

上智大学グリーフケア研究所特別研究員の秋丸知貴と申します。どうぞ、宜しくお願いいたします。

本発表では、私が専攻する芸術学と死生学の境界領域として、芸術に関連する日本と西洋のグリーフケアの差異の問題を、比較文明的観点から考察してみたいと思います。

1 詩歌による個人内面における葛藤の解決

さて、哲学者の唐木順三は、戦後間もない1950（昭和25）年に『自殺について』という小さい本を書いています。この本は、北村透谷、有島武郎、芥川龍之介、太宰治等の近代日本の代表的な自殺者を取り上げて、その近代「日本における自殺の特殊性、自殺にまで導いた原因の特殊性を探」るものでした。つまり、その特殊性とは、古来感性的で情緒的な集団主義の強い日本では、明治以後に西洋型の理性的で合理的な個人主義の受容に努めたけれども、それを受け入れる社会がまだ成熟していないため、なまじ先進的で非妥協的な理知的個人主義者ほど「思想と感覚の乖離に苦しんだはてに自らを殺し」やすいという問題です。この傾向を、唐木自身は「感覚の野蕃化と、思想の未成熟」と批判しています。これは、戦前・戦中の情緒的・非合理的な集団主義や精神主義のマイナス面を反省し、日本の文化的伝統を生かしつつ、西洋型の理性的で自立的な個人主義や合理主義を育むにはどうすれば良いのかという当時の時代的課題と真剣に向き合う試みだったといえます。

ここで注目すべきは、唐木がその議論の前段階として、日本の戦没学生の手記である『きけわだつみのこえ』と、『ドイツ戦歿学生の手紙』の内容を比較して、日本と西洋の死に臨む姿勢の違いがあることを指摘している問題です。つまり、唐木は、ドイツの戦没学生達が死を目前にして自らの内面を明確に言語化し思想化しようとする傾向があるのに対し、日本の戦没学生達は最後は言葉も思想も曖昧になり、「言葉を極度に節約する俳句、短歌」に流れる傾向があるとしています。そして、この「思想が思想の厳格性を最後まで維持できずに、叙情に流れてしまふ」こと、「十七文字や三十一文字をつづることによつて思索の線をたちきり、自己をそこへ放棄してしまふこと」に、「我々の國民にだけ見られるような一種の特殊性」を見ている。

この唐木が指摘した、死に臨む姿勢における西洋と日本の「論理と脱論理」の差異に着目したのが、宗教学者の山折哲雄です。山折は、2013（平成25）年の『わたしは死について語るなら』等の複数の著作で、唐木の議論を援用して、同じく『きけわだつみのこえ』と『ドイツ戦歿学生の手紙』を比較考察しています。

山折もまた、ドイツの戦没学生達は、理不尽な戦争と死の意味をどこまでも理詰めで考える傾向があるとしています。つまり、殺人は善悪の問題でいえば明らかに悪であるにもかかわらず、戦争では相手を殺さねばならず、また相手により自分が殺されるかもしれず、それでも自分は何のために戦うのか、何のために殺すのか、何のために死ぬのか、それは国のためなのか、家族のためなのか、自分のためなのかなど、その解答を最後の最後まで論理的に思考し、言語化し、はっきりと意志表明していく傾向があります。

これに対し、山折は、日本の戦没学生達は、同様に真剣に理不尽な戦争と死の意味を考えながら、「死の最後の場面では自己の思索の追究を中断し、いつさいの言挙げをあきらめて」、詩歌を詠んで「死を受け入れよう」とする傾向があると書いています。つまり、それは遺言ともいうべき「短歌をつくり、いわばその短歌的叙情の中に、自分の論理的な懐疑あるいは哲学的な苦闘の跡を、すべて溶かし込」み、「自分の死をいわば超越的に意味づけ」ることにより、「ある種安心立命の境地に達すること」を目指すものだとしています。言い換えれば、これは「極限状況における思想と感情の乖離という事態を、いわば感情表現の過大な拡大（＝短歌的叙情）によって乗り越えよう」とする姿勢とも言えます。

山折は、こうした死に際して短歌に全てを託す脱論理的なメンタリテイが日本では伝統的なものであることを示す例として、『平家物語』^{げんざんみ}で源三位頼政が切腹を前に辞世の句を詠む場面を引用しています。

埋もれ木の 花咲くことも なかりしに 身のなる果ては あはれなりける

よく知られているように、源頼政は、平家全盛の時代に源氏としては例外的に從三位^{じゆさんみ}まで出世した武士でした。しかし、結局は政争に敗れ、いざ切腹という場面で、報われなかった自分の人生を花の咲かない埋もれ木に喩えて詠んだ短歌がこの辞世の句になります。

この句について、山折は、「和歌を詠んで自分の一生を要約し、そのあと切腹して死ぬということは、この世の善悪の粹組みを乗り越えて別世界に赴くとい

うことでもあった。そのための一つの精神のコントロール装置として、和歌が機能したのだということが出来るだろう」と述べています。つまり、「和歌を詠むのも、念仏を唱えるのも、もしかすると死の不安から逃れ、死の恐怖を緩和するための作法だったのかもしれない」とする訳です。

山折は、なぜ短歌が「死の恐怖を乗り越えるバネにな」るのかという理由について、そこには「叙情のリズム」があるからだとしています。つまり、古典中の古典といふべき『万葉集』に萌芽が見られる日本の詩歌のリズムは「五七調、七五調」であり、これは「同時にわれわれの呼吸のリズムであり、生命のリズム」であるとしています。それにより、「短歌の叙情のリズムに身をまかせ」ることは、ある意味で大自然の中に安らいつつ「自己を解消させ」ることにつながると言えます。そして、短歌を詠むことによって、「死を前にした学徒たちは、かつての万葉人たちと同じように、この世からあの世への道をたどることができる、死の不安と恐怖から逃れることができる」と、無意識のうちに直感したのではないかと指摘しています。

実は、これらと同様の議論を、文学者の小泉八雲ことラフカディオ・ハーンが、既に100年以上前の1899（明治32）年に、「小さな詩」というエッセイで行っています。ここでいう「小さな詩」とは、短歌のことです。このエッセイの中で、ハーンは、日本では短歌を詠むことは、単なる余興や道楽ではなく、倫理の追求、それも、理性・論理による倫理の追求とは異なる、感性・美による真剣な倫理の追求という側面があると指摘しています。つまり、日本における短歌は、理不尽な不幸や死に対する自制心を示す性格があり、その意味で精神的な気丈さや高潔さの証明であると説明しています。

第一の奇妙な事実は、極の昔時からして、短い歌を作るという事は日本では唯だの文藝としてよりも、道徳上の義務としての方が余計なぐらいに、実行されて来たって居るといふ事実である。昔時の倫理の教は幾分斯ういったようなものであった。即ち、「お前は非常に腹が立って居るのか。不親切な事は何も口に出さずに、歌を作れ。お前の最愛の人が亡くなったのか。無益な悲嘆に従わずに、歌を作って心を和らげるようにせよ。お前は、あんなにも多くの事を仕終えずに残して死のうとして居るといふので心を悩ませて居るのか、心を雄々しくして、死ぬることを詠んだ歌を作れ。どんな不法やどんな不幸がお前の心を攪き乱しても、出来るだけ早くお前の憤慨なりお前の愁傷なりを棄てて、道徳の訓練として、真面目なそして高雅な歌をいくつか作れ」。だからして、昔時は、あらゆる種類の心痛は、それぞれ歌に遭遇した。死別、別離、災難は、哀哭を喚ばずして詩歌を喚んだ。貞操を失わんよりは死をと欲した淑女は、己

が喉を刺す前に歌を作った。己が手で死ぬと申し渡されたサムライは、ハラキリをする前に歌を書いた。この明治の浪漫的ならざる世に於てすら、自殺を決心した若人は、この世を去る前に歌を作るが習慣になって居る。また不運な時に歌を詠むということは、今なお立派に行われて居る。自分は、困窮或は苦痛の最も堪え難い境遇の下に在って——否、死の床の上に在ってすら——歌が書かれたのを屢々見聞きした。その歌は、仮令や何等異常なる才能を示しはしなかつたにしても、少くとも苦痛の下に在っての自製の異常な実証を提供したものであった。……確かに倫理の実習として歌を作るといふこの事実は、日本の作詩作歌の法則に就いてこれまで書かれた一切の論説よりも一層大なる興味あるものである。

ここで考察すべきは、ここでは短歌を詠むことには負の感情を浄化する作用があると言われていることです。これは、別の表現では「心理的葛藤の解消」と言い換えられます。

議論を分かりやすくするために、心理学者ジークムント・フロイトの精神分析の用語を用いると次のようになります。

まず、フロイトは1917(大正9)年の『精神分析入門』等で、人は常に快感原則に基づく欲動や欲望に衝き動かされているけれども、これが動かしがたい現実、絶対に変えられない現実、そうした厳しい現実原則に否定されると、欲求不満(フラストレーション)が生じるとしています。そして、この心理的葛藤が意識のレベルから無意識のレベルにまで抑圧されると、神経症や精神病などの精神異常を引き起こす原因になると説明しています。この無意識の中に抑圧された屈折した感情や記憶を意識化することで症状が改善・解消することを、フロイトは「カタルシス効果」と呼んでいます。

この「カタルシス効果」における無意識の意識化には、大きく分けて言語的なものと非言語的なものがあります。理性を尊重するフロイト自身は、言葉による言語的・概念的な「カタルシス効果」を重視していますが、非言語的なものである感性的な視覚的造形や聴覚的音楽でもやはり「カタルシス効果」が生じることとなります。

この場合、短歌や俳句は、理性的言語と感性的音楽の中間あるいは複合に当たります。それも、ただ単に散文に抑揚を付けるのではなく、「短い定型」に凝縮するという点で、むしろ非言語的な「カタルシス効果」が大きいと言えます。

つまり、まず理性的な言語による抑圧された無意識の意識化により、フラストレーションの解消による快感が生じます。また、そこで言語が極端に圧縮され切り詰められることにより言語的抑圧からの脱却という詩的な快感が生

まれます。さらに、それが五・七・五や五・七・七・七という定型のリズムに一致することにより音楽的な快感も成立します。つまり、これらの快感を「癒し」と捉えるならば、短歌や俳句を詠むことにはまず個人の内面に於いて少なくともこれらの三重のヒーリング効果があるといえます。

これに加えて、フロイトは1908(明治41)年の「詩人と空想すること」などで、芸術におけるもう一つのヒーリング効果を論じています。それは、他者からの賞賛による自己愛の増大がもたらす快感です。つまり、フロイトは、叶えられない願望が妄想の形で現れるのは退行であるけれども、この妄想を他人が受け入れやすい洗練された空想という形で表現するのが芸術作品であり、それを創造する能力に秀でている人間が芸術家と呼ばれると述べています。そして、この芸術家の典型が詩人であり、詩人は空想の一形式である詩の形で自らの願望を達成して自分自身を癒すと共に、他者から賞賛を受けることで満足も得ると論じています。すなわち、芸術作品の創造には、自らの内面的葛藤を社会的に価値ある業績への原動力に転換して解消する「昇華」という機能があるとしています。

これらのことから、短歌や俳句を詠むことには、個人の内面的な三重のヒーリング効果に加えて、対人的・社会的な賞賛による自己肯定感の増大の快感という四つ目のヒーリング効果もあるといえます。

この短歌や俳句における四重のヒーリング効果は、唐木も山折もハーンも明確に分析していませんが、やはり『きけわだつみのこえ』と『ドイツ戦歿学生の手紙』を比較するとより明確になると思います。

すなわち、まず日本の戦没学生達の場合は、最後に短歌を詠むことで十全ではないにしてもある程度の心の安定を得ていたと考えられます。例えば、次の句などがそうです。

月も日も 流しやりけり 春の潮

指をかみ 涙流して 遙かなる 父母に祈りぬ さらばさらばと

眼を閉ぢて 母を偲べば 幼な日の 懐し面影 消ゆる時なし

おののきも 悲しみもなし 絞首台 母の笑顔を いだきてゆかむ

これらには、まず抑圧された自己の内面を言語化するという理性的な快感が読み取れます。しかし、むしろここではそれ以上に、言葉では答えが得られない苦悩を逆に言葉を極端に縮減することにより脱却し、抑圧された自己の内

面を単なる説明を越えて情緒的に象徴化するという感性的な快感情が看取されます。また、その両者が音楽的な定型リズムにおいてピタリと一致するという感性的な快感情も感受されます。そして、もしこれらの短歌の作者が、生きて他者からの賞賛を受け取ることができるならば、そこでは健全な自己愛の満足という第四の快感情も得ることができると思われます。

これに対し、ドイツの戦没学生達の場合は、最後まで言語や概念による救済を求める傾向が強いといえます。その場合、特に言及が顕著なのは聖書の言葉です。実例を、一つ引用しましょう。

私たちの努力は祖國に捧げられてゐます。私たちが一切を賭し、最後の力まで出し切る時初めて勝利者になり得るのです。愛する御両親様、この子を悲しまないで、ヨハネ傳福音書の言葉を思ひ出して下さい。「その命を友の爲に捧ぐるより大なる愛はなし。」又別なヨハネの言葉を思ひ出して下さい。「なんぢ死に到るまで忠實なれ、さらば我なんぢに生命の冠を與へん！」

「」では、信仰心に裏付けられた、「勝利」や「愛」や「友情」や「生命の冠」といった、言語に基づく抽象的な概念や観念が苦悩を軽減し、精神的な癒しとなっているのが感じられます。

また、ドイツの戦没学生達においては、自然美に感性的な癒しを求める場合でも、あくまでもそれを散文的に言語化する傾向が強いです。少し長い引用ですが、この長さが正に短歌と好対照を示しています。

あゝ、それは私にとつて、この上なく素晴らしい答へです。その中からは永遠なものが語つてゐます——その中から、また森のざはめき、星の輝き、遠い高い雲の去來、遙かに雲のきらめく時淋しい堤防で歌ふ雲雀の歌、咲く花、波打つ穀物、友達の眼、それらのものの中から、永遠なものが語つてゐます。永遠や不滅に関するどんな立派な言葉や思想よりも、はてしなく遙かに純粹で清淨で神聖な永遠なものが、非常に純粹に靜かに語つてゐるので、海の青い色や風のそよぎそのものの中にも、自然のこの永遠な純粹さと清淨さとを感ずるために、人々は靜かに立止まります——非常に靜かに、深い重い考へもなく、子供のやうに、すべてこの偉大なものを見事さを目をみはつて見、驚いて口をつぐみながら——

「」で取り上げたのはごく僅かな事例ですが、少なくともこれらを比較するならば、やはり死に臨む姿勢において西洋と日本では「論理と脱論理」の差異があることを指摘できると思います。

2 詩歌による人間関係における葛藤の解決

こうした日本の詩歌による個人の内面における心理的葛藤の解消は、複数の人間関係における心理的葛藤の解消にも通じています。つまり、論理的には解決できない対人関係の難問に一定の心の安定をもたらず効果です。この問題に関連して、心理学者のジエームズ・ヒルマンは次のように述べています。

日本人は葛藤を美的に解決する手段を持っている。西洋人の場合は葛藤の解決と言ったら、もうロジックしか考えられない。ところが日本人はロジックを使わずにちゃんと美的に解決しようとしている。

このヒルマンの洞察を受けて、心理学者の河合隼雄は、1984（昭和59）年のエラノス会議における講演「日本の昔話における美」等で、日本の伝統的メンタリティとしての「葛藤の美的解決」の問題を論じています。

友人でユング派の分析医であるジエームズ・ヒルマンが、私に「日本人は葛藤の美的解決法を知っている」と言ったことがある。対立が生じたときに、どちらが正しいのかを判断するために論議をしたり争ったりせずに、「バランス感覚」で答えを見出すことを指して、彼はこのように言ったのである。なるほどよく観察しているなと感じた。善悪の判断の争いとなると、時にはそれは徹底的なものになり、血を見ないと終わらないことにもなる。その点、日本人は「美的解決法」を知っているので、流血を避けることができる。倫理的決定の際にバランス感覚がはたらいっている。それを「美的」と表現したのである。

河合は、この対人関係における「葛藤の美的解決」の例として、『古事記』におけるホヨリノミコトの神話を引用しています。これは、一般に海幸彦・山幸彦の話として知られる物語で、山幸彦ことホヨリノミコトは、魚に取られた釣り針を探しに行った海の神の宮殿でその娘のトヨタマヒメと結婚します。問題は、そのホヨリノミコトが陸に帰ってきた後、絶対に見ないでほしいと禁止されていたトヨタマヒメの出産を覗き見してその正体が大鰐であることを目撃し、トヨタマヒメが「心恥（うらは）づかし」と傷ついて海の中の実家に帰ってしまった場面です。トヨタマヒメは夫のホヨリノミコトを「恨みたま」うけれども、「恋しき心に忍びずて」、自分が詠んだ短歌を妹に持たせてホヨリノミコトに送ってきます。

赤玉は 緒さへ光れど 白玉の 君が装し 貴くありけり

これに対し、ホヲリノミコトもトヨタマヒメに次のような返答の短歌を贈ります。

沖つ鳥 鴨著く島に 我が率寝し 妹は忘れじ 世のことごとく

この二つの短歌は、互いに別れを告げつつ変わらぬ愛を伝えるものだといえます。物語は、これで終わります。つまり、詩歌の交換という美的・感性的形式により、人間関係のこじれた問題は根本的には消滅していないけれども、両者の間に妥協あるいは一定の心の安定がもたらされる訳です。

これは河合が指摘しているように、女神アルテミスが覗き見の禁を犯したアクタイオンを鹿に変身させ猟犬に噛み殺させたという『ギリシャ神話』と比較すれば、罪に対し死を与えるほどまでには善悪の追求が徹底していないといえます。

また、これは、禁断の実を食べたアダムとイヴが死すべき運命と定められ、その子孫のモーセに命を懸けて守るべき善悪の規範である「十戒」が授けられた『旧約聖書』と比較すれば、やはり罪に対し死を与えるほどまでには善悪の追求が徹底していないといえます。

この場合、対人関係における倫理を規定するものは、『ギリシャ神話』や『旧約聖書』が善悪等の抽象的・論理的な理念だとすれば、『古事記』はより実感的・情緒的な悲しみや後悔等の感情、つまり美的・感性的な感情であるといえます。ちなみに、「aesthetic (美的)」の元々の意味は「感性的」です。

ここでヒルマンも河合も明確に言語化・概念化していませんが、日本の場合を「葛藤の美的解決」あるいは「葛藤の感性的解決」と呼ぶならば、対比的に、西洋の場合は「葛藤の論理的解決」あるいは「葛藤の知的解決」と呼ぶことができると思います。

3 日本における「葛藤の美的解決」の思想風土

それでは、なぜ西洋と日本ではこうした葛藤の「知的解決」と「美的解決」という差異が生じるのでしょうか。

この問題について、哲学者の中村雄二郎は、1967(昭和42)年の『哲学入門』で、「日本人の思想態度の『不徹底性』」と、その裏表としての「日本人の物

事に対する『美的な態度』あるいは『美意識』の優勢の問題について論じています。

すでに多くの人によって指摘されているように、たしかにわれわれ日本人は、その「美的態度」において生活を「芸術化」することに長じ、短歌や俳句などに端的に見られるように、生活の断片、自然の片隅のうちにも芸術的世界をつくり出し、衣食住の生活のすべてにわたって美的フォーム（かたち）が秩序を形づくることを、文化類型（カルチュラル・パターン）上の特色としてもっている。したがってまた、日常生活上の判断基準において、「美意識」の支配するところ、しばしば、真偽や善悪に対して「美―醜」や「潔白―けがれ」が優先し、代用することにもなる。

実際に、中村が引用しているように、思想家の中江兆民が、1900年以上前の1901（明治34）年に『一年有半』で、日本人の思想態度の不徹底性を、「わが日本、古より今にいたるまで哲学なし」と嘆き、日本における「純然たる哲学」の成立を切望していることは有名です。しかしその一方で、正にその兆民が同じ『一年有半』の中で、咽喉癌により死期が迫る中で、三味線を伴奏とする語り物音楽の一種である浄瑠璃に「大病の身であることを忘れるにいたるほど活力を得ていることもまたそうした文化類型を示す一つの現れといえます。

こうした文化類型について、河合隼雄は、1976（昭和51）年の『母性社会日本の病理』で、西洋の「父性社会」と東洋の「母性社会」を比較考察しています。つまり、西洋は、「分ける」ことを特性とする「理性」を中心原理とし、主客を分けることにより「個人」や「自我」を発達させ、物事を分節することにより「言葉」や「論理」を重視し、合理的判断により「真偽」や「善悪」を尊重する傾向の強い社会といえます。これに対し、東洋（日本）は、「包む」ことを特性とする「感性」を中心原理とし、主客を分けないことにより「場」や「集団」を発達させ、言挙げしないことにより「情緒」や「空気」を重視し、審美的感受により「美醜」や「バランス」を尊重するといえます。信仰上は、前者の西洋では一神教、後者の東洋では多神教あるいはアニミズムが優勢になるといえます。

また、河合は、1982（昭和57）年の『中空構造日本の深層』で、東洋の「母性社会」の中でも、日本は特に「中空均衡構造」を持つと説いています。つまり、中心が全体を統合する「中心統合構造」という意味では、中心原理を「理性」とするか「感性」とするかの違いだけで、西洋の「父性社会」も東洋の「母性社会」も同類であるとしています。これに対し、東洋の中でも日本は、全体

としては感性的だけれども、中心は空虚でその周囲が相互にバランスを取り合
って均衡する特殊な「母性社会」だとしています。そこでは、強権的なリーダー
は歓迎されず調整役が重宝され、いわば言挙げせずには察し合い、忖度し合う
ことにより均衡が保たれることとなります。その意味で、心理的葛藤の解決方
法も、知的・論理的ではなく、より美的・感性的なものが環境適合的とする訳
です。

なぜ、河合がこうしたある意味で単純化された比較考察をされるかについて
は明確な理由がありません。つまり、ユング派の心理療法の中心概念である「個
性化」、すなわち「意識的自我と無意識的自己の調和による精神的・身体的治
癒」自体は人類に普遍的に妥当するとしても、そのメソッドが西洋の精神風土
——理性的で合理的な個人主義を尊重する精神風土——に即している以上、そ
れをそのまま精神風土の異なる日本人に適用しても、治療の効果がうまく上
がらないことが多いという臨床上の問題に直面されたからです。

従って、これらはより詳細な考察が必要ですが、一つの理念型としてはその
後の様々な思考及び臨床上の治療実践の補助線になりうる分析だと思えます。

それでは、なぜこうした文化類型の差異が生じるのでしょうか。この問題に
ついて、哲学者の和辻哲郎は、1935（昭和10）年の『風土』で、「乾燥」を特
徴とする「砂漠」的風土では「理性」が発達するという内容を述べています。
つまり、水分が乏しくそのままでは致死的な酷暑環境では、人間は生存ために
「理性」を働かせて自然を人工的にコントロールして作り変える必要があります。
この心性が、言語的コミュニケーションを重視すると共に、人間は人格神
の似姿として創造され自然の管理権を与えられたとするユダヤ・キリスト教に
繋がったと示唆しています。さらに、「乾燥」と「湿潤」の両方を兼ね備える
西欧の「牧場」的風土では、自然が従順で規則的なので合理的な科学が発達し
たと説明しています。

実際に、『新約聖書』の「ヨハネによる福音書」が冒頭で、「始めに言葉あ
りき」と明記していることは周知の通りです。

これに対し、和辻は、「湿潤」を特色とする「モンスーン」的風土に属す日
本では、人間は既に存在している大自然の関係性の中に同化すれば豊かな恵み
を相対的に楽に享受できるので、理性を発達させないまま感性的かつ安楽に生
きられるとされています。この心性が、森羅万象は全て同類・同胞であり、万物
には魂が宿っているとする八百万の神々のアニミズムあるいは多神教信仰に繋
がったと示唆しています。

実際に、『古今和歌集』の「仮名序」が提示する、森羅万象が歌うというア
ニミスティックな芸術観はこの心性を反映したものだといえます。

やまとうたは、ひとのこころをたねとして、よろづのここの葉とぞなれりける。世中にある人、ことわざしげきものなれば、心におもふことを、見るもの、きくものにつけて、いひいだせるなり。花になくうぐひす、みづにすむかはづのこゑをきけば、いきとしいけるもの、いづれかうたをよまざりける。ちからをもいれずして、あめつちをうごかし、めに見えぬ鬼神をも、あはれとおもはせ、おとこ女のなかをもやはらげ、たけきものこころをも、なぐさむるは哥なり。このうた、あめつちの、ひらけはじまりける時より、いできにけり。

これに関連して、科学者で俳人の寺田寅彦は、1935（昭和10）年の「日本人の自然観」で、「日本人の自然観、あるいは日本の自然と人とを引きくるめた一つの全機的な有機体の諸現象を要約し、またそれを支配する諸方則を記録したと見られるものは日本の文学や諸芸術であろう」と述べています。そして、寺田は同じ1935（昭和10）年の「俳句の精神」で、そうした日本人の自然観の精髓といえる芸術形式が俳句であるとしています。つまり、豊かな自然環境を背景とし、主体と客体を分けられない精神態度が、主観の入る余地のないほど極度に圧縮された最小文字数の定型詩形式と、無限の象徴的含意を持つ季語や枕詞を特色とする、日本の独特な俳句を生み出したとする訳です。

日本人は西洋人のように自然と人間とを別々に切り離して対立させるといふ言わば物質科学的の態度をとる代わりに、人間と自然とを一緒にしてそれを一つの全機的な有機体と見ようとする傾向を多分にもっているように見える。少し言葉を変えて言ってみれば、西洋人は自然というものを道具か品物かのように心えているのに対して、日本人は自然を自分に親しい兄弟かあるいはむしろ自分のからだの一部のように思っているとも言われる。また別の言い方をすれば、西洋人は自然を征服しようとしているが、従来の日本人は自然に同化し、順応しようとして来たとも言われなくはない。「…」この自然観の相違が一方では科学を発達させ、他方では俳句というきわめて特異な詩を発達させたとも言われなくはない。

まとめ

本発表では、限られた時間の中で論旨を明確にするために、西洋、東洋、日本等を単純化して論じましたが、もちろん思想風土はそれほど単純なものではありません。また、それぞれの思想風土で生まれ育った個々人においても、資質による多様な嗜好・偏差があることも補足しておきたいと思えます。

それでもなお、もし苦悩している人々の心を少しでも助けたり癒したりする

という臨床上の効果を目的とするならば、一定程度それぞれの思想風土に根差したグリーフケアを用いる方が望ましい成果を得る見込みは高いと思います。その意味で、伝統的な日本人の心理的葛藤の解決方法の一つに「美的解決」があり、そこでは短歌や俳句等の詩歌が果たす役割が大きかったことを本発表は指摘したいと思います。