

科学研究年報誌『身心変容技法研究』第二号刊行にあたって

研究代表者 鎌田東二

科学研究補助金基盤研究(A)「身心変容技法の比較宗教学——心と体とモノをつなぐワザの総合的研究」の二年目の二〇一二年度は、八回の研究会と三つのフィールドワークと一つの定例分科研究会(世阿弥研究会、月二回)を行った。

まず、研究会の方から時系列に沿って列記しておく。

第三回身心変容技法研究会 二〇一二年五月三十一日(木) 一三時～一八時(非公開)

1 比較宗教学・宗教思想研究系——古今東西の「身心変容技法」の事例や思想に関するマッピングを念頭に。

鶴岡・棚次・篠原……西洋中世・近現代、津城……近現代日本、鎌田・町田……古代・中世・近代日本(西平・小倉・熊谷……アジア)

発表順…鎌田東二、鶴岡賀雄、町田宗風、棚次正和、津城寛文、熊谷誠慈

2 認知科学・脳科学実験研究系——身心変容技法を実証的に測定、また思想系・フィールド系の事例に対してそれぞれの立場から分析。

齋木・乾・吉川……認知科学的視点から、高橋・阿部……医学・神経科学的視点から。MRI使用…町田(禪)・井上(テラワダ仏教)・永沢(チベット密教)……仏教瞑想実践者として協力。

発表順…齋木潤、乾敏郎、高橋英彦、永沢哲、阿部修士

3 フィールド・臨床研究系(こころとからだのワザ学)——今日の身心変容技法の事例を調査

河合・長谷川……セラピーに関する実践を中心に、倉島・(鎌田・井上・永沢・村川・奥井)……「行」に関する実践を中心に、木村……舞踊論・舞踊史から

発表順…河合俊雄、長谷川千紘、倉島哲、木村はるみ、奥井遼

第四回身心変容技法研究会 二〇一二年六月二十五日(月) 一三時～一七時(半公開)

襄輪顕量(東京大学大学院人文社会学系研究科教授/仏教学)

発表題目…仏教における瞑想とその展開

コメンテーター…井上ウイマラ(高野山大学准教授)、篠原資明(京都大学教授)

研究計画発表…井上ウイマラ、篠原資明、小倉紀蔵(京都大学教授)

第五回身心変容技法研究会 二〇一二年七月二日(木) 一三時～一七時(半公開)

発表者…鎌田繁(東京大学東洋文化研究所教授/宗教学・イスラーム神秘思想)

発表題目…スーフイズムにおける身心変容技法について

コメンテーター…倉島哲(関西学院大学准教授/身体論・中国拳法)

研究計画・研究紹介発表…中川吉晴(同志社大学教授)

第六回身心変容技法研究会 二〇一二年一〇月四日(木) 一三時～一七時(半公開)

テーマ…シャーマニズム/修験道における身心変容技法

発表1…「モンゴルのシャーマニズムにおける身心変容技法」アルタンジョラー(京都大学こころの未来研究センター・ワザ学共同研究員/文化人類学・内モンゴル・モンゴルシャーマニズム)

発表2…「出羽三山・羽黒修験の身心変容技法」奥井遼(京都大学こころの未来研究センター上廣こころ学研究部門特定研究員/教育学・身体論・淡路人形浄瑠璃研究)

総合討論

第七回身心変容技法研究会 二〇一二年一二月六日(木)(半公開)

テーマ…「吾に辱見せつ」を考える「負の感情」の発生と鎮め方

発表1…「古事記」からのアプローチ 鎌田東二(京都大学こころの未来研究センター教授)

発表2…「臨床心理学からのアプローチ」高見友理(島根大学教育学部附属教育支援センター講師)

総合討論

第八回身心変容技法研究会 二〇一二年一二月一八日(火) 一三時～一七時(半公開)

テーマ…教育と身心変容技法

発表1…「わざの学習・学習のわざ」鈴木晶子(京都大学大学院教育学研究科教授/教育学)

発表2…「わざの学習・学習のわざ」鈴木晶子(京都大学大学院教育学研究科教授/教育学)

発表3…「わざの学習・学習のわざ」鈴木晶子(京都大学大学院教育学研究科教授/教育学)

発表4…「わざの学習・学習のわざ」鈴木晶子(京都大学大学院教育学研究科教授/教育学)

発表5…「わざの学習・学習のわざ」鈴木晶子(京都大学大学院教育学研究科教授/教育学)

発表2…「関係」をめぐる攻防——『わざ』の継承を支える『三者関係』川口陽徳
(東京大学大学院教育学研究科博士課程単位取得満期退学/教育学)

総合討論

第九回身心変容技法研究会 二〇一三年一月三〇日(水) 一三時～一七時(半公開)

テーマ…ベルクソンと身心変容技法

発表…「ベルクソンと身心変容技法」篠原資明(京都大学大学院人間・環境学研究所教授/美学・詩人)

指定討論者…棚次正和(京都府立医科大学大学院医学研究科教授/宗教哲学)

総合討論・今年度の総括

第一〇回身心変容技法研究会 二〇一三年一月三十一日(木) 一三時～一七時(公開)

テーマ…芸能と身心変容技法

基調講演…「中世の身心変容技法——能を中心に」松岡心平(東京大学大学院総合文化研究科教授/中世文学・能楽研究)

報告1…「神事芸能と身心変容技法」木村はるみ(山梨大学准教授/舞踊学)

報告2…「淡路島の人形浄瑠璃と身心変容技法」奥井遼

総合討論

ここで発表した内容は、ほとんどが本誌に論文としてまとめられているので、ご一読いただきたい。口頭および論文発表者の方々のご協力に心より感謝したい。

次に三つのフィールドワークとは、奥井遼特定研究員が二〇一二年八月二十五日から九月一日に行った羽黒修験道「秋の峰入り」参与観察調査と、鎌田東二が二〇一二年一月三十一日と二〇一三年一月一日に行った羽黒修験道「冬の峰入り・松例祭」調査と二〇一三年二月二日から四日に行った天河大辨財天社の「鬼の宿(二日)・節分祭(三日)・立春祭(四日)」参与観察調査である。奥井と鎌田の羽黒修験道の調査については本誌にその概要を発表した。

また、月二回のペースで輪読会+自由討議の形式で行っている世阿弥研究会では、世阿弥の全テキスト読解に取り組み、自由討議を深め、広げている。

分担研究者各自の個別研究については、各自が本年度の研究成果を本誌に発表している。

残念なのは、いまだfMRIを使った研究が開始できていないことであるが、これは次年度(二〇一三年度)に齋木潤京都大学教授と井上ウィマラ准教授によって進展できる見込みであり、その成果を期待している。

また、来年度(二〇一三年度)前半期の研究会の予定はほぼ次のとおりである。

第一一回身心変容技法研究会 二〇一三年五月一日(火) 一三時～一八時(半公開)

テーマ…芸術と身心変容技法

発表1…柿沼敏江(京都市立大学音楽学部教授/音楽学・音楽史)「音楽と身心変容技法」
発表2…高橋悟(京都市立大学美術学部教授/構想設計)「知覚と芸術における身心変容技法」

総合討論および「二〇一三年度の研究計画」の確認および意見交換

第一二回身心変容技法研究会 二〇一三年六月(予定、半公開)

テーマ…ベルクソンと身心変容技法 Part II

発表…鶴岡賀雄(東京大学教授/宗教学・神秘主義研究)

第一三回身心変容技法研究会 二〇一三年七月(予定、半公開)

第一回身心変容技法研究国際シンポジウム

九月二四日(火) 一三時～一七時三〇分…第一四回身心変容技法研究会(研究会メンバー+α(学生・院生・研究者可)だけの非公開の講義とワークショップ)

講義…張明亮老師(中国北京黄亭中医薬研究院院長・山西大学体育学院客員教授・中国健身氣功協会常任委員)「中国峨眉派氣功の身心変容技法研究について」+峨眉派氣功実技指導+総合討論 司会…鎌田東二 通訳…山元啓子

九月二五日(水) 一三時～一七時…一般公開の国際シンポジウムと表演

基調講演…張明亮老師

テーマ「氣功および武道と身心変容技法研究」(仮題)

指定討論者…倉島哲、アルタンジョラー、濱野清志(京都文教大学教授/臨床心理学・氣功家) ほか

司会…鎌田東二 通訳…山元啓子

九月二六日(木) 一三時～一七時

一般公開の登録制(申込制)の実技・ワークショップ
司会…奥井遼・鎌田東二 通訳…山元啓子

二〇一三年度の後期の研究会については未定であるが、七月から八月にかけて、奥井遼、倉島哲、鎌田東二の三人で手分けして、大峰修験道と羽黒修験道を参与観察型調査する予定である。本年度にも増して精力的に、研究会、研究分科会(世阿弥研究会)、

フィールド調査、実験を行う予定である。

その成果は、身心変容技法研究会HP: <http://waza-sophia.acocamp/> や科研究年報『身心変容技法研究』第三号(二〇一四年三月刊行予定)に随時公開・発表していくので、参照していただきたい。

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

身心変容技法の起源とその展開に関する

試論

鎌田東二

京都大学「こころの未来研究センター」教授／宗教哲学・民俗学

1 はじめに「身心変容技法」は、いつ、どこで始まったのか？

「身心変容技法」は、いつ、どこで始まったかという問いに答えることは容易ではない。実証的な証拠があまりにも少なすぎるからである。だが、そうだとすると、この問いに対して、いくつかの傍証のある答えを用意することはできるだろう。『身心変容技法研究第一号』に、「身心変容技法」は「洞窟」から始まるのではないかという推論を述べたのは、その一つの答えである。

人類にとって最初の「身心変容技法」と呼べるものは「洞窟」内で起こり、そこで保持されてきた。この「洞窟」こそが人類の「変身・身心変容」を可能にする原空間にはかならなかった。そしてそれは人間が生まれ出てくる「母胎」や「産道」のメタファーとも見立てともなる空間であった。そこで「洞窟」

は神話や儀礼において人類の原型的「身心変容」空間として繰り返し語り継がれ、装置化された。日本神話で語り継がれてきた「天の岩戸」や能舞台における「鏡の間」もそうした「身心変容」を可能にする原洞窟の再現である、と推論したのであった。

さらに言えば、吉見百穴のような横穴式古墳だけでなく、円墳も方墳も前方後円墳もお墓も、産小屋も、神霊を籠らせ宿す神殿やお堂も、大嘗祭を行う悠紀殿・主基殿も、もっと一般化すれば、あらゆる建築も洞窟のバリエーションではないか。洞窟こそが、人類を人類足らしめていった原空間であり、そこにおいて「身心変容技法」が成立していったのではないか。

そのような推論と関連するが、二〇一〇年に制作されたヴェルナー・ヘルツォーク監督作品のドキュメンタリー『世界最古の洞窟壁画3D——忘れられた夢の記憶』では、学術調査班のリーダーであった

洞窟美術研究者のジャン・クロットが、シヨールヴェの洞窟壁画について、洞窟壁画を描いた人々は、ヒトと動物、男と女、ヒトとカミが交換可能だと考える「流動性」と、現実世界と精神世界との間の行き来に境界がないと考える「浸透性」の世界観を持っていたと述べているところを描いている。

このような「流動性」や「浸透性」の世界観とは、本研究プロジェクトの文脈に即して言えば、「身心変容」を可能にする思考と体験ということになるだろう。それを概念化された宗教史の文脈で言えば、アニミズムやシャーマニズムなどの原始宗教とされるトランス志向性を持った宗教文化に保持される世界観であったと位置づけることも可能であろう。わが国最古の文献とされる『古事記』の中にも、洞窟やアニミズムやシャーマニズムの光景が描き出されていることは前掲論文で指摘したとおりである。

なぜ彼らは光の鎖された洞窟の深部において松明

の火を頼りに動物の絵を描きつづけたのだろうか？その形態や行為にはどのような意味と効果があったのだろうか？もちろん、学術的にその意味や効果を実証する手立てではない。そこでこの問題に関してこれ以上思考することを断念するか、さらに想像を逞しくして推論を重ねるかしか道はない。後者の根拠は脆弱であり実証的保証はないが、「身心変容技法」をテーマとした本研究プロジェクトにおいてはここで立ち止まるわけにはいかない。

そこで一歩を進めて、このような洞窟壁画の描画・刻印行為がもたらす意味と効果についてさらなる思弁的推測を重ねてみることにする。この「洞窟」内で、それを描く人々には間違いなく「身心変容」が起こったであろうと。なぜなら、暗黒の空間の中で、松明の灯りを頼りに長時間集中的に絵を描いているうちに、描いている動物などの対象と自己との間の距離が消え、同一化・一体化や融合が起こってくると考えられるからである。そしてここでは、岩肌に「絵画的形態」を描いたり刻みつけたりするだけではなく、歌舞音曲すなわち歌や音楽や舞踊など、祈りを伴う宗教的儀礼も行われたのではないかと。さらに加えて、洞窟に籠って「修行」的なふるまいを始め、それを体系化していき、さらにイニシエーション的な構造を編み出したのは、男たちではなかったかと。断食や瞑想などの身心変容技法は、とりわけ男たちの性的力の昇華や制御や変成に必要と考えられたワザだったのではないかと。

「身心変容」をもっともフィジカルなレベルで考えると、それは妊娠と出産であろう。その妊娠と出産という「身心変容」から男たちは除外される。男の身心は新たな生命を宿すことがない。妊娠も出産もできないから。それゆえに、人工的に、男たちは妊

娠と出産を追体験したがったのではないか。イニシエーションにおける「死と再生」という自己変容・メタモルフォーゼとは、何よりも男たちが追体験したかった仮構の妊娠と出産ではなかったか？そのことを、『古事記』上巻の神話(旧辞)の二つの物語から考察してみたい。

2 「身心変容」および「身心変容技法」に性差はあるのか？

「古事記」の神話から考える

『古事記』上巻には、有名な海幸・山幸の物語が記されているが、その中に、妊娠と出産にかかわる次のような示唆的な話が組み込まれている。

「山幸彦」とも呼ばれる火遠理命は、失った釣り針を探しに海中に分け入り、そこで、綿津見神の娘・豊玉毘売と結ばれ、三年間の時を過ごす。だが、元の国に戻らねばならず、ある日、ワタツミの国から元の国に戻って、兄を懲らしめ、その国を治めるようになる。

その間に、トヨタマビメは妊娠していた。そこで、夫のもとで出産したいと、トヨタマビメはわざわざワタツミの国からやってきた。そのところを『古事記』は次のように記している。

ここに海神の女、豊玉毘売命、自ら参出て白しく、「妾は己に妊身めるを、今産む時に臨りぬ。こを念ふに、天つ神の御子は、海原に生むべからず。故、参出到つ。」とまをしき。

ここにすなはちその海辺の波限に、鵜の羽を葺草にして、産殿造りき。ここにその産殿、未だ葺

き合へぬに、御腹の急しさに忍びず。故、産殿に入りましき。

ここに産みまますとする時に、その夫に白したまひしく、「凡て他国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形をもちて産むなり。故、妾今、本の身をもちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ。」と言したまひき。ここにその言を奇しと思ほして、その産まむとするを窺見たまへば、八尋鮫に化りて、匍匐ひ委蛇ひき。すなはち見驚き畏みて、遁げ退きたまひき。ここに豊玉毘売命、その伺見たまひし事を知らして、心恥づかしと以為ほして、すなはちその御子を生み置きて、「妾恒は、海つ道を通して往來はむと欲ひき。然れども吾が形を伺見たまひし、これ甚作づかし。」と白したまひて、すなはち海坂を塞へて返り入りましき。こをもちてその産みましし御子を名づけて、天津日高日子波限建鵜草葺不合命と謂ふ。

こうして、トヨタマビメは鵜の羽根を葺草とし、海辺に「産殿」を作って、そこに入って出産するのだが、その時、夫に、「私は私の国の元の姿となつて子供を生むので、決して産小屋の中を覗き見しないでください」と念押しした。だが、山幸彦は「ホリノミコトは、「見るな」の禁を破って、あれほど妻に固く「産殿を覗かないで」と言われていたにもかかわらず、中を覗いてしまった。すると、そこには、「八尋鮫」がのたうちまわる驚くべき姿があった。ホリはそれを見て恐れ驚き、その場を逃げ去った。トヨタマビメはそのことを知り、「私は海の道を通つてこの国に通つてあなたにもお会いし、私たちの子供も育てたいと思つていただけ、あなたが私の元の姿を見てしまったので、とても恥ずかしく、も

う二度とお会いすることができません」と、その子を置いて自分の国に還り、海の道の境を塞いで交通できなくしてしまった。

『古事記』上巻の最後は、このホヲリノミコトとトヨタマビメとの出会いと別れ、出産と子育てとカムヤマトイハレビコ（後の神武天皇）の誕生を語って閉じられる。『古事記』の解釈は大変難しいが、ここでは、「見るな」のタブーを破るといふ比較神話学や文化人類学のテーマに絡めて文化論的に解釈するのはなく、本研究プロジェクトの「身心変容技法」研究という文脈に即して、即物的かつ身体論的に、妊娠・出産のできない男たちの「おそれ」（怖れ・恐れ・畏れ）を読みとっておきたい。そしてそこから、私たちの「身心変容技法」と女たちの「身心変容」および「身心変容技法」の差異について考察をめぐらしたい。

『古事記』のこの記述が興味深いのは、トヨタマビメが本国の姿になって出産したとしている点である。そしてその「本つ国の形」とは、「八尋鮫」にほかならなかった。『古事記』上巻は神々の物語であると同時に、人間あるいは家系（氏族）の先祖たちの物語であるが、海の神の娘が「八尋鮫」の姿という「本つ国の形」を持つと描かれていることに注目したい。

ここには、畏怖と恐怖と憧憬と羨望のないまぜになった男たちのまなざしが介在しているといえるのではないだろうか。男たちは、この「産殿」という一種の「聖洞窟」で生起している「出産」という「秘儀」に対して、「コワイ、ステキ」（宮崎駿監督『となりのトトロ』のサツキとメイがトトロと出逢った体験を父親に報告する時の言葉）という、アンビバレントな感情を持っているように見える。それを、自分たちとは異なる「異族」として感知してしまう畏怖と憧憬

があるかに見える。

男たちには出産ができないという負い目や引け目があるのだろうか？ そこに、なんらかのこだわりやわだかまりがなければ、「見るな」の禁を破ることはなかっただろう。男たちは妊娠と出産という女たちの自然的生命のプロセスに参入することができない。だからこそ、男たちは巧妙な自分たち独自の「身心変容技法」を編み出していったのではないか。もちろん、男たちの編み出した「身心変容技法」には、動物に近づき射止めるために必要な集中力や勇気や敏捷さなどの身心能力を高める、いわば生存力や生存戦略の強度を高める技法もあるだろう。

だが、そのような生存力や生存戦略の強度を高める方向からの離脱をも、もう一種の「身心変容技法」として編み出していくのである。そしてそれは、性を苦悩の元とみて罪悪視したり忌避したりする「禁欲」的なプロセスを重要な要素として含んでいる。そこに、「女性畏怖」が反転した「女性差別」的な視線が見て取れる。

このような文脈から、「身心変容」および「身心変容技法」に「性差」は存在するかという問いを立てると、ある面では間違いなく性差は存在するといえるだろう。たとえば、断食や瞑想など、現存する「身心変容技法」の多くは、男たちの編み出した独自の「修行」の中から確立してきたものといえるのではないか。

もちろん、女たちにおいても、祈りや歌や語りや舞踊など、儀礼や芸能などの領域における修練はあるだろう。沖繩の宮古島の祖神祭や久高島のイザイホーなどには女性たちに受け継がれた祈りの形と伝承体系がしっかりとある。とすれば、そこに、修行的なふるまいや過程が組み込まれていることは否定

できないといえる。

だが、そのようなふるまいは、断食や瞑想のような類と同じものと考えることができるだろうか。とりわけ、断食などは、食と生存の「自然」的過程をカッコに入れるか意識的に拒絶するもので、そのような行為はきわめて明確な意図とコスモロジーなしには成立しえない。女性の中からそのような反自然的なふるまいを内包する「修行」が生まれてきたとは考えにくい。というのも、妊娠・出産・育児という生存の基本過程からそれらは逸脱したふるまいだからである。

わたしもこの四〇年近く毎年正月に断食しているが、習慣化しているので明確に意識化しているわけではないけれど、考えれば考えるほど、それは「不自然」な行為で、異様に見える。生物の生存戦略という観点から見ると、もっとも生存から遠いところにある行動に見える。特に、わたしの場合、毎年、正月などという晴の行事の日の断食を実行するために、その「不自然」さは異常に際立つ。

そもそも、「修行」などというものは女たちの中からは発想されず、また必要ともされなかったといえるかもしれない。なぜなら女性は、子供を出産し育てることが人生最大・生存最大の「修行のようなもの」だといえるから。それ自体、大きな負担とリスクを孕む生命的生存的大変さを抱え込んでいるのに、そんなところであえて断食などの不自然きわまる非生命的な行為をするだろうか。

たとえば、比叡山の千日回峰行者は七〇〇日の回峰修行を終えた段階で、不動明王を本尊とする明王堂で、「堂入り」という九日間の断食・断水・不眠・不臥の行を行う。この間、回峰行者はひたすら不動明王の真言を唱え続ける。ここで、あえて、回峰行

者は、自分たちの次元を転調させ変容させるために、命懸けの跳躍を試みる。日本真言宗の宗祖空海の言う「入我我入」の「三密加持」の次元に参入する。この時、回峰行者は、大日如来の使者・エージェントとしての不動明王に生身のまま転身する。そのような超越的な靈性的次元との接続と緩急によって、その命懸けの跳躍を成就した時、「行満大阿闍梨」に格上げされていく。その「大阿闍梨」に転身していく節目の命懸けの跳躍が、「堂入り」という、断食・断水・不眠・不臥・不動明王真言読誦の体験である。

わたしも四〇年近く前の学生時代に、八日間（正味七日間）の断食・断水をしたことがあるが、断食をしているという事情を知らない僧侶の友人に「死臭が出ています」と言われたほど、このような行為は生命にとってはリスクな自殺行為である。途中四日目に狭心症か心筋梗塞かと思われるほどの心臓の激痛に襲われた。

しかしながら、あえて、そのような生命にとっては自殺行為に見える行為を行って、不動明王との一体化という超越的な目標を掲げて決死の跳躍を図るのだ。そこでは、わが身の保持・保存という自己保存と自己増殖をめざす生存第一のモメントから、自己放擲の契機を経て「不動明王身体」への命懸けの飛び込みが企図される。ここでは、「修行」は生半可なものではなく、まさしく「命懸け」である。一つ間違えば、死が待っている。

私たちは、なぜこのような不自然な修行体系を生み出したのだろうか？

考えるまでもなく、私たちには女たちが経験可能な妊娠や出産や育児という「自然生命的過程」に伴う「修行のようなもの」はない。どうひっくり返っても、妊娠も出産もできない。したがって、私たち

はあえてかなりいびつな「非生命的で人工的な修行」を自らに課すことによって、「自然生命」の流れに逆らわずにそれを統御していくことができるようになる独自の「技法」を編み出していったのではないか。私たちの中から生まれる「身心変容技法」の発生過程をそのように考えてみるができるだろう。

「身心変容技法」にかりにそのような性差があるとすると、私たちはその性差を自覚し、そこにさまざまなタブーや仕掛けを設けることによって私たちの存在意義や存在理由や力を高め、誇示してきたのではないか。持続的生存を最大の課題とする「自然生命」は生殖を通してその持続性を担保している。とすれば、生殖にかかわる「性」のありようは、生存に本質的な形態に影響を与える。したがって、「性」の位置づけ、意味づけとコントロールは、生存戦略の至上課題となる。

「性」および「生殖」は生存にとって必要不可欠の持続的いとなみであるが、そのエネルギーは「暴力」や「闘争」（戦争）にも転化される。さまざまな狩猟技術の発達は暴力や戦闘能力の制御や強化と深い関係があるだろう。暴力の統御は私たちの「身心変容技法」において最重要課題となるだろう。というのも、それが高度な戦闘能力や技術の獲得に不可欠の契機となるからである。武道やスポーツの発達は暴力と結びついた狩猟技術の展開・活用と無関係ではない。

暴力衝動が統御されずに表出されても、それはそのまますぐれた戦闘能力となるわけではない。たとえば、野牛（バッアローなど）や熊や鹿を狩るとすれば、そこでは弓矢や槍などの狩猟道具の使い方を学ばねばならないし、狩猟団の狩りの仕方を学ばねばならない。そのために筋力を強化し、体捌きの術を

習得しなければ、優れた狩人になることはできない。

しかし、獲物に気取られずに近づいていくためには、勇気や自制心や不動心などの鎮静された心の状態を持続できなければならない。何かの折に、気が動転し、どうしていいかわからないようになっては、すぐさま命を失うような危害に巻き込まれる。攻撃と防御の能力を高めることは男たちにとって必須の生存技術であつただろう。そしてそのような、危険に直面しても動じることのない「不動の心」の獲得は、私たちの狩猟技術の高度化と強化にとっては不可欠の心術となつていったであろう。そしてその時、人間の限界を超える超越的な時空、あるいは靈的次元から人間を守護する靈力や神力を授与されることを希求し、そのようなイニシエーションの儀礼や修行を生み出したのであろう。

生物としてのオスの攻撃性を人間の男たちは持っている。その攻撃性を練磨し、高度な戦闘能力に編成していくためにさまざまな修練技術を駆使し、超越的な靈性的次元と接続しなければならぬ。ここから男たちに独自の「身心変容技法」が発生してくる契機と余地がある。この連関を、

男たちの身心変容技法―性と暴力の統御↓内省技術の発達と戦闘技術の発達↓瞑想／武道

とつなぐことができる。

こうしてみると、攻撃性をどのように転化できるかが男たちのよりよき生存の最大の課題となる。とすれば、ここに、

よき狩人⇨よき戦士⇨高度な戦闘能力⇨高度で熟練された自制能力⇨優れたリーダーシップの条件

という連鎖が生まれてくる。

能の演能を見てよく、優れた能楽師は優れた武道家であり、隠れた戦士であると思う。本節の文脈からすれば、能とは平時の武道であり、実によく統御された戦闘技術である。それが、平清盛の生涯と平家一族の興亡と源平の合戦などを素材とした『平家物語』などに基づいて能化される時、統御された戦闘技術が洗練された鎮魂技術に変容するのである。こうして、平氏の亡霊たちも、優れた戦士である能楽師の秘められた戦闘能力の霊性的変容によって「鎮魂」され、宥められることになる。

武士にせよ、能楽師にせよ、男たちは攻撃性の暴発を抑え、コントロールしていく技術とルールを独自の形で確立していった。一般に、社会は「性」と「暴力」の発動に、ある抑制をかけることによって、秩序を確立する。そこにおいて、男と女に課せられ、要請された種の保存の課題は、それぞれ別種の形で役割分担されつつ補完されることになる。その過程で、男も女も、対極にある異性に恐れと憧憬の気持ちを内在化させる。「見るな」のタブーは、そのような過程の中で発生してくるのではないか。

3 出産と死は「身心変容」の極相か？ ——『古事記』の事例から考える

成人儀礼やさまざまな修行におけるイニシエーションにおいて、「死と再生」が象徴的な形式で達成されることはよく知られている。多くの成人儀礼においては、自然状態における子供としての死と、人工的な秩序の中で大人としての再生を身心に刻印すること、社会の一員としての承認を得ることにな

った。妊娠と出産と育児が「性・生」の中核にあるものだとなれば、「死」は「自然生命」のプロセスにおいては人生儀礼の終わりに位置しているものだ。それだけではなく、当該社会の中での地位の移行や成長の際に必要な形として象徴的に可視化されることになる。

このような観点から、もう一度、『古事記』における「見るな」のタブーを考えるとどうなるだろうか？ 『古事記』上巻においては、先に見たトヨタマビメの出産場面での「見るな」のタブーと、それに先行するイザナミノミコトの「神避り」(「死」の場面での「見るな」のタブーの二種の「見るな」のタブーが出てくる。この後者の「見るな」を考えてみることにしよう。

『古事記』上巻のストーリー展開の概要は、次のような起承転結としてまとめることができる。

- ①起・国生み—イザナギ・イザナミによる。火の神カグツチを産んで、黄泉国に「神避り」。天岩戸隠れと祭り。怪物退治と歌の発生⇒出雲。
- ②承・国作り—大国主神と少名毘古那神(出雲神話)
- ③転・国譲り—大国主神・事代主神・建御名方神(出雲)
- ④結・国治め—ニギノミコト(天孫降臨)⇒日向高千穂(日向三代)・ホヲリノミコト(山幸)・ウガヤフキアヘズノミコト⇒カムヤマトイハレヒコノミコト(初代神武天皇)

すなわち、イザナギノミコト・イザナミノミコトの夫婦神が国を生み、大国主神が国を作り、またその国を天孫に譲り、天孫降臨が実現してその子孫が天皇として大和朝廷を作って国を治めるというストーリー展開が基本の筋として展開されているのである。拙著『古事記ワンダーランド』(角川選書)で詳

説したように、『古事記』上巻はその過程を神々の物語として大変ドラマチックに展開している。

さてここでの問題、「見るな」のタブーは、上記の起承転結の「起」に当たる場面でのイザナミの「神避り」(死)の箇所が生起する。イザナミは大八島の国を生み、神々を生んだ最後に、火の神・カグツチを「出産」するが、その時、カグツチの火でホト(女陰)を焼き、病み衰え、「神避り」(死ぬ)。

イザナミは死の世界である「黄泉国」に赴くが、夫のイザナギはその死と喪失を嘆き、その哀しみと怒りにまかせて、生まれた子供のカグツチの頸を斬り、殺害してしまう。その際、迸った血からまた神々が誕生する。

問題は、この次である。黄泉国を訪問したイザナギは、妻のイザナミにまだ自分たちの国を作り終えていないのでどうか元の国に帰ってきてほしいと懇願する。それはたぶん無理だろうが、ともかく、黄泉の国の神と相談してみるので、その間、自分を探さないと、「見るな」のタブーをイザナミはイザナギに伝える。その箇所の書き下しを引いておく。

ここにその妹伊邪那那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ行き。ここに殿の隙戸より出で向かへし時、伊邪那岐命、語らひ詔りたまひしく、「愛しき我が汝妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず。故、還るべし」とのりたまひき。

ここに伊邪那那美命答へ白ししく、「悔しきかも、速く来ず。吾は黄泉戸喫しつ。然れども愛しき我が汝夫の命、入り来ませる事恐し。故、還らむと欲ふを且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ。」とまをしき。

かく白してその殿の内に還り入りし間、甚久し

くて待ち難たまひき。故、左の御角髪に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまひし時、蛆たかれころきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には折雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八はしらの雷神居りき。

ここに伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、その妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」と言ひて、すなはち黄泉醜女を遣はして追はしめき。

ここに伊邪那岐命、黒御鬘を取りて投げ棄つれば、すなはち蒲生子生りき。こをひろひ食む間に、逃げ行くを、なほ追ひしかば、またその右の御角髪に刺せる湯津津間櫛を引き闕きて投げ棄つれば、すなはち笋生りき。こを抜き食む間に、逃げ行きき。且後には、その八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。

ここに御佩せる十拳剣を抜き、後手に振きつつ逃げ来るを、なほ追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、その坂本にある桃子三箇を取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき。ここに伊邪那岐命、その桃子に告りたまひしく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国にあらゆる現しき青人草の、苦しき瀬に落ちて思ひ惚む時、助けべし。」と告りて、名を賜ひて意富加牟豆美命と号ひき。

妹伊邪那美命、身自ら追ひ来たりき。ここに千引の石をその黄泉比良坂に引き塞へて、その石の中に置いて、各対ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が汝夫の命、かく為ば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」といひき。ここに伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が汝妹の命、汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立て

む。」とのりたまひき。こをもちて一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるなり。故、その伊邪那美命を号けて黄泉津大神と謂ふ。また云はく、その追ひしきしをもちて、道敷大神と号くといふ。またその黄泉の坂に塞ります黄泉戸大神ともいふ。故、それ謂はゆる黄泉比良坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。

この箇所をまとめると、

① 夫イザナギの黄泉国訪問

② 「我をな視たまひそ」 「見るな」の禁忌

③ 禁を破って見てしまう。

④ すると、イザナミの体中に蛆がたかり、八ヶ所に

八柱の雷神が蠢き轟いていた。

⑤ その姿形を見て、イザナギは「見畏み」、逃げ帰る。

⑥ その時、妻のイザナミは、「吾に辱見せつ」と言っ

て、追いかけた。

⑦ イザナギは、必死で逃げ、鬘をブドウに変え、櫛

をタケノコに変え、桃の実三個を投げつけて捨らせて

逃走の時間稼ぎをし、桃の実の功績に対し、「おほ

かむづみのみこと」の名を称え与える。

⑧ 最後に、イザナミが自ら追いかけてきて、「黄泉

比良坂」で互いに絶縁の言葉を投げつけ合う。

⑨ イザナミは夫に、「あなたがこのようにするなら、

わたしはあなたの国の人々を一日に千人絞め殺す」と

言う。

⑩ 対してイザナギは妻に、「おまえがそうするなら、

わたしは一日に千五百人の産屋を建てて、子供を

誕生させよう」と応える。

⑪ これにより、一日に必ず千人死に、千五百人生ま

れることになった。

⑫ こうしてイザナミは「黄泉津大神」と呼ばれるよ

うになった。

⑬ この「黄泉比良坂」は「出雲国の伊賦夜坂」という流れとなる。

前節で、海神の娘のトヨタマビメが出産する際、本国の姿の「鰐(鮫)」の姿になって出産するが、その時、夫のホリノミコト(山幸彦)に見られたために、「いとづかし」と言い残して、海の国に還ってしまつて、二人はその後二度と会うことはなかつた物語を考察した。

それに先行するこの場面では、「出産」ではなく、「死」あるいは「死体」を見ることがテーマとなっている。女神イザナミノミコトが自分の姿(死体)を夫イザナギノミコトに見られた時に、「吾に辱見せつ」と怒りと悲しみの感情を激発させて、呪いととも絶縁している。「見るな」のタブーを侵犯したことによって生起したこの「辱」の感情が、一日に千人もの人を「絞め殺す」ほどの激烈な「負の感情」であつたことに驚かざるをえない。なぜそれほどこの「辱」の深さと強さと激しさが生起したのか、この点について、第八回身心変容技法研究会で発表したので、その発表レジュメを参照されたい。

『古事記』の第一幕はここで一つの幕を閉じる。イザナギ・イザナミの夫婦神が「性」のいとなみをして「国生み」や「神産み」、つまり、国土や神々を「出産」し、火の神を生んだために死に、その「死体」を見たために激しい「辱」の感情とともに呪いと絶縁が起ころる。

この「負の感情」の発生が、その後にイザナギノミコトの禊によって化生したスサノヲノミコトに受け継がれ、天の岩屋戸神話と八俣大蛇退治神話につながり、そこから出雲神話、つまり大国主神の「国

作り」の物語に接続していく。

問題は、「死」「死体」とそれによって引き起こされた「負の感情」の処理である。その「負の感情」は、二つの方法によって解消される。一つは禊によって。もう一つは、歌を歌うことによって。そしてその二つの方法は、いずれも「男神」によって達成されると『古事記』は記すのである。前者はイザナギノミコトによって。後者はスサノヲノミコトによって。

イザナギは黄泉国から帰り、筑紫の日向の橘の小戸の阿波岐原で禊する。その禊という「身心変容技法」によって身心の穢れを浄める。それに対し、母イザナミの深い恨みの「負の感情」を受け継いだスサノヲは小さい頃から父の言うことを守らず、反抗し、さまざまな乱暴狼藉（農耕の妨害、神殿を糞で汚す、機織女を殺害）の限りを尽くしたために、父イザナギにも姉天照大御神にも疎んじられて追放され、出雲に降り立ってそこで暴威を振るう怪物・八俣大蛇を退治して、今にも犠牲になろうとしていた櫛名田比売を助けて結婚し、次の歌を歌う。

八雲立つ 出雲八重垣 妻籠みに 八重垣作る
その八重垣を

禊が身心の浄化機能を持つように、この詠歌もまた身心の浄化を促している。そのことは、スサノヲが「我が心清々し」と言っている歌を歌ったことによつて明らかである。こうして、死とそれに伴う身心変容（死体の腐乱）によって、禊と詠歌という二つの「身心変容技法」が「男神」によって作り出されたことを『古事記』は伝えている。

加えて、もう一つ、「祭り」という「身心変容技

法」も、このスサノヲの乱暴狼藉に発する「死」を契機としてもたらされた。スサノヲが馬を逆剥ぎに剥いで血だらけにして神聖な神衣を織る機織女の仕事をしているところに投げ入れて、機織女がその杵（針）でホト（女陰）を突いて死んだことを知って、天照大御神が怒り悲しみ、天の岩屋戸に籠ってしまったために世界が真っ暗闇になり、生命と生存の最大の危機が襲った。

すると、たちまちあちこちに災いが起こって、大パニックとなったので、神々は衆議を決して「祭り」を行うことにしたのである。神を立ててヒモロギとし、神聖な鏡や玉を取りつけて中臣氏の祖先のアメノコヤネノミコトが祝詞を奏上し、猿女氏の祖先のアメノウズメノミコトが手に笹を持って踊った。ウズメは踊っているうちに「神懸り」し、胸乳とホト（女陰）が露わになった。それを見て神々は、一斉に花が咲いたように大笑いをする。

平安時代初期に齋部広成によって著された『古語拾遺』には、この時、神々は口々に「天晴れ、あな面白、あな楽し、あなさやけ、おけ！」と歓びの声を上げたと言われている。天が晴れて光が射し、その聖なる光を受けて、顔の面が白くなり、おのずと楽しくなって自然に手が伸びて踊り出し、さやさと笹もさやぎ、ふるふると木の葉もふるえて、共に喜び踊った。

この神々がみずから行った「祭り」が「神楽」となり、芸能となっていく。この神楽や芸能の始まりとは、魂すなわち霊的エネルギーを喚起し、呼び出して激しく揺さぶり、エンパワメントすることで、そのふるまいを、『古事記』では「神懸り」、『日本書紀』では「顕神明之憑談」「俳優」、『古語拾遺』では「鎮魂」「神楽」と記している。世阿弥の『風姿花伝』

「第四神儀云」では、「申楽」（猿楽・能）の起源がこの天の岩屋戸の前でのアメノウズメノミコトによる「神楽」に始まると記されている。

こうしてみると、日本文化におけるもつとも日本的な芸術形式とされる能が、「死」を媒介とした天の岩屋戸の前の「祭り」や「神懸り」から始まるとされてきたことの伝承の強度を肝に銘じなければならぬだろう。つまり、「祭り」も「神楽」も、その起源においても、現在相においても、「死と再生」を志向し、『平家物語』などに多くの題材を採る能も死によって怨霊化した霊を慰める鎮魂劇を核としているということ。そしてその能（申楽）は、日本発の独特の神事芸能的「身心変容技法」として、本研究プロジェクトにおいても最重要の具体的事例となり繰り返し分析や考察や解釈の対象となるものである。

かくして、出産と死は可視化された「身心変容」の極相であり、それゆえに、そこからさまざまな「身心変容技法」が編成されていくことになるのであった。

4 「身心変容技法」にはどのような類型やバリエーションがあるか？

次に、「身心変容」がどのようなメタファーで語られるか、その類型を跡付けておきたい。

まず第一に、登山と潜水のメタファー。これは「身心変容」の垂直軸である。

登山のメタファーとは、山に登って神・霊や祖霊などと出会うことによつて起こる身心変容で、この一つの極相がバルザックの小説『セラフィータ』であろう。セラフィータは少女であるが、山に登るにつれて少年に変容していく。そのような少女が少年

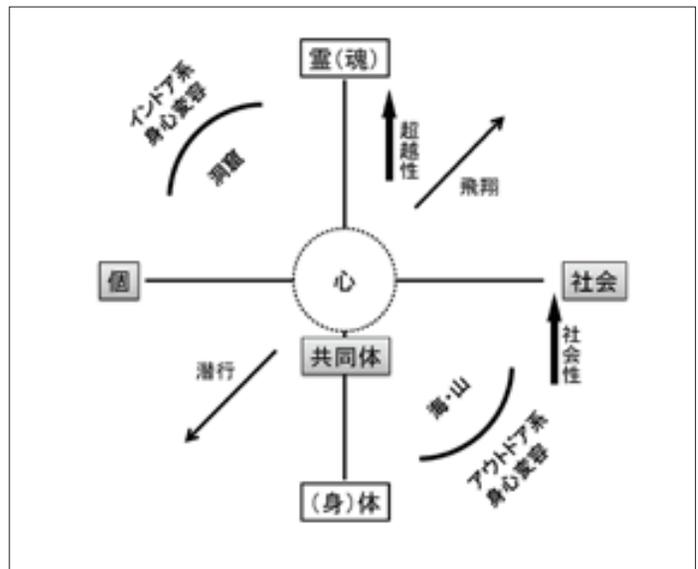
化していく両性具有のイメージをバルザックは靈性変容の神話的な象徴形式にも似た形で表現している。

もう一つ潜水のイメージが、先に見た山幸彦（ホヲリノミコト）や浦島太郎やケルト神話のオシーン伝説などのように、海に潜って宝物を得たり、乙姫様や美しい女性と出逢うという龍宮伝説類型である。ここでは、たとえば、龍宮の乙姫様は、トヨタマビメのように「鰐（鮫）」の姿をしていることもある。いわば、「人魚姫」である。そのような人間を超えた存在と交わる異類婚を通して「身心変容」がイメージされる。

ミルチア・エリアーデ以降、シャーマニズム類型は、脱魂型 (ecstasy type) と憑依型 (possession type) に二類型化されることが多いが、「身心変容」ないし「身心変容技法」という観点から、わたしは「鳥シャーマニズム」と「蛇シャーマニズム」の二つに分類している。鳥のように空を飛ぶ垂直変容。蛇のように地を這い、水の中を泳ぐ水平変容。鳥人と蛇人と天界飛翔と海底潜行。垂直軸と水平軸。その交点で起こる身心変容。

超越性を持つ垂直軸から見ると、人間は霊と心と体の三層構造として措定できる。世俗性を持つ水平軸から見ると、人間は個と共同体と社会の三相構造として措定できる。また、いくつかの対極的な軸を設定できる。それを、インドア（内向性）とアウトドア（外向性）、籠りと歩き、座りと走り（踊り）などの対極として措定できる。

そうした対極軸から「身心変容技法」を見ると、瞑想・止観などの内観的集中はインドアの身心変容技法であり、修験道の山岳跋涉などはアウトドアの身心変容技法の典型であるといえる。インドアの身心



変容が起こる空間は「洞窟」で、その暗く狭い空間において内観的な集中が強化され、暗黒の中で暗黒を突きぬけて光を見る閃光体験や光明体験を味わう。暗闇はそこから光明を発生させる。

アウトドアの身心変容技法は、天台千日回峰行や吉野熊野修験道の奥駆け、羽黒修験道の秋の峰入りなどにおける歩行や走行から、羽根が生え鳥や鳥や天狗や孔雀王や不動明王に変身していくようなトランスフォーメーションを生み出す。

このインドアの身心変容とアウトドアの身心変容の両方が同時に生起する実験的な空間が地球重力から解放された宇宙空間である。人類はすでに地球大気圏から宇宙に飛び出しているが、今後宇宙空間に

おいてどのような「身心変容」が起こり、地球重力圏とは異なるいかなる「身心変容技法」が編み出されるか、興味津々である。突然変異や進化を含め、未来の人類史においても、「身心変容」および「身心変容技法」は看過することのできない重要課題となり、テーマとなるだろう。

5 「身心変容技法」を持っているか？ —— 出羽三山神社松例祭

（二〇二二年二月三日～二〇二二年二月一日、二〇二二年二月三日～二〇二三年一月一日）フィールドノート

以上のような試論的考察を踏まえて、二〇一一年度と二〇一二年度に行った二度にわたる出羽三山羽黒修験道の「冬の峰入り」とも称される「松例祭」行事の調査のフィールドノートを「身心変容技法研究会」ホームページに掲載した文章を元に再構成しておきたい。

羽黒修験道は崇峻天皇の第四皇子で、聖徳太子の従兄にあたる蜂子皇子が開祖とされる。だがそれは、持統天皇や文武天皇の世に大峰修験道を開いたとされる役行者小角に対する対抗として後世に生まれた開祖伝説ではないかと思われる。そもそも、蜂子皇子が大和から三本足の鳥（八咫鳥か？）に導かれて出羽国の庄内郷に辿り着き、羽黒山に入ったという伝承そのものが、大和―大峰の修験道を強烈に意識したものであることは疑えないだろう。天台宗中興の祖と言われる天海大僧正の弟子の天宥が羽黒山を天台宗に改宗した羽黒修験中興の祖とされるが、そのころに羽黒山の開祖伝説が大峰修験道よりも古いものとして語り出されたというのが実態ではなかった

かと考える。

実際、羽黒修験道に関するもつとも古い資料の一つとされる中世末の教義書『拾塊集』にも蜂子皇子の名前は見えない。そこには、慶雲年間（七〇四〜七〇八年）に「ソランキ」（蠱乱鬼）と呼ばれる「悪鬼」が陸奥と出羽の二ヶ国に悪疫をもたらし、多くの人が死去し、田畑も荒れ果てて困窮の極みに達したので、七歳の娘に憑依した羽黒権現が悪鬼の姿に模した像を大松明で焼くよう託宣し、それを実行すると、悪鬼は逃げて悪疫が鎮まったという由来譚が記されている。これが「松例祭」の始まりを告げる物語とされるが、このソランキは三面六臂の姿を持った阿修羅のような怪物であるが、この時、神前に二人の験者を置いて悪鬼の像を大松明で焼くように託宣を下したことが、この祭りの中核的メッセージとなっている。

羽黒修験道の起源と成り立ちを実証することは容易ではないが、『拾塊集』が語るように、それが中世末にはある勢力と形態を持っていたことは事実である。修験道の一大勢力をなす大峰修験道が吉野（金剛界）・熊野（胎蔵界）の広域に跨る山岳地帯の七十五靡きの拜所を巡拝して廻る「奥駆け」修行を作り出したのに対して、やがて羽黒修験道の「秋の峰入り」は籠りと回峰を組み合わせた修行体系を生み出した。その現在形は、本誌奥井論文を参照されたい。この「秋の峰入り」が主として修験修行者個人の「死と再生」をめざす「十界修行」体験や、それに基づく利他行為を練磨するのに対して、「冬の峰入り」は羽黒山という修験共同体の「死と再生」ないし再組織化・強化を図るものと対照させることができる。夏の修行が個の霊力を高める修行であるのに対して、冬の修行は共同体ないし社会・国家の活力

を高め、担保する修行であると位置づけられるのではないか。

その冬の峰入り・松例祭について行った二度のフィールド調査を本節で簡潔にまとめておきたい。松例祭は、現在は「つつが虫」の虫送りの祭りとしてされるが、古くは先に述べたように「ソランキ」を退治し鎮める祭りであった。

大晦日から正月にかけて行われる松例祭は、羽黒修験道の最重要役職である二人の「松聖」すなわち「先途」と「位上」の「験競べ」として組織化される。この二人の松聖は、修験の集落である羽黒町と手向地区の上と下の両区から選ばれ、二手に分かれて、九月二四日から一〇〇日間の籠りの行を行う。一〇〇日間参籠した位上と先途のどちらが神意に適っているかを験競べすることが修行と祭りの中心となり、それを手向集落の修験者が補佐するのである。

大晦日から元旦早朝にかけての松例祭自体は、ほぼ一二時間かけて行われる。この松例祭は、日本三大火祭りの一つとされているが、年末年始の年明けの神事と行に関わっていて、羽黒山の祭事と行のうちで最重要とされるものである。松例祭はまた歳夜祭とも作祭りとも呼ばれている。

明治以降は、「つつが虫」（写真1）と呼ばれる大松明を一三三束の草と綱で作作り、祈願し、魔よけの霊力を持つとされる綱を切つてそれを撒く（写真3）と、それを待ち受けていた崇敬者がこれを競って激しく奪い合い、時には相撲を取って持ち主を決める行事で、最後に綱は手向の各家々に運ばれ納められて終わり、あらたまの新年を迎えることとなる。

現在、松例祭の行事は次のような次第で行われている。

一月二日	午後三時	綱まき	庭上
	午後三時	大祓式	本殿
	午後四時	除夜祭	本殿
	午後五時	神拝	補屋
	午後五時三〇分	若者腹ごしらえ賜酒	補屋
	午後六時	松例祭	本殿
	午後六時	引続き	蜂子神社祭
	午後七時〜八時頃迄	各町若者綱さばき	補屋
	午後八時三〇分	綱延綱付若者、神前にて砂はき	
	渡し祝い酒	補屋	
	午後九時	験縄行事	引続き
	午後九時	砂はき行事	庭上
	午後一〇時四五分	験競	本殿
	午後一一時頃	五番法螺と同時に大松明引	庭上
一月一日	午前〇時	国分神事	庭上
	引続き	火の代替神事	庭上
	引続き	昇神祭	補屋
	終りて	にしの寿し	齋館
	午前三時	歳旦祭	本殿

松例祭神事は、出羽三山合祭殿（羽黒神社本殿）内と鏡池の前の広場の庭上や補屋と呼ばれる小屋を祭場として行われる。

この松例祭は、出羽三山の開祖とされる蜂子皇子が、民衆を苦しめていた「つつが虫」を火で退治したという故事にちなんだ祭礼と説明される。「綱まき」「砂はき」「大松明引き」などのきわめて演劇的な神事が続くが、「綱まき」では、つつが虫をかたどった大綱の一部を四〇センチほどに切り分けて、約一〇〇個を松聖や修験者や若衆が参拝客に撒くと激



写真1 つつが虫

写真2 松聖の祈願



写真4 女性たちの天狗相撲



写真3 網まき



写真5 子供たちの天狗相撲



写真6 松聖神拝(1)



写真7 松聖神拝(2)



写真9 待機中の若衆



写真8 網さばき
(2011年12月31日先途組)



写真11 松聖先途



写真10 松聖位上



写真13 験競べ



写真12 網延網付



写真15 国分神事(2013年1月1日、於出羽三山神社境内庭上。所司権現役の星野文紘)



写真14 燃える松明

しい奪い合いが起こる。

綱は各家の玄関先に飾ると魔よけになると信ぜられていたので、それを獲得しようとする必死である。「綱まき」の最後には、勝者に綱が与えられる「天狗相撲」が行われるが、子供も女性も大人も老人もみな綱を獲得しようとする真剣に相撲に臨む(写真4、5)。相手を打ち負かして綱を獲得すると、大喜びである。午後六時に合祭殿本殿で本殿祭と蜂子神社祭が行われる。その同時刻から、上四町から出た位上方と下四町から出た先途方の両補屋で若者頭たちが大松明に懸けて引く四本の引き綱の中で自分の町内によりよいものを得ようと互いに願ひ合い論争する「綱まき」が行われる(写真8)。

この「綱まき」は、実によくできた手向地区の若衆教育の機会である。村の民俗というものは、思いがけない教育機能を持っているが、祭礼行事はそうした民俗郷土教育の最たるものであろう。「祭りのある村(町)には明日がある」というのは、そうした世代間文化伝達と継承がうまくリレーされ、地域の誇りと自覚を以って生きる力が育成されていくことを示した格言である。こうした祭礼行事に参加することにより、知らず知らずのうちに村内の若者たちの親交が図られ、コミュニケーション能力(交渉能力)が磨かれていくのである。

続いて、広場では崩れた大松明を再度作り上げるまき直しと、大松明と梵天までの距離を測定する験縄(検縄)が行われる。

午後一〇時四五分、本殿で験競べが行われる(写真13)。宮司以下、神前において左右に対面した位上方と先途方の各六人ずつの験競者が一人ずつ鳥飛びを行っていき、その験力を競い合う。それが済むと、月山大神の神使である真つ白の兔が登場して小机の

前に座って、位上方と先途方の験競者が順番に出て兔の両脇で扇子で小机をたたく音に兔が応じる所作が行われるが、この兔の反応の仕方によって験力の優劣強弱が決まるとされている。

その松聖直属の小聖が務める五番目の時に一人の験競者が合祭殿出口に走り出て、中から庭上で待ち受けている若衆たちに向かって法螺貝を吹き鳴らすと、これを合図として、位上方と先途方のすでに点火されていた大松明が若衆たちにより神の下まで猛スピードで引かれていき、神に燃え移される。位上方と先途方のどちらの大松明が早く燃え移るかその速さと燃え方で優劣が判断され、位上方が勝つと豊作に、先途方が勝つと大漁になるとされている(写真14)。この吉凶占いは、京都の鞍馬山の験競儀礼である竹伐り会の竹伐り競争と同様である。

参集殿前にある釣鐘が除夜の鐘を鳴らすと正月が明けて、一月一日午前零時に国分神事と火の打替神事が行われる。ここ数年は、羽黒権現に扮する所司役の星野文紘大先達(祝部総代)が登場し、国分神事が始まる(写真15)。

この国分神事は、全国六十六ヶ国の内、羽黒修験が治めるのが三十三ヶ国、熊野修験が治めるのが二十四ヶ国、九州の英彦山修験が治めるのが九ヶ国と国分検地をする神事であるとされる。この時、各国修験者が大地の精霊を鎮める呪術的歩行である反問(禹歩法)を行いながら国分を決めていく。

この国分神事において羽黒領が三十三ヶ国所領と一番多いのは、羽黒で行われてきた神事であるから当然といえば当然であるともいえるが、先に述べたように、羽黒修験者の対抗意識やプライドや自負心の表れでもあるだろう。

続いて、火の打替神事が行われる。位上方と先途

方から各一人ずつ松打が出て、新しい火を鑽り出す競争をする。鏡松明の周りを三回回って火を受けるかど持のところに行き、どちらが早く点火できるか競い合い、早く点火できた方を勝とする。この松打は松聖の女房役である。

これら一連の神事が終わり、験競者諸役は補屋に戻って昇神祭を行い、斎館で精進落としの直会にしの寿しが行われ、一〇〇日間に及んだ羽黒修験最大の行事である冬の峰入りと松例祭が終了する。

この松例祭を見て、一〇〇日間の水行や穀断など、行の体系としてもよくできているが、手向集落の若者教育や、また参拝崇敬者への演劇的スペクタクルとしても実によくできていると思った。これに較べると、比較の対象にはなるまいが、寺山修司の市街劇も霞んでしまう。それほど高度な演劇性がある。

修験道研究の宮家準は「羽黒山の松例祭」と題する論考において、松例祭についての先行研究を整理して、松例祭を、①正月行事として把握するもの、②冬の峰結願の験くらべと把握するもの、③社会的意味に注目するものという三つの視点にまとめ、自身は、この三要素が含まれていることを認めつつ、「松例祭を冬の峰結願の験競べを中核とした祭ととらえる見方に立つ」としている。松例祭は、「災厄除去を目的とした神事」として始まり、その「災厄除去」を「験競べ」によって実現するというわけである。宮家は言う。「松例祭の行事全体をその順序に従って大別すると、大松明丸き・間縄・綱まきなど準備に関するもの、験競べと松引出、国分けと定尺棒の三つの部分に分けることができる」、「羽黒御本殿内部の験競べは、一年間の吉凶禍福を占うもので、全体として年占い的なものであるとされている。とする

とこの鳥飛びと兔の神事は松聖が一年間の吉凶を知り得るヒジリ(日知り)としての能力を獲得したことを示す験競べとも考えられよう、「両松聖の験競べは、除災能力の優劣をききそうものであったといえよう。別の視点から見ると大松明ひきは、両松聖が除災の力を持った火をどれだけ見事に操作し得るかという、火の管理能力に関する競争であると考えられないでもない」、「兔の神事にしろ大松明引き出しにしろ、両松聖の験競べといわれているにもかかわらず、松聖は補屋にこもったきりで競争の現場には姿をあらわしていない。これは『木の葉ころ裳』に引かれた浄蔵の験競べや、現在吉野山の金峰山寺でおこなわれている蛙の神事などのように、修験道の験術が、あるものに自己の超自然力を憑依させて、これを自由に駆使して所期の目的を達するという憑祈禱的性格を持っていることにもとづくと考えられる。

それ故松例祭の験競べも、松聖が二人の衆徒(内二人は小聖)や若者組の成員に自己の超自然力を付与して、彼等を操作することによって験競べを行っていると解しうるのである」と述べている。

宮家準はもちろん、山岳修験における「修行」の問題をフィールド研究をもとに考察した岸本英夫や戸川安章も松例祭の中核に「験競べ」があることを指摘している。

こうして、一〇〇日間の「行」によって獲得された「験競べ」の内実には、「冬の峰入り」と呼ばれるに相応しい籠りと憑霊と新生(再生)の意味があることが理解できる。ここに集約された「身心変容技法」の行体系と演劇的性格をさらに詳細に分析してみるのがこれからの課題であるが、二〇一二年の大晦日から二〇一三年の正月元旦の松例祭は二回目の調査ということもあって、いくつか焦点を絞って調査し

たので、それを踏まえてさらに考察を付加したい。

その一つは、羽黒修験者の行事と神社の神職の行事がどのような関連を持っているかを再考すること。二つめは、補屋での羽黒修験者の行事が羽黒町の集落の組織とどのような関連を持っているかを再考すること。この二点である。

この観点から見ると、松例祭においては、神社で行われている神事と補屋で行われている修験神事が、それほど強い接点はなく、独立に行われているかのような印象を受ける。

もちろん、修験者の主要な人物は神社で行われる「大祓式」や「除夜祭」や「松例祭・本殿祭」や「験競」や「歳旦祭」に参列し、参列者中、真っ先に玉串奉奠を行う。その意味では、接点はあるし、関係づけられている。が、それにもかかわらず、「祭りの時間」として、約二〇〇メートルほど離れた本殿と補屋とで行われている両行事には別の時間が流れているように思われる。

それは、松例祭が、一〇〇日間の「松聖」の籠りの行とともに完成するという時間の設定、構造とも関係している。神社が年中行事として行う、正月元旦から年末の大祓までの時間は、いわば、神社神道の定型的な「祭祀時間・期間」のカレンダーの中にある。

だが、松例祭は、そのような神社神道的なカレンダーとは別種の、羽黒修験道という修験のコスモロジーの中の「行」の「一時間」の中に位置づいている。その二つの時間は、質的に違うものではないか。そうした時間の質の違いが浮かび上がってきた。そこには、明治時代の神仏分離令の発布以降、修験道廃止に至る過程の中で変容してきた神道と仏教と修験道との関係とそこにおける祭祀行事や修行体系の変

化が関係しているであろう。この点についてはさらに追究してみたい。

第二に、松聖をはじめ、補屋および庭上で行われる修験行事のすべてが、羽黒町手向集落の緊密な若衆組織に支えられ、構築されているということ。それも、すべて男子のみの結社的な組織であるということ。この男系単系組織が「修験道」の特色であり、考えなければならぬ「修行の体系」であるように思われた。

なぜ、女性が排除された修行の体系と構造になっているのか? その底流にある世界観と組織体制とはいかなるものなのか?

もちろん、羽黒山荒沢寺で行われている現行の「秋の峰入り」では本誌奥井論文にもあるように女性参加者も認めているし、神社の方で独自に行っている「秋の峰入り」も、平成五年(一九九三)の出羽三山御開山一四〇〇年を期に、女性修行希望者を「神子修行」として受け入れてきたので、両者ともに相応の配慮をしている。

だが、そうだとすると、やはり、伝統的な松例祭などにおいては、やはり地元男性ばかりで行われている。逆にそのことが、男性の修行のイニシエーションとしての側面を強く持つことを示している。

とすれば、羽黒町手向の修験者(男性)の頂点に立つイニシエーション的な修行体系として、位上と先途という二種の松聖を置きつつ、そこに向かって「修行の時間」を編み上げ、それを「年中行事の時間」にうまく組み込んでいくことによって、生活の中に位置づけ、定着させていく巧みな「知恵」と「技術」があるように思われるのである。

いずれにせよ、松例祭は、一〇〇日間参籠した松聖と呼ばれる羽黒山伏の最高位の位上と先途のどち

らが神意に適っているかを「験競べ」するところが修行と祭りの中心となり、それを手向集落の修験者集団が補佐する祭りである。

今回、特に注目したのが、以下の行事であった。

午後五時 神拜 補屋
 午後五時三〇分 若者腹ごしらえ賜酒 補屋

午後六時 大松明まるき直し 庭上

午後七時～八時頃 各町若者綱さばき 補屋

なぜなら、ここでの「若者」（男性のみ）の位置づけと役割はきわめて重要であるからだ。ここでは、「若者」の重要な役割がしっかりと松例祭行事の中に組み込まれている。

中でも、午後七時から八時頃まで補屋の中の二ヶ所の両陣営の祭壇前の囲炉裏を四方に囲みながら、四町四組各二名合計八名で行われる「各町若者綱さばき」は、その「修行の時間」の聖と俗とを見事につなぐ「時間」であり「修行」であり、日常の「関係性の再確認」と「交渉・交流技術の練磨・試練」となっていると読み取れた。

上四町から出る位上方と下四町から出る先途方の両補屋で若者頭たち合計一六名が、大松明に懸けて引く四本の引き綱の中で自分の町内によりよいものを得ようと互いに願い合い、論争するのが「綱さばき」である（写真8）。

次々と漆塗りのお椀に注がれる日本酒を飲みながらのこの「綱さばき」の交渉は、現在のどんな会社で行われている営業スキルアップの交渉術よりも鍛錬になると思わされるほどよくできた「カリキュラム」に思えた。伝



写真16 雪のなかの出羽三山神社本殿2013年1月1日、歳旦祭を終えた午前4時ごろ

統的祭礼や修行の中に組み込まれている「若者教育」の一例がここにある。

次回三度目の調査では、この「教育力」がどのような内実を持ち、どのような世界観と人生観（松聖に向かって「修験人格」神格「仏格」を完成させていく）と修行体系と生活形態と町内組織に裏付けされているのかを探ってみたい。

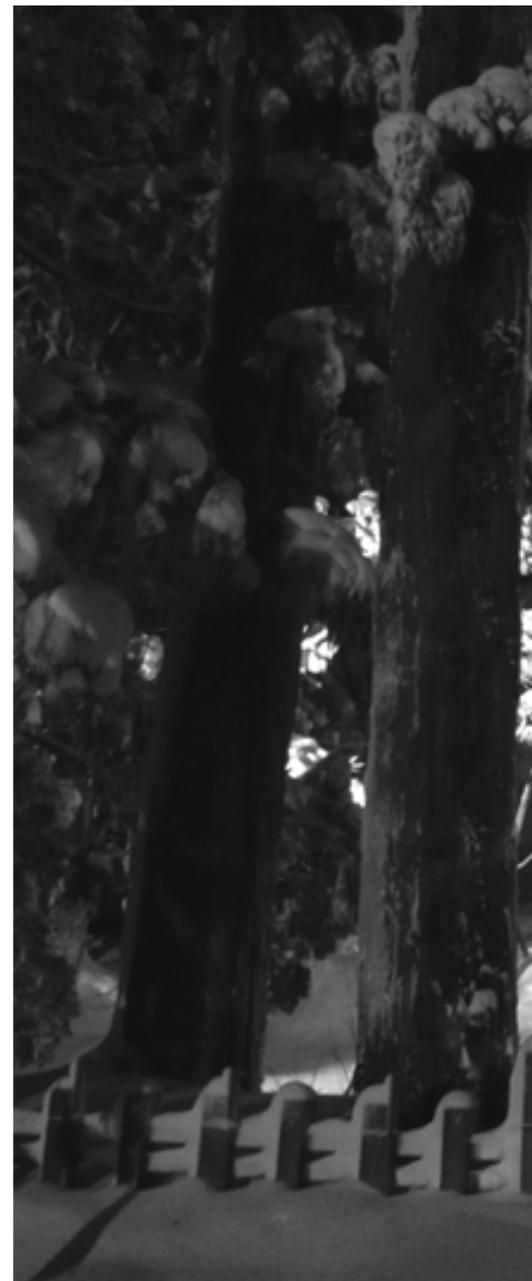
これに関連して、午後三時から神拝（写真6・7）と綱まきが行われる（写真3）。

その「綱まき」の後で、地元や遠方から来た崇敬参拝者の中から、幼稚園生、小学生低学年、小学生高学年、中学生、高校生、二〇代、三〇代、四〇代、五〇代、六〇代と行われる「相撲」（その勝者が神聖で縁起のよい「綱」をいただくことができる）も、氏子崇敬者の楽しみや世俗的「験くらべ（験競）」になっていると思われた。これもまたうまくできている。

この「相撲」を通して、みんなで楽しみなながら「力」を磨き、試し、来年に備える「覚悟」と「気構え」を作り上げていくことができる。この神前と修験者・氏子・崇敬者注視の下での「相撲」の「教育力」は侮れないものがある（写真4・5）。

このように、松例祭では重層する「時間」が流れていく。その頂点に、年明けの「国分神事」がある。それを行うのは、四人の修験者と所司権現である。

この四人の修験者（内実は、熊野新宮一名と熊野本宮二名と意味づけられている）が、大地の精霊を鎮める呪術的歩行である「反問」（禹歩法）を行いながら、羽黒権現と対峙・対決しつつ、国分を決めていくのだが、本年（二〇一三年元旦零時）の大先達・所司権現役の星野文紘の反問はまるでダンスのように軽やかであった（写真15）。



昨年、初めて松例祭を見た時、一〇〇日間の水行や穀断ちなどの籠りの「行」も、体系としてよくできていると思ったが、今回、手向集落の若者教育や参拝崇敬者の修行としてもよくできていると思われ、加えて、その演劇性にあらためて目をみはった。

こうして、二人の松聖たちの一〇〇日間の籠りの「行」によって獲得された「験競べ」を頂点にして、二町の修験者・若衆たちの「験競べ」が予行され、全体として「冬の峰入り」の信仰の世界と修行の体系が組み上げられ、そこに、厳肅で神話的な「祭りの時間」が流れていく。そこに、憑霊と新生（再生）の世界観が見て取れる。

このきわめてよく編み上げられた「身心変容技法」の行体系と演劇性。いよいよ来年の「松例祭フィードバックその三」においてその核心に迫ってみたい。

6 おわりに ——「修験的身心変容技法」から能へ、能から暗黒舞踏へ

本稿では、「身心変容技法」の始まりとその展開についていくつかの観点から仮説的な試論を提示した。

最後に、この中で取り上げてきた修験的身心変容技法が能の中に受け継がれ、それがさらに暗黒舞踏に間歌遺伝しているという仮説を述べて試論の結びとしたい。とりわけ、能の中でも最重要の神事能である「翁」の中の「三番叟」の揉の段などは、間違はなく「鳥飛び」などの修験の「験競べ」を芸能的な表現に取り込んでいるといえるだろう。

さて、本年度最後の第一〇回身心変容技法研究会は「芸能と身心変容技法」をテーマとして、松岡心平「中世の身心変容技法——能を中心に」の基調講演があった（その講演記録は『身心変容技法研究』第三号、二〇一四年三月刊に掲載する予定）。

松岡はそこで、「世阿弥の心身論から、『かまゑ』という能独特の身体技法の成立までをたどる」という問題を、主として近江猿楽の犬王（？）（一四一三）の「天女の舞」の導入と「天女の舞」の「心力」という新しい身体のあるり方の二点から世阿弥の身体技法革命を読み解いた。

観阿弥から世阿弥の舞の飛躍的展開については、早稲田大学教授の竹本幹夫がかつて「天女舞の研究」で犬王の「天女舞」を世阿弥が高く評価し取り入れたという説を出しているが、松岡はそれらの先

行研究を踏まえて、世阿弥による「芸能の身体のコペルニクスの転回」を、複式夢幻能という形式の創造、二曲三体という新しい演技体系や稽古体系、そして、皮肉骨の、とりわけ、「皮一枚でふんわりと立っているアウラの身体」の追求が世阿弥において達成されたと論じた。

それを聞いて、わたしはこの「皮一枚」の「アウラの身体」のような身体観は、土方巽が編み出した「暗黒舞踏」にまで直結しているのではないかという舞踊史的・芸能史的パースペクティブを抱いた。これまでわたしは、秋田出身の土方巽の暗黒舞踏を、蹲る民俗芸能や歌舞伎などの身体技法を土方流に換骨奪胎していると考えていた。が、松岡の発表を通して拓かれた舞踊史的・芸能史的パースペクティブから見ると、「舞踏とは命がけて突っ立っている死体だ」という土方の舞踏身体論は、外連味たっぷり¹に生体の肉體性を露出させる歌舞伎的身体よりも、むしろこの「アウラの身体」をこそ引き継いでいると考えるべきもののように思えてきたのである。わたしは世阿弥の創始した複式夢幻能を亡霊舞踊とも妖怪舞踊ともキョンシーダンスとも考えているが、能の舞台上に浮かび上がる亡霊的身体は「突っ立っている死体」を呼び出そうとした土方暗黒舞踏と直結しているのではないか。

わたしは、一九七〇年くらいから土方巽の舞台や、一番弟子の芦川羊子や小林嵯峨の舞台を何度も見てきているが、これまで彼らの身体や身体技法を能と結びつけたことは一度もなかった。土方巽自身の舞台はただ一度だけ、彼の最後の暗黒舞踏公演を新宿アートシアターで観た。思い返せば、その極度に動きの制限された身体は確かに「能的」だったと思う。だが、土方巽の弟子である磨赤兒の舞台は限取も

含め、その舞踏はスペクタクルで歌舞伎的である。土方の内弟子であった芦川羊子ですら、当時のわたしには歌舞伎的に見えた。

が、土方自身の舞踏身体死体論という理念は、歌舞伎よりもいっそう亡霊舞踏である能と通ずるものである。

暗黒舞踏の経験者から聞いた話では、暗黒舞踏は白目をむいて踊ることが多いが、白目をむくことで日常のモノの見方ではなくなり、脳を変化させるといふ。その時、日常身体ではない、何モノかに成る。白目をむくと、まず角が生え、背中に翼か甲羅かかできたりするといふ。その中でのあえかかすかな動きが、身体から見えない煙や蒸気やアウラを発する感じだといふのである。そして、暗黒舞踏者の身体感覚としては、内臓や肉はあってもそれがない感覚、骨にベールが包まれているだけの感覚であるといふ。

歌舞伎が仮面ではなく限取をすることを含め、身体の外向性を前景化した芸能であるとすれば、能は顔面に比してきわめて小さく視野も狭窄した面を懸けることを含め、身心の内向性を前景化している芸能であると対比できる。歌舞伎は観客に向かって外連味たっぷりの見得を切り、サービスをする。対して、能は、確かに見どころの目利きを意識はしているが、それよりも、鏡の間から橋掛かりを通じて囃子に導かれながら、修飾的な謡いと抽象化されたムーブメントにより内なる身体と心を、さらに言えば、脳神経を変容させつつ亡霊化しその怨霊を鎮めることを志向する。白目をむいた暗黒舞踏者の脳神経が日常とは違う回路を開くように、面に隠された能役者の内面は非日常の異界空間に開かれていく。かくして、能にも、土方巽の暗黒舞踏にも、意図的に抑

制された動きを通して、脳内から神経を通して身心全体変容していくシステムがその舞踏技法の中に「身心変容技法」として組み込まれている。そのためか、暗黒舞踏の場合、あまりにその土方システムに浸っていると、精神状態に変調をきたすことがあるといふ。

土方の暗黒舞踏は、複式夢幻能の亡霊にも似て、人外のモノになることを志向する。能もまた、人であって人でない霊物というモノになることを志向する芸能である。能も暗黒舞踏も、その舞踏の速度はきわめて緩慢で、動きも最小限、その身体ムーブメントは抽象化されている。

だが、歌舞伎は徹底して人であり、人情であり、世間である。わかりやすい世間咄、人情物語の枠内にある。古代の神楽、中世の申楽(能)、近世の歌舞伎との違いも興味深い²が、その近世の歌舞伎を飛び越えて、中世に生まれた能が現代のコンテンポラリーダンスに多大な影響を与えた暗黒舞踏につながっていると考えられることは大変興味深い点であろう。

一九六〇年代から七〇年代のアングラ全盛期に、歌舞伎ルネサンスとしての唐十郎の状況劇場や磨赤兒の天賦典式に対して、能ルネサンスとしての暗黒舞踏があった。このような視点を持って日本芸能史や演劇史を遠望してみることも必要であろう。今回の試論を踏まえて、次年度にはさらに調査と考察を深化させたい。

注

1 ただし、最近の洞窟壁画研究の中には、従来型のシヤーマニズム的な呪術と洞窟壁画とを安易に結びつけることに対しては批判的ないし慎重な見解もあり、この点については丁寧な検証と議論が必要である。たとえば、小川勝「呪術説の諸問題——洞窟壁画の

2 解釈をめぐる『鳴門教育大学研究紀要』第二三卷、二〇〇八年、など。小川は同論文の冒頭部で、「厳密な研究の観点からすれば、呪術説も数ある仮説のうちの有力な一つにすぎない」（三二五頁）と述べている。なお小川にはこれに先行する、「洞窟壁画『解釈』の試み——統合研究による表象論にもとづいて」『鳴門教育大学研究紀要』第二一卷、二〇〇六年、また近年、「構造主義的解釈の諸問題——洞窟壁画の解釈をめぐる」『鳴門教育大学研究紀要』第二七巻、二〇一二年、などの論考がある。

3 「トランスする身体」の探究——宗教における行と身体（『宗教研究』第三八二号、日本宗教学会、二〇〇八年）において、わたしは「行」の歴史と諸相——狩猟技術からの展開と身体技術」と題する一節で次のように書いた。

それでは「行」はどのようなところから起こってきたのか。「行」の起源、わたしはそれを、獲物を取るためのいのちがけの闘いから始まると考える。食料となる動物を見つけ、追いかけて、野山を歩き、走り、弓矢を射、石器や青銅器や鉄器で打ち据え、突き刺し、切り、捕らえるという動物との格闘の中から「行」が始まったと考えるのである。

つまり、狩猟・漁労技術の向上のための修練や儀式が「行」として独立していくのだ。巨大で、力のある動物に立ち向かうためには適切な判断力や迅速な身体運動を發揮しなければならぬ。そのために男たちは常日頃から修練に励まねばならなかったであろう。それが一方では武道・武術やスポーツとなり、もう一方では宗教的な「行」や瞑想になってゆく。ショーヴェ

やアルタミラやラスコーの洞窟壁画に描かれた野牛やシャーマンの姿を見れば、洞窟内で秘密結社的なシャーマニズム的儀礼や行が行われていたと考えられる。狩猟・漁労における動物たちとのいのちがけの戦いや捕獲を通して、自然への畏怖や讃仰が高まっていく。同時に、悍猛な大型動物を前にして動じることのない自分自身を練り上げるために自己とのたたかいへと向かう。成道前の釈迦や修行者の瞑想時に悍猛な動物が姿を現して襲い掛かってきたという伝承や記録があるのも故なきことではない。

こうして、自己の心の制御・コントロールの技法の開発から夢見法や瞑想や観想が生まれてくる。そのような集中や心の制御は禅や止観を生み、歩行や走行は山岳跋涉や修験道を生み出してゆく。アメリカ先住民の動物や人間の足跡を追跡する「トラッキング」の技術もそうした太古からの狩猟技術を継承しつつそれに洗練を加えたものである。トム・ブラウン・ジュニアはそうした技術を、「大地に根ざして生きるすべての人びとの技術だった」と一般化して述べ、「この地上で生きているものは、みなものを食べなければならぬことを、まず理解しなさい。生きるためには大地からものをもらわなければならない。どのようにしてもらうかによって、害悪になるかケア・テイカーになるかが決まるのだ」というコヨーテ・サンダーの教えを紹介している。

わたしたちが生きるためには食しなければならぬが、食するとは、生命を殺害し、その命を「いただく」ことである。その命をいただく行為の一環として狩猟行為があり、それは単なる食料獲得のための労働ではなく、いのちがけの呪術的かつ宗教的行為であった。実際、マンモスや熊のような巨大で巨力な動物を射止めるためには、その狩猟行為に自己の全存在をゆだね、最大限の集中と狩猟技術を駆使し、死をかけて臨まなければならない。それはいのちの交換であった。その全存在を賭けた掛け値なしの交換があるからこそ祝祭的な交歓にもなりえた。狩猟行為ははたがって、きわめて呪術的・宗教的行為となる。それはまさに、食うか食われるかの闘いであり、祈りであり、祝祭だ

ったのである。「行」の発生はこうした狩猟・漁労におけるいのちがけの行為が元になっているとわたしは考える。そのいのちがけの行為は、自然の仕組みを精妙につかみとる注意深い観察や認識に支えられていた。こうして、自然を知ることが自己を知る＝制御することに通じる回路であることを、みずからの身体知を通して確認していったと考えられるのである。

4 二〇一二年二月六日に行った第八回身心変容技法研究会において、わたしは「吾に辱見せつ」を考える『負の感情』の発生と鎮め方『古事記からのアプローチ』を発表し、その発表レジュメを身心変容技法研究会ホームページに掲載しているが、これについては、後日、別稿をまとめ発表する予定である。この点については、次のJAXAの論考を参照されたい。鎌田東二「宇宙体験と宗教体験、そして、宇宙研究と宗教研究の間」『宇宙航空研究開発機構（JAXA）研究開発報告宇宙時代の人間・社会・文化』宇宙航空研究開発機構、二〇一二年三月刊。戸川安章「拾塊集の研究」『國學院雑誌』第四七巻七号、國學院大學、一九四六年。内藤正敏『民俗の発見Ⅱ 鬼と修験のフォークロア』法政大学出版局、二〇〇七年。

7 宮家準「羽黒山の松例祭」（『仏教の社会的機能に関する基礎的研究——日本仏教を中心として』所収、古田紹欽編、創文社、一九七七年）。本節の松例祭についての記述は、自身のフィールド調査を宮家の論考と参照させながらまとめた。また、宮家準「羽黒修験——その歴史と峰入」（岩田書院、二〇〇〇年）も参照した。

8 岸木英夫『宗教現象の諸相』要書房、一九四九年。戸川安章「羽黒修験の入峠修行」『宗教研究』第一三六号、三八一五六頁、日本宗教学会、一九五三年一月。同『新版出羽三山修験道の研究』佼成出版社、一九八六年。

9 竹本幹夫「天女舞の研究」『能楽研究』第四号、一九七八年。

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

アビラのテレジアの「身心変容」の諸相

——「内感」とその行方

鶴岡賀雄

東京大学大学院人文社会系研究科教授／宗教学・キリスト教神秘主義研究

1 課題

キリスト教思想には総じて身心二元論、ないし靈肉二元論が強いと見なされる。たしかに、肉体の消滅としての死の後も「魂」が存続するとする教義がある以上、肉体と区別された「魂」の実在が想定されなければならない。だが、その魂もまた、それが純粹知性ではないとすれば、なんらかの身体性をもつと考えることもできる。そうした「魂の身体性」のありさまを探るために、「キリスト教神秘主義」の歴史を代表する一人であり、女性神秘家の典型ともみえる十六世紀スペインの修道女、アビラのテレジア (Teresa de Avila, 1515-82) の神秘思想を、神との合一にまで至る彼女の生涯における「身心変容」の過程として読み解いてみたい。

まず、そのように読んでみるこの前提として、彼女の著作の基本的性格と意図を示しておく。テレジアは、たしかにキリスト教神秘思想と呼んでよい著

作を残しているが、それは基本的に、自身の「生(人生)の自己語り」という形式、ないし言葉のかたちによって書かれている。四つの主著である『自叙伝』、『完徳の道』、『創立史』、『魂の城』のうち、いわゆる自伝の形式をとるのは最初に書かれた『自叙伝』だけだが、『創立史』は、彼女が成し遂げた修道会カルメル会の改革運動——「跣足カルメル会」として独立する——の経緯を彼女の視点から語ったもので、ある意味で『自叙伝』の続編ともいえる。『完徳の道』と『魂の城』は、その跣足カルメル会の修道女たちが目指すべき「魂の完成」(perfection)に至る方途を述べた、一般論のかたちを採る「教説」であるが、しかし彼女の教えは、みな彼女自身の経験のみを根拠として——つまり、当時の神学の著作なり理論に基づいてのものとしてではなく——書かれており、そこで示される「完徳への道」はすなわち彼女自身の生涯の歩みをなにごとか一般化したもの、という性格のものである。

とはいえ、『自叙伝』(一五六二年〔四十六歳〕のとき

に最初のかたちが書かれたが、生前に出版された書物ではないので正式な書名はない。近年の刊行本では「*Libro de la Vida*」と題されることが一般的)においても、テレジアは近代的な意味での自伝を書こうとしたのではなかった。アウグスティヌスの『告白』から大きな刺激を受け、これをモデルに『自叙伝』を書いたと思われる彼女は、あくまで広義の神学者——神について語り著作する者——たらんとしていたのであって、その著述活動の目的は、彼女自身についてではなく、彼女を愛し導いてくれた神について語り、讃えることが根本的な目的だった。幼少時の出来事の回顧から書き始められているが、本来の主題はテレジアという一個人の生涯ではなく、神が彼女においていかに働いたか、働いているかである。テレジア自身はこのテクストを「神の御憐れみ (*misericordia*) の書」と呼んでいる。かくして、テレジアの神秘思想ないし「神学」は、彼女自身において生じたことから生じた自己語りというかたちを採る。そうなる他はなかったのもある。十六世紀スペインの修道女には、いわゆる

学問的形式で著述する教育はなされておらず、その資格も認められていなかった。学問的心理学の素養と訓練を欠く修道女に許容されたのは、ただ、自分自身のことから語ることだけだった。しかしまた、そうした自己語りの文体が、新しい「近代的」な心理学の言語を、あるいはその領域を切り開いていくことにもなる。いわゆる神秘体験叙述を典型とする一人称による文体は、あるリアリティの場を、あるいは水準を、近代のキリスト教思想の中に導入する。彼女の自己語りは、近世初頭におけるその典型であり範型ともなる。それは、「自伝としての心理学」でありかつ「心理学としての自伝」というべき性格のものである。

そして、この近世西欧的な彼女の自己語りによる心理学は、さまざまなレベルでの身体性を濃厚に帯びている。抽象化されたスコラ心理学の言語、概念言語に依拠することのない、彼女の自己——「魂 (anima)」と彼女はよぶ——に即した語りは、彼女自身の身体についての語りとしての性格を随所にもつことになっている。著述の主体であり対象であるテレジアの「私」とは、抽象的な学問言語で著述する知的主体ではなく、いわば生身の身心である「私」だからである。だとすれば、魂の完成・完徳への自らの歩みを語る彼女の「自伝としての心理学」、つまり「自己語り」としての「心理学」は、彼女の身心の変容の過程として語られていると読むこともできると思われる。そのような観点から、以下ではおもに、最も濃厚な自己語りである『自叙伝』と、最も完成された著作である『魂の城』を題材に、テレジアの神秘思想を跡づけてみたい。これはまた、彼女にとっての「身体 (性)」の諸位相を区分しつつ、意義づける試みでもある。

なお、小稿では、いわゆるフィジカルな水準で捉えられた身体を「肉体」と記すことにする。対して、「身体」は、「心」と密接不可分であるかぎりの体を指すこととする。この意味では本稿でいう身体は、つねに「身心」である。

2 病む身体

『自叙伝』は、上記のようにアウグスティヌスの『告白』に倣って、幼少期の「罪」の回顧・告白から始まっている。比較的豊かなイダルゴの家庭に生まれた——ただし血統はいわゆるコンベルソ (改宗ユダヤ人系)——テレジアは、修道院で寄宿生活を送るうちに、自らも修道女になる望みが増してくる。そのころの回顧で目立つのは、読書についてのもの、若い娘として当然のことだろうが、交際についてのもの、そして病気についての記述である。読書経験についてはここでは措き、「身心変容」という本稿の関心からして見えておきたいのは、修道女になる際のみならず葛藤が、彼女の身体の問題として語られている点である。

修道女になる、ということとは、まずは恋愛——婚姻——出産、といった当時の世俗の女性が踏むはずの身体の営みを断念することである。そうした関心が彼女になかったわけではない。「私はお洒落をして、きれいに見えることで気に入られることを求めはじめました。手や髪や香水などにとっても気をつかい、この類の虚栄の品々をできるかぎり用いました。それらはずいぶんな数になりました。私はそうしたことにとても興味があったのです」〔22〕。

概括的に「禁欲 (ascetic)」と言われることからの

中では、「地上的」な恋愛にまつわる欲求の断念の経緯がかなりていねいに語られるのに比して、食欲についての禁欲、睡眠の快適さに代表されよう修道生活の規律の厳しさについての具体的記述はなされない。テレジアにとって禁欲とは、まずは愛の欲求を肉体の水準で求めることの断念だった。「この闘いは三ヶ月続きました。……」この時期に、私はそうとう激しい誘惑を (Temptations) 受けました〔23〕。

こうして彼女の身心は「世俗」の地平から離脱する。しかしこの離脱は、平穩のうちに成就したわけではなかった。修道院に入る決意をする前後から、彼女はひどい病にたびたび陥ることになるのである。「私はひどい発熱を伴う失神 (desmayos) に襲われました」〔24〕。「生活と食事の変化が私の健康を損ないました。〔修道生活には〕大きな満足がありました。〔健康を保つには〕足りませんでした。失神が多くなり始め、……」きわめて激しい心臓の発作 (mal de corazón) が起こりました。他のいろいろな病気も加わりました。……病気はあまりに激しく、そのたびにほとんど感覚を失い、時としてはまったく無感覚になってしまいました」〔25〕。

父の意向で転地療法が試みられるが、さして効果はなく、とうとう四日間ほど人事不省の状態に陥り、終油の秘蹟さえ受けた。埋葬の準備までなされ、死亡を確認するため目の上に蠟を垂らすことまであったという〔26〕。「その四日間、私は発作に苦しみました。その時感じた耐え難い苦痛は、ただ神のみが知ることができるとは思いませんでした。舌は、あまりに嚙んだためたがずたになつてしまいました。喉はなにも通さず、まったく衰弱してしまいました。息がつかってしまいました。水さえ喉を通りませんでした。体中の骨が外れてしまったかのように、頭は

まったくの混濁状態でした。体は丸まって糸玉のようになつていました。その数日間ずっと苦痛が続いたため、人に動かしてもらわなければ身動きひとつできず、腕も足も手も頭も動かさなくて、まるで死んだ者のようでした。ただ右手の指一本だけ動かすことができたように思います。体中が痛く、どこを触られても堪えられないため、「二人の人にシーツの頭の方と反対側を持ってもらって、動かしてもらっていました」[V61]。

修道院に戻っても同様で、八ヶ月ほどはひどい状況が続いた。以後二十年間、午前中はほとんど食べられず、頻繁に嘔吐していた。ただし、心臓の痛みや身体の麻痺は次第に少なくなつていったという[V62]。こうした症状をもたらす病気が何だったのか定かではないが、今日の視点からは心身症的主要素が強いものと推測されるだろう。

テレジアは中年以降、修道会改革のためにスペイン各地を遍歴する(ロバに乗って)、きわめて活動的な生活を送るのだが、自分がずっと病弱であること、頭痛などに悩まされていることを著作の随所で吐露している。肉体があることは彼女にとって、つねに苦しみの源泉であり続けるようである。

が、以上は、いわゆる「この世」の身体性にまつわることである。「神秘家」であるテレジアの身体は、修道生活の中で、次第にその霊的次元を開花させていくことになる。

3 神秘体験する身心

テレジアが神秘家とされるのは、なによりもその

ふんだんで詳細ないわゆる神秘体験の叙述のためである。『自叙伝』にも『魂の城』にも、また指導神父の指示でさまざまな折に書かされた「報告」類にも、多様な多彩な体験が語られている。それらは、ただ記述されるだけではなく、彼女自身によって分類され、説明され、評価されている。彼女の説くいわゆる神秘階梯も、そうした体験の質の相違を段階分けの原理としているように読める。

そうした神秘体験の分類や説明は、巧みなものであるが、必ずしも整然としたものではない。いくつかの説明原理が共存し、また、ときにきわめて具体的に語られる彼女の体験が、神秘階梯のどこに位置づけられるのかも定かでないところがある。身心変容ということ、つまり、神秘体験するテレジアの身体性において露呈している彼女の魂のあり方の変容を辿ろうとする本稿では、それらを、(A)「内感の系」、(B)「ヴィジョン(幻視・示現)の系」、(C)「神人合一の空間性の系」、に三分して整理することを試みたい。それによって、神秘家にとって、ひいては人間にとって、神ないし超越的世界と「関わる」際の身体性の諸相およびその意義を探るよすがとしたい(紙数と準備の都合で本稿では(A)のみを扱い、(B)(C)については続稿に委ねたい)。

テレジアの神秘体験の多くは、「念禱」の継続的実践をつうじて次第に深まってくる、さまざまな内感のように語られる。いわゆる外的感覚のことではないので、「内感」とここでは言うっておくが、それでもそれらは純粹な精神性の次元——これは前述のようにテレジアの著述には見出されない——ではなくして、つねになんらかの身体感覚として、少なくとも身体感覚を伴うものとして語られている。

なお、テレジアの言う「念禱(Oración mental)」とは、声を出して祈る通常の祈り(Oración vocal)と区別されて言われる言葉だが、いわゆる身体技法を用いるようなものではない。事相としては、ひとりで行われる沈黙の祈りないし瞑想である。彼女はそれを、特定の指導者なしに、当時広まり始めていた靈性涵養の書物(テレジア自身は、フランシスコ・デ・オスナの『靈性生活初歩(Alcornoque Espiritual)』を示唆している[V63])から習得した。彼女自身の定義によれば、念禱とは「私たちを愛してくださっているのを知っている御方(神)とただふたりだけで、たびたび語り合う、友愛(amistad)の交歓[V64]である。具体的には、キリストと自分が共にいることをなんらか想像して(聖書の諸場面を想像することもある。彼女はゲッセマネの祈りの場に立ち会うことを好んだ[V65]。これには、イグナチウス・ロヨラの『靈操』で説かれる「現場の想設(composición del lugar)」の手法の影響が想定されうる)、そうしてキリストへの思いにひたすら集中するのが、テレジアの実践した念禱の実態だったと思われる。

内感の深まりの過程としての神秘階梯論は、『自叙伝』の第十章から二十章にかけての「果樹園の灌漑」の比喩による四段階、および晩年に書き上げた『魂の城』の七段階がよく知られている。両者はほぼ並行するが、前者の四段階は後者の第三から第六段階に相当し、後者には前者にはなかった最終第七段階の境位(後述)が綴られる。後者の第一、第二段階は、「念禱」の本格的実践以前の段階と見てよい。ここでは、「果樹園の灌漑」の第一段階から見えていくことにしよう。

「果樹園の灌漑」の比喩で説明される念禱の第一段階は、桶で水を汲んで人力で水をやる方法にたとえられる。労は多いが効果は微々たるものである。そ

ここではさしたる内感はずられない。むしろ、念禱に伴う身体の不調が強調される [VII.15. etc.]。

念禱に進歩をみた第二の段階は、「ノリア」という水汲み装置を井戸に設置してロバにそれを回させるやり方になぞらえられる。ここでは人力はほとんど要らなくなり、効果は格段に大きくなる。念禱における人間の側の能動的努力にかかわらず、霊的進歩の受動性の強調である。この段階での祈り（瞑想と言ってもよい）は「静寂の祈り (oración de quietud)」と名付けられ、「超自然的な」いわゆる神秘体験も生ずる。「潜心 (recogimiento)」と呼ばれる、自己の内面深く沈潜する態度が身につく。意志は神と合一しているが、知性と記憶は散乱したままとされる。次に引くのは、この段階での出来事である。

キリストのおそばに自分がいるようにするあの想像 (representación) のうちにおりますと、またときには本を読んでいるおりに、思いがけないときに、神の現存の感覚 (un sentimiento de presencia de Dios) が生じました。それで、神が私のただ中におられるということ、あるいは私が完全に彼のうちに呑み込まれているということ、どうしても疑うことができませんでした。これはヴィジョンの類ではありませんでした。神秘神学と呼ばれるものだと思います。それは、魂の作用をみな停止させてしまい、ためにまったく自分の外に連れ出されて、我を忘れてしまった (estar fuera de sí) かのよう思われました。 [VII.10.1]

こうしたタイプの叙述は『自叙伝』にふんだんにちりばめられている。内的な「感じ・感覚」のことであるから、それぞれの段階でのその「感じ」の差

異ないし深まりを読む者が明瞭に区別することは難しい。それは書き手であるテレジアにとっても同様で、彼女はいつも自分の叙述の不適切さ、不十分さをかこちながら書き進める。それでも彼女はできるときに正確に語ろうとする。

例えば、この段階で魂が経験する「嬉しさ (contentos)」と「歓び (diletes)」を彼女は判明に分けようとする。ともに、深い内的なよろこびなのだが、前者は本質的に「自分の行った徳の行為から」生まれるもので「私ども自身の働きによって得られた」ものだとする。が、それは「突然大きな財産が手に入るとか、急に愛する人が会いに来るとか」によって得られるよろこびと同質のものである。つまりは「自然的」な秩序に属するものである。これに対して「歓び」は、それをもたらす源泉が神であって、よろこび自体の質そのものが異なるのだと説明する。が、彼女はこの説明に満足できない。「私はどんなに自分の考えをはっきり言い表したいことでしょうか。私にはこの二つの間の違いがよくわかるように思えますのに、他人にわからせるすべを知りません」 [M4.4]。テレジアの語らんとする「内感」の地平はこうした叙述によって示唆されるものである。そこには、彼女が頻繁に繰り返すように、経験した者にしかわからない（逆に経験すればよくわかる）と言わざるをえない、本質的な語りがたさが伴う。それは、内的身体感覚そのものの語りづらさでもあるだろう。ここに、テレジアにとつての自己把握、「魂」把握の身心性の基本的位相を見ておきたい。そしてこの身心性を、彼女の身体についての記述に着目しつつ追ってみよう、というのが本稿の企図である。

テレジアの語ってやまない内感としての魂の出来事は、もちろん、身心を分けるとすれば「心」の水

準における出来事である。が、そうした「内的体験」は、いわゆる外面としての肉体的感覚の水準にもその効果を及ぼし、溢れ出てくる。このことをテレジアはしばしば強調して語る。「味わい (gustos)」と名付けられる体験（「静寂の祈り」とも同義とされる）の一つについて、このように書かれている。

この天の水が私どもの奥深くから (de la profundo de nosotros) わき上がりはじめると、私どもの内面全体にゆたかに広がってゆくように思われ、なんとも言い表せない良き恵み (bien) を生じます。そのとき与えられるものがなになのか、魂自身にすらわかりません。魂はかぐわしい香り——とここでは言っておきますが——を嗅ぎます。まるでこの内面の奥底に火があつて、そこから香り高い芳香が立ち上ってくるかのようなのです。火の明かりが見えるわけではなく、実際に火があるわけではないのですが、熱気と、薫り高い煙が魂の隅々までしみとおるのです。そしてしばしば肉体もそれに与ります。 [M4.26]

第三の段階を見よう。これは、灌漑のための水路を作ってしまうことで、こうなれば人間の側の努力はほとんど不要となり、水は自ずとふんだんに果樹園を潤していく。魂の側からの能動性は一切無用となるので、「諸能力の眠り (sueño de las potencias)」とも名付けられる。意志と知性は神と一つになっているが記憶のみ散乱している状態ともされる。魂の精神的諸能力が現世的な機能を停止するため、一種の愚鈍化の状況を呈することもある。あるいは恍惚状態に陥る。現世的関心の消滅のあまり、死への憧憬に捉えられることもある。

ここでの「喜びはあまりにも激しくて、魂はただ一点だけで肉体から出るのを止められているかに思われるほどです。ああ、そうして死ねたらなんと幸いだったことでしょう」[V17:11]。それでも、「魂の栄光と憩いはあまりにも大きいため、肉体は目に見えて、その喜びと楽しみに与ります」[V17:8]。「愛することさえ——もしそれができているとして——どのようにして愛しているのか、自分の愛しているものが何なのか、何を自分が願っているのかがわかりません。神においてもっと生きるためにこの世にまったく死んでしまっているのです。ですからそれは甘美です。肉体のうちにある間はなされるすべての働きから魂をもぎ取ってしまうことですから。それは喜ばしいものです。神のうちによりよくとどまるために、魂はほんとうに肉体から離れてしまったようにみえますから。そうしたとき、息をするだけの生命力も残っているかどうか、私にはわかりません(「……」)少なくとも、息はしているにしてもそれは意識されません」[M51:4]。

こうした叙述に、続いて見る第四段階の叙述はさらにそうだが、性的な響きを感じ取るのは、シャルコーやフロイト以降の人々にとっては当然のことだろう。テレジア自身も『魂の城』においては、いわゆる婚姻神秘主義の伝統に倣って、自らの神秘階梯説を、交際→婚約→婚姻という恋愛の比喩で語ってもいる。それは「本当に粗野な喩え」ではあるが、「婚姻の秘蹟以上に私の言いたいことをよく説明してくれるものが見つからない」[M54:3]でもある。ただし「この二つはあり方が違っています。今お話ししているこの婚姻には、霊的でないものは何一つありません(肉体的なそれとは遠くかけ離れています。ここで主が与えてくださる霊的な嬉しさと、結婚した人たちがも

つでしよう味わいとでは、千キロも離れています」[M54:3]。テレジアの説明では、「心」の喜びが「体」の快美へと「溢れ出る」のであって、その逆ではない。

最後の第四の灌漑は、天から大雨が降ること、これは人間の側の意向、努力とまったく無関係に、突然圧倒的な効果を及ぼす。「合一の祈り(oration de union)」と呼ばれる。意志、知性、記憶という精神の三能力がすべて神と合一する。そのため魂は完全な受動的状態になり、気を失うようになることも多い。この段階での神秘体験群は激しいものがあり、テレジアは *arobamiento* (奪い取り、恍惚)、『*levantamiento* (上昇)』、『*inramiento* (合体)』、『*exasis* (脱魂)』、『*levantamiento* (引き揚げ、高揚)』、『*vuelo* (飛翔)』、『*arabramiento* (強奪)』といった語彙を用いて語っている。ここでも魂の恍惚状態は肉体にも影響を及ぼし、脈拍が停止したり、仮死状態に陥ったりもする。身体が浮揚することもある(とされる)。とともに、ときに深い「苦しみの脱魂」といった事態も生じ、十字架のヨハネの言う「霊の暗夜」に比定されることもある[CM6:ap1]。

こうして神を探し求めているうちに魂は、何より大きく甘美な喜びの中でほとんど気を失ってしまうのを感じます。それは、だんだんと呼吸や肉体のすべての力を失ってしまう一種の失神です。それで、たいへんな努力をしないでは手を動かすことさえできません。目は、そうしようと思わなくとも自然に閉じてしまいます。開けていてもほとんど何も見えません。何かを読んでも、文字を発音することはできません。意味がよくわかりません。文字があるのは見えますが、理性が働かないので、読もうと思っても読めないのです。言葉を

聞いても、何を聞いたのかわかりません。「……」話すことはもっと難しいです。言葉を組み立てる力がないのです。なぜなら、外的なすべての力が失われてしまい、その一方で魂の内側で働く力が増大して、自らの光栄をよりよく楽しむことができようになるのです。外的に感じられる喜びも大きく著しくなります。[V18:10f; cf. M6:413; etc.]

この甚大な快美は、ときに苦しみとも区別がつかない。『魂の城』からも引いておこう。これは、『自叙伝』二十九章に語られる有名な天使の矢で貫かれるヴィジョンを得たときの体験を指してのことと思われる。

ただ私が知っているのは、この苦しみは内臓(entrans)までしみ通るように思われることです。そして、魂を傷つけた御方がこの矢を引き抜かれるときには、ほんとうに内臓もそれについて出ていってしまうかに思われるのです。愛の感覚によればこう感じるのです。このように考えてみましょう。この赤々と燃える炉の火、これは私の神なのですが、そこから火の粉が一つ飛んで魂に燃えつくのです。そうしてあの燃えさかる火の激しさを感じさせずにはおかないのです。でもこの火花は魂を焼き尽くしてしまうほどではなく、かえっていつも快いものなので、魂はあの苦しさを感じ続けるのです。それが魂に触れただけで、こうした作用が起こるのです。「……」この甘美な痛み——実際の痛みではありませんが——は、いつも同じではなく、あるときはたいへん長く続き、あるときはすぐにおわってしまいます。[M6:24; cf. M6:112]

よく知られた、テレジアの空中浮揚（「軽揚」）もこの段階のことだとされる。その記述は次のようである。

私は、神のお助けの許に、一致（union）と、恍惚（arrobamiento）、あるいは霊の高揚（elevamiento）とか飛翔（vuelo）とか、また強奪（arrebamiento）とも呼ばれているものの違いを説明することができたらと望んでおります。これらはみな同じもので、名称は違ってもみな同じです。それは脱魂（ecstas）とも呼ばれます。これは、一致にはるかに勝ります。そこから生まれる諸々の効果はずっと大きく、他にもたくさん作用を生じます。というのも、一致は初めにあり、中間にあり、終わりにあります。魂の内面（lo interior）においてずっとそうなのですが、脱魂等々と言われるものの終わりにもっと高い段階にあって、その効果を内面にも外面にももたらすように思えるのです。〔V20〕

その外面に現れる効果の一つとして、軽揚もある。

こういう恍惚状態にあっては、魂はもう肉体を生かしていないように思われます。そのため体から体温が低下していくのがとてもはっきり感じられます。どんどん冷えていくのですが、同時に非常な快さと歓びを覚えます。ここでは抵抗するすべは何もありません。一致においては、私どもは、まだ自分の領域にいますので、そのすべがあります。〔……〕が、ここではほとんどの場合、どうすることもできません。たいていの場合、それを予告する思いもそれを受け入れる気持ちもないの

に、とても急で強い衝撃（un golpe tan acelerado y fuerte）が来るのです。それで、とつぜんこの雲が、あるいは力強い驚が現れてあなたたちを翼に載せて運び去るのを見る、感じるようになるのです。〔ibid.3〕

テレジアの場合、こうした恍惚、脱魂はしばしば衆人環視の中でも生じた。

それはきわめて激しいものですので、ほとんどの場合、私はなんとかこれに抗おうとしました。全力を尽くしました。とりわけ、人前でこれが起きたときには。またひとりであったときにもそうしました。〔……〕すこしは抵抗できたこともありましたが、くたくたになっただけです。まるで大力の巨人と戦った人のように、後はぐったり疲れ果てておりました。他の場合には、逆らうことができず、私の魂は運び去られてしまいました。そしてたいいていの場合、私の頭までが、引き留めるすべもなく、魂に連れて行かれ、時としては体全体がそうなってしまう、とうとう持ち上がってしまったのでした（Nasca levante）。〔ibid.4〕

このようなこともあったという。

ある日、私どもはみな、いっしょに〔教会の中の〕歌隊所におりました。聖体拝領をしようといひざまずいておりましたとき、まことに辛いこと〔恍惚〕が起きました。〔……〕それについては口外するのを修道女らに禁じました。〔……〕別の折には、主が私にこのことをなされようとするのがわかるや否や、（あるときには、それは「テレジアたちがいた修道院の名である」聖ヨセフの祝日のことで、高貴

な夫人たちも列席している）説教の最中のことでした）私は床に身を伏せました。そして皆が集まって私の体を押さえてくれました。それでも人々に気づかれずにはすみませんでした。〔……〕〔ibid.5〕

ここでは、テレジアの身体はもはや「内感」の水準に留まっていない。彼女の身体は恍惚の中で浮揚する肉体として周囲の人々に見られるものとなっている。つまり彼女の恍惚の身体はテレジア個人にとっただけの意味をもつものではない。身体浮揚の事実は、おそらく彼女の魂にとって以上に、彼女を「聖女」として崇めようとする人々にとって重要なことだった。

一方、彼女自身にとってこうした軽揚がもつ意味は、一つには、人は自分の魂がどのようにあるかだけでなく、自らの肉体のありように対しても「主人」ではないことを知らしめられることにある。その上で、無力な自分を高めてくれる神への愛が増すことになった〔ibid.7〕。今ひとつは、「どう説明してよいかわからない、不思議な〔この世からの〕離脱（desasistencia）」の感が残ることだった。軽揚においては、たんに精神的な次元でのこの世からの離脱にとどまらず、「主は肉体自体を働きかけの対象となさろうとされるように思われます。それで、地上のことがらに対して新たな疎遠の感（estraneamiento）が生まれるのです。それで〔この世の〕生がさらにずっと辛くなるのです」〔ibid.8〕。

肉体をもってこの世にあることの辛さは、『自叙伝』で語られる念禱のこの最高段階において、内的歓びが深まるのと並行するかのようになっています。強調される。『自叙伝』でのテレジアの自己記述には、なお、この世を離脱した生とこの世の生との間

で引き裂かれていることの不安定感が、喜びと苦しみと同時に感じられることとして語られ続けるようである。「ここには、「この世に」生きることに戻らなければならない辛さがあります」[V.20.2]。それは、激しい恍惚の出来事に続く身体状況としても現れている。

です。で、どんなに努めてみても、かなりの間、肉体には自分で動く力が戻りません。魂が力のすべてをいっしょに持ち去ってしまったのです。「ですが」多くの場合、肉体は、以前は病気がちで、たくさん苦痛を抱えていたのですが、健康を失うことはなく、むしろ能力を増します。そこで与えられるものはとても大きいのですから。「……」[「それでも」我に返つてから、大きい恍惚の場合ですと、まる一日か二日、あるいは三日間も、身心の諸力がまったく吸い上げられてしまっていて (absorbed)、魂は「呑み込まれてしまつていつ (embodied)」、自分では働けないようになります。[V.20.21]

4 活動する身体へ

しかし、『自叙伝』のこの階梯論は未完成だった。後年の自己理解では、『自叙伝』執筆の段階では彼女はまた霊的婚約の状態にあり、最終的完成である霊的婚約には至っていなかった、とされるのである。婚約はまだ「解消」されることありうる。つまり神と人の結びつきには強弱の度があつて、後退もしうる。が、婚姻にはもうそれがあれない。

彼女の階梯説は、晩年(六十一歳)に書かれた『魂の城』で完成する。この書は、魂を七重の階層をな

す水晶の城になぞらえて、その外郭から出発して順次内側の部屋——「住居 (morada)」と言われる——に入つていき、最も内奥の第七住居——ここにキリスト自身が住んでいる——にまで至り、そこで彼との霊的婚約が成就する、という枠組みで書かれている(この魂自身である「水晶の城」は、一種のウィジョンとして彼女に与えられたものである。その意義については、続稿で検討する)。

霊的婚約の成るこの第七住居でのあり方の核心は、魂がその最も深いところで三位一体の神と不可分に結ばれるところにある。そのために、「もつと内へ (inward)」という動勢で語られる恋人たる神への迫り、内面世界の探究深化への欲求が止む。そして、上に見てきたような激しい神秘体験がなくなつてしまふことが語られる。

したがって、彼女の身体はある意味で穏やかになり、安定する。そして、それまではこの世を離脱して自身の内部に回帰しようと、あるいは神のいます上方へと飛翔しようとしていた動勢が転じられて、反対に、現世としての外部に新たに外向していくようになる。神をよりはつきりと見たい、そのために早く世を去りたいとの願いはなくなり、むしろ長く生きて現世で働きたいという願いが生ずる。テレジアによれば、じつはこのことが、念禱のそもその目的なのだった。

娘たちよ、このことのために念禱があるのです。このためにこそ霊的婚約が役立つのです。そこからはいつも行動 (deeds) が生じてくるはずですよ。[M. 4.6]

かくて彼女の身心は、この世にあつて苦しみ、滅

びに向かいつつある人々を救うための、いわゆる活動的生のためのものとなる(第六住居までは、この「隣人愛」への志向は内から湧き出るものとはなっていないかった [M.5.3.2])。「魂はその精神的諸能力や、感覚や、体にかかわるすべて (whole corporeity) を怠けさせておかないようにと、以前それらの故に苦しんで歩んでいたときよりももっと激しく、今はここ「魂の城」の中心)から、それらを戦わせています」[M.10]。「マリアとマルタは一緒になつて歩まねばなりません」[M.12]。

マルタ(活動的生)とマリア(観想的生)が一つになる段階である。これがテレジアの教説の帰着点であり、また修道会改革に奔走し続けた晩年のテレジア自身の境地でもあつた。そこでは彼女の身心は、人々の救いのためにこの世に生まれ、活動し、死んだ「キリストの身心」と一致して、それをこの世に引き継ぐものとなつていふと言つてもよいだろう。

5 老いの身心?

「アベラのテレジアの神秘思想」の大筋については、前節まででいちおう紹介し終えたことになる。しかし本稿の関心は、テレジアという卓越した女性神秘家自身の「身心変容」でもある。そこで、従来の研究ではあまり触れられることのなかった最晩年の彼女の境涯について、いささか目を留めておきたい。そこには、彼女の身心の、おそらくは老齢による「衰え」が読み取れるように思われるからである。彼女(の肉体)がこの世を去る前年、六十六歳のとき、改革派修道院の巡察の旅の途次、パレンシアで書かれたある神父への「報告」(一六八二年五月)に——私的

な文書なのでわかりにくいところも多いのだが——それをうかがうことができる。

この「報告」は全体としては、彼女の魂が深い平安の裡にあることを述べるものと言ってよい。

事実、私の魂は、部分的には、以前のようにはこの世のつらい出来事 (miseries) に支配されてはいません。そうしたことは増していますが、それらは表面だけのことです。魂は、いわば自分が主人のお城の中にいるかのようなのです。ですから決して平安を失いません。〔C66:1〕

彼女はたしかに、『魂の城』で自ら描いた「城」の中心にしっかりと座を占めて、もはや世の荒波に翻弄されることがないかのようなのである。

〔……〕健康と肉体にかかわることについては、以前よりよく注意を払い、食事や信心行 (penitencia) によつての苦行 (mortification) をすることは少なくともなりました。そうしたことへの欲求が減ったというわけではありません。そうではなくて〔……〕、それとは別のことで神によりよくお仕えできるようになるという目的にすべてが向かっているのです。〔Ibid. 2〕

そして、かつてのような激しい神秘体験がなくなつたことが語られる。「想像的ヴィジョンの恵みはやみました」〔Ibid. 2〕と彼女は書く。「行為 (actus) や願望 (desires) は、昔ほどの力をもたなくなつたように思います。それらは今も大きいですが、神のご意志が果たされること、そして神の栄光が増すことへの願ひの方がはるかに大きいのです。〔……〕で

すので、魂は、自分自身の関心からまったく離れてしまつて、そうした自分の行いや願ひが止むのです。それで〔……〕力をもたないのです」〔Ibid. 5〕。

こうして穏やかになつて、かつての活動力も衰えたかに見える最晩年のテレジアは、「ただ食べて眠るためだけに生きてるように思えます。何についても辛い思いはありません。〔……〕この世のどんなことも、また天国でのどんな栄光も、強い執着で私の心を支配することはありません。これはまったくたしかだと思いません。ただ、神を愛すること、これは、小さくなるどころか、増大しているようです。すべての人が神にお仕えするようになることへの願ひも」〔Ibid. 5〕。

圧倒的な歓喜や苦しみが交錯した「内感」の領域は力 (virtus) を弱め、この世での活動への熱意も穏やかになつて、「私が」もつと強く愛したい、「私こそが」もつと行動して、何かを成し遂げなければならぬ、という意味での自己への執着が、ここでは薄らいでいっていることが感じ取れる。そうしたことは、みな、神の意志にゆるやかに委ねられているかのようなのである。

そうした彼女の魂に残るものは、自分が神と共にある、という揺るがない感覚、具体的イメージが消えて透明になつた内感である。「想像的ヴィジョンの恵みはやみました。しかし、神の三つのペルソナとキリストのご人性についてのこの知的ヴィジョンはずつと続いているように思われます。これは、想像的ヴィジョンよりもずっと高いものだと思つております」〔Ibid. 3〕。

この三位一体の「知的ヴィジョン」に彼女は浸され続ける。「私には」内的平安があつて、嬉しいこともいやなことも、その平安から長い間引き離す

だけの力はありません……。この三つのペルソナの現存は、これを疑うことはまったくできません。それで、聖ヨハネの「福音書」にある「私は」魂と一緒に住まうだろう」というキリストの言葉が実際に体験されているように思えます」〔Ibid. 9〕。

では、テレジアがこうして最後に強調する、(三位一体の) 神の「知的ヴィジョン」とは、その不断の現存とはどういうことだろうか。「キリスト教神秘主義」の究極とされるこの事態について、テレジアは「内感」の言語によつてはこれ以上語つてはいない。しかし彼女は、自らの内感の叙述とはやや性格を異にする語りによつて、すなわち「想像的ヴィジョン」はじめ、さまざまなヴィジョンについての叙述と考察——上述の「幻視の系」——、およびそれに連なる「神人合一の空間性」の洞察によつて、なんらかの身心変容の過程としてこれについてさらに言い得ているように思われる。このことを続稿で検討してみたい。

さいごに「蛇足」を加えておきたい。見てきたように、観想修道会の修道女として「この世」から出て、修道院の閉域の内に、そして自らの魂の内面に引き籠もつたテレジアの身心は、キリストとの「婚姻」を成就して後は、その身心を挙げて「この世」の行動——修道会改革運動——に回帰した。そしてこの活動的生の果てに老い、ある意味で衰えたこの特異な女性の肉体は、瞥見した「報告」を書いて一年半ほどの後、「この世」を去る。しかし、魂を欠いた彼女の肉体はさいごの変容をする。それは「腐敗を免れた聖遺物」としてカトリック教会で崇敬の対象となつて、いままなおこの地上に留まつて、人々の視線にさらされて、見られる身体としての存在を

続けている。(彼女の遺体の「大半」は、巡察中に亡くなった地であるアルバ・デ・トルメスの教会に保存されている。天使に貰かれたとされる (corazón) 心臓は取り出されて、壮麗な容器に収められて顕示されている。他の一部はアビラその他でも見ることが出来る。)

この意味での、「聖なる身体」のこの世での存続の宗教的意味については、しかしまったく別の問題設定による検討が必要となるだろう。

注

- 1 テレシアのテキストは、Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 5a ed., dir. Alberto Barrientos, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2000 に拠り、以下の略号を用いる。『自叙伝 (*Libro de la Vida*)』: V、『魂の城 (*Castillo Interior o Las Moradas*)』: M、「霊的報告 (*Cuena de Conciencia*)」: C。引用等の際には既存の邦訳を参照しつつ私訳した。
- 2 拙稿、「〈神学〉としての〈自伝〉——アビラの聖テレシアの『自叙伝』について」『工学院大学研究論叢』二六(一九八八年)、六九―八七頁、二七(一九八九年)、一―七頁。
- 3 拙稿「西欧キリスト教史における『行と身体』の諸相」『宗教研究』二五五号(日本宗教学会、二〇〇八年)、六五―八五頁。
- 4 拙稿「フランシスコ・デ・オスナの『内的潜在』論——『スペイン神秘主義』の源流としての」『東京大学宗教学年報』二六(二〇〇九年)、一―八頁。
- 5 拙稿『異界の表象』の誕生と消滅——イグナティウス・デ・ロヨラの幻視の行方」渡辺和子・細田あや子編『異界の交錯』下巻(リットン、二〇〇六年)、四一九―四四六頁。



棚次正和



町田宗鳳



鶴岡賀雄



鎌田東二



長谷川千紘



河合俊雄



永沢 哲



津城寛文

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

身心変容技法としての掃除論

町田宗鳳

広島大学大学院総合科学研究科教授／比較宗教学・仏教研究

1 「主客融合」のワザ

本科研の主題となっている身心変容技法は、畢竟、ココロとカラダ、モノとマナ、人と自然など、二項対立的な位置に置かれがちな異なる要素を、「主客融合」の世界へと誘う高度なワザ（技術）であると言える。

対立する主体と客体がついに融合するまで、身心変容を極めていくためには、洗練されたワザの習得が不可欠であることは言うまでもない。そして、そのワザの習得には、長い歳月にわたる弛まぬ努力が要求されるのが常である。

しかしその一方で、ワザがどれだけ洗練されたものかとしても、それがほとんど意識されない程度にまで鍛錬を重ね、自家薬籠中のものとして徹底的に会得されないかぎり、むしろワザが最終的な障害物

となり、「主客融合」を妨げることになる。

茶道にも、決まり事としての煩瑣な伝統的作法があり、初心者にとって茶会に出ることほど億劫なものはないが、作法がしつかりと身につけてくれば、すべてが自然体に運ばれ、一服の茶を喫しても、十分に身心変容技法となり得る。

そういう茶禅一味の境地を、千利休（一五二二—一五九二）は「茶の湯とはただ湯を沸かし茶をたてて飲むばかりなることと知るべし」と詠んでいる。容易なようで、このような軽妙洒脱の境地で、茶事を営むことは難しい。

茶の湯文化と深い関わりをもつ大徳寺塔頭の孤篷庵には、「忘筌」という銘のついた茶室があることで有名である。「忘筌」は、『莊子』（外物篇）の「筌は魚に在る所以なり。魚を得て筌を忘る。蹄は兔に在る所以なり。兔を得て蹄を忘る」に由来するが、目的を全うすれば、それを手に入れた手段に拘泥すべ

きではないという考え方である。

そこでいう「魚」や「兔」が、相互作用的に身心変容する体験の深さとするならば、「筌」を忘却するところまで、それを巧みに使い切らなくてはならない。いかなる形式のものであれ、身心変容技法が誰にでも開かれたものでありながら、じつはよほど真剣に取り組まないことには、容易に体験できるものではないのは、そのためである。

江戸初期の禅僧・沢庵宗彭（一五七三—一六四五）は、徳川將軍家の剣術師範であった柳生宗矩の精神的指導者として、柳生新陰流の確立に大きな影響を与えたとされる。沢庵が宗矩に出した書簡を集めた『不動智神妙録』に、剣禅一如の精神が説かれている。

有心之心、無心之心と申す事の候。有心の心と申すは、妄心と同事にて、有心とはあるところと読む文字にて、何事にて一方へ思ひ詰る所なり。

心に思ふ事ありて分別思案が生ずる程に、有心の心と申し候。無心の心と申すは、右の本心と同事にて、固りたる事なく、分別も思案も何も無き時の心、総身にのびひろがりて、全體に行き渡る心を無心と申す也。〔『不動智神妙録』池田論訳、たちばな出版、二〇二一、八〇頁〕

沢庵が言う「無心」とは、一切の想念が湧き出る以前の分別なき心であり、身体は無碍自在に動きながらも、一切、動揺することのない伸びやかな心のことでもある。それを彼は「不動智」と呼んだのだ。一説によれば、沢庵とも接触があったとされる宮本武蔵（一五八四―一六四五）も、剣術の極意を体得していた人物であるが、彼の狂歌から「不動智」の境涯がうかがえる。

切り結ぶ 刃の下こそ 地獄なり 飛び込んでみよ
極楽もあり

刃を構える主と客が殺意をもつて対峙しているうちは地獄となるが、その殺意すらも忘却し、相手の懐に飛び込んでいった時、主客の区別が消え、絶対なる境地が開けるという意味であろうか。ワザはどこまでもシャープでなくてはならないのだが、そのワザをも忘れた時、「主客融合」の真骨頂が発揮される。

このように、通常は身心変容技法と言えば、伝統的な武道や芸能など、厳格なる修練を重ね、ようやく達人の域に達した者だけが体得するものと想定しがちである。しかし本論考では、逆説的な立場から、誰にとっても日常的な行為である掃除に注目してみたい。決して特殊な「ワザ」を必要としない掃除について、あえて思索を巡らすことによって、本

科研のキーワードである身心変容技法の新側面に光を当てることになれば、幸いである。

2 宗教生活と掃除

一般に、掃除という営為が単なる居住空間の清掃という意味を超えて、一種の精神論の中に組み込まれるのは、宗教生活においてである。ユダヤ教のシナゴグ、キリスト教の教会、イスラム教のモスクなど、そこに暮らす宗教者たちは熱心に掃除し、またそこを訪れる信者たちは、なるべくその場を汚さないように努めるのみならず、時にはみずから掃除に加担する。

とくに国民感情として清潔であることに大きな価値を置く日本においては、神社や寺院の境内は、枯葉一枚落ちていたのを許さないほど徹底的に掃き清められ、拝殿や廊下などの床は、艶の出るほど拭き磨かれている。もし不潔な寺社仏閣があるとすれば、たちまちにして、そこに足を運ぶ人たちが途絶えることになるだろう。

なぜ、かくも掃除という行為が宗教文化に深く関わっているのだろうか。その第一の理由は、聖なるものが俗的空間に介在してくるとヒエロファニー（聖体示現）としての教会や寺院を清潔に保つことは、信仰の本質に関わってくるからである。祭壇を埃だらけにしているのは、そこで展開される宗教儀礼そのものの質的劣化を招き、それに参加する者が絶対者に帰依するという心理に寄与し得ない。

空間のみならず、儀礼に携わる者は清潔感のある法衣をまとわなくてはならないし、空気をも浄化するという意味で、乳香や抹香が焚かれる。聖と俗の

出合いの場であるヒエロファニーからは、想定される穢れが可能なかぎり排除されることになる。

古代神事に淵源をもつ相撲でも、各取り組み前に呼出が丁寧な土俵を掃く。そこに掃除の原型がある。さらに、掃き清められた土俵に向かって、取り組み前の力士が塩を撒くのも、それは神力と人力が融合するヒエロファニーとしての土俵を入念に浄めるための儀礼に他ならない。

宗教と掃除が深く関わる第二の理由は、掃除という行為そのものが、身心変容技法として、十分に精神修養のための重要なワザであり得るからである。掃除という身体性を伴った行為が、無意識裡に彼らの精神性を大いに高めることが期待されているわけである。カトリックの修道院や禅宗の僧堂などにおいては、修行僧たちが日々、多大な時間と労力を掃除に費やすのは、そのためである。庭を掃く、草を除くという行為を通じて、修行僧はみずから心に宿る邪念を取り除いていると言えようか。

天理教の信徒もまた、「ひのきしん」の一環として、日々、「おぢば」の掃除に励むことで知られている。老若男女が広い廊下を一心に磨く姿には、天理教徒でなくとも、心打たれるものがある。

それは神の恵みに対する報恩行として実践されているのだが、教祖・中山みき（一七九八―一八八七）が残した「おさしづ」の言葉からも明らかのように、信者のご神徳を得るための身心変容技法の一形態とみなすこともできる。

たすけとても一日なりともひのきしん、一つの心を楽しみ。たすけふしぎふしん、真実の心を受け取るためのふしぎふしん（「おさしづ」明治二十三年六月十五日）

「真実の心を受け取るためのふしぎふしん」と定義づけられている以上、掃除も主体である奉仕者が、積極的に客体の神に近づいていくためのワザであると理解することができる。無我無心になって廊下を磨くその行為において、「主客融合」が実現していくことになる。本論文において、筆者が焦点を当てようとしているのも、この第二点の「主客融合」を可能にする身心変容技法としての掃除にはかならない。

禅寺ではトイレのことを東司と呼ぶが、そこは不浄な場所であるため、怨霊の進入口となることが恐れられ、その守護神として古代インド神話に登場する鳥枢沙摩明王が祀られている。炎の神でもある鳥枢沙摩明王は、この世の一切の汚れを焼きつくす神力を持つと伝えられているからである。

その東司にまつわるエピソードとして、道元の師であった天童如浄（一一六三―一二二八）に興味深い話がある。彼は十九歳のおり、学問を修めることの空しさを知り、修行専一なることを誓ったのだが、道場に入って一年ほど経った頃、東司の掃除を担当する浄頭の役を買って出た。

ところが如浄の師・雪竇重顕は、彼の申し出をすぐには許さなかった。今でも永平寺などでは、雲水の最高位である首座が、浄頭役を勤める伝統があるから、当時でも重い役職だったのかもしれない。東司の清掃だけではなく、夜も手洗い用の湯を釜で沸かしておくなど、その職務は容易なものではなかった。

はたして師は、自分の質問に答えることができるのなら、浄頭をやらせてやろうと、如浄に条件を突きつけたのである。雪竇と如浄の問答が、『伝光録』第五十章に記されている。

浄子染汚せざる処、如何んか浄得せん

もともと汚れてはいないところを、どのように浄めるといふのか、というわけである。不浄な東司をみずからの手で浄めんと覚悟を決めていた如浄は、師の問いに窮してしまった。それから一年以上、この問いを公案として坐禅工夫したのだが、どうしても如浄には答えが見つからなかった。

彼が苦しむさまを見て、ついに師が手を差し伸べた。旧窩を脱せば、まさに便宜を得べし、如何んぞ道い得ん

鳥が古い巢から飛び立つように、常識から一歩踏み出せば、自分の質問なんぞ、すぐに答えられるはずだというわけである。そう言われて、いっそう坐禅に励んだ結果、如浄には悟るところがあった。

忽然として豁悟して曰く不染汚の処を打す

「汚れていなくても、ただ掃除するだけです」というのは、一切の汚れを受けることのない自性をさらに磨くという意である。その心境でこそ、不浄の東司を掃除する資格があるわけで、この見解を示した如浄は、ついに浄頭の役に就くことが許された。この如浄の話は、他者の糞尿で汚された東司を丹念に掃除することを通じて、淨穢不二の境地に至ってこそ、禅修行の眞骨頂が発揮されることを示唆している。

3 道元の身体観

そういう如浄の弟子だった道元（一一〇〇―一一二五

三）は、おそらく日本仏教史上、もっとも清潔感のある僧侶の一人であると言える。何しろ愛弟子の玄明が、執権北条時頼に鎌倉の知行地を寄進するよう取り計らっただけで、彼を破門し、彼が坐禅を組んでいた床下の土を七尺まで掘り起こし、廃棄させたという彼の潔癖症は尋常ではない。（明治三十五年、曹洞宗は正式に玄明の破門を取り消している。）

そういう彼だからこそ、九十五巻に及ぶ『正法眼蔵』の中に、わざわざ「洗淨」という段を設け、東司での法衣の着脱の仕方、排便後の竹へらや紙による洗淨の作法、手の洗いや、便器を汚した時の処置の仕方などについて、厳格な指導をしている。

禅道場には沈黙を守らなくてはならない場所として、禅堂・食堂・東司の三黙堂があるが、とりわけ東司という特殊空間を修行上、極めて重要な場所と考えていた道元は、華嚴経まで引用しながら、排泄行為が自己の邪念を取り除く手段でもあると説いている。

『華嚴経』の淨行品にいわく、「大便小便にあたっては、まさに願わくは衆生、よく汚穢を除いて、淫・怒・痴をなからしめよ」（増谷文雄『全訳注・正法眼蔵』講談社学術文庫、二〇〇四、一〇九頁）

大小便と共に、欲情、怒り、愚かさも体外に出してしまえというわけである。そのように考えていた道元にとって、東司では沈黙を守り、正しい行儀に則って用足しをすべきことは、妥協が許されない絶対条件だった。

さらに道元の「身心脱落、脱落身心」の観点から論ずるなら、身心変容技法の身心の間から一切の間隙が抜け落ち、両者が一つになった時にこそ、主

体の変容が可能となる。そういう覚悟をもって、東司に向かうべきことを道元は「洗浄」の巻で指し示そうとしたのであろう。

さらに『正法眼蔵』「洗面」の段では、顔の洗い方、歯の磨き方、口の濯ぎ方などについて、微細な規定を設け、髪や爪を長く伸ばしたままにすることを厳しく戒めている。道元が、身を清潔に保つことをここまで重視するのは、彼に「威儀即仏法、作法是宗旨」という考え方があったからである。

それは、日常の何気ない起居振る舞いこそが、仏法そのものであるという考え方であるが、それはさらに道元の「修証一如」という考えにも通じる。それを現代風に言うのなら、手段と目的の完全一致である。雲水は、悟るために禪を組むのではなく、禪を組んだ時、悟っている。東司を清浄にするために掃除をするのではなく、掃除をしている時、すでに清浄の身になっている自分が出現する。

『禪苑清規』には、「もし洗浄せざれば、僧牀に坐し、三宝を礼することを得ざれ。また人の礼拝を受くることを得ざれ」（前掲『正法眼蔵』、二二九頁）と記されているように、身を清浄にすることなく、坐禪をしたり、仏を礼拝したり、あるいは、人から礼拝されるようなことがあってはならないとされる。

東司のみならず、調理場である典座での振る舞いも、道元は『典座教訓』において、その心得を説いているが、そこにあるのは、「形から入る」あるいは「体から変える」という禪的思想である。そのことについて、湯浅泰雄は次のように記している。

道元はこの典座の生き方の中に禪というもの、したがって仏教というものの基本精神を見たのである。このように自己を「形（かたち）」に入れてゆ

くということは、規則に定められた「形」に従って身体を訓練し、それによって自己の心のあり方を正していくことを意味する。言い換えれば、心が身体を支配するのではなく、逆に身体があり方が心のあり方を支配するという立場に立つのが修行の出発点である。（『身体論』講談社学術文庫、一九九〇、一五三頁）

筆者もまた「メンタルなことは、フィジカルに」という持論を掲げ、精神変容の入口に、まず身体行動があるべきだと考える者の一人であるが、「形」の習得を抜きにしては、何人たりとも深い精神的覚醒など望みようもないのである。

東司や典座の使い方を微細にわたって論じている道元が、なぜか掃除一般について言及した形跡がないのだが、このような身体観をもつ彼が掃除をおざりにしていたとは思えない。

4 トイレ掃除と人間性

トイレ掃除を宗教活動の中心に据え付けたのが、一燈園の西田天香（一八七二―一九六八）である。真の世界平和は、個々の人間の心に巣食っている争いの種をなくすことだと考えた彼は、六万行願を唱え、その中の一つが便所掃除だった。

あめつちの神みそなわせ徳たらぬ身にふさわし
きわが行願をなべて世のさわりの根をばたずぬゆ
きておのがつみとぞかえりきし行願（六万行願歌）

六万行願を誓った者は、バケツを手にして「お宅

の便所掃除をさせてください」と戸別訪問するわけだが、大半の家庭からは拒絶されるのが常である。それでも、ようやく許可してくれる家の便所掃除をすることは、最高の下座行であり、その下座行こそが己れの心に巣食う争いの種を消し得るのだと、天香は考えたのである。

そのように便所掃除という行為そのものに重要な思想性を見出していた天香だが、さてどのように便所掃除をするかについては、具体的な実践方法を説いてはいない。筆者も一度、六万行願を体験させてもらったことがあるが、一燈園の便所掃除はタワシと雑巾を使用するだけで、徹底的に便器が磨かれるわけではない。また園内にあるトイレも、思いの外、清潔ではない。そこに一燈園が行願として大切に守ってきた便所掃除の伝統に、一つの限界があるようにも思える。

トイレ掃除を宗教から切り離して、その精神を経営に活かした実業家たちがいる。その一人が西田天香の影響を受け、実際に彼と一緒に便所掃除に励んだ鈴木清一（一九一―一九八〇）である。

彼は若くして結核に倒れるが、療養中に読んだ天香の『懺悔の生活』に感化され、回復後、意を決して一燈園に入った。そして便所掃除を続けるうちに、「自分が汚れたぶんだけ、人が奇麗になる」という考え方に至り、ついには掃除用品レンタル会社「ダスキン」を創業することになったことは、周知のとおりである。

松下幸之助も「たとえ仕事ができても、常識的なことや礼儀作法がわからないままでは、社員として松下ではたらく意義は薄い。人間としての精神の持ち方を教えるのも工場主たる私の責任だ」と考え、率先してトイレ掃除をし、それをまた社員教育に取り

入れていた。晩年の彼が設立した松下政経塾でも、掃除が塾生の重要な日課となっていたのは、そのためである。

単なる精神論ではなく、完成度の高いトイレ掃除法を確立し、それを全国的な運動にまで広げたのが、イエローハット創業者の鍵山秀三郎（一九三三）である。彼の掃除法では、特定の道具や洗剤が周到に用意され、古い便器でも新品同然になるほど徹底したものであり、どこか茶道の作法に通じるものがあり、一種、芸術の域に達していると言っても過言ではない。

長く放置され、極端に不潔な公衆トイレを素手で掃除する時は、少し大げさだが宮本武蔵の狂歌「切り結ぶ 刃の下こそ 地獄なり 飛び込んでみよ 極楽もあり」を想起するほど、覚悟を決めて取りかからなくてはならない。

しかし、便器の見えない部分まで素手で磨き続けるうちに、掃除をする人間の心に不思議な変化が起きる。便器が単なるモノではなく、自分の一部となる瞬間が出現するのである。それはモノとマナの結び合いとも言えるのではないだろうか。マナは、通常、物質に宿る超自然的な力と理解されているが、汚れた便器を一心に磨くうちに、掃除する主体者にもマナが宿り始めるのである。鍵山は、そのような心境変化を次のように語っている。

心を取り出して磨くわけにいかないのです、目の前に見えるものを磨く。とくに人のいやがるトイレをきれいにすると、心も美しくなる。人は、いつも見ているものに心も似てきます。（『掃除が起きた「奇跡の力」』講談社、二〇〇八、二九頁）

おそらく人間の深層心理に巣食う否定的記憶が、他人の糞尿で汚れた便器に投影され、逆に、それを真っ白にすることによって、自己内面のトラウマを軽減するという心理作用が働くと思われる。

特殊な宗教儀礼や芸能を通じての身心変容には、相当の鍛錬が求められるが、そういう必要条件がないトイレ掃除は、それが真剣に取り組まれるかぎり、掃除をする主体者の人格に、顕著な変化が現れる。宗教離れが著しい現代社会において、掃除こそ最もふさわしい身心変容技法の一つと言えるのではなからうか。

現に、鍵山式トイレ掃除を反復実践することによって、何らかの精神的問題を抱える実践者が社会更生してゆく上で、大きく貢献する側面があるため、全国各地の問題校や少年院でも取り入れられていると聞く。

現代世界では、強迫性障害、発達障害、統合失調症といった精神疾患を抱える人間が急増している。そして彼らに共通する特徴の一つとして、ゴミ屋敷に象徴されるように、自分の居住空間の整理がまったくできない点がある。

その心理構造には、孤独感・不安感・被害妄想など、複合的な要素が潜んでいると思われるが、彼らを掃除という共同作業に引き出すことによって、症状の改善を期待できるのではないだろうか。そういう観点からも、精神医学の臨床において、掃除という身心変容技法を一種のセラピーとして、積極的に導入する可能性について、もっと本格的な取り組みがなされるべきだろう。

また日本の教育機関では、小学校から高校まで生徒による校内掃除が実践されているが、その内容と質については問題が多い。たいていの場合、掃除と

いう行為がもつ精神的かつ心理学的な意義について、教える側も十分に認識しておらず、生徒は単なる義務として取り組むことになる。

学び舎を掃き清め、拭き清めることによって、みずからの心もまた、おのずと清められ、それが人間の幸福にどれほど深く関係するものであるか、小学校低学年あたりから繰り返し刷り込まれるのなら、決しておざなりな校内掃除などしなくなるはずである。

戦後教育においては、いわゆる精神教育や宗教教育の実施が、極めて難しい状況にあるのであり、掃除こそ若者の人格形成に確かな影響を及ぼす道徳教育となり得る。ましてや大学ともなれば、一部のボランティア活動を除いて、学生みずからの手でキャンパスを掃除することは、稀有である。通常は、委託を受けた清掃業者がトイレから教室まで、毎日掃除することになる。

高等な知的訓練を受けるべき最高学府で、貴重な時間を割いて、学生を掃除活動に従事させることに問題ありと見る見方があるのかもしれないが、知的訓練が高等なものであればあるほど、みずからの身体を動かして、研究施設を掃除することは、重要ではなからうか。「知の教育」に身体性の要素が組み込まれることによって、蓄積された知識が実人生に役立つ身体智に変容し得るのである。

現に筆者は、ここ数年、講義内容とは関係なく、広島大学において全授業に、トイレ掃除を組み込んでいるが、確かな手ごたえを覚えている。事前に、掃除の意義について思想的かつ心理学的講義をするので、欠席者は少ない。そして、彼らは一時間近くかけて、便器、壁、床を徹底的に磨くが、終了後、異口同音に満足感を示すことになる。

言葉だけでなく、彼らの晴れ晴れとした顔の表

情からもそのことは明らかに見て取れる。将来のリーダーたるべき人材に、トイレ掃除という身心変容技法を通じて、人格形成の一助とできれば、教育者として本望である。

5 「無心」の体験

掃除という行為の究極的な意義は、「無心」の体験にあるのではないだろうか。

トイレ掃除をした者が、深い快感に浸ることができるのも、不潔なものに対する拒絶感を乗り越えて、一心に手を動かすうちに、日常生活に抱え得ているさまざまな葛藤が停止し、「無心」の境地に入っていくことに起因すると思われる。

本論の冒頭でも、沢庵の無心論に言及したが、禅体験でいうところの「無心」とは、単に心が無くなるということではなく、心（意識）が体（無意識）に入り込んだ心理的狀態とも言い換えることができる。とすれば、身体行為である掃除に意識を集中させることによつて、それが十分に「無心」の体験、あるいは本科研で言うところの身心変容技法となり得るところで、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）は、『無心といふこと』の中で次のように論じている。

本當に此世の苦——色々の意味においての苦を痛切に感じる人が、一たび是非やらなければならぬことは、先にも云つた如く、飛躍または横超の



寒山図（伝顔輝作、東京国立博物館蔵）

経験でなくてはならぬ。対立の世界に居る限りは、何だ彼だ、真・美・聖とかいふようなもの、我楽苦多が仰山にある。色々なものを次から次へと積み上げ、累ね上げた世界では、動きが取れなくなる。賽の河原で子供が小石を積み重ねると、鬼が出てきてこれを一度に踏倒してしまふと云ふが、それと同じ塩梅に、自分等が一心に作り上げたところへるこの世界を、一瞬時にたたきつぶして仕舞はなくてはならぬ。（中略）それは決して楽なことではない、中々容易ならぬ苦勞だが、やって仕舞へば、あとは大安樂である。この安樂境を自分は無心の境地と呼びたいのである。（鈴木大拙全集」第七卷、岩波書店、一九六八、一五二頁）

大拙は、己を自由自在の境涯に遊ばせるには、一度は構築された常識的価値観を存分に突き崩す体験が必要だと言っているわけだが、そのような自我否定の体験が坐禅によつてのみ、可能だと考えるのは

適當ではない。

現に坐禅ではなく、掃除という行為の最中に大悟徹底した人物のエピソードが存在する。それは、「香巖撃竹」と呼ばれる公案なのだが、主人公は香巖という唐代の僧である。彼は若い時から学問好きで、誰もが彼の博識には一目置いていた。

ところが、ある日、師の瀉山禪師に「書物の解釈など、どうでもよい。父母未生以前、お前はどこに居たのか、その一句を言え」と迫られたものの、一語も発することができなかった。香巖は浅薄な知識分別に満足していた自分に嫌気がさし、以来、一切の書物を紐解くことはなかった。

そして十八年間、ひたすら「父母未生以前」の公案に工夫を凝らすことになる。それでも、確たる見解を得ることができなかった彼は、ついに瀉山のもとを去り、山寺の墓守として過ごすことになる。

失意のうちに、日々黙々と寺の掃除に励んだ香巖が、ある朝、庭を竹箒で掃いていたところ、たまた

ま小石が竹に当たり、その音でにわかに悟るところがあったのである。まず、『葛藤集』（第七十六則）にある原文を引用してみよう。

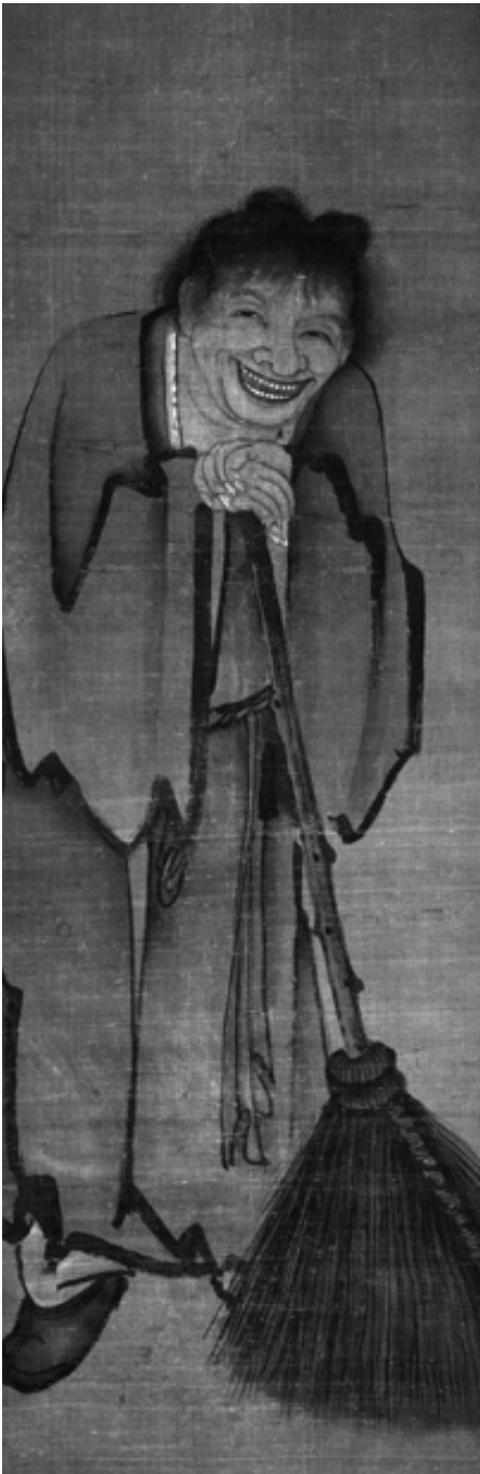
香厳智閑禪師、一日草木ヲ除ス。瓦礫ヲ以ッテ竹ヲ撃ッテ声ヲ作スニ因ミ、廓然トシテ省悟ス。

香厳が竹に当たる小さな石の音を聞いただけで悟ったのは、なぜだろうか。そして、そもそも彼は何を悟ったのであろうか。そのような問題提起こそが、身心変容技法としての掃除の核心を突くカギとなる。香厳は何気なく、ぼんやりと庭を掃いていたのではない。彼は全身全霊を込めて、庭を掃いていたのである。箒を動かす主体としての自分と、彼が手にしている客体としての箒が個別に存在するものではなく、箒という道具が香厳の身体の一部となっていたのである。

その時点で、彼と箒の間に「主客融合」が成立していたわけであるが、その一体感を意識することもなく、彼は一歩ずつ歩を進め、手を動かし、庭を掃いていたと思われる。

しかし、そこに新たな「主客対立」が出現することになった。それは箒を持つ彼と、その彼に掃かれる大地である。それは、人間と自然、俗なるものと聖なるもの、さらには煩惱と菩提の対立でもある。

人間はその対立において、



拾得図（伝顔輝作、東京国立博物館蔵）

苦しむ。なぜなら、その対立は、自己と他者、富者と貧者、名誉と恥辱、愛と憎悪、美と醜、健康と病気など、ありとあらゆる形を取って、人間に襲いかかってくるからだ。つまり、ひとたび「主客」の間に寸分の間隙たりとも許すなら、その間隙はやがて絶望の深淵となって、自己の前に厳然として横たわることになるのである。

しかし香厳の掃いた小石が、偶然にも路傍の竹に当たって立てた音が、執着の最後の一片として、彼の心にひっかかっていた。「主客対立」の壁を破ったのだ。その小さな音は、「カーン」でも「コン」でもよかったのだが、香厳を「父母未生以前」と「父母出生以後」の葛藤の中に引き止め、彼を執拗に苦しめていた二項対立構造意識の薄い膜を破るには、十分であった。

この公案は、掃除する主体と、掃除される客体が、渾然一体となるまで、心専一に意識集中してこそ、その本領を発揮することになることを教えている。禅

修行の中では、「静中の工夫」と「動中の工夫」という二種類がある。前者は言うまでもなく禅堂にあって静かに禅定を深めていく坐禅のことであり、後者は、托鉢、作務、掃除といった体を動かす最中での精神集中である。

香厳は、まさに掃除という「動中の工夫」の中心において身心脱落し、「父母未生以前」に、自己の居た場所を突き止めたのである。小石と竹がぶつかり合っただけの透明な音は、彼の自我が崩れ去った音でもあった。

日本臨済宗の中興の祖とされる白隠禪師（二六八六—一七六九）も、坐中に遠くの寺で突かれた鐘の音を聞いて悟ったとされるが、掃除であれ、坐禅であれ、全身全霊で取り組まれるのなら、ともに身心変容技法としての真面目が見事に発揮されるのである。

禅の伝統の中で、もっとも超俗的な人物像として、寒山拾得の姿が水墨で描かれることが多い。ともに史実性の薄い存在ではあるが、なぜか拾得のほうは、

常に箒を抱えている。その構図について、確立した解釈があるわけではないが、掃除と「無心」が密接な関係にあることを示唆しているようにも理解できる。

われわれ一般の者が、禅体験のような特殊な覚醒体験を期待する必要はないが、掃除に立ち向かう姿勢を改めることは誰にでもできるはずである。昨今、「断捨離」という言葉が流行しているが、そのことも一般市民が直観的に掃除という行為が包含している身心変容性を理解しているからではないだろうか。

「断捨離」は、身近な生活空間を整理整頓すれば、いろんなものが雑然と置かれているストレスから解放される。そして、自分の人生にほんとうに必要なものが見えてきて、生き方自体もシンプルになるというものである。

もともとは、人間の執着心を消していくヨガの修行方法としての「断行」、「捨行」、「離行」という考え方から来ているらしいが、「断行」は、外から入ってくる要らない物を断つ、「捨行」は不要なものを捨てる、「離行」は、執着するものから離れることを意味する。

この「断捨離」は、みずからが身体を動かし、生活空間の整理整頓、そして掃除の実践をしないことには効果が上がらないため、現代人に適した身心変容技法とみなすことができる。そこには、ヨガ本来の修行というニュアンスも消えているが、実践する者の人生観に確かな影響を及ぼすことになる。

一般的な掃除にせよ、トイレ掃除にせよ、そして流行の「断捨離」にせよ、それが単なる個人のライフスタイルを改善する意味で重要なのではなく、より深遠な意味合いをもつことになる。

その一つが、掃除と民度の問題である。筆者は、世

界各地の公衆トイレを観察しているうちに、一つの仮説に到達した。それは、不特定多数の人間が使用する公衆トイレの清潔度は、その国の国民の民度もっとも直接的に反映するというものである。

公衆トイレの使用方法が粗雑であったり、きちんと掃除をしていなかったりした場合、その国の民度が高いとは理解しがたく、その国の社会道徳や治安と、密接な相関関係があるように見受けられる。

日本の公衆トイレは、その高度に発達した水洗設備から言っても、世界随一の品質を誇ると言えよう。ところが、たいていの公衆トイレは、糞尿で汚れていることが多く、使用者のマナーについては、かなり疑わしいものがある。みずからが用足しをしておいて、その環境を汚し、なお平然と立ち去ることができる人間が大半を占める国の民度が高いはずがない。社会的依存度の高い日本国民は、諸般の不都合を政府の責任にする傾向があるが、レベルの低い政治が出来るのは、国民の民度が低いからに他ならない。

また掃除は、地球規模の環境保護意識にも、深く関わっている。ここで、再び道元の言葉を引用してみよう。

身心これ不染汚なれども、淨身の法あり、淨心の法あり。ただ身心をきよむるのみにあらず、国土樹下をもきよむるなり。(前掲『正法眼蔵』、一〇六頁)

本来、身心は汚れたものではないけれど、それぞれに浄め方がある。そして、身心を浄めることは、国土を清浄にすることにほかならないというわけである。「物心不二」の観点に立つならば、自身の身心が

不浄の状態にあるということは、その環境もまた不浄であることになる。自分の行動様式と外的世界の状況が切れ目なくつながっているというような身体感覚こそ、地球環境の破壊が急速に進行する現代世界に求められているのではなからうか。

あくまで一事例として言及するのだが、公衆トイレの衛生状態が極めて劣悪な国の一つが中国である。その国の国民の経済活動が、深刻な大気汚染や海洋汚染を生み出し続けていることも、また彼らが象牙の密売を目的に、毎年、大量のアフリカ象を密猟していることも、掃除・民度・エコロジカルな意識が切っても切れない関係にあることを示している。

本論では、現代における身心変容技法としての掃除について、いくつかの異なった観点から考察したが、道徳の退廃や精神疾患など、「病める心」に由来する問題がかなり深刻化している現代において、掃除がもつ思想的かつ社会的意義について、医療・教育・哲学など、諸分野の専門家による議論が、もっと活発に展開されてもよいのではなからうか。

参考文献

- 鍵山秀三郎『掃除が起こした「奇跡の力」』講談社、二〇〇八年
- 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第七巻、岩波書店、一九六八年
- 沢庵宗彭『不動智神妙録』池田論訳、たちはな出版、二〇一一年
- 中村宗一『全訳・正法眼蔵』誠信書房、一九七二年
- 増谷文雄『全訳注・正法眼蔵』講談社学術文庫、二〇〇四年
- 湯浅泰雄『身体論』講談社学術文庫、一九九〇年

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

応用キネシオロジーの世界

—0—リングテストは擬似科学か

棚次正和

京都府立医科大学大学院教授／宗教哲学・祈り研究

はじめに

周知のとおり、人間理解に関して、人文・社会科学の知見と自然科学的な知見とが分裂していて、我々は全体として一つに統合された人間像をいまだ獲得するには至っていない。それを実現するのが二一世紀前半の課題ではないかと思われる。二五年以上に及ぶダライ・ラマ法王と自然科学者との対話 (Mind and Life Dialogue: 一九八七年開始) が、「観想 (瞑想) の神経科学」という新たな研究領域の創出に結果したことはよく知られている。その対話を通して次第に浮上してきた懸案の課題は、「一人称の体験過程」をいかにして「三人称の科学的説明」と結びつけるかということであった。また、それに関連して、「二人称の科学」の構築の可能性を問い、構築のための理論的根拠を明確にしながら、その構築に向けて

いかなるブランド・デザインを描くかということも課題となるはずである。

こうした、いわば文理融合の総合知を求める現代の先駆的な学問状況の下で、「三人称の科学と一人称の体験の統合」という問題を睨みながら、本論においては、応用キネシオロジー、とりわけその一分野と目されている「0—リングテスト」の理論的説明や思想的影響などに関して考察を試みてみたい。

1 応用キネシオロジーの誕生とその評価

「キネシオロジー (Kinesiology)」は、ギリシア語 *Kinesis* (運動) と *logos* (学問) を結びつけた造語であるが、現代の意味における「キネシオロジー (運動機能学)」は、体育・スポーツの分野で身体運動を研究する学問を指す。これに対して、「応用キネシオロ

ジー (Applied Kinesiology)」の始まりは、一九六四年にコロラド州デンバーで開かれたカイロプラクティック会議でジョージ・グッドハート (George J. Goodheart) が発表した医科 (医療従事者) 向けの手法に求めることができる。ストレスを受けると筋力が弱減するという単純な神経学的原理に基づいて、腕や指の筋力の強弱によって食品や物品の安全性を判定する診断法である。この応用キネシオロジーの技法は、その後、東洋医学・心理学などを取り入れて発展してゆき、一九七三年にジョン・F・シー (John F. The) による「タッチ・フォー・ヘルス」(東洋の陰陽五行論を組み入れた一般者向けのキネシオロジー)、「スリー・イン・ワン」(骨相学などを取り入れた感情解放法で、一九八〇年代にゴードン・ストークとダニエル・ホワイトサイドが開発)、「ブレイン・ジム」(教育向けのエクササイズ) など多種多様な技法が開発され、現在では二〇〇種類以上あると言われている。ちなみに、一九六

七年にはカナダ・オンタリオ州のウォタール大学
 応用健康科学部に「キネシオロジー学科」が設置さ
 れている。

日本での「タッチ・フォー・ヘルス」関連の動向
 については、一九九〇年に「スリー・イン・ワン」
 に関して国内初のセミナーが西宮市で開かれ、一九
 九八年以降は「タッチ・フォー・ヘルス」が拡がり、
 二〇〇二年には「ブレイン・ジム」のセミナーが開
 催されたと言われている。応用キネシオロジー関連
 の技法が日本に導入されて、まだ二十年余りの歴史
 しかない。国内にしっかりと根を降ろすには、まだ
 まだ時間が必要であるというのが現状である。

応用キネシオロジーに対する医学界の評価は、一
 般的にけつして高いものではないか、さほど認知度
 が高くないかのいずれかである。そこには、現代医
 学の基本発想や既成観念による有形無形の影響が、
 読みとれるように思う。科学的証拠を厳密に追究す
 る態度、心的現象を物理化学的現象に還元する唯物
 論的傾向の強い要素還元主義など、現代医学の主流
 を根底から支配する認識姿勢が、そのような低評価
 に直結しているのだろう。主流医学の応用キネシオ
 ロロジーに対する反応は、補完・代替療法（CAM）に
 対するその反応と基本的には同類のものである。主
 流は対立勢力を脇へ押し退けて傍流とすることによ
 って、自分の定位置を確保するのであるから、この
 種の反応は、当然と言えば、当然のことである。

しかし、主流医学の通常医療と補完・代替医療と
 の関係は、じつはこの二十年ほどの間に急激な変化
 を遂げている。アメリカ合衆国では現在、通常医療
 と補完・代替医療を受診する比率はほぼ半々の割合
 である。しかも、後者の利用者は、高学歴で高収入
 の非アフリカ系白人（＝エコロジー意識の高い白人層）

に多いというデータが出ているのである。連邦政府
 が慌ててNIH（国立衛生研究所）に代替医療調査室
 を設置したのも、無理はない。

上述したような主流医学優位の事情を反映してか、
 Wikipediaにおける「応用キネシオロジー」の項目は、
 それを擬似科学・似非科学と見る前提に立った上で
 の記述であるという印象は拭いがたい。その冒頭の
 記述は、次のとおりである。「応用キネシオロジー
 (AK)は、診断や治療法の決定に用いられる代替医
 療の方法である。AKの技法を用いている実践者に
 よれば、それは身体の機能的な状態にフィードバッ
 ク（自動制御）を与えてくれる。AKは代替医療の領
 域内の一つの実践法であつて、キネシオロジーとは
 異なる：「[中略]：AKは理論的経験的な根拠の点
 で批判され、疑似科学やいかさま治療と特徴づけら
 れてきた」。つまり、応用キネシオロジーは、主流の
 通常医療の中に組みこみがたい実践法として、その
 周縁部に位置づけられているのである。

ここでは、擬似科学や似非科学という批判に対し
 て、それを直接払拭することを試みる意図はない。た
 だ、「主流」傍流、「中心」周縁」という対立構造ゆ
 えに偏向を強いられたい見方からいったん解放されて、
 自由な態度で捉え直してみたいのである。またその
 際に、「応用キネシオロジー」の技法一般を対象に取
 り上げる時間的余裕はなく、その一分野である「〇
 リングテスト」に限定して、理論的可能性やその思
 想的影響などを考察することにする。

2 バイ・デジタル〇リングテストと はいかなるものか

そもそも、〇リングテストは、大村恵昭よしあきが一九七

〇年代後半に発案した手技であるとされている。大
 村の最新刊の著書『顔を見れば病気がわかる——〇
 リング応用健康法』巻末の著者プロフィール欄には、
 以下のように記載されている。「ニューヨーク医科大
 学予防医学部教授（非常勤）、ニューヨーク心臓病研
 究所所長、国際鍼灸治療大学学長、ウクライナ国
 立キエフ医科大学ノンオーソドックス医学科教授、日
 本バイ・デジタル〇リングテスト医学会会長。一
 九三四（昭和九）年、富山県生まれ。早稲田大学理工
 学部、横浜市立大学医学部を卒業後、東京大学医学
 部附属病院のインターンを経て、五九年に渡米。コ
 ロンビア大学医学部心臓外科研究員、同大学のガン
 研究所附属病院のレジデント医を務め、並行して三
 年間、同大学物理学大学院で実験物理学を学ぶ。六
 五年に一個の心臓の細胞の薬理電気生理学の研究で
 コロンビア大学医科学の博士号を取得。九三年には、
 米国でバイ・デジタル〇リングテストの特許を
 取得した。：「[中略]：英・ケンブリッジのインタ
 ーナショナル・バイオグラフィカルセンターが刊行
 した『二十一世紀を創った五〇〇人』および『世界
 の医療関係者のトップ一〇〇人』の一人にも選ばれ
 ている」。

大村（会長）が米国のニューヨークを活動拠点とし
 ているため、現在、日本では久留米の下津浦康裕（副
 会長）が「日本バイ・デジタル・〇リングテスト
 医学会（International Bi-Digital O-Ring Test Medical Society）」
 の世話人をしていて、その公式サイトでの冒頭には次
 のような文章が掲載されている。

バイ・デジタル〇リングテストは、ニュー
 ヨーク在住の日本人医師大村恵昭先生が創始・開
 発された医学的補助診断法です。日本バイ・ディ

ジタル〇リングテスト医学会は、バイ・ディジタル〇リングテスト法の医学的応用・研究を目的として医師・歯科医師・獣医師・鍼灸師・薬剤師・看護師を対象にした学術団体です。一九九一年より、毎年一回ずつ東京大学山上会館や昭和大学医学部、また二年に一回、早稲田大学国際会議場で国際学会を開催して参りました。

バイ・ディジタル〇リングテストの確立と普及に貢献をした研究者としてしばしば名前が挙げられるのは、東京大学医学部長の山村秀夫教授〔麻醉学教室〕、昭和大学学長の武重千冬教授〔生理学教室〕、同大学の久光正後任教授〔生理学教室〕、北里研究所附属東洋医学総合研究所の間中喜雄客員部長、久留米大学の無敵剛介教授〔麻醉学教室〕らである。〇リングテストによる検査に格段の進歩をもたらしたとされる「同一物質間の電磁場共鳴現象」に関して、武重教授は重要な示唆を与え研究協力を申し出ている。それは大村が命名した現象で、「同じ物質は同じ周波数の電磁波を発しており、かつ、その波の位相が同じであるときに、その二つの物質の間で起きる共鳴現象のこと」である。双方の物質から出ている電磁波の波が揃うことで、その電圧は高く、波高は大きくなり、またそれを体が感知して脳が反応を起こし、〇リングの握力が低下すると言われている。武重教授は、親指と人指し指に相当する脳の部位に電気刺激を与えて筋肉を収縮させる、というウサギを使った動物実験でも重要な提案をしている。この動物実験の重要性は、「体の異常な部分に触れたときに〇リングが開くという現象が、被験者や検者の先入観や思い込みによる暗示現象などによるものではない」ことが証明される点にある。被

験者と検者の間に 第三者を介在させる「間接法」は、じつは動物に〇リングテストを試みたことがきっかけで誕生したのである。

さらに、あのソニー創業者・井深大も、バイ・ディジタル〇リングテストには並々ならぬ関心と期待を寄せていた。一九九三年開催の第一回国際バイ・ディジタル〇リングテスト・シンポジウムでの彼の発言からも、そのことは充分にうかがえる。前年に脳梗塞で倒れた井深は、車椅子で登壇して切々と訴えた。「我々にはパラダイムシフトが必要なのです。〇リングはその可能性を見せてくれています。測定器を人間に求めた発想の転換、しかもそこから出てくる情報の数々は、最新の科学装置でさえ、掴まえることができません。また『心』や『気』の作用があることを含め、多くの事象が相互に関係しあっていることも、〇リングは教えてくれます。我々は、科学の所産である機械に頼りすぎ、大事なものを見落としていたのです。この二月、大村先生の〇リング特許が米国特許庁で認可されました。画期的なことだと思えます。しかし、それは決して平坦な道のりではありませんでした。人間を直接対象とした特許など、いまだかつてなかったからです。…〔中略〕…まさに七年半という歳月をかけての金字塔でした。大村先生の革新的なアイデアと関係者皆様の長年のご苦労が、社会や制度を動かしたのです」。

話がいささか前後するが、再び当学会の公式サイトに戻ることしましょう。「バイ・ディジタル〇リングテストの概要」については、次のように説明されている。

バイ・ディジタル〇リングテスト(BDORT)とは、筋の緊張(トーン)を利用して生体情報を

感知する検査手技である。BDORTはニューヨーク在住の日本人医師大村恵昭博士が一九七七年頃くらいに考案した方法で、最初の論文が発表されたのが一九八一年である。

「生体そのものが極めて敏感なセンサーで、毒物を近づけたり、体に合わない薬剤を手持させたると、筋の緊張は低下し、逆に有効な薬剤では緊張が良好に保たれる」という原理に基づいている。

大村教授は、脳の血液循環と握力の関係を研究する過程でBDORTのヒントを発見した。高校生を対象に行われた実験により、脳の血液循環が良い方の側の握力が強くなることが判り、脳と手の筋力、特に指の筋力が非常に密接に関連していることが確認された。

更に、身体の異常のある部位に一本の髪の毛で触れる程度の微かな刺激を与えるだけで指の力が弱まること、そして、ある臓器に、その臓器がコントロールする物質や分泌物、或いは臓器と共通する因子を近付けた場合も、指の力が著しく変化することも明らかとなった。

そして、〇リングテストが「補助的医学診断法」であると断った上で、①異常部診断法、②共鳴現象の応用、③薬剤適合性試験に大別できると述べられている。

①異常部診断法

病的圧痛部を刺激すると筋力が低下することに より異常部を診断できる。臓器代表点を刺激することで、異常な箇所を調べることができる。

②共鳴現象の応用

一九八三年頃に、二つの同一物質間における共鳴現象の発見により指の〇リングの力が弱くなるという現象の発見に基づいて、遺伝子、細胞内伝達物質、細菌、リッケチャ、ウイルス、ニューロトランスミッター、ホルモン、金属(Al, Fe, Zn等)、薬物の分布を局在させることができるようになった。ウイルスや細菌の量が、定量ができるようになってからは、治療経過を追うことができるようになった。

③薬剤適合性試験

疾患に対してどのような薬が効いて、しかもその薬の適量はどのくらいかということまでも、患者に服用させる以前に決めることができるようになった。原因不明の難病に、どの抗生物質や薬剤が効くのかを調べることができるし、薬剤相互作用を調べることができるので、患者に的確にアドバイスができる。更に Selective Drug Uptake Enhancement Method (薬剤選択的取込法) の開発により、選択的に薬剤を病巣部に到達させることができるようになったことにより、治療効果があげられるようになった。

上記の三つが B D O R T の三大特徴だが、あくまでも補助的診断法なので、B D O R T で疑いを持った病変に対して、CT, MRI, PET Scan, X線、内視鏡、血液検査などで、確認、検証する。

さらに、「B D O R T の医療ビジョン」¹²については、B D O R T は予防医学的に見れば、非常にパワフルな診断法であり、前癌病変がある人に健康食品で予防したり、癌の再発予防に力を発揮すること、また原因不明の難病の原因を発見したり、救急時に患

者が発話不能の時も治療薬剤の決定や適量のチェック、抗生物質チェック、ウイルス・細菌の定量やその感染部位のトレース、原因不明の癌の原発のチェックなどが可能であること、医歯学のみならず、ツボの正しい位置や治療法、手の臓器代表領域を刺激する薬剤選択的取込法による治療効果の向上、電磁波問題、シックハウス問題、環境ホルモンの問題など、薬学・農学・工学などさまざまな分野での応用が可能であることが述べられている。

さて、このような説明を読むだけでは、実感が得られず、見当も付きにくいだろうから、本論末尾に補遺を付して、バイ・デジタル〇リングテストの正式な実施法を紹介しているので、ご覧いただきたい。

3 バイ・デジタル〇リングテストに関する理論的説明

ところで、バイ・デジタル〇リングテストに関して、創始者である当の大村自身は、どのような理論的説明を与えているのであろうか。大村は、鍼治療については一九五九年から電気鍼の動物実験を重ねており、臓器代表点の特定、および募穴と圧痛点との関係などを調べていた。また、一九七〇年頃より応用キネシオロジーの研究を進め、カイロプラクターのジョージ・グッドハートが開発した技法に関心を示していた。大村の最初の著書『図説バイ・デジタル〇リングテストの実習』から引用してみよう。

「患者が自分の右手の指を自分の異常部にあてている間に次のようにします。検者は左手で、向かい合った患者の右肩を押えます。患者の左腕は横に伸ば

してもらい、その手首を検者は右手で下へ押しくだし、患者の腕の力を調べます。病的な部位に患者の指が触れている時は、腕の力が弱くなり、診断ができるというわけです。ところが誤診が多く、米国の医学の分野では、客観的科学的根拠の少ないものとみなされていた。しかし、そこからヒントをもらい、「大きな筋肉で調べるよりは、一番疲れの少ない小さな筋肉を検査筋として使い、しかも脳を最大限に代表している筋肉を使えばよいのではないか」と考え、指の筋肉に着目したわけである。それは大脳皮質の感覚領と運動領を最大限に代表しており、何回検査しても疲れの影響が少ない骨格筋である。それを利用すれば、病的圧痛を起こすのに必要な力——一平方ミリメートルあたり最低八〇—一〇〇グラム——を加えなくても、異常部があるとわずかの力を加えるだけでも異常が発見できる。一平方ミリメートルあたり〇・一グラム以下の力(つまり一本の髪の毛で触る程度の弱い機械的刺激)でも判定できるのである。

神経学的機序を踏まえながら、バイ・デジタル〇リングテストに関して、大村は次のような理論的説明を試みている。「人体のあらゆる異常な部分には正常な部分に比べて、異なる電磁および電磁場を持っています。そこへ軽度の機械的圧力や光線、電場、磁場を用いて知覚神経を刺激すると脳の中央までその刺激が伝わります。軽微な機械的刺激を与えると、まず大きい直径の知覚神経が刺激され、脊髄を上昇して中枢神経へと伝わります。上行神経路のなかでも重要なのは、①後根にある内側縦束(軽い接触、バイプレッション、関節の位置を伝える)、②外側脊髄視床路(半側で痛み、温度、接触を脳に伝える)、③脊髄小脳路(無意識の固有感覚——位置および運動の感覚により筋

運動を調節し平衡を保持——を小脳に伝える)などです。この時、バイ・デジタル0リングテストで抵抗力が弱まるのは、コンピュータの中央演算機構(Central Processing System, C.P.S.)にたどることができません。つまり、刺激している身体の場合が病的かどうかをC.P.S.で判断し、モニターでの表示の代わりに、指の0リングの抵抗力で表示しているようなものです。しかし、コンピュータのC.P.S.に相当する人間の中枢神経の精密度は、いかなるコンピュータよりすぐれており、かつ小型であると言えます。これには大脳、小脳、脳幹、網様体、前庭神経核、室頂核、赤核脊髄路、小脳前庭脊髄路など全てが関与しています。これらから直接、 α -モーターニューロン、あるいは γ -モーターニューロンを介して間接的に α -モーターニューロンに伝わります¹⁵。

全身のどこに異常があっても同じように0リングが弱くなる反応が起こるのは、異常部に軽く圧をかけると、「0リングを強く維持している筋肉のトーンスは、 α -モーターニューロンのネガティブ・フィードバックの刺激で弱くなります。この時、身体の異常部のどこに圧をかけていても、全身の筋肉の α -モーターニューロンに脳からは、身体の各部の骨格筋を弱くする刺激が同時に伝わる」ためであると説明されている。また、「 γ -モーターニューロンは筋肉錘の収縮を司るが、「 α -モーターニューロンの方が神経の直径が大きく細胞自体も大きいため、このテストで筋のトーンスの変化としてあらわれる反応が即座に出るということは、 α -モーターニューロンが最も関係が深いといえる」と説明を続けている¹⁶。

また、電磁場との関係については、「バイ・デジタル0リングテストは患者の身体の一部をアース

するとテストの結果が全てプラスになり、マイナスの異常の部分まで間違つて正常となつて出てきます。また、マイナスの電場や磁場の影響があると同じように全て正常に出るため、テストができなくなります。このことから、バイ・デジタル0リングテストは電磁場(Electro magnetic field)と非常に関係が深いことがわかります¹⁷と述べている。

さらに、「あらゆる物体は電磁場を持っていますが、生体に関係のある物質から出ている電磁場の影響は次の実験で間接的に確かめます。まず、腎臓が正常に機能している人を例にとります。サクシオン・カップを腎臓代表点につけ、正しくバイ・デジタル0リングテストをするとプラスになります。片手に二五・五〇グラムの食塩を近付けます。どのくらいの距離で反応が出るでしょうか。テストをしてみると数センチで明確に-4となることがわかります。けつして触らなくてもよいのです。それは二五・五〇グラムの食塩が出す電磁場を身体が察知しているからです。次にバイエル(Bayer)のアスピリン(二錠中三二五ミリグラムのアスピリンが含まれる)を二・三錠、胃の代表点の上から数センチのところへもつていくと、胃の正常な人でも0リングテストではマイナスになります。これはアスピリンの出す電磁場を身体が察知しているからです。このような薬の電磁場には、二つの情報が含まれています。①分子の構造に関する情報、②量の情報¹⁸と述べ、調べたいものは、「触れたり握らなくても、手のうえに置いたり、近くにもつてくるだけでその影響を調べることができ」ること、正確な情報を得るには、「テストする薬物や飲食物までの距離を一・五センチ以内で調べる」のがよいとされる。

調べるものは、①ふれる、②手に持つ、③指さ

す²⁰のいずれの形でもよい。また、「0リングテストは、コツをつかめば、パートナーに指を引いてもらわなくても、0リングの反応が得られるようになります。ただし、よほど経験を積まないと正確なテストを行なうことはでき²¹ないという理由から、テストの正確を期すためには、一人ではなく、「二人一組」で行なう方法のみが正式なものとして推奨されている。

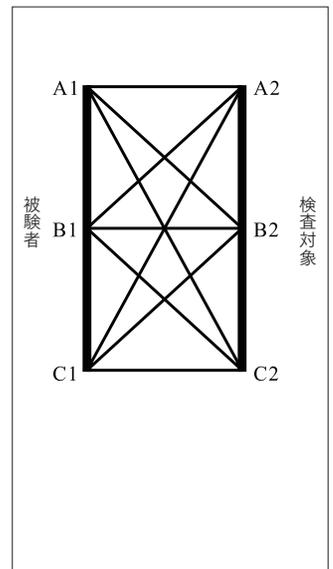
4 心理や霊性への0リングテストの応用

ところで、大村の考案したバイ・デジタル0リングテストは、あくまでも物質が与える肉体の電磁場への影響を指の力をセンサーにその強弱から判定するものである。検査対象は物質・物体に厳しく限定されている。たとえ大村が顔写真を用いて0リングテストで判定する場合でも、本人(クライアント)自身の情報は、その写真に転写された限りのものである以上、情報を担った写真という物質的媒体が直接の手がかりとなる。ところが、応用キネシオロジーの実践者の多くは、その適用範囲を拡張して、物質・物体のみならず心的作用が与える肉体への影響をも検査することができると考えている。上記の「③指さす」は検査対象からの距離が一・五センチ以内が適正とされていたが、もつと離れたものを「指さして目で見る」だけでも検査ができる、あるいは「その場に現物がない場合でも、筋肉反射テストを受ける方が、しっかりとその物をイメージできれば」検査が可能であると主張されている。事の是非はしばらくおくとして、ここにはある種の論理の飛躍がある。物をイメージするとは、物質・物体の次元の

ほかに、心的作用・心的過程の次元が関わっているということにほかならない。つまり、イメージすることによって、オーリングテストは、すでに心的作用を巻き込んだ心身関係のテストへと移行しているのである。

この問題は以下のように図示してみると、考えやすいかもしれない。被験者〈A1 B1 C1〉と検査対象〈A2 B2 C2〉が存在していると仮定する。A B C というアルファベットは個人の存在構造・存在次元を指しており、Aは心身関係の内奥の次元、Bは心の次元、Cは身(身体・物体)の次元を意味する。アルファベットの直後の数字1は被験者、2は検査対象を識別する番号である。この二者関係においてオーリングが開く／閉じるという現象が生じるわけである。まず、「①ふれる、②手に持つ」場合、そこに成立しているのは、さしあたり「身体と物質の関係」であると考えられ、異常か正常かの影響を指のセンサーが感じて、オーリングが開くか閉じるかする。したがって、そこには〈C1⇄C2〉関係が成立している。「③指さす」場合でさえ、検査対象からの距離が一・五センチ以内であれば、この〈C1⇄C2〉関係が成立している点で変わりはない。

しかしながら、検査対象からの距離が一・五センチを超えて数メートル、数十メートルに及ぶ場合は、被験者と検査対象の関係を「身体と物質の関係」のみに限定することは困難だろう。指さして目で見ることは、そこに感覚・記憶・感情・思考などの心的作用が及ぶはずだからである。それゆえ、そこで成立しているのは、検査対象を物質・物体に限定しても、〈C1⇄C2〉関係以外に、B1とC2の関係(感覚・記憶・感情・思考など)がC1に及んでいるという関係の可能性を考慮せねばならない。つまり、〈B1⇄C2〉



⇄C1〉という関係が成立していると想定されるのである。このような事例の拡張として、目の前にない物品をイメージする場合がありうるが、それも同様に、〈B1⇄C2〉⇄C1〉関係の枠組みで考察することが可能だろう。その場合、オーリングの開閉が、純然たる物質間現象というよりも、被験者自身の心的作用の影響下に置かれるため、理論的説明はよりいっそう複雑なものになると予想される。

また、被験者自身の心的過程を検査対象としてオーリングテストで判定するということが、思考可能性としては想定できる。その場合、被験者と検査対象は同一人物となる。被験者の心的過程を被験者自身のオーリングの開閉で判定するのであるから、〈B1⇄C1〉関係を調べることになる。しかしながら、被験者の心的過程の内容(感情の鬱屈やトラウマの有無など)をオーリングテストで調べることが、本当に可能なのだろうか。大村は顔写真から個人の情報をオーリングテストで判定しているが、それは写真が媒体となつて個人の情報を担っているから可能なのだと推察される。その思考法を一步前に進めて、被験者が自分の情報を担った媒体として身体(肉体)を持っていると考えると、理論的には可能でなければならぬだろう。ただし、媒体は写真から肉身に変わる。

それゆえ、本当の問題は、物質的媒体(肉体を含む)が被験者の情報(心的作用)を担いうるのか否かということである。周知のとおり、髪の毛、血液、唾液、皮膚の一片など、部分が全体を縮約しているという発想は、感染(接触)呪術の基本原則とされてきたものである。呪詛の対象者の身体の一部——髪の毛であれば、血痕であれ——に呪詛をかければ、対象者自身にその作用が及ぶというものである。感染呪術のみならず、現代のホログラフィー理論にも同類の原理が見られるのであるから、あながち荒唐無稽の説と斥けることもできない。

このバイ・ディジタルオーリングテストと応用キネシオロジーの技法とを統合して、「魂・筋・応答反射テスト(Spirit Muscle Responsive Test: SMRTテスト)を考案・開発した人がいる。医師の堀田忠弘である。応用キネシオロジーの技法で最も簡単なものの一つは、被験者が左右どちらかの腕を水平に伸ばし、その手首の上に検者が二本の指を乗せて、「抵抗してください」と言って押し下げる、その際の筋力の強弱によって判定するというものである。被験者は身体にいいものを持つたり、好きなことをイメージしたりすると、抵抗力は強くなり、逆の場合は弱くなる。それは身体に本来備わっている生理的な反応であり、「身体は生命エネルギーの流れを活発にするような刺激には強い筋肉反射を起こし、逆に不活発にするような刺激には弱い反応を起こす」²⁴のである。

堀田は、著書『身体は、なんでも知っている』——本書では肉体、心、魂が一体となったものを「身体」と呼んでいる——の冒頭で次のように述べている。「人は、自分では認識していなくても、自分に関することはすべて承知している。何が原因で病気になったのか、どうすれば治るのか。さらに、自分のこと

以外でも、基本的に必要なことはなんでも知ることができる。人間とはそういうものなのだ²⁵。これは堀田が医師として診療に携わるようになって以来三十年以上の間、日々患者に接する中で「簡単に、早く、確実に治す方法」を追い求めてきた結果得られた結論である。堀田の説明では、人間は肉体以外に目に見えない心と魂をもった存在であり、その肉体、心、魂が一体となってバランスが取れているとき、大きな力が発揮される。たとえば、「人間の筋肉は、自分の身体に有益な食べ物や日用品、聞いてうれしくなるような言葉に接すると力が強くなり、その逆では弱くなる」ばかりか、「知りたいことを聞いかけると、それが真実であるか、あるいは正しければ強くなり、その逆では弱くなる」という。ただ、応用キネシオロジーの技法では言葉で聞いかけることが認められているのに対して、バイ・ディジタルO-リングテストでは認められていない。どちらも正しく素晴らしいメソッドであると判断した堀田は、そこでこの両者を統合して体系化することを思い付いたわけである。

SMRテストのやり方については、「指にかける力を極力一定に保ち、なにも考えず、自分のなかから起こる反応にまかせるように」すること、O-リングは「空のビールビンをもって、落ちないくらい強い強さでいい」こと、指は頸椎から出ている神経の支配を受けているので「頸を前後、左右に曲げ、さらに右向き左向きにまわしたときに指が弱くなるかどうかを確認しておく」こと、また聞いかけの際の大切なポイントとして、「①何を引き出したのか、目的をはっきりさせること、②イエスカノーで答えられるような内容にすること」、さらに無言で聞いかけても同じように反応するかどうか確かめておくこと

などを挙げている。無言で聞いかけても正しく反応すれば、その反応は脳だけによるものではないということを示している。

こうして、上述した堀田のような立場からO-リングテストを捉え直して、心理のみならず、霊性や魂に関する情報をもO-リングを用いて引き出すという発想がありうるのである。心理や霊性が問われる場合、検査対象は被験者自身となる。また、心身関係（ $B1 \leftrightarrow C1$ ）の内奥の次元A1が直接に関わってくるため、（ $A1 \leftrightarrow B1 \leftrightarrow C1$ ）関係が成立すると見られる。宗教学の用語で古い（divination）と呼ばれているものは、その名のとおり超越的霊感としての神意・神智をうかがう呪術的技法であるが、本論の脈絡に置き直せば、それはA次元が関わる判定法であると言えるはずである。占星術、鳥占、託宣、太占、占杖、亀卜、易、ダウジング、タロット占いなど、おびただしい種類の占いが伝承されてきた。したがって、問題は、O-リングテストを古来の呪術的技法に引き戻して捉えるか、あるいは逆に心理や霊性をも視野に入れた包括的で先駆的な（実際は太古から存在する）科学の技法と見なすか、ということに収斂するだろう。我々が注目しておかねばならないことは、O-リングテストは、心理や霊性の領域にまで拡張・応用できる可能性があるのみならず、現にそれを医療の現場で実践している医師が存在しているという事実である。

じつは初めに断るべきであったが、厳密に言えば、検査対象自体が純粋な物質・物体としてのC2だけで構成されていることは、まずありえないのである。それは少なくとも人の心的作用が及んだ結果、物品として存立している以上は、B2の要素をすでに含んでいると見なければならぬ。商品・製品であれば、そ

の開発者・設計者・製造者・運搬者・卸売や小売業者・購入者・消費者などの心的作用の影響が、そこに累積的に及んでいくはずである。そもそも、開発者のアイデア、コンセプトなしには、いかなる商品も存在しえない。このような心的作用を無視するか、その影響をゼロと見なすか、いずれにせよ、物質・物体間の現象にのみもっぱら注意を向ける現代の自然科学的方法の方が、むしろ極端に偏向した特殊な基本発想に基づいていると言うべきであろう。ただ、その心的作用の影響を精確に検知できる精密機器がほとんど存在しないか、普及していない現状では、事実上、検査対象のB2の次元を研究対象とすることは困難である。しかし、検査対象がB2の次元を含むことは容易に推察できる以上、常にその次元を念頭にに入れておく必要はあるのである。

5 むすびに代えて

最後に、O-リングテストが与える思想的影響について簡単に展望しておきたい。堀田が主張するように、心理や霊性の探査にO-リングテストを応用することができるのであれば、我々の人間理解は大幅な修正を余儀なくされることになるはずである。とりわけ、認識に関する基本的な枠組みは土台から再構築されることになる。というのも、心理や霊性へのO-リングテストの応用は、感覚的経験やそれに基づく論理的思考の次元とは異なった次元、「直観知」「暗黙知」「身体知」とも言うべき次元に深く関わるものと推察されるからである。つまり、知の種類が論証知（論理的思考）以外に、もう一つ増えるのである。それをどのような名称で呼ぼうとも——直

観知であれ、暗黙知であれ——ともかくも、我々には少なくとも二種類の知が存在すると見なければならぬ。しかしながら思い返せば、じつはこの二種類の知（論証知と直観知）は、何千年も前から知られていたし、我々の先祖は、その二種類の知を人生の両輪として巧みに活用しながら生存を続けてきたのである。それゆえ、オリンピックテストは、忘却ゆえに鈍化したもう一つの知を復権させるための一つの契機になるのではないかと予想される。

また、共鳴現象の応用としてのオリンピックテストは、身体や物質の次元のみならず、心理や霊性の次元をも包括した統一理論を構築する可能性を切り開くものと受け止めることができるだろう。精神と物質（身体）、この二つは理論上は容易には交わらない。前者は不可分な思考（意識）を本質とし、後者は相互外在的で分割可能な延長を本質とすると考えられているからである。不可分な精神は、分割可能な身体といかなる接点も持たない。とはいえ、我々の経験的実感としては、精神と身体はどこまでも一体である。こうした理論的な自己矛盾を解きほぐすための有力な鍵概念の一つとして、「波動」説が浮上するのではないかと考えられる。精神現象を表現するのに物理化学的現象を記述する自然科学の用語を使うことは、避けがたいことである。「波動」、あるいは「振動」は、周波数・振幅・波形を持ち、干渉・共鳴・回折などの現象を起こすのであるが、物質間に生じる干渉・共鳴・回折などの諸現象は、人間同士の間を生じる共感・反感、好意と嫌悪などの諸反応と類比的であると推察される。このような波動の観点から、病気の原因とその治療法、また自然治癒力向上法などを捉え直すことができるはずである。たとえば、病因が有する固有の周波数を突き止めて、その

作用を相殺するような波動的な操作が考案されていくべきであるし、現にそのような機器も考案されているのである。こうした「波動医学（Waveform medicine）」の中には、現行の放射線医療など以外に、ホメオパシー、宝石エリクシール（宝石光線療法）、フラワー・エッセンスなどが入るであろう。

なお、応用キネシオロジー分野に属すると思われる手技としては、本論で言及した大村のバイ・ディジタルオリンピックテスト、堀田のSMRテストのほかにも、入江正の「入江FT（フィンガー・テスト）」、有川貞清が開発した「印知感覚」による診断法（切診・望診）、矢山利彦らが入れたドイツ振動医学、とりわけ「パウエル・シュミット式バイオレゾナンス（生体共鳴）」療法などがよく知られている。また、手技療法としては、白井甕男の「レイキ（白井霊氣療法）」、岡田茂吉の「浄霊（岡田式神霊指圧療法）」、ドロレス・クリーガーの「セラピューティック・タッチ」、チャー・コク・スイの「プラニック・ヒーリング」³²なども注目値する。いずれも検討・吟味に値する診断法・療法と思われるが、それらに対する詳細な考察は、もはや他日を期すほかはない。

※補遺——オリンピックテストの具体的な方法³³

■オリンピックテストの準備と注意点

調べたい身の回りのもの、オリンピックテストに協力してくれる人を用意する。

あなたの体にとってプラスかマイナスかを判断するときには、あなたが被験者となり、協力者が検者となる。被験者は指でオリンピックを作る人、検者はそのオリンピックを開く人である。

テストを行なう前には、被験者と検者はアクセサリーや時計などを外し、また、電磁波の影響を防ぐために、テレビやパソコンなど強い電磁波を発生する電化製品から離れる。

オリンピックテストは立っただけでも座っていてもできるが、座るときは足を組んだり、あぐらになつたりしてはいけない。正座か椅子に座って行なう。腕は体に付けず、体から四五〇度程度離れた状態で行なう。

■オリンピックテストの基本の形と指の引き方

オリンピックは利き手の二本の指で作る。指と指の先端を合わせて丸い輪を作るのがポイントである。オリンピックは基本的には親指と人指し指で作るが、被験者と検者の力の違いに応じて、四種類の指の組み合わせパターンがある。

オリンピックを作るときには、他の三本の指も内側に丸めることが大切である。

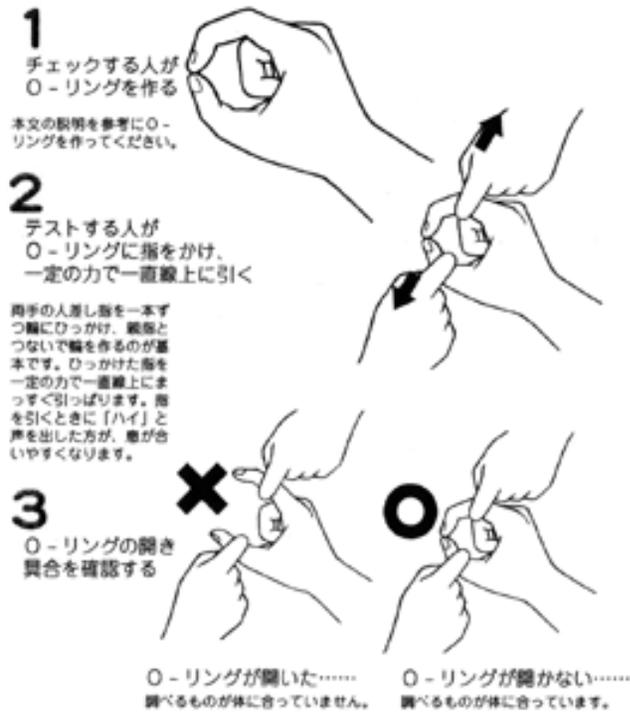
オリンピックを引くときには、検者自身も被験者のオリンピックに手を通してオリンピックを作り、引く方向が一直線になるようにする。両ひじが体の前に出るようにして、引く方向と手首、腕のラインを合わせるのがポイントである。検者は「ハイ」と合図してから一定の力で一直線上に指を引く。

一方、被験者の側は合図があつたら、指先をびつたり付けるように力を入れておく。調べるものが体にとってプラスであれば指は閉じたままとなり、マイナスであれば指はパツと開いてしまう。

■コントロールオリンピックの見つけ方

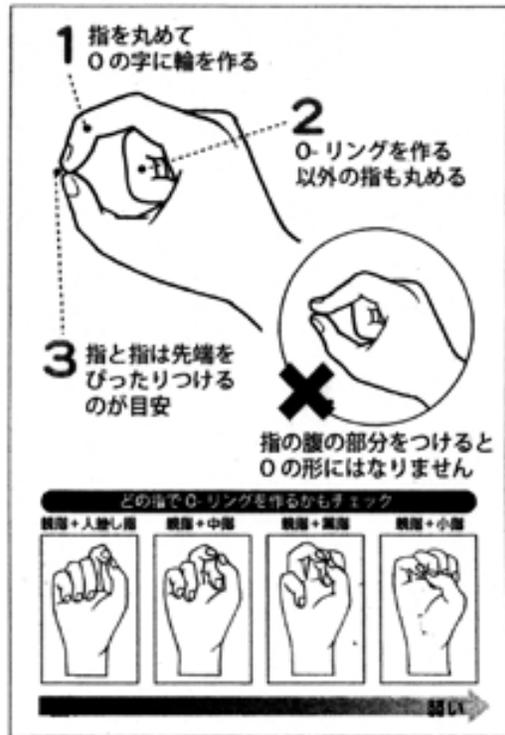
被験者がオリンピックを作る指（コントロールオリンピック）は人によって異なる。テストを始める前に次の三つの条件をチェックして、あなたのコントロール

指の引き方はこんな感じ



(出典：大村恵昭『顔を見れば病気がわかる—O-リング応用健康法』
文芸社、2012年、202-203頁)

これがO-リングの基本の形



指のつなげ方によって、4種類のO-リングが作れます。このうちのどの
指でテストを行うかは、1人1人違ってきます。

O-リングを見つける必
要がある。

◇第一条件—検査者が親
指と人差し指でO-リン
グを作り、被験者の親指
ともう一本の指(最初は人
指し指)で作ったO-リン
グを引く。このときO-リ
ングが開かなければ第一
条件は満たされたことに
なる。

◇第二条件—次に、被
験者は指をそのままに、
検査者が親指と人差し指・
中指でO-リングを作り、
被験者のO-リングを引
く。このとき、O-リング
が最大限に開いたら第二
条件が満たされたことに
なる。

ここでO-リングが開
かない場合は、被験者は
親指と中指でO-リング
を作り、第一条件と第二
条件のチェックを行なう。
それでも開かなければ、
被験者の指の組み合わせ
を、親指と薬指、親指と
小指と変えていき、両方
の条件を満たすまで同じ
チェックをする。

◇第三条件—被験者は

頭を順に上・下・左・右に向け、検査者はそのつど第二条
件まで満たした被験者のO-リングを引く。どの頭の
位置でもO-リングが開かないことを確認できたら、
その指の組み合わせがコントロールO-リングとな
る。

(Endnotes)

- 1 ダライ・ラマ『ダライ・ラマ科学への旅』(伊藤真訳、
サンガ新書、二〇一二年)。
 - 2 ジョン・F・シー『タッチフォーヘルス健康法』(石
丸賢一訳、タッチフォーヘルスジャパン出版部、一
九九九年)。
 - 3 <http://homepage2.nifty.com/fstyle/Kinesiology.htm> 参
照。
 - 4 David M. Eisenberg et al. "Unconventional Medicine in the
United States." in *The New England Journal of Medicine*,
1993; 328:246-252.
 - 5 大村恵昭『顔を見れば病気がわかる—O-リング
応用健康法』(文芸社、二〇一二年)。
一九八三年にアメリカ特許庁に「O-リングテス
ト法の原理と応用」についての特許を申請し、一九
九一年に「認可通知」が届き、一九九三年二月二三
日付けのアメリカ「特許公報」に掲載されて、O-
リングの普遍的知的所有権が認められた。
 - 6 <http://bdotnet/index.html> 参照。なお、「日本バイ
・デジタルO-リングテスト医学会」という学術団
体の公式サイトは、「日本バイ・デジタルO-リン
グテスト協会」というより一般的な団体の公式サイ
トと事実上は同じ場所に設けられている。「協会」
の方には、一般者向けの「ORT友の会」の入口が
ある。
- また、同協会は、一九八七年に設立され、過去三
五年間に一万人以上の医療関係者が勉強し、約六〇
人のO-リングテスト認定医がいる。認定医制度は
一九九五年から始まり、当協会の会員として最低四
年間、一五〇時間以上のトレーニングコースに出席
した医師、歯科医、鍼灸師などが認定試験(四時間

- の筆記試験と三時間の実地試験)を受けることができる。大村恵昭『「オーリングテスト」超健康レッスン』(主婦と生活社、二〇〇八年)、一〇頁。児玉浩憲『未来の医療オーリングテスト——オームラ博士の挑戦』(医道の日本社、一九九七年)。
- 7 大村恵昭『顔を見れば病気がわかる』、一四四頁。
- 8 大村恵昭『顔を見れば病気がわかる』、一二〇頁。
- 9 間接法は、幼児や意識不明の患者、また動物にも適用可能である。
- 10 佐古曜一郎『井深大が見た夢——21世紀の「ものさし」はこう変わる』(風雲舎、一九九八年)、一九七—一九八頁。
- 11 <http://bdortnet/as/gaiyou.htm> 参照。
- 12 <http://bdortnet/as/vision.htm> 参照。
- 13 大村恵昭『図説バイ・デジタルオーリングテストの実習』(医道の日本社、一九八六年)、一二頁。
- 14 大村の英語論文は、主に国際学術雑誌 *Acupuncture & Electro-therapeutics Research, The International Journal*, Pergamon Press に発表されている。たぐや²⁴ Omura Y. Pathophysiology of acupuncture treatment: effects of acupuncture on cardiovascular and nervous systems. *Acupuncture & Electro-therapeutics Res. Int. J.*, Vol. 1: pp.51-41, 1975. Omura Y. ed. New simple early diagnostic methods using Omura's "Bi-Digital O-Ring Dysfunction Localization Method" and acupuncture organ representation points, and their applications to the "Drug and Food Compatibility Test" for individual organs and to auricular diagnosis of internal organs-Part 1. *Acupuncture & Electro-therapeutics Res. Int. J.*, Vol. 6: pp.239-254, 1981.
- 15 大村恵昭『図説バイ・デジタルオーリングテストの実習』、一四頁。
- 16 大村恵昭『図説バイ・デジタルオーリングテストの実習』、一四頁。
- 17 大村恵昭『図説バイ・デジタルオーリングテストの実習』、九六頁。
- 18 オーリングの開き方から以下のように判定される。
4……オーリングが簡単に、しかも完全に大きく開く。
- 3……4と2の中間。
2……4の半分程度開く。
1……2の半分程度開く。
0……オーリングが開かない。
+1……検査の第一指と第二指で作る指の輪では開かないが、第三指を加えて引くと開く。
+2……第一指と第二指と第三指と使っても開かないが、第四指を加えて引くと開く。
+3……第一指と第二指、第三指、第四指と使っても開かないが、第五指までを加えて引くと開く。
+4……第五指までのすべての指を使っても開かない。
- 大村恵昭『図説バイ・デジタルオーリングテストの実習』、五三頁。
- 19 大村恵昭『図説バイ・デジタルオーリングテストの実習』、九六頁。
- 20 大村恵昭『「オーリングテスト」超健康レッスン』、二〇頁。
- 21 大村恵昭『「オーリングテスト」超健康レッスン』、三四頁。
- 22 齋藤慶太『「からわかるキネシオロジー」(株式会社BABジャパン、二〇一一年)、一四九頁。
- 23 デヴィッド・R・ホーキンス『パワーか、フォースか』(エハン・デラウェイ/愛知ソニア訳、三五館、二〇〇四年)、三八八—三九二頁。
- 24 堀田忠弘『身体は、なんでも知っている』(かんき出版、二〇〇七年)、三一頁。
- 25 堀田忠弘『身体は、なんでも知っている』、一六頁。
- 26 堀田忠弘『身体は、なんでも知っている』、一七頁。
- 27 堀田忠弘『身体は、なんでも知っている』、一四—二一四四頁。
- 28 ベノイトシュ・バッターチャリア『宝石光線療法法の奇蹟——今、よみがえる古代インドの宝石療法』(林陽訳、中央アート出版社、一九九二年)。
- 29 有川貞清『始原東洋医学——潜象界からの診療』(高城書房、二〇〇八「一九九八」年)。
- 30 野呂瀬民知雄、ヴァインフリート・ジモン(監修)『ドイッ振動医学が生んだ新しい波動健康法——日本に上陸したバイオレゾナンス・メソッドのすべて』(現代書林、二〇〇三年)、ヴァインフリート・ジモン『ドイッ発「気と波動」健康法』(イースト・プレス、二〇一二年)。
- 31 ドロレス・クリーガー『セラピューティック・タッチ——あなたにもできるハンド・ヒーリング』(上野圭一・菅原はるみ訳、春秋社、一九九九年)、ドロレス・クリーガー『セラピューティック・タッチの技法——意識・エネルギー・治療』(上野圭一・加治未央訳、春秋社、一九九九年)。
- 32 チョー・コク・スイ『現代ブラニック・ヒーリングの科学と技術——基礎編ブラニック・ヒーリング教科書』(江本勝監訳、根本泰行訳、IHM出版、二〇〇六年)。
- 33 大村恵昭『顔を見れば病気がわかる』、一九九—二〇〇八頁。

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

社会的身心の再考

——ベルクソン他の素人読みから

津城寛文

筑波大学大学院哲学思想系教授／宗教学・神道行法研究

1 意識と物質

大家の講演は最良の入門になると言われるように、ベルクソンの英語での講演「意識と生命」（一九二一年五月二九日、ハーミンガム大学）には、大著では埋もれがちな二つの主張が浮かび上がっている。一つは、「意識」（「生命」「精神」などと言い換え可能）の働きが「自由」な「創造」であること、「物質」の「必然」がこれに対立すること、である。もう一つは、進化の目標が「社会的な生活」であり、その目標は「存続」と「独創」の両面にあること、である。

まず一つめに注目すると、意識が物質を貫いて自由な創造をするという、「創造的進化」「生命の飛躍」の要約を、ここに見ることができると、「生命」の「進化」はそのはじまりから人間まで、地下の通路を切り開くために「物質」の中に入りこむ「意識」の流

れである。なぜ「精神」はそういう企てに身を投ずるのか。何の利益があるのか。「物質」は障害であると同時に道具であり、刺激となる。私たちの力をためし、私たちの力の刻印を保存し、私たちの力を強くする。「生命」が成功したとき、地歩を得たとき、勝利を得たとき、喜びがある。創造が豊かであればあるほど、喜びは深い。関連して、神秘家と呼ばれる達人にあつては、この「進化」「飛躍」が人類全体の最先端をなしている、あるいは最深部の衝動をなしているという、『道徳と宗教の二源泉』で繰り返し返される考えが見られる。つまり、人間の中の最上の者において、「生命」「精神」の「創造」的な流れは障害なく、限りなく続く（『ベルクソン全集』第五巻、三五―三七、三九頁）。

わかりやすい講演から読み取った趣旨を、主著で確認すると、『創造的進化』では、肉体や脳に固定している制限された「意識」に対して、制限されない

意識は、「超意識」「純粹意識」と表現される。それは「生命の飛躍」を担う原理であり、「弛緩」しさえすればそれでも「拡がる」ような原理を、「ほかにましな言葉もない」ので「意識」と呼ぶとされている。それは、「私たちのおののなかに働く減衰した意識」＝「私たちのもとなつた意識」＝「空間のある点におかれてもつ意識」（個の意識）ではなく、「純粹意識」＝「もつと正しくいつて超意識」である。出来上がったものとしての「拡がり」（エクステンション）は、意識の「緊張」（テンション）の中断されたものとして現れる。「物質」性とは逆の過程（緊張）が、自分を中断する（弛緩）だけで物質（拡がり）を創造する。もし「生命」が「純粹意識」「超意識」であつたなら、それは純粹な創造活動になつたはずだが、現実には生命は有機体に釘付けにされ、物質の一般法則に従うしかない。しかし生命はそうした法則からのがれようと全力を尽くしているかのよう

みえる。そのような「純粋意識」||「超意識」||「生命」は、出来上がったものをつらぬき生命づけにくい流れであり、私たちにはなかなか感じとれないので、私たちの個別的「意識」がそれに合致するために、出来上がったもの（弛緩、拡がり）から離れて、「出来つつあるもの」||「意志する行為」に寄り添わなければならない（『創造的進化』二八二、二九〇―二九一頁）。

2 「存続」と「進歩」の社会哲学

同じベルクソンの講演から読み取れる二つめのテーマは、生命進化の方向についてである。「生命の躍動」の前に開けていた二つの大きな道があり、それは「本能」と「知性」となって発展した。本能の頂点には昆虫が、知性の頂点には人間がいるが、どちらも、進化の終結は「社会的」な生活であり、それは生命のはじめからの本質的な希求であるとされる。「生物学的」洞察を持ち込んでいると批判されるが、このような進化的な社会の捉え方によって、「神は社会である」という同じような表現をしながら、デュルケームの「閉じた社会」とは異なる、「開いた社会」が前景化する。この進化論のスキームの上で、「ただ人間の社会だけが、二つの到達すべき目標を目前に固定」していると説かれる。二つとは、さまざまな言葉で表現されるが、一方は「従属」「存続」「規律」「統一」といった昆虫的目標、他方は「放任」「進歩」「自由」「独創」「独立」といった人間特有の目標である（全集五巻、四〇頁）。それぞれ、『道徳と宗教の二源泉』で論じられる「閉じた社会」「開いた社会」の原理になっていることは、わかりやすい。

『二源泉』は、私のこれまでの粗雑な理解では、「閉じた社会」の原理が「静的宗教」||道徳で、「開いた社会」の原理が「動的宗教」であるという対比を、さまざまに展開したもの、と思われた。しかし「意識と生命」講演からは、生命||意識||精神には、社会の「存続」と「進歩」という二つの目標があり、かつその二つは「統合」されるべきもの、という考えが読み取れる。この考えをもし『二源泉』の中に確認できれば、『二源泉』は社会の公共性の維持（静的宗教）と創造性の更新（動的宗教）の「統合」を説いていることになる。

「閉じた社会」の典型は、「蟻がその巣のために作られている」ように、集団の「凝集」を確保することが、第一の目標になっている。この凝集は変化に抵抗し、化石化することがある一方、範囲が広がることがある。ただし、都市や国家から人類への移行（公共性の拡大）は、単なる「閉じた社会」の拡大によつては不可能であり、全人類を包含するような「開いた社会」になる必要がある。「開いた社会」に向かう「進歩」「前進」といった変化は、天才の「創造」「飛躍」によるもので、原理的に予見の及ばないものである。「閉じた社会」を支配する「静的宗教」は、「定着」を命じ、「強制的」で「共同生活の要求、圧力」を負わせる。対比されるべき「開いた社会」の「動的宗教」は、創造者である生命の飛躍と憧れのままだに前進していく（『道徳と宗教の二源泉』三二七―三三一頁）。

このような社会の諸相が示すのは、社会は天才の創造によって開かれるが、「一時的に開いた円は、各創造の後で、再び閉じる」と言われるように、広がった「公共性」が固着したり、退縮したり、萎縮したりする事態である。

ベルクソンの素人読みから、世界（身）に固定される意識（心）は、社会的生活の二つの目的（存続と進化）を目指すこと、その二つの目的は同一地平では矛盾するが、地平を乗り越えることで新たな地平へと更新されること、「静的宗教」「動的宗教」という二つの対立的な「心」は統合されるべきこと、である。

「道徳」と「宗教」をこのような相互作用として捉えると、動的宗教が可能となるための土台として静的宗教が必要とされ、静的宗教を活性化するために動的宗教が必要となる、という相乗的な関係が浮き彫りになる。「古い方法を破棄するのではなくて、動的なものが静的なものを自己内に吸収〔中略〕一般的な方法のなかに統合する」という表現、「宗教的ダイナミズム（心）は、その表現と伝播のためには、静的宗教（身）を必要とする」という表現は、この相乗性を意味している。

この文脈でとくに強調しておきたいのは、「動的宗教」には「種々な試み」があるが、「目標には達しなかったいろいろな飛躍も明らかに共通の方向に向かっていた」という一節である。これは、「動的宗教」の試行錯誤が、「共通の方向」つまり一種の公共性、合法性を目指しており、「種々な試み」は、その法則から外れた度合いによって失格する、ということである。あまり強調されないが、この公共性や合法性にかかわる表現として、「神秘主義、神秘家、聖者、賢者など」は、「完全な道徳の権化、聖者、賢者」である必要がある、彼らのあいだには「相互間の一致」があり、「人間である限りの人間に対する義務」があり、「彼らの存在がひとつの呼びかけ」であり、「人類道徳」の証人であり、「開いた魂の愛」は「全人類を包容」し、「自然全体にまで及ぶ」ものであり、そ

の「解放の感情」は、「もっと遠くに進むこと」を促し、「集団の限界のなかに止まったり、自然によって設定された連帯に甘んじたりしないで、愛で飛躍しながら人類一般に向かつて突進」することを促している、などがある（『道徳と宗教の二源泉』三九、四一、四二、四四、四七、七三、一一六、二一八、二六四、三〇一頁）。こう見てくると、ベルクソンにおいて、動的宗教の「公共性」「合法性」が、一貫して強調されていることがわかる。

ここで、慣習の「合法性」を確保した上での「進化」、というビジョンを確認するものとして、ウィルバーを参照すると、ウィルバーは、倫理的発達を、プレ慣習段階、慣習段階、ポスト慣習段階の三つに分し、それぞれは前の段階を含みつつ超えて発達することを強調する。プレ慣習段階は自己中心的で、非（前）合法で、無法状態で、未発達である。慣習段階は自民族・集団^{エス}中心的で、その集団において合法である（静的宗教）。ポスト慣習段階は世界^{ワールド}中心的で、かつ慣習の合法性を保証しつつ、発達は終わりのない永遠のプロジェクトである（動的宗教）。

読み合わせると、「神秘主義」「神秘的天才」「彼岸」「外部」「彼岸の信仰」（『道徳と宗教の二源泉』三八二、三八七、三八九頁）の「公共性」という課題が、さらに浮き彫りになる。これは、社会的身心の拡大、さらには「彼岸」への拡大においても、合法性と創造性、規範と自由を統合しなければならぬという課題につながる。

犯罪と病気を好む倒錯的嗜好も、退屈な平和と愚鈍な健康を刺激するという意味で、初心者には一定の意義がある。しかし、身心変容の事例を多少とも知っているならば、初歩的なプロセスで起こりがちなさまざまな弊害危険について、あらかじめ注意を

払い、大難を小難に、小難を無難にすることもできる。無用の加害・被害を増やさないためにだけでも、この領域の合法性を高めることは望ましい。

3 社会から他界までを一貫する合法性

「意識」と「身体」の関係が論じられるのに関連して、ベルクソンの講演では、「人の心的活動は脳の活動からあふれ、脳から独立」しているように思われる、それはあたかも「物質を通過することで鍛えられ、もっと濃密な生のために（進歩）そなえているのではないかと思われる」と説かれている（『ベルグソン全集』第五巻、四一頁）。「脳の活動からあふれ、脳から独立」している心的活動（『意識』精神『生命』）という表現は、意識や生命の独立性、さらには死後生を示唆しており、これは別の講演『生きている人のまぼろし』と『心霊研究』（一九一三年五月二八日 ロンドン心霊研究会、心霊研究協会会長就任演説）で、さらに展開されている。

ここでは、心霊研究の大きなテーマの一つであった意識と身体の関係が単純化され、その要点は、意識の一部は「脳」「身体」によって固定されているが、それ以外は身体をあふれ、意識⇨心的生活⇨魂は相互浸透的であり、かつそれは身体と独立に存続すると考えられる、というものである。講演に沿ってまとめると、つぎようになる。

「脳は意識をわたしたちが生きている世界に固定」させて、「知覚の巨大な領域の中で現実化すべきものを選ぶ選択器官」である。「わたしたちの体は空間においてたがい外のもの」だが、「意識が体に固定しているのは意識の一部によってだけとすれば、その

他の部分については、たがいの侵入を推測する」ことができる。しかし意識が常に相互侵入的であれば、日常生活は混乱するので、「自然は前もってそれを無害にするような配慮」をしているはずで、おそらく「無意識の中へしりぞける役」をする「いくつかのメカニズム」が働いているのだろう。ここでベルクソンは、意識は原理的に相互に浸透しているが、「日常生活」ではそれを無害化するメカニズムが働いている、と考えている。そして、原理的に意識は肉体を超えていることから、死後生はつぎのように考えられる（『ベルグソン全集』第五巻、九五九頁）。

身体は組織からあふれ出る意識という考えになられるにつれて、魂が身体の死後に生き残ることを自然だと思ふようになり「中略」心的な生活が脳の生活よりもはるかに広いと考えるようになり、心的な生活の残存がありそうなことになる。

さて、ベルクソンは、死者と生者を含む社会を考えているので、社会が拡大すると言うとき、死者を含む「開いた社会」が想像できる。もしそうであれば、『二源泉』の社会哲学は死後世界を含む存続と進歩を説いていることになる。これは、社会という身心の拡張であり、その存続と進歩の問題である。このような関心を持って『二源泉』を読み進むと、じつさいにそのようなことが説かれている。

宗教の第一の機能は社会的「保存」であり、社会の諸要求を「支持」「強化」し「連帯性」「服従」「個人の従属」を求める。もうひとつの機能も、「個人的活動を刺激し方向づけることによって、間接的に」社会の利益のためになる。このように社会の二つの目的を繰り返したあと、ベルクソンはつぎのように

述べる。「宗教は知性による死の不可避性の表象に対する自然の防衛的反作用」である。最初「死の思考は意気を消沈させる」が、「自然」は直ちに立ち直り、「自然の防衛的反作用」として、「死は不可避であるという観念に、死後の生命の連続という心像を對抗させる」ことになる。この「死後の生命の連続性」が要請されるのは、社会自体が「安定」と「持続」を必要とするからである。「社会を構成する個性の永存」「死者が現在のままでいることが肝要である」として、個体の不死性、死後の生命の連続性が、社会の安定と維持を保証することになる。「人間の幻想によって演奏された無数のヴァリエーション」と、「宗教がほとんどいたる所に見いだす基本信仰」を考慮すると、「人間は影または幽霊の状態で生き残るという思想は、全く自然なものである」、また来世は「すべての魂に保証されているようにみえる」。かくして、「死者は考慮せねばならない人物」となる。しかもこの来世を含む世界は、道徳的規律を免れているわけではなく、「神々の王」「公正で慈悲深い偉大な審判者」の支配が行き渡っている（『道徳と宗教の二源泉』一五七―一六五、二三四―二三五、三三三頁）。

ベルクソンも、デュルケームと同様、道徳的責務の背後に「社会」を置き、その要求は「社会の存続を可能にする責務」であるが（『二源泉』冒頭）、「社会」には死者も含まれるため、その「安定」と「持続」の要請は、生者にも死者にも適用される。つまり、公共性の維持・固定は、死者にとっても責務である。これを私なりの言葉でまとめると、「生者と死者を含む社会全体の公共性」の要請、となる。

4 フーコーの裏読み… 何ものをも見落とさない完璧な眼

このような社会的身心の拡張をめぐって、規範性、公共性、合法性との関わりで留意すべき問題がある。権力機関による監視社会、管理社会、相互監視の危険、などである。

「共同体」や「社会」は、個々の成員から独立した「大文字の他者」その他と呼ばれる固有の集合的身心を持ち、それが社会的規範の根拠となるとされる。「社会」の極に像を結ぶ「神」が、社会的規範を支えるイメージである。この「閉じた社会」を支える神は「静的宗教」の基盤を超えないが、「動的宗教」が活性化した「開いた社会」では、この根拠や基盤はつねに更新され、いわば「上位審級」がつきつきに前景化することになる。そのような「永遠の法廷」を想定した審級は、どれも「永遠の法」に沿って、上位から下位まで配列される。

ベンサムが考え付き、フーコーが掘り下げた「^{パノプティコン}二望監視施設」の原理は、権力支配装置の一つの頂点をなしている。これが細分化されたものが、原始的には相互監視社会であり、現代のカメラや出入記録による監視社会、管理社会であり、個人的には盗聴、盗撮などの技術の拡散であり、インターネットによる情報の拡散である。

他方、「唯一の視線」「中心点」が「魔術的魅力」を持ち、「政治的理想」を表現すると言われているように、プロビデンスの目、神の目、絶対の目といった宗教的イメージの連想も、フーコーの随所で働いている。「二望監視施設」を材料にした支配・権力論、管理社会論が、神の支配の行き届いた世界の戯画に他ならないということは、逆に言えば、あれこれの

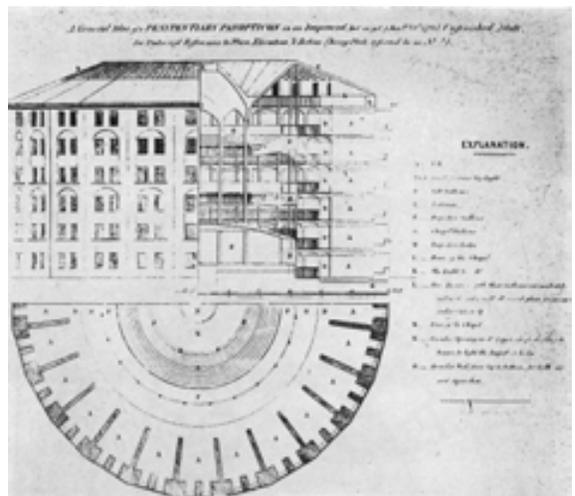


図1 一望監視施設 (M. フーコー『監獄の誕生』新潮社、1977年より)



図2 1ドル紙幣に描かれたプロビデンスの目

支配権力論には、この宗教的イメージが通奏低音のように響いているということである。たとえばつぎの表現のように。

ディンブリーヌ
規律・訓練の装置が完璧であれば、唯一の視線

だけで何もかもをいつまでも見ることが可能にするだろう。一つの中心点が、あらゆる物事を照明する光源ともなるうし、同時に、知らねばならぬ事柄のすべてにかんする集約地点ともなるだろう。つまり、何ものをも見落とさぬ完璧な眼であり、すべての視線がその方へ向けられる中心である。(『監獄の誕生』一七八頁)

一望監視施設による規律・訓練には、横暴な独裁者(集団)による「封鎖としての規律・訓練」「閉鎖的な仕組」「悪の阻止」という「消極的な機能」の一方、機構を「より速やかな、より軽快な、より有効なものにしつつ、それを改善」するという「来たるべき社会のための巧妙な強制権の構想」というビジョンがあり、その理想は「個々人の効用の可能性を増加」「利益を増大」させること、になる。このような、まずは軍人や労働者について言われていることが、最終的には「学問的な過程」にまで及び、規律・訓練は「人間の多様性を秩序化するための技術」であり、「要約すれば、この権力体系のすべての構成要素の従順さ、ならびに効用を増加させること」とされる(『監獄の誕生』二二〇―二二一、二二八頁)。

ベンサムのパノプティコンとフーコーの解説から、戯画的な皮肉をふるい落としてみると、そこで描かれ論じられているのは、秩序ある発展、調和ある多様性という、ユートピアのビジョンである。つぎの一節は、この意味で正鵠を射ている。

ちょうどベンサムは治安本位の社会のいわばブリーエであり、その社会の《共同生活者の住居》は《一望監視施設》の形式をとっていたかのような調子であった。(『監獄の誕生』二二四頁)

一望監視施設の原理による「監視」と「処罰」と「矯正」を眼目とする社会は、今日の状況としての管理社会を論じたもの、と解釈するのは、フーコーが強調した戯画的側面のみ偏った読み方であり、積極面(になり得るもの)については、ほぼ見落とされている。それは、一望監視施設の運営者を、人間(集団)としてしかイメージできないことから不可避的に起こる、あまりに人間的な視野狭窄である。「社会」は超個人的であるばかりでなく、超人間的であり得る。「社会」という語感が不都合であれば、「世界全体」と言い換えると、その運営は人間を超えたものの所管である、というのが、世界の偉大な宗教が伝える共通の知恵である。

さまざまな基盤が崩れた現代世界で、無限に遡及する「より高い法」の「中心点」「唯一の視点」を目指すのは、ユートピアの想像、社会主義の想像、秩序ある他界の想像、秩序ある死後世界の想像などが共有する、いわば虚焦点である。このような希望なしに、管理社会の閉塞感を嘆くだけであれば、代わりには与えられるのは、宗教的にも社会的にも治安装置のない、無法状態である。

このような最終の上位審級、「より高い法」は、「神」「天」その他の言葉によって担われ、その支配は現世と来世、天国と地獄と煉獄その他を覆うものと考えられていた。たとえば、死者が生者の前に現れるという報告が古今東西に見られる。それが「覚醒時に現れるのか睡眠時に現れるのか」「仮現的なものか現実的なものか」といった問題は、トマス・アキナスのような神学者にもうまく説明できない厄介なものだったが、少なくとも確信されていたのは、

それが「神の許しを得て」「神の特別の差配によって」のみ可能になること、つまり神の支配が全体に及んでいるということであった。死者は国家の法や教会の法からは解放されたにせよ、無法地帯の住民になったわけではなく、どこまで行っても「より高い法」の範囲内にある。

今、そのような「より高い法」が微力になっていくとすれば、さらなる「より高い法」に訴えることが求められる。そこでも二つの「より高い法」が主張されれば、互いに衝突するその地平が融合するまで、さらなる「より高い法」の開示が求められる。終わりなく続く「より高い法」の極限に、至高の審級を想定することは、数学的なセンスからすれば合理的である。

参考文献

- 津城寛文『社会的宗教と他界的宗教のあいだ——見え隠れする死者』世界思想社、二〇一一年
- H・ベルクソン『ベルクソン全集』第五巻、白水社、一九六五年
- H・ベルクソン『創造的進化』岩波文庫、一九七九年
- H・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』岩波文庫、一九七七年
- M・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』新潮社、一九七七年

第一部 ◆ 宗教と身心変容技法

竜のヨーギ

——ドゥクパカギユ派の聖なる快樂のヨーガ

永沢 哲

京都文教大学准教授／宗教人類学

1 竜の人

ブータンの首都、ティムブから東に向かう道は、鮮やかな緑をたたえた深い森に包まれながら、しだいに高度を上げていく。豊かな森から放たれる芳香を全身に浴びながら進むと、ゆるやかなカーヴは、やがて、くねくねと曲がりくねった山道に変わり、傾斜もまた、急になる。

小一時間ほど行くと、ようやく登り道は終わり、晴れやかな青空が開ける。ドチュラ峠にたどりついたのだ。標高三千メートルあまり。左手を見はるかすと、白い雪の冠をかぶったヒマラヤの山々が、はるかかなた、チベットとの国境近くに、そびえたつ。

仏塔と鮮やかな彩色の寺院。だが、それを支える平かな地面は、長くは続かない。ほんの一息つくくと、道はすぐに下りに入る。

大きくうねり、蛇行するカーヴを、右に左にいくつも回る。両側はまた森。と、岩肌に張りだした木々

の間から、鮮烈なしぶきをともなって、水が流れ落ちるのに出会う。「ダーキニーの水」、空を飛ぶ女神の泉だ。

もう五百年あまり前のこと、放浪する風狂のヨーガ行者、ドゥクパ・クンレーがヴァジラ（金剛杵）を投げた。それが、岩に突き刺さり、聖なる水が流れ出すようになったのだ。冷たく、甘い。それは、女神の体から滴り落ちる甘露の水だ。

ここから東のワンドイにかけては、ブータン人がこのうえなく愛する聖者、ドゥクパ・クンレーの豊かな伝承の宝庫



図1 ドゥクパ・クンレー (1455-1529、クマール・ラマ画)

だ(図1)。

「竜の人」クンガー・レクパ(素晴らしい大いなる

喜び」、略してクンレー、一四五五—一五二九)は、もともと、南チベット・ラルンに生まれた。その彼が、「竜の人」という名を頭にかぶせて呼ばれるのは、一世紀にインドから伝えられたタントラの修行を、ほかに見られないくらい強力に実践したドゥクパカギユ派の開祖、ツアンパ・ギャレ(一一六一—一二二一)が、南チベットで観たヴィジョンに由来している。

インドの大成就者たちから伝えられた仏教タントラの教え——その中には性的な行為を悟りへの道へと昇華するヨーガもふくまれている——をチベットにもたらしたマルパ訳経僧から三代後、東チベット出身のパクモ・ドゥプパは多くの弟子を持っていた。そのなかの一人、リンジェレパは、長い年月、南チベットの深い山にこもり、たいへん高いタントラの悟りを得たヨーギだった。幼いころから霊的な資質に恵まれていたツアンパ・ギャレは、その弟子になったのである。

師匠のリンジェレパは、大きなお腹。
弟子のツアンパ・ギャレは、大きな眼。

プラーナの生命エネルギーを、へそ下の丹田に押し下げ、保息する「つばの呼吸法」によって、下腹は、ふっくらと豊かにふくらんだつばのような形に変化する。リンジェレパは、そういった修行に専念し、からだところの錬金術的変容を究極の完成にもたらした達人だった。そんな彼は、じぶんのところをやってきた、未来を見抜くヴィジョンナリーな力を持つ若い弟子に、山から下りて、多くの人々に教えを伝えるように命じたのだ。

弟子のギャレは、南に進み、ある山の峠近くに、素晴らしく吉祥な相をそなえた土地を見だし、そこ

に寺を創ることにした。すると、そのとき、天空に九頭の竜が姿をあらわし、教えを守ることを約束したのである。ドゥクパカギユ(「竜の口頭伝承の流れ」という宗派の名前は、このヴィジョンから生まれている。ドゥクパ・クンレーは、このツアンパ・ギャレと同じ「ギャ」の一族に生まれ、その口伝の血脈に連なる運命を持っていた。

深く青く澄みわたった天空に近い高原に生きてきたチベット人たちは、つねに、透徹したもの、究極のものに向かおうとする、ひどく強烈な衝動を抱えてもっている。無一物で放浪し、隠棲し、高度のタントラの修行を続けるドゥクパカギユ派の行者たちは、そんな彼らの心を、やがて、すっかりわしづかみにするようになったのである。そのことは、こんなことわざに、とてもよく表現されている。

チベット人の半分は、ドゥクパカギユ
その半分は、乞食
その半分は、聖者

「竜の人」クンレーは、二十代半ばまでに、このドゥクパカギユ派に伝えられる顕教、密教の学問を学びつくし、高度の瞑想修行を完成し、高い悟りをえたヨーギとして、知られるようになったのである。

けれども、その振る舞いは、お寺や財産の維持、社会が期待するべきあい規範からはひどくかけ離れた、とても、ギャの一族にふさわしいとはいえないものだった。チベット各地に散らばる伝承をまとめて書かれた、狂気の知恵の持ち主、ドゥクパ・クンレーの物語は、社会の内部に住む者たちの固定観念を破壊するユーモア——その多くは、セックスの野性とむすびについて——によって、腹の皮のよじ

れるような、とてつもない大笑いを引き起こす。

2 ブータン——男根崇拜、ほがらかな性

チベット各地を放浪したドゥクパ・クンレーが、プータン人にとって、特別な愛おしさを感じさせるラマ(導師)となったのは、マルパ訳経僧に始まるカギユ派のなかでも、特に、「悟りを完成するドゥクパカギユ」(rogpa pa mdhar phyin brug pa)と呼ばれた、その強力な修行の伝統によるところが大きい。

十五世紀後半、ドゥクパ・クンレーが南チベットから移動する二百年あまり前に、ドゥクパカギユ派は、すでにヒマラヤを南に越え、現在のプータンに深く浸透していた。さらに、その後、十七世紀になって、南チベットから逃げてきたドゥクパ・ンガワン・ナムギェルの時代に、ドゥクパカギユは、プータンの聖俗を支配する国教となり、プータンは「竜の国」と呼ばれるようになった。その背後には、密教の強力な修行とそこから生まれるすさまじい呪術の力があつたと、伝承は語る。

けれども、もうひとつ、どうしても、見逃すことのできない、別の大きな理由があつたように思われる。それは、プータンが、石器時代に始まる男根崇拜の文化を、現代にいたるまで、長く保ってきた国だということだ。赤米を主食とし、母系をつうじて土地を相続する農耕社会であるプータンは、生命の根源である性を大切に、おらかな文化を、二十一世紀にいたるまで伝えてきたのである。

ティムプから中央プータンのプムタン地方にかけての旅の途中、家の外壁に、猛々しく勃起した巨大な男根——色は赤黒く、また豊かな陰毛がしっかりと



図2 民家の壁に描かれた男根像（タンゴ寺参道、著者撮影）

描きこまれている——が描かれているのを目の当たりにするのは、まったく稀なことではない（図2）。男性器と女性器が触れあい、溶けあう交合の中から、力強い生命のエネルギーが立ちあがる。異なる性の融合の中から、真新しくほとばしり、生まれ出る、ほがらかな生命の力こそが、魔を追い払うのだと、彼らのバイオコスミックな文化は語るのである。そこには、リンガムとヨーニの結合に、宇宙的生命の深々とした神秘を見いだした、インドのシヴァ神崇拜の伝統と共通の、性の生命哲学が存在する。このことを、別の形で、とてもはつきり示しているのは、ブムタンからさらに東に下がったクルト

ウ地方における建築儀礼だ。新しく家を創る——それは宇宙の模型であるミクロコスモスの創造である——とき、その家の主婦は、木や石でできた巨大な陽根を背負い、敷地を区切る境界を回らなければならぬ。それによって、魔を追い払い、けつして入ってこれないように、境界を張るのである。

こうした土俗の生命信仰のうえに、インドに由来する、性的ヨーガをふくむ高度のタントラは、移植され、接合されることになったのだと考えられる。

仏教タントラは、ただ性を礼賛するわけではない。ふつうの性的行為は、そのままでは、動物と変わらない。一時的な快楽の後に、不満足と執着を生む。さらなる輪廻の原因ともなる。

タントラは、むしろ、そういう「自然な」性を、いったん深いところで否定した後、それを別の次元に昇華しようとする。そして、そのための独自の技法や哲学を育ててきたのである。

だから、逆に言う、それは単なる否定ではないということだ。異なる性の結合の中から、聖なるものが、むくむくと立ちあがる。そこには、力や快楽や創造的知性が、潜在的には含まれている。人間のセックスは、超越や聖なるものへの扉を開くこともできるのだ。すぐれた技法と哲学をともなったセックスは、心や体を、ブッダのそれに変容させることができる。そんな巨大な可能性をはらんでいる。その可能性を実現するための技術や哲学を、育て上げること、インドの文明は、とてつもないエネルギーを投入した。

ブータンの人々は、こうした仏教タントラのなかに、もともとじぶんたちの文化が長いあいだ育んできた性をめぐる思想に似かよった何かを感じとり、受け入れることにしたのである。

3 セクシャル・リベレーション

二十世紀の後半、ブータンきつての学僧、ゲンドゥン・リンチェン——彼はのちに、ブータン最高位の僧である「ジェ・ケンポ」の地位についた——によって編集しなおされたドゥクパ・クンレーの伝記『大いなる海の真髄』は、チベットで書かれた古いドゥクパ・クンレー伝にちりばめられている、思いっきりヴァルガーなラブレートの表現を、現代人向けに少し穏当に書き換え、その一方で、ブータンの各地で丹念に拾い上げられた口碑を、新しく書きこむことで成り立っている。

そうした作業によって、ドゥクパ・クンレーは、中国とインドのはざままで独立を保ち、チベットとゆるやかにつながりながら、別の文明や社会の形（「国民総幸福」GNH）を実現しようとするブータン人のアイデンティティを、あらためて表現し、底支えする存在として生まれ変わったのである。

『大いなる海の真髄』の第一章、ドゥクパ・クンレーが、はじめて南チベットのコンポに出かけるエピソードは、そのなかでも、最も古い原型を保っているように思われる。わたしたちは、そこから、仏教タントラにおけるセクシャルなヨーガの持つ意味について、チベットやブータンの人々が抱いているイメージを、はつきり取り出すことができる。

ラサの市場で、チベットの各地にいるダーキニー——高い霊的なポテンシャルを持つ娘——たちについて、お国自慢を聞いたドゥクパ・クンレーは、コンポ地方のスムチョクの名前を聞くと同時に、靈感に打たれた。狩人の姿で放浪したインドの大成就者、サラハの生まれ変わりにふさわしく、「方便と般若の

弓矢をもって、二元論的思考の習慣を狩り、殺すための獵犬を連れ、十方の十の敵を殺しに出かけた」のである。

長らく隠棲修行を行ったヨーギであることを示すように、クンレーの長い髪は、頭の後ろの方にまとめて束ねられ、両耳には、大きな丸い耳輪がぶらさがっている。上半身にはヴェストを、下半身には木綿のはかまをはいていた。

鳥の国、コンポに到着すると、ラマは、首長の「雄牛の頭」の城の前に座り、祈禱の旗が掲げられた柱によりかかっていた。近くに誰もいないのを確かめると、スムチョコクを目覚めさせるために、こんな歌を歌った。

豊かに栄える、幸福なウの国にあって、
輪廻の卑しい砦の牢屋に閉じ込められた、
うるわしの乙女、ダーキニーのスムチョコクよ、
しばらく、耳を止めて、お聞きなさい。
あてどなく、見知らぬ国をさまようヨーギが、
お前のために、隠された意味を持った歌を歌おう。

若々しい夜の空の高き蒼穹にかかる、
白い満月の強い光は、
生きものたちの暗闇を取り除く。
けれど、(蝕をもたらす)ラフラが、嫉妬するのは確かなこと。

「嫉妬などしないように」とお言いなさい。
わたしが、四つの大陸の暗い思いを取り除くことができるように。

天のごとき喜びの庭で、
さまざまな色の光の彩を放ち、

明るい紫の光に輝く花は、
蜂の吸う蜜を豊かに蓄えて咲く。
けれど、早魘と雹が、嫉妬するのは確かなこと。

「嫉妬などしないように」とお言いなさい。
わたしが、三つの宝に供養できるように。

ウの中心にあって、コンポのなかでも最高の、この地であって、

空性から生まれたコンポの娘、スムチョコクよ、
愛のたわむれに、二つの体が合わさるなら、
雄牛の頭が、嫉妬するのは、確かなこと。

「嫉妬などしないように」とお言いなさい。
スムチョコクがいささか目覚め、ブツダの悟りにいることができるように。

ここにこめられた隠喩を読み解くのは、それほどむつかしいことではない。「白い月」は、涼やかな光によって、煩惱を取り除くブツダの教えや、それを伝えるグルの伝統を象徴する。けれども、それだけではない。仏教タントラの中で、「白い月」は、頭頂から溶けだして、全身を純粹な快樂で満たす生命のエッセンスや甘露を意味する。

タントラの隠喩的思考のなかで、蓮は、ヴァジラと深く結びついている。インドラ神の武器であり、不壊なる悟りを象徴するヴァジラは、先っぽがまるく盛り上がった形をしている。タントラの隠喩的思考によれば、そのヴァジラは、人間の身体においては、硬く勃起した男根としてあらわれるのである。

硬く勃起したヴァジラを、「蜜をたたえた蓮」——
かぐわしく溢れだす愛液に満たされた女性器——が
包みこむ。盛り上がった肉の花弁でしっかりと締めつける。そういう交わりのなから、純粹な樂の甘露

が生まれ、全身を満たす。

抱きあい、口づけし、おたがいを繊細に刺激しあう。ゆっくりと交合し、揺すり、かき混ぜ、こする。ゆったり、あるいは、強く、突き上げる。いつはともなくつづく、ほがらかな交わりの中で、頭頂から、とめどなく甘露が溶けだし、滴り落ち、聖なる快樂が生まれる。

そうやって抱きあう二つの身体は、大樂に満ちたブツダの身体に変容する。性の欲望という、もともとも強く輪廻につなぎとめる煩惱を変容させ、大樂の甘露に変えるのだ。

スムチョコクは、首長にお茶を出しながら、輪廻から出ようと誘いかける、このラマの歌をとてはつきり聞いた。そして、そこに隠されている意味をたちどころに理解したのである。

立ち上がって、窓から見てみると、幻ではなからうか、旗の柱に寄りかかる乞食が、まるで、十五夜の月が昇るかのように、見えたのだった。ただ一目見るだけで、心は信仰に満たされた。会ったことはなかったけれど、ドゥクパ・クンレーの名前、成就のしるしやすぐれた神通の力についての話は、聞いたことがあった。それで、すぐに、そうだとわかったのである。スムチョコクは、こんなお返しを歌った。

広々とした緑の山の牧草地にすわる乞食のあなた、
満月の乞食よ、お聞きなさい。

ありきたりのあなたからだには、ブツダの心が
隠され、

裸身からは、すばらしい榮光の光が放たれる。
背中には、小さな忍耐の桶を背負い、
方便と般若の弓矢を持つ。

煩惱を狩るための犬を連れ、
 浄・不浄を超える戒律をもって、三つの世界を支配する。

形を変える力をもった魔物かしら、
 奇跡の力をもった偉大な成就者かしら。
 素晴らしさのあまり、本物とは思われないわ！

でも、賈金でないのなら、
 鍛冶屋のかたとこの上に横たわる、この哀れな鉄の塊をごらんあれ。

気まぐれな鍛冶屋の大鎚、小鎚に打たれ、
 台に大はさみ、小はさみで止められて、逃げ出すこともできない。

腕のいい鍛冶屋の息子だというのが、本当なら、
 いつまでも、このかたとこの上に、ほっておかないで。

ジヨオのお寺の錠に打ち直してくださいな！
 鉄のカルマが尽き、
 ブツダの悟りを得られますように！

このみじめな木のかけら、
 二本の扉の柱にしっかりとりはめこまれ、身動きもできず、

家畜小屋の扉の下で、犬と豚に踏みつけられる床板をごらんあれ。

巧みな木地師の息子だというのが、本当なら、
 いつまでも、家畜小屋の扉の床板のまま、ほっておかないで！

ジヨオのお寺の扉に作り変えてくださいな！
 木のカルマが尽き、
 ブツダの悟りを得られますように！

世にも不幸な女、スムチョコをごらんあれ！
 ここにいれば、雄牛の頭に殴られ、耐え難い。
 けれど、世間への執着の紐に縛られ、去ることもかなわない。

ブツダのラマだというのが、本当なら、
 輪廻の泥のなかに、ほっておかないで！
 どこに行くのにも、連れて行ってくださいな。

スムチョコが、
 ブツダの悟りを得られますように！

この歌には、人間の身体を持って生まれることの意味について、仏教タントラが積み重ねてきた、とても深い洞察が、さりげないメタファーをつうじて、表現されている。鉄は、鑄られ、かたとこのうえで叩かれ、銃や食器になる。だが、同じ鉄は、聖なる寺を荘厳する美しい扉の錠になり、境界をなす役割を果たすこともできる。木は、家畜小屋の床板として犬や豚に踏みつけられ、果てしない苦しみを味わう。けれども、壮麗な仏像をまつた寺の扉となることもできる。

人間の身体も同じだ。肉のからだは、外部と内部、快と不快という二元論のなかに、意識を閉じ込め、そこから、外部と切り離された「我」の表象が作り出される。それは輪廻の苦しみの根源となる。けれども、悪しきカルマが尽き、速やかにブツダの悟りに運んでくれるタントラの道に出会うとき、その同じ身体は、大衆と慈悲と原初の知恵の住まう空間、純粹な光に満ちた宮殿、ブツダの身体に変容させることができる。

原初の知恵を抱えもつダーキニー、スムチョコの歌には、そういう神秘的な直観がこめられている。やがて、首長が出かけると、娘はラマを家に招き

いれ、お茶を差し上げようとした。

「お茶を振る舞ってくれる機会は、あとも、いっぱいあるだろう。ラサからずっと持ってきた、この特別な酒を出しておくれ。準備はすぐにできるから」

ラマはそう言つて、スムチョコの手をつかむと、首長のベッドの上に横たえ、チューバ（チベット風のスカート）をかきあげ、下半身のマンダラをご覧になった。太ももの間のクリームよりもなめらかな白い肉の間に、積み重なる白い蓮のマンダラ。そこに、逸物をあてがい、しっかりとまっているのを確かめると、ことを始められた。スムチョコは、世界が始まってから、このかた、これほどのものはなかっただろう、と思うほどの大きな快楽と満足味わったのである。

スムチョコがはじめて味わった大きな快楽と満足は、バイオコスミックなプラナーナの生命エネルギーの流れと、その通路である脈管のラジカルな変化によつて生まれる、と仏教タントラは述べる。じつさいのところ、「蓮」という表現は、身体のかなで、そうした脈管が、無数に集まっている、とても重要なポイントを指すテクニカル・タームとしても使われるのである。

人間の霊的な身体にはりめぐらされた、この生命エネルギーの通りみちは、現代の脳科学が発見したのとよく似た可塑性を持っている。タントラの身体技法によつて、それまで、あまりはたらいだことのない、純粹な快楽のサーキットのネットワークが、新しく立ちあがり、創造され、強められるのだ。

くりかえされる聖なる快楽によつて、物質の肉体の深部にある、不死なるダイヤモンドの身体（金剛身）は生長し、神経システムは、後戻りすることのない変化をとげる。そうやって、心身の変容、新生

がおこる。この大樂のサーキットのうえに、悟りは可能になる。そう、タントラは語る。

4 洞窟

コンポを去り、放浪の旅に出発しようとしたドゥクパ・クンレーは、どうかいっしょに連れて行ってくれと懇願され、ついに、スムチョクを連れて行くことにした。

しばらく歩いていると、谷の端にある山の中腹に、ライオンがうづくまっていたような形の入り口を持つ洞窟があった。ここが、授記された場所だと気づいたクンレーは、「スムチョク、ここに三年いなさい」と言ったのである。

「ここは怖いです」とスムチョクが申し上げると、ラマは、「三年いるのが怖いなら、三カ月」とおっしゃる。

「どこでもいらつしやる所に、連れて行ってください」とスムチョクは言いはしたが、さすがに、ラマの命令をまったく聞かないわけにはいかない。そう思って、何とか、「七日間だけ、います」と申し上げたのだった。

「うれしいとか、怖いとか、そんな話はたくさんだよ。わたしが出かけても、昼間は、神々とダーキニーがいてくれる。夜は、線香とバターランプがある。いつも、わたしに祈りながら、修行しなさい」。クンレーはそう言って、瞑想の口伝を与えると、サムエ寺めざして、出発した。

それから三日間、スムチョクの深い信仰とラマの慈悲が一つに合わさって、昼は神々とダーキニーがダルマを説く声が響き、夜は、線香とバターランプ

の香りに満たされた。食べ物のことなど、思い出しもしなかった。そして、四日目の朝、スムチョクは、すべての苦しみから解き放たれ、光のからだを成就して、ブツダとなった、と伝記は述べる。

5 秘密の行為

世俗での生活を送る現代のブータン人を読者として書かれた、ドゥクパ・クンレーの伝記『大いなる海の真髄』は、聖なる快樂を作り出し、それを悟りに結びつけるためには、いったいどんな方法や哲学が必要なのか、はっきり表現してはいない。そのため、読者によって、とても多様な、多層的な読み方ができるようになっている。

タントラ修行を熟知していた伝記作家ゲンドゥン・リンチェンは、そのことに、たいへん自覚的だ。「恥ずかしがり屋が読めば、顔から汗がたらたら。信心深い者が読めば、眼から涙がたらたら。ぼんやりした者が読めば、口からよだれたらたら。欲望を抱いている女が読めば、あそこから愛液がたらたら」。底抜けのユーモアとともに、テキストのはらむ意味の多層性を、こんなふうに表示しているのである。

では、タントラ仏教に伝えられる、聖なる快樂や悟りのための方法や哲学は、どんなものか。わたしたちは、二十世紀の東チベット・カム地方に生きた、も

うひとりのドゥクパカギユ派のヨーギ、トクデン・シャキャシリイの伝記と詩をつうじて、もう少し深めて考えてみることにしよう(図3)。

十九世紀の後半から、二十世紀にかけて、東チベットで活躍したトクデン・シャキャシリイは、インドの大成者サラハの生まれ変わりとされ、生涯の大半を、洞窟での孤独な瞑想に送った。その愛弟子だったカトク・シトウのものしたシャキャシリイの伝記『花の首飾り』は、タントラの瞑想修行に専念するその弟子たちのために書かれている。

ヒマラヤを隔てて、インド亜大陸に隣接するチベットは、八世紀ごろから、インドで発達した後期密教をまるごと移植することに、全力を投入した。チベット高原の仏教は、高度に発達した、身体の錬金術の変容の技法を、まるごと移し入れ、それから、現在まで千年あまりにわたって、綿々たる師資相承のなかで、伝えてきたのである。

トクデン・シャキャシリイの伝記は、彼が、そん



図3 トクデン・シャキャシリイ (1853-1919)

な心身の変容のためのもとても特別な修行法を、ごく少数の幸運な弟子たちに教えていたことについて、さりげなく触れている。

シャキャシリは、心の埋蔵教をも発掘した。その中には、中央の脈管の修行のうち、「上の門」に関連したスプーンの技法の準備のための修行、そして中心の修行がある。また、ヴァジラを引き入れる深遠な口伝もある。こうした技法をシャキャシリから与えられた、幸運な弟子たちは、それを実修し、正しい修行体験を得たのである。

けれども、聖なる性の快楽をテーマに考えようとする、現在のわたしたちから見た時、特に興味深いのは、つぎのような一節だ。

トゥムモの修行を首尾よく成就したことをしめす共通のしるしの一つとして、トクデン・シャキャシリは弟子たちは、夜空に星がきらめき始めてから、日の出までの間に、十六枚の綿布を乾かすことができるようになった。夏も冬も、身につけるのは、木綿の布だけだった。三日ないし七日、エッセンスを摂る修行(チュレン)を実践し、その悟りも得たのである。

ヴァジラ(ペニス)で法螺貝を吹き鳴らしたり、一座のうちに一杯以上、水を吸い上げることもできた。尿道からミルクを吸い上げ、それを口や鼻から出したりもした。弟子たちは、微細なエネルギーのヨーガに熟達したことをしめす、それ以外のしるしも、たくさん示した。

こうした弟子たちの中には、明妃(パートナー)とともに起こなう秘密の修行をつうじて、楽と空

が不二である無分別の知恵を、確固たるものに育て上げたものもあった。

トゥムモ(忿怒の女)は、インドで発達した仏教タントラにおいて、最も重要な修行の一つだ。身体の真ん中にすくと立ち上がる中央の脈管。そのへそから指四本下に、トゥムモの炎は燃える。観想、身体的ヨーガ、呼吸の制御によって、このトゥムモの火を強烈に燃え上がらせ、上昇させるのだ。

三年あるいは七年、孤独な隠棲修行によって、トゥムモの修行を完成したヨーギは、真冬の夜中、マインス二〇度の極寒の戸外で、真っ裸に水で濡らした九〇センチ×一八〇センチの綿布をまきつけ、夜明けまでに繰り返し乾かす試験を受けなければならぬ。

バイオコスミックな炎は、頭頂のチャクラの白い生命のエッセンスに触れ、それを溶かし出す。全身に快楽の甘露がひろがる。すべての思考は止まり、身体は、純粹な快楽に満たされる。それとともに、体験する快楽そのものも、実体を持たない空であることを、直接に自覚する知恵が、透明にあらわれてくる(図4)。

このトゥムモの修行が一段落した後には、異性のパートナーとの性的なヨーガ、「秘密の行為」は、はじめて可能になるのである。「秘密の行為」は、トゥムモのしっかりとした土台の上に、それをさらに深めるためのものだ。

煩惱と原初の知恵は、いずれも空性に内蔵されている純粹状態のエネルギーのあらわれだ。すぐれた方法によって、欲望の力は悟りの知恵に変化させることができる。「欲望は薪。原初の知恵は炎」。欲望が大きければ大きいほど、そこから生まれる知恵

は大きくなる。欲望を道とする「秘密の行為」は、人間の存在をめぐるエネルギー論的な哲学にもとづいている。

トクデン・シャキャシリは、若いころ——『花の首飾り』によると、たぶん二十代の後半から——、いくにんかのパートナーとともに、この高度のヨーガを修行していた時期があった。そのことを、つぎのような彼の詩は、とてもはっきり示している。

アホー！
 現実のグルなる、自然の明知は、
 すべての土台なる、内なる心の空間に
 いつでも、けつして離れることなく、います。
 けれども、生まれついで無明の汚れにおおわれ、
 じかに見ることはできません。



図4 零下20度、ショール1枚で眠るドックパカギユ派の行者たち(ラダック、H.Benson, 1983)

深遠にして秘密なる教えの王者、アティヨーガの至高なる秘密の道の真髄によって、積み重なる汚れをすべて清めつくし、

明知と空性が不二なるみずからの本質をじかに知りぬき、確信を得た。

無明、煩惱、知識の障害の集まりよ、さあ、なんでもやりたい放題におやりなさい。

わたしの眼の小さな宝石の扉に、

うるわしいメトク・ラゼ(麗しい花の神)があらわれ、魔法の輪の踊りを舞う。

それからというものが、彼女は、わたしの恋焦がれる心から離れることがない。

願いをすべて叶える樹よ、からだを少し横に動かさない。

三日を超えて、おつきあいを願うわけではないのだから、

それが過ぎたら、どうぞ、お好きなように！

天に生い広がる檜のてっぺんから

神のごときカッコーの甘やかな歌声が聞こえる。それを耳にして、川は白く波立ち、轟音を鳴り響かす。

けれども、水の轟きも、カッコーの甘い歌を覆い隠すことなど、できない。

轟く波よ、三日間だけ、静かになさい。

それが過ぎたら、世界を放浪するヨーギの師弟たちは、

好きなところに、気の向くまま、去っていく。

心の真ん中に、激しい愛が生まれる。かわいいナムカ・ダウンマ(大空の灯明)にあくがれ、

追い求める、わが心よ。

さかさまに生きる人々よ、三日間だけ、噂と陰口をやめなさい。

それが過ぎたら、どうぞ、お好きなように！

知覚世界にあらわれる現象は、奇術師の作り出す幻影のようなもの。

実体のないいつわりだ、と確信する勇者たちは、究極の大楽の世界に向けて、旅立つ。

(麗しき女たちへの恋歌)

この詩には、聖なる快樂を生み出す性的ヨーガについて、とても重要なことが書かれている。異性と合体しておこなわれる「秘密の行為」の修行は、人間の身体から、強烈な熱と快樂を引き出すトゥムモを、はるかに前におすすすめ、急速に進歩させるためのものだ。だから、それを実践するにあたっては、内的な熱を作り出すトゥムモの瞑想の土台が、どうしても不可欠だ。

けれども、それだけでは足りない。心の本質や明知を、直接に知りぬくマホームドラーやゾクチェンの悟りが必要だ。そんなふうに、この詩は述べている。

心の本質や明知は、ちょうど、鏡のようなものだ。鏡じたいは、どんな色も、形も持たない。けれども、その表面に、ありとあらゆる色、形の現象が映し出される。鏡は、その一つ一つの現象について、いいとか、悪いといった判断を下すことはない。ただ、あるがままに映し出す。

心の現象と明知も同じだ。喜び、悲しみ、苦しみ、大いなる快樂。さまざまな身体、環境などの条件におうじて、ありとあらゆる多様な心の現象があらわ

れ、消えていく。そうやって、生まれては、消えていく、心の現象の背後にあって、すべてを透明に映し出す明知。それを悟ることが、「秘密の行為」の前提なのである。

明知と聖なる快樂のヨーガの関係について、トクデン・シャキャシリーの残したもうひとつ別の悟りの歌は、さらにはっきりと表現している。

如来なるマハーグル、

秘密の明妃たる、母なるイエシエ・ツォギエル、清らかな楽と空性が不二である方がたに、祈りま

す。

今生と来生において、他に帰依する処はなく、望みをかけるあてもない。

知恵の目で、どうか、わたしをご覧ください。

すべてが衰亡し、汚れにまみれた時代にあつて、

最も深遠なアティヨーガこそ、すべての仏法の真髄をあつめた、

あらゆる秘密の口伝の究極の到達点、

深遠なる教えのなかで、とりわけ深遠な教え。その教えを受け、密教の戒律を清らかに守るヨーギたちは、

グルへの信のみを、ひたぶるに行じるべきだ。さすれば、すべてのいつわりを超えた、

原初の境地、純粋な明知を見ることができ

みずからの心なる純粋な明知の空間にあって、生命とその生きる環境、輪廻とニルヴァーナ、二元論的思考、悪霊と神、

そのいずれも、真実には存在せず、空である。修習と無修習、執着と無執着は、

その本来の境地に、自然に解き放たれる。

清らかな体験や清らかな顕現、神秘の体験、

夢や光明を自覚することによって、本来の明知が、赤裸々にあらわれる。

輪廻とニルヴァーナ、生命とそれを包む環境世界は、

すべて、二元的な心を超えたまっただき空である。

秘密真言の深遠な修行とヨーガに、一心に精進し、かくのごとき悟りを得た幸運なるものは、

とくに修習することなく、迷いを離れた境地を悟る。

かくして、無修習の境地を悟ったなら、

よき特性をそなえた、ふさわしい部族の女をカルマムドラーとし、

このうえない秘密の明妃の蓮の「エ」の空間を、大いなる方便のヴァジラで突く。

無限の大衆の喜びを味わい、空なる法界の原初の空間に、

執着なく、解脱する。

〔明知がじかにあらわれる悟りの歌〕

サラハをはじめとする、インドの大成就者たちは、悟りの歌（「ドーハ」）をつうじて、教えを伝えた。その伝統にあくまでも忠実に、シャキャシリーは、ここで、修行の道程について、とても簡潔に表現している。

ゾクチェン（アティヨーガ）の修行によって、まず

は、明知をじかに体験する。体験したら、しだいにそれを深めていく。そうやって、たゆまぬ努力をしているうちに、座つての瞑想と、それ以外の時間を隔てる境界は、いつしか崩れ落ち、なくなってしまう。

クッションの上に座っている時も、そうでない時も、神秘体験のなかにある時も、そうでない時も、起きている時も、眠って夢を見ている時も、とぎれることなく、明知の境地にとどまれるようになる。とくに瞑想しようとしなくとも、行住坐臥、三昧が持続するようになる。

そうなったなら、「秘密の行為」のヨーガは、ほんとうに、とても大きな意味を持つのである。果てしない清らかな快楽を味わいながら、それが空であることを同時に悟っている。純粋な自覚があらわれる。射精は起こらない。聖なる快楽は、無執着の自覚の鏡の表面にあらわれ、一瞬、一瞬解き放たれ、根源的な自由のなかで、増大しつづける。

〔無修習〕の境地にはいった時、すぐれた特性をそなえたパートナー（カルマムドラー）といっしょに行じられる「秘密の行為」は、三昧を、どんどん深めるはたらきを果たすことができるのである。

シャキャシリーの口伝にしたがって修行する弟子たちは、東チベットから、さらに、ラダック、ブータンの各地に広がった。その血脈に連なるヨーギたちは、今日も、奥深いヒマラヤの聖地で、孤独な隠棲修行を続けている。

は、インドからチベットに伝えられた仏教タントラのエッセンスはどんなものか、それを実践する修行者の一生はどんなものか、いわば、その元型を、とてもヴィヴィッドに描き出している。

トウムモヤゾクチェンの修行を土台に、聖なる性のヨーガを行じる。その中から、奔放な愛の言葉や恋の歌が湧きおこり、文字に書きつけられる。ありきたりの「現実」のいつさいの偽りを破壊し、純粋な光に満ちた道を進む、自由な魂の旅を、読者はいっしょに旅する。

その果てに、何があらわれてくるのか？

外部と内部の区別は、完全に溶けさる。修行の道にいっしょに進む、愛する美しい女たちも、欲望する心も、青く澄み渡った大空にかかる虹のようなもの。ただ一時、あらわれては、消え失せる。すべての煩惱は消え去り、心の本質に内蔵されている知恵の光が、赤裸々にあらわれてくるようになる。その光について、シャキャシリーは、こんなふうに歌っている。

アホイエ！

（過去、現在、未来の）三つの時間のすべてのブツダを一身に集めた聖なるグルよ、わたしの歌をお聞きください！

原初から清浄にして空、透明な裸の明知、究極の真実なる広大な空間を悟った今、行為と煩惱をかき乱す無明のならわしは、力を失い、低い世界に再生する恐れは、消え失せた。

七つの風の馬にひかれた馬車に、一万の天蓋の光の塊が積み重なる。

6 悟りの歌

トクデン・シャキャシリーの伝記『花の首飾り』

一瞬にして、天空を、たやすく駆け、

四つの大陸をへめぐる。

高地チベット、ツァンに住まう、わが愛するナムカ・

ドゥンマは、

つつがなきや？

かつてともにすごしていたころ、わたしは彼女に
首ったけ。

彼女もわたしにめろめろ。

ひとときも離れることなく、一つになつていた。

こちらには、また愛の名残り。

あちらさんはどうだろう？

わたしのことなど、隅においやつて、ほかの誰かと
ごじっこん？

激しく輝く日輪よ、

隠し事はなした。

本当のことを教えておくれ！

南の青い亀は、

八重垣の雲のあいまを飛び、渦巻く音で、世界を満
たす。

ウとツァンの四つの国をめぐるとき、

うるわしのメトク・ドゥンマは、何をしていた？

隠し事はなしにして、

ありつたけを覚えておくれ、ともがらよ。

そよと吹く風の輪は、

一瞬にして、大地を一回り。

東のロンチェンの地に住まう、

激しい情熱の持ち主、デチェン・ドゥンマは、

まだ、わたしのことを思ってくれているかしら？

強く渦巻く風の音よ、

正直に語れ。

大樂と空性が不二である道をいっしょに進んだ、欲
望の対象なる女たち、

そして、欲望する心。

そのどちらも、実在しない。

まるで、虹のようなもの。

存在の三つの世界は、心の創りだす幻術にすぎな
い。

「わたし」は、何重にもこしらえあげられた嘘にす
ぎない。

概念を超えた原初の自然な境地にあるとき、

何かを実体のあるものと執着する偽りは、

根っこから断ち切られる。 (突如生まれた悲歌¹¹)

明知は、生と死、聖と俗、苦と樂の区別を超えて

いる。その表面にあらわれる、すべての感情、思考、

経験、知覚は、生まれては滅し、生まれては滅し、一

瞬、一瞬、法界の原初の空間のなかに、解き放たれ

る。たえず、明知のなかにあるとき、聖なる性の快

樂や、美しい愛の記憶に向けられる、かすかな執着

も、消え去る。

そのとき、「樂空不二」の聖なる快樂のヨーガの道
は、終わる。

注

- 1 Dge bshes dge 'dun rin chen, Chos rje 'brug pa kun legs pa'i nam thar rgya mtsho'i snying po mthong ba don ldan, KMK Press, 2007 (原著 一九六八年)。以下、ドゥクパ・クンレーの伝記からの引用は、この洋装本から。
- なお、ゲシェ・ゲンドゥン・リンチェンが土白としたドゥクパ・クンレーの伝記は、以下で読むことが出来る。'Brug pa kun legs, r'nal 'byor pa'i ming can kun

dga' legs pa'i nam thar byung tshul lhungpar smars pa zhib mo'i rtsing mo ha le ho le sna zin spu zin nas bkod pa. bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang. 1992 (改訂版 二〇〇八年)。

2 op.cit., pp.20-21.

3 op.cit., pp.21-22.

4 現代の脳科学における「神経可塑性」の概念と仏教タंत्रラの「微細身」の理論については、永沢哲『瞑想する脳科学』(講談社、二〇一一年)の第二部参照。

5 Ka thog situ kun mkhyen o rgyan chos kyi rgya mtsho. Rje tseun bla ma rdo rje chang chenpo tseogs ldan shakya shri' jiyana'i nam thar me tog phreng ba. in Rig 'dzin grub

dbang shakya shri'i gsung 'bum. Khenpo Shedup Tenzin & Lama Thinley Nanyal. 1998. pp.17,230. 下の伝記は、洋装本の体裁でも出版されています。Rje tseun bla ma shya'i kya shri'i jinya' nāi nam thar, krung go'i bod rig pa dpe skrun khang. 2007. また、この伝記には、エリオ・マリスコによる、詳細な注をとまなうすぐれた英訳が存在する。Kathog Situ Chokyi Gyaso, Togden

Shakya Shri: the life and liberation of a Tibetan yogi. Shangshung Publications, 2009.

6 op.cit., p.110.

7 op.cit., p.139.

8 Tseogs ldan shakya shri. dpe don zung 'brd mdzes mas chags bskul. in Rig 'dzin grub dbang shakya shri'i gsung 'bum. ibid., pp.703-704.

9 マホームドラーとソクチェンの概要については、永沢哲『ソクチェン』『マホームドラー』(仏教心理学キーワード事典』春秋社、二〇一二年、一三二—一三三頁)を参照。

10 Tseogs ldan shakya shri. nyams ngur ran rig mngon gyur. in Rig 'dzin grub dbang shakya shri'i gsung 'bum. ibid., pp.697-698.

11 Tseogs ldan shakya shri. skyo glu thol byung ma. in Rig 'dzin grub dbang shakya shri'i gsung 'bum. ibid., pp.705-706.

第二部◆心と身体ワザ学

心理療法の効果と身心の変容

河合俊雄

京都大学こころの未来研究センター教授／臨床心理学・ユング研究

長谷川千紘

京都大学こころの未来研究センター上廣こころ学研究部門特定研究員／臨床心理学

1 心理療法の効果

心理療法の効果については、精神分析が歴史上に登場して間もなくのころから、常に議論の的になってきた。医学においては、治療の効果を客観的に測定し、判断する方法がある。したがって、さまざまな病気に対する、さまざまな治療方法や、病院ごとの治癒率や寛解率を客観的に明らかにすることができ、近年のインターネットや情報の流通によって、ガンに対する手術成功率、存命率をはじめ、患者の立場からその治療の効果を統計的に知ることがたやすくなっているし、また患者本人からしても、治療の効果があつたかどうかは比較的明らかである。

それに対して心理療法においては、その効果を調べるのは簡単ではない。まず心理療法には時間がかかるので、その間に生じる要因をすべてコントロールするのが容易ではない。それは心理療法によってよくなったのか、それとも確かにその期間に心理療

法に通っていたものの、他の要因でよくなったのか判然としない場合もある。また心理療法は、学派にもよるが、そもそも心理療法を受けるかどうかをはじめとしてクライエントの主体性に委ねられている部分が大いなので、開始したときの問題や目的とは異なるプロセスを取ることが多い。たとえばパニック発作をなんとか治したくて心理療法をはじめたのに、その背景に父親との関係があることがそのうちにわかってきて、それを主に治療では扱うことになつてしまうなどということがある。その場合にも、パニック発作という症状自体はすぐによくなつてしまつても、父親との関係を長く心理療法で問題にして扱っていくこともあれば、症状がずっとよくならなないので心理療法を継続し、結果的に非常に問題を掘り下げて取り組むことになることもある。

さらには、症状自体に客観的に問題があるのではなくて主観的に感じられる恐怖や辛さであることが多いのに対応して、その効果についても、クライエントの主観的判断によることが多く、曖昧さがつき

まとう。セラピストとしてはかなり改善が見られたと思つても、クライエントとしてはあまり進歩が感じられない場合もあれば、逆にセラピストとしてはまだまだ問題が解決されていないと思つているのに、クライエントはよくなつたと感じて、治療を終結してしまうなどというのもよく生じることである。このように心理療法の効果を明らかにするのは、なかなか容易ではないのである。

2 医学・経済モデルの浸透と認知行動療法

心理療法の効果について、さまざまな批判はあつても、時間がかかったり、本来の目的とは異なる作業になつたりする特殊性を認めていこうとする考え方が支配的であつたのに対して、近年それを覆すような大きな変化が訪れているように思われる。それは世界各地で、心理療法家の国家資格が確立されていったことにも関連している。心理療法家の国家資

格が認められていったことは、心理療法にとって大きな社会的承認であり、成功であったのは間違いないけれども、その結果として、むしろ本来の心理療法の立場が揺らいでいたり、場合によっては危機にさらされていたりすることがある。たとえばヨーロッパ共同体で共通するような心理療法の資格が決まり、それによって心理療法に対して保険が適用されるようになったのは、心理療法家からしてもクライアントからしても非常に喜ばしいこととしても、そのために保険会社の意向が次第に強く心理療法に反映されるようになっていったのである。

保険会社としては、もちろん経済原則に従って行動し、なるべく出費が少ない方が好ましいので、心理療法にも費用対効果と効率を求め、時間をかけた心理療法よりも、早く結果が現れるものが優先されることになる。また実際に効果があがっていて、それを続けることに意味があることを確かめるために、担当している心理療法家に対して頻繁に報告書の提出が要求される。それに心理療法の側としてもある程度対応したり適応したりせねばならないし、また本来の心理療法は簡単に成果を示すことができないものなので、報告書を単なる形式的なものとして重要視していなくても、それを繰り返し書くことは書いている人の意識をいつの間にか変えていく結果になる。つまり心理療法家においても、早く成果をあげよう、どこに結果が出ているかに注目していかうとする視点が強くなっていくし、また同じような考え方はクライアントの側でも広まっていく。心理療法においても、医学モデル、経済モデルが浸透していくのである。

これに対応して勢力を広げていったのが認知行動療法である。エビデンスベースドということが言われるように、科学モデルに従っていて方法がわかりやすく、

また結果が早く出ることを標榜する認知行動療法は、急速に医療現場で、社会の中で広まっていった。

しかし心理療法における変化とは、認知の変化というものにとどまるのであろうか。あるいは認知や見方が変化したように思っている、それはいつの間にか元に戻ってしまうことはないであろうか。変化が表面的なものにとどまっていることはないのであらうか。われわれの日常を考えても、何かを決意したり、何かに気づいたりしても、実際に生き方を変えていくのは簡単ではなく、いつの間にかこれまでの生き方やパターンに戻ってしまっている。このような表面的な変化についての疑問に答えるために、心理療法における変化を、いわば身体をパラメータにして考えていきたい。

3 心理療法と身体の変容

心理療法におけるやりとりはもちろん主に言葉によってなされ、クライアントのところに働きかけるはずのものである。しかし心理療法を受けることによって、身体において興味深い変化が生じてくることがある。

統合失調症の人、自閉症の子ども、あるいは拒食症の人は、なかなか風邪をひかないことがよく指摘されている。近年は過食を含んだ摂食障害という形が多くなり、拒食だけのクライアントは減ってきているけれども、少し以前の拒食症のクライアントは、ほとんど食わずに、ランニングなどの過度の運動を行っているにもかかわらず、風邪をひいたりしないことが精神科医や心理療法家の間で知られていた。

ところが、心理療法を受けてなんらかの変化が生

じてくると、そのような人たちが風邪をひくようになる。もつともこれもクライアントにおいてなんらかの変化が生じてくるから風邪をひくのか、風邪をひくような体質の変化が起きるからここにおける変化が生じてくるのかは一概に因果論的に断じるのはむずかしいように思われる。たとえば北添紀子による拒食症の事例²⁾は、箱庭を連続的に作成することによって治療が見事に展開し、クライアントの症状もよくなっていくけれども、治療のごく初期において、クライアントが肺炎になるのは注目に値する。つまり風邪をひいたり、肺炎になったりしないのが普通であるクライアントが肺炎になること自体に、すでに変化の兆しが見られると考えられるのである。風邪をひかないというのは、ある意味で非常に防御や抵抗が強い状態と考えられる。それがゆるむことによってところがゆるみ、心理療法による変化が可能になってくるのかもしれない。

そのような意味で、心理療法を受けているときにクライアントがかかる病気に注目していると非常に興味深い。不登校などの子どものために母親面接として心理療法を受けに来ている人において、非常に子どもへの理解が乏しく、また心理的な話題に入っていない場合がある。そのような母親面接においては、子どもについての情報交換に終始し、ただ会うことを重ねていくことだけに思われがちである。しかしそれでも心理療法的なスタンスを継続していくうちに、母親がなんらかの身体的な病気にかかることがある。それをきっかけのようにして、母親として問題を引き受けていく動きが生じてくることがある。このように心理療法を受けているときの身体の変化は非常に興味深く、またそこにはごまか

同じような発想で、中井久夫³⁾は統合失調症の人の寛解過程において、身体的な変化を克明に記述している。臨界期といわれる劇的な変化の時期には、下痢などの身体的症状が多く生じてくるのである。

すると心理療法を通じて認知や考え方が変わったというレベルではなくて、身体レベルでの変化というのには、ある種確実でごまかしのきかない変化を示していると考えられないであろうか。ユングは、心理療法での変化を、四つのレベルに分類している。それは告白 (Bekennenis)、⁴⁾ 解明 (Aufklärung)、⁵⁾ 教育 (Erziehung)、⁶⁾ 変容 (Verwandlung) というものである。告白は、精神分析の初期において、催眠状態などにおいて原因となっている出来事を語ってカタルシスが得られると治癒すると考えられていたことに対応する。しかしこれでは本当の変化が生じないことがわかり、さらに次のステップが必要になっていくのである。「解明」は、主に精神分析による過去の親子関係や出来事を明らかにし、原因をさぐっていくことで解決を模索することを意味している。それに対して、「教育」は、フロイトと袂を分かつことになっていき、過去の生活史や出来事の分析ではなくて未来への目的性を強調したアドラーの立場を示している。認知的な問題を明らかにし、それを変えていくようにするというのには、ここでの解明と教育に対応しているであろう。しかしユングによると、心理療法はそれでは十分ではなくて、「変容」を必要とする。それはいわば密儀のようなもので、それによって始めて本当の変化が起こると考えられるのである。ここで検討しようとしている身体も巻き込んだ変化というのは、まさに変容のレベルを指していると言えよう。

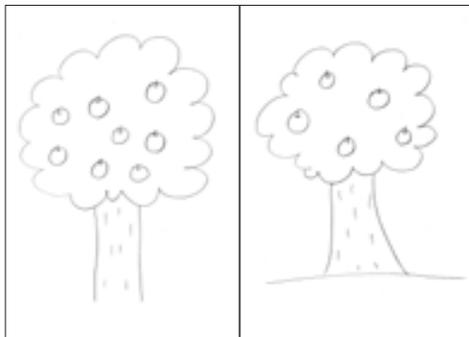


図1 正常化群 27歳女性 (左1回目/右2回目)

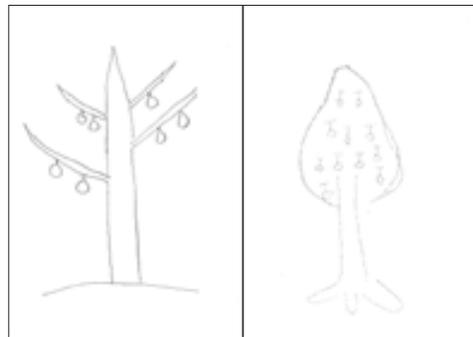


図2 正常化群 37歳男性 (左1回目/右2回目)

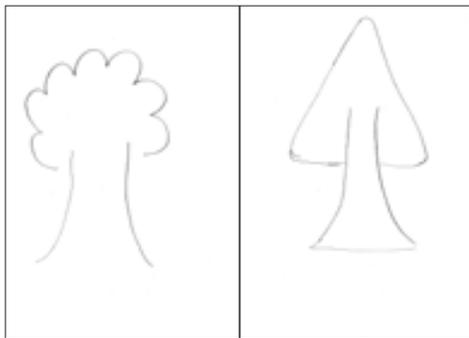


図3 正常化群 25歳女性 (左1回目/右2回目)

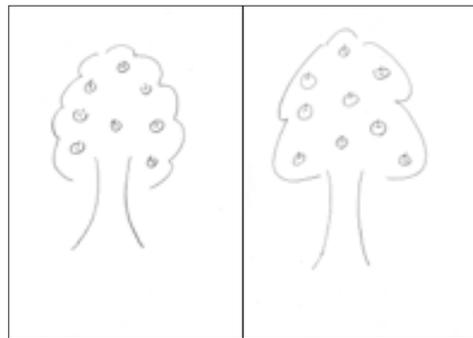


図4 亢進群 25歳女性 (左1回目/右2回目)



図5 亢進群 56歳女性 (左1回目/右2回目)

表1 初診時と半年後の変化の群間比較

	正常化群 (N=9)	亢進群 (N=5)
境界ができる	7	2
(強いまま)	78%	40%
境界が緩む	2	3
(弱いまま)	22%	60%

4 身体の治療と二回の変容

先に心理療法を通じて、クライエントが病気になるまで、身体に変化が生じてくることがあるのを指摘した。するとそもそも身体が変化することはどこにどのような影響があるのだろうか。あるいは身体的な病気がなることは、それは身体的な変化にとどまるのだろうか。それともそれはある種の身心の変容、こころの変容をもたらすものなのだろうか。

筆者たちの研究グループは、こころと体の関係をさぐるために、心身症の一つとされているバセドウ病などを含む甲状腺疾患とパーソナリティーの関係についての調査を進めてきた。パーソナリティーについては、質問紙、バウム・テストという描画法、それにインタビューによって行ったものである。甲状腺疾患では、バセドウ病が治療のガイドラインにおいても「ストレスへの適切な対処が治療上重要である」とされて、心身症の一つと考えられているが、この調査によると、それ以外の橋本病（甲状腺機能の低下）、甲状腺腫において、むしろ自我境界や主体性などの観点からすると問題が多いことがわかった。

その調査の一部として、六カ月後に再検査を行い、特にバセドウ病についてホルモン値が正常になったものと亢進したままのものとの比較を行った。その結果から、身体の変化とこころのあり方の変化について検討してみたい。以下に正常化群と亢進群（変化なしの群）の一回目と二回目のバウム・テストを示す。

これを見ると、ホルモン値が正常になった群では、ポイントはやさげであるけれども、木の境界が強

まっていることがわかる。たとえば図1では、一回目に根の部分が下に開いていたのが、二回目に地平線が描かれることによって閉じられている。図2では、一回目は枝が外界にさらされた状態だが、二回目には樹冠が描かれ、包まれている。図3では、一回目は樹冠と幹の接合部、および根の下部が開いているが、二回目ではいずれも閉じられている。それに対して亢進群では、事例数が少ないので慎重な判断が必要であるけれども、図4・図5のように、境界が必ずしも明確なものに変化していないのがわかる。

これらの患者さんたちは、心理療法を受けておらず、純粹に薬物投与による身体的な治療だけを受けている。ところが薬が効いて身体的によくなくなった人は、心理的な機能としてもよくなっている。逆には、心理的な機能を受けてもよくならない人は、心理的な機能としてもよくなると言える。すると、身体的なレベルで病気がなおり、よくなる人では、こころの変容も生じていることが考えられる。シャーマンのイニシエーションにおいて巫病というところと言われ、その病を乗り越えていくことで一人前のシャーマンになっていく。シャーマンの病の克服ほどではなくても、何かの大病に罹り、そこから回復していく過程で、心境が大きく変化したり、世の中の見え方が変わったりすることは、比較的よく認められるように思われる。このようなことが、バセドウ病におけるホルモン値が正常値になるときに生じていると考えられないだろうか。さらに少し大胆に推論すると、こころのレベルでも変容を受け入れることができないと、身体的にもよくならないのではなからうか。こころと体の変容は、まさにこのように循環した関係にあるのである。また、ここ

に働きかけるか、身体に働きかけるか、いずれにしても生じてくることは同じで、片方だけに変容がとどまることはないようなのである。

5 二回の変容と身体の変容

上で扱ったのは、身体的な治療によって、どのように心の機能や構造が変化したと考えられるのかについての研究であった。次に示す研究は、甲状腺疾患でカウンセリングを受けた人の、身体的な治療の進み具合との関連の研究である。

表2に示した

表2 寛解率の群間比較（カウンセリング群と一般群）

	合計（人）	寛解（人）	非寛解（人）	寛解率
一般患者群	837	219	618	26%
カウンセリング群	90	14	76	*16%
合計	927	233	694	

$\chi^2=4.86, *p<0.05$

表3 カウンセリング群における寛解率の群間比較 (治療期間)

	寛解率 (%)	平均年齢 (才)	Co 依頼までの期間 (年)	FT4 平均値	FT4 レンジ	甲状腺横径 (cm)
短期群 (43人)	寛解 (6人) 14 非寛解 (37人)	37.2	8.5	1.02	0.78~1.24	4.35
中期群 (29人)	寛解 (2人) 9 非寛解 (27人)	43	5	1.06	1.02~1.09	4.85
長期群 (18人)	寛解 (6人) *33 非寛解 (12人)	39	3.5	0.93	0.8~1.13	4
		37.8	4.64	1.59	0.85~4.15	4.14

$\chi^2=7.05, *p<0.05$

六%なのに対して、一般患者群では二六%になっている。これは、医師からカウンセリングをリファーされてくる患者が、なかなか治りにくかったり、さまざまな訴えがあったりして、困難な人が多いためであると考えられる。

次にカウンセリング群を、カウンセリング継続回数が五回以下の短期群、五回から三〇回の中期群、三一回以上の長期群に分けて比較してみた(表3)。するとそれぞれの寛解率は一四、九、三三%で、有意差が認められた。カウンセリングにリファーされてくる人の寛解率は通常悪いにもかかわらず、長くカウンセリングを続けていると、身体的にも変化が生じてくると思われる。

甲状腺専門病院でカウンセリングをしていると、短い回数で「話してすっきりしました」とか、嫁姑関係や夫婦関係を訴えていた人が「その問題は解決しました」などと言って、終結する場合がよくある。しかしながらこのデータを見ると、身体レベルでの変化には至っていないようなのである。つまり認知や物の見方が多少変化しても、身心全体の変容は生じてこないと考えられる。

それに対して長くカウンセリングを続けていると、ホルモンの値のような身体レベルでの変化も生じてきて、まさに身心変容が起こっていると言えるのではないかと思われる。したがって、心理療法によって、身心の変容は可能であるけれども、そのためには短期で効率的なものではなくて、長い時間をかけるものが必要になってくると考えられるのである。あるいは、本当の心理療法は、認知の変化にとどまるのではなくて、身心変容でなくてはならないと言えるのではなからうか。

(Endnotes)

- 1 河合俊雄「ヨーロッパにおける心理療法と訓練」『臨床心理学 4 実践と教育訓練』(齋藤久美子他編、創元社、一九九四年)、二八九~二九九頁。
- 2 北添紀子「神経性食思不振症の箱庭療法過程」『箱庭療法学研究』一〇巻二号(一九九七年)、三二~四頁。
- 3 中井久夫「精神分裂病状態からの寛解過程」『分裂病の精神病理2』(宮本忠雄編、東京大学出版会、一九七四年)、一五七~二二七頁。
- 4 Jung, C.G. (1929/1984) Die Probleme der modernen Psychotherapie. GW. Bd. 16. Walter-Verlag, 4. Auflage, 1984.
- 5 長谷川千紘・梅村高太郎・谷垣紀子・鍛冶まどか・河合俊雄・田中美香・金山由美・桑原晴子・深尾篤嗣「語りによる甲状腺疾患患者の心理的特徴——神経症との比較から」『心理臨床学研究』(投稿中)。HASEGAWA, C., UMEMURA, K., KAJI, M., NISHIGAKI, N., KAWAI, T., TANAKA, M., KANAYAMA, Y., KUWABARA, H., FUKAO, A. "Psychological Characteristics of NEOFPI and the Tree Drawing Test in Patients with Thyroid Disease", *Psychologia* (投稿中)。
- 6 日本甲状腺学会「バセドウ病薬物治療のガイドライン2011」(南江堂、二〇一一年)。
- 7 田中美香・金山由美・河合俊雄・窪田純久・宮内昭「バセドウ病患者のカウンセリング過程にみられる特徴について——甲状腺専門病院での実践から」『心療内科』(投稿中)。

研究ノート…身体に住み込む、身体から旅立つ

井上ウイマラ

高野山大学文学部准教授／スピリチュアルケア学・仏教瞑想研究

はじめに

人生で身心変容が最も劇的に展開する時期は受胎から出産を含めた人生最初の三、四年と、臨終を迎える終末期ではないだろうか。筆者は生後二カ月の娘の沐浴補助をしていた時、言葉をかけながら同じ手続きを何日も繰り返すうちに、それまで泣いていた娘が次第に状況を理解して安心したかのように泣き止んで、眼を合わせて笑顔を見せるまでになってゆくことに喜びと驚きを感じたことがある。それはあたかも、響き合う関係性の中でおぼろげに浮上してきたわが子の原初的自己に触れたかのような体験であった。

父親の介護が始まり、少しずつ認知症らしき症状を見せはじめた時、私はそれまでの父を失っていくような悲しみを感じた。それが「あいまいな喪失」

と呼ばれるタイプの喪失体験であることを知っていたので、私はそれなりに心の準備をすることができた。しかし、主たる介護者であった母は、夫がそれまでとは違う人になってしまうことに不安とイライラをつのらせて疲労困憊してしまった。私たちは何度も話し合い、父の介護を共にしながら、父のありのままをバリデートする（そのままを認めて受けとめる）対応ができるように努力した。変化していく父に合わせて、私たちの中にある彼に対する記憶や表象全体も変わっていくことを促さなければならなかったのである。そうした中で父は「死んでいくのも一仕事だなあ」と述懐したのが強く印象に残っている。

「身体に住み込む、身体から旅立つ」というタイトルは、筆者自身のそうした体験と実感から浮かび上がってきたものである。

この研究ノートでは人生の最初期に関する考察の導入として、マラーの分離・個体化理論とスター

ンの自己感覚の発達論を概観する。その後でクラインの抑うつポジションをウイニコットの思いやりの起源という視点から考察し、ボウルビイの愛着理論の重要性を確認したい。終末期に関する考察としては、フロイトの「悲哀とメランコリー」を悲嘆理論の根幹として吟味した上でキューブラー・ロスの死の受容への五段階説の背後を探り、認知症ケアの手法であるバリデーションの価値について考察する。

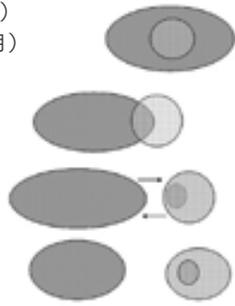
以上の考察を通して、子育て（チャイルド・ケア）、看取り（ターミナル・ケア）、悲嘆への支援（グリーフ・ケア）という三種類のケアを介して人生の中で循環しながら世代から世代へと伝えられていくケア（世話・心配り）と、ケアに支えられて展開する誕生と死にまつわる身心変容のありさまがスケッチできればと思う。

1 身体に住み込む道のり

1-1 マーラーの分離・個体化理論

ポルトマン (A. Portmann) が「生理的早産」と呼ぶように、人間の赤ちゃんは他の高等哺乳類の動物に比べると極めて未熟な状態で生まれてくる。そえゆえ、赤ちゃんは母親を中心とした周囲からの濃密なケアを受けながら絶対的依存状態で人生をスタートさせなければならない。母親の子宮から出てきても、母親からの養育というケア環境の中に包まれていなければ生きてはいけないのである。マーラー (M. S. Mahler) の分離・個体化理論は、誕生から三歳くらいまでの間に、赤ちゃんが母親という養育環境からいかにして分離し、一つの個体として歩みだしていくかに関する発達理論である。図1はマーラーの発達理論を筆者なりに図式化したものである。

- 1 正常自閉期(0~1カ月)
- 2 共生期(1カ月~6カ月)
- 3 分離・分化期(6カ月~10カ月)
- 4 分離・練習期(10カ月~18カ月)
- 5 再接近期(18カ月~25カ月)
- 6 対象恒常期(25カ月~36カ月)



濃いアミの卵形が、母親という養育環境。上の卵形の中の黄身のようなものと、分離していく円形が、乳児。乳児の中に形成される円形は、母親とのよい体験が乳児の精神内界に内在化された安心感。

図1 M. S.マーラーの分離・個体化理論

正常自閉期は誕生から一カ月くらいまでの間、胎児期の余韻を残す状態で生得的な無反応性によって過度な刺激から保護されているように見える。欲求緊張によって泣くときに目覚め、満たされ、緊張感から解放されると眠りに戻る。「正常な自閉」と呼ばれるのは、自己と外的現実を区別できず一次的ナルシズムの球の中にあるような状態だからである。

共生期は生後一カ月から六カ月くらいの間、欲求を満たしてくれる対象をぼんやりと意識し始め、自己内部から緊張状態が発生することをかすかに認識し始めることから展開してゆく。母子の境界は緊張状態にのみ現れ、母親の世話によって緩和されると消失する。乳児は自分と母親とが一つの全能の組織であるかのように機能し行動する。フロイト (Freud) とロマン・ロラン (Romain Rolland) が対話の中で「大洋的感覚」と呼んだのはこうした状況を指していることであろう。このことをウイニコット (D. W. Winnicott) は「赤ちゃんとお母さんは二人で一組」と表現し、スピッツ (R. Spitz) は母親を「幼児の補助的自我」と名づけた。

自閉期が無対象的だとすると共生期は前対象的な段階である。口―手―内耳―皮膚感覚が渾然一体となつて最初の視覚的イメージである母親の顔と統合され、目と目が合う欲びが促進される時に共生は最高のものとなる。誰があやしても乳児が微笑む「三カ月微笑」は、日本の伝統では「産土神様が赤ちゃんをあやしてくれている」と理解されていたものであろう。内・外や自・他の分化は生じないが「記憶の島」が形成され始める。乳児の内部感覚は自己の「核」を形成し、自己感の中心として残る。

分離・分化期は六カ月から一〇カ月くらいまでの間、はいはい、つかまり立ち、つたい歩きによって

母親からの物理的分離が開始される。口と手と眼の協調運動が始まり、外的現実世界に対して興味を示し始める。覚醒中に外部に向けられた知的活動によって注意の範囲が広がり、無選別的微笑は母親に対する選別的なものに変化してゆき、八カ月ごろから人見知りが始まる。「三カ月微笑」から「八カ月不安」への移行は、乳児が母親を愛着対象として認識し始めたことを示すものであり、「基本的信頼感」が確立されるプロセスの指標となる。このような孵化過程において、繰り返し母親のほうを見つめる視覚による照合様式が身体精神的分化の重要な兆候となる。

分離・練習期は一〇カ月から一八カ月くらいまでの間、一人歩きができるようになり、母親から一時的に離れて遊べるようになる時期。母親の代わりに世話してくれる人を比較的簡単に受け入れ、苦痛や欲求不満に耐えられるようになっていく。直立して自由に歩行できるようになることによって視覚平面が激変し、新しい有利な地点から、予期されない変化する展望を楽しみ(魔術的な支配感、フラストレーション)にも出会うことになる。イナイナイ・パージョは、愛着対象の喪失と再発見を受動的なものから能動的なものへと変化させる。

再接近期は一八カ月から二五カ月くらいまでの間、母親から離れて遊べるようになった乳児が再び欲求不満耐性を低下させ、分離不安が観察される。母親の存在に気を配り、母親のもとに飛び込んだり、追いかけて捕まえてくれることを期待するかのようになり走り出したりする。外界を探索するための安心はすぐに消えてしまい、「安心電池」を充電するために母親のほうを見つめ、走り寄る。この時、タイミングを逃さずに抱きしめてあげるとすぐに充電が完了して再び探索に出かけられるが、タイミングを逃すと

その後の関係をこじらせることになる。自己と母親とが個別の存在であることを認識することによって、母親を喪失する危機感を感じるようになる。母親を依存対象として理解し、愛情と承認を求め、満たされないことと見捨てられ不安にさいなまれる。境界性パーソナリティは再接近期への固着による見捨てられ抑うつ病理であるという見方はここから出てきている。

対象恒常期は二五カ月から三六カ月くらいまでの間、よい母親のイメージが内在化されることによって、母親不在であっても個として外界を安定的に探索できるようになる。精神内界に自己表象と対象表象が分化して確立され、欲求不満に見舞われてもそのイメージが破壊されたり失われたりすることがない。こうして一貫性のある自己像が確立してゆく。

1・2 スターンの自己感の発達

スターン (D.N. Stern) は七歳くらいの頃に大人が乳児の世話をしている場面を見て、自分には乳児が何を感じているのかがよくわかるのに大人にはまったくそれがわかっていないように思えたこと述べている。彼によれば、乳児の精神内界を探求するためには乳児の「言葉」も大人の「言葉」もわかるバイリンガルであることが必要なのであるが、その能力は大人になるにしがたがって失われてしまう。乳児の言葉とは身体言語であり、非言語的コミュニケーションにおけるサインのことを指すのであろう。「バイリンガル」とは言語的コミュニケーションと非言語的コミュニケーションを自由に往復できる翻訳能力とも解釈できる。彼はまた、新生児の対人世界に思いを向けることを宇宙創世期最初の数時間に思いをめぐらせることに喩えている。これら二つの世界は未

開拓で直接体験できない領域の両極端である。

精神分析を礎として作られてきた発達論においては、治療者と患者の関係を通じて患者が乳幼児であったころのイメージが形成される。これをスターンは臨床乳児と呼んで、科学的観察の対象となる被観察乳児と区別した。これら二つの乳児の間にあるギャップを埋め、双方が貢献し合うような視野を拓くためのキーワードとして主観的自己感が取り上げられる。スターンの自己感の発達論は、言語を獲得する以前にすでに機能を始めている自己組織化の視点に立った仮説であり、自己の多様性と重層性に関する新たなパラダイムである。以下、スターンの提唱する四つの自己感についてその概略をまとめる。

1 新生自己感とは生後二カ月までの間、視覚や聴覚などの感覚を通して世界を体験しそれらを関連付け組織化する作業から生まれる。新生児は覚醒不活動状態において首を回す、吸う、見ることによって外界と交流し、認識し、コントロールしようとする。主観的な見通しはまだまだ得られてはいないが、組織化の過程を体験することができ、それが新生自己感となる。

2 中核自己感とは二カ月から六カ月の間、自分と母親は身体的に別々の存在であり、異なった情動体験を持ち、別々の生育歴を持つと感じるようになることによって生じる身体的自己。一個の人間としてまとまりを持ち、主観的見通しによって包まれるようになる。自分の行為を他者の行為と区別して結果を予想できる自己発動性、動いている時も静止している時も身体がその統合された行為の場と境界となる自己一貫性、感情のパターン化された内的特性を体験する自己情動性、出来事の流れの規則性に気づき過去との間に連続性の感覚を持ち同じ自分として

存在し続けたり変わったりできる自己歴史性などによって中核自己感が構成される。乳児は(自己を制御する)他者と共にある自己を知り始める。

3 主観的自己感とは七カ月から九カ月の頃、自身自身の心に加えて他者の心を発見し、身体的事象の背後にはそれを引き起こしている感情、動機、意図があることを感じ取ることのできる主観的な見通しが出現する。これは心の理論の獲得に通じるものであり間主観的関わり合いの領域への船出でもある。身ぶり、姿勢、顔の表情などを通してコミュニケーションする方法とその意味が共有されることによって、行動の背景にある内的主観的狀態へと注意を向けられるようになっていく。乳児は養育者から共感してもらったことを直接意識できるようになり、内的な親密さを持つようになる。共同注視の確立によって注意や意図が共有されるようになり、情動調律が進む。

4 言語自己感とは一五カ月から一八カ月の頃、自己と他者が個人的な世界に関する知識や体験の貯蔵庫を持つという感覚が生まれ、言語の獲得によって伝達し共有し創造することが可能な意味を持つ象徴を操作することができるようになる。言語の獲得によって主観的獲得は、それまでの無様式的で総括的な体験からある特定の様式の体験を切り取り、総括的な体験を粉砕してしまう両刃の剣でもある。意味は母子の中で相互的に取り決められ共有された「私たち」のものであり、その後社会的交流の中で修正を受けるようになる。話すことを学ぶ過程は、新しいタイプの「共にあるあり方」を創り出すような、それまでの主観的感覚の铸直しをする体験となる。

スターンはこれら四つの自己感が出現の時期に時間的連続性があるものの、一つが終わってから次の

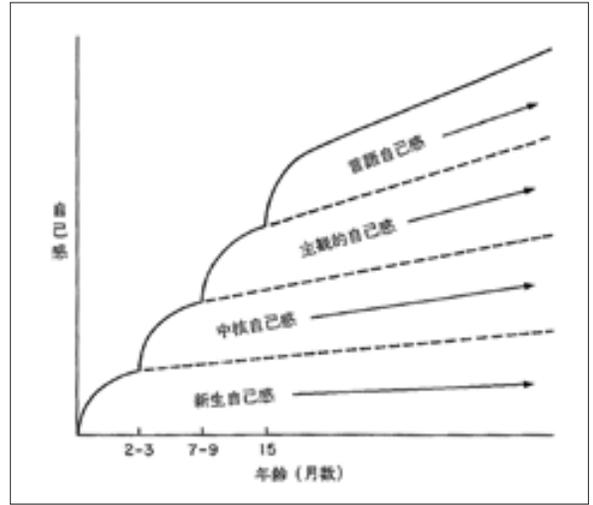


図2 スターンの4つの自己感 (スターン『乳児の対人世界——理論編』39頁をもとに作成)

段階に移るといように発達するものではなく、それぞれが個人の中で生涯働き続けるようなものであるとしている(図2)。

四つの自己感は個人の成長とともに洗練され、新生かかわり合いの領域、中核かかわり合いの領域、間主観的かかわり合いの領域、言語かかわり合いの領域として存在し続ける。

1-3 響き合う場で働く心

列車に乗せること、粒子や泡などを流れに乗せて運ぶことをcurtainといい、生物学では概日リズムなどの自律的なリズムが光や温度などの外的条件に同調し修正されることをエントレインメントという。自然科学の分野で最初にエントレインメントという言葉が使われたのは、ホイヘンス(C. Huygens)が周期の異なる二つの振り子を軽い板の上に取り付けると、

やがておなじ速さで動くようになることを発見した時のことだといわれている。心理学では、特に乳幼児と母親との間で発生する相互的なやり取りのことをエントレインメントという。

スターンの情動調律(affect attunement)はこうした母子間のエントレインメントのありようを説明する重要概念である。母子間で情動状態が共有されたことを模倣、映し出し、反響、応答などによって異なった知覚様式によって铸直すことによって調律がなされる。調律を計る指標には、強度、強度の輪郭、時間の刻み、リズム、持続時間、形などが挙げられ異なった表現様式間でそれらがマッチングしているかを観察する。調律の目指すものは、乳児と「共にある」、「共有する」、「参加する」、「仲間に入る」体験であり、コミュニケーション体験のさらに下層にある、他者を変えることなく、その人の体験を共有するような共感的な体験である。

マラーやエムデイ(Emery)らが感情的応答性(Emotional availability)と呼んでいるものも、ほぼ同様な母子間の響き合いをさすものである。

エントレインメント、情動調律、感情的応答性の研究は、マインドフルネス瞑想に関するattention研究と合流してゆくことで、身心変容を支援する条件としての共感の理解につながっていくものと思われる。

1-4 抑うつの態勢と思いやりの起源

クライン(Klein)は六カ月から二歳にかけての乳幼児の特徴を、この時期に特有な人見知りや離乳に伴う悲哀反応から「抑うつの態勢(Depressive Position)」と呼んだ。抑うつの態勢早期への固着は精神病障害を引き起こし、抑うつの態勢を通過した場合には、その後の発達過程で発生する障害は神経

症的なものになる。人は何か大切なものを喪失して抑うつ状態に陥るたびに、この時期の諸体験が再現されると考えられる。

この時期の精神内界では部分対象としての乳房が全体対象としての母親の一部であったという事実を受容する際に万能幻想を喪失する悲哀反応が生じている。泣いたらすぐ来てくれる「よいオッパイ」も、泣いても来てくれない「悪いおっぱい」も、同じ一人の母親の一部なのだという現実を受容するためには、母子一体的な共生状態で安心と信頼を与えてくれた万能幻想を断念しなければならない。これは人生最初期における大きな喪失体験であり、その悲哀反応が抑うつの態勢を形成する。乳児が母親を見分けられるようになる背景には、こうした心理過程が隠されていたのである。

抑うつの態勢はよい体験と悪い体験からなる現実のアンビバレンスを受容する自我の強さが形成される時期に特有な心的構造である。クラインは、自我形成につれて乳房に関連した万能幻想を手放し放棄する喪の過程を経てはじめて象徴形成の力が生まれると考えた。創造性や昇華の基盤もここに求められる。

クラインの抑うつの態勢が乳児の精神内界に関する構造的なアプローチであるのに対して、ウィニコットは乳児の発達促進的環境としての母親の役割にも光を当て、思いやりの起源という視点からこの時期の乳児の体験を説明しようとした。

乳児は時として母親の乳房を噛んだりして攻撃することがある。噛まれた母親の生理的反応に驚き、乳児は「大切なものを壊してしまった」、「もう元に戻らないかもしれない」という不安を抱く。この原初的不安が罪悪感の原型となる。こうした状況にお

ける母親の役割は、乳児の攻撃にサバイバルして世話を継続することである。そうすることで二人の間には笑顔が取り戻される。この体験が乳児に「お母さんを幸せにしてあげた」という貢献の喜びと自信を与える。その喜びと自信に支えられて、乳児の不安は保持されるが、保持された原初的罪悪感が思いやりへと変容してゆく。ところが、母親が乳児の攻撃性に生き残れず、報復したり世話を中断したりしてしまうと、抱きとめられなかった罪悪感は悲しみや抑うつになり、さらには反社会的な突発的行動を生む原因となる。

ウイニコットは、こうした状況において乳児の愛情や攻撃性が向かってゆく「対象としての母親」と、継続的な育児の中で気を遣ってやる「環境としての母親」という二つの側面があることを示唆している。対象としての母親と環境としての母親が統合される体験を経て乳児に思いやりが芽生える。乳児は愛情を向けた母親が微笑み返してくれることによって愛情や笑顔を知り、攻撃性を向けた母親が受容して許してくれたことによって攻撃性が何であるかを知り、思いやりを育む機会を得るのである。

1-5 愛着理論：概略

ボウルビイ (Bowlby) は、特定の相手に対して強い情緒的結びつきを起す人間の傾向性を愛着理論としてまとめた。愛着理論は、望まない離別や喪失によって引き起こされる不安、怒り、悲しみ、抑うつ、離脱といった情緒的苦悩や、成長後の情緒障害を説明するための重要な概念である。愛着理論には二つの基盤がある。一つは、対象関係、共生と分離・個体化などの用語で取り扱われる精神分析的な枠組み。もう一つは、比較行動学や統制理論に由来する

科学的諸理論である。こうして愛着理論は心理学的な概念でありながら神経生理学や発達生物学と両立し、一般諸科学とも適合できるようになった。愛着理論によれば精神障害の多くは愛着行動の発達過程における逸脱に起因し、発達の失敗そのものであることもある。こうした視点によって原因究明と治療法の模索に新たな光が投げかけられることになる。

ボウルビイは次の七点を挙げて愛着理論を依存理論とは別なものとして説明している。

- 1 特定性・愛着行動は一人あるいは少数の特定の個人に向けられ、明確な優先順位がある。
- 2 期間・愛着は人生全体を通じて続く。幼少期の愛着は青年期になると新しい愛着によって補完されたり代替されたりすることがあるが、放棄されず、いつまでも続く。
- 3 情動との関わり・強烈な情動体験の多くは、愛着関係の形成、維持、中断、更新の際に発生する。喪失の予感是不安を引き起こし、実際に発生した喪失は悲哀の念を起こさせる。安定した結びつきが安心の源となり、新たな結びつきは喜びを生む。
- 4 個体発生・乳幼児では生後九カ月の間に愛着行動が発達する。子どもは社会的交わりを持ってば持つほど、その人に愛着を感じるようになる。誰であろうと、主として養育行動を担当する者が愛着対象となる。愛着行動は三歳の終わりまでには容易に引き起こされるが、健全に発達した場合には、それ以降は活性化することが少なくなる。
- 5 学習・親しい者を見知らぬ者から区別することを学習することが愛着発達の本質である。この学習には罰と褒美はそれほど関与していない。愛着対象から繰り返し罰を与えられても愛着は発展してゆく。
- 6 機構・愛着行動は一歳の終わりごろから洗練さ

れた行動システムに仲介されるようになり、サイバネティクスとして組織化され、環境と自己の表象モデルを統合したものとなる。見慣れなさ、空腹、疲労、驚きが愛着行動を活性化させ、母親を見たり聞いたりすること、母親との幸せな交流が愛着行動を鎮静化させる。強い愛着行動を鎮静させるには、母親に触れたりしがみついたり抱擁されたりすることが必要となる。母親と一緒にいたり、母親がどこにいるかよくわかっていたりする時には周囲を探索することができる。

7 生物学的機能・愛着行動はほとんどすべての哺乳動物の幼年期に認められ、多くの種において一生を通じて残存する。生態系の上位にある動物から捕食されることから身を守ることが愛着行動の基盤にあると考えられる。

1-6 愛着理論：人生を俯瞰するケアの視点へ

ボウルビイは一九五〇年にWHOからの依頼を受けて孤児たちの精神衛生を向上させるための調査研究を行い、その報告の中で「乳幼児と母親（あるいは母親代理者）との人間関係が、親密で、継続的で、しかも両者が満足と、よろこびに満たされているような状態が、精神衛生の根本である」と述べている。

親密性とは、単に好きというだけでなく、怒りや憎しみなどを含めた愛憎の両極端をともに経験してはじめて達成されるものではないかと思われる。現場の実感から言うならば、「喧嘩しても仲直りできる」という自信と信頼を含む感覚である。相手との関係の中で「相手のためなら自分を犠牲にしても何でもしてあげたい」という高揚と、相手が思いどおりにならない時に「もうどうにでもなれ、お前なんか死んでしまえ」と思ってしまう絶望的怒りと、そ

のアンビバレントな情動を抱えながら共にあることが許せる関係性の器である。

継続性とは、乳児が泣き叫んでいる状態から笑顔になるまで、見捨てることなく世話を続けることである。授乳を求めているにせよ、オムツを替えてほしいにせよ、あやしてほしいにせよ、乳児が泣き叫んでいる時に体験している不安は、大人の言葉にすれば、「バラバラになってしまいそうな」、「絶望のふちに突き落とされるような」地獄的体験に通じるものである。それが世話してもらうことによって笑顔に変わる時、乳児は喜びと安心に満たされた天国的な体験をしているのかもしれない。継続性とは、地獄的体験も天国的体験も、同じ人間世界の体験の一部なのだという存在の継続性を育むために必要な養育条件なのである。

両者が満足とよるこびに満たされていることを互恵性と呼ぶことにしよう。どちらかが無理をして、どちらかが自己犠牲を払って成り立っている関係は長続きしない。絶対的依存状態にある乳児の世話をすることは相当な負担を強いられる仕事であるが、乳児の笑顔には、親にその負担を忘れさせ世話を継続させる動機付けを生む強力なパワーが潜んでいる。与えることの中に受け取ることが内包され、交流することが双方に生きる力を与え合うような関係性こそが生命現象を健全に維持させるのである。

親密性、継続性、互恵性は、チャイルド・ケアからターミナル・ケア、さらにはグリーンフ・ケアに至るあらゆるケアに共通する基本的要素である。

ボウルビイは愛着研究をふりかえりながら次のように述べている。

「ある人間のパーソナリティがどのように構造化されているかということは、のちの逆境的な状態、と

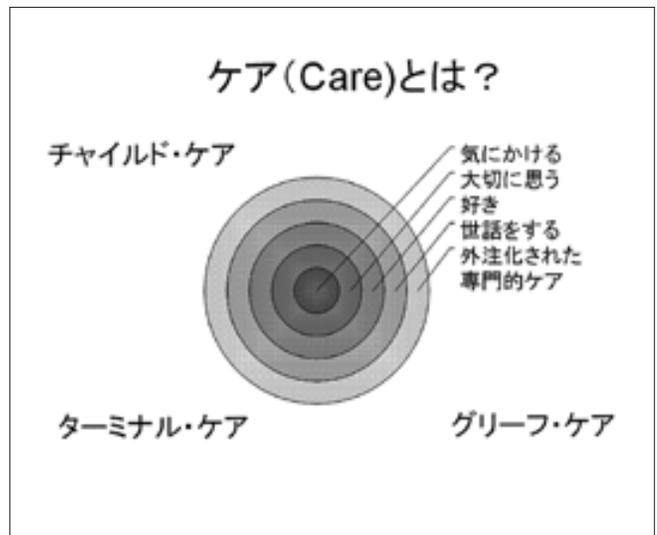


図3 ケアとは？

りわけ、拒絶、離別、喪失の状態におけるその人間の反応の仕方を規程するうえにおいて、もっとも重要なものとなるのである¹⁰⁾。

死を筆頭とする人生の危機に遭遇したとき、人は無意識的に、育てられた環境の中で身につけてきた対応パターンのカードを切ってしまうものなのである(図3)。

2 身体から旅立つ道

2-1 悲嘆理論の基盤としての「悲哀とメランコリー」

フロイトは「悲哀とメランコリー」の冒頭で、正常な悲哀と病的なメランコリー(現在の「うつ病」全般)との類似点と相違点を次のように整理している。

類似点

- 深刻な苦痛に満ちた不機嫌。
- 外界に対する興味の喪失。
- 愛する能力の喪失。

相違点

- あらゆる行動の制止と自責や自嘲の形をとる自我感情の低下——妄想的に処罰を期待するほどになる¹¹⁾。

大切なものを失った時の悲嘆が病的なものになってゆく分岐点は自我感情の低下、すなわち自分を大切にできないこと、自尊感情の欠損であるとフロイトは指摘しているのであるが、悲嘆研究者たちのほとんどがこのフロイトの功績を見逃している。

フロイトは、悲哀を生じさせる原因となる出来事として、愛するものを失うことに加えて、祖国や自由、理想のような愛する者のかわりになった抽象物の喪失を挙げている。これらのうち、「理想」には「自分はこう(不死身)でありたい」という自我理想が含まれており、この自我理想の喪失に対する予期不安が死への不安の本質である。

フロイトは、「患者は誰を失ったかは知っているが、その人について何を失ったかを知らないのである……メランコリーはなんらかの意識されない対象喪失に関連し、失われたものをよく意識している悲哀とはこの点で区別される」と述べている。「その人について何を失ったか」とは、「その人が自分にとってどんな意味を持っていたのか」であり、「意識されない対象喪失」とは意味をうまく見出せない状況に相当する。ニーマイヤー(R. A. Naimyer)らの現代的構成主義者たちはフロイトを批判しながらナラティブによる意味の発見の重要性を提唱しているのであるが、彼らはこうしたフロイトの洞察を故意に理解しなかつ

たのではないかと思われるふしがある。

メランコリー患者の自責の訴えに関して、フロイトは「この訴えのうちで一番強いものは、自分自身にあてはまるものは少なく、患者が愛しているか、かつて愛していたか、あるいは愛さねばならぬ他の人に、わずかの修正を加えれば、あてはまるものである」という印象を受けないではいられない¹³と洞察している。自我感情を低下させてしまう自己非難の背景には、愛する対象に向けられるべき攻撃性が自身自身に向けて反転してしまつた経緯が隠れていたのである。

以上の考察をまとめると、悲哀が病的なうつ状態に発展してしまうのを防ぐためには、自尊感情を育てること、喪失した対象の意味が見出せるような環境を提供すること、喪失した愛着対象に抱いていた否定的感情を認めアンビバレンスに耐えられる心の器を育むことが重要である。これらは現代的なグリーフ・ケアの共通認識に通じるものである。

2-2 死の受容の五段階説の背景

キューブラー・ロス (E. Kubler-Ross) の『死ぬ瞬間

——死とその過程について』¹⁴は、終末期の患者が自らの死を受容するに至る心の旅路が①否認、②怒り、③取り引き、④抑うつ、⑤受容の五段階に分析されることを説いたものとして有名である。彼女は二百人あまりの末期患者への詳細なインタビューからこれらの五段階を見出したが、この図式があまりに整いすぎて見えたため、すべてのプロセスがこの順番どおりに進むものであるとか、この順番に従って看護計画を立てなければならないといった単純な誤解を生むようになってしまった。臨床現場で出会う患者たちの心の旅は、決してこうした段階どおりに進

むものではなく、文化や個人差によって実に多様な展開を見せるものである。

そうであつてもなお、この書がターミナル・ケアを志す人々に読み継がれている理由は、患者のことを思うロスのまっすぐな情熱が、五段階説という理論の裏側に隠れてしまった事例記述の行間からあふれ出ているからであり、荒削りではあるが深い洞察力に富んだ精神的な解釈とアプローチが患者と家族だけではなく医療関係者たちをも現場の窮地から救い出してゆく光景がいくつも垣間見られるからではないかと思う。

ロスは、自らの死の不安に直面できるものだけが終末期の患者に向かい合うことができると説く。医療者、特に医療現場でランクの高い医師は、自らの不安が患者の言動をいかに左右してしまうかにはほとんど無意識である。自らの死を直視できない医師は、患者を救うことができず、もう何も治療ができないと患者を見捨ててしまう。ところが、そうした状況下で患者や家族が最も必要としていることは、最後まで人間として向かい合い、見捨てずに共にいてくれることなのだ。

実は、こうした内容に関しては、ロスの書よりも四年ほど前に出版されたグレイサー (B. G. Glaser) とストラウス (A. L. Strauss) による『死のアウェアネス理論と看護』¹⁵の中でも指摘がなされていた。しかし、グレイサーとストラウスのアプローチは社会学的なものであり、病院という組織におけるコミュニケーション (社会的相互作用) の文脈をパターン分析することであつたために、ロスの書ほど情感に訴える力を持たなかつたのであろう。彼らの研究はのちに質的研究の基盤とされるグラウンディッド・セオリーが用いられた最初の成果であつた。

ここでは、ロスの『死ぬ瞬間』を質的研究の視点から読み直してみるところを提案してみたい。おそらくそこには、五段階の少なからぬ事例の中に患者や家族や医療スタッフのスピリチュアルペインの姿が浮かび上がってくるのではないかと思われる。スピリチュアルペインとは、身体的な痛み、職業や金銭的な問題に関する社会的な痛み、怒りや抑うつなどの心理的痛みという範疇からは漏れ出てしまう、生きることの意味や罪悪感、死や死後の世界に関する不安などに関連する存在の深い痛みである。ロスが、死にゆく人々を最後まで一人の人間として敬意を持って向かい合うこととして実践したことは、スピリチュアルケアそのものではなかったかと思う。それは、ほぼ同時期にイギリスでソングダース (S. Sandars) が全人的ケアとしてスピリチュアルケアの重要性を説いていたのに呼応する現象であつた。

ロスは神学生や医学生らと共に末期患者にインタビューをした後で、必ずふりかえりのミーティングを持つようにはしていた。そこでは、インタビューの仕方から患者の反応、観察していた参加者たちの感じたことまで、ありとあらゆるものが吟味された。こうしたミーティングの中では、自分自身の死に対する不安に直面できない者はイライラして席をけつて出て行つたり、患者に批判の矛先を向けたりしてしまつた。こうした参加者の反応を介してロスは否認、怒り、抑うつなどの段階を分析的に見出していった。彼女はこうしたミーティングの流れに関して次のように語っている。

「メンバー同士が互いをよく知るようになり、グループにはタブーなどないことを実感するようになる」と、討論は参加者にとって一種の集団療法となり、多くの率直な対決や相互支持、ときにはつらい発見や

自己洞察が見られるようになった。患者自身が知らないところで、多くのインタビュ어가、さまざまな性格をもった多数の学生たちに大きなインパクトと長期に及ぶ影響を与えた¹⁶」

死に直面した人をケアすることは、やり方次第ではケアする人の自己成長につながるものであるし、そうしなければケアを継続できないような性質の現場でもあるのだ。

2-3 バリデーシオンというケア

バリデーシオンはフェイル(Fail)によって開発された認知症患者に対する斬新なケアの手法である。患者が現実検討から逸脱したことを言ったりしたとしても、それを修正しようとするのではなく、そのまま丸ごと受けとめる(バリデートする…意味あるものとして大切にすること)によって、患者の基本的感情が受容され、コミュニケーションが劇的に変容する。たとえば、「あの人が私の財布をとった」と訴える患者に対して、「お財布はとられてなんかいいんですよ」と現実を指摘するよりは、「どんな財布だったんですか? いくら入っていたんですか? そのほかにも大切なものが入っていたのですか?」などと対応する方が患者の興奮は鎮静しやすい。

ところが、こうした対応をすることは、特に家族にとつては大きな困難を伴う。患者がそれまでの「父」や「母」ではなくなってしまうことが受け容れがたいからである。家族がバリデーシオンを行うためには、患者の心理的な死を受容する必要がある。そこには、家族の心理学的な死を認めるという意味で、ロスの言う死の受容への五段階と同じ心の旅路が待っているのである。

若年認知症を生き延びたブライデン(C. Bryden)によれば、

認知症を生きるプロセスは、それまでまもっていた役割の仮面を外し、本当の自分に出会いなおしてゆく過程にもなりうる。ただし、そのためには、あたたかく近くに寄り添ってくれる他者(ケア)が必要である¹⁸。

まとめ

人間の誕生には、受精、出産、自我の発現という三段階があると考えられる。そしてそれは他者への絶対的依存の状態から相対的依存、自立へと進む発達過程である。こうして人間になるためには、他者(群れを含む)による莫大なケアを必要とする。ケアなくしては人間にならない。ケアは人間であることの本質なのであった。

年老いて死にゆく終末期では、それまでの自立・自律が失われ、介護を必要とする依存的な状態へと移行することが避けられない。その途中で、記憶の障害によって身体的自己を失う前に心理的な自己を失う体験をすることもありうる。しかし、認知症を生きるプロセスもまた本当の自分に出会うための旅路となりうるものであり、それはケアを受ける側だけでなくケアする側にもあてはまる成長体験の過程である。

注

1 「あいまいな喪失」はボス(Pauline Boss)によって提唱された概念で、津波のような災害で行方不明になった場合のような「別れのない」「さよなら」(心理的には存在しているが身体的には存在していない状態)と、認知症などのような「さよなら」のない「別れ」(身体的には存在しているが心理的には存在していない状態)の二つのタイプがある。ポーリン・ボス『さよなら』の「あいまいな喪失」学文社、二〇〇五年。

- 2 M・S・マラー他『乳幼児の心理的誕生——母子共生と個体化』黎明書房、二〇〇一年。
- 3 D・N・スターン『乳児の対人世界——理論編』岩崎学術出版社、一九八九年。
- 4 前掲書、一六二—一八七頁。
- 5 <http://www.emotionalavailability.com/>
- 6 H・スイーガル『メラニー・クライン入門』岩崎学術出版社、一九七七年、九三—一二二頁。
- 7 D・W・ウィニコット『情緒発達と精神分析理論』岩崎学術出版社、一九七七年、七九—九二頁。
- 8 J・ボウルビー『母子関係入門』星和書店、一九八一年、一七八—二二五頁。
- 9 J・ボウルビー『母子関係の理論——愛着行動』岩崎学術出版社、一九九一年、viii—ix頁。
- 10 J・ボウルビー、前掲書、四四—六頁。
- 11 S・フロイト『フロイト著作集六』人文書院、一九七〇年、一三七—一三八頁。
- 12 前掲書、一三九頁。
- 13 前掲書、一四—一頁。
- 14 E・キューブラー・ロス『死ぬ瞬間——死とその過程について』中公文庫、二〇〇一年。
- 15 B・G・グレイサー/A・L・ストラウス『死のケア』ウエアネス理論と看護——死の認識と終末期ケア』医学書院、一九八八年。
- 16 E・キューブラー・ロス、前掲書、五〇—五一頁。
- 17 ナオミ・フェイル『認知症の人との超コミュニケーション法——バリデーシオン』筒井書房、二〇〇二年。
- 18 エリザベス・マックンレー/コリン・トレヴィット『認知症のスピリチュアルケア——こころのワークブック』新興医学出版社、二〇一〇年、一三一—一四頁。
- 19 本稿では、三段階のうちの誕生から自我の発現までを取り扱った。受精から誕生までの胎児期に関しては、近年の胎児研究や体内記憶に関する報告などもとにして、あらためて考察してみたい。

第二部 ◆ 心と身体のワザ学

身心変容技法はなぜわかりにくいか ——太極拳を事例に

倉島 哲

関西学院大学社会学部准教授 / 社会学・身体論

はじめに

身心変容技法一般の特徴として、一見してわかりにくいことがあげられるのではないだろうか。瞑想も祈禱も各種の修行も、その技法についてよく知らぬ者 (the uninitiated) が見れば、何をしているのか明らかではない。たとえば、瞑想する姿を子供が見たとき、寝たふりをしていと思うかもしれないし、冗談か悪意で無視を決め込んでいると受け取るかもしれない。あるいは、祈禱する姿は、一人でブツブツわけのわからないことを言っているように見えるかもしれない。断食行や滝行など、あらゆる行法についての世間話は、「いったい何を好き好んで」というニュアンスを帯びるのが常である。

私の研究テーマである太極拳も、身心変容技法の例に漏れず、わかりにくいことが特徴である。これ

を感じるのは、自宅近くの公園で太極拳の套路(二人で、素手で行う型)を練習しているときである。小さな子供が「何してるん？」と尋ねてくることもあれば、子供が親に向かって、「あの何やってるの？」と尋ねる声が聞こえてくることもある。子供に直接尋ねられたときには、名前を知ったところで不思議な動作が不思議でなくなることはないことを知りつつも、太極拳であると一応は説明する。子供が親に尋ねるのが聞こえたときには、親が何と答えるかという耳をそばだててしまう。

大人が「何をされているんですか」と尋ねてきたことはいまだない。だが、子供にとっての太極拳の不思議さが、大人にとっては解決済みだとは考えにくい。大人が尋ねてこないのは、ただ、テレビや雑誌などのメディアを通して太極拳を知っているためにすぎないと思われる。目の前で行われる奇異な動作に対して、「ああ、これが前にテレビでやっていた

太極拳か」とラベルを貼って納得しているだけなのである。それに加えて、他人のやっていることに鼻を突っ込まないという自制も働いているに違いない。

この点で、中高生は大人と子供の中間的な存在である。朝夕には登下校中の学生が公園の傍を通るのであるが、時々、自分について何か話したり笑ったりしていることに気づく。彼らは、目の前で行われている奇妙な動作に、「太極拳」という社会的なカテゴリーを当てはめるだけでは満足できないのである。かといって、子供のように直接尋ねるわけにはいかないというジレンマが、振る舞いとして現れるのだろう。だから、若い彼らが笑うのは仕方がないことだと思ふ。こうして書いてみると、練習中の自分がいかに雑念だらけであるかが痛感される。しかも、未熟さゆえの自意識過剰であると一蹴されても否定しきれないところが恥ずかしいかぎりである。

とはいえ、これは私だけの問題ではないように思

える。瞑想であれ祈禱であれ行法であれ、身心変容技法の実践に携わる者ならば誰でも一度は、自分の実践が好奇の視線にさらされていることに気づき、きまりの悪い思いをした経験を持っているのではないだろうか。なぜ、身心変容技法はわかりにくいのだろうか。本稿では、太極拳の套路を題材にこの問題を考えてみたい。

可視的な作用対象の不在

太極拳の套路がわかりにくい原因のひとつは、目に見える何かに働きかける運動ではないことである。これは、われわれの日常的な運動の多くとは異なっている。たとえば、箒を使ってゴミを集める動作が奇妙に見えることはない。それは、箒という可視の対象を介して、ゴミという可視の対象に働きかける動作だからである。ボールを打ったり蹴ったりする運動や、自転車に乗る運動、砂場でトンネルを掘る運動についても同じことが言える。いずれも、可視的な対象に働きかけ、移動させたり変形させたりしているのである。

この点で、太極拳の練習であつても、二人で向かい合つて行う練習——相手を押ししたり引いたりしてバランスを崩すことが目的の推手や、相手を突いたり蹴ったりすることが目的の散打——は、比較的可なりやすいはずである。目に見える相手の身体に働きかけるためである。また、一人で行う套路であつても、剣や槍などの武器を持って行うものは、比較的わかりやすいだろう。武器はそもそも人を殺傷するためのものであるから、可視的な対象としての相手に働きかけていなくとも、何か物騒なことをして

いるということが明らかにはずである。それに対し、私が公園で練習している太極拳の套路は、一人で、手には何も持たずに、目に見える何物に対しても働きかけない運動である。これが奇妙に見えるのは仕方がないことかもしれない。

共有されたテンポの不在

太極拳の套路がわかりにくいもうひとつの原因として、共有されたテンポに合わせた規範的な運動ではないことがあげられる。たとえば、ラジオ体操は公園で行っている様子を奇妙に思う人はいないだろう。なぜなら、ラジオ体操の動作は社会的に規範化されており、それが拡声器から流れる音楽のテンポに合わせて行われるからである。このように、ラジオ体操では、行われる動作もそのテンポも体操の実践者と傍観者に共有されているため、奇異に見えないのである。

テンポが共有されている点では、ダンスも同じである。各種の体操とは異なり、行われる動作も流される音楽も規範化されてはおらず、パフォーマンスごとに多様であるが、実践者と傍観者に共有されたテンポに合わせて身体を動かしてさえいれば、不思議な運動としてではなく、踊りとして認識されるはずである。

太極拳の套路も、多人数が音楽に合わせて同時に行うことがある。とりわけ、中国政府が太極拳を大衆化するために創造した簡化二十四式太極拳の套路には、動作に合わせた専用の音楽があり（李天驥、二〇〇八）、これにあわせて練習されることが多い。しかし、私が習ったいくつかの流派では音楽を用いた

ことはなく、公園でも音楽はかけない。これも、不思議さの原因のひとつである。

勝敗を決めるルールの不在

太極拳の套路がわかりにくい第三の原因は、勝敗を決めるルールがないことである。この点で対照的なのがスポーツである。スポーツのルールは、試合という時間的かつ空間的な限定のなかに身体を位置づけたうえで、そのなかで勝者ないし敗者という意味づけを身体に与える。この意味づけは、スポーツの実践者のみならず、審判にも観客にも明瞭である。このような明瞭さが可能なのは、ルールが、試合において限定された時間と空間を、それぞれさらに細かく分節することで時空間の分節の網目を作り出すからである。この客観的な網目のうちに身体を視覚的に位置づけることで、実践者にも傍観者にも共有された明瞭な意味を身体に付与することができる。

たとえば、野球の試合時間は九回のイニングに分節され、それぞれのイニングは表裏に分節され、それぞれの表裏は三人の打者がアウトになるまでの時間に分節され、各打者の時間は三振までの時間に分節される。野球の空間は、フィールドライン・外野フェンス・ダイヤモンド・各塁などの可視的な指標によって分節される。こうした時空間の客観的な分節が作り出す網目のなかに選手の身体が位置づけられることで、セーフ・アウト・得点・勝敗という意味が産出される。たとえば、走者の身体が本塁に接触するのと、ボールが走者の身体に接触するのと、どちらが早いかに応じてアウトかセーフかが決まり、セーフなら得点が入る。そして、得点の累積によって



新郷市の人民公園で太極拳を練習する人々。2012年撮影

勝敗が決まる。

太極拳も、中国政府の手により近代化が進められる過程でスポーツ化が進んだ。套路の正確さや美しさを、体操競技と同じ要領で競うための試合ルールや、推手や散打の試合ルールが制定された。だが、二〇〇六年と二〇一二年に中国に調査に行ったさいに感じたのは、こうした試合に参加するのは太極拳の実践者のうちごく一部だということである。数多くの実践者にとって、太極拳の練習の多くを占めるのは公園などにおける套路の繰り返しである。スポーツの試合とは異なり、身体は時空間の客観的な分節のなかで意味づけられないため、套路の練習は見てもわかりにくいのである。

わかりにくさの意義

これまで見てきたように、太極拳の套路のわかりにくさは三重の不在によって説明できる。可視的な作用対象がなく、共有されたテンポがなく、勝敗を決めるルールがない。しかし、套路を練習していて感じるのは、こうした欠如にこそ套路の本質があるということである。

一人で何も持たずに套路を繰り返すことで、身体内部の状態に対する感覚が鋭くなる。たとえば、身体を中心軸の感覚、重心の落ちる位置の感覚、手足と腰がつながる感覚、胸や腰の内部の状態に対する感覚などである。こうした感覚に照らして、自分の動作をより正確で無駄のないものにしようとすると、さまざまな発見がある。自分がずっと無駄な動作をしていたことに気づいたり、逆に、何気なく行っていた動作が実は重要であったことに気づいたりする。

身体の変化が身体に対する感覚的な認識の変化を引き起こし、感覚的な認識の変化がふたたび身体の変化を引き起こす発見をもたらすのである。こうした発見をすることが、現在の私にとっての套路の意義と面白さである。これは、套路の身心変容技法としての意義、そして面白さであるといえるだろう。

たしかに、可視的な作用対象がある推手や散打も、太極拳の練習を構成する重要な要素である。しかし、私の場合、相手がいる練習では、相手に勝とうとする気持ち先行するあまり、手足の末端の動きが注目の大半を占めやすい。その結果、身体内部に対する意識が希薄になってしまうのである。この点で、武器を用いて一人で行う套路も変わりが無い。剣でも槍でも、固有の重さと形状のために、固有の仕方でも動かされることに対して抵抗する。これを動かそうとするさいに、身体の内部感覚が疎かになってしまいうのである。もちろん、相手のいる練習や武器の練習でしか得られないものも数多くある——相手の力の方向を感じ取る能力、手足の末端に気を取られずに身体の中心から動く能力、相手の攻撃に対して自分の中心線を保つ能力など——が、素手の套路でしか得られないものもまた多いのである。

共有されたテンポのもとでの実践や、時空間の客観的な分節のもとでの実践についても同じことが言えるだろう。これらの練習には、固有の意義と面白さがあることは確かである。音楽のテンポに合わせて套路の練習は、多くの生徒を一度に教えるのに都合がいい。のみならず、生徒にとっては他者のテンポに合わせて動く練習になる。また、万人にわかりやすい集団的パフォーマンスとしての社会的意義と、それに付随する連帯感や達成感も無視できない。しかし、内的感覚の涵養という観点からすれば、音楽

に合わせて動くことは少々窮屈であるように思える。特定の感覚を保ちつつ動くことのできる最適な速さで動くことができないからである。

また、勝敗を決めるルールのもとで太極拳の套路を行うことで、套路を練習する目的は明確になり、練習に対するモチベーションも向上する。しかし、ルールとは、客観的な時空間の分節の網目のなかに、視覚的に捉えられるかぎりの身体を位置づけるものであるため、実践者の内的な身体感覚はルールによる意味づけからこぼれ落ちてしまう。たとえば、一九七九年の武術競技規則では、「動作」に六点、「勁力・強調」に二点、「精神・速度・風格・内容・構成・配置」に二点が配点されている。つまり、「抽象的なものは軽視され（抑圧・排除）、視覚に強く訴えはつきりと確認できる『動作』的要素が重視され」ているのである（李自力、二〇〇九）。私は採点競技に参加したことはないが、ルールのもとで勝つための見栄えのする動作を追求するために套路を行うことは、内的な身体感覚の涵養のために套路を行うことと方向性が逆であるように思われる。

太極拳の套路をわかりやすくすることが、套路の身心変容技法としての意義と面白さを変質させてしまうならば、わかりにくさこそ套路の本質であるといえるかもしれない。そうである以上、私は当分の間、周囲の視線を気にしつつ練習を続けることになりそうである。ただ、この自意識は私の未熟さのみ原因があるのではなく、身心変容技法としての套路の本質にも由来すると理解したことで、多少は気が楽になったように思う。

注

1 相手のいる練習における身体感覚の涵養については、

倉島（二〇〇七）を参照。

参考文献

- 倉島哲『身体技法と社会学的認識』世界思想社、二〇〇七年
 倉島哲「わざをめぐる言葉——マンチェスターの太極拳を題材に」横山俊夫編『ことばの力——あらたな文明を求めて』京都大学学術出版会、二〇一二年、一二五—一六三頁
 李天驥『太極拳の真髓』BABジャパン出版局、二〇〇八年
 李自力『日中太極拳交流史』叢文社、二〇〇九年

まぶさび系色彩論

篠原資明

京都大学大学院人間・環境学研究科教授／美学・まぶさび瞑想

これまで、多くの展覧会を企画してきたが、なかでも印象深く思いだされるのは、「ムラサキまぶさび」展（二〇〇三年）である。この展覧会は、「篠原資明によるセゾン現代美術館コレクション展」とサブ・タイトルにもあるとおり、軽井沢のセゾン現代美術館のコレクションを用いて、自分の趣旨にあわせて展示するというものだった。同コレクションには、クレール、カンディンスキー、ロスコ、サム・フランシス、フォンタナ、荒川修作などの名品が相当数含まれている。へたをすると作品負けして、おとなしく当たり障りのない展示をしてしまいかねない。そこで思いきって、自分のコンセプトを表に出すことにした。まず、その折のコンセプトを、同美術館で配布されたパンフレットから引いておこう。

「まぶさび」とは、「まぶしさ」と「さびしさ」を足しあわせた造語であり、理想とすべき宗教的、

美的境地をさす（拙著『まぶさび記』弘文堂、参照）。

これは、「まぶしさの、さびしさに、ふりそぐ」という一種の滝見立てと分かちがたく結びついている。いわば、まぶさびの滝。今回、セゾン現代美術館のコレクション展示を担当するにあたり、まず、この滝の一種の滝壺に相当するものとして、若林奮による美術館庭園をベースに置くことにした。この庭には鉄板が用いられている。鉄板は、その錆により、寂びに通じるだろう。錆は鉄を変化させ、いつかは、それを自然の一部と化してしまうに違いない。無常なるものをおして、より深く、より大きな何ものかを思念すること。伝統的な寂びの概念には、そのような思いが込められていたはずだ。この庭に滝壺にそぐまぶさびの滝が、しぶきをあげるとすれば、それはどのような色になるだろう。コレクションのいくつかを見るうちに、その色は紫に違いないと思うようになった。紫と

は、この世におけるこの世ならぬものを指ししめす色でもある。このような紫へのプロセスとして、コレクションの数々を配置できればと思う。

いま引いたとおり、「まぶさび」という自分の基本理念を付してあるが、それを紫という色彩に結びつけ、おおむね順路にそっていくにつれ、紫の印象の度合いが強くなるように、作品を配したのである。結果的に、その後いくつか行なうことになる「まぶさび」の名を付した展覧会の最初の試みとなった。

「ムラサキまぶさび」展を準備する過程で、紫への思いが嗅ぎとられる詩や文章を博搜してみた。そこで目にとまったのは、西脇順三郎の詩と、稲垣足穂とオリビエ・メシアンの記事だった。三人は、それぞれ、二〇世紀に忘れがたい仕事を残したが、宗教思想の点から見ると、かなり違っていたといつてよい。すなわち、西脇は老荘思想に、足穂は密教に、メ

シアンはカトリックに、それぞれ深く傾倒していたのである。このように宗教的な背景が違うにもかかわらず、彼らは紫に引きつけられていた。それは、なぜなのか。はつきりとした答えは出しようがないのだが、まず、西脇が傾倒した老荘思想に関して、福永光司が道教における色彩に触れた箇所を、つぎに引く。

道教の神学理論書——たとえば『九天生神經』、『九真中経』、『無上秘要』などによると、この世界の森羅万象は、混元の一氣が始氣・元氣・玄氣・三氣に分かれ、三氣がまた木氣・火氣・土氣・金氣・水氣の五氣となり、さらに九氣となることによつて形成されると説く。そして一氣の色は紫。三氣の色は青・黄・白であり、五氣の色は青・赤・黄・白・黒であるとされる。(福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院、一九八八年)

また、作曲家メシアンは、自作曲のいくつかで、音と色との照応にこだわりを示しているが、ここでは、カトリック世界との関連で紫を語ったくだりを、つぎに引いておこう。

紫というのは非常に複雑な色で、冷たさの極みにある色である青と、熱さの極みにある色である赤との混合です。そして紫という色は種々のニュアンスを帯びて現れ得るので、たとえば、赤のほうが強力で緋と呼ばれる紫もあり、反対に青のほうを多く含んでいてヒアシンス色(=董青色)と呼ばれる紫もあります。中世の象徴論やステンドグラスでは、片方は「真理の愛」を、他方は「愛の真理」を現すものとされていましたが、この語順の逆転はたしかに単なる言葉の遊戯ではなく、お

そらく紫のこういうニュアンスの相違に密接に相応しているものなのです。(O・メシアン/C・サミュエル『オリヴィエ・メシアン』戸田邦雄訳、音楽之友社、一九九三年)

稲垣足穂はといえば、密教への傾倒を、独自のA感覚論と結びつけたことでも知られる。A感覚のAとはアヌス(肛門)のことであるが、足穂は、このA感覚をもつて、文明を推進させる冒險的な抽象精神の源泉と見なした。これに対して、V(ウアギナ)・P(ペニス)両感覚は、A感覚をおおい隠し、おさな心の展開に歯止めをかけると見たのである。ともあれ、足穂晩年の著作から、引いておこう。

マルクスもフロイトも共にイスラエルの子でありながら、生涯を通じて宗教的不感性に置かれていた。社会主義は結局、食うことの外部へは一步も出られなかった。フロイト派はVとPとのトリコになって、VとPを支えている無限界へは踏み出すことが出来なかった。欠けているのは、スペクトルの「赤色」とは対極関係にある「董色」への憧れである。(稲垣足穂『男性における道徳』)

西脇には、紫への思いがうかがえる詩句が、数多く見いだされる、その思いのあれこれに触れていただくためにも、煩をいとわず、つぎに掲げることしよう。

集合的な意味に於て非常に殆ど紫なるさうして非常に正当なる延期！
(『馥郁タル火夫』)

牧人も海に飛べ、サツポオと紫の海藻
と共にエルグレコオの聖者の夢となれ

(『紙芝居 Shylockade』)

董は

心の影か

土の淋しさ

(『旅人かへらず』二六)

紫の淋しさ

(『旅人かへらず』二二四)

むらさき水晶

(『旅人かへらず』二二九)

恋情の化石か

(『旅人かへらず』二二九)

野に摘む花に

(『旅人かへらず』二二九)

心の影うつる

(『旅人かへらず』二二九)

そのうす紫の

(『旅人かへらず』二二九)

南国の四月にのびる菖蒲の

(『桃の国』)

如何に紫なるかを

(『桃の国』)

乞食が犬を煮る焚火から

(『冬の日』)

紫の雲がたなびいている

(『冬の日』)

生きていた時紫のタビをはいた

(『冬の日』)

女にあげる

(『冬の日』)

あらびあ語に訳した伊勢物語を

(『アタランタのカリドン』)

ふじ色の夕暮

(『五月』)

寂光の董に濡れて

(『プロサラミオン』)

流れ去る命の

(『プロサラミオン』)

ただひと時

(『プロサラミオン』)

一人の野師がオペラの紫のランプの下で憂鬱そうにアフロディテの女神の大理石によりかゝり苦しむ
〔批判の準備〕

紫の春の野げしが冠毛を吹き去る人の心を迷わせる
夢みる夢ばかりが残るのだ

〔元旦〕

うすむらさきの土を耕やす
人達の言葉

〔内海〕

ただ過去は神経のような根をはつた
暗い庭で混沌としてうす紫になつている

〔失われた時Ⅰ〕

存在のさびしみをしる男の寢酒の
コップはクコの花のように紫である

〔失われた時Ⅰ〕

われわれのあいさつの言葉は
紫の天の中心にすいこまれて互に
きこえなかつた

〔失われた時Ⅱ〕

紫色の八月が光るために
白い路の端がコバルト色にそまる時

〔失われた時Ⅱ〕

西海岸の紫の波の音

〔失われた時Ⅱ〕

山ぎわの空は青紫に深まる

ゼウス ゼウス ゼウス

もう人間は考えられなくなる
〔失われた時Ⅱ〕

むらさきの反乱
〔失われた時Ⅲ〕

どこから有が空になり空が有になる
かその紫の線がひけない
〔失われた時Ⅲ〕

菖蒲が咲いて水銀に
むらさきの影をなげている
〔失われた時Ⅳ〕

青いびんせんの
むらさきのインキでかく

そよかぜのたよりに
限らない時間よ
〔二月〕

路傍に旅人の心を
悲しみます枯れた
あざみのうすむらさきの夢
〔あざみの衣〕

なまなすに塩をかけて
この美しい紫の悪魔を食うのだ
〔菜園の妖術〕

この絶望のぼつらくのカミツレの
シオンの紫の夕暮のカーテン
〔菜園の妖術〕

空も紫水晶の透明なナスの
悲しみの女のかすかなひらめきに
沈んでいるこの貴い瞬間
〔秋の歌〕

永遠は紫水晶になる
〔生物の夏〕

メスカリンは人間のように
絶望性をもつていないが

アメシストの絶望性もつている！
〔壊歌Ⅰ〕

雲の上に紫の影をなげる
のいばらの実をなめる
〔乾杯の辞〕

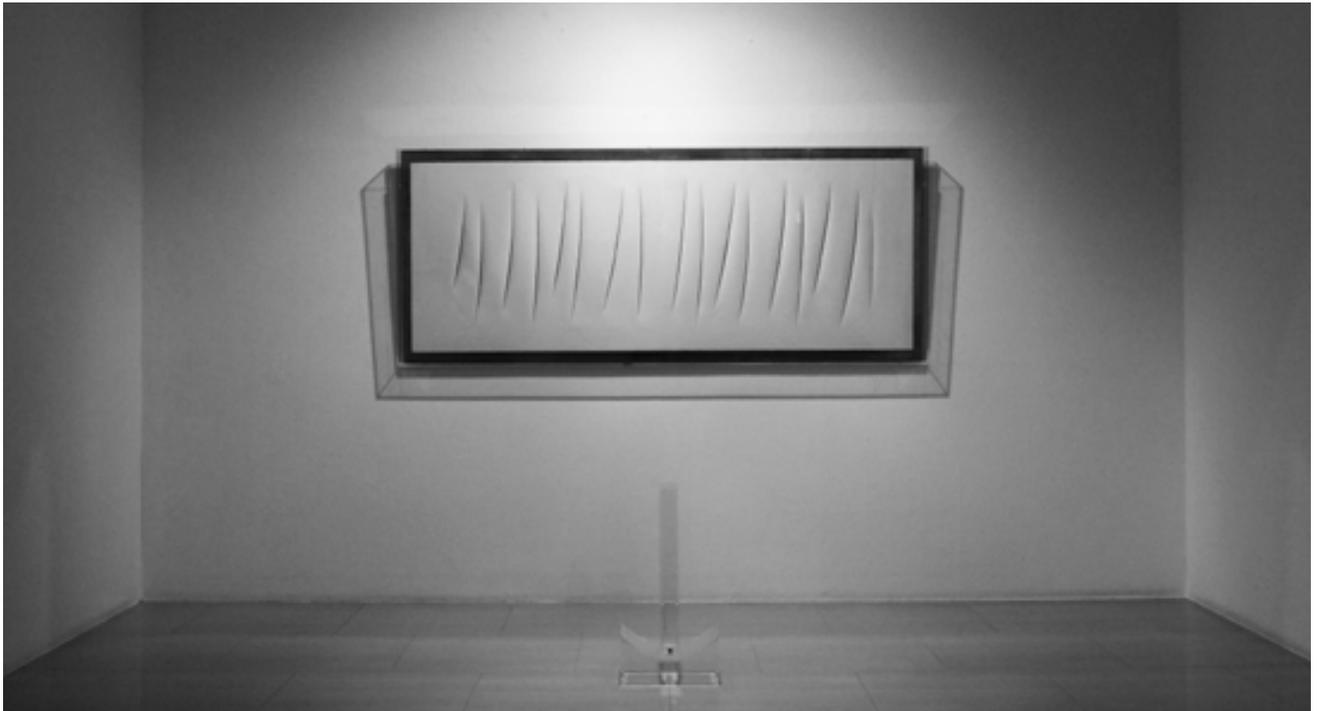
うす紫のゼロはすべてを
ゼロにする永遠は最高のゼロだ
〔青写真〕

うす紫の永遠という放射線が
感じたとき感じる情緒が
「哀愁」という言葉で表現された
〔ドングリ〕

西脇の紫は、ひと言でいえば、「淋しみ」の色である。西脇の詩や文章には、「淋しみ」関連の語が頻出するが、そのエッセンスを読みとるには、『旅人かへらず』三九のつぎのくだりがふさわしかろう。

淋しく感ずるが故に我あり
淋しみは存在の根本
淋しみは美の本願なり
美は永劫の象徴

『旅人かへらず』の「はしがき」で、「永劫」について、「無とか消滅に反対する憧憬でなく、寧ろ必然的に無とか消滅を認める永遠の思念」とあることを考えあわせるなら、西脇のいう「淋しみ」とは、古来、日本人が深い意味合いを込めて用いてきた「さび」に通じるものだったと感得できるだろう。「さび」とは、「無とか消滅を認める永遠の思念」にはかならなかつたからである。そのうえで、さきにつらねた詩句を再読するならば、紫とは「さび」の色以外の何ものでもないのだと、感じられるのではないだろうか。



「引き裂かれる光」展、会場風景より、セゾン現代美術館、2012年（写真提供 セゾン現代美術館）

ただ、植物を、とりわけ雑草を愛した西脇は、どちらかといえば地べた派に近いところがあつたように思う。メシアンや足穂ほどには、天上的なものへの視線は、あまり感じられない。それは同時に、西脇的「淋しみ」と「まぶさび」との違いでもあるだろう。

さて、「ムラサキまぶさび」展から、九年後の二〇一二年に、ふたたびセゾン現代美術館で、企画の話がもちあがつた。「引き裂かれる光」展である。「青」、「紫」、「赤」の三色のそれぞれを三人で分担して、各人が、それぞれの色彩コンセプトによりながら、美術館のコレクションから作品を選び、展示するという趣旨だった。わたしは紫を担当したが、青は小林康夫が、赤は難波英夫が、それぞれ担当することになった。

紫を担当する以上、今回も、前回の「ムラサキまぶさび」展のときと同様、紫を含む作品を配したのは、いうまでもない。ただ、前回同様、今回も、例外が一点だけあつた。それは、ルーチョ・フォンタナの《空間概念——期待》（一九六五）である。このタイトルを付したシリーズは、キャンヴァスに切れこみを入れたもので、フォンタナの作品のなかで、もっともよく知られた部類に属するだろう。わたしが用いたのは、白地に一七の切れこみを入れた作品だったので、紫は入っていない。で

は、なぜ、この作品を例外的に使用したのか。それは美術館のある軽井沢の名所のひとつ、白糸の滝に敬意を表してのことだった。いくつもの滝が白糸のように落ちるその滝と、フォンタナ作品の縦の切れこみとを照応させたかったのである。

思想的背景としては、わたしが提唱し、実践している「風雅モダン」がある。詳細は省くが、基本コンセプトとしては、人工を自然に見立てなおす、という風にいえるかもしれない。芸術作品といえども、しよせんは人為的に作られたものだろう。それを、いわば自由に自然に見立ててみるのである。そんな勝手なことを、といわれるかもしれない。しかし、人工性に即して芸術を解するばかりでは、芸術が窒息しそうだ。もう少し、自然との風通しをよくしてもよいのではと始めたのが、「風雅モダン」なのである。

そこで今回は、紫の会場入口手前の踊り場にフォンタナをかけ、その下に、自作オブジェ《まぶさびサイコロ滝》（二〇一三）を置くことにした。このオブジェは、まぶさびの滝をかたどったアクリル製ブラワーベースに、紫のサイコロを落としこんだものである。この小さな紫のかたまりが、会場に大きな紫のしぶきとなって、作品を染めあげた、という見立てである。

こんなことばかり考えたり、試みたりしていると、紫の花を見るたびに、「まぶしさの、さびしさに、ふりそそぐ」と唱えてしまうようになる。それもまた、「まぶさび」の実践なのである。最後に、山桜を瀧しぶきに見立てた和歌を見つけたので、挙げておく。源俊頼の詠である。

山桜咲きそめしよりひさかたの
雲ろに見ゆる滝の白糸

第二部 ◆ 心と身体のワザ学

身体的自己と他者理解を可能にする

神経機構

乾 敏郎

京都大学大学院情報科学研究科教授／認知神経科学

本稿では、身体的自己や自己主体感を作り出す神経基盤と他者理解を司る神経機構との関係を考察する。

1 身体的自己、時間知覚と島

身体的自己の知覚には、前島(AIC)が中心的な役割を果たしている。大局的な情動的自己知覚は、AICや前帯状皮質のいわゆるフォン・エコノモ・ニューロンと呼ばれるニューロンによって作り上げられている可能性が指摘されている。AICは身体性のさまざまな情動に関連した主観的感情によって活性化されるだけでなく、自己意識や自己所有感などにも関連している。

AICには左右の機能差がある。うれしい、心地よいなどの正の感情は左AICに関連し、逆に怒り、

悲しいなどの負の感情は右AICに関連すると言われる。交感神経が強く働くような状態で自己意識が強まれば、大局的な情動的瞬間が右AICに急速に蓄積されることにより、主観的な時間が拡張され、客観的時間は止まっているように感じられる。一方、リラックスした状態で意識が高まれば、副交感神経の緊張が心拍の変動を増大し、おそらく肯定的な感情が左AICにおける大局的な情動的瞬間に吸収されるが、交感神経の特徴がほとんどないために、左側と右側の両方のAICにおける、大局的な情動的瞬間はゆっくり進行し、客観的時間は速く過ぎていくような気がする。信頼できる人の顔を見ているときは左AICが活性化するのに対し、信頼できない人の顔を見ているときには右AICが活性化するとの報告もある。

また身体的自己にとって重要なのが、内蔵受容感覚や自己受容感覚である。これらの感覚にAICは

深く関わっているのである。そして、もう一つ自己にとって重要なのは自己視点である。われわれは対象を知覚するときには、自己の視点から他者との関連を知覚している。この点については後述する。

2 島を中心とした結合

島には図1に示すように、前島(AIC)を経由して下前頭回(IFG)と辺縁系が連絡している。後述するように、IFGにあるミラーニューロンによって他者の行為を見たときにそれに伴う情動を生成することも可能な仕組みになっている。すなわちIFGがAICや扁桃体をトップダウン的に賦活させることにより、情動的共感が生じると考えられる。

図1に書かれている視床は、視覚・聴覚・体性感覚などの感覚入力を大脳皮質へ中継する役割を担って

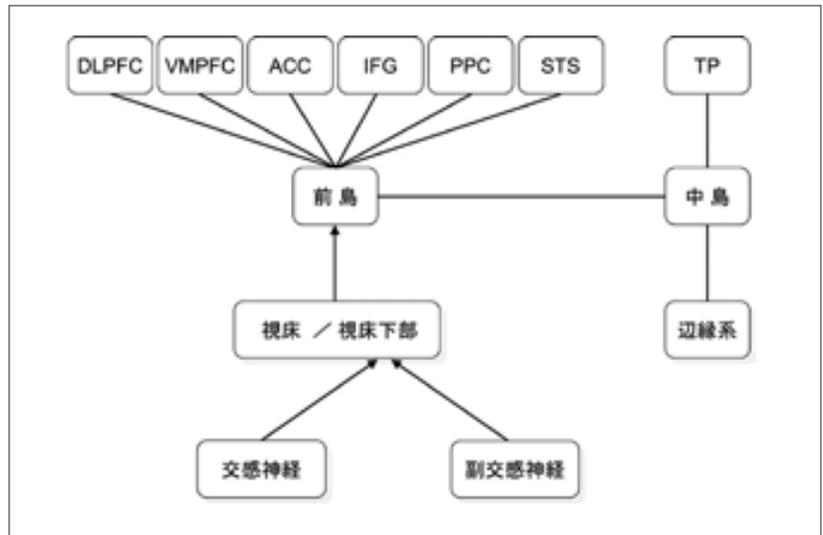


図1 島とつながる脳部位

いる。また視床下部には、自律神経（交感神経と副交感神経）の情報が伝達される。自律神経は意志とは無関係に働き、血管や内臓などを調節する。図1のように島はさまざまな部位から生理信号を得て、身体の状態や情動に関する情報を統合している。

3 自己から他者理解へ

これまで他者の心的状態を推定する課題に関して、内側前頭前野、右側頭頭頂接合部、楔前部および側

頭極が、重要な役割を果たしていることが示されてきた。最近、これらが構成するネットワークが、自己や他者に関わるなんらかの推論ではなく、帰納的な推論過程において重要な役割を果たしているということが示されてきた。たとえば、設問が曖昧で与えられた情報だけに基づいて推論できない場合には、帰納法を用いなければならぬ。すなわち、知覚的文脈や記憶から想起された表象に基づき、ある規則を仮定することが要求される。このような仮説の生成および選択が、帰納的推論の重要な要素である。

Goel and Dolan (2000) は、「帰納的推論とは認知、分類から問題解決や意志決定における推論まで、多くの認知課題に関連する努力を要しない過程である」と述べている。帰納的推論などの推論過程に内側前頭前野が関与し、楔前部や側頭頭頂接合部および側頭極はこれらの推論の前提を提供する。それは、関連した記憶の検索などを含んでいる。また、これらのネットワークが、いわゆるデフォルトモードネットワークに関連しているが、これは記憶から再生された情報を含む自動的な処理や思考と関連していると考えられている。そして、外部からの刺激を処理している間には、これらのデフォルトモードネットワークの活性化は低下する。すなわち内的な自動的処理に関して、これらのネットワークは強く活性化し、外的刺激に対する処理においては、逆に活動が低下または抑制されるのである。

4 自己主体感と予測

ここで行為の遂行における予測の重要性を考えるために、到達保持運動や曲線のトレースといった、視

覚と運動の協調における予測制御について考えてみよう。対人的な行動とは異なるレベルであるが、運動を適切に実行する、すなわちできるだけエラーなく思いどおりに実行するプロセスには予測の働きが不可欠であることがわかる。運動野から運動指令が出ると同時に、脳内ではその運動指令を使って感覚フィードバックを予測すると考えられている。この感覚フィードバックは手の筋肉に存在する自己受容器のフィードバック信号や自己の手の視覚情報などである。つまり運動を実行すると、自己の手に関する情報が必ず中枢に返ってくるのだが、それはこの感覚フィードバックを予測しているのである。このような予測は、自分の手の内部モデル（これを順モデルと言ふ）を学習し脳内に持つことにより可能である。こうして予測した感覚フィードバック（遠心性コピーと言ふ）と行為の結果実際に生じた感覚情報（再帰性感覚信号（efference）と言ふ）を比較する。このとき、もし予測どおりであれば、われわれはほとんど無意識に運動を行う。しかし両者の間に誤差があれば、より正しい運動を行うように注意を払って意識的に運動を調整すると考えられる。この誤差をオンラインで利用することで、より正しく予測することができ

る。つまり、手の状態を時々刻々モニタリングするのである。Ogawa and Inui (2007) は曲線のトレース課題を用いて、このような予測機能が脳内のどのような部位で実現されているかを調べた。その結果、手の運動に関しては、左頭頂間溝（IPS）は誤差の測定に、左下頭頂小葉（IPL）は運動予測に、右側頭頭頂接合部（TPJ）は手の運動の予測の更新にそれぞれ関わることがわかった。一方、外部刺激の運動予測には右IPLが関わっていた。このような運動予測の機構についてのモデル化も進められている（図2）。

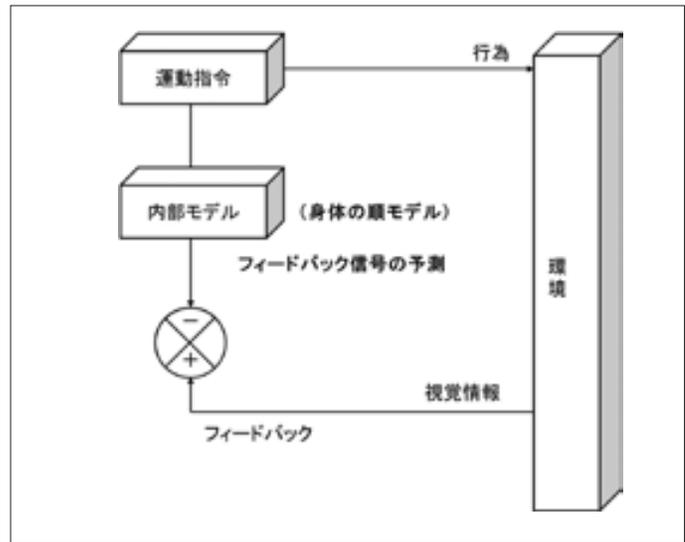


図2 運動予測の機構のモデル

Synofzikら (2009) は、自己運動に関して、内的な手がかりと外的な手がかりに対する比重のかけ方が内部予測の信頼性に依存しているという考えを支持する実験結果を示している。これは、知覚における最適な手がかり統合の枠組みと類似しており非常に興味深い。統合失調症患者では、予測が不正確になるので自己運動に関する外的手がかりに強く頼ってしまうことが示されている。このストラテジーの変化によって、影響妄想という症状を説明することができる。すなわち彼らは強く外的手がかりに比重をおいて、内部予測を行うのである。Synofzikら (2010) は統合失調症患者において、遠心性コピーと再求心性信号の比較器に障害があるという考えを示している。

5 他者を理解するIIFシステム

ここでは、他者理解において like-me システムと different-from-me システムの二つのシステムが重要な役割を果たしており、それぞれまったく異なる機能を持つていることを指摘する。like-me システムは、他者と自己が共通の知識を持つことによって、他者動作や意図を理解するシステムで、ミラーニューロンシステムと呼ばれるネットワークによって支えられている (Rizzolatti and Sinigaglia, 2008)。ミラーニューロンは、ある行為を行う運動指令を出すニューロンであると同時に、同じ行為を他者が行っているのを見るだけでも応答する性質を持つ。すなわち、ミラーシステムは行為のマッチングシステムである。

他者の動作は画像として視覚的にマッチングするのではなく、自己の身体を制御するシステムによってマッチングし理解されているのである。したがって、ミラーニューロンは他者の行為を模倣するとき重要な役割を果たす。さらに近年、ミラーニューロンは他者の行為が直接向かうゴールを認識するのにも深く関わりとされる。一方、different-from-me システムは他者のこのころを読む機能であり、他者の視点で物事を考えたり、外見的には見えない他者のこのころの内を推測したりする働きを持つ。like-me システムが他者の外面的な動作を理解する機能を担うのに対し、different-from-me システムは他者の内面的なこのころの状態を推定する機能を担う。パントマイムやいっこ遊び・ふり遊びなどを成り立たせる分離表象(動作主が考えている、見かけの動作とは異なる表象)は、この機能によって形成される。

6 like-meシステムの神経基盤

ここで、両システムがどのような脳内メカニズムで構成されているかを見てみる。like-me システムは、下前頭回 (IFG)・下頭頂小葉 (IPL)・上側頭溝 (STS) からなるシステムである (図3)。他者動作の視覚情報はまず STS で処理され、IPL を経て IFG に伝わる。このうち IFG や IPL にはミラーニューロンが存在するが、それぞれ機能が異なる。観察された動作はまず視覚野での処理の後、IPL で行為と物体、および操作する手に関する情報が抽出され、さらに IFG で視点や左手か右手かによらない行為の抽象的表象が符号化される (Ogawa

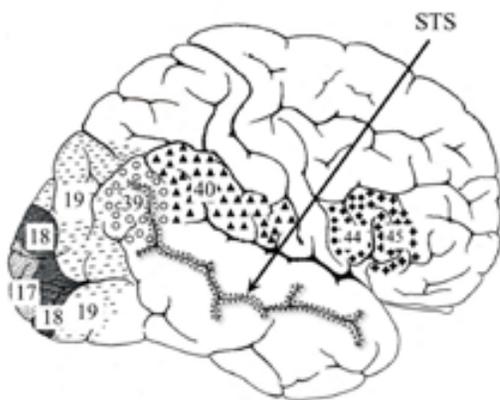


図3 like-me-システム
右が脳の前方、左が後方である。17野、18野、19野が後頭葉で、視覚情報処理を行う。44野と45野がIFG。39野と40野がIPL。側頭葉から頭頂葉に伸びる脳溝がSTS。

and Inui, 2011, 2012)。これら三つの部位は相互に結合しており、IFGやIPLからSTSへトップダウン信号も伝えられる。また、図1のように島はIFGを含むさまざまな部位から生理信号を得て、身体の状態や情動に関する情報を統合している。

7 different-from-me システムの神経基盤

different-from-me システムは、背内側前頭前野(dMPFC)／側頭極(TP)／側頭頭頂接合部(TPJ)、楔前部(precuneus)から構成される。後部楔前部と側頭極はエピソード記憶の想起に重要な役割を果たす。TPJは視点変換(視点取得)に関わり、左TPJが自己視点、右TPJが他者視点でのイメージ生成に関わる(乾, 二〇〇九)。他者のことを読んだり、行為系列のゴールを推定したり、自己の評価を行う場合には、過去の記憶情報と文脈情報からそれらを推論しなければならない。これに関わるのがdMPFCである。この部位は中央処理装置として情報の統合と後部の脳部位(たとえば頭頂葉)の活動の制御を行っていると考えられているが、具体的には事象系列の記録、推論の前提条件の統合、知識の運用、さらには帰納的推論などに関わっていると考えられる。

like-me システムと different-from-me システムの 相互作用

さまざまな情報を集積し矛盾なく統合して、ある結論を推論するためには、情報を取捨選択すること

が必要である。内側前頭前野(mPFC)にはこのために、行為の条件や推論の選択肢を抑制する働きもある。たとえば、「他者はこの事実を知らない」と指示して他者の行動を推測させたり、「この情報は推論には使用してはいけない」と指示して推論させたりすると、dMPFCが活動する。また自己視点や他者視点でイメージを作ると、他者視点でイメージするときにもMPFCが左のIPLの活動を抑制する。IPLはlike-me システムの一部であることから、これは他者視点をとるために自己視点を抑制しているものと考えられる。模倣抑制課題において協力者が他者の行為を模倣せず別の行為を行うときにも、MPFCが活動する(Bass et al., 2009)。これらの事実から、dMPFCはコミュニケーションの際に意図的にlike-me システムを抑制したり、情報統合においてある情報を無視したりする信号を出していると考えられる。この考えに基づくと、自閉症児などにも見られるエコリアアはこのようなlike-me システムへの抑制が適切に働かないための現象と考えられる。

またdMPFCは模倣を抑制する場合だけでなく、モデルが協力者にアイコンタクトをとる場合にも活動する。アイコンタクトの最中には、自己・他者境界を明確にしたり、他者視点で、処理を行ったりしていることが示唆される。モデルが協力者にアイコンタクトをとる場合にはdMPFCが活動するが、協力者に対して社会的な相互作用を求める表情、たとえばほほえみやウィンクなどに対しては、MPFCの活動が増強される(Schilbach et al., 2006)。MPFCは扁桃体との相互作用があり、感情のモニタリングの機能を持っている。二者間のインタラクションにおいて、感情的な相互作用がより重要な場合にはMPFCが、単なる共同作業的な相互作用の場合に

は下前頭回が主に活動するのだが、いずれの相互作用においても右TPJが重要な役割を果たす。

参考文献

- Brass, M., Ruby, P., and Spengler, S. (2009). Inhibition of imitative behaviour and social cognition. *Philosophical Transactions of the Royal Society, B*, 364, 2359-2367.
- Goel, V., and Dolan, R. J. (2000). Anatomical segregation of component processes in an inductive inference task. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 12, 110-119.
- Ogawa, K., and Inui, T. (2007). Lateralization of the posterior parietal cortex for internal monitoring of self-versus externally generated movements. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 19, 1827-1835.
- Ogawa, K., and Inui, T. (2011). Neural representation of observed actions in the parietal and premotor cortex. *NeuroImage*, 56, 728-735.
- Ogawa, K., and Inui, T. (2012). Multiple neural representations of object-directed action in an imitative context. *Experimental Brain Research*, 216, 61-69.
- Rizzolatti, G., and Sinigaglia, C. (2008). *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions and Emotions*. Oxford University Press.
- 柴田裕之訳 (二〇〇九) 『マノーニャーロン』紀伊國屋書店。
- Schilbach, L., Wohlschlaeger, A. M., Kraemer, N. C., Newen, A., Shah, N. J., Fink, G. R., and Voegeley, K. (2006). Being with virtual others: Neural correlates of social interaction. *Neuropsychologia*, 44, 718-730.
- Synofzik, M., Vosgerau, G., and Lindner, A. (2009). Me or not me: an optimal integration of agency cues? *Consciousness and Cognition*, 18, 1065-1068.
- Synofzik, M., Thier, P., Leube, D. T., Schlotterbeck, P., and Lindner, A. (2010). Misattributions of agency in schizophrenia are based on imprecise predictions about the sensory consequences of one's actions. *Brain*, 133, 262-271.
- 乾敏郎 (二〇〇九) 『イメージ脳』岩波書店。

第三部 ◆ 意識変容と瞑想とシャーマニズム

仏教における瞑想とその展開

蓑輪 顕量

東京大学大学院人文社会系研究科教授／仏教学・日本仏教

はじめに

仏教における瞑想とは基本的にどのようなものであるか。一般にそれは止 (samatha) と観 (vipassana) であるとされるが、その基本がどのようなものであるのか、それを簡単に定義することから始めたい。止 (samatha) は読んで字のごとく、心の働きを静めていく心の観察法である。この観察法は、古くインドのヨーガの伝統を継承したものと考えられ、心の働きが静まっていくものである。それは、三昧 (samadhi) から禅那 (jhana) へと進んでいく。禅那は禅定とも翻訳されるが、心の働きが相当程度に静まり、集中力が備わってきた状態である。色界禅と言われる四つの段階、すなわち初禅から第二禅、第三禅そして第四禅へと進む。それぞれ経論によって、その境地の特徴が若干異なって表現されているが、尋・伺・

喜・楽、心一境性と呼ばれる働きのみが生じている状態が、初禅の境地とされる。やがて順に境地が深まり、無色界禅に至る。無色界禅にも四つのレベルがあり、最終が非想非非想処である。その先に進むと、あらゆる心の働きが止滅した状態、すなわち滅尽定 (nirodhasamapatti) に至る。この四色界禅、四無色界禅および滅尽定の九つは次第する境地であることからひとまとめに総称して九次第定と呼ぶ。

しかし、一連の禅定の最終到達点である滅尽定の境地が、仏教の理想とされた悟りの境地というわけではない。実際には、色界禅までを経験し、禅定の力 (集中力) を養ったあとで、観 (vipassana) と呼ばれる観察法に移行し、その完成によって悟りの境地に至るのが一般には理想と考えられたのである。

それでは、それぞれ、どのようなことを行うと経論では表現されているのか、順に考察を加えていき、それが東アジア世界の日本の仏教の中で、どのように

表現され伝わっているのかを明らかにしていきたい。

1 パーリ仏典に見る心の観察法

止の観察法の基本は、心を一つの対象に結びつけることである。これは三昧 (samadhi) と呼ばれ、旧訳では「正受」、玄奘の新訳によれば「心一境性」と翻訳された。これは心の働きを静める方向に進む観察であり、その最終の到達点は、「はじめに」で述べたように、滅尽定である。

これらの心の観察法が説かれている代表的なパーリ経典を挙げてみれば、それは *Majjhimanikaya* (中部経典) に収録される *Mahāsatipatthāna-sutta* (大念住経)、*Kāṅgasaṅgī-sutta* (身至念の経)、*Anāpānāsī-sutta* (入息出息観経) の三経であろう。

基本的には、一つのことを対象化して気づくとい

に進んでいる」と、ありのままに知ることである。心の中で意識を振り向けて、前に進むにも後ろに退くにも、そのどちらも、そのとおりに気づくことが「正しく知る」とある。

どのような動作をしたときでも、心を振り向け、その動作のとおりに気づくことになる。たとえば、身を曲げ、立ち、伸ばし、などの行・住・坐・臥において、その動作のとおりに気づくのである。これが基本になり、行・住・坐・臥すべてが認識の対象、すなわち「気づき」の対象になる。ちなみに気づきの対象は業処と呼ばれる。このように観察すれば、一日中すなわち二十四時間、気づき続けることができるであろう。

このとき、実際には自らの動作を細かく切り分けるような感じにもなる。つまり、いまの瞬間一瞬において、自分の身体がどのような状態であるかを、気づきの対象として全部、気づいていくのである。この気づきの対象は、身体的な動きだけではなく、感受作用や、心の働きも対象になる。たとえば、座っているだけではなく、椅子の座面にお尻が触れている感覚も分かるので、「触れている」という感覚も、つかまえる対象として設定することができる。これが受念処になる。実際に、いま自分の身体が感じ取っているものすべてを気づく対象として、気づき続けていくのである。そして、このように身体が受け止めているすべてのものに気づいていく観察の方法が「観」と呼ばれるものになる。

2 止と観の相違点

さて、ここで止と観の相違について触れておきた

い。「止」は心の働きを静めていくための観察法であり、それはインドのヨーガの文化伝統の中で形成されてきたものである。

心の働きを静めていくために、その気づきの対象を常に一つのものに限定して、繰り返しそれだけに集中していくところが特徴となる。対象として使われるのは一般に呼吸であり、息の入る、出るを、継続的に観察し続ける。なお、入る、出るだけに限定して気づき続けられるかというと、実はそれは、かなり難しい。すぐ心はほかの対象に移り、さまざまなことを考えたりする。そのような場合は、「考えている」と心の作用を対象として気づき、また最初の「入る」、「出る」という呼吸を対象にして気づくところに戻る。

このような方法を繰り返していると、次第に最初に設定した気づきの対象に集中していくことができるようになる。そして、入息と出息との間隔が空いてくれば、時間的にも余裕ができ、心の方は何かに生じてくる働きがあるのではないかと探す気持ちが生じる。その探す気持ちが、尋(śūnya)と伺(śikṣā)という名称で呼ばれる心の働きであり、それに気づくことができるようになる。やがて、喜びの気持ちと安楽な気持ちが生じてくる状態に入る。これが「喜」「楽」と呼ばれる心の働きである。

このとき心は、初禅と呼ばれる「四禅」の境地の最初に入る。やがて四禅を経て、そのまま進めば四無色界禅の境地にいたり、やがて微細な働きだけが残る状態から、まったく心の働きが生じない滅尽定の境地へと至る。

なお、四無色界禅は、空間が広がっているように感じられる状態の「空無辺処」から、認識だけが存在しているように感じられる「識無辺処」、それから何もないと感じられる状態の「無所有処」、有るか無

いか分からないような微細な働きだけがかすかに残っている状態の「非想非非想処」の四つを指す。いずれも心の働きを静めていく止の観察が続いているうちに体験する境地である。そして、非想非非想処を経過して、あらゆる心の働きが生じない状態である「滅尽定」に至るのである。

心に何も生じない、インド思想、ヨーガの体系の中では理想とされた境地である滅尽定に入っていくことになるのであるが、このように心の働きを止滅させる方向に進む観察法が、止(samatha)という名称で呼ばれるのである。そして、仏教では、この止(samatha)は、三昧(samādhi)から禅那(jhāna)に展開すると位置づけられた。

換言すれば、「心を一つの対象に結びつける」ことが、心の観察の最初と理解され、そして、サマーディが進み集中力が得られてくると禅那(このとき、神通とよばれる超自然的な力も付随的に体験される)に入っていくと理解されたのである。

なお、心に何も生じない境地には二つあり、第四禅から直接に入ってしまう境地は無想定と呼ばれる。外道の場合には、心に何も生じない境地があっても、それは「無想定」だと位置づけられたのである。

仏教では、第四禅から四無色界禅を経由し、すなわち空無辺処、識無辺処、無処有処、非想非非想処を経験し、そしてその先に初めて最後のまったく心に何も生じない境地が出現するのだと位置づける。

しかし、実際に心に何も生じないという状況が体験できたにしても、日常に戻れば、また以前と同じように、さまざまな心の働きが生じる。やはり苦しみや悩みという感情が生じてきて悩まされないことはない。そこに、心を静めていく境地を経験しただけでは、悩み苦しみを終わらせることはできない

いという認識が芽生える。そこで、方法を変えた観とよばれる観察法に入っていくことになる。その観という観察法が、先に示した『大念住経』に登場するように、さまざまなものに気づいていく観という方法で展開していったのである。

3 観の持つ二つの方向性

3-1 智慧が生じれば観

しかし、観は複数のものを対象として観察する方法のみを指しているのではないようであり、実際には二つの範疇に分類できると考えられる。というのは、観察の中で、無常、苦、無我を確認する場合なども、観と呼ばれるようになるからである。

たとえば、呼吸の観察の中で、気がつかれてくるものは何かといえ、生じたものは滅していくものだ、という智が生じてくる場合が挙げられている。そのように智が生じた場合には、止と同じことをやっているとしても、それは観という名称で呼ばれている。

たとえば、入息出息を観察していて、入息出息を「入る」、「出る」と心を振り向けて観察している最中に、空気の流れみたいなものがあつて、それに「入る」というように、心が気づいているのだなど見ることができるようになってくると、それは、それまで一つだと思っていたものが、「つかまえられる対象」と「つかまえている心」に分離されたということの意味する。それは明らかに一つの智慧であると捉えているのである。

つかまえられる対象は「色 (rūpa)」、名づけられ、気づいている心の働きの方は名 (nāma) とされる。一つだと思われていたものが名 (nāma) と色 (rūpa) に

分解されるといのが、最初に生じてくる智慧であり、それは名色分離智と命名されている。このように智が生じた場合には、その観察法は観だと捉えられるのである。

たとえ止のつもりで観察を行っていても、突然、智が生じてしまった場合には、それは観とされると考えればよいのであろう。

なお、名 (nāma) と色 (rūpa) に分けられた場合に、それを観察していると、両者ともに生じては滅しているものだけということが体得される。つまり、つかまえている心も、つかまえられる対象も、短い時間の間だけ生じては滅しているということが見えなくなるのである。そして、そのようなものは無常であるとの理解が生じる。そして無常であるものは、苦しみ以外にほかならないと気づかれる。さらに、そのようなあり方をしているものを自らは思いどおりにすることはできない、すなわち無我なるものなのだ、という智も生じてくることになる。

すなわち、観と言われる観察の仕方によって、無常であり苦であり無我であるという、原始仏教の中で盛んに述べられる三法印が体得されていくのである。また、つかまえられる対象になるものが先に生じて、それから心の働きが生じていると見ることが可能になれば、つかまえられるものが滅してしまうとつかまえている心も一緒に滅していることが理解されよう。そこには一方向な関係性が存在していることが分かる。

これが、「これあるとき、かれあり」とか「これ滅するとき、かれ滅す」という縁起の原初的な表現に繋がっていくのだと考えられる。いわゆる「縁起」と言われる見方に直結していくのである。それは、観の観察で、色と名に分離されるところから出てくる

智慧の一つと捉えてよいであろう。

さらには名色に分離されるところから、もう少し細かい分析が可能になり、心の中には実はいくつもの範疇に分けられる心作用が生じていることに気がつけるようになる。これが「五蘊」という名前と呼ばれるものになる。五蘊は色・受・想・行・識といわれ、受以降の四つの働きが、心に生じるものとされる。

この心の働きに迫っていったときに、実際に心の中にはどのような働きが生じて、認識が可能になっているのか、ということが知られることになる。この五蘊の展開が、観にとつて、実に重要なものとして存在することになり、それが観の二つ目の着目点になる。

3-2 心の働きがむやみに走らなくなる観

心の観察から、一つのものだと思っていたものが、二つのものに分離される段階がまず最初に存在し、やがて、さらに細かい心の働きがあつて、対象を受け止め、それが何々だと判断、了別する心の働きがあることが見えてくる。これらの働きにそれぞれ名称が付され、まとめられて五蘊と名づけられたのである。まず「色」と言われるのは捉えられる対象としての色・形のあるもの、「受」は色を受け止めるという心作用を指し、「想」はあるイメージに描き出していく働きでありまた描かれたイメージをも指す。「行」はイメージを形づくっていくときに働き、かつできあがったイメージを「これは何々だ」と判断、了別するときにも働いている心の働きである。「識」は描かれたイメージを「これは何々だ」と判断、了別する心の働きである。

この五つの範疇に分けられる心の働きが、私たちが外界の刺激を受け止めたとき、一瞬のうちに生じていると考えるのである。ただし、一瞬とはいえ、正

確には少し時間がかかっている。

さて、『撰大乘論』の中に、暗がりの中で道に落ちている縄を蛇と間違えるという譬喩が登場し、私たちの心の働きが分かりやすく説明されているので、それを見てみよう。まず道に落ちていたものを見て蛇だと思つて驚くという体験は誰にでもあると思うが、その時の体験を、心のさまざまな働きという視点から説明すれば、次のようになる。

まず最初に道端に何か、細長いものが落ちていたら、それを自分の目で受け止める。受け止めたときに、まず無意識のうちに、その細長いものを「蛇」と受け止めて像が描き出される。そしてそれを「蛇だ」と判断して驚くのである。像を描くとき、実は本来のままに描き出されれば縄なのであるが、縄ではなくて蛇のように描かれるということが起き、それで蛇と見間違えているのである。

つかまえられる対象としての像が、心の中に像として描かれるのであるが、それが描き出されるときに、すでに私たちが過去からの体験などによって記憶の中に刷り込まれた何かが働き出しているのである。つまり、心の中に像が描かれる際には、すでにある過去からの記憶が働いているのであり、そのうえに、描かれた像に対して、蛇と認識するのである。そして、蛇だという認識は、判断、了別の作用にほかならない。

心の中に描かれた像に対して、それを何々と判断、了別する働きは、また別な心の働きであつて、そのときにも、そのようなものが蛇であると判断できるのは、過去からの記憶によって、それが蛇であるということが学習されていたからである。

このように、像を描き出す際にも、また像を何々であると判断するときにも、なんらかの心の働きが

介在していると考え、それに「行 (sankhara)」という名称を付したのである。

つまり、サンカアラ (行) という名前で呼ばれる心の働きは、そのイメージを形成するときにも、イメージが何々であると判断するときにも、両方に働いていると考えられるのである。

3-3 心理学の世界とも共通

外界の世界を見るという事例から、心に生じる働きについて、心理学の方でもすでに研究の蓄積が存在する。実際に私たちが目の前にあるものを見て、「これは何々だ」と判断するまでに、実は、ある一定の時間、大体〇・五秒から〇・六秒がかかっていると言われている。個人差はあるようだが、一定の間がかかっているのである。

私たちが、ぱっとものを見て、これは何だと判断するとき、ほとんど時間もかからずに、即座に判断しているように感じられるが、実は時間がかかっているのである。たとえば視覚を考えてみよう。ものを見る時には光刺激が目の中に入ってきて、網膜に像を結んで、その像を脳の中で処理して、これは何々だと判断している。音を聞いたときにも、実は同じことが起きており、音という刺激が耳という感覚器官を通じて脳の中に伝達され、認識の対象としての「何か」ができあがつて、それに対してこれは何の音だと判断している。そこにも同じ程度なのである。

現在の心理学で確かめられたことが、仏教では、その初期から、色・受・想・行・識という五つの範疇に分けられる心の働きとして、心の観察法、観の中で次第に気づかわれていったと考えられる。

私たちが「認識する」というのは、その描かれた像に対して、何々だというような判断が働いていることを意味するのであるが、その判断が働く前のところで、すなわち認識の対象になる像が形成された段階で「気づく」ということをすると、そこでワンプテンポが置かれて、心の働きが先に進まなくなっていくのである。

例を挙げて示せば、次のようになる。これは、接触感覚、すなわち「触」と言われる感じ取られる対象があるが、それに関わる例である。道を歩いていて、他の人と肩と肩がぶつかったと想定しよう。肩と肩がぶつかったときに、一番最初に私たちの身体が感じるものは、普通は痛みのはずである。であるから「痛み」と気づくことができる。実は、観の練習の中で、「冷たい」とか「熱い」とか、あるいは「痛い」とか、ありのままに気づくものがあるが、それは私たちの接触感覚に気づく練習になつているのである。

このような練習をしていると、私たちが日常生活の中で経験する「触れる」ということがよく体感できるようになる。まずは接触感覚があつて、それから熱い、冷たい、痛い、痒い、などの感覚が生じているのであるが、「触れる」ということに気づけるようになれば、何かあつても「触れる」という気づきで心の働きがいったん止まるようになるのである。ちなみにこのように心を訓練することができれば、肩が触れあつても喧嘩になることはないであろう。

これは視覚でも同様なことが言える。ものを見たときに、それが何々であるという判断を起こす手前で見ること気づけるようになる。それは、色と形だけを認識する段階であるとも言われる。

しかしながら、幼少時からの体験によって私たちの心には、なじみになった反応がすでに身について

しまっており、何かを認識すれば、次から次へと心の反応が起きることが常である。

実際に、いま私たちが外の刺激を受けたときに、それを受け止めていることに気づく練習、すなわち観の練習をすることによって、そのような、なじみになった反応から脱却していくことが可能になる。

これが最初のところで説明をした「私たちの苦しみ、悩みを終わらせる」ことに繋がっていくのである。私たちの身体が受け止めているものを、そのまま気づく観察法を実践することによって、なじみになった心の反応から脱却していくことができる。これが実は観と呼ばれる心の観察法の最も大切な部分である。

4 止と観の順序と現代のアジア

さて、現在の東南アジア、上座仏教世界には、止行者 (samahāyika) の伝統と、観行者 (vipassanāyika) の伝統が残っている。五世紀初頭には成立していたと考えられる *Vissuddhimagga* 『清浄道論』という観察法に関する集大成の書に、すでに登場する区分である。

止と観とに区分された観察法をどのような順番で修習するのがよいのか、古来、問題となったと考えられる。止と観とを交互に実習するのがよいのか、あるいは、止の方は外道の伝統であるから本来は必要ないとし、観だけに集中すればよいのか、あるいは止を十分に実習してから、観に移行した方がよいのか、いくつかのヴァリエーションが考えられた。実際、パリー典籍の中には、止と観との実習に関して、四つほどのパターンが存在したことが報告されている。さて、『清浄道論』で言及されるのは、止を十分に行ってから観に移行する止行者 (samahāyika) と、止

は重視せずすぐに観に入る観行者 (vipassanāyika) の二つの類型である。

興味深いことに、現代の東南アジアの上座仏教圏には、止行者と観行者の双方のグループが確認されるのである。たとえば、止行者の代表として挙げられるのが、十九世紀の末から二十世紀の初頭にかけて活躍したレディーサヤドウ (Uchi Sayatan) である。レディーの弟子の系列にウーバキン (Uban) という方がおり、このウーバキンの弟子にゴーエンカ (Gaunka) がいるのであるが、このグループは、止を十分に行って集中力を養ってから観に移行することを推奨している。つまり、彼らは止行者の伝統に則っているのである。

一方、同じく十九世紀の初頭に活躍した、マハーシヤドウ (Mahasi Sayadan) は、観を重視し、止の実習をあまりしなくても、最初から観を実習することを推奨している。このグループは、明らかに観行者の伝統に則っている。マハーシの影響は、広く東南アジア全体に及んでおり、バングラデシュ、タイランド、スリランカなどでも、多くの比丘が修行の中では、マハーシの方法を実践している。なお、マハーシのグループもウーバキンのグループも、ともに日本に紹介され、広まりつつある。

東アジア世界においてはどうかといえば、同じく少しずつ上座系の観察法が紹介されるようになっていく。台湾においても同様であり、嘉義郊外の法雨道場は、ミャンマーの指導者、パーオー (Pa'ao) の観察法を実践しており、それは止行者の流れの上に乗っている。

5 中国における止観受容の背景

中国にインドの心の観察法が紹介されたとき、中

国人は、もともと中国に存在していた気を鍛錬する方法と、仏教の瞑想法とを結びつけて受け止めた。心を見つめる眼差しはインド、中国に共通するものとして受容されたのであるが、それは、「気」なる実体を鍛錬する呼吸法と、仏教の入息出息観とが重なるものとして考えられたからである。

具体的には入息出息を観察する方法が、気を鍛錬する呼吸法と同じようなものだとして理解されたことに基づく。

戦国時代の資料の中に『行気玉佩銘』という資料が存在するが、その中に「身体を垂直に上下する呼吸法」が紹介されている。身体を垂直に上下する呼吸法という表現は理解不能のように思われがちであるが、実際には、身体を流れる気を中心に振り向けながら、呼吸をする方法である。同様の表現は、たとえば、『莊子』大宗師篇の中にも見いだすことができる。そこには「真人の息は踵をもつてし、衆人の息は喉をもつてす」という表現が登場するが、これも気の流れを想定すれば、理解することができる。真人は、呼吸をするときに踵を意識しながら、呼吸をするというのである。

足元から何かが上昇してくるのを感じ取りながら息を吸い、下りていくのを感じ取りながら息を吐く。このような呼吸法は、まさしく気を意識した呼吸法にほかならない。

なお、気を意識した呼吸法は、身体の中を動いている何かをイメージして呼吸することではなく、実際に動いている何かがあるので、それを感じ取ることが最も肝要とされることに注意しなければならぬ。このように、気の流れに心をつなげながら息を吸い、そして息を吐くという呼吸法が、東アジア世界では、戦国時代にはすでに存在したことが確認さ

れる。仏教の入息出息観は、この呼吸法とほぼ同質のものとして理解され、受容されていったと考えられる。

さて、実際、漢訳された心の観察法を説く經典として有名なものに『坐禪三昧経』が存在する。この經典は羅什訳と伝わるが、実際には、羅什の門弟たち、おそらくは竺道生らが協力して翻訳されたものと推定され、しかも中国の中原に広く依用されたという。

現行の『坐禪三昧経』巻上には止が説かれるが、興味深いことに、実習する人の性格に応じて、観察に用いる対象が異なるという記述がある。貪欲が激しい人には不浄観を、瞋恚の多い人には慈心観を、あれこれと思い悩む(思覚の多い)人には入息出息観を修習するようにと、人間の性格に応じて、観察の対象を選び取る配慮がなされている。

さて、『坐禪三昧経』では、心の観察の方法が説かれる部分の最後に、ほぼ必ずと言ってよいほど次のような定型句が登場する。それは「外に諸縁を考へたら、念を取めとつて元に戻りなさい(外念諸縁、攝念令還)(大正5:272a12)」という表現である。心を振り向ける対象は、一つのものに限定されることが望まれている。つまり、心の働きを静めていく止の観察法のとときには、常に対象は一つのものに留めることが原則であることを物語っていると考えられる。

巻下には、観として四念処が掲げられる。もともと『坐禪三昧経』は四念処とは言わずに四念止という表現を用いているが、「内身を観、外身を観、内外身を観る。このような観を習う。これを身念止という(観内身、観外身、観内外身。習如是観、是謂身念止。)(大正5:278a10)」などと、身体を内と外と内外とに観る観察法が紹介される。この表現は、業処が複数であることを物語っており、観においては業処が一つに限定されないところに特徴が見いだせる。

次に玄奘訳の『俱舍論』巻二十三分別賢聖品を見てみよう。次のような記述が見える。

偈頌に次のように言う、止を修め成していることにより、観のために念住を修習する。(中略)論じて言うことには、勝れた奢摩他を修め成していることにより、毘鉢舍那のために四念住を修習する。(頌曰、依已修成止為觀修念住。(中略)論曰、依已修成滿勝奢摩他、為毘鉢舍那、修四念住。)(大正29:118c16-21)

「念住」は四念処を指し、止を修めてから観に移行せよと述べているのである。この記述から推測すれば、『俱舍論』は止行者(samādhāyika)の伝統を反映していると考えられる。『俱舍論』は、仏教の基礎学として重用された代表的な論書であり、東アジア世界においては、止行者の系統が中心に受容されたのであろう。

なお、中国における瞑想受容の背景には、儒教の影響も考えられる。儒教の説く重要な価値観に、親子間に交わされる徳目である孝が存在する。その孝を表現するために、喪の習慣が行われるのであるが、そこに観察法と関わるものが存在する。それは、亡くなった親を、あたかも自分の目の前に、生きているかのごとく思い出せるようになりなさいと勧めるものである。それは親のイメージなのか、あるいは死者の魂魄のなせる業なのか、判断は困難であるが、いずれにしろ、それはインドにおける「遍による三昧」と近似する。遍による三昧の代表として、地による遍(pāṭhaśamādhi)を取り上げるが、具体的には、目の前に土の円盤をつくり、その土の円盤をずっと見つめ集中していく。そして、その土の円盤を除いても、そこにあたかも円盤があるかのごとく、残像

ができるくらいに集中せよというものである。

喪の習慣の中で行われた、父母があたかも生きるかのごとくに感じられるまで思い続ける、というのが、仏教の観察法と近似したものとして捉えられた可能性も否定できない。

6 天台の述べる止観

次に天台大師智顛(五三八―五九八)が述べる止観について概観する。特に観(vipassanā)に相当する観察法が説かれているかどうかに着目したい。智顛の残した観察法に関する資料は、『摩訶止観』『童蒙止観』『六妙法門』など枚挙に暇がないほど多いのであるが、ここではもつとも分かりやすいとされる『童蒙止観』(『天台小止観』)から考察する。

まず智顛は、止をその方法から三つのものに区分する。

一つには止を修習するのに自ずから三種類がある。一つに縁に繋げ境を守る止である。二つめには心を制する止である。三つめには体真の止である。(一)者修止自有三種。一者繋緣守境止、二者制心止、三者体真止。(大正54c16a7)

とあるように、止には三種類があり、その最初は心を縁に繋いで対象を守る止であると位置づけられている。繋ぐ対象はいわゆる鼻の端や臍間などとされる。ここに心を繋いで散乱させないとするのであるが、「臍間」とは、へその下部、気が集まる場所である。体のどこかの部位に結びつけるとき、気が集まる場所を選定しているところに、東アジア的な特徴を見

いさせる。二番目の制心の止とは、心の働きを起さないようにする止であるが、三番目の体真の止は次のように説明される。

三には体真の止である。いわゆる心の念じるところに随うことで、あらゆる諸法は悉く因縁より生じ、自性はないと知れば、心は(他の働きを)取らない。心が取らなければ妄念の心は止む。だから止と名づけるのである。(三者體眞止。所謂隨心所念、一切諸法悉知從因縁生、無有自性、則心不取。若心不取、則妄念心息。故名為止。)(大正5年(1916))

体真の止とは、「あらゆる諸法は悉く因縁より生じ、自性はない」と心の中で確認する方法であると考えられる。継続的に思い続けていくという方法は、いわゆる「憶念による修習」そのものである。それによって心は、ほかのところに働き出していないので、心は静まっていく。ゆえに「体真の止」というと考えられる。心に思い浮かべる対象すなわち業処は、真理を述べた言葉であってもよく、それゆえに「体真」と命名されたのであろう。

7 業処の新しい区分

心をつなげる対象は業処と呼ばれることは先に述べたが、その業処を、天台大師は二つの範疇に分けて直している。インドでは「四念処」という名前前で身・受・心・法と分けていたのであるが、天台大師は「歴縁」と「対境」という二つの範疇に分け直したのである。

歴縁は行・住・坐・臥・作・作・言語の六つを指す。

行・住・坐・臥は、私たちの日常の行動すべてを指し、「行」は歩いていく、「住」は立っている、「坐」は座っている、「臥」は横になっていることである。「作」は、手を挙げたり足を上げたりさまざまな行動を指し、「言語」は言葉を用いて心の中に何かを思い浮かべることである。たとえば、「仏は人天の師である」というある文章を思い浮かべ、その表現する内容を繰り返して修習することを指す。これは、「清浄道論」で示された四十の止の中の「憶念による修習」(anusmhitavyāna)に等しい。

対境止観は色・声・香・味・触・法を対象として用いる止観を指す。すなわち感覚の対象になっているものを業処として使うのが対境止観である。

対境止観の中の次の記述は、観を表現している重要な記述である。声(音)を業処とした修習中の記述である。

声を聞くなかに観を修するとはどのようなことか。次のように考えるのがよい。聞くところの音が空であり無所有であることに随えば、ただ感覚器官と対象とが和合して、耳の感覚機能を生じているだけである。つぎに意識が生じて、強制的に分別を起している。これによってすぐにあらゆる煩悩や善悪などの法が存在する、だから声を聞くと名づける。(通常とは)反対に声を聞く心を観て、姿かたち(相貌)は見えない。だから、聞く者も一切の法も、畢竟空寂であると知るのがよい。これを観を修すると名づける。(云何聞聲中修観。應作是念。隨所聞聲空無所有、但從根塵和合生於耳識。次意識生強起分別。因此即有一切煩惱善惡等法。故名聞聲。反觀聞聲之心。不見相貌。當知聞者及一切法、畢竟空寂。是名為觀。)(大正5年(1916))

天台の説明では、認識の対象になっているものと感覚機能が結びつき、視覚機能が生じ、その後に意識が生じて、「これは何々だ」と分別判断を起している、そして煩悩などが次に起きるのだ、だから普通とは違って、声を聞く心を観察し、どのような音なのかというところは観察しない、と述べているのである。相貌というのは、まさしくある形態を伴って対象となった心の働き(すなわち想)であり、我々は、それを対象として「何々という音だ」という判断を起しているのである。

これは五蘊の流れと重ね合わせて考えてみれば理解しやすい。私たちの心は、外界の刺激を受け止めて(受)、捉えられる対象としての影像を描き出し(想)、それに対して、これは何々だという判断(識)を行う。そこから、また次から次へと心の反応を展開させていく。天台大師は、その一連の流れを明確に見ていることが分かる。「相貌を見ず」というのは、認識の対象となった影像を、識の働きによって、それが何々だと判断する働きには注目しないことを述べているのである。かわりに、そのような認識の対象となる影像を生じさせている心の働きを観察するという主張なのである。

それはまさしく観(vipassanā)のめざしたものに他ならない。この点から、天台は五蘊の働きを確認する観察法として観を捉えていることが明確に分かる。その後の中国の展開の中で興味深いものは、禪宗の中にいわゆる「看話禪」と呼ばれるものが生じたことであろう。看話禪とは宋代に大慧宗杲(一〇八九―一六三)が大成したものとされるが、その嚆矢は五祖法演(？―一〇四)あたりから見え始め、圓悟克勤(一〇六二―一三三)五、大慧宗杲に至り大成された

ものと考えられる。

唐代の公案は、答えが必ずあったと最近の研究は指摘するが、宋代以降の公案禪、看話禪、話頭禪で考えていきたい。

宋代以降の看話禪という時、絶対矛盾の問題を心の中に抱き続ける対象として使っているのである。これは大慧の語録である『大慧書』の中に明瞭に説かれている。

座るときは沈み込んでもいけないし、跳ね上がってもしけません。沈み込むのと跳ね上がりとは、先聖が厳戒したものです。静座するときに、この二つの弊害が出現するのに気づくやいなや、もつぱら「狗子には仏性がない」という話頭を取り上げなさい。二つの弊害は力を込めて押しつけなくても、すぐに落ち着きます、と。(坐時、不得令昏沈、亦不得掉拳。昏沈掉拳、先聖所訶。静座時、纔覺此兩種病現前、但只拳狗子無仏性話。兩種病不著用力排遣、当下帖地矣。)(『大慧書』禪の語録十七、筑摩書房、一九六九年、五七頁)

「跳ね上がり」や「沈み込み」と訳されているのは「掉拳」と「昏沈」である。心の中に生じる、浮き浮きそわそわとする気持ちが掉拳、暗く沈み込んでしまいう気持ちが昏沈であるが、その昏沈や掉拳のような心の働きが生じたときには、その対処のために「狗子に仏性ありや。なし」と一つの文章(話頭)を心の中に抱き続ける対象として用いよと述べているのである。

このように、絶対矛盾の問題、答えの出ない問題(話頭)を(実際には何でもよい)心の中に抱き続ける対象として用いるという新しい工夫を大慧宗杲は推奨したのである。

8 日本における観の受容

最後に日本における止と観の受容について触れたい。日本においても、止と観に関わる表現は資料に散見される。たとえば、中世初頭、南都で活躍した解脱房貞慶(一一五五―一二三三)は、次のような文章を残している。

ここに慈尊(弥勒)の教授の頌がある。(慈尊が無着に授けたその源は、釈尊が慈尊に授けた大義である。三人の聖人があい伝えたので、ことさらに教授の頌と名づけるのだろうか。彼の文についていささか自分の心を懸けるに及ぶものはない。たとえ自分の智慧や理解が拙いといっても、口に聖言を唱えて心にその理を思えば、滅罪生善、出離得脱は、ついには決してむなしくはない。(中略)已上、二行八句があるけれども広く尽くしがたい。ただ「観影唯是心」の一句を誦するのがよい。念仏者が仏号を誦するようにならう。(爰有弥勒教授頌(慈尊授無着)。其源、世尊授慈氏之大義也。三聖相伝故、殊名教授頌歟。不如付彼文、聊懸我心。設自慧解雖拙、口誦聖言、心思其理者、滅罪生善、出離得脱、遂必不空。(中略)已上雖有二行八句、広而難尽。只応誦觀影唯是心一句。如念仏者誦仏号、嵩重之、練習之。恣訓其文、自成知義。)(『日本大藏經(鈴木學術財団版)』(4, a.10-13))

これは「修行要鈔」と命名された短い文章であるが、そこには「弥勒教授の頌」なるものを唱える工夫が登場する。この頌は『大乘阿毘達磨雜集論』に

出る八句(菩薩於定位 觀影唯是心 義想既滅除 審觀唯自 想如是住内心 知所取非有 次能取亦無 後触無所得。(大正二八b))であるが、八句を誦んじることが困難なのであれば、そのうちの一句になる「觀影唯是心」という言葉を「仏号を誦するようにならう」とこれを崇め重んじ」るだけでもよいというのである。つまり、南無阿彌陀仏と唱えるのと同じように、「觀影唯是心」と唱えるというのである。この行法は、一つのこととに専心していく方法であるので、止の働きをもった行法と位置づけることができる。

一方、同じく十三世紀に日本に伝来された禅宗の影響を受けて、法相宗の内部において、新たな観点から法相と禅宗の異同を考察した僧侶が登場する。それが良遍(一一九四―一二五二)なのであるが、彼の著作として伝わる『真心要訣』という史料に観を彷彿させる記述が見える。

見ると雖も待ちて見るにあらず、聞くとも雖も待ちて聞くにあらず。見ると雖も見ざるが如く、聞くとも雖も聞かざるが如し。見るに任せ聞くに任せ、分別を挙げず。全く無生の淨心に違背せず。(雖見不待而見、雖聞不待而聞。雖見而如不見、雖聞而如不聞。任見任聞不學分別。全不違背無生淨心。)(大正二、90a.9-11)

この記述は、見聞において、これは何々だという判断をするところまで行かないところの心の働きを見ていることを意味している。「分別を挙げず」と述べる意味は、識の働きが生じる前を、すなわち五蘊でいえば想までのところに気づいていることを示しているのである。

次に興味深いものが、蘭溪道隆(一二二二―一二七八、大覚禪師)の次の言葉である。これは『大覚禪師坐禅

論』に出る言葉である。

色を見、声を聞き、香を嗅ぎ、味を嘗め、触を覚え、法を知るは、六根の徳用なり。此の境界について、善悪を分ち、邪正を辨ずる底は智慧なり。此に置いて人我を立し、愛憎を起すは皆、妄見なり。(『国訳禅宗全書』十二、五八三頁)

人間の持つ六根の働きを是認し、対象を何々だと判断し、善悪邪正を弁別するのは智慧であると、そこまでは肯定しつつも、その先に心の働きが起き、人我を生じさせ愛憎を起すのは妄見であると誠める言葉が伝わるのである。

五蘊の連続で考えれば、凡夫にとつて識までは普通に生じる働きであることを認め、実際にそこまでは是認するが、その先に心の働きが起きて愛憎の心を起すことは誠めているのである。このように、心の作用を捉えた上でなければ言及できない記述を認めていることから推測すれば、道隆は明らかに観 (vipassana) の修習を意識した発言をしているといえよう。

さらに、中世の禅宗の中には、円爾辯円(一二〇二―一二八〇)を初めとして夢窓疎石(一二七五―一三五二)など、公案を「理致・機関・向上」と分類する人物が登場した。その中で、最高の公案は「水は是れ水、山は是れ山」などと表現される。この表現は円爾の「法語」「示藤丞相」の中に「水是水兮山是山」(『大日本仏教全書』九十五巻、一二五頁上)とあるのだが、その境地を推測すれば、自らの心の判断すなわち識が起きる前の想の段階で気づいていることを示すと考えられる。

心の中に生じた影像のみで捉える、すなわち想の段階で留まること、つまり識別、了別の働きである

ところの識が生じていないことを、「山は山」と表現したのではないか。つまり心に想のみが生じた段階であることを意図し、A=A、B=Bなる表現で示したと理解されるのである(A=A、B=Bと表現すれば、それは判断になる)。ここにも、観 (vipassana) の実習が彷彿とされるのである。

中世の禅宗といえ、のちに与えた影響という点では道元(一一〇〇―一二五三)の存在は忘れることのできないものである。その道元にも、観を踏まえたと思われる表現が存在する。それは次のようなものである。

自己をはこびて方法を修証するを迷いとす、方法すすみて自己を修証するはさとりなり。(中略)自己をならうとは自己を忘るるなり。自己を忘るるといふは、方法に証せらるるなり。方法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。(『道元禅師全集』上巻、一七一―一八頁)

人口に膾炙した「現成公案」の有名な言葉であるが、これは、外界の刺激をそのままに受け止めている観の境地を、自分の言葉で表現したものと考えられる。自分の心が働き出していつて何かを示す、すなわち自らの「作意」でものを計ることは迷いであり、作意がなく、あるがままに受け止めていく、という点を表現した文章であると理解されるのである。「方法すすみて自己を修証する」あるいは「方法に証せらる」という表現は、あらゆるものが向こうからこちらに入ってきて、それが契機となって自らの心に知覚の働き、すなわち受、想、行、識の働きが起き、受け止められていることを表現した言葉として理解することができよう。

おわりに

仏教の伝統的な修行方法である止と観とはどのようなものであるのか、また、その体系はどのような東アジア世界に受容され、また生きているのか、要点のみを取り上げて考察してきた。それは、日本の中世の仏教界にも確認できるものであり、ほぼ正確に観のめざすものが理解され、独自のこばで表現されていたと捉えることができる。それは、現在の東南アジアの仏教界にも、また日本の仏教界にも、確認することのできる行法であると言いうことができよう。

注

- 1 簡単な概説として、拙著『仏教瞑想論』(春秋社、二〇〇八年)、葛西賢太『現代瞑想論——変性意識がひらく世界』(春秋社、二〇一〇年)などを参照。
- 2 『清浄道論』によれば、止の業処として四十が挙げられる。K. Hirapongsa「後代パリー文献における止観」『仏教学研究』六十五(龍谷仏教学会、二〇一一年)。
- 3 石田秀実『中国医学思想史——もう一つの医学』(東洋叢書、東京大学出版会、一九九二年)。
- 4 拙論『坐禅三昧経』における修行道「阿部慈園博士追悼論集『仏教の修行法』(春秋社、二〇〇三年)、一七七―一九五頁。
- 5 この配慮はすでに『清浄道論』にも見えるので、インド仏教の時代から存在する。
- 6 伊吹敦『禅の歴史』(法蔵館、二〇〇一年)、小川隆『鉄酸館——問答から公案へ 公案から看話へ』(臨済宗妙心寺派教化センター「臨済宗妙心寺派教学研究紀要」八、二〇一〇年)。
- 7 小川隆『語録のことば——唐代の禅』(禅文化研究所、二〇〇七年)。

第三部 ◆ 意識変容と瞑想とシャーマニズム

スーフィズムにおける身心変容技法

鎌田 繁

東京大学東洋文化研究所教授／宗教学・イスラーム神秘思想

スーフィーとは何かについては議論があるが、伝統的な理解に従ってイスラームの神秘家を意味すると、とりあえず考えて議論を進めたい。神秘家の思想や実践である神秘主義については非常に大ざっぱな形であるが、以下のように考えたい。すなわち、通常とは異なる意識のなかで神、絶対者などと呼ばれる実在と触れ、その実在とのなんらかの一体性を重視して、その体験の実現を目指したり、その体験的な知によって人間や世界を説明し理解しようとする実践や理論である、としておく。

1 預言者ムハンマドの体験

このような神秘主義的なものの考え方がイスラームの中で、どのように現れてきているかと考えていくと、預言者ムハンマドが啓示を受けたという経験

が、その基本になっているように思われる。ムハンマドが神の言葉を受けるといえるのは、イスラームの教義では、ジブライル（ガブリエル）と呼ばれる天使が仲介者となって神の言葉をムハンマドに伝えたということであり、ムハンマド自身が神そのものを見たとか、会ったとはイスラームの通常の教義では言わない。神を見ることがどういう意味かはイスラーム神学でさまざまな議論が戦わされたひとつの主題であったが、神学議論とは別に、少なくとも神からの一方的働きかけによって啓示をムハンマドは受けたのである。

イスラーム資料の中で、このムハンマドの啓示体験のありさまを伝えているものにハディースがある。ハディースはムハンマドの行動や言葉をまわりの同時代の信者たちが見聞いたことを伝えたもの、預言者の言行録を意味する。そのなかに、以下のようなものがある。

信徒達の母そして神の使徒（ムハンマド）の妻であるアーイシャによると、かつて、アル・ハリークス・ブン・ヒシャームが神の使徒に「啓示はあなたにどのように下りますか」と尋ねたとき、彼は「或る時は、耳をつんざく鐘の音のようにわたしに臨み、それはわたしにとって最も苦しいのであるが、やがて跡絶えると、わたしは示された言葉をしっかりと心の中につかんでいるのに気づく。また或る時は、天使が人の姿をとってわたしに語りかけ、わたしはその言葉をはっきりと記憶する」と答えた。また、アーイシャによると、或る厳しい寒さの日、彼に啓示が下るのを見、やがてそれが止むと、その額からは汗が滴り落ちた、という。

さらにスィーラ（預言者伝）と呼ばれる資料がある。現代に至るまで多くの預言者伝が著されているが、そ

一般社会の規範として通用する法規定のような記述がそれにあたる。遺産相続は娘がいる場合にはこのように分けるとか、離婚をするときに踏むべき手順はこうであるとか述べたり、その表現を文字通りに受け取ることその意味が了解されるものであり、日常生活のレベルで理解可能な記述である。

「イマジナル」は、『クルアーン』の終わりの方（一般に早い時期の啓示と考えられる）に短い文句をぼんぼん、ぼんと、たたきつけるようなかたちでメッセージを伝えている章節があり、それはテキストを論理的に辿ることで、その意味を取ることができるといふものではなく、むしろ湧き出たイメージが、そのイメージが触発するなんらかの言葉として表現されるというようなものである。

「物語的（説話的）」は、たとえばヘブライ語聖書に出てくるヨセフのエジプト下りの物語とか、あるいは、ヘブライ語聖書とは直接つながりはないが、モーセがアラブの聖者の一人だと言われている人物（ヒドル、ハディル）と旅行をしながら、モーセが何も知らない無知な人間だということを最後に知らせる一連の物語など、『クルアーン』の中で語られている物語がそれである。

以上のような、さまざまな種類の表現様式が『クルアーン』にあるということは、すでに以前から、研究者たちに指摘されていることで何も珍しいことではないが、井筒俊彦のユニークな点は、そういう三つの層の語りを人間の意識のレベルに対応させて理解しようとしていることである。いわゆる目が覚めている状態の、表層意識とも言うことのできる、普通の状態の人間の語り口が「レアリスティック」という言葉で表しているものである。「イマジナル」は、まさに、この意識下の何か、もやもやとしたわけ

の分からない衝動とでもいうようなものが直接、この意識の上に、ほとぼしり出たようなレベルの言葉だとするのである。「物語的」は、ちょうど、その中間の意識レベルに対応すると理解する。

『クルアーン』に表れてくる文体から見ると、その中には人間の深層意識からの、奔出というレベルと、通常のレベル、表層意識の語り口、そして、そのふたつの間の、話の筋道は論理的に追えるが、内容はまったく現実離れたものであるという、物語的なものの、このような三つのレベルを考えていく。

『クルアーン』に、そういう三つのレベルがあるということと、ムハンマドの神の言葉を受けるといふ預言者の役割ということも、預言者の深層意識に神が働きかけて出てきた『クルアーン』の言葉、あるいは、表層意識を通して神が与えたメッセージを伝えているところ、あるいは物語的なものというように、『クルアーン』に表現されている言葉のレベルが、人間意識の表層から深層にかけてのあり方と対応しているのだという理解を提出している。

これは一つの説明の仕方であるので、おそらく、これは間違っているとか間違っていないとか言うことのできる問題ではないように私は思える。ムハンマドの啓示の体験、また神秘家の体験、を考える際に、『クルアーン』に三つの層があるという考え方は、彼らの体験を理解するために連動させて考える鍵があるように思われる。

3 神秘主義的世界観

これは何もイスラーム神秘主義だけでなく、イスラーム全般のものの考え方に基本的に関わるが、人

間は神によって創造され、一定年限生存し、死ぬ。そして、世界はいつか必ず終末を迎えて、そのときには、これまで生きてきた人間すべてが神の前に復活して、そこで裁きを受ける。そして、神の目になかった者は樂園で永遠の至福を楽しみ、かなわなかった者は永遠に火獄で焼かれると説く。このような道筋を人間は辿るのであるが、神秘家が重視するひとつの『クルアーン』の言葉がある。これは「最初の契約」と呼ばれている。

あなたがたの主が、アードムの子孫の腰からかれらの子孫を取り出され、かれらを自らの証人となされた時を思え。（その時かれは仰せられた。）「われは、あなたがたの主ではないか。」かれらは申し上げた。「はい、わたしたちは証言いたしました (Arabic: Ibrahimun qalu balā shahidā)」。これは復活の日にあなたがたに、「わたしたちは、このことを本当に注意しませんでした。」と言わせないためである。(Qur:172)

وَأَشْرِكُوا بِرَبِّكَ الْكُفْرَ الَّذِي كَفَرْتُمْ بِهِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ صَمٌّ وَبَصْمٌ ۝ لَا يُبْصِرُ شَيْئًا وَهُوَ سَمِيعٌ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَهُ الْإِلَهَادُ ۝ هُوَ الَّذِي يُخْرِجُكُم مِّنَ بُحْرَىٰ وَبِهِ مَرْجَعُكُمْ ۝

文字通りの意味と神秘家たちの理解の間にはやや意味のずれがあるが、神秘家たちは、以下のように理解している。この世界が存在する以前、身体をもつ存在として生きる人間が生じる以前、神と対立するいかなるものも存在していない状態のなかで、人間は神に呼び起こされるが、その際、人間はまだ人間以前の原子の状態であり、神と一つであった。そのときの状態は、まさに自分が主を見だし、神が主であることを承認するという、ムスリムにとって最高の価値をもつタウヒード（神の唯一性）が実現さ

れている状態であった。このような意味で、存在する以前にすべての人間は神との一性を実現していたのだという。

その状態から、神の創造によって人間は存在の世界に移り、そこでシャイターン(サタン)のさまざまな拐かしにもめげずに一生懸命生きて、死ぬば、終末の復活には、裁きの主である神と対面する。正しく生きてきた信者は、まさに裁きの時は、生存前の神の一性を保持していた至福の状態を再現することにほかならない。来世で神に会うという意味は人間の原初の原子の状態に戻る、という意味でもある。通常の信仰者にとっては死後の神との再会を願う、ということであるが、神秘家は、この神との再会を、死後をまつことなく、この現世のなかで実現したいと希求する人たちになる。

イスラームの神秘主義詩の代表ともいえる詩人、ルーミー(一二〇七―一二七三)の長編詩に『精神的マスマナヴィー』があるが、その冒頭では次のように歌われている。

葦笛に耳を傾けいかに物語るか聴け。その別離を嘆く物語を。

私が葦原から切り取られるや、私の奏でる音色に人みな愁い嘆いた。

わが胸は離別にずたずたになってしまえ。そして恋い焦がれる苦しみを説こう。

自らの根源(源)から離れてしまった者は、皆、自らが一体であった時を探し求める。

ルーミーはトルコで旋回舞踊を行うことで知られるマウラヴィー教団の名祖であり、ペルシア語で書

かれたこの詩集は「ペルシア語のクルアーン」とまて呼ばれるほどに尊重された。この四行目の文句、「自らの根源から離れてしまった者は、皆、自らが一体であった時を探し求める」は、先に触れた「原初の契約」が暗示していることを詩的なイメージで語っているといえるだろう。存在以前に人間は神と一つであった、そのような神と一つである状態が人間の原郷であり、本来の姿であり、そこへ戻ることが神秘家のねらいであることをこれは明白に歌っているのである。

また、神秘家がよく参照する文句に、

私は隠された宝であった。知られることを望んだ。そこで私は知られるために世界／人間を創造した。(Kunnu kanzan mahfiyan fa'ahbabu an'urata fa-
khalaqu al-khalqil-kay-urata)

というハディースがある。これは「聖なるハディース (hadith quds)」と呼ばれる一連のハディースのひとつで、ここでは預言者ではなく、神が主語となって言葉を語る。それゆえ、ここでの「私」はムハンマドではなくて、神を指す。

「私は隠された宝であった」というのは、私(神)は誰にも理解されない、誰にも知られない、そういう宝であったと。しかし、その神は自らが知られることを望んだと。知られるためには知る人がいなければならない。そのために、人間は創造されたのだと。すなわち、人間は神の存在が知られるようになるために、神によって創造されたものであるとする。

この「隠された宝であった」とは、神そのもの、絶対的な存在としての神ということ、いかなる他者

をも必要としない超越的な神を示す。これは人間が理解することはできないレベルの神であり、この世界を創造することによって、すなわち、世界が神を対象的に認識することによって初めて、神は世界に自己の存在を明らかにすることができるのだという意味になる。

このハディースは結局、世界、あるいは人間の意義は、まさにそのことによって神が存在していることが知られるのだということにある。絶対的な神と、被造物に対立する、相補性をもつような神と、ふたつの次元を神のあり方に見いだしている、ということもできるだろう。これは以下に述べる存在一性論につながる考え方である。

イスラームの神秘主義の歴史のなかで一三世紀にイブン・アラビー(一二一五―一二四〇)とよばれる思想家が出てくる。彼の思想は「存在一性論 (wahdat al-wujud)」という名前で呼ばれ、激しい毀誉褒貶を受けたがその後の神秘家たちに強い影響力を与えてきた。イスラームの一般的な図式によれば、神は創造者であり、世界や人間などは被造物であり、対立するものとしてとらえる。神は創造者であるがゆえに被造物に対しては主人であり、被造物は奴隷である。これは一種の二元論であり、神の本来の姿はこのような対立を越えた一元的なものであるべきであるとし、このような二項対立的枠組を越えたところに神的存在を位置づけることを構想した。構想するという思弁のプロセスではなく、むしろその状態を直観した、という方がより適切な表現になる。これは主客の対立を越えたともいえるものであり、言語でもって言語を造るという手法(『大乘起信論』参照)、あるいは否定神学的表現でしか説明はできない。

対立がない以上、神も人もあらゆるものが包摂されており、すべてのものはそこから現れるような次元として想定される。この世界にあるすべてのものは存在しているもの（存在者）であり、そのかぎりですべてのものは存在とつながっている。このような存在の性質を絶対者に類比的に当てはめ、絶対者を純粹存在としてとらえ、その純粹存在がさまざまな状況に応じて異なる濃淡強弱遅速によって多様な存在者として顕現する、と考える。

このような視点によれば、いかなる存在者も、それ独自の具体的姿をもちながらも、同時に絶対的存在のひとつの顕現態であるということが出来る。先の聖なるハディースにある「隠された宝」とは、これは主客の対立を越えた次元のものとして通常の知覚の対象にはならないので「隠された」ものであり、しかし、すべての存在者はそこから顕現するという意味ですべてがそこに蔵されているような「宝」になる。絶対的存在が多様に自己顕現して世界が現出し、それによって神の偉大さが明らかになるが、すべての存在者は自らの置かれた場から、その存在の太源である一なる純粹存在へ帰還していくのである。

神によって創造され神のもとへと戻っていく、という大枠はイスラームの基本的な枠組であり、神秘家独自のものではない。しかし、神秘家はその枠組を自己の内面で再解釈し、体験に裏打ちされるようなかたちで、より鮮明に新たな言説として表出したといえるであろう。神に発し神に戻る、これがイスラームの神秘家の基本的命題であり、かれらの思想や実践はそれをめぐって展開している。

4 スーフィーの技法

スーフィー教団（タリーカ）が一、一二世紀くらいから、徐々にイスラームの世界に広がってくると、その教団独自のさまざまな修行法ができあがってくる。その中でよく知られているのが、ズイクル(ḥikmah)とサマウウ(sama)と呼ばれるものである。簡単にいうならば、ズイクルとは、ひとりあるいは集団で行われ、神名や一定の文句（たとえば信仰告白の言葉）をリズムカルに繰り返し唱えることで忘我の境に進み神との一体性を感得するものであり、サマウウは聖句や詩句を楽器に合わせて歌い参加者を忘我の境に導くもので、踊りが含まれることが多い。

具体的には、ズイクルは、神の名前「アッラー」とか、あるいは、一定の短い文句、たとえば「信仰告白」の前半分、「ラー・イラーハ・イッラ・ッラーハ（神の他には神的存在はない、の意）」を繰り返し唱えることをする。ズイクルという語は思い起こす、思い出す、という意味を基本にもっている。仏教で「念仏（仏を念ずる）」というときに、口で唱える念仏（口称念仏）と、心の中で念ずる念仏（観想念仏）の両方の意味があるように、ズイクルにあっても、舌によるズイクルと、心によるズイクルという二種類をあげることが多い。

ズイクルに対して、サマウウという語は基本的に「聞く」という意味で、音楽を聴くという意味合いがあるもので、こちらは音楽や芸術という方面に関係をもってくる。マウラヴィー教団の旋回舞踊やパキスタンのカッワーリーなどがそれにあたる。アッラーだとか、ラー・イラーハ・イッラ・ッラーハなどの単純な文句だけではなく、たとえば、このルーミー

の詩の一部を歌うようなこともある。ズイクルの場合には、あまり楽器を使わず、使うとしても打楽器くらいであるが、サマウウの場合には、いろいろな楽器を使って、いわば本当に音楽を通して神秘主義的な感覚を呼び起こすことをする。

ここではズイクルに的をしぼることにするが、このズイクルについては、『クルアーン』によって認められた正しい行であるとスーフィーたちは言う。

『クルアーン』の典拠

だからわれを念じなさい。そうすればわれもあなたがたに就いて考慮するであろう (al-ḥikmah al-hikmah)。われに感謝し、恩を忘れてはならない。(Qur:2:152)

فانكروني انكروني وانكروني وانكروني

またあなたがたは朝夕、魂を込めて謙虚に、恐れ謹んで、言葉は大声でなく、あなたの主を唱念しなさい (al-ḥikmah al-hikmah)。おろそかな者の仲間となつてはならない。(Qur:7:205)

وانكروني انكروني انكروني انكروني انكروني انكروني
وانكروني انكروني انكروني انكروني انكروني انكروني

あなたがた信者よ、アッラーをつねに唱念(ズイクル)しなさい (al-ḥikmah al-hikmah)。朝な夕な、かれの栄光を讃えなさい。(Qur:33:41-42)

يا ايها الذين امنوا انكروني انكروني انكروني انكروني
يا ايها الذين امنوا انكروني انكروني انكروني انكروني

それでああなたの主の御名を唱念し (al-ḥikmah al-hikmah)。精魂を傾けてかれに仕えなさい。(Qur:7:38)

انكروني انكروني انكروني انكروني

ここに引いた『クルアーン』の言葉はどれも神を思い起こせ、念じなさい、ということの人々に命じている。なかでも、(Q:2:25)では、「私を思い起こさない、そうすれば、私はおまえたちを思い起こすだろう」と、人間が神を思えば必ず、神はその者を思い起こすのだ、と言っている。『クルアーン』の文字通りの文脈では、人間は神を常に思つて日々の生活を正しく送るなら、神はそれを見守り、お前のことを記憶に留め、終末の裁きにはそれを考慮するだろう、という意味であろう。しかしながら、言葉としてはスーフィーたちの行う実践としてのズィクルと同じであり、スーフィーの修行の次元の語りであると理解するならば、神が「おまえたち、私に対してこのズィクルの行を実践しなさい、そうすれば私はおまえたちを思い起こすであろう」という意味に転換する。

単純な文句を繰り返し唱えることで意識変容が得られることはよく知られていることであるが、たんに意識変容を起こすことができる、というだけでは、イスラームの神秘主義としては意味をもたないであろう。『クルアーン』に規定された実践を通して実現される意識変容であるからイスラームの神秘主義である、ということができるのである。ズィクルによって実現される意識変容とヨーガや瀧行でえられるものとは体験の質としては近いものがあるのではないかと思うが、それを実現する枠組や思想的立場が異なる以上、イスラームの思想的・教義的枠組を伴う神秘主義がイスラームの神秘主義ということができるのである。

スーフィーたちの、というか一般のムスリムにも開かれた形で行われることが多いが、実際のズィクルは映像をみるのがもっとも容易に理解できるだろう、たとえば、ナイジェリアのサママーニー教団のズィクルは活発な動きを伴うものであり、またシャー・ズィリー教団のズィクルはどちらかというとおとなしい印象を受ける。

現代のナクシユバンディー系のある教団で行うズィクルの規定は以下のようなものである。これは上級者向けの、修行をある程度積んだ人向けのもので、一日の間に行うものである。すなわち、最初にアッラーという文句を五千回唱える。次に、心の中で声を出さずに五千回唱える。次に、「神よ、ムハンマドとムハンマドの家族に祝福と平安をお与えください (Allāhumma salī 'alā Muḥammadin wa 'alā 'alī Muḥammadin wa salīm)」という文句(祝禱文)を千回唱える。ただし、月曜、木曜、金曜は二千回唱える。次に、『クルアーン』の一部分 (in 『クルアーン』を三〇分割した一部分)の読誦。次に、『Dulīl al-ḥayātī (Zaynī) 作の預言者を讃える詩』の一節 (ḥizb) を読む。ただし、『クルアーン』の一部分を読むことができない場合は、純正章 (『クルアーン』第二二二章) 百回で、また『ダラーイル・ハイルート』の一節を読むことができない場合は、祝禱文百回で代替する。

ズィクルの実践論
スーフィー教団の出版している書物にもズィクルについての議論を載せたものがある。一例としてシャー・ズィリー系教団のものをしてみる。この書はスーフィー道を否定する者たちを批判することを目的として書かれたものである。

ズィクルには、「アッラー、アッラー」と神の名前を唱えるものと、「ラー・イラーハ・イッラ・ッラーハ」(タフリール・salīm)を唱えるものが多いが、どち

らのズィクルが優れているのか。異なるシャイフの言葉を用いながら答えるが、どちらがいいとは一概には言えないとする。タフリールの最初の語「ラー」は否定の語(続く「イラーハ」は神の意)で、このような文句を唱えるのは怖いので、アッラーという文句でズィクルをするという者もいる。タフリールの言葉全体で(一部のラー・イラーハで悪影響を受けずに)心に影響を受けられる者であればそれに専念し、アッラーで心に影響を受ける者はそれに専念するがいいと。心がまだ嫉妬などで穢れているような初心者には否定の語の力を得るタフリールが優れており、心が純粹で浄められている者にはアッラーを唱える方が優れている、ともいう。アッラーという神名を唱える方がいいと主張する者は次のような『クルアーン』やハディースを引く。

・クルアーン「言え『アッラー』と。そして放つて置け、かれらには空論で遊戯に耽らせておきなさい」。ズィクルではアッラーとだけひたすら称え、それ以外の文句がかくかくの理由で優れているなどという虚しい議論からお前は離れてしまえ、という意味で理解しているのであろう。(Q:6:9) 文脈で訳しなおした)

「それであなたの主の御名を唱念し、精魂を傾けてかれに仕えなさい」(Q:17:88)。

・ハディース「僕がアッラーと言うと、彼の口から光の柱が昇り、地平線へと広がり、さらには玉座の高みの雲にまで拡がる。存在世界全体を包みこむ。そこで神が彼にやめよ、というも、彼はいう、あなたの栄光にかけて、あなたがこの名前ズィクルをする者の罪を許すまで、私はやめません。そこで神はいう、私の栄光にかけて、私が

この世界を創造する以前に、私は約束した。彼の罪を許すことなしには、私のどのしもべの舌の上にもその名前を流すことはしない、と。」¹¹

タフリールが最善のものであると主張する者はハディースなどを引く。

預言者曰く。「最善のズィクルはラー・イラーハ・イッラーハであり、最善のドアはアル・ハムド・リッラーである。」

預言者曰く。「私や私以前の預言者たちが言った最善のものはラー・イラーハ・イッラーハである。」シャハーダの言葉は緑の光で玉座の足もとにあつた。信者が真実のシャハーダを証しすると、その光が震えた。そしてその震えによって玉座も震えた。至高の神は言った、「何だ、玉座よ、何が起きたのだ？」と。(玉座は)言った、「私には分かりませんが、ただ偉大さの光が震えたのです。その震えによって私は動いただけです。」そこで神は偉大さの光に尋ねた。彼はもつともよく知っている者であるのであると、(彼が答えるには)主よ、誰かが私をズィクルして私の守備圏に入り、私にあなたへの執り成しを求めた。あなたが彼の罪を許し、彼が懼れているすべてから彼を守ってくださいるまで私はおとなしくしていられない。神がそうするというまで彼(信者)もおとなしくしていられないであろう。(Abul-hayshah, *Kitab al-Ikram* よつ)

このようにどちらの文句が優れているとする場合でも、その根拠として『クルアーン』やハディースなどのイスラームの確立した権威に基づくものであれば、自らの見解を正当化していく。

またシャヤズィリー教団の別のシャイフはズィクルの会座 (*Maqam*) におけるズィクルの階梯は三つあるという。¹³ その一はラー・イラーハ・イッラーハ・イッラーハである。その二はアッラーである。両方の意味は明らかである。その三は心のなかで名を呼ぶこと (*tasbeeh*) であり、その階梯は心 (*qalb*) によるズィクルの階梯であつて、舌によるそれではない。そのやり方は、どのハドラでもそうするように、両目を閉じ、高貴な名前、アッラー、を右から始まり左に向かう光のインクであなたの胸 (*sadr*) に描き、次いであなたの心のなかでアッラーと唱えるのである。舌で言葉を発するのではない。しかしながら、そこでああなたはアッラーフの「ア」で息を止め、次いで心からのぼってくるアッラーフの「フ」でそれ(息)をはく。かくてあなたはこのようにア・フと言うのである。これは終局にある者たちの心を慰めるためであり、また初心の者たちの心を奮い立たせる (*tafseer*) ためであり、また迅速に神の現前を実現する助けとなるためである。これが終わり、彼らの心のなかに愛の炎 (*nur al-halidib*) が燃え立ち、彼らの恍惚感 (*halk*) が増大し、ズィクルの熱が彼らの心をほとんど溶かすにまで至ると、彼らの心は慰められるであろう。また熱望 (*shawah*) の熱も、三度または五度のラー・イラーハ・イッラーハ・イッラーハのズィクルによって穏やかになるという。

このようにズィクルにある三つの階梯、そして心におけるズィクルの実践法や効能について述べている。

クシャイリー(九八六—一〇七二)という、一一世紀の比較的古い時代のスーフィーは、スーフィズムの

概論書を編んだことでも知られているが、ズィクルを行うことによつて、どのように深い心理的な状況が生まれてくるかを記述した珍しい論文を残している。¹⁴

その論考では、現世を離れ、無一物となり、神の一性と聖法を守り、自己自身と着衣を常に清浄にし、そして神の道を歩みそれに専心している師匠の弟子になり、そういうなかでアッラーの語を繰り返して唱え、ズィクルに専念し、ほかの何も見ず、考えないようにすることがまず準備段階として必要であるという。この後、ズィクル体験の深まりを四つの段階に分けて理解していく。

(一) このズィクルを行っていくと、最後には、すべてのものについての知覚を失う。次いで自我の意識を失い、次いでそのズィクルによつてそのズィクルの意識すら失う。ズィクルによつてズィクルの意識を失う状態とズィクルの意識の現前している状態との間を長い間行ったり来たりする。この喪失と現前の繰り返しを通して、絶えず上昇して別の階梯に至るのである。神秘家はこの第一の階梯に留まる間、口称のズィクルに専念し、最後には外的な世界と自分の私の意識との両方を消滅させることになる。

(二) 次いで前のものよりも高貴な別の体験が彼に現れる。人はズィクルとそれに関わるさまざまな心的状態についての意識を失う。そしてこの消滅の後(に意識をより高い次元で回復した) 持続(バカー)の状態に帰ってくると、彼には舌、耳、目の感覚は失われ、ただ心(カルブ)の内的感覚のみが残る。この階梯では舌でのズィクルは停止し、心でズィクルをしている。しかしこの段階ではまだ具体的な言葉のイメージが強く残されており、その意味でこれは「心のズィクル」の初期の段階であると考えられる。

(三)その後、もし神が望みたまうならば、別の体験が彼を訪れる。それは畏敬という点で前のものよりも高貴である。この第三の階梯で神秘家は持続の状態で神の臨在を体験する。ここでは存在世界全体が変容しその世界は彼が行うのと同じように神を賛美する一つの生命体のようになる。さらにここではズィクルに圧倒されることで自我と世界とを区別することもなくなるという。この心的状態は、神とではないが、自我を取り囲む存在世界全体との一体性を実現したある種の合一体験と理解することができよう。しかしここではまだ神はズィクルの唯一の対象としてのこっている。第二階梯と第三階梯で得られる体験は明らかに質的に違うものと思われるが、ともに心(カルプ)で起きるとされている点で両者は「心のズィクル」と特徴づけることができよう。

クシャイリーはさらに続けて述べる。

(四)そしてその後別の体験がまた現れるが、これは神秘道を歩いたことのない者が突然にこの体験をしたならば、至高の神への恐れゆえに死んでしまうようなものである。その結果その人は彼のなにも残っていないほどに消滅(ファナー)する。そして持続の状態に戻され、感覚の世界やその他についての心のさまざまな状態が彼からなくなり、彼に不可視界の神秘があらわれる。その人にはなにも残らず神のみがある。彼(神)は大海のようになって現れ、いくつもの流れは彼の定めに従って流れる。神のほかには誰も命を下すものはなく、この後、人には動きはまったくない。これ以前は彼に現れた体験によって動くということがあったが、今や彼に現れた大海が動くとその人も動き、また静まるとその人も静まるのである。彼はただ彼に現れたものに従って聞き見、眺めるのであり、この状態の後には彼の人間性

はなんの力もなく、またそのズィクルやそのさまざまな状態もなんの力もない。この力はただ至高の神である創造者のみがつ。

以上のようにクシャイリーはズィクルを実践することによって、人間の意識のより深い次元に進むということを述べている。その過程の最後には、大海のなかの一筋の水の流れのように、完全に海とひとつになり、海の動きにつれて動くひとつの流れ、あるいは、いわば波のひとつの姿のような状態になるという。ここでは自己は消滅しているがゆえに大海に對立する何ももなく、神の一性は維持されていることになる。ズィクルの実践をとおして実現されるのは人間の自己の消滅と神の一性の圧倒という状況である。

ズィクルの体験は浅いところから深いところへと進んでいくというのは、同時に神秘家たちが自己の内面に、さまざまなレベルを考えてきているということと並行している。この人間の内面の構造とでもいえるものについて、神秘家は *ḥaḥī* という語(微細なもの、という意味)でさまざまな考えを示す。たとえば、スーフイー教団の間で非常によく読まれている『アワーリフ・ル・マアーリフ』というスーフイー道の概論書を著したスフラワルディー (Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī) (一一四五―一二三四) は *nafs-qalb-ruh* という三段階を提示する。*nafs* は魂、*qalb* は心、心臓、*ruh* は霊と訳すことができるものである¹⁵。

またセムナーニー (Sinnānī) (一二六一―一二三六) という神秘家は *nafs-dih-sir-ruh-khafi* という四つのレベルで内面を考える。*ḥi* はペルシア語でアラビア語の *qalb*、心に對應するであろう。*ḥi* は秘密、秘奥部、*ḥi* は隠れたもの、という意味をもつ。

神秘家によっていくつの層に分けるかは違っているが、いずれにしても、人間の内面をいくつもの階層をもつものとしてとらえ、表層的な意識のあり方から徐々に深くなつて、最後の深層意識において神的なるものと最高度の一性を実現するとする考え方は、彼らの間で共通しているように思える。『クルアーニ』には三層の表現レベルがあるというところを方々紹介したが、ムハンマドという預言者の人間の意識の各層全体に与えられたメッセージであると読み替えることで、ムハンマドの最内奥の体験を追体験しようという試みとして神秘家の営みを理解することも可能かもしれない。

まとめ

イスラームにおける身心変容の技法はズィクルの実践のなかに一例を見ることができよう。クシャイリーが描写しているような意識の変容がズィクルの深まりとともに実現する。神秘主義教団の文献によれば、ズィクルをどのように行うか、という点も触れられてはいるが、さまざまな儀礼がいかにイスラーム的規範に基づいているか、を詳細に議論する。クシャイリーのズィクル体験描写にあつても、そのような儀礼がいかにイスラーム的規範に合致する形でおこなわれなければならないか、を条件にあげているほどである。魂の本源、原郷にもどることが神秘家のねらっていることである。その本源は一なる神の圧倒する次元であり、存在一性論であれ、ルミの詩的イメージであれ、これらの神秘主義的な人間観や世界観は、基本的にはイスラームの一神性の議論と連動するものとして構想されている。多なる

世界に疎外された魂が一なる世界へと帰還するとい
うモチーフでまとめられるともいえる。

イスラームの神秘家は、真実（ハキーク）という中
心に到達するにはそれを囲む聖法（シャリーア）の円
周からその中心に向かう神秘道（タリカ）を辿らな
くてはいけない、という。イスラームという宗教の
外面的規定（シャリーア）を遵守することなしにはイ
スラームの真実には到達できないという考え方であ
る。イスラームの神秘主義によって獲得される神秘
主義的な意識変容が、イスラームという宗教的文化
的通路を経ずに実現される意識の姿といかに近いも
のであったとしても、それはイスラームの神秘主義
とは呼ぶことはできない。イスラームの神秘主義は
『クルアーン』を中核とするイスラームの文脈のなか
で、それらをたえず参照しながら実践され、また理
論化される、身体的、理知的な営みであるといえる
だろう。

注

- 1 ブハーリー編、牧野信也訳『ハディース（一）イス
ラーム伝承集成』中公文庫、二〇〇一年、二〇頁。
- 2 イブン・イスハーク著、イブン・ヒシャーム編、後
藤明他訳『預言者ムハンマド伝』第一巻、岩波書店、
二〇一〇年、二二九頁。
- 3 『預言者ムハンマド伝』第一巻、二三一一―二三二頁。
6―3（訳書二三〇頁）で、ヒラー山に籠もること
（*jiwa*）は当時のクライシシュ族の人々が行う精進
（*cahanu*、敬虔な行い）のひとつである、と述べる。
しばしばこの行いは瞑想に耽るという意味で理解さ
れてきたが、訳者たち（五四二頁注5）によれば、
そう解釈する根拠はないという。神秘家が神との出
会いの体験を求めてするような修行をムハンマドが
していたということではない、ということであろう。
ただ *jiwa* という語は隣接する、近接する、という意

味を核にもつので、神に近づいたための何かをする
とらう意味を読み取ることも可能であろう。

- 5 *Kitāb-i-Mabnū'i-yi ma'nawī*, ed. R. A. Nicholson, Leiden,
1925, Book I, vv.1-4.
- 6 B. Furuzanfar, *Mabnū'o-qisās-i-Mabnū'ī*, Thān, 1376AHs,
p.120.
- 7 Sammanīya Zikr Nigeria leading by S. Qaribullah ([http://www.
youtube.com/watch?v=Dwv1PQjHdqA](http://www.youtube.com/watch?v=Dwv1PQjHdqA)).
- 8 Al-Hamedīya Al-Shadhīya Hadra, Cairo ([http://www.
youtube.com/watch?v=xI8qI6avMA&feature=results_yi
deo&playnext=1&list=PL821842138ED30C7D](http://www.youtube.com/watch?v=xI8qI6avMA&feature=results_yi
deo&playnext=1&list=PL821842138ED30C7D)).
- 9 al-Shaykh Muḥammad Nazīm al-Haqqānī, *Kitāb al-awrād
wal-wazā'if fi al-farqā al-Naqshbandīya al-'ahya*, pp.107-108
(<http://ebookbrowse.com/wazifa-pdf-d65665882>).
- 10 al-Sayyid Maḥmūd bn 'Aḥf al-Dīn al-Wafā'ī al-Shadhīlī al-
Madanī al-Fāsī, *Mā'āhid al-tahīq fi radd al-Munkin 'āla ahl
al-farqā*, Matba'a Muḥammad 'Alī Subayhī, 1319AH/1960.
op.cit., pp.55-57.
- 11 *op.cit.*, pp.63-64.
- 12 Muḥammad Nasīd al-Shadhīlī bi-Tānīa, *Sifnat al-najāt al-
marīḍya fi anāshīd al-sāda al-Shadhīliya al-Fāsiya*, Cairo, n.
d, pp.272f.
- 14 Shigeru Kamada, "A Study of the Term Sīr (Secret) in Sūfi
Lata'if Theories", *Oriens* Vol. XIX, 1983, pp.7-28. 杉本
鎌田繁「シーム派神秘思想とスーフィズム…その連
続性とクルアーンの役割」『イスラームにおける知
の構造と変容——思想史・科学史・社会史の視点か
ら』小林春夫・阿久津正幸・仁子寿晴・野元晋編、
早稲田大学イスラーム地域研究機構、二〇一一年、
二六三―二七二頁参照。
- 15 Kamada, "A Study of the Term Sīr", pp.23-24.



乾 敏郎



篠原資明



倉島 哲



井上ウィマラ

第三部◆意識変容く瞑想とシャーマニズム

シャーマン太鼓の身心変容力

アルタンジョラー

京都大学こころの未来研究センター共同研究員／文化人類学

はじめに

シャーマニズムに関する民俗的映像記録の中でも「太鼓を持つシャーマン」が印象的であるように、太鼓はシャーマンの文化的アイデンティティの著しい象徴として定着している。一般的に、シャーマンは霊界と交信するため特定の儀礼を通じて憑依や脱魂といった意識変容を惹き起こすとされている。意識変容のなかで、シャーマンは通常とは異なる身心状態になるため、シャーマンの憑依や脱魂儀礼を一種の身心変容技法として捉えることができよう。

シャーマンの身心変容技法において、太鼓は重要な道具として用いられる。もちろん、シャーマンには太鼓以外にもさまざまな道具や装束があり、それぞれが象徴的な意味や具体的な役割を果たしているが、なかでも太鼓は特別に位置づけられている。筆者がフィールド調査をしたホルチン・モンゴルでは、装束を着用しないで儀礼を行うシャーマンは見られ

るが、太鼓を叩かずに儀礼を行うシャーマンは稀である。ウノ・ハルヴァの記述によると、シベリアのシャーマンにとって太鼓は道具（巫具）として装束よりも明らかに古く、「いくつもの民族においては、装束が用いられなくなったあととも引き続き極めて重要な役割を演じている」。したがって、太鼓をどのような捉えるかが、シャーマンの身心変容ないしシャーマニズム儀礼の理解に大きく関わると考えられる。しかし、なぜシャーマンは太鼓なのか。

従来のシャーマン太鼓に関する研究は、民俗的記録や記述に偏っていたが、近年、神経生理学など自然科学的角度からの研究と実践も報告されている。民俗学的記録や記述は貴重な文化的資料を提供し、自然科学の実験や測定は実用化を可能とする。しかし、この二つのアプローチの架け橋となるような研究は稀である。本稿は、シャーマンの儀礼を身心変容技法という視点から捉え、そのなかでシャーマン太鼓と身心変容との関係を明らかにすることを目的とする。具体的には、モンゴル・シャーマン（プオ）

の太鼓（ヘンゲルグ）を事例に、太鼓をめぐるいくつかの観点をも視野に入れながら、太鼓のもつ身心変容力について考察したい。

1 太鼓の役割について

シャーマニズムにとって太鼓はどのような役割を果たしているのか。シャーマニズムの文脈におけるシャーマンの身心変容は、主として神霊（守護霊・補助霊）がシャーマンの身体にはいりこんで憑くか、あるいはシャーマンの魂が身体をぬけだし霊界に行くかの二つの状態、いわゆる憑依型と脱魂型に分けられる。モンゴル・シャーマンの歴史では、かつては脱魂型のシャーマンも多く存在していたが、しかし現在のモンゴル人社会（内モンゴル、外モンゴル）では憑依型のシャーマンが大多数を占めている。そのため、一般にシャーマンの身心変容技法として用いられているのが憑依儀礼である。

シャーマンの憑依儀礼は、祭壇や服装などを整え、太鼓を叩き神霊を迎えることから始まる。儀礼のなかで、シャーマンはオンゴット（またはセホス）と呼ばれる祖先シャーマンの霊をはじめ神霊を呼び寄せることによって身心変容を惹き起こす。変容状態に入ると太鼓を叩くのをいったん止めるが、太鼓を叩きながら神霊を送り出し、儀礼を終える。儀礼のあいだ、神霊を迎えるときと送るときでは太鼓の叩き方が異なる。また、太鼓は憑依するシャーマン自身が叩く場合もあれば、ほかのシャーマンや助手に叩いてもらうこともある。

このような「太鼓で始まり太鼓で終わる」シャーマン儀礼における太鼓の役割について、民俗誌的記述は多くはない。モンゴル・シャーマンの場合にはシベリアのほかの地域にもみられるように、太鼓は神霊またはシャーマンの乗り物であるとみなされている。いっぽう、神霊の乗り物ではあるが、シャーマンの乗り物ではないという見方もある。通常、脱魂儀礼では太鼓がシャーマンの乗り物として使われるが、憑依儀礼においてはシャーマンが霊界に旅することがないゆえ、シャーマンの乗り物として使われることはあまり考えられない。また、太鼓がシャーマンの乗り物とはいっても、シャーマンが実際に太鼓の上に乗るということではなく、シャーマンの魂が太鼓を乗り物とするという場合であることはいうまでもない。一般に目に見えない存在とされる靈魂の「実体」からすれば、太鼓が神霊の乗り物であることやシャーマンの乗り物であることは、どちらも可能ではないかと考えられる。

モンゴル・シャーマンにとって太鼓は「乗り物」であると同時に、神霊の「伝言者」であり、「訳者」でもある。「シャーマンが太鼓の革に言葉を浸透させ

る」、「シャーマンは太鼓の言葉によって憑依する」といったホルチン・シャーマンの話からも、太鼓がシャーマンと神霊との交信・交流の手段としての役割を果たしていることがみてとれる。もし「神霊―太鼓―シャーマン」の関連をひとつのエネルギ―の流れだとするならば、太鼓はまさに「エネギー変換装置」の役割を果たしているといえよう。

ホルチン・シャーマンの言い伝えによると、「太鼓は教典で、ばちは筆や文字である」。しかも、ホルチン・シャーマンの太鼓は絵も文字もかかれていないシンプルなものである（図参照）。シャーマンの伝統においては知識は口伝によって伝承されるといわれているが、しかしシャーマンの身心変容技法はきわめて個人的で実践的な知識である。その技法の実践過程では、太鼓は口伝では伝えられない、あるいは伝えきれないものをシャーマンに啓示する。すなわち、シャーマンは太鼓を叩くことによって「知る」ことができるのである。

このほかにも、太鼓が楽器としての役割を果たし、シャーマンの身心に音楽療法的な効果をもたらすという説もある。確かにそういう側面も否定できないが、しかし儀礼が惹き起こすシャーマンの身心変容と音楽療法がもたらす身心状態とは次元的な違いがある。この違いにこそ、シャーマン太鼓の神秘がある。

2 太鼓の特徴と太鼓をめぐる儀礼

では、太鼓の主な役割の担い手とされる神霊の乗り物はいったいどのようなものなのか。モンゴル・シャーマンは太鼓を「旅の馬」とも呼び、太鼓の内

側に馬頭をかたどったものも見られるが、はたして太鼓が馬と直接関係しているのだろうか。実際、シャーマンは太鼓を馬だけではなく、鹿、狼、熊、山羊などの動物とみなし、これらの動物の革で太鼓を張ったり、太鼓の表面にこれらの動物の絵を描いたりする慣習がある。太鼓に描かれる絵には、森の中を歩く鹿など太鼓を作る目的で殺した動物が自然界で生きていたままの姿が描かれるものが多い。

また、シャーマンによってその太鼓に用いる「動物」の革が異なることもある。たとえば、太鼓の革に勇敢で力強い狼や熊の革を使うシャーマンもいれば、穏やかで忍耐力のある鹿の革を使うシャーマンもいる。伝統的に、森のモンゴル人は鹿など森の野生の動物を、草原のモンゴル人は馬を神霊の乗り物としてきたが、地方によって異なる場合もある。

ある動物が「乗り物」となるということは、それがなんらかの形で生存していることを意味する。太鼓に革を張られ「太鼓として生きる」ことになる動物は、シャーマンにとって「その姿が変わっただけで死んだのではない、むしろ永遠の命を得て神霊の乗り物として変容したのである」。ところで、神霊の乗り物となる動物が太鼓のなかでどういうふうに「生きている」のか。この問いが、シャーマンの身心変容において重要な意味をもつと思われる。

というのも、太鼓と動物の関係が、太鼓とシャーマンの関係に大きく影響するからである。以下は、太鼓の構造の特徴や太鼓をめぐる儀礼慣行から、動物が太鼓という実体、太鼓という乗り物となっていく過程をみていきたい。この過程を知ることが、まさに太鼓のからだところを知ることであろう。

モンゴル・シャーマンの太鼓には円形のものが多いが、稀ながら三角や八角のものもあり、しかも片

面張りである。太鼓は、神霊の乗り物となる動物の胴体や器具などを表現するように作られ、その製作過程にはさまざまな儀式や儀礼を伴う。なお、地方によって太鼓の形や特徴に明らかに差異が見られるが、ここでは、シャーマニズム研究者オ・プルプ氏の記述に基づき外モンゴル（主にダルハド・ホーラル）における典型的なシャーマン太鼓を例としてとりあげる。

2-1 太鼓の枠——動物の胴体

通常、太鼓の枠は動物の胴体を表す。円形の太鼓の枠の木に、朝日が当たる場所の木を使い、しかもできれば雷に打たれた特定の木（天の木）で作ることが望ましい。枠木を仕度する人は、新しくシャーマンになる人と相性年であることがひとつの条件とされる。木を切り倒す前に、仕度する人が木の枝などに白い布やハダグ（最高の敬意を表す細長い布条）を結び、動物の乳を捧げながら水や土地の主である神霊に木の恵みを与えてくれるよう祈願する。それから、斧を使って木を両方から切り倒し、節のないところから新シャーマンの身長と同じ長さに伐り、細くなるまで削ってから、牛や馬で新シャーマンの家まで運ぶ。枠木を曲げるとき、木の日陰になる面（裏）を外向きに、日光が当たった面（表）を内向きにする。そうすることで、枠木が円形になりやすくなるだけでなく、太鼓が内側へ暖かさを発し、太鼓の主人となるシャーマンに親しむという。太鼓の木を曲げる仕事は、水や土地の主が訪れる日など縁起のよい日を選ぶか、あるいは太鼓を張り始める三週間前までに必ず完成させることが要される。太鼓の枠木の太さ（つまり太鼓の深さ）はシャーマンの力を表すものと考えられる。¹¹

2-2 太鼓の握りなど——動物の内臓器官など

あらゆる動物や人間の身体は、「脊柱、臓器、関節、脈絡」などで構成されたというシャーマンの考えに沿って、太鼓のなかにこの四つの部分を表現する。動物の脊柱を太鼓の握り（少し曲がった横木）で表すが、握りも枠と同じく雷に打たれ浄化された木で作る。握りの曲がった部分を脊柱に掛けた鞍とし、握りに彫った模様を脊柱の関節または脇骨、あるいは馬のたてがみなどとする。

太鼓の枠木の外側に沿って、太鼓の深さと同じ長さの凸型の小物を松の糊で張り、臓器または四肢、関節（関節や関節と関節の間）などを表す。なかでも、太鼓の上方の中心にある三つを、頭、首、頸椎、その両側の二つを前足の蹄または爪、腕とし、太鼓の腰あたりにある二つを脇骨、その下の二つを後ろ足の蹄または爪、足首とし、最後の二つを尻尾などとする。

凸型の小物にも三つの節がある。節と節の間に九本重ね巻いた赤い糸を張り、糸の両端を太鼓の内側に入れ、心臓にする部位の三つの小鈴に結び固定する。これを動物の体の各部位を結ぶ命の主脈とする。小物の内側の節に鹿の筋を紐状にして張り、動物の筋とみなし、外側の節に馬の尻尾の毛を九つ重ね巻きにして張り、動物の疾走を表す。後ろの両足を表す小物の上に鹿の足首の小骨を置き赤い糸で固定し、動物の腎臓とする。そして、各部位を結ぶ赤い糸を動物の脈絡とする。これで、動物の体が構成されたとみなす。

2-3 太鼓の内側——動物の頭、心臓

太鼓の内側に鉄の糸で三つの小鈴をつけ、動物の

心臓とし、鉄の糸の両端を曲げながら枠の木に固定し両耳とする。耳にも小鈴をかけて耳飾りとする。耳や耳飾りの向きでどのような音声や情報でも聞き取れる能力を表し、心臓の小鈴の向きによって太鼓の心の優しさや厳しさをはかる。最後に、乗り物となる動物の霊や太鼓の主となる神霊をかたどり、それに羊毛で作った紐をつけ、神霊の乗り物の手綱とする。

ほかにも、呪咒に使う三角太鼓の内側にある、放つ直前の状態にある弓矢の矢は、神霊自身を表す。太鼓の内側に来ている神霊をシャーマンが体に入れるほか、神霊を太鼓の矢に乗せ、さまざまな仕事に送り出したり出迎えたりする。それを太鼓のひとつの強い打ち（音）で表す。放つ直前の弓の上に祖先の神霊が乗っており、どこへ行くか、何をすることもここで決める。よってここが太鼓の「精神」を表すことになる。

2-4 太鼓のばち——動物の舌

モンゴル・シャーマニズムでは太鼓の音や小鈴の音などを神霊の言葉として捉え、太鼓のばちを神霊の言葉を伝える舌とみなす。また、ばちは神霊の乗り物とする動物の鞭であるという見方もある。さらに、神霊の言葉をシャーマン自らが訳すという説もあるが、神霊の言葉をばちが訳し、その訳した内容をシャーマンが人々に伝えるという見方もある。

神霊がシャーマンの身体の中に入ってきて、家の中の物や集まってきた人々をばちで指し、そのばちを鼻に近づけて嗅ぐような仕事をさせ、鼻を鳴らしたりする。また、ばちの凹んだところを使って、神霊に捧げた食物を食べているような仕事をさせる。このようなふるまいは、神霊がシャーマンの身体を



図1 外モンゴルにおけるダルハド・ホーラル・シャーマンの太鼓の内側。シャーマン太鼓の内側は神霊が訪れる場所である。(オ・プルブ『モンゴル・ブオギンシャシン』より)



図2 内モンゴルにおけるホルチン・シャーマンの太鼓の外側。シャーマンは太鼓の外側をばちで叩きながら神霊を迎え、送る。(2006年、筆者撮影)

通して、現場の状況を臭覚や味覚によって確認している様子を示しているという。
 ばちは、木の太い根っこで作るものもあれば、雷に打たれた木で作るものもある。また、動物の角を使ったり、ばちの先を熊など動物の革で包んだりす

る場合もある。ばちの凹んだところに鉄を固定しその両側に枝のような模様を彫って、動物の上顎を表したり、ばちに何の模様もなく、シャーマンがばちを鞭とみなす地方もある。ばちの凹んだところに細い鉄に固定した小さな環が九つ付いている。もしこの数字を満たさなければ、財物の善し悪しを分別できなくなるという。

2-5 太鼓を製作する儀礼

モンゴル・シャーマニズムの伝統では、弟子が師匠を探す条件のなかに、ある期間太鼓が破れたことがないということが含まれている。師弟関係が結ばれたら、師匠が弟子の太鼓など道具や装束の製作日を決めるが、その日は師匠と弟子との相性日でかつ奇数でなければならない。ところが、完成日は指定してはいけない。それには必要な材料を揃えることが関係しているが、しかしそれだけではない。シャーマンにとって道具や装束はさまざまな動物であり、それらの動物の生まれる時期が異なるため、道具や装束の完成日は特定してはいけないという。

太鼓の枠木を曲げて革やばちを準備し神霊の肖像を作ってから、師匠が仕事の過程や完成度を確認し、条件を満たしたと判断したら太鼓の完成日を決め、その日の仕事の内容や段取りを教える。仕事や儀礼に参加する人々は、少なくとも師匠や弟子と相性年で、かつある期間(少なくとも四九日のあいだ)、近親者に死別がなかったことが条件とされる。

完成日、朝日が昇る時間に師匠が弟子の家を訪れると、弟子が動物の乳をハダグと一緒に師匠に差し上げる。もし弟子が病気で起き上がることが難しかったら、弟子の右手に白い糸や赤い糸を結び、糸のもう一方の端を師匠の右手に持たせ、寄贈するもの

を弟子のかわりに別の人が師匠に渡す。これは、師弟関係を純白な心と赤い命で永遠に結びつけるということを意味する。師匠はハダグを受け取り、天と地と太陽に祈禱する。そして、弟子やその家の主人たちと乳を味見してから神霊の前(祭壇)に置く。このようにして、弟子との師弟関係だけではなく、弟子の家の神霊たちとも関係が結ばれることとなる。

2-6 太鼓に「命を与える」儀礼

張り終えたばかりの太鼓の心臓部にシャーマン自らが縫った頭絡(馬などの動物の頭部につける器具)をはじめ、脊柱の部位に輪を作りそれに手綱を結び、走りのよい乗り物となることを祈禱する。家の外で火を燃やし、火の上に木の棒を立てて太鼓をそれに結ぶ。太鼓を白熱にあてながら細長い枝で打ち叩く。

この際、太鼓を乾かしている人が心を込めて祈禱の言葉を発する。太鼓の湿気が取れ、音が出るようになったら「命を与える」儀礼に入れる。

日が沈むころ、道具や装束や神霊の肖像などが全部揃うと、まず、白いフェルトや布の上に、太鼓や装束をまるで正装したシャーマンが太鼓を叩いているような姿にして掛けておき、その前に神霊たちの肖像を並べる。神霊の前に、煮た羊の特定の部位の骨肉を木に挿し、動物の乳やハダグの近くに置く。師匠が白いフェルトの上で、太鼓の手綱を左手に持ちながら装束を着けずにいくつかの神霊を呼び寄せ、太鼓に「命を与える」儀礼を行う。

師匠が儀礼を行いながら右手を使って新しく作った太鼓、ばち、装束や神霊像などを木の煙で燻したり、木に挿した骨肉で拭くような様子を見せたりする。これは、道具や装束などを神霊と結びつける行為である。しかし、弟子の守護霊を見つけ道具や装

東の主にするために、師匠が弟子の家の神霊たちをよく知っている必要がある。もし師匠が弟子の神霊たちを正確に見つけられなかったら、太鼓が破れたり鈴がなくなったりするなど不吉なことが起こるとい¹⁵う。

2-7 太鼓を「調教する」儀礼

神霊の乗り物である動物の姿を作り、それを神霊に結びつけて「命を与えて」から、野生の動物が主である神霊におとなしくなるように「調教する」儀礼が始まる。この仕事に、師匠や弟子と相性年の九人の男性を使う。彼らは、太鼓をばちで打ち叩きながら歌を歌い、シャーマンが儀礼を行っているのと同じく、野生の動物の真似をしたりさまざまな動作を見せたりする。

この儀礼がしばらく続いているうちに、太鼓がよく乾き音がよくなってくると、乗り物がおとなしくなったとされ、男性シャーマンの場合には煙突の北西の屋根先に、女性シャーマンの場合には煙突の北東の屋根先に、結んでおく。この儀礼を最初は太鼓を張り、乾かし、調教する人に行ってもらうが、実際のシャーマンの儀礼の前には毎度必ず行う必要がある。弟子の「道を示す」ために、師匠が儀礼を行い弟子の左手に太鼓を渡すことをもって、師匠は仕事を完成させ責任を果たしたことになる。

2-8 シャーマンの道を示す儀礼

師匠は弟子の家を拝みながら三周回り神霊を呼び寄せて儀礼を行うが、この間、弟子はただ座っているだけである。師匠は七日間毎晩続けて儀礼を行うが、もし神霊が入ってきたら、弟子に思わず悲しくなったり泣いたりするなどの心の変化が現れるとい

う。このとき師匠は自らの汗が染み込んだ、まだ温かいままの装束を弟子に着せ、最後に太鼓やばちを渡す。しかし、太鼓の手綱はまだ師匠の手にあり、師匠は手綱で弟子を連れ、家の周りを拝みながら太陽周りに三周回る。そのあと、神霊の前で儀礼を行う。もし七日間儀礼を行っても弟子に神霊が入ってこなかったら、弟子は一日間の儀礼を終えたとすずに完成した道具や装束を収蔵して、ずっと祀ることになる。しかし、このようなシャーマンは真のシャーマンではないとみなされる。

このようなシャーマン太鼓の特色や儀礼慣行から、神霊の乗り物となる動物がまるごと太鼓のなかに表現されていることがわかる。また、「太鼓のために死が与えられた」動物がいかにも「生き返った」かがイメジできる。太鼓には動物だけではなく、樹木から太陽まで自然界のさまざまな霊的情報が入っており、そこに人間の祈願があいまって、「シャーマン太鼓」という霊的存在が完成されることがうかがえる。シャーマンにとって人間も自然もそしていわゆる「超自然」も、切り離すことのできない本質的な連続性をもっているものなのである。

3 太鼓と身心変容

万物に霊が宿り、人間と動物と自然とが霊的に交流・交信できるという自然認識が、シャーマニズムの世界観を成している。よって、シャーマンにとって霊的存在も霊的交流も、空想的なものではなく現実そのものである。このような世界観がシャーマンの太鼓に対する見方にも反映されている。

太鼓は道具である以前に、楽器である以上に、生命力をもった生き生きとした存在なのである。

シャーマン太鼓の役割を決定づけるのは動物の霊の力である。太鼓が「誕生した」そのときから、神霊の乗り物としての運命を背負って「生きる」ことになる。破れた太鼓は、「死」を意味するため乗り物として使えない。また、太鼓は補助霊としてもシャーマンに力を添えるため、シャーマンにとって太鼓は単なる道具ではなく、生きた存在であり現実的力である。しかし、シャーマンと太鼓との出会いは、決して「ある日、森の中、熊さんに、出会った」のようなものではない。その前提には、まずシャーマンと特定の神霊との結ばれざるを得ない関係がある。神霊との関係が成立してはじめて新シャーマンは太鼓をうけとり、その主となる。そして、実際の儀礼の場において物理的太鼓がシャーマンの身心変容を通して本格的に霊的存在へと変容するのである。

憑依儀礼の場合は、シャーマンが太鼓を叩きながら神霊を招くと、その音によって神霊が訪れる。神霊の情報はずっと太鼓に伝わり、太鼓がその情報をシャーマンに伝える。そのため、シャーマンには太鼓が音を通して伝える情報を感じ取る感性が必要となる。シャーマンの装束が動物に似せた作りとなっていることや、シャーマンに憑依した神霊が動物的な臭覚や味覚によつてふるまうことなどから、身心変容状態にあるシャーマンは動物の鋭敏な感覚を経験すると考えられる。シャーマンの観点によると、太鼓の音を感じるのは人間だが、その音が生み出される源は神霊にある。太鼓の音を感じすることは、すなわち神霊の意思を知ることである。

シャーマンの道具や装束はすべて「動物」であり、神霊が身体に入ってきたときシャーマンはその動物

の身体の一部となるとされている。エリアードは、「シャーマンが再び生命を与えた動物は彼の第二の自我であり、最も強力な補助霊である。それがシャーマンのなかに入ると、それは神話的な、獣の形をした祖先に姿を変える」。「シャーマンはその動物形をした祖先の性格にあずかることができる。言い換えれば、シャーマンは今の時代を廃して、神話の語る太初の状態を再建するのである」と示唆している。この考えに基づくと、シャーマンは「太初の状態」のなかで動物的な優れた感性を有することが可能ではないかと推測できよう。この「太初の状態」が、「まず最初に、聴くだけの時代があった」¹⁶、聴こえていたのが「神々の、宇宙の、自然の諸存在の『声』」¹⁷だったことを連想させる。

シャーマンが招かれると太鼓がかつてに鳴る、シャーマンが墓地で修行するとき修行が深まるにつれ太鼓の音が聞こえてくるようになるなど、シャーマンと太鼓の密接な関係を表した太鼓の神秘性をめぐるさまざまな言い伝えがある。どちらも神霊が太鼓の音として現れたしるしであるという。まさに、神霊の「音連れ」¹⁹であり、お告げである。この言い伝えは一見、前者の場合は実際の太鼓の音で、後者の場合は目に見えない太鼓の音のようだが、しかし、このような「非常時」の太鼓の音が聞こえるのはシャーマン本人だけで、誰にでも聞こえるわけではない。このことから、シャーマン的な高い感受性をもってこそ「音なき音」を知覚し感じとることができるといえるよう。シュタイナーが言ったように、「音の翼に乗って、神々は世界を翔る。その翔りを、音を知覚するとき、私は体験する」²⁰。

ところが、自らの太鼓についてよく「知らない」シャーマンもわずかにいる。その場合、はたして太

鼓の力を身心変容に生かすことが可能なのか。筆者が実際フィールド調査を行ったときの資料に基づく、太鼓やそのほかの道具や装束に関する知識に欠けていても、あるいは説明モデルがまとまらなくても、そのシャーマンの身心変容とはあまり関係しないことがうかがえる。そもそもシャーマンの知識は、体系化された知識ではなく断片的なものであり、儀礼など個々の実践のなかで身心変容を通して得られるものである。すなわち、太鼓と身心変容の関係において、知識として知ることよりも実践として体験することのほうが重要とされるのである。

新シャーマンが太鼓の打ち方を学びマスターするために、夜な夜な荒野を走り回りながら太鼓を叩き続けたという逸話があるように、シャーマンにとって太鼓を「飼い慣らす」ことも身心をかけてやらなければならないことである。太鼓が身体感覚を呼び戻すことが可能ではないかと考えられる。シャーマンはさまざまな厳しい修行を乗り越えながらシャーマンとしての自覚と感受性を高めていくのである。

太鼓の音には物理的な音として人体や精神への影響があることは周知のことであり、太鼓の構造や胴体には文化的な意味合いが付け加えられていることも珍しくない。しかし、太鼓の音や意味に身心で共鳴することが肝心である。音を聞くだけでは、あるいは意味を理解するだけではシャーマン的な身心変容は起こらない。そこには、音を音としてではなく「いのち」として、意味を意味としてではなく「現実」として感じとり、それを生きるころが不可欠なのである。したがってシャーマン太鼓の身心変容力とは、音の力と意味の力と感応の力であると考えられる。

むすび

民俗誌的映像記録に見られる「太鼓をもつシャーマン」は、脱魂や憑依といった身心変容状態を惹き起こすのに欠かせない存在であることが視覚的に明示されている映像であった。そして、「シャーマンは太鼓である」ことの意味は太鼓の多様な身心変容力にあった。

確かに、太鼓が心身変容にもたらす影響を科学的に検証することは、人体科学ないし生命現象の謎の解明につながる価値ある研究であることはいうまでもない。しかし、現段階の検証で得られた結果によって、太鼓と身心変容との関係やシャーマニズムの現象を簡単に還元主義的に片付けてしまうことは避けるべきであると思う。というのも、シャーマニズムの文脈における霊的存在のような曖昧なものに対して、厳密な科学的な概念を用いることで、人間の身心経験を全面的に正しく理解できるとは考えられないからである。

太鼓の音は、「五臓六腑に響きわたる音」や「魂が震える音」などと表現され、ネオ・シャーマニズムや音楽療法などにも太鼓が活用されている²¹。しかし、太鼓の音は共有体験できても、シャーマンの内的体験は共有しがたいものである。また、音の瞑想や音を使った気功法²³なども知られている。これらの洗練された技法は、たとえシャーマンのような身心変容を惹き起こすことは不可能であったとしても、それを真剣に修行することによってなんらかの身心変容をもたらすことは可能である。

シャーマン太鼓には機能性と象徴性が同時に表現されており、儀礼の文脈において両者を切り離すこ

とはできない。

もちろん、シャーマン太鼓の研究にあたり、憑依や脱魂といった身心変容技法(儀礼)に使われる道具は太鼓だけではないこと、シャーマン太鼓がシャーマニズムという文脈に依存すること、そしてシャーマンから太鼓を取ったらどうなるかということなどの問題も考慮に入れるべきであり、これらの問題を解明するためには、研究者たちのさらなる洞察力と感受性を必要とするであろう。

『蒙古秘史』には、チンギス・ハーンの祖先は「蒼き狼と白い牝鹿」から生まれたという神話がある。神話の時代は、人間と自然と神霊とが渾然一体となった状態であった。それはあらゆる存在に霊が宿るというシャーマニズム的存在論の源泉ともいえる認識である。しかし残念ながら、現代の科学的な自然認識には、感性や感覚が伴っていないといった状態である。シャーマン太鼓は、万物に柔軟に感応し、交感し、共鳴する感受性が必要であることを人々に教えてくれる。太鼓が語る太古の記憶に耳を傾けることで、生命の本質と身心変容の技法と危機を生き抜く力を発見できるかもしれない。

注

- 1 参考文献として、ウノ・ハルヴァ『シャーマニズム——アルタイ系諸民族の世界像』(田中克彦訳、三省堂、一九八九年「一九三八」)、ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム(上・下)』(堀一郎訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇四年「一九六八」)、ミハイイ・ホッパール『図説 シャーマニズムの世界』(村井翔訳、青土社、一九九八年「一九九四」)、ピアーズ・ヴィテプスキー『シャーマンの世界』(中沢新一監修・岩坂彰訳、創元社、一九九六年「一九九五」)、オ・プルプ『モンゴル・ブオギンシャシ』(モンゴル語・サルナ等伝写、北京・民族出版

社、二〇〇六年「一九九八」など多数ある。
2 シャーマンの脱魂状態、つまりシャーマンの魂の飛翔という経験に基づいたエクスタシーを憑依と区別する立場もある。

3 ウノ・ハルヴァ、四六七―四六八頁。

4 ピアーズ・ヴィテプスキー、三〇頁。

5 あるエベンキー族の老年の女性シャーマンの語りによると、シャーマンの儀礼において太鼓は非常に重要で、太鼓を叩くと神霊が太鼓に集まってきて、「太鼓の上にキラキラ光って見える」。また、「太鼓を人の身体に当てながら上下に動かすと、気血の流れがよくなる。身体の悪いところに当てるとよくなる」(二〇一三年一月二〇日、中国TV 84CH ドキュメンタリー)。

6 オ・プルプ、二八三―二八四頁。

7 フレルシャー『ホルチン・ブオムリグルの研究』(共編、北京・民族出版社、一九九八年、八一―八五頁。本稿で用いる「動物」には「人間」は含まれない。

8 オ・プルプ、三三五―三三七頁。

9 三角の太鼓は矛や矢を表し呪言などに使う。呪言に使う太鼓にも円形と三角の二種類あるが、相手に使った呪言を解くか否かで太鼓を使い分ける。
10 しかし、太鼓の深さがあまり重要視されていないという見方もある。

11 モンゴル・シャーマニズムには、敵対する部族の崇拜対象である動物(トータム)の足や足の皮で鞭を作る慣習があり、その伝統が最近まで残っていたという。
12 ばちが何か動物の「舌」と同じ形をしていることから、ばちは神霊の言語道具であるということが鞭であるということよりも古い性格をもち、モンゴル・シャーマニズムの伝統的な考えであるという見方がある。

13 この風景は、『西遊記』のなかで孫悟空が婦人の病気を診る際に採った手法に似ている。病気の情報が糸をおして診る人の手に伝わるのであろう。
14 例えば、ある女性シャーマンの太鼓の主を人間の霊ではなく、人格化した水の主の霊を選んだところあ

まりにも重くて、太鼓が二年も連続して破れてしまった。太鼓の主を変え、ある男性シャーマンの霊を選んで主にしたら、どんなに強く叩いても太鼓が破れることはなかったという。

15 鎌田東二『記号と言霊』(青弓社、一九九〇年)、三二〇頁。

16 鎌田東二、三〇六頁。

17 ホルチンのシャーマン修行に、墓地で行われる修行法があったという。

18 日本語で使われる表現を借用した(鎌田東二『記号と言霊』、三五―頁参照)。

19 ルドルフ・シュタイナー『色と形と音の瞑想』(西川隆範訳、風濤社、二〇〇一年、一四九頁。

20 レスリー・バント『音楽療法——ことばを超えた対話』(稲田雅美訳、ミネルヴァ書房、一九九六年「一九九四」)、二六七―二六八頁。

21 トウルク・トンドウツップ『心の治療力——チベット仏教の叡智』永沢哲訳、地湧社、二〇〇〇年。

22 張明亮『五臓の音符——中医五臓導引術』(中国語、世図音像電子出版社、二〇一一年)。

23 モンゴルの最も古い文献(中世モンゴル歴史書)であり、『元朝秘史』ともよばれる。チンギス・ハーンの一代記を中核に、その族祖伝承から後継者(息子)の治世の途中までの歴史が記されている。作者は不明。

第三部 ◆ 意識変容く瞑想とシャーマニズム

神と演じる劇的空間——神事芸能と身心変容技法

木村はるみ

京都大学こころの未来研究センター内地研究員／
山梨大学教育学研究科身体文化コース准教授

いのちを伝える

巫女舞とは字義的には、巫女が舞っている舞ということであるが、巫女の仕事は神社でのご奉仕である。そのご奉仕のひとつが舞なのであって、彼女たちは、舞踊のプロや専門家ではないし、神に向かって舞うのであって、観客に向かって舞ってはいない。最近では本職でなくてアルバイトの巫女さんも増えている。しかも、巫女定年は二十七歳ごろと言われている。一生かけて舞を追求しているわけではない。しかし、伝統は受け継がれ、今日でも日本の各地の神社では巫女の舞を拝観することができる。また舞を継承していない神社であっても昭和に創作された神前神楽舞を講習会などで習得し、奉納しているところもある。宗教儀礼では音楽歌舞は重要な機能だからだ。

「神楽」の起源は「神遊び」であったと言われている。神を招き、よろこんでいたただくために音楽歌舞を奏するのである。日本芸能の多くの楽書にはかならず、古事記における天岩戸の伝説とそこで踊ったとされるアメノウズメノミコトの俳優が芸能の起源として述べられている。しかし、誰も見たことがなく、古事記の解釈もさまざまである。裸体に近い描写ではあるが、現代でも熱帯地方の神聖な儀礼では健康な若者の肉体はほぼ裸体でダンス的行為をしている。身体を隠そうとする意識は原罪以降なのではないか。鎌田東二『超訳古事記』では、天岩戸の部分を以下のように表現している。神話の時代にはこのような意識ではなかったかと思う。

猿女さるめ氏の祖先せんぜん、天受売命あめのうずめのみことは

手に小竹葉こささをもち、舞ま台たいのうえでちからいっばい踊りおどを踊った

サラサラサラサラ
サラサラサラサラ

鈴すずのような涼すずな音が
竹たけの笹ささの葉は擦すれれの音が
まわりを包つつみ
清きらかな響ひびきで包つつみこむ

そして天受売命あめのうずめのみことは
そのサラサラと音を立てる心地こころよい響ひびきに導みちかれながら

踊おどりに踊まい舞まいに舞まい
神々の願ねがいをひとつに溶とかし
踊おどりを通して祈いのりを凝こらした

どこまでも深い祈りのなかで
日の神天照大御神を求めに求め呼びに呼び
いつしか闇も光もなくなつて
ただひたすらの踊りのなかで
神がかりとなつて胸乳をあらわにし
陰をあらわにした

生まれたばかりの赤子のような
あかあかあかと光る天宇受売命の
美しいからだをあらわになつた

そのうるわしさにぎにぎしい躍動するようなさ
まを見た神々は
「ああ暗闇の中からこんなうるわしい輝きが生
まれてきた」

神々は思わず咲い
喜びの声を口にした

「あはれ
あなおもしろ
あなたなし
あなさやけ
おけ」

ああ天が晴れてきて光が射してくる
その光がわたしたちの面にあたり体も心もうき
うきと浮き立ってみなともに
一緒になつて踊りを踊る
笹葉も草木もすべてのものが一緒になつて踊り
を踊りひとつになびく

そのにぎにぎしい響き

おもしろくやわらいだ波のような神遊びの華や
ぎが
天の岩屋戸の中に伝わり染み通つていった
(鎌田東二「超訳古事記」『天の国』から)

古代の舞

エジプト、インド、中国など古代文明の遺跡や
遺物には、女性の踊る姿と思われるものが多く、諸
国の神話には踊りの場面や踊る女神が登場する。
世界諸地域に残る遺跡や遺物から先史時代におけ
る古代のダンスと女性の力を調査し、現存する民
族舞踊での女性の活躍、現代の舞踊文化の現状を
分析した [Lit.] Sewall の本には女性と舞踊の神秘性
が詳細に考察されている。現代舞踊の創始者と言
われるイサドラ・ダンカンが古代ギリシアに美の
源泉を見つけ、パルテノン神殿に身を置き、そこ
からのインスピレーションで踊つたという。古代
では神殿は神々の声を聴く場所であつたと言われ
ている。

かつての人間は直接に神の指示を仰ぐことがで
きたらしい。しかし、人間と神との関係は歴史と
ともに変化し、現代の人間は、神の声を聴く力を
失つたとも言える。自然の「律」に代わつて法律
や規律など人間が人間を裁くようにもなつた。こ
れは人間に自由が与えられたとも考えられるが、神
に代わり人間が自分たちの責任で思考する道を与
えられたとも考えられる。歴史における神と人間
との関係は、ゆつくりと変化し、人間は自由の度
合いを増しつつある。神の声のない中でさまざま
な困難を自分たちの思考によって乗り越え、文化

を築いてきた。こうした神との距離の変化を考慮
すると、過去の舞踊文化を現代の時代精神と現代
人の価値や身体感覚で考えるのは相応しくないか
もしれない。

舞踊文化の歴史を見てもテクノロジーの発達に
よる舞台条件の変化は、方法が本質までも変えて
しまつていくようにも思える。例えば、大量生産
技術が楽器や音源の供給を増やし音楽人口が増え
たように、火から電気への舞台照明の変化、メデ
シアの多様化による稽古形態の変化、インターネ
ットによる映像配信などで、舞台芸術の世界も社
会における位置や意味を再考することになった。
しかし、生きた人間の肉体が行う芸術行為である
ことに焦点を当てれば、こうした現代に育つた我々
にも、いくらかの古代や中世への想像上の共感
は起る。まずは、いずれの舞踊を観察する場合で
もその芸能の起こつた時代精神と身体感覚という
視点を考慮する必要があるだろう。

一九九〇年代にモーションキャプチャという動
作を三次元でとらえる機材が始め、研究者は競
つて動作情報の取得と解析を行つていった。その際
に注目されたのはよくトレーニングされたスポー
ツマンの身体と繊細な美を醸し出す古典芸能者の
身体であつた。音楽師も研究に協力し、取得され
た動作情報で3Dの音楽の再現作品まで出てきた。
バレエの振り付けソフトも開発された。一流の学
者も集まる情報工学のシンポジウムで、こうした
機材の発展で音楽は影響をうけるかどうかという
議論があつた。その時、測定に協力してくれた能
楽師の方は、まったく動じなかつた。「カセットテ
ープが出た時代もビデオが出た時代も私たちは能
を行つてまいりました。パソコンが出てきても、モ

「シンキヤプチャが出てきても、それはまったく変わりません」ときっぱりと言い、むしろ測定の仕事や再現の仕方にアドバイスをしていたのを憶えている。時代は変わるが、変わらないモノがある。変わらない人がいる。

舞踊の継承

日本の古典芸能の保存状態がいいのは、家族伝承であったからだと言われている。歴史の中で制度が変わっても血縁関係は変わらない。日本でも最古の古典芸能と言われる雅楽を継承する楽家と言われる方と継承についてお話をした際に、とても穏やかに自分の息子がそれほど上手でなくても全然かまわないという話をされたことがあった。これはだから下手でもよいと言っているわけではなくて大らかに育ってほしいという意味であるが、記録によれば、この家には何百年前には名人が出ていたので、血脈さえ受け継がれば、何百年か後には名人がでる可能性があるからだという。また、日本には家元制度というものがあるが、これは技法のみならず演奏権の問題とも関わり、血縁を超えた家族伝承の在り方ではないだろうか。名前をいただいたり、のれんを分けていただいたり、流派の発生ともなる。一子相伝の長男の継承とはいえ、現実には甥や娘婿、養子などの継承も多いようである。

こうした古典芸能の家族伝承のほかにも、地域共同体で継承している民俗芸能があったり、芸能集団となつて、その土地出身者でなくても集まった人たちで、その芸能を受け継いでいる団体もある。ここでは春日大社の巫女舞を事例として報告したい。

春日大社の社殿神楽の伝承・伝播の歴史

春日大社社殿神楽の調査は、昭和五十年に春日顕彰会によって詳細に行われている。その資料を主として参考にしながら、簡単に春日大社の神楽について述べたい。

本田安次氏によれば、春日大社の神楽の歴史は古く、延喜二十年(九二〇)に後醍醐天皇の亭子院行幸の際、国司大和守藤原忠房が詠じた「珍しきけふの春日の八乙女を神もうれしとのばさらめや」(拾遺抄第九卷)の歌がある。本殿は貞観元年(八五九)創立と伝えられ、現在でもこの中央の土間で巫女の神楽は行われる。若宮御前の舞殿は、保安三年(一一二二)三月建立と社記に記されている。現行の舞は、明治五年(一八七二)十二月の若宮御祭に古伝により富田光美によって復興されたものとされている。

演奏者は笏拍子(付歌)、和笛、小鼓(もとは太鼓もあつた)、銅鉦子などの役もつく五人神楽男と、箏(もとは倭琴)を引く琴師と舞を舞う八人の八乙女(御巫とも)、一日、十一日、二十一日の各旬祭、そのほかの大中祭、および参拝者の希望に応じていつでも、日中本社土間の舞殿、あるいは、若宮の杉の間の神楽殿で、ともに薄緑を敷いて奉奏される。撰社例祭などの際にはそれぞれの社殿の前庭で、若宮御祭には御旅所の芝舞台で舞われる。神楽男の仕度は烏帽子、浄衣、袴。琴師は丈長、青摺衣、紅単、紅切袴。大中祭には青摺衣の代わりに紫の桂を着る。舞人は不定であるが、多くは二人、四人、曲により一人。その仕度は、簪、丈長、青摺衣、紅単、紅切袴、一人二人舞には青摺衣の代わりに白の桂を着け紅長袴をばく。採物は曲により、櫛、扇、鈴、帖等である。

舞の初めに進歌、退出に立歌がつく。中歌は、発題と、前中後の十二段よりなり、発題の歌は四首、一首を一曲となし、毎曲換えて歌い、前中後はそれぞれ初の歌、白拍子の歌、中の歌、末の歌の四首宛をもつて一組としている。この構成は明治以来ではなく、古くからのものであつたと思われる。巫女舞の曲名は、「神おろし」「若宮」「珍しな」「神のます」「祭らるる」「君が代」「三笠山」「春日山」「色かへぬ」「千代」「鶴の子」「松の祝」「宮人」「萬代」「我が宿」「神明」「植えてみる」「千歳」「進歌」「立歌」「宮風」であり、すべてに歌詞がある。

表1 春日大社社殿神楽の曲名と歌詞(部分)

曲名	歌詞
神おろし	このやおとめわ たがやおとめぞ ちはやふる 神のみまへにたつや はなのやをとめ
若宮	わかみやの みかげうつろふ ますかがみ くもりあせらで かへりみたまへ
珍しな	めづらしな けふのかくらの やおとめを かみもうれしと しのばさらめや
神のます	かみのます かすがのはらに たつや やをとめやをとめは かみのやをとめ
祭らるる	まつらるる かみのおまへの やおとめも はなもひもとく かすかやまかな
君が代	きみかよの ひさひかるべき ためしには かみもうえけむ ヤレすみよしのまつ ヤレ すみよしのまつ
三笠山	みかさやま おひそふまつのえだごとに たえずもきみが ヤレさかゆべきかな さか さかゆべきかな
春日山	かすがやま いはねのまつは いはねども 千とせをみとりの みねのあらしは おとせねど いろにしりびきは
	萬歳のひびきは みみにみつ

巫女組織と舞の教養

後藤淑氏によれば、平安時代には舞はあったとされるが、明確でない。しかし、中世には、『貞和五年春日社臨時祭次第』に巫女たちの猿楽が行われたという記事があり、猿楽に参加していない巫女の名もあり、総勢五十人くらいの御前はこの臨時祭のための巫女である。また、『中臣祐定記』の嘉禎二年十二月七日の条に「本社八人西方、郷巫八人東方」とあり、若宮拝殿巫女と郷巫女があったのがわかる。千鳥家日記では若宮拝殿所屬の巫女を拝殿巫女といい若宮拝殿に常住し、郷巫女は郷々に居住していた。拝殿巫女には役職名があり、南北両座にわかれていた。北座の長老が惣ノ一、南座の長老が宮一で、巫女の上臈には所従もいたようである。普通春日巫女という若宮拝殿巫女と考えてしまうが、春日本社にも巫女がいたかと思うと述べている。若宮拝殿巫女の上臈は春日神社の祢宜の妻になるものもあり、身分的にはかなり上であつたらしい。文政八年の文書ではかなりの扶持を与えられていたことがわかる。若宮巫女は神楽の他に白拍子舞などを舞つたという記録もあり、『明月記』によれば、巫女たちが乱舞および白拍子を舞つたことがわかる。建治三年には正月に巫女が万歳楽を舞つた記録、貞和五年には春日臨時祭に巫女たちが猿楽能の間に乱拍子を舞つたとある。こうした記録を基に、後藤氏は、巫女たちにこうした舞の心得があつたこと、巫女たちが神楽の他に白拍子・乱舞・万歳楽・乱拍子を習つていたことを指摘している。今日まで絶えることなく存続してきた理由として、祈禱や託宣など神と人々を結びつける仲介として、古来巫女・神楽男の存在は重

要であつたこと、巫女の舞う神楽は信仰に根ざしており、それだけにできるだけ美しく舞い、荘厳にすることが要求され、それが目的を達成するための近道であつたといえようと結んでいる。

社伝本・舞譜

社伝本については、本田安次氏は、この時点での諸本を紹介している。「春日社神楽歌」(春日文書集第三三三号)は春日の御子、富田楨子が「当家伝来の歌なり所望にまかせ舞女へ伝えおくところ外へ見せましくものなり」と奥書して、元和二年十二月十五日に書き残したものを忠実に写したものの。原本は搜索中とある。本田氏の調査では、神奈川県、大山阿夫利神社の神楽は、明治六年に富田光美から伝授を受けたものであるが、「倭舞歌譜」と題する二帖が保存されており、これは、富田家では「保安歌譜」と称し保安(一二二〇年代)に作製されたと伝えられていたもので、その奥書には、「保安三年三月春日宮改正之譜也他」と記されていると報告があるとのことである。「倭舞歌譜」と書かれているが、内容は巫女舞歌を記したものと報告している。これによれば、保安本があつたことになる。一二二二年に巫女舞歌があつたとすれば、おん祭の創始(一二三六年)にはすでに巫女舞があつたことになる。他七冊は明治以降の歌や型付、解説などと楽譜などである。

舞の形と整備

神楽舞の型について三隅治雄氏は、明治初年の富

田光美が江戸時代元和二年の神楽譜をもとに整備したことはわかるがどのようなものであつたか全容はわからないのと、どの程度古風を尊重し、どの程度創意による振りを加えたかは判然とせず、むしろ現今伝承の振りの分析を通じて古態新態をさぐるしか方法はないと述べている。またこの当時の神楽継承者の長老女の言では、戦時中に手が加えられ舞や楽の拍子のあたりも変化しているという。しかし、岡本彰夫氏の調査では、昭和初年の多忠朝氏の指導による舞の整備がどの程度であつたかについては、「結論から言つて多氏は非常に伝承を尊重して指導していたということである。つまり舞や歌についてはその大きな変更はなく、最も大きな改革は大鼓と小鼓などの地方の楽器についてだろう」と述べている。

神事芸能とはいえず、神楽もまた芸能である以上、時代による変化はさまざまにあるようである。三隅氏はこの神楽について、明治改訂の神楽とはいえず、さまざまな古風な振りを中にとどめ、レパートリーは豊富であるという点でも注目に値し、地方の神社に伝承され、近代の神事芸能の一支柱になつた点からも注目に値すると述べている。

明治維新と社殿神楽の伝承

明治初年に神楽を整備した富田光美・静子の存在は意味深い。八乙女の舞は富田家の妻が継承するものであつたことがわかる。「春日社神楽歌」を写した楨子(富田延実妻)以降は―福子(延知妻)―千子(延英妻)―豊子(延春妻)―峯子(延庸妻)―訓子(光知妻)―雪子(光泰妻)―時子(光和妻)―静子(光美妻)で、以降は離散した。



図1 金刀比羅宮の秘曲「宮風」 巫女4人の鈴舞。舞の途中で座姿勢での静止が入り、鼓だけが響く(金刀比羅宮本殿、紅葉祭、2012年11月10日、撮影：木村)

明治維新当時の神社制度の大変革の中、一千有余年にわたって培われた春日社の伝統や数々の故実もまさに失われんとした時に、特に社伝神楽や和舞の保存に心を致したのが南郷の社家である富田光美と北郷の社家の大宮守慶である。富田家は鹿島より大神の共奉をして大和へ来た中臣秀行の後裔大東家の分流で文安元年(一四四四)に一家を創立。光美はこの南郷の社家に生まれた。光美の伝授を受けたのが北郷の社家の大宮守慶であった。

明治元年に政府の意向で神代俳優舞として諸国の神社に伝習されていくこととなり、光美は金刀比羅宮、出羽三山神社に招かれ、直接伝授している。二〇一二年十一月の紅葉祭に木村が収録した金刀比羅

宮の秘曲「宮風」の曲は、光美没後の大正五年に大宮守慶が相伝を行った意味深い舞である(図1)。

他社への神楽の伝承と 現行の継形態

春日大社の社伝神楽は明治維新とともに全国の諸社に伝わるが、香川県の金刀比羅宮、山形県の出羽三山神社には富田光美自らが伝授し、文献史料なども残存している。神仏習合の時代の面影を残す両神社は明治に神社としての祭典を行うために神楽を春日大社から伝授されたのである。

継承にあたっては伝承元に敬意を払い、舞や歌の一部の手を変えて伝えられている。また装束も然りである。御田植祭の神楽を例として比較すると共通性と差異が見えてくる。また、住吉大社の神楽も、春日大社からの伝承とされているが、舞振りは、ずいぶんと異なる。しかし中には、類似する動作が観察できる。住吉大社には熊野舞などの独自の舞の継承もあり、春日大社からだけの継承とはいえない。

住吉大社は、撰津国一宮で、神宮皇后撰政十一年からの一八〇〇年の歴史をもつ古社である。当神社神職小出氏からの資料によれば、伝承される神楽は、神楽女(巫女)の舞をとまなうもの、神楽歌のみで舞をとまなわないものに分類され、現行のものは、笛(前奏後奏)の「音取」を除けば十種類があり、そのうち舞をとまなうものは十四段が現存している。これらの伝承神楽とは別に「初辰神楽」というものがあるが、これは、太鼓と鈴で舞うもので、戦後の成立であるので厳密には伝承神楽とは異なる。神楽の起源については詳かではないが、古くは、『住吉大社神代記』(天平三年奥書)に鎮座に際して八乙女を奉

仕させた記事が見えることから、住吉大社御鎮座の当初よりならかの形で神事芸能が奉仕されていたことがうかがわれる。また、中世においても『吾妻鏡』や『明月記』をはじめとする諸記録においても住吉大社の神楽が盛んに行われていたことが見える。住吉社人のうち神楽は神人方という職役の集団が掌り、舞を奉仕する巫女十家があったが、明治維新の後は多くの社家が離散してしまい、それにもない、神楽の大半がやむなく廃絶の憂き目に遭ったが、神人方末裔の橋本家伝来の神楽譜「神代乃声」などをはじめ一部の神楽はかろうじて継承されて現代に至っている。

一人あるいは複数の神楽女(巫女)が採物(檜扇・鈴)をもつて神楽歌・笏拍子・神楽笛等に合わせて舞う。古くは和琴も用いたようだが、どの歌に用いられたのかなど不明な点も多い。神降ろし六曲の内、一曲は春日歌と同じである。春日大社の「神降」と同様に、神楽舞を行うに際して必ず先に舞うべきもので、名称のごとく神霊を巫女に降神させるための舞である。神楽は歌方の歌に合わせて舞がなされる。歌は節がなく声の高低のみで単調に唄われ、同歌詞を二度繰り返す。舞における採物は、檜扇から徒手、鈴へと変化し、最後にはまた檜扇に持ち直して神前に向かい揖をする。これにつづいて倭舞や熊野舞などが奏せられる。戦後、神降が略されることが多くなり昭和三十年代より絶えていたが、平成十五年に維持継承を目的に復元がなされた。

神降の他にも春日大社との関係を見出せるものもある。春日大社の社伝神楽と住吉大社の神楽の関係については、興味深いのが、まだ、資料が得られていない。

お田植え祭にみる四社の舞の比較

舞振りとしては、春日のものが最も可動範囲が狭く繊細で柔らかく、他の舞は大振りになっている。また出羽三山神社では男性神職も一緒に舞っている。田舞の前に農耕動作を行うのであるが、若手の男性神職が黒い衣を着て牛になって鳴く春日大社と、同様に牛に扮するが本殿内なので、鳴かない出羽三山神社、生牛を登場させるが、御旅所の舞台の前で練り歩く金刀比羅宮と御神田の中を実際に歩く住吉大社など、巫女の装束・楽の構成を見ても類似と差異が観察できる。

現在の継承者は、家族・社家の継承者ばかりではなく、近隣の者や神道学を学んだ者であり、舞の指導は、かつて巫女であった女性が神社内部で親のように巫女たちの世話をしながら行っているが、その役職名はさまざまである。血縁でない神社外部の先代の指導者（存命中であれば）に指導を仰ぐ三世代構造になっている。次代指導者の選定は偶然がほとんどで、巫女を退職し結婚し子育ても安定したところに、先代の健康上の理由などで偶然に声がかかり、そのまま神社に再御奉仕の形で務めているなどの例が多い。

表2は、四社のお田植え神事・舞の比較表である。

神と交流する身体

岡本彰夫氏によれば、春日の社伝神楽の中に「神降ろし」という鈴舞があるが、現行は一月三日の神楽始式のみ行うもので、巫女一人ずつが神前の鈴台

のところへ進み出て鈴を執り、一礼するもので楽器もなく、銅拍子の拍子だけで神楽歌を歌う。歌も打ち物の譜が存せられるだけで博士はなく、まったくの口伝によって伝承されてきたものである。それだけ神祕をとまなうもので他の神楽とは同列でないとい述べている。

元来、神楽はなんらかの祈禱・祈願をとまなうて行われるものであり一定の形式を踏んで行われるが、春日社においては神楽自体が祈禱という型式を守っており、神降ろしに始まって神楽の最後には「舞はててまをす詞」（元和譜には「申上」といっている）があり、上臈の巫女が高声にて「み神楽こそめでたうおぼしめせいのちながう何事もおもふ所願をかなへさせたまへ」と唱える。

岡本氏はこの神祕性の例証として奈良市東山間部の大保町で行われる八坂神社例祭の「森神呼び出し」を挙げている。「老主」と呼ばれる長老の読み上げの言葉に後方に控えている「当屋主」「当屋」が御幣を左右に振りながら老主の呪文に続いて唱和するのだが、その呪文が春日の神降ろしの詞句の断片の伝承と考えられる言葉なのだとい述べている。

芸能以前——巫女舞成立の共通基盤

歴史的には春日大社の巫女は託宣を行っていた記録もある。春日大社学芸員の松村和歌子氏の研究によれば、歴史上確かとされる春日大社の巫女および神楽の創始は保延二年（一一三六）の春日若宮祭（おん祭）であり、この祭への奉仕を基盤に御田植祭や水屋神楽などの祭礼に主要な役割を果たしながら、日々、若宮社拝殿でも神楽を行っていた。八乙女巫

女やその舞は、平安時代には石清水八幡宮や厳島神社などの有力神社と共通要素が見られ、手向山神社（東大寺八幡宮）の巫女組織や神楽も春日と類似しており、直接の影響というよりは、共通の基盤によるものではないかと述べている。

一方、成立当初から在地巫女との深い関係があり、「若宮祭礼記」には、若宮神主が一括支配する本神戸巫女の出身が知れる。本神戸四ヶ郷のあった柳生付近の他、辰市や三橋が含まれている。拝殿の組織の充実とともに若宮祭の出仕は、拝殿巫女を中心とするものに変わっていき、本神戸他は郷巫女として峻別されるようになるが、創始期は本神戸が巫女の中であったようである。

辰市は、社家の居住地であったが、現在、辰市神社がある。ご由緒には、「神護景雲二年春日大神が御蓋山に遷座された。後に侍従の社司中臣時風、中臣秀行がその住居を神託によって西南の方へ神木を投じその落ちる所とした。それが辰市郷中この地に落ちたので、このあたりに居住し、春日の神木を崇敬し、中臣時風らが奉祭したのが、この神宮社すなわち今の辰市神社である」とある。当時の辰市巫女が社家の配下であり、若宮祭創始にあたって出仕した可能性は高いとみている。拝殿確立後も辰市巫女が拝殿番を勤めており、「春日社記録日記二」（二二七八年）には、五人以上はいたとある。以上の点から、拝殿成立初期には地域巫女との交流が多くみられ、隔絶した組織ではなかったと述べている。辰市は平城京時代の東市を継承して平安時代も諸店舗や住居が集中する市街地であったと推定されており、中世にも商業地域を抱えており、芸能者の座も知られるところである。職業的な巫女集団が早くから存在する条件はあったとみている。

表2 お田植えの神事と舞の概要比較

	春日大社	金刀比羅宮	出羽三山神社	住吉大社
始まり	8世紀、1163年正月開始・天明に再興	明治21年3月15日春日から富田光美より伝承	山伏・歩き巫女の歴史、明治初期に富田光美から伝承	「住吉大社神代記」天平3年に八乙女の記述あり。調査・研究中
継承・指導	80代の女性と職事(しきじ)の女性	50代の親巫女といわれる女性	外部に指導者・伶人	40代くらいの「主事補」の女性
琴	琴師(上席みかんこ)	御琴師(みことし)・御琴師補助(上席巫女)	伶人・伶人補(2人とも女性)	琴なし
歌	男性神職	男性神職	女性の伶人	伶人
歌の出典	当時の田植え歌	春日からの伝承	春日からの伝承	枕草子
日時	3月15日	4月15日	5月8日	6月14日
場所	林檎の庭・榎本神社・若宮社	神事場(御旅所となる場所)	本殿内	神田の中央の張り出し舞台
舞人	巫女(みかんこ)8名	巫女6名(昔は多数で行っていた)	巫女6名 男神職4名	神楽女(かぐらめ)8名
隊形	神殿に向かって1列	向き合い2列	向き合い2列(列に男性も入る)	舞台中央風流傘を中心に内向き円形
装束	襟・白衣・緋袴・腰にカエル籠	袖の赤い襦袢に白小袖・切袴・紅襷	白衣・女緋袴に赤襷・白柄袴、傘を腰	襟二重・内側の襦袢赤・白衣・吊袴
頭部	前頭に藤花・銀のビラビラ・結び目に銀の髪飾り	垂髪に古雅なる檜傘	女：結び目に髪飾り、男：烏帽子	半開金扇上に菖蒲の造で飾り緋の紐で結ぶ
採物	松苗・もみ見苗・餅	松の枝	松の枝	なし
歌	「若種」「みましも」「福万石」	「若種」「美麻之」「五月雨」「福万石」	「苗種」「粟曲」「白玉」「福万石」「返歌」	田舞 本歌・四季の歌(春・夏・秋・冬)
楽	笏拍子・銅拍子・摺木・横笛	摺木・横笛・銅拍子・笏拍子・箏	箏・笛	笏・笛・鼓
耕作場面	舞の前、農耕具をもち男性神職が行う	舞の前、農耕具をもち男性神職が行う	本殿前で男性神職が農耕具を持って行う	太田主が御神水を御田に注ぐ
牛	牛の面・黒・鳴く	本物の牛(明治32年、33年までは牛面・黒衣)	牛の面・黒衣・鳴かない	背に赤い布の本物の牛
移動	行列で場所を移動する	巫女小屋から出る・神事場外へ退出	本殿神前に向かって左から入場・退場	神田の周りを他の芸能奉仕者と歩く

平成18年、調査・作成(木村)

◆お田植えの牛の比較



図2 春日大社の牛



図3 金刀比羅宮の牛



図4 出羽三山神社の牛



図5 住吉大社の牛

◆お田植えの舞の比較

春日大社・金刀比羅宮・出羽三山神社は歌詞の同じ部分、住吉大社は類似動作の場面



図6 春日大社 本殿前 林檎の庭



図7 金刀比羅宮 神事場



図8 出羽三山神社 本殿内



図9 住吉大社 御神田内の張り出し舞台

呪術の舞による昇華

松村氏は、御田植祭には生産の呪術、鎮花祭には厄病祓の呪術の要素があり、巫女舞は在地の宗教的役割を昇華したのではないかと見ている。また巫女が神の言葉伝える宗教者としての側面をもつことを「春日権現験記」の記述にみられる託宣をする巫女の研究（阿部泰郎「中世南都の宗教と芸能」を紹介しながら、神楽の歌詞が神意を伝えるものと広く受け止められていたこと、託宣者としての権威が神楽の宗教性を高め、神楽の洗練が託宣者、宗教者としての権威を高めるといふ相関関係と託宣の内容が直接神楽の権威を高める機能となっていたことを指摘している。

中世期の巫女神楽の様子を伝える史料

中世期の春日若宮拝殿巫女のイメージを具体的にさせるものが残されている。延慶二年（一三〇九）の「春日権現験記絵」十巻「林懷僧都事」は、神楽の鼓や鈴の音が読経の妨げであると興福寺の長官になったときに停止させるが、春日明神がこれをよしとせず、神楽こそ法楽だと示したという話である。「とはずがたり」でも深草院の寵妃二条の自伝日記文学で、若宮社拝殿で由緒ありげな若巫女を目にし、夕日が御殿と周囲の木々を照らし、若い巫女が二人舞を何度も舞うのを見て馬道に参籠し、夜中にも白拍子が行われている歌に耳を澄まし、春日明神の神楽を（仏法を理解しがたい）衆生を結縁させる手段とされたことのありがたさに感じ入っている。興味深いのは神

楽こそ法楽、神楽が仏法との結縁と考えられているところである。

明治維新で興福寺が廃仏毀釈となり、芸能も著しく変更され春日神社の芸能としてののちをつないだことは先に述べたが、中世・近世の神楽・芸能を考える際には仏教寺院の保護ぬきには考えられない。田楽法師の名前にすべて「阿弥」がつくのもこのあたり起因するのではないか。文永三年（一二六六）の「若宮祭礼記」には拝殿巫女、遊女、神楽男が結縁して地藏菩薩のためのお堂を建立した話もある。また巫女が白拍子を舞うことも普通であったらしい。拝殿に社外の白拍子が来て舞を申し出た記録や神事開始前に舞ったり、御神楽の後の宴席ではべついたりする記録なども紹介されている。拝殿には、猿楽、田楽、早歌などさまざまな芸能者が訪れ芸能を行っており、そのような中で巫女の神楽もいっそう豊かになったものとみている。

託宣の状況については、ルイス・フロイスの『日本史』三にある十六世紀の宣教師アルメイダが報告したような「神像の前で舞う」とか、「地獄の叫喚と絶え間ない咆哮のように思われるほどの激烈さ、音楽の伴奏につれて熱情的になり地上に倒れてしまう」といったような神がかり状況は、中世末期から近世の日記類、地誌類には見当たらないようである。また神像もなかったようである。松村氏の解釈は、託宣は春日の巫女の重要な機能であったが、必ずしも神楽と直接には結びついていたとは限らないこと、神楽の際の託宣も舞っている巫女が憑依者であったとは限らないと述べている。また中世後期には近世初期同様に、ある程度の様式化した申上げを奏上する形で行われていたと考察している。いずれにしても今日の神楽よりはテンポも速く、銅拍子や鼓を主とする賑やかなものであったよ

うである。

外国人宣教師は自分の宗教的な枠組みで、神楽を見ていたとも言える。神の降臨や神の意思の伝達といった神との関係性である。当時の宣教師たちの宗教的な枠組みと日本の演劇状況について少し考えてみたい。

宣教師のみた日本の演劇状況

海老沢有道氏によれば、十六世紀の天文年間に日本に上陸し、種子島・鹿児島から始まるキリシタンの布教活動の宣教師たちは、自らの活動の中に洋楽・ミステリヨ劇などを持っていた。一五五四年には山口の降誕祭（ナタウ）でイルマン・ド・シルヴァは日本人同宿ベンシヨルと聖書史話を交誦し、後にシルヴァは豊後府内でナタウの演劇を上演している。信者による上演だったようであるが、その他の地では横瀬浦、平戸、生月、口ノ津、島原、志岐、などであり、九州の一角に限られかつ永禄年間に限られている。日本教会の中心が長崎に移ってからの資料はなく、中央ではわずかに河内国三箇で永禄十年（一五六七）に復活祭のミステリヨ劇を行うはずであったが、戦乱が勃発したため特設の大舞台を破壊し、中止したという報告がある。教化のためとはいえ大人気で、永禄八年（一五六五）府内での上演では臨時の聖堂に続く棧敷を設け翌年には信者の紹介者のみに入場を限定し、大村では約二千人を収容している。

演出法は特別な史料がないようであるが、西洋において行列（プロセッション）より発達しているためわが国でも同様に復活祭に行われ、ミステリヨ劇の多くはこれと連絡していたようである。初期には永禄三年府内で行ったように舞台や装置を設けずに聖

堂の中央に林檎の樹を立てた程度で演じたと述べている。ここに春日大社の林檎の庭を持ち出すのは飛躍であるが、春日大社になぜ林檎の樹、林檎の庭があるのか、また、御田植祭の神事へは、春日大社では社務所より行列で歩く、境内の三カ所で行う移動も行列である。住吉大社では奴さんを先頭に他の神職や芸能者は長い行列で御神田を回り舞台まで歩いてきた、金刀比羅宮も神事場まで巫女は行列をしていた。神事の構成中の重要な要素として東西の共通性を見つけることもできる。林檎の樹の共通性にはさまざまなファンタジーが生まれそうである。しかし、春日大社の林檎の庭は、「齋庭」と呼ばれ、江戸時代にはすでにあったものであり、鎌倉時代に高倉天皇によって植えられたと伝えられている。またミステリョ劇を行ったという記録はない。

西洋では凋落し世俗化したミステリョ劇はゼスス会によって世俗不純分子を除いて上演され、学院演芸は素人劇にとどめ、素直な態度や記憶力と対話力、聖・善への感激、悪への嫌悪と警戒を養ったとされる。したがってミステリョ劇は相当自由な内容であっても主題は依然として聖書・教会史・聖人伝などで、非常な人気で王侯貴族も列席して演じられていた。影響力も強く、スペインのロベスデヴェカ、カルデロン、フランスのコルネイユ、モリエールらは、学院に学び、その演劇より最初の刺激を受けたといわれている。

日本では当時の信者が演じたようであるが、細川ガラシャのように自ら進んでラテン語を習った者もいるくらいであり、十六、十七世紀にはギリシア・ローマの古典の史詩、史劇、物語は紹介されていただろうと推定される。日本演劇との交渉を語るものは極めて少ないが、永禄十二年（一五六九）の復活祭

には京都の聖堂において近郊の武士信徒らも相集い「狂言と称する定例の踊」をなしたというフロイスの書簡があり、式楽としての能狂言が教会においても行われ、当時の日葡辞書の文例は謡曲や口語化された舞の本からの引用が多く、相当理解されていたであろうと述べている。

当時の社寺演劇、すなわち能狂言以外の歌舞伎以前の日本演劇を伴天連がどうみていたかについては、三十三間堂の仏像に演劇的印象を受けたとか、仏僧の説教の巧みさを称賛したなどの記録や、春日の神楽については、松村氏も指摘しているような、「妖術師の如き者にして必要に応じ偶像の前で舞う」という書簡における記録などがあるのみである。異教徒をキリスト教徒に改宗・教化するために来日したとはいえ、土地の文化は大切にしていたという。

海老沢氏はこの本のまとめとして、キリシタン演劇と日本のそれとの直接交渉は「ごくわずかであり、相互の宗教的偏見もあったであろうが、まずキリシタン演劇が主として九州の一角において盛行したものであった上に、西欧教会においても未完成であり、充分近代演劇として発達していなかったこと、一方、日本演劇界もまた近代演劇は胎動期であり、キリシタン劇に刺激を与えるだけの成熟した力はなかったことを認めねばならぬと結んでいる。わずかに能狂言・幸若舞が両者の仲介をしたに止まり、両者が発展しはじめたところに徳川幕府により禁止となっていたのである。

神事芸能と身心変容 ——神とともに演じる劇的空間

春日社伝神楽の先行の調査・歴史的研究からは、

一一三六年のおん祭の創始当初には、すでに近隣の市街地に舞を舞える巫女の集団があったことがわかった。また、託宣などの宗教者としての役割や呪術性をもちながら、他のジャンルの舞の教養も深め、宗教性から芸能性に接近していったことがわかる。舞の型も譜として、古いものは十二世紀初頭の記録があり、現存する十七世紀初頭の舞譜の写本とも共通項があることなど、口伝であるとはいえ、歌を書きとめながら舞の形を継承する方法は、即興的な神がかりの状況とは異なる形式の要素を確立したということである。現在、日本の巫女の姿、動き、舞などの原型がこうしたところに発するのではないかと思う。全国に一宮ができ、整備されたところに同様に神事における巫女の舞の形も整備されたと考えられる。しかしながら、松村氏も述べているように、在地との深い繋がりや継統を通じて、在地の祭礼や文化に影響を与えたのと同時に、在地の文化や営みから影響をうけ、そのような吸収があったからこそ、近世近代の困難な時期にも祭礼や文化を継承しうることができたのであり、整備以前のローカリティーなくして舞の形式は生まれてこなかったと思う。美意識や作法の発生、芸能の成熟期とも平行しながらでなければ、巫女舞の形式生成の過程は捉えることはできない。

女性の神事という側面からは、春日祭における女性性は、芸能はまったく行わない。「齋女」は、神態服を着て座っているだけの女性で平安時代の一時期に派遣されたが、神様の存在である。その給仕などをする「内侍」、内院のお掃除などをしてきた「物忌童」である。後に齋女は派遣されなくなり、内侍の仕事は男性神職が行うようになるが、平安時代には女性が神事を営んでいたのがわかる。

現行の巫女舞の調査では、春日の社伝神楽が他社へと伝播し、その原型を留めつつも各社の差異にこだわりながら、その宗教性、神事的要素とともに明治維新以降も継承されていることがわかる。さらなるディテールにこだわれば、もっと興味深い根拠に行きつくと思う。正座の拝礼の肘の曲げ方、扇の持ち方、手のひらの隠し方など、細かいところで各神社では異なっていた。装束の着付けとその美意識も異なっていた。もちろん共通項も多い。

筆者は主として文献上の記述ではイメージできない実際の動作に焦点を当てて研究してきたが、個人の身体内での技法の習得や一人の人間の人生の時間を超えて、技法は何世代かで構築され、ゆつくりと変容し、歴史的状況による外部からの変更があり得ることを考慮する必要がある。また、日本の神事の在り方にも現行では想像できない神仏の習合性や制度上の制限を感じる。平成十七年から二十年には、科学研究費の助成を受けて、歌を文字で書いた舞譜しか存在しない神楽・巫女舞の世界の動作を五線譜とJanonionによる採譜作業を行うことよって音楽と舞の照合を行い、巫女舞の動作単元を抽出したが、そのほとんどは抽象度の高い動作であり何を象徴したのか解釈はまだできていない。

神楽と同じく古代に中国や韓国、ベトナムから輸入され儀式に使われた雅楽や舞楽が舞名目で単元化されており、楽譜や舞譜を持つのに比べると日本の神楽の舞は動作単元もなく、構成を理解するのは難しい。そういった事情の中で、御田植舞は具体的な動作を含むのでマイムのように見る人にもわかる。他の多くの神楽や巫女舞には、神に向かう人の日本的な所作として最高の表現形式が凝縮されているように思うが、言い表しがたい。春日若宮おん祭の「細

男の舞」などは、その姿、演奏、舞振りすべてが謎に満ちている。日本独特の身体の象徴性があるのではないかと思う。そこに普遍的な聖性を感じる。

宗教的教化、教育に演劇を推奨した中世のキリスト教演劇や、日本にはあまりみられないが仏教劇などは、演じることによって宗教的身心の変容を演者に与え、行いと物語を見る者に同時に伝える。変容の二重構造がそこにはある。文字からではなく身体から感じ、感じる身体を見せ、その見せている状況を感じながら「モノ語る」ことによる変容、内と外をひとつの系として変容させる芸であり術である。人間と神の両者に同時に見られる体験でもある。身体の象徴性と視点の構造は、後の課題としたい。

参考文献

春日顕彰会『和舞・社伝神楽の伝承並びに比較調査報告書』共同精版印刷、一九七五年。
 春日顕彰会『春日社伝神楽調査報告』共同精版印刷、一九七五年。
 春日顕彰会『春日田楽・細男調査報告』共同精版印刷、一九七六年。
 鎌田東二『超訳古事記』ミシマ社、二〇一二年。
 松村和歌子『神楽に神の声を聞く——春日大社巫女神楽の現像「特集」『神女神霊と交流する身体と社会』歴史博物館、二〇〇八年。
 松村和歌子『辰市郷祭礼と春日社司——元禄五年辰市郷祭禮正預頭役之記を中心に』『奈良学研究』第一一〇号、二〇〇九年。
 海老沢有道『洋楽・演劇事始——キリシタンの音楽と演劇』大洋出版株式会社、一九四七年。
 木村はるみ『舞踊における動作特徴抽出のためのノートイノベーションの活用について』平成二七—一九年度科学研究費助成研究基盤研究C課題番号17500397。
 Irits Stewart, *Sacred Woman Sacred Dance: Inner Traditions International*, 2000.



木村はるみ



アルタンジョラー



鎌田 繁



菱輪顕量

第三部 ◆ 意識変容と瞑想とシャーマニズム

苔の行、あるいは身心変容技法

——羽黒修験・秋の峰に関する身体論的考察

奥井 遼

京都大学こころの未来研究センター上廣こころ学研究部門特定研究員／教育学

はじめに

山形県の出羽三山にて行われる羽黒修験は、通称「苔の行」と呼ばれる。行者たちは一週間以上も山に籠って厳しい修行に参じるが、その期間中、風呂はおろか洗顔や歯磨きすら許されない。白装束に身を包み、夜を徹して読経に勤め、法螺貝を吹きながら山を駆け巡る間にも、その身体は汗や埃にまみれ、ひげを蓄え、垢をためこんでいく。「聖」なるものを探求していく営みは、俗なる世界を象徴するかのような汚れの蓄積とともにある。そうした行者たちの様子を形容し、羽黒修験にはいつしか「苔」の別称がつけられるようになった。

平成二四年八月、筆者は行者の一人となって羽黒修験に参加した。本稿は、その時の体験を一次資料とした報告論文である。体験を記述するにあたって

は、自らの身体に生じる出来事や他者との相互行為のありようを、即物的に描き出すことを心がけた。それは、修行における身体の働きに着目するということが、修行研究を展開させるきっかけになり得ることを示すためである。修行における身体の働きについて特別の関心に向けた研究者に、岸本英夫と湯浅泰雄がいる。岸本は、自ら修行者として山に入り、身を賭して修行の研究を行った。湯浅は、身体が東洋的な哲学を切り開くための出発点であることを強調し、西洋哲学の心身二元論に関する哲学的な難問に回答を与えることを試みた。二人の提起した問題は、いずれも修行研究の有効な知見を提起するものであった一方で、池上良正が指摘するように、その後の

発展が乏しいまま今日に至っている。岸本にとっての身体は、それを介して「深い境地の体験」へと入っていくような通過点であって、最終的には「心を鍛える」といったような「心理主義」へと向かう。湯

浅にとっても身体は、「無意識」や「深層心理」の実証科学的裏付けを可能にするような生理学的根拠として捉えられており、「心理」と「生理」をいづれかに還元させることによつて議論を展開したという点において、否定を試みた心身二元論の方略に、いみじくも彼自身が依つて立っていたことになる。

身体が感受する様々なものを観察の対象とするからといって、脳や神経といった物質面にのみ注目する必要はない。哲学者メルロ＝ポンティが指摘したように、身体はそれ自体が環境や状況などの間で相互作用を重ね、諸々の文脈に埋め込まれる中で、世界に関する「意味」を感受しているものであり、それは身体による行為や知覚を観察することによつて捉えられるのであつて、生理的な機序の解明とは異なる作業である。そうした相互作用に注意を向け、身体を埋め込んでいる構造を十全に記述することもまた、経験の深まりを了解するための道である。そこ

で本稿では、修行の細部にわたって配置されているコスモロジカルな宗教的意味を明らかにするという従来の研究手法を踏まえつつも、むしろ修行の局面において突き当たる事象に向き合い、それらが身体に感受されていく、そのあり方を記述することを試みていく。修行の最中には、カメラやICレコーダーなどの記録媒体を持ち込むことは禁じられているため、わずかなメモと、行を終えた後に記したフィールドノートを一次資料とする。

具体的な記述に立ち入る前に、次節では、羽黒修験の概要を確認しておこう。

1 羽黒修験の概要

1-1 沿革

修験道とは、山岳修行による「超自然力」の獲得と、その力を用いて呪術的宗教活動を行うことを旨とする実践的な儀礼中心の宗教である。その始まりは、山を畏敬の対象とする山岳信仰に由来を辿れば、先史時代にもさかのぼることになるが、行として山々を開いた始祖は、七世紀ごろの役小角えんのおかどとされており、「道」として、一定の形式や組織をもち始めたのは一世紀ごろ、最澄や空海といった高僧たちの貢献によるといわれている。

本稿の対象である羽黒山において、羽黒修験の道場として山を開いた人物については諸説あるが、「崇峻天皇の第三王子能除大師」という記載が古くから残されている。崇峻天皇に第三王子があったか否かについては明らかでないため、皇室関係の諸系図に記載のある崇峻の子、蜂子皇子こそ能除大師その人であると主張する説も提起されている。あるいは、江

戸時代後半、羽黒山の別当かくじゆん覚諱が、「能除大師」が崇峻天皇の長子蜂子皇子であり、これに菩薩号を送らることを朝廷に要請したところ認められず、かえって能除大師に対して「照見大菩薩」という名を授かっているといういきさつもある。ほかに、能除大師ではなく「能除仙」とも呼ぶ文書や、「参拂理の大臣」とする文書や、『般若心経』の「能除一切苦」の文を唱えて衆生の苦悩を「能く除き給う」人物であったと説く文書もあり、その正体は判然としない。ところが、明治政府は廃仏毀釈を推し進めるにあたって、羽黒山の開山者が蜂子皇子であることを認め、その墓所を羽黒山上に治定した。そういう事情から、今日ではその者のことを「蜂子皇子」や「開山照見大菩薩」ないし「御開山様」と称している。いずれにせよ、その由来を辿るには七世紀、あるいは六世紀後半ごろまでさかのぼらねばならない。

ところで、能除大師は、口や眼が異常なまでに大きく鼻が高かったこと、かすれたような声であったが、出る息や入る息が長かったことなどが伝えられている。その容貌があまりにも怪異なため、太子と生まれながら山に捨てられ、仙人に拾われて仙術を身につけ、ついに羽黒山に入ったとする逸話もあるという。戸川安章はその形相をめぐっては、仙人や天狗、即身仏となった行人たちの形相が入り交じって、そのような言い伝えが形成されていったのではないかと推察する。戸川によれば、即身成仏を果たした明治時代の僧・鉄龍海（一八二〇―一八八一）や仏海（一八二八―一九〇三）と存命中に交渉を持ったことのある人の話によると、彼らの声はかすれて聞き取りにくかったという。あるいは、『枕草子』に、修験者が蟬の鳴くような声を絞り出して経を唱えていると書いているのもそうした声であろうか。

修験道は、中世以来、天台・真言・華嚴などの諸宗と深い関係をもっていたが、室町時代になると、しだいに教団的組織を整えるようになり、本山派（天台宗）と当山派（真言宗）の対立が目立ち始めるようになって、江戸時代には羽黒派として認められるようになった。その違いは、尊像の前で妙香をたき、読経を繰り返すことを勤めるか、山々を抖擻とさうし、苦行に身を投じることを勤めとするか、といった行法上の差異はもちろん、本尊の違いも生み出した。羽黒修験が秋の峰で行う柴燈護摩では「大悲遍照如来」を本尊とするが、こうした名の仏は顕教・密教いずれの教典にも見当たらない。密教の教主である大日如来と、極楽世界の教主たる阿弥陀如来のどちらも羽黒修験における本尊であるが、大悲遍照如来とは、大日如来と阿弥陀如来とが一体となったものであるとの口伝もある。

そうした羽黒修験の信仰は、慶応四年（一八六八）の神仏分離令以来、大幅に変更を余儀なくされつつも、根幹部分において今でも継承されている。もちろん、廃仏毀釈の運動は羽黒山にも大きな破壊をもたらした。仏教色を色濃く残す修験道の活動は、多くの修験者の反対を押し切って禁止となり、修験道の本寺として残されていた荒澤寺は焼かれ、入峰の動行の文言は神道式のものに改変された。それでも、焼失を免れた境内や末社などから仮本堂が再建され、仏教的様相を残した峰入りの方式は維持されることになった。結果として荒澤寺は、仏教に対する弾圧に耐え、従来の修行方式を維持し続けることによつて今日まで生き続けることに成功した。もともと、江戸時代以前では、神仏習合の儀礼として、寺でもあり神社でもある「羽黒山」で行われていたが、荒澤寺と出羽三山神社の二寺社に分離させられることは

避けられなかった。廃仏毀釈の運動にあらがいきれなかつた行者たちは、出羽三山神社を本社として、神道色を重視するような行法へと改革を遂げることによって、羽黒修験を残そうと試みた。今日でも、それぞれが独自の性質をもちながら、異なる行を勤めるものとして活動を続けている。

1-2 修行の概要

羽黒修験では従来、年に四回の峰入りを行ってきた。すなわち、「春の峰」、「夏の峰」、「秋の峰」、「冬の峰」である。春の峰は、新春にあたり、「物忌み」あるいは「祝福」のために、新年の朝から行われる、儀礼中心の行であった。夏の峰は、出羽三山の山々における儀礼や登拝を主とするもので、四月から七月ごろに行われていた。秋の峰は、羽黒修験における最大規模にして最重要とされているもので、八月に行われる。行者たちが菩薩となつて、すべての人に救いを与えるべく、「衆生済度」を目指す。また秋の峰は、行者たちの「位階昇進」の機会でもあつて、秋の峰に取り組むことによつて僧としての位を高めることができる。冬の峰は、二人の「松聖」が百日



図1 羽黒修験の修験者

間にわたる籠もりの行に入り、その最後の日には験くらべを行うものである。明治時代に一度は廃止されたが、その数年後、出羽三山神社の神事として再興を遂げた。今日では松例祭として、地元の集落にも開かれた祭りとなつている。

「松聖」とは、麓の集落(手向)の中から選ばれた行者を指す。従来は行者の中の「長老」が任命されたというが、今日では地元の氏子の中から選任される(戸川、一九八六、六四頁)。

明治一〇年以前の文書には「精霊祭」と表記し、松聖を「待つ聖」(「精霊の憑依を待つ聖」と見なす説もある(同上))。

筆者が参加したのは、荒澤寺による羽黒修験、秋の峰である。修験者は、格子模様(岩を模した四角の模様)の摺衣を着、袴を履き、結袷袢や頭巾などをつけ、装束に身を包んで修行に臨む(図1)。荒澤寺では、先の事情もあつて、古くからの行法を守ることによつて活動を継続してきた。今日では、許可が下りれば一般の人でも参加可能である。参加にあつては、羽黒山荒澤寺宛に、入峰希望の旨の手紙を送り、許可が下りた人のみ案内状・申込書が送られる。申込の後、入峰許可書を受けとることで、正式に入峰が認められる。

修行期間は平成二四年八月二日から九月一日までの九日間である。山奥の道場に籠っている実質の期間は七日間である。修行期間は、古来は七五日間であつたものが、一五三二年には三〇日間に、一六六九年には一五日間に短縮されている。廃仏毀釈の影響を受けた一九一一年には一〇日間へとさらに短縮され、一九四九年に七日間に短縮されて以来、今日七日間の形式が踏襲されている。期間こそ短縮されているものの、その内容については、簡略化して

いる部分もあるが、護摩や印の伝授など、根幹部分に関わるものに関しては千年来踏襲され続けているという。

平成二四年度の参加者は、総勢七九名であり、指導を担当する「先達」や「役者」は二四名、その他「新役衆」は五五名である。うち、女性が一五名、男性六四名であり、初入峰者が一四名であり、聞くところによれば、初入峰者の数はここ数年で最も多いという。

1-3 羽黒修験のコスモロジー

羽黒修験の秋の峰では、「六根清浄」を目的として、「お籠りの行」を中心とした上で、抖擻(回峰)を組む。六根清浄とは、迷いの根源である六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)を清め、真実の世界を見出すという思想である。羽黒修験の場合、究極的には土中入定、即身成仏を目指す。修行にかかる方法は主に三つあり、一つめが、生活上必須の事象の禁止(不眠、断食、断水)であり、二つめは、生活上必須の事象の強調(抖擻、礼拝)、三つめは、宗教的理想を示す言葉を繰り返して唱える読経、崇拜対象をみつめる観法、経本を書き写す写本である。方法として水、火、香、塩、念珠、錫杖を用いる。

修行は、羽黒修験を基礎づけている独特の宇宙観(コスモロジー)に支えられている。ここでのコスモロジーとは、山を母親の胎内と見立て、行者は一度その生を失い、死者となつて山に入る。山では、修行を重ねて十界と呼ばれる十の世界を巡り、再び新たな生命となつて山から出るといったものである。十界とは、地獄界、餓鬼界、畜生界、修羅界、人間界、天上界、声聞、縁覚、菩薩、仏を指す(図2)。それぞれの世界に対応した行が用意されており、行者は



図2 十界曼荼羅図

それぞれの世界の行に参入していくのである。修行場は、一の宿、二の宿、三の宿と三つあり、段階が進むごとに「宿移り」の儀を執り行い、次の宿へと向かう。一の宿では、地獄界、飢餓界、畜生界の行に入る。地獄界では、羽黒修験の名物ともいわれる「南蛮いぶし」が行われる。唐辛子の粉と米糠、どくだみ等を混ぜた「薬味」を火鉢に投入し、刺激の強い煙がもうもうと道場を覆う。眼や鼻、喉を強く刺激し、涙と咳にむせぶ。そうした苦しみに耐えることが地獄行の一端である。餓鬼界では、断食を行う。自らが餓鬼となつて施しを受けるこの行では、三日間（一度の施しを受けるまで実質四八時間）断食を行う。畜生界では、風呂や洗顔を行わず、獣のように山を這い上ることが求められる。修羅界では、「天狗相撲」と呼ばれる相撲を通して、戦いの世界に入っていく。人間界では、人間であることの苦しみを味わうため、「懺悔」を行う。天上界では、「延年」の謡を行い、それ以降、仏の世界である「声聞」、「縁覚」、「菩薩」、「仏」では、特別な読経を行うとともに、秘

印・秘法の伝授が行われる。こうして九日間の行を終え、山を駆け下り、麓で火を飛び越える儀式を経た後に、新たな生命として再生されるのである。羽黒修験を支えるコスモロジーは、こうした死と再生の物語である。

2 修行の身体論 ——「行」に埋め込まれた身体

さて、以上のような修験のコスモロジーは、修行の細部にわたって、読経、儀式から法衣・道具に至るまで、ほとんどすべての行いに意味をもたらしている。ただし、自らの身体を用いて行に入る以上、物質的な意味では日常世界と連続している。新幹線を乗り継いで鶴岡までやってきた身体と、山に分け入って経を唱える身体とは、機能としては連続している。その点では、羽黒修験を方向付けている様々なコスモロジカルな意味は、身体にとって観念的に、ないし「トップダウン」的に訪れる。例えば、「宿移り」の儀式の際に、先達が酒を垂らす「法の実」と呼ばれるしぐさを行うが、それは仏の血が行者の体内に流れ込むのを象徴する。あるいは、聖地「三鈴沢」にて勤行するということは、大日如来との一体化を果たすということの意味する。だがそれらの意味は、誰かにそうだと聞かなければ知ることができない。自分の行い、あるいは感覚にいかなる意味が備わっているのかどうかについては、体験するだけでは知ることにならない。こうした問題について、岸本は次のように述べる。

指導者たちの説明を検討し、自己の体験を咀嚼しつつ、自己の心が、十分に納得し得るまでの理

解が遂げられるのである。かかる知的説明を通して得られた理論……に対する確信が、行の大きな推進力となるのである¹²。

つまり、修行を貫く物語を理解するためには、漠然と修行に参じるだけでは事足りず、むしろ「指導者たちの説明」を受けて、「知的」に説明された「理論」と、「自己の体験」とを結び合わせる必要がある。これまでの修験道研究においては、それらの物語における意味連関を解き明かすことを第一義の課題としてきたものが多く、それらに身を投じる行者にとって、そうした意味の数々がいかに自覚されているのかについては、必ずしも明らかにはされてこなかったように思われる。しかしながら、身体で行なうということは、行為の意味が規定されているということとは、原理上、恣意的な結びつき方をされているのではないであろうか。というのも、筆者が山で出会った幾人かの行者たちは、いずれも健脚で、忍耐強く、胆のすわった思慮深い人たちであったが、彼らがすぐれた行者であるということは——仮に筆者の直感的な印象であったとしても——、コスモロジーが提供する意味内容に精通しているからではないだろう。むしろ、彼らが十年、二十年と行を重ねていることそのものが、行者としての彼らを培っているのである。とすれば、修行の深みを理解していくためには、修行のコスモロジカルな意味を踏まえずとも、身体において蓄積されている意味を解き明かす必要がある。そこで本節では、修行における意味の数々が、身体にとっていかなるものとして立ち現れてくるのか、そのボトムアップ的な意味を記述していきたい。もともと、以下の記述は初入峰者としての筆者の手によるものであるため、修行の十全な

理解に至るものではないが、研究のための素描として試みに呈示していきたい。

以下、三項に分けて修行の断片を検討していこう。記述は時系列に並ぶものではないが、項の中では時間の前後がないように配置している。

2-1 行為・しぐさ・らしき

〈第一日・二四日一八時〉

法螺が鳴った後、勤行が始まる。初入峰には、これが一生ものだといって勤行集が渡されるが、そのどの部分を読んでいるのかまったく分からない。行の期間の全体に当てはまることだが、自分が今どこにいて、なんのためにそれを行うのかが分からない状況である。……必死に探しながら声をなんとなく出しているうちに、勤行が終わった。前にいる度位の人たちは、念珠をジャラジャラいわせながら印を切り、ぶつぶつ念仏を唱えている。すべてが知らない行為で成り立っている空間であるように思われた。

二四日、麓の正善院にて「笈からがき」と呼ばれる最初の儀礼が行われる。ここでの記述は、正善院に集合し、荷物を整え、協力を仰ぎながらなんとか装束に身を包んだ直後のことである。勤めの開始の合図として、法螺貝が三度鳴る。「一番法螺で起床し、二番法螺で装束をつけ、三番法螺で先達のもとへと参上する」というのが決まりである。「度位」というのは、羽黒修験における階位のことを指す。初入峰（一回目）にて行を終えると結縁峰、二回目の行を終えると度位、三回目では二度位とされ、修行を終えた分だけ位が上がる。ちなみに十年目を終えると一僧祇とされる。二四年度の参加者の中には五僧祇二

度位の行者がおられた。

また、行中、詳しく手ほどきされることはない。修行の大まかな行程表は知られるものの、次の勤めが始まる時刻等についての詳細な情報は一切ない。したがって、とりわけ初入峰の者は、自分にとって未知の振る舞いの規律空間に投げ込まれたような心地になる。身体がまず直面するのは、そのような振る舞い方の混乱であった。

行の期間の全体に当てはまることだが、儀礼の中では非日常的なしぐさや振る舞いが多数でてくるが、何のためにそれを行うのかについて、詳しく説明を受けることはない。説明を受けても、その意味を十全に理解する段階にまだいないということであるのか、とにかく岸本のいう「自己の体験を咀嚼」するということは、「自己の体験」が蓄積し、変容を遂げつつある人に対してのみ該当する理論であるといえるよう。

振る舞いに関する規律に関しては、次のような集団行動的な規律もあった。

〈六日目・二九日二〇時ごろ〉

初入峰に与えられる仕事は、便所掃除、お茶汲みから道場の仕度に至るまでたくさんあって、かえって作務の時間帯などは気の休まる暇がない。輪をかけて大変だったのだが、みんなで何かをしなればいけないという向きが強すぎるようにも思う。着替えるのが早い人は率先して道場に入り、蠟燭に火をつけ、幕を下ろしておけばよい。朝の掃除も、早く終わって手が余っているのであれば休みに入っていいと思う。それが一番効率的だった。だがみんなはそうは動かない。法螺が鳴って急がねばならない場面なのに、ほかの人が着替え終わるのを

待ったり、掃除の時間に手持ち無沙汰になればひどく所在なく感じ、どこかに仕事がないかと探しかかる。そうして全員がちよとずつ周囲を気にして動くことで、全体的としてひどく非効率的な作業を行っていた。こういう場面にいくつかわくわしたため、「足並みをそろえる」暗黙のルールには正直なところ少しだけうんざりしていた。

修行者における共同生活については興味深い問題である。一週間の間、見知らぬ人たちと寝食を共にし、行に勤しむわけであるから、それだけ絆が深まる一方で、それ自身が「人間界」の苦行であるかのような、いさかいやトラブルも少なからず生じてこよう。特に初入峰の人たちは文字どおり右も左も分からぬままに修行に参加してくるわけであるため、集団的な圧力も当然強くなる。例えば道場の準備が不十分であれば、責められるのは準備を担った初入峰の者たちである。そうした圧力に耐えるためには、取りこぼしのないように作業を完遂する必要がある、他の初入峰の者が作業中であるかぎり、休むわけにはいかないのである。作業の全体像を見渡す人が自分たちではないという立场上、自由に動くことが抑制され、結果として足並みを揃えるという事態に落ち着くのであろう。興味深いことに、夜中に法螺がなったとき、道場に真っ先に入るのは決まってベテランの、ある行者であった。彼は着替えるよりも先に道場に入るといふ融通無碍かつ親切な準備を進め、初入峰の者が上がってきたのを見届けて着替えに返るのであった。おそらく彼自身の独断でそのように振る舞っていたのであろうが、度位の高い人は、共同生活の中でも自在に動くことができていた。

これらは修行という聖なる世界の事情というより

は、世俗の俗なる世界の秩序に属する問題であるように思われる。だが後述するように、このような世俗の問題を取り込むことが、修行の構造の一部として不可欠なのではないかと考えられる。とくに、「衆生済度」を掲げる羽黒修験にとつて、一人聖なる世界に籠り、そのまま帰ってこないというような状態は、好ましくないであろう。いずれかの仕方でも世俗の世界と関わり続けるような態度こそ、修行の中で求められるように思われる。

さて、次項では、修行の骨格の一つである「苦行」の側面に着目してみよう。

2-2 行、苦しさ、かゆみ、痛み

〈三日目・二六日二時〉

午前二時半ごろ、法螺がなる。眠気を払ってすばやく起き上がり、装束を身につける。勤行集など必要品を入念にチェックしていると、初入峰の者は早く上がるようにと注意を受けると、二階に上がると、そこは道場（床）であった。蠟燭とランプだけの薄暗い空間に、御本尊の燭台がうつすらと浮かび上がっている。所定の順番に並んだ後、鎮座し、大先達の入場を待つて勤行が始まる。かうじて手元の勤行集が読めるぐらいの明るさの中、所狭しと行者たちが並んで座る。座る順番はあらかじめ決められている。呼ばれた順に座り、場所を覚えておくようにと言ひ渡される。

この記述は、羽黒山の山奥に鎮座する道場に到着後、初めて勤行を行った際のことを書いたものである。道場に到着後、皆およそ夜九時には寝入ったのだろうか、いつ起こされるか分からないと言われた後のことであった。この後、一人一人の名前を号名

によって読み上げる「床調べ」と呼ばれる儀式、胎児たる行者たちに働きかける「固打木の作法」などが行われた後、勤行に入る。勤行を終えた後、ここは「地獄界」であるから（という注釈はもちろん与えられないまま）、「南蛮いぶし」が始まる。

〈三日目・二六日三時半〉

やがて勤行が終わる。羽黒修験の地獄行、南蛮いぶしが始まる。火鉢を持った男たちが道場に現れ、大先達の指示で何やら灰のようなものを火鉢に入れる。それがばちばちと音を立てて煙を上げ、やがて部屋全体を覆う。この煙には唐辛子を含む数種類の調剤が配合されており、眼や鼻や喉を強く刺激する。万一大量に吸い込んだ場合、唐辛子が喉を襲い、咳の地獄となる。咳が出たら最後、唐辛子が始まる。辛子が始まるまで迫ってくるのである。最初はみな、息を凝らして耐え忍ぶが、一人また一人と咳やくしゃみを出し始め、次第に咳の大合唱となる。しばらくいぶされた後、おのおの順番に所定の文言を先達申し告げて部屋を辞する。挨拶の最中に煙を吸い込めば再び咳に見舞われるため、はきはししながらも慎重に申し上げる。

地獄界というだけあって、南蛮いぶしの刺激はかなり強烈であった。「薬味」が火鉢に投じられると、刺激を持った独特の匂いが立ちこめた。それはただの匂いではなく、鼻の奥や肺の入り口を痛めつけるだけの鋭さを持った匂いである。息を潜めていても、じわじわと気管の中に粉が侵入してくるのが分かり、記述にもあるように、一度咳き込んだら最後、咳のため息を吸い込むたびに粉の侵入が増える。この行は「二の宿」に移るまでの間、勤行のたびに繰り返

された。

〈三日目・二六日四時ごろ〉

部屋に戻ると先輩たちはすでに床に就いている。同じように休もうとしたが、度位の低い者は油断してはならないと諭される。そのとおり、礼拝行が課せられたのである。礼拝行とは、羽黒山を開いた蜂子皇子こと開山照見大菩薩や、その他多くの神仏に祈りを捧げる行である。正座し、肘と額と両膝を床につけた五体投地の姿勢から、鐘の音に合わせ起きて上がり、「南無……」と唱えながら左足からゆつくりと立ち上がり、念珠を擦った後、額の前で合掌し、一礼。再び右足を下げながらゆつくりと正座し、五体投地の姿勢へと帰着する。この単純なしぐさを延々と、一体の神仏に対して七、八回ずつ、合計一五もの神仏に祈りを捧げるのであるから、全部で百回前後礼拝を繰り返すことになる。これを毎日勤行の後に課せられるため、度位の低い行者たちの足腰は、相当に追い込まれていく。

礼拝行は、籠もりの行の中では最も肉体的負荷の高いものであった。ゆつくりと立ち上がり、ゆつくりと座るといふ動作は、足腰に特別の負荷をかける。筆者の場合は特に太ももに対する負荷が強く、大学時代の筋力トレーニングを思い出していた。それでも姿勢を崩すことはするまいと耐え、とにかく集中して行っていた。五体投地の姿勢のときに、汗が眼鏡のレンズに滴り落ちるが、拭くこともできずに畳へと滴り落ちていったのを覚えている。

〈三日目・二六日一四時ごろ〉

中台のお堂への回峰に向かう。およそ二時間の行

程で、距離も道のりもペースもそれほど困難ではない。が、全身が重く、礼拝行によって痛めつけられたため、歩くのが辛い。断食による空腹はさほど重大ではなかったが、回復に必要な救済物資の不足が辛かった。睡眠時間が不規則・不十分であることから、さらなる疲労が溜まっていく。全身の倦怠感と疲労感が支配的である。山に入ったときには鈴の音や法螺の音に聞き入りながら歩いたが、今日はただただ足の疲労を感じながら歩くのみである。ベテランたちは、休憩時間に法螺の練習などで和気あいあいとしていたが、彼らと一緒に談笑する余裕がない。とにかく感情の起伏が減っている。ただ山の起伏に沿って、歩くのみである。ここには自由で主体的な自己はない。もちろん無我といった理想的な境地にあるのではない。疲労とともにある自己である。転ばないように気をつける自己である。

……そうして中台のお堂に着いた。線香を奉じ、お経をあげた。急な階段の上にある本堂の前で、再びお経をあげる。そこでなんとお堂からの施しを受けた。お茶、ジュース、飴、スルメ、塩昆布。笑顔のおばさんたちがご苦労様ですと手渡ししてくれた。量にしたら高々数グラムの食品が、身体にとつては絶大な効果をもたらした。全身から不足していた塩分やミネラルが、身体の隅々にまで潤滑油として染み込み、潤した。これほどまでに養分を吸収するものかと思うぐらい、細胞の一つ一つがそれらにむさぼりついたような心地であった。

断食・肉体的負荷という荒行の中、一日ほどで心の状態にも変化が見られた。記述にもあるように、感情の起伏が減るのを感じた。笑う回数も減ったが、腹

を立てるといふこともなくなった。様々なことにいちいち反応しなくなったというべきであろうか、感情がなくなった分、身体の疲労や歩くということだけに注意を寄せていたように思う。

213 音・におい・かゆみ

〈二日目・二五日一七時ごろ〉

手短に勤行を終えた後、道場である荒澤寺に向かう。ここからはしばし下り坂である。再び行列が

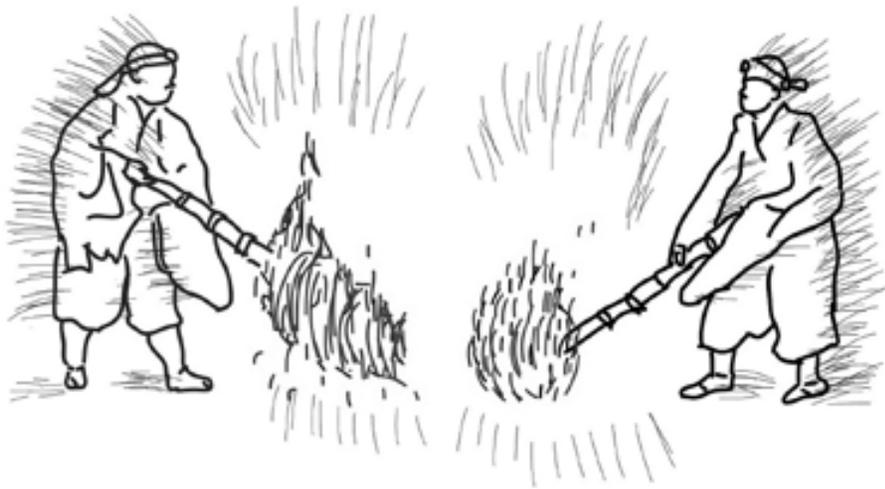


図3 「宿移り」の儀式で燃え盛る炎

山を歩く。歩いている時は鈴の音がなんとも心地よい。山伏といえば法螺や掛け声であるが、腰に付けた鈴の優しい音こそ、山を歩く私たちの行く先を祝福している音に聞こえる。ちょうど夕暮れにさしかかる時刻、うっすらと雲を帯びた空が陽の光を受けて黄色く染まっていた。穏やかに空全体が金色に光っているようにも見え、いよいよ行者たちの命の始まりの瞬間に立ち会っているかのようだった。

羽黒修験は、様々の音とともにある。抖擻の最中は、法螺貝の音、お山駆け念仏、鈴の音に加えて、川の音、風の音、草や木々の音、鳥の声などに彩られる。あるいは、「宿移り」などの儀式における、炎の燃え盛る音もある(図3)。また勤行には旋律とも呼べる音調がある。行者たちの声が道場全体を包み込み、音楽を奏するような時間となることもある。

最後に、「吾の行」と呼ばれる汚れの体験を見たい。

〈四日目・二七日一六時〉

休憩時間、先達たちが冗談を言い合っている。「私、身体からカブトムシの匂いがしてくるんですよ。」「私はもう昨日からカブトムシです。」「わははは。」……聞きながら、たしかに身体は臭うが、カブトムシは大げさだろうと思っていた。ただ、今はシャツの替えがあるが、明日日には尽きる計算である。汗をぐっしょり吸い込んだシャツを着回すことを考えると、カブトムシもあながち言いすぎではないのかもしれないという気がしてきた。

〈七日目・三〇日六時ごろ〉

月山への回峰に向けて着替える。Tシャツを着て、白衣をまとったところで、背中にチクチクと痛みを感じた。虫に刺されたかと思つてあわてて服を脱ぐ。だが虫はいない。シャツが汚れていたのだから。シャツの着回す順番を狂わせたくなかったが、仕方なく汚れの少ないシャツを着る。それでもやはりチクチクした。認めたくはなかったが、深刻な汗疹の始まりだろう。回峰に影響が出なければいいが、同じシャツを着回しているのだから当然のことかもしれないと諦めた。

3 修験は身体の何を変容させるのか？

修行の体験に関する記述は尽きないが、ここでは、以上の記述を踏まえて、身体にとっての修行の体験の意味を考察してみたい。

一つ目に、羽黒修験に参加するということは、羽黒修験としての行為空間に参入することと同義である。行いは宗教的意味に満ちたものとして規定を受けているが、修行の方法以外にも、暗黙のうちに修行者の行為を埋め込んでいる構造がある。それは、共同体としての秩序である。例えば位階制度もその一つである。先にも述べたように、羽黒修験においては、参加の回数によって位が変わる。とりわけ位が高い行者は「先達」や「指導員」として修行を主導する立場に立つし、先達のような役に就かなくとも、位の高い行者は明に暗に尊敬を集める。筆者には、位の高い人ほど、胆がすわっており、謙虚で、いたずらに目立つことなく終始落ち着いているような印象であった。また彼らが毎年山で行を繰り返す中で得た知識は、若い先達よりも豊富であることがしば

しばある。その意味では、位というのは、修行において執り行うべき儀式・振る舞いを多く、詳細に体得しているかどうかによって左右されている。すなわち、修行は多くの規範のある空間であるが、それら規範へのアクセス可能性による秩序があるといえる。

言葉を換えれば、修行の様々な局面において「行者」である人の振る舞いこそ、修行の空間を作り出しているといえる。「行者」の振る舞いとは、法螺を吹く、動行を唱える、袈裟を着けるといふことから、健脚さ、慎み深さのような人格も含む。修行者たちの身体が埋め込まれているのは、「行者らしい振る舞い」を身につけることと、行を遂行することによって生成される共同体であるといえよう。そのような共同体は、「御開山様」と「一三〇〇年の歴史」といった核に重力のように引きつけながら駆動する。

修行の共同体に埋め込まれている身体は、二つの

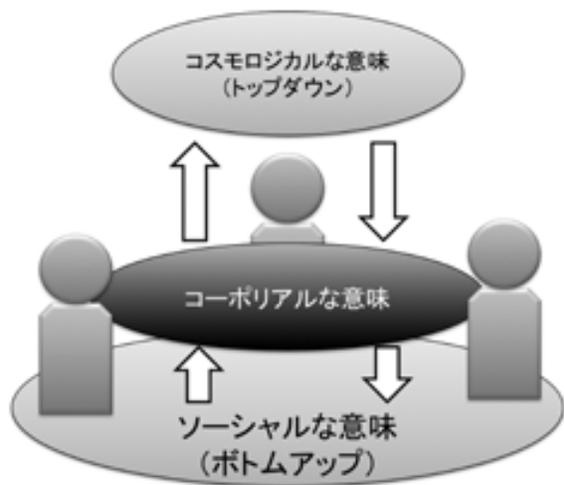


図4 修行の共同体に埋め込まれている身体

次元の意味を同時に受け取ることによって、自らを行者ならしめることに向かっている(図4)。一つめは、コスモロジカルな意味である。すでに述べているように、修行における振る舞いには、あるいは装束や道具は、すべて宗教的な意味を帯びているが、そのすべてを行うからといって、コスモロジカルな意味を理解することはできない。それらの意味の多くは、岸本が述べるように、「指導者たち」からの説明によるのであり、トップダウン的に訪れるのである。二つめに、身体が埋め込まれているのは、行為を規定する規律の数々であり、ソーシャルな意味として、共同体としての秩序に由来するものである。共同体に参加するという形で、当事者たちは次第に行者としての振る舞いを身につけていく。

身体は、これら二つの種類の意味を同時に感受し、いわばコーポリアル(corporal)な意味を受け取りながら、修行の中で変容を遂げるといえる。例えば、南蛮いぶしに耐える行者は、鼻の粘膜を破壊しにかかる「薬味」の刺激に苦しむのであって、それが「地獄界」という意味と結びつくことによって、地獄という観念的な言葉が体感されることになる。それと同時に、咳き込みながらも耐えるという周囲の行者の振る舞いに倣うことによって、地獄の中を耐え抜く行者の生き方(あるいは死に方)に近づいていくのである。その結果、地獄という言葉を観念的ではなく現実のものとして聴き、語ることができるような、胆のすわった行者の身体へと変容を遂げていくのである。変容を遂げることによって、新たな課題——例えば断食や礼拝行といったもの——へと向かい、そこで再び異なる変容に挑むことになる。そうした微細な変容を要所で繰り返すことによって、修行は漸進的に達成されていくのであり、微細な変容

を積み重ねてきた行者たちによって、羽黒修験という全体が駆動しているのである。

4 おわりに

以上、身体において生じる出来事を記述することを試みてきた。この試みはまだ素描の段階であるが、それは宗教体験が一握りの達人にのみ閉じられたものであるとする観点を脱却するきっかけとなりうることを最後に確認したい。

個人的に突出した体験を極とすることが宗教的活動の第一の意義であるとしても、それが周囲の人との了解を不可能にするような、個人的体験に閉じ込めておくならば、それを修行の到達点と見なすことには一考の余地がある。羽黒修験が「衆生済度」を目的としているならば、世俗の世界での生活にいかに向き合うかということが問われているともいえよう。とするならば、羽黒修験における宗教的な体験とは、個人の身体に閉じられて生じている出来事であると同時に、その出来事が個人の外へと広がっていくものとして捉えなければならぬ。

宗教的体験を個人的な出来事に閉じ込めておかないための一つの着眼点が、身体の働きである。周囲の人との間の会話や行為など、身体の働きがその通路となるのであるし、同時にまた、修行の場においては、会話や行為といった身体の働きを通じてこそ、宗教的体験は形作られていくといえる。修行研究は、宗教的な境地におけるその特異的な体験のみに関心を示すと同時に、その体験を生きた人がいかなるふうに世俗世界において接点を持ち、そこでの生を形作っていくのか、翻って、世俗を生きるうちに峰中

における出来事の「聖性」がいかに高まることとなるのか、といった事態を追究することも、その射程に収める必要があるように思われる。そうした追究を助ける観点の一つとして、身体における意味を拾い集めるという作業が提案できるのではないであろうか。

謝辞

本稿は京都大学こころの未来研究センター上廣こころ学研究部門の助成を得て推進された。上廣倫理財団には心より感謝申し上げます。

注

- 1 岸本の問題意識に応答しながら修行研究を発展させた研究者としては、津城寛文『鎮魂行法論』春秋社、一九九〇年などが挙げられる。
- 2 島津弘海・北村皆雄編『千年の修行——羽黒山伏の世界』新宿書房、二〇〇五年、一四頁。
- 3 戸川安章『出羽三山修験道の研究』佼成出版社、一九八六年、二八頁。
- 4 同上。
- 5 戸川安章校注『神道大系出羽三山』神道大系編纂会、一九八二年、二頁。
- 6 同上、三〇頁。
- 7 この指摘も戸川によるものである(同上)。
- 8 同上、一一〇頁。
- 9 参加者は「左床(ひだりどこ)」と「右床(みぎどこ)」に分けられ、初入峰者が「左床」に分類される。これは、道場内において読経する際の座る位置に関わる。
- 10 島津弘海・北村皆雄編『千年の修行——羽黒山伏の世界』新宿書房、二〇〇五年、一七頁。
- 11 江戸時代以前は、三つの宿を実際に移動したというが、荒澤寺と出羽三山神社が分離して以来、それぞれが一つの宿だけを道場とするようになった。今日では、「宿移り」の儀は行いつつも、実際の移動は行わない。
- 12 岸本英夫『岸本英夫集 第三卷 信仰と修行の心

理』溪声社、一九七五年、一三六頁。

13 本稿では、羽黒修験における聖地である三鉢沢への回峰、および月山への登拝の行を記述しきれなかったため、羽黒修験の記述として発展途上であることは付記しておかねばならない。修行における「コーポリアルな意味」の詳細な記述と合わせて、今後追究を続けていきたい。

参考文献

- Crosley, Nick. *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty. Body & Society*, 2, 1996, pp. 99-116.
- Lave, Jean and Wenger, Etienne. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press, 1991. (佐伯胖訳『状況に埋め込まれた学習——正統的周辺参加』産業図書、一九九五年。)
- Merleau-Ponty, Maurice. *phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945. (竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学』1・2、みすず書房、一九六七年・一九七四年。)
- 井賀孝『山をはしる——1200日間山伏の旅』亜紀書房、二〇一二年。
- 池上良正『宗教学における『修行論』の成果と課題』『宗教研究』六六巻一号、七五—一〇〇頁、一九九二年。
- 岸本英夫『岸本英夫集第三卷 信仰と修行の心理』溪声社、一九七五年。
- 北村皆雄『修験羽黒山秋の峰』ヴァジュアルフォークロア、二〇〇五年。
- 坂本大三郎『山伏と僕』リトル・モア、二〇一二年。
- 島津弘海・北村皆雄編『千年の修験——羽黒山伏の世界』新宿書房、二〇〇五年。
- 戸川安章『出羽三山修験道の研究』佼成出版社、一九八六年。
- 戸川安章校注『神道大系出羽三山』神道大系編纂会、一九八二年。
- 宮家準『修験道——その歴史と修行』講談社、二〇〇一年。

第四部 ◆ 教育と心理臨床におけるワザ

めづりの学習・学習のめづり——タクトを手がかりに

鈴木晶子

京都市立大学大学院教育学研究科教授／教育哲学・歴史人類学

1 触覚(タクト)から考える

私どもは五感と言ったときに、近代以降の風潮として、視覚の働きがとて重要だとまず考えます。近代という時代は、人間の視覚を拡大するために顕微鏡であったり天体望遠鏡であったり、ものを見ることのできる世界が広がってきたという意味で視覚の時代と言われております。ところが、この五感、つまり視覚や聴覚、触覚、嗅覚、味覚など、それぞれは感覚を関知する感官ないし器官に応じて、私たちは感覚を分類し名付けています。しかし、はたして、そのように感覚器官に応じて人間の感受のはたらしを分類することはできるものなのでしょうか。ここから問い直していくために、触覚を切り口として考えていくことは有効ではないかと思えます。

例えば、ただ見るではなくて、触れるように見るとか、あるいは非常に関心を持って、なめるように見るといふ人もいます。例えば、三島由紀夫

の小説『潮騒』のなかの風景描写を取り上げてみましょう。海岸にそそり立つ岩肌の描写は、単に遠くから眺めた形を捉えたものというより、むしろ、岩肌にじかに触れるほどに迫ってくるものがあります。読む側が岩の質感まで感じ取ることができるようになります。私どもが何かを見て、その情景を描くときにも、まるで、そのものに触れながら見ているような感じがするというのも、おそらく文学作品などを探るならば、そうした例を多く指摘することも可能でしょう。人間が何かを感受するという働きでは、実は五感とは想像する以上に統合的な関係性を有しているともみることができるといえます。共通感覚あるいは体性感覚という観点から五感を見直していくという視座です。この視座から今一度学習論を見直すことはできないうか、というのが私の関心事です。

タクトというと、おそらく指揮者がオーケストラを指揮するとき手にしている指揮棒を思い浮かべる方が多いだろうと思います。タクトは一般に、「指揮棒」あるいは「拍節、拍子」といった意味の音楽

用語として日本語に定着しています。このタクトという言葉は、ラテン語の *tactus* (タクトゥス) から派生した言葉で、英語やフランス語では *tact*、ドイツ語では *Takt* という言葉として現在でもつかわれています。ラテン語のタクトゥスには次のような意味があります。(1)接触、関係、(2)感情への作用、影響、(3)接触器官、触覚、感情、(4)接触や関係をもつことができること、の三つです。タクトゥスには、まず接触すること、あるいは直接触れるという形ではなくとも関係を結ぶ、関係をもつという意味があります。と同時に、接触したり、関係を結ぶことによって、私たちの内部に生じる変化やそれを感じ取る感覚を指していたわけです。さらに第三の意味として、接触や関係をもつことができるという能力もありました。物や世界に接する、触れる、関係することを通して生まれる感覚としてのタクトは、その後、音楽用語としてリズムと同じような意味で用いられるようになったほか、一七世紀末から一八世紀初めには、人間が他者とコミュニケーションをとって

くために必須の能力や知恵、つまり人間交際の知恵や如才なさといった意味で用いられるようになっていきました。

ところで、触覚は他の感覚と比べて非常に特色ある感覚だといえる性質をもっています。両手の掌を合わせてみたとき、私たちは果たして右手が左手に触れているのか、それとも左手が右手に触れているのかというのを考えてみてください。右手が左手に触れているという意識を持つならば、左手は右手に触れられているような感じがしてきます。反対に、左手が右手に触れているという意識をもつと、今度は右手が左手に触れているようにも思えてきます。どちらがどちらに触れているのか、触れる側の能動と触れられた側の受動、言い換えれば、触れる主体と触れられた客体といったものを区別しようとしても、意識も持ちようで、どちらの場合もあり得てしまうのです。

触れられているのか・触れているのか——能動・受動、あるいは主観・客観、刺激・反応、作用・反作用といった二元的な捉え方で触覚の働きを分析してしまうことは困難なことが分かります。また、触覚を通して触発されているのはある種の感覚なのか、それとも情動的な側面を含んだ感情ともいえるべきものなのか、そこも十分に判明していません。たとえば脳研究の進歩によって、刺激と反応の関係をみたときに、感覚も感情も同じような脳の部位が反応していることが分かっています。二元論的な区別によっては十分に説明のつかない部分を大切に、見ていくことが必要ではないかと思えます。研究上、ある種の作業概念として設定する段階では、そのような区別は可能かもしれませんが、何かに触れるときに起きている現象を事柄の総体として捉えること

で分かることもあります。そうした状態を一種の未分状態として捉えた方が、有効な場合もあるでしょう。

ちなみに、日本語でタクトはどのように訳すことができるかというと、気合い、こつ、呼吸、分別、世才、手腕、気転などといった言葉があてられています。タクトについては、南方熊楠も注目していました。彼は、タクトを「やりあて」と表現しています。やってあてるといふ言い方をしています。あの地方の、あの森の、あの木の辺りに新種の粘菌が見つかるというように、あたりをつける、つまり予想したり、予感を抱いたりすることをタクトの働きだと理解しています。彼がタクトをそう訳したのは、それ以外の日本語では言い尽くせない何かがあったのだと思います。

触覚は、お母さんの胸に抱かれて、そして、お母さんの胸に触れるというのが、最初の記憶になっているのではないかと、教育学の中ではよくいわれています。温かな母の胸に触れ、また抱かれている、守られているという安心感もまた記憶に残っていく。触れるという感覚は、成長して、今度はよちよち歩きをするようになる、さらに、つかまり立ちをするようになっていくという具合に、子どもはいわゆる触覚だけでなく、しかし、その触覚の延長として、からだのバランスをとる感覚や、空間認知の能力を身につけていくこととなります。ある種の空間認知をしていくときに、やはり触るとか触れるということが、大きな意味を持っています。もちろんここで母の胸に触れるというのは、いわば「触れてしまう」という部分も含み込んだ触覚というものに内在する両義的なものをもつてはらんでいます。フーコーのいうセクシュアリテということも関係してくるで

しょう。触れることによって得るものと、触れることによって失うものが、ないまぜになっているわけです。そのないまぜの境界線の揺らぎが、触れてよかったのか、触れて悪かったのが宙吊りにされたまま、幼い時から触れるという経験の記憶として入っていくのではないかと思えます。こうしてじかに触れるということを通して、自分がその空間の中で、どこに位置づいているかということ、自分の身の置きどころというものを知っていく感覚でもあると言えると思います。例えば、ざらざらしているとか、つるつるしているといった、触れたときのものの感じの記憶と同時に、自分が手を伸ばして触れたものと、自分のからだとの間の距離とか、そういうことが分かるようになっていきます。

このあたりから、実際に触れて、そして触れるようにものを認知し、感じていくという状態から、今度は自分が直接触れなくても、この空間の中でここに立っている、というように、空間のどこに自分が位置づいているかということが分かるようになる。触れるように分かれるというかたちで、触覚は、実は体勢感覚であったり、からだのバランスを取っている感覚であったり、あるいは、この空間の中に自分が位置づいている場を分けるということであったりというように、感覚の働きを広く捉えることも可能になってきます。

触覚は、人と関わるときに、その人が傷つくようなことを言わないとか、ここまで立ち入ってしまうと相手の入ってほしくないところに入ってしまった、だから踏みとどまろうとか、そういう繊細な、相手の心の境界線のようなものを察知していく能力にまで拡大して理解されるようになっていきました。触覚という感覚が、現象として、いったい人間の活

動のどの辺にまでつながっていくかというふうに概念の歴史として追っていくと、その捉えられ方が拡大していくプロセスの中に、触覚について私たちが近代以降、ほかの五感と区別して独立した感覚であるかのように思い込んでしまっているものに対して、もう一回あらためて見直してみるときつけがあるのではないかと思っています。

触れるように見るとか、触れるように聞くということですが、このあたりから、五感のなかでも触覚の兄弟ともいえる聴覚が登場します。音楽の世界で指揮者が振る指揮棒としてのタクトは、音楽用語として、リズムと同義に用いられる場合もあれば、たく、振り分ける拍節という意味で表現の土台を構成するものだと理解される場合もあります。リズムが等間隔であるのに対して、タクトは、それにアクセントを付けていくという区別をする場合もあります。地面に足を付けて、離して、人間が歩くと、地面に足が付いた・離れた、付いた・離れたという具合に、人間が動くことによって地面との接触のオン・オフがあるわけですが、それがあつた種のリズムを生んでいるということ、人間の舞踏とか、そういったところで、触覚というものが実はリズム感覚の基本にあるのではないか。あるいは、地面と接するとき起きる、ある種の振動、こういったものが触覚と音楽をつないでいるという見方が出てきました。音楽は空気を振動させて、聞き手の聴覚にその振動を伝えていきます。そうすると、実際にからだとからだは接していなくても、離れていても、空気の振動を通して、その人とつながっている、あるいは、その人と響き合うということで、音楽用語としてのタクトは、そういった空気の振動を通しての互いの接触という意味合いをより汲み取っていくという捉

え方も出てきました。

人付き合いのなかで、例えば互いの相性を見ていくときに、波長が合う・合わないという言い方があります。また、心に触れるような会話あるいは心の琴線に触れるような話といった表現もあります。さまざまな言葉の表現の中で、実は人間と人間のコミュニケーションを語るとき、振動を通して触れ合うという比喻が多く使われていることも非常に面白いところだと思います。共鳴したり、同調したり、こういうことを私たちは、実際の人との触れ合いの中でしている。このあたりから、人間交際の知恵とまで言われるタクトというものが出てきました。

2 触れる・触る

—日本語そして伝統芸術から考える

日本語の音から、「触る」と「触れる」についてみておくと、また「触」ということを考えていくうえで興味深い視点を導くことができます。「触れる」は「ふれる」という音が同じという点からすると「振れる」、あるいは「降れる」とも通じていて、そこから、動揺し安定を否定する、あるいは天から降ってくるというように天地をつなぐ契機ともなるものだとはいえるでしょう。少しだけ接触するという意味ですが、用法によっては、脈に触れるという言い方もあります。脈が反応する、脈拍を指先に感じるという意味です。また、人の目に触れるといったときには、秘匿していたものが公衆の面前にさらされてしまうといった意味合いになったり、人の耳に触れるといったときには、やはり秘匿していたものが人に知られてしまい噂されるといった文脈で用いられることが多いようです。ここでは触れるということは、誰に

も触れてほしくないものが人に知られてしまうという意味合いがはいっています。ある時期や物事にいうという意味でも「触れる」は用いられています。「折に触れて」つまり機会あることにとり具合や、「事に触れてからかわれる」つまり何かにつけという具合に用いられたりします。時と場所にある種の関係性の一点があるとそれを捕まえて機としていくという意味合いでしょう。また、「法や規則に触れる」というように、抵触する、つまり法や規則に違反するという意味で用いられる場合もあります。そのほか、怒りなどの感情を受けるとい場合、例えば「人の怒りに触れる」、「勘気に触れる」、「逆鱗に触れる」といった言い方もあります。逆に、感動を得たという場合には「心の琴線に触れる」とか「心に触れる」といった言い方もあります。また、「お触書」は、人に知らしめるようにするという意味で触れるを用いた例でしょう。

「触る」は触り、障りと通じています。邦楽ではサワリという音をあえて入れるといわれています。人の気に障る（触る）、人の神経や癩に障る（触る）という言い方をします。あの問題には触らないほうがよい、といった場合、関係をもつ、関わりをもつという意味で「触る」は用いられています。「触らぬ神に祟りなし」は、その物事に関わりさえもたなければ災いを招くことはない、つまり面倒なことによけいな手出しはするなという譬えです。

互いに触れ合う、つまり触れ合いというときには、「触れる」はよきこととして用いられているといえるでしょう。「触れる」や「触る」というのは、何か本来触れてはいけないものに触れる、超越的なもの、異界のものに触れるという意味合いで聖俗の間の壁を取り払う、安定した枠組みを突き崩していくという

意味合いもあったのだろうと思います。サワリという言い方は邦楽のもので、もともとは他の節にさわっているという意味で、弦楽器の音に付随する独特の音色や、それを作り出す仕掛けのことを指しているといわれます。例えば、日本の三味線では一の糸の先端に仕掛けがあるので、一の糸の開放弦を弾いた時にサワリの効果も強くなるといいます。また、義太夫節の中の他の音曲の旋律を取り入れた個所のことを指しています。これを曲中に入れることによって、目立つ個所を作ることになります。転じて、邦楽の各曲中の最大の聞かせ所を指すともいわれます。一般に、物語や人の話などで用いる場合には、「サワリだけを聞かせる」などといい、要点あるいは最も興味を引く部分を指していることもありませう。

摩擦ということでは、書道での「触る」「触れる」はまさに、墨をするときの手の感覚や、筆を紙に走らせるときの摩擦感覚と関係してきます。私たちは書作品で何をみるかという、筆触をみていえるかもしれません。書作品には作品の書き手が書き進めていった時間が刻印づけられているともいえます。筆の開き具合や筆圧、筆と紙との角度、筆の硬さ、紙の材質、墨の濃淡など、作品が出来る上がついていく過程の気温や湿度、風などをそこに想像的に再現しながら、鑑賞します。しかも、紙という平面の余白の残し方、墨のにじみやかすれなどから、鑑賞者は空間におけるリズムを読み取り、そこに書き手が瞬時に書くという動きの中で行っていたさまざまな調和の感覚、バランスの工夫などを追想的に感じ取っていきます。書作品の鑑賞はまさに接触の追体験的な作業です。

3 術語となったタクト

一八世紀初めにタクトが流行したころには、実は、タクトは医療や教育など専門家の名人芸ともいうべきわざや術、判断や知恵という意味をもつ専門用語として確立するようになっていきました。とはいえ、このような専門家の術や知恵は、古代より洋の東西を問わず、思索の対象となっていました。古代ギリシヤでは、フロネシス (phronesis) が実践知にあたりますし、職業人が持っている専門的な手業の知恵としてのメーティス (metis) も専門家の知恵に通じるものだとされていきました。古代中国では実践知は、知ないし智 (wisdom) と呼ばれていました。

タクトの働きは、さまざまな分野で利用されてきました。学問的に切り取ることができる人間の知性というものから外れてしまうところに、実は人間のとても重要な知があるのではないかと思えます。知とか知恵という言葉で注目が集まってまいりました。リズムや響きを読む、あるいは流れを読む、駆け引き、バランスを取る、配慮の知恵、こういう言い方がされるようになっていきました。

タクトが知とか知恵だと言われているのですが、ただ一回だけ働くから、それで知恵と呼べるわけでもないとなると、その知恵の働きの成果が、ある種の成功として、達成経験を伴ったものとして確実性を保持して働くまで高めていかなければいけないという考え方が出てきました。例えば、医療の分野です。一九世紀、医療技術は急速に進展しました。それにもなつて、触診や問診を通して直接、患者と接することによってその状態を把握するような、古くからの医師の巧みなわざは失われていく傾向にありました。こ

うした状況のなかで、医師が患者の状態を素早い一瞥で把握するような能力、タクトの働きがいかに重要であるかを強調する医師も出てきたといえます。

この時代の医療制度や医師の資質にみられる変化に注目したフリーコーは、『臨床医学の誕生』という著作のなかで、タクトの働きを強調した、医師コルヴィザール (Conradus Marcus Jan Nicolaus 1755-1821) に言及しています。近代心臓病学の創始者として名高く、ナポレオン一世の侍医でもあったコルヴィザールはタクトについてこう述べています。

医師の一瞥の眼差しは、しばしば最も広範な博識にまさり、最も徹底的な教育にまさる。これは五感をしばしば秩序立てて、正しく用いたことの結果でなくて、何であろうか。この五感の修練から、かの応用の才能、陳述のすばやさ、判断の早さが生じる。それはあまりにも迅速なので、すべての行為がいちどきに行われているように見え、その総体は勘、タクトと呼ばれる。

(フリーコー『臨床医学の誕生』一六六―一六七頁)

認識のこの感覚性ともいべきタクトは、医師の素早い適切な判断や決断を可能にするわざの総体ともいえます。医師にとつてタクトは、その術を下支えしている核であり、実践においてその実践を最も適切なものへと導いていく術だったといえます。それはまた、一瞬にしてもの深みに触れるような知恵でした。

哲学の領域でタクトに注目していた人物としてはカント (Immanuel Kant 1724-1804) がいます。カントは、その著『判断力批判』のなかで、ものをなすわざと科学、あるいはまた技術と理論の間を橋渡しするものとし

て判断力に注目し、それを「論理的タクト」とも呼んでいます。また彼は、同著のなかで、綱渡り芸人の曲芸を例にあげ、技芸の領域で働く知恵、状況のまさにそのただ中において働くわざ、巧みを「タクト」と形容しています (Kant, Bd. VII, 139)。綱渡りの曲芸師は次の一步を踏み出す一瞬において、下を見つてしまうと動きが止まり落下の危険にさらされます。曲芸師はその動きのなかで次の一瞬に向かって予期的に踏み出すことで、不安定のなかに、ある種の安定を確保するという一瞬一瞬のいわば賭けをしています。ミシェル・ド・セルトーも、『日常実践のポイエティック』の中で、カントが綱渡りの曲芸師の知恵に注目したことを非常に高く評価しています。正しい認識手段、常に動きの中で少し先を見極めるための一種の予測としてのタクトは、常に動きのなかで論理的な予測を可能にする知と言ひ換えてもよいかもしれません。

この賭けを伴うわざの発現はどうしたら磨くことができるのか——この問いに挑戦したのが、教育学者であり心理学者でもあったヘルバルト (J. Herbart [1776-1841]) です。彼は音楽にも造詣が深く、ピアノをよく弾き、自らソナタを作曲しているほか、通奏低音に関する論文も書いています。彼によれば、タクトは確かに一瞬の判断や決断、わざの発現という形をとって現れ出るもので、それを一つの行為の様式になるまで訓練していくことが可能だということです。また、教師が身につけておくべき術ないし行為能力を彼は教育的タクトと呼びました。教育的タクトは生徒が重要な真理をつかんだり、その真理の重要性を感知できる状態になった、その瞬間を教師に知らせます。また、タクトは生徒のどんな意見を冷たく受け止めたり、無視したりすべきか、あるいは

諫めるべきか、励ますべきか、あるいはまたやさしい援助をすべきか、それとも急ぐようにせきたてる必要があるか、などを教師に知らせるといいます。このような機をつかむことのできない教師は教師とはいえないとまで彼は言い切っています (Herbart, VII, 129)。

タクトは、生徒の状態を見極め、何を必要としているかを判断し、適切なやり方で生徒に働きかける術を教師に知らせます。ヘルバルトが教師に求めた「教育的タクト」とは、生徒の状態をその成長過程全体のなかに位置づけつつ、またその後の成長過程を予期的に展望しつつ、いまそこで何をなすべきかを判断する能力だということです。また、それは教師が必要とする一連の教育術を統括して働くような「術のなかの術」、彼の言葉でいうと「教育術の最高の宝石」ともいうべきものでした。状況に相応しい行為を可能にする能力であると同時に、術ないしわざでもあるということ、この捉え方を基礎にヘルバルトはタクトの養成方法を編み出そうとしました。

教育を生業とする人間は、教育のさまざまな現場の悩みの中で生きています。これは二百年以上昔のドイツの学校の教師も同様だったようで、教育的タクトさえ磨けば教育は安泰だ、うまくいくはずだと思いついてしまったようです。ヘルバルトが教育的タクトという概念を登場させて、学校教育における授業方法を体系化してくれたという調子で、当時、ヘルバルトの教育理論は現場の教師たちに大きな影響力をもちました。そのなかで、教育的タクトは教師の万能のわざであるというようにあまりに高く評価され、タクトさえあればよいという具合に、タクトという言葉だけが独り歩きしていくようになりました。

4 魔法の杖——タクト

特殊な能力やわざをもってこの世の中に自分の痕跡を残したい、世界を思うままにしたいとまでは思わなくとも、世界の見え方が変わったたり、自分が思うようにことが進んだらどんなに痛快だろうと頭をめぐらすのは一種の人間の性でしょうか。そんな人間の秘めた欲望を刺激してきたのは、魔法や魔力でした。指揮棒を手にした指揮者は、楽団員の奏でる響きを思うように調整し、一つの音楽世界を作り出すという、いわば魔術を成し遂げます。指揮者がそこで調整しているのは、各パートの音の大きさや間合いだけではありません。さまざまな響きの組み合わせを通して、一つの音楽世界を創造し私たち聴衆を魅惑の別世界へと誘っていきます。人の心を溶かし、惑わし、夢心地へと誘って行くのです。それゆえに、そこには危険な香りも漂ってきます。魔力を手にした人間が驕り、そして過ちを犯し、身を亡ぼしていくといったモチーフは、多くの小説や戯曲で取り上げられています。指揮棒で自らの命を落としましたったある音楽家の話を紹介しましょう。

時は一七世紀半ばのフランス・ブルボン王朝の時代。フランス王ルイ一四世の宮廷音楽長にまで上りつめたジョバンニ・バッティスタ・ルリ (Giovanni Battista Lulli) は王のお気に入りでもが羨む存在でした。イタリア・フィレンツェの粉ひき職人の家庭に生まれたルリ少年は、誰からも直接には音楽の手ほどきをうけることもなく育つのですが、周りの大人がギターやヴァイオリンを弾いている様子を真似ながら自己流で楽器を弾くことを覚えたといえます。その才能は並々ならぬものだったようでグイーズ

(Cécile) 大公に見出され、少年はフィレンツェからフランスへ渡ることになります。フランスで初めて音楽教育を受けた少年は、すぐに頭角を現し、ついにはフランス王ルイ一四世の宮廷音楽長にまで抜擢されます。そして今日まで愛される数々のバロック音楽の名曲を作りました。しかし、人の人生には何が待ち受けているか分かりません。一六八七年一月八日、ルイ一四世の病の快癒を祝う音楽会で演奏の指揮をしているとき、彼は過って指揮棒を自分の足の上に落としてしまいました。当時の指揮棒は、現在のように細くて短い棒ではなく、自分の身長ほどもある長くて重いものでした。指揮杖といったほうが正しいかもしれません。その後、傷は悪化の一途をたどり、膿瘍から壊疽を引き起こし、彼は命を落としました。彼はその活躍の裏で、権謀術策をめぐらすわざに長けていたほか、愛情のもつれによるさまざまなスキャンダルで世を騒がせていたとも伝えられています。

権力を持っている人は棒を携えています。具体的に、それを使って人をぶったりすることはしなくとも、なんらかの権威の象徴であったり、特殊な能力を有していることの証であったりするわけです。例えば魔法使いの杖、王様の杖、山伏の錫杖、モーゼの杖、空海の杖、教師の教鞭ですが、ヨーロッパでは木の枝で、それで体罰を与えていました。それは単に打つためというより、むしろ神に代わってその代理人として肉体を苛めるというキリスト教の苦行がモデルとなったものです。ですから教師の手にする棒や杖は、神の代理人であるという証の意味から派生して、教師の権威を表すもの、また一斉授業では、生徒の注意を一カ所に集めるための指示棒として機能しています。

一七世紀末から一八世紀にかけて、指揮棒もだんだんと小さなものになっていきます。杖はもともと神の代理人であったり天地万物を操る特殊な力の象徴のようなものだったと思います。コミュニケーションが超越的なものとのつながりにおいて垂直に天とつながるといふものから、人間相互の水平的なものへと変わっていった過程とともに、この超越的なものや力の象徴としての棒や杖とが姿を消していくのでしょうか。これはフーコーが描いたように、権力というものが目に見える刑罰を通して、肉体を傷つける、拘束するといった形で人々の目にじかに触れるようなものとして表現されていた時代から、だんだんと精神的な、あるいは心理的な負担を感じさせるという具合に、人間の内面的な部分へと働きかけていくようになり、権力そのものが見えないものになっていく、つまり一望監視の世界になっていくという過程と重ねて考えていくことができると思います。たぶん、見えないけれど、そこに杖があるという状況をつくっていくプロセスへと変わっていくのだからと思います。権威や権力が、はっきりとしたかたちで示されていたものが、はっきりと見えなけれど、そこにあるというふうに変化するプロセスがあったのではないかと思っています。

自分であるという感覚が、ある種の境界面を環境との間に形成していて、その境界面が微妙に振動していく、その結果というイメージで感覚を捉えるという観点から、タクトのもたらす揺らぎという側面へと目を向ける契機になっていくように思います。フロイトは、タクトのこの側面に注目して、ぎりぎり異界のものに触れ、自分自身が揺らいでしまうのを、笑いかかユーモアで乗り越えていくときのわざとして、タクトについて一文をものしています。フ

ロイトにおいては、タクトは *Witz* (ヴィッツ、頓知や機知) といった意味合いで、機転をきかせて笑いを誘発させ、目の前の事態を揺るがすという意味の部分を読み込もうとしています。

タクトというのは、それだけ広い分野に普及し、なおかつ言葉が独り歩きすることもあって、非常に万能なものという使われ方をされていますが、実はいくつかのことは使い手が試されているということ、魅力的だけれど、わざというもののへの畏敬の念を持たなければいけない、そういうことが暗示されているのではないかと思っています。

5 リズムとタクト

リズムというのは自然が持っている本来のリズムがあります。これは人体の中にもあるでしょうし、自然界にもあります。L・クラークス (Ludwig Klages) は、それに対してタクトというのは、人為的とい

いますか、人工的に付けた拍子であるという二項対立的な捉え方をしました。私自身は、この二項対立的なタクト理解に対して、タクトというのは確かに人為的な、人工的なわざではあるけれども、経験のベースになっていく感覚というものに着目して、もう一回、それを自然との関わりの中で再評価してみたいと思っています。最も自然なリズムを把握するために、わざが要る。そういうわざを介すことによって最も自然な状態をつくっていくというような問題構成を考えています。つまり、最も自然な、てらいのない自然に帰していくために、わざの修練をする。わざは使わなくてもいいように、そのわざ自体が形を消してしまうために、わざを修練するとい

ったような東洋的なわざの修練の話と、そしてアリストテレスなどが言っているような、わざを介すること自然(ビュシス、*εὐχρησία*)を実現するようなこと、古代ギリシャの自然観やわざ(テクネ)には、非常に似たものがあると私は思っています。

そういう意味で、人間の主体が作り出すものがタクトで、自然にそこにあるものがリズムだというふうにクラークスが分けた二元論を、一元論的発想から捉え直してみることに、自然を実現するためのわざを磨くというかたちでタクトを位置づけてみたいと思っています。私たちが時間と空間を一体のものとして捉えるような時空間として、時間と空間というふうに分けて認知しているものの中に、実は空間のリズムであったり、時間のリズムであったり、リズムは時間だけではなく空間にもあるといえましょう。人のからだに触れるということは、その人のからだの中に、生まれてから、その触れた瞬間までにからだが蓄積している、さまざまな記憶であったり、その個人の歴史というものが入っているという具合に、空間と時間というふうに分けることができる、ある種の場合が積み重なっている記憶であったり、そういったものが入り込んでいる。

時空間の区別をしてしまったがゆえに見えなくなるような事柄を認知する能力としても、このタクトの働きというのは、大変面白い観点に満ち溢れていると思います。ただし、常に、指揮棒の先端には注意深くあらねばなりません。

6 タクトの練磨——学習のわざ

タクトの伝承可能性あるいは養成可能性について

わざの学習、学習のわざという点に絡めて触れておきたいと思っています。わざの学習や伝習では、各人が勝手に習得していくしかない、したがって名人芸しかないという考え方が一方であります。教育できないという見方にこれはつながります。先生でも、いい先生になれる人がいて、スポーツや芸事もみんなそうなのかもしれませんが、あるところまでしか伝えられないというか、伝わりますけれども、ある種のかたちでしか伝わらない、同じかたちで伝わることもないというようなものとして考えるべきなのか。それとも、なんらかの普遍化、一般化が可能な、一見正反対ですけど、ある種のカリキュラムをこなしていけば身につくものとして考えられているのかというものは、わざの学習の核心的部分だろうと思えます。芸事のような伝習においては確かにこれ以上は伝えることはできないという部分があるかもしれませんが。ヘルバルトは、タクトはある程度、練習可能だと考えました。かといってカリキュラムとして、あるいは方法論として確立できるとすっきりと考えたわけではありません。

実際、タクトをどうやって養成したらいいかというのをヘルバルトは相当、教師養成のためのプログラムとして展開しました。まさにタクトは、よわの知恵、つまり年をとることによって磨かれていくものだといいています。しかし、そのときに経験というものをあまり信じすぎると、百年教師をやっているも初心者と少しも変わらないか、あるいは逆に自らの経験にばかりこだわって少しも進歩がみえない人もいると厳しい指摘をしています。経験を糧にいくというのも、教師のわざ、タクトだと彼は考えていました。しかも、そのタクトは、わざの修練と同様に、そのタクトを用いるという実践を重ねていくことによってしか磨くことはできない

といっています。

教師は教育の実践の中でいろいろな事柄を目にします。そうした事柄の中から、自分に訴えかけてくるような、印象の鮮明ないくつかのポイントを拾い出しつつ、経験を総体として眺めることが必要だといっています。そして、そのポイントを手がかりに、経験から得られた表象を要素に分解し、それをもう一度組み合わせて、経験のいわばエッセンスとして再構成していくことを提唱しました。量としての経験を質としての経験に転換するようなものを、自分が経験する事柄の中から抽出できるかどうか。このわざを訓練しなければいけないというかたちで、経験から学ぶメカニズムをヘルバルトは考えていました。

このようなタクトの練磨、言い換えると、触覚をわざとして磨いていくことは、現代の私たちの生活のなかでいかにして可能なのかについて最後に考えながら論を終えようと思います。たしかに、タクトを練磨するといふとき、タクトは触覚なのだから、触覚からまず磨いていかなければならないというのの一つの道でしょう。そこから、触れずして触れるような共感や意思疎通のわざへと入っていくことができるかもしれません。書くという行為はもと「引く搔く」という行為からきています。筆記用具と書くつける骨や石、あるいは紙との間に生じる摩擦が結果として文字という痕跡を作ってきたわけです。こうして紙などに書くときにもなう筆触を通した摩擦の経験が意味をもっていたと思うのです。文字をまさからだに刻み込むという経験です。現代ではもはや手書きの時代は終わりを告げつつあるのでしょうか。文字はもはや紙に書くのではなく、ワープロのキーを打つことに代わりつつあります。これ

は触覚を鍛える場の喪失現象だといえるでしょう。

また、言葉をからだに刻むという行為としての読むという行為があります。読むという行為でも、空気を震えさせて読むとか、のどを震わせて読むという音読が昔は一般的でした。しかし、中世の修道院で行われていたような音読はもはやすたれ、読むというともつばら黙読を意味するようになりました。音読するという行為を通して、からだを震わせ、周りの空気を震わせ、場を震わせていく。そして、その場にいる人々がみな一つの共鳴体のようになっていくことで文字がからだに刻まれていくような経験は著しく減っています。そのうえ、ネット社会で拡大し続けるバーチャルな世界の中では、直接に人と触れ合うというような経験は激減しています。その意味では、読み書きといった経験のなかに触覚を活かすような要素を復活させていくことも一考の価値があるかと思えます。と同時に、ネット社会のバーチャルな世界のなかで「触れずして触れる」新たな手段を介して、人の心を傷つけるということ、言葉による暴力なども多発しています。触れるということが時代とともに変質してきている状況を踏まえた対応が必要です。

また、東洋的な伝統のなかで熟成されてきた触覚の知恵、例えば、鍼灸や中国医学の専門家は気脈をみますが、脈に触れるということをしています。五感でない別の感覚で患者を診察する技法がそこにはあるのだと思います。身体知や暗黙知として注目されているような知を考えていく場合と同様に、触覚的知としてのタクトは、術なしわざであるという意味では身体知と近いでしょうし、またすべてが言語化されるというかたちではなく、常に動きのなかで予期的に働いている知であるという意味では、暗

黙知とも近いといえるかもしれません。しかし、タクトにはタクトの術理とも呼べるようなものがそこにはあるのだと思っています。身体的というところの対抗軸にあり、また感性的といってしまおうと理性的、理的、認知的といった能力の対極にあるものとして捉える、あるいはまた、暗黙知と名付けた途端に、何か隠されているという意味で未開な知のようなイメージで捉えられてしまいがちです。いま北ヨーロッパを中心として学習論における暗黙的な知というものに注目しようという動きが強く出てきています。そのなかでタクトについてもまた関心は高まってきています。ただ、言語を介さないがゆえに認知や意識の上のぼらないもの、無意識的なものや無自覚的なものとして、そうした知なり感覚なりが賞揚されていくなかで、実はそうしたものに宿っている確かな術理、ないし理といったものへの配慮が疎かになっていくとしたら、とても残念だと思っています。かといって、感情や感性も一種の知性である、というように、まさに一八世紀のドイツにおける美学や初期の哲学的心理学のように考えてしまおうと、理性中心主義の枠で掬い上げることができるところだけにしか光をあてられないことにもなってしまいます。「理性にとって他なるもの」を知のテーブルの組上に置くには慎重でなければなりません。そのとき、これまで自明なこととして捉えてきた「理性」というもの、それ自体を見直していくような視座が必要ではないかと考えています。

参考文献

- Foucault, M. 1963. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. P.U.P. (神谷美恵子訳、ミッシェル・フーコー『臨床医学の誕生』みすず書房、一九六九年)

- Herbart, J.F. 1913-1919. *Johann Friedrich Herbart's Pädagogische Schriften*. hrsg. v. Otto Willmann u. Theodor Fritsch. 3Bde. Osterwick/Harz-Leipzig. 3. Aufl. (略号H W)
- Kant, I. 1968-77. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin de Gruyter.
- 鈴木晶子『判断力養成論研究序説——ヘルバルトの教育的タクトを軸に』風間書房、一九九〇年
- 鈴木晶子『イマヌエル・カントの葬列——教育的眼差しを彼方へ』春秋社、二〇〇六年

第四部◆教育と心理臨床におけるワザ

「関係」をめぐる攻防

「わざ」の継承を支える「三者関係」

川口陽徳

東京大学大学院教育学研究科博士課程修了／教育哲学・教育人間学

はじめに

「わざ」の世界とは、伝統芸能や武道、職人の世界に代表される実践共同体である。この世界は、徒弟制度や内弟子制度をとり、師弟が共に暮らすなかで「知」を受け継いできた。

「教えない教育」と呼ばれることがあるように、師匠はていねいに教えることはしない。多くの場合、「わざ」は言葉にできないとされ、弟子の学びは、実践の場で、師匠の「わざ」を見習い、模倣し、盗むことが中心であった。

本論文では、宮大工を事例に、「わざ」の継承という営みを、とくに「三者関係」という視点から捉えなおすを試みる。それは、継承が、「師匠」という「二者関係」ではなく、「師匠」と「弟子」と「もうひとつの関係項」による「三者関係」によって支えられていると考えるからである。

この「三者関係」という視点は、分析のために、あ

らかじめ用意したものではない。継承の場面から描き出されたものである。「三者関係」の構図を、宮大工の継承の場面のなかから描き出すこと、それが本稿の前半の試みである。そうしたうえで、「三者関係」が、常に目指されるものであること、「関係の成就」は容易には叶わないことを確かめ、「わざ」の継承が「三者が関係すること」をめぐる攻防であることを指摘したい。

1 「二者関係」と「多者関係」のあいだ

「二者関係」と「多者関係」

「わざ」の継承は、これまで、どのような関係のなかで捉えられてきたのか。本研究を、先行研究のなかに位置づけることから出発する。

先行研究は、「わざ」の継承を、「師匠と弟子のあいだ」か、あるいは「弟子をとりまく学びの環境のなか」に見出そうとしてきた。それは、「二者関係」

か「多者関係」で継承を捉えようとする議論といえる。

師弟関係論と呼ばれることもあるように、先行研究の多くは、継承を「師匠と弟子のあいだの営み」として捉えてきた。師匠が弟子に課す模倣や見習いに注目が集まり、いかにして弟子を育てるか、いかにして師匠から学ぶか、このような問いを出発点にした考察が進められてきた。こういった先行研究は、継承を「二者関係」で捉えてきたといえる。

それに対して、学びの環境の教育的効果に着目する先行研究がある。生田久美子による「世界への潜入」や、レイヴ&ウェンガーによる「状況に埋め込まれた学習」の議論が代表的なもので、実践共同体への弟子の潜入そのものが学びであることが指摘されてきた。

師匠だけではなく、その世界の内部にある諸要素が弟子の学びを促す、と考えるこの議論は、「わざ」の継承を「多者関係」のなかで捉えようとしてきたといえる。

本研究の位置

ただし、どの先行研究も、その両方に着目してきた。それゆえ、「二者関係」か「多者関係」かという継承の関係をめぐる理論の対立があるわけではない。区別することで強調したいのは、「継承」についての考察が、この二つの視点からしかなされてこなかったという点である。そして、二つの視点は別々に取り扱われ、「二者関係と多者関係の関係」は、問題にされてこなかったという点である。

本稿は、二者でも多者でもなく、「三者関係」という視点から継承を読み解く試みである。この「三者関係」という視点は、先行研究の二つの視点のあいだに隠れていた関係である。そして、先行研究が問わなかった、「二者関係」と「多者関係」をつなぐ接点を問題にする。「師弟関係」と「共同体」の接点はなにか。なにが師匠と弟子をつなぐのか。

本稿では、それが「共同体の中核」であり、継承を支える「第三項」であることを明らかにする。そして、「わざ」の継承を支える、「師匠」と「弟子」と「共同体の中核」による「三者関係」を浮き彫りにする。

2 共同体の継承——「共同体の中核との関係の仕方」としての「わざ」

共同体の内側へ

「稽古」と「教育」は区別される。「近代教育」の「教育」は原則として「すべての子ども」を対象にする。それに対して「稽古」は、その道に入門した者だけを対象にする。まして世阿弥の場合、申樂の後継者しか念頭にない。また「師匠」と「教

師」も違う。「稽古」において弟子たちは師匠と同じ芸境を目指す。それに対して「近代学校教育」において、生徒たちは教師になることを目指すわけではない。学校は教師という特殊な専門技能を伝授する場ではない。すべての子どもが共有すべき一般教育（共通教養）を目指している。

世阿弥の稽古哲学を論じる西平直は、「稽古」と「教育」をこのような理由で区別する。「継承」も同じである。「継承」と「教育」も区別される。

西平が「すべての子どもが共有すべき一般教育（共通教養）を目指している」という「近代学校教育」には、子どもたちの未来が自由に開かれているという前提がある。「教育」を受けたあとの子どもたちは、どのような大人になってもよい。

しかし、「継承」の未来はそうではない。弟子は、基本的に、「わざ」の実践家を目指す。「入門（破門）」という言い方が、内と外の区別をことさらに強調するように、ここには実践共同体への明確な意識がある。入学してきた子どもを「外の世界」に送り出す近代学校教育とは異なり、「わざ」の継承は、「共同体の内側を目指す営み」なのである。

それはすなわち、「わざ」の体得が、そのまま「共同体の継承」に重なっていることを意味する。いかにして共同体の内側に入るか。どうやってそこに留まるか。「わざ」を継承することは、共同体の未来を引き受けることでもある。

「継承」の目的をそう捉えたとき、この問題圏は、師弟関係の外側へ、師弟をとりまく共同体にまで広がる。師弟関係は共同体のなかにどう位置づけられるのか。共同体に入り込むとはどういうことか。「師匠と弟子のあいだで何が行われているか」ではなく、

「師匠と弟子がどのように共同体に関係しているのか」という問いの立て方が、ここでは必要となる。

法隆寺大工の共同体

本稿では、法隆寺大工の共同体を具体例として取り上げる。この共同体は、「法隆寺を飛鳥時代の大工の仕方で維持しようとする者の集まり」として理解することができる。「法隆寺」を建立した飛鳥の工人の仕事（飛鳥の工人と法隆寺の関係の仕方）を大切に思う人々（弟子）によって受け継がれてきた共同体である。

ここでは、「法隆寺」が「共同体の中核」である。「法隆寺」がなければ共同体は成立せず、「法隆寺」との関係の成就を志向することが、その成員性を保証しているからである。

ただし、共同体の性格を決定づけるのは、「中核に何を置くか」ではなく、「中核」との「関係の仕方」である。維持するためには何をしてもよいわけではない。「中核」とどのような仕方に関係を結ぶか。それが共同体の性格を決める。「関係の仕方」を「江戸の宮大工」の技法や「近代建築」に求めた場合、それは「破壊工事」となる。あくまで、「飛鳥の工人の仕方」でもって「法隆寺」を維持しようとするのが、この共同体の成員である。

法隆寺大工の共同体は、法隆寺との「関係の仕方」を脈々と受け継いできた共同体である。本稿においては、この、「共同体の中核との関係を結ぶ仕方」をもっとも大きな意味での「わざ」の定義としたい。法隆寺大工の「わざ」である、カンナのかけ方、木の扱い方などは、その「関係を結ぶ仕方」の具体的な内容である。

3 師弟関係以前 —— 師弟を結びつけるもの

ここから、法隆寺大工西岡常一とその唯一の内弟子である小川三夫を取り上げ、具体的な継承の場面を手がかりにしながら、「三者関係」の構図を浮き彫りにすることを試みる。この試みでは、入門以前から習熟まで、師弟が身を置く状況をいくつかに切り分ける。そして、場面ごとの関係の変化を追うなかで継承の構図を読み解く。

まずは、「師弟関係が結ばれる以前」から開始する。「師匠となる前の西岡」、「弟子となる前の小川」は、「法隆寺大工の共同体」とどのような関係にあったのか。

「実践の場」の関係性—— 師匠となる前の西岡

西岡は、ただの宮大工ではなく「法隆寺大工」である。同じく法隆寺大工であった祖父に仕込まれ、昭和の大修理において棟梁を務めた。その「わざ」は、あくまで法隆寺のためにあり、時代の制約のなかで、「飛鳥時代の工人の仕方」を守りながら、法隆寺を解体修理し、維持していくことが責務とされて

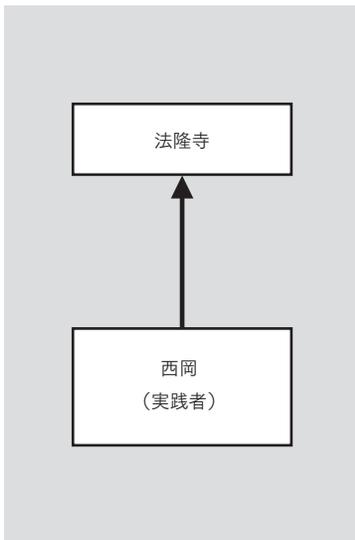


図 1

いた。

ただし、建物の設計図や維持のためのいいない記録は残されていない。口伝や、慶長期に書かれた技術書『愚子見記』があるものの、その仕事は、あくまで法隆寺に臨むなかで果たされるものであった。「私にとって法隆寺は何をするにもお手本ですわ。わからんことが起きましたら、法隆寺の境内を見に歩きますわ」。こう述べるように、西岡は、ひたすら法隆寺と向き合う。この場面から、「西岡」と「法隆寺」の関係のみをとることができ(図1)。それは師匠ではなく、実践者としての西岡が法隆寺と結ぶ「実践の関係」である。

西岡が関係している「法隆寺」は、「法隆寺大工の共同体の中核」である。この共同体は、「法隆寺を飛鳥時代の工人の仕方でもって維持しようとする者の集まり」として捉えられるからである。宮大工の「わざ」は、常に「法隆寺」に向かって行使されるものであり、「法隆寺との関係を結ぶ仕方」と定義することができ。

共同体の内部には、「法隆寺」以外にもさまざまな関係項がある。大工道具や木などの扱い方なども「わざ」であり、「実践の場」には、「西岡と大工道具の関係」や「西岡と木の関係」を見出すこともできる。しかしそれらは、「法隆寺との関係を結ぶ仕方」の具体的な方法であり、今回の考察では取り扱わない。

共同体との出会い—— 弟子となる前の小川

つづいて注目するのは、「弟子となる前の小川」である。小川は高校時代、修学旅行で法隆寺を訪れ、それを契機に宮大工を志した。西岡と師弟関係を結ぶ以前に、法隆寺大工の共同体に触れ、その「中核」

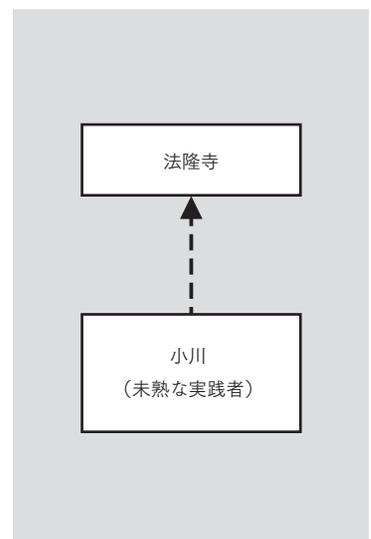


図 2

である「法隆寺」と出会っている。

法隆寺を前にした小川は「造ってみたい」と考えたという。もちろん、この時点での小川は、まだ何もできない。しかし、ここには「小川と法隆寺の関係の始まり」がある(図2)。矢印の点線は「未熟な実践」を意味する。

師匠と出会うよりも前に、小川は「共同体の中核」との関係を開始している。西岡が「習熟した実践者」であるなら、小川は「未熟な実践者」である。「西岡と法隆寺の関係」を「成就した関係」と呼ぶなら、「小川と法隆寺の関係」は「未成就の関係」である。

4 師弟関係の成立 —— 継承を支える「三者関係」

法隆寺大工を志した小川は、西岡に入門を願い出る。すぐには認められないが、小川は西岡の内弟子となる。この段階において、「師弟関係」が成立する(図3)。

先行研究は、主にこの「二者関係」を問題として、師弟のあいだにある関係を読み解こうとしてきた。生田久美子は、この「師弟関係」を支える動機とし

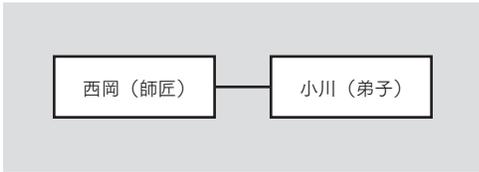


図3

「法隆寺」に向かつて「わざ」

て「威光模倣」を挙げている。「対象者に『威光』を認めるという価値的なコミットメントを考慮に入れたはじめて『模倣』の教育的意義が浮き彫りにされてくる」¹⁰⁾。

しかし、この議論では、弟子が師匠に「威光」を感じる理由が問われていない。なぜ感じるのか。それは、師匠が「自分ができないことができる存在」であるからである。倉島哲は、「威光模倣」について「行為が『成功』し、その有効性が『証明』されてはじめて、その行為が模倣に値する形式を持つ行為として発見される」と述べている。

小川が結べない「法隆寺との関係」を、西岡が結べるからこそ認められる「威光」¹¹⁾。つまり、「共同体の中核」との関係が「師弟関係」を結ぶ動機となっている。「師弟関係」は、「共同体の中核」との関係によって支えられているのである。

そう考えると、「わざ」の継承の場面は、「師匠」と「弟子」、そして「共同体の中核」による「三者関係」によって捉えられることになる(図4)。「二者関係」の彼方には、「共同体の中核」という「もうひとつの関係項」が隠されていた。

この「三者関係」は、具体的な継承の場面からみてもとることが出来る。それは、小川の入門によって師匠となつた西岡が、やることを基本的に

変えないからである。「師匠」という役割を背負って以降も、西岡がいていねいに教えることは無い。弟子の前でも、「法隆寺」に向かつて「わざ」

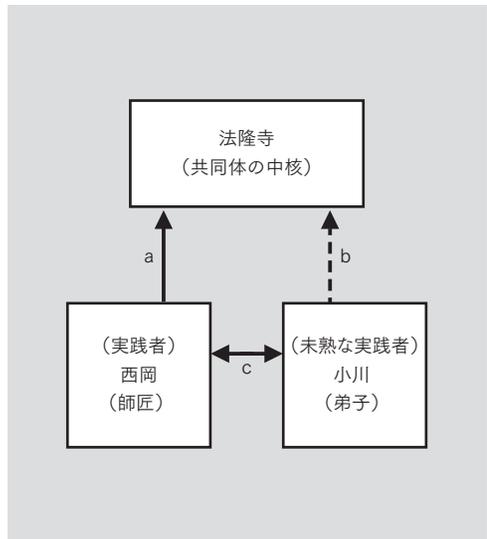


図4

を行使しつづけ(矢印a)、それを見せる。

一方、弟子となった小川は、西岡が法隆寺と関係する「実践の場」に伴われる。そこで西岡の「わざ」を見習い、自分も「法隆寺」と関係しようとする(矢印b)。西岡が教えないため、「小川と法隆寺の関係」がすぐにうまくいくわけではない。しかし、ここに、「西岡—小川—法隆寺」という「三者関係」の構図をみてとることが出来る。宮大工の「わざ」の継承には、師匠と弟子以外に、「法隆寺」という「共同体の中核」が関係している。

5 関係模倣——関係に関係する学び

「わざ」は言葉にできず、模倣によって体得される。「わざ」の世界の師匠たちが口をそろえて言うように、継承を支えているのは、模倣という学びの方法である。先行研究では、模倣は、師弟という「二者関係」のなかで、それも「個人と個人のあいだ」でなされ

るものとみなされてきた。しかし、その見方では、弟子の「模倣」が、未熟ながらも実践であり、「共同体の中核」に向かつてなされるという事態を捉えきることができない。

では、「わざ」が「共同体の中核との関係を結ぶ仕方」であり、継承が「三者関係」のなかで進むものであるとしたとき、模倣はどのように理解されるのか。

結論から言えば、「模倣」は、「個人と個人のあいだ」ではなく「関係と関係のあいだ」でなされる。なぜなら、「模倣」とは、「師匠が共同体の中核と結んでいる関係」を「自らが共同体の中核と結ぼうとする関係」のなかに再現しようとする「関係が関係に

関係する試み」だからである。この事態を、図5のなかで語りなおしたい。図5は、図4に、後述する「関係模倣」に該当する「矢印d」を記入したものである。

これまでの模倣の議論においては、師匠個人が模倣の対象とされ、継承は、「個人としての師匠」が所

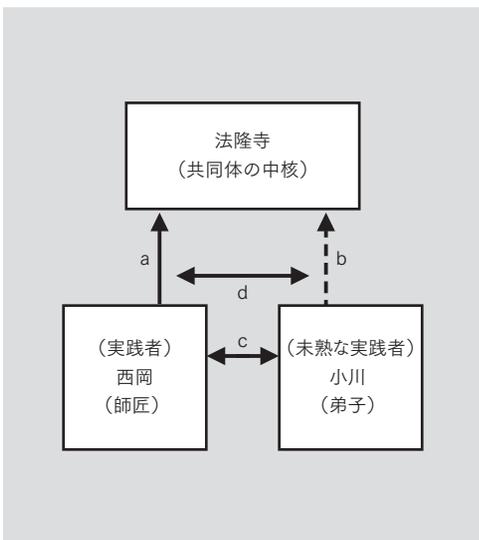


図5

有する「知」を、「個人としての弟子」が受け継ぐ営みとされてきた。模倣は、「矢印c」のあいだの問題であったのである。

しかし、いま、「わざ」を「関係を結ぶ仕方」と定義した場合、「わざ」は個人のなかにはない。個人の外側に、別の何かとの関係のなかに立ち現れる。西岡の場合、「わざ」は、「矢印a」つまり「西岡と法隆寺の関係」のなかにある。いかにして法隆寺を解体修理し、維持していくか。大工道具の扱い方や木の生かし方を含めて、宮大工の「わざ」は、「法隆寺との関係」のなかに立ち現れるものである。

そうしたとき、弟子の学びも新しく捉えなおされる。「わざ」の体得は、ただ師匠を見ているだけでは進まない。師匠が「共同体の中核」と結ぶ関係に気づき、その「関係まるごと」を捉えられなければ、「わざ」の模倣が叶わないからである。

そして、弟子は、捉えた「関係の仕方」を、今度は「自分と共同体の中核との関係（矢印b）のなかに再現しようとする。この試みが「模倣」である。それは同時に、弟子による「（未熟な）わざ」の行使でもある。

図5にそっていうなら、「師匠と共同体の中核の関係（矢印a）」を「弟子と共同体の中核の関係（矢印b）」のなかに映し取ること、すなわち、「関係に關係する学び」（矢印d）がここにはある。「三者関係」において「わざ」の継承を捉えた場合、模倣とは、このような構造のなかで進む学びとして捉えなおされることになる。

このような学びを、本稿では、「二者関係」における模倣と区別して「関係模倣」と呼ぶ。繰り返すが、それは、個人と個人のあいだでなされる学びではなく、「関係を関係のなかに映し出そうとする学び」で

ある。

6 「わざ」としての「関係模倣」 ——「先人の思考」の「思考」

「先人の痕跡」の解読

ここまで、宮大工の継承が「師匠—弟子—共同体の中核」という「三者関係」のなかで進められることを見てきた。本節では、弟子の学びだけではなく、「わざ」の行使それ自体が「三者関係（実践の三者関係）」においてなされていることを見る。それは、『文字知』と『わざ言語』——『言葉にできない知』を伝える世界の言葉」と題した考察のなかですでに論じた関係である（以下、前稿と略¹³）。

前稿では、本稿と同じく法隆寺大工を取り上げ、「継承の場面にある／ない言葉」を手がかりに「わざ」の継承を捉えることを試みた。その考察の過程において、「わざ」の行使が「三者関係」のなかで行われることが指摘された。「師匠と法隆寺の関係」である「実践の関係」が、「二者関係」ではなく「三者関係」として捉えなおされたのである。

例えば、西岡は、「クギは自分の位置によって、いろいろな角度から打つ。法隆寺のクギ穴を調べていくと、体をよじりながら打ったと思われる穴も見つかる。ということとは、建造中の足場がよくなかったのだろう」と、クギの穴という「わざの痕跡」から先人の思考や状況を読み取ることにについて語る。「かつての工人たちと、クギ穴を通して私は対話する」とも言う西岡が、ここで「わざ」として行っているのは、「先人の思考」の「思考」である¹⁴。

「思考」は、たんなる学びの方法ではなく、それ自体が停止させるわけにはいかない「わざ」なのである。「西岡の痕跡」を前にしたときの小川と同様、西岡も「先人の痕跡」を前にして、先人の思考を読み解こうとする。それができなければ、宮大工としての仕事を果たすことはできない。

そう考えたとき、「わざ」の継承における複雑な学びの構造が浮かびあがる。弟子が追い求める師匠の「思考」が、さらに先人の思考に向かっていること。この事態が示すのは西岡の弟子である小川が「先人を師匠、西岡を弟子とした師弟関係そのもの」を見習っているという、「三者関係の学び」の構造である。つまり、弟子は、師弟という「二者関係」ではなく、「師匠と先人の関係」に關係していることになる。

この「関係に關係する学び」のなかでは、「師弟関係そのもの」が模倣の対象となっており、小川は、「西岡が先人から見習うその仕方」を見習っていることになる¹⁵。

前稿では、宮大工の世界には「宮大工としての思考様式」があり、外の世界から入門したばかりの弟子は、「宮大工のものではない思考様式」のなかにいることが指摘された¹⁶。

しかし、師匠と共に暮らすうちに、弟子は「師匠の思考」を「思考」するようになる。「俺は、師匠と一緒に飯を食って、いつも一緒にいて、同じ空気を吸って、何を感じ、それにどう反応して、どう考えているかを知らなくちゃならないと考えているんだ¹⁷。小川がそう述べるように、弟子は、「師匠の思考」の「思考」を経て、「宮大工としての思考様式」を体得

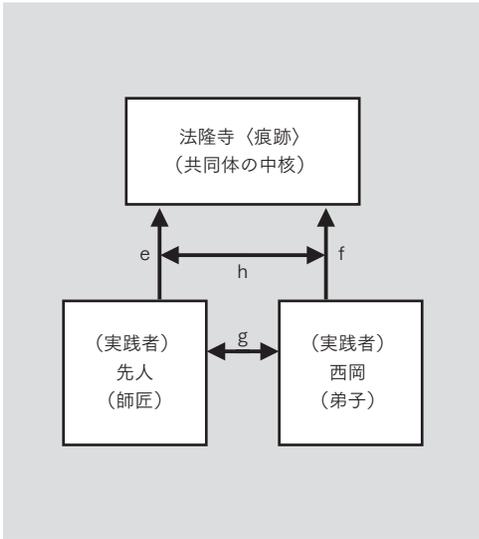


図 6

「実践の三者関係」——関係模倣という「わざ」
 図6が、「先人—西岡—法隆寺」という「実践の三者関係」である。見比べれば明らかのように、この

していく。

重要なのは、その「宮大工としての思考様式」が、「先人との対話」であるという点である。詳細な図面や資料がない状況でなされるのは、法隆寺に残された「先人の痕跡」の解説である。クギ穴のように、法隆寺には、先人たちの残した「痕跡」が数多く残されている。西岡はそういった「痕跡」を介して「先人との対話」を行っていた。

つまり、弟子が「師匠の思考」を「思考」し、「師匠と法隆寺の関係」から学ぶように、西岡もまた「先人の思考」を「思考」し、「先人と法隆寺の関係」から学ぶ存在なのである。「昔の人の技や考えを読み取れないような人がなんぼやったって、そんなのは破壊工事だ¹⁸」。西岡がいうように、「先人の痕跡」から学ぶその仕方が、宮大工の「わざ」なのである。

「実践の三者関係」と、「西岡—小川—法隆寺」という「継承の三者関係」(図5)は、同じ構造となっている。

「わざ」の行使(実践)の場面においては、西岡は師匠ではない。むしろ、先人から学ぼうとする弟子である。小川が、学びのための「関係模倣」として、「西岡と法隆寺の関係」を「自らと法隆寺の関係」に映し取ろうとしていたように、西岡もまた、「先人と法隆寺の関係」(矢印c)を「自らと法隆寺の関係」(矢印f)に映し取ろうとしている「学び手」である。

このように整理してみれば、「関係模倣」が、単なる学びの方法ではないことが分かる。先人の残した「痕跡」を手がかりに、「先人と法隆寺の関係」を「自らと法隆寺の関係」に映し取ること。図6において「矢印h」として示される「関係模倣」とは、法隆寺大工の仕事を支える「わざ」なのである。

そうしたとき、「学び」と「実践」の境界線は曖昧になる。極端な言い方をすれば、継承の場面に「学び」はなく、ただ「実践」だけがある。入門したと同時に、弟子は、「師匠」という「先人」の、「その思考」を「思考」という構造のなかに放り込まれている。そして、入門したその時から、未熟なものであっても「わざ」を行使しているのである。

逆にいえば、「わざ」の行使という「実践」は、「学び」そのものである。「先人の思考」の「思考」が「わざ」である以上、「先人」の一人である師匠から学べない者は、「わざ」を体得することもできない。そして、「わざ」が「学び」であるからこそ、この世界の「学び」には終わりがないのである。

「目指されるもの」としての「三者関係」

ここまでの試みは、「継承の関係」を俯瞰したもので

である。「わざ」の継承が果たされる場面には、確かに「師匠」、「弟子」、「共同体の中核」という「三者」がある。

しかし、それらが用意されていれば、学びが順調に進むわけではない。「三者」が揃っているという状況が、そのまま「正当な関係」を結んでいることを意味しない。

むしろ関係は錯綜しており、「三者関係」の安定こそが問題となる。それをいかに果たすか。継承とは「三者関係」をめぐる攻防である。ここからは、「三者関係」の難しさを考察していく。

西岡が、「実践の場」を整え、小川の弟子入りを認めたとときから、継承の場には「三者」が揃っている。しかし、継承の最初から最後まで、その「三者」の関係がしっかりと結ばれているわけではない。入門から習熟に至るなかで、「継承の関係」は変化していく。

本稿では、時間の経過を辿るかたちで関係の構図を追ってきた。その結果、関係の変化、学びのダイナミズムが浮き彫りとなった。

「継承の関係」は、「三者関係」に支えられているものの、まずは、「師匠—弟子」という「二者関係」から開始されるといえる。入門以前に「法隆寺」と出会っていた小川も、まずは「西岡」の「思考」を徹底的に思考するところから出発した。

弟子の学びは、「師匠の思考」の「思考」といった段階や、「関係模倣」を経て、次第に師匠のまなざしに映る「共同体の中核」へと開かれ、「師匠—先人—共同体の中核」という「学びの三者関係」に移行していく。

そしてさらに学びが深まると、師匠を介さず、先人が残した「痕跡」の解説ができるようになる(師

匠は数多の先人の一人として位置づけなおされる。このとき、弟子は一人前となり、「先人―共同体の中核―継承者」という「実践の三者関係」が結ばれる段階に至る。

つまり、「三者関係」は、「保証されているもの」ではなく「目指されるもの」なのである。そう考えたとき、師匠は、関係性の移行をいかに促すかという役割を背負った存在であることになる。

つづく二つの節では、師匠の工夫と、学びを阻害する「不当な関係」を取り上げ、「わざ」の継承が、「三者関係」をめぐる攻防であることを指摘したい。

7 師匠の役割

「三者関係」を開くため

「並行の関係」――学びの在り処

描き出された「継承の三者関係」の構図(図5)のなかで、とくに注目したいのは、師弟が「並行の関係」をとっていることである。彼らはともに「共同体の中核」に向かって並んでいる。

これまでの「わざ」研究の多くは、継承を「二者関係」つまり「対面する師弟関係」(図5矢印c)で捉え、そのあいだに弟子の学びを見出そうとしてきた。ところが、弟子の学びの中心は、そこにはない。たしかに、師匠は、共に暮らしたり、「実践の場」に連れ出したり、読書を禁じたり、弟子に向き合っ指示を出すことはある。図5の「矢印c」は、そういった師弟の関係を意図したものである。

しかしそれは、継承における師匠の重要な役割ではない。なぜなら、師匠は積極的に教えようとはしないからである。師匠は、むしろ、対面しないように振る舞っている。

例えば小川は、「納屋にある道具や落ちている削り屑を見て学べ」という意図があっても、西岡は、「納屋を掃除しろ」としか言わなかったということを回想している。西岡自身も、「教えてやればいいのに、教えてやらん。(…)お前、それで苦労せいちゅうようなもんや。」と述べている。³⁰

「対面関係」よりも「並行の関係」が重要なのは、なんといっても、見せなければならぬ「わざ」が「共同体の中核との関係の仕方」そのものだからである。そして、その「わざ」は、見習い、模倣することしか伝わらない。

それゆえ、弟子の学びの中心は、師弟という「二者関係」のあいだにはない。「弟子と共同体の中核との関係」、そして「弟子と共同体の中核との関係」と「師匠と共同体の中核との関係」、すなわち「関係模倣」を問題にしなければならぬ。弟子の学びは、師匠とのあいだではなく「共同体の中核」のあいだにある。

「並行の関係」が重視されるもうひとつの理由は、「共同体の中核との関係」が、師匠の「威光」を保証し、師弟関係を支えるからである。師匠の「価値」は、「共同体の中核との関係」のなかで生み出される。だからこそ、「共同体の中核」との関係が用意されない状況下での継承は試みられない。「共同体の中核」がない場合、「わざ」は行使できず、学びの関係が築けない。師匠が師匠としての威光を保ち得ず、師弟関係は実質的には結び得ないものとなる。

小川が西岡に入門を許されるまでには、約三年の月日がかかった。それは法隆寺の解体修理や再建の話が動いておらず、「共同体の中核と関係する実践の場」がなかったからである。結局、「実践の場」が確保されたあと、西岡は小川を受け入れている。

「対面関係」――「二者関係」の陥穽

もし、師匠が弟子に対して積極的に「教える」ならば、どうなるのだろうか。「教える」という行為が引き起こすのは、「対面する関係」の強化である。ここでは、「対面関係」の陥穽を考察する。

師匠の存在が強調されればされるほど、弟子は師匠に依存する。そして、「二者関係」に閉じ込められてしまう。少なくとも、その危険性がある。それは、関係しなければならぬ「共同体の中核」から弟子を遠ざける行為である。弟子が師匠だけを見るようになり、師匠の模倣を学びの目的としてしまう陥穽がそこにはある。

しかし師匠は目的ではない。模倣は、師匠のコピーになるために行うのではなく、あくまで「共同体の中核との関係を結ぶ仕方」を学ぶための手がかりでなければならぬ。

それゆえ、「わざ」の世界の師匠たちは、積極的に教えることはしない。近代学校教育のようにていねいに説明することはせず、むしろ分りにくく振る舞う。弟子のまなざしをその身に集めたいので、それが自分に留まらないように注意を払う。そのため「並行の関係」を維持し、弟子の横で「共同体の中核」との関係を結んでみせる。

いかにして「二者関係」に閉じ込めないようにするか。「三者関係」に開いてみせるか。継承における師匠の役割とは、「対面関係」において教えることではなく、「並行の関係」のなかで彼方を眺めることである。

それによって、弟子も「共同体の中核」を眺めるように仕向けられる。「師匠のしているものを見る」、「師匠の欲望を欲望する」。師弟関係を巡るこういった語りは、師弟の関係を「三者関係」を開くための

ものとして理解される。

そして、「関係模倣」が学びを支えるならば、なおさら師匠は、自身の振る舞いに注意を必要とする。「対面の関係」は、なにも弟子だけが陥る問題ではないからである。師匠の側にもまた、「対面の関係」を強化してしまう「教える欲望」がある。

「教えれば親方は楽なんだから。そこを教えないで待つんやから、親方は我慢や。」小川が述べるように、「教えないこと」は、師匠にとっても意図的な努力が求められる在り方である。

自らのうちに芽生える「教える欲望」を抑えて、「並行の関係」を維持しつづけること。「共同体の中核」との関係は弟子の前で結びつづけること。このような師匠の在り方は、「関係模倣」を促すために欠かせない、ひとつの教え方である。

そして、それが必要なのは、いざれ師匠がいなくなるからである。弟子は、師匠亡き後の共同体を背負っていかねばならない。それゆえ、継承の方法には、師匠に引きつけると同時に、自立に向かわせ、師匠から離れさせるための工夫が込められている。

8 「三者関係」をめぐる攻防 ——関係する二つの難しさ

第六節において、「三者関係」が目指されるものであることを指摘した。ここでは、「三者関係」の成立が阻害される事態についてみていく。

「閉鎖的な関係」

まずは、「対面の関係」を「閉鎖的な関係」として、さらに検討する。継承の関係は「二者関係」で開始

されるが、そこに留まれば習熟には至らない。「実践の三者関係」に至ることが継承の目的だからである。しかし、弟子のまなざしは師匠に留まりやすい。あるいは、師匠が弟子を囲い込み、「服従の関係」を築いてしまうことが往々にしてある。

ジョージ・スタイナーは、「師匠が弟子をつぶすこと」という師弟関係の問題を指摘している。師匠による「服従の関係」に陥った場合、「知的大望を砕かれた弟子は、夢と希望を奪われ、師匠に寄せた信頼と献身は、たんに利用されて終わる」。

しかし、師匠にその意志がなくても、弟子が「服従の関係」を求めることもある。スタイナーは、弟子による「師に気に入られたいという欲望」について述べており、山折哲雄は、師匠を乗り越えようとしない弟子の在り方を「裏切り」と呼んでいる。

弟子が「共同体の中核」との関係が開かれるのは、ある程度の習熟を経た後である。それまでは、弟子には師匠しか見えない。師匠を追いかけ、「二者関係」のなかでもがくしかない。西岡が、学ぶ者の心得として「一切の我執（自分の考へ、自分の信ずる事）は一切捨て去り、心を空にして指導教示を受け入れる様」²⁶と述べ、西岡や小川の聞き書きを手がけた塩野米松が、「師匠から技を学ぶには、まず、自分勝手に考えることをやめなくてはならない。」²⁷というように、まずは師匠に従うことから出発しなければならぬ。

つまり、学びは「師匠の思考」の「思考」から始まるしかなく、弟子の関心はまずは師匠に集めるしかない。しかし、師匠への過剰な傾倒は、「師弟関係」を閉鎖的なものとし、「二者」から「三者」への移行を阻む危険性がある。だからこそ、関心を引くと同時に、その「関心の逸らし方」を「継承の関係」

のなかに仕込んでおかなければならない。

「師匠」は弟子の学びを促す関係項であるけれども、場合によっては学びを阻害することもある。教えず、「並行の関係」を維持すること。「わざ」を行使する姿を見せつづけること。それは、弟子の関心を逸らすための仕掛けなのである。

「関係の喪失」

つづいて取り上げるのは、結ばなければならぬ「関係」を見失ってしまう事態である。ここでは、「関係の喪失」と呼ぶ。

それは例えば、書物によって引き起こされるもので、西岡が「本に書かれていることや論文のほうを、目の前にあるものより大切にすると懸念するような事態である」。

自分の目よりも書物を優先してしまうならば、「先人の思考」の「思考」や「痕跡」の解説はなされない。書物に従ってしまった場合、「痕跡」を読み解くという「わざ」の重要なプロセスが省略され、なにより、関係を結ぶべき「共同体の中核」が見失われている。

しかし、小川が「教科書に書いてあるような本はない」²⁹というように、宮大工の仕事は一回性を帯びている。書物から離れて、その都度、自分の目で見ることができなければ、「わざ」の行使は叶わない。それゆえ、西岡は学びに書物を用いることを拒んだ。

また、師匠よりも書物のほうを信用した場合、「威光模倣」という学びの動機も消えてしまう。師匠と「共同体の中核」との関係の成就が疑われると、師弟の関係をつなぎとめるものがなくなり、師弟関係は実質的には解消されてしまう。書物の扱い方を誤れば、「共同体の中核」が見失われ、「師弟関係」が断

絶してしまう可能性がある。

「関係の過剰」

「関係の過剰」という事態もありえる。それは例えば、複数の師匠につくといった事態である。いずれは「先人」という複数の師匠との関係を結ぶことになるけれども、とくに入門の初期段階においては、それは混乱を招きやすい。

先に塩野が指摘したように、弟子は自分勝手に考えることをやめて、「師匠の思考」を「思考」しなればならない。しかし、「複数の師匠の思考」の「思考」は、結果的に、弟子の「自分勝手な思考」を強化してしまう。

それは、師匠たちが同じ指示を出すとはかぎらないからである。「複数の師匠」から相反する指示が出たとき、その判断は弟子自身が行うことになる。そうしたとき、弟子は、どの指示に従うかを「自分で」考えるしかない。「宮大工としての思考様式」を体得していないにもかかわらず、「自分の考え」での判断を繰り返した場合、弟子は「師匠の思考」の「思考」を徹底することができない。

また、一人の師匠の指示を選ぶということとは、別の師匠の指示には従わないということでもある。そう考えれば、「関係の過剰」も、「師弟関係」の断絶にまでつながりかねない、学びを妨げる可能性のある事態である。

「閉鎖的な関係」、「関係の喪失」、「関係の過剰」。

「三者関係」とは、このような困難を乗り越えて結ばれる関係である。そう考えれば、本稿が描き出してきた構図は、継承が機能している理想的な状況を捉えたものとなる。その「三者関係」は非常に脆い。関係は結びがたく、結び目は解けやすい。また、誤っ

た関係への誘惑もそこにある。

たとえ、継承の場に「師匠(先人)」、「弟子」、「共同体の中核」が揃っていても、それだけでは継承は進まない。学びの関係は、常に見失われ、断絶し、間違つて結ばれてしまう危険性に隣接している。それを避けるために、師匠はさまざまに方法を練つていくといえる。

みずから弟子の関心を引きつけつつ、そこに留まらせない方法とはなにか。いかにして「共同体の中核」との関係構築させるのか。「教育」の目には不可解な振る舞いとして映る「教えないこと」や「書物の拒否」は、そのための工夫である。ほとんど不可避に入り込む、継承を妨げるさまざまな要素を、慎重に取り除くこともまた師匠の務めなのである。

そして、このような攻防を経て結ばれる「実践の三者関係」も、永遠に続くものではない。それは、「わざ」が「関係の仕方」であることから明らかである。西岡も、何度も法隆寺を訪れ、「先人との対話」を繰り返していた。

学びが「わざ」であり、「わざ」が学びであるがゆえ、「実践の三者関係」は繰り返し結びなおされるものである。「わざ」の世界の学びには終わりが無い。「先人—共同体の中核—継承者」の関係は、結んでは開かれ、開いては結びなおされるダイナミズムをもつた関係である。

9 おわりに ——「三者関係」の構図をめぐる 議論を受けて

本稿は、身心変容技法研究会における発表をまとめたものである。そこで交わされた議論を受けて、最

後に、「三者関係」の構図の位置を問題にしたい。本論で浮き彫りにされた「三者関係」の構図は、他の共同体にも重ねられるものなのか。例えば、漢方医道や伝統芸能、あるいは武道などの共同体。研究会で話題になった、僧伽という僧の共同体や山車を中心としたお祭りの共同体。

それぞれの共同体の継承をいかに読み解く準備は、いまはない。しかし、簡単に思い描くだけでも、宮大工の構図が万能なものではないことが見てくる。「先人の痕跡」の残された場所（「痕跡の在り処」に着目しながら、本稿の構図の位置を確かめておく。

宮大工の場合、「先人の痕跡」は「法隆寺」に残されていた。師匠の「わざ」も「法隆寺」に向けて行使され、弟子の学びも「法隆寺」を前にして進められた。つまり、「痕跡の在り処」のうえで、継承を支える三項が交差している。宮大工の「わざ」は、法隆寺から学び取り、学んだことを再び法隆寺に還元していくという循環のなかにある。

ところが、漢方医道はそうではない。「痕跡の在り処」と「わざ」の行使の対象は異なっている。漢方医の「わざ」は「病人」に向かって行使されるが、「病人」のなかに「先人の痕跡」を刻みつけ、それを受け継ぐことはできない。できないがゆえ、彼らは「痕跡」を別の場所に残した。

それは書物である。漢方医の共同体は、古典医学書の解釈を記した書物や膨大な「治験例」を受け継いできた。「先人と病人との関係」の「痕跡」を書物に残し、弟子たちの学びは、実際の治療を見習うと同時に、書物を通しての、「先人の思考」の「思考」によって進められてきた。

先人、書物、病人、弟子。彼らの関係については、

本稿ではこれ以上は立ち入らない。それでも少なくとも、漢方医道の共同体の構図は、「宮大工モデル」とは異なるものとなることは確認された。

では、伝統芸能や武道はどうか。宮大工の継承の構図は、これらの共同体においても通用するののか。「痕跡の在り処」として、まず思い浮かぶのは、伝書である。医学書と同様、伝書は共同体で受け継がれている「先人の痕跡」である。しかし、伝書は、「継承の関係」を支えるような役割を果たさない。西平直が、『『できるようになった者』がその芸境を省察するときに読む』というように、伝書は継承の過程には登場せず、習熟して以降の弟子に与えられるものである³⁰。

では、絵や写真、映像のような「動きの記録」はどうか。「治験例」が「痕跡」であるならば、例えば、日本舞踊の舞いの記録も「痕跡」である。絵、写真、映像によって記録された師匠の舞いは、弟子の学びを促す「関係項」となりうる。しかし、それらは継承に不可欠な関係項ではない。事実、そのような継承の試みは、積極的にはなされてこなかった。

では、「痕跡」はどこに残されてきたのか。考えられる可能性は、もうひとつある。それは、「身体」である。「痕跡の在り処」は「師匠の身体」であり、この場合、「痕跡」として想定されるのは「型」である³¹。武道家が、常に弟子の前に開示しているものは何か。そう問うならば、それはなによりもまず、彼ら自身の「身体」である。その「身体」には、脈々と受け継がれてきた「型」が刻まれている。学びの場では、繰り返される「型稽古」によって、常に弟子の前に「痕跡」が示されつづけているといえる。

そう考えると、武道や伝統芸能は、「形ある物」や書物ではなく、「洗練された動きの型」を、身体から

身体へと受け継いできた共同体として理解できる。その継承が、師匠を模倣することでしか果たされないのは、「痕跡」が、師匠の動きのなかに立ち現れるからである。

「型」には「共同体の記憶」が積み重ねられている。そう考えれば、「型稽古」を通して弟子が行っているのは、「型」の身体化であると同時に、「先人の思考」の「思考」である。なぜその「型」なのか。その型がその型として受け継がれてきた理由は何か。そこでは、「型」の体得と同時に、「先人の思考」も体得されている。

よりよいねいな考察が必要であるが、「型」は「先人の思考」を後世に伝えていく装置である。「師匠の身体」から学び取られ、「弟子の身体」に刻みつけるというかたちで受け継がれてきた「共同体の中核」。そう考えることができる。

このように、伝統芸能や武道も、宮大工の継承の構図では捉えきれない。僧伽や祭りの共同体についてはここで考察することは叶わないが、共同体を受け継ごうとする者と先人との対話がどこでなされるのか、あるいは、「先人の痕跡」がどこに残されているのか、この視点から考察を始めれば、見えてくるものがあるように思われる。

本稿が明らかにした構図は、さしあたり、「先人の痕跡」を「モノ」のなかに残す「宮大工モデル」として位置づけておくことにしたい。しかし、この構図を定点として、「わざ」の世界として扱われてきた多様な領域の、分類枠組みを作ることができると考えている。

本稿では、法隆寺という「モノ」に「痕跡」を残し、受け継いでいく世界を見てきた。また、「痕跡」を「書物」に残す世界や、「痕跡」を「身体」に刻み

つけて受け継ぐ世界に触れた。このように「痕跡の残し方」に着目して整理してみれば、混沌とした場所とされてきた「わざ」の世界に、新たな光を当てられるかもしれない。

日常生活の習慣から卓越した専門家の技術まで、「わざ」の継承をめぐる議論は、これまで、幅広い領域を、雑多に、それぞれの領域の差異に無自覚なままに取り上げられてきた。本稿が描き出した構図は、このような状況を打開するための第一歩となると考えている。

注

1 例えば、生田久美子（一九八七）『「わざ」から知る』、東京大学出版会、辻本雅史（一九九九）『「学び」の復権』、角川書店 など。

2 生田（一九八七）、辻本（一九九九）、前掲書。レイヴ&ウェンガー（一九九三）（佐伯胖訳『状況に埋め込まれた学習』、産業図書）など。

3 西平直（二〇〇九）『世阿弥の稽古哲学』、東京大学出版会、ii頁。

4 ここで、「近代学校教育は共同体をもたない」と断言するのはためらわれる。「近代学校教育」は「産業化社会」という共同体の継承のためにあったという見方ができるからである。三浦雅士が『身体の零度』（講談社選書メチエ、一九九四）で論じたように、現代を生きる我々の身体は「近代化された身体」である。学校教育も体育や音楽を通して、産業化社会に適した身体の形成を担ってきた。

5 小川三夫（二〇〇一a）『不揃いの木を組む』、草思社、一七四頁。

6 西岡は薬師寺や法輪寺なども手がけた。これらは法隆寺と同様に飛鳥時代の宮大工による寺である。議論をややくしなくするために、本稿ではこれらの寺を区別しない。すべて「法隆寺」に代表させて扱う。「法隆寺」をそれぞれの寺に置きかえても議論は破綻しない。

- 7 西岡常一・小原二郎(一九七八)、『法隆寺を支えた木』、NHKブックス、三六頁。
- 8 西岡常一(二〇〇二)、『木のいのち木のころこ(天)』、新潮OH!文庫、三五頁。
- 9 小川三夫(二〇〇八)、『棟梁』、文藝春秋、一七頁。
- 10 生田久美子(一九八七)、前掲書、一一七頁。
- 11 倉島哲(二〇〇七)、『身体技法と社会学的認識』、世界思想社、一一七頁。
- 12 入門の理由はさまざまに考えられるが、師匠の行動は同じである。師匠は弟子を「実践の場」に連れ出し、「共同体の中核」に向かつて「わざ」を行使する。そのなかで弟子を「共同体の中核」と関係させ、「威光模倣」が動機づけられる。
- 13 拙稿(二〇一一)、『文字知』と『わざ言語』——『言葉にできない知』を伝える世界の言葉、生田久美子・北村勝朗編著、『わざ言語——感覚の共有を通しての学びへ』、慶應義塾大学出版会。
- 14 拙稿(二〇一一)、前掲書、一〇六一―〇七頁、引用文中の引用はともに、西岡常一(二〇〇五)、『宮大工棟梁・西岡常一「口伝」の重み』、日本経済新聞社、四九頁。
- 15 拙稿(二〇一一)、前掲書、一〇七一―〇八頁。研究会では、「外部からの弟子」と「内部の弟子」についても述べた。しかし、紙幅の都合上、この部分を割愛した。詳しくは、拙稿(二〇一一)前掲書、一二三―一二五頁を参照のこと。
- 16 小川三夫(二〇〇一b)、『木のいのち木のころこ(地)』、新潮OH!文庫、一五九頁。
- 17 小川三夫(二〇〇一a)、前掲書、一七四頁。
- 18 小川三夫(二〇〇一b)、前掲書、七二頁。
- 19 西岡常一(一九九二)、『木に学べ』、小学館ライブラリー、六三頁。
- 20 この経緯は、小川三夫(二〇〇一b)、前掲書、一五―二五頁。正確には、小川は「法隆寺」ではなく「法輪寺」の再建が開始されたときに入門した。話を複雑にしないために、本文では「法輪寺」を出さない。上記注6で述べたとおりである。
- 21 小川三夫(二〇〇八)、前掲書、一四二頁。
- 22 ジョージ・スタイナー(二〇一一)、高田康成訳『師弟のまじわり』、岩波書店、四頁。
- 23 ジョージ・スタイナー(二〇一一)、前掲書、一四六―一四七頁。
- 24 「かれの弟子たちのなかにはたして師を殺し、その屍をのりこえていくような迫力ある弟子がいたのかどうか、はなはだ疑問である」。山折哲雄(二〇〇三)、『教えること、裏切られること——師弟関係の本質』、講談社現代新書、三三頁。山折は、「弟子が師匠を乗り越えないこと」と「弟子が師匠を乗り越えること」の両方を「裏切り」と呼んでいる。
- 25 小川三夫(二〇〇一b)、前掲書、五五頁、括弧内は本文のまま。
- 26 塩野米松(二〇〇八)、『失われた手仕事の思想』、中公文庫、二二二頁。
- 27 西岡常一(二〇〇二)、前掲書、八〇頁。
- 28 小川三夫(二〇〇一a)、前掲書、一四〇頁。
- 29 西平直(二〇〇九)、前掲書、i頁。
- 30 「型」という概念の使用は慎重を要する。「概念の定義ができない。論者によってニュアンスが異なり、時に正反対の意味内容が同じ言葉で語られる」(西平直(二〇〇九)、前掲書、八七頁)。



高見友理



川口陽徳



鈴木晶子



奥井 遼

第四部 ◆ 教育と心理臨床におけるワザ

「吾に辱見せつ」を考える

——物言わぬ皇子ホムチワケの反英雄のイニシエーション・モデルを手がかりとして

高見友理

島根大学教育学部附属教育支援センター講師／臨床心理学

はじめに

古事記¹における「吾に辱見せつ」という言葉は、いわゆる「見るな禁」を破った夫のイザナギに向かつて、妻のイザナミが言い放ったのが初出である。鎌田（二〇二二）²が「イザナミの恨みと哀しみと怒りは、『辱』という一語に集約される」「『辱』から鎮魂やグリーフ・ケアやスピリチュアル・ケアの必要が生まれることになった」と指摘しているように、イザナミが発した「吾に辱見せつ」という神話的地点は、我々人間の負の感情の源流でもあり、魂や心のケアの源流としても位置づけられる。

また生と死の境界が成立する場面では、イザナミが一日に千人を殺し、イザナギが一日に千五百人の

産屋を立てる、として夫婦絶縁の呪言を言い合う（コトドワタシ）。鎌田は「イザナミは恨みと呪いを込めた『幽』の言葉を発する。それは、命を産出した神の裏側、シャドウであり、死の宣告である。イザナミはここにおいて、生と創造をもたらす神から死と破壊をもたらす負と幽の神に豹変している」と述べている。このコトドワタシの場面によって、イザナミが体現する幽・死の世界・異界と、イザナギが体現する顕・生の世界・この世とが成立することになる。このように「吾に辱見せつ」は、動かしがたい自らの本性と生き様（幽の系譜）の表明であり、決定的な秩序の成立を導く。

筆者は臨床心理学を専門としていて、心理療法を行っている。面接室を訪れる人はなんらかの負の感情に苦しみ、なんらかのケアを求めて来談される。あ

るいは、望むと望まざるとにかかわらず、幽・死の世界・異界に引き寄せられる布置を生きざるをえない人もいる。そのような意味において、イザナミ由来の「吾に辱見せつ」をめぐるテーマは、心理療法家にとって、とても日常的なテーマであるとも言えるし、同時に、そう簡単に扱えない超越的なテーマであるとも言える。

本稿では、主題である「吾に辱見せつ」を見据えながら考察を進めていく。まず、イザナミとイザナギとの間で「吾に辱見せつ」が発せられた場面と同様の構造をもつ記紀の説話（オオモノヌシとヤマトトトビモソヒメ、ヒナガヒメとホムチワケ）を比較することで、「吾に辱見せつ」にアプローチしたいと考えている。次に、スサノヲとホムチワケとの類比からそれぞれのイニシエーション・モデルについて考察

する。さらに、現代を生きるクライエント（選択性緘黙）の臨床事例を参照しながら、「吾に辱見せつ」をめぐる考察を試みたい。

1 「吾に辱見せつ」と同じ構造をもつ話素

1-1 イザナミとイザナギ

まず、イザナミの発した「吾に辱見せつ」から確認していききたい。古事記¹⁾に基づいて要約を記載する。

火の神カグツチの出産時、火傷のためにみまかつたイザナミは黄泉の国にいく。嘆き悲しんだイザナギはカグツチを斬り殺した後に黄泉の国へ行き、イザナミに対して一緒に現世に還ることを求める。イザナミは、すでに黄泉戸^{よもつへぐい}喫して黄泉の国の住人になってしまったため、「然れども愛しき我がなせの命、入来ませる事恐し^{かしこ}。かれ、還らんと欲^ほふを、しまらく黄泉神^{よもみかみ}と相論^{あひかた}はむ。我をな視たまひそ」と語る。しかし、イザナギは待ちきれずに見てしまう。その時のイザナミの姿は、蛆がたかり、ごろごろと鳴って、体の各所に八種の雷神が成り出でていた。イザナギは驚き恐れて逃げ帰るとき、イザナミは「吾に辱見せつ（私によくも恥をかかせた）」と言って、ヨモツシコメに追いかけて、さらには自らイザナギを追いかけてきて、現世と黄泉国との境の黄泉比良坂^{よもつひらさか}において、巨大な千引の岩を間にはさんで向き合って夫婦別離の言葉を交わす。イザナミが「汝の国の人草、一日に千頭^{ちがしらくび}絞り殺さむ」と言うと、イザナギは「吾一日に千五百の産屋立てむ」と応えた。こういうわけで、一日に必ず千人の人が死ぬ一方、一日に

異形の異界の住人	この世の住人
死の世界 イザナミ 腐乱死体／蛆／雷神 見るなの禁 「吾に辱見せつ」	生の世界 イザナギ 見る 逃げる
神の世界 オオモノヌシ 蛇身 海を光して依り来る神 見て驚くなの禁 「吾に差せつ」	人間の世界 ヤマトトトビ モモソヒメ 驚く 自死
出雲 ヒナガヒメ 蛇身 海を光して依り来る神 見るなの禁 「吾に辱見せつ」	大和 ホムチワケ 驚く 逃げる

図1 同じ構造を持つ話素の比較

必ず千五百人の人が生まれることになった。

死の世界と生の世界が成立する有名な場面である。イザナギが「見るなの禁」を破って見たものとは、異形の異界の住人となってしまうイザナミの姿であった。この時、イザナミの体には雷神が成り出でていた。雷とは古語で蛇を表すという説がある。谷川（一九八六）は、ナギとかナミ（ナビ）は蛇を表す語だとして、イザナギ・イザナミは蛇身であるとする説を紹介しているが、さらにイザナミについて次のように述べている。「八匹の蛇をひきつれてイザナギを追っかける。これをみれば蛇の従者をつれた縄文中期のシャーマンは、古墳時代の黄泉国の蛇と黄泉醜女をひきつれたイザナミの姿に投影していったと見ることができている」。ここでは、イザナミと蛇のイメー

えておくことにする。

イザナギが逃げる。イザナミは追う。逃げる・追うという動きの中から死と生との間の境界が成立し、死の世界と生の世界という世界の秩序が生まれる。「吾に辱見せつ」をめぐる話は、以上のような動きと構造をもっている（図1）。

1-2 オオモノヌシとヤマトトトビモモソヒメ

イザナミと同様に「吾に差せつ」と発言したオオモノヌシ（三輪山の神）の話が崇神紀⁴⁾にある。以下に要約を記す。

人間の女性ヤマトトトビモモソヒメは三輪山の神オオモノヌシの妻となる。しかし夫は夜にだけ逢瀬^{あはせ}にくるため、その姿が見たいと夫に求める。オオモノヌシは同意し、明朝、櫛笥^{くしき}の中に入っているとして「願はくは吾が形にな驚きましそ」と言う。夜が明けてヒメが櫛笥を見ると、まことに美麗^{うつくし}き小蛇^{こへび}がいて、ヒメは驚いて叫んだ。そこでオオモノヌシは「汝、忍びずして吾に差せつ。吾還りて汝に差せむ」と言い、御諸山（三輪山）に登り還っていった。ヒメは悔いてホト（女陰）を箸で撞いて蕩^{かき}つた。人々はこのヒメの墓を箸墓と呼び、昼は人が作り、夜は神が作ったとされる。

ヤマトトトビモモソヒメの「トトビ」は「鳥飛び」であり、魂の飛ぶことの比喩であるとされ、脱魂型のシャーマンの・巫女的素質をもつ女性であることが示唆される。それゆえ、この話は蛇神のオオモノヌシと鳥シャーマンの巫女との神婚譚^{かみよめ}と言える。いずれも魂のシンボルである蛇と鳥との結合を語るこの話も、見るといふ行為と「吾に差せつ」という言

葉を機に分離の方向へ動く。この時はオオモノヌシが去り、ヒメが追うという方向である。そして神の世界と人間の世界との境界、箸墓伝説が語られる。

さらにオオモノヌシの蛇身に関して、「古事記」以下のような記述が見られる。以下に要約する。

オオクニヌシはスクナヒコナと共に出雲の国作りをしていたが、スクナヒコナは常世の国に渡ってしまふ。オオクニヌシは愁うれいて「吾われ独ひとりして何かよくこの国を得え作らむ。いづれの神と吾あとよくこの国を相作らむ」と言った。この時、海を光あして依り来る神あり。この神が御諸山（三輪山）に鎮座する神となつた。

蛇身であるオオモノヌシが「海を光して依り来る神」と表現されていることをここに確認しておく。

1-3 ヒナガヒメとホムチワケ

「吾に辱見せつ」と同様の構造をもつもう一つの話として、ヒナガヒメとホムチワケの話を参照しよう。ホムチワケは垂仁天皇の皇子であり、長い鬚が胸元に届くようになって物言わなかつたとして記紀に語られているが、紀にはヒナガヒメは登場しない。ここでは古事記からの要約を記す。ホムチワケは後に再び触れることになるので、ここではホムチワケの両親の悲話から参照しておく。

ホムチワケは垂仁天皇とサホビメとの間の皇子である。サホビメは実兄サホビコの天皇反逆の計略に従い、小刀で天皇の寝首をかこうとするも遂げられず、涙が天皇の顔に流れ落ちた。このとき天皇は、にわか雨が天皇の顔を濡らし、小蛇が天

皇の首に巻きつく夢をみて、危機を察知する（小蛇はサホビメの謂いひ）。サホビメも計略を打ち明ける。その後、サホビメは実兄と共に稲城に籠もり、天皇側によってつけられた火中にてホムチワケを出産する。御子を天皇側に引き渡す際、サホビメは自分が天皇側に引き戻されることを避けるべく用意周到に準備を行った。また垂仁帝の求めに応じて、産児に（火の中で生まれたので）ホムチワケと命名し、産児の養育方法（御乳母や産児を湯につかわせる役を定めること）や、垂仁天皇に相応しい後妻を指定している。このようにしてサホビメは兄と共に火中にて果てる。

ホムチワケは天皇の元に渡され育つが、長い鬚が胸元に届くようになって口がきけず、空を飛ぶ白鳥の鳴き声を聞いてやつと片言を話す様子だった。垂仁天皇が見た夢のお告げと太占の結果、ホムチワケの物言わぬ理由が出雲の大神（オオクニヌシ）の祟りであることが分かり、御子は出雲に参拝する。斐伊川のほとりに設えられた青葉の飾り（皇子を神として迎えるための儀礼）を見て「この河下に青葉の山の如きは、山と見えて山に非ず。もしやオオクニヌシを祭る神主の祭場ではあるまいか」と言葉が発した。その後、御子は檳榔の葉で葺いた長穗宮にて一夜ヒナガヒメと契りを結ぶが、そつと覗いてみるとヒナガヒメが蛇身であったため、恐れをなして逃げ帰る。ヒナガヒメは悲しんで海を光して船で追いかけてくるので、御子は益々恐れをなして山の鞍部から船を引き越させて大和の方へ逃げ上って行った。垂仁天皇はホムチワケが物言うようになったことを喜び、出雲に神殿を造らせた。

お気づきのようには、ヒナガヒメは「見るなの禁」も言わないし、「吾に辱見せつ」とも言わないので、この説話の不完全さ、インパクトの薄さは否めない。しかしながら、これまで見てきたイザナミとオオモノヌシの話を下敷きにして三つを重ね合わせてみると、共通点が浮かび上がってくる。すなわち、「蛇身」「海を光して」という表現、また「追いかける」という動きが他の二つの話素とリンクする。ホムチワケの言動も「見て驚く」「逃げる」という点ではイザナギの動きと同じ要素をもつ。そして、見るという行為と、逃げる・追うという動きから、出雲と大和という異なる世界の境界を語る。また、ホムチワケは鳥に導かれて出雲に赴くが、ここでも鳥と蛇の結合のイメージが確認できる。また注目すべきは、オオクニヌシの国譲りの場面同様に、大和側からの返礼として出雲に社が建造されたことが語られる点であろう。ヒナガヒメとホムチワケの話は、過度の省略がなされている反面、大変喜ばしい祝祭的結末が描かれるという不自然さが見受けられる。もはや知る手がかりはないが、なんらかの意味があるのかもしれない。

さて、ここまで同じ構造をもつ三つの話素を見てきた。どの話も一見、結合の失敗であるかのように見える。しかし、これらの話素は単に結合の失敗ではなく、ユングによる「結合と分離の結合」という概念を表していると考えられる。河合（二〇一〇）は「結合と分離の結合」について、分離という契機の重要性を指摘し、次のように説明している。「超越との関係や死との関係を例にとつてもわかるかもしれないけれども、それと単純に結びつくことができるものではなく、むしろ結びつくことがある意味で不可能であることによる。たとえば神との合一とか、真の

自己との合一などということを考えてみても、それは神秘主義などで目指される理想かもしれない。けれども、そのような合一はほとんど不可能なもので、常に分離や不可能性が入っている。考えてみると、宗教というのは、この不可能な超越との関係をもぐつての出来事なのである。だからこそユング心理学において『結合と分離の結合』という弁証法的な概念が有効なのである。さらに「ユングの『結合と分離の結合』とは、実は継時的なものではなく、結合というものを極端にまで進めるとその反対である分離が出てきたり、あるいは逆に分離を極端なところまで進めると結合に至ったりするような、弁証法的なものである。そして真に弁証法的な動きによって初めて主体が生じてくると思われ」と述べている。

三つの話素は、物語展開として理解に苦しむ瞬間が描かれていて、それが「吾に辱見せつ」の地点である。この分かりにくさは「失敗」と捉えられやすいのであるが、実はこのような「結合と分離の結合」という弁証法的な動きによって、個性化が進み、イザナミはいっそう死を司る女神となり、イザナギはいっそうこの世の生を司る神になる。

このように考えてみると、「見るなの禁」が破られる時というのは、意識の上では容易に受け入れられないような自分の本性が立ち現れる瞬間なのだ。見られた側は咄嗟に「吾に辱見せつ」とは言うものの、辱と感じるのは意識における価値判断であつたり、顕の世界からの視点によるものである。その意味において「吾に辱見せつ」は顕なる世界の住人としての断末魔の言葉でもある。しかし「吾に辱見せつ」は「よくも恥をかかせたな」という怒りの表明でもあり、相手を否定する言葉であるからには幽の世界のニュ

アンスも宿している。つまり「吾に辱見せつ」は顕と幽との間の境界性を孕んでいる言葉といえよう。

そして「吾に辱見せつ」を発した後、イザナミもオオモノヌシも完全なる幽の世界の言葉を発する。すなわち呪詛、滅びの言葉である。もはや誤魔化しようもない自分の本性を受け入れる他はないのである。これは悲劇のようにも見えが、同時に祝福すべき瞬間でもあるのである。幽の世界を生きる者として、自分の本性を隠さずカミングアウトすること、自己を解放することであり、「幽」の世界の住人としての誕生の瞬間でもある。この意味において「吾に辱見せつ」は「おぎゃー！」という誕生の叫びでもあるのだ。

2 スサノヲとホムチワケの比較

「結合と分離の結合」という概念を通して見ると、三つの話素は単に結合の失敗を語るのではなくて、イニシエーションとして肯定的に見ることができ。この視点から、ここではスサノヲとホムチワケを比較しながら、それぞれのイニシエーション・モデルについて概観することにする。

まず、スサノヲについて古事記からの要約を以下に記すが、彼の行動はよく知られているので、ごく簡単にまとめることにする。

スサノヲはイザナギが黄泉国探訪から現世に戻って、裸ぎしたときに生まれた三貴子のうちの一人である。スサノヲはイザナギが鼻をすすいだときに生まれたということからも、荒ぶる神であった。イザナギから海を治めるように言われたにも

かかわらず、長い鬚が胸元に届くようになっても泣きわめいてばかりいた。スサノヲが「亡き母（イザナミ）のいる根の国に行きたいのために泣いているのだ」と言ったので、父神イザナギは怒って高天原からの追放を言い渡す。姉神アマテラスの元を訪れたスサノヲはそこで乱暴狼藉を働き、結局、追放されてしまう。出雲に降り立ったスサノヲは、八岐大蛇を退治しクシナダヒメという姫を獲得するという英雄的偉業を成し遂げ、歌を詠み、文化英雄になった。

スサノヲとホムチワケの共通点と相違点について表1にまとめた。

まず、共通点としては、①「長い鬚が胸元に届くようになって」という表現は共通項であり、大人としての振る舞いができなかったことが語られる。②母の属性としては、まず母はすでに亡くなっており、死の国にいるという共通点がある。イザナミは呪詛する死の母という幽の世界を体現している。鎌田は「イザナミの恨み、哀しみ、負の感情が、『古事記』のその後の展開において、負の感情を次から次へと連鎖させているエネルギーの源泉になっているからだ。そしてその哀しみを真正面から受け止めたのがスサノヲノミコトである」と述べている。

また、ホムチワケの母のサホビメは火中にてホムチワケを出産し、彼の生命を守るために天帝に引き渡すという守る母であると同時に、彼の命を守るがために見捨てざるをえなかったアンビバレントな存在である。サホビメは天皇方に投降せず、生き恥をさらすことを頑なに拒んだところからすると、イザナミの幽の系列に位置する。ホムチワケは天皇の皇子であるので大和では最高に祝福された存在である

表1 スサノヲとホムチワケの比較

	スサノヲ	ホムチワケ	
共通点	①鬚が胸元に届くようになっても…	泣きわめいてばかりいる	口がきけない
	②母の属性	母：イザナミ 呪詛する死の母	母：サホビメ 守り／見捨てる母
	③異界に引き寄せられる布置	「亡き母に会いたい」 「根の国に行きたい」 八岐大蛇退治	喋らない理由： 出雲の大神の祟り ヒナガヒメとの交わり
相違点	④攻撃性の向き	外向き／乱暴	内向き／緘黙
	⑤イニシエーション・モデル	英雄のイニシエーション 達成したこと→自分  私=A 「これが自分だ！」	反英雄のイニシエーション (日本のカルチャー) 否定性を反復→自分  私=not (A+B+C+D) 「少なくとも～でない」

にもかかわらず、謀反者の子という烙印も背負う存在である。ホムチワケもまたスサノヲと同様に母の感情の影響を受けていたであろう。物言わぬホムチワケの内なる言葉は、おそらくイザナミにまでさかのぼりうる幽なる世界の滅びの言葉が渦巻いていた可能性が高い。

実際、緘黙の人が話し始めるときには、往々にして口を開けば罵詈雑言になってしまうこともめずらしくない。ホムチワケは滅びの言葉が漏れ出ないよ

うに物を言わない(緘黙)という症状でもって防衛していたのかもしれない。しかし、その防衛は本当の意味で自分を守ることはつながらないのである。「自分は幽の系統である」という自らの本性から目をそむけ続けることは魂の動きを封じることになり、いわば神経症的な状態に陥ってしまう。また、③異界に引き寄せられる布置とは、これまで見てきたようにイザナミを源流とする幽の系譜を生きるスサノヲとホムチワケにとって、母の住む死の国・根の国・出雲を訪れるのは必然といえるのかもしれない。その出雲において、スサノヲは八岐大蛇と闘いをもつて交わり、またホムチワケはヒナガヒメという蛇身の女神とのまぐわひという形で、蛇との結合を果たす。形は違えども、スサノヲとホムチワケは蛇の靈力を身に宿して変容の道を歩むのだ。

次に、二人の相違点について見ていく。④攻撃性の向きについては、両者は正反対をなしている。スサノヲの攻撃性は外界に向けられ乱暴という形で表現されている。一方、ホムチワケの攻撃性は内側に向かい、自罰的な思考をしている可能性がある。しかし、喋らないということの間接的に外界を拒否しているともいえるかもしれない。

次に⑤イニシエーション・モデルの相違について検討していく。河合隼雄はスサノヲ—ホムチワケ—ヤマトタケルの三者について比較検討しているが、ホムチワケについては「反英雄とでも言うべきであろう。彼の行為はすべて、英雄スサノヲの裏返しと言わなければならない」。「ホムチワケは、スサノヲの行為をすべて打ち消すような反対の行為をしている。記録の端から消しゴムで消してゆくように、見事に打ち消してゆくのである」と述べている。ここでいうスサノヲの行為とは父権的意識の確立を指している。スサノヲはオロチ退治によってオロチの

靈威や刀剣、そして女性を獲得する。その達成したことのひとつひとつが「これが自分だ！」として自分を確かなものにする。これを英雄のイニシエーションと呼ぶことにする。

一方、ホムチワケについてはイニシエーションの達成という評価はされにくいようだ。上記の河合の反英雄という指摘もそのニュアンスがうかがえるし、ホムチワケに関する論述は筆者の管見によると、総じて、大和に逃げ帰ったことや、その後ホムチワケが天皇にもならず、特段の活躍をしない点を取り上げながら、聖婚の失敗、大人になることの失敗、正統な王になることの失敗と結論づけているものが多いようだ。どうもホムチワケは読み手になんらかの「歯がゆさ」を感じさせるようだ。これほどまでに読み手の攻撃性をかき立てるのは、ホムチワケの内的な攻撃性の高さが要因であるといえよう。しかしその攻撃性は、ホムチワケ本人には認識されておらず、まだ無意識のうちに留まっているため、制御されないままに外部に漏れ出てしまう。いわゆるバリユネラビリティ(脆弱性・暴力誘発性)として捉えられる。隠されているが攻撃性の強さという意味では、ホムチワケもまた紛れもなく幽の系譜を生きる存在なのである。

本稿では、失敗という価値判断はひとまず置いておいて、「結合と分離の結合」という概念を通して、ホムチワケの説話をイニシエーション・モデルの一つとして見ていくことにする。ホムチワケは、(A)少なくとも英雄スサノヲ的ではない。(B)少なくとも竜退治はしていない。(C)少なくとも女性を獲得したとは言えない。(D)少なくとも大和に戻ってから活躍したわけではない、といったように否定性を反復していったときに、残された部分を指して「こ

れが私だ」という自分によく行き当たる。その残された部分をして肯定的に表現できる事柄とすれば、ホムチワケは「少なくとも喋るようになった」わけで、また「少なくとも他者への否定性を能動的に表現できるようになった」というさやかだが動かしがたい変容の事実がある。このように否定性を經由して成り立つ変容ここでは「反英雄のイニシエーション」と呼んでおく。

また、ホムチワケは出雲という異界を訪れ、自分の属する大和という共同体とは異なる世界がそこに存在することを理解するという形でコミットする。ホムチワケは出雲に赴き、その場所を体感し理解することで「山と見えて山に非ず」として、すでに喋れるようになっていく。そして次のプロセスでは蛇身のヒナガヒメを見て、「否！」とか「無理！」という強烈な否定性と反射的な身体の動きによって自分の本性が立ち現れる。すなわち自分は異界には存在できないということが分かった上で、ホムチワケは自分の共同体に戻っていく。ヒナガヒメが追ってきたことも、ホムチワケ自らが否定性を貫き通す契機となり、ホムチワケが現実の世界に戻ることを促進したものである。

また河合は「日本の神話では、スサノヲのところで、バツと大蛇退治が出てきて、それを逆回しするようなホムチワケが出てくる。これはさつきのヤマトタケルとスサノヲの関係と同じなんです。スサノヲではなくてヤマトタケルの方が日本の文化英雄になるでしょ。ホムチワケ的な心性の方がむしろ、日本のカルチャーになっていくとかね」と指摘している。この指摘から、ホムチワケにおける反英雄的な心性は日本のカルチャーであり、スサノヲのような英雄になりきれない我々の心性を表していること

がうかがわれる。

日本のカルチャーという視点から考えてみると、道行きの中で未知なるものを体験するということや、その土地の霊力からパワーを得るといったのは、お遍路やパワースポット巡りなどの参拝や巡礼による変容を連想させる。神でも英雄でもない普通の人間である我々の変容というのは、このホムチワケの反英雄のイニシエーション・モデルの方が、より実際的なものかもしれない。

3 ホムチワケと臨床事例（選択性緘黙）との類比

ここからは、これまで述べてきたホムチワケの反英雄のイニシエーション・モデルと、筆者の自験例とを類比させながら考察を進めていきたい。一般的に、臨床心理学の事例研究は事例の経過を詳細に報告し、イメージの変容や現実的な動きを細かく追っていくながら考察していく。

けれども本稿では、「吾に辱見せつ」についてアローチすることを目的とするので、周辺の情報は割愛して、心理療法の始まりと終わりというそれぞれの地点にフォーカスして記述することとする。それらの地点では、どのような構造や動きが見られるのかという視点から考察していきたい。

なお、プライバシー保護のため、事例の本質を損なわないように配慮しつつ改変してある。

3-1 事例の概要1

これから取り上げる事例のクライアントは二十代の男性（以下Aとする）である。Aは幼少期から選択性緘黙の状態であった。学校などの社会的場面では

話さないが、家では普通に話をしてきた。二十歳前後から返事程度の受け答えは可能となり、アルバイトもしている。しかし、重度の対人緊張があるため、対人関係はなかなか結ぶことはできず、家にこもっていることが多い。心理相談室に相談したきっかけは、対人緊張のため主治医に勧められたことだった（後に、本当の来談動機は希死念慮が強まったためであったことが語られた）。家族は両親とAの三人暮らし。両親との間は特別な葛藤のエピソードがあったわけでもなく、いわゆるごく普通の一般家庭である。

面接経過の中でも希死念慮は何度も語られ、セラピスト（以下Thとする）としてもいつ悲劇的なエピソードが訪れてもおかしくないという危機感をもちながら、このケースと向き合っていた。単に対人緊張があるというレベルを超えて、Aは死・幽の世界を希求する存在であり、ホムチワケと同じ構造と動きをもっていることがうかがわれる。

3-2 初回面接から第二回目まで

初回面接では、Aは体をガチガチに硬直させ発汗が見られるほどの緊張が見られ、息が上がったように苦しそうに話す。Aの緊張が伝わってきてThも肩に力が入る。沈黙が多く緊張感はあるが、拒絶的な感じはしなかった。

Aは外でも家の中でも「自分はここに居ちゃいけない」と感じ、話せなくなるだけでなく、体の動きが封じられるような状態になってしまふ（いわゆる緘黙）。緘黙というのは選択性緘黙の人にしばしば見受けられる状態で、Aの場合、緊張による額からの発汗を手でぬぐうことができなかったり、鼻水が出てもそれをすすることができなかったり、また、極度に緊張したときにはうまく呼吸ができなくなることに

もあつた。対面する状況から解放された方が少し緊張がほぐれるかと思ひ、Thが箱庭に誘うとAもわりと抵抗なく応じた。実際、箱庭を置いているときのAは体の緊張がほぐれ、発汗もおさまっていたのだが、置き終えてから再び対面で座ると、面接開始時のように発汗を伴う緊張を見せた。箱庭一では馬、牛、鳥、ウサギ、鹿などの穏やかな動物たちが置かれた。Thは「こんな世界に居たいなあと思いました」と言うと、Aは「僕もこんな世界だったらいいです」と答えた。

初回面接の数日後、Aは多量服薬にて自殺企図を図り、入院することになった。

第二回目の面接には退院し、心理相談室には予約どおりに来談した。自殺企図に関して尋ねると、「生きていくのがつらい、おもしろくない。ずっとそう思っていた。この前は我慢がきかなくなつた」「誰にも言えない、分かってもらえないと思う」と語つた後、長い沈黙が続く。

Aが語る「居ちゃいけない」「生きるのがつらい、おもしろくない」「誰にも言えない、分かってもらえないと思う」という発言から、ホムチワケの心情を類推することもできるかもしれない。この世に生きることの困難さや、共同体への拒否がみてとれるし、そのことで魂の停滞をつくりだし同じところをぐるぐる回っている神経症構造がうかがわれる。

また、心理面接の始まりにおいても「結合と分離の結合」の弁証法的な動きが見られる。「居ちゃいけない(居たくない)」と思ひ続けてきたAは、箱庭一にて「居てもいい(居たい)」と無意識的な願望を口にするが、これはまだ意識に受け入れられるものではなく急激に不安を引き起こしたのかもしれない。

初回面接での治療関係を結ぶという結合のインパクト

トが強かつたからこそ、弁証法的に分離の動きを引き起こしたものと思われる。Aは文字どおり小さく死の世界をくぐり抜けてから面接場面に再度登場した。

3-3 事例の概要2

Aとの面接は最終的に計二〇三回を重ねることになった。長い経過の詳細をここに記すことはできないが、Aは繰り返し、箱庭表現や言葉によって自分が「居ちゃいけない」と感じる時の身体感覚について表現し、Thと共に話し合いを続けた。関係性の深まりに伴って、Aの緊張や臆動は見られなくなり、少しずつ面接室がAにとって「居てもいいと思える場所」として機能していくようになる。

Thは毎回、この面接の開始時には海の底に潜っていくイメージを思い浮かべた。その深い海の底でなければ、Aには出会えないような気がしていた。今思えば、海を光しながら追いかけてホムチワケにコミットしようとしたヒナガヒメをイマジナルに体験していたのかもしれない。

面接の中盤以降は、Aは言葉よりもイメージを使って表現するようになっていく。「居ちゃいけない」として自責するとき、自分の内側に「責める自分」と「責められる自分」と「それを見ている自分」がいるとして、それらの内的対象をイメージで語り始める。そして、そのイメージの中に入っていくことで、「居ちゃいけない」と感じるのは、他でもない自分が自分に対してそう言っているにすぎないのだ、ということに気づく。河合(二〇〇〇)は神経症構造について「共同体的なものを否定しようとする傾向が自分でありながら、それが貫き通されずに、逆に自分自身に向けられる事態」と指摘しているが、Aの

「居ちゃいけない」という自分自身に向けられた否定性もまた、同様の構造をなしているものと考えられる。共同体的な関係を拒否しながらも共同体的な関係の中に「居る」ことにこだわり、しがみつかざるをえないところにAの葛藤の深さがあると考ええる。このように否定性の発信源は自分の中にあるという洞察を得て、神経症構造の自己関係について見通していく作業を行っていた。

ホムチワケにとっても、否定性の発信源は自らの中にあると思われる。それはイザナミ由来の幽の系譜であるというホムチワケの本性に他ならない。ホムチワケは自分の本性の源泉である出雲を一度はくぐり抜けなければならなかったのだろう。

面接の後期では、Aは身体感覚・イメージの流れに委ねられるようになっていき、思い浮かんできたままを話すようになっていく。一九一回にてAは胸に手を当てながら「何かすがい勢いで流れている。自分の考えのようで自分のものではない感じ」と語る。ホムチワケも出雲で「山と見えて山に非ず」という自分を超えたものが発するかのような言葉を述べている。それは神経症的な自分が解放され、停滞していた魂が動きを取り戻したことを表している。

そんな中、面接終了という布置が現れることになった(図2にその構造と動きをまとめた)。Thの都合により急に面接を終了しなければならなくなり、ThからAにその旨を伝える。「まだ話の途中だったから……」とAは動揺を示したものの、最終的には別の相談機関のThのもとで心理療法を続けるという選択をする。Thの方から面接の中断の申出を行い、分離(切断)の動きを行ったこの場面では、ThはAを見捨てる存在を担った。いわば母サロピメの役割である。しかし、Thからの分離に対して、Aはしっかりと別

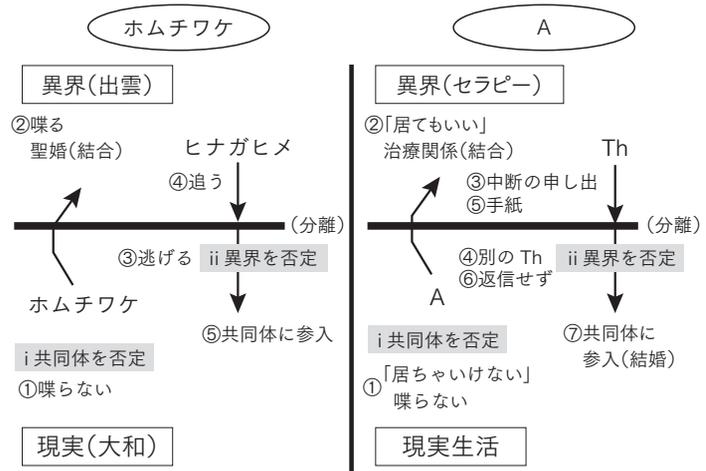


図2 ホムチワケと事例Aの比較

のThを選び、Thに対して決別(分離)を選びとることができた。このことによってAはセラピーという異界との切断を図ることになり、この場面においてイニシエーションが促進された。

3-4 最終回(二〇三回)から母の手紙まで

Aは最終回にて次のように語った。「今日来るとき思い出した。一番最初にここに来た頃、僕が死ぬかと思ったとき入院して、早く出なかって思った。早くThに会って話したいと思った。あの頃は今みたいに安心できるというわけでもなかったけど、あの時に作った箱庭(箱庭二)、よく覚えてる。その時は居てもいいと思える場所はなかったけど、こうい

うところに居たいなと思って作った。今だったらあの中に自分があるっていう場面を作らと思う」。最終回にて、Aは「この世に居たい」という封印されていた願望を述べることができた。

面接終了後、Aは紹介先の相談機関に一回だけ来談するも、その後来談はしていない様子であった。Thからは年賀状と職場が変わった時に手紙を送っていたが、Aからの返信はなかった。この頃はThはヒナガヒメを生きていたのか、心理学的なレベルにおいてAを追いかけていた。Aはホムチワケがそうしたように分離の方向に動き、セラピーという異界に対して否定性を貫き通し、現実生活に戻っていった。

この否定性を貫くことで達成される変容は、先に見てきたホムチワケの反英雄のイニシエーション・モデルと同様である。Aとホムチワケは緘黙という共通項だけでなく、同じイニシエーションのプロセスを歩んだと言えるのではないか。あるいは、ホムチワケのイメージの方こそパワーがあり、その動きに臨床例が影響を受けた、とも言えるのかもしれない。

面接終了から数年経った頃、ThのもとにAの母より返信が届く。母の文面にはThへの感謝の意が書かれていた。また、Aは面接終了後ほどなくして結婚し、今は実家を離れて暮らしている。今は落ち着いた気持ちで暮らしているようだ。Aが嫁にすべてを話しているとは思えないので、これ以後の連絡は遠慮願いたい旨が記載されていた。思いがけず、Aが良好な外的適応をしていることを知ることができ、Thは喜びと同時に少なからず驚いた。面接をしている頃のAは少しずつ適応的になってきてはいたが、結婚という高度なコミュニケーションを伴う人間関係を形成するほどとは、Thとしても思い至らなかったからだ。

面接中のAは「Thは自分の家族に会わないでほしい」と希望していたので、Aの母とはまったく接触を持っていなかったのであるが、Aとの心理面接は、Aの母の切断によって本来の意味で終わることができた。ホムチワケの説話は、物語の最初に「守り/見捨てる母」であるサホビメの話が語られるが、Aの事例の場合、プロセスの最後に母のテーマが現れた。Aの母はAの今の生活を「守る母」であると同時に、Thの手紙をAに見せないという動きからすると、Aが主体的に意志決定したり成長したりする機会を奪う「見捨てる母」の側面も体現していて、「母なるもの」がどういいう性質のものであるかを雄弁に語っている。

ホムチワケ(≠A)という反英雄のイニシエーションには、「吾に辱見せつ」を源流とする否定的な母のテーマが必ずセットされている。ホムチワケ(≠A)に必要なのは、母(≠Th)に切断されたという傷つきにこだわってぐるぐる回り続けることではなくて、切断の動きに対して返す刀で斬って捨て、否定性を貫くことがイニシエーションとなる。

別の視点からすると、切って捨てられる女性性の裏打ちがあつてこそ、彼らのイニシエーションが成り立つのかもしれない。それは、切って捨てられる立場を受け入れ、あえて穢れを引き受けることであり、ある意味、純粹贈与と言えのかもしれない。それは、イザナミの「吾に辱見せつ」に由来し、サホビメ、ヒナガヒメといった蛇の靈力をもつ幽なる世界の住人が担っている。ホムチワケは自分のルーツでもある幽なる世界からの純粹贈与を経てイニシエートされた。出雲に社を建てるのは、純粹贈与への返礼なのであろうか。

3-5 ヒナガヒメとは何ものか？

ここではヒナガヒメについて理解を深めていきたい。ヒナガヒメ（肥長比売）は、肥河（妻伊川）の精霊としての蛇体の女神とされる。「海を光して追いかけた」という表現があることから、単に河の女神であるだけでなく海蛇である可能性がある。谷川は「海を光して依り来る神」を出雲の竜蛇信仰との関連で考察している。出雲地方の海岸沿いでは毎年十一月の「お忌み荒れ」といわれる海が荒れる時期に竜蛇が海岸に漂着する。出雲大社や佐太大社の神在祭ではコシキダテと呼ばれるとぐろを巻いた状態で奉納される。

この竜蛇の正体は南方産のセグロウミヘビであり、谷川は「素朴な人たちは竜神の使者と考えて、ふかく信仰した」背黒く腹は黄色にして、いわゆる天地玄黄をそなえている。「目も齒もするどく、おのずから威厳をそなえている」「船の櫂に似た平べったい尾には、黄色な地に黒の美しい斑紋があつて、すこぶる目を引く」と説明する。さらには、黄色が鮮やかな腹部は光を反射しやすいため、夜には「金色の火の玉にみえる」という漁師の証言を紹介している。

また、ホムチワケとヒナガヒメの聖婚の場所は檳榔の長穂宮であるとされているが、檳榔もまた、南方ではピロウ、クバと呼ばれ、沖縄の御嶽によくみられる神聖な木である。このように、ヒナガヒメは南方文化の痕跡があり、縄文文化にまでさかのぼる古層に由来する。

これまで、イザナミを源流とした幽の系譜を確認してきて、その系譜はあえて穢れを引き受ける存在であることをみてきた。谷川（二〇〇三）は大祓詞に出てくるハヤアキツヒメも水底にいる蛇身の女神であるとし、「海に流れ出す罪ケガレをいきおいよく

呑みこんで、根の国・底の国にはこんでいく」として、罪ケガレの浄化力をもっていると論じている。大祓詞とはこの世の罪穢れをセオリツヒメ、ハヤアキツヒメ、イブキドヌシとリレーして、根の国・底の国にいるハヤサスラヒメが持ち去ってさすらうとされ、海の浄化力を表すとされている。蛇身の女神であるヒナガヒメは、ハヤサスラヒメのモデルであってもおかしくないのかもしれない。

おわりに

イザナミの言った「吾に辱見せつ」を出発点として、ホムチワケと事例Aとを類比しながらみてきた。ユングの「結合と分離の結合」という概念から検討すると、それぞれ反英雄のイニシエーション・モデルとして肯定的に捉えうる視点について述べた。このことは現代を生きる我々の心と古代人の心とのつながりを示しているといえよう。

イザナミを源流とした蛇の霊力をもつ幽・出雲というイマジナルな場所は、罪穢れが最終的に運び込まれる最も穢れた場所である。しかし、縄文という古層につながる蛇の霊力と浄化力をもつからこそ、最終処分場、再生・黄泉がえりの場所になりうるのかもしれない。ササノヲもホムチワケも幽なる出雲において、蛇の霊力を得て変容した。

「吾に辱見せつ」は幽の世界の系譜である者が、自らの本性に出会う瞬間に発せられる。瞬間としての弁証法的な動きであるからこそ、物語としては理解されにくいのが、その瞬間において境界や秩序が発生し、イニシエーションが達成され、生き様が決定されて個性化が促進される。その個性化は、顕なる世

界の視点からすると悲劇や失策に見えてしまうのであるが、幽なる世界の心の古層にしっかりと根を張るイニシエーションだからこそ、自分の本性が解放されて自由な世界が開かれる。「吾に辱見せつ」の間は、顕なる世界の価値観とはあべこべで、幽の視点から見れば、縄文的な生命力が充満する祝福の間であると言えるのかもしれない。

注

- 1 次田真幸『古事記』上・中、講談社学術文庫、一九七七年。
- 2 鎌田東二『古事記ワンダーランド』角川選書、二〇一二年。
- 3 谷川健一『神・人間・動物』講談社学術文庫、一九八六年。
- 4 坂本太郎他『日本書紀』一、岩波文庫、一九九四年。
- 5 河合俊雄「子どもの発達障害への心理療法的アプローチ——結合と分離」「発達障害への心理療法的アプローチ」河合俊雄編、創元社、二〇一〇年。
- 6 河合俊雄「神話と日本人の心」（河合俊雄著作集第Ⅱ期第六巻）岩波書店、二〇〇四年。
- 7 たとえば吉田敦彦『縄文の神話』（青土社、一九九七年）や、西條勉『古事記と王家の系譜学』（笠間書院、二〇〇五年）など。
- 8 河合俊雄・湯浅泰雄・吉田敦彦『日本神話の思想——ササノヲ論』歴史と日本人⑧、ミネルヴァ書房、一九八三年。
- 9 河合俊雄『心理臨床の理論』心理臨床の基礎②、岩波書店、二〇〇〇年。
- 10 谷川健一『古代人のコスモロジー』史話・日本の古代別巻、作品社、二〇〇三年。

身心変容技法研究会

科学研究費基盤研究（A）課題番号23242006
身心変容技法の比較宗教学-心と体とモノをつなぐワザの総合的研究

第11回 芸術と身心変容技法

日時：2013年5月14日（火）13時～17時
会場：京都大学稲盛財団記念館3階会議室

13:00-14:40 「音楽と身心変容技法」

柿沼敏江（京都市立大学音楽学部教授・音楽学・音楽史）

15:50-16:30 「記憶・知覚・身体への芸術的アプローチ

—inter-Score / 行為を誘発する装置としての記譜」

高橋悟（京都市立大学美術学部教授・構想設計）

16:30-17:00 総合討論（司会：鎌田東二）

身心変容技法研究会国際シンポジウム

日時：2013年9月24日（火）～26日（木）
会場：京都大学稲盛財団記念館3階会議室

9月24日（火）13時～17時30分 第14回 身心変容技法研究会

13:00-15:00 講演・張明亮「中国峨眉派気功の身心変容技法研究」

15:20-16:20 峨眉派気功実技指導

16:30-17:30 総合討論（司会：鎌田東二、通訳：山元啓子）

9月25日（水）13時～17時

公開国際シンポジウム「気功および武道と身心変容技法研究」

基調講演：張明亮

（中国北京黄亭中医薬研究院院長・山西大学体育学院客員教授・中国健身気功協会常任委員）

指定討論：倉島哲（関西学院大学准教授・社会学・身体論）

アルタンジョラー（京都大学こころの未来研究センター共同研究員）

濱野清志（京都文教大学教授・臨床心理学・気功家）

他 身心変容技法研究会メンバー

司会：鎌田東二 通訳：山元啓子

9月26日（木）13:00-17:00

一般公開の登録制（申込制）の実技・ワークショップ

司会：奥井遼・鎌田東二 通訳：山元啓子

*張明亮老師プロフィール（中国峨眉丹道医薬養生学派第十四代伝人）

1970年山西省生まれ。幼少の頃、峨眉気功の四人の老師に見出され、気功・鍼灸・推拿・医薬・養生などの英才教育を施される。峨眉丹道医薬養生学派第十四代伝人として全伝を受け継ぐ。中国国家体育总局で制定された四大功法の編纂に主導的役割を果たし、特に「六字訣」と「易筋経」は彼の実質的編纂である。現在の中国気功界で最も注目されているホープ。世界医学気功学会理事。



京都大学 KYOTO UNIVERSITY
こころの未来研究センター