けれども、このような生々しい現実がある以上、この場所は単なる観光/見物 sightseeing の対象には決してなり得ないであろう。

本尊である地蔵殿の背後には荒涼とした岩場と「蓮華八葉」の山々が広がっている。恐山とは、宇曽利湖を中心とする火山活動によってできたカルデラであり、活火山の働きによってまるで地獄のような景色が形成されている。境内地一帯(図1)は、火山性の岩石による起伏の激しい大地からなり、あちこちの岩場からはガス、水蒸気、温泉が吹き出している。強い硫黄臭のもとである硫化水素は、金属を一晩で変色させるほど強く、風向きや地形によっては人体への危険もあるという。長らく置かれていたと思しき賽銭は、真っ黒く溶けて原型を留めていない。

百万年を超えるきわめて長い時間をかけて形成されたこの地形と土地こそが、「人は死ねばオヤマさ行く」という恐山のイメージを作り出



図1. 恐山の境内地（筆者撮影）

しており、そのイメージがあるからこそ、人びとは恐山で死者の存在を身近に感じる。そのような場所だからこそ、イタコが集まるようになり、多くの人びとが故人との交流を目的としてやってくる。その人びとの手によって、広大な岩場のあちこちに石がそっと積まれていく。石仏が置かれ、風車が回っている。石積みや石仏の傍らには、ひっそりと、しかし無数に故人の名前を記した石板や表札が置かれている。黒い岩場に、数えきれないほどの記憶の痕跡が残されている。

やがて、地獄のような景色を巡った岩場の奥、山裾あたりに、奇妙な林があらわれてくる。近づくと、人影のように見える大きなテルテル坊主のようなものが、木陰に無数に乱立している。その下には、草履が置かれている。大人のものではない、小さな草履である。幼い子供を亡くした人たちが、樹木や枝に手拭いやタオルを巻き付けて、子を模したかたちを作り、その子が

あの世へと旅立っていけるように草鞋や菓子などを供えているのである。この人影の林で、身体がずっしりとさらに重くなる。思考が止まる。そこは賽の河原とされる場所、死の世界であった。

石積みと風車が立ち並ぶ岩場を、重い心と身体を抱えながらなおも歩を進めていく。ふと周囲の峰々から沁み出してきた水が足下を流れていることに気づく。その小さな流れを辿っていくと、それは次第に集まって川となる。その川の流れをさらに下っていくと、宇曽利湖へと至る。

宇曽利湖の湖畔は、「極楽浜」と呼ばれている。岩石が風化してできた珪砂（石英砂）からなる白い砂地に、青緑色の静かな水面が広がっている。筆者が訪れた際は、雨上がりで、湖面にうっすらと霧が立ち上り、目前は一面の真っ白い世界であった（図2）。この世なのか、あの世なのか、わからなくなるように境界がぼやけた白



図2. 宇曾利湖畔（筆者撮影）

い世界である。岩場を進み、水の流れてからこの場所に立った時、心身がふっと軽くなったような気がした。湖畔には東日本大震災の慰霊碑がある。その前で、親子が静かに手を合わせて、そのあと微笑み合っていた。それは、生と死を繰り返す人間にとっての普遍的な光景のように見えた。

極楽浜には、いくつもの供花や小さな塔婆が立てられている（図2左参照）。先ほども述べた通り、宇曾利湖畔は、この世とあの世の境目のような場所である。いつの頃からか、人びとはこの場所で、湖に向かって亡くなった人の名前を呼ぶようになったという（南、2012）。恐山の岩場を歩いて、この極楽浜に至ったとき、故人がそこに現前するような感覚が筆者にもよく実感できた。亡くなった愛しい人に再会したいとき、人はここでその名を呼び、語りかけたくなるような衝動に駆られるであろう。

恐山を訪れた人は、死者を思い、黒い岩場を巡る。供え物をして、石を積み、祈る。そこは、生と死の境界領域であり、生者と死者の境界はぼやけてくる。そして水の流れとともに、白い湖畔に辿り着く。死の世界に限りなく近づくからこそ、そこには死者の存在感があり、そのリアリティが現前する。だからこそ、私たちはその名を呼び、語りかけることができる。

しばらく極楽浜に滞在し、死者との交流を果たした人びとは、その後、隘路となった岩場を通り抜けて、小高い丘を越え、恐山菩提寺の総門まで再び戻ってくる。極楽浜から入口の門まで戻る途中の隘路は、「胎内くぐり」と名付けられており、出産と誕生・再生のプロセスを模していることがわかる。恐山の境内地を巡っていく道のりは、すなわち、自らが死の世界に近接していくことによって故人と再会するプロセスであり、親しい人を亡くすことによって自己の一部を欠くことになった自分自身を再生・浄化させるプロセスであるように思われた。

なお、恐山は江戸時代から有名な湯治場であった。恐山菩提寺の境内には参拝者なら無料で入れる温泉小屋がある。板葺きの簡素な湯殿でありながら、源泉かけ流しの良質な硫黄泉に浸かることができる。筆者もこの地獄巡りのあとで湯に入った。疲れた心身には、まさに極楽である。恐山には、地獄とともに極楽がある。

#### 4-2. 調査二日目 イタコの口寄せ、非個人的なかなしみの共有とたくましさ

恐山菩提寺の寺務所に残された当時の写真資料や国立民族学博物館に所蔵されている映像資料などを見ると、昭和30年代から平成初期に至るまで、恐山大祭にはかなり多数のイタコが



来訪していたことがわかる。調査研究によれば、1960（昭和35）年前後には120名を超えるイタコが存在が確認されており、恐山大祭にも毎年数十名のイタコが参加していたものの、現在、イタコの数は2、3名ほどにまで激減しているという（大道、2017）。筆者が訪問した2022年の大祭期間中、境内で口寄せを行っているイタコはたった1名のみであった。コロナ禍直前の2019年にもイタコはわずか2名（笹森、2021）だったという事実からも、イタコの減少はコロナ禍の影響だけではないことは明らかである。口寄せを求める人びとの数も以前より減少していると思われるものの、それを受け入れるイタコ自体が少なくなっているため、必然的に長蛇の列ができる。口寄せはひとり降ろすと15分～20分かかると言われるが、依頼者ごとに降ろす人数・時間はとくに決まっておらず、長く話し込むケースもある。そのため、数時間待つのは当たり前、場合によってはその日のうちに話ができないこともあるという（大道、2017）。

調査初日に筆者が恐山を訪問したのは午後を回ってからであり、その時点でイタコには閉門時間までに間に合わないと思われるほどの長蛇の列ができていた。そのため、調査二日目、筆者は開門時間まもなく現地に入った。イタコの口寄せにはすでに20名ほどの行列ができていた。その最後尾に並んだ。

多くの人びとが静かに、じっと口寄せを待っている。時折、故人や家のことについて、あちこちでひそやかな会話が聞こえる。先の方からは、イタコによる経文の低い詠唱、ジャラジャラという数珠が擦り合わされる音、降りてきたホトケ（故人）の訥々と語る声が、わずかに聞こえてくる。口寄せにあたっては、イタコから故人の命日を尋ねられる。基本的に、亡くなってから百日に満たない死者は口寄せができない。依頼者との関係・続柄や亡くなり方など、

ひとつふたつ、簡単な質問が追加されることもある。準備はたったそれだけである。数珠の音と経文の詠唱に始まり、しばらくすると沈黙が訪れ、イタコのもとにホトケが降りてくる。ホトケが語り始め、依頼者と対話する。やがてホトケを送り返すための数珠の音と経文。死者はあの世へと帰り、イタコがもとのイタコに戻る。それが繰り返されていく。

長い列が少しずつ、少しずつ前に進むにつれて、それらの音声は次第にくっきりと明瞭になってくる。見知らぬ人たちが、それぞれのホトケと語り合っている様子が伝わってくる。ご両親、きょうだい、祖父母、お子さんとの対話が、静かに聞こえてくる。「お母さん」「お父さん」「〇〇」と、それぞれに懐かしいその人に呼びかけ、語りかける。ただ黙って、故人の言葉に聴き入る人もいる。意外にも、涙を流す人はさほど多くなく、安堵している人が多いようである。日常会話をしているようにも聞こえる。いずれにせよ反応はさまざまであるが、皆一様にイタコと、ホトケと、故人と、死者を通じて自分自身や家族のことと真剣に向き合っている。真剣でなくては、わざわざここまで来ないだろう。たとえ一見懐疑的に見えたとしても、それは信じたい気持ちの裏返しや、根源的な宗教的欲求が満たされないかもしれない不安への防衛に過ぎないだろう。

実のところ、筆者はこの列に並んでイタコを待ち始めたとき、口寄せと心理療法空間との大きな違いに強い違和感を抱いていた。というのも、心理療法では、個人空間を守ることが大切にされている。カウンセラーには守秘義務が課され、プライバシーが保護される時間と空間だからこそ、クライアントは自らの内的世界を安心して表現し、こころと向き合う仕事を進めていくことができると考えられている。他方、口寄せでは、深い感情を伴う極めて私的な会話を

するにもかかわらず、その会話は筒抜けで、その空間ではプライバシーが全く守られていないのである。

しかし、1時間、2時間と待って、列がゆっくりとイタコに近づいていくにつれて、その違和感・抵抗感は次第に薄れていくことになった。一人ひとりが、それぞれ真剣にイタコと、つまりホトケ（故人）と会話している様子を聞くともなく聞いているうち、自分自身が心理士であり、研究者であるという立場は次第に背景に退いてきた。人間共通の体験として、親しい人を亡くしたそのひとりとして、死者と向き合う生者のひとりとして、そこに居るようになってきた。結局のところ、自分が口寄せに対して感じた抵抗感は、自分自身のところと向き合う怖さでもあったのだろう。長い行列は、こうして心の準備ができるための時間でもあったといえる。

気付くと、口寄せの依頼者の様子とは対照的に、待っている人びとがあちこちで涙を流している。それは、その人自身の故人との関係や体験を想起した感情からくる涙であり、同時に、自分ではない誰かの声と思いを聞くことによる涙であった。そこには、自分のものであり、また誰のものともつかないような、誰のものでもあるような感情を体験する場があった。その場では、こころが溶け合うとともに、集散的で非個人的な悲しみの共有とでも言うべき現象が生じているように思われたのである。

他方、口寄せの依頼者には、悲しむでも感極まるでもなく、あっけらかんとした人たちが多くいることも興味深い点である。ホトケとあれこれ家のことを相談し、ああそうですか、どうもありがとうございました、と去っていく。死者との対話ではなく、まるで生きている人との相談のようだ。そこでは死者と生者の境界はあいまいなのである。これがイタコという文化で

あり、死者やあの世を世界観のなかに含みこんだ生き方なのだろう。こころの土台のたくましさを感じる。

そして、いよいよ筆者の順番となった。イタコは60代くらいの晴眼の女性であった。筆者は二人のホトケを降ろしてもらいたいと依頼した。故人の命日と、筆者との続柄だけ尋ねられた。一人目の口寄せが始まる。閉眼したイタコが数珠を擦りながら、経文が詠唱される。ふっと音と動きが止まり、ゆっくりホトケが筆者に語り始めた。まず身体を気遣ってくれる。家族の心配をしている。これからも見守っているという。自分からも二つ三つ、気がかりなことを問いかけた。答えは穏やかなものであった。穏やかな語りであったので、正直なところ、少し物足りない気持ちも残った。故人はとても寡黙で穏やかな人であったから、考えてみればその人らしいようにも思えたけれども、臨在感はやや乏しいようにも感じられた。

しかし、二人目が降りてきたとき、その感覚は一変することになった。最初に発せられた言葉に驚いた。というのも、ホトケは筆者に対してあることを謝ったのだが、それはまったくの事実であったし、そのことについて話したかったために自分はここまで来てみようと思ったのだった。心臓が打たれたような衝撃があった。そのまま、尋ねたかったことをいくつか聞いた。

そして口寄せが終わった。20分ほどであろうか。口寄せのやりとりのなかで、過去および現在の客観的な事実と異なる部分があったことも確かである。しかし、自分が知っている客観的世界のリアリティが揺らぐような一瞬があったこともまた確かである。この世とあの世が相互浸透し、死者と生者が対話することを当然として受け止めるような文化・地域に支えられていない筆者は、混乱した心身を収めるため、再び湯に浸かることにした。

ちなみに、イタコの口寄せの料金は、ひとり降ろすごとに四千円であった。両親などを降ろしてもらった人の場合、「一緒にいらっちゃって、ふたり一度に降りてきましたから」ということで、四千円しか受け取られないケースもあった。また、お礼としてそれ以上の金額を渡そうとした方に対しては、料金以上のものは受け取らないと強く固辞していた。イタコは組織を作らず、クレジットカードも作れない（松田、2013）。福祉制度のない時代、イタコとは視覚障害を抱えた女性たちの生きる術であった。召命によって、成らざるをえない職業であった。口寄せの際には尊ばれても、普段は蔑まれていた。近代化された社会において、それをあえて選ぶ必要はない。イタコが絶滅危惧種と呼ばれるゆえんである。

## 5. 考察：恐山という「死と再生」の容器、現代における異界への視点

本稿では、イタコの口寄せが事実と符合するか否か、あの世や靈魂の実在性を認めるか否かといったことを問題にしたいわけではない。イタコの口寄せに事実性を認めようとする立場も、それを科学的・論理的に否定しようとする立場も、この文化的事象・心理学的現象を素朴で表面的な観点でしか捉えられていない。ここで重視したいのは、恐山には死者と対話しようとする人びとがいて、そこにはやむに已まれぬ思いやあつけらかんとしたまでの日常性があること。イタコとの儀式的対話によって、また恐山という土地を巡ることによって、死者と話すというリアリティ、あるいは死者がそこにいるという臨在感が成り立つ瞬間がありうるということ。そのリアリティがどのように形成されるのか、そしてそれが現代を生きる人間においてどのような心理学的意義をもつか、ということ

を検討したい。

恐山参詣は、地獄巡りから胎内くぐりまで、参拝者が死の世界に入り込み、改めて生まれ直すプロセスに見立てられている。この「死と再生」のイメージと心理的プロセスを生み出すために、恐山という土地は、これ以上ないほどよくできているといえる。だからこそ、千年以上に渡る霊場として人びとの祈りの場となり、イタコという文化が生まれる母胎となったのである。

下北半島のまさかり型の地形は、陸路でつながりながらも「橋」を渡るかのように、本州のなかでも隔絶した土地を形成している。本州北端という水平方向の遠さ、険しい山中への垂直方向への動き、そのどちらも非日常体験には不可欠な日常生活・世界からの分離を促進する働きを持つ。そして、カルデラという地形もまた意義深い。心理学的な変容のプロセスには、カウンセラーとの関係性やカウンセリング空間といった、変容を促進し抱えるための容器が必要とされる。南（2012）は、「恐山とは、死者への想いを預かる器」だと述べているが、恐山一帯を抱くカルデラ地形は、目に見えない魂が集まり、死者と生者の交流が抱えられるための大きな自然の器として機能している。

そのカルデラに包まれた恐山菩提寺の境内地は、古い湯治場であり、金属さえ黒く溶けていく荒涼とした生命感のない岩場である。湯殿で、イタコの前で、死者を前にして、人びとは「個人」の「プライバシー」を脱ぎ捨て、裸になる。心身も暗く重く、集合的な悲しみに溶け合っていく。しかし、その黒く重たい世界は次第に、水の流れを辿るとともに、宇曽利湖の白い世界へと開けていく。あの世とこの世の境目にあるような白い湖畔で、浄化される。立ち上る霧は、やがて雨となってまたこの世界に降ってくる。胎内をくぐって、もう一度この世に新しい生命

を得る。蓮華八葉に抱かれるカルデラ地形が、この溶解する場を支える変容の器となっているといえる。

こうした恐山という土地が作り出す心理学的な変容のプロセスは、ユングが『転移の心理学』(Jung,1946/1994)のなかで示した、中世の錬金術書『哲学者の薔薇園』に描かれた一連の図式に近似しているように思われる。錬金術の理論では、卑金属を金に変えていくために《黒化ニグレド》《白化アルベド》《赤化ルベド》という三つの段階が想定されている。その秘密を解き明かそうとしたのが『哲学者の薔薇園』にみる一連の挿絵であり、それは第一図「メルクリウスの泉」に始まり、「王と王妃」「裸の真実」「浴槽に浸かる」「結合」「死」「魂の上昇」「浄化」「魂の回帰」「新生」という十の図版からなる。そこで身体が溶けて、黒く腐敗し、沈殿した物質が、白く浄化され、魂が赤く輝いて再生を果たすというプロセスが象徴的に描かれている。

とはいえ、『哲学者の薔薇園』の最終図「新生」は、対立物の結合を巡るひとつの完成形でありながらも、二つの顔をもつグロテスクな両性具有体でもあり、ユングは「このシンボルが奇怪で未熟なのは、錬金術の精神が未発達であることを示している」と指摘している(Jung、前掲書、pp188 - 9)。恐山参詣を経て、私たちが「完

成する」ということもないだろう。ある意味で、恐山を巡った私たちは、改めて日常へと回帰する、「元に戻る」というほうが適切であるように思われる。

また、恐山という土地で見てきた死者との関係は、西洋的なそれと大きく一線を画している。心性史家アリエスによれば、西洋では古来、死者の近くにいることを恐れ、遠ざけていた。“生者の世界は死者の世界から隔てられていなければならなかった”(Ariès,1975/1983、p25)。近代に至り、ロマン主義の影響の下、愛する人とあの世での再会を果たしたいという願いを人びとは抱くようになる。しかし、基本的に死者は安息の眠りについており、カーニヴァルなど限定された時を除いて、この世に舞い戻ってくるのが許されていなかった(Ariès,1977/1990、pp542 - 4)。

しかし、『遠野物語』からもわかる通り、かつての日本において、この世とあの世の境界は曖昧なものであった。それゆえ生と死は、段階的で一方的なプロセスではなく、相互浸透する。鎌田東二の言うように、“生者が死者と、また死者が生者と共生しうる空間と時間こそ民俗社会の基底をなすフォークロリックな死生観”であった(鎌田、1991)。下北半島では「死ねばオヤマさ行く」と言うだけでなく、日常的



図3. 『哲学者の薔薇園』挿絵より、第一図(左)・第四図(中央)・第九図(右)

に「あれはもう、オヤマさ行くんでねか」と表現するという。山＝死の世界なのである。恐山で人びとは死者を思い、感じる。イタコが降りしてくれる。懐かしい人と会える。東北地方では、そうした文化、あの世観が息づいてきた。

恐山菩提寺の院代（住職代理）南直哉によれば、仏教の公式見解では、あの世は「無記」として取り扱わないことになっている。それにもかかわらず、恐山には「教義を超えたリアリティがある」（南、2012）と認めざるをえない。「死者の語り」は近代仏教によってタブーとして封印されてきた（山形、2013）わけだが、そこには人間のこころの生々しく、たくましい動きがある。

そして、口寄せという文化は、個人としての体験を越えた、こころが溶け合う非個人的な場を形成している。河合隼雄は、西洋的な「原罪」に対して、日本的な「原悲」を対置させた（河合、2003）。西洋では、人間が人間として生まれてくるかぎり、すべての人は「罪」を背負っており、それを自覚して生きていかななくてはならない。罪の意識は、やがて個人という意識を成立させていく。他方、「原悲」という言葉で河合が連想しているのは、地蔵菩薩や観音菩薩の慈悲の根底にある人間共通の悲しみに対する深い共感性である。下北半島・東北のたくましさの根底にあるのは、こうした非個人的水準の「かなしみ」の共有かもしれない。

“人間関係を個人的な水準のみではなく、非個人的な水準にまでひろげて持つようになると、その底に流れている感情は、感情とさえ呼べないものでありますが、「かなしみ」というのが適切と感じられます”（河合、1995、pp203-4）。深い悲しみは、個人という意識を成立させるというより、この世界を生きてやがて死んでいく人と人とを深くつないでいく。そのような水準に、こころが溶け合う「かなしみ」

の共有がある。思えば、恐山菩提寺の本尊は地蔵菩薩であった。

しかし、彼岸のリアリティが失われたフラットで均質化された世界観を生きている現代人にとっては、生と死の世界は断絶され、死者との対話にリアリティを感じることは通常、極めて難しいものとなっている。笹森（2021）は「真摯にイタコと向き合えばホトケの言葉は、意識に差し込み、現実となる」と述べているけれども、それは決して実体的で客観的な「現実」ではありえず、真摯に向かい合う両者の間主観性の境界領域に、一瞬だけかすかに立ち現れるようなリアリティであるだろう。

その一瞬のリアリティの体験は、ひと時のカタルシスでしかない場合もあるかもしれない。単なる観光やレクリエーションに墮す可能性すらありうる。しかしながら、東日本大震災後にさまざまなかたちで亡き人との再会が重大な課題となったように（例えば金菱、2018、山形、2013など）、「死者との対話」は、「あの世」のリアリティに触れることは、人間の根源的な宗教的欲求に照応する体験といえるのではないだろうか。たとえ一瞬であってもそれが深い衝撃を伴った体験となるならば、その人のもつ世界観に揺らぎをもたらし、私たちがどこからやってきて、どこへいくのか、という意識の時空間における彼岸性への開けとなる可能性を持つのではないだろうか。

さて、先述した『哲学者の薔薇園』が西洋的な個性化のプロセスを表したものであるなら、東洋的な禅の悟りの様相を表した図として知られているのが『十牛図』である。『十牛図』（牧牛図とも）には、いくつかのバリエーションがあり、黒い牛が白い牛に漸次変化していくものもあるが、ここでは河合（1995）の示した廓庵の図に従って見ていこう。

十の図版はそれぞれ、「尋牛」「見跡」「見牛」

「得牛」「牧牛」「騎牛帰家」「忘牛存人」「人牛俱忘」「返本還源」「入塵垂手」と題されている。これを第一図から第十図へと至る単純なプロセスと考えてはならないけれども、第一図「尋牛」から第六図「騎牛帰家」までは、ひとりの若者が目標となる牛を探し求め、手の内に入れ、一体となるころまでが描かれていると見ることができる。ここまでは、対象との結合が目指されていくという意味において、『哲学者の薔薇園』に示されたプロセスと近似しているといえるかもしれない。

しかし、ひとり月に向かって手を合わせる第七図「忘牛存人」から第十図「入塵垂手」までの四つの図版では、それまで追い求めていた牛が消えてしまう。さらに第八図と第九図では、

その牛はおろか、人さえもない。第十図では再び若者と仙人が描かれる。河合（1995、p94）は、『十牛図』について“図10は図1へとつながって、それは無限に円環運動を繰り返し、止まるところがないように思えてくる”と述べ、始まりの図から終わりの図に至る段階として見られる『賢者の薔薇園』との違いを論じている。第十図に続いて、新たな牛／目標を求めて再び第一図に戻っていくことも可能であるように見える。すなわち、『哲学者の薔薇園』では段階的プロセスが、『十牛図』のとくに後半では円環的・循環的・多層的・多元的なプロセスが描かれているとも捉えることができる。

さらに、森（2011）は、『十牛図』の第一図から第七図までの連関性と、第八図以後への非

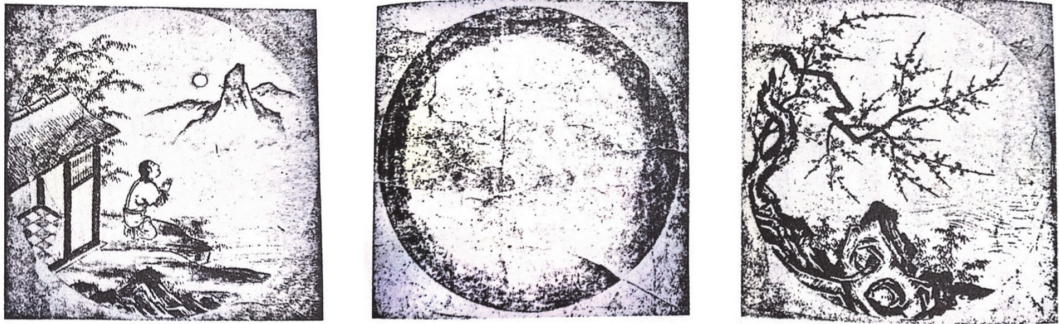


図4. 『十牛図』より、第七図（左）・第八図（中央）・第九図（右）

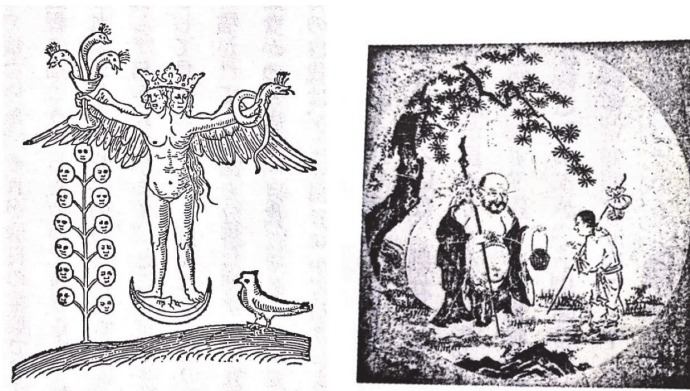


図5. 『哲学者の薔薇園』第十図（左）と『十牛図』第十図（右）

連続性、あるいは次元の差異について指摘したうえで、第一図から第七図までを円環として位置づけ、それ以後の三つの図版をそれまでと位相の異なる一体のものとして、根底に位置づけている（図6）。

『十牛図』では、自己と対象が溶け合う一元的世界観がさまざまな位相によって表現されていると考えられる。仏教学者の鈴木大拙(2010)が指摘する通り、私たちの日常の現実が分別の世界、因果の世界、合目的的世界であるとすれば、禅の意識はその根底に無分別の分別、超因果、没合目性を見つめてきた。近代意識が彼岸のリアリティを失う過程は、いわばこの第八図から第十図、すなわち分別・因果・合目的的世界の根底にある深層意識との接点を失うプロセスでもあるといえるのではないだろうか。恐山

における死者との対話は、現代人にとって、こうした分別や因果、合目的性を越えたところに触れる契機となる。それは、分別ある現代人にしてみれば、極めて愚かしいことに思えるだろう。しかし、いうまでもなく、私たちは自分の生について分別ある説明などではしない。私たちの生の根底には、分別や因果や目的を超えたものがある。それを象徴するのが「あの世」というイメージであろう。

現代を生きる私たちは、生と死を相容れない二つの段階として捉える。こちらからあちらへの一方向的な渡渉は成されても、あちらからこちらへの、あるいは相互の渡渉・交渉は不可能と考える。あの世は、客観的なリアリティのみならず、主観的なリアリティすら失っている。それが「分別のある」意識がもたらした世界観

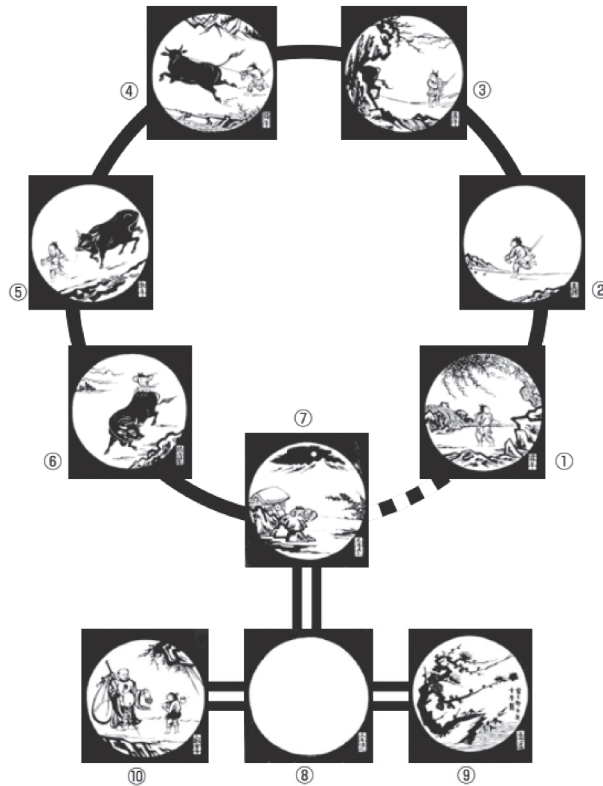


図6. 『十牛図』各図版の位置づけ（森、2011） \* 白丸は図版番号

である。

恐山で人びとは死者を求め、出会い、死の世界に近接し、その境目にたどり着く。そこでは死者も生者もない。そして、また日常に戻って行く。いずれ再会することもできる。あの世のリアリティを失うということは、この往復運動を失うということであり、分別・因果・合目的的世界の根底にある深層意識との接点を失うということである。生と死の交渉、無分別の境地、往復運動のリアリティに、今なおかろうじてコミットできる稀有な土地が、恐山という器の働きである。恐山は時代を越えて、常に変わらずそこにある。たとえイタコが文化的に消滅しようとも、器は残る。それは『十牛図』に示された一錬金術の世界観には描かれていない—自然の器である。

けれども、私たちはただその場に行くだけで十分なのではない。そこには、分別の根底にある意識に触れる契機があって、私たちはその場に全幅の心身を投じる必要がある。

ここに至って、私たちは恐山になぜ禅寺があるのか、その意味に気づかされる。現代人の意識を一度融解し、そして変容させるという点において、恐山の民俗的宗教性—異界イメージと分別を超えていく禅の精神性—深層意識—とは明らかにつながりをもっているといえるのではないだろうか。

## 6. おわりに

一般的な心理学研究が客観的な記述によって構成されていることからすれば、本稿はいくぶん詩的な表現を伴った主観的な要素を含む記述をしているため、違和感もあるかもしれない。しかし、例えば臨床事例のように、研究対象と研究者との主客不可分の相互作用を含む複雑な事象、あるいは言語化しがたい曖昧で内的な体

験を、できるかぎりそのものとして捨象せず研究していこうとすると、記号的・一義的ではないような言語表現が余儀なくされるともいえる。“対話精神療法の現場では、コトバによって媒介されるイメージに注意を凝らし、イメージを捉え、イメージを改変し、イメージを送り込む”（神田橋、1990、P47）といわれるように、多義的で象徴的なものを媒介した交流は「臨床の知」のもつ特徴のひとつである。

さて、そのようにして本研究では古来、私たちのころにとって重大な意義をもってきた「異界」「あの世」のイメージを取り上げてきた。果たして異界は消えたのだろうか。現代における異界イメージとは私たちの幼児性やノスタルジーの産物なのだろうか。先述した名取（2020）は、いみじくも「現代において異界は潜伏期に入った」と指摘する。潜伏期とは、リビドー発達理論において幼児期（エディプス期）と思春期（性器期）とのあいだにある発達段階を指す。たしかに前近代的で実体的な異界を認めることは、人間のある意味においては未熟な、別の意味においては豊かな精神によって投射されたものだといえるだろう。それは子ども時代の未熟さであり、豊かさである。近代の合理精神は、その実体性を否定し、リアリティを消した。それは豊かさを犠牲にした成熟ともいえよう。

しかしながら、異界の実在性を否定する精神は、それを素朴に肯定するのと同じく、異界を唯々実体的に見る視点に留まっており、論理的には両者は同じく、異界イメージの「幼児期段階」に留まっているとさえいえよう。だとするならば、これから私たちはさらに成熟した—豊かさを犠牲にしない—異界との関係を、実体的ではない異界のリアリティを紡ぎだしていかなくてはならないのではないだろうか。

あまりにも生々しい死者に対するリアリティ。他方で、死者との交流を信じているよう



な、信じていないような、多義的で、あっけらかんとした態度。死の世界への近接と浄化・再生、そしてこの世への回帰のプロセス。仏教の正統教義と民俗的信仰との表面的な隔たり、および深層でのつながり。それらを多層的・多元的に抱える器としての恐山。こうしたものを私たちは見てきた。そのように多様なこの世とあの世のイメージと関係性を認めるとき、私たちはより深く、豊かで、たくましくも成熟したこの世の世界を生きていくことになるのかもしれない。それは、未熟から成熟への単純な発達でもなければ、未熟を単純に否定した成熟でもなく、未熟と成熟が結合した意識であると言えるかもしれない。

私たちの異界へのまなざしは、前近代的で実体的なもの、それを単純に否定したもの、さらにそれ以後のあり方がある。それらは前近代からそれ以後へという単に時系列にそった線形的で一方向的な発達モデルで考えるのではなく、円環的で循環的なモデルでも捉える必要があるだろう。すなわち、異界を実体的なものとして見る前近代的な観点（異界の「子ども時代」とでも呼べようか）の豊かさや非合理性を認めつつ、実体的な異界が否定されたあとで、それでもなお、此岸—自我、主体性、個人的な内面（空間性）と生涯（時間性）等々—とその彼岸にあるものとの心理学的関係が、私たちのころや生き方にとっていかに重要な意義をもつか、改めて捉え直さなくてはならない。それは近代以後の重大な心理学的課題と言ってもよいだろう。

#### < 付記 >

本研究は JSPS 科研費 21K18349 の助成を受けたものです。

#### 参考・引用文献

- 阿部謹也 (1989) : 西洋中世の罪と罰—亡霊の社会史、弘文堂。
- Ariès, P. (1975) : Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours, Paris: Éditions du Seuil. 伊藤晃・成瀬駒男訳 (1983) : 死と歴史 西欧中世から現代へ、みすず書房。
- Ariès, P. (1977) : L'homme devant la mort, Paris: Éditions du Seuil. 成瀬駒男訳 (1990) : 死を前にした人間、みすず書房。
- Ellenberger, H. F. (1970) : The Discovery of the Unconscious, New York, Basic Books. 木村敏・中井久夫監訳 (1980) : 無意識の発見 (上) 一力動精神医学発達史、弘文堂。
- 五来重 (2021) : 日本人の死生観、講談社学術文庫。
- 井上嘉孝 (2013) : 吸血鬼イメージの深層心理学、創元社。
- 石井正己 (2016) : 柳田国男 遠野物語、NHK 出版。
- Jung, C. G. (1929) : Problems of Modern Psychotherapy, In CW16. 高橋義孝・江野専次郎訳 (1970) : 近代精神治療学の諸問題、現代人のたましい所収、日本教文社、3-50。
- Jung, C.G. (1946) : The Psychology of the Transference, Die Psychologie der Übertragung, In CW16. Rascher, Zürich. 林道義・磯上恵子訳 (1994) : 転移の心理学、みすず書房。
- Jung, C. G. / Jaffe, A. ed. (1961) : MEMORIES, DREAMS, REFLECTIONS. Pantheon Books. 河合隼雄・藤縄昭・出井淑子訳 (1972) : ユング自伝 1・2 - 思い出・夢・思想 -、みすず書房。
- 金菱清編 (2018) : 私の夢まで、会いに来てくれた 3.11 亡き人とのそれから、朝日新聞出版。
- 小馬徹 (2016) : フィールドワーク事始め、御茶の水書房。
- 河合隼雄 (1995) : ユング心理学と仏教、岩波書店。
- 河合隼雄 (2003) : 神話と日本人の心、岩波書店。
- 神田橋條治 (1990) : 精神療法面接のコツ、岩崎学術出版社。
- 松田広子 (2013) : 最後のイタコ、扶桑社。
- 南直哉 (2012) : 恐山 死者のいる場所、新潮新書。
- 南直哉 (2015) : 刺さる言葉「恐山あれこれ日記」抄、筑摩選書。
- 森哲郎 (2011) : 京都学派の「宗教／哲学」 禪の「十

- 牛図」から見た種々の「場所」論、宗教哲学研究、28巻、pp80-87.
- 名取琢自 (2020) : 「異界」は潜伏期に入ったのか?、ユング心理学研究、第12巻、pp111 - 117.
- 岡本太郎 (2011) : 神秘日本、岡本太郎の宇宙4 日本の最深部へ、筑摩書房、pp208 - 434.
- 大道晴香 (2017) : 「イタコ」の誕生 マスメディアと宗教文化、弘文堂.
- Rogers, C. R. (1957) : The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, 95-103. 伊東博訳 (1966) : パースナリティ変化の必要にして十分な条件. 伊東博編訳、サイコセラピーの過程、ロージャズ全集第4巻、岩崎学術出版社.
- 西郷信綱 (1972/1993) : 古代人と夢、平凡社 (平凡社ライブラリー).
- 笹森建英 (2021) : 津軽のイタコ、錦正社.
- 下北ジオパーク推進協議会・下北ジオパーク ガイドブック編集委員会 編著 (2020) : 下北ジオパークガイドブック、下北ジオパーク推進協議会.
- 鈴木大拙 (2010) : 日本の靈性 完全版、角川文庫.
- 金菱清 編 (2018) : 私の夢まで、会いに来てくれた3・11 亡き人とのそれから、朝日新聞出版.
- Tuan, Yi-Fu. (1982) : *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 阿部一訳 (1993) : 個人空間の誕生—食卓・家屋・劇場・世界、せりか書房.
- 内山節 (2007) : 日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか、講談社現代新書.
- 山形孝夫 (2013) : 黒い海の記憶いま、死者の語りを聞くこと、岩波書店.

*Abstract*

## Images of the Otherworld in the Present Day and Its Psychological Issues: Fieldwork from the Viewpoint of Depth Psychology in Sacred Place Osorezan

Yoshitaka INOUE

This article aims to experientially depict the images of the otherworld in the present days through fieldwork from the viewpoint of depth psychology in sacred place Osorezan. It is useful in the practice of psychotherapy for therapists to understand clients' psychological boundaries. The psychological boundaries have been generated against the background of historical changes in images of this world and the otherworld. In modern times, images of the otherworld have undergone a serious transformation, but those images have not completely disappeared. Therefore, by conducting a field research of participant-observation of sacred place Osorezan, it is considered that the meanings of the otherworld image for the modern people and the conflict of modern consciousness. Osorezan and Itako (a kind of Japanese traditional shaman), in Shimokita Peninsula, a part of Aomori Prefecture in the Tohoku region, have been in contact with people's vivid emotions since ancient times while preserving a pre-modern mentality. During the fieldwork, I traveled around Osorezan for two days and visited the ground of Osorezan Bodaiji Temple to participate in Itako's Kuchiyose ritual in which performing to summon a spirit of the deceased and communicate with them. The pilgrimage to Osorezan is a process in which the pilgrims enter the world of the dead and are reborn through the land formed by the volcano. It is conceivable that the sacred mountain Osorezan and its caldera functions as a natural vessel or a container for gathering the invisible soul and holding exchanges of communication between the dead and the living. Such a process can be compared with "Rosarium Philosophorum" (the scheme of alchemy and psychotherapy shown by Jung), and also with Zen's 'jūgyūzu' (The Ten Oxherding Pictures). In addition, I pointed out the similarities between the psychological experience in Osorezan and the deep consciousness of Zen. For modern people who have lost the otherworld as the objective reality, Osorezan is a rare place, or a psychological vessel, where they can still barely commit themselves to the reality of reciprocating motions and exchanges between life and death. After the substance of the other world denied, it can be said that reconsidering the psychological relationship between this world and the other world is a significant psychological issue in the modern era.

Key words : Sacred Place Osorezan, Images of the Otherworld, Fieldwork from the Viewpoint of Depth Psychology