科研研究年報誌『身心変容技法研究』第六号刊行にあたって

研究代表者　鎌田東二

「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」（基盤研究(A)二〇一一年度～二〇一四年度）に続く第二弾研究の「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」（基盤研究(A)二〇一五年度～二〇一八年度）が始まって本年度で二年目となる。

本年度は、九回の定例公開研究会（第四七回身心変容技法研究会～第五五回身心変容技法研究会）、特別合同シンポジウム「今ふたたび平和と宗教と公共を問う」と国際シンポジウム「世阿弥とスタニスラフスキー」、二回のフィールドワーク（二〇一六年六月と二〇一七年三月の二回にわたる鎌田の東北被災地追跡調査（第一一回目～第一二回目）、天河大辨財天社の鬼の宿・節分祭・立春祭調査）、毎月一度の定例分科研究会「世阿弥研究会」を行った。

本年度も目いっぱい研究活動を展開した。その成果が身心変容技法研究会のホームページや本誌『身心変容技法研究』第六号に記録されている。

本年度（二〇一六年度）に行った研究会活動は次のとおりである。

第四七回身心変容技法研究会　二〇一六年四月一五日（金）　上智大学四谷キャンパス

・発表①船曳建夫「キリスト教と霊的暴力とその乗り越え」

・発表②藤田一照「仏教と霊的暴力とその乗り越え」

第四八回身心変容技法研究会　二〇一六年五月一六日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス

・発表①古谷寛治「分子生物学から学ぶフィードバック制御による身心変容」

・発表②松田和郎「神経科学と身心変容：分子、神経回路から世界史まで――歴史上の人物とパーキンソン病」

第四九回身心変容技法研究会　二〇一六年六月一三日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス

・発表①唐澤大輔「南方熊楠の心霊研究と身心変容体験――那智隠栖期を中心に」

・発表②門前斐紀「宮沢賢治における『脱人間』の人間学――『セロ弾きのゴーシュ』をめぐって」

第五〇回身心変容技法研究会　二〇一六年七月一五日（金）　上智大学四谷キャンパス

・発表①土屋昌明「中国の洞窟観念と身体の問題――洞天思想をめぐって」

・発表②関一敏「神秘の生産力――マサビエルの洞窟で起きたこと」

第五一回身心変容技法研究会　二〇一六年九月二六日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス

・発表①鎌田東二「ユーラシアをつなぐ身心変容動線の過去と未来――中国とロシアを貫通するもの」

・発表②倉島哲「現代社会における身心変容問題――太極拳の広がりについての社会学的考察」

第五二回身心変容技法研究会　二〇一六年一〇月二八日（金）　上智大学四谷キャンパス

・発表①井関大介「江戸儒学と身心変容技法」

・発表②大石高典「『アフリカ修験道』と『アフリカ俳句』――人類学的フィールドワークと身心変容技法」

第五三回身心変容技法研究会　二〇一六年一一月二八日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス

・発表①花村周寛「聖地とランドスケープと身心変容」

・発表②石井匠「縄文文化と身心変容」

第五四回身心変容技法研究会　二〇一七年一月三〇日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス

・発表①秋丸知貴「自然体験と身心変容――『もの派』研究からのアプローチ」

・発表②桑川麻里夫「自然体験と身心変容――ゲーテ自然学からのアプローチ」

第五五回身心変容技法研究会　二〇一七年二月二四日（金）　上智大学四谷キャンパス

テーマ：「ダンスと演劇と身心変容」
・発表①外山紀久子「ポストモダンダンスと身心変容技法」
・発表②船曳建夫「究極の身体――ロボット化を目指す古典芸能」

また、二つの大規模なシンポジウムは次のものである。

特別合同シンポジウム「今ふたたび平和と宗教と公共を問う」
二〇一六年一〇月一六日（日）上智大学四谷キャンパス
・講演①小林正弥「神道と政治――いま再び平和と公共を問う」
・講演②栗田禎子「中東情勢と日本・世界のゆくえ」
・講演③鎌田東二「平和と神道の問題性と宗教の未来――ゆずりとゆるしによる変容と公共」
・総合討論：小林正弥＋栗田禎子＋鎌田東二＋千葉眞（司会）

国際シンポジウム「世阿弥とスタニスラフスキー」
二〇一六年一二月一八日（日）上智大学四谷キャンパス
・講演①レオニード・アニシモフ「スタニスラフスキーの演劇法と身心変容技法について」
・講演②セルゲイ・ヤーチン「ロシア神秘思想における身心変容（技法）について」
・講演③松岡心平「世阿弥の演劇法と身心変容技法について」
・講演④内田樹「世阿弥の身心変容技法と武道との関係」
・講演⑤松嶋健「グロトフスキから見たスタニスラフスキーと世阿弥」
・講演⑥鎌田東二「世阿弥と修験道と山伏神楽の身心変容技法について」
・総合討論：アニシモフ＋ヤーチン＋松岡心平＋内田樹＋松嶋健＋鎌田東二（司会）

これらの研究会での研究発表やシンポジウムのほとんどは本誌に掲載されている。そこで問いかけられたのは、
①霊的暴力や魔や悪魔の問題
②身心変容（技法）と芸術・芸能との関係
③身心変容（技法）を科学する
④身心変容（技法）を哲学する
⑤身心変容（技法）と教育
⑥身心変容（技法）と聖地ないし場所
などなどの問題である。
「身心変容（transformation of body & mind）」「霊的暴力（spiritual violence）」「霊的虐待（spiritual abuse）」の概念を明確にしつつ、その負の局面を分析・考察する。カトリックや禅や瞑想、「悪魔」や「魔境」やバランスの崩れの問題が問いかけられるとともに、縄文時代の身心変容や古代の洞窟（洞天）が果たした象徴機能や役割や、そこにおける諸種の身体パフォーマンスについて考察の目を向けた。

こうして、二年目となる二〇一六年度の一年の研究成果を本誌で総括報告する。今後いっそう継続的に、理論的研究と事例的研究と実験的研究の突き合わせと整理を行い、それを書籍化していく計画で、二〇一七年中には第一弾の「脳科学と身心変容技法」をテーマとした本が出る予定である。

こうした本研究会の研究活動の過程と内容は、随時「身心変容技法研究会」ホームページ（http://waza-sophia.la.coocan.jp/）と科研研究年報誌『身心変容技法研究』に詳しく報告・公開・発表していくので、ぜひ広く深く参照・参究していただきたい。

第一部 ❖ 霊的暴力と魔

「悪魔」と「魔境」――悪魔論Ⅰ

鎌田東二
上智大学グリーフケア研究所特任教授・京都大学名誉教授／宗教哲学・民俗学

はじめに――いのりとのろい

「悪魔」という言葉は便利である。その言葉によって、すべての多様で曖昧なものも一括排除し去ることができる便利な「削除語」だからである。いやなもの、嫌いなもの、見たくないもの、退けたいものを「悪魔」と呼び、忌避し排除する。「死ね！」などのほか、人間世界における最高最大の排除語の一つが「悪魔」である。

だが、考えなければならないのは、「アクマのかなしみ」（悪魔の悲しみ）ではないだろうか？「悪魔」と成る「悲しみ」と、「悪魔」と呼ぶ／呼ばれる「悲しみ」。この二種の悲しみを慎重に区別しながら考えなければならない。本科研の副題となっている「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」を進めていくためにも、さまざまな破壊につながっていく負の感情（怨み、嫉み、怒り、憎しみなど）の分析と制御に加えて、「悪」や「悪魔」の発生とはたらきを考察する「悪魔論」は避けて通ることのできない課題となる。またこれに関連して、ゴータマ・シッダルタ（ブッダ・釈迦）は悟りに至る仏道修行において呪術や呪いを禁止しているが、そのことの意味をよく考えてみる必要もある。

そこで、「悪魔論」を考える一つの手がかりとして、まず「のろい」について考えてみる。呪いも他者排除の欲求から生み出されてくるものだからである。

呪いは他者を害する邪悪な呪詛行為と考えられている。そこには他者への憎しみや怒りや嫉妬や敵対心が渦巻いている。怒りや恨みの感情を表出し攻撃に転化する行為の一つが呪いとなる。呪いは「霊的暴力」の一つである。

他者を呪うには、その理由がある。呪いを生み出す負の体験がある。不当で理不尽な暴力や弾圧や差別や排除を加えられたりする負の体験を何らかの方法で浄化できない時、またその負の体験が鬱屈し蓄積される時呪いが生まれてくる。

だが、そうしたさまざまな負の体験の堆積があったとしても、呪いを社会的弱者や不遇者の反撃の機会や手段として正当化できるだろうか？

「人を呪わば穴二つ」という諺がある。呪いを人に向けるとその負のエネルギーはいつしか必ず自分に跳ね返ってきて身を滅ぼすようになるという喩えである。つまり、「穴二つ」というのは、その「負の連鎖」が終わらないことを意味している。人を墓場に導けば、その反動で自分も墓場に導かれる。だから、呪いは止めなさい、という教訓である。

多くの宗教者は愛や慈悲の実践とその効用を説く。祈りや瞑想の大切さを強調する。それが負の感情の浄化にはたらくことをよく知っているからである。そのことを否定するものではない。それは極めて大切な心であり行為である。

だがそれ以上に、愛や慈悲や祈りの対極にある負の感情の表出に注意する必要があるだろう。ゴータマ・シッダルタは、『ダンマパダ（法句経）』（『真理のことば』中村元訳、岩波文庫）の第五偈で、「実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である」と述べている。そして「怨みを捨てる」道とその実践法を説いている。

そうした「負の感情処理者」としてのゴータマ・シッダルタのありようを、ニーチェは『この人を見よ』や『曙光』の中で、「怨恨感情（ルサンティマン）」を解放する「あの深い生理学者仏陀」とか、「自己救済の宗教の師、ブッダ」と称え、仏教を「衛生学」（Hygiene）と呼んでいる。

怨恨感情（ルサンティマン）は病人にとっては絶対の禁物であり、もっぱら病人の悪なのだが、困ったことに、病人というものはえてしてこういう状態に陥りやすいのだ。――このことをよく知っていたのはあの深い生理学者仏陀（ブッダ）であった。仏陀の「宗教」、これはキリスト教のようなあんな哀れむべきものと混同されないためには、宗教などと呼ばないで衛生学と呼んだ方がいいと思うが、とにかく仏陀の「宗教」は、布教のてがかりを怨恨感情（ルサンティマン）の克服という点に置いている。つまり、魂を怨恨感情から解脱させること――これが快癒への第一歩なのだ。「敵意によって敵意がやむことはない、友愛によって敵意はやむ。」という言葉が仏陀の説法の劈頭にある――だが、こんな言い方をするのは決して道徳ではない、こんな言い方をするのは、それは生理学だ。――怨恨感情（ルサンティマン）が、弱さから生まれている場合には、それは他の誰によりもその弱い人自身に一番有害である[1]

ニーチェが指摘したような、「怨恨感情（ルサンティマン）」という負の感情を解放浄化する身心変容の「生理学」や「衛生学」が必要である。思想としてのみならず、具体的な身心変容技法として。そしてそれを誰もが「衛生学」として活用することができなければならない。昨今の「マインドフルネス瞑想」の流布はそうした方向に進んでいる一つの表れと見ることもできるが、同時に瞑想過程で起こってくるさらなる負の事態にも注意しなければならない。

ところで、呪いが成り立つためには、それが効力を発揮する事態がなければならない。拙著『呪殺・魔境論』[2]、『「呪い」を解く』[3]で問題にしたが、「呪殺」するほどの「力」や「エネルギー」があることを前提にしなければ呪いは成り立たない。呪いは眼には見えないが確かに存在すると考えられている精神エネルギーを使って他者に差し向け攻撃するところに発生する。呪いが成り立つためには精神エネルギーへの確信やそれを用いた暴力の行使に対する認識と自覚がなければならない。呪いは呪いの精神エネルギー（呪力）によって相手を打ち負かそうとする行為であるから、呪う相手に対してはっきりとした暴力性や攻撃性を向け、そのことを自覚している。呪いは無意識的な行為ではない。極めて自覚的な意識的な行為であり、差し向ける負の感情の強さや重さに気づいている。だからこそ、それは消えることなく、「穴二つ」として戻ってくる。負の報酬系として。リターンする。

その呪いと祈りは同根である。どちらも精神エネルギーとしてリアルな実体性を持つ。ゆえに、それは入り組んだ執念や執着の縺れを生む。ゴータマ・シッダルタはその精神エネルギーの連鎖と構造にクリアーな認識と態度を示した。それは一つの戦略であり選択であった。あるいは断念。

祈りの延長線上には、祝いと鎮めがある。祝福と鎮魂がある。讃歌・讃美歌・感謝は、祝いの形である。世界や存在を祝福し讃美し幸福と調和を願うことが祈りの一つの極である。それに対して、鎮めは痛みや悲しみを鎮静させる祈りの形である。傷ついた世界や存在を慰め、癒し、賦活再生させる祈りが鎮めの、鎮魂の祈りである。

祈りが創造と再生に向かうベクトルを持つとすれば、呪いは破壊と死に向かうベクトルを持つ。祈りは静かにその傷を癒すはたらきを持つが、呪いは世界や他者を傷つけダメージを与え、破壊と消滅に向かわせる。存在世界を破局に導き、非創造的で反生命的な状態、すなわち死に陥れる意志と力が呪いである。

日本神話で祈りと呪いを共に最初に実行したのは、大変衝撃的なことだが、大八島国（日本列島）を産み、神々を産み、火の神カグツチを産んで黄泉の国に身罷った女神イザナミである。このことは、大変複雑でデリケートで二律背反的で象徴的な意味を持っている。[4]

1　祈りと呪いと悟り（解脱）――ゴータマ革命

「あの深い生理学者」であり、「自己救済の宗教の師」であり、身心の「衛生学」者であるゴータマ・シッダルタは、呪いも占いも否定する。ニーチェが影響を受けた初期仏教経典『スッタニパータ』には、「魚肉や鳥獣の肉も、断食も、裸体も、剃髪も、結髪あるいは汚物〔にまみれること〕も、粗い羊皮衣〔を着ること〕も、あるいは火神への献供にしたがうことも、あるいはこの世における不死〔を得るため〕の多くの苦行も、〔ヴェーダ聖典の〕呪句と祭祀も、供犠も、季節の行事も、疑惑を超えていなければ、それらは人を清めない。」（二四九）とか、「世尊は言われた。／「吉凶占い、天変地異占い、夢占い、〔ものに表われた吉凶の〕相の占いを除去し、彼は吉凶占いの誤りを捨てたのである。かの行乞者は正しくこの世に遍歴するであろう」（三六〇）とか、「呪法、夢占い、占相、また星占いを行なってはならない。また〔動物による〕声占い、懐妊術や治療を、わたしの弟子は行なってはならない。」（九二七）と記されている。[5]『スッタニパータ』のブッダはバラモン教的な『ヴェーダ』祭式や『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法を明確に否定しているのである。

おそらく、ゴータマ・シッダルタは、修行のある時点で、呪術や卜占の使用がどのような結末を迎えるかを明確に見透したのであろう。呪術的な観念や行為がどのような欲望（煩悩）に促されて生起してくるか、その観念と行為の連鎖して止むことのない悪循環の事態と実態を透視した。そしてその当時のバラモン教的なシャーマンや祭司が行なっている呪術・宗教的身振りを超えて出てゆくことを通して、観念と欲望の脱神話化・脱権力化をはかった。そのようにして、『スッタニパータ』のブッダは、バラモン神学の知と権力と制度を、また「この世とかの世とをともに」[6]超え出てゆこうとした。そのためには何よりも「如実知自心」が必要である。つまり、「止観」、とりわけ、「観（ヴィパサナ）」が。

ゴータマ・シッダルタは当時の宗教や哲学思想を十分に理解していた。シャーマンや祭司の行なうさまざまな呪術的宗教的な行為やそれに一喜一憂したり振り回されたりする人々の心を。だが、それによって人は真に解放されることはない。迷いと欲望の連鎖の中から抜け出ることはできない。

こうして、ブッダ的智慧は、呪術や宗教からも、アニ

ミズムやシャーマニズムやトーテミズムからも（もちろん当時そのような概念や呼称はなかったが）、もっとも遠いところへと離脱し突き抜けてゆく智であった。ゴータマ・シッダルタは、従来のバラモン教的な呪術――宗教世界とその効果効能の実態をよくよく知悉した先に、脱呪術化・脱宗教化の踏み越えに向かった呪術――宗教批判者であった、と位置づけることができる。それは世界宗教史の特異点であり、解毒剤であり、「メタノイア」（μετάνοια/meta・noia、キリスト教では「悔い改め」と訳されるが、視点転換、心の転換を意味する）であった。このゴータマ・ブッダの「メタノイア」、すなわち「メタ・ヌース（超智）」のワザこそ、極めて自覚的な身心変容技法であり、それをニーチェは「あの深い生理学者」とも「自己救済の宗教の師」とも身心の「衛生学」とも呼んだのである。

この「衛生学」には「慈悲」の心が欠かせない。「慈悲」なしには、「怨み」や憎しみの連鎖が消えることはないからだ。

例えば、古代バビロニアでは、さまざまな病気や災いは、ガルラ霊、ナムタル霊、悪いウドゥグ霊、悪いアラ霊、ディムメ、ディムメアなどの「悪霊」の仕業であると考えられ、それらの「悪霊」を追い出すためのたくさんの呪文が考案された。これは『ヴェーダ』諸文献よりも古い、紀元前二〇〇〇年期前半の古バビロニア時代の呪文で、シュメール語で書かれたものである。「悪いウドゥグ霊と悪いアラ霊とは／それ（病人の身体）から外に出てしまいますように！」、「偉大な神々が／誓ったからには／お前（ら）はそこから外に出ていってしまいますように！」[7]と「悪霊に対する呪文」にある。「（これは）〔悪いウドゥグ〕霊（ども）に対する呪文である。」とされる。

この呪文は、「偉大な神々」の力を借りて、「悪霊」が肉体から「外」へ出て行くことを促す呪文である。この呪文が効力を発揮するためには、ガルラ霊やナムタル霊などの「悪霊」が存在し、さまざまな災いをもたらしていることを信ずる霊的世界観が前提となる。そしてこの霊的世界観は、人間の諸種の願いや欲望を、祈禱や祭儀という儀礼的な方法を用いて神々や霊にはたらきかけることを通じて実現していこうとする現世利益と結びついている。祝いも呪いもその点では変わるものではない。霊的世界観と祈りの実効性に対する確信から出発しているという点では変わらない。

祝いと呪いの両方の習俗を包括的な文献資料として記録しているのが古代インドの『ヴェーダ』諸書である。

『ヴェーダ』には、『リグ・ヴェーダ』『サーマ・ヴェーダ』『ヤジャル・ヴェーダ』『アタルヴァ・ヴェーダ』の四種があるが、それぞれ神々への讃歌、歌詞・歌曲・歌詠、祭詞・祭式、呪法を集成したもので、ホートリ祭官、ウドガートリ祭官、アドヴァリウ祭官、ブラフマン祭官が管掌するという。これら『ヴェーダ』は、人間が作成したものではなく、聖仙が霊感によって感受した啓示、すなわち「シュルティ（天啓文学）」とされてきた。『リグ・ヴェーダ』のもっとも古い詞章は紀元前一二〇〇年頃に成立し、もっとも新しい『アタルヴァ・ヴェーダ』は紀元前一〇〇〇年頃を中心に、遅くとも前五〇〇年頃までには成立したとされる。

この「シュルティ（天啓文学）」とされる『ヴェーダ』に、神々への讃歌の言葉と人間を呪い殺す言葉の両方が収められている。『アタルヴァ・ヴェーダ』には、最古の呪殺儀礼の記録がある。『アタルヴァ・ヴェーダ』には、出血を止めるための呪文、咳を鎮めるための呪文、狂気を癒すための呪文、小児の体内の虫を駆除するための呪文、悪魔・呪術者を見あらわすための呪文、婦人の愛を得るための呪文、婦人に熱烈な愛情を起こさせるための呪文、男の愛情を得るための呪文、勝利を祈るための呪文、論敵に勝つための呪文、和合を得るための呪文、怒りを解くための呪文、蛇を構内から逐い払うための呪文、不吉な鳥の禍いを払う呪文、バラモンの迫害者を詛うための呪文等々、実に豊富な「呪文」が記録されている。ほとんどが招福除災の呪文である。各種の増益法、息災法、愛敬法、調伏法などの呪法を用いて病気を治し、災いを退け、愛や勝利を勝ち取ることが祈願されている。

その中の「恋敵の婦人を詛うための呪文」では、自分の恋路の邪魔をする恋敵が死者の世界、すなわち黄泉の国の王・ヤマ（閻魔大王のこと）の「嫁」ないし「妻」となり、生涯嫁がないで長く家にいることが祈願されている。この呪文は、恋敵が黄泉の神の妻＝嫁となることを願う呪文であるが、それは結局のところ、恋敵が死の国に赴くことを願う願文である。つまるところ、恋敵の呪殺である。[8]

ゴータマ・シッダルタはこのような愛欲世界を「煩悩・渇愛・執着」と考え、そこから自由になり解脱する道を説いた。その時に、当時のインド社会に行われていた呪術を禁じることで解脱への道を示したのだが、しかしながら、大乗仏教や密教は、「慈悲」の「方便力」の発現をもくろみ、ある面では先祖返りして、大衆化する過程で、インド的習俗の海に呑み込まれ、大胆にヴェーダ・バラモン教的呪術・呪法を取り込み、呪術仏教や祈禱仏教としての性格を持つようになっていく。

ゴータマ・シッダルタは、「ブッダ（覚者・悟者）」として、このような『ヴェーダ』的諸祭式や諸呪術や占いを否定したのである。先に指摘したように、呪術の実施が暴力＝殺生の連鎖を引き止めるどころか、それをさらに増殖させることを明確に見切っていたからである。つまり、呪術的世界観は暴力ないし霊的暴力を容認するのだ。山羊の首を切り落とし神に捧げるなどの供犠は、生贄という神聖暴力を内在させる。殺生という暴力を肉体レベルだけでなく霊的レベルにまで及ぼし、暴力に聖性の次元を付与し、意味づける。その暴力と聖性の容認は、容易に神話的権力と差別観を生み出し、公正な認識＝正見と真の平静＝安心立命を生み出すことはない。次々と犠牲の生贄を捧げることを要求することになるから。こうして、聖なる暴力を含むオルギー的な祭儀は、沸騰するエロティシズムやトランス・エクスタシー技術を駆使し、霊肉の充足を図ろうとするが、それはさらなる充足としての殺生＝暴力と供犠を必要とする。

それではいつまで経っても、「悪魔の悲しみ」の世界を突き抜けることができない。暴力世界や霊的暴力の世界から抜け出すことができない。「不殺生（アヒンサー）」をこの世に実現することはできない。だから、まず呪術・

呪法を止めねばならない。それを生み出す心を浄化し、慈悲で満たさなければならない。人類史において、このような呪術的な世界観からの明確な離脱の姿勢を打ち出したゴータマ・シッダルタの立場を「呪術革命」と捉えた[9]。

拙著『呪殺・魔境論』でも引用したが、「ダニアの経」の例を挙げる。この章は、牛を放牧して暮らしているダニヤのバラモン教的な祈りの文句を悉くゴータマが言い換えていき、最後にはバラモン教の「悪魔のパーピマン」の言葉をゴータマが完璧に逆転させることで閉じられている。

ダニヤはマヒー河の辺に住む富裕な牧牛者であった。ダニアは、「わたくしはご飯を炊き、乳を搾りました。マヒー河の岸辺に〔家族と〕いっしょに住んでいます。〔雨期に備えて〕小さな家〔の屋根〕は葺かれ、〔炉には〕火が燃えています。神よ、ときに、もしお望みとあれば、雨を降らせたまえ。」（一八）と語り、祈る。それに対して、ゴータマ（〔世尊〕）は、「わたしは怒りもしなければ、〔心が〕頑なでもない。マヒー河の岸辺に一夜宿る。小さな家〔の屋根〕は覆いがとられ、火は消された。神よ、ときに、もしお望みとあれば、雨を降らせたまえ。」（一九）と説く。自分には怒りがない、心が頑なでない、家も家族もない、火もない、と次々にダニヤの言葉の反対を言挙げする。そして最後に、「神よ、ときに、もしお望みとあれば、雨を降らせたまえ」と言う。これは極めて反語的な表現である。宮坂宥勝によれば、「家」は身体、「覆い」は渇望や慢心、「火」は貪瞋痴などの煩悩の比喩である。ゴータマは世俗の煩いと迷いの根源となる煩悩から離れて「神」に向き合う。とすれば、その言葉は神に祈り祈願する人の言葉ではない。それはどのような意味でも欲望的な祈願ではない。言ってみれば、自然の摂理や無常の表現となっている。

この章の最後に置かれている、悪魔パーピマンとの問答も同様に反語的である。悪魔パーピマンは、「子どもをもつ者は子どもによって喜び、同じように牛をもつ者は牛によって喜ぶ。なぜならば、人の〔欲望などの、生存の〕依りどころはもろもろの喜びであるから。〔また〕依りどころなき者は、まさしく喜ぶことがない。」（三三）と、子どもを持つこと、牛を持つことの喜びを語り、拠り所の大切さを語る。拠り所こそ喜びの源泉である、と。

しかし、ゴータマは、その悪魔パーピマンの言葉を逆手にとって、「子どもをもつ者は子どもによって心悩み、同じように牧牛者は牛によって心悩む。なぜならば、依りどころは人のもろもろの心悩み〔のもと〕であるから、〔また〕依りどころのない者は、まさしく心悩むことがない。」（三四）と、その言説を悉く否定する。子どもを持つことの喜びではなく悩みを、牛を持つことの喜びではなく悩みを、拠り所こそ悩みの源泉であること、したがって拠り所がない者は悩み煩うことがないと諭す。ここでの悪魔パーピマンの言っていることはまったく普通の人々の日常の願望であるが、宮坂宥勝によれば、この悪魔パーピマンは「死に誘う者、死魔」とされる。

仏教においては、「魔（mara）」は根本的に「命」と「智慧」を奪うものであり、煩悩の根幹をなす無明と渇愛である。龍樹の『大智度論』には「魔に四種あり。一には煩悩魔、二には陰魔、三には死魔、四には他化自在天子魔なり。是の諸の菩薩は菩薩道を得るが故に煩悩魔を破し、法身を得るが故に陰魔を破し、得道して法性身を得るが故に死魔を破し、常に一心なるが故に、一切処に心著せざるが故に、不動三昧に入るが故に他化自在天子魔を破す」とあって、「魔」を打ち破るのは、菩薩道、法身、法性身、不動三昧であると記されている。

龍樹は空観思想を基礎づけた最大の大乗仏教の論者であるが、「菩薩道」こそが「煩悩魔」を突破する「道」であると主張している点は注目に値する。「菩薩」とは、自ら菩提を求めつつ衆生済度に挺身する利他行の実践者、すなわち他者への愛、「慈悲」の実践者である。観音菩薩や地蔵菩薩がそうした利他行の象徴的存在であるが、その「菩薩」の慈悲は、痛みや悲しみを共にすること、つまり共苦の心であるから、「魔」を切り抜ける道とは、根本的に苦しみや痛みや悲しみをそのままそれとして受け止めて、それを「智慧」によって浄化する道であるということになる。慈悲と智慧、それが「魔」を超えてゆく道とされるのである。

2　イエスとエバとヨブを試みた「悪魔」

世界宗教史を大局として捉えると、イエスの言行はインド思想や仏教、とりわけ大乗仏教の影響を受けているとしか考えられない。イエスがユダヤ教の信仰圏の中で新しい信仰と教えを説いたことは間違いない。そのイエスの説いた「福音」は、旧約世界の信仰や思想構造とはまったく異なる。それがいかに「律法の成就」を言っていたとしても、その「律法」解釈はモーゼ的なイスラエル民族史観を超え出ているし、「福音」は限りなくゴータマの教えに近づいている。

このイエスの「悪魔」の誘惑とゴータマ・シッダルタの「悪魔」体験の類似性を、エルマー・R・グルーバー&H・ケルステンの『イエスは仏教徒だった？――大いなる仮説とその検証』[10]は、仏典の『マーラサムユッタ』と「マタイによる福音書」を比較検討しながら次のように述べている。

信じがたいほど多くの符号が両者のあいだに見られる。どちらも、この話の前に賛美がある。イエスの場合は洗礼を受け、天から声が聞こえた。ブッダはナイランジャーナ川で沐浴し、菩提樹の下で悟りを得、天に住まう者たちは無上の喜びを体験している。ブッダと同様、イエスもここで転機に立っている。ブッダは自分の得た深い洞察を個人的救済に用いるか、人々の救いに用いるかという決断に直面した。イエスはこのあとはじめて公に姿を現す。彼は、多くの信者を有していた黙示的預言者の洗礼者ヨハネのもとを去った。そしてやはりブッダのように孤独な場所におもむく。将来の行為が成熟するこのような静謐な瞬間に、両者は外界から現れた悪魔の手練手管に誘惑されるのである。どちらも誘惑者と会話をかわし、どちらも長い断食で

弱っている。仏典に書かれているとおり、悪魔はこの世の感覚世界を代表している。

グルーバー＆ケルステンが指摘しているように、「悪魔」はさまざまな「手練手管」を駆使する「誘惑者」であり、「この世の感覚世界の代表」である。「悪魔」は言葉巧みに感覚的欲望にはたらきかける。「悪魔」は人を肉の欲望の中に落とそうとし、その本源を忘れさせようとする。感覚世界への埋没への誘い。例えば、「パン」すなわち食べることと、「慢」すなわちうぬぼれることと、「権力」すなわち支配することとへの誘いなどである。ゴータマもイエスもそれと対面し、その過程をくぐり抜けた。初期仏典『サンユッタ・ニカーヤ』に出てくる「悪魔（Mara）」の語義は、「自分の領域を超えようと実行した人々を殺す」[11]という意味であるという。

新約聖書ではイエスが荒野で四十日間の断食をしていた時に「悪魔」が現れ、「誘惑」することが語られる。もちろん、イエスはその「誘惑」を退け、「悪魔」を退散させる。この「悪魔」の「誘惑」を『マルコによる福音書』では、「御霊がイエスを荒野に追いやった。イエスは四十日のあいだ荒野にいて、サタンの試みにあわれた。そして獣もそこにいたが、御使たちはイエスに仕えていた。」（一－一二～一三）と記す。「サタン（Satan）」と「獣（the wild beasts）」の「試み」と存在が示される。

それに対して、「ルカによる福音書」はさらに詳しく次のように極めて具体的に描き出す。

さて、イエスは聖霊に満ちてヨルダン川から帰り、荒野を四十日のあいだ御霊にひきまわされて、悪魔の試みにあわれた。そのあいだ何も食べず、その日数がつきると、空腹になられた。そこで悪魔が言った、「もしあなたが神の子であるなら、この石に、パンになれと命じてごらんなさい」。イエスは答えて言われた、「『人はパンだけで生きるものではない』と書いてある」。それから、悪魔はイエスを高い所へ連れて行き、またたくまに世界のすべての国々を見せて言った、「これらの国々の権威と栄華とをみんな、あなたにあげましょう。それらはわたしに任せられていて、だれでも好きな人にあげてよいのですから。それで、もしあなたがわたしの前にひざまずくなら、これを全部あなたのものにしてあげましょう」。イエスは答えて言われた、「『主なるあなたの神を拝し、ただ神にのみ仕えよ』と書いてある」。それから悪魔はイエスをエルサレムに連れて行き、宮の頂上に立たせて言った、「もしあなたが神の子であるなら、ここから下へ飛びおりてごらんなさい。『神はあなたのために、御使たちに命じてあなたを守らせるであろう』とあり、また、『あなたの足が石に打ちつけられないように、彼らはあなたを手でささえるであろう』とも書いてあります」。イエスは答えて言われた、「『主なるあなたの神を試みてはならない』と言われている」。悪魔はあらゆる試みをしつくして、一時イエスを離れた。それからイエスは御霊の力に満ちあふれてガリラヤへ帰られると、そのうわさがその地方全体にひろまった。イエスは諸会堂で教え、みんなの者から尊敬をお受けになった。それからお育ちになったナザレに行き、安息日にいつものように会堂にはいり、聖書を朗読しようとして立たれた。すると預言者イザヤの書が手渡されたので、その書を開いて、こう書いてある所を出された[12]

マルコ伝とルカ伝では、「悪魔」が「サタン（Satan）」と「悪魔（the devil）」に描き分けられている点に注意しておきたい。英語で言えば、サタンかザ・デビルかの違いであるが、その呼称の差異はともかく「試み」や「誘惑」をする実態に違いはない。サタンも悪魔もイエスに「試み＝誘惑」を行なう者である。

ルカ伝の「悪魔」は有名な三つの「試み＝誘惑」を示す。

①神の子であるなら石をパンに変えてその証拠を見せろという誘惑

②自分にひれ伏すなら地上の全権力と全栄華を献上するという誘惑

③神の子であるなら宮殿の頂上から飛び降りて無事であることを証明しろという誘惑

知られているように、イエスはこの「誘惑」に対して旧約聖書の言葉を引用して答えて悪魔を退けるのだが、この内の二つ（①と③）は神的力の証明の誘惑で、残る一つは地上的価値で神から離反させる誘惑である。あえて言えば、前者は慢、後者は欲をターゲットにした誘惑である。

「悪魔」とは「誘惑者」であり、その「誘惑」とは、言葉とイメージを巧みに操り、思考と想像力の攪乱をはかることで誤った行動を選択させる「誘惑」である。そしてその解決には、「誘惑者」の正体や名前を知り、その実態＝実体を正しく見破る必要がある。ゴータマもイエスも人生の大転換期に「悪魔」の「誘惑」に直面し、その「誘惑」を明確な「言葉」と「行為」によって退けた。

仏典においても、『聖書』においても、「悪魔」は巧妙な手口で「誘惑」する知者である。一瞬の隙や弱みに喰いこんで巧妙に引きずり落とす「誘惑」術。ゴータマもイエスも「悪魔」を上回る「智慧」と「意志」でその「誘惑」に屈することはなかったが、アダムとエバは「蛇＝悪魔」の誘惑に抗らうことができなかったと『旧約聖書』は物語る。

さて主なる神が造られた野の生き物のうちで、へびが最も狡猾であった。へびは女に言った、「園にあるどの木からも取って食べるなと、ほんとうに神が言われたのですか」。女はへびに言った、「わたしたちは園の木の実を食べることは許されていますが、ただ園の中央にある木の実については、これを取って食べるな、これに触れるな、死んではいけないからと、神は言われました」。へびは女に言った、「あなたがたは決して死ぬことはないでしょう。それを食べると、あなたがたの目が開け、神のように善悪を知る者となることを、神は知っておられるのです」。女がその木を見ると、それは食べるに良く、目には美しく、賢くなるには好ましいと思われたから、その実を取って食べ、また共にい

> 目が開け、自分たちの裸であることがわかったので、いちじくの葉をつづり合わせて、腰に巻いた。

ここには「悪魔」という言葉は一度も使われていない。蛇はエバ（女）に、エデンの園の中央にある木の実をとって食べると、死ぬどころか、「目が開け、神のように善悪を知る知恵ある者となる」と誘惑する。旧約聖書は、その冒頭で、人間が「神のようになる」という「誘惑」こそ、人類における最大の誘惑であるかのごとく描き出している。それは、「神のように善悪を知る知恵ある者となる」こと、この「誘惑」に打ち勝つことがいかに困難であるかを示すものである。これを別の観点から言えば、慢こそが人間最大の弱点だという認識であろう。「賢くなる」ことに対する人間的な欲望の強烈さ、それが真に「賢くなる」ことを妨げる元凶であるという逆説。「ミイラ取りがミイラになる」とはこのような逆説を戒める格言であろう。

蛇は誘惑者の原像である。誘惑は蛇が「女」に「園にあるどの木からも取って食べるなと、ほんとうに神が言われたのですか」と問いかけるところから始まる。女は何の疑いもなく、つい「わたしたちは園の木の実を食べることは許されていますが、ただ園の中央にある木の実については、これを取って食べるな、これに触れるな、死んではいけないからと、神は言われました」とすべてをありのままに答える。エバはエデンの園の中央にある木の実を食べると死ぬと神に言われていることを話す。触ってもならない、食べてもいけない、死んでしまうと神に言われたと。エバはどのような警戒心も持っていない。無防備である。

この言葉を引き出した蛇は、次に実に巧妙な言葉を投げかけ、エバの思考を揺さぶり、迷わせ、禁止を破らせる行為に誘い出す。「あなたがたは決して死ぬことはないでしょう。それを食べると、あなたがたの目が開け、神のように善悪を知る者となることを、神は知っておられるのです」と。ここで蛇は、「神が実は嘘をついているのだ」と言っているのである。そして「真実はこうなのですよ」と幻惑するのだ。神はその実を食べると死ぬと言っていたが、それは嘘で、本当は死なないのですよ。それどころか、目が開けて、神のように善悪を知る者となるのですよ、と。

決定的な言葉は、この「神のようになる」という誘惑である。それは究極の誘惑である。誘惑とは欲望と想像力を刺激し、それに火をつける行為である。であれば、究極の誘惑とは、自分が自分を超えて「神（のよう）に成る」という欲望の発生である。宗教が宗教たるゆえんとうさんくささは、まさにこの超越的欲望の生起にある。身の程知らずの欲望。まさにその「身の程知らずの欲望」そのものが人間的であり、人間の条件ともいえる。

人間が人間を超えてゆこうとする欲望。その欲望は、自分自身の姿（すなわち裸であること）を自己認識させると同時に、自己幻惑させる。この時、エバは自己幻想のインフレーションの中にいる。この時のエバの目には、「女がその木を見ると、それは食べるに良く、目には美しく、賢くなるには好ましい」と見えた。そこで、エバはそれを取って食べ、その後、夫にも与えた。欲望の発生と想像力のはたらきと自由と神からの離反が軌を一にした事態であることがこれによって知られる。

その木の実を食べると、二人の「目が開け」て、自分が「裸であることがわかった」。つまり、自分自身の「現実」の姿に目覚めた。だがこの現実認識＝自己認識は痛みであり、悪の自覚となり、隠蔽と苦しみの始まりであり、罪ともなった。

アダムとエバが戒めを破ったことに対して、神は厳しい処罰を与える。エバには、蛇に対する「恨み」と出産の苦しみと夫に服従する罰を、アダムには労働の苦しみと死の罰を与えた。そして蛇には呪われる者になるという罰を与えるのである。呪い、恨み、苦しみと死の発生。これによって、エデンという楽園において、初めて生の負の側面が生まれてくる。

蛇はなぜこの禁断の実が「善悪知る木」で、それを食べると「神のようになる」ことを知っていたのか？　論理的に考えると、蛇がエバの先行者であり、神の戒めを破ってその実を食べたことがあるということではないか。つまり、「悪魔」とは「神の成り損ない」であり、「神のまがいもの」であり、「神のダミー」ということになる。とすれば、最初の禁忌の侵犯は蛇によって行われた。であれば、その蛇が神の敵対者としてのサタンと見なされるようになるのは必然であろう。

この後、神は、人間がもう一つの禁断の木の実を食べて「われわれのひとりのようになる」ことを恐れて、人間をエデンの園から追放した。つまり、失楽園のテーマである。

> 主なる神は言われた、「見よ、人はわれわれのひとりのようになり、善悪を知るものとなった。彼は手を伸べ、命の木からも取って食べ、永久に生きるかもしれない」。
>
> そこで主なる神は彼をエデンの園から追い出して、人が造られたその土を耕させられた。神は人を追い出し、エデンの園の東に、ケルビムと、回る炎のつるぎとを置いて、命の木の道を守らせられた。

この記述から類推すれば、「神」とは「善悪を知る者」であり、同時に「永久に生きる」者である。知恵と永遠の生命。この二つを存在特性とする者が「神」である。旧約聖書の冒頭の物語は、神と蛇＝悪魔との違いを次のような形で示している。神とは命じる者であり、禁止を与える者であり、罰する者。それに対して、蛇は誘惑によってその命令＝禁止を破らせる者であるという違い。つまり、神のルールを破り、侵犯する敵対者が「悪魔」であるということ。蛇＝悪魔とは、善悪の基準を揺らがせ反転させる。善悪の反転と真偽の逆転。誘惑者は世界の基準を揺るがす。基準と規範を破壊し、別のものに置き換える。その意味では、誘惑者は革命家である。真理と信仰の壊し屋であり、祈りを呪いに転化する知恵と力を持つ者である。

「悪魔」の誘惑の執拗さと苛烈さは旧約聖書の「ヨブ

記」にさらに具体的に記されることになる。これ以上正しき信仰はないと称えられるほどの信仰者であるヨブの信仰を試し、それを背信と呪いに向けるよう誘惑するのが悪魔の仕業である。

ヨブは「そのひととなりは全く、かつ正しく、神を恐れ、悪に遠ざかった」という人だったが、ある日、神とサタンはヨブをめぐって次のように言い合う。

神は言う。「あなたはわたしのしもべヨブのように全く、かつ正しく、神を恐れ、悪に遠ざかる者の世にないことを気づいたか」。それに対して、サタンは言う。「ヨブはいたずらに神を恐れましょうか。あなたは彼とその家およびすべての所有物のまわりにくまなく、まがきを設けられたのではありませんか。あなたは彼の勤労を祝福されたので、その家畜は地に増えたのです。しかし今あなたの手を伸べて、彼のすべての所有物を撃ってごらんなさい。彼は必ずあなたの顔に向かって、あなたをのろうでしょう」。主はサタンに言われた、「見よ、彼のすべての所有物をあなたの手にまかせる。ただ彼の身に手をつけてはならない」。サタンは主の前から出て行った。

そこで、サタンは次から次へとヨブに災難をふりそそぎ、ヨブの信仰を突き崩そうと試す。ヨブの家族を死に至らしめ、嘆かせ、ヨブを足の裏から頭の頂まで全身腫れ物だらけにして苦しめた。この時、ヨブの嘆きは詩の贈答形式で語られるが、その言葉は痛切で激しい。その最初の嘆きは次のように描かれる。

ヨブは口を開いて、自分の生れた日をのろった。すなわちヨブは言った、

「わたしの生れた日は滅びうせよ。
『男の子が、胎にやどった』と言った夜も
そのようになれ。
その日は暗くなるように。
神が上からこれを顧みられないように。
光がこれを照さないように。
やみと暗黒がこれを取りもどすように。
雲が、その上にとどまるように。
日を暗くする者が、これを脅かすように。
その夜は、暗やみが、これを捕えるように。
年の日のうちに加わらないように。
月の数にもはいらないように。
また、その夜は、はらむことのないように。
喜びの声がそのうちに聞かれないように。
日をのろう者が、これをのろうように。
レビヤタンを奮い起すに巧みな者が、
これをのろうように。
その明けの星は暗くなるように。
光を望んでも、得られないように。
また、あけぼのまぶたを見ることのないように。
これは、わたしの母の胎の戸を閉じず、
また悩みをわたしの目に隠さなかったからである。
なにゆえ、わたしは胎から出て、死ななかったのか。
腹から出たとき息が絶えなかったのか。
なにゆえ、ひざが、わたしを受けたのか。
なにゆえ、乳ぶさがあって、
わたしはそれを吸ったのか。
そうしなかったならば、
わたしは伏して休み、眠ったであろう。
そうすればわたしは安んじており、
自分のために荒れ跡を築き直した
地の王たち、参議たち、
あるいは、こがねを持ち、
しろがねを家に満たした
君たちと一緒にいたであろう。
なにゆえ、わたしは人知れずおりる胎児のごとく、
光を見ないみどりごのようでなかったのか。
かしこでは悪人も、あばれることをやめ、
うみ疲れた者も、休みを得、
捕われ人も共に安らかにおり、
追い使う者の声を聞かない。
小さい者も大きい者もそこにおり、
奴隷も、その主人から解き放される。
なにゆえ、悩む者に光を賜い、
心の苦しむ者に命を賜わったのか。
このような人は死を望んでも来ない、
これを求めることは隠れた宝を
掘るよりも、はなはだしい。
彼らは墓を見いだすとき、非常に喜び楽しむのだ。
なにゆえ、その道の隠された人に、
神が、まがきをめぐらされた人に、光を賜わるのか。
わたしの嘆きはわが食物に代って来り、
わたしのうめきは水のように流れ出る。
わたしの恐れるものが、わたしに臨み、
わたしの恐れおののくものが、わが身に及ぶ。
わたしは安らかでなく、またおだやかでない。
わたしは休みを得ない、ただ悩みのみが来る」。（「ヨブ記」第三章）

ヨブは降りかかった災厄とわが身を呪い、嘆き、激しい論弁と呪詛を繰り返す。ここには激しい生命の全否定、生の絶望、信仰の喪失が表現されている。

義人ヨブは神とサタンの賭けにより、「すべての所有物」を奪われ、深い喪失を体験した。ヨブが辿ったのは、極限の喪失体験であった。

まず最初にすべての「所有物」を失った。だがヨブはこの時はまだ神に不満や嘆きを洩らすことはなかった。「わたしは裸で母の胎を出た。また裸でかしこに帰ろう。主が与え、主が取られたのだ。主のみ名はほむべきかな」と神を称えもした。そして二つ目の試みである「骨と肉とを撃つ」こと、すなわち全身を腫れものだらけにして健康を奪うという試みにあっても、神への不満と呪いを口にすることはなかった。

しかし、三人の友が来て、ヨブの状態を見て深い同情と憐れみを示した時に、ヨブは初めて友人たちに嘆きと「のろい」を口にしたのであった。

時に、ヨブの三人の友がこのすべての災のヨブに臨んだのを聞いて、めいめい自分の所から尋ねて来た。すなわちテマンびとエリパズ、シュヒびとビルダデ、ナアマびとゾパルである。彼らはヨブをいたわり、慰めようとして、たがいに約束してきたのである。彼らは目をあげて遠方から見たが、彼のヨブであることを認めがたいほどであったので、声をあげて泣き、めいめい自分の上着を裂き、天に向かって、ちりをうちあげ、自分たちの頭の上にまき散らした。こうして七日七夜、彼と共に地に座していて、ひと言も彼に話しかける者がなかった。彼の苦しみの非常に大きいのを見たからである。（「ヨブ記」第二章）

この時、先に引用したように、初めてヨブは友人たちに抑えることのできない嘆きと呪いを口走った。所有物を失っても、健康を失っても、それまで彼は一度も「のろい」を口にすることはなかった。だが、友人たちの「いたわり」と「慰め」の様子を見て――実際には彼らは一言ヨブに慰めの言葉をかけることもできなかったのだが――、ヨブは嘆きと「のろい」を口にしたのである。

独りでいる時にはヨブは必死で耐えた。だが、慰めてくれる友がいるところでは、ヨブは嘆き、呪った。このヨブの心情発露の経緯は極めて人間的であるといえる。そして、人間関係の微妙さと複雑さを考えさせられるエピソードだ。

ともあれ、まったく理不尽に見えるかのような神とサタンの試しをヨブは感受した。そして友人たちに、「わが霊は破れ、わが日は尽き、墓はわたしを待っている」（「ヨブ記」第一七章）と嘆きと呪いの言葉を吐き出した。その激しい留まることのない論弁を聴いて、終に神はヨブに激しく語り出す。

この時、主はつむじ風の中からヨブに答えられた、
「無知の言葉をもって、
神の計りごとを暗くするこの者はだれか。
あなたは腰に帯して、男らしくせよ。
わたしはあなたに尋ねる、わたしに答えよ。
わたしが地の基をすえた時、どこにいたか。
もしあなたが知っているなら言え。
あなたがもし知っているなら、
だれがその度量を定めたか。
だれが測りなわを地の上に張ったか。
その土台は何の上に置かれたか。
その隅の石はだれがすえたか。
かの時には明けの星は相共に歌い、
神の子たちはみな喜び呼ばわった。
海の水が流れいで、胎内からわき出たとき、
だれが戸をもって、これを閉じこめたか。
あの時、わたしは雲をもって衣とし、
黒雲をもってむつきとし、
これがために境を定め、
関および戸を設けて、
言った、『ここまで来てもよい、越えてはならぬ、
おまえの高波はここにとどまるのだ』と。
あなたは生れた日からこのかた朝に命じ、
夜明けにその所を知らせ、
これに地の縁をとらえさせ、
悪人をその上から振り落させたことがあるか。
地は印せられた土のように変り、
衣のようにいろどられる。
悪人はその光を奪われ、
その高くあげた腕は折られる。
あなたは海の源に行ったことがあるか。
淵の底を歩いたことがあるか。
死の門はあなたのために開かれたか。
あなたは暗黒の門を見たことがあるか。
あなたは地の広さを見きわめたか。
もしこれをことごとく知っているならば言え。
光のある所に至る道はいずれか。
暗やみのある所はどこか。
あなたはこれをその境に導くことができるか。
その家路を知っているか。（「ヨブ記」第三八章、以下略）

神が最初に発した言葉は、「無知の言葉をもって、神の計りごとを暗くするこの者はだれか」という問いかけである。無知なる人間が絶対知を持つ全知全能の神に何を非難するのか、身の程を知れと厳しく問い詰めるような激烈さである。実際、神は次のようにこれでもかとたたみかけ、「非難する者」ヨブと「全能者」神との違いをヨブに徹底認識させる。

主はまたヨブに答えて言われた、
「非難する者が全能者と争おうとするのか、
神と論ずる者はこれに答えよ」。
そこで、ヨブは主に答えて言った、
「見よ、わたしはまことに卑しい者です、
なんとあなたに答えましょうか。
ただ手を口に当てるのみです。
わたしはすでに一度言いました、また言いません、
すでに二度言いました、重ねて申しません」。
主はまたつむじ風の中からヨブに答えられた、
「あなたは腰に帯して、男らしくせよ。
わたしはあなたに尋ねる、わたしに答えよ。
あなたはなお、わたしに責任を負わそうとするのか。
あなたはわたしを非とし、
自分を是としようとするのか。
あなたは神のような腕を持っているのか、
神のような声でとどろきわたることができるか。
あなたは威光と尊厳とをもってその身を飾り、
栄光と華麗とをもってその身を装ってみよ。
あなたのあふるる怒りを漏らし、
すべての高ぶる者を見て、これを低くせよ。
すべての高ぶる者を見て、これをかがませ、
また悪人をその所で踏みつけ、
彼らをともにちりの中にうずめ、
その顔を隠れた所に閉じこめよ。
そうすれば、わたしもまた、あなたをほめて、
あなたの右の手は

あなたを救うことができるとしよう。」（「ヨブ記」第四〇章、以下略）

これに対して、ヨブは「わたしはまことに卑しい者です、なんとあなたに答えましょうか。ただ手を口に当てるのみです」と答えるほかない。ヨブは神を呪った。論難した。だが、このヨブの論難を打ち砕く激しい神の詰問を聴いてヨブは神にひれ伏すしかなかった。

こうしてヨブは、次のように「悔い」を示すのである。

そこでヨブは主に答えて言った、
「わたしは知ります、
あなたはすべての事をなすことができ、
またいかなるおぼしめしでも、
あなたにできないことはないことを。
『無知をもって神の計りごとをおおう
この者はだれか』。
それゆえ、わたしはみずから悟らない事を言い、
みずから知らない、測り難い事を述べました。
『聞け、わたしは語ろう、
わたしはあなたに尋ねる、わたしに答えよ』。
わたしはあなたの事を耳で聞いていましたが、
今はわたしの目であなたを拝見いたします。
それでわたしはみずから恨み、
ちり灰の中で悔います」。

主はこれらの言葉をヨブに語られて後、テマンびとエリパズに言われた、

「わたしの怒りはあなたとあなたのふたりの友に向かって燃える。あなたがたが、わたしのしもべヨブのように正しい事をわたしについて述べなかったからである。それで今、あなたがたは雄牛七頭、雄羊七頭を取って、わたしのしもべヨブの所へ行き、あなたがたのために燔祭をささげよ。わたしのしもべヨブはあなたがたのために祈るであろう。わたしは彼の祈を受けいれるによって、あなたがたの愚かを罰することをしない。あなたがたはわたしのしもべヨブのように正しい事をわたしについて述べなかったからである」。

そこでテマンびとエリパズ、シュヒびとビルダデ、ナアマびとゾパルは行って、主が彼らに命じられたようにしたので、主はヨブの祈を受けいれられた。

ヨブがその友人たちのために祈ったとき、主はヨブの繁栄をもとにかえし、そして主はヨブのすべての財産を二倍に増された。そこで彼のすべての兄弟、すべての姉妹、および彼の旧知の者どもことごとく彼のもとに来て、彼と共にその家で飲み食いし、かつ主が彼にくだされたすべての災について彼をいたわり、慰め、おのおの銀一ケシタと金の輪一つを彼に贈った。主はヨブの終りを初めよりも多く恵まれた。彼は羊一万四千頭、らくだ六千頭、牛一千くびき、雌ろば一千頭をもった。また彼は男の子七人、女の子三人をもった。彼はその第一の娘をエミマと名づけ、第二をケジアと名づけ、第三をケレン・ハップクと名づけた。全国のうちでヨブの娘たちほど美しい女はなかった。父はその兄弟たちと同様に嗣業を彼らにも与えた。この後、ヨブは百四十年生きながらえて、その子とその孫と四代までを見た。ヨブは年老い、日満ちて死んだ。（「ヨブ記」第四二章）

このヨブの「悔い」と「祈り」を神は受け入れる。神はヨブを赦し、ヨブの「繁栄」を元に戻し、「すべての財産を二倍に増」やした。そしてヨブは百四十歳まで生きた。

こうして「義人」ヨブは、最終的にはサタンの試みにも屈せず、「義人」であることを貫き通したかのように描かれているが、しかし、「無知をもって神の計りごとをおおうこの者はだれか」という神からヨブに問われる言葉が人間存在の限界と驕慢を厳しく問い詰める戒めの詰問として残響し続ける。

この「無知をもって神の計りごとをおおうこの者」の知とはたらきこそ、エバからヨブに至る人間の心に巣食う慢と悪ということであろう。そしてそれこそがキリスト教が言う「原罪」の核心なのであろう。

こうして、神と向かい合うことによって、常に人は否応なく無知と知がせめぎ合う場所に連れ出される。蛇がエバに「この木の実をとって食べると、死ぬどころか、目が開けて神のように善と悪を知る知恵ある者になる」と誘惑したような誘惑の手法は、無知と知の間隙を縫う誘惑として古来繰り返し行われてきた。それによって多くの者が惑わされ、騙され、道を誤ってきた。実際、オウム真理教やその他の宗教教団も、「この修行やイニシエーションを成就すると、あなたは目が開けて解脱し、悟りを開いてブッダ（あるいは神）のようになりますよ」と誘惑する。そこでは、「悪魔」は「神のようになる」ことを勧める知や賢の誘惑者である。

そこで、「解脱」や「最終解脱」や「神理」などという言葉が、どのようなものなのか、いかなる実態を体現するものか、正確に見極めねばならない。「善」だと疑わなかった行為や道が「悪」のただ中への参入となっているという逆説的な事態が起こりうるということだ。

神道では、このような「神的現象」を正しく見極めるプロセスを「審神（さにわ）」と言った。そこに立ち現れたり、発言したりする「神」がいかなる神か、またそれがいかなる境位であるのか、その真意は何か判断する行為と過程が「審神」である。

だが、この「審神」なるものは口で言うほど簡単なものではない。「審神」がどのような基準と判断でできるのか、定かではない。「悪魔」は限りなく「神」に似せて現れることができるようだから。「神」認識と「悪魔」認識とは、対極であるかのようで、見分け難いところがある、見間違うこともある陥穽を持っているということだ。

旧約聖書では、「悪魔」は蛇の姿になって実に巧妙な言葉を用いてエバを誘惑した。その要点は、「神」は本当はあなたたちをだましている、あなたたちは本当は「神」のようになれるのだ、という誘惑である。それによって、「神」への信に揺らぎが生ずる。この、「神」の言葉と業が真理でも正義でもなく、虚偽であり、「悪意」であるのかもしれないという不安と疑念による信の揺らぎこそ、悪魔の付け入る瞬間なのである。悪魔はその不安と揺らぎ

をけっして見逃すことのない怜悧さと注意深さを持っている。それゆえ、悪魔に太刀打ちするには、この上なく注意深くあるか、またその反対にこの上なく無邪気で無防備であるか、どちらかの態度と力と知恵が必要となる。最高の注意深さが最大の無防備であるようなパラドクシカルな態度こそ悪魔にもっとも近づくと同時に距離を置くことのできる態度であるということになるだろう。

3 むすびに

私は「フリーランス神仏習合諸宗共働神主」を標榜しているが、ヨーガも禅も密教の「修行」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、気功を行なってきただけの者である。

だが、物心ついてから十歳になるまでの間、何度も「鬼」を見、三十五歳で「魔」と呼ぶほかない事態を体験した。この「鬼」も「魔」も容易に言葉に言い表しがたいものなので、それを口にすることにはいささかためらいがあったし、困惑や困難もあった。しかし、オウム真理教事件でどのような困惑をも振り捨てねばならないと覚悟し、『宗教と霊性』[13]で「魔と魔境と霊性」を問題にし、『エッジの思想――翁童論Ⅲ』[14]、『呪殺・魔境論』などでさらにその「魔」の問題を酒鬼薔薇聖斗事件なども取り上げながら追究したが、それを「霊的暴力」という概念でいっそう広範にかつ明確にする必要があると考えるようになり、本科研が始まった。そして、気功における「偏差」の問題や法輪功事件の問題なども考えねばならないと思っている。[15]

「魔」とは、ある見えない「暴力」であり、精神的暴力を含むさまざまな手段と事態で人を傷つけたり、屈服させたり、支配したりするものである。それは、人の「自由」と「創造性」を奪う力である。

一つのエピソードを挙げる。アイルランド西岸の港町ゴルウェイ近郊の小さな町ゴートにアイルランド人の友人ジムを訪ねた。ジムは庭師で、俳人。私の来訪を記念して次のような英語俳句を作ってくれた。

Traveller, Come in!
All roads begin & end here,
Just as at your door.

ダブリン生まれのジムはロンドンに出て庭師をしながらTM（超越瞑想）を学び、その教師でもあった。彼の家の庭には大きなブナの木の下にインドの仏像を安置した小祠（シライン）があり、ドーム状になった木々をうまく利用して瞑想空間を作っていた。ジムが私に神道の祓いをしてくれというので、ブナの木の枝を祓い串とし、祝詞を唱え、石笛・法螺貝・龍笛のわが三種の神器を吹いて清祓いをすると大変喜んでくれた。その後、話がキリスト教のことに及んだ時、彼ら夫婦は自分たちは今はキリスト教を離れていると語った。小さい頃、妻のジュディは左ききだったが、それを「悪魔の手（デヴィルズ・ハンド）」と神父に言われ、無理やり矯正させられた。彼女はそのことに今なお深い傷を負っていた。私が「神道では左手は〝日垂り手（ひたりて）（霊足り手）〟と言って、Full of Sunlight, Full of Spiritual Powerを表わすんですよ」と言うと、本当かと何度も確認して、私は解放された、と大げさな身振りで笑いながら言った。それほど「悪魔の手（デヴィルズ・ハンド）」という観念は彼女の心に重くのしかかっていたのだった。パーキンソン病を病んでいるジュディは時々手がふるえるが、夕食を共にしながら彼女の手がふるえているのを見て痛々しく思った。「悪魔の手（デヴィルズ・ハンド）」という重圧が彼女の手を今なお重く縛り、そこから脱け出そうともがいているように思えたからである。キリスト教を信じないという彼らに「悪魔」の観念は重くのしかかっていて、今なお身心に強いプレッシャーを与えている。

「悪魔」と呼ばれることの悲しみと痛みと怒りがある。「悪魔」と呼ぶ側にもそのように呼ぶ怒りや論理あるいは決め付けがある。その間に、「悪魔」とされ、「悪魔」と成っていく悲しみと痛みがある。「悪魔」はいかにして「悪魔」と成るのか？　「ブッダ」がいかにして「ブッダ」と成ったか（大悟成道）を知ることができれば、その対極にある者として「悪魔」の「大悪成魔」のありようを知ることができるであろうか？

「悪魔」を「悪魔」足らしめる条件とは何か？　非情や残虐や暴力だろうか？　狡猾や裏切りや背徳だろうか？

鈴木大拙は『霊性的日本の建設』の序に置いた「戦争礼讃（ラウス・ベリ）（Laus belli, 魔王の宣言）」の冒頭で、「自分即ち魔王の本性は力だ。力が向ふ見ずに、自由自在に躍動するところには、必ず自分が居る。人間世界は自分の仕事場に外ならぬのである」と述べている。鈴木大拙によれば、「魔王」は「力」を行使し、人間の「無意識」にはたらきかけ、あらゆる戦争を引き起こす。「力」を存在原理とする魔王からすると、人間は本質的に魔を内在させた存在である。「生」は「力」であり、「性」であるがゆえに、「性」を通して生まれてきた人間はみな「魔性」を秘めていると鈴木は言う。生の力は性の力であり、性の力は魔の力である。ゆえにそれで生まれる人間は直ちに「魔性」ものであるとするのである。

キリスト教において、「悪魔」が神の敵対者であり反逆者であり誘惑者であるのにも似て、仏教においても「魔mara」は「ブッダ（覚者、悟れる者）」の妨害者であり敵対者であり誘惑者である。「魔」は「性」と「無意識」にはたらきかける「力」の誘導者である。その「力」はさまざまな破壊をもたらし、実現や成就や完成を妨げる。

「魔」や「悪魔」の実態を究明する必要がある、と私は子供の頃から思ってきたが、六十五歳で大学勤務の定年を過ぎて、いよいよ何憚ることもなく、その問題に取り組んでいきたいと思うものである。

注

1　『ニーチェ全集一五　この人を見よ　自伝集』川原栄峰訳、三五―三六頁、ちくま学芸文庫、一九九四年。ニーチェは一八七五年に初めて『スッタニパータ』の英訳本を読み、強い印象と影響を受けた。〈僕はシュマイツナーの友人ヴィーデマン氏から、仏教徒たちの聖典のひとつとかいう『スッタ・ニパータ』の英語本を借りた。そして『スッタ』の確乎たる結句のひとつを、つまり「犀のように、ただ独り歩め」という言葉を僕はもうふだんの用語にしているのだ。生の無価値と

すべての目標の虚偽とにたいする確信が、しきりと、ときには強く僕の心に迫ってくるのだ、ことに病気でベッドに寝ているときなどはね。それで僕は『スッタ』からもっと多くのことを聞きとろうとしているのだ、ユダヤ＝キリスト教的な言い回しと結びつけないでね。つまり、僕はあんな言い回しにたいする嫌悪で、いつの間にか腹をふくらませてしまっているからだ、――それで僕は不当なまねをしないよう用心していかねばならない。生とはどういうものかということは、なんとも悩みぬいている友人ローデの、ここに同封した手紙からも推しはかれもしよう。生に執着してはいけないということ、これは明白なのだ。だが、実際にもうなにものも意志しないということになったら、どこで僕たちは生に耐えてゆけるのだろうか？　認識せんと意志することは、生の意志の最後の領域として、意志することと、もはや意志しないことの、つまり煉獄の領域と涅槃の領域との中間地帯として、残されているように僕は思うのだ。一方には、不満を覚え、軽蔑しながら生をふりかえるかぎり、煉獄があり、他方には、精神が生によって純粋観照の状態に近づくかぎり、涅槃があるのだ。僕は認識せんと意志することの性急さを努めて捨てさろうとしているのだ。〉と友人カール・フォン・ゲルスドルフへの手紙に書いているように（『ニーチェ全集』別巻一　ニーチェ書簡集Ⅰ　三七八－三七九頁、塚越敏訳、ちくま学芸文庫、一九九四年）。また『曙光』九六には、「宗教的な事物については、ヨーロッパは古代のバラモンの素朴な囚われない心にまだ到達していない。その証拠として、インドでは四千年以前に、現在のわれわれの間よりもより多くのことが思索され、より多くの思索の楽しみが伝えられる習慣であった。つまりあのバラモンは、第一に、僧侶は神々よりも力があること、第二に、習慣は僧侶の力が含まれているものであること、を信じていた。そのためにバラモンの詩人たちは、習慣（祈り、儀式、犠牲、歌、拍子）を、すべてのよいものを本来与えてくれるものとして、賞讃して倦まなかった。どれだけ多くの下手な詩や迷信がここに介入していようとも、論旨は正しい！　一歩進もう。彼らは神々を傍らに投げつけた。――ヨーロッパもまたいつかはそうしなければならない！　さらに一歩進もう。彼らは僧侶と仲介者をも、もはや必要としなかった。そこで自己救済の宗教の師、ブッダがあらわれた。――ヨーロッパはまだ文化のこの段階からどんなに遠いことだろう！　最後に、神々や、僧侶や、救済者などの力が依存しているすべての習慣や風習もまた滅んでしまい、したがって古い意味の道徳が死んでしまうなら、そのときには来るのだ」と記している（『ニーチェ全集』七　曙光一〇九頁、茅野良男訳、ちくま学芸文庫、一九九三年）。さらに、『善悪の彼岸』五六では、「また、本当に一度はアジア的、超アジア的な眼をもって、ありとあらゆる思考法のなかでも最も世界否定的なものをばその奥底まで見ぬき、見下ろしたことのある者、――それももはや、仏陀とかショーペンハウアーのように、道徳の束縛や妄念に囚われてではなく、善悪の彼岸に立ってそれを見下ろしたことのある者。――こうした者は、おそらく、まさにそのことによって、もともと彼がそれを欲したわけでなくても逆の理想にたいする眼をひらいたことであろう。すなわち、剛胆きわまる、生命力にあふれたぎる世界肯定的な人間の理想にたいする眼を」と述べている（『ニーチェ全集』一一　善悪の彼岸　道徳の系譜一〇四頁、信太正三訳、ちくま学芸文庫、一九九三年）。

2　鎌田東二『呪殺・魔境論』集英社、二〇〇四年。

3　鎌田東二『「呪い」を解く』文春文庫、二〇一三年。

4　拙著『古事記ワンダーランド』（角川選書、二〇一二年）などで、私は『古事記』をイザナミノミコトから始まる出雲系神々（スサノヲノミコト・大国主神・事代主神・建御名方神など）の鎮魂、グリーフケア、スピリチュアルケアの書と捉える視点を提示した。その発端が「死」の発生と「死の世界」での別れの出来事であった。夫婦神の国生みと神生みという「むすひ」のわざのその後に死が訪れる。生と死はまさに糾える縄の如く絡み合い織り合わさっている。生と死とのダイナミックでドラマチックな転変を『古事記』は実に生々しく切実に物語る。そしてその生死の絡み合いによる縛れの中から最初の「呪い」（呪詛）が生まれてくる。『古事記』は、祈り――祝いと呪い――憎しみの転換と絡み合いを物語っている。

5　宮坂宥勝訳『ブッダの教え――スッタニパータ』法藏館、二〇〇二年。本書の中で、宮坂宥勝は、「仏教はバラモン教の祭式主義（ritualism）に対して祭式を否定排除し、天啓宗教とは立場が異なることを明らかにした。また、ウパニシャッド哲学の知性主義の立場もとらずに、アートマン（ātman 実体的な自我の存在）の哲学に対して無我を標榜した」、「また、仏教は禁欲的な苦行主義すなわち古代種族宗教の呪術的世界観とも訣別した。そして世俗的な欲望充足主義であるバラモン教の世俗肯定的世界観をも否定した。仏教は、いわば中道主義の立場をとった自覚宗教の旗色を鮮明ならしめた」と述べ、仏教の智慧と慈悲が「非暴力主義」と「不戦主義」に結実すると指摘している。

6　『スッタニパータ』第一章「蛇」の冒頭に、「蛇の毒が（身体のすみずみに）ひろがるのを薬で制するように、怒りが起こったのを制する修行者（比丘）は、この世とかの世をともに捨て去る。――蛇が脱皮して旧い皮を捨て去るようなものである」とある。

7　『筑摩世界文学大系一　古代オリエント集』、五味亨他訳、筑摩書房、一九七八年。

8　辻直四郎編『世界古典文学全集三　ヴェーダ、アヴェスター』、筑摩書房、一九六七年参照。

9　拙著『呪殺・魔境論』（集英社、二〇〇四年）に書いたが、ゴータマ・シッダルタのバラモン教批判はその血統主義や呪術・祭儀的思考や行為に向けられている。『スッタニパータ』には、「（ヴェーダ聖典の）読誦者の家に生まれ、ヴェーダ聖典の文言に親しむバラモンたちでも、彼等はしばしば悪しき行いをするのが見られる」（一四〇）とあるが、それは、生まれ（血統）が問題なのでも、教育が問題なのでもなく、その行為が問題であり一等大切なことだという認識である。そして結論として、「人は生まれによって賤しい者となるのではなく、生まれによってバラモンとなるのではない。行ないによって賤しい者となり、行ないによってバラモンとなる」（一三六、一四二）と繰り返し強調している。ゴータマ・シッダルタは、バラモンに生まれればバラモンであるという旧来の階級主義や血統主義を否定し、人は生まれによってバラモンになるのではなく、その行為によってバラモンになるのだと主張した。それは、イエスが「律法の完成」を主張しながら、完全にユダヤ教的な律法観を否定し超出したのにも似て、「真のバラモン」あるいは「バラモンの完成」を主張しながら、バラモン教的なバラモン観を否定し超出する出来事であった。例えば、『スッタニパータ』の「賤民の経」の章で、ゴータマは「賤しい者」を再定義する。インド社会において、「賤民（賤しき者）」とは、バラモン教的な氏姓制度の最下層に位置づけられた被差別者である。だが、ゴータマはそのようなバラモン教的な社会常識を真っ向から否定し、乗り越え、転回し、その本質的意味を問い詰める。ゴータマは「賤しい者」を生まれや身分によって見ているのではなく、その行為によって判断する。怒らず、怨まず、盗まず、嘘をつかず、恥と礼儀を知る者、つまり心と行為を制御しえた者がここでは「バラモン」とされる。ゴータマが踏み行なった道の実践は、徹頭徹尾、反バラモン教的・反ヴェーダ的であった。後に五戒として規定される「不殺生・不偸盗・不妄語・不邪淫・不飲酒」の戒律の中の第一の不殺生戒は、バラモン教的な動物供犠を批判し禁ずる戒律となるし、不飲酒戒は火神アグニにソーマ酒を捧げ飲み、酩酊や陶酔やトランスを誘引するバラモン教的な儀礼行為を否定するものでもあるから。

こうして、ゴータマは、シャーマニズム的な呪術的かつ霊的世界観からはっきりと距離を置く。『スッタニパータ』中の「スンダリカ・バーラドヴァージャの経」には、バラモンのスンダリカ・バーラドヴァージャがスンダリカー河の辺で聖火に献供し、火祭りを行なった後、その座に居合わせた「世尊」に「お前はどこの生まれか」と問い、何のために神々に供儀を行なうのか、真実の供儀とは何かを尋ねる。すると、世尊・ゴータマはバラモン教的な氏姓制度の外にあることをはっきりと主張する。「わたし」は「バラモン」でも「戦士族」でも「庶民」でもなく、「その他の何ものでもない」。「氏姓」を知り尽した一個の「無所有」の「賢者」であり、「自ら心の安らぎを得た者」である。それゆえに、この世の俗権力や制度や思考によって、「この世で人びとに汚されることがない」と自己規定している。つまり、「氏姓」という制度的枠組みを超えて存在しているということ。続いて、バラモンが何のために神々に供儀を行なうのかと問うたのに対して、世尊は「究極に達した勝れた智者が供儀をするときに、〔施しの〕供物を得るならば、〔そのために〕それ（＝供儀）は成功するにちがいない、とわたしは説く」と答える。ここに言う「究極に達した勝れた智者」とは、宮坂宥勝の訳注によれば、「ヴェーダ聖典に精通した者」の意味であり、それを仏教的に転釈し、悟りの智慧に悟達した者を意味するという。ということは、供儀においては何よりも、神々に捧げ物を献じるより、究極の智慧に悟達することと供物が施しとなることが重要であるということである。ここでは、供儀は、神々に向かう奉献のベクトルではなく、それを行なう人間の智と他者に対する行為の智慧と慈悲のベクトルに方向転換されている。このように、ゴータマ・シッダルタが行ったことは、バラモン教的思考と儀礼の脱構築、すなわち解体と再布置であった。ゴータマは、一面では、確かに「ヴェーダ聖典に精通した者」であったが、その『ヴェーダ』聖典の精通者・ゴータマによる『ヴェーダ』の読み替えや言い換えは実に過激でラディカルであった。イエスや原始キリスト教徒がユダヤ教徒やローマ帝国に迫害され殺されたように、バラモン教徒や国家権力によって迫害され弾圧されても不思議ではないほど過激でありながら、その「究極に達した勝れた智」と慈悲に基づく平和主義的非暴力主義であることによって、迫害を免れ、順調に支持者や共鳴者を増やしていったのである。『スッタニパータ』の中で、スンダリカ・バーラドヴァージャ・バラモンが、「友、ゴータマよ。わたしは供儀を楽しんでいます。供儀をしようと望みます。〔しかし〕わたしは〔真実の供儀を〕知りません。どうぞ、あなたはわたくしに教えてください」と尋ねると、ゴータマは、人は生まれ（血統）ではなく、行ない（行為）だと言い、「真実によって」自らを制御し、欲望を捨て、慢心や貪りや執着がない者、そのような「憂いの垢を除き去ったバラモン」、煩悩を滅して「最後身」を保持する「如来」に供養し、供物や祭餅を捧げるとよいと諭すのである。要するに、原理的にバラモン教と相反するにもかかわらず、ゴータマの言説は、バラモン教との敵対的な緊張関係ではなく、習合的な相関関係・相互関係を説いているのである。このような方便的な説き方が初期の段階からあることの意味と仏教の寛容性が、バラモン教とのコンフリクトを穏和化したのであろう。ここにバラモン教のブッダ的脱構築があるといえよう。

エルマー・R・グルーバー、H・ケルステン『イエスは仏教徒だった？ ――大いなる仮説とその検証』市川裕監修、同朋舎、一九九九年。

中村元訳『ブッダ　悪魔との対話 ――サンユッタ・ニカーヤ二』岩波文庫、一九八六年。

「ルカによる福音書」第四章。

鎌田東二『宗教と霊性』角川選書、一九九五年。

鎌田東二『エッジの思想 ――翁童論Ⅲ』新曜社、二〇〇〇年。

法輪功問題では例えば次のような形で「魔」の問題が出てきている。

〝身体受益型〟法輪功陶酔者の矯正を考える
http://jp.kaiwind.com/tuijian/201612/21/t20161221_4665641.htm（筆者：三水、二〇一六年一二月二一日）

〝大法を修行し、私の肝臓病と胃腸病は消えた、大法は不思議だ！　師父は私の身体を浄化してくれ、無病な状態にしてくれた、師父に感謝する！　私はずっと師父に従い修行を続ける！〟一人の反邪教ボランティアとして、筆者は多数の法輪功陶酔者と接触したが、彼らのこうした声をよく聞く。その特徴からこうした陶酔者を〝身体受益型〟法輪功会員と呼ぶ事が出来るが、この種類の人は集団の中でも多数であり、こうした陶酔者に対する矯正はその心理の軌跡の共通性と個性を総合的に分析し、善意友好的な態度を以って、いろいろな角度から見透かし、忍耐強く説明して彼らの認識が戻るのを促さなければならない。

1. 〝身体受益型〟法輪功陶酔者の心理の軌跡

（1）恩恵心理。〝身体受益型〟法輪功陶酔者は健康面では長期間不十分で、多くが慢性病で困っている。従い、彼らは強健な身体の美しさに強烈な願望を持っている。同時に、彼らは科学的精神を欠き、迷信思想がひどい。法輪功を修行後、主観的には身体の各機能が良くなったと感じて気持ちも良くなり、李洪志に対して感謝尊敬し、〝学法〟に加えて〝精進〟により、法輪功の修行をすれば病気しないという現実逃避の最良の道となる。

（2）崇拝心理。修行が身体に一定の益をもたらした感じに加えて、李洪志の〝修行は自ら、結果は師父から〟といった説教から、身体受益型の法輪功陶酔者は李洪志に対して盲目的な崇拝を生む。李洪志を〝師父〟とし、法輪功の集団に暖かさを見出し、人生で不可思議な問題は法輪功理論と李洪志のいわゆる経文に答えを見出し、彼らは自分の運命が良くないとは思わず、却って幸いにも〝仏法〟を修行する縁があり、取りあえずの、偽りの現実逃避の心理バランスを得る。従い、法輪功は彼らが現実から逃避する最良の口実となり、修行が生活の重要な一部分となる。この期間、彼らは李洪志の〝消業説〟や〝昇級説〟や〝円満説〟を信じて疑わず、いわゆる〝師を助けて法を正す〟を断わりきれず無自覚的に〝法輪功〟の非合法活動に入って行く。

（3）応報心理。修行で利益を得る感覚は往々にして修行の初期に生まれ、時間の推移に連れて徐々に薄れ、内心の堅守が取って代わる。長期間李洪志の邪説に浸ると、李洪志が〝神〟であり〝宇宙の主仏〟と認識するようになり、李洪志の言う通りすれば師父の〝法身〟が自分を護り、身体を調節し、運命を決め、〝業力〟を消し、仙人のように道を得て成仏出来る、と信じる。逆に、大法を疑ったり師父に不敬だと神の処罰を受ける。現実の表現では他人と普通に交流している時は平和で仲が良いが、もし李洪志が良くないと話すと彼らは怒るか或いは不安を表わし、ひどくは意見が違う者を〝魔〟とみなす。

第一部 ❖ 霊的暴力と魔

キリスト教と霊的暴力とその乗り越え

船曳建夫
東京大学名誉教授／文化人類学

はじめに

今日は私にとって真剣な話でして、僕は生涯人前でこんな真剣な話をしたことはありません。昔、養老孟司さんと対談したときに、「船曳さんはいろいろ話すけれども、実は何も話してないね」ということを見抜かれまして、養老さんは本当に頭のいい方だなと思いました。

彼は、死んでいく父親に声をかけろと親に言われて何もかけられなかったのが、三十幾つになるまで、ずっとわだかまっていたと。話すべきことが話せなかったことが彼のトラウマになっていたということを、よく本に書かれたり、いろいろなところで話されたりしていますが。

私は五歳ぐらいだと思いますが、五歳のときに自分の中に性、それから死の黒い穴のようなものを発見しまして、それ以来、一度だけあることで口にしたことはあるのですが、明示的に人に話したことはないわけです。いつもその周りのことを話すということはあって、しかしながら、その中には入っていかないのを養老さんに見抜かれました。

鎌田さんと数カ月前にメールでやり取りしている中で、ふと今日話すような流れになって、鎌田さんは、これから話しますカトリックの神父であった大越菊次郎さんという方と、僕にとってただ二人いる霊性について信頼できる方なので、鎌田さんに話しているつもりで今日は話します。告白みたいなものなので、あまりマイクもふさわしくない感じが自分ではしています。

私はだいたい人をすべて怪しいと思っていて、本物だと思う人はほとんどいません。鎌田さんは本当に、ほら貝を吹いたり怪しげな人なのですが、私はお会いして数時間で、この人は本物なのだということが分かりました。そういう分かり方は非常に宗教的なものなので、何とも言いようがないのですが、人にそう分かったと言っても信じてもらえるかどうかはまったく別の話で、私だけがそう思っていることなので、それでいいのでありますが、本物の人だと思っています。

身心変容という言葉を使い始めたときも、僕は実に怪しげな言葉だと。何か怪しげな言葉をもっともらしいことに言い換えているだけだと思ったのですが、たくさんの雑誌とか本が送られてくるにつれて、次第に、このネーミングの適切さが分かってきました。

私の人生は、言ってみれば、自分の中の身心変容をどれぐらい感じることができるか、それについて考えることができる場所と時間を確保するためだけに費やされてきたような気がしています。

それ以外は全部、身過ぎ世過ぎと言ってもいいですし、時には社会的なボランティアでもあって、教育とかもしますが、大学を辞めますと私は、もう速やかに大学のことは本当に驚くほど忘れてしまいました。

大学がなくなって、その前に戻るのかと思いましたら、大学を辞めて四年になりますが、次第次第に、大学を辞める前ではなくて、学校というものが始まるその前、つまり小学校に行く前の五歳から六歳ぐらいのときの自分につながってきたことにびっくりしました。

すべて本気で話していますので、べつに格好をつけているのではまったくありません。一人でいるときの、その単独の感じが、小学校に行く前、幼稚園にある事情で行かなかったものですから、そのときの時間に見事につながっていることに、はっと気が付きました。

その小学校に行く前の五歳から六歳、私は二月の早生まれでしたので、六歳になったのは小学校に上がる数カ月前だったわけですけれども、その四歳半から六歳ぐらいまでの自分の中に見つけた性と死の穴ぼこみたいなも

のが、私にとって唯一、本当に重要であります。

幼稚園に行かなかったのは、五歳になって幼稚園の試験のようなものに母と出掛けていったのですが、園長先生に面接する前に歩いた廊下、その廊下の左側に見えた教室のようなところで子どもたちが踊りを踊っていたのが、耐えられないほど、ある意味で恥ずかしくて、そこには激しく性的なものを感じました。

幼稚園の園長先生にいろいろ質問されて、いわゆる知能指数が高かったものですから、何でも答えて園長先生が非常に喜んだのですけれど、私はここには来ないと言って、来ない説明を半ばまでしたときに、彼は何かを感じ取ったのですね。その園長先生は、このあとでお話をします成城教会をつくった大越菊次郎という神父さまでしたが、彼は何かあのときに分かったのだと思います。

ということで幼稚園にも行かず、周りの子どもとも遊びませんでしたので、ほとんど一人でいました。いまも大学を辞めてから、ほとんど一人でおります。東銀座に読書部屋をつくり、そこに行って、ものを書いたり、本を読んだりしているだけの暮らしに、いまなっています。

五歳のときに一度だけ自分の、性については語りませんでしたが、死について語ったことがありまして、それは近くの家の子どもが泣いていたときに、言うのも恥ずかしいのですが、親がなかなか泣きやますことができなくて、そのときにその親に、「たぶん死が怖いので泣いているので、それは泣きやますことはできない」と言ったのですね。

もちろん親は、うちの近くの小さな子どもがそんなことを言うのでびっくりして、頭のいい子だという具合に周りに言いふらしたのですが、僕としては自分の中だけにしか見えなかったものを人に言ってしまって、それを人が、言ってみれば、言葉に換えていくということに、大変な失敗感、しまったという気がしまして、それ以来決してそうしたことは語らなくなったのですね。性の方は今日はお話ししませんが、いつもそれは結び付かないようでいて結び付いていて、並んでいるというようなものなのですが。

小学校に行くようになりまして、それまで喜多見というところに教会があったのですが、そこから成城の教会が独立して、大越菊次郎という神父さまがつくりました。それをつくるにあたっては、Sさんという方の寄付が大きかったとうかがっています。それもおいおい話しますけれども、大半はこの大越神父さまという方のエピソードについてお話しすることになります。それは、宗教的暴力とか、今日のテーマに直接関わるからです。

ただ、前後、脈略のあるストーリーとして語ると、私の内なる理解とは異なるので、エピソードとしてぽつぽつと話していくことになりますが、構造としては一応自分でつくっているので、その構造の中にどう配置されるかについて最初にお話ししておきます。

「真実の黒い闇」と「うその白い光」
――幼少期の経験

名付ければ、「真実の黒い闇」みたいなものと、「うその白い光」みたいなものがありまして、うその白い光というのは、たとえば、羽の生えた生き物が飛び交っている天国みたいなものでして、真実の黒い闇の方は、どこまでも落ちていくというような、そういうものです。私にとってはもちろん黒い闇の方が真実なのです。

まず、その黒い闇と白い光とを大越神父さま――私は大越神父さまに激しく、言ってみれば、鎌田さんの言葉で言えば宗教的暴力というか、傷付けられていますので、大越さんとか、大越とか呼ぶことは決してできません。それは「大越神父さま」というのがセットとなっていて、どんな時でも「さま」を付けずに彼を呼ぶことができないという、そこからして、今日の話題には非常に適切なのだろうと思います。

大越神父さまは黒い司祭服をいつも着ていたのですが、白いうその光も体現していまして、たとえば成城の教会、小さい庭があるのですが、彼はフランスに留学していたらしくて、イースターのときはフランス風に、そこの空間を仕立てようとするのですね。ですから、小さな庭なのに、例によって、草むらに卵を隠しておくとかですね。

それから、教会に来ている子どもたち、団塊の世代ですから、あのころはたくさん子どもがいたのです。キリスト教徒なんていうのは、もともと数は少ないのですが、それでも成城みたいなしゃれた住宅地にはいましたし、その周りのいろいろな人をキリスト教にするわけですけれども。

その子どもたちの中の女の子たちが、その日は白い服を着て、最近結婚式でよくそういうことをしますけれど、かごに大量の花びらを入れてまいたりするのですね。もちろん、その前の時期にはシュロを持ってみんなで行進したりしまして、シュロを燃やして灰を付けたりとか、その成城の一角だけが本当に異空間として、大越神父さまによって仕立てられているわけです。

特にイースターのときは異様ですね。教会の前は昭和三〇年代のトラックとか自転車が行き交っているところを、庭の中で白い服を着て、頭に花の冠を着けた女の子が整列して花びらをまく。そういうことをしていました。

それから、たとえば十字架の道行きという教会の典礼がありますけれども、それも正確にやります。大越神父さまは毎朝必ずミサをする。それは普通の勤めなのですが、それも本気で毎朝ミサをして、毎朝のミサの「ミサごたえ」というのに男の子たちは駆り出されるのですが、六時半のミサに順番でわれわれはそのシフトを組まなければならない。

わりと教会から近い子がすぐ使われたりするのですが、それと同時に十字架の道行きというのは夕方やるのですけれども、イエス・キリストの道行きに沿って、それぞれの文言をお祈りしたりして、ずっとやる。

ほかの教会はどれぐらい熱心にやっているか知りませんが、大越神父さまは猛烈に熱心にやりまして、私などは侍者の服を着て、香炉を持って、香炉には鎖が付いていて、その香炉を振ると鎖にぶつかって、どういう音を立てるかというのも重要なことで、練習をしまして、夕方はそれをずっとやっていると、ある種の恍惚感に入ってきます。

その後ボーイスカウトができてからですから、小学校の後半ぐらいですけれども、完全に閉鎖された修道院というのがありますね。何年間か出てはいけないという。また、修道院の中に部屋があって、その部屋からはたとえば三年間とか五年間出てはいけない、そうした瞑想の修道院があります。われわれは富士山にあるその修道院に行きまして、教会から修道院に入った女性だったのでしょうか、彼女のために、大越神父さまに命じられてというか、当たり前のごとく行って、塀の外でみんなで讃美歌を歌うということをしていました。

思い出すと、極めつきは――いままでは大越神父さまがつくった白いうその天国なんですけれども、江ノ島というところに夏、水泳に行くのですけれども、大越神父さまの白いうそだけではなくて、そこにはいわば、ちょうどはやり始めた太陽族という若者たちが、時にはビキニ姿でダッコちゃんというのを持ったりして走り回っているわけです。

そこに朝、教会を出発しまして、八時ごろ着く。そうすると、ふつう子どもたちはすぐに泳ぎに行くわけですが、私たちは何をするかというと、最初にミサを上げるのです。砂浜に祭壇をつくって、大越神父さまは黒い服で出掛けていって司祭服に着替える。われわれも侍者の服に着替えて。

周りはもう一九六〇年代の高度経済成長が始まる直前のにぎやかさで、それこそ毎年新聞が、「芋の子を洗うように」と書く狂騒が行われているところで、われわれはミサを始めます。大越神父さまは断固たる人ですから、そこでミサをして、われわれはほかの子どもたちが裸になって泳いでいるときに、侍者の服を着てやる。

そのコントラストの中で、ほんのわずかですが、われわれはいわば殉教の気分になるわけです。明らかにほかの人々と違うと。われわれだけが選ばれた者で、なおかつ、すぐに海で泳げないという苦しみを味わうわけです。

それはすべてつくられたことかどうかは分かりませんが、振り返ってみると、どうしても異様な光景だったろうと思われます。もちろん私も次第にその気になってきますから、たとえば金曜日に給食で肉が出ると食べない。むしろ金曜日に肉が出て、自分が食べないということを主張できるのを願っているところもありまして、金曜日に給食で肉が出ると、何となくしめたという気がして残す。先生が「なぜ残すか」と言うと、今日は金曜日だから、魚なら食べられるけれど肉は食べられないというかたちで先生と対決するのを私は好んでいました。とくに小学校四年生のときの先生は、そうした私の態度が嫌いだったらしくて、よく対決をしました。

しかしながら、ちょうどそのころ石川達三という人が、夫婦の片方が日教組に入り、片方が第二組合に入った夫婦の対立という、有名な『人間の壁』という小説を延々と連載していまして、私はその『人間の壁』を根拠とするというか、テーマにしまして先生に論争する。あなたと日教組の関係はどうであるかという。あなたは、この『人間の壁』の日教組と反日教組の間で成長していく女性教師をどう思うかと、小学校四年の担任の女性教師と議論しまして。

その構図も異様なのですけれども、ポイントはむしろ、そのように先生に議論をふっかけて、先生と対決することで私の選ばれた選民的な意識が高まるという、そこが私にとってはもうすでに、たとえば、オウム真理教の信徒たちの気持ちがよく分かるのですが、そうなっていたと言えます。

大越神父さまの遺言

しかし、こう申し上げますと、大越神父さまは単なる異常な宗教者だったかというと、単なる異常な宗教者だったのかもしれませんが、やはり私に激しく感銘を与えるところがありました。

たとえば、伝説ですけれども――たんなる伝説ではなくて真実だと思いますが、大越神父さまは風呂に入るときは風呂場を真っ暗にして入るのだと。つまり自分の裸を見ることによって、自分の中にある迷いとか、ある妄想が起きるのを防ぐために、風呂場は必ず真っ暗にして入ると。そのことに何の疑問も抱かないようなタイプの人間でした。

何しろ私にとっては、白いうそは白いうそだと思っていましたから、天国は信じられないのですが、大越神父さまは、ひょっとすると本当に天国を信じているのではないかと思わせるところがありました。

いま振り返ってみますと、あの人は少なくとも、私の知っているほかの誰よりも、そういう、たとえば天国みたいなことを信じることのできた人なのだと思っています。あの人は信じていたのだと言って私はおかしくないような気がします。

たとえば、そうやって子どもたちがいっぱい駆り出されたりしたのですが、駆り出される中でも多少差別がありまして、成城学園前に住んでいるお坊ちゃまには比較的侍者のシフトが回っていかない。

たとえば、柳田國男の孫が二人いました、カオルちゃんというのと、ヨンちゃんというのが。なぜか柳田家は、さすがに長男は教会には出さないと決めていたらしいのですけれど、その次男、三男は来ていまして、次男は僕と同い年で、もう一人が僕の一つ下だったのですが、その二人にはわりと侍者が回っていかないのですね。そのあたりは非常に白いうそ的、俗っぽいところが大越神父さまはありまして。

その柳田國男の孫が自転車でけがをしたことがあって、病院に見舞いに行ったのですけれども、彼が病院に入院すると、大越神父さまは早速出掛けていって何をしたかというと、昔ルルドから持ってきた聖なる水を、ある用具がありまして、それで部屋の中にまいたそうです。それによって柳田國男の孫の足のけがを治そうとする。

ユーモアとして語っていいのか、それとも恐ろしいこととして語っていいのか、自分でも、自分の頭の中でいつも考えていますが、人に語ったことがないので、語りながら、これはユーモアとしても語れるなと思いながら、怖い話としても語れる、どちらでもない感じが非常に自分の中でします。

もちろんいくつもエピソードはありますが、あるとき、これはさすがにどういうシチュエーションだったかは私ははっきり言えない。それは恥ずかしいから言えないのですが、あるとき、ある瞬間、私がある家にいて、性的な状況にあったとき、一度もわが家などに訪ねてきたことがない大越神父さまが突然玄関にやってきたのですね。私は本当に驚愕しました。

しかしながら、彼はごく普通に「どうしている」と言って、いつものようにいろいろ訓戒を垂れるだけなんだけれども、私は彼が、言ってみれば千里眼のような気がして、見抜かれたという、いつもそういう思いはあったんですけれども。

幼稚園の試験のときに、私がここには来ないと言ったときに、なぜ来ないのかというのをはっきりと言わなかったのですが、お遊戯をしている子どもたちの姿を見て、それにエロチックな感覚を持って、それが恥ずかしくて私は来られなかったのだけど、それを大越神父さまに見抜かれたと思っていたのが頭の中に連続していまして、「あ、またか」という気がしました。

その後、もともと天国も何も信じていない――ではなくて信じられないので、外国旅行をすると教会に行くのですが、日本では教会に行かないという状況になっていたんですけれども、先ほど鎌田さんが紹介してくださったように、ケンブリッジに行って学位を取りました。そうしたら、そのときに大越神父さまは、すでに神父さまだけの養老院みたいなところにいたのですけれども、誰に聞いたのか知りませんが、そこからわが家に電話をかけてきたのですね。

電話をかけてきて、「大越である」と。「あ、神父さまですか」と言ったら、「学位を取ったそうで、おめでとう」と。養老院みたいなところから、「いまから祝福を授ける」と電話の向こうで言うのですね。僕もこう受話器を持って。そうすると大越神父さまが向こうからラテン語で祝福を言うわけです。僕は電話で聞いて祝福を受ける。どこまでも追いかけて来た、とらえて離さないこの人は本気だなという気が本当にしました。

いよいよ、だんだん弱られて、病気になられたときに、スピリチュアルに傷付けられた少年群が七、八人いるのですが、大越神父さまの病院を訪ねようということになって、それでも、そのときも難しいのですね。われわれはもう三〇代半ばを過ぎていますが、行くということは義務だとも思うのだけれども、行きたくない強い感情も湧くし、非常に難しいのですね。しかしながら、みんなで出掛けました。

そうしたら、うまいことに大越神父さまはベッドで寝ていらしたのです。これは起きないから、うまく帰れるかなと思ったら、やおら目を覚ましたので、仕方なく話をしなければいけなくなったのです。五人でしたか、一人一人に即座にいろいろな訓戒を与えるわけです。七歳、八歳のわれわれに訓戒を与えたように、三〇代、四〇代近くのわれわれ一人一人に訓戒を与える。

そのときも、たとえばＨＭ君、彼は決して悪い子ではないのですが、常々大越神父さまは、小さいときからあまり自制心がない子だと決めてかかっていますので、彼に昔と同じような訓戒を垂れるのです。これは何の効果もないと、すでに教育者であった私は、大越神父さまのそうした能力がないことに再びびっくりするのですが。

それから二週間ぐらいして亡くなったので、まさに死の床ですけれども、それでもいつもと同じように訓戒を垂れまして。こっちはちょっと大人になっていましたから、大越神父さまが胸のところに何かを持っていらしたので、ちょっと対等感を出そうと、「そのご本は何ですか」と言ったら、「祈禱書です」と言って、フランス語の祈禱書で、これをお祈りしているんですと言っていらした。

いつも土曜日には教会でいろいろラテン語のお祈りとかを教わる時間があったのですが、それが終わった後、僕らは告解というのをすることになっていて、その後で野球なんかをするのですが、大越神父さまはいつもその横で、教会の聖堂の横を行ったり来たりして、ずっと祈っているのです。本気です。べつに見せているとか、そういうことではなくて、本気で祈っていて、死ぬ二週間前でも本気で祈っている。天国に行くつもりになろうとしているというか、なるというのか、そういう方でした。

こちらは先ほどから何度も、うその白い光と言っていましたが、ならば何で教会に行っていたのかということになりますが、行くことになっていたから行ったとしか言いようがないですね。毎週土曜の、『聖書』というか、いろんな教理の時間の後には告解、告白というのをすることになるのですが、それがうその白い光の典型です。

毎回私は、どういう告解をするかをでっち上げるということをしていました。ほかの子たちはどうしていたのかは分かりませんが、毎回決めるのですね。うそを何回ついたことにするかと、毎回五回、一〇回と言っていたので、いつもあまり切りのいいところだとちょっとまずいだろうと思って、今週はうそは七回にしようとか、人に悪いことをしたのを四回にするとか、そういうのを紙に書いて、告解場に行ってやる。

小学校のころにやっていたのですが、教会の中の机のあるところがニスでできていて、そこに、ボールペンか何か固いもので書いたらしく、四、五年後にふと見てみたら、自分がその日に紙に強く書き付けたのがニスを削っていて、私がうそを四回とか書いているのが深くそこに書き込まれている。それを発見したときは、さすがに笑っていいような、悲しいような……、そういうでっち上げをしていました。

神父さまは、みんなで出かけていったあとで亡くなったのですけれども、亡くなったためのミサを上げて、そのとき神父さまの遺言が発表されたのですが、これは言うと涙が出てくるのです。これが激しい、いま涙が出てきている、これぐらい。

米大統領候補のクルーズ（テッド・クルーズ）なんて見ると、この人はどれぐらいキリスト教に犯されているのか、それとも犯されたふりをしているのか、よく分からないのですが、アメリカなんかに行けばそういう人はたくさんいるのですね。

ちょっと脱線になりますけれど、私はいままで、アメリカ人というのは、性的に放埒で、だから何度も離婚し

て結婚するのだと思っていましたが、そうではなくて、宗教的に多くの人が二股を掛けられないのですね。掛けられないので離婚するのです。彼らの、昔はWASP（White Anglo-Saxon Protestant）と呼ばれた――まだまだいますが――人々の宗教的な縛りというのは強いものがあると思うのです。

大越神父さまの遺言が見事でして、死んでも、なおかつ縛るという感じなのです。そのときのミサの神父さまがおっしゃったのですが、大越神父さまは遺言で、「私を思い出したら祈ってください」と遺言されたという。それはかなり効きますね。つまり、神父さまのことを思い出したら、神父さまのために祈るということを遺言として残したので、私は神父さまのことを思い出すと、神父さまのために祈らざるを得ない。「皆さん、どうもありがとう。私は天国に行きます」という遺言だったらさっぱりと別れられてよかったのですが、私のことを思い出したら祈ってください、というのは、なかなかきついですね。

死んだあと天国に行けるか

もともと私は天国が信じられなかった。天国が信じられないことと信仰とは関係ないといえば関係ないのですけれども、しかしながら、『聖書』を信じるかどうかは大きな問題ではあるわけで、ダーウィンの進化論を信じるか、『聖書』を信じるかというのは真剣な問いとしてあるわけです。普通の日本人にとっては、到底、真剣な問いとは思えませんが、多くのキリスト教徒たちにとっては、やはり問題は問題なのですね。

一〇年よりもう少し前、五五歳ぐらいのときに、東大教養学部にいたAKさんというドイツ文学の方にあることを言われました。彼は、いわば内村鑑三以来の東大に巣くっているプロテスタントの綿々たる――その後、矢内原とか南原とか、経済学部の隅谷先生とか、ずっと伝統があるのですけれども、お父さまが牧師さんでいらっしゃったそうで、その一人ですね。

ある食事の会みたいな四、五人の集まりで、「僕は最近やっと天国のことは信じなくても信仰は保ち得るのかなと思うようになったんだ」と言ったら、AKさんがびっくりして、「えっ、船曳さん、ああいうのはみんなたとえ話で、全部おとぎ話みたいなものですよ。ドイツでそんなことを言っている人はいないよ」と言われたときに激しく動揺しまして、「えっ、そうだったの」と。

私をいままで五〇年間苦しめてきた『聖書』のあれは、単なるたとえ話だったの。「当たり前でしょう。船曳さん、どうして船曳さんみたいな人がそんなことを言うの」と言われて、逆に、どうしてAKさんみたいな親子何代ものクリスチャンがそんなことを言うのという気がしたのですが。

もしかしたら、そうしたことも私は私の中だけで、その穴ぼこの中だけで考えていて、ほとんど外に出すことはなしに考えていたためにAKさんにびっくりされたのかもしれません。カトリックとプロテスタントの違いも大きいでしょうが。

五五歳ぐらいのときに次第に変化がありまして、天国というところを信じなくても信仰はあり得るのだと。それでも信仰しているかどうかは分かりませんが、というふうにまでにはなりました。

それからカトリックのほうでは、「天にましますわれらの父よ」という祈りと、もう一つ、聖母マリアの「めでたし、聖寵充ち満てるマリア、主御身とともにまします」というお祈りがあるわけです。それでロザリオの祈りとなるわけですけれど。

昔は、「めでたし、聖寵充ち満てるマリア、主御身とともにまします。御身は女のうちにて祝せられ、御胎内の御子イエズスも祝せられたもう。天主の御母聖マリア、罪人なるわれらのために」と、そこまではお祈りできるのですが、「いまも臨終のときも祈りたまえ」の「臨終のときも」と言うのが怖くて、「めでたし、聖寵」が最後まで唱えられないというのが四〇歳、五〇歳ぐらいまであったのです。

五歳、六歳のころは、数で言うのも変ですが、少なくとも小学校高学年ぐらいになると、はっきりと自覚してきていますので分かるのですが、一日だいたい一〇〇回ぐらいは死について考えていましたね。

そんなことはないだろうと思うかもしれませんが、全然そんなことはありますよ。いつも飛んでる球みたいなもので、野球で打席に入る前に考えますから、球が飛んできて、打って、一塁に達したら、そこで考えますでしょう。それで二回考えるということで、一日に一〇〇回は全然うそではなくて、たぶん考えていた日は一日五〇〇回ぐらいは考えていたと思いますね。

あまりにもばかばかしいので人に言ったことはありませんが、それがだんだん減ってきまして、いまは一日に二〇回ぐらいですかね、死について考えるのは。瞬間ですけど、もう分かっているから、ふっと来て。

たとえば恋人のことを一日一〇〇回思い出すという人はざらにいると思うのですが、そうやってくるわけです。いまはほとんど二〇回ぐらいになっていますが、それもそうやってだんだん減ってきた。

「めでたし、聖寵充ち満てるマリア」というお祈りも、最後の「いまも臨終のときも祈りたまえ」が、五〇代の前半ぐらいから、好きになったのです。わっと死の想念がやってきたとき、「めでたし」で迎え打つということをやりまして、わっと来ると、「めでたし、聖寵充ち満てるマリア、主御身とともにまします。御身は女のうちにて祝せられ、御胎内の御子イエズスも祝せられたもう。天主の御母聖マリア、罪人なるわれらのために、いまも臨終のときも祈りたまえ」で、悪魔払いみたいなもので、想念を払うのに使えるようになったのが大変な変化でした。

うちは母と父がプロテスタントの社会運動の中で結び付いたという家で、ところが父は戦後信仰を失ったのか、ほとんどキリスト教の話はしなかったのですが、母は戦前プロテスタントだったのにカトリックになりました。あるとき、あれ、昔プロテスタントだったはずなのに、変だなと思って。このあたりはきちんと聞いておかなければいけないと思って、五〇歳ぐらいのときに突然、大学

の研究室から母に電話して、「お母さんがカトリックになったのは、カトリックということを考えてなったの？それとも近くにあった教会がプロテスタントではなくてカトリックだったからカトリックになったの？」と聞いたら、そうではないと。カトリックということを選んで私はカトリックになったんだと言ったので、ふうん、そうかと思いまして。

それから数年たったとき、あることがあって。私は五人きょうだいの末っ子だったので、姉や兄たちが母の面倒を見て、いろいろやっていたので、自分は四人も子どもがいたので、あまり母と会うことはなかったのですが、母が九〇歳のときに会ったのですね。

親戚みんなで会っていたんですけれど、そうしたら母が近づいてきて、「建夫、困ったよ」と。「何、どうしたの？」「九〇になったんだけど、なかなか結論が出ないんだよ」と言うのです。

それで何となく母と私の間では分かりました。要するに、死であるとか、生きている意味であるとか、そうしたことについて、もう九〇になって、そろそろ分かってきそうなんだけれど、結論が出ない、困ったよと母が言ったのですね。それで、ああ、そうかと。そのとき私は五〇ぐらいだったのですが、九〇になっても人に困ったよなんていうことを言わなければいけないのかと思って。

五〇、六〇、だんだん年を取っていくと、そういう問題については、たとえば霧が晴れるように、もしくは解決、解答が与えられるように、もしくは光に打たれたパウロのように改心するとか、そういうことになるかと思ったら、九〇の母が近づいてきて、開口一番、「困ったよ、建夫、九〇になったんだけど、なかなか結論が出ないんだよ」と。ああ、そうかと思ってがくぜんとした。

一〇一歳まで母は生きたのですけど、一〇〇歳ぐらいのときに、そこのホームみたいなところがありまして、そこに家族で出かけていって、話すこともないし、でも子どもたちは――孫って偉いものだなと思うのですけれど、一生懸命母に話しかけようとか、いろいろするのですね。母にとっては孫が一生懸命話しかけて、「へえ、すごいね、おばあちゃん、話ができるね」といろいろやっているのですが、僕はもう何か厄介な話にならないかと思って、ずっと黙っていたのです。

最後、もう一度ベッドに戻っていく。母は一〇〇歳になっても車いすに乗れるぐらい元気だったのですが、介護士さんにベッドに乗せてもらいながら、僕に向かって、「建夫」と呼ぶのですね。「え、なに？」とか言ったら、「あのね、何もないと思うかもしれないけれど、いろいろあるんだよ」と母が僕に言って、ああ、困ったなと思って。一〇一歳で亡くなるのですが、一〇〇歳になっても毎日いろいろ考えているのですね。

私は先ほど、最初に鎌田さんが身心変容ということを言いだして、変なことを言うなと思ったと言いましたけど、でも自分がいつも考えているのは、もうこれに尽きるのだと思いました。母も実はそれを考えていて、「一〇〇になって、何もないように見えるかもしれないけれど、いろいろあるんだよ」と私に言うのですね。見抜いていて、要するに、話し合いはしないのだけれど、それについて私はまだ考えている、と。

「建夫、困ったよ。結論が出ないよ」と言ったときは、すたすた歩いてきて話したのですが、そのときは三五キロぐらいの体になって、介護士さんに持っていかれているときに、「建夫、何もないように見えるかもしれないけれど、いろいろあるんだよ」と言った。まったく変わらないですね。

母は常々、大越神父さまが亡くなるより先に死にたいと言っていました。それは死ぬときに大越神父さまがそばにいてくれると怖くないだろうと思っていたのですね。それは確かにそうです。いまでも、そう思いますね。ある方が亡くなって、次の日曜日のお説教のときに大越神父さまが話すんです、「皆さんご存じのようにSさんがお亡くなりになりました」と。急に倒れて、大越神父さまが出かけていって、終油の秘蹟を与えるとき、まだ言葉が出たらしくて、そんなことを言うかなと思うのですけれど、Sさんは天国に行けるかどうか不安だと言ったと。

何しろ毎週お説教のとき、あなたたちは死ぬんだ、いずれ死ぬので、そのときに備えなければいけないということを言って脅迫するのですね。そのときはSさんが亡くなった次の日ですから、それを使って、Sさんは死ぬ直前まで、言ってみれば不安の中にあったと。それで私はちゃんとSさんに言ってあげた、あなたは御許に行かれますと。それこそ教会に寄付もしたのだからと言ったかどうか分かりませんが、もちろん言わなかったと思いますけれども。そして安らかに亡くなったという話をするのですね。

でも、先ほどから、これはユーモアで話していいのか、恐ろしい話としていいのか、それが分からないのです。もちろん『聖書』の中でキリストは磔（はりつけ）になって、そのときに二人の罪人とともに死ぬのですが、一人の罪人がキリストに話しかけるわけです。「私は死んだあとどうなるんだ」と。するとキリストが「主のもとに行く」ということを言ってあげて、それでほっとする。

『聖書』に正確にそう書いてあったかどうかは分かりませんが、少なくともローカルな大越バージョンだと、そういうことになっています。片方は信じないで不安のままに亡くなった。片方は、あなたは私と今日死んで主のみもとに行くと。

実際はキリストが亡くなってから三日間は古聖所というところに行くので、すぐ天国に行くのではない、おかしいなと。それはきっと信教という祈りと矛盾すると小学生の「知能指数」の高い私はすぐに思いましたが、神父さまはそういうふうに言ったので、そうだと。

Sさんが亡くなるときも、そうだった。でも、それは本当に効き目があっただろうと信じます。それで本当にSさんは安らかになった。僕も死にそうになって大越神父さまが来たら、ほっとしますね。

ですから、麻原彰晃のことをよく考えますが、オウム真理教全体としてはくだらないと思いますし、麻原彰晃は、確実には分かりませんが、おそらく詐欺師だろうと思います。途中からいろいろ盛り上がっていって自分を荘厳化していくあたりが詐欺師だなというのは、私個人

の判断としては、人に言っても仕方ないけれど、そうなのですね。

しかし、詐欺師であろうと周りの信徒は、いわば、彼らの言葉で言ったら帰依していますので、捕まって裁判にかかって死刑になりそうだというときに、彼らは――普通は新聞を読んでいて、何でいまだに麻原彰晃を信じているのだろう、ばかみたいとみんな思うかもしれませんが、ここにいらっしゃる方は考えている方だからそうではないけれど、普通の日本人はそう思うのですけれど――それをしたら二重に苦しいわけですよね。

これから死刑で死ぬ、首をつられて死ぬと分かっていて、なおかつ、そのときに麻原が助けてくれない、麻原の助けなしに死んでいかなければいけないわけです。どうせ死刑になるのだったら、麻原を信じて、そのときに超能力で別の世界に行くとか、何かを信じながら死んだ方が楽なわけですから。

いくら、やったことがサリンをまいた、くだらないことだったと分かって、麻原彰晃もどうも平凡な人だったらしいとかと分かりかけたとしても、選択肢として麻原を信じないで首をつられていくのか、麻原を信じて首をつられていくのかといったら、麻原を信じて首をつられた方が個人的には楽なわけですね。

そうしたら、亡くなった人にどうなんだ、世間的にどうなんだと言われて、そちらの社会的な判断からするともちろん、私は悪かった、私はばかな人にだまされた、だまされたために多くの人に迷惑をかけたと一連のことを言う方が社会的にはすっきりして、そのすっきりさを頼りに死んでいくという方法もありますけれども、最後の瞬間に、ある意味で超自然的な救いを得たいのだったら、やはり麻原を信じていたほうがいいわけです。

それは大越神父さまがベッドのそばに来て手を握ってくれて、お祈りを言ってくれて、私が「めでたし」でもって、その恐れを撃退したら、かなり強力だと思います。少なくとも大越神父さまが来たら、かなり強力ですね。ずっと大越神父さまの顔を見ながら、ああと祈って、そのときに意識があればですけれども、意識があったら、それで逝くと。

それぐらいのパワーはいまだにあります。母は残念なことに大越神父さまよりもずっと長生きをしてしまったので、それができなかったので、「困ったね」と言ったのはよく分かります。

宗教的な暴力とその癒し

何も結論はないのですが、宗教的な暴力だったと言われれば、そのとおりだなと思います。この宗教的な暴力というのを考えるようになったのは、僕の大学院の学生がいて、その院生がホスピスの研究をしまして、アメリカのホスピスですけれども、そこでスピリチュアル・アビューズ（spiritual abuse）という言葉があるのだという話をした。

つまり在宅ホスピスで牧師がやってきて、悔い改めないと先に逝った奥さんと天国で会えないぞ、みたいなのをスピリチュアル・アビューズと呼ぶという言葉を聞いて、とてもよく理解できました。

そのホスピスを研究した僕の学生が博士論文を八割五分ぐらい完成させたところで、まだ三十ちょっとだったのですが、突然心臓停止で、シャワーを浴びながら死んでしまいました。その学生の残した遺稿を僕は預かったんですけれど、結局編集できずに、彼の同僚たちが編集をして、もうすぐ本になるはずです。

そこで彼から学んだスピリチュアル・アビューズという言葉は、そのとおりなのですけれども、一度暴力を受けた後、それが消えるかというと、いまの私の感じでは、私のケースでは消えないですね。その暴力で受けた傷は治ることなく、消えることなく、そのままであるという感じがしています。そのままであって、鎌田さんが出してくださったタイトルだと、乗り越えていくことになっているのですが、もし治るということであるならば、私は乗り越えられていないという気がしています。ごくごく鈍感になってきたので、昔は一日一〇〇回考えるところが、いまは二〇回になった。「めでたし」でかなり撃退することができるようになった、それくらいでしょうか。

それから、最近の宇宙論における宇宙の始まりみたいなのは、私にとっては本当に救いで、偶然に宇宙が始まったというのは実になるほどなという気がします。

偶然と必然という言葉の間に、うまい言葉をわれわれ人類の知能では発明できていないのかなと思いますが、その偶然と必然の間のあたりに本当のことがあるのだと思うと、べつにそれを神という言葉と取り換えっこをする必要はないのですが、少なくとも、いままで考えてきた考え方は変えなくてもいいという気がしていて、宇宙論の発達は私にとっては福音にも似た思いがしています。

偶然と必然との間に言葉を、あと何年間かで発見できるとは思いませんが、そこに何かがあるという気はしていて、それを神という言葉と取り換えなくてはいけないほどばかではないという気はして、取り換えなくてはいけないほど私が受けた傷は脳に損傷を与えていないので、それは言葉なしでいいのであろうかなと思っています。

困ったまま、乗り越えはできていませんが、必然と偶然の間にあるものがある。必然と偶然の間には何事なのか、何者かなのか、何かのメカニズムなのか、何かの真実か、何かの存在があるのだと思って。

そうしますと、必然と偶然の間に永遠の生ということを考える人もいるかもしれませんし、宇宙には終わりがあるそうですから、永遠の生が終わる、永遠の生すら終わってくれる、ある種のすっきり感を置くということなのか。

そのあたりは、母も九〇になっても、「困ったよ、まだ結論が出ないよ」と言っていまして、私も六八ですが、まだ九〇までには間があるので、まだ困っていても、あまり母に遅れを取っているわけではないなという気はしていて、そんなところで終わりです。

＊本稿は二〇一六年四月一五日、第四七回身心変容技法研究会の発表をまとめたものです。

第一部 ❖ 霊的暴力と魔

仏教と霊的暴力とその乗り越え

藤田一照
曹洞宗国際センター所長

1 はじめに ――宗教的世界における霊的暴力

仏教も含めてスピリチュアルな世界、あるいは宗教的な世界の中に、霊的な意味で暴力という言い方でくくれるような現象が起きてくるのはなぜかというところにたぶん一番大きな問題意識があるのではないかと思います。なぜ、そういうことになるのかということです。

素晴らしいことが起きるはずなのに、それとは対極的な邪悪なことが起きてしまう。しかも、たまに起きるのではなくて、しばしば起きているし、いまも起き続けているということです。それは、やはり宗教に関わる者としてはしっかり見つめていかなければいけない非常に大事な問題だと思います。

霊的暴力とか霊的アブユーズという現象が、実際にいろいろな現れ方をしている。オウム真理教なんかは、みんなの心を震撼させた典型的な事件で、あれ以前と以後では、宗教なり、スピリチュアリティーなり、修行なりの見方が、だいぶ変わっていったはずだと思います。むしろ変わらなければいけなかったのだと思います。

僕も実は、あれが問題になったとき、ちょうど修行を始めたばかりのころで、両親も本当に心配しました。僕があれと同類の修行をやっているのではないかと真面目に思ったぐらいです。知り合いにもヨガなどをやっている人たちがいましたけど、ずいぶん、あれでショックを受けました。トラウマ的なショックと言ってもいいほどです。直接の影響ではないですけど、日本の全体の、瞑想やヨガ、スピリチュアリティー、宗教に対する見方が、がらっと変わってしまったのです。

スピリチュアル・バイオレンスというテーマで話してくれと言われたときに、まずイメージ的に浮かんだのは、サンフランシスコでのＬＧＢＴの人たちへの暴力的言動です。僕は、いまサンフランシスコにある曹洞宗国際センターの所長をしているのですが、サンフランシスコはご存じのように、ＬＧＢＴ――レズビアン、ゲイ、バイセクシャル、トランスジェンダーの四種類がある――、そういう言われ方をする性的orientationを持った人たちがわりと自由に振る舞える場所として有名です。そのため、サンフランシスコは、そういう人たちが集まっているところです。

僕がサンフランシスコで仕事をしているときに泊めていただく、サンフランシスコ禅センターは、そういうことを積極的に応援していて、年一回のゲイパレードにとても積極的に、ポジティブなかたちで参加していて、――僕も一緒に参加したことがありますが――、ものすごい盛り上がりを見せています。

しかし一方では、保守的原理主義的キリスト教者の人たちがＬＧＢＴと呼ばれているような人たちに対する非常にエモーショナルというのか、たとえば、テレビなんかで時々見るのは、preacherと呼ばれている説教師の方々が怒りに体を震わせながら、あいつらは神を冒瀆するとんでもない連中だと、ものすごい言葉で責め、非難し糾弾しているのです。また、お母さんが確信に満ちた声で自分の子どもにむかって、「神はあなたを愛していない。私もあなたを愛していない。なぜなら、おまえがゲイだから」というようなことを言うような場面がテレビで映ったりします。新聞の投書欄などにも、ＬＧＢＴと呼ばれる人たちに対する、ものすごくストレートなというか、harshというような、きつい言葉で、「呪われろ」とか、「神はおまえたちを破壊するだろう」みたいな感じで書いているのを時々目にします。それをすこし思い出しました。

宗教の名の下になされる暴力。神様をそういう暴力的な表現の中に持ち出してくるということ自体が非常に違和感があります。僕などは、そんなことを問題にしないのが神様のはずだと思っています。たぶん、それは神というものに対する日本人の非常に甘い考え方なのだと思いますが、そういうかたちで神を持ち出すことに非常に違和感を感じるというのが正直な感想です。

彼らは、preacherにしても母親にしても、善意というの

でしょうか、良心がとがめずに真面目にそういうことをやっているということが伝わってくるのです。それもまた非常に不思議な、自分の子どもや同朋に対して、そういうことが神の名の下に言えてしまうというところが非常に大きな問題性を孕んでいるように感じます。

これから霊的暴力を宗教の名の下における暴力的な言動というふうに大ざっぱに理解して仏教を見てみたらどうかという話をしたいと思います。

1 仏教の修行と霊的暴力

1-1 仏教における身心変容

身心変容ということで言いますと、仏教は基本的に修行の宗教だと思っています。もちろん仏教も長い期間、広い地域にまたがって発展してきているので、いろいろなバリエーションがありますから、そうは見えにくい、あるいは言いにくいタイプの仏教もありますが、最初のころの仏教、あるいは、メインストリームというのでしょうか、あるいは、仏教が非常に仏教らしいというのは、内側から見ても、外側から見ても、身心で修行をすることを非常に大事にする宗教だということですね。

キリスト教などの一神教のように、神を信じるという――practiceではなくてbelieffというところから始まる――それに重きを置く宗教とは、だいぶ趣を異にしている宗教であるということがありますので、霊的暴力が現れるとしたら、行道のところ、修行のところに現れてくると見てもいいのではないかと思います。

念仏は修行に見えないかもしれませんが、真宗の方たちは「念仏の信者」とは言わないで、「念仏の行者」と言いますから、念仏もやはり行です。行の主体が自分ではなくて、阿弥陀さんであるとされているけれど、やはり行と捉えられているので、念仏も行道の中に入ると思っています。

修行とは何なのかというと、それこそ身心を変容させることだと現代の言葉で言ってもいいのかもしれません。修行につなげて身心変容を持ってきてもいいのではないかと思います。いろいろな言い方ができますが、大ざっぱに言うと、仏教の修行というのは凡夫的在り方から仏的在り方へという変容の方向性を持っているわけです。

変容とはAからBへ変わるということですから、「何から何へ」と言わなければいけないので、いろいろな仏教用語をそこに当てはめることができると思います。よく言い表されている用語を使うと、凡夫から仏へということです。成仏するのが行道の目的だと捉えてもいいと思いますので、仏教で修行というのは凡夫から仏という成仏の身心変容の道であると言えます。

1-2 「変容させる」のか「変容する」のか？

ここからの話は、おおまかに言うと、変容を起こすのか、変容が起きるのかということを問題にします。あまり違わないようですが、実はだいぶ違います。変容を起こすのか、変容が起きるのかということはだいぶ様相が異なるのです。一言で「変容」と言ったときに、それを起こすのか、それが起きるのかで、だいぶ風景が違ってくるということを問題にしたいわけです。

もっと言うと、強制して起こさせるのか、自発的に起きるように条件を調えるのかという二つのアプローチがあるのではないかと思います。そのことに関連して、そこに暴力は、どう関わってくるのかという話をしたいと思います。

2 個人的体験から

2-1 アメリカ禅センターでの臘八摂心

まず個人的体験からお話しいたします。アメリカの禅センターで参加した臘八摂心（ろうはつせっしん）のことです。臘八摂心というのは禅の伝統では釈尊が覚りを開いたのが一二月、つまり臘月の八日とされているので、それにちなんで一二月一日から八日まで摂心をするのです。冬寒いときにやるので、一番厳しい摂心といわれています。

僕は一九八七年に、師匠の勧めで、米国東海岸の小さな坐禅堂に住み始めました。初めての冬はそこに独りで住んでいたので、その禅堂に来ている人から「この冬にニューヨークの湖のそばにある、日本式の大きな禅のお寺で臘八摂心があるので、一緒に行こう」と言われました。アメリカで禅がどんなふうに修行されているのか、参加型の観察ではないけれど、実際に参加して見聞してみようと、彼の車に同乗してその禅センターに行きました。

そこでは臨済宗の日本人の老師の方が指導されていました。僕は、その人の弟子ではないのですが、そこの臘八摂心のやり方は、師匠から公案をもらって――公案は師匠が弟子に与える問いのことです――それにどう答えるかを坐禅中に拈提（ねんてい）します。僕の場合は「無字の公案」という、臨済宗ではしばしば最初に与えられる公案と取り組むようにと言われました。これは坐禅中、無とは何かをずっと考え続けるというか、無と一つになるようなやり方で坐ります。一息一息、心の中で「ムーッ」と言いながら、それに集中していく。

僕は実は曹洞宗の僧侶になる前の一年間、大学院生の身分でしたが、いろいろな臨済宗のお寺に通ったことがあったので、そういうことについては耳学問もあるし、本もある程度読んだりして、公案というものについては多少知っていました。

接心中には「独参」という時間がありまして、坐禅しているときに、カーン、カーンと老師の部屋から鐘の合図があると、みんなが坐禅から一斉に立ち上がって、われ先にとダッシュで老師の部屋の前に並んで坐ります。一人ずつ、順番に老師の部屋に入っていって、それぞれの公案に対するレスポンスというか、自分なりの解答をプレゼンするわけです。僕は、正式な独参はそのときが初めてでした。しきたりに従ってプレゼンをしようとするわけですが、それをする前に必ず、老師の前で正坐をしてお拝をしなければなりません。お拝をしておでこを畳につけた途端、いきなり背中を、老師が持っている短い平べったい棒で、ぱんぱん、ぱんぱん、と思い切り何回もたたくのです。毎回、背中をばんばんたたかれて、そ

れは当然痛いです。かなり痛い。

でも、そういうことが起こるということは、ものの本で読んでいたり、鈴木大拙さんの本にも書いてあったので、なるほど、これがあれかと、別に驚くようなことではなかったのですが、やはり毎回となると、相当痛いわけです。

痛いから、我慢するために思わず「ウォー」とか大声を出したりします。こちらは正坐して両手とおでこを畳につけるという姿勢ですから、動けません。逃げようがない。もしかしたらよけてもよかったのかもしれないけど、そのときは、これは打たれ続けなければならないのだろうと思って、ずっと、ひれ伏したまま背中をばんばんたたかれ続けました。

あるとき、老師にこう言われました、「これは、あなたが憎くてやっているのではないんです。これしか方法がないんです」と。そのとき、「分かっています。ですから、遠慮なくやってください」と言いました。というわけで、こういうことが八日間ずっと続きました。

八日間が終わって、シャワーを浴びていると、隣で浴びていたアメリカ人の修行者が僕の背中を見て"Your back is very beautiful like a tattoo"と言うのですよ。えっと言って鏡を見たら、背中全体が内出血で赤や青や紫や黄色になっていました。

さて、この体験は、どう考えるべきなのでしょうか。常識的な観点から見たら、「これしか方法がないから、憎くてやっているのではない」といくら言われても、あれは暴力に見えるのではないでしょうか。棒で背中をばんばん叩いているのですから。しかしそれが禅の修行という文脈で行われている以上、これをどう受け止めるのかということです。

このとき僕が、「ううう」、「うおお」とか叫んで耐えながら打たれているのを、その部屋はドアが閉まっているから外からはその様子は見えないのですが、次の番でドアの外で待っていた若い女の人は怖くなって泣き出してしまって、それからその部屋に入れなくなったと後から聞きました。叩く音と僕の叫び声で恐怖に襲われてしまったのでしょう。

2-2　臨済禅と曹洞の家風の違い

僕は臨済宗での在家修行を一年間やってから曹洞宗のお寺に入りました。そこでは家風がまったく違っていました。たとえば、臨済宗では冬はわざわざ窓を開けて、雪が吹き込んでくるようなところで坐るようにします。「集中していれば寒くない！」「寒さを感じるようなのはへなちょこ坐禅だ！」というわけです。

僕はそういう指導法を受けたとき、中学のときのバレーボール部でのスパルタ的しごきを思い出しました。わりと、そのようなことに対して「なにくそ！」と逆にファイトが湧くようなところがあります。だから中学のときには、同学年の者はしごきに耐えられずほとんどの人がやめてしまいましたが、僕は最後まで生き残ってキャプテンにまでなれたのです。そういう経験がありましたから、なるほど禅でもあのときと同じような、こういうしごきみたいなことをやるのだな、根性をつけるためにやるのだなと思っていました。それから、坐禅をしている場も、「定力（じょうりき）」といって、瞑想の力が高まってくれば、寒さなんか感じなくなるんだというような言説が飛び交っているような中でやっているのです。

それから後に、縁があって曹洞宗のお寺に修行者として入ってみると、まったく逆で、冬は暖かく、夏は涼しく」と書いているんです。全然反対じゃないか（笑）。そういう家風の違いがある。同じ禅と言っても、どちらがいい、悪い、優れている、劣っているというのとは別に、家風、カルチャーが違うのだと思いました。だから、一方のカルチャーで勧められていることが、一方のカルチャーでは甘いとか、堕落だとかネガティブに受け止められるのですね。坐禅するときの環境に関しても違いがある。

違いについて、もう一つ例を言うと、臨済宗では、公案に熱中しているあまり、托鉢中に溝に落ちたお坊さんの例を挙げて、「そのくらい集中しないと駄目だ」と言われます。托鉢中でも公案と一つになる努力をしていて、あまりに夢中になり、うっかりどぶ川に落ちてしまって、落ちて、はっと気がついた。そこで悟るような体験が起こるかもしれないということなのです。

ところが同じことが、曹洞宗では、「そんな修行は駄目だ」となる。そんなことになるのは修行をまるっきり勘違いしているからだと言われる。坐禅のときは坐禅、ご飯を食べるときはご飯を食べる、托鉢のときはちゃんと托鉢しなくてはならない。托鉢しながら公案を考えるなど「ながら修行」は、とんでもない修行の勘違いだとなる。これははたして、どちらの言うことが正しいのかと最初の頃は混乱しました。

僕は生来、どちらかといえば臨済的なメンタリティーを持っているので、曹洞宗のカルチャーに入ったとき、こんなに甘ちょろいことではたして禅的人間が出来上がるのか、こんなぬるま湯的なやり方で人がほんとうに変容するのかと疑いを持ったくらいです。坐禅する場所は冬は暖かく、夏は涼しくしなさいとか、めしを食うときはめしを食えとか、そんなの当たり前じゃないか。臨済宗的なほうがいかにも人間が変わりそうな気がしたんです。それを僕は「圧力鍋方式」と呼んでいて、人間を変容させるには、そのほうが効果的でいいのではと思っていました。

僕が入ったのは、内山興正老師の伝統を継いでいる安泰寺という修行道場だったのですが、その内山老師によると、「臨済宗は達人禅で、曹洞宗は宗教としての禅だ」という言い方で違いをおっしゃっていました。

「つもり」という目安――理想やゴールと言ってもいい――をつける。つまり、身心変容以前の私が、師匠や伝統、あるいは本から学んで、未来に達成すべき目標として身心変容後の私を思い描くわけです。そこを目指して、用意ドンで、なるべく早く、しかも効率よく到達する。つもりを目指してがんばっていくというアプローチです。

つもりに向かって修行をする人たちには、必然的にいろいろな階級や段階ができます。目標達成にどれだけ近いか、遠いかです。公案なら公案で、すぐ通る人と、何

年も通らない人の差ができてくる。単純に早ければいいのではないのですが、やはりそういうカルチャーの中では早く通ったほうがいいわけです。そしてその通り方にも、深い、浅いがあって、そこにも階級、ランクができてしまいます。

そこには必ず落ちこぼれができ、エリートが生まれてしまう。エリートと落ちこぼれという、僕らがよく学校教育や受験競争の中で味わってきたような、それこそ暴力的なカルチャーが、油断するとすぐに生まれてくる。でも、それは宗教的なレトリックでうまく正当化される、あるいは、上手に見えなくされる。それが孕む問題性を見えなくさせるということもあるかもしれません。

内山老師も、そのような問題性をよく言われていました。修行の厳しさを自慢する修行競争が起こるのですね。「おまえが二時間、動かないで坐っていられるのなら、俺は三時間やってやる」というような競い合いが始まる。僕はアメリカにいるとき、まさにそういう経験をしました。うちに参禅に来た韓国系の禅をやっている方が「おまえのところでは坐禅は何時間坐るんだ」と聞くから、うちは五〇分坐って、一〇分ゆっくり歩いて、また五〇分坐る、それを一日に何回もやるんだと言ったら、「俺のところでは二時間坐るぞ。俺の師匠は何時間でも不動のまま坐れる」と言う。俺の師匠とお前と、どちらが微動だにせず長く坐れるか、彼は競争してみろとはさすがに言いませんでしたけど、俺たちと一緒に坐りに来ないかと挑戦的に言うので、まだ若かった僕はそこに行って三時間動かずに坐りました。その人から「さすがだね」とほめられました（笑）。でももうそうなると、我慢大会ですよね。そんなつもりはないかもしれないけど、結局、そういうことになっていくわけです。

2-3　必要悪的な教育手段としての暴力？

競争的な心理が修行の中に忍び込んでくると、本来は違っていても、身心変容前の未熟なわれわれがやると、修行が暴力的なものに変質してしまうのを、いろいろな局面で見てきました。修行がともすると暴力的なかたちを取るということは大いにあり得る。

もう一つ言うと、禅の伝統の中では一見、暴力的に見える教育手段のようなものがあります。必要悪的な教育手段としての暴力。衆生を救うためには仕方がないんだ、という大義名分のある暴力（？）という意味です。聖戦、ジハードの論理と似ていますね。

禅の文献の中には「払拳棒喝を挙するの証契」という表現があって、一見すると師が弟子に対して暴力をふるうような場面がよく出てきます。いつもではないのですが、そのおかげで弟子が覚りを開く場合があります。

「払」とは、払子（ほっす）――馬の尻尾のような束がついている法具――を振って見せることで、弟子の目を覚ませることをしたのが記録に残っています。これはまだ穏やかですが、「拳」はfistですから、パンチする、拳固でがんと殴るというのがあります。ぴんたや足で蹴るのもあります。そういう身体的な、殴ったり蹴ったりするという過激な教育手段。それから、棒を使うこともしばしばあります。さきほどの僕が叩かれたようなケースは棒です。「喝」は、「かあーっ！」といきなり怒鳴ります。

禅ではそういうことを本当にやっていたのだと思います。禅の文献などでは、師匠が一見、暴力的に見える、あるいはナンセンスに思えるような具体的行動によって、「証契」、つまり弟子と師匠の中で言葉を超えたやり取りが起こり、ぴったり法が伝わるということがあると好意的に書かれているわけです。このようなことが悟りをひき起こす手段として許される文化であったということですね。

『パーリ仏典』には、このような荒っぽいものは、たぶんあまりないとは思いますが、禅の中には、なぜか一見、暴力的に見える接化（せっけ）（教化のこと）の手段がある。また、大学院出の僕もよく言われましたが、「禅の修行においては、大学を出たようなやつは、頭でっかちだから人の何倍も苦労するぞ」というようなことをよく言われます。なぜかというと、禅とは思慮分別のとらわれから脱するためのものであるから、それを人一倍磨いてきた者は特に苦労する。だから「ばかになれ、ばかになれ」としばしば言われました。あれこれ考えずに言われたとおりに素直にやることが強調される。少しでも疑問を呈したり、理由を聞いたりすると「ほら、だから頭でっかちと言われるんだ。黙ってやれ！」と怒られる。このような頭ごなしな一方的な言い方、僕はどうかなと思いましたが、そこに居続けるためには従うしかありません。

もちろん思慮分別にとらわれている、頭でっかちな自分というのは分かります。でも、あまりにも無批判に、単純にばかになれと言う彼らがイメージしているそれは、ちょっと違うんではないかと思いましたね。

3　仏陀の瞑想・苦行とその乗り越えをどう見るか

3-1　「樹下の打坐」の前と後

仏教の開祖である仏陀の一生を、身心変容技法と霊的暴力という観点から、もう一回見直してみます。われわれが知っている仏陀の生涯は、求道者の一つの理想形として捉えられるべきだと思っていて、仏教の伝統の中で、「開祖はこのように仏陀として生きた人」というのがずっと伝わってきている。そこに今回のテーマである霊的暴力とその乗り越えを、どう見て取ることができるかということなんですね。

シッダールタ・ガウタマ（＝仏陀、釈尊）の一生を俯瞰したときに一番クリティカルなのは、苦行を捨てて、後に「菩提樹」と呼ばれるようになった樹の下に坐る前と後で、一つ、大きな区切り、節目があると思います。家族を捨ててお城を出たのも確かに大きな節目ですが、重要度はちょっと落ちるのではないかと思います。シッダールタの人生で最大の節目を一つ選べと言われたら、僕は「樹下の打坐」を選びます。そこから仏教が始まったわけですから。

僕はこれをわざわざ「樹下の打坐」と呼んで、あえて坐禅と呼ばないのですが、樹下の打坐の前と後でいったい何がシフトしているのか。それは、おそらく修行の態度そのものが転換したのではないか。ここはもうまった

く僕の独断と偏見の話です。それをどう言葉で捉えるかというのが、いま僕の一つのテーマになっています。

今回は、コントロールや拘束など強制モードの修行態度から、受容や自由、自発というようなクオリティーの修行モードへシフトしたのではないかと、作業仮説的に話したいと思います。

この問題は、仏教だけではなく、宗教の在り方も、この二つのモードの観点から検討できるかもしれないと思います。仏教だけに限らず、この二つのフィルターを通して見たら、何が言えるでしょうか。

3-2　二元論から出発する修行の危険性

キリスト教やイスラム教も含めて、これまでの二千五百年、三千年ぐらいの間、人類の中でずっと引き継がれて――アメリカではworld religionsというような言い方をよく聞きましたけど――世界宗教と言われるものの共通の構造の一つは、聖／俗、あるいは霊／肉、浄／穢などの二元論的な構造で教義が出来上がっていることです。しかも、これは実在的二元論というのでしょうか、聖なる世界と俗なる世界という二つの世界が二元的に実在していることになっています。

浄土／穢土というような仏教の言い方がありますが、だいたい浄土や聖なる世界は、「ここではないところ」に想定されます。「いまここ」の現世ではなくて、「いつかどこか」の来世。僕はこういう教義の構造を「二世界モデル」と言っていますけど、世界を二つ想定して、現世のほうは、われわれにとって都合の悪い、いわば×のものがそこに集められています。それに対して、来世、仏教的には彼岸でもいいのですが、そちらのほうは、「こうだったらいいのにな」という、いわば○のものが集められている。そういう想定で二つの世界が考えられています。

こういうパラダイムの中で行われる修行は、どうしても、つもり、理想主義的になりますよね。「こちらから、あちらへ引っ越しをするモデル」と僕は呼んでいますが、そのパラダイムの中に初めから暴力的なものが胚胎していないだろうかと言ってみたいのです。

ここではいま自分がいるところが初めからネガティブに捉えられています。現世、現在地点をネガティブに見る。罪とか穢れとか、苦とか、そのネガティブさを表現する方法をいろいろな宗教が与えてくれて、それを受け入れた人たちは「ああ、やっぱりここは嫌なところなんだ、早く逃げ出さなければいけないところなんだ」と納得させられます。そして、それを修行なり宗教的なコミットメントの動機付けにするという戦略を伝統的な宗教はとってきたのではないか。そして、それ自体がすでに暴力的なのではないでしょうか。このパラダイム自体は暴力的には見えませんが、暴力的なかたちが生まれてくる素因になっているのではないかということです。僕は、アメリカに行ってmatch and pumpという面白い表現を知りました。この二世界モデルはまさにそのmatch and pumpというメタファーが当てはまると思います。

先にマッチで火をつけておいて、「ほら、熱いだろう。早く火を消さなきゃやけどするよ。俺はポンプを持っているから、早くこれを買え、そうすればこのポンプで火が消せて助かるぞ」というようなことです。いろいろな仕方で、われわれが罪深い人間だと思い込ませておいて、そこから救われる方法はこれしかないと、宗教を売り込む。よくよく見ると、宗教にはマッチ＆ポンプ式のレトリックや説き方がけっこうあるのではないかと思います。

僕らは、最初から、神の啓示だとか覚者の教えだといった形で、宗教は完璧で完成されているもので、それを受け入れるか、受け入れないかだという宗教観を持っているのではないでしょうか。それを受け入れる人は信者になり、受け入れない人は、もう近づかないとなるわけです。でも、そこに強制力みたいなものが働く場合があります。その宗教が優勢な文化に生まれたら、いやがおうでも受け入れなければいけない。受け入れないと不利益とか迫害とかをこうむって、どうしても受け入れないと困ったことになるようにプレッシャーがかかってくる。そういうことが、地域でもあるし、家庭の中でもあるし、国の中でもあるわけです。

アメリカなんかはフリーな国だと僕は思っていたら、住んでみると日本とは違ったかたちのきつい縛りがけっこうあるのだとわかりました。そのくびきと格闘している人たちが、僕の周りにもずいぶんいました。仏教の尼僧になるために親からひどいやり方で妨害されたり、勘当されたりした女性たちを知っています。外的なくびきもあれば、内的なくびきもあります。宗教のフレームそれ自体に初めから暴力的なものが胚胎していないか。そんな露骨な形ではなくても、簡単にそうなってしまう種があるのではないでしょうか。

現在に対して最初からネガティブなものというふうに決めてかかる。たとえば生きている身体に対して「不浄の体」、「煩悩」の源、「肉の思い」、本能や野性的なもの、内から自然に生理的に催してくるものは、みんな宗教的にまずいものであると、いろいろな言い方でネガティブなものにしておいて、それを排除したり、なくしたりするのが修行であると、思わされている。そこにそもそも暴力性はないのかという問題です。

いったん、こういうフレームやパラダイムの中に入ってしまうと、そこで何が起きるかというと、その枠内で暴走してしまうわけですね。僕は「自己満足追求の自我の暴走」と呼んでいます。ほかにもナルシシズムであるとか、いろいろな言い方ができると思います。

人が守れないような戒律を自分は厳密に守っているとか、人ができないような苦しい修行に耐えているんだというのは、うっかりするとそういう意識がどうしても出てきます。それは、独善です。ナルシシズムとは結局、独善的なものです。あるいは自己陶酔という側面もあるでしょう。条件がそろうとどんどん醸成されていくわけです。

僕らは、だいたい理想主義的な育てられ方をしています。ゴールを設定して、それを達成することに喜びを感じる、生きがいを感じる。達成したら、物質的、精神的ご褒美がもらえるというかたちで励まされている。

でも、本当に自分がやりたいのかどうかは、あまり確かめたことがない、あるいは確かめる間もなく与えられるご褒美に目がくらんで、次にまた同じことを繰り返し

続ける。仏教の修行も同じ構造でできてしまうところがあるのですね。

だから、理想主義や、熱狂主義（ファナティシズム）というのでしょうか。政治思想家の藤田省三さんが『『安楽』への全体主義」ということで話されていました。安楽に関する全体主義的なメンタリティーというのは、いまはそうではないけれども、いつか自分の安楽を妨げるものになるかもしれないというものまで事前に排除しようとする、と。実際に安楽を妨げるものが現れたときに、安楽を妨げるものから学んで成長していくというような、辛抱強く、それと付き合いながら安楽を探求していくのではなく、安楽を脅かすものは最初から芽の段階で摘んでしまう。あるいは、はるかそれ以前のものにも、いつか安楽を脅かすものになるはずだとレッテルを貼って、その名の下に排除、殲滅しようとする。安楽を狂おしく求めるせいで、安楽どころか逆にneuroticな状態に陥ってしまう。

「あいつは、もしかしたら俺の安楽を脅かすのではないか」と、安楽になるための努力が、結果として安楽とまったく逆の不安に落とし込んでしまうような、皮肉なメカニズムが働いてしまう。それに目がいかず、「こんなに俺の安楽を脅かしているのは、やっぱりあいつだ」と拍車がかかって、ますます全体主義的メンタリティーになって悪循環が起きてしまう。

このようなことは、他人に対して評論的に言うのではなく、自分の中に、そういう悪循環が起きていないかどうか振り返るためのinvestigationとしてやるべきことです。人に対して「おまえはそうなっている」と言って非難するためではありません。

あらかじめ課題を設定しておいて、それに向かっていくという意味でtask-centredとか、task-orientedという言い方もできます。僕らは、ともすると課題志向型の努力をしがちですが、宗教的に言うとそこに大きな落とし穴がないかということです。そういう努力そのものに霊的暴力という観点から見て問題性はないのでしょうか。

仏教の代表的実践法である八正道は、正しい生活の八つの側面です。身心変容の道を仏教的に具体化したのが、いわゆる八正道と言われているものです。これも、やはりよく見ると、最初の二つが正見と正思というように、まず実際に体や口や頭を使う以前の修行の枠組みのところから正しくなかったら、その後の実際の修行の正しさは保証できないよという意味合いが込められているかと思います。正見と正思というのは正しいビジョンと正しい決意という意味ですから、修行そのものの正しい方向性（orientation）というのがまずあって、そこから初めて「正しい言葉使い」や「正しい行い」「正しい職業」「正しい努力」「正しい瞑想」が出てくるわけです。

僕らが問題にしなければいけないのは、自分たちが常識で正しいと思っている前提が、すでに間違えているというのが仏教の主張です。「根本無明」と言われる問題です。「僕は間違っているから反省しなければ」という意識のレベルの反省の中に、すでに大きな間違いが潜んでいると言われます。ですので、最初の志――仏教用語では「発心」――が正しくなければ、その後に、本人がいくら正しいと思っていろいろなことをやっても、それは虚しい。虚しいぐらいならいいけど、非常に危ない。自分も他人も傷つけることになる。「発心正しからざれば、万行空しく通ず」というのは、そのぐらい最初の発心の立て方を用心しないといけないという言葉だと思います。

だから、最初にまず智慧、浅いものでもいいからその後の修行を導く正しい智慧、修行のorientationが必要です。智慧がなければ、「戒」も自分を縛る「べし・べからず集」になってしまいますし、「定」にもナルシシズムが忍び込んでくる。それらをしっかり見守り、見極めることができる視点というか標準をまず確立しないといけないというのが「慧」ですね。それに導かれて仏教的に正しい意味の戒と定を育てることで、さらに智慧が深まっていく。

いままでは先生に言われたり本で読んだり、たぶんこうかなと推測で思っていたけれど、戒と定でしっかり具体的にそれをembodyしていけば、慧が他人からのまた聞きではなく、本当に自分の眼で見たものになっていく。そこからまたもっと深いレベルで戒や定を修行していく。このような循環的プロセスがずっと続いていくというのが仏教の修行だと思います。

3-3　自他の区別

そこで、肝心の正しいビジョンとは何かですが、仏教的に言うと、常識的な自他の区別は虚構であることを洞察することに関わってきます。自と他の区切りは初めからあるのではなく後で思考を通して引いた便宜的な線でしかないのにもかかわらず、その線があることを前提に、自分の体や口や頭を使うのが、根本的間違いだというのが仏教の主張です。この間違いを正すというのが正見だと思うのです。「吾我」というのは「エゴ」のことですけど、「吾我の虚構に基づく身・口・意の三業の発動メカニズム」に基づいて、僕らは体で行いをし、口でしゃべり、アタマで思考しています。それがずっと続いていくわけです。

さっきの慧、戒、定という三学のところで言えば、慧のところが、正見であるべきなのにその反対で邪見ということになって、邪見に基づいて、そこから出発して「べし・べからず」をつくって、自分勝手な基準でいい・悪いを判断して行動しているわけですが、これをいったん止めることが大事なのですね。放っておくと、その発動メカニズムは習慣性のものなので、気がついたらもう遅すぎで、すでに発動してしまっている。その発動を自覚して止めるということが大事です。なにはともあれ、習慣的な行動パターンにいったんポーズ（休止）を入れるのです。

あるいはスローダウンすることによって、起きていることをより深くより明確に見るということです。いったい何が起きているのか、発動メカニズムがどのように作動して、どのような結果を招いているのかを、科学的な目でというのでしょうか、なるべく客観的に洞察するということですね。このようなことが修行の大事なポイントになるのです。でも、それはまだ半分です。

もう半分は、今度は、本来のつながりに基づいて身・

口・意の三業を生かしていくということです。旧来のモードにポーズを入れるというほうはコンピューター用語で言えば「アンインストール」に当たります。そしていま言ったことは、アンインストールしてから次に新しい、仏教的に正しいＯＳを再インストールして、それをデフォルトにしてコンピューターを使っていくという言い方でいいかもしれませんね。そういう二つの面がある。旧来のモードをアンインストールするのと新しいモードを再インストールするという二つのことが必要です。

たぶん仏教のいろいろな修行法は、この二つの側面のどちらに焦点を当てているかで分類できるのではないでしょうか。アンインストールのほうに重点を当てた修行法もあるし、ＯＳを入れ替えて、新しいＯＳで発動させていく系の修行法もある。アンインストール面にばかり注目すると仏教が非常にニヒリスティックで暗いものに見えるかもしれません。苦、無常とか無我とか否定的表現がずらっと出てきますからね。一方、再インストール面に注目すると、慈悲とか菩薩行とか、どちらかといえば明るく肯定的な、socially-engaged Buddhismとか、幸福学的な仏教のような感じになる。人によって、前者的な仏教が好きな人もいれば、後者のような仏教に惹かれる人もいますよね。それは好みだから、いい悪いはないのですが、仏教は、やはり一方だけではなくて、両方とも要るんですね。前者なしでは、後者もない。一方だけというのは危ないかもしれません。偏ってしまいますから。両方が相補的に働いて初めて健全な仏教と言える。

4　修行の二つのパラダイム

4-1　テクネーとポイエシス

修行に関して、二つのモードが考えられる。テクネー的とポイエーシス的というのでしょうか。これはギリシャ語です。テクネーというのは、自然が内に秘めているものを人間が狡知や挑発を用いて無理やりに外に取り出し、それを自分の都合のいいように利用していく、そのような営みをテクネーと言います。これはテクノロジーやテクニックという言葉の語源になっています。一方、ポイエーシスというのは、自然が内に秘めたものを外に顕現させ、人に一方的に与えてくれて、人間はそれをありがたく享受して生活を豊かにしていくような営みのことで、こういうことも人間の営みとして確かにある。そういうものをポイエーシスというんですね。

これは仏教の文脈ではないのですが、ハイデガーの『技術論』という本の中で、この二つが対照されて論じられているのを読んだときに、これは修行の仕方を論じるときにも使えるなと思ったので、ここに引きました。テクネー的な修行とポイエーシス的な修行。

坐禅ではよく「背中を真っすぐに」と言うのですが、「背中を真っすぐにする」というアプローチと、「背中が真っすぐになる」というアプローチがあって、両者の違いの特徴を誰にでも分かるように表現したいなと思って、いろいろ読んでいるときに、偶然、ハイデガーのテクノロジー批判の本をふと手に取ったのです。当時、テクノロジー的に瞑想や坐禅を捉えることの問題性のようなことを思っていたので、深く共鳴したのです。

実は道元も『正法眼蔵』という彼の主著の中で、強為（ごうい）と云為（うんい）という言い方で、これと似たような考え方をしています。強為とは、そのまま放っておいたら起こらないようなことを強制的に起こすために人間が一生懸命、がんばって何かをやる行為です。云為とは、思わずやってしまう。こうすれば、こうなるだろうと考えずに自然にやってしまうようなことですね。あるいは、雨が降るとか季節が変わるといった自然の働きも云為です。実際はそういう云為の上に強為という在り方が乗っかっているわけですが、もし自分の行為を強為という観点でしか捉えられないと、云為の側面はまったく隠れたものになってしまいます。

僕は坐禅というのは云為に親しんでいくような営みではないかと考えています。ですから、坐禅修行を、強為を訓練によって洗練していくものと捉えると、そういう姿を見損なってしまうのではないでしょうか。道元さんは、強為でやるような瞑想を「習禅」とよんで、坐禅とは区別しています。人間が編み出した瞑想テクニックをマスターしていく、人間技に習熟していくのが習禅ですが、道元さんははっきりと「坐禅は習禅ではない」と言っています。ここは僕が長いこと非常に引っ掛かってきたところです。坐禅はなぜ習禅と違わなければいけないのかという問題意識ですね。

僕は正直に言うと、坐禅をずっと習禅的にやっていました。強為で、思い通りに動かない自分の体や心を無理やりに操縦しようとしてきた。硬い関節を無理やりへし曲げて痛みを我慢し、無理に深くて長い呼吸をしようとしたり、雑念ばかり浮かんでくる心を集中させようとした。僕にとって坐禅というのは、そういう自分の体や心にむち打って、理想の坐禅をしている理想の自分に一刻も早くなりたいという、身心変容のイメージでやっていたわけです。そこに道元さんから、「君は一生懸命やっているつもりらしいけど、残念ながらそれは坐禅ではないよ」という言い方でガツーンとやられたわけです。「え、これは違うんですか!?」と愕然としました。そこから僕のやり直しの作業が始まっているのですね。

理想の姿勢や息の仕方、心の状態を命令とコントロールによって他律的に達成させる。さっきお話しした「つもり」のところに「理想の坐禅」を入れればいいのです。このような態度やアプローチでは、体や息、心は意識的操作の対象になっています。僕が主体になって、コントロールし、命令し、操作する対象になっている。そしてその結果として、どのくらい目標に接近したかということをフィードバックとして受けながら、「まだまだダメだ」というかたちでだんだん目的地に近づけていく努力の仕方です。世界や自分の身体から分離した私、つまり「吾我」という意識があって、それがマジンガーＺを操るみたいに、体や心を操作するという構図です。僕は頭の中のどこかにある操縦室に入っていて、そこで何かを意図してボタンやハンドルを操作すると、そのとおりに手足が動く。これは一方的な操作です。

このようなアプローチは体にとっては初めから暴力的

といえるのではないでしょうか。脚や腰が痛くて体は動きたいのに、まだ坐禅が終わっていないからじっと我慢しなくては駄目だと、我慢している。動いたら坐禅じゃなくなるからとか、みんな我慢しているのだからお前も耐えろとか、そういうのが坐禅の修行なんだとか、そんな正当化が内からも外からもなされる。それに耐えている自分に陶酔するのは、やっている本人はなるほど一生懸命かもしれないし、根性がつくかもしれませんが、それ自体が暴力的ではないかということです。「暴力的」とまで強く言わなくとも、坐禅はそれしかやり方がないのかという疑問や問題意識は持ってもいいのかもしれないと思います。釈尊が苦行を乗り越えたというのは、これらと関連があるのではないでしょうか。修行が苦行という行き詰まりに陥らない「中道」を見出したところから仏教が出発しているのですから。

4-2　「正義」の押しつけ

正義を背景にしたしつけに従わないものは悪にされる。正義は初めからこちら側にある。それに従わないのは悪で、悪は悪いことですからこっちは手段を選ばず何をしてもいいという大義名分がある。この「悪」を表現する言い方が「煩悩」であったり、「罪」、「本能」、「わがまま」や「欲望」とか、いろいろな名前を付ける。さっきmatch and pumpの話をしましたが、あるべき状態、あってはならない状態が、初めから権威主義的に設定されていて、否定される側、操作される側の言い分を聞く耳は持たない。なぜかと言うと、坐禅の場合で言いますと、こういうのが坐禅の正しい姿勢なんだと伝統が言っているし、先生も言っているし、本にもそう書いてある。自分でもそれが正しいと思うから、そういう姿勢で坐れないいまの自分の体は硬くて、訓練が足りない、早くあのように坐れるようになるのがいいことである。呼吸に関してもこういうのが理想の息であるから、そういう息になるようにコントロールしろ。心に関しても同じです。これは生き物ではなく、物を扱う態度と言えるのではないでしょうか。

でも、自然としての生きている体や息や心は、それ自身の言い分があるわけです。意識の力ではなく、それ自身の力で生きているものだからです。実際は意識のほうが、そういう働きに依拠して成立している。近代の身体観では、体は物、単なる物質で、それよりもっとスピリチュアルにレベルの高い心の命令を受けて動くロボットか、霊が乗っている家畜のようなものとして理解されている。当然、心が上で身体は下というように、価値的に上下をつけているわけです。

ですから、「体さま」とか、「呼吸さま」とか、「心さま」というような尊敬や畏敬の念はまったくなく、意識が一方的にコントロールし操作する対象と見なされています。ここにすでに暴力性の根っこが生まれていないでしょうか。僕はそういう感じがしているので、そうではない別なアプローチを対置させるべきだと思うのです。

4-3　聞く耳を持つことから始まる調和

僕らは、いま言ったような強為的なアプローチで人生を乗り切ろうとしすぎるのではないか。生きるというのはそれしか方法がない、幸せになれる条件だみたいな思い込みで生きていないだろうか。そしてそれは自分のいのちや他のいのちへの暴力性の温床になる可能性があるのではないか。

僕はある時期から、こういう強為的、テクネー的アプローチ、パラダイムは間違っているのではないかと思い始めました。生き方を変えようとして仏門に入ったのに、前からやってきたモードを変えることなく同じ路線上を突っ走ってきただけではなかったか。お寺に住んで、僧侶として坐禅したり、作務とか一生懸命やっているけど、それに取り組んでいる態度自体は前と何も変わっていなかったのではないかという自問が起きてきたのです。そこから先述のアンインストールと、再インストールみたいな作業が始まりました。いまもその最中です。

権威に乗っかり聞く耳を持たない傲慢な態度ではなくて、向こうの言い分は何なのか、体や息や心が本当は何をしたいのか、どうありたいのか、いまどうなっているのかをちゃんと細やかに感じ取るところから始まるような修行のモードがあるのではないかと思うのです。いま起きていることをあるがままに感じるところから生まれてくるような修行の在り方。

ありのままをきちんと聞くことで向こうが変化するというのは、僕は実はお坊さんになる前、臨床心理学をやっていたころに学びました。そのころはまだいまよく耳にするような「傾聴」という言葉はなかったと思いますが、相手の語ることを深く聴くことを通して、相手がおのずと変わっていくという前提にたったカウンセリングを習っていたわけです。そういうことも思い出します。臨床場面でのクライエントさんの変化というのは、なぜだかわからないけどおのずと起きてくる変化のほうが深くて、長続きする。外から他律的に無理やり起こした変化は、そういう働きかけをやめたら、また戻ってしまうというのは、よく経験しました。修行における身心変容でも近いものがあるのではないでしょうか。

ですから、ここで大事なのは、意識的なコントロール力とか強制力を身につけるのではなく、それを手放して、感じて、おのずと起きてくることを邪魔しない、それを「許す」と僕は呼んでいますが、「感じて、（そこからおのずと起きてくる変化を）許す」ことなのです。そのことをまさに見事に書いているのが、道元さんの次のような一節です。

> 身も心もはなちわすれて、仏の家に投げ入れて、仏の方よりおこなわれて、それにしたがいもてゆくとき、力をも入れず、心をも費やさずして［……］

僕は、いままでは力はがんがん入れるは、心もあれやこれやと費やして、一生懸命がんばるのが修行だと思っていましたが、これはその真逆を言っているんです。力も入れず、心も費やさずと。なぜかというと、仏のほうから行われるからだと。僕がやらなければいけないのは、身も心も手放して、その仏から行われることに従いなさいというのです。

この「仏」をどう捉えるかということですが、仏教の場合は「縁起のネットワーク」と言ってもいいし、「自然」と理解してもいいと思います。しかも、自然という、向こうに見える対象的な自然"nature"ではなくて、自然（じねん）の働きというのでしょうか。

4-4　吾我が生み出すもの

吾我というのは、縁起のネットワークに人工的な仕切り、境界線を入れてしまいます。自と他という壁みたいなものです。そんなものは本当はないのですが、あるかのように錯覚して生きている。閉じた硬い殻の中に住んでいるようなイメージでしょうか。だから、その外で起きていることから遮断されたようになっているわけです。「身も心もはなちわすれて、仏の方よりおこなわれて、それにしたがいもてゆく」というのは、自分を開いて、内外で起きていること、起ころうとしていることに耳を澄まして、その表現として自分の身・口・意を使うということです。アタマで考えたことから出発するよりは、自分がいまおかれた状況から出発するということでしょうか。吾我が自分に都合のいいことは何かと考えて、身・口・意を動かすという自我意識主導のモードとは違う他力的モードの在り方にも親しんでいくことを日常の中で少しずつやっていく。それを典型的に純粋にやっているのが坐禅だったのです。でも僕は誤解して、自我意識主導でやってしまっていたのです。

ここでは自己についてのビジョンが全然違ってきています。孤立した、クルミの殻につつまれているような自分のビジョンから、「縁起的自己」――ここは仏教の言葉を借りますが――という、生かされて生きている自己。私が孤立的にがんばって生きているのではなくて、尽一切によって生かされて生きている自己というビジョンです。

吾我のビジョンというのは、暴力そのものではないけれど、暴力を生み出す素地になるのではないでしょうか。暴力の根っこをずっとたどっていったら、それは吾我、私がなんでも思いどおりにしたいという、仏教が一番問題にしている微細なエゴイズムというのでしょうか、自分でも反省できるようなレベルのエゴイズムはまだいいですが、そういう反省すら微細なエゴイズムの現れ、表現として、やってしまっていることが大いにあり得る。リアリティの中には本当には存在しない切れ目を入れる、自に対する他というようにカットするところにすでに暴力の種が孕んでいるというのは言い過ぎになるでしょうか。

霊的伝統にはそういうことに対する深い反省というか自覚があって、それが仏教では無明と言われたり、キリスト教では原罪ですね。この「原」には深い意味があると思います。無明も、これは根本無明といって、もう本当に深いところの、心が動くときにすでに、そこに忍び込んでいるようなレベルのものということだから、これは簡単に、「はい、分かりました。なくします」みたいな簡単なことではないのですね。それをシンボリックに表現したものが、「サタン」や「悪魔」といってキリスト教にもあるし、仏教にも「マーラ」という神話的表現があります。それにもかかわらず、霊的修行にも知らないうちに暴力的な要素が混入してきてしまうのを見ればわかるように、これは非常に厄介な問題です。

4-5　仏陀の降魔成道

仏陀は樹の下で降魔成道をされたということになっています。このエピソードはたいへん興味深いものです。仏陀になったら、もう悪魔には用がないのかと思ったら、そんなことはなくて、仏陀になったあとのほうが、悪魔が頻繁に現れているのです。仏典によると、仏陀がお城を出たあとから悪魔はずっとつけていたらしいのですが、お城を出てから瞑想や苦行をしているときには、悪魔は全然出てきません。でも、それを放棄して樹の下に坐ったときに、「これはまずいことになった」というわけで、とうとう悪魔が出てきたのです。仏典には直接書いていませんが、そのことをどう考えるか。仏陀が、瞑想や苦行といった既成の宗教的、霊的行法をやっているときには悪魔は安心して見ていられた。それだといかに一生懸命やってもまだ自分の手の内にいるからでしょう。でも、シッダールタがパラダイムの限界や問題性に気がついて、パラダイム・シフトが起こりそうになったとき、悪魔がまずいと思ったのは、どういうことでしょうか。

シッダールタが樹の下に坐る前には、いろいろな出来事が起きています。たとえば、スジャータという村娘から乳粥をもらったということもシンボリックな意味があると思います。いままでの苦行でしたら、そんな若い娘さんがおいしいものを持って近づいてきたら、「悪魔よ去れ」って追い返しますよね。苦行の邪魔ですから、それこそ悪魔の使いです。「あっちへ行け」です。でも、このときは「ありがとう」と供養を感謝して受け取るという態度が出てきています。暴力的な独善性が手放されていると言ってもいいでしょう。

それから、沐浴といって川の水で身を清めています。それまでだったら、体を清めるなんて体を甘やかすことだから、とんでもないことです。むしろ、裸で地面をのたうちまわって傷つけたり、汚すことが奨励されていたはずですが、まったく反対になっていますよね。ここにも、身体に対して、暴力ではなくケアという態度が現れています。

また、村人から敷きわらをもらって、直射日光や雨風から自分を守ってくれる大きな樹の下にそれを敷いて快適な座をつくってから坐りました。それまでの苦行だったら、固い石の上や刺のある植物の上、炎天下、雨ざらしの場所など、あえて坐りにくいところをわざわざ選んで坐っていたはずです。このようなエピソードを見れば、樹下の打坐の前とは世界に対する態度がガラリと転換していることがわかります。それまでの苦行があって初めて樹下の打坐が成立しています。そのときに大きな修行態度のシフトが起きているんですね。それを修行における暴力性の乗り越えと言ってもいいのではないか、と思うのですがどうでしょうか。

そのようなシフトが起こりそうなのを感じた悪魔は、このままだとまずいと、邪魔しようとしていろいろ試みます。仏陀は、それをどうやって降参させたかということですが、これもまた面白くて、「悪魔よ、去れ」と、法力かなんかを使って戦うというか、屈服させたのではなく

て、樹下に打坐していた仏陀は、悪魔を敵として戦うのでもなく、かといって屈服するのでもなく、ただ穏やかに坐り続けるのです。悪魔が「覚りなんて言ったって、どうせおまえの独りよがりだろう」というようなことを言うと、覚りの証人にと右手の指先で大地に触れると、大地が揺れて証人になってくれたというようなことが起こります。大地が覚りを証明してくれるような在り方。あのとき仏陀はすべてとつながって存在していたことのシンボリックな表現でしょう。ここが一番大事なところで、世界から届いてくる応援、あるいは世界が与えてくれるサポートを遮断しないで、自分をオープンにしてしっかり受け入れるところで、樹下の打坐が成り立っているのです。仕切りや区切りを脱落させて尽一切に開かれて坐っている。だから、それまでは怖くて近寄らなかった動物たちですらそばに寄ってきて、彼を見守っているわけですね。暴力性の匂いがしないからです。

大乗仏教の伝統だと、明けの明星を見て悟られたということになっています。明けの明星ですら打坐と一緒だったということです。だから、あのときの仏陀は、いわゆる個人ではなくなっていたのです。個人的吾我から尽一切的無我へという根本的な変化が起きていた。

僕はそこに、暴力的なものに対する乗り越えの道を考えるヒントがあるのではないかと勝手に考えています。仏陀は悪魔を降魔成道したわけですから、降参、退散させたのですが、殺したわけではありません。魔を消滅させたのではなくて、魔との適切な付き合い方がわかったのです。ティク・ナット・ハンさんは悪魔がブッダのところにカウンセリングを受けに来ているというようなお話をつくられてもいます。悪魔を暴力的にやっつけるのではなくて、悪魔と友達になる。仏陀にとっては、悪魔と悪魔でない者という区別もなくなっているのです。自分の修行を邪魔するものは悪魔かもしれないけれど、そういう分離・分断的なスタンス、態度がなくなれば、悪魔も弟子も法の上での平等な友達となるのではないかと思うのですね。

仏陀が樹下に打坐したときの在り方のなかに、暴力や悪魔的なもの、悪魔というのは、たぶん暴力をシンボライズしたものだと考えてもいいと思うのですが、それを乗り越える一つの可能性があるのかもしれないなということです。

＊本稿は二〇一六年四月一五日、第四七回身心変容技法研究会の発表をまとめたものです。

第一部 ❖ 霊的暴力と魔

日の丸・君が代が規律づける身体と精神の自由

――卒業式等で処分事件が続くのはなぜか？

島薗　進
上智大学グリーフケア研究所所長・東京大学名誉教授／宗教学

はじめに

個々人が自らの自律的な意志によって自由に身につける身体技法と、集団の規律訓練を通して身についていく身体技法とは、とりあえず異なるカテゴリーの事柄として受け止められるだろう。しかし、この両者の境目はそれほど明瞭ではない。会社員が「朝活」として行う座禅の行と、会社が社員研修として行う座禅とはとりあえずは別のものであるとしても、共通する要素は多く、その中間的な形態のような例も見いだすことができるだろう。

オウム真理教のような宗教教団が駆使した身体技法と、武道団体や体育会系サークルや軍隊で行われる、規律訓練と結びついた身体技法との間の隔たりはさほど大きくはない。日本社会は世界的に見ても、身体技法を通して規律訓練を行うことに際立って習熟した社会と言えるだろう。それは過去のことではない。今も身体的な規律訓練を通して社会統制を行おうとする傾向が顕著に見られる例がある。この稿では、日の丸・君が代に関わる学校での身体的規律訓練について、現代的な問題状況を捉えるとともに、その歴史を振り返りながら、問題点を述べていくことにしたい。

二〇一五年六月一六日、下村博文文部科学大臣は、全八六の国立大学長らに卒業式や入学式で国旗掲揚と国歌斉唱を行うように要請した。第二次世界大戦後、かつてなかったことだ。「朝日新聞」六月一七日号は、教育社会学者の広田照幸（日大教授）の、「大学にとって入学式や卒業式は重要な教育の場だ。その内容について時の政府が特定のあり方を求めることは、学問の自由をうたう憲法二三条や、大学の自主性の尊重をうたう教育基本法七条に照らして問題だ」とのコメントを引いている。

この文科相による「要請」はすでに四月一〇日の記者会見の席で語られていた。四月九日の参院予算委員会で安倍晋三首相が、国立大学の入学式などでの国旗・国歌の扱いについて、「税金によって賄われていることに鑑みれば、教育基本法の方針にのっとって正しく実施されるべきではないか」と発言した。これを受けて、国立大学の学長が参加する会議で「要請」を行うことを検討していると述べたのだ。これについて、「日本経済新聞」は四月一四日付の社説でこう論じていた。

> 掲揚・斉唱は小中学校では当たり前だから、大学でも当然だという声は少なくないだろう。
>
> しかし学習指導要領に定めがある初等中等教育と、大学とは根本的に違う。大学はその運営も教育・研究の中身も自主性、自律性が尊重されるべき存在だ。世界中から人を受け入れる空間でもある。大学のグローバル化が急務となるなかで、国公立、私立にかかわらず画一的な統制はなじまない。

二〇〇六年の教育基本法改正では、大学の自主・自律の尊重について新たに条文が追加された。首相が「基本法にのっとって」と述べたのは、同法の「わが国と郷土を愛する」のくだりを指しているようだが、大学についての条文にも目配りがほしいものだ。

下山文科相は、各大学への要請は「強制ではなく、お願い」だという。しかしまさに首相が「税金によって賄われている」と述べたように、国立大への交付金のさじ加減は文科省が握っている。そこからきた「お願い」は大学を萎縮させる効果が十分にあろう。

これは国立大学の問題だが、初等・中等教育においては、長期にわたって深刻な葛藤が続いており、多くの訴訟が行われてきている。たとえば、二〇一一年六月一三日付で「大阪府の施設における国旗の掲揚及び教職員による国歌の斉唱に関する条例」が公布されている。翌年、大阪市も同じ内容の条例を定めている。どうして日の丸・君が代による身体的規律づけをめぐって、このような政治的対応がなされ教職員の処分事件があいつぐのだろうか。この稿では主に東京都の公立学校で二〇〇三年

以来、続いている問題を取り上げ、問題の所在を明らかにしていきたい。

1　東京都の「一〇・二三通達」「実施指針」をめぐって

東京都教育委員会は、二〇〇三年一〇月二三日に説明会を開き、都立学校長宛の「通達」、「入学式、卒業式等における国旗掲揚及び国歌斉唱の実施について」と、これに関する「実施指針」を配布した。この説明会では東京都の人事部長が「通達」「実施指針」を細かく説明した。日の丸掲揚と君が代斉唱を教育指導上の問題ではなく、「教職員の服務問題」として取り扱う都教委の姿勢を示したものである。

これは日の丸・君が代をめぐって、東京都が都立学校の教員を厳しく統制する行政措置の開始だった。高校教員としてこの問題の当事者となった岡山輝明は「『日の丸・君が代』の強制と都立高校改革」（日本社会臨床学会編『「教育改革」と労働のいま（シリーズ「社会臨床の視界」第一巻）』現代書館、二〇〇八年、所収）という論考で、次のように述べている（七六－七七頁）。

説明の内容は、入学式や卒業式などの式典に際して、校長として教職員に職務命令を出し、一人ずつ指定された席で起立し、「舞台壇上正面に掲揚」された「日の丸」に正対して、ピアノ伴奏で「君が代」を歌うよう命じよというものであった。通達には、これに基づく校長の職務命令に従わなければ、「職務上の責任を問われること」を教職員に周知せよとまで明記されていた。生徒や保護者、教職員が向かい合うフロア形式なども事実上禁じられ、全員がステージを正面として位置するように、会場設営についても規定された。このような式典にあたって各学校が積み重ねてきた工夫・裁量の余地を奪い、都教委の指示したとおりのやり方で一律に実施し、教職員がこれに従わなければ処分するぞと脅したのである。

卒業式や入学式の季節ではなかったが、各学校の創立記念式典では翌月からさっそく校長が教職員一人ひとりを名宛人として職務命令書を渡し始めた。そこには教頭が立ち会い時間と場所を記録するというものものしさだ。

また式場での教頭の席は教職員席の末尾に置かれ、その背後には都教委から派遣された指導主事等の席が用意された。教職員の行動を教頭が監視し、その教頭を都教委が監視する態勢が整えられたのである。これまでのように校長との話し合いを重ね、職場ごとにさまざまな工夫を編み出す余地などどこにもない。気持ちよく生徒を送迎すべき卒業式や入学式が、まるで戒厳令が敷かれたような状態に置かれたのである。（同前、七七頁）

この都教委、「一〇・二三通達」と「実施指針」は、一九八九年に改訂された学習指導要領に、「入学式や卒業式などにおいては、その意義を踏まえ、国旗を掲揚するとともに、国歌を斉唱するよう指導するものとする」とあることを踏まえている。学習指導要領には一九五八年の改訂以来、国民の祝日等の学校行事において儀式などを行う場合には、「国旗を掲揚し、君が代（七七年の改訂からは「国歌」）を斉唱させることが望ましい」とあったのだが、八九年の改訂は祝日の儀式を卒業式等に置き換え、画一的な強制へと歩みを進めたものである。実際には、それまでの学習指導要領の規定を根拠に、卒業式等での国旗掲揚国歌斉唱が広められてきていたのだが、それを明文化して義務化することになったものだ。

これ以後、日の丸・君が代をめぐって学校現場でさらに処分事件が相次ぐ。

一九八九年の学習指導要領の改訂前にも処分事件は少なくなかった。文部省は一九八五年に前年度の国旗国歌実施状況の全国調査を行った。平均すると「日の丸」は小学校九二・五％、中学校九一・二％、高校八一・六％、「君が代」は小学校七二・八％、中学校六八・〇％、高校五三・三％の実施率だった。都道府県・政令指定都市別ではいずれも〇～一〇〇％まで幅があった。この結果を踏まえて八五年九月五日に国旗国歌徹底通知が文部省から出される。これを契機に強制圧力が高まり、教職員の処分が全国で相次ぐことになった。処分者数は、一九八五年度五一人、八六年度一四六人、八七年度四六人、八八年度三一人、八九年度一二人、九〇年度一一八人、九一年度二二〇人、九二年度一三七人、九三年度一〇九人、九四年度二一人。（岡村達雄『処分論――「日の丸」「君が代」と公教育』インパクト出版会、一九九五年、一二－二一頁）。九八年度以降、さらに処分事件は続いていく。

九九年二月には広島県立世羅高校の石川校長の自殺事件もあり、同年八月に「国旗・国歌法」が成立している。だが、この法律はシンプルなもので、罰則規定などはない。これに対して、二〇〇三年の東京都の職務命令が「まるで戒厳令が敷かれたような状態」とされるのは、監視体制や職務命令という形にもよるが、文書が指示する内容にもよっている。「入学式、卒業式等における国旗掲揚及び国歌斉唱に関する実施指針」では、「国旗と都旗を正面に掲揚する。国歌斉唱はピアノ伴奏等で行う」、「教職員は国旗に向かって起立し、国歌を斉唱する」、「児童・生徒が正面を向いて着席するように設営する」などとこと細かに身体的統制を求めている。そして、「一〇・二三通達」では、「国旗掲揚及び国歌斉唱の実施に当たり、教職員が本通達に基づく校長の職務命令に従わない場合は、服務上の責任を問われることを、教職員に周知すること」と「処分するぞ」との規律的警告まで書き込まれている。

東京都の「一〇・二三通達」と「実施指針」に対しては直ちに「国歌斉唱義務不存在確認等請求訴訟」（平成一六年（行ウ）第五〇号他）が起こされた。実際に懲戒処分を受けてからこれを不当として争うのではなく、事前に、処分してはならないこと、そもそも起立斉唱やピアノ伴奏の義務がないことの確認を裁判所に求めたのである（これを略して「予防訴訟」という）。第四次までで原告四〇一人、弁護団五六人を数えている。二〇〇六年には東京地裁では難波孝一裁判長によって、教職員は「一〇・二三

通達」等に従う義務はないという原告勝訴の判決が下された。しかし、二〇一一年、東京高裁は訴訟要件を欠くことを主な理由としてこの判決を取り消し、原告敗訴となった。

他方、実際に懲戒処分を受けた都立の高校や養護学校（現特別支援学校）、ほぼ同様に国旗国歌が強制されている区市町村立小中学校の教職員は、合わせると二〇一五年度の卒業式までの一三年間で延べ四七八人を数える。処分取り消しを求める裁判は、現在四次訴訟が係争中である。三次訴訟までの判決では、戒告は是認されたものの、減給や停職等重すぎる処分については慎重な考慮が必要として取り消しがほぼ認められている。一〇・二三通達と職務命令自体は、判決で違憲違法とはされなかったため、職務命令は今日もそのまま出されている。また、公務員であることから、処分取消については、裁判以前にまず人事委員会への不服審査の請求がある。現在審査請求しているのは二五名である。他にも、職務命令違反を理由に定年退職後の再雇用等が拒否されており、この撤回や損害賠償を求める訴訟が続いている（被処分者の会ホームページhttp://www7.abiglobe.ne.jp/~hishobunshanokai/）。

かけがえのない人生のある時期をそこで過ごす生徒たちである。その生徒たちを送り迎える大切な集いの場において、徹底的な監視の下で上位者に服従し画一的な集団的身体規律に従うことを強いるのは異様なことである。あたかも軍隊のようである、また、教員に踏み絵を課すかのようであるとも受け止められてきた。一八九一年に「御名御璽」のある教育勅語に対する礼拝を躊躇した内村鑑三が第一高等中学校を辞せざるをえなくなった「内村鑑三不敬事件」も思い起こさせる。

有無を言わせぬ職務命令による強制がなされること自体、教育の場にふさわしいこととは思われない。では、なぜそのようなことがなされ、正当と考えられてきたのだろうか。また、正当ではないとすれば、どのような理由によって「正当ではない」と言えるのだろうか。

この問題を解きほぐしていくには、（1）教育の場において、日の丸・君が代をめぐって全員参加の規律ある集団行動をとることに高い価値が付与されていること、（2）その価値に同意しない教員が多数存在すること、（3）そこで生じる葛藤において、有無をいわせぬ強制という手段がとられていること、このような事態がなぜ生じているのかを理解する必要がある。

2　「儀式的行事における儀礼的所作」の性格

今あげた三つの問いのうち、最初の二つは密接に関係しあっている。「全員参加の規律ある集団行動をとることに高い価値が付与されている」、そのことに対して納得できないと思う教員たちが多い。それはなぜだろうか。

「納得できない」という思いのなかには、集団規律に服させるやり方が監視と強制による身体の統制という形をとっていることに対する疑問があるだろう。教育現場でかんたんに秩序ある集団行動がとれないことは少なくないはずだ。多様な構成員がいて、多様な価値観をもち、多様な判断を行うことは避けられないからだ。それに対して、細部に至るまで集団秩序に従わせる。さもなくば処分するという態度は、それ自体、構成員の人格権を侵す可能性がある。

にもかかわらず、そうした手段をとるということは、まさに、「全員参加の規律ある集団行動をとることに高い価値が付与されている」ことを示すものだろう。また、それに対し、従わない人がある場合に、有無を言わさぬ措置で命令に服させるに足る価値がかかっているということになろう。一方、従いたくない人は、良心に基づきそうは考えないということである。

なお、学習指導要領には、すでに一九五八年の改訂で「集団行動における規律的な態度を育てる」ことが小中高の学校行事等の項目で説明されている。八九年改訂の高校版では、学校行事について、七八年改訂と同趣旨の、「全校又は学年を単位として、学校生活に秩序と変化を与え、集団への帰属感を深め、学校生活の充実と発展に資する体験的な活動を行う」と明記されている。これについて佐藤秀夫は、「特に「集団への所属感を深め」の文言の挿入に注目する必要がある。後述する儀式的行事の文言改変（国旗国歌条項）と関連付けて考えると、学校集団への帰属を通じて、より大きな集団、すなわち国家への帰属に結果させようとする、明治以来の学校行事観に通底する意向が含意されているように読める」と述べている（佐藤秀夫編『日本の教育課題五　学校行事を見直す』東京法令出版、二〇〇二年、一八頁）。こうした集団規律の強調と日の丸・君が代の強制が組み合わさることによって、特定の神聖な実在への忠誠が求められることになる。

この対立は日の丸・君が代が何を表すものかについての認識と関わっている。二〇一一年五月三〇日の「再雇用拒否処分取消等請求訴訟」（平成二二年（行ツ）第五四号）の最高裁判決では、原告側の主張が次のように要約されている。

上告人は、卒業式における国歌斉唱の際の起立斉唱行為を拒否する理由について、日本の侵略戦争の歴史を学ぶ在日朝鮮人、在日中国人の生徒に対し、「日の丸」や「君が代」を卒業式に組み入れて強制することは、教師としての良心が許さないという考えを有している旨主張する。このような考えは、「日の丸」や「君が代」が戦前の軍国主義等との関係で一定の役割を果たしたとする上告人自身の歴史観ないし世界観から生ずる社会生活上ないし教育上の信念ということができる。

これに対して、被告の東京都教育委員会の主張を是とする判事側は、「国旗としての日の丸の掲揚及び国歌としての「君が代」の斉唱が広く行われていたことは周知の事実」というところから出発し、以下のように論じている。

［……］学校の儀式的行事である卒業式等の式典における国歌斉唱の際の起立斉唱行為は、一般的、客観的に見て、これらの式典における慣例上の儀礼的な所作と

しての性質を有するものであり、かつ、そのような所作として外部からも認識されるものというべきである。

よって、起立斉唱を行わせることは、「上告人の有する歴史観ないし世界観を否定することと不可分に結びつくものとはいえ」ない。日の丸・君が代が世界観や信念に関わることではない、世俗的で中立的なものであるということを示す際、裁判所がしばしば用いてきたのは「儀式的行事における儀礼的所作」という言葉である。

加えて、同判決の竹内行夫裁判官補足意見は、国旗や国歌に対する敬意について特記している。スポーツ競技の開会式などの種々の行事や式典で国旗掲揚や国歌演奏がなされており、国際社会においては他国の国旗、国歌に対する敬意の表明は国際常識、国際マナーともされている。これに反するような行動は国際的な批判を浴びる。他の国の国旗、国歌に対する敬意を養うには、まず自国の国旗、国歌に対する敬意が必要であり、学校教育においてもこの点への配慮がなされるのは当然だと述べている。

この点について、二〇〇六年の東京地裁（難波孝一裁判長）の判決は、かなり異なる判断を下している。

ところで、我が国において、日の丸、君が代は、明治時代以降、第二次世界大戦終了までの間、皇国思想や軍国主義思想の精神的支柱として用いられてきたことがあることは否定し難い歴史的事実であり、国旗・国歌法により、日の丸、君が代が国旗、国歌と規定された現在においても、なお国民の間で宗教的、政治的にみて日の丸、君が代が価値中立的なものと認められるまでには至っていない状況にあることが認められる（弁論の全趣旨）。このため、国民の間には、公立学校の入学式、卒業式等の式典において、国旗掲揚、国歌斉唱をすることに反対する者も少なからずおり、このような世界観、主義、主張を持つ者の思想・良心の自由も、他者の権利を侵害するなど公共の福祉に反しない限り、憲法上、保護に値する権利というべきである。

この判決文では、このような「世界観、主義、主張」について、「宗教上の信仰に準ずる」ものとも見ている。それはまた、「特定の宗教やそれに準ずる信条に従うのを強制されない自由」と言い換えてもよいだろう。憲法一九条には、「思想及び良心の自由は、これを侵してはならない」とあるが、そのなかには「宗教信仰に準ずる」ような「世界観、主義、主張」に従って強制を拒むことも含まれると見ていることになる。

この東京地裁判決では「日の丸、君が代が価値中立的なもの」として、受け入れられない国民が少なくないと見ている。二〇一一年最高裁判決の竹内裁判官補足意見で、「自国の国旗、国歌に対する敬意」は学校で当然、養うべきものだとされ、もっぱら共有される価値を担うものとされているのに対し、価値評価が分かれがちだと見なしていることになる。そして、それは「日の丸、君が代は、明治時代以降、第二次世界大戦終了までの間、皇国思想や軍国主義思想の精神的支柱として用いられてきた」ことによると見なされている。

では、実際はどうだったのだろうか。日の丸掲揚・君が代斉唱の画一的な実行によって、思想・良心の自由が脅かされるという考えにはどれほどの根拠があるのだろうか。それは単なる主観的な恐れであり、現代の国際社会のなかの一国の国民としては「自然であるはず」の国旗掲揚・国歌斉唱とは、だいぶ異なるのだろうか。「世界観、主義、主張」として十分考慮すべきもの、あるいは「宗教上の信仰に準ずる」ような信念が関わっているのだろうか。ここが判断の一つの分かれ目となるだろう。

以下では、まず、一九四五年八月の敗戦までの時期の日の丸、君が代が担ってきたものについて検討する。

3 国家神道体制下の日の丸・君が代

戦前の日本は、国民生活が国体論と一体の天皇崇敬に従う度合いが深まっていった。アジア太平洋戦争の末期になると、神権的国体論（佐藤幸治、二〇一五）の支配が強まり、軍隊をはじめとして生活の広範な領域で天皇の神聖性が強調され、天皇とお国のためにいのちを捧げるという観念が浸透していった。国家神道で国が一丸となったと言える。学校行事はその国家神道の柱の一つだった（島薗進、二〇一〇）。そこでは「儀式的行事における儀礼的所作」によって、神的な起源をもつ天皇への崇敬が鼓吹されてきたのだった。

これは明治維新直後から一貫してそうだったというわけではない。学校が国体論や天皇崇敬の鼓吹の場となっていくのは、一八九〇年の教育勅語の煥発以後のことである。学校において、教育勅語は天皇が降した神聖な言葉として尊ばれ、暗唱されるようになる。そこには「一旦緩急アレバ義勇公ニ奉ジ以テ天壌無窮ノ皇運ヲ扶翼スベシ」と記されている。「天壌無窮」は天照大神が瓊瓊杵命に与えたとされる「天壌無窮の神勅」を示唆するものだ。『日本書紀』にある「天壌無窮の神勅」の読み下し文と現代語訳は以下のようになる。

〔読み下し文〕豊葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是れ吾が子孫の王たるべき地也。宜しく爾皇孫、就きて治せ。行矣、寶祚の隆えまさむこと、当に天壌と窮り無かるべし。

〔現代語訳〕日本国は、我が子孫が王たるべき国である。さあ瓊瓊杵尊よ、行って、しっかりと治めなさい。恙なくお行きなさい。天津日嗣（寶祚＝皇位）は、天地と共に永遠に栄えることでしょう。

教育勅語が発せられて学校行事になると、やがて「勅語奉答」（中村秋香作詞）という唱歌も歌われるようになる。

あな、とうとしな、／大勅語／みことの趣旨を　心に刻りて、／露も　そむかじ　朝夕に。／あな、とうとしな、／大勅語。

一八九一年には「小学校に於ける祝日大祭日の儀式に関する規程」が発布されて画一的な天皇崇敬儀式が行われるようになる。そこで、教育勅語とともに大きな役割を果たしたのは御真影である。御真影とは明治時代になって天皇・皇后の肖像写真を神聖なものとして、そうよぶようになったものだ。学校に下賜されるようになったのは一八八七年からである。明治末には半ばほどの学校が奉置するようになっていた。

山本信良・今野敏彦の『大正・昭和教育の天皇制イデオロギー［Ⅰ］学校行事の宗教的性格』（新泉社、一九七六年）は、教育勅語や御真影がどのように用いられたかについて豊富な資料を掲載しているが、一九一八年の徳島県撫養小学校の校規の「朝拝」の規程から冒頭部分を引く。

朝拝／尊皇報国の精神涵養と実行のために行う。／男子は毎週月曜日（土居校長時代より火曜日）女子は毎週木曜日、御影奉置所前の廊下に整列し、御影に対して最敬礼をして皇室の御盛運を祈り、各自携帯の『身のまもり』によって勅語又は詔書を奉読しその御趣旨に副うよう自覚させる。（三四七頁）

このような学校行事の国家神道的側面は昭和になるとさらに強化されていく。山本信良・今野敏彦はこれを「天皇制のマツリ」とよんで、こう述べている。

昭和一〇年代に至って、児童生徒が帝国の強き「御民」になる決意を強固に抱くべく動機づけを与えたのは、教育そのものであった。しかも、教育のなかで、この動機づけにもっとも力あったものが学校行事であり、それは皇室尊崇観念の養成という目標を擁立していた。こうした行事の目標は、天皇・皇后・皇族の歓送迎、ときには御親閲を受けることにより実現の運びとなり、天皇制イデオロギーが、まさにたたき込まれることになる。さらにまた、修身・国語・歴史などの教科書を通して、天皇の絶対性と神格性が固く植えつけられていたのである。

ところで、教育、とりわけ学校行事を中心とする教育の徹底化のみで、自ら陸・海軍志願兵となり、「一死奉公国に尽す」意識が培われたのであろうか。［……］その受容の速度は驚くほどに早く、かつ余りにも庶民の共鳴のもとに沈着している。はたしてこれは、権力イデオローグの側の、操作の絶妙さにあるとのみ解釈してよいものなのであろうか。ここに一つの疑問が残るのである。（二三－二四頁）

では、学校儀式のなかで日の丸・君が代はどのような位置を占めていたのだろうか。「日の丸」の掲揚は一八八〇年代後半から始められており、君が代の斉唱の明文規定は早くも一九〇〇年の第三次小学校令施行規則でなされている。なお、入学式・卒業式が学校儀式に導入されるのは一八九二年の第二次小学校令の施行以後のことである（佐藤秀夫「学校観の成立――小学校における課程編制の形成過程を中心として」『教育の文化史一　学校の構造』阿吽社、二〇〇四年）。この時の式次第は〈「君が代」合唱　御真影に最敬礼　教育勅語奉読　校長訓話　唱歌合唱〉となっていた。

国家神道において神聖天皇を讃える用語に「大御代の弥栄」があるが、君が代はまさにそのような内容をもった歌として受け止められてきた。神聖天皇への崇敬という点で、君が代は学校儀式のなかで大きな役割を果たした。だが、日の丸はさほどでもなかった。その日の丸が、次第に神聖性を帯びるようになってくる。これは一九三〇年代から敗戦に至るまでの時期のことである。

4　詳細で画一的な学校儀礼と日の丸・君が代

入学式・卒業式等の式典に、日の丸（国旗）・君が代（国歌）が位置付くのは一九三〇年代、とくにその後半であり、国民総動員体制が確立していく時期である（森川輝紀「天皇制教育と儀式の位相――日の丸と学校儀式をめぐって」『歴史学研究』六二〇号、一九九一年六月、籠谷次郎「いわゆる国旗「日の丸」と国民教育」（『近代日本における教育と国家の思想』阿吽社、一九九四）。日の丸はこの時期、初めて入学式や卒業式の式場正面に掲げられるようになった。

それまでは国旗は祝祭日などに校門等での掲揚が求められたにすぎない。正面に掲げられ、最敬礼・敬礼が求められたのは「御真影」と「教育勅語」であった。天皇神聖化と関わる象徴として「御真影」「教育勅語」があったが、日の丸は国家の象徴にすぎなかったので、国体論的な神聖性には関わる度合いが低かった。他方、軍隊では軍旗（連隊旗）崇拝が国体論的な神聖性と深く関わっていた。連隊旗は天皇から授与されるものとして神聖化されたのだ。日の丸にそのような神聖性が付与されたのは新しい事態だった。では、入学式・卒業式等で会場正面の壁に日の丸を据えるようになり、日の丸の神聖化が進展したのはなぜだろうか。

それは御真影の礼拝を国民生活に広めていくのは限界があるからだと推察されている。学校儀式での御真影礼拝を、そのまま村民（国民）に及ぼして教化を進めることは、御真影は大量生産して普及させるべきものではなかったからだ。より日常的、国民的規模での国家観念形成のシンボルが求められるに至る。そこで、学校儀式における御真影奉拝に代わるものとして、国体精神のシンボルと意味付けられた「国旗」掲揚が広がったとされる（森川「天皇制教育と儀式の位相」、五二頁）。

文部省の『礼法要項』（一九四一年）の祝祭日の学校儀式の規定を見てみよう。「皇室・国家に関する礼法」第六章「祝祭日」では、「二、紀元節・天長節・明治節及び一月一日に於ける学校の儀式は次の順序・方式による。／天皇陛下・皇后陛下の御写真の覆いを徹する。／この際、一同状態を前に傾けて敬粛の意を表する。／次に天皇陛下・皇后陛下の御写真に對し奉りて最敬礼を行ふ。／次に国歌をうたふ。／次に学校長教育に関する勅語を奉読する。／参列者は奉読の始まると同時に、上体を前に傾けて拝聴し、奉読の終つたとき、敬礼をして徐に元の姿

勢に復する」と画一的な動作を事細かに指示している。そして、「皇室・国家に関する礼法」こそ「我が国礼法の根幹であつて敬神尊皇の誠を致し、国民精神を涵養する上に特に重要」と述べられている。

では、そこで日の丸・君が代（国旗・国歌）はどのような位置を占めているだろうか。「皇室・国家に関する礼法」第六章「祝祭日」に「一、祝祭日には、国旗を掲げ、祝賀・敬粛の誠を表する」とあり、第七章「軍旗・軍艦旗・国旗・国歌・万歳」には「一、軍旗・軍艦旗に対しては敬礼を行ふ」「二、国旗は常に尊重し、その取扱を鄭重にする。汚損したり、地に落としたりしてはならない」（以下略）等とある。この規定では、国旗は軍旗より一段神聖性が低いことになっている。これはそれまでの国旗の位置付けを反映しているものだ。だが、そこでも室内の正面の壁に掲げることを一つのやり方として認めるようになっていた。

これは、次第に入学式・卒業式等の式典会場正面の壁に国旗が掲げられるようになっていった事態を反映している。埼玉県所沢市の山口小学校の例では、君が代斉唱の登場が一九二九年度、式場正面への国旗掲揚とそれへの敬礼は一九三九年度からである（森川「天皇制教育と儀式の位相」）。この時期、学校行事の「礼法」が神聖性を強めるとともに詳細をきわめたものになっていった。川島次郎『学校礼法　儀式編』（目黒書店、一九四二年）では、学式・卒業式で最初に国歌を歌う意義について「今日の喜びにあふにつけても、先づ仰ぐべきは天皇陛下の大御恵であり、心から寶祚の無窮を祈り奉らなければならないからである」（一〇三頁）と述べている。

川島次郎『学校礼法　儀式編』には、国旗の意義が高められていることを示す記述もある。「（入隊式では）天皇陛下の軍隊たるの意識が明かになつて居ることである。入学式も天皇陛下の赤子として、新たに入学した児童を教育するという精神が闡明されなければならぬ」（一〇〇頁）。また、「軍隊が軍旗を中心とする精神は、学校で国歌から式を始めるといふ行事にもその国旗を掲揚するといふようなことにも現れてゐる。」（一〇四頁）学校儀式が神聖な天皇への崇敬を強調することを強める過程で、軍旗と同様、日の丸が拝礼の対象となっていった様子がうかがわれる記述である。

5　全体主義の時代と戦後国際社会の国旗・国歌

これは第一次近衛文麿内閣による国民精神総動員運動（一九三七年）、新体制運動（一九四〇年）などによって全体主義化（生活の全面にわたって特定の神聖な、あるいはカリスマ的な秩序に服することの進展）が進む過程で、国旗が新たに神聖な天皇と国体をまとったものとして登場するようになったことを意味する。一九四〇年の「新体制の声明」には以下のようにある。

今やわが国は世界的大動乱の渦中に於て、東亜新秩序の建設といふ未曾有の大事業に邁進しつゝある［……］而して高度国防国家の基礎は強力なる国内体制にあるのであつて、こゝに政治、経済、教育、文化等あらゆる国家国民生活の領域に於ける新体制確立の要請があるのである。［……］

かゝる新体制に含まるゝものとしては、先づ、統帥と国防との調和、政府部内の統合及び能率の強化、議会翼賛体制の確立等が挙げられねばならぬ。［……］併しながら、更に重要なるはこれ等の基底を為す万民翼賛のいはゆる国民組織の確立であつて、こゝに準備会を招請し協議協力を求めんとするのも、正にこの問題についてである。

この国民組織の目標は、国家国民の総力を集結し、一億同胞をして生きた一体として等しく大政翼賛の臣道を完うせしむるにある。かゝる目標を達成するには、全国民がその日常生活の職場職場に於いて翼賛の実を挙げ得るやうにせねばならぬのである。

「新体制」が目指すものは「全体主義」と捉えられていた。中河興一『日本と全体主義』（文芸世紀社、一九四一年）では、日本こそが本来の全体主義の生きている国であるとされている。全体主義とは「自由主義、共産主義が搾取と冷酷とを特徴としたのに対して、愛に於て人間同志を考へようとするところの思想」であり、それは「人間が共同して生きるところの姿であつて、自由なる争奪に放任する事なく、全体が責任を頒ちあつて生きるところの精神的態度」だという（一二四頁）。そして、「わが日本こそは、この古代からの生き方をほとんど近世の商業主義に破壊せられる事なく最近まで保存して来たところの唯一の国」だともいう。

その最も適切な例は日本が建国以来、皇室を中心としてそこに帰一しつゝ生きたといふ事を考へれば何よりもハッキリする。それは明らかに全体主義の典型的な構想であつて、「今日よりは顧みなくて大君の」と唱つたのは萬葉時代の防人だけではない。それは功利と個人主義とを越えるものとして日本人を生かしつゞけたところの発想法である（一二五頁）。

一九三〇年代から四五年に至る戦中期、日の丸・君が代はこのような全体主義としての皇室中心主義を具現する儀礼システムの一環となっていた。

一九四五年八月一五日の敗戦とともに、このような全体主義にのっとった「儀式的行事における儀礼的所作」は除去された。そして、戦後の日本の社会では、教育勅語や御真影が公的行事に復活することはなかった。学校行事のように全員で参加することが求められる「儀式的行事の儀礼的所作」としては、もっぱら日の丸・君が代が用いられるようになった。日の丸・君が代が政治的社会的問題になるのは一九五〇年代の半ばからで、主たる問題の場は学校だった（田中伸尚『日の丸・君が代の戦後史』岩波書店、二〇〇〇年）。学校行事では全員参加が旨とされ、自ずから強制と感じる構成員が生じることになる。「儀式的行事における儀礼的所作」であるからこそ、問題が生じるのである。

佐藤秀夫は、『日本の教育課題五　学校行事を見直す』

で、文部省は「天皇制と公教育学校との形式上の分離には同意せざるを得なかったものの、従前定型化された学校儀式そのものの根本的な改革については、決して積極的ではなかったみることができる」と述べている。敗戦一カ月後の文部省「新日本建設の教育方針」では、「今後ノ教育ハ益々国体ノ護持ニ努ムル」とされていることなど、被占領期においても当初は「天皇制の危機状況のもとにおいて、校長に責任をかぶせる形をもって」学校儀式が続けられたことを、様々な資料から確認している（一一三頁）。

文部省が学校儀式の廃止に消極的であったばかりかその存続に執着してきた。それは、学習指導要領に「国民の祝日などにおいて儀式などを行う場合には」と、一九五八年の改訂から八九年の改訂に至るまで明記し続けてきたことからも分かる。佐藤は以下のように述べている。

> 文部省は一九五〇年代から約四〇年間もそれを希求し続けてきた。まさに「驚嘆」するほかないこの「執念」のほどは、「国民」としての感性と意識の陶冶を「偏重」する文部省の明治中期から一貫し続ける公教育観と、その最も有力な手段として学校行事、特に学校儀式が位置づけられていたこととを明示してくれている。（同前、一九頁）

戦後の日の丸・君が代には、全体主義時代の学校行事の性格が引き継がれていると感じる人々がいるのは避けがたいところだ。戦前の学校行事や日の丸・君が代の歴史を知るほど、そのように感じる傾向が強いだろう。だが、他方で、立憲民主主義が広く共有される規範となった戦後の国際社会での国旗・国歌のあり方を反映する「儀式的行事の儀礼的所作」として受け取ることもできる。一九五〇年代に始まる「日の丸・君が代問題」の背後には、国民の間にあるこの二重の認知から生じる葛藤がある。

一方には、学校儀式（卒業式等の式典）で日の丸・君が代が大きな位置を占め、画一的な強制の性格を帯びることへの警戒心がある。一八九〇年代以降、天皇崇敬と神権的国体論の色彩の色濃い学校儀式が広められ、一九三〇年代以降は儀式を中核とする学校行事が全体主義的な性格を帯びていった。日の丸・君が代はこの時代、詳細に及び画一性と権威＝服従関係を強めた学校儀式・学校行事で大きな位置を占めるようになっていた。戦後、神道指令や天皇の人間宣言、そして日本国憲法によって天皇崇敬と神権的国体論は後退したとはいっても、日の丸・君が代にその影を感じ取るということである。

他方、戦後の国際社会での国旗・国歌のあり方を強調することによって卒業式等における日の丸・君が代の地位を高めようとする立場が次第に力を増してきている。たとえば、高橋史朗編（石井公一郎監修）『私たちの美しい日の丸・君が代――子供たちに伝える国旗・国歌物語』（明成社、二〇〇〇年）という書物を見てみよう。冒頭に「読者の皆さんへ」として「歴史や民族性を表す国旗・国歌」という文章が置かれている。「そもそも、国旗や国歌はどのような意味を持っているのでしょうか」と書き始められており、「日本以外の外国では国旗をとても大切にしていますし、また大切にするだけの十分な理由があるのです」と続けられている。

> 日本にある各国の大使館は、自国の国旗を掲揚していますね。また、これらの国々は紛争や暴動が外国で勃発した時には、大使館、領事館以外の施設にも自国の国旗を掲揚し、外国にいる自国民を保護します。国旗は、その国の主権と共にあり、その主権によって国民を守ろうとするのです。（六―七頁）しかも、国旗や国歌は、国を識別する単なる標識ではありません。それぞれの国の歴史や風土、宗教や民族性等を表現しています。ですから、外国では日本以上に国旗や国歌が大事にされ、国旗の掲揚、国歌の演奏（斉唱）の際には、誰もが帽子を取り、起立して姿勢を正して敬意を表するのです。（七頁）

このように、学校行事における「日の丸・君が代の強制」に懸念をもつ立場は戦前の日の丸・君が代のあり方に精神的な自由の侵害を恐れ、卒業式等における「日の丸・君が代の強制」を強めようとする立場は戦後国際社会の共通基準を強調するという対立構造がある。この前者の立場は、歴史認識という点で一定の妥当性をもっており、そこから主張される精神的な自由の侵害には憲法の関連条項にそって十分な配慮が必要である。

6　日の丸・君が代と国家神道的な考え方とのつながり

卒業式等の学校儀式における日の丸・君が代の画一的強制が戦前の天皇崇敬や神権的国体論の復活に通じると感じ、それに従うことに精神的自由の抑圧を感じることにはそれなりの歴史的事情があり、根拠のない妄想やイデオロギー的な主張とばかりは言えない。その歴史的事情とその宗教的政治的意味を知っているかどうか、それをどう受け止めるかは、その人その人の良心と思想信条によるところが大きい。ここまでの論述で、おおよそのことを示してきたつもりである。

実際、卒業式等の学校儀式における「日の丸・君が代の強制」を強めようとする立場の主張では、戦前の天皇崇敬や神権的国体論にあい通じるような考え方が含まれていたり、そのような立場からの歴史観の傾いた叙述がなされる機会が少なくない。

前節で引用した高橋史朗編『私たちの美しい日の丸・君が代』を見てみよう。「君が代エピソード③　君が代の『君』とは」というコラムがあり、「日本の国歌『君が代』に歌われている『君』とは、天皇陛下のことです。では、天皇とは日本及び日本国民にとって、いかなるご存在なのでしょうか」と書き始められている。そして、「まず、日本の国の成り立ちについて考えてみましょう」とあって、「天皇陛下のお仕事と日本の国の成り立ち」との見出し下、次のように述べられている。

> 『古事記』『日本書紀』によれば、今上天皇（現に御在位の天皇陛下のことをこうお呼びします）のご先祖であ

る天孫迩迩芸命は「豊かな国をつくるために天照大御神から稲を授けられ、地上に降り立たれた」とされています。その四代後の神武天皇（この頃は、神倭伊波礼毘古命と呼ばれていた）は、はじめ九州の一部を治めておられましたが、日本列島の東の方では、まだ人々が争い混乱しているのを知って、天照大御神の理想を東方の国々にまで広げていく決意をされました。（一四〇頁）

この日本の国の中で、天皇陛下の果たされる一番のお仕事は、「日本の国が平和で国民が幸せであるように」と先祖の神々にお祈りされること（祭祀）です。神武天皇も激しい戦いの時も高天原の神々をお祀りすることを欠かされませんでした。

今上天皇も皇居の中にある宮中三殿（賢所、皇霊殿、神殿）というところで、今もお祀りを続けておられます。（一四一頁）

続いて、「常に国民の上を思われる」という見出しがあり、「『国民の幸せ』を常に祈られる天皇陛下は、国民に不幸があると、それはご自分の責任であるとお感じになります」と記されている。

次に「日の丸エピソード⑥」を見よう。「中国人が掲げた日本軍への感謝の『日の丸』」というものだ。ここでは、一八八九年の義和団事件（北清事変）が注目され、「日本人は単に勇敢なだけではありませんでした。国際法を守り、捕虜や民間人を手厚く保護しました。義和団を追い払った列強の軍隊は、今度は中国人に対して略奪や放火や殺人を繰り返しましたが、日本軍のみはこれが皆無でした」と述べる。

このとき、天津の中国人は、「大日本順民」と書いた「日の丸」を掲げて日本軍への感謝を表しました。このように、国旗「日の丸」は、中国人によって好意的に掲揚された歴史もあるのです。

この日本軍の規律の正しさは、義和団事件だけではなく、日清戦争、日露戦争でも各国の称賛を浴びました。また、日本と提携して、中国の将来を切り拓いてゆこうと考える中国人もたくさん現れました。

しかし、この後も中国の政治は安定せず、清国が倒れて、中華民国が成立してからも紛争や内戦が続きました。また、中国在住の日本人にも度々犠牲者が出たため、日本と中国の関係は悪化、終には抜け道のない戦争へと引きずられていったのでした。（七六頁）

日の丸・君が代を肯定的に評価しようとする議論では、このように戦前の日本の対外関係の肯定的な側面を描き出し、天皇崇敬や神権的国体論を支えとした時期の攻撃的な対外政策が不幸な結果を招いた事実については沈黙しがちな例が見られる。もちろん日の丸・君が代を肯定的に評価するのはこのような立場だけではない。

だが、この問題に論争的に関わる人びとの間では、このような論がなされることも少なくない。神道政治連盟や日本会議などに関わる論者はその例である（島薗進、二〇一七a、二〇一七b）。これは、日の丸・君が代の強制が精神的な自由を脅かすと感じる人々の信条を考えるとき考慮すべきことだろう。

おわりに

この稿では、戦前、天皇崇敬と神権的国体論の鼓吹は学校儀式を重要なチャネルとして広められたという点に注意を促してきている。学校が宗教的崇敬や全体主義的態度の宣布普及の場として機能し、「儀式的行事における儀礼的行為」がそれに大きく貢献してきたということである。

これについて、従来、日本国憲法第一九条の問題として論じられてきた。しかし、日の丸・君が代の画一的な強制が戦前の学校行事における天皇崇敬と神権的国体論の鼓吹と連想されて警戒されているという点に鑑みると、むしろ日本国憲法第二〇条の問題として受け止めるべき要素も小さくないと思われる。「儀式的行事における儀礼的所作」が宗教的な機能や全体主義的な、思想及び良心の自由や信教の自由を脅かす機能を果たすことがあり、それを強制することは日本国憲法の第一九条、第二〇条の規定に反する可能性があるということである。

ここで重要なのは、儀式・儀礼は思想及び良心の自由や信教の自由を制約するような機能をもちうるということである。憲法第二〇条の信教の自由の規定は、「特定の宗教やそれに準ずる信条に従うのを強制されない自由」も含まれていると受け取るのが適切だろう。国旗・国歌は特定思想を反映しないと受け取る人もいるし、大いに反映していると受け取る人もいる。日本では後者の割合がかなり高い。それには歴史的な理由がある。このために、君が代・日の丸の強制をきらう人が多い。強制をきらうことには、憲法第一九条、第二〇条に照らして十分、合理的な理由がある。

儀式・儀礼は宗教の根本的な要素でもある。また、儀式・儀礼が政治的機能を果たしときに抑圧的機能を果たすことは、宗教学・政治学・社会学で共有されている認識である。特定宗教の枠を超えた世俗国家の儀式・儀礼も同様である。日本の場合、世俗国家の儀式・儀礼と国家神道の儀式・儀礼との境目が微妙であり、しばしば法的争点となる。儀式・儀礼が宗教的、あるいは全体主義的な過去を背負っており、そちらに向かっていく懸念を払拭できないため、基本的人権を脅かす可能性があるからだ。現に日本国憲法を否定し、天皇崇敬や神権的国体論の復活を目指す政治勢力も存在しており、政府や国会で一定の影響力を保持している。

国家が儀式・儀礼を通して神聖化され、生活の諸方面に及ぶ規制力を発揮することがある。儒教や神道の影響が濃い文化では、これは起こりやすい。世俗的儀式・儀礼と宗教的儀式・儀礼が連続的であるのは、儒教の影響を受けた地域には広く見られることだ。日本の国家神道、とくにその近代的形態は儒教的な思想の影響を大きく受けている。このような文化的環境と歴史的背景の下で、細かな規定によって身体の画一的統御が課されるとき、精

神の自由が著しく脅かされると感じることには相当の理由があると考える。

参考文献

岡村達雄『処分論――「日の丸」「君が代」と公教育』インパクト出版会、一九九五年。

岡山輝明「「日の丸・君が代」の強制と都立高校改革」日本社会臨床学会編『「教育改革」と労働のいま（シリーズ「社会臨床の視界」）』第一巻、現代書館、二〇〇八年。

籠谷次郎「いわゆる国旗「日の丸」と国民教育」『近代日本における教育と国家の思想』阿吽社、一九九四年。

川島次郎『学校礼法　儀式編』目黒書店、一九四二年。

佐藤幸治『立憲主義について――成立過程と現代』左右社、二〇一五年。

佐藤秀夫「学校観の成立――小学校における課程編制の形成過程を中心として」『教育の文化史一　学校の構造』阿吽社、二〇〇四年。

佐藤秀夫編『日本の教育課題五　学校行事を見直す』東京法令出版、二〇〇二年。

島薗進『国家神道と日本人』岩波書店、二〇一〇年。

島薗進「神道政治連盟の目指すものとその歴史――戦後の国体論的な神道の流れ」塚田穂高編『徹底検証　日本の右傾化』筑摩書房、二〇一七年a。

島薗進「国家神道復興運動の担い手――日本会議と神道政治連盟」堀江宗正編『宗教と社会の戦後史』東大出版会、二〇一七年b。

文部省『礼法要項』農業図書刊行会、一九四一年。

田中伸尚『日の丸・君が代の戦後史』岩波書店、二〇〇〇年。

高橋史朗編（石井公一郎監修）『私たちの美しい日の丸・君が代――子供たちに伝える国旗・国歌物語』明成社、二〇〇〇年。

中河興一『日本と全体主義』文芸世紀社、一九四一年。

森川輝紀「天皇制教育と儀式の位相――日の丸と学校儀式をめぐって」『歴史学研究』六二〇号、一九九一年六月。

山本信良・今野敏彦の『大正・昭和教育の天皇制イデオロギー［I］学校行事の宗教的性格』新泉社、一九七六年。

2016年(平成28年)8月1日　月曜日

こころの未来 44

鎌田　東二
上智大グリーフケア研究所特任教授
京都大名誉教授

風の力と大重祭り

7月21日から24日までの4日間、沖縄大と南城市、久高島の沖縄3会場で「大重祭り」が行われた。「久高オデッセイ」三部作を作った映画監督の大重潤一郎氏が亡くなって、22日で丸1年。それに合わせて助監督やスタッフ、ファンの人たち延べ300人ほどが集まり、大重の命日を挟んで一周忌の追悼集会として開催したのである。正式名称は「久高オデッセイ～故大重潤一郎監督　追悼祭りin沖縄『風になった大重潤一郎と未来へ原点回帰する旅』」。

21日は沖縄大で、比嘉真人・沖縄映像文化研究所代表と須藤義人・沖縄大准教授の司会で「原郷ニライカナイ～比嘉康雄の魂」（2001年）と「久高オデッセイ第一部　結章」（06年）の大重作品2本を上映し、トークセッションした。

沖縄を代表するカメラマンであり民俗学者の比嘉康雄氏は、亡くなる3週間前に大重に「俺の遺言を撮ってくれ」と電話をかけている。それを受け、大重が翌日に沖縄に飛んで出来上がったのが、比嘉の遺言を記録した「原郷ニライカナイ」であった。

この一本の「いのちの電話」がなければ、後の久高オデッセイ三部作は生まれていなかった。比嘉はなぜ人生の最期に、鹿児島生まれの大重に遺言を撮ってもらおうと決意したのか。それは謎であるが、「風」はそこから吹いたのだった。その風がその後の大重を突き動かしてゆく。

ちょうどその頃、大重は福井県三方市に新設される縄文博物館の常設展示用映像「縄文」を最終編集する段階にあった。徹夜で納期までに作品を納めなければならない切羽詰まった時に、比嘉から直接要請されたのだ。何を差し置いてもその風と向き合わねばならない。「俺は真正面から受ける」。大重はそう決意した。

実は、大重がその電話を受けた翌日、私は兵庫県芦屋市で彼に会っていた。大重は大変興奮してその事態を語り、スタッフに行き先も告げずに沖縄に飛んだ。そして比嘉と共に久高島に赴いたのだ。久高島は尚氏王朝時代から「神の島」として尊崇されてきた特別の島である。

始まりは一つの遺言

沖縄の神々から活力得て

死を目前にした比嘉は大重のカメラの前で思いの丈を語った。その遺言は大重の心を打ち抜き、魂に届き、しまいには大重の体を久高島にまで運ばせ、そこで死ぬまでの濃密な12年間を過ごさせることになったのだから、いのちの電話と遺言の力は絶大であった。大重は比嘉の遺言に触れることがなかったら全く違う晩年を過ごしただろう。

久高オデッセイ第一部は脳内出血で半身不随になった大重を、一人息子の大重生と須藤が助監督となって支え、完成にこぎつけた。

そして09年に第二部「生章」が完成。その冒頭と最後で大重は自ら次のようにナレーションを入れた。

「岬の突端に立って　わたしは見た／いのちあるものすがたを／いのちあるものかたちを／いのちあるものの輝きを／いのちあるもののつながりを／わたしは　視た！」と。

病気による痛みで何度も死にたいと思った大重は「ニライカナイ」と呼ばれる神々や先祖たちのすむ他界のある、東の沖から差し昇る朝日を見ることで自死を思いとどまり、生きる活力を得た。その苦闘が生章ににじみ出ている。そして昨年6月に遺作となった第三部「風章」が完成した。

今回の大重祭りに参加した、「縄文」の主役を務めた俳優でダンサーの天人（てんじん）JUNは、大重との最後の会話で聞いた言葉を明かした。「あの世に行って閻魔（えんま）大王に会って、この世はどんなところだったかと聞かれたら、そこには風が吹いていましたと答えるよ」

魂の深いところに届く風。三部作を通して大重はこの地球世界によき風の遺言を遺してくれ、人びとを励まし続けている。大重祭りはその風の力で来年度も続く。

（阿南市出身）

徳島新聞　2016年8月1日朝刊

第一部 ❖ 霊的暴力と魔

「霊的苦しみ」の問題から「悪」の問いへ

――「霊的暴力」論のために

鶴岡賀雄
東京大学大学院人文社会系研究科教授／宗教学・キリスト教神秘主義研究

1 はじめに

本誌前号に掲載させていただいた拙稿で、十六世紀スペインの「神秘家」十字架のヨハネ（Juan de la Cruz）の「魂の暗夜」をめぐる所説を検討した。[1]「神との合一」と言い定められる宗教的理想を追求する修道者が陥らざるを得ない深い抑鬱状態――「魂の暗夜」――から、どのようにして脱するのか、その経路および理路を、それ自体『魂の暗夜』と通称されているテクストに即して検討した。ただし彼の所説は必ずしも、「暗い夜が明けて」明るい朝の光に包まれることとしてはイメージされていなかった。十字架のヨハネは、修道生活の中で、より広くは人間が「宗教」ゆえに陥ることのある「霊的苦しみ」――「霊的暴力」のひとつの相と見ることができよう――の克服の方途を、たんなる闇対光の二元的、二項対立的枠組みでは捉えていないようである。むしろこの対立自体を脱け出る次元を語ろうとしているかに見える。

これを受けて本稿では、キリスト教の修道生活における「魂の暗夜」論から、一般論としての悪の問題、善悪二元論の問題へと問いを拡げていきたいのだが、そのために、前稿の所論を再説しつつ、より広い問題領域に拡大する方向で敷衍することからはじめたい。ただし筆者の準備の都合で、本稿では問いの入り口に立つところまでで留めざるをえない。

十字架のヨハネによれば、「神との合一」を実現しようとする「魂」――人間の謂いである――は、ほぼ避けがたく、「暗夜」と呼ばれる否定的な心理状態に陥る。とりわけ、「感覚の暗夜」を克服した後に訪れる「霊の暗夜」と呼ばれる状態では、それまで得ていた宗教的悦びが一切消失し、それまでの自分の全生涯が空しく喪われてしまったこと、すなわち、自分の修道の生の根本目的だった神への愛の成就自体がまったく不可能となり、のみならず、その神自身から自らが厭われ、憎まれているという、いわゆる堕地獄の自覚に陥るまでに至る。自殺の思いに取り憑かれることもあるとされ、苦しみの呻き声さえ出す力が失せてしまう。

その霊的苦しみの描写は、あるリアリティを読む者に感じさせる。十字架のヨハネ自身がそうした状態に陥ったことがあるのかどうかは、一人称で自身の経験を語ることをしないため定かではないが、そうした推測は十分に可能だろう。彼の著述の随所で言及されているさまざまな霊的体験や出来事は、彼自身が関わった人々や自身の経験に基づいていることが明言されてもいる。[2]その最大の参照者は、カルメル会改革運動の同志であり、運動のリーダーだったアビラのテレジア（Teresa de Ávila=Teresa de Jesus）――十字架のヨハネにとって「相互師弟」ともいうべき関係にあった[3]――だったと見てよい。十字架のヨハネの神秘思想は、テレジア（ら）に生じた出来事をなんらか一般化し、これをより堅固な理論的枠組みの中で語り直そうとしたものとも見られる。そこで、こちらは一貫して一人称で語られる彼女の「霊的苦しみ」の記述を一瞥してみよう。[4]

2 「地獄のヴィジョン」

生来「明るい」性格だったと思われるテレジアの叙述は、十字架のヨハネほどの深刻な感は与えないが、それでも彼女は、「地獄を見た」人でもあった。これは「文字通りの」意味である。最初のまとまった著作である『自叙伝』の後半、彼女に生じたさまざまなヴィジョン――いわゆる幻視――を列挙する章の一つにそれは記されて

いる。「地獄のヴィジョン」として研究者たちの関心を惹いてきた箇所であり、彼女自身、「それから六年もたちますが、〔……〕今もその恐怖はかわりません」[5]と言っているものである。一五六〇年、テレジアが四十五歳のときのことと推定されている。

ある日、お祈りをしていますと、気がつくと一瞬にして、どのようにしてかわからないですが、自分が地獄におかれているように思いました。主は、悪魔どもがあちらで私に準備していた場所、私の罪に価する場所を見せようとされたのだとわかりました。それはほんの短い間でした。が、それから何年もたったいまでも忘れることはありえないと思えます。

入り口はとても長くて狭い路地のようでもあり、とても低くて暗くて狭い竈のようでもありました。地面はたいへん汚く、ひどい匂いのする泥のようで、毒のある爬虫類がうじゃうじゃいました。奥の壁に棚のような窪みが掘ってあって、私はとても窮屈にそこに押し込められているのでした。そこで感じたことに比べれば、どんな眺めも心地よいといえるものでした。

〔……〕私は魂のうちに、ある火を感じました。それがどんなものか言うことができるとはとても思えません。体の苦痛は耐えがたいものでした。私はこれまで、これ以上はないほどの体の苦痛を経験してきましたが〔……〕、ここで感じたものに比べれば全然なんでもありません。その上、その苦しみは終わることがなく、途切れることもないはずだとわかるのです。ですが、これも、魂がここで苦悶すること（agonizar）に比べればなんでもありません。それは、なにか締めつけられる感じ（apretamiento）、息が詰まる感じ（ahogamiento）で、悲痛感はとても激しく、望みを奪われた（desesperado）悲痛な不満感（afligido descontento）がともなっています。これをどう言い表わせるものか、とてもわかりません。魂がたえず引き抜かれること、と言ってみても足りませんから。なぜなら、この場合なら命が絶たれて終わりでしょうが、ここでは、魂自身が粉々に砕かれるのです。

要するに、この内なる火（fuego interior）、あれほどの最大の苦痛や悲嘆にもまさるあの絶望（desesperamiento）、これをどう言い表せるのかわからないのです。誰がこれを与えているのかもわからず、それでも自分が焼かれ、粉々に切り刻まれるのを感じていました、そのように思えました。ですので、私はこう言います。あの内なる火と絶望、これこそ最悪です。[6]

ここには、テレジア流の語り口で、「地獄の苦しみ」の内実が、一つのヴィジョンのかたちで捉えられている。それはまず、肉体が被る最大の苦しみ――彼女はとくに修道生活の初期に、終油の秘蹟を受けるほどの病苦を経ている――をはるかに超えている。言いようのない深甚な苦しみは、身心相関的な言葉――「締めつけられる」、「息が詰まる」――で記述され、イメージ言語としてはある「内なる火」――これは、明言はされていないが、なんらか御しがたい忿懣の情念を示唆していよう――として捉えられ、肉体の死を数層倍した、身体の粉砕として具象化される。そして最終的に、その苦しみの内実が「絶望」であることが言われている。全知全能、かつ全善である神を信ずるキリスト教にあっては、キリストの救いの業を無みすることに他ならない「絶望」は「死に至る病」である大罪である。

この叙述を受けてだろうか、「精神の暗夜」の状況を十字架のヨハネもこう記している。

なぜならこの浄化の観想（contemplación purgativa）にほんとうに締めつけられると、死の影（sombra de muerte）や、死の呻き声（gemidos de muerte）や、地獄の苦しみ（dolores de infierno）を魂はまざまざと実感するものである。これは、自分は神なしにいるのだと、罰せられ、捨てられて、神にふさわしくない者なのだと、そして神は怒っておられるのだと実感することに他ならない。そしてさらには、これが永遠にそうなのだと思われてしまう。そして同様に、あらゆる被造物から見捨てられ（desamparo）、それらすべてから、とくに友人たちから蔑まれているのを感じる。[7]

このようにして神は魂を、後にたいへん高く上げるためではあるが、たいへん卑く貶める。そのため、このことの実感（sentimientos）が魂のなかで激しさを増すときには、神がただちにそれを和らげるよう配慮されなかったなら、ほんの数日で魂は死んでしまうことだろう。そうした内的な激発が感じられる時間は、間歇的なものではあるが、そうした激発は時としてきわめて激しく感じられ、眼前に地獄と滅びが開かれたかに思えてしまう。そうした人々は、ほんとうに「生きながら地獄に墜ちる」〔詩篇五十五、十六〕人々の仲間なのである。地獄のやり方で、この世で浄められるのだから。[8]

こうも言われる。

「それどころか、魂はこうした場所に置かれてほとんど何もできず、手足を縛られて暗い地下牢に入れられている囚人のように、自分で動くことも見ることもできず、上からも下からも何の好意（favor）も感じられない。[9]」そしてこうした「地獄の浄化」は、「それが多少とも本物となるためには、どんな厳しくとも、数年間は止むことがない。[10]」

こうしたことが「生き地獄」であり、暗夜の苦しみの実相だが、その苦しみの内実は、（肉体的苦痛は措くとして）、テレジアの言う「絶望」と、そこから由来する「孤独」として捉えることができるだろう。神からも、他の一切の被造物、つまりこの世界からも、とりわけ親しかった人々から棄てられている（と感じてしまう）こと、すなわち果てしのない「孤独」と、そしてそれが永遠に続くという「絶望」である。

「絶望」である所以は、次の記述から、より実質的に伝わってくる。十字架のヨハネによれば、このような苦し

みの激発には、いわば波がある。「こうした〔浄化の〕手立ての間には、〔苦しみが〕軽くなる中断期（interpolaciones de alivios）があるものである。」苦しみのあまり実際に死んでしまうから、ということだけではない。安らぎの時期には、苦しみとは逆の大きな霊的悦びがあり、そして「あの牢獄や監獄から脱出して広々としたくつろぎ（recreación de anchura）と自由を得て、神との愛に満ちた交友や平安の深い甘さを味わい実感する」こともある。「待ち望んでいた〔天国の悦びの〕満ち溢れの前味」を味わうかに思われる。それで、浄化の苦しみはもう終わったのだと信じ込む。

しかし、苦しみが再び襲ってくる。

> 霊の浄化が完全に終わってしまうまでは、魂は、何とはわからないながら自分に欠けているもの（un no sé que que le falta）がある、あるいはなすべきことがあると、自らの奥底（el interior）でずっと感じている。それで、苦しみの軽快期があっても心おきなくそれを味わうことができない。魂の内部には、自身の敵のような何かがいて、いまは静かにして眠っているようだけれども、また生き返ってその〔悪しき〕業をなすのではないかという怖じ気を抱き続ける。そして実際にそうなる。まったく安心しているときに、まったく警戒していないときに、〔敵は〕戻ってきて、次のいっそう悪い段階に魂を呑み込み吸い込んでしまう。そこは以前のものよりもっと辛く、暗く、悲惨で、それはおそらくは前の〔辛い〕時期よりもさらに長く続く。こうして魂は再び、あらゆる善きことはもう永遠に終わってしまった、と知ることとなる。〔……〕[11]

苦しみが終わったのではないか、と思えるときが来る。が、しかし苦しみはまた戻ってくる。そのあげく、これは永遠に続くのだと思い込まざるを得なくなる。つねに密かな不安がぬぐえず、悪に終わりがない、あるいは、悦びと苦しみの転変に終わりがない。この、感情の浮沈から逃れられないあり方自体が「魂の暗夜」の根本状態だとすれば、この苦しみから脱出したことを保証するものはありえないかに見える。こうして絶望は深まっていくのだが、このことはまた、このような快苦、悲喜が生ずる次元自体からの離脱がなされなければならないことを示唆してもいるだろう。

この絶望は、どうしようもない「孤独」に魂を押し込めていく。神からも、人からも棄てられ蔑まれていると思い込む孤独である。そこには、どんな言葉も届かなくなる。人の言葉を受け入れられず、自分だけの思いに自縛されるかのようである。

> これに加えて、この暗夜が魂に引き起こす孤独と寄る辺無さのために、魂はどんな教えにも、また霊的指導者（maestro espiritual）にも、慰めや支えを見いだせなくなってしまう。〔指導者が〕苦しみのなかにあるいろいろな善（bienes）を挙げて、慰めの理由となりうることをどんなに手を尽くして証拠立ててみせても、信じることができないからである。なぜなら、そうした魂は、いろいろな悪（males）を痛感するあの思いの内にまったく呑み込まれ沈み込んでいて、自身の惨めさをありありと見てしまっているので、指導者たちには自分が見て実感しているものが見えておらず、それで自分のことをわからないまま、そんなことを言うのだ、と思えてしまう。そのため、慰めを受けるどころか、かえって更なる辛さをこうむることにもなる。〔彼らの言葉は〕自分の悪の癒しにはならないと思えるからである。そしてそれは、実際にその通りなのだ。なぜなら、主が望まれるままのやり方で魂を浄めおえるまでは、この魂の辛さに対しては、どんな手立ても癒しも役立たないし無益なのだから。[12]

周囲の人や指導者のどんな言葉も、教説も――十字架のヨハネのこの『魂の暗夜』自体も含むだろう――、この闇に沈んでいる者には響かない。それは自分のことではない、と思えてしまうからである。[13]

これは、他の人々との交流が成り立つ地平、「人が一般に」そうであるとして語られている教えの地平に自分も帰属しているという当然の感覚が失われることである。「神はすべての人を愛している」といったキリスト教の最も根本の原則が当てはまる「すべての人」の地平から閉め出されてしまう自閉状況である。

この絶対的な孤独と絶望、これが「魂の暗夜」の正体だろう。

3 「魂の本体」という次元

前稿で示したように、十字架のヨハネはこの暗夜の苦しみからの離脱の要件を、「魂の本体」の次元が現れ・洗われ出てくることに見ている。魂の本体のレベルでは、魂はじつは神を本性的に愛しており、その愛の成就への絶望が、一切の苦しみの根本原因なのだった。それは、「本体（sustancia）」という哲学的・存在論的な語で言われるとおり、人間がそもそも人間として創造され存立しえている、「存在」そのものの次元である。なればこそ、「私を知ることが神を知ること」、つまり、至高善（神）がその反対物たる罪人である自己を知ることで知られる、という「反対の一致」が可能なのでもあった。そしてその本体においてこそ、魂の本体に「本来」根ざす「熱」が、愛の情念、情熱として、純粋に顕れ出てくる。テレジアの「地獄のヴィジョン」の言葉で言えば、「最悪のもの」たる「内なる火」が浄らかな火に変容する。ここで「熱」とは、光のない闇の中でも、むしろ闇のなかでこそ伝わる何かであり、その熱が昂じて、ついに発火し発光するものと捉えられる。熱が光を発するのである。この熱の実質は愛である。この、人間という存在の根底に植え込まれ造り込まれている愛がなければ、そもそも他者との交わりの不能としての「孤独」は苦しくはなく、愛の成就の希望が絶たれる「絶望」――テレジアの言葉では「望みを奪われた悲痛な不満感」――も生じることはないだろう。苦の因はたしかに愛である。

これはキリスト教の基本的人間理解である。人は神を

愛するように「造られて」いる。アウグスティヌスは『告白』冒頭の有名な祈りで、「あなたは私たちを、ご自身にむけてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないのです」[14]と明記している。これが、「自らの魂（私）を知ること」と「神（あなた）を知ること」が相即するとする西欧キリスト教における魂論の意義であり、そして人が――その「罪」にもかかわらず――神に至り着くことが可能であることの根拠である。

この魂の「本体」の次元、これは、アビラのテレジアの晩年の著作『魂の城』での魂論＝神秘階梯論に対応させるなら、七重の水晶の城として構造的にイメージされる「魂」の最内奥であり、そこにキリストがいます城の中心の「第七の住居」として表象される次元である。この魂の中心から彷徨い出て苦界に沈淪している魂が、自らに立ち返ってそこまで至り着くことが「合一」の成就であり愛の完成なのだった。であればそこは、魂が魂として――人間が人間として――存在しているかぎり、つねに自らの「内に」あるはずである。しかし、通常はそれとして気づかれてはいない。通常の意志や知性といった精神の基本能力にとっては、それらのさらに「奥」にあるとしか言えない異次元だからである。この次元での愛の働き、神との愛の交流は、だから、「感じられない感じ」として逆説的に言われるしかない。[15]その次元が洗い出されてくるためにこそ、暗夜の「苦しみ」が必要だった。そこは、どんな教説も、人々の助言の言葉も届かない、深い自閉の果てに潜む水準でもあろうが、その闇を潜ってこそ本体に至る。その次元で神と人の愛の本来の交わりが成る。神の愛の言葉が届き、それに応じて、他者の言葉も届くことになるだろう――。これが、彼らの教説の基本線である。

4　苦しみについて「語る」ということ

だが、それでも、この「本体」の次元はどのように露わになるのか。ここにはどうしても、ある飛躍――キリスト教の言葉でいえば（神から一方的に与えられる）「恩寵」――が想定されざるをえない。結局十字架のヨハネは、「主が望まれるままのやり方で魂を浄めおえるまでは、この魂の辛さに対しては、どんな手立ても癒しも役立たないし無益」だと言うばかりである。[16]しかしこれは、彼の理説の破綻であるよりも、まさにそれこそが、恩寵が恩寵となる所以であり、また彼らの宗教的生のリアリティでもあるのだろう。それはまた、いわゆる宗教体験として語られうる飛躍である。体験の名に値する体験とは、それまでありえないと感じられていた、思ってもみなかったようなある霊的次元――たとえば「魂の本体」の次元――が、突然＝飛躍的に啓かれ、リアルとなる出来事だろうからである。十字架のヨハネの依拠するイメージでは、黒く炭化した薪が、「突然」美しく発火する事態である。[17]

そしてそうしたことがありうることの保証は、根本的には、彼らの書き残したテクスト自体としてなされているのだと思われる。暗夜からの脱出の方途が具体的に示されえないということ、それが飛躍だということは、脱出の理路が一般的論証のかたちでは示しえないということだが、しかしそれは、脱出がありえないことを言う否定的な指摘なのではなく、脱出がなされるべき場面ないし次元自体を語り出して見せる肯定的な保証となっていると読むべきである。その保証は、形式的にはともかく実質上は、彼ら自身の一人称の「証言」としてなされている、と本稿では捉えてみたい。この、「証言」ということについて、その言語論的性格をいくつか指摘しておきたい。

まず、それは苦しみの諸相を、ともかく語っている。文字どおり、言葉にしている、ということが重要である。本当に闇に沈んでいる人は、言葉を発しえない。「呻き」「嗚咽」がその辛うじての表明だった。[18]これは一般にも認められることだろう。苦しみ「について」語るということは、すでに「人に言葉を言う」という言語の共通性の地平に自らが立ち出ていることである。精神の窮迫溷濁状態としての苦しみを言語的・理論的な分節が可能な地平にまでもたらえしているというかぎりで、語る者がすでに闇の沈黙を脱しているということを、その言語行為として「証して」いる。一般化して言うなら、「悪を悪として」語り、位置づけうること自体が、悪が克服可能なことを示しているのであり、悪の克服の言語行為論的な実践となっている。

しかし、それは証言であるから、そこで説かれる内容が真理であることの根拠は、彼ら自身の、一人称単数の経験にのみ依拠していることになる。その証言が当人以外の人々にも共通の真理であるかどうかは、これを聞く者、読む者に委ねるしかない、その意味では「弱い」主張である。彼らのテクストは、闇が光になること、あるいは苦しみの夜が愛の成就の麗しい夜に変わることを（強く）「証明」するものではない。証言は証明とは異なる。

だから、先述のように、彼らの証言は、暗夜に呑まれている当事者には必ずしも受け入れられない。「霊的指導者」がどんなに語ってみても、あるいはどんな立派な教説を説かれても、彼らを闇から脱せしめることはできない。しかしおよそ宗教の言葉とは、すでに万人に通有とされている理性や常識的世界理解を自明の前提として、その範囲内でなされる「証明」の言説であるよりも、一見不可能とも思える理想が実現可能なことを、あるいはむしろ、すでに実現していることを、自らの身において証言する言説であろう。「神秘家」とされる人々の言葉はとりわけそうである。彼らのテクストに唐突な飛躍があるということは、上述のように、その破綻によってこそ彼らの語らんとするリアリティを露呈せしめているとも言える。再び一般化すれば、こうした証言のリアリティを、信じて受け入れることが、「宗教」に他ならない。

では、その証言は、内容としてはどのようなものになっているだろうか。彼らの証言は、「暗夜の苦しみは（神の恩寵によって）いつか終わるのだ」と、言うだけのものではない。それを魂の浄化の要件として意味づけるものでなければならない。そのためには、苦しみからの脱出が可能なことを保証するだけでは足りず、その苦しみの

深さに見合うだけの何かが言われなければならない。具体的には、苦しみの夜の彼方に披かれる「新たな別の」境地をこそ言うものでなければならないだろう。苦しみの中で、絶望しつつもなお待ち望まれている悦びとの対比においてこそ、苦しみがかくも深いものである所以が示されてくる、そうした悦びの地平を言う言葉であってはじめて、苦しみの克服の証言たりうる。

十字架のヨハネの場合を見るなら、そもそも『魂の暗夜』という「暗い」著作は、前稿に掲げたように、神との愛の成就を言祝ぐ自作の詩編の、冒頭の「暗い」数節のみの註解として書かれていた。その「歌」は、夜の中での恋人との愛の成就が、熱く、また爽やかに歌われるものであり、『魂の暗夜』のテクストも、上にいくつか引用した最も暗い記述のなされる箇所の後には、苦しい夜を脱して浄化された魂が入っていく、「麗しい夜」の道行きの解説に移行していく。このことがあらかじめ見込まれ見通された上で、『魂の暗夜』の「苦しい夜」の記述はなされている。浄化を経た後の、照明ないし合一の境地が語られてこそ、その前段階として苦しみの記述が可能となり、意味をもつ。であるから、「魂の暗夜」の叙述を、それだけで読んではならない。同書は未完のままに残されたが、[19]「暗夜」の果ての、熱い愛の成就の諸相が濃密に語られる『霊の讃歌』や『愛の生ける炎』の叙述と切り離してこれを読むことはできない。[20]夜が夜として語られ、位置づけられるのは、黎明との関わりにおいて、それを前提としてのことである。「夜」を「夜」として認識し、語ることは、すでに「朝の光」のあることを想定してこそ可能である。[21]

テレジアの場合も、「地獄のヴィジョン」は、地獄の主である悪魔がけっして介入しえない「第七の住居」、神との合一の成る場所が確保されて、そこから省みてはじめてしかるべく「位置づけ」られる。『自叙伝』では、「地獄のヴィジョン」は、その末尾付近に、さまざまな鮮烈なヴィジョンの一覧の中に置かれているにとどまっていたのだが、『魂の城』では、それが彼女の神秘階梯論のどこに位置づけられるかが、定まるようである。つまり、悪を悪として浮き立たせる善、すなわち悪が「それを目指しながら得られない」がゆえに悪であるところの善美を――十字架のヨハネの場合で言えば、神との愛の成就する麗しい夜の諸相を、テレジアの場合であれば、彼女自身がそこに神が住まう美しい水晶の城であることの悦びを――それ自体美しい言葉で実質的に語り示すことが、悪の克服の証言には必要である。宗教の真理を説く言葉は、理論的証明・論証であるとともに、つねに美しく荘厳されていなければならないと思う。[22]

5 悪の根源性?

悪の克服という理想を掲げることは、悪を論うだけではなく、それをふまえつつ、むしろ、悪の彼方に現れ出る（あるいはその現れに向けてわれわれを誘い憧れさせる）善美を示すことと不可分であり、むしろ、そこから力を得てくる。これを欠くならば、宗教の説く禁欲・修行の生活もたんなる苦役となることだろう。遥かではあれ、最終的・終末的な理想を掲げること、そしてその理想との距離のパトスの中で、思考し実践することが、狭義の修道生活のみならず、およそ宗教一般のありかただろう。悪を論ずるためには、悪を醜悪たらしめている善美をこそ語らなければならない。

これが、いささか唐突な本論の一つの結論、というより主張である。が、しかしその悪の彼方に見据えられるべき善美の捉えられ方、語り方については、なお検討を要する。そもそも「悪」を悪として位置づけることは可能なのか、悪とは、それとして明るみに出され、位置づけられ、秩序の中に置かれることの拒否自体なのではないか、と思われるからである。深甚な苦しみ、ないしその一般化としての「悪」は、そうした意味で、優れて秩序破壊的・「暴力」的な何かではなかろうか。

十字架のヨハネの所説に沿って言うなら、根本的には「神への愛」であるはずの「魂の本体」にねざす熱が、ある歪み――キリスト教の言葉で言えば「罪」――によって、その愛の非成就の確信に転じ、愛の悦びと静安・平安ではなく、逆に耐えがたい苦しみの源泉たる「暗い火」となってしまう。この歪みゆえに、神への愛は、神への憎しみと似てきてしまい、神からの愛が神からの呪いと区別がつかなくなる。愛と憎しみのこうした混乱こそが悪の悪たる所以だとすれば、「悪」を悪として見据えることはできるだろうか。その見据えがたさは、善の太陽を見据えられないことと似ているようでもある。ここから、西洋諸宗教の伝統において悪がつねに「善の欠如」として捉えられてきたことの意味を捉え直すことが要請されてくると思われる。

ここでようやく、「悪の原理」、およびその形象化としての「悪魔」について検討することの意義が見えてくる。稿をあらためて論じてみたい。

注

1 「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」『身心変容技法研究』第五号、二九－三七頁、二〇一六年三月。十字架のヨハネのテクスト等は、この「前稿」にならう。

2 ただし、それらは必ず、聖書の権威によって裏付けられなければならないことが強調される。Cf. Juan de la Cruz, *El Cántico Espiritual*, Prologo, 4.（十字架のヨハネ『霊の讃歌』「序」）。

3 拙論「アビラのテレジアにおける「女性と共生」」、『共生学』一〇号、二〇一五年、八四－一〇六頁、参照。

4 テレジアの霊的歩みや、その神秘階梯論については、拙論「アビラのテレジアの『身心変容』の諸相――『内感』とその行方」、『身心変容技法研究』第二号、二〇一三年、二〇－二八頁、参照。

5 Teresa de Avila, *Vida*, cap.32, 4.（アビラのテレジア『自叙伝』第三二章）。テレジアのテクストについては、注4に掲げた拙論を参照。

6 *Vida*, cap.32, 1-2.

7 Juan de la Cruz, *Noche Oscura del Alma*, Lib., cap.6, 2-3.（十字架のヨハネ『魂の暗夜』第二部第六章）。

8 *Ibid.*, cap.6, 6.

9 *Ibid.*, cap.7, 3.

10 *Ibid.*, cap.7, 4.

11 *Ibid.*, cap.7, 6.
12 *Ibid.*, cap.2, 3.
13 マザーテレサも、晩年はこの「暗夜」の裡にあった、とされることがある。信頼する神父に、自分の状況が十字架のヨハネの「魂の暗夜」だと説かれても、彼女はそれを「自分のこと」とは受け取れなかった。Cf. Mother Teresa, *Come Be My Light: The Private Writings of the "Saint of Calcutta"*, ed. by Trian Kolodiejchuk, M.C., Doubleday, 2007, pp.217-218.
14 山田晶訳、『告白』I、1、1。
15 以上の「魂の本体」所論については「前稿」を参照。
16 Juan de la Cruz, *op. cit.* cap.2, 3.
17 十字架のヨハネはこの「飛躍」の契機を、「魂の本体における神の接触・神に触れられること」という鍵語で語る。これについては、拙著『十字架のヨハネ』（創文社、二〇〇〇年）第Ⅲ部第三章、参照。
18 「前稿」三三頁、参照。
19 『魂の暗夜』（およびその姉妹編である『カルメル山登攀』）が未完のままのこされた理由については、前掲拙著、第Ⅲ部第一章、参照。
20 ただし、二十世紀前半までのカトリック神学世界では、十字架のヨハネの教説はもっぱら「暗夜」の深刻で厳格な性格を説くものとして受け取られていた。
21 前掲拙著、第Ⅰ部第四章、参照。
22 ほとんど受け入れ不能な悲惨に直面したとき、「悪（不正）の秘義・神秘（mysterium iniquitatis, mysterion tou anomias）」（テサロニケ人への第二の手紙二、七）という言葉が語られることがある。悪は、しかし、それ自体では「神秘」ではないだろう。悪が歴然とあるにもかかわらず、そうした「悪に満ちた」世界が、それでも全体として肯定されざるをえない、肯定できる、現に肯定されている、ということを背景にし前提にして、そうした悪の最終的克服がなんらか保証されて――というより「信じ」られて――いるがゆえに、悪が神秘として捉えられるのである。

新聞　月刊　2016年（平成28年）11月1日　火曜日

こころの未来 47

手放す力

鎌田　東二
上智大グリーフケア研究所特任教授
京都大名誉教授

龍谷大学と上智大学で共催している秋の「グリーフケア公開講座」で、女優の小山明子さんの講演を聴いた。演題は「妻として・女優として～夫・大島渚と過ごした日々」。

「日本のヌーベルバーグ」の旗手として世界的に活躍した映画監督の大島渚さん（1932～2013年）と、女優として精力的に活動する小山明子さんに大きな転機が訪れたのは1996年、ロンドン・ヒースロー空港に向かう途中で大島監督が脳出血で倒れてからだった。

これまでのクリエーティブな芸術家や女優としての世界の「喪失」。病気や事故や災害は一瞬のうちに世界を大きく変えてしまう。そんな、生活世界の劇的な転換の出来事が起こった。その転換に対応しきれず、もがき苦しんだ小山さんはうつ病になり、3年間、入退院を繰り返した。それを乗り越えることができたのは、あまりにも変わり果てた自分の姿に気付き、これではダメだと思ったことがきっかけであったという。

大島監督のリハビリが終わるのを待合室で待っていた時、隣に座った年配の女性が小山さんに「奥さん、あそこ見て、映画監督の大島渚よ」と話し掛けてきた。その時の小山さんは介護うつ状態で、髪は染めることも忘れて真っ白のボサボサ。化粧にも服装にも無頓着。その女性は、隣に座っている人が大島監督の妻で女優の小山さんであることに全く気付かなかったのだ。リアルな自分自身の姿に気付いたことが小山さんの転機となった。

苦境脱出へ発想転換

日常生活に喜びや美を発見

2011年、大島監督は十二指腸潰瘍穿孔で倒れ、生死の境をさまよう危険な状態に陥り、5カ月間入院した。ちょうどその頃、長年住み込みで働いていたお手伝いさんが胆のう炎で入院した。小山さんは一人で二つの病院に通うことになり、最大のピンチに直面した。崖っぷちに追い込まれた小山さんは腹をくくり、開き直った。「最大のピンチは最大のチャンス」

こうして、自分自身の姿やありようへのリアルな気付きと発想の転換が生まれた。その日々の格闘の中でむさぼるように読んだ本の中からノートに書き写した言葉を繰り返し読み、大きな励みにした。

その頃、支えとなった言葉の中に、「過去の業績や肩書に対する執着を手放し、新たなスタートラインに立ったつもりで、前向きに生きていくこと」（アルフォンス・デーケン神父）、クリスチャンの母がよく唱えていた「私に変えられないことはそのまま受け入れる冷静さ、変えられることとはすぐそれを行う勇気と、そして、それを見分けるための知恵を、どうかお与えください」（「希望の祈り」）、「人は、不幸を受け入れながら幸せになる」（柳田邦男「わたしの幸福論」）などがあった。

小山さんがどん底から這い上がっていくことができたのは、まず自分自身に気付くことだった。次に自分を支えてくれる言葉の発見。そして夫のために自分自身の女優生活や活動などを手放したこと。それによって見えてきた光景が大きく変わった。夫のためになることと、他者のために生きることを自分の喜びとでき、日常生活の中に楽しさや喜びや美を認めることができるようになった。

小山さんは自身の体験を具体的に、生き生きと、時にユーモアを交えながら、また時に涙を誘いながら、熱く優しく力強く語り掛け、介護生活を通して得られた気付きの中から珠玉の言葉やエピソードを伝えてくれた。その中の一つが「カキケケコの精神」。①カは感謝し感動すること②キは興味を持つこと③クは工夫すること④ケは健康であること⑤コは好奇心を持つこと。この精神で、どん底の悲しみを生き抜くことができた。

小山さんの講演を聴きながら、「悲しみを生き抜く力」のすごさに心底感嘆したのであった。

（阿南市出身）

徳島新聞　2016年11月1日朝刊

第一部 ❖ 霊的暴力と魔

研究ノート：パーリ文献にみられる悪魔の位相
――サンユッタ・ニカーヤを中心として

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

本稿では、テーラワーダ仏教の基本聖典の一つであるサンユッタ・ニカーヤとその注釈文献を中心に悪魔（māra）とブッダや仏弟子たちとのやり取りを概観して、悪魔が退散する場面での定型句である「私のことを知っている（jānāti maṃ）」という言葉を手掛かりに、仏教瞑想における負のエネルギーへの基本的な対応姿勢について考察する。この作業に基づいて、悪魔という概念表象に託されたものは何であったのかについても吟味してみたい。

1 知る対象としての悪魔

1-1 ブッダは私を知っている

ブッダの教えをテーマごとに集成した経典群であるサンユッタ・ニカーヤ（Saṃyutta Nikāya: 相応部）には、1. 詩偈を伴ったもの、2. 因縁に関するもの、3. 蘊（人間を構成する集合体）に関するもの、4. 六つの感覚処に関するもの、5. その他に関するものを集成した五章がある。その中で、悪魔に関連した物語は第一章の四節・悪魔相応（māra-saṃyutta）と五節・比丘尼相応（bhikkhunī-saṃyutta）に集められている。これら二節には悪魔とブッダや仏弟子たちとのやり取りに関する三五経[1]が集められており、そのうち経の最後で悪魔が「ブッダ（あるいは仏弟子）は私のことを知っている」と言って姿を消す表現形式[2]のものが二九経ある。

残り六経における問答の結末表現は、以下の四タイプのものである。

α：悪しき者悪魔は頭を振って、唇を出して、額に三重の皺を寄せて、杖にもたれ掛かりながら立ち去った。[3]

β：悲しみにやぶれた悪魔の琴は脇から落ち、そして打ち萎れた夜叉はその場で消え失せた。[4]

θ：悪しき者悪魔は、世尊の近くで厭い嫌う詩偈を唱えてその場から去り、世尊から遠からぬところの地面に足を組んで坐り、沈黙したまま赤面して、肩を落とし下を向いて思いに沈み、答えられずに棒で地面を掻きながら坐っていた。[5]

γ：風が綿毛を吹き飛ばすように、師は彼女（悪魔の娘）たちを吹き飛ばした。[6]

これらの定型的表現からわかることは、悪魔は自分のことを見抜かれると力を失い落胆してその場から消えてしまうということであり、ブッダや修行者たちは悪魔を見抜くことを修行の大切なポイントとしてとらえており、悪魔にはそれなりの居場所がしっかりと提供されていたということである。仏教において悪魔は、この世から駆逐されるべきものとしてとらえられてはいなかったのである。定型表現θに至っては、見破ったブッダに対して悪態をつきながらも完全に逃げ去ることができず、なす術もなく困り果てている子どものような愛らしささえ感じられる。ブッダはそれ以上に追い詰めることなく、悪魔の行動パターンを知り尽くして相手にはしないが、ある意味で居場所が与えられていて見守っている感じさえしてくるのである。

1-2 四聖諦における知ることの意味

この三五経の中に出てくる仏教思想の専門的概念は戒・定・慧[7]、執着[8]、五蘊における無我洞察[9]、六感覚処[10]、四聖諦[11]、三宝[12]、縁起[13]などがあるが、それぞれに素朴でブッダの肉声が聞こえるような生々しさの感じられる表現である。形式化された定型表現とは趣を異にしているように感じられる。しかし、そこには「私」とか「私のもの」という思い込み[14]の発生と同時に実存的苦しみが発生するのだということが端的に表現されている。この「思い込み」は現在でいうところの「自己感[15]」と言い換えてよいであろ

う。また、そうした自己感への囚われから抜け出すことが悪魔の領域を抜け出すことであると明言されている。

こうして悪魔の領域を脱出するためには、それが悪魔であり悪魔の仕業であることを知ることが必須になっている。四聖諦に関するもっとも整った説法である『転法輪経』には、苦しみの真理について「遍く知る（parijānāti）」ことが説かれている。苦しみの真理に気がついたら「遍く知られるべきである（pariññeyya）」と考え、瞑想修行によって「遍く知られた（pariññāta）」と心から納得してゆくのが実践の内容となる。知ることが、気づきや洞察という体験を含む修行によって深められ納得されてゆく過程が説かれているのである。

こうして、苦しみの原因については「手放す（pajahati）」こと、苦しみの消滅である涅槃については「自ら体験して理解する（sacchikaroti）」こと、苦しみの消滅である涅槃に至る実践については「修行する（bhāveti）」ことが説かれている。何をなすべきであるかを知り、それが成し遂げられたことを自知し確認することが修行の過程として明言されているのである。教え（法）を聴くことによる智慧（suta-maya-ñāṇa）、考えることによる智慧（cintā-maya-ñāṇa）、修行することによる智慧（bhāvanā-maya-ñāṇa）という三種類の智慧が説かれる所以である。

四聖諦において、遍く知ること、手放すこと、自ら体験して理解すること、修行することの四つの行為が三段階で説かれていることは[16]、これらが本質的にはひとつのものとして切り離すことができないものであることを示唆しているのではないかと思われる。臨床的な見地からさらに言い換えるならば、対象を知る[17]という行為には、対象をありのままに受容すること[18]、対象への思い込みや執着を手放すことが含まれるのであり、そのためには何回も繰り返して自分で実践し自ら体験して理解してゆくことが不可欠なのである。

悪魔とのやり取りの中で、脅しや誘惑などのさまざまな悪魔からの働き掛けに対してブッダや仏弟子たちが示した対応には、上記に考察した「知ること」に関する実に多様な具体的実践の様子が描写されていると見てよい。こうして苦しみを知り尽くすことは、苦しみを受容し、苦しみの意味を見出してゆくことにつながってゆくのである[19]。

2　悪魔の象徴するもの

2-1　人間らしさの象徴としての悪魔

サンユッタ・ニカーヤの注釈文献では、悪魔について以下のような解説がなされている。

Attano visayaṃ atikkamituṃ paṭipanne satte maratīti māro. S.A.I.169.

（自らの領域を踏み越えようと実践している衆生を殺すので悪魔という。）

サンユッタ・ニカーヤに集められた三五の経典によると、悪魔は人間の罠と天界の罠で衆生を輪廻の領域に縛り付けておこうとする。そして、自らの領域を踏み越えようとする者たちに対して美醜さまざまなものを化作して誘惑したり、恐怖を引き起こすような状況を作り出して眩惑させたり、信じていることに疑いを抱かせるような問いかけを投げかけたりして引き止めようとする。さらには、そうした働きかけが詩や音楽などの文化的かつ宗教的装飾を帯びてなされることに注目すべきである。また、苦行するブッダに見せたような憐れみ（karuṇā）などの思いやりを伴う場合さえある。

このように見てくると、人がよりよく生きようという営みは、スピリチュアルな宗教活動を含めて、ことごとく悪魔の領域に入ってしまうことになる。したがって、ブッダの説いた真実（sacca）と法（dhamma）は、われわれ人間がよりよく生きようとする営みを踏み越え、善悪の価値判断の域を超えた領域へと足を踏み入れるものとなる。ブッダが自分の悟った法を説くかどうか迷っていた時に、その内容を「世間の流れに逆らうもの（paṭisotagāmiṃ）」と考えたわけはまさにその点にあった。人々は悪魔を恐れながら、ことごとく悪魔の領域に捕えられているのである。そして、悪魔が象徴するものが、よりよく生きようとすることを含めた人間的営みとすれば、われわれは自らを恐れながら自らに捕えられてしまっているということになる。

解脱した直後に法を説くか沈黙するか逡巡していたブッダに対して、法を説くように促したのは梵天であった。興味深いことに、サンユッタ・ニカーヤでは悪魔相応、比丘尼相応に続いて梵天相応が配置されており、その最初に梵天勧請の逸話が配置されている。こうした編集方針の背景には、ブッダが法を説く決心をしたことには悪魔の領域を踏み出す法の真理が一般に解禁されるという意味合いがあること、それはとりもなおさず旧来の世界観や死生観を一変させる威力を持つものであるという理解があったことが推測される。

ブッダの次第説法においては、布施の話、戒の話、天国の話がなされて、その後に諸欲を超えた四聖諦に関する説法が始まる。布施の話、戒の話、天国の話は一般的な人生観の中でよりよく生きるための話である。そして同時に、生と死を繰り返す輪廻をよりよく生きる生き方の中に、それを踏み越えてゆく道につながる布石が打たれているという仕組みになっているのである。これは、輪廻による一般的な死生観から輪廻を超えた死生観への超越的変容体験を促すものである。悪魔は、その境界で起こる出来事を描写することによって、自己感を獲得した人類の精神文化的な営みを象徴する存在として描かれていたのである。

2-2　悪魔の家族と軍勢から読み取れる社会的位置づけ

2-2-1　悪魔の娘たちから

悪魔には渇愛（taṇhā）、不楽（arati）、快楽（ragā）という三人娘がいて、彼女たちはブッダに見破られて落胆する父を励まそうとありとあらゆる愛欲の罠でブッダを誘惑しようと努める。いわば父親思いのよい娘たちである。ただ、ありとあらゆる美形で誘惑しても、それに動じることのないブッダによって一蹴されてしまう。経典によると、その時彼女たちはブッダに向かって次のような安らぎの詩（santi gātha）を唱えたという。

「渇愛を断ち切って、多くの衆に囲まれて遊行する。実にたくさんの衆生が歩くであろう。世間を超越したこの人は、渇愛を断ち切って死王の彼方へと多くの人々を導く。偉大な勇者である如来たちは正法で導く。法によって導いている人たちに、誰が妬みの矢によって打ち勝つことができようか[20]」

これは、ある意味で敗北宣言であり、さらにはブッダの境地を礼賛しそれに追従しかねない雰囲気さえ漂わせている。こうして戻ってきた娘たちに対して、悪魔は次のように語りかけたという。

「愚か者たちよ。蓮の茎で山を打ち砕き、爪で岩山を掘り、歯で鉄をかみ砕き、岩を頭で退け、崖で足場を探すようなものだ。胸に杭を打ちつけてゴータマを厭うべし[21]」

これに酷似した表現を、悪魔はブッダに対して唱えている。

「烏が、ここに柔らかいものが見つからないか美味しいものはないかと脂肪色をした岩の周りを飛びまわり、そこに美味しいものを見つけられず飛び去って行った。岩を突いた烏のように、われわれはゴータマに厭いて離れよう[22]」

「厭い離れる」という表現からは、悪魔からするとブッダにはもうお手上げなので、「嫌な奴だ」と思って近づかないでいるに限るというニュアンスが読み取れる。しかし、悪魔はまたブッダに近づいてゆき見抜かれてしまうことを繰り返すのである。

「厭い嫌う（nibbidā）」という表現は、修行者が諸欲の一部始終をありのままに見て「もう充分だ」とうんざりした時に使われる表現であり、ヴィパッサナーの智慧の段階としてもこうして厭う気持ちになる段階[23]が説かれている。悪魔はブッダを厭い嫌うようになり、そこに留まる。一方、瞑想修行者たちは「ありのままに見て知る（如実知見）」段階から「厭い嫌う」段階を通過して、好悪に左右されることなく「それはそういうものだ」として悪魔（人間的な生き方）を見抜き見守ってゆくことができるようになってゆく。仏典に描かれているブッダや仏弟子たちの悪魔に対する態度からは、こうした瞑想修行の発達過程が読み取れるのである。

2-2-2　悪魔の軍勢から

最古の仏典とみなされているスッタ・ニパータ（Sutta Nipāta）には次のような悪魔の軍勢についての記述がある。この経は、前節で厭い嫌うことに関して引用した経とほぼ同一の物語であり、後の仏伝作家たちが創作の素材に使ったものであろうと思われる。

「愛欲が汝の第一の軍勢である。第二はもの憂さ、第三の軍勢は飢渇であり、第四は渇愛である。第五は不活発性と眠気、第六の軍勢は恐怖であり、第七は疑い、第八の軍勢は偽善と頑固さ、邪に得られた利得や名声や尊敬や名誉、自らを称揚し他を見下すことである[24]」

アビダンマでは衆生を輪廻に結び付けている一〇の束縛（saṃyojana）として、①有身見、②戒禁取見、③疑い、④貪り、⑤怒り、⑥微細な身体をもつ世界への欲望、⑦身体を持たない世界への欲望、⑧浮つきと後悔、⑨プライド、⑩無明が挙げられている。

悪魔の軍勢と比較してみると、無明が軍勢に入っていないことが第一の特徴として挙げられる。無明が悪魔の軍勢にないからこそ、智慧で悪魔の領域を脱することが可能となり、知られることで悪魔は退散せざるを得なくなるのである。第八の軍勢として挙げられているものは、「私」であるとか「私のもの」という自己感の特徴的な働きとしてひとまとめにすることができるものであり、それぞれを個別に独立させてもよいような内容でもある。またこれらは、当時のバラモンのような宗教者や各界のリーダー的役割に立つ人たちの陥りやすい特徴とも重なっていることが興味深い。

2-2-3　注釈書から

スッタ・ニパータの注釈書の体裁をとり、サーリプッタに託された、チュッラ・ニッデーサ（Culla Niddesa）には次のような解説がある。

「業を作ることによって、輪廻における再生を結ぶ働きのある蘊（人間存在を構成する集合体）という悪魔、界（世界における人間的体験を構成する内的要素）という悪魔、処（感覚経験の発生する場）という悪魔[25]」

また、『清浄道論』には以下のように五つの悪魔が説かれている。

「要約すると、煩悩、蘊、業を作ること、天子、死という五種の悪魔を粉砕した[26]」

マララセーカラは、こうした古い層の文献を概観して悪魔について次のようにまとめている。

「悪魔という用語は、古い文献では、涅槃に対置されるものとしての五蘊あるいは輪廻の領域という世間的な存在全体に適用されている[27]」

こうした見解を概観してみると、悪魔という象徴には人間的な世界観や死生観のすべてが含まれていることになる。

まとめ

初期仏教の文献における悪魔という表現には、よりよく生きることを含めた人間的世界観や死生観のすべてが含まれている。悪魔は、人々がそうした範疇を踏み越えて出てゆくことがないように欲望による誘惑、恐怖や不安、疑念や眩惑などの手段でブッダや仏弟子にアプローチしてくる。しかも、そこには詩偈や琴に象徴される文化的な装飾が施されている。

ブッダや仏弟子たちの悪魔への対応法の基本は、悪魔の働きかけの一部始終をありのままに見つめること、知ることである。悪魔は、自分を知られ見抜かれることによって力を失い、その場から消え失せる。しかし悪魔はそれ以上に追い詰められることなく、一定の距離をおいて繰り返し現れては挑戦を続ける。仏教には、このような悪魔の居場所が与えられているのであった。この点にこそ、仏教の包容力と平和に向けた戦略の鍵があるのではないかと思われる。殲滅[28]するのではなく、居場所が与えられ自覚的に交流が保たれているからこそ、含んで超えてゆくことが可能となるのである。

注

1　付録を参照のこと。

2　「世尊は私のことを知っている、如来は私のことを知っている」と、苦しみ、落胆してその場で姿を消した（jānāti maṃ bhagavā jānāti maṃ sugato ti dukkhī dummano tthevantaradhāyīti)」筆者訳 Saṃyutta Nikāya.（以下、S.）I.103.

3　Māro pāpimā sīsaṃ okampetvā jivhaṃ nillāḷetvā tivisākhaṃ nalāṭena nalāṭikaṃ vuṭṭhāpetvā daṇḍam olubbha pakkāmi. S.I.118.

4　Tassa sokaparetassa vīṇā kacchā abhassatha tato so dummano yakkho tathevantaradhayathāti. S.I.122.

5　Māro bhagavato santike imā nibbejaniyā gāthāyo abhāsitvā tamhā ṭhānā apakkamma bhagavato avidūre pathaviyaṃ pallaṅkena nisīdi tuṇhībhūto maṅkubhūto pattakkhandho adhomukho pajjhāyanto appaṭibhāno kaṭṭhena bhūmiṃ vilikhanto. S.I.124.

6　Tā tattha panudi satthā tūlaṃ bhaṭṭhaṃ va māruto. S.I.127.

7　sīlaṃ samādhipaññañca maggaṃ bodhāya bhāvayaṃ. S.I.103.

8　Upadhi. S.I.107,108.

9　rūpaṃ vedayitaṃ saññaṃ viññāṇaṃ yañca saṅkhataṃ nesohamasmi metamme evaṃ tattha virajjati evaṃ virattaṃ khemattaṃ sabbasaṃyojanātigaṃ anvesaṃ sabbaṭṭhānesu mārasenā pi nāgghagāti. S.I.112.（物質的身体、感じられたもの、想念、意識、思考されたものを、「それは私ではない」、「それは私のものではない」とこのようにその場で厭い離れる。このように離れて安穏に帰し、すべての束縛を超えている者を、悪魔の軍勢がどこを探しても見出すことはできなかった。）

Kinnu satto ti paccesi Māra diṭṭhigataṃ nu te suddhasaṅkhārapuñjo yaṃ nayidha sattūpalabbhati. Yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti evaṃ khandhesu santesu hoti satto ti sammuti. Dukkham eva hi sambhoti dukkhaṃ tiṭṭhati veti ca nāññatra dukkha sambhoti nāññaṃ dukkhā nirujjhatīti. S.I.135.（どうして「生きもの」と思い込んでしまうのだろう。悪魔よ、あなたは見解に囚われている。ただ諸々の作られたものの集成に過ぎず、ここに「生きもの」を認めることはできない。たとえば、構成部品が寄せ集められていると「車」という音声が生じるように、集合体があるときに「生きもの」という概念があるのだ。苦しみのみが発生し、苦しみが留まり、滅してゆく。苦しみの他には何も生じないし、苦しみの他には何も消滅しない。）

10　Bhagavā channaṃ phassāyatanānaṃ upādāya bhikkhū dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejeti sampahaṃseti te ca bhikkhū aṭṭhikatvā manasikatvā sabbacetaso samannaharitvā ohitasotā dhammaṃ sunāti. S.I.113.（世尊は六つの接触処について比丘たちに法話をして説き示し、納得させ、励まし、喜ばせた。その比丘たちは自分の身に引き寄せて心して全身全霊で耳を傾けて聞いた。）

11　Rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā etaṃ lokāmisaṃ ghoraṃ ettha loko dhimucchito etañca samatikkamma sato buddhassa sāvako māradheyyam atikkamma ādicco va virocatīti. S.I.113.（色形、音声、味、匂い、接触感覚と現象のすべて。これは世間のおそろしい餌であり、そこに世間の人々は引き寄せられる。よく気をつけている仏弟子はそれを乗り越えて、悪魔の領域を踏み越えて太陽のように光り輝く。）

Yo dukkham adakkhi yato nidānaṃ kāmesu so jantu kathaṃ nameyya upadhiṃ viditvā saṅgo ti loke tasseva jantu vinayāya sikkheti. S.I.118.（苦しみとその原因を見た人はどうして愛欲に傾くであろうか。世間において執着は束縛であると知って、人はそれを導くために訓練すべきである。）

Jātassa maraṇaṃ hoti jāto dukkhāni passati bandhaṃ vadhaṃ pariklesaṃ tasmā jātiṃ na roceyye Buddho dhammam adesesi jātiyā samatikkamaṃ sabbadukkhappahānāya so maṃ sacce nivesayi Ye ca rūpupagā sattā ye ca arūpaṭṭhāyino nirodaṃ appajānantā āgantāro punabbhavan ti. S.I.132-133.（生まれたものには死がある。生まれたものは、拘束、殺害、その他ありとあらゆる災禍である苦しみを見る。それ故に生まれることを喜ぶべきではない。ブッダは生まれることを乗り越えてすべての苦しみを捨て去るために法をお説きになった。ブッダは私を真実に導き入れてくださった。色界に生きる衆生たちも、無色界にいる者たちも、苦しみの消滅を遍く知らないために再生する輪廻に戻ってくるのだ。）

12　Lābhā vata me suladdhaṃ vata me yassa me satthā arahaṃ sammāsambuddho. Lābhā vata me suladdhaṃ vata me yohaṃ evaṃ svākkhāte dhammavinaye pabbajito. Lābhā vata me suladdhaṃ vata me yassa me sabrahmacāriyo sīlavanto kalyāṇadhammo ti. S.I.119.（私の師が阿羅漢であり正しく自ら目覚めた人であることは、実に得るところが大きく、よく得られたものである。このようによく説かれた法と導き（律）の中で出家できたことは、実に得るところが大きく、よく得られたものである。私が清らかな修行を共にする仲間たちが戒律をよく保ち、よき法を保っていることは、実に得るところが大きく、よく得られたものである。）

13　Nayidaṃ attakataṃ bimbaṃ nayidaṃ parakataṃ aghaṃ hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ hetubhaṅgā nirujjhati. Yathā aññataraṃ bījaṃ kehtte vuttaṃ virūhati pathavīrasañ cāgamma sinehañ ca tadubhayaṃ evan khandhā ca dhātuyo cha ca āyatanā ime hetuṃ paṭicca sambhūtā hetubhaṅgā nirujjhare ti. S.I.134.（この姿形は私によって作られたものではなく、この苦しみの自己存在は他者によって作られたものでもない。原因によって生じたものであり、原因が滅すれば消滅する。どこかの田んぼにまかれた種が地味と湿潤の二つに出会って育つように、蘊（私を構成する集合体）と界とこれら六つの感覚処は原因によって生じ原因が滅すれば消滅するものである。）

14　この思い込みは、日常の社会生活を健全に暮らしてゆくためには必須の思い込みである。ウィニコットが「ほどよい母親」の最初の仕事は、乳児の世話をしながら万能感を満たしてあげることによって「この世は自分の思いどおりになるよい世界だ」という生きるために必要な錯覚（基本的信頼感、安心感）をもたせてあげることであり、その次の仕事は、次第に思い通りにならない不満に耐えてその錯覚から脱錯覚して現実を受け入れる力をつけられるように支援してゆくことであると述べていることに通じる。ブッダは、こうした健康な自我の必要性を認めていた。また、そうした自我の健全さがなければ無我を洞察する瞑想修行に耐えることができない。戒定慧の戒は、真理の洞察に耐える自我の健全さを育むために生活習慣を整えてゆくためのものであり、精神集中の修行に入ったときに後悔が少なくなるような生活習慣を培ってゆくためのものであり、単なる外的規範としての道徳や倫理の押し付けではない。

15　同じサンユッタ・ニカーヤに、こうした自己感の発生過程を観察していた形跡が読み取れる。これについては井上（二〇〇八、七八）を参照のこと。また、発達理論においてはスターンの四つの自己感の発生について知っておくべきであるが、これについては井上（二〇一三、七〇）を参照のこと。

16　伝統的には三転十二行相と呼ばれる。井上（二〇一二、一五）を参照のこと。

17　対象を知るためには、それを認識する際に目や耳などの感覚器官を通して対象と接触し、その感覚情報をより高次の認識機能によって理解する必要がある。こうして「知る」という行為には、触れることを介して対象からの情報を受け取ることが不可分の過程として含まれている。こうして知ることには受容することが包含されているのであるが、接触による情報受容の過程が六感覚処の瞑想として観察されるのである。

18　対象からの情報を受容する過程では、入力された感覚情報を高次の認知機能で統合しながら同定し理解し解釈するのであるが、同定する際に働く過去の記憶に内蔵されている情報（先入見）が対象の理解と解釈に深く影響を及ぼしてくる。対象をありのままに知るためには、過去の記憶による思い込みの部分を手放すことが必要になるのである。

19 三種類の苦しみの分類について、井上（二〇一二、一四–一五）を参照のこと。それらの中で、業を作る苦しみ（saṅkhāra-dukkha）はスピリチュアル・ペインが何であるかを理解するために重要な情報を提供してくれる。

20 Acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅghavārī addhā carissnati bahū ca sattā bahuṃ vatāyam janatam anoko acchijja nessati maccurājjassa pāranti. Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā dhammena nīyamānānaṃ kā usūyā vijānatanti. S.I.127.

21 Bālā kumudanāḷehi pabbatam abhimatthatha giriṃ nakhena khaṇatha ayodantehi khādatha selaṃ va sirasūhacca pātāle gādham esatha khāṇuṃ va urasāsajja nibbijjāpetha gotamāti. S.I.127.

22 Medavaṇṇāñca pāsānaṃ vāyaso anupariyagā apetthamudu vindema api assādanā siyā aladdhā tattha assādaṃ vāyasetto apakkame kāko va selam āsajja nibbijjāpema gotamāti. S.I.124.

23 井上（二〇一二、五六）を参照のこと。また、厭うことがありのままに見つめることから発生してくることが解脱へのステップを説いた今日に描かれている（井上二〇一二、九）。欲望の色眼鏡で見ていた状態から色眼鏡を外してありのままが見えてくると、「痘痕も笑窪」だったのが「痘痕は痘痕」だとわかる時のように、一瞬の反動として厭い離れたいという思いが浮かぶのである。

24 Kāmā te pathamā senā dutiyā arati vuccati, tatiyā khuppipāsā te catutthī taṇhā pavuccati, pañcamī thīnamiddhan te chaṭṭhābhīrū pavuccati, sattamī vicikicchā te makkho thambho te aṭṭhamo, lābho siloko sakkhāro micchālābho ca yo yaso, yo cattānaṃ samukkaṃse pare ca avajānati. Sutta Nipāta. 436-438.

25 Kammābhisaṅkhāra vasena paṭisandhiko khandhamāro dhātumāro āyatanamāro. Culla Niddesa.506.

26 Sankhepato vā pañca kilesa-khandha-abhisnkhāra-devaputta-maccu-māre abhañji; Visuddhi Magga.211.

27 the term Māra, in the older books, is applied to the whole of the worldly existence, the five khandhas, or the realm of rebirth, as opposed to Nibbāna. Dictionary of Pali Proper Names.II.612.

28 思いどおりにならないものを殲滅してしまおうという衝動は、苦しみの原因の一つである非有愛（vibhava-taṇhā）に分類される。井上（二〇一二、一四）を参照のこと。

参考引用文献：

1884 Saṃyutta Nikāya. Vol.1. Pali Text Society.
Buddhaghosa 1929 Sāratthappakāsinī. Pali Text Society.
井上ウィマラ（二〇〇八）「五蘊と無我洞察におけるasmiの位相」『高野山大学論叢』第四三巻。
井上ウィマラ（二〇一三）「研究ノート：身体に住み込む、身体から旅立つ」『身心変容技法研究』第二号　身心変容技法研究会。
井上ウィマラ（二〇一二）「四聖諦」『仏教心理学キーワード事典』　春秋社。
1913 Sutta Nipāta. Pali Text Society.
Malalasekera 1938 Dictionary of Pali Proper Names. Vol.II. Pali Text Society.
1918 Culla Niddesa. Pali Text Society.
Buddhaghosa 1920 Visuddhimagga. Pali Text Society.

付録

	相手		状況	悪魔からのアプローチ	悪魔への返答
1	ブッダ	○	悪魔がブッダの心を読んで	苦行によって清まる。	☆戒・定・慧で清まった。
2	ブッダ	○	ブッダが暗闇で独坐中	●竜王を化作。	☆長き輪廻にわたる美醜の姿
3	ブッダ	○	ブッダが暗闇で独坐中	●美醜の姿を化作。	☆三業を守る
4	ブッダ	○	ブッダが説法中	悪魔の罠（天界の罠と人間の罠）により縛られている。あなたに解脱されることはないだろう。	相応しい心がけと相応しい努力による無上の解脱を得よと説法。悪魔の罠から解き放たれている。
5	ブッダ		ブッダが説法中	天界の罠と人間の罠で縛られており、私から解脱できないだろう。	すべての罠を脱して人々の利益のために巡礼すべしと説法。束縛から解き放たれている。お前は打ち負かされた。
6	ブッダ	○	ブッダが暗闇で独坐中	●竜王を化作。	☆空に住し、恐怖におびえず、執着の中に助けを求めない。
7	ブッダ		ブッダが夜明けに横になる	眠ってもよいのか？	執着を離れれば眠るのも問題なし。
8	ブッダ	○	ブッダが祇園精舎で	執着するから人生には喜びがある。	執着には憂いが伴う。
9	ブッダ	○	ブッダが説法中	長寿を大切にせよ。	人生は儚く死は避けられない。
10	ブッダ	○	ブッダが説法中	輪廻の中で人生は続く。	必ず寿命は尽きる。
11	ブッダ	○	ブッダが暗闇で独坐中	●岩を落とす。	☆ブッダは動転しない。
12	ブッダ	○	ブッダが説法中	◎好敵手としての悪魔がいる。	ブッダは執着を乗り越えて恐れなく説法する。
13	ブッダ	○	ブッダが怪我をして痛みをこらえる	なぜ横たわって休むのか？	何事にも害されず、気がかりなく目覚め、恐れなく、衆生へのあわれみを以て眠る。
14	ブッダ	○	ブッダが説法中	◎説法するな、順応と反対に執着するな。	順応と反対から解脱して、人のために法を説く。
15	ブッダ	○	ブッダが祇園精舎で	駆け回る心の罠から出られない。	五感の対象を欲することから脱した。
16	ブッダ	○	ブッダが五蘊について説法中	◎牡牛に化けて鉢に近づく。	☆五蘊を私だと思い込む執着を離れているものを魔軍は見つけ出せない。
17	ブッダ	○	ブッダが六感覚処について説法中	◎大音声を発した。	☆感覚対象を超越して、気をつけて悪魔の領域を超える。
18	ブッダ	○	ブッダが托鉢の時	食を得られないように企む。	食の徳不徳にこだわらず、喜びを食として輝こう。
19	ブッダ	○	ブッダが涅槃について説法中	◎農夫の姿を化作し、感覚経験を私のものだと思う人は悪魔から脱せられない。	私のものだと思い込むことのない解脱者のゆく道を悪魔は見ないであろう。
20	ブッダ	○	ブッダが法による統治について考察中	自ら統治してください。	苦を理解した人は愛欲に傾かない。執着を導くために訓練すべし。
21	修行者たち	α	ブッダの近くで、熱心に修行に励んでいた	眩惑しようと、今人生の春を楽しみなさい。	愛欲は時間に属するものであり、法は今ここで体験され、時間を超え、来たり見よと招き、自ら知るべきものである。
22	サミッディ	○	ブッダのことを思い心が高まった	眩惑しようと、大きな音を立てた。	☆正念と智慧により心が安定しているので、どんな姿を現しても悩ますことはできない。
23	ゴーディカ、ブッダ	β	痛みを集中力で乗り越えられずに自殺	優秀な弟子の自殺を止めてください。	自殺であっても、死の直前まで執着を根絶する可能性は残っている。
24	ブッダ	θ	ブッダに7年付き従った末に	1. なぜ森の中で一人で瞑想するのか？ 2. 私のものという思いがある限りは脱せられない。 3. 悟ったのであれば去れ、なぜ人を教えるのか？ ブッダに隙は見つからない。厭いてブッダを捨て去る。	1. 悲しみを超え、罪を犯さず、生存への欲念を断って瞑想する。 2. 私のものという思いを超えた者の道は見えない。 3. 不死を尋ねるものに、執着を超えた境地を説く。
25	悪魔の三人娘	γ	ブッダが解脱したことを憂う父親を慰めるためにブッダを誘惑しようとして。	様々な女性像を差し向ける。①なぜ人と付き合わないのか。②どのように瞑想してそうなったのか？ 執着なきこの人は多くの人々を死王の彼岸に導くであろう。	1. 美や快の軍勢を打ち破り安らぎの中にいる。 2. 心が解脱し執着せず真理を熟知する。このように瞑想して外界の欲望のとりことなることがない。
26	アーラヴィカー尼	○	食後に独居している時	●独居して何になるのか、愛欲を楽しめ。	☆智慧によって離れ去ることを得た、愛欲は剣のようなものであり不快である。
27	ソーマー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐している時	●女性には悟れない。	☆集中と智慧を備えた人にとって女性であることは妨げにならない。男女だとか自分は誰だということに迷う人は悪魔の手中にある。
28	ゴータミー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき	●ひとり涙しながら坐すのはなぜか、男を求めているのか？	☆子も男たちも過ぎ去った。悲しみを超えて、快楽を超越し、無明の闇を破り、死の軍勢に打ち勝って穢れなくすごす。
29	ヴィジャヤー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	●若い者同士、五種の楽器で楽しもう。	☆愛欲への執着は根絶された。三界のすべてにおいて暗闇は滅ぼされている。
30	ウッパラヴァンナー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	●悪人を恐れないのか、お前の中に入ろう。私を見ることはできないだろう。	☆一切の束縛から解脱しているので、あなたを恐れない。
31	チャーラー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	なぜ生を喜ばないのか？	生まれれば死があり、苦がある。その苦を超えるための真理をブッダは説いた。
32	ウパチャーラー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	どこに生まれることを望むのか？天界に生まれて快楽の喜びを享受しなさい。	神々は愛欲の絆に縛られ悪魔に支配される。悪魔の至りえないところで私の心は楽しむ。
33	シースパチャーラー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	誰の教派を奉じているのか。何も奉じなくて出家するのはなぜか？	悪魔を超え、生存の素因を滅ぼし解脱しているブッダの教えを喜び奉じている。
34	セーラー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	●私という個体は誰が作り、どこで生まれ、どこで滅するのか？	☆自分で作ったのでも他人が作ったのでもなく、原因によって生じ、その滅によって滅する。
35	ヴァジラー尼	○	森の樹下で昼の休息のために坐しているとき。	●生きものを作ったのは誰か、どこで生じ、どこで滅するのか？	☆生きものとは概念に過ぎない。身体と心という5つの集合体に対して生きものという概念が生じ、そこには苦のみが伴う。

○：「ブッダは私を知っている」
●：恐怖させようとして
◎：眩惑させようとして
☆：悪魔だと知って
α：頭を垂れ、舌を捲いて、額に三筋の皺を寄せて、杖にすがって立ち去る。
β：悲しみにやぶれた悪魔の琴は小脇からパタッと落ち、この夜叉は打ち萎れてその場で消え失せた。
θ：その場から去り、遠からぬところに坐り、沈黙したまま気落ちして、肩を落とし、顔を下に向け、思いに沈み、答えられずに杖で地面を掻きながら坐っていた。
γ：風神が柔毛や落ち葉を吹き払うように、（悪魔の娘たちを）追い払った。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

太極拳套路における動作の漸進的可視化

――中国河南省新郷市における陳式太極拳練習グループの調査から

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

太極拳の特徴は、身体全体を使った一連の動作を一人でゆっくりと行う練習が重視される点である。こうした練習形式は「套路（とうろ）」と呼ばれ、太極拳各流派の伝承の中核をなしている（余、二〇〇五：三五六）[1]。

しかし、太極拳の学習を身体の社会的な形成過程として捉えたとき、これほどまでに套路の練習が重視されることは興味深い。決められた一連の動作を、たった一人でゆっくりと繰り返すことにどのような意味があるのだろうか。

太極拳の練習方法と対照的なのが、社会学者ルイック・ヴァカンが捉えたボクシングにおける身体の社会的形成である。ヴァカンは、シカゴのボクシングジムの参与観察にもとづき、ジムで各種のトレーニングに励む身体どうしのリズムが同調し共鳴しあうことで、ボクサーのハビトゥス――ボクサーに求められる瞬間的な知覚と行為のための身体の構え――が形成されることを示した。こうした身体的な同調は言語的な理解を超えたものであり、ジムの空間に身体全体で浸りきることによってしか学習できないという（Wacquant, 2004=2012）。

教育学者の生田久美子も、身体の社会的形成における空間とリズムの共有の重要性を認めている。生田は、日本舞踊の参与観察にもとづき、「わざ」世界への潜入――師匠と寝食を共にし、全人格的にコミットすること――によってのみ、個別の動作にすぎない「形」を超えた「型」（「わざ」）が体得できることを示した。なぜなら、「型」の体得とは、目に見える「形」がない空白部分にも意味を認めることであり、そのためには、師匠と身体的リズムを同調させて「間」を体得することが必要だからである（生田、一九八五）。

このように、身体の社会的形成論の多くは、空間の共有と身体的リズムの同調という直接的関係による非言語的要素を重視しており、この要素の身体化をもってはじめて実践的な身体が形成されると考える。[2] このような理論的文脈に照らせば、一人でゆっくりと套路を行う太極拳の練習方法は、言葉にでき目にも見える外見的な動作の学習にしか貢献せず、非言語的で不可視の要素――たとえば、相手との間合いのなかで瞬間的に判断し行為することを可能にする身体の構え――は身につかないのではないか、という憶測も可能だろう。だがもしそうなら、太極拳の套路の意義はどこにあるのだろうか。

太極拳の套路がもたらす学習のありようを考察するために、本稿では、中国河南省新郷市の人民公園を練習場所としている太極拳練習グループ、陳氏太極拳王雁流派ＺＬ功夫研究会新郷ＣＺ分会（以降、ＣＺ分会と呼ぶ）を検討したい。

筆者は、二〇〇六年八月より二〇一六年十一月に至る約十年間にわたってＣＺ分会のフィールドワークを行ってきた。具体的には、参与観察のために筆者自身が生徒としてＣＺ分会に参加することに加え、ＣＺ分会を主宰するＬＸ先生および生徒たちのインタビュー調査および練習風景の写真およびビデオ撮影を行った。本稿では、これらの調査から得られた多様なデータを用いることで、一人でゆっくり套路を行うことによってこそ可能な学習のありようを描き出したい。

1 河南省新郷市

ＣＺ分会の詳細に立ち入る前に、河南省新郷市および新郷市人民公園についてそれぞれ紹介したい。

図1　河南省と新郷市の位置（柏原市、2014）

河南省は、古来「中原」と呼ばれてきた地域とほぼ重なっている。この地域は、黄河の氾濫原とその周囲の肥沃な平地よりなり、農業生産性が高いため、早くから中国の政治・経済・文化の中心となり、その支配をめぐり数々の勢力が争ってきた。中国の十大古都（西安・洛陽・南京・北京・開封・杭州・安陽・鄭州・大同・成都）のうち、四つ（洛陽・開封・安陽・鄭州）が河南省に位置していることからも、その歴史的重要性がうかがえる（人民網日本語版、二〇一六）。

中国武術の歴史においても河南省は重要である。河南省北部を流れる黄河を挟んで北側に太極拳の発祥地である陳家溝（河南省温県）があり、南側に少林拳の発祥地である嵩山少林寺（河南省鄭州市登封）がある。方位からすると、陳家溝の南西に少林寺があり、両者は直線距離で約九十キロメートルしか離れていない。太極拳は内家拳（気や経絡を鍛えて身体を内面から強くする拳法）を代表する拳法であり、少林拳は外家拳（筋骨を鍛えて身体を外面から強くする拳法）を代表する拳法であるうえ、両者には名前も動作も類似する技法が見られるため、歴史的に影響関係にあったことが推測される。[3]

新郷市は、河南省の省都である鄭州市に北接する都市である。南には黄河が流れ、北は太行山脈の南端に接している。人口は六百三万六千七百人であり（二〇一四年統計）、河南省北部の政治経済の中心をなす都市である（河南省地方史志办公室、二〇一五）。一九九〇年より新郷市は大阪府柏原市と国際友好都市として提携している（柏原市、二〇一四）。

新郷市が位置する土地は長い歴史を持つ。新石器時代に属する仰韶文化、龍山文化の遺跡が点在し、先秦時代の一次資料である『竹書記年』が出土した汲県（現衛輝市）も新郷市に属する。また、紀元前十一世紀に周の武王が殷の紂王を破った牧野の戦いの古戦場も市北部にある（河南省地方史志办公室、二〇一五）。

鄭州市街から新郷市街までは約七十キロメートルの距離があり、鄭州市街の南東にある新鄭国際空港から高速道路を走る空港バスに乗れば、約一時間半で新郷市街に行くことができる。

2　人民公園の諸活動

人民公園は新郷市街の中心にある大公園である。東西およそ八百メートル、南北およそ六百メートルのおおよそ長方形をしており、総面積は四十八万六千平方メートルに及ぶ。森林被覆率は九〇％を超え、その敷地には、湖、島、川、橋、築山、東屋、遊園地、動物園、水族館、柘榴園などがある（新郷市人民公園、二〇一〇）。

人民公園では早朝から、広場や歩道わきの空き地を利用して運動と社交を兼ねたさまざまな活動が行われている。これらの活動は、CZ分会が位置づけられる社会的文脈をなしている点で重要であるが、套路による学習の考察という本稿の趣旨からすれば、これを主題的に考察するまでもないと思われる。そのため、ここでは筆者がCZ分会の練習場所に行く道すがら目にするかぎりの諸活動を紹介したい。

筆者は調査のさい、できるだけ人民公園に近いホテルに滞在しているので、練習開始に間に合わせるためには、夏は六時過ぎ、冬は七時過ぎにホテルを出発すればよい。歩いて十分程度で公園の南門に到着し、南門から公園に入り北に向かって十分程度歩いたところに練習場所がある。この二十分程度の道のりで、筆者がほぼ毎朝決まって目にする活動を、目にする順に列挙したい。

①鳥籠を持ち寄る

公園沿いの歩道に数人が鳥籠を持ち寄って集まり、歩道脇に座って談笑している（図2）。

②鞭を打ち鳴らす

公園沿いの歩道脇の広場で数人の男性が集まり、一人ずつ交代して鞭を打っている（図3）。鞭は牛皮ないし鎖製で長さ六メートルほどもあり、全身を使って振り回して空気を切り裂くような音を出す。

③集団ダンス

南門を入ってすぐの花時計のある広場で、女性の一団がスピーカーから流れるハイテンポな音楽に合わせて紅い布を持って踊っている（図4）。

図2　鳥籠を持ち寄っている人々（以下、本稿の写真はすべて著者ないし調査助手の撮影）

④ゲートボール

花時計の広場の近くの小さいグラウンドで、老人たちが集まりゲートボールをしている。

図3　鞭を打ち鳴らす人

⑤散歩（前向き、後ろ向き）

公園内の歩道で、一人あるいは二人で連れ立って朝の散歩をしている。身体の陰陽のバランスを調整するために、後ろ向きに歩く人もよく目にする。[4]

⑥笙を吹く

練習場所に行くためには築山を越える小道を通るが、その築山に建てられた六角形の東屋で、一人から数人が集まり笙の練習をしている（図5）。

⑦身体の鍛錬

築山を過ぎると小道は平坦な林の中を進む。林の中で、数人の男性が、それぞれ一人で身体を鍛えている。「ハッ」という掛け声とともに立木を繰り返し蹴る人、拳法の套路をする人、ラジオを聞きながら乾布摩擦をする人もいる。

このように、公園では早朝からさまざまな活動が繰り広げられている。これらすべてに共通する特徴は、（1）毎朝決まって同じ場所で同じ人がやっていること、つまり習慣的であることと、（2）おそらく本業ではなく趣味の活動であるということである。そして、これらの活動の多くに当てはまる二つの特徴は、（3）身体を使う活動であること、そして、（4）単独で行われるのではなく社交的であることである。CZ分会の太極拳も、これら四つの特徴を持つ活動のひとつとして位置づけることができる。

CZ分会の練習場所は、林の中の小道に面した百平方メートルほどの空き地である（図6、図7）。

この空き地は、背丈を超える竹藪と森林に三方を囲まれ（図6は西向きに撮影）、東側だけが小道に向かって開けているため、おおよそ半円形をなしている。奥には石製のベンチと石柱があり、休んだり、足をかけて準備体操をしたりするのに用いられている（図6奥）。

空き地の東側が開けているので、天気のよいときは木々の間から朝日が差し込んできて爽快である（図7は東向きに撮影）。小道に沿って数本の木が生えており、練習前には二本の木の間に紐を渡して、コートやカバンを掛けられるようにする（図7左手）。[5] 小道に面しているが、通行

図4　花時計の前で集団ダンスをする人々

図5　笙を吹く人

図6　CZ分会の練習場所で集団練習をリードするLX先生（手前中央）

図7　CZ分会の練習場所でLX先生（左）の指導を受ける筆者（右）

人はそれほど多くなく、時折通る人は練習の様子を横目で見ながら通り抜ける（図7左手奥の女性）。メンバーの知人が通りかかったときは、挨拶をしたり、しばらく立ち止まって世間話をしたりする。

3　CZ分会およびLX先生

CZ分会を主宰するのはLX先生である。ここでは、中国武術協会[6]の求めに応じてLX先生がまとめた文書（LX、二〇一三）およびLX先生のインタビュー（二〇一三年十一月二日、二〇一四年八月五日）をもとに、LX先生およびCZ分会を紹介したい。[7]

LX先生は一九六四年に生まれ、近所に住んでいた岳家拳（少林拳系統の外家拳の一種）の名人の影響を受け、知らず知らずのうちに武術に熱中するようになった。少年時代に新郷市で有名な武術の名人に弟子入りし、少林拳といくつもの武器術を習うことで、後に太極拳を学ぶための基礎ができた。一九九〇年代半ばに、LX先生は良師を求めほうぼうを訪ね歩き、最後に陳家溝に住む陳氏太極拳王雁流派の第十代伝人ZL先生と出会う。ZL先生のもと太極拳および剣や刀などの武器術の修行を重ね、一九九九年に拝師の儀式を行い、陳氏太極拳の第十一代伝人となる。

LX先生の本業は電気工事の技師であるが、二〇〇二年より新郷市で弟子をとり始め、陳氏太極拳王雁流派ZL功夫研究会新郷CZ分会をスタートさせた。CZ分会の練習場所は、人民公園の竹園付近にあった空き地を、LX先生および弟子たちが自分たちの手で穴を埋め整地して作り出したものである。練習時間は、主に早朝（夏は六時半頃、冬は七時半頃から開始し、始業時間に間に合うように各自の職場に向かう）であるが、夏休みなどの長期休暇中は午後（十六時頃から十八時頃まで）も練習することがある。

CZ分会の生徒は、遠くは日本（筆者のことである）やオーストラリアから来る者もあり、年齢は五歳から七十歳台まで幅広く、現在までにのべ数百人の太極拳愛好者を輩出している。弟子たちは、職場や趣味の集まりなどの知り合いを介してLX先生のことを知り入門する場合が多いが、二〇一一年十二月に放映されたテレビ番組をきっかけに入門した弟子もいる。この番組は、陳家溝に本拠を置くZL先生の陳氏太極拳が、新郷市に伝承され修練されている様子を紹介したもので、ZL先生および新郷市で活躍する弟子のLX先生とTL先生が出演している。

筆者は、二〇〇六年九月にはじめて新郷市にLX先生を尋ね、CZ分会の調査を行った。[8]それから六年後の二〇一二年に二回目に訪れて以来、二〇一六年に至るまで毎年訪れ調査を継続している。一回あたりの滞在期間は一週間から十日間程度で、その間、早朝と午後の練習に生徒として参加し、太極拳を習得すべく練習した。

4　練習の過程

CZ分会の朝の練習は、集合から解散までの過程を四つに区切ることができる。

1　練習前の準備

練習前に、LX先生と生徒たちが協力して練習場所の手入れをする。先生が練習場所に着いて最初にすることは、全員のコートやカバンを掛けられるように、いつも決まった二本の木の幹に紐を渡すことである。

竹箒を使って落ち葉や枝を掃除することもほぼ毎朝行われている。夜に雨が降った翌日はとくに落ちているものが多いため、入念に箒をかける。逆に、しばらく雨が降らずに乾燥しているときは、土埃が舞うのを防ぐために水を撒く。公園内を流れる小川にロープを結んだ空き缶を降ろして水を汲んでくるのである。[9]箒をかけるのも水を汲むのも、先生と生徒とを問わず、最初に練習場所に来た人が率先して行っている。

そのほかに、各自が練習の準備をする。コートを脱いだり、着替えたり、靴を履き替えたりする。さらに、周囲を走り回ってウォーミングアップをしたり、腕や腰を回したり、思い思いの準備体操をする。

2　個別練習（1）

準備ができた者から、各自で套路の練習を行う。練習されるのは、陳式太極拳王雁流派の老架一路という套路である。これは、七十四の技より構成されるため、七十四式とも呼ばれる。套路の全体を行うには、速くやれば十分程度、遅くやれば三十分程度かかる。まだ套路の全体を習い終えていない者は、習った部分だけを行う。各自が思い思いの速さで行い、途中で動作を止めてやり直したり、集中的に練習したい部分だけを繰り返したりすることもよく見られる。

生徒たちが套路を練習している間、LX先生は生徒たちの間を歩き回って指導を行う。生徒の側から先生を呼び止めて質問することや、生徒どうしでお互いに指導しあうこともある。

特定の生徒に対して指導が行われているさい、他の生徒が集まってくる場合もある。生徒たちは、套路を練習するかたわら周囲にもある程度は注意しており、誰かが指導されている内容が自分にとっても重要なものに見えると、手を止めて話を聞きにゆくのである。

3　集団練習

LX先生は、しばらく生徒たちの指導をしたのち、空き地中央の小道寄りの場所に立ち、東側（小道側）を向いて套路の全体を通して行う。生徒たちは先生の姿を後方から見える場所に立ち、先生に合わせて套路を行う。

集団練習に入るさいには、LX先生が「さあ、やろう」と声をかける場合もあるが、多くの場合、先生は無言で套路を始める。だが、先生がいつもの場所で、いつもの方角を向いて立つだけで套路を始めるのがわかるので、生徒たちはこのような先生の姿に気づくとすぐに集団練習ができるよう自分の位置を決めて立ち、できるだけ先生にタイミングを合わせて套路を行う。

4　個別練習（2）

套路が終わると、少し休憩して再び個別練習が始まる。最初の個別練習のときと同様に、LX先生が生徒たちの間を回って指導を行うが、次の二つの点で異なっている。

第一に、特定の生徒の指導がなされているさいに、他の生徒がより集まりやすいことである。套路の集団練習にくわえ、先生と生徒たちが朝出会ってからしばらく時間が経過したこと、身体を動かして気分が高揚したことによって、全体的な凝集性が高まったためといえるかもしれない。だが他方で、先生の周囲に立って話を聞くことが、套路の低い姿勢で疲れた身体を休ませることになることも見逃せない。これも、練習時間が長くなるほど人が集まりやすくなる大きな理由だろう。練習が終わりに近づくにつれ、先生が指導している周囲にその場にいるすべての生徒が集まることもある。

第二に、指導が世間話に移行しやすいことである。LX先生は話し好きで、指導の内容は、技の動作の説明にとどまらず、技の実戦的用法、他流派の技との比較、技にまつわるエピソード、技の歴史的系譜、技の哲学的背景などに及ぶ。練習が終わりに近づくにつれ、先生の話す内容は少しずつ、他流派の動向、自分や生徒の近況、時事ニュースなどに及ぶようになり、先生だけでなく生徒たちもよく話すようになる。こうして、先生を中心とする指導の輪は、徐々に、先生と生徒たちの全員が作り出す世間話の輪の様相を呈するようになる。

職場に行かねばならない時間になった生徒から、一人また一人と挨拶をして世間話の輪から離れてゆく。最後は先生が「では行こう」と言って、荷物掛けの紐をほどき、残っている人々で帰り支度をして解散する。

5 見えない動作の可視化

以上が練習の大まかな過程であるが、このような練習はどのようにして技の学習に貢献するのだろうか。筆者の二〇一六年の調査（十一月四日～十一月十三日）の初日に、偶然にもCZ分会の練習にはじめて参加した女性、ZJさん（四十九歳）がいたため、彼女に対するLX先生の指導を考察することとする。

まずは、インタビュー（二〇一六年十一月六日）にもとづきZJさんの太極拳歴を紹介したい。

ZJさんが最初に太極拳に触れたのは、若い頃、家の近所に住んでいて老人たちに太極拳を教えていた先生に十数個の動作を教わったときである。その先生に用事ができたため中断してしまったが、太極拳が身体によいことは知っていたので、看護師の職に就いてからもずっと習う機会を探していた。二〇〇三年六月に、同僚がとてもよい太極拳の先生がいるとTL先生を紹介してくれ、彼のもとで二カ月間集中的に習った。それ以後も、二〇〇五年頃までTL先生の練習会に参加していたが、仕事が忙しくなるにつれ少しずつ遠ざかってしまい、それ以降は一人で練習していたが、あまり時間は取れなかった。

しかし、二〇一六年の夏に、年老いた家人が病気になり、その世話で忙しくなったことと、自身も比較的高齢になってきたために、少しずつ身体各部の調子が悪くなってしまった。そのため、新たに太極拳を練習し直さなければならないと感じ、その年の国慶節（十月一日～七日）にLX先生が教えるCZ分会を見学に来た。TL先生とLX先生は、ZL先生門下の兄弟弟子どうしであるため、LX先生の名前は知っていたが、CZ分会が練習している人民公園の一角は来たことがなかったのである。自分の目で見てLX先生がとても実力のある先生だとわかったので、CZ分会の練習に参加することを決め、十一月四日がその初日である。

以上のように、ZJさんはある程度太極拳の経験があり、しかも二〇〇三年からはLX先生と師を同じくするTL先生のもとで習っていたため、練習を開始した時点ですでに陳氏太極拳王雁流派の老架一路の套路をある程度は知っていた。しかし、これから述べるように、LX先生の目から見ればまだまだ直すべき点が多くあった。

ここで検討するのは、ZJさんが練習を開始した初日（二〇一六年十二月四日）にビデオ撮影した、個別練習（2）における「白鶴亮翅（はっかくりょうし）」（Baihelianghi）という技の指導場面である。

図8の左手の、両腕を左右に広げて立っている黒い服の女性がZJさんである。個別練習（2）をしている場面なので、彼女も周囲の生徒たちもそれぞれ異なった動作を練習している。

白鶴亮翅という技は、左足、右足の順に二歩後退しながら、両腕をいったん身体の左側で交差させてのち、大きく左右に開く動作よりなる。[10] 図8のZJさんは、技を構成する一連の動作を終えて両腕を左右に開いたところである。[11]

画面外の、向かって右手方向にはLX先生が立っており、ZJさんが白鶴亮翅を行う様子を見ている。そして、ZLさんが動作を終えて間もなく、先生は「あなたの左手はずっと協調がおかしい」と言いながら近づいてくる（図9）。

LX先生は、ZJさんから見て右横に、ZJさんと同

図8　ZJさんの白鶴亮翅（1回目）

図9　LX先生が歩み寄る

図10　LX先生の指導（1回目）

図11　ZJさんの白鶴亮翅（2回目）

じ方向を向いて立ってから指導を始める。先生は、左手のひらを右腕の内側に添えて、右肘を右方向に推す動作を行いながら、「右手が上がるとき、左手が少し推すんだ。この動作には推すという意味があるんだ」と説明する（図10）。

先生がやって見せたのは、白鶴亮翅の一連の動作のなかで、最後に両腕を左右に開く直前の動作であるが、通常套路を行うさいのやり方とは少し異なっていた。第一に、一定の速さでなめらかに動くのではなく、右方向へ推す動作だけ少し勢いをつけて動いた。第二に、両手を左右に開くところまで動作を続けることなく、推し終わった時点で動作を中断して全身を静止させた。第三に、全身を静止させたあと、推す動作の直前の姿勢に戻り、右方向へ勢いをつけて推して静止する部分だけを繰り返したのである。これらの工夫は、白鶴亮翅の一連の動作のなかに、肘で右方向に推す動作が含まれていることをZJさんに対して可視化するためのものであるといえるだろう。

LX先生の指摘を受けて、ZJさんは先生の見ている前でもう一度白鶴亮翅をやって見せる。先生はそれを見ながら、ちょうど推す動作が入るべき直前のタイミングで、「左手が右腕の肘の内側を推すんだ」と声をかけた。この声かけは、推す動作が見えるようになったZJさんが、見えたものを実際にできるように手助けするための工夫であるといえる。視覚的に捉えて知的に理解できた動作を、一人称的な身体の動作に変換することは大きな飛躍であり、先生の声かけはこの飛躍のタイミングを示し、きっかけを作ったのである。

二回目に行われたZJさんの白鶴亮翅には、左手を右肘に添えて推す動作が含まれている（図11）。したがって、推す動作を可視化したうえで、これを身体的なふるまいに変換するための先生のさまざまな工夫は、功を奏したといえるだろう。

6　動作の目的の設定

ZJさんは、見えたままを模倣しようという意図を持っていたはずである。にもかかわらず、LX先生の指導を受けるまでは、途中の推す動作が抜け落ちた、間違った動作しか行いえなかった。その理由は端的に、見えない動作は、模倣しようにも模倣できないためであろう。

ではなぜ、ZJさんは推す動作を見ることができなかったのだろうか。というのも、国慶節にCZ分会の見学に来て以来、ZJさんは幾度もLX先生の行う白鶴亮翅を目にしてきたはずであり、十一月四日にCZ分会で練習を始めてからは、自分が模倣すべきものとしていっそう注意して見てきたはずである。にもかかわらず、ZJさんは目の前で幾度も行われた白鶴亮翅の一連の動作のなかに、推す動作を認めることはできず、「見れども見えず」の状態にあったのである。[12]

LX先生が行った可視化の工夫のなかに、見えなかった理由を解明する手がかりがある。先生が通常白鶴亮翅を行うさいは、一連の動作を一定の速度でなめらかに行い、最終的に両手を左右に開いた姿勢になってはじめて静止する。それに対し、ZJさんに対する指導では、最終的な姿勢に至るまでの過程の途中で、左手を右肘の内側に添えて右方向に動かす動作にさしかかったさい、いったん勢いをつけたあと、動作を止めたのである。

勢いをつけた運動と停止によって、この動作が右方向に推すという目的を持っていることが明らかにされたといえる。さらに、この運動と停止が二回繰り返されたことで、この目的がいっそう強く印象づけられた。ZJさんは、動作の目的を示してもらい、これを理解することではじめて、動作を見て、模倣することができるようになったのである。したがって、動作の目的を知ることは、動作を見るための必要条件であるといえるだろう。

この必要条件を踏まえるなら、ZJさんが推す動作を見ることができなかった理由も推測できる。LX先生が通常白鶴亮翅を行うときは、一定の速度でなめらかに動いて、両手を左右に開く姿勢になってはじめて静止する。そのため、ZJさんの目には、この一連の動作が、両手を左右に開くことを目指して行う動作に見えたと思われる。いいかえれば、白鶴亮翅を構成する一連の動作はすべて、両手を左右に開くという最終的な目的を実現するための手段にすぎないものとして、知覚の背景に退いていたと考えられる。

このとき、左手を右肘に添えて右方向に動かす動作は、実体としては一連の動作のなかに含まれているにもかかわらず、ZJさんには見ることができない。この動作に推すという目的があることがLX先生によって示されたときにはじめて、両手を左右に開くという目的のための手段の一部として背景に沈んでいた動作が、前景に浮かび上がってきたのである。

7 動作の漸進的な可視化

ZJさんが二回目に行った白鶴亮翅には推す動作が含まれていたが、LX先生は再度間違いを指摘する。最初の指導のときと同様に、ZJさんの右横に並ぶ位置に移動して、前回とは少し異なる動作をしながら「推す時にはただ腕を推すだけではいけない。身体全体の重心も変わっているんだ」と説明する（図12）。

先生がやって見せた動作は、最初の指導のさいの推す動作とほとんど同じであるが、いくつかの点で異なっていた。第一に、左手を右肘の内側に当ててから、推し始めると同時に腰を大きく沈めつつ右に回転させた。第二に、腰が沈みきったところでいったん全身を静止させた。第三に、静止した姿勢から、今度は腰を少しずつ上昇させつつ右回転を再開し、推し終わる姿勢までゆっくり動いたのである。

腰がもっとも低く沈んだときに動作がいったん止められたので、たんに腰を右に回転させて推しているのではなく、腰を沈み込ませて推していることを見て取ることができる。つまり、左手を右肘の内側に添えたあとは両腕の形はそのまま維持して、両肩の関節を動かすかわりに、胴体ごと右下方向に重心移動させて推すのである。腰が沈み込んでから静止するのに合わせて、右肘も右に真横に動くのではなく、右下方向に動いてから静止するのがはっきり見える。

しかし、このような腰の運動はZJさんの動作には認められなかった。これが意味することは、ZJさんは、最初のLX先生の指導のおかげで推す動作を見ることができるようになったにもかかわらず、推すさいの腰の運動については「見れども見えず」の状態にあったということである。なぜなら、LX先生は推すという目的を持つ動作は前景化してくれたものの、この目的を実現するための手段としての動作、つまり、腰の運動は依然として背景にとどまっていたからである。いいかえれば、ZJさんに見えていたのは推す動作そのものではなく、動作の結果としての推し終えた姿勢だけであったことになる。

図12　LX先生の指導（2回目）

ここまで述べてきたように、套路の個別練習において重要なのは、技を構成する動作に対して、動作途中の目的を繰り返し設定することで、当初の大まかな目的のための手段として背景に沈んでいた動作を漸進的に可視化してゆくことである。この指導プロセス[13]は、次のように一般化して整理できるだろう。

1　生徒がLX先生の前で技をやって見せるが、とくに習い初めの生徒は、途中の重要部分が抜け落ちた動作をしていることが多い。技を終えたときの姿勢は目指すべき目的として見ることができるが、技の動作そのものは手段として背景に退いているため、見ることも模倣することもできないためである。

2　LX先生は、生徒の動作から重要部分が抜け落ちているのを認めたとき、これを可視化するための指導を行う。具体的には、動作を途中で静止させたり、言葉やしぐさで動作の一部を強調したりすることで、最終的な姿勢に至るための手段として背景に退いていた動作を前景化する。

3　それまでは見えなかった途中の動作が可視化されたことで、生徒はこれをあらたに目指すべき目的として模倣できるようになる。しかし、この再度の模倣からも重要部分が抜け落ちている可能性がある。あらたに可視化された動作についても、生徒に見えているのは動作を終えた姿勢だけで、動作そのものは見えていないためである。

4　LX先生は、生徒が再度模倣して行う動作から重要部分が抜け落ちているのを認めたとき、これを可視化するための指導を再度行う。

以上のプロセスのうち3と4は、本質的には1と2の

繰り返しであるが、新たに可視化された動作を対象にして、さらに詳細な可視化を行っている点が異なっている。

8 可視化の壁

このような動作の漸進的な可視化は、原理的にはいくらでも反復されうるが、経験的にはそうではない。上述のLX先生によるZJさんの指導場面の続きから、可視化の限界をうかがうことができる。

LX先生の二回目の指導を受けて、ZJさんは三回目の白鶴亮翅を先生に見せた（図13）。それを見て先生は、「こうやってひと推しできてよくなった。もともとは手が何をすればよいかわかっていなかった」と褒めて、次の技の説明に移った。

しかしながら、筆者の目には、LX先生が二回目の指導において可視化したはずの腰の運動が、ZJさんの動作にはあまり認められなかった。左手を右肘に添えて推すさいに、以前よりも胴体の右方向の回転が大きくなっているが、胴体がいったん沈んで上昇する運動はほとんどなく、肘はほぼ真横に動いていたのである。

図13　ZJさんの白鶴亮翅（3回目）

これは、図12におけるLX先生の姿勢と、図13におけるZJさんの姿勢を比較しても明らかである。LX先生の腰は低く、胴体と右大腿部の角度が小さいのに対して、ZJさんの腰は高く、胴体と右大腿部の角度は大きい。また、LX先生の右前腕部を見ると、手首よりも肘が下がり、斜め下方向に推しているのに対して、ZJさんの右前腕部は手首と肘がほぼ同じ高さで、水平方向に推している。

LX先生の二回目の指導において、推すという目的の背景的な手段にすぎなかった腰の動作が前景化されて見えるようになったと、筆者の目には見えたが、ZJさんには見えていなかったのである。なぜ、ZJさんはこの動作を見ることができなかったのだろうか。そして、この動作の欠如にもかかわらず、先生はなぜ、ZJさんを褒めて次の技に進んだのだろうか。

9 非日常的な腰の動作

この疑問を解決する手がかりは、筆者自身の体験に求めることができる。まずは、筆者の練習歴を紹介したい。

筆者は、二〇〇六年九月にはじめてCZ分会の練習に参加し、LX先生に套路をひととおり教えてもらったが、なんとか動作の外見を真似ることができる段階に至っただけであった。そのため、帰国後も一人で練習を続けたが、間違いも多かったはずである。

そのうえ、二〇〇七年一月より二年間、英国マンチェスターにある太極拳教室の調査を行うことになった。CZ分会で行ったように、参与観察のためにその教室の練習に専念したのであるが、学習したのは王雁流派とは異なる流派の陳式太極拳であった。[14] そのため、CZ分会で習ったことも、本来教わったものから相当に変化してしまった。

本格的にCZ分会の練習を再開したのは、二〇一二年八月に二回目にCZ分会を訪れたときである。LX先生の前で套路を行うと、思ったとおり、それぞれの動作について数多くの間違いを指摘された。それ以降、毎年一回、夏の終わりから秋にかけて新郷を訪れるたびに、老架一路の学習が少しずつ進んだ。新郷で学習した内容を、帰国中にほぼ毎日公園で一人で練習し、次に新郷を訪れたさいにLX先生に修正してもらうことを続けた。二〇一六年の訪問のさいに、老架一路を構成する七十四の動作の全体をひととおり学習し終えることができた。

このような筆者の経歴のなかで、とりわけ印象深く、筆者のその後の練習にとって重要な意味を持つことになったのが、二〇一四年の秋にLX先生が行ってくれた指導である。

このとき、LX先生は基本功（jibengong）を指導していた。基本功とは、套路を構成する技の一部を取り出した比較的単純な動作を反復することで、全身の協調を整える練習方法である。套路を最後まで覚えて、これを一人で繰り返し練習できるようになるまでには時間がかかるため、LX先生は、套路の技をひとつずつ教えるかたわら、短く覚えやすい基本功も指導し、これを繰り返し行うよう勧めるのである。

基本功にはいくつかの種類があるが、すべて、LX先生がZJさんにやって見せたのと同じ、腰を沈み込ませつつ回転させる動作が含まれている。しかし、これを正しく行うこと、そして正しく見ることの困難さは、次のフィールドノートからの引用に明らかである。

朝の練習で、基本功を教えてもらう。（中略）LX先生は両手で（筆者の―引用者注）腰の横をしっかり持って、力を入れて動かすことで教えてくれる。いままで動いたときはまったくなかったような、すごい感覚がある。両脚の付け根の上の部分、腰骨との境目のあた

りが痛い。とても大きく腰を引かれて、反対側の腰を前に押し出される。これは、本当に手取り足取りやってもらわなければわからないものだと痛感する。LX先生によれば、一人ひとり身体が違って、間違いも同じではない、という。

（フィールドノート、二〇一四年八月五日）

LX先生は筆者の背後に立ち、筆者の腰の両横の、ちょうど腸骨が突出しているあたりに両手を当てて、なかば強引に直接動かすことで正しい動きを示したのである。

先生が力を入れて動かさねばならなかったのは、先生に従って腰を動かそうとする筆者の意思にもかかわらず、筆者の身体が抵抗したからである。先生が筆者の腰を推し下げつつ左に回転させると、左大腿部の付け根が、従来まったく動かしたことのない角度に曲げられる。その結果、左大腿部の付け根と腰の左側面および左臀部にある筋肉や筋が、左腸骨に擦れるようにぶつかり、痛いのである。先生が腰を推し下げつつ右に回転させると、右大腿部と右腰にやはり同様の痛みがある（図14）。

腰を沈み込ませつつ回転させることがこれほど困難なのは、習慣的な立居振舞における動作とはかけ離れているからである。

本稿を執筆するにあたり分析してみると、日常生活で身体の向きを変えようとするとき、私たちは無意識のうちに、身体の後ろにある足で地面を蹴って腰を回転させている。右足で蹴れば腰は左に回転し、左足で蹴れば右に回転するのである。地面を蹴っているため、腰はわずかに上昇しつつ回転するのであるが、このとき、蹴った足とは反対側の腰と大腿部はしっかり固定され、軸の役割を果たしている。たとえば、右足で蹴ったときは左腰と左大腿部が軸になり、身体の左回転を可能にするのである。

ところが、套路と基本功で求められるのは、腰を上昇させつつ回転させるのではなく、下降させつつ回転させることなのである。そのためには、日常的な動作では固定される側の腰を緩めなければならない。たとえば、身体を左に回転させるさいは、左腰を軸として固定するかわりに、緩めて後ろに引くのである。このように、回転しようとする方向と同じ側の腰を緩めることで、いわば、足腰の軸を崩すことでのみ、腰を沈ませつつ回転させることができる。

しかし、これは日常的な起居動作——そして、テニスのスイングやボクシングのストレートなど、軸足を固定することを求めるすべてのスポーツの動作——とは完全に矛盾する、非日常的な腰の使い方である。そのため、習慣的な身体使用によって用法が固定されてしまった筆者の腰回りの筋肉や筋が悲鳴を上げたのである。

10 動作の不可能性を見ること

LX先生に腰を動かしてもらうことで、筆者は、腰の動作がまったくできていなかったことを痛感した。これは、先生の腰の動作が筆者にはまったく見えてもいなかったことを意味する。なぜなら、筆者は、見えたとおりの腰の動作を、完璧ではないにしろ、ある程度は模倣できていると思っていたからである。

それは大きな間違いであった。先生の腰の動作が正しく見えていたなら、自分にはまったく模倣できていないものとして見えていなければならなかった。のみならず、どれほど模倣すべく努力しても、現段階の自分の身体では痛くてできない動作、いわば、生体力学（バイオメカニクス）的に不可能な動作として見えていなければならなかったのである。

先生の腰の動作を、自分には不可能なものとして正しく見るためには、先生に身体を物理的に操作してもらって、身体内部の腸骨周辺の痛みとしてこの不可能性を体感することがどうしても必要だったのである。

11 日常的語彙による可視化の限界

LX先生によれば、腰を沈ませつつ回転させる動作は、套路の動作すべてに通底する重要なものであり、この動作が正しく行えたなら太極拳は質的に向上する（インタビュー、二〇一六年十一月十二日）。

このような説明にもかかわらず、質的に向上した太極拳の具体的ありようについては、LX先生は、白鶴亮翅における推す動作を可視化したようには容易に可視化することはできないはずである。

推す動作の場合は、動作の目的を「推す」という言葉によって表現することで、背景的な手段にすぎなかったこの動作を前景化することができた。これが可能だったのは、「推す」という言葉が、ドアを推したり荷物を推したりする日常的な動作と慣習的に結びついているからである。この慣習的な結びつきのおかげで、「推す」という言葉が生徒において特定の身体の使い方を喚起したのである。[15]

他方で、腰を沈めつつ回転させる動作は、前述のように日常的な動作とはかけ離れている。このような動作を喚起する日常的な語彙は存在しないため、せいぜい、本稿がしたように「腰を沈めつつ回転させる」という創造的な表現を用いるほかない。この表現は、腰を沈めることと腰を回転させることという二つの日常的動作の感覚を喚起するが、しかし、筆者が実際に腰を沈めつつ回転させようとしたときの腸骨周辺の感覚——腰を緩めて沈める感覚、腰を後ろに引く感覚、痛みの感覚——は、これらの日常的動作の感覚とはまったく似つかないものだったのである。[16]

このように、質的に向上した太極拳の動作は、日常的な言葉や慣習的な動作とは隔絶しているために、LX先生はこれを容易には可視化することができない。先生は、套路や基本功のなかでこの動作をいくらでもやって見せることはできるが、生徒たちのためにこれを言葉やしぐさによって前景化してやることはできないのである。

12　体内感覚における可視化

しかしながら、筆者には、質的に向上した太極拳の動作についての手がかりがないわけではない。それはなによりも、LX先生に腰を操作してもらい、自分には腰の動作ができても見えてもいなかったことを痛感したときの感覚である。そのときの、腰を緩めて沈める感覚、腰を後ろに引く感覚、そしてなにより、腸骨周辺の痛みの感覚をできるだけ再現することを意識しつつ、套路と基本功を行うのである。

したがって、LX先生は、筆者の腰を操作することで、筆者が腰の動作において目指すべき目的を体内感覚として設定してくれたといえる。[17] その結果、それまでは背景的な手段にすぎず、意識もしていなかった身体内部の動作が前景化されたのである。

このような動作の前景化は、筆者の体内感覚によって知覚されるものであるが、にもかかわらず、「可視化」と呼ぶべきだろう。なぜなら、筆者はこの動作を体内感覚として知覚するのみならず、目でも見るからである。

次のフィールドノートからの引用に登場するZQさん（十九歳）は、近々（二〇一四年時点）外国留学の予定がある男子学生である。練習を開始したのは三カ月前であるが、短期集中的に練習に励んでいる。七月には陳家溝のZL先生を訪れ、九日間の住み込みで練習したばかりである。

朝の練習のときに、ZQが、僕のやってもらっていたのと同じように、LX先生に腰を動かしてもらっている。「動かせない！」とZQが言っていたのが印象深い。どれだけ痛くて動かないか、自分もわかるのが面白い。（フィールドノート、二〇一四年八月六日）

LX先生に腰を直接操作してもらうZQさんの様子を見たとき、筆者は、ZQさんの姿勢や動作から、自分が感じた腸骨周辺の痛みを認めた。このように、いったん自身の体内感覚によって前景化された動作は、他者の身体においても視覚的に捉えることができるようになる。LX先生に生徒たちの学習の進歩状況が見えるのも、白鶴亮翅の指導場面においてZJさんには見えなかった先生の腰の動作が筆者には見えたのも、同様の理由によるだろう。[18]

13　体内感覚の可視化の漸進

筆者は、二〇一四年に腰を操作してもらって以来、そのとき感じられた腸骨周辺の感覚を手がかりに練習を続けてきた。その過程で、腰の両側面および大腿部の付け根の筋肉が緩み、股関節の可動範囲が少しずつ広がっていき、腰を沈み込ませて回転させるさいの痛みや違和感が減っていった。いいかえれば、身体内部で前景化された腸骨周辺の感覚という目的を、より意識的な努力や痛みなしに目指すことができるようになったのである。それとともに、LX先生が筆者の腰を操作する方法も、両手で腰の両側を持って力を入れて動かすものから、動作の要点に手を当てるものに変化していった（図14）。

図14　筆者に腰の動きを指導するLX先生
先生は右手を筆者の左腸骨に当てて、左腰を沈めつつ後ろに引くことで腰を左回転させるよう指導している。この写真は2016年11月のものであるため、2014年8月当初よりは筆者の腰と大腿部が動くようになっている。

腸骨周辺の感覚を目的として練習する過程で、それまでは意識していなかった身体部位における動作の感覚が意識に上るようになった。たとえば、二〇一六年十一月の新郷調査から帰国して以来、肩から背中にかけての感覚に変化があった。左腰を沈めることで左回転するとき、左肩甲骨から左腰裏にかけての筋肉が、背骨をまたいで右斜め下に、ちょうど背中に対角線を描くように収縮する感覚に気づいたのである。右腰を沈めて右回転するときは、右肩から背中の筋肉が左斜め下に収縮する。たんに腰を沈めつつ回転させるのではなく、この感覚を強めるべく動くことで、腰をより大きく後ろに引くことができるようになった。

こうした体内感覚の変化は、腰を沈めつつ回転させるという目的を目指すための背景的な手段にすぎなかった動作感覚が、目指すべき目的として可視化されることである。したがって、日常的語彙と結びついた習慣的動作が漸進的に可視化されるように、非日常的動作も漸進的に可視化されるといえる。

14　生徒の興味と可視化のバランス

このように、生徒の腰を持って直接動かしてもらったことは、筆者の練習において重要な意味を持っていた。ではなぜ、LX先生は、すべての生徒に最初からこの指導を行わないのだろうか。腰の指導をしてもらった当日（二〇一四年八月五日）のインタビューで、私はLX先生にこのことを尋ねることができた。

――先生が今朝私に教えてくれた内容は、私にとってとても有用でした。でも、最初はこんなアドバイスは出しませんでした、どうして今日になってやっと私に

教えてくれたのですか？

――開始したばかりの頃は、生徒の興味を養わなければならない。直接問題を指摘してはいけないんだ。さもなければ彼に学習を放棄させてしまう。彼の持続する練習にしたがって、より深く指導するんだ。（中略）例をひとつあげよう。たとえばこれは十五元だとしよう。でも私は十元しか持っていない。五元借りさえすれば買えるんだから、自分の能力の範囲内ということだ。でもたとえば、百万元だったなら、放棄してしまうだろう。自分の予想からあまりに遠く離れているからだ。太極拳も同じ道理だ。開始したとたんに生徒にとても難しいことを教えたなら、彼は「難しすぎる、一生勉強しても到達できない」と感じて、放棄してしまう可能性がある。だから、彼の能力の範囲内のことであるかのようにするんだ。

ＬＸ先生の回答を本稿のこれまでの議論に当てはめるなら、先生は、「推す」などの日常的な動作と語彙によって可視化できる動作――いわゆる「形を覚える」段階の動作――の指導と、それらの動作の背景的な手段であり、日常的な動作と語彙によって可視化できない動作――日常的な身体性の根本的変化への要求として、体内感覚において可視化できる動作――の指導を区別したうえで、興味を失わせないよう生徒ごとに二つの指導のありようを使い分けているのである。

この使い分けゆえに、先生は、ＺＪさんの三回目の白鶴亮翅に腰を沈み込ませる動作がほとんど認められなかったにもかかわらず、褒めて次の技に移ったのだと思われる。動作の可視化は太極拳の学習にとって重要であるが、これを急ぐのではなく、生徒の興味の養成とバランスを取りつつ少しずつ進めるのがＬＸ先生の指導法であるといえるだろう。

結論

ＣＺ分会における太極拳の学習のありようを踏まえたなら、一人でゆっくりと套路を練習することの意義は、技の動作の漸進的な可視化を容易にすることにあるといえる。生徒たちがそれぞれ一人でゆっくりと套路を行うことで、ＬＸ先生は、一人ひとりの動作の途中で抜け落ちている部分を容易に特定し、それを可視化すべく指導することができる。

生徒たちにしてみれば、ＬＸ先生が一人でゆっくりと套路をやって見せてくれたときさえ、それぞれの技の最終的な姿は見えても、技の動作そのものは「見れども見えず」の状態にあった。だからこそ、先生は言葉としぐさを尽くして、さらには、文字どおり手取り足取りして生徒の身体を操作することで指導せねばならなかったのである。先生が套路を素早く行ったり、ましてや、套路によらず自由に技を行ったりしたなら、先生の動作を見ることはきわめて困難になってしまうだろう。[19]

このように、套路において何よりも大切なのはよく見ることであり、先生と生徒がそれぞれ一人でゆっくりと套路を行うことはこれを容易にする。

この意味で、全員が同時に套路を行う集団練習は、個別練習よりも難易度の高い練習方法である。老架一路の套路は、途中で身体の位置が移動するとともに、身体の方向も何度も変わるため、套路を始めるさいに先生の後ろ姿が見える位置に立っていても、套路が進むうちに決まって見えにくくなってしまうのである。このようなとき、套路を覚えていない生徒は、先生の姿を見ようと頭を回したり身体をねじったりせざるを得ないが、あたかも観測のパラドクスのように、こうした頭や胴体の動作それ自体が套路の正しい動作を妨げてしまう。

練習をある程度積んで、手足の動くべき軌跡をひととおり覚えてしまった生徒が、動作のタイミングを先生に合わせるのは比較的容易である。しかし、一見して先生と同じ動作をしている生徒でも、日常的な言葉や動作と結びついている限りの動作について同じであるにすぎないことが多い。たとえば、套路の中の推す動作を、日常的にいわゆる「推す」と呼ばれる動作を行うときのように――ドアを推すときのように――行っているにすぎず、先生のように日常とは異なる動作で――腰を沈めつつ回転させて――行っているのではないのである。

非日常的な腰の動作を体内感覚として可視化することができた生徒も、集団練習では周囲にタイミングを合わせようとすることに意識が向かうため、体内感覚を目的として動作することは個別練習で套路を行うときよりも困難である。

このように、集団でタイミングを合わせつつ套路を行うことは、日常的な動作を行うために、非日常的な動作に必要な体内感覚を犠牲にするという一面を持っている。したがって、冒頭で紹介したヴァカンの描くボクシングジムの空間における身体的リズムの同調は、学習される動作が日常的動作の延長であるかぎりにおいて学習に貢献すると思われる。

これは、意識的に周囲とタイミングを合わせようとする場合に限らない。身体的リズムの同調が無意識的な振る舞いによって行われる場合はなおさら、学習内容は日常的な動作に制約されてしまうはずである。なぜなら、無意識的な身体の振る舞いは、日常生活で身に付いた慣習的な動作によって行われるほかないためである。

逆に、非日常的な動作を習得しようとするときは、身体的リズムの同調は必ずしも必要ではないことになる。それに応じて、空間の共有も、ヴァカンや生田の描くほどには必要不可欠ではないことになるだろう。現に、筆者は套路の練習の大半を日本の公園で一人で行っているが、非日常的動作の学習が少しずつ進んでいる。もちろん、ＬＸ先生とともに過ごす時間が長くなるほど学習は進みやすいと思われるが、それは、先生が筆者を見て指導する機会と、筆者が先生と仲間たちを見て模倣する機会が増えるかぎりにおいてであって、神秘的な何かが身体を通して直接伝わるためではない。

最後に、腰を沈めつつ回転させるという非日常的動作

に、どのような武術としての意味があるかについて筆者の考えを述べておきたい。二〇一六年十二月現在までの練習から言えることは、腰を沈めつつ回転させることは、日常的動作のやり方で腰を回転させるよりも、全身の力を活用しやすくするということである。

前述のように、腰を沈めつつ回転させるためには、日常的には固定される側の足腰を沈めつつ後ろに引かねばならないが、そうすることで、足腰の軸は崩れしまう。中心となる軸がないため、このような方法による腰の回転は当初は不安定なものであったが、練習を続けて股関節の可動範囲が広がってくると、より身体の奥深いところが軸になっているように感じられてきた。それは、下腹部の奥深く、いわゆる丹田の位置である。

日常的動作で腰を回転させたときは、左右の股関節のいずれかの周囲の筋肉を固めて軸とし、その周囲を他方の股関節を回転させているが、固まっている側の筋肉の力は活用できていない。それに対し、丹田を軸にしたときは、いずれの股関節も固定しないため、左右の股関節回りの筋肉をすべて活用することで、両方の股関節を同時に、反対方向に動かして腰を回転させることができるのである。このような動作は、股関節の一方を固定した回転動作よりも始動が素早く、力強いように感じられ、武術としてより有用であるように思われる。

もちろん、一人でゆっくり套路を行っているときにこの動作ができることと、実際の相手に向かってできることはまったく別である。[20] だが、套路のなかでさえできない動作を、実際の相手に向かってできることは決してないことを思えば、漸進的な可視化によって非日常的動作の学習を可能にしてくれる套路は、武術の練習方法としてきわめて重要であるといえる。

謝辞

本稿のための調査にあたり、陳氏太極拳王雁流派ＺＬ功夫研究会のＺＬ先生、新郷ＣＺ分会のＬＸ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科研費基盤研究（A）（15H01866）および若手研究（B）（17730305,25780326）の助成を受けたものです。

注

1　余功保編著『中国太极拳辞典』は套路を次のように定義している。

［套路］太極拳の術語。太極拳の単式（単独で行う技の動作―引用者注）を一定の方式にもとづき組み合わせ構成された練習形式。套路は太極拳の伝承においてもっとも主要な表現形式である。太極拳の要領や技術などは、套路の練習を通して体得される。套路は単独の動作をただ単につなぎ合わせたものではなく、それぞれの動作の間に内在的な相互関係がある。（余、二〇〇五：三五六、引用者訳）

2　ヴァカンと生田のほかにも、ヴァカンが依拠するブルデュー（1972=1977）、状況的学習論のレイヴとウェンガー（1991）にも同様の理論構成が見られる。最近では、サンチェス=ガルシアとスペンサーによる編著（2013）がヴァカンの方法を多様な武術や格闘技の研究に応用している。

3　たとえば、陳氏太極拳の老架一路という套路の最初の技は「金剛搗碓」であるが、これとまったく同じ名称で、動作も類似する技法が少林拳にも存在する。「金剛」とは金剛力士つまり仁王のことであり、仏法を守護する護法善神を指す仏教用語であるため、禅宗寺院である少林寺で伝承されていた少林拳の技法が陳家溝における陳氏太極拳の形成に影響したと考えられる。ただし、少林拳の金剛搗碓は素早く断続的な動作よりなるのに対し、陳氏太極拳のそれは緩慢で連綿不断の動作よりなる。ＬＸ先生によれば、陳氏太極拳の金剛搗碓のほうが全身の経絡を活性化するのにより適しており、この意味で、陳氏太極拳の金剛搗碓は少林拳のそれを継承しつつ完成させたといえる。（インタビュー、二〇一六年十一月七日）

また、陳氏太極拳の形成にあたっては、少林拳のみならず、当時広く行われていたさまざまな流派の武術の技法が影響していた。これは、明代の武将である戚継光の著した『紀効新書』の「拳経捷要篇」に収録されている拳法である「宋太祖長拳三十二勢」に、陳氏太極拳と名称が同じ技法や、実質的な動作が類似する技法が相当数見られることにうかがえる。詳しくは（倉島、二〇一六）を参照。なお、ここでいう中国の少林拳は、日本の少林寺拳法とは別物である。

4　ＬＸ先生に尋ねたところ、これは東洋医学の陰陽理論にもとづく運動である。つまり、人は通常前を向いて歩くため、意識が集中する前方つまり腹側に陽気が偏り、後ろ側つまり背中側に陰気が偏りがちである。しかし、四足動物を見ればわかるように、本来は、腹が地面を向いて陰、背中が太陽を向いて陽であるのが自然であり、人間といえども逆向きに陰陽が偏った状態はよくない。後ろ向きに歩くことで、背中側を陽、腹側を陰にすることができ、陰陽のバランスを調整できるというわけである。（インタビュー、二〇一三年十一月）

5　二〇〇六年に訪問した当初は木に打ってある釘にもカバンを掛けていたが、二〇一二年に来たときには木に「釘打ち禁止」の札が見られ、紐だけを使うようになった。

6　中国武術協会とは、国家体育総局の直属事業として一九九四年に設立された国家体育総局武術運動管理中心の常設事務機構である。業務としては、競技套路・散打競技規則・会員制度・段位制度などの整備のほか、国内外の武術活動の指導管理も行ってきた。目下は、競技武術に加えて、社会体育としての武術にも力を入れている。（中国武術協会、二〇一〇）

7　民間の武術実践の調査は、後者の目的で行われたと思われる。中国武術協会は、各地の武術の実践について目下の状況を把握するために文書の提出を求めた。ＬＸ先生は、二〇一三年九月に完成させたばかりの文書をインタビューにおいて筆者に渡してくれた。（インタビュー、二〇一三年十一月二日）

8　筆者がＬＸ先生に会うことができたのは、ＹＸさんという男性の紹介を通してであった。ＹＸさんは日本に留学したのち上海で働いていたが、出身は新郷市でＬＸ先生とは幼い頃からの知り合いで、太極拳を習っていた。彼は、日本留学中に太極拳を教えた経験を綴った文章をインターネットで発表しており、私はたまたまそれを見つけて、調査に応じてくれる太極拳の先生を紹介してほしいと頼んだところ、快く引き受けてくれたのである。

9　こうした入念な準備は、土の性質と関係がある。新郷は太行山脈という黄土高原の南東に位置しており、人民公園も粒子の細かいシルト状の黄土で覆われている。黄土は、濡れているときはなめらかな粘土状のぬかるみになり、乾燥すれば細かい土埃が舞いやすいのである。

10　白鶴亮翅という名前は、両腕を大きく左右に開く姿を、白鶴が羽根を広げる様子に見立てたことに由来する。

11　白鶴亮翅は、老架一路の套路をなす七十四の技のなかで三回行われる。具体的には、第七式、第二十一式、第五十六式の技が白鶴亮翅であるが、ここで練習されているのは第七式のものである。

12　ＺＪさんが推す動作を「見れども見えず」だったのは、二〇〇三年にＴＬ先生に老架一路を習い始めたときにまで遡ることが可能かもしれない。というのも、ＴＬ先生がＬＸ先生の

13 兄弟弟子であることを考えれば、TL先生もLX先生同様に白鶴亮翅のなかで推す動作を行っていたはずだからである。筆者は日本の武術教室S流を考察した著作（倉島、二〇〇七）で、このような漸進的な可視化のプロセスを説明するために「微分」という数学的メタファーを用いた。数学でいう微分とは、ある関数の変化を捉えるための時間の区切りを無限に短くすることで、瞬間における変化率を導くことである。こうして導かれた瞬間の変化率には、関数の全体が集約されている。同様に、技においても、それを捉えるための時間の区切りが、技全体の最終的な姿を目指す大雑把なものから、より微細なものに変化することで、技全体の本質が集約された瞬間的なディテールが浮かび上がってくる。

ただし、CZ分会における技の漸進的な可視化とS流におけるそれには違いも認められる。S流では二人一組の型稽古が行われており、相手を投げることの成否や、相手との身体的接点の感触という形で技の有効性が知覚された。こうした有効性が練習を重ねるにつれ繰り返し変化することを、「技の有効性の微分」として記述したのである。この変化は、先生が直接的に引き起こすものではなく、先生にも生徒にも予期できないタイミングで発生する、生徒の体内感覚の変化である。

S流に比べると、CZ分会では単独の套路の練習が中心であり、先生がより直接的に関与して技の可視化が行われる。だが、CZ分会においても、腰を沈めつつ回転させる動作のような非日常的動作については、先生が腰を操作したあとは、生徒自身の体内感覚の変化によって可視化が漸進するほかなく、この変化がいつ起こるかは先生にも生徒にも予測がつかないのである。この意味で、CZ分会においてもS流におけるのと同様の微分が見られるといえる。

14 英国マンチェスターにおける太極拳教室の調査の成果は、（倉島、二〇〇九、二〇一二、二〇一六）を参照。

15 この意味で、「推す」は生田久美子の言うわざ言語（生田、一九八五）であるといえる。ただし、わざ言語が特定の共同体の内部に位置づけられているかぎりで指導効果を持ちうると考える生田に対し、筆者は、わざ言語が日常的行為と慣習的に結合しているかぎり、共同体の内外とは無関係に指導効果を持ちうると考える。詳しくは（倉島、二〇〇七）の三章「わざ言語と実践」を参照。

16 「腰を沈めつつ回転させる」動作を行ったときの感覚が、日常的に腰を沈める感覚とも、腰を回転させる感覚とも似つかないという事実は、わざ言語による指導の限界を示すものであるといえる。筆者は（倉島、二〇〇七）の三章五節「意味から慣習へ」において、ボクシングの教本を題材に、わざ言語が、それと慣習的に結びついている日常的行為の有効性を喚起し、これらを組み合わせるものであるという視点を提出した。しかし、この視点は、太極拳の初歩的な部分――「推す」などの日常的語彙によって表現できる部分――の指導については妥当するが、日常的な身体性を根本から作り変えようとする部分――腰の動作など――については妥当しないといえるだろう。

17 ここで「体内感覚」という言葉を用いるのは、しばしば用いられる「身体感覚」という言葉の多義性を避けるためである。たとえば、「身体感覚」はブルデュー（そしてヴァカン）のいう「実践感覚（le sens pratique）」に近い意味でも用いられるが、「実践感覚」とは、行為者の置かれた社会的場にふさわしい知覚や行為を意識の関与なしに生み出す感覚であって、身体内部の具体的な感覚のことではない。

18 筆者がZQさんの腰の動作に腸骨周辺の痛みを認めたことは、心情的な共感とは区別されねばならない。それは、筆者自身の身体において特定の分節された体内感覚をもたらす動作のディテールと、ZQさんの身体に認められる動作のディテールを照らし合わせるという、論理的かつ技術的な判断にもとづく知覚である。このような知覚のありようを、筆者は（倉島、二〇〇七）において「相互身体的判断」と名付けた。ZQさんの痛みに対する真の意味での心情的な共感は、この冷静な判断の後ではじめて可能であるように思われる。

19 老架一路の套路を構成する技のなかには、一般的には比較的速い動作で行われるものがいくつか含まれている。「掩手肱捶（Yanshougongchui）」と呼ばれる、右拳を突き出す技はその代表的なものである。だが指導においては、この技も他の技同様にゆっくりと行われる。

20 筆者の当面の目標は、套路の練習を続けつつ、推手という比較的自由に動いて技をかけあう練習で、この腰の動きが自然にできるようにすることである。

参考文献

生田久美子『「わざ」から知る』東京大学出版会、一九八七年。

井上俊『スポーツと芸術の社会学』世界思想社、二〇〇四年。

倉島哲『身体技法と社会学的認識』世界思想社、二〇〇七年。

――「書評へのリプライ（平野秀秋氏による『身体技法と社会学的認識』評に対する返答）」『スポーツ社会学研究』一六、二〇〇八年、一一八－一二二頁。

――「身体技法の習得と身体の抵抗――マンチェスターの太極拳を事例として」『人文学報』九八巻、二〇〇九年、八一－一一六頁。

――「わざをめぐる言葉――マンチェスターの太極拳を題材に」横山俊夫編『ことばの力――あらたな文明を求めて』京都大学学術出版会、二〇一二年、一二五－一六三頁。

――「配慮の技法としての大峯修験道」『身心変容技法研究』第三号、科研基盤研究（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」年報、二〇一四年、五八－六六頁。

――「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」『身心変容技法研究』第五号、科研基盤研究（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」年報、二〇一六年、七五－八四頁。

――「太極拳における武術と養生―戚継光「紀効新書」の読解から」『Mind-Body Science』二六、二〇一六年、一二－一五頁。

余功保編著『中国太极拳辞典』北京：人民体育出版社、二〇〇五年。

李自力『日中太極拳交流史』叢文社、二〇〇九年。

Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Librairie Droz, 1972 (OuTLine of a theory of practice, tr. Richard Nice. Cambridge University Press, 1977.)

Lave, J. & Wenger, E., *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LX「陳氏太極拳王雁流派ZL功夫研究会新郷CZ分会簡介」未公刊、二〇一三年。

Sánchez Garcia, R. & Spencer, D.C., *Fighting Scholars*, Anthem Press, 2013.

Wacquant, L., *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, Oxford University Press, 2004（ロイック・ヴァカン、田中研之輔・倉島哲・石岡丈昇訳『ボディ&ソウル――ある社会学者のボクシング・エスノグラフィー』新曜社、二〇一三年。）

参考URL

柏原市「国際友好都市中国河南省新郷市」（http://www.city.kashiwara.osaka.jp/docs/2014081400015/）二〇一四年八月二十一日著作、二〇一六年十二月二十六日閲覧。

河南省地方史志办公室「河南省情网、市县概况」（http://www.hnsqw.com.cn/mlhn/sxgk/2011111/t20111113_62884.htm）二〇一五年六月二十四日著作、二〇一六年十二月二十六日閲覧。

国家体育総局武術運動管理中心「中国武术协会官方网站、机构设置」（http://www.wushu.com.cn/jgsz.asp）二〇一〇年著作、二〇一七年一月九日閲覧。

新郷市人民公園「新乡市人民公园官方网站、走进公园」（http://www.xrmgy.com/about.asp/）二〇一〇年著作、二〇一六年十二月二十六日閲覧。

人民網日本語版「成都が北京や西安と並び『中国十大古都』に認定」（http://jpeople.com.cn/n3/2016/1028/c94475-9134186.html）二〇一六年十月二十八日著作、二〇一六年十二月二十六日閲覧。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

心理療法における否定的なものへの関わりとその逆説

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

1 宗教における否定的なものの克服と生産

筆者は心理療法を専門としており、この論考も心理療法における負の感情や否定的なものの浄化の試みにおける問題を検討するものである。しかしそれには宗教においてもほぼ同じような問題点が存在すると思われるので、まず宗教の場合から問題設定を整理したい。

迷いから悟りへ、欲望からこころの平安へ、あるいは憎しみから愛へと、その表現の仕方や焦点の当て方はそれぞれの宗教によって違っていても、さまざまな宗教において、負の感情の浄化が目指されていることに間違いはないであろう。宗教が人々に救いを約束し、また人々が宗教を求めるゆえんがそこにある。それには、迷いや欲望などの負の感情を、まさに否定的な負のものとして捉え、それを克服しようという姿勢がしばしば見られるのである。またそもそもある宗教がはじまったり、また既存の宗教に入信したりするきっかけが否定的な体験であることも多い。多くの教祖に関して、病気や不幸が宗教と出会うきっかけとなったことが知られている。たとえば釈迦の出家の動機としてよく知られている「四門出遊」では、老、病、死との出会いが出家へのきっかけとされている。だからこそ宗教は、否定的な体験の克服と浄化をもたらすいわばワザとして考えられており、人々もそれを期待して入信するのであろう。

ところが宗教と否定的なものとの関係は、宗教によってそれが浄化されたり克服されたりするという単純なものではないように思われる。そこにワザとしての宗教のむずかしさがある。まず宗教はそもそも否定的なことの自覚を促すことがあり、それが否定的なものを際立たせる。否定的なものはそれが気づかれない限り、否定的なものとして浮かび上がってこない。悟りや救いを明らかにするための対立点として、否定的なものを特に強調することが宗教には見られる。たとえ話ではあるけれども、釈迦の「四門出遊」も老、病、死という否定的なことの気づきと自覚の話として受け取れるのである。そもそも宗教は現実や世界を「苦」、「迷い」などと否定的なものとして定義することによって、そこから宗教による救いを導きだそうとする傾向があり、その意味で否定的なものを観念として生み出していると言えよう。それは西洋文明を知ったために、これまでの自分の文化や生活を否定的に見るようにならざるをえなくなった他の文明の人々の態度に似ている。救いという観念が、現実を否定的なものとして生み出す。

それだけではなくて、宗教において救いや悟りを求め、本来は負の感情の浄化をもたらすはずの行為が、逆に負の感情を呼び起こし、強める結果になる。救いや悟りを求めての信仰や修行の深まりは、もともとの状態よりもさらに大きく強い苦しみをもたらすことが多い。釈迦の場合でも六年間の苦行を送ったとされる。信仰が深まれば深まるほど、逆説的に疑いと苦しみが増したルターの例のように、宗教体験の深まりは負の感情を強めることが多いのである。

否定的なものとの関わりは、それだけにとどまらない。宗教によって自分が救われればそれでよいのか、周囲の人間や、人類全体、さらには人間以外の否定はどうなるのかという疑問が生じてくる。悟りを開いて死のうとしたとされる釈迦が、自分の教えを広めようとしたのも、また後の仏教において一般の人を救うという大乗仏教という方向性が生じてきたのもそれに関係していると言えよう。たとえ自分のもとでは否定的なものがなくなっても、自分以外のところではどうなのか、それどころかそれは自分以外のところに移ってしまったのではないかというのは、重要な問いである。

さらには、宗教自体が霊的暴力を生むという問題がある。自分の宗教が正しいとみなすがゆえに、他の宗教を排斥したり、弾圧したりする。具体的な例にここでは立ち入らないけれども、これは人類の歴史において繰り返し見られてきたことで、現在においても同じである。

すると、まるでウィルスや細菌を撲滅したり減らしたりするように、宗教が負の感情を全体として減少させたり消滅させたりしようというのは、素朴すぎる発想であり、またこころの現実に沿っていないのではないであろうか。むしろ否定的なものがなくなってしまったり、少なくなったりしないのではないだろうか。

このような発想から、心理療法家のユングは、キリスト教の問題を感じ取り、悪の問題を自覚したと思われる。そしてキリスト教において悪が排除されたのに対して、むしろこころの全体の中で悪を位置づけようとしたのが、ユングの心理学であり、三位一体に対して悪が含まれる四位一体性などを模索したと考えられる。このように考えると、結局否定的なものをなくそうとか、克服しようという発想に問題があるのかもしれないことが示唆されるのである。

2 心理療法における否定的なもの

前節で宗教を手がかりに、否定的なものや負の感情についてさまざまな局面から考察したことは、心理療法においても当てはまると考えられる。心理療法においても、負の感情をはじめとする否定的なことの克服が課題となるけれども、それが単純に解決できるのではないようなので、それをまず一般的に明らかにし、それから後にこの問題に関連して行った調査を紹介したい。

心理療法は、何らかの悩みを持つ人が、それの解決を目指してセラピストと定期的に会って話していくことが通常である。それは医学的なモデルからすると、さまざまな症状の解消に焦点を当てることになるし、また必ずしも医学的なモデルに基づくのではない心理療法においても、何らかの問題や悩みの解決を図ることになる。それは症状としては不安であったり、うつ状態であったり、あるいは家族の中や社会での人間関係の葛藤や悩みであったりする。その意味では心理療法は間違いなく否定的なことや、負の感情の解消を目指していることになろう。心理療法を受けに来る多くのクライエントは、自分のなかの問題やマイナスのことの解決を切に望んでおり、あるいは少なくともそれとのうまい付き合い方を目指している。そしてさまざまな心理療法の立場の中でも行動療法や認知行動療法は、症状や否定的な見方の解消や軽減をストレートに目指すものである。

ところがまず心理療法においても、宗教の場合と同じように否定的なことの自覚という問題がある。身体的な病気や治療とは異なって、心理療法においては、原則として自分で問題を感じた人が相談に自主的に来ることになる。したがって本人が何らかの問題を意識し、自覚することは非常に大切な契機である。だからこそ、たとえば引き籠もりの場合のように、一番問題行動を示している人が必ずしも心理療法を受けに来るのではなくて、問題に感じた保護者など、周囲の人が心理療法家を訪れてくることが多い。その意味で自覚やクライエントの主体性は非常に重要であり、客観的に重篤な問題があるのにそれが問題として認識されないのは大いに懸念されるべきことである。ところが時には逆に自覚が問題を引き起こすこともある。特に劣等感などにまつわる問題などについては、自分が劣っているという行き過ぎた認識が悩みを引き起こしていることがある。自分は不幸である、劣っている、親の育て方がひどかった、などという認識が極端であって、そのような負の感情の自覚とそれへのこだわりが問題自体である場合は多いのである。その場合には、否定的な事態ではなくて、否定的な見方から解放されることが重要になる。

次に宗教において、救いを求めて入信したり、修行に入ったりしても、それが苦行のようにさらなる苦しみを引き起こすことがあるのを指摘したが、同じようなことは心理療法にも当てはまる。心理療法家のイメージは、夢において美容師や歯科医によって象徴されることがある。美容師は、髪を切ることによって自分を変えていくこと、それが元服や断髪の儀式のようにイニシエーションの意味を持つこと、また美容院でよくあるように、美容師との会話が心理療法のような意味を持つことがあるためであると考えられる。それに対して歯科医は、口の中といういわば内面を覗き込み、それを治療すること、アフリカなどにおける人類学研究においてイニシエーションに抜歯があることが報告されているように、イニシエーションによる変容という意味があることが重要である。それに加えて、髪を切ることとは異なって、歯の治療に痛みが伴うことも大切な要素であると思われる。少し痛むと思って歯の治療を受けにいくと、実ははるかに重篤な問題があり、その治療が最初の歯の痛みより強いものになるというのはよくあるけれども、心理療法においても、何かの問題や悩みを解決しようとして心理療法を受けに行くと、実はもっと根深い問題があって、それに取り組むためには非常に痛みが伴うというのは一般的によく見受けられることなのである。

その意味で心理療法は、負の感情をすぐに取り去ってくれるどころか、もっと強い苦しみをもたらすことがある。その苦しみを避けたいがために、クライエントはいわゆる「抵抗」と言われることを心理療法の中で示すようになることが知られている。少し順調に治療プロセスが進んでいると思われた後で、心理療法の時間に遅刻していく、キャンセルする、セラピストに怒りなどの否定的感情を覚えたり、ぶつけたりする、料金についてクレームをつけるなどの行動をクライエントが取ることがあるが、これは治療が進展して苦しくなってきたことに対する抵抗であるとして理解される。

時には、あまりはっきりとした症状や問題もなしに、いわゆる自分を知りたいとか自分を向上させたいとかいう理由で心理療法をはじめた人が、うつ状態になったり、それどころか不安発作などの心理的な症状を持ったりするようになることもしばしばある。もともと症状があった人も、心理療法を受けているうちに暴力的になったり、現実で問題を起こしたりして、一見すると悪くなっているように思えることがよくある。特に葛藤が自覚されてくると、家族と衝突することが増え、家族からすると心理療法によって負の感情が浄化されていくどころか、むし

ろ悪化しているように思えるのである。身体的な病気になることもしばしば認められる。たとえば自閉症スペクトラム障害の子どもや、拒食症の思春期の女性は、風邪を引くなどの身体的な病気になりにくいけれども、心理療法が進んでいくと、風邪などの体の病気になることがよく認められる。

宗教に関連して、個人における救いと周囲との関係での否定的なものについて言及したけれども、同じようなことは心理療法においても当てはまる。理想的な心理療法は、古典的な不登校の事例において、母親が面接を受けているうちに、子どもが学校に行くようになったばかりでなく、母親と子どもの関係が変わり、さらには夫婦関係も改善されるような変化であるけれども、誰かがよくなると、他の人の具合が悪くなることもしばしば経験されることである。たとえば、ある子どもが不登校であったのが、心理療法を受けるうちに元気になってきて、学校に行けるようになると、その兄弟の誰かが不登校になるということがある。また不登校や引き籠もりや摂食障害になっている子どもが、いわば否定的なことを一人で担っていたようなのに、少しその子に改善が見られはじめると、これまで非常に固い態度で、自分の気持ちなどおよそ話さなかったその母親が、心理的な変化はあまり示さなくても、身体的な病気になることも多い。これは子どもの担っていた否定的なものが、身体的な病という形で母親に移ってきたと考えられないであろうか。このようなさまざまな例は、否定的なものは単純に撲滅されるのではなくて、それの形や対象を変えていくだけのように思われるのである。

これに類することで、症状がセラピストにうつったり、セラピストが身体的な変調を来すことも比較的多いように思われる。セラピストの側の変化については、いわゆる「逆転移」という概念で捉えられていて、セラピストに身体的な変調が生じることがあるのも指摘されてきている。[1] 特に身体疾患の人に心理療法的に関わった場合に、セラピストに身体的な変調が生じることは多いように思われる。[2] その意味でどうも否定的なものは解消されるのではなくて、姿や対象を変えるだけのように思われるのである。単純に負の感情や否定的なものは解消できるのではなくて、それを浄化しようというワザには、否定的なものが新たに生み出されたり、別のところに移ったり、時にはセラピストに移ったりするリスクがあると考えられるのである。

3　前近代での考え方

心理療法における否定的なものが単純に解消されるのではないことは認めるとしても、それが他の人にうつされたり、他の形に姿を変えたりすることは、近代的なこころ観や疾病観からすると奇妙に思われるかもしれない。近代医学からすると、感染症などの場合は除いて、治療に当たっている医者に病気がうつるなどということは考えられない。しかしこれは前近代の世界における疾病観や治療観によると当然のことなのである。

『無意識の発見』においてエレンベルガー[3]が指摘しているように、前近代の世界における疾病観においては、こころの病と身体の病の間の区別はなくて、また病とは魂の喪失か、悪霊などが取り憑いたこととして理解されていた。したがって、誰かのところに取り憑いていたと考えられる否定的なものが、たとえそれが祓われたとしても、他の人やものに取り憑くようになるというのは、前近代の世界観からすると何も不思議ではない。そこでは否定的なものは移ってはいくものの、消失することはない。

この意味で「瘤取り爺さん」のモチーフは示唆的である。瘤のあるお爺さんは瘤を取ってもらうけれども、瘤のないお爺さんは逆に瘤を付けられてしまう。この昔話は、良い性格の者に良いことが、悪い性格の者に悪いことが生じる勧善懲悪の話のように理解されているが、そうではないであろう。むしろ否定的なものは単純に消滅するのではなくて、どこか別のところに移っていくことを示しているように思われるのである。

このような否定的なもののあり方やそれとの関わり方は、単に前近代的な世界観として認められるだけではなくて、現代の心理療法においても残っているのが興味深い。心理療法の過程において、このようなこころの古層が、現にまだ働いているものとして現れてくると考えられる。

4　発達障害の心理療法での否定的なものの調査

筆者たちの京都大学こころの未来研究センターにおける研究グループは、発達障害の子どもへの心理療法的アプローチを行い、その成果を発達障害とは見立てられない子どもとの比較で検討していっている。その研究の一貫として、プレイセラピーの過程の中で否定的なものがどのように生じてくるかの調査研究を行った。これはある種のメタ研究で、発達障害と考えられる一二名、発達障害と考えられない二四名における否定的な出来事の出現を比較検討したものである。[4]

プレイセラピーにおける否定的なものの表出は、遊びの中で人物を殺す、セラピストに嫌な物を食べさせる、ゲームでずるをするなどの「内的表現」、うんちをする、おもちゃをこわすなどの「直接噴射」、プレイルームを水浸しにする、ぼんやりとするなどの「拡散」、偶然おもちゃが壊れる、熱が出るなどの「ハプニング」のカテゴリーに分類された。そして、否定的なことを「内的表現」することによって内省が生まれたり、「いやー」とはじめて直接的に拒否することによって主体が生まれたり、壊れるなどのハプニングによって自分の感情が出てきたりする契機になっていることが事例の分析からわかった。

このように否定的なことによって、治療が展開し、クライエントが変化していく転機になっており、否定的なことの重要性が示されている。また否定的なことが生じると、保護者としては治療がうまく進んでいないのではないかと考えがちなので、それを保護者面接でフォローする必要があるのである。

さらには発達障害と見立てられる子どもと、発達障害と見立てられない子どもとの間で、否定的なことの種類が異なることもわかった。発達障害の子どもにおいて、「拡散」と「ハプニング」が有意に多かったのに対して、発達障害と見立てられない子どもにおいては、「内的表現」が有意に多かった。「内的表現」が主体的な行為であるのに対して、「拡散」、特に「ハプニング」は自分でコントロールできない否定的なことである。治療が展開していく契機として、否定的なことが意味を持つのは発達障害の場合でも、非発達障害の場合でも同じであるけれども、否定的なもののあり方が、発達障害の場合にはクライエントからしてもセラピストからしてもコントロールを超えているのが興味深い。

発達障害の心理療法は通常は困難なことと考えられており、[5] それが展開するためには、意図的な介入を超えたことが生じてくる必要が示されているように思われる。同じようなことは、身体疾患に心理的なケアを行ったときに、セラピストが身体的な変調を来すことについても当てはまると思われる。これらについては、個別に、またさらに多くの事例からのメタ研究を続ける必要があろう。

5 心理療法でのメタ調査

筆者たちは、心理療法のプロセスの中で、霊的暴力、否定的なものがどのように現れ、またそれがどのように変化し、それによって否定的なものが家族などの周囲との関係で引き受けられ方がどのように変わっていくのかを検討してきている。それにはクライエント個人の中で、身体的に生じていたものが心理的なものに変化していくこともある。またクライエントが言わば霊的暴力と取り組むことで、家族全体がよいように変化し、言わば家族内の霊的暴力が浄化されることがある。逆にクライエントがよくなることで、家族内、周囲で別の人が霊的暴力にさらされるようになることもある。

方法としては、河合および共同研究に参加してくれる田中康裕が、グループ・スーパーヴィジョンで聴く事例について、上記の視点から分析を加えた。まだ研究は始まったばかりであり、詳細な分析はまだ行われていないけれども、現時点で否定的なものとの関わりについて、非常に特徴的なことが浮き彫りになったので、ここで報告しておきたい。[6]

もともとは、心理療法における否定的なものが変容したり、あるいは逆に生み出されたりという事象を捉えることをこの研究の目的としていたが、現在のところでは、クライエントが否定的なものにいわば執着する事例が意外に目立っていることを指摘しておきたい。普通に考えると、否定的なものから離れ、それを解消するほうがよいようなのに、人のこころは複雑で、心理的な症状や社会的に困難な状況などの否定的なものを無意識的なこころの働きではあれ、キープしていこうとしているように解釈できる事例が多い。否定的なものは簡単に解消できないだけではなくて、否定的なものが必要とされることがあるのがうかがわれ、否定的なものとの取り組みの研究には、さまざまな局面の検討が必要であると考えられる。

注

1 Cono Aldo Barna (1990) "The analytic relation and its object", *Rivista di psicoanalisi*, 36 (2), 304-338.
Herbert Rosenfeld (1987) *Impasse and interpretation: Therapeutic and anti-therapeutic factors in the psychoanalytic treatment of psychotic, borderline, and neurotic patients.* The New Library of Psychoanalysis, London: Tavistock.

2 坂井朋子 Alberts B et al., Molecular Biology of the Cell, 5 th Edition, 2008, Garland Science.

3 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。

4 田附紘平、畑中千紘、梅村高太郎、河合俊雄、田中康裕他「発達障害のプレイセラピーにおけるネガティブな事象――発達検査、日常生活の検討を含めて」第三〇回日本箱庭療法学会（二〇一六年一〇月一六日）。

5 河合俊雄編（二〇一〇）『発達障害への心理療法的アプローチ』創元社。

6 河合俊雄、広井良典、内田由紀子「文化・歴史的観点からのこころの豊かさ比較研究」京都大学こころの未来研究センター研究報告会ポスター発表（二〇一六年一二月一一日）。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

「作ること」と身心変容
――木村素衛－糸賀一雄の思想的つながりを通して

門前斐紀
大阪成蹊大学・天理大学非常勤講師／教育学

1 木村素衛と糸賀一雄

本稿の目的は、京都学派[1]の美学・教育学者木村素衛（一八九五－一九四六）[2]と、「障害福祉の父」糸賀一雄（一九一四－一九六八）との思想的つながりに着目し、「作ること」をめぐる身心変容と社会形成の可能性について考察することである。

木村素衛は、戦前・戦時下の教育思想界で、生命現象として「表現」「形成」「作ること」を深く探究し、「表現愛」概念を軸に日本の教育哲学の礎を築いた人物である。木村は一九三三年、京都帝国大学の教育学教授法講座へ教育学者小西重直（一八七五－一九四八）の後任者として赴き、教育学研究に転じた。その際木村は、美学・哲学研究と教育学研究とを別個の学問領域とは捉えず、「実践の哲学の研究」という枠組みよりつなぎ留め、領域横断的に探究する立場をとった。その道のりにおいて身体性の議論は、前期思想から後期思想まで一貫して、中心的テーマの一つとなっている。[3]

一方、糸賀一雄は、一九三五年に京都帝国大学文学部哲学科に入学し、波多野精一（一八七七－一九五〇）の下で宗教哲学を専攻した。そして卒業後は、一九三八年四月から約一年間、京都市立第二衣笠尋常小学校で教員を務め、その後故郷鳥取の部隊への召集を経て、一九四〇年に滋賀県庁へ社会教育主事補として赴任した。この際、糸賀の転機を働きかけたのが木村であった。『この子らを世の光に――近江学園二十年の願い』（一九六五年）のなかで、糸賀は木村との交流について以下のように述べている。

> 木村先生を中心としたグループにはいったのは、卒業後、京都市の第二衣常小学校の代用教員となってからのちのことであった。十三年からおなくなりになる二十一年までの足かけ九年間のことであった。しかし年とともに深い交わりが許された。私は木村先生のおすすめで滋賀県に来たのであるが、終戦の前後はすっかり経済畑の行政に埋没していて、教育の行政からは縁どおくなっていた。しかし木村先生と時どき話し合いができるということは限りない慰めであり救いであった。先生は執筆のためもあって、よく琵琶湖畔に宿をとり、数日間滞在されることがあった。そんなときは私はそのお世話をする余沢で、ひと晩くらいは先生と大いに語るのであった。徹夜をしてしまうようなこともあった。［糸賀、一九八二ａ：三六］

両者の親交が始まった一九三八年は、折しも木村が主著『表現愛』（一九三九年）に所収される諸論考を構想、執筆していた時期であった。糸賀は、池田太郎[4]（一九〇八－一九八七）とともに頻繁に木村の家を訪れ、教育について語り合い多くの示唆を得た[5]［高谷二〇〇五：七三－七四］。糸賀の述懐によると、「終戦の詔勅」の四、五日前、たまたま訪ねてきていた木村に、糸賀は「新聞記者たちのささやきから」聞き知ったばかりの「重大ニュース」を伝えた。「先生はそのときくわっと目をみひらき、射すような光をたたえて、私の手をひしと握られた。そして、『いとが君、これからだな。いよいよこれからだぞ』とかたく握りしめるのであった」［糸賀一九八二ｂ：三五］。

その翌年の二月、木村は後の糸賀と同じく、講演先で急逝するのだが、糸賀はその年の一一月に、戦争で家族や住む場所を失った戦災孤児と知的障害児[6]のために近江学園を設立し、理論と実践とをかけ結びながら、障害福祉の充実に生涯を捧げた。糸賀の膨大な功績についてここで詳しく述べることはできないが[7]、本稿は、糸賀が障害福祉の営みの先に、社会形成の可能性を示唆していた事実に着目し、木村教育学との共鳴を浮き彫りにしてみたい。

2 木村素衛の教育思想

2-1 「表現愛」の教育学

「表現愛」の概念は、代表的論文「表現愛」（一九三八年）第二部「表現愛の構造」のなかで提起された。[8] 注意すべきはその言葉が、個人的内面的感情としての「愛」――「愛の表現」「表現を愛する」など――を指しているわけではない点である［小林一九九七：二二四］。木村の言う「表現愛」とは、「身体的存在」として生きる「人間的存在」にとっての世界の成り立ち、世界構造を意味する。そして、「表現愛」を記述するうえで鍵となるのが、彫刻を刻々とかたち作る「鑿（のみ）に於ける眼」や、描画の一手間ごとのあいだに働く「刷毛（はけ）の眼」など、「作ること」の動勢に沿う躍動感あふれる身体論である。

「表現愛」についての論考が、このように芸術的制作の作業性に焦点を絞っていることの意味は大きい。ただし木村は、自身の論理が芸術的制作の「ポイエシス」に着目するからといって、自らの立場が、人間の生活全体を芸術から捉え返す「芸術至上主義」や「汎美主義」では決してないことを断っている［木村一九四一 a：九二］。

そのことと関連すると思われるのは、思想の端緒と言われる時期の論理構想である。一九三一年より推敲が重ねられ、思想開花を象徴すると言われる論文「一打の鑿」（一九三三年）は、先述の「鑿の眼」の身体論を論じる芸術的制作的「ポイエシス」論である。ただ、論文「一打の鑿」は同時期に思索時期を重ねるかたちで執筆された論文「意志と行為」（一九三二年）の道徳的社会的「プラクシス」論とセットで構想されている。そして、前期ではさしあたり舞台を分けて考察されていた「ポイエシス」と「プラクシス」は、後期教育学に至り最終的には、身体的行為一般の原理として「ポイエシス＝プラクシス」[10]と記される。つまり、「表現愛」の思想は、芸術的制作の「ポイエシス」の原理を、人間的生の「プラクシス」原理がもっとも鮮明に現れる根源的な営みと捉えているのであり、思索の重心はどちらか一方というよりも、つねに、芸術的制作的創造性と社会的実践的道徳性との切り結び、相互依拠的連関、相乗的なふくらみに向けられていた。

> 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、一九九七：一二〇－一二一］

木村はこのように、すべての人間があらゆる現場において、知識や概念を「感性的に生き抜いている」ことを直観し、そのような人間の生の奥行きへ分け入るための概念装置として「表現愛」を提起したと言える。そして、それぞれに相異なりときに相剋し合う「個的存在」同士が、「歴史的社会的存在」としていかに関わり合い共存し得るかを、教育学の領域から示し出すことを自身の課題とした。

2-2 「表現愛」を生きる身体

> 表現と云うとき、この書に於ては私はそれを広い意味に理解している。単に内的生命の身体に於ける直接の発動や或は言表に限らず、また作り現わされたものとしての様々な制作物や所産に限らず、これらを含み入れて更に一層具体的包括的に、凡そ何ものかを作り現わすことに於てみずからの存在を具体的に維持して行くような生命のはたらきを、表現として理解しているのである。［木村、一九九七：八］

これは主著『表現愛』序文のなかの一節である。「表現愛」の世界構造においてはこのように、日々の身体表現や、芸術的制作や創作の表現活動、またその過程で作り現される事物や作品などを含み入れ、「更に一層具体的包括的」に、「何ものかを作り現わすことに於てみずからの存在を具体的に維持して行くような生命のはたらき」の次元から「表現」の営みが捉え返される。これは、自己と他者、主体と客体とを分つ「分析論理」を超えた議論である。そのため、ここで言う「表現」が、自己表現の枠組みには回収されず、「表現愛」という世界構造を共有するあらゆる自他、主客の関わり合いそのもの、つまりは「表現的世界」の側の生命現象を指している点に留意しておきたい。

木村によれば、「表現愛」という世界構造は、「エロス」と「アガペ」という二つの愛の原理の「弁証法的綜合」から成り立つ。エロスとアガペという術語は、スウェーデンの神学者A・ニグレン（Anders Nygren：一八九〇－一九七八）の著作『アガペーとエロース（*Eros und Agape*）』（一九三〇－一九三六年）に由来する。ニグレンは、キリスト教の根本観念として神の絶対愛を意味するアガペが、人間的な愛、つまりは上昇志向の自己救済愛であり究極のところ自己中心的愛であるエロスと混同されがちであることを非難し、両者を峻別する。

しかしながら木村は、エロスを望ましいものを求め作り現そうとする価値志向的意志的「向上的愛」と理解し、一方のアガペを価値に対して無関心的で無動機的な絶対肯定的「絶対的愛」として、両原理の違いを際立てたうえで、「かくの如く互いに矛盾する両原理の相即に於て成立し、本来的に両原理の弁証法的綜合を構造連関とするような世界構造」として「表現愛」を提起する。つまり、「表現愛」の世界構造は、「作ること」「何ものかを作り現わすこと」のただ中において、エロスとアガペが互いの原理の違いを一方の不可欠な媒介作用とし、「弁証法的自同性」の下に連関するダイナミズムを基本的な原理とすると言うことができる。言い換えると、「表現愛」とは、個々人としての「個的主体」が、環境や他者との間に身体的行為的に関わり合うなかに、エロスがアガペに支えられ、アガペがエロスを契機としてともに成り立つ動勢を示し出す概念と言える。

> かくしてそこに開けた展望が表現愛の世界に他ならなかったのである。歴史的自然は今や自己を包む超越的世界の内に自己を発見する。時の限りなき流れが永遠の現在に包まれ、意志の限りなき悩みが絶対の愛に抱かれる。文化の意味は一層深められ、歴史はここで

は移ろいつつ永遠に移ろわない。――人間の自覚性もかかる世界の自覚点として自己の主体性を自覚することに於て、真実にみずからに徹すると云うことができるであろう。人間の自由もかくの如き自覚に於て初めて一切の障りから免れて完きを得ると云うことができるであろう。ここでは人間の道は直ちに絶対的実在の道であり、人間の窮極的使命はかくの如き自覚の実践に在るのでなければならないであろう。［木村、一九九七：八四］

以上のような「表現愛」の構造は、主客二元論的な認識論に基づく限り見えてこない「作ること」の側面に光を当てていると言えよう。それは、「作り現す」作用が、分析論理に基づく自他の認識や、自己から他者・環境へ、あるいは他者・環境から自己へという方向的ベクトル軸を伴う能動的主体性の枠組みを、つねに超え出る側面である。引用から読み取れるように、「表現愛」とは、分節的に区別される主体と客体、自己と他者・環境のそれぞれが直に対面し、対象的に把握する世界ではない。「表現愛」は、「歴史的自然」――それは対話的交渉を通し「汝」的に対面される外界としての環境ではなく、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」と述べられる［木村一九九七：五九－六〇］――つまりは、主体と客体、自己と他者・環境との刻一刻の関係性自体が、発見的に己を自覚する「超越的世界」である。[11] ここでは「何ごとかを作り現わすこと」は、個的な認識や主体性を底支えする世界の営みとして問い返されてくる。

こうした側面を考慮することは、認識や能動的主体性の働きを反古にするのではなく、かえってそうした問題圏がどのように立ち現れているのかを根本的に理解するうえで極めて重要と考えられる。木村教育学、「表現愛」思想を読み解くことが今日どのような意義をもつかについては、次節の糸賀の福祉思想を踏まえたうえで改めて後述するが、ここではさしあたり、「表現愛」を生きる身体が、原理上、「作ること」「作り現わすこと」を介する相互交渉を、意欲的意志的努力的な「エロス的立場」として直接的に折衝し合っているのではなく、決して明確には対象化し得ない、「歴史的自然」の生命的次元に根差しつつ表現的形成的に「作り現わして」いるということを確認しておきたい。

3　糸賀一雄の福祉思想

3-1　「教育」と「福祉」を機軸とする社会形成論

一九六〇年五月八日の「手をつなぐ親の会」講演会で、糸賀は、障害福祉の充実や障害をもつ人々の社会進出には、個々人の社会的自立という側面に留まらず、社会形成、社会の変革の意義があると説いた。「生活、教育、生産」を三本柱とする糸賀の一連の実践は、障害をもつ人々のためのみならず、社会全体の健全な発展のために必要不可欠な営みだというのである。

この主張は後年まで引き継がれ、「この子らを世の光に」のフレーズを下支えする思想となった。[12] 糸賀は、障害福祉の社会的意義は、障害をもつ人々の社会的保障の拡大と充実に留まらず、その先にあると考えた。そして、障害をもつ人々が社会に関わるところに、「内容的に新しい内面的な社会形成が成される方向」を確信していた。糸賀が自身の課題としたのは、「最も理解されにくかった精神薄弱者のことが、彼らのはたらきによって理解されるようになるような内面的、質的な社会形成の問題」の解明であった［糸賀一九八二b：三一四－三一五］。

以下は、糸賀の思想をもっとも良く示していると思われる、論文「自己実現の教育――重症心身障害児教育の実践を通して学んだもの」（一九六七年）[13] の最後の一節である。

私たちは、この子たちの前に立って教育を語るまえに、自分自身を告白せねばならなくなるのです。そしてさらに、この問題は、およそ教育の名において単なる文化財の伝達をもってこと足れりとする立場を越えて、教育がその底に人間の教育について掘りさげられなければならない課題をもつものであることを明らかにしてくれるのです。おそらくは教育とか福祉の実践を問うところに私たちをいざなう足がかりがあるといったほうが、より正しいことかもしれないと思うのです。［糸賀、二〇〇九：八六］

このように糸賀は、教育に携わる者にとって重要なのは、教育内容の伝達ではなく、「人間の教育」について掘り下げることだと言う。また福祉に関しては、糸賀は福祉の現場を「個性的な自己実現」の場、一人ひとりが生まれながらにもっている「人格発達の権利」を追求する現場と捉えていた［同書：八三－八四］。このとき、「人間の教育」とはどのようなことか、「個性的な自己実現」を促すことはいかに可能か、実践の奥行きを問い続けるところで、教育と福祉の営みは重なり合う。このように、糸賀が福祉の実践のなかに社会形成の鍵となる特有な意義を見出すとき、福祉の実践はおのずと教育的営みを含み込んでおり、教育的側面を契機として福祉は他の社会的営みと有機的つながりを保つ。

「障害をもった子どもはその障害と戦い、障害を克服していく努力のなかに、その人格がゆたかに伸びていきます」。糸賀はこのように述べ、福祉と教育とが結び合うところに、年齢的な発達段階説や能力観に則した縦の発達論を参照しながらも、段階説や能力観とは別のところで、「発達段階の中身」そのものが「豊かに充実していく生き方」を見出す。そして、一人ひとりの「発達段階の中身」がしっかりと保障され見守られる社会は、障害福祉の領域に限らず、その他の全体的な制度や体制、技術、またそれらを支える人間理解においても、格段に充実することになるだろう、と糸賀は考える。

重症の心身障害という限界状態に置かれているこの子らの努力の姿を見て、かつて私たちの社会功利主義的な考え方が反省させられたように、心身障害をもつすべての人たちの生産的生活がそこにあるというその

ことによって、社会が開眼され思想の変革までが生産されようとしているということです。人が人を理解するということの深い意味を探究し、その価値にめざめ、理解を中核とした社会形成の理念をめざすならば、それはどんなにありがたいことでしょうか。[同書：八四－八五]

3－2「発達保障」思想における「縦軸」と「横軸」

上記のように、糸賀の福祉思想は、障害福祉を社会形成・公共倫理の起爆剤として位置づけた。つまり、「重症心身障害児」が「自己実現という生産活動」に携わることには、その子ども自身の自己実現のほかに、「もうひとつ新しい生産活動」が伴うと糸賀は言う。この主張がもっとも鮮明に反映されたのは、糸賀の人間理解の根幹と言える「発達保障」の概念である。[14] 糸賀の「発達保障」の考え方は、以下の記述に示し出されている。

縦軸の発達でほとんど絶望であっても、横軸の発達は無限といってもよい。この横軸の充実が上への発達を促すのである。どんなにひまがかかっても、この道行きそのものは、万人に共通のものである。無限な横軸の充実、そこにその子どもの人生の充実が期待される。心身の障害がどんなに重くても、その障害を克服する努力とともに、いまの生活を豊かにするという方向で、無限の発達の可能性に挑戦するというのがこの子の人生の意義であるとすれば、それはすべての人びとにあてはまる原理ではあるまいか。人間の価値はこの縦軸の比較の世界で相対的に評価されるばかりでなく、横軸への無限の挑戦の中に見られる絶対的な価値の基準をもっていることに気づかされるのである。[糸賀、一九八三：四〇一－四〇二]

糸賀の「発達保障」論は、このように、障害の重さや有無にかかわらず、「縦軸の発達」軸のすべての瞬間において、「無限な横軸の充実」、「人生の充実」が広がり得ると指摘する。この見通しは大筋のところ、刻一刻の意欲的意志的努力的な「エロス的立場」が、一瞬ごとの現在の絶対肯定である「アガペ」と相互依拠的に連関する、「表現愛」の世界構造と重なり合っている。また、木村教育学が「表現愛」を生きる身体を終始、芸術的で創造性に関わる「ポイエシス」と社会的で人格性に関わる「プラクシス」の両軸から探り、最終的に「ポイエシス＝プラクシス」と述べた点も、「縦軸の発達」と「無限な横軸」の伸び広がりを摑み取る糸賀の「発達保障」の考えに流れ込んでいる。

以上のように、糸賀が教育－福祉を機軸に構想した社会形成の論理は、木村教育学と同様、目の前に立ち現れてくる他者の在り方に無限の奥行きを見出し、単なる社会契約的な関係性を超えて、互いに未知の発展・変容可能性を見据えつつ関わり合う地平を描き出している。この視点は、福祉的教育的関係性に不可欠のみならず、社会一般の人々が伸びやかに自己を編み直しつつ関わり合う鍵となるのではないだろうか。木村教育学から照射される「表現」「形成」「作ること」のテーマに沿い、糸賀の「人間の教育」に関する思想がいかなる実践に結びついていったのかについては、今後機会を改めて検討したい。ただ、ここでは糸賀が、障害をもつ子どもたちの「生産教育」の鍵を半ば「すべての人びと」に敷衍するかたちで、以下のように語っている点に注目しておきたい。

家庭でも、学校でも、施設でも、精神薄弱者または精神薄弱児が社会的な広がりをもってくるその手がかりとなるものは、具体的にはなにかというと、物をつくるということである。物をつくるということをとおして以外には、私たちは社会的な広がりをもつことはできないと考えてもいい。[糸賀、一九八二b：三一三]

糸賀の主張は、「愛と共感」のテーマなどにおいて、他者理解といった内面性の議論や思いやりの心情論に集約されがちだが、実のところは引用にうかがえるように、「物をつくるということ」と社会性、木村教育学の用語で言えば「ポイエシス＝プラクシス」をめぐる人間存在論を呈している。糸賀は、社会的立場や職業にかかわらず、すべての人間は社会的な「間柄的存在」であり、存在の仕方の根本から、広義の教育－福祉的実践課題を携えつつ関わり合っていると考えた。この点からも、木村教育学が「表現愛」として探究した「身体的存在」にとっての世界構造が、糸賀においては障害福祉の現場から問い質され、教育と福祉とを統合した切り口から、社会形成の論理として提起されていると言うことができる。

4 「作ること」と身心変容

以上、本稿は美学・教育学者木村素衛と、「障害福祉の父」糸賀一雄の思想的つながりを、「作ること」、身体的行為的に「何ものかを作り現わすこと」をめぐる人間存在論に見出してきた。そこで明らかとなったのは、両者ともに「作ること」の作用を、主客・自他未分的に捉え、分析論理を超えたところからの身心変容・社会形成の機軸と捉えている点である。

これは、生産－消費軸に沿う合理的な見方とは異なるところから、「作ること」を見据える視点と言える。この視点に立つとき、木村の言う「人間的存在」や「身体的存在」、糸賀の言う「間柄的存在」は、それぞれが創造性を育み独創的であることを介して、豊かな対人的社会的な実践を結び合うという原理が浮き彫りとなる。またさらに重要なことには、そうした個人や社会の創造的な豊かさは、木村教育学に沿えば、意欲的意志的努力的な個々の「エロス的立場」から端的に「作り現す」ことはできず、他者との具体的な関係性が「アガペ」の無限の広がりを拓き合うなかで、ささやかに生起する事柄なのである。

では、そのような「作ること」を介する身心変容・社会形成の原理に光を当てることは、どのような意味があるのだろうか。以下、木村－糸賀が共通の課題とした教育の領域に焦点を当てて考えておきたい。

今日の学校教育では、学力の一要素として「表現力」[15]

が重視されている。それは「表現」を、変動する社会を生き抜く術として位置づけ、協同可能性や社会的即戦力に直結する資質や能力の一つとして重視する見方である。たとえば、あらゆる領域で新しい知識・情報が日々更新され、様々な通信技術によりそれらが手軽にアクセス可能となった「知識基盤型社会（knowledge-based society）」[16]では、知識や情報の量よりも、それらを持ち寄り文脈に即して練り直し、協同的に課題や問題解決へ向かう姿勢が求められる。そこで、学びの現場では、知識や情報を獲得し蓄積するインプットより、知識や情報をすり合せ再組織していく創造的なアウトプットへと比重がかけられているのである。[17]

しかし、ここでは「表現力」は、協同に向けた自己表現としての意味に容易に回収される。つまり教育は「表現」の営みを、その内実や出来事性を分断するかたちで、それが【誰】の「表現」であるかを問い、そこに教育目標や評価を持ち込むきらいがある。この見方に慣れた身体は、自他の「表現力」を個人的レベルで容易に合理的に差配し得る作用と捉え、価値判断すべき対象と理解することで、木村が「表現愛」として提起した世界構造のダイナミズムを見失ってしまうだろう。

今日の教育は、従来の行動主義的学習観や認知主義的学習観が陥りがちだった知識偏重の詰め込み様式をぬけ出し、集団における相互交渉のプロセスを重視する社会構成主義的学習観へシフトする傾向により、一見流動的で実践的な活動を可能としているが、そこでは教育の矛先が、認識される限りでの姿勢や身構えとして個人の「表現」へ直結される。[18]このとき「作ること」「作り現すこと」は分析論理的に捉えられ、主体から客体、自己から他者、内から外へという方向性の下にトレーニングされ、教師の側からしても子ども自身にとっても、容易に差配の対象となる側面が拭えないのではないだろうか。

以上のような今日の傾向の下では、学校教育の先に広がる社会的関係性は、木村－糸賀の「作ること」の探究が光を当てていた奥行きある人間理解は矮小化されてしまう。そこでは多くの場合、社会的な協同可能性が契約論的にめざされ求められるあまり、目下の状況に何ができるか、役に立つか否かによって、関係性を決め込んでいくことが当たり前となる。

ただ、協同的に社会の変化に応じることが、単なる時代的風潮やその場の雰囲気へ集団的に順応することに陥らず、「身体的存在」として互いの機微を認め、創造性を活かし合う関係性へ通じるために、「作ること」をはじめとする芸術・表現活動や感性的な営みを介する身心変容・社会変容の可能性を明らかにしていくことは喫緊の課題である。

注

1　「京都学派」という言葉の定義については、以下の藤田正勝による定義「西田幾多郎と田辺元を中心にして、その影響を直接に受けとめた者たちが形成した知的ネットワーク」［藤田、二〇〇五：二］を参照。「京都学派」という名称が内部に共有されたのは、戸坂潤（一九〇〇－一九四五）の論文「京都学派の哲学」（一九三二年）による［竹田、二〇〇一：五八］。また、西田幾多郎の思想が「西田哲学」と称されたのは一九二六年の左右田喜一郎の論文「西田哲学の方法について」以降のことである。

2　木村素衛は、一八九五年三月一一日、石川県江沼郡橋立村（現在の加賀市橋立町）に生まれた。生家は代々、北前船の船主であった。家業の廃業により、祖母、母、弟二人とともに一二歳で京都に移住し、家計を支えつつ勉学に励んだ。二一歳のときに肋膜炎が悪化し第三高等学校を退学しなければならなくなり、以後三年間は療養生活に入る。この時期、病床でドイツ語を修得し、西田幾多郎の『善の研究』を読み、一九一九年に西田宅を訪れ聴講を許された。一九二〇年九月、満二五歳で京都帝国大学文学部哲学科選科に入学、一九二三年三月に修了した。学生時代には西田幾多郎（一八七〇－一九四五）、田邊元（一八八五－一九六二）、朝永三十郎（一八七一－一九五一）、波多野精一（一八七七－一九五〇）、深田康算（一八七八－一九二八）らに指導を受け、研究室の先輩で助手をしていた務台理作（一八九〇－一九七四）、先輩に当たる三木清（一八九七－一九四五）、同期の高坂正顕（一九〇〇－一九六九）、後輩の戸坂潤、西谷啓治（一九〇〇－一九九〇）らと学んだ。京都高等工芸学校、大谷大学、第三高等学校などを経て、一九二九年四月に広島文理科大学へ哲学講師として赴任した。

3　木村の思索時期は、小田部胤久による三区分を参照する［小田部、二〇一〇：二四］。それにより本研究は、木村が美学・哲学研究に携わった一九二三年から一九三三年の初期の思索を前期思想、教育学へと転向した一九三三年から一九三八年に「表現愛」概念を提出する頃までを中期思想、それ以降急逝する一九四六年までの晩年の思索を後期思想と表記する。

4　池田太郎は、福岡県瀬高町に生まれた。苦学の末、京都師範学校本科第二部（夜学部）を卒業し、第二衣笠小学校で教鞭をとっていた［髙谷、二〇〇五：六三－六八］。糸賀とともに、のちに近江学園をともに創設していくこととなる。

5　木村教育学と糸賀の福祉思想とのつながりについては、「教育愛」のテーマに関しもっとも関心が寄せられている［蒲生・冨永、二〇〇六：五七、京極二〇一四：七四－七五］。また、糸賀の著作に木村教育学からの影響が見受けられ始めたのは、「日本の明日のために」（一九三九年）からと言われている。ここでは、それ以前は思弁的に語られていた人間理解が、後の「共感（思想）」につながり得る実践性を獲得し、具体的社会的問題へと深められたと言われている［蒲生・冨永、二〇〇六：五五－五六］。

6　当時の記載では、「環境問題児」、「精神薄弱児」と記される。

7　本研究は糸賀自身の引用のみ、当時の記述をそのまま残す。京極髙宣によれば、糸賀の思想は次の三つの構成要素から成り立っている。①障害をもつ子どもたち自身を生活主体者、自己実現の主体とする旨、②障害をもつ子どもの潜在的可能性を見取り、人格発達の権利を徹底的に実現しようとする旨、③以上の事柄を社会全体、社会体制として認め、実現させようとする旨。京極は、この三つの要素を総合的に奥深く理解することが必要だと指摘する。①のみの理解では「一般的人権」の主張のみに終わり、②のみでは当面の個別の課題にのみ集約されて社会的変革には至らず、③のみでは逆に子どもたちの実情がなおざりにされ易い［京極、二〇一四：八六－八七］。本研究はこの指摘を踏まえたうえで、思想研究の立場よりあえて③の側面を切り口とし、糸賀の論述を辿りつつ①、②への示唆をも読み取りたい。

8　論文「表現愛」第一部「身体と精神」に関しては、西田が次のような称賛の手紙を送っている。『身体と精神』拝受した　木村、コノ論文ハヨイゾ　私は全く君と手を握り合った様に感じた　加之君一流の才があらわれて居る　これまでの君の論文で物足らなく思っていたものがみたされて来た様におもう　こういう立場から徹底的に考え貫いてゆかれんことを望む。」［西田、二〇〇七（一九三九）：二二四－二二五］

9　「起り得べき早急なる誤解に備えることが許されるなら、――

私が何か芸術至上主義或は汎美主義に立つことを意図としてであるのではないのである。存在の法を正しく把握し正しく行ずることに於て我々の生活の絶対性に目醒めると云うことは、固より芸術に限ったことではあり得ない。」［木村、一九四一 a：九二］

10 「ポイエシス＝プラクシス」の論理的背景と原理の詳細については、拙稿「木村素衛の教育学における身体性 ――『ポイエシス＝プラクシス』原理に着目して」（『教育哲学研究』第一一三号二〇一六 b 年）に詳述した。木村教育学の「ポイエシス＝プラクシス」の原理にもっとも直接的な影響を及ぼしたと考えられるのは、西田哲学の論文「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」（一九四一年）に見出すことができる。ここで西田は、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の「制作（ποίησις）」と「行為（πράξις）」の議論を受けて、自身の見解を「ポイエシス即プラクシス」と示し出す［西田、一九四一：二〇一－二〇五］。

11 木村は、このような身体レベルで感触される超越的な領域について、京都学派に共有される「歴史的自然」の概念を手がかりに考察を進めている。木村教育学における「歴史的自然」の概念は、大西正倫が指摘するところによると、「外」的な「表現的環境」とは異なる位相を指し示している［大西、二〇一一：一三六］。木村教育学における身体論と「歴史的自然」の関連については、拙稿「木村素衛における身体の哲学」（『身心変容技法研究』第五号、京都大学こころの未来研究センター身心変容技法研究会、二〇一六年）に詳しく述べた。

12 糸賀は、一九六八年九月一七日、大津市で行われた滋賀県児童福祉施設等新任職員研修会での講演終盤に倒れ、その翌日に逝去した。その際、最期の一言として絞り出されようとしていた一節が、「この子らを世の光に」と「この子らに世の光を」との大きな違いについてであったことはよく知られている。この講義録は、『愛と共感の教育』と題して遺されている。

13 雑誌「まみず」（一九六七年一月号）に掲載。

14 岡崎英彦によれば、「発達保障」という言葉を糸賀が初めて公言したのは、「昭和三十七年七月」の「重症心身障害児対策促進協議会」においてであった［岡崎、一九八三：四八八］。この考えは、近江学園の長年の実践のなかで基盤が培われてきた概念であり、一九六二年以降頻繁に提起される。背景には、一九五六年に、京都大学教育学部で助手をしていた田中昌人が近江学園の研究部に就職し、教育指導の理念に発達論が導入されたことが指摘される［同書：四九〇］。

15 文部科学省ホームページが示す「学力の三要素」は、（一）基礎的・基本的な知識・技能（二）知識・技能を活用して課題を解決するために必要な思考力・判断力・表現力等（三）主体的に学習に取り組む態度である。

16 「知識基盤型社会」という枠組みは、二〇〇五年の中央教育審議会答申「我が国の高等教育の将来像」で示された。

17 このような状況について吉見俊哉は、いまや知識の蓄積や流通のもっとも重要な基盤が、書物からネット上のデータに移りつつあると述べ、学習を「検索型の知」から規定する［吉見、二〇一一：二四七］。

18 この点に関しては、ポスト近代社会の教育が、「伝達されるべき現実（教育内容）を新たに構想することなく、もっぱら子どもの側に目を向けて、その心の座にどのような現実にも即応できる「力」を育てる方向に向かっている」と指摘されている［石井、二〇一〇：一五五］。

参考文献

石井英真「学力論議の現在―ポスト近代社会における学力の論じ方」

松下佳代編『〈新しい能力〉は教育を変えるか―学力・リテラシー・コンピテンシー』ミネルヴァ書房、二〇一〇年。

糸賀一雄『この子らを世の光に ――近江学園二十年の願い』柏樹社、一九六五年。

糸賀一雄『糸賀一雄著作集』（一）、日本放送出版協会、一九八二年 a。

糸賀一雄『糸賀一雄著作集』（二）、日本放送出版協会、一九八二年 b。

糸賀一雄『糸賀一雄著作集』（三）、日本放送出版協会、一九八三年。

糸賀一雄『糸賀一雄の最後の講義―愛と共感の教育』中川書店、二〇〇九年。

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。

岡崎英彦「解説」『糸賀一雄著作集』第三巻、日本放送出版協会、一九八三年。

小田部胤久『木村素衛―「表現愛」の美学』講談社、二〇一〇年

蒲生俊宏・冨永健太郎「糸賀一雄の実践思想と木村素衛」『日本社会事業大学研究紀要』第五三号、二〇〇六年。

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。

京極高宣『障害福祉の父　糸賀一雄の思想と生涯』ミネルヴァ書房、二〇一四年。

小林恭「解説」、木村素衛『表現愛』こぶし書房、一九九七年。

駒込武他編『戦時下学問の統制と動員―日本諸学振興委員会の研究』東京大学出版会、二〇一一年。

竹田篤司『物語「京都学派」』中央公論新社、二〇〇一年。

高谷清『異質の光―糸賀一雄の魂と思想』大月書店、二〇〇五年。

田中毎実『臨床的人間形成論の構築　臨床的人間形成論第二部』東信堂、二〇一二年。

西田幾多郎「教育学について」（一九三三年）『西田幾多郎全集』第七巻、岩波書店、二〇〇三年。

西田幾多郎「昭和一四年」（一九三九年）『西田幾多郎全集』第二巻、岩波書店、二〇〇七年。

西田幾多郎「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」（一九四一年）『西田幾多郎全集』第九巻、岩波書店、二〇〇四年。

藤田正勝「思想史における一九三〇年代―京都学派の位置」『日本思想史学』第三七号、二〇〇五年。

松下佳代編『〈新しい能力〉は教育を変えるか―学力・リテラシー・コンピテンシー』ミネルヴァ書房、二〇一〇年。

門前斐紀「木村素衛における身体の哲学」（『身心変容技法研究』第五号、京都大学こころの未来研究センター身心変容技法研究会、二〇一六年 a。

門前斐紀「木村素衛の教育学における身体性――『ポイエシス＝プラクシス』原理に着目して」『教育哲学研究』第一一三号、二〇一六年 b。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。

矢野智司『幼児理解の現象学―メディアが開く子どもの生命世界』萌文書林、二〇一四年。

吉見俊哉『大学とは何か』岩波書店、二〇一一年。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

自然体験と身心変容——「もの派」研究からのアプローチ

秋丸　知貴
滋賀医科大学非常勤講師／美学・美術史

「もの派」は、一九六〇年代末に登場した現代日本美術の一動向である。本稿は、この「もの派」における自然体験と身心変容の問題について考察する。

「もの派」とは何か。建畠晳は「もの派——近代のアポリア」（二〇一〇年）で次のように解説している。「さてもの派の事実上の出発点とみなせるのは、一九六八年一〇月の第一回須磨離宮公園現代彫刻展（神戸）に出品された関根伸夫の《位相－大地》と題された作品である。より正確にいうならば、この作品の制作過程で立ち現れた土の存在の圧倒的な迫力が、事前の構想をしのいでしまったことを実感した時ということになろう[1]」。

それでは、ここでまず「もの派」の出発点とされる関根伸夫の《位相－大地》（図1）の成立過程を辿ってみよう。

1 《位相－大地》の成立前

関根伸夫（一九四二－）は、埼玉の高校時代の一九六〇年前後にリアルタイムでアンフォルメルの洗礼を受ける。後の回想によれば、アンフォルメルからは、美術は単なる美の追求ではないことや、絵画描写においてはあらゆる具象性が解消されうること等を学んだという。関根は、特にジャン・フォートリエの「人質」シリーズに興味を持ち、フォートリエを特集した『みづゑ』一九六〇年二月号で彼を西洋文明の終焉を告げる画家と評していた斎藤義重（一九〇四－二〇〇一）にも関心を抱いている。また、この頃近所にあった禅寺の平林寺を通じて禅や日本庭園にも親しんでいる。

一九六二年に、関根は東京の多摩美術大学絵画科油画専攻に入学する。当初はアンフォルメル調の絵画を制作していたが、心底から実感のこもった自分自身のテーマや立脚点を見つけられずに、空手部で身心の鍛錬に熱中していた。しかし、吉沢忠の日本美術史の講義を通じて、伝統的な日本美術の感じ方や考え方を真剣に自作の中心に据えるべきという啓示を受け、長期休暇を利用して京都や奈良へ頻繁に実地研修を行う。そして、上賀茂神社、銀閣寺、龍安寺、東大寺等の寺社仏閣を始め、日本の伝統的な絵画・彫刻・工芸・建築・庭園等を本来の生活環境の中で総合的に学んでいる。「障壁画や水墨画、庭園、工芸、建築物などあらゆるものに興味をもって見たためか、日本美術がその後、僕に与えた影響は計りしれないだろう。気になる日本美術はなんでも見てやろう式の、この体験が、実感として自分で意識したことはないが、根源的なところで僕に『日本美術』をチャネリングさせるようだ[2]」。

一九六四年に、関根は多摩美大に新たに教授として着任した斎藤義重に師事する。斎藤はロシア未来派や構成主義や絶対主義等の影響下に、戦前から絵画と彫刻の両方で制作を行った日本の抽象芸術の第一人者であり、この当時は主に合板を重ね合わせた大型レリーフ状の半立体作品を発表していた。既に大学入学以前から斎藤の文筆や作品に感銘を受けていた関根は、彼に非常に熱心に

図1　関根伸夫《位相－大地》1968年

指導を受けるようになる。

斎藤は、関根に抽象絵画を基礎から教え直し、再現性の残る具象性と純粋に自律した抽象性の差異を厳密に教示した。このことは、関根にとって、絵画描写における対象性の有無や、絵画描写自体の虚構性を再認識すると共に、具象性が特定の意味を持つのに対し、抽象性は特定の意味を持たないことでかえって多様な意味を包含しうることを学ぶ機会となった。また、斎藤は関根に、アートは何らかの形で空間の意味に関わるものであることや、アートはコンセプトを伝えるものであるが完成した作品の解釈は自由で多様であるべきこと等も教えている。

さらに、斎藤は関根に、西洋と日本の現代美術の最新動向に加えて、現代西洋の科学・哲学や東洋の古典的な老荘思想等も含む、古今東西の幅広い知識を教授している。これは、現代美術にも時代特有の中心テーマがあり、それは同時代の科学・哲学とも通底していることや、その上で文化には欧米の最新流行一辺倒とは別の方向性があることを示唆するものであった。

この多摩美大時代に、関根は助手として斎藤の展覧会用の合板による大型レリーフ状の半立体作品の制作も手伝っている。また、斎藤の他の門下生としては、関根の多摩美大の後輩で後に「もの派」と呼ばれる、吉田克朗（一九四三－一九九九）、小清水漸（一九四四－）、本田真吾（一九四四－）、成田克彦（一九四四－一九九二）、菅木志雄（一九四四－）等も挙げられる。

この頃の日本現代美術の主流は、「日本概念派」と呼ばれる主知主義的傾向であった。一九六〇年代前半の芸術の既成形式を疑う「反芸術」の流れの中で、様々な知的な前衛的実験が行なわれていた。そうした動向を牽引する芸術家が、同じ東京画廊に属し斎藤の後輩的存在である高松次郎（一九三六－一九九八）であった。

高松は、赤瀬川原平や中西夏之とのグループ活動である「ハイレッド・センター」の前衛パフォーマンスと並行して、個人作家としては根源的な造形要素の批判的探究に取り組んでいた。その作品は非常に理知的で、明確なコンセプトに基づくことを特徴としていた。例えば、一九六一年の「点」シリーズは平面上の点が空間上では高さや幅や奥行を持つことを、一九六二年の「紐」シリーズは平面上の線が空間上では厚みや奥行を持つことを、一九六四年から始まる「影」シリーズは平面上の影が空間上は外部の存在を暗示することを示すものであった。これらは、空間における実体（オブジェ）と虚像（イメージ）の差異を錯視的に表現する連作であったといえる。

この頃、代表的な美術評論家の中原佑介は、この高松の「影」シリーズの斬新さについて、「一種のトロンプ・ルイユに他ならない」が、従来のように「画面の〈なか〉に物体が実在するかのように描く」のではなく、「画面の〈そと〉に物体や人間が実在していることを知覚させるもの」と評価している。[3] このように、「影」シリーズは大きな反響を呼び、高松は一躍日本現代美術界の中心的存在と見なされることになった。

一九六六年に、関根は多摩美大大学院油画研究科に進学する。そして、斎藤や高松の影響下に、現代美術の中心テーマが新しい空間表現にあると考え、作品を精力的に発表し始める。一九六六年から六七年にかけて制作した「消去」シリーズは、人が椅子に腰かけたり階段に並んだりしている写真をキャンバスに投影し、椅子や階段を消去して摸写する油彩作品で、人が空中に浮遊しているような奇妙な視覚効果を狙うものであった。また、一九六七年に制作した「時空概念」シリーズは、変形的に裁断した合板パネルに視角の異なる物体を重ね描き的に摸写して、四次元的に同時化された不思議な時空概念を提示する油彩作品であった。これらは、高松とは別の形で空間における実体と虚像の差異を錯視的に表現する連作であったといえる。

一九六七年に、高松は先の0次元的な「点」を問う「点」シリーズ、一次元的な「線」を問う「紐」シリーズ、二次元的な「面」を問う「影」シリーズの延長として、三次元的な「奥行」を主題化する「遠近法」シリーズに取り組む。これは、平面上の一点透視遠近法が空間上では奇妙な短縮と歪曲を生じることを示すもので、やはり空間における実体と虚像の差異を錯視的に表現する作品であった。その一つである《遠近法の椅子とテーブル》（図2）を、高松は同年九月の「第五回パリ青年ビエンナーレ」に出品予定であり、制作を補助する助手を探していた。そして、高松と交流のあった斎藤の紹介により、関根がその助手を約半年間務めることになる。

この助手期間中に、関根は高松の制作を直接手伝い様々な議論を重ねることで、逆に高松とは異なる自分自身の方向性を見出す。具体的には、既に斎藤を通じて得ていた位相数学の知識に基づき、高松の一点透視遠近法をめぐる問題意識がまだユークリッド幾何学に留まっているのに対し、それを超える非ユークリッド的な位相幾何学の新しい空間認識を主題化し始める。そこには、位相幾何学が西洋の最先端の知見であると同時に、その流体的な考え方が生き方の理想を水の融通無碍さに見る東洋の古典的な老子の思想にも通じるので、自らがリアリティを感じる文化的伝統に根差しつつ国際的に普遍的なテーマを目指す意味合いもあった。[4]

こうして制作されたのが、合板による大型レリーフ状の「位相」シリーズである。これは主に、ある立体を作って途中で切断し、平面上に接合して一定の角度から眺めたときに立体が完成して見えるように補筆するという半立体作品であった。位相幾何学では、一つの形体はど

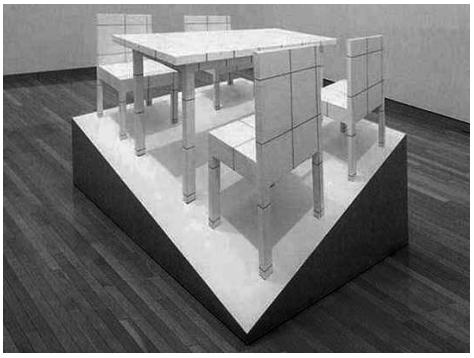


図2　高松次郎《遠近法の椅子とテーブル》1967年

図3　関根伸夫《位相No. 4》1968年

のように歪んでも同一の「相」が変容したものと捉えられる。この連作も、見る角度により立体の形状が柔軟に変化する位相幾何学的な空間概念の表象を意図するものであった。

この大型レリーフ状の「位相」シリーズは、約半年間で合計一三作品制作される。その内の一つである《位相No.4》（一九六八年）（図3）は、見る角度により円筒体の形状が緩やかに変化して見える作品であった。この作品がそうであるように、この大型レリーフ状の「位相」シリーズは主に円筒体をモティーフとしているが、これは立方体がユークリッド幾何学的な一点透視遠近法を意識させるのに対し、円筒体は位相幾何学的空間認識を表現するのに適していると考えられたからであった。また、表面が原色の蛍光色で着色されたのも、錯視の効果を高めて位相幾何学的空間認識を強調するためであった。

この《位相No.4》は、関根が多摩美大大学院を卒業した翌月の一九六八年四月に開かれた「トリックス・アンド・ヴィジョン展――盗まれた眼」（東京画廊・村松画廊）に出品される。この展覧会は、美術評論家の中原佑介と石子順造の共同企画により「見ること」自体をテーマにするものであった。石子によれば、副題の「盗まれた眼」とは、絵画においては眼が実体としての絵具や支持体ではなく描かれた虚像を見るように仕向けられることを意味していた。[5] このため、出品作品は錯視芸術的傾向が強く、出品作家の中心はこの動向を代表する高松であり、彼の出品作品である「影」シリーズの《カーテンをあけた女の影》（一九六五年）や「遠近法」シリーズの《遠近法の椅子とテーブル》（一九六七年）（図2）がこの展覧会の方向性をよく示していた。その他の出品作家も、関根を始めとして、視覚上の実体と虚像のズレを追求する高松の影響下の作家達が多く選ばれていた。この展覧会では、関根の《位相No.4》も見る角度により形状の変わる錯視芸術の文脈で取り上げられていたといえる。

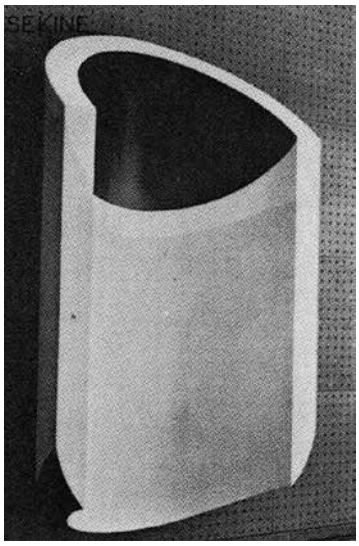


図4　関根伸夫《位相No. 6》1968年

関根は、翌五月の「第八回現代日本美術展」（東京都美術館）で、同様の大型レリーフ状の《位相No.6》（一九六八年）（図4）を出品してコンクール賞を受賞する。この作品も、同じ位相幾何学的空間認識を主題とし、やはり見る角度により円筒体の外観が連続的に変容する半立体作品であった。この作品が「彫刻」作品として評価されたことで、関根はその約四ヵ月後の一〇月の「第一回神戸須磨離宮公園現代彫刻展」（神戸須磨離宮公園）に出品招待されることになる。この時、いわゆる「彫刻家」ではない関根が出品招待されたのは、この野外現代彫刻展が過去の経歴や画壇的地位に関係なく実力のある若手作家を積極的に招待したという事情も働いていた。[6]

2《位相－大地》の成立

この一九六八年の六月から八月の三ヵ月間に、関根は他の四つの展覧会に出品する多忙さに加え、意識的に彫刻作品を制作した経験も一度もなかったために、会期の約一ヵ月前に展覧会事務局が集荷先を問い合わせてきた時にもまだ作品案さえできていなかった。そこで、関根は咄嗟に現地で作品を制作すると返答する。それから約一ヵ月間、関根は野外制作であることや資金や技術が十分ではないという不利な条件を有利に転換するために、それまで培ってきた様々な知識や経験を集約して懸命に構想を練る。最終的なアイディアが思い浮かんだ時には、集中が途切れないように山手線を二周したほどであったという。

その結果、《位相－大地》という題名で、地面に巨大な円筒状の穴を掘り、同一の視野に入るその傍に、掘り出した土を同じ大きさの巨大な円筒状に盛り固めるという作品案が生まれる。関根によれば、このまるで土塊の円筒体が地下から地上に引き抜かれたような《位相－大地》もまた、引き続き位相幾何学的空間認識を主題とする一つの思考実験であった。つまり、この作品は「地球に穴をあけ、そこから永えいと土を掘り出すと、いつしか地球は卵の殻状態になる、さらに表皮をつかみ出すと地球は反転しネガの地球になってしまう」[7] という空想過程の一局面を示す一種のコンセプチュアル・アートであった。

その一方で、この《位相－大地》の作品案には、様々な東洋思想の影響もあった。つまり、まずここでも位相幾何学の柔軟な空間解釈と、生き方の理想を柔軟な水に喩える老子の無為自然の思想が相関していた。また、万物の生成消滅は陰と陽の相補的調和によりもたらされるという陰陽思想も投影されていた。そして、そうした人生の真理や世界の本質的構造を、禅の公案が不立文字を重視するように、言語的説明によってではなく造形的直観を通じて表現することが目指されていたのである。

この《位相－大地》の技術上の最大の難問は、盛り上げた土を崩れないように円筒体として固める点であったが、これはそうした位相幾何学や東洋思想的な問題意識のためにどうしても実現すべき課題であった。そこで、関根は東京大学工学部に問い合わせて土にセメントを混ぜ

て固めるという手法を学んでいる。関根は、後輩の吉田克朗と小清水漸と二人の友人女性に声を掛け、彼等が助手として制作に参加することになる。二六歳の誕生日前後の関根を最年長として、他の四人の参加者達も全員二〇代の若者であった。

展覧会会場となる神戸須磨離宮公園で、関根らは適当な広さのある場所を探して作業に取り掛かる。まず、地面にコンパスで直径二・二メートルの円形を描いてスコップで円筒状に土を掘り出す。また、その直径の二倍離れた場所に、同じ直径の円形を描いて垂木を立て、その内側にベニヤ板を張って円筒状の型枠とする。そして、その中に掘り出した土をセメントを混ぜながら積み入れて踏み固めていく。

この《位相－大地》は、当初の気宇壮大な構想を示すためにある程度のスケール感が必要であった。そこで、円筒体の高さは現地調達するベニヤ板の全国標準サイズの九〇センチを三倍にした二・七メートルと決まり、それに合わせて円形の直径も二・二メートルと割り出されていた。作業が進むにつれて、型枠が内部の土の圧力で弾けそうになるのを防ぐために、外枠を荒縄で縛って水をかけて収縮させるという工夫も取られている。凸凹共に土がうまく固まったのは、現場の真砂土という硬めの土質が適していたからでもあった。

制作期間は一週間の予定であったが、三日目頃に完成までに時間が不足することが判明する。そこで、関根は会場設営の労務者達の協力を得て、重機やベルトコンベアーも導入して急ピッチで作業を進め、見事に完成にこぎつけることになる。

最終作業として凸部の型枠を外し、円筒状に固まった巨大な土の塊が出現すると、その物凄い迫力に現場は一瞬静寂に包まれる。関根の回想によると、当初の思考実験の構想の壮大さ以上に、現実の巨大な土の塊には圧倒的な存在感があり、作者の関根自身でさえ驚くほどであったという（図5）。「目の前に現れた土塊の存在感がものすごい迫力でした。その存在感っていうのは、尋常じゃなかったね。凸と凹の一対の円筒の大地が、ある距離を置いて存在している。その凸凹が厳密なので、微妙だけどある精妙な存在感を発生させていたんです。そこで見えたことは、物質感や材質感が存在性を獲得した状態性そのものでした。やっぱりこういう方法論も美術のなかであり得るんだ、と確信できた。提示する物質に存在感を発揮させて、それをもって美術の表現とする手法もあるんじゃないか、と皆その晩は飲みながら語り合いました」[8]。

このことは、高松次郎から関根伸夫へと繋がる、峯村敏明が指摘する「存在を問う美術の系譜」[9]において、追求する重心が観念から実在へ移行したことを意味する。つまり、元々存在を追求するという問題意識において高松と関根は共通していた。しかし、高松があくまでも錯視的に実体と虚像のズレを表現したのに対し、関根は即物的に実体そのものを表現したのだといえる。言い換えれば、例えば高松の《遠近法の椅子とテーブル》が素材よりもコンセプトを視覚的に理解させるものだったとすれば、関根の《位相－大地》はコンセプトよりも素材を視覚だけではなく全身で感得させるものだったといえる。

この場合、関根が元々絵画専攻だったために、素材の物理的制約を前提とせずに自由に作品構想を膨らませることができたことや、その作品構想の壮大さに導かれて、《位相－大地》の土塊や大穴が人の伸長を凌駕する巨大さを持っていたことが、ここでいう素材自体の発現に有利に働いたといえる。また、そうした方向性の自覚には、関根が大学時代に空手に熱中して身体性に鋭敏になっていたことや、斎藤から絵画描写における対象性の有無や絵画描写自体の虚構性について深く学ばされていたことも有益に働いたといえる。

ただし、この時点では、関根達はまだその方向性を直観するだけで明確に理論化することはできずにいた。それでも、《位相－大地》のもたらした衝撃は、彼等に最早この方向性から後戻りすることが不可能なほど決定的な影響を与えることになった。

結果的に、《位相－大地》はこの展覧会で朝日新聞社賞を受賞する。なお、関根は会期終了後の《位相－大地》の扱いについて、位相幾何学的空間認識や東洋思想的諸行無常の観点から、凸部の土塊を凹部の大穴に埋め戻すように展覧会事務局に指示している。その意味で、この《位相－大地》は、地面の原状復帰までが一つの制作過程であり、単なる消滅ではなく「有」の余韻を内包した「無」の状態性をもって完成する作品であったともいえる。

図5　関根伸夫《位相－大地》1968年

3 《位相－大地》の成立後

《位相－大地》は、発表直後は一般にはまだ「トリックス・アンド・ヴィジョン展」の延長上で、視覚上の実体と虚像のズレを示す作品として解釈されていた。つまり、実体の土塊の円筒体に対し、大穴が虚像の円筒体を表現している錯視芸術として批評されることが多かった。

これに対し、関根が間もなく東京で会った、日本大学で哲学を専攻していた韓国出身の李禹煥（一九三六－）が、ハイデガーや西田幾多郎等の思想を援用して新たに現象学的解釈を提出する。つまり、意識主体が表象を通じた対象化により客体的事物を存在させるという近代西洋の人間中心主義に基づく主客二元論は、科学技術及び経済

図6　関根伸夫《位相－スポンジ》1968年

の飛躍的な発達をもたらしたが、人間と自然の乖離を招いた上に、今日では人間が事物の自律的な肥大化に逆支配される疎外状況を発生させている。ここにおいて、人間は主客分離以前のありのままの新鮮な世界を回復すべきであり、芸術においては観念表象的創造行為を廃して開かれた世界を直接鮮明に知覚させる構造を提示すべきである。[10] そして、そうした「出会い」の実例として関根の《位相－大地》を賞揚したのである。[11]

こうした李の現象学的解釈は、世界を様々な「相」からなる構造体と捉える位相幾何学的空間解釈の点でも、素材そのものの即物的迫力との直接的邂逅の点でも、関根の問題意識と大いに通じ合い、さらにそれを豊かにするものであった。関根は李を周囲の後輩達に紹介し、彼等は二年近く連日あるいは数日おきに集まって盛んに議論を重ね、精力的に作品を発表していくことになる。

まず、関根は《位相－大地》発表の翌月の一九六八年一一月に、「第五回長岡現代美術館賞展」（長岡現代美術館）に《位相－スポンジ》（図6）を出品して大賞を獲得する。これは、大型の円筒体のスポンジが頭上の鉄板の重みで一定の形状を保ちつつ歪んで見える作品であった。この作品も、元々は位相幾何学的空間認識から出発して、スポンジの形体変化を「相」の変容として示す作品であった。その上で、巨大な軽く柔らかいスポンジが巨大な重く硬い鉄板に押し潰されているという即物的な実在的迫力も見事に表現されていた。

図7　関根伸夫《空相－油土》1969年

続いて、関根は一九六九年四月に東京画廊で開いた個展で《空相－油土》（図7）を発表する。これは、画廊内に二・五トンの大量の油土をいくつかの巨大な量塊のまま配置し、鑑賞者はそれらを自由に触ることができるという作品であった。この作品も、元々は位相幾何学的空間認識から出発して、搬入から会期終了までの油土の形体変化を「相」の変容として表現することを意図していた。その一方で、この作品は従来の芸術制作においては脇役に過ぎなかった素材が主役化するものであり、即物的な実在的迫力が強烈に自己主張する作品でもあった。

なお、この《空相－油土》から、関根は作品の題名を単に「相」が変容するというよりも無限に開かれていることを強調するために「空相」と変更している。つまり、ここでいう「空」とは、インド数学の「0（ゼロ）」や仏教の般若心経の「空」がそうであるように、単なる「虚」ではなくあらゆる可能性を包含した「実」を意味している。このことは、《位相－大地》が会期終了後に凹部の土塊が凹部の大穴に埋め戻されることで、単なる消滅ではなく「有」の余韻を内包した「無」の状態性を実現したことに通じている。

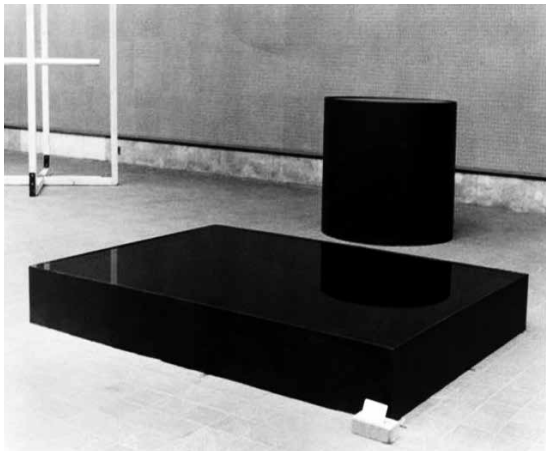


図8　関根伸夫《空相－水》1969年

さらに、関根は一九六九年五月の「第九回現代日本美術展」（東京都美術館）に《空相－水》（図8）を出品する。これは、直径一・二メートル、高さ一・二メートルの円筒体と、縦一・六メートル、横二・二メートル、高さ三〇センチの直方体の黒い鉄製の二つの容器に、溢れる寸前まで水を張った作品であった。この作品も、元々は位相幾何学的空間認識から出発して、円筒体と直方体が同体積であることで水の形体変化を「相」の変容として提示する作品であった。その上で、その二つの巨大な鉄製容器とそこに湛えられた大量の水はやはり体感的な実在的迫力も強く感受させるものであった。この作品は、約半年後の一〇月の「第六回パリ青年ビエンナーレ」にも出品されてグループ賞を受賞している。

そして、関根は一九六九年八月に「第一回現代国際彫刻展」（箱根彫刻の森美術館）に《空相》（図9）を出品してコンクール賞を受賞する。これは、巨大な鏡面ステンレス製の四角柱の上に巨大な自然石を据え付けた高さ二・五メートルの立体作品であった。この作品も、元々

は位相幾何学的空間認識から出発して、ステンレス柱の平滑な直方体から岩石のいびつな不整形への形体変化を「相」の変容として意識させる作品であった。その一方で、頭上に圧倒的重量の物体が存在するのでやはり体感的な実在的迫力も強く顕示するものであった。関根は、翌一九七〇年六月にこれをさらに巨大にした高さ四・五メートル、岩石重量約一六トンの《空相》（図10）を「第三五回ヴェネツィア・ビエンナーレ」に出品して国際的な評判を得る。そして、そのまま約二年半ヨーロッパに滞在して個展活動を続けることになる。

これらの関根の作品はいずれも、位相幾何学的な空間解釈を出発点としつつ、その巨大な即物的迫力により鑑賞者に実在的存在性を体感させる連作であったといえる。[12]

また、関根の周囲の作家達も、《位相－大地》で示唆された方向性を試行錯誤しつつ様々に追求している。特に、《位相－大地》の制作を直接手伝った吉田と小清水は積極的に取り組み、吉田は巨大な紙の四隅に石を載せた《Cut-off (paper weight)》（一九六九年）等を、小清水は巨大な紙袋に巨石を入れた《かみ2（改題後は《かみ》）》（一九六九年）等を制作している。また、彼等の周囲の本田真吾、成田克彦、菅木志雄もこの動向に合流し、本田は部屋一杯に張った巨大な布の中央に石を載せた《No.16》（一九六九年）等を、成田は巨大な木材を炭化させた《SUMI》（一九六九年）等を、菅は水に浮かべた巨大な板の上に石を並べた《状況律》（一九七一年）等を発表している。そして、李も実作者として割れたガラスの上に巨石を載せた《現象と知覚B（改題後は《関係項》）》（一九六八年）等を制作し、さらに旺盛な執筆活動も行っている。関根が自作の評者として李を出版社に積極的に推薦したこともあり、李は一九六九年六月から七〇年一月までの約八ヵ月間に一〇本もの大量の関連論文を発表している。

李を始めとして、関根達は機会を捉えて自分達の作品をできるだけ文章で説明するように努めている。これは、関根達が当時の美術評論が結局は最新の欧米美術の動向の紹介に過ぎず、他の芸術家達もそれに追従していることに不満を感じていたからであった。関根達の合言葉は「流れを変えよう！」であり、彼等は同時代の「近代の超克」を主張する学生運動や思想状況とも連動して、いかに近代西洋を超えて東洋や日本の自分達から独自なものを発信できるかを目指していた。そうした自己表明の取り組みは、彼等の議論を一躍有名にした『美術手帖』一九七〇年二月号の特集座談会「発言する新人たち――〈もの〉がひらく新しい世界」に結実することになる。[13]

「もの派」という用語は、関根達が自ら名乗った運動名ではなく、結局彼等自身がその名を冠した自発的なグループ展を行うことも一度もなかった。しかし、この座談会を始めとして、彼等の発言において頻出する「もの」という言葉や、そのできるだけ物を即物的に提示しようとする傾向からいつしか広まった呼称であった。これは、当初はその没個性的で没技巧的な手法に対する蔑称であったが、錯視よりも実在を強調するという意味では要点を捉えた名称でもあったといえる。

要約するならば、《位相－大地》によって啓示された「もの派」とは、一九六〇年代前半の「反芸術」がもたらした還元主義的傾向の一方の極である「日本概念派」が観念を重視するのに対し、そこから派生した、もう一方の極である実在を重視する芸術動向であったといえる。[14]

ただし、その動向の中心的存在である関根が一九七〇年の半ばに作家活動の拠点を海外に移したために、その頃から運動体としての求心的統一性は薄れ、次第に各作家がそれぞれ独自の問題意識を深めていくことになる。そのため、狭義の「もの派」と呼びうるグループの活動期間は、《位相－大地》発表の一九六八年一〇月から約二年間に過ぎなかった。[15]その一方で、その素朴で禁欲的な表現手法は普遍的で模倣もしやすかったので数多くの追随者達を生み、その展示空間を巻き込んで展開する表現形式は一九七〇年代以降の主流であるインスタレーション芸術の先駆けともなった。[16]

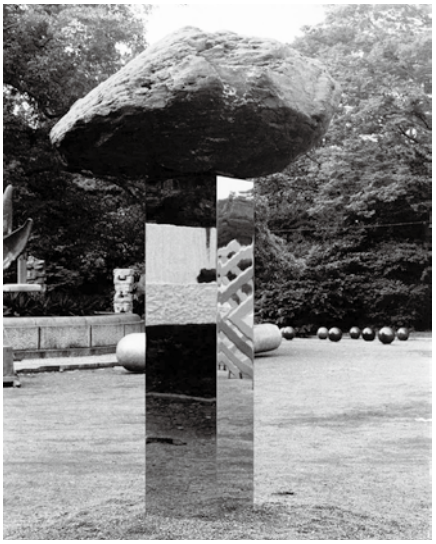


図9　関根伸夫《空相》1969年

図10　関根伸夫《空相》1970年

4 「もの派」における自然体験と身心変容

それでは、ここで改めて「もの派」における自然体験と身心変容の問題について考察しよう。ここでは特に、「もの派」の原点であり本質ともいえる《位相－大地》（図1・5）を集中的に分析する。

実は、この《位相－大地》には、東洋的心性の様々な反映を見出せる。

まず、《位相－大地》は、作品成立時における関根の反応そのものに東洋的感受性を指摘できる。つまり、《位相

－大地》が全貌を現し、本来は単なる素材に過ぎない土（土塊と大穴）の実在的迫力が当初の位相幾何学的コンセプトを超える強い感動をもたらした際に、関根がその方向性を否定するのではなく肯定したこと自体に重要な意味がある。

この問題に関係して、高階秀爾は、一般に西洋では人為が不完全な自然を完成させると考えるのに対し、古来日本では不完全な人為を自然が完成すると考える傾向があると指摘している。つまり、伝統的に日本人は、人為では自然という最も優れたものに到達できないので、ある程度まで人為を尽くした後は自然の仕上げに任せるという思想を持っていると考察している。例えば、日本における焼物の制作では、作者の初期構想のみならず焼成における偶然の効果が重宝される[17]。すなわち、形の歪みや色の滲みなどの窯変が高く評価され、それらを取り入れたより高次のコンセプトこそが価値の高いものとされるのである[18]。

これを受けて、山本健吉は「日本人の藝術観の底には日本人の自然観が横たわり、さらにその底辺には自然界のすべてを霊の栖と考え、生きた存在と考えるアニミズムの思想がある[19]」と論じている。つまり、近代西洋では人間と自然は異質なものとして断絶しており、唯一理性を持つ存在である人間が魂を持たない機械的自然よりも上位であるとされる。これに対し、古来日本では人間と自然は同質なものとして連続しており、共に魂を有する同胞として補足し合う関係にある。そうした自然観に基づく日本の伝統的芸術観では、人間が理性を偏重し自然に強制介入して一方的に操作するのではなく、没我の境地で自然と一体となり相互協力することで一つの理想的調和を実現するのである。

ここで重要なことは、稲賀繁美が主張するように、古代ギリシャのプラトン以来、一般に西洋の制作観は上位の「形相」を下位の「質料」を用いて具現することであり、芸術観もまた上位の芸術家の主体的構想を下位の客体的素材に当てはめて実現するとされてきた問題である。そこでは、芸術家のコンセプトが何よりも重要である一方で、素材自体は無価値であるか、せいぜいコンセプトの実現に従順な性質が評価されるに過ぎない[20]。従って、もし素材自体が自己主張して芸術家のコンセプトの実現を阻害するならば、それは芸術作品としては失敗作であり価値の低いものと見なされざるをえない。これに対し、関根が《位相－大地》の成立時に、素材そのものが初期構想を超えたにもかかわらずその感動を肯定し、その啓示から「もの派」と呼ばれる新しい方向性を力強く展開しえたこと自体に、伝統的な東洋的心性の確かな反映を看取できるのである[21]。

こうした《位相－大地》における自然との協働という要素は、関根の他の作品にも様々に見て取れる。

例えば、《位相－スポンジ》（図6）では、スポンジの形体変化における偶然性に自然との協働を指摘できる。つまり、この作品におけるスポンジの歪みは、作家の手や計算から離れて、スポンジ自体の素材的性質と頭上の鉄板の重みの相互作用により自ずから生じるものである。その点で、その形状は、作家個人で完結するコンセプトの実現ではなく、個人的意識を超える自然との協働を取り入れたより高次のコンセプトの実現といえる。

また、《空相－油土》（図7）でも、油土の形体変化における偶然性に自然との協働を主張できる。すなわち、この作品における油土の変容も、作家の手や計算を離れて、油土自体の素材的性質と鑑賞者の気まぐれな接触の相互作用により自ずから生じるものである。その意味で、やはりその形状は、作家個人で完結するコンセプトの実現ではなく、個人的意識を超える自然との協働を取り入れたより高次のコンセプトの実現といえる。

こうした自然との協働の上で、《位相－大地》にはさらにその形式や内容にも東洋的心性を様々に観取できる。

まず、《位相－大地》には、平地に穴を掘って池を造り、その掘り出した土で築山を造るという中国由来の伝統的な作庭技法の感化がある。事実、関根は学生時代に造園業のアルバイトに携わっていたことがあり、このことがどこかで意識されていたと語っている[22]。

また、関根は《位相－大地》の発想源の一つには、大学時代の京都旅行で感銘を受けた銀閣寺の向月台があったことを証言している。向月台は、境内に白砂を高さ一・五五メートル、底部の直径三・二メートル、頂部の直径一・二メートルの円錐台に積み上げた砂山で、観月の演出効果を高める庭園装飾物と言われている。実際に、関根は《位相－大地》の構想メモに「銀かく寺の砂の円錐形の彫刻」と記述している[23]。さらに、関根の大学時代の先輩である柏原えつとむは、関根が京都の寺社巡りの後に興奮して次のように話したと回想している。「関根『白砂が盛り上げてあるだけなのに、感動させられた。あの砂はどこから持って来た？』、柏原『たぶん白川砂だろうがどこからかは知らない』、関根『あれ良いねぇ。けど、他所から持ってくるより、あの場を掘って山を作れないかな』。この言葉に驚かされ、君の才能を見た気がした。この会話を引きずってビールを飲みながら、穴の掘り方などを話し合った。この時点で須磨の位相大地のプランになったかどうかは不明。『うまくやらないと蟻地獄になるよ』と笑ったのはよく覚えている[24]」。

そして、関根は《位相－大地》の発想源の一つには、上賀茂神社の立砂があったことも明言している。この立砂

図11　関根伸夫氏（右）と筆者（左）
（『現代京都藝苑2015』プレイベント対談「日本的感受性と日本近現代美術」2015年2月28日・京都大学文学部新館第三講義室）

は、境内に白砂を高さ約一メートルの円錐形に盛り上げた一対の砂山で、祭神が最初に降臨した神山を模した、祭神を招くための憑代とされている。「六七年頃は私は日本美術に傾注していて可成り研修旅行をしていたので、四～五回は柏原さん宅に厄介かけたと思います。《位相－大地》もかなり根底に銀閣寺の向月台や上賀茂神社の円錐形の盛り砂があったのは確かですが、柏原さんとその辺の話をしていたのは事実らしいですね」[25]。

こうした盛砂造形は、東洋的心性の一つの反映である。つまり、古来東洋では森羅万象には聖なる魂が宿っており、自然の凝縮物にはそれが強く顕現するとされる。実際に日本の古神道では、巨石は磐座として、巨木は神木として信仰される。また、上賀茂神社の立砂は、現在でも民間で広く実践されている鬼門や裏鬼門に撒かれる清め砂の起源でもある。

こうした自然への深い敬意から、東洋では伝統的に自然を価値の高いものと見なす美意識や文化が形成されてきた。近代西洋的自然観が、人間と自然は異質であり、人間を自然よりも上位に位置付けるのに対し、伝統東洋的自然観では、人間は自然の一部であり、人間と自然に上下関係はない。そして、東洋では伝統的に、真善美の源泉は自然であり、あざとい人為はその分だけ品位が劣ることになるが、その一方で、自然も末端では過剰や寡少を発生させるので、人間は自らの内なる自然を発揮して外なる自然を本来あるべき姿に完成させることもできる。その意味で、人間と自然は相補的協働関係にあり、そうした人間が自然の本質を理想的に発現させる方向性を言い表す言葉が「芸道」であったといえる。

この東洋的自然観に基づく日本の伝統文化の一つである生花は、文字通り人間が花の本質を理想的に生かすことを目指すものである。つまり、生花では、華道家が自然を抽象してその美を純化することにより、鑑賞者に大自然全体の美を暗示的に感じ取らせる。そして、この要素の限定による侘しさや寂しさを想像力で豊かに補う働きが、日本の伝統的美意識である「侘び・寂び」である。そうした「侘び・寂び」の美学の典型は、千利休の有名な朝顔の逸話に示されている。すなわち、大量に咲き乱れる朝顔を期待して訪問してきた派手好みの豊臣秀吉に対し、利休は最も美しい一輪だけを挿して見せることで、秀吉の心に無限に広がる満開の朝顔を提示しようとしたのである。

こうした自然を縮約することでその本質を味わうという生花に通じる感受性は、関根作品の多くに窺われる。実際に、関根は現代美術の道に進む前には華道の道に進もうとした経歴を持っている。そして、《位相－大地》は、自然の四大元素のうち土を象徴的に濃縮してその広大無辺さを味わう作品といえる。また、《空相》（図9・10）も、土の凝縮物である岩石に大自然の金剛界的な広がりと奥行を暗示させる作品といえる。

こうした関根芸術における自然の濃縮受容は、即物的実在性への身体的感応と共に、情緒的な精神的感動ももたらす。この自然体験による身心変容の代表的事例が、四大元素のうち水を象徴的に濃縮してその豊饒さを享受させる《空相－水》（図8）の次のエピソードである。ここでは、自然の本質を暗示する即物的実在性が、鑑賞者に強い身体的感応を引き起こすのみならず、内面に深い癒しの効果を生み出していることに注目したい。「この作品を前にしてある娘が涙を流している姿を見かけました。私は近づいて話しかけると、その娘は『今日は疲れきって、私はここに来たのですが、この作品の傍にいるあいだに……おおくの癒しをいただきました……思わず感動してしまって、そうしたら涙が止まらなくなって……』と語り終わって、はにかんだ微笑を私に送ると、さっと目前から消えてしまった。この予期しない不意打ちの会話に、私はうまく反応できずに、寡黙に呆然と立ち尽くすばかりだった。あの時作者として『ありがとうございます』と言えば良かったのか、言葉なく黙ったままで良かったのか、未だにどう対処すべきか、的確な対応は見つからない」[26]。

既に見たように、「もの派」の「もの」は、一義的には一九六〇年代末の現代日本美術における観念に対する実在の強調を意味する。その上で、「もの派」の原点であり本質でもある《位相－大地》における様々な東洋的心性の反映は、「もの派」の「もの」がさらに深いレベルで芸術表現における東洋的感受性をも含意していたことを推定させる。

この問題に関連して、鎌田東二は、日本語の「もの」は、物質性としての「物」、人間性としての「者」、霊性としての「霊（モノ）」を一語で言い表す点で、これらの互いに異質な三つの次元を分断せずに一体のものとして感受する心性を表象していると考察している。そして、こうした日本の伝統的心性は、身体と精神を截然と分断し霊性を無視する、デカルトの物心二元論に代表される近代西洋的心性とは別物であると示唆している[27]。そして、この日本語の「もの」における「物＝体／者＝心／モノ＝霊」という一体的三重構造は、正に《位相－大地》が内包する、即物的実在性による身体的感応、自然との交感による精神的感動、自然の凝縮物に対する聖性の直観という複合的三要素の芸術内容と的確に対応していると指摘できる[28]。

謝辞

本稿は、二〇〇九年五月二四日に京都造形芸術大学で行われたモノ学・感覚価値研究会＋ワザ学研究会の合同研究会における関根伸夫氏の講演「もの派の活動とアート」、及び二〇一〇年一月一六日に京都大学稲盛財団記念館で行われた、モノ学・感覚価値研究会国際シンポジウム芸術部会「もの派とモノ学――ものからモノへ」で提出された問題意識の継承的発展である。本稿執筆に当たり、直接ご教示を頂いた関根伸夫氏と鎌田東二氏を始めとする同研究会の皆様に心より感謝を申し上げる。

注

1　建畠晢「もの派――近代のアポリア」、鎌田東二編著『モノ学・感覚価値論』晃洋書房、二〇一〇年、一一頁。

2　関根伸夫『風景の指輪』図書新聞、二〇〇六年、四一頁。

3　中原佑介「幻の影を慕いて」（『眼』一九六五年九月二八日号）、『見ることの神話』フィルムアート社、一九七二年、一六四頁。

4　さらに、関根は位相幾何学を、従来の自然科学では未知の領域である生命体（脳細胞や植物等）の発達過程を捉えるのに有効な空間把握法と考えている（関根伸夫『風景の指輪』五

三頁）。このことは、世界を魂無き「延長」（デカルト）としてではなく生命に満ち溢れたものと捉える東洋的自然観と親和的である。

5　石子順造「現代美術の底流」（『美育文化』一九六九年七月号）、『表現における近代の呪縛』川島書店、一九七〇年、一七四頁。

6　堀内正和「彫刻の垣根」（『華道』一九六九年一月号）、『坐忘録』美術出版社、一九九〇年、二六五－二六六頁。

7　関根伸夫『風景の指輪』五六頁。

8　「関根伸夫オーラル・ヒストリー　二〇一四年四月二四日」『日本美術オーラル・ヒストリー・アーカイヴ』（http://www.oralarthistory.org/archives/sekine_nobuo/interview_01.php）

9　峯村敏明「存在を問う美術の系譜」『もの派－再考』国立国際美術館、二〇〇五年、二五－三一頁。

10　李禹煥「世界と構造――対象の瓦解〈現代美術論考〉」『デザイン批評』風土社、一九六九年九月号、一二一－一三三頁。

11　李禹煥『出会いを求めて――新しい芸術のはじまりに』田畑書店、一九七一年。

12　このように、関根芸術において制作意図や作品解釈が多義性を持つのは、彼自身の生来の資質に加え、大学時代の斎藤のアドバイスによるところが大きい。つまり、まず関根の制作は、単一のコンセプトから出発するのではなく複数の問題意識に複合的に取り組むところに特徴がある。そして、関根はそれらの問題意識を極限まで抽象的な形に純化するので、その作品は完成後さらに様々な解釈を誘発するのである。ここには、斎藤の指導により、具象性が特定の意味を持つのに対し、抽象性は特定の意味を持たないためにかえって多様な解釈を許容しうることを学んだことも有効に働いている。

13　小清水漸・関根伸夫・菅木志雄・成田克彦・吉田克朗・李禹煥「特集＝発言する新人たち――〈もの〉がひらく新しい世界」『美術手帖』美術出版社、一九七〇年二月号、三四－五五頁。

14　この辺りは、次の二著に示唆を受けている。千葉成夫『現代美術逸脱史』晶文社、一九八六年。中ザワヒデキ『現代美術史日本篇 1945-2014』アートダイバー、二〇一四年。

15　作家達自身が名乗った訳ではないので、「もの派」の構成員を確定することは難しい。ただし、本稿で見た一九六〇年代末の現代日本美術における観念に対する実在の強調という「もの派」の定義からは、関根、吉田、小清水、本田、成田、菅、李以外にも「もの派」と呼びうる作家達を挙げられる。例えば、関根達と交流の深かった、東京芸術大学出身の榎倉康二と高山登や、日本大学芸術学部出身の原口典之等である。彼等は、峯村敏明により「もの派」の初期のオリジナルな形態の担い手として「李＋多摩美系」「芸大系」「日大系」グループと分類されている（峯村敏明「『モノ派』とは何であったか」『モノ派』展図録、鎌倉画廊、一九八六年／二〇一二年、一頁）。

16　小倉正史「インスタレーション」、海野弘・小倉正史『現代美術――アール・ヌーヴォーからポストモダンまで』新曜社、一九八八年、一七二－一七三頁。

17　一九七三年一一月一七日・一八日に行われた、日本文化会議の第四回東西文化比較研究セミナーにおける高階秀爾の発言を参照。日本文化会議編『自然の思想――東西文化比較研究』研究社出版、一九七四年。

18　「東洋の陶器の鑑賞に偶然性が重要な位置を占めていることを考えて見るのもいい。陶器の制作に当たっては、窯の中の火が作者の意図とは或度の独立性を保って制作に与かるのである。そこから形にゆがみができたり、色に味がにじみ出たりする。言わゆる窯変は芸術美自然美としての偶然性にほかならない」（九鬼周造「偶然性の問題」『九鬼周造全集　第二巻』岩波書店、一九八〇年、二二二－二二三頁）。

19　山本健吉『いのちとかたち――日本美の源を探る』新潮社、一九八一年、三七九頁。

20　稲賀繁美「モノの気色（けしき）――物質性より立ち昇る精神の様相」『物気色』美学出版、二〇一〇年（稲賀繁美『接触造形論――触れあう魂、紡がれる形』名古屋大学出版会、二〇一六年に再録）。さらに、日本の伝統的な焼物における自然作用については、窯入れ時の焼成と共に、素材自体の性質もまた重要であることは次の論考に詳しい。近藤高弘「『モノ』感覚価値――工芸と美術へのアプローチ」、鎌田東二編『モノ学の冒険』創元社、二〇〇九年。また、拙稿「モノ学・感覚価値研究会アート分科会活動報告二〇一五・『現代京都藝苑二〇一五』を中心に」『モノ学・感覚価値研究』第一〇号、京都大学こころの未来研究センター／モノ学・感覚価値研究会、二〇一六年も参照。

21　これに関連して、李禹煥は一九九七年にフランスの国立エコール・デ・ボザールで教員をした際の経験として、西洋の学生や教師が作品を制作する際には最初に明確な構想を持って出発しながらやがて実践の過程でその構想が変化していくのに対し、東洋の学生や教師は最初は構想を持たないまま出発しながらやがて実践の過程で明確な構想に辿り着く傾向があることを示唆している。こうした芸術制作上の感受性の相違は、あくまでも一般論であるとはいえ、ある程度までは今日も妥当する問題といえる。李禹煥・酒井忠康「対談　開かれた空間との照応」『版画藝術』第九九号、阿部出版、一九九八年、六六頁。

22　二〇一五年二月二八日に京都大学文学部新館第三講義室で開催された、関根と筆者による『現代京都藝苑二〇一五』プレイベント対談「日本的感受性と日本近現代美術」による。

23　『「位相－大地」の考古学』展図録、西宮市大谷記念美術館、一九九六年、二五頁。

24　梅津元「ふたたび、《位相－大地》をめぐって（前編）」『埼玉県立近代美術館ニュース　ソカロ』二〇一四年六月－七月号より引用。

25　同前。

26　筆者が関根に提供を受けた、二〇一六年三月一〇日付の未発表の草稿「私見――もの派とミニマルアート」より引用。

27　鎌田東二「モノ学の構築」、鎌田東二編『モノ学の冒険』創元社、二〇〇九年。

28　上賀茂神社の立砂、銀閣寺の向月台、龍安寺の石庭、東大寺の大仏等に共通する特徴は、まず巨大な即物的実在性を身体的に感じさせ、その上で様々な精神的意味内容を感受させる点である。その意味で、《位相－大地》はこれらの日本の伝統的造形文化の現代的継承と捉えることができる。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

我が俳句における身心変容

堀本裕樹
俳人・東京経済大学非常勤講師

1 我が俳句に観る身心性と虚構性

振りかざすナイフに緑さしにけり　裕樹
地にナイフ突き立てて天高きかな　〃

挙げた二句は、私の二十代半ばの作品である。実際、日常のなかでナイフなど持つことはないが、創作上のモチーフとして「ナイフ」という刃物、凶器にしか託せない身体性と心理が当時あったのだろう。どこかに、角川春樹の一句「晩夏光ナイフとなりて家を出づ」の影響があったのかもしれない。

一句目の季語は「緑さす」で夏。「緑さす」は新緑の傍題である。若葉の緑が眩しく差し込む感じだ。研ぎ上げられたナイフを振りかざすと、そこに若葉の緑や木漏れ日が映えて煌く。何に向かって「振りかざす」のかは省略されている。外部だけでなく、己の内部に振りかざしたナイフとも考えられる。振りかざしても、どこにも振り下ろせない心象的なナイフ。己の鬱屈を「ナイフ」の身振りに託し、昇華しようとしているような身体性がうかがえる。

二句目の季語は「天高き」で秋。「秋高くして塞馬肥ゆ」から「秋高し」の季語が生まれ、「天高し」に派生した。掲句は一句目と違い、「振りかざす」だけではなく、地に振り下ろし、突き立てている。地に突き刺したナイフの表面には土や石ころが映り込み、そのかがみ込んだ姿勢から天を見上げているのである。ナイフを突き立てると同時に、体がかがみ込んでいる状態だから、よけいに「天高き」秋の空を感じているのだ。人を突き刺してもおかしくないナイフを内面化し、鬱屈を十七音の韻律にぶつけることで、私はカタルシスを得ていたのかもしれない。

ここで問題にしたいのが、俳句における虚構性である。

折口信夫は「文学に於ける虚構」（岩波文庫『折口信夫古典詩歌論集』）の冒頭において、「文学に虚構ということは、昔から認められていた。日本文学では、それを絵空事・歌虚言などと言って、文学には嘘の伴うものだということを、はっきり知っていた。寧、芸術は嘘で成り立っている。その肝腎の部分は嘘だと言っている。」と記し、また「ただ、まざまざとした虚構が、人に感じられることがいけないのだ。そこで、文学には本来虚構があるのだから、まざまざとした虚構も許すべきかどうかという問題がある。」とも述べている。

折口のこの論を借りると、このナイフの二句は「まざまざとした虚構」に過ぎないのかもしれないが、「ナイフ」という虚構性と、季語である「緑」や「天高き」という自然物とを一句のなかに融合させた意味合いでは、自分なりの創意のうえに創作に必然なる虚構性が成り立っているのではないかと思う。

2 我が俳句に観る身心性と演技性

前述のナイフの二句は「虚構性」という視点でとらえて考察してみたが、別の角度から述べれば、ナイフを道具として作品に持ち込んだ「演技性」という観点でも評することができるだろう。

演技性ということでいえば、和歌文学・中世文学を研究されている東京大学大学院人文社会系研究科教授である渡部泰明氏の著書『和歌とは何か』（岩波新書）を参照にして考えていきたい。本書に記されている和歌を「演技」の視点でとらえて、考察する論考から敷衍してみよう。

たとえば、本書から一番端的な例を引用してみる。

百首歌の中に、忍恋を　　式子内親王

玉の緒よ絶えなば絶えねながらへば忍ぶることの弱りもぞする　　（新古今集・恋一・一〇三四）

命の糸よ。途切れるなら途切れよ。もし生き延びでもしたら、弱りはててこの恋を秘密にしていられないかもしれぬ。

（中略）ここで確認しておきたいのは、「現実の作者」と「作中の中の作者」は、基本的に別々の存在であることである。この歌は、現実の恋愛の渦中で詠まれた歌ではない。『新古今集』の詞書によれば、「百首歌」という、一人で百首まとめて歌を詠む催し事の中で詠まれた。（中略）忍恋（しのぶこひ・しのぶるこひ）」という題で詠まれた虚構の産物であることは確かだ。

このように渡部氏は、式子内親王が「一人で百首まとめて詠む催し事で詠まれた」というこの一首の内容は、言うなれば「儀礼的空間」での演技であったとも本書で述べている。儀礼的空間とは、冠婚葬祭の儀式、宴、行事、会議、芸能の行われる空間などを指して、渡部氏が使用している用語である。

この論を踏まえて、次の私の一句を観てみよう。

薫風を左に乗せてサイドカー　　裕樹

掲句は、「東京マッハ」という公開句会イベントで発表したものであり、芥川賞作家・長嶋有氏への挨拶句でもある。

この句会イベントが催された場所は、「渋谷アップリンク」という会場で当日、八〇人の観客で埋め尽くされた。「東京マッハ」はただの句会ではなくイベントであり、儀礼的空間ともいえる。そんな会場において、初対面であった長嶋氏に捧げた一句なのだが、どこが挨拶句なのか解説すると、まず文学界新人賞を受賞した長嶋氏のデビュー作である「サイドカーに犬」の「サイドカー」を一句のなかに詠み込んでいる。そして、夏の季語「薫風」に、「サイドカーに犬」の主人公である「薫」の名前を掛けて詠んでいるのである。長嶋氏本人は、「サイドカーに犬」の「サイドカー」だけを詠み込んだ句だと思い込んでおり、主人公の「薫」の名前まで一句のなかに入っていることには気づかなかった。私が解説を加えると、長嶋氏も観客も驚いて会場は一気に盛り上がりをみせたのだった。

この句を観るかぎり、さも私がサイドカーを運転しているようにみえるが、実際サイドカーなど運転したことはない。掲句はあくまで、渋谷アップリンクという「儀礼的空間」での演技であり、長嶋氏への贈り物としての作品なのである。

「現実の作者」である私はサイドカーを運転したことがなく、「作品の中の作者」はサイドカーを運転している。即ち一句のなかで演技したことになる。

この挨拶句によって、壇上と会場の観客との一体感がいっそう生まれて親密度が増し、身心が変容したことは間違いないだろう。

この句を作った私自身も、演技性に充ちている仕掛けを施した挨拶句が皆に受け入れられるかどうかが心配であったけれど、この会場がどっと沸いた瞬間、それが大きなカタルシスへと変容したのであった。句会イベントという儀礼的空間において、演技性に充ちた一句によってもたらされた身心変容といえるだろう。

冬蜂を踏み絵のごとく踏みにけり　　裕樹

ふるさとよ空蟬握りつぶしたる　　〃

この二句には、動詞を用いた演技性が見られる。

一句目は、冬蜂をじっと見つめたことはあるけれど、実際私はそれを踏みつぶしたことはない。サラリーマン時代に、通勤途中の道端でたまたま見つけた冬蜂を詠んだのである。よろよろと歩き死にかけている冬の蜂を俳句のなかで演技的に踏みつぶすことで、会社の仕事に忙殺され疲れきった自分、死にかけていた私自身を句の中で再生しようとしたのかもしれない。「踏み絵」が春の季語で季重なりだが、主季語は「冬蜂」である。

二句目の空蟬も実際握りつぶしたことはない。上五（最初の五音）において「ふるさとよ」と詠嘆し、郷里を想起させて、空蟬＝蟬の殻を「握りつぶす」という演技的な行為を示している。私の故郷・紀州への愛憎、産土の地での葛藤を詠んだ一句である。「空蟬」は夏の季語であるが、南国である和歌山出身の私にとっては、やはり夏季の炎暑が故郷そのものなのである。

この二句ともにいえるのは、「踏みにけり」「握りつぶしたる」という過剰な演技性と身体性を伴った動的な措辞によって、心を表し変容させようとしたことである。

行き倒れし者蟋蟀に跳び乗らる　　裕樹

打たれたる百足虫鳴くなり山百重　　〃

秋蟬の尿きらきらと健次の忌　　〃

このように演技性を我が俳句のうえで考えていくと、演技するのは自分ばかりではなく、またレトリックによる「言葉の演技」だけでなく、俳句に詠み込まれた季語である「動物」も演技している、無意識に演技させているということに気づいた。

一句目の蟋蟀の句は、胸中に広がる深い山中を彷徨いながら詠んだ。この山中は単なる想像ではなく、私の故郷である熊野のイメージである。そうして滅多に人も通らぬ熊野古道の鬱蒼とした道端で、巡礼に行き倒れた者を幻視したのだった。うつぶせに倒れたその者の背中に、一匹の蟋蟀が跳び乗る。行き倒れた者は、もうぴくりとも動かないのに、蟋蟀だけが滑稽なジャンプを見せたのである。この句では「蟋蟀」が演技している。行き倒れた者も幻視であるが、単なる演技ではなく古来からの熊野巡礼において、おそらくそんな死もあったであろうというリアルな想像ともいえるだろう。しかし、この季語である「蟋蟀」には演技させたように思えるのだ。行き倒れし者と蟋蟀との対比によって死と生を描き出したかったのだろう。「蟋蟀」が秋の季語である。

二句目の百足虫の句は、故郷の和歌山でそれが現れる

と、容赦なく叩きつぶした光景を詠んだ。しかし、百足虫は軽く叩いたくらいでは、なかなか死なない。頭が叩きつぶされても、まだ尾のほうはくねくねと生きて動いている。そのとき、百足虫は声を発することなく、ただ身をくねらせてもだえ死んでゆくが、耳を澄ますとその断末魔の声がキィキィと聞こえてきそうに思えたのだった。俳句では鳴かない動物を鳴かせた季語がある。たとえば、「蚯蚓鳴く」「亀鳴く」などである。百足虫を鳴かせたのは自分のオリジナルであり、「山百重」には熊野の果無山脈を重ねた。百足虫の高い鳴き声が、山々を越えて響き渡るようなイメージである。「百足虫」が夏の季語。

三句目の秋蟬の句は、作家・中上健次の忌日を詠んだ。一九九二年八月十二日、四十六歳で永眠した中上健次は、私と同郷の作家である。また、八月十二日は私の誕生日でもある。ちょうど私が十八歳になったとき、中上が亡くなったのだった。それ以来自分の誕生日と中上の忌日が重なり続けるという因縁がある。

この句は秋蟬（しゅうせん）の「し」、尿（しと）の「し」、健次の「じ」と、「し」「じ」という母音のI音の韻を偶然にも踏んで、身体性と韻律の呪術性が表れたように思う。「し」の音が、「死」をも連想させる。「尿」という俗なもの、不浄のものが、熊野の真っ青な空では金粉を散らしたような聖なるものに転換されるのである。中上の小説『千年の愉楽』に登場する「高貴にして澱んだ中本一統の血」のように、聖と俗が転倒しているのである。この「秋蟬」は幼いころに見た映像の復元なのか、幻視したのか、「演技」させたのかは曖昧である。八月十二日に、降りてきた一句である。

この三句にいえるのは、「蟋蟀」「百足虫」「秋蟬」という動物の季語が、一句のなかで演技性を孕みつつ、私の身心変容に働きかけていることであろう。

3 我が俳句に観る耳の身心性

耳は葉に葉は耳となり青葉闇　　裕樹

葉ずれみな言の葉となる五月かな　〃

勾玉の中やいるかの銀のこゑ　〃

今回、身体性を考えたときに鎌田東二氏の著書『身体の宇宙誌』（講談社学術文庫）を読み返してみたのだが、本書の耳の論考に改めて触発された。その論考を踏まえて、耳を詠んだ私の俳句を検証してみようと思う。

本書の第四章・器官と身体では、「耳はなぜ『みみ』と呼んだか。それは耳が『身の中の身』、つまり『身身』あるいは『実実』だったからである。身体中の身体、あるいは生命や霊の形代としての耳の位相をこの言葉ははっきりと示している。『身身』とは『霊霊』なのだ。いわば、霊の出入器官が『身身』たる部位『耳』なのである。」と述べられている。身体において耳の重要性が興味深く語られている。

一句目の青葉闇の句は、熊野の山中に入ると、人間の身体は小さな存在と化して自然に溶けこんでゆく感覚を、耳という身体の部位に焦点を当てて詠んでいる。昼間の鬱蒼と茂った夏木立の薄暗いところである青葉闇では、自分の耳が葉っぱにまぎれて同化し、また葉っぱが耳に同化するような倒錯、或いはアナロジーが誘発されるのだ。この句は「み」の音が五音、「は」の音も重なって、呪文的な韻律になっている。鎌田氏が本書で述べている「霊感はまず耳から来る！」という言葉を体現したような一句である。

二句目の葉ずれの句も、真っ先に耳から入ってくる霊性である。風に鳴り渡る葉が発する「言の葉」を聴いている耳の、声の、音の一句といえよう。五月の青葉若葉の声に耳を澄まして、アニミズムの世界観を詠んでいる。

三句目の勾玉の句は、美しい翡翠の勾玉の中に、太古のイルカの声が閉じ込められているのではないか、というインスピレーションで作った。なぜ、他の生き物ではなくイルカなのだろうか。それは私の故郷である紀州では、イルカもクジラも食する文化がむかしからあり、紀州人にはイルカに親和性があるからである。食べる行為は、そのまま身体性にも直結することでもあろう。あのイルカの澄んだ高い声に「銀のこゑ」という輝きを感じ取ったのである。

そうして、『身体の宇宙誌』にこんな一節を発見して驚いた。

「まことに興味深いのは、母親の子宮の中で身をまるめて頭を下にさかさまに浮かんでいる姿が、人間の外耳にそっくりな点である。また外耳は、古代の祭具であり装身具であった勾玉の形にも似ている。耳＝胎児＝勾玉の類似はいったい何を示すのだろうか。」

私のインスピレーションだけで作った、勾玉からイルカの声へと転換される耳の句において、耳＝勾玉という形態的類似があったことに、この一節によって気づかされて驚嘆したのである。この勾玉の句は紛れもなく耳の十七音であり、「身の中の身」の原初的な作品であることを、鎌田氏の論考を以て明確になったといえるだろう。

4 我が俳句における体験的句風に観る身心性

ひょんの笛吹きて風追ふこころかも　裕樹

はらわたに飼ひ殺したる目高かな　〃

那智の滝われ一滴のしづくなり　〃

前述した耳の俳句、音声のつながりで「ひょんの笛」の句を採り上げる。

ひょんの実とは、マンサク科の蚊母樹の実のことで秋の季語になっている。昆虫が植物に寄生したり産卵したりしてこぶ状になったものを虫こぶというが、ひょんの葉にもこれができるのである。

蚊母樹は、「古事記」に登場する櫛「湯津津間櫛（ゆつつまぐし）」の「ゆつ」に由来する言葉といわれており、ゆつのき→ゆすのき→いすのき、と転化したものだそうである。古代では、蚊母樹は宮中で使われる櫛の材料であった。

『和漢三才図会』にも「駿河に多くあり、祭礼にこの笛を吹いて御輿を供奉をする」とあり、祭事にひょんの笛を用いることが記されている。

この句は、ひょんの笛を吹くとその音色が風を追って

ゆくようだと詠んでいる。息を吹き入れて笛を吹くという身体性が、心性に変化する句でもある。心が笛の音色となって、風を追いかけるイメージである。

二句目の目高の句は、「泳ぎが上手くなると言はれて目高を呑めり」という前書がついている。その前書のとおり、小学生の頃、親戚の子と熊野川で泳いでいると、「目高呑んだら、泳ぎうまなるで」と言われて、それを何の迷いもなく呑み込んだのである。浅瀬に泳いでいる目高を手にすくい取って、生きたまま呑んだ経験をそのまま一句にしたのだった。胃の中で、生きた目高を「飼ひ殺す」というちょっと残酷なイメージではあるが、私のなかでは鮮明な体験として身心に刻み込まれている。そして熊野川に泳いでいた目高を呑み込むことで、まるで私と熊野とが一体化したような身心変容を齎したことは間違いないであろう。

三句目の那智の滝の句は、その瀑布の前に立ったときの畏怖の感覚が、自分の存在の卑小さを浮き彫りにし、「一滴のしづく」でしかない己を直覚して詠んだ。滝はどの季節でも掛かっているが、涼気を感じるところをとらえて夏の季語になっている。しかし、那智の滝の場合、私は涼気というよりもやはり畏怖の感覚のほうが際立って感じられるのである。人間が涼をとるための滝ではない。那智の滝は、「神にませばまこと美し那智の滝」と高濱虚子も詠んでいるように、厳然とした神の一つの顕現なのである。これは実際、那智の滝の前に立たないとわからない感覚であろう。那智の滝を実際に体感したからこそ、生まれた一句であり身心変容である。

最後に、私とともに研究発表を行った、安藤礼二氏の「折口信夫における短歌と身心変容」の演題に敬意を表して、折口信夫を詠み込んだ一句を以てこの稿を締めたい。

春待つや崎に折口信夫佇ち　　裕樹

付記

本稿は、第四三回身心変容技法研究会＆ワザ学・こころ観合同研究会での発表を基に執筆したものである。

（7）　2016年（平成28年）11月2日　中外日報　第3種郵便物認可

言葉の壁越えた鎮魂の叙事詩

いのちの讃歌としての古事記モスクワ公演

上智大グリーフケア研究所特任教授　鎌田　東二

「ロシア切が芸術家」の称号を持つロシア人舞踊家で、劇「東京ノーヴィ・レパートリーシアター」の芸術監督を務めるレオニード・アニシモフ氏と劇団員がモスクワ共にロシアのラヴロミルとモスクワ国際舞踊フェスティバルでアニシモフ氏演出による「日記」が舞踊公開され、スタンディングオベーションが送られた。9月11日、ウラジーミル芸術劇場（ミシマ社、2009年）を原作とした儀式劇「古事記」がアニシモフ氏演出による「古事記」が東京では3度上演されている。500席の客は満員、すでに東京では3度上演されている。

私は、これまで「古事記」を生命讃歌と死と観の復活の物語、あるいはスピリチュアルなやグリーフ（死者を悲しむ）の世界を語り、場面の切り替わりでは時を問わずにロシア語字幕の意味を伝えた。だがそれだけでは初めて見る観客にとってはあらすじを記載したパンフレットはあらすじと記載し、場面の切り替わりでは時を問わずに演じた。

公演したモスクワの国際音楽会館演劇ホール

観客は戸惑いから喝采へ

舞台と一体の神聖儀式劇

せず、裏情を失い顔のみで演じた。だが第一幕は「むすび」の世界、つまり神々が女と男神と生成する、いのちの原初の世界を表現されていたのに対して、第二幕は「日向」に場面は移った。

だが第一幕では入る事情は一変し、場面の切り替わりは時を問わずに演じた。だがそれだけでは初めて見る観客にとってはあらすじを記載したパンフレットはあらすじと記載し、場面の切り替わりでは時を問わずに演じた。

公演したモスクワの国際音楽会館演劇ホール

論

ロシア人「感情」の演出

かまだ・とうじ氏＝1953年、徳島県生まれ。国学院大文学部卒。同大、早稲田大などの講師を経て京都造形芸術大教授。2008年、京都大こころの未来研究センター教授。16年4月から現職。京都大名誉教授。神道フリーランスクリエイターとして活動。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

風景異化と身心変容——見えないものから見えるものへ：生命表象学試論

花村周寛
大阪府立大学第九学系群戦略的研究部門准教授／風景異化論・ランドスケープデザイン・観光デザイン

1 はじめに

私が元々専門にしていたのは、生態学や生命環境科学に基づくランドスケープデザインと呼ばれる領域である。建築家が建物を設計するように、ランドスケープデザイナーは庭や緑地といった屋外の自然空間を専門に設計を行う。地形をつくり、樹を植え、芝生を張り、池を掘ることで風景（ランドスケープ）をデザインすることが仕事である。私もランドスケープデザイナーとして空間設計を行っていたが、あるとき小さな疑問を抱いてしまった。それは〝芝生を敷いて、道を作って、樹木を植えることで「風景（ランドスケープ）」は生まれるのだろうか？〟という問いであった。〝風景〟という言葉と〝デザインする〟という行為の狭間に横たわる違和感に対して、土地の姿を整えるだけでは背負いきれないという気持ちがどこかにあったのかもしれない。

物理的な空間をデザインすることは確かに風景を生み出す重要な条件である。しかし同じ土地を前にしたとしても自分の身心の状態が異なれば、そこでは異なる風景が見えるはずである。つまり風景とは見えているものだけを指すのではなく、見えない我々の心の状態を含めたものであると言える。風景の半分が土地の状態であり、もう半分は我々の身心の状態が生み出しているとすれば、風景をデザインするのに見える物理的な形だけを設計の対象にするのは不十分である。そのような問いを手繰り寄せていった結果、私はランドスケープデザインの守備範疇である場所の設計ということを超えて、まなざしのデザインを中心とする「風景異化論」という独自の理論を構築するに至った。

風景異化論では、人間の身心が捉える風景がいかに変容するのか、そしてその変容をいかにして「設計（デザイン）」することができるのかということがその中心的な課題になっている。それは場所を眺める我々の視覚のみならず心眼まで含めて、見えるものと見えないものとの関係性を考察することでもある。風景とは常に見えている形（カタチ）ではない。見えないものが見え始めたり、また見えていたものがまた見えなくなったりしながら生成と消滅を繰り返す象（カタチ）なのだ。それは様々に形を変えながら変容していく生命の本質な姿と重ね合わせられる。

本稿ではこれまで私が取り組んできた作品の一部を交えて風景異化論について解説を行いながら、身心変容と場所の変容との関係を設計する上での課題を考察する。その上で聖地論を経由して、見えないものと見えるものとの関係についての生命表象学という試論を実験的に考察することとする。

2 風景とは何か

「風景はあるか？」と聞かれたら、多くの人は「風景はある」と答えるだろう。しかし「風景とは何か？」と問われると答えに行き詰まるのではないだろうか。風景とは地形を指すのでもなく、樹木を指すのでもなく、建物を指すのでもないにもかかわらず、それらすべてを含むものであるからだ。

地理学者のオギュスタン・ベルクは「風景」と「景観」という言葉を対置させ区別している。[1]「景観」とは「海の景観」や「砂漠の景観」というように、ある土地の表面の状態を客観的に指す言葉である。それに対して、「風景」とはその土地を眺める個人の主観とは切り離せない言葉であるとしている。また美学者のアラン・ロジェは「風景」に「環境」という言葉を対置させ、「環境」は、〝科学的〟な概念を表す言葉であるのに対して「風景」は

〝美学的〟な概念を指す言葉であると述べている。[2] ついでに述べると、宇宙船地球号という言葉を唱えたバックミンスター・フラーは「環境」と「宇宙」という言葉を対置させ、『『環境』とは〝わたし以外〟のすべてのものであり、『宇宙』とは〝わたしを含む〟すべてのものである」[3]と述べている。これらに共通するのは、風景という言葉が単に土地や場所といった対象物の状態を指すのではなく、それを眺めている〝わたし〟との関係性から成り立っているという特性を示していることである。

「風景」という言葉が日本語に現れ始めたのは明治二〇年代の文学作品の中であると文学者の柄谷行人は述べているが、[4] 英語で風景を指す「ランドスケープ（Landscape）」は一七世紀頃に登場した言葉であると言われている。なぜ〝ランド（Land）〟という言葉があるのに、わざわざ〝ランドスケープ（Landscape）〟と名付けたのだろうか。それは単なる土地の状態ではない意味を表現する必要が出てきたからである。

ランドスケープ（Landscape）という言葉は、ランド（Land）とスケープ（-scape）という二つの単語が組み合わさって一つの単語になっている。ランド（Land）は〝土地や場所〟を表す言葉だが、もう一方のスケープ（-scape）は〝眺め〟を意味している。つまり「土地＋眺め＝風景」という言葉なのだが、鍵になるのはスケープ（-scape）の方である。ランドの後にこの言葉をつけることで、単なる土地や場所に対して、それを眺めている人間の「まなざし」があるということを強調しているのである。だからこの言葉では眺めているのが一体誰なのかという「主体」が意識されている。

つまり風景というのは、「土地」と「自分」との関係、すなわち「客体」と「主体」との関係性によって成立していると言える（図1）。それはどちらか一方だけで成立するものではない。どこかに、誰にも眺められずにひっそりと土地や場所だけがあっても、それは風景とは呼べないだろう。誰かに眺められるからこそ、その土地や場所の風景と呼べるのであり、それは眺めている人の内部で感じられるものなのだ。

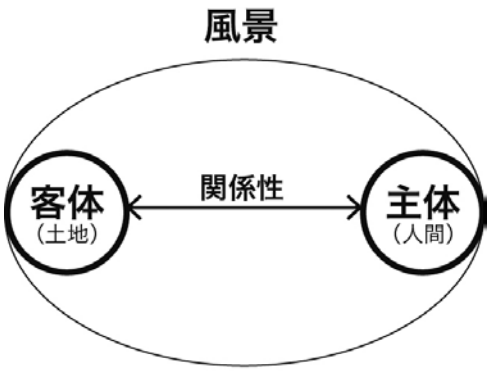


図1　風景の構造

3　風景異化

このように土地（land）と、それを眺める人のまなざし（scape）との関係性が風景（ランドスケープ）を成り立たせているが、この客体と主体の関係性がずっと同じ状態のままでいると風景は次第に見えなくなる。たとえば毎日通る道や毎日触っている物などは、だんだんと新鮮味がなくなっていき、それは徐々にまなざしを向ける対象として意識されなくなる。主体と客体との関係性がずっと同じ状態に固定されることで、風景は意識から消えてなくなってしまうのだ。そのような状態を「馴化」や「自動化」と呼ばれることもあるが、私はまなざしの「固定化」と呼んでいる。

そのように固定化されてしまった客体と主体との関係に何らかの刺激を与えて変容させ、再び新たな関係性を結び直すことで新しい風景をデザインする。そのための一連の刺激を「風景異化」と私は命名した（図2）。

「異化」は文学や言語学の領域で唱えられた概念であり、異化という言葉を最初に言い始めたのはヴィクトール・シュクロフスキーというロシアの文芸評論家と言われている。[5] ロシア語の原語ではオストラネニー（Ostranenie）と呼ばれるが、異化という概念は演劇をはじめとする芸術の中で広がっていった。一九一〇～一九二〇年代に起こった「ロシア・フォルマリズム」という文学批評の方法に関する理論を提唱したシュクロフスキーは異化をこう定義している。

「日常的な事物の組合せの中において生気を失っている事物（「自動化された事物」）が、新たな組合せの中で再び生気を取り戻すこと」[6]。

これは私たちが日常的に使っているために、あたりまえになりすぎた「言葉」を中心に最初は考えられた。慣れ親しみすぎてしまった言葉は、改めて意味を考えることがなくなってしまう。それに、〝再び力を与える方法〟が異化であるとしているのである。たとえば、「私はそのパンをかじった。」という文は特に何も珍しくはない文章である。しかしこの文章を、「そのパンは私をかじった。」とするとまるで異なった意味となる。パンががぶりと私に噛みつくことを普段は想像しないが、このようにする

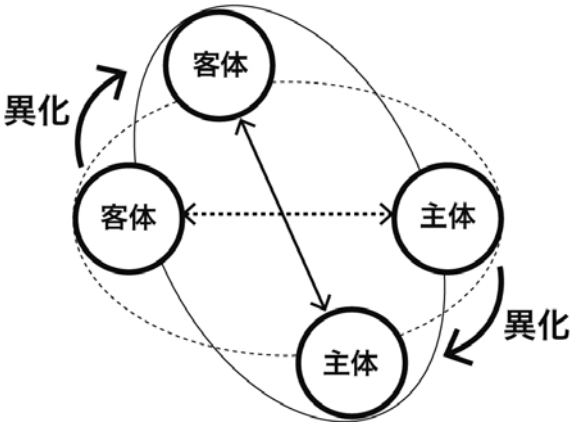


図2　風景異化のダイアグラム

ことで人とパンとの関係性が改めて問いかけられるきっかけとなる。これは単なるアナグラムの延長だが、言葉の組み合わせや関係性を少しだけ組み変えるだけでも、様々な想像がそこに働くと言える。この異化という概念は言葉だけではなく、美術や音楽や演劇などジャンルを超えて現代芸術において重要な役割を果たしているが、それを日常生活に持ち込むのが風景異化である。具体的に風景異化の事例を交えて考えてみよう。

たとえば写真1のような風景は毎日通る道のどこかには必ずあるようなマンホールの蓋であり特別珍しいものではない。私たちは普段この蓋を毎日踏みつけて上を通っているにもかかわらず、風景として意識して眺めることは少ない。それを写真2のような状態にしてみる。すると、急にそれまでとは違った巨大な工事現場の風景がそこに現れる。これまでマジマジと見つめることのなかったマンホールの蓋の細部が人形を通して新鮮に見え、凹凸や形状や材質など一つ一つが意識に飛び込んでくる。

これは「ガリバースコープ」と名付けた私のワークショップ作品であるが、鉄道模型の人形を街の中の好きな場所に立てて写真撮影をするというだけの簡単なものである。これらはすべて子供たちが自分で撮影した写真なのだが、人形とカメラという簡単な道具によって、子供たちが見過ごしていた場所の身体スケールが変換され、新しく新鮮な風景になっていることが分かる（写真3、写真4）。このように場所とそれを眺める自分との関係性を組み変える操作を行うことで、そこに新しい風景を生み出すというのが風景異化の基本的な考え方である。

4 風景のジャメヴュ

「実際には一度も見たことがないのに、既にどこかで見て知っているような感覚」のことをフランス語ではデジャヴュという言葉で呼ぶが、この言葉には反対語がある。つまり「既に知っているにもかかわらず、初めて視るもののように感じられること」を指すのだが、これを同じく「ジャメヴュ（jamais-vu）」と言う。日本語では「未視感」というように訳されることもある。

実はこのジャメヴュというのはそんなに珍しいことではなく、私たちが日常的に経験していることである。昼間通った道が、夜の帰り道になるとなぜか不気味に見える時。いつも手にする馴染みのペンが目新しいものに見える時。同じ文字を繰り返し書き続けていると、文字の意味ではなく形が気になり始める時。海外旅行からの帰り道に自分のホームタウンが前と違って見える時。巨大ザメの映画を見た直後、見慣れたはずの海へ入るのを躊躇する時。そんな時に私たちは〝風景のジャメヴュ〟を体験していると言える。

むしろ風景というのはジャメヴュすることで生まれるというのが本質的であるとも言える。毎日のように接していてよく知っているにもかかわらず、それがある日突然知らない表情を見せる時。そのジャメヴュの瞬間に、これまでなじんでいた現実には裂け目が入り、新しい風景が姿を現わす。それはある意味では不気味であり、〝ゾッとする〟瞬間でもある。ジャメヴュは自分と対象物との関係性が変化したことによって起こる認識の更新であり、様々なレベルで日常的に起こっていると言える。

風景異化は客体と主体との関係性を変容させることで、ジャメヴュを意図的に生み出すのが狙いである。そのために大きく二つのアプローチを取っている。その一つは客体を変化させる「場所のデザイン」である。これまでランドスケープデザインで行われてきたように地形や池を作ることや、建築設計のように壁や床や天井をつくる

写真1

写真2

写真3

写真4

こと、モノをデザインすることも含まれるが、一時的にその場所や物の状態を変化させることでも風景異化を起こすことはできる。それに対して、その客体を眺める主体のモノの見方を変化させるアプローチを私は「まなざしのデザイン」と名付けた。これは先ほどの「ガリバースコープ」で説明したように、対象物の視覚的な部分に私たちの見方を誘導する方法だけではなく、対象物の意味的な部分を変容させる方法もある。

図3　三尊石

それを考える上で分かりやすい例の一つは、日本庭園をつくるときの技法の一つである「見立て」である。日本庭園での見立ては、作庭家が自分の想像力を庭のデザインに込めて表現するものである。たとえば図のような「三尊石」と言われる三つの石を使った石組みの手法では、中心の石の両脇に控えるような形で石を寄り添わせ、三人の仏か神のような尊い存在としての意味を込める技法である（図3）。

私はこの見立てを用いた「見立百景」というワークショップを行うことがある。そこでは参加者に対して、「実際はAだけど、Bに見えるもの」を探して写真を撮影し、それにタイトルをつけるというミッションを最初に与える。あとは具体的に何を選ぶかは自由にして、参加者のまなざしにまかせるままにするのだ。そうすると思いもよらないような風景を見つけてくることがある。

まず単純な例で言えば写真5「おばけ」のようなもので、実際には〝空き缶入れ〟なのだが、その白く丸い形に〝おばけ〟のイメージを重ねている。これはかなり初級編で、誰でも簡単に想像ができるし、共有も簡単だ。もうちょっと高度になると、写真6のようになる。これは実際には単に壁の塗装が剥がれただけなのだが、これに「誇らしげな羊」というタイトルが付けられると、ツンと澄ました羊が誇らしげに立っているようにしか見えなくなるのではないだろうか。写真7は「魔女集会」というタイトルが付けられた大学生の作品だが、こちらも素晴らしい見立てだと思う。パラソルが立ち並ぶ学生生協のカフェテリアの風景だが、どれが魔女かわかるだろうか。様々な魔女が集まっていて、中には今にも飛び立とうとしている者もいて実に楽しい。

写真5

写真6

写真7

このようにある見方のフレームを与えることで、逆にイマジネーションを解放しジャメヴュを誘発する手法が「まなざしのデザイン」である。つまり「まなざしのデザイン」は場所をクリエイトするのではなく、〝場所の見方〟をクリエイトする方法であると言える。

5　風景に補助線を引く

このように風景異化とは客体と主体との関係を別の状態へ組み変えることで、風景のジャメヴュを生み出す方法である。それは言い方を変えると日常の捉え方を変えるための〝風景の補助線〟を引くことだと言える。数学の図形問題では、そのままでは解が導けないようなものに、一本の補助線を引くだけで急に答えが見えてくることがある。補助線は解そのものではないのだが、解を導く手助けをしてくれる存在なのだ。

私が手がけた作品の中で、この補助線を強く意識した作品に「ニテヒナル／the fourth nature」と名付けた一連の作品がある。二〇〇八年に箕面の山の中で行われた「第二回現代アートの森」というイベントでアーティストとしてお声がけいただいた際に製作したものだが、主催者からのリクエストは「山を丸ごと違う風景にしてほしい」というものだった。予算がない中で大掛かりなデザインはできないと私は考えたので、山へのまなざしをデザインするために、ある補助線を引く方法を取ることにした。

ちゃんと見つめると山の生命（イノチ）はけっこうグロテスクな姿をしている。クヌギの裂け目にキクラゲのように寄生している植物や、擁壁の目地に沿って直線上に走っている笹など、まるで芸術家が仕込んだのかと思えるような人工的な様相をした植物もたくさんある。私はこの奇妙な自然へとまなざしを誘導し、それらがまるで芸術作品としてのジャメヴュを起こすような補助線が引けないかと考えていた。それで徒歩三〇分ぐらいで一回りできる

山の散策ルート上の三〇カ所に作品を挿入して、同時にどこに作品があるのかという地図を作成して来場者に配ることにした。

展覧会が始まって多くの人が地図を持って山の散策ルートを歩き出す。そして地図に作品があると指し示された箇所に来てみると写真8のような風景と出会うのだ。一見するとなんの変哲もない山の様子で、周囲を見渡しても芸術作品とおぼしきものはどこにも見当たらない。やってきた鑑賞者は戸惑ってどこに作品があるのかを探そうとするが、それらしいものは見つからない。通常はそこに行けば何か見るべきものが指し示されているはずなのだが、それらしいものがないただの山に見えるからだ。

私がここで一体何をしたかというと、実はこの山の三〇カ所にプラスチックの植物を差し込んだのだ（写真9）。このシダも草花も全部プラスチックで出来ている。最近の造花やフェイクの植物は本当によく出来ていて、形や質感まで本物の植物とそっくりに作られているのでほとんど見分けがつかない。しかも、山の中でいかにもそれが自然に生えていそうな場所にそっと差し込むと、それが偽物かどうかは本当に分からなくなってしまう（写真10）。

しかし、ひとたび偽物の存在に気づいてしまうと、山へのまなざしが突然別の状態へとスライドする。どれが本物の自然でどれが偽物なのかの境界が怪しくなってくるのだ。プラスチックの植物はかなり精巧に出来ている反面、実際の自然は〝不自然な形〟をしていることがある。だから偽物の植物と自然に生えている本物の植物の区別は意外に難しい。どれが私の挿入した偽物で、どれがそうでないのかの境界線が曖昧になった瞬間に、その人の山へのまなざしはパチリと切り替わる。訪れた人は詳細に山の自然を観察し始めるようになるのだ。その結果、私が差し込んでいないものまで作品だと〝誤解〟して帰る人が出はじめた。

このように、山の風景にジャメヴュを起こすための補助線を引くために、山の自然の中へ、自然とは似て非なるものを差し込む。そのことは山が生命で構成されている場所であるということを再確認させると同時に、生命とは何かということへまなざしを向けさせる補助線にもなる。

6 風景異化の手法

風景異化を起こすためのアプローチとして〝眺められる客体〟へ働きかける「場所のデザイン」と、〝眺める主体〟へ働きかける「まなざしのデザイン」の二つがあると述べた。これをもう少し理論化してみると、「場所（客体）」と「まなざし（主体）」という二つのターゲットに対して、「どのような方法」で働きかけるのかということが加わる。その方法にも大きく二つのアプローチがある。それは「物理的」な方法と、「心理的」な方法の二つである。

したがって、「主体―客体」という軸に対して、「物理的―心理的」という軸を交差させて整理すると、図4のように四つの領域が現れる。この四つの領域が、それぞれ〝何〟に、〝どのように働きかける〟のかということを表しているが、これが風景異化の具体的な手法を考える上でのフレームワークになる。

「客体」へ「物理的」に働きかける①は、主に客体の素材（MATERIAL）を変更する方法である。これはこれまでのものづくりの手法であり、素材を組み合わせて造形することを指す。建築や造園の空間などの大きなものから、インテリアやファッションという身体に近いものまで、あらゆるデザインやアートでは、対象物の素材を選択して、加工して、組み合わせている。その場所の構成素材の状態が変わると眺めが変わるが、我々が通常「風景が変わった」というのはこの素材の状態が変化したこ

写真8

写真9

写真10

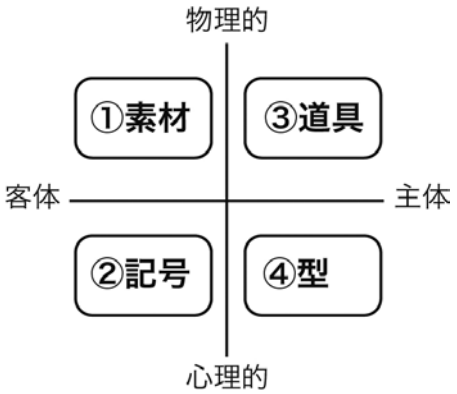


図4　風景異化の手法

とを指す。

「客体」へ「心理的」に働きかける②は、主に客体に張り付いている記号（CODE）を変更する方法である。物や場所にかかわらず、すべての物事には「記号」がそれぞれ付与されている。たとえば、〝椅子〟は座るためのもの、〝服〟は着るためのもの、〝道路〟は通るための場所というように、記号は「名称」と「分類」を中心に意味を形成しており、それがおおむね社会的に了解され、共有されているものである。そのような客体に貼り付けられた記号を別の記号へと変更するのがこの領域の手法である。モノのネーミングを変更することや、イベントなどで場所の使い方（用途の分類）を変更することなどはすべてこの領域の手法と言える。

「主体」へ「物理的」に働きかける③は、主体の知覚へのインプットを変更する方法である。知覚とは我々が五感と呼んでいる感覚を総称した言葉であるが、目の網膜や耳の耳小骨（じしょうこつ）や皮膚といった、身体の「感覚器」への物理的なインプットである、とここでは定義している。これを変更するような方法として道具（TOOL）を用いるのが③であり、先ほど紹介したように、人形を用いて環境の一部をフォーカスしたり、カメラを用いてフレーミングする手法などがその一つである。それだけでなく、視覚を拡張するような双眼鏡や変換する電子デバイス、触覚を拡張する杖のような道具なども含めて、知覚を鋭敏化するようなツールやテクノロジーもこの領域の手法である。時には薬物やトランスなども含まれるかもしれないが、主体の感覚器への物理的な入力を変換したり、増幅させるような道具やテクノロジーはすべてこの領域の手法となる可能性がある。

「主体」へ「心理的」に働きかける④の領域は、主体の認知を変更する方法である。認知とは、人間が頭の中に持っている理解の型（かた）であり、場所の解釈や意味づけといってもいいかもしれない。知覚にインプットされた情報にどのような意味があるのかということを判断したり解釈したりする心理的な動きや脳の働きのことである、とここでは定義している。我々は環境や物などの客体を眺める際に、その客体に貼り付けられた「記号」だけでなく、それにどのように関わるのかという認識や行動の型を頭の中に持っている。道路は〝通行するための場所〟として社会的には了解された記号であるが、道路は実際には通行するだけでなく寝転んだり、地面に絵を描いたりと様々なことが可能である。それにもかかわらず、我々が脳内のフォーマットとしてパターン化されているのは〝通行する〟という行為である。それらが変更されるために、主体が日常的に抱いている思考や認識、また行動様式や認知様式といった様々な型（モード）（MODE）を変更するという手法が有効であり、そのためのあらゆる手法がこの領域に当てはまる。

以上のように「素材」、「記号」、「道具」、「型」という四つをデザインすることが風景異化の手法であり、これらはそれぞれ単独ではなく組み合わせで行うこともある。これらの手法の中でも特に身心変容技法と直接関係してくるのは「知覚の変更」と「認知の変更」であると考えられる。古今東西の宗教の修行法や芸能の身体技法は、反復して鍛錬を行うことによって自身の知覚と認知を変容させていくものであり、そのプロセスの中で環境の捉え方が更新されていくと考えられるからである。これらの身心変容技法によって、主体の中で風景がどのように変容したのか、またその技法と主体の中での風景変容との関係性がいかなるもので、それにどのような共通性と差異があるのか。これらについては風景異化研究の今後の課題にもなってくるだろう。

7　場所の変容と主体の型（モード）の変容

一方で、身心の変容が風景にどのように影響を与えるのかという考察と同時に、場所の変容が主体の身心をいかに変容させるのかという逆のベクトルについても考察を深める必要がある。風景異化の手法でいうと、主に「素材」や「記号」のデザインによって場所に一時的な変容をもたらすことで、我々の身心に影響を及ぼすことが風景異化の中心的な方法論である。これを考察する事例として、私が病院で継続して制作している「霧はれて光きたる春」というアートインスタレーションを取り上げてみたい。

写真11

「霧はれて光きたる春」というインスタレーションは、二〇一〇年から二〇一四年までの期間、三度にわたり私が大規模急性期病院で制作した大規模なアート作品である。最初に実施した二〇一〇年は大阪市立大学付属病院、次の実施である二〇一二年は大阪赤十字病院、そして三回目の二〇一四年の実施は大阪府立急性期・総合医療センターであったが、いずれも約一〇〇〇床を抱える入院病棟を持っている。その病棟の建物中央にある高さ五〇mを超える光庭がインスタレーションの現場である（写真11）。

患者だけで一〇〇〇人弱、医師看護師合わせると一五〇〇人から二〇〇〇人の人々が行き交う入院病棟にもかかわらず、その光庭はほとんど誰にも見向きもされないような場所であった。光庭は出ることはできない場所であったが、見えない場所にあるわけではない。光庭は機

能上で言えば建築内部に光を取り入れるためだけの裏側のスペースであるため、普段は誰もまなざしを向けることがない場所となっているのだ。

私はその場所へ底から霧を立ち上らせ、空から大量のシャボン玉を降らせるという現象を生み出した（写真12、写真13）。一日に三〇分間だけのインスタレーションで、現象が起こっている間に全館放送で音も同時に響かせた。風景異化の手法で言えば、採光のための光庭をアートインスタレーションの展示空間として「記号」を変更し、その空間に霧やシャボン玉、音といった「素材」を追加するというデザイン操作を施したと言うことができる。

その結果として何が起こったかというと、すべての病棟から人々が窓辺にやってきて、空を見上げるという行動が起こった（写真14～写真16）。そこにやってくるのは入院患者だけでなく医師や看護師、職員や見舞いの家族や知人もおり、役割や立場の違いに関係なく一〇〇〇人近くの人々が一堂に会して一斉に空を見上げるのだ。それはこれまでの院内では決して見られることのなかった新しいコミュニケーションである。

入院患者は自分の身体の痛みを家族とさえも共有できずに孤独な気持ちでいることもあるだろう。毎日の検査や手術で自分の身体の心配に加えて、治療がうまくいっても社会復帰に問題がないか。その後の再発に問題がないか。様々な不安が絶えないはずである。そのような心の状態を救済する上で、医療を〝施す者〟と〝施される者〟というフォーマットではないコミュニケーションの型が生まれることは、重要な意味を持つのではないかと思われる。

病院の中では、普段は医師、看護師、患者というそれぞれの立場に応じて行動の型（モード）があり、それによってある種の役割が演じられている。院内において白衣を着て聴診器をつけることは医師の型（モード）で振る舞うことが要求され、看護師は制服を着ることで看護師としての行動の型（モード）の中で振る舞う。患者も同様に、入院してベッドがあてがわれることで患者としての役割を演じることが必要になる。その型（モード）同士は治療や回復という目的に向かって結ばれた関係性であり、それぞれが役割を果たすことで病院としての機能がうまく働くと言える。

しかしこのインスタレーションが行われている間は、そうした院内での役割の型（モード）が外される瞬間がやってくる。圧倒的な量の霧やシャボン玉が出現するというありえない風景が目の前にひろがっているときに、人は自分が置かれている立場や状況を一瞬忘れて、一人の個人として感覚的に反応するからだ。全員が眼前の風景に対して等距離に関わることができるような状況。それは人々の立場や属性を解体し、単なる一個人へと変えてしまうと言える。そこで交わされる人間同士のコミュニケーションにおいて医師、看護師、患者といったフォーマットは意味を失う。この奇跡的な現象に答えを持つ特権的な人間はいないからである。

この「霧はれて光きたる春」というインスタレーションの制作以降、場所の変容が身心の変容を促す可能性についての問いが私の中で立てられることになった。病気や怪我でやってくる病院という場所は、ある意味で、すでに身心変容が宿命づけられている場所である。そこでは弱ってしまった身心を快方へと変容させること、すなわち〝治療〟することが場所の機能であり、そのために大勢の人々が毎日懸命に働いている。しかし我々は常日頃から身心を変容させている存在であるということを考えたときに、〝身心が癒える〟ということの本質は一体何なのかを考えさせられる。病院で行っている執刀や投薬が人間の身体を治癒していくわけではない。そうした治療行為は、人間の身心が自ら癒えようとする力を手助けする行為であり、あくまでも自らの身心を癒すのは自らであるという事実を我々は忘れがちである。もし芸術に触れることや、奇跡的な現象を目撃することが、執刀や

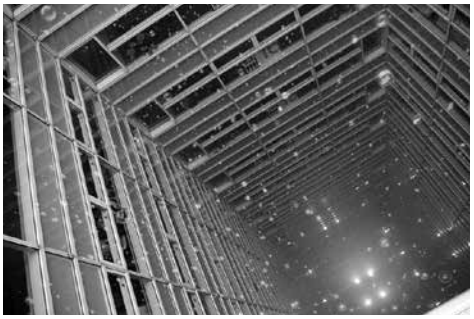


写真12

写真13

写真14

写真15

写真16

投薬と同じように人間の身心が自ら癒えようとする力を促進し、生命としてのリズムやエネルギーを整える身心変容をもたらすのであれば、それはもはや医療であると呼んでも差し支えないというと言い過ぎだろうか。

孤独な闘病生活だからこそ、機能的な役割ではなく一人の人間同士としてのコミュニケーションが必要な時がある。そのためには職業や役割の仮面を取り去り、一人の個人へと帰ることができる奇跡的な瞬間を生み出すことには意味があると考えられる。圧倒的な場所の変容は、人々の身心変容をもたらすのではないかと考えている。

8　聖地のランドスケープ

何ら変哲もなかった日常に、あるとき突然奇跡的な現象が訪れると、その場に居合わせた人々の社会的記号を剝奪することがある。たとえば日蝕やオーロラのような自然現象は、通りを歩く人々全員を立ち止まらせ、社会的な立場や役割の違いなどを無化し、空を見上げる観客へと変えてしまう。こうした自然現象は我々が生きる社会の約束事の外側からやってくる出来事であり、それは日常の俗なる場所に聖なるものが顕現する瞬間である。その時に我々の見る風景は異化され、社会的に自分に付与された様々な記号から自由になる可能性がある。それは修行や技法によって自発的に獲得していく身心変容ではなく、客体側の変化によってもたらされる身心変容である。

しかし一方で、そうした自然現象による急激な変容は必ずしも安全なものだけとは限らない。たとえば地震や津波のような自然災害は、暴力的な形で風景異化を引き起こす。聖なるものの顕現とは決して安全なものだけではない。社会のルールと無関係に突然やってきた自然現象は、強烈すぎるジャメヴュをもたらすことで、時に人間の心を大きく傷つけてしまう。

だから我々が風景異化に取り組む際には、自然現象の似姿として安全な形で客体を変容させることが課題の一つとなる。それを考える上で、私に大きなインスピレーションをもたらすのが「聖地」という場所である。聖地は風景異化を考える上でも、場所の力を本質的な設計の拠り所としているランドスケープデザインを考える上でも、様々な示唆に富む参照（レファレンス）である。そう考えた私は聖地のランドスケープ調査とそのデザインの研究を近年始めている。

聖地には様々な定義があるが、いずれにせよ日常とは異なる特殊な場所である。聖地は〝場所の力〟が強く働くと同時に、人間の想像力が最大限に働く場所である。たとえば巨大な岩は人間の想像力や身体を刺激し、そこから様々な宗教や文化が生み落とされる。そしてまたその岩に大勢の人々の記憶と想像力が込められることで、それは単なる岩ではなく信仰の対象となるのだ。つまり聖地は物理的な場所の形態と、人間の身心とが関係することによって風景が生み出されるという公式が最も強く作用する場所であると言える。場所と身心との関係性を変容させながら、〝見えるもの〟と〝見えないもの〟との間の再帰的な関係が風景として顕著に表現されるのが聖地であると考えられる。

地球における特殊なポイントである聖地は、まさに〝見えないエネルギー〟が〝見えるランドスケープ〟として形象化する場所である。切り立った崖やそびえ立つ山は地球内部のマグマのエネルギーが生み出した結果である。大地から湧き出す水や、飛沫をあげる滝は、海から空へと巡る大きな水の循環と気象の中の一部である。自然というのは、常に見えないエネルギーが見える形へと移ろい、また見えるものが見えないものへと戻っていくというプロセスの中にある。聖地はそういった自然のエネルギーと物質の転換点になっている場合が多く、見えている景色の背後に見えないエネルギーの存在が見え隠れしている。それを見えるようにする補助線が場所に込められた神話や信仰や人々の記憶なのではないだろうか。

聖地のランドスケープデザインを研究することは、様々な意味で人間と場所との関係が生み出す風景とは一体いかなるものであるのかという本質的な問いと接続されるのではないかと考えている。聖地のランドスケープはどのような構造から成り立っているのか。そしてそれは人間の身心にいかなる変容をもたらすのか。さらに言えば、その変容はデザインすることが可能であるのか。可能であるとすればそれはいかなる方法によるのか。見えないエネルギーが見える現象になるプロセスはいかにデザインできるのか。そのような無数の問いを立てながら、いかにして聖地をデザインすることが可能であるのかということについて考察を深めていくことが、風景異化論を次に進めるための方向性の一つになりうる。

9　生命表象学の創造へ

見えないエネルギーが見える形へと変容することは生命にとって本質的である。生命とは常に見えるものと見えないものとが入れ替わるプロセスの一部であるからだ。生命というものを定義することはとても難しいことであるが、生命現象は物理現象のように線形科学として把握できないという特徴がある。生命というのは次々に移り変わって姿形を変えていき、そこにはエネルギーと物質との間の相互変化が見られる。植物は最初は種の状態であるが、種は割れて芽がでる。そしてまた時間が経つとそれは茎になっていき、葉が出る。そして花が咲いて枯れ、その中にあった種子がまた地面に落ちる。最初の種からずいぶんと様々な姿形となって生命は変容するのだ。

私たちの身体も同様に変容していく。人生という時間軸で見ても最初は小さな赤ん坊だった私たちは、大きな身体へと育っていく。約三七兆二〇〇〇億個の細胞から成り立っている我々の身体も、日々の時間軸の中でも瞬間瞬間に入れ替わっている。その変換のプロセスは目に見えないが、それらは結果として我々の肉体に見える形となって現れるのだ。つまり私たちが今見ているものは、生命の一時的な姿に過ぎず、あらゆる生命はとどまることなくその表象を変えていくのだと言えるだろう。

見えないものが見える形へと転換されるプロセスには

どのようなシステムがあるのか。それをいかにして設計（デザイン）することができるのか。身心変容技法とはその設計手法と接続されていると考えられる。それを含む形で、生命の表象のあり方を総合的に考えていく学問体系が今後必要になると私は考えている。その学問体系は、クリストファー・アレグザンダーが「二〇世紀は物理学に支配された時代だといえ、二一世紀は生物学に支配される時代だろう」[7]と予言したように、工学的な発想に基づいたものではないだろう。それは私が拠って立つ生命環境科学のような領域や脳科学や分子生物学のような自然科学系の領域と、芸術学や哲学及び宗教学など心の学問を含めた人文科学が横断的に融合し、自然の仕組みに社会の仕組みを寄り添わせるようなものになると考えている。私はその学問体系を、自然や生命のエネルギーがいかに表象されるのかを考察するものとして、仮に「生命表象学」というように名付けた。

生命表象学についてはまだ考察が端緒についたばかりであるが、現在考えている全体の相関図だけでもここに示しておきたい（図5）。場所に向ける人間のまなざしが風景を生み出すが、風景というのは人間の内側と外側の両方の境界面に現れる。まなざしの高度をどんどん上げて行けば地球を外から眺める風景が見え、逆にまなざしの高度をどんどん下げて人間の内側にまで入り込めば、細胞や脳や人間の精神まで触れることになる。　我々の身心の表象は、景観の表象と結びついて信仰の表象や社会の表象を生み出している。それは惑星全体の表象と関係付いている。

こうしてまなざしのスケールを自在にとれば、実は無関係と思われていたものが総合的に関係しているということがわかる。風景とは一部分だけ取り出すことはできず、自然も人もすべてが関係付いている全体的（ホリスティック）で具体的な世界の把握の方法である。二〇世紀の科学は世界を細分化して一つ一つにまなざしを近づけることで、様々なことを明らかにしてきた。しかし一方で、それらすべてがどのように関係付いているのかという総合性を失い、自然の法則と社会の規則とが分離するきっかけを作ったという課題を残している。もう一度自然と社会とが並走するためには、自然と社会を一望できる風景へとまなざしをデザインし、生命という枠組みの中でこれまでの風景を異化せねばならないのではないかと考えている。風景とは常に見えている形（カタチ）ではなく、見えないものが見え始めたり、また見えていたものがまた見えなくなったりしながら生成と消滅を繰り返す象（カタチ）なのだ。

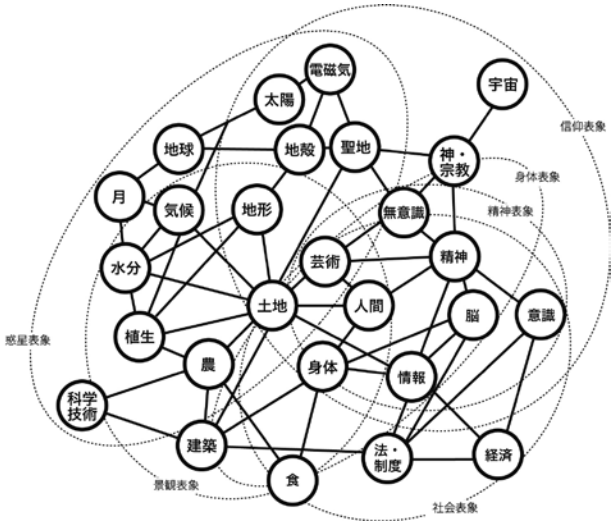


図5　生命表象学のダイアグラム

注

1　オギュスタン・ベルク、篠田勝英訳『日本の風景・西欧の景観 そして造景の時代』講談社現代新書、一九九〇年、五三－五四頁

2　アラン・ロジェ「風景と環境　その『言分け理論』をめぐって」『SD』テクノスケープ――テクノロジーの風景特集、鹿島出版会、一九九五年四月。

3　http://www.geocities.jp/mukku17654/remark/remark-human.htm

4　柄谷行人『日本近代文学の起源』講談社文芸文庫、一九八八年、二四－二五頁。

5　https://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%95%B0%E5%8C%96

6　桑野隆、大石雅彦編『ロシア・アヴァンギャルド6：フォルマリズム　詩的言語論』国書刊行会、一九八八年。

7　クリストファー・アレグザンダー「二一世紀都市の全体性とその生命」世界デザイン博覧会講演記録、一九八九年。

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

学習しつつある身体を記述する
――稽古の現象学試論

奥井　遼
日本学術振興会海外特別研究員・パリ第五大学／臨床教育学

はじめに

ここはサーカス学校の練習場。二〇一五年に新築されたこの建物は、奥行き約六〇m、横幅約三〇m、高さ約一四mもある巨大なホールである。中に入ると、飛行機の工場のようながらんとした空間が広がるが、床はベージュ色のマットに覆われていて、カラフルで大きなクッションが転がっており、照明も明るい。天井から釣り下がっている特大カーテンを開け放てば、仕切りがなくなって開放的な空間となる。ポール、空中ブランコ、トランポリンほか、マットやクッションなどが配置されていて、隅の方には木の箱やロープなどの補助具が並んでいる。

この日は大きな催しがない。各自がそれぞれ割り当てられた場所におり、専門に分かれてトレーニングに励んでいる。ロープが天井から釣り下がっているスペースでは、生徒の一人がロープに足を絡めて逆さになっている。ときおり派手に動いては、下に敷いてある分厚いマットにドスンと落下する。少し離れたところでは、別の生徒が空中ブランコをしている。勢いのついたブランコのバーを両手で摑み、さらに加速させ、上りきったところで手を離して宙に浮き、足でバーの上に着地する。教師が地面に立って、生徒の腰のガードに結いつけられた命綱を握りながら、あれこれと言葉をかけている。

奥に目をやると、マットの上で二人一組の生徒がアクロバットの練習をしている。小柄な生徒が、大柄な生徒の身体の上で、立ったり倒立をしたり、ときには宙返りをする。教師が出す指示に従って一つの形に取り組み、うまく成功したところで次の形に進む。わざをたくさんこなすというより、むしろ一つ一つにじっくりと取り組んでいる。ジャンプの際、バランスを崩したのはどうしてか、タイミングは正しかっただろうか、着地点は適切か。一つのわざが確実に成功するまでの感覚をじっくりと確かめようとしている。時折、大柄なほうの生徒が、会話の合間にふらふらと壁際に走っていき、手に石灰をまぶす。教師も急かすことなく、残った生徒と会話を続けている。わざを行う数秒の間、ずいぶん激しく動く身体であるが、練習の全体は、濃密で緊張感がありつつも、余裕があるような時間でもある。

教師曰く、「光」に照らされた表舞台に立つためには、長い時間を「影」の中で過ごさなければならない[1]。観客をあっと驚かせるようなサーカスのパフォーマンスは、人目につかないところでじっくりと進められた入念な準備に支えられている。サーカス学校に在籍するパフォーマーの卵たちは、入学までにすでに高い技術を身につけているが、その在籍期間の多くを基礎的なわざの習得に費やす。パフォーマンスの幅を広げるためには必須なのだという（個々のわざのレパートリーを増やすことを「ボキャブラリーを増やす」と表現する生徒もいる）。ただ、基礎的なわざの練習に時間を費やすとはいっても、長い時間をかけて延々と練習しているわけではない。特別な予定がない日であれば、やや余裕を持たせ、午前中に二時間、昼休みが二時間、午後に二～三時間といった時間で区切られたカリキュラムが組まれることが多い。練習時間中も、身体を動かすのではなく会話をしている時間も長い。一つの形を試し、会話し、また試し、と繰り返している。わざを覚えるのに時間をかけるのである。こうした時間の使い方は、新しいわざを習得しようという企てに素直に向き合う結果なのかもしれない。

本稿は、サーカス学校におけるわざの習得――舞台裏の「影」の時間――を、生徒と教師の働きかけ合いに着目しながら記述するものである。わざを習得しようとするとき、生徒は、一人で黙々と訓練を積むのではなく、教師や仲間など、他の人と積極的にやり取りする。そこで生徒は、見た目の調整、外からの視点の検討、動作の分節の試み、動作のまとまりの自覚、流れの整理など、個人では得られない様々な局面に出くわすことになる。これら一つ一つ、それ自体は些細な出来事にほかならない

が、同時に、やがて観客の前で歓声を浴びることになるであろうパフォーマンスを支える重要な土壌である。その土壌は、身体的経験をテーマとする現象学の議論――とりわけエキスパートや専門家の経験を解明するような――がこれまで十分に考察してこなかった、しかし今後新たな知見をもたらすような可能性を秘めている。[2] その可能性に向けた冒険的な試み、ないし準備段階として、以下、本稿では、サーカス学校の練習の場面で生じている出来事を素描していこう。

1 表象でもなく、状況でもなく

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』において、運動習慣の獲得について優れた考察を残した。彼は、運動を表象と自動運動とに分解する立場――哲学や神経科学において重要視されていた機械論的生理学および主知主義的心理学――に対して批判を加え、そのいずれにも分解できない身体の働き、「身体が身体たるためのさまざまな仕方」[3]を明らかにする。行為のさなかにある身体とは、対象化されうる事物――目の前にあるペンや本など――とは異なって、それらの事物の存在を把握する力そのものである。例えば何かの対象を手に取ろうとすると、「それだけでもう私のいままで思惟していたわけでもない空間上の一点において、私の手という把握力が動き出す」[4]。その把握力は、「生まれたときからすでに定まってしまった本能」[5]でもなければ、「純粋な〈我れ〉の操作」[6]でもない。私の手は当の対象が意味を持って立ち現れるところの「表出空間」の中にいるが、他の対象と並んで空間の中に位置を占めるのではない。むしろ身体はその「表出空間の根源」であり、「それによってはじめて意味が一つの場所をあたえられて外部に投射され、意味がわれわれの手もとに、われわれの眼下に物として存在しはじめるようになる」[7]。メルロ＝ポンティ以降、こうした探求は哲学のみならず、身体を使って表現を試みるアーティストの経験を描き出すための有効な理論的枠組みとなっている。例えば、『ダンスの現象学』などで知られるシーツ・ジョンストンは、近年「身体論的転回」を主張し、主にフッサールの主観性の議論を発展させる形で、動きを基本的な原理とする哲学を構築することを試みている。[8]

それらの探求の蓄積の上に、本稿では一つの疑問を提起する。ここで問うのは、習慣の獲得そのものに関する現象である。すなわち、人が習慣を獲得しつつある時間、つまり身体と世界との間にこれから有機的な連携を取り結ぼうとするときに、その人はいかなる世界を経験しているのだろうか、という問いである。すでに習慣を会得した人であれば、身体と世界との間に反省以前の連携があることは現象学が解き明かしている。そうした連携は、新しい経験を獲得しつつある人においても想定されうるのだろうか。

運動習慣の獲得を主題的に取り上げた現象学の理論がある。人工知能研究やメルロ＝ポンティの英訳などで知られるドレイファスである。彼は心理学で取り上げられるような子どもの発達ではなく、大人の運動習得に着目した。そこで彼は、習慣の獲得段階を想定し、新人がエキスパートに至るまでの段階を五つに分けた。新人、初級、中級、上級、熟練である。[9]

新人が新しいスキルを身につけるとき、いかに簡単な動作であったとしても、思うように動けないところから出発する。そこで最初は、タスクに関わる動作を、文脈に縛られない（context-free）特徴へと「分解（decompose）」するところから始める。例えば、自動車教習所に通い始めた新人ドライバーは、指導員のアドバイスを受けて、アクセルをどの程度踏み込めばよいのかを、速度計やエンジンの回転数メーターを頼りに判断する。次第に慣れてくるにつれて、速度計を見なくても、エンジン音やアクセルの踏み具合だけで、適切な速度が分かるようになってくる。熟練になると、そうしたルールの一切が不要になる。車の速さを調整するために、もはや速度計にもアクセルの角度にも気を取られなくてもよい。「やるべきことは、やすやすとなされる（What must be done, simply is done）」[10]。彼はただ、景色、周りの車、道路の混み具合といった状況（situation）に合わせて動く。新人からすると驚くほど複雑な操作（速度を調整する、車間距離を気にする、信号を見る、ミラーを確認する、助手席の人と会話をするなど）について、いちどきに「即応すること（coping）」[11]ができる。

ドレイファスが主張するのは、「反表象主義」である。すなわち、運動を習得するのに一切の表象を必要としないということである。彼において学習とは、理想とする動作や境地を心の中に浮かべることではなく、与えられた状況の中で適切に応答ができるようになることを指す。学習者の経験は、「心の中で表象される（represented）」のではなく、むしろ、「ますます鋭敏に識別される状況として現れる（presented）」[12]。

こうしたドレイファスの議論は、エキスパートにおける経験については鮮やかに解き明かしてくれる一方で、学びの途上にある学習者についてはいささか歯切れが悪い。ドレイファス自身が認めるように、新しいスキルを身につける人は、熟練とは反対に、「身体的運動を意図」し、「私の意志によって運動が引き起こされているという経験」を持つ。[13] こうした経験は、「のめり込む即応（involved coping）」、すなわち現象学的に記述されうる熟練の境地とは矛盾する。[14]「故意（deliberate）」の行為は「即応（coping）」の行為と決定的に異なっており、私が意志することができるのは「即応」が阻害されたときのみである。[15] こうして、行為について分析したり意志を持つという学習者の経験は、ドレイファス自身の現象学的な考察の範囲の外に置かれることになる。

学習の途上にある人の経験を議論の俎上に載せるには、一枚岩的な「反表象主義」では不十分である。ドレイファスが初心者のスキル獲得において注目するのは、上でも述べたように、指導者のアドバイスによるタスクの「分解」である。つまり習慣の獲得とは、文脈から切り離された個別の行為を新たな文脈につなげ直すことから始まり、徐々に、それまで見えていなかった状況の機微に差異を認め、やがてはその識別された状況に応じて最適な行為をやり返すことを意味する。この議論において、「表象」の働きを無効にし、「状況」に豊かな意味合いを与え

たのはドレイファスの重要な功績であるが、他方で、いかなる働きかけによって習慣が獲得されるかという点については十分な回答が得られない。というのも、ドレイファスは、動作にただ没頭すればスキルが身につくと指南するが、実際にそれほどうまくいかないことは経験的に了解されうるであろう。そもそも、スキルを「分解」するところから始めるという解釈は、動作そのものが比較的易しいドライバーやチェスの例には妥当しえても、彼自身が例示しているテニスプレイヤーや、以下で取り上げるアクロバットなどの動きに対しても当てはまるのであろうか。複雑な身体動作を伴う動きの場合、身体動作そのものを対象化して――表象を用いることはないにせよ――省察する必要があるという点において、指導者の指示が「分解」にとどまるとは限らない。あるいは、指導者自身がうまく「分解」できない場合もあるだろう。ドレイファス自身が述べるように、熟練者は自分の身体がどのように動いているか熟考していないのであるから。

ドレイファスの議論は、「即応」の境地を強調するあまり、身体が新たなわざを身につける際の具体的なプロセスを捨象しているのである。学習の説明原理から「表象」を排除したからといって、スムーズな即応だけに焦点を絞るのは、学習者が出会っているであろう世界の表情――行き詰まりやままならなさなど――を見逃すことになる。行き詰まりやままならなさは、身体が世界と意味を取り結ぶという働きの一端であって、その働きがあればこそ、状況に対する即妙な応答ができるようになるのである。そうした具体的な現象に光をあてるためには、スムーズな即応だけではなく、即応を含めた現象の全体に目を向けなければならない。

こうした関心のもと、以下ではサーカス学校の授業風景を取り上げよう。彼らの身体的経験の一端に迫ることができれば、ドレイファスやエキスパートの現象学が注目しなかった身体の働きを探ることができるだろう。

2　わざ身振りの諸相

近年、フランスでは、「現代サーカス」が芸術分野に刺激を与えている。現代サーカスとは、フランスの伝統的なサーカス団が相次いで解散したことに危機を覚え、一九七〇年代、先駆的なリーダーたちが既存の世襲制に風穴を開け、すべての人に門戸を開いたところから始まる。その後、演劇、ダンス、音楽などの諸分野と交流しつつ、宙を舞う技、空中ブランコや綱渡り、アクロバット、ジャグリングなどのダイナミックな要素を引き継ぎ、現代芸術の一分野として認められるに至った。

国立サーカス学校CNAC（Centre national des arts du cirque）は、現代サーカスの普及を加速させ、フランスだけでなくヨーロッパ全体にその新ジャンルを波及させた発信拠点である。CNACが設立されたのは一九八六年である。シャロンの街（現シャロン＝アン＝シャンパーニュ）の一角に、一九世紀からサーカスを受け入れていた歴史的な土地があったため――そこは二〇世紀にはスポーツ施設として利用されていたのであるが――、サーカス学校の候補地に選ばれた。翌一九八七年、第一期生の生徒を迎えた。

サーカス学校に入学を希望する生徒のほとんどは、幼少時からサーカスに親しんでおり、入学コンクールの時点ですでに高い技術を持っている。それぞれが自分の専門種目を持っており、空中ブランコ、アクロバット、ジャグリング、シーソーなど、約十種類がある。学校内のカリキュラムは多彩である。毎日、各自の専門種目の徹底した練習があるほか、現代サーカスの教養種目とでもいえる、近接領域の授業（ダンス、演劇、音楽など）があり、また不定期的に、実際の舞台へと武者修行に出ていくこともある。

とはいえ、サーカス学校の日常は、個々の専門的な技術を高めることに費やされている。専門を磨くというのは、その分野で難易度の高いわざを習得することのみならず、自分のスタイルを確立することである。ときには種目それ自体を新しく生み出すことも含まれる。以下では、その日々の取り組みを、主に教師と生徒とのやり取りに焦点を絞って見ていこう。

2-1　フィードバックの転化

最初に取り上げるのは、自転車を使ったアクロバットである。生徒アニーは極めて高度なわざをこなすことのできる自転車乗りである。手放し運転や後ろこぎはもちろん、ハンドルに立ちながら運転をしたり後輪を浮かせながらくるくる回ったりなど高度なわざを身につけており、学校には飛び級で進学してきた。その彼女が挑戦しているのは、サドル上に直立した状態で、ハンドルに飛び移るというわざである（図1）。

ここでアニーは何度も挑戦するものの、サドルから飛び移った時点で自転車が倒れてしまい、なかなかうまくハンドルに着地できない。教師エリックは遠くからアニーの腰につながる命綱を持ちながら、言葉を投げかけて

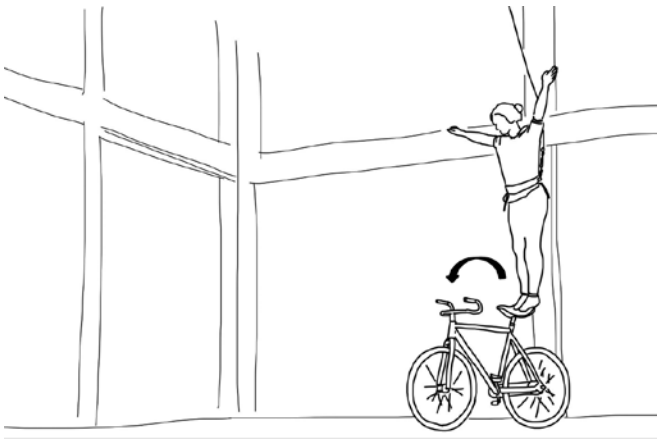


図1　ハンドルに飛び乗るわざ

いる。一切媚びることなくサバサバと、しかし力強く励ます口調である。少々失敗しても、「残念！　もう少し」、「いいよ！」などと声をかけている。

合計一一回チャレンジするも、アニーはなかなか成功しない。そこでエリックはアニーに近づき、自転車のハンドルを持ちながら説明をする。「自転車は内側に傾くから、なんとかしてもっと右に。するとハンドルはここに来る。まずはこれです」（図2）。このアドバイスを受けて、アニーはようやく少しだけハンドルに足を乗せることができ始めた。

これは、客観的な位置から見ることのできる教師ならではのアドバイスである。サドルからハンドルに飛び乗る動作において、自転車の傾きはさして重要ではなかった。だが傾く自転車はアニーの着地を困難にするのであるから、ハンドルをコントロールできれば着地の可能性が上がる。ここで自転車のタイヤの向きや速度、あるいは自身の姿勢に気を取られていたアニーの注意が、自転車の倒れる向きという新しいフィードバックを得ることになる。

結局この日は、完璧に飛び移ることができるようにはならなかったが、自転車のコントロールや着地のバランスなどはずいぶんと安定していた。これが最後と決めた挑戦の後、エリックは再び力強く声をかける。「残念。でも僕は満足です。自転車を見てごらん。正しい方向に倒れているから」。

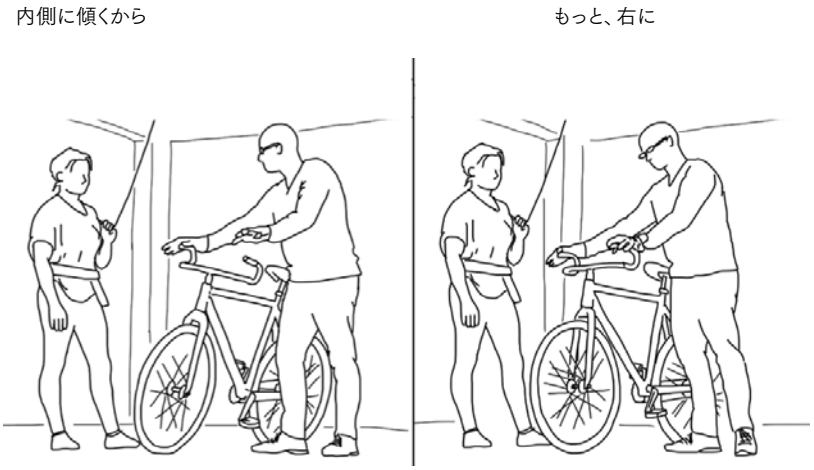


図2　外側からのアドバイス

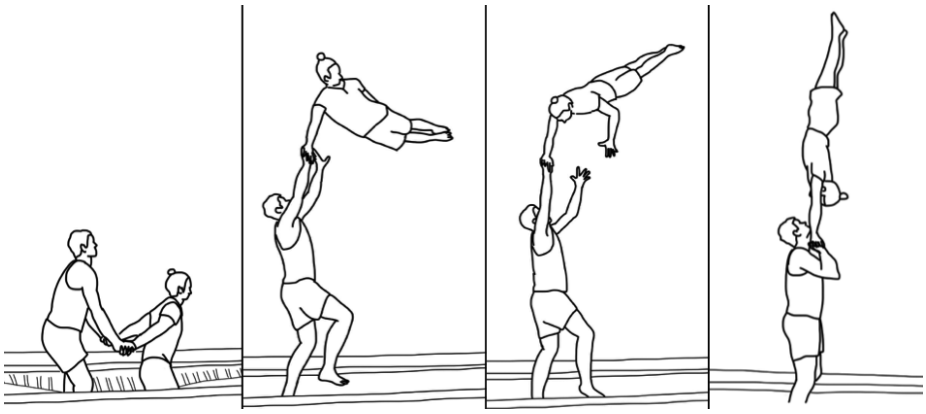


図3　ディアミドフ

2-2　見ることと動かすことの不一致

次に、アクロバットを見てみよう。ここでは、二人一組でパフォーマンスを行う生徒ルイとピーターが、トランポリンを使ったわざを練習している。この日いくつかのわざをこなしていった二人であるが、ルイが「ディアミドフ」なる、体操の平行棒にちなむわざをやろうと申し出た。空中でひねりを加えながら、最後はピーターの手の上に倒立の姿勢で着地するという難しいわざである（図3）。何度か試みるも、なかなか倒立での着地までたどり着かない。

そばで見ている教師クリスによれば、問題はルイの捻りにある。彼は「宙に上がってすぐに捻り始め、それから倒立に向かおうとする」のであるが、「それは逆」である。つまり、「まず下半身を上げてしまって、垂直になってから捻り回転を始める」のが手順である。

アドバイスを受けるも、なかなかうまくいかない。ジャンプをして倒立の姿勢で受け手ピーターに帰着するという動作それ自体は、優秀な飛び手であるルイにとってたやすい。だが、背中の向こうにいる受け手を目がけて、しかも一度捻りを加えて着地するという課題は、まったくもって新しいまとまりを形成する。複数の動作が組み合わさることで、個別的には単純だったはずの動作ができなくなるのである。

クリスは、ルイを地面に座らせ、直接足を摑んで軌道を教え込もうとする。ルイの足を持ち上げ、最初は捻らずに待つことを伝える。足がある程度上がったところで捻り始め、そのまま倒立へと入っていくように、と。そのときクリスは、間違った方向にルイの足を回転させようとしてしまう。右向きに捻りながら半回転しなければいけないところ、左側に回転させようとするのである。動きが阻まれたルイは、「ブロックしてる？」と笑いながら尋ねる（図4）。クリスは、何を勘違いしているのだと言わんばかりにいったん足を置き、しばしルイの目を見て

考える。だが、混乱していたのは教師クリスのほうであった。「そうだ、こっちじゃない」と言って笑いながら、クリスはルイの足を持ち上げ、正しい軌道を伝える。「下半身が上がりきるまで待つ」ということを教え込もうとするのである。

　このやり取りによってルイは動き方を少しだけ理解する。ルイとピーターは「ディアミドフ」を習得するまでもう少しである。

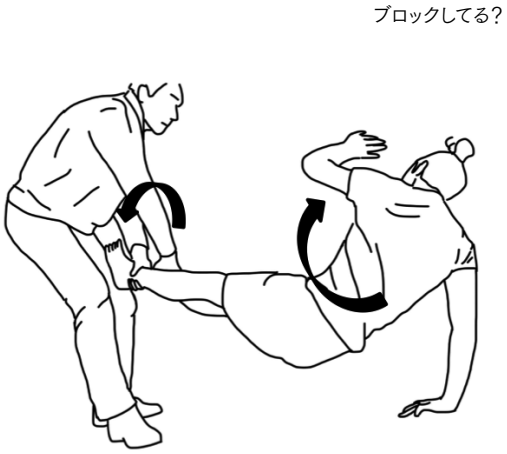


図4　教師の混乱

2-3　動作の客観化

　次も同じく二人一組のアクロバットである。飛び手ビアンカが、受け手セバスチャンの手の上でわざを練習している。彼らが挑むのは、空中での前方宙返りである（図5）。ビアンカが倒立をしながらわざを開始するが、通常の倒立ではなく、腰を曲げて「く」の字の形でバランスを取る姿勢から始める。真上に飛び上がりながら前向きに縦の一回転をして、再び頭から落下し、受け手のセバスチャンがビアンカの上半身を抱きかかえるように受け止める、という算段になっている。しかしビアンカは、一回転をして逆さ向きに落ちてくるという動作までなかなか辿り着けない。倒立の姿勢、しかも「く」の字の姿勢から高く跳ね上がり、身体を起こすところまではできるものの、三六〇度回転をしきる前に落下してしまう。教師クリスは足の開き方や上半身の使い方などを説明するが、容易には習得できない。

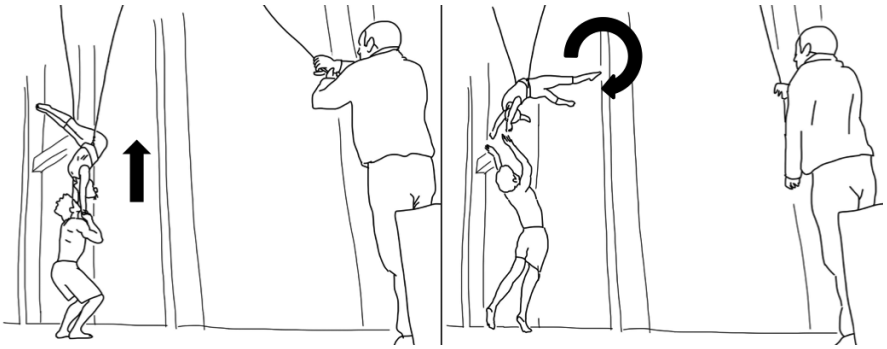


図5　二人組のアクロバット

　五回挑戦し、クリスのアドバイスによって少しずつ動きが改善されたものの、結局わざの成功にはつながらなかった。最後にクリスは、スマートフォンを使って動画を撮影し、外から見た姿を示して問題点を共有しようとする（図6）。ビデオを使ってクリスは、途中まできれいにビアンカの身体が飛び上がっていることを褒める。だが問題はその次である。落下が始まるところで、ビアンカの上半身が下を向かずに、水平方向に止まっているというのである。「分かるか？　背中を曲げて、骨盤を上に。ここを、持ち上げる」とクリスは言う。ビアンカは頷きながら、自分の背中を丸める姿勢を取る。

　ここでクリスは、落下を始める前に、骨盤を持ち上げるようにして、頭からの落下の姿勢に向かうことを要求する。ビアンカもそのことは十分に承知し、今後の課題となった。もちろん、外から見た自分の姿を認知することは、それだけでわざの習得につながるわけではない。だが徐々に動きがよくなっていった前半部分のジャンプを含め、現在の課題を視覚化することは有意義であると教師は考えた。教師も生徒も、身体がなかなか変わらないことを知っている。特に今回の場合、「背中を丸めて骨盤を持ち上げる」という動作ができないのは、その直前、空中で仰向けに反り返っているためである。受け手セバスチャンが、最初に勢いよくジャンプと回転を手助けしてくれるものの、その勢いはすぐ身を起こすことで使い切ってしまう。身体が起き上がった後は、遠心力に負けずに自力で身体を折り曲げなければならない。そう遠くないうちにこの困難なわざを習得するため、まずはわざの完成図だけでもイメージさせておこうというのである。

図6　動画による説明

2-4　バランスの配分

最後に取り上げるのは、三人一組のアクロバットである（図7）。この日はビアンカの調子が悪いということで、即興的に、ルイ、ピーター、セバスチャンが組んでいる。彼らが試みるのは、三人が一列に立ち上がるわざである。土台に立つのがセバスチャン、その肩の上にピーターが立ち、一番上にルイが立つ。目標は、ルイがピーターの手の上で倒立をすることである。三人が直立の姿勢を維持することにもしばしば失敗するほどの難しいわざである。最初のうちは、ルイが倒立の姿勢を取るだけで崩れてしまった。なおルイの腰には命綱が結んであり、三人が崩れるのを見計らって教師クリスが綱を引く。するとルイだけが下の二人から切り離され、空中に留まり、折り重なって事故になる事態を免れる。

ルイの倒立が長く続かないのは、教師クリスによれば、真ん中に立つピーターの姿勢にある。つまり、ピーターが腕をやや前に傾けながら伸ばしているために、本来固定するべき位置――根元から耳の横を通ってまっすぐ伸ばすこと――からズレてしまうということである。しかしピーターは、自分の腕がまっすぐ伸びていないということに気がつかず、最初はそれを受け入れようとしなかった（図8）。そこでクリスは、ピーターをセバスチャンの肩の上ではなく床の上に立たせて、ルイに倒立をさせる。床の上では難なく倒立を支えられると再確認したピーターは、先ほどとは腕の伸ばし方が違うことを認める。

そこで再びセバスチャンの肩に乗り、そこでルイの倒立を支えることをやってみる。しかし今度は、腕をまっすぐ固定させることでバランスを調整する自由が利かなくなり、下半身の負担が大きくなった。その結果、土台であるセバスチャンに負荷をかけることになった。というわけで、ルイが倒立をし始めたところでセバスチャンが大きく動いてしまい、三人はまたもやバラバラになってしまう。さらに改めて挑戦したときは、セバスチャンが二人を肩に乗せながら、なんとか踏ん張って足の位置を調整している。よたよたと足を動かし、大変な重さに耐えたおかげで、長くは続かないながらも倒立を成功させることができた。

図7　3人でのアクロバット

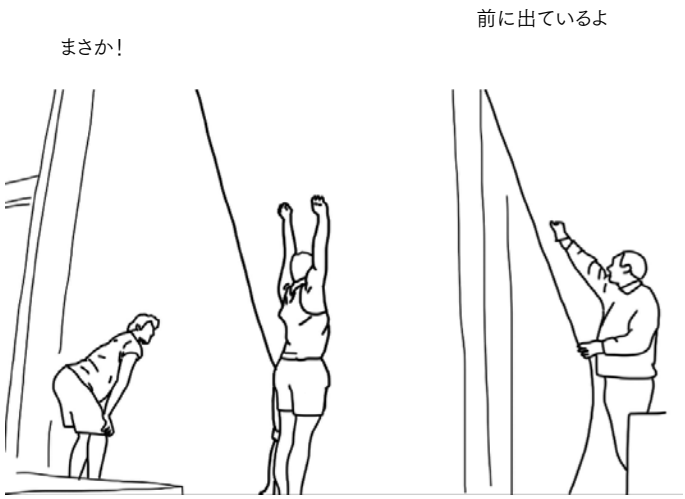


図8　腕の位置についてのアドバイス

3「生きられた変容」の記述に向けて

以上の記述を受けて、改めて彼らの経験について考察しよう。

ドレイファスは、学習者の身体的経験を現象学的に記述することはできないと論じる。現象学的記述が有効なのは、熟練の身体が表象を介さずに世界の事物と交流している状態においてのみだからである。しかしながら、上記の記述を踏まえる限り、学習者がわざを身につける途上において経験しているものは、現象学的な素材になりうると考えられる。焦点は、学習者と熟練者とが生きる世界の差異の可能性である。つまり学習者の身体において現れている事物や状況が、熟練者のそれとは異なって現れることを記述できるかどうかが要点になる。その差異を捨象せず、学習者における現象野――必ずしも「即応」として経験されるとは限らない――そのものに目を向ける限り、それを記述することは可能であると考えられる。

試論的に考察するならば、その一つは、動きの分解不可能さとして現れる。メルロ＝ポンティによれば、私たちの行為は、個々の動作の単位の結合によって構成されるのではなく、ひとつの包括的な「図式」によって把握されている。その図式によるまとまりがあるからこそ、一つの行為を異なる場面においても再現することができ、例えば同じ筆跡でもって紙にでも黒板にでも字を書くことができる。こうしたまとまりは、「運動的な意味の運動的な把握」[16]である。つまりそれは分解や分析によらない、「私の手」独自の把握力として立ち現れる。スキルに長けた熟練は、身につけたわざによって複雑なタスクを遂行

することができる。こうした動きのまとまりは同時に、未熟な学習者において、それぞれ独自の仕方で経験されており、それまでのスキルが通用しない学習という場において、まさに剝き出しのままで現れると考えることはできないであろうか。つまり学習は白紙の状態から始まるのではなく、すでに当人の身に染みついている世界との関わり方の中から出発し、その関わり方が更新し始めるときが、学びの瞬間なのではないであろうか。この点について、以上で取り上げた事例を検討してみよう。

一つ目の事例の場合、アニーの身体と自転車との間に、一つのまとまった関係が見て取れた。教師のアドバイス以前のアニーは、自身の姿勢や自転車のコントロールに没頭していたに違いない。ハンドルに飛び移ろうとする彼女にとって、自転車の動き――方向を曲げてしまうかもしれない前輪、ジャンプを支えてくれるサドル、徐々に速度を緩める自転車本体――は、すでに彼女の身体と一緒になっていて、飛び移ろうとする彼女の動きを支えていた。だが教師エリックの言うように、飛び移る動作の結果、自転車が左側に倒れるのだとするならば、彼女のジャンプは左に重心が偏っていたということになるだろう。自転車の倒れる方向という目印を手に入れることで、アニーは、バランス感覚や前輪の方向などとは異なる新しいフィードバックを得ることができた。そのことは、それまで彼女が身を置いていた、彼女と自転車との密接な結びつきを修正することにつながる。

二つ目の事例では、教師自身の説明の難しさが明らかになる。それまで距離をとって生徒を眺めていた教師が、改めて生徒の足を手にとって説明しようというとき、視覚的に捉えていたのとは異なる身体に出会う。視覚的に回転を認識することと、実際に手を使って回転をやってみせることは異なる行為である。

三つ目の事例では、重力に逆らって動きを実現させるために、その第一歩として視覚のイメージが用いられた。柔軟な身体を持つビアンカをもってしても、空中に投げ出された状態において背中を丸める動作は容易ではない。もがく姿を把握し、来るべき成功に備えて完成図を知るために、まずは視覚的に理解することが求められる。

最後の事例では、自分の直感的把握に逆らって動く身体が明らかになった。ピーターは、ルイをまっすぐ伸ばした腕の上で支えていたと認識していたが、実は彼の腕はやや前に突き出ていた。熟練者であれば姿勢が未熟であったというかもしれないが、ピーターの腕は、セバスチャンの肩に立つというタスクをこなしながらルイを支えるための、最適な位置を――ルイを持ち上げるという課題だけに取り組むならば――見つけ出していたと考えたほうが妥当である。彼が肩を真上に固定させてしまえば、腕を前後に動かしてルイを支えるというバランス調整ができなくなるからである。腕をまっすぐ固定することは、同時に、肩の自由を奪い、彼の下半身の安定を奪うことを意味する。地上でルイを持ち上げたときには腕がまっすぐ持ち上がっていたことを踏まえれば、ルイの倒立を支えるのに最も適した姿勢であることはピーター自身もよくわかっている。ピーターはクリスのアドバイスを受け入れ、肩をまっすぐ伸ばすことに成功するが、同時に体重の移動を全身で行わなければならなくなり、今度はセバスチャンの負担を増大させることになった。彼らの学習は、ルイの倒立や自分たち自身の体重がもたらすアンバランスな負担をどうにかこうにか分け合う経験として進んでいく。

これら学習者――二つ目の事例においては教師自身も――における身体の動きは、ドレイファスがいう「即応」ほどスマートな現象ではない。むしろ学習という文脈においては未熟として捉えられる事象であろう。しかしながら学習者は、それまでに獲得した世界の中で、常に最適な動きを見つけながら生きている。学習者にとって新しいわざとは、新しい世界へ飛躍するための跳躍台でもあれば、それまでに構築した世界との関わりを破壊する脅威でもある。わざを獲得することは、その跳躍に挑むスリリングな経験である。この葛藤の諸相こそ、変容しつつある身体の生きた経験にほかならない。

おわりに

以上、現象学的な考察への序論として、サーカス学校の教師と生徒の経験を素描することを試みた。こうした記述は、現象学的な記述のいわば真骨頂である「即応」の経験だけではなく、「即応」の手前で、奮闘しながら動きを更新しつつある学習者の経験の解明を垣間見せてくれる。この試みは、身体に対して管理を強いてくる今日的状態――身体に対する直接的な暴力はもちろん、身体を「教育」のための道具とすること、決められた枠を設けて「身体能力」を評価することなど――に対して風穴を開け、動作が変容するという生き生きした経験に光を当て、再び賦活する試みでもある。

サーカス学校の授業の時間はゆったりしていると最初に述べた。もちろん習得過程の彼らは真剣で、なかなかうまくいかない自分自身に苛立ったり、対人関係に緊張が走る場面も散見される。だが、早く習得しようとか無茶をしてわざを完成させたいといった切迫感はない。そのことは、現代サーカスならではの特徴であるともいえる。サーカスはスポーツではない。つまり規定のルールに従って正確さや得点を狙ったりする競技ではなく、その規定のルールそのものを更新していくような工夫をも狙っている。したがって、授業で目指しているのは、あらかじめ決められたわざの習得だけにとどまらない。「美しい」とされる動きがあったとしても、サーカスにおける美しさは絶対ではない。クラシックバレエのように軽やかに伸びゆく指先は極めて美しいかもしれないが、サーカスの舞台においてはまったく異なる指先が美しいといえる場面もあるかもしれない。それを新しく定義しなおすのも彼らの仕事であると、ある教師は語る。[17]

こうした定義のしなおしは、彼らの稽古に通底する雰囲気に関わっている。上記の考察では取り上げなかったが、三つ目の事例で、セバスチャンがスマートフォンの画面を覗きながら、落下したビアンカの姿勢を見て、笑いながら「Cool!」と口走る瞬間があった。画面の中には、

逆さ向きにひっくり返って手足を投げ出し空中で命綱にぶら下がるビアンカがいる。未熟な姿には違いないが、手も足も無造作に投げ出された姿が妙に均衡を保っていて、言われてみれば美しく面白い。また、二つ目のルイとピーターの事例においては、説明のためにトランポリンの上に乗ってきた教師を巻き込んで、しばしば一緒になってジャンプを楽しむという場面があった。身体を動かすたびに上下するトランポリンのマット、その上に乗っている教師の身体が、生徒に対して働きかけ、一緒にジャンプをするという行為に誘ったのである。

それらは、彼らが狙いを定めるわざの習得に限らず、いつでも新しく面白いものを見つけてやろうという探求の姿勢の現れである。彼らの稽古は、至るところでこうした探求色に染め上げられている。練習の時間にどことなく余裕があるのも、新しいものが生まれる可能性への期待に、彼らの時間が開かれているからではないであろうか。状況の中の差異を見抜くことがエキスパートの要件だとするならば、日々の取り組みの中で面白い動きに抜け目なく視線を光らせる彼らは、サーカスの作り手としてエキスパートであるといえよう。そうした眼差しもまた、彼らの学びの生きられた経験にほかならない。

注

1 「光の中に出ていくには、長い長い時間、影の中で過ごさなければならない。」Thomas, Arnaud. "Face-à-face pédagogique." Centre national des arts du cirque (éd.) Cirque à l'œuvre. p.26.

2 現象学は、「世界は反省以前に……いつも〈すでにそこに〉在るとする哲学」である。つまり、身体と世界との間で「すでにそこに」結びつけられた有機的な連関について細やかに記述することを目指している。だが後に検討するように、現象学は、すでに高度なわざを身につけたエキスパートの経験、ないしはエキスパートになっていく経験を描き出すことに長けており、研究も報告も蓄積されているものの、その反対に、いまだ学習途上にある未熟者の経験に関しては十分に議論がし尽くされていない。Merleau-Ponty, Maurice. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1945. p.1.（メルロ＝ポンティ、小木貞孝・竹内芳郎訳『知覚の現象学1』、みすず書房、一九六七年、一頁）

3 Ibid., p.144.（一一一頁）

4 Ibid., p.171.（一一四五頁）

5 Ibid.（同上）

6 Ibid., p.172.（一一四六頁）

7 Ibid., p.171.（一一四五頁）

8 Sheets-Johnstone, M. The corporeal turn : an interdisciplinary reader. Exeter: Imprint Academic, 2009. Sheets-Johnstone, M. The Primacy of Movement. John Benjamins Pub, 2011. 他にも、音楽家が演奏をするという経験を現象学的に解明する研究（Schiavio & Hoffding, 2015など）も多い。

9 それぞれに対応する用語は以下のとおりである。「Novice」、「Advanced beginner」、「Competence」、「Proficient」、「Expertise」。Dreyfus, Hubert L., and Dreyfus, Stuart E., and Athanasiou, Tom. Mind over Machine: the Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer. Oxford, UK: B. Blackwell, 1986.（ドレイファス、椋田直子訳『純粋人工知能批判――コンピュータは思考を獲得できるか』、アスキー、一九八七年）

10 Dreyfus, Hubert L. (2002). Intelligence without representation—Merleau-Ponty's critique of mental representation: The relevance of phenomenology to scientific explanation. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1, p. 372.

11 Ibid., p. 378.

12 Ibid., p. 373.

13 Ibid., p. 381.

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Merleau-Ponty, op. cit., p. 167.（メルロ＝ポンティ、前掲書、一一四〇頁）

17 「美しさの定義をし直す」というのは、筆者のインタビュー中に、一人の教師が語った言葉である。

参考文献

Centre national des arts du cirque (éd). (2011). Cirque à l'œuvre : centre national des arts du cirque. Paris: Textuel.

Dreyfus, Hubert L. and Dreyfus, Stuart E., and Athanasiou, Tom (1986). Mind over Machine: the Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer. Oxford, UK: B. Blackwell, 1986.（ドレイファス、椋田直子訳『純粋人工知能批判――コンピュータは思考を獲得できるか』アスキー、一九八七年）

Dreyfus, Hubert, L. (2002). Intelligence without representation—Merleau-Ponty's critique of mental representation: The relevance of phenomenology to scientific explanation. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1, pp. 367–383.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.（メルロ＝ポンティ、小木貞孝・竹内芳郎訳『知覚の現象学1』、みすず書房、一九六七年。メルロ＝ポンティ、竹内芳郎ほか訳『知覚の現象学2』、みすず書房、一九七四年）

van Manen, Max. (1990). Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy. Albany: State University of New York Press.（ヴァン・マーネン、村井尚子訳『生きられた経験の探究――人間科学がひらく感受性豊かな「教育」の世界』ゆみる出版、二〇一一年）

van Manen, Max. (2014). Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Schiavio, Andrea, & Hoffding, Simon. (2015). Playing Together Without Communicating? A Pre-Reflective and Enactive Account of Joint Musical Performance. Musicae Scientiae, 1–23.

Sheets-Johnstone, Maxine. (2009). The corporeal turn: An interdisciplinary reader. Exeter: Imprint Academic.

Sheets-Johnstone, Maxine. (2011). The Primacy of Movement. Amsterdam: John Benjamins Pub.

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

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

忠岡経子
立命館大学大学院先端総合学術研究科表象領域3回生

1 はじめに

本稿の目的は、私が現在遂行している研究の主題、目的、背景、そして内容を短く紹介することである。

2 研究目的

本研究の目的は、Contemplation（観想）を、個々の哲学的な深い洞察が得られるconduitと捉え、二項対立する主観／客観の認識関係から超越した情動的知覚（Jameson :2015,Massumi: 1995, Tompkins: 2008）としての「共鳴」に着目し、その表象を観想的体験とチャンティングの手法やその構造などとの関係性から「共鳴」を解明することにある。文学、音楽学、民族音楽学、サウンドスタディーズ、ヴォイススタディーズ、宗教学など、学際的な分野からの見解を交えながら、Contemplation（観想）に対する新しい見解を、芸術・人文学的に解いていくものである。

3 研究の背景・内容

本研究が寄与する学術領域は、比較的新しく、とくに欧米で議論が盛んになってきたContemplative Studies（コンテンプラティブ・スタディーズ）である。こころを育む観想的手法（瞑想など）の技術的効果性、またはそのこころ自体を研究し、近代社会、そして個々の実生活に応用しようと生まれた学術領域である。現在のContemplative Studiesは、脳科学を中心とした科学的アプローチが主流である。瞑想法のInstrumental efficacy：技術的有効性（Andresen, 2000）を科学的、医学的に実証する研究が進められている（Davidson & Kabat-zinn et al.: 2003, Zeidan & Martucci et al.: 2011, Freidrickson & Cohn et al.: 2008, Zeidan & Johnson et al.: 2010など）。その科学的研究の発展は、実証に用いられるテクノロジーの発達にも比例しており、「機能的磁気共鳴画像法 Functional magnetic resonance imaging (fMRI)」など、最新の脳機能イメージング技術を使用して実証されている。そこで集まったデータをもとに科学的根拠が作られ、瞑想法が公的な場で使用される際の理論的基盤を構成している。

本研究は、Contemplative Studiesに内在するInstrumental Realism（道具的現代主義、Ihde, 1991）の批判から始まる。問題解決のために作られた技術や手法が、事実を映し出すための鏡ではなく、問題を生み出した現実を媒介し、問題を反復するものに過ぎないという見解である。昨今ではマインドフルネス瞑想法が教育現場、ビジネス、また英国国会などで実践され、その技術的有効性に注目が集まってきている。しかし、脱宗教化や、技術的側面だけを強調する姿勢など、観想的手法が含む世界観や価値観が無視されて実践されることへの懸念が出始めている。その例として、曹洞宗の只管打坐（しかんたざ）という座禅法が、開祖である道元が患っていたといわれる鬱病への対処メカニズムかもしれないという指摘（Konjathy, 2015）や、瞑想法の軍事的応用に対する道徳・政治的問題（Konjathy, 2015）などが挙げられる。また他にも、fMRIの脳機能イメージングが必ずしも、ありのままの脳の状態を映し出しているのではないという示唆（Joyce, 2008）など、こころを取り囲む姿勢が、こころそのものを見えなくするという問題が生じている。ここから見えてくるのは、こころという決して同じではない個々のもつ心的経験の特質、そしてその背後にある多様な創造的働きを尊重し、個々の感性を統一化しないアプローチが必要であるということなのではないだろうか。

本研究では、哲学的介入として、アンリ・ベルクソンの「duration持続」という概念を用いる。Contemplationが、単なる「意識の状態」ではなく、多種多様で豊かな意識の質が融和された「持続」の中にあると位置付ける。そして、観想的手法を、主観／客観が交差し振動する「振動的プラクティス」として捉え直し、その背後に潜む創造的働きの情動的知覚「隻手の声」の１つとして「共鳴」の役割を明らかにする。

参考文献

Andresen,J.(2000)Meditation Meets Behavioural Medicine: The Story of Experimental Research on Meditation,*Journal of Consciousness Studies* 7, No.11-12, 17-73.

Bergson, H., Hulme, T.E. (trans.) (1999[1912]) *An Introduction to Metaphysics*. Hackett Publishing Company, Indiana, USA.

Bergson, H, Pogson, F.L.(trans.) (2001 [1913]) *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Dover Publications, New York, USA.

Birdsall, C. & Enns, A.(eds.)(2008)*Sonic Mediations: Body, Sound, Technology*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, UK.

Crary, J.(1990)*Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, MIT Press, Cambridge, MA, USA.

Contemplative Studies Consultation Proposal. [Online] https://www.sandiego.edu/cas/documents/contemplativestudies/csc_proposal.pdf(Accessed: 4 January 2016)

Daston, L & Galison, P.(2007) *Objectivity*. Zone Books, New York, USA.

Davidson, R.J., Kabat-zinn, J., Schumacher, J., Rosenkranz, M., Muller, D., Santorelli, S.F., Urbanowski, F., Harrington, A., Bonus, K. and Sheridan, J. F.(2003)Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation. In: *Psychosomatic medicine*, Vol.65(4), pp.564-570 [Peer Reviewed Journal]

Eidsheim, N.S.(2015)*Sensing Sound: Singing & Listening as Vibrational Practice*, Duke University Press, London.

Enns, A. & Trower, S.(eds.)(2013)*Vibratory Modernism*, Palgrave Macmillan, London.

Erlmann, V.(2014)*Reason and Resonance: A History of Modern Aurality*, Zone Books, New York, USA.

Fredrickson, B.L., Cohn, M.A., Coffey, K.A., Pek, J. and Finkel, S.M.(2008) Open Hearts Build Lives: Positive Emotions, Induced Through Loving-Kindness Meditation, Build Consequential Personal Resources. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol.95(5), pp.1045-1062 [Peer Reviewed Journal]

Ihde, D.(1991)*Instrumental Realism: The Interface Between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA.

Jameson, F.(2015)*The Antinomies of Realism*, Verso, London & New York.

Joyce, K.A.(2008)*Magnetic Appeal: MRI and the Myth of Transparency*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Komjathy, L.(ed.)(2015)*Contemplative Literature: A Comparative Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer*, State University of New York Press, NY, USA.

Massumi, B. (1995) The Autonomy of Affect. In: *Cultural Critique*, No.31, The Politics of Systems and Environments, Part Ⅱ. (Autumn, 1995), pp.83-109.

Napolin, J.B.(2013)"A Sinister Resonance": Vibration, Sound, and the Birth of Conrad's Marlow. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 21:2, Spring/Summer, 69-100.

Tomkins, Silvan S.(2008) *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*. New York. Springer Publishing Company.

Zeidan, F., Martucci, K.T., Kraft, R.A., Gordon, N.S., McHaffie, J.G., Coghill, R.C.(2011)Brain Mechanisms Supporting the Modulation of Pain by Mindfulness Meditation. In: *Journal of Neuroscience*, Vol.31(14), pp.5540-5548 [Peer Reviewed Journal]

第二部 ❖ 身心変容と芸術・芸能

国際シンポジウム 世阿弥とスタニスラフスキー

レオニード・アニシモフ　ロシア功労芸術家・演出家・東京ノーヴィ・レパートリーシアター芸術監督
セルゲイ・ヤーチン　ロシア極東東邦大学哲学科主任教授／哲学者・文化哲学
松岡心平　東京大学教授
内田　樹　神戸女学院大学名誉教授・武道家
松嶋　健　広島大学准教授
鎌田東二　上智大学グリーフケア研究所特任教授・京都大学名誉教授（司会進行）

第一部

講演1 スタニスラフスキーの演劇法と身心変容技法について

レオニード・アニシモフ

スタニスラフスキー・システム

今日のシンポジウムのテーマを、私はとても気に入っています。私の話は主としてスタニスラフスキーについてですが、スタニスラフスキーの話をするとき、世阿弥抜きには話せません。この二人は非常に偉大な人たちで、本当に一つのもの、そして一つの方向を目指していると言えます。違う時代に生きていましたけれども、スタニスラフスキーは非常に日本に興味を持って勉強していましたので、当然、世阿弥を知っていたと思います。

スタニスラフスキーは、いろいろな教えを学びました。その中にはヨーガの教えもあります。今回出版された本のタイトルは『スタニスラフスキーとヨーガ』です。スタニスラフスキー・システム、そして世阿弥の教えの中にある中身を皆さんに、ここで開いて見せるのは非常に複雑なことですけれども、これから試みてみようと思います。

これは、人の心の生活の秘密が、そこに隠されているということです。四〇年間、私はスタニスラフスキー・システムを研究してきて、いろいろな国の俳優たちと四〇年間にわたって、そのシステムを実践してきました。私はここに、まさに近づきつつあり、そして、その意識の中に入り込めたと感じています。

スタニスラフスキーが、よく言っていたのですが、システムを全部研究し尽くすことはできない、自分自身がシステムになることが重要なのだと言っています。それは世阿弥の言っていたことと非常によく合っています。

二人は非常に実践的な人たちでした。世阿弥もスタニスラフスキーも子どものときから創造的な仕事をしていたのです。芸術の分野で表現できること、それは自分自身を表現することですから、あなたができること、それのみを表現することができる。ほかの道はないのです。ですから、芸術家と呼ばれる人たちは自分たちの内部の創造を発展させていく、育てていくということです。

スタニスラフスキー・システムの主要な二つの原則を

言います。第一は、人間自身は創造する能力を持っていないということです。創造できないのです。唯一の天才的な芸術家、それは自然であり宇宙であるとスタニスラフスキーは言っています。

ですから、創造のプロセスというのは人間と自然を結び付けるプロセスのことです。それは非常に重要な原則です。というのは、一人一人の人間、一人一人の芸術家の発展の方向を示してくれるからです。

この原則は人間の意識を変えることを可能にしてくれます。知性や分別の分野では、創造というのはあり得ないということを説明します。スタニスラフスキーは、創造というものは潜在意識の分野でのみ始まることができると証明しています。それから超意識の分野に移っていく。そうするとインスピレーションが可能になります。

インスピレーションというロシア語の言葉は三つの部分からなっています。それは、新しい考え、新しいアイデアで呼吸するという意味の言葉です。つまりインスピレーションというのは、新しいアイデアを自然から、宇宙から自分の中に取り込んでいくということです。

世阿弥と同じように、スタニスラフスキー・システムにおいても非常にしっかりした精神の発展の段階というものがあります。自分の潜在意識に入っていくメソッドが、そこで確立されているわけです。スタニスラフスキーは、自分の経験から出発して非常に多くのメソッドを開発しました。

彼（スタニスラフスキー）はまず、自分を天才的な俳優に仕立て上げたのです。最初から天才的な俳優だったわけではありません。ですから、そういうふうにして彼は非常に高いレベルまで自分を伸ばしていくことが可能なのだということを証明してみせたのです。

実践的な活動において、スタニスラフスキーは非常に多くの劇団をつくり、音楽劇の劇団もつくりました。そして、自分自身に関する実践、そして多くの劇団員たちとの実践の中から唯一の方向性を確立していったのです。

その道というのは、人間の心の生活という道です。人間の心の生活というのは、われわれが耳にする幽玄という世界よりも荒っぽいものであるということはありません。それと等しく微妙で繊細なものです。

幽玄という概念を、私は理解するよりも感じ取ることができるのは、まさに四〇年間、スタニスラフスキー・システムを実践してきたからです。まさに多くの分野でスタニスラフスキーと世阿弥が一致するのは心の世界で見ていたということなのです。

多くの科学的な研究所や科学者たちの助けを借りてスタニスラフスキーが証明したのは、創造的プロセスというのは意識（顕在意識）の分野にはないということです。もちろん、知性や分別を彼らが否定しているわけではありません。知性や分別の助けを借りて別の意識のレベルに入っていくことができるということです。自分の意識を準備した後、初めて人は宇宙の意識と合体することができる。それが創造的プロセスの始まりなのだと彼は言っているわけです。

芸術家がマスターすべき多くのメソッドを彼は次々に作成してきました。そして膨大な数の経験の中から、俳優が自分をトレーニングするために必要な要素を選び出したわけです。

世阿弥は役者たちのために、年齢に合わせた、いろいろなトレーニングを教えてきました。それと同じように、俳優スタニスラフスキーも多くのトレーニングの中から俳優が身に付けるべきものを指し示してきたわけです。

非常に多くの共通の要素に注目していました。たとえば注意というような概念です。スタニスラフスキーは、世阿弥よりも、はるかに後の時代に生きていましたから、非常に多くの科学的なサポートも受けていましたし、彼は非常にきめ細かく、注意というのはどういうことかということを研究していました。

物まねという技術に、非常に多くの技術的な成長のための材料を見つけました。ある意味で工夫という言い方になりますが、これは世阿弥によれば意志的な始まりという意味です。

スタニスラフスキーは三つの心理的な行動のエンジンを見つけました。知恵と意志と感情です。この人間の意識の主要な三つの要素を、どういうふうに育てていくか、その技法を彼は与えてくれています。そして、その人間の心理的な行動を発展させる中で、どういうふうに人が超意識の部分に出ていくことができるかということを教えています。

スタニスラフスキーは俳優の仕事を大きく二つに分けています。自分が自身に対して行う仕事、そして芸術作品に対して行う仕事です。ですから、俳優が自分自身の技術的な能力をどういうふうに発展させるか、そのメソッドを非常にきめ細かく彼はつくっていきます。

芸術的な形象をつくっていくという第二の部分において、非常に重要な意味を持っているのが超課題、貫通行動、あるいは型、そして種です。

世阿弥とスタニスラフスキーが一致するのは、たとえば、世阿弥の花という概念、これはスタニスラフスキーの言う心の生活というものと非常に一致しているのです。世阿弥が花の薫りと言うときに、スタニスラフスキーは俳優が自分のエネルギーを放射するという言い方をしています。

ですから、芸術家の最高段階というのは、その芸術家がエネルギーを放射する能力にあるということです。当然、その段階で、その芸術作品で自分がやっている役の形象の中において、どういうエネルギーを放射するか、そこが非常に重要なのです。

超課題という概念は、スタニスラフスキー・システムにおいて非常に重要な意味を持っています。時に、それは超課題理論というふうに別個の理論として確立されています。それは、芸術家である俳優が自分の意識を高い段階まで引き上げる助けになる。自然の創造的エネルギーと自分を結び付けるレベルに達することです。俳優が自分を鍛えなければいけない五つの要素、それから芸術的な形象をつくるために必要な要素とも言えます。

この観点から、私が理解している限りでは、まさに世阿弥についても同じようなことが言えるのです。というわけで、まったく違う時代に生きた二人が、まさに同じ方向に動いていると言えます。

もちろん、私が翻訳のかたちで別の文化の人である世阿弥の理論を研究し、理解することは非常に複雑なことです。ちょっとしたニュアンスや概念は翻訳しようがないものがあります。スタニスラフスキー・システムにも翻訳では伝えきれないものがあります。

能の学校で先生から生徒に伝えられるものも、言葉では伝えられないような秘伝の教えがあるわけですけれども、同じようなことがスタニスラフスキーの学校でも起こるのです。それは、言葉で伝えるより感覚で先生から生徒に伝えられるようなものです。

つまり、それはもう、われわれ人間の表現できる言葉の、はるか向こうにあるような概念です。ですから、芸術というものは人間の言葉の果てにあるということです。人間の意識が受け止めて感じ取れるレベルにあるもの、それが芸術です。

スタニスラフスキー・システムの中で非常に重要な概念として真実感覚というものがあります。非常に多くの注意が、自分の中で、その真実感覚を育てていくというところに向けられます。この感覚そのもの、この感情が潜在意識への扉を開いてくれるのです。ですから、真実と確信、この二つの助けを借りなければ潜在意識の分野、そして超意識の分野に出ていくことができないとスタニスラフスキーは言っています。

スタニスラフスキーには、非常に重要な、もう一つの原則があります。「もしも、何々だったら」という言い方です。この要素は、実は言葉で実質的に説明することは不可能な概念です。

芸術家の倫理と目的が結びつく

スタニスラフスキーの第二の非常に重要な二つの概念は、知っているということは、それをすることができるということを意味するのだということです。スタニスラフスキーの教え、そして世阿弥の教えに、私としては、まったく実践的な観点からアプローチしているわけです。

スタニスラフスキーの理論について、あまり多く話しても意味はない。それは非常に重要な、実践的な自己発展のメソッドなのです。人が自分の内的な能力、そして自分の周囲にある外的な問題の解決能力を持つ、そういう発展の道なのです。ですから、芸術家の倫理と芸術家の目的が一つのものに結び付くことが重要なポイントです。

それは世阿弥においても、スタニスラフスキーにおいても同じです。スタニスラフスキー・システムの基礎にあるのは非常に重要な倫理的な概念です。その倫理というのは、人が自分の人生において特別の方向を選ぶことにあります。

スタニスラフスキーは、俳優たちを普通の市井の生活の中で生きている修道僧にたとえています。これは偶然のことではありません。世阿弥の禁欲主義、余分な飲食を控えるといった教えも同じような意味合いです。

スタニスラフスキーは、劇場というのは寺院にならなくてはいけないと言いました。彼が生きていた二〇世紀の初めのころ、劇場は教会に代わることができると言っています。この方向性は、スタニスラフスキー・システムを理解する上で非常に重要だと私は考えています。

スタニスラフスキーにとっての主要な目的、超課題は、人間の目的を自然との共同作業の中で実現していくことにあります。当時の時代的な背景としては無神論が支配的で、神秘的なものからの拒絶感が強かったのです。それが彼の人生において非常に大きな困難をもたらしていました。スタニスラフスキーは、自分の創造、芸術に関する理解、原則を変えないために非常に大きなエネルギーを使っていたのです。

いろいろな時代、いろいろな国のすべての芸術家にとって唯一の狭い道は一本しかありません。どこの国の、どこの時代でもそうです。若い俳優たちは時に、その道を外れて、闇の中に飛び込んだり、新しい道を行こうとしたり、いろいろ迷います。しかし結局は、また元の道に戻らざるを得ないのです。

私も実は非常に多くのいろいろな道に向かったりしました。ダダイスムやトータリズムなど、いろいろな道を私自身も経てきました。でも芸術の道を進んでいくとしたら、その唯一の道に出ていかざるを得ないのです。

その道というのは、自分自身の意識を一番高いレベルまで引き上げる道です。それは、最も繊細なエネルギーをわがものにするためです。それは最も強力なエネルギーでもあります。それを自分が制御することを習得しなくてはいけない。それによって人々に害をもたらさないようなエネルギーにしなくてはいけない。

ですから、あらゆる芸術の基礎にあるべきもの、それが倫理なのです。スタニスラフスキーの教えの中にも世阿弥の教えの中にもある一番重要な部分としての倫理がある。それは人々にとって害をもたらすものであってはならないということです。そういう倫理的な問題の中で、この二人は倫理の段階をどういうふうに正しく上っていくべきかということをわれわれに教えてくれているのです。

この宇宙の倫理、自然の倫理とも呼べるその倫理の中で、自分たちは自分自身の運命を握り、コントロールすることができるということです。偉大な二人の先生は、われわれに精神的な垂直方向運動の可能性を与えてくれています。

私の言いたかったことは以上です。

講演2
ロシア神秘思想における身心変容（技法）について

セルゲイ・ヤーチン

劇場は教会、俳優は修道僧

最初に、この講堂にお集まりいただきました皆さま方にごあいさつ申し上げます。今回のシンポジウムは本当に日露の友好関係の行事であると受け止めています。

今回の私の発表に対してはレジュメ（一一一頁）を印刷

ロシア正教の禁欲的神秘的経験における身心変容

セルゲイ・ヤーチン　上世博及訳

東方キリスト教（正教会）の禁欲的神秘的経験では、〝精神的（霊的）〟とは人が神に昇りつめた状態（bozhenie〝神化〟）であるという意味を持ったうえでの、精神修行を禁欲主義と呼ぶ。

神秘主義（あるいは神秘体験）とは、精神的沈思、神を見ることをそう呼ぶ。

禁欲主義と神秘主義は、〝道〟という本来の意味を持つ方法論として見られている。道の通過を、〝偉業〟と呼ぶ。（英語のFeat、この言葉の内包する意味は伝えづらい。ロシア語では、動かす、進めるという動詞から派生している。）

この道を描くには特別な概念と用語が必要となってくる。そしてそれらはこの神秘主義の教えから生まれている。

私はここでS.S.Khoruzhyの「禁欲主義の現象学　静寂主義（ヘシカズム）的人類学の分析辞書」を用いる。

正教会での禁欲的神秘的体験とは、四世紀に発生した東方教会の教えと実践である静寂主義（ヘシカズム）での経験のことであるということを私は示していく。

静寂主義とは、すべての考えをコントロールしようと黙想する実践である。この実践は頭と心を浄化させ、精神的、内面的視覚で神を黙想する状態を準備する。この実践の重要な指導者が〝階梯者〟ヨアンネス・シナイテス（六世紀）である。彼によると、「静寂主義者とは、自分の体内に肉体のないものを包括しようとする者のことである」としている。静寂主義の伝統的シンボルは、モーセがシナイ山を登り、神との交流の際に頂上にいて、受けた啓示を人々に伝えるために下山したことである。

静寂主義にとって重要な聖書の一節は、「神の王国は人間の中にある」である。（ルカ伝、一七章二一節）。静寂主義の重要な哲学的権威を持つのがグレゴリオス・パラマス（一二九六-一三五九）である。パラマスはキリスト教内で〝エネルギー神学（エネルゲイア）〟と呼ばれる独特の立場を形成した。この教えによれば神のエネルギーは神の本質と区別される。ここが正教会の教えと、神の本質とエネルギーは同等である（トマス・アクィナス）とする西方キリスト教（カトリック）との違いである。今日、静寂主義的経験の中心はアトス山修道院（ギリシャ）である。

禁欲的神秘的実践の段階

すべては普通の人の状態から始まる。この状態は神―創造主とは対極に描かれ、人間は神の創造物―創造された存在、または単に生き物（古代ギリシャ語ktiszos、ラテン語Creatura）とされる。（現代ロシア語ではこの言葉は否定的、さらには叱責する意味を持つ。）これとともに基本的なキリスト教の教義となるのが人間の極限の崇高さである。人間は神の姿に似せて創られたとされる。人間は原罪の結果、生き物となってしまった（アダムとイブの神話）。原罪の結果、人間は死ぬ生き物となり、その肉体は死滅するもの（perishable）となってしまった。そこから課題が、肉体を持った人間が不死となるために、身体（有形性）を変容させることが必要となった。

救世主イエス・キリストは、人間に神化することを通して死からの救いの道を示したのである。そのためには特定の精神修行が必要となる。その修行は細かく説明されており、三から三〇の段階がある。ここではある程度有名な九つの段階をみてみる。（1～7は静寂主義、8、9は神秘主義）

1　懺悔（ギリシャ語metanoia［repentance］）―知性の切替

注意を物の世界（物質世界）から内面の世界（意識の世界）へと切り替える必要性を認めることは、すべての神秘的修行の共通の始まりである。しかしそれぞれの修行にはいくつかの違いがある。懺悔は独特の正教会的道であり、それは罪の赦しを請う祈りに現れる。自分の罪を認めることは、自分の不完全さを意識するのとは違う。正教会の観点からすると、もし人間が［完全を目指す］（The pursuit of excellence）ことを課題とすると、それは傲慢さの表れであり、それ自体が罪となってしまう。

正教会における禁欲的神秘的修行の重要な特徴は、絶え間ない祈り（unceasing prayer）と言えるだろう。それは信仰を持つ者の各段階に伴うものでなければならない。祈り、それは人間的エネルギーと神的エネルギーを融合する行為である。

懺悔は直接的な人類学的意味を持ち、人間に本人のあるがままの姿を冷静に見せることができる。そこから冷静さの原理が大変に大きな意味を持つことになる。

2　情欲との闘い（Struggle with passions.（情欲とは暴食、欲望、貪欲、悲しみ、怒り、憂鬱、虚栄心、誇り：gluttony, lust, avarice, sadness, anger, sadness, vanity, pride）

自分の情欲を観察しながら、苦行者（偉業、神へ向かおうとする者）は、その中に外的なエネルギー、人をその情欲にとり憑かせ（obsession）、抑圧する状態にさせる一種の悪魔的力を見出す。

苦行者は、自分の力では情欲に打ち勝つことはできないことを公言する。打ち勝つには、祈りの中で引き出されるある外的なエネルギーが必要となる。

一時的に情欲に打ち勝つ結果となるのが謙虚さ（humility）である。人間は謙虚で賢明になるのである。ただ、情欲への最終的な勝利というものはあり得ない。それは常に自分に対し注意を向けなければならず、それこそが偉業となるのである。

3　静寂

静寂とは、頭の中に罪深い考えがない状態のことである。この際の考えとは思考とは違い、思考への暗示のことである。考えはイメージや思考の断片、欲求という形で現れる。静寂を通して人間は、神の王国がすでに存在する自分の内面の世界を見ることができるのである。

静寂の状態は絶え間ない祈りによって維持される。その祈りの短き一節とは「主イエス・キリスト、我を赦し給え」である。

4　心で知得

静寂主義における心とは、知的、情緒的、意志的、身体的な人間のあらゆる営みの核（エネルギーの中心）、焦点のことを指す。「心で知得する」という表現は、知（ギリシャ語のνους, nous、ヌース＝知性、理性、精神、魂）が人間を支配するという意味である。人間は自分を部分的にではなく、全体を見ることができる。普通の人は、心、つまり魂の（感情の）生活の焦点が、知性（精神）、そして自然生理（肉体）の活動とは区別される。もし心で知得することができたら、その核となるのは精神（霊性）である。

5　絶え間ない祈り

知性と心の祈りの体験は、静寂主義にとってのみ独特で特殊なものである。（この体験は他の神秘的修行において同等のものがみられないとされている。）この体験の独自性とは、「主イエス・キリスト、我を赦し給え」という祈りが、すべての他の内面の状態の背景となることである。意識の潮流が、苦行者の行っている（考えている）状態と神と常に交流している状態との二つの平行過程に分かれるのである。

6　共働

共働とは、人間と神のエネルギーの融合であり、神と人間の共同活動である。この状態も静寂主義にとって特徴的なものとされている。西方キリスト教（カトリック、プロテスタント）の精神修行では、東方キリスト教の相乗の教義を間違ったものとしており、独特な異端の形であるとしている。

（半ペラギウス主義。人間はそれぞれ自分の原罪の責任を負っているというペラギウス（五世紀）の教えに沿うもの。アダムの堕落と関係する予定説は存在しないとしている。ペラギウスの反対を唱えたのがアウグスティヌス。）

静寂主義的禁欲は、罪深い情欲の働きから人間のエネルギーを解放し、それによって人間は次の段階へと移行できる。

7　冷静

神の意志に同意して生き、情欲的考えと闘うことができるようになった段階では、独特の力を持つようになる。冷静とは、それ自体がエネルギーであり、他のすべてのエネルギーを従属させることができる。静寂主義にとっての冷静の体験とは自由である。

8　純粋な祈り

これは言葉を用いない独特の体験である。この体験は、思考が言語なしでも可能な瞬間を確証する。（人々がそれぞれの言語で話し、お互いに理解できなくなった「バビロンの塔」伝説と比較して、そこには言語の限界もない。）静寂主義者はこれを神による絶え間ない称賛（admiration）としている。

9　神秘の光の体験

完全な苦行者にとって神は形のない（あらゆる外形を持たない）光であり、その光と対話ができる。この対話（光）はすべての人間の本質を変容する。苦行者たちは、この体験において人間が新たに誕生すると語る。ここで重要なのは、神の体験は肉体と精神を分けるのではなく、肉体が精神で充たされることである。時間の限界を超えて人間として成長していく。静寂主義におけるこの出来事が、人間の変容であり、死からの復活である。

してお渡ししています。皆さんのお手元にありますので、この内容に関しては少し省略させていただいて、発表をする前に、お話を少し付け加えます。

私たちにとっても偉大な人物である世阿弥とスタニスラフスキーは、宗教の影響を受けています。世阿弥は仏教、スタニスラフスキーの場合はキリスト教的文化の中に生きていました。スタニスラフスキーが伝えている情報、また彼の創造活動を理解する上では、やはりキリスト教的な理解が必要になってきます。

いくつか、そういう例を挙げていきます。彼の教えの中で一番重要な言葉に、精神と精神性があります。精神には霊性という意味も含めていますが、便宜上、今回は精神という言葉を使わせていただきます。先ほどは「人間の心の生活」と訳されましたが、直訳すると「人間の精神生活」という定義があります。

これは、先ほど登壇されたアニシモフ先生もそうですし、一緒に活動されている俳優たちも、人間の精神生活、心の生活とは、いったい何なのかということを理解するのに、そうとう苦労されています。

先ほどのアニシモフ先生の発言にもありましたが、スタニスラフスキーは演劇活動を宗教活動になぞらえています。彼にとって劇場は教会でもありました。俳優というのは修道僧であると。その点において今回、私は東方正教会における修道僧たちが行った修行について発表してみます。

彼らの修行は四世紀ごろから始まっています。この修道僧たちを静寂主義者と呼んでいます。いまのイスラエルやパレスチナなど、あのあたりの砂漠、人のいないところで修行を行った人たちです。彼らの得た体験は、いまだにロシアの正教会に記録として残されています。この静寂主義、ヘシカズムの中心となるのがギリシャのアトス山の修道院と言われています。

九つの祈りのテクニック

ここからレジュメに沿って発言していきます。東方正教会について、神秘主義における精神性というのは、いったい何なのか。これは直接的に翻訳すると、神の下に高まっていくという意味になります。ロシア語で直訳すると神を見る、あるいは神と同化する、神化するという意味になります。

これが神秘主義になると、精神的沈思という自分を内観するような状態になります。禁欲主義的な方法論、この道というのは、まさに禁欲的に神に近づいていくという意味を持っています。

ヘシカズム、静寂主義において一番重要なこと、また一番有名なことは、心で知得する、心で祈りを唱えるという経験です。あるいは、心の中に深く入り込んでいくという体験です。

この点において、仏教とキリスト教において並行している、似たようなことがあります。ほかの宗教においても似たようなものはいろいろと見受けられます。ただ、やはり、この静寂主義の中には、ほかの宗教には見られない独特のものがたくさんあります。

まず、人間の最初の状態というもの。普通の人間は原罪を持っている状態が最初の状態となります。なぜかというと、キリスト教では原罪、堕落という状態が、まずあると考えるからです。

またレジュメから離れたことを話しますけれども、キリスト教の概念からいくと、人間が高みに上ることが重要視されています。人間は神に似せてつくられたと言われています。そこまで、はっきりと述べている宗教は、ほかにはないと思っています。スタニスラフスキーは、まさに人間が高みに上った状態を目指してシステムを編み出していったと思います。

人間というのは、元々の罪を持った状態から、どんどん神と同じような状態に近づいていかなければいけない。静寂主義において一番重要なのは、神に近づいていくというルーチンになります。祈りによって神に近づいていく、その祈りのテクニックがいくつかあります。

それぞれの本の中には、それぞれの祈りの段階が細かく書かれています。三〇段階から三つの段階というふうに細かく分けられています。その中でも非常によく知られているものを九つ挙げてみました。最初に、その九つの名前だけを言って、それぞれを説明していきます。

一番目が神たちに呼び掛けることと、懺悔することです。二番目が情欲との闘い。三番目が静寂。ヘシカズムというのは、まさに静寂主義という日本語にもなりますけれども、この三つ目の概念を持っているから静寂主義と言われています。四番目、心で知得する状態。五番目が絶え間ない祈り。六番目が共働。これは神と人間との共同作業です。七番目が冷静。八番目が純粋な祈り。九番目が神秘的な光の体験。七つ目の段階までが静寂主義で、最後の二つを神秘主義と捉えています。

それぞれの段階について説明していきます。まず第一段階が、懺悔です。これはギリシャ語のmetanoiaという言葉が語源になっていて、知性を切り替える意味になります。話が脇にそれますが、仏教の概念に、すごく似ていると思います。自分の注意を物から、たとえば法身に向けるという状態です。私たちは、知性が深まるというと実際の物ばかり見る癖がありますけれども、やはり空を見たり、星を見たり、さらにいわゆる目に見えない世界に注意を向けていくという概念にも近いものです。

懺悔をしていくことによって冷静な状態、あるいは、直訳すると目が覚めた状態になっていきます。ロシア語ですと、しらふの状態、つまり酔っていない状態、常に目が覚めて頭がさえている状態のことを指します。

まさに、懺悔することで知性の切り替えができたことによって、自分たちの中にある情欲との闘いの次の段階に移行することができます。普通の人は、やはり欲というものに、どうしても支配されてしまいます。情欲との闘いの項目に「情欲とは」ということでいくつか項目を挙げていますけれども、実際にロシア語で、どういう響きがあるか一つずつ挙げていきます。

まず一つが暴食です。ロシア語だと、おなかという意味になります。つまり自分の胃袋に対して愛情を注いでいる状態です。

次が欲望。ここで書いたのは、すごく古いロシアの言

葉で古文になっています。次が貪欲と訳しましたけれども、これも、やはりロシア語では古語を使っています。これは金銭欲を指しています。

次は悲しみです。キリスト教では悲しみというものも罪に挙げられています。ハレルヤという言葉は有名ですけれども、これは喜びなさいという意味です。次が怒り、次が憂鬱、次が虚栄心。次が誇り。傲慢さです。こういう、人の持っている情欲というものと闘っていかなければいけないということです。

これらの情欲と闘っていく場合、苦行者たちは、それが自分の中に、はっきりとあることを見て取らなければなりません。ただ、そういう修行をする人たちも、自分の力で、それを克服することは不可能だということは分かっています。やはり神の助けを借りてのみ闘うことができると期待しています。

そのためには、祈りによって外のエネルギーを受けることにより、そこを超過していきます。祈りにすべてをささげていく状態を、ロシア語で動いていくという言葉が語源である偉業というふうに名付けています。英語で、それに相当する言葉はfeatになるのですが、ロシア語では動いていく、そこに向かっていくという意味の単語が語源になっています。

三つ目の段階が静寂です。ただ、これは文字どおりの静寂という意味ではありません。自分の頭の中に罪深い考えがない状態のことを指しています。

ここで私は「考え」というふうに翻訳してしまったのですが、もっと正確には発想ですね。考えが生まれてくる状態、その発想のことを指しています。静寂主義的な考えからすると、この考えというのはイデアです。考えというのはコントロールできるけれども、発想というのは断片的に起こるものであってコントロールできないものだと捉えています。

この静寂な状態を自分の意識の中で常に保つようにするための祈りの一節があります。これは、ほかの宗教でも同じだと思います。一つの祈りの言葉を、ずっと自分の中で繰り返す。ロシア語では、こういうふうに言います。意味は「主イエス・キリスト、われをゆるしたまえ」、この言葉を繰り返し自分の中で唱えます。

四つ目は、心で知得するという段階です。静寂主義における心とは何なのかということを先に説明します。日本語においても、心という言葉は非常にいろいろな意味を持っています。

ロシア語における、またキリスト教における心というのは、まさに中心となる、焦点の当たっている、すべてが集約された部分のことを指します。知的なもの、情緒的なもの、意志的なもの、また体のものもすべて集約された一番の中心のことを心というふうに指しています。

ここでの心で知得するという表現は、自分の持っている精神性、あるいは霊性というものが体を満たしている状態のことを指します。普通の人は、心の部分は知性の部分と切り離されています。肉体の生活と知恵、頭の部分も切り離されています。分かりやすく説明すると、おなかが欲求しているものと頭が欲求していることとは違うということです。

心で知得する、心ですべてを捉えるという状態は、まさに人間が精神性、霊性というものに満たされて存在そのものが支配されているという状態です。静寂主義においては、その状態ができたら今度は、さらに絶え間ない祈りという次の段階に移っていきます。

頭の部分と心で祈る体験は静寂主義独特のものです。私は書物でいろいろ調べたのですが、もしかしたら、知性の部分と心の部分の祈りというのは、ほかの宗教でもあるのかもしれません。しかし私が調べた限りでは、それは見受けられませんでした。

普通の生活をしている人では、なかなか、この状態になり得ないのです。並行して二つの意識が同時に流れる状態です。自分の中で、いろいろな考えごとがいくつもあり、その背景には常に祈りが流れている状態のことを指しています。

六番目は共働という段階です。これは、まさに共同活動という意味のものです。神と人間の共働による活動です。この共働という概念は正教会独特の解釈で、西方キリスト教においては間違った解釈であるとみなされています。

静寂主義的な禁欲は、罪深い情欲にいろいろと支配されている人間のエネルギーを解放して、人間は、その次の段階へ移行していくと捉えています。

それによって、七番目の冷静という段階になります。これは、直訳すると欲のない状態、無欲の状態のことを指しています。すべての欲のない、いわゆる冷静に満たされている状態を、ある苦行僧が愛を持った状態だと言っています。子どもに対する愛情というのは、まさに無欲な状態、冷静さを持った状態で、罪深い考えを持たない愛情です。

静寂主義においては、この冷静の体験というのは、まさに自由を得た状態のことを指します。

八番目として、純粋な祈りの段階があります。これも非常に独特の体験で、言葉を使わない祈りの状態です。バビロンの塔の伝説で有名ですが、それまで人々は、皆同じように交流ができていたわけです。言葉を使わずに祈れる状態というのは、まさに神の絶え間ない称賛を受けている状態というふうに静寂主義では捉えています。これは、やはり、ここまでの修行を積んだ人ができるもので、一般の人には、この状態に行くことは不可能です。

さらに神秘の光の体験というのは、まさに神を感じている段階になります。この状態になったと認められるには三〇人の目撃者、証言者がいなければなりません。さらに、この三〇人が同意見になっていなければ、この段階になったとは認められません。言ってみれば、ほぼ神になってしまっている状態が、この神秘の光の体験になります。

これを体験した人たちの話によると、神といっても光を放っている存在で、その光に対して対話ができている状態になると、その人も肉体というものがなくなる状態になるそうです。それによって人として新たに生まれ変わります。

この段階で重要なのは、肉体と精神というものが分けられるのではなく、肉体が精神に満たされていく状態で

す。時間という概念を超えて、人間として完璧と言うと語弊がありますけれども、成果していく状態です。

キリスト教では死から復活していくという概念が重要になってきます。静寂主義において、この九番目の神秘の光の体験を持った人というのは、死ぬ前に、すでに復活をなし得ていると考えられています。

最後に、演劇芸術とどういう関わりがあるのかということについて補足します。芸術家たちが創造活動、クリエーティブな活動に没頭していると、時間は関係なく人として、ある、人を脱したような状態になっていきます。さらにインスピレーション、霊感を得てしまった芸術家は、肉体的な、物質的なものを感じなくなっています。その意味では、創造活動、クリエーティブな活動というのは宗教的な活動にも、すごく似通っているものです。言ってしまえば、ほぼ神秘体験をしている状態です。

そういう意味で、正教会における神秘主義的、また禁欲主義的な変容というものが今回のテーマにも合っているのではないかと思っています。この人たちが歩んできた道と同じ道を芸術においても歩んでいくと言えるのではないかと思っています。

ありがとうございました。

懺悔――感覚を切り替える

鎌田　ロシアから招待したお二人の基調講演者の話を終えましたので、日本側の発表に入る前に、切り替えのコメントを差し挟んでおきたいと思います。

私の恩師は四人います。その中の一人は高橋巖という美学者で、日本におけるシュタイナーについての最大の紹介者、解説者、思想家です。慶應義塾大学にお勤めでした。その高橋巖先生から聞いた非常に印象に残っている話が今のヤーチン先生の話とつながります。それは、「懺悔」という言葉を、どう理解するかという問題になります。キリスト教の文脈では、「悔い改める」と一般には理解されています。その罪を自覚し、「悔い改める」ということを高橋巖先生は、ギリシャ語の「メタノイア」の意味から、「感覚を切り替えること」と言われました。このとき、私の中でさっと開けたものがあります。

ヤーチン先生はそれを、「知性を切り替える」とおっしゃいました。私たちが、「懺悔」という言葉で持っているイメージやニュアンスをもっと開いて本質のところから考えていく余地があるのではないか。

そのとき、神秘主義の辿っていくプロセスは、感覚や知性を、どうやって切り替えていくことができるか、シフトしていくことができるかという問いになる。これは極めて重要な問題であります。

それは、修行者の世界と芸能者、つまり俳優たちの世界との間の重要な共通課題であると思いますし、後で話していただく内田樹先生をはじめ武道家たちの共通の課題であると思います。

アニシモフ先生は、「劇場をお寺にする、あるいは神社にする」と言われました。劇場とは一つの寺院であり、寺院の代わりになるものだと。寺院で行われるものは、修道院も寺院の一つだとするならば、心の修行、魂の修行で、どういうふうにして魂の高みに上っていくか、あるいは、どのようにして魂を清らかにするか、無欲にしていくか、神と一体になっていくかということが大変重要な課題になっていると思います。

それは、世阿弥が生涯追求していた「花」とか「妙」の世界と接点を持っている。ということで、ここから日本側の発表者四名が迎え撃ちます。今行われている安倍首相とプーチン大統領の戦いは、北方領土などの政治的な帰属をめぐる戦いですが、私たちは、もっと魂の交流の戦いというか、出逢いを経験したいと思います。

まず、東京大学教授の松岡心平先生、よろしくお願いします。続いて、内田樹先生に引き継いでもらいます。

講演3　世阿弥の演劇法と身心変容技法について

松岡　心平

観客との関係の中で演劇を考える

ロシアのお二方から、大変面白いお話をいただきました。私は一応、世阿弥研究をしているという側ですので、ちょっと応答しながら、私の世阿弥についての考えを述べさせていただこうと思います。

私は、スタニスラフスキーを、まったくと言っていいほど読んでいないし、理解していないのですが、普通の通俗的なスタニスラフスキー理解で言うと、感情移入をする俳優術を確立した人みたいなイメージが私にはインプットされています。

そういうスタニスラフスキー観からすると今日のお話はとても新鮮で、精神主義という人間の精神を高めていくような問題が、実はスタニスラフスキーの中心課題であるというお話がアニシモフさんからあったのだろうと思います。

また、その背景にはロシア正教の神秘主義というものがあって、その神秘主義の精神改変の諸段階について、ヤーチンさんから詳しく話していただいたというかたちになるのだろうと思います。

そういうときに、迎え撃つというふうに鎌田先生はおっしゃったわけですけれども、世阿弥がそうした精神主義とどういうところで接点を持つか、といったときに、やはり禅の問題が大きいと思います。

世阿弥自身が座禅をして、かなり禅の修行をしていると思います。五〇歳代での禅の師匠の岐陽方秀という東福寺（臨済宗）のお坊さんに話を聞くというだけではなくて実際に座禅をしているでしょうし、六〇歳を機に、つまり、彼の禅体験が、どういうふうに彼の演劇と絡まっ

てくるのかという問題は、とても興味深いし、私自身、そんなに単純に片付けられないというか、まだ課題として残している問題です。

そういうときに、たとえばロシア正教の神秘主義と禅との比較研究みたいな視点はないけれども、門脇佳吉先生や上田閑照先生は、エックハルトという、一二、一三世紀のストラスブールの神秘思想家と禅の比較研究をなさっています。仏教の宗派の中でも、やはり禅の思想なり宗教体験が神秘主義と深い接点を持つものであることは確かであろうと思います。そういう面で世阿弥を理解していく。

実際問題として、たとえば、世阿弥が『花鏡』で妙ということを言っています。精神主義の話に行くと思っていなかったものですから、今日お渡しした資料には、妙や幽玄について言っているところは出していませんけれども、世阿弥は『花鏡』の中で、妙という言語を絶した領域みたいなものを考えているし、それが演劇的な体験であるとしても、宗教体験の中から、そういうものを裏付けていこうという思考は世阿弥の中に必ずあるし、またそれは重要な側面であろうと思うのです。

一方で、ピーター・ブルックというイギリスの演出家が日本にやってきて、私の友人がインタビューしたんですけれども、そのときに彼が言っていたことで面白いのは、確かに世阿弥は、一種、修道僧的なところがあると。今日のお話を聞いて、ピーター・ブルックはスタニスラフスキーを念頭に置いて世阿弥の修道僧的な側面を言ったのではないかと、いま気付いているところです。

ところが、もう一方では、レストランの支配人の側面もあると。つまり、今日食事に来る客は、どういうふうにおなかがすいているのか。中華料理が食べたいのか、西洋料理が食べたいのか。おなかがすいているのか、すいていないのか。

世阿弥という演劇人を、他者を気に掛ける側面と、精神を高めていって修道僧になる側面をどちらも持っている稀有な人だ、というわけです。どちらかに傾いてしまって一つの極しか持たない演劇人が多いけれども、世阿弥は、どちらも大切だと言ったというわけです。

そこが重要で、そういうことを言った演劇人はいないだろうということをピーター・ブルックはインタビューの中で言っていました。私は、それは非常に重要な指摘だろうと思います。

レストランの支配人の側面というのは、つまり観客を、どう相手にしていくかという思考であって、そこの側面を抜きにして世阿弥のことは語れないだろうし、また、それが世阿弥のとても重要な側面だろうと思います。

レジュメに世阿弥の思考の特色を書いておきましたけれども、観客からの見え方を中心にして演劇を捉えること。今日、花の概念のことが何回か出ていますけれども、花というのは、役者が精神を集中していって役者から発散していくものという面からすれば精神主義的な一つの極みのメタファーでもあるけれども、やはり世阿弥の花の本質は観客の感動にあるわけですね。

観客が役者の演技と出会って、そこで花が咲くという、それは、どちらか一方が持つものでもなくて、観客と演者が出会うところに花が咲くという、そういうものが花であると私は理解しています。

そこにおいて観客の要素は絶対に外せない。だから観客が、おなかがすいていたり眠かったりしたら、いかに演者が精神的に高いオーラを発していても、そこには花はないというのが世阿弥の結論であるわけです。

そういうことを特に大事にする思考を根本に置いて、つまり観客論を元にして演劇を考えていったのは、たぶん世阿弥が世界最初ではないかと私は思っています。そういうところが世阿弥の、ある種の本質であるということを一つは強調しておきたいと思います。

もちろん世阿弥も、やはり精神的な生活という、日常生活が演劇の現場に出てくるわけだから行住坐臥の生活を大切にしなさいと言っていて、精神修養的な面も『花鏡』などに書かれていることは確かです。世阿弥自身、非常に真面目な人で、そんなにエピキュリアンではなかったと思います。

けれども、いざ演劇に立ち向かうときには観客というものがいて、今日の聴衆の皆さんもそうですけれども、皆さんと私との間でできあがるものが結局は一番大事であって、世阿弥はその観客の視点から常に考えていく。

「離見の見」という、世阿弥の最高の思考を示す概念というか考えがあります。「離見の見」とは何かというと、私が演台から見ているのは我見でしかないわけですね。私の目は前しか見られない。そして人間というのは、どういうわけか後ろは絶対に見られない。後ろからの視点は、自分では絶対に持ち得ない。我見というのは前、せいぜい横ぐらいまでしか見えないわけです。ですから、私は我見で皆さんのことを見ている。

我見でしかないけれども、その私にとって、もう一つ、観客に同化して後ろから自分を見ている視点が必要だ。それは、どういうふうにして得られるかというと、「見所同心の見」ということで得られるということなんですね。つまり観客、聴衆の視線を内面化して、その視線でもって自分を後ろから見るというのが、もう一つの視点であって、自分を客観視するというか、後ろから見る視点が「離見の見」なわけです。

ですから、我見と離見が合わさって「離見の見」という、つまり二重性を生きなければいけないというのが世阿弥の思考です。つまり、「離見の見」説という、世阿弥の一番高みにある思考も、やはり観客の見をわがものとして、それでもって後ろから見なさいというような、観客との関係の中で演劇を考えるというのが世阿弥的思考のエッセンスなんですね。

俳優の教育システム

もう一つは、これは、たぶんスタニスラフスキーと重なると思いますけれども、俳優の教育が命であるということ。俳優が高まっていくことも含めて、俳優の教育システムというようなことを、たぶんスタニスラフスキーは考えていたと思います。世阿弥も同じです。こちらの方が重要だったかもしれませんけれども。

『風姿花伝』は役者の生涯教育のシステムを持ち出して

いますね。その第一条「年来稽古条々」で、七歳で稽古始めをして、一二、一三歳のときには、こういうふうにしなさい。一七、一八歳になると声が変わるから、こういうところに気を付けなければいけない。二四、二五歳になると青年役者の出発点で、そこでは自分は偉いんだと思って、うぬぼれてしまうから気を付けて突破しなければいけない。三四、三五歳が一番ピークであって、四四、四五歳になると下って行く一方で、五〇歳になると「せぬならでは手だてあるまじ」と言って、彼の生涯教育システムは完結します。

なぜ、五二、五三歳で完結するかというと、お父さんの観阿弥が五二歳で亡くなったからなんですね。つまり、お父さんの観阿弥が俳優として目指すものであって、それがなくなってしまうと、もうモデルがなくなってしまうということが世阿弥に起こるわけです。

ですから、世阿弥の五〇代以降の努力というのは、モデルのないところで、どうやって自分の理想的な俳優の在り方を構築していくかということの工夫なんですね。そこで、『花鏡』のような、六〇何歳での能楽論みたいなものが出てくるわけです。

とにかく、そういうふうに俳優というものが、能の場合は七歳ぐらいが稽古始めで、いまでは五歳ぐらいから舞台に出ますけれども、そこから生涯にわたって稽古というか、俳優としての成熟を求めていかなければいけない。それを、どういうふうに実現していくかということ。それがうまくいけば役者が育つということであって、そうすると座が繁栄して自分たちは食べていける。

そこで、またレストランの支配人の話になるんですけれども、座が食べていけることを世阿弥は一番重要に思っていて、座を食べていかせるためには俳優を育てなければいけない、そのためには俳優の稽古論を自分がちゃんと書いて残しておかなければ駄目だというふうな思考の中で、世阿弥の俳優の修行論というのは書かれているのだろうと思います。

今日のレジュメの世阿弥の思考の3のところ、何を述べても結局は稽古論に戻ってくる、俳優の教育システムを中心に置いて考えるという世阿弥の思考。ですから、二曲三体とか九位というような、いろいろな演技の体系や芸位論のシステムみたいなことを世阿弥は考えるのですけれども、それは純粋な演技体系、純粋な芸位論ではなくて、常に役者が、どういうところから、どういうふうに稽古を積んで、どういうふうな役者になっていくかということを目指すための演技体系であり、あるいは芸位論であるというかたちに、世阿弥の場合はすべてがなっていくということが重要だろうと思います。

それから、修道僧みたいな側面がなければいけないということと、レストランの支配人の一面がなければいけないという、これはピーター・ブルックが言ったことですが、そのどちらにも偏ってはいけない。つまりバランスを保って人間を捉えていくという思考が常に世阿弥にははたらきます。一元論には、絶対にいかないのですね。

世阿弥の娘婿の金春禅竹の方がスタニスラフスキーにある意味では近いかもしれない。彼自身も非常に宗教的な人間で、歓喜天信仰を自分は昔から持っているとか、とにかく彼の書いたものを見ると稽古論というよりも宇宙論になっていくんですね。

宇宙のシステムはこうだから、それが反映している舞台のシステムというのは、こうなるんだというかたちで彼は思考していきますから、金春禅竹の方が、むしろ一元的な思考になっていく。つまり、世阿弥の二元的な思考が出てきて、それを逆転したようなかたちで金春禅竹の一元的な思考が出てくる。

むかし、デカルトとスピノザの対と世阿弥・禅竹の対を対比したことがありますけれども、デカルトの心身二元論が出てきてスピノザの一元思想というものが出てくるように、世阿弥と金春禅竹の間で思想的なストラグルというか、二元論に対抗して一元論が出てくるような一つの流れみたいなものがあるのではないかということを考えます。

「離見の見」でもそうですけれども、世阿弥は、演者が一元的な状態になることを拒否するわけですね。演者の見にしても、自分が見ている見と、もう一つ、後ろから見ている見の二重の状態になっていなければいけないというような種類のことをいろいろな局面で求めていきます。

たとえば『花鏡』の「動十分心、動七分身」。演じている役者の心のはたらかせ方と体のはたらかせ方で、やはり食い違いがある。心は十分にはたらかせるのだけれども、身体は七分に抑制するようにはたらかせる。そうすると、余った三分が観客の方に届いて観客に感動を与える。ここでも心と体の二元思考がはたらいています。

また、こうも言っています。強く身をはたらかせれば緩く足を踏み、強く足を踏めば緩く身を動かせ。激しく体を動かしたときには足踏みは緩くやれということですね。けれども、足踏みを強くすると今度は体の方を緩く動かせと。

常に、そういうふうに二元的な状態というか、分裂状況に役者を置いていくという思考が世阿弥にはたらいているし、またそれは役者の在り方に対する鋭い洞察だと思います。

能役者の身体の「構え」

感情移入的な演技をするリアリズム演劇に対して日本の演劇というのは、一種、型の演劇と言いますか、要するに、人間の感情だとかをまったく無視して、ある型をつくっておいて、その型を徹底的に仕込んで、その型から、どういうふうに、その役者の深い感情なり個性が発現するかにかけようとします。

それは、アニシモフさんが言われた潜在意識の問題と重なってくるのでしょうね。その深い自己が発現したときに能の面白さというのは出てくるわけですね。それは役者ごとに千差万別で、千差万別の面白さが役者から出てくるから、われわれは能を見て同じ演目でも、今日の『葵上』は、この役者だから、こういう『葵上』になる。それは、どこの演劇でもある部分同じでしょうけれども、この役者は、こういうふうに、もっと深いところにいけるだろうとか、そういうかたちで能を見るわけです。

感情移入みたいなところから始めない演技というものが世阿弥のところから始まったというか、世阿弥は、それを明らかに意識して能をつくっていったということだと思うのです。それが結局は、能役者の身体の「構え」という、腰にぐっと力を入れて、手も、こんな感じでひっくり返すと、もう私なんかは息が上がって、ほとんど普通に歩けないんですね。すり足をするしかないというかたちになっていきます。

面を付けた演劇で、特に女性の面は目の穴が小さいですから、ほとんど下は見えないわけで、しようがなくて、すり足をするという側面は、もちろんあるわけですけれども、そういう機能的な側面だけではなくて役者の内的集中というか、そういうものを構えという一元的な身体で実現しています。

女性をやるときも、鬼をやるときも、神様をやるときも、普通の老人をやるときも、全部同じ身体で済ませていきます。構えの微妙な違いみたいなものは出てくるけれども、一元的な身体にしてしまって、そこから演技を始めますから、個々人の感情の流れや真情の吐露みたいなところから演技を発現していくということは、まったくあり得ない。逆に、別の虚構の身体をつくってしまうということを能はやります。

そういう構えの身体みたいなものが非リアリズム演劇としての能を形成しているわけです。それは、やはり世阿弥によって、まずはつかまえられているというか、世阿弥の『花鏡』を見ていると、そういう非リアリズムの構えの身体をつくっていくような運動性あるいは基本ベクトルが、世阿弥の能楽論から見えてくるのです。

今日のレジュメの構えの問題の表現的身体というところですけれども、以前、野村萬斎さんと対談したときに、フラメンコが能に近いのではないかというようなことを言いました。

私は、アントニオ・ガデスという昔のスペインのフランコ・ダンサーがとても好きで、観世寿夫という名手がいたんですけれども、その観世寿夫の美しさと対比できるのはアントニオ・ガデスだけだと私は思っています。

フラメンコの身体と能の身体というのは、とても近いところがあって、フラメンコもジプシーの人たちの実演を、ちょっと見たぐらいでしかないんですけれども、ギターだとか、それから、いすが立ち並んでいて、そこにダンサーも座っているんですね。それで、ぱっと急に立ち上がったときに、すでにフラメンコの身体になっているというところが、とても面白くて。

野村萬斎さんがイギリスに留学して、これから小舞をやりますと言ったときに、ふっと構えをした途端に身体のスイッチが入って、変わってしまって、ある種、虚構の身体ができて、そこから始まるという、その感覚というのは、たぶんフラメンコにもあるのではないかと私は思うのです。

その身体のスイッチみたいなものが構えなんですけれども、それを目指して能は進化していく。世阿弥のときには、まだ、その構えの身体は発見されていないんですけれども、世阿弥から一五〇年ぐらいたった能役者が構えを発見していって、現在は、その基本身体のもとで演じられている。

いまは完全に一元的な構えですけれども、室町末期ぐらいだと、まだ女性ならば女性らしさのリアルなものを目指すという身体が、まだ残っていたんですが、だんだん、それが非常に抽象的な、一元的な身体になっていくのが能の歴史なんですね。

その構え的な身体を、世阿弥はどうつかまえているかということが『花鏡』の「動十分心、動七分身」というところ、それから、「万能を一心に綰ぐ事」とあります。

「まず二曲をはじめとして、立ちはたらき、物まねのいろいろ、ことごとく皆、身になす態なり。せぬところと申すは、その隙なり。この隙は何とて面白きぞと見るところ、これは、油断なく心をつなぐ性根なり。舞を舞いやむ隙、音曲を謡いやむところ、そのほか、言葉、物まね、あらゆる品々の隙々に心を捨てずして、用心を持つ内心なり。この内心の感、外に匂いて面白きなり」

ある種の内的な集中力みたいなものが内心の感で、それが外に匂っていって、観客にとっての面白さになるのだと。けれども、あいつに内心があるというふうに見られてしまうと駄目だと言います。「よそに見えては悪かるべし。もし見えば、それは態になるべし」。内心の演技みたいなものをやっていると見られると最悪なわけですね。

そういうものを観客に悟られないように、でも内心の、ものすごい集中みたいなものを持って、その集中が、演技がやむ隙に、ふと出て、観客にアピールすることがあるだろうと。それを万能を一心につなぐ感力というふうに、世阿弥が力と捉えているところも重要だと思います。

能は謡がすべて

そのような集中力は、実は謡の方にもあるわけですね。『花鏡』の第一項は、「一調二機三声」という謡に関する注意で、『花鏡』の第二項は、「動十分心、動七分身」という動作に関する注意です。動作に関する注意は、万能を一心につなぐという内心の集中力みたいなものを持っていて、それで外に表す動作は、内心の十とは釣り合わない七に抑制した体の動かし方をするということになります。

それが動作に関する第二項の注意であって、第一項は謡に関する注意なんですね。この謡に関する注意が第一項に出てくるというのが、とても重要で、実は、能というのは謡がすべてであると言ってもいいぐらいに謡が重要です。

能のお仕舞というのを舞台でやるときに、これは素人でもやるんですけど、プロはもちろんやりますけれども、そのときに扇を前にして一句、何かを謡って、それから立って舞うんですね。

何で、あそこで謡わなければいけないかというと、謡を謡うことによって身体が再組織される、つまり身体のスイッチが入るわけです。小舞を萬斎さんがイギリスでやったときに、構えでスイッチが入ったように、謡をやることによって能の身体が再組織されて別の身体に移行できるんですね。もし謡を謡わずに舞を舞えと言われたら、能役者はとても困ると思います。だから必ず謡をや

ってから舞を舞うということがあるわけです。

そのときに、「一調二機三声」の二機が問題で、機というのはチャンスという意味と根底的な気合のような、それが掛け言葉になっています。機というのは、実は禅の言葉、あるいは仏教用語の機という言葉が転用されているのですが、一つはチャンスで、一つは気合と言ってもいいと思います。

世阿弥は、息は切れてもいいけれども、気は絶やすなとも言っています。息継ぎのところで息は切れるけれども、その間に気は連続するんだということを言っていて、それはつまり、内心のレベルの深い気合みたいなものが連続していることが重要なんですね。

一調で調子を取って、それから機という、内心の気合が、ぐっと出てきて、それがチャンスを見つけたときに一気に声になって出るというので、単に声が出る前に、それだけの準備をしなければいけないということが「一調二機三声」なんですが、そのときに、やっぱり機ということで内心の集中力というか、そういうものが世阿弥の中で捉えられているわけです。

ですから、後期世阿弥の『花鏡』になると、『風姿花伝』では、つかまえられていなかったような内的な集中力みたいなものがつかまえられる。そしてまた同時に、物まね論では二曲三体というふうに、一〇種類ぐらいあった物まねが三つの類型にまとまっていって、それが最終的には構えという一つの身体になっていくんですけれども、そういうかたちで、どうも世阿弥のところで現在の能の身体の基本ベクトルが置かれたのではないかというのが私の考えです。

これが、能という演劇を非リアリズムの方に持っていく一番のポイントにあって、それは、さっき言ったように仮面劇であることも重要ですが、もう一つは、異界とコミュニケートする演劇であるということです。

つまり能というのは、とくに世阿弥がつくり上げた複式夢幻能は、ほとんどすべてそうですけれども、亡霊が出てくるわけですね。主人公として異界の亡霊が出てきて、それが成仏していくか、していかないかというような劇であって、常に異界とコミュニケートすることが求められる身体が必要だということも非常に大きい。

もう一つ、日本の文化史で考えた場合、そういう型の演劇みたいなものが何で出てくるかといったときに、たとえば藤原定家が歌を詠むときに、わが身を在源業平になして詠むというようなことを言っています。つまり、現在の自分の心情吐露を歌にするのではないやり方です。

『万葉集』などでは、心情吐露が、そのまま歌になって出てくるのですが、『古今集』以降になると虚構的な歌が多くなって、『新古今』では、それが極限にまで高まってきます。その極限の中にいる藤原定家は、在原業平に身をなして詠みなさいということを言っているわけです。

ある種、虚構の身体に一度なった上で何かを表現していくというふうな文化的な背景みたいなものが醸成されている中で、演劇のレベルにおいて虚構の身体みたいなものを世阿弥が求めていくということが起こったのではないかということで、一応、私の話は終わりたいと思います。

講演4　世阿弥の身心変容技法と武道との関係

内田　樹

中世日本人はどういう身体を持っていたのか

アカデミックな発表が続きましたけれども、僕の発表は全然アカデミックではなく、自分自身の具体的な経験に基づいて、そこから見えてくる日本の中世において日本人が発見した一つの身体観とコスモロジーに関してお話をしたいと思います。

私は合気道という武道を今年で四一年続けております。大学を退職した後、神戸に一階が道場、二階が自宅という凱風館という建物をつくりまして、そこで自分も稽古し、門人に教授もしています。能楽は今から二〇年前に稽古を始めました。なぜ能楽の稽古を始めたのかというところからお話ししたいと思います。

それまで、長く合気道の他、杖道や居合などの古武術を稽古してきました。その頃どうしても越えられない技術上の壁に突き当たりました。それは、武道というのは、鎌倉時代から室町時代にかけて成立した日本固有の身体技法体系なわけですけれども、その時代の中世日本人はどういう身体を持っていたのかがわからない。中世日本人はどういうふうに身体を感じていたのか、どういうふうに操作していたのか、またその身体から世界はどういうふうに見えていたのか。それがわからないと、武道の本質には理解が届かないのではないかと考えました。

僕が現代日本人の日常的な身体の使い方をしている限り、武道が要求している身体感覚や身体操作は理解できない。武道はさまざまな型があります。中には現代日本人がふだん絶対にしないような動きが含まれています。その型がどういう技術を要求しているのか、どの身体部位をどう操作するのか、どのような身体的能力の開発のためのものなのか、それは自分自身が中世の日本人の身体に想像的に入り込んでみないと分からないのではないか、そう思いました。

中世日本人の身体運用について学びたいと思ったときに、思いついた候補が三つあります。一つが能、一つが禅、もう一つが茶道です。この三つはいずれも鎌倉時代・室町時代に発祥し、体系化されたものです。こういうものを修行すれば、当時の日本人が、どんなふうに体を使っていたのか、あるいは、どんな体感を持っていたのか、それが少しは理解できるだろうと思ったのです。

僕は九〇年に神戸に赴任してきたのですが、阪神間というのは非常に能楽が盛んなところで、たまたま僕のゼミの学生に二代続けて能楽部の部長がおりました。その子たちが僕に時々能のチケットをくれました。最初に見たのは能楽部の自演会でしたが、そのうちに玄人の公演についても「チケットが余っていますから先生どうぞ」とよくくれるようになりました。東京に住んでいた四〇

年間、一度も能楽堂へ行ったことがなかったのですけれども、阪神間に行ってから、暇だったせいもあって、週末ごとに能楽堂に通うようになりました。ですから、何か中世日本人の身体技法を学ぼうかと思うようになったときにも、ご縁があるんだから、能を習おうと決めました。そして、一九九七年に観世流の下川宜長先生のところに弟子入りし、以後、二〇年間稽古をしております。

僕は、何ごとも始めたことはやめないたちなので、能の稽古も、ずいぶん一生懸命やりました。能もこれまで三番やっております。最初が『土蜘蛛』、次が『羽衣』、今年の六月は、観世のお家元に後見をしていただいて『敦盛』を舞いました。

能の舞台に出るというのはたいへんに厳しいことです。曲が決まると、まる一年間、それだけを稽古する。舞台に出るのは一時間ほどですが、その一時間の舞台のために一年間稽古をするわけです。厳しい稽古です。師匠に舞の一挙手一投足を注意され、謡を直され、家でも暇さえあれば謡と舞の稽古をする。極めてストレスフルな一年間を過ごして、当日を迎える。舞台に出ると、あっという間に終わる。でも、その一時間の舞台で、詞章を忘れたり、道順を間違えたりしたら、一年間の努力が水泡に帰すわけです。まして今回は、後ろにお家元が座っていらっしゃる。その緊張感は生半可なものではありませんでした。

でも、やっぱり、そういうところに追い詰められないとお稽古というものをする甲斐がないのです。ただ、ふだん先生の家に通ってお稽古をつけてもらっているのと、たった一人で能舞台に上がり、周りは全員玄人、見所の方たちがじっと見つめている状況で能を舞うというのは経験の質が違います。たいへんな苦労をしましたし、本番前は胃が痛むほど緊張するわけですけれども、それでも終わると、やってよかったと思います。

能舞台を踏んで一番能を舞うというところに行く過程で、素人がどのような技術的な困難に遭遇するか、そして、実際に能舞台に立ったときに何を経験するか。そういうことからお話ししたいと思います。

幽（かす）かなシグナルを感知できる身体感受性

先ほど、松岡先生がご指摘されましたが、素人はまず「歩く」ということができません。ふだん現代人が歩いているような歩き方では、どうやっても型にならない。何とか能舞台で歩けるようになるまで一〇年間ぐらいかかります。歩いても歩いても、先生から、「それでいい」と言われることはありません。「歩けていない」と言われ続けて、一〇年目ぐらいに少し薄目が開いてきた。きっかけは舞囃子を舞うようになってからです。

能では仕舞という地謡だけで舞うものの他に、舞囃子というものがあります。これは地謡の他にお囃子がつきます。もちろん技術的な難度は高いのですが、やってみると、実は舞囃子の方がむしろ舞いやすい。それは能舞台に地謡と囃子がいることで、厚みのある音響空間ができあがるからです。

先ほど、「我見」と「離見」というお話をされましたけれども、たしかに、我見がある限り舞えない。これはそのとおりです。自我とか主体性とかが出しゃばって、「うまく舞ってやろう」、「見所にいいところを見せよう」と思って舞台を踏むと、ただ道順通り歩くという動作さえできなくなる。

どうすれば「我見を去る」ことができるのか。それは別に哲学的な話ではなく、能の稽古では純粋に技術的な身体運用上の課題であるわけです。稽古というのはありがたいもので、ひたすら稽古しているうちにだんだんわかってくる。それは三間四方の能舞台には、強度も厚みも手触りも違う無数のシグナルが行き交っているということです。

たとえば、目付柱というものがある。能舞台のいわば中心です。目付柱が能舞台空間に一つの秩序を与えている。非常に強い吸引力を持っているので、能舞台に立つと、自然に目付柱の方にこちらの身体が吸い寄せられてゆく。

その対極に切戸口があります。陽極に対する陰極です。小さく、暗い穴が目付柱の対角線上に穿たれている。目付柱がファロスであるとすれば、切戸口は子宮口です。この二つの舞台装置が、陰と陽、天と地、男と女、あるいは生と死、そういう二項対立的な仕方で能舞台を構造化している。

目付柱は陽のエネルギーを発散して、舞台空間を活性化する強い磁力を発揮しています。切戸口もやはり陰のエネルギーの極としてはたらいて、水が低い方に流れるように、人はそこに引き込まれてゆく。その陰陽の拮抗が舞台に一つの緊張をもたらし、秩序を与え、舞台をコスモロジカルに調えているわけです。そこにさらに地謡と囃子方が加わり、ワキがいて、ツレがいて、作り物があり、それらがすべて能舞台空間にそれぞれの仕方で関与してくる。

そういうさまざまなファクターによって形成されている能舞台空間へ踏み出すと、物理的な手触りのあるシグナルが、そこを行き交っているということが身体実感としてわかります。身体がある方向へ引きつけられたり、ある方向へ押し戻されたり、回転力を与えられたり、ある型をするように誘われたり、そういうことが起きるわけです。

地謡の地鳴りがするような謡が始まってくると、その波動がシテの身体にはっきり触れてくる。囃子方が囃子で激しく煽ってくると、そのリズムにこちらの身体が連動してしまう。ワキ方が謡い出すと今度はワキ方に吸い寄せられる。そういう無数のシグナルが舞台上にひしめいています。三間四方の舞台であるにもかかわらず、立ち位置によって気圧が変わり、空気の密度が変わり、粘り気が変わり、風向きが変わる。

ですから、シテがすることは、その無数のシグナルが行き交う空間に立って、自分がいるべきところに、いるべき時に立ち、なすべきことをなすということに尽きるわけです。自分の意思で動くのではありません。もちろん、決められた道順を歩んで、決められた位置で、決められた動作をするのですけれども、それは中立的な、何もない空間で決められた振り付けどおりに動いているの

ではなく、そのとき、そこにいて、その動作をする以外に選択肢がありえないという必然的な動きでなければならない。刻一刻と変容していく能舞台の環境の中で、シテに要求されている動線、要求されている所作、要求されている謡が何であるかを適切に感知できれば、極端な話、シテは何も考えなくても能が成立する。そういうつくりになっているんじゃないかなということが、始めて一〇年くらいのときにぼんやりわかってきました。

それまでは、どうしてもダンスや演劇との連想で、能も一種の「自己表現」だと思っていました。まず頭の中で道順を考える。角へ行って、角取りをして、左に回って、足かけて……と頭の中で次の自分の動きの下絵を描きながら、それをトレースしていった。でも、そういうふうに動きを「先取り」するのを止めた。ある場所に行ったら、「決められた動作」ではなく、そこで「したい」動作をする。そこで「したい」動作が何であるかは、文脈によって決まっているはずなんです。この位置で、こちらを向いて、こう足をかけたら、これ以外の動作はないという必然性のある動作があるなら、それをする。謡にしても、これからこうなって……というふうにあらかじめ次の謡の詞章を頭の中に思い浮かべて、それを読み上げるような謡い方をしない。こう謡ったら、次はどうしてもこう続かないと謡にならない。そういう音の流れがあるわけです。

身体が自動的に動き、謡が自然に出るようにするためには、とにかくひたすら稽古するしかない。何十回も何百回も稽古しました。舞台に出たら、もう何も考えない。脳が中枢的に運動筋に指令を発して、それによって舞い、謡うということをしない。能舞台に立って、自分が何をすればいいのかを舞台から送られてくるシグナルに従って決める。身体感度を上げて、できるだけ受動的になる。すると、何かが後ろから肩を押して、こっちへ曲がれ、ここで止まれ、と指示してくれる。空気感自体が変化して、自分の動きを指示してくれる。

このことは本当に、能をやるまで気が付きませんでした。能の稽古が要求していることは、技術を高めることで、審美的なパフォーマンスを達成することではない。そうではなくて、能が要求しているのは、周りから送られる幽（かす）かな、ごく曖昧なシグナルを感知できるような高い身体感受性を作ることである、と。それが能の修行がシテに要求していることなのではないかと思うようになりました。

能舞台「の上で」何か技巧的に見事なことをして見せるのではなく、能舞台「と共に」舞い、謡う。そのことに必然性があれば、たとえシテが指一本わずかに動かすだけの所作であっても、それによって能舞台全体がたわんだり、色調を変えたり、異界に変じたりすることがありうる。

幽玄という言葉を、普通は美学的な意味で理解されていますけれど、僕にとって「幽玄」というのは、文字どおり「幽か」でかつ「暗い」ということです。微細で、輪郭のはっきりしない、アモルファスなシグナルが能舞台の上には渦巻いている。それを、自分の身体感受性のアンテナの感度を最大化することで感知し、それらのシグナルがシテに求めていることを行う。能舞台という宇宙において、「自分が何をしたいか」ではなく、「何をするためにここにいるのか」を問う。他ならぬここで、他ならぬこのときに、他ならぬ私が余人を以ては代え難い唯一無二の行為をする。だとしたら、それはどのような行為でなければならないのか。それを問うわけです。

これがたぶん中世の日本人が能楽を通じて習得しようとしていたことではないかと思います。どう座る、どう立つ、どう歩くといった個々の技術ではなくて、能楽の稽古を通じて僕は中世日本人たちのそのような身体観、世界の片鱗に触れたように思います。

すり足と「大地の霊」

稽古を始めて一〇年目くらいのときに、ワキ方の安田登さんと対談することがありました。そのときに、舞囃子の稽古を始めるようになってから、どうも空間が「粘る」んですよね、という話をしました。ヒラキをするときに、扇や袖にものが引っ掛かる感じがしてきた。何だかゼリーの中を動いているような感じがする。能舞台にびっしりとゼリー状のものが詰まっていて、そのゼリーの中を歩いていくような感じがする。ですから、何もない空間で手が動かすときは、どんな方向に、どう曲げても、空気抵抗なんかないわけですけれど、舞の中だと、かすかではあるんですが、空気に物質性がある。粘り気が感じられる。だから、「それ」がまとわりつかないような手の動かし方を工夫するようになる。一番空気抵抗のない、体幹の筋肉とつながった強い動きをするようになる。腰の回転も使うし、重心の移動も使う。

「なんかゼリーの中で動いているみたいな、かすかな粘り気を感じるんです」と申し上げたら、安田さんは「うちの流儀では『寒天』と申します」とおっしゃいました。それを聞いて、僕の感覚は間違っていなかったんだと安心しました。その一〇年目の「ゼリー・寒天問答」のときに、僕の中でいろいろなものがかちっとつながって、この方向で稽古していいんだなということが得心できました。

その頃、鈴木大拙の『日本的霊性』という本を読んで、平安仏教から鎌倉仏教に、日本仏教が大きく変容していくときに何が起きたのかということを知りました。大拙によれば、平安時代までの仏教というのは外来のもので、また都市固有のものであった。鎌倉仏教になって初めて、仏教は日本化し、土着化する。

鎌倉期というのは、時代の主人公が都市に暮らす貴族から田園に暮らす武士たちに変わった時代です。坂東武者たちというのは、地面に近い暮らしをしている。野山を歩き、田畑を耕し、馬や牛を飼う。その地面に近い生活者の身体感覚に基づいた新しい宗教が鎌倉仏教である、と。大拙はそう言うわけです。その時代に禅宗や浄土真宗や日蓮宗などが一斉に登場してきます。

その基本的な宗教的な態度は「大地を踏みしめて立つ」ことだと大拙は言います。平安時代の殿上人がついに経験したことのないことです。田畑の泥濘を踏みしめる。その足裏から大地の霊が立ち上ってくるのが感じられる。

その大地の霊で全身を満たす。そのときに初めて日本的霊性が発動する。大拙は、日本的霊性とは鎌倉武士が泥濘に足を膝まで浸からせて、足裏からこの「大地の霊」を吸い上げたときに生まれたという非常に感動的なフレーズを書き残しています。その実感は能楽の稽古を通じて僕が感じたことに非常に近い。

能のすり足の稽古をしていると、足裏と舞台の檜の板目の間に、ある種の親密さが生まれます。足と床板の間で、やり取りがある。実際に、きちんと着物を着付けて、足袋を履いて、能舞台をすり足で一巡すれば分かりますが、すごく気持ちがいい。足裏の感度を上げて、板の木目を味わうように進んでいく。板目から送られるメッセージに耳を傾ける。

すり足という動作も、発生的には宗教的なものだと思います。足拍子を踏むという動作は中国にもありますけれども、これは天神地祇に対する「挨拶」です。強く足を踏むことで地祇に挨拶を送る。呼び起こした神に対して祈りを捧げたり、お酒を注いだりして、大地の恵みに感謝し、豊穣を祈り、災厄を祓う。あるいは再び足を踏んで、目覚めた神を鎮める。

足を踏むと神気が発動するということは、すり足というのは「地面の下にいる神様を起こさないようにする」という地祇に対する気遣いの現われだということになる。神気をむやみに発動させてはならないから、人間たちはそっと動く。そして、地面から人間が受け止めることができる程度の制御可能なエネルギーをありがたく受け取って、それをエネルギー源にして生きてゆく。

すり足というのは、大地に対する感謝と畏怖の念を表現したものではないかと僕は思います。足裏で大地と交感するという所作は、巨大な力を持つものが大地の下に潜んでいるという信憑があってはじめて生まれるものです。すり足という能の基本動作が鎌倉仏教における「大地の霊」の発見と同根のものであり、また僕がそれまで稽古していた武道の身体運用と深いところで繋がっているという仮説をそのときに得ました。

風と水のエネルギーと野生獣のエネルギー

能楽と鎌倉仏教と武道はほぼ同時期に、同一のパラダイムの中で発祥したというのが僕の仮説ですけれど、これは、たぶん日本では僕しか言っていないと思います。何の学術的根拠もない、誇大妄想的な思弁ですけれど、僕自身は、これはかなりいけるんじゃないかと思っています。

武道の発生はどこまで遡れるか。僕の仮説では、武道の起源は、日本においては「海部（あまべ）」と「飼部（うまかいべ）」という職能集団に求められます。海部は操船技術という特殊な職能をもって、飼部は野生獣を制御するという職能によって、それぞれ天皇に仕えました。風と水のエネルギーと野生獣のエネルギーという二種類の野生のエネルギーを、人間にとって有用な力に変換する高度な技術をもった集団です。

この二つの職能集団はどちらも天皇に直接仕え、宮廷政治とは距離を置いていましたが、それぞれに列島をつなぐ広大なネットワークを形成していた。やがて、平安貴族政治が終わる頃になると、この二つの職能民たちが侮れない巨大な政治勢力として表舞台に登場してくる。

もう分かりますね。海部の末裔が平家、飼部の末裔が源氏です。平家というのはもともとは海民なんです。平家は伊勢の出ですが、伊勢は海民の中心地の一つです。清盛が福原遷都をしたのは大輪田泊を拠点に日宋貿易を展開し、東シナ海、南シナ海に広がる一大海上王国を建設するというスケールの大きな構想があったからです。これは典型的な海民の発想です。

その後、源平合戦で、平家は京都を逐われ、瀬戸内海を船で西へ向かいます。別に、行くところがなく、難民化して船に乗ったわけではありません。船に乗るのが平家の本来の姿なんです。都に入ってからは「平家の公達」とか言われてすっかり都会化されてしまいましたが、もともとは荒々しい海民の一族ですから、水と風のエネルギーを操作する操船技術こそが彼らの本領なのです。

だから源平合戦のストーリーというのは、「沖には平家の船、陸には源氏の騎馬武者」という非常に分かりやすい図像的な構造になっています。源氏は船を仕立てて追尾するということをしない。つねに船を馬で追います。鵯越（ひよどりごえ）では崖を駆け下り、屋島の戦いでは浅瀬を渡り、騎馬での戦闘能力を限界まで試みる。これには職能民としての意地があるわけですね。それぞれが自分たちの得意分野で戦う。だから、源氏が船を操り、平家が騎馬で戦うということについては微妙に抑制がかかっている。

「逆櫓（さかろ）」というエピソードがあります。義経が、梶原景時の進言した船を巧妙に操って平家を倒すという作戦を退ける話です。それがきっかけとなって義経は頼朝の不興を買って逐われる身となる重大なエピソードですけれども、よく考えると意味がわからない。戦術的には梶原の提案が正しいわけです。でも、義経はあくまで「騎馬で勝つ」という形式にこだわって、操船の利を拒む。これは義経が「飼部」の職能に忠実であることの方を局地戦での勝利より重く見たということだと僕は思います。職能民には職能民にしかわからない不可視の境界線があり、それを侵すことは許されない。これは単なるヘゲモニー闘争ではなく、技術と技術の戦いであるわけだから、相手の技術を借りて勝つのでは、意味がない。義経はそう考えたのだと思います。ですから、「那須与一の扇の的」も「弓流し」も「八艘飛び（はっそう）」も、義経の戦いの「見せ場」はどれも海上であるにもかかわらず、あえて騎射技術に固執する職能者のこだわりを描いたものだと僕は解釈します。

そういう象徴的な戦闘であるというふうに考えると、「野生獣のエネルギーを制御する技術に長けた職能民」が「海民」に勝利して、それから幕末まで武家政治体制を維持し続けたという文明史的な流れが見えてくる。そして、武道はこの「海部」から「飼部」へのヘゲモニーの移動と同時期に体系化されています。

野生のエネルギーを、調（ととの）えられた身体と精妙な技術をもって制御する技法ということであれば、操船技術も本来武術に算入してよいはずなんです。でも、源平合戦で

源氏が勝ったことによって、日本の武道史では、操船技術は武術のカテゴリーから排除されました。だから武道のことを「弓馬の道」と言うわけです。現代武道では、もう弓も馬も主流ではありませんけれども、それでも「刀槍の道」とは言いません。武道はあくまで「騎射」の技術を祖とするものだからです。

騎射というのは、野生獣と一体化し、そのエネルギーを人間の身体に取り込み、それによって人間単体では引くことができない強弓を引き、人間単体では果たせないほどの命中精度を達成する。そういう技術です。僕たちが現在稽古している武道はもう野生獣のエネルギーの制御技術からは遠く離れてしまっていますけれど、「野生のエネルギーを調えられた身体を通じて解放し、人間単体では達成できないような巨大な力を発動する」という基本的なアイディアにおいては、今も弓馬の道の伝統に従っています。

海民の伝統も源平合戦の敗戦で絶えたわけではありません。間歇的によみがえってくる。戦国時代の末期がそうでした。西国にキリシタン大名が出てきて南蛮貿易を行ったり、呂宋助左衛門、山田長政、高山右近といった人々が東アジアに雄飛した。豊臣秀頼の朝鮮出兵も構想的には海民的なものです。秀吉は明朝を攻め滅ぼして、後陽成帝を招いて新しい王朝を興すつもりでした。秀吉自身は寧波（ニンポー）に拠点を置いて、東シナ海、南シナ海を睥睨するという構想を持っていました。誇大妄想的ではありますけれども、これはあきらかに海民の流れを汲むものだと思います。でも、江戸時代になって、鎖国禁教という政策が採用されると、戦国末期以来の「海上王国」構想は萎んでしまいます。

幕末になると、その海民的な構想がもう一回蘇生してきます。清盛が開港したのと同じところに幕府の海軍操練所ができます。そこに赴任してくるのが勝海舟で、弟子で入ってくるのが坂本龍馬です。彼らが考えたのは海運貿易をさかんにすることによって日本を海上王国とするという千年前に清盛が考えたアイディアに近いものでした。明治維新以後の植民地主義的、膨張主義的な政策も、歪んだかたちではありますけれど、部分的にはこの流れを引き継いでいます。それが一九四五年の敗戦まで続きます。そして、とりあえず終わる。

海民的なアイディアはそのようにして間歇的に蘇ってはくるんです。そのつどかたちを変えて。「弓馬の道」によって日本列島を統御している政治勢力が衰弱してくると、オルタナティブとして海民たちが登場して新しい国のかたちを提案してゆく。海部・飼部の時代から現代に至るまで、この二つの力の拮抗と葛藤が日本の政治史に伏流していて、日本の政治過程を賦活しているというのが僕の仮説です。

人間の身体は野生のエネルギーの通り道

日本に伝わる武道には風と水のエネルギーを制御する技術が入っていません。われわれが学習したのは野生獣や大地と交流して、そこから巨大なエネルギーを引き出す技術です。

武道的な考え方が西洋近代とうまく噛み合わないのは、武道では人間の身体は「力の通り道」だと考えるからです。巨大な自然のエネルギーが、調えられた身体を通って発動する。エネルギーは自分から出るわけではありません。源は外部にある。それが自分の中を通過する。水道管と同じです。巨大な水流を通そうとしたら、その水圧に耐えられるだけの、分厚い、抵抗の少ない水道管を用意しなければならない。薄手の管では、水圧に耐えられずに壊れてしまう。表面が滑かでなければ、水流が滞留して、管が砕ける。ですから、野生の巨大なエネルギーを身体に通そうと思うなら、それを通しても傷つかないように身体を調えることが必要になります。武道修行の要諦はそこにあります。それは必ずしも自分の運動能力を高めるという表現では尽くせない。筋力を強めるとか、動体視力を高めるとか、反射速度を上げるとか、闘争心を持つとか、そういうことでは尽くせない。本来の武道修行とは、野生の巨大なエネルギーが通過しても傷つかないように心身を調えることにあります。人間の外部にある力を、人間の身体を通して発動し、それを制御する。その技術のことです。

海部と飼部の戦いでは、結果としては、野生獣のエネルギー、陸のエネルギーを制御する技術を持った職能民が勝利しました。だから、武道として「弓馬の道」が残された。でも、本来は、心身を調えて野生のエネルギーを制御する技術は、すべて「武道」と呼ぶことができるだろうと僕は思っています。

鎌倉仏教は「大地の霊」を身体に受け入れ、それを発動するというアイディアによって日本固有の宗教となった。それが武道と発想において同一であることは今の話でご理解いただけると思います。

発生的に言うと室町時代の能楽が一番後に来るわけですけれども、能楽の場合は神霊を源とするエネルギーを、シテがその調えられた身体を通じて、美的なものとして能舞台上に発現する。ですから、シテにおいて「自我」というのはあるだけ邪魔だということになります。シテはエネルギーの通り道です。大きな力を通せるだけの厚みがあり、滑らかさがあること、それがシテには求められます。世阿弥はシテの個性とかわざとらしさということを非常に批判したという話をさきほど松岡先生がされましたけれども、それは当然のことだと思います。そんなものがあればあるほど、シテを通じて舞台上に顕現するものは衰え、汚れるからです。

昔は、もう少し能役者の構えが自由だったのが、だんだん型が制約的になってきたというご指摘もそのとおりだろうと僕も思います。能におけるさまざまな約束事は、シテに自由なことをさせないための仕掛けだからです。かつてはシテが自由に動いても、日常動作そのものが規矩にかなっていたので、自然に型になった。でも、時代が下ると、能が要求する「調えられた身体」と、日常的に能楽師が自然に動くときの身体運用の間の「ずれ」が生じてきます。ですから、シテに自然な動きを禁じなければならないようになった。

能は太古的な呪術性を残す芸能

能の呪術性ということを知るために、具体的な例を挙げたいと思います。僕が能楽を稽古し始めてから聞いた話で一番驚いたのは、能の本番中にシテが失神したり、絶命したりした場合は、シテを切戸口から外に連れ出した後は、後見がその続きを舞わなければいけないということでした。重い装束をつけて、面もかけていますから、身体的には負荷が大きい。ですから、ぐっと力んだときに脳内出血とか起こすことがあるんだそうです。

ふつうの演劇や舞踊だったら、主演の人が倒れたら、すぐカーテンを降ろして、「すみません、主演者が倒れてしまったので、本日の公演はこれでおしまいです」となるはずなんですけれども、能はそうならない。神霊が舞台上に降りてきているわけですから、曲が終わったら、神霊を再び上げなければならない。だから、シテが倒れても、後見が最後まで舞い切って、最後まで舞台を勤める。

僕が実際に経験したことにこんなことがありました。能を舞い終えると、シテは橋掛かりを歩いて、幕の中に入ります。あのとき、シテは自分で足を止めてはいけないんです。後見が先回りして、幕の中でシテの入りを待っているんです。そのときにお辞儀をするんです。僕がシテを勤めているとき、後見は先生です。先生が舞い終えた僕に「おつかれさん」と言ってお辞儀をしているわけではありません。先生は「僕が背負っているもの」に対してお辞儀をしている。そして、両手を差し出して、僕の腰のあたりを押さえて、歩みを止める。後見がそうやって止めるまで、僕の方から足を止めてはいけない。僕は止められるまで歩き続けなければならない。そうすると、どういう感じがするか想像できますね。僕が「背負っているもの」は後見が僕の身体を止めたことによって、そのまま惰性で僕の身体を通り抜けて、外で飛び出す。それがおそらく「上げる」ということの儀礼なんだろうと思います。

自分で足を止めるなという点について、先生は非常に厳しかった。ふだんの稽古のときも、橋掛かりを通って、幕の中に入るところを稽古しているときに、僕がついうっかり、自分で止まってしまうと、きつく怒られました。ですからこれは楽屋内の決まりごとというよりはむしろ宗教的禁忌なんだなと感じました。神霊をそのまま生身の人間の身体の中にとどめ置いてはならない。「それ」は能が終わったら外に出さなければならない。それが実感としてわかったのだと思います。

それから、能楽では装束を着けて、面をかけてのリハーサルということをあまりやりません。玄人の場合、たいていは申し合わせと本番の二回だけです。あれだけ難しいことをやるのですから、同じメンバーで何回も繰り返し稽古して、間違えないように息を合わせるかと思いきや、基本的に二回しかしない。たぶん「慣れ」ということを嫌うのではないかと思います。あれはやはり「人の世ならざるもの」が降りてきて、シテに憑依して、最後に舞い納めて、天に上げるという呪術性の強い芸能ですから、あまり何度も練習するものではない。

実際に生涯に演じることのできる能の曲数は二千が上限だそうです。二千を超えると命に関わるという話を玄人の先生から聞いたことがあります。

そういう点で、能楽は今でもなお太古的な呪術性を残している芸能だと思います。だから、修行するものは、能楽のその霊的な意味をきちんと理解して、それを踏まえて修行してゆく必要がある。

最初にお話しされたアニシモフ先生は、自然のエネルギーと人間の関わりを制御する技術が存在する、その自然のエネルギーと人間の関わりの中に芸術的創造があるというお話をされました。それを伺って、基本的な原理は能と同じだなと思いました。スタニスラフスキー・システムについては、『俳優修業』をぱらぱらと読んだだけで、武道や能楽とは何の関係もないと思っていましたが、今日のお話を聞いて、実は非常に深いところではつながっていると実感しました。

鎌田　それでは、次のセッションに入っていきたいと思います。五人目の発表者は、身心変容技法研究会のメンバーの松嶋健さん、広島大学准教授です。松嶋さんは、二年前に『プシコナウティカ――イタリア精神医療の人類学』（世界思想社、二〇一四年）という、イタリアのある町の精神病の患者の人たちが一緒になって、地域で生活しながら演劇活動をしているのをフィールドワークし、それを博士論文にして、本にされました。

その演劇人類学、文化人類学的研究を進める過程で、グロトフスキについても非常に深く学ばれてきたので、スタニスラフスキーの弟子筋のグロトフスキから、今日のテーマに切り込んでもらいます。

では、松嶋さん、よろしくお願いします。

講演5
グロトフスキから見たスタニスラフスキーと世阿弥

松嶋　健

精神障害者たちの演劇実験室

広島大学の松嶋です。今日広島から来たのですけれども、先ほど内田先生のお話を聞いていて、広島はやっぱり平家の系譜の海民の町なのだなと思いました。広島カープに対する広島市民のあの特別な愛情も、日本の中世からずっと続いている平家の感覚や思いと重なるものがあるんじゃないかという妄想が湧き起こりました。本当はもっとその話をしたいくらいなんですが、気を取り直して、「グロトフスキから見たスタニスラフスキーと世阿弥」というお話をしたいと思います。

今日のシンポジウムのテーマは「世阿弥とスタニスラフスキー」ですけれども、ここにもう一人、グロトフスキという第三項を入れることで、世阿弥とスタニスラフスキーに対して別の角度から光を当てる。それが、私の役目ということになります。

グロトフスキという人は、世阿弥やスタニスラフスキ

ーに比べると、日本ではほとんど知られていないのではないかと思いますけれども、ポーランドの演出家です。「演劇実験室」と呼ばれる試みで、二〇世紀の演劇の世界でも極めて重要な存在で、先ほど、松岡先生のお話に出てきたピーター・ブルックなんかも、グロトフスキから非常に大きな影響を受けている、そういう人です。ある時期からイタリアに拠点を移して、最終的にはそこで亡くなりました。

私がなぜグロトフスキに関心を持ったかということについて、一言だけ触れておきたいと思います。私の専門は文化人類学で、フィールドはイタリアなのですが、そこで、あるプロジェクトに参加したのです。イタリアでは、精神病院を法律で全廃したのですが、そのプロジェクトは、精神病院から外に出た精神障害者たちによるプロの劇団をつくろう、そのためにまず演劇実験室を行おうというプロジェクトでした。

それは、デンマークに本拠地を置くオーディン・テアトレットという劇団とのコラボだったのですが、このオーディンを率いているのが、イタリア人演出家のエウジェニオ・バルバという人です。そして、このバルバこそ、一九六〇年代にグロトフスキがポーランドで演劇実験室をやっていたときの右腕だったのです。

つまり、イタリアで、私も一緒に参加して演劇実験室をやっていたわけですけれども、さかのぼるとそれがグロトフスキに至るものだったということで、グロトフスキのことに興味を持って調べ始めたのがきっかけです。

グロトフスキは、若い頃に非常に大きな転機がありました。一六歳のとき重い病気にかかり、医者から完全に見放された状態で一年間入院生活を送ります。そのときに、彼は自分の人生を何かにささげようと固く決心したのだと思います。

クラクフの国立演劇学校に入学して、そこでスタニスラフスキーのメソッドというものに出会う。グロトフスキは、これこそが創造性のあらゆる扉を開く鍵だと信じて、それを徹底的に実践していきます。

その後さらに、ポーランドでは飽き足らずモスクワに留学することになるわけですが、そのとき国立演出高等学院で先生をしていたザヴァーツキイは、グロトフスキの仕事の仕方がスタニスラフスキーの仕事の仕方に非常によく似ていたと語っています。

このソ連時代に、グロトフスキは中央アジアにも旅をしています。その留学を終えて、ポーランドに戻り、オポーレという町の劇場の演出家になりました。そのときにはすでに、スタニスラフスキーとは違う道を自分は進もうと決心していたようです。これは、一九六九年の「スタニスラフスキーへの答え」というインタビューからの言葉です。

「俳優として私はスタニスラフスキーに憑かれていた。熱狂的信奉者だった。（中略）だが、創造性の鍵となるようないかなる理想的なシステムも存在しないという結論に達したとき、『方法』という言葉の意味が私の中で変わった。各人が自らの答えを出さなければならないような挑戦こそがあるのだ。（中略）生の経験とは問いであり、創造とはそれへの答えである。それは自分に対して隠さないこと、嘘をつかないことから始まる。だから、システムという意味での方法は存在しない」。こう、グロトフスキは語っています。

彼は、スタニスラフスキーを、本当に最大限にリスペクトしていましたけれども、同時に、真の弟子というのは、師とは異なる道を歩むことで別の答えを見つけるべきだと考えていたようです。

ただ、そのグロトフスキが自身の道の出発点としたのは、まさにスタニスラフスキーが到達した、ある地点でした。先ほど松岡先生もおっしゃっていましたが、スタニスラフスキーといえば、役を生きることで自分の感情記憶を呼び起こすという技法のイメージが一般に流布しています。ただそれは前期のスタニスラフスキーで、後期になると、感情ではなく身体行動を中心に考えるというふうに、スタニスラフスキー自身が変わっていきます。この地点から、グロトフスキは自分の独自の道を歩んでいくことになります。

身体記憶の重視

先ほど、スタニスラフスキー・システムにおいて「もしも～なら……」が重要だというお話がありましたが、グロトフスキにおいてはそれは問われない。ある状況において、あなただったらどうするかというふうに問いを立てるのではなくて、その場から出てくる身体記憶というものを重視するのです。

身体記憶とは、身体についての記憶ということではなくて、身体のある在り方が、そのまま一つの記憶であるという状態。そこには、本人が過去に実際に経験したものではない記憶さえ内蔵されている。感情記憶を呼び起こすのではなくて、舞台の上の、「いま、ここ」の瞬間において、他者への反応としてのリアクションが身体行動として顕現するということです。

さきほどの内田先生の話に通じるものがあると思うのですが、いまこの瞬間に他者に反応して舞台の上でからだが自然に動く。そのときの他者というのは、相手役の俳優という人間にとどまる必要はなくて、非人間でもかまわない。それは、たとえば木でもいいし、石でもいいし、動物でもいいし、神でもいい。

たとえば、有名な『ハムレット』のモノローグがありますが、あれは実はモノローグなんかではなく、そこに死者としての父親が顕現していて、それに対するリアクションなんだとグロトフスキは考えるわけです。

そういうグロトフスキが求めたような身体記憶を俳優が探究するためには、当時の劇場の上演サイクル、通常のサイクルは三カ月ぐらいだったのですが、それだと短すぎる。そこで、「演劇実験室」というものを、まさにラボラトリー（実験室）として立ち上げるわけです。

これを作るにあたっては、ボーアの量子力学の研究所と中世の画家の工房をイメージしていたようですが、おそらくもうひとつ、錬金術師の実験室というのも含まれていたと思います。

ただ、ここにもスタニスラフスキーからインスパイア

されたものがあります。というのは、最晩年のスタニスラフスキーが、モリエールの『タルチュフ』を題材に、上演には結び付かない稽古をやることで、俳優の仕事とは本当のところ何なのかということを、自分の老い先が短いなかで弟子たちに伝えようとしたということがあったからです。グロトフスキも、そういうところから演劇実験室というものを立ち上げたわけです。

ただ、観客のいない日常の稽古で何をするのかということが問題です。そこで、さまざまなエクササイズをするわけですけれども、そこには罠があるのです。なかでも最もよくあるのが、テクニックそのものに逃げ込んでしまうということです。

グロトフスキはこれを、プロフェッショナリズムとディレッタンティズムという言い方で指摘しています。ディレッタンティズムというのは、厳格な与えられた課題を自分なりに都合よく解釈してやったり、あるいはスルーしたりするというもので、プロフェッショナリズムの方は、自分はこれだけ厳しいエクササイズをやったのだからということで、自分のテクニックを自己防衛の盾にしてしまうということです。これらの罠を克服するためには、俳優の人間としての全体性を巻き込む必要があるのだとグロトフスキは言います。

「人間としての全体性を巻き込む」とはどういうことか。たとえば、ある俳優が緊張して身を固くしている。それをリラックスさせたい。そこで、たとえば、リラックスするにはまずは自然な呼吸が必要だ、最も自然な呼吸は腹式呼吸だということで、それを押し付けようとすると、逆に自然な呼吸というものはできない。

そこで、技術的な解ではなく、原因を見ていくわけです。俳優の普段の状態を観察してみますと、その俳優にとっての自然な呼吸法というのが分かってくる。そうすると、障害になっている原因も見えてくる。

そこでグロトフスキがやるのは、その俳優の精神と肉体の全体性を総動員せずにはいられないような課題を課していくということです。自分の手には負えないと感じられるような難しい課題に集中することで、それまでいろいろ考えたりすることで生じていた肉体のブロックや精神のブロックを超えていく。結果として、自分のなかのより大きな力（これは、「自分のなかの自然」というように呼んでもいいと思いますが）に、身を委ねていくことを可能にするわけです。

課題といってもいろいろあって、たとえばすごくシンプルに、肩倒立をさせるとか、宙返りをさせるとかであったりするわけです。それは「コルポレル」といって、演劇実験室のエクササイズとして有名ですが、別にアクロバットをするためのものではなくて、脊椎を柔軟にしておくことで、体の平衡の限界を試すことができるようにするものなのです。そうすることで、自分の体をいつでも反応できる状態にする、感度を上げて、常にどんなかすかなインプットに対しても反応できる準備オーケーの状態にしておくためのものなのです。こうした試みから、グロトフスキが「否定の道（Via Negativa）」と呼ぶ原理が出てきます。

「われわれの演劇において、俳優を養成するとは、何かを教えることではない。そうではなく、心的過程における肉体の抵抗を取り除こうとしているのである。その結果は、内的衝動が、即、外的リアクションであるように、内的衝動と外的リアクションとのあいだの時間感覚がゼロになることである。衝動と行為は同時である。身体は燃え尽きて姿を消し、ただ一連の可視的な衝動だけを観客は見るのである」

こうしたグロトフスキの言葉には、内田先生が能舞台で経験されたことと何か通じるものがあるのではないかと思います。

俳優と観客、両者が共在する場

一九六五年にグロトフスキは、「貧しい演劇に向けて」というマニフェストを書きます。「貧しい」とはどういう意味かというと、演劇にとって本質的ではないものはすべて引き算していくということです。そうすると残るのは、演劇が成立するために最低限必要な三つの要素、つまり、俳優と観客、そしてその両者が共在する場です。

グロトフスキは、観客というものを非常に重視していました。今日のシンポジウムの三人を比較して言うと、世阿弥とスタニスラフスキーは二人とも、本人が俳優でかつ演出家でもあるわけですが、グロトフスキだけは、自分は俳優ではなくて演出家であります。

彼は、演出家の仕事というのは、プロフェッショナルな観客であることだと言っていますが、そういう文脈で、先ほど松岡先生が指摘された世阿弥における観客の意味ということについて、また後ほどディスカッションできればと思います。

観客との出会いの場である上演空間の設計ということにおいても、グロトフスキは非常に独創的な工夫をしていました。ただ、その観客との関係も少しずつ変わっていきます。通常の、芝居を劇場で上演するというかたちの演劇を、「提示の演劇」とグロトフスキは呼び、それとは違うものを模索していきます。

演出家としてグロトフスキは「注意」ということを非常に重要視します。プロフェッショナルな観客としての演出家の一つの仕事として、いかに観客の注意を導くかということがあるわけですけれども、その観客の注意を舞台上の俳優がいかに引きつけるかという問題を考えるときに、二つのやり方があると言います。

一つは、「娼俳優」と訳しておきましたが、観客に媚びるということですね。ポルノグラフィーだという言い方もしていますけれども、たとえばいきなりここで私が服を脱ぎだしたら、取りあえず観客の注意を引きつけることができますよね。そういうやり方があると。

それに対して、「聖俳優」というのがあって、それは、自分自身を開示していくものであると。ある意味では、それも脱ぐということなのですが、それを観客に媚びるかたちでやるのではなくて、その俳優の持っている抵抗やブロック、あるいは自動化された普段の動きを取り除いていくことで、先ほど言ったような身体記憶（これをグロトフスキは「身体＝生」とも呼んでいます）が観客の面前で開示されるということです。

したがって観客は、それを目撃する目撃者あるいは証人という位置付けになっていくわけです。これを「儀礼演劇」とグロトフスキは呼びます。ただ、こういうふうに儀礼演劇を追求していくと、それははたして演劇である必要があるのかというところにまで至るわけです。このあたりの話は、世阿弥における宗教としての禅との関わりで議論ができたらと思います。

実際、グロトフスキは、このように言うようになります。「演劇は、スタニスラフスキーにとって目的だった。私にとっては、演劇は目的ではない。演劇ではなく、生きた実存が自らを開示すること」が重要なのだと。先ほどのアニシモフさんの話からすると、スタニスラフスキーも、演劇を通して実際にはこういうことを実践していたということになるのかもしれません。

グロトフスキは、世界中のいろいろな文化の、さまざまなパラ演劇的、あるいは儀礼的な伝統を人類学的に探究していくわけですが、そのなかで、人類の歴史に通底する、ある種普遍的な身心変容の実践というものを見いだしていくわけです。

そこには必ず、一方で厳密さや厳格さ、型のようなものがある。が同時にそこに、自然発生性を重視するということがある。その両方があって、その両者の交差があって初めて創造的なものが創発するのだと言います。

俳優ではなくパフォーマー

グロトフスキの最後の時期の試みでは、「演劇」という言葉は消えて、端的に「芸術」という言葉に置き換わります。そしてそれは、「乗り物（vehicle）としての芸術」という言い方になります。

通常の演劇の場合は、パフォーマンスが目的であり、それが作品になるわけですが、この「乗り物としての芸術」においては、パフォーマンスは契機であって、それを契機としてトランスフォームしていく俳優自身が目的になる、それは俳優自身が作品になっていくということでもあります。そうすると、俳優もある意味、もはや俳優と呼ぶ必要はなくて、端的に「パフォーマー」と呼ばれることになるわけです。

「パフォーマーは行動の人である。それは、ダンサーであり、僧侶であり、戦士であり、あらゆる芸術ジャンルの外にある。パフォーマンスがその儀礼であり、成就された行動は一つの行為となる。（中略）そのプロセスは存在＝本質に結びついており、潜在的に〈存在本質の身体〉に導く。われわれがプロセスに入るとき、身体はその抵抗をなくし、ほとんど透明となる。すべてが軽やかで、すべてが明瞭になる」

「乗り物」というのはどういうことかというと、先ほど垂直軸というお話が出ていたかと思いますが、まさにそれを通じて、より繊細な感覚とか繊細な身体の方に上っていくというイメージです。グロトフスキは、初期の「提示の演劇」における乗り物が、観客全体を運ぶ大きなエレベーターというイメージだったのが、綱で一人だけを引き上げて、また降ろすというイメージになったのだと表現しています。

先ほど、世阿弥の「離見の見」という話が出ましたが、このパフォーマーになると、そうした「私」の二重性がはっきりと現れてきます。「〈私―私〉が存在する。二番目の〈私〉は潜在的なものであり、われわれのなかにあるのでもなければ、他者のまなざしでもない」と。ですので、必ずしも観客のまなざしというわけではないのです。

それは「良識なのでもない。それは、まるですべてを照らす太陽のような、不動のまなざし、沈黙の現前、ただ、それだけだ。各人のプロセスは、この不動の現前の文脈においてのみ果たされる。〈私―私〉。経験において、この二重性は分離されたものとしてではなく、充実した一つのものとして立ち現れる」。

こういう言い方をグロトフスキはしていて、このあたりは、「離見の見」と重ね合わせて、どういうふうに考えられるかという問題があります。

重要なのはグロトフスキが「パフォーマー」を、演劇にとどまらず、人類の歴史における様々な芸術のなかに見いだしていたということです。それは、彼にとっては、ある意味、宗教と呼ばれるものに限りなく近いものでありながら、宗教とは違うものだったように思われます。

この絵は、南フランスのグロット・デ・トロワ・フレールの洞窟壁画です。動物と人間が合体したものが描かれていて、これはシャーマンだと言われていますが、こうした洞窟壁画の描き手から現代に続くパフォーマーの系譜があって、グロトフスキは、そこに自分の答えとよく似たものを見いだしていたのだと言えると思います。

これで、私の発表は終わります。どうもありがとうございました。

鎌田　ありがとうございました。続いて次の発表に移りたいと思います。

講演6　世阿弥と修験道と山伏神楽の身心変容技法について

鎌田　東二

「魔縁を静む」

世阿弥は『風姿花伝』の中で、「外道を和げ、魔縁を静む」とか「天下泰平の御祈禱」、それが申楽であると強調しています。私は、「魔縁を静む」というのは、どういうことなのか、どういうはたらき、力なのか。そしてそれが「天下泰平」につながるということは、一体何を指し示すのか。そういうことに非常に関心を持ってきました。

今日の私の発表のポイントを、命題1から命題8までとして問題提起しているので、それをまず提起します。

命題1：能は「平時（平和時）の修験道」である！

命題2：世阿弥は修験者である！

命題3：世阿弥の謡はスサノヲより始まる。

命題4：世阿弥の舞はアメノウズメより始まる。

命題5：諸国一見の僧は「平家物語」を謡う琵琶法師

を原型にしている。

命題6：世阿弥作「高砂」は「阿蘇の神主」（阿蘇友成）でなければ、海山を統合して祝福できなかった。

命題7：能（申楽）、複式夢幻能はこの世とあの世を経巡り、謡い、舞い、心と魂と鎮めるタマシズメのワザである。

命題8：世阿弥の稽古論（特に「離見の見」）とスタニスラフスキーの俳優論は「トランス技術」のシステムとメソッドである。

私の観点は、以上のようなものです。そして最後の命題8ですが、世阿弥の稽古論、特に先ほどから話題になっている「離見の見」とスタニスラフスキーの俳優論の核心にトランス技術のシステムとメソッドがあると考えています。

修験道の「験競べ」と能の「三番叟」

こういう問題意識をずっと以前から考えていて、二〇一六年四月に青土社から『世阿弥』という本を出し、その副題に「身心変容技法の思想」とつけました。

「能にして能にあらず」と言われる『翁』。現在、『翁』は、「翁」、「千歳」、「三番叟」という三曲に分かれています。「翁」では白色の尉面、「三番叟」では黒色の尉面をかけます。その「三番叟」では、直面で「揉之段」を舞います。その後、黒色の尉面を着けて、鈴を持って舞う「鈴之段」が続きます。

その前半の「揉之段」で、三段跳びが行われますが、これを私は羽黒修験道の「烏飛び」と同様のものと思っているんです。

みなさまに動画でお見せした野村萬斎の「三番叟」は実に素晴らしい。この三段跳びは、修験道の「験競べ」ではないか。白面の「翁」と黒面の「三番叟」は「験競べ」であると考えています。

野村萬斎の三段跳びはもの凄いジャンプ力です。武道家やスポーツ選手にも勝るとも劣らない。裂帛の気合とともにわっと飛び上がる。飛び上がる時、何に向かって飛び上がっているのか。

羽黒山の松例祭という年末年始の神事を見学するために、私は毎年一二月三一日に山形県鶴岡市羽黒町に鎮座する出羽三山神社に参ります。そこで「位上」と「先途」と呼ばれる二人の「松聖」に属する修験者たちの「験競べ」を見ます。その「験競べ」では、位上と先途の松聖の二つのグループに分かれて、それぞれが「烏飛び」の「験競べ」を行います。そしてどちらが勝ったか負けたかを、月山の神の使いの白兎が判断する。だいたいフィフティ・フィフティになるようです。そのような「烏飛び」の「験競べ」を儀礼的に行っています。

こういう松例祭の「烏飛び」のような「験競べ」の修験道の演劇的儀礼を世阿弥たちはうまく取り入れたのではないかと思うんですね。実際、「三番叟」の三段跳びは、「烏飛び」と呼ばれていて、羽黒山の「験競べ」の呼び名と同じです。

この「三番叟」は狂言方が務めます。そして、『翁』全体は「天下の御祈禱」として、天下泰平を祈り、五穀豊穣を寿ぎます。こうして、『翁』は天下泰平を祈りますが、「三番叟」の「揉之段」と「鈴之段」は大地に向かい地霊を呼び起こし、その土地が豊穣であり、五穀が豊穣でありますようにと祈り、寿ぐ。

世阿弥は『風姿花伝』第四神儀の中で、特に『翁』のことをこう言います。六十六番ある能の中で特に重要な三つが選ばれて、「式三番」と呼ばれるようになった。その三つを、「稲経翁（いなつみのおきな）」（翁面）、「代経翁（よなつみのおきな）」（三番申楽）、「父助（ちちのじょう）」としています。その中の「代経翁」が「三番叟」のことです。

そしてこれが、仏教の法身、報身、応身の三身に対応する。法身は大日如来。密教の宇宙根本仏です。報身は阿弥陀如来で、極楽浄土の救済者。応身は歴史的に現れた釈迦牟尼仏、すなわちゴータマ・シッダルト。この法身は大日如来ですが、根源的な仏陀として、『法華経』では、「如来寿量品」の「久遠実成の本仏」に当たります。

この『翁』が、「能のなかの能」とも、「能にして能にあらず」とも言われて、非常に特殊なものです。それは、最初から面をかけて舞台に現れるのではなく、直面のシテが、舞台中央で正面観客席、つまり、見所に向かって深々と拝礼をした後、翁面をかけ、翁の舞を終えると、面を外してまた深々と拝礼をします。まさにその拝礼は、天下泰平、国土安穏、五穀豊穣を祈る『風姿花伝』で言う「天下の御祈禱」です。

そして、『千歳』は、その翁を寿ぎます。「とうとうたらりたらりら、たらりららりらりどう。ちりやたらりたらりら、たらりららりらりどう。ところ千代までおはしませ、われらも千秋さむらはう。鶴と亀との齢（よわい）にて、さいはひ心にまかせたり。とうとうたらりたらりら。ちりやたらりたらりら、たらりららりらりどう。鳴るは瀧の水、鳴るは瀧の水、日は照るとも、たえずとうたり、ありうどうどうどう。たえずとうたり、たえずとうたり。ところ千夜までおはしませ。われ等も千秋さむらはう。鳴るは瀧の水、日は照るとも、たえずとうたりありうどうどう。」などと謡われます。これは何の意味を持っているのか。

千歳の言葉に、「鳴るは滝の水、鳴るは滝の水、日は照るとも、絶えずとうたり、絶えずとうたり」とあります。「鳴るは滝の水、日は照るとも」という言葉は水の恵みと日の恵みを表わしています。これは後でシテによって謡われる「天下泰平国土安穏、今日の御祈禱」の一つの表現であり、祝福、寿詞です。

ここでシテは、「朝の日の色を朗じ、滝の水、冷々として、夜の月、鮮かに浮んだり」と謡いますが、この辺が千歳の寿詞と呼応する言葉になります。そして、最後は「万歳楽、万歳楽」と謡い閉じられる。

これは、長寿や福祐を招く寿ぎの言霊の表現です。その中に、「鳴るは滝の水、日は照るとも」と語られる世界は、命の元である水が甦り溢れ、命の源である太陽がさんさんと照り輝き、そして、命を育み恵む水と太陽が絶えることなく満ち足りていくのを祝い、寿いでいる。稔った稲をもって、イナズミの翁が豊穣を寿いでいる。

『花鏡』の題目六箇条

世阿弥の『風姿花伝』の第一章は、「年来稽古条々」で、次の第二章が、「物学」です。この身心変容技法研究会の前の科研で、私たちは「モノ学・感覚価値研究会」という科研研究をやっていたのですが、その「モノ学」の発想の一つは世阿弥の「物学」でもありました。しかしそれは「ものがく」ではなく、「ものまね」と読みますが。その「ものまね」芸能の核心・本質に、「花」という概念があります。世阿弥は「花は心、種は態（わざ）」と言っています。

これが、中期の能芸論著の『花鏡』になると、「目前心後」とか「離見の見」などがキーワードになります。

「花は心、種は態」とは、申楽の修道と習熟のありようを端的に示す言葉で、花は今ここに顕在し現状するものです。観客と演者が一緒になって、今ここに顕在し、花開き共有・共視できるものです。

しかし、この「花」という核心が顕在化するためには、元となる「種」がなければならない。潜在し、隠れているものが引き出されてこなければならない。顕現する過程がなければならない。それには、もの数を極めて、年来稽古を続けていって初めて花は咲き、その瞬間に見られ、感じられ、共有される。

その花にもいろいろあって、たとえば、若い十歳前後の頃などには、「時分の花」が意識しなくても顕在化することがある。しかしそれはまだ「まことの花」ではない。「まことの花」というのは、習熟し、もの数を極めて稽古していかないと顕在化し咲かない。「わざ」なくして「花」は咲かない。そう『風姿花伝』は言う。

私は、『風姿花伝』は『スートラ』、『花鏡』は『ウパニシャッド』と思っています。『風姿花伝』は入門書であり、口伝であり、顕教。『花鏡』はそれに対して、奥義書、秘伝、密教。その『花鏡』は、「題目六箇条」という六項目が冒頭から展開されます。それは、「①一調・二機・三声」、「②動十分心、動七分身」、「③強身動宥足踏、強足踏宥身動」、「④先聞後見」、「⑤先能其物成、後能其態似」、「⑥舞声為根」です。

第一題目の「一調・二機・三声」というのは、最初の到来していく音。その聴覚イメージを取り逃がしてはいけない。それを「機」が待っている。音律の高低がもたらす「調子」は「機」に従っている。「機」という、そのときと状況こそ「調子」を導き出すはたらきで、それを大事にして、笛の調子に合わせて「音取り」をして「機」を合わせる。そして、目を閉じて息を内に引き込んで「声」を出す。そうすれば、「声」は「調子」と調和してうまく出てくる。しかし、「調子」ばかりを合わそうとしても、「機」に合わせなければうまくいくわけがない。音程の「調子」を「機」と合わせて、それらを統合し一緒に込めて「声」に出す。そうすると、「調子・機・声」の連動調和の中で事はうまく運び、「音曲開口初声」は成功するだろう。と言うのです。「題目六箇条」の後、「時節当感事、序・破・急之事、知習道事、上手之知感事、浅深之事、幽玄之入境事、劫之用心之事、万能綰一心事、妙所之事、批判之事、音習道之事、奥段」とあるように、「事」とか、「段」が語られて『花鏡』は終わる。それが、『花鏡』の全体の構成です。

さて、元に戻って、第二題目の「動十分心、動七分身」。全部を体ではたらかせては駄目だ。心は十分にはたらかせても体は七分目にする。腹七分目。「心」を目いっぱい十分にはたらかせて、体の方は七分目の控え目にするのがコツ。だから、手足なども、「心」のはたらきをより抑えて控えめに動かす。そこに興趣が生まれ面白感が生まれる。要するに、優美さを引き出そうとするなら、ちょっとばかり「心」よりも体をスローモーションにすればよい。

第三題目の「強身動宥足踏、強足踏宥身動」もズラシ作戦です。具体的には、ゆっくりずらすこと。この「ずらす」ということが極めて重要。心と体の微妙なずらしを行う。この「ずらし」、ねじれや異化効果。差異性と興趣。ズレと異化効果のインパクトをねらう。異化を生むことによって、珍しい、面白いという興趣を生み出すわけです。そして自分自身を「我見」でもなく、「離見」でもないという状態にずらし続ける。そんな身心変容技法が極めて興味深いところです。

第四題目は、「先聞後見」。目から入ってはいけない。まず、耳から入る。謡から始まるということは、耳から始まるということです。言葉から入って、そして、体がついてくる。だから、音というか、聴覚的なところから、わっと前の方へ導かれていく。その気を逃しては駄目。絶対に言葉より、謡より舞の仕草を先にしてはダメなんですよ。目を先走らせてはだめ。理性がはたらくから。計算するから。そうではなく、声で、言葉で、謡で誘導して、イメージを導いてから、自然に動作がそれについていくから、想像力が動作に追いついていく。なので、ちょっとだけ動作を遅らせる。すると、「聴く心」の聴覚イメージが「見ゆるる所に移る境」にピタリと合致して、うまい具合に「見聞成就」するというわけです。このタイミングを忘れちゃいけない。それを内田さんは、ゼリー状になっている、寒天のようになっているところへ引き込まれ、空間の密度に引きずられ、音声に導かれて、その中に潜り込んでいくというイメージを語られました。

そして、第五題目「先能其物成、後能其態似」に、ものまねの極意が語られる。それを「先ずその物によく成る」。そうすれば、ワザもそのものに似てくる。まず、「その物によくなるやうを習ふべし」と言います。そのようなものまねの順序で、そのわざをすべきで、その逆ではない。ワザを似せて、成りを似せるのでなくて、ものに成り切る。そうしたら、おのずとそのものに似てくる。「態」を似せるのではなく、「物」に成る。それが先決。それができなければいつまでたっても上達しないし、借り物の演技にすぎず、「本物」にはなれない。後に、松尾芭蕉はそのあたりのことを、「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ」（『三冊子』）と言った。

第六題目、「舞声為根」。これは、「先聞後見」と同じように、先に声があって、次に舞がある。声が先で根っこである。舞は声を根として成り立っているのであって、その逆ではない。

そういう意味では、能は徹頭徹尾、聴覚優位で、視覚優位ではありません。霊の世界は見えません。その見えない世界、ものを見るように仕向けるのが申楽のワザヲギです。そのためには、まず、耳を、声を、謡を徹底して拡張するというか、繊細微妙にするしかない。そして、その一声から舞に入っていく。

「目前心後」と「離見の見」

「一声の匂いより舞に移る境にて、妙力あるべし」。このように、妙力がそのなかで出てきて、舞も五つある。「一声」の余韻や残響の中で「舞」に移行していくとき、「両体和合」の「妙力」が生まれます。そして、「そもそも舞歌と云つぱ、根本、如来蔵より出来せりと云々。まづ、五臓より出づる息、五色に分かれて五音・六調子となる」とあるように、舞も謡も、皆、根本は如来蔵から流出します。如来の五臓六腑に響き渡るように。その五臓から出る息が五色に分かれて、またさらにそれが六調子になって現成していく。

その舞に「五智」があるという論を展開し、そして、「二曲三体」のことが述べられるわけです。舞と謡の「二曲」が、老体、女体、軍体という「三体」に現れ出ていく。分節されるわけです。その中でも、女体がより幽玄で、興趣とものあわれの抽象度も高くなっている。

その「舞声為根」の最終節に、「目前心後」という言葉が出てきます。また、「離見の見」という言葉が出てくる。このへんがキーワードになって、「見所同心の見なり」と規定される。

そして、「後ろ姿を覚えねば、姿の俗なるところをわきまえず。さるほどに離見の見にて、見所同心となりて、不及目の身所まで見智して、五体相応の幽姿をなすべし。これはすなわち、心を後ろに置くにてあらずや。かえすがえす、離見の見をよくよく見得して、眼、まなこを見ぬところを覚えて、左右前後を分明に案見せよ。さだめて、花姿玉得の幽舞に至らんこと、目前の証見となるべし」とされる。

ここで、「離見の見」と「目前」、つまり、目を前に向けて、心を後ろに置くという「目前心後」が裏腹な関係にあることが示されます。

私たちは、「心を後ろに置く」ということが、本当にできるのでしょうか。自分の体験ですが、三五〇回以上比叡山に登拝して、比叡山の山頂のつつじヶ丘というところで、必ずバク転を三回やります。

夜になって、比叡山から下りてくるときがあるのですが、真っ暗になっても懐中電灯は絶対持ちません。コンパスも持ちませんし、地図も持ちません。新月で、真っ暗になるときがあります。目の前には、もう闇しかありません。なので、面をかぶっている以上に、ものが見えない。

このときに、神秘主義の語源の“mycin”になる。つまり、目を閉じて、自然に身体が目を閉じなければいけない状態に入ったとき、何か別の感覚機能がはたらき出す。その感覚、実感というのは、背中に羽が生えたような感覚。すごく背後の感覚が、があっと広がっていく。何か、海のような背後を感じる。あるいは、羽根が、翼が生えたような感覚。

生命の危機を感じ取った身体は、一種の野性の本能をはたらかせて、目の代わりに、背中をアンテナにし、空感超越感覚を編成し直すのです。

それは、世阿弥の言う「心を後ろに置く」ことに通じる身心変容技法、身心変容体験ではないのか。それを、さらにつなげていくと、臨死体験時の体外離脱Out of Body Experienceや、幽体離脱、Astral projectionと言われる霊魂浮遊体験とか、チベットのポアともつながる。これらも体から遊離していく現象ですが、意識と身体の微妙なずれを経験する。

「離見の見」は、非常に神秘的な体験のようでありますが、同時に非常にリアルでフィジカルな能役者の認知の状態である。「離見の見」を持ったとき、初めて花の姿が玉を得る。「花姿玉得」の至境に至って、「幽姿」、「幽舞」がひとつのかたちを成す。この「離見の見」と「目前心後」、心を後ろに置くことができなければ「見所同心」もできない。

でも、前を見ているだけでなくて、向こうからもこちらを見て、後ろから見えるためには、一八〇度自分の目を回すことができなければならない。そのためには、自在にはたらき動く触手感覚が必要になります。

目で前を見るのは当たり前ですが、心を後に置けというのは、フィジカル、物理的には、なかなか難しい。

これは、一種の禅の公案です。たとえば、「隻手の声」のような。両手を打って音を出すのは普通だけれども、片手でどんな音が出せるか？　そういう公案だと思うんですね。そういう公案を具体的に見性していくプロセスが能の修行にある。

『花鏡』の最後には、「事書き十二箇条」という項目があり、そこでいよいよ決定打の概念として「無心」が出てくる。それは、「一心に綰ぐ」とも言い換えられています。「万能を一心にして綰ぐ感力」とか、「心を糸にして、人に知らせずして、万能を綰ぐ」とか。そして、とどのつまり、「無心」、「無為」という言葉が出てきて、それが一つの極として示されます。

そして、第十箇条「批判之事」の「見・聞・心の三あり」の節では、能には「見より出で来る能」、「聞より出で来る能」、「心より出で来る能」の三種があって、「見より出で来る」には「映え映え」とした「色めき」があり「聞より出で来る能」には「しみじみ」とした「淑やか」さがあり、「心より出で来る能」には「さびさび」とした「無上の上手の得たる瑞風」や「無心の能」や「無文の能」があって、これが究極の芸風であると述べています。

「心」より出でくる能が、さびさびとした無上の上手の瑞風で無心の能で、無文の能である。こうして、「心より出で来る能」を最高位に置いて、芸論として、「九位」にまとめ、システム化します。一種の段位付けですね。

表1　世阿弥の「九位」説

上三花	中三花	下三花
妙花風	正花風	強細風
寵深花風	広精風	強鹿風
閑花風	浅文風	鹿鉛風

スタニスラフスキーシステムとヨーガ思想

それでは、こうした世阿弥の芸論や役者論に対して、スタニスラフスキーの考えと方法は何であるのか、セルゲイ・チェルカッスキーの近著『スタニスラフスキーとヨーガ』（堀江新二訳、未来社、二〇一五年）を借りながら考えていきたいと思います。

そこには、一九一一年、明治四四年に、スタニスラフスキーが、息子の家庭教師のモスクワ大学医学生でチベット医学の研究をしていたデミドフからインドのハタヨーガやラージャヨーガの技法を聞いて、モスクワに戻ってすぐそのラマチャラカのハタヨーガや健康のためのヨーガ哲学の本を購入して、むさぼるように読み、その後、「プラーナ」という言葉を使って俳優指導をするようになったと書かれています。

この「プラーナ」という考え方こそ、スタニスラフスキーがヨーガから取り入れてきた一番重要な概念です。「プラーナ」は、「風、呼吸、息、生命」などを意味するサンスクリット語で、人間生命の本質、霊、心を表わしているとチェルカッスコーは述べています。

そして、スタニスラフスキーは、「生命のエネルギー（プラーナ）の光線は、ヨーガによると、意識的に統制できるもので、まさにこのプラーナの〈放射〉こそ、スタニスラフスキーにとって、相手役との、自分との、そして観客との真の交流を保証する手段になったのである。

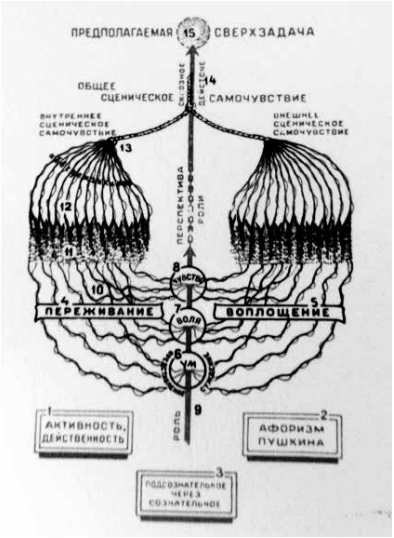


図1　スタニスラフスキーが描いたシステム図

シャロン・カーニキがいみじくも述べているように、『スタニスラフスキーにとって、プラーナの放射は相手役や観客を、俳優の感性の生命力で完成させる時代になったのである』」と言います。

そして、スタニスラフスキーが描いたシステム図が示されます。これは先ほど、アニシモフさんが言われていた、知性、意志、感情ですね。この三極、三つを、「俳優のチャクラ」と呼び、俳優の身心法則のシステムともエネルギーの源泉とも言っています。この三つですね。

「生命の基礎としての呼吸というヨーガの根本思想が、リズムこそ演劇芸術の基礎であるというスタニスラフスキーの核心と結びついたのは、まさにオペラ研究所でのことであった」とチェルカッスキーは書いています。

ところが、ソビエト革命後、こういうヨーガや「プラーナ」などは古くさい、迷信じみた、神秘的なブルジョワ観念論だと徹底批判されていきます。そこで、「プラーナ」を「エネルギー」という、より唯物科学的な用語に切り替えていったわけです。

そして、このチェルカッスキーの本の最終章は、「超意識」や「潜在意識」の概念が考察されて、次のホワイトの言葉が引用されます。「サマーディー（引用者注―三昧）はいくつもの段階に分かれているが、その一番高い段階は修行者が、自分の瞑想の対象に完全に飲み込まれた状況を指す。ヨーガにとってその瞑想の対象は神である。スタニスラフスキーにとって瞑想の対象は役である」という部分がそれです。この「サマディー」すなわち「三昧」の極致が「梵我一如」の神秘的融合・一体化で、それは、通俗的には最高最大の「感情移入」になりますが、その究極は「神と一体になる」ということです。こうしてみますと、まさに、スタニスラフスキーの俳優術とは「身心変容技法」そのものであり、「身心変容」を促す方法にほかなりません。

しかしながら、ヨーガ理論と実修に基づくスタニスラフスキーには「我あり」の思想があり、「梵我一如」のときもまた究極の「我あり」になるのですが、それに対して、世阿弥の「無心」はこの対極にあるとも言えます。

チェルカッスキーの本を引用します。

「〈我あり〉（アイ・アム）の状態において起こることは、ラマチャラカの場合、弟子とエネルギーの世界生命との神的一体化であり、スタニスラフスキーの場合は、俳優と役との一体化である。そこでは、自分の物質的身体に対するぎこちなさや不安感は消えていたのである。俳優が〈我あり〉の状態に入り込んだとき、『観客の前で想像するという正常ではない条件にもかかわらず、俳優の精神的、身体的器官は舞台上で、人間に法則に従い、実生活におけると同じように正常にはたらく』。

俳優と役が完全に溶けあうスタニスラフスキーの〈我あり〉の状態は、修行者と神的なものが完全に溶けあうヨーガのサマーディーと呼応している。スタニスラフスキー・システムのなかで、唯一教会スラブ語から取られたこの用語において、ヨーガの瞑想である《オーム》の神聖な音が倍加して響き出していたのである」

要するに、スタニスラフスキー・システムは、基本的にヨーガ思想と共通しているということです。ヨーガのチャクラ図を見ると、身体の中に、中医学でいう丹田やツボのような、いくつものセンターがあって、身体が一個の宇宙であるという見方をしています。これは道教の内経図などとも共通の見方です。

パタンジャリは二世紀頃、ヨーガをまとめ、『ヨーガ・スートラ』という経典を作ったとされますが、実際には

四〜五世紀頃に身心統御の理論と技法としてほぼ現在の形に編纂されたとされます。その「ヨーガ」とは、つながるワザで、神と一体化する。つまり、根源的な至高神のブラフマンと一体化するために身心をどう制御するかの方法を体系化した。

『ヨーガ・スートラ』第一章「三昧品」第一節には、ヨーガとは「心の統一」であることが示されています。その「心の統一」とは、第二節で「心の作用」を「制御」することとされ、第三節では「観照者は本来の姿に住す」とされます。この真我（アートマン）がブラフマンと一体となるわけです。『ヨーガ・スートラ』ではそのことが、永遠性と全智性を持つ「プルシャ」と日常的自然原理の「プラクリティ」の二元として説かれています。

ヨーガには、カルマ（行為）・ヨーガ、バクティー（信仰）・ヨーガ、ジュニャーナ（知識）・ヨーガなどがありますが、日本に最初に本格的にヨーガを紹介したのは空海で、「瑜伽」と表記されています。それはまた「禅」とか「禅定」とかとも表されるのですが、その「瑜伽行」を唐から帰国した空海が紹介していきます。

そして、空海自身、密教的なマントラとマンダラの体系に基づいて、瑜伽的、唯識論的な観点からの仏教を真言密教として取り込むのですが、それはしかし、世阿弥の思想とは異なっています。

世阿弥は禅の影響を受けて、日本中世的な変容を重ねております。その中世的な変容とはどういうことかというと、具体的には、スタニスラフスキーの「我あり（アイ・アム）」の演技論は、ヨーガ的な一体化が極として示されていると思うのですが、世阿弥の場合は、ヨーガ的な一体化ではなく、「無心」とか「無文」と表現される境地となります。

「せぬひま」とか、何もしないとか。先ほどグロトフスキの「否定の道」について松嶋さんが説明してくれましたが、どちらかというと、それに近く「我」を消していく方です。「我」を消去していく方向に「無心」という言葉が出てくるので、その「無心」に近づくためには、ヨーガ的梵我一如一体化や神秘的合一ではなく、禅的な切断が必要となります。禅というのは、がんじがらめになっているいろんなもの、関係性を切って切って切りまくる。

先祖に会えば先祖を殺し、仏祖に会えば仏祖を殺しと言うように、今までの権威あるものを全部、切って捨てて、切った果てに残るリアルなものは何ぞやと問い詰める。そして、リアルなものなど本当にあるのか、それは汝の幻想・妄想ではないかという問い掛けをしていきますが、そういう禅的な異化切断と再構築が、世阿弥にはある。

世阿弥の方法は同化＝物学（ものまね）と異化＝離見の見・目前心後の両極です。同化とは、「二曲三体」の物まね。もう一つは異化で、その技法は「離見の見」や「目前心後」で、この二つの組み合わせに世阿弥の身心変容技法がある。

実は、私が能に関心を持ったのは笛からでした。私は、もともと、謡にも舞にも興味はなかったのです。能の世界観もそんなに興味はなかった。しかし、ほぼ半世紀笛を吹いてきたので、能のあの能管の音は一体何なのか、大変不思議に思い、興味を持ち始め、そこから能の思想と技法に入っていきました。先ほど、能管でピーという「ひしぎ」の音を出しました。私は五〇年近く雅楽の龍笛を吹いてきたのですが、この「ひしぎ」の音は龍笛では絶対出ません。龍笛では出ないその音を、なぜ、能管は必要としたのでしょうか？

これは石笛ですが、二五年ほど前に私がアイルランドに行ったとき、海岸線にこれが落ちていました。一九九五年八月六日のことです。広島に向かって祈りをささげた後、海岸に落ちていたこの石が「僕を吹いて」って言ったんです。そこで私は「はい」と返事をしてピイイーと吹いた。すると、凄く鋭い高音が響いた。まるで、「ひしぎ」の響きのような。それ以来、この石笛を毎朝吹いているのですが、そういう不思議なことがあるんです。

小山内薫が直観していたもの

最後に、日本近代の新劇の草創者の小山内薫について触れておきます。チェルカッスキーの本の四ページ目に、小山内薫が一九一二年にスタニスラフスキーに会って、彼の演劇をいっぱい見ていることが記されています。

「小山内薫は、スタニスラフスキーが人間の自然、心と身体の客観的法則をベースに、特定の時代や国、特定のスタイルやジャンルを超えるものとして確立した『演技の文法』、いわゆるスタニスラフスキー・システムの普遍性にも気づいていた。小山内が、スタニスラフスキー・システムのなかに自分に馴染みのものを見つけ、それが世阿弥元清の芸論であったと気づいたときの驚きはいかほどであったろう」と書いています。百年以上前に日本新劇のはしりの人物がスタニスラフスキー・システムと世阿弥のシステムに共通点を見いだしていたことは非常に興味深い点です。

チェルカッスキーは、「スタニスラフスキーは『私のシステムはあらゆる民族のためのものだ。どんな人間もその自然は同じであり、違うのはその適応である。私のシステム』は、適応には触れていない」と書いていたと言います。

この小山内薫の直観がその後の日本の演劇界の中で深められていたら、もっともっとおもろい、おもろい、おもろい身心変容の演劇論や宗教や武道や能や歌舞伎などの日本の芸能との大変興味深い絡み合いが起こっていたと思いますが、そうならなかったのは残念です。が、これからですよ。

というわけで、今日は感慨深いものがあります。百年以上経って、やっと小山内薫が直観していたものを学術的にも経験的にも問い返していくことのできるシンポジウムができたのですから、そのことを本当にうれしく思っています。

まことにありがとうございました。

第二部

パネルディスカッション

大地の精霊の表現化

松岡　やっぱり、鎌田さんの石笛を聞いていると、私、かかりそうになるので。いつも避けているんですけど。

鎌田　もっとかかってほしいです。

松岡　今日は浴びてしまいまして、危なかったです。けっこう強烈な石笛だったと思うんですね。まさに竜笛では出ない音が、能管では出てしまうという不思議が。能管というのは、漆でがちがちに固めて、ものすごく強度を高めるという、世界で一番強いフルートじゃないかと思うんですけれども。

そしてこの問題はじつは、内田先生がおっしゃった鎌倉時代に新仏教と武術と能楽が「大地の精霊」を背負って出てきたとおっしゃったことと、つながっていくんじゃないかと思っています。

世阿弥の時代は一四世紀から一五世紀にかけてで、鎌倉時代からするとかなり後になるんです。やはり世阿弥たちの能の原型というのは『翁』猿楽にあります。さっき鎌田さんが、「とうとうたらり」とか、「千歳」の「鳴るは滝の水」というふうな文句、それから「三番叟」なんかも実演を示されながら展開された『翁』ですね。

あの『翁』猿楽に、ほとんど能のエッセンスが詰まっている。それが生まれるのが鎌倉時代なんです。だいたい一三世紀に成立したと考えられています。

その『翁』とは何か、『翁』の宗教的性格というのはまったくよく分かりません。世阿弥は「法・報・応」という仏法の三身説で三人の翁を説明したりするんですが、仏に当てていいのか、神に当てていいのか、よく分からない。白鬚明神が出てきたり、春日明神が出たりで、いろんな当て方があったりするんですが。

それらはほぼ、間違っている。私なりに飛躍させて言えば、大地の精霊というか、何かわけの分からない古層の精霊が、院政期ごろから立ち上がってきて、『翁』とか、「三番叟」というかたちで鎌倉時代ごろにパフォーマンス化された。

たとえば琵琶法師なども宿神という神様をまつっているわけですけれども、琵琶法師は裏でそういう祭祀をしながら、表で『平家物語』を語るということをやるわけですね。猿楽がまつっているのも宿神です。

この宿神というのはわけが分からないものなんですね。宿神とか荒神とか、そういうわけの分からない神様を琵琶法師ではなく、猿楽の人たちが、『翁』というかたちで、パフォーマンスとして表現化したわけです。大地の精霊の表現化です。「翁舞」の中心が足踏みであるのも、大地の精霊に直結する表現だからです。

だけど、それはわれわれに、とてもなじみの深いものであって、あるいは縄文、あるいは石器時代くらいまでさかのぼるものであったものかもしれません。縄文時代の神のあり方が、諏訪明神、諏訪大社の信仰なんかに濃厚に残っていますが、ミシャグチの神が中心的な役割を果たしています。

そういう種類の神様というものが、弥生から歴史時代にかけて抑圧されてきて、そんなに表に出てこなかったのだけれども、それを実は猿楽がすくい上げちゃったと私は考えています。『翁』猿楽という形ですくい上げた。

猿楽は同時に、音の面も、自分たちのものを追求していきました。奈良から平安時代にかけて、調律されたオーケストラ編成の雅楽という音楽体系がかなり世にはびこっていたわけです。

ところが、そうじゃない、ああいう雅楽の音というのは、自分たちの音じゃないだろう。俺たちの音じゃないんじゃないか。俺たちの音というのはもっと別なところにあるんじゃないかみたいなときに、笛の音も、縄文的な石笛みたいなノイジーな音を追求するということが行われた。

つまり、ジョン・ケージが調性音楽をまったく否定したというか、それにノーを突き付けて、『四分三三秒』とかつくったようなことと同じようなことが、実は、日本の音楽史を通じて起こっていて、雅楽的な調性音楽を否定して、別種類の音でもって、われわれ自身の息音を立ち上げるということが、能の音楽において起こった、と私は考えています。

つまり大地の精霊を立ち上げて、それを表現化する運動は、音の面でも縄文的なノイジーな強度の音を追求することと連動していたのではないでしょうか。

鎌田　ありがとうございます。では続けて、内田さん。

「離見の見」と幽体離脱

内田　いまの松岡先生のお話。雅楽の朝鮮音楽から能管の間に断絶があったというご指摘ですけれど、僕も断絶があったんじゃないかと思います。大陸・半島から来た外来音楽が、この段階で独特の日本的な変化を遂げたのです。その断絶というのは、やっぱり「草木国土悉皆成仏」という発想だと思います。この言葉は仏典にあるのかと思ったら、能の詞章にしかないそうですね。

鎌田　湛然とかの無情仏性や草木成仏をめぐる「唐決」と言われる議論は中国にあるようです。

内田　え、あるんですか？　困ったな。ないって聞いたんですけどね。「南泉斬猫」で、猫に仏性があるかないかって議論しているじゃないですか。あれは動物には仏性があるかないか、定説がなかったからじゃないんですか。

鎌田　言葉はある。

内田　言葉はあったんですか。

鎌田　だけども、どうも結論は違うようです。

内田　釈（徹宗）先生に伺った話では、「草木国土悉皆成仏」というのは日本人にとってはふつうの話で、だから、「猫に仏性はあるか？」って聞いたら、日本人はみんな「あるよ」って答えるわけでしょう。ということはやっぱ

り何かが違う。僕は違うのは自然だと思うんです。日本列島の、温帯モンスーン独特の、非常に緩い自然ですよね。多産で、豊穣で、人間に対して親和的な自然。そこで暮らしていれば、そんなに難しい技術を知らなくても、とにかく食べていける。種をまいたら秋には収穫できる。人間に対してたいへんフレンドリーな自然ですから、自然のエネルギーに対して身体を開くということが列島住民にとってはあまり抵抗のない考え方だったんじゃないかと思います。中東の荒野とか、ヨーロッパの原生林とかの中だと、自然に対してうっかり身体を開いたら、すぐ死んじゃいますから。

日本列島固有の風土が、身体のとらえ方にもかかわってくるんじゃないかと思います。日本の場合、自然は、草も木も、鳥も獣も、山も川も、みんな含んでいる。それは「神」というのとはちょっと違う。神というのは自然とイコールではないですよね。それがわれわれの感じとちょっと違う。

「神」というのはやっぱり、かなりきちんとした体系の上に存立するものです。いくつもの段階をたどって、ようやく到達できる。アクセスするのがたいへん困難なものですよね。でも、日本列島の自然は、身体を開けば、すっと同化することができる。だから、それが稽古論にも反映していると思うんです。日本の稽古論は一度「あ、それだ」と分かると、一気に全部わかる。九段目から一段目まで、一つ一つ上ってゆくという階段構造の体系とはちょっと違うような気がするんですよ。

そのへんに日本の稽古論、日本の芸論の、独特の緩さというか、修行者に対する優しさというのがあるような気がするのですが。

言いたかったのはこの話じゃなくて、「離見の見」なんです。「同化」と「異化」ということですよね。物まねということと、自分自身をひとつの風景の中の登場人物として俯瞰的に見下ろすという能力、自分を背中から見る能力は、どうやってできるのかということなんですけれども。

何年か前に池谷裕二さんとしゃべっていたときに、すごく面白い話を教えてもらったんです。ミラーニューロンてありますよね。まさに、物まねのための機能ですよね。ミラーニューロンがあることによって、人間は他人が何かしているときに、それを脳内に転写していって、それを運動として出力すると同じことができる。まさに物まねのためのニューロンがある。ところが、ミラーニューロンのはたらきを強化する薬物が発見されたんです。

鎌田　やばい。

内田　強化するとどういう現象が起きるかということを実験したんです。そしたら、ミラーニューロン強化剤を投下した被験者たちは全員が同じ妄想を見たんだそうです。何だと思います？「幽体離脱」なんです。物まね機能を強化すると、幽体離脱する。

合気道では「呼吸合わせ」というのをやるんです。全員で同じ動作をしながら呼吸を合わせるということを延々とやる。それが非常に上達に役立つと先生が言われるんですよ。昔はその意味がわからなかった。先生は、毎日鏡に向かって何時間か呼吸をしてみろと言うのです。文字どおり「ミラー」に映った自分自身の「物まね」をしろ、と。それを一日十時間やってみろ、そうしたら技ががらっと変わると。そうおっしゃるんです。

僕はその意味がわからなくて。何で鏡を見て、自分の動作を映しているだけで武道のレベルが上がるのか。その理屈がわからなかった。でも、池谷さんの話を聞いて、わかった。呼吸合わせっていうのはミラーニューロンのはたらきを強化するための稽古なんですよ。だから、ミラーニューロンのはたらきが強化されると、幽体離脱できる。つまり、物まねを徹底的にやると、ある時点で、自分の身体から離脱して、空中から自分を含んだ風景を俯瞰することができるようになる。自分自身を含んだ風景を上から見下ろすことができるっていうのは、武道的に言うとすごいアドバンテージですよね。だって、前後左右に何があるか見えちゃうんですから。見えないところまで見える。

実際に稽古してわかりますけれど、他人と同化的な体の使い方をしていると、だんだん身体的な同期が起きて、感覚の共有ができる。今だと、鎌田先生がそこにいて、アニシモフさんがそこにいる。すぐ近くにいますけれど、それぞれ微妙に見ているものも違うし、聞いている音も違う。でも、この三人の感覚の共感度が高まると、「僕には見えないけれども、鎌田先生には見えているもの」も僕の身体情報として入力されてくるということが起こる。鎌田先生に見えて、僕には見えないはずのものが見えるということが起きると、その矛盾を解決するためには、鎌田先生と僕とを含んだ二人で一体の複素的な身体が「ある」というありえない仮説を立てないと話が通らなくなる。そうすると、この二人で一体の身体から見える風景、聞こえる音声というのは、僕たちひとりひとりの感覚の経験よりも広がりがある。自分自身を含む風景を見る、という幽体離脱感というのは、このことを言っているんじゃないかなと僕は思うんです。ですから、「物まね」を通じてミラーニューロンが活性化してくると、自分の背後にあるものまで見えるようになる。僕はそれが「離見の見」ということなんじゃないかと思うんです。

鎌田　はい、ありがとうございます。

先ほど、僕は後ろにいて、内田さんに、「時間ですよ、時間ですよ、時間ですよ」って念を送っていたのですが、ちょっと届かず、話の方に集中されていました。

では、次にアニシモフさんとヤーチンさんに、今日の議論を踏まえて、コメントなり、質問をしてもらいたいと思います。お願いします。

本当の人生を歩む道

アニシモフ　今日のこのシンポジウムは、すごく私たちにとっても重要な出会いの場だったと思います。人間というのは、生まれつき何かしらをつくり出す、創造する、そういう能力を持っています。

今日は、「世阿弥とスタニスラフスキー」というテーマですけれども、その世阿弥の演劇、スタニスラフスキーの演劇論というものを通して、人間自身がクリエートしていく、創造するということが重要な活動なんだという、

そこの核心に触れたような感じがします。

その意味で、このわれわれの地球上にあるあらゆる芸術というのは、まさに人間の本来持っている創造性というものを発展させる助けになるものでなければならないと思っています。

今回はまさに、芸術活動における人類史上での、すごく重要な人物である世阿弥とスタニスラフスキーを取り上げました。この二人を模範にしていくと、人類にとってどういう重要なことを成したのかということを、はっきりと理解することができます。

松岡先生、内田先生のお話を聞いて、やはり、これらの芸術というものが持っている可能性、能力というものを、すごく私も納得しました。まさに今日は、人間にとって重要な創造性、創造活動という、そのテーマを通して、この空間、この時間を一緒に、一瞬で一体化することができたと思っています。

鎌田先生のお話しになられた修験道の話も、それと武道についての内田先生のお話もありました。それと、松嶋先生がお話しになられたグロトフスキの実験ですね。それらのお話を伺ったうえで、やっぱり人間としてわれわれは、どういう道を歩んで行かなければいけないのかというところにつながってくると思います。

今日、こちらの会場にいらっしゃる皆さんもお分かりになると思いますけれども、私たちは単なる理論家ではありません。やはり実践家です。その意味で、私たちは自分たちの実践した経験を分かち合った会になります。

この場にいらっしゃる方は、まさにこの目的、あるいはスタニスラフスキーの言葉を使えば、「超課題」というものがどういうものなのかということを、感じ取られたのではないかと思います。

私も今日、話しましたけれど、本当の人生を歩む道というのは本当に狭いです。本当に広くて大きな道というのは死に至る道のように思っています。ただ私たちは、永遠の人生というものにつながる本当に唯一の、自分にとっての細い道を見つけていかなければ、それを選んでいかなければならないと思います。

その意味で私にとって、世阿弥とスタニスラフスキーというのは、偉大な先生になります。私に対して、非常に長い、だけれども素晴らしい道を示してくれています。

さらにこれは、私の経験から言いますけれども、時間も空間も関係なく、こういう存在というのは常に私たちを助けてくれます。実際に、インスピレーションを得るのは、それほど難しいことではありません。それは、ただ単に、自分の進むべき方向を分かっていれば必ず得られます。

その唯一の道を何度も行き交っていれば、必ずインスピレーションを得ている状態が当たり前の状態になります。そうすればすべての生活が、それに相当したものになってきます。そうなったときに、私たちは幸せを感じる。ありがとうございます。

鎌田　それでは、ヤーチンさん。

ヤーチン　私は、たぶん皆さんのなかでは、実践家というより理論家だと思います。私は大学の哲学科の主任をやっていまして、私の学生たちは、まさに東洋の哲学などを勉強しています。日本哲学学科というのもあって、そこを専門に勉強している学生たちもいます。そこで世阿弥も学ぶのですけど、哲学者としての世阿弥を学んでいて、能の創設者という観点ではありません。

私がちょっと驚かされたのは、一四世紀の彼の哲学は、西洋のものとすごく似通っているということです。私が指導をした大学院生の女の子の論文は、日本文化における時間の観念というテーマで論文を発表しています。その論文のなかに、世阿弥の哲学がいろいろ引用されていました。

今日のお話では、演劇における時間ということにあまり触れられませんでしたけれども、そういうことで、またいろいろ話が盛り上がっていけるのではないかと思います。

やはり、演劇という芸術においては、時間の観念というものは、すごく大切になってくると思います。今日の発表に、少し補足させていただきました。

鎌田　それでは、松嶋さん。

「見る」ことは「つくる」こと

松嶋　いま内田先生の話を聞いて思い出したのですけれども、ゲームセンターに体験型ゲーム、一人称タイプのゲームがあるのはご存じでしょうか。

鎌田　レーサーのやつ。

松嶋　そうです。たとえばレーサーの視点で車を運転する。昔は、ゲームセンターのゲームといえばうつむいてやるテーブル型だったのが、ある時期から、顔をあげてやる体験型のゲームができた。そのゲームの開発者に話を聞いたことがあるのですけれども、体験型のゲームをつくるときに、最初は、一人称の視点だから、そのレーサーから見える風景の映像だけを入れたんですね。そうすると、ゲームをする人はいまひとつ没入できないのだそうです。それでいま、皆さん、どうなっているか分かりますか？　レーサー自身をちょっと斜め後ろから見た映像、つまり自分自身の背面の映像が入っていますよね。そうするとより没入できるらしいんですよ。

鎌田　斜め後ろからね。

松嶋　ということは、たとえば「離見の見」というのは、もちろんある高い段階で出てくるものかもしれないですけれども、われわれが普段、自分だと思っている状態が、いわばすでに二重になっているのだと思うんです。

つまり、グロトフスキが最後に言っていた「二重の私」というのも、何かすごく特別な境地ではなくて、われわれが「私」と思っている状態が、すでにちょっと幽体離脱した状態なのであって、そういうかたちで普段の私たちの「私」も成立しているんじゃないかと思うのです。なので、「離見の見」の場合も、観客のまなざしを内面化するというプロセスなのではなくて、もう少し異なるプロセスではないかという気がするんです。

今日、観客論の話はあまりできなかったのですけれども、世阿弥とスタニスラフスキーのあいだにグロトフスキを入れたとき、ひとつ面白いのは、世阿弥とスタニスラフスキーは、本人も俳優で、かつ演出家という立場な

のだけれども、グロトフスキだけは俳優ではなくて演出家である。そして、その演出家の仕事とは、第一の観客、プロフェッショナルな観客であるということにあると思います。

このことに関連して私が連想するのは、スタジオジブリの高畑勲です。宮崎駿は自分では漫画を描いて監督をやるんだけれども、高畑勲は自分では漫画を描かないし、描けない。けれども、アニメーションの映画の監督をやっている。自分で漫画が描けなくてもアニメーションはつくれるわけです。彼は、要するに、ほかの人が描いて出来上がってきたものを見ているだけなんだけど、いわば見ているだけでもものはつくれるわけです。

グロトフスキの演劇のつくり方にも似たところがあります。ひとつ面白いエピソードがあって、フランスの演劇科の学生がグロトフスキの演劇のつくり方を知りたいと思って、ずっと半年間、参与観察をしたのです。それでもわからなくて、半年が終わったときに、「先生はどうやって演劇をつくっているんですか」と尋ねたのです。

グロトフスキは、「君、ずっと一緒にいて見てたじゃないか」と答えます。学生は、「でもあなたは何もしていませんでした」と言います。「いや、私は見ていた」とグロトフスキは答えます。「わかりますが、しかし演劇はどうやってつくるんですか」。「だから、見ることで」だと。

われわれは普通、見るというと何もしないことだと思っているところがあると思います。実際に何かをつくることから距離をとり、客体化して見ているのだと思っているふしがある。だがそうではなくて、まさに「見る」ということのなかに、「つくる」とか「生まれる」を立ち上げていく要素があるのではないか。

そういうものをわれわれは、自分のなかに二重化して持っていて、それが外化されたかたちで、演出家という存在があるのではないか。どうもわれわれは、「離見の見」というのを、あまりにも……。

鎌田　神格化している。

松嶋　神格化して、神秘化していると思うのですが、グロトフスキから見ると、それは何か神秘化、神格化するようなものではなくて、逆に、引き算していった方が、何か違うものが見えてくるんじゃないかなというのが、今日、お話を聞いていて思ったことです。

戦争と芸能の関係

鎌田　ありがとうございます。

内田さんが、池谷裕二さんのミラーニューロンの話をしてくれた。それと、今の松嶋さんの、レーサーの後ろから見たときに乗れるという点。われわれは、実際、本当に視覚優位的の世界を生きていますね。目が見えないと何もできないというような感覚がどこかにあるのですが、実はそうじゃない。

僕は、お風呂もトイレも真っ暗にしないと入れないんですよ。だから、いつもできるだけ家のなかでは暗くするんです。電気をつけない。明るい、こんな蛍光灯の電気は、本当は大嫌いなんです。明るいものが嫌いで、暗くして、できるだけ真っ暗状態に近づけている。だから、比叡山に上り下りしている途中で、真っ暗になったときなど、すごく安心できる。

そのとき、引き算ですが、視覚が消えて、違う感覚がわあっとタケノコみたいに伸びてくる。背中や脇腹からタケノコがにょきにょき出てくるような。体のあちこちからタケノコが生えてくる。

天台の千日回峰行者が比叡山の闇の中を歩いていたら、みな、そういう不思議な感覚変容を持つと思うんです。そうしたとき、「ああ、人間だけが特別なんじゃなくて、草も木も、みんな同じやん」と思うはずです。そういう感覚実感が出てくる状態をありのままに見る。観察する。それが天台本覚思想の「草木国土悉皆成仏」論になっていると思うのです。本覚思想には、千日回峰行などの行的な裏付けがあった。回峰行をやれば、みんなそういう感覚になると思うんです。

それは、平安時代になって行の裏付けとともに思想化され、命題化された。それが、「草木国土悉皆成仏」。なのに、なんで僕たちの時代は、戦争をバンバンして、これからも戦争を起こすと思うけど、こんな状態になっちゃうの？というのが、中世なんですよ。

中世は、まさに、乱世。武士が登場して、戦争が起こってきた。「草木国土悉皆成仏」だったら戦争なんかしなくてもいいじゃん。だけど、戦争がバンバン起こって、地獄のような世界になっていく。

そこで問い掛けたいのは、保元の乱や源平の合戦のあった一二世紀です。日本ではこの一二、一三世紀に大きな転換があって、一四世紀に世阿弥が出たのだけれど、一二世紀の院政期が日本的なるものの大きな変化期だと思っています。

その院政期に何があったかというと、一つは「今様」の流行です。このとき、鳥羽上皇の時代に春日大社の「おん祭り」が始まった。一一三六年（保延二年）と言われています。

だから、一一五六年に保元の乱が起こる二〇年前に「おん祭り」が始まったということになります。摂政関白を務めた九条兼実や天台座主を四度も務めた慈円の父の関白藤原忠通が始めた。その時代、飢饉や災害が相次いで起こり、疫病が流行り天変地異がバンバン起こってきたので、それを鎮めるために「おん祭り」をやって、それをまさに「天下の御祈禱」として行って鎮めたのです。

その「おん祭り」の一番最初に演じられた演目が何だったか、よく分かりませんが、それが恒例として一二月に行われていくようになる「おん祭り」の中に、『翁』が演じられるようになるわけです。

そのとき、春日大社の財と伝統のすべてを投入し、そのときの最高の芸能を投入して形成していく。

その中に、能の『翁』の古いかたち、古式の『翁』が組み込まれますが、その『翁』の一つ前の演目に、「細男（せいのう）」が行われた。その「細男」の前には「田楽」が演じられた。

「おん祭り」はその時代の芸能の流行や発展した要素を全部取り込んでいます。中国の舞楽も、日本の東遊びも催馬楽も全部入れ込んで、トータルにコーディネートし、和のオーケストレーションした。この一二世紀に起こっ

てきた変化が第一段階で、次に南北朝の乱のときにその乱を鎮める「天下の御祈禱」として世阿弥たちの能（申楽）が登場してきた。

こういう、戦争と芸能との関係があります。そして、先ほど私が問い掛けた「魔縁を静める」ということの意味が乱世の鎮めの意味を持っていることが分かる。そういう悲願が非常に関係してくると思っています。

後戸の空間と大地霊の力

松岡　だんだん時間がさかのぼってきたのですけど、私はもうちょっとさかのぼらせてもいいんじゃないかと。

鎌田　一〇世紀？

松岡　そうですね。九世紀から一〇世紀くらい。それは、いまの「大地霊」の問題ですけれども、天皇制の変容の問題と、すごく関わっていると思うんです。天皇というのは律令体制で、だいたい七〇〇年くらいに律令体制ができて古代天皇制が成立する。もちろん、それは『日本書紀』みたいな神話とセットとなっているものだから、かなり強力に成立するわけです。

それでも、そこでつくられたのは、中国の天と同一化するような天皇の体制であって、一応それでしばらくはやってくるわけです。ところがどうもうまくいかないというので、日本的な体制に変わっていくわけですね。

そのときに、天皇が天と結ぶんじゃなくて、大地霊と結ぶような回路というのが日本的な変質であって、実は、修正会という儀礼のなかではっきり現れてくるんだと思うんです。その修正会の変容あるいはその変容の契機として、猿楽とか、琵琶法師とか、そういうものが修正会の中に組み込まれてくるんです。

修正会の中で、芸能者たちの居場所が「後戸（うしろど）」であったわけです。あるいは、後戸という世界を担当するのが呪術的な芸能者であった、といった方が正確かもしれません。そして、天皇と芸能者を仲介するのが後戸奉行としての検非違使だったのです。これは、後戸専門役ですよね。

その後戸の空間というのは、まさにそういう大地霊の力が出てくる場所です。荒神的な天照大神とか、そういう神様が全然出てこなくて、本尊を後ろから守護している強力な何者かなんですね。そういう後戸の体制みたいなものができてくるというのが、一〇世紀から一一世紀ぐらいにかけてなんですね。

ですからさっきの、後白河院が「今様」を率先して歌っちゃうというのも、やっぱり、傀儡たちの大地的な歌声を自分のものとするわけで、天皇自身がほとんど大地霊と一体化しているといえるかもしれません。そういう体制というのは、修正会という、一年間を予祝するような儀礼のなかで、その後戸に大地霊が入って来ていて、そこを猿楽が担当してコントロールしていくような体制がまず生まれていた。そういう修正会体制みたいなものが一〇世紀くらいから成立しているのであって、そこのところで大きな変容が実は起こっている、と私は考えています。

そういう中で、白河院の大田楽だとか国家が劇場化していくということがおこる。それは修正会そのものが、飛礫、石打ち、石が投げられたりするような、ものすごいカーニバルなわけです。だから、あのころの宮廷というのは、正月のものすごいカーニバルを年中行事として含むような劇場国家体制であったわけで、それが実は一〇世紀くらいには、もうできてきているという。そこのところの変化ですね。

その劇場国家の中で、寺院の後戸に猿楽が張り付いて、それが三百年くらいは続く。その後戸で、猿楽は宗教的に感化されて、それから『翁』猿楽が立ち上がった。それは、後戸の神、大地の精霊を立ち上げていくというかたちになるわけです。

鎌田　その話を聞いて、ピタッと符合しました。世阿弥は、『風姿花伝』の神儀篇で、能は聖徳太子から始めて、秦河勝の時代に始まって、平安時代の秦氏安のときに、「六十六番の舞」をやったと言っている。その秦氏安というのは村上天皇の時代の人物です。

村上天皇は、九四六年から九六七年の在位期間なので、まさに一〇世紀の後半に、世阿弥が自分たちの能の起源というか、原型が定まったことを『風姿花伝』でちゃんと言っていますね。それが、村上天皇の時代。村上天皇の時代は、非常にいい時代だったようで、北畠親房が『神皇正統記』の中でいちばんページを割いて描いている世紀であり、天皇の時代。それが村上天皇の時代です。

北畠親房がその次に多くのページを割いているのが、同時代の後醍醐天皇のことなのですが、村上天皇の時代の事跡、何がそこであったのか、起ったのか、そこで何をしようとしていたのか。そこを探るのがヒントになりますね。

松岡　村上天皇の場合は、要するに醍醐天皇とセットとなって、延喜天暦の治ですね。天暦の方が村上でね。延喜は醍醐なんですけれども。醍醐のあたりで『古今集』ですとか、そういう非常に日本的な、さっきの虚構歌みたいのは、そこから出てくるわけです。だから、天皇制が自然王権にぐっと変わっていくという、その最初のあたりというのは、やっぱり『古今集』のあたりかもしれないし、それをもっと大きくしあげたのは村上あたりかもしれない。そういう流れのなかで、修正会が変わっていくということがあるわけですね。

鎌田　なるほど。

「我あり」と「無心」の対比

鎌田　いろんなものがつながってきましたが、ここで、身心変容技法研究会のメンバーが何人か来てくれています。分担研究者のメンバーの津城寛文さんと、稲葉俊郎さん。

まず、そのお二人に、コメントや質問をしてほしいと思います。お願いします。

津城寛文　先生方のお話を大変興味深く、興奮しながら聞いていました。どなたにということではなく、全体に関して、質問と感想を混ぜたようなことを二点。まず「離見の見」について、自分なりに思ったことがありました。

自我意識と自己は違うというお話があり、また「離見の見」は観客の見と自分の見が融合するという話があり

ましたけれど、自我意識を超えた意識そのもの、というべきものとして、考えたほうがいいのではないかと思いました。意識そのものみたいなものにつながっていくとき、全方向的な知覚が生じるのではないかと、いつもそういうふうに思っています。どこにもない、あるいはどこにでもある、遍在する意識に同化するような回路につながると、全体がほわっと見えるんじゃないか。それが「離見の見」じゃないのかと思っています。回路といっても、もちろん脳の回路ではありません。

これは、プラーナという言葉を使って、スタニスラフスキーが説明したというのにつながるのかどうか、どなたかお教えいただければと思います。

もうひとつは、鎌田先生が引用されたところで、スタニスラフスキーが、これは普遍的なものだが、「適用」の仕方はそれぞれだ、といっています。スタニスラフスキーは、ヨーロッパで異端の方だったと思うんですけれども、それでいいんですかね。異端的でしたか。

鎌田　いや、これは正統になっていると思うんです。

津城　正統になりますか。

鎌田　俳優論としては正統派だと思うんですね、スタニスラフスキーは。

津城　では、「貧しい演劇」ということをいったグロトフスキは、どうでしょう。

鎌田　グロトフスキはマイナーです。完全マイナーです。

津城　異端のほうですか。

鎌田　はい。異端です。

津城　「貧しい演劇」というのを聞いたとき、どんどん切り離していくところが、能と似ているなと、反射的に思いました。「我あり」と「無心」の対比とも関係してきますが、「我あり」というのは、グロトフスキの場合も、やっぱり残るのでしょうか。

鎌田　残らないんじゃないですか。

津城　グロトフスキでは残らないものが、スタニスラフスキーでは残る、それがヨーロッパでは正統だとなると、その「我あり」は普遍であるという場合、「ヨーロッパ的」という限定付きの普遍ではないか、と思います。たとえばワーグナーは、そのヨーロッパ的な普遍の典型で、センシャルでセクシャルな表現が全開しています。やはりヨーロッパ的には、そういう感覚的なものが最後の頂点にまで高まって、それがスタニスラフスキーでも「我あり」というところに残るのかなと思いました。それに対して、能には官能的なものが表面化しない、というより、きわめて抑制され、圧縮されている。

砂漠と日本は違うという、内田先生のお話もありました。西方ヨーロッパのカトリックは、東方教会とも違うのかもしれないですけど、いずれにしてもキリスト教的な「適応」と、日本の能の「適応」は、表現のところで、無心と「我あり」が、まったく違ってくるのかなと思いながら伺っていました。

鎌田　それでは、松嶋さん。その次に、アニシモフさんに答えてもらいたいただきます。

松嶋　スタニスラフスキーの「我あり」は、ちょっと分からないですけど、グロトフスキの場合、無心という言い方はしないですね。というのも、何らかのかたちで〈私〉を見ている〈私〉みたいなものは、なくならないからです。

ただ、グロトフスキの言い方だと、先ほど〈私〉の二重性という言い方をしましたが、別の言い方だと、私が行為しているときに、まったく同時に、パラレルに、人類が行為しているんだという言い方をするわけです。

つまり、ある行為をしているとき、それは私が行為をしているんだけど、同時にそれは個人の私が行為しているだけじゃなくて、人類が、人類の先端部が〈私〉になっていて行為しているという感じだと思います。

しかも、その人類というのも、別にホモ・サピエンスだけに限られる必要はなくて、それこそ、草も木も、ほかの有情も全部入ったそういう〈人類〉と〈私〉が、パラレルに行為をしているのだという言い方をします。

だから、その含意としては、われわれはみんな、基本的にそういう〈人類〉という存在のはずなんだけど、その先端部の、いわゆる、インディヴィデュアルとしての「私」の方にだけ同一化してしまっている、それを外していく技法なのだというふうに私は理解しています。

鎌田　アニシモフさん、スタニスラフスキーの「我あり」についての考え方について、お考えをお話しください。

アニシモフ　実はロシア語では「ヤ　イェスィム」という表現なんです。スタニスラフスキーは、わざと古代スラブ語を使っています。これは『聖書』から引用しているんです。意味的には、「私は神の前にいる」ので、「私は神とともにある」という意味があります。

私にとっては、二重性という言葉は、あまりしっくりこないです。もちろん、それぞれのご意見があるし、それぞれの解釈というものもあります。なかには、ちょっと病的な解釈にもなり得るような気がします。これは、用語の問題です。用語の使い方です。

ただ、スタニスラフスキーもヨーロッパのいろいろな演劇を見ていて、さらにヨーロッパの有名な、著名な、天才的な俳優たち、たとえばサルヴィーニという俳優がいますけれども、彼もやっぱり、この二つのものが融合した状態が必ずあるということは、言っていますね。

それがごく当たり前、普通の状態。それは、病的な、病気の状態ではない。その意識を二つに分けるもの、客観性を持つことが、ちょっと精神病的な状態にもなり得る危険があるんじゃないかなという、そこの理解です。

私が言いたいのは、その状態というのは、一番人間にとって調和の取れた、自然の状態のはずだと。まさに、人間がいろんな自然のエネルギーとも同化して融合していた状態。

私たちの劇団の経験として非常に面白い経験をさせていただいたのは、『古事記』を舞台化したときに、能楽堂を使わせていただきました。さらにギリシャ悲劇を二作品、『メディア』、『アンティゴネー』も能楽堂でやらせていただきました。

いま、私たちは、『源氏物語』の稽古を始めています。やはり、能楽堂を使わせていただきたい。これは、私、ヨーロッパ人として、ロシア人として、能楽堂を使わせていただくというのは非常に貴重な経験で、あそこが独特の空間であるということは、私にとって、とても大切な

ことです。

これは、スタニスラフスキーの言っていることとも非常に一致します。スタニスラフスキーも言っているのですが、本当の芸術をつくるのには二人の役者と何か一枚じゅうたんがあるだけでも十分だと。

やはり、今日のみなさんのお話を伺って、私たちの話に一番重要な共通点というのは、これらの話、すべて、人間にとって自然なことである。自然な道のりを歩んでいるということだと思う。いつも危険なのは、人工的で、無理やりの道。これが一番危険だと思います。

鎌田　それでは、次に稲葉俊郎さん、お願いします。

全体像を取り戻すための芸能や医療を目指して

稲葉俊郎　東大病院で循環器内科という心臓の医者をしております、稲葉と申します。自分もお能を稽古させていただいているのですけど、もともと能の勉強をしようと思ったきっかけが、世阿弥の『風姿花伝』を読んでいたときに、そのなかの一節にとても感動したことがあります。

それはどういう言葉かというと、芸能の奥義というかたちで紹介されているところなのですが、こう書いてありました。「そもそも、芸能とは、諸人の心を和らげて、上下の感をなさんこと、寿福増長の基、遐齢延年の法なるべし。きはめきはめては、諸道ことごとく寿福延長ならんとなり」。この一節に感動したのです。

これはどういう意味かというと、そもそも芸能というのは、「諸人の心を和らげて」、みんなの心をやわらげて、調和的にやわらかくさせて、「上下の感をなさんこと」、上下という縛りから自由になって、「寿福増長の基」、寿と福を増やして長くするものであり、「遐齢延年の法なるべし」、寿命を延ばして長寿になる法則なんですよ、と。

そのあと、「きはめきはめては、諸道ことごとく」――すべての道、たぶん、当時あった能楽以外のいろんな道も極めていくと、「寿福延長ならんことなり」――寿と福を増やすものという意味では同じことが目的なんですよ、と書いてあったのです。

僕は医師として医療に携わっているのですけれど、まさに医療の本質というか、本来、医療が目指すべきところは、そういう寿や福を増やすところにあると思います。世阿弥が当時、芸能というかたちで表現していたものは、医療や福祉をも包含した大きな世界だったのではないかと思って、それで僕も学ぶようになりました。それに加え、鎮魂の芸能である、というのも医療に携わっている身としては大きな面でもあります。

能楽の稽古をして思ったのは、やはり頭で知的に理解することと、全身の身体感覚を総動員して体験しながら学ぶということは、質が違う学びなのだということです。

僕も今までは能というのはお客さんとして見るものだったのですが、本当は学校の教育を含め、みんなが実際に全身で体感して学ぶものじゃないかなと思います。謡曲でもいいです。体感して学ぶということで、能の本質の一端でも学べるんじゃないかと思っています。

まずひとつ感じているということが、芸能や演劇もそうですが、知的に座学だけで学習するものではなく、体感して学ぶということが学びの基礎にあるということです。

あともうひとつ感じたことは、世阿弥の文章で、僕がとても好きなのは、常に「花」の比喩が出てくるんですね。『風姿花伝』が、そもそもタイトルの中に「花」という表現が使われています。「まことの花」と「時分の花」という言葉もそうです。人の成長を植物世界の成長のイメージから捉えています。それは、東大医学部の先輩でもある三木成夫先生がおっしゃっているように、人間の体は、内側に植物的世界としての内臓があって、外側に動物的世界としての動物的臓器が覆っていると。僕らの体や命の中心を支えているのは植物的な原理を持つ生命なのですが、忘れがちな植物的な世界を、思い出し取り戻すために、「花」というメタファーで、人の成長や芸の本質を表現している点が、世阿弥の伝えたい本質に近いんじゃないかと思っています。

人間は生きていくだけで全体性を失って部分化された存在になってしまいがちです。その失われた全体性をもう一回取り戻すというプロセスにおいては、芸能・芸術と医療というのは、本質的には同じものだと思っています。

芸能や演劇を含め、人類が生み出したものの医療的な側面ですね。人の心や体にどう作用し、どういうプロセスで人間の全体性を取り戻すのか。そういう新しい観点でもこうした古典芸能や芸術の世界がクローズアップされればいいなと思います。それで、自分も鎌田先生と共にこの身心変容技法研究会で勉強させていただいているというところで、感想に替えさせていただきます。

鎌田　ありがとうございます。まだまだ、皆さんからご意見とか、質問とかお聞きし、またそれに対する応答をしたいのですが、時間がちょうど予定の六時となりました。今、東京大学の稲葉俊郎さんが言ってくれたことが、全体の総括にもなっていると思います。世阿弥とスタニスラフスキーが求めたものは、真の意味での人間の完成とか人間の成就だったと思います。世阿弥の場合は、戦乱が打ち続く乱世の中で、人間だけでなく、草木を含めた調和と幸福を求め、それが「寿福増長」とか「福祐」とか「魔縁を静む」という言葉になって、つまるところ、「天下の御祈禱」になって「天下泰平」に至るという道筋だと思います。

そのために、芸能も医療もあるということです。私たちが、身心変容技法研究会をやっている目的、目指しているものもそのへんのところをどう実現し、体現していくことができるかということにあります。

最後に、皆さんの「福祐」をお祈りして法螺貝を奉奏します。法螺貝は本当に「魔縁を鎮めて福祐を招く」んですよ。では、皆さまをご祈念致し……。（法螺貝吹奏）

第三部 ❖ 身心変容を科学する

体育と教育と医療――オリンピックの可能性

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

本稿では、予防医療としての体の教育を、未来のオリンピックの可能性の観点から述べる。そのため、オリンピックの歴史をひも解きながら、医療、体育、教育が一体として体の本質を共に学んでいく必要性を提案したい。

はじめに

医療は人間の全体性を扱うものである。

全体性が失われると体や心の症状、時には病として顕在化する。人間の体も心も命も全体性を伴うものである。なぜなら、人間の体は約百兆個（一〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇）に及ぶ細胞をもつ多細胞生物であり、一つの細胞から成る単細胞生物と比べると人間の体が複雑化するのは当然のことだ。人間を含む多細胞生物である生命体は、部分と全体での役割分担・分業・協調・調和が重要であり、その創意工夫は進化の歴史そのものでもある。部分なくして全体は成立せず、全体なくして部分は存在しえない。どちらも相補的に存在している。

体だけではなく、心も全体性を持っている。複雑な体を運用するために心も複雑化する必要があった。意識から無意識まで、表層意識から深層意識まで複雑化せざるをえなかった。そうしないと、約百兆個に及ぶ体を滑らかに運用するのは不可能に近く、無意識の世界で体や心が運用されているのは生命の知恵と言ってもいいだろう。

身心変容技法研究会では、様々な角度から身心に対する技法・技術・ワザが取り扱われている。これらの技法は外から観察するだけではなく、自分自身が体感し学ぶことが必要になる。

「予防医学」は医学の枠内で論じられることが多く、その限界を感じていた。予防医学を西洋医学の視点だけで捉えることは、むしろ身心へのアプローチを狭く限定的なものにしてしまうからだ。予防医学の前提には、体や心の本質を学び知ることがあると思う。つまり、生命や体や心の「教育」のことだ。体や心を学ぶことは、自分自身の身心への感受性を育む土壌となる。現在の学校教育では体の基礎的なことを学ぶ機会に乏しい。そうすると、大人になり体の不調があるときに、すべての判断を医者や病院へ預けてしまうことになる。西洋医学で嫌な体験をすると、反西洋医学の方向へ大きく振れてしまい、西洋医学と非西洋医学とが対立する構造を引き起こす原因にもなっていると感じていた。

だからこそ、体の本質を学ぶ場としての「教育」が必要だと思う。それが本来の「体育」の目的だろう。その究極の形がオリンピックのような世界規模の体の祭典であると思う。そうして体の本質への理解は、予防医学になる。医療的な役割もあり、教育的な役割もある。

1 体の教育

私たちは、生まれた時から「体」を与えられている。体は一朝一夕にできたものではなく、生命の歴史が詰まった芸術作品である。ただ、すべての細胞や臓器がどのような性質を持って働いているのかは、自分自身で体と対話していかないと分からない。我々誰もが体を与えられているが、その使い方を適切に教えることができる人はいない。生まれてから大人になっていく過程で、それぞれが見よう見まねで体を運用しているのが現状である。なぜなら、体は食（固体食、液体食、気体食）さえ維持できていれば自動的に生きて動いてくれる仕組みがあるからだ。だからこそ体の使い方はどうしても自己流となり、それぞれに与えられた体の条件の中で最善をはかりながら体を運用していくようになる。

体の能力を最大限に引き出して使っている人たちの体の動きは美しい。それは「競技」や「競争」という形をとるほうが比較してわかりやすいため、「勝ち負けを競うスポーツ」という形で、鑑賞し、感動し、歓喜する。ただ、体の使い方は一種類しかないわけではない。体は約百兆個の細胞から構成されているためその組み合わせは天文学的な数になるし、一人一人に与えられた体の条件は全員異なるからだ。

自分は医療の現場で医師として働いている。体が不調和になったとき、調和へと戻っていくお手伝いをする仕事が医療職の役割だ。その時に思うのは、人の体は常に調和への道を模索し、大きな調和へと動き続けている、ということだ。体や生命は、「多様性と調和」という難題をいともたやすく成し遂げている。なぜなら、それは到達すべき目標というよりも、生命の前提であるからだ。体の局所的な部分ではなく、全体を見るように努めていると、そうしたことに気づかされる。

医療現場では、過剰なスポーツをして体を壊した人も数多く診る。過酷なスポーツの勝ち負けの世界で体や心が壊れてしまった人も数多く診た。人の体を客観的に診ていると、現代スポーツのあり方が本来とは逆の方向へ向かってしまっているのではないかと危惧する。運動やスポーツは、体を健やかに維持し続けるために行うもののはずだと思うのだが、現代のスポーツは体の原理原則を忘れ、一過性の「勝ち負け」の問題だけに強くこだわり過ぎているのではないかと感じるからだ。だからこそ、スポーツの頂点として存在するオリンピック自体が、体の別の在り方を提案してもいいのではないかとさえ思う。

オリンピックは平和の祭典である。古代ギリシア時代に、近隣の戦争を一時的にでも停止させる手段として開催されていた。そうであるならば、オリンピックは平和の祭典としての本来の目的に戻り続ける必要があるのだと思う。二〇二〇年は東京でオリンピックが行われる予定だが、オリンピックの祭典を「祭り」という言葉に変えてみれば、「祭り」こそは古来から日本人が行い続けてきた、深い霊性の発露としての伝統行事そのものでもある。

以下において、まずオリンピックの歴史をひも解いてみる。その後に、体の使い方を学ぶ場としてのオリンピックを開催することが、養生法や予防医療の側面からも極めて重要な役割を果たすことを提案したい。

2 オリンピックの歴史――平和の祭典

最初の古代オリンピックは紀元前七七六年に始まったとされる。日本史でいえば縄文時代である。その後、三九三年に中止となったが、一八九六年に近代オリンピックとして第一回アテネ大会が復活し、二〇一六年の第三十一回リオデジャネイロまで続いている。

古代ギリシアで行われていた紀元前の古代オリンピックは世界規模のものではなく、ギリシア内を中心にし、ポリス（都市国家）が多く集まって開催されたものだった。世界最初の民主主義もギリシアから生まれているし、ポリス（polis）を語源としてポリティクス（politics：政治）、ポリシー（policy：政策）、ポリス（police：警察）などの現代でも使う言葉も生まれている。

では、最初の古代オリンピックはどのように始まったのだろうか。紀元前七七六年に古代オリンピックが始まる前、オリンピア周辺の地はポリス（都市国家）間の戦争に明け暮れていた。『ギリシア案内記』を記したパウサニアス（一一五－一八〇年）によると、戦争と疫病で国土が荒廃した状態を見かねたエリスの指導者であるイフィトスがデルフォイの神託を受けたところ、エリス人らの手でオリンピア祭を復活させるようにと、託宣を受けたのだった。そこで太古に神に捧げる競技会として行われていたオリンピア祭を復活させ、戦争に使われていたエネルギーを平和のための競技会へと向けさせることにしたのだ。こうして第一回の古代オリンピックは紀元前七七六年に開催されることになった。大祭の期間中は休戦を布告し、イフィトス自らが競技の審判も行った。第五〇回大会（紀元前五八〇年）まではエリスの王が大祭を取り仕切り、オリンピアのゼウス神殿内には休戦の女神から冠をうけるイフィトスの像もあった。

ちなみに、古代オリンピックでは「聖火リレー」は行われていなかった。「聖火」は近代オリンピック以降の第九回アムステルダム大会（一九二八年）のときに作られ、「聖火リレー」は第十一回ベルリンオリンピック（一九三六年）からである。

ただ、古代オリンピックでは祭典が始まる前に「選ばれた三人の使者がオリンピアを出発して、ギリシアのすべてのポリスを巡る」ことが行われていた。三人の使者はオリーブの葉で編んで作った冠をかぶって杖を持ち、「スポンドフォロイ」と呼ばれていた。「スポンドフォロイ」とは、〈停戦を運ぶ人〉という意味である。使者の一番大切な目的は「オリンピック停戦」を宣言することであり、祭典の期間は一切の戦闘行為を禁止することを宣言してまわった。その時には戦争だけではなく、死刑の執行や訴訟行為までも禁止されたとされる。「スポンドフォロイ（停戦を運ぶ人）」は、多くの人々の平和への思いを背負って、「一切の争いをやめよ！」と叫びながらポリスを走り続けギリシア中を巡ったとされる。

古代オリンピックが始まって約三〇〇年経った頃、ギリシア隣にあったペルシア（今のイラン）が何度も戦争を仕掛けてきて、いくつものポリスが支配されたことがあった。そのすぐ後には、ギリシアのポリス同士が、アテナイを中心とするデロス同盟とスパルタを中心とするペロポネソス同盟に分かれて古代ギリシア世界全域を巻き込み三十年近く戦い続けたこともあった（ペロポネソス戦争：紀元前四三一年－四〇四年）。しかし、それでも古代オリンピックは続けられた。

古代オリンピックは、オリンピアを中心として一地方の競技会として始まったが、次第にギリシアの人々の支持を集め、エジプトやシリアをも含む地中海周辺を巻き込んだ大競技会へと自然に発展して行った。これは、ヒッピアスが作った「オリンピック優勝者年表」が残っており、その優勝者の出身地から分かったことである。

ジュディス・スワドリングの『古代オリンピック』

（NHK出版、一九九四年）という著作から、古代オリンピック最盛期のプログラムの例を紹介する。

当時の競技場の収容人数は約四万人と見積もられており、かなり大規模な催しだったことが分かる。

五日間のプログラムの中で、中心日である三日目が満月になるように日程が構成されている。これは、天地自然のリズムの中で古代の人々が暮らしていたことを物語るものである。また、初日の午後にはオリンピックの始まりとして哲学者の演説、詩人や歴史家の朗読が行われていることも特筆すべきことである。哲学は思弁的な一部の人たちだけのものではなく、あらゆる思考の原理原則そのものを考える上で非常に重要な地位をしめていたことがわかる。体を動かすことと、頭を使うこと、心を使うこととは同じ次元のものとして組み込まれていたようだ。古代オリンピック内で、哲学だけではなく、詩や歴史の朗読が行われていたことは、芸術や歴史という学問の役割を考える上でも非常に示唆に富む。現代はそれぞれの学問が分離・分断されているが、古代オリンピックでは体のことと哲学や詩や歴史とが統合されたスタイルにより、周囲の地域（ポリス）を統合させる役割も持ちながら機能していたことが分かる。ちなみに、ヘロドトス（紀元前四八五-四二〇年頃）という学者は、第八十四回古代オリンピック（紀元前四四四年）において自作の『歴史』という文章を朗読し、大きな評判になった。オリンピックの大舞台で自分の哲学や詩を発表したいと思う人は、ゼウスの神殿の中で自由に発表できた。そこではフリーマーケットのように各地の特産品や食料の売り買いもされ、彫刻作品なども発表・販売できるようになっていた。そうした自由で開かれた場があったことが、哲学や詩や歴史をオリンピックの本舞台で発表するための重要な素地となっていたようだ。

	午前	午後	夕方
1日目	選手と審判の宣誓式、神への祈り	哲学者の演説、詩人や歴史家の朗読	自由行動
2日目	戦車レース、競馬	五種競技	宴会
3日目	ゼウス神殿までのパレード、礼拝行事	徒競走	宴会（満月）
4日目	レスリング	ボクシング、パンクラチオン	武装競争
5日目	優勝者のゼウス神殿までのパレード、表彰式、宴会		

二日目には戦車レース、競馬が行われている。これは、戦争をするために作られた戦車を別の競技へと変換することで、戦争の無益さを改めて客観的に考え直す働きもあったのではないだろうか。勝ち負けが目的ならば、人を殺める必要はまったくないのだ。その二日目の午後から、はじめて五種競技がはじまる。五種競技は、一人で徒競走、幅跳び、円盤投げ、やり投げ、レスリングの五種を競うものであり、五種競技の優勝者は全競技の優勝者とみなされるほど、人々から賞賛された。体を部分的ではなく総合的に使う能力に秀でたものが、高い評価を受けていたわけである。

三日目にはゼウスに生贄をささげる重要な宗教的儀式が行われていた。大祭壇の前では牛が百頭近く解体され、焼かれていたとされる。この日は満月に合わされている。多神教に基づくゼウスやギリシアの神々という超越的なものを軸としてオリンピックが構成されていた。

四日目にはレスリング、ボクシング、パンクラチオン、武装競争などが行われている。パンクラチオンは、噛みつくこと、目をつくこと以外は何でもあり、という激しい格闘技だった。こうした競技も、戦争に使われた個人の怒りや憎悪のエネルギーを、スポーツに変換させて別の形へ昇華させていたのだろう。それは国内外で起きている戦争へのアンチテーゼとしてもオリンピックが開催されていた意義でもあったと思われる。

五日目の最終日は優勝者を讃える日となる。ゼウス神殿の前で一人一人名前を読み上げられ、オリーブの葉冠をかぶせてもらう。式の後には盛大な宴会が催されていたようだ。

古代オリンピックが始まって六〇〇年ほどした頃（紀元前一四六年）、ローマがギリシアのポリスを支配するようになったが、ローマ支配下になってからも古代オリンピックは継続され、その後さらに五〇〇年もの間開催された。特筆すべきは、古代オリンピックは約一二〇〇年もの間（約三〇〇回）、一度も中止されずに継続されたということだ。戦争中であっても、むしろ戦争を中断してオリンピックを開催していたのだ。そこにこそオリンピックの大きな意義があったからだ。

古代オリンピックは少なくとも五回は中止された、という意見もある。しかし、その内訳は以下のようなものだ。三回は、ギリシア人内部の開催主導権争いがあったため正式なオリンピックではない、とする説だが、オリンピック自体は開催されている。一回はローマの独裁官スッラが、ギリシアのオリンピアではなく無理やりローマで開催したためである。しかし、その次のオリンピックは再度オリンピアで開催されるように戻されている。残りの一回は、ローマの皇帝ネロが個人的都合で無理やり二年遅らせて開催したためである。確かに開催が二年遅れたのは事実だが、次のオリンピックはその二年後に行われ、再び四年周期の開催に戻されている。いずれにしても、多くの人が、オリンピックの伝統や思いを尊重し、戦争中であろうとも中断せずに開催していたことは重要な事実だろう。

3 オリンピックの中断と復興
――宗教・戦争

古代オリンピックは三九三年が最後の年になった。その主な理由は、ゼウスやアポロンというギリシアの

神々を信仰することが三九一年にローマ帝国で禁止されたからだ。このことが古代オリンピックの終わりを決定的なものにした。バラバラになっていたローマを一まとめにするために、コンスタンティヌス皇帝が、当時は大きな力を持っていたがために異教として排斥していたキリスト教を、三一三年に認めることにしたのだ。その考えを継いだテオドシウス皇帝は、三九〇年にデルフォイの神託所を閉鎖し、三九一年にはキリスト教以外の宗教を全面禁止にし、キリスト教を正式にローマの国教としたのだった。ローマの信仰形態が多神教から一神教へと大きく変更された後、多様な神々の庇護の下で行われていた古代オリンピックも三九三年に中止になった。

四二六年には皇帝テオドシウス二世の命令で、オリンピアの競技場の建物も徹底的に破壊された。競技場の跡も、二回の大地震と洪水により四メートルの土砂に覆われ、再び発掘されるまで一〇〇〇年以上もの間地下に埋もれてしまうことになるのだ。

もちろん、その間にもオリンピックの精神は細くとも残り、別の形で続いていた可能性も指摘されている。歴史家トインビーは、六〇〇年頃まではシリアのアンティオケイア近くのダフネで、〈隠れオリンピック〉が古典的な規定に従って開催されていたと考えている。

紀元前七七六年に始まり、三九三年に中止となるまで一〇〇〇年近くにわたり続いていた古代オリンピックだが、実際には古代オリンピック自体も宗教的色彩が強くなり、また娯楽性が高まると同時に、ポリスの名誉や個人の名声を求め、勝ち負けのために金銭のやり取りが行われていた形跡もある。選手のプロ化や対戦相手の買収、審判の不正なども生じるようになり、古代オリンピック本来の平和や調和の目的が失われていたことも衰退の背景にあっただろう。

古代オリンピックの終わりは、「古代」という一つの時代の終わりを告げる出来事でもあった。これ以降の時代は「中世」と呼ばれ、古代と区別される。

その後、一五〇〇年もの間忘れられていた古代オリンピックを復活させたのは、クーベルタン（一八六三－一九三七年）というフランス人である。一八九六年に近代オリンピックとして第一回アテネ大会を開催するきっかけを作った人物である。

ただ、クーベルタンが提唱する前に、古代オリンピック復活の兆しはイギリスの地方を含め小規模な形で芽生えていた。一八五〇年頃から、イギリスのマッチ・ウェンロックという小さな町で、地域住民が参加する「ウェンロック・オリンピック」という小規模の競技会が開かれていたのだ。これは、地元の医師ウィルアム・ブルックスが、同時期のオリンピア遺跡の発掘に刺激を受けて始めたとされる。貧富の差や階級の違いを超えて住民が参加する催しは、当時としても画期的なものだった。この競技会の規模が大きくなり、一八六〇年にはウェンロック・オリンピック協会、イギリス・オリンピアン協会が設立される。

一八九〇年、ウィルアム・ブルックスはイギリスに滞在していたクーベルタンを「ウェンロック・オリンピック」に招待した。クーベルタンはフランスの教育にイギリスのスポーツ教育を取り入れるために学びに来ていたが、このブルックスの新しい試みに出会って感激したのだった。このとき、クーベルタンは二七歳、ブルックスは八一歳だった。

若きクーベルタンが青春時代を送ったフランスは、普仏戦争（一八七〇－一八七一年）の敗戦を引きずった暗い時代だった。この状況を打開するためにクーベルタンは教育改革が最も重要だと考え、当時のエリートコースである軍人の道を捨てて教育者の道を選んだのだ。スポーツをどのように教育改革に取り入れるか模索しながら、スポーツが国際交流や平和へのきっかけになる可能性も感じていた。一七六七年、オリンピアの遺跡の一部がイギリスの調査隊によって発見され、一八五二年にドイツの考古学調査隊によりオリンピア遺跡の全容が発掘された。そのためにブルックスの「ウェンロック・オリンピック」を始めとして、小規模なものではあったがヨーロッパ各地で「オリンピック」と銘打った競技会が行われていた（スカンジナビア・オリンピック、ギリシア・オリンピックなど）。クーベルタンは一八九〇年にイギリスでの「ウェンロック・オリンピック」を見て古代オリンピックの理念が継承されたあり方に深く感動し、スポーツ教育の理想の形として「古代オリンピックの近代における復活」を思い描くようになった。つまり、クーベルタン自身も勝ち負けを競うものではなく、あくまでも「体の教育」が国際平和にもつながるものとして近代オリンピックの復活を考えたのだった。

一八九四年六月、パリの万国博覧会の時に開かれたスポーツ競技者連合の会議で、クーベルタンは「スポーツによる青少年教育の振興と世界平和実現のために古代オリンピックを復活させよう」と、オリンピック復興計画を議題に挙げた。その場で、二年後の一八九六年に近代オリンピック復活の第一回目がギリシアのオリンピアで開催されることも同時に採択された。その時に四年ごとの開催や国際オリンピック委員会（IOC）などオリンピックの枠組みも同時に決定された。

オリンピックのシンボルである五輪のマークもクーベルタンが考案したものだ。青、黄、黒、緑、赤の色は、地色の白を加えれば世界の国旗のほとんどを描くことができるという理由で選んだと、クーベルタン自身が書き残している。また、五つの輪が五大陸の結合・調和をあらわしていると、オリンピック憲章にも記されている。

クーベルタンが古代オリンピックのあり方に大きなヒントを得て、体の教育と世界の平和とを結びつけた国際競技大会を実現しようとしたことが、オリンピック復興への大きなムーブメントのきっかけになったのは間違いない。ただ、それはクーベルタン一人だけの発案ではなく、当時の草の根的な人びとの思いや動きとリンクしたものだった。

4　近代オリンピックと日本

日本の近代オリンピックへの参加は、一九一二年の第

五回ストックホルム大会が最初とされている。参加選手はマラソンの金栗四三（かなぐりしそう）、短距離走の三島弥彦の大学生二人、役員は団長の嘉納治五郎、監督の大森兵蔵の二人とごく少数だった。

ただ、日本人の初参加は一九〇四年の第三回セントルイス大会が最初ともされている。なぜなら、この大会には北海道から四人のアイヌ民族が参加し、やり投げで三位、アーチェリーで二位の結果を得ているからだ。ただ、この第三回セントルイス大会はいわくつきの大会ともされる。というのも、第三回は第二回パリ大会と同様に万国博覧会の中で開催された競技会だったのだが、万国博覧会は西洋文明の進歩を称賛する場として構成されていた。その演出の中で、文明国の進歩を引き立たせるために、「未開」の民族の展示場が作られ、そこにアメリカの先住民であるスー族やプエブロ族、フィリピンのネグリトなどの少数民族、アフリカのピグミー続やズールー族、そして日本からアイヌ民族が集められたために、四人のアイヌ民族が参加していたからだ。

図1　第三回セントルイス大会のアーチェリーに参加したアイヌのサンゲア（石出法太、石出みどり『これならわかるオリンピックの歴史Q&A』大月書店、2016年より）

このセントルイス大会には、IOC委員がほとんど参加しなかっただけでなく、正式な公式オリンピック記録が出版されなかった特異な大会である。人種差別や見世物の風潮が背景にあるとしてクーベルタンはこの催しに不快感を表し参加していない。第3回セントルイス大会は近代オリンピック史上の汚点の一つとされている。

ただ、この大会で特に何の訓練もしていないアイヌ民族が好成績を収めたことも忘れてはならない。そこには、生きた知恵として生活に根付いた合理的な身体技法があったのだと思われる。

また、一九一二年の第五回ストックホルム大会で団長だった嘉納治五郎（一八六〇－一九三八年）は、柔道家、教育者にして講道館柔道の創始者であり、スポーツや教育分野の発展に人生を捧げ、「柔道の父」とも「日本の体育の父」とも呼ばれた人物である。嘉納は一九三六年にベルリンで開催されたIOC総会で、一九四〇年の東京オリンピック招致に成功したが、一九三八年、カイロ（エジプト）でのIOC総会からの帰国途上、横浜到着の二日前に氷川丸の船内で肺炎により逝去した。当時の日本は、一九三七年には日中の全面戦争がはじまり、欧米では一九四〇年の日本での開催に大きな反対の声があがっていた。結局、嘉納の死から二カ月後には、日本での開催が中止となり、一九四〇年の第十二回はヘルシンキ、一九四四年の第十三回はロンドンで開催されることになった（しかし、結局いずれも第二次世界大戦のため中止）。古代オリンピックは戦争中であっても、いや、戦争中だからこそ開催が継続されていたが、近代オリンピックでは二〇一六年の第三十一回大会までに三回が中止となっている。第一次世界大戦中の第六回ベルリン大会（一九一六年）、第二次世界大戦中の第十二回東京大会→ヘルシンキ大会（一九四〇年）、第十三回ロンドン大会（一九四四年）の三回である。当時、嘉納も、平和運動としての東京オリンピック開催を強く願っていたが、ドイツでは一九三六年開催のベルリン大会がナチス宣伝のために利用されたこともあり、当時の状況で日本やほかの国が開催することは不可能なほど戦争の影が世界中を大きく覆っていたのだった。

戦後は一九四八年のロンドン大会から開催されているが、日本とドイツは戦争責任国ということから招かれなかった。戦後に日本が初めて参加したのは一九五二年のヘルシンキ大会であり、一九六四年には嘉納の悲願でもあった東京にて第十九回オリンピックが開催された。それから六十年近くたった二〇二〇年に、再度東京にてオリンピックが開催される予定である。オリンピックの原点を見返しながら、日本がどのようにオリンピックを捉えて表現していかが求められていると言える。

5　オリンピック憲章（Olympic Charter）

オリンピック憲章（Olympic Charter）は、国際オリンピック委員会（IOC）によって採択されたオリンピズムの根本原則、規則、付属細則を成文化したものである。

オリンピック憲章二〇一六年版の「前文」と「オリンピズムの根本原則」を以下に紹介する。[1]

前文

近代オリンピズムの生みの親はピエール・ド・クーベルタンである。クーベルタンの主導により、パリ国際アスレチック・コングレスが一八九四年六月に開かれた。国際オリンピック委員会（IOC）が設立されたのは一八九四年六月二三日である。近代の最初のオリンピック競技大会（オリンピアード競技大会）は一八九六年、ギリシャのアテネで開催された。

一九一四年、パリ・コングレスはピエール・ド・クーベルタンの提案したオリンピック旗を採択した。オリンピック旗は、五つの大陸の団結とオリンピック競技大会で世界中の選手が集うことを表現する、五つの結び合う輪を持つ。第一回のオリンピック冬季競技大会は一八二四年、フランスのシャモニーで開催された。

オリンピズムの根本原則

1　オリンピズムは肉体と意志と精神のすべての資質を高め、バランスよく結合させる生き方の哲学である。オリンピズムはスポーツを文化、教育と融合させ、生き方の創造を探求するものである。その生き方は努力する喜び、良い模範であることの教育的価値、社会的な責任、さらに普遍的で根本的な倫理規範の尊重を基盤とする。

2　オリンピズムの目的は、人間の尊厳の保持に重きを置く平和な社会の推進を目指すために、人類の調和のとれた発展にスポーツを役立てることである。

3　オリンピック・ムーブメントは、オリンピズムの価値に鼓舞された個人と団体による、協調の取れた組織的、普遍的、恒久的活動である。その活動を推し進めるのは最高機関のＩＯＣである。活動は五大陸にまたがり、偉大なスポーツの祭典、オリンピック競技大会に世界中の選手を集めるとき、頂点に達する。そのシンボルは五つの結び合う輪である。

4　スポーツをすることは人権の一つである。すべての個人はいかなる種類の差別も受けることなく、オリンピック精神に基づき、スポーツをする機会を与えられなければならない。オリンピック精神においては友情、連帯、フェアプレーの精神とともに相互理解が求められる。

5　スポーツ団体はオリンピック・ムーブメントにおいて、スポーツが社会の枠組みの中で営まれることを理解し、自律の権利と義務を持つ。自律には競技規則を自由に定め管理すること、自身の組織の構成と統治について決定すること、外部からのいかなる影響も受けずに選挙を実施する権利、および良好な統治の原則を確実に適用する責任が含まれる。

6　このオリンピック憲章の定める権利および自由は人種、肌の色、性別、性的指向、言語、宗教、政治的またはその他の意見、国あるいは社会のルーツ、財産、出自やその他の身分などの理由による、いかなる種類の差別も受けることなく、確実に享受されなければならない。

7　オリンピック・ムーブメントの一員となるには、オリンピック憲章の遵守およびＩＯＣによる承認が必要である。

オリンピック憲章によるオリンピズムの理念として、「肉体と意志と精神のすべての資質を高め」、「バランスよく結合させる生き方の哲学」であると書かれている。また、「スポーツを文化、教育と融合」させ、「生き方の創造を探求」し、「教育的価値、社会的な責任、普遍的で根本的な倫理規範の尊重」を基盤とし、「人間の尊厳の保持に重きを置く平和な社会の推進」を目指し「人類の調和のとれた発展にスポーツを役立てること」を目的にすると明記されている。

このことから、オリンピックはスポーツの祭典だけに留まらず、医療や教育的な働きもあわせ持っていると考えられる。人間は人種を超えて共通の体の構造を持ち、その共通点に立脚した上で、与えられた体を健やかに調和的に使うことも、大事な目的の一つと考えられるからだ。

日本の伝統的な身体技法の世界では、生き方の創造や倫理的なものが一体化したものとして、「〇〇道」が様々に受け継がれている。人の体は多様性と調和が実現されたいのちの場そのものである。体の原理を学ぶことは、生命の調和の原理を学ぶことであり、そのことが平和運動にもつながると思う。まずスタートは自分自身の体の扱い方から始まる。体や心や命は、対立や争いを内包しながらも、大きな調和の原理の中で生きているからだ。

6　体の使い方――調和の原理と「道」

医療に携わる立場として日々思うことは、人の体は競い争うものではない。体や生命の全体性や調和のあり方に感動し、感謝しながら大切に使わせていただくものだと思う。それは誰とも競う必要もなく、比べる必要もないものだ。

そもそも、現代スポーツのトレーニングでは、いかに体を疲れさせて筋肉を肥大させるか、という体の使い方をしていることが多い。医学的、生理学的に見ると体を壊す方向へと使っているようなものだ。そうした体の運用法では、ちょっとしたバランスを崩すと大怪我をする。体の気持ちになって考えてみると、怪我をすることで体がブレーキをかけているとも思える。だからこそ、怪我をすること自体、体の使い方が不適切なのではないかと考える必要がある。意識的に体を筋肉で制御する場合、若いときには多少の無茶が効くが、老いという自然なプロセスの中では、そうした体の使い方には必ず無理がくる。

一方、日本の古（いにしえ）の世界では、いかに体を疲れさせずに使うか、という身体技法こそが大切にされていた。伝統芸能や「道」の世界における身体技法としてその知恵が残っている。骨格や骨組みを正しく無理なく自然な流れで体を運用していくことが求められ（＝コツ（骨）を摑む）、筋肉は骨を補助するために最小限の使用に留めながら使うことになる。だからこそ筋肉の肥大と身体の動きの質とはあまり関係がない。若さや力よりも、経験や技こそが大切になり、体といかに調和するか、という技術と経験こそが重要なのだ。

伝統に残る古の体の使い方は、いかに身体を疲れさせずに動かすか、最小限の力でゆっくり、体の調和を愛でながら動かすことに特徴があった。だからこそ、伝統芸能や「道」の世界では、年をとればとるほど、体の動きは深みを増していき、体の「質」の違いこそが際立ってくる。人生というプロセスの中で、そうした年配の方々から体の使い方の本質を学ぶことで、年上の方を自然に尊敬するようになる。年上の方を尊敬できる社会は豊かな社会だろう。

そうした体の使い方は、約百兆個のすべての細胞を調和させ、体全体を一つの統合体として扱う身体技法であり、まさに平和の「祭り」のオリンピックとしてふわさしい体の使い方ではないだろうか。しかも、それは失われ忘れられたものではなく、あらゆる伝統芸能や「道」の世界の中に、型や所作として静かに保存され受け継が

れている。それは体によって伝えられてきた「身体言語」なのだ。頭で伝わる文書や文字は時に改ざんされることもあるが、身体言語は元の意味がそのままで伝えられる。

「道」は、日本に数多く残っている。芸道としての茶道、香道、書道、華道……があり、古武道や武道としての柔道、剣道、弓道、相撲、空手道、合気道、少林寺拳法、なぎなた……があり、能楽、狂言、歌舞伎、人形浄瑠璃があり、日本舞踊、神楽、田楽、雅楽、舞楽、猿楽、盆踊りがある。雅楽（謡物、歌舞、管弦、舞楽）や邦楽（箏曲、琵琶曲、胡弓楽、尺八、三味線）、浄瑠璃節や長唄、民謡、島唄などの音楽にも、現代とは質の異なった身体技法が数多く残っている。ここでは数え切れないほど、他にも多くの分野で残っていることだろう。

こうした伝統的な体の運用技術は、年を重ねれば重ねるほど質が高まり深まるものである。私たちは年をとればとるほど、体の奥深さを学ぶことができる。

オリンピックが、人の体の使い方を学ぶ場として、平和の祭典（祭り）の場としての役割もあるのならば、体の能力の優劣を競うだけではなく、伝統に残る奥深い体の使い方を学ぶ場としてもあってほしいと強く思う。伝統に残る身体技法は争ったり競ったり闘ったりするものではないため、従来のスポーツとはまったく違うものとして提示されるだろう。具体的には、美や芸術や養生法や医療に近いものとして体験することになる。どこか遠いところにある特殊な人間だけが習得できる身体技法としてではなく、今から誰もが取り組める体の使い方になる。人々がテレビの前の視聴者としてお客さんとして鑑賞するだけのオリンピックではなく、どの年代の人でも、どういう障害を持った人でも、体の奥深さを多面的に学び日々の生活に生かせるオリンピックとして全員が参加できるものになるのだ。そのことがパラリンピックへの深い理解にもつながる。

日本の各地方には歴史や伝統が残り、どんな所にも体の使い方に関して名人や達人が数多く存在している。すべての地方が主体となり、自然や森の中で名人や達人の質の高い体の使い方を学ぶ場として、オリンピックは同時存在してもいいのでないかと思う。そうした地方と都市との協力関係は、人の体が多様な臓器の協力と調和により運用されていることのメタファーでもある。現代医療に携わる人たちも、体の使い方や奥深さをもっと学び続ける必要がある。普遍的な体の使い方を学ぶことは、体の調和を取り戻す予防医学となり、養生法ともなるからだ。

医療現場で働いていると、日々の経験から体や病の本質のことを考えるようになった。

西洋医学では「病」を定義する。「病」が中核にすえられた医療なので、働く場も「病院」という名前になる。病と闘い、病を倒そうと考える。病は侵略者であり悪の存在とみなされる。理由はどうあれ、病を倒すことが至上命題になる。その過程では、なぜ病が生まれたのか、病はそもそも何か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日々感じていた。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病はまた別の形で何度も現れてくることを日々経験しているからだ。

伝統医療では「健康」を最初に決める。自分がどこへ向かっていきたいか、目的地を決める。次に、そこへ向けて今何が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、心や体と対話していく。いかにして自分自身にとっての調和やバランスを全体的に獲得していくか、ということが大切なことだ。

人は誰もがそれぞれの絶対的な人生を生きている。誰かと比較することはできない。全員がオリジナルな人生を生きていて、心や体に関しても同じことだ。与えられた心や体に最大限の尊重を払いながら、その人にとっての調和を人生というプロセスの中で実現していく。そういう考え方のほうが、医療においてより本質的ではないかと思うようになった。

「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」とは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物事をとらえることでもある。それは現代スポーツが争って勝つことだけを至上命題にしていることと似ている。

伝統の世界では、心や体を調和の場であると捉え、「道」や「美」という調和の次元を道標としていたのだと思う。能楽はもちろん、あらゆる伝統の領域に底通している。「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。たとえ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。自分が一生付き合っていく心や体の問題を、争いや闘いの場としではなく、愛や調和の場としてとらえていくことは、この世界を調和の場にしていくことにもつながるのではないだろうか。スタート地点は、常に自分自身の心や体にある。それはオリンピックだけではなく、同時開催されているパラリンピックにも新しい光を与えるものだ。

7 最後に

オリンピックを、体の本質を扱う場として捉えなおし、体の普遍性を探求し共有していく場として機能させれば、生命の在り方としての多様性と調和の場を学ぶことになる。オリンピックは古代の本来の目的に戻るのではないだろうか。

地球を一つの人体としてとらえたときに、すべての国や人種、宗教が、それぞれの役割を果たしながら協力して調和して生きていくことの疑似体験にもなる。体が病むと細胞は生きる場を失うことと同じように、地球が病んでしまうとすべての人たちは生きる場を失ってしまう。自然や体の原理から、地球や自然との関係性に関しても多くを学ぶ必要がある。オリンピックはそうした地球規

模の「ひとつの体」を学ぶ学校として存在すればいいと思う。そうすれば、老いも若きも、病や障害を持つ人も、あらゆる人が主体的に参加できる開かれたものになる。

体や命の本質を学ぶことは、平和運動でもあると思う。なぜなら、体や命はまさに多様性と調和の原理で生きているからだ。生きている、とはそういうことだ。全員がそうした体の原理を与えられて、同時代に生きている。オリンピックが、そうした体の学びの場になることを提案したい。全員が学びの徒として同じ立場であり、お互いが教えあい、学びあい、成長しあう場として。日本が世界の中で大きな役割を果たせるように、歴史や伝統から多くを学び、次の世代へと受け渡していく場になるはずだ。

生きる人生そのものが一人の人間の統合化、全体性へのプロセスだ。そこには生も死も光も闇もすべてが包含されている。体育やスポーツだけではなく、同時に行われる文化事業である芸術も、体や心を調和へ戻すお手伝いをする医療も、創造や全体性という言葉を共通項とすれば同じテーマを共有していることが分かる。なぜなら、生きることは、部分化された自分自身の全体性を取り戻し、日々の自分を創造して生きていくことだからだ。

二〇二〇年に日本で開催されるオリンピックが、部分化された人の体や心の営みの全体性を取り戻す場として、部分化された人類の営みの全体性を取り戻す場として、平和へつながる教育や医療の場としても花開くことを強く望む。

注

1　公益財団法人日本オリンピック委員会より（http://www.joc.or.jp/olympism/charter/）

参考文献

吉田秀樹（二〇一二）『オリンピックと平和――文化と政治と宗教』仮説社。
ジュディス・スワドリング（Judith Swadding）、穂積八洲雄訳（一九九四）『古代オリンピック』ＮＨＫ出版。
村川堅太郎（一九六三）『オリンピア――遺跡・祭典・競技』中公新書。
楠見千鶴子（二〇〇四）『ギリシアの古代オリンピック』講談社。
トニー・ペロテット（Tony Perrottet）、矢羽野薫訳（二〇〇四）『驚異の古代オリンピック』河出書房新社。
石出法太、石出みどり（二〇一六）『これならわかるオリンピックの歴史Q&A』大月書店。

第三部 ❖ 身心変容を科学する

慢性疼痛とマインドフルネス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特任助教／精神医学

はじめに

昨年度は私が今関わっている統合医療の観点からの負の感情の浄化と霊的暴力を論じた。そして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のアウトラインについて紹介した。また今の私のライフワークであるマインドフルネスからの考察も行った。

今年度は治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入の結果、特に私が行ったマインドフルネス認知療法（MBCT）について報告し、MBCTを含む臨床マインドフルネスの興隆と呼応するかのように必要性が叫ばれている仏教に根差すピュア・マインドフルネスについても可能な限りで考察したい。

1　治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入について

1-1　慢性疼痛（特に線維筋痛症）とは

まずは慢性疼痛とはどんなものであるかを論じ、次になぜこのような臨床試験を組むに至ったのかを紹介したい。

慢性疼痛は国際疼痛学会によって「治療を要すると期待される時間の枠組みを越えて持続する痛み、あるいは進行性の非がん性疾患に関連する痛み」と定義されており、[1] 持続時間については一般的に三カ月以上持続するものを慢性疼痛とすることが適当とされている。[2]

その前に痛みとは何であろうか。これについても国際疼痛学会で定義されている。

> An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage.[3]

和訳すると「実際に何らかの組織損傷が起こったとき、または組織損傷を起こしている可能性があるとき、もしくは（そうでなくても）そのような損傷を表わす言葉を使って述べられる不快な感覚および情動体験」となる。

ここで言いたいのは痛みとは単なる感覚ではなく感覚を伴う不快な情動体験であり、本当に問題となるのは感覚そのものではなくそれに付随する負の感情の方であるということである。疼痛の専門医の話では痛みは常に主観的なもので情動的なものであり、時に幻のようなものであるという。統合失調症患者では脳の興奮によって痛みを感じないこともよくある。逆に慢性疼痛においては器質的な損傷は治癒しているにもかかわらず痛みのみが続くという不可解な状態を呈している。これは脳が痛みを記憶して思い出してしまう、いわばずっと頭のなかで音楽が流れているような感じで痛みが生じる状態であり、痛みの中枢性感作と呼ばれる。中枢性感作は幻肢痛を考えるとわかりやすい。手足を失ったにもかかわらず、その手足がいまだあるかのように感じられその時の痛みがつづくという難治性の疾患である。術後疼痛コントロールが不十分であると慢性疼痛に繋がることも痛みの中枢性感作によるものであることが推測されている。[4] 最近では国民病である慢性腰痛の原因の一つが中枢性感作であることがNHKでも放送され大きな話題となった。[5]

慢性疼痛に困っている人はどれほどいるのだろうか。

インターネット大規模調査では国民の一三・四％（約一七〇〇万人）が六カ月以上にわたり一〇段階で五以上の痛みを保有していることが推測された。慢性疼痛保有者の約七〇％は病院・医院の受診経験を持つが、満足のいく程度に痛みがやわらいだ人は二二・四％と低く、半数

以上の人が通院を継続することをやめ、三分の一以上の人がこの半年のうちに仕事、学業、家事を休むことがあったと答えた。[6]

目に見えない部分の経済的損失の大きさも問題とされている。日本人の病気・ケガによる医療費以外の経済的損失（仕事ができないことによる収入減を含む）の原因の第一位はうつ病などの精神疾患で一兆円／年、第二位が疼痛（偏頭痛、関節炎を含む）で三七〇〇億円／年と第三位のその他すべての慢性疾患の二九〇〇億円／年を超える大きな負担となっている。[7]

慢性疼痛の中でも原因不明で重大な感情障害や生活障害を伴うものを一次性慢性疼痛と呼び、[8]その最たるものが線維筋痛症である。全身の疼痛を主症状とし、不眠、うつ病などの精神神経症状、過敏性腸症候群、逆流性食道炎、過活動膀胱などの自律神経系の症状を随伴症状とする。[9]近年の脳機能画像研究により中枢性感作の関与が示唆されるようになってきている。[10]例えば脳ＭＲＩ研究において前部帯状回、前頭前皮質、島皮質の灰白質の量の減少が報告されたり、[11]圧痛刺激を受けているとき、吻側前帯状回（Rostral ACC）と扁桃体、海馬、脳幹部との機能的結合が健常人に比し弱く、下行性疼痛抑制系の機能が低下していると解釈されていることが報告されている。[12]

線維筋痛症は禅病とも通じるところがあるのかもしれない。禅病はFocus Attention（FA）系の瞑想が引き金になることがあるといわれ、白隠禅師の軟蘇の法などOpen Monitoring（OM）系の瞑想（慈悲の瞑想も含まれているかもしれない）によって治癒されることが古来から言われている。線維筋痛症においても一つのことにとらわれることで脳内に無意識のうちに反芻が起こり学習強化されやすくなること、その結果、脳自体が疲弊して気づきや抑制が働かなくなることで悪循環が止められなくなることが病態と推測される。これはうつの病態にも似ている。

最近の調査によると本邦において線維筋痛症患者は一・七％（約二〇〇万人、男女比一：四・八）いると推定されている。[9]二〇〇九年一年間に線維筋痛症と診断、診療された患者数は一一〇〇〇人と推定され、主に診断にあたるリウマチ医は関節リウマチを積極的に診療するが、線維筋痛症の診療は避けている可能性が示唆されている。[9]

また多くは病院に行かず自己流のセルフケアや補完代替医療（CAM）に頼っている。[13]病院にかかっても薬物治療などに抵抗性で医療難民化していることが問題となっている。

ヨーロッパリウマチ連盟が二〇一六年に発表した線維筋痛症のガイドライン[14]では疾患について患者教育を行った上で、効果よりも副作用が懸念される薬物療法よりも近年科学的根拠（エビデンス）が蓄積され安全性に加え効果も論じられるようになってきた非薬物療法を勧めるべきであると強調している。非薬物療法の中でももっともエビデンスがあり症例全般に強く推奨されるのは運動であった。まだエビデンスが少ないものの症例を選んで推奨されるものとして鍼治療、認知行動療法、ハイドロセラピー／温泉療法、瞑想的運動（気功、ヨーガ、太極拳など）、マインドフルネス／心身療法、複数の組み合わせ（運動と教育もしくは心理療法を含む）等が挙げられた。

このガイドラインから言えるのは混合診療（一般保険診療と補完代替医療などの自由診療を同時に行うこと）を許さない現在の日本の医療システムでは適切な線維筋痛症の治療は望めず、一般保険診療と補完代替医療をチーム医療として展開する統合医療の必要性が叫ばれているということである。これは治療抵抗性慢性疼痛全般で言えることで最近では多くの職種のメンバーが集って診療する集学的慢性疼痛診療がもっともエビデンスが高く、費用対効果に優れ医原性の合併症を起こさない治療であることが報告されている。[15]欧米諸国には世界疼痛学会が認定する集学的慢性疼痛診療チーム（学際的痛みセンター）が多く存在し、その数は増加しているが受診は数カ月待ちの状態、まだまだ全世界的にも慢性疼痛の診療は追いつかない状況である。オーストラリアでは国策として慢性疼痛対策に取り組み成功を収めている。アメリカでは一九九九年には一〇〇〇以上の集学的慢性疼痛診療チームが存在していたとされるが、[15]その後経済状況の悪化によるものなのか急激に減少し現在では九〇チームとなっている。それにより安易な医療用麻薬（オピオイド）の処方が増加し毎年一〇〇〇〇人以上がオピオイドの副作用で死亡している。とくに四五歳から五四歳の非ヒスパニック系白人（一般白人）の薬物中毒による死亡は一九九九年から二〇一四年にかけて約四倍となり、肺がんを超えて死亡原因の第一位となった[16]（図1）。この傾向はほかの欧米諸国では見られない（図2）。オピオイド依存症も二〇一四年時点で約二〇〇万人いるとされ、[17]非がん性疼痛に対してかかりつけ医からオピオイドが処方されると四人に一人が依存症であることが報告されている。[18]日本においても非がん性疼痛に対してオピオイド処方が簡単なウェブ講習で可能となっており今後大きな問題になることが予想される。日本において集学的慢性疼痛診療チームはまだ数えるほどしかなく、近い将来日本でも同じことが起こることは容易に想像される。これを受け国策として厚生労働省が慢性の痛み対策研究事業に取り掛かっているところである。

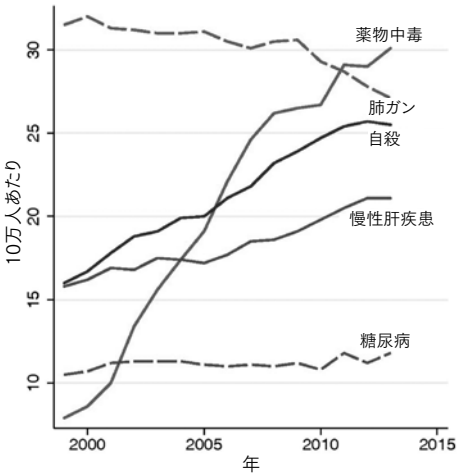


図1　45～54歳の非ヒスパニック系白人の原因別死亡率（Anne Case, and Angus Deaton PNAS 2015;112:15078-15083より改変）

1-2　治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入の概要

そのような流れの中、大阪大学医学部附属病院では疼痛医療センターが二〇〇六年に組織され、私の所属する

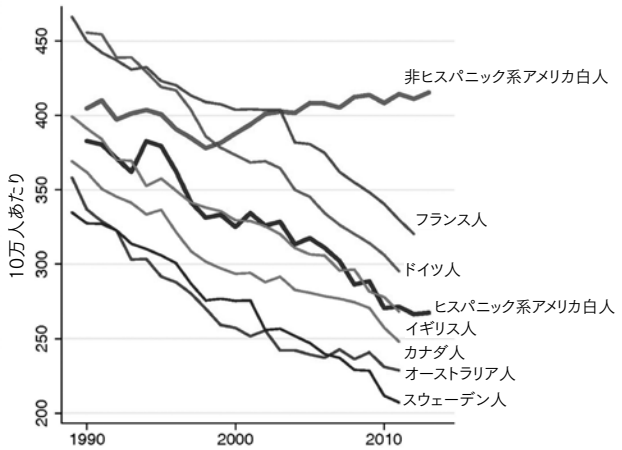


図2　45～54歳の国別全死亡率
（Anne Case, and Angus Deaton PNAS 2015;112:15078-15083より改変）

統合医療学寄附講座も治療抵抗性慢性疼痛に対する臨床試験を行うこととなり、二〇一五年度よりその一員となった。「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、一般保険医療関係者とチームを組んで補完代替医療が利用可能であるかを検証する臨床試験である。この参加者の中には線維筋痛症と診断される患者も含まれた。

疼痛医療センター副センター長の柴田政彦疼痛医学寄附講座教授を中心に構想が練られた。慢性疼痛に豊富なエビデンスのある運動療法に関しては理学療法士が保険適用で行っており、すでに行われ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。次にエビデンスの豊富な慢性疼痛に対する認知行動療法に関してはい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（うつに対する認知行動療法は保険適用がある）。今回専門の臨床心理士に協力を要請したが日本では研究が始まったばかりでプロトコルが定まらず断念した。このようにエビデンスがあるからといってすぐに日本に適応できるとも限らない。マインドフルネスストレス低減法（ＭＢＳＲ）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エビデンスも近年増えている。[19] しかしインストラクターになるためには現時点では海外でのトレーニングが必要であり、やっと先日日本でもＭＢＳＲ八週間プログラムが受けられるようになったところである。[20] 実は筆者もこの日本初のプログラムを体験することができた。ここでの詳細報告は省略するが、長年の経験と科学的考察に支えられた、相手を選ばない素晴らしいプログラムと感じた。

今回はＭＢＳＲ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。こちらは先日までインストラクター認定制度はなく、論文を見るとスーパー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たが、[21] 二〇一六年一〇月にMBCT Training Pathway version 1.0が公開され、インストラクター認定制度が明示されるようになった。[22] 今回の臨床試験は認可制度前であったが、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、competent teacher（今回の認定制度で最も上位の認定）を受けている名古屋経済大学短期大学部の家接哲次教授（臨床心理士）よりスーパーバイズを受けることができた。介入者は筆者で今回のインストラクター認定制度で明示されているインストラクタートレーニングを受ける条件（①少なくとも一年間は個人的にマインドフルネス瞑想を練習している、②ＭＢＣＴ八週間プログラムの参加経験がある、③個人＆グループセッションを行うスキルがある、④認知行動療法などの構造化された心理療法およびＭＢＣＴを適用する予定の疾患や対象を理解し、臨床経験がある、⑤専門的な資格（医学、心理学、教育、福祉分野など）を有する）のうちＭＢＣＴ八週間プログラムの参加経験以外を満たしていた（臨床試験中の二〇一六年七月にＭＢＣＴ創設者の一人であるマーク・ウィリアムズ来日の際にＭＢＣＴ三日間リトリートを受けることができた）。臨床試験前に医局員に対してＭＢＣＴのスーパーバイズセッションを行い実際に行えるか確認した。

今回の臨床試験ではＭＢＣＴもしくはヨーガ療法が行われ、それに同時並行して鍼治療、アロマセラピーも有資格者が行ったが、ＭＢＣＴ以外に関しての詳細は今回の報告では割愛する。

1-3　治療抵抗性慢性疼痛に対する統合医療的介入の結果

中間報告となるが、ここまでの結果を報告する。現時点で一九例に介入を行い（鍼、アロマセラピーは全例、ＭＢＣＴは五例、ヨーガ療法一二例）、ＭＢＣＴを受けた一例が冠婚葬祭のため介入後評価を欠席し、ヨーガ療法を受けた一例が効果を実感できないためドロップアウトしたほか一七例で介入後評価を施行した。介入による重篤な有害事象は認めなかった。

ＮＲＳと呼ばれる今の痛みを0-10の一一段階で評価する疼痛尺度は介入前後で5.88±2.76（平均±標準偏差）から5.35±3.22へ小さく改善も有意とはならなかった（p=0.22, SMD=-0.31）。ここでＳＭＤとはStandardized Mean Difference（標準化平均差）のことで、0は変化なし、1は一標準偏差増加したことを示す。0.2前後で小さな変化、0.5前後で中等度の変化、0.8前後で大きな変化と見なされる。ＭＢＣＴを受けた四例では7±2.45から4.75±3.5へ有意に非常に大きく改善した（p=0.0374, SMD=-1.78）。

ＰＤＡＳと呼ばれるＡＤＬ（日常生活動作）の尺度は19.35±8.93から15.59±8.28へ有意に大きく改善した（p=0.0005, SMD=-1.06）。ＭＢＣＴを受けた四例でも22±4.69から17.5±3.11へ有意に非常に大きく改善した（p=0.0138, SMD=-2.60）。

ＰＣＳと呼ばれる破局的思考の尺度では31.29±11.11から25.88±12.75へ有意に中等度の改善を示した（p=0.0345, SMD=-0.56）。ＭＢＣＴを受けた四例では32±8.16から23±17.81へ有意ではないが中等度から大きな改善を示した（p=0.2591, SMD=-0.694）。

まとめると、ＭＢＣＴを行った群では痛みや日常生活動作で大きな改善を示した。鍼やアロマも受けているためＭＢＣＴのみの効果とは言い切れないが、思った以上

の効果が認められた。

1-4　症例報告

今回ＭＢＣＴを受けられた中の一例を紹介し、ＭＢＣＴとはどのようなもので実際にどのような変化が起こったのか考察したい。

症例Ａは六〇代女性、脊髄腫瘍摘出後の右大腿部痛でＮＲＳ5の痛みを訴えていた。ＰＤＡＳは24とカットオフ値の10を大きく超えＡＤＬも低下しており、ＰＣＳも34とカットオフ値の30を超える破局的な思考を持っておられた。二〇年以上痛みやしびれが続いており、無理して歩くと膝の上を痛め歩けなくなり入院を繰り返していた。主治医からは歩いてもいいと言われているのに、歩こうとするとその恐怖が襲ってきてパニックになることもたびたびあったという。目標は痛みと仲良く付き合っていくことであった。

セッション1のテーマは「自動操縦状態に気づく」。毎回テーマをホワイトボードに書いて気づきを促した。お互いの自己紹介の後、レーズンエクササイズをまず行った。レーズンを五感、つまり触覚、視覚、嗅覚、聴覚、味覚を使ってじっくり味わうエクササイズだが、レーズンとは言わずに「火星に降り立って渡された火星の食べ物」と説明し、初心で行うことを促した。

Ａ「集中していると痛くなくて後で痛くなったのですが、そういう時間が増えればと思います」と集中により痛みと距離を取れることを学んだ。

次にボディスキャンと呼ばれるじっとしたまま足先から頭の先まで順に意識を持ってゆき体の隅々まで感じつくすエクササイズを四五分間行った。

「一瞬意識が途切れることがありました。今ここに戻ってきた時はホッとした感じでした」とガイドどおりに意識はさまようも穏やかに戻ってくることができた。

この週のホームワークとして、ＣＤを聞きながら四五分間のボディスキャンと食事の際に一口目だけでもレーズンエクササイズのような食べる瞑想をお願いした。毎回最後に呼吸への意識づけを三分程度行って終了とした。

セッション2のテーマは「頭のなかで生きている（うまくいかない時）」。まずはボディスキャンをお化け屋敷の探検にたとえて行った。その際、身体の各部分に意識を持ってゆくのがスポットライト、呼吸とともに意識を広げてゆくのがサーチライトと比喩を用いた。

「呼吸っていつもは意識していないですよね。深く息を吸うことでいつも痛みのことばかり考えているのからちょっと無になれる。呼吸に集中できる。それが大きかったかな」と呼吸への意識に興味を持たれ、十分に集中できたようだった。

次にホームワークの振り返りを行った。

「最初一日目は一〇分ぐらいで眠気が。また起きてやって。呼吸が大事だなぁと。そこに意識を持ってゆきなさいって言われて。どうしてやらなきゃいけないのか全然わからなかった。二日目ぐらいになってくるとあまり居眠りしなくなって集中できるようになって。そうしているうちにいつも緊張しているんだなぁと気がついてきて、やっているとき四〇、五〇分リラックスして緊張をほぐすことに意識を持ってゆくようにしたんですね。その間は不思議なんですが、しびれとか痛みとか感じない。何かに集中して無になっているということが痛みを感じなくする一つの方法じゃないかと覚えました」とすでに効果を感じているようだった。

この週のホームワークは日常生活の中でのマインドフルネスに加えてお化け屋敷のボディスキャン二〇分と一〇分の呼吸瞑想（あるがままの呼吸を感じやすい身体の部分に意識を向ける）のＣＤを使うようお願いした。

セッション3のテーマは「散漫した心をまとめる（呼吸へのマインドフルネス）」。呼吸瞑想からセッションをはじめた。

Ａ「呼吸っていうのはね、ものすごく大切なんだと一回目、二回目のＣＤを通じて感じました。呼吸を無意識にやっていましたから。私の場合は腹式呼吸のほうが充実感があるので家でもそうしています」とお腹に意識を向けて呼吸を感じているようだった。

次にホームワークの振り返りを行った。

Ａ「私はお化け屋敷が大好きで毎日やっていました。お化け屋敷とはよく考えたなという思いで、一回目のもいいんですけども今週は全部お化け屋敷でした。何が良かったっていうんじゃないんですけども、私はお化け屋敷というものを恐怖として捉えたんです。私の場合は、いつ襲ってくるかわからない恐怖がパニック症候群を引き起こす原因じゃないかと医師の先生にも言われているんですけど、恐怖を自分で克服するんじゃなくて理解して、痛みが来ると過呼吸になって緊張して固くなるんですが、呼吸でゆっくりとゆっくりとやっていくと痛みをそんなに強く感じなくなってきたんじゃないかなとこのお化け屋敷をやっていて思ったんですけど。ですからお化け屋敷は私の友達です」とすでに痛みだけではなく恐怖とも呼吸を使って仲良くなれているようだった。

この週はマインドフルストレッチと呼ばれる呼吸と身体に意識を向けながらヨーガのアーサナを行った。

Ａ「気持ちよかった。手を上にあげたりおろしたりするだけなんですけど血液の流れを感じたりして、普段は何も意識をしたりしていないんですけど意識をするといろいろなことを感じられるようになり気持ちよかったです」と身体の感覚も繊細に感じられた。

この週のホームワークにはマインドフルストレッチと三分間呼吸空間法と呼ばれる、まず今ここの身体の感覚や感情、思考に気づく第一段階、次に呼吸に意識を集めるという第二段階、さらに第三段階ではその呼吸で身体の感覚や感情、思考を包み込むというＭＢＣＴ独自のミニ瞑想が追加された。また嫌な出来事日誌という嫌なことがあったときの身体の感覚、感情、思考、さらに日誌を書いているときの気づきを書き留めるホームワークをお願いした。

セッション4のテーマは「嫌悪に気づく（現在にとどまる）」。坐瞑想からはじめ、体験をシェアしてもらった。

Ａ「気持ちが良くて半分寝ていました」

林「ありがとうございます。寝てしまっても構いませんので。その寝てしまったこと、ハッと起きた瞬間とかには気づけました？」

A「ちょっと寝たら起きるんですけど、今なにかやっているんだなぁと気づくんですがまた寝ちゃうんです」
林「そのとき身体どんな感じでした？」
A「気持ちいいです」
林「どこらへんが？」
A「上半身、肩とか背中とか」と寝てしまったことに対しても優しく気づきを広げることができた。
次にホームワークを振り返ってもらった。
A「あれ気持ちいい。首の運動から脇を伸ばす。あれ普通やっていないですもんね。三日月のポーズ？」とマインドフルストレッチも喜んで行っていた。
ホームワークの嫌な出来事日誌についても振り返りを行った。
A「年金の通知が来て、返信しなくちゃいけなかったんですが書けない。そういうとき痛くなるんです。みんな書けるのに自分だけ書けない。バカとか考えて足がしびれたり痛くなりました」
林「その時はどんな思考が浮かびました？」
A「嫌なものがきたな。めんどくさい」
林「嫌という感情も浮かんだんですね？」
A「それが引き金になってストレスになる。いつもやっていることと違うことが出てきただけで」
林「その時の感情をどこで感じました？」
A「胸がドキドキしてきて」
林「その胸のドキドキはリアルタイムで気づけていました？」
A「はい」
林「その胸のドキドキに留まることってできました？」
A「できなかったです」
林「そこで留まれなくて足が痛いまで行っちゃったんですね。もしかしてそこに留まれたら『ドキドキに気づけた。良かった。』と思えてストレスにならず足まで行かなかったかもしれませんね」とこの週のテーマに合わせて、嫌な出来事が起こっているときは気づかないうちに思考、感情、感覚が連動していることへの気づきを促した。

この週はマインドフルウォーキング（ゆっくり身体の感覚の変化に気づきながら呼吸とともに歩く）も行った。
A「歩き方のリハビリまで半年間したのに学んでないわ」とゆっくり歩くことの難しさと呼吸へ意識を持ってゆくことの大切さを述べられた。
この週のホームワークにはマインドフルウォーキングと三分間呼吸空間法の応用として第一段階で感情的になったときに感情に名前をつけて脱中心化を図り（ラベリング）、第二段階で呼吸を数え（数息観）、第三段階で「大丈夫、何が起こっても大丈夫、もうそのことは起きているのだから」と心のなかで唱え、息を吸いながら受けとめ、息を吐きながら手放す実践を追加した。
セッション5のテーマは「あるがままを許す（そのままでいる）」。テーマに関する教示を用いながら坐瞑想を行った。
A「半分眠気が襲ってきました。夢のなかに入ってゆく感じ」
林「それをどこで感じていました？」
A「頭だと思います」
林「身体はどうでした？」
A「感じていたかもしれない。自分がどこにいたのかなと思ったらここだって気づきました」と眠気に対してもあるがままを許しながら気づきを促した。
ホームワークの振り返りでは日常生活の中でのマインドフルネスを語っていただいた。
A「まずは呼吸。気がついたら呼吸に意識を持って行っています」と日常生活の中にもマインドフルネスが浸透しているようであった。
この週のホームワークは坐瞑想を中心に各自でアレンジしてもらい、引き続き三分間呼吸空間法や日常生活の中のマインドフルネスにもチャレンジしていただくよう促した。
セッション6のテーマは「思考は事実ではない」。まずはテーマも絡めながら坐瞑想を行った。
A「眠くなっていましたが呼吸に意識を持って行って起きていました。このまま寝たら気持ちいいだろうとも思いましたが」
林「そのとき体の感覚は？」
A「呼吸していただけで他に意識はしていませんでした」
林「眠りかけていた状態でも呼吸には意識を持って行っていた。するとどうですか。普段とは違う感じでしたか？」
A「はい、とても良い気分で」とあまり思考は浮かんでこなかった様子だが、他の方の体験のシェアを受けて、A「不思議ですね、言葉っていうのは。Bさんが『痛み』って言った瞬間に痛くなりました」と思考と感覚の関係に気づかれたようだった。
次にホームワークの振り返りを行った。
A「私はこないだのヨーガなんですがちょっと痛めまして筋肉痛が。いかに自分が身体を使っていないのかということに気づきました。棒のようにしているんじゃないかと。あの程度で筋肉痛が起きるとは。実は若いころヨーガをかじったことがあったので。でも捻ることで筋肉痛を起こしてしまって。手の方だけにしました」と無理をしすぎず中道で続けることの大切さにも気づかれたようだった。
日常生活の中のマインドフルネスをシェアしてもらった。
A「料理が楽しくなりました。今までしたら三〇分立っていると辛かったのが平気になりました。それでも座って呼吸に意識を持って行く。今日は何を作ろうかなとお昼ごろからイメージして、ワイン飲むとき何と合わせようとか」と活動の幅も広まっていることがうかがえた。
次に下記のように紙の表裏に書かれている内容を読んでどんな思考が浮かんできたかシェアしてもらった。
表　あなたは仕事で同僚と口論してしまったために落ち込んでいます。そのすぐ後本社にいる別の同僚に会った時、その人は今ちょっと話す時間がないんだと言いながら走り去りました。あなたはどう思いますか。

裏　あなたは同僚と良い仕事をして賞賛を浴びたので幸せを感じています。そのすぐ後本社にいる別の同僚に会った時、その人は今ちょっと話す時間がないんだと言いながら走り去りました。あなたはどう思いますか。

A「表は無視されたのかなと思ってさらに落ち込む。裏は賞賛を浴びたってことであればどこか顔に出ると思うんですね。それを聞かなかったということは自分のことに嫉妬心を持たれて話したくないのかなと思いました」

他の方からもさまざまな思考がシェアされ、同じシチュエーションでも人によって、また自分の心の状態によっても捉え方が違うことに気がついた。そして「思考は現実ではない」という今回のテーマについても体験に基づいて気づきを深めた。

この週のホームワークは前週に続いて日常生活の中のマインドフルネスとこれまで行ったことの組み合わせとした。

セッション7のテーマは「自分を大切にする」。テーマに気づいてもらうために慈悲の瞑想を取り入れた。

A「私は毎日痛かったので、人のことを考える余裕がなかった。今も自分のことを最初に考えてしまう。心に余裕がなかったと思います」

林「今はどうですか？　慈悲の瞑想をしてみて」

A「ちょっと穏やかな気分になりました」と自分のことのみならず人のことを思う大切さに加えて人のことを考える余裕がなかった自分も許せているようだった。

ホームワークの振り返りでは、まず日常生活の中のマインドフルネスをシェアしてもらった。

A「変わったことはなかったんですけど、去年よりも体力がついてきておせち作って家族が喜んでくれたのが一番嬉しかったです」と着実に活動の幅が増えて喜びにつながっているようだった。

エクササイズについてもシェアしてもらった。

A「セッション1からのCDを試したんですが、前やった時よりも少し意識を集中できるようになったかな、自分のものになったかなと感じました。坐瞑想は身体もリラックスするので何をするにもいいように感じました。ヨーガも最初のとき筋肉痛になって三日間で治りましたけど、これだけ私は身体を使っていなかったのかって。この二年本当にひどくて棒のようだったんです。そんなにすごい動きではないですよね。今は大丈夫です」と練習の成果がでてきているようだった。

この週は痛みと「上手に対応する」と題して次のようなシートに答えてもらった。

このシートを通して、痛みがある時にどんなことが起きているかに気づいてみましょう。痛みが大きくなる前兆を、興味や関心をもって探ってみましょう。どんな思考（心の中のつぶやき）、気分、身体感覚がありますか？　どんな行動をしていますか？　痛みが大きくなる引き金になるものは？　具体的にご記入下さい。

A「私は痛みが強くなると友達と会うことがなくなりました。どうしてもわかってもらえないし自分一人で行動することが多くなりました。この治験に参加してから考え方が前向きになりました。痛いときはどうしよう、呼吸をするとか、そういうことで乗りきれるということがだんだんわかってきたので。前まではどうしようどうしようとなってしまって、自分自身でもどうしようもなくなることが多かったです。痛みに対する考え方が変わってきました。痛みが大きくなる引き金はストレスなんです。眠れないときとかどんどん不安になっていきます。このままもしかしたら将来動けなくなったらどうしようか。動けなくなったらどうしようと考えることが一番多いです。私の場合はどれだけ歩いてもいいと言われているんです。歩けないですが。できないことは不安になっていきます。これだけしか歩けないのかと。パニックを起こすタイプですのでどんどんドツボにはまってしまうんです。そのとき体は固くなるんですね。首をすぼめちゃう。そういうときは呼吸に意識を集中する。最近はそんなことないんです。薬も飲まずに寝られています。痛みに対する上手な対応とは痛みのところに意識を持って行く、そして呼吸、そして何があっても大丈夫と言い聞かせる。心の余裕が出てきたかと思います」と対処法として呼吸に意識を集中すること、そして三分間呼吸空間法を述べられた。

この週のホームワークは前週に引き続き日常生活の中のマインドフルネスとこれまで行ったことの組み合わせとした。

セッション8のテーマは「これからに活かす」。まずは一週目に行ったボディスキャンを行い、体験のシェアをしてもらった。

A「自分自身でやっていると自分の都合に合わせちゃうし、グループでやると励みになる。孤独だと痛みのことしか考えなくなる。みんなと話していると誰かが言ったことが救いになったり、参考になったり。今回は参加させていただいて余計そういうふうに感じました」とグループ療法の良さに気づかれた。

ホームワークについても振り返ってもらった。

A「坐瞑想のCDは毎日聞いてしているんです。心が落ち着くというか、坐瞑想というのはすごい、そういう意味では気を落ち着かせる方法なのかなと思います。薬以上ですね。薬はなにか副作用があるけど、瞑想は副作用がない。ありがたいです。実はちょっと薬も減らせるようにもなってきたので嬉しいですね」と瞑想の効果を実感して薬も減らしているようだった。

その後プログラムの振り返りを誘導瞑想で行った。当初の参加目的やこの八週間で学んだこと、今後続けるうえでの障害やそれに対する工夫をシェアした。

A「参加目的は少しでも痛みが少なくなる方法を教えていただけたらとの思いから。痛いということだけで身体が縮こまってしまって、今まではどうすることもできなかったんですが、呼吸、まず呼吸に意識を向けて、呼吸することによって、なんとなく気持ちが穏やかになってきて、穏やかになってくると痛みが和らいでくるんですよね。不思議なんですけどそうなってきて、痛みのところに今までは感じないようにしていたんですが、意識を持っていくということがいかに大事なのかということ

を教えていただきましたね。いっぱいありますけどそれが大きなことです」とすでに自分のものにされて続けるにあたり障害もない様子だった。

介入後のNRSは1まで改善。PDASも19まで改善、PCSも9と著減した。その後三カ月間はメールでフォローした。ほぼ毎日自分のペースで実践を続けられ、配布資料も読み直すなど熱心でいろいろなことに気づかれているようであった。薬もいらなくなりNRSは1のまま、PDASは22、PCSも15と当初に比べ良い状態をキープされていた。

このように実践を続けられる方は着実に効果を示していたが、続けられない方は改善が乏しかった。続けられないとしても無理をさせるのではなく、それも優しく受け入れて自分のペースで関わることを促した。明らかな有害事象を認めず、介入を終了することができた。

2 臨床マインドフルネスとピュア・マインドフルネス

2-1 臨床マインドフルネスとピュア・マインドフルネスの定義

1節で慢性疼痛に対するMBCTについて論じたが、このように臨床現場で治療スキルとしてマインドフルネスを用いる場合、これを臨床マインドフルネスと呼ぶ。[23] 臨床マインドフルネスにはMBSR、MBCTのほか、DBT（弁証法的行動療法）、ACT（アクセプタンス・アンド・コミットメント・セラピー）やメタ認知療法、最近ではMBRP（マインドフルネスに基づく嗜癖行動の再発予防）、MBAT（マインドフルネスに基づくアートセラピー）、MB-EAT（mindfulness-based eating awareness training）などさまざまな目的に合わせて、時に治療の一部としてマインドフルネスが用いられることもある。特徴は「意図的に」、「今ここに」、「判断せずに」注意を向けることによってあるがままの気づきを得ることであり、シンプルで宗教性を問わないため科学的に研究されるようになっている。[24]

これに対してピュア・マインドフルネスは、マインドフルネスによるライフスタイルの確立を目的とした、日常全般におけるマインドフルネスの実践を指す。[23] 大谷がペマ・チョドロン尼師のピュア・メディテーションにヒントを得て命名したもので仏教の価値観に立脚していることが特徴である。すべては無常、苦、無我であるという悟りまで体験的に理解することを目的とする。俗世間にいては気づきにくいため出家をしてライフスタイルから変え、経験豊かなサンガと呼ばれる仏道修行組織の支えが必要となる。（以下、改行）

昨年度はティク・ナット・ハンが創設したプラムヴィレッジのリトリートの体験を報告した。そこではマインドフルネスのみならず、慈悲や五戒など生き方に関するものや仏教哲学など価値観に至るものまで、さまざまな教えを体験を通じて学べる仕組みが施されていた。三人称的な客観的気づきを考察する一般科学の枠を超えた、一人称的な主観的気づきもしくは二人称的な間主観的気づきを洞察する仏教科学は、同じく一人称的もしくは二人称的な気づきを扱う心理学に引けを取らない奥深さと実践経験を有し、昨今のマインドフルネスやコンパッションの研究は心理学が後を追いかけているようにも見受けられる。

2-2 臨床マインドフルネスとピュア・マインドフルネスの長所と短所

臨床マインドフルネスの長所は臨床研究によって科学的根拠に基づいた効果と安全性が報告されているということであり、それはクライアントのみならずインストラクターのモチベーションにも繋がる。しかしまだまだ歴史は浅く、インストラクターが十分に育っておらず、危険性についても深く検討されていない。使い方によっては戦争や度を越えたお金儲けなど慈悲のない使い方も可能ではないか、そうならないためにも仏教哲学に即した理解が必要ではないかという指摘もある。最近ではマインドフルネスのみならず慈悲の瞑想（Loving Kindness Meditation など）を組み合わせて介入するような臨床試験も現れており、[25,26] 今後の発展が期待される。

これに対してピュア・マインドフルネスは歴史が長く、成熟しており、アジアにおいては生活に根差しているといっても過言ではない。近年の日本では葬式仏教と揶揄されるように十分な機能を果たしていない感も否めないが、東南アジアの諸国ではいまだに仏教に帰依するものは多い。タイと日本で活動するプラユキ・ナラテボー師のように臨床マインドフルネスとしての活用も見受けられ、両者は厳密に分けられるものではなく、むしろその溝は狭まっているようにも感じられる。短所としては科学的な根拠に乏しいことと宗教アレルギーのある方には受け入れられないところであろうか。これは宗教が教義の押しつけのように霊的暴力として使われた歴史があるためであり、決めつけない態度を根底に持つマインドフルネスの理解はその払拭に役立つのではないであろうか。

このようにお互いの理解はお互いを補完しあい、より良い方向に向かうのではないかと感じている。ダライ・ラマ一四世は「わたしは常日頃から、もし科学の証明した事実が仏教の教えと矛盾するのなら、教えの方を変えてゆくべきだと主張しています」と答えている。[27] 今後脳科学研究などによって臨床マインドフルネスの機序が明らかになればピュア・マインドフルネスの理解が深まることも推測される。またピュア・マインドフルネス自身の研究も今後進んでゆくものと思われる。とはいえ決してすべてが明らかにできるものではなく答えが一つに決まることもないであろう。

まとめ

今回、治療抵抗性慢性疼痛に対してMBCTを施行し、著明な改善を示した一例を報告した。臨床マインドフルネスは介入前には効果を望むものであるが、介入の最中にはその効果を手放し、今ここにあるがままに気づくというパラダイムシフトとも取れるアプローチを用いることでさまざまな気づきが生まれる。今回あるがままの呼吸などへの気づきにより痛みや不安、恐怖へのとらわれから離れ、癒しにつながるという貴重な経験が得られた。

仏教哲学に根差すピュア・マインドフルネスはさらに一歩踏み込み、すべては無常、苦、無我であるという悟りまで体験的に洞察することを目的とする。まだまだ臨床マインドフルネスとピュア・マインドフルネスの溝は深いと言わざるを得ないが、臨床マインドフルネスの出現によってピュア・マインドフルネスの理解が広まったことは明らかである。そしてピュア・マインドフルネスの存在が臨床マインドフルネスのエネルギー源であるとも感じる。信じるものがいてこそ発展は促されるからだ。しかし妄信は危険である。科学も完全なものではなく、実はある程度の蓋然性に則ったあいまいなものであり、またすべてを明らかにできるものではないが、新たな視点を与えたり、方向性を示唆するものである。使いようによっては善にも悪にもなりうるが、それは宗教でも同じであろう。さまざまな角度から考察、洞察することでより良いものになることは言うまでもない。その際にも決めつけないマインドフルネスの態度は役立つであろう。

注

1 Merskey H. and Bogduk N, *Classication of chronic pain descriptions of chronic pain syndromes and definitions of pain terms*. IASP Press, 1994.

2 Bonica J.J., *Management of Pain*, Lea & Febiger, 1990.

3 IASP: IASP Taxonomy, http://www.iasp-pain.org/Taxonomy?navItemNumber=576#Pain

4 Kehlet H., Jensen T.S., Woolf C.J., Persistent postsurgical pain: Risk factors and prevention. *Lancet*, 2006; 367: 1618-1625.

5 NHKスペシャル「腰痛・治療革命～見えてきた痛みのメカニズム～」http://www.nhk.or.jp/kenko/nspyotsu/

6 服部政治ほか「日本における慢性疼痛を保有する患者に関する大規模調査」『ペインクリニック』二五巻、二〇〇四年。

7 在日米国商工会議所報道資料「ACCJ、健康維持に関する意識調査を基に疾病による経済的損失額を試算」（二〇一一年一一月二五日）http://www.acci.or.jp/uploads/4/9/3/4/49349571/pr_health_j.pdf

8 Rolf-Detlef Treede, et al., A classification of chronic pain for *ICD-11*. *Pain*, 2015 Jun; 156(6): 1003–1007.

9 日本線維筋痛症学会編『線維筋痛症診療ガイドライン2013』二〇一三年。

10 Napadow V, Harris RE. What has functional connectivity and chemical neuroimaging in fibromyalgia taught us about the mechanisms and management of 'centralized' pain?. *Arthritis Res Ther*, 2014; 16: 425.

11 Čeko M., Seminowicz D.A., Bushnell M.C., et al., Anatomical and functional enhancements of the insula after loss of large primary somatosensory fibers. *Cereb Cortex*, 2013; 23: 2017-2024.

12 Jensen K.B., Loitoile R., Kosek E., et al., Patients with fibromyalgia display less functional connectivity in the brain's pain inhibitory network. *Mol Pain*, 2012; 8: 32.

13 「慢性疼痛患者に対する統合医療的セルフケアプログラムの構築」（研究代表者：伊藤和憲）平成二五年度、厚生労働科学研究費補助金 健康安全確保総合研究 地域医療基盤開発推進研究報告書。http://mhlw-grants.niphg.go.jp/nph/search/NIDD00.do?resrchNum=201325025A

14 Macfarlane G.J. et al., EULAR revised recommendations for the management of fibromyalgia. *Ann Rheum Dis*; 2016; Jul 4.

15 IASP. Pain: Clinical updates. 2012.; Jan. http://iasp.files.cms-plus.com/Content/ContentFolders/Publications2/PainClinicalUpdates/Archives/PCU_20-1_final_for_website.pdf

16 Anne Case and Angus Deaton, Rising morbidity and mortality in midlife among white non-Hispanic Americans in the 21st century, *PNAS*. 2015; 112.

17 CDC: Injury prevention and control: Opioid overdose: http://www.cdc.gov/drugoverdose/data/overdose.html

18 Boscarino J.A., Rukstalis M., Hoffman S.N., et al., Risk factors for drug dependence among out-patients on opioid therapy in a large US health-care system. *Addiction*. 2010; 105: 1776–1782.

19 Lauche R. et al., A systematic review and meta-analysis of mindfulness-based stress reduction for the fibromyalgia syndrome. *J Psychosom Res*, 2013; 75.

20 MBSR研究会（事務局：関西医科大学心療内科学講座医局内）http://www.MBSR-study-group.com/

21 Piet J. and Hougaard E., The effect of mindfulness-based cognitive therapy for prevention of relapse in recurrent major depressive disorder: a systematic review and meta-analysis. *Clin Psychol Rev*, 2011; 31.

22 MBCT Training Pathway version 1.0. http://oxfordmindfulness.org/business-homepage/training/

23 大谷彰『マインドフルネス入門講義』金剛出版、二〇一四年、六一－六二頁。

24 林紀行「マインドフルネスとエビデンス」『人間福祉学研究』第七巻第一号、二〇一四年。http://www.kwansei.ac.jp/s_hws/attached/0000065732.pdf

25 Galante J., et al., Effect of kindness-based meditation on health and well-being: a systematic review and meta-analysis, *J Consult Clin Psychol*, 2014; 82(6).

26 Zeng X. et al., The effect of loving-kindness meditation on positive emotions: a meta-analytic review. *Front Psychol*. 2015.

27 ダライ・ラマ／ダニエル・ゴールマン著『なぜ人は破壊的な感情を持つのか』加藤洋子訳、アーティストハウスパブリッシャーズ、二〇〇三年、一一－一三頁。

第三部 ❖ 身心変容を科学する

「畏敬の念」は攻撃行動を生ずるのか？

――個人・集団間葛藤の予防に向けた予備的考察Ⅱ

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

誤解を承知のうえで言おう。紛争の始点には〝愛〟がある。その愛とは、自己犠牲の愛。隣人愛といってもよい。それなくして紛争は始まらない。そしてその終わるところには、戦争ならば、破壊と絶望が待つ。しかしはじまりは〝愛〟。その隣人たる対象はいかにして決まり、こちらと他所とを分かつのだろうか。

オキシトシンという物質がある。この「愛情ホルモン」として知られる物質を含む気体を鼻先にシュッとスプレーされると、目の前にいる相手に好意をいだくようになる。のみならず、戻ってくる保証がないお金を、見ず知らずの他人を信用し、預ける額も増える（Kosfeld et al., 2005; Theodorido et al., 2009）。対象を十分吟味することなく信頼することのリスクはいうまでもないが、このペプチドホルモンの作用により生じる「大抵の人間は信頼できる」という感覚には適応上の意義があり、そうした特性をもつ個人の心理的なレジリエンス（抵抗力）は強く、仮に集団から疎外されたとしても不快感情や孤独感が立ち直りやすい。

サイバーボールゲームという心理実験課題がある。このゲームでは、インターネット上で三名の参加者間でかわすキャッチボールをする。互いに自由にボールを投げたり受けたりすることを通じて参加者相互の交流が進むなかで、ある段階を境に、特定の参加者にボールがまわらなくなる。いわば仲間外れの状況に置くと、その当人に、孤独感やさみしさなどの不快感情が誘発される。しかしながら、一般的信頼が高い個人においては、脳の前頭前野腹外側部の活動が相対的に高く、負の感情が緩和されやすい。こうした前頭前野は、大脳深部とともに協調しつつ、情動や思考、行動の調整過程に寄与し、個人の環境適応を促す。

なお、上述したような神経システムは、死が顕現化することによっても活性化する。あらゆる生が有限であり、自身もそれに他ならないという事実にふれることは〝存るもの〟への不安をもたらす。この「存在論的恐怖」は、本性にもとづく自然な感覚であり、自尊感情や、他者との紐帯、あるいは文化的世界観を有することによって、あるいは、これを否認し、抑制することにより緩和される（Quirin et al., 2012; 脇本、二〇一二）。重要なのは次の点である。まず存在論的恐怖が抑制される過程において、外集団に対する排他的な防衛反応が生じうること、しかし、自覚的に死と向き合い、熟考することにより防衛反応が低減する。そして、その現れは所属する文化圏によって異なる傾向にあることである。例えばヨーロッパ系アメリカ人とアジア系アメリカ人とを比較すると、前者は他者への排他的な態度が生じるのに対し、後者ではむしろ協調的な態度が現れることがわかる（Ma-Kellams & Blascovich, 2011）。それでは日本では、そうした恐怖感はいかなる脳活動によって生じ、防衛反応を導くのだろうか。

実験では、死を連想させる漢字（死条件：喪、棺）、ないし不快条件となる漢字（独、汚）を提示し、その間の脳活動をfMRI計測した。その結果、死の顕現化による扁桃体の活動は、単なる不快のそれよりも高く、その活動は「自尊心」によって調整される（自尊心が高いと活動が低い）ことが示された。また、自尊心の低い個人が日本に対して批判的な内容のエッセイを読むと、筆者に対する排斥的な態度が高まることもわかった（Yanagisawa et al., 2016）。こうした防衛反応は、無自覚的に生じることが多いため、紛争、偏見や差別といった問題と深く関わっており、その機構の解明が急務であるといえるだろう。

1 オキシトシンと社会集団

さて、上述したオキシトシン受容体の遺伝子には三種のタイプがあり（GG、AG、AA）、われわれはそのいずれかの型を有する。DNAの塩基配列は、四種の記号から構成され、同一種における個体間の相違により、身体的特徴、認知、あるいは行動をはじめとする表現型の個人差が生じることがわかっている。この遺伝子多型（genepolymorphism）とよばれるもののうち、オキシトシン受容体にかかるGを多く有する個人は、とりまく環境に対する感受性が高く、例えば、視線を通じて他者の心情を推し量ることにすぐれており、共感性が高く、文化圏の規範にそうように、自身の感情を制御する。

なお、共感性はフラットなものではなく、そこには濃淡があり、内集団への偏向を基礎とすることを特徴とする。内集団とは、家族、身近な友人、あるいは所属する集団（民族・国家等）のメンバーのことであり、その〝むこう側〟が外集団である。例えば、内集団のメンバーの顔に注射針の先端が刺さるのを見ると、その痛みを自身のもののように感じ取り、脳の体性感覚野が活性化する（Luo et al., 2015）。体性感覚野とは、上行性の末梢の感覚情報が入力される脳領域であり、自身への痛み刺激はもちろんのこと、他者に加わるのを見ても同様に活性化する脳の共感領域である。いわば自他を架橋する共感領域の一つにあたる体性感覚野の活動は、内集団と同様に、外集団の顔に注射針が刺さっている画像をみても活性化する。ただし、オキシトシン受容体のG保有者においては、内集団成員に対する活動と比して、外集団に対する活動は乏しい。これは痛みを感ずる目の前の人物が、あちらかこちらかで、脳の反応性が大きく異なることを意味する。もちろん、そこには個人差があり、結果の再現性について十分注意を払う必要があるし、そもそも単一の遺伝子できまるものではないが、少なくとも、保有する遺伝子により、〝こちら〟と〝あちら〟の分水嶺が変わる可能性を示唆する。〝内側〟に偏った共感性は、遺伝子によって方向付けられていることが垣間見えよう。

2 内と外を分かつ〝愛情〟遺伝子

オキシトシンは「愛情ホルモン」として〝内と外を分かつ〟。この遺伝子を有するかぎり、愛情の及ぶ範囲は無限ではなく、そこには限りがある。その及ばない範囲においては、ただ中性的であることにとどまらず、否定的な作用が及ぶこともある。筆者のグループは、この遺伝子多型と被虐待経験、攻撃性との関連を見い出している。実験では、乳幼児を養育中の母親が参加し、簡単な記憶課題で好成績をとることを求めた。課題では、五秒間提示される八文字（ないし二文字）のアルファベット無意味綴りを記銘し、二分後に想起し回答するというものである。これと並行して、乳児の泣き声を聴覚提示すると、これが課題の遂行を妨害する刺激となるが、課題を終えたのちに、この乳児への世話意図を自己報告式の質問紙で問うたところ（抱くかどうか、オムツを替えるか等）、上記のG型において、そこに被虐待経験が加わると（被虐待経験の態度は質問紙により評価）、その他の群と比較して、世話意図が大きく低下していることがわかった（Hiraoka and Nomura, in submission）。通常、乳児に対しては、何がしかの世話意図が自然に喚起されるものである。しかし、それが低下するということは、その内と外との分水嶺が、特定の要因をトリガーとして、かぎりなく内側に移行しうる（共感対象が著しく狭まる）ことを示唆する。この結果と、情動制御の不全が、オキシトシン遺伝子多型と被虐待経験との関連において指摘されていることなどをふまえると、遺伝と環境との関わりにおいて、虐待の負のスパイラルが生じていることがわかる。

なお、詳細は別の機会に譲るが、行動レベルにとどまらず、虐待経験はDNAそのものを修飾しうる（メチル化：methylation）。またそれが次世代に影響しうる点についても、留意する必要があるだろう。それは博物学者のラマルク（Lamarck, J-B）の主張した「要不要説」をルーツとする視座である。彼は、キリンの首は当初は長くはなかったとし、それがエサとなる樹木がまばらである環境において、高所のエサをとるために首が伸び、それが子々孫々に伝わる過程において徐々に長くなっていったと主張した。それが近年は、エピジェネティクス（epigenetics）と呼ばれる分子生物学において注目される発想となり、子孫に遺伝情報を伝える生殖細胞において、身体を構成する体細胞（首など）に変化を及ぼしうるとするデータが示されつつある。突然変異のように塩基配列の変化を伴わずとも、内因／外因性の入力により遺伝子の発現形態は修飾され、環境入力により、ある遺伝子は活性化し、あるものは抑制されることにより、細胞から各器官、脳、高次精神機能に至る各階層の機能変化を生む。何がしかの形質が獲得されると、仮にそれが体細胞における変化であっても、次世代に伝わり、広くは社会の形成や維持にも関わる可能性がある。

3 集団のサイズと前頭前野

人類の歴史において、狩猟採集の時代から、群れから徐々に集団をなし、村から国へと集団のサイズが大きくなってくると、殺人にいたるような暴力行為が急増する（Maria Gómez et al., 2016）。集団のサイズは、あらゆる種のなかで人間はもっとも大きく、脳に占める新皮質の割合も最大である（Dunbar et al., 2008）（図1）。言うまでもなく、その前頭前野を含む新皮質は、外的な光や振動等、物理的に存在する知覚的情報へのアクセスに関わる以上に、個体間の関係の構築に大きく寄与する。ラマルクの論を待つまでもなく、生物の多様性は、環境への適応過程において生ずるなかで生じたのであろう。それが皮肉にも、当初、暴力による死因が二％程度であったものが、集団のサイズが大きくなるにつれ、三〇％程度にまで増大した（図2）。それは、法体系の整備、警察機能の組織化、文化・規範等の影響により、現代の私たちには実感しがたい内容であり、哺乳類全体においても同種を殺す割合は

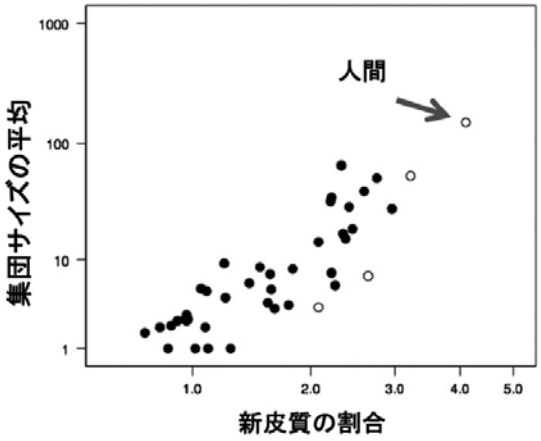


図1　霊長類各種の集団サイズと脳における新皮質の割合（Dunbar（2008）より改編）

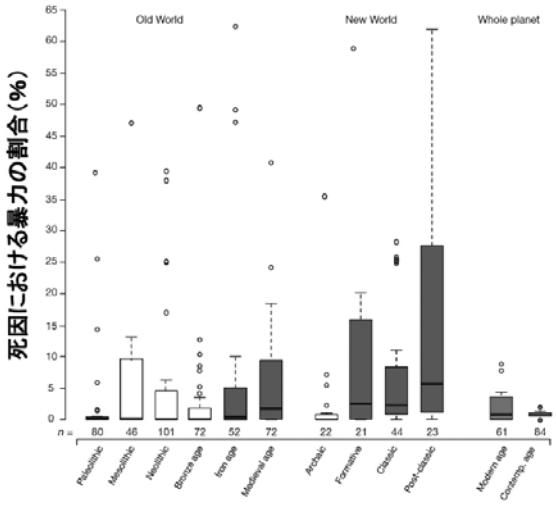


図2　暴力が死因となった割合（r（29）=. 70, p <.001）（María Gómez et al.（2016）より改編）

○・三％程度にとどまることを考えても、きわめて高い数値であったことがわかる。Gómezら（2016）は、これらの解析結果を包括し、殺人率の時系列変化のペースを考えると、かかる特徴は遺伝によるものというよりはむしろ、環境の影響が大きいと結論している。その環境との共変化により前頭前野の発達した人間の〝触れ幅〟はやはり大きい。

なお、発達段階の初期より人間は「強きをくじき、弱きを助ける」を好む傾向にあることが知られている。この社会環境によってゆらぐ初期の段階から、正義であったり、他者との紐帯を好むことは、人間本性を利他的であるとする主張の根拠とされる。それゆえに、仮に利他性が自己犠牲と表裏一体の関係にあると考えるならば、この利他的な本性が攻撃行動の基礎となりうるだろうし、こうした視点で、紛争の原因を追究する必要があるといえるだろう。

4　畏敬の功罪

雄大な自然と相対したときに抱く感情、新たな体験によっても世界観は更新され、変容のきっかけとなる。従来美学で扱われてきたこの「崇高」の概念は、心理学においても「畏怖（畏敬）」ないし「畏敬の念」として注目されている。そのもたらす効果は、時間知覚を変容させることにより、利用可能な時間が十分にあるという感覚をもたらし、所有物の寄付、あるいは公平な分配などの向社会的行動を促進する。のみならず個人の良好な健康状態をも予測するなどのポジティブな効果が多く報じられている（Piff et al., 2015; Rudd et al., 2012; Stellar et al., 2015）。畏敬の念は、自分はちっぽけな存在であるということを自覚させ（small self）、物質的、利己的、即時的な囚われを解放する。それはデータを待つまでもなく、経験的にも十分理解しうる内容であろう。

一方で、いまだエビデンスは示されていないが、畏敬のもたらす影響は、ポジティブな側面にとどまらない可能性がある（野村、二〇一六）。なぜならば畏敬の念が喚起される過程において、従来のスキーマ（知識・信念体系）の更新の必要に迫られるが、もしその更新が困難であり、自身への脅威として捉えられるならば、防衛反応を喚起しうるからである。そもそもは、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集団のいる事実は、光の面だけではなく畏敬の「暴力装置」としての側面を示唆するものではないか（野村、二〇一六）。

5　帰属と攻撃性

以上の仮説を検討するために行った実験を紹介する。はじめに、国内において畏敬を評価する質問紙がないため、英語版（Piff et al., 2015）を日本語に翻訳したのち、英文へのバックトランスレーション（於：クリムゾンインタラクティブ社）、および翻訳後の英文に対する原著者らによるダブルチェックをふまえて、日本語版の質問紙を開発した（Kato, Sato, Nomura in preparation）。質問は以下の一〇項目からなった（「私は自分より大きな何かの存在を感じる」「私は何か大きな存在の一部だと感じる」「私は自分が小さくて大したことがないと感じる」など）。これを用いて、三分間の映像を視聴した後の畏敬の程度（small self等）を評価し、畏敬導入（降雪した連峰などの大自然など）による効果を、統制条件（企業のＰＲ映像等）と比較検討を行った。

攻撃性を計測する行動課題としては、ＰＳＡＰ（Point Subtraction Aggression Paradigm）を実施した。実験参加者は課題中に獲得しうるポイント（一〇円／一ポイント）を巡り、別室に待機する別の参加者とＰＣを介して争奪する。その個々の試行では「ポイントの取得」「他者のポイントを奪う」「自分のポイントの防衛」の三反応のうちいずれか一つを選択する。このうち「他者のポイントを奪う」の選択率が攻撃性の指標となる。なお、ここでの対戦相手の選択はＰＣのプログラムで自動的に制御されており、六～一二〇秒につき一回、ランダムな間隔で、参加者の

ポイントを奪っていた。これに対する、参加者の選択結果を、攻撃性の観点から数量化する。

ここでもう一つの仕掛けがある。畏敬の映像視聴中に、見知らぬ人物の「怒り顔」をランダムに提示するというものだ。その狙いは、「帰属（attribution）」理論に基づいて、この「怒り顔」をＰＳＡＰ課題に先立って提示することにより、（本来ならば）対戦相手に対して生じる怒りの感情や不快感について、これを先行する顔から生じたものだと勘違い（誤帰属）させるというものである。仮にそうであれば、対戦相手に対する怒りは緩和され、攻撃行動も減少しうる、という仮説を検証することであった。

実験の結果、まず自己の縮小の程度と、攻撃性との正の相関関係を見出した。これは畏敬の影響が大きいほど、特定の条件下で、攻撃性が高まる可能性を示唆する結果である（図3）。これに加えて重要なこととして、かりに畏敬の念が喚起されたとしても、先行して怒りの刺激が提示されると、攻撃行動との相関性が非有意になることもわかった。怒りの矛先が当事者ではなく、これとは関連のない先行事象に向く（帰属される）ということである。ある種の〝ワクチン〟として、先だって怒りの帰属対象をもうけることにより、来たる攻撃行動、ないしそのトリガーとなる怒り感情を緩和できる。このことは同時に、怒りの帰属対象が、本来自身の怒りの源泉となんら関連のない場合であっても、そちらに転化される可能性を示すものである。

東日本大震災を経て、うつろう自然界や死、自己の有限性を自覚する機会が増えた。内閣府の調査によると、「大震災以降、家族や地域、社会との繋がりをより大切に思うようになった」との回答が八割近くにのぼる（無作為抽出による六一八六名の回答に基づく：内閣府広報室、二〇一二）。互いが互いを心にとめ、その心理的紐帯が、行動としても現れるようになってきた。それは九・一一のテロにより米国ニューヨークに起こった変化とも符合するものである。その一方で（あるいはこれと同期するように）、ヘイトスピーチにみられる排他的な言動も増加し

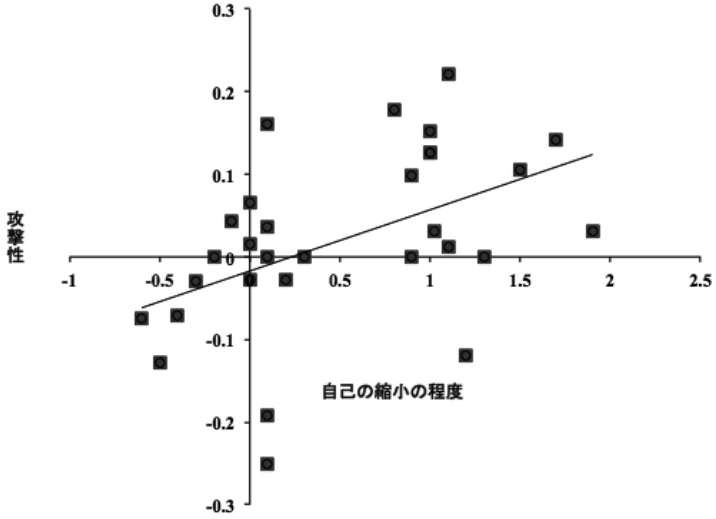


図3　畏敬により縮小した自己（small self）と攻撃性の関係

（米国においては反イスラム、ヘイトクライムの増加等）、それは存在論的恐怖、誤った帰属などの要素が複雑に絡み合うなかで、噴出している問題かのようにみえる。

以上、少なくとも畏敬は、寛容性をもたらす一方で、外集団への懲罰動機を強め、対決姿勢を促進し、紛争の発生・激化の一因となりうる可能性が示唆された。またそうした過程にかかわる個人特性（気質、認知、態度・信念〈政治的態度、信仰心〉等）の影響についても現在検討中であり、こちらの結果についてまた別の機会に報告する。

おわりに

遺伝と環境のかかわりに注目し、そこから読み取ることのできる人間本性について考察してきた。本稿で扱った視座は、個性を尊重するのみならず、個人の相違をふまえた、共生の知恵を得る手がかりとなると確信している。

正戦論の発想を持ち出すまでもなく、紛争は〝黒〟一色のものではない。紛争を憂い、これに備える個人もまたしかり。その現われは異なるものの、そこには紛争そのものを忌諱する個人と同様、共通する不安と〝愛〟が横たわる。この一見すると大胆な仮説を述べるのは、少なくともそのように考えることにより、対立する思想・信仰・信条に融和をもたらす、新たなシンギュラーポイントを見出すきっかけとなる可能性があるからだ（特定のイズムはあっても、筆者が政治的なイデオロギーをもたないことにも関わる）。

最後に、以上の可能性を模索するために、異分野間で連携することはもちろんのこと、研究者に求められている期待や役割を拡大するための新たなスキームの構築を（研究組織、成果の新たな評価方法等）、今後の重要課題の一つとして挙げておきたい。

引用文献

Dunbar, R. I. M.(2008). Why humans aren't just great apes. *Issues in Ethnology and Anthropology*, 3,15-33.
Kosfeld, M., Heinrichs, M., Zak, P.J., Fischbacher, U. & Fehr, E.(2005). Oxytocin increases trust in humans.*Nature*, 435,673-676.
Luo S., Ma Y., Liu Y., Li B., Wang C., Shi Z., Han S.(2015). Interaction between oxytocin receptor polymorphism and interdependent culture values on human empathy. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 10, 1273-1281.,Maria Gómez (2016)
Ma-Kellams, C. & Blascovich, J. (2011). Culturally divergent responses to mortality salience.*Psychological Science*, 22(8), 1019-1024.
内閣府大臣官房政府広報室（二〇一二）社会意識に関する世論調査（平成二四年一月調査）。http://survey.gov-online.go.jp/h25/h25-shakai/index.html
野村理朗（二〇一六）「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」『心身変容技法研究』第五号、五五－五九頁。
Piff, P.K., Dietze, P., Feinberg, M., Stancato, D. M., & Keltner, D.(2015). Awe, the small self, and prosocial behavior.*Journal of personality and social*

psychology, 108, 883-899.
Quirin, M., Lokryushin, A., Arndt, J., et al.(2012). Existential neuroscience: a functional magnetic resonance imaging investigation of neural responses to reminders of one's mortality. *Social cognitive and affective neuroscience*, 7, 193–198.
Rudd, M., Vohs, K. D., & Aaker, J. (2012). Awe expands people's perception of time, alters decision making, and enhances well-being. *Psychological science*, 23, 1130-1136.
Stellar, J., John-Henderson, N., Anderson, C., Gordon, A. M., McNeil, G. D., & Keltner, D.(2015). Positive affect and markers of inflammation: Discrete positive emotions predict lower levels of inflammatory cytokines. Emotion, 15, 129-133.
Theodoridou, A., Rowe, A. C., Penton-Voak, I. S., & Rogers, P. J.(2009). Oxytocin and social perception: Oxytocin increases perceived facial trustworthiness and attractiveness. *Hormones and Behavior*, 56, 128-132.
脇本竜太郎（二〇一二）『存在脅威管理理論への誘い――人は死の運命にいかに立ち向かうのか』サイエンス社。
Yanagisawa, K., Kashima E. S., Abe, N., Nomura, M.(2016) Self-esteem modulates amygdala-ventrolateral prefrontal cortex connectivity in response to mortality threats. *Journal of Experimental Psychology: General*. 145(3), 273-283.

徳島新聞　2016年(平成28年)12月1日　木曜日

こころの未来 48

鎌田　東二
上智大グリーフケア研究所特任教授
京都大名誉教授

五木寛之氏デビュー50年

一個の「昭和史」体現

身体性と情念を大切に

2016年も過ぎようとしている。今年もさまざまな出来事があった。振り返ると、米国大統領選、天皇退位問題、熊本地震、参院選、リオデジャネイロ五輪、都知事選と豊洲移転問題、ノーベル医学生理学賞（大隅良典氏）と文学賞（ボブ・ディラン氏）、映画「シン・ゴジラ」（庵野秀朗総監督）と「君の名は。」（新海誠監督）とゲーム「ポケモンGO」の大ヒット等々。

その中で、世界中の多くの予測を覆したのが、米大統領選でクリントン氏が敗れ、政治家としては全く未経験のトランプ氏が次期大統領に選ばれたことだった。それほど選挙民の体制不信と現状打破を望み求める衝動が強烈だということだ。本連載中、何度か「スパイラル史観」と「現代大中世論」を提示してきたが、いよいよ諸システムの崩壊や液状化が進行していると思わざるを得ない。世界は転換を余儀なくされている。

先だって、作家の五木寛之氏を招いて、上智大学グリーフケア研究所とNPO法人東京目白大学の共催で「『悲の力』～乱世を生きぬくために」と題する講演会を行った。

1932（昭和7）年、昭和一桁生まれの五木寛之氏が「さらばモスクワ愚連隊」で華々しくデビューを飾ったのが66年だった。ちょうどそれから半世紀がたつ。同作品は「小説現代」の新人賞を獲得し、次作「蒼ざめた馬を見よ」で第56回直木賞を受賞し、五木氏はたちまち時代の寵児となった。以来「風に吹かれて」「朱鷺の墓」「戒厳令の夜」「蓮如」「風の王国」「大河の一滴」「TARIKI」「親鸞」などの話題作を次々と発表して時代の最前線を走り続け、同世代の野坂昭如氏や永六輔氏が相次いで鬼籍に入る中、来年新春早々には自伝的大作「青春の門」の続編を「週刊現代」に連載し始めるという超人的な活躍を続けている。

この20年ほど、五木氏の活動ぶりを近くで見つめてきたが、その一点一画揺るがせにしない集中力と緊張の持続は生半可のものではないと感嘆するばかりである。確かに、「風に吹かれ」ながら、時代の「風」を一身に受け止めながらも決してそれに流されることなく、独自のくさびと問いを打ち続け、社会発信し、時に警鐘を鳴らし、時に戒め、時に覚醒を促し続けている。

そのことを考えると、五木寛之という存在そのものが一個の「昭和史」を体現しているといえる。福岡県で生まれ、父親の仕事で朝鮮に渡り、戦後凄惨な混乱の中で引き上げてきて、早稲田大文学部ロシア文学科に入るも学費が払えず学籍抹消（後に中退）。マスコミ・メディアの業界で仕事を続け、社会の裏面や影の部分に目をそらさず、その状況や情念を核として、さまざまな小説やエッセーを書き続けた。

私は、故郷や祖国から切り離された「デラシネ（根無し草）」を一貫して描き続けた五木寛之氏の小説をリアルタイムで10代から読み続けてきた。中でも漂泊民の問題を取り上げた「戒厳令の夜」と「風の王国」、中世の革命的宗教家の活動を描いた「蓮如」や「親鸞」は、自分の研究分野とも深く関わっているので精読した。「風の王国」で描かれた「歩行」の問題は、山の民や漂泊民や修験者などのワザばかりでなく、日本文化と人類の未来に関わる人類史的文明論の問題提起だと思っている。

五木寛之氏は講演会で、「仏教とは音楽である」「音楽に始まって音楽に終わる」と主張し、中世に今様が流行したこと、七五調のリズムがもたらす情念と身体の喚起力を実にスリリングに取り上げて聴衆をうならせた。

源平の合戦前夜の1180年頃、後白河上皇が編集した今様歌の集成「梁塵秘抄」には、よく知られた「遊びをせんとや生れけむ、戯れせんとや生れけん、遊ぶ子供の声きけば、我が身さえこそ動がるれ」という歌が載っている。

この「乱世」を生きぬくためには、理性ばかりでなく、直観や「あそび」（芸能・芸術）の身体性と情念を大切にして生きていくことが大事ではないか。グリーフ（悲嘆）ケアの領域においても、歌やあそびがいかに重要であるかを、五木寛之氏の50年の仕事の中から改めて確認させられたのである。（阿南市出身）

第三部 ❖ 身心変容を科学する

分子生物学的視点からみた外的ストレスと恒常性維持

古谷寛治
京都大学放射線生物研究センター講師／生物分子科学

はじめに

私たちの身体の個々の細胞は複製と分裂を繰り返すことで増殖する。この複製と分裂の繰り返しの一サイクルを細胞周期と呼ぶが、細胞周期は遺伝情報がコードされている染色体DNA（ゲノムDNA）の複製と分配の周期といっても過言ではない（図1）。細胞周期の進行の制御には、染色体DNAは複製されて初めて姉妹染色体の分離と娘細胞への分配が行われる、という先のイベントが完了しなければ次の作業に進めない仕組みも備わっており、この概念は一九八〇年代の後半から九〇年代にかけて構築された。これら細胞の中の各イベントはフィードバック制御を介して互いに制御をうけることで順番に引き起こされ、ATPというエネルギー源を使いながら恒久的に続いていく。

細胞周期の進行は常に一定の速度で進むわけではない。様々な環境変化やストレスにより細胞周期の進行に乱れが生じる。放射線が顕著な例である。放射線に曝された細胞はゲノムDNAに損傷を受けるが、一定量のDNA損傷をうけた細胞はいったんその細胞周期進行を停止させ、損傷の修復を待つ。修復を終えた細胞は細胞周期の進行を再開させるが、この再開のプロセスにもフィードバック制御がはたらいており、速やかな再開が保障されている。

しかしながら、我々の身体の細胞が受けるDNA損傷は放射線によるものだけではない。DNA自身は化学物質であり、一定の速度で自然分解している。また、呼吸に伴い生じる酸化ストレスや、種々の代謝産物の生産過程で生じる反応性の高い中間産物はDNAと本来あってはならない反応を起こすこともある。さらに、通常のゲノムDNAにおける活動――ゲノムDNAは常に転写等の活動を通じて細胞内へと遺伝情報からRNA、そしてたんぱく質を生み出し生命活動の維持の源となっている――はそれ自身が染色体DNAの複製作業を乱す原因ともなりうる。これらのDNA損傷に細胞は常に曝されており、一つ一つのDNA損傷に反応して細胞周期進行を停止してしまうと細胞増殖ができなくなってしまう。無視して増殖を進めることも時には重要であり、その仕組みにもフィードバック制御ははたらいている。

細胞周期は四季の営みにたとえることができる。本研究グループと関わるきっかけを与えてくださった鎌田東二先生から、ある日、古今和歌集の選者である紀貫之の仮名序のくだりを聞く機会があった。初めて仮名序の内容を聞いた、というのは恥ずかしい限りではあるが、「生きとし生きるもの」すべてが詠む歌が「力をも入れずして天地を動か」す、というそのフレーズは細胞内の営みにもたとえることができると感じた。逆に言えば、人を含めそれぞれの季節の歳時記がフィードバック制御によって成り立っているのだろう。そういう意味で、本稿においては、まずは細胞分裂制御におけるフィードバック制御を中心に論じたい。一般的な祭事とのアナロジーも交えながら論じることでフィードバックの形式が我々の生活とどのような類似性を持つのかを書き記す。また、細

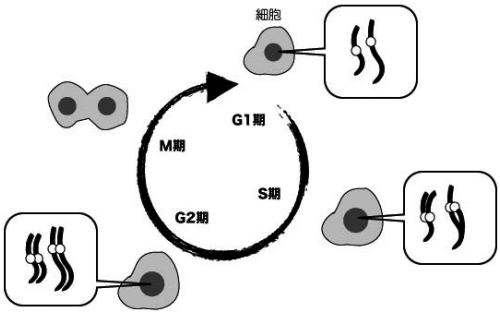


図1　細胞周期：細胞増殖の1サイクル
細胞周期は大きく4つの時期に分けられる。遺伝情報をコードする染色体DNAの複製をおこなうS期と染色体DNAを娘細胞に均等に分配するM期、そしてその間（GAP）のG1期、G2期である。

胞の営みは恒常性を保つと同時に、個体発生における分化においては形態変化に付随した細胞分裂様式の営みを変化させていく必要もでてくる。また、長期的な視点においては我々が進化と呼ぶ変化においてもまた細胞は変化して種の生存戦略の一つとしている。さらに言えば、本共同研究においては霊的暴力、身心変容というテーマを論じることになっているが、細胞における暴力性である「がん化」という点においてどのような変化ががん化を誘導しうるか、そしてそれがどのような破綻と背中合わせなのか、正常な細胞の営みとの違いをもとにフィードバック制御を視点に置きながら論じたい。本年度の我々の最新の結果を踏まえた議論も交えながら、皆さんに考えていただく機会にしようと思った次第である。

1 細胞周期進行モデルの構築

細胞が分裂するためのサイクルは大きくは染色体DNAを複製する時期（複製期）とそれを分離分配する時期（分裂期）に分けられる。酵母のような単細胞であれば一サイクルは二時間強、ヒトの細胞であれば二四時間程度で一サイクルを完了する。この一サイクルの間に染色体DNAの複製と分配を順に一度ずつ行うわけである。

細胞内でのあらゆる作業を行うのはタンパク質という機能ユニットである。タンパク質は細胞の中にぎっしりと詰まっており、それぞれが指定された作業を行うことで一連の目的を達成する。タンパク質は細胞の中に居住する市民にもたとえることができ、個々のタンパク質はそれぞれの職業を担う労働者といっても過言ではない。染色体の複製と分配の作業を行うのもタンパク質である。もちろん染色体DNAは複製されていなければ分配しようがないわけであるが、細胞の中に居住するタンパク質には染色体が複製されたかどうかは知る由もない。実は細胞には染色体は〝複製されなければ分配作業に進まない〟というルールが備わっているが、このルールに則るべくタンパク質がお互いにフィードバック制御により影響を与え合い、まとまった目的を遂行する。このルールの存在がL.Hartwellら（二〇〇一年ノーベル生理学賞受賞）により発見されたのは、一九八〇年代の後半であった。

Hartwellらは、酵母細胞は染色体複製や細胞分裂を行えなくなると細胞周期のサイクルが回らなくなることを見出した。また、酵母細胞を放射線に曝すとその細胞周期の進行がいったん停止することも見出した。これだけでは当たり前のように思えるが、Hartwellらは変異体をスクリーニングすることにより、細胞周期が停止できない変異株を発見した。[1,2] 酵母遺伝学のパワフルなところは簡便に遺伝学スクリーニングが可能な点であり、いくつかの作業を順に行うことで一つの遺伝子機能のみが破綻した細胞株を何千という数ほど用意することが可能なのである。これを変異株ライブラリーと呼び、かつて遺伝学スクリーニングといえばこのライブラリーから興味ある挙動を示す変異体を単離、そして、欠損した遺伝子機能を同定することで細胞機能を明らかにしてきた。Hartwellらの細胞周期が停止できない変異体の発見はすなわち、酵母細胞には放射線によりDNAに傷を受けた細胞や染色体DNAが複製できなくなった細胞の細胞周期進行を停止させるため遺伝子機能が存在すること、また、その遺伝子機能がはたらかなくなると細胞周期進行を停止できなくなることを示していた。また、細胞周期の停止は決まった時点しか起こらない（G1期とS期の間、S期の最中、G2期とM期の間）ことも見出し、その特定の停止時点を「細胞周期チェックポイント」と呼んだ。

細胞周期停止、チェックポイント停止を誘導する遺伝子群はいくつかのグループにより酵母、ヒト細胞、そしてカエルの卵を用いた実験系から次々と同定され、これら一連の機構はチェックポイント機構と呼ばれた。[3,4,5,6] このHartwellらを含めた複数のグループによる発見は、細胞周期の各イベントは順に起こることを示していた。しかしながら、どういったタイミングで各イベントが起こるのかについては説明できなかった。この順番を決める遺伝子産物、すなわちタンパク質の同定に様々な段階で貢献したのはNurse、Hunt そして増井禎夫らであり、酵母やカエルの卵の解析からCdkとよばれる酵素複合体を発見することにつながった。[7,8,9]

2 Cdk量的モデルによる細胞周期進行制御

現在では細胞周期における染色体複製、染色体分配の各イベントの開始はCdkの量的モデルで説明される[10,11]（図2）。Cdkは活性化した状態と不活性化した状態で細胞内に存在する酵素である。[12] 活性化したCdkの数が細胞内で多くなれば次の細胞周期のイベントに進むことができる。興味深いのは染色体DNAの複製の開始は比較的少数のCdkが活性化すれば十分であるが、染色体DNAの複製を完了するためにはより多くの活性化したCdkが必要という点である。染色体分配を始めるにはさらに多くの活性化したCdkが必要であるという点も重要である。最終的に染色体分配を終了すると、すべてのCdkが不活性化した状態に戻る。すなわち細胞周期の開始時点では細胞内のCdkの活性は非常に低い（活性化したCdkの数が少ない）状態であり、Cdkの活性が時間とともに高くなるにつれて染色体DNAの複製、複製の終了、分配と順番に行われる仕組みとなっている。細胞活動を市民活動にたとえてきたが、細胞周期の各イベントは祭りにも言い換えることができる。Cdkは祭事の中心となる人々の集団であり、そのやる気が徐々に上がっていくことで染色体DNAの複製という祭りの準備が完了し、さらに上がることで祭りが執り行われる。終了とともにやる気が沈静化し、次の年に向かう、というものである。

興味深いのはCdkの活性化は一定の速度で上昇するわけではないこと、そして後戻りをしない点である。[11] Cdkの活性化にはいくつかの手続きが必要である。一つはサイクリンとよばれるパートナー・タンパク質の存在である。Cdk自体はそれ自身では活性化されない。活性化されるためにはサイクリン・タンパク質とペアを組む必要がある。このサイクリンは非常に不安定なタンパク質で

あり、細胞周期が進行するとともに合成され、合成とともに活性化しうるCdkの数を増やす。細胞の染色体DNAの分配が完了すると完全に分解され、細胞はゼロから再合成をすることになる。

サイクリン・タンパク質の合成された量がやる気を持つCdkの数を規定することになる。ただ、Cdkの活性化に重要なのはサイクリン・タンパク質とペアを作ることだけではない。Cdk自身がいくつかの化学修飾を受けることで活性化、不活性化の切り替え調節をうける。これらの化学修飾は複数の酵素によって担われており、この化学修飾を担う酵素群もフィードバック制御により制御を受けることでCdkの活性化調節を正にも負にもはたらきかける。これら一連のフィードバック制御機構の研究は遺伝学、生化学、そしてシステム生物学によってもたらされてきた。本論では割愛させていただくものの、分裂期に近づくにつれて活性化されたCdkの数が急激に増加する超感受性（ultrasensitivity）は正のフィードバックの促進と負のフィードバックの抑制を両方活用する多重のフィードバック制御の賜物であり、その頑強なフィードバックシステムが細胞分裂をどの細胞でも（同じ種ならば）同じタイミングで行われる仕組みを作り出している。[12] すなわち同じ環境にいれば一気に同じ季節に祭りのモードに突入することが可能なわけである。

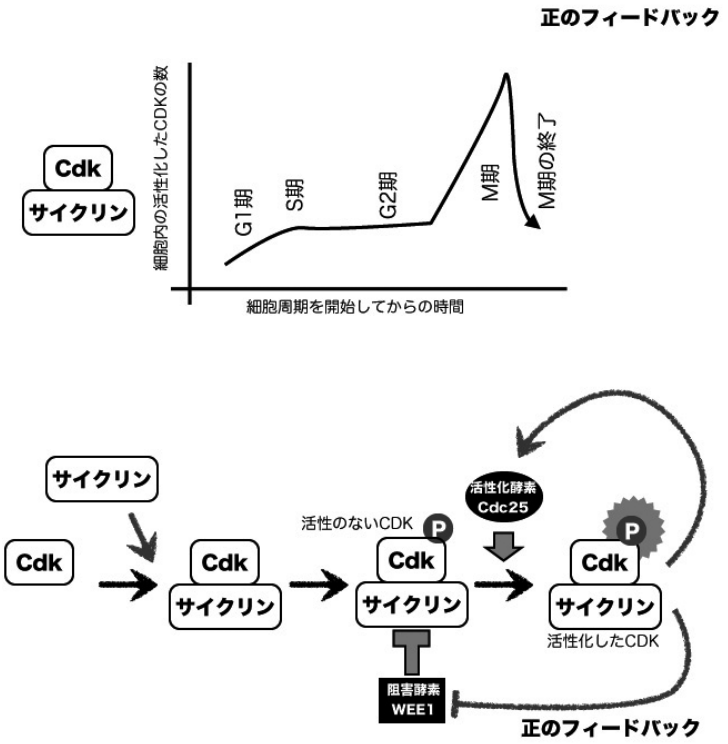


図2　細胞周期を進ませるエンジンであるCdkの超感受性はフィードバック制御の賜物である
Cdkはリン酸化酵素であり、活性化した分子数が細胞内で多くなることで細胞周期を進ませる（上図）。細胞内の活性化したCdk分子数を急激に上昇させる超感受性はフィードバック制御を介して構築される（Albertsら『細胞の分子生物学』[28]より改変。下図）。

3　DNA損傷により発動するチェックポイント機構は細胞周期進行を負に制御する

ただ、細胞周期はいつも滞りなく進行するわけではない。複雑なフィードバック制御によりだいたいの細胞周期の一サイクルあたりの時間は保障されているものの、様々な要因で時間的なずれも起こりうる。例えば放射線に曝された細胞では染色体DNAが傷つけられる。細胞内で傷ついたDNAが検出されると細胞周期の進行をいったん停止させる機能は前述したチェックポイント機構である。チェックポイント機構は細胞周期進行を担うCdkに対し負のフィードバック制御でもってはたらきかける（図3）。

チェックポイント機構に関わる因子群は大きく二つに分けることができる。[13] 一つはDNA損傷センサー・タンパク質とよばれる一群であり、染色体DNAが傷つき、修復の過程を検出、直接結合し、傷ついたDNAの数に応じた信号を出すと考えられている。さらにそのセンサー・タンパク質から受け取った信号を増幅し、Cdkを抑制するフィードバック制御を発動するメディエーター（仲介役）とよばれる因子群もあり、これら二つの因子群が相互に作用しあうことでチェックポイント機構の発動がなされる。チェックポイント機構の発動、すなわち細胞周期の進行停止は常に起こるわけではない。一定量を超えた染色体DNAの傷を受けたときにのみCdkへの抑制がはたらく仕組みを構築している。細胞増殖の推進力が

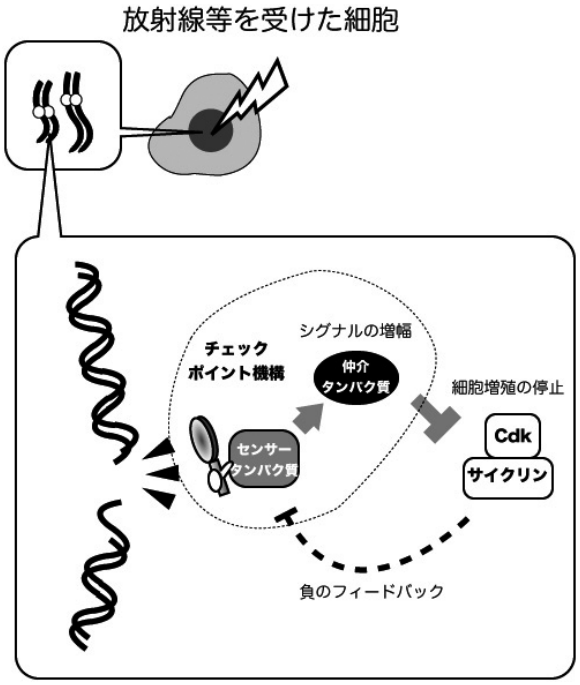


図3　チェックポイント機構は細胞周期を止めることで細胞増殖を停止させる
放射線等によりゲノムDNAに傷を受けた細胞へは『チェックポイント機構』と呼ばれる一群のタンパク質が作動し、CDKの活性化を妨げることで細胞増殖を停止させる。その一方で、CDKはそれに抗う負のフィードバックを介してチェックポイント機構を抑え込もうとする。細胞増殖の進行と停止はそのバランスにより制御を受ける。

強い細胞においてはチェックポイント機構の発動がされにくく、実際チェックポイント機構の発動はCdkを含む酵素群から抑制的なフィードバック制御を受けることが報告されており、放射線等のDNA損傷を受けた細胞が細胞周期を停止させるかどうかは、細胞の持つ増殖促進能と抑制機構とのバランスの結果によると考えられる。[14] すなわちCdkの活性化が起こりやすい細胞内状態であれば、細胞周期進行停止のためには、それに打ち勝つだけのDNA損傷からの進行抑止力が必要となる。我々の生活にたとえるなら、周りの雰囲気に呑まれて暴走を静止できなくなるのとよく似ている。

4 DNA損傷ストレスと細胞周期進行

ほとんどの細胞にとって最も重要なのは増殖することである。とりわけ個体の初期発生時にはチェックポイント機構ははたらかないことが知られている。細胞の数を増やすというのが初期発生における目的だからかもしれない。その一方で染色体DNAにコードされている遺伝情報を正確に娘細胞へと伝えることも重要であり、チェックポイント機構により細胞周期を停止させることで染色体DNAが受けたDNAの損傷をじっくりと直すことも重要である。これもゲノム情報の安定維持（genome stability）と呼び、いずれの選択肢を取るかは組織や分化度など細胞を取り巻く環境により異なると考えられる。[15,16] 前述のように、一般的に細胞は様々な要因で染色体DNAに傷を受ける。DNA分子の自然分解は細胞あたり一日に一万四千カ所で起こる。また、染色体DNAの複製に伴うミスに関しても一〇の七乗カ所に一回の割合で起こっているわけであるから、染色体DNAの複製のステップに限っても一日あたり一〇〇〇カ所近くが変異を受けている計算となる。[17,18,19] さらに呼吸に伴う酸化ストレスなども合計すれば一日に一〇〇〇〇〇以上の場所で染色体DNAが傷を受けていると考えられている。[20] 細胞にはこれくらいのDNAの傷であれば元どおりに直す修復能が備わっている。ただ、その他の外的要因、例えば紫外線を過剰に浴びた場合や、放射線に曝された際など直しきれない数の損傷を受けた場合は、増殖中の細胞であればチェックポイント機構を発動し、染色体分配の開始前で細胞周期を停止させる。

一連の研究から染色体分配の前で細胞増殖が停止するためには、ある種のヒト培養細胞であれば、染色体上に二〇カ所程度の傷が残っていたとしても無視して染色体分配を開始することが知られている。[21] すなわち、二〇カ所のDNA損傷から発信される程度の信号であればチェックポイント機構によるフィードバック制御は細胞増殖促進の推進力を抑え込むことができないのである。逆に言えば、細胞周期進行の推進力がチェックポイント機構をフィードバック制御により抑え込んでしまう。このチェックポイント機構が細胞周期の推進力に打ち勝つために必要なDNA損傷の数をDNA損傷の閾値とここでは呼ぶ。

DNA損傷の閾値を取り巻く研究は始まったばかりである。現在のところ、Plk1と呼ばれる酵素がDNA損傷の閾値の決定に深く関与することが報告されている。Plk1の酵素の活性が強くなることでDNA損傷の閾値が上がり、残存するDNAの損傷が多くても染色体分配を開始することができる。[22] 私の研究室でも、別の切り口からPlk1がチェックポイント機構を抑え込むこと、また、Plk1が作用する相手はいわゆるDNA損傷センサー・タンパク質の一員であることを同定した。すなわちDNA損傷を検出する機能を弱くすることで細胞増殖を助けているのである。細胞増殖能がDNA損傷検出機構レベルにおいて細胞周期進行の抑制能力の低下とカップルしているという我々の結果はこの分野にとっては非常に興味深い。

5 発がん抑制機構としてのチェックポイント機構

チェックポイント機構の研究が注目を浴びた理由は、がんの抑制機構としてのはたらきを持つことが示されたからである。例えば、染色体DNAが過剰な損傷を受けた細胞では、老化（Senescence）あるいは細胞死といった現象が誘起されることが知られている[15]（図4）。いくつかの経路が示唆されているが、一つにはチェックポイント機構が過剰にはたらき、細胞周期の進行を恒久的に停止させる結果として起こるとの説明がなされている。

チェックポイント機構が過剰にはたらくのは許容量以上の染色体損傷を受けたときだけではない。本来増えてはいけないタイミングで細胞増殖の信号を細胞が受けた際にも、老化や細胞死を引き起こすことがわかっている。この異常増殖の信号は一種の細胞へのストレスとしてはたらくと理解されており、「がんストレス」とよばれる。[23] 興味深いことに「がんストレス」は一部、DNA損傷と同様の応答を細胞に課す。議論の余地は残っているものの、その仕組みにはいくつかの説明ができる。一つには、本来あるべきタイミングでないときに始まる染色体DNAの複製自身が異常なDNA複製様式を行っており、それが過剰なDNA損傷応答を誘起する、というものである。実際、染色体DNAが複製するためには材料となる「デオキシリボヌクレオチド」が必要であり、それが不十分であると正確に複製できない可能性がある。祭事にたとえるなら、物資が足りないと正確なもてなしができないのと同じと考えてよい。また、本来増殖してはな

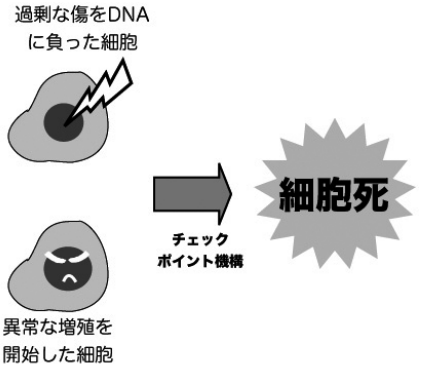


図4　異常増殖を開始した細胞は排除される仕組みがある
過剰なDNA損傷を受けた細胞や、異常増殖を開始した細胞はDNAチェックポイント機構などを介して細胞死や老化といった運命をたどる。

らないタイミングでの細胞増殖の誘導にはかなり強い入力信号が必要である。例えば、先述した「サイクリンE」の高発現はCdkを強く活性化状態に持っていく。このような強いDNA複製開始シグナルは染色体DNAの場所によっては二重のDNA複製が起こることが示されており、それに伴う異常なDNA構造がDNA損傷として認識されることも予想されている。[24] さらに細胞のもつ細胞増殖のシグナル経路は同時に細胞死を誘導するシグナルも弱く発動することが分子生物学的に示されている。強い入力信号が細胞に入るということは必然的に付随して出力される細胞死のシグナルも強くなるということに他ならない。細胞のもつシグナル伝達経路は常に下流に自身を抑制する経路を発動する仕組みが備わっていることが多く、これが恒常性を保つ原理の一つとなっていると考えられる。説明が長くなったが、細胞が増殖の信号を受け入れるには、栄養源が十分か、あるいは細胞がきちんとマトリックスに結合しているかなど細胞増殖に耐えうる条件を満たしている必要があり、それらの条件が不十分な場合には増殖シグナルは「がんストレス」として認識され、不可逆的なチェックポイント機構の過剰発動を引き起こす元となる。

このように我々の身体にはこれらの異常増殖を行おうとする細胞を自然排除する仕組みが備わっており、その仕組みはいわゆるチェックポイント機構が担っているのである。[24] その排除機構をかいくぐった細胞増殖が「がん」として露見する。したがって、がん細胞ではチェックポイント機構が破綻していることが頻繁にみられる。

6　がんとゲノム不安定性

がんのもう一つ顕著な性質としてゲノム不安定性が挙げられる。ゲノム不安定性とは染色体にコードされている遺伝情報が安定に娘細胞に伝わらないことであり、染色体DNA上の点変異（遺伝子に書かれている文字が一つだけ異なる文字に変わること）による変異タンパク質の発現や、染色体転座のように染色体DNA上のシステムが変質するものと多岐にわたる。この異常が様々な細胞機能を乱し、がんの進展（浸潤等の促進）や抗がん剤耐性のチャンスを増やす要因ともなる。これらはDNA損傷の修復機構の破綻と深い関係がある。細胞内にはDNA損傷を修復する様々な経路が存在しており、ある種のDNA損傷修復機構がはたらかなくなるとがんなどの疾患を誘起する。

ゲノム不安定性とがんとのつながりではミスマッチ修復の破綻による大腸がんの高発症が知られている。[25] ミスマッチ修復は先述したように、染色体DNAの複製において誤ったデオキシリボヌクレオチドの塩基挿入が行われた際に速やかに元の正しい塩基に戻す機構であり、一〇〇〇倍程度の正確性をDNA複製過程において付与する重要な修復機構と言える。また、乳がんの高発現を伴うBRCA1/2遺伝子の変異もゲノム不安定性を引き起こす。[26] ともに、これらの遺伝子にコードされているタンパク質は分子レベルでの作用機作は異なるものの、相同組み換え修復と呼ばれる様式のDNA修復機構を推進する機能を担う。相同組み換え機構は染色体DNA複製の際に遭遇した損傷DNAに対処するための修復機構であり、正確かつ、円滑な染色体DNAの複製を行うためには欠かせない機構である。BRCA1やBRCA2といったタンパク質がうまくはたらかない細胞ではこの相同組み換えを推進する能力に欠けているため染色体DNAの複製が滞りがちであり、変異や転座を引き起こしやすい。がんの原因となる変異を誘発すると考えられている。

このゲノム不安定性の原因ともなる染色体上のDNA損傷の修復機構の欠損は転じてがん治療の戦略に適用されている。もともとDNA損傷の修復機構の一つが破綻しているのであれば、別のDNA損傷修復の経路をはたらかなくすることで細胞をより脆弱にすることも可能であり、放射線療法とあわせれば、時にがん細胞を細胞死にいたらしめることも可能となる。この手法を合成致死と呼び、実際に抗がん剤の治療はこの考えに則って行われることがあり、乳がん等の治療においては非常に効果的である。[27] がん細胞というのはゲノム不安定性を示しながらも増殖を行うシステムを細胞内に構築しており、非常に脆弱のようであるが、それでいて細胞増殖が盛んである。ゲノム不安定性を担保しながら、すなわちゲノムDNAへの損傷をたくさん受けながら細胞増殖を行うというのは、一見矛盾していると考えられなくもない。我々の研究の結果では、細胞増殖とゲノムDNA損傷の閾値設定は密接な連携をもって成り立っている。おそらくこれは個々の細胞の持つゲノムDNA損傷を修復する能力、許容能力とも関連して進化してきたシステムであるのが本来の姿であろう。例えば細胞周期の短い、すなわち増殖の早い種や組織であれば、DNA修復能も高いのではないか。そのように細胞全体が協調して進化しているはずである。しかしながら、がん細胞に於いてはこの関連性を無視した増殖能力の獲得が行われていると言っても過言ではない。

7　身心変容と暴走

文化の継承も同じではないか。それぞれの文化は時代のながれ、取り巻く環境変化に応じて文化の営み自身が緩やかに変化していく必要がある。これを進化と呼ぶべきか適応と呼ぶべきかは別として、外界とのすり合わせは避けて通れないものである。それと同時に毎年あるいは一定間隔で執り行われる祭事は頑強にそのサイクルを守るシステムが構築されて初めて世代を超えた継承が可能となる。人材の不足や資材の不足など負に制御する要因が考えられる。何かしら作法の変更、修正、修復など議論の余地が出てくれば時間をかけて解決する必要も出てくる。一定期間内に開催することが重要であれば、ある程度それらの欠点を無視しながら進む必要も出てくる。無理がたたれば次第に欠点が露出し、さらに不安定性を増すだろう。それらを許容しながら物事を進めるうちに破綻がいきなり起こるかもしれない。

また、地域といった巨視的観点から眺めれば、一つ一

つのユニットである住民は毎年行われる祭事があるからこそネットワークを形成し、影響しあうことでフィードバック制御を作り出しているといっても過言ではない。もし、不安定性を担保しながら物事を進めようと思えば、ある程度、個々人に影響しあうネットワークを弱くすることでお互いの不利益を影響しあわないようにする必要も出てくるだろう。そのような希薄なネットワークは本来社会的に生きるべき人間の活動の方向性を失わせ、時として暴力性を許容する可能性もあるのではないか。

本稿で私は生物の細胞周期進行を歳時記にたとえながらレビューしてきたつもりである。分子間の相互作用の仕組みを巨視的観点から眺めることで本領域を別の視点から眺めることができるのではないかと思い、報告とさせていただいた。今一度、仮名序の下りを書かせていただく。力を入れずしてことを進めうるシステムは自然界に構築されているというのは古くから気づかれているものなのだと感じる。

やまとうたは、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける
世の中にある人、ことわざ繁きものなれば、
心に思ふ事を、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり

花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、
生きとし生きるもの、いづれか歌をよまざりける

力をも入れずして天地を動かし、
目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、
男女のなかをもやはらげ、
猛き武士の心をも慰むるは、
歌なり

注

1 Weinert TA, Hartwell LH (1988) The RAD9 gene controls the cell cycle response to DNA damage in Saccharomyces cerevisiae. Science 241: 317-322.

2 Weinert T, Hartwell L (1989) Control of G2 delay by the rad9 gene of Saccharomyces cerevisiae. Journal of cell science Supplement 12: 145-148.

3 Weinert TA, Kiser GL, Hartwell LH (1994) Mitotic checkpoint genes in budding yeast and the dependence of mitosis on DNA replication and repair. Genes & development 8: 652-665.

4 Kumagai A, Dunphy WG (2000) Claspin, a novel protein required for the activation of Chk1 during a DNA replication checkpoint response in Xenopus egg extracts. Molecular cell 6: 839-849.

5 Kastan MB, Zhan Q, el-Deiry WS, Carrier F, Jacks T, Walsh WV, Plunkett BS, Vogelstein B, Fornace AJ, Jr. (1992) A mammalian cell cycle checkpoint pathway utilizing p53 and GADD45 is defective in ataxia-telangiectasia. Cell 71: 587-597.

6 al-Khodairy F, Fotou E, Sheldrick KS, Griffiths DJ, Lehmann AR, Carr AM (1994) Identification and characterization of new elements involved in checkpoint and feedback controls in fission yeast. Molecular biology of the cell 5: 147-160.

7 Lee MG, Nurse P (1987) Cell cycle genes of the fission yeast. Science progress 71: 1-14.

8 Evans T, Rosenthal ET, Youngblom J, Distel D, Hunt T (1983) Cyclin: a protein specified by maternal mRNA in sea urchin eggs that is destroyed at each cleavage division. Cell 33: 389-396.

9 Lohka MJ, Masui Y (1983) Formation in vitro of sperm pronuclei and mitotic chromosomes induced by amphibian ooplasmic components. Science 220: 719-721.

10 Stern B, Nurse P (1996) A quantitative model for the cdc2 control of S phase and mitosis in fission yeast. Trends in genetics: TIG 12: 345-350.

11 Fisher D, Krasinska L, Coudreuse D, Novák B (2012) Phosphorylation network dynamics in the control of cell cycle transitions. Journal of cell science 125: 4703-4711.

12 Fleig UN, Gould KL (1991) Regulation of cdc2 activity in Schizosaccharomyces pombe: the role of phosphorylation. Seminars in cell biology 2: 195-204.

13 Carr AM (2002) DNA structure dependent checkpoints as regulators of DNA repair. DNA repair 1: 983-994.

14 Serrano D, D'Amours D (2014) When genome integrity and cell cycle decisions collide: roles of polo kinases in cellular adaptation to DNA damage. Systems and synthetic biology 8: 195-203.

15 Hartwell LH, Kastan MB (1994) Cell cycle control and cancer. Science 266: 1821-1828.

16 Hartwell LH, Weinert TA (1989) Checkpoints: controls that ensure the order of cell cycle events. Science 246: 629-634.

17 Zahurancik WJ, Klein SJ, Suo Z (2014) Significant contribution of the 3'→5' exonuclease activity to the high fidelity of nucleotide incorporation catalyzed by human DNA polymerase. Nucleic acids research 42: 13853-13860.

18 Loeb LA, Monnat RJ, Jr. (2008) DNA polymerases and human disease. Nature reviews Genetics 9: 594-604.

19 Lindahl T. DNA repair enzymes acting on spontaneous lesions in DNA. In: Nichols W'W and Murphy DG (eds.) DNA Repair Processes. Symposia Specialists, Miami, 1977. p225-240.

20 Helbock HJ, Beckman KB, Shigenaga MK, Walter PB, Woodall AA, Yeo HC, Ames BN (1998) DNA oxidation matters: the HPLC-electrochemical detection assay of 8-oxo-deoxyguanosine and 8-oxo-guanine. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 95: 288-293.

21 Syljuåsen RG, Jensen S, Bartek J, Lukas J (2006) Adaptation to the ionizing radiation-induced G2 checkpoint occurs in human cells and depends on checkpoint kinase 1 and Polo-like kinase 1 kinases. Cancer research 66: 10253-10257.

22 Liang H, Esposito A, De S, Ber S, Collin P, Surana U, Venkitaraman AR (2014) Homeostatic control of polo-like kinase-1 engenders non-genetic heterogeneity in G2 checkpoint fidelity and timing. Nature communications 5: 4048.

23 Serrano M, Lin AW, McCurrach ME, Beach D, Lowe SW (1997) Oncogenic ras provokes premature cell senescence associated with accumulation of p53 and p16INK4a. Cell 88: 593-602.

24 Bartkova J, Bakkenist CJ, Raipert-De Meyts E, Skakkebaek NE, Schested M, Lukas J, Kastan MB, Bartek J (2005) ATM activation in normal human tissues and testicular cancer. Cell cycle 4: 838-845.

25 Modrich P (1995) Mismatch repair, genetic stability and tumour avoidance. Philosophical transactions of the Royal Society of London Series B, Biological sciences 347: 89-95.

26 Kass EM, Moynahan ME, Jasin M (2016) When Genome Maintenance Goes Badly Awry. Molecular cell 62: 777-787.

27 Helleday T (2013) Putting poly (ADP-ribose) polymerase and other DNA repair inhibitors into clinical practice. Current opinion in oncology 25: 609-614.

28 Alberts B et al., Molecular Biology of the Cell. 5 th Edition. 2008, Garland Science.

第三部 ❖ 身心変容を科学する

神経科学と身心変容
――分子・神経回路から世界史まで

松田和郎
京都大学学際融合教育研究推進センター健康長寿社会の総合医療開発ユニット特定講師／神経解剖学

はじめに

ヒトラー政権は、ワイマール憲法下でドイツ国民の圧倒的支持によって一九三三年に誕生した。ナチス党は第一次世界大戦の賠償金とハイパーインフレに苦しむドイツに奇跡の復興をもたらした後、一九三九年九月にポーランドに侵攻し第二次世界大戦（ヨーロッパ戦線）が勃発した。同じ年の一〇月、T4作戦といわれたナチス優生学思想に基づく安楽死政策が開始された。犠牲者には遺伝病や統合失調症などの精神病、アルツハイマー病、パーキンソン病といった神経難病の患者群が含まれていた。皮肉なことに、一九四一年頃ヒトラー自身がパーキンソン病を発症したと推定されている。[1] 一九四二年には絶滅収容所が稼働を開始した。それから一九四五年のヒトラー自殺によるドイツ敗戦に至るまでの四年間がヒトラーの罹病期間ということになる。

ヒトラーの左上肢にはパーキンソン病の症状の一つである振戦（手の震え）が出現していたが、この事実を秘匿するため左前方向からの写真や映画撮影は禁止され、右手でハイルヒトラーの挙手をすると同時に左手は制帽をかかえるか体の後ろにまわすなどの演出的工夫がなされた。現在ではヒトラーのパーキンソン病症状はインターネットの投稿動画で見ることができる。[2]

後に詳述するが、パーキンソン病の病態は中脳の黒質という部位に存在するドーパミン細胞が変性脱落することによって、この細胞の投射先である線条体で放出される神経伝達物質（ドーパミン）が不足することである。パーキンソン病の症状を和らげるにはドーパミンの前駆体であるL－ドーパという治療薬が用いられる。病初期にはこの治療薬は劇的に効果を発揮する。しかし、L－ドーパは一九四〇年代のこの時期、単離されていたが臨床応用はされていなかった（実際に治療に使われるようになったのは一九六〇年代）。よってヒトラーの治療にはメタンフェタミンが用いられていた。

メタンフェタミンはいわゆる覚醒剤（ヒロポン）である。ドーパミンと化学構造が似ており、脳内のドーパミン濃度を上昇させる作用があるのでパーキンソン病の症状はある程度緩和するはずであり、経験的に用いられたのだろう。日本でも、第二次世界大戦中ヒロポンは「突撃薬」と呼ばれ、爆撃機が不眠不休で敵地へ飛行し躊躇なく爆撃するために搭乗員に支給されていた。戦後は一九五一年の覚せい剤取締法によって規制されるまで一種の強壮剤として薬局などで販売されていた。

大戦末期にメタンフェタミンを投与されていたヒトラーは、薬効が発揮しているときはアジテートされて作戦司令室で拳をふるって檄を飛ばしていた反面、薬理作用が切れているときは執務室でヨダレを垂らして動けなくなっていたという。ヒトラーの「身心変容」を神経科学の立場から説明してみよう。

1　身心変容と唯脳論

「身心変容」という言葉には「身」と「心」という二元論的な概念が包含されている。「身」を心の座である（あろう）ところの「脳」、「心」を「精神現象」と言い換えると、脳と精神現象の変容である。「心」は肉体とは別次元に独立して存在するものであって、肉体が滅びた後も「心」は生き残る、したがって、死後の世界や輪廻転生も起こり得る、と信じる立場がある。私見ではこの考えを否定するつもりはない。しかしながら、臨床医学あるいは神経科学の立場で精神現象を観察した場合、脳の一部分が外傷や脳血管障害などで障害を受けると、病変の場所と大きさに応じて言語、計算、見当識、記憶、視覚、運動や感覚といった精神現象の一部が欠損する。その究極の脳病変は脳死状態である。脳死状態ではほぼすべての精神現象が外からは観測できなくなる。そういった病変と現象（の欠損）の逐次対応に日常的にさらされ続ける

臨床医の多くには、どうしても唯物論的に物事を把握する傾向が生まれてくる。すなわち、臓器としての脳（中枢神経系）は精神現象の基盤であり、この基盤が失われたときには精神現象も消滅すると外挿してしまう。これに対する反論や反証も多数存在することは承知しているが、とりあえず本稿では唯物論というか唯脳論的立場から精神現象を論考したい。

冒頭で述べたヒトラーの逸話を物語の「脚本」とみなす。その「舞台」である脳という空間はとてつもなく広いので、特に「大脳基底核回路」という神経回路にスポットを当てる。「役者」は追って紹介するが、脚本が縦糸とするなら横糸は基底核疾患の一つであるパーキンソン病である。この回路が個人としての人間に、さらには集団としての人間の歴史にどのような影響を与えたのかを考察する。

2 大脳基底核と神経核群

脳は神経細胞（ニューロン）という素子によって構成される複雑なコンピュータにたとえられる。神経細胞は樹状突起から情報を受け取り、軸索という細長い電線のようなものが他の神経細胞に投射して情報を出力する。軸索終末（軸索の末端）は他の神経細胞に接触している（接触部分をシナプスという）。軸索終末と次の神経細胞の間にはごくわずかな隙間がある。ここに軸索終末から神経伝達物質が放出され、受け取る側の神経細胞には受容体という受け皿がある。神経伝達物質には多くの種類があるが、ここでは、興奮性伝達物質のグルタミン酸、抑制性伝達物質のガンマ・アミノ酪酸（GABA：ギャバ）、受容体によって興奮性にも抑制性にも働くドーパミンの三つを挙げる。

神経細胞の軸索投射、神経伝達物質、受容体によって神経細胞同士は複雑な回路網を作り、巨大なネットワークを形作って情報を入出力し統合している。

手足や顔を動かして歩いたり話したりする行動は大脳の運動野という場所にある神経細胞から出力される。この運動野からの出力の前に、大脳基底核という場所で運動の内容がプログラムされる。また、小脳という場所で正しい動きかどうかを照合して調節する（図1）。

冒頭の逸話の脳内舞台はこの大脳と基底核との間で形作る大脳基底核回路という神経回路である（図2）。神経細胞が回路を作るときにシナプスを介して次の神経細胞に乗り換える際、乗り換える駅にあたるのが神経核という神経細胞の集合体である。大脳基底核の回路には被殻、尾状核（二つ合わせて線条体という）、淡蒼球内節・外節、視床下核、視床、黒質網様部・緻密部といった神経核がある。これらの神経核が舞台の上の役者である。

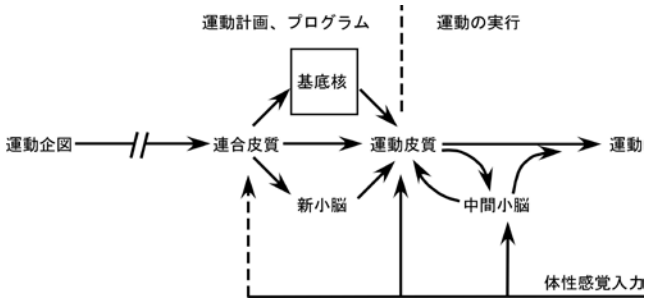
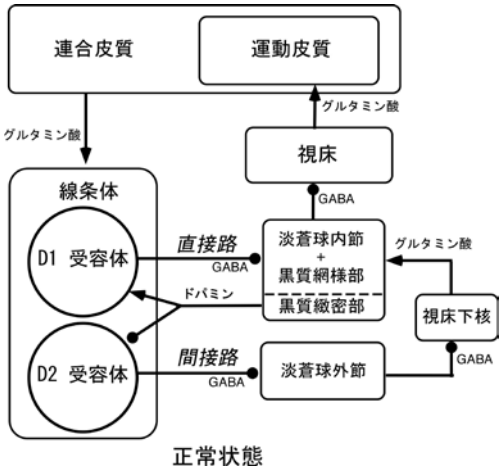


図1　基底核と小脳系による運動の二重制御
運動企図は連合皮質を経て、基底核と新小脳の二重制御を受けて運動計画をプログラミングされる。運動皮質に出力される運動命令は脊髄・末梢神経を経て筋肉から運動として出力される。運動の結果と外界の情報は体性感覚入力として大脳各部にフィードバックされる。



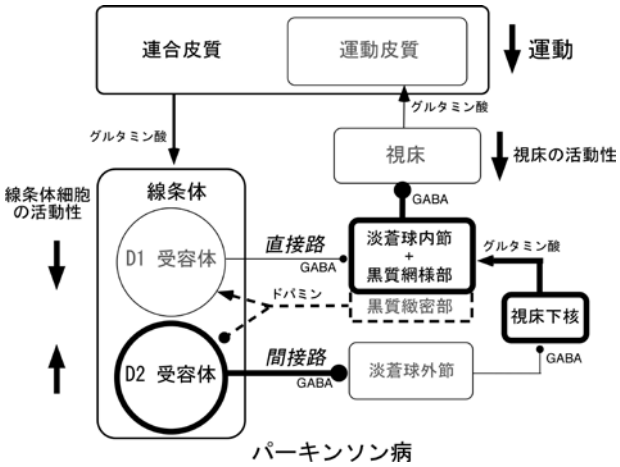


図2　正常状態（左）およびパーキンソン病（右）における大脳基底核の基本回路
図中の枠線は神経細胞の集まり（神経核）を示し、神経核同士をつなぐ実線は神経細胞の投射経路を示す。投射先では神経伝達物質が放出され、投射を受ける神経核の受容体に受け取られる。神経伝達物質はグルタミン酸に代表される興奮性神経伝達物質（矢印）とガンマ・アミノ酪酸（GABA）に代表される抑制性神経伝達物質（丸印）に分けられる。黒質緻密部から線条体に投射するドーパミンは受容体によって作用が異なり、D1受容体をもつ線条体細胞に対しては興奮性（矢印）に、D2受容体をもつ細胞に対しては抑制性（丸印）に働く。パーキンソン病（右）における神経核の枠線の太さは、正常状態（左）と比較して活動性が異常に亢進しているものを太く、低下しているものを細く（神経核の名称は淡く）表現してある。

3　大脳基底核の基本回路とドーパミン

中脳ドーパミン系は、広域投射型モノアミン神経系といわれる調節系の一つであり、後述するパーキンソン病（症候群）のほか、統合失調症あるいは報酬行動・強化学習などに関与するとされる。なぜドーパミン細胞が変性・脱落すると運動機能が低下するのかについては、大脳基底核の基本回路モデルによって説明される（図2）。[3]

基底核と小脳の二重制御による運動モデルによれば（図1）、[4]われわれ人間はまず何かをやろうと思いつく（運動企図）。実はこの企図が脳内のどこで起こっているのかという肝心なことがよく分かっていないので、図1の運動企図から連合皮質に至る経路には二重線が横切っている。連合皮質で計画された運動命令は、先述の基底核と小脳による二重制御のもとでプログラムされ運動皮質に出力される（図1）。このグランドデザインの上で連合皮質、基底核、および運動皮質の関係を説明するのが大脳基底核の基本回路である（図2）。

正常状態では、線条体のD1受容体をもつ神経細胞（直接路）は、視床を抑制する淡蒼球内節と黒質網様部を抑制（抑制の抑制、すなわち脱抑制＝興奮）するため、結果として運動を促進する作用をもつ（図2左）。一方、D2受容体をもつ神経細胞（間接路）は、視床下核を脱抑制する（＝興奮させる）ため、結果的に運動を抑制する作用をもつ。

黒質緻密部から投射したドーパミンは（運動促進作用のある）直接路に対して興奮性に（矢印）、（運動抑制作用のある）間接路に対しては抑制性に働くため、結果的に回路全体としては運動を促進させることになる。

4　パーキンソン病

パーキンソン病は、大脳基底核のドーパミン神経細胞が変性あるいは薬物や外傷により損傷することによってその機能を失い正常運動の実施が障害される神経疾患である。[5]この疾患は、歴史的には一八一七年にJames Parkinsonによって、緩徐に進行する運動障害を特徴とする疾患として「振戦麻痺（shaking palsy）」として報告された。[6]パーキンソン病の古典的な概念では、患者は安静時振戦（手足の震え）、筋固縮（筋肉が特有の固さを示す）、無動・動作緩慢（手足が動かない、または非常に動きが少なくなる）等を含む運動失調を示し、これらの運動障害が慢性に進行する。神経伝達物質の一つであるL－ドーパ（ドーパミン生合成過程における前駆体）が奏効し、剖検脳では中脳黒質ドーパミン神経細胞の変性・脱落が認められる。

特発性、すなわち原因不明の「パーキンソン〝病〟」に対して、脳血管障害性、薬剤誘発性、中毒性、外傷性など何らかの原因に続発するパーキンソニズムを「パーキンソン〝症候群〟」と呼ぶ。外傷性パーキンソニズム症候群としてはいわゆる「ボクサー痴呆」が知られているが、外傷とパーキンソン症候群の因果関係については不明な点も多い。[7,8]

なぜ、ドーパミン細胞の変性・脱落によって運動が低下（寡動／無動）するのであろうか。大脳基底核の基本回路を改めて参照すると（図2右）、パーキンソン病では、黒質のドーパミン細胞変性・脱落するために、上記の逆の作用、すなわち（運動促進作用のある）直接路は抑制され、（運動抑制作用のある）間接路が興奮することになる。したがって、回路全体としては運動を低下させることになる。これが寡動／無動が起こる病態であると説明される。

この基本回路による症状の説明はパーキンソン病の三徴候のうち寡動（動きが少なくなること）を説明しているが、振戦や固縮については説明していない。現代の大脳基底核研究はこのモデルでは説明できないことを出発点としているのであるが、臨床医学の領域ではこの基本回路を理解の基盤として治療を行っている。

さて、先述したとおりパーキンソン病の治療においてはドーパミンの前駆体であるL－ドーパという治療薬が使われる。ドーパミンそのものを投与しない理由は、ドーパミンが血液脳関門（BBB: Blood Brain Barrier）というゲートを通過できない一方、L－ドーパは通過できるためである。

しかし、実はパーキンソン病では、発症した初期においてすでに七～八割のドーパミン細胞が死滅していると言われている。[9]病状の進行に伴ってドーパミン細胞はさらに死滅して数を減らしてゆくので、前駆体であるL－ドーパに薬理作用があることには説明のつかない矛盾があった。筆者の行った実験形態学的研究によれば、中脳黒質緻密部のドーパミン細胞は投射先の線条体において極めて広範囲かつ高密度な軸索投射を有することが見出された。計算によれば、ドーパミン細胞は従来想定されていた量[10]の13倍以上の軸索投射をもっており、一個のドーパミン細胞は平均七五〇〇〇個の線条体細胞にドーパミンを放出する。[10,11]これにより、多数のドーパミン細胞の軸索が互いに重なり合うことによって強いredundancy（予備力）を実現していることが判明した。[12]

5　分子・神経回路から世界史まで

歴史の話から始まって、ヒトラーの脳内に舞台を移し、神経回路、一個の神経細胞、神経伝達物質の分子レベルまで視点が降りてきた。ここで、もう一度分子から歴史の舞台に視点を戻すことを試みる。

ドーパミンをはじめとする情報伝達に不可欠な分子群（神経伝達物質）が神経細胞の中で生合成される。神経細胞の投射がネットワークを構築し回路を形成する。神経回路の上には精神現象が走っている。回路の異常（黒質ドーパミン細胞の変性）が、疾患の症候（寡動、振戦、固縮）を作り出す。症状を改善しようとする治療的介入（L－ドーパの代替薬としてのメタンフェタミン）がヒトラーの言動や作戦の立案に影響を与えたことは想像に難くない。冒頭で述べたとおり、この時期L－ドーパはすでに単離されていたが治療に応用されていなかった。その後L－ドーパ製剤は改良が加えられ、脱炭酸酵素阻害剤との配

合によって、より少ない用量で薬理効果を発現できるようになった。歴史にifはないと言うがあえて問うてみたい。もし、ヒトラーのパーキンソン病の発生があと数年前後していたら、あるいは、もし治療にL－ドーパが応用されていたら、ヒトラーの脳内舞台も歴史舞台も、まったく異なった展開になっていたかもしれない。

参考文献

1 小長谷正明『ヒトラーの震え　毛沢東の摺り足――神経内科からみた二〇世紀』中央公論新社、一九九九。

2 Hitler's Tremor. https://www.youtube.com/watch?v=PZlkwWHHpN8

3 Alexander GE, Crutcher MD, DeLong MR. Basal ganglia-thalamocortical circuits: parallel substrates for motor, oculomotor, "prefrontal" and "limbic" functions. Prog Brain Res 85pp.119-146, 1990.

4 Allen GI, Tsukahara N. Cerebrocerebellar communication systems. Physiol Rev 54(4) pp.957-1006, 1974.

5 久野貞子「パーキンソン病の疾患概念と分類」『日本臨床』第六七巻増刊号四、一二－一七頁、二〇〇九。

6 Parkinson J. An essay on the Shaking Palsy. Whittingham and Rowland for Sherwood, Neely and Jones, London, 1817.

7 Lees AJ. Trauma and Parkinson's disease. Rev Neurol (Paris)153 pp541-546, 1997.

8 Mawdsley C, Ferguson FR. Neurological disease in boxers. Lancet 19 pp.795-801, 1963.

9 Hirsch E, Graybiel AM, Agid YA. Melanized dopaminergic neurons are differentially susceptible to degeneration in Parkinson's disease. Nature 334 pp.345-348, 1988.

10 Prensa L, Parent A. The nigrostriatal pathway in the rat: a single-axon study of the relationship between dorsal and ventral tier nigral neurons and the striosome/matrix striatal compartments. J Neurosci 21 pp.7247-7260, 2001.

11 Matsuda W, Furuta T, Nakamura K, Hioki H, Fujiyama F, Arai R, Kaneko T. Single nigrostriatal dopaminergic neurons form widely spread and highly dense axonal arborizations in the neostriatum. J Neurosci 29 pp.444-453, 2009.

12 Matsuda W. Chapter 1: Imaging of dopaminergic neurons and the implications for Parkinson's disease. The systems biology of Parkinson's disease. Springer (New York), pp.1-17, 2012.

徳島新聞　2017年(平成29年)1月3日　火曜日　文化（16）

こころの未来 49

鎌田　東二
上智大グリーフケア研究所特任教授
京都大名誉教授

生きる力と知恵

根幹に横たわる宗教

豊かな未来示す３冊の書

あふれかえる情報が行き交い、目まぐるしく転変していく時代状況の中で、人が生きていくために必要なものは何であろうか。家族、友人、パートナー、教育、仕事、お金等々、いろいろなものを挙げることができるだろう。だが、それらを突き詰めていくと、生きる力と知恵に集約されると思う。

昨年末続けざまに、生きる力と知恵を呼び覚ます内容を持つ本の解説を3本書くことになった。内田樹「日本の身体」（新潮文庫）、上田紀行「覚醒のネットワーク」（河出文庫）、河合隼雄「神話の心理学」（岩波現代文庫）の3冊である。

この3冊に共通しているのは、人間の生の根底にあるものをつかみ出して、それを糧として生きていく力にするという志向性である。それぞれ「身体」「ネットワーク」「神話」に焦点を当てながら、その根幹に宗教が横たわっていることに触れつつ、自由な手さばき、体さばきで、現代人の生き方に接続してみせている。

そのキーワードとなるのが、「日本の身体」では「シンクロ能力・共感・パス」、「覚醒のネットワーク」では「イキイキ・ワクワク・気づき」、「神話の心理学」では「心の知恵・物語・神話の知」である。

「シンクロ能力・共感・パス」とは、一言で言えば、他者を感知し交感する能力である。合気道や居合道の達人でもある思想家の著者は、他者とシンクロしつつも自由自在に身体と言語を運用できる力と知恵の在りかを、茶道家や能楽師ら身体言語運用の達人12人との対話を通して具体的に示していく。それは「同調圧力」にのみ込まれそうになっている現代人の身体と言語を解きほぐし、開放していく力と知恵を内包している。

「イキイキ・ワクワク・気づき」は、私が「私」という「いのち」であることの意味と関係に目覚めた時に生起する。多くの場合、行き詰まり＝息詰まり＝生き詰まりを生み出しているのは「私自身」でもあるのだが、その「私」の「殻」を脱いで、「生命的自己」として、「いのち」としての「開かれた私」になる道筋を著者は自らの体験を基にして示していく。

「殻をかぶった自我」が生きている社会では、「殻をかぶった集団」が支配の手を伸ばして「自我」を管理し、がんじがらめにし、年から年中、競争や抜け駆けや比較に明け暮れ、問題が起こると「ひとのせいにする」。そこでは必然的にいじめや差別や排除や暴力が横行し、構造的にスケープゴートや犠牲者を生み出す。その「悪循環」を絶ち切り、自己といのちの根源につながる「私と地球の病気を癒やす」道を文化人類学者の著者は指し示す。

「心の知恵・物語・神話の知」は、すぐれた臨床心理学者であった著者が示す「心の処方箋」である。人が豊かに生きる時、そこに生き生きとした「物語」が生成している。その「物語」の根源が、「生きるための深い知恵」を内蔵する「神話」である。神話は、宇宙や人類や文化の始まりを物語る。どのようにして世界が始まり、人が今のような生活をしていくようになったのかを、具体的な生々しい神々の物語として規範的な事例を指し示す。それを読み解くことによって人は生の羅針盤を手に入れることができる。

多くの人は人間が一番偉い知恵ある動物だと思っているが、しかし、神話は別の見方と物語を提示する。著者は言う。「動物は深い知恵を持っており、それは人間の考えを超えるときがある。人間は動物に『学ぶ』ことによってこそ、新知識を獲得したり、危険から逃れたりできるのだ。このようなことを示す物語は神話のなかに満ちている」「現代こそ動物の神を必要としている」

人間だけが特別で何をしてもいいという思い上がりを打ち砕く物語が「神話の知」の核心にある。私たちが力強く豊かな未来を形づくっていくためには、「身体・ネットワーク・神話」の深層知に分け入っていく必要があると、この3冊の知恵の書は教えてくれている。

（阿南市出身）

第三部 ❖ 身心変容を科学する

音楽療法における身心変容の諸相
――医学・トランス・強度

阪上正巳
国立音楽大学教授・精神科医／音楽療法研究

はじめに

いうまでもなく現代は高度情報化社会でありストレス社会である。またわが国はかつてない高齢社会となっており、地震や台風をはじめとする自然の脅威に晒される災害列島でもある。それにより子どもから高齢者まで身心の障害を抱える人々も数知れず、音楽療法を含むオルタナティブな治療法への期待も高まっている。

本論では昨年三月の第四六回身心変容技法研究会における発表内容を簡潔に報告する。発表の意図は大きく二つあった。一つは音楽療法の概要と多様性をお伝えすること、もう一つは音楽療法の実践例を三つ挙げながら、それぞれに異なる身心変容の位相を考えることである。発表当日は1．音楽療法のあらまし、2．音楽療法の例――3つの異なる病態に即して――、3．音楽療法における身心変容、と三部に分けて話を構成したが、本論では2と3をまとめて2とし、二部構成で論述することとする。

多様な音楽療法のなかから取り上げるのは、「医学モデル」、「トランスモデル」、「強度モデル」の三つである。それぞれ対象者の病態に即した特徴的な身心変容モデルであるが、とくに後二者の違いはこれまでほとんど論じられてこなかったように思う。論述にあたってはなるべく具体的な臨床事実を示しながら各位相の特徴を抽出し、本研究会における今後の議論の糸口としたい。

1 音楽療法のあらまし

ここでは音楽療法の歴史、定義、対象、分類、音楽の働きなどについて述べる。音楽療法の概要と多様性をお伝えするのが目的だが、紙数の都合上、論述は簡潔に留めざるを得ない。詳しくは拙論（二〇一三）および拙著（二〇一五）の第一章を参照されたい。

音楽は有史以来、治療に用いられているが、いわゆる「現代音楽療法」（その標識は関係団体の設立や専門職としての音楽療法士の出現、施設における専門部門の出現、学術的な発展などである）の歴史は一九四〇年代からである。一九五〇年に全米音楽療法協会（NAMT）が設立され、その後、イギリスやオーストリアなどヨーロッパ諸国、続いて南米、オセアニア、アジアに同じ動きが広まった。療法士は対人援助の専門職として、欧米ではすでに医療・福祉・教育・司法／矯正領域における治療チームの一員となっている。わが国では一九九五年に全日本音楽療法連盟（現：日本音楽療法学会）が設立され、翌年には認定音楽療法士が誕生した。現在の会員数は六千名に近い。

日本音楽療法学会によれば、音楽療法とは「音楽のもつ生理的、心理的、社会的働きを用いて、心身の障害の回復、機能の維持改善、生活の質の向上、行動の変容などに向けて、音楽を意図的、計画的に使用すること」と定義されるが、北欧の音楽療法士B・スティーゲ（二〇〇八）は、「学問としての音楽療法は、音楽と健康との関連性を学び研究するものである」と、治療実践以外の学問としての定義づけも行っている。実は音楽療法の定義は数十もあり、それに関する書籍（ブルーシア、二〇〇一）も書かれているほど多様である。

「揺りかごから墓場まで」と言われるように、音楽療法の対象者は非常に幅広い。未熟児、発達障害児・者、不登校・引きこもりの児童・成人、精神障害者（統合失調症、神経症、心身症、摂食障害、薬物依存など）、災害や被虐待後などのトラウマを抱える人々（PTSD含む）、認知症高齢者、健康高齢者（介護予防）、神経難病の患者、脳卒中後遺症患者など一般病院・リハビリ病院通院・入院者、癌やエイズなどホスピス・緩和ケアの患者、健常者（自己探究、学生、患者家族・介護者ほか）等々である。

対象者が広いということは臨床実践も非常に多様であることを示している。この多様な実践を分類する視点も数多く存在するが、発表では活動の形式による分類、実

践の性質による分類、背景理論による分類について触れた。活動の形式による分類としては、大きく能動的音楽療法（音楽を実際に行う方法）と受動的音楽療法（音楽聴取を用いる方法）に分けられる。前者には歌唱や声を用いた方法、器楽を用いた方法があり、それぞれ既成曲や即興音楽が活用される。また患者とともに音楽を作曲する活動も最近は盛んである。一方、現代の受動的音楽療法は、ただ単に音楽を聴かせるだけでなく、音楽療法聴取の前後やその最中にセラピストがさまざまに介入する専門技法（たとえば「音楽によるイメージ誘導法＝ＧＩＭ」や「調整的音楽療法＝ＲＭＴ」など）が開発されている。もちろん、これらさまざまな方法を組み合わせて行う場合もある。

実践の性質からの分類としては、Ｋ・Ｅ・ブルーシア（二〇〇一）によるものが有名であるが、私が少し改変し、医学的治療としての音楽療法、発達促進のための音楽療法、レクリエーションとしての音楽療法、心理療法としての音楽療法、全人的癒しとしての音楽療法、社会運動としての音楽療法を挙げた。ここに身心変容技法としての音楽療法という視点を加えるのは興味のあることである（一部を除いてほとんどの音楽療法が身心変容技法と捉えられるのではないか）。ところで、音楽療法はこれまでに近接諸領域から多くを学んできた。それによる分類もある。背景理論として目につくのは、医学モデル理論、発達心理学理論、行動主義理論、精神分析理論、人間性心理学理論、トランスパーソナル心理学理論、文化中心主義理論、音楽中心主義理論などである。

発表ではまた、音楽療法実践における音楽の働きにも触れた。音楽は実に多面的な治療作用を示す。たとえば、高齢者の音楽療法などにおいては、脳神経系・自律神経系などへの刺激になる、過去の記憶をよみがえらせる、記憶とともに感情をよみがえらせる、などの音楽の力が利用される。また音楽は発語や身体運動を誘発し、最近は脳の可塑性に期待する脳梗塞後遺症（失語症）の治療などに応用されている。もちろん音楽はまず、言葉なしでコミュニケーションができる媒体として有益であり、発達障害児・者に対する音楽療法ではこの特質が最大限に利用される。クライエントは音楽を通して自己表現し自己実現する喜びのなかでさまざまな能力を発達させていく。

ほかに精神科領域では無意識やイメージを賦活する音楽の力が活用される。たとえば自由な即興演奏による無意識の意識化、それによる葛藤の解決が神経症患者に対する治療の要諦である。もう少し病態の深い摂食障害や人格障害の患者には、音楽の変性意識状態（ＡＳＣ）に導く力が治療応用される。音楽の人と人とを結びつける力、認知機能や集中力を高める働きは、さらに重症のたとえば統合失調症患者の音楽療法にとって重要である。そのさいには後述するように、音楽による特別な美的体験が必須となる。ホスピス・緩和ケアの音楽療法は非常に困難な仕事であるが、音楽は患者が人生を振り返るのを助け（ライフ・レビュー）、スピリチュアルな慰めをもたらすことがある。

音楽の働きはこればかりではない。時に音楽は社会的な働きをなすことがあり、クライエントを取り巻く人間関係を変えてしまうことがある。対象者の周りの社会や環境、すなわち人間の置かれている状況やコンテクストを変えるのである。北欧の音楽療法士・ブリュンユルフ・スティーゲ（B. Stige）によるダウン症グループに対するコミュニティ音楽療法がその事実をよく物語っているが、詳しくは『文化中心音楽療法』（スティーゲ、二〇〇八）および拙著（二〇一五）第二章を参照されたい。

以上、音楽の多面的な治療作用の一部を簡単に紹介したが、いずれの場合においても音楽による「感動」が大きく人を動かし、治療の帰趨を担うことが多い。

2　音楽療法における身心変容

1で述べたように、一口に音楽療法と言っても、その臨床実践の方法や考え方、また音楽の作用など、実に多様であることがわかる。ここでは音楽療法における身心変容の三つの位相を考えていく。治療プロセスとはすなわち身心の変容プロセスであり、ほとんどの音楽療法も身心変容技法と捉えて差し支えはない。取り上げる三つの位相を私は、1．医学モデル、2．トランスモデル、3．強度モデルと名付ける。医学モデルの例は脳梗塞後遺症患者への実践、トランスモデルの例は摂食障害患者への実践、強度モデルの例は統合失調症患者への実践である。それぞれの例を示しつつ、それらが音楽療法の議論の文脈のなかでどのように語られているか紹介してみたい。なお、発表では実際の映像や音源を用いたことを付言しておく。

2-1　医学モデル

脳梗塞後遺症などのいわゆる外因性の（＝器質的・生物学的な）病態に対する治療実践がこの「医学モデル」に当たる。

音楽療法の例は、ニューヨーク大学の音楽療法士アラン・タリー（A. Turry）による実践（ノードフ・ロビンズ音楽療法の応用）である。方法はピアノの即興演奏を用いた個人音楽療法で、音楽の基本的要素（メロディ・リズム・和声）の影響力を使った「表現的・音楽的言語訓練」といえる。患者は五〇歳で脳梗塞を発症し、右半身麻痺、運動性失語を来しており、言語療法での回復を絶望視され音楽療法に導入されたケースである。

映像（Ｃ・ロビンズ、二〇〇七に付属のＤＶＤ）を見てみよう。脳梗塞により表出言語が侵された患者がセラピストに対し「ウー、ウー！」ともどかしそうに意思表示をする場面から、セラピストの即興的なピアノに合わせ“Hello”“Good morning”“How are you?”などの簡単な言葉を発していく場面に続いていく。和音の使用やリズム（間の取り方）が絶妙で患者は歌うようにそれらを思わず口ずさむ。とくに“feeling fine”と歌う場面では、音楽が三拍子に転じるとともに転調してシリアスな調子を帯びる。解決されない和音が反復しながら上昇し、患者は身を乗り出してこの言葉を繰り返していくが、テンポを上げてその苦しいまでのクライマックスで音楽は一挙に解決し、患

者は“feeling fine!”と長く叫ぶに至る。感情が高まった患者の顔は紅潮している。叫んだ後に患者とセラピストの笑いが起こる。あとは“I'm feeling fine today.”と静かに噛みしめるようなコーダが続き、患者の温厚な人柄がにじむ満足そうな表情でこの映像は閉じられる。

音楽の構造を活かした即興演奏が感情と身体を巻き込んで患者の発語を引き出した見事なケースである。さて、この治療的変容が音楽療法の文脈ではどのように説明されるのだろうか（もちろん、音楽分析も行われるが、いまそれは省略する）。

この場合、生じている障害が外因レベル、つまり梗塞による脳細胞の死滅と神経回路の遮断、それによる運動性失語であるから、治療のメカニズムも生物学的な言葉で語られる。「音楽する脳はタフ」という言葉があるが、音楽体験には言語活動に比べて非常に広範な脳部位が関わっていることが知られている。音楽行為によって、梗塞で侵された部位を含んだ広範な神経回路の機能賦活が行われる。するといったん遮断された神経回路はこの刺激により神経細胞の発芽等を引き起こし、新たなつながりをつくり出す。「シナプスの可塑性」による新たな回路の形成であるが、これにより機能の改善が遂げられると説明されるのである。近年は進歩した脳画像診断の技術（たとえばＳＰＥＣＴ、ＰＥＴ、ＭＲＩ、ｆＭＲＩ）や脳波検査（ＮＡＴなど）により、脳の活動部位の測定が可能となり、音楽療法の効果判定にもこれらが活用されるようになってきている。また脳機能についても、上記失語の場合のような局在論にとどまらず、デフォルト・モード・ネットワークのような脳内ネットワークからの研究も進んできており、これらが音楽療法実践と連結する日も遠くはない。

医学モデルにおいては、このように音楽療法における身心変容が生物学的・医学的に説明される。科学的なエビデンスに基づく理解である。しかし「外因」という言葉が示すように、すべては「精神の外」からの説明である。

2-2　トランスモデル

神経症や摂食障害などのいわゆる心因性の（＝心理的なメカニズムによる）病態に対する治療実践がこの「トランスモデル」に当たる。

音楽療法の例は、ドイツの音楽療法士ゲルトルート・ロース（G. Loos）による実践である。方法は主に楽器を用いた即興演奏であるが、のみならず声や身体的な接触、振動の感受、音響（倍音を多く含む単一音）の聴取なども重要な要素とされる。ロースによる「治療空間」（Spiel-Raum）はいわば早期の母子関係を再体験する場であるが、クライエントは深い退行状態と変性意識状態のさなか、無邪気な創造性を開花させ、新たな身体像を獲得していく。対象は摂食障害、つまり神経性無食欲症と神経性大食症の患者たちである。詳細についてはLoosの著書（1986）を参照。また『音楽療法事典』（Ｈ－Ｈ・デッカー＝フォイクト他、二〇〇四）にも記述がある。

映像（Loos, G., 1996）を見てみよう。眼を閉じて横たわるクライエントの横でLoosがあたかもシャーマンのようにトロンメル（円盤状の膜鳴楽器）をタン……タン……タン……とゆっくり鳴らし続ける場面がある。クライエントの腹の上にロースが掌を乗せ、呼吸に合わせてそのまま掌を上下させる場面もある。だが、より特徴的なのは、仰向けに横たわるクライエントの足をゆっくり揉みながら彼女が静かにハミングしている場面である。患者はロースの手に包まれる足の温かみと、まるで子守歌のような歌声に安心しながらトランス状態に落ちていく……。またある場面では、同様に仰臥した患者の腹の上に大きなリン（ガラス製の鐘）を置き、ロースはリンの縁をマレットで擦る。グラスハーモニカのように豊かな倍音を含んだ太い音響が立ちのぼり空間を満たしている。クライエントは腹にリンの振動を感じ、部屋を満たす豊かな音響に体ごと包まれていく。

別の場面ではグループ体験が見て取れる。数名のクライエントとロースが輪になって床に座り、何名かがトーンタング（木製打楽器）に木製の玉を入れてコロコロと乾いた音を立てる。その単調なようで無限に変化する音の転がりを聴きながら、すでにトランス状態に入った二名の女性クライエントがおもむろに体を動かし始め、互いに触れ合い、奇妙な踊りを踊り続ける。さらに別の場面では、ロースがモノコード（Monochord）と呼ばれる、十数本の弦が同じピッチに調弦された大型の琴を鳴らし続ける。ザラザラザラと低い音響が持続し、やがてそれが倍音を生みながら綾となって部屋を満たしていく。立位のクライエントたちは眼をつぶってその音の綾に身を任せ、倍音唱している。徐々に彼らの体が動き出し、思い思いに手や背中を合わせたり体を回転させたりする者が出てくる。声も自由になり、大声で唸ったり長く声を伸ばしたりする者がいる。

いずれも強い印象を残す映像であるが、これらの体験はどのように説明されるのだろうか。ここでは精神分析の言語が用いられる。バリント（M. Balint）によれば、摂食障害の患者は「基底欠損」の水準にある。すなわち、早期母子関係の歪みから〈世界に対する基本的な信頼感・安心感〉を欠き、不確実感のただ中にいる状態である。「早期」とは言語が成立する以前であるから、この欠損は言葉で表現し得ない身体的なものとされる。また父が出現する三者関係（エディプス期）以前であり、障害は「葛藤」ではなく端的に「欠損」である。この欠けたものをロースは音・音楽のある「治療空間」で取り戻そうとする。この空間は単なる「楽器のある部屋」ではなく、早期幼児期の雰囲気が保証された受容的空間であり、映像が示すように、音響やロースの声、また掌で触れられ、包まれながらクライエントは退行し、深い変性意識状態に陥る。そしてそのなかであたかも生まれたての乳児のように遊び、創造的に生きなおし、本来獲得すべきだった〈何か〉を身体あるいは無意識の深い層で摑むというのである。

ロースはドイツ語圏で非常に尊敬されているセラピストであり、音楽療法の世界に初めて「母性」を持ち込んだ研究者である。彼女が「原―母」（Ur-Mutter）と呼ばれるゆえんである。とはいえ彼女の実践には、比較的意識変性の弱いワーク、つまり楽器を使って即興的に音によ

る対話を行う場面もあり、また音楽体験の後、クライエントと「いま何を感じていたか、どのような体験だったか」をじっくり話し合う時間もある。ロースの臨床が二者の融合的体験から三者の社会的関係へという、段階的な発達的視点をもっていることも付言しておかなければならない。

音楽療法には、このロースに代表されるような、いわば心因レベルの病態（ここでは基底欠損水準にある摂食障害）に対する実践が存在する。こうした実践を私はトランスモデルと呼んでおきたい。身心変容に際し、音楽によるある種の退行と、そのさなかで無意識が賦活されるトランスなどの変性意識状態が重要な役割を果たすからである。心因レベルの病態としては、ほかにもう少し病態の浅い神経症・心身症があり、それらの場合には基底欠損ではなく、抑圧などの防衛機制と音楽（多くは自由な即興音楽）による抑圧の解除、無意識内容の呼び起こし、その言語化・意識化、そしてそれによる新たな自己像の獲得が目指される。ただ、これとても無意識が関わる以上、程度の差はあれ意識の変容が枢要であることは同様で、やはりトランスモデルとして間違いはないと思う。

だがここで注意すべきは、これらの身心変容においては「精神」や「身体」の底が破れているわけでなく、「世界」の枠組みそのものが変化するわけではないことである。

2-3　強度モデル

統合失調症などのいわゆる内因性の（＝生物学的原因が推定されているがなお原因不明である）病態に対する治療実践がこの「強度モデル」に当たる。

音楽療法の例は、精神科病院における私と作曲家・即興演奏家、伊東光介による実践である。慢性の重症統合失調症の入院患者に対する集団および個人音楽療法で、主たる活動は伊東と患者とのピアノ連弾、音積木などによる即興演奏、伊東のピアノ演奏聴取である。患者は間主観性の障害や特有の認知障害を有するため、私たちとの時空間（＝世界）の共有に困難を抱えている。後に詳述するように、治療においてはまず治療者の側からの患者の世界への歩み寄り（同一化）が必要になるが、音楽療法においてもこれと同様、音楽空間を成立させるための「技術的歩み寄り」と、体験を共有するための「感性的歩み寄り」が必須となる。伊東の優れた音楽技能と音楽性がこれを成し遂げ、音楽による審美的体験の共有が可能になった実践例である。自ら体験した事柄であるので以下に少し詳しく紹介したい（より詳細には拙著二〇一五第十三章および阪上・岡崎編二〇一七を参照）。

症例は六〇代の解体型統合失調症の男性で、一七歳時に幻覚妄想状態で発症し、何回かの入退院ののち現在まで長期入院中の患者である（担当医は私）。会話にまとまりがなく思考障害が目立ち、時に病棟スタッフに対して「殺される」などと被害的となったり、身体の状態に過敏になるなどして精神運動興奮状態となる。また自閉的であり、大きなスケッチブックを「自己カルテ」と称し、意味不明な文章を書き散らしたり、円盤、自動車、食べ物などの写真の切り抜きをコラージュ風に貼っている。音楽は自己流だが入院前は即興でよくピアノを弾いていたと言い、「弾きすぎてピアノの弦を切ったこともある」と、まるでフロイトの有名な症例シュレーバーのようなことを言ったりする。このため小集団の音楽療法に導入した。患者ははじめ、セッションによる興奮からか医局に私を探しに来たり、一時的に調子を崩すなどしたが（こういうことは統合失調症の患者に少なからず起こる）、その後は五年間一度も休まず活動への参加を続け、その間手書きのメモを大量に私に手渡し続けた。

研究会では患者と伊東のピアノ即興連弾の実際を聴いていただき、患者がセッション中に思いついたように鉛筆で書いたメモをパワーポイントで供覧した。

演奏はたとえば次のようなものである。〈患者はゆったりとした中音部のメロディを奏で始める。伊東が高音でそれにオブリガートをつけると彼はハ長調の分散和音に移り、付点のリズムで自由に鍵盤を上下行する。そのまま分散和音と和音演奏を繰り返すが、伊東の低いハ音と高いハ音の三連符オスティナートがそれを支えると音楽は次第に輝きを増して高揚し、ある種のプラトー状態に達する。ハ長調の和音に満たされた輝かしくも豊かな音響がしばらくのあいだ持続する〉。この演奏はうまくいったときの例である。多くの場合、患者の演奏は既成曲（クラシック）のメロディの重音演奏と分散和音が中心で、伊東が彼に合わせようとしてもそこから微妙にズレていってしまう。これを私たちは彼の「音楽的自閉」と呼んでいた。

とはいえ、毎日が戦争のように過酷な状況のさなか、音楽は患者にとって喜びを伴う特別な体験だったようで、メモには独特な字体で次のようなことが書かれていた。「此の世は不解で　バクハツ」、「ダイアル戦　大変大変大変　ヤット安息睡眠」（図1）、「悪霊が入ろうと必死」、「芸術は聞く人弾　く人を凶霊から　追放出来る」、「自分の心　全て自ら分る」、「音楽の幻想即きょう曲が上昇して　僕は其れだけ」（図2）、「注射卒業　病気卒業　卒業　其の卒業の　混沌卒業しつつ有る　第Ⅲ　悟り入門」（図3）、「身に付ければ　自分創造　僕はアクマデモ　ピアノが一台有ればアトワケンコー　臨終八正曲」（図4）、「善強　ピアノ永遠」、「天国か地獄かで聞き分ける」、「音楽は1％の実99％　の殻」、「力と云うコモンセンスを納得した」、「芸術は生やさしく無い　神様に何か考えが有る」、「美から離れない限り大丈夫」、「タワケナシ」（僕には音楽が命です、タワケとはその反対、と後に説明）、「今後は何事も幸福度を見る　何でも幸福ならば合格」、「GayLord♪」（車の名前、ゲイロード。「喜び」を表す、と後に説明）。

表現は独特だが、いずれも患者の生の声をリアルに伝えている。いちいちのコメントは差し控えるが、次のことを確認しておくことは有益だろう。「此の世は不解でバクハツ」と記すように患者が自ら拠って立つ基盤はすでに根底から覆されており、毎日がまさに命がけの「戦（争）」であること。にもかかわらず、音楽によってその「混沌」から卒業できそうであること。それは患者にとって最高の（＝第Ⅲ）「悟り」への入口であること。音楽についても「天国か地獄」、「永遠」、「神様」、「力」などという、現象としての世界の枠組みを超えた言葉で語られ

ていること。しかも音楽は「幸福」や「喜び」そのものであり、「美から離れない限り大丈夫」というように、それが「凶霊」から身を守り「戦争」を生き抜くための彼の指針になっていること、などである。これらの患者の言葉どおり、患者はこの活動に参加するうちに思考障害が軽減し、スタッフに対する被害的言動も減少した（SAPSやSANSなどの症状評価尺度においても改善が認められた）。のみならず、彼本来の朗らかで飄々とした人格が輪郭をあらわし、主治医である私との治療関係が非常に良好になるなどの変化が認められた。

患者にとってなぜ音楽がこれほどまでの意味をもつことになったのか。統合失調症の病態とそれに対する心理的治療に関する言説が参考になる。統合失調症者が幻覚や妄想、あるいは思考障害を呈する場合、患者は、これまでの体験や尺度では測れない震撼的で了解不能な「他なるもの」、「何ものか」に脅かされていると理解されている。精神科医・加藤敏（二〇〇五）はこうした意味や言語を超えた「他なるもの」「何ものか」を「未知の存在X」と呼び、病者を「未知の存在X」の臣下になっている、あるいはそれに所有・享楽されていると指摘した。加藤が重視するのは、精神療法的プロセスにおいて、このような患者と「未知の存在X」との「一項的関係」を、治療者を含めた「三項的関係」に移動させることである。

治療者は患者への（陽性）転移的関係を皮切りに患者との治療的絆を形成する。そうしながら治療者は患者の病的世界へと関与していくが、患者はそのような治療者と横の連携を強め、治療者の位置へと近づき、治療者とともに了解不能な「他なるもの」をそれとして分有するようになる。つまり「未知のX」を頂点とした治療者との「三項的関係」のなかで患者は共同世界へと開かれるようになる、というのである（図5）。

こういう言説は加藤に始まるものではない。たとえばスイスの精神科医・ベネデッティ（G.Benedetti）の「逆同一化」（治療者のほうがまず患者に「同一化」し、その治療者に今度は患者のほうが逆に「同一化」していく）や、ドイツのブランケンブルク（W.Blankenburg）の「パラレル化」（患者にいきなりわれわれの目で世界を見ることを期待せず、治療者の側から彼らの目で世界をみていくこと）にも共通する治療機制が見出される。治療者のほうから病者の世界へと歩み寄り、そうしながら患者の了解不能な「他なるもの」にコミットし、そこから病者の新しい自己の創生を引き出そうとする点である。付け加えれば、アメリカの精神科医・サールズ（H.F.Searles）によるアニミズム的な治療体験（患者とただ黙って過ごす長い期間を経た後、患者と並んで窓外の樹木を見ているとき、いつにない生々しさでその樹木の美しさを感じた出来事）もこの系列にある精神療法体験である。サールズの場合、審美的経験が問題になっているだけに音楽療法の議論により接続しやすい（以上三者の議論については拙著二〇〇三を参照）。

では、治療者による歩み寄りが成功した場合、そこに何が生じるのだろうか。上記サールズの場合は、窓外の樹木が治療者個人の性向を超えた生々しさで迫る審美的体験であった。ブランケンブルク（1986）は病者への「パラレル化」を論じるなかで、「相互主観性への関連の欠如は出会いを困難にするが、出会いが成功する場合には、他のどこにも見い出せないようなある種の『出来事性』がそこに付与され、出会いはそれ自体、沈殿している相互主観性をひき出す能力をもつ」と述べている。つまり「パラレル化」が成功した場合には、たんに体験の共有が可能となるばかりではなく、体験にはある種の「出来事性」、すなわちそれまで従っていた日常の公理や自明の尺度では測りえない特別な性質が付与されるのである。ここで体験は独特な強度を帯びる。

私たちのセッションでも同じようなことが起こったに違いない。伊東は技術的、感覚的に患者に歩み寄り、同様にきわめて審美的な音楽空間を創造した。「自分にとってもそれは他にない特別な体験だった」と伊東が話すのを私は何度も聞いたものである。過酷な現実に生きる患者にとって時に音楽はさらに強度のつよい体験であった

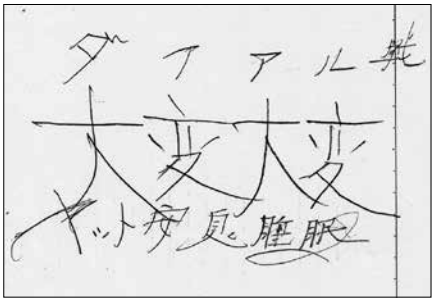


図1

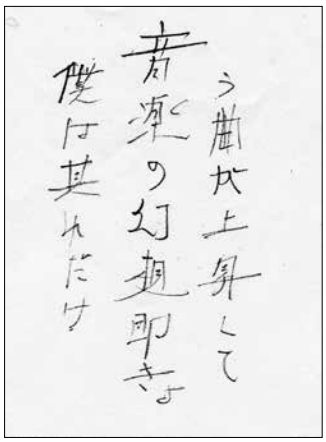


図2

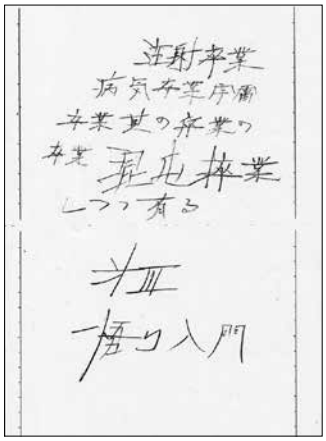


図3

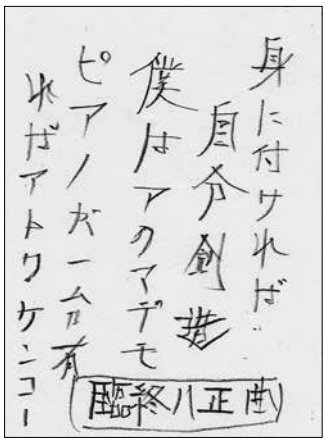


図4

のだろう。そうでなければ、音楽について、「永遠」、「神」、「力」などという言葉をメモに記すことは想像できない。「強度に賭けないかぎり、分裂病者とのあいだの共約不可能を共約可能化する道はない」と花村（一九九七）は記しているが、このレベルの病態に対する身心変容技法においては、音楽による以上のような出来事的―強度的体験が治療の核心にある。この体験が破壊的でなく治療的に働くさいに特有の審美性を帯び、痛ましいまでの「喜び」や「幸福」といった肯定的な感情を伴うことは特筆されてよい事柄であろう。

2-4　トランスか強度か

すでに自明ではあるが、最後にこれら身心変容の三つの位相の相違をまとめ、とくにトランスモデルと強度モデルの違いに注意を促しておきたい。

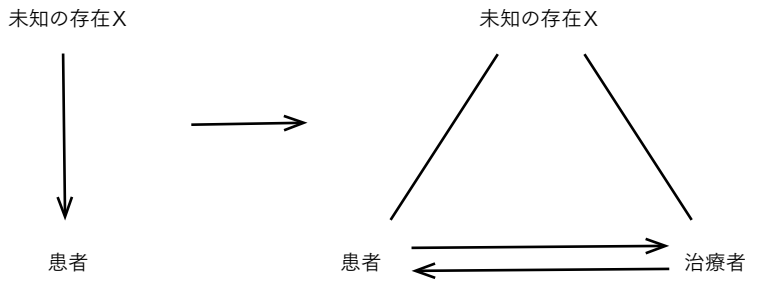


図5　一項的関係から三項的関係への移行（加藤敏2005より）

まず医学モデルにおける変容は何よりもシナプスの変化に帰せられるものであった。変容は「シナプスの可塑性による新たな回路の形成」とそれによる「機能の改善」と説明される。科学的・客観的に説明可能ではあるが、しかしすべては「精神の外」からの説明であった。この点がトランスモデルや強度モデルと異なるポイントである。

一方、トランスモデルにおける変容は、主として精神分析の言葉で語られた。摂食障害のような基底欠損水準にある病者においては、音楽や身体接触による包容が引き起こす意識変容のさなか、新たな身体像が育まれるとされた。それより少し浅い神経症や心身症のような病態においては、音楽による無意識の呼び起こしとその言語化・意識化が新たな自己認識を生んでいた。いずれも音楽によるトランスが新たな自己像のきっかけとなっていたが、しかしこれらの病態においては「身体」、「精神」、「世界」の枠組みそのものが壊れているわけではなく（臨床的には良好な言語使用能力や現実適応能力にそれが現れる）、身心の変容はあくまで「世界」の枠組みのなかでの変化といえるものであった。

このトランスモデルと好対照をなすのが強度モデルである。幻覚、妄想、思考障害などを呈する統合失調症においては、その「精神」や「世界」の枠組みそのものが変化してしまっている（上記症状や人格変化にそれが現れる。言語使用能力や現実適応能力も低い）。自己の拠って立つ基盤が根底から覆され、いわば「世界の外」からの震撼的で了解不能な何かに晒されてしまう。こうした病者における変容は、主として精神病理学の言葉で語られた。治療者の病者への歩み寄り（同一化）を介し、音楽による出来事的・強度的な体験が病者を触発的に変容させ、新たな「身体」、「精神」、「世界」の枠組みそのものを創出するのである。困難ではあるがそれが成功した場合には、特別な「喜び」のなかで臨床症状の好転という身心変容がもたらされる。

さて、身心変容技法に関する多くの語りのなかで、いま述べたトランスモデルと強度モデルが区別されている例を私はほとんど見たことがない。ただひとつ目につくのは、統合失調症に関するオリジナルな精神病理学的思考を展開させてきた花村誠一の指摘である。花村（二〇〇三）はこう述べる。「われわれは、これら二人の哲学者（引用者注：ウィトゲンシュタインとフーコー）から、催眠にかからず、強度にしたがう思考を抽出できるかもしれない」。そして、「重要なのは、催眠と強度という二様のエレメントがあらゆる治療技法の中で混じり合うことである。新たな技法論は、この混じり合いを正確に見定める作業を介してのみ、創出できるように思われる」と言うのである。

言うまでもなく催眠はトランスと不可分である。たしかに、フロイトやユング、ラカン、エリクソンといったいわば精神分析系臨床家の治療技法のなかで催眠は大きな役割を果たしている。また彼らの理論形成もこのエレメントに負うところが大きいといえる。トランスモデルのロースも、そういえばまるでシャーマンのような人物であった（このような音楽療法士は意外に多い）。一方、ウィトゲンシュタインやフーコーの思考は催眠やトランスといったエレメントを少しも感じさせない強度をもつ（私は花村自身の治療や研究にも同様の印象を抱く）。こういう相違は、その場限りの個人的な治療技法にも、すでに確立され広く普及した技法にも、また今後確立されうる新たな技法にも、さまざまな配合で見て取れるに違いない（図6）。

重要なのは、こうした花村の議論が著名な心理学者や哲学者に関する病跡学的検討からのみ生み出されたものではなく、統合失調症患者との長年にわたる苛烈な臨床経験に裏打ちされている、ということである。各モデルの箇所で説明したように、対象となる疾病は病態がまったく異なり、治療プロセスにおける変容の様態もおのずから別様に説明される。私の臨床経験においても、これら三つのモデル、そしてとくに後二者の相違は無視できないほど大きいという実感がある。にもかかわらず、身心変容の議論においてトランスモデルと強度モデルが区別されないのはなぜであろうか。もちろん、「強度モデ

ル」という考え方がそれとして明確に論じられてこなかったことが最大の理由ではあろう。また花村も述べるように、「催眠と強度という二様のエレメントがあらゆる治療技法の中で混じり合う」のも確かな事実である。

しかし、「催眠にかからず、強度にしたがう思考」があるとするなら、そしてそれは事実存在するわけだが、こうしたエレメントを他と截然と区別しながら、意識的に治療技法のなかで生かしていく必要があるのではないか。というのも、私たちの経験が教えるところによれば、この強度的エレメントは私たちが自らの根拠とする「身体」、「精神」、「世界」の枠組みに深く関わり、それらにもっとも根底的な変容をもたらすエレメントだからであり、同時に、首尾よくこのエレメントが破壊的でなく創造的に働く場合、その変容は私たちに無上の「喜び」や「幸福」をもたらすもののようだからである。

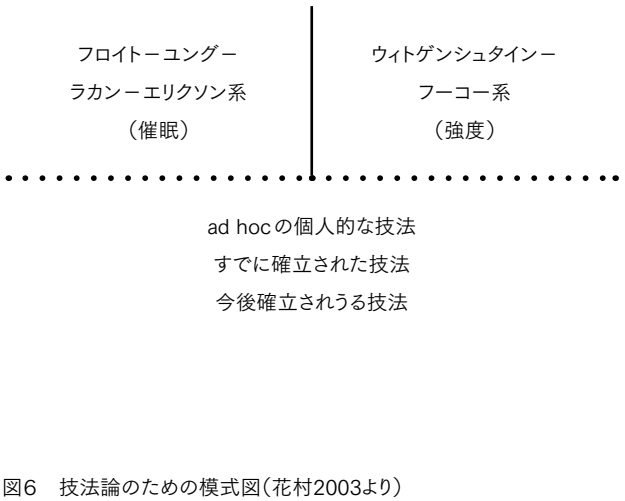


図6　技法論のための模式図（花村2003より）

まとめ

以上、本論で私は昨年の第四六回身心変容技法研究会での発表を簡潔にまとめた。はじめに音楽療法のあらましを述べたが、音楽療法の対象、方法、形態、理論、また音楽の働き方が実に多様であることがおわかりいただけたと思う。次いで、このなかから脳梗塞後遺症、摂食障害、統合失調症という三つの異なる病態に対する実践例を紹介し、それぞれを身心変容技法における「医学モデル」、「トランスモデル」、「強度モデル」と位置づけ解説した。その上で、三者の違いに触れながら、とくにトランスモデルと強度モデルの相違に注意を促した。統合失調症の実践から精神病理学的に理解される強度的変容の位相を詳しく述べたが、身心の変容を考えるさいに、この強度的エレメントは最重要の意味をもつように思われる。また強度を意識したこういう視点は、身心変容の新たな技法の創出にもつながるのではないか。

文献

Blankenburg W.1986. Zum Realitätsverhalnis des Schizophrenen. 精神病理懇話会・日光86特別講演。花村誠一訳および解説「分裂病者における実在性への関わりについて」、『臨床精神病理』第八巻、一九八七年、二三－三四頁。
ブルーシア、K・E（生野里花訳）、二〇〇一年、『音楽療法を定義する』東海大学出版会。
デッカー＝フォイクト、H－H他（阪上正巳他訳）、二〇〇四年、『音楽療法事典（新訂版）』人間と歴史社。
花村誠一、一九九七年、「感情障害と創造性――フーコーとヴィトゲンシュタイン」、笠原嘉ほか編『感情障害――基礎と臨床』、朝倉書店、四八二－四九六頁。
花村誠一、二〇〇三年、「経験科学としての病跡研究――治療論への架橋」『日本病跡学雑誌』第六六号、五〇－五五頁。
加藤敏、二〇〇五年、『統合失調症の語りと傾聴――ＥＢＭからＮＢＭへ』金剛出版。
Loos, G.1986. Spiel-Räume. Musiktherapie mit einer Magersüchtigen und anderen frühgestörten Patienten. Stuttgart：Gustav Fischer Verlag.
Loos, G. 1996 Meine Seele hört im Sehen. Spielarten der Musiktherapie von und mit Gertrud Katja Loos. Göttingen・Zürich：Vandenhöch & Ruprecht.
ロビンズ、C（生野里花訳）、二〇〇七年、『音楽する人間――ノードフ・ロビンズ創造的音楽療法への遥かな旅』春秋社。
阪上正巳、二〇〇三年、『精神の病いと音楽――スキゾフレニア・生命・自然』廣済堂出版。
阪上正巳、二〇一三年、「音楽療法紹介　精神科関連領域を中心に」『通信医学』第六五巻第四号、二〇三－二二〇頁。
阪上正巳、二〇一五年、「音楽療法と精神医学」『人間と歴史社』。
阪上正巳・岡崎香奈編、二〇一七年、『ケースに学ぶ音楽療法Ⅱ』岩崎学術出版社。
スティーゲ、B（阪上正巳監訳）、二〇〇八年、『文化中心音楽療法』音楽之友社。

第三部 ❖ 身心変容を科学する

東洋医学治療と音――気滞、瘀血を動かす音

中田英之
練馬総合病院漢方医学センター長／産科婦人科・漢方医学

はじめに

近年の西洋医学治療の発達は、東洋医学にも大きく影響を与えている。漢方という言葉自体が、オランダ医学である蘭方に対する言葉として使われるようになったことからして、西洋医学を意識しながら東洋医学が発達していることが分かるであろう。事実、江戸時代に種痘を広めたのは、当時の漢方医であり、彼らは、西洋医学の解剖学に基づく外科治療を積極的に取り込んでいった。時代が流れ、幕末の廃仏毀釈の影響を受けて東洋医学が否定された後、昭和の漢方復興運動によって徐々に東洋医学も復権していくのであるが、時代は西洋医学中心となっており、西洋医学を補完する形で東洋医学が形成されていくことになった。そのため、本来は、推拿、鍼灸、温泉療法、心理療法（祈禱を含む）、漢方薬から始まり陰陽道に含まれる自然現象を利用した治療まであらゆるものが融合された融合治療学であった東洋医学が、西洋医学的思考と馴染みやすい漢方薬を使った薬物療法の部分を強調したものになってしまった。

しかしながら、今回のテーマである音を使った東洋医学的治療を行うにあたっては、西洋自然科学の枠組みではなく、あくまでも東洋医学の基本概念に基づいて理解しなければ、治療を行うことができない。本稿では、音を使った治療を行う上で必要な東洋医学概念を整理した上で、治療の実際について臨床経験を基に解説する。

1 循環と停滞

「循環」と「停滞」はもっとも根本的な東洋医学の概念であり、この原則に基づいてすべての治療が行われる。滞りなくすべてが流れている状態をもって健康と言い、東洋医学が考える病気とは、何らかのものが（この「何らかの」というのが、重要である。気血水はそもそも分離不可分で各要素が渾然一体となって全身を巡っているのが正常な状態であり、何らかの異常が起きたときは則ち、それらが詰まるということになる。したがって、気が止まれば、血も水も滞り、血が滞るところには水も集まり、気も詰まってくるのである）停滞した場所には、そのときの状況によって気の成分が主体となって毒となる気滞、水が主体となって毒となる水滞（水毒）、血が主体となって毒となる瘀血になって健康を害すると考える。したがって、治療とは、それぞれの「瘀」を適切な処方や手技を使って処理していく作業にほかならない。東洋医学による治療を一言で表現するならば、「停滞している場所を特定して、順調に流す」、もしくは、「詰まりの元を取り除いて、順調に流す」ということになる。

このことを江戸時代の漢方家である吉益東洞（よしますとうどう）は、すべての病は疾病の元となっている「毒」を除去すれば治癒するとして述べた。「不通則痛、通則不痛」、つまり物が停滞すれば、痛みを生じて、痛みがあるところには、停滞があるということである。したがって、「万病一毒」とは、疾病を俯瞰したときに理解される「停滞と循環」理論そのものなのである。

2 気血の概念

肉体と精神を分けることなく渾然一体となった一塊として理解する。すなわち、気血水により肉体が成立し、その肉体も自然環境、大きくは宇宙の一部として存在するという感覚を持つこと。そして、これらの要素が三つ巴

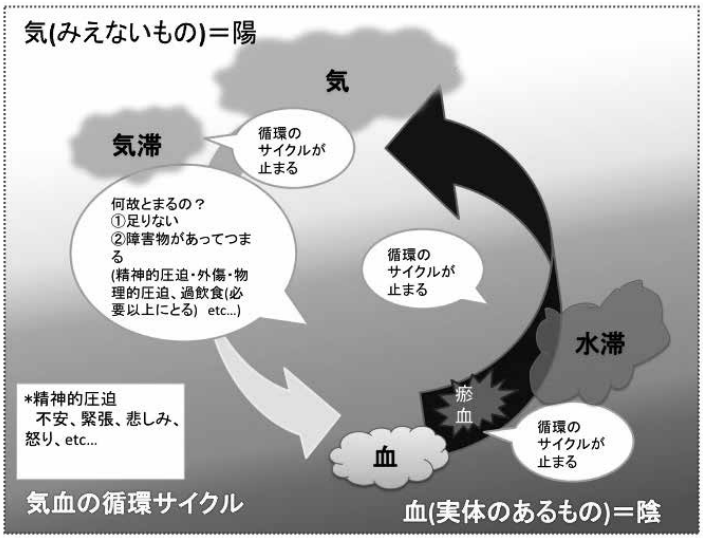


図1a　気血の循環と停滞

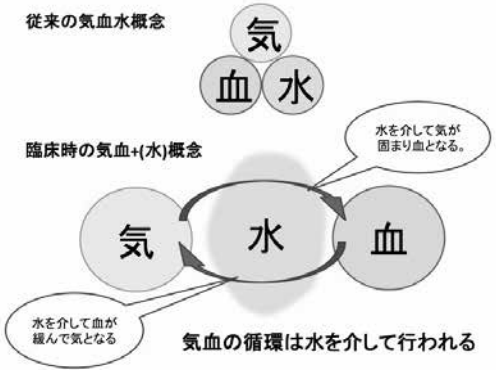


図1b　気血水概念図

になって循環する姿を思い描く。この循環が滞ると、詰まりを生じ、それがあらゆる症状の元となっていく。すべての生命活動をこの考えを基本として捉えていくことで東洋医学治療が成立する（図1）。

われわれの身体を大きな風船だと考えてみよう。風船は空気を入れなければ、萎んで倒れてしまう。抜けていく空気もあるので、常に空気を送り込んでいなければならない。また、気とは、生命活動そのものと考えてもよい。物を動かす、変化させる力、エネルギーであり、精神活動そのものでもある。諸行無常という言葉があるが、あらゆる生命活動は無常であり、その変化が止まったとき、死を迎える。次に、気の力を得て全身に栄養などすべての物質を運ぶもの、さらには気が凝縮して肉体そのものとなる、それが血である。したがって、精神活動（気の働き）によって創り出される記憶は、血の中に保存されていく。水は、生命活動を維持する上での冷却剤であり、潤滑剤であり、一種の触媒のようなものと考えるとよい。その意味では、常に気血と共に存在し、生命活動維持に必須の要素である。

臨床的には水という概念は、体内環境と体外環境の液体成分のやり取り（湿気、水分）を理解し、かつ、体内における浮腫、小便不利（小便がでないこと）の治療を進める上で利水剤とされる茯苓、朮、沢瀉、猪苓などの生薬運用上便利なように設定された概念と理解しても差し支えない。したがって、利水剤（代表的な処方は五苓散を使用するにあたっては、湿度、天候などの情報を頭に入れて治療することが必須である。

一方、血という概念は、第一義的には読んで字の如く「血」のイメージから想像される諸現象を説明するために設定されている。血気盛んな若者は、顔を真っ赤にしながら怒りを爆発させるであろう。このときの気は気血水の気であり血である。さらに、血の概念は、人間の活動に必要なすべての養分とその動きを意味し、さらには肉体そのものまでを含む。血は、生命活動によって発生した様々なもの――運動後の疲労、月経血、強い感情の念（特に恨み、憎しみ、怒りは、凝縮した瘀血塊を作る）――を生み出す。また同時に、この生命活動によって発生した血の塊を処理する生薬を運用するために設定された概念である。この肉体と精神が渾然一体となった状態をつなぐもの、それが血である。

「血湧き肉躍る」と胸が熱くなり、精神が高揚する。このとき、なぜ胸が熱くなるのだろうか。おそらく、誰しもが経験したであろう胸の中の熱い熱の塊は、何か？この胸の中の塊を「存在」として捉えなければ、本当の意味での東洋医学的治療は成立しない。

在る（＝存在。胸の中の塊を「在る」として感覚の中で捉える）

心配事があり、ずっと思い悩むとき、胸が痛くなったり、重くなったり、胸に塊を感じて、食事をしても咽につかえたりした経験をほとんどの人が持っているであろう。この痞えは「気滞」（気が詰まること）によって起きた現象であると考える。実体を扱う科学（西洋医学）においては、この「痞え感」は精神的なものであり、心の中の幻想であると考え、その治療法として精神療法か抗不安薬を用いて意識を落としてしまうことを考えるのであるが、東洋医学では、気の滞りとして考える。そこで、何らかの手段を用いてその滞りを解除すればよいと考える。

胸が詰まるとき、われわれはどうするだろうか。ある人は、水を飲み、ある人は胸を拳で叩き、ある人は深呼吸をするのではなかろうか。すべて正解である。いずれの方法も、詰まりを除去しようとする行動の一つである。これを発展させていく延長線上に本日の課題である音の治療法がある。

3　音および振動を用いた治療の実際

3-1　心の音＝聴覚から入る音（身体の中と外を区別しない。すなわち色即是空、空即是色）

咽の痞えと、那智黒（大きな飴）の問題。子供の頃に大

きな飴を飲み込んでしまった経験はないだろうか。梅核気と言って「気滞」の症状の一つなのだが、ストレスにより喉の奥に梅の核が詰まったように感じることがある。この感覚は、那智黒が詰まったのと区別ができない。つまり実体があってもなくても同じと考える。

腹の底からどんと突き上げて、心臓を突き動かしていく。強い衝撃と動悸を感じることがあり、これを奔豚気（ほんとんき）という。気の塊が突き抜けていく感覚を表現したもの。強い不安を持った状態が続くと、時にこのようなことが起きる。

3-2　不安は実体化する（不安は火のないところに火を付ける。いわゆる空即是色）

西洋医学的には、不安が潜在意識を動かして、「痞え感」を生じさせたのだと理解するが、東洋医学的には、不安による意念が具体化すると考える。意念そのものの作用であると考える。近年、インフォームド・コンセントが医療現場に広がって以来、可能性の低いことまで説明をするようになった。そのため、不安の種が数多くばらまかれる事態になってしまった。一の痛みは、不安により百倍、千倍に増幅する。あたかも小さな石ころを種にして雪だるまがどんどん大きくなるかのごとく。

3-3　具体的に意念する（治療イメージがもっとも重要）

「気滞」があるとその部分の筋肉が硬直する。これは一種の防衛反応とも言える。これが緩めば、楽になる。治療者は、望診にて「気滞」を発見し、そこに対して縁起を結ぶ。音を利用する場合は、気滞の塊を明確に想起し、それを動かす、もしくは、溶かして流して、どこに持っていくかの意念をしっかり持たねばならない。気の通り道を意識して音を奏でる。もしくは、身体を楽器に見立てて骨に振動を与え、体内に反響させる。このとき、声を出してもらうことも有効である。

3-4　体内の三つの空洞を繋げる

高音は頭部

中音は胸部

低音は腹腔～骨盤腔

身体には大きく分けて三つの空間がある。頭部と胸腔と腹腔～骨盤腔である。頭部と胸腔は首で区切られ、胸腔と腹腔は横隔膜で区切られている。この区切りが詰まりやすく、詰まることで違和感を生じる。とくに横隔膜周辺は、ストレスにより強く張るため、これを胸脇苦満（きょうきょうくまん）と言って漢方では重要視する。この詰まりを緩めるためには、音撃破、打法を用いた音の振動を用いて崩すか、鍼を用いて刺激をして緩めるか、麻酔をするか、柴胡剤などの生薬を用いるか、複数の手技を用いることになる。笑いを治療に使うことがある。これも目的は同じである。笑うことで横隔膜を大きく震動させて緩めている。

詰まりを崩した後に、鐘の音、音叉の音などを用いて、腹の底から額まで通していくと、症状が軽くなる。場合によっては、胸の痞えが取れたあと人格まで変わってしまうことがある。声楽を勉強するときに声を額から出すと表現することがあるが、これは、音を腹腔から頭部まで共鳴させたときに起きる感覚である。神社のお祓いで、最初に太鼓を打ち鳴らし、祝詞をあげて体内に声を通過させ、笛を鳴らして通すのも同じ構造。お寺で木魚をならして、お経を上げて最後におりんを鳴らすのも同じ。教会で罪を告白して（これが太鼓に相当する）膈を緩めて、讃美歌を歌う。教会の空間を使って音を反響させて体内と一体化させることにより、より通過性を高める技法と考えられる。

3-5　治療行為とは縁起を結ぶこと（音で主体に対して縁起を結ぶ）

治療行為とは、患者との間に縁起を結ぶことと考えられる。そもそも縁起によって発生した諸症状に対して、縁起を結ぶことでその症状をもとの自然に返す。そういった行為と考えることで東洋医学の治療は応用範囲が飛躍的に拡大する。治療に用いる小道具も、音もあり、光もあり、声を出して関わるのもあり、触るのもあり、そして生薬治療もそこにあるのである。

以上、音を使った治療について臨床経験を基に記述した。振動を自身の身体を使って感じながらいかに治療対象に共鳴させるか、そこがもっとも重要である。

4　観察するときの心構え

最後に、このような治療を行うに際しての観察の心構えについて、江戸時代の尾台榕堂（おだいようどう）が『方伎雑誌』に書き残した記述を解説して論稿を終える。

腹診をするには、患者を仰向けに寝せて、両手を体側にまっすぐに伸ばし、足もまっすぐに伸ばす。そして、自分の心を集中して下腹に力を入れて、患者に向かい合うようにしてやや足側に座る。座る位置は、患者の肘の外側と自分の膝が並ぶような位置。座した後に患者の胸の上に手掌を置き、その胸郭の盛り上がりや陥凹を確認し、心拍動を見る。また、慢性の咳や喘息の場合は、呼吸に従ってその響く感じを手のひらで聞き取ることができる患者もいる。また、心拍動が咽の方まで及ぶものもあるので、慎重に診なくてはならない。次に、指先を揃えて心下（みずおち）におろし、痞えがあるか、張っていないか、痛みや拍動の有無、水飲の滞留（水の気配、振水音なども含む）を慎重に診察する。また、心下部を圧した際には、背中、腹部に痛みが走る人もいる。次に、季肋下、脇下を圧して、その固さ、凝結（固まっていること）、痛み、水滞を診察する。

（尾台榕堂『方伎雑誌』巻一）

この文章（図2参照）で大事なのは、診察に入るときの治療者側の精神状態について触れていることである。自分の気を丹田に集めて、しっかり集中しなければ、所見は取れない。これが、治療者が臨床を行うときの基本である。

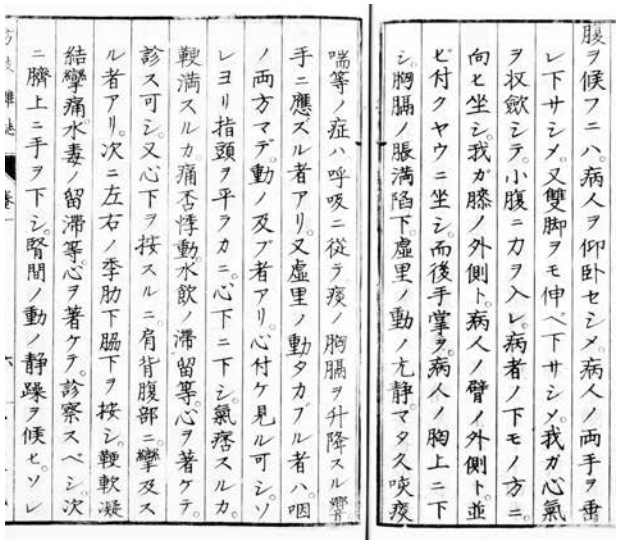

腹ヲ候フニハ。病人ヲ仰卧セシメ。病人ノ両手ヲ垂
レ下サシメ。又雙脚ヲモ伸ベ下サシメ。我ガ心氣
ヲ収斂シテ。小腹ニ力ヲ入レ。病者ノ下モノ方ニ
向ヒ坐シ。我ガ膝ノ外側ト。病人ノ臂ノ外側ト。並
ビ付クヤウニ坐シ。而後手掌ヲ。病人ノ胸上ニ下
シ。胸膈ノ脹満陷下。虚里ノ動ノ尤静。マタ久咳痰
喘等ノ症ハ。呼吸ニ從テ痰ノ胸膈ヲ升降スル響
手ニ應ズル者アリ。又虚里ノ動タカブル者ハ。咽
ノ両方マデ。動ノ及ブ者アリ。心付ケ見ル可シ。ソ
レヨリ指頭ヲ平ラカニ。心下ニ下シ。氣痞スルカ。
鞕満スルカ。痛否悸動。水飲ノ滞留等。心ヲ著ケテ。
診ス可シ。又心下ヲ按スルニ。肩背腹部ニ攣及ス
ル者アリ。次ニ左右ノ季肋下脇下ヲ按シ。鞕軟凝
結攣痛。水毒ノ留滞等。心ヲ著ケテ。診察スベシ。次
ニ臍上ニ手ヲ下シ。腎間ノ動ノ静躁ヲ候ヒ。ソレ

図2　尾台榕堂『方伎雑誌』

＊本稿は二〇一六年三月三日、第四六回身心変容技法＆ワザ学・こころ観合同研究会の発表をまとめたものです。

参考文献
尾台榕堂『方伎雑誌』巻一、一八七一年。

島新聞　2017年(平成29年)3月1日　水曜日　文化（10）

こころの未来 51

鎌田　東二
上智大グリーフケア研究所特任教授
京都大名誉教授

話題の映画から考える

壊された世界と再構築

日本人の心の奥底に迫る

昨年から話題になっている「シン・ゴジラ」「君の名は。」「この世界の片隅に」の3本の映画を見た。この3本を、破壊された世界とその再構築の物語、と総括することができる。破壊された世界とは、東京であり、飛騨であり、呉と広島であった。

怒りと悲しみを秘めたようなゴジラは東京を破壊し尽くそうとする。日本政府はこの異形の悲しみであるゴジラを、自衛隊の出動を要請して「駆除」しようとする。暴れ回るゴジラを徹底駆除しようとする自衛隊の戦闘は、現代の「神殺し」を見ているようで、見るのが悲しすぎた。

「この世界の片隅に」では、戦争に突入し戦火が激烈になるにつれて、日常のいとおしさとかけがえのなさが浮き彫りになる。小さくいとおしい者たちの声がつぶれていく戦争とは何なのか。静かに怒りと悲しみと憤りが語られ描かれる。どこにも声高なところはない。淡々とささやくようにつぶやくように戦争への違和と怒りと悲しみが描かれる。

この3作ともに興業的に大ヒットした。それに対して、鳴り物入りで封切られた遠藤周作原作、マーティン・スコセッシ監督の「沈黙―サイレンス」は興業的には苦しんでいるようだ。

確かに、江戸時代初頭の長崎の隠れ切支丹と「棄教」したラスト・パードレ（最後の神父）を描いているので、前記3作に比べて現代の日本人には分かりにくく、興味も持ちにくいかもしれない。だが、この映画も破壊された信仰世界とその再構築の希求の物語という点で前記3作と共通点を見いだすことができる。

約2時間半の大作映画「沈黙」は、真っ暗の画面の奥から聞こえてくる夏のセミの鳴き声に始まり、最後も同じ真っ暗の中でのセミの鳴き声で終わる。そこに「沈黙」はない。しかし「沈黙」がある。生活世界の音はあるけれども、信仰世界の信頼や意味は壊れている。壊れていないもの、それは自然である。海は、波は、岬は、洞窟は、悲しいほどに美しい。

切支丹弾圧を強める江戸幕府。激しい拷問が加えられ、踏み絵を迫られ棄教したと伝えられる師フェレイラ神父を追って日本に渡ってきた、理想に燃える若きイエズス会宣教師のロドリゴ神父とガルベ神父。その2人の神父が日本で見たものは何であったのか？「沼地」である。キリスト教が根付くことのない「泥沼」の地。

ロドリゴ神父とガルベ神父は、澳門（マカオ）で会った日本人漁師のキチジローの手引きで隠れ切支丹の寒村トモギ村に密入国する。そこでは「じいさま」と呼ばれる村長イチゾウをはじめ、信仰のあつい切支丹が司祭を待ち望んでいた。ロドリゴ神父たちは、その寒村に隠れ住みながら隠れ切支丹の信仰を導く。

しかし、切支丹探索と弾圧を執拗に推進する長崎奉行の井上筑後守に見破られ、イチゾウとキチジローたちが捕まる。が、すでに踏み絵を行っていた背信者キチジローは何度も繰り返し棄教し、背信行為を繰り返す。その弱さとずるさと生き延びていくしたたかさ。キチジローはユダのように、ロドリゴ神父を銀300枚で「売る」。

が、なぜかキチジローはその後もストーカーのようにロドリゴ神父に付きまとい、告解・懺悔（ざんげ）を切望する。このキチジローに絶望し、神の「沈黙」に反問しながら、ロドリゴ神父の信仰は揺れ動く。殉教することと棄教することの間を。

最終的にロドリゴ神父は棄教することになり、師のフェレイラ神父と同様、背教者となって「転びボウロ」の日本人岡田三右衛門として生きる。このロドリゴの棄教の心の奥底に遠藤周作もスコセッシ監督も迫る。日本人の心の弱さとずるさとしたたかさに。その底なし沼に。

原理主義とは正反対の、あらゆる「主義」や「原理」を無効にしていくような沼地。世界に自国ファースト原理主義的な分断と対立が生まれて非寛容になってきている今日、この「殉教」と「棄教」の間に横たわる沼地を描く「沈黙―サイレンス」が問いかける問題は、深く切実である。

（阿南市出身）

徳島新聞　2017年3月1日朝刊

第四部 ❖ 身心変容技法と心霊的体験と洞窟

オーウェン『自伝』他の未邦訳部分

——解説と抄訳

津城寛文
筑波大学人文社会系教授／宗教学・神道行法研究

はじめに

ロバート・オーウェン（Robert Owen, 1771-1858）について、短い事典項目では社会改革者、空想的社会主義者とされ、やや立ち入った記述では、晩年のスピリチュアリズムへの回心が指摘されている。海外での研究状況について、私はまったく見通しがきかないが、日本の学術的なオーウェン研究については、五島茂が、文献その他の資料整理、『自伝』その他の紹介翻訳、そして基礎研究をリードしたが、私見では、そのやや偏った作業によって、一面的なオーウェン像が構築されているように思われる。

「偏った」というのは、初期の社会改革思想から、晩年のスピリチュアリズムへの回心が、全面的に否定的なものと捉えられていること、それ以前に、翻訳紹介の段階で、作品の偏った取捨選択があり、さらには独立した作品において、大幅な削除があること、である。

一人の思想家には、「回心」とまでいかなくとも、一般論としても、多面的な思想があり、研究者（読み手）の立場、視点から、それぞれの価値評価をするのは、当然のことである。しかしそうした多面的な文書を、翻訳紹介作業の段階から、一定の意図で取捨選択、削除編集するのは、基礎作業として、説得性、公平性に欠けるところがある。とくに、重要な思想家の場合、重要度に応じて、文書が、草稿やメモを含め、網羅的に収集されるのが通常である。英文の著作集四巻は、その意味ではかなり網羅的である。

論争のあるテーマについて、批判、評価する場合、何を否定し何を評価しているのか、まずは判断材料を偏りなく示し、主張に有利な材料も不利な材料も、広く提供する必要があるだろう。

1 解説

五島茂は『復刻版・ロバアト・オウエン著作史』において、文献を「各段階に濃厚な特徴をとらへて」、つぎのように五期に分け、各文献に「内容」「モーティーフ」「本邦における所在」、ときに「批判」「影響」を記したものである。[1]

第一期「オウエニズムの生成」（1771-1814）
第二期「オウエニズムの発展」（1814-1824）
第三期「空想的コムミュニズムの展開」（1825-1828）
第四期「無産階級オウエニズム」（1829-Sept., 1834）
第五期「オウエニズムの方向転換」（退却と抽象的爛熟）、（Oct., 1834-1858）

第四と第五の期間の変わり目が、月レベルで細かくなっている（一八三四年九月と一〇月のあいだ）のは、やや異様な印象を受ける。この切れ目は、一八五三年に書かれた二つの記事から推定されている。

一つは、「性格の形成——あるいは人類の訓練と教育（The Formation of Character: or, Training and Education of the Human Race）」と題され、その「後半は八月三十日の霊交記事」を書いているので、九月以降の刊行になる。もう一つの記事は、「人類の将来（The Future of the Human Race: or great glorious and future revolution to be effected through the agency of departed spirits of good and superior men and women）」と題され、「十一月十日近くに発行された」。その「内容」は「人類の将来には偉大なすばらしい、だが平和な革命が必ず起る［……］それらは今は地上にないすぐれた善き男女の心霊の力によって将来される」というものだっ

た。[2] この二つの記事の執筆、発表時期によって、一八三四年の秋が、第五期の「心霊主義」への転換点とされることになる。

「批判」の部分は、高く評価しているものと、多少とも批判しているものがある。前者の例としては、労働組合に関する講演を「歴史的な至重さをもつといっても過言ではないであらう[3]」など、数多い。

他方、後者は少なくて、ジャマイカの奴隷人口に関するレポートに対して、「Owenは、ここでは家父長的、といふよりむしろ反動的だ[4]」、ある社説への反駁文に対して、「Owenの主張は彼の単純さから甚だしき愚論になってゐる[5]」、ある公開討論に関して、「討論者としてはRocbuckの方が数等秀れてゐた[6]」などがある。

ところが第五期に関しては、この「批判」が、苛烈な「否定」になる。一八五四年から翌年にかけての「地上における人間の新たな実存（The New Existence of Man upon the Earth）」については、「内容、批判」としてとりまとめられ、つぎのようにネガティブに述べられる。

> 自叙伝の草稿と見るべく、自叙伝成立過程を見る至大な資料ではある。だが注意せよ。この八部に収められたる自叙伝的部分は、あくまで地上における人類の新生存を裏づける心霊主義的論述であり、解釈であり、証明であるにすぎぬ。従ってここにあらはれるOwenは心霊主義者Owenであって自叙伝第一巻のOwenとは全然面目を異にする。[7]

しかし、最後の運動機関紙、一八五六年から死去する五八年までの「至福千年期新報（*Millennial Gazette*）」について、「心霊主義的傾向が濃い。彼がいかに本誌に執着してゐるかは自叙伝の序の対話でも瞭らかだ[8]」とあるとおり、自叙伝と心霊主義を切り放そうとするのは、無理がある。オーウェンの社会的ビジョンは、初期から晩年まで、一貫性がある。一九世紀の後半、「多くの社会主義者がスピリチュアリストだった」のは間違いなく、この観察を無視しては、社会主義の要点は見失われるだろう。私はオーウェンの一貫性ある自己理解に沿って、オーウェンを理解したいと思う。

一八三四年は、オーウェンはまだ六〇歳代であり、死去する一八五八年までには、二〇年以上ある。五島が、「退却と抽象的爛熟」として批判的に位置付けるこの長い期間は、好き嫌いを別にすれば、むしろ思想的な高揚感がみなぎっている。

第五期は、『ロバアト・オウエン著作史』では一八三四年に始まるとしていたが、別の一般書では、「一八五三年からオウエンは、長男ロバアト・デイルのすすめで、心霊主義〈スピリチュアリズム〉に帰依した。忙しい活動のあいだに、昔のパトロンであるケント公殿下や知友たちの霊と交流した[9]」と、二〇年ほどのちの最晩年のこと、しかも息子のイニシアティブによるものとして、偉大な人生の末期、憐れむべき、慈しむべき、例外的な逸脱であったように、述べられている。著作史からみても、これは正しくないだろう。

時代の特定は、文書や事件の細かい整理が必要になり、素人が簡単にできる仕事ではない。しかし、理性や霊性が衰えていたかどうかは、文書を読むことで判断できる。ここでは、晩年の「至福千年期新報（*Millennial Gazette*）」について、五島が「心霊主義的傾向が濃い。彼がいかに本誌に執着してゐるかは自叙伝の序の対話でも瞭らかだ」と説明している、そのオーウェンの「執着」を示す「自叙伝の序の対話」に注目してみよう。

「自叙伝の序の対話」というのは、『自伝（*The Life of Robert Owen*）』の冒頭にあるもので、二篇から成っている。一つめの「ロバート・オーウェンとその旧友の一人との伝記執筆に関する対話」は約九頁、二つめの「第二の導入的対話」はかなり長く、約二四頁になっている。

その二つめ対話は、最後の数頁で、「人類の未来を全面的に変えるという試みが、最終的にうまくいくと貴方は確信しておられる。その根拠は何か？」と尋ねる審問者（inquisitor）に対して、オーウェンが「成功が確実になるまで効果のある援助をすると約束された卓越したスピリットたちがいて、私は日々その手助けをいただいている」と答える、多少とも人を驚かせるような問答がある。「それはすべて貴方の心の妄想ではないのか？」という審問者の感想は、多くの人の反応を代弁しているに違いない。それに対してオーウェンは、妥当性、真理性、有効性を判断する実例として、「世界へ向けた演説」という「スピリットからの通信」を「公衆の利益のために公刊しよう」と、対話を締めくくっている。

それに続いて、スピリットからの世界へ向けた演説が、オーウェンの解説とともに、七頁にわたって紹介されている。

オーウェンの自伝は、五島茂訳の岩波文庫で、『オウエン自叙伝』として刊行されているが、この二篇の対話も、オーウェンの解説文も、「スピリットからの通信」文も、また晩年の記事を多く含む、第二巻の材料となる草稿部分（約三八頁）も、カットされている。分量の問題だけではなく、それらが「心霊主義的傾向が濃い」として、望ましいオーウェン像に有害であると判断されたからである。

「すべて貴方の心の妄想ではないか」と言われることを承知の上で、老いてなお意気盛んなオーウェンが、あえて「公衆の利益のために」と断って刊行した部分は、どのような内容だったのか、少なくとも資料として、確認されるべきものである。

「妄想」は、神秘主義の気質を持った人、あるいはパラノイア傾向の人に、起こりがちである。アイデアに溢れ、かつ実践的なオーウェンは、パラノイア傾向がないとは言えないかもしれないが、神秘的なものへの好みは、まったくない。世界観や真理観について、「神秘なく」という言葉が、中期から晩年にわたってしばしば出てくる。[10] 「スピリチュアリズム」がしばしば「神秘」とされるのに対して、オーウェンは死者が生存していること、死者とのコミュニケーションを、「神秘」とは考えていないのである。オーウェンはいわば「神秘なきスピリチュアリスト」である。

つぎの第二章では、自伝原著の未邦訳部分のうち、「第二の導入的対話」の最後の一頁、スピリットによる「世

界へ向けた演説」全文と、それを紹介するオーウェンの序文「スピリットからの通信」全文を、訳出、紹介する。[11]

「世界へ向けた演説」のキーワードは、すべての人に必須な必要物（essential wants）、自然な必要物（natural wants）、納得できる労働（agreeable labour）ということである。すべての人類が、適切な労働で、不足なく生活するという、シンプルなアイデアは、オーウェンその人の基本的な主張そのものである。

続く第三章では、再晩年の機関紙、『至福千年期新法』六号（一八五六年七月一日）から、「スピリチュアリズムと社会主義の結合」と題する、スピリチュアリストにして社会主義者のマニフェストのような文章を、翻訳する。[12]

「全生涯に及ぶたくましさを示した」が「惜しむべし」[13]とされる、社会主義と心霊主義（スピリチュアリズム）との接点を知ることで、社会の「具体的（マテリアル）」な側面に偏ったオーウェン像は、多少とも描き直されるだろう。

2 自伝の未邦訳部分から——「スピリットからの通信」その他

「第二の導入的対話」

〔……〕

審問者——これから将来にわたり、人類のスピリット、マインド、実践、状況を、全面的に変える試みが、最終的にうまくいくと、貴方は確信しておられます。では、その根拠は何ですか？

オーウェン——成功が確実になるまで、有効な援助をすると約束した卓越したスピリットたちがおられて、私は日々その手助けをいただいているのです。

審問者——しかし、それはすべて貴方のマインドの妄想ではないのですか？

オーウェン——こういうインスピレーションの現象に、なじみのない部外者は、そう思うかもしれません。しかし、私が目撃してきた、また何千という人々が日々目撃している事実のエビデンスがあります。それはまことに強烈なものであり、そうした経験なしにエビデンスを否定する人々は、そのままでいることはできません。やがて、すべての人々は、それらが真理であること、人類を再生するにあたってきわめて重要であることを、信じざる得なくなるでしょう。

審問者——これらの問題について、貴方と論争しても、仕方がありません。貴方はマインドにおいても実践においても、まったくブレることがなく、古いシステムが真実で安定していると信じる者が何を言おうと、影響されませんから。

オーウェン——貴方はまことに正しい結論に到達されました。過ちの上に建てられたシステムを、私はよく知っており、その過ちは、システムから派生するすべてのものにまで、広がっています。そのようにして出てきたものに、私は信を置くことができません。

審問者——貴方は、ご自身が唱道する新たなシステムの真実と、それが最終的に成功すること、またそのための手段を追及するよう貴方を賛助し鼓舞する奇妙な存在たちがあること、これらが大いなる目的のために価値があることを、強く信じておられる。それはこの時代の考えをはるかに超えたもので、貴方もご承知のように、古くからの友人や信頼できる弟子の多くは、貴方がいわゆるスピリットの出現（spiritual manifestation）を信じていることに、強く反対しています。

オーウェン——彼らの反対はよく承知しています。しかし彼らが正しく、私が間違っているというエビデンスは、何もありません。私は本日、卓越したスピリットたちからの通信を、合衆国の経験豊かな霊媒を通じて、受け取りました。「世界へ向けた演説」と題された文書に含まれているのは、今日のいわゆる最も進歩的リベラル派よりもはるかに進歩した、原理・原則と実践的な教えです。そこには、最も前に進んだ人々、最も経験豊かな私の弟子たちにとってさえ、教えるところがあるので、公けの利益のために、私の存命中に公刊いたしましょう。

一八五六年一二月

「スピリットからの通信」

以下の演説は、私がたった今、合衆国の人々から受け取ったものである。その人々の生活は、肌の色や信条、国や階級にかかわりなく、人類全体の大いなる目的のために、捧げられている。それは原理・原則と実践において最も進歩しており、私がこれまで知っている、いかなる目に見える、あるいは不可視の団体よりも、ずっと価値ある常識と正しい理性を含んでいる。あらゆる点から見て、それは他の何よりも、世界の進歩したマインドの持ち主たちの深い考察に値する文書である。

しかしながら、この演説の以下のような部分に関して、私は意見を異にせざるを得ない。それは、誤った悪しきシステムを、真実で善良なシステムに変えて、人類の性格をよりよく形成し、人類をよりよく治めるために、政府が果たす援助への期待を、まったく無視していることである。

すべての政府と、そこで働くすべての職員にとって、システムを変えることが、最も高邁で、最も永続的な関心事であることを知っているゆえに、私は演説とは意見を異にする。

人間が間違った場合、その原因は個人にではなく、無知で誤った良からぬ社会システムにある。個人は生まれて以来、そのシステムに取り巻かれていたからであるゆえに、私は演説と意見を異にする。

団体に何か間違いがあった場合、彼らは非難されるべきではない。彼らにたゆみない慈善精神と愛をもって教え、その教えが忍耐強く真実であるならば、また良識をもって、あるいは彼らのおかれた様々な状況で、人間の本性はどうなるかという知識にしたがって教えるならば、彼らに間違いを悟らせることに成功するであろう。このゆえに、私は演説と意見を異にする。

真実を教えられるべき人々に、不信感や怒りを抱くことは、賢明なことではない。彼らを誤りから救い出し、その原因となっている有害な事柄から、救い出すことが必要である。今日すべての政府はこの状態にある。このゆえに、私は演説と意見を異にする。

私がやむを得ず、スピリットの演説と意見を異にするのは、これらの理由からであるが、その他のすべての点においては、この演説は、金や銀をはるかに超えた価値をもつと思う。

そこに含まれる偉大な諸真実に関して、それを口述された卓越したスピリットたちに対して、またそれを聞き取って書き留め、私に送ってくださった霊媒に対して、私は心からの感謝を捧げるものである。

一八五六年一二月　ロバート・オーウェン

「世界へ向けた演説」

「あいだに置かれた山々は、国々にとって敵となる。狭い入り江で切り離された土地は、互いに憎み合う。」

（ウィリアム・クーパー）

観想的な心（contemplative mind）にとって、この地球上に暮らす者たちの現状は、何と悲しいことか！　ほとんどすべての人、町、徒党、部族、国が、全体の善と関心から分離した、それぞれ個別の利害関心を追求している。すべてのものの上に、「私のもの、貴方のもの」という文字が、はっきり書かれている。国籍や肌の色や性別にかかわらない、人としての人に対する共通の福利、深く永続する利害関心は、どこにもない。したがって、わずか数百万人の生活を維持するために、莫大な量が求められている。今人間が知らねばならぬのは、自分の利害関心を他者の利害関心と結び付けるために、どうするのが最も良いのか、労働を魅力あるもの、合意できるものにするには、どうすれば良いのか、ということである。

一定の必須な物の概要を、手短な形で示すのが、賢明なように思われる。この概要が理解され、順守されるならば、人と人を仲間として、よく結び付けることが、十分できるようになるだろう。そのような真剣な関心事を主題化するに際しては、物事の性質上、多くの小さな問題点は、いちいち取り上げることはできない。網羅的な考察のためには、短い論文ではなく、一巻の書物が必要になるからである。

人間には一定の自然な必要物（certain natural wants）がある。それらの必要物が供給されないと、彼は落ち着かず、不安で、不満足な存在になる。彼にはつぎのような物が必要である。まず、その上に立つことのできる土壌。その権利は、明らかで争う余地なく、永遠である。つぎに、土壌の上に建てられた、快適で便利な住まい（shelter）が必要である。三つめに、一定の必須な栄養物と、快適な衣服が必要である。四つめに、最も広い意味で、まさにそう呼ばれるべき我が家（*home*）が必要である。五つめに、自分のまわり、さほど遠くない便利な距離に、納得できて魅力ある社会あるいは隣人が必要である。六つめに、彼の肉体の健康、心の成長、愛情の開花を促進する、一定の環境が必要である。七つめに、彼の将来の運命がいかなるものであれ、あらゆる不吉な予言から、完全に解放されている必要がある。

高度に、純粋に、そして広い意味で、これらが与えられるならば、最も純粋で神聖な状況のために、絶対に必須（absolutely essential）なものを、彼は享受する。七つのうち六つだけ与えられて、何かが欠けるならば、その欠如の度合いに応じて、彼は満足できず、求めて止まず、持たないものを得ようと、もがき苦しむ。知性的な読者の心が、これらを全体として見るならば、そこには必須物が含まれるだけでなく、すべてが必要なものであると、わかるのではあるまいか。

さて、この世界を、そのあるがままに見渡して見るがよい。ほぼすべての人が、このうちの一つ、中にはこれらのほとんどを、剝奪されていることが容易にわかる。これら必須物（essentials）が欠けているがゆえに、人間は自分の仲間であるべき人間を、餌食として貪り喰うのである。彼は確保できていないものを取ろうとして、手を伸ばす。これらの自然な必要物が供給されたならば、個人間の戦争も、国々や居留地間の大騒ぎも、なかったことだろう。普遍的な平和と人類全体の善意を増進しようとするすべての努力は、人間の自然な必要物が供給されないかぎり、物事の自然の理として、失敗するだろう。

幾人かの博愛主義者のなかに、戦争をなくそうとする願望が広がりつつある。地上の国々が剣を鋤に、槍を鎌に打ち変えるように導こう、国が他の国に剣を振り上げず、もはや戦いの技を学ばないような状態を作ろう、そういう願望である。いかなる文筆家も、戦争に由来する罪悪がどれほどになるか、かつて見定めたことはない。しかし、戦争と闘争はいったいどこから湧いてくるのか？戦争は二つの国々のあいだで布告されるが、宣戦布告は、それ以前すでに戦争状態にあったものが、ただ噴き出しただけである。闘争は「内面から」始まり、しかるのちに宣戦布告される。何かの結果があれば、背後に原因がある。周囲を見回して見るがよい。大砲や剣は見当たらず、砦は建っていないかもしれないが、それでも、そこには「戦争」がある。あるいはもっと身近な国内の関係に目を向けると、集団間で互いの頭を吹き飛ばしたり、首を刎ねたりすることはないかもしれない。あるいは、なんであれ野蛮な暴力で互いを切り刻むことはないかもしれない。それでも、そこには「戦争」がある。逆に、身近な世界が我が家（*a home*）となっていれば、戦争はそのドアを開けて入ってくることはできない。必要なすべての栄養物や衣服が、必要とするだけ手元にあるならば、また身体の健康、メンタルな成長、愛情の表現のために、環境全体が適切で調和的であるならば、戦争をすべき何の理由もない。これらの必須物のどれか一つが、ある集団から取り去られると、国内で戦争が起こる。

小さな事柄で大きな事柄を説明することが、時として有益である。戦争は天国の門に侵入できない、そのように、必須物がすべて供給された近隣社会に、戦争は入りこめない。じつは、近隣社会が天国なのである。しかし、万人にとって必須なものの一部を、一部の隣人が楽しみのために用いると、競争や闘争や戦争が現れ、隣人同士が互いを貪ることをあれこれ企む。同じ法則が、植民地、地方、州、国においても、当てはまる。かくしてアメリカ国では、いつでも起こり得ることが、今まさに起きて、市民戦争の状態にある。建物の屋根から炎が噴き出したときが、火事なのではない。すでに内側に火が回り、住まいの必須物をすべて焼き尽くしていても、屋根には何

も見えないことがある。内側に癌があって器官が侵されているかもしれない人を、癌と判断するのに決定的なことは、それが外から見えるかどうかではない。

アメリカ国の戦争は、どうして起こっているのだろうか？　答えは、その国が基と宣言した原理原則（principles）が、まったく無視されていることにある。その原理原則とは、人は奪うことのできない、生命、自由、そして幸福の追求、といった権利を持っていることである。これらが十分に満足のいくまで与えられたならば、人はそれ以上を求めない。人の生命を奪い、人からあれこれの自由を取り上げ、人が思いのままに幸福を追求することを妨げるならば、その人は何かが欠けた状態になる。この欠如が、休みなく何かを追い求め、欲望する生き方を形成する。しばらくこうして持ちこたえるが、やがては軛が重くなりすぎて、結果はつぎのようになる。まず、抑圧された者はどん底に押しつぶされ、筆舌に尽くしがたいうめき、涙、苦しみを味わう。つづいて、押しつぶされた者はどうにかして軛を外そうと決心して、戦争や略奪や流血が広がる。国は国に対して、互いに軍隊を配置する。通常の労働は脇に追いやられる。すべての事柄が、解放というただ一点を目指す。通常は弱いほうが押しつぶされて終わる。あるいは、そうなる前に仲裁が入ることがあるかもしれないが、原因が取り除かれたわけではないので、遅かれ早かれ、ものの道理として、別の戦争が勃発することになる。したがって、この類のことを丸くおさめようとする企ては、まったく無益なことである。それぞれの集団は平和を求めるが得られない。和合（union）を求めるが得られない。調和を求めるが得られない。事柄の自然として、人の必須物が供給されない限り、それらはあり得ないからである。

「では何をすればよいのか」と、博愛主義者は問うことだろう。「平和を促進する努力がなされるべきではないのか？」　もちろんそうである。しかし誰であれその仕事を企てる人は、諸集団に対して、「貴方がたには何が必要なのか？」と問わねばならない。そしてそれらの必要物が充足されたならば、平和を作り出す者は最後の審判の日まで安らかに眠るだろう。それ以上することはないからである。これらがはっきり自覚されるまでは、家庭内において、近隣社会、地方、州連合、最大規模の国においても、永続する平和は、まともに期待できない。

戦争と平和の主題を、この平易で常識的な見地から見ることが、現在においても、将来においても、道理に叶っているだろう。戦争が、ただ仲裁によって沈静化しているだけなら、その沈静化は永続できないとわかる。なぜか？　内なる平和がないから、聖なる平安がないから、諸集団が持たざる何かを外に求めているからである。したがって、物事の「表層」に留まっていては、もはや役に立たない。人類の必須物を知的に理解することが、より賢明なことである。必須物が供給される度合いに応じて、内なる平和が確かなものとなり、表面の噴火も見られなくなるだろう。

このような根源的な性格の仕事は、きわめてゆっくりと進めねばならない、という意見がある。たしかに、徹底的な改革はすべて、現在の状況によって反対されるであろう。端的に考えると、逆説的に見えるかもしれないが、平和を創り出そうとするこの種の行動は、宣戦布告と同様になるだろう。ある人はそれを、哲学的に「私が地上に来たのは、平和をもたらすためではなく、火を付けるためである」と言った。その火が付けられたのは、屑を燃やすためである。銀から混ぜ物を分離し、純粋なものから不純物を、愛すべきものから利己的なものを、真実から虚偽を、善から悪を分離するためである。では、それでどうなるのか？

最終的な到達点である、永続的で普遍的な平和の観点から見ると、これらの付随物は、せいぜいクモの巣くらいのもので、大して重要なものではない。それらは人々を助けて事柄の真実を見るよう、見えなかった目を開くよう、促すものである。時として、内なる和合がなく、何か不和の種があるような場合、人に胸が張り裂けるような思いをさせ、優しい絆を断つことがあるかもしれない。それは、眠っている真下に火種があり、いつか思いもよらない時に炎が燃え上がる状況にある人を、そこから救い出すためである。地下室に火が付いていて、やがて屋敷全体が炎に包まれると知っていながら、眠りの床に就こうとする、向こう見ずな人がいるだろうか。そして今日の世界は、まさしくこのような状況なのである。

弱小な国は宣戦布告する勇気はないかもしれないが、強大な国はあえてそうするだろう。それは、ある人が相手の弱みに付け込もうとするのと、同様である。こちらは個人主義と呼ばれ、あちらはナショナリズムと呼ばれるだけの違いである。国と国はひとしきり戦い、疲弊して、人命が失われ、財産が没収され、無数の心が張り裂け、戦闘員がしばらく撤収し、ある種の交渉が行われ、停戦が宣言される。こうして外面上は、すべてが静かに見える。しかし内面では、火種が今も燃えている。なぜか？　人間の欠かせない必須物が、供給されていないからである。政治家の言い方ではないが、問題をよく考えてみよ。博愛主義者がするように問題を調査してみよ。すべてがこの一点に帰着することがわかるだろう。どこかの誰かに、必要な何かが欠けているのである。そこから、必要物を得ようとする闘争や努力が出てくる。それを持った人がいると、その人から奪おうとして、戦争になる。

平和の親友となるのは、争いの諸原因を熟考し、それらの原因を取り除くために、広範で網羅的な計画を作る人々である。しかしこの種の努力が広がっていくと、古い制度機関のあれこれは、揺さぶられることになる。諸国の基盤となっているものが査察され、広範で実際的な計画が提出されなければならない。悪を理解するだけでは十分ではない。それを除去する能力が必要である。悪の原因を一撃で打破して、別のものと置き換え、新たな状態を導く必要がある。その新たな状態のなかに、調和と平和、和合と愛が住まうであろう。

治療は、患部全体を覆うのに十分な広がりをもたなければ、少なくとも人を欺くことになり、期待だけさせて実効性がないと、治療前よりもさらに悪い状態に落とし込むことになる。

腕のよい医者、頭のよい外科医は、まず注意深く患者の状態を調べて、できるかぎり諸原因を明らかに把握し、

それらを適切に除去しようと努力する。悪いものがシステム内に残ると、それは拡散し、腐敗し、毒となり、やがては患者の生命を危険にさらすことになることを、よく知っているからである。したがって、邪悪なものは緩和されるだけでは不十分であり、社会全体から徹底的に除去されなければならない。そうしないと、遅かれ早かれ、政治的な意味での腐敗や病気、死に至るだろう。

こうした性格の主題を見渡すために、つぎのような質問をしてみるのも、まったく愚かではないかもしれない。まず、抑圧する者たち自らが、他人からの援助なしに、自分たちのしていることが悪いことだと理解し、ただちにそれをやめて、正しい方向に歩み出す、ということはあるだろうか？　つぎに、抑圧され打ちひしがれた階級の者たち自らが、統一され体系化された何らかの努力によって、自分たちを苦しめている軛を、知性と体系性をもって、投げ捨てる、ということはあるだろうか？　あるいは最後に、比較的に恵まれた状態にある第三の階級が、抑圧する者と抑圧されている者のあいだのバランスをとるために、何がなされるべきかを明らかにする、ということが必要だろうか？　抑圧の本性には欺瞞的なところがあって、抑圧された者たちは、しばしば自らを縛る鎖を抱きしめて、それを除去しようとする努力に抵抗するものである。抑圧する者たちは、当然ながら、そのような努力を、歓迎しないだろう。彼らは、現在継続中の事柄から利益を得ており、その努力が、遅かれ早かれ自分たちの利益に影響すると、判断するからである。こうして、抑圧を除去する仕事に携わる者は、個人であれ集団であれ、抑圧される者から誤審される一方、抑圧する者からも誤解されて、いわば二つの火事の中間で仕事をするようなものである。

もし人が、この種の労苦に携わろうとするならば、いくつかの資質が必要である。一つ、永遠の正義（Eternal Right）が勝利することを、揺るぎなく信頼すること。二つ、人類の福利と全体としての進歩に、深く永続的に関心を持つこと。三つ、「この努力に携わらないならば、我に災いあれ」と語る、内なる促しがあること。この三つを熟考すれば、普通には祈りと呼ばれる心の状態になるであろう。請い願う者は、本質上、つぎのように感じ、あるいは述べる。「私がなし得る仕事を、示してください。私がそれをなし遂げられるよう、知恵と力を与えてください」と。その場合、すべての情緒の働きが呼び起こされ、働きだして、心からの仕事になる。その人は、攻めることのできない位置に立ち、阿諛追従に騙されることもなく、危険に脅かされることもなく、ただ信頼と愛と知恵に満ちて、働くべき時、朝方、静かな夜それぞれの仕事をなしつつ、着実に進む。そのような働き人は、つねに偉大な目的を抱き、仕事に相応しい性格の強さと、行動の原動力と、確固たる目的を備えるに至る。したがってまずなすべきことの一つ、人類を救済するために必須のことは、これまで述べてきたような性格をもった人々の階級を呼び集め、全面的に神聖化することである。たしかに、そのようなものはまず見当たらない。高貴な生命、献身的な心、純粋な思考、神聖な熱望を持った人を、ただ一人見つけるためには、時として、惑星一個を探す必要がある。彼あるいは彼女は、目的のために命さえ投げ出し、この尋常ならざる性格の人々の出現は、過去の歴史に記録されることになる。その人たちは世の光であるが、生存中はそれほど輝いて見えない。しかし、人類が彼らを理解できるほど成長すると、彼らの偉大さを見て、彼らの仕事の壮大さを理解し、彼らの努力の歴史を読む。世界は彼らの墓や埋葬地を飾り付け、大がかりな記念碑を築き、時代の恩人として賞賛を捧げ、生存中にもっとよく知られなかったことに涙するのである。

世界が今必要としているのは、いわば新たな世界の救済者（Redeemer）を産み出すことであり、その人が出現するまで、救済はほとんど望めない。その救済者とはまず、イエスの愛、パウロの勇気、ダニエルの忠実さ、アリストテレスの学識、ソクラテスの倫理、プラトンの教育、ウェブスターの知性、ブローガムの雄弁、ギュイヨン夫人の信仰を、駆使できる人である。現在の非常事態に対応するために、これらの要素はすべて必須のように思われる。

そのような人は自らの周りに戦力を集中して、同時代の卓越した人々の援助を求め、そればかりか、過ぎ去った時代（*former* times）の卓越した人々の関心に訴え、その影響力を呼び起こすだろう。この力を自らの一身に集中したその人は、愛と真実と知恵の甲冑をまとい、大いなるまとめ役となって、前進するだろう。彼は、適材を適所に配置し、それぞれの努力をいかに結合すべきか、理想をいかに実現するかを指示し、魅力と親和性の法則を発見し、かくして労働は、自然で合意できるものとなるだろう。

この類の主題を見て、「このような大規模な仕事が、どうやって実行されるのか？」と問う人があるだろう。答えは、「人類の友たる者たちが団結すること（the friends of man must unite）」である。比較的恵まれた状況にある人々、職業や住居を変えることのできる人々、この類の仕事に活動力を傾注できる人々が、自由のため、全人類の利益のため、内的な高貴さと神聖さのために、とくに聖別された地点に根を下ろし、より繊細な機能が最高度に発揮されるよう、その地点を耕すべきである。適格な要素を持った人々を、あらゆる国から探し出すべきである。これらの人々が集まってきて、入植地を立ち上げ、模範となる社会を築き、そこで善きものが生まれ、育ち、広がり、耕すことができるような状態を、創り出すべきである。好ましくない影響からすこし離れて、世界を今あるがままに見て、そこに欠如している必要物は何かがわかれば、ただ一つの手段によって、何かが成し遂げられるかもしれない。それは現在の人類の助けになるばかりでなく、人類の未来の利益をも増進することになるだろう。

世界の改革者（the world's reformer）は、遅かれ早かれ、この仕事を始める必要があると、理解するに違いない。疑いもなく、アメリカ国は他のどの国にも増して、この種の仕事を開始するのに相応しい場所である。地所は容易に得られ、中心地区は経済的に購入することができる。これがなされるべき仕事だと理解できた人々は、まさにこの方向に、自分たちの努力を集中するだろう。当初は、必然的に、努力は大まかで単純なものになるだろうが、そ

れでも、正しい要素を含んでいる。心と頭と手を動かして植樹を行い、苦労して水を注ぎ、強い関心を呼び起こし、より神聖で情感に満ちた働きを引き出し、神の魂を高め上げ、情愛を涵養する。この新事業は、いわば生まれ出ようと奮闘する、愛すべき子となるだろう。広範で博愛的で実務的な性格の諸計画が、明らかになる時がきたら、その時は、容易で自然な歩みを進めることができるだろう。

すでに一人の人物が、新世界のかなり広い地域を旅行してまわり、これらの教えを伝え、原理・原則を開示し、実践的な計画を公開し、著名な人々を呼び集めている。旧世界と新世界は、それぞれの努力を結合すべきである。この働きの一端を担うさまざまな国の興味深い人々の見解をもって、適切な時期に、選ばれた人々が、新世界から旅立ち、旧世界に上陸するだろう。

卿よ、スピリットの世界は、貴方に注目している。貴方の倦むことのない誠実さを知っている。貴方が円熟した老年に達したことを喜んでいる。貴方が忙しく文書を準備していること、貴方がより高度でより神聖な状態に移ろうとしていることを、見守っている。われわれは、この文書を、貴方に向けて、今この時に送る。これを貴方の出版物に組み込むか、あるいは、この博愛的な性質を理解し評価できる人々の集会で読み上げるか、貴方の判断に委ねる。われわれは今回、貴方の判断への信任、貴方の誠実さへ信頼、人を人として援助したいという貴方の願望を知悉していることを、指導的な通信者の心を通して、表明する。

さらに、この好機にスピリットの世界が伝えたいのは、同じ型の知性と倫理を持った人々が、貴方の心に影響を与え、貴方の日々の歩みを導いている（leading you onward）、ということである。卿よ、この記録文書が貴方に是認され、貴方の判断に叶うならば、選ばれた人々が旧世界を訪れた際に、然るべく取り計らっていただきたい。彼らの見解は、思想や感情や行動が相互に乗り入れたもので、その種の努力を促進することは、貴方にとって間違いなく最高度に喜ばしいものとなるだろう。いずれにせよ、貴方のペンが認めた書簡は、この書面を直接伝達した人に歓迎されるだろう。

アメリカ合衆国マサチューセッツ州メルローズ
一八五六年一二月一六日　　ジョン・M・スピア

3 スピリチュアリズムと社会主義の結合――人類の確かな未来

スピリチュアリズムと社会主義は、それらが原理において正しく理解され、実践のために十分に了解されるならば、世界の全住民を統治することになるだろう。その統治は、真実、結合、不偏の平等、慈善、愛、知恵によるだろう。

それらは人間のための新たな高められたあり方を創り出し、導入に反対しようとする矮小な試みをものともせず、地上に永遠の至福千年期状態を、打ち立てるだろう。

というのは、すべての人の目が開かれて、現在の誤った、人々を分裂させ、互いに嫌悪感を抱かせるようなシステムの愚行を、はっきり知る時代が、速やかに近付いているからである。この愚かなシステムによって、すべての人の性格が形作られ、世界中の社会が組み立てられてきた。

人間は幸福を欲する。すべての人の幸福を達成する手段は、すでに有り余るほどある。そして間もなく、この欲求を実現するための諸手段を正しく適応するよう、人類の知識は方向を指し示すだろう。

永続する幸福の達成や、高度に理性的な喜びの生活を阻止する障害物は、さまざまな無知である。

人類的自然の諸法則に関する無知。すべての人の、善良で素晴らしい性格を形成する、原理と様式についての無知。すべての人のために、有り余るほどの富を創り出し、分配する方法についての無知。すべての人のために、素晴らしい性格と、有り余る富を形成するべき、よい環境を計画し、実行する方法についての無知。人類が互いに結び付くことができ、互いにとって魅力ある人となる、そのようなただ一つの原理についての無知。

これらの障害物が除去されることは、今やすべての人にとっての利益である。

しかし諸政府も人々も、それらをどう除去するか、まだ理解していない。それらを完全に了解すべく、政府も人々も、訓練されておらず、教育されてこなかったのである。すべての人は、自分たちが受けた訓練と教育に従って考え、行動する。彼らがそうするのは、現在の世界すべての諸国に見られるように、彼らの自然の法則に従っているのである。

諸政府と人々が私を支援して、これらの障害物を自分たちの中から除去する時が、また普遍的な結合、不偏の平等、知識、善良、知恵、すべてのものの卓越、高度な物理的で知的な幸福の喜びへと、歩みを進める方法を準備すべき時が、到来しつつあるのだろうか？

これらの重要な主題の研究と実践に、生涯を捧げてきた実践的人間の経験に基づいて、私は、我々の人間的自然の法則に関する無知が、除去される時の到来を、いかなる反論も恐れることなく、確信をもって断言する。すべての人の善良で優れた性格を形成するための、原理と方法に関する無知が、除去される。すべての人のために、有り余るほどの富を創り出し、分配する方法についての無知が、除去される。すべての人のために、善良で素晴らしい性格と、有り余る富を形成するべき、よい環境を計画し、実行する方法についての無知が、除去される。人類が互いに結び付くことができ、互いにとって魅力ある人となる、そのようなただ一つの原理についての無知が、除去される。そういう時が来たのである。

ではいったい誰が、人間的な進歩と幸福の障害物が除去されることを、妨げることから利益を得るのだろうか？

同じく私の経験は、「けっして、誰一人も得ない」と答える。

この誤った、邪悪な、非常に狂った、今では擦り切れたシステム、人類を統治する愚行と不健康からなるシステムの中にある既得権益のうち、最も価値あるものでさえ、やがて到来する確固たる実体のある利点、進歩、楽

しみに比べれば、無価値な屑である。それらの良きものは、無知の原因を除去し、地上における高められた新たなあり方を適用することで、現れてくるものである。

古い既得権益は、腐敗と悲惨の下水溜である。これに対して、新たな権益は、すべての人に与えられ、しかも誰の権利にも危害を加えない。古い既得権益が少数者に握られているのは、すべての人の自然で正当な権利にとって、正反対の方向を向いている。

知識が増し加われば、無知と間違いからなる現在のシステムは、すべての国のすべての階層と階級にとって、本質的かつ永続的に有害である、ということが明白になるだろう。地球上のいたる所、地域の諸環境の先入見はきわめて根が深いので、それらはすべての人の理性的な力を圧倒し、破壊する。かくして、すべての人は現在、人間や社会をこの地域的な先入見を通して眺め、生涯をとおして、自分たちが創り出した思考や行動の習慣によって統治されている。これまでのところ、これらの地域的な思考や習慣からくる先入見を、克服できるほど強力な影響力がなかった。

これらさまざまの地域性から、世界の諸国の国民性が形作られる。こうしてそれぞれの国は、自らの思考や習慣が真実で善良であり、他国に優越しているという信仰を、刻み付けられる。

この思考と習慣の地域的な先入見は、普遍的なものであって、それを克服し得る唯一のものは、スピリチュアリズムと社会主義との結合から生まれる、知識の導入である。一方のスピリチュアリズムは、すべての人に、慈善と親切と愛の新たな精神を創り出す。他方の社会主義は、社会全体にわたって、結合された行動を新たに実践することで、不偏の平等を創り出す。

スピリチュアリズムはごく最近になって導入されたものである。それはすみやかに増加してきて、今もなお増加しつつあり、やがて世界中に広がるだろう。

注

1　五島茂『復刻版・ロバアト・オウエン著作史』東洋書房、一九七四年（初版一九三二年）、v－vi頁。
2　同書、五〇〇頁。
3　同書、二二〇頁。
4　同書、一八六頁。
5　同書、二四〇頁。
6　同書、三〇四頁。
7　同書、五〇三頁。
8　同書、五一一頁。
9　五島茂『ロバアト・オウエン』家の光協会、一九七三年、二五二頁。
10　ロバアト・オウエン、五島茂訳『オウエン自叙伝』岩波書店、一九七九年、三二八頁その他。
11　Robert Owen, *The Life of Robert Owen*, Gregory Claeys ed., *Selected works of Robert Owen*, vol. 4, William Pickering, 1993 [1857], pp. 38-46.
12　Robert Owen, "Spiritualism and Socialism united: the Certain Future of the Human Race," *Millennial Gazette*, No. 6, July 1st, 1856, pp. 26-29.
13　ロバアト・オウエン、五島茂訳「解説」『オウエン自叙伝』岩波書店、一九七九年、四四二頁。

第四部 ❖ 身心変容技法と心霊的体験と洞窟

汝の母なる神に礼拝せよ
――ヒンドゥー・タントラにおける聖なる性

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

1 タントラとバイラヴィ

一九八〇年、インド人のタントラ研究者であるバッタチャリヤが、世に送り出した書物は、ヒンドゥー・タントラの研究について、それまでに書かれた本とはまったく異なる、たいへん特別な意味を持っている。

シヴァ神信仰の研究によって広く知られたバッタチャリヤは、じつは、幼いころ、タントラの成就者である女性行者からイニシエーションを受け、タントラの道に導き入れられた修行者でもあった。そんな彼が、内的探究の旅の果てに、長い沈黙を破って、タントラ行者としてのじぶんの個人的体験を、自伝として表現する決心をしたのである。

ウッドロフ卿が、アーサー・アヴァロンのペンネームで、『蛇の力』を発表してから約六十年後、この本には、タントラがどのように伝えられ、実践されてきたのか、どんな哲学を抱いているのか、はじめて生き生きとした一人称で、語られている。

これから、私たちは、その中に記された言葉から、師から弟子にじかに伝えられる、インドの「聖なる性」の伝統はどんなものか、取り出す作業に取り組んでみることにしよう。[1]

バッタチャリヤは、インドの聖地ヴァラナシの敬虔なブラーマンの家に生まれた。

インドの誰しもが、ヴァラナシで最期を迎えることを望む。ヒマラヤから流れ出したガンジスの水が、インド平原をゆるやかに蛇行し、最後に、ベンガルの海に注ぎこむ。その途中に位置する聖地ヴァラナシは、この世での生の最後が、天上への入り口にそのままつながる、そういう特別な場所だ。

両親、兄弟、姉妹。家族のだれもが、毎朝、東の空が白み始める前に起き出し、それぞれの祭壇に供物の水や花をささげる。聖なる経典を詠唱し、マントラを唱える。そうしたプージャの儀礼で、ブラーマンの一族の一日は始まる。

そんなふうに、聖なる力が日常に浸透する毎日を送るバッタチャリヤの一族は、近くに住む「サフランの淑女」にたいする、たいへん深い敬意の念を抱いていた。サフラン色の衣に身を包む彼女は、ひと一人がようやく入れるような狭い間口の店に、ココナツを並べ、ごくごく小さな商いで生計を立てていた。

豊かな胸と腰、輝く大きな瞳。ふつうの近所づきあいや社交から身を遠ざけ、ひとり静かに暮らす彼女は、神聖都市ヴァラナシに暮らす人々にとっても、ひどく大きな謎をはらんだ存在だった。いったいいくつなのか、どんな履歴を持っているのか、どのカーストの出身なのかさえ、誰も、はっきりしたことは知らなかった。

ただ、彼女は、あるとき、タントラの悟りを得たヨーギに出会うと、家族を捨て、ヒマラヤの聖地で、何年にもわたる修行の日々を送ったらしい。聖なるガンジス河の都市、ヴァラナシの人々は、いつしか、彼女を「バイラヴィ」と呼ぶようになっていたのである。

バイラヴィ――「恐怖の女」。

ヒンドゥー経典は、その姿を、「何千もの朝日のごとく、真っ赤に輝き、赤い衣を身にまとう。頭蓋骨の首飾りをつけ、胸は血まみれ、両手には数珠と経典を持つ」と描写する。バイラヴィは、すさまじい恐怖をひきおこす破壊の神バイラヴァの配偶者であり、破壊の女神カーリの化身のひとりだ。インドの全土でたいへん広く信仰されている。

けれども、この言葉は、女神や大地母神を中心とする

タントラの伝統において、もう一つ別の、たいそう特別な意味を持っているのである。バイラヴィは、タントラの修行をつうじて、下腹部に眠るクンダリニーのエネルギーを覚醒させることに成功し、それによって「死の恐怖を克服した女」を指すのである。

幼いバッタチャリヤは、時たま、じぶんの家に食事に来る、このタントラの成就者の膝の上で遊びながら育った。

サフランの淑女」との、まるで家族の一員のような親密な関係は、思春期になっても、変わらなかった。学校になじめず、休みがちの彼は、かなりの時間を、彼女のもとでさまざまな伝承を聞き、いっしょに瞑想しながら、過ごすようになったのである。

2 イニシエーション

そんなある日の夕方のこと、バッタチャリヤは、「サフランの淑女」といっしょに、聖地ヴァラナシのくねくねといりくんだ狭い道を歩いていた。そして、日がとっぷりと暮れるころ、二人は人っ子ひとりいない寺院にたどりついた。

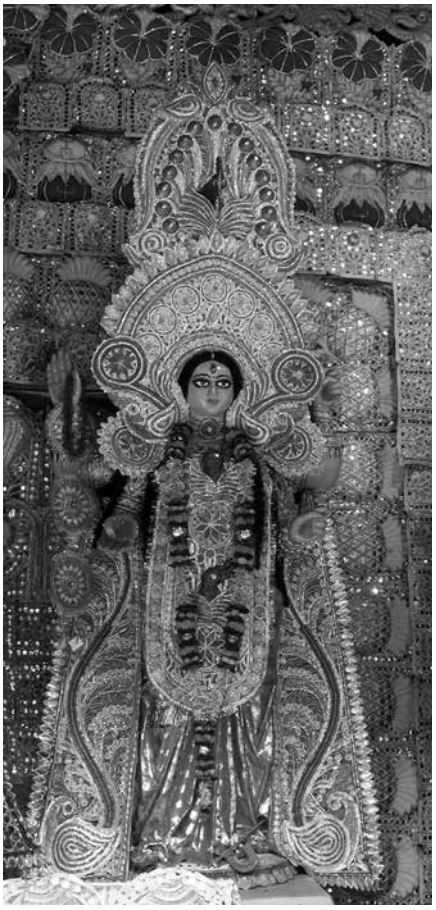
破壊とヨーガの神、シヴァをまつる古い寺院は、ずいぶん長いこと、祭司もいないままに放置され、荒れ果てていた。二人は、静寂のなかで瞑想するため、以前にも何回か、ここを訪れたことがあった。

ガンジス河からほど近く、シヴァ神寺院の尖塔がそびえたっている。「サフランの淑女」が、壊れた扉を押すと、古めかしい鉤の蝶番は錆びつき、動きにあらがって、ぎしぎしと音を立てる。中に入ると、黒い石から彫り上げられ、光り輝く三メートルあまりのリンガム――シヴァ神を象徴する男根像――がそそりたち、女性器をかたどった大きな台座（ヨーニ）がそれをとりかこんでいる。台座の下には、誰かが置いた花が乾ききり、キンマの葉のつつましやかな供物がささげられていた。

暗闇の中、「サフランの淑女」は、壁の裂け目から、一枚の四角いわらのマットを取り出し、石畳の上に広げると、その上にすわった。少年も、石の上にじかに心地よく座る。すぐに、彼女は火をつけ、一気に燃え上がる炎に、香を投げ入れた。慣れ親しんだ匂いは、空気に生命を吹き込み、信仰と内省をもたらす香りが満ちる。

バイラヴィは、目を閉じると、すぐに、サマーディに入る。彼女の顔は、異世界からやって来る光で、輝いていた。少年も、すぐに目を閉じ、瞑想に入った。

静寂の中で、時は過ぎていく。と、少年は女の手に触れられるのを感じた。



バイラヴィ（コルコタ）

目を開けたとたん、衝撃におそわれる。目のくらむ強烈な輝き。何が起こっているのか、わからない。信じられない思いで、再び見る。

「サフラン色の淑女」は、一糸まとわぬ裸で、床の上に横たわっていたのである。豊かな乳房は重く垂れ下がり、束ねていた髪の毛は、背中の下に敷いたサフラン色の衣の上に広がっていた。まるで、聖なる女神に変身してしまったかのようだ。額は聖なる灰で塗られ、眉の間には黒と赤のしるしが描かれていた。

両足は蓮のポーズを組み、下腹部の盛り上がりから、なだらかな谷間が下につらなっている。そして、両足のつけ根には、神秘に満ちた洞穴。そこには、花が撒き散らされていた。少年の混乱をよそに、彼女は床に横たわり、一点を見つめたまま、太ももの間の花の上に座るように、言った。

虫の音が大きく響き、やもりが鳴く。線香の煙はゆったりと広がり、少年の髪の毛は、逆立つ。鳥肌が立つ。

再び、呼びかける声が響く。地上から遠く離れたところからやってくる、重々しい磁力を帯びた声だった。「ためらうことはありません。早くいらっしゃい。今こそ、あなたの時が来たのです。私が与えるものを受け取りなさい。座って、ヨーニをふさぎなさい。」

その言葉にしたがって、少年は、聖なる体の上に乗り、バイラヴィと一体になった。

肌に触れた瞬間、まるで燃え上がるような熱を帯びていることがわかる。慣れている蓮のポーズをとる。どれくらい時間がたったのか、わからない。

かつて彼女は、人間の全身には、プラーナの生命エネルギーの通路であるナディが、八万四千あると、教えてくれたことがあった。その中を、喜びの流れが、さざ波のごとく、広がっていく。背骨の下端では、むずむずするような、歌い出したくなるような衝動が生まれ、背骨の中を上下に動く。少年は目を閉じた。

気にすることはありません。わたしは、ここにいる。わたしは、すべてあなたのもの。あなたが必要とするものを、必要なだけ、取り出しなさい。……[2]

こうして、バッタチャリヤは、聖なる性の儀礼（「マイトゥナ」）をとても大切な要素とするタントラの世界に、はじめて導き入れられる幸運に恵まれたのである。

聖なる体験をもたらすバイオコスミックなエネルギー

の通路は、セックスのときにはたらく回路と、とても密接に結びついているのだ、とタントラは考えている。

二つの性の間の結合から生まれる快楽を、呼吸法やイメージ、筋肉の制御といった身体の変容技法をつうじて、微分化し、別の次元へと昇華する。タントラの核心には、性的快楽を聖なるものに変容させる技法が存在している。

バッタチャリヤは、そのタントラの道へのイニシエーションを、女性のグルから受けることになったのである。

〈ヴェーダの聖なる火〉

たいそう興味深いのは、このイニシエーションに始まる霊的な道は、もともと自分のなかに眠っている聖なる知識を、直接の体験として目覚めさせ、伝統と創造を一つに融合することだと、タントラが考えていることだ。

インドのブラーマンたちの伝統は、数千年前から伝承されてきたヴェーダの聖典を口伝えで伝え、詠唱し、理解することによって、維持されてきた。真理は、永遠に回帰する。タントラの道は、この伝統の核心にあるものにじかに触れ、ヴェーダを生み出した存在そのものと一体になることなのだと、「サフランの淑女」は語るのである。

あなたの中に、ヴェーダの伝統が、すべて存在している。必要なのは、ただ、閉じ込められているものを、開くことだけ。他人が、ただ想像の中で生きるものを、あなたは、実際に生きるのです。すわって、リラックスしなさい。[3]

わたしは蓮、あなたはブラフマン。わたしは死体、あなたは生ける炎。わたしは時の中にあり、あなたは永遠の時。わたしは空であり、あなたは太陽。私は音、あなたは感覚。さあ、本を手にとって、開きなさい。気をつけて、ゆっくり、よく考えて、一語一語読みなさい。声に出して詠唱しなさい。[4]

こんなふうにうながされ、少年は、まるで魔法にかかったみたいに、読み始めた。サンスクリットの詩の言葉は、ガンジス河の流れの中で泳ぐ時のような、大きな喜びと自由の感覚をもたらす。古の聖なる言葉を詠唱するとともに、体験したことのない未知の力と生命力が、むくむくと内部から満ち溢れてくる。急に大人になったみたいだ。頭頂が天空に届くような気持ちがする。ランプの光のなかで、聖典の開かれたページが、泳ぎだす。

詠唱を続けるうちに、バイオコスミックなエネルギーが流れる八万四千のナディは、ますます強烈な熱に燃え上がり、古から伝承されてきた聖なる言葉のヴァイブレーションと共鳴し、振動しはじめた。

こうしたイニシエーションのありかたからは、タントラの伝統が、じぶんたちの性の儀礼が、数千年をさかのぼるヴェーダとしっかり結びついていると考えてきたことがはっきりわかる。

そのことを理解するうえで、たいへん重要な鍵の一つは、変容した意識状態を生み出す「熱」の体験である。

比較宗教学者のエリアーデが強調したように、インドのもっとも古い聖典である『リグヴェーダ』――その中の詞章は、紀元前一千年以前に遡る――をはじめとするヴェーダ文献は、聖なるものと熱の体験の結びつき、さらには、熱と全身に広がる霊的神経管や呼吸の制御の関係について、繰り返し述べている。

最も古い層に属す『リグヴェーダ』において、「タパス」は、苦行や儀礼によって生み出される熱の力を意味する。このタパスの熱によって、苦行者は透視者となり、神をまのあたりにする。全身に広がるタパスの熱は、宇宙の創造にかかわるとともに、精神の開花とも深く結びついているとされる。『リグヴェーダ』はこんなふうに述べるのである。

天則と真実は、燃え立つタパスより生じたり。それより夜は生じたり。それより泡立つ大海は生じたり。[5]

インドの伝統は、このタパスの霊的な熱が、呼吸の制御、そして身体の内部を移動する気息の運動と深く結びついているのだとも、考えてきた。

神から与えられた天啓の書であるヴェーダには、たくさんの注釈書が書かれた。そうした注釈書であるブラーフマナ文献のなかで、息を止めることは、儀礼的な意味を持っていると考えられており、『ガーヤトリースートラ』を唱える者は息をしてはならないとされているのである。

ブラーフマナは語る。「神々は苦行によって神としての地位を得た」。なぜなら、タパスもまた一種の「供犠」だからだ。ヴェーダの供犠においては、神々に、聖なる陶酔をもたらすソーマ、溶けたバター、そして聖火が供えられる。ところが、苦行もまたそれと同じく供儀なのだとブラーフマナは語るのである。

苦行の実践は、生理的機能を駆使することによって、献酒や儀礼と同じ供物をささげる意味を持つ。それゆえ、呼吸は「止むことのない献酒」と同じだ。そういうブラーフマナの思考は、伝統の奥義を伝えるウパニシャッドの最も初期の文献にも引き継がれ、はっきり表現されている。

（真の供犠は息への奉献にある）もし人がこのことを知らずに、アグニホートラ祭を捧げるなら、それはちょうど灰に供物を注ぐようなものである。[6]（『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』 5・24）

あるいは、同じく古い層に属す別のウパニシャッドである『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』（紀元前五世紀ごろ）は、呼吸を制御する調息法について、こんなふうに述べている。

風は神々の中にあって、中心の気息がすべての生命の機能の中で占めるのと同じ位置を占めている。他の神々は消え去るが、風はそうではない。風は静まることのない唯一の神だ。（中略）

それゆえ、人間はただ一つのことを守るべきだ。すなわち、「悪しき死が私をつかむことがないように」と

考えながら、息を吸い、また吐くのである。かくのごとくなす者は、決心して、最後まで徹底して行うのがよい。そうすれば、この風の神と一体になり、世界を得るだろう。[7]」（『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』1・5・21–23）

さらに、後期ウパニシャッドと同じ時代に属す『バウダーヤナ・ダルマ・スートラ』は、息を止めることにより、「魔術的熱」は作り出されるのだと、はっきり説いているのである。

こうした呼吸とミスティックの結合は、インドの古代的な生理学の中に、すでに深い影響をおよぼしていたように見える。紀元前八世紀ごろまでのインドのマジカルな知識をまとめた呪法書である『アタルヴァ・ヴェーダ』は、気息について、こんな分類を行っている。

そのヴラーティア（特殊な戒律を持った行者）は、七つのプラーナ（出息）と、七つのアパーナ（入息）と、七つのヴィアーナ（体内に遍満する風気）を持っている。

第一のプラーナは上昇者と名づけられ、それはこの火である。

第二のプラーナは豊満者と名づけられ、それはこの太陽である。

第三のプラーナは運行者と名づけられ、それはこの月である。

第四のプラーナは遍在者と名づけられ、それはこの浄化者（風）である。

第五のプラーナは母胎と名づけられ、それはこの水である。

第六のプラーナは親愛者と名づけられ、それはこれらの家畜である。

第七のプラーナは無限者と名づけられ、それはこれらの生類である。[8]

この『アタルヴァ・ヴェーダ』の記述の中で、特にわたしたちの関心を強く引くのは、第一のプラーナが、上昇し、火のような性質を帯びていると考えられていることだ。その背後には、呼吸の制御によって下腹部に熱が生まれ、体内をむくむくと上昇するという体験が横たわっているのではないか。この言葉は、そういう想像に、わたしたちを誘うのである。

インドの伝統、とくにタントラは、こうした熱や生命の気息は、全身にはりめぐらされた霊的神経管（「ナーディ」）や霊的センター（「チャクラ」）のなかを浸透し、広がっていくと考えてきた。そうした古代的神経生理学の最も古い形態も、やはり『アタルヴァ・ヴェーダ』のなかにすでに姿をあらわしている。

九つの門がある（城塞の中の）蓮華（心臓）は、三本の糸（グナ）によっておおわれている。その中にある生き生きとした霊的存在を、ブラフマンを知る人々は知る。

欲望なく、賢明、不死で、自存し、活力に満ち、どの点からみても欠陥がないもの――その賢明な、不死の、若々しいアートマンを知る人は、死を恐れない。[9]」（『アタルヴァ・ヴェーダ』10・8・43–44）

呼吸を制御する調息法によって、身体の内部からとてつもない強烈な熱が生まれ、全身の霊的神経管をつうじて広がる。その熱は、世界の創造と聖なる神秘の体験に深く結びついている。そんなふうに、ヴェーダは語るのである。

3　内なるホーマ

ところで、このヴェーダの直観は、遅くとも初期ウパニシャッドの時代には、すでに性的な行為としっかり結びつけられるようになっていた。

性的行為と熱、聖なるものの深い結びつきをめぐる思考は、初期ウパニシャッドの最も代表的な文献の一つである『ブリハッドアーラニヤ・ウパニシャッド』のなかにはっきり表現されている。このウパニシャッドは、性交も、またホーマだと語るのである。

創造神プラジャーパティは、女を創造した。
それからプラジャーパティは、女と性交した。
それゆえ、男は、女と性交すべし。
彼は、ソーマをしぼりだすための石を突き出し、女をはらませた。
女の陰門は、供犠の祭壇。
女の陰毛は、供犠に捧げられる草。
女の陰門の大いなる唇は、ソーマの絞り汁。
女の陰門の小さな唇は、燃え盛る火の中心。
（中略）
死すべきブラーマンの子孫たちの多くは、何も得ることなく、この世を去る。
なかんずく、このことを知らず、性の交わりをなす者たちは。[10]」（『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』6・4・1–4）

それだけではない。『チャンドーギャ・ウパニシャッド』によると、女は供犠の火、男根は燃料、陰門は炎、性交は炭、快楽は火花、精液は解脱、結果は子供であり、性交は、シヴァ神の相の一つであるヴァーマデーヴァへの賛歌と等しい。性交の異なる過程は、賛歌の詞章と対応するとされるのである。

わたしたちにとってとても興味深いのは、ヴァスツヤーナの『カーマスートラ』（四世紀ごろ）によって代表される、インドの「性愛の教え」（「カーマシャストラ」）の伝統が、宇宙と人間の統一について語る『ブリハッドアーラニヤカ』や『チャンドーギヤ』といった初期ウパニシャッドの深遠な存在哲学と密接に関係して、発達したと考えられることだ。[11]

『カーマスートラ』の著者ヴァスツヤーナによれば、インドの「性愛の教え」は、シヴァ神に仕えていたナンディ（「牡牛」）が、シヴァ神の言葉を文字に書き記したこ

とから始まる。そして、それを人間の世界に伝えるにあたって、決定的な役割を果たしたのは、『チャンドーギヤ』と『ブリハッドアーラニヤカ』というウパニシャッド文献を、古代インドに広げたウッダラカと息子のシヴェケトゥだった、と伝えられているのである。

ヴェーダやウパニシャッドと性愛の深い結びつき。タントラと、古代のヴェーダやウパニシャッドとの連続性は、タントラの性愛の儀礼の時にとなえられる次のようなマントラにも、じかに表現されている。

オーム。アートマンなる火は、善と悪のギーを注がれ、輝く。我は、心を（ギーを注ぐ）杓として使い、スシュムナ（中央の脈管）をつうじて、五感のはたらきを供犠のホーマに捧げる。スヴァーハー[12]

こうして見てみると、タントラとヴェーダの伝統とのつながりは、とてもはっきりした内的な根拠を持っていることがわかる。

タントラの聖なる性の儀礼は、もともと、古のヴェーダの伝統としっかり結びついているものなのだ。「サフラン色の淑女」は、バッタチャリヤに与えた口伝の中で、そのことを強調している。

熱、炎、エロスの交わり。その中から、聖なる力が立ちあがる。タントラの聖なるエロスの儀礼やイニシエーションの体験は、古の叡智の、時間を超えた再現、反復だと考えられているのである。

ヴェーダからタントラへ。聖なる性愛の儀礼は、時間を超えた連続性をもって伝えられてきた。こうして最初のイニシエーションを受けたその日から、バッタチャリヤは、聖と性が深く結びついた霊性の伝統に本格的に導き入れられ、何年にもわたって、この女性のグルから、口伝えで教えを受けていくことになった。

エロスは神聖な供儀なのですよ。「サフランの淑女」は、ヴェーダやウパニシャッドの言葉を引きながら、そう語ったという。タントラの秘儀を学ぶためには、まずなによりも、身体は聖なる存在であること、神のやどる容器であることを、はっきり理解する必要がある。身体のどこにも、汚れた部分など存在しない。身体は、神が、神聖な目的を達成するための道具だ。

タントラにとって、肉体をつうじて実現される性愛のエロスは、男神と女神が一つになって織りなす、宇宙の生命のダイナミックな運動と重なり合っている。シヴァ神とシャクティ女神になり、一体になった二人の身体の内部からは、強烈な炎が燃え上がり、無数のナーディのなかを広がっていく。バイオコスミックな聖なる炎は、性器から背骨をとおって上昇し、全身を強烈な快楽で満たす。

『チャンドーギャ・ウパニシャッド』は、すべての差別が消え去り、宇宙のありとあらゆる存在の一体性を直観する神秘の瞬間について、「愛される女に抱擁される時と同じように」と表現する。

インドの古代哲学は、存在の本質において、至福、歓喜、一体性の直観が一つになると考えていた。タントラの特徴は、こうした宇宙と一体となる至高体験にいたるための方法として、ふつうの瞑想よりも、聖なる性愛の儀礼のほうが、すぐれていると考えてきた点にある。

特に、より活発で粗大なエレメントであるラジャスの性質（激質）を多く持っている修行者にとっては、そうだ。タントラは、昇華された肉体のエロスによって、聖なる神と一体になるという、同じ目的をはるかに直接的に達成するのだ、と「サフランの淑女」は語る。それはどんなものか、バッタチャリヤは、こんなふうに表現している。

わたしのペニスのまわりを包みこむ肉の盛り上がりで、何かが起こっていた。波打つ、ぞくぞくする熱く深い律動が、一拍、一拍打ちつづけていた。その波が来るたびに、わたしは、背骨の付け根を、さらに押し出した。不思議な完全さ、達成、エクスタシーの感覚が、神経を満たしつづけた。[13]

4 女神の力

バッタチャリヤが受けたイニシエーションは、タントラの霊的伝統において、女性のグルが、たいへん重要な位置を占めてきたことを、あらためて、わたしたちにはっきり理解させてくれる。

タントラにおける女性性の優位は、その宇宙創生論の中に、とてもくっきりと表現されている。創造においては、シャクティが創造主であり、シヴァは全過程の証人だ。シャクティなしにシヴァは無能だ、と考えられているのである。

宇宙を創造する神々の世界は、人間の世界に映し出されている。

マクロコスモスとミクロコスモスは同一だ。こうしたタントラの隠喩的思考によれば、同じ原理が、神々の世界だけではなく、人間の生きる世界でもなりたつことになる。女性のほうが霊的な資質に恵まれており、社会においても高い地位を与えられることが賢明だ。そうすれば、生活の全局面において、美、慈悲、愛、理解はより大きくなるはずだ、とタントラの伝統は語るのである。

バッタチャリアの受けたイニシエーションは、こうした思考方法が、タントラの霊的伝統に貫かれていることを、とてもはっきり示している。女性がグルの位置を占め、男は弟子になる。タントラの伝統は、本来、女性から男性に伝えられるものであり、イニシエーションの準備も、性的な儀礼（マイトゥナ）のイニシアティヴをとるのも、もともと女性の役割だと考えられているのである。

こんなふうに、女性性を女神に昇華しようとするタントラの思考について、わたしたちは、ジャック・ラカンの精神分析やアンリ・コルバンがイスラーム神秘主義のなかから取りだした言葉をつうじて、考えてみることもできるだろう。

コルバンは、イブン・アラビーをはじめとするイスラーム神秘主義の伝統において、すべての現象が消滅した「ファナー」の体験のなかから、純粋な光のイマージュが

立ち上がってくる存在の次元がとてつもなく重要な意味を与えられていることを指摘している。この無と存在の中間に位置する「想像的イマージュの世界」（mundus imaginalis）、「創造的想像力」（imagination creatrice）の次元において、人は光の天使たちと出会うのである。

このコルバンがイスラーム神秘主義の哲学から取り出した「創造的想像力」と、ラカンの精神分析における「想像界」（l'imaginaire）の概念は、ごく近い関係にある。

ラカンによれば、生まれたての赤ん坊は、じぶんの身体に統一したまとまりを感じることができない。部分的な欲動からなる「寸断された身体」を生きている。そういう赤ん坊の世界のなかで、唇をつうじて接触し、欲望を満たしてくれる乳房と母の身体は、世界を分節する焦点としてあらわれるようになる。性愛は、欲望の対象となる統一的イマーゴの中に、理想化された全体性を追い求める想像界（l'imaginaire）における欲動の次元に、深く根ざしているのである。

たしかに、理想的な身体のイマージュが支配する空間であるという点において、「創造的想像力」と「想像界」は深い共通点を持っている。じっさいのところ、宗教学者のクリアーノは、ルネサンス期の魔術研究において、両者をまったく区別しないで使っているくらいである（『ルネサンスのエロスと魔術』）。

けれども、よく吟味してみると、この二つには、微妙な、けれどもはっきりした差異があることがわかる。ラカンが強調したように、「想像界」では、主体と客体の分離を前提に、欲望や嫉妬といった粘着質の情動が支配している。ところが、スーフィーたちの語る「創造的想像力」は、無からフレッシュな光が立ち上がってくる瞬間の、自由な運動性をそのまま保存しているのである。

タントラは、想像界（l'imaginaire）ではたらいている性の欲動を、光に満ちた神々のイマージュが立ちあがってくる創造的想像力（imaginal）の世界に昇華し、超越することによって、リビドーの変容をめざそうとするのである。[14]

この変容にあたって、タントラは、さまざまな儀礼を用いる。聖なる性においては、女性は聖なる存在として、つまり、女神として、崇拝されなければならない。そのことをはっきり理解するためには、儀礼が必要だとタントラは述べるのである。

男は女を見ると、ふつう、欲望を抱く。けれども、タントラの聖なるエロスの儀礼において、そのことは厳しく禁じられている。女は、肉体から肉体へ流れ出す生命の力を、そのままあらわしている存在だ。だから、聖なる母なる神として、欲望ではなく、信仰と放棄の態度で近づかなくてはならない。タントラの儀礼は、そのことをはっきり理解するために存在するのである。

水、花、菓子、食べ物、飲み物を、まず供物として、神に贈る。それから今度は、みずからが楽しむ。それによって、肉体が必要とし、精神が欲望するものにたいする敬意が育まれる。この敬意によって、感覚の喜びは、聖なるものに昇華され変容する。

エロスの交わりもまた、神への供物、神聖な贈り物だ。そのことを理解するために、タントラの儀礼は存在する。儀礼によって、はじめて、リビドーはコントロールし、変容させることができる。それが、バッタチャリヤが最初に学んだことの一つだった。

こうした儀礼によって、タントラの女性行者の意識は、女神としてのものに変化する。

> このうえない崇拝の対象へと高められた主体は、性器の崇高な価値、生命における重要性について、はっきりと自覚します。みずからの内部に、死すべきものたちの世界を超えた、荘厳な光と輝きがあることを、深く感じるのです。[15]

儀式をつうじて、じぶんに「母なる神」が光臨し、やどる。生命の母、シャクティであるという信念が、内側から、湧きあがってくる。

バッタチャリヤの受けたイニシエーションのなかで、この聖なるものへの変容という考え方を、もっともよく表現しているのは、「サフランの淑女」の「生命の泉」――ヴァギナ――のまわりに、鮮やかにまき散らされた花だ。

「サフランの淑女」は、バッタチャリヤに、こんなふうに説明したという。聖なるエロスの儀礼にあたって、からだは、儀式にしたがって洗い清め、飾られる。香水でマッサージし、衣服と宝石で飾り、額には、眉の間に、赤くくっきりした点をしるし、つま先も、赤く塗る。顔は白檀のペーストで塗る。それは、すべて、聖なる女神に変身するための準備だ。

> それから、「生命の泉」そのものです。性器は、神聖なものとして、敬意に満ちた儀式とともに、詠唱、朱、白檀、米、草、花々をもって、注意深く飾られなければなりません。それが終わったら、「母」に対する礼拝の儀礼を行うのです。その必要性については、言うまでもないでしょう。それこそ、最高の聖地ではないかしら？　世界を燃やし尽くす炎の聖地。神秘に満ちた世界の流れ出す通路。かつて、人間は、この体の部位に、このうえない畏敬と恐れをもって、接したものなのですよ。生命の力は、人間の理解を超えており、ただ、母なるものの祝福によってのみ受け継がれ、連続し、維持されるのです。[16]

このバイラヴィの言葉には、大地と生命と女性のあいだに、深い連続性を見てとる、タントラの隠喩的思考が、たいへんはっきり表現されている。じつはタントラの聖なるエロスは、女神と聖地をじかに結びつけるインドの聖なる地理学にも、深く根ざしているのである。[17]

5　エロスの哲学

バッタチャリヤが、「サフランの淑女」から学んだ教えには、大変興味深い性の哲学がふくまれている。その哲学は、大地、生命、女神を結ぶインドの神話の世界を土台にし、その豊かな土壌から養分を吸い上げながら、ある意味では、それを否定しつつ、ジャンプしようとする

ものだといえる。

性の持つ強烈な力について、彼女は、死ぬ直前、こんなふうに説明したという。

人を苦しませるあらゆる感情のなかで、性と性に向けられる情動ほど、大きな犠牲を要求するものはありません。それは……空腹についで、激しく自己中心的なもので、自我を崇拝し、喜びも満足も、分かち合おうとはしないのです。最も強く欲され、しかも、最も大きな後悔をもたらす。創造的であり、破壊的でもある。喜びであり、悲しみである。性に、エクスタシーの力に、礼拝なさい。[18]

わたしたちの大半は、何の知識も訓練もないまま、性の世界に入り込む。未熟な性は、無意識の暗がりに貯めこまれた、怒りや貪欲、執着といった、ありとあらゆる情動の力を呼び起こす。そこから苦しみが生まれる。そのことを知りながら、しかも、人間は、強烈な快楽の喜びを追い求めることをやめない。

サフランの淑女は言う。エロスの力は、創造の力であり、清らかで無垢なものだ。けれども、利己と貪欲の病にかかった人間たちは、それをどのように統御したらいいのか知らない。そして、病と苦しみをどんどんひどくする。

執着し、期待し、独占しようとする。そのことによって、愛はただの肉欲に、喜びは苦しみに変化する。エロスがもたらすはずの喜びは、誤った使い方によって腐敗し、怒り、悲しみ、苦痛、敵意、葛藤、緊張によって支配されるようになってしまう。

タントラとは、このエロスの力をコントロールし、それによって、聖なるエロスの創造的な力を、執着と生殖のサイクルから解き放つための知識と技法の体系なのである。

そのことをはっきり理解するためには、生殖と創造をはっきり区別する必要がある。

（性の）第一の役割は、生命にとって最も重要な機能です。それは、一つのランプから別のランプに火を移すように、生命から別の生命を生み出し、増やすことです。一が多になり、さらに増えていくのです。

けれども、この機能は、あらゆる生命に共通で、人間に限られたものではありません。人間は、特別な生命の形式です。人間と同じような生命の形は、ほかには存在しません。人間だけが、その生命を増殖させるだけではなく、生命の喜びをさらに大きなものにするからです。芸術、音楽、詩、文学、絵画、建築、そしてそれ以外のありとあらゆる形をつうじて、人間的創造の喜びは、自己を表現します。喜びを創造しようとする衝動と努力なしに、ラーマーヤナもマハーバーラタも存在しません。（中略）

この力は、単に、人間から人間を生み出すこと――これは、他の動物でもやることだ――よりも、はるかに重要な意味を持っているのです。[19]

ちょっと読むと、この言葉は、リビドーを社会的活動や芸術、科学の創造に「昇華」するという、フロイトの思考とよく似たもののように見えるかもしれない。けれども、じっさいにタントラが考えていることは、フロイトとはまったく違っている。

その背景にあるのは、クンダリニーの根源的エネルギーを覚醒させ、霊的な神経系を作りかえ、変容させるための具体的な身体技法だ。

タントラは、性の力を、クンダリニーの聖なるエネルギーの覚醒に向かって、方向づけ、鍛錬するためのプラクティカルな身体技法とともに発達した。身体の基底部に眠るエネルギーが目覚め、頭頂にかけのぼる。強烈で透明な快楽に全身は包まれ、叡智が目を覚ます。その至高体験をつうじて、はじめて真実の創造性は、はたらくようになる。

頭頂のチャクラにクンダリニーの霊的エネルギーが上昇する。そこから生まれる深い平安と至福のなかにとどまりつづける。そこから叡智が湧き起こる。そうやって生まれる智慧をほかの人間に伝えるのだ。

無差別の愛とインスピレーションに満たされ、活動する。そうした変容をもたらすためにこそ、タントラは、呼吸法や特殊な座法（アーサナ）、あるいはマントラによって身体のエネルギーを呼び覚ますニヤーサをはじめとする、ありとあらゆる方法を駆使するのである。

6 ビンドゥのコントロール

身体の底部に眠るバイコスミックなエネルギーを目覚めさせ、高次の神経の中枢（チャクラ）に上昇させるタントラの性愛の技法にとって、最も重要なのは、ビンドゥのコントロールだ。

ふつう、男性にとってのセックスは、射精によってクライマックスに達する。その衝動から身を引き離し、メタレベルの快楽に変容させるための訓練が、タントラの性の技法の中核をなしている。

このタントラの技法の背景には、オルガスムと「ビンドゥ」（精滴）や「オージャス」をめぐるインドの生理学的思考が存在している。

アーユルヴェーダ医学では、摂取された食物は七段階の精製プロセスを経て、最終的に精子と卵子が生み出される。さらにそれを素材に、生命のエッセンスである光の場が作り出されると考えられている。それが「ビンドゥ」や「オージャス」だ。次のような「サフランの淑女」の言葉は、こうしたアーユルヴェーダ医学の伝統にとても忠実なものだ。

この体には、生命の活力、「オージャス」が存在していると、以前説明したことがありますね。このオージャスは、睾丸の中で、精子と精子が浮遊する液体が生産されるのと同じ過程で、生み出されます。適切な心身のコントロールを行えば、精子を生産するこの力をもとに、肉体的な精子ではなく、不可視の力の「場」を、すなわち磁気的かつ霊的な力の「場」を、体と心

の中に、生み出すことができるのです。これこそ、秘密の「ビジャ」（種子）と「ビンドゥ」の力です。……人間の霊的・心的・肉体的な発達は、このビンドゥの保存にかかっています。それを誤って使うと、生命力の枯渇、発達の不均衡がもたらされることになるのです。[20]

こうしたアーユルヴェーダとタントラに共通な「オージャス」や「ビンドゥ」の概念は、人間の生命や健康についてインドで積み上げられてきた精密な観察から生み出されたものだ。けれども、それだけではない。「ビンドゥ」という言葉は、インドのさまざまな形而上学的な思考やエゾテリックな生理学とも、深く結びついているのである。

じっさいのところ、「ビンドゥ」をめぐるタントラの思考は、アーユルヴェーダの理論を、ある意味で逆転した構造を持っているということができる。

タントラによると、宇宙は、根源にある「絶対的なビンドゥ」から展開する。悟りに直接むすびついている「絶対的なビンドゥ」は、人体においては、頭のチャクラの内部に存在している。ところが、煩悩や欲望によって下降すると、精子や卵子に変化してしまうのだ、とタントラは語るのである。

こうした「絶対的なビンドゥ」をめぐる思考は、ヨーガから生まれる宇宙的直観と結びついて生まれたものだと考えられる。そのことをはっきり示しているのは、タントラと密接に結びついて発達したハタヨーガの根本経典の一つ、『ゲーランダサンヒター』である。このテキストの中では、瞑想中に、眼前にあらわれる同心円状の光のヴィジョンは、「ブラーフマビンドゥ」と呼ばれているのである。

ヨーガの思考によれば、クンダリニーの生命エネルギーは、この「オージャス」や「ビンドゥ」を土台にしている。だからこそ、それをたいせつにあつかうには、たいそう繊細な配慮が必要だということになる。

太陽と月、男性と女性というおたがいに異なるエネルギーの融合によって、セックスは、ほかではあまり得られないような、とても大きな生命の力を解放することができる。だから、セックスは聖なる体験への入り口となることができる。

けれども、光の体験をもたらすエネルギーが性器に下降し、射精によって、オージャスやビンドゥが失われれば、クンダリニーの生命エネルギーを、高い波動を持つ頭頂のチャクラに到達させることはできなくなってしまう。射精によってエネルギーが散逸すれば、体温は下がり、心は抑うつの状態におちいってしまう。

セックスによって、興奮状態を体験することは、誰でもできる。けれども、それをつうじて、別のレヴェルの精神の波動に達するためには、射精をコントロールし、高いエネルギーの状態を保つ必要がある、とタントラは語る。それによって、はじめて、クンダリニーを脳の内部にある高次のチャクラに上昇させることが可能になるのである。そのためには、創造的想像力、アーサナ、マントラ、呼吸法にくわえて、意識の集中や筋肉のコントロールといった、もっとべつの方法だって必要だ。

エロスの技法を必要とするのは、男性のヨーギだけではない。女性だって、同じだ。女性の行者も性の技法を必要とすると、タントラは考えている。

その背景にあるのは、オルガスムをめぐってタントラの伝統が積み重ねてきた観察と体験のサイエンスである。このタントラのサイエンスによると、女性のオルガスムには、それが起こる場所によって、二つの種類があると考えられている。

ふつうのオルガスムは、ヴァギナの刺激によって生まれる。下のチャクラを振動させるだけで、エネルギーは十分に上昇しないままで、拡散してしまう。快楽の持続時間は短く、その後に、不満足と消耗をもたらす。場合によっては、抑うつの原因となることすらある。

それにたいして、タントラにおけるオルガスムは、子宮頸部のすぐうしろにあるムーラダーラ・チャクラの内部で起こる。聖なる性の儀礼のあいだ、このチャクラの内部の一点に、しっかり意識を集中することによって、内的エネルギーの爆発を引き起こすのである。女性行者が、性的行為をクンダリニーの覚醒にしっかり結びつけるためには、このチャクラのビンドゥに意識を集中する訓練が、とても大切になる。

霊的なオルガスムは、このムーラダーラチャクラへの意識集中――「サハジョリ」と呼ばれる――ができる時間だけ、持続する。そのため、この時間を引き延ばすことは、タントリックなヨーガにとって、たいへん重要な意味を持つと考えられているのである。

こうしたタントラの生理学の背景には、インドの「性愛の学」がプラクティカルに積み重ねてきたとても精密な観察と発見がある。そして、人類が性愛と聖なるものの間に関係を発見してきたプロセスをたどり直そうとするわたしたちにとって、たいそう興味深いことに、その内容は現代の最先端の神経生理学と深く対応しているのである。

インドのタントラの伝統は、ムーラダーラ・チャクラで起こる性的エネルギーの爆発を――時には三十分あまりも――引き伸ばすことを教えている。また、そのために、呼吸をコントロールしながら、ヴァギナと子宮の筋肉を収縮させる訓練法を開発してきた。とくに重要なのは、下腹部の筋肉を締めるウッディヤーナバンダや、ヴァジラアーサナ（結跏趺坐）をはじめとするアーサナである。こうしたアーサナによって、「サハジョリ」は自然にできるようになるのである。

7　エロスと超越

創造的想像力、調息法、アーサナ、意識の集中。あらゆる手法を駆使した聖なる性のヨーガによって、ムーラダーラチャクラの内部で爆発が起こる。眠りから覚めたクンダリニーの生命エネルギーが、中央の脈管の内部を、チャクラを一つ一つ振動させながら、上昇するのだ。

そうやってクンダリニーが、頭頂のサハラスラーラのチャクラに入る。すると、超越的な光を見る。深々とし

た歓喜と平安が、全身に広がる。

時間と空間は、まばゆい光の中に溶け去ってしまう。「サフランの淑女」は語る。

上昇する力の流れは、サハスラーラに達し、個人の意識と宇宙の波動は、一つに融合します。二人の体はリラックスし、すべての感覚は、愛のなかで、ゆったりとたゆたいます。過去を想起する心のはたらきは完全に停止し、認識と記憶は分離します。心は、ひたすら、一なる歓喜、表現を超えた歓喜によって、占められるのです。……静かなエクスタシー。二元論は、完全に消滅してしまうのです。[21]

タントラは、儀礼の力によって、二つの性をともども抜き取り、聖なる一者の体験に超越する。

二つの性から、根源的一者へ。タントラの道は、存在の原初にわたしたちを導く。

注

1 以下、B. Bhattacharya, *The World of Tantra*, Munshiram Manoharlal, 1988による。
2 Ibid., p42
3 Ibid., p.43
4 Ibid., p.43
5 『リグ・ヴェーダ讃歌』（辻直四郎訳、岩波文庫、一九七〇年）三〇九頁。
6 cf. P. Olivelle, *Upanisads*, Oxford University Press, 1996, p.147
7 cf. ibid., p.22
8 『アタルヴァ・ヴェーダ讃歌――古代インドの呪法』（辻直四郎訳、岩波文庫、一九七九年）、二三六～二三七頁。一部改訳
9 ここでの引用は、服部正明『古代インドの神秘思想』（講談社学術文庫、二〇〇五年）一二八頁による。同書、一二七～一二九頁および、『アタルヴァ・ヴェーダ讃歌――古代インドの呪法』（辻直四郎訳、岩波文庫、一九七九年）二一六～二一七頁を参照。
10 cf. Olivelle, op.cit., p.88
11 A. Danielou(trans), *The Complete Kama Sutra*: The First Unabridged Modern Translation of the Classic Indian Text Park Street Press, 1994, pp.3-5. カーマスートラをふくむインドの「性愛の教え」とその神経科学的意味については、永沢哲「蓮と月と根」（未発表論文）。
12 Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Ganesh & Company, 2006, p.380（原著一九一八年）
13 Bartacharya, op.cit., p.45
14 これから述べるタントラの儀礼と哲学は、女性の中に女神を見ようとするインドの思考を、平等性の軸へ、ある意味で徹底しようとしたものだといえる。田中雅一は、インドにおける女神崇拝が、女性の社会的地位の高さをまったく意味しないこと、また女性が女神として崇拝される儀礼が、二面性をはらんだものであることを指摘している。田中雅一「女神研究序論」、「女から女神へ」（田中雅一ほか編『女神――聖と性の人類学』、平凡社、一九九八年、五～二八頁、九一～一二〇頁）。
15 Bartacharya, op.cit., p.329
16 Ibid., p.329
17 この点については、永沢哲『エロスの錬金術』第二章でくわしく扱われる予定である。
18 Bartacharya, op.cit., p.448
19 Ibid.p.57
20 Ibid., p.332
21 Ibid., pp.327-335

第四部 ❖ 身心変容技法と心霊的体験と洞窟

南方熊楠の心霊研究と身心変容体験

――那智隠栖期を中心に

唐澤太輔
龍谷大学世界仏教文化研究センター博士研究員／哲学・倫理学

はじめに

南方熊楠（一八六七～一九四一）の全体像を捉えることは、非常に難しい。多くの人々は、熊楠が、科学雑誌『ネイチャー（*Nature*）』へ五十篇もの論考を寄稿していることを見ると、彼が自然科学者だったのではないかと考えるかしれない。粘菌（変形菌）研究を精力的に行っていたことを鑑みると、生物学者だったと言いたくもなるだろう。いや、神社合祀反対運動で鎮守の森を守ったのだから、エコロジストがふさわしいであろうか。「十二支考」を中心に、おびただしいほどの民俗学に関する論考を書いたのだから、やはり民俗学者と呼ぶべきであろうか――。

熊楠の異様なまでの多才さは、我々にある種の不気味さを引き起こす。彼を捉えようとすると、いつもその手から滑り落ちていくような感覚がある。だからこそ、我々は、彼を何とか必死で「定義」しようとするのかもしれない。そうしないと、落ち着かないのである。何かしらの枠に当てはめないと、我々は、南方熊楠という存在に飲み込まれてしまいそうになるのである。

熊楠は、ロンドン遊学から帰国後、すぐに那智山に籠り、約三年間を過ごした。この期間を、通称「那智隠栖期」という。そしてこの期間に、熊楠は、さまざまな身心変容体験をしている。本稿でとりあげる「体外離脱」体験は、熊楠研究者が彼の那智隠栖期を語る際に、必ずと言ってよいほど話題にする事柄である。しかし、そのような体験に対する熊楠の姿勢や言説はいかなるものであったのかを、真正面から論じた研究は、これまでほとんどなかったように思われる。

本稿では、熊楠が聖地那智山で経験した身心変容体験について、彼の言説と、英国の心霊現象研究者フレデリック・マイヤーズ（Frederick William Henry Myers; 一八四三～一九〇一）の言説を比較しながら考察する。そして、現代では「異常」とされ、捨て置かれる事柄の背景に潜む、人間としての根本的な「在り方」について考えてみたい。

1　近代科学とオカルティズム

一八八〇～九〇年代にかけて、世界屈指の学問都市ロンドンでは、オカルティズムが、かつてないほど流行していた。オカルティズムは、近代科学の勃興期、その「在り方」に疑問を感じ、他の「何か」を信じたい人々の一種の避難地となっていたと言えるだろう。そのような中、一八八二年に、マイヤーズら、ケンブリッジ大学の知識人たちによって、英国心霊現象研究協会（The Society for Psychical Research）、通称ＳＰＲが設立された。ケンブリッジ大学と言えば、周知のとおり、自然科学系のノーベル賞受賞者が世界でもっとも多い大学としても有名である。そのような大学において、古典文学を学んだマイヤーズは、同大学倫理学教授のヘンリー・シジウィック（Henry Sidwick; 一八三八～一九〇〇）、心理学者のエドマンド・ガーニー（Edmund Gurney; 一八四七～一八八八）、政治家のアーサー・バルフォア（Arthur James Balfour; 一八四八～一九三〇）らと親交を深め、ＳＰＲを創設したのである。初代会長には、当時世間的にも知名度のあったシジウィックが任命された。マイヤーズ自身は、五代目会長を務めた。その会の主たる目的は、自動発話、人間同士のテレパシー[2]交信の可能性、催眠術とテレパシーとの関係・仕組みの解明であった。

一方その頃、ロンドン遊学中（一八九二～一九〇〇）であった熊楠は、大英博物館での研究の傍ら、ロンドン中心部に位置するハイド・パークの一角にあるスピーカーズ・コーナーで連日のように行われていた無神論者の演説をしばしば傍聴しに行っていた。熊楠は、この頃、近代科学にかなり傾倒していた。[3]熊楠は、ロンドンで知り合った友人の真言僧侶・土宜法龍（一八五四～一九二三）[4]に対して、以下のような言葉を述べている。

しかしてこの無神論者はみな科学の三験に徹して、物体開花上はなはだ有用の人物のみなり。しかして仁者〔＝法龍〕いたずらに心内の妙味のみを説いて、科学の大功用、大理則あるを捨つるは、はなはだ小生と見解を異にす。（一八九三年十二月二十四日付土宜法龍宛書簡、〔　〕内―筆者）［往復書簡：五三］

つまり、熊楠はここで、法龍に対して「見えない心の中のことばかり説かずに、科学の実証的な考え方やその有用性こそ考えるべきだ」と述べているのである。また、同じく法龍に対して、次のようにも述べている。

また汝、オッカルチズムごとき腐ったものを理外の理などいうて求めんとす。〔……〕汝、かかるつまらぬことをもって俗人にすすめんとするや。（一八九四年三月三日付土宜法龍宛書簡）［往復書簡：一五九］（傍線―筆者）[5]

つまり、熊楠は「あなたはオカルティズムのような腐ったものを人々に勧めようとするのか」と言うのである。これは、かなり辛辣（しんらつ）な言葉である。

法龍は、この頃、真言宗ひいては日本の宗教界の未来を考え、その新たな道を、オカルティズムにも見出せないかと模索していた。以下は、法龍から熊楠に宛てた書簡である。

またオックルチズムは、予ははなはだその方法の真言秘密道、チベット大乗の教え、これに類すると聞く。故にこれを調べんと欲せしなり。（日付不明、南方熊楠宛書簡）［往復書簡：二五］

もちろん、法龍が西洋のオカルティズムに傾倒していたわけではないが、それに真言密教との何かしらのつながりや可能性を感じていたことは間違いない。事実、熊楠に対して、以下のように、SPRの調査依頼も出している。

またウエスト・ミニスター寺の内に「ソサイチー・ホール・サイキカール・リゾルチー」〔The Society for Psychical Research〕というものありて、しきりに幽霊等のことを取り調べおり候由。〔……〕御取り調べ下さらずや、願い上げ候。また英国にて目今「スピリアリズム」。右は如何に流行致しおり候や、御便に御知らせ願い上げ候。〔……〕また「オックルチズム」。右は如何に行なわれおり候や、これまた御尋ね申し上げ候。御便に御知らせ願い上げ候なり。（日付不明、南方熊楠宛書簡、〔　〕内―筆者）［往復書簡：八］（傍線―筆者）

熊楠は、この法龍からの依頼を受け流している。結局、熊楠が在外中に、オカルティズムに本格的な関心を示すことはなかった。しかし、熊楠は、帰国後、彼が那智山に隠栖したときから、急激にオカルティズムに関心を示すようになる。それまで「オッカルチズムごとき腐ったもの」とまで言い放っていた熊楠の態度の変化の背景には、以下で述べるように、マイヤーズによる大著『ヒューマン・パーソナリティ』*Human Personality and Its Survival of Bodily Death* vol.1 &2と、那智山における身心変容体験がある。

2 *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*

『ヒューマン・パーソナリティ』は、マイヤーズの遺稿をもとに編纂されたものである。その構成は、以下のとおりである。

〈第一巻〉
一章　序論、二章　人格の分裂、三章　天才、四章　睡眠、五章　催眠術、六章　知覚の自動作用
〈第二巻〉
七章　死者の幻影、八章　筋肉上の自動作用、九章　トランス・憑依・エクスタシー、十章　結語

この著作は、発刊当時イギリスでも話題となったようで、大学において心理学の教科書としても用いられていたという［三浦：一二四］。マイヤーズの死後、一九〇三年二月に発刊され、英国新聞紙上でも広く紹介されている。しかし、熊楠が、この著作をどこでどのように知ったのかは不明である。残されている日記を見る限り、当時の熊楠が、英字新聞を取り寄せていた形跡はないので、『ネイチャー』や日本の学術誌の広告欄から知ったのかもしれない。ともかく、熊楠は、刊行当時から、この著作に目をつけており、早々に購入予定であることを、法龍にも知らせている。

今年Myers（マイエルス）という人、一生かかりてかのロンドン不思議会をしらべたる研究の結果として*Human Personality and Its Survival of Bodily Death*（ヒューマン・パルソナリチー・エンド・イッツ・サーバイバル・オヴ・ボジリー・デッス）（人間箇人質とその体の死後の留存）と題し、二冊（上巻は序文四十六頁と本文七百頁、下巻は序文二十頁と本文六百六十頁）の大本出でたり。二十一円ほどするなり。（一九〇三年八月八日付土宜法龍宛書簡）［往復書簡：三三五］

熊楠は、一九〇四年二月十二日に、この書を取り入手している。届くや否や、熊楠はこの大著を読みふけっている。そして、およそ二ヶ月かけて読破している。『ヒューマン・パーソナリティ』入手後、読了まで、熊楠の日記には「夜臥内にてMyersよむ。」という記述が毎日のように見られるようになる。熊楠は、この著作を日本語に翻訳した上で、注釈と自身の論を付して発刊することを考えていた。たとえば、熊楠は「抄訳し、それに小生の注を付し、最後に小生の論を付し……」（一九〇四年三月二十四日付土宜法龍宛書簡）［往復書簡：四〇二］などとも書いている。しかし残念ながら、結局それは実現されなかった。熊楠は、この著作を「近来希なる著作［南方：六九］[6]」とまで評価しており、彼に与えたであろうその影響力の大きさをうかがい知ることができる。熊楠の生涯における膨大な数の論考においても、しばしばこの著作は引用されている。

3　那智へ

一九〇〇年十月、熊楠はロンドンから帰国した。一八八六年十二月（熊楠十九歳）にアメリカへ渡り、その後一八九三年九月（熊楠二十五歳）にロンドンへ渡り研究を続けていた熊楠は、経済的な理由による無念の帰国を果たした。まる十四年にわたる海外遊学であった。熊楠はその間、パシフィック・ビジネス・カレッジ（Pacific Business College）、ミシガン州立農学校（The State Agricultural College of Michigan）を立て続けにドロップアウトし、結局、学位を取得することはなかった。ロンドンにおいても、

この大英博物館におよそ六年ばかりおりし。館員となるべくいろいろすすめられたれども、人となれば自在ならず、自在なれば人とならずで、自分は至って勝手千万な男ゆえ辞退し就職せず、ただ館員外の参考人たりしに止まる。（一九二五年一月三十一日付矢吹義夫宛書簡、いわゆる『履歴書』）［全集七：一五］（傍線―筆者）

ということで、大英博物館内で短期的な手伝い（仏教関係の収蔵品の整理・目録作成）を行ったりはしたが、正規の職員となることはなかった。つまり熊楠は、十四年の海外生活にもかかわらず、学位もとらず、無職のまま帰国したのである。このような、地位や名誉などにまったくこだわらない熊楠の生き方は、「常人」には理解しがたいものであった。熊楠は、「蚊帳のごとき洋服一枚」（一九二五年一月三十一日付矢吹義夫宛書簡、いわゆる『履歴書』）［全集七：二四］をまとい、動植物の標本と書籍のみを持って帰国した。神戸港に迎えに来た弟の常楠は、このような兄をどのように遇していいのかわからなかったに違いない。

常楠は、父から酒造業（南方酒造、現在も「世界一統」という名で経営されている）を受け継ぎ、大成功を収めていた。結局、熊楠は、一九〇一年十月、弟の経営する南方酒造の勝浦支店を手伝うという名目で、紀伊半島南部の勝浦町へ向かうことになる。そして翌年一月から、那智山・大門坂参詣道入口のすぐ近くにある大阪屋という旅館を常宿にすることになる。挫折した熊楠は、まるで引き寄せられるかのように、那智山へやって来たのである。

4　体外離脱

英国からの不本意の帰国、家族から理解されない孤独は、熊楠を精神的に追い詰めた。さらに、古来、生と死の通路として名高い那智山での生活は、熊楠の身心にさまざまな影響を与えた。たとえば、当時の日記には、以下のような記述が見られる。

一九〇四年三月十日　朝晴、午後雨　蛙連声して鳴はじむ

うつゝにて（幻想といふこと知りながら）黒き紐ある人形如きものとなり、竜動のアンダーグラウンド鉄道の上り路如き所を進み又却退し（進退とも頭は同一方に向ひ）又下におりる一所、家の外に一男一女（日本人）あるを見るをわざと見ず、人形如きものに自分の意志集る。注意点と見ゆ。［日記二：四一三］（傍線―筆者）

熊楠はここで、自分が「黒き紐ある人形」のようなものとなり、ロンドンの地下鉄の登り坂のようなところを進んだり戻ったりしたという。その途中で、熊楠は、家の外に日本人の男女がいたが、（どういう理由かは不明だが）わざと見ぬふりをしたという。熊楠は、同じような事柄を翌月にも経験している。

一九〇四年四月二十五日　雨、夜大風雨

夜大風雨、予、灯を消して後魂遊す。此前もありしが、壁を透らず、ふすま、障子等開き得る所を通る故に迂廻なり。枕本のふすまのあなた辺迄引返し逡巡中、急に自分の頭と覚き所へひき入る。恰もvorticellaが螺旋状に延し後急に驚きひき縮る如し。飛頭蛮のこと多少かゝることより出しならん。［日記二：四三一］（傍線―筆者）

熊楠は、「此前もありしが」と述べている。これは前述（三月十日）の事柄と思われる。ここで熊楠は、はっきりと「魂遊す」と記している。つまり、魂が身体から離脱したということである。その時、熊楠は、自分の頭が飛頭蛮（妖怪ろくろくび）のように、あるいはvorticella（ツリガネムシ：繊毛虫の一種で、体は逆釣鐘形と柄からなる。種々の刺激に応じて収縮し、柄は螺旋状に巻かれる）のように、螺旋状に伸び、辺りを逡巡したという。最終的に、頭（首）は縮まり、もとに戻ったという。また、熊楠は、その頭（首）は、壁を透き通るということはなく、ふすまや障子の開いている所を通ったと述べている。

熊楠は、このときの事柄がよほど印象に残ったのであろう。二ヶ月後、法龍に宛てた書簡の中でも、同じことを述べている。

又魂遊といふことあり、予も今春已に之をなせり。糸にて自己の頭をつなぎ、俗にいふろくろくび如くに、室の外に遊ひ、其現状を見るなり。此事亦寒甚き山中等にて、かゝるものゝ説を聞合すに、みな同一なり。（一九〇四年六月二十一日付土宜法龍宛書簡）［南方：六六］（傍線―筆者）

ここで熊楠は、「糸」で頭がつながれたような状態、つまり「ろくろくび」のようになって、部屋の外を飛び回ったと述べている。熊楠がこの「体外離脱」を経験していたのは、三月、四月であった。春とはいえ、雨が降れば、那智山は凍えるような寒さだったであろう。熊楠が「体外離脱」を経験したのは、二度とも雨の日であった。

さらに、一九一一年八月「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信（一）」の中で、熊楠は、この那智山にこもっていたときの経験を、以下のように述べている。

七年前厳冬に、予、那智山に孤居し、空腹で臥したるに、終夜自分の頭抜け出で家の横側なる牛部屋の辺を飛び廻り、ありありと闇夜中にその状況をくわしく視る。みずからその精神変態にあるを知るといえども、繰り返し繰り返しかくのごとくなるを禁じえざりし。その後Frederic W.H.Myers, *Human Personality*, 1903, vol.ii, pp.193, 322を読んで、世にかかる例尠なからぬを知れり。（一九一一年八月「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信（一）」『人類学雑誌』二七巻五号）［全集二：二六〇］（傍線—筆者）

熊楠は、那智に隠栖していたとき、空腹で臥していると、自分の頭が身体から抜け出て宿の隣にあった牛部屋の辺りを飛び回り、ありありとその状況を見て覚えていたという。そして、このような事柄は「精神変態」であるということはわかっていたが、繰り返し同じようなことが起こることを自分の力ではどうにも止めることができなかったという。

そして、自身が経験した「精神変態」と同じ事柄を、熊楠は『ヒューマン・パーソナリティ』でも見出すに至る。

5 『ヒューマン・パーソナリティ』[7]における記述との比較

熊楠は、前述した「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信（一）」において、「Frederic W.H.Myers, *Human Personality*, 1903, vol.ii, pp.193, 322」にも同じような事柄が記されていることを指摘している。ここで、まずは『ヒューマン・パーソナリティ』第二巻の一九三頁の記述を見てみたい。

我々のもっている証言は、時に明らかに普通の眠りの間、魂は肉体から出回るのではないか、そして多少混乱しつつもこの千里眼的［体外］離脱において見たことの記憶を持ち帰っているのではないか、ということを示すと思われる。これは、起きている間にも、突発的なものとして、確かに起こり得るものであろう。しかし、通常の眠りは、このプロセスを助けるようである。そして（自発的あるいは誘導的な）より深い眠りは、さらにそれを助長するようである。死に先立つ昏睡において、あるいは時に死と見なされる「仮死状態」において、この［魂の］出回りの能力［＝体外離脱］は、その頂点に達するようである。（和訳・［　］内・傍線—筆者）

マイヤーズは、ここで、人が眠っている間に、魂が抜け出て、その間見たものを記憶して戻ってくることがあると述べている。また、深い眠りはそれを助長するのではないかと言う。特に、死に先立つ「仮死状態（原文suspended animation］において、「体外離脱」体験は、ピークに達するという。

次に、熊楠が指摘しているもう一つの箇所、『ヒューマン・パーソナリティ』第二巻の三二二頁を見てみたい。

ティトリス山の危険な登山の間に、バートランド氏は、彼の仲間たちとはぐれてしまった。そして休むために座り、寒さのために麻痺していた。しかし、彼の頭は、クリアなままで、ウィルツ博士によって説明された、体外離脱と「伸縮自在のひものようなもの」によってくっつけられている感覚を経験したのである。この状態の間、彼は、はぐれた仲間たちに関する千里眼的印象をもち、彼らが戻ってきた際に、彼らが行っていたことを述べることによって非常に驚かせた。（和訳・［　］内・傍線—筆者）

ティトリス山とは、スイスの中央にそびえる山である。そこで、バートランドという人物は、「体外離脱」を経験した。バートランドは、伸縮自在のひものようなもの（原文a kind of elastic string）で頭と体がくっつけられている感覚があったという。体は麻痺していたが、思考ははっきりしていたという。そして、抜け出た「頭」は、はぐれた仲間たちのもとまで行き、その情景をすべて記憶して帰ってきたようである。

この話は、熊楠の経験した事柄と極めて類似している（一九〇四年三月十日付日記）。先述のとおり、熊楠も、同じように紐のようなもの（黒き紐）につながれて「体外離脱」し、辺りの様子を見てきている。熊楠が、『ヒューマン・パーソナリティ』のこの文章を読んだとき、かなり驚き、また共感したことであろう。

6 側頭葉癲癇

近年、このような「体外離脱」体験が、側頭葉癲癇（そくとうようてんかん）と密接に関係していることが指摘されている。たとえば、科学雑誌『ネイチャー』の二〇〇二年九月十九日号には、Stimulating illusory own-body perceptions——The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located.「幻影的な自己身体認識への刺激——体外離脱体験へと誘導することができる脳の一部を特定」と題された、大変興味深い記事が掲載されている［Blanke：二六九］。この記事に書かれている側頭葉癲癇と「体外離脱」体験との関連を示す実験は、おおよそ以下のとおりである。

右側頭葉癲癇の患者（四三歳女性）に対して、大脳皮質の右側に電気刺激を与えたところ、「体外離脱」の感覚が生じたという。最初、二～三ミリアンペアで刺激したところ、患者には、まず「ベッドに沈んでいく」あるいは「高いところから落ちている」という感覚が生じた。そして、刺激を三・五ミリアンペアに上げると、患者は、「上から、ベッドに自分が横たわっているのが見える。しかし、両足と下半身しか見えない」と答えた。[8]

つまり、右側頭葉癲癇において、脳の右側のある部分に刺激が与えられた場合、「体外離脱」体験が起こりうるということが、実験で証明されたのである。

熊楠の脳髄は、彼のたっての希望で死後解剖され、現在、大阪大学医学部に保存されている。解剖は、熊楠が生前、菌類を解剖し写生する際に使用していた縁台の上

で行われた。脳の重さは一四二五グラムであった。成人の平均が一三〇〇～一四〇〇グラムであるから、それより少し重い程度である。しかし、脳溝は非常に深く刻まれていたという。さらに、近年の研究によって、熊楠が、側頭葉癲癇であったことが明らかにされている。保存脳の解析・癲癇症候学の第一人者である扇谷明（せんごくあきら）（せんごくクリニック院長）が、三次元ＭＲＩを用いて、熊楠の脳髄を詳細に検査したところ、右海馬の萎縮が見られたという。[9]

熊楠が、自身の癲癇発作について記したのは、十八歳のときである。その後、意識を失う大発作も経験しているが、三十代に入ってからは、そのような明らかな発作は見られなくなる。癲癇発作には、さまざまな要因が考えられるが、身心の過度なストレスは、見逃すことができない。

一八八六年二月五日　晴

昨日小川昌八郎教室にて癲癇起こる。井上十吉、為に授業を廃すること半時間と云。［日記一：六一］（傍線―筆者）

この記述において、教室内で熊楠が大発作を起こしたことがわかる。これによって授業がしばらく中断したようである。熊楠は、この頃、過度のストレスを抱えていた。一八八五年十二月二九日に、大学予備門（現在の東京大学教養学部）を成績不振のため落第していたからである。年明けには、

一八八六年一月十七日　半晴

夕より頭痛、殆ど困疇（こんぼう）す。［日記一：五九］

とある。この頃、熊楠は明らかに身心に異常を感じ始めていた。

もう一つ、熊楠の明らかな癲癇発作に関する記述をあげておく。

一八八九年四月二十七日

夜癲癇発症。十九年十月以降初めてなり。初め高野、大坪氏室に入り、後に三好、中川氏室に入る。世良、堀尾等居合わせる諸氏鎮撫さる。十二時過、三好、中川二氏に送られ帰宅。［日記一：二〇三］（傍線―筆者）

熊楠は、この頃、やはり過度の精神的なストレスを抱えていた。それは、熊楠と同郷で彼の同性愛の対象であった羽山繁太郎（はやましげたろう）（一八六八～一八八八）の死去である。繁太郎は、肺を病み、一八八八年十一月二十五日に夭逝した。その頃アメリカにいた熊楠が、繁太郎の死去を知ったのは、翌一八八九年一月七日であった。熊楠は、しばしば繁太郎の夢を見、それを日記に書き残している。

一八八九年四月二十四日　陰

昨朝亡羽山繁次（ママ〔太〕）郎を夢み、予、君死たるはうそなりやと問ふに答へず。今朝羽山蕃次郎子を夢む。今夜を徹していねず。［日記一：二〇二］

繁太郎の死を信じられなかった熊楠は、夢の中で「君死たるはうそなりや」と尋ねている。この夢を見、日記に書き記した三日後に、熊楠は、癲癇発作を発症しているのである。夜、大発作を起こした熊楠は、数人の友人に介抱されている。

また、熊楠は、癲癇発作は「〔明治〕十九年十月以降初めて」だと述べている。明治十九年、一八八六年十月二十三日の日記には、以下のように記されている。

一八八六年十月二十三日　晴

本日病気に付、会を延引す。［日記一：九二］（傍線―筆者）

熊楠は、自身が渡米する際の送別会を「病気」のために延期してもらっている。この「病気」が具体的に何を示すのかは不明であるが、癲癇であった可能性は大いにある。

7　プロムネシアと閃輝暗点（せんきあんてん）

意識減損自動症を伴う癲癇発作を「複雑部分発作」と言う。それに対して、意識減損には至らないが「既視体験（déjà-vu デジャ・ビュ）」や「予知的感覚」、「閃輝暗点」（突然視界の中心辺りにチカチカと輝く光や稲妻のような光が現れ、目の前が見えづらくなる現象）が体験される症状を、「癲癇性前兆」（単純部分発作）と言う。熊楠は、三十代に入り、大発作こそ起こすことが見られなくなったが、「癲癇性前兆」を示すような記述は、しばしば見られる。たとえば、熊楠は、いわゆる「デジャ・ビュ」もしくは「予知的感覚」のことを、「プロムネシア（promnesia）」という専門用語で記述している。熊楠がこの語を初めて用いるのは、一九〇四年三月二十四日付の法龍宛書簡である。この頃、熊楠は毎夜のように『ヒューマン・パーソナリティ』を読んでいる。

今始めて貴下より承ることも［……］承りおわりてこんなことはどこかで聞いたことがあると思うなり。これはプロムネシア（promnesia 前知謬（ぜんちびゅう））と申し、今始めて知ることを以前から知っておったことと間違える一種の謬病なり。小生などには多し。（一九〇四年三月二十四日付土宜法龍宛書簡）［往復書簡：三九九］（傍線―筆者）

熊楠は、プロムネシア[10]を「謬病（びゅうびょう）」と言い、それを病の一種だと認識していた。そして、そのような事柄が自分には大変多く生じると述べている。熊楠は、この語を『ヒューマン・パーソナリティ』で知ったものと思われる。プロムネシアについて、『ヒューマン・パーソナリティ』には、以下のように記されている。

プロムネシア

たった今、初めて起こっている場面を回想するという奇異な感覚。つまり「デジャ・ビュ」の感覚。（*Human*

Personality vol.1 GLOSSARY pxx）（和訳—筆者）

このように『ヒューマン・パーソナリティ』の用語集には、プロムネシアは、端的に「デジャ・ビュ」の感覚であると記されている。精神医学者・濱中淑彦は、一八八四年以降の文献における、デジャ・ビュを意味する二十以上の用語を調べた結果、プロムネシアという語を用いているのは、マイヤーズのみであったと述べている［濱中：三六八、三六九］。

このようないわゆるデジャ・ビュ以外にも、「癲癇性前兆」には、視覚発作としての「閃輝暗点」が見られることがある。それは端的に、暗闇の中で「光が見える」体験である。

一九〇四年三月二十一日　快　寒風　春分

此暁予眼さむること二度、ふとんかぶりあるに眼の前明るし。それにあるものを見るに見えず、又ふとんのしわ等のかげもなし。明きこと水銀の如し。［日記二：四一七］（傍線—筆者）

このように、熊楠は、那智山で孤居中、夜布団を被っていても、目の前が「水銀の如」く明るかったという経験をしている。那智隠栖期以外にも、

小生眼わるく、左の眼に蝙蝠（こうもり）ごとき黒き翳点を生じ、久しく書を見ることならず。やや久しく見ると、水銀を斜めに注下するごとき幻像を生じ、電光ごとく閃くなり。故にこれだけ申し上げおき候。（一九三八年六月二十三日付岩田準一宛書簡）［全集九：二九九］（傍線—筆者）

というように、ここでもやはり「水銀」のように明るい「光を見る」経験をしていることがわかる。ここで注目すべきは、熊楠が「左の眼に」と記していることである。周知のとおり、左目の機能は、右脳が司っている。先述のとおり、扇谷によると、熊楠の脳には、右海馬の萎縮（右側頭葉癲癇）が見られたわけだが、それは、この左目に始まる「閃輝暗点」現象と何らかの関係があった可能性も指摘できると思われる。

熊楠は、「閃輝暗点」以外にも、以下のような幻像を見たこともあった。

さる昭和三年十二月三十一日夜、予、日高郡妹尾にあって、大雨中に十八町ばかり山中を歩むうち、深谷に臨んだ道側の雑木が、たちまちことごとく満開せる梅林と化け、一天微雲だになく月さえ渡った。しばらく歩を駐めて観れば、依然として大雨中にあり。歩み出すとまた月夜の梅林が現じた。（一九三五年一月「蓮の花開く音を聴くこと」『ドルメン』四巻一号）［全集五：一〇〇］（傍線—筆者）

熊楠は昭和三年（一九二八）の厳冬、日高郡妹尾（いもお）官林（和歌山県日高郡美山村にある妹尾国有林）に採集旅行を敢行した際、孤独と寒さにより、幻覚を見た。それは、大雨の中歩いていると、辺りが月の光に照らされ、雑木がまばゆいばかりの美しい梅林へと化けたというものであった。これもある意味「光を見る」体験と言えるであろう。[11]

8　知未来（予知）

一九〇四年三月三十一日　半晴

Myers, II, sec 878, precognition は今のサイエンスには分らず。諸事一切一同における。人の精神は順を追ねば分らずとすれば、此理は分る也。［日記二：四二一］（傍線—筆者）

precognition（プレコグニション）とは、『ヒューマン・パーソナリティ』の用語集によると、「超常的に得られる、間近に迫った出来事に関する知」（*Human Personality* vol.1 GLOSSARY pxx）ということである。いわば、予知的感覚である。熊楠にとって、この予知的感覚は、ある種「当たり前」のように頻繁に起きていた。しかし、現在の科学では、その原因はよくわかっていないということを、熊楠は日記にメモしているのである。

熊楠は、precognition を「知未来」と訳している（一九〇四年六月二十一日付土宜法龍宛書簡）［南方：六八］。そして、熊楠は、自身にこの「知未来」つまり予知能力があることを明らかに感じていた。たとえば、以下の記述である。

二十四日出御はがきは二十六日朝九時拝見、多用の為め只今御受け申上候。御依頼の件は熊公神通力を発揮し予知のことをて、丁度二十五日の夜一短文を認め（一寸法師といふ題）、二十六日早朝（御はがき拝受より三時間ほど前に）柴田泰助氏迄差出しおき候間御掲載を乞ふなり。（一九二六年四月二十八日付三田村玄龍宛書簡）［南方・三田村：二〇五］（傍線—筆者）

熊楠は、この書簡において、自分は神通力を発揮し、三田村玄龍（鳶魚（えんぎょ）、江戸風俗研究家、随筆家、一八七〇～一九五二）から依頼が来る前に、すでにある文章（「一寸法師と打出の小槌」）を書き終えて、『彗星』という雑誌の編集者へ送ったと言うのである。[12]

他にも、熊楠は、知人の死を予知することが多かった。たとえば、以下は、熊楠が那智山から田辺町へ降りる頃に経験した事柄である。

一九〇四年九月十九日［月］　雨

朝汽船にのり或外国港出発におくるゝとき川田鷹来訪すと夢む。又宇治田虎之助の霊をよぶに来る。今徴兵招集主務少佐なりといふと思ふ。

午下中村孝平氏来訪。午後サンゼルマノの緬甸を読む。夜も然り。［日記二：四六七］（傍線—筆者）

宇治田虎之助という人物は、熊楠と同郷の友人で軍人であった。宇治田は野戦砲兵第九総隊長として日露戦争に出征、一九〇五年三月一日、四方台の戦闘で壮絶な戦死を遂げたという。熊楠がこの日記を書いたのは一九〇四年九月十九日である。つまり宇治田はこのときまだ存命であった。それにもかかわらず熊楠は、「宇治田虎之助の霊」を呼んで話をしている。熊楠が体験したこの出来事に該当する論考を以下に示す。

それからまた、川瀬氏がわれらよりはよほど親交のあった宇治田虎之助氏は、予六、七歳のころよりの友で、その名の示すごとく寅年生れで、予より一歳の年長だった。小さい米屋の倅から身を起こして陸軍大佐までなったが、奉天の戦いに一戸将軍の副官として奮戦中、大砲のために胴より上を粉砕され、壮烈なる戦死を遂げた。そのころ予那智より田辺へ移る途中、大瀬の大黒屋という宿に留まると、夜中たちまち電燈を点じたように明るくなり、眼を醒まして見ると、宇治田氏が軍服きて洋刀を鳴らして室内を横切り去ると同時に真の闇となった。同行した荷持男は全く熟睡しおり、へんなこととは思うたが、そのまま打ち過ぎおるうち、田辺へ来たり氏の戦没を聞き知った。（一九二二年五月六日「上京日記」『牟婁新報』）［全集十：七五］（傍線―筆者）

夜中寝ているとき、たちまち周りが明るくなり、眼を覚まして見ると、宇治田が軍服を着て洋刀を鳴らして室内を横切った。それと同時に室内はまた暗くなったという。熊楠が宇治田の戦没の由を聞いたのは、田辺に来てからであった。ここでも熊楠は「光を見る」経験をしている。同時に、宇治田の死を予知している。

実は、このような熊楠による「死の予知夢」は、枚挙にいとまがなく、上述した以外にも、多々ある。ともかく、熊楠は、自身には何らかの予知的能力があると思っていた。一方で、これは「謬病」かもしれないという疑いは、世の中のすべての事象を捉えようとする研究者としての熊楠に、常に付きまとっていた。

9　過去→現在→未来

マイヤーズは、『ヒューマン・パーソナリティ』内（第二巻二六二頁）で、「人の心は不可思議な他の伝達（たとえばテレパシー）に対して、ある種の寛容さをもたねばならない」とし、さらに、我々人間は「他の目に見えない環境や同時に存在する事柄を理解する準備が必要」であることを述べている。続いてマイヤーズは「過去の回想」と「未来の推測」について見解を述べた後、現在の科学などにおいては受け容れられていない「未来」に対する考え方について、以下のように述べている。

いまだに一層歓迎されていないのは、いわゆる「未来」が実際にすでに存在しているというさらに進んだ考えである。つまり、見かけの時間進行は、主観的な人間の感覚であり、「無限の精神」に存在するように宇宙に生来備わっているのではない、ということである。（*Human Personality* vol.2　CAPTER IX, TRANCE, POSSESSION, ECSTASY, p.262）（和訳、傍線―筆者）

熊楠は、『ヒューマン・パーソナリティ』に記された上記箇所を読み、以下のようにメモを残している。

一九〇四年三月二十七日　陰

II, p.262, l.3 from below

虫の物を見るが如し。面前の処のみ見る。

過たるは過去、未来は未見なり。然し何れも実に現にあるなり。

死者現世の成行を知るは、死者の瞬間現世の人の数時に当る也。（Myers, II, p.57）[13] み合すべし。［日記二：四一九］（傍線―筆者）

熊楠がここで言う「過たるは過去、未来は未見なり。然し何れも実に現にあるなり」とはどういうことであろうか。

我々人間は通常、現在というものを、過去→現在→未来という「時間の矢」にしたがって見ている。つまり、現在は過去の次にあり、未来の前にあると考えている。しかし、実は、過去も未来も、常にすでにここにあるのである。昆虫は、今この瞬間に張り付き生きている。そしてこの昆虫は、「面前の処のみ見」ているようでいて、実は、この「面前」には、過去も未来も孕まれているのだということを、熊楠は述べているのである。熊楠は、マイヤーズの言うような、過去も未来も混合された「現在」という考え方にこそ、圧倒的に共感したのだと思われる。

熊楠にとって、過去と未来の出来事は、区別が付きづらいものであった。つまり熊楠の中では、過去に知っていたことと未来に起こる出来事が混合（ミックス）されていたのである。熊楠は、予知（プレコグニション）と前知（プロムネシア）とが混ぜ合わされた処に生きていた。熊楠の中で両者の区別は曖昧で、浸透性をもっていたのである。そのような「現在」を生きる熊楠にとっては、やはりマイヤーズの言うように、未来が実際にすでに「現在」に孕まれているという考えのほうが、しっくりきたのである。しかし、熊楠がある種「当然」と思っていることは、世間では「異常」とされていた。マイヤーズが言うように、世間では「歓迎されていない」事柄であった。熊楠自身も、自分の「考え方」「在り方」が、世間一般において、時に白い目で見られることがあることを知っていた。

熊楠は、自身のことを、ある種自虐的に「夢中夢を説くの痴人（一八九二年八月初旬ごろ［推定］中松盛雄宛書簡）［全集七：一三〇］などと言う。小田晋（精神科医、一九三三～二〇一三）は、神秘的な傾向をもつ宗教家、作家、芸術家など霊的人間に共通して見られる類型モデルとして「夢幻様人格（オネイロイド・パーソナリティー）」という人格類型を提唱している［小田：二〇〇参照］。その特徴は、たとえば、

①生き生きとした直観像（直観像素質）
②意識が変動しやすい
③睡眠・覚醒のリズムの特異性（浅い眠り、徹夜が平気でこれに短い夢の多い眠りが入る）
④夢と現実の相互浸透性
⑤精神的な脆さ、幼さ
⑥自主的な気分変動

などがあげられる。ここで、一つ一つを検証していく紙幅はないが、これらは、熊楠の性格的特徴とまさにぴったりと一致するものである。

おわりに

本稿において筆者は、熊楠が、現実と幻覚、過去と未来の区別が曖昧になっていた原因を、彼の脳の器質的問題（側頭葉癲癇）にだけ求めようとは思わない。確かに、熊楠による、これらの不可思議な出来事の一因が「病」にあることは間違いない。しかし、それがすべてではない。そこには、*Human Personality and Its Survival of Bodily Death* vol.1 &2という書物の影響、そして、古来生と死の通路とされてきた那智山という聖地に漂う独特な空気の影響があったのである。また、体外離脱や「光りを見る」体験は、季節（気温）とも関係がありそうに思われる。

筆者は、「結局、熊楠は異常な脳の持ち主だった」と結論づけるつもりはない。我々は、熊楠の体験や言説を見ることで、現代社会において「常識」と呼ばれているものを疑わなければならない。そもそも、なぜ我々は、この現実と幻覚の区別や過去→現在→未来という「時間の矢」をもつことを「正常」だと思い込んでいるだろうか。このような区別や矢印など消えてしまった先には、すべてが統一された根源的な場があるのではないだろうか。[14]

熊楠は、自己と他者、過去と未来、この世とあの世のいわば「あわい」に立っていた。ここに立つ者が、常識的な一般社会で生きていくことは大変苦しい。なぜなら、その人以外の者たちの多くが、その人を「もとの場所」へと戻そうとするからである。また、その人自身も「もとの場所」を知ってしまっていることも辛さを呼び起こす。しかし、まずもって、この「もとの場所」とはどこなのであろうか。そこは、「根源的な場（全てが一つの場）」からもっとも遠い、いわゆる「現実社会」であろうか。それとも「現実社会」を包みこむようにしてある、この「根源的な場（父母未生以前の場）」であろうか。熊楠は、両極の「あわい」で苦しむこともあっただろう。しかし、一方で、この「現実世界」がすべてだと考えている者には感じられないような「根源的な場（＝生命そのもの）」からの力を強烈に感じていたはずである。

もし、さまざまな区別が不鮮明な場、そして「時間の矢」がなくなった処が、「根源的な場」にもっとも近い処であるとするならば、「異常」を有しているのは、実は我々の方ではないだろうか。区別を徹底化し、そこに安住しようとすることは、はたして本当に「正常」なことであろうか。「統一（根源的な場）」こそ「真」であるならば、そこから完全に離れ、さらにそこから目を背けようとすることこそ「異常」なことではないだろうか。

付記
本稿は、第四九回身心変容技法研究会での発表をもとに執筆したものである。

注

1　フレデリック・マイヤーズ（Frederick William Henry Myers: 一八四三〜一九〇一）：ケンブリッジ大学のトリニティカレッジで学ぶ。一八七〇年代から独自に心霊研究を開始。一八八二年にSPRを創設。一九〇三年、彼の生涯の研究をまとめ上げる目的で*Human Personality and Its Survival of Bodily Death* vol.1 &2が出版された。マイヤーズは、人間の人格の一部が、肉体の死を越えて生き延びると考えていた。今日の我々がよく知るsubliminal（識域下の）やtelepathy（テレパシー）という語は、マイヤーズが創案したものである。熊楠も、日記や書簡、論考において、これらの語をしばしば使用している。

2　マイヤーズは、テレパシーを「一方の精神から他方の精神へのいかなる種類の印象の伝達をも示すが、それは感覚の認識経路とは無関係なものである」（*Human Personality* vol.1 GLOSSARY p.xxii）と定義している。

3　熊楠は、アメリカ遊学時代（一八八六〜一八九二年）には、『ポピュラー・サイエンス・マンスリー（*Popular Science Monthly*）』という雑誌を熱心に購読したり、「科学論文集」と名付けた抜書ノートなどを作成したりしている。

4　土宜法龍（一八五四〜一九二三）：京都栂尾高山寺住職、のちに高野派管長となる。真言宗聯合総裁、高野山大学総理などを兼任した当時最高の学僧［鶴見：四三］。一八七六年、慶應義塾別科に入り、福沢諭吉のもとで洋学を学んだ。一八九三年九月、真言宗を代表してシカゴ万国宗教会議に出席。十月渡英。十月三十日、熊楠と出会う。十一月四日、パリへ移る。パリに移ってからも、熊楠と頻繁に書簡のやり取りを行った。十一月十三日、パリ・ギメ博物館で御法楽の儀を執行。その他、同博物館で、仏教資料の調査・研究・助言を行った。熊楠が帰国後、両者の書簡のやり取りは再び頻繁となる。これらの書簡群は、熊楠の書いたものの中でも、特に思想性が高いものとして珍重されている。一九二〇年と一九二一年の二度、熊楠は高野山の法龍を訪れている。［中瀬・長谷川：七三、七五参照］

5　他にも熊楠は、
　またオッカルチズムのことは小生も少々読みしが、名ありて実なきようのことにあらずや。（日付不明土宜法龍宛書簡）［往復書簡：二一］
などとも述べている。

6　熊楠は、この書簡を一九〇四年四月十七日に書き始めたようだが中断し、六月十五日に再び書き始めている。消印は、「紀伊勝浦三十七年六月二十■【不明文字】日・京都七条三十七年六月二十三日」となっている。

7　唐澤太輔「那智山における超感覚的知覚現象——南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティ』との比較を通じて」『エコ・フィロソフィ研究』第十号、東洋大学、二〇一六年、四〇–四二参照。

8　唐澤太輔「那智山における超感覚的知覚現象——南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティ』との比較を通じて」『エコ・フィロソフィ研究』第十号、東洋大学、二〇一六年、四二–四三参照。

9　扇谷による、熊楠の側頭葉癲癇についての詳細は、以下を参照。
①Murai T, Hanakawa T, Sengoku A et al. Temporal lobe epilepsy in a

genius of natural history: MRI volumetric study of postmortem brain'. *Neurology*: 50: 1373-1376, 1998.

②扇谷明「南方熊楠のてんかん――病跡学的研究」『精神神経学雑誌』第一〇八巻第二号、二〇〇六年。

10 他にも、熊楠によるプロムネシアへの言及は、以下のように、いくつか見られる。たとえば、

[……] 心理学にいわゆるプロムネシアとて、何人も多少、今初めて聞きたることをこれに似たることと混じて、おのれ以前より知りおりたるごとく想う傾きあり。予自身ごとき、四十歳を超えてよりこの病おびただしく、よって毎事自記手筆し置かざることは、たとい従来知り切ったることといえども憑むべき証拠とせぬ定めなり。（未発表手稿「古谷氏の謝意に答え三たび火斉珠について述ぶ（上）」）［全集六：四七二］（傍線―筆者）

と、熊楠は述べ、プロムネシアを「病」として扱っていることがわかる。また、

プロムネシアとて、今始めて見聞することを、世には似たことの多きより、かつてすでに自分が知っていたように思う、一種の錯誤等多ければ、事の起こらぬうちに夢なり霊感なり確かに筆記し置かずして、事起こりし後の吹聴のみでは、研究すべき価値なからん。（一九一一年六月十日～十八日「千里眼」『和歌山新報』）［全集六：一二］

とも述べ、錯誤が起こらないように、日頃から夢や霊感などは筆記（メモ）しておくべきだという旨を述べている。

11 「光を見る」体験ではないが、熊楠の「臨終時の幻（デスベッドビジョン）」は、天井に満開の紫色の花を見るというものであった。以下は、娘・文枝（一九一一～二〇〇〇）の回想である。

今すでに意識朦朧とした脳裡に過ぎし日のことを想い出したのか、「天井に紫の花が一面に咲き実に気分が良い。頼むから今日は決して医師を呼ばないでおくれ。医師が来ればすぐ天井の花が消えてしまうから」と懇願した。［南方文枝 一九八一、飯倉・長谷川 一九九一所収：二四三頁］（傍線―筆者）

12 確かに、一九二六年四月二十四日には、三田村から熊楠へ以下のような葉書が送られている。

此程例の連中にて『彗星』相始め、春陽堂より呈覧仕候筈に御坐候。右、上載致度候間、高文一篇御与成被下度御願申上候。願用まで。（一九二六年四月二十四日付南方熊楠宛書簡）［南方・三田村：二〇五］

13 三田村は右記で、この度『彗星』という雑誌を始めたので、文章を書いてくれないかと熊楠に依頼をしている。

ここで熊楠が「(Myers, II, p.57) み合わすべし」としている箇所は、『ヒューマン・パーソナリティ』第二巻七章「死者の幻影」である。この箇所には、ある人が昔の親友の姿を窓辺に見たあと、新聞を開くとその人の死亡記事が載っていたという話が掲載されている。この箇所を読み、熊楠は、我々人間による一般的な時間感覚は絶対的なものではなく、「死者の瞬間現世の人の数時に当る」ように、生者とは異なる死者の時間感覚がありうることをメモしているのである。

14 熊楠は、以下のように述べている。

大日に取りては現在あるのみ。過去、未来一切なし。人間の見様と全く反す。（一九〇三年八月八日付土宜法龍宛書簡）［往復書簡：三三五］

さらに、

何となれば、大日に帰して、無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむところ尽きず、そのごとく楽しむところ尽きざればなり。（一九〇三年七月十八日付土宜法龍宛書簡）［往復書簡：三〇〇］

とも述べている。熊楠の考える、すべてが完全に統一された根源的な場とは、どうやら「大日（如来）」だったようだ。そして、そこには、今まさにこの瞬間しかない（現在あるのみ）と述べている。熊楠は、このような全てを包蔵する「大日」へ入る方法を知っていたようである。熊楠は、顕微鏡を通じて、極小の微生物の中に、すべてを見ていたのである。顕微鏡から根源的な場をのぞき込んでいる熊楠には、まさに「現在」しかなかった。

凡例

一、『南方熊楠全集』は、『全集』と略記した。

『全集』＝南方熊楠著／岩村忍・入矢義高・岡本清造監修、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集一～十巻、別巻一、二』、平凡社、一九七一～一九七五年。

二、『南方熊楠日記』は、『日記』と略記した。

『日記』＝南方熊楠著／長谷川興蔵校訂、『南方熊楠日記一～四巻』、八坂書房、一九八七～一九八九年。

三、『南方熊楠土宜法竜往復書簡』は、『往復書簡』と略記した。

『往復書簡』＝南方熊楠・土宜法竜著／飯倉照平・長谷川興造編、『南方熊楠土宜法竜往復書簡』、八坂書房、一九九〇年。

参考文献

小田晋『狂気・信仰・犯罪』弘文堂、一九八〇年。

Olaf Blanke, Stéphanie Ortigue, Theodor Landis, Margita Seeck, 'Stimulating illusory own-body perceptions ―― The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located'. *Nature*; September 19, 2002.

唐澤太輔「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」『エコ・フィロソフィ研究』第九号、東洋大学、二〇一五年。

唐澤太輔「那智山における超感覚的知覚現象――南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティ』との比較を通じて」『エコ・フィロソフィ研究』第十号、東洋大学、二〇一六年。

近藤俊文『天才の誕生――あるいは南方熊楠の人間学』岩波書店、一九九六年。

扇谷明「南方熊楠のてんかん――病跡学的研究」『精神神経学雑誌』第一〇八巻第二号、二〇〇六年。

鶴見和子『南方熊楠・萃点の思想――未来のパラダイム転換に向けて』藤原書店、二〇〇一年。

中瀬喜陽・長谷川興蔵編『南方熊楠アルバム』八坂書房、一九九〇年。

濱中淑彦『臨床神経精神医学――意識・知能・記憶の病理』医学書院、一九八六年。

Myers, Frederick William Henry, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* vol.1 &2. Kessinger Pub Co. 1903.

三浦清宏『近代スピリチュアリズムの歴史――心霊研究から超心理学へ』講談社、二〇〇八年。

南方熊楠「一九〇四年六月二十一日付土宜法龍宛書簡」武内善信（資料紹介）『和歌山市立博物館研究紀要』第二五号、和歌山市立博物館、二〇一〇年。

南方熊楠・三田村玄龍「南方熊楠・三田村玄龍往復書簡」（『全集』未収録）雲藤等・原田健一編『熊楠研究』第六号、南方熊楠資料研究会、二〇〇四年。

南方文枝「終焉回想」『父南方熊楠を語る』一九八一年（飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠百話』八坂書房、一九九一年所収）。

Mura T, Hanakawa T, Sengoku A et al. 'Temporal lobe epilepsy in a genius of natural history: MRI volumetric study of postmortem brain'. *Neurology*; 50: 1373-1376, 1998.

第四部 ❖ 身心変容技法と心霊的体験と洞窟

中国の洞窟観念と身体の問題
――洞天思想をめぐって

土屋昌明
専修大学経済学部教授／中国文学・中国思想史

はじめに――李白の詩作から

近代以前の中国における身心変容の問題を考える際に、道教による身体変容の実践は重要な側面となる。従来、こうした道教の実践については、技法の文献的な研究が多くおこなわれてきた。本稿では視点を変えて、実践がどのような「場」でおこなわれたかを考えたい。とくに、中国道教史の黄金時代である唐代の道教において、身体変容への実践がおこなわれた「場」に対する観念を、宗教思想の観点から理解したい。

唐代の道教実践の直接的な記録は残されておらず、諸書からその片鱗を拾って検討するしかない。まず紹介するのは、実践を詩によって語った李白の作品である。[1] 李白の「遊太山・其一」は、天宝元年に泰山に登った経験を歌っている。[2] その中に、次のような一節がある。

飛流灑絶巘、水急松声哀。北眺崿嶂奇、傾崖向東摧。
洞門閉石扇、地底興雲雷。登高望蓬瀛、想象金銀台。
天門一長嘯、萬里清風來。玉女四五人、飄揺下九垓。
含笑引素手、遺我流霞杯。稽首再拝之、自愧非仙才。

泰山の急峻な崖を飛び散りながら流れ落ちる滝、その水が石にあたってくだける音が周囲の松の枝のあいだに響き渡って味わい深い。北にいよいよとがった頂上部分が見えてきて、その東へと傾くような山勢が続いている。そこにある「洞門」、神仙世界への入口は石門によって閉じられているが、地の底から雲がたちあがり、その中から雷のような音がおこってくる。洞門には入れないので、頂上の高い場所に登って、蓬莱瀛州のある東方を望み、神仙世界にあるという金銀の高殿を想念する。天門にむかって長く息をふきつける「嘯」をすれば、はるか彼方から清風が吹いてくる。それに乗って四、五人（二十人？）の仙女が、漂いつつ天上から降りてくる。そして笑みを含みながら白い手を差し出し、わたしに「流霞」の盃をくれる。わたしは頭を深く下げて彼女らを再拝し、自分に神仙の才が欠けていることを恥じる。

この部分はかねてから、李白の道教信仰を述べていると解釈されてきた。たとえば武部利男氏の解説によると、「道教では神仙のすみかを洞天といい、天に通じるという意味をもつ。したがってこの詩における「洞門　石扇を閉じ」という句からも、神仙のにおいが感じられるのである。「地底　雲雷を興す」は青木正児先生の「李白」（集英社・漢詩大系）に「想像するに、洞の内が深い穴になっていて、その底に水の落ちる音が物凄く響くのであろう」と解釈されるのが妥当と思われる」と解説している。[3]

この解説で「洞門」を「洞天」のことと指摘するのはただしい。泰山は、中国全土の洞天を十大洞天・三十六小洞天に体系化した司馬承禎（六四三－七三五）のいう第二小洞天である。そして、この詩には「神仙のにおいが感じられる」どころか、多くの道教用語が用いられている。[4] 例えば「流霞」は、六朝時代の上清経典の一つ『皇天上清金闕帝君霊書紫文』にみられる道教用語であり、[5] 太陽光線の精華をいう。「金銀台」とは、李白の「登高丘而望遠海（高丘に登って遠海を望む）」という詩に「銀台金闕如夢中、秦皇漢武空相待」という「銀台金闕」のことであろう。[6]「金闕」とは、道教の神・金闕帝君の金闕宮のことである。同じく六朝時代の上清経典の一つ『洞真上清青要紫書金根衆経』巻下に次のようにある。[7]

上清金闕宮在三元宮之北、相去五萬里〔……〕台外有四門、門有兩闕、一闕金、一闕玉〔……〕内有清精玉芝流霞之泉。〔……〕玉童玉女各三百人、散香其間、闕上有九層金台。

上清金闕宮という神仙の宮殿が三元宮の北にあり、両者は五万里離れている〔……〕金闕宮の台の外には四つの門があり、それぞれの門には二つの門闕がある。その一つは金門で、もう一つは玉門である〔……〕その内側には清精玉芝流霞の泉がある。〔……〕玉童玉女がそれぞれ三百人おり、その中庭で香りものを撒いており、闕の上には九層の金台がある。

これは神仙世界の建築配置を述べている。李白は、こうした経典の述べる建築物のありさまを瞑想し、まるで自分がそこにいるように想念しているのである。[8]

ここで注意すべきは、李白が「洞門」に入れなかった点である。洞門は閉じられていたため、高い場所に登って上記の瞑想をした。つまり、李白は本来、こうした太陽光線の精華を取り込んだり、「流霞」を飲んだりする実践を、洞天の内部で実践しようとしていたのではなかろうか。

また、泰山は洞天であり、それゆえに李白は洞門を探っているという点も重要である。李白が、名山を訪ねては詩を書いていたことは有名だが、名山に住むことを「洞天の入口を窺う」と表現していたことに注目すべきであった。「送王屋山人魏萬還王屋并序」に次のようにみえる。

仙人東方生、浩蕩弄雲海。沛然乗天游、獨往失所在。〔……〕西渉清洛源、頗驚人世喧。採秀臥王屋、因窺洞天門。

魏万は、仙人の東方朔のように、ひろびろとした雲の海を自由自在に行き交い、もくもくとした雲の塊に乗って、いずことも知れず消え失せる〔……〕彼は西のかた洛陽にとどまることになり、その俗人たちのかまびすしさに呆れ果てた。そこで、山居で自足するために王屋山に住し、洞天の門に入ることを求めた。

これは、魏万が王屋山で修道したことを述べているのである。王屋山は司馬承禎のいう第一大洞天であった。

以上を要するに、李白が追い求めた昇仙の道教実践のためには、「洞天」という「場」が重要だったのであり、それをふまえることによって、李白の詩作と実践もより真正に理解できることがわかる。以下、この「洞天」という「場」をさらに考察していこう。

1 「洞天」とは何か——中国の洞窟観念

いったい「洞天」とはどのような観念なのか。実際の洞窟との関わりはあるのだろうか。

次に示す『太平広記』巻一四「嵩山叟」の話は、中国の洞窟観念をよく反映していて興味深い。便宜的に分断して読んでみよう。

嵩山叟、晋時人也。世説云、嵩山北有大穴、莫測其深浅。百姓毎歳遊観其上。叟嘗誤堕穴中。同輩冀其儻不死、投食於穴。堕者得而食之、巡穴而行。十許日、忽曠然見明。有草屋一区、中有二仙対碁。局下有数杯白飲。堕者告以飢渇、碁者与之飲。飲畢、気力十倍。

晋の時に嵩山叟とよばれる人がいた。「世説」に次のような話がある。嵩山の北に大きな穴があり、その深さはどれくらいかわからない。人々は毎年、その上に見物に来訪していた。嵩山叟は誤って穴の中に落ちてしまった。友人たちは彼が穴の中で死んでいないことを願って、穴に食べ物を投げてやった。彼はこれを食べて生きながらえ、地上に上がれないため穴にそって奥へ進んだ。十日ほど進むと、忽然として視界が広がって明るくなった。そこには茅葺きの家が一つあり、中では二人の仙人が碁を打っていた。碁盤のわきに何杯か白い飲み物があった。彼は二人に「すみません、腹が減ってのどがかわいているんです」と言うと、碁を打っていた二人は彼にその白い飲み物をくれた。飲み終えると、気力が十倍も充実するのを感じた。

図1　嵩山少室山の高峰

奥へ進むと明るくなったということは、奥に暗い洞窟とは別の空間があるのである。仙人がいるのは、そこが神仙世界であることを示している。ここまで、嵩山叟はたまたま神仙世界に入り込んでしまったが、そこが神仙世界だとは認識していない。

碁者曰、汝欲留此否。答不願停。碁者教云、従此西行数十歩、有大井。井中多怪異、慎勿畏之、必投身井中。自当得出。若飢、可取井中物食之。如其言入井。中多蛟龍、然見叟輒避其路。於是随井而行。井中物如青泥

而香美、食之了不飢。半年許、乃出蜀青城山。因得帰洛下。

碁を打つ人は彼に聞いた。「おまえはここにいたいか」。「いたくありません」。「ならば、ここから西に数十歩行くと、大きな井戸がある。井戸の中には奇妙なものが多くいるが、冷静に恐れず、必ず井戸の中に身を投じなさい。おのずと脱出することができるはずだ。もし腹が減ったら、井戸の中のものを食べるがよい」。そこで彼は、言われた通り井戸に入った。中には蛇の類がたくさんいたが、彼を見るとすぐに道をあけた。かくして、井戸の穴にそって進んだ。井戸の中のものは青い泥のようだが味がよく、これを食べるとまったく腹が減らない。半年ばかりすると、四川の青城山に出た。このため、洛陽に帰ることができた。

穴の内部にもう一つ穴があり、それは別の通路となっていて、はるか彼方に通じている。そして内部には、食べると腹が減らなくなるような、仙人の食糧がある。

問張華、華曰、此仙館丈夫。所飲者玉漿、所食者龍穴石髓。子其得仙者乎。遂尋洞却往、不知所之。

のちに彼は、この経験について博学者の張華に質問した。張華が言うには、「碁を打っていた者は、神仙の宮館の門番だ。飲んでいたのは玉のエキス、食べたのは龍穴の石の髄だ。あなたは仙人になれたはずだよ」。この話を聞いた彼は洞窟に戻っていき、行方知れずになった。

張華（二三二－三〇〇）は西晋の人で、『博物志』の著がある。それにかこつけて、この話の謎解きをする役割として登場する。張華の話を聞いた嵩山叟は、自分が迂闊にも仙人になるチャンスを逃したことに気がつき、洞窟に戻っていく。その後、仙人になれたかどうかはわからない。以下は、この話とは別のコメントである。

玄中記云、蜀郡青城山有洞穴、分為三道、西北通崑崙。茅君伝云、青城是第五洞九仙宝室之天、周回二千里、十洞天之一也、入山十里得至焉。出神仙拾遺。

『玄中記』によれば、蜀郡の青城山に洞窟があり、中は分れて三つの道となり、西北は崑崙山に通じているという。『茅君伝』によれば、青城は第五洞、九仙宝室の天とよばれ、その広さは二千里、十洞天の一つであり、山に入って十里でそこに至ることができるという。『神仙拾遺』に出る。

『玄中記』と『茅君伝』の文は、後人が編集した時に付加したものと思われる。末尾に、この話の出典として、唐末の道士の杜光庭（八五〇－九三三）の『神仙拾遺』（『神仙伝拾遺』）が示されている。この話の冒頭には「世説」とあるから、『神仙伝拾遺』が『世説』にもとづいたものと思われる。しかし、劉義慶（四〇三－四四四）『世説新語』の体例と合わないので、同じ著者の『幽明録』の逸文なのであろう。

この話に登場する青城山は、四川省都江堰市にある山地で、道教の天師道発祥の地の一つ。天師道（五斗米道）の創始者の張道陵（張陵、張天師）は晩年、青城山に入って百二十三歳で昇天したとされる。山中、最も有名な常道観に天師洞という洞窟がある。河南の嵩山から四川の青城山まで、地図上で千キロ以上離れており、実際に地下の道が存在するわけではない。

杜光庭は『玄中記』および『茅君伝』を引用し、この話は洞天での実体験を述べていると前提している。その上で、青城山の洞窟は第五洞天であり、複数の名山に通じていることを説明している。『玄中記』は、晋の郭璞（二七六－三二四）の作とされ、超常的な話を集めた本である。『茅君伝』は、江蘇の南京にある句曲山（茅山）に棲む茅君という神の伝記である。両者とも、書物はなくなって佚文しか残っていない。

この話から洞窟観の要点をまとめると、次のようになる。

一　名山の洞窟内部は神仙が棲む別世界になっており、天地があって明るく、宮殿や建物があり、現実世界と違わない。

二　洞窟内部には神仙が食べる特殊な食糧があり、それを授かると仙人になれる。

三　洞窟内部の通路は、他の名山の洞窟に通じている。

四　こうした地下の神仙世界は全国に散在し、ベストテンを「十洞天」という。

以下、この要点に沿って、洞窟観の性質を分析してみよう。

2 洞窟の内部と性質

第一に、嵩山叟は嵩山の穴に墜落し、地上に上がれなくなった。しかもこの穴は、上から見ると嵩山叟の姿が見えないし、声も聞こえないほど深い。だから友人たちは、彼が死んでないことを期待して、食糧を投げ込んだ。

この話の背景には、穴が祭祀の対象であり、穴の中に神が棲んでいる、という信仰があったように思われる。原文では「百姓毎歳遊観其上」とあるが、「百姓」（一般の人々）が毎年穴の上に集うのはなぜか。おそらく、毎年決まった時期に、山中にある穴にお参りし、供物を供えた風習が背景にあったのではなかろうか。

洞窟に供える古い例は他にもある。晋代の伝説を集めた干宝（？－三三六）の『搜神記』[10]によると、益州には「黄公」の霊を祀った洞窟があった。

益州之西、雲南之東、有神祠。尅山石爲室、下有人奉祠之。自稱黄公、因言此神、張良所受黄石公之靈也。清淨不烹殺、諸祈禱者、持一百錢、一雙筆、一丸墨、石室中前請乞。先聞石室中有聲、須臾、問來人何欲。既言、便具語吉凶、不見其形。至今如此。

益州の西、雲南の東に神祠がある。山石を開鑿して石

図2　句曲山（茅山）華陽洞の洞口

室を作り、その下でお祭りをした。「黄公」と自称しており、そのためこの神は、張良が教えを受けた黄石公の霊だと言われている。清浄で動物を殺して犠牲とすることはせず、祈禱する者たちは、一百銭と筆一本と墨一つを持って、石室の中に入っていってお願いをする。するとまず石室の奥から声が聞こえ、しばらくすると、来意を聞かれる。それを述べると、吉凶を詳しく語ってくれるが、その姿は見えない。今に至るもこのように続いている。

石室とは洞窟のことである。「黄公」とは、おそらく『史記』の張良伝に登場する黄石公のことであろう。もともと黄石公は石の神だったから、それが洞窟と結びついて崇敬の対象になっていたと考えられる。筆と墨は、張良に一篇の書を授けた黄石公らしいアイテムである。またこの祠は、動物を殺して犠牲にしないことが特筆されている。これは五斗米道（天師道）の特徴でもある。当時の民間宗教の祠などでは、酒や肉が備えられていたが、天師道では当初から酒や肉を供えることに反対していた。天師道の伝説によれば、張良は張道陵の先祖とされている。[11] その張良の先生である黄石公への祭祀が天師道と結びついて、ここで祭祀が続けられていたのであろう。ここから類推するに、嵩山翁の例は、民間で信仰されていた洞窟の神の信仰に再解釈が加えられたものではなかろうか。

第二に、嵩山叟は深い穴に墜落したのに死ななかった。それは、この洞窟の入口が井戸のように直下ではなく、下に向かう斜面だったことを意味する。鍾乳洞は一般に、水流によって洞穴が作られるので、横穴になることが多いが、天上が崩落して、外部に穴が通じると、そこは急傾斜だったり、直下に広がったりする場合がある。これは、この洞窟が穴の底に鍾乳洞の洞窟が続く「天坑」という地形だったことを意味すると思われる。横穴の場合は人が入り込みやすいが、こうした地形は、人が入ることを拒んでいる。つまり、嵩山叟の場合は洞窟世界に入り込む偶然性が強調されている。

第三に、嵩山叟は穴の奥へと進んだ。彼はタイマツを持っていないから、暗闇を手探りで進んだはずだ。これは奥が横穴だったことを意味する。彼が進む先は暗闇である。暗闇は死と結びついている。その暗闇を手探りで進むのは、死の世界を歩むことである。だからこれは、宗教的なイニシエーションとなりうる。

暗闇の先には明るい世界がある。そこは、永遠の生の世界である。このような洞窟のイメージに、「死と再生」（ミルチャ・エリアーデ）、「洞窟は大地の子宮であり地下の墓である」（エーリッヒ・ノイマン）といった説明をあてはめることも可能であろう。確かに、石の穴である洞窟は「陰」であり女性性を帯びている。ただし、こうした洞窟や大地の女性性を中国の洞窟世界の構造と比較すると、相違する特徴も目立つ。アメリカの中国文学者ジン・ワンは次のようにいう。[12]

中国とオーストラリアの例に見られる石の洞窟と宗教との関連は、そのような象徴形式が、石器時代に炉端でもあり聖域でもあった洞窟というさらに古い原型から展開したことを示しているようである。しかし指摘しておかなければならないのは、中国の人々が西洋の人々と同じくイニシエーションや宗教活動の舞台として石窟に魅了されたとはいっても、洞窟のイメージにつきものの子宮のシンボリズムへの西洋の強い愛着に、中国は到底及ばないということである。［……］これら（中国の女媧・西王母・観音など地母神の神的な力を持つ存在）の母なる形象はそれぞれが自律的に力を振るうようであって、グレート・マザーの一団として概念化されることはきわめて稀である。

私も中国の洞窟観念を子宮のシンボリズムで解釈するのは無理だと考えている。中国の洞窟観には、同時代の人間世界がモデルになっている側面が重要ではなかろうか。それは、以下のような洞窟内のシンボルの意味から考察できる。

まず、嵩山叟が出会った仙人は、囲碁を打っていた。囲碁は白と黒の石を並べ、白は「陽」、黒は「陰」という二種類の「気」の動向を示している。このことを後漢の班固（三二―九二）は「奕旨」という文で碁の名人にこう語らせている。[13]

局必方正、象地則也。道必正直、神明徳也。棋有白黒、陰陽分也。駢羅列布、效天文也。

碁局が必ず方正なのは、地の規則をかたどっている。碁盤の線が必ず直角に交差しているのは、宇宙の法則性の表れである。碁石に白と黒があるのは、陰陽の区別である。その碁石が碁局に並ぶのは、天文に倣っている。

つまり、囲碁は宇宙のシンボルなのである。それを仙人が打っているのは、宇宙の気の動向を彼らが観察して

いるのである。しかし、彼らは仙人といっても「神仙の宮館の門番」にすぎない。要は、門番が暇つぶしに囲碁をやっていただけのことだ。これは、人間世界にありがちなことで、それを仙人もやっているのが面白いのである。そんな下っ端の仙人がくれた飲み物でも、嵩山叟の飢えは癒え、気力十倍となった。まして神仙の宮館に住む、偉い仙人から薬を授かったら、不老不死は間違いない。このような類推を導く設定になっているのである。この考え方の背後には、仙人にも上下関係があること、それによって構成される仙人の官僚的構造が予想できる。つまり、この洞窟観念は、原始の洞窟が持つ神話的原型によっているのではなく、人間世界の官僚制度に由来している。地下の神仙世界は、城壁で囲まれた、皇帝と皇族と官僚たちの棲息する宮殿のメタファーなのである。

つぎに、洞窟内の時間と空間は、一般庶民のそれとはまったく異なる。空間はどこまでも続き、時間は経つのを忘れる。嵩山叟の話には見えないが、洞窟の内部が、日常的な時間と空間を超越する性質を持つことに関して、梁の任昉が伝える次の話が参考になる。[14]

信安郡石室山、晋時王質伐木、至、見童子数人、棋而歌。質因聴之、童子以一物与質、如棗核。質含之、不覚飢。俄頃、童子謂曰、何不去。質起、視斧柯爛尽。既帰、無復時人。

信安郡の石室山のこと。晋の時代に王質がたきぎをとりに山中に入ったところ、石室で童子が数人、碁を打ちながら歌を歌っていた。王質がこれを見物していると、童子はある物を彼にくれた。棗の実のようであった。これを食べると腹が減ったのを感じなくなった。しばらくして、童子が彼に言った、「どうしていつまでもいるのか」。そこで王質は立ち上がり、たきぎを切るつもりで持ってきた斧を見ると、木の柄が朽ちていた。村に帰りついたが、自分の顔見知りは誰もいなくなっていた。

碁を打っている童子は、じつは仙人である。彼らは、年を経て若返ったのであろう。王質は、たきぎをとりに行くという日常的な行動のなかで、このような状況にはまりこんだ。つまり、異空間が日常のすぐ隣に存在しているのであり、そこは日常を超えた世界、つまり日常的な時間を超越した世界になっている。

3 茅山の道教による洞天の構想

洞窟世界について、より具体的に述べているのは『真誥』稽神枢である。『真誥』は、梁の陶弘景（四五六－五三六）の編になるが、実質的には神降ろしの記録である。この神降ろしは、いまの江蘇省南京近くの句曲山（茅山）の麓で四世紀半ばにおこなわれた。[15]『真誥』稽神枢の次の部分は、[16]「嵩山叟」で杜光庭が引用していた『茅君伝』（『茅君内伝』）に基づいている。

大天之内有地中之洞天三十六所、其第八是句曲山之洞、週廻一百五十里、名曰金壇華陽之天。洞墟四郭、上下皆石也。上平處、在土下正當十三四里而出上地耳。東西四十五里、南北三十五里、正方平。其内虚空之處一百七十丈、下處一百丈、下塘猶有原阜壟偃、上蓋正平也。其内有陰暉夜光、日精之根、照此空内、明竝日月矣。

大宇宙の中に地中の洞天三十六箇所がある。その第八番目が句曲山［茅山］の洞天であって、周囲は百五十里、金壇華陽の天と呼ばれる。洞天内の空間は四壁上下すべて石である。上方の平らな部分は地下にあり、たったの十三、四里で上方の土地に出る。東西は四十五里、南北は三十五里、きっちりと四角で平らである。その内部の虚空の部分は（高いところは）百七十丈の高さ、低いところは百丈の高さ。基底部にはやはり原野や丘陵、塚や堰があるが、上部の蓋の部分は真っ平らである。その内部には陰暉夜光と日精の根とがあってこの空間内部を照らし、その明るさは日月に匹敵する。

『芸文類聚』巻七に『茅君内伝』を引いて「大天之内有地中之洞天三十六所、羅浮山之洞、周回五百里、名曰朱明曜真之天」とあることから、『真誥』のこの文は『茅君内伝』に由来し、『茅君内伝』には「洞天」とよばれる洞窟世界のことが、より詳しく載っていたことが想定される。以下の文の下線部では、洞天に入り込む偶然性が強調されている。[17]

虚空之内皆有石階、曲出以承門口、令得往来上下也。人卒行出入者、都不覚是洞天之中、故自謂是外之道路也。

洞天の内部空間には、いずれも石段があり、くねくねと曲がって門口へと続いており、往来し上下できるようになっている。忽卒に出入りする者はここが洞天の中だとはまったく気がつかないで、あい変わらず自分では外界の道路だと思っている。

『茅君内伝』によれば、洞天内部には、太陽と月の光はもちろん、草木や川の流れ、空を飛ぶ鳥や雲や風など、自然の景観も外と同じである。そして句曲洞天は、東は林屋山洞天（蘇州）、北は泰山洞天（山東）、西は峨嵋山洞天（四川）、南は羅浮山洞天（広東）に地下の大道でつながっている。そればかりか、その途中、枝分かれした小道から他の洞天へも通行できる。華陽洞天には、茅君の三兄弟が居住する宮殿がある。ここは、天下の十洞天の第八洞天に列せられている。

以上のように、「嵩山叟」の話と『茅君内伝』の洞天説とは共通性がみてとれる。ここから、「嵩山叟」の話は、当時の茅山の道教（上清経典）で知られていた洞天説にもとづいているとみてよいと思われる。

4 洞天の地下ネットワークの由来

四世紀中頃の『茅君内伝』の洞天説では、すでに地中の洞天三十六箇所があり、その第八番目が句曲山（茅山）の洞天であるとされていた。つまり、すでに中国の各地に存在する洞窟信仰を統合した構想になっていることがみてとれる。したがって、中国各地の洞窟信仰との関わりを解きほぐしていくことが必要だが、これはかなり困難な作業であることが予想される。本稿ではさしあたり、『真誥』でしばしば言及される江蘇・蘇州の林屋洞と河南・済源の王屋洞についてみておこう。

林屋洞は、蘇州の太湖の中程に浮かぶ島に存在する。この島には包山とよばれる丘陵があり、その地下に巨大な洞窟がある。この洞窟は地下のホール状で、床部分が水流によって削られて、結果として石が林立する形状になっている。おそらくそれが林屋洞という名称と関連している。

この洞窟は、道教で霊宝経とされる経典が出現したとされている。霊宝経を崇敬するグループは道教史で「霊宝派」と称される。葛洪（二八三－三四三）の『抱朴子』内篇・弁問篇によると、霊宝経には「正機」「平衡」「飛亀授袂」という三篇があり、呉王が石を伐って宮室を作ろうとしたとき、石の間から、紫色の文字の金簡をみつけたのがそれだという。呉王は、これを読むことができず、使者を遣わして孔子に質問したところ、孔子は「これこそは霊宝の処方、長生の法術だ。禹王がこれを服用し、水の世界に隠居し長生を得て、天の紫庭に参列した。禹は、これを名山の石箱の中に封印した」と答えたという。これと同様な話が、古い霊宝経典の一つ『太上霊宝五符序』巻上に見える。[18] 以下に要旨を記す。

呉王は治世の十二年正月に、包山の隠居、号は「龍威丈人」を訪ねて、包山の洞窟探索を依頼した。龍威丈人はタイマツの火をたよりに、百七十四日かけて洞窟の奥を巡って帰還した。その報告によれば、洞窟の奥、七千里も行ったところに巨大なホールがあり、そこにはドアのように無数の穴が集まっていた。その穴の先には、さらに街道が続いている。そこのホールは天上が見えないほど高く、太陽や月もある。そして宮殿楼閣が立っており、「天后の別宮」「太陰の堂」などと看板がかかっていた。彼はそこが神仙の館だとわかったので、三日斎戒してから中に立ち入った。部屋に入ると北側の机に、赤い字で書かれた一巻の書物が置いてあったが、彼にはその文字は読めなかった。彼はそれを手にとって持ち出した。すると部屋のドアが背後で自動的に閉まり、部屋の中から音楽が流れてきた。彼は恐ろしくなって、それ以上は先に進まず、その書を持って引き返し、洞窟から脱出した。

さて、龍威丈人はその書を呉王に献上したが、呉王はその書の文字が読めなかったため、使者を派遣して孔子に見せた。孔子は、みずからが知っている童謡にもとづき、赤鳥から授かったという使者のウソを見抜きながらも、その書が禹から伝えられた『上三天太上霊宝真経』であることを使者に教えてやった。使者は孔子の指摘に恐縮して、ウソをついたことを白状した。孔子の傍らにいた弟子の子路が、こやつは呉王の命令をうらぎる奸臣だから、手打ちにすべきだ、と孔子に進言した。孔子はそれを制止しつつ、こう言った。「この書物は天官の霊妙なる蘊蓄であり、大聖が著したものです。上にあっては太和と陰陽の気について、下にあっては道の教えと養生の要領を説いています。仙人でなければこの文字を使うことはできず、君王の身ではその法術を習得できません。呉王が世間から離れて自然の運行に身を任せ、深い山中に隠棲して煩いから自由になることができた時に、私は、道の奥深い言葉であるこの霊妙なる文字の極意を、王にお伝えしましょう」。呉王は孔子の話を聞いて、自分には無理だと絶望し、それからはこの文字を解釈しようとしなくなった。そしてこの書物は、箱にしまってあったのに行方知れずになってしまった。その後、呉王の国は越王勾踐によって併呑された。

図3　林屋洞の入口

図4　林屋洞の見取り図

『抱朴子』と『太上霊宝五符序』が同じソースにもとづくのは見やすい。『抱朴子』は四世紀中頃までの話で、『太上霊宝五符序』の話は、それより後出と考えてよかろう。『抱朴子』は『茅君内伝』とほぼ同時期なので、『太上霊宝五符序』の話は『茅君内伝』より後の時代ということになる。したがって、霊宝経の洞天説は『茅君内伝』を導入して、それを禹王の伝説と習合させ、彼らの道教（霊宝派）にとって最重要の神話に改変したことになる。

林屋洞と茅山が地下でつながっているという茅山の洞天説は、霊宝経と茅山の道教（上清経を主とする）の何らかの現実的関係を反映しているとも想定される。茅山と包山には共通する神話が多く、「茅」と「包」は発音が似ている。本稿では詳述できないが、もしかしたら何らかの混同が歴史的に生じた可能性もあり、解明はまだ進んでいない。

図5　王母洞洞口外観、崖のへこみの建築物の背後に洞口がある

つぎに王屋洞について見てみよう。王屋洞は河南省洛陽の西北、大行山脈の南端に位置する。ここは『真誥』でしばしば降臨する魏華存という女神と関連している。魏華存は、王屋山の神である王褒という神仙から上清経典を伝授された。[19] 永嘉の乱で西晋が混乱し、北からの異民族の襲来を避けて、人々が華北から江蘇に移住したのにともない、魏華存のもとにあった経典が江蘇に伝わり、上清経典とされたと思われる。『真誥』で神降ろしを担当した楊羲は、魏華存の家に伝わった上清経典を知悉していた。それゆえ、『真誥』の神降ろしには王屋山のことが多く言及されているのである。

王屋山では、長生の薬草で修行できた。『真誥』巻五に次のようにある。[20]

君曰、昔毛伯道・劉道恭・謝稚堅・張兆期、皆後漢時人也。學道在王屋山中、積四十餘年、共合神丹。毛伯道先服之而死、道恭服之又死、謝稚堅・張兆期見之、如此不敢服之。並捐山而歸去。後見伯道・道恭在山上、二人悲愕、遂就請道、與之茯苓持行方、服之皆數百歳。今猶在山中。

君が言うには、むかし毛伯道・劉道恭・謝稚堅・張兆期らは、みな後漢の時の人である。道を学んで王屋山中におり、四十年あまりをへて、神丹を合成した。毛伯道は先にこれを服して死し、道恭もこれを服してまた死んだ。謝稚堅と張兆期はこれを見て、こうなるのであればこれを服するには及ばないと考え、二人とも山をすてて里に戻った。のちに伯道・道恭が山上にいるのを見て、二人とも後悔し、もう一度王屋山に赴き毛伯道らに就いて学び、茯苓持行方を与えられ、これを服してみな数百歳となり、今なお山中に住んでいる。

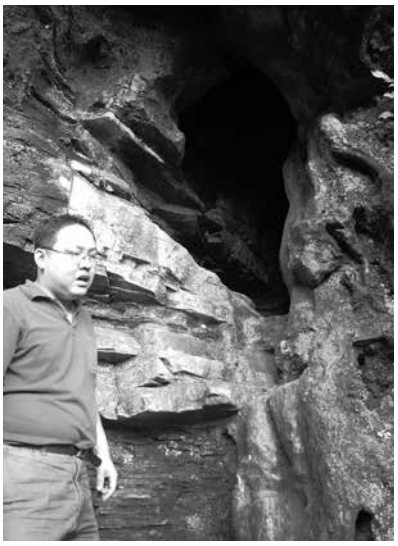


図6　王母洞洞口

王屋山では、現在でも多くの薬草が採集される。[21] 魏華存は王屋山の神である王褒から薬方を授かったとされている。魏華存の伝記『魏夫人内伝』の末尾に、次のようにある。[22]

初、王君告夫人曰、學者當去疾除病。因授甘草穀仙方、夫人服之。夫人能隷小有王君并傳、事甚詳悉。

初め、王君（王褒）は夫人にこう告げた。学者は疾病を去り除くべし、と。そこで甘草穀仙方を授け、夫人はこれを服した。夫人は隷書を能くし、小有王君并（内）伝を書き、夫人の事はそこにはなはだ詳しい。

これによれば、神仙の王褒は魏夫人に「甘草穀仙方」を授けた。「王褒伝」は魏華存撰とされており、王褒の薬方はおそらく魏華存が持っていた薬方の反映なのだと想像される。

以上から、王屋山で採れる薬草の薬方が魏華存という宗教者と結びつき、それが上清経の伝承となって、茅山に至ったと考えられる。したがって、茅山と王屋山がともに洞天として地下でつながっているのは、こうした宗教上の実際関係を反映しているのであろう。それと同時に、洞天のある山では薬草が採取でき、それは身心変容の実践のために重要だったのである。

5　洞天と身心変容の実践

次に、唐代に受け継がれた洞天思想から洞天の現場での宗教実践を探ってみたい。唐代において洞天思想は、司馬承禎（六四三－七三五）が『天地宮府図』で「十大洞天」「三十六小洞天」「七十二福地」を提示したことで、非常に流行した。時の皇帝である玄宗は、司馬承禎を重用し、洞天での道教祭祀をおこなった。

司馬承禎の洞天思想を考えるには、『上清天地宮府図経』二巻を検討すべきである。[23]『上清天地宮府図経』は伝存していないが、『雲笈七籤』巻二七所載の『天地宮府図』がそれにあたると思われる。その序文である「天地宮府図叙」には次のようにいう。

至於天洞區畛、高卑乃異。真靈班級、上下不同。又日月星斗、各有諸帝、並懸景位、式辨奔翔。所以披纂經文、據立図象。方知兆朕、[24]庶覿希夷、[25]則臨目内思、馳心有詣、[26]端形外謁、望景無差。乃名曰『天地宮府圖』。

洞天の区別については、高低に相違がある。神仙の等級も、上下で同じではない。また、日月星辰にはそれぞれ統率者がいるので、すべて肖像の位牌を掛けて、飛翔すべき先をわかりやすくしてある。ゆえに経典を斟酌して、その記述に沿って図像を立てた。身体が虚寂玄妙であることを察すること（感覚を喪失して坐忘の境地に至ること）、そうすれば図を見ながら心神が洞天に馳せ跳び、名山に行って外から見るのと、影を見ても違いがないほど同様である（洞天で修養するのと同じ効果が得られる）。

つまり『天地宮府図』は、洞天の実際情況を描写した図画を主としたものだと考えられる。これはおそらく、直接に洞天へ赴いて修養することができない人物（たとえば皇族や宮廷の女性・官僚）を念頭にして作ったものであったろう。その山水画を前に見ながら静座し、自身の身体を無化して絵の内部の山中に飛翔させることで、実際に現地へ行ったのと同様な修養ができるような図なのである。

図7　司馬承禎「坐忘論」が刻された石碑、背面に刻してある

司馬承禎にとって「坐忘」という実践が重要である。彼の『坐忘論』によれば、[27]真の坐忘とは、長生修煉の基礎あるいは初始の段階である。長生の修煉は、「形」（身体）と「神」（心）との俱全であるべきだ。「形」の修養のためには「服気」（太陽や月の光線の精華や薬草の摂取を含む）をしなければならない。「形」の最終的な飛翔には錬金術による金丹が必要であるが、そのまえに形神俱全を用意できなければ、金丹があっても役に立たない。以上のような坐忘・服気・金丹の実践について、優れた気と素材を提供できる自然条件を備えているのが洞天なのである。

結語

最後に、冒頭の李白の詩に戻って、李白が実践しようとしたことを再考してみよう。

李白が泰山に登った少し前に、玄宗は開元一三年（七二五）に泰山に登って封禅を挙行した。その後、司馬承禎の建議を受け入れて、五岳名山の上清真人を祀った。李渤「王屋山貞一司馬先生伝」に次のようにある。[28]

於王屋山自選形勝、置壇宇以居之。先生因上言、今五嶽之神祠、皆是山林之神、非正真之神也。五嶽皆有洞府、各有上清真人降任其職、請別立齋祠。帝從其言。因置真君祠、其形像制度、皆請先生推按道經、創為之焉。

司馬承禎はみずから優れた場所を選び、壇と建物をたてて住持した。次のように玄宗に上書した。「いまの五岳の（封禅のための）神祠は、いずれも山林の神であって、正真の神ではありません。五岳にはみな「洞府」（洞天）があり、それぞれ上清の真人が降りたってそこを主宰していますので、どうか神祠とは別に斎宮を立てていただきたい」。玄宗はその上書に従った。そこで、真君祠を建てて、そこに安置する神像の設計は、すべて司馬承禎が道教経典をもとにして創始した。

司馬承禎の建議によれば、五岳には洞天があり、そこに上清真人が棲んでいるから、皇帝は真人を祭祀して国家の安寧を祈願すべきなのである。玄宗はこの建議を容れて、開元一九年（七三一）から開元二〇年（七三二）にかけて、五岳に真君祠を建立し、青城山には丈人祠を、廬山には九天使者廟を建立した。[29]したがって、天宝元年に李白が泰山に登った時には、泰山ではすでに真君祠の祭祀がおこなわれていたのである。李白が冒頭の詩でいうところの洞天とは、泰山の山中に存在するとされる洞天のことであると同時に、実際にあった泰山真君祠のことでもある。

つまり、泰山頂上には、当時、すでに国家から管理された道観が建立されており、当時の李白の道教の資格では、立ち入ることが許されなかったのであろう。それで李白は、泰山の別の場所で瞑想をおこないつつ、自分の資格の低さを嘆いたのではなかろうか。現在の道観には、建築物の背後に洞窟の洞門があることが頻見する。ここから類推するに、泰山真君祠の建物内部には、洞天の核心となる洞窟があり（あるいは洞窟をふさぐ形で建物が立っており、建築物を通って洞窟内に入っていけるような構造で）、最善の修道方法は、その内部で服気をすることだっ

たのではなかろうか。

洞窟の内部には、上述のように神仙の宮殿や太陽・月などが存在する。それが具体的には、鍾乳石など自然に生じた奇怪な形状の石を指すのか、断定はできないが、いずれにせよ、神仙の宮殿や太陽や月があるのだから、李白が高きに登っておこなったように、そこから「流霞」などの気の精華をとりこむことができるはずである。つまり李白は、洞天内部でおこなうべき実践を、次善の策として、泰山の頂上の高い地点で東方の気によっておこなった、と解釈できるのではなかろうか。

ちなみに、彼はこの詩の数年後に、当時の道教の最高位にあたる上清経法の法籙を授かったことが、彼の詩作品から推定できる。もし泰山に登った時点で彼が上清経法を持っていたら、玉女から流霞の杯をもらったときに、「仙才にあらざるを恥ず」ることもなかったのではないだろうか。

付記

本稿は、第五〇回身心変容技法研究会（上智大学四谷キャンパスL号館九階九一一号会議室）での発表にもとづく。JSPS KAKENHI 16H03349の成果の一部である。

注

1 李白の詩を道教の実践として読解する試みについては、拙稿「李白と司馬承禎の洞天思想」（『洞天福地研究』第六号、二〇一六年三月）で論じたことがある。

2 『李太白全集』（北京、中華書局、一九七七年）巻二〇、頁九二一。王琦の注に「一作天寶元年四月从故御道上泰山」とある。

3 武部利男『李白』（中国詩文選、筑摩書房、一九七三年）三三頁。

4 Paul W. KROLL, Verses from on High: the Ascent of T'ai Shan, *T'oung Pao*, Vol.69, Issue 4-5, pp.223-260, 1983.

5 Paul W. KROLL, Li Po's Transcendent Diction, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No.1, pp.99-117, 1986.

6 王琦『李太白全集』二二二頁。

7 『道藏』（文物出版ほか影印）第三三冊、四三五頁。

8 詳細は拙著『神仙幻想―道教的生活』（春秋社、二〇〇二年）で述べた。

9 安旗『李白全集編年注釈』（新版、巴蜀書社、二〇〇〇年）一〇三二頁。

10 『太平広記』巻二九四。廣瀬玲子編『人ならぬもの：鬼・禽獣・石』（シリーズ・キーワードで読む中国古典、法政大学出版局、二〇一五年）の拙稿で紹介した。

11 『二十四治図』、『雲笈七籤』巻二八所収。

12 『石の物語』（廣瀬玲子訳、法政大学出版局、二〇一四年）三二二頁。

13 『古文苑』巻一七、四部叢刊。

14 『述異記』巻上、四庫全書。

15 「嵩山叟」が劉義慶（四〇三－四四四）の作だとすると、『茅君内伝』より約百年後ということになる。

16 『真誥』巻一一（趙益点校本、中華書局、二〇一一年）頁一九五。以下、原文と句読点はこれによる。訳文は「『真誥』訳注稿（三）」（『東方学報』第七〇冊、一九九八年三月）を参考した。

17 『真誥』巻一一、頁一九六。

18 『太上霊宝五符序』巻上、『道蔵』所収。

19 杜光庭「天壇王屋山聖跡叙」、『道蔵』所収。魏華存と王屋山の関係については、拙稿「第一大洞天王屋山の成立」（土屋、ゴーサール編『道教の聖地と地方神』東方書店、二〇一六年）を参照。

20 『真誥』巻五。

21 済源市地方史志辦公室『王屋山志』（中州古籍出版社、一九九六年）を参照。現地には薬草の博物館もある。

22 『太平広記』巻五八（北京、中華書局、一九六一年、三五六頁）。

23 馬端臨『文献通考』巻八。

24 『抱朴子』内篇道意「不能跡其兆朕乎宇宙之外」。

25 『老子』「視之不見名曰夷、聽之不聞名曰希」。

26 『荘子・人間世』「瞻彼闕者、虛室生白、吉祥止止。夫且不止、是之謂坐馳。」成玄英疏「苟不能形同槁木、心若死灰、則雖容儀端拱、而精神馳騖、可謂形坐而心馳者也。」司馬承禎『坐忘論』「可謂坐馳、非坐忘也」

27 王屋山にあった『有唐貞一先生廟碣』の碑陰に刻されたもの。

28 『全唐文』巻七一二。

29 雷聞『郊庙之外――隋唐国家祭祀与宗教』（北京三聯書店、二〇〇九年）。拙稿「第一大洞天王屋山洞の陽台観と紫微宮の現況」（『洞天福地研究』第三号、三五－五四頁、二〇一二年三月）。

参考文献（注に掲出以外）

小南一郎「壺型の宇宙」『東方学報』第六一冊、一六五－二二二、一九八九年三月。
大室幹雄『囲碁の民話学』せりか書房、一九七七年。
三浦國雄『中国人のトポス：洞窟・風水・壺中天』平凡社、一九八八年。

第四部 ❖ 身心変容技法と心霊的体験と洞窟

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

岩崎美香
明治大学大学院情報コミュニケーション研究科博士後期課程

はじめに

超常的、神秘的要素を帯びるなど、通常の観点から説明しにくい体験は、「変則的体験（anomalous experience）」と総称されている。近年、変則的体験は人間の体験の全体性を構成する重要な一部であると捉えて、そうした体験を改めて検討していこうという動きが生じている（Cardeña, Lynn & Krippner, 2000）。本稿で取り上げる臨死体験（near-death experience）も、何らかの危機などに遭遇し通常の意識レベルが低下している状態で起きる変則的体験である。日本でも、事故や病気で生命の危機状態にあるときに、花畑や川のある光景を見た、亡くなった人に会ったという体験をした人のエピソードが聞かれる。本稿では、日本人の臨死体験の調査結果に基づいて、現象面からのその全体像を提示していく。また、後半は、「宗教経験における負の感情の浄化」という本研究会のテーマとの重なり合う、臨死体験後のプロセスについても検討していくことにする。

1　研究の背景

1-1　臨死体験研究の発展

臨死体験とは、「典型的に死に近づいた人、もしくは生理的または情緒的に強い危機状態にある人に起こる、超越的で神秘的な要素を含む体験」と定義される（Greyson, 2000, pp.315-316）。たとえばプラトンの『国家篇』戦士エルの蘇生譚など紀元前の昔から臨死体験と思われる体験が記録されてきたが、死に隣接する体験として研究の対象となってくるのは、一九七〇年代からである。初期には、患者の臨終時のヴィジョン（death bed vision）や蘇生した患者の臨死体験を取り上げて死後存続仮説の検証を試みたオシスとハラルドソン（Osis & Haraldsson, 1977）が、臨死体験の先駆的な研究をしている。臨死体験研究は、主にアメリカで展開していくが、臨床現場で患者が語る体験に耳を傾け、死の瞬間における意識状態を洞察することに精力を傾けたキューブラー・ロス、死から蘇生した多くの患者の体験を聞いて、その体験に共通性があることを著したムーディ（Moody, 1975, 1977）などが臨死体験を通して人間の死の瞬間や死後について検討を試みている。

一九八〇年代になると、臨死体験の組織的、統計的な手法で調査・研究が行われるようになり、臨死体験は、性別、人種、民族などの違いや、文化的・宗教的背景などを問わず発生している体験であり、瀕死状態に陥った人の三〜四割にみられること（Ring, 1980; Sabom, 1982）、さらに、臨死体験後には死後の生命の存続への確信、死の恐れへの減少、他者への受容性の増大といった価値観の変化、五感の鋭敏化や超常的感覚の出現といった感覚の変化が生じることが報告される（Ring,1984; Sabom, ibid.; Atwater, 1988/1998）など、臨死体験の幅広い現象的な側面も明らかにされるようになった。

1-2　臨死体験の原因論

ところで、臨死体験は、人間に備わった心理的、脳生理学的な何らかのメカニズムによって生じるのか、死によっても存続する魂（意識）の証左なのか、当初から盛んに議論されてきた。臨死体験の原因論（etiology）についての仮説が数多く提出されているが、それらは心理学的仮説、神経生理学的（脳生理学的）仮説、意識の実体験仮説の大きく三つに分類される。この中で、原因論論争についての主要な対立軸とみなされてきたのは、脳生理学的な仮説と、死後存続を示すとされる、意識の実体験仮説である。脳生理学的な仮説の主要なものとしては、低酸素症説（Whinnery, 1997）、エンドルフィンや他の内因性

オピオイド・ペプチドの分泌作用説（Carr,1982; Saavedra-Aguilar & Gómez-Jeria, 1989）、大脳右側頭葉の刺激作用による神秘体験誘導説（Persinger, 1989）などがあり、近年では、覚醒とレム睡眠の混成として見出される、レム睡眠侵入説（Nelson,2010）、死に際しての脳活動の活発化説（Borjigin, et al., 2013）などの仮説も提出されている。

一方、意識の実体験仮説は、当事者たちの記憶の再構成としては説明できない、臨死体験に附随する出来事を論拠とする。臨死体験では、昏睡状態だった患者による当時の周囲の様子や起きた事実の正確な詳述（Sabom, 1998）、盲目の臨死体験者による視覚的な事物や状況の把握（Ring & Cooper, 1997）、子どもの臨死体験で本人が生まれる前に亡くなった肉親の出現（Badham & Badham; 1982; ベッカー、一九九二b）、臨死体験の中で、時を同じくして亡くなった知人や肉親に思いがけず遭遇するピーク・イン・ダリアン現象（Badham & Badham, ibid.; Moody, 1975; Ring, 1980; Sabom, 1982）などが報告されるが、そのような出来事が体験されるのは、身体と意識（こころ）が分離して実際に体験していることの裏付けに他ならないとされる。

しかし、脳生理学的な仮説、意識の実体験仮説にしても、一長一短であり、どちらが正しいかについては結論づけることは難しい。

まず、後者の意識の実体験仮説に関しては、臨死体験時に本人の記憶の再構成では説明できない出来事が起きたとしても、それは体から意識が離れて体験しているのだということの直接的な証拠にはならない。あくまでも間接的な証拠であることにとどまる。

前者の脳生理学的な仮説については、部分的には臨死体験を説明できるものも多いが、臨死体験を包括的に説明する仮説はほとんどない。とはいえ、今後、主観的な体験に重要なかかわりを持つ脳の機能と領域を「局所同定」する手段が進歩する中で、脳生理学的な分野での総合的な新しい解明が進む可能性も期待されている。

しかし、脳生理学的なアプローチからの解明に期待がかけられる一方で、それは必ずしも臨死体験そのものの解明には結びつかないのではないかとの批判がある。

たとえば、自らが臨死体験をした脳外科医のアレグザンダーは、意識を司るとされる脳の諸領域が機能停止していた際の臨死体験について、どの脳生理学的な仮説も当てはめることができず、脳のはたらきに還元して説明づけられないとする立場をとる（アレグザンダー、二〇一二／二〇一三）。

また、臨死体験を研究する医師のパーニアが指摘するように、近年主流になっているＭＲＩやＰＥＴを用いた脳画像による研究においても意識と脳の相関性が示されたにすぎず、それを踏まえれば臨死体験が脳生理学的なものと相関関係にあるとしても因果関係までを結論づけるものではない（パーニア、二〇〇五／二〇〇六）。

さらに、脳は意識の視座であり、脳に心があるというような観点から検討することを疑問視する見方もある。たとえば、超心理学を研究する認知科学者の石川は、臨死体験での体外離脱体験でしばしばみられるような透視現象は、体外の環境に拡がる知覚を想定する方が合理的であり、脳の中に意識（こころ）が詰めこまれているという「心の詰めこみ理論」の観点から説明するのは妥当性をもたないとする（石川、二〇一二）。

これらの指摘から考えると、臨死体験は、脳内に閉じられた意識の体験なのか、それとも意識が身体と分離する実体験なのかという問い以前に、脳のはたらきと意識（こころ）との因果関係を前提にし、脳という場所が意識をつくりだしているといったパラダイム自体を再考しなければならない。本稿では現象面を中心に臨死体験を論じていくため、原因論については稿を改めて検討することにするが、脳、意識（こころ）、身体の新たな相関関係を探りつつ、脳内現象なのか実体験なのかという二項対立を超えて再検討すべき時期にきているといえるだろう。

1-3　日本での臨死体験についての研究

臨死体験研究はアメリカを中心にして欧米圏で行われてきたため、日本を含むアジア地域などでは臨死体験についてまだわかっていないことが多い。

では、日本で臨死体験はどのように考えられていたであろうか。たとえば、近代の民間伝承を収集した柳田國男の『遠野物語』（一九一〇／一九八九）で、花園の中で亡くなった近親者に会い、その後、呼び戻されて息を吹き返すといった逸話が記されている。日本では、死にかけた人が亡くなった親族に会ったり、花園や川などの光景を見るといった体験をするということは、比較的よく知られた現象であった。こうした現象が改めて取り上げられるようになったのは、欧米での臨死体験についての著作が翻訳書を通じて日本に紹介されてからである。

一九八〇年代半ばには、まず日本人の臨死体験談を見直そうとする動きが生じる。ムーディの『かいまみた死後の世界』に影響を受けたとする民話伝承研究家の松谷は、日本各地の人々の「あの世の話」の体験談を数多く集めて編纂する（松谷、一九八六／二〇〇三）。

日本で臨死体験への関心を大きく呼び起こしたのは、九〇年代初頭、臓器移植法案と脳死問題が論議され、「人の死とは何か」について世の中の関心が高まる中で放映された、ＮＨＫスペシャル「臨死体験」（ＮＨＫ総合、一九九一年三月一七日放送）である。番組制作に関わったジャーナリストの立花は、同名の著作『臨死体験』上巻（一九九四ａ／二〇〇〇ａ）、下巻（一九九四ｂ／二〇〇〇ｂ）で、欧米の臨死体験研究の成果を幅広く網羅し、日本人の臨死体験者へのインタビューを精力的に試みつつ、臨死体験が脳生理学的な現象なのか、それとも身体から分離した意識の実体験なのか、臨死体験の発生メカニズムについて検証を試みている。

宗教学の領域からも臨死体験が検討される。ベッカーは歴史的にみて臨死体験が日本人を含む東洋人の宗教観や死生観に大きな影響を与えてきた可能性を指摘。現代の臨死体験者の体験を私たちのよりよい生き方や死生観の形成の手がかりとして活用することを提言する（ベッカー、一九九二ａ）。

医療現場でも臨死体験についての調査・研究が行われ、医師の山村は、昏睡状態に陥った患者の四割近くが臨死体験をしていること、患者の個人的な背景的要因とは無

関係に臨死体験が起きていることなど、アメリカでの研究結果と一致するような事実を明らかにしている（山村、一九九八）。

このように日本では八〇年代後半から九〇年代まで、臨死体験に関心がもたれ、調査・研究についても活発な動きが生じた。一方、日本での一般的な関心の焦点は、臨死体験が死後の意識の存続を意味する実体験なのか、それともあくまでも脳内にある意識が体験する、いわゆる脳内現象なのかという問題に集中した。この問題に結論を下すことは容易でなく、次第に一般からの臨死体験への関心は薄らいでいく。二〇〇〇年以降、日本での臨死体験研究の動向も散発的なものに転じていく。

2　日本人の臨死体験

2-1　研究の目的

臨死体験については、臨死体験自体はもちろん臨死体験後までに及ぶ広い領域の現象面があることが注目される。しかし、日本ではこうした臨死体験の全体像の把握や解明にまでは踏み込めてはおらず、臨死体験研究からの応用に必要な知見も深化していない。このような状況を踏まえて、研究では調査事例に基づいて日本人の臨死体験の現象的な側面の全体像を明らかにすることを目指した。

2-2　研究の方法

まず調査対象となる日本人の臨死体験者[3]をスノーボール・サンプリングによって選定し、半構造的なインタビュー調査を実施した[4・5]。得られたすべての調査データを修正版グランデッド・セオリー・アプローチ（以下、M-GTA）の手法によってコーディングして結果図を作成し、臨死体験のプロセスの全体像を捉えた。本稿ではこうした方法で捉えた臨死体験のプロセスを中心に論じていくが、臨死体験の現象面をより具体的に示していくために、必要に応じて個々の事例にも触れていく。

2-3　調査結果にみる調査対象者

表1に調査対象者と臨死体験の概要を示した。調査対象者の性別内訳は、男性八事例、女性一二事例である[6]。臨死体験当時の年齢は、六歳から六九歳までに及んでいる。インタビュー時の年齢は一五歳から八〇歳にわたる。臨死体験からの経過年月は、インタビューを行った時期の数カ月前から四三年前まで遡るものまであり、平均経過年数は二二年であった。臨死体験に至るまでの状況は、高熱、突然の発作、急性の疾病、アレルギー反応、病気の手術、交通事故、薬物の過剰摂取、出産など多岐にわたる。

対象者の当時の属性は、主婦、学生、会社員、教員、自営業、アーティストなど多様である。信仰については、両親がキリスト教徒、幼い頃に洗礼を受けたなど、キリスト教の影響下にあった対象者が二例、仏教色が強い家であったとする対象者が一例、創価学会が二例、祖先崇拝が一例、出身地の民俗宗教が一例、一一事例は信仰しているものはないと回答し、二事例が無回答という結果であった。

これまでの結果において、調査対象者の男女比は二対三の割合で、女性が若干多いものの、年齢、属性、信仰、臨死体験に至る経緯において、とくに共通する要素はみられない。

補足として臨死体験についての知識の有無について触れておくと、臨死体験をする以前に、臨死体験についての知識を持っていなかったとしたのは二〇事例中二例、不明は三例、残り一五事例が臨死体験をする以前に何らかの形で臨死体験について知っており、七割以上の体験者が体験時より前に臨死体験の知識を持っていた。ただし、臨死体験について知っていた体験者のうち三例は、自分が知っている臨死体験のタイプとは、まったく異なる内容の臨死体験をしたとしている。体験者が臨死体験について知っていたからといって、その臨死体験が事前知識の影響下で体験されたものと結論づけることはできない。

2-4　夢とは区別され得るか

夢との違いについて言及している対象者は二〇事例中一四例で、そのうち夢と変わらないと答えたのが二例、夢とはっきりと異なるとしているのは一二例であり、対象者の六割が夢とは異なった体験だとしている。夢とは異なる体験であるという理由としては、「何年たってもその記憶が鮮明である」、「意識が戻ってからも臨死体験と現実とではどちらが現実か区別がつかないほどリアルな体験だった」、「目覚めているのと同じ状態で実際に体験したことである」、「体ごと行っていたという感覚があった」ということが挙げられ、睡眠中にみる通常の夢との違いがはっきりと認識されていた。

2-5　どのような内容の体験があるのか

表1にも二〇事例の臨死体験の概略を記したが、どのような内容の体験があるのか、内容別に具体的に例示していく。

◇身体から離れる

〔事例B：体験時二八歳／男性〕

多忙な日が続き、会社で夜中まで報告書を書いていた。呼吸が乱れて苦しくなり、心臓の鼓動がバクバクとして倒れ込んだ。真っ暗な状態になったが、ふと気がつくと、倒れている自分を上の方から見ていた。「自分は死ぬかもしれない。死ぬのはいやだ。まだ見ぬパートナーに会いたい、結婚したい」と強く感じたその瞬間、真っ白なものすごい光に照らされ、倒れている自分に吸い込まれるように入っていった。

〔事例Q：体験時二一歳／男性〕

夜中に集中治療室で目覚めた後、足が左右に横揺れし始めて、そのうちに全身がガクガク動き出し、気が付いたら天井がすぐ近くにあった。下を見ると自分はベッドの上に横たわっていた。体の痛みは一切感じず、不思議と余裕があって部屋の中を飛び回って空中遊泳を存分に楽しんだ。そろそろ戻らなくてはと思い、横たわる自分の体に対して垂直に立って足を重ねると、スッと重量が

かかり、ベッドの上の自分に意識が戻った。ほどなくして、ベッドに寝たまま違う病室に移されるが、容態がよくなり、歩けるようになると真っ先にその病室に行ってみた。その部屋の中は本来ならベッドから見える範囲でしかわからないはずが、あの夜、空中遊泳した時に見て覚えている間取りもぴったりで、看護師さんの休憩場所に置かれている漫画本や特徴のあるティーカップなどもすべて一緒だった。ただ、ただ、不思議な体験だったと思った。

◇人生回顧

〔事例O：体験時一五歳／女性〕

事故に遭って病院に運ばれて手術をしている最中に、自分の人生を遡って記憶を逆走する走馬灯体験をした。四歳頃まで遡った時に、このまま全部遡ったら、自分は死ぬのではないかと怖くなったところ、場面が切り替わり、暗くて広いトンネルを歩いていた。トンネルの先に光が見えて、当時大好きだったバンドのメンバーに手招きされ、そこに近づいていくと、目が覚めた。目が覚めるときに、白くて美しい光が外界にあるさまざまな事物に分かれていくのを目にした。

◇トンネル

〔事例K：体験時三〇歳／女性〕

手術の後、麻酔が醒めるか醒めないかの時に急に息が苦しくなった。周囲が騒ぐ声が次第に遠のいて聞こえなくなり、右横に穴が水平に伸びているトンネルが現れた。トンネルの奥には小さな穴が開いていて、きれいなピンク色が見えた。トンネルに頭からすごい勢いで吸い込まれていった。一番奥に行く手前で今度は足が引っ張られるような感じで引き戻された。

◇川と向こう側にいる人物

〔事例L：体験時六七歳／女性〕

気がつくと、川が流れ、美しく光るように花々が咲いている場所にいた。川に架かる橋の欄干まで花で埋め尽くされていた。川の向こう側には、半年前に亡くなった父親が手招きをしながら「こっちへ来い！」と言い、その隣では父の兄が「来ちゃだめだよ」と言っていた。橋を渡ろうとするのだけれど、「来るな」と言われたので渡れなくて橋の前でもじもじしていた。そうしているうちに、目覚めた。

〔事例F：体験時二六歳／女性〕

出産直後、病院のベッドに横たわっていると、突然天井がドーンと落ちてくるのを感じ、すごい光が差したかのように周囲が真っ白になった。たくさんの花の咲く野原が見え、すぐ先にきれいな水が流れているうねった小川があった。そこには満面の笑みを浮かべている人たちが二、三人立っていて、こちらを見ていた。そちらに行きたくなって、行こうとしたが、名前を呼ばれて我に返った。見ると、ベッドの傍らで母親が自分の名を呼びな

表1　体験者と体験内容の概要

事例	性別	調査時の年齢	体験時の年齢	体験時の属性	きっかけ	体験内容 の概要
A	男性	15歳	10歳	小学生	高熱が２週間継続	マントを着た顔のない女性とエレベーターに乗った。エレベーターが開くと、周囲は明るく、赤や黄色の花々が見えた
B	男性	41歳	28歳	メーカー研究員	心臓発作	倒れて真っ暗になり、気がつくと自分の体を斜め上から見下ろしていた。「死ぬのはいやだ」と思った瞬間、真っ白な光に照らされ、自分の体に戻った
C1	男性	41歳	13歳	中学生	脳髄膜炎	自分が寝ている姿を見た。また、何度も天井の方向へ昇っていくことを繰り返した
C2	男性	41歳	26歳	映像制作者	肺水腫	観音様のような女性が招くかのように現れた。招きを断ると、女性が憤怒相になった
D	男性	28歳	6歳	幼稚園生	扁桃腺の手術	薄暗い光で照射されたドームのような部屋の天井から、ベッドに横たわる自分を見ていた
E	女性	62歳	49歳	パート勤務	交通事故	花が両脇に咲く白い舗装道路をずっと歩いていて、最後にお葬式の花輪のところで行き止まった
F	女性	48歳	26歳	主婦	出産	天井が落ち、強い光で周囲が真っ白になった。花畑とそこに流れる小川が見え、満面の笑みを浮かべた3人の人が立っていた。行こうとしていたら、母親の声で我に返った
G	女性	61歳	20歳	大学生	高熱が継続	周りの人に話しかけても反応がなかった。振り返ると、布団に寝ている自分の姿があった
H	女性	69歳	69歳	主婦	脳静脈瘤の手術	川の向こうで父が自分を呼んで手招きし、母は川のずっと下流で自分に背を向けて立っていた
I	男性	45歳	13歳	中学生	池で溺れる	池の底から出る光の中に入ると、太陽が6つある他の惑星に生まれ変わり、そこで一生を生きる体験をした
J	女性	57歳	30歳	小学校教師	急性腎不全	遠くに星のような光が輝く、宇宙空間のような奥行きのある暗がりの中に漂っていた
K	女性	73歳	30歳	主婦	卵巣のう腫の手術	水平方向に伸びる円錐型のトンネルに吸い込まれ、奥に行く手前で引き戻された
L	女性	80歳	67歳	自営業	急な血圧の上昇	一面輝くような花の咲く場所で、川の向こうから父に呼ばれ、伯父には来るなと言われた
M	女性	64歳	23歳	大学生	心臓発作	夜中にお手洗いから出たら、廊下の突き当たりのところが、金色に輝く坂道になっていた。音楽が聴こえ、よい香りが漂う中、坂道を登っていくと、突然真っ暗になった
N	女性	56歳	35歳	会社員	甲状腺機能亢進症	オレンジ色のポピーのような花が咲いている花畑に行った。行けども行けども誰にも会わず、「飽きたな」と思った頃に、下から呼ぶ声がした
O	女性	33歳	15歳	中学生	自動車事故	最初に人生を逆行する走馬灯体験をした。場面が切り換り、長いトンネルの中を歩いていると、その先から当時好きだったバンドのメンバーに手招きされた。目を覚ました時に、真っ白な光が人や物へと分かれていくのを見た
P	男性	56歳	46歳	プロミュージシャン	抗生物質のアレルギー反応	周囲の人、遠方の人も含め、その時何をして何を感じているかがわかった。明るくて暖かい色をした光が見え、そこに行きたくなった
Q	男性	41歳	21歳	大学生	腹膜炎の手術	身体が左右に横揺れした後に、気がつくと天井近くにいた。下には集中治療室のベッドに横たわる自分が見えた。体の痛みはなく、そのまま部屋の中でしばらく空中遊泳を楽しんだ
R	女性	52歳	30歳頃	主婦	インフルエンザによる高熱が継続	家の前のバス停からバスに乗ったところ、山の中のビルに着いた。ビルの外階段の踊り場から下を眺めると、キラキラ光る川の真ん中に、濃いブルーのラメの服を着た若い男が、岸にいる人の手を取って一人ひとり川の向こうに渡すのが見えた
S	女性	51歳	20歳	大学生	薬物の過剰摂取	目の前にムンクの「叫び」の絵のような眼の落ちくぼんだ人の顔が見え、耳元でジェット機のエンジンの隣にいるような轟音が聞こえた。気がつくと、ホテルか病院のような場所のエレベーターホールの上から、キャスター付きのベッドで運ばれていく自分らしき姿を見ていた

※C1とC2は2回臨死体験をした同一人物

がら、体をゆすっていた。

◇乗り物で移動

〔事例A：体験時一〇歳／男性〕

エレベーターが開いて、黒い服を着た顔のない女の人がいた。その女の人と一緒にエレベーターに乗って、上か下に移動した。エレベーターの扉が開いたら、外は明るくて、赤や黄色の花が咲いているのが見えた。

〔事例R：体験時三〇歳頃／女性〕

家の前のバス停から路線バスに乗った。そのバスは関越自動車道を走り、山の中のビルに着いた。ビルの外階段の踊り場から、光を反射してキラキラ輝いている川が見えた。川の真ん中には、青いキャップをかぶり、青いラメのスーツを着た若い男性がいて、川岸にいる人たち一人ひとりの手を取って川の向こう側に渡していた。

◇別の世界に転生

〔事例I：体験時一三歳／男性〕

池で溺れて、気がつくと溺れる自分を少し上の方から見ていた。池の底からものすごい光が来て、そこに吸い込まれるように入っていった。入っていくと今度は真っ暗になったが、遠くに点のような光が見えた。小さく見えた光に近づき、その中に入った瞬間、別の惑星に生まれ変わった。その惑星で子供から大人になり、年老いて死んで、一万年くらいを過ごした体験があった。気がつくと、自分は救助されて池の畔に横たわっていた。溺れてから気がつくまでの時間はわずか一五分だった。

◇宇宙空間を漂う

〔事例J：体験時三〇歳／女性〕

気がつくと宇宙空間のような奥行きのある暗がりの中に漂っていた。自分は、ゆったりとひっくり返ったり、腹ばいになったりしながら無重力のような状態で、時間の感覚もなく浮かんでいた。左前方の奥に、きらーーっと輝く星のようなものが、そこだけ一点特別に輝いていた。

◇心地よい感覚

〔事例P：体験時四六歳／男性〕

暖色系のグラデーションをしたきれいな光が目の前に広がっていた。一番よい湯加減の温泉に入ったような温かい感じがして、とてもよい気持ちになり、空間をフワーっと漂っていた。

◇不快な感覚

〔事例S：体験時二〇歳／女性〕

目の前にムンクの「叫び」の絵の中に登場するような眼の落ちくぼんだ人の顔が見え、耳元でジェット機のエンジンの隣にいるようなゴーーーっというもうすごい騒音が聞こえた。気がつくと、ホテルか病院のような場所のエレベーターホールの真上から、誰かをのせた担架が台車で運ばれているのが見えた。台車を運んでいる人たちが何かを言っているのも聞こえた。体験は全体を通して心地よさをまったく感じなかった。

◇臨死体験と連続する体験

〔事例H：体験時六九歳／女性〕

退院が決まった時に父親が車で自分を迎えに来てくれた。父親の車は、自分が乗った車の後をずっとついて来てくれた。家に到着したら、リビングのテーブルのところに、ちょこんと母親が座っていた。思わず、「どうしたの？」と尋ねた。

その後、自分の部屋に布団を敷いて寝た記憶があるが、自分の部屋で目を覚ましてみると、父や母はいなかった。

2-6　臨死体験の内容についての概括

前項でどんなことが体験されていたかを例示したが、体験内容を概括すると、臨死体験の前半で体験されているのは、人生回顧、自分の体を離れての俯瞰、移動や移行、光に包まれる、異世界の光景、何らかの存在との出会いなどである。後半では、帰るように促されるなど、そこに留まれなくなる事態が生じていた。体験には、心地よくて苦痛のない感覚、時間の超越感、リアルな体感など、特有の感覚や知覚などが伴っている。恐怖や苦痛を感じたというネガティブな内容はほとんどみられなかったが、まれに（二〇例中一例）苦痛の体験が伴ったケース（事例S）もあった。臨死体験時の体外離脱において目にした事物が後からの確認で事実と一致をみたという事例（事例Q）もあった。臨死体験をしてから意識が戻った後にも、臨死体験と連続性のある体験があったというケース（事例Hなど）もみられる。

2-7　構成要素と日本人の臨死体験

構成要素の点からは、ケルヒャーが欧米圏の主な臨死体験の構成要素として取り上げた、トンネル体験、体外離脱体験、人生回顧、人物との遭遇、他界体験の五つの構成要素（Kellehear, 2009）が、日本人の事例からもみられ、構成要素の点からは欧米圏の臨死体験と日本人の臨死体験は類似することがわかった。

2-8　臨死体験全体のプロセス

調査結果について、さらに現象面でのプロセスに肉薄するために、M-GTAの手法によって抽出した概念やカテゴリーのつながりを検討し、臨死体験のプロセス全体を把握することを試みた（図1）。上位カテゴリー同士のつながりの中でそのプロセス展開をみてみると、臨死体験はまず、心身の変調による〈日常意識からの後退〉から始まり、そこから〈異なった世界への参入〉として括られる世界へと移行する。その後、〈異なった世界からの離脱〉が起こり、〈日常への復帰〉で締めくくられる。

臨死体験は、突然に異なる世界に投げ込まれ、現実離れした光景や心地よく苦痛のない感覚、そして亡くなった人などとの出会いなどに特色づけられた日常の外側の世界を体験するが、やがて呼び戻されるなど留まれなくなる事態が発生し、日常世界へと帰還していくという、異なる世界の旅のアナロジーとしてのプロセスがみてとれる。また、ここには、分離、過渡、統合からなるイニシエーション（ファン・ヘネップ、一九〇九／一九九五）の構

造があり、臨死体験は日常と日常の外側の世界を往還する死と再生のイニシエーションの旅として浮かび上がってきた。日常と日常の外側を往還する臨死体験の旅は、臨死体験者に以前とは異なった価値観や世界観、新たな感覚をもたらし、新たな日常の地平へと着地していく。

3 臨死体験後に辿る過程

3-1 臨死体験後の変化

ところで、臨死体験の旅のプロセスの中でとりわけ注目されるのが、イニシエーション構造で言えば統合段階に当たる〈日常への復帰〉である。〈日常への復帰〉では、臨死体験者の二〇事例中一八例に何らかの変化が生じていた。臨死体験後にみられる変化とは、生命の危機状態を体験したことによる闘病体験による変化と、臨死体験による変化の大きく二種類に分けることができる。臨死体験によると思われる変化は二〇事例中一五例にみられた。臨死体験による主な変化としては、死への考え方・感じ方の変化、世界観・価値観の変化、身体や感覚の変化の三つに分けられる。死への考え方、感じ方の変化（二〇事例中一三例）とは、死後の世界をイメージ化したり、死への恐怖が減少するというもので、もっとも多い割合でみられた。そこでは、単に死への恐怖が減少するだけでなく、死の向こう側をも包含するような時間意識が芽生え、独特な形式での死を包含するあり方がみられる。[7]

世界観・価値観の変化（二〇事例中九例）の内容としては、目に見えない世界の確信や、世俗的価値観の刷新などがみられる。

身体や感覚の変化（二〇事例中一三例）では、持病の治癒、気分の高揚の継続、新たな器官の出現、焼けつくような身体感覚などのほか、未来予知的な感覚が生じる、霊的存在やエネルギーが見える・感じられるなどをはじめとした超常的感覚の出現などが挙げられる。

臨死体験とそれによる変化は、そのまま、人生に積極的な意味をもたらし、生き方に豊かさを生じさせることに直結する場合もある。しかし、何人かの臨死体験者からは、日常に戻った後の戸惑い、試行錯誤、困難というべきものが語られた。たとえば、自分が体験したことは何であったのか理解できず、人にも話せず、一人で長い間抱え込んだというケースや、また臨死体験中に世界の根本に触れるような光の体験をしたが、それゆえにある時期には光と影が同居するような状態に苦悩したというケースもみられた。さらに、臨死体験の後に関して、「不思議なことばかり起こってしまって、誰に訊いてもわからなくて」と戸惑ったり、あるいは、異なった世界を感じ取る感覚が開かれたことによって社会生活を営むのに困難を覚え、「どうしたら普通に戻れるかを考えて一個ずつ閉じていった」と、超常的な感覚が出現したことによる日常での試行錯誤に言及する例もあった。

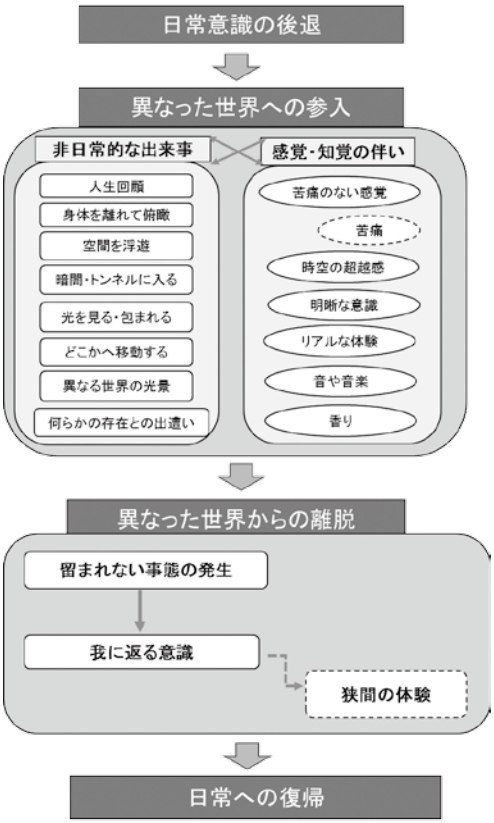


図1　臨死体験全体のプロセスの推移

調査時には健康で社会的にも活躍している人たちから、回想としてこうしたことが語られたことは、臨死体験は、臨死体験時と臨死体験直後の変化の中で完結するわけではなく、臨死体験の後の長いスパンの中で辿る過程があることを物語っている。

3-2 臨死体験後の日常への復帰のプロセス

それでは、〈日常への復帰〉のプロセスはどのようなものなのだろうか。臨死体験全体の流れが完結する〈日常への復帰〉について、再びM-GTAを用いた結果分析（図2参照）によってみていく。

〈日常への復帰〉のプロセスは、臨死体験から生じた「体験のインパクト」を始点にして二つの展開の方向が見出せる。一つは日常の外側の体験である臨死体験自体を、自問自答を重ねることや他者へ話す試みなどを通じて日常に持ち込み、体験の両義性に直面して葛藤しながらも、日常の内部の価値基準にも照らし、体験を整理して意味づけていく展開の方向である。もうひとつは、「死後イメージの明確化」や「新しい世界観・価値観への開かれ」による「見えない世界を含み込む世界観の形成」といった信念体系の変化、および「身体や感覚の変容」という臨死体験による変化に対して、意味づけや整理を伴いながら、バランスや安定を獲得する方向へと調整される方向性である。二つの流れは、「体験の再位置づけ」を結節点として、並行しながら展開していく。

臨死体験後の変化の展開のプロセスで注目されるのは、「身体や感覚の変容」が、「見えない世界を含み込む世界観の形成」をはじめとする信念体験の変化とは異なった展開を辿ることである。信念体系に関する変化の辿る展開では、「体験の共有化」や「体験の再位置づけ」による、体験の整理や意味づけの役割がクローズアップされた。それに対して「身体や感覚の変容」では、超常的な体験や感覚を確認し合う「体験の共有化」はもちろんのこと、超常的な感覚のコントロールを体得したり、鋭敏な感覚を次第に緩和するといった「バランスや安定の獲得」がみられた。「身体や感覚の変容」では、体験の整理や意味

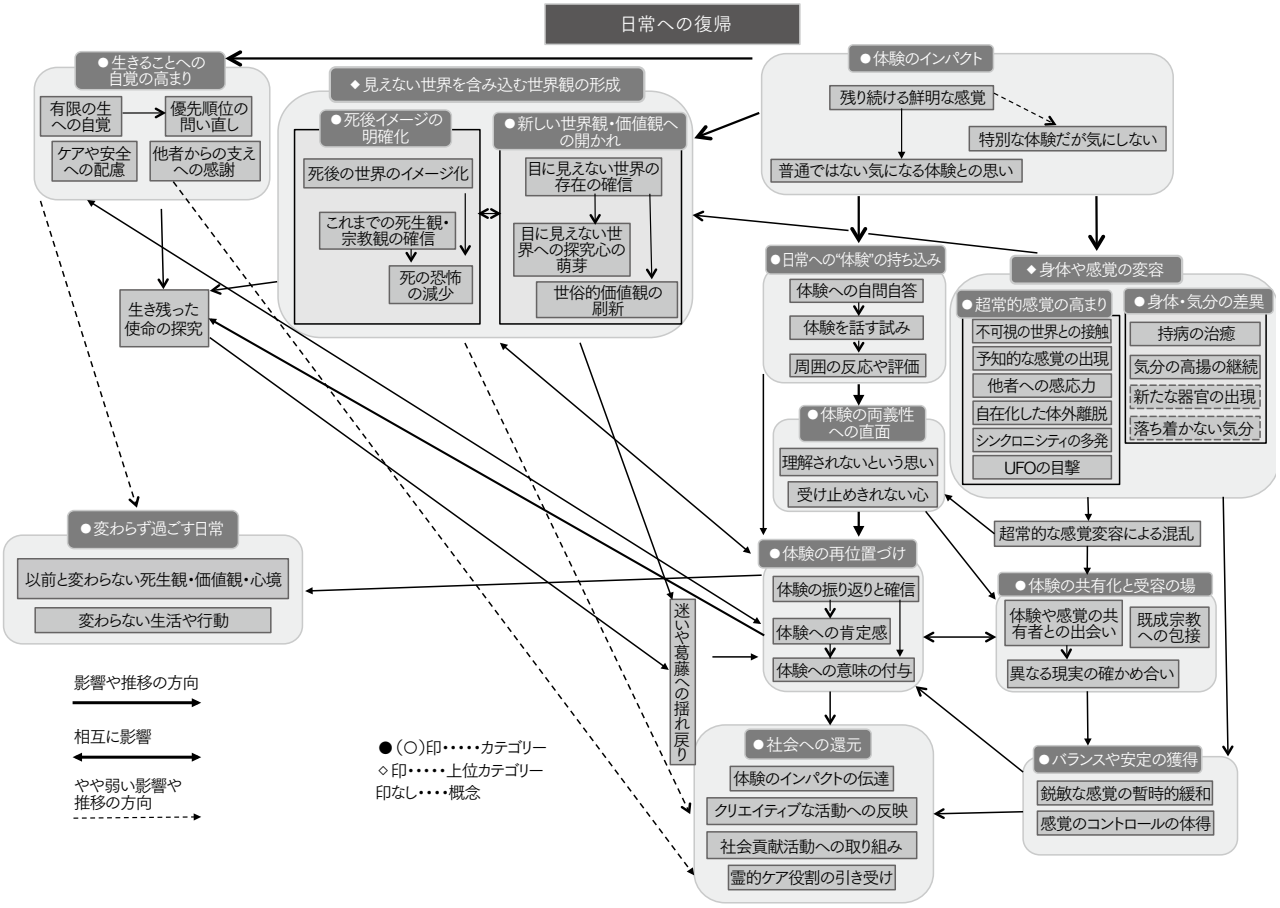


図2　臨死体験後の「日常への復帰」のプロセス

づけだけではなく、変容した鋭敏な感覚の緩和やコントロールの果たす役割が大きい。

「日常への復帰」のプロセスの最終では、「変わらず過ごす日常」に推移する道筋と、「社会への還元」に向かう展開とに分かれた。「変わらず過ごす日常」には、臨死体験による変化がほとんどない場合と、何らかの変化はあっても、行動や生活は変わらないという場合とがある。どちらの場合も、臨死体験後に日常に適応した状態であると考えられる。「社会への還元」では、臨死体験や事後効果による変化からモチベーションを得て、「クリエイティブな活動への反映」といったように、クリエイティブな制作活動に意識を向けたり、「体験のインパクトの伝達」、「社会貢献活動へ取り組み」、「霊的ケア役割の引き受け」といった社会や他者に対して新たなはたらきかけをするなど、臨死体験以前とは異なった活動がみられる。そこでは、臨死体験という非日常的な体験を日常の中で消化して、日常に調和的に還元していく様相を捉えることができた。

要約すると、臨死体験後の〈日常への復帰〉とは、臨死体験という日常の外側の世界の体験を日常に持ち込み、困難を調整し、出来事を整理して意味づけ、日常へ適応していくプロセスであると同時に、非日常的な世界に触れて得たことを調和的に日常へと還元していくプロセスでもある。そこには、臨死体験者が元の日常へと適応していく範囲にとどまらず、非日常的な体験を日常に還元することを通して新たな生き方を形成していくことが浮かびあがった。

3-3　アメリカでの臨死体験後に直面する困難との比較検討

このような臨死体験後のプロセスについては、アメリカの臨死体験後に関する研究の中にも見出される。国際臨死体験学会がアメリカの臨死体験者に実施した臨死体験後に直面した困難（challenge）についての調査結果（Stout, Jacquin & Atwater, 2006）からは、以下のような六つの領域の困難が抽出された（表2参照）。すなわち、①現実の根本的な転換を扱う、②戻ってきたことを受け入れる、③体験を分かち合う、④新しいスピリチュアルな価値基準を世俗的な期待と統合する、⑤高まった感受性と超常的な能力を調整する、⑥人生の目的を見出して生きる、である。

六つの困難領域を本稿で検討した日本人の臨死体験者の〈日常への復帰〉のプロセスと比較すると重なる点が多い。たとえば、①「現実の根本的な転換を扱う」と③「体験を分かち合う」については、臨死体験やそれによる変化を整理し、意味づけていく展開の方向性がみられ、④「新しいスピリチュアルな価値基準を世俗的な期待と統合する」、⑤「高まった感受性と超常的な能力を調整する」、⑥「人生の目的を見出して生きる」には、臨死体験によってもたらされた変化を調整して、日常生活にそれを還元していこうとする展開がみられる。

また、身体や感覚の変容とそれに伴う困難に相当する

⑤「高まった感受性と超常的な能力を調整する」では、変容した身体や感覚そのものへの調整が焦点となっており、信念体系の変化による困難と性質の異なった対処がとられるという点も、日本人の臨死体験後と一致している。

仮説的なプロセス・モデルの試論的な比較検討の範囲ではあるが、日米における臨死体験後のプロセスについての共通性が示唆される。[8]

表2　臨死体験者が直面する6つの主要な困難

	困難の種類	内　容
困難1	現実の根本的な転換を扱う	予期せぬ突然の現実に対しての転換を体験して、生、死、死後、身体、心、魂についての新しい概念を伴って戻ってくるが、臨死体験やそこから示唆されることを受け入れるのに多くの時間を費やす。
困難2	戻ってきたことを受け入れる	現実よりもリアルであった臨死体験の中で、純粋で無条件の愛を感じ、本当の故郷や究極の場所へ行ったと感じた。死への恐怖を強く否定し、時がくればそれを喜んで享受すると考えるようになる。再びそこに戻りたいとか、ホームシックを感じるなどする。
困難3	体験を分かち合う	自分で体験を受容するだけでなく、起きたことに対処したり、理解するために他人と分かち合うことが重要性を持った。体験を分かち合う時に、①言い表しがたい体験を表現する、②誰に打ち明けるかを選ぶ、③否定的な反応に対処する、④話す相手に関心を合わせる、といった困難に直面する。
困難4	新しいスピリチュアルな価値基準を世俗的な期待と統合する	新しいパラダイムと以前の人生とを適合させることを強いられる。生活の主要部分に摩擦が起こり、転職、離婚、所属宗教コミュニティからの遠ざかりが生じることもある。心身をケアする仕事に従事したり、臨死体験者の自助グループの活動に関わるようになる。
困難5	高まった感受性と超常的な能力を調整する	他人の強い感情やネガティブな行動に敏感になったり、五感の知覚の増大や、直感能力、ヒーリング能力、テレパシーなどの超常的な感覚が出現する。高まった感受性や超常的な能力をうまく生活やキャリアに組み込むこともあるが、どう扱ってよいかわからず能力を閉ざしたり、忙しさに紛らわすことを選択する場合もある。
困難6	目的を見出して生きる	この人生、この現実に戻ってきたのには理由があると信じている。自分には特別な目的があると感じているが、それが何かを明確に見出している人は少数である。臨死体験からのメッセージやそこから学んだことに従って生きたいと強く望み、自分の使命を遂行できないことを恐れる。

（Stout, Y.M., Jacquin, L.A., & P.M.H., Atwater（2006）. Six major challenges faced by near-death experiencers. *Journal of Near-Death Studies*, 25（1）, 49-62. より筆者作成）
注）困難の種類1～6は原文に基づいて筆者訳出

3-4　臨死体験後のプロセスと「宗教経験における負の感情の浄化」

臨死体験後、臨死体験者はしばしば、臨死体験での非日常的な世界を日常の中でどう位置づけていくか、以前とは変化した信念体系や変容した身体・感覚とともに日常をどう生きていくかに直面する。

これは臨死体験だけの問題ではなく、広く非日常的な体験の後に突きつけられる共通の課題である。その体験がたとえ本人にとって魅力的で素晴らしいと感じられるものだったとしても、非日常的な体験を日常の世界に持ち込む局面では日常との落差や齟齬があるため、日常生活での困難を生じやすい。「宗教経験における負の感情」の一つは、非日常的な宗教経験そのものではなく、それが日常世界と接触する局面で発生すると考えてよいだろう。

臨死体験後の〈日常への復帰〉のプロセス・モデルを検討することは、日常の外側の領域に触れて拡大した自己意識や感覚や世界観を日常の中でどう扱うのかという、広く非日常的な体験の後に生じる共通の課題に通じる。このような共通の課題を考えることを通して、「宗教経験における負の感情の浄化」の道筋に光を当てることができるのではないかと考える。

おわりに

臨死体験は、特別な人が体験するわけでなく、それまで非日常的な体験とはほとんど縁のなかったごく普通の人が生命の危機状態に陥ったときに、思いがけず生じている。本人にとって予期せぬその体験の内容は、日常の外側の世界に触れることにより、本人に強いインパクトを残す。その結果、さまざまな変化がもたらされ、日常に戻ってからもその影響が続いていくなど起伏に富んだ、複雑な過程を辿る。本稿は臨死体験の調査結果に基づいて臨死体験全体の様相を具体的に示すことができた。

本稿では主に現象面を論じたが、臨死体験の発生のメカニズムに目を向けると、臨死体験は、これまでの認知的な枠組みをはみ出すような、危機状態時の心身の相関性の顕在化がみられる現象としても再発見され得ることが近年示唆されている。臨死体験を通して、心身の相関性についての包括的で新しい視座が拓かれていくこともあり得るだろう。変則的な体験である臨死体験を多角的に深く検討していく意義は、今後とも大きいと考えている。

謝辞
本稿のための調査にあたり、ご協力いただき、臨死体験と臨死体験後についてお話しくださった臨死体験者の方々、また臨死体験者の方々をご紹介くださった皆様に、心から感謝申し上げます。

注

1　変則的（anomalous）とは、通常ではない、例外的であることを意味する。異常な（abnormal）ということとは区別される。

2　臨死体験は、研究初期には限りなく死に近づいていたことが必要条件とされたが、その後、臨床的には死に近づいたとは言えないようなケースでも、臨死体験に特徴的な体験が出現していることが明らかにされている（Owens, Cook & Scavenson, 1990）。こうした経緯を踏まえて、グレイソンは臨死体験について「典型的には死に近づいた人、もしくは生理的または情緒的に強い危機状態にある人に起こる」としている。本稿でも、危機状態が伴うが、臨床的な死に近づいたわけではないものを含めて臨死体験と捉える。

3　臨死体験は、（i）何らかの危機状態において発生していること、（ii）神秘的・超越的な表象内容を含むことを要件としている。内容に関して、何が臨死体験かについての分類や尺度がいくつか提出されている。本稿の研究では、もっとも包括的であるムーディの一五要素（①言い表し難さ、②死の宣告を聞く、③平和で安らかな気持ち、④普通でない騒音を聞く、⑤暗いトンネルを見る、⑥体外離脱をする、⑦霊的存在と会う、⑧光の存在としてのまばゆい光を体験する、⑨パノラマ的な人生の回想、⑩すべての知識が存在する領域を体験、⑪光の都市を体験、⑫さまよえる霊的存在の領域を体験、⑬超自然的な救済を体験、⑭境界もしくは限界を感知する、⑮身体に戻る（Moody, 1975, 1977））の内、二要素以上がみ

られるか、もしくはグレイソンの四つの尺度（①認知的特徴、②情緒的特徴、③超常的特徴、④超越的な特徴（Greyson, 1983））の基準に合致するかで、臨死体験に該当するかどうかの識別を行った。

4　データ収集は、二〇〇八年三月から二〇一五年四月の期間に実施した。知人の紹介などを介して臨死体験者の方々に会った。あらかじめ、臨死体験の内容、その後の変化、本人の生活背景についての質問項目を設定したインタビューガイドを用意し、それに基づいて半構造化されたインタビュー調査を実施した。

5　倫理的配慮については、以下の手続きを行っている。調査は筆者が所属する大学院の指導教官らによって倫理面について検討され、承認を受けた上で、実施された。調査開始前に、調査対象者に対して、文書と口頭で調査の趣旨について事前説明を行った。そして、調査の内容は自身の臨死体験についてであること、調査に協力するかどうかは自由意志であり途中であっても拒否できること、拒否・中断の場合も不利益を被ることはないこと、インタビューの内容は研究目的にのみ使用すること、対象者個人が特定されないように発表の仕方に注意を払うこと、個人情報の管理に努めること、などを十分説明した。また調査結果の報告を発表論文等の送付によって行うことを伝えた。その上で、調査対象者から文書と口頭で調査に協力への同意を得た。

6　臨死体験者の内一名（男性）は臨死体験を二度している。そのため、人数としては一九名であるが、事例としては合計二〇事例となっている。

7　臨死体験者の一人称の死生観の変化の詳細については、岩崎（二〇一三）を参照のこと。

8　日米の臨死体験後のプロセスについての比較検討については、岩崎（二〇一六）でも取り上げている。

参考文献

アレグザンダー・E（著）白川貴子（訳）（二〇一三）『プルーフ・オブ・ヘヴン ―― 脳神経外科医が見た死後の世界』早川書房。(Alexander, E.(2012). *Proof of Haven: A Neurosurgeon's Journey into the afterlife.* New York: Simon & Shuster.)

石川幹人（二〇一二）『超心理学 ―― 封印された超常現象の科学』紀伊國屋書店。

岩崎美香（二〇一三）「臨死体験による一人称の死生観の変容 ―― 日本人の臨死体験事例から」トランスパーソナル心理学／精神医学、一三巻一号、九三－一一三頁。

岩崎美香（二〇一六）「臨死体験後に辿る過程 ―― 臨死体験者と日常への復帰」トランスパーソナル心理学／精神医学、一五巻一号、一〇五－一二三頁。

立花隆（二〇〇〇 a）『臨死体験　上』文春文庫（単行本初版、一九九四 a、文藝春秋）

立花隆（二〇〇〇 b）『臨死体験　下』文春文庫（単行本初版、一九九四 b、文藝春秋）。

パーニア、S（著）小沢元彦（訳）（二〇〇六）『科学は臨死体験をどこまで説明できるか』三交社。(Parnia, S. (2005). *What happens when we die: A groundbreaking study into the nature of life and death.* Hay House.)

ファン・ヘネップ・A（著）綾部恒雄・綾部裕子（訳）（一九九五）『通過儀礼』弘文堂。(van Gennep, A.(1909). *Les rites de passage.* Émile Nourry.)

ベッカー・C（一九九二 a）『死の体験 ―― 臨死現象の探究』法藏館。

ベッカー・C＆野堀拓路（一九九二 b）『「死ぬ瞬間」のメッセージ ―― ある少年の臨死体験』読売新聞社。

松谷みよ子（二〇〇三）『現代民話考〔5〕死の知らせ・あの世へ行った話』ちくま文庫。（単行本は松谷みよ子『現代民話考五 あの世へ行った話・死の話・生まれかわり』、一九八六、立風書房）

柳田國男（一九八九）「遠野物語」『柳田國男全集4』ちくま文庫（初版、一九一〇）。

山村尚子（一九九八）「臨死体験 ―― 終末医療における意義の検討」日本老年医学会雑誌、第三五巻二号、一〇三－一一五頁。

Atwater, P.M.H. (1998). *Coming back to life: Examining the after-effects of the near-death experience.* North Carolina: Transpersonal Publishing. (Original work published 1988, New York: Dodd Mead)

Badham, P., & Badham, L. (1982). *Immortality or extinction?* Totowa, NJ: Barnes & Noble.

Borjigin, J., Lee, U., Liu, T., Pal, D., Huff, S., Klarr, D., Sloboda, J., Hernandez, J., Wang, M. M., & Mashour, G. A. (2013). Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain. *PNAS*, vol.110(35), 14432-14437.

Cardeña, E., Lynn, S.J., & Krippner, S. (2000). Introduction: Anomalous experience in pespective. Cardeña, E., Lynn, S.J., & Krippner, S.C. (Eds.) *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence.* Washington, DC.: American Psychological Association, 3-21.

Carr, D. (1982). Pathophysiology of stress-induced limbic lobe dysfunction: A hypothesis for NDEs. *Anabiosis: The Journal of Near-Death Studies*, 2, 75-89.

Greyson, B. (1983). The near-death experiences scale: Construction, reliability, and validity. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 171(6), 369-375.

Greyson, B. (2000). Near-Death Experience. Cardeña, E., Lynn, S.J., & Krippner, S.C. (Eds.) *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence.* Washington, DC.: American Psychological Association, 315-352.

Kellehear, A. (2009). Census of Non-Western near-death experiences to 2005: Observations and critical reflection. Ring, K., Holden, J.M., Greyson, B., James, D.(Ed.). *The handbook of near-death experiences: Thirty years of investigation.* Westport CT: Praeger Pub. 135-158.

Moody, R. A. (1975). *Life after life: the investigation of a phenomenon-survival of bodily death.* Mockingbird Book.

Moody, R. A. (1977). *Reflections on Life After Life.* Harrisburg, PA: Stackpole Books.

Nelson, K. (2010). *The spiritual doorway in the Brain: A neurologist's search for the God experience.* Dutton.

Osis, K., & Haraldsson, E. (1977). *At the Hour of Death.* New York: Avon.

Owens, J.E., Cook, E.W. & Stevenson, I. (1990). Feature of "near-death experience" in relation to whether or not patients were near death. *Lancet*, 336, 1175-1177.

Persinger, M. A. (1989). Modern neuroscience and near-death experiences: Expectancies and implications. Comments on "A neurobiological model for near-death experiences." *Journal of Near-Death Studies*, 7, 233-239.

Ring, K. (1980). *Life at death: A scientific investigation of the near-death experience.* New York: Coward, McCann & Geoghegan.

Ring, K. (1984). *Heading Toward Omega: In Search of the meaning of the Near-Death Experience.* New York: William Morrow and Company Inc.

Ring, K. & Cooper, S. (1997). Near-death and out-of-body experiences in the blind: A study of apparent eyeless vision. *Journal of Near-Death Studies*, 16, 101-147.

Saavedra-Aguilar, J. C., & Gómez-Jeria, J. S. (1989). A neurobiological model for near-death experiences. *Journal of Near-Death Studies*, 7, 205-222.

Sabom, B. M. (1982). *Recollections of Death : A medical investigation.* Harpercollins.

Sabom, B. M. (1998). *Light and death: One doctor's fascinating account of near-death experience.* Grand Rapids, MI: Zondervan.

Stout, Y.M., Jacquin, L.A., & P.M.H., Atwater (2006). Six major challenges faced by near-death experiencers. *Journal of Near-Death Studies*, 25(1), 49-62.

Whinnery, J. E. (1997). Psychophysiologic correlates of unconsciousness and near-death experiences. *Journal of Near-Death Studies*, 15, 231-258.