

科学研究年報誌『身心変容技法研究』第五号

刊行にあたって

研究代表者 鎌田東二

本年度より、これまで四年間の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」(二〇一一年度～二〇一四年度)が終わって、新たに、科学研究補助金基盤研究(A)「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」(二〇一五年度～二〇一八年度)が新規採択となり、フル回転することになった。

具体的には、一回の定例公開研究会(第三五回身心変容技法研究会)第四五回身心変容技法研究会、三回のフィールドワーク(二〇一五年五月と九月の二回にわたる鎌田の東北被災地追跡調査〔第九回目〕第一〇回目)、天河大辨財天社鬼の宿・節分祭・立春祭調査、毎月二度の定例分科研究会「世阿弥研究会」を行なった。引き続き、全面展開の年となった。

本年度に行なった研究会活動は次のとおりである。

第三五回身心変容技法研究会・一般公開講座 二〇一五年四月九日

- ・張明亮(峨眉丹医養生学一四代伝人・北京黄亭中医薬研究院院長)「丹道峨眉気功と身心変容のワザ」(通訳・山元啓子) + ワークショップ
- ・対談・張明亮 + 鎌田東二

第三六回身心変容技法研究会 二〇一五年五月一四日

- ・稲葉俊郎(東京大学大学院医学研究科助教・医師/循環器内科・未来医療)「未来医療と身心変容技法」
- ・林紀行(大阪大学大学院医学研究科助教・医師/精神医学・統合医療)「統合医療と身心

変容技法」

- ・藤守創(パリ大学科学哲学研究所/統合医療)「MRIを用いた統合医療の解明についての中間報告」

- ・研究分担者の今年度の研究計画の確認1

第三七回身心変容技法研究会 二〇一五年六月一日

- ・門前斐紀(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/臨床教育学)「木村素衛の教育学における〈技術的身体〉」
- ・ステイグ・リンドバーク(京都大学大学院文学研究科助教/キリスト教学)「賀川豊彦の生命進化論における〈物質と精神の双方関係〉」
- ・研究分担者の今年度の研究計画の確認2

第三八回身心変容技法研究会 二〇一五年七月二日

- ・蛭川立(明治大学情報コミュニケーション学部准教授/人類学)「多宗教社会の光と影——イギリスとオーストラリアを中心に」
- ・永澤哲(京都文教大学総合社会学部准教授/宗教学)「死とともに生きる——アメリカ

仏教とターミナルケア」

第三九回身心変容技法研究会 二〇一五年七月二三日

- ・町田宗鳳(広島大学教授/比較宗教学)「『ありがとう禅』と『結びの思想』」
 - ・高橋徳(ウイスコンシン医科大学教授/統合医療)「愛の生理学——オキシトシンと愛」
 - ・島蘭進(上智大学グリーンケア研究所所長/宗教学)「身心変容技法と共同性の関わり」
- 第四〇回身心変容技法研究会 二〇一五年一〇月二二日

・大田俊寛（埼玉大学非常勤講師／宗教学）「『人間を殺傷しうる人間』の問題——イニシエーションの本質と宗教的暴力」

・田口ランディ（作家）「意識変容体験の負の側面」

・コメント…島蘭進（上智大学グリーンフケア研究所所長／宗教学）

第四一回身心変容技法研究会 二〇一五年一月二六日

・野村理朗（京都大学大学院教育学研究科准教授／認知神経科学）「負の感情の浄化にかかわる考察——心理・神経・遺伝学の立場から」

・魚川祐司（著述、翻訳家／仏教学）「瞑想技法と現実対応能力」

第四二回身心変容技法研究会 二〇一五年二月一〇日

・山崎広子（音・人・心研究所代表）「声の力と身心変容について」

・小松正史（京都精華大学教授／聴覚生態学・音楽家）「聴覚が司る無意識の身心変容——音育と音デザインの事例紹介」

第四三回身心変容技法研究会 二〇一六年一月二八日

・堀本裕樹（俳人）「我が俳句における身心変容」

・安藤礼二（多摩美術大学芸術人類学研究准教授・評論家）「折口信夫における短歌と身心変容」

第四四回身心変容技法研究会 二〇一六年二月九日

・忠岡経子（英国プリマス大学トランス・テクノロジー研究所博士課程在学）「共鳴／隻手の声——認識における共鳴の役割、観想的経験からのアプローチ」

・岩崎美香（明治大学大学院博士課程在学）「日本人の臨死体験と臨死体験後に辿る過程——二〇事例における質的研究の結果から」

第四五回身心変容技法研究会 二〇一六年二月一五日

・奥井遼（日本学術振興会海外特別研究員・パリ第五大学）「遊びと学び——サーカス学校のアーティスト養成の冒険」

第四六回身心変容技法研究会 二〇一六年三月三日

・阪上正巳（国立音楽大学教授・精神科医）「身心変容技法としての音楽療法と精神療法」

・中田英之（練馬総合病院漢方医学センター長・産科医）「東洋医学治療と音——気滞、瘀血を動かす音」

・上馬場和夫（帝京平成大学教授・医師／インド医学研究）「伝統医学の頭部へのアプローチにより惹起されるASC（変性意識状態）」

・コメント…稲葉俊郎（東京大学大学院医学研究科助教・循環器内科医／未来医療研究）

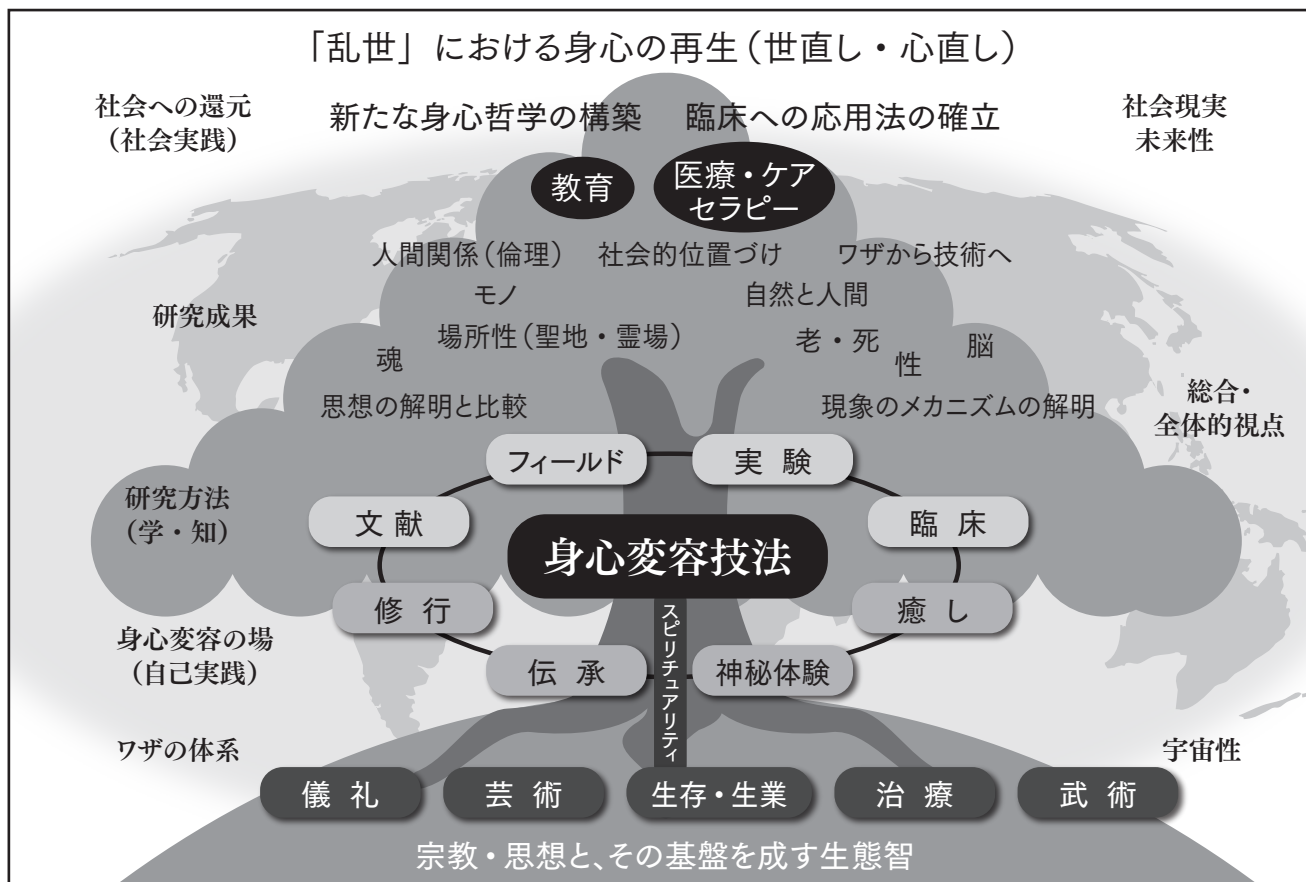
以上、身心変容技法研究会で発表した研究内容のレジュメや議論は「身心変容技法研究会」のホームページ（<http://waza-sophia.acocan.jp/>）「研究問答」欄に報告されている。

本科研は、混迷する二一世紀の「心の荒廃」から抜け出ていくための宗教的リソースないしワザ（技術と知恵）として、「身心変容技法」に着目し、「心直し」と「世直し」に寄与する基礎研究として二〇一一年度にスタートした。この不安で不安定な時代をたくましく生き抜き、新文明を創造していくためには、新しい人間認識と身体論、感覚論が必要となる。そこで、「身心変容技法」を通して人間の幸福と平和とに結びつく「ワザ」を再認識し、各個の生の活力に目覚め、新しい大胆な価値の創造と表現ないし実践に取り組む基盤を固める必要を感じ、本科研を始めた。

神秘思想における観想、仏教における止観や禅や密教の瞑想、修験道の奥駆けや峰入り、滝行、合気道や気功、太極拳などの各種武道、芸道等々、さまざまな「身心変容技法」の諸相（特色）と構造（文法）と可能性（応用性）を、文献研究、フィールド研究、実験研究、臨床研究の手法により総合的に解明し、現代を生きる個人が自分に合ったワザを見出し、活力を掘り起こしながらリアルな社会的現実を生き抜いていくことに資する研究成果を社会に発信することを試み、原理的かつ事例的に創造力開発・研究とその実践ないし表現・制作に寄与することを目的としている。そして、「身心変容技法」の理論的かつ実践的な事例研究に基づいて、二一世紀を生き抜く身心の活力と新文明創造に向けた新しい人間認識と身体論、感覚論の深化と再編集を企図している。

研究方法としては、宗教学、美学、芸術学、比較文化論、比較文明論、脳科学、認知科学の観点と研究成果を取り入れて学際的に研究し議論していく。また、文献・思想研究、フィールド研究、臨床研究、実験研究、表現研究を交錯させつつ議論する。

こうして、「身心変容技法」の個別事例を比較検討しながら、そこに共通する構造や文法を取り出し、そのヴァリエーションを明らかにしつつあるが、西欧キリスト教において身体への関心が自覚的に開発されなかったことの原因や、心理療法の技法とアジアの「身心変容技法」との比較研究もあわせ行なうことで身心観の文化的相違と文明論的問題なども明らかにしてきた。これまでの研究成果をすべて研究年報誌である『身心変容技法研究』第一号／第四号に掲載し、同時に「身心変容技法研究会」のホームページ上においてPDFで全頁公開している。



「身心変容技法」概念図(鎌田東二・小西賢吾・鶴岡賀雄・津城寛文ほか作成)

瞑想を中心とする「身心変容技法」に関する認知神経科学的な研究は、瞑想による注意機能の向上やそれに伴う脳活動の変化を報告しているが、本科研でも徐々にそこに新知見を加えつつある。特に、東アジアに発達した異なる思想的背景や瞑想の方法論を比較検討しながらその神経基盤を明らかにしつつある。具体的には、瞑想・鎮魂の達人の脳活動測定、瞑想・鎮魂のトレーニングの効果の測定（注意機能、脳機能）を行ない、それぞれの技法によってどのような変化が生じ、その到達点においてはどのような心理状態、脳状態が達成されるのかを探っている。また、行動データ、fMRIなどを用いた脳機能データを指標として、身心変容技法の比較を行ないつつある。

こうして、これまでの科研究の延長線上に新規採択された本科研「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」では、「身心変容技法」の諸相（個性的表現）のさらなる個別具体的かつ理論的研究に加えて、とりわけ、それらの「身心変容技法」の「負の顕われ」の局面的解明に焦点を当てる。

その際、「身心変容 (transformation of body & mind)」[霊的暴力 (spiritual violence)]「霊的虐待 (spiritual abuse)」の概念を明確にし、「負の顕われ」として問題となった局面を解明する。禅修行における「魔境」の問題、大本教事件における「鎮魂帰神法」の問題点、オウム真理教の「水中クンバカ」や「土中サマデイ」や「血のイニシエーション」などがもたらす「霊的虐待」と坂本弁護士殺害事件や地下鉄サリン事件との関係、瞑想によって引き起こされることのある「クンダリーニ症候群 (Kundalini syndrome)」、いわゆる「カルト教団」とされてきた人民寺院や太陽寺院、ヘヴンズ・ゲートなどの「集団自殺」、チャールズ・マンソンによる殺人事件、近年の法輪功問題など、修行や薬物使用などによる「身心変容」とともに顕在化した諸種の「霊的暴力」の事例を比較研究し、その特徴と問題点を明らかにしていく。

初年度である本年度（二〇一五年度）の一年の研究結果は本誌でも掲載しているが、さらに継続して理論的研究と事例的研究の突き合わせとまとめを行ない、それを書籍化していく所存である。その研究活動の過程と内容は、今後も随時身心変容技法研究会ホームページ上や科研究年報『身心変容技法研究』で公開・発表していくので参照いただきたい。またあわせて、本誌の姉妹誌『モノ学・感覚価値研究』第一〇号（最終号、二〇一六年三月刊行）を参照いただきたい。

第一部 ◆ 身心変容技法と霊的暴力

身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究

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

本研究のはじまり、その問題意識

本号刊行の辞に記したように、本科研「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」では、前の科研「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」の成果をさらに発展深化させ、「身心変容技法」が引き起こしうる負の局面を含め総合的に研究していく。

「身心変容技法」とは、「身体と心の状態を当事者にとってよりよいと考えられる理想的な状態に切り替え変容・転換させる諸技法」を指すが、その理想や理念とは裏腹に、それが「霊的暴力」（超越的な世界観に裏付けられた破壊性）を引き起こすことがある。「身心の荒廃」がさまざまな局面で社会問題となっている時代状況下、その負の連鎖から抜け出ていくための宗教的リソースやワザ（技術と知恵）として「身心変容技法」を正当に位置づけるためにも、その負の局面の危険性や問題性を明らかにしつつ、そ

の応用可能性の道を探ることは喫緊の課題であり、宗教研究の責務であろう。

古来、宗教・芸術・芸能・武道・スポーツ・教育などの諸領域でさまざまな「身心変容技法」が編み出され、伝承され、実践されてきた。祈り・祭り・元服・洗礼・灌頂などの伝統的宗教儀礼、瞑想・イニシエーションや武道・武術・体術などの修行やスポーツのトレーニング、歌・合唱・舞踊などの芸術や芸能、治療・セラピー・ケア、教育プログラムなどの諸領域がある。本科研においては、四種の方法すなわち文献研究・フィールド研究・臨床研究・実験研究を駆使し総合しながら、身心変容技法の起源・諸相・構造・本質・意義・応用性・未来性を分析し、とりわけオウム真理教事件（一九九五年）が問いかけた問題性や事件性を一つの事例研究としてもモデル研究としても徹底究明していきたい。それはまた教祖論、弟子論、修行論、宗教教育論、宗教教団論など、宗教研究として豊饒な問題解明につながるだろう。また、変性意識状態・神秘体験（宗教体験）・回心、修行によって引き起こされる精神障害の

解明や「逆境」を乗り越え生き抜いていく「心直し」の研究にも新たな知見と視座と基準をもたらすであろう。

本科研研究代表者のわたしは、これらの問題についてすでに、『宗教と霊性』（角川選書、一九九五年）、『エッジの思想——翁童論Ⅲ』（新曜社、二〇〇〇年）、『呪殺・魔境論』（集英社、二〇〇四年）、『呪い』を解く』（文春文庫、二〇一三年）などでかなり程度論究してきた。近年では、鎌田編「講座スピリチュアル学」として『第一巻 スピリチュアルケア』『第二巻 スピリチュアリティと医療・健康』『第三巻 スピリチュアリティと平和』『第四巻 スピリチュアリティと環境』『第五巻 スピリチュアリティと教育』『第六巻 スピリチュアリティと芸術・芸能』（BNP、二〇一四～二〇一六年）を刊行し、本年七月には全七巻の最終巻に当たる『第七巻 スピリチュアリティと宗教』を刊行するが、これもまたその領域に踏み込んでいく。加えて、直近では、拙著『世直しの思想』（春秋社、二〇一六年二月）、『世阿弥と身心変容技法』（青土社、二〇一六年三月）を刊行した

ところである。

本科研究はこれらと連動し、「身心変容技法」によってもたらされる「身心変容」の諸問題を解明しつつ、そこに生起する「魔境」や暴力などの破壊的破局的状況や関係を究明することで、激動する現代世界の中の「身心の保ち方」に多大な示唆を与えることができる確信している。

「霊的暴力 (Spiritual Violence)」とは、「目に見えない霊的 (spiritual) なモノ」の存在 (spiritual being) や力 (spiritual power) による、さまざまなレベルでの圧迫や抑圧や破壊を指す。「目に見えないモノ」の力を使って (たとえそれが幻想やイルージョンであっても)、人を傷つけ、壊し、支配する恐るべき事態の出来である。それにはどのような形・状態があり、それらにどう対処すればよいのか、にアプローチしていく。

例を挙げれば、古来、「呪い」が「霊的暴力」の最終たるものであった。奈良時代以降、たびたび「呪い (呪詛)」が禁止され、犯罪として取り締まりを受けたり、「呪いをかけた」という疑いをかけられて無実の罪で処刑された例もある。

ちなみに、インターネットで「呪いのかけかた」という項目を検索してみると、「Google」でも「YAHOO! JAPAN」でも、それぞれ約五十三万五千件がヒットする。そのなかで、二番目にヒットしたのは、「呪いのかけかた 相手を死に至らしめるあるいは重傷を負わせるようなものでも良いです」というQ & Aであった。質問の全文を引くと、「呪いのかけかた 相手を死に至らしめるあるいは重傷を負わせるようなものでも良いです。そのような呪いのかけ方教えてください。『知っているけどやめた方がいい』『教えられない』などの回答は要りません。知っている方で教えてください」という方のみ回答お

願いします」というもので、これに対する回答がいろいろと寄せられている。

確かに、「呪い」は古代からあったし、呪術・宗教の重要な一部を構成する。だが、それがどのような事態を招くことになるか、呪う本人も、呪いを依頼して代行した呪術者も、呪いをかけられた他者も含め、人間的考察が必要である。もちろん、一言で言えば、「呪い」は良くないこと、悪いことであるが、しかし、そのような「悪事」が古来行なわれてきたことの人類学的・人間的考察を踏まえて、それを解消する道を探らねばならないのだが、そのためには「呪い」に向かうモチベーションを生み出す「負の感情」についての理解と洞察が必要である。本科研の課題とはそのような「負の感情」の生起とその現われに対する事例検討や考察を踏まえて、その問題性や解決策を探ることにある。

この「霊的暴力」には、「呪い」ばかりではなく、さまざまな形の「霊的虐待 (spiritual abuse)」がある。例えば、「マインドコントロール」などと言われる精神操作もその一つである。見えないモノへの神秘視や不安を利用して、圧力をかけ、誘導し、相手を支配し、コントロールする。「霊的虐待」とは「霊的暴力」という大きな概念やカテゴリーのなかで、意識するかしないかにかかわらず、対他的な関係のなかで生起する「暴力」の形態である。

本科研、「身心変容技法と霊的暴力」では、「身心変容技法」が「負の顕われ」として問題となった局面に焦点を当てて解明していく。「刊行の辞」でも述べたように、具体的には、禅修行における「魔境」の問題、大本教事件における「鎮魂帰神法」の問題点、オウム真理教の「水中クンバカ」や「土中サマデイ」や「血のイニシエーション」などがもたらす

「霊的虐待」と坂本弁護士殺害事件や地下鉄サリン事件との関係、瞑想によって引き起こされることのある「クンダリニー症候群 (Kundalini syndrome)」、いわゆる「カルト教団」とされてきた人民寺院や太陽寺院やヘヴンズ・ゲートなどの「集団自殺」、チャールズ・マンソンによる殺人事件など、修行や薬物使用などによる「身心変容」とともに顕在化した諸種の「霊的暴力」の事例を比較研究し、その特徴と問題点を明らかにしていきたい。

ある時には人が神と成り、動物や植物や鉱物や物と成り、「身心変容」していく宗教的超越ないし変態 (変身) のワザとしての「身心変容技法」は、さまざまな宗教的伝統とリソースに蓄えられたソフトウェアであり、その「身体知」は人類に多大な幸と向上・深化の手段ともなり、またその機会を与えてきた。したがって、この「身心変容技法研究」は、宗教研究としては、身体論や身体技法論、修行論、変性意識状態・神秘体験 (宗教体験)・回心・心直し研究などに総合的な知見と基準をもたらすものと期待できるし、「身体知」の総合的研究は、二十一世紀の「心の平安」をデザインしていく際に実践的かつ具体的な示唆を与え、人間関係の改善や健康回復にも寄与し、個性と自由を担保した心直しの一助となるであろうことは間違いない。

わたしは常々、「体は嘘をつかない。が、心は嘘をつく。しかし、魂 (霊性) は嘘をつけない」と「身心霊」の三層関係を定位しているが、この「心」がさまざまな欲望や野心や優越意識・特権意識や排他意識をもったとき、どのような「暴力」を生み出すことがあるか、そうした事態や「心」のはたらきに対する繊細で深い考察と方法的対峙が重要となる。本科研はそうした課題に極めて重要な視点と事例と

モデルと洞察を与えるものとなるはずだ。

本研究は身体を用いて心を制御したり、ある意識状態に入ることによって身体の解放をもたらしたりする「身心変容技法」に付随して生起する「霊的暴力」の諸相を文献思想研究・実験研究・フィールド研究・臨床研究の研究手法により実証科学的（実験・フィールド・臨床）に分析すると同時に、哲学・思想的反省を加えて、より総合的・総合的な研究成果として世に問うていく。不安や恐怖や悲哀や怒りなどさまざまな「負の感情」を受け止め、見つめ、昇華し解放する「身心変容技法」の諸ワザを説明することで、混迷する現代に「身の丈」に合った生のヒントを社会発信していく。今後は、年次計画に従い、毎年十回ほどの全体研究会を開催し、そこで各分野各自の研究成果・問題提起を行なって議論し、それらを随時本研究プロジェクト専用のホームページや研究年報誌『身心変容技法研究』に公開し、シンポジウムやワークショップや本などを通して社会発信ないし社会還元していく。

こうして、「身心変容技法」と「霊的暴力」の内容実態の整理と問題点の掘り下げを行ない、修行者と指導者と一般者とのあいだに生起する「暴力」の諸相を明確にしていく。特に、オウム真理教事件についての総合的研究を進めたい。そして、「マインドコントロール」や「魔境」問題の打開の方法と実践の結果をまとめ、オウム真理教事件後の宗教的暴力の問題を議論する際の基礎事例と基礎理論を提起していきたいと思う。

こうして、「身心変容」と「霊的暴力」の考究を通して、「身心に安らぎや癒しや活性化をもたらすワザ」が、それらの安心装置になると同時に、疑心や破壊の様相を示していく分岐点についての注意深い

分析と再布置化を通して、二十一世紀の「心の平安」をデザインしていく際の実践的かつ具体的な示唆を与え、人間関係の改善や健康回復にも寄与し健康およびQOLを高める、よりよく生きるワザを探りたい。

1 オウム真理教問題

今から二十六年前の一九九〇年、わたしは一冊の本を出版した。『老いと死のフォークロア——翁童論II』（新曜社、一九九〇年）と題する本である。

そのなかに「イニシエーションなき時代のイニシエーション」という文章を収めた。現代社会が「イニシエーションなき時代のイニシエーションなき社会」であることを戦後社会の構造や大衆文化・サブカルチャーの表象のなから探り、さまざまな角度から論じ、オウム真理教のように「イニシエーション」を掲げて若者を引き込む「宗教教団」のあり方に批判的に触れたあとでこう書いた。「私自身は、家にも教団にも宗教にもとらわれずに、自由なあり方で一人一人の縁にしたがったやり方でイニシエーションを求め、問いつづけた。そして、イニシエーションが権力と結託し、抑圧の体系にすり変わってゆくことを批判し、ほぐしつつけてゆきたい。現代のイニシエーションは、徹底的に個体的で内的な孤独な魂の旅を一人一人が辿るなかでしか浮かび上がってこないように私は思う」（三九三―三九四頁）。

その思いは今も変わっていないが、しかしこの文章を書いて四半世紀が経つというのに、こうした問題や事態に対する明晰な考察も対処法も十分に練れないままに崩し的に「欲望」がさ迷っている。そ

んな事態が続いているように思う。この事態を打開するためにも、あくまでも「学術的な体裁」を崩さずに、じつくりと着実に本丸に迫っていくことを本科研の目的としている。

さて、一九九五年三月二十日、わたしの四十四歳の誕生日の朝、東京丸の内周辺で地下鉄サリン事件が起こった。そのような自分自身の人生の節目と日本社会の節目がクロスするような思いを強くしたために、オウム真理教問題は他人事ではなく、また単なる社会現象としてではなく、もっと内的な「心」の深いところからの解明と解決が必要と思ひ、それを先に挙げた『宗教と霊性』『エッジの思想』『呪殺・魔境論』で描き出そうとし、問題提起したつもりであった。が、まだまだその作業は弱く、本丸に迫りきれしていない。

詳細は上記の既刊本に譲るが、ここではオウム真理教事件が投げかけた問題を次の四点から考察していきたい。

- ① 「身心変容技法」を用いた修行者が直面する「神秘体験」や「イニシエーション」や「魔境」の問題
- ② グル（師・霊的指導者）と成ること、グルであること
- ③ 弟子であること
- ④ 「シンクロする」力の可能性と危険性——オウム真理教と『新世紀エヴァンゲリオン』に共通するもの・こと

①「身心変容技法」を用いた修行者が直面する「神秘体験」や「イニシエーション」や「魔境」の問題

まずこの第一の問題から見ていこう。

宗教的修行者は、真面目に修行していれば、多かれ少なかれある段階で必ず「神秘体験」のごときも

のを体験する。それは必然である。そのある「状態」を「イニシエーション」なり「奥義」なり「印可」なりと認定して、その修行者の修行の「境位（境地）」にある認可や承認を与えることもある。

わたし自身はヨーガも禅も密教の「修行」も「瞑想」もしたことはない。二十歳頃からいくらか断食、滝行、遍路、聖地巡礼、神道行法（禊、鎮魂帰神など）、気功などを行なってきたが、毎朝欠かさず行なっているのは「お勤め」（朝拝、祝詞・神人名奉唱・般若心経・各種真言・石笛・横笛・法螺貝・太鼓など各種民族楽器約三十種類ほどの奉奏）にすぎない。この七年間は熱心に独り修験道である「東山修験道」を行じている。その過程でいろいろと気づきや内省があった。そうした自分自身の修行的な経験と経歴を踏まえて、オウム真理教事件の問題点を探っていききたい。

オウム真理教は「仏教」を標榜していたが、その「修行」は密教やヒンドゥー教や神仙道的な観念と修行の混合であった。

だが、知られているように、釈迦は過度な「修行」を戒めた。「出家」とは「出世間」、すなわち「発心（発菩提心）」を起こし、俗世を捨てて「修行者＝求道者」となり、ためますその「求道」の道を歩み、一定の「修行」を修め、「真理＝法（ダルマ）」を認識し、「智恵（般若）」を獲得することを目的とする。

オウム真理教が依拠した仏教とは、ブッダ（Buddha 悟れる者、覚者）と「成る」（成仏）ための教えであり（＝仏道）、仏陀の悟りの真理（dharma 法）の教え（＝仏法）である。「仏法」という真理の認識と「仏道」という成仏の実践が仏教の車の両輪である。「一切皆苦」という根本認識に基づいて、その「苦」の寄ってきた原因を究明し、それが無明と渴愛にあ

ることを突きつめ、その根本無知と根本欲望を、正しい水路を設けること（修行）で執着と業の鎖を断ち切り、知恵（明）と慈悲に至る自己認識と自己解放の理論と実践である。

であれば、「出家修行」は仏教本来の原姿であるが、問題はその「修行」の内容と方法だ。ゴータマ・シッダルタがブッダ（覚者）と成ったのは、六年間の苦行の末であった。重要なのは、そこで断食やヨーガによる難行苦行を断念し、それを排して、静寂のなかで身心をとまほし解脱に至った点である。

解脱に至る前には、確かに釈迦は厳しい「修行」（苦行）を行なった。そこでさまざまな「神秘体験」や「超能力」や「不思議」を体験しようである。しかしそれは釈迦に「悟り」も「解脱」ももたらさなかった。かえって、さらなる救いがたい執着や迷妄を生み出す危険があると見抜いた。「修行者」が陥りやすい「魔境」を釈迦はくまなく体験したといえる。「マール（魔羅）」の襲来を伝えるいくつかの仏伝はそのことを端的に示している。また、『スッタニパータ』その他のスートラの中の初期のブッダの教えの言葉のなかにもそれを暗示する「悪魔」との対話の言葉が見いだされる。

そこで、釈迦は「呪術」を禁止し、同時に過度な「修行」を戒め「中道」を説いた。それは苦行と不行との中間の道である。難行・苦行に身を投じるのもなく、また何も行じないのでもなく、そのいずれをも排して自他を平安に導く正しい中道の行（座禅・禅定）の道を進む。それがのちに「八正道」として定式化された修行である。苦行がもたらす執着も、不行（無行）がもたらす執着もともに排して、あらゆるとらわれを脱していく道。

次節（第二節）で法輪功問題を検討するが、法輪

功などの気功では、練功（気功修行）によって生じるさらなる執着や妄想や自己肥大幻想を「偏差」とか「走火入魔」と呼んで警戒を呼びかけている。しかしそれでも「偏差」や「入魔」に陥る人は少なくないと思われる。修行前に内在していた修行者自身の心の歪みがさらにデフォルメされ肥大した形で現われ出て、自他を破壊に導くことがある。気功のある老師は、「偏差」に陥らない道を「不追求の追求」という言葉で示してくれたが、それはブッダのいう「中道」と軌を一にしている。追求せずして追求するという不即不離のスタンスを保たないと、妄想や自己過信や狂信に陥りやすいということである。

論点を先取して解決策を先に言っておけば、「偏差」「入魔」を避ける一つの道は、「徳」（功德）を積むことである。「智」と「徳」は「力（法力・験力・超能力）」を制御するための双つの翼なのだ。この両翼をもたない「力」は暴走し、自他を破壊する「靈的暴力」の発現に歯止めをもたない。だが、その「徳」も利他性が自利性に転化して、いつしか極めてセルフイッシュ（利己的）なものに変貌していることがある。もちろんそれは本来の「徳」ではないとしても、いかに「善行」のように見える行為であっても常に実践には偽善や道を誤る危険が付きまとう。確かに、気功「練功」と仏道「修行」は目的も方法も身体技法も異なっている。しかしそうした「修行」がもつ危険性や問題点については共通点が多い。気功という「偏差」「入魔」と禅という「魔境」はあらゆる修行者が避けて通れぬ第一関門である。

この点でオウム真理教はどうであったか。その「修行」の目的・方法・身心変容技法に問題はなかったか。否である。オウム真理教の「修行」はさまざまな「偏差」と「魔境」を孕んだ。教理内容も修行内

容も問題が多い。それは過度に「超能力」や「神秘体験」や「イニシエーション」にこだわった点によく現われている。

何よりも教祖麻原彰晃自身の「修行」の仕方に問題があるのだが、オウム真理教への入信理由として、「超能力を獲得したいため」という理由を掲げる人が多かった。教団側も、特に初めの頃は「超能力」と「解脱」との因果関係を強調してきた。だが、「超能力」と「解脱」の直接の因果関係はない。いやむしろ、「解脱」とは「超能力」に対する執着を離れるところにこそ成立する。

したがって、麻原彰晃が「超能力」にこだわっている限り、彼は「解脱」もしていないし、もちろん「最終解脱者」でもない。問題の根幹は「修行」や「最終解脱」の内実であろう。そこに躓き^{つまず}があればすべてがコケる。「超能力」の獲得を説く宗教は「力」への過剰な信仰に侵食されることによって「偏差」を生み、「入魔」状態に陥りやすくなる。

そのようなある種の変性意識状態では「神秘体験」は必ず生起する。体験される。繰り返すが、そのことと「解脱（苦からの離脱、煩惱の完全なる消滅）」と直接の因果関係はない。むしろ、変性意識状態や「神秘体験」にこだわらないところに「解脱」や「悟り」がある。

例えば、よく知られる禅の「十牛図」を例に挙げることができる。これは「修行者」が辿るべき求道（尋牛）と道（牛）の獲得を大変うまく表現している。

「牛」に象徴される「解脱」（悟り・菩提）を求める少年が、牛の足跡を見つけ、居場所を発見し、つかまえ、飼ひ慣らし、牛の背に乗って帰ってゆく過程が前半の六段階である。

その後一転して、悟りの表象＝牛が姿を消す。少年は牛を忘れ、牛を追いかけていたことも忘れ、自己を忘却し、無我・空の境に入る。真白の円相で描かれるその第八図「人牛俱忘」は、悟らねばならない、やっと悟ったという「修行者」の執着を超えた「悟り」の境界を示している。そして第九図「返本還源」では、川が流れ、花が咲く、「自己ならざる自己」としての自然の姿が描かれ、第十図「入塵垂手^{にってんしゅしゅ}」では、その自然のなか、道の真ん中で少年と老人が出会う場面が描かれる。それがそれであり、彼が彼であり、我が我でありながら、彼我の交わりと自然や他者との交わりが立ち起こる場面である。それは「悟り」や「解脱」というこだわり（執着）をもう一遍捨てて、超え出たところにおのずと立ち現われる境界であると禅は教えている。

少年が牛を求め、見いだし、つかまえるまでにいろいろな「神秘体験」や「不可思議」を体験する。しかしそこに過剰な意味や価値を見いだしたり、付与したりすると、道を踏みはずし、「神秘不可思議」の「魔境」に陥る。それすら排し、忘却し、超え出て道を歩み、「不追求の追求」のなかにあるとき、おのずと現われ出てくるものに出会う。

「イニシエーション」というものがあるとしたら、そのような「おのずからの出会いや顕現」がなければ、それは操作的なシステムに回収されてしまうだろう。

ルドルフ・シュタイナーは『いかにして超感覚的世界の認識を獲得するか』（高橋巖訳、イザラ書房、一九七九年）の中で、「準備・開悟・霊界参入」という「イニシエーション」のプロセスを明確に示し、「神秘修行の諸条件」を次のように述べている。

神秘道における師は基本的には忠告しか与えることができない。しかしその忠告はすべて真剣に受けとめられねばならない。師は高次の世界の認識へ到る道を歩み通した。彼は経験から何が必要であるかを知っている。その師と同じ道を歩むつもりがあるかどうかは、個人の自由な意志に委ねられている。（中略）

神秘道を修行しようとする者は、修行によって建設行為を実現すべきであり、破壊行為に向うことは決して許されない。したがって批判や破壊への意志ではなく、帰依と創造への誠実な意志をもって修行すべきである。敬虔な生き方ができなければならぬ。なぜなら未知の事柄を学ばなければならぬのだから。心を打ち明けてくれるものに対して、敬虔な眼差しを向けねばならない。創造活動と敬虔な態度、この二つを尊重することが神秘修行者に求められる基本感情である。

シュタイナーはここで「帰依と創造」、また、「創造活動と敬虔な態度」の尊重を強調している。また、その前提には、「畏敬の感情」がなければならないと強調している。

生まれつき畏敬の感情をもっている人、もしくは幸運にも教育によってこの感情を育てることができた人は、後に高次の認識への通路を求めるときに用意がすでにかなりできているといえる。このような用意ができていない人は、自分で今、畏敬の気分を育てようと努力しなければならぬ。そうでないと、認識の小道の第一段階ですでに困難に陥ることになる。われわれの時代にはこの点に特別の注意を払うことが非常に重要なのである。

われわれの文明生活は尊敬したり、献身的に崇拜したりするよりも、批判したり、裁いたり、酷評したりする方に傾きがちである。しかしどんな批判も、どんな裁きも魂の中の高次の認識力を失わせる。それに反してどんな献身や畏敬もこの力を育てる。(中略)とはいえ、高次の知識を得るために必要なのは人間崇拜ではなく、真理と認識とに対する畏敬である、ということが強調されねばならない。

ルドルフ・シュタイナーが「畏敬の感情」と言い、「批判や破壊への意志ではなく、帰依と創造への誠実な意志」と言うのも、畢竟同じことを指している。

シュタイナーは、「霊的真理に向かって認識を一步進めようとするなら、同時に善に向かって自分自身の性格を三歩進めなければならない」と述べている。先に述べた「徳を積む行為」とは、ここでシュタイナーが言う「善に向って三歩進む」行為と同じである。そこで、わたしは『宗教と霊性』などの著作で、「修行」をどのようにも特権化してはならない、修行者に必ずしのびよる「魔」を見すえ、それを解体突破する智恵と勇気を身につける、「修行」の過ちと暴力性に気づいたときに原点に立ち返ってその過ちと暴力性の原因を究明してその根を断ち切ることの三点に注意を促してきた。

これらのことはすべて上記『宗教と霊性』などの著書で指摘してきたことばかりである。

②グル(師・霊的指導者)と成ること、グルであること

第二の「グル」問題ないし「教祖」の問題について検討してみる。わたしは以前、美輪明宏が次のように「にせもの」の「教祖」について述べているこ

とを『霊性の文学誌』(作品社、二〇〇四年)で紹介した。

にせものは、強欲な感じとか、油断ならない感じ、威圧感がある。それからどこかにヒヤッとするもの、わがままそうなところ、傲慢そうなところがある。いばる。どこか見下した傲岸そうなところ、軽薄なところ、ずるそうなところ、こういうものがチラッチラッと見えますからね。なんとなく下品な人。きたない卑しそうな人。これはにせものです。そういうところは金もうけだけの企業にすぎないから、そういう宗教に入るのはおとしなさい。ひどい目にあいます。(『人生ノート』PARCO出版、一九九八年)

美輪明宏は、「にせもの」の「教祖」を「強欲」「わがまま」「傲慢」「傲岸」「軽薄」で「ずるそう」「油断ならない感じ」や「威圧感」があつて「ヒヤッ」とするものを感じる「下品な人」と評するが、これは「教祖」に限らず、「徳」をもたない問題の人物であろう。

美輪は「ほんものの宗教」と「にせものの宗教」の「見分け方」を、「ほんものの宗教の見分け方は、まずその教祖を見ることです。容姿容貌、年齢、性別には関係なく、直感でもって、その人に気品があるかどうか。あたたかさ、明るさ、思いやり、謙虚さ、慈悲の心があるかどうか。そしてどこことなく上品な、高雅な品格がたよう人でなければならぬ。この条件が満たされなければ、それはにせものです」と述べている。教祖に「高雅な品格」があるかどうか重要であると示したあとで、返す刀で、「にせもの教祖」を「下品な人」と評するのである。これは常

識的な人物評と言えるが、念頭に置くべき指標である。そのようなものを感じる「教祖」には近づかないほうが無難である。

宮沢賢治は最大の罪は「慢」であると述べていたが、「先生」などと持ち上げられることがある人が陥りやすい心性は「慢(慢心・傲慢・傲岸)」である。自分が「唯一絶対」とか「最高レベル」に達しているとか「最終解脱者」などと標榜しているとしたら、その多くは「慢」のなかにあると言えるかもしれない。特に「〇〇神」とかと一体化した「教祖」の「品性」をよく見究める必要がある。

神道では、古来、「神懸り」した際に、どのような「神」が懸っているか判定する「審神者」(『日本書紀』の表記、「古事記」では「沙庭」と表記)という仕組みがあった。「神懸り」をそのまま鵜呑みにするのではなく、厳しく査定する。そのような「審神者」がどのようにして可能なかが問われるべき問題であるが、その一つは、美輪明宏の言うように「品性(上品・下品)」であり、もう一つは「嘘偽り(ごまかし)」がないことである。

「にせもの」には「ごまかし」や「だまし」があるが、「ほんもの」には「ごまかし」がない。素のままで悠々と存在する。そのような素のままの自然さで品性高貴さを感じさせる人は信用できるであろう。だが、どこか不自然で、威張ったり、見栄を張ったりしているところがあれば信用ならないと見るべきである。そのような判断はほとんど常識的な判断領域であるが、麻原彰晃に対して高い評価を下した知識人や文化人も少なからずいるので、彼らがどのような点を評価したのかを吟味してみることも必要である。

③弟子であること

次に、第三の「弟子」であることの問題。誰か「師・グル」や「教祖」に学ぶということは「弟子」になることである。シュタイナーが言うように、「神秘修行者」には「畏敬の感情」が必要だというのはそのとおりであるが、しかし、間違った「師・グル」に騙されるような「弟子」であれば、その後大きな禍根を残し、人生を誤る。そこで「弟子」たるべき者が気をつけるべきは、「正しい師・グル」に付いているかどうかの吟味であるが、これがそう簡単ではない。「正しい師・グル」や「正しい教祖」はどのようにして判別できるのか？

日蓮宗大荒行堂正中山遠壽院の住職であり、荒行の傳師である戸田日晨は『荒行小論集』（遠壽院刊）の中で修行者が陥りやすい「増長、慢心」に巣食う「魔性」や「魔」について次のように述べている。

行を重ねれば重ねるほど、「自分がこの行をしたのだ」という己の体験的事実にのみ執着し、とてもない方向に自分を連れ出そうとする状況が待っている。そして、いつのまにか「魔性」が巣食うのである。

「魔性」は、人間の増長、慢心を最も好むものである。「魔」に巣くわれた人間は、自分の中に本当の「魔」があることを信じない。つねに自分以外のものが「魔」であるかのごとく錯覚する。そして最後に精神の崩壊をもたらすのである。すなわち「精神の死」である。これはある面において、「肉体の死」を体験する以上にはるかに苦しい。自らの祈りにおいて己の生をも抹殺する時とは、このような状態をおいて他にはない。そして、この地獄から救われる方法はただ一つ、「魔」とは自分

自身に在ったのだ、と気づいた時のみ、本当の意味で人は救われるのである。（中略）

「験者」「行者」は「行」をすることによってますます自己執着する結果に至る可能性が大である、ということを経験に銘じなければならない。確かに「行者」「験者」の立場は、説法祭儀中心の職域に較べて「行者リビドー」とでも呼べるある種の「パワー」を体得しやすい立場ではある。しかし、そのようなパワーに倫理規範を与えるものは、発心の純粹な持続と、己れの信仰活動を通じての感性の練磨以外にはない。もし行者が、己れの行体験の既成事実のみ執着し、一歩でもそこを踏み出ることを拒否したならば、一種の救いがたき「行者エゴイズム」の世界に沈潜していくであろう。古来より、修験集団、行者組織、つねに内外にわたって抗争の場であり続けた、という事実が何よりもそのことを物語っているのである。

理想的には、「行者」は己れの行体験の事実を自らの手で払拭して、最終的には「超え行くもの」として自覚する勇気が必要であろう。そのとき、己の死をも賭しての行体験を二重否定していく過程において、まさに六年間の苦行の無意味を悟り、静寂禪定に身を置いて成道を得た、かの釈尊の境地の片鱗に接することができのかもしれない。

日本最大の荒行として知られる寒中百日間の荒行の伝師として「修行」を重ね、その「パワー」も「リビドー」も「エゴイズム」も「抗争」も「体験」してきた戸田日晨の結論は示唆に富む。「魔性」「魔」は「増長」や「慢心」を依代とすること。ルドフル・シュタイナーが「畏敬の感情」をまず前提としたのも、この「慢」を引き起こさないための根

本方策であり、「負の感情」処理とも対策とも言える戒めであった。また、美輪明宏や宮沢賢治やさまざまな霊的修行者が「慢心」や「傲慢・傲岸」を戒めるのも、同様の警戒からであった。「慢」がどのような自我のインフレーションや権力支配や暴力の肥やしとなっていくか、誰もがその危険性を見抜いている。

そうした「慢」防止の文脈で言えば、戸田日晨が指摘しているように、「修行」や「体験」や「境地」は「二重否定」されるべき位相において初めてその正当な位置をもつことである。「修行」などで得られた「境地」や「体験」や力はふるいにかければ、吟味され、テストされねばならない。

藤田庄市は「霊性の信心決定」（櫻尾直樹編『スピリチュアリティを生きる』せりか書房、二〇〇二年）の中で、「スピリチュアリティすなわち『超自然的な力や存在に自己が影響を受けている感覚』がアビューズされつつ宗教心が形成されていった時の危険性」に警鐘を鳴らしている。藤田はその論考において、一九九五年七月に起きた祈禱師宅六人変死事件や法の華事件や統一教会問題やオウム真理教事件を事例としながら、「信教の自由」に侵害される「精神の自由」の問題を考察している。そこで藤田は、「現実には幾多の凶悪犯罪をひきおこしたのがオウム真理教（現アレフ）であった」と述べ、オウム真理教の「聖無頓着」や「マハームドラー」の教義と実践がオウム真理教教団の修行者の「精神を無機質で傲慢にした」ことを指摘している。

「聖無頓着」とは、麻原彰晃自身の初公判の意見陳述の中の説明では、「私の身の上に生じるいかなる不自由、不幸、苦しみに対して、一切頓着しない心、つまりウペクシャー、聖無頓着の意識」（一九九六年四

月公判」とされる。ブッダは確かに「執着」から離れることを説いた。それはしかし、ここで言う「聖無頓着」と同じであるか？

「聖無頓着」は自己執着を離れるとも読める。その限りでは、「執着」からの乖離ではある。だがこの、いわば「想像力」をゼロにする「修行」が他者の苦しみに対しても「無頓着」になることが「慈悲」であるという意味づけられたとすればどうなるか？ それは「慈悲」とは真反対の「無慈悲」でもあるような他者の痛みに対する絶対無関心となり、ありとあらゆる「暴力」の絶対受容ともなる。

藤田によれば、麻原彰晃が弟子に説いた「マハームドラー」とは、「麻原が弟子の煩惱が浮き彫りになるような状況に追い込み、煩惱をあらわにさせる」ことで、それによつて「煩惱の破壊の仕方教える」修行であつたという。この「聖無頓着」と「マハームドラー」が掛け合わされたとき、どのような残忍な所業も「煩惱を破壊」ために敢然と立ち向かわねばならないというような強力な「戦争機械」を生み出すことになる。このあたりのことは、次号でさらに検証したい。

藤田は、次のように述べている。

カルトはスピリチュアリティを触発し、刺激し、そこを突き、アビューズしながら信仰心、宗教心をつくりあげてゆく。その底には、精神的昂揚感を伴いながらも、不安感、恐怖感、切迫感が流れている。そして人格は呪縛されている。

つまりは、「精神の自由」を侵害しながらカルトは成立する。人格が呪縛されたが最後、信仰を自ら批判的に検証する道はない。疑うは地獄、離脱は困難、という精神構造になっていることはくり

返すまでもないだろう。この離脱を困難にするカルトの精神構造は、オウム真理教が「アレフ」として依然存続し、活動を続けていることに象徴される。(中略) スピリチュアル・アビューズは「信教の自由」と重なりながら、その基礎である布教伝道の方法とそれを受ける国民全体の問題であり、入信後には信仰育成と訓練を施される信者の問題でもある。そこでこれまで報告したような精神蹂躪、精神破壊が行われ、それから生存の自由(財産、身体、精神)を脅かす事態が生じているのである。(中略) 今、カルトを根底から見据えようとするなら、このスピリチュアル・アビューズ、霊性虐待によつて信仰をつくりあげ精神を呪縛することを問題にすべきだ。そのためには「信教の自由」について問い返し、「精神の自由」というものをあらためて考える必要がある。それは新しい自由の領域にかかわるものだろう。このことで、信教の自由、思想良心の自由はより広く、より深く拡大されるはずである。

「カルト」が各自の「スピリチュアリティ」を「触発」し、「刺戟」し、「アビューズ」(虐待)しながら「信仰心」や「宗教心」を作り上げていく暴力機構に警鐘を鳴らしている。「不安感、恐怖感、切迫感」を煽り募らせながら、それを乗り越える方策(多くは誤まった方策)を示すことで「精神的昂揚感」や道筋を与える。

問題の根幹は、「自由」の収奪・破壊という点である。「カルト」の「呪縛」は「精神の自由」を「侵害」し、破壊する。ゆえに、「カルト」の信者＝弟子たちの「精神」は教祖や教団に「呪縛」される。「呪縛」されてしまうと、その「信仰を自ら批判的に検

証する道」は途絶えてしまう。教祖や教団や信仰を「疑う」ことは地獄に落ちることであるとか、高みに向かう現在の人格を破壊することであるとかという観念や信念を植え付けられているので、「疑う」こともできない。「疑う」ことを恐れる。「疑う」ことを放棄する。そして、自ら疑心暗鬼を断ち切り、麻原彰晃が指示したとおりの「コピー」となり、教祖や教団の言うままになる。

このことが、第四の問題「シンクロする」力の可能性と危険性——オウム真理教と『新世紀エヴァンゲリオン』に共通するもの・こと」につながる。麻原彰晃が説いた弟子の「精神の自由」を奪う教義は「クローン化」やヘッドギアを装着した教祖の脳波データとの同調を図る「修行」に端的に現われている。麻原彰晃は『ヴァジラヤーナコース 教学システム教本』(オウム真理教教団、一九九四年)の中で次のように説いている。

金剛乗の教えというものは、もともとグルというものを絶対的な立場において、そのグルに帰依をすると。そして、自己を空っぽにする努力をすると。その空っぽになった器に、グルの経験、あるいはグルのエネルギー、これをなみなみと満ち溢れさせると。つまり、グルのクローン化をする。

麻原彰晃は「金剛乗の教え」とは「グル」の絶対性を前提にして成り立つとする。そこでは、弟子たる者の修行とは、まず「自己をからっぽ」にすることとなる。次いで、その「空っぽになった器」に「グルの経験」や「グルのエネルギー」を注入して「グルのクローン化」を成し遂げる。これが「グルへの

「帰依」であると説く。これが、弟子の「精神の自由」の完全収奪・完全支配であることは明らかである。

ここで注意したいのは、このような「グルのクローン化」が神秘主義的な伝統の言説の中でよく言われてきた「神秘的合一」(unio mystica)や「天人合一」や、伝統的な密教でいう「入我我入」や「加持」や「感応道交」や「即身成仏」とは以て非なるものであるという点である。伝統的な「合一」思想は、新プラトン主義におけるような「流出」(emanatio)と帰還に当たる「脱自・脱魂」(ekstasis)の両極運動によるとダイナミックな相互貫入性があるが、「グルのクローン化」においては一方的な「侵略」(呑み込み、呑み尽くすこと)があるばかりで、相互貫入性が完全に欠落している。これは「グル」による個人的人格の完全乗っ取りであり、完全侵略であり完全支配であると言える。

こうした「グルのクローン化」と「法皇庁」の制度化や、自己「法皇」化とは同一の論理をもっている。

かつて鈴木大拙は『霊性的日本の建設』(鈴木大拙全集第九巻、岩波書店、一九六八年)の冒頭の「魔王礼讃」の中で「魔王」の特性を、①力、②無意識、③狂信、④うそ、⑤恨みとし、「魔王」はそれらのなかに忍び込み発動すると強調した。麻原彰晃は鈴木大拙の言う「魔王」的特性を正確に体現している。「グルのクローン化」なども「魔王」的発言・発動であろう。

だが、ここが巧妙で惑わされやすいところであるが、麻原彰晃自身がオウム真理教となる前のかなり早い時期から「魔境」を抜け出すための方法として次の四つの方法を挙げている点である。

①正しいグルを持つ。

②功德を積む。

③強い信を持つ。

④行の種類を少なくする。

麻原彰晃は一九八六年に著わした『生死を超える』の中でこの四項を挙げている。ということは、オウム真理教教団になる前の著作である。「オウム真理教」を名乗ったのが、この翌年の一九八七年で、東京都により宗教法人として認証されたのが一九八九年であるから、麻原彰晃自身が「修行者」として「魔境」を体験し、「魔境」問題に自覚的であったことが明らかである。

しかも、この「魔境」を抜け出す四策は、それ自体間違っているのではない。『呪殺・魔境論』でも指摘したことが、特に四番目の「行の種類を少なくする」などというアドバイスは熱心な修行者に大変説得的に響くだろう。厳しい修行をした人であればあるほど、あれこれといういろいろな行に手を染めることの無駄や中途半端さを身をもって切実に感じとっているからである。だからこそ、鎌倉時代に「専修念仏」とか「法華一乗」とかの専一化が図られることになった。一行を徹底深化させる。これは誘惑的なアドバイスである。

第一の「正しいグルを持つ」もそのとおりで、否定できない。問題は「正しいグル」とは誰であるか、自分が弟子として帰依している相手が本当に「正しいグル」であるか、という点である。この命題そのものに間違いはないので、ポイントは「正しいグル」の見分け方ということになる。「グルについての幻想」と「グルについての正しい判断」との違いを自己判定しなければならない。それには、単に「畏敬の感情」だけではなく、不審や不信や批判も含めて吟味検討する「精神の自由」と判断基準が必要

になる。その「自由」と基準がなければ判断の検証や確定ができない。

だが、「正しいグルを持つ」ことがどれほど困難であるかは、すでにインドのタントラ密教経典でも繰り返し語られているのだ。ゲオルグ・フォイアステインの『聖なる狂気——グルの現象学』(小杉英了訳、春秋社、一九九九年)には、十一世紀のヒンドゥー・タントリズムの経典『クララナヴァ・タントラ』の一節が引かれ、「家毎にあるランプのように師は数あれども、おお、デーヴィーよ、太陽のようにすべてを照らし出す師を見いだすのは難しい。／ヴェーダとシャストラ(典籍)に通じた師はこの世に数あれど、おお、デーヴィーよ、至高の真理に到達した師を見いだすのは難しい。／大我以外のものを授ける師はこの世に数あれど、おお、デーヴィーよ、大我そのものを示してくれる師は、世界中探しても見いだすのは難しい。／弟子の富を奪い去る師は多く、弟子の苦悩をぬぐい去る師は希である」と「師」を見いだすことの困難さが説かれている。

にもかかわらず、「グル」への絶対帰依が次のようにも説かれていることをゲオルグ・フォイアステインは引用する。「弟子はグルの姿をつねに心に抱えているべきだ。弟子はグルの名を唱えつづけ、グルの命令に従い、グル以外の誰のことも思うべきではない。／弟子はすべてを真のグルに捧げなければならない。肉体も、感覚も、息も、財産も、国も、家族も、そして自分の妻さえも。／グルほど偉大な原則はない。グルほど厳粛なものはない。グルほど聡明なものはない。それゆえ、至福のグルに服従せよ。／宇宙はグルの中心にあり、グルは宇宙の中心にある。グルは宇宙そのものである。それゆえ、至福のグルに服従せよ。／グルに帰依することによって、知識

などなくとも、解脱に至る。それゆえ、真のグルに従う者には、グルの恵み以外、どんな修行も不要である。／グルは神である。グルは法である。グルへの信頼こそ、もつとも厳粛である。グルより偉大なものは存在しない」。

「正しいグル」を見いだすことが困難であるにもかかわらず、このような「グル」崇拜や「グル」への絶対帰依が説かれることの矛盾。麻原彰晃はこうしたグル・ヨーガの思想と伝統を悪用したとも言える。もう一つ指摘しなければならないのが、「クロン化」と類似の意味をもつ「コピー」という語の使用についてである。麻原彰晃は前掲『生死を超える』の中で、「私の経験を相手のコーサル体とアストラル体にて、直接コピー」すると記している。「透明な鏡——グル」と題したコメントの一節である。そこで麻原彰晃は、「コピー」には、／1. 私も相手も同じヴィジョンを見ている。／2. 私は、相手に自分の透明さと修行経験を移す代わりに、相手のカルマを受けている。／という特徴がある」と説明している。

ここでの「コピー」には、一方向への転写である「クロン化」とは違って、まだしも「相手に自分の透明さと修行経験を移す代わりに、相手のカルマを受け」という相手方からの反射がある。この文章のあとで麻原彰晃は、インドの聖者・ラーマクリシュナ・パラマハンサが咽頭ガンで死去する際に遺した「私は弟子たちに触れ、カルマを受けて死んでいく」という言葉を引用し、「彼は、シャクティ・パットをして弟子のカルマを受けたために、咽頭ガンを患ったというのだ。どうやら、私も彼と同じ生き方をしなければならぬらしい。／あなたがシャクティ・パットを受けたいと思うなら、一つだけお願いがある。事前の修行をきちんとやって欲しいと

いうことである。それによって、私の心身の苦痛が軽減されるからである」と述べている。

つまり、オウム真理教となる前の一九八六年の『生死を超える』の著作の時点ではいまだ「グル」の絶対化はなされておらず、一九九三年頃の「マハムドラー」を説く頃から「グルのクロン化」へと傾斜している。麻原彰晃の最初の著作『超能力「秘密の開発法」すべてが思いのままになる！』（大和出版、一九八六年）の信者（弟子）の体験報告の中で、弟子たちは麻原彰晃のことを「先生」とか「グル」とか「聖者」とか「導師」と呼んでいる。そこでは、弟子たちは、「シャクティ・パット」を通して「グル」の「コピー」をすることを望んでいるように見える。この「グルのコピー化」が「グルのクロン化」へと表現を変えるあたりにどのような変化があったのか、さらに今後検討していきたい。

④「シンクロする」力の可能性と危険性——オウム真理教と『新世紀エヴァンゲリオン』に共通するもの

さて、この節で最後に取り上げておきたい問題は、オウム真理教と『新世紀エヴァンゲリオン』（一九九五年十月～一九九六年三月、テレビ東京放送、全二十六話）との関係である。この人気アニメーションの主人公碇シンジ（EVA初号機のパイロット）も「クロン」の綾波レイ（EVA零号機のパイロット）も惣流・アスカ・ラングレー（EVA弐号機のパイロット）もみな母親のいない十四歳の「境界年齢」の少女であることに注目したい。

母親の喪失ということと「エヴァ（EVA）」と呼ばれる「汎用人型決戦兵器 人造人間エヴァンゲリオン」に搭乗できる十四歳の少年少女の「シンクロ能力」に関係があるように設定されている。なぜなら

ば、「エヴァ」のパイロットは母親のいない十四歳の少年少女から選抜されるからである。

この人造人間兵器「エヴァ」にはそれぞれ固有のパーソナルパターンのパルスがあるので、パイロットはそれによく似たパルスパターンの持ち主が選ばれ、「シンクロ能力」がテストされる。「シンクロ」とするとパイロットと「エヴァ」とは同調してA10神経を使って「神経接続」され、その「シンクロ率」により機体に与えられたダメージの転写が変化する。これらの「シンクロ能力」などの設定が、オウム真理教の「ヘッドギア」や「コピー」や「クロン」のありようと共通の構造をもっている点に注意したい。碇シンジらのエヴァ・パイロットが操縦するときには、パイロットはパイロット自身の脳とエヴァの機体とを接続するインターフェース・ヘッドセットを頭にかぶる。

庵野秀明監督が阪神・淡路大震災やオウム真理教事件をどこまで意識し、組み込みながらアニメーション化したか、その細部はよくわからないが、しかし、この状況設定や人物設定や「シンクロ能力」の設定の仕方にオウム真理教事件が影を落としていることは間違いないだろう。

神秘主義思想や「神秘体験」という文脈においては、「シンクロ能力」は極めて重要な「能力」となる。新プラトン主義風に言えば、「流出」してきた「原型」や「原像」に復帰・帰還する「脱自・脱魂」能力に関わるからである。「神秘的合一」や「即身成仏」能力は、ある面では間違いなく「シンクロ能力」として測定することも可能であろう。

しかし、この「シンクロ能力」や「同調能力」が「霊的暴力」として悪用されればどうなるか？ 想定するだけに恐ろしい事態が生起する。オウム真理教事

件は、そうした「シンクロ能力」の誤作動としても検討する必要がある。その意味で、一九九五年に生起したオウム真理教事件と「新世紀エヴァンゲリオン」は、意図的に「シンクロ」させつつ、同列に論じていかなければならないのである。これについてもさらに今後検証を継続する。

2 中国における「邪教」問題と法輪功問題

次に、法輪功問題を検討していくが、法輪功問題については二つのアプローチがある。一つは気功文脈から見るアプローチであり、もう一つは政治的文脈から見るアプローチである。加えて、法輪功を弾圧した中国政府側の情報や報道とそれに対抗する法輪功サイドからの情報発信や動きは真つ向から対立し、いまだ未解決の状態にある。そのような渦中にあるということを前提にしつつ、事件の背景や真相を考えていきたい。

これについて、気功家であり気功文化思想家の津村喬は「気功と環境の哲学」（講座スピリチュアル学第四巻 スピリチュアリティと環境）BNP、二〇一五年）のなかで、湯浅泰雄の法輪功理解を引き合いに出しながら、自説を次のように展開している。

津村喬によれば、湯浅泰雄は、法輪功を「道教の体内神の考え方を仏教で説明したもの」で、「人間の体内には神仏の働きが宿っていて、気功の訓練はそれを呼び覚まし活性化するという考え方」とし、このような考えは通俗的と言えるかもしれないし反体制イデオロギーではないが、しかしそれが一千万人を越える規模になったことと国家の思想管理から逸脱したために弾圧されたと理解したという。これに

対して、津村喬は「教祖」の李洪志とその気功を詐術的なものと捉える。津村自身は法輪功事件とオウム真理教事件を直接比較することはないが、しかし津村の理解は、李洪志と法輪功事件を麻原彰晃とオウム真理教事件とよく似た構造をもつものとして捉える視点を内在させている。

津村によれば、李洪志は新聞記者をしており、つい最近まで禅密功や外丹功の気功セミナーに通っていた気功ビギナーのような人物であった。だが、新聞記者ではうだつがあがらないので、極めて易しい気功の功法を適当に編集して「解脱への道」と言って新たに気功の流派を打ち建てた。その際、共産党幹部に取り入り、賄賂を渡して保護してもらい、強力に著作の街頭宣伝をし、この世は九層世界の最下層で死ぬばさらによい世界へと昇っていきける、自分はその高次の世界から救いにやってきた使命をもつ者だというメッセージを広宣した。だが、李洪志の目的は金儲けで、宗教風の言説も単にセンセーショナルに目立たせるためのものにすぎなかった。しかし、法輪功が受け入れられ信者が増大し教線拡大していく中で自殺者が何人も出てきた。李洪志は大金を儲けてニューヨークに豪邸を買ってことを収めるつもりだったが、イギリスとアメリカの諜報部門が動き始めたので、信者を使って中南海を包囲し、それにより弾圧を誘導して世界の非難的にしようと思図したというのが津村の法輪功事件の捉え方である。

当時の江沢民政権は、関係した幹部を処分し、法輪功だけでなく、中華益智気功、香功などのにわか仕立てで神秘化の粉飾により時流に乗って巨大化した気功はみな弾圧されたという。津村喬はおおむね以上のように法輪功問題を捉えている。

さて、中国政府側の法輪功情報を取り上げる前に、中国共産党や国務院公安部が現在の十四の組織を「邪教」と認定していることに注意しておきたい。

①呼喊派（キリスト教系…李常受が一九六二年アメリカで創立。李常受は「キリストは私であり、私もキリストである」と公言。「全能神」の教主「趙维山」はこの団体の黒龍江の中心組織だった。近年、「呼喊派」は様々な形をとり、「常受教」「中华大陆行政执事站」「被立王」「主神教」「实际神」「东方闪电」などが派生。この内、「被立王」「主神教」も邪教カルト集団とされている）

②徒弟会（キリスト教系…季三保が一九八九年に創立。季三保は「七步霊程度」を作成し、自らを「神が遣わしたキリスト」とか「神の子」と称し、奇跡で人々の病を癒すことが可能だと宣明。迷信などにより多くの学生たちを盲信させ、中途退学を促したり、一日中祈りをささげること、仕事を放棄させ、家屋を売り払い、「昇天」の準備をするよう勧めている）

③全範圍教会（キリスト教系…徐永澤が一九八四年創立。「哭重生」「懊悔派」「重生派」とも呼ばれている。「災難が到来する世界の終点」、「主を信じれば、病は癒される」と説き、信者に大声で泣き叫ぶように求めている。前記「徒弟会」同様、多くの信者は仕事をやめて一心に「昇天」を待っている）

④霊霊教（キリスト教系…華雪和が一九八三年に創立。華雪和は自らを「第二のイエス、主キリスト」を称し、「主イエスが肉体を伴った二度目の降臨（再臨）」、中国の都市「淮阴がエルサレム」と宣明。「世界の終わりはまもなく到来し、全ての人が滅ぼされる。ただ霊霊教を信する者のみが救われる」と説き、信者にも世界の終わりをただ待つように説いている）

⑤新約教会（キリスト教系…香港の女優・梅綺（江

端儀)が一九六〇年に創立。後に娘の張路得が引き継ぎ、台湾で組織をまとめている。一九六四年、幹部の洪三期が台北の高雄で新しい支部と聖山を設立。一九八八年には石碑教会の幹部の左坤が「耶穌基督血水圣灵全备福音布道団」を設立。梅綺、洪三期、左坤の三人が「預言者」を名乗り、「至高の神に代わり統治する者」「神の地上における君」「人の支配を覆し、神の王国を建立する」と説く。

⑥観音法門(仏教系…イギリス国籍の中国人釋清海が一九八八年に台湾で創立。一九九八年、組織の中核の許成江が「圓頓法門」を創立。釋清海は自らを「清海无上」と名乗り、釈迦牟尼仏(仏教の開祖)、イエス・キリスト、アラームと等しいと称した)。

⑦主神教(キリスト教系…「被立王」の中心であった刘家国が一九九三年に創立。刘家国は自らを「主神」と名乗り、「世界の終わりがまもなく到来するが、主神を信じるものだけが救われる」と説く。「主神」を支持し、「神の王国」を設立するべきだと述べ、「賜神霊」の名で十九人の女性を強姦し、お布施や奉獻の名で四十万元余りの金銭を騙し取ったとされる)。

⑧被立王(キリスト教系…「呼喊派」の幹部であった吳揚明が一九八八年に創立。吳揚明は聖書の中の「被立」という言葉を使い、自らを「被立王」と名乗る。「世界の終わりが到来する時、被立王を信じる者だけが救われる。もし信じなければ罰を受け、虐殺される」と説く。勧誘、詐欺、脅迫などの手段により数十人の女性、幼女を暴行。さらに信徒には奉納金として数十万元を貢がせているとされる)。

⑨同一教「統一教会」(キリスト教系…本来の名称は「世界基督教統一神霊協会」。アメリカ国籍の朝鮮人「文鮮明」が一九五四年に韓国釜山で創立。人類の歴史と旧約・新約聖書の奥義を解明したという統一原理を世界に広める。ニューヨークに世界本部を置き、世界百九十三カ国に支部がある。信徒は必ず異性の信徒と性関係を持たなければなら

ず、それを「洗礼」と呼んでいる。教祖の「文鮮明」が信徒の結婚相手を選定、大型の「集団結婚式」を主催する。統一教会は投資援助、文化交流、派遣社員の名目で中国に入り浸透していった)。

⑩三班仆人(キリスト教系…徐文庫または名徐双富が創立。徐文庫は聖書を用い、自分を神格化し、「大仆人」と名乗る。「西暦二〇〇〇年前に世界に七つの災厄が起こり、世界の終わりが来るであろう」との教えを広める。三班仆人こそが真理であるとし、近年、徐及其が「お布施は神にささげる」との名目で大量の金銭を騙し取っているとされる)。

⑪靈仙宗(仏教系…アメリカ国籍の中国人盧勝彦が一九七九年に靈仙真仏宗を創立。一九八四年「靈仙宗」の教団名が盗用され、中華人民国内政部に登録されたので、教団名を「靈仙真佛宗」通称「真佛宗」と改称。盧勝彦は「自分は生きた仏」「佛主」と名乗り、極端に社会主義制度を敵対視)。

⑫神の子供たち(キリスト教系…「ファミリー・インタナショナル」とも呼ばれる。アメリカ人デビッド・バークが一九六八年にアメリカで創立。基本単位を「家族」とし、最高機関を「皇室」とする。すべての社会制度と意思形態を攻撃し、「神の愛は性行為」と公言。性的方法を使って信徒を獲得し、寄付を募り、家族とする信徒の間では、乱交や児童の性的虐待が行なわれていたとされる。初期の改宗者の多くはヒッピー運動から流れてきた者で、一九七〇年代、八〇年代において、アメリカとヨーロッパにおけるカルト論争を引き起こした団体の一つ)。

⑬達米宣教会(キリスト教系…韓国人李長林が一九八八年に設立。終末論を唱え、一九九二年十月二十八日二十三時に「世界の終わり」が開始したと唱える。この組織に加わる者は将来イエスと共に「昇天」し、信じな

い者は七年の間「大災難」に遭うと説く。一九九二年以降、達米宣教会の成員が積極的に中国に入り、人々を先導し、「昇天」できるよう群衆を惑わしているとされる)。

⑭世界エリヤ福音宣教会(キリスト教系…韓国人朴叫呼が一九八〇年に創立。朴叫呼は自らを「預言者エリヤ」とし、信徒に「石仙」として崇拜に加わり「石国」村に住むように仕向ける。中国の各地に集会場、連絡地、また「石国」村を建設し、信徒に家財を売り払い、住居を「石国」村に移し、共同生活をするように唆している。村内では、外との連絡を完全に絶ち、邪教の教義を集中して学ぼうと要求し、新聞やテレビ、ラジオも禁止されているとされる)。

これらは、中国政府が「邪教」と認定している宗教教団であり、その活動内容の要点である。中国政府はいわゆる「カルト集団」を「邪教」と称するが、それではどのようにしてその十四の「邪教」を認定するかというと、中華人民共和国刑法第三百条で次のように規定する。

(邪教は)宗教、気功または他の者の名を語り、神格化した分子がデマ、迷信などを用いて、人々を騙しコントロールし危害を与える非法組織のことである。／邪教の教えには、病を治し、災難を避け、世界の終わりを主として宣伝するものが多い、その組織に入ることだけが救われる道だ」と説く。／欺瞞、脅迫、侮辱が多く、邪教の多くは、「伝統宗教はもう古く、新しい神が必要だ。」と説く。／礼拝時などの集会は隠れて行い、騒いだり、喚いたり、狂信乱舞的なものが多い。／新しい信徒の勧誘のために、詐欺やうそ、騙すように入会を勧めるよう指導している。また入会後の退会はできない。／「神」の名を語り、反政府運動を煽

っている。／社会、政府、一般市民を「魔」とみなし、宗教や科学を着飾って邪説を唱える、或いは事実を歪曲し公言する。／手段を選ばず金銭を獲得し、地下組織を形成し、非法活動を行う。

もちろん、このような中国政府系の「邪教」の「認定」をそのまま鵜呑みにすることが「正しい」かどうかは不明である。しかし、法輪功事件のみならず、さまざまな局面で宗教被害が続出している状況があるので、少なくとも事態を複数の視点から考えていく必要がある。そこで、まず現時点で、中国政府筋がどのように「邪教」を公式に「認定」しているかを知る必要があるだろう。そしてその延長線上で、法輪功問題をどう報道しているかを検討していく必要があるだろう。今回は、先に中国政府側のサイトから法輪功問題を見ていくが、もちろん、法輪功側のサイトでは中国政府の報道や情報を否定していることは言うまでもない。これについては引き続き次号でも取り上げ考察する予定なので、ここで結論を述べるわけではないことを予め断っておきたい。

さて、本稿で取り上げてきた文脈から、ここでは一連の法輪功報道の中で「魔」や「除魔」についてどのように報道されているかをまず取り上げてみる。（以下は桂龙新闻网、二〇〇九年二月二十四日記事より）

一部の法輪功学習者は罪のない人を殺害し、彼らが殺人するよりどころは李洪志の「悪魔除去論」から生まれたものである。「悪魔除去論」は邪教法輪功のテロ犯罪理論の一つであり、李洪志は「大逆の悪魔は殺すべきだ」と提出している。李洪志の「悪魔除去論」に魅惑され、一部の法輪功におぼれた人はいわゆる「円満」を達成するために、悪

魔を除去し、最終的に殺人犯罪の道を辿ってきた。さて、「魔」とは何ものだろうか。

法輪功の教義では、「魔」というのが学習者の法輪功修練を妨げる人と法輪功の伝播を阻止する組織と人士を指している。李洪志は彼らを「魔」「邪悪」「旧勢力」「法を乱す鬼」「サタン」と言いくるめた。

李洪志は誤って邪道に陥り、非命の死を遂げた学習者をも「魔」に入れ、これを以って、「本当の煉功者は病気に罹らず、危険がないはずだ」という嘘のつじつまの合わないところを補っている。彼は「最も弁別しにくいのはこのような魔だ。その破壊力はかなり大きい。それも法輪大法を学びにくる、法輪大法はすばらしいとも言い、……それから彼は突然死んでしまい、あるいは彼は突然反対の道に歩いて、法輪大法を破壊しにくる」〔法輪大法義解〕と言っている。

これらの法輪功報道では、法輪功教祖の李洪志の主張する「魔」の観念や「悪魔除去論」に基づいて罪なき人々への殺害が生じていると報道している。ではその「魔」や「悪魔」の「除去」がなぜ必要で、それによりどうなっているのかをどう伝えているか見てみよう。

法輪功はなぜ魔を除去しようとしているのか。

李洪志は「それ（魔）は身に取り付くだけでなく、人間の元神をも殺している」。李洪志の言う「元神」は靈魂のことである。「魔」があるため、「それを除去」すべきである。

李洪志は『法輪大法義解』のなかで、「大逆の魔は殺すべきだ」とはっきり述べている。「功法の修

煉が高い次元に達すると、必然的に魔を招く問題に遭遇する」。（『中国法輪功』改訂版）

「邪悪が救いようがないところまで来ているならば、レベルの異なる各種の方式をもって制止し、取り除く……邪悪を取り除くことは法を正すためであり、個人修煉の問題ではない」。（『忍ぶに忍べない』）

法輪功学習者の「魔除去」による結果はどうなったのか。

李洪志の暗示を受けて、一部の法輪功学習者はヒステリックで異常な状態に陥り、知らず知らず違法犯罪を犯し、他人を殺害した。

一九九六年八月二十三日、湖南省嘉禾県の法輪功学習者王学忠は、その父の王継栄は悪魔だと言いつ、刀で父の頭、首、胸など十七カ所を斬って、その場で父を殺害した。

一九九八年二月二十五日の夜、江蘇省の呉德橋は家で煉功したところ、妻がそれを制止したが、呉は妻が自分の「修煉」を妨げる悪魔だと思い、包丁で妻を殺した。

一九九八年四月八日、山東省の労働者王安収は煉功したとき、父に制止されたが、王は父が虎に取り付かれた「魔」だと思い、シャベルで父を残忍に打ち殺した。

一九九九年三月二十日、当時十八歳未満の河北省承德市の法輪功学習者李亭は両親が悪魔だと思った。「悪魔除去」をするため、自宅で実の両親を残忍に殺害した。

二〇〇一年二月二十日、法輪功におぼれた深圳の藍紹維は、法輪功を放棄した妻の魏志華を「悪魔」と見なし、他人と共同で妻を縄で縛り、残忍かつ非道に彼女の口と鼻を覆って、結局、魏志華

を窒息死亡させた。

二〇〇二年四月二十二日、黒竜江省伊春市の法輪功学習者閔淑雲は九歳未満の娘である戴楠を「悪魔」と見なし、自分の手で娘を締め殺した。

二〇〇八年四月七日、吉林省長春市の四名の法輪功におぼれた者は「同修」の肖榮という人のために「悪魔払い」をし、スチール針で突き刺したり、お湯で熱くしたり、氷のブロックで冷凍したり、拳や足で殴ったりして、残忍に肖榮を殺害した。

ここで言及されているのは、法輪功がある者やある集団を「魔」ないし「悪魔」とみなし、それを敵対視して除去しようとし、ついには死に至らしめる事件性を持つという問題点である。

これに対して、法輪功側はこのような観点や報道を否定している。李洪志は講演などでたびたび練功における「走火入魔」など存在しないと述べている。また、中国政府が法輪功信者を拘束逮捕して臓器売買などを行ない、それを殺害ケースとしてカウントしていると主張している。両者の言い分はほとんど正反対に近いので、実態究明に決着はついていない。江沢民政権は、一九九九年七月から法輪功を「邪教」として「認定」し、取り締まりを行なってきた。この当時、法輪功学習者は七千万人を超えていたと言われるが、定かではない。また中国共産党の弾圧により死亡した者が数千人に上るとも言われたりしているが、これもまた明確ではない。

そのようななか、二〇一五年九月二十八日に、ニューヨーク・タイムズ紙に「親愛なる習近平主席へ」と題する法輪功側からの公開状が出され、次のように報道されている。

中国で非合法化されている氣功法・法輪功の支援組織である非営利団体「法輪功の友」(米ニューヨーク・タイمز州拠点)は二十八日付米紙「ニューヨーク・タイムズ」に、「習近平中国国家主席あての公開状」と題した公開状を、全面広告として出した。組織は、訪米中の習氏に対して、中国当局が違法と定めている法輪功への迫害をやめることと、中国社会の民主主義と法の支配の実現を求めた。

「親愛なる習近平主席へ」の書き出しで、手紙は始まる。精神修養の伝統的な氣功法・法輪功に対する迫害の背景がつけられている。

一九九九年、当時の江沢民主席が、共産党員数(七千万人)を超えた法輪功(一億人)の勢力を脅威とみなし、「根絶やしにする」と宣言したのち、厳しい弾圧を始めた。国際人権団体フリーダム・ハウスの情報を引用し、一億人を数えた学習者のうち、数十万人が強制労働を受け、また拷問で数千人が死亡したと、同組織は伝えた。

「迫害は拷問の枠を超えた」と手紙には記されている。カナダの人権弁護士デービッド・マタス氏と同政府の元高級高官デービッド・キルガー氏は二〇〇六年、刑務所、警察、医療が組織となって収容されている法輪功学習者を生きたまま臓器を移植用に抜き取り、移植希望者へ販売しているとの調査報告書を発表した。これによると、二〇〇一年から二〇〇五年までに、すくなくとも四万一千五百人の法輪功学習者が強制的な臓器収奪で死亡した。

法輪功の情報を伝えるサイト「明慧ネット」によると、この弾圧で、法輪功を学ぶ本人のみならず、家族や友人、支援した人権団体や弁護士など、

数百万人が社会的ないやがらせを受けた。特別警官の監視、理不尽な罰金、土地収用、失職、子どもに対する強制退学など。

団体は手紙を通じて習近平氏に「中国の国家主席として、何を受け継ぐべきかを考えてほしい」と訴え、国内の人権状況を改善する制度への改革を求めた。また、中国本土や、日本を含む海外では、法輪功の迫害を指揮した江沢民元主席を、大量虐殺罪などで告訴する運動が起きており、裁判の実現も訴えた。

手紙は習近平氏へ選挙を迫った。「あなたは共産党の専制政治を終わらせ、独立した司法制度と民主主義を実現し、言論・出版・信教の自由を保障した、中国の国家主席として名声を上げることができる」「国際社会から歓迎され、信頼と尊敬に基づく真の友好関係を築くことができる。そうすれば、中国の人々は代々にわたり、(主席として)あなたを称え、名声を忘れないだろう」(翻訳編集・佐渡道世)

このように見えてくると、中国政府側の「邪教」報道も法輪功側の「弾圧・迫害」報道もどちらも恐るべき内容を含んでいることがわかる。どちらのサイドからも、本稿で言う「霊的暴力」が実際の「殺害・殺人」を大規模な形で引き起こしている事態が報道されているのである。

これまで中国政府がダライ・ラマやチベット人民に対してどのような権力行使をしてきたかを考えると、中国政府側の報道をそのまま鵜呑みにすることはできないが、しかし、「邪教」と「認定」されたいくつかの宗教教団側に何の問題もない、事実無根であると断言する信頼性も根拠もない。そこでは、信

者の判断と批判する側の判断は真つ向から対立している。

中華人民共和国駐日大使館のホームページに掲載されている「邪教『法輪功』の危害」の中の「『法輪功』とは何か」の頁には、「『法輪功』とは、いったい何か。一口で言えば、中国の『オウム真理教』です。その教主は現在アメリカにいる李洪志という人物です。『法輪功』も『オウム真理教』も他のカルト集団と同様ですが、教義や教主への絶対服従と絶対崇拜を要求し、信者にマインドコントロールを施すのです。／『法輪功』の教主である李洪志はまず『善良』を看板にして、『心を修練し、体を鍛える』、長期にわたって『法輪功』を修練すれば、『薬なしで病気を癒し、健康になる』などと口説いて入門させます。続いて彼の書いた『経書』を読ませ、さらに、『地球は爆発する』など『世界の終末説』をばら撒き、教主のみが世界を救い、『人を済度して天国に行かせる』と唱え、信者たちを恐怖のどん底に陥れて狂乱させます。その結果、信者は教主に絶対服従するようになり、善悪の判断能力を失い、己を害し、他人を害するなど、極端な行動に走ってしまいます。／中国政府のこれまでの統計によりますと、『法輪功』の狂信者の中に、自殺或いは投薬や治療を拒否して死亡した者はすでに千六百人を超え、精神に障害をきたした者は六百五十余人に達したのです。また、殺人を犯した者は十一人で、障害者となった者は百四十四人にのぼります」と説明され、実に詳細な「危害」が列挙されている。

ここで注目しておきたいのは、「法輪功」を明確に「オウム真理教」と同じような団体であるとしている点である。加えて、「李洪志の三十三カ条の邪説」では「私は『蛇のお化け』に打ち勝った」とか「私に

は数え切れないほどの仏身があり、仏身はすべて私の化身であり、その法力は仏のものと同じである」などの「邪説」が懇切丁寧に列挙説明されている。

加えて、中国社会科学院世界宗教研究所の呉雲貴教授の「法輪功」の「分析」が次のように掲載されている。「カルト教団は中国においても、世界においても、偶然かつ単独の現象ではない。李洪志により捏造された『法輪大法』や『法輪功』を、アメリカ、ヨーロッパ、日本のオウム真理教などの異端組織と比較すれば、いずれも互いに似通っているところが多く、ともに似たような性格を持つカルト教団であるということに気付く。／カルト教団にはいずれも口が達者で、大胆で無謀なことを実行し、神懸り的な行ないが可能であると自ら吹聴する教主が存在する。カルト教団は『世界終末論』を広め、聞く人を驚かせる『世界終末論』を教義の主旨とし、これにより信徒を脅している。非合法組織を秘密に設立することは、すべてのカルト教団の共通した特徴である。アメリカやヨーロッパにある一部の邪教の内部組織系統は長い間、外界に認知されなかった。李洪志の『法輪功』は表面的には、普通の組織であるが、実に綿密な各レベルの組織ネットワークが形成されている。世界におけるすべての邪教は、ともに強い功利主義を目指しており、伝教、布教の名目で、詐欺を行ない不法に集金することを目的としている。李洪志は『法輪功』により、財産を築いた。これは彼が広めた『真、善、忍』という『究極の思想』と大きなコントラストを形成している」。

本節の冒頭部で紹介した津村喬の指摘とも共通するところが多々あるが、これらが中国政府の広報として広く強く社会発信されていることに改めて驚かされる。

現在、宗教全般について、あるいは宗教教団の活動について、それがどのような公共性を持っているかについて社会的判断と評価が厳しくなっている。それは、ISIS（ISIL、イスラム国）などによるテロ事件の勃発も宗教ないし宗教教団に対する見方の厳しさともにつながっている。だが、「法輪功」問題一つとっても、情報も報道も錯綜している事態の中で、「正しい判断」がどのようにできるかどうかも極めて難しく複雑な事態といえる。

そのような事態と時代の渦中にあることを踏まえたうえで、本科研「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」をいっそう学術的な精度を上げながら問いかけていく必要がある。その意味で、本科研の果たす社会的意義は大きく、いっそう「自由」で大胆かつ緻密な議論をしていくことが求められている。そのことを肝に銘じて、まずはこの課題の緊急度や概要について第一報を記しておきたい。

注

- 1 鎌田東二『呪殺・魔境論』（集英社、二〇〇四年）に奈良時代や平安時代に行なわれた呪詛とそれが引き起こした政治的異変と処罰・処刑についていくつかの事例を挙げた。

- 2 中国における邪教（カルト集団）

<http://news.sohu.com/20140603/n40035624.shtml>

中国邪教・七つが、世界末日を宣揚する。三つが、教主が神の化身だと自称する。二つが、両性を伝播方式とする。二つが、党と政府を攻撃することを主旨とする。

中国における十四個の邪教組織（Baidu 百度百科）
http://baike.baidu.com/link?url=22hF4F0fjGcFCwz-wSZUmclbWVjQ5IT7aIHqyUdIT9Lak2odxhY87XCy2l-NqFbumYopnFKI54vAV_-

気とこころ —「走火入魔」をめぐる—

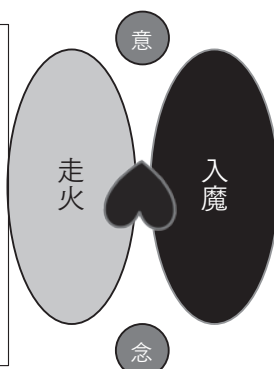
▼身心変容(修養)技法としての気功。その修練の過程において、「走火入魔」(zǒu huǒ rù mó)と呼ばれる負の身心状態(「偏差」piān chā)に陥る可能性を潜んでいる。各流派の解釈は多少異なるものの、大まかに下記のようにまとめることができる。

◇身体(生理)の問題

◇「走火」：気が集まりすぎると火となり、それを正しく導引できないと逆流してしまう状態。

◇表れ方：痛み、強張り、高熱や動転など。

◇治し方：完成を焦らず、功力を追求せず、技法を正しく行うこと。師匠による針、推拿、導引など。



◇心(精神)の問題

◇「入魔」：修練中、心の中に幻覚が現れたときに、その幻覚の中に留まってしまう状態。

◇表れ方：幻聴、幻視、失眠、言動の錯乱・停止など。

◇治し方：幻想に対する執着心や恐怖心を捨て幻覚を無視すること。師匠による導引、呪文など。

▲一般的に、「走火入魔」は実力(高功夫)のある人が気をコントロールできなくなるときにだけ起こるものとされている。意念、「こころ」の動きによって左右される気、その「こころ」の清浄さを保てば、「走火入魔」の難関を乗り越え、さらなる気功境地に到達することが可能となるのである。一方、気功が身心変容(修養)技法の枠を超え、本来修練の一環であった「走火入魔」が政治的問題、ないし霊的暴力まで引き起こす可能性がある。「法輪功問題」は、その一端を示している。

参考文献：張明亮『気功の真髄——丹道・峨眉気功の扉を開く』KADOKAWA、2015年。
鎌田東二『「呪い」を解く』文春文庫、2013年。
作図：アルタンジョラー

3 <http://www.yawaranet/playground/cult.html>
4 「走火入魔」について、二〇一五年十二月二十日に行なったこころの未来研究センターの研究報告会での「こころ観研究プロジェクト」のポスター発表の一部で左図のようなまとめを提示した。作図：アルタンジョラー。
5 中華人民共和国駐日大使館HP

<http://www.china-embassy.jp/zt/xftg/>
ここには、次のような説明もある。「事実が物語っているように、「法輪功」は日本国民に嫌われる『オウム真理教』と同様に、人権を踏みにじり、社会に危害を与える紛れもないカルト教団そのものです。中国政府は信教の自由を尊重します。しかし、他の国と同様に、カルト教団に対しては決して座視することは出来ません。国民の強い要望に答え、法に基づいてカルト教団である「法輪功」を取り締まり、厳しく打撃を与えることは、国民の生活と生命安全を守り、正常な社会秩序を維持するためなのです」。また、「李洪志の三十三カ条の邪説」とは、
〈1. 私は「蛇のお化け」に打ち勝ったのだ(「転法輪」)、2. 「転法輪」は私が人々に授けた天に昇るためのハシゴである(「法輪佛法—シンドニーでの佛法伝授」)、3. 私には数え切れないほどの分身があり、分身はすべて私の化身であり、その法力は仏のものと同じである(同上)、4. 「転法輪」の中のすべての字は法輪であり、私の分身である(同上)、5. 人類は八十一回も全面的な壊滅に見舞われたことがある(「転法輪」)、6. 人間は宇宙から一層、一層と最下層に落ちてきたのである(「法輪佛法」)、7. 現在の人間には十悪がそろっている(同上)、8. 地球は何回も爆発したことがある(同上)、9. 私には人類と地球を守る事ができる(「法輪佛法—北アメリカの第一回法会での佛法伝授」)、10. 今日すべての宗教は人を済度することができなくなった(同上)、11. 「法輪大法」は宮殿のようなもので、キリスト教はお粗末な小屋にすぎない

「法輪佛法—ヨーロッパの法会における佛法伝授」、12. 薬を飲むことは罪業を蓄え、最終的には自身を壊滅させることになる(「法輪佛法—アメリカでの佛法伝授」)、13. あらゆる不幸の根本的な原因は罪業によってもたらされた(「転法輪」)、14. 南京大虐殺とヒトラーの行なった虐殺は天意である(李洪志の講演の録音より)、15. 私がやったことすべては無数の年以前に按配済みのものだ(「法輪佛法—精進の要旨」)、16. フランスの大統領は昔の皇帝であり、神仏が定めたものだ(「法輪佛法—スイスでの佛法伝授」)、17. 極めて高い層へと修練した時、ハエのような複眼が生じる(「転法輪」)、18. 摂魂大法のエネルギーはもつとすく、元神仏を掴むことができる(同上)、19. 「宿命通」で人の過去と将来を見ることができる(同上)、20. 高い層へと修練した時、ほしいものは何でも手に入れることができ、やりたいことは何でもやれる(同上)、21. 私は人類に一つの壮挙をもたらし、すべての弟子が天に昇るようにする(「法輪佛法—ヨーロッパの法会における佛法伝授」)、22. みなさんが円満を実現したら神仏となり、地球を手を掴み取ることもいとまたやすくできる(同上)、23. 宇宙は三層に分かれ、それぞれの層の周りに殻がある(「法輪佛法—アメリカでの佛法伝授」)、24. すべての物質は水からなっている(同上)、25. 砂の中には多くの生命があり、黒人、白人、黄色の人種がある(同上)、26. 人間の現在の科学は一つの誤りだ(同上)、27. 科学は人間社会の道德の墮落をもたらした(「法輪佛法—ヨーロッパの法会での佛法伝授」)、28. 科学は邪教である(同上)、29. 科学は最大の災禍をもたらした(同上)、30. 宇宙人がコンピューターを通じて人をコントロールし、人は機械の奴隷となる(同上)、31. 人間は動物のように法律に制御されている(「法輪佛法—アメリカでの佛法伝授」)、32. 大法を裏切るものは魔が命を取りに来る(「法輪佛法—精進の要旨」)、33. 中南海を包囲攻撃する目的は、「法輪功」修練者に対し集団としての試練を与えることであった(「法輪佛法—シンドニーでの佛法伝授」)。

「法輪佛法—ヨーロッパの法会における佛法伝授」、12. 薬を飲むことは罪業を蓄え、最終的には自身を壊滅させることになる(「法輪佛法—アメリカでの佛法伝授」)、13. あらゆる不幸の根本的な原因は罪業によってもたらされた(「転法輪」)、14. 南京大虐殺とヒトラーの行なった虐殺は天意である(李洪志の講演の録音より)、15. 私がやったことすべては無数の年以前に按配済みのものだ(「法輪佛法—精進の要旨」)、16. フランスの大統領は昔の皇帝であり、神仏が定めたものだ(「法輪佛法—スイスでの佛法伝授」)、17. 極めて高い層へと修練した時、ハエのような複眼が生じる(「転法輪」)、18. 摂魂大法のエネルギーはもつとすく、元神仏を掴むことができる(同上)、19. 「宿命通」で人の過去と将来を見ることができる(同上)、20. 高い層へと修練した時、ほしいものは何でも手に入れることができ、やりたいことは何でもやれる(同上)、21. 私は人類に一つの壮挙をもたらし、すべての弟子が天に昇るようにする(「法輪佛法—ヨーロッパの法会における佛法伝授」)、22. みなさんが円満を実現したら神仏となり、地球を手を掴み取ることもいとまたやすくできる(同上)、23. 宇宙は三層に分かれ、それぞれの層の周りに殻がある(「法輪佛法—アメリカでの佛法伝授」)、24. すべての物質は水からなっている(同上)、25. 砂の中には多くの生命があり、黒人、白人、黄色の人種がある(同上)、26. 人間の現在の科学は一つの誤りだ(同上)、27. 科学は人間社会の道德の墮落をもたらした(「法輪佛法—ヨーロッパの法会での佛法伝授」)、28. 科学は邪教である(同上)、29. 科学は最大の災禍をもたらした(同上)、30. 宇宙人がコンピューターを通じて人をコントロールし、人は機械の奴隷となる(同上)、31. 人間は動物のように法律に制御されている(「法輪佛法—アメリカでの佛法伝授」)、32. 大法を裏切るものは魔が命を取りに来る(「法輪佛法—精進の要旨」)、33. 中南海を包囲攻撃する目的は、「法輪功」修練者に対し集団としての試練を与えることであった(「法輪佛法—シンドニーでの佛法伝授」)。

第一部 ◆ 身心変容技法と靈的暴力

靈的暴力としての「正戦論」

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 すべての紛争の機軸となる
「正戦論」

二〇一五年十一月十三日、花の都パリで発生した同時多発テロ事件をきっかけに、イスラム教過激派による無制限なテロリズムと、それを断固として制圧しようとする欧米列強の報復攻撃が交差し、国際社会に一気に恐怖と不安が広がりとつある。まさにそのような社会現象こそ、自分たちの存在感を増したいと考えるテロリストの望むところだと思われるが、テロ行為にかぎらず、内戦、地域紛争、大規模戦争など人間のすべての闘争の背景にあるのは、「正戦論」(Just War Theory)である。

「正戦論」の起源は古代ギリシャ・ローマまで遡ることができるが、その理論的創始者と目されているのは、キリスト教最大の教父とされているアウグスティヌス(三五四―四三〇)である。異端者や異教徒を正しい信仰に引き込むためには、武力行使もやむなしという「正戦論」に彼が行き着いた背景には、神命による戦争遂行を最大義務とする旧約聖書の聖戦

観念と、社会秩序維持のための暴力を正当化するローマ法の思想があった。

正戦は、宗教によって定義づけられる聖戦とは厳密な意味では異なるが、歴史的対象としては両者が重複していたり、その両者がぶつかり合ったりすることが多い。紛争勃発の際には、その正当化に宗教的イデオロギーが思想的基軸となる場合が大半であり、それがゆえに「正戦論」を当科研のテーマである靈的暴力の範疇において論じることが妥当であると判断する。

「正戦論」が活発になったのは、十世紀以降の西ヨーロッパであるが、戦争が執拗に繰り返されていた中世社会において、「戦ってもよい戦争」と「戦ってはいけない戦争」を区別する理論的根拠の必要性が生じていたのである。

「正戦論」の系譜における重要な思想家としては、アウグスティヌスの他、『護教大全』や『対異教徒大全』という書物を通じて、カトリック正戦論の基盤を作ったトマス・アクィナス(一二二五―七四)、『国際法の父』と称され、『戦争と平和の法』を著したフ

ーゴー・グローティウス(一五八三―一六四五)などが挙げられる。

プリンストン高等研究所教授のマイケル・ウォルツァー(一九三五―)は、戦争の要件やルールを論じた『正しい戦争と不正な戦争』(Just and Unjust Wars, 1977)の著者でもあるが、アメリカ同時多発テロ事件以後のブッシュ政権の対テロ戦争を支持し、現代における「正戦論」復活の旗頭と目されている。

このように「正戦論」は、時代によって変容を遂げながらも、西洋史を通貫するものであり、現代においても国家が危機対応を迫られる時、その政治判断の核心において機能している理論である。

2 戦争のための法律

騎士の戦闘ルールに由来するローマ法には、戦ってもよい戦争の条件として「戦争のための法」(ius ad bellum)と、交戦時に容認される戦闘行為の規定として「戦争における法」(ius in bello)の二つの法律が

定められていた。前者の「戦争のための法」には、戦争が正しい戦争となるための条件が五つ挙げられている。

- ①正しい理由（攻撃に対する防衛、攻撃者に対する処罰、攻撃者によって不正に奪われた財産の回復）の存在
- ②正統な政治的権威による戦争の発動
- ③正統な意図や目的の存在
- ④最後の手段としての軍事力の行使
- ⑤達成すべき目的や除去すべき悪との釣り合い

これら五つの条件のうち三つが満たされれば聖戦とみなされ、ローマ教皇に戦争発動権が与えられた。現代の中東問題の遠因ともなっている十字軍遠征がその典型例である。後者の「戦争における法」には、戦争が正しく行われるための二つの条件が定められている。

- ①戦闘員と非戦闘員の区別（差別原則）
- ②戦争手段と目標との釣り合い（釣り合い原則）必要な暴力の禁止）

ただし、この法律はキリスト教圏における戦争にのみ適用されるべきものであり、異教徒と戦っていた十字軍兵士には「戦争における法」を遵守する義務がなかったのである。そのため十字軍遠征においては、この法は完全に無視され、敵軍のみならず、一般民衆に対する略奪、殺戮、強姦などの残忍な行為が展開することになった。

もし近代においても「戦争における法」の原則が守られていたならば、アメリカは広島と長崎に大量

破壊兵器である原爆を投下し得なかったはずである。当時、アメリカの政治家の深層意識には、「日本人は思想的にも文化的にも異教徒である」という考えがあったからこそ、その凄まじい破壊力が分かっている、二つの異なるタイプの核爆弾の実験的使用に踏み切ったと思われる。

3 非限定戦争としての聖戦

古今東西を問わず、戦争は人間の愚行の中でも最も愚かなものと言えるが、そこに宗教が絡んでくると、いっそう残忍なものとなる。「正戦論」が、戦争を一定枠内に限定することによって戦争被害を少なくしようとする理論とすれば、聖戦ではそういった枠組みが外され、攻撃が非限定的になる。ラトガーズ大学で歴史学を教えるジェームズ・T・ジョンソンは、宗教戦争には以下四つの特徴があるとしている。

- ①神による直接的、あるいは特別な人間や制度を通じた間接的な命令で行われる
- ②宗教の、防衛・拡大・社会秩序の確立を目的とする
- ③宗教共同体と、それに属さない人々との間で行われる
- ④戦うことが義務となっている

①と②は正戦論における「戦争発動の正当な権利と正当な理由」に相当するが、③と④は聖戦独自のものであり、これにより人員・資源の動員が容易になりやすく、聖戦は非限定戦争になりやすい。

また聖戦は善悪の二項対立的戦いとなり、宗教的権威を背景に権力を振るう者が、特定の絶対的価値観を信奉しているために、サタンの手先と決めつけられた相手との交渉や妥協が困難になり、無制限な殲滅戦となりやすい。旧約聖書には、モーセがヘブライ人を率いて約束の地を目指した時、神の命によってカナン人を殲滅したと記されているが、それが聖戦の始まりと言える。

そして町にあるものは、男も、女も、若い者も、老いた者も、また牛、羊、ろばをも、ことごとくつるぎにかけて滅ぼした。（ヨシュア記六・二一）

これは「エリコの大虐殺」と呼ばれるものであるが、皮肉にも「乳と蜜の流れる地」におびたらしい人間の血が流されることになった。そこを起点として、恨みが恨みを招く報復戦が、神話時代から二十一世紀の今日まで中東地域に続いていることになる。時代は下るが十五世紀の宗教改革以後に勃発した三十年戦争でも、ドイツの人口の三分の一が消滅し、人類の歴史上最も残酷で破壊的な戦争の一つとされる。この戦争が機縁となり、聖戦観念の弊害が認識され、主権国家から構成される西欧国際政治の枠組みが形成されることになったほどである。

しかし、宗教的権威が主導権を握る聖戦が終息すると、今度は国家が掲げる「絶対善」の実現のために人々は武器を取るようになった。十八世紀のフランス革命では、王権を倒すことによって成立した共和国防衛のために国民軍が誕生し、フランス国民は自由・平等・友愛という「絶対善」を実現するために、残忍な闘争を続けた。抽象的概念を掲げた新しい形の戦争は、結局はその残忍さにおいて、宗教戦

争と異なるところはなかったのである。

フランス革命によって絶対王政と封建制度が崩壊すると、その波及を恐れたイギリスなどのヨーロッパ各国の君主は内政干渉を始め、フランス革命戦争が勃発することになった。最初、外国による干渉戦争だったものを侵略戦争に転換したのは、天才的戦略家ナポレオン・ボナパルト（一七六九—一八二一）だが、血なまぐさい戦闘は十年間にわたってヨーロッパ各地で繰り広げられた。

またフランス国内でも、カトリック教会の内紛、内乱によるギロチンの流行、ジャコバン派の恐怖政治など大量殺戮が繰り返されていた。フランスによりやく平穏が取り戻されたのは第三共和政の成立後だが、自由・平等・友愛を掲げた革命から八十余年という長い歳月をフランス人は、非人道的な無秩序社会の中で過ごしたことになる。

二十世紀になると、自国のイデオロギーを「絶対善」とする近代国家が相次いで成立する一方で、工業化の進展に伴って、戦争の規模や破壊力が増大することになった。第一次世界大戦は、そのような流れで起きた最初の全体戦争（Total War）であった。前出のジョンソンによれば、全体戦争には以下、四つの特徴がある。

- ①国民・社会・集団などの最も基本的な抽象的価値を守る事が戦争の正当な理由として掲げられる
- ②戦争に対して集団のメンバーが全面的支援を行う
- ③人的・物的資源を最大限動因する
- ④戦闘における慣習的・法的・道義的抑制が無視される

このような全体戦争の勃発により、宗教戦争を否定したはずの国際社会に、ふたたび善悪二元論的価値観を基盤とする「正戦論」が頭をもたげるようになった。

現代世界では、核抑止力により辛うじて全体戦争が回避されているが、対テロ戦争も含めて抽象的理念をめぐる対立に変容し、「戦争における法」が無視される傾向にある。たとえば、長期にわたって泥沼化したベトナム戦争は、自由主義と共産主義の対立であつたが、そのような抽象的理念の対立のために、許し難い破壊行為が続いたわけである。

本来は戦争を限定するために登場してきたはずの「正戦論」が、「正義」のために戦うための理論に様変わりし、軍事大国による戦争の大義名分として使われるようになったと言える。さらには超大国アメリカの軍産複合体など影の勢力の思惑が絡み、「死の商人」と呼ばれる国際的な武器ブローカーの暗躍が戦争に拍車をかけることになった。皮相なメディアの情報に踊らされる私たち一般市民が、いかなる戦争であつても、その正体を見きわめることは相当に困難であると言わざるを得ない。

4 日本における「正戦論」

残念ながら、日本にも「正戦論」を掲げて不当な戦闘をしてきた長い歴史がある。念仏信者による一向一揆や、クリスチャンによるキリシタン戦争は聖戦の性格が強いが、それを制圧した幕府側にも「理世撫民」という「正戦論」が存在していた。また、アイヌを支配下に収めた松前藩や明治政府、琉球に侵攻した薩摩藩にも、一方的な「正戦論」があつた。

侵略を正当化する「正戦論」は世界史のどこにも見受けられることであり、かつてスペインやポルトガルが南米の少数民族の文化を蹂躪した時も、アメリカ建国の民がネイティブ・アメリカンを駆逐した時も、国家的な「絶対的善」とキリスト教の福音主義が協同し、積極的な「正戦論」を形成していた。強い文明が弱い地域文化を力づくで吸収していく構図は、決して過去のものではなく、現代世界にも展開しており、その現場では幾多の少数民族が慟哭の声を上げているはずである。その声に耳を澄ますことは、同時代に生きる人間として当然の責務であり、それが不要な「正戦論」の台頭を防ぐことになる。今もチベット族やウイグル族が中国共産党政府の「正戦論」の犠牲になっていると思われるが、その状況を改善する方法を私たちはいまだに見いだしてはいない。

さて、日本における最強の「正戦論」は昭和初期に頭をもたげ始め、第二次世界大戦で連合国に無条件降伏するまで、全力戦争の推進力になった。当時の「正戦論」においては、本来、国体護持の神官的役割を果たしていた天皇が、「絶対善」の体現者として神格化され、その歪められた像が国民の扇動のために使われた。

軍部の暴走を許す政治体制は、明治時代に日清・日露戦争に勝利を収めた頃からうごめき始めていたと思われるが、狂気めいた軍国主義が生み出した「正戦論」を積極的に応援したのが、諸宗教教団であつた。その詳細については、*Religion, War, and Ethics* (G. M. Reichberg and H. Sysic, eds. 2014) 所収の拙稿「The Religious Traditions of Japan」を参照していただきたいが、国家総動員法の下では宗教者も自らの良心に蓋をせざるを得なかったであろう。

ブライアン・ヴィクトリア著『禪と戦争』(B. Victoria *Zen and War*, 1997)にも、日本の代表的な禪僧たちが、「自己滅却」の精神を政治的に転用し、露骨な戦意掲揚に協力していた事実が網羅されている。禅宗のみならず、戦勝祈願、国策に合わせた大衆鼓舞、海外での宣撫工作などを通じて、主な教団のほとんどが戦争協力したのだが、なかには信者から寄付を募り、軍用機まで献納した教団もあるほどだ。

神道や仏教関係のみならず、日本基督教団は「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰」を発表して大東亜戦争は聖戦であると宣言し、日本カトリック教会も同様に国策に協力した。

日本が太平洋戦争に突入した背景には複雑な要素が絡んでおり、一面的な判断は控えるべきだと思うが、「正戦論」を掲げて無謀な戦闘を推進した結果、あまりにも多くの人命が失われてしまった事実は否めない。人命のみならず、自然環境、歴史的文化財、世界に冠たる都市景観なども徹底的に破壊され、先人が営々と築き上げた日本文化の本質部分が失われたことも深く悔やまれる。

とくに日本の「正戦論」が大陸で引き起こした惨状は、現代にまで多くの禍根を残している。中国、韓国、北朝鮮といった隣国が、戦後七十年経った現在も、反目的な政策をとり、国際政治の舞台で露骨な日本批判を繰り返していることは、周知のとおりである。「正戦論」はつねに仮想敵を必要とするが、実際に戦争を開始してしまえば、仮想敵が本格的な敵になってしまふところに悲劇がある。

とくに中国は急激な経済成長に伴って、軍事力を増大させており、尖閣列島や南沙諸島においてリスクの高い行動に出るようになった。このまま緊張関係が膨張していくなら、極東地域において新たな紛

争が勃発する可能性は低くない。アメリカの核の傘の下、長年にわたって平和を享受してきた日本国民の国防意識は希薄であるが、独立国家として不測の事態に備えることは不可欠である。

しかし何よりも重要なことは、過去の「負の記憶」が軽減されるように、隣国と辛抱強く対話を重ねることである。互いに平等な人間であることを忘れ、一方的な正義を主張すれば、新たな「正戦論」を生み出し、再び国民を戦場に駆り立てることになるだろう。

5 正戦と聖戦の戦い

ここで改めて、冒頭に触れたイスラム過激派によるテロ問題について考えてみる。今、一般市民の多くが抱いている疑問の一つが、「なぜ『イスラム国』は、あそこまで無辜の市民を標的にする冷酷なテロを続けるのか」ではなからうか。

まず間接的な理由は、資本主義の歪みにある。自由と繁栄の享受において、恵まれた国の恵まれた人々と、恵まれない国の恵まれない人たちの間に横たわる絶望的な格差が、世界規模に広がってしまったのだ。しかも既得権益をもった集団の大半が欧米先進国に拠点を構えるため、搾取される側の人間が原理主義的集団を形成し、欧米社会を敵視するに至ったのである。

イスラム過激派を最初にテロに走らせた直接的原因は、アメリカの単独行動主義である。イラク戦争では数十万人というイラク市民が空爆の犠牲になり、捕虜となった過激派兵士は、アメリカの刑務所で国際法に反する拷問を受けたことが明らかになった。

それらの残虐行為が反米感情を凝縮させ、「イスラム国」を生み出す最大原因となったと言っても過言ではない。

とくにアメリカの政治にはネオコンと呼ばれる右派集団の影響が強く、彼らのイスラム教への偏見、イスラエルへの政策的偏向、サウジアラビアやクウェートなどの石油大国偏重などの複合的な要素がイスラム世界の反目を買ってしまったのである。

イラク戦争中に発生したアメリカ同時多発テロ事件を、私は拙著『人類は宗教に勝てるか』(二〇〇七年)において、世俗的原理主義と宗教的原理主義の衝突であるとしたが、アメリカは好戦的な単独行動主義を「正戦論」で偽装し、他の西側諸国を巻き込みながら、湾岸戦争、イラク戦争、さらには「不朽の自由作戦」と銘打たれたアフガンニスタン紛争まで、立て続けにイスラム教圏で戦闘を展開し、圧倒的な軍事力で多くの人命を奪ってしまった。

それが一部のイスラム教徒を極端な反西洋主義に走らせ、預言者ムハンマドの系譜にあるカリフを絶対的な指導者と仰ぐ疑似ユートピアとしての「イスラム国」建設に駆り立てたのである。ウィキペディア(「正戦論」)の情報だが、「イスラム国」の指導者バグダディは次のように宣言している。

イスラム教徒よ、自らの国家へ急げ。これはあなたがたの国家だ。シリアはシリア人のものでなく、イラクはイラク人のもではない。この地はイスラム教徒、すべてのイスラム教徒のものだ。これは私からあなたがたへの助言だ。屈することなく貫き通せば、ローマを征服し、世界を手に入れることができるだろう。インシャラー(アッラーの御心のままに)

彼らにとって、その動きを阻止しようとする勢力は、すべて「異教徒」なのであり、どういう手段を取っても、それを殲滅することは聖戦なのである。

その一方で、アメリカ社会は世俗化の道を突き進みながらも、その思想的元型はピューリタニズムにあり、自分たちと同じ価値観を共有しない人々を「異教徒」とみなす思考構造が温存されている。つまり、アメリカ型の自由主義や民主主義を「絶対的善」とみなし、それを脅かす国や人間集団に攻撃を加えることは、まがいない正戦なのである。

したがってパリ同時多発テロ後、一気にエスカレートしてしまったイスラム過激派と「有志連合」の衝突は、「聖戦と正戦の戦い」に他ならないと理解すると、その終焉が容易に訪れるとは思えない。シリアやイラクにおける「イスラム国」の暴走のみならず、イスラエルとパレスチナの対立も深刻さを増すばかりであり、アフガニスタンやイラクでの戦闘も日常化して、ほとんどニュースにもならないぐらいだ。

中東に、こういう病的な社会現象が生じるのには、長い歴史的経緯がある。イギリス・フランス・ロシアがオスマントルク帝国の領土を分割するために交わした密約サイクス・ピコ協定、百年近くイスラム教徒を迫害し続けた十字軍遠征、旧約聖書に記されているユダヤ教徒による「エリコの大虐殺」など、あの地域には三千年にわたる殺戮の歴史がある。

さらに現代資本主義の歪みの中で、持てる者と持たざる者の格差が絶望的に広がり、欲求不満を抱えた若者たちが既成の価値観を破壊したいという衝動に駆られ、カリフやシャリア法といった古典的なイスラム教の制度に憧れて、「イスラム国」兵士に志願している。彼らは自国において自らの居場所を見つ

けることができずに、格差社会の被害者という意識を強く持ち、破壊行為において鬱積する抑圧感情を発散させようとしているのだ。

現にエジプトにあるイスラム教スンニ派の最高権威機関アズハルの調査によれば、「イスラム国」は精神的にもろく、帰属意識の弱さに悩んでいる十七、八歳の移民系の若者をターゲットとして接触しているという。洗脳された男性たちは異教徒への聖戦や「イスラム国」建国思想にひかれ、帰属意識や人生の目標を見いだし、女性には「ヒーローのような男性」に憧れて結婚願望を抱いたりして、共鳴を深めていく傾向があるという。

このように、イスラム過激派は幾層にも重なる「否定的記憶」を無意識に抱え込んでいることを見抜かなければならない。「有志連合」がどれだけ大規模な空爆をしても、人間の無意識に潜む「否定的記憶」を消去できるわけではなく、むしろそれを深化させ、拡大させてしまうだけだ。

莫大な軍事費を使うぐらいなら、イスラム世界と非イスラム世界の間に、さまざまな形式による対話の機会を設けることのほうが、テロリズム撲滅にはるかに効果があるはずだ。時間はかかっても、「正戦と聖戦の戦い」という愚行の真の理由となっている「否定的記憶」を消していく方法は、人間同士の深いレベルでの対話しかない。

6 霊的暴力に立ち向かうために

世界各地で紛争が横行し、さらに拡大する危険性があるにもかかわらず、残念ながら、人類が過去の悲劇に学び、より賢明な歴史的選択を実践した形跡

は希薄である。まがりなりにも平和憲法を維持してきた日本にも、正義の偽装をした「正戦論」が再構築され、一般市民を悲惨な戦争に駆り立てる日が続いてもおかしくない。

宗教者や有識者が「正戦論」に内包される霊的暴力を見抜いて、国家の軌道修正を図り、差し迫る危険から国民を回避させてくれることを期待するのは、あまりにも稚拙である。平時においては、積極的に平和のメッセージを発信するローマ法王やダライ・ラマといった国際的影響力をもつ宗教者も、紛争勃発時においては、ほとんど沈黙を保ち、リスクを取ってでも和解の契機を作ろうとしないのは、いささか不可解である。

むしろ過去でもそうであったように、宗教者や有識者こそが、真つ先に権力体制に飲み込まれ、その雄弁な代弁者となり、一般市民を特定の方向に扇動する危険性のほうが大きいのではなからうか。

そういう国際情勢の中で、あまりにも非力な私たち一般市民はどうすればいいのだろうか。結論からいえば、それは民度を上げることしかない。民度が低いと、必ず皮相な人気に煽られて、蒙昧な政治家を選出することになる。

日本でも何の政治的見識もなく、社会的特権を貪るだけの政治家が繰り返して国会に送り込まれているのは、私たち選挙民の責任にほかならない。この事態を早急に改善し、しっかりと「国家百年の大計」をもった政治家を選び出すためには、個々の市民の意識を高める以外に方法はない。

それにしても、民放テレビや週刊誌に代表される日本のメディアの低劣さには目に余るものがあり、国民の民度を下げることに大きな役割を果たしている。視聴者がもう少し見識を高め、質の悪いメディアは

利用しないことを決める覚悟が必要である。まもなく選挙権年齢が十八歳以上に引き下げられることもあり、この改善は急務を要する。

もう一つ注意すべきは、煽情的な宗教組織に属さないことである。特定の教義を「絶対的善」とみなし、それを信者たちに洗脳しようと躍起になっている宗教団体は少なくない。われわれはイスラム過激派を愚かな狂信主義者と蔑視するが、先進国の中にも、同じ傾向をもつカルト集団が多数存在しており、彼らが狭量な教義に基づいて、極端な排他主義と人種差別を煽り、新たな紛争の火種となる危険性もある。

とくに日本人の場合、鎌倉時代以来、長く続いた封建制度の中で、「長い物には巻かれよ」というメンタリティーが染みついてしまっており、自己の進路を主體的に選ぶことは容易ではない。いずれの分野においても、マニュアル依存型の人間が圧倒的に多いことが示しているように、どれだけ技術的革新が進化を遂げようとも、日本社会特有の「甘えの構造」はいまだに顕在である。

拙著『異端力』（二〇一二年）でも主張したように、日本人がもつと自らの本音を耳を傾け、それを大胆に表現し、果敢に行動に移すためには、日常生活を通じて積極的他者とは異なる選択をしていく勇氣が必要である。「ローマは一日にしてならず」、個人の主体性を確立するためには、根気強く、足元から異端度を高めていくほかない。その上で、個々の市民が決して内向きではなく、国際社会の厳しい現実を目に向け、日本人としての誇りを持って建設的なオピニオンを発言していくことが重要である。

現実には、日本の外交が国際紛争の和解に積極的

核軍縮関連の決議の大半において、日本は毎回棄権している。唯一の被爆国であるにもかかわらず、米国追従の政治判断しか下し得ないのである。私自身も、今まで米国や中東において政府関係の国際会議に何度も出席した経験をもつが、日本の外交官が独創的で説得力のあるメッセージを発するのを目撃したことがない。それは彼ら個人の問題というよりも、日本という国家そのものが国際外交における明確なスタンスを欠いているからである。

もう一つの理由は、宗教離れが著しく進んだ結果、日本人が自国の思想的元型を見失ってしまっているからである。神道でも仏教でもなく、この国の基層文化を形成している思想的元型が国民の間で共有された時、ようやく私たちは個人の政治的見解の違いを越えて、日本人としていかに発言し、いかに行動すればよいのか、その基本的スタンスが見えてくるはずである。

長い禅堂修行と海外生活を経て、私自身は日本の思想的元型は、「結びの思想」にあるという結論に至った。それは神社に祀られている注連縄しめなわのように、二つの異質なものを結び合わせる統合力のことであり、それが日本の精神文化の核心にあると考える。神と人、善と悪、敵と味方、科学と宗教、自然環境と産業など、近代文明によって分断されてきたものを再統合していくところに、人類の希望があり、その思想的イニシアティブをとる気概が現代日本人に求められている。

もし従来どおり、「目には目を、歯には歯を」といった一神教の同害報復法に基づいた権力闘争を繰り返すならば、やがて人類社会は軍事技術が進化したぶん、かつて経験したことがない大きな悲劇に遭遇することになるだろう。

そういう事態を回避するためにも、長い反目の歴史を乗り越えて、互いに敵対する者同士を和解に導くのは、神話時代からこの国で培われてきた「結びの思想」を描いてない。二〇一六年春、私は二十五年にわたる大学教員生活から定年退職し、一市井人いちびりいや願わくば一個の「痴聖人」として活動したいと思っているが、すでに私の照準は「結びの思想」の世界発信に向けられている。

参考文献

- Gregory M. Reichberg and Henrik Syse eds, *Religion, War, and Ethics: A Sourcebook of Textual Tradition*, New York: Cambridge University Press, 2014.
- Brian Victoria, *Zen at War*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1997. (ブライアン・アンドルー・ウィクトリア『禅と戦争——禅仏教は戦争に協力したか』光人社、二〇〇一年)
- 町田宗鳳『人類は宗教に勝てるか』NHK出版、二〇〇七年。
- 町田宗鳳『異端力——規格外の人物が時代をひらく』祥伝社、二〇一二年。
- ウィキペディア <https://ja.wikipedia.org/wiki/正戦論> (2015.12.7)

第一部 ◆ 身心変容技法と霊的暴力

宗教・スピリチュアリティの諸合法(則)性のからみ合い

津城寛文
筑波大学大学院国際日本研究専攻教授／宗教学・神道行法研究

はじめに

宗教・スピリチュアリティの関わる事件、トラブルが、さまざまな領域で観察されている。それら、世界的紛争、社会的事件、市民社会での不法行為、迷惑行為に対して、宗教学を含む諸学による分析的、批判的な研究は、すでに夥しい。しかし、それら諸次元の事件化を、多元的かつ統合的に研究する視点はまだ確立していない。さまざまな「法」は互いに矛盾するのが通則であり、そのからみ合いが、事件化の隠れた一因になっていることも予感されている。本稿が目指すのは、このような分離しがちな(しかし分離しきれない)宗教・スピリチュアリティの諸次元とその事件化を、「合法(則)性」という基準で並べ、それらの位置関係を明らかにすることである。

各「法」の内部で、あれこれの条項が侵犯されて事件化するの、誰の目にも見えやすく、事後にその「法」体系に従って処理されるプロセスもわかりやすい。ところが、それぞれの「法」の射程に収ま

らない別の要素がかならずあつて、無視できないほどの度合いになると、他の「法」を考慮せざるを得なくなる。諸「合法(則)性」とそのからみ合いという複眼的な視点を工夫することで、宗教・スピリチュアリティの事件化の死角を減らすことが、期待される。

なお、とくに強調する必要がある場合は、「宗教・スピリチュアリティ」は「宗教」、「合法(則)性」は「合法性」で代表し、煩雑を避ける。

1 それぞれの「法」の射程

宗教の事件化に関する従来の研究は、「事件」が「社会」における出来事を指す日常語であるため、つぎのような四つの領域に焦点がある。

一つめ、世界規模、国際規模のものとして、国家間、地域間その他の集団間の宗教対立、宗教戦争、戦闘的原理主義により、人類的な文化遺産や無辜の市民生活が破壊されている。極端に解釈された宗教的

語彙を中心に据えて、「人道」的、「近代」的な諸価値、その背後にあるヨーロッパ・キリスト教的な諸価値と衝突するイス(イスラム国)の事例は、この典型である。

二つめ、国内規模のものとして、政府や国教勢力による諸宗教の弾圧がしばしば起こる。「思想、信条、信仰の自由」という基本的権利は、権力によってしばしば侵害される。逆に、急進的「宗教」による武力(軍隊、警察、ゲリラ、テロ)を動員した「革命」がある。定義上、「革命」は、現(旧)体制の持つ実定「法」(国家転覆罪など)に触れるが、実定法がなくなり統制的なものであり、かつ非武装の大衆による「無血」革命であった場合、より高い法のレベルで合法性が確保されていることが多い。

三つめ、市民社会規模のものとして、宗教団体による反社会的行為、またその内部では教師による信者の抑圧や虐待、職場の宗教差別が起こっている。種類や度合いによつては、刑法に触れる性格があつても、加害者側は「信教の自由」を理由に、警察や司法の介入を阻むことがある。

四つめ、私的領域におけるものとして、小規模で散発的、非組織的なサブカルチャーにおける不法行為、迷惑行為、ハラスメントが、随所で生活者を巻き込んでいく。「ハラスメント」は、定義上、刑事事件未満か、あるいはストレスのため表面化しにくく、事態が深刻化した時点で、はじめて「事件」化する。このように区分けするだけでも、「合法」という場合、何の「法」に対して合致するのか、という問題が改めて浮上する。また三つめと四つめの領域で起こる被害は、外面よりも内面において深刻なことがあり、その場合、「社会」事件としてだけ観察すると、深刻な被害の現場（内面）が死角に入ってしまう。内面の事件現場に適切に対応し、被害者をケアするためには、社会領域の区分けとは別の、効果的なテーマ設定が必要になる。

事典レベルで考えただけでも、「法」は「自然法」「永遠の法」「天道」「人道」などと表現される理念的なものから、大小、善悪の「実定法」、地域や時代の慣習法、大小集団の私的取り決め、それぞれの人が持つ「良心」といった内心の「法」等々まで、さまざまなものが考えられる。さらに、人間原理（anthropic principle）とは遠いレベルの自然法則があり、人間に近いとはいえ超人間的（super-human）な歴史法則がある。とくに身心論というテーマ設定をすることで、そのような極大レベル（それと「反対の一致」関係にある極微レベル）が前景化する。何よりも、身心論は外面と内面を射程に入れており、テーマ設定そのものが、複眼的な視野を組み込んでいるからである。これらのことは、諸宗教学においてももちろん自覚されているが、従来あまり強調されなかったポイントである。

2 身心論それぞれの固有問題と合法性

身心論は、狭くは人間の「肉体と精神」の関係を問い、抽象的には「物質と精神」、大きなスケールでは「宇宙と宇宙霊（魂）」といった問いもある。宇宙全体より一〇の何乗分の一の規模では、ガイアという地球生命体の身心論があり、さらに一〇の数乗分の一の規模では、国家という政治体とその精神といった政治的身心論もある。少なくとも明らかなのは、身心問題にも、スケールを異にする諸次元があるということである。

ロジャー・ペンローズは入門書で、「この宇宙で扱わねばならないスケール」、つまり一〇の数乗倍のスケールの時空間の中で、人間が占めている位置を、「人間スケール」と呼んで、「こうした種々の異なるスケールに対して、どのような物理学が当てはまるのか？」と問いかけている。

神秘思想と量子物理学の先端的な話題はもちろん、その他の特定スケールの先端的な話題も、私の能力を超えている。私が試みたいのは、種々の異なるスケールに対して、それぞれの宗教学の有効性の射程はどこまであり、どこから無効、無力になるのか、スケールを区別して浮き彫りする作業である。規模が異なる対象には、適合すべき尺度が異なってきた、諸次元を論じる適切な語彙があるという、当然のことが忘れられがちなため、そのような知的逸脱やあらゆる非合法的な錯誤が起こる。

中間的な意味での身心論は、物理的、生理的、心理的身体の関係をめぐるもので、身体技法、身体知、身心相関などがキーワードとなる。これをグロス・レベル（あるいはバイオ・レベル）の身心論と呼ぼう。

この中間地点から、心理的身体のほうに焦点を移していくと、ボディ・イメージという心理学用語、アストラル体、エーテル体、メンタル体といった神智学用語によって表現されるような、物理的身体測定では検出されない微細なレベルが想定される。これをサトル・レベル（あるいはサイコ・レベル）の身心論と呼ぼう。

逆に、スケールをやや大きくして、人間集団のほうに焦点を移していくと、人間関係の倫理・道徳が問題となる次元は、群衆（マス）心理学、社会心理学、組織社会学、社会運動論など、いわば社会的身心論によって扱われている。対象となる「身」は、小さくは家族という共同体、地域共同体、自治体から大きくは政体、文化圏、グローバル社会まで広がるこれをマス・レベル（あるいはマクロ・レベル）の身心論と呼ぼう。

人間集団の規模ではなく、環境レベルのスケールを大きくしていくと、生態系、大地、「ガイア」、とくに聖地が、環境倫理、生態学の観点から論じられている。これをエコ・レベル（あるいはプラネタリ・レベル）の身心論と呼ぼう。

量子論と宇宙論は、「反対の一致」といわれるように、極微と極大は議論が似てくる。「物質と精神」といった二分法以前の根源的原理が要請され、極微と極大の統一的な記述が目指される。伝統的な神秘思想では、「無」その他の極限的無限的用語で語られてきたレベルであり、これをミニマム・マキシマム・レベル（あるいはインフィニット・レベル）の身心論と呼ぼう。

これら各レベルの身心論を整理、配列し、それだけが従うべき「法」は何か、それらはどうからみ合うか、と設問することで、身心論の合法性の射程を

見積もる準備を整えたい。

細かい作業は今回の課題として、今回の覚書では、「身心論」と「霊的暴力」というテーマが、それぞれのレベルでは、どのような固有問題を持っているか、スケッチしておく。エコ・レベル（プラネタリ・レベル）やミニマム・マクシマム・レベル（インフィニット・レベル）の身心論は、時間・空間のスケールがまさに人間原理を超えているため、ヒューマン・スケールは死角になりやすい。とくに縮尺の切り替え機能が停止すると、この立場は暴力化し、現世的ヒューマニズムを損なう。「エコ・ファシズム」「アンチ・ヒューマニズム」などと呼ばれるものが、これである。

グロス・レベル（バイオ・レベル）の身心論は、最もポピュラーな実践と研究の領域で、体験的、哲学的、自然科学的な成果が蓄積され、共有され、生産的になる可能性が大きい。本科研プロジェクトの中心でもあり、具体的な身体技法、精神技法の効果を測定し、よい効果のメカニズムと、他方でそのプロセスで報告される「暴力」「症状」の抑制、防止のための知見が期待されている領域である。

サトル・レベル（サイコ・レベル）は、歴史的に報告されている、通常能力を超えた超常能力や現象を射程に入れたもので、超心理学が足踏みをしていることから推察されるように、研究や実践の困難が大きい。「問題化する（problematic, polemical）」とされる領域でもあるが、（自然）科学的な扱いを遠い将来に見据えつつ、人文的な歴史研究、理論的考察は、従来の「神秘主義」研究、「シャーマニズム」研究を引き継ぐ形で、推進されることになる。達人に特有の「暴力」として、世界観、生命観その他の話題に関する神学的、神話的暴力が考えられる。

マス・レベル（マクロ・レベル）の身心論は、社会的身心論と言い換えられるように、社会学と密接であり、前節であげた四領域の研究にそのまま接続する。大小の人間集団の持つ、固有の人間関係の力学があり、それぞれの持つ「精神」がある。一般的な用語で「団体精神（esprit de corps）」と言われるものは私の関心からは、それぞれの集団レベルの「法」の前提となる。自覚化、明文化された「法」は、その集団にとって拘束力を持ち、成員の身心の行いは合法性を問われる。かつ、集団もその精神も、それぞれの限定された境界を持ち、つねに外部（上部、下部）とせめぎ合うほどからみ合っているので、「合法性のからみ合い」というテーマ設定が、ここで最も効果的になる。

展望

それぞれの領域の研究は^{おぼろげ}難しいが、「宗教・スピリチュアリティの合法性」を、射程を最大限にして整理することで、基盤理論の構築、整備、洗練が期待される。これはただ安易に樂觀しているのではなく、適切な問いかけそのものが、よい答えを引き寄せるという通則があるからである。広大な領域を、「宗教・スピリチュアリティの合法性」を問いかける現場として描き直すことで、宗教史の新たな情景が見えてくる。宗教・スピリチュアリティが、個人の生活と社会の調和に、よい機能を果たすような指標を、大まかに提示することで、公的領域から私的領域にわたる、また身心両面にわたるさまざまな弊害が最小化してゆけば、社会に対しても、個人に対しても、よい貢献になるのではないだろうか。この覚書を出発点と

して、次年度以降の作業を進めたい。

1 注

アーノルド・トインビー『歴史の研究』第二編「歴史における法則と自由」冒頭参照。「合法性」とはおもに人間原理に関する語彙であり、人間から遠い場合、「合法則性」と区別するのが、誤解を避けるのに有効である。「合法（則）性」という表記は、この両者を含む意味を込めたものである。

2

ロジャー・ペンローズ、中村和幸訳『心は量子で語れるか——21世紀物理の進むべき道をさぐる』講談社、一九九九年、三二～三五頁（原題 *The Large the Small and the Human Mind* の別訳は「宇宙・量子・人間の心」）。この問いを、「種々の異なるスケールに対して、どのような宗教学が当てはまるのか？」と言い換えると、私が考えてみたい問題の導入になる。

3

宇宙・量子・人間の心という三題話は、超心理学やニューサイエンスで好まれる課題設定である。たとえば、ベルクソンの弟子の哲学者ジャン・ギドンと、量子物理学者ボクダノフ兄弟の対話は、そのような典型である。ジャン・ギドン、グリシユカ・ボクダノフ、イゴール・ボクダノフ、幸田礼雄訳『神と科学——超実在論に向かって』新評論、一九九二年。

第一部 ◆ 身心変容技法と霊的暴力

闇は（どうして）光になるのか

——十字架のヨハネにおける「夜」の変容¹

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

「闇が光になってしまえばもう何も暗くはない」

（奥村一郎）

“So the darkness shall be the light and the stillness the dancing”
（T.S.Eliot）1 課題——宗教における「否定的」なもの
の意義づけへの問い

宗教（広義の）における「負」の感情、ないし否定的なものは、より広くは「悪」の問題系の一環をなすだろう。この巨大な問題に、現代的な視点から取り組まなければならない、との思いは私にも強い。それでも、私が親しんできたキリスト教思想、とりわけ神秘思想の伝統の中から、まずはこの問題を考えてみたい。本稿はその端緒として、十六世紀スペインの神秘家、十字架のヨハネ（Juan de la Cruz, 1542-91）の「魂の暗夜」の教説を主題とする。

キリスト教の修道生活、とくに神秘思想と呼ばれ

る伝統においては、「神との合一」とか「神化（神成）^{テオオーシシス}」

とかの語で言われる魂の境地が目指される。それは、生涯を通じて歩まれる人生のかたちであるから、特定の神秘体験のようなものを目標とするわけではない。しかしそうした体験が、修道生活の中でさまざまなかたちで生ずることもたしかだろう。それはときに、欣喜雀躍するような心の高揚ももたらそうし、深い安らぎの情に浸されることもあるだろう。そう

したいわば正の感情に対して、深刻な負の精神状態に陥ることもまた、修道思想の初期から語られている。それは、同じく激しい憎悪や悪魔憑きのような暴力性につながることもあるし、果てしない憂鬱や無気力状態に沈み込むこともある。ときにそれは自死にも至りかねない深刻な苦しみを引き起こす。その方向を突き詰めた一人が十字架のヨハネであり、これを彼は「魂の暗夜（Noche oscura del alma / dark night of the soul）」と名づけて、言わば概念化している。その教説は一時期、多くの近代人の共感を呼び、今日で

もカトリック系霊性思想ではしばしば参照される。

もちろんこれは特定の宗教伝統、その中でも限られた特殊な修道思想の圏域で説かれたものであり、現代世界が直面している悪の諸問題に通ずる経路は細く遠いだろう。が、とりあえずそこから考えていきたい。

2 「夜」の神秘家

「魂の暗夜」という言葉が十字架のヨハネの神秘思想の根本語のようにして受け取られるようになったのはいつごろからなのか、筆者はなお詳らかとしないが、この捉え方は間違いいではないだろう。近代的十字架ヨハネ研究の開拓者となったジャン・バリュジは、「夜」を十字架のヨハネの根本象徴としている。その多くはない詩作品のうち最も名高いものは、冒頭の一句を採って「暗夜（Noche Oscura）」と通称さ

れているし、自作の抒情詩に自註するという形式で書かれる四つの主著、『カルメル山登攀』『魂の暗夜』『靈の讃歌』『愛の生ける炎』のうちのはじめの二つ——両著は一つの著作の二つの部分と見たほうがよい——は、実際にこの「暗夜」の詩への自註自解、とりわけ、夜の深い闇を強調する冒頭の二つの連（歌（canción）と言われる）の意味の「解明（decalación）」となっている。

自作詩の意味の自解というこの著述形式が示すように、彼の全教説は、詩の言葉ないしイメージに依拠してはじめて可能になっていると見ることができ。つまり、彼にとって詩の言葉は、自らの修道思想を理論化する以前の地平で展開しており、そこから、それに依拠して、概念による教説がはじめて語りだされてくる充実した言葉だった。キリスト教神学の伝統では、聖書の言葉が占めるべき位置に彼の詩の言葉は置かれている。そこで、彼の詩の中で「夜」がどのようにイメージされているかをまず確認しておく。「暗夜」の詩は、このように始まる。拙訳を掲げる。

ある暗い夜

愛に駆られて 燃える思いで

ああ しあわせな冒険！

気づかれずに 家を出た

わが家はもう 静まっていた

闇のなかへ 迷いもなしに

秘密の梯子で 姿も変えて

ああ しあわせな冒険！

闇のなかへ 顔も覆って

わが家はもう 静まっていた

「ある暗い夜」に「家を出た」のは、恋人への愛に燃えた女性であり、詩の字義の意味では、彼女が恋人との秘密の逢瀬に向かおうとしている。註解ではこの女性が人間の「魂（alma）」、彼女を待つ恋人が神なるキリストと解されて、いわゆる婚姻神秘主義の枠組みで論が展開する。男女の愛の成就が、「人間の魂と神との合一（unión del alma con Dios）」の準えとされるわけである。古代以来の雅歌註解の伝統を継いでいることは言うまでもない。

では、恋人たちの愛の成就・完成は、この「夜」が明けて、明るい朝の、あるいは真昼の光の中でのことなのか。人間の「神化」、神秘的合一は、夜の闇を脱した光の中で成就するのか。そうではないようである。この詩では、女性の脱出は幸いにも成功し、「私を待っている 他に誰もいないところ」で恋人との出会いが果たされる。その「しあわせな冒険」の夜こそを、彼女は讃える。

ああ 夜よ あなたが私を導いてくれた！

ああ 黎明よりいとしい夜！

ああ夜よ あなたがふたりを結んでくれた！

「……」

そして詩はこのように閉じられる。

狭間から 風がながれて

恋人の 髪をまさぐる 私に触れた

その透明な手で

うなじを掠めた

すると五感がみな 消えてしまった

そのままじっと 我を忘れて

恋人に 頼よせたまま
すべては止んだ もうなにもしない
思い煩いは うち棄てられて
白百合の間に 忘れ去られた

拙い直訳では伝えかねるが、終末感さえたよう透明清澄な雰囲気の中で、恋人たちが身を寄せ合ったままでいるこのシーンは、まだ夜の中なのだろうか。上記のように、ヨハネ本人はこの箇所を註解を残していないので定かではないが、詩の字義を素直に読むならば、二人はなお夜の中にいるようである。神との合一は、明るい光の中ではなく、夜の中で成就する。十字架のヨハネの神秘思想は、少なくともその最も根源的な表現である詩の世界においては、一貫して夜の中で展開するようである。

だとすると、十字架のヨハネの神秘思想の根本イメージたる「夜」は、多義的、少なくとも両義的である。夜はたんなる「闇」「光の欠如」として逃れ出るべき、恐ろしく悪しき状態なのではない。とはいえ一般的には、つまり夜のイメージの最初の意味作用は、たしかに否定的である。十字架のヨハネ自身、注解書である『カルメル山登攀』や、とりわけ『魂の暗夜』では、前掲の詩の、女性が家を出て行くときの夜を、いわゆる魂の浄化の試練の苦しみのイメージとして解説している。夜は、辛く恐ろしく苦難の表象でもある。むしろその苦しさの濃密な叙述が彼の教説の一特徴ともなっている。つまり、十字架のヨハネにおける「夜」のイメージの両義性は、それ自体がいわゆる神秘主義的逆説を構成している。暗夜、闇夜たる「苦しい夜」が、「恋人を恋人と結ぶ」「幸いな夜」「澄みきった夜」へと変貌する、その夜の変容の経緯こそが、彼の神秘思想の要諦とな

っているとも言える。以下本稿は、その経緯を、つまり、否定的な「夜」がどのようにして肯定的なものに転ずるのかを、最も「暗い」著述である『魂の暗夜』を主題材に検討しようとするものである。

3 「闇」はどこに現われるか ——「神秘思想」の基本構図

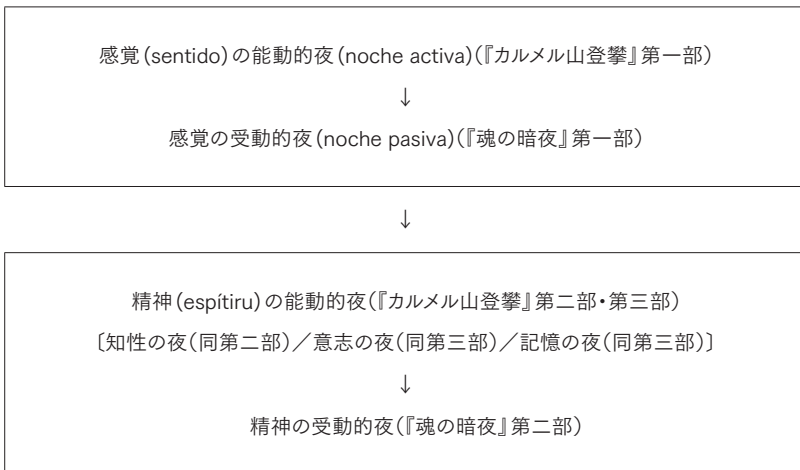
まず、十字架のヨハネの教説において、否定的なものとしての暗夜がどこに、どのように位置づけられているかを確認しておく。

おもに『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』で展開詳述される暗夜の教説は、一種の神秘階梯論をなしている。神との合一に至る過程の伝統的な区分、浄化―照明―合一の三段階論に拠るなら、この両著は浄化の段階をほぼ専一に扱うが、そのうち『カルメル山登攀』は「能動的夜 (noche activa)」を、『魂の暗夜』は「受動的夜 (noche pasiva)」を扱う。前者は、十字架のヨハネが依拠する当時の魂論＝心理学に即した魂の構造・能力論に従って、「感覚の能動的夜 (noche activa del sentido)」と「精神の能動的夜 (noche activa del espíritu)」に大別され、これはさらに、魂がもつ三つの精神的能力に対応して、「知性の能動的夜」「意志の能動的夜」「記憶の能動的夜」に分かたれる。後者、すなわち「受動的夜」も、「感覚の受動的夜」と「精神の受動的夜」に分かたれるが、ただし後者は、「精神の能動的夜」のように知性、意志、記憶の夜に三分されることはない。なぜなら、「魂の能動的夜」は、感覚（五感）——これは魂の「低級な能力」とされる——と、知性、意志、記憶という精神的諸能力——「高級な能力」——を、魂の浄化のために「どのように（能動的に）働かせるべきか」という観点か

ら論じられるのに対して、「魂の受動的夜」は、浄化の過程において魂がどのような状態に「受動的に」——すなわち自らの意図と関わりなく——陥るのか、そしてとりわけ、どのように「苦しむ／苦しめられる」ことになるのか、そしてその苦しみの中でどのように「処する／堪え忍ぶ」べきか、が語られるからである。「受動的」であることは、「受苦する」とたとえ、西欧言語に特有の把握法が彼の理論構成の背景となっている。

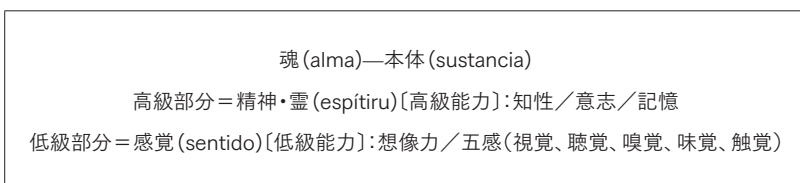
そして、これは十字架のヨハネの神秘思想の特徴の一つと言えるが、受動的夜は、能動的夜よりも後に来る。その意味では、受動的夜のほうが能動的夜よりも深い。そしてその限りでも合一にも近い。神との関わりとしての合一が成るのは、魂の（通常の）能動的な作用、行為によってではなく、魂がひたすらに受動的である状態ないし段階を経てのことだ、との主張が十字架のヨハネにはある。言い換えれば、魂の通常の——彼の用語では「自然的な」——能動的な努力によつては、神との合一は成就しないということである。

『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』における「夜」の階梯



* 「感覚の夜」は「精神の夜」に先行する。「能動的夜」は「受動的夜」と時間的にはほぼ並行するが、「受動的夜」のほうが魂のより深いレベルに関わる。

「魂」の構造



の形而上学的断絶、神の絶対的超越性を強調する世界観、むしろ感覚である。それは、例えば『カルメル山登攀』ではこのように明言される。

高級なものであれ低級なものであれ、いかなる被造物も魂を神と最短に結び付けるものではないし、神の存在 (esse) との類似をもっていない。〔……〕神とそれら被造物との間にはいかなる繋がりも本質的類似もなく、むしろ神の存在と被造物の存在との距離は無限であり、ゆえに知性が、天上のであれ地上のであれ、被造物を媒介として神に至り

そこには、現代人にも生々しく訴えかけるあるリアルティがあるだろう。例えばこのようなことが書かれる。

これ「魂の受動の夜の苦しみ」は、魂が自らのうちにもつ多大な葛藤や憂慮や焦燥感からくる辛い惑乱である。そのなかで魂は、歴然と見えてくるおのれ自身の惨めさを、感じまた知悉して、自分はまだだめになってしまった（*unpardonable*）、自分の善いところはみな永久に尽き果ててしまったと思えてしまう。この思いから、精神の内にきわめて深い嘆きや呻きが湧きあがり、それは激しい霊的な嗚咽や悲鳴さえ引き起こす。しばしばじつさいに口に出されもするし、涙となって溢れ出ることもある。だがそれも、そうするだけの力やエネルギーが残っていればのことであって、それだけの気力が残っていることは稀である。〔……〕この嗚咽はたいへんに辛い。というのも、こうした折りには往々にして、自らの魂のうちに見て取られる惨めさの記憶が、突然痛切によりみがえってきて、魂の情動は悲嘆と苦痛のなかに固く閉じ込められてしまう。このことをわかつてもらうためには、預言者ヨブが言った譬え以外のすべてを私は知らない。これと同じ苦悩のなかにあったヨブは、これについて次の言葉で語っている。洪水が溢れ出るように、私の嗚咽が湧いてくる【Job327】。というのも、洪水はすべてを呑み込み水で覆い尽くしてしまうものだが、そのように、魂のこの悲嘆と嗚咽はたいへん激しいものとなり、魂を無となし尽くし、魂を刺し貫いて、情動の深みと魂の力のすべてを霊的な苦悩や悲嘆でいっぱいにしてしまう。その様はどんなに語ってみても届くものではない。【Job329】

これは、「精神の受動的夜」の叙述中でも最も暗い状況に陥った魂のありさまの叙述である。ここに至るまでに魂はすでに、この世の諸欲求を克服し、また修道生活内部でのさまざまな精神的・霊的悪徳——『魂の暗夜』第一部で「七つの悪徳」に即して詳述される——からも浄められて、深い内的な平安や多彩な神秘体験に伴う悦びが得られる境地にいったんは至っている。ところが、そうした魂が再び、いっそう深刻な「乾燥」状態に陥るのである。これまで得ていた霊的感動も肯定感もまったく見失われ、無気力無感動に覆われる。そればかりか、自身に対する底なしの否定的感情に呑み込まれるときが来る、と十字架のヨハネは説く。一度は大きな霊的高揚を経た上でのことであるため、転落感はそれだけ大きい。絶望した魂の実感とはまさにこのようであろうと推測される。このような叙述は古代以来の修道文獻にも稀なものである。

もちろん、『魂の暗夜』は、こうした苦しみの叙述・描写自体が目的なのではない。この苦しみがいかんして（なぜ、どのようにして）克服されるのか、その理路の提示が本来の目的である。それによって、げんにそうした苦しみの状況にある人、またそうした人を導くべき地位にある人々に対しての、途の歩みの指標となすべくこの書は書かれている。そのために十字架のヨハネは、この苦しみの掘つて来る所以をさまざまに説明する。この苦しみの夜が、もはや苦しくはない悦びの夜、「黎明よりいとい夜」に変容していく所以が、『魂の暗夜』には、必ずしも一律でないかたちでいくつか提出されている。その説明によって、この苦しみがまったく理不尽なものではなく、かえってこの苦しみこそが、神との合一と

いう魂の完成態（完徳）に至るための不可避の段階であることが示される。こうして自分が陥っている苦しみが広い視野から位置づけ、意義づけられ、意味が与えられることで、その苦しみが何らか堪えうるようになる可能性がひらかれるだろう。（苦しみが消滅することではないにしても。）そしてそこから、そうした状況の中で魂はどのように処さねばならないのかも示唆されてくる。以下では、その理路を拾い出していきたい。

5 闇はどうして光になるのか ——譬喩と論理

「薪の炎上」の「譬喩」

夜の変容、苦しみの変質のありさまを示す有名な譬喩が、『魂の暗夜』の論述の一つの極点に登場する。暗夜における「暗い観想（*contemplación oscura*）」の諸相について縷説してきた果てに、そうした苦しみの後にやってくる悦びの諸相を語りはじめようとする。いわば転換点に置かれる譬喩である。

これまで言ってきたこと、またこれから言わなければならないことをより明瞭にするために、次のことを記しておきたい。ここで述べている浄化する愛にみちた観念、つまり神的光明は、（光明）自身と完全に合一させるべく魂を浄化し整えるのだが、この光は魂にたいして、火が薪を火そのもののへと変容させていく、そのような仕方（*tal manera*）で働きかけるのである。というのも、物質界における火が薪を炙（あぶ）りはじめるとまずするのは、薪を乾燥させていくことである。すると薪から湿気が外に出てきて、中に溜まっていた水分を追い出していく。そ

うして薪を黒く、暗く、汚くしていき、臭い匂いさえ発せしめる。こうして薪を少しずつ乾燥させていき、薪が含んでいた、火とは相いれない・反対の性格の (contrario) 暗く汚い不純物をすべて明るみに出し、外に排出させる。そしてついに、火が薪に燃えついて熱しはじめ、火自体へと薪を変容させていき、火そのもののように薪を美しくしてしまうのである。この最後の段階では、薪にとっては自分から為すどんな能動 (action) も受動も (passion) もうなく、ただ、火のそれよりも鈍重な重さと質量があるだけである。なぜなら、火そのものの特性や性質を薪自体がもつようになっていくのだから。[N2101]

この譬喩は一定の説得力をもつだろう。錬金術のイメージ系にも連なるかもしれない。薪、あるいは鉄を炙り、素材自体を炎と化すイメージはキリスト教神秘思想の伝統に属するものでもある。ただし十字架のヨハネのこの譬喩の重要性は、この薪を炙る炎のイメージが、「光 (明るいもの)」であるよりもむしろ「熱 (熱いもの)」として捉えられているところにあると思われる。神との合一とは彼にとって愛の合一なのであり、そして愛とは情念・情熱の事柄である。熱は闇の中でも伝わり、愛の成就是、明るい光の中でなくとも、夜の暗さの中でもなされうる。あるいは、火の本質は熱にあり、闇の中でも薪は燃える。その発する明るさは熱に由来する一つの効果であるが、むしろ闇の中でこそ炎は麗しい。闇は炎の明るみの条件であるかのようなのである。こう敷衍すれば、闇が闇のままにその意味を変え、変容するのだということが、この譬喩では示唆されていると読めるだろう。神との合一を語る十字架のヨハネの根本

イメージは光から熱へと転じている。

「反対の一致」の「論理」

夜の意味の変容に関して、十字架のヨハネはまた、対極性の一致とも呼べよういさか奇妙に見える「論理的」説明もしている。「対立物は同一の理に根ざす (contrarium eadem ratione)」という哲学的格言、あるいはクザヌスのいわゆる反対の一致の理説を、十字架のヨハネの論述の境位 (境界) である内的経験の地平で具体化したものと見られるかもしれない。このように彼は書いている。

別の場合には、悪魔が〔善天使に〕打ち勝つてしまい、惑乱と恐怖が魂を覆い尽くす。これは魂にとって、世のどんな責め苦にもまさるたいへんな苦しみである。なぜなら、(悪魔との) この恐るべき交わり (horrenda comunicatio) は、霊から霊へと、身体にかかわる一切からいわば解き放された明らかなさをもつて到来するので、あらゆる感覚性に勝る苦痛を与えるからである。ただし、こうしたことは「人間の」霊〔精神〕にとっては、ある程度は続くが、それほど長くではない。というのも、相手の「悪」霊からの激烈な交わりのために霊が肉体から飛び出て「死んで」しまうだろうから。それでも、こうしたことが残す記憶だけでも大いなる苦しみを与えるに十分である。

我々が述べてきたこうしたことはすべて、魂にとって受動的に生ずるのであって、魂はこれらを為したり止めたりすることにはまったく関わりない。ただし、ここで知っておくべきことは、悪魔がこのような霊的恐怖をもって魂を捉えてしまう勝利を善天使が許すのは、この霊的な不眠の緊張

によって魂を浄化して、いわば大いなる霊的な祝祭と恩寵へと魂を整えるためだ、ということである。[……] このことは、「悪魔の攻撃から」ほどなくして起こる。魂は、被った恐るべき闇の浄化にしかるべく見合った、すばらしく甘美な霊的観想を味わうことになる。それはたいいてい、きわめて高次なもので、語るべき言葉もないほどである。それは、これに先立つ悪霊の恐怖が、魂がこの善を受けとるに足るほどに「魂の」霊をきわめて繊細なものとしたからである。なぜなら、これらの「善と悪の」霊的直視は、この世のものであるよりむしろ「この世を超えた」あの世に属するものであり、そしてその「悪なる」一方が到来するならば、「善なる」もう一方に向けても整えられるのである。[N2239-10]

悪魔がすでに通常の——いわゆる「自然的」な——人間の抵抗力の及ぶ範囲を超えているのであれば、悪魔による苦しみはすでに「超自然」の事柄であって、神の能力のいわばネガとしての現れだということになる。そうであれば、いわゆる悪魔・悪霊の経験は、神の経験に通ずる魂の深みの水準で生起するものとも見られる。巨大な暴悪がかえって神的なものに連なりうる経路がここに示唆されている。

〔闇においてこそ光は照る〕といった仕方、この涸渇の夜からは、まずはじめに自分自身についての認識が出来てくる。そしてそこから、これを土台のようにして、もう一つの、神についての認識が出てくるのである。このゆえにこそ聖アウグスティヌスは神に向かって、私は私を知りたいのです、主よ、そうすればあなたを知ることになる

はずです、と言っていたのだ。というわけは、哲学者たちが言っているように、一方の極端は他方の極端によってよく知られるからである。[27125]

苦しみの根本原因の析出

しかし悪魔と神は同じ水準で対立するわけではない。いわゆる善悪二元論はキリスト教思想が古代から一貫して、それに陥らないよう闘ってきた思考法である。これを十字架のヨハネの論述の境位に即して言えば、深甚な苦しみと、その反対物である大いなる悦びとは、水準を画然と異にするものでなければならぬ。両者の関係は、ではどうなっているか。十字架のヨハネは、苦しみの根本原因としての「神（へ）の愛」を見いだすことで、これを示しているようである。

魂がここで被る (patere) 受動 (passio) と苦しみの第三の相は、二つの対極性、すなわち神的な極と人間的な極とがここで接合することを原因としている。神的な極とはこの浄化の観想であり、人間的な極とは魂という主体である。ここでは、神的な極が魂を襲撃してくるのだが、それは魂を革新して神的なものとなすためであり、古き人の特性や習性化してしまっている情動からこれを裸にしてい。そうしたものに魂は相同化し、膠着し、すっかり一体化してしまっているからである。それで、神的な極は魂を深く底知れぬ闇の中へと呑み込み、魂をこれら「古き人の習慣」から引き剥がし、その霊的実質を消化してしまうのである。そのとき魂は、自身の惨めな様を真正面から見つめることとなり、悲惨な霊的死によって自分が解体し溶解していくのを実感する。あたかも、野獣に

呑み込まれて、その暗い腹の中で自分が消化されていくかのごとくであり、あの海獣の腹の中のヨナのような苦悶を被る。なぜならこの暗い死の墓場の中にいることが、魂の希望である霊的復活のためには相応しいことなのだから。

「……」しかし、魂がここで悲嘆することのなかでも最も辛く感ずるのはこのことである。すなわち、神はもう自分を見棄ててしまったということ、そして自分を忌み嫌って、この闇の中に投げ捨てたのだと確信されてしまう、このことである。魂にとつては、神は自分を棄てたのだと信ずることこそが深甚かつ痛切な苦しみなのである。「……」これはほんとうのことなのだが、この浄化の観想にさいなまれているときには、死の影を、また地獄の苦悶と死の呻き声を、魂はきわめて生き生きと感ずるものである。これは自分を神なき者と感ずることであり、神から懲罰をくらい、投げ棄てられ、怒りをおかっている、神を憤激させてしまっていると感ずることである。こうしたことすべてがここでは実感され、そればかりか、もう永遠にそうなのだと思われてしまうのである。さらに、同じような孤立感を魂はあらゆる被造物に対しても感じ、それらも無意味なものと思えてしまう。とりわけ友人たちにたいしてもそう感じてしまう。

[27613]

依然として暗澹たる魂の状況の叙述だが、ここで新たに読み取るべきなのは、この暗夜での最大の苦しみは、神に見捨てられ、呪われていることの自覚だということだろう。つまりこれは、神との愛による合一という魂の最も根本的な欲求・欲望が決して成就しないだろうことの自覚が生む苦しみだという

ことである。だから苦の根底には神への愛がある。愛が苦しみの根源である。こう論じていくことで十字架のヨハネは、この苦しみからの脱出の経路を探り出すようである。

この闘い、戦闘は深遠なものである。なぜなら、待ち望まれる平和は大いに深遠なものでなければならぬから。また、霊的な悲痛は内密で繊細なものである。なぜなら、手に入れなければならぬ愛もまた、大いに内密で純化されたものでなければならぬから。[27109]

では、愛が「純化」されるとはどういうことか。

苦しみの根源の悦び——「魂の本体」の次元へ

いくつかの理路を示すことで十字架のヨハネは、この暗夜の変容が成る所以を語ろうとしている。それはしかし必ずしも明快なものではない。薪と炎の譬喩は思考喚起力はあるが、譬喩に留まる。反対の一致の論理は、抽象的な論理の言葉に留まるか、神秘主義的（超）論理の次元に一挙に飛躍するかに見え、十字架のヨハネの教説の境位によくそぐうものとは言えないかもしれない。しかし、いま見たように十字架のヨハネは、暗夜の苦しみの根本原因を、神との愛の交わりの不成就の確信に見いだしている。そこでさらに問われてくるのは、苦しみの根本原因としての神への愛が魂の中で位置している場所ないし水準であろう。これは、さまざまな身心の苦悩、とりわけ（本稿では触れられないが）『魂の暗夜』第一部で詳述されているような霊的エゴイズムが作動する水準とは異なる、より根本的な魂の水準、あえて言えば当の魂が魂として存立している根拠の水準に想

定されている。十字架のヨハネはこれを一貫して、「魂の本体 (guarancia del alma)」と呼ぶ(「本体」という訳は適訳ではないが仮にこうしておく)。ではそれは「どこ」か。キリスト教神秘思想の伝統では、これは「魂の頂点」等の語で言われてきたものに相当するだろうが、十字架のヨハネはこの次元で魂に生起する出来事について、しばしばそれが「感じられない」ものであるという言い方をする。この自分にも感じられない次元を自らの魂論の中心に据えているところに、彼の魂論が、当時の通常のスコラ学的魂論を逸脱し、あるいは突破した神秘主義的教説である所以がある。通常の魂論の語彙と「魂の本体」との関わりを示す次の一節を見ることで、彼がいう「魂の本体」の次元、水準がどのようなものであるかを探りたい。それは、暗夜に呑み込まれた魂が、いつかその中で得ることになる光明、闇の中にあり続けながら得られる照明についての記述である。それは、薪と炎の譬喩に即して言えば、真っ黒に焦げた薪が突如発火して吹き上げる炎の燃え上がりに相当する。

ここでは、この受動的愛 (amor pasivo) は、意志を直接に傷つけるのではない。というのも、意志とは自由なものであり、そしてこの愛の燃え上がりは、意志の自由な行為であるよりも、愛の情熱 (pasión de amor) なのである。そしてこの愛の熱 (calor de amor) は、魂の本体を傷つけるのであって、そうして「魂の」情動を「魂にとって」受動的に動かすからである。だから、これは意志の自由な行為というよりも愛の情熱と呼ばれる。[……]ただし、これらの情熱や情動 (pasiones y afectos) は「本体から」意志へともたらされていくので、そのゆえに、魂がなんらかの情動によって情熱に駆られ

ている (apasionada) なら、意志がそうなのだ、と言われるのだし、じつさいにそうなのである。なぜなら、このようにして意志は「情熱の」虜となり、その自由を失ってしまふ。そのようにして情熱 (pasión) の力と衝迫は意志を牽き攫^{さら}っていく。このような意味で、この愛の燃え上がりは意志である、つまり、意志の欲求を燃え上がらせるのだ、と言える。[2733]

現代の代表的注釈者であるエウロヒオ・パーチヨによれば『魂の暗夜』中で最も濃密な叙述の一つとされる一節からの引用だが、ここに十字架のヨハネが「魂の本体」という言葉で捉えようとしている次元を読み取ることができる。

ここで強調されているのは、「魂の本体」と「意志」との区別である。通常、意志は、知性とならんで(記憶がこれに加わることもある)、精神の主要能力であり、人間の最も高貴な行為である自由な愛は意志の働きとされる。『カルメル山登攀』での立論でもそうになっている。しかしここでの十字架のヨハネは、自らの魂論の整合性を破るかたちで、「魂の本体」という領域を意志とはっきり区別し、知性における「神秘的知解」の到来や、この神への愛のかたちである「愛の情熱(情熱的愛)」の発生は、魂の本体において成る事柄だと明記している。「愛の傷」という、雅歌に由来する婚姻神秘主義の根本イメージは、魂がその「本体」において傷つく(すなわち、神への愛に癒やしがたく捉えられる)ことである。

『魂の暗夜』第二部(精神の受動的夜)についての叙述から、魂にとって苦しい闇の夜が、神との愛が成就する麗しい夜へと変貌変容していく——彼の教

説が依拠する「詩」の展開がそうになっていたわけだが——その過程を、それがどのようにして、またどのような理由でかについて、十字架のヨハネのよく整理されているとは言えない記述を拾うかたちで探ってきた。私見では、彼の夜の変容の説明は、この「魂の本体」のレベルを語ることにへと向かっていく。魂の浄化がこのレベルにまで届かない限り、夜は明るく、あるいは熱くならない。そしてこの本体のレベルでは、魂はすでに、その魂としての成り立ちからして、神を(情熱的に)愛しているのであり、この愛が夜の苦しみの根本原因であり動因だった、とされている。これが、十字架のヨハネによる暗夜の苦しみと悦びの変容の基本理解である。そして、その悦びの諸相を語り尽くすことが、『霊の讃歌』や『愛の生ける炎』といった婚姻神秘主義言語による著作群での大きなテーマとなる。

しかし、その大きな悦びの境地は望み見るに止めておいて、本稿ではさいごに、この「魂の本体」の次元をどう捉えるかに関して、十字架のヨハネの著述にしばしば語られる「感じられない」経験という論点について見ておきたい。

注意すべきは、この「魂の本体に根ざす」愛は、「……」(「観想の」初心者には総じてそれと感じられることがなく、これから語っていく乾燥 (sequedad) や空虚感 (vacío) ばかりが感じられるということである。[11112])

この種の指摘は随所でなされる。自らを修道生活に歩ましめている、自身の根源的欲求、欲望、願いは、奇妙なことに「感じ (sentir)」られないもののだというのである。そしてそれが「感じ」られるように

なることがすなわち暗夜からの脱出、むしろ夜の変容であり、すなわち魂の浄化の完成でもある、ということになる。「魂の本体」と言われる魂の次元は、通常の魂の実感には通常覆われており、感じられない。言いかえれば、私の苦しみの根源である欲望、愛の主体としての私の本当の在処を、私自身がはつきりは知らない、気づいていない。それは、魂の浄化を経てはじめて、それとして気づかれ「感じ」られるようになる、ということである。

純化されていない愛によつては「感じ」られない神への愛の情熱が、純化によつて「感じ」られるようになるのなら、二つの「感じ」は質を大きく異にするはずである。前者で闇と感じられるものが後者では光と、あるいは熱と感じられる。だが両者は、矛盾対立するというより、魂の「本体」と「意志」のように、次元を異にして共存両立する。十字架のヨハネの著述に即して言えば、両者はそれを語るに相応しい言語系を異にしている。『霊の讃歌』等で展開される熱烈な婚姻神秘主義の言語はもっぱら後者の「感じ」に即したものと見ることができ。後者の「感じ」を感じる魂の座が魂の本体であり、そしてここでは、神との愛の交わりはある意味で実現している、とする人間理解を十字架のヨハネはもっているようである。

しかしそれでも、魂の本体における愛の成就是、具体的にどのようにして感じられるようになるのか、との問いは残る。それが感じられない苦しみをどのように堪えたらよいのか、との疑問もあろう。これらの点について『魂の暗夜』に即して論じたいところはなお多いが、本稿はすでに長きに失している。「結論」も含め、続稿を期させていただく。

1 注

本稿では、紙数の都合上、参考文献の記載を省略する。関連するところの大きい拙論のみ、以下に列挙させていただく。『十字架のヨハネ研究』創文社、二〇〇〇年、「十字架のヨハネの〈神秘思想〉——〈神との合一〉をどう語るか」「カトリック研究所論集」、仙台白百合女子大学カトリック研究所、一六号、二〇一二年、一四〇頁、「神のことがらが〈わかる〉——十字架のヨハネの『受動知性』論」佐藤直子編『中世における制度と知』知泉書館、近刊。

2

別の作品である「霊の讃歌」でも、詩のクライマックスである愛の最終的完成のシーン（第三十九歌）は「清澄な夜（noche serena）」を讃えるものである。「風のそよぎ／小夜鳴鳥の甘い声／森の繁みと／そのあでやかさ／澄みわたる夜のなか／焼き尽くしても苦しくはない／炎が燃える」。若い井筒俊彦が文字通り「暗い時代」を耐えるなかで口ずさんだという、「夜なれど（aunque es de noche）」の一句をリフレインとする短詩もよく知られている。その冒頭は「たしかにわたしは知っている／こんこんと湧いて流れる／泉の水を／夜のなかでも」。

3

受動的に（pasivo）受けること、被り苦しむこと、そして情熱（pasión）に駆られること、という三つの事柄が、同じ系列の言葉で言われることは西欧諸語の特徴だろう。十字架のヨハネの論はこの言葉の多義性、多層性に依拠して構築されている。前掲拙著II—5章、参照。

4

以下、引用箇所への指示に際しては、『カルメル山登攀』をS、『魂の暗夜』とNと略す。[263]は、『カルメル山登攀』第2部第八章3節の意。

5

ジャック・マリタンは、トマス・アクィナスの叙述を「理論的」、アウグステイヌスのそれを「理論的に実践的」、十字架のヨハネの著述の性格を「実践的に実践的（pragmatically）」と性格づけている。スタニスラス・ブルトンの言い方では、「道程論（hologos）」である。

6

エズラ・パウンドは、イタリアのファシスト政権に荷担した廉で収容されていた牢獄（戸外の）で、ほとん

7

んど狂人のようになって書き記したと言われる、いわゆる「ピサ・キャンストーズ」で、自らの最暗黒の心境を吐露するに際して十字架のヨハネの「魂の暗夜」に言い及んでいる（Ezra Pound, *Cantos* LXVII）。「もっと暗いのか／もっと暗かったのか／これが魂の暗夜か／これよりも暗い夜があるのか／それともそれは胃弱の十字架の聖ヨハネが／後世に残したものにすぎないのか／つまり、もっと深い場所をまさぐらねばならぬのか／それともここがどんな底なのか／……」（新倉俊一訳）。「胃弱の十字架のヨハネ」は、「魂のこの感覚的部分は弱いもので、霊の強いことがらを受け止めきれない。それで、……」魂の感覚部分に為されるこの霊的交わりが原因で多くの不調や病気や胃弱（*flaquea de estomago*）に苦しむ。そしてその結果霊も疲労困憊してしまう」[22]が典拠だろう。

8

「愛にみちた観念（*noticia amorosa*）」は、十字架のヨハネの鍵語の一つで、より詳しくは「暗く不明だがすべてをおおう、愛がしみ通った観念（*noticia oscura confusa general amorosa*）」とも訳すことのできるもの。具体的対象性をいっさい欠いた、その意味では「無」の観念であるが、そこには漠たる愛の情動性が伴っている。この「観念」とは言えない観念に魂がみだされることは、神との合一の端緒となるとされる。

深刻な悪魔憑きの経験を契機に深い宗教経験・宗教思想を生み出すに至った十七世紀のイエズス会士ジャン＝ジョゼフ・スュランは、十字架のヨハネの教説の熱心な読者だった。古い拙稿、「悪魔による救い？——J・J・スュランの悪魔体験と神体験」（谷口茂編『宗教における罪惡の諸問題』山本書店、一五一—一九八頁、一九九一年）参照。スュランの悪魔体験の意義については改めて主題化して論じたい。

第一部 ◆ 身心変容技法と靈的暴力

ブルーノと多様性の狂気

なぜブルーノか

多様体の狂気などといえば、ドゥルーズ＋フーコーですかと聞き返されそう。そこで、ジョルダノ・ブルーノ（一五四八―一六〇〇）のことですと応じようものなら、キョトンとされること、必定だろう。なぜブルーノか。それについては、ブルーノにとって、多様性と狂気とは切り離せないほど結び



ジョルダノ・ブルーノ

ついているからであると、さしあたり答えておこう。

しかし、そうはいつでも、歴代の大哲学者たちになかで、おそらくブルーノくらい、その全体像と概念体系が見とおしにくい者もないのではあるまいか。そのせいもあってか、そもそも大哲学者としては認めない筋もあるほどだ。たとえば、ドゥルーズとガタリは、ブルーノをニコラウス・クザーヌスの単なる亜流扱いしているほどだ（『哲学とは何か』一九九一年）。この点について詳論する余裕はないが、さしあたりドゥルーズとガタリの見識の薄っぺらさにはあきれるほかないとだけ、言っておこう。

思わず偉そうなことをつぶやいてしまった。そもそも、ブルーノについて、こんなに自信ありげに語れるようになったのは、実は、岡本源太という若い研究者による著作『ジョルダノ・ブルーノの哲学——生の多様性へ』（月曜社、二〇一二年）のおかげなのである。そこでまず、この著作をとおして浮かびあがるブルーノ哲学の姿を概観することにしよう。

人間の無限の力能

従来、ブルーノ哲学については、おもにその自然哲学に関心が寄せられてきた。確かにブルーノが古代以来の〈生ける自然〉に立ち戻りながら、それを新たにニコラウス・コペルニクス以降のコスモロジーと結び合わせ、特異とも言うべき自然の姿を描き出したことは、誰しも否定できないところだろう。しかし近年の研究は、ブルーノ哲学の影響力が自然哲学の領域にとどまらなかったことを明らかにしつつある。ブルーノ哲学をもっぱら自然哲学ないし形而上学として受容したドイツ観念論から新カント主義への流れとは別に、ヨーロッパの自由思想と啓蒙主義がブルーノ哲学を広義の「道徳哲学」として、つまり「人間」についての思想として受容していたのである。岡本は、そういった事実を踏まえたうえでブルーノの人間論をとらえなおし、ブルーノの自然哲学をその人間論に架橋しようとするのである。

そのために、まず問題とされるのは、人間と動物の区別だろう。自然のあらゆる事物の形相を「魂」ととらえるブルーノは、生物と無生物の境界すら相

篠原資明

京都大学大学院人間・環境学研究科教授／美学

対化する。このとき人間と動物との差異は、魂や知性などにもとづくような実体的なものではなくなり、人間は、あくまでその活動をとおして尊厳を獲得することになる。この尊厳を形成する活動とは、ブルーノによれば感情にほかならない。感情は紐帯の原理として人間を束縛するが、単一でなく多様な感情が触発されるなら、一つのものに束縛されなくなり、多様な状況と条件のもとで生きられるようになる。

こうして、感情によってこそ、人間は神のごとき自由にならざるを得ず、ブルーノは考えるのである。

人間の核心に据えられた感情のはたらきは、さらに時間との関わりによって明確化されよう。感情はかならず相反する方向へと同時に揺れ動く。いかなる楽しみといえども苦しみを伴うのだ。このように感情はかならず葛藤を抱え込み、現在はずねに苦悶のなかにあるほかない。けれどもまた、この現在の苦悶、ひいては感情の葛藤こそが、未来へと持続する享受を可能にするのだ。ブルーノにおいて、感情から解放された「賢者」の生が評価されず、むしろ感情が極限にまで分裂するという「英雄的狂気」の境遇が至高の生とされるのは、そのためである。

こうした感情のはたらきが認識の局面にもたらす帰結を、ブルーノは人間の無知と力をとらえなおすことで明らかにしようとした。ブルーノによれば、知識の対象たる自然は無限で把握しがたいものであるため、誰しも最終的に知識を獲得できず、無知なままにとどまる。そのため、知識を追い求める者は充分な成果をあげられず、痛みを覚える。けれども、そのように痛みを引き起こす無限の追求活動は、けっして空しいものではない。この痛みは人間の有限性のしるしではなく、むしろ無限なる自然を無限に

追求しうる人間の無限の「力能 (potenz)」の証しからである。無限の真理をたえまなく追求しつづけるなら、たとえ最終的に知識を獲得できずとも、人間の無限の力能は発揮されている。追求活動の無限性は、真理それ自体の無限性のあらわれであり、このとき人間はたしかに痛みをなかで真理に触れているのである。

このようにとらえなおされた無限の力能のありようこそが、人間の創造行為を理解させ、さらには神の創造行為さえも理解させることができる。無限の力能はつねに無限に創造すると考えるブルーノにとって、神であろうと人間であろうと、創造を選別するなどはありえない。選別を行うなら無限でなくなってしまうだろう。なんであれ規範が創造を方向づけ制限するなどということは、無限の力能には相応しくあるまい。だからこそ、創造されたものとそれが示す美はけっして一様でなく、むしろ無限に多様なのである。

以上のような考えにもとづいて、ブルーノは、「メランコリー」に生の救済を見いだしたペトラルカ主義者たちを批判する。すべてのものは永遠に流転を繰り返すのだから、芸術も思考も、愛しの人の肖像を描いて永遠にとどめおこうとするメランコリーの営為ではありえない。むしろ逆に、自然の真理たる永遠の流転そのものを体現して、つねに新しきものと変身しゆく「英雄的狂気」の生こそが生の救済にいたるのだという。

人間の生の多様性

ルネサンスにおける人間の発見というのは、あまりにも知られたテーゼだろう。ブルーノによれば、人間が感情を抱くという事実は自然の真理たる永遠な

る流転それ自体であり、また人間が人間的なるものを超えていける力能をもつことの証左でもある。このとき、ルネサンスに発見された人間の尊厳としてのその生の多様性は、それまで考えられてきたような選択肢の多様性ではなくなっている。生きて流転する自然のなか、感情にしたがいながらいつそう流転しつづけることが、人間に多様性を、自由を、尊厳を与える。生は、多様であることそれ自体によって尊厳をもつのである。

人間が人間的なるものを超えて、多様な生をおくりうるということ、それこそ、今日「ヒューマニズム」と呼ばれるルネサンスの運動のなかでしだいに発見されていった「人間」の姿であった。ピーコ・デッラ・ミランドラをはじめとする「人間の尊厳」をめぐるルネサンスの語らいのなかで「神にも獣にもなりうる人間」という形象が好まれたのも、人間には定められた本性も固有の相貌もないからであり、人間の生が多様だからである。しかしピーコにおいては、人間は多様な生をおくりうると思われながらも、そのなかから自由意志によって一つを選び取ることにこそ、人間の卓越性があるとされていた。そして、人間的なるものを超えて選り取られるべき生は、感情と身体を超越して知性的に生きることにはかならなかった。

これに対してブルーノは、知性的に生きること、自然の流転とともに、つまり感情の変転にそって生きることを解釈しなおし、人間の生の理想を「賢者」から「狂人」へと変質させている。このとき多様な生は、そこから一つのみが選り取られるようなものではなく、流転するなかで次々と生きられるべきものとなっている。すべての形相が魂であり、生は実体として無限であり遍在するという、ブルーノ

第二部 ◆ 負の感情とその処理法

負の感情想念の処理法としての止観と念仏

棚次正和

京都府立医科大学名誉教授／宗教哲学・祈り研究

はじめに

本科研の研究課題名は、「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」である。考察の焦点は、宗教経験の過程で発生する恐れのある「霊的暴力」と身心変容技法における「負の感情の浄化のワザ」に絞られている。そのことは、「霊的暴力」と「負の感情」が密接な関係を持つと想定されていることを意味するが、この両者はどこに接点を持つのだろうか。「霊的暴力」という表現は、筆者自身の語法とはいささか異なる。というのも、「霊的」は完全円満・至高至善の存在を指し示す際に使うべきであって、「暴力」と結び付く要素は微塵もないと考えるからである。推察するに、悪霊・幽霊などの言葉の連想から「霊的」が負の影響を被ったために、「暴力」と連結したのではないか。負の感情想念の根幹部に霊的暴力との接

点がある、と想定されているのであろう。

「暴力」には、加害者であれ被害者であれ、何か制御不能な力が不意に暴発するような含意がある。その暴力があえて「霊的」と呼ばれるのは、心身関係の常態にそれを超えた何ものかが介入したということである。その何ものかは、通常の概念的把握に収まらない得体の知れぬものと考えられており、とりわけ肉体人間観に馴染んだ我々には、肉体を超えた何ものかが肉体に働きかけてくることへの恐怖と不安がある。直截に言えば、ここで意味する「霊的」は、魔境や魔事などと呼ばれる、憑依や無意識レベルの共鳴・感応などの現象を主に念頭に置いた言葉ではないかと察せられる。そのような意味の「霊的暴力」は、日常生活の中でも瞬間的、あるいは断片的に生じうるが、とりわけ修行や加入儀礼などの身心変容過程で増幅・凝縮された仕方で起きると考えられているのである。以下では、「霊的暴力」や「負の感情」の特質に多少なりとも光を当てた上で、そ

れらを解消・処理する方法に関して考察を深めてみたい。我々が特に着目するのは、鎌倉時代の一遍上人の念仏に本質的に含まれる「捨てること（捨離）」であるが、『天台小止観』の「覚知魔事」をも参照しながら、その「捨てること（捨離）」の消息を参究してみよう。

1 『天台小止観』の「覚知魔事」

宗教的な修行過程においては、日常生活では必ずしも頻繁には起きない異常現象に見舞われることがある。天台大師智顗（五三八―五九七）の『天台小止観』によれば、泥洹（ニハツ）（＝涅槃）に入るには、止観の二法が最も優れており、止は「結（＝煩惱）を伏するの初門」「心識を愛養するの善資」「禪定の勝因」、観は「惑を断ずるの正要」「神解を策発するの妙術」「智慧の由籍」とされる。それゆえ、この定慧の二法

を成就すれば、自利・利他の法をみな具足することになる。ところで、坐（禪）中において初心の麤乱を対破しようとして止観を修する場合、止には三種ある。すなわち、心を鼻隔・臍間等に繋いで心を散らさない「繫縁守境の止」、動揺する心を制御しようとする「制心の止」、「心の所念に随って一切の諸法あり、悉く因縁より生じて自性あることなし」と見抜き心を息めて本源に達する「体真の止」である。また、観には、淫欲を対治する不浄観や瞋恚を対治する慈心観などの「対治の観」と、諸法の実相を観ずる智慧としての「正観」の二種がある。心の浮沈を対治したり、便宜に随ったり、定中の細心を対治したり、定慧を均斉ならしめたりするために止観を修する場合、また行住坐臥（日常生活）において縁に歴り境に対して止観を修する場合も、それぞれ子細に工夫が説かれるが、触れる余裕はない。我々の注意を引くのは、止観を修する際に注意すべき基本事項の後に述べられた「覚知魔事」である。

と潜在的とを問わず、また生者と死者とを問わず、およそ現象界（無辺無量の他界を含む）の構成要素に付随して縁に触れて出没する魔である。

その所説によれば、魔羅（梵語マラの音写、略して魔）には、煩惱魔、陰入界魔、死魔、鬼神魔の四種がある。そのうち初めの三種の魔は、「世の常の事」として説明が省かれている。まず煩惱魔だが、煩惱に起因する魔である。我々の多くは、この煩惱魔にそれと気づかずすでに絡め取られている。数多ある煩惱の中でも、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒は、特に注意を要する。つぎの陰入界魔は、五陰（五蘊、人間存在の構成要素である色受想行識）、十二入（十二処、眼耳鼻舌身意の六根と色声香味触法の六境）、十八界（十二入に眼識耳識鼻識舌識身識意識の六識を加えたもの）にまつわる魔であり、人間が出会う諸々の現象界にまつわる魔である。さらに死魔があり、死者の幽霊・亡霊を指す。要するに、初めの三種の魔は、顕在的

最後の鬼神魔については、精影鬼、堆惕鬼、魔羅鬼の三種がある。精影とは十二刻の獸が種々に変化して行者を悩惑させる十二支にまつわる中国的な鬼神であり、堆惕とは行者の感覚器官の感触で起きる虫・蠅やその他の獸などインド的な鬼神である。いずれも、民族共同体が歴史的に形成・蓄積してきた共同主観的な磁場の中で生じる魔境に違いなからう。また魔羅（惡魔）は、化けて色声香味触の境界の相となり、あるいは恐るべき形相となり、あるいは愛すべき形相となって人の善心を破るがゆえに、「殺者」とも名づけられる。

これらの魔事を却ける法に関して、『天台小止観』は、止と観を修してこれを却けるべしと説く。まず止を修して「およそ一切の外の諸の好惡の魔境を見ては、ことごとく虚誑なりと知って愛せず怖れず、また取捨分別せず、心を息して寂然たらば、彼おのずからまさに滅すべし」と説かれ、それでもなお滅却が困難であれば、観を修してこれを却けよと説く。すなわち、「反って能見の心を観ずべし。処所を見ざれば、彼はなんの悩ますところぞ。（中略）心を正しくして動ぜず、魔界の如はすなわち仏界の如なりと知るべし。もし魔界の如と仏界の如と一如にして二なくんば、すなわち魔界においても捨つるところなく、仏界においても取るところなし。すなわち仏法おのずからまさに現前し、魔境は消滅せん」。能見の心とは、見る主観、つまり自分の心である。六根を拠る所に六境に対して心作用である六識が生まれると解するならば、魔境も六識の心作用の結果であるから、その六識の心そのものの本質と様態を観ずることで、

魔境は消滅し仏法が現前するのである。心作用が対象界（六境）を仮構するのである以上、その仮構の魔境を生み出した自分の心の本質を観じてその心作用が終息すれば、魔境は自然に消滅し、後は清澄透明な心に仏法が現前するのみである。ここでは、心が、対象を見る能見の心とその能見の心を観ずることの二重性において把握されている。能見の心を観ずるのは、いったい誰か。これが追尋されねばならない究極の問いである。周知のとおり、唯識では、上述した六識に末那識（自我の無意識）と阿頼耶識（万有の種子が宿る無意識）の二識が加わる。

ところで、人間存在の構成要素である五陰（五蘊）に関して、色は身体現象、受想行識は精神現象と解するのが従来の見方であるが、疎密粗細様々な身体

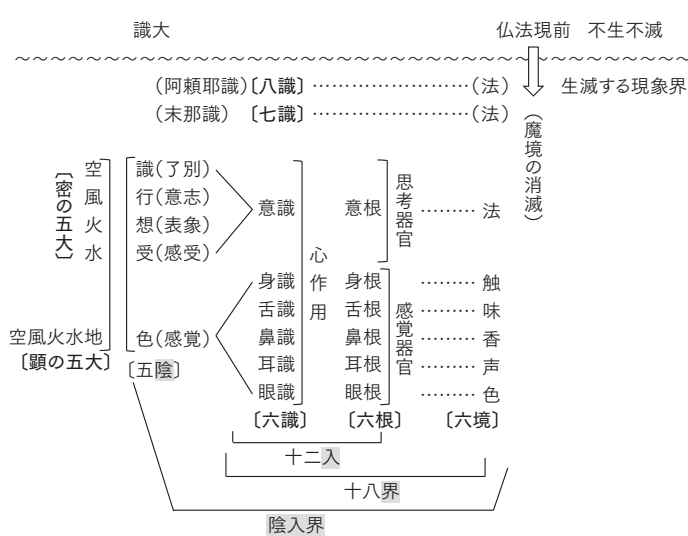


図1

現象を想定する観点に立てば、五陰は広義の認識作用として、対象界の存在と密接不離の関係をなすと見るべきであろう。つまり、色は感覚、受は感受、想は感情想念の表象、行は潜在的形成力である意志、識は認識了別という広義の認識作用を指しており、その認識作用と不可分に対象界が形成されるという捉え方である。上述したことの理解を容易ならしめるために、前頁に図示しておきたい(図1)。考察の便宜上、五大や識大なども図に付け加えている。

心作用を六識に限定すれば、魔は六境に出現するが、心作用が末那識や阿頼耶識を含むと想定すれば、七識八識の対象界である七境八境をも含む広大無辺の領域から、魔は出没することになる。「覚知魔事」に対する「天台小止観」の眼目は、諸法の実相を観じ、よく止観を修せよということであり、その末尾で「諸法の実相を除いて、その余は一切みなこれ魔事なり」という釈論の言葉と、「もし分別憶想すれば、即ちこれ魔羅の網なり」という偈が引用されている。諸法実相のほかはすべて魔事であり、分別憶想それ自体がもうすでに魔羅の網だといふのである。そうだとすれば、普段の生活の中で分別憶想を繰り返す我々は、すっかり魔羅の網に絡め取られているのである。さて、修すべき止観であるが、初心の魔羅を打破する「止」に関しては、繫縁守境の止、制心の止、体真の止が説かれていた。初心の魔羅の対処法も魔事の対処法の基本は、変わらないはずである。繫縁守境の止が一点精神集中による対象の相対的無化であり、制心の止が対象への対抗を通じた克服であるという、いわば水平的同次元的な対処法であるのに対して、体真の止は対象の本質直観によって終息をもたらす垂直的異次元的な対処法である。また、心の対象ではなく、対象を見る能見の心(我が心)の「観」

については、現象界の本質を洞察して対象を滅却させる対治の観と、主観自身に対する本質直観としての正観が説かれていた。対治の観も正観も、対象を見る我が心の次元にはなく、その内奥の次元から開かれるものである。再び問う、この能見の心を観ずるのは、いったい誰か。無我、無心というならば、無我、無心をそれとして観ずるものがある以上、その事態の真相を説かねばならない。無我も無心も単なる無ではなく、むしろ充溢する無とも言える超意識状態である。生滅する現象界を貫く道理は、諸法無我、諸行無常として知られているが、ここにあるのは、無我や無常と呼ばれる現象界の事態と、その無我や無常をそれと観ずるものとの二重性である。一方に生滅する現象界が、他方に不生不滅の実在界がある。しかも、この両界は不可分である。こうして、現象界に身を置いて対象を見る能見の心とその能見の心を観ずる心というように、逆説的だが、心は不可分な仕方では二重に分岐しているのである。その分岐を我々の存在構造は確かに含んでいる。

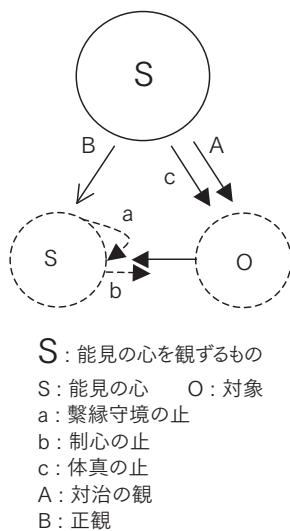


図2 能見の心と止観

2 一遍の念仏

南無阿弥陀仏と南無・阿弥陀仏

時宗の開祖・一遍智真(一二三九—一二八九)は、自

力他力を絶した念仏の境地に到達した仏教者であるが、「捨聖」と呼ばれた。念仏以外はすべて幻化と見て、家や妻子を捨てたのみならず、最後は所持していた經典までも焼き捨て、ただただ「南無阿弥陀仏」を称える境涯に至った。念仏の極意を「捨てる」ことに求めた一遍の心境は、どのようなものであったのか。それを窺うには、まず彼の念仏観を知っておかねばなるまい。

念仏とは、「南無阿弥陀仏」という六字の名号を称えることである。「南無」は梵語 *namas* (帰命) の音写、「阿弥陀仏」は梵語 *Amitayus* (無量寿) の音写に「仏」を添えたものである。念仏の構造は、この六字の名号の中に基本的分節が内蔵されている。一遍は次のように言う、「南無とは十方衆生なり、阿弥陀とは法なり、仏とは能覚の人なり。六字をしばらく機と法と覚との三に開いて、終には三重が一体となるなり。しかれば名号の外に能帰の衆生もなく、所帰の法もなく、能覚の人もなきなり。是則、自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり」(四九)。念仏は、ひとまず名号の内部構造を含む「南無・阿弥陀・仏」、すなわち「機―法―覚」の三極関係に分節されるが、それは最終的には機法覚を絶する「南無阿弥陀仏」へと統一的に解消される。ここでは詳述する余裕はないが、要するに、「法」は、生滅する現象を超えた「不生不滅の無量寿」(九五)であり、その「法」としての阿弥陀(無量光・無量寿)と自己が一体であることを覚知したのが、阿弥陀仏である。自己完成(正覚)を衆生済度(往生)と同時にするがゆえに、「機」の摂取の契機を不可避的に担った仏である。一方、「機」は仏法に触れることで発動する「衆生の宗教的素質」を指すが、ここではその素質に気づかぬ凡夫

の意味合いが被せられる。凡夫の住処は、有為無常の三界以外にはない。「三界は有為無常の境なるが故に、一切不定」(六三)であり、「身は無常遷流の形なれば、念々に生滅」(二六)し、「心は妄心なれば虚妄」である。常住不滅の《法》は、このように身も心も不定なる《機》が帰命すべき本体である。この《機》と《法》の関係は、《覚》の媒介を経て、「能帰の衆生」と「所帰の法」の関係として立ち現れることになる。

ところで、有為無常の三界に住する《機》が常住不滅の《法》に帰命するということは、一見すると逆説的事態である。凡夫は因縁和合の諸現象を「実有我物」(七七)と想う我執を中核に有しており、その我執が三界流転を招くのである。この我執に磁化された因果的連鎖に巻き込まれた人間の境位は、「常没の凡夫」「低下愚縛の凡夫」と呼ばれる。では、この凡夫としての《機》から《覚》への転回点は、どこにあるのか。「有心は生死の道、無心は涅槃の城なり。生死をはなる」といふは、心をはなるをいふなり」(六〇)。つまり、心を離れることが、生死から涅槃への翻転の鍵なのである。離れるべき心とは我執の身心だが、いかにして離れるかという方法が問題となる。一遍は、この観の転換の消息を、身心を捨てる、あるいは万事を捨離するなど、「捨てる」という言葉で示している。しかも、その捨てることは、念仏することと同時である。一遍は言う、「名号は能成の法なり。万法は所成の法なり」(五四)。「能成の法」とは展開する《法》の主体的作用面を指し、「所成の法」とは具現化した《法》の客体的対象面を指すものと解される。法が成ずるのは名号としてであり、また法は名号に触れて初めてその本来性を如実に顕わすのである。つまり、名号は法が具現する

原動力であるとともに、その法の本来性を開示する秘鍵でもあるのだ。「よろず生きとしいけるもの、山河草木、ふく風たつ波の音までも、念仏ならずといふことなし」(巻上)。森羅万象が念仏と化した風光は、まさに《法の念仏》というに相応しい。

一方、《覚》の成立においても、名号は「諸仏己証の法」(八〇)として決定的な役割を演ずる。諸仏が正覚を得るのは、何よりも名号の功德によるものであり、その「名号酬因の功德」(九四)によって、阿弥陀仏は西方浄土に在すのである。名号は阿弥陀仏の成立を保証しつつ、その正覚を得た姿が《覚の念仏》として現われる。また、《機》の側からは、名号は唯々「他力不思議の名号」と仰がれるばかりである。諸仏の深智も及ばず、凡夫の思量をはるかに絶した名号に対する凡夫の応答は、「唯仰で信じ称名する」(四八)よりほかはない。しかし、この《機の念仏》を通してのみ、《法の念仏》も《覚の念仏》も真に三界に展開しようという逆説がある。「一切の法も真実なるべし。基故は、名号所具の万法と知ぬれば、皆真実の功德なり。これも、功德の当体が真実なるにはあらず、名号が成ずれば真実になるなり」(五六)。このように、真実万法と諸仏己証が有為無常の三界に実現するためには、名号の現成が不可欠であり、機法の呼応関係における最後の一押しは、三界に住する《機の念仏》に依存している。《法の念仏》とは、衆生が本来内蔵する心徳が名号が成ずる称名とともに開かれることであり、詮ずれば「名号は即心の本分」(七二)である。「鏡をよすれば、我目をもて我目を見る。これ鏡のちからなり。鏡といふは、衆生本有の大円鏡智、諸仏己証の名号なり。しかれば、名号の鏡をもて、本来の面目を見るべし」(七九)。こうして、《機》《法》《覚》の三極関係に名号が透

入することで《機の念仏》《法の念仏》《覚の念仏》が成立し、それら三重の念仏が融通し合い、交響し合う世界が現出する。この実相名号の世界に参入するためには《機》の側での自己否定が不可欠であり、またそれゆえに、その《機》に対向する限りの《法》《覚》が消えるという機法関係の解消が生じる。機法覚の一体を説いた後で、一遍はさらに言葉の穂を継ぐ。「しかれば、名号の外に能帰の衆生もなく、所帰の法もなく、能覚の人もなきなり。是即、自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり」(四九)。この機法覚を絶する所を「独一」(二六)の名号と言う。それは救う仏も救われる我も消えて無我無人の南無阿弥陀仏が成ずる所、換言すれば「念仏が念仏を申」(二六)名号の自受用が展開する所である。以上が、念仏に関する一遍の基本的な了解である(図3)。

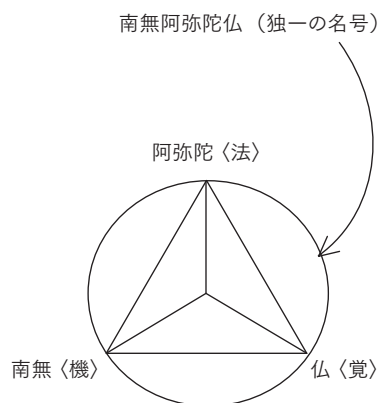


図3 念仏の三極構造と独一の名号

3 「捨てる」と「念仏する」の同時成立

念仏の実践に関しては、低下愚縛の身への深刻な

反省としての「凡夫の自覚」、その自分を阿弥陀仏に投げ出す「凡夫の帰投」、そして阿弥陀仏に救い取られた確信としての「凡夫の摂取」などの諸契機・諸位相が含まれると想定される。一遍において、「凡夫の帰投」の機微は、彼が「捨てる」という言葉に託した観の転換と不可分な形で示されている。一遍は平安朝の空也上人を先達と仰ぎ、また自らも「捨聖」と呼ばれた。念仏の安心を尋ねた興願僧都への一遍の返信に次のような件がある。「むかし、空也上人へ、ある人、念仏はいかゞ申べきやと問ければ、『捨ててこそ』とばかりにて、なにと仰られずと、西行法師の撰集抄に載られたり。是誠に金言なり」（巻上）。いったい、「捨てる」とはいかなることか。

一遍は「三心」の釈義に「捨てる」ことを持ち込む。すなわち、至誠心とは「自力我執の心を捨て、弥陀に帰する」ことであり、深心とは「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫と釈して、煩惱具足の身を捨て、本願の名号に帰する」ことであり、回向心は「自力我執の時の諸善と、名号所具の諸善と一味和合するとき、能帰所帰一体と成て、南無阿弥陀仏とあらはるゝ」（三）のである。端的に言えば、「三心とは身心を捨て、念仏申すより外に別の子細」（三）はない。この釈義から明らかなように、捨てられるべきは、自力我執の心、煩惱具足の身、要するに我執の身心である。この我執の身心を捨てることは、弥陀に帰することと別の事柄ではない。のみならず、「捨離」する行と「帰命」する信の全体は、「念仏」することの内に縮約される。したがって、我執の身心を捨てることは、念仏することと全き同時性において成立するのである。我執の身心を捨てる主体を凡夫と解すれば、常没の凡夫の定義に背く。捨てる主体ではなく、捨てる機縁となるのは、凡夫の自覚に至った念仏者で

ある。換言すれば、機法の呼応関係の直中に自己の位置を見出している〈機〉である。〈法〉に照らされ、また〈法〉に帰命すべき〈機〉は、「捨てる」という事態が背後に担った機法の呼応関係全体——法蔵による衆生済度の願行具足と衆生による弥陀への帰命——の中で、最後の一押し役を演ずるにすぎない。

我執の身心の捨て場所は、凡夫の住処である三界ではない。「捨てる」ことは、何らかの仕方では「消える」ことを含まなくては意味をなさない。我執が消えなければ、凡夫の住処は我執のゴミ屋敷となるほかはない。我執が消えるためには、有限が無限に面して無化される、あるいは無限の中にすっかり摂取されるような転回的局面が不可欠である。「命濁中、天の無常の命を、不生不滅の無量寿に帰しぬれば、生死ある事なし」（九五）。この機法の一昧和合を体得するのが「凡夫の摂取」の境位である。我執を捨てる方位と弥陀（無量寿）に帰する方位は、ともに念仏の中へと統一されるがゆえに、捨て場所は称名の中である。「名号に心をいゝるとも、ここに名号をいゝべからず」（二九）とか、「其身に仏性の火有といへども、われと煩惱の薪を焼滅する事なし。名号の智火のちからをもて焼滅すべきなり」（七九）という法語は、我々が抱く諸々の想念を称名とともに名号の中に投げ返す、その捨て方を教示している。つまり、一遍は「捨てる」という観の転換に関わる事態を、「念仏することとの同時性において指示したのである。

念仏の具体的な実践において「捨てる」ことの具体は、日常生活の基本（衣食住）を捨て妻子を捨てることである。「衣食住の三は三惡道なり。衣裳を求かざるは畜生道の業なり。食物をむさばりもとむるは餓鬼道の業なり。住所をかまふるは地獄道の業な

り。しかれば、三惡道をはなれんと欲せば、衣食住をはなるべきなり」（七五）。一遍は衣食住の捨離を三惡道からの離脱として説く。また、「魔に付て順魔・逆魔のふたつあり。行者の心に順じて魔となり、行者の違乱となりて魔となるあり。ふたつの中には順魔がなほ大事の魔なり。妻子等なり」（三六）。順魔とは妻子財宝、逆魔とは不慮の病患災難のことである。この解釈から分かるとおり、念仏者の障礙となるのは、行者の違乱に起因する逆魔よりも行者の心に順ずる順魔であり、したがって苦よりも楽の方である。「苦をいとふといふは、苦樂共に厭捨するなり。苦樂の中には、苦はやすくすつれども、樂はえすてぬなり。樂をすつるを厭苦の体となす。その所以は、樂の外に苦はなきなり」（六二）。樂の外に苦なきがゆえに、厭苦とは苦を嫌って樂に走ることではなく、苦樂をともし捨てることである。言い換えれば、我執に磁化された三界に微塵の執着も残さぬことである。そして、我執の捨て場所は、「念仏」を措いてほかにはない。

しかし、ここに疑念が生じる。厭離穢土・欣求淨土を掲げる念仏者も、その肉身は有為無常の三界にあり、惡縁惡境を捨離しながらも、生きる場は三界以外にはない。否むしろ、虚妄な三界は凡夫の念仏を触媒に真実万法に転ずるのであるから、三界は妄法が真実の万法に転換しうる掛け替えない場でもある。このことを熟知していた一遍は、なぜ衣食住を捨て、妻子を捨てたのか。末法意識が浸透した社会情勢や一遍を取り巻く人間関係の紛糾もさることながら、何よりも根本的な要因となったのは、「誑惑の我身」に対する一遍自身の深き内省と決断であったように思われる。それは善導の『観經疏』散善義に見える「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よ

り已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」の章句に対する態度にも窺える。一遍は通常の解釈を逆転して、「悪きものゝ出離の用にも立ねばこそ、此身をばすつづけれ」(六)と解する。捨てないから凡夫となるのではなく、反対に凡夫でしかありえないから捨てる、というのである。この罪悪生死の凡夫たる自覚の透徹が、万事捨離の実践の徹底を導いたのである。

凡夫性への徹底した内省は、念仏の機に関する釈義にも反映されている。「念仏の機に三品あり。上根は、妻子を帶し家に在ながら、著せずして往生す。中根は、妻子をすつるといへども、住处と衣食とを帶して、著せずして往生す。下根は、万事を捨離して往生す。我等は下根のものなれば、一切を捨すは、定て臨終に諸事に著して往生をし損すべきなりと思ふ故に、かくのごとく行ずるなり」(四四)。鎌倉の浄土仏教の開祖たちの生活をこの分類にあてはめれば、上根には親鸞、中根には法然、下根には一遍がそれぞれ該当することになる。あるとき、一遍は次のとき質問を受けた。「大經の三輩は上輩を捨家棄欲ととり。今の御義には相違せり。如何」。これに対して、一遍は「一切の仏法は心品を沙汰す。外相をいはず。心品の捨家棄欲して無著なる事を上輩と説り」(四四)と答えたという。仏法が心品を沙汰することを先刻承知の一遍は、なぜ外相においても捨家棄欲を断行したのか。外には深刻な社会不安があり、内には強烈な下根意識があった。この内外の相乗作用に一遍自身の出家志向の業因縁が働いて、否応なき実存的決断に至ったと見るほかはない。とはいえ、現実問題として外相においてすら万事を捨離することは不可能である。この肉身を捨てることは自殺行為に等しい。一遍が万事捨離を掲げた真意は、「一切

を捨すは、定て臨終に諸事に著して往生し損すべきなり」と思った先達としての老婆心にあったと見ることもできる。「わろしとは知ながら、いよゝ著してこゝろやすくはぐゝみたてん」(六)とする煩惱執着の根深さを、一遍は生活体験から痛感していたに違いない。

身をすつるすつる心をすてつれば おもひなき
世にすみ染の袖 (巻上)

この歌のように、捨てる主体から「仏の捨しめ給ふをばすて」る境位へ、さらには自力他力を絶する境位へ転換せしめられるとき、そこに開かれ来るのは、思いなき世にひるがえる墨染めの袖であった。煩惱と我執の身心が捨てられて消え失せるにつれて、この世は次第に感情想念が濾過されて透過性の度を増してくる。感情想念の根が切断された「思いなき世」に墨染めの衣が一陣の風に翩翻とひるがえって遊行の歩を進める。生滅する現象界が思いなき世へと透過され、そこに墨染めの袖——袖触り合うも多生の縁という——が如来の光を浴びて返照される。これが一遍の眼に映じた心象風景であった。

さて、「捨てること」をめぐる様々な問い、たとえば、①誰が、②何を、③どこへ、④いつ、⑤いかに⑥なぜ捨てるかという問いに対しては、次のように答えられるだろう。捨てる対象(②)は我執の身心であり、捨てる場所(③)は念仏の中であり、捨てる時(④)は念仏する時であり、捨てる方法(⑤)は念仏によつてであり、捨てる理由(⑥)は凡夫ゆえにある。最も慎重な応答を要するのは、たぶん捨てる主体(①)の問いである。いったい、誰が我執の身心を捨てるのか。凡夫(自我)だとすれば、凡

夫の定義に背く。我執の身心が捨てられれば、もはや凡夫とは呼ばない。それが捨てられないがゆえに、凡夫なのである。捨てられないのに捨てるというのは、自家撞着である。では、如来が凡夫をして我執の身心を捨てしめるのか。一遍の答えは、自力と他力のいずれでもない。自力他力を絶した独一の名号に、一遍は答えを見出す。我執の身心は「名号の智火のちからをもて焼滅すべき」である。捨てる、ことが消える、ことを含むならば、捨てる主体は名号である、と言わなければならない。この境位では、捨てる、ことと念仏する、ことは、同時に成立する。我執の身心を念仏の中に、念仏する時に、念仏によつて捨てることは、そのままが念仏自体の実現にほかならない。このことは、捨てる主体が名号であるのと同時に、念仏する主体も名号であることを示唆するものである。「念仏が念仏を申」すのである。

上述した念仏の称名において、凡夫が果たす役割は、念仏の主体ではなく、念仏の機縁となることに終始するはずである。凡夫(自我)は、念仏が現成するために最後の一押しをするだけである。この最後の一押しとは、「観の転換」のことだが、次のような譬えで示すことができる。生活に必須のライフライン(生命線、阿弥陀は無量寿・無量光)はすでに整備されており、電気スイッチを入れれば、電灯は点くし、水道の蛇口さえ捻れば、水は流れ出る。スイッチを入れ、蛇口を捻るのに、自我が力む必要などない。ただその動作を行うだけでよい。同様に、凡夫は念仏の機縁となればよいのである。そして、我々が念仏の機縁となる時、我執の身心を捨てることも名号の中に捨てられ、無我無人の南無阿弥陀仏が現われる。ただただ南無阿弥陀仏となるばかりである。

結びに代えて——現代の事柄として

仏の本体を観ずる止観も、仏の名を称える念仏も、広義の念仏である。智顗の止観が観念念仏であったとすれば、一遍が実践・遊行したのは称念念仏であった。上述したように、一遍の念仏には本質的に我執の身心を捨てること（捨離）が含まれていた。現代の問題は、そのような我執の身心、つまり負の感情想念を解消・処理する方法が集団的にも個人的にも見出し難いという点にある。人々の抑圧された感情や鬱屈した想念は、かつて祭りという聖なる文化装置の中でのおずと巧まずに解消・処理されていた。自然のバイオリズムに同期した祭りの周期的なバイオリズムの中で、日常と非日常との往還を通した二重の身心変容（変身）によって、日常生活で積み重ねた様々な不穏な感情想念は、いつしか消え去るか緩和されるかしていた。ところが、近代化に伴って生活様式が激変した結果、人々は次第に聖性の感覚を麻痺させ、祭りが衰退し始めたのである。そのことは、日常の不穏な感情想念が解消・処理される場が現代社会には必ずしも充分には用意されていない、ということの意味する。家庭や職場や学校では、それゆえ不穏な感情想念が燐り続け、しばしば鬱屈は暴発に反転する。祭りの不活性化によって、個人がその解消・処理を引き受けざるを得ないのだが、その技法を知らないか、その技法に習熟した人が少ないかが現状だろう。この閉塞した身心の状況を打開できる方途は、どこにあるのか。

一条の光明は、社会よりも、むしろ個々人の中に眠っている。社会の変革を起こすのは、個々人の自覚と相互の連携である。現状打開の鍵は、まず何よ

りも我々一人ひとりが内なる靈性（仏性・神性）に目覚めることにある。なぜなら、靈性が我々の存在の核心であり、自然本性の働きをなすからである。我々に必要なことは、自分自身に対する本質直観——これなくしては生活も学問も成り立たない——と、それに基づく行動力である。従来の生活習慣と思考習慣を改める決意と、潜在意識と顕在意識を循環する業因縁の連鎖を断ち切る持続的な努力が求められるのである。実は、その最も有効で簡便な実践法が、祈りであり、瞑想なのである。ここで言う祈りや瞑想は、必ずしも宗教の専売特許である祈りや瞑想を意味しない。生きることそれ自体に直結した「生き方」（息の仕方＝呼吸法を含む）として、祈りや瞑想が復権される必要があるのである。

最後に、止観や念仏における「観の転換」をめぐる事態を簡単に図示しておきたい（図4）。それらは、広義の祈りや瞑想にも妥当するはずである。存在論的に見れば、まず無限が有限として展開する（①）、この事態は摩訶不思議。次に有限への自己限定が習性となる（②）。そして無明の長夜の後、そこから無限への有限の転換、つまり観の転換が起きる（③）。それは反復を通して、無限との関係の中に有限の自己を見出す救済や、無限と有限の関係を洞察する覚醒の形で認識される（④）。真ん中の点線の円は現象界を表わし、円内にある矢印付きの二つの弧は三界流転（②）を象徴している。その円内の因果的連鎖から超脱する観の転換（③）が生じる。その反復を通して「無限と有限の関係」の認識（④）が確立され、自由な創造活動（①）が展開される。それらすべての出来事を、上方へと開かれた半円（無限の象徴）が包み込んでいる。能見の心を観ずる心、我執を捨てる主体、念仏する主体、これらは、本質的に①の運

動に該当するが、②から③への認識転換の運動が残像として意識の前景に浮かぶために、それらと違い違えることが多い。能見の心を観ずること、我執を捨てること、念仏することは、すべて同一の事態の別相であると言える。要するに、無限に起点を持つ、有限への現象である。負の感情想念や魔事は、そのような無限（永遠）の生命の働きによってしか消え失せない。無限の靈性を冒すほどの魔物は存在しない。求められているのは、どこまでも我々自身の無限なる靈性に対する覚醒である。

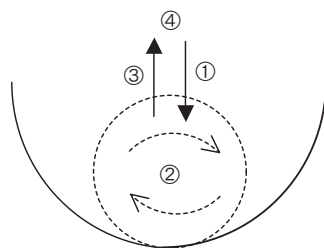


図4 観の転換をめぐる運動

1 注

『天台小止観——坐禪の作法』関口真大訳注、岩波文庫、一九七四年。『現代語訳 天台小止観』関口真大訳、大東出版社、一九七八年。「心の確立と靈性の開発——座禪の書・小止観の実践的解説」『本山博著作集——思想と研究の原型』宗教心理出版、二〇〇八年、三七五―五二二頁。

2 『天台小止観——坐禪の作法』、一四六―一五七頁。
3 『天台小止観——坐禪の作法』、一五七頁。

4 棚次正和「名号の一遍」『時宗教学年報』第一六輯、一九八八年、一二五頁。同論文は、棚次正和『超越する実存』春風社、二〇一四年、一七六―二一〇頁に再録されている。

5 『二遍上人語録』大橋俊雄校注、岩波文庫、一九八五年。本書の原本は、上下二巻より成り、巻上には和讃・偈頌・法話・和歌などが収められ、巻下には門人伝説としての法語が収められている。なお、本文中の括弧内の漢数字は、便宜上、巻下に付された番号である。

第二部 ♡ 負の感情とその処理法

負の感情の見守り方

井上ウィマラ
高野山大学文学部教授／スピリチュアルケア学・仏教瞑想研究

はじめに

本稿では、負の感情をどのように見守り対応してゆくことが暴力的なパターンの発生と再生産に対して予防的かつ解消的に働くのかについて、第1節では仏教瞑想の視点から、第2節では対象関係論を基盤とする母子研究における思いやりの起源という視点から、第3節では上下の力関係を自覚的に使いこなすためのランクという視点から吟味し、検討してみたい。

1 仏教瞑想の視点から

本節では、最初にマインドフルネス瞑想のよりどころとなっている Satipatthana-sutta（以下「念処経」とする）に出てくる五蓋観察に関する記述から負の感情の見つめ方を確認する。次に、筆者が瞑想指導体験の中で考案した「雑念劇場」というエクササイズ

を紹介して、自己観察に内在する負のエネルギーパターンを自覚することの大切さについて考察してみたい。

1-1 五蓋の観察法

仏教における五蓋とは、愛欲 (kama-chanda)、瞋恚 (byāpāda)、不活発性と眠気 (thina-middha)、浮つきと後悔 (uddhacca-kukkucca)、疑 (vicikicchā) という五つの心の働きのことをさし、本来の輝きを覆い隠してしまうものというニュアンスで蓋 (nivāraṇa) と呼ばれている。ここでは念処経における五蓋の観察方法において、不の感情としても霊的暴力について考察するためにも良い参考例となる瞋恚（以下わかりやすくするために「怒り」と表記）を例にとってみてみよう。

念処経では怒りの観察法について、以下のように説かれている。

内的な怒りがあれば「私には内的な怒りがある」とあまねく知り、内的な怒りがなければ「私には

内的な怒りがない」とあまねく知る。また、未だ生じていない怒りがどのようにして生じてくるかを知り、生じた怒りがどのようにして捨て去られるかを知り、捨て去られた怒りがどのようにして将来再生してこないかを知る。(Majjhima Nikaya 1, 6) (筆者訳)

ここでは、怒りの善悪を決めつけずに自分の内に怒りが存在しているかどうかだけを客観的に確認することの大切さが説かれている。また、その怒りがどのようにして発生してくるのか、どのようにして捨て去られるのか、怒りがどのようにして捨て去られたときには再生することがなくなるのかについてプロセス全体を観察することが説かれている。

換言すると、無視したり抑圧したりという仕方では怒りをいったんは排除したり抑圧したりしても、そうした仕方では、その怒りは後から別な縁を得て再生してくることも含めて、怒りの体験全体が観察されていたということでもある。

また、怒りの発生過程においては、自分の欲望や

希望が思いどおりに満たされなかったことがきっかけになって怒りが発生してくること、その怒りが湧き上がってゆく過程で正義感として展開しているときには怒りとして認識できにくいことなどにも気づいてゆく。怒りがピークを過ぎて感情的エネルギーが色あせ、怒りによる行為が自他に痛みを与えたことに気がついた場合には怒りのはらむ危険性が認識されるようになる。あるいはまた、怒りが怒りとして認識されてそのエネルギーが建設的な形で使われたり、変化消滅してゆくのありのままに見守ることができたりしたときには再生することがないことにも気づいてゆく。

1-2 雑念劇場

筆者は瞑想指導体験の中で、瞑想中に浮かび上がってくる雑念に対して自分がどのように反応し対応しているかを瞑想修行者自身に自覚してもらうことの難しさを痛感し、雑念劇場と呼ぶ次のようなエクササイズを考案した。

①二人一組になって、どちらが瞑想者役、どちらが雑念役になるかを決める。

②瞑想者役を演じる人は瞑想中によく出てくる一つの雑念を想定し、雑念役を演じてくれる人に「どのように動いてその雑念を表現してみたいか」を説明する。

③向かい合って心地よく感じられる距離を確認して立ち、静かに集中している瞑想者役に対して、雑念役は説明してもらった雑念の動きで瞑想者役に働きかける。

④働きかけてくる雑念の動きに対して、瞑想者役は瞑想中に出てくる雑念に対処している様子を想

定しながら動きで対応してみる。その後は、二人の即興的な動きでひと段落がつくまで動いてみる。
⑤二〜五分ほどしたら、役割を交代する。両者が瞑想者役と雑念役を演じ終えた時点でふりかえりをし、気づいたことや感じたことについて自由に話し合う。

こうした雑念劇場の中で演じられる典型的な雑念への対応法に、無視型と打ち払い型がある。無視したり打ち払ったりするときには瞑想者の中に無意識的な「気持ち良さ」があるかもしれないので、少しゆっくり目に、意識的に無視したり打ち払う動作をしてみて、そこに内在する力を確認するようにする。

無視型では、雑念役の人から、相手にされない寂しさのようなものがあることを指摘されることが多い。打ち払い型では、雑念役から暴力的に排除されることへの痛みや悲しみ、あるいは怒りの気持ちが語られることが少なくない。場合によっては、瞑想者役の人がその場で無視されたり打ち払われたりする雑念役になって演じて実感してみるのがよい。

無視型にしても打ち払い方にしても、演じ合うときには身体的な接触がもたれないことが多いので、その点を指摘して、両者にとって最も安心で心地よい身体接触が生まれ、お互いに落ち着いてゆくことを最終目的の地点に設定して、もう一度演じてみてもらう。すると、ゆっくりと心を込めた触れ合いによって、雑念役からは「認めてもらい、何かが満たされて自然に消えていってもよいと思えた」などという感想が聞かれることがある。

このようなエクササイズを通して理解されることをまとめると以下のようなになる。

雑念劇場からの学び

- 1 雑念と呼ばれる感情や思考は自分自身の一部である。
- 2 雑念に対する関わり方は他者に対する関わり方の基盤となっている。
- 3 雑念への関わり方に内在する攻撃性は自分自身に対する攻撃性としても働いている。
- 4 雑念に対するほどよい関わり方ができると自分自身に対しても優しくなれる。
- 5 雑念への関わり方には超自我が深く影響している。

エプスタイン（二〇〇九、二二二）は、瞑想修行の初期に呼吸や身体感覚への集中によってトラウマ関連の記憶が呼びさまされたときにはセラピーの手助けが癒しに役立つことを指摘し、現代社会においては瞑想と心理療法とが互いに補助しあうような関係を見出してゆることが望ましいと述べている。雑念劇場による気づきは、雑念への無意識的な対処法に内在している攻撃性を自覚することによって、瞑想を言い訳にして無意識からの感情的なサインを無視したり抑圧し続けてしまったりすることによる苦しみから脱出してゆくための大切な転換点になる。

2 思いやりの起源について

小児科医として多くの母子を観察し、精神分析家として対象関係論の発展に大きく寄与したウィニコット（一九七七、七九一九二）は、思いやり（concern）⁴を持つ能力の発達に関する考察の中で次のような趣旨を述べている。

思いやりを持つ能力が生まれるのは、古典的エディプス期という三者関係が成立する以前の母子関係という二者関係においてである。このときの幼児は内界と外界を持つ確立した一つの単位となりつつあり、母親を一人の全人間として感じることができるようになってきている。

思いやりの発生には、育児という環境要因が重要であり、そのとき母親（あるいは母親的な養育者）は「おっぱいを吸われ、ときに噛まれたりもする」「対象としての母親」という役割と、「全体的に心を配って安心を保ってあげる」「環境としての母親」という役割の二つの役割を果たすことになる。このとき、対象としての母親は幼児の愛憎衝動を受けとめながら対応を続けて生き残ってゆくことが必要になり、環境としての母親は他の物事に気を取られずに幼児に注意を向けて対応し続けてあげる存在としてそこにいることが必要になる。

こうした環境の中で幼児は母親に愛憎の衝動的行動を向けるのであるが、そのときに「大切なお母さんを壊してしまったのではないか」という不安を持つようになり、それが原初的な罪悪感となってゆく。しかし、幼児が母親との交流の中で母親に何かよいことをしてあげたと感じられる体験が持てると、母親を幸せにしてあげたと思える喜びの力によって幼児の罪悪感は思いやりに生まれ変わることができると、以下のウィニコットの考察を筆者なりにまとめる。

- 1 幼児が愛憎複合体の一端として攻撃衝動を發揮。
- 2 「大切な物を壊してしまった」という原初的罪悪感を体験する。

表1 思いやりの起源

1～3歳にかけて自我が芽生え離乳の進む時期における母子関係	
乳幼児	母親（養育者）
愛憎というアンビバレンスを内蔵した「対象にかかわる力」が生まれる。	・衝動を受けとめる対象としての母親 ・見守り心を向ける環境としての母親
幼児は母親に攻撃衝動を向けた直後「大切なものを壊してしまった」という不安を抱く（原初的罪悪感）。	対象としての母親は噛まれたり蹴られたりしても思い直して子育てを継続しサバイバルしてゆく（許しの原形）。
二人の間に笑顔が回復する。	
幼児は「自分がお母さんを幸せにしてあげた」と思い込み喜ぶ。	環境としての母親は心から一緒に笑い喜ぶことによって、体験を共有する。
修復の機会が与えられる。	そのままの幼児を受容し許すことができる。
保持された罪悪感は思いやりとなり、受けとめ許すことが育児の喜びとなる。	

- 3 対象としての母親が攻撃を受けとめて生き残る。
- 4 母子の間に笑顔が回復する。
- 5 「自分が幸せにしてあげた」と思い込める喜びによって、保持された原初的罪悪感が思いやりと呼べるものに変容してゆく。
- こうした流れを母子双方におけるプロセスとしてまとめると表1のようになる。

こうした考察から、思いやりは、ほどよい養育環境という母子関係の中で原初的な自己感覚が出現する際に、罪悪感と許しという概念と一組になって生まれてくるものであると考えることができる。言い換えるならば、人は自らの攻撃衝動を受けとめてもらい、許してもらい、受けとめてくれた相手に貢献できたと思いつめる喜びに支えられて初めて、罪悪感という不安を思いやりに変容させることができるのである。

野生のゴリラなどの群れに入り込み、霊長類の社会生態研究を通して人類の起源を探索してきた山極（二〇〇七、二二七―二二八）は、「人類は多産性を獲得して以来、共同で育児をすることを社会の中心に据えてきた。食の共同もインセストタブーも共同の育児に深い関係を持つている。前述したように、育児に関する行動やコミュニケーションには文化の違いを超えて普遍的な特徴がいくつもある。それを利用して、人間はもう一度社会の和と力をとりもどすことができる」と述べている。ウィニコットが洞察した人生最初期の母子関係にさかのぼる思いやりの起源というポイントは、人間に特有な攻撃性を使いこなし、変容させ、発生してしまった暴力を必要に応じて解消させたり予防したりしてゆくにために極めて重要な視点といえるであろう。

3 ランクという視点から

3-1 ランクとは何か

理論物理学の研究からユング心理学の探求に転身したアーノルド・ミンデルは、その上に身体性を重視する要素を加味してプロセス指向心理学という独

自の心理療法のスタイルを創始した。市民討論会に心理療法的な技法を加味したワールドワークという手法で世界各地の差別、虐待¹¹、搾取、テロリズムなど様々な紛争に取り組んできたミンデル（二〇〇一、八二―一二五）は、人々が無意識的に行使している權威の力をランクと呼び、ランクを自覚的、建設的に行使することによって人々はお互いに楽になり豊かな人生が送れるようになってゆくであろうことを説いている。

ミンデルは、多くの文化で衝突の要因となっているランクの例として次のようなものをあげている。

肌の色、経済階級、ジェンダー、性的嗜好、教育、宗教、年齢、知識、職業、健康、心理学、霊性。（同書、一〇四―一〇五）

そして、霊的なランクに関しては次のように述べている。

霊性の力を持つ人々は、この世界に居ながらにして、ここにいないかのようなのである。彼らは生と死、社会的な序列や歴史から独立しており、それが彼らにある種の畏怖を感じさせる雰囲気をもたらししている。

牧師、神父、ラビ、僧侶、尼などといった宗教家が、必ずしもそのようなランクを持っているとは限らない。それは、言葉を超えた存在との関係からもたらされるものである。霊的ランクをもつと、他の人々を悩ませる心配事から自由になる。

他のすべての力と同じように、霊的ランクに無自覚でいると、人間関係に問題が生じる。平常心を保ちながら、それを自覚していなければ、人々

は自分の問題を本当にこの人に共感してもらえらるだろうか、と疑うだろう。あなたは冷ややかな人だと思われてしまうかもしれない。霊的ランクから生じるダブルシグナル¹²が、他の人々のようにには苦しんでいないという印象を与えるからである。（同書、一〇五―一〇六）

以上の論述から、（霊的）ランクは（死生などの）問題からの解放であると同時に、その問題から解放されていることによる特権や力を有していることであり、そのことを自覚していなければ他者に対して無意識的な圧力を与えてしまい、コミュニケーションに障害をもたらしてしまうことがわかる。また、ランクを持つものと持たないものとの間に衝突が生じたときには、力の弱い側を守るだけではなく、何が起きているのかについての洞察を欠き困惑している力を持つ側をも守り支える必要があることをミンデル（二〇〇一、八五）は述べている。

3-2 「Ghosts in the Nursery(育児室の幽霊)」から

社会福祉を学び精神分析にも造詣を深めたセルマ・フライバーグは、七〇年代のシカゴのスラム街でアウトリーチ型の母子支援を展開した。ケアを必要とする母子がセラピールームに来てくれるのを待っていて来ることが期待できないからである。精神科医などのチームによってバックアップされたセラピストが家庭訪問をして、子育てに難しさを抱える母親の心理的な支援を展開する。台所の心理療法¹⁴とも呼ばれるこの手法は、今日の母子精神保健の先駆けとなったものである。Ghosts in the Nursery¹⁵（育児室の幽霊）という論文（Fralberg, 1987）に描かれた支援の流れは、次のようなものである。

例えば、そこで赤ちゃんが泣きだしたときに母親は一瞬緊張して不穏な雰囲気生まれる。誰もいなければ、虐待が発生してもおかしくないような状況である。そして、そこには母子のほかに幽霊のような第三の存在があるように感じられることもある。熟練したセラピストは、そこで安易に「こうやって抱っこすればいいですよ……」というようなモデルを示すことはしない。それでは、暗に「あなたはダメな母親です」というメッセージを与えてしまうからである。そうではなく、その瞬間の母子に深い注意を向けて、タイミングを見て母親に「今どんな感じがしているのか」を問うてみると、母親は「子どもって、とっても世話が焼けるから、ときには厳しくしつけなくちゃならないですよね……」と語りはじめ、自分自身が子どものころに受けた虐待について話しはじめる。

母親自身が封じ込めていた悲しみや怒りや寂しさなどを涙と共に言葉にして語ることができるようになると、母親は自分に向かって手を伸ばしてくる赤ちゃんのことを「この子は私を引っ掻こうとしている」と見てしまうのではなく「抱っこしてほしいのかもしれない」と思えるようになり、抱っこしたときの温もりやホッとした安心感を赤ちゃんと共に体験することができるようになる。こうして、赤ちゃんが泣いたときに自分が責められているように感じる罪悪感の中に封じ込められていた被虐待体験の痛みが溶かされてゆくと、最初に赤ちゃんが泣いてお母さんが緊張した瞬間に感じられた幽霊のような存在があるという雰囲気も消えてゆく。それは、お母さんを虐待してしまった祖母のエネルギーの名残であり、赤ちゃん部屋に住み込んでしまった幽霊のような世代間伝達のパターンなのであった。

こうした母子支援の流れをランクの視点から振り返ってみると次のようにまとめることができる。母親が養育者としての自分の力を使いこなせるようになるためには、自分自身の内面に抱えた心の傷に直面して、それが癒されることによって無意識的な記憶の束縛を脱してわが子があるのまに見つめることができるようになることが必要である。

ミNDERは、無意識的なランクの行使は暴力的になり、それを自覚し使いこなすことによって思やりになりうる可能性を持っていることを説いているが、実際の母子支援の現場では、フライバーグが創始したようなチームによるアウトリーチが必要なのである。

3-3 『育児室からの亡霊』¹⁷から

本書のタイトルは、冒頭の「まえがき」で述べられているように、フライバーグの功績を引き継いだものである。著者の一人カー＝モースは家庭セラピストとして、幼少期の虐待が子どもの人生に与える影響をつぶさに見てきた。共著者のワイリーは弁護士としてオレゴン州下院議長の首席補佐官を務めながらそうした問題に接してきた。二人はオレゴン州議会の子どもケアチームに所属し、育児の初期対策の重要性を議会に理解してもらうために初期発達とその過程において環境の与える影響について科学的に検証されている限りの知識を巧みにまとめあげ、殺人を犯してしまったジェフリー（仮名）という少年の経歴にしっかりと寄り添うことによって本書を編み上げている。

彼らのジェフリーへのまなざしは、次の言葉から読み取ることができよう。

ジェフリーの話には育児室から生まれたさまざまな亡霊が登場する。生物学的なことに起因するものは頭部の損傷や学習障害のような形をとる。それとは異なり、児童虐待や家庭内暴力、あるいは母親の鬱や拒絶の影響のような、家庭での体験が原因で登場することもある。さらに、子供が成長して社会が大きな位置を占めるようになり、地域で絶えず暴力を振るわれたことが、幼時の体験とあいまって傷を複雑にすることもある。人間の発達においては、一つの因子が単独で反社会的な実をつけることはない。ジェフリーの場合のように、原因がいくつか重なるのが普通である。しかしその多くが、他人の目のあまり届かない育児室に根を持っていることを知るべきである。（カー＝モース、ワイリー、二〇〇〇、三〇）

そして、本書の骨格を成す考え方は次のようにまとめられている。

考える力や感じる力、他人との関係を築く能力のもとが養われるのは、胎児としての九カ月から生後二歳までの間である。この期間に環境と、発達途上にある脳とが互いに作用しあつてこうした能力が築かれる。暴力の根もこの三三カ月間に家庭内の虐待（児童虐待）や放置、出生前の有害物の摂取などの慢性的なストレスにさらされたことにあることが多い。また、これらストレッサーが直接暴力に結びつかないまでも、愛情にかけた接し方によって、自己防衛に欠かせないものが失われ、損なわれる場合もある。知性、信頼、共感力などがあれば、困難な過程状況や大きくなってからのトラウマ（心の傷）に対処することもできるのに

である。（同書、二九―三〇）

こうした考察を展開してから、刑務所や学校にかかる経費を節約し有効活用するためにも人生最初期の育児に関して社会全体で取り組んでゆく必要があることを訴える形で本書は結ばれてゆく。刑務所における刑務官と受刑者、学校における教師と生徒という関係にもランクは存在する。おそらく、社会的に暴力に対処してゆくためには、育児支援を中核として刑務所や学校においてどのようにランクをうまく使いこなして受刑者や生徒たちに接していけば刑務官や教師たちも共に楽に豊かになれるのかという視点も必要となるであろう。

おわりに

本稿では、仏教瞑想における怒りの見つめ方や観察する心に内在化された攻撃性を自覚化することの大切さを確認し、思いやりが人生最初期における母子関係の中で罪悪感や許しとひと組になって生まれてくることを考察し、ランクという視点を導入することによって上下の力関係を自覚的に使えるようになれば、暴力が予防され変容される可能性があることについて探求してみた。こうした考察によって、負の感情を見守るためには、過去のトラウマに向き合い、癒され解放されてゆくためのプロセスが内包されている必要があることがわかった。

次の研究ステップとして、医療や宗教などの現場でランクが乱用されることによってどのような暴力的現象が生じているのかを吟味し、そうしたことによって医療者や宗教者自身がどのように消耗してし

まっているのかについても考察してみたい。また、マインドフルネスが看取りや医療者の燃えつき防止のための教育プログラムにどのように応用されているか、刑務所における矯正教育にどのように取り入れられる可能性を秘めているかなどについても考察してみたい。

注

1 漢訳では、「念処経」、「念住経」などと訳されている。筆者は「気づきの確立に関する教え」と訳すことにしている。詳細については井上（二〇一五、三四）を参照のこと。

2 本質的には、貪瞋痴 (lobha-dosa-moha) と呼ばれる基本煩惱 (三毒とも呼ばれる) の一つである怒り (dosa) の表現型の一つであるとみなしてよい。アビダンマと呼ばれる仏教心理学においては、この怒りの存在しないこと (adosa) が慈しみ (metta) の同意語とされ、慈しみの準備瞑想においては、外敵に向かった怒り (vira) から、内に向かつて自分を責めてしまう怒り (vira) から、外に出たり内に入ったりしてイライラする怒り (bāpajjā) から解放されて安らかで幸福になれるように祈る。怒りの破壊性から解放され、自分を問はずどのような対象をも受容できる状態が慈しみの基本と考えられるのである。

3 内在化された両親をはじめとする他者の価値観。「すべき」、「してはならない」と命じ道徳や倫理の基盤となり、自らの行為の善悪を裁く働きをする。フロイト（一九七〇、二七六―二八四）を参照。

4 ウィニコット（一九七七、七九）は、思いやり (concern) は個人が世話をしたり (care)、気を配ったり (mind)、責任を感じて責任を持つという事実とも関係していると述べている。

5 この時期に関して、マラーの発達理論では分離練習期から再接近期（二歳から二歳半くらいにかけて）、スターンの自己感では主観的自己感から言語的自己感が形成される時期（一八カ月くらいまで）に対応

していると思われる。いずれにしても、この時期は離乳という大きな事柄が伴う時期である。

6 対象としての母親は部分対象 (partobject) に、環境としての母親は全体対象 (whole object) に対応する。愛情衝動は、「おっぱいを吸う」ことによる満足追求や不安なときに探し求める対象追求などの形で表れてくる。破壊衝動は、おっぱいなどを噛んだり蹴ったりする筋肉的な攻撃と、自分の思うようにしてくれないときなどに憎しみを感じるという形で表れてくる。

8 他のものに心を囚われないようにする心の向け方はマインドフルネスに共通するものであり、スターンが情動調律、マラーやエムディなどが感情的応答性と呼んでいる母親としての働きに相当するものである。マインドフルネスが、うつ病の再発予防をはじめとして PTSD 治療などの幅広い分野に治療効果を発揮するのは、人生最初期の発達にとって必要な心の向け方と共通した要素を持ち合わせているからであると考えられる。

9 熱心におっぱいを吸っている赤ちゃんは、母親が疲れているようが乳首が痛がるうが関係なく吸っているのであり、そうしたときには母親を「食べつくす」といったファンタジー（空想）を思い描いている可能性が高い。また、空腹を満たしてくれ温かさや安心感を与えてくれる対象を独占したいという思いもある。また、思わず乳首を噛んだりしてしまったときには、「大切なものを壊してしまったかもしれない」という不安を感じるのである。いずれにしても、さまざまなアクシデントや痛みなどを受けとめながら子育てというケアを続けることによって、母親は対象として生き残ってゆくのである。

10 母子の間に笑顔が回復することによって、幼児は「自分が母親を幸せにしてあげた」という思い込みを持つことができるのであるが、これは幼児にとって修復の機会が与えられたことになる。こうして修復の機会が得られることによって、思い込みによる喜びを支えられ、幼児は安心して自らの本能的生活を解放してゆくことができるようになる。この修復

の機会が与えられない場合には、原初的な罪悪感悲しみや抑うつという形で表れてくることになる（ウィニコット、一九七七、八四―八五）。

11 虐待のワークと暴力の予防のつながりについて、ミンデル（二〇〇一、一七八）は「虐待のワークは、犯罪の予防にも欠かせない。たとえば、ティーンエイジャーが過去の傷を抑圧すると、容易に落ち込み、不機嫌になり、怒りやすくなる。自分が成功するには、世界は大きすぎ、残忍だと考えてしまう。だから、この不公平に暴力で答えるのである」と述べている。これは後の3.3で紹介する『育児室からの亡霊』に通じる考え方である。

12 ミンデルは、意図されたメッセージを一次シグナルと呼び、本人が意図せず無意識的に発してしまっているメッセージをダブルシグナルと呼んでいる。例えば、無理して元気そうに振る舞っているときには、笑顔を作って「元気です」と言っていたとしても、姿勢や口調や雰囲気などから元気ではないことが伝わってしまう。ミンデル（同書、九〇）を参照。

13 このようにしてその場のプロセスをファシリテート（発達促進的に支援）することをミンデルは長老の心と呼んでいる（同書、八五―八六）。それは、諸問題を自分のこととして体験し、自分の中の犠牲者・抑圧者という両側面を知ることによって育まれるという。

14 台所の心理療法については、渡辺（二〇〇八、七一―八）、クラメール（一九九四）を参照のこと。

15 この論文は極めて重要な意味を持つにもかかわらず邦訳がなされていない。ここでは、本論文の冒頭部分を、クラメール氏の講演内容などを参考にして筆者なりにまとめた。後半部分では、麻薬、虐待、近親相姦を含む極めて深刻な状況が描かれているが、それは次項で取り上げる『育児室からの亡霊』の中で描かれる、子育てできずに暴力を生み出す社会的状況を先取りした描写になっている。

16 このことを、ミンデル（二〇〇一、八六）は長老に託して「長老とは、一面的な心を慈愛の心に変容させた人間だ」と述べている。

17 原題は *Ghosts from the Nursery: Training the Roots of Violence* (育児室からの亡霊——暴力の根源を探る) となっている。

フライバーグが育児室の幽霊 (*Ghosts in the nursery*) にどのように取り組むことが母子支援になるのかを論じたのに対して、本書では、育児室から出てきてしまった亡霊たちが社会にいかにより暴力を蔓延させてしまっているかを、脳科学的研究による根拠を示しながら社会的なシステムの中で説明している。その意味で *From* と変えられているのである。

『育児室からの亡霊』朝野富三・庄司修也監訳、毎日新聞社。

引用参考文献

- 井上ウィマラ (二〇一五) 「マインドフルネスの彼方へ」『身心変容技法研究』第四号、身心変容技法研究会。
- Majjhima Nikaya I (1888) Pali Text Society.
- フロイト (一九七〇) 「自我とエス」『フロイト著作集 六』人文書院。
- M・エプスタイン (二〇〇九) 『ブッダのサイコセラピー——心理療法と『空』の出会い』井上ウィマラ訳、春秋社。
- D・W・ウィニコット (一九七七) 『情緒発達と精神分析理論——自我の芽ばえと母なるもの』牛島定信訳、岩崎学術出版社。
- M・S・マラー、F・パイン、A・バーグマン (二〇〇一) 『乳幼児の心理的誕生——母子共生と個体化』高橋雅士ほか訳、黎明書房。
- D・N・スターン (一九八九) 『乳児の対人世界——理論編』神庭靖子・神庭重信訳、岩崎学術出版社。
- 山極寿一 (二〇〇七) 『暴力はどこからきたか——人間の起源を探る』NHK出版。
- A・ミンデル (二〇〇一) 『紛争の心理学——融合の炎のワーク』青木聡訳、講談社現代新書。
- Selma Fraiberg, 1987, "Ghosts in the Nursery," *Selected Writings of Selma Fraiberg*, Columbus: Ohio State University Press.
- 渡辺久子 (二〇〇八) 『子育て支援と世代間伝達——母子相互作用と心のケア』金剛出版。
- B・クラメル (一九九四) 『ママと赤ちゃんの心理療法』小此木啓吾・福崎裕子訳、朝日新聞社。
- R・カーモース、M・S・ワイリー (二〇〇〇) 『育

第二部 ◆ 負の感情とその処理法

人間の本性と可塑性

——個人・集団間葛藤の予防に向けた予備的考察

野村理朗

京都大学大学院教育学研究科准教授／教育認知心理学

個人・集団間葛藤の予防・緩和にかかわる急所はあるのだろうか。米国務省は先日「全世界」を対象に渡航を控えるよう勧告した（ワシントン時事、二〇一五年一月二三日）。その内容は、複数の地域でのテロ攻撃の可能性があるとし、テロの対象は公的機関に限らず、その方法も予想できないと指摘したうえで、米国民に注意を喚起するものである。先立って、パリで小規模な集団によるテロが生じたように、グローバル化した現在、国家対国家の紛争が主であった過去の集団間葛藤とは異なった様相をみせつつある。従来、集団間葛藤を扱った国際関係学・法学、社会科学からのアプローチは多くあるが（例えば、

Waltz, 1959; Nye & Welch, 2012）¹ そうした枠組みに収まらない、あるいは十分に注視されてこなかった個人的側面については、一見個人に完結するようなものを含めて、集団間葛藤の急所となりつつあると思われる。そこで、今回は、負の感情にかかわる「制御の機構」「本性と可塑性」「環境（文化・自然環境等）

に焦点を当て、心理学・神経科学・遺伝学を包括した人間科学の観点から、個人・集団間葛藤の予防・解決に向けた手がかりを二、三示したい。

1 自動的に行われる感情制御

感情はその正負を問わず、「進化」の過程で生じる淘汰圧を経て、今なお備わるだけの意味がある。例えば、怒りの表情は脅威信号として、その検出により多くの注意資源が割り当てられるが、そのために個体防御に資する（Hansen & Hansen, 1988; Fox, Lester, Russo, Bowles, Pichler & Dutton, 2000; 大淵, 二〇一）。その一方で、感情は私たちの意識下に働きかけ、本人が自覚せずとも、あるいはこれを意識的に抑制しようとも、その後の認知や行動に影響する。

「感情プライミング」という現象がある。これは、表情のような感情を伴う刺激が先行すると、続く認

知が影響されるというものである。例えば、笑顔もしくは怒りの顔表情を先行提示（プライミング）し、続いて漢字を提示すると、漢字の好悪は、先行する刺激の感情価と同方向の極性へと「ゆがむ」（Murphy & Zajonc, 1993）。このMurphyらの実験では、参加者は欧米人であり、彼らにとって漢字は中性的で不可解な文字に過ぎない。にもかかわらず、先行する感情により好悪が「無自覚的」に生じるということは、もしかすると先行刺激がサブリミナル（意識下）に提示されても、つづく認知や行動がバイアスされる可能性がある。

この問題に対し、筆者らは観察可能な行動とともに、脳活動に着目して迫った（Nomura et al., 2004）。実験では、先行刺激として、怒り、中性の表情等いずれかをごく短時間（三五ミリ秒）主観的な気づきを伴うことが困難）提示し、続けて、閾上に示すターゲットとなる曖昧な表情に対するカテゴリー判断（怒り・幸福・中性）をもとめた。結果、（一）サブリミナル

であっても、それが怒りだと、扁桃体の右側がこれに反応すること、(2) 扁桃体の活性値が高いほど、曖昧な表情を「怒っている」と解釈する方向にバイアスが生じうること、さらには(3) そうした否定的なバイアスは、前頭前野の腹外側部の活動により緩和されることが見出された。

従来、扁桃体は、無意識的な情報処理を実現し、外部刺激が自己にとって安全で報酬的なのか、脅威的なのかについて速やかに評価し、感情行動を喚起することで行われている (Doux 1996)。この結果の示す要点は、サブリミナルな刺激は扁桃体の活動に影響し、その程度の個人差が意識的な判断に影響し、その過程で生じる「負の感情」の制御は無自覚的に行われている、という点である。

迫りくる危機を知らせるシグナルとして、怒りは、個体の防御を促すのみならず、規範の違反、公正や権利の侵害にかかる抗議を促し、あるいは他者への譲歩を促すこともあるが、基本的に、個人の信念体系と関連しつつ、防衛や反撃を促し、葛藤の激化を招きかねない危険なサインである。したがって、この怒りに気づきつつ、これとつきあってゆくための知識やスキルが必要となる。

従来、対決への姿勢の強い「西欧文化」に対し、東アジア圏とりわけ日本は、葛藤場面での対決を避ける傾向にある、とされている。よくいえば調和的であり、わるくいえば抑制的に過ぎる。そうした負の感情やストレスを抑制することは、課題の解消を必ずしも意味するものではなく、ときには問題を潜在化し、個人の健康を害し、あるいは集団レベルでの暴発のリスク要因ともなりかねない。これは国家として日本が経験してきたことではないだろうか。

2 意識的に行われる感情制御

負の感情を喚起するシーンに接したとしよう。例えば、血にまみれた人物が目の前に倒れている。もしくは、油にまみれた汚れたシンク、こちらを向く銃口など。そうした画像に接すると恐怖、嫌悪、怒りなどの感情が生じる。そして、これを意識的に抑え込むと、前頭前野の背外側部が活性化し、一方で扁桃体の活動が低下する。結果、主観的に感ずるところの負の感情は低下するものの、一方では、ストレスの指標となる血中ホルモン (ACTH 等)、あるいは自律神経系 (皮膚電気反射等) が亢進するなどして、身体レベルでの負の応答はむしろ高まる。いわゆるリバウンド効果である。そうした負の感情を意識的に抑え込むことで、楽になったと感ずることがあったとしても、心身に何らかの影響が及んでいる可能性が高い。

そこで、認知的再構成 (cognitive appraisal) のように、否定的な事象のなかに意味を見出したり、あるいは肯定的に解釈したりすると、感情そのものに注目をせずとも、不快感情は低減し、末梢への影響も限られる (図1)。あるいは、瞑想により、負の感情に気づきつつも平静さを保つトレーニングを積むことの有効性は、多くの心理・神経科学的データが示すとおりである。一方で、瞑想の功罪はあり、戦地に向かう兵士に導入されているように、個人の精神的健康にプラスに作用する一方で、平静さは、他者への共感を損ないかねない。あるいは、これは著者の見解であり、誤解もあらうかと思うが、慈悲の瞑想は、前節で示したような無意識のバイアスにどこまで有効であるのか疑問がある。

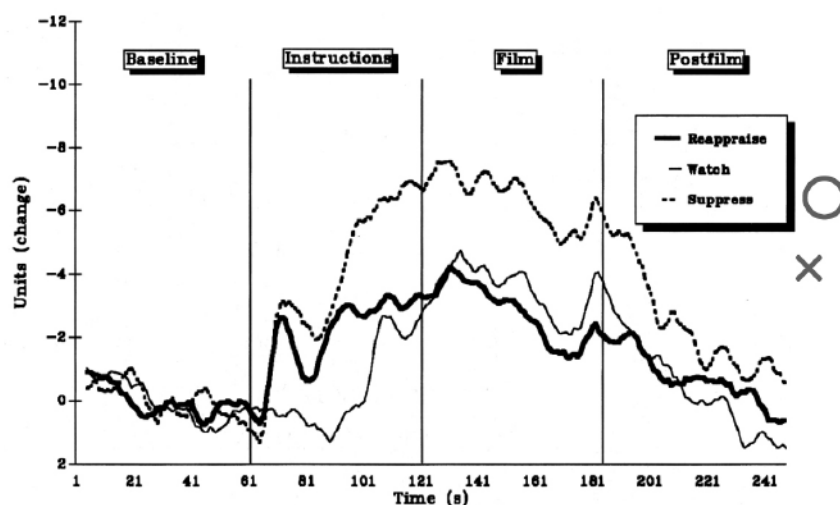


図1 不快感の自発的抑制、および認知的再解釈による指先脈波の振幅への影響 (Gross, 1998 より著者が改変)

共感対象の内と外とを分かつ分水嶺は、人間の本性として備わっており、はたして共感範囲は際限なく広がってゆくものだろうか、と思う。その線の内側を利用する「内集団バイアス」は、身内びいきとともに、周縁の人々への非寛容性、非公正性、攻撃性を高めるとともに、同じ集団のメンバーであったとしても、それが異質であったり、弱い立場にあったりする者の場合、これを排除する方向に向かうこともある。ここにおいて、正義や公正などの観念は、いくらかでもゆがむことがわかる。そうした傾向の一部

を知るだけで、マイノリティへと向けられる「ヘイトスピーチ」の類は、恥ずべき言動と感ずることができないのではないだろうか。そもそも、かかるほどに、抑制・制御・調整せねばならない本性（のネガティブな側面）とはいかなるもので、いかにして、どのように変容しうるものだろうか。

3 遺伝子からみる人間の本性と可塑性

人間の遺伝情報は、DNAを構成する四種類の塩基（アデニン（A）、グアニン（G）、シトシン（C）、チミン（T））から成る。その塩基の並びにかかわる個人間差の一つとして知られる遺伝子多型（gene polymorphism）は、身体、認知、感情、パーソナリティをはじめとする人間の多様性を形作る遺伝的基盤である。例えば、セロトニン・トランスポーター遺伝子多型はSS、SL、LL型の三種に大別されるが、うちSを有する個人は不安が高く、ネガティブな刺激入力に対し、脳の扁桃体が活性化しやすい。この型は、つまり、情動障害への罹患率との関連などが示される「リスク遺伝子」である（Hani&Holmes, 2006）。そして、こともあろうに、日本の人口の約九〇％はこのSS型に該当する（米国等ではその分散が逆転し、SS型がマイノリティ）。すると、この本邦で多くを占めるSS型が「リスク遺伝子」と位置づけられることに、ある種の抵抗を覚えるのだ。

筆者の研究グループは、パソコンのモニターに提示中の運動反応（ボタンを押す）を正解とするGo刺激、あるいは提示中に反応を抑制することを正解とするNogo刺激、それらの条件をランダムに次々に提示するGo/Nogo課題を実施した。柔軟かつ速や

かな運動反応の制御が求められるこの行動課題では、反応が正解であった場合には金銭の報酬を与え、間違いに對しては罰として報酬を差し引くことにより、Nogo刺激に對し思わずボタンを押してしまうという、ある種の衝動的なエラーを誘発することができる。結果、エラーに罰がともなう文脈において、SS型の課題成績はSL型よりも高かった（Nomura et al., 2015）。従来、リスク遺伝子とされてきたSS型が、特定の文脈においては、適応的であることを示す結果である（しかし、リスクीな文脈で、というところに留意されたい）。いずれにせよ、後にも述べるように、遺伝的形質には脆弱性と適応的な面、すなわち「光と影」の両側面をとまなう。

関連して、もう一点、疫学的調査により、S型が多くを占めるとされる東アジア圏では、むしろ情動障害の罹患率が相対的に低いことにも触れておきたい。興味深いことに、情動障害のリスクは、集合主義傾向により緩和されているようだ。すなわち、自己観が対人関係に依拠する東アジアのような文化圏においては、S型はリスクとなるどころか、高い感受性をもって、おかれた環境によつては、これを利する方向で機能している（Chao & Bratslavsky, 2010）。このS型のみならず、そうした可塑性遺伝子（plasticity allele）の多くを有する個人ほど、例えば、親の養育態度の「良し悪し」を拡大する方向で、感情の制御のあり方が形成されるように（Belsky & Beaver, 2011; Simons, Lei, Brody, & Gibbons, 2012）、遺伝と環境と緊密に響き合い、個人を形づくる。そうすると、環境からの入力により、遺伝子にかかわるスイッチをオン／オフするエピゲノムの機構は、今後、人間の本性と可塑性を論じるうえでいっそう重要な視点となるだろう（野村、二〇一五）。

4 「振り子」としての畏怖

雄大な自然と相対したときに抱く感情、新たな体験は、自身の世界観（知識や信念体系）を更新し、変容のきっかけとなる。この美学で扱われてきた「崇高」の概念は、近年、「畏怖」として心理学で注目されつつある（Keltner & Haidt, 2003）。例えば、畏怖を喚起するような操作をすると、他者への公平性や向社会的性が促進されるのみならず（Pfeiffer et al., 2015）、基本的な時間感覚さえも変わり、利用可能な時間が十分にあるという感覚へと至る。それのみならず、満足や喜びなどのポジティブ感情を統制しても、畏敬の念が、良好な健康状態を予測しうるように、畏怖のもたらす効用が多く示されている。注意が大きな存在に向くようになると、自己の欲望や利害への囚われが低下する。そのことに疑いはない。

しかしながら、自然もしくは神を恐れ、崇める集団が、ときに他者への寛容を失い、過度の暴力を行使する事実を考えると、畏怖はかならずしも光の面だけではなく、自己とともに、他者性をも小さくする影の面を示し、「霊的暴力」の装置ともなりうるのではないか、との疑念が生じる（図2）。そのことの証拠に、著者のグループは、畏怖を導入すると攻撃性が高まりうることを、大学生六〇名程度を対象とした行動実験（PSAP: Point Subtraction Aggression Paradigm）により見出し出している。

仮にそうだとすれば、「畏怖」はポジティブにもネガティブにも大きく人を揺さぶる「振り子」のようなものであろう。

この「振り子」という見方は、「感受性遺伝子（plasticity allele）」にも通ずる。ネガティブな環境の影

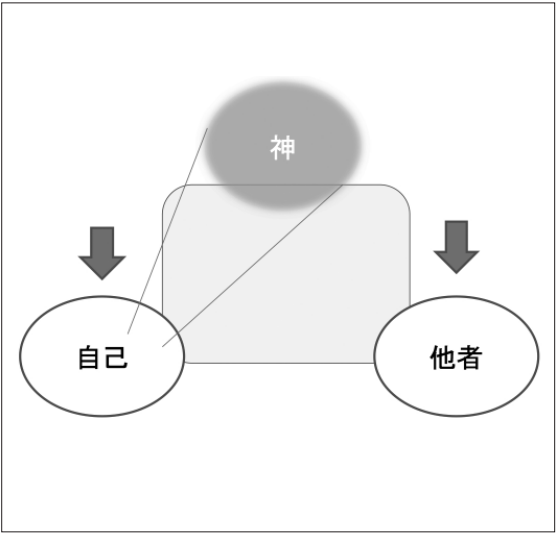


図2 自己と他者

響を受けやすい個人は、同時に、質の高いサポートをより有利な形で享受しうる。リスク因子は環境が変われば大いにプラスに転じうるのだ。言うまでもなく「振り子」は忌避するものではなく、それそのものを深く理解したうえで、活かす道を模索することが賢明であろう。

*God grant me the serenity to accept the things I cannot change;
courage to change the things I can;
and wisdom to know the difference*

お与えください、
自分に変えられないものを受け入れる落ち着きを、
変えられるものは変えていく勇気を、
そして、二つを見分ける賢さを

——Reinhold Niebuhr

5 結 言

紛争の原因をもたらすのも、これを解決するのも“大人”である。

複雑に絡み合った系に向かい合うならば、恐れずに、まずはできることから解きほぐそう。本稿は、その手始めとして、人間の本性を理解し、そのうえで可塑性をふまえ、対策をこうずるために、心理学を基盤とし、遺伝学や神経科学とを行き来しつつ、重要と思われるいくつかのポイントを挙げた。このほかにも、人間と他の動物との相違を記述する比較行動学、あるいは乳幼児から成人にかかる発達論的視座も手がかりとして有益であろう。

そして、言うまでもなく、人間は齢を重ねつつ、遺伝と環境、意識・無意識のおりなす重層的システムのもとで価値を多様化する、可塑性に富んだ存在である。したがって、*It's not that simple*。単純ではないし、そもそも、その急所は、かならずしも、ただちに数量化しうるものばかりでもない。

そこで、この“大人”のありようを記述し、個人・集団間葛藤を予防・緩和する教育プログラムを開発し普及してゆくためには、宗教学、国際法・政治学、あるいは対話の進みつつある哲学・倫理学、社会・人類学などの関連諸領域との連携が欠かせない（図3）。それは多くの先人の築いた「巨人」に乗った試みであり、その肩の上に、現在の英知を結集することにより、地道で弛まぬチャレンジの中から、かつてない進展がもたらされることを願ってやまない。

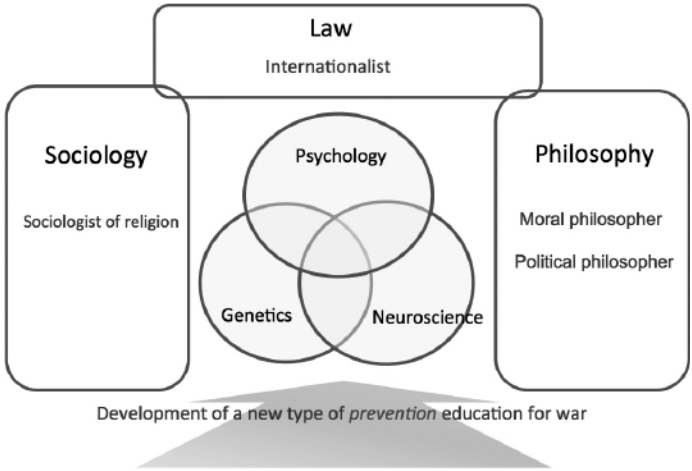


図3 戦争、虐待、DV 予防教育プログラムの開発と普及

引用文献

Belsky, J., & Beaver, K. M. (2011). Cumulative-genetic plasticity, parenting and adolescent self-regulation. *Journal of Child Psychology and Psychiatry, and Allied Disciplines*, 52(5), 619–626. doi:10.1111/j.1469-7610.2010.02327.x

Chiao, J. Y., & Blizinsky, K. D. (2010). Culture-gene coevolution of individualism-collectivism and the serotonin transporter gene. *Proceedings, Biological Sciences / The Royal Society*, 277(1681), 529–537. doi:10.1098/rspb.2009.1650

Fox, E., Lester, V., Russo, R., Bowles, R. J., Pichler, A., & Dutton, K. (2000). Facial expressions of emotion : Are angry faces detected more efficiently? *Cognition and Emotion*, 14, 61–92.

Hariri, A. R., & Holmes, A. (2006). Genetics of emotional regulation: The role of the serotonin transporter in neural function. *Trends in Cognitive Sciences*, 10(4), 182–191. doi:10.1016/j.tics.2006.02.011

徳島新聞

第二部 ❖ 負の感情とその処理法

イニシエーションと軍事訓練の関係 —— オウム真理教事件の二背景

大田俊寛
埼玉大学非常勤講師／宗教学

一九八四年、ヨーガを修習する団体として発足したオウム真理教。オウムの内部では、「イニシエーション」と称される修行の階梯が組み上げられたが、いっしょにその教団は、生物化学兵器の使用さえ辞さない過激な殺人集団へと変貌していた。オウム真理教における教義や修行の体系と、結果として発現した暴力性のあいだには、何らかの内的関係が存在したのだろうか。本稿では、宗教学において論じられてきたイニシエーションという概念を「軍事訓練」という見地から再考することにより、オウム事件の隠された一背景に光を当ててみる。

定期的な見解を表明していたことから、厳しくその責任を問われた。宗教学者によるオウムの肯定や称賛とは、彼らが教団の実態を正しく把握していなかったという、単なる不注意から生じたものに過ぎなかったのだろうか。あるいは両者のあいだには、それ以上の根深い関係が存在していたのだろうか。結論から言えば、私には、その答えは後者であったように思われる。例えば、当時オウム擁護派の一人と見なされた宗教学者の島田裕巳は、一九九一年に気象大学校で行われた麻原彰晃との公開対談において、次のように述べている。

なるための自覚が少ない。(中略) オウム真理教の方々も、最初の段階ではそちら側の若い人一般みたいな傾向を持ちながら、あるときに、何かふとしたきっかけでオウム真理教にぶち当たるという経緯をたどってきているような気がするんですけども。(麻原、一九九二・二二二―二二二)

すなわち、現代社会においては、子どもが大人になるための「イニシエーション」の契機が失われており、それに対してオウムは、その欠を埋めるような宗教運動を展開している、というわけである。

ここで論じられているイニシエーションとは、はたしてどのような含意を備えたものなのだろうか。それを確認するために、島田が宗教学者として自己形成する過程を描いた一九九三年公刊の書物、『イニシエーションとしての宗教学』の内容を振り返ることにしよう。

1 宗教学とオウム真理教の共鳴 —— 島田裕巳『イニシエーションとしての宗教学』再読

麻原との対談における島田の言葉

一九九五年三月に地下鉄サリン事件が引き起こされ、オウムの動向が日本社会を震撼させていた時期、何人かの日本の宗教学者たちが、同教団に対して肯

オウムの信者の方はかなり若いと思うんですけども、今の若い人たちというのは、(中略) 物質的には豊かでありつつ、なんかこれでいいのかというふうにいる。(中略) 人生で、ありのままの自分を見つめ、それとぶつかり合うような体験をしないまま大きくなっている。イニシエーションという言葉は、反面では大人になるという意味だと思うんですけども、今の若い人は大人に

柳川啓一のイニシエーション講義

東京大学に入学した頃の島田は、ドライな性格の

若者の一人であり、大学で行われるほとんどの講義に関心を持つことができず、出席状況も芳しくなかった。とはいえ彼にとって、宗教学者の柳川啓一による講義は例外的であった。そこで柳川は、イニシエーションという概念を基軸に据えながら、さまざまな宗教体験について論じていた。高校時代、新左翼系セクトからの勧誘（オルグ）により、同級生の人格が急激に変容するという現象を目にしたことがあった島田は、イニシエーションという概念を用いれば、そのメカニズムを説明することができるかもしれないと考えたのである。

柳川の講義は、ファン・ヘネップやミルチャ・エリアーデをはじめ、数々の学者たちの研究を参照しながら行われた。まず人類学者のヘネップは、一九〇九年公刊の『通過儀礼』という書物において、出生・成人・結婚・葬式など、人生の節目となる時期に行われる諸儀礼に注目し、それらが「分離」「移行」「結合」という三つの段階から構成されていることを指摘した。そして彼は、子どもが成人を迎えて特定の年齢階級や秘密結社に加入する際の儀礼、すなわち「イニシエーション（「加入礼」や「入社式」と訳される）」を、通過儀礼の典型例の一つと見なしたのである。

また、宗教学者のエリアーデは、一九五八年に公刊した『生と再生』において、世界各地に見られるイニシエーションの儀礼を幅広く渉猟し、それらを比較分析した。彼によればその特徴は、若者に対して、一人で猛獣狩りに行かせる、歯を抜く、割礼を施す、互いに格闘させる、険しい山に登らせるなど、一連の厳しい試練を課す点にある。こうして若者は、いったん「死」の状態に落とされ、試練を乗り越えて「再生」を果たすことにより、成人としての第二

の誕生を迎えるのである。このようにエリアーデは、ヘネップが示した通過儀礼の図式を、象徴的な「死と再生」の過程として描き直したのであった。

柳川の講じる宗教学の世界に魅せられた島田は、大学三年を迎えると、宗教学科に進学した。柳川のゼミにおいては、当時の最新の学術書が積極的に取り上げられたが、そこでの学問は、さまざまな理論の吸収に留まるものではなかった。当時の大学は、カウンター・カルチャーから強い影響を被っており、島田もまた、アメリカの人類学者カルロス・カスターネダが描き出す呪術師の修行の実践（島田、二〇〇二）や、アナーキズム的なコミュニケーション運動に興味を引かれた。また柳川も、各地の新宗教や社会運動を実地調査すること、それらのメンバーたちと行動を共にしてみることを推奨した。あたかもその団体の本当のメンバーであるかのように装って行う調査のことを、当時の東大宗教学では「もぐり込み」と称していた。イニシエーションとは何より、さまざまな試練を自ら体験することにあると捉えられていたため、宗教の本質を理解するには、宗教学者もまた運動の渦中に飛び込み、イニシエーションの試練を乗り越える必要があると考えられたのである。

山岸会への参画

オウム真理教事件の際には、宗教学者の中沢新一もまた、それまでの言動の責任を厳しく問われたが、彼も島田と同様、柳川から指導を受けた弟子の一人であった。柳川の宗教観やイニシエーション論から示唆を受け、中沢は、ネパールにおけるチベット密教の修行に身を投じたのである。これに対して、島田がもぐり込みの対象として選んだのは、「山岸会」という名称のコミュニケーションであった。山岸会の活動は、

農業や養鶏を主体としているが、その究極的な目標は、「無所有一体」の境地を実現することにより、ユートピアの世界を地上に実現することに置かれていた。

山岸会において、正式なメンバーに加入する際には、「特講（特別講習研鑽会）」と呼ばれる合宿に参加することが義務づけられる。島田もまた、日光の施設において数日間にわたって行われた特講に参加した。特講の内容についてここで詳しく述べる余裕はないが（米本、二〇〇七を参照）、それは基本的に、執拗に尋問を繰り返すことによって参加者の自我の枠組みを解体させた後、コミュニケーションの一体性という理想的・幻想的なヴィジョンを植え付けるもの、と理解することができる。

調査という目的を隠しながら特講に参加した若き島田は、そこで自らの内面に生じた体験に深く魅了された。「私にはしだいに、山岸会の考え方が正しいように思えてきた。我執から解放され、自由な見方をすることができれば、些細なことでつまづくこともなくなる。自己にとらわれず、自分が他者との密接な関係のなかで生かされていることに気づけば、だれも自分だけの利益を考えて、他者を貶めようとは考えなくなるはずだ。（中略）人間の社会に生じるさまざまな問題も、山岸会の立場から考えれば、個人の心の持ち方、考え方を変えることによって解決されていくことになる」（島田、一九九三・九一九二）と。こうして彼は、「ミイラ取りがミイラになる」ような形で、山岸会への参画を決意したのである。

山岸会における島田の活動は長続きせず、約七カ月でコミュニケーションから離脱したが、特講で体験した人格変容の有り様は、彼にとって重要な契機となった。島田は、山岸会での生活を自身にとってのイニシエ

ーション」大人になるための試練として捉え、その体験をベースとしたコミュニケーション論を著すことにより、修士号を取得した。またその後、一人の宗教学者として、大学に専任の職を得ることもできた。柳川啓一は一九九〇年、六三歳で世を去ったが、島田は師の教えによってイニシエーションの必要性を教えられ、その試練を乗り越えることにより、成人として独り立ちすることができたのである――。

イニシエーションの意味を理解していなかった？

『イニシエーションとしての宗教学』という書物には、大枠として以上のような半生記が記されているが、その公刊直後に島田の人生は、急激に暗転することになる。オウム真理教における過激な修行や出家生活を目にした島田は、イニシエーションを中心とする自らの宗教観に基づいてその活動を肯定的に評価し、地下鉄サリン事件以降、宗教学者としての見識を問われることになったからである。

『イニシエーションとしての宗教学』は二〇〇八年、『私の宗教入門』と改題のうえ、ちくま文庫より再刊されている。同書には文庫版あとがきとして、オウム事件の責任から大学を追われて以降の日々を回顧した「私の『失われた十年』」という文章が追記され、そのなかで島田は、「私は、本書の原本を書いた時点で、イニシエーションの本当の意味を理解してはいなかった」（島田、二〇〇八・二七・二七三）と記している。正直な告白であることに疑いはないが、その言葉の無責任さには、思わず啞然とさせられざるを得ないだろう。「子どもが大人になる際に課される厳しい試練」といった曖昧な輪郭によって捉えられたイニシエーションという概念は、いつしか、破壊的カルトの活動さえも肯定・容認してしまうような

ルーズなものに成り果てていたのである。

オウム事件以後、われわれ宗教学者が取り組まなければならなかった課題の一つは、これまで多くの研究者によって論じられてきたにもかかわらず、いまだに明確な輪郭が定まっていなかったイニシエーションという概念に対して、あらためてその本質を問うことであつたはずである。イニシエーションとはそもそも、何を意味するのか。そこで以下では、あくまで一つの仮説を素描するレベルに留まらざるを得ないが、イニシエーションに関する私自身の見解を示してゆくことにしたい。

2 軍事訓練による人格改造の手法

殺傷への抵抗感とその克服

イニシエーションの本質とはこのようなことではないのか、と私が気づくきっかけとなったのは、宗教学や人類学の研究書を通してというよりも、一冊の現代戦争論の書物を通してであった。それは、デーヴ・グロスマン著『戦争における「人殺し」の心理学』である。グロスマンはアメリカの軍人兼心理学者であり、同書は、一般的な若者が軍に入り、戦場に送られて敵兵を殺傷するに至るまでの過程において、どのような心理状態を経験してゆくのかということを、明晰かつリアルスティックに描き出している。

同書のベースを形作っている認識とは、十分な訓練を受けていない兵士は、戦場においてほとんど敵を殺傷することができないという事実である。周知のように第二次世界大戦においては、多くの若者が練度の低い状態で戦場に駆り出されたが、彼らのな

かで敵に向かって発砲することができた者は、平均して一五〜二〇％程度に過ぎなかった。その大半は、故意に的を外した威嚇射撃を繰り返すに留まったのである。人はなぜ、同類を殺すことに強い抵抗感を覚えるのか。その確固とした理由は明らかではないが、そうした感覚が、「本能的、理性的、環境的、遺伝的、文化的、社会的要因の強力な組み合わせの結果として存在することもまちがいない」（グロスマン、二〇〇四・九六―九七）。

八〇％を超える兵士が敵に向けて発砲できないという事実は、軍部にとつては見逃すことのできない大きな問題であり、そのため第二次大戦後のアメリカ軍においては、軍事訓練の研究と見直しが行われた（グロスマンによる心理学的研究も、そうした流れのなかに位置している）。そして、以下に述べるような対策が施された結果、続く朝鮮戦争やベトナム戦争においては、敵への発砲率を着実に上昇させることができた。人間に備わる同類を殺すことへの抵抗感は、人為的な方法で引き下げることができる、すなわち、「人間を殺傷しうる人間」は、製造可能なのである。以下にその方法を見てゆこう。

これまでの長い歴史のなかで、軍事訓練の基礎となってきた伝統的手法は、新兵に対する徹底的な「しごき」である。スタンリー・キューブリック監督の著名な映画『フルメタル・ジャケット』に描かれているように、入隊したての新兵は、サディスティックな罵倒の嵐に見舞われ、些細な過失に対しても、過酷な身体的懲罰を課される。また多くの軍隊では、ボクシングや棒を使った殴り合いなど、各種の荒々しい格闘を行うことが、新兵の「通過儀礼」として定められている。実際の戦場は、「憎悪の風」と称されるような高度のストレス状況が常態化した世界で

あり、ゆえに新兵に対しては、その基本的なストレス耐性を向上させることが、軍事訓練における最初の課題となる。

本書ではさらに、スタンレー・ミルグラム、コンラート・ローレンツ、エーリッヒ・フロムらが提示した諸理論や実験結果に依拠しながら、兵士の殺傷行為を推進する諸要因について論じられる。それは主に、(1) 権威者の要求、(2) 集団免責、(3) 犠牲者との総合的距離、の三点である。各内容は、以下のとおりとなる。

(1) 戦場で兵士が敵に向かって発砲する最大の理由は、「撃たないと撃たれるから」といったものではなく、実際には、「撃てと命令されるから」である。断固たる意志を備えた指揮官の存在は、戦場においてきわめて重要であり、兵士たちはそのような人物に対して自らの行動の決定権を全面的に委ね、彼の命令一下、発砲に踏み切ることになる。

(2) 戦闘部隊では、集団への一体化や同一化がとりわけ強固に成立し、その絆はときに、家族よりも強いものとなる。兵士たちは、仲間を守らなければならないという義務感から、あるいは、仲間とのあいの相互監視に促され、敵への発砲を行う。

(3) 敵を殺傷するためには、犠牲者との距離をとること、すなわち、敵を自分と同じ人間と見なさないことが重要である。具体的には、人種・民族的な違いを強調することにより、「敵は畜生以下だ」という意識を植え付ける、自軍の倫理的優越性と復讐・制裁の正当性を固く信じ込ませる、テレビ画面や暗視装置などの機械的な緩衝物を介在させ、犠牲者が人間であることを意識させないようにする、といった方法がある。

こうした理論を踏まえながら、ベトナム戦争時の

基礎訓練においては、(a) 脱感作、(b) 条件付け、(c) 否認防衛機制、という三つの手法が採り入れられた。これらについても、概要を説明しておこう。

(a) 敵は自分とは異質な人間である、それどころか人間でさえないので、という意識の徹底的な刷り込み。敵を人間の名前で呼ばず、グックやデインク(ベトナム人)、スロープ(東洋人)、コミー(共産党員)といったスラングで呼ぶことは、脱感作に向けた道のりの第一歩を意味している。

(b) 人間に似せた標的を用意し、それが出現した瞬間に発砲するという訓練を、何千回、何万回も繰り返す。「パプロフの犬」の実験と同様の条件付けによって、殺害への抵抗感が生じるより早く、行動に及ぶことができるようになる。

(c) 脱感作と条件付けの効果を結合させることにより、殺害への抵抗感はさらに押し下げられる。すなわち、自分が銃を向けているのは、人間の従うべき道徳や規則などを顧みようとしない無法者であり、訓練時の標的を打ち抜くのと同じく、迅速に排除するべきであるという意識を刷り込んでゆく。

ベトナム戦争とPTSD

こうした訓練に自覚的に取り組んだ結果、ベトナム戦争における敵への発砲率は、実に九五%にまで上昇した。軍に入隊したアメリカの若者の意識は、今や根本的な変容を遂げたのである。グロスマンは、イスラエルの軍事心理学者ベン・シャリットの「抗争と戦争の心理学」から、次の言葉を引用している。

「基礎教練キャンプの目的は、新兵のそれまでの考えかたや信念をすべて土台から突き崩し、市民としての価値観を突き崩し、自己イメージを変化させること——すなわち、完全に軍隊組織に従属させること

である」(グロスマン、二〇〇四：四八三)。

しかしながらアメリカ軍は、若者たちを「戦闘機械」に変貌させることに成功した見返りとして、別種の大きな問題を抱え込むことになった。すなわち、帰還兵の多くが、PTSDに罹患するようになったことである。

殺人に対する本能的抵抗感を克服し、その行為に現実 hands 染めるとき、人はどのような感覚を覚えるのか。何人かの兵士たちが躊躇いながら告白した内容によると、意外にもそれは、ときに圧倒的なカタルシスや多幸感がもたらされる、というものであった。その快感は、セックスにおける快感と同類、あるいはそれを何倍にも増幅したようなものであり、人はその際に、絶対的自由の感覚や、至高の全能感に浸されることになる。

とはいえ、そうした激しい快感は、言うまでもなく瞬時に過ぎ去り、その後には、精神の混濁と抜き難い苦痛が兵士を苛むことになる。多くの兵士に現れるのは、極度の疲労、錯乱、妄想、人格の解離、性格の著しい変貌など、PTSDに関わる諸症状である。

グロスマンによれば、これまでの戦争の歴史においては、兵士の精神的苦痛を緩和するためのさまざまな慣習が存在してきた。同輩や上官による殺害行為の正当化、戦場から時間をかけて帰還することによる冷却期間の確保、帰国した際の凱旋パレード、記念建造物の創設、度重なる叙勲 などである。これらの行為は、兵士の人格を戦時のそれから日常的なそれへと復帰させるための「通過儀礼」としての役割を果たしていたのである。

しかしベトナム戦争の際には、このような処方箋がほとんど機能しなかった。兵士たちは、飛行機に

よって短期間での帰還を余儀なくされ、そして祖国においては、ベトナム反戦運動に基づく非難や罵倒を浴びせかけられた。ベトナム戦争に従軍した兵士たちの多くは、帰国後にPTSDを悪化させてゆき、戦時のみならず日常生活においても、各種の向精神薬に深く依存していった。長い歴史のなかで、戦争と薬物は相互に密接な関係を保ち続けてきたが、それはベトナム戦争において、一つの極点に達したと見ることができよう。

3 未開社会(前国家的社会)における戦士の育成

ヘネップとエリアーデが描く軍事的イニシエーション

人間の人格や心情が、根本的に「共感」のシステムに基づいて組み立てられているためか、人間は誕生し成長したそのままの状態では、容易には他者を殺傷することができない。しかし人間の社会生活においては、どうしてもそれに踏み切らなければならぬ局面が往々にして出現する。ゆえにイニシエーションの基本的役割とは、十分な体力が備わった若者に対して、いざというときに敵を殺傷するための方法を教えること、また、それに耐えうるような人格的・精神的変容をもたらすことにあつたのではないかというのが、現在の私の考えである。

このような推定は、一見したところ突飛で極端なものに思われるかもしれないが、必ずしもそうとは限らない。というのは、ヘネップやエリアーデによる古典的研究においてすでに、イニシエーションがしばしば軍事的性質を帯びることが指摘されてきたからである。以下に、両者の論説をあらためて振り返ろう。

『通過儀礼』においてヘネップは、ポリネシア・タヒチ島の「アリオイ」という結社と、アフリカのマサイ族の階級組織について触れている(ヘネップ、二〇二二・二二一―二二七)。ヘネップによればアリオイは、政治・戦争・略奪を目的とした結社であり、その組織は七つの階級に分かれ、各成員が属する階級は、身体に刻み込まれた入れ墨によって識別される。アリオイのイニシエーションは、名前の変更、新米による自分の子どもの「殺害」(詳細は不明)、結社の聖歌を歌うために必要な姿勢の修得、酋長の妻の衣服の奪取、といった一連の手続きによって進められる。こうした儀礼は階級が上がるたびに繰り返され、その際には、聖なる豚を全員で共食する、性や食物に関する日常的なタブーを侵犯する、といった事柄が行われる。

マサイ族は、武勇をもって知られるアフリカ東部の部族であり、その社会は、戦士の役割を担う年齢階級を中心として構成される。一二歳から一六歳になり、十分な体力がついた若者は、戦士階級に加入するための儀礼に参加する。彼らは、二、三カ月のあいだ集落から集落へと渡り歩いた後、冷水で体を洗い、割礼を受ける。その傷が癒えると、頭を小鳥と駱駝の羽で飾り、こうして彼は、一人の戦士(ムラン)として認められるのである。

次にエリアーデは、『生と再生』において、北欧神話に登場する「ベルゼルカー(狂暴戦士)」の形象を皮切りに、世界中に見られる軍事的イニシエーションの様相について考察している。ベルゼルカーとは、字義どおりには「熊の皮をつけた戦士」を意味し、エリアーデによれば、彼は呪術的な力によって熊と融合した状態にある。若者は、数々の壮烈な試練をイニシエーションとして乗り越えることにより、はじ

めて勇猛な戦士に変容することができるのである。例えば、ゲルマンの一種族のチャッティ族では、イニシエーションの志願者は、敵を一人殺すまでは髪や髭を切ることが許されなかった。タイフアリ族では、若者は猪か狼を倒さねばならず、ヘルリ族の若者は、素手での戦闘を求められた。「こうした試練を通して志願者はみずから野獣的存在様式を身につける。彼は猛獣の如くふるまう一人前の恐るべき戦士となる。彼は食肉動物に固有の呪術宗教力に同化することに成功したゆえに、超人に変質する」(エリアーデ、一九七一・二六九―二七〇)。

さらにエリアーデは、若者の猛獣への変容が、ときに祖先の靈魂との一体化をも意味することを指摘している。トーチミズムと称される信仰形態に典型的なように、未開社会においては、祖霊が各種の動物によって表象されることが多い。例えば、そこで用いられる「ブル・ローラー」という器具が発する音は、猛獣の唸り声を表すと同時に、神や祖霊といった超自然者が現前する徴としても捉えられる。若者は祖霊との交流によって、超自然的存在に変容を遂げるのである。

戦士となった若者は、ときに周囲を戦慄させるような狂暴的発作を露わにする。彼は極度に激昂し、その内面は、抗しがたい気迫と戦闘力によって満たされる。エリアーデによればその力は、シャーマンが操る「聖なる力」や「呪的灼熱」と同種のものであり、ヒンドウ教のタントラ派のテキストは、それを「クンダリーニの燃焼」と表現している。戦士とシャーマンのイニシエーションは、それぞれ異なる道を辿ってはいるが、そこで追求される目的は基本的に同じこと、すなわち、それまでは俗的存在であった修練者をいったん死なせ、その後に、一個の

新しい超人的存在として復活させることである。「軍事的イニシエーションでは、イニシエーション的死は、シャーマンの入巫儀礼に見られるほどはつきりしてはいない。若き戦士の主要な苦行はまさにその敵に打ち克つことであるからだ。しかし彼は燃え上がり、狂暴戦士の激怒——俗人の状態に死せることをあらかず徴候に達して始めて試練から勝利者として起ちあらわれるのである。魔的燃焼を得るものは、あきらかに彼が超人間界に属することをしめす」(エリアーデ、一九七二・一八〇)。こうしてエリアーデは、イニシエーション＝象徴的な死と再生のプロセスを通過した者が、それまでとは別種の新たな主体性を身に帯びるということを強調したのである。

ピエール・クラストルによる未開社会の戦争論

エリアーデ以後の研究において、イニシエーションに備わる軍事的性質は、その諸特徴の一つと見なされることはあっても、特別な注目を集めることは少なかった。しかし、そうした状況のなかで例外的な位置にあった研究者は、ピエール・クラストルというフランスの人類学者である。彼はその業績のなかで、未開社会における戦争のあり方を再考する必要があることを主張した。

南米での豊富なフィールドワークの経験を有するクラストルは、未開社会の諸部族に見られるイニシエーションの有様を、端的に「拷問」と表現している。北米インディアンのマンダン族の儀礼においては、四日間の断食と三夜の不眠を課された後、身体に穴を穿たれ、宙吊りにされ、肉を引き裂かれなければならない。南米のグアヤキ族では、若者が失神してしまうまで、彼の背全体に傷をつけ続ける。ムバヤグアイクル族において、戦士の階級に加入す

る若者は、鋭く尖らせたジャガーの牙を、男根やその他の部位に突き刺すことを求められる。イニシエーションはほぼ例外なく、新規加入者の身体を対象として行われ、そこに忘れない痛苦を刻み込むのである。クラストルは、イニシエーションの特質を次のように規定する。

加入儀礼とは、集団から個へ、部族から若者へと向けられた教育である。一方的断定による教育であって対話ではないし、加入者は責苦のもとで沈黙を守らねばならない。黙することは合意すること。が、若者は何に合意するのか。彼らは(中略)共同体の完全な成員たることを自らに引き受けることに合意するのだ。(中略)いしかえれば、社会は成員に社会自らの法を書きとらせ、社会は身体の表面に法のテキストを刻みこむのだ。なぜなら、部族の社会生活を基礎づける法は、何人もこれを忘れると見なされえないのだから。(クラストル、一九八七・二三〇―二三一、強調は原文)

イニシエーションを通じて社会は、若者の身体に対し、共同体の精神や歴史的記憶、さらには、法そのものを刻み込む。彼はそれにより、部族の尊厳と自由を賭けて闘う一人の戦士へと成長するのである。しかし、クラストルは同時に、未開社会＝前国家的社会における法や戦争が、国家的社会におけるそれとは根本的に異なることを強調している。すなわち、国家において法とは基本的に、支配者から被支配者へと課せられるものであり、それは多くの人間たちにとって外在的である。また、国家による戦争は、他の国家や社会を服従させるために行われ、ゆえに戦争に敗れた側は、軍事力を行使する権利を剥

奪されることになる。

これに対して、未開社会＝前国家的社会においては、社会の階級分化や機能分化がまだ明確には形成されていない。そこには、支配者と被支配者の区別はなく、法は上から課されるというより、諸儀礼を通じて個々の成員の身体に刻み込まれる。それは諸個人にとって内在的であり、共同体の「自律(オートノミー)」の原理として機能するのである。そして未開社会における戦争は、他者を完全に征圧し、服従させるために行われるのではない。それは、個々の共同体の誇りと固有性を維持するためにこそ行われるのである。

クラストルは、国家の基本原理が「求心性」と「外在性」、すなわち、国家という一者に対してすべてを服従させようとする原理であるのに対して、未開社会の原理は、「遠心性」と「内在性」、すなわち、多様性の拡散を希求する原理であると捉える。未開社会とは本質的に、「国家に抗する社会」なのである(クラストル、二〇〇三)。

未開社会のイニシエーションの特質

グロスマンが描く現代戦争論と、ヘネップ、エリアーデ、クラストルらが描く未開社会のイニシエーション論は、軍事的訓練によって若者を変容させるという点で大きな共通性を持つものの、言うまでもなく両者のあいだには、大きな差異も存在する。後者に特徴的な点をいくつか列挙すれば、それは次のようになるだろう。

- 1 共同体の神や祖霊との交流や、神話的な世界観・死生観の教示という側面が含まれる。
- 2 敵を非人間化するばかりではなく、ときに自らが非人間的存在(超人や猛獣)に変容する。

3 軍事全体が、歌謡・舞踏・身体装飾など、文化芸術的・遊戯的側面を兼ね備える。

4 軍事行動が十分に組織化されておらず、各戦士は、自らの意志と尊厳に基づいて闘う。

4 反(非)国家的結社におけるイニシエーション

国家に抗する諸結社

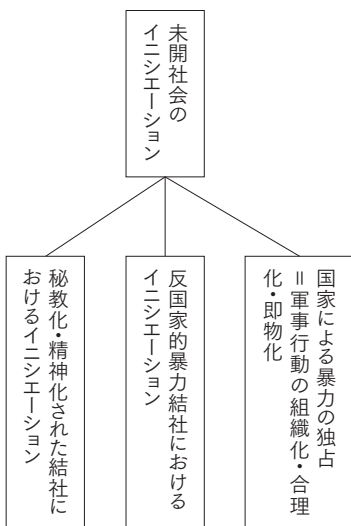
周知のようにマックス・ウェーバーは、近代の主権国家の本質が「暴力の独占」にあることを指摘した。しかしそうした傾向自体は、何れも近代国家のみに備わっているわけではない。古代以来の国家の発展とは、国家による暴力の独占化・専門化・合理化が進展するプロセスであり、近代の主権国家による完全な「暴力の独占」とは、そうした長いプロセスの末に結実したものと捉えるのが妥当だろう。国家組織の発展により、その他のさまざまな社会は、暴力を自ら行使する権利や資格を剥奪されてきたのである。

それでは、あらゆる社会は、そうした流れにひたすら唯々諾々と従ってきたのだろうか。必ずしもそうではない。古代から現代に至るまで、国家による支配を容認せず、独自の共同体形成の原理や、暴力行使の権限を保持しようとする諸団体が存在し続けてきたからである。その形態はきわめて多種多様だが、義賊や匪賊、暴力団、秘密結社、反(非)国家的宗教結社などが、それらに相当する。古代から現代までの歴史において、典型的なイニシエーションとは、そのような結社の内部で維持されてきたと考えられることができるだろう。

今日、暴力的な結社として特に知られているもの

に、イタリア発祥の「マフィア」や、中国の「幫」があるが、例えばマフィアに加入する際には、次のような儀礼が行われる。まず加入者は、「血の掟」と呼ばれる、組織において厳守すべきルールについて説明される。それは、仲間を守れ、他の男のものである女を望むな、組織の秘密を外に漏らすな、といった内容である。続いて加入者は、参列者の前で自分のボスとなる人物を選ぶ。すると代理人は、銃を撃つ際の利き手を彼に尋ね、その手に針を刺し、マフィアの守護聖人である聖母の絵の上に血を垂らす。加入者が決して組織を裏切らないという誓いの言葉を口にしていくあいだ、聖なる絵に火がつけられ、メンバーの手から手へと回される。その儀礼は、彼らが血の絆で結ばれたことを意味すると同時に、組織を抜けようとすれば、加入者の血が流されるということを示唆するのである(ピエルサンティ、二〇〇七)。

他方、国家による暴力独占の進行という状況に対応して、後に見るフリーメイソンや神智学協会のように、イニシエーションの形式を純粹に秘教的・精神的なものに昇華させようとする諸団体も出現した。全体として見れば、未開社会のイニシエーションは歴史の過程において、左図のような変容と分化を遂



イニシエーションの歴史的変容

げてきたと考えることができる。

反国家的暴力結社、あるいは秘教化・精神化された結社の多くにおいては、メンバーたちが「ファミリー」や「ブラザー」といった疑似的家族関係を示す強い絆で結ばれること、組織の掟が一般社会の法に優越することなどが取り決められている。こうした結社の例は枚挙に暇がないが、ここでは特に、オウム真理教との類似性や影響関係が認められる三つのケースについて紹介しておこう。

(一) イスマーイール派の「暗殺団」

イスマーイール派とは、九世紀頃、シーア派から分裂することによって成立したイスラム教の一派である。そもそもシーア派では、イスラム法を尊重するスンナ派に比して、「イマーム(先導者)」の権威を重視する傾向にあったが、イスマーイール派においてイマームは、神と同等の存在にまで高められた。イスマーイール派は一一世紀末、さらに二派に分裂し、そのなかのニザール派は、イラン北部アラムト溪谷に築かれた城砦を中心に、強固な結束を有する共同体を形成した。その頂点には、イマームの代理人である「最高伝教師」が位置し、以下「山の長老」と呼ばれる指導者をはじめとする階級組織が設けられた。同派への入団を許され、階級を上ってゆくためには、数々のイニシエーションを乗り越え、教義の秘奥に通じることが求められたのである。

イスマーイール派の教義は、古代末期の秘教グノーシス主義から影響を受けたと思われる二元論をその特色とし、さらにニザール派はそうした世界観をもとに、教団に敵対する人物を次々に暗殺したことで知られる。そこからいわゆる「暗殺団」の伝説が生まれた。『東方見聞録』で知られる歴史家のマル

コ・ポーロによれば、ニザール派はアラムート溪谷に美しい庭園を作り、屈強な若者を見つけると彼を薬で眠らせ、そこに運び入れた。目を覚ました若者は、美女たちによる歓待を受け、そこを真実のパラダイスであると信じ込むようになる。いったん庭園での生活を送ると、世俗の世界には戻れなくなるため、若者たちは「山の長老」の指令に盲従し、躊躇なく暗殺を遂行したという。後には、若者に与えられた薬が「大麻」であったという話が付加され、ニザール派はヨーロッパにおいて、「暗殺団」と通称されるようになった。

今日の研究の見地からすれば、「暗殺団」の伝説は、同派の教義や世界観と相容れない点が多数含まれているため、史実とは相当に異なるものと考えなければならぬ。とはいえ、薬物が長い歴史において、殺人や戦争と密接な関わりを持ち続けてきたことから鑑みれば、ニザール派もまた、伝説の出所になりうるような薬物との関係を有していたのかもしれない（この項は岩村、一九八一／井筒、一九九二を参照）。

(2) 白蓮教

白蓮教とは、南宋王朝初期の僧、茅子元が創始した、「白蓮宗」に由来する民間宗教の総称である。茅子元は、念仏などの修養を通して自己の内なる弥陀（本性弥陀）を発見するべきことを説いた。こうした信仰に、シルクロードを渡って伝えられたマニ教に基づく二元論が付加され、現在の世界は闇の原理の支配によって汚辱されており、遠からず破局を迎え、その後に本来的な光の世界が回復されるという歴史観・終末論が形成された。茅子元の白蓮宗そのものは、短期間のうちに異端として排除されたが、その理念は清代に至るまでさまざまな形で継承され、多

くの宗教結社を生んだ。それらは研究者のあいだで「白蓮教系民間宗教」と称されている。

白蓮教では光が崇拜され、結社への加入の際には、火を用いた儀礼が執り行われた。その一例は、次のようなものである。まず新入教徒は、師に誓願を立て、決して教えに背かないことを約束する。すると教主は、彼の姓名を紙に記し、それに火をつけて燃やす。これによって新入教徒は、光の世界に存在する真実の「家」の一員となったと見なされ、結社の儀礼に参加することが認められる。夜に行われるその儀礼は、灯火を礼拝しながら鉦・鼓を打ち鳴らし、呪文や経典を詠唱し続けるというものである。信者たちは一心に火を礼拝することにより、自らの内面に真の光を見るという神秘体験に誘われたという。

白蓮教系の結社は、闇の世界の終焉を受動的に待っていたわけではなく、しばしば武装蜂起し、自らの手で現体制を打倒しようとした。白蓮教の乱は清代まで繰り返されたが、その代表例の一つに、元末に起こった「紅巾の乱」がある。この動乱では、「明王」を名乗る多くのメシア的人物が現れ、最終的には朱元璋が覇権を掌握し、元を打倒して明を創始することになった（この項は山田、一九九八を参照）。

(3) フリーメイソン・神智学協会

言うまでもなくフリーメイソンは、自ら暴力を行使しようとする結社ではないが、先述のように、それに代わってその内部では、秘教的・精神的イニシエーションの形式が著しく発達した。地域によって差が見られるものの、フリーメイソンには、「マスター」を中心とする階級組織と、「ヒラム・アビフ」の神話に基づくイニシエーションが設定されている。同組織によれば、ヒラム・アビフとはソロモン神殿の

建設責任者であり、メイソンの秘密を守るために殺害され、その後に復活を遂げたという。そのイニシエーションはやはり、「死と復活」を主なモチーフとしているのである。

フリーメイソンが普及すると、それに倣ったいくつもの秘教的・オカルト的結社が登場してきた。ロシアの霊媒ブラヴァツキー夫人は、古今東西の宗教思想を融合させた教義を作り上げ、一八七五年に神智学協会を設立した。同会ではフリーメイソンと同様、「マスター（大師）」を中心とする階級組織が構想されたが、そこにおいてマスターは、地球全体を統治する霊的・超人的存在にまで格上げされている。ブラヴァツキーの書物『シークレット・ドクトリン』によれば、人間の靈魂は宇宙的進化の途上にあり、人はマスターから隠された真理を教示されることにより、速やかに霊性のレベルを向上させることができるのである。一八七九年、神智学協会の本部がインドに移転したことをきっかけに、同会はヒンドゥー教からの影響を色濃く被り、そのイニシエーションにおいては、特にクンダリーニー・ヨーガの技法が重視された（この項は吉村、二〇一〇／大田、二〇一三を参照）。

5 おわりに

——軍事訓練と化したオウムの「修行」

オウムにおけるイニシエーションの変遷

一九八四年にオウム真理教が「オウム神仙の会」というヨーガ団体として出発した頃、その目的は主に、ヨーガの修行によって個々人の霊性を開発することに置かれていた。ところが、団体の活動が進展するにつれ、オウムはその内部に潜む暴力性をだん

だんと露呈させることになった。ここでその軌跡を詳しく記述することはできないが、オウムで実践された数々のイニシエーションの形式を中心に、重要な点を振り返っておこう。

最初のきっかけとなったのは、オウムの修行において、麻原彰晃が信者に施す「シャクティパット」という技法が重視されたことである。クンダリニー・ヨーガでは、尾髄骨に眠る「クンダリニー（螺旋）」という生命エネルギーを覚醒させる必要性が説かれるが、シャクティパットとは、麻原が信者の肩間に親指を押し当て、エネルギーを外部から注入することによってその覚醒を促す技法である。初期のオウムにおいては、これによって神秘的現象を体験したという信者たちが多数現れ、彼らは「超人類」への道を歩み始めると同時に、そこから麻原の教祖・神格化が進行することになった。また、麻原のイニシエーションをいち早く通過した信者が「大師」の地位を認められ、教団幹部の役割を担うようになっていった。

そしてオウムは、八八年に富士山総本部道場の建設を計画し、そのための資金を調達し始めたが、その際に一〇〇万円以上を献金した信者に対しては、「血のイニシエーション」が施された。すなわちそれは、麻原の血を溶かした液体を飲むという儀礼であり、信者の霊性を向上させると同時に、麻原と信者の一体感を高めるために行われたと思われる。しかし一般社会は、これを猟奇的なものと思わしめて激しく反発し、オウムへのバッシングや反対運動が繰り広げられることになった。結果としてその騒動が、坂本弁護士一家殺害事件に結びつくことになる。これに対して麻原は、こうした殺害行為を「ポア（魂の移転）」というチベット密教の用語で呼び、救済のた

めに不可欠な行為であると正当化した。

九〇年に「真理党」を結成して衆議院総選挙に立候補し、手酷い敗北を喫した後、オウムは本格的な武装闘争に路線を転換してゆく。すなわち、一部の幹部たちが「シークレット・ワーク」という名称のもとで各種の兵器開発に携わる一方、多くの信者に対しては、彼らをオウムのために闘う「戦士」として育成するためのイニシエーションが施されていた。すなわち、麻原の脳波をそのまま移植することを謳った「パーフェクト・サーベーション・イニシエーション」、人が死亡するシーンを集めた映像を見せ続ける「バルドーの導き」、LSDの入った溶液を飲み、迅速に神秘的現象を体験させる「キリストのイニシエーション」などである。その活動の末期においては、三泊四日の日程での野外訓練、モデルガンを用いた武器の講義やサバイバル・ゲームなど、直接的な軍事訓練も行われた。

危険な概念を弄んだオウムと宗教学者

これまでの長い人類史において、若者が自分の共同体を守るために戦う技法を修得するというイニシエーションの契機は、きわめて重要なものとして存在してきた。それは若者にとって、一人の成人としての責任を課されると同時に、人間の生死とは何かということを具体的に考える機会をも提供してきたのである。

とはいえ、そうしたイニシエーションは、国家による「暴力の独占」が進むことにより、次第に一般市民の手から奪われていった。さらに、第二次世界大戦の敗戦によって平和国家への道を歩み、憲法上は国家による軍事力の行使さえ放棄した日本において、暴力性の剥奪のプロセスは、一つの極点に達し

たと見ることができるよう。そして言うまでもなくそうした事態は、否定的にのみ捉えるべきことではない。しかしその影響として、若者が生と死のリアルな姿に向き合う機会が失われてきたということも、無視し得ない事実である。

オウム真理教をその根底で駆動させていたのは、「人が死ぬとはどういうことか」という、単純にして難解な問いであった。そして実はその同じ問いに、二〇世紀の宗教学もまた取り憑かれていた。結果的に両者は、イニシエーションという本来は危険な概念を不用意に弄び、そこに潜んでいた暴力性を噴出させることによって自らを、そして社会を傷つけてしまったのではないかと、私には思われるのである。

注

- 1 マサイ族の儀礼や階級組織については、サンカン（一九八九）やレクトン（二〇〇六）に詳しい。
- 2 エリアーデは論文「ダーキア人と狼」において、狼という表象と軍事的イニシエーションの関係を論じている（エリアーデ、一九七六）。そのテーマに関して若者論の観点から考察した村瀬学（二〇〇〇）をも参照。
- 3 ゆえに、国家からのそうした干渉によって、未開社会の制度や儀礼が根本的に変質している可能性を考慮に入れることは重要である。例えばリード（一九八八）には、ケニア政府からの制約により、マサイの戦士階級が徐々に自主的な暴力性を剥奪される様子が描かれている。
- 4 幫という組織の実態については、宮崎学（二〇〇一）の内容が興味深い。
- 5 麻原彰晃もまた、白蓮教とオウム真理教のあいだに類似性を感じ取っていたらしく、朱元璋を自らの前世の一つと称し、一九九四年二月には、教団幹部を引き連れて朱元璋ゆかりの地を巡る中国ツアーに出向いている。麻原はその際、近く自分が「日本の王」になることを宣言し、それにより教団活動の過

激化が速度を増していった。

参考文献

麻原彰晃（一九九二）『自己を超えて神となれ！ 大人気を呼んだ尊師大学講演会特集』オウム出版。

ピエール・クラストル（一九八七）渡辺公三訳『国家に抗する社会——政治人類学研究』書肆風の薔薇。

ピエール・クラストル（二〇〇三）毬藻充訳『暴力の考古学——未開社会における戦争』現代企画室。

ミルチャ・エリアーデ（一九七二）堀一郎訳『生と再生——イニシエーションの宗教的意義』東京大学出版会。

ミルチャ・エリアーデ（一九七六）斎藤正二訳『エリアーデ著作集Ⅱ ギルモクシスからジンギスカンへ』せりか書房。

ファン・ヘネップ（二〇一二）綾部恒雄・綾部裕子訳『通過儀礼』岩波文庫。

デーヴ・グロスマン（二〇〇四）安原和見訳『戦争における「人殺し」の心理学』ちくま学芸文庫。

岩村忍（一九八二）『暗殺者教団——イスラム異端派の歴史』リブレポート。

井筒俊彦（一九九二）『イスマイル派『暗殺団』——アラムート城砦のミユトスと思想』『井筒俊彦著作集Ⅱ』中央公論社。

ジョゼフ・レマソライ・レクトン（二〇〇六）さくまゆみこ訳『ぼくはマサイ——ライオンの大地で育つ』さえら書房。

宮崎学（二〇〇一）『アジア無頼——「幫」という生き方』徳間文庫。

村瀬学（二〇〇〇）『なぜ大人になれないのか——「狼になる」ことと「人間になる」こと』洋泉社。

S・S・オレ・サンカン（一九八九）佐藤俊訳『我ら、マサイ族』どうぶつ社。

大田俊寛（二〇一一）『オウム真理教の精神史——ロマン主義・全体主義・原理主義』春秋社。

大田俊寛（二〇一三）『現代オカルトの根源——霊性進化論の光と闇』ちくま新書。

シルヴィオ・ピエルサンティ（二〇〇七）朝田今日子訳『イタリア・マフィア』ちくま新書。

デーヴィッド・リード（一九八八）寺田鴻訳『マサイ族の少年と遊んだ日々』どうぶつ社。

島田裕巳（一九九三）『イニシエーションとしての宗教学』ちくまライブラリー（二〇〇八年『私の宗教入門』ちくま文庫として再刊）。

島田裕巳（二〇〇二）『カルロス・カスターナダ』ちくま学芸文庫。

山田賢（一九九八）『中国の秘密結社』講談社選書メチエ。

米本和広（二〇〇七）『洗脳の楽園——ヤマギシ会という悲劇』（新装版）情報センター出版局。

吉村正和（二〇一〇）『図説フリーメイソン』河出書房新社。

第二部 ◆ 負の感情とその処理法

心理療法における暴力の浄化とその危険

—— ユングの体験から

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

はじめに

心理療法を自ら受けて訪れてきたり、あるいは誰かにリファアールされてやってきたりするクライエントは、何らかの形で否定的なものを抱えている。それは学校や職場に行けていないことであつたり、うつ状態や強迫症状であつたりする。あるいは統合失調症を発症したり、重い身体的な病気になつたり、時には東日本大震災のような災害や事故に遭つたりすることである。

そのような問題は、当人には自分に襲いかかってきた計り知れない暴力として感じられるのではなからうか。それらは時には自分の生活史や、自分の心理からある程度は理解できることがある。もちろんクライエント自身にはまったく気づかれていないことが多いけれども、心理療法を続けていくうちに、それが明らかになることがある。しかし思春期に急に統合失調症が発症したり、あるいは突然に膠原病などの自己免疫疾患に罹つたり、さらには事故や災害

に遭遇したりした場合などは、まったくわけのわからない暴力に直面していることになる。その意味で心理療法が関わるクライエントは、まさに霊的暴力に直面しており、心理療法とは霊的な暴力の浄化に他ならないと言えよう。

1 霊的暴力と前近代の癒し

ここで心理療法において直面するものを霊的暴力と名づけることに違和感を覚える人もいるかもしれない。確かに心理療法においては、信じられないくらい不運だつたり不幸だつたりする人生をおくってきた人に会うことがあるけれども、それを霊的暴力によるとしてよいものであろうか。それは単に生育環境が悪かつたり、その人の生き方に問題があつたり、あるいは運が悪かつたりするためではないだろうか。

現代の心理療法はあまり霊的暴力によるとは考えないであろうけれども、前近代の癒しの技法では、霊

的暴力によって人々が苦しめられたり、病気になつたりするとみなされていた。たとえば平安時代に九州の太宰府に流され、失意のうちに亡くなった菅原道真の怨霊によって病気になつたり、落雷に当たつたりして亡くなつたとされる人は、藤原時平をはじめとして歴史上枚挙にいとまない。前近代の世界観では、悪霊や動物霊によって病気になるという考え方が広く受け入れられていて、それには現代の医学からすると身体の病もこころの病も含まれていた。これは近代の心理療法のようにこころを個人で閉じられたクロードシステムと考えていずに、こころを他者、共同体、自然、それどころか死者も含んだオープンシステムとみなしていたことによるのである。その意味で、こころの病と、霊的暴力は密接な関係があつた。恨みや強い想いを残して亡くなった死者の霊が舞つて、美的に成就されるのを諸国一見の僧が見守るという能は、まさに霊的暴力を浄化させるための仕組みであつたと言えよう。

それに対して現代の心理療法は、こころを個人の中に閉じてしまうことによって、さまざまなことを

説明したり、対処の仕方を考えたりしようとする。誰かが、菅原道真の怨霊が枕元に立つのを見たと言報告しても、それはあくまでその人の投影であり、場合によっては精神病的な幻覚であるとみなされる。たとえそのイメージに象徴的意味を認めるとしても、それはその人の父親像や、精神的な厳しさや、それに直面しての不安が現れてきているということになる。したがって、現代の多くの心理療法において、霊的暴力などという考え方はもはや存在しないのである。

2 個人的暴力と霊的暴力

さまざまな病気や災害を霊的暴力の結果として捉えた前近代の世界観とは異なって、近代の心理療法は問題を生育史やパーソナリティーなどの個人の中の要因に帰趨させる。しかしすべての心理的な問題や葛藤を個人に帰属させることには無理があり、正しくないかもしれない。たとえば東日本大震災の後で、身内の人が亡くなったことに対してや、そもそも多くの人が亡くなったのに自分が生き延びたことに対して、強い罪悪感を覚えて苦しむ人が多く見られた。それは自分に引きつけて捉えすぎるといって、その人のある種の神経症的なメカニズムによるとも考えられる。しかしこれは個人を超えた地震のような暴力に対して、個人でそれを引き受けようとしすぎるところに問題があるのかもしれない。

震災後のこのケア活動に関わっているうちに、多くの被災者は驚くほど震災のショックそのものには関わらずに、ケアや心理療法の過程では家族関係や自分自身の心理的成長などの、個人的な問題に焦点を当てていって心理的に回復していくことがわか

った。むしろ震災のショックやトラウマにこだわる人は、なかなか回復しない。通常の心理療法というのは、クロードシステムとしてのこのころを前提にしているように、個人的な問題に主に関わるように特化していて、個人を超えることに対応しにくいのではないだろうか。あるいは心理療法とは、たとえ個人を超えるような霊的暴力が働いているときでさえも、それを個人的な問題に置き換えていくことによって成り立っているのではなからうか。

まさにこの個人を超える次元を問題にしたのが集合的無意識という概念を作り出したユングである。前近代の癒しは、共同体や異界にまで広がることを前提にしていた。現代においても、社会全体や死者に関わるような課題には、クロードシステムとしてのこのころの理解では限界があるのではなからうか。そしてすぐれた芸術、宗教などは、いわばオーブンシステムとしてのこのころに関わる必要があるのではなからうか。したがって心理療法においても、霊的暴力に関わる場合も生じてくるのではなからうか。少なくとも心理療法においては、個人的な暴力と霊的暴力を区別することが必要であらう。では心理療法において、霊的暴力に関わることは可能なのだろうか。

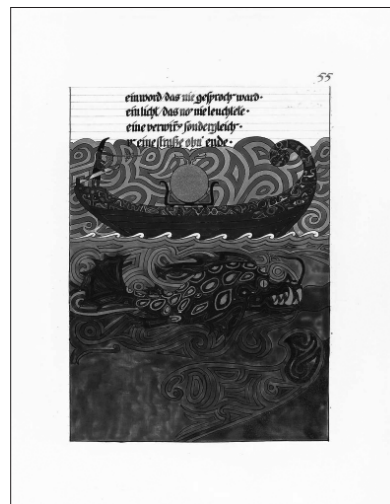
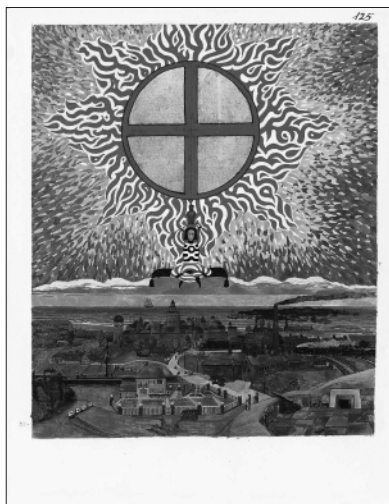
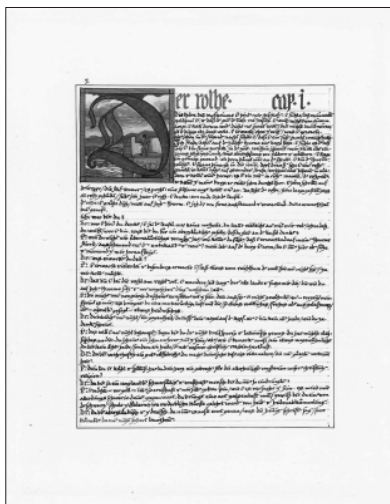
ここでは、実際の心理療法の例からではなくて、ユング自身の体験からこの問題を考えてみたい。それはユングの体験した二つの精神的危機に基づく。正確に言うところユングには三つの精神的危機がある。しかし一つめの危機は、ユングが一二歳のときになった不登校で、これは非常に個人的なものと言える。それに対して第一次世界大戦前に陥った精神的危機と、七〇歳前のときの臨死体験は、霊的暴力に関わっていると考えられる。

3 第一次世界大戦と『赤の書』

ユングは第一次世界大戦前に精神的危機に陥る。すでにさまざまに精神的な行き詰まりを感じてきていたユングに、一九一三年一〇月に一人で列車に乗っていたとき、次のようなヴィジョンが襲ってくる。「北海とアルプスの間の北方で低地の国々全てが、途方もない大洪水に見舞われているのを見たのである。それはイギリスからロシアまで、北海の海岸からほとんどアルプスにまで及んでいた。大波が黄色く泡立ち、瓦礫と無数の死体が浮いているのが見えた」『赤の書』二二七頁／『テキスト版』一四二頁。このヴィジョンは二時間にわたって続き、ユングは混乱して気分が悪くなる。それから二週間たって、同じヴィジョンが再び襲ってくる。ユングは次のように述べている。「私は疲れ果て、混乱した。そして私は、自分の精神が病んでしまったのかと思った」。

このような体験をして、ユングは自分が精神病になるのではないかと恐れていたが、翌年八月一日の第一次世界大戦の開戦を知って安心する。つまりユングにおいて生じていた精神的な混乱は、自分自身の病理によるものではなくて、いわば世界の霊的暴力によるという解釈なのである。

この解釈自体が現代の心理学からすると妄想とみなされかねないけれども、ユングはその後アクティヴ・イマジネーションと呼ばれる、無意識のイメージ像を積極的に想起してそれと対話をしていく方法によって、無意識との対決や統合を進めていく。その結果を記録したものに基づいて書かれたのが『赤の書』である。その過程は、確立された自我意識が、さまざまな神話的な像で表現される無意識と関係を



C・G・ユング『赤の書』 ユング直筆のカリグラフィーの文字による文章と、ユング自身が描いた81点の極彩色の絵が収められている(C・G・ユング『赤の書』創元社より)

作っていく、こころの中の統合作業と言えよう。それは四〇歳になろうとしていたユングが、これまで現実世界で成し遂げてきた地位や価値を一度否定して、それとは異なるものを統合しようとしたと考えられる。したがって内容的にはいかに印象的で神話的な、個人を超えるようなイメージが現れていても、これはあくまで個人的なものであって、霊的暴力に直接には関係していないと考えられる。実際の生活においても、ユングは昼の間には家族との生活や自分のクライエントとの面接に従事していて、夜にだけ書斎でアクティヴ・イマジネーションとその記録を行った。つまりそれはあくまでも個人的なことであつたのである。その意味では『赤の書』を通じてのユングの無意識との対決は、霊的暴力に襲われながら、それと個人的な部分とを区別して扱つたものであると言えよう。震災後のこころのケアと同じように、個人を超えた災害や悲劇と個人、あるいは霊的暴力と個人的な暴力を区別することはこころの健康のために非常に大切である。

『赤の書』は、一九一五年に「第一の書」と「第二の書」とが書かれ、一応完結していた。しかしユングにはそれで立ち止まることが許されていなかった。一九一六年に、ユングの自宅玄関のベルが鳴り止まなくなり、家中に霊が満ちるという不思議なことが起こる。それを元に書かれたのが「死者への七つの語らい」で、これは自費出版され、さらに死後に出版された『ユング自伝』に付録として収録された。そしてユングは一九一七年に、一九一三年四月から一九一六年に至るまでのことを、「死者への七つの語らい」も取り入れて、「試練」として書く。これが二〇〇九年の『赤の書』の出版に際して、いわば第三部として組み入れられたのである。

ユングの家を訪れてきたとして体験された死者たちは、第一次世界大戦において生じた未曾有の死者が関連していると思われる。東日本大震災の後も、多くの死者や行方不明者は、大きな悲しみと関心を引き起こし、幽霊などの現象も多く報告された。第一次世界大戦においても、同じようなことが生じていたと思われる。ユングは、自分を精神的危機として襲ってきた霊的暴力と自分の個人的なことをいったんは分離することで『赤の書』に書かれている心理学的な作業を行ったけれども、霊的暴力は死者たちとして戻ってきて、ユングに鎮魂の作業を求めたと考えられる。ユングの家族たちも死者たちの存在を感じ、ベルの鳴り響くのを聞いたように、これはもはやユング個人の中に閉じられておらず、周囲の人たちを巻き込んだものであつた。

死者たちに対して、ユングは次のような言葉ではじまる説教を行う。「聞け。私は無から説き起こそう。無は充溢と等しい。無限の中では、一杯なのは空と同じだ。無は空であり一杯である。無について……」

『赤の書』三八七頁／『テキスト版』五九二頁。七夜にわたった説教が終わった後、死者たちは浄化されて消えていく。これはまさに霊的暴力に対する鎮魂の作業であつたと思われる。

このような意味で、『赤の書』の第一部と第二部は個人的なこころの統合過程を心理学的に描いたものとも、個人的な修行過程とも考えられるのに対して、第三部は霊的暴力との対決と、その浄化が描かれていると考えられるのである。

4 第二次世界大戦と臨死体験

一九四四年のはじめに、ユングは心筋梗塞に続いて足を骨折することになり、意識喪失のうちに臨死体験をする。そのことは『ユング自伝』の「幻像」の章に詳しく報告されている。ここで注意したいのは、この年号である。これはまさに第二次世界大戦が終局に向かおうとしていた頃で、大戦がもたらした霊的暴力と関係していると思われる。『赤の書』に記録された中年期の精神的危機も、この七〇歳近くになって死に直面するようになっての臨死体験も、二つの世界大戦と重なったのは単なる偶然かもしれない。しかしユングに他の時期にはない強烈なヴィジョンをもたらしたのは、時代の霊的暴力と無関係とは思えないのである。

ユングは「夢をみているのか、忘我の陶酔のなかにいるのかわからなかった」としている。「私は宇宙の高みに登っていると思っていた。はるか下には、青い光の輝くなかに地球の浮かんでいるのがみえ、そこには紺碧の海と諸大陸がみえていた。脚下はるかかなたにはセイロンがあり、はるか前方はインド半島であった。私の視野のなかに地球全体は入らなかったが、地球の球形はくっきりと浮かび、その輪郭はすばらしい青光に照らされ、銀色の光に輝いていた」。

臨死体験では、よく手術室の上のほうから、幽体離脱して自分の身体を見たことなどが報告される。しかしここでは、自分の身体とそれを見る視点という関係やスケールではない。まさに地球規模のことが生じている。つまり問題なのはユングの身体なのではなくて、地球なのである。ここにはユングの生

死ではなくて、地球の生死、地球の存亡がかかっている。第二次世界大戦における霊的暴力は、そのようなものとしてここではイメーজされている。それは第一次世界大戦のときのような、多くの救いを求める死者たちの声を聞けるような、いかに悲惨なものであってもまだ人間的なものではなかった。それはもともと非人間的で、抽象的な滅亡である。広島、長崎に投下された原爆は一瞬にして町を破壊し尽くした。これは美しい地球自体が危機に瀕していることを示している。ユングの死ではなくて、霊的暴力に襲われている地球の死が問題なのである。

しばらく地球を眺めてからユングが向きを変えると、「ほんの少し離れた空間に、隕石のような、真黒の石塊がみえた」のである。それには入口があつて、ユングは中に入っていく。そこに通じる階段へ近づいたときにすべてが脱落していく。「私が目標としたもの、希望したもの、思考したものすべて、また地上に存在するすべてのものが、走馬灯の絵のように私から消え去り、離脱していった」。それはユングに貧しい思いもさせたけれども、同時に非常に満たされた思いも抱かせた。そして黒い石の礼拝堂の中に入ると、自分の人生についての多くの疑問に対する解答を得られるであろうと確信していた。

宇宙に浮かぶ黒い石の中にある礼拝堂は、ユングにとつての異世界、死後の世界であろう。そこに入るためにユングはいわば現世を離脱していく。「死者への七つの語らい」において、「無は充溢と等しい」とされていたけれども、ここでも無であつて同時に満たされているのは興味深い。その礼拝堂に入ると、自分の人生についての答えが見つかるはずであるけれども、地球規模の話が、再び個人的になってきていることも感じられる。

ユングが、自分のさまざまな疑問の解決が見つかり、出会いたかった人に会えるという思いにふけっていると、ヨーロッパの方向から、一つのイメージが浮かび上がってきて、主治医のH博士が、黄金の鎖か月桂冠で作られた似姿として、コス王としてやってくる。そして博士は「私にメッセージを伝えるために、地球から派遣されてきて、私がこの世から立ち去ることに、異議があるというのであつた」。このメッセージを聞いたとたんに、ヴィジョンは消えてしまう。ユングは戻ることになって非常に落胆する。もう一度生きようという気になるまでに三週間かかったという。

ユングは、主治医が自分をこの世に連れもどしたことに激しい反発を覚えたけれども、同時に主治医のことが気がかりで、「私の身代わりに死ぬに違いな」という恐ろしい思いが、突然頭に浮かんできた。ユングの心配は現実になり、ユングが病氣になつてはじめて、ベッドに腰掛けることを許された一九四四年四月四日に、このH博士は病床に臥して、二度と起き上がることがなく、間もなく亡くなつてしまつたのである。

ユングのヴィジョンは、途方もない地球規模、それどころか宇宙規模ではじまる。それはまさに地球が、第二次世界大戦という破滅的な霊的暴力で脅かされていることに呼応しているかのである。ここでは、病氣の身体を上から見るなどという個人的な生死が問題になつていてではない。ところがユングの見た黒い石にある礼拝堂は、地球にとつての新しい教会や浄土のようなものではないようである。そこでは、確かに「私あるいは私の生涯がどのような歴史的関連のなかにあるのかということ」と言われているように、すべてのものが問題になつ

ているけれども、ユング個人により焦点が当たっている。それに呼応するかのように、ユングの個人的身体の主治医が現れて、ユングの生命は救われるのである。

ユングの臨死体験は、現代において霊的暴力に向き合うことのむずかしさを示唆してくれているかもしれない。一つにはそれは地球規模、それどころか宇宙にまで及んでいることである。そしてそこから世界の次元と個人の次元の差異が生じてくる。後半はユング個人の話が中心になってくるように思われ、そのせいか主治医が登場する。

これをたとえば明恵の体験と比べてみるとどうであろうか。明恵は晩年に、「身心凝然」としている夢を見て記録している。それは次のようである。『夢記』にある原文ではなくて、河合隼雄のエラノス講演集にある現代文から引用しておく。

空からガラスの空洞の筒が自分に向かって降りてきた。その端をつかむと、誰かがそれを引っ張って私を空中に引き上げる。私は兜率天（弥勒菩薩が説法するところ）に達したと思った。筒の先には宝珠がある。そこから淨い水が流れ出て、私の体にくまなく注がれた。それから私は自分の実際の身体を見ようと思った。突然に私の顔は一点の曇りもない鏡となった。だんだんと全身が鏡となって、水晶の玉のようになって、他の所にころがつていく。「諸仏がみなこの中に入り、汝は大きな身体に変容し、清浄となる」と声がした。私はヴィジョンから覚めた。

これも宇宙的な夢であるが、兜率天などのように宗教的コスモロジーの中に位置づけられている。そ

して明恵個人の救済と宇宙の調和が同時的なものであり、両者はつながっている。それに対して、ユングでは個人の救済が世界の次元と分離し、さらには救われることが向こうの世界との分離を引き起こす。

そして個人の救済が問題になるからこそ、個人的な次元での霊的暴力の引き受けが必要になるのではなからうか。心理療法において、クライエントがよくなるときに、飼っているペット、親をはじめとする家族、さらにはセラピストなどに、ある種の犠牲が伴うことがある。ここではそれが主治医に生じてくる。主治医は霊的な暴力の犠牲になっている。しかしこの犠牲は、キリストが世界の救済のために亡くなったような次元を持ちえない。それは確かに、ユングが霊的暴力、個人を超えた世界や宇宙の救済の次元に関わったために生じてきた暴力に関係している。その次元にまで主治医が至ることができたからこそ、ユングは救われたと思われる。しかしそれは、世界の救済や、真の霊的暴力の浄化に至らない。そこに現代における霊的暴力への取り組み方のむずかしさが認められるように思われるのである。

注

- 1 H・エレンベルガー（木村敏・中井久夫監訳）（一九八〇）『無意識の発見・上』弘文堂。
- 2 河合俊雄（二〇〇〇）『心理臨床の理論』岩波書店。
- 3 河合俊雄（二〇一四）『震災のこころのケア活動——縁と物語』『箱庭療法研究（震災特別号）』二六巻特別号、一—六頁。
- 4 C・G・ユング（河合俊雄監訳）（二〇一〇）『赤の書』創元社。
- 5 C・G・ユング／A・ヤッフェ編（河合隼雄他訳）（一九七二）『ユング自伝2 思い出・夢・思想』みすず書房。
- 6 河合隼雄（河合俊雄訳）（二〇一三）『日本人の心を

解く——夢・神話・物語の深層へ』岩波現代全書、六五頁。

第三部 ◆ 身心変容と諸技法

中国農村から英国マンチェスターへ
——太極拳の文化間伝播とヴァナキュラリティ

倉島 哲

関西学院大学社会学部教授／社会学・身体論

はじめに

太極拳に特徴的なのは、文化や社会の壁を超えて伝播してゆく力が強いことである。太極拳のヴァナキュラー（vernacular：土着的）な発祥を考えれば、この力の強さはいっそう印象深い。

十七世紀後半、中国内陸部を流れる黄河の河畔にある小村陳家溝において、陳式の第九世陳王廷（一六〇〇頃—一六八〇頃）は、家伝の拳法に道教の呼吸法と導引術を組み合わせて、剛柔相濟、連綿不斷たる独自の拳法を創造した。この拳法は、長らく陳家溝でのみ伝承されてきたが、十九世紀に入ってからさまざまな分派を生みつつ広く伝播し、太極拳の名で呼ばれるようになる。

現在、太極拳は中国全土のみならず、日本や欧米などの先進諸国を含む世界中で練習されている。中国における封建制下の農村社会と、西洋化され産業

化された現代市民社会というまったく異なる社会文化的環境のなかで、同じ太極拳という身体技法が修練されていることは驚くべきことである。

こうした太極拳の文化間伝播についての一般的な説明は、太極拳の実質が武術から養生術に変化したというものだろう。つまり、封建制下の農村社会では敵対勢力の暴力や野生動物の襲撃から身を守るための武術としての側面が重視された。かたや、警察と軍隊によって安全が保障され、産業化によって自然の脅威が後退した現代市民社会では、健康長寿を全うするための養生術としての側面が重視される。武術を重視する太極拳から、養生術を重視する太極拳に変化したためにこそ、現代でも太極拳は世界中の多くの人びとに愛好されている、というわけである。

太極拳の文化間伝播についてのこうした捉え方は、現代の太極拳を「創造された伝統」（ホブズボウム／レンジャー、一九九二）のひとつとして捉える歴史学的見地と符合する。この見地によれば、特定の国民

によって時代を超えて連綿と受け継がれてきたものと見なされがちな伝統の多くは、十九世紀から二十世紀初頭にかけての近代ナショナリズムの興隆のなかで、国民的アイデンティティーの確保という政治的必要性にもとづき創造されたものである。そうであるならば、太極拳が同一性を維持したまま中国から世界各地に伝播したのではなく、近代国民国家の政治的要請に応じて新たな太極拳が再創造されたと考えねばならない。

本稿では、現代の太極拳が創造された伝統であることを認めつつも、太極拳の文化間伝播を、武術から養生術への変化によって説明する見方に異議を唱えたい。

最初に、太極拳を創造された伝統として捉える視点を概観する。この視点にしたがえば、現代の太極拳は、国家による暴力の独占・国民的アイデンティティーの強化・国民の健康増進と国体強化という政治的要請に應えるために、太極拳に本来備わってい

たヴァナキュラーな武術性と民俗信仰が排除されたうえで、健康体操ないしスポーツ競技として標準化されたものである。

つぎに、ヴァナキュラリティの排除による太極拳の現代化という枠組みにしたがえば、もともとヴァナキュラリティが希薄なはずの現代西欧で実践されている太極拳に着目する。具体的には、著者が二〇〇六年以来フィールド調査を行っている英国マンチェスター市において、中国移民のしが主宰する太極拳教室、C太極拳センターを検討する。それによって、外敵や自然の脅威から保護された現代マンチェスターにあって、太極拳は純粋な健康体操としてのみ存在しているのではなく、ヴァナキュラーな技法としての養生術・武術・民俗信仰に根付いていることが示される。

1 創造された伝統としての太極拳

身体文化における「創造された伝統」の典型例としては、フリードリヒ・ルートヴィヒ・ヤーンによるドイツの国民体操トゥルネン (Turnen) の創造 (釜崎・波多腰、二〇〇三)、嘉納治五郎による柔道の創造 (井上、二〇〇〇)、および、柔道の成功に倣った武道全般の創造 (井上、二〇〇四) をあげることができる。ドイツのトゥルネンと日本の武道は、いずれも、国民的アイデンティティを強化するのみならず、標準化された身体的訓練による国民の体力向上と国体強化にも寄与するものとして創造された。

中国における例としては、中華民国時代の一九一〇年に結成された上海精武体育会や一九二六年に成立した中央国術館が、太極拳を含む武術を国民保健

と国体強化のための「国術」として位置づける流れを作り出し、各地の武術家の招聘や技法の研究と教授ならびに技法書の出版などの活動を行ったことがあげられる。これらの運動は中国武術全般をナショナルな「創造された伝統」として再創造したといえるが、第二次世界大戦により中断を余儀なくされてしまう (笠尾、一九九四/林、一九九九/Zhang, 2010)。

中華人民共和国の国家体育運動委員会によって一九五六年に制定された簡化二十四式太極拳は、封建的支配階級に独占されていた太極拳を国民保健と国体強化に役立てることを意図して、主として楊式太極拳の伝統套路 (複数の技をまとめた一連の動作、日本武術の型に相当する) を簡略化したものであった。その大きな特徴は、伝統太極拳に備わっていた殺傷的な武術としての側面、経絡理論や道教的養生思想を含む民俗信仰の側面、さらに、秘密主義や党派性が排除された、純粋な健康体操として標準化されていたことである (Davis and Chan, 2004: 22/李、二〇〇八: 二七六-二七八)。

簡化二十四式太極拳における武術・養生術・民俗信仰の排除の背景には、中国に固有の二つの要因を指摘できる。第一に、西洋先進諸国と比較して中国国内での近代的銃火器の普及が比較的遅かったために、武術、とりわけ刀槍や弓矢などの武器を用いる武術の殺傷術としての有効性が無視できなかったことである。

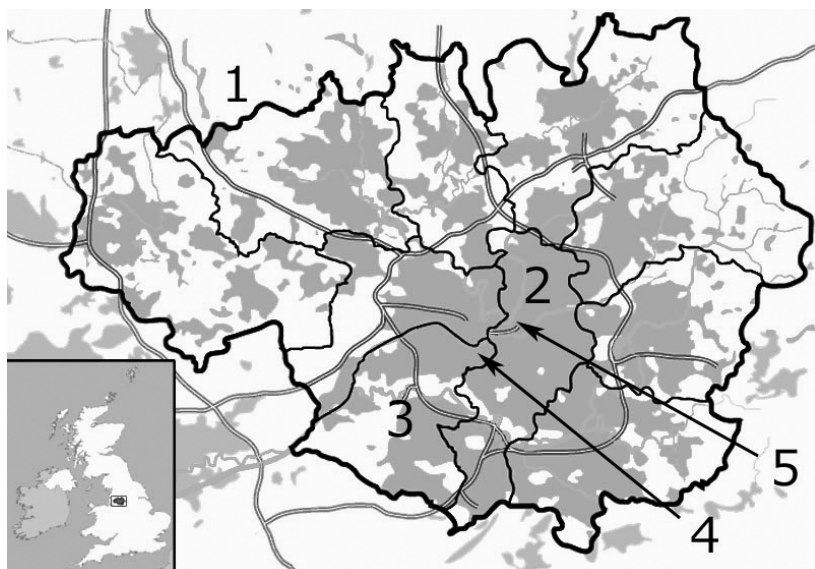
第二に、清代において道教が社会の底辺にまで普及し、民間宗教団体や秘密結社において養生術と武術を融合させた修練が広く行われるようになったことである。こうした秘密結社は困窮した農民を引き寄せ、太平天国の乱 (一八五〇-一八六四) や義和団の乱 (一八九九-一九〇一) に見られたように、幾度

も政権を危機に陥れた (林、二〇一五: 四〇-四八)。

武術・養生術・民俗信仰の要素を排除することで、国家による暴力の独占と治安の維持を脅かさない形で公認された太極拳は、国家公認の健康体操として共産党幹部から農民や労働者に至るまで、幅広い階層に普及してゆく (Zhang, 2010: 121)。こうして、簡化二十四式太極拳は、「創造された伝統」として国民的アイデンティティの強化・国民保健・国体強化の役を果たすことになったのである。

簡化二十四式太極拳の制定にとどまらず、国家の主導による各種武術の標準化は進行するが、一九六六年に始まる文化大革命では、太極拳を含む武術全般はその封建性や反革命性を批判され、多くの武術関係者が弾圧された (Ryan, 2008: 532/Zhang, 2010: 130)。

一九七一年の「ピンポン外交」を契機に、外交政策の一環として太極拳指導者の諸外国への派遣や外国人生徒の受け入れが盛んになった。一九八〇年代の改革開放以降は、中国武術の競技化が急速に進展し、中国のナショナル・スポーツとしての競技武術が確立した。その重要な到達点は、一九八九年の総合四十二式太極拳の制定である。これは、難易度の高い動作を取り入れることで優劣の判定を容易にした試合用套路であり、翌一九九〇年のアジア競技大会における競技武術の正式種目化に合わせたものであった。二〇〇八年の北京オリンピックでは、競技武術は正式種目化を逃したものの、オリンピック開催期間に合わせて二〇〇八年北京武術大会が開催された。これは、中国側の強い要望によって、オリンピック開催期間中に、オリンピック競技会場を他の国際大会のために使用するという異例の形で挙行された。競技武術化が進行する過程で、太極拳の伝統套路も見直され、一九八九年には、陳式・楊式・呉式・



- 1 大マンチェスター州
- 2 マンチェスター都市区
- 3 トラフォード区
- 4 オールド・トラフォード
- 5 チャイナタウン

図1 マンチェスターの地図
(Wikipedia 英語版より引用、番号は筆者が記入)

孫式の各流派の伝統套路を標準化した競技用規定套路が制定され、のちに武式もこれに加えられ、五大伝統拳が揃うことになる。さらに、少林寺や武当山そして陳家溝などの、各種武術の発祥地の国際的な聖地化および観光地化も進んでいる。

このように、「創られた伝統」としての中国武術は、国家の治安を脅かす存在から一転して、中国の国民的伝統を国際社会において代表するナショナル・スポーツとしての地歩を固めることになったのである。

2 マンチェスターのC太極拳センター

マンチェスターはイギリスの大マンチェスター州の一部をなす都市区で、ロンドンとバーミンガムに次ぐ英国第三位の人口を持つ都市である。エスニック・マイノリティの比率が高く、イギリスでも有数の規模のチャイナタウンを持つ都市として知られる。マンチェスターの総人口五十二万人（二〇一四年推計）のうち、エスニック・マイノリティは三三・三%（英国全体では二・九%）、うち中国系は二・七%（英国全体では〇・七%）である（二〇一一年統計）。中国系住民（一万三三三九人）のうち、一七%がチャイナタウンのある都心部（三三六六人）に集住している（二〇一一年統計）。

C太極拳センターは、マンチェスターに本拠を置く太極拳教室のなかで、もっとも規模が大きいもののひとつである。それは、中国の湖南省出身のLによって一九九五年にマンチェスターに創設されたのち、教室は幾度か移転している。最初期は公園などで練習していたが、生徒の一人がチャイナタウンにビルを所有していたことから、その四階を教室とし

て使用するようになる。二〇〇〇年には、大マンチェスター州、マンチェスター都市区の東南に隣接するトラフォード区のオールド・トラフォードに位置する中国医学の診療所が所有する建物に移転し、二〇一四年に当初のチャイナタウンのビルの三階を改装した教室に移転した（図1、図2）。

マンチェスターにおける中国系住民の多さとチャイナタウンという立地から、C太極拳センターは中国系住民と密接なつながりがあるかに見える。たしかに、チャイナタウンの教室も、オールド・トラフォードの教室もオーナーは中国系住民であるため、Lは中国系コミュニティのコネクションを活用して教室を設けているといえる。しかし、教室に通う生徒



図2 チャイナタウンにあるC太極拳センターの入口。このビルの3階に教室があり、階下にはタイ料理のレストランがある。（2014年、以下の写真はすべて筆者撮影）



図3 C太極拳センターの教室の内装(2014年)。奥には、教室の宣伝用のポスター、赤い横断幕、赤提灯が見える。窓際の柱に立てかけてあるのは、奥に槍と棍、手前に春秋大刀と剣である。柱には、書が二幅掛けてある。窓の下に並んでいるのは太極拳や気功関係のDVDと本である。

については、中国系はきわめて少ない。初期の頃のチャイナタウンのビルオーナーは中国系の生徒であったものの、オールド・トラフォード時代の常連の生徒では中国系は二名しかおらず、再度チャイナタウンに戻ってから、常連の中国系生徒はほとんどいない。生徒の多くは白人系イギリス人であり、インドやバングラデシュなどの南アジア系(イギリスでいわゆるAsian)も若干見られるが、多くの場合、教室内の中国系人は指導者のし一人なのである。

C太極拳センターにおける中国系生徒の少なさは、イギリスにおいては中国系の移民と太極拳の伝播がほぼ独立しており、イギリスに太極拳が伝わったごく初期から、太極拳の主な担い手は中国系移民ではなく、香港や台湾ないし中国本土で太極拳を学んだ白人系イギリス人であったという指摘(Zhan 2008 / Zhang 2010)と符合する。しかし、そうであればこそ、

教室内でただ一人の中国系人であるしは、太極拳のみならず文化や習俗を含めた中国そのものを代表するオーセンティックな存在として立ち現れるのである。こうしたしの文化的オーセンティシティは、教室の看板の太極図(図2)や教室の中国的な内装(図3)によって強調されている。しかし、より本質的には、次節以降で述べるように、太極拳がたんなる健康体操としてではなく、中国文化の多様な側面と不可分のものとして指導されていることによって補強されるのである。

3 套路とその応用の武術性

しの指導する陳式太極拳を健康体操以上のものたらしめているのは、第一に、陳式太極拳の武術的な性格である。それは、太極拳の五大流派である楊式・陳式・武式・呉式・孫式のなかでもっとも歴史が古く、武術としての面影を強く残していることで知られる。とりわけ重要なのは、陳式太極拳の套路には、太極拳という言葉から連想されるような緩やかな動作のみならず、跳躍や「発勁(はつじん)」と呼ばれる激しい動作が含まれていることである。こうした套路の武術性については、C太極拳センターのパンフレットやウェブサイトでも強調されている。

套路が武術的であることに加えて、しは套路の技の「応用(application)」や「推手(push hands)」にも重点を置いた指導をしている。

応用とは、套路に含まれる一連の技から特定のものを取り出し、その実戦における使用法を二人一組になつて行う練習である。太極拳の技は、多くの場合、相手が突いてきた腕や蹴ってきた脚をさばいて

反撃するための技であるため、最初にしが生徒の一人と組んで、生徒に対して技をかけてデモンストレーションを行う。生徒の攻撃を目にも止まらぬ素早い動作で鮮やかに無力化するしの姿は、生徒たちにしがたんなる健康体操の指導者ではなく、武術の実力者であることを強く印象づけるに十分である(図4)。套路の応用の武術性は、身体的に実践されるのみならず、レッスン途中の休憩時間や最後の挨拶で語られることも多い。これらの語りは、太極拳の武術性が中国内陸部の農村社会における自然の厳しさや警察力の弱さといった過酷な環境に対する必要性から生まれたものであることを強調する。私のフィードバックから、その典型的なエピソードを引用したい。

練習の途中で顔を出した中国人の友達をしが紹



図4 生徒の一人を相手に套路の応用のデモンストレーションをするし

介する。彼は陳家溝の出身で、名前を丁といい、(中略) ZとX(ともに太極拳の名人―引用者)のとても仲の良い友達で、幼い頃から一緒に太極拳を練習していたようだ。彼は昔の思い出話をしてくれた。

Xが真つ暗な道を陳家溝に帰る途中、何かが後ろから飛びついてきたようだ。とっさに後ろを蹴って、そのまま村に帰って人々にあったことを話すと、村人が総出で武器を持って現場に行つてみた。すると、そこにはオオカミが死んでいた。Xは、ひと蹴りでオオカミを殺してしまったのだ。

その時使った技は、陳家溝に二種類ある太極拳套路のうちのひとつで、小架式という。老架式が大きな動きをするのに比べ、小架式は動きが小さい。彼はこう話しながら、実際に倒巻トウケンゴウ肱(Dojangong)の技を二通りの方法でやってみせる。老架式では大きく脚を引くが、小架式では、後ろに引く脚をぱつと蹴り上げる。この動作でオオカミを蹴り殺してしまったようだ。

しが、中国の田舎にはどれだけオオカミが多いか付け加える。しの右眼の下アノミタマノカミの傷も、オオカミのせいでそうだ。おじいさんとおばあさんのために、薪を集めに友達と山に行つたとき、オオカミが出たので急いで木に登って「オオカミだ、オオカミだ」と叫んだ。そのとき、脚が滑って手に持っていた薪が顔に当たって切ってしまったらしい。

「オオカミの爪で引っ搔かれたのではないということね」とC(中国系の女性生徒―引用者)が笑つた。そして、中国の田舎には電気がないので、夜は本当に真つ暗なのよ、と付け足した。

(フィールドノート、二〇〇八年十月二十一日)

このエピソードは、太極拳の武術性のヴァナキュ

ラーな起源を強調するものである。このような語りの神話的文脈のなかでは、套路の応用を練習することは、マンチェスター市内の教室にいながらにして、中国の農村でオオカミから身を守るための武術を擬似的に追体験することなのである。

4 推手における武術性と養生性

推手とは、二人ずつ組になった生徒どうしが向かい合い、お互いに腕ないし手首を接触させた状態を維持しつつも、押したり引いたりすることで相手のバランスを崩そうとする練習である。ただし、できるだけ相手の力に逆らわずに、相手の力を利用するように心がける。相手との接触状態を維持するのは皮膚の接点をとおして相手の力を感じ取るためなのである。

推手には、双方とも自由に動いて攻防する場合と、ある程度おおまかな動作の軌跡が決まっている場合とがあるが、たとえ動作の軌跡が決まっていなくても、お互いに相手の動作や姿勢のスキを狙っており、自分にスキがあればそこを突かれて崩されてしまうのである。

応用と同じく、推手のセッションが始まるさいも、しはまず生徒の一人とペアを組んで技のデモンストレーションを行うが、身長や体格で勝る白人系イギリス人の生徒をしが軽々と翻弄し、相手の背中が教室の壁に当たるまで押し切ってしまう様子が幾度も見られた。先に攻撃する側と反撃する側の各々の動作がほぼ決まっている套路の応用に比べて、動作の自由度の高い推手は、生徒たちにしの武術の実力をいっそう鮮明に印象づける。

だが、推手は明白な武術性を持つのみならず、養

生性も備えている。それは、参与観察において私が経験した次のエピソードが示している。フィールドノートから引用したい。

今日はすごい発見があった。先生と推手をしたときに、先生がとても体を柔らかく使った。僕もそれに合わせて、体を柔らかく使った。肩に全く力を入れないで、腕を長く長く使うのだ。しかも指先まで気を張るようにする。すると、胸がとても柔らかくなった。先生と胸が当たったときに、とても気持ち良かったことを覚えている。他の人と推手をするのと全く違った。これほどまでに相手の相手は大事なのかとあらためて思い知った。先生が柔らかく身体を使うと、僕もそれにつられて柔らかくなるのはとても不思議だ。先生は僕が体を柔らかく使うようになることを、意図していたのだろうか。たぶん意図していたと思う。というのも、先生は次のように言ったから。先生は、「I am not bullying you.」と言うと、僕は、「I know that you are not bullying me, this feels really good.」と言った。先生は他の人に向かって、「I am doing a new level of push hands.」と言った。少しまつて先生は「次の人」と言った。

(フィールドノート、二〇〇八年十一月六日)

このとき私としがしていたのは、「四声推手しせいすいしゅ」という、四種類の攻防の動作を相互に繰り出す推手であった。通常の四声推手では、相手の腕が自分の胸に接触するほど接近することはほとんどない。しかし、このときしは、私を攻撃するときも、私の攻撃を引き込んで外すときも、両腕をととても大きく使ったため、私はしの肘や前腕が私の胸を推そうとする

ギリギリのところを紙一重でさばくことを余儀なくされたのである。

私はLの大きな動きになかば翻弄されつつもついでゆこうとしていた。すると、自分の胸の中心から両肩を通って両指先にかけて、かつてないほどしなやかにつながっている感覚が私に訪れ、何の苦もなくLの動作についてゆけるようになったのである。自分の腕ではなく胸の中心を使って相手を攻める感覚で動くのである。「胸のつかえが取れる」という表現があるが、文字どおり胸と肋骨が解きほぐされ、とても気持ちよかったことを覚えている。

Lは、私を翻弄するように大きく押して引く動作を指して「bullying（いじめる）」という言葉を使ったと思われるが、胸から肩や腕への滞りがなくなるといふ身心変容が幸運にも私に訪れたことで、それが「bullying」ではないことを感じ取ることができた。そして、この身心変容によって私にできるようになった胸を中心とするしなやかな推手が従来とは違うことをLは即座に感じ取り、これを「a new level of push hands（推手の新しいレベル）」と表現した。

ここには、推手における武術性と養生性の密接な関係を見て取ることができる。Lの動作に対応するという対他的な武術性を追求することが、直接的に、胸から肩や腕への滞りをなくすという対己的な効果をもたらしたのである。しかも、この効果は、より自由で快適な身体をもたらした点で、まぎれもなく養生的な身心変容であった。

5 気功における武術性と養生性

C 太極拳センターの週間予定には、太極拳套路ク

ラス（初級者向けと上級者向けの二種類）と、応用ならびに推手クラス（上級者のみ）のほか、気功クラス（初級者向けと上級者向け）と神功（shengong）クラス（上級者のみ）がある。気功も神功も、Cセンターでは太極拳と密接に関係するものとして実践されているが、いずれも、中国の民俗的な宗教性を色濃く残している。

気功クラスでは、主として站椿（tai chi stance / zhanzhung）という練習を行う。それは、脚を肩幅に開き膝を軽く曲げて、両腕を腹から胸の高さに上げて、あたかも身体の前で大きな球を抱えているかのような姿勢でじっと立つ練習方法である。生徒たちが立っている間、Lが生徒一人ひとりの間を回って姿勢を直してゆく（図5）。

太極拳にとって站椿が重要なのは、太極拳をしているときに感じるべき感覚の糸口を站椿が与えてくれるからである。つまり、静かにまっすぐ立って站椿の姿勢をとると、身体の状態が整い、身体感覚も鋭敏になり、精神も身体内部に向けて集中しやすい。そのため、動いているときは得られない独特の感覚を得やすいのである。代表的なものは、両腕でねつとりした気のボールを抱える感覚である。

Lによれば、こうした感覚を、太極拳の動作をしているときにも常に維持できるように練習することで、太極拳をたんなる手足の運動ではなく、全身に気を運行させる運動に変えてゆくことができる。ここには、身心の状態を整えるという対己的な養生性の追求が、対他的な武術性の追求を容易にするという関係が認められる。

気功のクラスでは、站椿のほかに、瞑想をすることもある。瞑想には、全員が車座になつてする場合と、教室のなかを静かに歩きながらする場合がある。



図5 站椿の練習で生徒の姿勢を微調整するL(2007年)。教室の奥の隅には白磁の観音像を安置した棚とろうソクや線香立て、供え物の果物などを載せたテーブルが見える。

6 神功のヴァナキュラリティと養生性

いずれの場合も、仏教式の呪文が唱えられる。主なものとしては、「南無観世音菩薩（Namo guan shi yin pu sa）」と「唵嘛呢叭咪吽（Amanibutibhono）」がある。先生がひたすら同じ文句を音楽的な旋律で繰り返すのを、生徒たちができるだけ真似をして唱和するのである。

神功は、気功と同様に站椿の姿勢で立つが、気功や瞑想よりもいっそうエソテリックな練習方法である。神功クラスは、他のすべてのクラスが終了したのち、夜の十時から十一時まで行われ、Lに声をかけられた上級の生徒しか参加できない。

神功には参加しない前のクラスの生徒がすべて教

室を出ると、Lはドアの内側から門式かんめきの鍵をかけて邪魔が入らないようにする。つぎに、教室の奥の棚に安置されている白磁の観音像の前の二本の赤いロウソクに火を灯してから、生徒の一人に教室の電気を消すように言う(図5)。

部屋の電気が消えるのと相前後して、Lはほとんど聞き取れないほどの小声で中国語の呪文を唱えながら、中国式の太い線香に点火して観音像に供える。線香に加えて、紙銭(paper money)、道教の儀礼で燃やすための黄色い模造紙幣を燃やす場合もある。Lは呪文を唱えつつ、火のついた紙銭で空中に文字を描いてからそれをブリキのバケツのような容器に投げ込む。生徒たちは観音像とLを囲むように半円形に位置取り、Lのしぐさを見つめる。

最初の儀礼が終わると、Lは前、斜め左前、斜め右前の三方向に向かって、それぞれ三回ずつ叩頭する。叩頭とは、立って合掌した姿勢から跪きひざまずき、額が床に着くまで深く頭を下げて、再度立ち上がって合掌することであるが、これをそれぞれの方角に三回ずつ繰り返して、合計九回頭を下げるのである。Lは観音像の前でこれを行い、生徒たちも各々の位置で同じことを行う。

つぎに、Lと生徒たちは、観音像に向かって独特の姿勢で立つ。下半身の姿勢は站樁ちんくわにおけるそれと同じだが、両腕は胸のすぐ前で合掌する。姿勢が整うと、Lは皆に聞こえる声で中国語の呪文を唱え、生徒たちは合掌したままで、可能なかぎりLに合わせて唱和する。

呪文には主として仏教式のもの、と道教式のものがある。仏教式の呪文としては、気功の時間にも唱えている「南無観世音菩薩(Nānguānshìyīnpúsa)」や「阿弥陀仏(Omītuó)」を繰り返すものもともと

簡単で、唱和しやすい。それに対して、「心経(Xīnjīng)」や「大悲呪(Dàbēizhū)」は長く複雑で、生徒たちはほとんど唱和できない。

心経とは般若心経、大悲呪は大悲心陀羅尼のことであるが、中国式の読経は個々の漢字の発音も全体としてのリズムも日本式とはかなり違う。私は、大学に入る前の実家に住んでいた頃、祖母に教えられた般若心経を仏壇に向かって唱えていたが、Lに心経という名前を教えてもらうまでは、彼の唱えていたのが般若心経であるとはわからなかった。全体的な印象としては、日本式の読み方が主としてリズムを強調しているのに対して、中国式の読み方はメロディが前面に出ているように感じられた。

道教式の呪文としては、もともと重要なものが「神武靈拳大法呪(Shénwúqīnguāndafǎzhū)」である。これは、「玉皇老君(Yùhuánglǎojūn)」という道教の最高神を筆頭に、さまざまな神格の力を引き出して自分の身体に宿らせる呪文である。他に、「避凶避邪呪(Bìxiōngbìxiézhū)」という災厄を避ける呪文や、「寄痛法(Jìtòngfǎ)」という痛みを消す呪文など、さまざまな現世利便的な呪文がある。

とりわけ道教的な呪文は、中国農村のヴァナキュラーな民俗信仰としての色が濃い。これは、私のフィールドノートにある次のエピソードに見て取れる。

Lが中国で新しく習ってきたという呪文をいくつか教わる。Lが熱心に何度もその効果を説明していた呪文は、鶏を袋に入れて捕まえるための呪文だった。袋を出して、呪文を唱えて、袋の中にお米を少し入れる。そうして待つと、鶏が勝手に入ってくる。ただし、このようにして捕まえた鶏を食べてはならないらしい。

ほかに、犬を追い払うための呪文を教えられる。これは、自分が虎であるとして、犬を恐れさせるものだった。犬は動物のなかでもとても威張っているが、虎には頭が上がないことになっているそうだ。なぜかという、犬は周りのものがみな小さく見える眼をしているからだそうだ。それに對し、牛は周りのものがみな大きく見える眼をしているから、いつもおびえている。中国の民俗的なものの見方を目の当たりになっているようで、聞いていて面白かった。

(フィールドノート、二〇〇八年九月十四日)

現代のマンチェスター市で、鶏を捕まえたり犬を追い払ったりする必要に迫られることはまずないと思われる。そのため、Lが説明するところの効果を問題にするかぎり、これらの呪文はまったく場違いであるが、そうであればこそ、自分たちが今練習している神功のヴァナキュラーな起源を想起させてくれるのである。

Lの神功は、彼の出身地である湖南省にある南岳山で習得したものであり、太極拳が発祥した河南省温県のはるか南方、直線距離にして約八百キロメートルのところにある。そのうえ、神功は民俗信仰の技法であり、太極拳は武術と養生術の技法である。

しかしながら、マンチェスターから見れば、神功も太極拳も、中国農村の過酷な環境に対応するためのヴァナキュラーな技法であることに変わりはない。つまり、オオカミや鶏や犬が身近にいて、予測のつかない天災や人災が降りかかり、痛みがあっても容易に医者にかかれない環境に対応するための神功であり、太極拳なのである。

そのうえ、気功と同様に、神功も太極拳の上達を

助ける養生術としての側面を持っている。Lが観音像の前で各種の呪文を唱えていると、にわかにLの身体が激しく震え出す。具体的な動き方は日によって異なるが、多くの場合、合掌した両手で繰り返し激しく天を突く動作をしたり、その場で飛び跳ねたりする。私は、動作の激しさと不規則性のために、この震えは意図的なものではなく、非意図的でコントロールのきかないものだという印象を受けた。それほど前後して、生徒のうち幾人かも同様に激しく震え始めるが、震え方は各人各様である。飛び跳ねながら教室を駆け回る生徒、脚や腕が震える生徒、頭をグルグル回転させる生徒、ほとんど動かない生徒など多様である。

呪文を唱え終わり、身体の震えも収まったLは、依然として震えている生徒たちの間を回り、一人ひとりの額の前で空中に文字を書く。そのさい、Lは右手の人差し指と中指をぴんと伸ばして刀印を作っているが、文字を書き終えてから、この刀印で生徒の額や肩先などの緊張している部位に軽く触れて、緊張を解きやすくすることもある。

Lによれば、神功で震える部分は、自分の身体の弱い部分である。弱いのは気血が滞っているためで、身体が震えることでこの滞りを取り除くことができるのである。Lの説明にしたがうなら、神功は一種の自発動功としての治療効果を持っていると解釈できるだろう。

私は、二〇〇七年十月にはじめて神功クラスに参加してから、ほぼ八カ月後の二〇〇八年六月五日にはじめて身体が少し震えるのを経験した。私の場合、濡れた犬が身震いするように胴体を震わせる動きが出ることが多かった。しかし、もともと印象深かったのは、二日連続で神功クラスがあったときの

二日目に起きた次の出来事である。

呼吸に合わせて横隔膜が動くのが感じられた。とても気持ちがいい。(横隔膜が「引用者」身体内部の、背骨の前に斜めについているのがよくわかる。先生が来て何かすると、呼吸に合わせて、どんな姿勢が低くなつてゆく。息を吐くたびに、身体が下に引っ張られるようだ。どんどん低くなつて、おしりがかかるとつきそうになった。感想の時間に先生にそのことをいうと、先生は、手で高さを示しながら、「本当に、こんなに低かったよ。」という。

(フィールドノート、二〇〇八年十月十六日)

私は目を閉じていたため、Lが私の前で何をしていたかは見えなかったが、おそらく刀印で何かの文字を書いていたと思われる。それと相前後して、私の呼吸は一息ごとに深くなり、横隔膜が大きく動くたびに、大腿部がこれに引っ張られるようにして、胴体が勝手にどんどん沈んでいった。このとき、かつてないほどの深さの腹式呼吸によって、下腹に力がいみなぎる感覚があった。おそらく、私が無意識のうちに緊張させていた横隔膜が緩んだのだと思われる。このように、神功は、ヴァナキュラーな民俗信仰の技法であると同時に、太極拳の上達にも貢献する養生の技法でもあるのである。

おわりに

C太極拳センターの太極拳は、標準化された健康体操ではなく、中国農村の自然環境および社会環境

に根ざしたヴァナキュラーな技法としての武術、養生術、民俗信仰と不可分であり、しかも、これらの技法は相互に密接に関係していた。つまり、養生術としての套路が応用において武術になり、武術としての推手が養生術でもあり、養生術としての気功が武術を助け、民俗信仰としての神功が養生術でありまた武術を助けるという、入り組んだ相互関係が認められたのである。

ただし、套路の応用・推手・瞑想・神功といったヴァナキュラリティに根ざした技法に直接触れるのは、C太極拳センターの生徒のうち約一〇%にすぎない。というのも、生徒の約九〇%は、チャイナタウン(二〇〇六年から二〇一四年の間はオールド・トラフォード)にあるC太極拳センターの本部教室で太極拳を習っているのではないからである。

これらの生徒が太極拳を習う場所は、三つに分類できる。

- 1 マンチェスター市内や郊外にあるスポーツクラブやフィットネスジムのカリキュラムの一部としての太極拳クラス
- 2 慈善団体や自治体が主催する福祉事業としての太極拳クラス
- 3 企業の研修会として開催される太極拳クラス

C太極拳センターに在籍する三名(Lを含む)のインストラクターは、これらのクラスに講師として派遣されることで入門的な太極拳の套路と気功を指導するが、より高度な套路と気功、および、ヴァナキュラリティに根ざした套路の応用・推手・瞑想・神功を指導することはない。

その理由は、本部教室のクラスと各地のクラスにおける生徒たちの平均的プロフィールの相違によって説明がつく。本部教室の生徒は男性が多く、

大部分が太極拳の指導者として生計を立てているか、立てることを目指している。年齢層は比較的若い生徒と定年退職前後の生徒がいるが、後者は太極拳ないし他流派の武術を長年修練してきたベテランばかりである。彼らの多くはマンチェスター郊外に自分の教室を主宰しており、高速道路を長時間運転して本部教室に通っている。こうしたコミットメントは、健康体操としての太極拳のみならず、武術や養生術そして民俗信仰というヴァナキュラリティも含めた太極拳の全体に対して、よりオーセンティックな理解を獲得する意欲に対応すると思われる。

かたや、本部教室以外の太極拳クラスで学ぶ生徒は、九〇%が女性であり、その多くは比較的高齢である。これらの生徒の主要な関心は健康体操としての太極拳であり、週あたりの練習時間も短いため、武術的な応用や深いエソトリックな内容を指導するには無理がある。

こうした平均的プロフィールの明瞭な偏りのために、C太極拳センターの生徒の分布は、イギリスにおける太極拳教室全般に見られる生徒の分布傾向と一致している。つまり、少数の若い男性が太極拳の諸側面を総合的に学ぶことで「中心」を形成し、多数の高齢女性がつばら健康体操として太極拳を学ぶ「周縁」を形成するという「中心—周縁」分布(Ran, 2008:537)がC太極拳センターにも見られるのである。

だが、本部教室にこない生徒たちが練習している太極拳の套路が、ヴァナキュラーな武術・養生術・民俗信仰と無関係であるわけではない。なぜなら、教えられている套路自体が、標準化された健康体操としての簡化二十四式太極拳のものではなく、ヴァナキュラーな武術性を色濃く残した陳式太極拳のもの

だからである。

しかも、套路を教えるLは、中国農村の過酷な環境のなかで、各種のヴァナキュラリティに応えるべく武術・養生術・民俗信仰を追求してきた。そのため、Lの套路の動作のひとつひとつを、これらの追求によって形成されたもの、いいかえれば、中国農村のヴァナキュラリティに根付いたものと見なすことができる。したがって、Lの動作を模範として練習する生徒たちは、Lを形成したヴァナキュラリティに間接的に触れていることになる¹⁰。

そうである以上、C太極拳センターの生徒を中心と周縁という図式に当てはめて理解するさいには慎重が必要である。本部教室における套路の応用・推手・気功・神功などの練習に参加することで、中国農村のヴァナキュラリティにより直接的に触れることのできる一〇%の生徒たちを中心とすれば、本部教室に足を運んだことがない九〇%の生徒は、たしかに周縁である。しかし、この周縁は中心から切断された周縁ではなく、中心に接触し、中心に支えられた周縁なのである。

したがって、C太極拳センターを見るかぎり、中国農村から英国マンチェスターへの太極拳の文化間伝播において、中国農村のヴァナキュラリティに対応するための武術的な太極拳が、純粹な健康体操として標準化された太極拳に変化したと考えることはできない。そうではなく、中国農村のヴァナキュラリティに対応するための武術・養生術・民俗信仰に根付いた太極拳が、健康体操としての太極拳——必ずしも純粹な健康体操ではないが、健康体操として受容されている太極拳——と併存し、これを背後から支えているのである。

すでに述べたように、C太極拳センターの生徒に

おける中心—周縁分布はイギリスの太極拳教室全般にも見られる。そのため、中国農村のヴァナキュラリティに根ざした太極拳が、健康体操としての太極拳と併存しつつこれを支えているという本稿の結論は、イギリスにおける太極拳教室全般にも当てはまると思われる。また、日本における太極拳教室の多くにも同様の分布が認められるように思われる。しかし、これらの点を実証するにはさらなる経験的研究が必要であろう。

謝辞

本稿のための調査にあたり、C太極拳センターのL先生および生徒のみなさんには大変お世話になりました。ここに記して感謝いたします。

付記

本研究はJSPS科研費(5H018662578026)の助成を受けたものです。

注

1 二〇〇六年六月に予備調査を行い、二〇〇七年一月から二〇〇九年一月にかけての二年間、日本学術研究会海外特別研究員としてマンチェスターに滞在し集中的に参与観察とインタビューを行った。参与観察の対象としたのは、週に二、三回の通常のクラスと、月に一度程度行われる特別セミナーである。帰国後は、二〇一二年十月、二〇一四年三月、二〇一五年三月に追加調査を行った。

2 簡化二十四式太極拳が武術性を「骨抜き」にしているという通説に対して、異議を唱える見方もある。表面的には健康法であるが、修練を続けると簡化二十四式の原型である楊式太極拳に備わっていた武術性が見えてくる、というわけである。一例として、(真北、二〇一〇/玉、二〇一四)があげられる。

3 日中関係においては、一九七二年の国交正常化以前の一九五九年に、新中国成立十周年にあたり訪した日本貿易代表団のメンバーが簡化二十四式太極拳

を学ぶことで、早くも太極拳を通じた民間の交流が始まっていた。指導にあたったのは、簡化二十四式太極拳の編集の中心人物である李天驥であった(李、二〇〇八/李、二〇〇九)。

競技武術は、正式にはたんに「武術(wu shu)」と呼ばれるが、ここでは殺傷を目的とするヴァナキュラーな武術と区別するために「競技武術」と呼ぶことにする。ただし、無料クラスについては事情が異なる。二〇一四年にチャイナタウンに戻ってから、Lはマンチエスター市などから中国人コミュニティに対する援助を受けて、中国人対象の無料のクラスを二つ開設した。すると、開講予定日のかなり前からクラスは予約でいっぱいになり、センターの教室は足の踏み場もないほどだという。しかし、通常の有料のクラスには依然として中国人は誰も来ない、Lは不思議がっていた(インタビュー、二〇一五年三月三十日)。

Lによれば、二〇〇七年時点で、C太極拳センターの教室に直接来たことのある生徒はのべ二百人から三百人、そうではない生徒が二千人前後、うちLが直接教えた生徒は一千人前後である(インタビュー、二〇〇七年六月二十二日)。

C太極拳センターが講師を派遣した慈善団体としては、Workers' Educational Association (成人教育のための慈善団体)や、Age Concern (二〇〇九年以降は改組してAge UKとなる、年配者の福利厚生のための慈善団体)などがある。

たとえば、定年退職前後のPはマンチエスターの南八十キロメートル(以下すべて直線距離)にあるストレットフォードに劉家拳(Lau Gai Kung Fu、南派少林拳系の拳法)と太極拳の教室を開いている。定年退職前後のGはマンチエスターの南八十五キロメートルにあるキャノックで同じく劉家拳と太極拳の教室を開いている。定年退職前後のMはマンチエスターの南西四十キロメートルにあるチェシャーで太極拳教室を開いている。壮年のSはマンチエスターの北三十五キロメートルにあるアクリントンで太極拳とキックボクシングの教室を開いている。

この結論は、C太極拳センターの太極拳と、中国農

村一般において実践されている／されてきた太極拳との同一性を主張するものでもなければ、陳家溝など特定の中国農村において実践されている／されてきた太極拳との同一性を主張するものでもない。中国農村は地理的にも歴史文化的にも多様であるため、中国農村のヴァナキュラリティは必然的に多様性を含んでいる。本稿が示したのは、こうした多様性を含んだヴァナキュラリティが、武術・養生術・民間信仰という三つの異なる要素としてC太極拳センターに入り込み、相互に密接に関係しあうことで太極拳の実践のありようを形成している様子である。C太極拳センターの太極拳は、それが根ざしているところのヴァナキュラリティの多様性ゆえに、国民国家の政治的要請に応じてナショナルな規模で標準化された「創造された伝統」たりえないのである。

10 L以外のC太極拳センターのインストラクターに指導を受ける生徒は、そのインストラクターとLという二重の間接性を介してLを形成したヴァナキュラリティに触れていることになる。

参考文献

- 井上俊『スポーツと芸術の社会学』世界思想社、二〇〇四年。
- 井上俊『武道の誕生』吉川弘文館、二〇〇四年。
- エリック・ホブズボウム／テレンス・レンジャー『創られた伝統』紀伊國屋書店、一九九二年。
- 王政樹『簡化二十四式太極拳で骨の髄まで練り上げる技法』エムジエフ出版、二〇一四年。
- 笠尾恭二『中国武術史大観』福昌堂、一九九四年。
- 釜崎太・波多腰克晃「モッセにみる『伝統の創出』——トゥルネン是如何に『伝統』を創出したか」『日本体育大学紀要』第三二巻第二号、九一—一〇二頁、二〇〇三年。
- 屈国鋒『養生武術の形成過程に関する研究——民間武術から太極拳への変遷を中心に』筑波大学博士(体育科学)学位論文、二〇〇七年 (URL: <http://hdl.handle.net/2241/101065>)。
- 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『身体技法の習得と身体抵抗——マンチエスターの太極拳を事例として』『人文學報』九八巻、八一—一六頁、二〇〇九年 (URL: <http://hdl.handle.net/2433/134786>)。

倉島哲「わざをめぐる言葉——マンチエ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。

倉島哲「太極拳における武術と養生——威継光『紀効新書』の読解から」『Mind-Body Science』二六、二〇一六年 (出版予定)。

真北斐図「誰にも聞けない太極拳の「なぜ?」BABジャパン、二〇一一年。

李天驥『太極拳の真髄——簡化二十四式太極拳編者の理論解説と歴史』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。

林伯原『近代中国における武術の発展』不昧堂出版、一九九九年。

Davis, Barbara and Chen, Weiming. *The Taijiquan Classics: An Annotated Translation*, Blue Snake Books, 2004.

Manchester City Council Public Intelligence (PRI), Chief Executive's Department, Manchester Facsheet A01, 2015.

National Records of Scotland / Northern Ireland Statistics and Research Agency / Office for National Statistics, 'Key Statistics and Quick Statistics for local authorities in the United Kingdom', 2013 (URL: http://www.ons.gov.uk/ons/dcp171778_330610.pdf).

Office for National Statistics, 2011 Census - Ethnic Group of Residents by ward, 2011 (Updated in 2013).

Ryan, Alexandra, 'Globalisation and the 'Internal Alchemy' in Chinese Martial Arts: The Transmission of Taijiquan to Britain', *East Asian Science, Technology and Society: an International Journal*, 2(4): 525-543, 2008 (DOI 10.1007/s12280-009-9073-x).

Zhang, Gehao, 'Invented Tradition and Translated Practices: The Carter of Tai Chi in China and the West', Doctoral Thesis, Loughborough University Institutional Repository, 2010 (URL: <https://dspace.lboro.ac.uk/2134/6865>).

第三部 ◆ 身心変容と諸技法

女性の身心変容技法としてのアンダイ儀礼

アルタンジョラー

京都大学大学院人間・環境学研究科博士課程／文化人類学・モンゴルシャーマニズム研究

1 はじめに

洋の東西を問わず多くの身心変容技法が存在するが、女性のみを対象としたものはまれである。そのなかで、モンゴル人の治療文化にはもっぱら女性を対象としたものがあった。アンダイ (andai andai) 儀礼である。アンダイ儀礼は女性、とりわけ若い女性の心の病を癒すシャーマニズム的技法として知られている。

アンダイという言葉の語原はいまだ不明であるものの、通常、若い女性の心の病を表す「アンダイ病 (アンダイ・エブチン)」として使われると同時に、その病を治癒する技法を表す「アンダイ治療 (アンダイ・ザサルガ)」としても使われるようになっていく。また、アンダイ病の判断 (診断) と治し (治療) はモンゴル・シャーマンとされるブオが中心となっており、行われるため、アンダイ儀礼とも表現される。

アンダイ儀礼の発祥は一七世紀ごろで、その分布は内モンゴル東部のジリム・アイマグ (現・通遼市) とそれに隣接する遼寧省のモンゴル・ジン・ホシヨ (現・阜新モンゴル族自治県) あたりとされている (利光、一九九〇／ナチン、二〇〇一)。しかし、二〇世紀半ばごろには、シャーマニズムと深くかわりがあったためにアンダイ儀礼は姿を消し始め、今はアンダイ儀礼の経験者も高齢化により皆無に近い状態である。

一方、二〇世紀半ばからアンダイ舞踏という民間芸能が内モンゴルを中心に広がり始めた。大勢の人がさまざまな色合いの布を振り回しながら歌ったり踊ったりする集団舞踏 (歌舞) である。このようなアンダイ舞踏は、中国では漢字で「安代舞」と表現され、モンゴル民族のアイデンティティの一つとして捉えられている。しかし現在の民間舞踏としてのアンダイは、歌い踊るという形だけとはもとの儀礼としてのアンダイと似ているものの、その内実はまったく異なるものである。

本稿では、いくつかの民族誌的資料にもとづき、アンダイ儀礼の身心変容技法という側面に焦点をあてながら記述する。また、アンダイ儀礼の治療メカニズムをめぐる通説に対し、筆者の見解を提示する。

2 アンダイ病

アンダイ儀礼においては、若い女性がかかりやすい心の病のことをアンダイ病という。アンダイ病にかかりやすい女性の年齢は、一般的に一六歳から二一歳まで、もしくは一九歳から二五歳までなどの説があるが、いずれにしても結婚適齢期を示すものとみなされる。また、アンダイ病にかかる可能性が高いのは、結婚した者、とりわけ結婚したばかりの者、未出産の者や女の子を出産した者で、まれに未婚の者もあるという報告がある (ナチン、一九九八・一一六)。アンダイ病はその病因によっていくつかに分類さ

れているが、大別してアダ・アンダイとオログ・アンダイの二種類に分けて説明されることが多い。アダというモンゴル語はいわゆる「悪霊」、「悪魔」を意味し、オログというモンゴル語は「婚姻」を意味する。また地方によって、エレ・アンダイという分類もある。モンゴル語のエレーとは、驚（とんが）のことであるが、一般に鳥の姿をした女の霊のことを指す場合が多い。

アンダイ病の病状は通常精神的錯乱として認識されているが、アンダイの種類によっては病状も異なるようである。一般的に、アダ・アンダイの主な病状は、落ち着きがなく動き回ったり、わけのわからない話をしたり、急に泣きだしたりするなどである。これに対しオログ・アンダイの主な病状は、黙（もく）り込んで話をしない、横になりっぱなしで動こうとしない、みるみる痩せていくなどである。また、エレ・アンダイの場合は、悲しげに歌ったり、大げさな言動をしたり、夜になると元気になったりするなどの主な病状があるとされている（フレルシャーら、一九九八・九〇）。

では、実際にアンダイ病を経験した人がどのような感じ、語っていたのか、インタビュー資料から引用してみよう（ナチン、一九九八・一一六―一三八）。

語り1 アダ・アンダイになった女性J氏（アンダイ病／二三歳。一九八八年／七〇歳）

己卯年（一九三九年）、私にこの家（夫の家）の先祖を拝ませると言い、畑に連れて行って拝ませたその日の夜から、欠伸（あくび）、寒気、嘔吐、動悸などがするようになった。ときどき手足が抑えられないほどひどく震えて、なんとなくアンダイのような振舞いをするようになった。歌ったり叫んだりするが、歌うときに声がよく出る……体が弱つてくると、お茶を飲む

うとしても手を動かす力さえなくなってしまう……。手足が痛かったり痺れたりする。食欲はある……明るい方を向きたくない、人を見たくない、目を閉じて何も見えないと少しはよくなる。（近くの村のWという）ブオはアンダイを歌ってくれることになった。アダ・アンダイになったといわれた……二日間歌ったといわれている。

当時は、女性が結婚したら必ず夫の先祖を拝ませるという慣習があった。お墓で拝んだ際に、一人の少女と一人の婦人のスネス（霊）が道の途中で私をとらえた。だいたい前に亡くなったが、行く場所が見つからず生まれ変わってることができないため悪さをしているといわれた。

語り2 オログ・アンダイになった女性T氏（アンダイ病／二六歳。一九八三年／五八歳）

私は三人娘の末子で、一六、一七歳から全身の疲労とひどい動悸という奇妙な病にとらわれた。エムチ・ドムチ（医師・呪師）に診てもらったが、薬をいくら飲んでもなかなか治る様子はなかった。両親は誰に聞いたかわからないが、きっとアンダイ病になったのだらうが、まだ少女なのにアンダイを歌ってもら（アンダイ儀礼を行ってもら）のはみつともないと、一九歳になったとき家が貧しかったにもかかわらず嫁入りさせた。

そして二〇歳のときに、（Sという）ブオを招き半月ほどアンダイを歌ってもらった。二一歳のときに息子を産んだが、それで病も治った……ブオは私のかったアンダイをオログ・アンダイと言っていた……。

語り3 アンダイを歌ったブオW氏（一九八二年／八〇歳）

アンダイには二、三種類があり、人によってかか

るアンダイも異なる。肝臓や血液からくるのもあれば、腎臓からくるものもある。意識を失うことによりかかるものもある……ある女の腹に入って生まれてくる運命をもったスネス（霊）が、その女の子宮が冷え子を受けることができなくなったために、その女を苦しめてしまう。だから女がアンダイになってしま（う）のも無理はない。そのため、アンダイにとらわれた女は怠けていてこもりがちになり……（治療しないと）部屋の中にもつて悲しんでいるうちに行（って）（死んで）しまう。

語り4 アンダイを歌ったブオM氏（一九八三年／八〇歳）

アンダイはスネス（霊）の病である。アンダイになった女の親戚や知人、もしくは大好きだった人が死んだら、そのスネスが女の体に入って生まれ変わろうと悪さをする。女が子どもを授かる状況をそなえていないということもアンダイ病にかかる原因のひとつとなるが、そのジョルメグ・スネス（＝生まれるところが見つからないスネスのこと）に人間として生まれてくる時が来ていないということも原因となる場合があり、その二つの原因がいま一つオログ・アンダイとなる。オログ・アンダイは全身の疲労を感じ、何もかも嫌う。

アダ・アンダイはアダのところから害を与えるためにわざわざやってくる鬼（魔）、蛇、蛙、狐、エレ（鳶）などという。スネスは情のない生き物なので、頑固でなかなか話を受け入れてくれない。アダ・アンダイにかかる命を奪われやすい。アンダイを歌うということは、外側のアダ（悪霊・悪魔）の障（さ）りと内側の心の障りを同時に消すということなのだ。

語り5 アンダイを歌ったブオG氏（一九八七年／六七歳）

アンダイ病になると痛いところはないが、動悸がする。食欲はあるが、体力はない。子を授からない人とけんかしたくなる。夫とけんかし、親を嫌う。寝ると恐怖を感じる。気の合った人とはよく話せる。思いどおりにならないと体を丸めて横になる。そのため、心の病やスネス（霊）の病という。また、好きな人ができるとアンダイになることもある。

以上のような、アンダイ病にかかった女性とアンダイ儀礼を行ったブオによる語りのなかに、アンダイという病の性格があらわれている。明らかに、アダ・アンダイとオログ・アンダイのどちらにもスネスが直接かかわっていることである。

なお、一般的に、男女や年齢を問わずアンダイ病に類似する心の病のことを癡癲病（ソリヤー・エプチン）もしくは悪霊憑き（モーム・ナールドク）といい、多くの場合、ブオがアンダイとは異なる儀礼をすることによって治癒するという。しかし、若い女性の心の病だけはアンダイ病として扱い、特別なアンダイ治療儀礼を行うのである。

3 アンダイ儀礼のプロセス

アンダイ儀礼に最も適する時期は秋季で、満月の夜とされるが、病人の必要に応じて、日が沈んだ後であれば秋季ではなくてもよいとされる。では次に、アンダイ儀礼の具体的な様相について述べよう。

アンダイ儀礼の参加者

ブオ アンダイ儀礼ではブオは最初から最後まで儀礼の全体を取りしきる。依頼者の女性の病を判断し

儀礼の日程を決めたり、儀礼の広場を選び作り方を指示したり、儀礼に必要な道具や服装などを準備したりする。

アンダイ病の女性 体が弱くて動けないときを除き、アンダイ病の女性自身も踊りに参加しなければならぬ。しかし彼女の家族や親族が参加することは禁忌とされる場合が多い。

歌い手 アンダイ儀礼において歌い手は欠かせない存在である。普通、若い男性の歌い手が二人要る（それ以上要る地域もある）。アンダイの歌の曲は決まっているが、歌詞には決まりはない。その歌詞はアンダイ病の女性の病状や参加者の様子に合わせて作られる。そういうわけで、その場の雰囲気に合わせて作詞しながらうまく歌うことができるかどうか、歌い手の力量が問われる。歌い手は自分の歌で参加者を歌に誘い、儀礼を盛り上げられなければならない。

助手 ブオと歌い手のほか、助手の若い男性が必要とされる。助手は鈴鞭でアンダイ病の女性を誘導しながら踊るとともに彼女の世話役もつとめる。通常、力持ちの若者二人から五人が交代でその役につき、最初から最後まで儀礼の現場を離れてはいけない。

よい助手を選ぶことはアンダイ儀礼の成否に直接かわる重要条件である。もしアンダイ病の女性に追いかけれ、つかまったり倒されたりすると、その助手のヒーモリ（「気の馬」、精力の意味）が落ち、ヒシクボヤン（福祿）がなくなるのである。

近隣の人々 アンダイ儀礼が行われるにあたり、近隣の人々の参加・協力が必要とされる（少なくとも七八人）。特にイク（大）・アンダイ（次項で詳述）の場合は、近隣の村からできるだけ大勢の人々に集まってもらうことが望まれる（三〇〇人を超えることもあった）。参加者たちは一緒に踊ったり歌ったりして儀礼

を盛り上げる役割を果たす。

アンダイ儀礼の分類と段階

アンダイ儀礼はその規模によりバグ（小）・アンダイとイク（大）・アンダイに分けられる¹¹。アンダイ病のような病状を訴える若い女性がいるとき、彼女の家族はまずブオにアンダイ病か否かを判断してもらい、アンダイ病と判断されたらそのブオにアンダイを歌ってもらうように依頼する。アンダイ病の女性（以下、病人）の家族は、アンダイの歌い手として二人の若い男性と、ブオの助手として力強い三人の若い男性を招く。アンダイ儀礼の期間は、バグ・アンダイの場合は病人と相談しながら決めるが、イク・アンダイの場合は儀礼の最初に決めなければならない。

バグ・アンダイの具体的なプロセスは次の通りである（儀礼の段階の分類は人によって多少異なるが、以下は筆者による分類である）。

第一段階 ブオが威嚇的な調子で病人をアンダイ場に呼びよせる「威嚇する」（「チェチョク」段階である。まず、ブオは家の北側または西側の壁にそって椅子を置き、椅子の上に置いてある穀物の小箱の中にボンボル・テングリ（ボンボルという名の天神）の神像を祀り、祈禱する。そして線香を焚き、神鼓を叩きながら憑依（オルシラガ）をする。この間に、二人の助手は病人の髪の毛を洗い、顔を覆うように前に下ろして（もしくは逆編みして）おく。ブオは鈴鞭を挙げる。同時に病人に向かって「降りて来い」と威嚇する。この段階では病人はまだアンダイ場に出ていない。第二段階 情緒的な調子で病人の心を揺さぶる「挑発する」（ウドゲク）段階である。助手に指示し病人を神像に向かわせて、椅子に両足の足先をそろえて足先が床に届くように座らせる。また、病人の両掌

の間に三本の線香を持たせて合掌させる。ブオは鈴鞭を助手に渡し、銅鑼を鳴らしながら病人を挑発する（心を動かす）内容の情緒的な歌を歌う。¹³ まもなく、病人は体を震わせながら頭を揺さぶり始めることが多い。憑依状態に入ったことになる。

揺さぶりを見せるまでに時間がかかる場合は、集まってきた人々に床が濡れるまで水を撒いてもらい、皆で足音を揃え力強く足を踏みながら踊って歌ってもらおう。それでも病人に反応がなかった場合には、鈴鞭で床を力強く打つ。これを病人の「心臓を地中に打ち込む」（ジュルヘギ・ガザル・ハダナ）という。再び、病人の手に線香を持たせて椅子に座らせ、その周りを皆で歌い踊る。

まもなく、病人の体が震えだすとともに持っている線香を床に落とし急に立ち上がるということが起こる。このとき、ブオの二人の助手が病人の両腕を支え、手にハンカチーフを持たせる。すると、病人はハンカチーフを振り回しながら鈴鞭を持った助手の後ろについて踊り始める。そこでブオとは別の歌い手が登場し、病人の心情を察知しながら歌の詞や曲を変えて歌うとされる。¹⁵

第三段階 病人にお茶などを与える「与える」（フルテク）段階である。しばらく踊らせてから病人にお茶を与えるが、その際、ドアに向かって座らせてから渡す。渡すときは、お茶を茶碗からこぼすように外向きに三回動かし、「お仲間も一緒に召し上がれ」と言いながら渡す。また、病人の食べたいものは何でも与える。儀礼がこの時点まで進むと、病が好転したと皆で喜びを表す。

第四段階 病人を憑依状態から目覚めさせる「覚ます」（セルゲク）段階である。儀礼の最後の夜、アンダイ「覚ます」という最終段階に入る。具体的には、

病人の家のドアと窓を全部開けて彼女を家の入り口に向かわせ、上半身が入り口の外に出るような位置に立たせ、仰向けに戸外へ倒れさせる。ブオが病人を中から外へといきなり倒れさせると、外で待っていた二人の助手は彼女が地面に着く前に受けとめる。彼女の髪の毛が頭の後ろへ下ろされ、地面に着かなければならない。

もし髪の毛一本でも顔や耳にかかっていたら、「アンダイが残る」ことになるので、同じやりかたでもう一度やりなおさなければならぬ。何回繰り返してもうまくいかない場合は、アンダイ儀礼を最初からやりなおすことになる。うまくいった場合は病人の髪を後ろにまとめて、（鳥の羽で飾った）麻糸で三回まわして結っておく。病人の体周りを線香で清めた後、温かいオンドルの上に西に向かって座らせ、近隣の婦人に病人の髪の毛をきれいに飾ってもらう。

第五段階 アンダイ病の原因となるアンダイを病人から切り離す「送り出す」段階である。ブオが病人にウルグゲと呼ばれる包（家形）の中で倒れる方法を教える。その夜、庭の入り口から離れたところで、エレーウーデ（白紙で作った門形）を建てる。その奥にジョリグ（病人の小物などを付ける、樹の枝などで作った人形）を置く。そのまた奥にベリン（アンダイを受けとる主人役。粉で作った人形）や「ウルグゲ」（ベリンの住む包。紙などで作った家形）を建てる。

ブオは鈴鞭を手に持ち、病人を連れて「エレーウーデ」の下をくぐり、「ジョリグ」のところに着くと、二人の助手に病人を「渡す」。これを「アンダイを渡す」という。最後に、病人はベリンが住む包を押し倒すように倒れる。ブオは病人の倒れたようすを調べ、条件に合っていれば「アンダイ完成！」と宣言する。皆が喜びの歌を歌う。病人の夫が線香を持つ

て病人の体を清らかにし、彼女の本当の名前で三回呼んでから抱いて家に帰る。途中で病人の足が地面に着かないように注意しなければならない。

家に着いたら、病人の髪の毛をまとめてもらう。それから二十一日間、アンダイ病の女性は外の人に会うことを避けなければならない。すべての儀式が終わってから、ブオは病人の家族の前で人形に着せていた病人の服装、指輪、髪飾り、宝石などを集め、持って行く。これを「借りる」という。他の飾りなどは全部焼き捨てる。¹⁶

以上述べてきたように、アンダイ儀礼は「威嚇する」、「挑発する」、「与える」、「覚ます」や「送り出す」などのいくつかの段階と、「心臓を地中に打ち込む」、「アンダイが残る」、「アンダイを渡す」などの出来事をふまえて「劇的」に「完成」していくのである。

ところで、イク・アンダイは病人の家の外から家の外まで行われる儀礼で、その規模はバグ・アンダイより大きい。近隣の村人たちを参加者として招く。最初の段階のみ家の中で行われ、第二段階からは家の外で行われるが、やり方はほぼバグ・アンダイと同様である。家の外の広い場所に「アンダイ広場」を設け、広場の中心に立てた細長い柱（もしくは車軸）の周りで、病人を囲み、輪になつて歌い踊ることが特徴である（図1参照）。

イク・アンダイは、ブオが、病人のかかった病がオロク・アンダイかアダ・アンダイかを判断しにくい時よく行われるという。かかったアンダイ病の種類により、アンダイの歌の内容も異なるため、どの種類のアンダイであるかを定めることが大事である。そのために、さまざまな内容の歌（歌の内容が曲と



図1 アンダイ儀礼場面の一例(満月の夜、柱、プオ、病人の女性、歌い手と踊り手の男性、囲んで踊り観る人々)。(イラスト:田園)

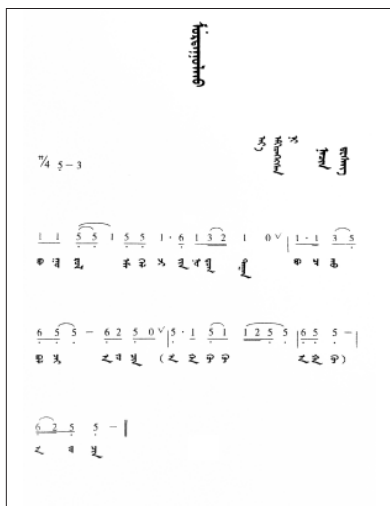


図2 アンダイ歌曲の一例(「送り出す」という歌曲)。(バ・スへ、2009より)

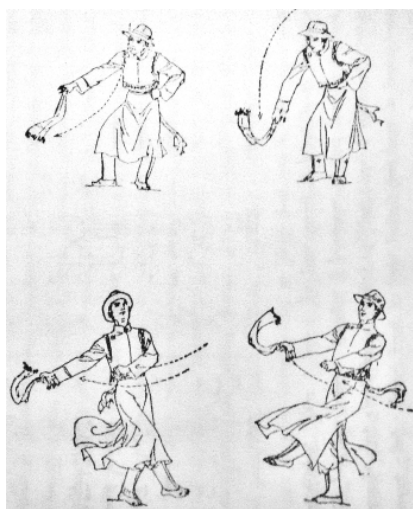


図3 アンダイ踊りの動作の一例(手足の動作)。(プレントグス、1999より)

もに変更する)を歌い手に歌ってもらい、それに対する病人の反応をみながらアダ・アンダイか、オログ・アンダイかを判断する。

その過程で、病人のアンダイ病の種類(アダ・アンダイか、オログ・アンダイか)によって段階ごとに、歌の内容(慰安、教諭、激励など)が曲(悲哀な、温厚な、明朗ななど)とともに変更されるのがアンダイ儀礼の一つの特徴である。¹⁷ アンダイの歌は、病人のその時々心の状態に合わせて作られ歌われる。そしてアンダイ儀礼は、近隣の人々を巻き込みながら行われるダイナミックな集団歌舞であり、治療儀礼なのである。

4 アンダイ儀礼の治癒メカニズムをめぐって

アンダイに関する数少ない研究のなかに、アンダイ病の病因・病状やアンダイ儀礼の治癒メカニズムをめぐる解釈がいくつかある。¹⁸ それらは次のようにまとめることができる。¹⁹ モンゴル医学の精神病(寒性心病)論による説明モデル、心理療法・音楽療法・運動療法などの理論による説明モデル、日常的・非日常的論理による説明モデルなどである。²⁰

「寒性心病」論による説明

「寒性心病」²¹はモンゴル医学における精神病の一種とされる。ナチンは、この寒性心病の症状とされる次のような様相をとりあげ、その主な特徴は「意識朦朧や消化不良」にあるとした。すなわち、「……主に情緒が不安定で、性格が悲観的になり、話が少なく、目を閉じたり顔を覆ったりしながら黙っている、もしくは横向き(人がいる方向と反対向き——引用者)に寝ることを好む。しかし病が発するときには変に歌

ったり踊ったり、泣いたり笑ったりするなどのふるまいをする。眩暈し幻覚が起こる、耳鳴りし幻聴が起こる、もしくは関節が凝り、肩・背中や手足に部分的な痺れないし麻痺症状が起こる。さらに、吐き気や胃腸の張れや痛みを感じる。口・咽喉が乾いても飲み物を飲みたがらない……」(ナチン、二〇〇一：一四八―一四九)

ナチンは、このような寒性心病の症状をアンダイ病経験者の女性S氏の語りに当てはめながら、「明るい方へ向きたくない、人を嫌う、横向きになって目を閉じて何も見えなかったら少しよくなる」という話や、夫や家族に対する、通常では考えられないような異常な反発の言動などは、意識が朦朧とし、常識的な判断とふるまいができなくなることのしるしであると説明している。

また、このような心の病の原因を、モンゴル医学では人間の身体を構成するヒイ(風)、シャラ(胆汁)、バトガン(粘液)という三つの要素(イエシエー、二〇〇一：六四―七二)のうちの「バトガンの障り」とすることから、アンダイ病は「バトガンの障り」に

よる寒性心病に当てはまると指摘している（ナチン、二〇〇一・二四九―一五二）。すなわちナチンの考えでは、ブオは「バトガンの障り」による心の病のことを「スネス（霊）の障り」、「スネス（霊）の病」として捉えていたことになる。

「心理療法・音楽療法・運動療法」論による説明

ナチンは、アンダイ儀礼の経験者であるブオのM氏による語り「アンダイを歌うということは、外側のアダ（悪霊、悪魔）の障りと内側の心の障りを同時に滅ぼすということだ」やアンダイ儀礼の歌い踊るという特徴から、アンダイ治療とは心理療法と適当な身体運動を組み合わせた療法であると示唆している（ナチン、二〇〇一・二五五―一五九）。すなわち、アンダイ儀礼は歌によって心の悲しみを追いはらい、踊りによって消化不良などの体の不調を整えるのである。

このような説明と類似する、心理療法、音楽療法や運動療法といった概念を用いたフレルシャーらによる簡単な説明もある。近代医学の視点からみれば、アンダイ病の病状（思惟が鈍くなり、心が沈み、食欲が低下し、精神的に混乱を引き起こす）は、社会的・心理的な抑圧によるストレスが中央神経系や内分泌系に変化を起こした結果であり、アンダイの歌と踊りは病人の心を落ち着かせ、病を乗り越える自信を与えることで治療の目的を達成する。また、アンダイ治療の期間（一―三週間）も精神病療養の期間と変わらないと指摘している（フレルシャーら、一九九八・八八―九七）。

「日常的・非日常的」論理による説明

利光は、アンダイ病の分類と病因について、オログ・アンダイが実態としてあらわれるものであるの

に対して、アダ・アンダイは説明原理として用意されているものであるとする。「つきものによる錯乱」という説明体系は、病因を超自然的存在に帰するという意味で、非日常的論理である。いっぽう、結婚という原因が言明されている以上、オログ・アンダイには現実的な説明も付加されており、その意味で日常的論理である。アンダイにおいては、日常的論理を非日常的論理でおおひ、病因論の二重構造がある。すなわち、アンダイ儀礼では「あきらかに婚姻がもたらした葛藤であると認識しつつも、付着物としてとらえるのである」（利光、一九九〇・八三―八六）。

さらに、アンダイ病の治癒は「日常的な教諭を、非日常的舞踏でおおひ隠す」ことであり、その「非日常世界」は「精神（心と頭）や身体に対して運動性をあたえる」音楽のもつ力によって演出されていると指摘している（利光、一九九〇・二〇五―一一〇）。アンダイ治癒では音楽が果たす役割は決定的なのである。

以上のように、アンダイ儀礼における病やその治癒メカニズムはいくつかの枠組みの中で説明されている。それらの説明モデルは、アンダイ儀礼におけるシャーマニズム的考え方を既成の医学的概念や理論に帰着させていることがわかる。

5 むすびにかえて

本稿では、若い女性の心の病を治癒することを目的とするアンダイ儀礼が、どのようにして対象となる女性の身心に変容を引き起こすのかについて、民族誌的資料にもとづきながら紹介した。それをふまえて、アンダイ儀礼の治癒（治療）メカニズムに対

するいくつかのモデルをとりあげた。ここで、筆者の見解を提起しておきたい。

女性の心の病とされるアンダイ病が精神病と同一視され、アンダイ儀礼は心理療法、音楽療法、運動療法とみなされている。確かに、歌と踊りはアンダイ病の女性の身心変容に重要な役割を果たしている。しかし、歌や踊りなどがアンダイ病の女性にもたらす身心変容は量的なものであり、質的なものではない。そして、量的な身心変容と質的な身心変容のレベルをあえてたとえたと、氷と水、水と湯気のようなもので、その間には「氷点」と「沸点」がある。

音楽療法や運動療法などでは、歌や踊りがもたらす身心変容は治療の終着点であるが、アンダイ儀礼ではそのようなレベルの身心変容は、あくまでも治癒への通過点、もしくは霊的な世界への出発点にすぎない。そして、霊的な世界へ通じる技法としての憑依を経てこそ、アンダイ病は治癒されると示唆できよう。同じような見解は、上述したそのほかの説明モデルにも当てはまると考える。

一般に、憑依という言葉は抽象的な概念として捉えられる場合が多い。しかしブオのシャーマニズム的文脈では、憑依は特殊な身心状態であり、そのような身心状態は病として自発的にあらわれる場合もあれば、病を治す技法として意図的に引き起こされる場合もある。アンダイ儀礼では、まさに病人の身心状態を意図的に憑依にみちびくのである。

もし歌や踊りを用いた心理療法や音楽療法などによってもたらす身心状態を「通常状態」と表現するならば、アンダイ儀礼の過程で起こる身心状態は「異常状態」にあたるものであろう。アンダイ儀礼においては、そのような「異常状態」を経たからこそ「通常状態」を回復することが可能となるとされている。

憑依のメカニズムを既成の医学的概念や理論に帰着させることによって、シャーマニズムへの理解や人間の身心変容の可能性に限界を設けてしまう可能性はある。アンダイ儀礼は、さまざまな要素が複雑に絡み合っており、そこには憑依という身心変容を経験してこそ明らかになる女性のこころがあるといえよう。

注

1 言葉の民俗的なニュアンスを考慮し、あえて「精神疾患」ではなく「心の病」という表現を用いることにする。

2 アンダイ (andai) の語原についてはいくつかの説がある。盟友を意味するアンダ (anda) に由来するという説や病人が治り起きあがる様相を表すオンデイフ (ondai) から派生したとみる説、悪魔・悪霊を意味するアダ (ada) がなまったとする説、エネディ・ハンの名前から借用したという説などがある。しかしこれらの説のいずれも確かな論拠があるとはいえない。

3 アンダイの発生時期について、モンゴル古代部族の集団舞踏から由来したという説もある (フレルシャール、一九九八)。

4 明らかな理由として、中国の「文化大革命」などによる弾圧がある。

5 アンダイ儀礼の場合は、足で踏む動作が重要かつ特徴的であるため、あえて「舞踊」ではなく「舞踏」という表現をしたい。

6 ちなみに、筆者も学校の集団活動の一環として何度も参加したことがある。

7 中国語では「安代」という漢字で表現される場合が多い。もしくは一八歳から三〇歳までという説もある。

8 地方によって鴉の場合もある。

9 アンダイ儀礼のプロセスの記述は、主にアンダイ研究の権威であるナチン・シヨンホルによる記述 (ナチン、二〇〇一) にもとづくものである。

11 アンダイ病の女性の病状により、歌の内容、踊り方、儀礼の期間、用いる道具、伝承方法などが異なり、

それによる分類もあるが、おおむねバグ (小)・アンダイとイク (大)・アンダイに分けられる。チャガン (白い)・アンダイは特定のブオだけが行う資格があるとされ、儀礼には男性しか参加できない。儀礼は必ず九日間が終わる。ウン (文)・アンダイは、病気の重い女性に対して行われる儀礼とされる。ベッドから降りることもできない病人の場合はベッドに座らせたまま儀礼を行う。病人の女性自身は歌と踊りに参加しない。いわばソフトな技法である。これに対しウ (武)・アンダイは、女性は歌と踊りに参加しなければならない。強いて参加させることからその名がつけられたようである。マダルタイ・アンダイは、「金輪くぐりをする」イク・アンダイのことで、「金輪くぐりをする」とは、アンダイの最後の段階「アンダイを送り出す」まえ、参加者たちが手をつないで輪になって歌っているときに、病人が鈴鞭を奪おうと皆の脇の下をくぐり走ることをさす。利光は、アンダイの治療プロセスを「呼寄せ」、「ゆさぶり」、「はげまし」、「問いかけ」、「しずめ」の五段階に分けている。

13 アンダイ儀礼においてブオの銅鑼鳴らしには独特な作法がある。たとえば、身体をまわしながら、病人の額に向かって三回鳴らすなど。

14 二、三日経つてもなかなか揺さぶりを見せないケースもあるといわれている。

15 儀礼の中の役割分担について、利光は「ブオは全体をとりしきり、いわばコンダクターの役割をしている。そのブオとは別に、歌をリードする歌い手がおり、これはいわばコンサートマスターである」(利光、一九九〇・九四)と、当を得たうえで表現している。

16 また、オリゴガ・アンダイというのがあるが、これはアンダイの歌い方ではなく、アンダイのセレモニーの間に必ず守るべきことを指す。女性の夫もしくは親兄弟らはアンダイの列に入ってはいけない。けんかをしてはいけない。両親は泣いたりしてはいけない。儀式が終わって三日のうちにブオが「借りて」いった女性の着物、髪飾りなどは家族が買いもどす。女性が安静にしている二日間後は外部者を家

の中に入れてはいけない。この規則を守らないと病気が治らなければいか、悪化するという。

17 本稿では歌の具体的な内容は省略したが、別の機会に詳細に述べる予定である。

18 このテーマをめぐる代表的な研究にはモンゴル人のナチンやフレルシャール、日本人の利光 (小長谷) 有紀によるものがあるが、その後の研究に、これら先行研究の見解を超えるものはほとんど見当たらない。なお、アンダイ病のような心の病になる原因を、一九三〇年代の内モンゴルにおける女性、とりわけ結婚した若い女性の地位の低さと生活の貧しさに求めるという点は、研究者のあいだでは通説となっている。このほか、煎本によるアンダイの伝説にもとづく象徴的な解釈がある (煎本、二〇〇二・四一九・四二三)。

21 モンゴル語のフォテン・ディロングイ・セテゲリン・エブチンの筆者による意識である。

主な参考文献

- イエシエー・ドウンデン (三浦順子訳) 『チベット医学——身体のとらえかたと診断・治療』地湧社、二〇〇一年、六四―七二頁。
- 煎本孝編著『東北アジア諸民族の文化動態』北海道大学図書刊行会、二〇〇二年、四一九―四二三頁。
- 利光有紀『モンゴルのアンダイ舞踏——歌って治す、女の病』『女性と音楽』八木祐子責任編集、東京書籍、一九九〇年、七七一―一二頁。
- ナチン・シヨンホル『アンダイ・ソヨル・ソドラル』(アンダイ文化研究) 内蒙古文化出版社 (ハイラル)、二〇〇一年。
- バ・スヘ主編『アンダイ・ソヨルソドラルリン・チョゴルガン』(アンダイ文化研究集成) 内蒙古人民出版社 (呼和浩特)、二〇〇九年。
- ブレントグス主編『蒙古族百科全書』内蒙古科学技术出版社 (赤峰)、一九九九年、二四八―二五二頁。
- ブトグレット主編『アンダイ・ウゲアヤルギン・チョゴルガン』(アンダイ詩曲集成) 内蒙古人民出版社 (呼和浩特)、二〇〇七年。
- フレルシャール『ホルチン・ブオムリグル・ソドラル』(ホルチン・ブオムリグル研究) 民族出版社 (北京)、一九九八年。

第三部 ◆ 身心変容と諸技法

韓国シャーマニズムの「巫病」に見る身心変容

金 香淑

日本大学文理学部講師・京都大学こころの未来研究センター・ワザ学研究プロジェクト連携研究員／文化人類学・韓国シャーマニズム研究・比較文化論

はじめに

韓国のシャーマニズムにおいて、シャーマンの基本要件として挙げられているのは巫病^{ふびょう}・跳舞・神託である。このうち巫病は医学的・科学的な治療法では治らない身体の症状を指し、巫堂（シャーマン）による儀式（降神クツ）を経て、病者本人が巫堂（降神巫）となることで初めて治るとされる。そのため入巫儀礼の一つと見なされ巫病と呼ばれるのであり、降神巫の資格として重視されている。民間では神病とも呼ばれる。

従来韓国では、巫病はシャーマニズムの核心であるエクスタシー（自我忘却）を準備し、エクスタシーのより純粹な形態を経験することを目標とする病苦であると位置づけられてきた。一方、ミルチャ・エリアーデは、シャーマンに見られる疾病を単なる病理としてではなく、世俗の人間から聖なる人間へ移行する過程、または宗教的イニシエーションの体験として捉えている。すなわち疾病はシャーマンの状

態に到達する手段の一つであり、神から選ばれたことを示すものであり、シャーマン候補者に新しい啓示を準備するものである。これに基づけば、韓国のシャーマニズムに見られる巫病も、シベリアや中央アジアをはじめ、世界各地で見られるシャーマニズムのイニシエーション的³疾病と同様、宗教経験の一つと言うことができる。

筆者は拙論「韓国のシャーマニズムと身心変容技法」（『身心変容技法研究』第三号所載）の中で、巫堂が神の降臨を実現するための用具や技法について詳述した。例えば巫服や鈴・扇・刀などの道具や、巫舞という独特の身体表現、巫歌や空唱などである。これらはクツの儀式の中で、巫堂の身心を変容させるために効果的に用いられるが、特に降神巫の場合、巫病を治すための降神クツを行った段階で、すでに常人から聖なる存在へと身心変容を起こしている⁴と見ることができる。

本稿では、韓国シャーマニズムにおける巫病の症例やその特徴を、歴史的事例から現代まで通観したうえで、巫病が人間にどのような感情を引き起こし

身心の変容をもたらすかについて、研究史をふまえながら考察してみることとする。

1 巫病の症状

巫病についての記録は朝鮮王朝時代から見られる『朝鮮王朝実録』によれば、朝鮮第十代王である燕山君は、寵愛する宮女朴内人が病氣にかかった時、巫堂を宮中に呼んで治病のためのクツを行った。朴内人は結局死んだが、その後燕山君自身も病氣にかかり、夜中に大声で叫びながら後苑へ走り去った。燕山君は巫覡が行うクツを喜び、自らも巫堂となり歌舞をし、無念の死を遂げた生母尹氏（謀略により廃妃となった）が憑依したという。この、夜中に大声で叫びながら後苑へ走り去る行為が巫病の典型的な例と見なされており、柳東植は「巫堂になるために神がかった時、ほとんどの場合において起こる現象である」として、降神巫の入巫過程の一つと位置づけている。

巫病の症状は、時代によって少し異なる。植民地時期にこの分野の研究に先鞭をつけた秋葉隆は、『朝鮮巫俗の研究』において巫病の事例を十例紹介しているが、一九三〇年代当時、巫堂になる人は、巫病にかかった状態で、何らかの巫具を見つけ出すことにより、それを自らの守護神として祀ることが多い。例えば京畿道揚州居住の巫女K（七十六歳）のケースは以下のである。

〔Kは引用者注〕十二歳の時に病気になる、食欲が無く一室に閉籠つて居たが、或る夜の夢に、鶴に乗った仙官が頭はれて、彼女の頭髪をむづと攫み、これを振廻して出て行つた。すると翌朝は大雪であつたが、突然何となく招き誘はれるやうな気持ちになつて、赤裸のまゝ外に飛出して走り行き、二三里ばかり行つた所の一軒の田舎家の前にあつた積藁の上にのぼり、手を打ち狂ひ踊つたまゝそこに卒倒してしまつた。さてその積藁の中に、一個の明図（명도）即ち神鏡と一本の神鈴とが隠されてあつたが、それは実は或る死巫の家の前であつて、息子が亡母の神器をそこに隠して置いたものであることを後になつて知つた。彼女は今尚その明図を身主（몸주）即ち巫の守護神として、彼女の家にある神堂に祀つてゐる。家人は後刻、彼女が突然見えなくなつたのに驚き、雪中の足跡をたづねて探し求め、半死の状態にあつた彼女を見出したといふことである。

このケースでは、巫病の症状はある日突然の病氣であり、食欲がなく、部屋に閉じこもる状態である。大雪が降つたにもかかわらず裸のまま家を飛び出すことも、症状の一つと言える。この他にも、秋葉の

紹介した事例を分析してみると、人々を避けて部屋に閉じこもり、冷水または熱湯（砂糖水または味噌汁の場合もある）しか飲めず、いずれも摂食障害の様相を見せ、肉体は甚だしく痩せ衰え、甚だしくは身を起すことさえできなくなる。突然家を飛び出して走り、山野をさ迷い、狂つたように踊りだしたり、予言めいたことをしゃべったり、失神することも多い。そしてそれらの症状は、いずれも降神クツ（入巫祭クツ）をすることで劇的によくなるのである。秋葉は、このような症状を「幼少の頃一種の精神病に罹ることから始まる」ものであり、「一種の生理心理的異常であるが、巫になることによって治る病氣といふ意味で巫病と称することが出来るであらう。」としている。

巫病の症状は多種多様であるが、その内容は当事者もしくは近親者の口から語られるのみである。ある日突然原因不明の体調不良が始まり、身体の一部に痛みを感じたり、ひどい場合は全身に痛みを感じることもある。身心が弱まり、摂食障害・消化不良、不眠症、脱力感などに見舞われる。そのほか頭痛、幻覚、幻視、幻聴、悪夢などの症状が出る場合もある。いずれも病院で検査や治療をしても原因が分からず、治療も困難であるため、一種の精神疾患、ノイローゼのような病氣だと捉えられていたこともある。

しかし現在では、原因不明の病氣が降神クツをすることによって治つたというケースに着目し、巫病を宗教体験の現象として捉えようとする研究が増えてきている。

キム・キョンラン氏の事例

車オクスン著『巫教——韓国人の宗教経験』（ソクアン社、一九九七年）には一九九〇年代のさまざまな

事例が収録されている。その中で、一九九七年当時四十二歳だったキム・キョンラン氏の事例は、本人が高学歴で、自分の体験を明晰に語っていることで注目に値する。

キム氏の両親は北朝鮮平安道出身で、父親が早くに亡くなったので継父のもとで幼少期を過ごした。継父も再婚なので、父または母が異なるきょうだいが多く、経済的にも貧しかったので幼少期から心に影があつたという。母親は黄海道地域の豊漁を祈願するペヨンシンクツの巫堂であつたが、そのことは自身の降神クツの後に初めて知つた。幼少期からの心の影は、二十歳頃には深刻なうつ状態に発展し、症状も悪化した。世の中すべてが無意味に思われ、常に夢を見るので十分な睡眠がとれず、とても辛かつたという。

一九七五年にソウル大学美術学科に入学し、サークル活動で演劇部に入った。一九八〇年に『長吉山』という劇で、黄海道地域のクツの万神（巫）の役を演じた時、実際の黄海道地域のクツの万神であるキム・クムファ氏にアドバイスを受けた。その時、キム・クムファ氏が自分を見て全身を震わせ「巫堂になるべきだ」と言つた。それを聞いて、内心「巫堂が世間で珍しくないのでもうおっしやるんだな、だから私は小さい頃から踊りが好きだったのかしら」と思つた。

実は四歳の時から狂つたように踊りたい気持ちが高まり、親にせがんで舞踊学院に通い始めた。小学生の時は学芸会でいつも踊っており、中学校は抽選に当たって舞踊特技学校に通つた。高校の時は勉強で忙しく、踊りに集中できなかったが、それでも踊りたくてスペイン舞踊を習つた。大学に入ったあとにも仮面劇を踊つた。

うつ状態は精神科の治療を受けて少しよくなったが、二十五歳の時から再び全身に痛みが生じ始めた。それは万神キム・クムファ氏に遭ってしばらく経ってからのことだった。身体の不調が続き、疲労と痛みのせいで起き上がることもできず、血尿まで出たが、病院で検査しても異常なしと診断された。病院では、もっぱら精神的な問題であると指摘された。

もしできることなら、接神を通して純粹に神を受け入れ、その苦しみから逃れたいと思った。一番活気溢れる二十代のほとんどを原因不明の病気に苦しみながら過ごすことは耐え難く、このままでは死んでしまうかもしれないという思いから、二十八歳の時、思い切って降神クツをしてもらった。藁にもすがら思いだったが、クツについて何も知識もなく、信じていなかったので、本当にこれで治るのかと疑っていた。いずれにしても、降神クツをしたその時、思いきり泣いた。胸の奥で固まっていたしりが、まるで通路を見つけて一気に噴出してくるかのようには涙があふれた。そして長年苦しんでいた症状が消えた。

キム・キョラン氏のケースでは、降神クツをする以前から、夢に七星様（北斗七星を司る神）が出てくるのがよくあり、たまに老巫神が出てくることもあったという。明確な神託を経験したことはないが、誰かを見た時に「何となく予知的な感じ」がすることがあった。つまりキム氏はもともと巫堂になる要素を持っていた人であり、万神キム・クムファ氏に見出されたと言える。幼少時からのうつ病的な症状は青年期に高まったが、踊ることとそれを解消していた節があり、シャーマニズムの要件の一つである跳舞の効果が見られる。降神クツをした後もキム氏は職業としての巫堂にはならなかったが、演劇・舞踊公演を行い、舞踊を教えたりすることで、巫病

を克服している。

チョン氏の事例

踊りによって巫病を抑えていたもう一つの事例として、一九九七年当時二十五歳だったチョン氏（京畿道居住）のケースがある（概要をまとめ、括弧内は筆者が補った²¹⁾）。

私は二人姉妹の長女として生まれた。家族の信仰は仏教だった。祖母は脳卒中のあとお寺で生活しており、介護のためお寺に通っていた母は妊娠八カ月で私を生んだ。私は小さい頃から芸術方面の才能に長けていた。小学校六年生の時ひどい熱病にかかったようになった。鮮明なカラーの画面に何かが見え始めた。それから予言めいたことを話すようになった。母親は幼い私が予言めいたことを話したので、それを抑えるために舞踊を習わせた。その後体の痛みはなくなった。私は踊ることが好きだった。器械体操から始め、大学では韓国舞踊を専攻した。舞踊や勉強面において人より優れていた。私は中学・高校の時舞台に立つことで快感を覚え、その快感にのめり込むような気がした。

大学卒業後、舞踊を辞め、放送関係の仕事をした。最初は仕事も順調だったが、しばらくしてすべてがうまくいかなかった。私は何ごとにも肯定的なものごとを前に進める力があつたが、辛い思いばかりするので、ある日占い師のところに行って占いをしてもらった。占い師から、気が強くて神気を抑えて生きていると言われた。もともとは母親が神気が強く、周囲から巫堂になるべきだと言われていたが、娘に巫堂の子と蔑まれ嫌な思

いをさせたくない一心で神気を抑えていたのである。母親に強い神気が入ってきたので、私の部屋に観世音菩薩像が祀ってあったが、それ以来ずっとわけのわからない夢に苛まれ、十分睡眠を取ることができなかった。またバスに乗っている時や歩いている途中、幻聴が聞こえ始めた。夢に観世音菩薩、山神の老翁が顯れて私の前世の話を聞かせてくれたりもした。

辛さのあまり、ある男巫に頼んで財数クツ（悩みや苦しみをなくし、幸運をもたらすためのクツ）をしてもらった。その時、男巫に五帳旗を差し出され、それに触れた瞬間、感電したようにびりびりとし、ある老翁の姿が見えた。すぐにその老翁は消え、「私が大監だ」という言葉が私の口から飛び出した（大監は朝鮮王朝時代の官職名で、ここでは巫神）。コンス（神託）が始まったので、巫は私に神服（巫がクツを行う時着る服）を着るように勧めた。神服を着ると、將軍・童子・仙女・大臣などの巫神が入れ替わり立ち替わり「自分の体に」入ってきて、周りにいた人たちに自然にコンスをしてあげた。斫刀^{しやど}がなかったにもかかわらず、斫刀の上に立つて踊ると言い張った。それで改めて降神クツをすることにし、財数クツを終えた。

その後一九九六年四月二八日に降神クツをしてもらった。降神クツをしても満足した気がしなかった。私は一生、神を祀って生きていくしかないのか、と暗澹たる気持ちになった。ところが占いの客足は絶えなかった。客が来ると予知・予言が自然に口から出るようになった。

降神クツをしてくれた男巫と結婚を約束したが、彼に巫堂になることを反対された。そこでそれまで家に作ってあった神堂をなくしたところ、彼と

の仲が悪くなった。そのうち彼とも別れ、巫堂になることも辞めようと思つて、キム・クムファ万神を訪ねた。一度迎え入れた神明は勝手に捨てられないという言葉聞き、「本当に避ける道はないんだな」と思うようになった。その一方で、母が神明を受け入れていけばよかったのに、なぜ私に神明を受け入れさせたのか、と恨んだ。しかし、もう考えを変えることにした。「これが私の定めなら受け入れよう。神の世界にいることは苦しく辛いという考えから抜けて、私がやりがいを感じられるような仕事をしよう、神明を積極的に受け入れよう、なぜ私がこれをやらなければならないのかという考えを捨てよう」と思った。

このケースでは、予言をするようになった子の神懸かりを抑えるために親が舞踊を習わせており、舞踊をやめたあとに身心の不調が始まったことが明らかである。チョン氏は降神クツをしたあとに自ら巫堂になって占い等に従事している。また降神クツをした時に斫刀の上に立った時のことを以下のように述べている。「私は初めて斫刀の上に立つが、恐くはなかった。將軍が早く斫刀の上に立てと言ったので立つと、楽しくなった。自分がまるで將軍になったかのような気分になった¹³。通常であれば危険な行為を積極的にやっており、また実際に怪我することなく無事に儀式を終えている。斫刀は藁などを切る時に使う「押し切り」のことであり、上下二枚の刃をばらして儀式に用いる。斫刀の上に立って踊ることは降神巫になるための重要なイニシエーションであり、斫刀の上に立つことには、本当に降神していることを証明する意味合いがある¹⁴（図1）。

以上の例からわかるように、巫病はもともと巫堂

を親族に持つ者や、神懸かり的な兆候のあった者が患うことが多い。多くの場合、家庭生活において愛情の欠乏や感情的な葛藤、身近な家族の死、家庭崩壊などの情緒的な衝撃の経験がある。しかし、なかには特段不幸なことを経験していない者もあり、どのような人が巫病にかかるのかについて、一言で説明することは不可能である¹⁵。

巫病を医学的に治療しようとする神の怒りを買ひ、病状が重くなるか、死に至ることもあるという巫病が実際にどのような疾病であるかを説明することは難しいが、いずれにしても巫病は、巫堂になるための最も基本的な条件である。新興宗教の教祖たちにとっても重要な体験となっており、例えば東学



図1 斫刀の上に立つ万神イ・ヘジン(文武大王陵龍王大祭、2015年8月16日)

教の始祖である崔濟愚は、得道の体験として巫病とほぼ同様の現象を告白している¹⁶。

巫病にかかった人は、神によって選ばれた者であつて、いずれ巫堂になることが見込まれており、降神クツによって神を迎え入れたあと、降神巫として独り立ちするのである。

2 降神クツの意味

崔吉城は巫病について以下のように定義している。「人類学では社会的に通用している観念や類型そのものが重要な意味を持つ。巫病について言えば、巫病という現象を通じて巫堂になるという社会的・文化的意味が重要なのである。したがって巫病は、個人の宗教体験であると言えるだけではなく、集団的にも認められる社会的表象でもある¹⁷」。

巫堂の入巫過程（誰が、いつ、どのように巫堂になるか）は神の選択による。すなわち神の選択によって巫病が発生し、選択した神の意思に反すると罰として病状が重くなるので、神の意思を受け入れ巫業を続けると病はよくなり、巫業の成功によって幸せに暮らせるという。したがって入巫はその人自身の希望ではなく、その動機を分類しても無意味である。例を挙げると、経済的な目的で巫堂になりたくても、神の意思がなければ巫堂にならない。神の意思がない場合、巫堂の助手にはなれるが巫堂にはなれない。また神の指示または啓示による「生巫」（巫堂になつたばかりの者、あるいは霊験がまだ足りない者）も、頑張つて自ら巫儀を習得すれば「熟巫」（ベテランの巫）になれる場合もあるが、原則として神の選択の意思がない限りはなれない。つまり一人の正常人が巫堂

という特殊な存在として神から選択されたことは啓示や夢などからわかるが、「巫病」という精神的・身体的に特異な病気にかかって、初めて社会的に認められるのである。ほかの動機で自ら巫堂になったとしても、神によって選択されたという宗教的体験を経ることが最も重要な要素となるのである¹⁸。

それでは巫病を治すための降神クツとはどのようなものだろうか。降神クツには、入巫祭クツと季節祭クツの二種類があり、一般的に降神クツと言え入巫祭を指す。降神クツの儀式は三段階に分けることができる。第一段階は、巫病の原因を探り治療を目的とする虚主クツである。巫病にかかるのは、巫堂になる候補者の身体に、雑神・悪鬼が憑いているからだとされる。この雑神・悪鬼を追い払うのが虚主クツである。第二段階は、追い払った後に本格的に巫俗の正神・大神を受け入れて、巫堂としての資格を得るために行う降神クツである。降神クツの節次の中には、巫堂になったあと、その神通力を確認・立証するために行う集神クツがあり、それが第三段階である。もともと虚主クツと降神クツは別個の規模の大きいクツとして行われていたとされるが、一般的にはこの二つのクツを一度に行うのが普通である¹⁹。

入巫祭のクツが具体的にどのような行われるかについて、秋葉隆は次のように述べている。

巫病に犯されて最初の神託を下した者は家を出で、ケミョンを廻り、村の家々を訪ねて金穀を集め、これによつて虚解と称する行事を行ふのであるが、その際神母は巫病にかゝれる者の病魔を払ふために齋飯と称する粟飯を投げつけ、又神の来ます路を開くために都山橋（도산다리）と名づく

る布を裂く。²⁰

このように、巫病者は入巫祭の降神クツのために、まず村の家々を廻りながら巫具（銅鏡、鈴など）作りに必要な金物や、祭壇に供える米を集める。巫病者が家々を訪ねることで、自分が巫病にかかり治病のため降神クツを行い、新米の巫堂になることを知らしめる効果がある。人々は降神クツをしてもらったばかりの巫堂が最も神通力があると信じているので、降神クツの告知は村人の期待を高めることになる。将来の巫堂にとっては、将来の丹骨（タンゴル、お得意様）を得、巫業を成功させるために重要なステップになる²¹。

降神クツの儀式の中で、実際に降神（巫俗の正神・大神を受け入れること）する時にはどのような感覚が起こるのだろうか。一九九六年当時三十九歳だったパク・ヨンヒ氏（ソウル居住）のケースを見てみる。パク氏は四人きょうだいの長女として全羅南道海南で生まれ、師範大中退後、国会議員の秘書をしていたが、一九八三年頃から巫病を患い始めた。当時は巫病だとは知らなかったが、頭がひどく痛み、体重がどんどん減っていった。周囲の人について、悪いことが起こるなどの予言めいたことをよく話していたが、それらは全部当たった。巫病だと気づいてからも、巫堂になるのが嫌で降神クツはしなかった。しかしその後も予知夢を見たり、体調不良が続き、自分や家族に不幸なことが頻発したため、決心して万神キム・クムファ氏に降神クツをしてもらった。

降神の瞬間、頭から来るのを感じた。髪の毛が逆立ち、その気運が全身を伝わって降りてきて、戦慄した瞬間、しばらく失神した。どこからか「再

び起きよ、再び起きよ」という声が聞こえた。しばらくして私は起き上がって踊りながらコンスをした。降神クツをしてもらいながら、もう私は違う世界に来たという感じがした。神様が一人一人入ってくる度に私は気が気じゃなかった。最後の斫刀の上で踊るのはどうしてもやる自信がなかった。恐かったし、雨まで降っていたので周りの人も心配していた。それでも踊り始めた。いったん踊ると不安感は全部消え早く斫刀で踊りたい気持ちが強くなり、自然に斫刀の上に乗って踊った。その時はまるで宙に浮かんでいる気分であった。自分が地位の高い將軍（巫神の一つ）であるように感じ、天下を治められるような感じがした。その気分は何とも形容できない²³。

パク氏が語る降神の瞬間は生々しい。降神の前後ではすっかり「違う世界」の人となり、さまざまな神が自分の中に入ってくるのを感じているのは、前節で紹介したチョン氏の降神クツの場合と同じである。また斫刀の上で感じた自信のようなものもチョン氏と似ている。体の不調に苦しみ、本来弱い立場の女性であったのが、斫刀の上に乗ったことで「將軍」になったかのような力強さを自分の内部に感じるのである。ここには、本来自分の意思ではなかった巫堂になるということを、自分の心と体で引き受ける意味がある。当初斫刀に上がる自信がなかったのに、斫刀に上がりたいと思うようになったのは、踊りがきっかけである。踊り始めたことで次第にテンションが高くなり、周囲で見ている人々の興奮も伝わって、体も軽くなったように感じられる。このあたりからパク氏は明らかに身心変容を起こしている。ついに斫刀の上に乗った時、エクスタシーは絶頂

に達し、常人には行い難い、刃物の上で踊るという行為を実現する。それはまさに、新しい巫堂が誕生した瞬間であり、見守る人々の畏敬の念が集中されるのである。

3 現代の韓国社会と巫堂の役割 (まとめ)

現代の韓国社会ではさまざまな宗教が盛んであり、各宗教の信者数を足すと総人口を超える数値が出るとも言われている。つまり一人の人が複数の宗教を信仰しており、毎週のように教会に通うキリスト教信者であっても、必要に応じてお寺にも行き、場合によっては巫堂のところにも行くという感じである。

東アジアでも突出してキリスト教信者（プロテスタントとカトリックを含む）が多く、全人口の約三割を占める韓国であるが、欧米の宣教師や学者からは、巫俗信仰や儒教との「習合」を指摘されることも多い。例えば宣教師であり長年韓国のルター神学大学で実践神学を教えているマルテ・リノ教授は、韓国のキリスト教が「過度な土着化」をしていると言い、「牧師を哲学的啓蒙主義者ではなく、強い霊的指導者として理解することは、アメリカ的プロテスタントが韓国の巫俗信仰と習合した結果だ」と述べている。さらに「聖書の内容や説教そのものが神の言葉だと信じられている。巫堂が話すことをそのまま神の言葉として聞くことと類似している」と指摘している。²⁵ このように、韓国では知識人や富裕層による「高級宗教」とされているキリスト教にさえ、巫俗信仰が習合されていることは、韓国社会における巫俗信仰の根強さを示している。歴史的に巫堂の社会的地位が低く、巫俗が「下等宗教」または迷信と捉えられ

る傾向があるにもかかわらず、人々に必要とされていることは興味深い現象である。

筆者は、韓国社会では現実を生きていくうえでの問題や不安が多いため、人々が一つの宗教では飽き足らないのではないかと推測する。二〇一五年秋に大韓仏教漕溪宗仏教社会研究所が満十九歳以上の国民千二百名を対象に実施した「二〇一五年韓国の社会・政治及び宗教に関する世論調査」によると、人生を一番不幸にする要因は何かとの質問に対し、「不確実な未来」と答えた人が三三・八%、次いで「貧困」一八・〇%、「疾病」一三・三%、「競争のストレス」七・八%であった。²⁶ 政治・外交上の閉塞感や、経済の行き詰まり、狭い国内で受験や就職などの競争を生き抜かなければならないことなどが、幅広い年代の国民に先行きの不安を感じさせているのである。だからこそ、最も民衆に近い場所にいる巫堂が相談者、予言者、司祭としての役割を果たしているのである。

韓国都市部の繁華街などには古い屋が多いが、それらの実態は都市化した巫堂である。都市環境の中で鳴り物入りの儀式を行うのが難しいことや、儀式を請け負うだけでは生活していけないなどの理由で、古いを専らにしているのである。少し郊外へ行くと、クツ堂が今も多く存在している。死者が出た時にキリスト教や仏教の儀式とは別に「死霊祭クツ」を行うことも珍しくない。そのほか、巫堂は部落祭である「別神クツ」を主祭して、共同体の繁栄とそこに暮らす人々の幸福と安寧を祈願する役割も担っている（図2）。

車オクスンは、韓国人の宗教生活におけるクツの役割について、以下のように述べている。「クツでは様々な供え物をし、その供え物をそこに集まった人

たちが飲食し、歌舞を楽しみながら、恨みと苦しみを解消し、人間と人間、人間と神との間で壊れた調和を回復する。怨恨や災厄、疾病などの不調和の状態を解消し、調和を回復し、調和の回復を通じて得られた福を大勢の人と分かち合うのである。ここに巫を中心とする韓国人のゆったりとした宗教的心性があると考えられる」。²⁷

巫堂は社会の中で壊れた調和を回復させる役割を担っているが、巫堂自身が、巫病によって崩れた身の調和を回復させるプロセスを経て巫堂になっていることと大きく関係するだろう。すなわち巫堂は不調和から調和への回復を体現する存在であり、それを経験したからこそ常人から神の言葉を聞く特別



図2 共同体の安寧を祈願し神にブタを捧げる万神パク・チョンスク(文武大王陵龍王大祭、2015年8月16日)

の存在になれたのである。つまり巫病の苦しみは、神の言葉を聞く喜びに転じる可能性を秘めたものであり、「病」やそれによる「死」というものをどうとらえるかという、原始以来の人間の大きな課題を象徴しているとも言える。

巫病は、韓国のシャーマニズムにおける宗教的イニシエーションとして最も重要なものであり、韓国人にとって巫俗が迷信などではなく、宗教であることとの証である。また巫堂が歴史的に社会的地位の低い存在であったとしても、今日なお多くの人々に求められていることは、巫堂が共同体の存続と繁栄に寄与する宗教的司祭の役割を果たしていることを明確に示している。その巫堂を巫堂たらしめるものが巫病であり、人間が身心変容を通じて神の領域に達するのに不可欠な前提なのである。

注

- 1 崔吉城『韓国巫俗の研究』亜細亜文化社、一九七八年、一三一―一七頁。
- 2 韓国学中央研究院『韓国民族文化大百科辞典』電子版、「神病・巫病」項目参照。
URL: <http://100.daum.net/encyclopedia/view/14XXE003297>
- 3 ミルチャ・エリアーデ、堀一郎訳『シャーマニズム——古代的エクスタシー技術』冬樹社、一九七四年、四五頁。
- 4 「王自数年前、得狂疾、時於中夜叫呼、起走後苑。又喜巫覡祀禱之事、身自為巫、作樂歌舞、為廢妃憑依之状、数登白岳祠行巫祀、宮中以為廢妃為祟。」（燕山君日記）五九卷、十一年九月十五日、『朝鮮王朝実録』影印縮刷版・普及本、一四冊、二〇面、探究堂、一九九六年。
- 5 柳東植『韓国巫教の歴史と構造』延世大学校出版部、一九七五年、二〇七頁。
- 6 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、大阪屋

- 7 号書店、一九三八年、五〇頁。
- 8 同右、四七―五五頁。
- 9 同右、五六頁。
- 10 同右、五六頁。
- 11 金仁会『韓国巫俗思想研究』集文堂、一九八七年、一九八―一九九頁。
- 12 車オクスン『巫教——韓国人の宗教経験』ソクアン社、一九九七年、四八―六三頁。
- 13 同右、四四―四七頁。
- 14 同右、四七頁。
- 15 前掲『韓国巫俗思想研究』、二四二頁。
- 16 同右、二二七頁。
- 17 前掲『韓国巫俗の研究』、一五頁。
- 18 同右、一五頁。
- 19 同右、二七頁。
- 20 以上は前掲『朝鮮巫俗の研究』下巻、五八頁の記述を中心にとまとめた。
- 21 同右、五七頁。文中の「ケミオンを廻る」とは、家々を廻って金穀（巫具を作るための金物と、降神クツの時に供える米）を乞うことを言う。
- 22 趙興胤『巫——韓国巫の歴史と現象』民俗社、一九九七年、一二八頁。
- 23 前掲『巫教——韓国人の宗教経験』、四〇―四三頁。
- 24 同右、四三―四四頁。
- 25 韓国ギャラップ社による「韓国の宗教実態リサーチ」『ニュースパワー』電子版、二〇一五年一月二十九日。
URL: http://www.newspower.co.kr/sub_read.html?uid=26519
- 26 『韓国日報』電子版、二〇一五年十一月二十九日。
URL: <http://www.hankookilbo.com/v/d9ec3120e8a6435e2fd2131d3b987d9>
- 27 『韓国日報』電子版、二〇一五年十月二十八日。
URL: <http://www.hankookilbo.com/v/77979a00c021427d9fd71c9fb04d243>
- 28 前掲『巫教——韓国人の宗教経験』、二九二頁。

第三部 ◆ 身心変容と諸技法

エロスを超えて—— 仏教タントラにおける「聖なる性愛」

永沢 哲

京都文教大学総合社会学部准教授／宗教学・チベット仏教学

チャンドラー

仏教の伝統において、聖なる性愛のヨーガを含む修行法は、「グヒヤサマージヤ（秘密集会）」（七〜八世紀）、「グヒヤガルバ（秘密真髓）」（八世紀）といったマハーヨーガのタントラ經典に、はじめて姿をあらわした。

たとえば、「グヒヤサマージヤ」タントラには、つぎのように書かれている。

美しい容貌に恵まれ、すぐれた功德をヨーギに与えようと思っている女性と親しくなったら、人里離れた場所で、儀軌にしたがって、供養を始めなさい。そうすれば、秘密の中でも最も秘密のものを樂しむことができるだろう。文殊菩薩と等しい光をそなえ……光明となるだろう。

いかなるヨーガも、ふたりの性の器官を一つにし、交わらせることから、始めるのでなければならない。

こんなふうに語る「グヒヤサマージヤ」タントラや、インドで書かれたその注釈書に書きこまれているマハーヨーガの修行は、本尊とマンダラの観想、マントラ、呼吸法、身体的ヨーガ、さらに性的な儀礼を、とてもたいせつな要素としてふくんでいる。

それにくわえて、マハーヨーガより少し後に発達したヨーギニタントラのクラスの密教（「ハーヴァジラ」タントラ、「チャクラサンバラ」タントラなど）には、大きく二つの特徴がある。

一番目は、ヴァジラヨーギニ（図1）やヴァジラヴァーラヒーといった女神が、そのパンテオンの中で、重要な位置を占めるようになったことだ。

もう一つは、肉体の内部に存在し、脈管、風、精滴から作りなされている、精妙な身体（微細身）に

取り組むヨーガが大きく発達したことだ。ヨーギニタントラにおいては、精密な呼吸法や身体技法によって、光に満ちた生命エネルギーからなる精妙な身体に取り組む技法が発達するとともに、「聖なる性愛」のヨーガの技法も、より洗練された、完成された形に変化していったのだと考えられる。

女神の崇拜と、精妙な身体技法を土台にした聖なる性愛。



図1 ヴァジラヨーギニ

ヨーギニータントラのクラスに属す「チュンダマハーロシャーナ」タントラは、そういった変化を、最もはつきり表現しているものの一つだ。このタントラのなかで、女神のヴァジラヨーギニーは次のように語るのである。

わたしは、輪廻の三つの世界のどこにでも、姿をあらわします。……作家、王妃、学者、税金集め、商人、娼婦、女船頭、靴づくり、掃除婦、遺体処理人、洗濯女、酒場の女、香水作り、床屋、金細工師、漁師、狩人、踊り手、牛飼、弓矢づくり、石細工、髪結いなど……。また戒律を守る信心深い女、ヨーガ行者、苦行者……。生きとし生ける心をもった存在のために、ありとあらゆる女に、姿を変えるのです。……それゆえ、一切衆生を利益したいと思っている修行者は、女に仕え、供養しなさい。……キスし、抱きしめ、金剛（男性器）と蓮華（女性器）を一体にすることで、密教の悟りを達成なさい。

（「チュンダマハーロシャーナ」タントラ）

「すべての女は、女神であり、ブツだ。性の欲望を変容させることによって、智慧に変化させなさい」。高らかに宣言するヨーギニータントラの思想は、出家の修行者を主な対象として説かれた初期仏教の神経質な戒律や修行法を、根本的に転換するものだったといえる。

では、こうした変化は、「仏教のヒンドゥー化」といつてすませばいいものだろうか？

この問題について考えるうえで大きなヒントになるのは、「チャンドリー」という言葉だ。

仏教タントラの文脈の中で行われる「聖なる性愛」

がもたらす大楽と「チャンドリー」について、シャンティデーヴァ（七〜八世紀）は、つぎのように書いている。

金剛の舟をあやつつて

蓮の花咲く運河を通り抜け

わたしは非二元論的なベンガルに至ったのだ。するとあらゆる苦悩は滅し去った。

今日、なまけ者のブスカは

真のベンガル人になった。

アウトカーストのチャンドリーの女を

みずからの妻としたからだ。

この一節の中で、「蓮の花」は生命エネルギーの集まるポイントであるチャクラを、「運河」は中央の脈管を、そして「チャンドリー」は、身体の基底部に眠る生命の根源的なエネルギーを、それぞれ指している。

この「チャンドリー」は、ヒンドゥー教のタントラにおいては、「シャクティ」や「クンダリーニ」と呼ばれているものにあたるのである。

「シャクティ」とアウトカーストの「チャンドリー」。じつは、女神や、生命の宇宙的エネルギーを表現する、ヒンドゥーと仏教タントラの言葉は、それぞれの哲学の違いを、たいそうくつきりと表現するものだと考えることができるのである。

それはどんなものか？ 仏教タントラの特徴を、ヒンドゥー教タントラの思考に最も洗練された表現を与えたカシミール・シヴァ派との対比の中で、これから考えてみることにしよう。

カシミール・シヴァ派と「聖なる波動」の哲学

カシミール・シヴァ派のタントラ思想は、九世紀から十一世紀にかけて大きく発達した。そして、クンダリーニヨーガや「聖なる性愛」の儀式は、そのなかで最も高度な「トリカ」の哲学、とくに「聖なる波動」(prāṇa)の哲学の中に、しっかり位置づけられるようになった。

「トリカ」というのは、「三の思考」を意味している。そんなふうに呼ばれるのは、彼らの理論が、三つ組の概念によって展開されるためだ。たとえば、「トリカ」の哲学において、宇宙の根源的意識であるシヴァは、意志、叡智、創造行為という三つの力を持ったものとして、考えられているのである。

「トリカ」の哲学は、この宇宙の創造者であるとともに、破壊者でもあるシヴァ神の根源的意識がみずからの存在の土台にあるという認識、そしてそれをいかに発見するか、という実践的関心につらぬかれている。

その哲学の——たとえば非二元論的なヴェーダンタとはつきり区別する——最も重要な特徴の一つは、宇宙の根源的意識が、純粹な認識や内省だけにとどまらず、行為、特に宇宙の創造を含むと考えている点だ。

「トリカ」の哲学によれば、宇宙の創造は、シヴァ神の欲望にもとづいている。そして、その欲望の発生と消滅のサイクルによって、宇宙の全体をつらぬく根源的なリズム、ないし波動が生まれるのである。シヴァ神は、欲望(śakti)によって、世界を創造する。とともに、創造された世界や事物にたいする欲望の消滅(vijagat)によって、世界から身を引く。この交替する運動から、宇宙の全体をつらぬく、神聖

な波動、ないし原初のリズム (panda) が生まれると、「トリカ」の哲学者たちは思考した。

カシミール・シヴァ派の哲学について、たいそうすぐれた研究を行ったディヤツコウスキーは、この「聖なる波動」について、つぎのように表現している。

聖なる波動 (panda) は、絶対的なものの自然発生的で反復される脈動であり、客観的には、無限の空間の広がりの中に姿をあらわす宇宙の絵のあらゆる細部が、生じては消えていくリズムとして、あらわれている。一方、聖なる波動は、純粋な知覚としての意識を貫く内的な波動でもある。この純粋な知覚こそが、認識する主体と行為の主体としての二つの側面を作りなしているのである。

宇宙は、根源的意識 (シヴァ) から生み出される「力」(シャクティ) であり、両者は切り離すことができない。かたく抱きあうシヴァ神とシャクティ女神のように、意識と対象は、もともと一つである。そして、そこには「聖なる波動」の原初のリズムが貫いている。そんなふうに「トリカ」の「聖なる波動」の哲学は語るのである。

「トリカ」の哲学において、クンダリニーヨーガや聖なる性愛の儀礼は、この宇宙の聖なる脈動や波動の中に、しっかりと位置づけられることになる。

クンダリニーの覚醒をつうじて宇宙の原初のリズムを発見し、存在の異なる階層に鳴り響いているリズムと波動を、みずからの存在の全体の中で、大きな一つの音楽にまとめあげていく。それが聖なる儀礼の目的だと、カシミールのタントリストたちは語るのである。¹⁰⁾

カシミール・シヴァ派は、こうした哲学と修行の

体系を、さらに、とても精密な霊的な神経生理学と結びつけている。この神経生理学の中で、聖なる性愛の儀礼のもつ意味は、さらにはつきり照らし出されることになった。

カシミール・シヴァ派の霊的な神経生理学の特徴は、五感のはたらきと快楽をめぐるその思考の中に、最も明瞭にあらわれている。

「トリカ」の哲学を、きわめて洗練された表現に磨き上げたアビナヴァグプタによると、真実の供儀をささげるためには、素晴らしい芳香をはなつ花によって、心臓を開くことが必要だ。それにくわえて、沐浴や香油、ペテル、酒、食べものも必要だ。その後にあるのは、次のようなシヴァ派のタントラ經典の言葉なのである。

よい味の食べものと飲みものによって快楽が生まれ、大きく広がる。そうしたら、完全にその喜びの中にとどまりなさい。それをつうじて、おいしいな歓喜を味わうのだ。

(『ヴィジュニャーナバイラヴァ』)

『ヴィジュニャーナバイラヴァ』のこの言葉は、五感によってもたらされる快楽と欲望の関係について、タントリストたちが積み重ねてきた、とてつもなく緻密な観察と洞察にもとづいている。

世界の中に生きて存在していることの全体を、歓喜に満ちた体験に変える。そのために、タントラの修行者は、まず、世界の見方を変える訓練をしなければならぬ、とアビナヴァグプタは語る。

宇宙はシヴァ神の欲望から生まれている。だから、樹木も、石も、音も、水も、世界のすべての存在が、じぶんを欲望しているのだ。そんなふうに考えなさ

い。水を飲むときには、最初の一滴が舌先に触れ、からだのすみずみにしみとおっていくのを感じながら飲む。それによって、自然を織りなす水のエレメントと一つになる。そうすれば、水を飲むことは、大いなる歓喜をもたらす行為となる。

こうした感覚の「快楽」化には、はつきりした神経生理学的な根拠があると、カシミール・シヴァ派は考えた。

外界への態度を変えることで、味覚にかぎらず、ありとあらゆる五感の喜びから生じる快楽は、生命エネルギーを強めるようになる。さらには、全身を循環するプラーナ (氣息) が、中央の脈管に入るのを助けるようになるのである。¹¹⁾

カシミール・シヴァ派の生理学によると、生命エネルギーが集中するチャクラには、大きく二つの種類がある。一つめは、身体の中を垂直につらぬくスシュムナー管に沿って存在する「中心のチャクラ」だ。それに対して、二つめのグループは、感覚器官と深く結びついており、「副次的なチャクラ」と呼ばれている。

美しい花の芳香、酒、音楽、ダンスなどによって、感覚的な欲求が満たされる。それによって、外部に向けられていた「副次的なチャクラ」のエネルギーは、内部に向かい、中央のスシュムナー管に合流することになる。

なかでも、特に重要な価値を与えられているのは、生殖器を含む触覚のはたらきだ。触覚は、エネルギーの最も微細なレベルに直結している。そのため、光り輝く根源的な意識へと導く、特別な力をもっていると考えられているのである。

それには神経生理学的に、はつきりした理由がある、とカシミール・シヴァ派は考えている。触覚に

関係するチャクラは、視覚や聴覚に比べ、身体の中からすつくと立ち上がるスシュムナー管、そしてそこに位置する中心的なチャクラと、より深く密接な関係をもっている。そのため、触覚の刺激は、じかにクンダリニーの覚醒をもたらすきっかけになりやすい。

触覚は、さまざまな方向に拡散し、あるいは散乱しているエネルギーの運動を、すばやくまとめあげ、欲望を満足させることができる。そのことによって、深いサマーデーイーに入るのを、助けることができる。聖なる神からの恩寵が、しばしば触覚的なものとして感じられるのも、そのためだ。カシミールのタントリストたちは、そんなふうに伝承してきた。

こうして、欲望と快楽の神経生理学によって支えられたカシミール・シヴァ派の聖なる性愛の儀礼は、酒や肉をマントラで加持して、それを楽しみ、あるいは創造的想像力によって、みずから本尊の神々に変容し、また、呼吸法や身体技法を駆使することで行われる。それによって、身体の基底部に眠るクンダリニーの波動エネルギーをめざめさせ、スシュムナー管の中を上昇させるのである。

クンダリニーが頭頂のブラフマランドラ（「ブラフマン孔」）に到達すると、ヨーギは真実の自己にめざめる。

さらに頭頂から指十二本分上に存在する宇宙の「千本の輻をもつ」チャクラに到達するとき、ヨーギは宇宙的意識の合一を体験する。それによって、すべての二元性は消え去り、完全な自由と至福があらわになる。

存在のすべては、宇宙と生命の根源に鳴り響く波動と一体になり、原初のリズムの中で微細な振動をつづける。ヨーギの意識は、宇宙的ダンスを踊るシ

ヴァ神と一体になり、さらに空に達する。

こうして、あらゆる時間と空間の限界を超越した原初の脈動の中にあるとき、苦痛の感情すらも、本質的なエネルギーとして体験されるようになる。それによって、生の全体は神秘に満ちた宇宙のエネルギーが、つぎつぎに流れだすプロセスとして体験されるようになる。

こうした体験は、異なるチャクラが一つに融合するプロセスでもある、とカシミールのタントリストは語る。覚醒したクンダリニーの強烈な生命エネルギーは、チャクラを一つ一つ貫通しながら上昇する。それによって、性器と心臓と頭頂のチャクラは、一つに融合するのである。

一方で、「中心のチャクラ」と「副次的なチャクラ」の関係もまた、根源的に変化する。

中央のスシュムナー管に位置する「中心のチャクラ」に、宇宙的な生命エネルギーがとうとうと流れこむ。そのことによって、「中心のチャクラ」と「副次的なチャクラ」との間には、たいそう密接なつながりが作りだされるようになる。そのため、食べ、歩き、触れるといった行為のすべては、至福に満ちた体験に変化する。そして、ついには、外部の対象も「中心のチャクラ」に吸収されてしまう。そんなふうに、「トリカ」の哲学者は語るのである。

こうして、カシミール・シヴァ派は、チャクラの神経生理学をもとに、五感の満足、性愛の快楽、そして瞑想による神秘体験を、ひとつながりに考えている。

現代のわたしたちから見た時、とても興味深いのは、カシミールのタントリストたちの観察が、最先端の脳科学の理解と深く共鳴しあっていることだ。ジョーディアスたちによると、五感と性愛の快楽

にかかわる神経ネットワークは、おおまかに重なっている。さらに、ハガティたちは、fMRIと脳波を使った研究によって、静かに深く澄みわたった幸福感と内部・外部の区別の消滅をもたらす禅定のプロセスが、側坐核をふくむ快楽の神経回路の活性化と関連することを明らかにしているのである。¹³⁾

仏教タントラと大乗

では、このカシミール・シヴァ派にたいして、仏教タントラはどうだろうか？

仏教タントラは、「空性」と「慈悲」の統一を根本的な原理とする大乘仏教の土台の上に発達した。

たとえば、ヨーギニータントラの最も代表的な経典の一つである「ハーヴァジャラ」タントラを読み進める時、気づかされるのは、「エ」が女性性ないし空性を、そして「ヴァム」が男性性ないし方便、慈悲を意味するという、文字の象徴論が、その全体を貫いていることだ。

「ハーヴァジャラ」タントラによると、この二つの文字の合一によって大衆が生じるのであり、「エヴァム」という言葉こそが、自在に空を飛ぶ女神たち（ダーキニー）の秘密のエッセンスなのである。

「ハーヴァジャラ」タントラには、次のように書かれている。

そこでヨーギニは、世尊なる金剛薩埵に、このようにたずねた。「エヴァム」がダーキニーの秘密のエッセンスと呼ばれるのは、なぜでしょうか。生きとし生けるものの教師である世尊よ、正しい論理をもって、説明してください。

すると、世尊は答えられた。

「聖なる『エ』」の文字が、その中に『ヴァム』を包み込み、飾られるとき、すべての樂の土台となり、すべてのブツダたちの宝石をいれる容器となる」と。¹⁴

この一節には、「エ」と「ヴァム」の文字の形をめぐり、シンボリックな思考がはたらいっている。

初期のグプタ文字において、「エ」は下向きの三角形、そして「ヴァム」は上向きの三角形の形をしていた。そのため、「エ」は男性器を、「ヴァム」は女性器を、それぞれ象徴することになった。つまり、この一節で、「ヘーヴァジラ」タントラは、二つの性の器官が合体することによって、大樂が生じると述べようとしているのである。

一方で、「エヴァム」は、「かくのごとく私は聞いた」（如是我聞）で始まる仏教經典の冒頭、「かくのごとく」を意味する言葉でもある。

「ヘーヴァジラ」タントラは、こうして、聖なる性愛のヨーガと、仏教の哲学が、じかにむすびついていることを、高らかに宣言しているのである。

慈悲

仏教タントラには、大乘仏教の慈悲と空性の哲学がつまぬいている。そのうち、仏教タントラと慈悲とのむすびつきを、最もはつきりあらわしているのは、さきほど引用したシャンティデーヴァだ。

身体の基底部に眠る根源的な生命エネルギー（「チャンドリー」）の覚醒による悟りを、「ベンガル」にたとえたシャンティデーヴァは、もう一方で、菩提心

や慈悲をテーマとする最も重要な顕教經典である『入菩提行論』の作者でもあったのである。

シャンティデーヴァは、ナーランダ僧院で学び、日中は僧院で学問をし、夜は「グヒヤサマージャ」タントラの本尊の一人である文殊菩薩の修行に専念していた、と伝えられている。ある夜のこと、ヴィジョンにあらわれた文殊菩薩は、シャンティデーヴァに加護を約束した。『入菩提行論』は、この文殊菩薩の授記（予言）をもとに書かれた。

『入菩提行論』には、次のように書かれている。

十方におられる完全な悟りを得た方々に対して私は合掌して祈ります。「愛着のため不幸な目にあっているすべての方々に法灯を灯したまえ」。

最後の消滅にいたろうとしておられる、自己抑制のできたすべての賢者に対し、「無数劫のあいだ、それを延期してくれるように合唱して嘆願します」（無仏になって）この世界が暗黒にならないように（中略）。

彼らをわたしのからだで遊ばせたり笑わせたり楽しませたりしよう……。彼らがこのわたしのからだを用いてほしいことなら、いかなることでもさせよう。

わたしの唯一の願いは、「私とかかわりのある者たちのところにかなる悪魔も近づかせないようになしよう。私に悪口を言ったり、危害を加えたり、嘲笑する人々にも、完全な智慧に達する力を得させたい」ということだ。¹⁵

シャンティデーヴァは、空性の直観的な智慧をあらにきた第八章を説きながら、空中に浮き上がり、そのまま消えてしまった。放浪するヨーガ行者

となり、さまざまな神通をつうじて、多くの人々を各地で仏教に皈依させた。すべてを完全な象徴としてみる「マハームードラー」（大いなる象徴）の悟りを得、ついには、空を飛ぶ女神たち（「ダーキニ」）の浄土に至ったのだ、と伝えられるのである。

空性と「大いなる象徴」

それでは、空性の智慧は、どうだろうか？

すでにわたしたちが駆け足で見たように、カシミール・シヴァ派の「聖なる波動」の哲学は、世界がシヴァ神ないし宇宙の根源的意識から生み出される「力」として、あくまでも実在すると考えている。¹⁶

ところが、これに対して仏教タントラは、大乘仏教の空性の哲学に、たいそう忠実なのである。

「ヘーヴァジラ」タントラは、つぎのように述べている。

その本性からして、物質（色）も、それを見るものも存在しない。音も、また音を聴くものも存在しない。においも、それを感じるものもない。味もなければ、味わうものもない。触覚の対象もなければ、触覚もない。心もなければ、思考も存在しない。¹⁷

大乘仏教の空性の哲学によると、形や色をもつ物質現象は、縁起から生じる。それゆえに、いかなる物質現象も、独立した実体としては、実在しないことになる。

もしかりに事物が存在する以前に、すでにそれにかの性質があったとするならば、事物として現象

するにあたっては、他の原因と独立にそれが可能なのでなければならない。ところが、実際には事物の存在は、因果のネットワークの中で、はじめて生じる。したがって、いかなる物質現象も、それ自体として存在することはなく、実体を持たない。空である。

同じことは、視覚や聴覚をはじめとする人間の精神作用についてもいえる。

ヒンドゥー教が実在と認めるシヴァ神や、そのパートナーである女神のシャクティもまた空であり、実在しない。

こうして、さまざまな心のはたらきも、その対象も、すべて空であり、内部と外部は存在しないのだ、と空性の哲学は語る。

空性の認識は、何にもとらわれない根源的な自由を人間にもたらす。内部と外部、心と物質の区別は完全に崩壊する。その中から、根源的な自由と大いなる喜びが、直接にたちあがってくるのである。

「グヒヤサマージャ」や「ヘーヴァジラ」タントラは、「チャンドリー」や、ドムビー（踊り子）といった、アウトカーストの女性がお好みだ。カースト制を否定していく、その思想の背景には、空性の認識から生まれる、突き抜けるような自由の感覚が、横たわっている。

なににもとらわれない自由な心。仏教タントラは、空性の認識と、そこから生まれる完全な自由の中に安らぐことが、究極の到達点だと考えているのである。

そもそも、「チャンドリー」をはじめとする「脈管と風のヨーガ」の修行は、この空性の知恵をうみだすための方法の一つにほかならないのである。「ヘーヴァジラ」タントラには、つぎのように書かれている。

る。

チャンドリーは、へそから燃え上がり、「五人の如来」たちを燃やし尽くす。また、ロチャーナ（仏眼仏母）たちをも燃やし尽くす。

「アーハム」は、燃え、そして、月がしたたり落ちる。¹⁸

クリシュナーチャーリヤの注釈によると、ここで「五人の如来」というのは、肉体（色）、感受作用（受）、世界像（想）、意思作用（行）、識別作用（識）からなる五蘊を指している。

それに対して、ロチャーナをはじめとする女神たちは、地、水、火、風、空といった、自然界を作り出す五つのエレメントを指している。「アーハム」は我執を、「月」は大きな快樂をもたらす生命のエッセンスを、それぞれ指している。

つまり、この一節は、「チャンドリー」の燃え上がる炎によって、二元論の中に閉じ込められている感覚作用やその対象が、すべて燃やし尽くされ、我執もまた消え去ること、そしてそれとともに、全身が大きな快樂に満たされることを、意味していることになる。

こうして、「チャンドリー」の燃え上がる炎によって生みだされる空性の認識は、深い快樂と、直接に結合している。そのことを、ヨーギニタントラは、「樂と空性が不二である」と表現している。

空性の直観の智慧は、本尊であるヘーヴァジラとかく抱きあっている女神の名前にも、たいそう象徴的に表現されている。シヴァ神のパートナーが、「力」であるのに対して、彼女は、「無我の女」と呼ばれる。そして「聖なる性愛」のヨーガを実践する

女性行者は、「直観の知恵」と呼ばれているのである。

エロスを超えて

この「聖なる性愛」のヨーガをつうじて発見される、究極の悟りの境地を、「ヘーヴァジラ」タントラは、「自然な本質」（文字通りには、「共に生まれたもの」）あるいは、「大いなる象徴」と呼んでいる。

「チャンドリー」をはじめとする「脈管と風のヨーガ」を一つにまとめあげたナーローパ（十一世紀、図2）は、つぎのような口伝を残している。

大樂の境地に礼拝いたします。

「大いなる象徴」とは、すべての現象はみずからの心だと知ることだ。外部に現象があるとみるのは、迷った二元論的な認識のはたらきによる。夢のごとく、現象の本体は空である。心もまた、記憶と思考の運動にすぎない。実体をもたない、風（ナーナ）の力にほかならないのだ。本体は青空のごとく空。すべての現象は、空間のごとく、完全に平等なものとして存在している。……



図2 ナーローパ



図3 サラハ

心そのものは、作為されたものではなく、また変化もしない。……法身は、ありとあらゆるものに完全に浸透している。

みずからの本質を作りかえることなく、ゆつたりと放置しなさい。……探し求めることなく、放置することが修習である。……顕現はみずから法界へと解脱する。そして、分別は、おおいなる最初の智慧へとみずから解脱する。不二なる平等こそが、法界だ。

(ナローパ「マハームドラーの要点」¹⁹⁾)

脈管と風のヨーガをつうじて、「大いなる象徴」を発見する。そうしたら、観想や呼吸法、マントラ、聖なる性愛の技法は、いらなくなる。むしろ、逆に、じやまになることすらある。そんなふうに、ヨーギたちは言い伝えてきた。サラハ(九世紀?、図3)は、つぎのように述べている。

口づけし、抱きあう快楽にひどい執着を起こす。さらには、愚かにも、これこそが究極の悟りだと、口にする。それは、あたかも、家の扉の前に立ち

止まり、中に入らないのと同じこと。ただ、欲望につき動かされる世界の言葉を語っているにすぎない。……(からだを)空っぽの家だとイメージし、ブラーナの運動を、さまざまな方法で変えようとするのはおやめなさい。大空から、(快楽をもたらす生命のエッセンスが)滴り落ちてはきても、それにはまだ、かすかな欠陥がある。ヨーギは圧倒され、気絶するだけのことだ。……『エ』と『ヴァム』の文字によって、理解することができる」と言って……、修行し、それに「自然な本質」と名前をつけたとしても、ただ、鏡に映った映像に執着しているだけのこと。

(サラハ「王のための歌」²⁰⁾)

意識の集中や呼吸法によって、あるいは異性のパートナーといっしょにおこなわれるヨーガから生まれる快楽は、鏡の表面に映し出される像のようなものにすぎない。

鏡そのものを見出しなさい。そうして「自然な本質」を発見したら、性愛のヨーガに執着するのは、やめなさい。すべてを超えた「法身」、鏡そのものの境地に、無為のまま、とどまりなさい。

快楽を生みだす「脈管と風のヨーガ」と、「大いなる象徴」の境地にゆつたりとどまる瞑想を、一つにするのだ

こうして、仏教タントラの「聖なる性愛」の道は終結する。あるいは、「無為」の道に流れこんでいくのである。

注

1 マハーヨーガ、ヨーギニータントラの分類については P. Williams, *Buddhist Thought*, Routledge, 2000, pp. 192-

244, J. Dalton, *The Development of Perfection*, *Journal of Indian Philosophy*, 32, 2004, pp. 1-30. ほか、松永有慶編『インド後期密教』上・下(春秋社、二〇〇五-二〇〇六年)を参照。

2 私訳による。以下、特に断らない場合は同じ。この一文は、松永有慶『秘密集会タントラ和訳』(法蔵館、二〇〇〇年)一三七頁に対応している。Y. Matsunaga, *The Gubjyamsangatantra: A New Critical Edition*, Osaka, 1978. 羽田野伯猷『インド・チベット学集成』第三巻(法蔵館、一九八七年)を参照。

3 松永有慶『秘密集会タントラ和訳』一三四頁。取意。チベット語訳を参照した。gTum po kho bo chen poi regyud, in bk'a' gyur (Lha sa) vol. 82, pp. 741-86. 訳文は、途中省略し、つなげてある。

4 Dasgupta, op. cit. p. 102. シャンティデーヴァの年代については K. Dowman, *Masters of Mahamudra*, SUNY Press, 1985. 参照。

5 なお、ダルトンは、最も初期のマハーヨーガのタントラである「グヒヤガルバ」タントラの中で用いられる shada という用語が、シャクティのなまった音だと考えている。

6 カシール・シヴァ派の「聖なる波動」の哲学については Jaidava Singh (trans.), *Sanda Kārikā, Mōṭilal Banarsidās*, 1992. ほか M. S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, SUNY Press, 1987. を参照。カシール・シヴァ派の「高踏的」ではなラビンドラー教の「聖なる性愛」のヨーガの伝統については D. G. White, *The Alchemical Body*, University of Chicago Press, 1996. ホワイトは「中世インドの『シッタ』の伝統が、錬金術と結びついて、肉体の不死を求める宗教運動だったと考えている」。

7 P. E. Muller-Ortega, *The Triad Heart of Śiva*, SUNY Press, 1989. chap. 5.

8 Dyczkowski, op. cit. p. 24. 以下、同書。Silburn, *Kundalini*, SUNY Press, 1988. chap. 4.5. 以下。

9 Jaidava Singh, *Vijñānabhāratana Tantra*, Motilal Banarsidās, 2002. p. 68.

10 Silburn, op. cit. pp. 165-168. 以下。Dyczkowski, op. cit. pp.

117-168.

Georgiadis JR & Kringelbach ML. The human sexual response cycle: brain imaging evidence linking sex to other pleasures. *Prog Neurobiol*. 2012 Jul; 98(1): 49-81. M. R. Hagberg et al., Case Study of Ecstatic Mediation: fMRI and EEG Evidence of Self-Stimulating a Reward System. *Neural Plast*. 2013; 2013: 653572.

Hevajratantra, II:3-3-4. G. W. Farrow & L. Menon, *The Concise Essence of Hevajra Tantra*, Motilal Banarsidass, 1992, pp. 180-181. 「ユーザアシラ」 タントラに「ユ ハ ナ シ ラ」 ユ ハ ナ シ ラ Dwgags po bkra shis mam rgyal, dPal kyec rdo rje zhes bya bai rgyud ky'i rgyal poi'i gyal pa legs bshad nyi mai 'od zer, Si khon mi rgs dpe skrun khang, 2002 (原著「六世紀」および D. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, Oxford University Press, 1959. を参照した。 ヨーギニータントラの成立の背景 カシミール・シヴァ派との関係について) D. Gray, *The Cakrasamvara Tantra*.

A Study and Annotated Translation, American Institute of Buddhist Studies/Columbia University Press, 2007.

シャンティデーヴ『悟りへの道』（金倉圓照訳、平楽寺書店、一九五八年）、二七―二九頁。

Dyczkowski, op. cit., chap. 1-3.

Hevajratantra, I-5-1. Farrow & Menon, op. cit., p.49.

Hevajratantra, I-1-32. Farrow & Menon, op. cit., p.21.

Phyag rgya chen po tshigs bsdus, in Lho brag mar pa lo

tsai gsung 'bum, krung go'i bod rig pa dpe skrun kang
2011, vol. 2, pp. 29-30.

サラハ一王のための歌 一一一 一一三 Do hamdzod
ces bya ba spyod pai glu, in ju mi pham man rgyal(ed),
Doha skor, s.d. Thimpu, 1979, pp.25-32. の引用は
pp.29-30. 註 56 に Khenchen Thangru Rinpoche, A Song
for the King, Wisdom, 2006. 所収のチベット語テキスト
ト、およびタングー・リンポチェのすぐれた解説
を参照。

2016年(平成28年)3月1日 火曜日

鎌田 東二

京大こころの未来
研究センター教授

3月末にNPO法人東京自由大学理事長を退任し、京都大学こころの未来研究センター教授を定年退職する。そこで、二つの「最終講義」をすることになった。

二つの最終講義

未来

39

つたをきくやけとなて
その詩、神話、物語と場所
(神社・聖地)と詩・文学が
一体化し、それが現在の仕事
に結びついている。

二つの「最終講義」では、
一は石牟礼道子の作品に焦
点を当て、もう一は石牟
礼の筆調に焦点を当て、文
化の審判の焦点を定めた。

「第五講義」で知られた石
牟礼道子は本質的な意味で
「詩人」である。本質的な意
味での「詩人」とは、この世
のものならざる声や隔ちたも
ののふやきに耳を傾けて深
く聴き取り、それを人の世に
つなげるに深く食い入る形で
伝える講者であり媒介であ
る。その「詩人」は、「草木
言語」つまり草木を愛も
も蘇精霊すべてが草木を発
するといふ、古代的な「多
ニシス」感覚に根柢して成立
してきこえを力説した。

もう一方の「日本文化にお
ける身姿容のワザ」では、
その核は「歌」であり「詩」
宇宙」とミクロコスモス「小

であらうというから始め
て、詩神・イサヲノミコト
ト、古今和歌集と撰者で
最高倉倉(100首)の紀
貫之、「新古今和歌集」と最
高入倉倉(94首)の西行法
師、西行を慕った松尾芭蕉の
俳諧と「奥の細道」、臍出血
で倒れ直後から作歌勸を
再開した社説者の鶴見和
子、そして歌人と出発し
た石牟礼道子などの詩神、詩
人の系譜を取り上げた。併せ
て、宗家哲学と民俗の違い
についても説明した。

宗家哲学は、個別的な宗教
現象を現さざる宗家の本質
や構造、また神仏の聖なる
もの、や宗教経験や、超越で
絶対的な境界概念について
論議的・鳥の眼的に考察し
思考を極めて抽象的に思
想的な問であり、民俗はそ
の地域に伝わる個別的な方
言で語れる民間伝承や祭祀
儀礼などを具体的に採集考
証するの限的な探索である
このマクロコスモス「大

悲しみや怒り 浄化の力に

宇宙の極的な二つが私の手では両方共に必要不可欠であつたことも説明した。さて、日本の詩歌の典型は短歌である。その31文字の短歌をこのように短くしてしまふのが俳句（俳諧）である。7・5・7の17文字に縮めたものが俳句（俳諧）である。「短歌は心のひな型」「俳句は宇宙のひな型」。言い換へると、「短歌は心を包める最小の入れ物」「俳句は宇宙を入れる最小の入れ物」である。

この短歌であるが、それは「日記」の中の「スザノミ」の歌「八雲立出雲八重垣を巻に八重垣を巻に」に始まる。この歌は最後の詩句に最大深奥の感情を込め込んでゐる。意味的には、妻を愛として、意味的には、妻を愛して、意味的には、母・兄・父の火の神・ツツシの怒りが包蔵されてゐる。そ

例えば、松屋蕉庵の「荒海の悲しみや終りという負の感情を浄化する昇華力を持った」という有名な俳句。目の前に荒々しく広大な海が広がっている。その向こうに佐渡が島がり、作品であった。

ある。それは天の川、天津の海のよきな特状の川、地、世界のよきな佐渡が島と、それをのみくそとよとてゐるかのよきな日本海の荒海と、さらにそれを包摂する巨大な銀河とを意味する。

確かにこの17字の中に「宇宙」が詰まっている。

それは、世界への、あはれはいつの希望を出すこと

詩歌は希望見いだす

ある」と言ったが、そのような「詩人」でありたいと思う。

第四部 ◆ 身心変容の臨床学

社会のなかの仏教と仏教身体技法

― 正法理念から見た仏教の倫理と身体

島蘭 進

上智大学グリーンフケア研究所所長／宗教学

はじめに

日本人の心には仏教的な思想やものの感じ方がしみ込んでいる。東日本大震災や福島原発災害ではいく度もそう感じた。

お寺が被災者に開放された。また、僧侶が被災者に寄り添い、ともに苦難を担おうとし、人々の信頼を集める場面に出会うことも多かった。全日本仏教会の宣言文「原子力発電によらない生き方を求めて」（二〇一一年一二月）は大いに共感をよんだ。

だが、これは古代以来の日本仏教のあり方から見ても変則的なものではない。むしろ古来のあり方に即したものののだ。近代的な仏教観が、それをおし隠していた。個人中心の宗教観や、鎌倉仏教こそ大乘仏教の究極の展開形態だといった見方がじやまをして、「社会倫理」的实践の側面が見えにくくなっていたのだ。

広く仏教史を見渡してみると、仏教徒は「社会に正法を具現する」という目標を掲げ続けてきたことが分かる。ガウタマ・ブッダ自身そうであったし、アショーカ王もそうだった。現代のタイの仏教やダライ・ラマの行動や言葉にもそうした考え方は顕著に見られる。それらは、ブッダの身体性をその時代の時代に移そうとする試みだったと考えられる。

そして日本の仏教史をつぶさにたどってみると、「正法」の理念がその根底を支えてきたことが分かる。正法（妙法）を掲げる『金光明經』『法華經』の影響で、正法流布の基礎と考えられた「戒壇」（授戒の場）への情熱、正法の後退を嘆く末法思想の力、『正法眼蔵』を著した道元のこたわり――「正法」理念の光に照らすとそれらの相互関係が見えやすくなる。正法を求めることは、ブッダの示した真理を形にすることであり、僧侶はその身体をもつて真理を実践し、社会に仏法を具現しようとしてきたのである。密教の系譜（日蓮宗を含む）では「身口意の三業」と

いう概念に重きが置かれるが、その意味するところは密教だけに当てはまるものではない。広く仏教において、身体をもつて正法を体現することが求められてきた。このことを理解すると、行基や聖徳太子の時代から、戦前の日蓮主義を経て、戦後の創価学会や立正佼成会が取り組む社会・政治活動に至るまで、日本仏教史におけるさまざまな修行の意義とともに、社会倫理的な実践の意義もより見えやすくなる。では、従来の日本仏教論では、正法を希求する実践様式はどう捉えられてきたのだろうか。また、このような観点からの仏教の身体性の理解はどのようになされてきたのだろうか。この稿では、こうした問題を概観していきたい。

1 国家と仏教が深く関わることを低く見る傾向

仏教史において、僧伽（サンガ）・国家・正法とい

う三者が密接な連関をもって展開してきたのではないかとという視点を携えて、一九四五年以後の日本仏教史の叙述を見直してみると、仏教と国家の関わりがことさらに過小評価されてきたことに気づかざるをえない。「過小評価」というのは、その歴史的意義が過度に小さく見積もられてきたということだが、そこには、国家と関わりが深い仏教は仏教として本来的なものではないという価値評価も関わっている。

まずは、日本仏教の歴史像について、権威ある著者の概説を瞥見しよう。井上光貞は『日本古代の国家と仏教』（岩波書店、一九七一年）を次のように書き出している。

日本民族が仏教を摂取しはじめたのは、古代国家の盛期であった。この古代の仏教は周知のように古代貴族層をその担い手とする国家仏教であり、中国仏教の消化をもつばらにする輸入仏教にほかならなかった。ところが仏教は中世になると、在地領主層、即ち中世武士層を中心として広く民間にいきわたり、それを基盤として、鎌倉仏教とよばれる日本特有の仏教をうみだした。このことは何人も疑うことのできない事実であるが、それならば仏教はなぜ、中世、しかも鎌倉時代という短い期間に集中して、かくも多元的な、かつ生き生きとした創造性を発揮したのであろうか。

鎌倉新仏教こそ本来の仏教という見方

この叙述によると、古代日本の「国家仏教」は国家仏教であるがゆえに、本来の仏教とは異なるものだ。少なくとも中国からの借り物であって日本にしっかりと土着するに至っていない。中世になり後の宗派の源泉となった祖師たちを通して、また民間にい

きわたることによって、初めて日本独自の仏教に、また本来の仏教となったのだという。

なぜ、宗祖が起こした鎌倉新仏教こそが本来の仏教であり、それ以前の仏教は本来の仏教と言えないのか。国家に制約されたものだったこと、民間に浸透しきれなかったこと、日本独自の形をとっていないこと、本来の仏教精神が理解されていないことなどが理由としてあげられている。

古代国家は仏教に対して呪術的な機能か、人心教化の役割を期待し、国家の利益に反する時は容赦なく民間布教を抑制した。従って律令時代には、帝都を中心に仏教芸術が華々しく展開されたが、それはみな、古代貴族の享受するところであって、行基や鑑真、最澄や空海のような、大乘仏教の慈悲の精神をつらぬこうとした仏教者でさえ、その社会的実践においては、国家仏教の改革者にとどまり、教権に敢えて抵抗したときは、権力の制圧をこうむるほかはなかったのである。（同上）

これに対して、古代国家の支配体制が崩れていくなかから、民衆に根づく真の大乘仏教が発展して行く。「これまで無意識裡にもおさえられていた思考の自由が生まれ、充実した生命感がよみがえってきたが、これこそ、鎌倉時代に、法然・親鸞・日蓮・一遍らの、多元的な活動が展開される真の前提をなすものであろう。」信仰を第一義とし、中国的な教学の枠を破り、神仏習合を超え、為政者を批判することさえある指導者が登場した。「これらの仏教者はその信念をつらぬきとおし、時人も帰依を失わなかったばかりでなく、その教説と信念とは、時代を越えて普遍に、現代の人心にも訴えるものとなったのであ

る」と井上は論じていく。

鈴木大拙も鎌倉仏教優越史観

よく似た日本仏教史の見方は、一九四四年に刊行された鈴木大拙の『日本的靈性』にも見える（岩波文庫、一九七二年）。大拙は言う。「古代の日本人には、本当に言う宗教はなかった。彼らは極めて素朴な自然児であった。平安時代を経て鎌倉時代に入って、初めてその精神に宗教的衝動を起こした、即ち日本的靈性の自覚がほの見えた」。「日本の精神史は、鎌倉時代に至りて初めてその真意義を発揮したものである。仏教の真実性もこの時に大地からの靈の生命に触れた。そうして一方では、無辺の大悲が開顕せられ、また他方では、その知的直覚性の方面において、日本の性格の中に融け合って、兼ねてまた芸術的生命の方向に特異の表現を成就した。これが絶対他力と教外別伝の禪である」。

このような日本仏教史観は是認できるだろうか。これはあまりに日本中心的であり、また諸仏教教団の宗派的仏教史観に与した見方ではなからうか。また、井上の場合にはなはだしいのだが、「国家仏教」は本来の仏教ではないというが、なぜそうなのか。大乘仏教は、王侯貴族が支配する国家よりも大地に根差した民衆の方を向くものだという前提が見える。それは「小乗仏教」よりすぐれたものという考えだが、歴史的に見て、その発展の過程で大乘仏教は国家を重視しなかったと言えるだろうか。

一九四五年の敗戦まで、仏教が国家統合に関わるということはマイナスに評価されてはいなかった。むしろ、価値あることと考えられていた。だから、大拙も先の引用に続けてこう述べている。「それから日本の政治的・国家的思想と結び合って、更に一派の

宗旨を形成した仏教に日蓮宗がある。それからまた土俗的・民族的信仰を土台にして、政治思想の方面に進出し、外来の思想・信仰を摂受し、それに扶けられ、更に当時の政治的環境の中で、宗教的内省の域にまで高まらんとしたものに『神道五部書』の製作があった。日蓮宗と『神道五部書』への言及は、戦後には積極的にはなされなくなるものだ。

熱心に国家仏教が唱えられた時期もあった

明治期から戦時中まで、多くの仏教者はむしろ熱心に国家仏教を唱えていた。市川白紘が証拠を並べあげている。一九一〇年の大逆事件に際して、妙心寺派管長豊田毒湛は「我が国における臨済宗立教開宗の要旨は興禅護国に在り。是の故に本宗一般寺院の本尊前には、今上天皇陛下聖寿万歳の尊牌を奉安し、国家鎮護の道場たることを表示し（中略）以て本宗の教徒信徒をして依準する所を知らしむ」（『市川白紘著作集第四巻 宗教と国家』法蔵館、一九九三年）と述べていた。影響力の大きい真宗大谷派の教学者、金子大栄は一九四二年刊行の『正法の開頭』で、「十七条の憲法が或る意味においては日本の仏道である」と論じている（同上）。

こうした日本仏教史観と比べると、井上光貞のそれは一八〇度、方向を転換したのと言える。戦後、それまでの国家従属の価値観を否定したのはいいが、歴史の見方もあっさり、がらっと変わってしまった。一九四四年の鈴木大拙の日本仏教史観はどこか両者の中間あたりに位置しているが、二つの見方の関係は曖昧だ。だが、これらどろの見解も、仏教史全体を視野に入れて仏教と国家の関係についてじっくり考えてはいない。世界の仏教と日本仏教の関係について、特殊日本的な狭苦しい視野を脱していない。ま

た「正法」という理念が仏教史において果たしてきた意義について顧みてはいない。

「正法」理念を通して仏教と国家の関わりを捉える視点の欠如

明治維新以後、とりわけ第二次世界大戦中に日本仏教は国家に過剰に肩入れしてきた。戦後、それを反省する気運が高まったことはよく理解できる。だが、一八〇度方向を変えただけでは何かが足りない。井上光貞の古代・中世宗教史の叙述は精度の高いものであり、今も多くを教えてくれる。しかし、仏教と国家の関わりという点で、とりわけ日本における仏教と国家の関わりという点で図式的な見方を脱していない。腰のすわった洞察が欠如していると言わざるをえないのだ。

では、そもそも仏教史において、また、日本の仏教史において仏教と国家の関係を、また「正法」理念の意義をどのように理解すればよいのか。一九四五年の敗戦後、今日に至るまで、こうした問題をめぐって深い次元に及ぶような考察はまったくなされてこなかったのか。もちろんそんなことはない。

とりあえず日本仏教史については後回しにして、広く仏教史に目を向ける。あまり注目されていないが、たいへん重要な意義をもつ業績として、中村元の『宗教と社会倫理——古代宗教の社会理想』（岩波書店、一九五九年）をあげたい。この本の主要な内容は、後に『中村元選集（決定版）第一八巻 原始仏教の社会思想』（春秋社、一九九三年）に再録されている。この仕事は仏教の社会倫理について考察するうえで、きわめて重い意義をもつものであり、初刊後五〇年を経た今もなお学ぶべきところが少なくない。

そこでは、仏教は社会に正法をゆきわたらせよう

とするものだという考え方が、仏教成立の当初から存在したことが述べられている。では、正法は何によって具現されるのか。戒律を守る僧侶集団からなる僧伽（サンガ）によってである。この戒律を守る僧侶集団こそ、仏教の身体技法のもっとも重いものの一つである。しかし、これまで仏教の身体技法というと、ひたすら瞑想や身心変容技法に関心が寄せられてきた。これは仏教、ひいては宗教に対する近代的理解が個人に焦点を合わせたことと関連している。

鎌倉仏教こそ日本仏教の高度の達成を示しているという見方はまた、近代的な宗教理解にそった個人主義的な日本仏教理解とも関わっていた。日本仏教の身体技法を広い視野から見る場合、個人主義的な日本仏教理解の問題点を見抜いておく必要がある。

2 鎌倉仏教中心史観への批判

倫理性・社会性の重要性を捉えた仏教理解

個人主義的な宗教観に偏らない仏教理解に立つと、日本仏教史が、また日本仏教における身体技法が異なる様相をもつて見えてくる。そこでは戒律を守り、人々のために奉仕するという修行者の身体性が重要な位置をもつ宗教活動の系譜が見えてくる。虚心に見れば、そうした社会的な身体性が日本仏教において重要な意義をもつたことは明らかである。

では、このような理解はこれまでにまったくなかったかというところでもない。正法を掲げる仏教は、戒律を重視するとともに社会の苦悩に関わっているというものが本流であり、日本仏教の中でもそれが太い流れとして存在してきたと論ずる仏教学者もい

た。その代表は渡辺照宏（一九〇七—七七）である。

渡辺の『日本の仏教』（岩波新書、一九五八年）は、「正法」の語に注目しているわけではない。だが、ガウタマ・ブッダが打ち立てた本来の仏教を具現しようとする精神と実践の系譜に光をあてている。そしてその系譜は私が注目している、「正法」理念を重んじる日本仏教の系譜とかなりの程度、重なり合っている。

渡辺がまず注目するのは、「インドへの旅行を企てたり、梵語の研究と試みたりした日本人の僧侶たち」である。彼らには「一貫した理想があった」「それは仏教の真の姿を正しく意識してこれを実践しようという意欲である」。ここにはブッダの身体性を深く学び、それを自ら体現しようとする考え方があつた。栄西、明恵、慈雲などはその代表で、私の理解では正法を体現する身体性を高く掲げる人々だった。

では、それは具体的にどのような思想・実践に現れるか。「仏教の本来の姿を実現したい」という要求は当然、釈尊（シャーキヤムニ）の真の教を求めることになった。こうした願いを持つ人たちが第一に必要なと考えたのは正しい戒律の実行であつた。「戒律のない仏教はあり得ない、しかも釈尊が教えたそのままの戒律を守るのではなくては仏教の僧侶という資格はない、というのがこうした人々に共通した基本的理念であつた」。こうした僧侶の代表的な例として、渡辺は道元、叡尊、江戸時代の浄厳、慈雲をあげる。これらの僧侶は民衆生活から離れてしまふかというところとは限らない。本来の仏教を尊び戒律を重んじた僧侶で、かつ民衆生活への奉仕をも行つた僧侶の例として、渡辺は道昭、行基、叡尊、忍性、黄檗宗の鉄眼（てつげん）などをあげる。さらに祖師たちの中から、最澄、空海、栄西の名があげられている。戒律

や修行を尊ぶことと民衆への奉仕とは必ずしも矛盾しないと渡辺は論じる。

自利利他円満（自己と他人との目的の完成）とか上求菩提下化衆生（上にむかつては理想を実現し、下にむかつては衆生を幸福に導く）ということは言い古されたことであるし、シャーキヤムニ自身の生活や、その後継者たちの業績を見てもはつきりあらわされている。

渡辺照宏はこの世（社会）での正法具現を求める倫理性をもった仏教系譜を適切に描き出している。これが渡辺のいうところの日本仏教系譜の「第一の類型」だ。

「無我の極致」の系譜、現実の救いを求める系譜

この「第一の類型」に加えて渡辺は「無我の極致」を体現するような桃水雲溪や良寛に代表される仏教者の系譜を「第二の類型」とよびこれも称揚する。たとえば良寛についてこう述べている。

托鉢した食物の残りを鳥や獣にやることを喜び、虱を懷中に入れたり、蚊に脛を吸わせたりしたことも、竹の子を伸ばしてやるために床を切り、屋根を破つたというようなことも、良寛なればこそきわめて自然なのである。しかし彼はもちろん人間を愛することを決して忘れてはいなかった。乞食を愛し、盗人に物を与え、農民に愛され、子供と無邪気に遊んだ彼こそは無我の境を体現した人といふべきであろう。

渡辺の叙述は、正法を求める仏教の系譜が日本仏

教史において大きな位置を占めることを、適切に描き出したものといえるだろう。だが、他方、渡辺はその他の日本仏教のあり方についてたいへん厳しい見方をとっている。本来インドで、とりわけガウタマ・ブッダ在世時に説かれ行われたのではないような、仏教の変容した形態が日本では顕著に見られるとして、その多くに批判的で低い評価を与えているのだ。

しかし日本の仏教のうちにはそれ以外、むしろそれに比べて圧倒的に多数の非正統派がいたということを確認しなければならない。一口で言えば仏教の本源性を客観的な歴史的根拠に求めようという意欲または能力を欠いたために、偶然的に与えられたものを本質的なものと誤解し、主観的な判断から（これが仏教だ）と誤認したもののことである。

末法思想により菩提心を放棄し当面の個人の救済にこだわった法然や、当面の国家の救済にこだわり天変地異や神祇の働きを重視してシャーマニズムを取り込んだ日蓮の系譜がこれに属する。

歴史的、記録的真實性を探究して、どこまでも仏教の本格的な姿を探究しようとした人々を日本仏教者の第一類および第二類と名づけるとすれば、法然や日蓮のように、個人なり国家なりがどうしたら救われるかという当面の現実問題を考慮し、今現在の人々がまさに必要とするものを提供しようと企てた仏教者を第三類と名づけることができるであろう。

宗派主義的な仏教史観の逆転

渡辺は第一類・第二類と第三類の「どちらの類型にも存在理由があり、一概に優劣をきめるわけにはいくまい」（同上）と述べているが、明らかに第一類・第二類のほうに軍配をあげている。それは、渡辺が第一類・第二類の仏教者が民衆の生活に大いに貢献したとしつつ、第三類の仏教者に次のような評言を下していることにもよく現れている。

ところが、今、第三の類型の人々、たとえば法然、親鸞、日蓮たちのような新興宗派の僧侶たちはだいたいの主観的観念的遊戯にふけていただけで、実質的には何ら民衆の生活を助けることもなく、むしろ信者の仕送りによって生活を支えられていた場合が多い。彼らを教祖に仰ぐ教団が優勢になったのは、後継者たちの政治的手腕によるものになぜない。（六四頁）

続いて、渡辺は「歴史的教理的の知識は二の次にして、ひたすら民衆の幸福のために努めた」空也、一遍ら「聖」「上人」の系譜をあげ第四類とする。そして、彼らは「実際の面で民衆を助けることが多かった。この人たちの生活態度は仏教本来のものに通ずると言える」と好意的な評価を述べている。

渡辺の日本仏教の四類型の評価は、道元の系譜を除く鎌倉仏教宗派の流れ、つまり第三類型にことさらに低い評価を与えている点で、鎌倉仏教優越史観をひっくり返したものと見ることができ。否定的に評価されているのは、末法思想を重視して、戒律重視、僧侶重視の仏教のあり方では不十分と見なし、在家の帰依を積極的に引き出して師弟関係を在家に及ぼし、在家とともに信仰活動を行い組織に組み込

んでいくタイプの系譜である。

これは鎌倉仏教として集団形成をなし、近世近代にもその勢力を維持、あるいは拡充してきた宗派仏教全般に否定的な評価を下すものである。本稿でたびたび述べてきたように、戦後の主流の日本仏教論はそうした宗派仏教を基盤とした近代的な仏教学や仏教史学によって形成され、宗派仏教に高い評価を与えるものだった。渡辺の日本仏教史観は宗派仏教的史観の偏りを是正する視点をもっているが、逆に宗派仏教を極端に否定的に捉えているために日本仏教史の叙述として不自然なものになっている。

3 仏教の社会性を重視した身体技法理解へ

仏教の社会倫理思想や実践への注目

中村元と渡辺照宏は、第二次世界大戦後の仏教倫理思想論、仏教史論で「正法」理念の意義を重視した仏教学者、仏教史学者の代表的な存在だ。だが、これまで見てきたように、どちらも現在の日本仏教の実情に即した社会倫理思想や仏教的身体論の提示にまでは至らなかった。

では、「正法」理念に即した仏教の社会倫理思想や実践や仏教的身体論は忘れ去られているのだろうか。そうではない。近代以降において、僧侶にしろ在家にしろ仏教者が社会倫理的な実践を進めてきた歴史をふり返り、現状を省みれば、そこには「正法」理念を反映した内容がたいへん豊かに見出される。

たとえば、国内外の貧しい人たち、抑圧的な環境に置かれた人たちに対する長期にわたる支援活動がなされている。アユス国際仏教協力ネットワーク、シャンティ国際ボランティア会（SVI）などは目

立った例だが、他にもさまざまな活動がなされている。明治以降、地域の困窮した人々や災害に苦しめられた人々を支援するためのさまざまな活動が行われ、仏教福祉事業も多々、取り組まれてきた。その発展線上にあるのは国際支援で成果を上げてきた団体だけではない。

無縁社会と言われるように、孤立した人々の困難が目立つようになった二一世紀の初めには、路上生活者や自死念慮者への支援に取り組む仏教者（磯村健太郎『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』岩波書店、二〇一一年）、つながりによる地域生活の充実を望む住民にさまざまな活動の場を提供する寺院（上田紀行『がんばれ仏教！——お寺ルネサンスの時代』日本放送出版協会、二〇〇四年）など僧侶を中心としたさまざまな社会的実践に注目が集まった。

従来、社会倫理的と見なされていなかった活動

このような動きを見てくると、そもそも仏教による葬祭が社会倫理的な意味をもっていたことも再考されるようになってくる。葬祭は死者を追悼し、喪失の悲しみにくれる遺族を慰める儀礼である。そもそも仏教が葬祭に取り組むようになったのは、死の痛みを和らげようとする奉仕活動としての意義を認めていたからだろう。それは人々の絆がもつ意義を確認させる働きももっている。仏教的な葬祭は、通常の自覚を促すとともに、この世の交わりのなかで生きる意義を顧みる場ともなっている。実際、社会奉仕活動に立ち働く仏教僧侶は、葬祭においても檀家の心のケアに習熟している人たちであることが多い。実際、彼らの多くは、葬祭とボランティア活動がまったく異なる領域の事柄とは感じていないはずである。

仏教系新宗教の実践様式

他方、在家主義の活動を展開してきた新宗教とよばれる仏教教団は、仏教という枠を超えるような宗教協力活動でも大きな働きをしてきた。世界宗教者平和会議(WCRP)はその代表的な例である。霊友会、立正佼成会、法音寺、妙智會教団、真如苑などの仏教教団は、国際的な支援活動、国内のボランティア活動等に長期にわたって取り組み、それぞれに実績を積みあげてきた。創価学会の場合は強い排他主義をもつたため他宗教、他宗派との協働が困難で、閉ざされた教団や特定政党の利益にそった社会活動、政治活動を行っていると思われてきた。その限界はなかなか克服が難しいが、その方向での脱皮を求めているメンバーも増えてきている。

本来、新宗教教団は苦難にある人々の救済を心がけてきた。ところが次第にそれは組織の仲間を増やすための、利己的な教勢拡張活動と感じられるようになってくる。外部から見ても見えるだけでなく、教団内部の人もそう思わざるを得ず、そこにジレンマを感じるようになる。そうした状況でボランティア活動に取り組むことは、むしろ初発の信仰心に立ち返ることと受け取られることも少なくない。もちろん、仲間を増やす類の活動こそが宗教固有のもので、社会奉仕的な活動は本来的でないと主張する声もたえない。

個人の悟りと社会倫理的実践の関連

では、社会倫理の実践に積極的に取り組んでいるこれらの宗教者は、仏教が本来目指している個人としての悟りの実践をそっちのけにして、仏教にとって本来的ではない社会活動に取り組んでいるのだろうか。こうした活動に取り組んでいる僧侶や在家の

仏教者の多くはそうは考えていない。慈悲の実践、布施の実践を通して、またこの世の苦を体現している他者と積極的に関わり合うことによって、不殺生に代表される仏の戒めを守り、知恵を磨き、悟りの経験を深めようとしているのだ。

個々人の内面的な修練を重視する瞑想や内省、あるいは經典研究やそれを通しての省察にこそ、悟りの追求の主軸が置かれるべきだと考えている人も多いだろう。そのような活動が仏道実践にとって本来的であり重要であることは言うまでもない。だが、「戒定慧」の戒の要素、六波羅蜜の「布施・持戒・忍辱・精進・禪定・知恵」の前三者、あるいは四者の意義も忘れてはならない。仏道を歩む身体技法はこれらの実践全体に関わるものとして理解されるべきものである。

個々人の仏道実践を通して社会の精神的価値の向上と人々の安寧平和が実現するという、元来の「正法」理念からすると、社会倫理的な実践は仏教に本来的に備わったものだ。そしてそれは戒律を守る身体を基盤としている。山岳修行や座禅などの修行も、戒律に基づく身体性と分かちがたいものだったはずである。そのような社会的身体であるがゆえに、国家の神聖な秩序の支え手と捉えられたのだ。

だが、近代的な仏教理解ではこの側面が見落とされがちだった。政治と宗教を分離し、宗教をまずは個々人内面の事柄と理解する西方キリスト教的、あるいはプロテスタント的な宗教観を通して仏教を捉える見方に囚われてきたためだ。それは和辻哲郎に代表されるような近代的なエリートにとって都合がよい仏教理解だが、仏教史の現実にはそぐわないものだった。

この稿で素描してきたのは、このような仏教理解

を是正し、「正法」理念に適切な位置を与えるような仏教理解、仏教史理解の提示、そして仏教の身体技法のより総合的な捉え方のあらましである。こうした試みが、現代の仏教界で実際に行われているさまざまな実践をよりよく理解する助けとなることを願っている。

第四部 ◆ 身心変容の臨床学

木村素衛における身体の哲学

門前斐紀

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研究員

1 問いの所在

京都市派の美学・教育学者木村素衛（一八九五—一九四六）は、ドイツ観念論、とりわけフイヒテ哲学の研究に携わり、師の西田幾多郎の勧めによって、美学・哲学研究から教育学研究へと転向した思想家である。木村の思想は、戦前・戦中の教育思想界における京都市派の影響力が再認識される近年、改めて注目されている¹。

なかでも筆者が着目しているのは、前期の思想形成時期より、彫刻制作の尖端に働く「鑿^ひに於ける眼」や、描画行為のすき間を捉える「刷毛^{はけ}の眼」など、芸術制作を行う身体性が思索のモチーフとなっている点である。「鑿の眼」や「刷毛の眼」は、制作行為の過程で、かたちや出来事が生じる構造を、活き活きと鮮やかに捉える。「独り芸術家のみならず一般の人々も亦常に具体的直接的には一切の概念を何等か

の程度に於て感性的に生き抜いている」「木村、一九九七・二〇〇一・一二」と述べる木村にとっては、芸術制作は特殊な在り様ではなく、生の原理が最も鮮明に現れる根源的な営みなのである。

木村の思想の特色は、大きく二つある。一つ目は、人間の在り様を「形成的表現的な自覚的存在」「木村、一九四一・一〇八」と定義する点、そして二つ目は、中期思想から後期思想への転換点で、人間にとっての世界の成り立ちを、「表現愛の世界構造」という枠組みの下に描き出していく点である。「表現」を考えるうえで、木村は次のように語っている。

我々に取っては身体は、凡て善きもの美しきもの真なるものを真に具体的に実在せしめる為の不可欠の原理なのである。人間に取ってその存在の願わしきもの、それを現実^じに在らしめるに値するものの一切は、唯身体を通してのみ成就せられ得る。ここに身体の本質が見定められなければならない

らない。身体は表現の原理なのである。

〔木村、一九九七・一四〕

本稿は、木村が「表現の原理」として重視する「身体」の議論に沿い、木村の思想を読み解く試みである。後に述べるように、木村研究において、その世界構造から身体論を問い直す作業はまさに課題となっており、本稿はその流れに二つの論点を提起するものである。また、このような作業から「技術」を捉え返すことは、「技術」を生身の身体性から抽出して客観的に伝達・獲得され得ると考える技術観を改め、より包括的な見方を提供するだろう。

本稿の筋書きは以下のとおりである。まず次章では、先行研究における木村の身体論についての議論を整理し、対して本稿の論点を二つ示す。次に、第三章では、木村の中期から後期の著作・論文を手がかりに、本稿の二つの論点の根拠を示すとともに、そこに語られている身体論を詳しく検討する。そのう

えて、最後に第四章では、以上の流れから木村における「身体的技術的な存在」の哲学を照射し、そこから何が見えてくるのか、議論の射程を探りまとめたい。

2 先行研究における身体性の議論

2-1 「内」としての身体と「外」としての身体

木村の身体論に着目した先行研究としては、まず、身体の柔軟な可塑性の議論に注目した、美学者小田部胤久による研究がある。ここで着目されるのは、木村が身体を一般的に考えられるような物理的身体や生物学的身体には限定せず、道具、機械、組織、制度に至るあらゆる「文化的装置」との関わりの下に論じる点である〔木村、一九四六・二四七―二四八〕。木村において身体は、在る限りにおいて、実に多様な「文化」を生きており、常々「文化的環境」を作り変えながら、一方では絶えず作り返されて、生成・変化し続ける。



木村素衛

小田部は、そのような作ることと作られることの相関のただ中で、木村が「内」としての身体と、「外」としての身体との対話構造を論じている点を指摘する。つまり、人間は行為の瞬間に質料的世界へとすべり込み、身体は自己でありながら、一面他者なる「表現的環境」として、自身の意志的側面へと語りかけるといのである。小田部によると、この時期の木村の身体論には、田辺元の論文「総合と超越」（一九三一年）の身体論の影響がうかがえる〔小田部、二〇一〇・五三〕。ここでの田辺の論点は、身体が「自我に属する」一方「超越的存在の自己顕現の尖端」でもあるという点であり〔田辺、一九六三a・三四五〕、この見方は木村の身体論に、確かに継承されている。ただし本稿は、身体が意志的立場である一方で、自己を超越し外的環境として意志的作用を規定するという小田部の指摘を、さらに深みから捉えたい。というのも、木村の論理は外的な環境を、単に「内」に対する「外」としての「表現的環境」に留まらず、「内」「外」の交渉自体を包む根源的地平としての「歴史的自然」へと掘り下げて捉えているからである〔大西、二〇一三・一三六〕。

京都学派の用語である「歴史的自然」は、西田の論文「論理と生命」（一九三六年）に登場する。木村はその言葉を、身体を「内に包み、そこに於て生みそこに於て育てそこに於て営ましめ遂にそこに於て死なしめる歴史的自然」と理解している〔木村、一九九七・五九一六〇〕。「歴史的自然」とは、人間にとって対象把握され得ず、規範的な意志的立場以前に常にすでに生きられている生の側面と言えよう。木村の身体性の議論は、このような「歴史的自然」の作用に端緒を持っていると考えられる。

2-2 社会的実践として「文化」を形作る身体

さらに、木村の身体論に着目した先行研究としては、教育学者森田伸子による研究がある。森田の論点は、次の三つにまとめられる。第一に、木村の身体論がもつばら西田哲学の「ポイエシス（芸術的制作用用）」論理との関連で捉えられ、木村がはじめて全面的に身体論を提示した論文「意志と行為」（一九三二年）の時期から、田辺の「プラクシス（社会的実践的行為）」的身体論に多大な影響を受けていることが中心的に取り上げられてこなかった点、第二に、そのように田辺的な実践の立場を重視したはずの木村の身体論が、後期思想において、「国家」と「教育」とを有機的に結ぶ鍵として意義を持つ点が十分に評価されてこなかった点、そして第三には、以上の結果、西田―木村の身体論が、「美学的」「現象学的」文脈に偏って強調され、社会的実践の文脈から疎遠となってきた点である。

森田は、木村の身体論は、後期の「文化的装置」を作り成す「プラクシス」的身体論として評価されるべきであり、とりわけ当時の強靱な国家主義に對抗し得る優れた国民教育論を可能にした側面が注目に値すると述べる〔森田、二〇一五・三四―三五〕。確かに、木村の論理では、国家は絶対的概念ではなく、異文化交流を促進するための一種の「文化的装置」、道具的な契機に過ぎない。そこには、「政治的文化」の一端、相対的な「物質的契機」としての国家が作り替えられ得る可能性が示唆されていた。この点は、後期教育学の論理体系を理解するうえで、ポイントと言える。

しかしながら、木村の思想は、晩年に体系化されるにつれて、開花時の臨床性が失われる傾向が指摘されている。後期教育学においては、前期思想に顕

著であった芸術制作の身体論は表立たなくなり、代わって急速に発展する情報網や交通網により拡張される「技術的身体」論が中心になる。そこで、その上で身体性を「プラクシス」的側面のみから照射することは、木村の身体論の持つ振れ幅を縮めてしまい、「表現」を「成す」のみならず、「表現」の「成る」作用のうちに在るという事実を見落としてしまうのではないかと懸念される。木村は最後まで、「成る」作用を直観する「ポイエシス」の原理と「成す」作用を行為する「プラクシス」とを別個には捉えず、両原理を貫通する論理構造に迫ったのであり、その原理の下、美学と教育学とを別個の学問とは捉えていなかった「木村、一九九七・二〇五」。そこで本稿は、森田の重要な指摘をふまえつつも、前期美学研究と中期以降の教育学研究との紐帯を思想の醍醐味と捉え、後期教育学に登場する術語、「ポイエシス」⁸「プラクシス」に着目してみたい。

3 「歴史的自然」における「ポイエシス」 Ⅱ「プラクシス」から身体を捉え直す

3-1 「歴史的自然」

—— 見究めることのできない悠久なる成るもの

以上のように、本稿が提起する身体論への着眼点—— 第一に木村の身体論が、「歴史的自然」の位相に端緒を持っている点と、第二に、「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」（芸術的制作作用即社会的実践的行為）を原理とする点—— は、互いに関係し合っている。そこでまず、本節は第一の論点を詳述してみたい。

「歴史的自然」という用語の背景には、西田の論文「教育学について」（一九三三年）⁹に引用された「中

庸」の一節、「賛天地之化育」（天地の化育を賛く）からの影響がうかがえる「西田、二〇〇三・二九二」。これは、人間が現に生きている世界Ⅱ「天地」が、人間を根元から育み培う作用に、人間的な立場が参与する働きに光を当てる言葉である。この考え方は、木村教育学に引き継がれ、木村は最終的に教育を、個的立場の「形成的自覚の徹底」によって「天地の化育を賛けるものを賛け育成する」営みと定義する「木村、一九四六・一二四」。

そこで翻って、身体論が論理の中核を担ってきた頃の代表的論文「身体と精神」（一九三八年、補筆して『表現愛』一九三九年に収載）において、「歴史的自然」と身体性がどのような関連にあったかを確認しておこう。ここでは、「歴史的自然」における「個体的人間」の在り方が、「見究めることのできない悠久なる成るものの裡に在ってみずからのなすべき業を自覚的に成す」働きとして語られる「木村、一九九七・三二」。そのうえで「文化」の営みは、「歴史的自然の内に在って人間が自覚的に自然を育成すること」、「歴史的自然を耕作すること」と述べられている。

以上により、私たちは身体的行為的な在り方の各瞬間に、広義において「文化的環境」を作り現し、「歴史的自然」の可能性を豊かにし得ることが示される。そうして「歴史的自然」の未定さを拓き合うことで、一人ひとり、その都度の「自由意志的自覚」へと赴く。木村における「歴史的自然」の底に深く潜り込む身体論は、このように、いちいちの身体的行為が、常に決して定まらない「歴史的自然」の生命を「媒介」的に現し出し、それに続く第一歩を、原理的に真新しい地平から踏み出している側面を指し示す。つまり、「みずからのなすべき業」の「自覚」

とは、決して外から与えられる事柄でも、内なる省察的な認識による事柄でもなく、瞬間ごとの唯一独自のな関係性を生き抜く身体性を通して、歴史的社会的な「アイデア」を汲み取る営みと言えよう。紙面の都合上、肝心の「アイデア」については詳述できないが、この際「アイデアを有ち得る」ということが、単なる個人的な希望的観測や、彼岸に向かう理想主義とは異なるアクチュアルな視点であることを指摘しておきたい。¹¹

3-2 「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」

—— 「本質的区別」と「区別以前」への注視

本節では、本稿の第二の論点、「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」という身体性の原理について考えてみたい。先行研究では、「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」という術語の「Ⅱ」は、単なる等号ではなく、二つの原理を「区別以前」から捉える意味に理解されている「小林、一九九七・二二五」。それは、区別以前から区別が生じつつ、その区分生成の動向を介してのみ両原理が意味を成すという、切り結び的な理解である。

「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」は、後期教育学において、人間が行為のただ中に憧憬的に「アイデア」を作り見る原理として術語化された「木村、一九四六・一七三、二四九」。ここで注目すべきは、「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」的に「アイデア」を見ることが、「人間的意志」、「人間的主体」の文脈ではなく、むしろ意志的主体が、いかんともしがたい「危機性」、「回避」し得なさに直面する文脈で論じられている点である。つまり、木村の「ポイエシス」Ⅱ「プラクシス」的身体は、「単なる人間的意志の立場」の作用ではなく、「自己の意志を根柢づける実在」¹²「木村、一九九七・五九一六〇」、つまりは先述の「歴史的自然」が、いち

ちの行為に即して自覚する作用を示していると考えられるのである。

ちなみに、木村の「ポイエシス＝プラクシス」に大きな影響を与えたと考えられる一九四〇年の西田論文「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」では、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の「制作（*poiēsis*）」と「行為（*praxis*）」を分離する議論に対し、両原理が「ポイエシス即プラクシス」として切り離し得ない連関構造の下に作用すると考えられている（西田、二〇〇四：二〇一―二〇五）。

西田によれば「ポイエシス」とは、身体が「技術的」に客観的事物に入り込み、道具となって物となる自己消滅的な側面、「プラクシス」とは、身体的行為が歴史的社会的文脈において他者と出会い、他の人格から照射されて、「人格的自己」が生まれる側面である。ここでは、社会的実践的、対人格の関係性の「プラクシス」が、直接には交わらず、常に「ポイエシス」としての在り様を介する点が重要である。実際の時局の「プラクシス」が、価値収斂的に展開し、個々の人格に直に向けられる現状のなかで、西田の「ポイエシス即プラクシス」と木村の「ポイエシス＝プラクシス」の論理が何を問いかけて、どのように解釈されていったのかについては、今後の大きな課題である¹²。

後期木村教育学の「ポイエシス＝プラクシス」は、基本的に西田哲学と立ち位置を共有しており、「ポイエシス」的に物を作るただ中の、可能性の無限の伸び広がりの中に、歴史的社会的な「プラクシス」の次なる一手が、感性的なひらめきを伴って創造的に模索されることの重要性を論じている。西田と木村の「ポイエシス」「プラクシス」の議論がまったく同じであるかどうかについては詳細な検討が必要で

あるが¹³、ここではさしあたり重ねて理解しておきたい。

4 「身体的技術的な存在」再考

本稿は、木村の身体論を、「歴史的な自然」における関係性の布置から、「ポイエシス＝プラクシス」的に「イデア」を見究めつつある身体論として読み解いてきた。では、このような身体論を踏まえることで、いったい何が見えてくるのだろうか。

木村は論文「哲学すること」（一九四一年）のなかで、「一般に哲学的反省をもつといふことが人間生活に對して如何なる意味をもつべきであるか」を考察している（木村、一九四一：二）。そこで議論の中心となるのは、「環境を対象としてもつ」人間が、主体と対象界との「虚空の距離」、「否定の溪谷」に架ける橋としての「技術」の問題である（同書：八八―九一）。

身体は自然的存在として環境の内に属する対象的存在である。と同時にそれは環境に對立する主体的存在として主体に直属する。かくして身体は主体即客体として本来一つの弁証法的存在であり、自己目的と自然との相即的統一として本来技術的存在である。（同書：九八）

ここから「技術」は、上述の「溪谷」に、「ファンタジーと実在」とを往来して「イデア」を投げかける身体的作用として浮かび上がる。そのためには、現時の「文化の可能性」を、環境に身を徹して汲み取らなければならない。身体は、主体と客体とを實際

的、實在的に媒介する存在であるため、「主体即客体」の「技術」を感得できる。注意しなければならぬのは、ここでの「技術」が、環境や他者を思い通りに扱う差配的な作用ではない点である。木村が「身体的技術的な存在」を問うとき、そこには一般的に考えられているような、一概に明確な内容や価値がすでに付されている「資質や能力」とは異なる次元の「技術」が探究されている。「哲学的反省をもつ」といふことが人間生活に對して如何なる意味をもつべきであるか」を問う木村は、以上のような人間存在構造の「本質必然的な展開」を「反省的自覚」し、行動直下の生へと落とし込んでいくことと考えている。

木村の身体論は、常に現在進行形で動きいく関係性の布置から、「身体的技術的な存在」が主客相即的に編み出され、「歴史的な自然」における「技術」が現れるダイナミズムに着目し、個人中心的で人間中心的、効率主義的なものの見方に一石を投じていると言える。それは、「技術」の習得や応用を考える際に、つい見落としがちな、主体の側の努力や恣意性では如何ともし難い側面に光を当てている。

「人間的意志」「人間的主体」により習得・蓄積され、思い通りに運用され得る「技術」とは文脈の異なる「技術」への注視。しかし一方では、そのような「歴史的な自然」の「自己形成」の力もまた、「人間的意志」「人間的主体」の営みによってのみしか現れ得ないということへの洞察、無限の計り知れなさが、ほかでもない自身の行為的身体的な関係性から刻々と投げかけられているとの指摘は、かなり示唆的である。

木村は教育学の文脈で、「主体は主体に直接影響しうるとは考ええない。しかも主体は影響されえなけ

ればならない」「木村一九四一・五三」と言う。この言葉が示すように、木村における「身体的技術的な存在」の哲学は、「個的主体」同士の影響関係が、直接的な「人間的意志」の人格的なすり合せではなく、その時々「歴史的自然」における「技術」を介するという側面を浮き彫りにする。ここからは、「歴史的自然」の次元で、身体が現すべき「人間に取ってその存在の願わしきもの、それを現実に在らしめるに値するもの」とは何か、また、多様な価値観・世界観の共存を通してそれらがいかに探られるか、という大きな問いが、読み手へと投げかけられてくる。

注

1 矢野智司は一九一〇年代から一九五〇年代に、木村をはじめとする京都学派の思想が教育学研究に中心的役割を担ったと指摘する「矢野、二〇一二」。木村教育学への注目は、思想を発掘し教育哲学としての論理体系を見直した大西正倫の研究「大西、二〇一一」に拠るところが大きい。また本稿は、哲学の分野から、京都学派の「絶対無」概念と木村の思想を切り分け再評価を試みた村瀬裕也の研究「村瀬、二〇〇一」、教育学から木村の思想に京都学派の美的人間形成論の典型を読み解く西村拓生の研究「西村、二〇〇五」も参照した。

2 木村の思索時期については、小田部胤久による次の区分に沿う。小田部は木村の思想時期を、三つの時期から捉える。まず、大学を卒業した一九二三年から、美学・哲学研究を続け一九三三年に京都帝国大学文学部に招請されるまでの第一期、その後、研究の主軸を教育学へ移し、一九三八年に彼の思想を代表する「表現愛」概念を提出するまでの第二期、そして、一九三九年以降「国民教育」を視野に入れて文化と教育の連関を論じ、一九四六年に急逝するまでの第三期である「小田部、二〇一〇・二四」。本稿はこの区分に倣い、それぞれを前期・中期・後期

と記述する。

3 「表現愛」の概念は、一九三八年の代表的論文「表現愛」（第一部「身体と精神」、第二部「表現愛の構造」）において提出された。「表現愛」という含蓄的な用語について、今回は詳述できないが、それが個人的で内的な感情レベルでの「愛の表現」や、「表現を愛する」ことを意味するわけでない点は押さえておきたい「小林、一九九七・二二四」。

4 小田部によると、田辺の論文「総合と超越」「人間の立場」（いずれも一九三一年執筆）の身体論は、京都学派身体論の起爆剤となった。

5 京都学派は、各々の思想家が切磋琢磨して理論を作り上げる「哲学工房」としての一面を持ち、オリジナルの在処を問わず、多くの概念や用語、思索テーマを共有している「岩城、二〇〇〇・二五九」。後期教育学は「国家」「国民」が主題化され、開放的な「普遍的立場」から、偏狭な民族主義的「特殊の立場」に呪縛されたとも評されている「村瀬、二〇〇一・三二五・三二六」。

7 この際、異文化交流の身体性は、「世界史的国家の技術的契機」の「形成的、自覚的、尖端」と述べられる「木村、一九四六・三七一」。

8 木村の「ポイエシス」プラクシスを理解するには、後述する西田論文「ポイエシスとプラクシス」（一九四〇年）とのつながりをふまえる必要がある。論文「ポイエシスとプラクシス」は、一九四〇年に『思想』第二二三号に掲載された。

9 日記での述懐によると、「ポイエシス」と「プラクシス」は比較的初期の頃より、木村の思想を牽引する論理である。それによると、思想開花を象徴すると言われる代表的論文「一打の鑿」に関しては、「芸術制作作用の中に一般にポイエシスの動きの型が見られる」との構想があったのに対し、その翌年の論文「意志と行為」は、人間の行為の「実践的プラクシス」の側面に光を当てたと言われている「木村、一九九七・二〇六」。ここからは、前期から中期思想にかけては、「ポイエシス」と「プラクシス」は、さしあたり区別されていたのに対し「同書・八」、そ

の区分が後期に至り、「Ⅱ」で結ばれたことがわかる。このあたりの論理の変遷については、稿を改めて考えてみたい。

10 論文「教育学について」は、美学から教育学へ転じる木村への西田からのエールと考えられる「大西、二〇一一・二八〇」。岩波講座「教育学」第一八冊に「哲学と教育」という題目で所収され、後に改題されて『続思索と体験』に収められた。

11 木村のイデア論は、「生成するイデア」として注目されている「西村、二〇〇五・七七／大西、二〇一一・八二」。特筆されるのは、木村の言う「イデア」が、プラトニズム的に表現活動の彼方に掲げられ目指されるのではなく、身体的行為の動向のただ中で常に生み出され、その都度に新たな一手を「形成的」に引き出し続ける側面である。

12 しかしながら、たびたび指摘されるように、西田哲学、京都学派の言説は時局の潮流に吞み込まれ、戦後は戦争責任を問われてその文脈へと回収されていた。本稿は、思想的な問題からはあえて距離を置き、美学と教育学に跨がる木村の身体論が象る生の側面に注目する立場であるが、その背景となった時代的制約や思想的な攻防についても、今後の課題とする。

13 西田においては「ポイエシス即プラクシスの」ということが、「歴史的自然的」と明確に言い換えられており「西田、二〇〇四・二二七」、本論が読み解く木村の身体論と同調する。ただ、「現在があふれる過剰さ」、「創造的現在の芽生え」を把握する論理と特徴づけられる西田哲学は、どこまでも「ポイエシス」優位の哲学である「檜垣、二〇一五・三四・三五、四二」。この点、森田が指摘するように田辺的「プラクシス」をも重視した木村の「ポイエシス」プラクシス」とまったくの同義であるかどうかは慎重に検討しなければならない。

14 この点に関し木村教育学に対しては、教育する側の働きかけと、教育される側の自己形成との関わりが曖昧である点や「大西、二〇一一・三二八」、具体的人格としての相異なる個人同士の関係が明確に位

置づけられない点が問題として指摘されている〔西村、二〇〇五・八三〕。この非直接的影響関係の指摘は、確かに人格同士の交流を重視する教育学の論調としては（また当時の時代的背景をふまえると特に）異様に思えるが、筆者はこの側面が、その時々唯一性と独自性を最大限に見守り育もうとする論理的な長所にもなり得ると考えている。

参考文献

- 岩城見一「解説」、木村素衛『美のプラクシス』燈影舎、二〇〇〇年。
- 大西正倫『表現的生命の教育哲学——木村素衛の教育思想』昭和堂、二〇一一年。
- 小田部胤久『木村素衛——「表現愛」の美学』講談社、二〇一〇年。
- 木村素衛『表現愛』（岩波書店、一九三九年）（本稿ではこぶし書房、一九九七年）。
- 木村素衛『美のかたち』岩波書店、一九四一年^a。
- 木村素衛『形成的自覚』弘文堂書房、一九四一年^b。
- 木村素衛『國家に於ける文化と教育』岩波書店、一九四六年。
- 小林恭「解説」、木村素衛『表現愛』こぶし書房、一九七七年。
- 田辺元「総合と超越」（一九三一年）『田邊元全集』第四卷、筑摩書房、一九六三年^a。
- 田辺元「人間学の立場」（一九三二年）『田邊元全集』第四卷、筑摩書房、一九六三年^b。
- 西田幾多郎「教育学について」（一九三三年）『西田幾多郎全集』第七卷、岩波書店、二〇〇三年。
- 西田幾多郎「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」（一九四〇年）『西田幾多郎全集』第九卷、岩波書店、二〇〇四年。
- 西村拓生「京都学派における美と教育——木村素衛の表現論に即して」、今井康雄編『平成一四―一六年度科学研究費補助金・基盤研究（B）（一）研究成果報告書『美的なもの』の教育学的影響に関する理論的・文化比較的研究』、二〇〇五年。
- 檜垣立也『日本哲学原論序説——拡散する京都学派』人

文書院、二〇一五年。

村瀬裕也『木村素衛の哲学——美と教養への啓示』こぶし書房、二〇〇一年。

森田伸子「木村素衛における政治と教育——京都学派の身体論を問ひ直す」『人間研究』第五一号、日本女子大学教育学科の会、二〇一五年。

矢野智司「生成と発達を実現するメディアとしての身体——西田幾多郎の歴史的身体の概念を手がかりに」『田中毎実編『教育人間学』東京大学出版会、二〇一二年。

第四部 ◆ 身心変容の臨床学

統合医療の観点からの負の感情の浄化と 霊的暴力

林 紀行

大阪大学大学院医学系研究科統合医療学寄附講座助教／精神医学

はじめに

まずこの研究で私が何をしたいのかということをも明確にしておきたい。

本科研の研究課題は、「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」である。身心変容技法とは「身体と心の状態を、当事者にとってよりよいと考えられる理想的な状態に切り替え変容・転換させる諸技法」とあるが、心身医学の観点からは心と身体はつながっており、宗教経験のみならずすべての医療が身心変容技法といえることに気づいた。

負の感情の浄化のワザも宗教経験に限られたことではなく、私の専門である精神科医療や統合医療の一要素である補完代替医療でも扱われている。もっといえば、医療とは（外科の手術も含めて）負の感情の浄化のために行っていると言っても過言ではない。

もともと医療と宗教は呪術から始まったことを考えても両者は兄弟のようなもので、方法は違えども目的は負の感情の浄化（もしくは苦からの解放）という意味で一致している。

霊的暴力というのは、私の理解では霊的でないために起こるものである。霊的とは身体的、精神的、社会的だけでは説明できない、あるがままの全人的という意味に捉えられ、個々の人々で違うものであり、押し付けでは決しないため暴力という表現とは本来合わないものである。どこでどう間違えたのか全人的に見ることができなくなり霊的暴力を引き起こすのであろう。そういう意味では医療現場でも霊的暴力が頻発しているのかもしれない。

私は宗教の専門家ではないため、医療の側、特に今関わっている統合医療の観点から負の感情の浄化のワザや霊的暴力を考察したい。医療は科学という道具を用いることで呪術や宗教から距離をとるようになったが、情報過多社会である現代においては様々

なレベルの情報がその信ぴょう性を無視して扱われている。これを盲信することで霊的暴力ともとれる被害が後を絶たない。

なぜそうなるのか、またそれをどうすることで予防できるのかを論じることができれば、宗教における霊的暴力を防ぐ一助になるかもしれないと期待する。

第一節では私が現在関わっている統合医療について考察する。第二節では私が今行っている、治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入について考察する。第三節では私の今のライフワークであるマインドフルネスについて考察し、特に二〇一五年五月二日から六日にかけて体験したプラムヴィレッジのリトリート（瞑想合宿）について考察する。

1 統合医療について

1-1 統合医療とは

さてまず統合医療とは何かについて定義しておきたい。統合医療の生みの親、アンドルー・ワイルは編著書 *Integrative Oncology* (『統合腫瘍学』) の中で次のように定義している。

Integrative medicine (IM) is healing-oriented medicine that takes account of the whole person (body, mind, spirit), as well as all aspects of lifestyle.

It emphasizes the therapeutic relationship and makes use of all appropriate therapies, both conventional and complementary.

IM is not synonymous with alternative medicine or with CAM (complementary and alternative medicine).

It neither rejects conventional medicine nor accepts alternative treatments uncritically.

意識すると「統合医療は生活も含めた全人的側面(身体、精神、霊性)を重視した、自然治癒を促す医療である。治療関係を重要視し、標準的な治療や補完医療などすべての適切な治療を活用する。統合医療とは単に補完代替医療を用いることではなく、標準的な治療を拒否することでも、代替医療を無批判に受け入れることでもない」となるであろうか。

ここで言いたいのは、統合医療とは病気の治療(スキル)というよりは、そのスキルを適切に使って自然治癒が促される全人的な健康を目指す姿勢(スキルを使いこなすスキル、メタスキル)のようなものであるということである(表1参照)。特に関係性を重

表1 メタスキル (岩下幸功 <http://www.pmaj.or.jp/online/1010/hitokoto.html> より)

ハードスキル	ソフトスキル	メタスキル
Hard Skills(HS)	Soft Skills(SS)	Meta Skills(MS)
体系だった知識	ヒューマンスキル	応用スキル
理論や手法やツール	自己および対人関係に関するスキル	スキルを使いこなすスキル
Science	Art	Practice
形式知	非定形知	経験知
基本、型	個性、天分	訓練、実践

要視する姿勢は無視できない。患者は同一人物であっても毎回違う状況で受診しており、また連続性も持っている。多角的な視点を持って治療を行う臨機応変性が試され、これを培うには実践しかない。

1-2 統合医療における健康とは

次に統合医療における健康の定義も紹介しておく。アンドルー・ワイルは著書 *Why Our Health Matters* (『なぜ健康が大切なか』) において「単に病気でない、ということではない。人間を構成し取り巻くあらゆる要素が大きな『全体』としてほどよく調和してバランスがとれている状態」と語った。つまり健康とは単独で存在するものではなく、周りとの調和の中に存在するものというふうに、従来の医療とは違う視点

から捉えている。この視点の素晴らしいところは、病気とも調和して付き合っていくことで健康でいることができるという、従来の健康か病気かという二元論を超えて両者の調和を謳っているところである。

この定義に則れば、一生付き合っていく必要のある慢性疾患や、症状が悪化の一途をたどるがんの末期などの状態においても健康を目指すことができる。もつといえ健康な死というものもあるのかもしれない。彼は二一世紀のキーワードを「統合」と語ったが、それは調和の時代になるという意味なのかもしれない。それは科学的な分析が必要ないという意味ではなく、そういった情報とも調和していく(鵜呑みにするのではなく健全な批判的思考を持って向き合う)必要があるということである。

1-3 アメリカでの統合医療の広がり

なぜアメリカで統合医療が必要とされているかといえば、国の財政問題や社会保障の悪化から従来の一般医療が行き届かなくなったことが大きい。保険などの問題も大きいが一般医療が社会に調和していないのである。その結果、ホリスティック・ヘルスマーブメントが起き、自分の身は自分で守ろうと補完代替医療を活用するようになった。一九九二年にアメリカ国立衛生研究所(NIH)に代替医療局(OAM)が置かれ、一九九八年に国立補完代替医療センター(NCCAM)に改称されるなど、科学的な研究に力が入られるようになった。一九九〇年の時点でアメリカ国民の補完代替医療利用率は三三・八%、一九九七年には四二・一%と増加しており、その勢いは増すばかりである。

そんななか、一九九四年にアンドルー・ワイルがアリゾナ大学に統合医療講座を創設した。毎年世界

二五カ国から医師を中心とする医療従事者が統合医療を学ぶために集まり、今や世界中にワイル・チルドレンとして活躍している。二〇〇八年には「アリゾナ統合医療センター」に昇格、コンソーシアムも整備され、アメリカの医科大学の四〇％で統合医療講座が設けられるなど、さらなる広がりを見せている。二〇一四年一月にはNCCAMの名称が国立補完統合衛生センター(NCCH)と改称され、代替医療ではなく統合医療を国が推し進めていることも見て取れる。

1-4 統合医療が掲げる健康の九大原理

ワイルは著書『人はなぜ治るのか』で「健康の九大原理」を語っているが、これは現代西洋医学からのパラダイムシフトとも捉えられ、現代西洋医学が霊的暴力に至らない知恵とも思われるため、ここで触れておく。

1 完璧な健康は存在し得ない

西洋医学では完璧な健康を目指したが、それが過剰医療を引き起こしている。そんなものは存在せず、動的平衡というか、ダイナミックな変化こそ生命の本質だと語っている。

2 病気になるっても大丈夫

病気は次の健康期間への途中経過だと考え、ここでも病気との調和を目指している。

3 体には自然治癒力が備わっている

治癒は外からではなく内側からであることを感染症治療を例にして説明することがある。つまり抗生物質を使って菌を攻撃することができるが、それだけで治るというわけではなく、あくまでも自分の自然治癒力で治っていくと考える。

4 病気の誘因は病気の原因ではない

ウイルス、細菌、発がん物質、アレルギーの感受性は内因性であると考えている。例えば日和見感染症は免疫力がある状態では発症しないが、これまでの西洋医学では免疫力を高めることよりも菌を攻撃することに意識を向け、多剤耐性菌を創りだした。

5 あらゆる病気は心身相関病である

心と身体はどこまでも完全に一つと語る。心と身体が崩れるからこそ病気が起こることも捉えられる。

6 病気には必ず軽い初期症状がある

これに気づかないから重病になるわけだが、彼は西洋医学では気づけないフェルトセンスを重視している。私はフェルトセンスへの気づき自身にも自然治癒力の促進が関与していると考えている。

7 体は人によって異なる

「甲の薬は乙の毒」とまで語っており、西洋医学のエビデンス重視の問題点を指摘している。つまりエビデンスとは平均点を重視しており、患者個人に寄り添っているとはいえない。エビデンスの功罪を追及する時代となった。

8 どんな人にも弱点がある

それを自分の身体の初期警報装置として捉え、早く気づけば無理せずに対処が可能になり、大病に至らないと考えている。

9 血液は治癒促進の主要素である

彼は血液を治癒エネルギーの物質的媒体として考えており、これは現代西洋医学でも血液検査が重要視されていることと矛盾しないが、それを超えて循環自体に治癒促進が関わっていると考えている。東洋医学ともつながる部分である。

表2 西洋医学と補完代替医療の得意分野

西洋医学の得意分野	補完代替医療の得意分野
救急医療など急性疾患	がんをはじめとする慢性疾患
外科手術を要する疾患	ライフスタイルや生活習慣に関わる疾患
高度先進医療機器による診断	自然治癒力の向上など予防医療

このように述べる
と現代西洋医学を否定しているように聞こえるかもしれないが、そうではない。
現代西洋医学の有効性は誰しも認めるところであるが万能ではないと言っているのである。むしろ万能と考えるところに霊的暴力が宿るのかもしれない。現代西洋医学は救急医療などの急性疾患、外科手術を要する疾患、高度先進医療機器による診断に関しては

補完代替医療の追従を許さないところであるが、がんをはじめとする慢性疾患や、ライフスタイルや生活習慣に関わる問題、自然治癒力の向上など、ケアよりもケアに関する部分は補完代替医療が得意とする分野と言われている。なぜなら個別に様々な問題が絡む分野であり、現代西洋医学の画一的な治療では対応できない部分だからである。

1-5 アリゾナ大学の統合医療プログラム

このように素晴らしい理念を持つ統合医療であるが、当初アンドルー・ワイルは異端児として扱われ、医療現場からは相手にもされなかったという。何がここまで広がるきっかけになったかという、時代

の流れもあるが、彼らが教育プログラムに非常に力を入れたことが大きい。一九九七年からレジデント（研修医）に対して統合医療の教育が始まったが、初年度は四人しか受講しなかった。しかしその卒業生はアメリカのみならず全世界に統合医療を広めた。二年目は今のアリゾナ統合医療センター長であるヴィクトリア・メイズをはじめ四〇人が受講した。今は年間二三〇人である。二〇〇二年からはNIHも補助を出してくれることになり、二〇〇三年からは六つの大学で家庭医学講座の教育の基礎に統合医療を取り入れられるようになった。その後、アリゾナ大学は小児科や看護師にも講座を開き、二〇一四年からはすべての医療従事者に対する四五時間のプログラムを開始した。今や卒業生は一四〇〇人以上に及ぶ。二〇一五年からはIntegrative Health coachingという、患者の行動変容を起こすためにはどうコーチするかというコースを開き、二〇一六年度からはIntegrative Health self-careというコースも開く予定である。

アリゾナ大学の統合医療プログラムでは、医の哲学、代替医療治療家訪問、食事と栄養学、医のアーと面接法、医と世界の文化、癒しの環境づくり、霊性について、運動療法、エネルギー医学、心身医療、医学に関する法律、気管支喘息、前立腺がん、女性の健康、うつ病、関節リウマチなどの疾患に対する臨床講座・症例検討、マッサージ、カイロプラクティック、オステオパシーなどの徒手療法、植物療法（ハーブ療法）、中国医学、ホメオパシー、リーダーシップ論などを二年間にわたって学ぶ。

アリゾナ大学統合医療プログラムの目標は、「自然で身体に負担の少ない治療をできるだけ選択して自然治癒力を高める方法」はもちろん、「食生活や生活

習慣の指導、心のケア、ストレス管理法」、「患者さんひとりひとりの病気の背景の生活習慣、心の持ち方（考え方の癖）、人生観（死生観）を考慮する」身体（ケア、心のケアに加えてスピリチュアルケアなどを学ぶ。「健康を維持しライフプランを自ら構築することを援助していく方法を学び、それを患者に伝える」セルフケアの構築にも力を入れている。

2 治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入について

2-1 介入について

ここからは、私がこれから行おうと思っている臨床試験が、負の感情の浄化のワザとなるのか霊的暴力になるのかについて考察してみたい。「治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療の実施可能性に関する検討」と題したこの臨床試験は、大阪大学医学部附属病院疼痛医療センターに集まる、一般保険医療では良くならない慢性疼痛患者に対して、補完代替医療が利用可能であるか検証する臨床試験である（図1）。

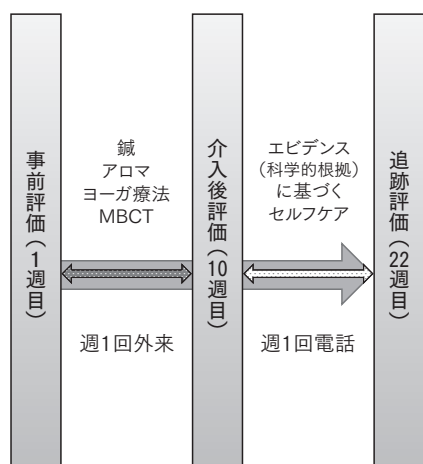


図1 治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入

慢性疼痛に運動療法や認知行動療法が効果的であるというエビデンスは豊富にあり、運動療法に関しては理学療法士が保険適用で行っているため、すでにそれを受けている患者も少なくないことからプロトコルから除外した。慢性疼痛に対する認知行動療法に関してはまだ保険適用がなく、一般保険医療では手が出せない部分である。今回、専門の臨床心理士に協力を要請したがプロトコルが定まらず断念した。このように統合医療とはその場でできる範囲で臨機応変に行う医療であり、エビデンスのみを重視するものではない。マインドフルネス・ストレス低減法（MBSD）が線維筋痛症などの治療抵抗性慢性疼痛に効果的であるというエビデンスも近年増えている。しかし、インストラクターになるためには海外でのトレーニングが必要であり、日本での普及は困難を極める。その代わりにマインドフルネス認知療法（MBCT）ができないかと考えた。こちらにはライセンズなどはないが、論文を見るとスーパバイズを受けていることが質の担保として記載されている。今回、MBCTのトレーニングをオックスフォード大学で一年間受け、実際に臨床に使われている臨床心理士の先生から、私自身が医局員を相手に行ったセッションでスーパバイズを受ける機会に恵まれた。この経験をふまえて実際の患者に対してスーパバイズを受けながらの介入に挑戦しているところである。気をつける点は安全性を第一に、押し付けにならないこと、患者の気持ちを広げることである。今ここにあるとうとする真摯な姿勢に強い手応えを感じている。

ヨガ療法や鍼治療、アロマセラピーに関してはこれまでJR福知山線脱線事故の被害者など外傷性後遺障害者に対して行ってきた実績があり、安全性

と効果を確認している。具体的には、身心変容によるものなのか強い直後効果は見られたが、八週間の短期介入では長期効果を確認するに至らなかった。

今回はこの反省をふまえ、セルフケアにまで落とし込むことを目標として掲げている。

忘れてならないのは、これをチーム医療で行うことである。毎回の介入の後、疼痛医学の専門家を交えてミーティングを開き、様々な意見を交換する。これが負の感情の浄化を促し、霊的暴力を防ぐフィードバックとして働くことを期待している。

2-2 評価について

評価項目としては各種質問紙による網羅的な主観的評価はもちろん、特に線維筋痛症をはじめとする中枢性疼痛に対してfMRIを行う予定にしている。中枢性疼痛とは症例数が少ないのと短期介入のため有意な変化までは見られないかもしれないが、過去の論文と照らしあわせ、ベースラインのデータからどのような患者に対して効果的であるかという考察は可能かもしれない。他にも、活動量計を用いて活動量の増加と睡眠の質の変化を評価したり、PainVisionという装置を用いて客観的な痛みの数値化を行ったり、心拍変動解析で自律神経機能を評価したりすることなども予定している。このような心身相関に関わる客観的な指標はどれも絶対的な評価法ではなく、そのため評価者のバイアスが多分に影響することにも気をつけなくてはいいけない。医療現場の診断でも同じであるが、評価を組み合わせることで、一面に囚われることなく全体を俯瞰するようなさらなる気づきにつながるかもしれない。

来年度はこの結果の報告ができればと考えている。

3 マインドフルネスについて

3-1 マインドフルネスとは

私の今のライフワークはマインドフルネスの実践である。これは統合医療の枠組みとしても掲げられており、チーム医療でも重要なものと感じている。なぜ重要かといえば、マインドフルネスで培われるメタ認知が全体の把握に必要なからである。心理療法においてもマインドフルネスは基本（スキルを使いこなすスキル、メタスキル）として捉えられ、マインドフルでない心理療法は心理療法ではないとも言われる。マインドレスな介入が霊的暴力を引き起こすとも言える。このマインドフルネスとはどんなものかについて確認しておきたい。

まずマインドフルネスという言葉は様々な形で使われることを確認しておく。

デビッド・S・ブラックはマインドフルネスが①状態として使われること、②その状態になるための実践として使われること、③その実践を長く続けている人の特徴（形質）として使われることがあると報告した¹⁰。この中で一番大事なのが実践であることは言うまでもない。しばしばこれらを混同し、実践をせずに状態や特徴を目指し、例えば容易に手放せないものを実践を無視して手放そうともがくなど、本末転倒の状態になることも少なくない。これは身心変容技法でも言えることではないだろうか。つまり実践を無視して意識変容を目指しても、意識変容をコントロールすることはできないのではないだろうか。ジョン・カバット＝ジンのもとで学んだランカスター大学のJon Kabat-Zinn（劉雅詩）は手放すことについて、「浮かんでくる考えや疲労、緊張、怒り、

ネガティブな考え、害をなすような考えを手放してもいいし、手放さなくてもいい。手放すということは遠ざけるということではありません。自然と遠ざかってゆくということですよ」と、DoingモードではなくBeingモードから手放すことを説明した。

マインドフルネスの定義は様々であり、まだ研究として扱う定義（操作的定義）も確立されていない。マインドフルネスを測定する自己評価尺度も多数あるがシンプルなものではなく、統合的なものとしてFive Facet Mindfulness Questionnaire (FFMQ) ¹¹が高い評価を得ている¹²。下位尺度として「描写」、「気づきを伴う行動」、「評価を加えない受容」、「評価しないこと」、「反応しないこと」と多因子評価をするのも特徴である。マインドフルネスストレス低減法の生みの親であるジョン・カバット＝ジンは「Mindfulness is awareness that arises through paying attention, on purpose, in the present moment non-judgmentally」（マインドフルネスとは、意図的に、この瞬間に、評価することなく注意することで湧き上がる気づきである）と作業的定義を示しているが、彼自身も時と場合によって様々な表現をしている¹³。例えば

マインドフルネスの実践（瞬間的）
↓
マインドフルネスな状態（短時間）
↓
マインドフルネスな形質（長期間）

図2 マインドフルネスという言葉の使われ方とその関係

著書 *Full Catastrophe Living*（『マインドフルネスストレス低減法』）ではマインドフルネスのコツとして①判断しない、②忍耐強さ、③ビギナーズマインド、④信頼、⑤頑張りない、⑥受容、⑦手放す、と紹介したが¹³、二〇一二年に日

本で開かれたマインドフルネスフォーラムではそれに加えて⑧不害、⑨やさしさ、⑩おもいやり・慈悲、⑪感謝、⑫興味・好奇心、⑬探究……とメモも追いつかないほど紹介した。ここからもマインドフルネスの多面性が見える。しかし、これらも状態としてのマインドフルネスを表しているものが多く、これは今いる位置を確認するぐらいに留めなければならぬ。マインドフルネスフォーラムの後に総持寺で開かれたジョン・カバット・ジンとの三日間リトリートではそのような話は一切なく法話は実践的なものとなり、その他の時間は「Practice, practice, practice, practice and practice」とひたすら坐禅と経行（歩行瞑想）の繰り返しであった。

3-2 プラムヴィレッジのリトリート

私は主に座学を元にした実践を積んでいたのですが、二〇一五年五月二・六日にティク・ナット・ハン師が率いるプラムヴィレッジのリトリート（瞑想合宿）に参加し、貴重な体験をしたためご報告させていただきます。

ティク・ナット・ハン師は、ベトナム出身の禅僧・平和運動家・詩人として知られ、ダライ・ラマ一四世と並んで、二〇世紀から平和活動に従事する代表的な仏教者であり、「行動する仏教」または「社会参画仏教（Engaged Buddhism）」の命名者でもある。アメリカとフランスを中心に、仏教およびマインドフルネスの普及活動を行っている。またジョン・カバット・ジンにも大きな影響を与えたことで知られている。ぜひとも一度会いたいと願っていた矢先のイベントであった。

今回は直前にティク・ナット・ハン師が脳出血で倒れたため、三〇人余りのダルマティーチャーと呼

ばれる全世界の弟子たちが集まった。今思えばそれも運命であり、ティク・ナット・ハン師の教えを多面的に理解するには重要だったのかもしれない。

会場は富士山麓の雄大な自然の中で、環境も非常に重視されていることがうかがえた。オリエンテーションの前にダルマティーチャー全員のチャンティング（詠唱）が始まる。

その際に深く聴き入りながら「慈悲の瞑想」をするように指示される。

いきなり慈悲の瞑想から始まるのかと驚いたが、それが「タイ」（ベトナム語で先生の意味。ティク・ナット・ハン師のことを親しみを込めてそう呼ぶ）のマインドフルネスなのだを知った。

歌の内容はわからなかったが、その川の流れのような緩やかなメロディーの中、「慈悲の瞑想」をしてみると、普段感じていたような悲痛さはなく、「これが慈悲の瞑想なのか！」と言葉で言われるよりも説得力が大きかった。

三〇分ほどのチャンティングの後、オリエンテーションが始まった。

歩く瞑想、座る瞑想、食べる瞑想などについて一通りの説明があったが、どれも呼吸を大事にしていることがよくわかった。

夜は聖なる沈黙。すると次の日の目覚めが非常に良いことに気づいた。

朝の静坐瞑想はベトナム戦争の頃からタイと五〇年ともに過ごしてきたシスターチャン・コン直々の誘導瞑想でアーナパーナサティーストラ（呼吸による気づきの教え）を取り入れたものであった。

途中から歌が入るなどアレンジはあるが、彼女らが、非常に敬虔な仏教徒であることが垣間見えた。

終わるとマインドフルネス体操。呼吸を伴ったも

ので一〇個の体操からなるが、気功のようなものだと説明を受けやってみると、呼吸が自然と深くなるのが実感できた。

さらに歩く瞑想へ。

歌を歌った後、速すぎもせず遅すぎもせず、頭でなく足の裏に注意を集中して母なる大地に帰ってきたと心の中で唱えながら歩くという、いたってシンプルなものであった。

法話の時間も十分に取られた。びっくりしたのは仏教理解の深さとそのわかりやすい伝え方で、四聖諦や八正道など経典を読んでもなかなか理解できない内容を、実例を挙げながらいていかにわかりやすい言葉で説明していただいた。どれも領きながら聞いていたが、その中でも深く心に残ったものをピックアップしておく。

平和な環境で暮らしていれば私たちの中に平和な気持ち湧いてきます。怒りや恐怖に満ちた環境にいれば怒りや恐怖の種が芽生えてきます。ではみんなが引越さなくてはいけないのでしょうか。必ずしもそうではありません。マインドフルに見て何が原因かに気づく。これが慈悲です。暴力的な実践をしていた人は、マインドフルネスの実践を知らないからそうしていたのです。何に栄養を与えるか選択するには、周りでは何が起きているのかに気づいている必要があります。

現代は怒りや恐怖の種に満ちており、それに反応するのではなく、マインドフルに見て原因に気づく。これが慈悲なのだと思える思いであった。

ブッダは哲学的なことにはまったく興味があり

ませんでした。命に終わりがあのか、宇宙に果てがあるのか、そんなことよりも今ここで安らぎを得るためにはどうしたら良いのかに関心を持っていました。しかしブッダの入滅後違う方向に行っていました、一点集中が追加されました。仏陀も一点集中の修行をしましたが、それが安らぎの役に立たないことに気づきました。

二〇〇〇年経って深い禅定を得るための一点集中をまた始めてしまいました。それは何かの役には立つかもしれませんが、でも安らぎにはつながらないのです。

この言葉については、はじめ聞いた時、私の中に迷いが生じた。安らぎを得るだけで良いのか。一点集中だけではいけないが、一点集中も必要なのではないのか。実際にサマタ瞑想を取り入れたヴィパッサナ瞑想も多くある。しかし今回このリトリートを体験することで、穏やかな注意だけでも十分に役立つことを知った。何よりも気づきが深いのである。むしろ一点集中ではマインドレスになることに気づいた。ただこのリトリートに参加していなかったら、言葉ではわかっていてもここまで実感はできなかったかもしれない。この気づきは、日常の困難に対して穏やかに対応するようになってさらに深まっている。これは負の感情の浄化と呼べるのかもしれない。

自分で体験しないことは信じないでください。あなたにとっての中道を瞑想の中で見つけてください。中道は私たちの心にとって薬です。複雑にしないでください。

呼吸に気づくことも中道です。林の中を歩くのも中道です。でもキリストはこうだとか、ブッダ

はこうだとか言いでしたらそれはアイデアではなく、もうあなたの中道ではありません。呼吸で留まればいいのです。愛の道を育てていけばどういう道を歩めばいいかわかるでしょう。私は出会う人の苦しみも私が作り出したものという実践をしています。九九・九%同じDNAなのです。ですから私とキリスト、ブッダは違うというのはすでにアイデアでしかありません。しかし目覚める条件は違うかもしれません。出家はそんなに極端なことではありません。私は出家して一年になります、こっちのほうが楽です。家族を持って実践することのほうが難しいのです。僧侶の中には厳しい実践をする人もいますが、その実践の中にプライドがあることをブッダは見抜きました。私は簡単な道を選んだだけです。

これは「中道とは何ですか」という問いに対しての答えである。具体的には、キリストやブッダの慈愛は極端すぎて矛盾に満ちてないかという問いが出された。自燈明についてわかりやすく説明すると同時に、愛も道であると優しく論してくれた。出家が極端なことではないという指摘はカルチャーショックであった。出家してみたいと思った方も多くいたに違いない。

あなたの中に苦しみを感じたとき、闘わなければ和らいでいきます。ただそこに存在して認識するだけでいいのです。あーだ、こーだと考えたり闘ったりしなくていいのです。

これら一つ一つがあなたの中のマインドフルネスを大きくしてくれます。

これは今聞くとそのとおりだと実感できる。知らない間に苦しみと戦う習慣が付いてしまっていることに気づいた。と同時に習慣ならば変えられることにも気づいた。これが今行っている臨床試験の目標でもある。

ほかにも、食べる瞑想や深くつろぎの瞑想、ダルマシアリングなど臨床試験の中に取り入れたものが目白押しであった。

ユニークなのはエクササイズとしてヨーガや太極拳、気功、剣舞なども取り入れられていること。これからもわかるように、彼らはマインドフルなものは何でも取り入れているようである。

大地に触れる瞑想では、先祖からいただいた良い習慣、悪い習慣をすべて大地に捧げるとの説明を受け、法話とともに血縁の先祖、土地の先祖、精神的な先祖（尊敬する人）に対してチベットの瞑想のように正座して手を前に投げ出し、お辞儀をしておでこを地につけることを繰り返しした。これは死を超える瞑想も含んでおり、非常に深いもののように感じた。そのほかに忘れてならないのは微笑むことの大切さである。

マインドフルネスの最初の実践は微笑むことです。鐘の音が聞こえたら微笑んでみてください。ストレスを抱えていると微笑みにくいかもしれませんが。それでも微笑んでください。

最初は偽りの微笑みかもしれませんが。でも最後には本物の微笑みになるのです。私はドイツの仏教研究所にいますが、三〇分微笑むように誘導をします。そうすると最後には誰もが微笑むようになります。どうぞパートナーに微笑んでください。そうすると自分にも周りにも愛を与えることがで

	Sat. May 2 5/2 (土)	Sun. May 3 5/3 (日)	Mon. May 4 5/4 (月)	Tue. May 5 5/5 (火)	Wed. May 6 5/6 (火)
5:30am		起床の鐘 Wake-Up Bell			
6:15am		(誘導による) 坐る瞑想 Guided Sitting Meditation& Discourse Reading			5つのマインドフルネス・ トレーニング・セレモニー (五戒授与式) 5 MT Transmission Ceremony
7:15am		マインドフル体操 (1) ~ (10) 10 Mindful Movements			
7:30am		朝食 Breakfast			
8:30-9:30am		歩く瞑想 Walking Meditation			
9:45am		歌う瞑想 Singing Meditation			
10:00am		法話 Dharma Talk			
12:30pm		昼食 Lunch			
2:00pm		受付 Registration 1:30 - 4:00	深くくつろぎの瞑想 Deep Relaxation		
3:30pm	ダルマ・シェアリング (真実の分かち合い) Dharma Sharing		ダルマ・シェアリング (真実の分かち合い) Tea Meditation in Group		
5:00pm	エクササイズ Exercise		エクササイズ/面談 Exercise / Consultation	エクササイズ/面談 Exercise / Consultation	
6:30pm	夕食 Dinner				
8:00pm	オリエンテーション Orientation	大地に触れる瞑想 Sitting/5 Touching the Earth	5つのマインドフルネス・ トレーニング (五戒) 5 Mindfulness Trainings Presentation	「新たに出直す」実践 (ビギニング・アニュー) Beginning Anew Presentation	
9:30pm	就寝/聖なる沈黙 Bedtime / Noble Silence				

図3 富士山麓 プラムヴィレッジのリトリート (ティク・ナット・ハン マインドフルネスの教え http://tnhJapan.org/about_retreat/ より)

きるのです。

今でも携帯電話の音が鳴ったら、どんなときも呼吸を整えて微笑んでから出るようにしている。会話が穏やかになるのは言うまでもない。呼吸への意識や微笑みは、何をしても活用できるという意味でメタスキルである。

ハギングメディテーション(抱き合う瞑想)も興味深かった。ビギニングアニュー(新たに出直す実践)と呼ぶお互いに感謝と謝罪を行い、許しを得ることも含み、実際に何組かの夫婦が体験し、その場でお互いの理解を深めてゆくのが見て取れた。日本人には苦なことであるが、瞑想として取り入れるのは素晴らしいアイデアだと感じた。

最後に五戒の誓いを行い、法名をいただいた。この五戒は彼ら独自に改定を重ね今日に至っている。少し長いが紹介しておく。

①いのちを敬う

生命の破壊による苦しみに基づき、インタービーイング(相互共存)への理解を深め、思いやりの心を育み、人間、動物、植物、鉱物のいのちの守り方を身につけます。

考え方、または生き方として、自ら殺さず、他者にも殺さず、世の中のどのような殺害行為をも容認しないと決心します。

いのちを害する言動は、怒り、恐れ、欲望、偏狭な心より生じ、深く見つめればそのような言動は、善悪や自分と他者を差別するような二元的な考え方に基づいていることがわかります。

自分の心の内と外の世界に存在する暴力、狂信的な考え、独善的な態度を変容するため、寛容さ、差別のない心、執着のない心を培います。

インタービーイングという言葉が出てきたが、これはタイの造語で非常に深い仏教の教えをわかりやすく現代人に伝えている点でユニークである。インタービーイングを感じるのもマインドフルネスなのかもしれない。

②真の幸福

社会の不正行為、搾取、抑圧による苦しみに基づき、自らの行為、言葉、心(身口意)を寛大にするよう実践します。

他人のものを盗まず、所有せず、自分の時間とエネルギーと物質的資源を、必要としている人びとと分かち合います。

物事をしっかりと観察する訓練を実践し、人の幸せと苦しみは、自分の幸せと苦しみでもあり、他者への理解と思いやりなしには本当の意味では幸せになれないことを理解します。

富、名誉、権力、肉体的快楽の追求は苦しみと絶望をもたらします。

幸せは自分の心のありようであり、外的な条件によるものではなく、自分にはすでに充分すぎるほどの幸せの条件が備わっているということを心に刻み込んでおけば、今、この瞬間の幸せを充分

に味わうことができます。

正しい生活の糧によって暮らしを営み（正命）、生き物の苦しみと地球温暖化、環境破壊の進行を軽減するよう努めます。

インタービュイングが理解できれば自然とシェアリングという考えができるようになる。インタービュイングが理解できないからこそ苦しみが増大しているのかもしれない。環境破壊が進行する現代にこそ重要な教えだと感じた。

③真の愛

性的な過ちによる苦しみに気づき、責任感を育み、個人、パートナー、家族、社会の安全と誠実さを守る方法を身につけます。

性欲は愛ではなく、衝動に駆られた性的関係は必ずお互いを傷つけあうことになることと心得、真実の愛のない、家族や友人に知られたくない一時的な性的関係は持たないと心に決めます。

子供たちを性的虐待から守り、また、性的な過ちによってパートナーや家族との関係が破壊されないよう努めます。

心と身体は一つであることを理解し、自分の性的エネルギーの管理方法を身につけます。

自分と他者をより幸せにできるよう、真実の愛の四つの要素、やさしさ、思いやり、喜び、差別のない心を培います。

真実の愛により私たちは美しい未来へと続いていきます。

愛欲と真実の愛をしっかりと区別することも重要である。お互いを慈しむような真実の愛に昇華するこ

とを願う。

④愛を込めて話し、深く聴く

無頓着な発言、話をきちんと聴くことができないために発する苦しみに気づき、思いやりを持って話し、心を込めて深く聴くよう心がけます。

そうすることで、自分と周りの人びと、そして、異なる人種、宗教、国家の間の苦しみを和らげ、和解と平和を促すよう努めます。

言葉は人を幸せにすることも苦しませることもできることを心にとめ、信頼感、喜び、希望を育む言葉を用いて真実を語ります。

自分が怒っていることに気づいたら、口を開きません。マインドフルな呼吸と歩みに戻り、自分の中の怒りをしっかりと受け止め、よく見つめます。

怒りの根源は自分の思い違いや、自分と他者の苦しみの理解不足であり得ることを心にとめておきます。

自分や他者の苦しみを変容し、難しい状況から抜け出られるような話し方、深く聴く方法を身につけます。

噂話や葛藤を引き起こすような言葉を慎みます。愛と喜び、理解力、差別のない心を養い、心の奥底にある怒り、暴力、恐れを徐々に変容するよう正しく精進します。

これができるれば人間関係のほとんどのトラブルが解決すると思われる。ぜひ医師をはじめとする医療従事者に学んでいただきたい。それが何よりももの癒しである。

⑤心と体の健康と癒し

無自覚な消費による苦しみに気づき、自分、家族、社会の心と体の健康を養うため、マインドフルな飲食と消費を心がけます。

人は食べ物だけでなく、感覚、意志、意識から得る四つの栄養（四食）から成り立っていることを理解し、自分がそれらをどのように摂取しているかを深く見つめることを身につけます。

ギャンブル、飲酒、薬物、または有害無益なインターネットのサイト、電子ゲーム、テレビ番組、映画、雑誌、本や会話を控えます。過去への悲しみや後悔、または、今、心が欲望や悩みや心配事に囚われていると気づいたら、即、心と身の周りに存在する様々な健康的なものに意識を転換するよう練習します。

寂しさや不安、その他の苦悩を紛らわすために消費に没頭しないよう気をつけます。

インタービュイングを深く理解し、自分の心と体、そして、家族、社会、地球の集合意識の健康と幸福と平和を保てるように消費するよう心がけます。

これは統合医療にもつながる大事な考え方である。このように仏教というのは何千年も前から健康法というものを確立していたことにただただ畏敬を感じる。精神医学にも取り入れられつつあるが、まだまだ科学が追いついていない感がある。

興味深いのはすべてを押し付けけるのではなく、これも中道の考えから自分で実践できるもののみを誓うことができること。私はアルコール依存症の患者も診ているため自分も断酒を実践しようとアルコール

ルを断つことを誓ったが、ベジタリアンになるのは家族に負担をかけてしまうため暴力的と考え誓わなかった。それでもいのちを敬うことは続けている。

最後に

今回、統合医療について考察し、次にその枠組みとなるマインドフルネスについて考察した。その根本は仏陀の知恵であるが、今回ブラムヴィレッジのリトリートを通じて教義的ではなく、体験を通じて実感、理解をすることができた。今後はこの経験を医療の分野で活かすことができたと考えている。さて最後に、これからの研究でどんなことができるかについて書いて終わりにしたいと思う。

今回、私がこの研究に招かれたことにはどんな意味があるのか。一つは宗教が開かれた存在であるために招かれたのではないだろうか。宗教が宗教だけに留まってしまつては閉じてゆくばかりで、そこそ霊的暴力になりかねない。特に医学から離れた行為は命につながる。これは昨今の代替医療の死亡事件でも自明である。これについてはダライ・ラマ四世も「崇敬する仏陀の言葉だからといって、それだけでその教えを真実と思い込んでならない。仏陀の教えも道理にもとづいて考察し、各自で実践してみて検証すべきである¹³」と盲信を禁じ、さらに科学的な検証も勧めている。つまり医学とのつながりを保ち、科学的な検証を積み上げていくことが責務と考える。もちろん今回の経験のように宗教から学ぶことも多いであろう。そのような双方向性の気づきを深めることができれば、負の感情の浄化と霊的暴力の予防につながるのではと期待している。

注

1 ブラムヴィレッジのリトリートについて詳しくは <http://urx2nu/q2rm> に記載。

2 Donald I. Abram and Andrew Weil, ed., *Integrative Oncology*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

3 Andrew Weil, *Why Our Health Matters: A Vision of Medicine That Can Transform Our Future*, Hudson Street Press, 2009.

4 David M. Eisenberg et al., Trends in Alternative Medicine Use in the United States, 1990-1997: Results of a Follow-up National Survey, *JAMA*, 1998; 280(18):1569-1575.

5 <http://www.imconsortium.org/members/members.cfm> を参照。

6 アンドル・ワイル『人はなぜ治るのか』上野圭一訳、日本教文社、一九八四年。

7 R. Lauche et al., A systematic review and meta-analysis of mindfulness-based stress reduction for the fibromyalgia syndrome, *Journal of Psychosomatic Research*, 2013 Dec;75(6):500-10.

8 Piet and Hougaard, The Effect of Mindfulness-based Cognitive Therapy for Prevention of Relapse in Recurrent Major Depressive Disorder: A Systematic Review and Meta-analysis, *Clinical Psychological Review*, 2011 Aug; 31(6): 1032-1040.

9 林紀行ほか「大規模災害の後遺障害に対する統合医療的アプローチ」「日本統合医療学会誌」六巻一号(二〇一三年)、林紀行ほか「外傷後遺障害に対する統合医療的アプローチ——3年目の報告」『日本統合医療学会誌』二〇一五年。

10 David S. Black, A Brief Definition of Mindfulness, *Mindfulness Research Guide*, 2011. (<http://www.mindfulexperience.org>)

11 Jon Kabat-Zinn, *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*, New York: Hyperion Books, 1994.

12 Y. Sugiyama et al., Development and Validation of the Japanese Version of the Five Facet Mindfulness Questionnaire, *Mindfulness*, 2012 Jun; 3(2): 85-94.

13 Jon Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*, Delta,

1991.

14 マインドフルネスフォーラム2012について詳しくは <http://urx2nu/q2R> に記載。

15 ダライ・ラマ「科学への旅——原子の中の宇宙」伊藤真訳、サンガ、二〇〇七年・二〇一二年、三七頁。

第四部 ◆ 身心変容の臨床学

未来の医療と身心変容

はじめに

本稿では、未来の医療の展望を記す。そのときに、医療の歴史もふまえながら、身心変容技法がどのように関わるのかを展望したい。

自分は大学病院で循環器内科医として勤務している。現代の医療制度では医師国家試験もふくめ、西洋医学がメインとなっているが、それは明治以降のことである。明治以前には多様な医療が同時に存在していた。

自分は東大医学部の学生時代から、西洋医学だけではなく、伝統医療や民間医療、補完代替医療にも広く興味を持った。心や体に関するあらゆることを包括的に学ぶことが医学だと思っていたからだ。また、大学時代に哲学を学んでいた時にも同様のことを感じた。西洋哲学は基本的には言語哲学が主だが、東洋哲学や東洋思想は、瞑想や座禅などの「行」と

呼ばれる身体技法が、哲学や思想と分かちがたく結びついている。心に対する知恵は西洋哲学や西洋心理学からも多くのことを学んだが、体に対する深い知恵は東洋思想から多くのことを得た。自分は幼少時に体が弱かったが、この個人の病気の体験が医学の道を志す基礎になっている。だからこそ体に対する深い知恵を得ることは切実であり、そこに偏見や先入観は持たないようにしていた。

医療や医学は、人間や自然に関するものであり、本来は豊かで多様なものだ。そして、誰か困っている人の役に立ちたい、という切実で素直な思いから発露し、実際的で実用的な側面から発展してきたものだと思う。人の体や心は古代からそう大きくは変わるものではなく、歴史から多くのことを学ぶ必要がある。

ただ、現在の西洋医学の現場では、そのような広い観点から医学が学ばれることは少なく、現代医療の大きな盲点ではないかと感じていた。

稲葉俊郎

医師・東京大学医学部附属病院循環器内科助教／未来医療

研修医になってからは、医療現場で西洋医学を日々真面目に学んだ。机上の学問だけではなく、実技としての医療は現場でしか学べないことが多い。多様な背景を持つ一人一人の患者さんとのコミュニケーション技術や、医療スタッフ同士でのコミュニケーション技術も医療の現場ではかなり大きな部分を占めた。そのため心理学や対話の技術も独学を続けた。自分は急性期医療を専門とし、そのなかでも心臓を専門とする循環器内科を選択した。緊急治療も多いため、二四時間三六五日、お盆も正月も関係なく懸命に臨床に励むようになった。

現場で出会う症例と真面目に向き合っているからこそ、西洋医学だけでは扱えない領域も多々経験した。体を主に扱っているが、体に触れることは同時に心に触れることであり、心に触れることは同時に体に触れることだと思うようになった。体と心は同じ事柄の異なる現象（シンクロニシティ）のようなものだと感じるようになった。だから、自分は学生時

代も医師になってからも、あらゆる代替医療、民間医療、統合医療とされるものを気の向くままに勉強し続けた。患者さんのためにできることは何でもしたいと思ったからだ。

学ぶ必要があるものは、医療の枠内だけでは限らない。人の体や心、命を成立させているものの多角的なアプローチが必要であるし、生に關するものだけではなく死に關しても深く洞察する必要がある。そのため、衣・食・住はもちろん、音楽や芸術や歴史や民俗学や文化など様々な領域からの分野や手法を超えたアプローチが必要だ。それは、日常の生活、生老病死の人生プロセス、自然と人間、人類、命、というミクロからマクロまで広範囲な視野の中で医療が存在しており、包括的な視点が欠けてしまうといつまでも部分的で局所的なキュアやケアに留まると感じたからだ。

現代医療や現代科学の枠の中で理解不能とされている事柄は、医療の枠組みや定義が狭いことも一因だ。枠組み自体が狭いと枠内では理解不能になるが、枠自体を拡張させると、もっと広く深い理解へ至ることができる。

「医療」の枠組みや定義を狭くして、そこからはみ出るものを見ないふりをするよりも、「医療」の枠組みや定義をもっと自由に拡張してみることができれば、いろいろな課題は解決できるはずだ。だからこそ、他の領域との協力が必要になる。今は専門分化が極限まで行きつき、そもそも何のために専門分化していったのかを忘れてしまう状態にいるのだと思う。

西洋医学と非西洋医学 ——戦いと調和

立派な医者とは、病気を治療するとき、必ず精神を安らかにして確固たる志を持ち、何も欲せず何も求めず、まず仏のように広大な慈悲と憐憫の心を持ち、靈魂ある者の病疾を救おうと請願すべきである。

もしも病氣や災難のために来て救いを求める者があつたら、相手が貴い身分の者が賤しい者か、金持ちか貧しい者か、年齢や美醜、恨みのある者か親しい者か、善人か道に外れた者か、中央の者か異民族や蛮族の者か、愚者か智者かを問題にするな。

全てのものを差別せず、皆、親が子と思うようにせよ。
（『医心方』）

西洋医学と非西洋医学を学ぶ過程で、表面の違いではなく共通する本質をこそ学びたいと思った。その結果、西洋医学と非西洋医学とは、そもそも体の捉え方や向かう方向性が違うのだと気づいた。それはどちらがいいとか悪いとかいう問題ではなく、どちらを選ぶのかという選択の問題だ。

西洋医学では「病」を定義する。「病」を扱うから「病院」という名前になる。ここでは「病」は悪いものとされる。病は侵略者であり悪の存在なのだ。理由はどうあれ、そこから逃れようとし、戦おうとする。「病」は国境線を越えてやってきた存在であり、倒すべき相手であると考え。自分は善であり、相手は悪である。そういう考えのもとに治療方針は組み立てられる。「病」が目の前からいなくなれば、それは「体」という戦場で戦争に勝利したことになる。

ただ、この発想ではいつまでも「病」と闘い続ける必要がある。「病」を生み出したのも、起きている舞台も自分自身なのだが、いつまでも自分の内部での戦いは終わらない。自分の体を戦争のメタファーとして捉えることが前提にあるため、自分の体はいつまでも紛争地帯の戦場となるのである。その発想では、なぜ病が生まれたのか、病はそもそも何を訴えようとしているのかなど、相手の声に静かに耳を傾け、対話する機会には恵まれない。

医療現場では、こういうアプローチだけでは、大きな限界があることも感じていた。なぜなら、病に勝利し表面では見えなくなっても、根本原因が変化していなければまた別の形で何度も現れてくることを日々経験していたからだ。

一方、心や体のことを学び、医療の歴史を学ぶ過程で、西洋医学よりも歴史の長い非西洋医学としての伝統医療や民間医療では、そもそもまったく別のアプローチで心や体へ対応していたことに気づいた。

伝統医療などの非西洋医学では「健康」を最初に決める。自分がどこへ向かっていきたいか、その目的地を最初に決めるのだ。次は、そこへ向けていまいかなどできるかを主体的に考え、自分が主役となり自分自身の心や体の問題として取り組んでいく。「健康」とは「調和」と言い換えることもできる。いま現在の状態が「不調和」か「調和」なのかを、心や体と対話していく。相手の気持ちになってよく考え、よく対話して深い理解に至ることが重要なのだ。細かい「病名」は重要ではなく、いかにして自分自身にとつての調和やバランスを全体的に獲得していくか、ということが大切である。天から与えられた心や体に最大限の尊重を払いながら、その人にとつての調和を人生というプロセスの中で焦らず実現して

いく。こういう考え方では、心や体を「調和の場」として捉えていることが前提になっている。

実際、心は意識と無意識（表層意識と深層意識）とが、互いに相補的にバランスを取り合い、全体としての調和を取り続けているし、体は六〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇（六〇兆）個の多細胞の集まりだが、それぞれの細胞は一瞬一瞬休みなく調和へ向けて協力している。

西洋医学の発想のように、病を悪いもの、ネガティブなもの、と一面的に捉える考え方は、現代ではより強化されていると感じられるが、かつては病の持つプラスの側面にも目が向けられていた。

「病は善知識と喜ぶ」 （『一向上人伝』巻四）

「我苦痛に依りて深く菩提を求む」

（『古今著聞集』巻二）

「病即菩提」 「悟ることまさに病にあるべし」

（『摩訶止観』巻八）

「病によりて道心はをこり候」

（建治元年日蓮書状）

歴史に目を向けると、過去にはもっと広い視野で体や心に目が向けられていたことが思い出される。時代の変遷とともに、体や自然の捉え方も変化しているが、前提は疑われることが少なく、その前提に発想自体が縛られていることにも気づけなくなる。医療も不自由になり、引きずられ過ぎているところもある。

西洋医学と非西洋医学では、体や心に対する前提となる捉え方・考え方が違うが、非西洋医学や伝統医療のアプローチを、「病と闘う」ために使くと、西洋医学と同じ土俵に乗ることになる。重要なのは、わ

たしたちが体や心という場をどのように捉えて接していくか、ということにある。手段は本質ではない。生まれてから死ぬまで、起きている時も寝ている時も常に働き続けてくれているこの自分の体や心を、どう捉えていくのかということが医療のあり方とも大きく関連している。

「病院」の流れ

医師は自らの天職をよく承知していなければならぬ。

ひとたびこの職務を選んだ以上、

もはや医師は自分自身のものでなく、病める人のものである。

もしそれを好まぬなら、他の職業を選ぶがよい。

（ボンペ Pompe）³

未来の日本の医療を考える時に、そもそも日本の「病院」はどのようにできたのかを振り返ってみる。

「病院」という施設が広く普及するようになったのは明治以降である。小規模なものはもちろんあったが、現代につながる「病院」のような大規模な施設は比較的最近のものだ。「病院」という言葉自体は、江戸時代の医者・戯作者・蘭学者である森島中良（ちゅうりょう）（宝暦六（一七五六）―文化七（一八一〇））が、『紅毛雑話』（一七八七年）の中で、「Ziekenhuis」を病院と訳したのが最初であるとされている。

「病院」という訳語が生まれてから、各地に病院ができるまでに約一世紀もかかっているが、その事情は病院の発達と関連がある。

江戸時代の医療事情を例にして考えてみると、病

院には四つの流れがあった。貧民救済のための無料施設としての病院、外国人教師による西洋医学教育の場としての病院、戦争による負傷者の軍陣病院、そして私立病院である。それぞれを見ていこう。

江戸時代には、病院は小石川養生所のほか、数えるほどしかなかった。小石川養生所は享保七年（一七二二）に貧民のための無料の医療施設として生まれた。当時、一般市民が入院・治療を受ける場所は皆無だった。それまでの日本の医療は往診を主としており、家族や共同体の自宅内での介護が前提だった。ただ、様々な事情で独り身の者もいたため、徳川吉宗の享保の改革に始まり、幕末まで貧民救済施設として機能した。また、この施設は小石川薬園（現在の小石川植物園）内に開設されていた。

病院の二つ目の流れとしては、安政四年（一八五七）、オランダ医学を伝えるにやってきたオランダ海軍の軍医であるボンペ（J. C. Pompe van Meerdervoort, 1829-1908）が、長崎にて洋式の近代型病院を作ったことにはじまる。長崎大学医学部の前身である。この施設は、蘭学の臨床実習の場でもあった。安政五年（一八五八）にはコレラ大流行もあり、病院建築の反対を抑えて建設された。小石川養生所は無料だったが、この長崎養生所は有料であり、料金に関する当時の養生所規則が、その後の日本の病院規則のモデルとなっている。この長崎養生所は、実際には高級武士や裕福な町人、往来する外国人の入院・治療が中心で、一般の人には近づきにくいものだった。貧困者を救済し、慈愛の手を差し伸べるというヨーロッパの病院や、小石川養生所のような面影はなかった。また、この西洋式病院は、最高水準の医療（最先端の蘭学）を行う場所として発足し、病院こそが最高の医療機関であるという日本の病院の特色の原型が

つくられていった。ちなみに、日本で最初の西洋式病院は、それから三〇〇年前の弘治三年（一五五七）に、豊後府内（大分）領主である大友義鎮の援助を受け、イエズス会の宣教師であるルイス・デ・アルメイダ（Luís de Almeida, 1525-1583）が設立している。医師でもあったポルトガル人のアルメイダが外科を担当し、日本人医師キョウゼン・パウロが内科、後にミゲル・内田トメーが漢方医学で診療を行った。ただ、入院病床が一六人という小規模な医療施設であり、三〇年後の天正一四年（一五八六）に、島津軍が大友軍を破り府内を占領した際に病院は焼失した。

三つ目の病院の流れは、戊辰戦争（慶応四年／明治元年（一八六八）～明治二年（一八六九））のときに負傷兵のためにできた軍陣病院である。その中でも最大規模のものが、東京下谷和泉橋の藤堂邸跡に建てられた「大病院」であった。英国公使館付き医師のウィリアム・ウィリス（William Willis, 1837-1894）が治療を指導した。また、有栖川宮の率いる東征軍は、はじめ重症者を江戸赤羽根の有馬邸に集めたが、ウィリスが公使パークスの病氣の子息を預かり横浜を離れられなかったため、横浜脩文館にはじめて軍陣病院が創設された。当時は、開国により諸外国の見たことのない病氣が流行するとされ、外国人教師を雇っていた。病人は貴賤に関係なく受診するように、とされていたが、実際の入院費は高額であり、一般人には縁のない病院として始まった。ちなみに、明治政府がその後ドイツ医学を採用したので、イギリス人であるウィリスは辞任した。

四つ目の流れとして、上記三つの流れを補完するために貧民救済を主目的とした有料受診の私立病院の流れが生まれた。蘭方医である佐藤尚中（文政一〇（一八二七）～明治一五（一八八二））は、明治五年

（一八七二）、佐々木東洋らとともに日本初の私立病院「博愛舎」を設立、これが順天堂医院開設へとつながる。後の順天堂医学部である。当時は私立病院こそが、本来の病院の役目を果たしていたと思われる。

このように、日本の病院は江戸後半から明治以降に急速に設立されたものである。それまでは在宅往診や共同体、もしくは民間医療、療術、加持祈禱など含め様々な手段により、医療は実地で行われてきた。一六世紀に日本へ渡来した南蛮人（ポルトガル人・スペイン人）の伝えた南蛮医学も、江戸時代初期に蘭学を伝えた紅毛人（オランダ人・イギリス人）の紅毛外科も、いずれも戦争の経験から得られた外科学や外傷学を得意としており、戊辰戦争を契機とした軍陣病院も含め、戦争の影から日本の病院が生まれていることも重要である。

また、病院という施設は「病」を扱う施設であるため、あくまでも「病」の概念から逃れることは難しい。そこは、あくまでも「病」を除去し、追い出すための急性期の施設であった。

芸能・芸術の本質

（第五）奥儀讃歎云

（秘）儀に云はく、「そもそも、藝能とは、諸人の心を和^{かれい}げて、上下の感をなさん事、壽福増長の基、遐齡・延年^{えんねん}の法なるべし。極め極めては、諸道悉く、壽福延長ならん」となり。

（世阿弥『風姿花伝』）

では、過去の日本の医療はどのようなものだったのだろうか。日本の医療の歴史が書かれた本を読むと、日本の医療にオリジナルなものではなく、本格的な医療は、仏教伝来とともに仏教医学や中国医学が渡ってきてから始まったとされる。仏教はインドでブッダが創始したものであり、インドには生命の哲学・医学としてのアーユルヴェーダが源流としてある。インド医学（アーユルヴェーダ）、中国医学（仏教医学）、南蛮医学、蘭学、ドイツ医学、アメリカ医学など、日本の医学は海外のものを受動的に取り入れてきた歴史であるという（図1）。

ただ、ほんとうにそうなのだろうか、と自分は疑問に思っていた。最先端の科学技術をとまなう医療現場で働いているからこそ、温故知新を強く感じるようになり、古代の医療から変わらないう心や体の本質をこそ学びたいと思い続けてきたからだ。だからこそ、『万葉集』や『古事記』や『医心方』をはじめとする古典の世界を読み続けた。その結果、今まで見落とされていたことに気がついた。

日本は心や体に関するあらゆる知恵を、医療の次元ではなく「道」や「美」という次元へと高めてきた文化なのではないだろうかと感じるようになったのだ。「病」を治す・治される、という発想で心や体を捉え続ける限り、「病」と永遠に戦い続ける必要がある。それは、自分の体を戦場とみなすことであり、戦争のメタファーで体の現象を捉え続けることになる。そこでは戦争や戦いの呪縛から逃れることはできない。

日本の文化においてはそうではなく、心や体を調和の場であると捉え、心や体に関する事柄を「道」や「美」という調和の次元へと高めていったのではないだろうか。それは、能楽、狂言、歌舞伎、人形

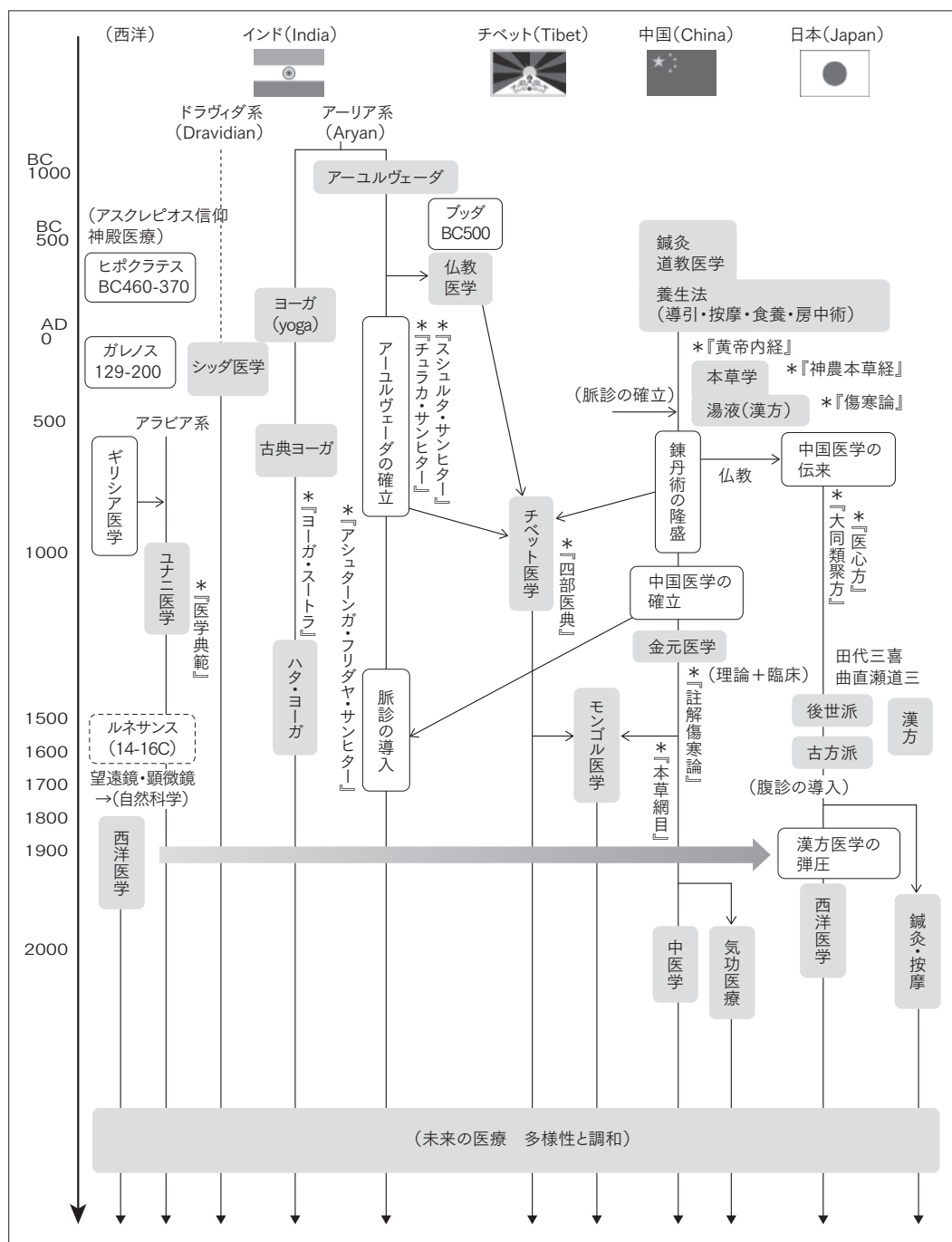


図1 世界の医学の流れ(『東洋医学の本』学研、2001年などを参考に作成)

訳してみると「そもそも、芸能とは、みんなの心を柔らかく和らげて、上や下などという考えから自由になって、寿や福をどんどん増やして長くして、寿命も長く延ばして人生を重ねていくためのものなのです。すべての道は、極めるとすべて同じことです。寿や福をどんどん増やして長くしていくものなのです」。

これは、芸能の定義であると同時に、医療の本質を表現しているのではないだろうか。「芸能」の部分に「医療」に入れ替えてもそっくりこの文章は当てはまる。つまり、古来に芸能・芸術とされていたものは、体や心を総合的に扱うものとして医療

世阿弥は『風姿花伝』の中で芸能の定義を述べている。

そもく、芸能とは、諸人の心を和らげて、上下の感をなさん事、壽福増長の基、遐齡・延年の法なるべし。極めくは、諸道悉く、壽福延長ならん。

美の世界の中で、心や体の問題は深く追求されていたのだ。

浄瑠璃、和歌、舞踊、雅楽、工芸、民藝、華道、茶道、書道、香道、武道など、あらゆる伝統や美の領域へと多様化し発展していった。「道」や「美」という調和の場を目標とすることで、体や心はおのずから整っていく。結果として病気がよくなっているこ

ともあるし、たとえば病気がそのままであったとしても、心や体とのよりよい共存・共生関係に至ることができる。病気という概念よりも、自分が調和の状態なのか、不調和な状態なのか、ということが重要なのだ。

未来の医療を構想するには、歴史から学ぶ必要がある。人間も生命も、遥かなる時の流れの中で生まれてきたものだから、歴史から逃れることができない。古代の日本の医療は、芸能や「道」や「美」の世界として存在していたのではないかと自分は思った。

の世界を包括しており、予防医学・養生法のような医学の役割を担っていたのではないだろうか。なぜなら、その人を健康にし、調和の状態にするのが医療の本質であるからだ。病気はよくなる場合もあるし、よくなる場合もある。先天的な病気は、その人と一体となり分かちがたく結びついていることがある。病気をよくすることに固執するよりも、その人の全体の調和を大切にし、よりよい人生やその人らしい人生を歩むサポートをすることが、医療の本質であると思ふ。

戦いによって物事を解決するのが、「命」の本質ではない。世阿弥をはじめ、古典や伝統芸能とされる世界に生きてきた先人たちは、体や心を本質的に真剣に追求した人たちだったからこそ、医療をも包括的に包み込んだ芸能という一つの宇宙を作り上げていったのだと思う。

すぐれた芸術は医療的であり、すぐれた医療は芸術的であると思う。美も医も、本質的には同じところから発しており、それは自分も周りも、ひいては社会全体を幸せにするための手段だったのだと思う。人の心や体、健康や幸せを狭い医療の枠内だけで捉えていると、おのずから限界がある。その枠内ですべての分野に目を向けて、深い本質では同じことを目指しているのではないかと、互いに学び合い教え合うのは大切なことだ。

芸術と医療——意識の階層構造

音楽に理解はいらない。そこには体験しかない。シェークスピアの芝居を見に行つたとする、その

ときもです。
私は決して利口になつて帰るわけではありせん。何事かを体験したんです。すべての芸術に言えることです。

本物の芸術では、人は教訓など受けないものです。前より利口になつたわけではない。より豊かになつたのです。

私の中の何かが健康になつたのです。秩序もたらされたのです。

およそ現代文学で見落とされてしまふのは、芸術が何よりも治癒の課題を負っている、という点です。
(ミヒヤエル・エンデ)

芸術と医療とは密接につながっている。

芸術や医療で起きるプロセスは、表層意識ではなく、深層意識で起こるプロセスが主になる。表層意識だけで把握しようとする「よくわからない」が、それは理性で把握できない、脳が言語的に合理化できない、ということでもある。

心理学でも哲学でも言われるように、意識には階層構造がある。哲学者であり言語学者でもある井筒俊彦が『意識と本質』でそのことを深く思索している(図2)。

深層意識はそれ自体多層構造を持つている。

現代の言語学は、表層世界の下に潜む「無意識的下部構造」の強力な働きを認める点でユングの分析心理学と一致しており、「深層意識は象徴を構成化する器官なのであって、粗大な物質的世界がここで神話と詩の象徴的世界に変成する」とする。

(井筒俊彦『意識と本質』)

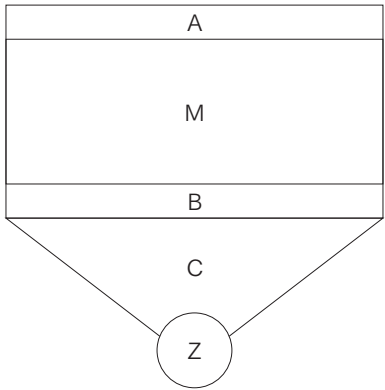


図2
A:表層意識
M:「想像的」イメージの場所。B領域で成立した元型はこのM領域で様々なイメージとして生起し、経験的事物に象徴的意義を賦与したり、存在世界を一つの象徴的世界として体験させるといった独特の機能を発揮する。
B:言語アラヤ識領域。意味的「種子」(ピージャ)が「種子」特有の潜勢性において隠在する場所であり、ユングのいわゆる集団的無意識あるいは文化的無意識の領域に当たる。元型成立の場所。
C:B領域に近づくにつれて次第に意識化への胎動を見せる無意識領域。Bに近接する部分は宋代中国の「易」哲学的に言えば「無極にして太極」の「太極」的側面。
Z:「意識のゼロ・ポイント」。

井筒は、意識を階層構造として表現し、その本質に迫つた。その理解が東洋と西洋を理解する掛け橋になるからだ。そして、意識発生の場において、特に言語に注目していた。通常の日本語や英語などの言語も言葉だが、その根源にあるイメージ言語を含めたあらゆる表現の根底にあるものを「コトバ」と表現した。この意識階層モデルの中にある、M領域の「想像的」イメージやユングの「元型」は、芸術や神話とも関係している。夢分析、催眠療法(ヒプノセラピー)、プロセス指向心理学など、あらゆる心理療法の根幹に関わっており、そのときに何らか

の言葉（「コトバ」）が必要になることも井筒の関心と関係している。

日本の伝統芸能の一つである能楽は、最初から深層意識そのもののプロセスへ焦点を当てていたといえる。表面上の時代がいかに変化しようと深層では変わらないものを、静かに伝統芸能として受け渡してきたのだ。

生は表層意識の現実であり、死は深層意識の現実である。死が生を、死者が生者を支えているように、深い意識は浅い意識を支えている。

医学や医療の起ころは、「死」の発見とともにあっただろう。「死」を「生」と分離したものと考えるとき、はじめて「死」を客観的に捉えるようになる。客観性とは、関係性を断ち切ることで生まれる、特殊な視点の位置のことだ。生と死の関係性を切ると、「死」の客観化が起こり、「死」の発見がある。生と死が一つにつながっているときは、そもそも「死」は存在しない。人類は、生と死を分離することで「死」と出会い、うろたえ、かなしみ、憤り、心が乱れた。そこを始まりとして、医学も哲学も宗教も心理学も生まれたのだと思う。「死」という謎に対する一つの回答として、対処法として。

ただ、命は「死」を初期設定として内在したからこそ、その問いに答えるようにして、いま与えられた「生」のことを真剣に考えるようになったとも言える。

死への切実な問いから医学は生まれた。その問いの営みは壮大な知の体系をつくったが、その大もとを忘れるほど、専門分化していき、機能不全に陥り、みんなが困っている。そういうときは、人の体の歴史を見返してみ、専門分化・分業化の歴史と、そこで生まれた問題をいかに調和として解決している

のか、多くを学ぶ必要がある。

自分は、人の体を追求していく中で、体の歴史、命の歴史を学ぶようになった。そこを押さえておかないと、体の表面で起きる現象にとらわれてしまい、その深層にある本質を見失うと感じていたからだ。

命の歴史は多様性と調和の歴史でもある。体はそうして変化してきた。約四〇億年前に生まれた生命体は、単細胞から約一五億年かけて多細胞化して多細胞生物になり、それぞれの細胞は機能分化していった。多細胞の一部は神経細胞へと枝分かれした。神経細胞はもともと全身にバラバラに散在する散在神経系だった。感覚と運動をつなぐ働きとしての神経は、情報の量と質の増大にともない、必然的に精緻な情報網へと進化する必要に迫られた。散在神経系として全身に散らばった神経系は、本部と支部とに分かれて情報の正確な伝達と効率化を向上させた。本部は脳や脊髄を含む中枢神経系になり、支部は感覚神経や運動神経としての末梢神経になった。

これは都市部の交通網と同じようなものだ。外界との情報に接する現場は末梢神経に任せ、その情報を統合する脳が司令塔となった。司令塔としての脳は、さらに専門分化していき、前脳・中脳・後脳へと分化した。前脳は、大脳（嗅脳、扁桃体、線条体、海馬、大脳新皮質）と間脳（視床上部、視床、視床下部、視床腹部、下垂体、松果体、第三脳室）と分化していき、中脳は中脳蓋、大脳脚、視蓋前域、中脳水道へ、後脳は橋、小脳へと機能分化していく。中脳と後脳は脳幹を構成している。前脳・中脳・後脳を、髄脳としての延髄や脊髄が支えている。人間は、それらの機能分化の中で、前脳の中の大脳新皮質が特別に肥大化した。その特殊な構造分化の結果、「意識の構造」

も階層分化していった。

意識は、一つの大海から、浅い層から深い層までグラデーションに分かれた。生は浅い意識の層の現実として分かれていき、死は深い層の現実として分かれていった。それは命の歴史が物語るように、専門分化の歴史でもあるが、同時に調和・協力の歴史でもあった。命の歴史はそうした多様化と調和の歴史である。

もともと同じだったのが枝分かれし多様化したとき、そこにつながりや関係性を取り戻すのは、コミュニケーションであり、ダイアログ（対話）である。専門分化していった意識の階層構造に関しても、浅い層と深い層とは対話して交流することがお互いにとって必要だ。関係性を取り戻してつながること、そこに交流や相互反応が起き始める。いまの社会は、浅い層だけで構成されているから、少しの変化に脆く、時の流れに共鳴することができないでいる。

約二〇万年前にホモ・サピエンスが枝分かれし誕生した後、ここ最近になって言語は生まれてきたものだろう。言語よりも非言語のやりとりのほうが歴史は長い。言語を発する前の意識や体の変化についていかに注意を向けることが、ダイアログにおいて大切なところだ。

意識の深い層には命の根源が控えている。それは「たましい」と表現されていた場所だろう。そこでは常に調和の力が存在しているような場所。深い調和の世界に触れれば、おのずから全体は整う。わたしたちは、「夢」としても日々眠る時にその一端を垣間見ている。「夢」は、意識の深い層からやってくる全体性が、イメージの層を通過してやってくるものだ。そうして浅い意識（意識）と深い意識（無意識）は相

補的な関係性を保っている。寝ているときは浅い顕在意識の表層が休んでいるため、夢というイメージ言語の形でしかやり取りすることができない。それは常に比喩的な世界で表現されている。メタファーを読み解けないと、浅い意識の層では「非合理」で「わけのわからないもの」と、合理化されて無視されてしまう。だからこそ、まず自分の中で意識の浅い層だけではなく、深い層とも日々対話をするのが大事なのだ。この世界の神秘劇は、通常の意識では把握できない深い層で行われる秘密の劇場で幕をあけている。眠りの意識にも目を覚まして日々を生きれば、その神秘劇には毎日参入できる。役者として、脇役として、脚本家として、観客として、劇場として。能楽を含めた芸能は、その領域で行われている。

意識の深い層に、真珠のような硬い貝に包まれ保護された「たましい」へと到達するのが芸術の深い役割であるとすれば、それは医療の深い役割とも共鳴する。手段は童話でも演劇でも絵画でも舞でも和歌でもいい。それはすべて通過する時の門であり、アートはゲートである。心や意識の深い層から芸術も医療も生まれ続けていて、違う水路を通りこの世界へ噴出し、それぞれが役割を果たすためにこの世界へ責任をもって生まれてきているのだ。

芸術と医療を、そういう深い意識の層のプロセスとして見ると、まったく同じような現象が起きていることがわかる。浅い層の不調和を、深い層の調和の力によって、全体としての調和へとダイナミックに変容させていくこと。

ただ、その関係性を浅い層の自我が介入して意図的に操作しようとする、より人為的で人工的なものになっていく。もちろん、それは医療行為にもつながるのだが、医療はそうした深い意識の層とどう

いう関係性を持つかにより、アプローチが異なる。それぞれに特徴があり、有用性がある。

身心変容——「治す」と「治る」

治療に臨んでは地球をひとつの大国だと思い、薬品、治療法、医学論まで、地球上で一番良いと思われれるものを選び、日に試み、月に験す。

（本間襄軒『内科秘録』）

医療における治癒のプロセスは、「治す」と「治る」がどういうバランスと関係性にあるか、というふうに整理できる。「治す」は治療者が主体となり、「治る」は自然治癒を持つ本人が主体となる。「治す」と「治る」のバランスに応じて、医療行為は階層構造になっている（図3）。

まずは「治す」にもっとも近いのが（1）医学モデル（「治す」√√「治る」）である。このモデルは西洋医学に代表される。因果法則により、病気の原因となる病因を発見し、除去することで治療が行われる。治療者が「治す」という色合いが強い。次に（2）教育モデル（「治す」√「治る」）である。これは病因を発見するという因果法則で捉えることは同じだが、言葉による助言（声かけ）や指導により、指導者が治す方向性へと連れていく。治る方向へ導くのが指導者の役割で

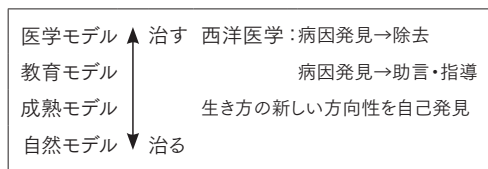


図3 治すと治る

ある。（1）の医学モデルよりも、本人の力で「治る」要素が大きくなるが、指導者が「治す」部分が強い。

（1）や（2）よりも、自己治癒力で「治る」部分が大きくなると、（3）成熟モデル（「治す」√「治る」）になる。生き方の新しい方向性を自己発見し、成熟していくことで改善をみる。自分自身が変容することで変化が起きる。成長、成熟、人格・人間性の完成へと、人生をかけて取り組んでいく。誰かの指導により矯正されるというよりも、自己発見の自然のプロセスの中で「治る」要素が大きくなる。

最後は（4）自然モデル（「治す」^^「治る」）である。自然とは、もともと「おのずから（自ら）」しかり（然り）。本来的にそうであること、人為が加えられていないあるがままの在り方」を示す言葉である。この自然モデルでは、治療者が「道（タオ）」、「調和」の状態にあることで、非因果的に「道」の状態が自然に生まれることを期待する。そのことによつて、治癒が起きやすい土台が生じるのだ。これは、リヒャルト・ヴェルヘルムの『黄金の華の秘密（太乙金華宗旨）』（一九二九年）の中にある中国の雨乞い師（rain maker）の故事に似たことが記されている。内容を以下に簡潔に記す。

日照りが続き、村は困窮していた。最後の望みとして、村人は雨乞い師の老人を呼んだ。その老人は、村に来るとすぐに「静かな小屋」を求めた。そして、その家にひとり閉じこもった。三日は何も起きなかった。住民は待った。老人はひとり、誰にも会わず静かな小屋にたたずみ、出てこなかった。すると四日目には、雪など降らない季節にもかかわらず外は大雨、大吹雪となり、村は助かつ

た。その後、村人は聞いた。「どのように雪を降らせたのか」。老人は答えた。「私は雪を降らせていない。私は関係ない」。「では三日間、小屋の中で何をしていたのか」。「それなら説明できる。私は別の地方からやってきたのだが、そこでは万事が秩序立っていた。ところが、この村は秩序から外れていたのが分かった。この村全体がタオの中になかったため、私までタオ（道）の中にいないという状態になってしまった。私は三日の間、私がタオ（道）へと帰った。そして、自然に雨がやってくるまで待つていなければならなかったのだ」。

これは、治療者が「道」「調和」「自然」の状態にあれば、その状態が周囲への非因果的なシンクロニシティを起こすことがあり、身心変容による治癒という調和の状態が起きる、ということである。こういう現象を因果論で無理やり説明しようすると、治療者の自我肥大（ego inflation）が起きる危険性もあるのだが、人間を介しない「自然」の中ではこういう非因果的な現象はよく起きているのではないだろうか。

また、古代ギリシャ、アスクレピオス神殿でのインキュベーション（聖所）での眠り）も似たような現象である。そこに治療者はおらず、神殿で夢見ること自体が癒しだった。その中で、治す主体はアスクレピオスの神とされ、眠りの中で治癒現象は起きていた。日本では長谷の観音信仰や親鸞の夢告などに似た事例を見ることが出来るだろう。後に、こうした儀式を行う司祭や夢の解釈をする神官など、神と患者の間に人間が介在するようになり、人間が「治す」と考え始めると、宗教性はうすれて人為的なものになる。その悪い例を魔術と呼んでいたのだろう。

実際の医療では（１）から（４）までがその時々で混在しているため厳密に分離することはできない。そして、そこに優劣はない。むしろそれぞれが分離してしまっていれば、それこそが問題なのだ。それぞれの手法には利点も欠点もあるからこそ、互いに協力し合うことが重要なのだ。

（１）の医学モデルで非西洋医学（伝統医療、民間医療、補完代替医療など）を考えると、補完代替療法が多様な世界だからこそ、何か特定の療法だけに固執することなく、全体を俯瞰し様々な代替療法をコーディネートできる専門資格が今後には必要になるだろうと思う。何か特定の療法だけで解決しようとする無理があるが、様々な手段の使い分けや組み合わせに利点がある。そして、いい方向に向かっているか悪い方向に向かっているかを、冷静に見ることが出来る人こそが、国家資格としてのプロフェッショナルな仕事として独立していくのではないだろうか。

（１）や（２）は治療者が「治す」傾向が強く、現代の医療モデルや教育モデルはこれに近い。今後は、相手の自然治癒力や調和の力を信頼して任せていく、（３）や（４）の「治る」方向にも重きをおく医療が共存していく必要があるだろう。予防医学や養生法、家庭医療として使われていくのではないかと思う。（４）の自然モデルは、治療者自身の存在のあり方としても重要な示唆を与えるものだ。環境（人間関係含む）を整えることで、治癒という現象が起きやすくなるということにもつながる。病氣や病ということに固執せず、調和的で全体的な人間、自然、環境などにフォーカスしたものになる。

自分は、「治る」にフォーカスを当てた（３）成熟

モデルや（４）自然モデルこそが医療のベースにあるものだと思う。そのうえで、「治す」要素が強い（１）医学モデルや（２）教育モデルが重なっていく。

日本の伝統芸能や芸術や美の世界は、（３）成熟モデルや（４）自然モデルの役割を果たしてきたのではないだろうか。それは、「自然」というものと一つになり、調和的に生きる、という生き方そのものになっていく。

未来の医療も、医学モデルや教育モデルを都市部で取り組み、長期的な時間が必要な（３）成熟モデルや（４）自然モデルは自然に溢れた地方で取り組み、それぞれが役割分担していけばいいのではないかと思います。それは地方独自の特色を生かす地方創生にもつながる。そうして風土に根付く多様な医療が調和的に存在していけばいいのではないだろうか。

ただ、どんな医療モデルでも、有効であればあるほど、いいほうに應用すれば医療になるが、悪いほうに應用すると誰かを支配しコントロールする技術にもなりうる。プラスの側面だけ、マイナスの側面だけを、どちらかに偏り過ぎることなく、両方の要素をバランスよく取り上げながら、過去の経験や歴史から学び、それぞれの領域が協力し合うことが重要だと思う。多様性は、調和や協力とセットに存在しているからだ。

おわりに

（その１）「医の世に生活するは人の為のみ、おのれがためにあらず」ということを其業の本旨とす。

安逸を思はず、名利を顧みず、唯おのれをすてて人を救はんことを希ふべし。人の生命を保全し、人の疾病を復治し、人の患苦を寛解するの外他事あるものにあらず。」(緒方洪庵訳『扶氏医戒之略』(W. Hufeland, *Euchiridion Medicum*)

(医療の世界で生きていくものは、人のためだけを考え、自分のためにはならない、ということ仕事を事の本質とすべきである。安楽に生活することを思わず、名声や利益を顧みることなく、ただ自分を捨てて人を救うことのみを願うべきである。人の生命を保ち、疾病を回復させ、苦痛を和らげる以外はことを考えてはいけない。)

私たちが一時的に手渡されている自然環境は少なくとも数十億年や百億年前から続いているものだ。

私たちがこの世からいなくなつた、少なくとも百年後や数百年後のヴィジョンを持ちながら、次の世代へよりよい医療や社会を手渡せるよう、個人の利害を超えて協力して医療の世界を開いていく必要がある。日本には、心や体の知恵を、「道」、「芸術」、「芸能」、「型」といった「美」の世界に昇華して深め伝えてきた稀有な文化があると自分は思う。そして、混迷している世界のためにも、そうした多様性と調和が共存する思想や文化こそが重要な財産だと自分は思う。未来の医療は、文化や歴史や伝統や風土と連続したものとして発展していくだろう。土地や風土に応じたもののしか、根づかない。

命が悠久の過去から一度も途切れることなく続いていること、その深い意味を命の歴史から学びながら、未来の医療を多角的に考えたい。国立大学の本来の使命は、国の文化や歴史を深く考察し、国や世界という広い視野の中で国のため、未来のために応

用し生かしていく学問・教育・研究の場となることであると思う。もちろん、それは排他的に自分の国だけよければいいというものではなく、困っている国を助けるために、まず自分の国を深く知る必要があるのだ。自分自身を愛し、自分が住んでいる場所や地域を愛し、共同体、地方、国、世界、宇宙……と少しずつ愛する場所を拡大していくことでしか、多様な世界のことを考えることはできない。ミクロとマクロは両方の世界が響き合い共鳴し合うことで存在しているからだ。

学問とは、偏見を作るためではなく、偏見から自由になるために行うものだ。命の歴史から多様性と調和の本質を学んだからこそ、多様ではあるのだがバラバラに存在している医療が、これからは調和的な関係性を結び直す時期に来ていると思う。

現段階では試論に留まるが、自分は未来の医療をこのように考えている。

注

- 1 『医心方 卷一 A 医学概論篇』横佐知子訳、筑摩書房、二〇一一年。
- 2 新村拓編『日本医療史』吉川弘文館、二〇〇六年。
- 3 長崎大学医学部医学科HPより (<http://www.med.nagasaki-u.ac.jp/med/>)。
- 4 酒井シヅ『日本の医療史』東京書籍、一九八二年。
- 5 明治政府を作った薩摩藩・長州藩の新政府軍と、旧幕府勢力との内戦。明治新政府が同戦争に勝利したことで、新政府軍が日本を統治する政府として国際的に認められることになった。薩摩藩など新政府側はイギリス、旧幕府はフランス、奥羽越列藩同盟(陸奥、出羽、越後)・会庄同盟(会津、庄内)はプロイセンから援助を受けており、戦争が早期に終結したことで欧米列強による内政干渉や武力介入という事態は避けられたとされる。
- 6 世阿弥『風姿花伝』野上豊一郎、西尾実校訂、岩波

- 7 文庫、一九五八年。
『東洋医学の本——心と体に効く奇跡の療法を探る』New sight book—Books esotérica 28号、学研、二〇〇一年より。
- 8 世阿弥、前掲書。
- 9 子安美知子『エンデと語る——作品・半生・世界観』朝日選書、一九八六年。
- 10 井筒俊彦『意識と本質——精神的東洋を求めて』岩波書店、一九八三年。
- 11 本間棗軒『内科秘録』、一八六七年。
- 12 河合隼雄『心理療法序説』岩波書店、一九九二年。
- 13 C・G・ユング、リヒアルト・ヴィルヘルム、湯浅泰雄・定方昭夫訳『黄金の華の秘密』人文書院、二〇〇四年より要約。
- 14 緒方洪庵訳『扶氏医戒之略』(Christoph Wilhelm Hufeland, *Euchiridion Medicum* よつ)

第四部 ◆ 身心変容の臨床学

ニューロフィードバック

— 自身の脳活動による身心変容 —

齋木 潤

京都市立大学大学院人間・環境学研究科教授／認知科学

これまで「身心変容技法研究」では、瞑想の問題を注意の働きと関連づけ、注意および瞑想の認知神経科学研究を概観し、瞑想時の脳波測定実験、fMRI実験を紹介した。今回の論考では、少し方向性を変え、近年注目を浴びている「ニューロフィードバック」について論じ、この手法と瞑想との関連性などを議論したい。

背景——マインドフルネス瞑想の科学的研究の現状と課題

現代社会において「健康で自立した生活」を脅かす大きな要因の一つは精神的健康に対するリスクである。ストレスによる身体の不調を訴えたり、うつ状態に陥ったりする人々が多々いる。病気の域に達しない場合でも、仕事に集中できない、生産性が上がらないといった悩みを抱える個人や企業は多い。近年、こうした問題を解決する一つの手段として「マ

インドフルネス瞑想」が大きな注目を浴びている。マインドフルネス瞑想は、もともと仏教瞑想をMeditationがストレス低減のための医療用プログラムとして定式化したことに端を発しているが、その後、うつ病の再発の防止に効果があることが実証されるなど、臨床心理学の分野で広く用いられるようになりつつある。また、Google等の企業で社員の精神的健康増進の手段として使われるようになっていく。

マインドフルネス瞑想は「現在の瞬間の体験に対して判断を加えずに注意を向けること」の訓練を主眼としており、多くの場合、呼吸など自身の身体に関連した対象に対して注意を集中することから訓練が始まる。熟達すると特定の対象に注意を集中することなく、自己の状態を制御できるようになるとされる。マインドフルネス瞑想は、他の認知的なトレーニングとは異なり、ある特定の課題に熟達するのではなく、注意や情動といった自身の内的状態を適切に制御することを習得し、生活の質を全体とし

て向上させることにその特徴がある。うつ病の再発防止など臨床場面で用いられることもこの特徴と関連していると考えられる。

一方、マインドフルネス瞑想の技法自体は、古くから伝わる宗教的な瞑想技法を引き継いでいるが、なぜ効果を持つのかという問題に対する科学的な検討はまだ緒に就いたばかりであり、多くは不明である。また、通常、長期間の訓練を課すので（現代化したMindfulnessのプログラムでも八週間の訓練に加え、その後の継続的な瞑想経験が必要）、瞑想を実践するにあたっては強い動機づけが必要である。また、上述したように訓練自体は主観的な自己の内的状態に注意を向けることであるため、認知課題の訓練とは異なり明確なフィードバックを与えられない。このため、明確な効果の自覚を持つことが難しく、動機づけの維持が問題となることが多い。このことはマインドフルネス瞑想の普及に対する大きな妨げとなっている。マインドフルネス瞑想に関する脳機能計測を含む

認知神経科学研究は、この一〇〜一五年の間に数多く行われるようになっていく。しかし、瞑想の神経基盤に関する理解はまだその初期段階といえる。瞑想の科学的研究にとっての問題は、瞑想技法が多岐にわたり、異なる瞑想技法を使った研究間の一貫性があまり見られないことにある。例えば、ヨガの瞑想者、禅の瞑想者、マインドフルネス瞑想者ではその脳活動に大きな違いがあることが報告されている。また、瞑想の心理的效果は個人内でも瞑想の経験によって変化する。瞑想修行の初心者と熟達者では、その脳機能や心理特性に違いがあることが知られている。

瞑想の科学的研究を妨げているもう一つの要因は、実験群と統制群をランダムに配置した厳密に科学的に統制された実験が困難なことである。この問題に対して、近年欧米ではマインドフルネス瞑想の体系化されたプログラムが一般的に利用されるようになり、厳密な実験的統制を伴う瞑想の効果の実証研究も行われ始めている。しかし、わが国ではこの面は著しく遅れており、マインドフルネス瞑想の体系的なプログラムがあまりないため、統制された実験研究はほとんど皆無である。

ニューロフィードバック ——瞑想理解のための新たな視点

そこで我々は、マインドフルネス瞑想の持つ注意や自己制御能力の改善効果に着目し、より有効にこれらの制御能力を向上する手法を開発するために、ニューロフィードバックを利用することを計画している。ニューロフィードバックは、リアルタイムで測定した脳波やfMRI信号に含まれる自身の脳活動

の情報をフィードバックすることによって、痛みの制御、知覚学習、持続的注意機能等を向上させる手法で、瞳孔径や心拍などの生理指標をフィードバックするバイオフィードバックをさらに洗練させたものと捉えることができる。ニューロフィードバックの利点は、脳の内的状態に関するより多くの情報を得てフィードバックすることにより、単に行動変容が起るのか否かではなく、変容のメカニズムを理解できることである。つまり、ニューロフィードバックは単なる行動変容の技術ではなく、その背後にある神経機構を理解するための強力なツールでもある。

ニューロフィードバック技術はここ数年著しく進歩している。リアルタイムfMRI技術が確立され、脳のマルチボクセルパターン解析をリアルタイムに実施しながらその情報をフィードバックすることが可能になって、行動変容が起るのか否かという問題関心から、どのような脳メカニズムによって行動変容が起るのかという問題関心へと変化している。

ニューロフィードバック研究は、個別具体的な課題を取り上げ、ある認知機能に対応する脳活動をフィードバック信号として明示化するアプローチと、認知機能の詳細な分析はせず、複数の認知機能に共通して重要と見なされている脳部位の活動をフィードバックするアプローチに大別できる。前者は、対象とする機能の効率的な改善が可能だが、一般可能性は低い。一方、後者はより多くの認知機能に改善をもたらすことが期待されるが、改善内容の細かな制御には不得手で、改善に関わっていた神経処理を明示することは困難である。理論指向の研究は前者のアプローチ、ニューロセラピーのような応用指向の研究は後者のアプローチをとる傾向があり、これらを統合するような試みはない。我々のグループが目

指すのは、瞑想の効果ニューロフィードバックによって実現することに限定されるものではなく、ニューロフィードバックを用いて瞑想の神経基盤をよりよく理解することにある。したがって、以下では理論指向の研究に絞って、ニューロフィードバック研究の現状について述べる。

理論指向のニューロフィードバック研究の代表的なものに、ブラウン大学とATRのグループの研究がある(Sinhar et al., 2011)。被験者は、最初に線分方位の弁別課題を行い、その時の脳活動をMRI装置で測定した。弁別課題時のMRI信号を解析して、あらかじめ、課題が正確にできたときの脳活動のパターンを見出しておき、これを訓練時に用いた。ニューロフィードバック訓練は、MRI装置の中で脳活動を測定しながら、画面に呈示される円刺激の大きさをできるだけ大きくするという課題を行った。この訓練課題では刺激の大きさは、リアルタイムfMRIという技術により、実時間で測定したfMRI信号を用いて変動するようにプログラムされていた。具体的には、知覚弁別課題を正確にできたときの脳活動に近い活動パターンを示すほど刺激が大きくなるようになっていた。被験者はどのようにフィードバックが与えられているのかはまったく知らないが、この訓練を行うと、円を大きくすることができるようになる。訓練が十分に成立したのちに、テスト課題として最初に行った知覚弁別課題を行うと、課題成績が向上した。つまり、知覚弁別課題自体を訓練するのではなく、課題時の脳活動をフィードバックするだけで知覚弁別成績を向上することができた。

この研究は、標的となる認知課題時の脳活動を基にしてフィードバック信号をデザインすることによ

り、学習に必要な脳活動を明示し、その過程を理論的に解明しようという目的の下で行われている。

この研究は、当該の課題を実施することなくあらわれる訓練効果を示しており、課題間転移の可能性を強く示唆するものである。しかし、ここでは、知覚弁別課題を対象として視覚野の活動をを用いたフィードバックを用いており、注意課題のようなより高次領域が関与する課題において同様の結果が得られるかどうかはわからない。

注意課題を用いたニューロフィードバック研究としては、最近、プリンストン大学のグループが持続的注意課題を用いたニューロフィードバック研究を発表している (deBettencourt et al. 2015)。この研究では、顔と家の重畳された刺激のうちの片方に注意を向けて課題を行うことが求められ、リアルタイムのマルチボクセルパターン解析から注意の配分状態を推定し、それに応じて課題難易度を調整する形でフィードバックを行った。すなわち、注意をうまく配分できていなければより課題を難しくし、配分できていれば課題を相対的に易しくしたのである。この研究は、注意のコントロールという高次の認知過程にニューロフィードバックを適用できることを示した初めての研究である。しかし、この研究では、訓練効果の別の課題への転移は検討されていない。

ニューロフィードバックによって瞑想を理解するための課題

上記のように理論指向のアプローチによるニューロフィードバック研究は近年大きな進展が見られている。しかし、ニューロフィードバックを用いて瞑想の神経基盤を理解するという目的から見た場合、

まだいくつかの重要な課題がある。理論的な問題として、現在ニューロフィードバックが用いられているのは個別具体的な知覚・認知課題であるのに対し、マインドフルネス瞑想の特徴は、多くの課題場面に般化可能な汎用性の高いトップダウン的な注意や情動の制御であることが挙げられる。すなわち、現在用いられているニューロフィードバックの手法が、直接マインドフルネス瞑想のような汎用性の高い注意制御の訓練に適用可能かどうかは自明ではない。

前述した二つのニューロフィードバック研究は、上記の理論的な問題をそれぞれ部分的にはクリアしていると言える。Silbani et al. (2011) は、円の大きさをコントロールするという、知覚弁別という目的課題とはまったく異なる訓練状況を使って認知機能の訓練を行っている点で、瞑想の効果に類似する部分を持つ。しかし、対象としている知覚弁別課題は、瞑想が効果を持つとされる、注意のコントロール、情動表出、自己の意識化といった高次の認知課題と比較すると非常に単純で限局された課題であり、注意を含む高次認知過程で同様の効果が得られるかどうかは不明である。一方、deBettencourt et al. (2015) の研究は、瞑想の効果とされる注意制御の問題を直接取り上げ、この訓練を実現している。しかし、彼らの研究では、ある課題を用いた訓練によって別の課題にその効果が転移するという点は示していない。瞑想による身心変容は、課題間の転移の強さがその一つの特徴であり、この点を実現することが重要な課題と言える。したがって、瞑想の神経基盤の理解に資するニューロフィードバック研究においては、高次認知課題を対象として、課題間の転移が可能になるような訓練効果を実証することが求められる。マインドフルネス瞑想によって、注意のコントロ

ール、情動表出の制御、自己の意識化が変容するとされているが、我々は、このうち最も研究が進んでいる注意のコントロールのメカニズムに焦点を当てる。

マインドフルネス瞑想に関する科学的研究により、瞑想実践の初期の効果として、コンフリクトモニタリングの能力が向上することが報告されている。コンフリクトモニタリングとは、対立する複数の情報処理課題をうまく調整して実行する能力のことで、色つき文字で示された単語の意味を無視して色名を呼称させるストループ課題等を用いて検討されている。我々は、マインドフルネス瞑想の熟達者における変化ではなく、瞑想の初期の効果に焦点を絞る。研究の第一段階として、コンフリクトモニタリングを要する課題を用いて、ニューロフィードバックによる課題成績の向上を実現する。しかし、この段階の研究では、訓練効果そのもの以上に、コンフリクトモニタリング課題において有効なフィードバック信号を探索し、以降の段階の実現に必要な情報を得ることが重要である。

ニューロフィードバックを用いて瞑想を理解するためには、ニューロフィードバックによる訓練の別の課題への般化を実証する必要がある。マインドフルネス瞑想の最大の特徴は、自身の呼吸などに対する注意集中の訓練の結果、瞑想時の訓練とはまったく異なる様々な認知課題、情動制御課題にポジティブな効果が波及することである。この特徴を再現するために、ニューロフィードバック訓練時には、訓練評価課題である認知制御課題とはまったく異なる課題を用いる。般化可能なニューロフィードバックが可能であるとすれば、認知制御課題の成績と連関した脳活動、あるいは訓練前セッションで得られた

各実験協力者の認知制御課題実施時の脳活動を用いてフィードバック信号をデザインすることで、別の課題からのニューロフィードバックにより認知制御課題の成績を向上させることができるはずである。これが研究の第二段階となる。

現在、本研究はこころの未来研究センターの上田祥行氏との共同研究として、行動課題の作成と、行動実験を用いた訓練効果の検討を進めている段階である。以下では、現在までの研究進捗を概観し、あわせて、今度の計画、課題などを述べることにする。

認知制御課題を用いた転移可能なニューロフィードバック手法の開発

本研究開発の目標は、ニューロフィードバックを用いて般化可能な注意のコントロール機能を訓練する手法を確立することである。具体的には、ニューロフィードバック訓練時に用いた課題の成績を向上させるだけでなく、訓練時と異なる課題の成績も向上させることができるフィードバック手法を開発する。これはマインドフルネス瞑想で生じている注意のコントロール機能向上の本質部分である。

研究の第一段階では、マインドフルネス瞑想に関する脳機能計測研究の成果をふまえて行動課題を設定し、ニューロフィードバックによる訓練を実現する。この成果に基づき、第二段階では、般化可能なニューロフィードバックを実現するために、第一段階で用いた課題を効果の評価課題として用い、ニューロフィードバックによる訓練時にはこれと異なる課題を用いる。訓練時の課題としては、マインドフルネス瞑想に近い、自身の身体状態に注意を集中する課題を用意し、般化可能性を評価する。

進捗状況

現在、行動課題を選定し、行動実験を通してニューロフィードバック訓練のための準備作業を進めている。課題としては、MSIT (Multi-Source Interference Task; Bush & Shin, 2006) と呼ばれる注意の制御機能に関する課題を選定する。この課題を選んだ理由はいくつかある。第一に、マインドフルネス瞑想の研究から、瞑想による訓練の初期の効果は主としてコンフリクトモニタリングの機能に関して生じることが報告されていることである。MSITはコンフリクトモニタリングの効果、特にその脳活動を最大限検出することを目的として設計された課題であり、今回の目的に最適といえる。第二に、我々のグループではMSITを用いた脳機能計測研究を実施しており、ニューロフィードバック信号を設計する際にこれらのデータを利用することができるとある。

MSIT課題は具体的には以下のようなものである。各試行では、画面上に三つの数字が呈示される。数字は、1、2、3、0のいずれかであり、三か所の数字のうち二か所は同じ数字、残り一か所に異なる数字が呈示される（例えば、221）。実験協力者の課題は一つだけ異なる数字を見つけ、その数字に対応するキーを押すことである。反応キーは水平に並んだ三つのキーであり、右手を使って反応する。数字の1に対して人差し指、2に対して中指、3に対して薬指を使った対応する位置のキーに対する反応が求められる。例えば、221の例であれば、人差し指で一番左側のキーを押すのが正解となる。0に対して反応は求められず、0が単独で画面に呈示されることはない。実験では、統制試行と干渉試行の二種類の試行が用いられる。統制試行は、100、020、003で、ディスプレイは0で、ターゲット

ット刺激が対応する位置に呈示され干渉が起こらないものである。干渉試行は、221、233、131など、0でないディスプレイが用いられ、ターゲットの位置が反応キーの位置と異なっている。干渉試行においては、ターゲットになりうるディスプレイ（1、2、3）が用いられることによる干渉と、ターゲット呈示位置と反応キーの位置が不一致であることによる干渉の効果が生じることになる。この課題では、干渉試行と統制試行の平均反応時間の差を認知的干渉効果と定義する。実験は、通常、数試行からなる統制試行のブロックと干渉試行のブロックを交代で実施する（図1）。

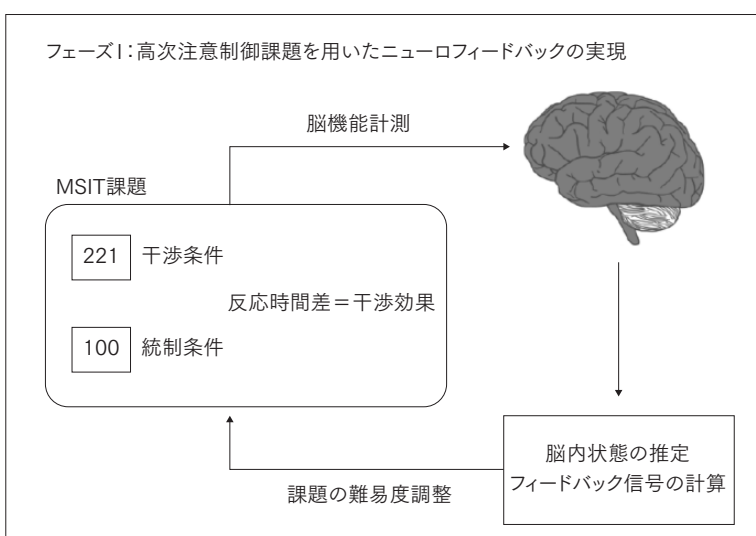


図1

すでにMSIT課題遂行時の脳活動計測を行ったデータを約100名分収集しており、現在、別の研究プロジェクトとして、脳活動や行動の個人差の検討を目的として解析を進めている。この解析から、この課題の成績、特に干渉効果については、かなり大きな個人差が見られること、その個人差の一部は、ドーパミン、アセチルコリンに関連する遺伝子多型によって説明可能であること、遺伝子多型による差異は、脳活動のパターンにも反映されていることなどを見出した。この課題を用いた訓練効果の検討は行っていないが、個人差とそれに伴う脳活動のパターンの差異の情報は、訓練による脳活動の変化を検討するうえで重要な手掛かりとなると考えている。

今度の研究計画

まず、第一段階として、MSIT課題自体のニューロフィードバックによる訓練の実現を目指す。具体的には、MSIT課題を実行しているときの脳活動を測定し、直前の統制試行ブロック、干渉試行ブロックの脳活動データを基にして課題の難易度を調整する形でフィードバックを行う。訓練の手順は、deBettencourt et al. (2015) に準じた方法を用いる。ニューロフィードバックを行う訓練フェーズの前に訓練前セッション、後に訓練後セッションの三セッションを行い、訓練前セッションと訓練後セッションの課題成績の差異を訓練効果とする。統制条件としては、別の実験参加者の脳活動を用いてニューロフィードバックを行う群、およびランダムなフィードバックを行う群を設定して、訓練群との比較を行う(図1)。

第二段階では、第一段階の成果に基づき、ニューロフィードバックによる訓練の般化可能性を評価す

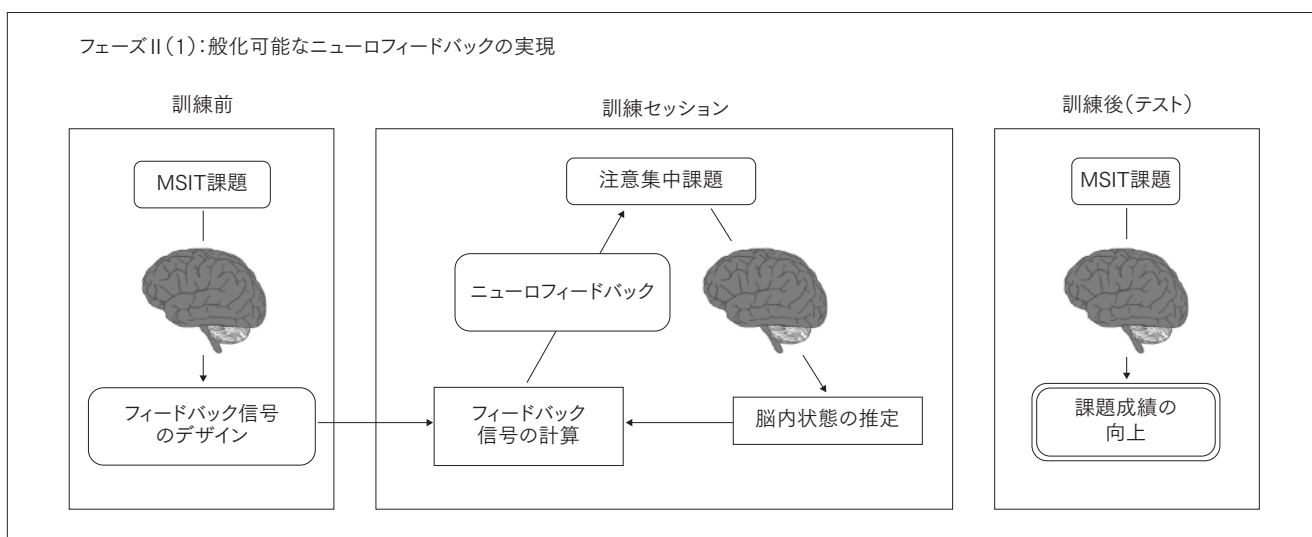


図2

る。具体的には、訓練の効果を評価する課題として引き続きMSITを用いるが、ニューロフィードバックは別の課題を用いる(図2)。訓練課題のうち、最もマインドフルネス瞑想に近いものとして、集中瞑想と呼ばれる瞑想技法に近い課題を設計する。これは、Shibata et al. (2011) が用いた方法に類似のものである。この課題では、自身の呼吸に注意を集中することを求める代わりに、画面に呈示される刺激に注意を集中し、その刺激の大きさが一定の状態に保たれるようにすることを求める。

この瞑想課題では明確な行動課題が含まれていないため、ニューロフィードバック信号の設定がカギとなる。ここでは、実験協力者ごとに訓練前セッションに実施したMSIT課題時の脳活動データからMSIT課題の遂行と最もよく相関するマルチボクセルパターンを抽出しておき、訓練時は、このマルチボクセルパターン活動を用いて図形サイズとしてフィードバックを与える。

この集中瞑想課題に近い訓練課題で般化が生じれば、マインドフルネス瞑想のニューロフィードバックという目的はほぼ達せられたと言えるが、課題が非常に異なるためにこの目的は容易に達成できない可能性もある。そのために対処として、もう少しMSIT課題に近い課題を訓練課題として用い、課題間の転移の検討を行うことも考えておく。例えば、標準的な認知制御課題の一つであるストループ課題等を用いることも想定しておく。

おわりに

ニューロフィードバック技術においてマインドフ

ルネス瞑想の持つもう一つの特徴は、制御対象が自己の内的状態という「主観そのもの」とも言える点である。これは知覚学習のような、明示的にゴール状態を定義できる課題とは対照的で、いわば評価関数を持たずに学習を試みている状態といえることができる。古来からの様々な瞑想技法は、この問題に対処するために、自身の呼吸や心的イメージに意識を集中するという具体的な課題を設定し、自身で評価可能な「評価関数」を導入しているとみることができ。このことは問題としての難しさであると同時に、技術として確立できた場合の革新性、インパクトも大きいことを示している。

明確に定義された課題に対するニューロフィードバックは、通常の課題学習の代替手法という側面が強いのに対し、マインドフルネス瞑想のニューロフィードバックは達成すべきスキルの獲得の効率を大幅に向上させる可能性がある。つまり、自身の脳活動の情報をフィードバック信号として活用することにより、明確な効果感を持たずに長期間の訓練を要するマインドフルネス瞑想を、明確に変化を体感しつつ短期間で同等の効果を得る手法へと改善できるかもしれない。このことが実現されれば、ストレス低減、うつ病の再発防止、自己制御能力の向上といった多くのメンタルヘルスの問題に対して計り知れないインパクトを与えうる。

引用文献

Bush, G., & Shin, L. M. (2006). The multi-source interference task: an fMRI task that reliably activates the cingulo-frontal-parietal cognitive/attention network. *Nature Protocols*, 1, 308-313.

deBettencourt, M. T., Cohen, J. D., Lee, R. F., Norman, K. A., & Turk-Browne, N. B. (2015). Closed-loop training of attention with real-time brain imaging. *Nature Neuroscience*, 18, 470-475.

Shibata, K., Watanabe, T., Sasaki, Y., & Kawato, M. (2011). Perceptual learning incepted by decoded fMRI neurofeedback without stimulus presentation. *Science*, 334, 1413-1415.