

科研研究年報誌『身心変容技法研究』第七号刊行にあたって

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）が始まって三年目の本年度は、九回の定例公開研究会（第五六回身心変容技法研究会）第六四回身心変容技法研究会、多摩美術大学芸術人類学研究所との特別合同シンポジウム「大地の記憶を彫る——スカンジナビア・アイルランドのロックカービングと身心変容」、東北被災地フィールドワーク（二〇一七年五月の第二回東北被災地追跡調査）、天河大辨財天社鬼の宿・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。その成果をHPと本『身心変容技法研究』第七号に掲載し、さらに、これまでの研究成果を『身心変容技法シリーズ第一巻 身心変容の科学——瞑想の科学』『同第二巻 身心変容のワザ』（ともにサンガ、二〇一七年九月、二〇一八年二月）を出版したが、両著ともB5版二段組四三〇頁を超える大著である。

第五六回身心変容技法研究会

日時…二〇一七年四月二八日（金） 一三時～一八時

場所…上智大学四谷キャンパスL号館（中央図書館）九階九一一号会議室

発表①小西賢吾（金沢星稜大学講師／文化人類学）「縁と身心変容——アジアにおける縁概念の比較研究に向けて」

発表②辻信行（中央大学大学院総合政策研究科博士課程／境界論）「寺山修司の身心変容——不完全な死体への質問状」

第五七回身心変容技法研究会

日時…二〇一七年五月一五日（月） 一三時～一七時三〇分

場所…上智大学大阪サテライトキャンパス

テーマ…「ナラティブと負の感情処理について」

発表者①…井上ウィマラ（高野山大学教授／仏教学・スピリチュアルケア・瞑想指導）「父の

看取りと葬儀の体験から——死にまつわる宗教と産業と社会のありようを巡って」

発表者②…やまだようこ（立命館大学特別招聘教授・京都大学名誉教授／発達心理学・質的研究）「喪失と巡礼——宮澤賢治と村上春樹のナラティブ」

第五八回身心変容技法研究会

日時…二〇一七年六月四日（日） 一三時～一八時

場所…上智大学四谷キャンパスL号館（中央図書館）九階九一一号会議室

テーマ…「動物信仰とシャーマニズムと身心変容」

発表者①…鶴岡真弓（多摩美術大学芸術人類学研究所長／ケルト芸術表象研究）「鹿」信仰と神話図像——ケルトとユーロアジア文化圏のシャーマニズムと身心変容」

発表者②…アルタンジョラー（京都大学大学院人間・環境学研究科博士課程）「動物信仰と身心変容——モンゴル・シャーマニズムの事例を中心に」

第五九回身心変容技法研究会

日時…二〇一七年七月一日（火） 一三時～一七時三〇分

場所…上智大学大阪サテライトキャンパス

テーマ…「かたちと身心変容」

発表①勝又公仁彦（京都造形芸術大学准教授・美術家・写真家）「写真と身心変容について」

発表②上林壮一郎（京都造形芸術大学准教授・プロダクトデザイナー）「フォルムと物と身心変容について」

第六〇回身心変容技法研究会

日時…二〇一七年九月二九日（金） 一三時～一七時三〇分

場所…上智大学四谷キャンパスL号館（中央図書館）九階九一一号会議室

テーマ…演劇・舞踊と身心変容

発表者①…上世博及（東京ノーヴィ・レパートリーシアター俳優・通訳者）「スタニスラフスキーシステムと演劇の身心変容技法」

発表者②…三上賀代（京都精華大学教授／舞踊学・土方異研究）「土方異・暗黒舞踏と身心変

容技法

第六一回身心変容技法研究会

日時：二〇一七年十一月二〇日（月） 一三時～一八時

場所：上智大学大阪サテライトキャンパス

テーマ：現代世界の身心変容技法の流行

発表者①：村川治彦（関西大学人間健康学部教授）「アメリカにおける身心変容技法の変遷史

——欧州、東アジアとの交流を軸に」

発表者②：檜垣樹理（早稲田大学国際教養学部准教授）「〈包越〉…〈身心の変容と神の国への（assumption）〉——フランス霊性神学史の小窓 聖ベルナル、パスカル、ペギー」

発表者③：蛭川立（明治大学情報コミュニケーション学部准教授）「オーストラリアにおける身心変容技法の変遷史」

第六二回身心変容技法研究会

日時：二〇一七年二月二二日（金） 一三時～一七時三〇分

場所：上智大学四谷キャンパス1号館（中央図書館）九階九一一会議室

発表者①：葛西賢太（宗教情報センター研究員、上智大学グリーンフケア研究所客員教授）「傾聴者たちの意識と体験」

発表者②：熊谷友里（東京大学大学院人文社会科学系研究科宗教学宗教史学専攻博士課程）「一九世紀フランス・カトリックにおける典礼の出現——世界を失ったものたちの世界再建と身心変容」

コメンテーター：鶴岡賀雄（東京大学大学院人文社会科学系研究科教授）

第六三回身心変容技法研究会

日時：二〇一八年一月一九日（金） 一二時三〇分～一七時

場所：上智大学四谷キャンパス1号館（中央図書館）九階九一一会議室

予定変更のお知らせとテーマの趣旨説明：鎌田東二

発表者：大内典（宮城学院女子大学教授）「声の技法と身心変容」

コメンテーター：葛西賢太（宗教情報センター研究員、上智大学グリーンフケア研究所客員教授）

第六四回身心変容技法研究会

日時：二〇一八年三月六日（火） 一三時～一七時

場所：上智大学大阪サテライトキャンパス

テーマ：チベットのマントラの理論と実習

発表者：ドゥルクモ・ギャル（チベットマントラシンガー）

通訳：エリコ・ロウ

コメンテーター：葛西賢太（上智大学客員教授）

合同特別シンポジウム「大地の記憶を彫る」

日時：二〇一七年一〇月二八日（土） 一三時～一七時三〇分

会場：上智大学四谷キャンパスソフィアタワー一階ホール

主催：上智大学グリーンフケア研究所身心変容技法研究会（科研）＋多摩美術大学芸術人類学

研究所

テーマ：「大地の記憶を彫る——スカンジナビア・アイルランドのロックカービングと身心変容」講演…

齊藤五十二（書道家・東華書院会長・ロックカービング拓本採取者・所蔵者）「スカンジナビアのロックカービングと、アイルランドの石に刻まれた図象」

鶴岡真弓（多摩美術大学教授・芸術人類学研究所所長／芸術文明史・ケルト芸術文化研究）

「アイルランドのケルト十字架——生命再生の螺旋と円環」

安藤礼二（多摩美術大学教授・文芸評論家）「造形的思考の起源・アンドレ・ルロワ「グリーンと日本」

石井匠（國學院大学博物館学芸員・岡本太郎記念館客員研究員）「石と人——岡本太郎が観想した反転の「生物ピラミッド」

鎌田東二（上智大学グリーンフケア研究所特任教授）「アイルランド・ケルトと日本・神道の身心変容技法——ドゥルイドと修験者」

総合討論…

齊藤五十二・鶴岡真弓・安藤礼二・石井匠・鎌田東二（コーディネーター・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が本誌に掲載されている。そこで問われた問題は、

①縁と演劇と身心変容

②ナラティブと負の感情処理

③動物信仰とシャーマニズムと身心変容

④かたちと身心変容

⑤演劇・舞踏と身心変容

⑥現代世界の身心変容技法

⑦傾聴と典礼の身心変容

⑧声と身心変容

⑨マントラと身心変容技法

などの諸問題であり、「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・考察するとともに、身心変容問題の裾野を広く探った。特に儀礼や物語や形態が持つ意味と力について、さまざまな角度から考察した。

こうして、三年目となる二〇一七年度の一年間の研究成果を本誌で総括し報告する。今後一層継続的に、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、それをさらに継続して書籍化していく予定である。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」HP：<http://wzasophia.coocan.jp/>と科研研究年報『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。来年度、二〇一八年度は本科研最終年度になるので、総括的なシンポジウムと書籍の発行を考えている。乞う、ご期待！

第一部 ◆ 自由と暴力

身心変容技法と靈的暴力 ——オウム真理教とひかりの輪の身心変容技法

鎌田東二

上智大学グリーン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

本科研「身心変容技法と靈的暴力」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」の申請書の「研究目的」欄に次のような一節を書いた。長くなるが、本科研の根幹になるところなので最初に確認しておきたい。

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A・二〇一一年・二〇一五年）の成果をさらに発展深化させ、「身心変容技法」が引き起こし得る負の局面を含め総合的に研究する。「身心変容技法」とは、「身体と心の状態を当事者にとってよりよいと考えられる理想的な状態に切り替え変容・転換させる諸技法」を指すが、その理想や理念とは裏腹に、それが「靈的暴力」（超越的な世界観に裏付けられた破壊性）を

引き起こすことがまある。「身心の荒廃」が様々な局面で社会問題となっている時代状況下、その負の連鎖から抜け出ていくための宗教的リソースやワザ（技術と知恵）として「身心変容技法」を正當に位置づけるためにも、その負の局面の危険性や問題性を明らかにしつつその応用可能性の道を探ることは喫緊の課題であり宗教研究の責務である。

古来、宗教・芸術・芸能・武道・スポーツ・教育などの諸領域で様々な「身心変容技法」が編み出され、伝承され、実践されてきた。祈り・祭り・元服・洗礼・灌頂などの伝統的宗教儀礼、瞑想・イニシエーションや武道・武術・体術などの修行やスポーツのトレーニング、歌・合唱・舞踊などの芸術や芸能、治療・セラピー・ケア、教育プログラムなどの諸領域がある。本科研においては四種の研究手法すなわち文献研究・フィールド研究・臨床研究・実験研究を駆使し総合しながら、身心変容技法の起源・諸相・構造・本質・意義・応

用性・未来性を分析し、とりわけオウム真理教事件（一九九五年）が問いかけた問題性や事件性を一つの事例研究としてもモデル研究としても徹底究明していく。それはまた教祖論、弟子論、修行論、宗教教育論、宗教教団論など、宗教研究として豊饒な問題解明につながるだろう。また、変性意識状態・神秘体験（宗教体験）・回心、修行によって引き起こされる精神障害の解明や「逆境」を乗り越え生き抜いていく「心直し」の研究にも新たな知見と視座と基準をもたらすであろう。（中略）

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

「身心変容技法」の諸相（個性的表現）と「負の顕われ」の局面の解明（文献研究とフィールド研究）、

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

人が神と成り、動物や植物や鉱物や物と成り、「身心変容」していく宗教的超越ないし変態(変身)のワザとしての「身心変容技法」は、様々な宗教的伝統とリソースに蓄えられたソフトウェアであり、その「身体知」を科学的に解明すると同時に、哲学・思想的に位置付け直すところに本研究の特色と独創がある。宗教研究にとって最も重要な課題の一つとしての自己変容や関係変容の問題を「身心変容技法研究」は総合的・総体的・方法的に追求する。宗教研究としては、身体論や身体技法論、修行論、変性意識状態・神秘体験(宗教体験)・回心・心直し研究などに総合的な知見と基準をもたらすものと期待できる。この「身体知」

の総合的研究は、二十一世紀の「心の平安」をデザインしていく際に実践的かつ具体的な示唆を与え、人間関係の改善や健康回復にも寄与し、個性と自由を担保した心直しの一助となるであろう。「体は嘘をつかないが、心は嘘をつく。そして、魂(霊性)は嘘をつけない」と「身心霊」の三層関係を仮定した際に、「心」に対する繊細で深い考察と方法的対峙が重要となるが、その課題に本科研は極めて重要な視点と事例とモデルと洞察を与えるものとなるであろう。

このように、本科研の「研究目的」において、具体的な研究課題の一つとして、オウム真理教事件が問いかけた問題を取り上げていくことを記し、身心変容技法の実践が生み出すさまざまな負の局面の考察と、それを通して二十一世紀の心の平安をデザインしていく「個性と自由を担保した心直し」の探究と実現を研究目的や課題とすると明記した。また「研究計画」の一つに、「オウム真理教およびひかりの輪の教則本を分析し、『霊的暴力』の事例研究を進める」とも、「オウム真理教事件についての総合的研究を進め、ひかりの輪の活動の分析を通して『マインドコントロール』や『魔境』問題の打開の方法と実践の結果をまとめ、オウム真理教事件後の宗教的暴力の問題を議論する際の基礎事例と基礎理論を提起していく」とも記した。

そこで、こうした研究目的に基づいて、本誌『身心変容技法研究』第五号に「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」、同六号に『「悪魔」と「魔境」——悪魔論Ⅰ』を掲載したのである。本号では、それを踏まえて、「身心変容技法と霊的暴力Ⅱ——オウム真

理教とひかりの輪の身心変容技法」について論じていきたい。

1 鈴木大拙の「魔王」論と『摩訶止観』の「魔」の認識と退治法

具体的に、オウム真理教とひかりの輪の身心変容技法を吟味検証する前に、予備的考察として、拙著『宗教と霊性』(角川選書、一九九五年)で取り上げた鈴木大拙の「魔王論」と中国および日本天台における「魔」の問題を取り上げておきたい。

鈴木大拙は、「霊性」をタイトルに持つ『日本的霊性』(大東出版社、一九四四年)、『霊性的日本の建設』(大東出版社、一九四六年)、『日本の霊性化』(法蔵館、一九四七年)を戦中戦後に矢継ぎ早に出版し、日本人の「霊性的自覚」を促したが、そこに鈴木大拙なりの戦争批判と「魔」観があった。その「魔」観は「霊性的日本の建設」冒頭に置かれた「戦争礼讃」(英語)「魔王の宣言」に端的に表現されている。

鈴木大拙によれば、「魔王」は「力」を以て人間を支配し、ほしいままにする。まず何よりも、「魔王」は「力」とずるがしこい策略によって人や物を支配し屈伏させ服従させていく。それは当然、さまざまな「権力」や「武力」や「暴力」にも関与する。ここでは、「魔王」は、あらゆる侵略的な権力や暴力の源泉として戲画的に描かれている。そして、「魔王」はこの「力」をさまざまな形で駆使して、人間の「無意識」を動かし、「性」や「狂気・狂信」や「うそ」にはたらかけるという。

この奇書「戦争礼讃(魔王の宣言)」は、『霊性的日本の建設』の序文代わりに置かれた実にインパクトのある一書である。著者の鈴木大拙が、「魔王」に成

り代わって、一人称で「魔王」の欲望と野心と計画を陳述しているのだから。この「戦争礼讃」の冒頭は次のように始まる。

自分は世に隠れもない魔王である。折さえあれば人間世界を混乱の極に導いて、人類を滅亡せんとするのが自分の使命だ。今度もどうやら世界はまた自分の手中に収められたようである。思う存分に働いてやろう。人間はいまも尚自分をよく了解しないような風に振舞って居る。が、それは人間が人間自身の性格を十分に了解しないところから来て居る。人間が今少し深く考えてくれると、自分と人間とは元来一つのものだと云うことがわかるのである。それをわからせる好機会がまた来た。自分は自分の使命につき少しく語って見たい。自分即ち魔王の本性は力だ。力が向う見ずに、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。人間は不思議に饒舌を好む、如何に彼等のおしゃべりであることよ！ 彼等はあらゆる方法で文字を弄し修辭に耽る。この点において彼等は実に巧妙を極めて居る。人間と云うものが、此世に現われて以来、彼等は如何に多くの書物を作り、如何にその「三寸の舌」を動かして「懸河の弁」を弄したことよ。「真面目になれ、正直になれ、他を愛せよ、平和を将来せよ」——これが彼等の常套語だ。しかし自分等仲間、人間と違って、そんな上すべりなことはやらぬ。わしらはいつも実践第一主義だ。だまって考えて、だまって計画して、だまって実行する。人間のように空理を並べたり、贅辭に時を浪費しない。考えたことは即時に実行に移す。自分等の本質は力だ、力は行為だ。それ故

自分等は人間共の最も雄弁なとき、私かに彼等の「無意識」内に入り込む、そうしてそこに本来在るものを揺り動かして見せる。それは自分等の影である。この影が眠りから覚めると人間は神とか仏とかの名で造り上げた表玄関の無意味ないかめしさに驚く。が、彼等は直ちにそれを取り毀さんとはしない。まず更にこれを繕わんと弁明する、そうして事実の上ではその玄関の基礎の下に大穴をあけるのである。(原文は旧かなづかい・旧漢字)

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。第一次世界大戦も第二次世界大戦もみな魔王のけしかけたものである。魔王は宣言する。

「番号付けになった世界戦争は、第三次にも第四次にも及ぶものだ」と云うことを、彼等はまだ知らぬのか。兎に角、こうやって行くうちに、魔王最後の目的である人類の壊滅が成就するのだ。そのときわしは世界の隅々まで潜ませてある一族徒党を一堂に会して一大饗宴を張るつもりなのだ」と。

そして、「生とは力だ、そうしてこの力が魔王の原理なのだ。力のない奴は力を忌む。それは当然の事であろう。併し魔王は力そのものだ、生そのものだ。力のない、生気のない弱虫共を蹂躪^{じむ}って前進又前進せよ。前進とは戦争を意味する。戦争ほど力が充実した場合を見せつけるものはない。戦争には釈明はいらぬ、有る限りの力で相撃つのだ。前面に横たわるものは何でも破壊する。力は破壊の又の名だ」と。

同書の鈴木大拙によれば、「魔王最後の目的」は「人類の壊滅」である。その「人類壊滅」のために、「魔王」は、「世界の隅々まで潜ませてある一族徒党

を一堂に会して一大饗宴」すなわち大戦争を引き起こさなければならない。戦争は人類史における巨大な集団的・国家的暴力の行使で、その被害は相互に甚大で、そう簡単には一挙に「人類壊滅」とまでは行かなくとも、核戦争ともなれば「人類壊滅」のみならず「生物壊滅」や「地球壊滅」にまで至る可能性もある。「魔王」はそのような大「壊滅」を欲していると鈴木大拙は同書で指摘する。

「力」を存在原理とする「魔王」からすれば、人間は本質的に「魔」を内在させる存在となる。なぜかといえば、「生の力は性の力で、性の力は魔の力だ、それで生れる人間は直ちに『魔性』ものだ。」と「魔王」が自ら語っているように、そもそも、「生」は「力」(生命力)であり、同時に「性」(性エネルギー)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」を秘めているということになるからだ。

鈴木大拙が、ここで、「性」と「魔の力」や「魔性」とを結びつけている点に注意したい。前掲『宗教と霊性』や『呪殺・魔境論』(集英社、二〇〇四年)で繰り返し指摘してきたように、仏教においては、「魔(Māra)」とは、「ブッダ(覚者、悟れる者)」となる前のゴータマ・シッダルタの悟り(成道)を妨げる「力」として現われるのだが、それはいくつかの経典では「性」と「無意識」にはたらきかけるものであった。そもそも、日本語で「男根(ペニス)」のことを「魔羅(Māra)」という字を当てること自体にも仏教的な性煩惱観が影響しているという語源説もある。実際、ゴータマ・シッダルタの誕生から死までの生涯を物語る大乘経典の『佛説普曜經』(方等本起經)卷六降魔品には、釈迦が成道する時に「魔王波旬(Māra Pāpās)」が四女を遣わして妨害したと記されている。

爾の時、波旬、其の四女に告ぐ。一を欲妃と名づけ、二を悦彼と名づけ、三を快観と名づけ、四を見従と名づく。汝、仏樹に詣りて菩薩を惑乱し、愛欲の徳を嗟歎し、其の清浄の行を壊せよ。女は魔の言を聞きて即ち仏樹に詣り、菩薩の前に住して綺言作姿三十有二あり。一に曰く、眼を張り睛を弄す。二に曰く、衣を挙げて而して進む。三に曰く、閨闈として並び笑ふ。四に曰く、展転相調す。五に曰く、相を現して恋慕す。六に曰く、更に相観視す。七に曰く、脣口を姿弄す。八に曰く、視瞻端しからず。九に曰く、嫵媚細視す。十に曰く、互に相礼拝す。十一に、手を以て面を覆ふ。十二に、迭に相捻拵す。十三に、正しく住して伴聴す。十四に、前に在りて跳躍す。十五に、其の髀脚を現す。十六に、其の手臂を露はす。十七に、鳬鴈鴛鴦哀鸞の声を作す。十八に、現すること照鏡の如し。十九に、周旋して光を出す。二十に、乍ち喜び乍ち悲む。二十一に、乍ち起ち乍ち坐す。二十二に、意懷踊躍す。二十三に、香を以て身に塗る。二十四に、宝璽を持することを現す。二十五に、項頸を覆蔵す。二十六に、閑静の如くなるを示す。二十七に、其の身を前却して菩薩を遍観す。二十八に、開目閉目して察する所あるが如くす。二十九に、俛頭閉目して視瞻せざるが如くす。三十に、愛欲を嗟歎す。三十一に目を拭うて正視す。三十二に、四面を遍観して拳頭下頭す。『大正新脩大藏經』第三卷、大正新脩大藏經刊行会、一九六四年、原文は漢文

この『普曜經』では、魔王波旬は四人の娘を遣わし、三十二の媚態をとらせてゴータマ・シッダルタ

を「惑乱」させ、「愛欲の徳」を称賛して「清浄の行」を破壊させることを命じた。そこで、四人の魔王の娘は、菩提樹の下で瞑想に没入するゴータマ・シッダルタの前で三十二の妖艶なる「綺言作姿」を見せつけ、心を乱そうとはかったのである。そのふるまいは、官能的な所作、神秘的な現象の演出、同情を引く姿、知性があるようなそぶりなどであった。だが、この時、ゴータマ・シッダルタは魔王と四人の娘の奸計に惑わされることなく深い定に入って微動だにせず大悟成道を果たした。この悟りの成就一歩手前でのこの性的誘惑の伝は、修行者にとって、いかに「性の力」が強烈で誘惑的なものであるかを明確に示すものである。

このエピソードは、『仏所行讃』には、「魔王有三女。美貌善儀容、種種惑人術、天女中第一。第一名欲染、次名能悦人、三名可愛樂」（魔王に三女有り。美貌と善き儀容ありて、種種に人を惑わす術、天女中の第一なり。第一を欲染と名づけ、次を能悦人と名づけ、三を可愛樂と名づく）とあり、また龍樹の『大智度論』第十四では、「魔王」が「樂見・悦彼・渴愛」の名を持つ「三玉女」を遣わしたとなっていて、少し変わっている。「三玉女」はこの時、「各五百の美女を化作」し、「眉を掲げ睫を頓て、嫵媚細視し、衆の伎楽、種種の姿媚を作し、来りて菩薩に近づき、態身を以て菩薩に触逼せんと欲す」とあるように、千五百人余の「美女」を現出させて、成道前の「菩薩」であるゴータマ・シッダルタを誘惑した。いみじくも、この「三玉女」の三番目の娘の名は「渴愛」である。仏教では、煩惱の元を「無明（根源的無智）」とも「渴愛（根源的欲望）」とも説くが、事ほど左様に「性の力」の克服昇華は大きな課題なのである。このように仏教は、悟りを妨げる「魔の力」

として「性の力」がはたらくことに強い注意を向けている。ゴータマ・シッダルタはこの「魔」の来襲に対し、「神力」（法力）をもって「玉女」魔女を「老婆」に変じて退けた。こうして、諸種の仏典は「性の力」に対する注意と対処法を示すのである。

しかし、論点先取していえば、空海や真言宗においても重視された『理趣經』（正式には『般若波羅蜜多理趣百五十頌』、不空訳では『大樂金剛不空真実三摩耶經』）や、特に後期密教やオウム真理教は「性の力」を「大欲」として逆手にとって、そこから「大樂」の境地に至ろうと企図する思想を持っていた。だが、タントリズム（タントラ密教・左道密教）とも呼ばれることもあるこの「性の力」の肯定と活用の方角は、危険思想すれすれで、一歩間違えれば修行破壊や破戒ともなり、修行者にとって命とりになるがゆえに、多くはこの修行法を勧めることには慎重であった。実際、空海は、最澄が不空訳『理趣經』の借覧を申し込んだ時、いくつかの理由を挙げた上で、師と弟子との面授や厳格な修行を踏まえることなく知的にのみこの經典や論書を捉えてしまうことの危険と行く末に危惧の念を表して貸与を断っている。妥当な見解と配慮であると思うが、種々の「降魔法」の修法を持つ密教は、「魔の力」や「性の力」については大変きわどく逆説的で両義的な戦略を取っているといえるだろう。この問題は一筋縄ではない、複雑で深層的なものである。

ところで、天台智顗（五三八―五九七）が著した『摩訶止観』卷八上第二項「煩惱が起る因縁」には、①「習因の種子」、②「業力の撃作」、③「魔の扇動」の三種があるという。そしてこの「魔の扇動」により「魔行」に入ってしまうと「深利之惑」が起こってそれに吞み込まれていく。そのときは、ひたすら

仏の名を唱えるところから脱することができるとい
う。「仏名」称名がそれほどの功德があるかどうかの
査定はともかくとして、智顗が『摩訶止観』におい
て、詳しく「魔」の問題を考察・記述していること
が重要である。つまり、禪定に入る瞑想修行におい
て必然的に「魔」に遭遇するとの認識があるとい
うことだからである。

同書同巻第五項「止観を修する」の条には止観の
要諦が説かれている。つまり、瞑想時における意識
と身体の変容とその対処法が詳細に記されているが、
その中に、「三蔵は、初めに四魔を伏し、道場に坐し
て煩惱魔を破し、菩提の道を得る。また、法性を
得て陰入魔を破す。この両は共に死魔を破す。道樹
の下にして不動三昧を得て、三の玉女を交じ、八十
億の兵を破するに、冠・蓋・剣がおのおの随ちたり
とは、これ天子魔を破するなり。」(池田魯参『詳解
摩訶止観』大蔵出版、一九九六年)という一節がある。
「四魔」とは「煩惱魔・陰魔(蘊魔)・死魔・天子魔」
をいう。中でも、「煩惱魔・陰魔・死魔」の三つの
「魔」は「内魔」、四番目の「天子魔」は「外魔」と
呼ばれている。仏教では「魔」を「奪命者」、生命と
知恵を奪うものと捉える。それは「無明」と「渴愛」
でもあるが、その「魔」を『摩訶止観』はさらに
「観」じてゆく。

同巻第五節「魔事の境を観ず」では、次のように
「魔事・魔罪」について記している。

第五に、魔事の境を観ずるは、行人が四の三昧
を修して、悪がまさに謝せんとし、善が生ぜんと
欲するに、魔が廻かにその境を出ることを恐れ、ま
た、まさに他を化度して我が民属を失い、我が宮
殿を空しからしむべし、また、その大神力と大智

慧力を得て、また、まさに我れと大戦争を興し、調
伏し控制して我れを触悩すべしと慮り、そのいま
だ成ぜざるに遽んで、彼れの善根を壊すがゆえに、
魔事があるなり。行者の道が弱ければ、いまだ波
旬を動ぜず、一切の鬼神は六天の管に属して、当
界を防ぎ成るために、正しくまさにこれを動すべ
きのみ。『経』にいわく、「魔の事と魔の罪を説か
ざる者は、これ菩薩の悪知識なり」と。もし邪・
正に達すれば、懷抱は淡然なり。魔界の如は仏界
の如と一如にして二如なく、平等にして一相なり
と知って、魔をもつて威となし、仏を欣となさず、
これを実際に安んず。もしよくこのごとくなれば、
邪も正を干さず、悩乱がたとえ起つて魔が来たる
も、はなはだ善きなり。

今、魔を明かすに五となす。一つには同異を分
別し、二つには発する相を明かし、三つには妨損
を明かし、四つには治法を明かし、五つには止観
を修するなり。

ここには、四種三昧の修行が成就することを「魔」
が恐れて邪魔をし、修行者の「善根」を破壊しよう
とはたらくことに注意が向けられている。修行が浅
い時にはそのような「魔」のはたらきも邪魔もない
が、修行が進んだ時には「魔」、すなわち邪魔が入る
のである。したがって、修行者はそのことを普段か
らよく弁えて、「魔事」を知り、事が起こってもそれ
に動じないようにしなければならぬと予防線を張
る。「魔」がやってきても、それを退治すればよいの
だから、問題はないし、むしろ「魔」が来るのは修
行が進んだ結果で、大いに結構なことであるとする。
こうして、①魔の区別、②魔の発生・発現、③魔に
よる妨害破損、④魔の退治法、⑤止観(禪定)修行

の順で「魔」の克服過程が説かれることになる。同
書にはまた「煩惱はれ菩提」「煩惱を断ぜずして涅槃
に入る」ともあり、いわゆる「煩惱即菩提」「生死即
涅槃」の思想が説かれていて、「魔仏一如」の思想と
も相関する。こうして『摩訶止観』は、瞑想時にお
ける「魔境」や「魔事」の襲来に対する重要な指南
書ともなったのである。

これが最澄により、日本天台宗に引き継がれ、そ
の中で天台本覚思想が展開されていく過程で、やが
て「魔仏一如」の思想が説かれ、能の「善界」では
「そもく是は大唐の天狗の首領、善界坊とは我事な
りあら物々しや如何に御坊、今更何の観念をかなせ
る、夫れ若作障礙即有一仏魔境と説けり、あら痛は
しや欲界の内に生まるゝ輩は、悟りの道や其まゝに
魔道の街となりぬらん、不思議や雲の内より、邪法
を唱ふる声すなり、本より魔仏一如にして、凡聖不
二なり自性清浄天然動きなき、是を不動と名付けた
り」などと、「自性清浄」観に基づいて「魔仏一如・
凡聖不二」が説かれることになる。こうして、この
ような能の定型表現のように「魔仏一如」観が拡大
流布していき、江戸時代に至って上田秋成の『雨月
物語』には、「心放せば妖魔となり、収むる則は仏果
を得る」(「青頭巾」)とか「心をさむれば誰も仏心也
放てば妖魔」(「樊噲」)とも書き表されることになる。
「心」はほしのままに「放て」ば「妖魔」になるが、
しかし、それを上手く「収める」ことができた時には
「仏心・仏果」が実現成就する。その機序を天台本覚
思想は非常にパラドキシカルに表現したといえる。
ところで、『摩訶止観』における「魔事」退治法は、
大きく①「慚悔鬼」の退治法、②「時媚鬼」の退治
法、③「魔羅鬼」の退治法の三種がある。前二者の
「鬼」については、呵責したり戒文を唱えたり、時刻

の獣の名を呼ぶことで退散させることができる。三つ目の「魔羅鬼」法は、①呵責（覚呵）、②諦観、③死を覚悟しての拒絶（強心抵捍）、であるとする。こうして、『摩訶止観』は次のように述べる。

魔界はすなわち仏界なれども、しかも衆生は知らず、仏界に迷い、横に魔界を起し、菩提の中においてしかも煩惱を生ず、このゆえに悲を起す。衆生をして、魔界においてすなわち仏界ならしめ、煩惱においてすなわち菩提ならしめんと欲し、このゆえに慈を起す。慈は無量の仏なり、悲は無量の魔なり、無量の慈悲はすなわち無縁の一の大慈悲なり。

この願を満じ、この理を頭わさんと欲すれば、まさに魔を降して道場となすべし。八十億の衆も心を動ずること能わざるを止と名づけ、魔界はすなわち仏界なりと達するを観と名づく。ただ四悉をもつて止観をもつて心を安んずるなり。

魔事が起るに随つて、すなわち四句をもつてこれを破し、横・豎に単・複を破してことごとく滞りなし。三蔵は、初めに四魔を伏し、道場に坐して煩惱魔を破し、菩提の道を得る。

智顗は「魔界」が「仏界」であり、衆生はその「仏界」に迷つて「魔界」を起してしまい、「菩提（悟り）」の中にいながらも「煩惱（迷い）」を生じてしまうものだと、実にパラドキシカルな事態を指摘している。だからこそ、「魔界」で「仏界」に出会い、「煩惱」の中で「菩提」に出会うように、修行に対して「慈悲」を起こすという。そして「降魔」することが「道場」であり、修行であるとする。そして、「止観」とは、八十億の魔衆によつても心を動かすことのできない「止」と、「魔界」が「仏界」であるこ

とを認識し悟る「観」を成就することであるというのである。

このような『摩訶止観』における「魔王波旬」や「魔」の退治法は、鈴木大拙の「魔王礼讃」における「魔」の退治法とどのようにつながるだろうか？ 鈴木大拙は、「宗教又はその名に似せた『信仰』は時によると自分（魔王）に協力することが、いくらもある。それはその『信仰』が本当の愛又は大悲に根ざして居ないときである。即ち力に対する信仰であるときである」と述べているが、ここで『摩訶止観』に言う「慈悲」が「本当の愛」や「大悲」として強調されていることに注意したい。

鈴木大拙の「魔王」退治の結論は次のように「靈性的自覚」と「靈性的日本の建設」である。

狂信ほど自分の味方になるものはない。狂信から出る力は実に魔王的だ。自分から云うのもおかしいが、彼等（狂信者）は自分の落し種なのだ。自分は実行第一主義を信奉すると云ったが、その実行のうらには、いつも深い陰謀があり、遠い嘘がある。遠いと云うのは一寸先の見えぬと云う義である。自分は、その創造者だ、人間世界に初めてうそを作り出したのは自分だ。自分の本来は力の行使であるが、この行使は只実行すると云うことでない。それだけでは行詰りする。力は分別によりて助けられ、進められなければならない。併しこの分別の目的は力の節制とか反省とか云うことなく、力の彌が上の進出、奔放な進出であるから、分別の基調はそこになくなくてはならぬ。即ち相手を斃すことであるから、そうしてその相手は、有罪と無罪とを問わず、強と弱、賢と不肖、智と愚——そんな事は一切不問に付してあるのだから、当

り放題に斃すのだ。わしはそのような事には直接に手を出さぬ、人間をしてやらしめるのだ。人間をしてうそをつかしめる、無い事を作り出さしめる。事実を勝手に曲解せしめる、互いに殺し合い、責めさいなむようにと云うのが目的なのである。この目的さえ達すればよいのだ。目的のためには手段を選ばない。随分悪辣な陰謀とうそと策略——それは外交とか政治とか、治安維持とか、国防とか、国体擁護とかその外色々の名で行われる策略——で、最後の目的、即ち人類相互の殺し合を達成せんとするのだ。生は、力は、うそを作り出す。これは敵を欺くためだけではないのだ、自らをも欺こうというのだ。人間は不思議に自ら欺くことを好む。これが彼等のお喋舌の原因なのだが、それも実は魔王たる自分のからくりなのだ。いくらでも自分で喋舌して居ると、人間はそれに酔って来る。そうして何だか自らそのものの如くなったように心得て来るのだ。ここに魔王のつけこみ得るすきがある。魔王は力で、実行そのものと云うが、それでも中々の苦勞はある。人間の取り扱いは他の動物並に行かないのだ。それがまた一種の興味をそそらぬでもない。人間が平生のお喋舌に反して、無暗の殺戮行為をやるときの人間の相好と云うものは、平生のに反映して一層の凄惨味を加える、そこが地獄変相の至極で、わしらの最も快適とする場面だ。（中略）

近代の人間は科学と云うことを連りに叫んで居る。これが進歩すれば人類には戦争はなくなるとここに人間の奴等の智慧の不足がある。いくら科学が進んでも、魔王たる自分が力の支配を手に握って居る限りは、科学もまたこの魔王の力の権力下におかれなくてはならぬ。見よ、汝等が発明し

製造した原子爆弾を。これがまず何処に何のため
に使用せられたかを考えるがよい。力が近代人間
の生活を指導する原理である限り、人間の発明し
発見するすべてのものは、力の増進と応用でない
ものはない。近代の人間で世界のどここの隅へ往っ
ても力の礼讃をやらぬものはない。戦争はこの力
の最も端的に現実化する事象である。自分の支配
するところでは力の加わらぬ尺寸の土もないのだ。
科学も何も皆わしの力で動かさずにおかないのだ。
もう暫らく見て居るがよい、今日の原子爆弾も両
国の花火のようになってしまうに相違ない、これ
よりも幾層倍を超えた凄惨を極むる爆弾が製作せ
られるにきまつて居る。原子爆弾は間もなく玩具
となるであろう。そのときはわしは魔下の魔徒を
集めて人類滅亡の凱歌を高らかに謡うのだ。

併しこれは大きな声では云われないが、自分
も悩みのないことはないのだ。原子爆弾で焼き尽
した焦土の中から青々と芽を出す草があり木があ
ることだ。大地の懷から太陽の光を仰いで出て来
る不思議な力、この力はわしの力よりも強いのだ。
これは魔性のものでない。力以上の力だ。不思議
にわしの力を無力にしてしまうのだ。人間の奴は
これを靈性的だとか云って居るが、兎に角、怪し
からぬ働きをする。わしと同じく人間の「無意識」
に生きて居るようだが、わしの力ではその正体を
つきとめられぬ。時にはその存在を無視しても見
るが、どうもわしの思うようにならぬ場合がある。
それが予期しない方面——或は予期不可能な方面
——から、いつのまにか、頭を擡げて居るので困
る。焼野ヶ原から芽生える青草のような奴、靈性
とか何とか云って居るが、こいつを一つ何とかし
てやりたいが、これだけは、ままにならないのだ。

それで余り大きな声では云われぬのだ。人間の耳
へはいると、こんでもないことになる。が、この靈
性的自覚から芽生える大悲と云うわしの見えざる
相手、わしを遂には取りひしぐかも知れない相手
——大敵ではあるが、自分としては出来るだけの
魔神力でこれに抵抗して見せるぞ。相手もわしを
負かすには容易ならぬ努力を要するのだ。わしは
名にし負う魔王である。

日本の奴はわしの「御稜威」の力で大分困って
居るようだが、或る方面から見れば、彼等は却っ
て靈性に生きる機会を与えられたものだ。世界平
和の宣伝の根拠地がここから発祥するかも知れな
い。そうなると魔王の面目は丸潰れになる。わし
は大に力を出して、日本の奴を益々苦しめてやろ
う。彼奴等を試験するには好機会だ。

但々何とかしてあの焦土の下から萌え出る不思
議な力以上の力を、蹂み躪ることさえ出来ればよ
いのだがな！

「靈性的自覚から芽生える大悲」、それに支えられ
た「世界平和の宣伝の根拠地」としての日本、それ
が「あの焦土の下から萌え出る不思議な力以上の力」
で、「魔王」は一番それを恐れている。

この「魔王」は、宗教や信仰が「魔」としてはた
らく時があることをよく知っている。そこで、鈴木
大拙は、「魔」に対抗するために、時に「魔」に取り
込まれる「宗教」や「信仰」ではなく、「本当の愛」と
「大悲」を持つ「靈性」ないし「靈性的自覚」を對置
する。それにより、「魔」に對峙する原理的指標と規
準を設けた。それは鈴木大拙の戦争批判でもあった。
オウム真理教事件の問題と深層的解決を考えてい
く際に、このような鈴木大拙の「魔王礼讃」はどの

ような補助線となり、効力を発揮するだろうか？

2 オウム真理教事件とその後

オウム真理教事件とは、麻原彰晃と名乗る松本智
津夫が教祖として幹部信者に教団の思想や活動に敵
対する人物や一般人に「ボア」と称する殺人と無差
別テロを命じて殺傷を繰り返した事件で、それによ
り二十九名が死亡、六千人余りの人々が負傷した。
中でも、坂本堤弁護士一家殺害事件（一九八九年十一
月四日）、松本サリン事件（一九九四年六月二十七日）、
地下鉄サリン事件（一九九五年三月二十日）が三大事
件として大きくメディアに取り上げられ、一連の事
件にまつわる論書も多数出版されている。事件に関
与した教団幹部ら一八九人が起訴され、麻原彰晃を
始めとして殺傷事件に関わった教団幹部ら十三人が
死刑、五人が無期懲役の判決を受けている。宗教教
団が関与した戦後最大の凶悪犯罪事件と言える。

事件後、オウム真理教は、アレフとひかりの輪に
分裂、現在はさらにNGO（アレフ）から別派が生じ、
三派に分かれ、三団体ともに「観察処分」となっ
ている。その中で、ひかりの輪だけ、二〇一七年九月
二十五日に東京地方裁判所から観察処分取り消しの
判決が出たが、公安調査庁は東京高裁に控訴した。
本年、二〇一八年一月二十二日、公安審査委員会は
公安調査庁の三団体観察処分継続申請をし、三団体
ともに観察処分が認められたので、ひかりの輪は観
察処分取り消しを東京高裁に申請した。

以上がオウム真理教事件とその後の関連団体の状
態であるが、「戦後最大の凶悪犯罪」と言われるこの
事件がなぜ、どのようにして起こったのかについて、

今なおさまざまな角度から議論が続いている。私自身も前掲拙著『宗教と霊性』（一九九五年）、『エッジの思想』（新曜社、二〇〇〇年）、『呪殺・魔境論』（集英社、二〇〇四年）などでオウム真理教事件と麻原彰晃の問題について取り上げてきた。そこにおける中心の問題は、麻原彰晃自身も言及し注意を促していた「魔境」の問題であったが、さらにさまざまな角度から考察吟味を深める必要があると思ひ、本科研「身心変容技法と霊的暴力」を日本学術振興会に申請して採択され、「身心変容」あるいは「身心変容技法」という視角からオウム真理教事件の問題を検証しようとしてきた。

身心変容技法という観点からオウム真理教を見た場合、そこでの身心変容をもたらす修行は多くの問題を孕んでおり、教祖（開祖）麻原彰晃を含め、出家者・在家者の信者修行者のさまざまな偏差と「魔境」を生み出した。問題の一つは、過剰に「超能力」や「神秘体験」や「イニシエーション」の獲得成就を求め、それにこだわったところから生まれてくる偏差と魔境であり、特に、性と慢と暴力（力）による支配と殺傷行為であった。前掲『呪殺・魔境論』で最初期の修行におけるオナニーの取り入れについて考察したが、この過剰な性的イメーじや性器刺激は仏教修行を標榜したオウム真理教の第一の問題点（負の局面）であったと考える。それでは解脱修行としてなぜ麻原彰晃はそのような偏頗な性的訓練を課したのだろうか？ 結果的に、ゴータマ・シッダルタや上座部系仏教がいかにも慎重に性的な誘惑から身心を遠ざけ、深く冷静に無明や渴愛の生起を観察することを中心的な実践課題に据えたかということを麻原彰晃はネグレクトした。むしろ故意に、タントラ仏教やヒンドゥー教的伝統などの俗的理解と曲解的

受容により、鈴木大拙の言う「魔王」の好む「性の力」を全面に取り込み、偏差に満ちた「イニシエーション」の体系と階梯を生み出したといえる。これが第一の問題点である。

第二に、その内的暴力としての「性の力」の取り込みが「自我のインフレーション」や絶対支配の全能感や慢を促進し、自らを「最終解脱者」からさらに「王」や「教皇」に祀り上げて自己神格化し、その絶対支配に敵対する人々や勢力を「ボア」と称する外的暴力として殺傷していく暴力の前景化を生み出した。つまり、「性の力」と「絶対権力」の行使が麻原彰晃の「霊的暴力」として顕在化したといえるであろう。

その麻原を絶対的な権威者・権力者である「教祖・開祖・尊師」として戴く体制（教団組織・幹部組織）を諸種の「イニシエーション」を駆使し装置化して作り上げ、麻原の妄想的な思想と計画を具体化することになった。そのことは、神道的な文脈から言えば、厳格なる「審神」^{（さきに）}ができていなかったということになる。つまり、麻原彰晃が自身をシヴァ神や大黒天の化身と言う際の信憑性について、自身も弟子も「審神」できなかった、あるいはそれをせずに自己幻想を拡大共有してしまったことになるだろう。前掲拙著や論考で指摘してきたことが、麻原彰晃自身は、「正しいグルを持つ」とか「功德を積む」とか「強い信を持つ」とか「行の種類を少なくする」とかについての正しい（と思われる。少なくとも間違っているとは思えない）指針を弟子に示していた。しかしその内実を正しく遂行することができなかった。それらは単なる建前に留まり、実体のない標語に過ぎなかった。

身心変容技法から見たオウム真理教のもう一つの

問題は、「グルのコピー化」から「グルのクロニ化」へと強化されていく修行とイニシエーションシステムの意味付けの変化である。麻原彰晃は『生死を超える』（一九八六年）の「透明な鏡―グル」の中で、「私の経験を相手のコーサル体とアストラル体に、直接コピー」すると、「コピーには、／１．私も相手も同じヴィジョンを見ている。／２．私は、相手に自分の透明さと修行経験を移す代わりに、相手のカルマを受けている。／という特徴がある」と記している。同年、一九八六年三月二十一日から二十四日までの丹沢集中セミナーにおいて、「グルが与えたね、あなたはこれをやってはいけない、これをやりなさいということに対して、絶対服従することだね」と「グル」への「絶対服従」を説いている。

また、同様に、同年一月の説法では、「グルのためだったら死ぬる、グルのためだったら殺しだつてやるよと、こういうタイプの人は、クンダリーニー・ヨーガに向いてることになる。グルがやれといったことをすべてやる状態、例えばそれは殺しを含めてだ、これも功德に変わるんだよ。例えばグルがそれを殺せという時は、例えば相手はもう、死ぬ時期にきている。そして、弟子に殺させることによって、その相手をボアさせるというね、一番いい時期に殺させるわけだね」と述べている。この時期、オウム真理教教団は未だ殺人に手を染めてはいないが、しかし麻原彰晃が弟子たちを前にして、「グルのためだったら死ぬる、グルのためだったら殺しだつてやる」、「殺人が「功德」に変わる、「相手をボアさせる」と発言していることを見逃すことはできない。

このように、麻原彰晃は「オウム真理教」を名乗る以前の一九八六年の時点から「グル」への「絶対服従」や「ボア」のことを説いている。だが、実態

はこの時点では、「グル」麻原への「絶対服従」ないし「絶対帰依」はいまだ確立はしていなかった。この「グルの絶対化」に至る過程がいかなるものか、緻密に考察していく必要があるが、よりいっそう強く「タントラヴァジラヤーナ」や「マハームドラ」を説く一九八八年頃から「グルのクローン化」という言い方に変わっていく。この「グルのコピー化」から「グルのクローン化」への変化を「絶対服従」や「絶対帰依」の強化の過程と見ることはできる。

たとえば、一九八八年十月二日の説法では、「金剛乗（ヴァジラヤーナ）の教えというものは、もともとグルというものを絶対的な立場に置いて、そのグルに帰依すると。そして、自己を空っぽにする努力をする。その空っぽになった器に、グルの経験、あるいはグルのエネルギー、これをなみなみと満ち溢れさせると。つまり、グルのクローン化をする」と述べている。「空っぽになった器」に「グルの経験」と「グルのエネルギー」を入れて満ち溢れさせる。それが「グルのクローン化」であると述べているのである。

このような説法をするわずか二年前、麻原彰晃は最初の著作『超能力「秘密の開発法」すべてが思いのままになる！』（大和出版、一九八六年三月）の中では、「バクティ・ヨーガを続けながら、カルマ・ヨーガという倫理的なヨーガを修行に加えた。カルマ・ヨーガとは、すべての生き物の中に仏性・神性を認め、それから学び奉仕するというヨーガである。／例を挙げるならば、自分を裏切ったり、悪口を言ったりする人がいても、そういう人たちの行為を認め、自分を見つめ直す機会として学ぶのである。ゴキブリや蚊に対しても同様である。／わたしに、このヨーガが必要だったのは、傲慢になりやすい人間だっ

たからである。よくよく自分の性格を分析すると、自分だけが正しいという思い込みがあつて、他の人の心の動きを当然のことにように無視してしまうことがあつたのだ」と述べている。ここでは、麻原は自分が「傲慢になりやすい人間」であることを自覚している。「自分だけが正しいという思い込みがあつて、他の人の心の動きを当然のことにように無視してしまふことがあつた」と認めている。このような冷静な自己診断も一方ではしていた時期があつた。

これに関連して、同時期には、「自分はカリスマにならない」とか、「自分も弟子達も同じ真我を持っている点で変わらない」とか、「傲慢にならないために、他人に仏性・神性を認めて、学んで奉仕すべきである」、「様々な生き物は、一つの生命体の中の細胞のようなもので関係し合っている」、「選民思想はだめだ」などとも述べて、自身への「絶対服従」や「絶対帰依」を強いる方向とは程遠い主張もしている。こうして、一方では、『法華経』第二十「常不軽菩薩品」に描かれたあらゆる人を仏性を持ち実現する者として尊敬して礼拝して回る常不軽菩薩にも似た菩薩思想を意識していた。常不軽菩薩は「輕慢」への戒めを体现した大乘の菩薩であり、釈迦の前身ともされる。

だが、その一方で、『超能力「秘密の開発法」すべてが思いのままになる！』の信者（弟子）の体験報告の中で、弟子たちは麻原彰晃のことを「先生」とか「グル」とか「聖者」とか「尊師」と呼び、弟子たちは「シャクティ・パッド」を通して「グル」の「コピー」をすることを望んでいた。そして、「グルのコピー化」から「グルのクローン化」へと表現を変えていった後の一九八九年に坂本弁護士殺傷事件を起こしている。その頃に、「マハームドラ」と

いう抜き差しならないグルと弟子との関係性の中で、どちらもが逃れられない絶対権力化を生み出していったのである。そして、その自己幻想と自己絶対化を強化拡大する過程で、自分の思いのままになる「絶対帰依」を果たす弟子たちを「グルのクローン」と呼ぶようになった。麻原彰晃からすれば、「グルのコピー化」だけではいまだ複写過程の粗密が残るので不安であり、より精密完全な一致を求める「グルのクローン化」という表現に向かったのだろう。そしてそれをタントラヴァジラヤーナや「マハームドラ」の修行の進化だと位置づけた。

オウム真理教の教義は、「衆生救済」を最終目的とする。だが、これだけだと、菩薩道を説く大乘仏教や日本の仏教系新宗教と大きく変わるところはない。オウム真理教の特異性は、その先にあつた。それは、「衆生救済」のためには手段を選ばないという救済マキャベリズムとも言える「タントラ・ヴァジラヤーナ」の実践である。麻原は、特異なこの「タントラ・ヴァジラヤーナ」という教義を通して、意図的に極めて過激で逆説的な「衆生救済」論を説き、弟子たちに実行を強いた。それが「ポア」と称する殺傷事件を次々と生み出した。

その逆説的な「衆生救済」論とは、「衆生救済」を最速で実現するために自己は悪業を積み、犯罪を犯したとしても、他者の善業となるならあえてそれを実践するというパラドキシカルな論理である。そこで、「衆生救済」を実現するために、「シヴァ神の化身」である「グル」の命に「絶対帰依」し、「クローン化」しているがゆえに、苦の極限の犯罪行為を実行してもなおかつそこでまったく動じることのない「聖無頓着」の境地に達することができるという自己暗示と論理呪縛の中に落としこんだのである。この教義

的な自己呪縛はブラックホールのように強烈な吸引力を持っており、その穴から這い出して来ることは容易ではなかったと思われる。

だが、麻原彰晃が進めたこうした「グルのクロローン化」から微妙な距離を保ち、外れることもできたとと思われる幹部弟子が上祐史浩であった。「マイトレーヤ」というホーリーネームを与えられた上祐史浩は、オウム真理教の初期から堪能な語学力でインドやチベットの高僧との通訳を務め、またオウム真理教事件の際には外報部長としてメディアに頻繁に露出し、その巧みな詐術的な弁論を「ああ言えば上祐」と揶揄されたが、一方で、オウム真理教教団内では麻原彰晃に意見し反論できる数少ない幹部信者であった。そのこと自体が「グルのクロローン化」に至っていなかった証拠とも言える。上祐史浩はオウム真理教の男性出家修行者の中で二番目に「成就者」となり、一九九二年には「正大師」に昇任したので、位階上では最高幹部のナンバー2に位置することになっていた。にもかかわらず、麻原彰晃に何度も異論を言ったことが影響して、一九九二年にロシア支部長に左遷されたために、松本サリン事件や地下鉄サリン事件に関与することがなく、オウム真理教事件の被疑者として起訴されることはなかった。が、オウム真理教による熊本県阿蘇郡波野村の強引な土地取得に関する国土利用計画法違反容疑で、一九九五年十月に逮捕され、偽証罪や文書偽造罪などの罪を問われ懲役三年の実刑判決を受けた。一九九九年十二月に刑期を終え、「アレフ」を設立して代表者となるが、二〇〇七年五月に分離独立し、「ひかりの輪」を設立し、代表となって現在に至る。

その上祐史浩が設立した「ひかりの輪」の思想と身心変容技法を検証してみること、オウム真理教

の問題点を再検討してみたい。

3 「ひかりの輪」の設立と思想

「ひかりの輪」は、二〇〇七年五月にアレフ(Alpha)を離脱した上祐史浩を中心にして設立された任意の「思想哲学の学習教室」である。「ひかりの輪」の公式サイトには、次のような文章が掲載されている。

ひかりの輪は、いかなる特定の神・教祖・思想も絶対視しておらず、「宗教」「教団」ではなく、「東西の思想哲学の学習教室」です。

物の豊かさに加え、心の幸福・豊かさ・悟りのために、仏教などの東洋思想や、心理学・自然科学などの東西の叡智を学んでいます。その学びにおいて、盲信を避け、理性を重視しています。また、入会しなくても学ぶことができます。

また、ひかりの輪は、麻原・オウム信仰を脱却し、事件を謝罪して、オウム真理教犯罪被害者支援機構（以下「被害者支援機構」と記す）と賠償契約を正式に締結し、定期的な経済報告をしつつ、その実行に努めています。

同団体は、宗教団体ではなく、「東西の思想哲学の学習教室」であるとし、「研究団体」ないし「哲学サークル」であることを強調している。しかし、オウム真理教事件後の一九九九年に制定された、無差別大量殺人行為を行った団体を規制する法律である「団体規制法」に基づき、公安調査庁長官名の申請により「公安審査委員会」が審査し、危険団体として公安調査庁の監視下に置く「観察処分」を適用してい

る。それを不服としてアレフもひかりの輪も観察処分取り消しを求めてきたが、それが公安審査委員会に認められることはなかった。しかし、先に述べたように、ひかりの輪が裁判に訴えたことにより、二〇一七年九月二十三日、東京地方裁判所から観察処分取り消しの判決が出た。が、その後、公安調査庁は東京高裁に控訴し、二〇一八年一月二十二日には公安審査委員会は公安調査庁の三団体観察処分継続申請をしたので、現在はオウム真理教から分岐した三団体ともに観察処分となり、ひかりの輪は観察処分取り消しを東京高裁に申請している。

しかし、公安調査庁も公安審査委員会も、自分たちは「宗教教団」ではなく「東西の思想哲学の学習教室」というひかりの輪の主張を「麻原隠し」の詭弁だとしており、危険団体だという認識を崩してはいない。

ひかりの輪は公式サイトで「サイトの目的」(2017年8月10日付け)を次のように記載している。

このサイトは、地下鉄サリン事件をはじめとする数々の犯罪行為を行った「オウム真理教」についての教訓を残すとともに、オウム問題の解決の一助になればと願い、開設されたサイトです。

このサイトの試みを通じて、麻原彰晃こと松本智津夫死刑囚と、麻原を師と仰ぎ、つき従った多数の信者たちが、なぜ、日本に生まれ育った日本人でありながら、同じ日本人に対する無差別大量殺戮を行うという未曾有の事態を引き起こしてしまったのかを、解明していけたらと願っています。

このサイトは、上祐史浩を代表とする団体「ひかりの輪」の、広報担当者が管理・運営するものです。現時点では、2007年5月のひかりの輪発足

以来、団体を挙げて行ってきた、オウム事件やオウム問題に向き合い、その誤っていた点を振り返っていく作業を通じて、まとめてきた文書等を、掲載しています。

これまでは、主に、ひかりの輪の元オウム信者による調査・研究結果をまとめたものを作っていました。

また、このサイトの前身である「ひかりの輪公式サイト オウムの総括」のコーナーに、これらの文書を掲載した結果、団体の外に多数存在している、事件後に脱会した元オウム信者からの調査協力を得られたことも、大きな助けとなりました。

さらに、これまでに、思いもよらず、複数の専門家の方々の研究にご協力する機会をいただく中で、元オウム信者だけで教訓を残していくよりも、団体の枠組みを超えて、この問題に造詣の深い多くの専門家の方々に研究していただいた方が、いっそうの問題解決につながれることを実感するようにになりました。

願わくば、このサイトをご覧になったみなさま方のご支援を賜ることができそうです、心よりお願い申し上げます。

わたしたち一人ひとりの心深くにうごめく、オウムのなる心の根を解体していくことで、わずかながらも、オウム問題の償いとさせていただくことができそうです。

さいごに、このサイト開設にあたり、ご支援をいただきましたみなさま方に感謝いたします。

当サイト管理人 広末晃敏、宗形真紀子（ひかりの輪広報担当）

ここで、同サイト開設の目的を「地下鉄サリン事

件をはじめとする数々の犯罪行為を行った『オウム真理教』についての教訓を残すとともに、オウム問題の解決の一助になればと願い、開設したと明記していることに注目したい。かつて麻原彰晃を「シヴァ神の化身」と崇め、「最終解脱」をした「グル」あるいは「導師」として「絶対帰依」してきた弟子たちが、地下鉄サリン事件などの犯罪行為を行ったオウム真理教の問題点を自ら剔抉し批判と反省を加え、二度とそのような「犯罪行為」が起らないように「教訓」を引き出し、遺そうとしたという意図を公安調査庁も公安審査委員会も疑っている。が、そこに詳細に記載されている内容は、公式上の教団第二位にいた上祐史浩自身の思想や行動について詳細に言及していないという問題点はあるものの（ただし上祐史浩個人の総括は別の頁で詳細に行っている <http://hikarinoware/kokun/joyu/ca215/post-1.html>）、オウム真理教という宗教教団が引き起こした諸々の事件や宗教的実践の総括として十分に検討吟味するに値する問題提起の報告となっている。

例えば、「オウム真理教（1983～1999年）の活動経緯の総括」と題する頁には、「この文書は、ひかりの輪として、オウム真理教時代（※1983～1999年）を時系列的に振り返り、その経緯を総括・反省するとともに、その反省に基づいて、今後ひかりの輪が進むべき道について述べたものです。／なお、この文書は、2008年7月10日の記者会見においても、マスコミを通じて広く社会に公表しています。〔※教団名が「オウム真理教」になったのは1987年ですが、便宜上、前身団体の時代を含めています。また、麻原彰晃こと松本智津夫死刑囚については、オウム真理教時代に「麻原彰晃」と名乗り数々の犯罪を行ったことから、文中では「麻原」で統一表記していま

す。』という説明文の後に、次のような総括の「目次」項目が示され、全文が読めるようになってい

〔1〕 1983年（昭和58年）～1985年（昭和60年）

- ・ オウム真理教の前身組織の設立
- ・ 初の「空中浮揚」——誇大宣伝の始まり
- ・ 誇大妄想による武力行使思想の萌芽
- ・ 霊石収集とハルマゲドン予言の始まり
- ・ 年末セミナーでの「シャクティパーット」
- ・ この時期は比較的穏健だった説法

〔2〕 1986年（昭和61年）

- ・ インド各地を訪問、使命を託されたと主張
- ・ 「傲慢になりやすい人間」と自認
- ・ 「最終解脱」をしたと主張

- ・ パイロット・ババ師の麻原に関する見解

〔3〕 1987年（昭和62年）

- ・ 「大乘の年」と位置づける
- ・ 殺人肯定説法
- ・ 「核戦争を起こす」と発言
- ・ 一方で、核戦争防止の説法も
- ・ この時期まではあった穏健な説法について
- ・ ダライ・ラマ法王等からの「称賛」——その背後にあったもの

- ・ 弟子を成就させる——その成就体験について
- ・ 教団を「オウム真理教」と改称
- ・ エジプトに行き「過去世」を語る
- ・ アメリカに活動展開

〔4〕 1988年（昭和63年）

- ・ 「タントラヤーナの年」と位置づける
- ・ 社会への宣伝活動を強化

- ・「水中エアータイトサマディ」の実施
- ・「血のイニシエーション」を実施
- ・カル・リンポチエ師との交流——麻原への真の評価

- ・ダライ・ラマ法王等を低く位置づける
- ・グルイズムを強調

- ・初の違法行為——真島事件
- ・予言解釈による麻原絶対視の始まり
- ・妄想的な予言を連発する
- ・一部の霊的エリートだけを残すという危険な構想

〔5〕 1989年（昭和64年・平成元年）

- ・ヴァジラヤーナ路線の宣言
- ・麻原個人崇拜的な修行
- ・宗教法人化をめぐるトラブル
- ・初の殺人事件——田口事件発生
- ・グル絶対視、殺人肯定説法を繰り返す
- ・魂の二分化——二元的思想の強まり
- ・衆院選への選挙活動のスタート
- ・『サンデー毎日』の批判報道への反発
- ・キリスト妄想の始まり
- ・坂本弁護士一家殺害事件の発生
- ・事件に揺れる教団を組織固めする
- ・選挙活動における違法行為

〔6〕 1990年（平成2年）

- ・選挙落選は国家の陰謀と主張
- ・落選を機に教団武装化へ
- ・信者避難のための石垣島セミナー
- ・武装化拠点として波野村に進出
- ・進む武器の製造
- ・ヴァジラヤーナ活動に基づく成就認定
- ・国土法事件——ヴァジラヤーナを決意

〔7〕 1991年（平成3年）

- ・違法行為を一旦停止、マハーヤーナ路線へ
- ・社会的評価を得るために諸活動を展開
- ・「死と転生」「創世記」公演／海外への訪問
- ・テレビ、雑誌等のメディアに登場／大学等で講演会を行う
- ・大量の出版物を刊行

- ・自らをキリストと宣言

〔8〕 1992年（平成4年）

- ・引き続き社会的評価を得る諸活動
- ・海外への訪問／テレビ、雑誌等のメディアに登場
- ・大学等での講演会

- ・ロシアへの大規模な進出

- ・ロシア進出のいきさつ

- ・パソコン会社「マハーポーシャ」設立
- ・警察との対決を煽る

- ・教団武装化、ヴァジラヤーナ活動の再開
- ・日本を救う最終解脱者と自称

- ・教団への敵対者は報いを受けると説法
- ・核戦争予言、アメリカを敵視

〔9〕 1993年（平成5年）

- ・軍事力による世界統治に論及
- ・自動小銃の製造、化学兵器、核兵器の研究開始
- ・全ての魂の「ポア」を神に誓う
- ・自己破滅的な予言
- ・さらに戦闘的な発言を続ける
- ・救済のための大量殺人を肯定
- ・さらに進んだヴァジラヤーナ活動
- ・「額に刻印イニシエーション」を実施
- ・教団が毒ガス攻撃を受けていると主張
- ・「パーフェクト・サーヴェーション・イニシエーション」の始まり

「イニシエーション」の始まり

〔10〕 1994年（平成6年）

- ・大量殺戮、国家との対決意図を強固に示す
- ・さらに進んだ武装化計画
- ・多くの信者を兵士へと養成
- ・兵士として洗脳するための「修行」
- ・頻発する暗殺・殺害事件

- ・落田耕太郎氏リンチ殺害事件

- ・滝本太郎弁護士サリン殺人未遂事件

- ・富田俊男氏リンチ殺害事件

- ・江川紹子氏ホスゲンガス襲撃事件

- ・VXガスによる連続殺人（未遂）事件

- ・松本サリン事件

- ・省庁制度（教団内疑似国家）の発足

- ・「戦争」ムードを盛り上げる

- ・事件を招いた信者の潜在的闘争心

〔11〕 1995年（平成7年）

- ・毒ガス製造隠蔽のために第三者を攻撃
- ・サリンプラント・第7サティアンの偽装工作
- ・阪神大震災を予言していたと主張
- ・目黒公証役場事務長逮捕監禁致死事件（假谷事件）
- ・『日出づる国、災い近し』でハルマゲドンを強調

- ・地下鉄サリン事件

- ・強制捜査の開始

- ・強制捜査を宗教弾圧と主張

- ・上祐ロシア支部長が帰国、緊急対策本部長へ

- ・警察庁長官銃撃から村井氏刺殺事件へ

- ・第7サティアンの偽装発表など

- ・麻原や多数の信者の逮捕

- ・少しずつ報じられ始めた事件の真相

- ・上祐氏の逮捕と新しい指導体制

- ・社会との対決姿勢を示す「尊師メッセージ」
- ・宗教法人解散と破防法手続きの開始

〔12〕 1996年（平成8年）

- ・破防法と破産法による教団追及
- ・麻原公判の開始

・新たな指導体制——「長老部」

- ・長老部の指導の問題点（1）——麻原と子息の神格化

・長老部の指導の問題点（2）——陰謀論の展開と事件の宗教的肯定

- ・長老部内の不和

・観念崩壊セミナーの開催

・事件を正当化した宗教的理論——「マハームドラー」

- ・大部分の信者が事件を起こす可能性はあった
- ・分散居住と破防法への備え

〔13〕 1997年（平成9年）

- ・教団への破防法適用棄却へ
- ・妄想の中に逃げ込み始めた麻原
- ・個人崇拜のさらなる強化へ

・パソコン事業で社会を欺く

〔14〕 1998年（平成10年）

- ・全国的な施設確保へ
- ・破局予言の流布

・非現実的な信徒倍増計画

・教団の偽装会社による詐欺的訴訟

- ・全国的な教団反対運動が発生

〔15〕 1999年（平成11年）

- ・全国に飛び火する教団反対運動
- ・反対運動への教団の対応

・街頭パフォーマンスで批判を受ける

・「サバイバル」に多額の金銭を消費

- ・1999年の予言が当たらず崩壊へ
- ・教団活動の「休眠宣言」
- ・ようやく形式的な謝罪・賠償へ
- ・1995年から99年までを振り返って

分派したとはいえ、このオウム真理教内部者からの「教訓」を引き出すための網羅的な情報公開的「総括」は中途半端な弁解や弁護ではない。その反対に、コンパクトにまとめられたオウム真理教事件の全容に迫る総合的な点検作業といえるものだ。特に、麻原彰晃とオウム真理教の持つ「霊的暴力」についての「総括」として重要な「マハームドラー」についての記述を見てみよう。

■事件を正当化した宗教的理論——「マハームドラー」

前記の通り、仮に麻原が事件に関与しているとしても、それには深い宗教的な考えがあるとして肯定する勉強会が開かれていましたが、その基盤となったのが、「マハームドラー」の理論でした。それは、神秘的な能力を持ったグルが、弟子の煩惱（弱点）を見抜き、その弟子が嫌がることをわざわざさせた上で、その煩惱を乗り越えさせるという考え方でした。このことを、「グルが弟子にマハームドラーをかける」などと表現していました。つまり、弟子はグルによって嫌なことを強いられ（マハームドラーをかけられ）、それを乗り越えていくたびに、修行が進んでいくのです。たとえばそれがどんなに理不尽なことであっても、どんなに疑問を感じるものであっても、それはグルが弟子の修行を進めるために、あえて深いお考えが行っていることだと解釈して受け止めていくの

です。その深い意味合いは、浅はかな弟子には理解できず、全てを見通しているグルにしか理解できないのです。

さらにいうと、グルの命じることには疑いを差し挟むこと自体が、グルからかけられているマハームドラーの結果なのであって、その疑いを積極的

に解消してグルへの帰依を培っていかねばならないと考えるようになります。

この考え方が究極に達すると、グルが弟子に対して行っていること、させていることには、全て深い意味があるとして全面的に無思考に受け入れるようになりますし、弟子に対してだけではなく、無関係な一般の人に対して行っていることであっても、深い意味があると考えて、宗教的に肯定するようになってしまふのです。

こうなってしまうと、グルのやることは何でもOKで、他人に対しても無制限に迷惑をかけるという、極めて危険なことになります。

実際、このマハームドラーの理論を事件に当てはめて考えると、事件の実行犯は、逮捕されて精神的・肉体的苦痛を感じるものの、それ乗り越えることによって解脱に近づいていくという修行をグルから課せられているということになります。つまり、事件の実行犯は、グルから厳しい修行を課せられた、祝福された魂ということになります。

また、事件で被害を受けた一般の方々も、そのような修行者の修行を進めるための尊い犠牲になって大なる功德を積んだ、あるいは、事件によって被害を受け、悪業が清算されて浄化され修行が進んだ、あるいは「麻原尊師」と深い縁が結ばれて来世において救済される種を植え付けられた——ということになり、やはり深い意味があった

ということになるのです。

それに少しでも疑問を差し挟んだりすれば、それ自体が、疑念という名の自分の煩惱を乗り越える機会をグルが与えてくれているということになりますから、ますますグルのやることには深い意味があったのだ、あつたに違いないと思ひ込むようになり、無限のループに入り込んでいくことになります。

(※なお、上記のマハームドラーは、チベット仏教伝統のマハームドラーの本来の意義とは違った、当時の教団独特のものだったことをお断りしておきます)

ここで、「マハームドラー」についての分かりやすい説明がある。それは、「神秘的な能力を持ったグルが、弟子の煩惱(弱点)を見抜き、その弟子が嫌がることをわざわざさせた上で、その煩惱を乗り越えさせるという考え方」であるという。ここにはまず前提として「グル崇拜」という「グルへの絶対帰依」があつて、「グルが弟子にマハームドラーをかける」ことになった場合、その投げかけを弟子は解き払うことはできないという事態がある。その「課題」の投げかけは、臨済禅の「公案」にも似た面もあるが、しかし、「マハームドラー」と「公案」とでは、「グル」ないし「師匠」に対する態度や距離に大きな違いがある。

オウム真理教においては、「グル」から「課題」を投げかけられると、弟子たちは否が応でもその「課題」に取り組み、突き進んでいくほかない。そこには、弟子にいかなる「自由」もない。ひたすら「グル」の投げかけたワークやタスクをこなしていくほかない。何も考えずに。考えれば考えるほど、シレンマや分裂に陥ってしまうから。「グル」の投げかけ

た実践課題の「深い意味合いは、浅はかな弟子には理解できず、全てを見通しているグルにしか理解できない」から。だから、意識的に思考を放棄して、しやにむに突き進む。

そこでは、懐疑的思考は弟子の低次元な迷いとも邪念とも考えられている。そこで、「たとえそれがどんなに理不尽なことであっても、どんなに疑問を感じることであっても、それはグルが弟子の修行を進めるために、あえて深いお考えがあつて行っていることだと解釈して受け止め」て、すべては「修行、修行、修行」と突進していくほか生きるすべはない。袋小路であり、退路は端から断たれている。これは蟻地獄の思考である。一切の批判的な思考も吟味も検証も許されない。そこにおいては、自縄自縛の思考の「無限ループ」の中に落ち込むしかない。「マハームドラー」という仕掛けは、「呪い」よりも強烈にかけられた弟子を縛る。これほどの「霊的暴力」があるだろうか？

キリスト教の伝統の中に、「魂の暗夜」という思想と内的事態がある。特にそれを明確に語ったのは十字架のヨハネ(一五四―一五九)である。十字架のヨハネについては、鶴岡賀雄著『十字架のヨハネ研究』(創文社、二〇〇〇年)に詳細に論じられているが、「感覚の暗夜」と「魂の暗夜(霊的暗夜)」の二種の「暗夜」が区別されながら、神との一致に向かう光の見えない危機的事態の歩みがリアルかつ切実に示される。この「闇」の中で神に近づくという思考と経験は、宗教的思考と経験として普遍性を持つもので、ウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』の中でも取り上げられている。

だが、修行者や修道者が「魂の暗夜」を辿る過程において、神ないし神々・仏菩薩や信仰者共同体の

「守護」や「指導」が愛と善意や慈悲に包摂されたものではなく、悪あるいは魔的な悪意に取り巻かれていたものであるとしたら、どういう事態が生起するか？ 問いの初めに戻ってしまいが、そもそも「悪」「悪魔」「魔」とはいったい何であるのか？

これまで、拙著『宗教と霊性』や『呪殺・魔境論』などで繰り返し自分自身の「魔」体験を振り返ってきたが、この問題に明快な答えはないように思う。事態は複雑で、アンビバレンツで、疑惑と光明の両極の中にダブルバインド的に引き裂かれている。というのも、修行者が純粹であればあるほど、「困難」な「課題」を神仏が与えた大きな「試練」だと真面目に受け止め、その「試練」に立ち向かうだろうから。たとえそれがこの世の常識や倫理道德に反する内容であっても、その「課題」の「奥」に測り知れない「意味」の「深層・真相」を読み取ろうとするだろうから。そのような思考の「無限ループ」の中でいつしか思考放棄をしまい、「聖無頓着」に行方してしまふことになる。そしてそれが内外に大変な暴力的事態であつたことすら感知できない状態に陥ることもある。こうして、「マハームドラー」の呪縛はかくも強力なものとなる。

「身心変容技法と霊的暴力」という本科研究の立場からすれば、「マハームドラー」という思考を生み出した獄中にいる麻原彰晃自身に問うことはできないので、当時の麻原に最も近いところにいた幹部の一人であつた上祐史浩にこの問題を訊ねてみる必要がある。

先に述べたように、上祐史浩は、二〇〇七年にアレフを離脱した仲間とともに「東西の思想哲学の学習教室」として「ひかりの輪」を立ち上げ、近年十冊の教則本を発行している。

- 1 『哲学・科学・宗教 21世紀の日本の道』（二〇一四～一五年年末年始セミナー）
- 2 『心の安定のための人生哲学 不安・卑屈・孤独・怒りの解消』（二〇一五年GWセミナー）
- 3 『心の安定のための人生哲学《第二部実践編》心を変えて、幸福を生み出す』（二〇一五年GWセミナー）
- 4 『仏教の心理学 心の三毒、智慧と慈悲』（二〇一五年夏季セミナー）
- 5 『総合解説 一元の智慧 万物一体の真理』（二〇一五～一六年年末年始セミナー）
- 6 『新しい幸福と成長の哲学 21世紀の心の時代のために ブッダの智慧と慈悲から』（二〇一六年GWセミナー）
- 7 『気の霊的科学と人類革新の道 ヨーガ行法と悟りの瞑想』（二〇一六年夏季セミナー）
- 8 『総合解説 四無量心と六つの完成』（二〇一六～一七年年末年始セミナー）
- 9 『苦しみを滅する仏陀の思想と瞑想 四諦・八正道・四法印 マインドフルネス（念）』（二〇一七年GWセミナー）
- 10 『気の霊的科学とヨーガの歴史と体系 転生思想と大乘仏教の哲学』（二〇一七年夏季セミナー）

の静まりをどのようにして実現していくことができるかという切実な課題に取り組みうとしていることも見えてくる。

それらの教則本十冊すべてにおいて冒頭で、赤字で「教本の中の、「宗教」や「宗教的な内容」に関するご注意」と題した注意書きを示している。それには次のようにある。

①「ひかりの輪」は、宗教ではなく、東西の思想哲学の学習教室です。特定の宗教宗派、神仏、人物（歴史上の人物を含め）、経典・聖典を信仰していません。

②この教本の中で、仏教・神道・道教・仙道・ヴェーダ・ヒンドゥー教・キリスト教の思想の一部を解説・紹介しているものがありますが、それらを信仰することを推奨するものではありません。／それらの宗教の思想に関して、盲信を排除し、理性に基づいて研究・検討し、その一部に、合理的で有益だと思われたり、そのように解釈ができると考えた思想があれば、それを解説ないし紹介したものです。／こうした実践は、宗教ではなく、宗教哲学と呼ばれることがあります。／よって、ある宗派・経典・宗教家の一部を、私たちなりの解釈で紹介しても、すべてを紹介していることはありません。

③この教本は、現在までの科学では説明がつかない事項に関する記載を含んでいます。たとえば、上祐代表らがなした不思議な体験・シンクロ現象などや、多くの東洋思想が説く、目に見えないエネルギー（気・プラーナ）の思想・霊性・霊性を増進する修行、さらには自然療法・温泉療法・民間療法・ヒーリングや占星学に関する記載です。／し

かし、「ひかりの輪」は、そうした体験・思想・世界観・技法・技術を絶対化・神格化・宗教化する意図は全くありません。／さらに、それらに対して、過度にのめり込まずに、理性による疑問・批判の精神を堅持し、バランス感覚を維持することが必要だと考えています。／その一方で、現在の科学で説明がつかないものを、はなから否定すれば、現在の科学を絶対化・盲信することになりかねず、それは、「宗教における盲信」と同じ性質のものであり、真の知性・理性・叡智の否定だと考えます。／たとえば、それらの中には、経験的に広く有効性が認められ、実用化されているものもあります。科学哲学の研究でも、科学と疑似科学（にせ科学）の境界は不明確というのが通説です。／よって、安直に不思議なものを絶対化する過ちと、現在の科学で説明不能ことは何でも切り捨てる過ちの双方を避け、バランスを取ることが、人間の知性・叡智の進歩にとって最善だと考えています。

ここでは、あくまで「ひかりの輪」がオウム真理教の「マハムドラー」のような思考の固着と陥穽から離れ、「理性による疑問・批判の精神を堅持し、バランス感覚を維持する」「東西の思想哲学の学習教室」であることが注意事項として強調されている。加えて、そのすべての教則本の巻末に、「ひかりの輪基本理念」と「基本付帯文 オウム真理教の総括と反省」を載せている。その「基本理念」とは次の八ヶ条で、その一条一条に説明が付されている。「基本理念」は二〇〇七年五月五日に制定され、二〇一五年六月十一日に改正されている。

1. 思想・哲学の学習・実践を通じて、社会への奉仕に努める

2. 宗教ではなく、「宗教哲学」を探究していく

3. 自己を絶対視せず、「未完の求道者」の心構えを持つ

4. 感謝・尊重・愛の実践で、全ての存在に神性を見いだす

5. 過去の反省に基づき、特定の存在を絶対視しない

6. 善悪二元論の妄想を超えた、叡智・思想に基づく実践を行なう

7. 諸宗教の神仏は、人に内在する神性を引き出す存在として尊重する

8. 「輪の思想」で、全ての調和のために奉仕する

「基本理念」として、ひかりの輪は宗教団体ではなく「宗教哲学」を探究する思想哲学の学習教室であり、自己を絶対化することも、特定の神・人物・思想を絶対視することも、団体の指導者を絶対視することもないと強調する。そして、この「基本理念に従って行動し、全ての人々、生き物に対して、奉仕していくことを、ここに誓う」と宣言する。

この「基本理念」に「付帯文」として付け加えられた「オウム真理教の総括と反省」は、次の五項目である。

(1) 人を神として盲信した過ち

(2) 架空の終末予言、善悪二元論の世界観を盲信した過ち

(3) 仏教・密教の誤った解釈・実践をした過ち

(4) この過ちの宗教的な責任の一端は、私たちにもあること

(5) 一般社会に対して オウム事件のご遺族・被害者の方々に対しては、オウム真理教犯罪被害者支援機構を通じて、全力で金銭的賠償に努めるとともに、謝罪の意を伝えていく。

この「基本理念付帯文」は次のように結ばれている。「私たちは、上記のように、かつての過ちに対する反省に基づき、新たな道を歩み出す決意である。しかし、かつての私たち自身の悪行により、一般社会は私たちに對して不安感・不信任を有している。／そこで私たちは、こうした不安感・不信任を払拭するために、一般社会との対話、交流、施設公開等に努める」。

このような「基本理念」を自他に繰り返し刻印づけ、その進路から外れないように努めているが、公安調査庁も公安審査委員会もそうした表現を言葉だけ、口先だけの「欺瞞」であると見て、「観察処分」の必要を主張している。オウム真理教とその後のアレフとそこから独立したひかりの輪のそれぞれの思想と行動と活動を仔細に吟味し、比較していく必要があるが、それについては今後も継続考察していくとして、小論を締め括るにあたって、最後に、上祐史浩とひかりの輪が辿った分派独立の過程を「麻原隠し」と見るか、「麻原離れ」と見るかについては、私は後者だと見ている。それがこの十年間のひかりの輪の思想表現や活動を見ての結論である。

ひかりの輪の教本に一貫して表現されているのは狂信的なカルト宗教に対する慎重な態度と距離と批判的な吟味である。そこにはオウム真理教事件が引き起こした諸問題を深刻かつ真剣に反省的に捉え、混迷する時代の中の一人ひとりの生き方や内省・自己省察と自然理解・自然体験をベースにした人生

哲学を学ぶ場であらうとしている。それは一種の「人生道場」的な集いと研鑽であるが、それはオウム真理教事件後の反省に基づく抑制とバランスの取れた見方と主張であり活動である。それを「麻原隠し」と断定する根拠はない。

この点で、私は東京地裁の判決を支持する。ひかりの輪を観察処分が必要な公共の安全に脅威を与える危険な団体と見なさない。むしろ、ひかりの輪は、教本のみならず、さまざまな活動において、思想的にオウム真理教の危険性と問題点を自己反省的・総括的に批判し、そこからの離脱と距離を繰り返し確認しようとしている。また行動的にもオウム真理教が陥った自己肥大（自己幻想、自我のインフレーション）の陥穽に陥らないように注意深く自己観察や自己抑制することや社会的公共性や信頼性を確保することを強調している。その方向性と指針に従って自己抑制と自己吟味を重ねながら地道に行動し活動を見出することはできない。

内においては、聖地巡礼や修験道の実践を通して「六根清浄、懺悔懺悔」を内観浄化し、外においては「外部監査委員会」を設けて外部の有識者の吟味検証を定期的に受けている。上祐史浩は、教本『哲学・科学・宗教 21世紀の日本の道』の最後に、「外部監査委員会」設置について記し、次のように述べている。「定期的に開かれる外部監査委員会において、私を含めた団体の指導員が、外部監査委員の助言・指導を受け、さらには、監査委員による修験道や、自己内省法である内観の指導を定期的に受ける体制にしている。／そして、この修験道は、前に述べたように、その指導者（山伏）は、登山・参拝における引率は行いが、後輩修行者の内面に対する介入は極

力控え、自分自身で自然から学んでいくことを見守る。また、内観も、内観セミナーとして団体活動の形で行うものの、団体は参加者の内省のための環境設定を行うことに徹し、その指導者も、個々人の内省の進行状況は管理するものの、内省の内容自体には極力関与せず、それを見守る仕組みとなっている。

内観と修験道的な自然体験や聖地巡礼は、「身心変容技法」としてバランスの取れたものである。内を見つめると同時に、外を見つめ、巡礼を通して人々との触れ合いや縁や絆を甘受する。それは麻原彰晃によって「グルのコピー化」や「グルのクローン化」を突き付けられた身心を浄化し解除し解放していく地道な実践である。

もちろんそれが逸脱することのないように見守ることが必要であるが、本身心変容技法研究会は、「外部監査委員会」とは異なるところで、オウム真理教事件後の諸問題についてさらなる探究と吟味と情報公開を伴う社会還元を行っていきいたいと考えている。

注

1 「観察処分」は一九九九年十二月七日に公布された「無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律」（法律第百四十七号）で、第二章総則（一四条）、第二章規制措置（五一一条）、第三章規制措置の手続（一二二条、二八条、第四章調査（二十九・三十条）、第五章雑則（三十一・三十七条）、第六章罰則（三十八・四十三条）、附則から成る。この中の「第二章 規制措置に「観察処分」についての規定があり、「観察処分 第五条 公安審査委員会は、その団体の役員員又は構成員が当該団体の活動として無差別大量殺人行為を行った団体が、次の各号に掲げる事項のいずれかに該当し、その活動状況を継続して明らかにする必要があると認められる場合には、当該団体に対し、三年を超えない期間を定めて、公安調査庁長官の観察に付する処分を行う

2

ことができる。／一 当該無差別大量殺人行為の首謀者が当該団体の活動に影響力を有していること。／二 当該無差別大量殺人行為に関与した者の全部又は一部が当該団体の役員員又は構成員であること。／三 当該無差別大量殺人行為が行われた時に当該団体の役員（団体の意思決定に関与し得る者であつて、当該団体の事務に従事するものをいう。以下同じ。）であつた者の全部又は一部が当該団体の役員であること。／四 当該団体が殺人を明示的に又は暗示的に勧める綱領を保持していること。／五 前各号に掲げるもののほか、当該団体に無差別大量殺人行為に及ぶ危険性があると認めるに足りる事実があること。」となつている。

オウム新法とも呼ばれ、これにより、公安調査庁の公安調査官や警察官はオウム真理教とそこから派生した団体の活動実態を調査するために団体施設に入つて立ち入り検査することが可能となった。当該法が適用される団体は三ヶ月ごとに役員員や構成員の氏名住所、活動に使う土地・建物の所在や規模、資産や負債などを報告することが義務づけられている。観察処分の期間は三年で、期間が過ぎて公安調査庁は更新手続きをすると、公安審査委員会がその請求を審査し更新することができる。公安審査委員会とは、「国家行政組織法に基づき、法務省の外局として設置された委員会、破壊活動防止法及び無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律の規定により、公共の安全の確保に寄与するために、破壊の団体及び無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関し、適正な審査及び決定を行うことを任務」とする委員会である。

二〇一七年九月二十五日付け日本経済新聞には、「元オウム幹部設立「ひかりの輪」の観察処分更新取り消し 東京地裁」と題する次の記事が出た。
https://www.nikkei.com/article/DGXLASDG5H9Z_2509201700000?n_cid=SNSTW001（オウム真理教から改称した「アレフ」と分派した「ひかりの輪」が、団体規制法に基づく観察処分を更新した2015年の公安審査委員会の処分の取り消しを求めた訴訟の判決で、東京地裁（林俊之裁判長）は25日、ひかりの輪に対する観察処分の更新を取り消した。アレフ

3

側の処分取り消し請求は退けた。／ひかりの輪は、教団元幹部の上祐史浩氏が07年に分派し、設立した。／観察処分は、両団体についてオウム真理教を継ぐ1つの「団体」として更新されたが、判決は「両団体は対立関係にあると評価でき、1つの団体と認めることはできない」と判断。分派したひかりの輪に対する観察処分の更新は違法とした。／団体規制法に基づく観察処分は、対象となる団体に収益事業の概要報告などを義務付ける。公安調査庁は両団体の施設に立ち入り検査し、動向を監視している。」

ひかりの輪が公安調査庁の観察処分を取り消すことを求めた裁判に対して、東京地方裁判所民事二部の林俊之裁判長は二年余に亘る審理を経て、ひかりの輪への観察処分を取り消すという判決を下した。ひかりの輪は二〇〇七年の発足以来観察処分を受けてきたが、それが違法とされ、取り消された。これまで公安調査庁は、「ひかりの輪は、オウム真理教教祖・麻原彰晃の意思に従つて、観察処分を免れるために、アレフ（麻原を信仰するオウム真理教の後継団体）と役割分担をして設立された「麻原隠し（麻原への信仰を表向きは隠しながら、実際には麻原を信仰していること）」の団体である」と主張してきたが、司法判断はその認識を退けた。ということとは、東京地裁が、ひかりの輪の思想と活動を麻原彰晃への「絶対帰依」をしているものとは認めなかったということである。司法判断として、ひかりの輪がオウム真理教事件や麻原彰晃の思想と行動について批判的な吟味・反省と総括を行い、情報公開してきたことや、アレフから会員脱会させる活動を行ってきたことを評価したということである。

時事通信の二〇一七年十月六日付け「時事ドットコム」に「観察処分取り消しに国控訴」「ひかりの輪」めぐる訴訟——東京地裁」(<https://www.jiji.com/jc/article?k=2017100601103>)と題する次の記事が出た。〈団体規制法に基づく観察処分の更新は不当だとして、オウム真理教の後継団体から分派した「ひかりの輪」（代表・上祐史浩氏）が国を訴えた裁判で、国側は6日、観察処分を取り消した東京地裁判決を不服として控

4

訴した。控訴により判決は確定せず、国は立ち入り検査などを継続できる。／東京地裁は9月の判決で、ひかりの輪はオウム真理教の元代表松本智津夫死刑囚(62)への帰依を否定しており、後継団体「Alpha(アレフ)」との同一性は認められないと判断。公安審査委員会が決定した2018年までの観察処分更新を取り消した。／公安調査庁のサイトに二〇一七年十一月二十八日更新の「オウム真理教に対する観察処分の期間の更新第6回目」を請求」という表題の記事が掲載されていた(Url: <http://www.moj.go.jp/psai/20171120skyuhml>)。そこには、〈公安調査庁長官は、平成29年11月20日、オウム真理教について、無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律の規定に基づき、公安審査委員会に対し、平成27年1月23日の観察処分の期間更新決定以降に分裂した集団も引き続き、同教団の重要な一部を構成すると認めた上で、観察処分の期間の更新を請求しました。／同教団は、過去に松本・地下鉄両サリン事件という不特定多数の方々を殺害する凶悪事件を組織的に引き起こしたこと、公安審査委員会により、平成12年1月28日、観察処分を行う決定を受け、その後、同15年1月23日、同18年1月23日、同21年1月23日、同24年1月23日及び同27年1月23日、同処分の期間を更新する決定を受けており、同処分の期間は、同30年1月31日に満了します。／公安調査庁は、平成27年1月23日の観察処分の期間更新決定以降、これまで3年近くにわたって、同教団から、12回の教団報告を徴取するとともに、警察当局の協力を得つつ、同教団の施設に76回にわたり立入検査を実施してきました。／その結果、同教団は、依然として両サリン事件の首謀者麻原彰晃と松本智津夫がその活動に影響力を有していることや、殺人を勧める綱領を保持するなど、その危険な本質が変わりはない上、閉鎖的・欺まんの体質を保持していることが認められます。／したがって、引き続き同教団の活動状況を継続して明らかにする必要があることから、期間更新の請求を行ったものです。／今後は、公安審査委員会において、迅速・適正な審査がなされるものと期待しておりますが、観察処分の期間更新の決定がなされたならば、警察当局と密接な連携を図

5

りつつ、引き続き立入検査等を始めとする観察処分を行っていきます。／公安調査庁としては、今後とも、観察処分の適正かつ厳格な実施により、公共の安全を確保し、地域住民はじめ国民の皆様の不安解消に鋭意努めていく所存です。とある。

二〇一八年二月二十二日付け時事通信「時事ドットコム」に、「オウム観察処分、6度目更新」ひかりの輪、新組織も「公安審査委員会」と題する記事が出た。<https://www.jiji.com/jc/article?k=201801220969> 団体規制法に基づくオウム真理教への観察処分について、公安審査委員会は22日、後継団体「Alpha(アレフ)」と分派した「ひかりの輪」最近独立した新組織の計3団体を対象として、処分を更新すると発表した。更新は6回目で、期間は2021年1月まで。／元代表松本智津夫死刑囚(62)への帰依を否定しているひかりの輪に関し、東京地裁は昨年9月、アレフと同団体とは認められないとして観察処分を取り消す判決を言い渡しており、公安審の判断が注目されていた。／公安審は決定で、「基本的性質を異にすると認められない限り、処分の効力は及ぶ」との見解を示した上で、アレフとひかりの輪双方の活動に参加する構成員がいると指摘。構成員同士が連絡を取り合っていることも挙げ、観察処分の対象になると結論付けた。／今回から対象となった新組織は、「山田らの集団」。公安調査庁によると、アレフ内部の意見対立の結果、女性信者らが15年に独立し、金沢市などで約30人が活動しているという。／公安審の房村精一委員長は記者会見で、「再び無差別大量殺人に及ぶ危険性があり、引き続き活動状況を明らかにする必要がある」と述べた。／公安調査庁によると、3団体の施設は15都道府県に34カ所あり、信者数はアレフと新組織が約1500人、ひかりの輪が約150人。／麻原彰晃による一九八九年四月二十八日の説法では、「ここに、このままいくど地獄に落ちる人がいた。そしてそのカルマを見極めた者が、そこで少し痛めつけてあげて、そしてボワされることによって人間界へ生まれ変わるとしよう。その人は、それを知って痛めつけ、そしてボワさせた。つまり殺したわけだな。人間界へ生まれ変わった。これは善業だと思おうか、悪業だと思おうか。

7

／ところがね、観念的な、法無私の理論を知らない者は、それをそれとして見つめることができないんだね。観念的な善にとらわれてしまう。そうすると、そこで心は止まってしまうんだ。／「じゃあ、わかった。」「(中略)今日から、例えば人を痛めつけてやろう」と。このように考える人は、どうだ。――無智だ。そのとおりだ。では、どのような状態になったら、この実践を行ってもいいと思うか。――ありのままに見つめる力がついたときということになるね。それからもう一つの条件がある。それは何だ。心が自己の利益、煩惱から離れたときということができると語っている。「ボワ」することが「善業」であるか「悪業」であるかと問いかね、「ありのままに見つめる力がついたとき」には殺人をしてもいいという考えを説いている。1987年1月25日の説法で、麻原彰晃は「それから、もう一言っておきたいことがあります。それは、「わたしは決してクリスマ的な生き方ではないよ」ということだ。そして、君たちも成就した段階で、クリスマ的な生き方ではないでほしい。それはね、わたしと君たちとは全く同じなんだよ。同じ魂を持っているし、同じ真我を持っているし、ちっとも偉くないんだ。ただ、わたしが少し君たちよりも先に修行が進んで、修行が終わったというだけなんだ。だから、崇め奉らないでほしい。そうではなくて、君たちの目標として、君たちの修行の最後の段階だ、というふうに考えてほしい。(中略)／まあ、わたしはあんまり組織つてのは好きじゃないんだよ。まあ先程も言ったとおり、クリスマも好きじゃないし、組織も好きじゃないしね。しかし、今の日本で生きている限り、これは避けられないプロセスだと思ふんだ。」と語っている。

麻原彰晃は、「一九八八年八月五日の説法で、〈帰依の土台からいったならば、大乘とタントラを比較するとだよ、それは雲泥の差がなければならぬ。タントラは、ヴァジラヤナは、完璧な帰依が必要である。ねえ、大乘は、二応、尊敬、グルを尊敬すればそれでよろしい。この二つには、大きな違いがある。〉と語り、大乘とタントラヴァジラヤナとの「雲泥の差」を強調している。つまり、大乘では「グル」を「尊敬」するだけだが、タントラヴァジラヤナでは「完璧な帰依」が必要であると説いている。それにより短期間で成就が可能になると述べている。

6

8

第一部 ◆ 自由と暴力

日の丸・君が代が規律づける身体と精神の自由(続)

—— 儀礼的所作の強制による思想及び良心の自由(憲法一九条)の制約

島 蘭 進

上智大学グリーンフケア研究所所長・東京大学名誉教授／宗教学

1 思想及び良心の自由の制約と信教の自由の制約

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、都立学校宛の「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」と題された「通達」と、これに関する「実施要領」を配布した。「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、ピアノ伴奏等により行う」、「教職員は、会場の指定された席で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、こと細かに身体的統制を求めている。また、「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。これに対して直ちに訴訟が起これ、長期にわたって憲法一九条をめぐる裁判が行われている。

この稿は『身体変容技法研究』第六号(二〇一七年三月)に掲載された「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?」を引き継いで、この公権力による身体強制の問題を取り上げる。

日本国憲法二〇条二には、「何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない」とある。この条項と日本国憲法一九条「思想及び良心の自由は、これを侵してはならない」とはどのような関係にあるのか。両者には密接な関係があるはずだ。「思想及び良心の自由」と「信教の自由」は大幅に重なりあう事柄である。「宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の「強制」は、「信教の自由」とともに「思想及び良心の自由」を妨げる。だが、宗教に類するある種の「思想や信念に基づく

行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の「強制」も「信教の自由」や「思想及び良心の自由」を妨げる。

このように考えると、入学式・卒業式等の儀式的行事における日の丸・君が代をめぐる訴訟を憲法一九条「思想及び良心の自由」だけの観点から狭く孤立させて捉えるのでは不十分であるように思われる。入学式・卒業式等の儀式的行事で日の丸・君が代をめぐる起立しないなどの行為によって処分を受けた多くの教職員は、ある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の「強制」に耐えられなかったと述べている。キリスト教徒の原告がその観点から証言した例もあり、「日の丸・君が代の強制」が自分の宗教的信仰を脅かすものだとして述べる教職員もいる。だが、戦前の日本人の経験と結びつけて、人間の尊厳や根源的な個人の自由を傷つける何かだとの考えにそって証言する原告もいる。

「宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない」という憲法二〇条の規定が、入学式・卒業式等の儀式的行事における日の丸・君が代の強制と深く関わって問われる場合があることはこれまでの判例からも察せられるところだ。入学式・卒業式等の儀式的行事における日の丸に向かった礼や君が代斉唱は、「外的な行動」であるが、「内心の自由」と切り離すことはできない。また、「儀式」「儀礼」を思想・信条と別の次元の事柄とみなすこともできない。確かに「儀式」「儀礼」には、人が宗教の自由や人間の尊厳や根源的な自由に関わるような重みをさほど感じ取らないものもある。黙禱などはそのよい例だ。だが、入学式・卒業式等の儀式的行事における「日の丸・君が代」は、そうでない人が多数出ている。学校教育の現場では該当者がかなり多いということは、この問題をめぐる訴訟が頻発してきたことによっても分かる。

入学式・卒業式等の儀式的行事における「日の丸・君が代」は「宗教上の行為、祝典、儀式又は行事」ではないと捉え、憲法二〇条の規定で問うことは難しいとする考え方もあった。だが、憲法一九条の「思想及び良心の自由は、これを侵してはならない」という規定においても、宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の「強制」が関わっていると捉えるのは、この両条項の類縁関係から見て自然なことだろう。入学式・卒業式等の儀式的行事における「日の丸・君が代」の画一的強制は、宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の「強制」として受け止められてきたのである。

これについては、囑託採用拒否撤回一次訴訟の最

高裁判決（二〇一一年六月六日）において、宮川光治裁判官の反対意見が的確に指摘している。「本件通達は、式典の円滑な進行を図るという価値中立的な意図で発せられたものでなく、前記歴史観ないし世界観及び教育上の信念を有する教職員を念頭に置き、その歴史観等に対する強い否定的評価を背景に、不利益処分をもってその歴史観等に反する行為を強制することにあるとみることができると思われる」。

このことを理解するには、戦前における国家神道や宗教的天皇崇敬の強制について思い起こす必要がある。なお、私は国家神道を「天照大神を中心とする神道の神々や天照大神を祖とする天皇や神聖な万世一系の国体をめぐる信仰と実践のシステム」と捉える。これを「宗教的天皇崇敬」と言い換えてもよい。それはまた、憲法学者が「神権的国体論」（佐藤幸治、『立憲主義について』左右社、二〇一五年）とよぶものと深く関わるものである。宗教的天皇崇敬の背後には「万世一系の天皇」をいただく「国体」の神聖性に対する信念がある。ただ、宗教的天皇崇敬においては「論」だけではなく、儀礼的・身体的所作を含めた実践の要素が大きい。天皇を主体とする神聖国家の国権に人権とは比べられない高い価値が付与された。世界に冠たる万世一系の「国体」をもつ日本国家は、他国に優る神聖な国家であるとする「超国家主義」ともなり、侵略戦争の正当化にも用いられた（拙著『国家神道と日本人』岩波書店、二〇一〇年）。

戦前の天皇崇敬においては、宗教的な要素から宗教的とは言えない要素までがひとつながりになっている。これはそもそも儒教や神道の影響力が濃い東アジアの文明の構造によるものだが、西洋の憲法学に学んだ従来の憲法理解ではこの点が閑却されてき

た。天皇崇敬のすべてが宗教的ではないが、天皇崇敬はしばしば宗教的な要素を色濃く含むものであった。また、天皇崇敬の儀礼等が宗教的でないと建前がある場合でも、実際には宗教的な含みをもって機能しており、そのため「宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」と同等の「強制」が生じやすかった。また、一九三〇年代以降の全体主義化する時代には、全体主義的な天皇崇敬が国民生活をおおうようになった。「宗教的」であることによる強制とともに、「全体主義的」であることによる強制が重なっていった。

御真影への拝礼と教育勅語の拝聴を中心とする学校儀式は、宗教または宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」を「強制」する場であったと言える。とりわけ全体主義化が進んだ一九三〇～四五五年の時期においては、「思想及び良心の自由」が脅かされ否認されるような「行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制され」る機会がたいへん多かった。国家神道や天皇崇拜の「宗教性」と「全体主義」の双方が「思想及び良心の自由」と「信教の自由」を制約した。

戦後の入学式・卒業式等の儀式的行事において日の丸・君が代が個々人の思想及び良心の自由を脅かすものとなるのは、こうした歴史的背景があるからだ。個々人の思想及び良心の自由を脅かす受け取る人がかなりの割合で存在するのは、戦前の学校での儀式的行事が内心の自由を抑圧したあり方の再現を感じ取るからである。日の丸・君が代が集団規律とともに強制的な形で用いられる場合、そう感じる人が増える。国家神道の歴史を知っている人ほどそう感じるはずである。そうであるなら、入学式・卒

業式等の儀式的行事等において日の丸・君が代を強制することは憲法第一九条に反することになる。

現行の学習指導要領には、学校における儀式的行事本来の性質や目的、また、そこで行われる儀礼的所作の性格について、「変化や折り目を付け、厳肅かつ清新な雰囲気の中で、新しい生活の展開への動機づけを行い、学校、社会、国家などの集団への所属感を深める」と規定している。だが、戦前の学校儀式における天皇崇拜の強制について認識した上で、学校行事における日の丸・君が代の画一的強制に直面した際、個々人の思想及び良心の自由が脅かされると感じるのは自然なことである。それを無視するのは合理性を欠く。

2 日の丸・君が代と神権的国体論の下の学校行事とのつながり

「二〇・二三通達」をめぐるこれまでの裁判では、「思想及び良心の自由」に関わる信念について、以下のように述べられることが多かった。

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る強制することは、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等ということができる。(再雇用拒否処分取消請求事件判決(最高裁第二小法廷)平

成二三年五月三〇日、主文・理由の第1の3(1)、傍線は島嶼による)

だが、「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」について、それが「日の丸」や「君が代」とどう関わっているのかについて、これまでの裁判では十分に検討されていないように思われる。「日本の侵略戦争の歴史」は確かに重要な要素だが、「日本の侵略戦争の歴史」と「日の丸」や「君が代」がどのように関わっているのかを明らかにしていく必要がある。そうでないと、学校行事における「日の丸」や「君が代」の強制が、どのような意味で「思想及び良心の自由」を制約するものなのか、よくわからないままに法的判断を下すことになりかねない。

たとえば、大阪府立東淀川高校の卒業式・入学式で職員会議の決定を無視した校長による「日の丸」掲揚に抗議し、「国旗」を引き下ろしたことを理由とした訓告処分(一九九一年七月二六日)を不当とする教職員二名を原告とする国家賠償請求事件について、原告の一人の田中律子氏は次のように述べている。

……「日の丸・君が代」がたとえ「強制」の形をとらなかつたにしても、私は、それに敬意をあらわたり、学校の中に「愛国心」や「天皇崇拜」教育の道具立てとして根を張ろうとしていることに賛成することはありえない。「日の丸・君が代」の下で、私に課せられるのは、ただただ「服従」の姿勢であるばかりだ。(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)。

ここで述べられているように、「日の丸」や「君が代」の強制は、「天皇崇拜」教育に関わるものと受け止められてもいる。「日本の侵略戦争の歴史」というとき、実はそれと「天皇崇拜」教育が一体のものであったことが感知されていることは少なくない。「君が代」は天皇の治世が「千代に八千代に」続くことを寿ぐ歌として歌われた。そう理解している者にとっては、「君が代」を「天皇崇拜」教育と「日本の侵略戦争の歴史」に関わるものと受け止めるのはごく自然なことである。本訴訟(東京地裁、平成二六年(行ウ)第一一九号)の第一三回口頭弁論で原告の一人、永井みどり氏は次のように述べている(同「速記録」二二―二三ページ)。

あなたにとって、日の丸・君が代、これはどういう存在でしょうか。

侵略戦争のシンボルであるばかりでなく、私のキリスト教を迫害、弾圧した宗教です。

その宗教の名前は何と言いますか。

国家神道です。

あなたは、日の丸・君が代を見ると、国家神道のシンボルだというふうに見えるわけですね。

はい、そうです。

他の宗教のシンボルに対しても寛容が求められてしかるべきではありませんか。

……そのシンボルが……敬意の表明を含む行為を強制しなければ、寛容ではあり得たかもしれません。でも、私にはそうは思えません。日の丸は、天照という神道の最高神の象徴であり、君が代は、神である天皇の御代の永遠性を願う祝祭歌だと思います。

憲法学者は戦前の日本の体制を、立憲主義と「神権の国体論」のせめぎあいと見ている（佐藤幸治、前掲書）。立憲主義を掘り崩していく神権の国体論の根幹をなす神典の典拠は、『日本書紀』にある「天壤無窮の神勅」である。その読み下し文（坂本太郎他校注『日本書紀（一）』岩波書店、一九九四年）と現代語訳（私訳）は以下のようになる。

「読み下し文」

葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり。爾皇孫、就てまして治せ。行矣。宝祚の隆えまさむこと、当に天壤と窮り無けむ。

「現代語訳」

日本国はわが子孫が王たるべき国である。瓊瓊杵尊よ、そこへ行きしっかり治めよ。つつがなくあれよ。天津日嗣（すなわち宝祚＝皇位）は、天地と共に永遠に栄えるだろう。

戦前には、「君が代」はこの「神勅」に基づく万邦無比の「国体」と一体のものとして教育されてきた。だが、これは単に「君が代」の歌詞の問題にとどまらない。戦前の学校行事や修身・国史の授業には、「天皇崇拜」の鼓吹がふんだんに盛り込まれていた。「日の丸」は天皇崇敬と結びつけて頻繁に用いられた。現代の学校行事における「日の丸」を、そのような戦前の学校行事・学校儀式に連なるものとして捉えるのは奇異なことではない。たとえば、スポーツ競技の折の「君が代」「日の丸」にはさほどの違和感を覚えない人も、学校行事、とりわけ入学式・卒業式等の儀式的行事における「君が代」「日の丸」とく、にそれが強制的に行われる場合には強い違和感を覚える例が数多く生じてしまう。

どうしてそうなのか。それを理解するには、戦前の学校儀式が国家神道や宗教的天皇崇拜と、また全体主義的な動員体制とどう関わっていたかを理解する必要がある。これが次の3節の課題である。

3 日の丸・君が代と国家神道体制下の学校行事——祭政一致

明治維新において「祭政一致」が唱えられ、また「祭政教一致」という理念も大きな影響を及ぼした。そして、それは維新後の明治国家の制度枠組みに次第に取り込まれていった。政治と一体である「祭」は皇室の神道祭祀から始まり、公的機関の儀礼シテムに至るもので、「宗教」ではないとされたが、皇室や神社の神道儀礼と同様に天皇崇敬と関わるものと理解された。だからこそ「祭政一致」なのである。

戦前の学校では昭和期に入ると、御真影と教育勅語が奉安殿に収められ、日常的に礼拝の対象とされていく。教育勅語は当初から「御名御璽」を付した神聖なものとして扱われ、火事や空襲等のときに御真影や教育勅語を「奉護」しようとして「殉職」する教職員も多数あった（佐藤秀夫編『続・現代史資料 8 教育 1 御真影と教育勅語』みすず書房、一九九四年、四（八）「教職員などの「奉護」」。学校儀式で歌われる唱歌の多くは天皇を神聖な存在として讃えるものだった。「勅語奉答」「天長節」「元始祭」「紀元節」について例示しよう。これらは「君が代」に連なる一連の歌として歌われた（金田一春彦・安西愛子編『日本の唱歌「上」明治編』講談社、一九七七年、西森武城編『祝日大祭日歌詞並楽譜…附・大祭祝日略解』金盛堂、一九九三年）。

勅語奉答（作詞…中村秋香）

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。

天長節（作詞…黒川真頼）

今日の吉き日は、大君の／うまれたまいし 吉き日なり。／今日の吉き日は、御光の／さしたまいし 吉き日なり。／光遍き 君が代を／祝え、諸人 もろともに。／恵み遍き 君が代を／祝え、諸人 もろともに。

元始祭（作詞…鈴木重嶺）

天津日嗣の 際限なく／天津璽の 動きなく／年のはじめに 皇神を／祭りますこそ かしこけれ／四方の民くさ うち靡き／長閑けき空を うち仰ぎ／豊栄のぼる 日の御旗／たてゝ祝はゝぬ 家ぞなき

紀元節（作詞…高崎正風）

雲に聳ゆる高千穂の、高根おろしに草も木も、／なびき伏しけん大御世を、仰ぐ今日こそ、たのしけれ。／海原なせる埴安の、池のおもより猶広き、／恵みの波に浴みし世を、仰ぐ今日こそ、たのしけれ。／天つ日嗣の高御座、千代よろずよに動きなき、／基定めしそのかみを、仰ぐ今日こそ、楽しけれ。／空にかがやく日のものとの、よろずの国にたぐいなき、／国の御柱立し世を、仰ぐ今日こそ、楽しけれ

「豊栄のぼる日の御旗」「空にかがやく日のものとの、よろずの国にたぐいなき」というように、神聖な天

皇や皇室と密接に関わるアイテムの一つとして「日の丸」(日の御旗)も組み込まれていた(今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英校注『日本思想大系』53 水戸学 岩波書店、一九七三年)。

神聖な「国体」を尊ばせる上で儀礼こそが重要だという観点は、国家神道(神権的国体論)の理念の基盤を作ったとされる会沢正志斎(一七八二―一八六三)の『新論』(一八二五年)において明確に提示されている。『新論』の本論は「国体」から始まる。その冒頭部分で会沢は、人民が「億兆心を一にして」帝王を待み、畏服するのは、「天祖」から「皇孫」に伝えられる忠孝の教や、それを体現した天皇の祭祀があるからだと論じている。「教」が機能するのは、大嘗祭を頂点として、「天孫」(瓊瓊杵命)が「天祖」(天照大神)の「大孝」を述べたのにならった祭祀の体系があり、「祭政維^{これ}一」が成り立っているからであるという。

神権的「国体」を掲げる儒学者、会沢が大きな意義を付与するのは、神聖な天皇や神社と結びついた、明らかに宗教的な儀礼だ。だが、明治維新以後、西洋から「宗教」概念が導入されると、「宗教」の語義を小さく限って、それは「宗教」とは区別される「祭祀」の系譜に連なるものであるとして国家制度に組み込まれていった。「祭政一致」の「祭」とは天皇および天皇の祖神である天照大神を中心とする神々の祭を指す。その意味で、戦前の学校儀式は国家祭祀に連なる儀礼として、つまりは国家神道、あるいは宗教的天皇崇敬を支える儀礼として行われたのだ(拙稿「総説 一九世紀日本の宗教構造の変容」(小森陽一・酒井直樹・島蘭進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、二〇〇一年)。

集団規律と集団一体化を尊び国家統一の基礎と考えるこうした考え方は、全体主義化が進む一九三七年に文部省がまとめた『国体の本義』に明瞭に現れている。その第二「国史に於ける国体の顕現」の四は「祭祀と道徳」であるが、続く五「国民文化」の教育にふれた部分には次のように述べられている。

我が国の教育は、明治天皇が「教育ニ関スル勅語」に訓へ給うた如く、一に我が国体に則とり、肇国の御精神を奉体して、皇運を扶翼するをその精神とする。従つて個人主義教育学の唱へる自我の実現、人格の完成といふが如き、単なる個人の発展完成のみを目的とするものとは、全くその本質を異にする。即ち国家を離れた単なる個人的心意・性能の開発ではなく、我が国の道を体現するところの国民の育成である。個人の創造性の涵養、個性の開発等を事とする教育は、動もすれば個人に偏し個人の恣意に流れ、延いては自由放任の教育に陥り、我が国教育の本質に適はざるものとなり易い。(『国体の本義』五「国民文化」)

こうした考え方の下に、戦時期には天皇崇敬に連なる儀礼による集団規律がますます強められ、国家統合の基礎と考えられたのだった。宗教において儀礼は中心的な役割を担うというのは、エミール・デュルケム(一八五八―一九一七)の『宗教生活の原初形態』(一九一二年)以来、宗教理論の常識に属する。儀礼がはらむ宗教的機能に注意すれば、「儀式的行事における儀礼的所作」の強制が、信仰や内心の自由を脅かすものとなりうることは明らかである。儀礼的所作を身につけることが、集団の信念構造をからだに覚えこませることだと感じるのは自然である。そ

れは思想・良心の自由の直接的制約であり、外的所作であるから間接的な制約であるとは言えない。宗教性をはらんだり、同一信念の全体主義的鼓吹と結びついた儀礼においては、所作の共有によって内心への強力な働きかけが生じるからである。

近代化とともに世俗的儀礼が広まる地域もあるが、日本の場合には「祭政一致」の理念にそつて、神道色をもった、また宗教的天皇崇敬の要素の色濃い儀礼が学校・軍隊等を通じて、広く国民生活に浸透した。内村鑑三は天皇の神聖な御名御璽を伴う教育勅語に礼拝できなかったために一八九一年、第一高等学校教員の職を辞さざるを得なくなった。外的行為が内心の自由を直接的に制約することのよい例である。

礼拝を強制されたとき、良心に基づいてそれに従うことができなかった内村は、職を辞し困難な生活を強いられることになった。このように天皇崇敬に関わる外的行為の強制が内心の自由を直接的に制約する状況が、一八九〇年代から一九四五年まで存在し続けた。

「君が代」と「日の丸」は宗教的天皇崇敬に通じる儀礼の構成要素としての過去をもっている。それが画一的に、かつ強制的に行われれば行われるほど、それは国家神道的な過去の再現として意識されざるをえない。日本国憲法第一九条、第二〇条はこうした歴史的経緯と深い関わりがある。

4 日の丸・君が代と国家神道下の集団規律——学校と軍隊

学校儀式における宗教的天皇崇敬の歴史を考えるにあたって、「祭政一致」の理念の「祭」＝儀礼が重要であることを述べてきたが、それが教育の場と

くに顕著に行われた理由を知るには、幕末から敗戦に至る時期に「教育」、あるいは「教」がどのようなものとして理解されていたかを考えておく必要がある。この点では、「祭政教一致」の理念が重要である。これもまた、幕末の水戸学から近代国家神道体制に引き継がれたものである。ここでいう「教」は「宗教」とは区別される「治教」として理解されてきたものである。

明治三（一八七〇）年一月三日に下された「宣布大教詔（大教宣布の詔、大教を宣布せしめる詔）」は一九四五年の敗戦に至るまで、体制の基盤となる理念として機能していたものである。

朕恭しく惟るに、天神天祖極を立て統を垂れ、列皇相承け、之を継ぎ之を述ぶ。祭政一致、億兆同を心し、治教上に明かにして、風俗下に美なり。而して中世以降、時に汚隆有り、道に顕晦有り。治教の洽からざるや久し。今や天運循環し、百度維れ新なり。宜しく治教を明かにし、以て惟神の大道を宣揚すべし。因つて新に宣教使を命じ、天下に布教す。汝群臣衆庶、其れ斯の旨を体せよ。（傍線は島蘭による）

ここで用いられている「治教」の語は、「宗教」（宗門の教え）とは区別され、むしろ教育等の場で広められる神聖な教えを意味している。江戸期に準備されてきた用語だが、戦前の日本でしか通用しない語であって、世界的には宗教のある様態と見なすべきものだ。「祭政教一致」の「教」とは「治教」ということになる。これは儒教的な伝統と関係があり、道徳的秩序は統治者が司るものであり、そのようなものとして民衆に教えられるべきものだという考えに

基づいている。明治初期においてこのような意味で用いられていた「治教」概念は、また「皇道」という理念とも重なりあうものだ。「皇道」とは「天皇の道」、あるいは「皇祖祖宗の道」ということでもあり、ここに記されているように「惟神の大道」とも理解された。「宣布大教詔」に先立って明治二（一八六九）年五月に発せられた「皇道興隆の御下問」は、そうした皇道観をよく示している（傍線は島蘭による）。

我皇国、天祖極ヲ立、基ヲ開キ給ヒシヨリ、列聖相承、天工ニ代リ、天職ヲ治メ、祭政維一、上下同心、治教上ニ明ニシテ、風俗下ニ美シク、皇道昭昭、万国ニ卓越ス。然ルニ中世以降、人心渝薄、外教コレニ乗シ、皇道ノ陵夷、終ニ近時ノ甚キニ至ル。天運循環、今日維新ノ時ニ及ヘリ。然レトモ紀綱未タ恢張セス、治教未タ浹洽ナラス。是皇道ノ昭昭ナラサルニ由ル所ト、深ク御苦慮被為遊、今度祭政一致、天祖以来固有ノ皇道復興被為在、億兆ノ蒼生、報本反始ノ義ヲ重シ、敢テ外誘ニ蠱惑セラレス、方嚮一定、治教浹洽候様、被為遊度思食候。其施為ノ方、各意見無忌憚、可申出候事。

この二つの文書は、明治国家は「皇道」「治教」を広めるべきだという理念をもっていたことを示している。そして、やがて学校教育こそがその場であると理解されるようになる。それは「国体」という概念が定着していく過程を通して具体化していった。こうして学校儀式は、「皇道」や「治教」を国民に学ばせ、身につけさせる場として位置づけられることになった。

「皇道」や「治教」が天皇崇敬の要素をもつことは

自明であるが、戦前の教育現場では教育が天皇崇敬の場であり、また天皇の教えに従う場であることがますます強調されていくようになった。近代日本（明治維新から戦前期）の体制では、学校教育が国家神道や宗教的天皇崇敬を鼓吹する重要な場となっていた。御真影や教育勅語への礼拝と唱歌斉唱はその典型的な例である。前にも述べたように、御真影や教育勅語への礼拝が宗教的な意味をもっていることは、一八九一年の内村鑑三の不敬事件において顕著に現れた。内村は御名御璽がある教育勅語に礼拝することができず、第一高等学校教員の職を辞することとなったのだが、近年の入学式・卒業式等の儀式的行事において壇上正面に国旗を置くことは、かつての御真影・教育勅語への礼拝と同様の「国旗への礼拝」だと感じ取られる。それが「思想及び良心の自由」、また「信教の自由」を害すると考える人が多数現れるのは、けっして奇異なことではない。

なお、宗教的天皇崇敬による規律づけの場として学校と並んで重要なのは軍隊であった。「天皇の軍隊」とよばれるように、戦前の軍隊では天皇のためには生命を捧げる覚悟を養うことが重要と考えられた。戦前における「日の丸」の意味を考える際、軍隊における「旭日旗」（軍旗、連隊旗）の意味を理解しておく必要がある。防衛大学の教授であった戸部良一による『逆説の軍隊 日本近代史』（中央公論社、一九九八年）は、軍旗崇拜について次のように述べている。

軍旗の尊厳さを必要以上に強調するようになるのも、明治末期から大正にかけてである。もともと軍旗は、神社に参拝するときや、天皇・皇后に対するとき以外は、敬礼のために垂れ下げないも

のとされていたが、一九一〇(明治四十三)年の陸軍礼式の改正で、「軍旗は天皇に対するとき及び拝神の場合を除くほか敬礼を行うことなし」と明確に定められた。つまり、旗手・軍旗衛兵・軍旗中隊は、軍旗を守護している間、上官であろうと誰であろうと、天皇以外には敬礼しないのである。軍旗はあたかも天皇の分身であった。軍旗の扱いは丁重かつ厳格をきわめ、御真影(天皇の肖像写真)と同様の異常さを帯びてゆく。こうして、明治末期から、天皇の尊厳性と彼への忠誠心の表明はやや常軌を逸しつつあったのだが、国体論の強調がそれにさらに拍車をかけることになってしまう。(二〇九ページ)

軍旗崇拜に拍車をかけたのは、連隊長として軍旗を失ったことを一つの理由として、一九一二年に殉死した乃木希典(一八四九―一九二二)である。戸部氏は軍隊の儀礼において宗教的天皇崇敬が強調されてくるのは明治末以降であるとして、次のように述べている。

そうした転換は、日露戦争後から少しずつ始まったようである。たとえば、のちの軍事史家、松下芳男氏が一九〇六(明治三十九)年九月、仙台地方幼年学校に入校したとき、入校式の校長の訓示の最後に「天皇陛下」や「勅諭」という言葉が出るたびに上級生は踵を合わせて不動の姿勢をとるので、彼はびっくりしたという。また、在校中に皇太子(のちの大正天皇)が来訪したとき、眼鏡をかけている者はそれを見せと命じられた。「皇太子殿下を眼鏡で仰ぐのは不敬である」という理由だった(二〇八―二〇九ページ)。

これは軍隊だけのことではない。前節で見たように、程度の差はあれ、学校でも類似的な儀礼的所作の強制が進行していたのだ。画一的な儀礼的所作を強制することによって、礼拝対象がいやましに神聖化され、「思想及び良心の自由」と「信教の自由」が著しく抑圧されたのだ。

5 全体主義の時代の日の丸・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、一九九四年)。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。

それまでの時期も日の丸は皇室や軍隊の行列・ページェントなどで打ち振られ、そこでは神聖な天皇への崇敬の意味が込められることがあった。だが、学校行事で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。学校儀式に際して正面に掲げられ、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」の役割が大きかったが、日の丸は国家の象徴と捉えられていたので、国体論的な神聖性には関わる度合いがいくらか低かったという捉え方もなされている。日の丸に連隊旗と並ぶ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ったからだと捉えられている。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困難と考えられた。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」、五二ページ)

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、「一、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撤する。／この際、一同上体を前に傾けて敬肅の意を表する。／次に天皇陛下・皇后陛下の御写真に対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・敬肅の誠を表する」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づけを反映しているものだ。だが、それ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、これら式典での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 儀式篇』(目黒書店、一九四二年)では、入学式・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、心から宝祚(ほうそ) (あまつひつぎ) の無窮を祈り奉らなければならないからである」(二〇三ページ)と述べている。

『学校礼法 儀式篇』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って居ることである。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ない」(二〇〇ページ)。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やうなことに現はれてゐる」(二〇五ページ)。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つていった様子がうかがわれる記述である。

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)、第二次近衛文麿内閣による新体制運動(一九四〇年)などによつて全体主義化(生活の全面にわたつて特定の価値秩序に服することが押し及ぼされていくこと)が進む過程で、国旗が新たに神聖な天皇と「国体」をまとつたものとして登場するようになったことを意味する。神聖な天皇への翼賛を社会全体に及ぼそうとする「新体制」の声明(一九四〇年六月二四日)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おいて、東

亜新秩序の建設といふ未曾有の大事業に邁進しつつある。(中略) しか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、ここに政治、経済、教育、文化等あらゆる国家国民生活の領域にお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務との調和、政府部内の統合及び能率の強化、議會翼賛体制の確立等が挙げられねばならぬ。(中略) かしながら、さらに重要なものは、これらの基底をなす万民翼賛の所謂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もの、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々々にお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。たとえば、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長としたのに対して、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、全体が責任を担ちあつて生きるところの精神的態度」だという(二四ページ)。そして、「わが日本こそは、この古代からの生き方を殆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つ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ゝけたところの発想法である。(二五ページ)

一九三〇年代から四五五年に至る戦中期、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つていった。集団の秩序を重んじるということから画一的な儀礼の強制が行われるとき、「思想及び良心の自由」や「宗教の自由」の脅威を感じ取るのは、けつして特殊な信条に基づくものではない。こうした過去の事態をよく認識しているからである。

6 戦後における国家神道と宗教的天皇崇敬

3、4、5の三節で示したように、少なくとも昭和前期(一九二六―四五年)の国家神道体制の下で、学校儀式において宗教的天皇崇敬が強制され、「思想及び良心の自由」や「宗教の自由」が阻害されたことについては異論がないだろう。では、戦後はどうか。

日本国憲法の施行によって、こうした状況は改善され、国家神道や宗教的天皇崇敬による「思想及び良心の自由」や「宗教の自由」の阻害の危険は根絶されたのだろうか。「国家神道」は解体し、今は存在しないという理解が通用してきた。だが、これについては事実誤認に基づく理解と言わざるをえない(拙著、前掲『国家神道と日本人』、拙稿「戦後の国家神道と宗教集団としての神社」圭室文雄編『日本人の宗教と庶民信仰』吉川弘文館、二〇〇六年)。

実際には、国家神道や宗教的天皇崇敬の構成要素は多々残されており、政府・与党はしばしばそれらの要素を拡充しようとしてきた。主に憲法二〇条がその公的領域への広がりや何とか抑えてきたというのが、サンフランシスコ講和条約後、続いてきた状況である。たとえば、皇室祭祀は戦前から大きな変化なく行われ続けてきている。三種の神器を新天皇に受け渡す剣璽等承継の儀や、即位に先立って天照大神に参拝する賢所大前の儀、さらには大喪の礼や大嘗祭、即位礼及び大嘗祭後神宮に親謁の儀など、天皇や皇族の国事行為や公的行為として行われている宗教行事はいくつもある(宮内庁のホームページの「宮中祭祀」、「主要祭儀一覧」、「即位・大礼の主な儀式・行事」、参照)。

靖国神社への国会議員等の参拝は春秋の例大祭や

終戦記念日(八月一日)に行われており、首相も眞榊奉納や玉串料奉納をしている。首相の参拝等に公費を用いることは、最高裁判決があるので行われないうでいる。首相が自ら参拝しようとの意思を示すものの、中国や韓国への配慮があつてかろうじて踏みとどまっているという現状だ。政府・与党は公費を支出することがなければ容認できるとの立場をとっている。

首相や政党のリーダーらの新年の伊勢神宮への参拝も恒例化している。私的行為であるにしては、大臣や与野党の代表はじめ多くの政治家がこぞ参拝している。二〇年に一度の式年遷宮には、皇室は積極的に協力しており、二〇一三年には式年遷宮のもっとも重要な神道行事である遷御の儀に首相が正式に参列している。天皇の伊勢神宮への参拝の際には、剣璽動座(天皇が旅をするときに、天皇とともに剣「天叢雲剣」と璽「八咫瓊勾玉」を移すこと)が行われている。これらはいずれも憲法二〇条、八九条の上から疑義が付されているものである。

このような文脈があるなかで、宗教性が明確ではないが、学術的には十分に含まれていると判断することもできる要素が、公衆の参加するような制度や場に組み込まれるような例も少なくない。建国記念の日や昭和の日のように天皇崇敬に関わる祝日も増えてきている。祝日のうち、その日に神道の皇室祭祀(「日本国の象徴」である天皇が主体となる宗教的祭祀)が行われている日が多い。そもそも元号制度も天皇崇敬を前提とした制度と受け取れる。政府は教育勅語を教材に用いることを肯定する閣議決定も行った(二〇一七年三月二日)。こうした制度を強化し、宗教的天皇崇敬を国民に広めるべきだとする立場をとる集団や人々が少なからず存在し、与党や政

府内に大きな影響力をもっている。

宗教法人神社本庁は当初から国家神道の復興を目指しており、これらの制度の成立のために積極的に動いてきた。一九六九年には神道政治連盟を発足させて、その方向での活動をいっそう強めるようになった。全国会議員の四割近くが神道政治連盟国会議員懇談会に加入している(神社新報政教研究室編『増補改訂 近代神社神道史』神社新報社、一九七六年、一九八二年、一九八六年、拙稿「現代日本の宗教と公共性——国家神道復興と宗教教団の公共空間への参与」島蘭進・磯前順一編『宗教と公共空間——見直される宗教の役割』東京大学出版会、二〇一四年)、一九八〇年に制定された「神社本庁憲章」は、第一条に「神社本庁は、伝統を重んじ、祭祀の振興と道義の昂揚を図り、以て大御代の弥栄を祈念し、併せて四海万邦の平安に寄与する」と規定し、第三条では「神社本庁は、敬神尊皇の教学を興し……」と規定している。そして、『神社本庁憲章の解説』では、第一条を以下のように解説している。

祭祀の振興、道義の昂揚により、究極的に目指すところは、大御代の弥栄である。

世治まり民安かれといひのこそ我が身につきぬ
思ひなりけり(後醍醐天皇、統後拾遺集)

ちはやぶる神を知るらむ民のため世をやすかれ
と祈る心は(明治天皇、明治二十四年)

わが庭の宮居に祭る神々に世の平らぎをいのる
朝々(今上天皇、昭和五十年)

畏れ多くも、御歴代の天皇民の為にかく祈り給ふ。億兆かゝる聖慮に応へ奉る為には、ひたすら大御代の弥栄を祈念申し上げることこそ、神社祭祀の本義でなくてはならぬ。(二五ページ)

これは宗教法人法に規定される一つの民間宗教団体の信条ではあるが、多くの国会議員や大臣等がこの団体を支持し、連携していることは思想及び良心の自由（憲法一九条）、宗教の自由（憲法二〇条）という面から見て重要である。天皇崇敬や「国体」について神社本庁と同様の考えをもつ「日本会議」という団体（一九九七年設立）も、一九七〇年代から八〇年代にかけて成立した二つの団体（一九七四年設立の「日本を守る会」と一九八一年設立の日本を守る国民会議）が母体となっており、国政に大きな影響を及ぼしてきた。こうした事態を踏まえて、多くの国民は、国家神道の行事が公的性格を強め、公衆がそれに参与することを強いられるのではないかと懸念をもっている。

ここまで示してきたように、戦後においても国家神道はすっかり解体されてはいない。そして復興を目指す宗教的政治的運動が活発に行われてきている。以上のような背景の下で、君が代・日の丸の強制という問題の意義を考えていく必要がある。君が代・日の丸の強制は国家神道を、また国家神道が支配的だった時代の精神文化の様態を個々人に押し付ける政治圧力に連なるものと感じ取られる。学校の儀式的行事における君が代・日の丸の画一的な強制が、思想及び良心の自由（憲法一九条）、宗教の自由（憲法二〇条）を脅かすものと言わざるをえない。

7 まとめ

入学式・卒業式等の儀式的行事における「日の丸・君が代」が集団的な規律の強化を伴って強制される

ときは憲法一九条の「思想及び良心の自由は、これを侵してはならない」という規定に反する。この場合、憲法一九条の規定は、憲法二〇条二の「何人も宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない」と密接に関わり合うものとして理解されることになる。「日の丸・君が代」の儀式的実施においては、宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」を「強制されない」ことが求められる。

このことを理解するには、戦前における国家神道や宗教的天皇崇敬、あるいは神権的国体論の強制について思い起こす必要がある。戦前の天皇崇敬においては、宗教的な要素から宗教的とは言えない要素までがひとつながりになっている。天皇崇敬のすべてが宗教的ではないが、天皇崇敬はしばしば宗教的な要素を含むものであった。また、天皇崇敬の儀礼等が宗教的でないとの建前がある場合でも、実際には宗教的な含みをもつて機能しており、そのため「宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」と同等の「強制」が生じやすかった。また、一九三〇年代以降の全体主義化する時代には、全体主義的な天皇崇敬が国民生活をおおようになった。「宗教的」であることによる強制とともに、「全体主義的」であることによる強制が重なっていった。

御真影への拝礼と教育勅語の拝聴を中心とする学校儀式は、宗教または宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」を「強制」する場であったと言える。とりわけ全体主義化が進んだ一九三〇～四五五年の時期においては、「行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」を強制され、「思想及び良心の自由」が脅かされ否認されるような機会がたいへん多かった。国家神

道や天皇崇拝の「宗教性」と「全体主義」の双方が「思想及び良心の自由」と「宗教の自由」を著しく制約した。

戦後の入学式・卒業式等の儀式的行事において日の丸・君が代が個々人の思想及び良心の自由を奪う、そこまでの力をもっていると受け取るかどうかは、場合によって、また人々によって異なるだろう。だが、個々人の思想及び良心の自由を脅かす受け取る人かなりの割合で存在する。宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の強制と受け止められるのである。日の丸・君が代が全員一致の集団規律とともに強制的な形で用いられる場合、良心の痛みを感じる人が増える。

東京都の一〇・二三通達とこれに基づく校長の職務命令によって、入学式・卒業式等の儀式的行事は、宗教に類するある種の「思想や信念に基づく行為、祝典、儀式又は行事に参加すること」の強制として受け止められるものとなった。宗教的な天皇崇敬と日の丸・君が代の歴史的な背景を理解している場合にそう感じるのは、相当数の人々にとって避け難いことである。これは学習指導要領が集団規律の強化の根拠として用いられることによって生じた事態である。したがって、入学式・卒業式等の儀式的行事等において日の丸・君が代を強制することは憲法第一九条に反する。

入学式・卒業式等の儀式的行事での日の丸・君が代の画一的な運用が、「儀式的行事における儀式的所作」であるから、憲法一九条の「思想及び良心の自由」を直接的に侵害することにはならないという捉え方がされてきた。だが、こうした捉え方は、憲法一九条の「思想及び良心の自由」や憲法二〇条二の

「何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない」という規定が、どのような歴史的経緯を踏まえて成立したものを十分に考慮していない。

日本国憲法一九条と二〇条における「思想及び良心の自由」、「信教の自由」の規定は、国家神道や宗教的天皇崇敬をめぐる近代日本の重い歴史的経験を踏まえて成立し、定着してきたものである。そのことを踏まえ、戦後における「日の丸・君が代」の強制がもたらしてきた良心の痛みの意義をあらためて考え直すべきである。

付記

この稿の作成にあたって多くの方々からご助言や資料提供をいただいた。なかでも、岡山輝明氏には多くを負っている。記して、感謝の意を表したい。

参考文献

- 青木理『日本会議の正体』平凡社、二〇一六年
 今井宇三郎・瀬谷義彦・尾藤正英校注『日本思想大系五三 水戸学』岩波書店、一九七三年
 大原康男『神道指令の研究』原書房、一九九三年
 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
 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 儀式篇』目黒書店、一九四二年
 金田一春彦・安西愛子編『日本の唱歌上明治篇』講談社、一九七七年
 坂本太郎他校注『日本書紀(一)』岩波書店、一九九四年
 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
 佐藤秀夫編『続・現代史資料8 教育1 御真影と教育勅語』みすず書房、一九九四年
 佐藤秀夫・寺崎昌男編集代表『日本の教育課題1「日

の丸」「君が代」と学校』東京法令出版、一九九五年

佐藤秀夫・寺崎昌男編集代表『日本の教育課題5 学校行事を見直す』東京法令出版、二〇〇二年

島蘭進『総説 一九世紀日本の宗教構造の変容』小森陽一・酒井直樹・島蘭進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、二〇〇一年

島蘭進『戦後の国家神道と宗教集団としての神社』圭室文雄編『日本人の宗教と庶民信仰』吉川弘文館、二〇〇六年
 島蘭進『国家神道と日本人』岩波書店、二〇一〇年
 島蘭進『現代日本の宗教と公共性——国家神道復興と宗教団の公共空間への参与』島蘭進・磯前順一編『宗教と公共空間——見直される宗教の役割』東京大学出版会、二〇一四年

島蘭進『敗戦と天皇の聖性をめぐる政治——「国体護持」と「国体のカルト」の制御』吉馴明子・伊藤彌彦・石井摩耶子編『現人神から大衆天皇制へ——昭和の国体とキリスト教』刀水書房、二〇一七年
 島蘭進『存続した国家神道と教育勅語の廃止問題』『福音と世界』八月号、二〇一七年

島蘭進『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
 島蘭進『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、近刊

神社本庁教学研究室編『神社本庁憲章の解説』神社本庁、一九八〇年
 神社新報社編『増補改訂 近代神社神道史』神社新報社、一九七六年、一九八二年、一九八六年

エミール・デュルケム、古野清人訳『宗教生活の原初形態(上・下)』岩波書店、一九七五年
 戸部良一『逆説の軍隊 日本の近代9』中央公論社、一九九八年

中河興一『日本と全体主義』文芸世紀社、一九四一年
 成澤宗男編『日本会議と神社本庁』金曜日、二〇一六年
 西森武城編『祝日大祭日歌詞並楽譜』附・大祭祝日略

解』金盛堂、一八九三年

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

文部省編『国体の本義』文部省、一九三七年
 文部省制定・九華会編『解説礼法要項』文淵閣、一九四一年

山崎雅弘『日本会議——戦前回帰への情念』集英社、二〇一六年

第二部 ◆ 霊性の探究

「霊的暴力と悪魔」というテーマをめぐる
雑考

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

〇はじめに——本稿の意図と性格

「霊的暴力」という課題を掲げる本「科研」研究の中で、筆者は、十字架のヨハネやアビラのテレジアという十六世紀スペインの神秘家たちを題材にこの問題に取り組もうとしてきた。今回はそれを受けつつ、「霊的暴力」とは何か、その克服の方途をどのような方向に探ればよいのかを、個別研究の枠を踏み出して考えてみたい。とはいえ、この問題は、より大きくは、「霊的」（宗教的）とほば言いかえられよう）なレベルでの「悪」とは何か、その克服はいかに可能か、といった巨大な問題に属する。筆者はこれを正面から論ずる力量も準備も欠いているので、以下は、このような方向で考えてみたい、という大まかな筋みちを、いくつかの断片的な議論を連ねるかたちでとりあえず並べたものである。個々の論点についての整備された論述は他日を期したい。なお、これまでの経緯もあり、考察はキリスト教の思想伝統の範囲に留まる。

1 悪の不可解性——現代哲学の思惟

「悪はどこから (unde malum)？」という問いは、ユダヤ・キリスト教世界の根本問題として、その成立当初から問われ続けている難問である。世界になぜ悪が（かくも）あるのか、そもそも悪とは何なのか。この問題は、キリスト教世界では悪魔（悪霊・サタン）の形象のもとに思考されてきた。「悪魔憑き」現象は古来見られ、現代もカトリック圏では頻繁に見られるという。そのイメージは、映画『エクソシスト』などでよく知られ、悪魔払いのシーンはほとんど陳腐化しているとも見える。キリスト教圏のみならず広く世界の宗教や民俗の領域に目を移しても、悪魔憑きに類する事象は遍く見いだされる。それはどこでも、濃密な情念が爆発する現象であり、肉体の激しい暴力的動きを生む。それはまさしく、霊的暴力が身体的暴力として衆目のもとに晒される場面である。「悪」という、根源的かつ普遍的な何か——それは「善」の根源性、普遍性と対応する——は、か

つては、この具体的、つまり体を具えた形象のもとに捉えられてきた。悪魔や悪魔憑きは、たしかに近代世界以前の思考様式であり現象と見えるが、その具体性のもつリアリティは、現代人にもただならぬ効力をもちつづけている。

それでも、いわゆる宗教的世界観の中での思考が自明性を喪った近代世界にあつては、悪の問いをはじめから「悪魔」といった形象のもとに思考することはできにくい。そこで、その種の前近代的・神話的表象性を棄てたところでなされる西欧近代の思惟形態としての「哲学」によるこの問いへの応答の典型として、現代フランスのキリスト教的宗教哲学者、アラン・クニョーの『悪の実在』という書物の所論を、まず参照してみたい。

クニョーのこの書は、アウグスティヌス、ライプニッツ、カント等の「悪」をめぐる古典的議論をふまえた上で、現代に直結するキルケゴールやショーペンハウエル、ジャン・ナベールやミシェル・アンリといった人々の思索をさらに現代的に先鋭化して、「アウシユヴィッツ以降」の現代哲学の書として悪

(およびその克服)の問題に正面から取り組んだものだが、その入念で重層的な議論を一貫して導いているのは、「悪の不可解性」知解不可能性(intelligible)」というテーマである。悪が「不可解」であるのは、まず、それが本質的に、(あらゆる一般論に回収・解消されない)「この私(ego)」という絶対的な「特異性(singulare)」の次元で考えられ(ねばならないとされ)ているところにある。その「私」は、——これはクニョーの「キリスト教的」大前提と言わざるをえないが——「神」との関わりにおいてこそ(あるいはのみ)、捉えられるべきものである。そのとき「この私」は、根本的に、神に抗して自己を自立させてしまう限りで、悪しき者(「罪人」)である。しかるに、この水準における悪は、あらゆる理論的一般化を拒むかぎりで、本来的に「知的理解・合理化」を拒む。そしてその「知解不可能性」自体を知解することが、本書の目論見となっている。最終章である第六章はまさに「悪の知解可能な知解不可能性(l'innégité intelligibilité du mal)」と題されている。しかしそのためには、つまり「表象不能」な悪をなお思考するためには、ある意味で「善悪の彼岸に視点を保たねばならない」²。ハンス・ヨナスの言う「アウシュヴィッツ以降の神」を思考することは、「測定不能(insondable)」な次元での、「超越たる神の出現がありうる」ということ(possible emergence)」³、その「純粋な可能性(Le pur possible)」に賭けるというリスクを冒すことである。「リスクを冒す」とは、実質的に、その「ありうるかもしれない」何かを「愛すること」等置される。「であれば、こう結論しなければならぬ。すなわち、真の意味での情動的生(「悪が、またその反対である善である神との関わりが、考えられ実現する地平」というもの)の一切の可能性の条件は、自

己であることへの絶望がさまざまな出来事のなかで自らをリスクに晒すことができるということ、そしてそのリスクを愛することができるということ、このことである⁴。

全巻の議論を踏まえた上での「結論」とはいえ、きわめて難解な表現である。けれども、この、あらゆる具体性が想定できないなかでの「純粋な可能性・可能であること」への愛とはどのようなものなのかについて、同書の末尾で、いわゆる哲学者ではない十字架のヨハネが語る「愛の報い」の論を参照することで示唆しようとしている。すなわち、愛が求めるもの、つまり愛が成就したときの報いとは、(愛以外の具体的何かの獲得ではなくして)「愛がもっと大きくなること」だ、との教えである。クニョーの所論が成功しているかどうかはともかく、現代的情况下で悪の問題——悪をどう捉えたらよいか、そしてそれはいかに克服できるか——に対する「哲学」的思索による応答の一典型と見ておきたい。

しかし、「悪」という、この哲学的には「知解不能」なものの思惟を、(前近代的な)「神話的」表象に戻って考えてみることもありうるだろう。これはかつてリクールが試みようとしたことでもある⁵。クニョーの哲学的思惟は、それなりの理由はあるにせよいささか早急に、宗教(や文学・芸術)が有していた思考の資源から離脱してしまっているようにも思える(クニョーは「芸術」については、大きな意義を認めているが)。

2 「悪魔憑き」の体験記述

——J・J・スュラン

ジャン＝ジョゼフ・スュラン(一六〇〇—一六六五)

は、悪魔憑きを自ら経験して、まさに当事者の視点からそのリアリティを詳細に語ってみせた希有の人物である。自らが悪魔憑きの状況にあったとき——「靈的暴力」に深く掴まえられ支配されていたとき——の混乱した心理状態の記述は貴重であり、また鮮烈・深刻である⁶。

スュランは、いわゆるルーダンの悪魔憑き事件の主人公(の一人)で、フランス中北部のルーダンのウルスラ会女子修道院で起こった集団悪魔憑き事件に「被魔師」⁷として派遣されたイエズス会士である。スュランは、その資質を評価されてだろう、最も激しい悪魔憑き症状を呈した修道院長ジャンヌ・デ・ザンジュ(一六〇二—一六六五)を担当するのだが、従来の被魔法——定式化された祈りを唱え、十字架をかざし、聖水をかける、等——は早々にやめてしまう。それに替えて、ジャンヌと二人だけで、禁域を守る女子修道院の格子窓を隔てて、宗教的・靈的なことがらについて親しく語り合い、ジャンヌの靈的成長を助けることに専心する。それによって彼女に取り憑いた悪魔どもから解放されることを期待したものとと思われる。しかしこうした試みは危険なものだった。ジャンヌの「症状」はなかなかよくならず、苦しむ若い修道院長へのスュランの「愛」は増していったものと思われる。その挙句、決してなしてはいけないことであつたが、スュランは、ジャンヌに取り憑いている悪魔がジャンヌの代わりに自分に取り憑くことを許すよう、神に願うにいたってしまう。そしてこの願いは「叶った」。いろいろな経緯はあつたが、次第にジャンヌの激しい悪魔憑き症状は和らいでいき、その一方でスュラン自身が「症状」を呈するようになっていったのである。

こうして「悪魔に憑かれた被魔師」となったスュ

ランは、ボルドーの修道院に呼び戻され、以後二十余年を、「病人」として、悪魔憑き状態を生きることとなる。しかしスュランはこの状態をついに克服した。五十歳ころから、転地療養やいくつかの契機——とりわけ同僚の神父との会話——を経て、「症状」は少しずつ快方に向かい、六十五歳で世を去るまでの数年間は、自身の経験についての詳細な叙述を含む大量の著述を行い、またボルドー近郊の農村地域での民衆教化・司牧活動に精力的にかかわることができた。「悪魔憑き」とそれからの「快癒」という強烈な経験を生き抜いて、「十七世紀フランス最大の神秘家」と評価されるに至った、まことに興味深い人物である。しかし本稿はスュランの経験を跡付けることが目的ではない。そこに見たいのは、「悪魔（悪魔）」の経験というものの性格である。彼は、『神の愛の勝利』『経験の学知』といった自伝的著作で、類まれな率直さを以て自らの悪魔体験を忠実に叙述しようとしているからである。

スュランによる悪魔憑き状態の回顧的叙述の特徴として、私感では、二つの点が際立っている。ひとつは、いわゆる霊的な次元——悪魔や天使や神の次元——のリアリティが、生々しい五感ないし身体性の次元で感覚され、また出現することである。これは、キリスト教神秘主義の伝統の中では「霊的感覚」と呼ばれてきたものとも見えるが、しかし彼の場合の霊的感覚は、この世の身体性と絶対的精神性の間に位置する一つの次元として安定することがない。彼は、さまざまな天使を文字通りの「味覚」によって味わい分けたし、宙に浮かぶスペイン語——語の意味ではなく文字の具体性を伴う——のヴィジョンも見だし、ジャンヌの身体には聖人の名前が浮かび出たりしている。悪魔憑きが、身体の硬直や異様な

姿勢といったかたちで具体化することは言うまでもない。霊的＝精神的な次元と身体的＝物質的な次元の区別という、この世界の秩序を構成する最も基本的な区分が、混乱してしまっているかのようである。いまひとつは、これもこの世界の秩序の最も基礎的なものだが、善と悪の区別の混乱である。彼の神

や悪魔への思念は、あえて整理すれば次のような思考回路に絡め取られて混乱を来とし、動きがとれなくなってしまう。すなわち、「自分は悪魔憑きだ。つまり、神に呪われ、悪魔に捕えられて、すでに墮地獄必定の悪の勢力の一員となっている。悪魔とは神につねに反逆する者である。だから、あらゆる善をなさず、逆に悪をなすことが悪魔の勢力に属する自分のなすべき定めである。であれば、神に反逆することが、自分を墮地獄に定めたもうた神の意に沿うことになる。神の意に沿うことをなすことが善であるとするなら、自分には、悪をなし続けることが善である。逆に、善をなすことは神の意に背く悪となる。だが、そうして「悪をなす」という善をなすことは、悪をこそなすべき自分が善をなしてしまうことではないか？」こうして彼の思考は悪無限に陥り動きがとれなくなる。実際に、彼の身体の動き自体も、きわめて不自然でぎこちなく、硬直したものとなっていた。呼吸は常に短く、深く息を吸うことも吐くこともできなくなっていた。

神と悪魔とをこのように、何らか対称的なものと想定することは、いわゆる善悪二元論、通俗的理解における「マニ教」的なものだろう。事実彼は「自分はマニの徒になったかのようなうだ」といった言葉を記したこともある。だが、上記の倒錯的思考回路に見られるように、スュランの「二元論」は、論理的安定を得られない。むしろ、このようにして、善と

悪との区別ができなくなってしまうという事態——「知解不能」性——自体が、悪魔憑き状態なのであり、悪の本性の一端をなしていると見るべきなのだと思います。人が悪に「安んじ」ること、安んじて悪をなすことはありえない。

こうして、スュランの悪魔憑き（霊的暴力の典型）は、精神と物質、また善と悪、といった世界の最も基礎的な区分原理、秩序形成原理自体の「混乱」として経験された。しかしそれだけではない。スュランの叙述で痛切に語られていることは、「悪」の「情念」性である。この情念の「激しさ」が、精神と身体、善と悪、といった秩序を破るほどの、制御不能の何かとしてスュランを支配するのである。悪魔憑きのいわば発作の場面で身体的に露呈する暴虐的情念は、「激しい」、暴力的（violent）な何かである。

では、激しい情念・情念の激しさ自体が悪なのだろうか。しかし、「激しい」というなら、愛もまた激しい情念でありうる。「激しい愛（amorcelement）」というフレーズは、中世神秘主義文献では半ば術語化されている。神秘家たちの神への愛は、たしかに「激しい」と形容されてよい。サン＝ヴィクトル学派を代表する十二世紀の神秘家リカルドゥスの『激しい愛の四段階』と題された著述がよく知られている。いわゆる恋愛神秘主義の伝統ではその激しさがとくに強調される。スペインに近いフランス南西部で育ったスュランは、アビラのテレジアや十字架のヨハネのカルメル会的な恋愛神秘主義の文献には若い時期から親しんでいた。しかしスュランの悪魔経験の中では、この「愛による合一（union en l'amour）」のあり方も、善と悪、神と悪魔の反転、ないし混乱に伴って、「憎しみによる合一（union en haine）」へと姿を変えている。「あらゆる合一（「一つになること）」は愛

に基づいているが、これ「悪魔との合」は憎しみに基づいている。悪魔の徒は、神を「激しく愛する」のではなく、そのネガ、ないし反転像として、神を「激しく憎む」のである。

激しい憎しみと激しい愛、両者はほとんど対称的な言葉で語られうる。ではその「激しさ」の質は同じだろうか。violentという西洋語はラテン語のs(力)に由来し、それは、規矩、秩序を「犯す・侵す・冒す(violare)」ものとなりうる。一方vehementはvehere(運ぶ)に由来する。vehementな愛は、「拉しざる愛」といったニュアンスになりうるか。ここではとりあえず「暴力的な(violent)憎しみ」と、「熱烈な(vehement)愛」と訳し分けておこう。両者はたしかに質的に異なる。上記したように、憎しみには苦さ・苦渋が伴い、そこに安らいえない。一方、愛は、つねに「より大きな愛」を求めつつも、優しさ(柔和さ)と両立する甘さ・甘美さが伴うだろう(ただしカルドゥスの書名では「violentな愛」という言い方があって用いられて、愛の「激しさ」が強調されている)。

では、スュランにおいて、「愛による神との合」というキリスト教靈性の理想が、「憎しみによる悪魔との合」に変質したとき、何が起こったのか。

3 悪の「激しさ」——「善悪の彼岸」へ

愛と憎しみは、定義上正反対の情動であるが、前者が後者に(そしておそらく後者が前者に)変質する限りで、それが本来的に秘める「激しさ」——ある種の制御不能性——の次元において、通底するものがあるだろう。

キリスト教神秘思想としての系譜も、また論の水

準も性格も大きく異なるが、十六世紀末の大神秘家ヤコブ・ベーメは、「激しさ」としての悪を、その異様なヴィジョンによって、神・世界・人間一切の根源である「底なし・無底(Ungrund)」からの力として語っていた。アレクサンドル・コイレによれば、パラケルススやベーメの「自然」観にあつては、「悪(Böse)」は自然の根源にある積極的な力であつて、倫理的な善悪のレベルでのごとくではないという。それは金属を「激しく」冒す強酸のイメージで捉えられ、心的にはギリシア語の「オルゲー(orge)」に通ずる忿怒(Nos)として発現するともしている。スュランとは別の意味で、精神的なものと物質的なものの区別を超える、あるいは無視するかにみえるベーメの世界観にあつては、自然現象としての強酸の腐食力が、単なる比喩やイメージではなくそのまま世界の深い実相を開示するものと見られている。

世界の根源にうごくこの「激しさ」の水準においては、たしかに、神と悪魔／愛と憎の区別が失われるかのようなのである。ベーメの「底なし」は、善悪の区別「以前」という意味で「善悪の彼岸」であり、いわゆる善の神、「優しい・光の神」も「そこから」由来する底のない根源なのだった。したがってこの底なしは、善悪を二分的に対比させた上での(善ではない)「悪」であるわけではない。ある根源的な思惟においては、善と悪の区別が(「混乱する」というより)無効になる、「激しさ」の水準が想定されうることを、ベーメを参照しつつ押さえておきたい。人を「拉しさり(vehement)・尋常の秩序を侵犯する(violent)」力、という水準では、「神への憎しみ」の激しさと、「神への愛の激しさ」は、たしかに相通ずるところがある。スュランの悪魔憑きの激しさは、ジャンヌへの愛として具体化した神への愛の激しさを

考慮しなければ了解不能だろう。

4 「悪の起源」の神話

しかし、ではこの善悪を超える激しさは、どのようにして善と悪に分かれるのか。続いて、彼らの思惟の源泉そのもの、彼らが自身の思考の源泉としている聖書における悪ないし悪魔の表象について、遡ってみたい。

そのような観点で聖書を見るなら、聖書の神、とりわけ旧約(ヘブライ語)聖書の神は、ときに善悪の彼岸にあるかに見える。しばしばその神は、「妬み(カーナー)の神」と呼ばれる(『出エジプト記』第二十章五節等)。この言葉は、新共同訳聖書などでは「熱情の神」と訳されているように、狭い意味での妬み、嫉妬をこの神がもつ、という意味ではないだろう。それでも重要なことは、この神が、ある情動性(熱情)をもつものとして表象されていることである。そしてその情動は、「妬み・嫉妬」という、両義的でありつつも善よりは悪に属するだろう感情を表す言葉で言われている。このことは何を意味するだろうか。

この問題を考えるために、キリスト教における「悪の起源」論の決定的なものとして、創世記冒頭のいわゆる失樂園の物語を確認しておく。内容は繰り返すまでもないが、そこでエバを唆す「蛇」は、旧約聖書の段階ですでに、墮天使たる悪魔と同一視されている。光の天使だったルシフェルが、神への、あるいは神に深く愛されているアダム(人間)への「妬み」のゆえに、神に反逆する。そして天界から地獄の底に転落してもなお、神への反抗心を絶やすこと

なく、まず人祖たるアダムとエバを、さらにあらゆる人間を、墮落させるべく活動している、という神話的形象が流布していた。

ということは、「禁断の木の実」を食べることで神の掟（神との約束）を破ったアダムとエバの行為以前に、サタンによってすでに「悪がこの世に」入ってきていた、ということになる。これは「悪の起源」の難問の、「説明」というよりも神話化・ものがたり化である。そしてその悪の起源には、妬みという、たしかに「激しい」情動・熱情があった。「妬み」から實際上の悪行が生じることは、人類第二代目たるカインに弟殺しの大罪を犯させたものが、弟アベルへの（神が自分よりアベルを愛したと信じたゆえの）妬みであったことから歴然としている。

では、「妬み」という感情は、どのようなものだろうか。それはすでに、憎しみであり、悪であろうか。しかし「愛」という始まりを抜いては「妬み」は考えられないだろう。

大貫隆は、古代地中海世界の諸宗教思想、哲学思想のなかで、妬みがどのように理解され評価されているかを精査している¹¹。そこで著者は、妬み（*phthonos zelos* etc.）を、「自分が持っているものを、持たざる者に分け与えないこと」（いわば吝嗇。大貫は「フィロン型」と名づける）と、「持たない者が、持っている者を羨望し、自分が持たないがゆえに持つ者を憎むこと」（同じく「プルタルコス型」）に大別している。

問題にしている悪魔（「蛇」）の妬みは後者だろう。それは「フィロン型」よりも錯綜した構図のなかで発生する。つまり、愛と憎しみが、愛する（憎む）者と愛される（憎まれる）者の二項関係で捉えられた関係性の中での情動であるのに対して、「プルタル

コス型」の妬みは、いわゆる三角関係に典型的なように、三項関係の中で発生する。AがBを妬む、とは、Aが持たずBが持っているX（例えばCの愛情）のゆえに発生する。Aは、Cの愛という善Xを欲して（愛して）いるけれども、そのXはBに与えられて自分には与えられていない。そこでAは、Bが得ているXのゆえにBを憎む。これが、妬みの基本的なかたちだろう。

だから、妬みは愛の病（愛を源泉としつつ、愛として十全に成立しえない情念のかたち）である。AがCを（あるいはCの愛を）愛していなければ、妬みは発生しない。旧約の神ヤハウェが「妬む」のは、イスラエルを激しく愛しているからである。この激しい愛自体は悪ではない。むしろ善であろう。しかし、三項関係の中では、愛が妬みに変質しうる（愛の激しさは、そのまま妬みの激しさに転化するし、その屈折性のゆえに度を高めるかもしれない）。

ただし、「しうる」のであって、変質は必然ではない（事実、すべての天使が墮落したのではなかった）。物理学における三体問題が解きたいように、人間（ないし人格的存在）関係としての三項関係を捉えることも容易ではない。なぜ（一部の）天使が妬みに駆られたのか。この「純粹な可能性」の現実化は、「悪の神秘」と言わざるをえない。とともに、こうした妬みの心的構造は、人間一般の普遍的なあり方——「原罪」を負うた者——ともなっているだろう（フロイトのいわゆるエディプスコンプレックスもその一つのかたちと見ることができようか。エディプス期以前の母子関係はこれに比すれば二項関係だが、そこでなお発生しうる「母の乳房」をめぐる「妬み」は、大貫の分類に拠るなら、母の「乳房の贈与に関する」「吝嗇」への妬みとも見られる）。

人間の悪の起源として、「原罪」をめぐる思索を深め、『告白』において自分自身の「罪の歩み」（それは同時に神の恵みの進展のものがたりであり、むしろそちらが真の主題であるが）を探り語って見せたアウグスティヌスは、自身が記憶している以前の幼児期における原罪の発現として、乳母の乳房を争う二人の幼児のさまを語っている。「青白い顔にきつい目をして」「乳兄弟をにらみつける」、「妬み（*invidia = envy*）」が幼児をすでに支配している（『告白』第一巻第七章）。自己意識の発生とほとんど同時に、原罪は、「兄弟への妬み」として発現するのである。カインの犯罪に個人史のレベルで対応する出来事である。

5 二元論とその陥穽

そのアウグスティヌスもまた、キリスト教への改宗以前は、マニ教に帰依していた。マニ教からの離脱が、彼の回心の前提だった。そこで、キリスト教が（マニ教に代表される）「善悪二元論」をなぜ一貫して拒絶してきたのか、それによってどのような「悪」の思索が引き起こされることとなったのか、簡単に触れておきたい。

唯一神教たるキリスト教が、「悪の原理」を善の原理たる神と並立させる二元論を拒否することは当然に見える。「原理・根源（*principium*）」は「唯一」だとするのが、この宗教伝統の根本指定だからである。つまり、この世の事実の観察から、なにか演繹的ないし推量的に、「神は唯一」という結論が導出されたわけではない。むしろ、いわゆる旧約時代のイスラエルの民が唯一神教の思索を強め深めていったのは、歴史的には、捕囚期、つまり自分たちが政治的・宗

教的に弱体であり「悪」に苛まれていた時期だったという。ここには、いわば、一神教の逆説がある。

キリスト教圏にも、中世のカタリ派など、善悪二元論を採ることでの世の悪の实在を説明し、以て「善なる（われらが）主」の善性を救おうとする宗教運動、思想運動があった。文字どおり『二原理の書（*Libre de duobus principis*）』と題されたその重要な理論書では、唯一神に固執する「正統派（カトリック）」の神観念に対して、その論理的破綻が繰り返し主張されている。論理的には、二元論、つまり悪の「原理」（それ以上説明を要しない根本指定）を認めるその主張は一見わかりやすい。この世の現実の説明としても「筋が通る」ように見える。いわゆる迫害状況にあって、自分たちを苦しめる「敵」が歴然としている集団にとっては、そうした観念は、自分たちの（来世での、あるいは現世での）「救い」の希望を確かにさせてくれるかもしれない。

しかし、この思想は、その「救い」の希望が、現世での迫害対立状況に即して見られた場合には、容易に「現世での戦い」の思想に転化しうる。「われわれ」こそが「善の勢力」であり、自分たちに敵対する「彼ら（奴ら）」は「悪の勢力」である。悪の勢力は、戦ってこれを殲滅することが「善」である。「正戦」（さらには「聖戦」）の思想である。「宗教」の次元を入れても抜いても、世のほとんどの戦争がこうした「思想」を伴っていたことは指摘を要さないだろう。

こうして、二元論枠組みにあつては、事実として善悪の逆転、とまでは言わぬにせよ、善と悪の同列化が、そしてそれによる「善」の消滅が結果しうる。善悪二元論は、事実上、善と悪の区別をなくしてしまい、むしろ全体として——戦争、迫害の暴力とい

った——「悪」に善も悪も吸収されてしまう、といった結果を招く。これが二元論の陥穽である。善への希求が悪を招来する。これ自体が、一段階高度化された悪の手口とも見えよう。悪魔（ディアボロス）とは、「仲違いさせる者」の意であった。スウランが陥った悪魔憑き状況下の心身と善悪の混乱は、この、善と悪との相互転化、相互類似化、「対称」化の思いに接近しつつも、この二元論に安住しえない不安定の表現形と見ることができるといえる。

なればこそ、この陥穽——悪魔の策略？——に陥らないためには、悪を善の対抗原理として自立させない、「善の欠如としての悪」という考え方、アウグスティヌスも採用した悪の「無化」戦略が必須となる。しかし、それは可能だろうか。といって、悪を「善の欠如」とする考えは、「善」と「存在」とのいわば外延を等置して、善の反対が悪であるから悪は存在の反対の無である、といった純論理的推論なのではない。それはむしろ、世界一切に対する根源的な肯定——「すべて善し」——の宣言に見える。けれども、「無」であるとするにはあまりに強いリアリティを以て「悪」は迫ってくる。悪を無とする形而上学的思惟の有効性、説得性は認めるにせよ、そうした思惟の高みに至れない人々の地平で、「宗教」の思想は展開するものである。

6 妬みの地平と愛の地平

悪の思考は、「善悪二元論」にも「悪の無化」戦略にも収まりきらないだろう。そこで、「善悪の彼岸」から、善／悪が分離し出来（*しゅらい*）する地平をあらためて考えてみたい。前述のように、（激しい・熱烈な）愛と

妬みは近接している。「旧約の神」は「熱情＝妬み＝愛」の神だった。では、激しい情念は、どこで、愛と妬みに分かれるのか。

アウグスティヌスが着目していた乳兄弟間の妬み、乳母の乳房をめぐる兄弟間の妬みにあつては、幼児Aと母Mの二項関係（メラニー・クラインらのいわゆる「対象関係」）の中に、乳兄弟たる第三者Bが登場すること、Aは、Mとの「ふたりだけ」の関係から、母の愛（母の与える乳房（*m*））という善なる物として具体化される）をめぐるBと争う主体となる。そのときAは、*m*に具体化された母Mの愛が、自分とBのどちらにより多く与えられているかを、「比較」し「計量する」。そのためにAはBを「横目で」見る（ラテン語の妬み *invidia* とは、*in* と *videre*、すなわち邪視を以て覗き見ることである）。その比較計量の行為は、すでに、幼児Aと母Mとの「二人の愛の世界」の「外部」でなされる。すなわち、兄弟Bを妬む瞬間に、Aは「愛の世界」の外に放逐されている、あるいは自らを放逐する。その「外の世界」では、Aは、Bと「並んで」いる。Aは自らを、Bと同様の、外の世界（客観世界）に存在する一人の主体として、いわば客体視する。そうしてこそ、比較が可能となる。「私」を、世界の中の一人の人、Bをもう一人の人として並べ、比べ、与えられる母の愛が、比量可能な物（*m*）として物象化される。これは、一挙に極言するなら、「公正（公平）」としての正義が成立する地平である。妬みは、「不公平だ！」というつぶやきを生む。フロイトの言葉を用いるなら、快楽原則の地平から現実原則のそれへの移行だろう。だとすれば、これは、悪であるどころか、（公正としての）正義や倫理が、善と悪の区別が、成立する地平ではないか。妬みはそうした地平を拓くのではないか。

こうして人は、善悪の「彼岸」から、「此岸」へと移行する。そしてこのとき、正義としての善、規矩に従い守ることとしての善と同時に、これを冒し、破り、混乱させる悪の可能性が成立する。しかしそこは、現実には悪が跋扈する「この世」の地平である。

7 「始まりに愛がある」ことの確保

ここで三度、霊的暴力に翻弄されたスュランに立ち戻ってみよう。スュランはいかにして、その激越な悪魔憑き（の暴力）から救われたのか。その詳しい経緯については、渡辺優の前掲書に委ねるとして、基本的な方向は単純なものである。それは、彼が、「教え」としては初めから知っていたキリスト教のある意味で平凡な教え、「へりくだって」、「素直に」福音を信ずる、という単純なことだった。墮地獄の運命にあることの思い込みよりも、「あなたも他の人々と同じように救われるでしょう」という同僚の神父の言葉を素直に受け入れること、よしんば墮地獄が定めであったとしても、それが神の意志であるなら「それでよい」と、自らのすべてを神に委ねる「自己放棄」——これはスュランが若年から親しんでいた神秘思想的伝統ではとくに強調される態度——、こうしたことが徐々にできるようになっていったのである。これを彼は「信仰の状態」と呼ぶが、ある意味で平凡な、「普通の信徒」のあり方である。それでは、彼が数十年苦しんだ悪魔憑きの経験、善悪の彼岸の霊的暴力の激しさ——そこには、悪の苦しさと同い交ぜになるようなかたちで、「天使の実体を味わう」といった鮮烈な歓喜もあった——、神や天使のリアリティを実感した経験は何だったのか。スュラ

ンの生涯の謎はなお残るが、ここではその探求は措いて、上述の、「悪の起源」としての妬みについて、さいごに少し考えてみたい。というのも、悪魔から解放されたスュランには、おそらく何の妬みの情もなかったように、その晩年のテキストからは感じられるからである。

妬みの地平から脱するには、妬みがそこから変質してきた（善悪の彼岸の）愛の地平に立ち戻る、ある意味で「この世」から撤退する回路を必要があるのではないか。それは、自分を他人（乳兄弟）と並列させて見る自己対象化（そして愛の物象化）の視線「以前」の地平である。その意味でこれは、自己忘却の地平であろう。上述の宗教思想、神秘思想の伝統では、「自己滅却（annihilation）」「自己放棄（abnegation）」といった語彙で示唆される地平である。そこへは、ある意味では「この世」からの撤退、「潜心・引き籠もりの祈り（recollection）」——より広く「瞑想」と言ってもよい——によってこそ立ち戻りうる」とされる。スュランの『経験の学知』は、この教えを説くことで閉じられている。そこは、「私とあなた（神）」だけの——この「だけ」は、第三者以降を排除した「だけ」ではなく、第三者が到来する「以前の」、との意味である——、愛の「激しい・熱烈な」情動性に浸された地平であり、そこでは「神」（ペーメなら「神の自然」）は、「（フィロン型）の」妬みなくすべてを与え、受ける者は与えられるものを妬みなく（「ありがたく」）受け取る。そこで受け取るものとは、「愛がいや増すこと」自体である。

こうした地平にいたる回路が何らか確保されていることが、「妬み」発生以降の悪が猖獗する世界、あるいは善悪の混乱ないし区別不能という（高次の）悪から免れ難い世界——悪魔はこの世界ではたしかに「この世の王」なのだろう——にあつて、なお乱されることなく善を志向しうることの要件のように思われる。そしてその経路の具体的な設定をし、「宗教」と呼ぶべきなのだろう。キリスト教世界では、「イエス・キリスト」の形姿がその基点に立つ。

善悪の彼岸の「激しい愛」の地平は、この世の善を規準にすれば「善」よりも「悪」に見えるかもしれない。しかし、その「激しさ」を秘めた愛は、悪の（暴力的）激しさに似るところはあつても、絶望にいたる苦しみを来すものでないはずであり、思考と情念の悪無限に落ち込んで身動きが取れなくなるような混乱ではないはずである。クニョーに倣って十字架のヨハネの言葉を引くならば、そこで燃える炎は、「焼き尽くしながら苦しめることのない炎（flamme que consume y no da pena/flame that consumes and gives no pain）」（『霊の讃歌』第三十九歌第五行）である。その柔和な激しさの地平から、かつてベルクソンがその可能性に懸けようとした「愛の飛躍」も到来するのだろう。

そうした善悪の彼岸の、善美なる根源（としての神）は、クニョーの見立てのとおり、「純粹な可能性」として辛うじて思考しうるといったものかもしれない。が、しかしその可能性を思考しようとし続けることで、その「現れがありうること」を保ちうるのだと思われる。

注

1 Alain Cugno, *Existence du mal*, Seuil 2002.

2 *Ibid.* p. 224.

3 *Ibid.* p. 264.

4 *Ibid.* pp. 263-264.

5 Cf. Paul Ricœur, *La Symbolique du mal*, 1960, (Finitude et

第二部 ◆ 霊性の探究

プロスペル・ゲランジェの典礼霊性

——言葉によって、時間のなかで

熊谷友里

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程／宗教学・宗教史学専攻

はじめに

カトリック教会には典礼（英 liturgy、羅 liturgia）と呼ばれる領域概念があり、現在の神学事典では「神の民である教会が神にささげる公的礼拝」と説明されている。¹ この典礼を直接的な考察対象とするのが典礼学（英 liturgy、羅 liturgia）である。キリスト自身が制定したとされるミサ聖祭は、キリスト教典礼の代表的かつ中心的存在であるが、日々定められた時間に詩篇朗唱を行う聖務日課、降誕祭と復活祭を核としてキリストの生涯を象徴的に展開する典礼暦（教会暦、キリスト教暦ともいう）なども典礼学の範囲で扱われる。キリスト教がユダヤ教からその一部を引き継ぎ、教会としての公的礼拝を実践してきた歴史それ自体はむろん長いが、典礼学に関しては、その成立はごく新しく、ローマ教皇庁が「典礼」という表現を用いて正式な形でこれを体系的に主題化したのは二〇世紀に入ってからのことである。² これは、典礼を捧げる主体たる教会を主題的に扱う神学分野で

ある教会論とほとんど軌を一にする動きを有するといえるだろう。古代から中世を通して、現在では典礼学の範囲で論じられる主題を扱った重要な著作は数多く存在するものの、それらは「典礼」という領域概念に視座を置いて主題を捉えたものではなく、あくまでそれぞれの個別的な主題についての教理各論の体を成すにすぎない。また近世の対抗宗教改革といわれる時代以降には、いわば言い方の決まりや举措の指示などの外面的・手続的なルブリカ（朱色で書かれた典礼註記）の集合としての側面が強調されるようになり、それらを神学的・霊性的考察の対象とすること自体が減ってしまっていた。³

典礼が神学的・霊性的側面から改めて主題化され、学問として体系的に取り組まれるようになるのは、一八世紀の大革命による教会・修道院の徹底的な解体を経たのち、おどろくべき教会復興の時代を迎えた一九世紀半ばのフランスにおいてである。その端緒を開いたのは修道司祭としてフランスにベネディクト会を再建させたプロスペル・ゲランジェ（Prosper Louis Pascal Guéranger, 1805-1875）だが、この

者の間ではほぼ一致した見解といえるだろう。⁴ 青年期にはシャトーブリアンの『キリスト教精髓』などから強い影響を受け、のちにカトリック教会から離反する聖職者ラムネーらとも関わりをもち、さらに神学校時代には古代教父たちの神秘思想に魅了された彼は、ル・マン教区の秘書を経たのち、ベネディクト会の再建を志す。一八三二年、民間人の手に渡っていたソレーム修道院を買い取り再建した彼は、そこで仲間の修道士たちとともにローマ典礼に則った典礼中心の修道生活を開始し、同時に典礼の歴史学的研究、典礼に関する著作の発表、後進の育成に奔走する。彼は、ソレーム修道院およびそれに続いた多くのベネディクト会修道院の再建を通して修道霊性の風景をフランス社会・文化に復興するということに加え、それまであくまで修道院内の務めとみなされていた聖務日課、聖職者だけのものとなっていたミサ聖祭、十分な理解を欠いていた典礼暦などをより霊的な側面から一般の信徒の信仰へとひらき、信仰生活の基盤として提示することをみずからの仕事と考えていた。そして確かに、主著の一つである

『典礼暦年 (*Année liturgique*)』(全一六巻、一八四一—一八六六) はあらゆるヨーロッパ言語に訳され、初版出版以降の六〇年で約五〇万部が流通することになったのである。

フランスにおいて文字どおりの瓦礫と化していたキリスト教世界に、典礼と教会法⁸⁾を基軸とした調和的で天的な中世的教会風景を出現させようという多分にノスタルジックな精神性、ローマ教皇への徹底的な忠誠を伴う保守性によってゲランジェには批判的な見方もあるが、しかしいづれにせよ彼の一連の仕事が、とりわけ近世以降には形容矛盾にさえなっていたところの「典礼的靈性」というあり方の可能性を示して、その靈性的・神学的・かつ美学的風土をカトリック世界に新たに吹き込み、破壊された教会をむしろ祈りの主体である靈的共同体として描き直したことは否定できないだろう。彼の典礼靈性は、グレゴリオ聖歌研究、教父学研究、実証的な歴史学的典礼研究、典礼靈性研究への直接的な道を拓き、また一方ではとりわけ象徴主義に属する作家たちに鮮烈かつ静寂な宗教的イメージを与え、一九世紀後半からの新しいカトリック文化風景を生み出したといえる。一九世紀前半のロマン主義的で雄弁なキリスト教讃美の語りが、同じく回顧的志向を有しつつも一九世紀後半から二〇世紀前半のキリスト教表象の中で何か静謐で秘されたものとなっていく流れには、純粹に文芸・藝術の潮流変遷や社会構造の変化に加えて、フランス・カトリックの世界観に典礼的靈性という視点が加えられたことが大きいように思われる。

以下では「身心変容技法」という観点に多少なりとも着目しつつ、日本ではほとんど知られていないプロスペル・ゲランジェの典礼靈性の「く」一端を、筆

者なりに解釈しつつ論じていきたい。ゲランジェの典礼論の特徴と思われる「言語」と「時間」の観点を、それぞれ前半と後半で扱う。なお本稿では、ソレーム修道院再建前である二〇代の論考から晩年の講話集までと時間的に幅のある資料を広く対象としている。そのため、政治的背景の変化やゲランジェ自身の思想的変遷によって生じているであろうテクスト間での微妙な差異には踏み込まず、むしろそこに流れる大きな思想的傾向性を示唆するものととどまる。

1 教会言語としての典礼

詩人はそれを書くに先立って自己の内にそれが歌われるのを聞くという事実には変りはない。
しかしそれは一種の瞞着によることである。
なぜなら生まれいじようとする新しい詩句は実は再生をのぞむ古い詩句なのだから

J・P・サルトル『マラルメ論』¹⁰⁾

ゲランジェの典礼論における一つの大きな特徴として、典礼を「言葉／言語」という観点において、あるいはその側面から捉えて論じていることが挙げられるだろう。彼はソレーム修道院再興に着手する以前、一八三〇年の論文において、すでに典礼を「教会の言語／言語体系／言語器官 (*une langue en langage*)」として対象化している。¹¹⁾ この年に発表された四つの連作論文(「カトリック典礼についての思索」¹²⁾は、当時のフランスにおける典礼の混乱ぶりを批判し、ラテン語によるローマ典礼の正統性を主張するという狙いを持ったものであったため、言葉の問題

が前景化することはごく当然ではあった。しかしゲランジェが主張するのは、ラテン語やフランス語といった個別言語の様式的統一に関する(場合によってはほとんど政治的な問題が絡んだ)表層的な論争に関わることだけではむろんない。この論文のなかでゲランジェは、ラテン語によるローマ典礼の正統性の根拠を、その典礼が何よりも人間の言語(言語体系)とは異なる特殊な言語(言語体系)によるもの、むしろそのような言語(言語体系)そのものであるという点におき、神学的・靈性的な観点からそれを示そうとするのである。このような彼の典礼理解は、その後の著作においても展開され深められていく基本的理解であると考えられる。以下、その後の著作も参照しつつ「言葉／言語」という観点から把握されたゲランジェの典礼観をまずは大きく眺めてみたい。

まず前提として——ゲランジェがパウロの言葉に基づいて述べるところによれば——人間というものは、自らの固有の力によつては、神に対して相応しい言葉をもって祈ることができない存在であるとされる。聖霊の働きによって、人間は神の前で「言葉にならない呻き (*un gémissement inénarrable*)」のようなものを形成するが、¹³⁾しかしそれはあくまでも「言葉にならない呻き」であり、それしか持ち得ないならば人間は「啞者 (*des muets*)」である。¹⁴⁾ 啞者である人間は、ただ「イエスが、啞者たちから言葉を解き放つ (*délivra la langue des muets*)」ことによって初めて祈りの「言葉」を持ち、「雄弁となる (*rendre discret la bouche*)」ことができる、と考えられている。人は祈り方を知らないで「主よ、(中略)わたしたちにも祈りを教えてください」というのである。¹⁵⁾ 聖霊は祈りを促すが、祈りの「言葉」はイエスによって与えられるものなのである。このように、ゲランジェにとって祈

りは絶対的に与えられ、ものなのであるから、人間が固有の力によって祈りを「生み出す・創作する」といった発想はことごとく避けられ、批判されることになる。ここで、祈りという表現によってグランジェが示しているのは、キリスト教の伝統のなかで言葉として確立し、ミサや聖務日課の中で唱和される典礼の祈り、公的な祈りを構成しているものとまづは想定してよいだろう。¹⁷⁾

しかしながら、たとえ典礼の言葉が聖霊による呻きに表現を与えた神なるわざであるにせよ、言葉である以上、何らか人間に属していると考えられる。つまりそれは神がかりによる意味をなさない音声というわけではなく、人間がそれ以外の文脈においても使用可能な体系的文法を有した人間の道具たる言葉である。¹⁸⁾しかしグランジェは、典礼の言葉は「いかなる言葉もその言葉には近づき得ないもの」であり、「聖書に靈感を与えた霊が再び語る」ものののだとして、通常の言葉と区別した上で、個人による個人的な祈りの言葉（筆者はこれを「信心言語」と表すことにする）との質的な違いを強調する。¹⁹⁾例えば、人は神に祈るとき、それが讃美であるにせよ嘆願であるにせよ、言語化することによって何かを言い落とす事態を避けられないだろう。神あるいは真理というものが完全に充満的なものであるとして、一方で言語は世界やある特定の対象の充満の状態を断ち切ることで、そのある側面を限定的にいうことを自らの機能とするものであるから、その性質上、すべてをいうことはできないと考えられる。しかし、グランジェの主張では典礼の言語は神／イエスからのものである以上、「教会はその花婿（イエス）に対して、すべてをいうことができ（elle sur tout dire à son thin Epoux）」るのである。そのため、典礼においては言

語行為のレベルにおける言い落としや誤謬という視点はもたれないことになる。「闇と光は相容れないこととを、花嫁の言語は花婿の思想と反対のことをいうことはできない」ということを、カトリック「信者」は知っている。したがって（中略）ローマ典礼は、教理の教えとその告白において、いかなる間違いも含まないし、含み得ないことは確か²¹⁾なのである。「信仰におけるたった一つの誤謬にもローマ典礼では出会うことができない」と考えられるのである。²²⁾

しかし、そもそもなぜ神への人の呻きは、それでもなお人間のものに属する「言葉・言語」の形をとった祈りに翻案される必要があるのだろうか。より正確に問うならば、言語による典礼の祈りが「完全なもの」でありえるとして、一方で何かが完全であるということはそれが含む要素がすべて積極的なこととがらである（もしくは消極的な要素を含まない）と考えるとき、ある祈りが「言葉による」ということが、その祈りの完全さにおいて積極的な要素となっているのは、なぜだろうか。グランジェは（典礼の）祈りの原理を、「観想」において絶え間なく自らを讃え、自らを栄光あるものとしている神に求めている²³⁾。祈りはまず、神の本質において完全に成し遂げられている行為なのである。しかし、神の三つのペルソナのうち一つが人間の本性をとったことによって、「典礼的な表現」が成立しえた、と述べられている。²⁴⁾言いかえれば、それはむしろ御言葉の受肉であり、人の言葉をもって語りだす神の出現である。これはイエスの歴史的な時間の中での受肉に関してのみ言われていることではなく、むしろ「初めの時」から存在する三位一体の子について言われていると考えられる。²⁵⁾いうまでもなく、これは神の御言葉である聖典の言語と地つづきの問題である。しかしながら筆

者としては、典礼があくまでも「祈り」であるというところが問題となるだろうと思う。グランジェ自身もいうとおり、「祈りは神との会話」²⁶⁾である以上、そこには神との相互交流の様相があるわけだが、そのような関係性において人間が発する言葉に対して、上のような議論が展開されているということが問題なのである。（したがって、カトリック教会には神なる御言葉、教会の典礼言語、信者の信心言語という少なくとも三つの異なるレベルの言葉が存在していることになるだろう。）ここで興味深いことは、グランジェが「神は御自らのいと高き思考、いとも熱烈な望みのために用いることのできる一つの言語を教会に負っていた」²⁷⁾という言い方をしていることである。神が世界を創造したときから被造物と神の会話である祈りは始まったわけであるが、それはイエスという位格によって、「霊ではなく魂と体とを有して創造された人間による教会」の祈りとして、言葉とともにこそ完全さを得たといえるものだと考えられるだろう。

それでは、与えられる典礼の祈りはいかにして語り出されるのだろうか。それはどのように言語化（文字化あるいは音声化）されるものなのだろうか。グランジェは、もう一つの主著『典礼学綱要』の第一部第三章において神へと連なる統一的で位階的な世界観を祈りの観点から提示している。²⁸⁾まず神は自ら観想の状態にあるが、その下には諸天使たちが永遠のなかで祈りの歌を叫び続けている。さらに諸天使たちの下には天上に上がった聖人たちがおり、彼らもまた歌による祈りを捧げているが、彼らは「地上の讃歌」を歌っている。地上で讃歌を歌っていた彼らは、天上に上げられても、「彼らの地上の讃歌を歌い続けて」いるのである。³⁰⁾このように、グランジェの語る天上界は決して静寂の中にあるのではなく、永

遠の祈りの歌声が永遠に響き続けている世界である。天上界の聖人たちの下には地上の教会に属する地上の聖人たちが想定される。天上の聖人たちも、かつてはこの地上の聖人だったのである。そしてこの地上の聖人たちによって「祈りの言葉」は語り出される。典礼の祈りとなる言葉を語り出した聖人たちについて、「カトリック典礼についての思索(第四論文)」において、ゲランジェは次のように述べている。

彼ら「地上の聖人たち」がそれをどのように行ったのか、ご存知だろうか。(中略) 彼らはまったく動きまわらなかったし、彼らは話さなかった。彼らは聞いていたのである。そしてよりよく彼らが聞くほどに、彼らはよく話したのである。これが、祈りの務めを果たしつつ一つのディスクリールを準備するための彼らの唯一の方法なのである。³¹

それは生み出したり創作したりしたものではなく、「聞いたこと」の「語り出し」と言えるようなものである。このようにして語り出した聖人たちは、その死のあとには天上界において、「地上の讃歌を歌い続けながら」「彼らの典礼の状態に何も欠けたものがないようにするために、いつの日か典礼に見える形を与えることができるように、彼らは自身の肉体を再びまとうことになる」日を待っている。³² 地上教会の典礼の言葉は、聖人たちのこのような祈りの言葉の継続と考えられる。³³ むろん地上教会の聖人たちは、また新たに語ることを許されている。ゲランジェはたびたびそれを「教会」そのものを行為主として表現する。

教会は祈ることを知っている。また、教会はそれ

らの神秘を祝うことを自らのものとしている。しばしば教会は、自らの感情を翻訳するために聖なる書物群を選ぶ。(中略) しかし教会は、しばしば自らに固有の底から語り(culte public de son peuple fondé)、その威厳ある言葉は教会の子供らの心の底に響くのである。³⁴

教会は聖人によってかつて語り出された祈りを継続しつつ、一方で聖霊に満たされた教会そのものも、その底から典礼を新たに語ることができる。それは「聖霊の花嫁が靈感の瞬間において聖書に与える価値ある発展」³⁵である。しかし、それはむろん人間によって生み出されるようなものではなく、地上の聖人たちによって聞かれ、聞かれたものが歌い出され、そして教会のものとされるような祈りである。しかしながら「カトリック典礼についての思索」の中では、何が聞かれるのかについては、それ以上書かれていない。「典礼暦年」の序文においてゲランジェは新しい祈りを歌うことを教会に認めつつ、その典礼が発出する、(craquer)源泉は旧約聖書・新約聖書・聖霊の三つであると述べており、³⁶それはある一定のイメージを与えてくれるが、いまそこに踏み込むことはできない。天使たちの祈りの声と聖人たちの言葉の関係はどのようなものか、といった問題も残る。ただ、いまここで示すことができるのは、ゲランジェにとって教会の言葉としての典礼の祈りは、天上界までも含んだ宇宙全体の祈りの響きの中で「聞かれ」「語り出される」祈りであり、人間の通常の言語とは質的に隔たりのあるものだということである。

2 声の一致

典礼の祈りが、聞いて・語り出される性質のものだとすれば、祈りの「声」「声の響き」そのものに大きな重要性がおかれるのは当然のことだと考えられる。ところで、祈りにおいて「声」を大切にすることは、そもそも『聖ベネディクトの戒律』に由来するベネディクト会の修道靈性の伝統でもある。この戒律は、祈りの態度について細かく定めたものではないが、その第十九章には以下のような文言がある。

だから、神とその天使たちの御前でどのように振る舞うべきかを考え、詩篇を唱えるにあたって立ち、わたしたちの心が声と調和するようにしなければならぬ。

(第十九章「神の業」を唱える態度について)³⁷

ここで示されているのは、心に声を合わせるのではなく「声」に心を合わせる」という祈りの態度である。ベネディクト会ソレーム修道院長であるゲランジェも、むろんこのベネディクトの声の靈性を受け継いで、『戒律注解』のなかで「声と精神の融合によって、生は観想的なものになる」と述べている。³⁸ この戒律においても神や天使の目の下でふさわしく祈ることが目指されているが、ゲランジェの場合には先に見たとおり、地上教会の上に神へと位階的につらなる天上界の祈りの大合唱をより明確に想定しており、地上教会の典礼の祈りもその大きな統一宇宙観のなかで執行されるものであると考えられている。それゆえに、教会が典礼の祈りを捧げるとき、それは諸天使・聖人が天上界において永遠の中で歌い続け

ている祈りの歌の声と「同じ響き」を持つ歌となり、天上の声に合わせることで教会の祈りの声が神まで上がっていくというイメージが展開されていく。人は典礼の祈りによって教会に属して祈るとき——ここでいう「教会の（*the Church*）」とは、むしろ教会という場所や領域においてなされる信者各々の祈りではなく、教会が祈る行為の主語となるような状態を指している。「教会の口」³⁹が語るのである——、地上教会だけではなく天上位階の祈りにも参入することになるのであり、その参入とは「声」による参入、声の響きへの参入なのである。「カトリック典礼についての思索（第二論文）」では次のように述べられている。

離れている、広大な空間において失われると恐れることは、ない。聖人たちのコミュニオン全体に護衛され、我々の声は諸天を貫くのである。臆病な罪びとは彼の心が、聖人たちの言葉を繰り返す言うという考えによって強固になるのを感じる。彼の日々の敬意は彼らの敬意と一致するのである。保証された彼の眼差しはこの地上の表面すべてにおいて、すべての義人たちのあらゆる同じ祈願や同じ讚美に、彼が一致するのを発見する。だから彼は確信に満ちてダビデの言葉を言うのである。「主よ、そして私もまた、聖人たちの集まりのなかで、あなたを讃えます（詩篇六〇…）」と。至高の教皇から最も低い司祭、世界の端に至るまで、その臆病な声は反響を見出し、それらに活力を与える火を我がものとしながら、人類皆とともに神へと身を捧げる。⁴⁰

聖人たちの言葉そのものを繰り返し発音し、声そのものを合わせて「これらの威厳ある言葉を唱えるとき、人々はそれらがまさにこのときにおいて、宇宙全体において繰り返されると思い」、反響を見出しては臆病な声は強められ堅固なものとなるのである。

そして「もはや我々の声が地上から天上を引き離している広大な空間において失われると恐れることはない。聖人たちのコミュニオン全体に擁護され、我々の諸天を貫くのである」。真に一致した合唱において鳴り響く声について、第三論文では「幾層もの世代を通じて我々の耳まで届くその声は神自身の声にも似ており、堂々たるレバノンの杉の木を砕き、荒れ野を揺りうごかす（詩篇一九五・一八）」というイメージでも語られている。天上界において諸天使や聖人たちによって叫ばれ続けている声に声をもって参入

することが教会の祈りのあり方なのである。

この声は祈りの声であるが、同時に歌の声でもある。キリスト教の祈りの中心的存在である『詩篇』はそもそも歌集であり、そこにおいては神への讚美はそのまま讚美の歌声と読み替えられるような性格を持っている。⁴¹近世に入り、徐々に祈りは歌われるよりも沈黙のうちに念じられるものとなり、さらに近年においては藝術的な音楽技巧が祈りの歌を席卷してしまったと嘆くグランジェは、地上・天上で一致して捧げる讚美の歌声の祈りを復興させようとしているのである。この歌声について、具体的には無伴奏で単旋律のグレゴリオ聖歌をイメージすることは間違いないだろう。グランジェが再建したベネディクト会ソレーム修道院は、とりわけ彼ののちの世代から現在に至るまで、グレゴリオ聖歌研究の一つの中心地となつてゆく。⁴²

このような典礼言語における声の重視は、音声を伴った形そのものの重視であり、その価値が決して意味内容と分離できないことを示している以上、必然的に翻訳の問題につながっていくことになる。グランジェに端を発する「典礼運動」はその後、中心をドイツ語圏に移し、第二バチカン公会議に直結する動きとなっていくが、第二バチカン公会議の『典礼憲章』では周知のとおり、それまで約四〇〇年厳しく禁じられていた典礼のラテン語から各国語への翻訳が認められ、ミサ典文に関しても例外とはならなかった。当時のドイツは、いわゆる啓蒙思想に対してロマン主義的反動を迎える大きな転換期であったが、人々が母国語の助けにより、祈りの「言葉の意味を理解すること」の重要性が一貫して強調される傾向にあったのである。⁴³しかし、グランジェがラテン語での典礼にこだわったのは、ヘブライ語・ギ

ロシア語・ラテン語という教会の言語的な変遷を認めつつも（これらは聖なる三言語とされる）⁴⁶、現在の教会の声はラテン語であり、一つであるその体「教会」の一つである声に参入するということによってのみ、それらの言葉は祈りとして「分かれる」、そのような側面からの理解を求めているからであり、そこには（むしろ意味体系としての文法上の理解は有益であるにせよ）言語の「理解」についての質的な相違があると考えられる。ゲランジェは詩篇一三六（五）番が当時のフランスにおける聖務日課書群において簡易なヴァージョンに変形されており、各連の最後に繰り返される *in aeternum misericordiam*（神のいつくしみはとこしえに）のリフレインが省略されていることを「第四論文」において批判している。彼にとって、それが聖書の引用の形をとって典礼の祈りとなった場合、もしくは聖書の言葉を引かない典礼の祈りであっても、聖書が決して変形されえないようにに典礼の祈りも決して「変形」されえない。その言葉は意味に還元できない。しかしそれでも、それらが統辞的な性格を持った言葉である以上、通常の使用と共有される次元での意味を絶対的に有する。『典礼暦年』においてゲランジェは、ラテン語の典礼文を掲載しつつ、その横にフランス語で「逐語訳ではない翻訳」を施しつつ解説を行ったが、その試みに必然的に内包された構造上の矛盾あるいは妥協は、果たして半世紀後の各国語翻訳への道を拓い（てしま）った、ともいえるだろう。しかしいずれにせよ、聖ベネディクトの声の靈性は、ゲランジェの典礼靈性を経て、二〇世紀に入り聖務日課の態度として教会全体のものと定められ現在に繋がる。⁴⁸

3 典礼の時間

地上教会の祈りの声は時間の中で発せられ、ある一定の時間持続するが、それは中断する。しかし一方で天上界に響く声は永遠における永遠の声であり、不断不変である。ゲランジェは、地上の声をその声に合わせるようにいうのであるが、その時、地上で発するその声は、その一致においては確かに「過去の声であり、また未来の声ともなるだろう」⁴⁹。幾世紀以来の教会の祈りは、時間の中で途切れ途ぎれに繰り返された「複数形の」祈り（*prayers*）であるが、一つの永遠の声に合わり永遠の神まで昇っていくことになるのであり、見方を反転させれば「永遠なる祈りは、時の中において教会の祈り（典礼）と一致する」⁵⁰と考えられる。

周知のとおりキリスト教的時間観は、始まりの時から終わりの時へと直線的に進む救済史的時間が基本にある。ゲランジェのいう天上の祈りとともに歌う地上の祈りも、永遠と接触しつつ終末に向かって歌い進んでいるのであり、「すべての覆いが落ち、花婿と花嫁の一致を永遠に祝うことになる永遠なるアレルヤで地上の歌が置き換えられるその日まで」⁵¹歌われ続けるのである。一方で、キリスト教には一年を基本単位とする典礼暦が存在する。（ただし現行の典礼暦はゲランジェ当時のものとは異なる）。一年の下には主日（日曜日にあたる）と呼ばれる日を中心に一週間という単位が置かれ、一週間の下には、七回の祈りを中心に構成される一日という単位が置かれている。これらは入れ子のような形で円環をなしており、週と年はそれぞれにイエスの生涯の神秘を象徴したものとなっている。このように周期的に展開す

る時間観は、具体的には聖務日課と呼ばれる毎時課の祈り、主日やその他暦の祝祭日を中心とするミサ聖祭によって生きられる時間であり、直線的ではなく円環的に繰り返されるものである。根本的には異なる二つの時間観は、各時代の思想的・文化的な風土に左右されてその比重を偏らせながらも、共にキリスト教の歴史において生き続けてきたものであるが、とりわけ中世の観想修道院において大きく開花した円環的な時間観は、一七世紀以来、個人の領域が拡大するなかで形骸化し、教会暦そのものが不毛なものとなってしまったとゲランジェは批判する。⁵²そして彼が説くのは、典礼暦を中心とする修道靈性の円環的な時間観をもって、救済史的で直線的な時間観を進みゆくというやり方である。永遠においては響き続けるものを、時の中の人間にとっては繰り返し・繰り返されるという仕方宇宙全体とともに展開しながら、「神にふさわしいものとなるために人間に割り当てられた時間を聖化」しつつ、最終的な「永遠の歌への置き換え」まで進んでいくのである。地上での讃歌が永遠の讃歌へと向かっていくのと同様に、この時のサイクルもまた永遠性に向かって進んでいる。ゲランジェは祈りの声と同じく、このサイクルに関しても時の始まりから在り、そしてその終わりまで進展しながらも在ることを強調する。「この時のサイクルは「神の民の」父祖たちの律法の許にその出発点を持っていたが、書かれた律法となつて進歩し、やがて愛の掟へと成長し続け、ついには完成に至る。子羊の血の持つ不敗の力が神殿の二つの幕を引き裂いた日に律法が滅びたように、その時のサイクルは、永遠性のうちに消えていくといえるようなもの」⁵³なのである。

典礼的な時間は一日一日の時課、週、年という入

れ子状になって円環を描いているわけであるが、そのような時間構造をはっきりと認識し、それを霊性として体系的に組み立てようとするのは、まさにグランジェらしい志向であるように思われる。『聖ベネディクトの戒律』においては、各日の時課の実践についてはじつに細かい規定がある一方、中世初期においてまだ整備が不完全であった年間の暦についての規定は驚くほどに少ない⁵⁴。グランジェは典礼的な時間が終末まで進みゆくためには、季節の推移を伴う暦年という手段が不可欠だとして、その霊性を十分に補うことで典礼的時間を全体として機能的なものにし、それぞれの単位での時間というものを充実したものとしたいというだろう。

4 典礼暦——色と形を持つ現実性のドラマ

「身心変容技法」という観点から見て重要であろう点として典礼実践における「声」という主題を考えながら、典礼暦的時間への祈りによる参入もまた、いま一つの重要な「技法」といえるだろう。グランジェは『典礼暦年』の序文において、暦を用いて典礼的な時間を生きたことは霊的な手段の一つであると述べている。

さて、教会で通常行われている典礼暦年であるが、これは神の賜物を授かることに注意を向けた信者たちそれぞれの魂のうちでも繰り返されるものである。神秘の季節（saisons mystiques）の推移は、キリスト者にとって、超自然的な生の手段を確保するものなのだ⁵⁵。

さて、ここにおいては、とりわけミステール（神秘）という概念をよく考えてみなければならない。ミステール（神秘）という語は、いうまでもなく多義的・多層的であり、とりわけ一九世紀末から二〇世紀にかけてのカトリック神学においては、その語が示す意味内容が個別教理的なもの（例えば個々の秘跡についていう）から教会論全体を包み込むようなものへと大きく転換・飛躍した。そのような闊達な議論の前世代にあたるグランジェのいうミステール概念についての理解は慎重を要するが、少なくとも『典礼暦年』において彼は、「季節ごとの主のミステール」に参入するようにと読者に説いており、そしてそれは「季節ごとの主の現前」に立ち会うことであると敷衍している。ここでいわれる主の現前とは、いうまでもなくカトリックの教理として守られてきたイエス・キリストの「現実的現存」である⁵⁶。一年は待降節から始まり、降誕祭と復活祭を二つの柱とし、聖霊降臨祭ののちは聖体祭を含んだインターバルが置かれ、また待降節が来る。一年の典礼暦において、主の誕生から昇天までの一連の物語が展開されているのであるが、それぞれの時節においてなされるのは、主のミステールの単なる「記念」ではなく、実際の主のミステール、すなわち典礼暦的な時の巡りのなかで確保された主の現前である。ミステールは新たに行われ、そして信者は実際的に主のミステールに新たに立ち会い、祈りによってそこへと結びつく。

彼（イエス）の誕生日は典礼の中で再び生み出される。そして毎年、キリスト教徒のうちに大昔に神がなさったことについての感情を刷新しに来るのである。（中略）彼ら「軽率で向こう見ずな人間たち」はそれを古代の残骸であると判断しようとし、

キリスト教徒のなかではそれが典礼暦年によって生きており不滅であると、まったく思わないのである！ では、止むことのない肯定（affirmation）でないとなれば、典礼とはなんであろうか。一回のものとして起こり、しかしその実在は難攻不落の（inattaquable）神の出来事への厳かな密着（adhesion）でないとなれば、典礼とはなんであろうか。かの時以来の毎年、その記憶が新たにされるのであるから⁵⁷。

（『典礼暦年』序文）

教会の口がいうメシアへの渴望は、古代の人々の願いの単なる記念などではまったくくない。それは、実際の価値を持っており、息子を我々に与えた天の父の壮麗で大いなる行為をいざなう、実行力のある影響を有していた。永遠の時から、古代の人々の祈りとキリスト教会の祈りは一つに合わされており、神の耳に提示されていたのである。そして、神がかの時に、救い主を芽生えさせる祝福された露を地上に送ったのは、それらを聞き届けられ、聞き入れられたのちのことだったのである⁵⁸。

（『典礼暦年』第二章「待降節のミステイク」）

降誕祭では、一世紀のパレスチナという過去のある時点に起こった一度きりの主の誕生を想起し記念するということだけでは決してなく、毎年その時において新たに受肉されることが祝われる。そしてそれは、毎年同じサイクルによって暦は繰り返されるにもかかわらず、「ある年から次の年へと移るとき、我々が今しがた辿ってきた区分のサイクルを新たに始めることは、素晴らしいことに、感情の精彩さからも力からも何も奪わない」。典礼は、「為されたすべてのことを人間の救いと神との再合一の益になるように、非

常に劇的な刷新を我々の目の前に提示すること

れを行うから」である。⁵⁹「このような典礼暦年の刷新

力とは、(中略)聖霊のミステールである。それは、

神にふさわしいものとなるために人間に割り当てら

れた時間というものを聖化するという目的において、

聖霊が教会に行う霊的感化の業(Opera)を絶え間な

く豊かにする」⁶⁰。人々は、「この至高のはからいと、そ

れが信仰の真理についての知性や超自然的な生の発

展において為す進歩」を崇めるのである。さらにゲ

ランジェは、聖霊による刷新の促しを受けたキリス

ト教徒の魂のこのような進歩について、その源泉は

季節サイクルを通じた喜び・悲しみ・栄光といった

様々なミステールとの交わり(コミュニケーション、コミュ

ニケーション)であると述べる。「典礼における行交(コ

ミュニケーション)がもたらす特別な恵みの効果によっ

て、これらのミステールは毎年我々に来、我々に組

み込まれる。そして新たにされた人間がそれと感じ

ることなく古い残骸の上に打ちたてられる」⁶¹のであ

る。信者は一年の暦に沿った祈りを通して、イエス

の様々なミステールに全人的に参入し、そこに組み

込まれながら進んでいくのである。

さて、ゲランジェによれば典礼暦年とはイエス・

キリストのミステールの教会における顕現であると

同時に、信者の魂における顕現でもあるという。⁶⁴典

礼暦は信者の魂のうちにおいても繰り返しされるもの

なのである。信者の魂は教会とともに典礼暦という

道を通り、永遠の実在に触れるミステールと祈りと

によって、永遠へと向かう救済史的な時間を進む。

ここで興味深いのは、魂における典礼暦年の展開が

述べられる同じ箇所において、信者はこの時の巡り

の神的な連続性から「身体的(physique)にも進歩を感じるに至る」場合があると書かれている点で

ある。

一般的に教会で行われる典礼暦年であるが、これ

は神の賜物を受けることに注意深い各信者の魂の

うちでも繰り返しされる。神秘的な季節の推移は、

キリスト者にとって、超自然的な生の手段を確保

するものである。それなくしては、自然的な生な

どすべて多かれ少なかれ偽りのものでしかない。そ

して、カトリック的な「時の巡り」において展開

されている神的な連続性にあまりに熱心に没頭す

ることで超自然的生が自然的生を、教会暦が天文

学的暦を吸収し、そこから身体的にも進化を感じ

るに至る魂がある。⁶⁵

(『典礼暦年』序文)

この引用は、次のように続く。

したがって、この著作を読むカトリック信者たち

は、かつては人々の喜び、学者たちの光、謙遜な

人々の書物であり、そして今でもそうあらねばな

らないこの「時の巡り」を消してしまいかねない

信仰の生温かさや愛のまどろみを警戒することが

できる。⁶⁶

(『典礼暦年』序文)

ゲランジェは、暦その他の典礼と関わりを持たずに

すべてを「信仰」に基づかせる態度を批判しており、

内面的・心理的な態度のみならず、時空間的な延長

を伴った「客観的」世界における全人的な祈りへの

参入を勧めているようではある。しかしながら、身

体的とはどのようなことであろうか。身体的という

主題に関して、ゲランジェは少なくとも同じテクス

ト中でこれ以上のことは述べていない。しかしなが

ら、暦はそこに参入する信者の変化・刷新を行うに

において「極めて劇的な刷新を我々の目に提示する」

ことが強調されていることは注目できるだろう。す

なわち、知覚という身体的な感覚を通して経験的に

受容されることで心情のようなものが動かされると

いうロマン主義的な態度である。ゲランジェのこの

ような志向は、晩年の「観想的生についての第五講

話」においても次のように表されている。

実際、聖霊は教会に、神に対する誉れを形而上学

的な形のもとで捧げるよう促しもしなかったし、神

の力、偉大さ、正義、永遠性といったものを観想

するように促しもしませんでした。神が規定した

のは、このような形ではなく、(中略)待降節から

聖霊降臨祭までのいとも大きなドラマだったので

す。⁶⁷

(『観想的生についての第五講話』)

ゲランジェは、信者が待降節から聖霊降臨祭までの

一連の物語を、一大ドラマとして感じることに重点

をおく。それは神学的な深まりや形而上学的な知解

というよりもっと演劇的なもの、色彩と形を伴い

身体的・空間的に展開される「光景」として目の前

に提示されるようなものである。現実感(リアリティ)を伴ったこ

れらを「なぞり(repasser)」「ひとは(中略)魂の中に

それらの思想を刻む」。

待降節にともない、(中略)我々の中でそれらの記

憶を再び生き生きとさせるために、我々は画家の

ようにそれらの色彩の上、つまりは諸神秘の上を

再び通るのです。そして、降誕祭・復活祭・昇天

祭という一連の流れが我々の目のもとで新たに展

開します。

(『観想的生についての第五講話』)

色彩と形を伴って提示されるといわれるのは、どこまで霊的な言説であるのか、あるいはどこまで実際の儀礼や装束、祭壇や聖堂の装飾に関わる問題であるのかは検討してみなくてはならない。しかしながら興味深いことは、グランジェが色彩を伴って提示されるこのようなドラマを「顔と顔を合わせてみる」という至福直観における明らかな「視覚性への準備」であるとしている点である。グランジェは旧約聖書においては影と形しかなかったものが、新約聖書において現実性^{リアリティ}を持つことになったといい、したがって現在の我々は、地上で生きたイエスを通じた現実性^{リアリティ}ゆえに、つまり色を伴い時間的に展開されるドラマ性ゆえに、神への祈りについての新しい可能性が拓かれていくとする。その現実性^{リアリティ}をつねに新たに繰り返しながら、最後の時における明らかなヴィジョンまで祈り続けることが求められているのである。

最後に、グランジェの霊性においては暦を含め典礼を生きるなかで魂が感じる「身体的な」変容は、魂そのものの変容に関する事柄すなわち「照明」「観想」といった用語範疇と不可分の関係に置かれていることを指摘しておきたい。グランジェは照明の生の基盤を「受肉から父の右の座にあげられる栄光の昇天までの主の知識とその諸ミステールの浸透」にみており、また照明の生は「それらのミステールの増大しゆく光をもたらす主のたいなる常なる所有の状態」であると述べている。したがって上記のような典礼暦への参入は照明の生を生きるための基礎的な手段となるのであり、グランジェにおいては暦を含む典礼への参加は観想による魂の聖化の道程と分離したものであるどころか、そこから離れてはなし得ないようなものである。

おわりに

ここまで、プロスペル・グランジェの典礼観を、多少とも身心変容技法という観点に着目しながら検討してきた。教会の言語としての典礼は人間的な日常言語とは質的に異なるものであり、その性格からして祈りの実践における「声」の重要性が指摘された。また、直線と円環という二つの異なる時間観の組み合わせによる典礼的時間においては、典礼暦によるイエスのミステールへの「現実的」な密着が、その「現実性^{リアリティ}」からして「身体的な変化」さえ感じさせるものとなり得るといわれた。グランジェはいずれの観点においても、個人の内面心理において展開されてきた神との合一というあり方を典礼という手段によつて時・空間的な人間の生きる場へと引き戻し、身心を有するものとしての人間と神との関わりに戻るようにと説いているように思われる。さらにはまた、地上教会という祈りの場が天上位階そして神へと続くものの、宇宙における客観的な定位を持つものであるための不可欠な礎として典礼を示し、そこにはすっかり崩れてしまったようでありつつ、決して崩れてなどいないであろう共同体としてのカトリック教会復興への壮大な理想・野望が看取れるようでもある。

確かに彼の霊性は二〇世紀以降の典礼学・教会論に繋がってゆくが、しかし二〇世紀後半、典礼は信者の「行動的参加」といった方針を中心にとりわけ司牧的側面を強め、地上教会の活動実践の場としての意義が前面に出てくる。それに対し、グランジェの典礼霊性の要は、天上位階までも含めた宇宙全体による神讃美への参加であり、そこにおいて典礼

は、永遠性や真理との真に霊的な関わりの領域となるのである。国家、地域、企業といった人間の共同体に所属しながら生きる我々が、教会という集団にあえて属するとき、その共同体に霊的な力、大きさをどれほどなり感じられるかは重要な事柄であろう。典礼という主題に関しても、いま一度、グランジェの（さらには教会教父たちの）典礼霊性を見直す意義は多分にあるかと思う。

注

1 石井祥裕「典礼」『新カトリック大事典』上智学院新カトリック大事典編纂委員会編、研究社、一九九六—二〇一〇年。

2 一九四七年にピウス二世の回勅『メディアトル・デイ』で典礼が主題的に取り上げられた翌年一九四八年に典礼改革委員会が設立される。その後、第二バチカン公会議期間中の一九六三年にヨハネス二三世のもとで『典礼憲章』が出されて初めて典礼に関する基本方針が示されたといえる。

3 本稿で取り上げるグランジェ等は近世における典礼の不毛さを古代・中世と比較して厳しく批判するが、それに対しては近世霊性研究の大家であるHenri Bremond等からの異論がある。例えばHenri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France : depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Jérôme Milon, 2006, cX, pp.314-329. において、近世における教会暦に関する活発な試みをグランジェは見落としているという批判がある。むろん、古代以来の各時代において典礼分野の諸事に関する各論的な思索や実践的な整備は存在したことは確かであろう。しかしながら、それらを「典礼」という領域概念で認識し、その領域自体に対する自覚的な試みが開始されるのは、やはり一九世紀を俟たねばならなかったと思われる。一九世紀に開始され、二〇世紀の第二バチカン公会議へと至る典礼研究・典礼改革の一連の動きは「Mouvement liturgique 典礼運動」と呼ばれるが、この呼称を一九五一年に主著『典礼学綱要』（第三巻）

の中で初めて用いたのはゲランジェである。また一

九三三年のソレーム修道院一〇〇周年に際してゲラ

ンジェは「典礼運動の父」と評価されている。
(R.W.Franklin, *Nineteenth-century churches: the history of a new Catholicism in Württemberg, England, and France*, Garland 1987, pp.45)。典礼運動におけるゲランジェの重要性をとりわけ強調した研究として Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique: esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Cerf, 1945 などがある。

ゲランジェ以降の典礼研究は古代教父思想の近代における「発見」と研究に並走するものであり、ゲランジェの典礼研究も基本的には教父研究に根ざしたものと見えるだろう。「フランスの聖職者の中には、ゲランジェのように、教父文献に対して関心を持っていた人々がいくらかおり、教父文献の翻訳や編集の仕事をしていた。(中略)ゲランジェは彼らの近くにいた。(中略)同 [Mont-Rouge] 社は、シーニユ神父の指揮のもと、その膨大なコレクションシリーズを始めたが、ゲランジェととりわけその弟子ピトラはその貴重な協力者の一人となっていた」(ibid., p.14)。

ローマ典礼とはローマ・カトリック教会の典礼様式をいう。四世紀にギリシア語に代わりラテン語典礼として登場したものがその源流となる。教皇が司式する典礼を中心に固有の典礼様式が徐々に確立し、司式者用典礼書(サクラメントリウム)としてまとめられた。カロリング朝時代のフランク王国には典礼の規範としてこのサクラメントリウムが導入されたが、その際、フランク王国に古来より存在するガリア典礼との融合が生じ、一〇世紀半ばから一一世紀はじめにかけて「ローマ・フランク典礼」と呼ばれる様式が生まれた。これがローマ教皇庁に逆輸入される形で主軸となり、ローマ教皇庁様式に発展した。フランシスコ会がこれを採用したことにより、西方で大きく普及、またトリエント公会議以降のカトリック教会内での典礼法規や典礼書の基礎となる。(石井祥裕「ローマ典礼」「新カトリック大事典」、一

九九六―二〇一〇年を参照)

7
Opac, p.51.
ゲランジェは主著の一つである『典礼学綱要 (L'institutions liturgiques)』と対になる著作として『教会法綱要 (L'institutions canoniques)』の執筆と出版を計画していたが実現されなかった。(Prosper Guéranger, *L'institutions liturgiques*, t.I, Fleurbaey, Debeccourt, 1840, pp.21-22)

9
「一九〇〇年までに、ゲランジェの典礼リバイバルはフランス・カトリックの文学的な場において受け入れられていた。ユイスマンスの『献身者』(一九〇三)においてはカトリックの典礼は「途方もなく美しいもの」、技から生へ転移の至高の媒介として見出されている。シャルル・ベギーは「聖性の神秘 (mystery of holiness)」に、ポール・クロードルはカトリックの儀式の「神秘的リアリズム (mystical realism)」に惹かれている(R.W.Franklin, *Nineteenth-century churches*, 1987, pp.45)」。しかしながら管見では、ソレーム修道院や典礼霊性の文学上の表象の多さに比して、仏文学研究分野においてゲランジェに遡る典礼復興との関連を論じたものは非常に少ない。Benoît Neiss, *«De Dom Guéranger à Huysmans: Le Renouveau de la pensée liturgique»*, *Romanisme et religion*, Presses universitaires de France, 1980, pp.401-409はシャトーブリアンとユイスマンスの間にゲランジェを位置付ける興味深い試みであるが、詳細なテクスト分析に支えられたものとはいえない。また坂口周輔「マラルメの詩学とカトリックの典礼——『聖務・典礼』の読解を中心に」(『言語情報科学』東京大学大学院総合文化研究科言語情報科学専攻、一一巻、二〇一三年、二〇五―二二二頁)では、マラルメの詩学の本質と彼のカトリック典礼理解の関係が論じられており示唆に富むが、同時代の典礼に関わる教会史・宗教史上の重要な動きについては考慮されていない。

10
ジャン＝ポール・サルトル、渡辺守章・平井啓之訳『マラルメ論』筑摩書房、一九九九年、二四八頁。
11
《Considérations sur la liturgie catholique, premier article》(1830)は「典礼」すなわち教会の言語行為 (langage)

は「という文言で始まっているが、同論文では「典礼は教会の言語 (langue) であり」という言い方も見られる」(*Mélanges de liturgie d'Histoire et de Théologie*, t.I (1830-1837), Solesmes, 1887, p.5, p.7) さらにはゲランジェにおいて言語「言語行為」といった現代汎用されている言語学的概念が認識されていたわけではなく、むしろいずれの語においても聖霊降臨の場面(使徒言行録二:三)に象徴的に見られる語器官としての「舌 lingua」のニュアンスが強いと思われる。

12
《Considérations sur la liturgie catholique》, *Mélanges de liturgie d'Histoire et de Théologie*, t.I (1830-1837), Solesmes, 1887, pp.5-39, pp.92-110.

13
「同様に、霊も弱いわたしたちを助けてくださいます。わたしたちはどう祈るべきかを知りませんが、霊自らが、言葉に表せないうめきをもって執り成してくださるからです(『ローマの信徒への手紙』八:二六)」。ウルガータ訳では以下のとおりである。
similiter autem et Spiritus adjuvat infirmitatem nostram
nam quid oremus sicut oportet nescimus sed ipse Spiritus
postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.『典礼学綱要』では「聖霊はその息吹によって彼ら[教会のメンバー]を動かし、そして彼らをその影で包み、心に優しく鳴り響く、語り得ないような呻きを彼らの心の中に形成する」と語り直されている。(Prosper Guéranger, *L'institutions liturgiques*, t.I, 1840, p.17)

14
Prosper Guéranger, *L'année liturgique*, t.I (L'Avent), *Préface Générale*, 16 ed., H. Oudin, 1905, p.9.
15
ibid., p.9. (傍点引用者)
16
ibid., p.9.『ルカによる福音書』一一:一からの引用である。

17
ゲランジェは個人が個人的に祈ることを決して批判するものではないが、しかし典礼の祈りが個人の祈りにつねに優るものであり、特別な祈りであることを強調する。「典礼の祈りは個人的な祈りに疑いなく優っていると主張することで、我々は個人的な方法を廃止しなくてはならないとまでは言っていない。我々はただ、それらをしかるべきところに置くことを望むのである」(ibid., p.15)

- 18 Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002 (in シェン・アンリ、武藤剛史訳『キリストの言葉——いのちの現象学』白水社、二〇一二年)は、人間が日常的に用いる言葉(「世界言語」と表現される)と、キリストの言葉あるいはキリストの現れとしての言葉との質的な違いを主題化した論考である。
- 19 *Opit.*, I, p.3. これはむしろ聖典言語と地づきの問題であるが、典礼はあくまでも「祈り」であるというところが問題となろう。گرانシエによれば「祈りは神との会話」(raison est une conversation avec Dieu)であり(《Conférences sur la vie chrétienne par Dom Guéranger》, XXVII^e, dans le chapitre de Saint-Pierre de Solesmes octobre 1872-mai 1874, シノーム修道院提供資料「ワーム形式」)。そこには神との相互交流の様相があるわけだが、そこにあって神の前で人間が発する言葉が問題とならざるを得ぬ。
- 20 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, I^{re} article», *Mélanges de Liturgie, d'Histoire et de Théologie*, t.I (1830-1837), 1887, p.9. かつび動詞が単純過去形にならざるのは、この引用の直前に「初めの日以來」という文言があるためである。
- 21 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, III^e article», *Ibid.*, p.31.
- 22 *Ibid.*, p.31.
- 23 Prosper Guéranger, *L'institutions liturgiques*, t.I, III, 1840, p.17.
- 24 *Ibid.*, p.17.
- 25 *Opit.*, p.9.
- 26 «Conférences sur la vie chrétienne par Dom Guéranger》, XXVIII^e, dans le chapitre de Saint-Pierre de Solesmes, octobre 1872-mai 1874, シノーム修道院提供資料「ワーム形式」。
- 27 «Dieu devait à son Église un langage digne de servir de si hautes pensées, de si ardents desirs» (*Ibid.*, I, p.4)
- 28 *Ibid.*, I, p.5.
- 29 グランシエは『典礼学綱要』とはほぼ同時期に執筆した『典礼暦年』の献辞文において「ディオニュシオス・アレオパギテースの名前を引き」「教会位階論」の中で典礼学の基礎を据えた人」と讃えている(Prosper Guéranger, *L'année liturgique*, t.I (l'Avent), «A sa granger monseigneur Denis-Auguste Affec», 1905)。⁴⁰ グランシエの位階的世界観、教会観に対するディオニュシオス・アレオパギテースの影響はよく検討してみることがあるだろう。
- 30 *Ibid.*, III, pp.17-18.
- 31 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, IV^e article», *Mélanges de Liturgie, d'Histoire et de Théologie*, t.I (1830-1837), 1887, pp.99-100.
- 32 *Opit.*, III, p.18.
- 33 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, IV^e article», *opit.*, p.95.
- 34 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, I^{re} article», *Ibid.*, pp.14-15.
- 35 *Ibid.*, p.15.
- 36 Prosper Guéranger, *L'année liturgique*, t.I (l'Avent) (Préface Générale), 1905, p.10.
- 37 «Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu diuinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae. (Caput XVIII. De disciplina psallendi)», *La Règle de saint Benoît I* (Sources chrétiennes), Ccxf, 1972, pp.534-535.
- 38 «Commentaire de la Règle», p.400. (Jacques Houlter, «Guéranger», Dictionnaire de Spiritualité, t.6, col. 1097-1106, 5^e ed. 1967)。
- 39 Prosper Guéranger, *L'année liturgique*, t.I (l'Avent), 1905, pp.10-11. この「ちんび」گرانシエの典礼論は教会理解と平行して展開しているが、گرانシエをむく教会論の霊性家として評価するべきかどうか見解がある。例えば、Marie-Hélène Deloffre, *Confessor Eglic: Introduction à l'ecclésiologie de dom Guéranger*, Editions de Solesmes, 2006.
- 40 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, II^e article», *opit.*, pp.19-20. (傍点(引用者))
- 41 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, IV^e article», *Ibid.*, p.96.
- 42 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, III^e article», *Ibid.*, pp.30-31.
- 43 ミルトス・フレイ文化研究所編『詩編一(ヘブライ語聖書対訳シリーズ)』ミルトス、一九九〇年、二二二-二二四頁。また詩編においては、「讃美すること」「歌う」ことのどちらにも動詞「テヒラー」が使われている。
- 44 現代日本において「ソレーム」という名前を耳にする機会として、ソレーム修道院での研究に基づく歌唱法である「ソレーム唱法」が挙げられる。
- 45 Olivier Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique : esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, 1945, pp.67-91. R.W.Franklin, *Nineteenth-century churches : the history of a new Catholicism in Württemberg, England, and France*, 1987, p.18.
- 46 Benoit Neiss, «De Dom Guéranger à Huysmans : Le Renouveau de la pensée liturgique», *Romantisme et religion*, 1980, p.404.
- 47 「使徒座の意志と一致するために、この『典礼暦年』のいかなる巻においても、「ミサの通常式文と典文」の字義とおりの翻訳は施してはいない。ラテン語を解やない人々のためには、司祭が祭壇で遂行し語るところと直接に関係のある行為を示すという方法でそれを補うよう努めた」。(Prosper Guéranger, *L'année liturgique*, t.I (l'Avent) (Préface Générale), 1905, p.22)
- 48 「教会の祈り」がそれに参加する人によつて自分身のものとなり、さらに信仰心と神の豊かな恩恵の源泉となるために、また、それが個人の祈りと使徒的活動のかてとなるためには、ふさわしく、注意深く、信心をこめて唱えるとともに、心に声を合わせなければならぬ。(総則一九)(日本カトリック典礼委員会編『教会の祈り(新しい聖務日課)』カトリック中央評議会、二〇一六年、一六頁)
- 49 Prosper Guéranger, «Considérations sur la liturgie catholique, IV^e article», *opit.*, 1887, p.96.
- 50 Prosper Guéranger, *opit.*, «Préface Générale», 1905, p.11.
- 51 「したがって、ローマ典礼はその典礼全体の第一の性質として古代性を有している。いわば教会とともに

に生まれ、典礼はこの世の言葉として教会に役立つように定められている。すべての覆いが落ち、花婿と花嫁の一致を永遠に祝うことになる永遠なるアレルヤで地上の歌が置き換えられるその日まで」。(Prosper Guéranger:《Considérations sur la liturgie catholique I^{re} partie》, *op. cit.*, 1887, p.12)

これにはHenri Bremondなどから批判がある。注3参照。

Prosper Guéranger: *L'année liturgique*, t.I (l'Avent), 《Préface Générale》, 1905, p.18.

La Règle de saint Benoît II (Sources chrétiennes), Cerf, 1972, pp.95-100.

Ibid., p.19.

「現実的現存の教理が廃止されたあらゆる場所では典礼が廃れようとした」。(*Ibid.*, p.18)

Prosper Guéranger: *L'année liturgique*, t.I (l'Avent), 《Préface Générale》, 1905, pp.23-24.

Ibid., pp.10-11.

Ibid., 《Préface Générale》, p.24.

Ibid., 《Préface Générale》, p.25.

Ibid., 《Préface Générale》, p.25.

Ibid., 《Préface Générale》, p.26.

Ibid., 《Préface Générale》, p.26.

Ibid., 《Préface Générale》, p.19.

Ibid., 《Préface Générale》, p.19.

Ibid., 《Préface Générale》, p.19.

《Conférence sur la vie contemplative-V》 dans le chapitre de Saint-Pierre de Solesmes, octobre, 1872-mai, 1874. (ノーム修道院提供資料、ワーク形式)

《Conférence sur la vie contemplative-V》

例えば「人々の目は、教会の心を占めている悲しみを、教会が纏っている喪の色を通して知っている。諸聖人の祝日を超えると、教会はもはや紫しか纏わない。助祭はダルマチカを、副助祭はチュニックを取りはずす」などの指示がみられる。(Prosper Guéranger: *L'année liturgique*, t.I (l'Avent), Ch.2, 1905, pp.13-14)

《Conférences sur la vie chrétienne par Dom Guéranger》,

XXV^e.

キリスト教においては魂の成長を浄化の生、照明の生、一致の生という三段階で語る伝統がある。ゲランジェもディニュシオス・アレオバギテースの名前を引きながら、この三つの生の区分で考えており、それについては晩年に講話を行っている。彼によれば、一致の生は神から特別に与えられるものであるが永遠の生に至るためには必ずしも必要なものではなく、聖人たちの多くも一致の生には至っていないとしたとして、あまり強調されない。一方で、照明の生については永遠の命を得るためにぜひとも必要かつすべての信者に拓かれた段階としている。

(《Conférence sur la vie illuminative》 dans le chapitre de Saint-Pierre de Solesmes, octobre, 1872-mai, 1874. (ノーム修道院提供資料、ワーク形式))

第二部 ◆ 霊性の探究

父の看取りと葬儀から学んだこと

井上ウイマラ

高野山大学文学部教授／スピリチュアルケア学・仏教瞑想研究

はじめに

一昨年末の二〇一六年二月一七日、父井上松助が八六歳の誕生日を迎えたその日の夜一時過ぎに亡くなった。七日に危篤状態に陥り、飲食ができなままの断食状態で最後の十日間ほどを精いっぱい頑張つていのちの光を輝かせ、それまで介護してきた母とバンクーパーから駆けつけてきた弟と私の三人で最期の看取りをするための時間を与えてくれた。

葬儀から四十九日の法要と納骨を終えるまでは、日中でも起きてるのが辛いくらいの重苦しさを感じて一日に二、三回は横になって休まなければならぬくらいだった。父が生きているだけで支えられているところがあつたように感じ、悲しみが身体の重苦しさとして体験されているのだと思った。命日にあたる去年の十二月一七日に行つた一周忌の法要では、父の看取りのときに妻が撮影してくれていた写真のスライドショーを紹介しながら、思い出話や近況などを語り合つた。そこで亡父の従弟が「私も、

あんなふうに家族に看取られて死んでいきたい」と心境を語ってくれたのがとても印象深かつた。

本稿では、父が体調を崩した六年前のことから、看取りと葬儀を挟んで、死後一年が経過するまでの流れを振り返り、葬儀や法要を含めて、父の看取り体験から学んだことについて記述してみたい。

体調を崩し始めたときのこと

二〇一二年五月、実家のトイレに倒れている父を発見したことが一連の流れの発端であつた。実家の隣に新居を建築中のことで、進み具合を確認するために毎週実家に通うようになっていたから発見できたのだと思う。父の意識がしっかりと戻ってから尋ねてみると、便秘のために投薬されていた下剤を飲み過ぎて苦しんでいたらしい。母親からも事情を聴いてみると、便秘が父の日常にとって大きな問題になっていて、それまでも救急車で搬送されるようなことがあつたという。

その前年の二〇一一年には、東日本大震災の被災地を何回か訪問した体験から新居の建築計画を実行するかどうかで悩んだこともあつたのだが、結果として計画通りに進めたことで高校卒業以来離れていた両親の近くに戻ってくることになり、空間的な距離の近さがもたらす視界の変化を実感させてくれた体験でもあつた。父は、毎日工事の進み具合を見守り、お茶の時間には職人さんたちと一緒に語らっていたようであつた。

九月に新居に引っ越し、一〇月には長女が誕生するというタイミングも重なって、二人の子どもの養育と父親の介護を同時に体験したことも、大きな学びが得られた要因の一つではなかつたかと思う。

例えば、トイレで父の排便のお手伝いをした際には、長男や長女の出産の立ち会い体験と重なって、父の出産の介助をしているような想いを抱いてしまうことがあつた。子どものころに便秘に苦しんだときのこと、自分で肛門に指を突っ込んで、コツコツとした硬い感じに驚きながら、摘便したことがあつた。その体験を思い出しながら摘便させてもらい、父を

抱きかかえながら一緒に息んだ。

排便コントロールの問題は、父の要介護度が上がり動けなくなるにつれて重要度を増し、母の介護負担も増していった。移動のためのハンドレールの設置、座椅子型の簡易トイレの導入、そして座敷に介護ベッドを入れるようになるにつれて、ヘルパーさんに家事や食事の介護をしてもらい、訪問看護師チームに排便コントロールを中心とした健康管理をお願いし、入浴サービスを利用するようになっていった。

チーム作り

その中でも訪問看護チームの選択については、摘便に関する熟練度が重要なポイントになった。摘便のときに使う浣腸の量の具合で、処置が終わって看護師が帰った後で残存薬による排便が起こり、母が一人で苦労するということが度重なったからであった。そのことを看護師に伝えるべきであることを母に説得することから始めて、そうした報告に誠実に対応してくれ、上手に薬の量を調整しながらやさしく巧みに母に話しかけ、丁寧に父の世話をしてくれる訪問看護チームを選ぶのが私の役割であった。

そのころ私はスピリチュアルケア研究に関連して、精神科医神田橋條治先生をスーパーバイザーに迎えた緩和ケア事例検討会に参加していたのだが、そこに父の事例を出して専門家たちの意見を聴くことができたことも、現実を理解するためにとても役立った。薬の選択を含めて、きわめて多くの要素がからんでいて、日常的な問題でありながら「たかが排便、されど排便」であり簡単には解決しない側面がある

ため、日々細やかに観察する必要があることを学んだのである。

こうした流れの中で、訪問入浴の導入は、父を含めて家族にとって心安らぐひとときを提供してくれる週一回の大切な機会となった。看護師を含め三人一組で訪問してくれて、丁寧に優しくテキパキと父の身体を移動し、湯加減を見て話しかけながら身体を洗い、拭いて乾かし、クリームなどを塗りながら褥瘡や傷などをチェックしてくれることで、気持ち良さや安心感をもらえていたように思う。その手際には日本人ならではのチームワークと身体技法の伝統が生きているように感じられたことが忘れられない。

このような状況下で、帰宅して隣にいるときには直接手を貸すことがあるにしても、週末以外は仕事で単身赴任状態の私にできることは、いちばんの介護者である母の負担を軽減して父がよいケアを受けられるように支援チームを構成することであった。チームを作るにあたっては、豊かな経験と広い人脈を持ったよきケアマネージャーに出会えたことが幸運の一つであった。彼女を紹介してくれたのは、父が一時入院などでお世話になったホスピスで働いていた知り合いの看護師であった。その彼は音楽療法の研修会で知り合った仲間であった。いざというときの個人的なつながりの大切さを身に染みて感じた。

「どのように死んでゆきたいか」を確認する

体調を壊し始めてから最期を迎えるまでには四年の年月が流れたのだが、最初の変化の大きさに驚いた私は、父は早ければその年内に突然に逝ってしま

うこともあるかもしれないという危惧を抱いた。そこで私は思い切って父に「人はいつか死ぬものだけど、もし死んでいくとしたら、お父さんはどんなふうに死んでいきたいと思う？」と、尋ねてみた。胃瘻や輸液、人工呼吸器などを使った延命治療を受けても生きてゆきたいか、それとも食べられなくなるのを一区切りとして、なるべく自然な形で生き抜いてゆきたいか、できるだけわかりやすく説明しながら質問してみた。すると、父の答えは「できるだけ、自然にがいいなあ……」と、単純で明確であった。はつきりとコミュニケーションが取れるうちにこの会話をしておいたことが、やがて来ることになるいくつかのポイントにおける意思決定を助けてくれた。

その最初の出来事は、二〇一三年の年末にやってきた。父が脳梗塞を起こして緊急入院した際、「胃瘻をするかどうか？」の意思決定を迫られたのである。その病院の院長は母に、「胃瘻をしなければあと二、三カ月の命だろう」と、暗に胃瘻を迫ったという。しかし父の意志を確認していた私は、母と十分に話し合ったうえで、胃瘻はしないこと、その上で脳梗塞のための治療を進めてもらい、できるだけ自力で食べられるように工夫して努力してゆきたいという希望を伝えた。すると、その病院の対応はきわめてそつけないものとなり、十分な退院指導もしてもらえないまま放り出されるような形での退院になった。胃瘻をすることで医療経済の資源にならない患者はできるだけ早く手放してしまいたいという病院側の意向が見えて腹立たしかった。大量死時代の到来に備えた「地域包括支援」の中で「在宅」を優先するというのはこういうことを言うのかと、考えさせられた。

ただひとつ救いにも感じられたのは、救急車で搬送されたときに対応してくれた医師の対応がインフォームドコンセントを十分に理解したものであり、こちらの意向をしつかりと傾聴して治療方針を立ててくれたことであつた。この医師は、正月休暇の臨時職員として他の系列病院から派遣されて来ているとのことであつた。院長の態度は医療経済丸出しの権威的なものであつたが、非常勤として働いている医師の中には患者や家族の意志を大切にしている医療を心がけている人もいることが分かったことが慰めになったのである。

大きな見方をする、病院経営としては医療経済を最優先させざるを得ないところがあり、そこに価値を見いだせる人が権威秩序を駆け上がって院長となり得る。その一方で、患者や家族を優先した医療を心かける医師の中には、非常勤としてのポジションを活かしながら自分の理想とする医療を模索しつつ生計を立ててゆく生き方を選ぶ人もいるということだろう。

この病院のあり様は、超高齢化・大量死時代を迎えるための地域包括支援という政策に合致した典型例であり得ることも了解可能なことであつた。私はケアマネージャーとこの病院体験の感想を話し合いながら、総力を挙げて父親のケアチームを作り上げてゆく決意を固めた。その意味でよい学びとなった出来事であつた。

「死ぬのも大仕事だなあ……」

胃瘻をしないという選択は正解だったようで、父は着実に回復し、麻痺は残ったものの自力で食べら

れるようになっていった。ただ、以前のように普通の食事ができるまでには回復せず、刻み食やとろみをつけて飲み込みやすくする工夫が必要になり、そのぶん母親の負担が増えていった。最初は、ヘルパーという他者が自分の台所に入るのを受け入れがたい様子であつた母親も、次第に父の介護を他人に支援してもらうことを受け入れるようになっていった。ヘルパーとの個人的な会話も深まっていたようであり、日本舞踊の名取の資格を持つ母親は、ヘルパーの女性の経営する介護施設でボランティアとして踊りを披露するという交流に発展していったようである。

そのころのことであつたらうか、あるとき父はふと「死ぬのも大仕事だなあ……」と漏らしたことがあつた。「どのように死んでいきたいか？」について父に尋ねたその後のこと、私は思い切つて死んでゆくときの意識の流れについて父に話したことがあつた。父は私が訳したパーリ語の勤行を毎朝お仏壇の前で続けているような人だったので、私もこの機会を逃してはならないと思つたのである。きっと父はその話の内容をよく覚えていて、脳梗塞を起こして死線をさまよつたときに「しっかりと瞑想しながら死んでいこう」と頑張つてくれていたのであろう。

チベット仏教では臨終の際の教えが『死者の書』にまとめられて、死の直前に枕経として読まれるようになったようである。その教えの根源として共通するアビダンマの教えに臨終心路 (marana-sāna-vithi) がある。そこでは、死の直前の意識プロセスに浮上する可能性の高いイメージが、次の三つのタイプに分類されている。①死の直後にどの世界に転生するかを決定する業の記憶、②その業を行つたときの場面を象徴するイメージ、③生まれ変わつてゆく世界

を象徴するイメージ。

私は、臨終心路の教えをベースにして、『死者の書』に説かれる光の教えも交えて、「死んでいくときには、こうしたいろいろなイメージや光が見えてくるかもしれないけれども、いちばん大切なことは、どんなものが浮かんでも、囚われてしまわずに、『ああ、こんなものが見えているんだなあ』とありのままに見つめながら進んでいくことだよ。瞑想のときと同じだよ」と話した。きっとブッダの時代にも修行者同士が看取り看取られる実践の中で、人生最期の瞬間にはどのようなことが起こり、その後でどのような意識の流れが展開するかについて、如実に観察し合う実践がなされていたのだと思う。

父が退院した後の在宅生活もそれなりに安定したころ、訪問看護チームの主催者でもあり父の看取りを含めて主治医をお願いしている医師と、救急車を呼ぶタイミングについて話し合つたことがあつた。今回は微細な麻痺の徴候を発見してすぐに救急車を呼んだのだが、父のためには、今後どのタイミングで救急車を呼ぶのがよいのか、あるいは呼ばずにいるのがよいのかについて気になっていたからである。彼は「呼ばないでいる手もあるし、気がついたら朝冷たくなつていたということもあるし、もしかしたらそちらのほうが幸せかもしれないねえ」と答えてくれた。自然に死んでゆくということがどういふことなのかを改めて考えてみる機会となった。

人生の最期に浮上する五つのテーマ

このとき、私は自著でもある『人生で大切な五つの仕事——スピリチュアルケアと仏教の未来』につ

いて考えてみた。この本で取り上げたテーマは、北サンフランシスコにあるペタルマホスピスの医師であるスコット・エヴァリーから教えてもらったことについて、仏教瞑想を含めて、私なりに展開したものである。彼と出会ったのはサンフランシスコで開催されたトランスパーソナル学会のワークショップに参加したときであった。二〇〇五年に高野山大学に呼ばれてスピリチュアルケア教育を担当することが決まったとき、サンフランシスコ禅センターの主催する禅ホスピスプロジェクトの視察を計画し、その一環としてその学会にも参加したのだった。スコットのワークショップに参加した私が日本人であることを知ると、彼は「九〇年代に信州大学でホスピス論について教えていたことがあるんだ。北米でも五本の指に入るホスピスを運営しているので見学に来たらいいよ。全部見せてあげるから」と招待してくれた。

人生の最期に浮上してくることが多い五つのテーマとは、①人生の意味を見いだす、②自他を許す、③「愛しているよ」を伝える、④「ありがとう」を伝える、⑤「さよなら」を伝える、である。スコットの教えは私の臨床経験とも一致していたので、自分なりに使わせてもらう許しをもらって帰ってきた。

その同じ学会では、前年のエリザベス・キューブラー・ロスの死去に伴って「ロス賞」が制定され、その受賞者として禅ホスピスプロジェクトを設立したフランク・オスタゼスキとウパーヤ禅センター創設者でエンゲイジド・ブディストでもあるジョアン・ハリファックス老師の記念講演を聴く機会にも恵まれた。フランクは慈悲が苦しみを受けとめるための器となることを語り、ハリファックスは死をタブー視することなく語ることでできる社会の健全さと生

育歴をふりかえっておくことが終末期ケアにたずさわる基盤となることについて語っていた。後にハリファックスの『死にゆく人と共にあること——マインドフルネスによる終末期ケア』を監訳し、彼女の作った終末期医療における燃えつき防止プログラムGRACEを日本に紹介する活動に関わるようになったことを考えると、感慨深い出会いであった。私は自分がスピリチュアルケア教育に携わる過程で得られた出会いのありがたさと不思議さを思い出しながら、父との関係の中で五つのテーマが充分にこなされているかについて振り返ってみた。それは、やるべきことを十分にこなして未消化の問題がない状態にしておいて、いざというときに備えておきたいと思ったからであった。

家出から出家へ

五つの課題のうち、私と父との関係の中でいちばん大切に思われたのは、「なぜこの人の子どもとして生まれてきたのか？」という意味のテーマであった。私は中学生のころから家出衝動に駆られて大きな家出を何回かしでかしたことがあった。最初は中学二年のころに母との諍いから家を飛び出し、訳もわからず京都に出かけ、京都御所の外苑の樹の下に寝袋を広げて横たわりながら、当時まだ走っていた路面電車のパンタグラフから青白い火花が散るのを見ながら「あんなふうに瞬間的に輝く瞬間を生きて死んでいきたいなあ」と思ったことをよく覚えている。何も食わずに京都の町を歩き回り、三日ほどして家に帰ったときにはさすがに数居が高く感じられて玄関の戸を開けることができなかった。私が玄関の前で

立っているのに気がついた父は、ただ「お腹がすいているだろう、早く入れ」とだけ言って迎え入れてくれた。父の名は松助という。その名の通り、家を飛び出してゆく私を「待つこと」で私の人生を「助けてくれた」。そのことを象徴する父の対応であった。二回目は、高校三年の夏休み、受験勉強に意味が見いだせなくて、バイクに寝袋を積んで飛び出した。黒部ダムを見てから日本海に向かい、農家に泊めてもらいながら海沿いを走っていると「永平寺」という看板が目にとまった。倫理社会の教科書で道元の「仏道をなろうというは自己をなろうなり。自己をなろうというは自己をわするるなり。自己をわするるといふは万法に証せらるるなり」という言葉を読んだことがあり、心惹かれて永平寺に向かった。駆け込んだのはみても最初は受け入れてもらえなかったのだが、何とか頼み込んで参禅させてもらうことができた。家に帰るとすでに二期が始まっていた。学校に出てみると先生から「胃潰瘍の具合はどうだ？」と尋ねられてびっくりしたのでよく覚えている。みんながそれなりに気づかって見守ってくれていたらしい。

そのときに永平寺で参禅できるようになりなしてくれた僧は、私が大学に入学するころに副住職として天橋立の近くにある禅寺に赴任した。大学に入学はしたものの、学問的な知識は得られても生きる智慧を学ぶことはできないと絶望していた私は、その寺の座禅会に参加するようになった。それが度重なって大学を中退して曹洞宗で出家することになった。しばらく修行して永平寺に上山することになったのだが、求めていたものは得られず、紆余曲折を経てビルマに渡って上座部仏教で出家することになる。ビルマでは集中的なヴィパッサナー瞑想をして極

めて深い体験をすることができた。それから正式な出家の儀式をしてもらうことになった。そのとき、儀式的のパーリ語を唱えてくれている先輩たちの声が、遠い昔に一緒に遊んだ友達の声の聴いているように懐かしく感じられて涙があふれてきた。「自分はこのために生まれてきたんだなあ」という深い感慨を体験した。

こうして家出から出家に向かう私の人生の第一の流れが一区切りしていったのだが、日本を出るときには「もうこの家に戻ってくることはないだろう」と思ったので、辞世の句を作って墓石の裏に赤で刻んでもらった。禅寺に通って仏教を学んでいるうちに心に残った教えを自分なりの言葉にしたものである。

棄恩入無畏真実報恩者…身を棄てる道にこそあれ

御仏の御教えに逢う今日ぞ嬉しき

唯仏興仏乃能究尽…姿なき真の道を踏み分けて

唯一人行く古きこの径

還俗して家に帰る

ビルマで出家して伝統的仏教の修行に励んでいるころの私を知っている法友たちは「この人はきっと一生を出家として過ごすだろう」と思っていたし、私自身もそう信じていた。それが変化し始めたのは、カナダ、アメリカ、イギリスでヴィパッサナー瞑想を教えながら心理療法を学んでいたころのことであった。心理療法を学び始めたのは、瞑想会の西洋人生

徒たちが「心理療法のことばで瞑想を教えてほしい」と願ったからである。ある生徒の縁で一人のセラピストに紹介され、私が心理療法とは何かを尋ねると彼は「セラピーを知るには、まず自分がセラピーを受けてみることでよ」と言って無償で教育分析を引き受けてくれた。教育分析が一年ほどたったとき、彼が理事を務めるセラピスト養成センターで理論的な学習をさせてもらうことになった。そのセンターはカソリックの神父やシスターたちが精神分析を学び、還俗してセラピストとしての道を歩むようになる流れの中でできてきたものだということだった。彼らは私の噂を聞いて、私の心理療法の学びに力を貸してくれたのだらう。今でも彼らとのご縁には深く感謝している。

そのころの私の関心は、Satipatthanasuttaに繰り返し出てくる *ajjhatta* (内的)、*bahiddha* (外的) という言葉が何を意味しているかということであった。經典には、呼吸をはじめとするあらゆる瞑想対象について「内的に繰り返し見つめる、外的に繰り返し見つめる、内的・外的に繰り返し見つめる」という三つの観察視点が説かれている。注釈書には、「内的にとは自分を見つめること、外的にとは他者を見つめること、内的・外的にとは時には自分の呼吸を時には他者の呼吸を交互に見つめることである」と説明されている。ところが、実際の瞑想指導では自分の呼吸を見つめることだけが教えられ、他者の呼吸を見つめることや自他の呼吸を見つめることが教えられることはなかった。「どのようにして他者の呼吸を見つめたいのか、なぜ他者の呼吸や自他の呼吸を観察する必要があるのか？」この疑問が西洋でヴィパッサナー瞑想を教えるようになった私の探究テーマになっていた。

この探究の中で伝統仏教の先輩や仲間たちから教えや協力を得ることはできなかった。それに対して、心理療法を学ぶ中で出会う友人たちからは多くの温かい関心と協力を得ることができた。私が次なる大きな転機を迎えたのはこうした状況の中で、トロントで暮らしていた弟のところに生まれた赤ちゃんを抱っこしたときのことであった。

「ウィマラ、この子を祝福してちょうだい」と、義理の妹から生まれたばかりの赤ちゃんを手渡されたとき、私は一瞬ひるんでしまった。戒律の關係で長年他者と身体接触することはほとんどなかったし、生まれたばかりの赤ちゃんを抱っこするのは初めてのことであった。「指の間から零れ落ちてしまいそうで怖い……」というのが実感だった。ところが、実際に生まれてきたばかりの甥っ子を両手に受けとめて抱っこしてみると、その瞬間にぐっと腰が据わって「よし、命をかけて守ってやろう……」という強い気持ち湧き上がってきた。一瞬前の不安が嘘のような大きな変化だった。自分でも信じられない、予想もしていなかった反応であった。それまでに慈悲瞑想はしてきたけれども、それほど生々しく愛おしいほどに「守ってあげたい」と思う気持ちを体験したことはなかった。

生まれたばかりの甥っ子を抱っこして祝福しながら、もう一人の瞑想する私は、自分の中に湧き上がってくるその愛おしいまでの強い感情を冷静に観察していた。そして、「もしかしたら、このまま出家生活が続けていても、いいお坊さんで一生を終わることとはできるだろうけど、人生の半分は満たされないままで終わってしまうかもしれないなあ……」と思えてきて、心に波が立ち始めるのを見つめていた。戒律を守りよき瞑想指導者としての道を歩み続けたい

という気持ちと、戒律の生活から自分を解放して瞑想修行で培ってきた観察力や洞察力を活かしながら家庭を営んだり子どもを育てたりする何でもありの一般的な生活の中で探求を続けてみなければ自分の人生は満たされないかもしれないという気持ちの間で深く思い悩むことになった。こうして私は甥っ子に背中を押してもらって、半年ほど思い悩んだ後で、還俗する決意をした。そして帰国し、捨てたはずの家に帰ることになったのである。

父の叱責

こうした修行の経緯の中で、一度だけ父から叱られたことがある。それは私が永平寺を飛び出して、ビルマ仏教のヴィパッサナーに出会う前のこと、大和郡山の内観研究所を紹介されて晩年の吉本伊信先生のご指導で内観を修行した後のことであった。内観では、両親をはじめとする人たちとの関係の中で「していただいたこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」について徹底的に掘り下げて見つめてゆく。私はあるとき、「自分が自分に対して『していただいたこと』、『して返したこと』、『迷惑をかけたこと』について調べさせてください」と吉本先生にお願いした。先生は、「そんなこと言う人はこれまでにはいなかったけれど、おもしろいからやってみなさい」と言って許してくださった。両親との関係だけではなく、自分と自分の関係を調べることによって、私は間接的に両親や先祖の思いを自分がどのように内在化してしまってきたかについて観察していたのかもしれない。この体験は、私が後にウィニコットをはじめとする対象関係論に心を惹かれて、精神分

析や対象関係論の用語を使って瞑想を解説するようになる土台の一つとなったように思う。

こうして内観を終えた私は、家に帰ってから父に向かつて「今までいろんなことを自由にさせてきてくれてありがとう。大学まで入れてもらったのに卒業もせず、出家してお寺に入ったのにそれも飛び出してしまっ、これまでのお父さんお母さんの苦勞に報いることができずにいることを許してほしい」と頭を下げると、涙が零れ落ちた。するとそのとき、私は父から思いもよらない叱責を受けた。「お父さんは、お前にそうやって謝ってもらったり感謝されたりするために自由にさせてきたんじゃない。もっともっと自分の道を究めるために修行を続けなさい」と言われたのである。私はハッとして、目からウロコが落ちたような気がして、呆気にとられてしまった。そしてよくわからないけれど、何事もなかったかのようにまたこれからも修行を続けていこうと思えたのである。

内観と神秘体験

自分の内観が終わったとき、私は何かの恩返しをさせていたのだかと思つて、内観者に食事を配るボランティアをさせていたのだ。内観中には、一日に何回か吉本先生が回つて来てくれて、正座し合掌して礼拝してから「今は何を調べてくださいましたか？」と聞いてくれる。私はそれを真似ていいいに正座・合掌・礼拝して食事のお弁当を配った。この内観の前身であった浄土真宗の身調べの伝統では、断食・断眠しながら「今死んだらどこに行くか？」を徹底的に調べたという。そこで、私も断食しながら

らボランティアをさせていたのだ。最初の三日間はとてもお腹がすいて喉が渴いて、トイレの水でも飲みたいと思つたくらいだったが、三日を過ぎると落ち着いてきて、四日目あたりからは世界が光り輝いて見えてきた。神秘体験である。禅宗時代にも坐禅中に神秘的な体験をしたことがあり、先輩から魔境について教えられていたので、光が見えてきたところで断食は一区切りすることにした。

この光の体験は、今回の父の看取りに際して、父が食べられなくなつてからの状況を見定めてゆくためにとても役に立つことになるのであるが、詳しくは後で述べることにする。

認知症への対応

父の要介護度が上がるにつれて、いちばん母を困らせたのが、軽い認知症の症状が出始めたときであった。頑張つて世話をしているのに、夫が夫ではなくなつてゆくような不安と苛立ちで苦しんだのであろう。部屋の障子を開けようとしたとき、障子の向こう側から母の怒号が聞こえてきて、思わず立ちすくんでしまったこともある。介護虐待を心配した私がやんわりとそのことに話題を向けようとすると、母は「夫婦のことには口を挟むな」と言つて、いつもになく怒りをあらわにした。

このとき、主治医は認知症のアセスメントと投薬だけで対応し、父への触れ合いや母への気遣いが足りないように思えた。そこで私は、知り合いの内科医で在宅看取りの専門家に頼んでセカンドオピニオンをもらうという名目で家の様子を見てもらおうと思つた。そのときの主治医の反応は、「それなら担当

を代わってもらったかどうか」というものだった。セカンドオピニオンというシステムに馴染めず、ブラインドを傷つけられたような感情を抱いてしまったのであろう。主治医を変えることはできないことであつた。彼のもとで訪問看護をしてきているチームはとても素晴らしく、それを手放すことは支援チーム全体を崩壊させてしまうことになるからである。在宅看取りを専門とする内科医は、遠方で開業しており、訪問看護チームとの連携において難しさがあつた。

何とか状況をコントロールしてその内科医が訪問してくれた。彼女は父に触れて声をかけ、父と母の間でいろいろと話をした後で、「お母さん、お父さんが変なこと言うなあと思ったときには『妄想日記』をつけてみたらどうでしょうね。今度来たときに読ませてくださいね」と話して帰っていった。彼女に訪問してもらったのは結局その一回だけで、母が妄想日記をつけていた様子はないのだが、その訪問で少し気が楽になったようであつた。そのころから母が変わっていったのは、似たような状況で苦労して夫を看取った人や、暴言や暴力に苦しみながら介護をしている知り合いとお茶を飲み、お互いの苦境について分かち合う機会を持つようになったことがきっかけであつた。苦しんでいるのは自分一人ではないと思え、父の状況はまだいいほうだと思えたことで、それまでの苛立ちが自然に消えていって、「がんばって最後まで面倒を見てあげよう」と思えたようである。

私自身は、認知症を生きる人とのコミュニケーション法であるバリデーションを知っていたこと、認知症を生きる当事者の実況報告である『私は誰になつていくの?——アルツハイマー病者から見た世界』

や『私は私になつていく——認知症とダンスを』を読んでいたこと、そして東日本大震災の支援活動の中で「あいまいな喪失」という概念を知っていたことなどが役に立った。あいまいな喪失には、津波で行方不明になつてしまった場合のように身体が突然にいなくなつても心の中ではまだ生き続けている「さよならのない別れ」と、認知症のように身体は目の前にあつても心の中の「お父さん」がいなくなってしまうような「別れのないさよなら」の二つのタイプに分けられる。

しかし、こうした技法や概念に触れる前に、仏教瞑想の中で「私」とか「お父さん」という人格概念を外して心と身体のプロセスとして命の流れを見つめる修行をしていたことがいざばん役に立ったように思う。家族が認知症になつてゆくときにこそ、しっかりと寄り添うために仏教の無我や空の洞察の深さが試される。相手を「お父さん」としてみるのと同時に、目の前にいる一人の存在として丁寧に出会い続けてゆくのである。

看取りに向けて

父が食べられなくなつて「危篤状態になつた」というメールを妻から受け取つたのは一二月七日水曜日、勤務校にいたときのことであつた。幸い翌日には山梨の家に帰る予定になつていたので、問題は週末の一〇日日曜日に予定していた安房鴨川の亀田総合病院でのマインドフルネス研修会をどうするかということだった。八日、帰ってみると、父の血圧は乱高下していて、そのまゝいつ逝つてしまつてもおかしくはないような状況であつた。高血圧の薬を

服用していたので、食べられなくなることで薬が飲めなくなつたからである。もし父が逝つてしまつたら研修会はドタキャンになるけれども許してほしいことを伝えて、様子を見ることにした。

ところが九日になると乱高下していた血圧は一三〇くらいで安定し、サチュレーションも九六くらいに回復してきた。私は、血圧の薬の禁断現象が収まつたのだと思い、その日の晩には予定通り安房鴨川に向かった。そのとき、バンクーパーに住む弟には「お父さんが食べられなくなつて最後のステージに入ったが、もう少しの間は持つかもしれないので、すぐにチケットが取れるようなら帰ってきてほしい」とメールを出した。父が体調を崩してから、弟はバンクーパーから二回ほど見舞いに帰つて来ていて、父の最期にはどうするかについても話し合つていた。そのときには、最期は看取れなかつたとしても、火葬のボタンだけは一緒に押せるように、父さんにはホテルに入つていてもらおうと話し合い、遺体のホテルが一泊二万円ほどかかることも確かめておいたのだつた。

一三日には弟が帰省し、父の枕元に家族四人がそろつた。この日から最後の五日間を水入らずで親しく過ごすことができ、近所の人や、親戚の人たちも最後の見舞いに来てくれて、父の横でいろいろな思い出話をしてくれた。子どもたちも、いつものように遊びに来て、いつもと同じように楽しく遊んでくれたことが、私たちにも心の救いになつた。鳥取に住む叔父さんは電話越しに「あにき」と叫んで、皆の涙を誘つたことが忘れられない。

食べられなくなつても、唇は乾き、口の中も乾いてくるので口腔ケアが必要になる。濡れたガーゼを口に含ませてあげるとチューチューと吸う。訪問

看護師さんが、蜂蜜を水で薄めて塗ってあげるとよいと教えてくれたので、そうしてあげていると、ふと私は光の中を飛んでいる父に空中給油をしているような気がしてきた。

私は以前内観修行の中で断食をしたことがあるが、そのときには最初の三日間ほどはお腹が減って喉が渴いて、トイレの水でも飲みたいと思ったほどであった。ところが三日を過ぎるとそうした気持ちが落ち着いてきて、世界が光り輝いて見えるような状態に入ってしまった。そのときのことを思い出してみると、食べられなくなった父も、高血圧の薬からの離脱症状を無事通過して、あの光の世界を飛んでいるのではないかと思えてきたのである。私はこの話を家族にして、今回の選択が正しかったこと、おかげでこうしてみんなの時間が持てることについて父に感謝した。看護師たちも驚くほど、父の手足の指先は最期まで温かだった。

口腔ケアで口の中にたまったものを取りときには、「噛まれる」といけないから棒の先にスポンジがついたものを使ってください」と言っているが、私はとてもそんなものを使う気にはなれなかった。噛まれる気はしなかったし、「さんざん親の脛をかじってきたのだから、こんなときぐらい噛まれてもいいさ」と思い、指先にガーゼを巻いて歯と唇の間、舌の奥などにこびりついたものなどを取って



写真1 口腔ケア



写真2 父に自作の歌を歌う



写真3 父の遺体を囲んで

あげた。一度も父は噛まなかった。しゃべることはできなくても、自分の周りで何が起きているのかは全部わかっていてのだなあと思った(写真1)。

私は父に自作の歌を歌った。「産んでくれてありがとう」という歌は、結婚式のときに両親に捧げる歌として作ったものだが、看取りの場面でもその気持ちを伝えたいと思った。般若心経を歌にした「智慧の光」では、「行こう行こう悟りの岸へ、苦しみのない涅槃の彼方。気づいてみれば、今ここでその悟りに生かされていたよ」という歌詞が、まさに逝こうとしている父にぴったりのような気がして不思議でならなかった(写真2)。

父は八六歳の誕生日の晩に亡くなった。その日はシェフである弟がお誕生日ケーキをデコレーションして、みんなでハッピーバースデーを歌った。英語で歌った後、「誕生日おめでとう。生まれてありがとう。

う。出会えてよかったね、誕生日おめでとう」という自分の訳詩で歌い、「お父さんの子どもに生まれてきてよかったよ」とアドリブを入れると涙が流れた。私たちは、食べられない父の横で、「お父さん、ごめんね。じゃ、いただきます」と笑ってみんなで父の誕生日ケーキを分けて食べた。

夕方、私は母に「手を握って、お腹のこのあたりに手を当てて、息を合わせていれば大丈夫だよ」と教えた。夜九時半を過ぎたころ、私はだいぶ疲れたので少し休むつもりで隣の自宅に戻って横になった。心のどこかでは「もしかしたら……」と思いながらも、充分にやった感がどこかにあった。熟睡してしまつて電話の音に目を覚ましたときには、すでに父は逝っていた。駆けつけると、母は、あれから呼吸がはなくなり不安定になったりしたけれど、教えた

産んでくれてありがとう

産んでくれてありがとう、育ててくれてありがとう
 こんな機会でもなけりゃ 言えない言葉
 家族って不思議だね、思春期の頃は
 「オマエなんか死んじまえ」って 誰にもなく叫んでた
 もがく僕を受けとめて 毎日ごはんを作ってくれた
 家族の力だね ご飯を食べてるうちに
 荒んでいた心が いつもの家族に戻ってく
 産んでくれてありがとう 育ててくれてありがとう
 こんな機会だからこそ 言ってみたい言葉
 僕らは出会ってね いくつもの景色を見ながら
 もう一つこんな家族を 作ってみたいって思っちゃったよ
 産んでくれてありがとう 育ててくれてありがとう
 こんな機会だからこそ 伝えたい言葉 伝えたい気持ち

智慧の光 (般若心経の歌)

ギャーテー ギャーテー パーラーギャーテー
 パラサンギャーテー ボーディースヴァーハ(*)
 行こう 行こう 悟りの岸へ 苦しみのない涅槃の彼方
 気づいてみれば 今ここで その悟りに 生かされていたよ
 *
 喜び悲しみ 期待と不安 自分を知るのが一番怖い
 ありのまま 見守れば そのままだが 悟りの姿
 *
 心と身体 自然と私 出会いと別れ 流れ続けて
 浮かんで消える 私という幻を見守り続けて
 ギャーテー ギャーテー パーラーギャーテー
 パラサンギャーテー ボーディースヴァーハ アピサンブッダ
 (詞・曲:井上ウィマラ)

Happy birthday to you

Happy birthday to you, happy birthday to you
 Happy birthday dear 松助さん
 Happy birthday to you
 誕生日おめでとう 生まれてありがとう
 出会えてよかったね
 (お父さんの子供に生まれてきてよかったよ)
 誕生日おめでとう

がら思い出を語り合った(写真3)。

葬儀を通して思ったこと

ようにしっかりと手を握ってお腹に触れていたことを話してくれた。父は、愛する妻と息子(次男)に看取られて誕生日のその晩に逝ったのだった。最後の瞬間に一緒に居られなかったことには一抹の後悔もあるのだが、あのときよく寝たおかげで、その後の通夜や葬儀の段取りをしっかりとこなすことができたのだとも思っている。

連絡するとすぐに主治医と訪問看護チームの主任が駆けつけてくれて、死亡診断をもらった後、すぐにみんなで清拭とエンジェルメイクをした。いい死に顔であった。そして驚いたことに、時間の経過とともにその死に顔は童子の笑顔に変わっていったのだった。私と弟は父の遺体の横で酒を酌み交わしながら、何度も何度も冷たくなった父の顔に触れな

現代の葬儀形式では、通夜と本葬はお葬式の第一部と第二部であり、夜来られる人と昼間来られる人のために二分されているだけで、本来の通夜の意味はすっかり失われていることを知った。父のいい死に顔に感激していた私は、通夜に来てくれる人たちには父の死に顔をぜひとも見てほしいと思った。棺桶の窓も開いている。しかし葬儀屋の言うには、参列者は奥に置かれた棺桶に向かって読経する僧侶の後ろ側から並んで焼香をすることになっているので、

棺桶の窓から参列者に父の死に顔を見てもらうような配置にすることはできないとのことであった。

葬儀の手順と内容を決めることは時間との戦いでもあった。会葬してくれる方たちに渡す礼状の文章もひな形が決まっており、自分なりの父への思いを込めた礼状を書かせてくれないかと頼むと、三時間以内に書ければ可能だという。私はすぐに作文してメールで送り、何とか自分なりの礼状を作ることができた。

待つことで人を助け続けた人生でした
 松助さん、ありがとう

今日は、お忙しい中を父松助の葬儀にご参列い

ただきまして、ほんとうにありがとうございます。

父松助は、その名の通り、辛抱強く待つことと細やかな心配りをすることで人を助けることが生きる喜びだったように思います。

若くして両親を失い、家長として四人の兄弟姉妹を守り育てる苦勞を引き受け、結婚してからは妻を護り、二人の子どもを育て上げる苦勞の中に生きがいを見つけてくれていたようです。

四年ほど前から体調を崩し、寝たきりの生活になっても、看護や介護に訪問してくださる人たちへの心配りを忘れない姿が印象的でした。

最期は食べられなくなつてから九日間ほど断食状態の中で命を燃やし尽くすかのように強く輝いていたように思います。バンクーバーから次男が駆けつけ、久しぶりに家族四人がそろつた時間の中で、親戚や共に育つた地域の縁ある人たちが訪れてくださり、いろいろな思い出話を聞かせていただくことができました。

亡くなったその日は父の誕生日でした。ケーキを作り、「誕生日おめでとう」を歌い、笑顔と涙、日常と旅立ちの非日常がうまく混ざり合つた不思議な時空でした。

清拭とエンジェルメイクをしていただいた後でも、その死に顔は柔和で、ほほ笑みを増し続けるように少しずつ変化しておりました。

最期まで、本当に待つことで人を助け続ける松助さんでした。

本日は、ご会葬、本当にありがとうございます。

生前に賜りましたご親切と合わせて感謝し、お

礼申し上げます。

平成二十八年十二月二十日

喪主 井上くに江、井上松永、井上勝人

最期まで優しく強く輝いて
生き抜いた人生でした

葬儀の後の初七日の法事の食事も決められた三種類の中から選ぶことになっていた。私も、バンクーバーで料理学校の講師をしている弟も、父が好きだったものを中心として話題にできるようなメニューにしたいと思つたので、提携している料亭の板長に家に来てもらつて相談して内容を決めた。会葬者への返礼品も形が決まっていた。地域の業者との関係が一目瞭然であった。香典が一万円以上の人には高めの返礼をすることになっていて、重くて持ち帰りに苦勞するであろう品であった。葬式が増えている今の時代、どこの家でももらつて帰つては使わずに眠つてしまうようなものである。それなら、もらう立場になつてみれば、軽くて使い勝手のよい商品券のほうがいいに決まっている。そのことを話すと、「それは持ち込みになるので持ち込み料がかかつてしまいますが、今回は特別に持ち込み料は取りませんけれど、このことは一切口外しないでください」とのことであつた。

納棺のときの説明は、昔の人はそんな物語を作つて送り出していたのだなあとと思うように心がけて納得するしかなかった。棺にくぎ打ちをするとき、住職が「時間がないので順番に早くしてください」と言うのを聞いたときには、怒りを治めるのに一苦勞

してしまつた。くぎ打ちの儀は、別れを深く味わう瞬間である。その場でこんな言葉が言えることが信じられなかった。後から聞いてみると、母も弟も同じように感じていた。

私が通常の形で葬儀をすることにしてゐたのは、何よりも母のためだった。地域に埋もれて生きてきた母にとって、一般的な葬式の形式を守ることは、残りの人生をこの地域で後ろめたさを覚えずに生きてゆくために絶対必要なことなのだ。私は葬儀屋と相談しながら、従来の形式に従いながらできるだけ独自の工夫を入れていった。通夜の儀では看取りのときに歌つた歌を歌わせてもらい、告別式の際にはバリー語での読経をさせてもらつた。そうすることが、これまで本当に自由に修行し探求することを許してきた父への恩返しになると思つたからである。

告別式のとき、母は焼香を終えた知り合いのもとに席を立て駆け寄り、お互いに手を取つて話し始めた。するとスタッフは、流れが途絶えますからと二人を制した。私がもし葬儀を取り仕切るなら、二人のために小さなスペースを作つて、その数秒の間を大切にしてあげたいと思つた。葬式は必要だけれど、葬儀屋と坊主はいらないかもしれない。それが葬儀全体を通しての正直な感想であつた。これは、四十九日・納骨法要や一周忌の法要についても同様であつた。僧侶が参加せず、親族のみで行つた宴の中での涙あり笑いありの語り合いの中でこそ、父を弔い追悼するためのいい時間が過ぎた。寺院で法要を営んでもらつたときの、高齢者や足の悪い人に対する住職の思いやりのなさ、会場準備に関する寺としての配慮の足りなさ、あれでは「坊主丸儲け」と悪口を言われても仕方ないと思つた。僧侶としての立場に胡坐をかいてしまつて、相手の立場に立つ

で思いやることができなくなってしまうと感じてお思えなかった。

これから超大量死時代を迎えるにあたって、宗教者抜きで手作りの葬式をすることができるようにお手伝いしてくれるコーディネート業者を地域が養成し、そのために公共の場を提供するような工夫が生まれればよいと思った。

家を棄てた祖父のこと

父が若くして両親を亡くした経緯は悲しいものであった。二十歳のころに母を胃がんで亡くし、その後まもなく父親は子どもたちを棄てて家を出てしまった。私の祖父にあたる人である。私の記憶では、おじいちゃんによく遊んでもらった思い出がはつきりと残っているのだが、それは祖父ではなく曾祖父なのであった。そのことに気がついたのは私が二十歳を過ぎたころであった。しかし私がそのことについて尋ねても、父の口は重かった。自分たちを棄てて家を出て行ってしまったという明確な言葉を聞いたことはなかった。父の中では、それは語ってはならないことだったのだろう。言ってしまうと、父の中で何かが壊れてしまい、何かが噴出してきてしまうような感じだったのかもしれない。「昔はめいめい膳を並べて食事をして、夕餉には晩酌をするのが常だったが、お爺さんとお父さんは決して酒を酌み交わすことはなかった」。それが、唯一父が私に語ってくれた祖父に関する思い出話であった。酒好きだった父らしい視点ではあった。

父が話してくれないので、私は近所のおじさんたちにおじいちゃんはどうな人だったのかを聴き歩い

たことがあった。熱心なお題目の行者で、神経質なくらい真面目一本の人だったようである。あるとき私はおじいちゃんの日記を見つけた。そこにはこんなことが書いてあった。「仏教はお寺で実践するだけでは十分ではない。家庭生活の中で実践してこそ本来の意味が深まってゆくものである」。そんなことを熱く語る文章が、変色したノートにインクで認められていた。そんな理想を掲げていた祖父は、妻を胃がんでなくすと、まだ下が七歳になったばかりの五人の子どもたちの面倒を見ながら家庭を維持してゆくことに行き詰り、「身延山に入る」と書置きをして失踪したらしい。親族が集まって手を尽くして探したが、見つからず、遺体も出てこなかった。

中学のころから家出を繰り返すという私の生き方は、理行した後で家に帰ってくるという私の生き方は、理想に敗れて家を棄てて行方不明になった祖父がやり残した課題をやり遂げるものになっている。家を棄てた祖父の存在は、わが家では語ってはならない不在の空白になっていた。一度も会っていないのに、私の生き方は、おじいちゃんのかなえられなかった理想をかなえて、代わりにその空白を埋めるための生き方になっていた。父が苦しんでいたのはあいまいな喪失であり、その複雑性悲嘆を抱えながら最期まで生き抜いて、私にそのテーマをやり遂げるチャンスを与えてくれたのである。

私は父を看取り、葬儀や法要を営みながら何度も考えた。お父さんは私が家出をしたとき、大学をやめて日本の曹洞宗で出家したとき、日本を飛び出してビルマで再出家したとき、どんな思いで私を見守っていてくれたのだろうか？ 私が還俗して家に帰ってきたとき、結婚して子どもができて隣に家を建てて住むことになったとき、お父さんはどんな気持ち

だっただろうか？ お父さんの中で、おじいちゃんと私はどれくらい重なり合っていたのだろうか？ ビルマに行く前、父に頭を下げて感謝したら「そんなことをしてもらうために自由に修行させているのではない、もつと修行を続けろ」と叱られてしまったが、きつとあのときの父が言いたかったのは「お父さんは何があってもずっと応援するから、おじいちゃんのできなかった修行を最後までやり遂げなさい。そうして二人で力を合わせてこの家の宿命を背負って穴を埋めていこう」ということだったのかもしれない。

封印が解けて、歌

父の葬儀を終えたころから、なんとなく茶をたてて飲みたくなり、墨をすって字を書きたくなった。わが家で封印されていた文化的なものへの封印が解けたような感じであった。茶をたてて庭を眺めながら飲み、久しぶりに墨のにおいを嗅ぎながら筆をとっているうちに浮かんできた歌のいくつかを記して本稿のまとめとしたい。

待ち続け助け続けて輝いて 共に喜ぶ松助の道
人生が何度あっても子となりて 貴方と共に励む
楽しみ

移ろうをただ一筋に見守りて 我も汝も空に消え
ゆく

親を看取りて親となり 市井の聖ここにあり
旅終えてまたひとたびの多美の縁
命の光 影の恩

新春の松の緑に降る雪の白き心を永久に忘れじ
この道を歩き尽くせば祖と共に

第二部 ◆ 霊性の探究

夢の教え——セラ・カンドー伝から

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 神々の都

「神の都」、ラサ。

七世紀、その中心部に、ジョカン寺は建立された。中国の皇女、文成公主がはるばる唐から運んできたシャキャムニ・ブツダ（図1）の巨大な黄金の仏像



図1 ジョカン寺のシャキャムニ・ブツダ

は、大きな宝冠をかぶり、現在も大きな眼で人々を見下ろしている。そのあしもとで、人々は千数百年にわたって、毎日五体投地の礼拝をつづけてきた。

チベットは観音菩薩ととりわけ深い縁のある国だ。でも、それだけではない。地域ごとに異なる土地神たちがいて、人々の行為をしっかりと見守っている。

ジョカン寺の周辺の土地を支配しているのは、ドルジェ・ユドウンマ（「金剛のトルコ石の灯明」という名の女神である。一六歳の美しい少女の姿をしたこの女神は、ヒマラヤの雪山に住む五人姉妹の女神たちの一人だ。ジョカン寺だけではなく、ラサから南に数十キロ下がったカンリ・トゥカル（「白い頭の雪山」という山奥の行場にも、よく姿をあらわす。

セラ・カンドー・デウエー・ドルジェ（「セラの空飛ぶ女神、大衆の金剛」。一八九二〜一九四〇、図2）は、このジョカン寺の西にある「ナーガの女が集まる中心」（Kunmo mtshil）という土地に建つ豪華な館に生まれた。

西チベットの古代シャンシュン王国を中心に発達

した土着のボン教では、山の頂上や森、樹木、湖、大きな岩に住む、目には見えない神霊たちが、どんな性格や行動様式を持っているのか、人間はそうした神霊たちとどんなふうにつきあったらいいのか、たいへん詳しく説明する「精霊の学」が発達した。この土着の「精霊の学」と、インドの仏教に由来する神霊の分類方法である「天竜八部衆」の概念が融合することによって、チベット密教の「精霊の学」は生まれた。

この「精霊の学」によると、ナーガたちは上半身は女性、下半身は蛇の姿を持っており、湖や泉、河に住んでいる。

その由来については、大きく二つの説明がある。ひとつめの説明によると、もともと大地と水の生命力を支配する存在として、大地の神と密接に結びついているのだという。もうひとつのヴァージョンでは、天空を飛ぶ竜が年取って地上に降り、水辺に住むよ



図2 セラ・カンドー・デウェー・ドルジェ

うになったのだとされる。

どちらのヴァージョンでも、ナーガたちがどんな性質をもっているのかについて、おおまかな説明は変わらない。ナーガたちにとって大切なのは、自分たちがすみかとする水が、清らかに保たれることだ。人間たちが、たいせつな水源にあたる湖や河を汚すことなく、澄んだ水を大切に守ると、ナーガたちは喜ぶ。その結果、土地は豊かに栄える。逆に水を汚すと、ナーガたちは病み、苦しむ。汚染を行う人間の行為に怒って、ガンや皮膚病を送ってくる。特にナーガたちが嫌うのは、動物の肉や腐った乳だ。そのため、強力なナーガが住む泉や湖のほとりには、特別なお堂が作られ、厳密な菜食主義を守る行者たちが、その供養を行う。

セラ・カンドーは、ラサの中心部にあつて、大地と水を支配するナーガの女たちが集まり、富と豊穡が満ちる土地に生まれたのである。

父のチャムパ・ゴンポは、モンゴル人だった。ネパールとの国境に近い南ネパールに広大な莊園を持つ有力な貴族の一人で、ラサに住む中国人のコミュニ

ニティに属し、中国風の文化を大切にしていた。けれども、その一方では、チベットに千年以上伝承されてきた最もエゾテリクな密教の修行をおこなう行者でもあった。

チベットは、八世紀から、高度に発達したインドの密教を本格的に移植した。聖なる国インドからもたらされた密教の教えは、またたくまに、平均高度四〇〇〇メートルを超える雪山の国のすみずみに広がった。

密教を修行するのは、僧院に住み厳重な戒律を守る比丘僧や、山の洞窟で孤独な瞑想を続けるヨーギたちだけにかぎられなかった。チベットでは、家族を持ち、はたらきながら、人間の心の本質について徹底した探求を行う在俗行者たちが、密教の伝統においてたいへん重要な役割を果たしてきた。そうした行者たちは、村で大麦を育て、あるいは都市で小さな商売をし、仏具を作り、あるいはヤク（高度三〇〇〇メートル以上の高地に住むバッファローの一種）の黒い毛でできたテントを運びながら、高原地帯で放牧生活を送っていた。チャムパ・ゴンポは、そうした在俗行者たちの一人だったのである。

密教の哲学や修行法には、いくつもの異なるレベルがある。チャムパ・ゴンポは、チベットに伝えられた密教の中で、最も高度な内容を持つ「ゾクチェン」（「大いなる完成」）の、その中でもとりわけ深遠な「ニンティク」（「心臓のエッセンス」）の修行者だった。

深々とした瞑想の中で、存在の根源から、清らかな光のヴィジョンが湧き上がってくるようになる。チャムパ・ゴンポは、そうしたヴィジョンにもとづいて、密教のエッセンスについて明らかにする特別な啓示文書を、この世界にもたらす力も持っていた。

セラ・カンドーの母となったツェリン・チョゾムは、チベット人で、特に密教の古い伝統と深いかわりを持つてきたヌブの一族の出身だった。八世紀に、北西インドにあったオッディヤーナ国出身の密教行者パドマサンバヴァが、チベットに、はじめて高度な密教の教えをもたらした。その教えは、はじめ、ニャク、ヌブ、スルといった密教行者の一族をつうじて伝承された。あとで詳しく触れるように、パドマサンバヴァの弟子で、ネパールや現在のタジキスタンにあたるブルシャの国から、大切な密教の教えを移植した、ヌブ・ナムケー・ニンポやヌブチェン・サンギエ・イエシエという偉大な修行者たちは、ヌブの一族の出身だったのである。

チャムパ・ゴンポが、ヌブ一族のツェリン・チョゾムを妻に迎えることにしたのは、チベットの仏教と国土を守る神であるネチュンのお告げが深くかわっていた。ネチュンは、歴代のダライ・ラマたちにとって特別な意味をもつ護法尊だ。チベットの仏教や国土が危機に瀕するたびに、ダライ・ラマはこの神を呼び出し、アドヴァイスをおおいできた。

貴族だったチャムパ・ゴンポは、ある日、ラサにあるネチュンのお堂におもむくと、妻にふさわしい女性はどこにいるのか、たずねた。

「心優しいヌブの一族の女をめぐりなさい。そうすれば、密教修行によって高い悟りを得た聖者やヨーガに熟達した聖女たちが生まれ、一族が繁栄することになりまわらない」

チャムパ・ゴンポは、このネチュンの予言にしたがって、ツェリン・チョゾムを探しに出かけたのである。

モンゴル人のチャムパ・ゴンポとチベット人のツェリン・チョゾム。二人を両親として生まれたセラ・

カンドーの一生は、幼い頃から、清らかな光の中に姿をあらわすパドマサンバヴァや女神たちのヴィジョンに彩られていた。

彼女は、ヴィジョンや夢の中にあらわれる神々の予言にしたがって、パドマサンバヴァや、その密教修行のパートナーだったチベット人の女性行者イエシエ・ツォギエルによって、チベットの各地に埋蔵された法具や秘密の教えを発見し、伝統に新たなよみがえりをもたらす「埋蔵宝発掘者」となる運命を持つていたのである。

彼女が光のヴィジョンの中で「発掘」した密教の体系は、三巻の全集として、現代に伝えられている。わたしたちは、これから、セラ・カンドーが、みずからの霊的な体験について語った自伝である『幸運な信仰の供養の花の茎』を読みながら、霊的天才とヴィジョン、性愛のエロスと聖なるもの、そして創造性について考えることにしたい。

2 卵の女

セラ・カンドーは、兄二人、姉二人の末娘として生まれた。

その誕生のときには、こんな出来事が伝えられている。

母は、素晴らしい幸福感に包まれて、何の苦しみもなくセラ・カンドーを産んだ。けれども、なんとも驚いたことには、赤ん坊は「卵に包まれて」誕生したのである。母に呼ばれて、そのことを伝えられた父は、五色の絹の布がついた矢を使って、その卵を開けてみた。すると、卵の中から、燦然と虹色に輝く女の子が姿をあらわしたのである。

それだけではなかった。館の上空には、大きな驚がうゆうと翼をひろげて飛び、部屋の中には素晴らしい芳香が満ち、ほら貝の音が響きわたった。

「なんてめでたいことだ」とチャムバ・ゴンボは言った。こんなふうに卵から生まれた子供は、特別な霊的な才能に恵まれている、と直感したのである。誰が言うともなく、美しい少女は、「素晴らしい喜びの女王」（クンガー・ワンモ）と呼ばれるようになった。

ここで「卵に包まれて生まれる」というのは、胎盤（胞衣）に包まれた状態で生まれてきたことを象徴的に表現している。

世界中のさまざまな民族において、胎盤に包まれて産まれてきた子供は、特別な霊的な能力を持っており、その一生は、ほかの人々とは異なる例外的なものにならざるをえないと考えられている。

ヨーロッパでは、そうやって胎盤に包まれて産まれてくる子供のことを、「頭巾をかぶって生まれた子供」と呼ぶ。中世のイタリア北部からスイスにかけて、真夜中に簪に乗って集會する魔女たち（「ベナンダンテイ」）は、この「頭巾をかぶって生まれた子供たち」から選ばれるのがつねだった。日本でも事情はよく似ている。「袈裟を着て生まれた」と呼ばれ、僧侶となる運命を持つていとみなされてきたのである。

クンガー・ワンモよりも一世代前に属す有名な女性行者で、ラサ南方のカンリ・トゥカルの行場で、三千人の弟子たちを集めた聖女、シユクセブ・ジェツンマの場合もそうだった。その伝記は、彼女が首のまわりに「数珠を巻いて」誕生したと書きとめているのである。

このように、胞衣に包まれて産まれてきた子供に、

特殊な使命を読み取る人類の象徴的な思考には、大きく二つの背景があったと考えられる。

一つは、生命を生み出す根源である母体との関係をそのまま保って産まれてくることによって、そういう子供たちは、存在の原初との深い関わりを切断することなく、そのきずなをしつかり保ったままで、この世界にやって来たのだ、と考えられていたのである。

けれども、もう一つ別の理由もあったと考えられる。「胞衣に包まれて」生まれてくる子供は、最初にこの世界と接触したときに、窒息状態にある。そうした体験が、生の根本的な経験として、その一生に大きく深い影響を及ぼすだろうということだ。

3 蓮の光

実際、幼いクンガー・ワンモは、ただ胞衣に包まれて生まれてきただけではなく、まだ一歳になる前に一週間の仮死状態におちいり、その間にパドマサンバヴァの浄土に行くという体験をしたのである。

生きていくことは、粗大な物質でできた食物を口にし、食物連鎖の中に組み込まれることだ。生まれる前の、光に満ちた世界との間に強い絆を保ったまま、粗大な感情や物質によって支配される輪廻の世界に強い異和感を抱いていた少女は、仮死状態に入る前に、母のツェリン・チョゾムに言った。

「これからグル・パドマサンバヴァの『蓮華の光』の浄土に行つて、イエシエ・ツォギエルにお会いしてきます。だから、不純な物質でできた食べ物はいりません」

生と死、光と物質の世界の間を、繰り返し行き来

する体験は、粗大な物質でできあがった世界での生が唯一のものだという、人間が陥りがちな錯覚から彼女を自由にするはたらきを持っただろうことは、容易に想像できる。

外からは死んでいるように見えた状態であったとしても、内的には、深く美しく輝く光に包まれ、世にも妙なる音楽を耳にしている。

そういう体験を胸に抱えたまま、再び生命の輪廻する世界に触れるとき、胞衣に包まれて生まれてきた彼女や彼女たちには、その幻のような成り立ちが、はつきり透視される。生きていることは幻だ。そういう感覚が深く一生に浸透し続ける。

クンガー・ワンモにとって、たいそう幸運だったのは、彼女が「生きていることは幻だ」、「じぶんが目になっているもの、耳にしているものはすべて幻影だ」と考える仏教の教えを大切に伝承してきた一族の中に生まれたことだった。そのおかげで、彼女は「卵に包まれて」生まれてきたじぶんの存在のありようについて、それを表現する言葉を持つことができたのである。

自伝に登場する両親たちの言葉を注意深く読むと、彼らが、ラサ南部にあるカンリ・トゥカルの行場に隠棲して、ニンマ派のゾクチェンの哲学と修行をきわめて洗練した体系として表現した一四世紀の聖者ロンチェン・ラブジャムや、一九世紀に北東チベット・アムド地方でモンゴル人の王として君臨するとともに啓示文書を発掘し、活躍した密教行者チュージェル・ンガクキ・ワンポについて親しく知り、その教えの内容を深く理解していたことがうかがえる。だからだろう。三歳になったクンガー・ワンモが前世を思いだし、インドやネパールの言葉でしゃべりはじめたときも、両親は通訳をわざわざ探し出し

てきて、異国の言葉でみずからの前世について語る娘の物語を、聞き取るうとしたのだった。

4 長寿の矢

もう一つ、クンガー・ワンモの誕生のエピソードについてたいへん興味深いのは、彼女を包んでいた「卵」を、父親が五色の布と鏡がつけられた「長寿の矢」を使って、「開けた」と書かれていることだ。

長寿の矢は、チベットにおいて、生命力や長寿の力、富のエネルギーを招き寄せる儀礼でよく用いられるものだ。

行者は、こうした儀礼のクライマックスになると、手に持った矢をゆっくり何回も回転させる。自然を形作る地、水、火、風、空の五つの根源的エレメントを象徴する五色の絹の布の運動の身振りによって、長寿や福德を呼び招くのである。

もしかすると、クンガー・ワンモの父は、生まれただけの娘のために、長寿の矢を手にして、幸運や吉祥が寄り集まるように、生命の力呼び集める儀礼を行おうとしていたのかもしれない。

だが、もっと別の可能性もある。この矢は、ヒマラヤの山々に住み、仏教を守る五人の女神たち、中でも「ドルジェ・ユドウンマ」と密接に結びついているのである（図3）。

最初に述べたように、この女神は、ラサの中心にあるジョカン寺の入り口に立つ巨木を依り代として、地域全体を支配している。

それだけではない。後で見えるように、クンガー・ワンモとも、母のツェリン・チョゾムとも、並々ならぬたいそう深い縁によって結ばれていた。実際の



図3 ヒマラヤの5人の女神たち(ツェリンマと眷属)

ところ、母親はじぶんたち二人が、ドルジェ・ユドウンマの「化身」だという夢をすら見ている。

クンガー・ワンモが誕生したとき、「卵」をこじ開けるために父が手にした長寿の矢は、彼女と女神のなみなみならぬ暗示するものだったと言ってもかまわないだろう。

仏教の深い教養を持っていた両親は、多くのチベット人たちがそうであるように、子供の霊的な教育にたいそう気を配る人物だったらしい。卵に包まれて生まれた少女、クンガー・ワンモは、おおかたのチベット人たちと同じように、観音菩薩のマントラや、慈悲の女神・ターラの祈願を唱えながら成長した。

ただ、ちょっと変わっていたのは、ほかの子供たちと遊ぼうという気がまったくなかったことだ。いつ死ぬかわからない。そういう感覚が、彼女の生にはつねに深く浸透していた。人間としての貴重な生を、子供の遊びに費やす気持ちにはなれなかったのである。

幼いクンガー・ワンモは、無常を説くこんな歌を作ったりした。

ホホ！

お集りのおともだち、お聞きくださいな。

外にあらわれる世界をご覧あれ。

太陽も月も、秋の空のように無常。

自然に包まれて生きるじぶんたちのこともご覧あれ。

去年生きていた人が、今年はもういない。

昨日咲いた花も、

わたしたちの手の中で乾いてしまいました。

何につけ、どんなものも秋の空のように無常⁷。

死が訪れ、閻魔さまのもとに行ったとき、役に立つのは観音菩薩の真言だけよ。だからいっしょに真言を唱えましょう……。

それを聞いた子供たちは、「まるで今にも死にそうなおばあさんみたいね。そんなこと言っていると、みんなに馬鹿にされるわよ」と答えるだけだった。

幼い少女は、友だちの返事を聞いて、「山の行場で一生修行ができたなら、どれほど素晴らしいだろうか」と思えばかりだった。

両親は、クンガー・ワンモを連れて、聖者やすぐれたヨーギたちのもとを足しげく訪れては、灌頂や教えを受けた。

とくに八歳になると、クンガー・ワンモは、父の師だったドゥプトブ・リンポチェのもとに、しばしば会いに出かけるようになっていく。このドゥプトブ・リンポチェは、クンガー・ワンモの少女時代にとって、たいへん重要な役割を果たすことになる。

もう一方で、この年から、おさない少女は、貴族である父の莊園を継承するための準備として、中国語の勉強をはじめようになった。

人間たちの世界は、欲望と怒りによって作り上げられている。敵を征服し、仲間を守る。そういう二元論の世界に足を踏み込むことができない少女は、莊園の管理や中国人のコミュニティにおける慣習に、とうてい馴染めないものを感じていた。ある日、彼女は、中国語の教科書を川に捨て、そのまま入水しようとした。そのとき彼女を押しとどめたのは、恐ろしい姿をした女の護法尊だった。

5 夢の教え

さきほど少し触れたように、クンガー・ワンモの両親は、貴族の莊園経営者だったが、一方で仏教の深い素養を持ち、子供たちを連れて、巡礼や聖者に会いに山の行場に出かけていくような人々だった。

そのおかげで、「卵から生まれた」少女は、当時の中央チベットで最もすぐれた行者たちに会い、その教えを受けるといふ、たいへん大きな幸運に恵まれた。

けれども、根源的な意味において、幼い彼女の霊的な成長を一六歳にいたるまで導いたのは、日中のヴィジョン、あるいは夢の中で、彼女の前に姿をあらわす、ブッダや女神やいにしえの導師たちだった。

クンガー・ワンモが、本格的に、夢の中にあられる神々の教えにしたがって修行するようになったのは、わずか九歳のときのことだった。

この年、彼女は家族と一緒に、中央チベットから西チベットにかけて巡礼の旅に出た。

ある夜のこと、夢の中で女神のターラがあらわれた。そして、「すべての生き物が苦しみから解放され、ブッダの悟りを得られますように、という菩提心の瞑想をなさい」と彼女に告げたのである。その

ときのことについて、彼女はこんなふうに書いている。

夢の中で、「私は白ターラー」という言葉とともに、存在の原初から立ち上る虹のような光を放つ白いダーキニーが、私の目の前の空間に姿をあらわした。そして、右手を私の頭の上に置くと、このようにおっしゃったのである。

「いにしえのブッダや菩薩たちは、生きとし生けるものになりたいする深い慈しみのころをもつて菩提心を起こした。それと同じように、

あなたも私のあとにしたがって

修行を続けていくために

大いなる菩提心を起こしなさい。

悪しき輪廻の海が尽きるそのときまで

このうえない菩薩の行為を学び、

また行じなさい。

究極の真実は菩提心によって得られるのです」女神はそうおっしゃると、虚空に虹のように消えてしまった。

翌日、クンガー・ワンモは、この言葉を忘れないように繰り返し口ずさみながら、父のもとに行った。父のチャムパ・ゴンポは、「それは誰から習ったのかね」と九歳の娘にたずねた。「夢の中で習いました」と答えると、父はこういったのである。

「私の領地をお前が守ることができるかどうかはわからないようだね。一人で他の土地にあてどなく行ってしまふことは確かだ。だが、お母さんが亡くなるまでは、どこにも行ってはいけないうい。」

チベットでは、高い徳をそなえ、深い悟りを得た修行者から学んだ教えを実践することが、とても大切だと考えられている。お経を勝手に読んで、自分流の瞑想をしても何の役にも立たない、特に密教の場合はそうだ。逆に大きな害になると、口を酸っぱくして強調する。

ところが、九歳の少女は、このときから、じぶんが夢の中で学んだ教えを実践するようになったのである。こうした変化は、チベットにおける強力な伝統主義に対する大きな抵抗を意味する。

この時期を境にして、クンガー・ワンモは、じぶんの霊的成長を見守ってくれてきた父親の影響を少しずつ離脱して、みずからの内面に育ったヴィジョンにしたがって、生きるようになったのだといえる。けれども、逆から見ると、夢の中で慈悲の女神タールから学んだ祈りの言葉は、彼女の夢やヴィジョンが、伝統とのしつかりした絆を、深層において保っていたことを示していると言いうこともできる。生きとし生けるもののために修行しようという慈悲の心こそ、大乘仏教の中心だと、チベットでは考えられてきた。クンガー・ワンモが夢の中で受け取った教えは、その伝統にあくまでも忠実なものなのである。

みずからすすめた修行者だった父は、クンガー・ワンモの抱えている運命を、はつきり理解していた。娘の変化にも気づいていたのだろう。そのことが、娘と対話する彼の言葉からはうかがわれる。

少女は、訊いた。「わたしはどこかに行ってしまった？ お父さまはそれがかまわないの？ わたしはお父さまの子供でしょう」

すると、父は答えた。「もちろん、そうだよ。父親

であることに間違いはないよ。けれども、輪廻もニルヴァーナも実在はしない。すべては幻や夢のようなものだ。そのことを、ラマのおかげで、私は理解することができているんだよ」と。

「わたしはお父さまの子供でしょう？」というクンガー・ワンモの言葉は、彼女が、八歳のときにサムエ寺でヴィジョンの中で出会ったニエンチェン・タンラの言葉を、何回も心の中で反芻していたことを思わされる。

6 ニエンチェン・タンラ

一〇歳になったとき、彼女はあらためて、母親にこんなふうになぞねた。「私はお父さんの子供ではなくて、ニエンチェン・タンラの子供だと言われました。どういふことか、教えてくださいいな」

母親は答えた。

ある日、ヤクや羊を連れて移動するラサ北方の高原地帯の牧畜民の土地に行ったときのことだ。ニエンチェン・タンラと名乗る若い男と出会い、幾晩かをともに過ごした。うちに帰ってから、チャムパ・ゴンポにそのことを告げると、「気にしなくても大丈夫だよ。おまえは大地の神 (gñubtsi) を祖先に持っているから、そんなこともあるだろう」と夫は答えたのである。

ニエンチェン・タンラ (図4) は、もともとラサ北方の広大な高原地帯にそびえるニエンチェン・タンラ山に住む土地神で、八地の菩薩の悟りを得ている護法尊だとされる。山の神、高原地帯の牧畜民の神であるとともに、チベット政府の守り神であるペルデン・ラモ (吉祥天母) の化身であるナムツォ湖



図4 ニエンチェン・タンラ

の女神を妻とし、ラサをふくむ中央チベットの広大な領域を支配する「大地の神」(gñubtsi) でもある。¹⁰⁾ ニエンチェン・タンラを父とする娘がお腹にいるあいだじゅう、母のツェリン・チョゾムは、素晴らしい幸福感到に包まれ、さまざまな浄土のヴィジョンを目の当たりにした。

それだけではない。ジョカン寺のあたりを守っている女神、ドルジェ・ユドウンマがしばしば姿をあらわし、からだを洗ってくれたりもした。

ドルジェ・ユドウンマはある日言った。「あなたもお腹の中の娘も、私の化身。輪廻に迷う生き物を助けるために働いてくださいいな」

母からこの話を聞いたクンガー・ワンモは、じぶんが生まれてきた意味や目的が、はつきりしてくるのを感じた。じぶんはチベットの仏教や人々の幸せな生活を守ってきたニエンチェン・タンラやドルジェ・ユドウンマといった神々と、たいそう深い縁があるらしい。大切な使命を果たすために、この世界にやって来たらしい、と思ったのである。

このとき、少女から「異人」としての感覚がなくなったわけではない。

けれども、「異人」であることから、生きている意味を引き出すことができるようになったのだ。

母からの返事を聞いた後、クンガー・ワンモの夢の教えは、ますます深まっていた。

それとともに、彼女が持つ特別な霊的な資質は、さまざまな導師たちにみとめられていくようになっていった。

7 空を飛ぶ女神

一一歳のとき、クンガー・ワンモは父や母といっしょに、タクルン・マハー・リンポチェというすぐれた導師のもとに、死後のバルドで姿をあらわす、一〇〇人の寂靜尊と憤怒尊の灌頂を受けに行った。

その灌頂の途中、クンガー・ワンモのからだは自然にジャンプし、踊り出した。ダンスの途中では、密教の神々が示す聖なる身振り（ムードラー）をむすんだ。それを見たタクルン・マハー・リンポチェは、女神の生まれかわりに間違いないから、大事に育てるように、と両親に告げたのである。

それからしばらくして、さまざまな障害を取り除き、吉祥をもたらす密教舞踏（チャム）を見に行つたとき、クンガー・ワンモは、母の膝でうとうとと眠り込んだ。

すると、夢の中に、虹の光に輝くグル・パドマサンバヴァが姿をあらわした。が、すぐに消えた。その後、空を飛ぶダーキニがやってきて、こんなふうに言った。

「高貴な生まれの少女よ、あなたは菩提心を修習することによって、何カルパにもわたって、大い

る功德を積み重ね、完成することができるでしょう。仏教の修行をしよう、と思うだけでは、真実の教えを完成することはできませんよ。だから、まずは八つの世俗の習わし（世俗八法）に陥るきつかけとなる両親や親戚、召使、財産のすべてにたいする執着をなくしなさい。まるで、道端の石ころを投げ捨てるように、じぶんには必要ないと、心の底から思えるようになるまで、心を訓練しなさい。

次に、このような優れた人間のからだを再び得ることは難しいということについて、繰り返し考えなさい。人間として生まれてくることは、青蓮華の花が咲くよりも貴重な機会です。それを生かして、真実の仏教の教えを修行することができれば、解脱できます。人間として生まれることは、すべての望みを自然にかなえてくれる如意宝珠のようなものなのです。素晴らしい人間のからだを得て、大切にして修行すれば、ブツダの優れた身体や、浄土や、根源的な智慧や、優れた徳をあますことなくすべて得ることだってできるのです。

けれどもそれとは反対に、輪廻の中の行為に励むなら、石のように、まっさかさまに悪趣に落ちることにもなりかねません。自由とすぐれた条件をそなえた人間の身体を得るのはとても難しいこと。そのことを考えて、生と死の両方を支配し、自由になるそのときまで、たいせつに生かしなさい。」

それに続けて、ダーキニーは、無常と輪廻の苦しみについてよくよく考えること、行為の因と果の関係について、しっかり吟味することが必要だと説いた。功德を積み、瞑想によって智慧を育てるべきだということ、さらにはブツダや守護尊やダーキニー

から加持を受ける瞑想法についても、教えてくれたのである。

ダーキニーが夢で与えてくれたこの教えは、「四つの出離」や「七つの心の訓練」と呼ばれる瞑想のエッセンスを含んでいる。輪廻の世界に対する執着を断ち切る心の訓練は、チベットの伝統において、本格的な密教の修行に入っていくための準備として、とても大切なものだと考えられてきた。

密教の本格的な修行の前には、まずは顕教の瞑想をすることが必要だ。クンガー・ワンモが、夢の中で教わった出離や菩提心の瞑想は、その核心にあたるものなのである。

こうして、クンガー・ワンモは、九歳から一一歳にかけて、夢の中の女神たちから学びながら、密教の修行に入るための準備をすることになった。

無明につきうごかされる生命の世界は、欲望と怒りからできあがっている。その世界への執着をいったん解き放つことなしには、本当の心の解放は得られない。輪廻からの出離について瞑想しなさい。

世俗からの出離を中心とした、この夢の教えは、その直後に彼女のまわりで起こった出来事について考えると、とても予言的な意味を持っていたことがわかる。

この夢は、彼女がフェミニンな身体をもって生まれてきたことにともなう、困難とどのように直面したらいいか、という問題をあらかじめ示すものだったのである。

輪廻に対する執着を断ちきる瞑想法を、女神から学ぶ夢を見たころ、貴族たちの間では、チャムパ・ゴンポの娘は、ダーキニー女神の生まれ変わりらしいという噂が、広がり始めていた。しばらくして、クンガー・ワンモのもとには、チベット人や中国人の

有力な貴族の家から、求婚の申し出が相次いだのである。

その中で、父のチャムパ・ゴンポが選んだのは、ネパールとの国境に近いキトゥンに住む中国人の家だった。一万戸の農奴を支配下に置く一族の一人息子が、彼女にプロポーズしたのである。

世俗や輪廻からの出離の念を修習し、ターラと同じような悟りを得たいと願っていた彼女は、遠く離れたキトゥンの地に嫁ぐことに深い絶望を感じた。

そんなあるとき、クンガー・ワンモは、「すべての現象は実在しない」という教えを、ヴィジョンの中で受けた。ジョカン寺に参拝したとき、一人の尼の姿をした女性が姿をあらわし、こんなふうに話しかけてきたのである。

「あらあら、小さなお嬢さん、閻魔さまや、その手下の獄卒や、来世に生まれ変わる先を決める白や赤や黒のカルマの風が、物として実在すると考えるのは、大きな間違いよ。もしも、閻魔さまが実在するならば、そのもとをたどっていくと、両親がいるはず。それだけではない。どんな物事も、遡ってたどっていくと物として実在することになるはずね。けれども、そんなふうに考えると困ったことになるわね……。輪廻の世界に生まれる四つの誕生の仕方や、六道の世界の生きもののあり方は、数えきれないほど。けれども、それは全部、じぶんの心からあらわれてきたもの。ほんとうに実在するわけではないのよ」¹²

それを聞いたクンガー・ワンモは、言い返した。「閻魔さまはほんとにいらっしゃるに違いないわ。罪業をなしたら、閻魔さまのお裁きから逃れることは

できないのよ。もしもほんとに実在しないのだったら、風のようなものだから、何もできないことになってしまうわ」

すると、尼はこんなふうに答えた。「ははっ！ 賢いお嬢ちゃんね。でも、閻魔さまのことはじぶんの目で見ることがないんですよ。見たことがないのに、厳しいお裁きがあるなんて、どうしてわかるのかしら。閻魔さまが罪を成してはならないと考えているなら、たくさん生き物に苦しみを与えるのは罪にはならないのかしら。もしもそれが罪ならば、閻魔さまを裁くのは誰かしら？」¹³

何一つ実在するものはありはしない。始まりのない過去から、じぶんの心からあらわれてきた現象を外部の実在と見まちがって、執着と怒りを育ててきた。輪廻の歪んだ迷いの世界は、無明の錯誤から生まれる。実在しないものを実在すると見誤り、それによって三界や六道の中を、ひたすらさまよう輪廻が始まる。外界にあらわれる現象は、すべてじぶんの心から生まれたものだと思いなさい。

そんなふうに言うと、尼は姿を消した。その日から、クンガー・ワンモは、この教えの瞑想を続けたのである。

この瞑想は、顕教の中で最も高度な「空性」の内容を含んでいる。

私たちは、普通、自分の外部にさまざまな「もの」が存在していると考えている。

けれども、それがどのようにして存在しているのかを吟味していくと、何一つ実在するものなどないことがわかる。ところが、私たちは、自分の心の鏡にあらわれる映像を実在すると信じ、それに対する執着と怒りの二元論の中でさまよっている。

クンガー・ワンモは、そういう輪廻の中にある生き物の世界から離脱するための鍵を、このときすっかりと手にしたのである。

8 マントラ・脈管・微細身

この年はまた、別の意味において、クンガー・ワンモにとって、たいへん大きな転機となった。ジョカン寺の周囲で天然痘が大流行し、多くの死人が出た。そのようなすまのあたりにしていた彼女は、なんと哀れで、なんとか助けられないかなと思った。すると、今まで習ったこともないマントラが口から自然に溢れ出し、それによって加持した霊水を病人にあたえると、治ってしまったのである。

そのことを耳にした父チャムパ・ゴンポは、娘を呼び寄せると、「そのマントラをどこで習ったのかい」と聞いた。「どこでも、だれからも習ったことはありません。自然に出てきたのです」。「では、もう一回言ってみなさい」。父は、娘が唱えるマントラを文字に書きとめさせた。

漢字を習ったことはあるけれど、チベット文字もインドの文字もまったく学んだことのない娘が、自然にマントラを唱え出したとき、さぞかし両親は驚いたことだろう。遠い昔、病気を治すマントラをたくさん思い出して、人々を助けた子供がいた。それと同じかもしれない。だから大事に使いなさい、と父のチャムパ・ゴンポはクンガー・ワンモに告げたのである。

この出来事をきっかけにして、クンガー・ワンモは、チベットの膨大な仏教テキスト群にしっかりとつながるきっかけを得ることになった。チャムパ・

ゴンポの娘が習ったことのないマントラを唱えて病気を治した、と聞いた父の師、ドゥプトプ・リンポチェが、彼女にチベット語を習わせるようにと助言したのである。

結局彼女は、その生涯の間、正式にチベット語を学ぶことはなかった。けれども、人生の後半、チベット語で書かれた膨大な量の密教の教えを「発掘」するとともに、編集する作業を行うことになった。自然にマントラがわき起こってきたとき、そういう後半生につながる心の種がまかれたのだと言える。

もう一つ、タントリストの見方からすれば、このエピソードは、長年観音菩薩やターラのマントラを唱えてきたことによって、彼女の全身にはりめぐらされた脈管のネットワークが浄化されていたことを意味すると考えることができる。

インドの神秘的な言語学・生理学によれば、プラナの生命エネルギーが運動する脈管のさまざまなポイントには、サンスクリットの異なる文字のヴァイブレーションが鳴り響いている。何十万回、何百万回と繰り返しマントラを唱えることによって、そういうった脈管にある光の文字は活性化し、力を取り戻し、脈管の中の生命エネルギーの運動をさまざまにしている結び目はゆるみ、解き放たれる。そのとき、マントラは悟りをもたらし、あるいは病を癒す力を持つようになる。

じつさいのところ、これからすぐあとで述べるように、この出来事からしばらくして、クンガー・ワンモは、夢の教えにしたがって、脈管と風のヨーガに取り組むようになったのである。

それは同時に、チベットの霊的伝統、特に母の一族とのきずなを、彼女が深めていったことを意味する。

すでに述べたように、彼女の母親のツェリン・チヨゾムは、ヌブの一族の出身だった。そのことは、クンガー・ワンモにとって、たいへん重要な意味があったと思われる。

ヌブの一族は、多くのすぐれた密教行者を輩出した。八世紀に出たヌブ・ナムケー・ニンポは、グル・パドマサンバヴァの重要な弟子であるとともに、ネパールにはるばる出かけ、密教の深い教えを学び取って帰国した最初のチベット人ヨーギの一人だった。もうひとりのヌブチエン・サンギエ・イエシェ（九世紀）は、チベットからネパールへ、さらにはその当時中央アジアにあったブルシャの国（現在のキルギスタン）にまでおもむいて、高度な密教の教えを学び、アヌヨガのクラスに属す根本経典である『密意集会』（*sphimdo dgongs pa dus pa*）の大部のテキストを翻訳した人物だった。すさまじい呪術の力をあわせてもち、九世紀にランダルマ王による破仏が行われたときにも、その圧力に屈することなく、密教の伝統を純粹に守ったと伝えられる。仏教の暗黒時代を生き延びることを可能にしたのは、このヌブと、ニャク、スルという三つのクランの密教行者たちだったのである。

その中でも、ヌブの一族は、「脈管と風のヨーガ」や性的ヨーガを重要な要素とするアヌヨガの伝承に、たいへん大きな役割をはたした。「脈管と風のヨーガ」は、いわばヌブの「家学」だったのである。

一族には、身体内部に張り巡らされた風の通り道である脈管のネットワークを自在にコントロールし、強烈な快楽を引き出すための方法や、それを土台に性的行為を聖なる快楽のヨーガへと変容させるための特別な口伝が、無数に伝えられていた。そのことが、現在残されている『密意集会』タントラに

付属するテキスト群からは読み取れる。

「脈管と風のヨガ」は、伝統的に高度の秘密と考えられており、十分な準備なしに修行することは禁じられている。ところが、この時期から、クンガー・ワンモは、こうした「微細身」の変容に取り組む密教の伝統に、夢をつうじて深く接近していくことになるのである。

一二歳になったとき、彼女は、身体内部に張り巡らされた脈管のネットワークの重要なジャンクシヨンポイントであるチャクラや、身体マンダラについての教えを夢で見えるようになった。

ある日のこと、女友だちといっしょに、ネサル・ジョ寺にお参りに行ったとき、夢の中に恐ろしい姿をした女神の護法尊が姿をあらわして、こんなふうと言った。

「心の本体は、清らかな神々の住まう館。その心の館にお参りすることなく山に行ったからといって、何かを得られるとお思いかい？」¹⁴

そう言うとともに、恐ろしい姿の女神は、手に持ったナイフをクンガー・ワンモに突き刺したのである。そのとき、クンガー・ワンモは、「外にあらわれる現象は自分の心から生じたものにすぎない」という言葉を思い出した。何があらわれてきても、すべてそれは心から生じる戯れにすぎないと考えていた。すると今度は、その恐ろしい女に食べられてしまったのである。体内に入ると、法身、報身、変化身というブッダの三つの身体のレベルに姿をあらわす、ダーキニー女神たちのマンダラがあった。体内を下がり、性器から外に飛び出した。それとともに目を覚ましたのである。

9 死後の世界

こうして、身体内部に住まう女神たちの光のマ
ンダラをじかに目にした彼女は、全身からますます
美しい光を放つようになったにちがいない。キトゥ
ンの婚約者からは、結婚を急かす手紙がやってくる
ようになった。

娘の変化を見ていた父は、このころまでには、俗
人との結婚は無理だろうと思うようになっていた。
そこで、婚約を解消させてほしいと手紙を送った。と
ころが、キトゥンの一族は、婚約を破棄するならば
武力に訴えると、脅したのである。

クンガー・ワンモの苦しみは耐えがたいものでっ
た。阿片とアルコールを混ぜたものをコップに一杯
飲めば、肝臓が焼けて死んでしまう。そういう実例
を目にしたことがあった彼女は、ある夜、一杯の毒
を口にした。

異変に気づいた姉に呼ばれて、父が脈を診ると、そ
れは毒を飲んだことを示すものだった。チャムパ・
ゴンポは、細い管を口に差し込むと、胃の中の毒を
吸い出し、吐き出させた。毒は吐き出したものの、一
二歳の少女は、一週間にわたって生死の境をさまよ
った。

そのとき彼女は、こんなヴィジョンを目にしてい
た。

二人の少女といっしょに、死後のバルドに行っ
たようなヴィジョンが生まれました。たくさんの生
き物たちが、三悪趣の苦しみを味わっていました
……そこを過ぎると白い光で出来た道があったの
で、ここからこの道を進んでいけばいいな、と思

って行ったところ、「これは、五つの部族のブッダ
たちの浄土よ」と、二人が言うのです。「浄土の全
体を見たり、一部だけが見えたり、あるいは、そ
の外壁の囲いや森が見えたり光だけが見えたりし
ました……さらにそこから西に行くと、グル・パ
ドマサンバヴァの「銅色の吉祥なる山の宮殿」の
浄土があったのです¹⁵。

この浄土で、クンガー・ワンモは、イエシエ・ツ
オギエル（図5）に会ったのである。クンガー・ワ
ンモは、イエシエ・ツオギエルの足元にひざまずく
と、「苦しみの世界に戻らなくていいように助けてく
ださい」と言った。すると、イエシエ・ツオギエル
は答えた。

「高貴な生まれの娘よ。あなたは、わたしの悟りの
智慧の行為を実現するための化身。今は生き物た
ちを利益するために世俗の世界にお帰りなさい。
そのときがきたならば、私が浄土への道案内をし
に、迎えに来ましょう¹⁶」

イエシエ・ツオギエルの浄土のマンダラの中心に
は、水晶の壺が一つあった。イエシエ・ツオギエル
は、その中にある不死の甘露を、少女の口に注いだ。
その瞬間、クンガー・ワンモは、意識を取り戻した。
この夢の後、クンガー・ワンモは、次第に快方に
向かった。父が処方した薬を飲んでいくうちに、や
がて起き上がるようになった。

イエシエ・ツオギエルを中心とするこの夢は、ク
ンガー・ワンモにとって、大きく二つの意味があっ
たといえる。一つは、死後の世界の成り立ちについ
て、彼女がこのとき、あらためて、ある確信をその



図5 イエシエ・ツオギエル

胸に抱くようになったことである。この生が終わっ
た後には、幻影の中で生死を繰り返す六道の世界と、
壮麗な光に満ちあふれたさまざまな浄土が、広大に
広がっている。このときを境にして、クンガー・ワ
ンモは、そういう大乘仏教の世界観に、あらためて
はつきりした確信を抱くようになった。

もう一つは、彼女がこの輪廻の世界に生きている
ことの意味を、どうやらはつきりとつかんだらしい
ことだ。

生きていることは苦しみだ。けれども、その世界
に、ブッダたちのゴージャスな光に満ちた智慧を運
ぶものなしには、輪廻の世界は闇に閉ざされたまま
だ。じぶんはどうやらそういう役割を果たすことに
なるらしい。そんなふうに一二歳の少女は考えるよ
うになったのである。

このように死後の世界から帰還し、そのありさま
を生きている人々に伝える役割を持った人間を、チ
ベットでは「デロク」(das log)と呼ぶ。「死後の世
界から帰って来たもの」を意味する、いったん死に、
もどって来た宗教的天才の力によって、死後の世界

のありさまは、生きている人間たちの世界に、生き生きたリアリティをもって伝えられてきた。

興味深いことに、デロクたちの多くは女性だ。中でもっとも有名なのは、女神のヴァジラヴァヒやイエシエ・ツォギエル化身とされる一一世紀の聖女ナンサ・ウーブムである。ナンサ・ウーブムの生涯や彼女が伝えた死後の世界のありようは、チベットの宗教歌劇であるアチェ・ラモの重要な演目の一つになっている。

また最初のほうで少し触れたシュクセブ・ジェツンマも、二〇世紀の有名なデロクの一人だった。

いったん仮死状態になって、戻ってくるデロクたちがありありと物語る死後の世界は、文字に書き写され、語りつがれるのが常だった。

次第に回復したクンガー・ワンモは、六道の苦しみを思っ、「自分の身体を何百万にも増やして、生きものの苦しみを救うことができますように」と心の底で祈っていた。そのことに気づいたのだろうか、父は「死後の世界について、お前が見たとおりにしやべってごらん」と言ったのである。

少女は、すべてを包み隠さず話した。ただし、イエシエ・ツォギエルに言われた言葉だけは黙っていた。

少女の物語る死後の世界の話聞いた両親は、涙した。

父は、何日もかけて、クンガー・ワンモの語る死後の世界を文字にしたのであった。

10 灌頂と心の本性

この臨死体験からしばらくして、クンガー・ワン

モの修行は、さらに新しい段階に入った。

デブン寺にチベットに伝承される宗教歌劇であるアチェ・ラモを見に行ったこと、ある晩、クンガー・ワンモはこんな夢を見たのである。

花々が咲き乱れ、緑の森が広がり、さまざまな鳥が鳴きかわす浄土の真ん中に、宝石でできた宮殿があった。その中央の玉座には、密教の女神、ヴァジラヨーギニーが座っていた。

しばらくすると、ヴァジラヨーギニーは、インドの八四人の大成就者の一人であるサラハに姿を変えた。サラハは、クンガー・ワンモに、「幸運なる娘よ、あなたの身体を本尊の仏身に成熟させ、言葉を存在の原初から立ち上るマントラに浄化し、心を意金剛に成熟させ、そして原初から完成している、大いなる法身を悟るための灌頂をあたえよう」と言った。

こうして、クンガー・ワンモは、サラハから夢の中で灌頂を受けた。

目が覚めてみると、かつて体験したことのないような悟りが心の中に自然に生じていた。

このときから、クンガー・ワンモは、呼吸法と観想によって、プラーナの生命エネルギーを中央の脈管に導きいれる修行をはじめたのである。

その途中では、プラーナが間違った場所に入り、それによって上半身や心臓がひどく痛むという体験もした。娘が呼吸の制御と観想によって、身体内部のマンドラに取り組む高度な修行をしているとは、つゆ知らぬ家族は、また別の病気になったかという心配した。けれども、今度は夢の中でチベットの成就者ターラナータが姿をあらわし、そういう障害を取り除く方法を教えてくれた。

こうして彼女は、一二歳までに、最も高度な密教の内容を、あらまし夢をつうじて学び尽くすことに

なる。

そのプロセスをあらためて見てみると、顕教（出離と菩提心）、本尊の修行、空性、心の本性についての教え、脈管と風のヨーガという、密教行者の伝統的な修行の階梯を、しっかりとどっていることに驚かされる。それは、イエシエ・ツォギエルが歩んだ道と瓜二つといってもかまわない。

やがて本格的な思春期に入ったクンガー・ワンモの目の前には、性的ヨーガをふくむ膨大な密教の体系が、夢の中で展開するようになった。そのありようについては、稿をあらためなければならぬ。

注

1 この点については、永沢哲「チベット 精霊の香り——異種間コミュニケーション論」(『地球人』一八号、二〇一三年、二一—七ページ)参照。チベットの「精霊の学」については、sle lung rje drung bhad päl rdo rje Dam can brtan stung rgya msho'i man thar Mi rigs dpe skrun khang 2003 (原著「八世紀」)および R. Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, Mouton, 1956 に詳し。

2 ヌクチェン密教については、ナムカイ・ノルブ『虹と水晶』(永沢哲訳、法蔵館、一九九二年)・T. Nagasawa, The Rainbow Body, in D. Rossi & J. Olfphant (eds.) Shar ro, Garuda Verlag, 2016, pp. 92-109.

3 bDe bai rdo rje dBus mo bde bai rdo rje'i nam par thar pa nges byung dren pai shing ra skal ldan dad pai method sdong 1934 の自伝は、以下にあげる彼女の二種類の全集に、それぞれ収められている。Ser mkha' gro bde chen rdo rje'i gter chos, Yimala, 2008 及び dBus bra mkha' gro'i gsung bum, Si khron mi rigs dpe skrun khang vol. 1, 2009, pp. 1-537. 以下、引用ページはウチェン文字で印刷された後者の校訂版による。必要におうじて、前者を参照した。

4 カルロ・ギンズブルグ『ペナンダンティ』(竹山博英訳、せりか書房、一九八六年)、中村禎里『朧衣

- の生命』(海鳴社、一九九九年) 参照。
- 5 rGan phrin las, Shug gseb rje bsun sku zhabs kyi mam thar.
Bodljong mi dmangs dpe skrun khang, 1997.
- 6 R Ntseky-Wojkowitz op. cit. pp.365-368.
- 7 bDe bai rdo rje. op. cit. p.14.
- 8 bDe bai rdo rje. ibid. pp. 26-27.
- 9 bDe bai rdo rje. ibid. p.27.
- 10 yH n t h n . t n h n の信仰について J.V. Belziza.
Divine Dyad LTWA 1997 と詳し。
- 11 bDe bai rdo rje. op. cit. pp.34-35.
- 12 bDe bai rdo rje. ibid. pp.41-42.
- 13 bDe bai rdo rje. ibid. pp.42-43.
- 14 bDe bai rdo rje. ibid. pp.44-45.
- 15 bDe bai rdo rje. ibid. pp.48-49.
- 16 bDe bai rdo rje. ibid. p.49.

発行 月刊

2017年(平成29年)12月4日 月曜日

60

このころの未来

鎌田 東二

上智大学リファ
研究所特任教授
京都大学客教授

連載の最終回に当たって、人間の位置について再確認しておきたい。人間は自然を支配することはできない。むしろ、根本的に自然に支配されている存在である。ゆえに、自然を凌駕するような、傲慢な人間中心主義を続けることはできない。そうした主義は、早晩、人間の破壊と破壊に至るほかない。

カトリック教会トップのフランシスコ教皇は、10月5日に出した回勅「ラウダー

自然に属する人間の位置

ト・シーとともに暮らす家犬・クマールが13年にわたる本切に(日本語訳、カトリックの中で書いている。本年5月クオ・エ・ミサ、16年8月10日)「人類はどこへ行くのか」の中で、地球の危機とそこから脱却する道を実に簡潔に述べている。キールは「総合的エゴジ」と題して翻訳出版された。そこでは「土と魂と社会の三位一体」のクマールと社会の三位一体「クマール」(世話・気遣い)が提唱されている。

クマールは、「非暴力」を説いたガンジーに共感し、仏教哲学を学んだ後、ジャナ教の僧となり、仏教シャイナ教に共通する原理を「非暴力と自己抑制と自己鍛錬の原理」と見た。

そこで、「エゴジカルな霊性」の立場で痛みや苦しみを分かち合い、友愛と美徳の関わり、そして社会と私の関係を描く。そして「非暴力」と「自己抑制と自己鍛錬の原理」を体系的に理解し、その統合を「総合的エゴジ」を、イギリス在住の思想家で、その道を進み始めた、あり社会活動家のサティシュ

内的平和が必要不可欠

アを調性しながら、自然の中に生きる人間社会のケアを取り組んだ。そこにインドの詩人タゴールにならって「詩的想像力」の働きを注し、魂に養った。「土の世話をし、魂に養分を与え、社会を育むために、詩の魔力、歌の呪文を通して現れる想像力の力」が必要なのだ。

このクマールの主張は、教皇の「ラウダー・シ」の提言と全く重なっている。それが平和を実現していく確かな道である。「あらゆる種類の暴力からの自己内的平和の実現が、平和な世界への第一歩」であり「生態系の平和は、世界平和のために必要不可欠」だからだ。

「エゴ(eego)」は「自然と心」の調性。私は常々「心は魂をつかかない。が、心は魂をつか」から「エゴジ(生態)」と「エゴジ(経済)」の二つの語が生まれたように、本来エゴジとエゴジとは兄弟姉妹だった。だから、エゴジスタイルは、この水の感覚の全体を共通の「家」とするエコノミカルな生き方になるはずだ。DNAから見て、この感覚では「すべての種が親類縁者」である。そこで「私たちの家に私たちを帰し」「地球という身体と結合させる」必要があるのだ。

この「内的平和」に導くことができれば、その「心」の現在が人類と地球の未来を創るのである。心して今を生きて。 (岡南市出身) おわり

第二部 ◆ 霊性の探究

シャーマンと「動物」の共感的変容 ——ブオの事例を通して

アルタンジヨラー
京都大学人間・環境学研究科博士後期課程／文化人類学

はじめに

一般的に、シャーマンとは霊的存在と直接的、具体的に交信・交流できる人のことを指す。多くの民俗的資料において、シャーマンが関わる霊的存在は「補助霊」または「守護霊」、「精霊」などと呼ばれ、動物の形で現れるのが圧倒的に多い。このように現れた動物のことは、「神話動物」、「シャーマン動物」、「パワー・アニマル」などと呼ばれている。呼び名が何であろうと、霊的存在が動物と関連づけて語られていることがシャーマニズムの神秘性をいっそう色濃くしていると思われる。

補助霊という言葉が表すように、動物はシャーマンの「助け役」として登場することが多い。しかしシャーマンを助ける動物とその動物に助けられるシャーマンとの間には、単なる「助け合い」では捉えきれない関わり合いがある。その端的なものが「変

身」である。人間と動物との間の「変身」は、神話のモチーフとして知られている。しかし、シャーマニズムにおいては、「変身」はシャーマンが直接体験可能なものとして語られる。

本稿では、シャーマンのこのような直接的体験、すなわち動物への「変身」について、モンゴル・シャーマニズムのブオの事例を取り上げて考察を行う。その際に、ブオの儀礼歌を分析資料として用いる。儀礼歌の中の隠喩などは、ほとんど文学的表現としてしか捉えられてこなかった。しかし、口伝の伝承と直接的体験を重要視するシャーマン文化においては、儀礼歌は体験そのものを表現するものではなからうか。

人間と動物の関係は文脈によって異なる解釈が見出される。本稿はシャーマニズムの文脈に沿いつつ、シャーマンの「感覚的体験」に注目する。その際に、超感覚、共感覚及び共感といった言葉を借用し分析用語とする。このような用語を用いて分析すること

によって、神話と共に生きるシャーマニズムの新たな側面が浮かび上がるであろう。

なお、モンゴル・シャーマニズムには、モンゴル人社会の地理的・歴史的状況などによる地域差が見られる。本稿ではホルチン地方の事例を中心とし、その他の地方の事例を補足とする。

1 霊的存在

モンゴル・シャーマニズムでは、シャーマンのことはブオと呼ばれ、ブオの力の源となる霊的存在のことは総じてオンゴットと呼ばれる。オンゴットには、主に天の神、大地の主と祖先の霊が含まれている。通常、ブオの身心に直接的に働きかけるのは、祖先の霊と大地の霊であるとされている。モンゴル・シャーマニズム研究者のオ・プルブ²によると、「ブオとは、水、空気、土地に宿る力と祖先の霊の結合か

らなる強い力を掌り、それと交信する能力、才能をもつ人」のことである。なお、本稿で用いる霊という概念は、大まかにすべての生命を支える目に見えない存在として位置づける。

祖先の霊とはブオとして生きた亡き祖先のことであり、ブオとの関係は「主人」と「乗り物」の関係であるとされている。すなわち、ブオにとつて祖先の霊は権威的な存在である。ホルチン地方では、このような祖先の霊のことをシトゲンと呼び、その他の霊と区別している。なお、本稿で用いる場合は「祖先霊」とする。

大地の霊とは、広い意味では山河、動植物など大地と関わるすべての生き物の霊を指す。狭い意味では水と地の霊を指し、慣習的に「ロス」と呼ばれることが多い。本稿で登場した場合は、その属性で呼ぶことにする。たとえば、動物霊、地水霊など。普通、大地の霊はブオの補助役として登場する。いっぽう、人々にさまざまな災難をもたらすとされる悪霊も存在し、悪霊がブオの補助役になることもある。

1-1 霊動物

他の地域のシャーマンの補助霊（または守護霊）同様、ブオのオンゴットも動物の形で現れることが多い。一般的に、祖先霊は鳥で象徴され、地水霊は蛇で象徴されているが、大地の霊はその他の動物の形で現れる場合もある。（ここで問題は、オンゴットが変身した動物と実際の動物との区別である。本稿では前者を霊動物と呼び、実際の動物の死霊を動物霊と呼ぶことにする。）ところが、動物霊が何らかの動物の形で登場した場合は、その動物霊が霊動物として認識されることとなる。しかし、後で詳しく述べるが、ブオの始祖が鳥であること、亡きブオの霊が鳥になるこ

とやブオの補助役が動物であることなどを考慮すると、霊動物と動物霊との間に明確な境界線を引くことは難しい。ただし、すべての動物が霊動物となるわけではないことは明確である。

霊動物と関連する始祖動物の「狼鹿伝説」がある。『モンゴル秘史』の冒頭に、「チンギス・合罕の根源は、上なる天神よりの命運を以て生まれた蒼い狼であった。その妻は淡紅色の牝鹿であった。みずうみを渡つて来た。オナン河の源頭なるブルカン・カルドゥン山に牧営して生まれたのが、バタチカンであった」という記述がある。この始祖神話を単純化して語ると、「狼と鹿の夫婦からある人間が生まれた」となる。人間の常識からすれば、生まれてきたバタチカンという子は、「父なる狼」と「母なる鹿」の動物としての感覚を共有しているはずである。しかし、「天神よりの運命を以て生まれた」ということで、蒼き狼は他の動物と区別され、神格的存在として位置づけられる。つまり、蒼き狼の「動物的感觉」が「神格的感觉」として変換される。したがって、蒼き狼を始祖とするチンギス・カハン（チンギス・ハーン）が種々の困難を乗り越え大モンゴル帝国の建設を成し遂げたのも、このような「神格的感觉」によつて「永久なる天の力」を感じ取ることができたからと解釈できよう。

1-2 「心の魂」

ブオの観念では、すべてのものにそれを支えるスネスと呼ばれる目に見えない意識が宿っている。スネスは大地の主であるエジエツトとは区別して理解されている。エジエツトは山や森といった集合体を支配するのに対し、スネスは一人の人間、一匹の動物や一本の樹といった個体と結びつけられる。たと

えば、生きている一本の樹は自分のスネスをもつが、それと別に森のエジエツトが存在する。その樹を切ると樹は死に、死んだその樹で建物を建てる、樹のスネスは建物のスネスとして生まれ変わる。もし樹を必要以上に暴力的に切ったり燃やしたりすると、森のエジエツトが憤怒し、その結果として自然災害が引き起こされる。

スネスは魂または靈魂という言葉を用いて翻訳されている。霊と魂という言葉は、同じ意味合いで用いられることもある。モンゴル・シャーマニズムの文脈で言えば、「霊」は個体にも集合体にも使われるのに対し、「魂」は個体に限定されるという傾向が見られる。また、身体の中に存在するスネスのことは魂とし、死後のスネスのことは霊として表現することがある。本稿では、魂という言葉を上述のような範囲に限定して用いる。

モンゴル・シャーマニズムにおける魂の分類は三つである。ブオや地方によつて表現が多少異なる。まず、身体から離れない中心魂、身体を離れて遊行する浮遊魂と屍体を見守る屍体魂の三つである。また、生命を守る生命魂、感情や思考に関わる心思魂と生まれ変わる転生魂の三つがある。さらに、母方由来する血肉魂、父方に由来する骨魂とテングリに由来する天魂あるいは心智魂の三つである。血肉魂と骨魂は身体がなくなるとともになくなるが、心智魂は身体がなくなっても浮上して永久に存在する。これらの分類は魂の多様性、存在形態及び機能を現している。「三魂」はそれぞれが特定の機能を果たしつつ「一体」となり、人間の生、死と生命状態を主宰している。このような「三魂一体」の観念は、モンゴル・シャーマニズムだけでなく広い地域において定着している。地域によって内容は大同小異であ

るが、心と関わる魂（浮遊魂、心思魂、心智魂）は人間だけがもっているものであるという認識は一致している。この種の魂は、ブオ・シャーマンにとって重要な役割を果たしていると考えられる。本稿では、その特性に因んで「心の魂」と名付けよう。

心の魂は、身体の中に滞在するときは思考や感情として現れ、身体を離れると光や風のような状態で移動することができる。この魂は「特異な意念伝達」の能力によって、主観的意念を迅速に目的とする客体に輻射し影響することができ「ため」、「意念魂」とも呼ばれている。「魂が抜けた」といった場合は、まさにこの「心の魂」が抜けて戻れなくなった状態なのである。「抜けた魂」はシャーマン・ブオによって呼び戻されることができるとされている。つまり、「心の魂」は意思伝達することもできれば、移動することもできるという特性をもっている。

1-3 魂の移動

モンゴル・シャーマニズムにおいて、魂は単なる抽象的な概念ではなく、「自然界に存在する目に見えない実体」である。実際、魂は人間と動物と物の間を移動すると認識されている。葬儀の際、故人の使用していた茶碗を壊して一緒に埋葬するのは、茶碗を霊の状態にして、故人に使わせるための行為である。ブオの葬儀では、使用していた太鼓の皮を十字型に切り裂き、物としての太鼓を太鼓の霊に変容させるという。

魂の依り代とされる物や動物はスルデと呼ばれている。ある人のスルデが壊れたり殺されたりすることで、その人の生命が危険に陥るとみなされる。モンゴル人は自分の影が鳥の卵に映ることを禁忌とする。自分の魂が卵に映ることは、自分の生命がその

卵に移ることを意味しているからである。オンゴットの偶像を死にかけの動物の体内に入れることで、その動物の魂を偶像に移すというホルチン地方のブオ（以下ホルチン・ブオ）の儀式がある。「生命を与える」儀式である。つまり、魂は生命の一形態として考えられている。また、人間と動物の魂は身体各部の間を移動するという見方もある。

一般的に、モンゴル人は死ぬということを「テングリ（天）に昇った」、「ボルハン（仏）になった」という。前者は仏教の影響を受けてないブオの表現であり、後者は仏教の影響を受けたブオの表現である。前者のブオの観念では、一般の人が死んだらその魂が地下界にあるエリルギン・オロン（閻魔の場所）に行き、そこから転生する。ブオが死んだらその魂がチャス・チャガン・オーラ（雪白山）という特別な場所に行くが、生まれ変わることはできない。これに対し後者のブオの観念では、一般の人が死んだらその魂がテングリの下層にあるハランゴイン・オロン（暗闇の場所）に行き、新しい人間として生まれる。ブオが死んだらその魂がハランゴイン・オロンに行き、自ら光を放ちながらオンゴットとして生きる。

以上のように、シャーマニズムの観念では、万物に靈魂が宿る。また、人間と動物と物の魂は必要な条件を満たせば相互に、または内部で移動することができる。そして人間の三つの魂の中で、心と密接に関わる「心の魂」は人間の思考や感情を司り、移動したり意思伝達したりすることができるのである。

2 視聴覚的変容

ブオの儀礼の場にはさまざまな動物の「面影」が

見える。鳥に似せた衣裳、山羊の皮の太鼓、動物的な振る舞いなど。儀礼歌にもこの風景が表れている。

山羊の皮の太鼓を叩き
鈴の付いた裾を開き
蠅と蚊の音で唄っている
樹の枝にはとどまらず
開けているこのドアへ降りてこい

（「オンゴットを呼び寄せる儀礼歌」より）

儀礼の場で視覚や聴覚を通して現れる「動物」たちは、オンゴット、またはその使者であるとされる。実際、ブオ自身もオンゴットの乗り物とされていることを考えると、儀礼の場はまさに「動物の集い」であるといっても過言ではなからう。これらの「動物」が、儀礼の中でどのように表現され、どのような役割を果たしているのか。それがブオの身心変容にどのような影響を与えているのか。本節では、ブオの衣裳、太鼓及び言葉を通して考察を行う。

2-1 衣裳と舞い

多くのアルタイ系諸民族のシャーマンがそうであるように、ブオも儀礼の際に鳥の形を真似る。このような真似を顕著に表しているのが、衣裳である。ウノ・ハルヴァが指摘するように¹⁰、衣裳は「個人的な、あるいはその場の思いつきでできたものではなく」、「ある地域に共通の観念の特色を帯びたもの」で、「それ自体何か動物を代表する完結した全体をなしていることは明らか」である。

2-1-1 衣裳の形

雪白山の伝説の一本の樹の
一本一本の枝に想いがあり、
一枚一枚の葉っぱにオンゴットがおられ、
一つ一つの先端に鳥がとまっている

〔始祖を招く儀礼歌〕より〕

ホルチン・ブオの衣裳は、ブオの始祖伝説を表現している。その伝説によると、ホルチン・ブオの始祖ホブグタイの霊は、雪白山チヤグン・キヤウの一本の檀樹の上にとまる鳥鷹である。ブオの冠はこの山の形象であり、山の上に三本の樹とそれぞれの樹にとまる三羽の鳥がかたどられている。鳥から垂れている彩りの長いリボンは鳥の尾であり、リボンに付けられている鈴は鳥の鳴き声となる。そして彩りの布片を繋いでつくったスカートは鳥の翼であり、その昔ホブグタイはこのようなスカートを身に付ければ天にまで飛び着くことができたと伝えられている。衣裳は、始祖伝説の視覚化されたイメージであると言える（写真1）。衣裳には帽子（冠）、衣服（兜）や靴が含まれている。靴について歌ったつぎのような儀礼歌がある。

青銅の型で型どって作った靴
降りてきた主たちの脚となった靴よ
祖先たる神霊たちの助けとなった靴



写真1 ホルチン・ブオの衣裳
（写真はいずれも2017年、ブオの自宅にて、執筆撮影）

苦しみのもと悪霊たちを踏み砕く靴よ

〔衣裳を讃える儀礼歌〕より〕

ブオの話によると、憑依儀礼の際に鳥の形をした衣裳を身に纏うのは、鳥として身体に訪れる祖先霊を鳥の衣裳の中に迎え入れるためである。つまり、オンゴットが降りてくる場合の衣裳は、オンゴットの「姿」となる。逆に、ブオ自らが霊界へ出向く場合の衣裳は、補助役の使者鳥、あるいはブオ自身の化身となる。¹²

ダルハド地方のブオの場合は、衣裳に蛇の「飾り」がたくさん付いているのが特徴的である。蛇のほか、ブオの衣裳に威厳と力強さを与えるために狩猟動物の毛、皮、爪などを付けることもある。オ・ブルブは、衣裳のこのような「飾り」は「トーテム動物信仰の残存であるいっぽう、狩猟動物を衣裳に付与し、衣裳を豊かにしていることの現れである」と解釈している。

2-1-2 衣裳に込めた心

百の家から乞い集めたもの
師匠に直してもらったもの
彩色のシルクを縫い合わせたもの
裏表にリボンが付いているもの
葉っぱの形で縫い合わせ
心臓の紅色で飾り付けた

〔衣裳の儀礼歌〕より〕

この歌には、衣裳作りのポイントが歌われている。布切れをたくさん集めることは、たくさんの人から祝福と生命力をもらうためであると考えら

れよう。それらの布切れを一枚一枚と縫い繋ぐ作業は、まさに人々の祝福と生命力を一つに繋ぎ結ぶ過程である。そこで縫い針と糸の役割を果たしているのが、間違いなく師匠の願いと力である。¹³

ブオの靴作り（儀礼歌）からもブオの繊細な「心遣い」がうかがえる。

牛の皮で踵と足先を覆った
鹿の皮で甲と足首を作った
暖かい毛でフェルトの靴下を編んだ
速さ軽さを考え子羊の毛で裏地を作った

〔衣裳の儀礼歌〕より〕

訪れるオンゴットのために、丈夫で軽くて暖かい靴を作るという「心遣い」が、オンゴットの共感を呼び寄せることに繋がると言えよう。

完成した衣裳に対し、「生命を与える」儀式が行われる。この儀式を通してブオの衣裳は「生かされた」こととなる。ホルチン地方では、師匠が呪文を唱えながら衣裳に息または酒を吹きかけるといって行われる。新しく作った物に「生命を与える」ことは、その物に魂を与えることでもある。鳥が魂をもつことと同じく衣裳が魂をもつことが、ブオの「鳥」への「変身」に大きな影響を与えるのである。

2-1-3 衣裳とともに舞う

儀礼がはじまる直前に衣裳を身に纏うことで、ブオは視覚的に「鳥」に変身する。太鼓の音や儀礼歌とともに回旋したり舞い踊ったりする。儀礼歌には衣裳の生き生きとして「舞い上がる」様子が歌われる。

風氣に乗って舞い上がる
尊きもの衣裳よ

彩りの裾が翼を広げ
空気を抱きしめた

そして、回旋と踊りがエスカレートするにつれ、視覚上の変身が本格的な変身へと移る。本格的な変身は、「鳥」がブオの身体に「沁み込む^{シゲググレル}」ことによって引き起こされる。

金の愛しき鳥よ

ジェジェ・アハイフヒヤ

家の中へ招いている

ジェジェ・アハイフヒヤ

青い火から降りてこい

ジェジェ・アハイフヒヤ

胸の中に沁み込んでこい

ジェジェ・アハイフヒヤ

（「鳥オンゴットを招く儀礼歌」より）

このように、オンゴットが鳥として「火」の中から降りてきて、ブオの「胸に沁み込む」ことによって、ブオの「変身」が本格化する。言い換えれば、ブオの身心が「鳥」の身心へと変容するのである。なお、後で述べるが、歌の中の「ジェジェ・アハイフヒヤ」は、「鳥」に通ずるとされる特殊なフレーズである。

憑依状態におけるブオの踊りは、「オンゴットの踊り」と呼ばれる。憑依した「動物」によって踊りの様態も異なる。たとえば、「鳥」踊りは、太鼓、手やスカートを鳥の翼とし、鳥の羽ばたきや飛翔を真似る。「虎」踊りは手と脚を虎の四肢と爪掌とし、飛び跳ねたりして虎の凶猛さを表現する。ちなみに、オ

ンゴットの踊りは、中国の「神医華佗^{かた}」が創始したとされる「五禽戯^{ごきんぎ}」（虎戯、鹿戯、熊戯、猿戯、鳥戯）を連想させる。

最初のブオは驚から生まれたという伝説は、モンゴル系ブリヤート人の間にも伝わっている¹⁵。鳥形の衣裳についてミルチア・エリアーデ（以下、エリアーデ¹⁶）は、「呪術的にシャーマンを驚かすというものの」であり、「シャーマンの衣裳が彼に新しい、動物の形をした呪的身体を与える傾向がある」と指摘している。また、仮面は「神話的人物（祖先、神話的動物、神）の化身を表象するもの」であり、その意味で「衣裳はすべての人の目の前でシャーマンを変質させ」、「超人間的存在に変える」のである。

つまり、シャーマンが衣裳の象徴する動物に「変身」することは、「呪的身体」、「超人間的存在」に変容することである。エリアーデがいう「呪的身体」、「超人間的存在」とは、おそらく人間の感覚的知覚を超えた「身体」、「存在」のことであろう。

衣裳が「風氣に乗って舞い踊った」ときは、まさにブオとその「始祖鳥」が共感したときでもある。この節では衣裳に焦点を当てて、視覚的な側面からブオの「変身」について考察を試みた。ところが、ブオの衣裳だけでなく、道具や言葉などそのほかの要素も「動物」への「変身」を促進し可能とさせる役割を果たしている。

2.2 音と言

ブオの道具には、太鼓や撥、刀槍、鏡、口琴¹⁷が含まれている。これらの道具の役割についてオ・ブルブは、「第一に、ブオもしくはオンゴットの乗り物。第二に、ブオが敵対する相手に向けて遣わすもの。第三に、オンゴットを喜ばせる楽器。第四に、ブ

オや信者たちの願いをオンゴットに伝えて、返答をもらう（占う）用具。第五に、ブオとオンゴットの交流の補助道具など」であると指摘している。

太鼓の皮に、言われたことを沁み込ませた

九つの鏡の外辺に、笑い声を納めた

彩り衣裳の縫い目に、荒い性格を纏めた
槍の鋭い先に、気性を付けておいた

（「始祖ホブグタイに祈る儀礼歌」より）

この儀礼歌では、始祖の「身心」が道具や衣裳に取り入れられたこととなる。言い換えれば、道具や衣裳は始祖の依り代の役割を果たしている。

道具の中でも太鼓の役割は著しい。太鼓は乗り物としての動物であるとされ、モンゴル人がよく使う馬とみなすことが多い¹⁸。また、口伝によって伝承されるブオの伝統においては、太鼓は知識と実践を教えてくれる大事な存在である。

2.2.1 太鼓の語り

太鼓作りは素材選りから製作の詳細までさまざまなこだわりがあり、出来上がった太鼓全体が動物の身体構造を内臓、神経までリアルに表現する。つまり、太鼓の身体はそのまま関わる動物の再現である。太鼓にトナカイ、牝鹿、雄鹿、狼、熊、山羊などの皮を張り、表面にそれらの動物の絵を描いたりすることもある。ホルチン・ブオの太鼓には、狼、鹿や山羊の皮が使われている（写真2）。また、動物の習性や気性が太鼓の性格として表れるとし、目的によって太鼓を使い分けている。

太鼓に「生命を与える」儀式は、簡単なものから複雑なものまである。この儀式を通して太鼓の皮が



写真2 ホルチン・ブォの太鼓

2・2・2 太鼓と鏡の音

撥は「オンゴットの舌」で、太鼓から発するすべの音が「オンゴットの言葉」とされる。

太鼓は我々の、フィ・ア・ヤ

経典なのよ、フィ・ア・ヤ

語る言葉が、フィ・ア・ヤ

教えなのよ、フィ・ア・ヤ

撥は我々の、フィ・ア・ヤ

筆なのよ、フィ・ア・ヤ

祈る我々の、フィ・ア・ヤ

文字なのよ、フィ・ア・ヤ

（「師匠に祈る儀礼歌」より）

動物として「生き返り」、ブォの口を借りて自らの出生から死亡までの全生涯を物語る。儀式の間にブォはその動物の声や動作を表現する。すなわち、ブォは「動物の語り」を通してその動物に変身していることになる。エリアーデによると、シャーマンが「再び生命を与えた」動物は、「彼の第二の自我」であり、「最も強力な補助霊」である。「それがシャーマンの中に入ると、神話的な、獣の形をした祖先に姿を変える」という。太鼓とシャーマンは霊的なレベルにおいて深く関係していることがうかがえる。

「鳥オンゴットを招く儀礼歌」に、「太鼓と撥よ、叩く前に音吹いた」と歌われる。鳥オンゴットを招くに際して、興奮気味の太鼓の「身心」が現れている。ブォと太鼓は太鼓が象徴する動物とが共感し、儀礼の場が生命力に溢れている様子が表現されている。

叩き方によって太鼓の音が変わり、音の変化によ

ってオンゴットまたは悪霊への影響が変わるとされる。太鼓を使いこなすためには、暗闇の墓場や野原に行つて修行するという伝統もあった。太鼓を自由自在に使いこなせるようになると、オンゴットを呼び寄せることができ、目に見えない太鼓の音さえ聴こえるようになるという。このことは、乗り物としての太鼓を「飼ひ馴らす」ことの難しさと、「飼ひ馴らした」ときの強さを示している。オンゴットは太鼓の音としてやってくるという話もある。

太鼓のほか、銅鏡もブォの武器である。鏡の音は悪霊を追ひ払うとされ、儀礼の際にブォが九つの銅鏡を带状にして腰に付ける（写真3）。

銅の九つの鏡が、鶯の声で鳴る

人を害する悪霊たちが、脚を上げて逃げる



写真3 ブォが腰に巻く9つの銅鏡

後ろの九つの鏡が、獅子の声で啼く
あらゆる悪霊たちが、慌てて逃げる

（「銅鏡の儀礼歌」より）

この歌では、ブォの踊りに伴う鏡の音を、鳥の鳴き声や獅子の啼き声に隠喩している。隠喩は意味の置き換えであるが、しかしシャーマニズムの文脈においては、この隠喩は言葉どおりの意味合いで理解される。「生命を与えられた」道具から発せられる音は、動物の鳴き声・啼き声であってもまったく不思議ではないのである。この歌は、道具と「動物」との共鳴・共感を示している。そしてこのような共鳴・共感の場を作り出すのが、言うまでもなくブォ自身である。

2-2-3 テングリの言語

ブオが憑依状態の中で発する「言葉」は「オンゴットの言葉」とされる。その中に、どの言語にも属さない意味不明な言葉が含まれる。「テングリの言語」と呼ばれるものである。「テングリの言語」に当たる言葉をエリアーデは、「動物の言語」、「秘密の言語」及び「精霊の言語」などと表現している。つまり、人間には通じず「動物」には通ずる言語なのである。

儀礼歌の中に意味不明の言葉が繰り返されることがある。エリアーデも、「秘密言語」の痕跡が「繰り返される理解し難いリフレインの文句のなかに見出される」ことがあると指摘している。ホルチン・ブオの儀礼歌に蜂オンゴットを招くつぎのような歌詞がある。

ジエイジエイ・アハイフイ・ジエイジエイ
美しい模様の蜂のオンゴットよ
ジエイジエイ・アハイフイ・ジエイジエイ
こっちへ飛んでこい
ジエイジエイ・アハイフイ・ジエイジエイ
食べ物をごちそうするよ
ジエイジエイ・アハイフイ・ジエイジエイ
胸の中に沁み込んでこい

（「蜂オンゴットを招く儀礼歌」より）

この歌詞の中で繰り返されている言葉は、蜂オンゴットにだけ通ずるとされる意味不明な言葉である。鳥オンゴットを招く歌には別の意味不明な言葉が使われている。

アルタン・ハンガイ（山）の裏に、

ジエジェ・アハイフヒヤ
檀の樹があり、

ジエジェ・アハイフヒヤ

巢にいつばい卵があり

ジエジェ・アハイフヒヤ

卵の中に雛がいる

ジエジェ・アハイフヒヤ

首には鈴をかけた

ジエジェ・アハイフヒヤ

宝なる鳥を招いている

ジエジェ・アハイフヒヤ

赤い火の歩きがある

ジエジェ・アハイフヒヤ

紅い血の飲みものがある

ジエジェ・アハイフヒヤ

（「鳥オンゴットを招く儀礼歌」より）

鳥オンゴットを招くに際しては、「紅い血」を好む鳥の特性や「火」を好む霊の特性を活かしつつ、「鳥の言葉」で語りかけている。人間にわかる言葉と鳥にわかる言葉が相まって、ブオの意思を「鳥」に伝えるのである。ブオが霊界と人間界の間の媒介者、翻訳者として位置づけられる所以の一つはここにある。「テングリの言語」は、八百年の伝統をもつ「チンギス・ハーンの祭祀」の中にも用いられている。口琴を併用しながらホーミーの調べで唱われるという。ホーミーとは動物の啼き声を真似ることで生まれた唱方で、喉や唇などを振動させながら音を響かせるものである。「秘密の言語」の習得について、エリアーデは数多くの事例を取りあげている。「秘密言語をその師匠からか、もしくは自分自身の努力で——つまり精霊たちから直接に——習得する」、また「鳥の

啼き声や他の動物の叫び声にその起源を持つている」という。

儀礼の際、意味不明な言語が同じ状態にある他のブオに通じ、会話が成り立つことも稀に見られる。このことは、シャーマニズムにおける「言語」の習得法の多様性とその解釈の困難さを示している。「テングリの言語」はある意味で「呪文」のように、意味不明でも、あるいは意味不明だからこそ「通ずる」ということがある。この問題を「言霊思想²¹」と結びつけて考えることが重要である。

以上は、儀礼におけるブオの身心変容、とりわけ動物への「変身」について、視覚に作用する「衣裳と舞い」、聴覚に作用する「音と言」の両面から考察を試みた。ブオが衣裳を纏うことや衣裳とともに舞い踊ることによって、その動物の身体と様態を表すことができる。また、太鼓の語り及び太鼓や鏡の音、あるいは「動物の言語」の習得を通して、関わる動物の「話」を聴き、その「言葉」で語れるようになる。このように、ブオは視覚的に、聴覚的に「動物」へと身心変容していくのである。

エリアーデは、「動物との親交、その言葉の理解、動物への変身といった事柄は、時の曙において失われた『楽園のような』状態を、シャーマンが再建したことのしるしなのである」と指摘している。エリアーデが言う「時の曙」をブオの「伝記」に照らしてみると、つぎのような神話的風景が浮かび上がる。

一本の檀の樹が
大地の鎖から伸びた
太陽と月の色合いで
人が光で移るその時

（「ブオの伝記の儀礼歌」より）

3 超感覚的・共感覚的変容

ブォーシャーマンの身心変容の体験は、神話的世界を具現化したものである。エリアーデの言葉を借りて言うならば、「神や霊を直接的・具体的に体験したこと」である。²² 一般的に、このような体験は時空を超えた「神秘的合一」とみなされる。²³ しかし、「神秘的合一」とは曖昧な表現であり、それを実際の事例に当てはめることによって「合一」の状態が具体的に浮かび上がる。

本節では、神話的世界が具現化される過程において、「感覚の拡張」が密接に関係している点に注目する。「感覚の拡張」は超感覚及び共感覚的現象として現れる。

一般的に、五感や論理的な類推などを超えた感覚や知覚は超感覚とされ、超感覚で外界の情報を得る能力が特殊能力と呼ばれている。また、超感覚に関する共感覚とは、「ある刺激に対して通常の感覚だけでなく、異なる種類の感覚をも生じさせる」特殊な知覚現象のことである。²⁴ そして、ブォの体験においては、さまざまな「感覚的変容」の根底に広い意味での思考や感情の共有、つまり共感があると考えられる。

3-1 盲目の千里眼

広い海が溶ける時に
浮かんで来たシトゲンたちよ
草群れが熟す時に
上がって来たオンゴットたちよ

シュツと音を立てる者たち

大地の七つの霊力者たちよ
思ったとたんに
現れてくるオンゴットたち

盲目の独りの手探り者よ
狂った五つの掴み者よ

聴く前に聴かせてくれる者よ
占う前に知らせしてくれる者よ

夢を占って知る、心の想いよ

方向の真を明かす、ズレのない正確な目よ
胸の呪文、耳の聴覚よ

すべてのことを、しっかりと教える者よ

空気に乗って、吹き飛んで降りてこい

塀と柵の上を、乗り越えて入ってこい
光の輝きに乘って、光って降りてこい

呼び出せなかった者も、悪しからずやってこい
(「オンゴットを招く儀礼歌」より)

この歌には、海や大地に起源をもつオンゴットたちの特性が生きて表現されている。視覚、聴覚、先知、夢知、飛翔などの通常の感覚を超えた身体的、知覚的感覚をもつオンゴットたちが、次々と呼び出されて招かれている。その中に、「盲目の者」や「狂った者」もいることが特別な意味をもつ。身体的、精神的に障害をもつ者が、その障害を逆転的に機能させることによって超常的な能力を発揮することがある。²⁵ 人間の超感覚に対する認識は古の昔から存在していた。²⁶ 『モンゴル秘史』²⁷ には、チンギス・ハーンの祖先に当たるドブン・メルゲンの兄であるドワ・ソコルの超常的な視力に関する記述がある。ドワ・ソコ

ルは「額の真中に唯一つの目をもち、三移動域の地まで望見するのだった」。

モンゴル語では、ドワ・ソコルのソコルとは盲目(者)を意味する語である。モンゴル人には、名前を逆説的に付ける習慣があることから、視力が優れているからこのような名前を付けた可能性は否定できない。そしてその「唯一つの目」が「額の真中に」あるということは、この「唯一の目」は肉眼のことではなく、神秘的な「第三の目」に似た特別な身体能力ではないかと推測できよう。なお、移動域とは遊牧する際に家畜を追って移動する距離のことであり、三移動域とは目が届かないほど遠い所を意味する。

具体例を見てみよう。ある日、ドワ・ソコルが「己が弟ドブン・メルゲンと共に、ブルカン・カルドゥン山に登った」。ドワ・ソコルはその「山上から、トウングリグ小河を下って一群の人衆が移り入り来るのを望み見て」、「かの移り来たる人衆の中に、一台の黒柁の車の前室に、一人の好き乙女あり」と言って「己が弟ドブン・メルゲンを見にやった」。弟が「かの人衆のもとに到れば」、「美わしい、その名も高いアラン・ゴア」という乙女がいた。記述によると、山の上から見下ろすドワ・ソコルには、小河を下っている車の色やその前室にいる女の容姿までもが見えていたが、弟のドブン・メルゲンには「人衆のもと」に行くまでははっきり見えていなかったのである。ドワ・ソコルの目は「盲目の千里眼」であったと言える。

儀礼歌の中でもう一つ注目したいのは、「思ったとたんに、現れてくるオンゴットたち」のスピート感である。これは、風気や光に乗って現れる霊的存在の特徴として知られている。「思ったとたんに」とは、「心の魂」の作用であり、一般の人の「思い」よりも

ブオのそのほうがはるかに強い。というのも、呪力をもつブオの「思い」は霊的存在に直接届くとされるからである。これに関連する事例は数多く報告されている。「思ったとたんに現れる」速度感について鎌田東二の言葉を借りて言う、それは「知覚がただちに思考となり行為となるような速度と純粋な直接性²⁹」であろう。

話は戻るが、超常的な感覚をもつオンゴットたちがブオの中に「沁み込む」ことによって、その感覚がブオの感覚として変換され、認識される。言い換えれば、ブオとオンゴットの間には超感覚が共有されることとなる。オンゴットがブオの力の源とされる理由の一つは、こうした「超感覚の共有」であると考えることができる。

オ・ブルブの指摘によると、ブオと関係を結んだオンゴットは、ブオの「思考に常に影響し、問うたことに対し明確な答えを与える」。それがブオの占い、奇跡を起こすなどの実力につながる。「オンゴットの助けによって、隠れたものが見えたり、遠い所で密かに話した話が聞こえたり、普通匂わない匂いが匂えたりする」ようになるという。

超感覚は通常、「動物的感覚」に置き換えて語られることがある。この場合の「動物的感覚」とは、「超高い感受性」を意味する。そして、オンゴットの特異な能力は、そのような「動物的」気質をもつゆえの力である可能性は否定できない。ブオと「動物」の交流、「変身」の背後には、通常の視覚や聴覚では読み取ることのできない超感覚的知覚による働きがあると見えよう。

3-2 香りを味わう

知覚の一式である共感覚の意味範囲について、原

田武は『共感覚の世界観』の中で、「隠喩やシンボルを含むアナロジー思考一般を考慮に入れることもできるだろう」と指摘している。本稿では、ブオの視点に同調し、神話的物語や儀礼歌などにおける隠喩やシンボルを体験しうるものとして捉える。そうすることによってはじめて見えてくるシャーマニズムの世界があると思われる。

ブオの「祖先を招く」儀礼歌には、オンゴットの特性を「空気を飲み物とし」、「風気を乗り物とし」と表現している。これは隠喩であり、超感覚的知覚による表現である。しかし、ブオの視点に立つて見れば、オンゴットは実際「空気」を飲み、「風気」に乗る存在である。儀礼の際に、お酒に火を付けて燃やすという行為も、オンゴットが「飲む」のは「お酒の魂」であるため、それを燃やして魂の状態、「空気」にするのである。

つぎの儀礼歌にも共感覚的な特性が表れている。³⁰

灯の光で降りてこい
檀の香を味わってこい
彩りの衣裳を纏った子孫を守りにこい

椅子や机に降りたまえ
花の先に歓喜して掛けたまえ
幼い弟子を守りたまえ

湖と海の上を飛んでこい
瞬く間に着いてこい
燃える火の白熱に合体して光れ

(「オンゴットを呼び寄せる儀礼歌」より)

「檀の香を味わう」、「花の先に歓喜して掛ける」、

「燃える火の白熱に合体して光る」などは、共感覚的な表現として捉えられよう。「檀の香を味わう」は、檀香の香りを味わうということと、檀香そのものを食べるということの両方を意味する。この行為は、明らかに臭覚から味覚への感覚間転移である。これに對し、「香を食べる」行為は、それ自体論理的ではあるものの常識的ではない。ところが、この「非常識」的な行為は、ホルチン・ブオの儀礼の間ではしばしば見られる。

オンゴットがブオの身体に「沁み込む」と、まず燃える香を束ごとに食べる。この場合は、香そのものを食べる行為と香の香りを味わう行為が同時に起こっている。つまり、ブオは共感覚的な体験をしつつ常識を超えた身心へと変容している。しかも、このような共感覚的な体験が、ホルチン・ブオの一伝統として伝承されている。このことは、主観的体験である共感覚的体験が、シャーマニズム伝統の中では文化的に共有されていることを意味している。

「花の先に歓喜して掛ける」、「燃える火の白熱に合体して光る」は、一見、詩的表現か、あるいは感覚的狂いかと思わせるような一句である。また、『西遊記』に登場する孫悟空の「変身」ぶりを思い起こさせるであろう。しかし繰り返し返すが、ブオの体験またはブオの文脈におけるオンゴット像は、「花の先に掛けて」、「白熱に合体する」といった共感覚的な状態を直接体験することができ存在なのである。その体験の一部がブオの身心を通して表現されることでブオの身心に変容が起こる。その変容が、「動物」への「変身」として見受けられる。シャーマニズムの伝承の中で語られる説話や儀礼の場での「火を食す」行為などから、その一端を確認することができる。なお、オンゴットによってその特性と能力に差異があ

るため、それぞれのオンゴットと関わるブオの特性や能力にも個人差が認められている。

ブオの夢の中、あるいは思考の中に霊動物が現れ、病氣治しの方法や事柄の真相を教えるという話がある。いわゆる「明晰夢」あるいは幻視による人間と動物との異種間の共感的交流である。もし知覚の可能性をカテゴリーを超えて広げることができるならば、「動物言語」及び「草木言語」³¹が人間に通ずることもありうるであろう³²。

「音を観る」（観音）ことと同様、「音に乗る」（乗音）ことも広い意味での共感覚の一種として捉えることができる³³。たとえば、ブオの太鼓が皮の動物に「変身」し、その動物の「生命」が音に変容する。そしてその音にブオの「心の魂」、あるいはオンゴットが乗って目的地まで移動する。このような共感的な体験は、同時にブオの「動物」への「変身」を意味するものである。

鎌田東二が『宗教と霊性』の中で、「古来、宗教や芸術や武道のさまざまな修行」は、「感覚間転位や超感覚的感覚の開発が可能だという前提に立ち、それぞれ独自の身体技法を用いてその事態を体験的・身体的に実証してきた」と指摘している。ブオの技法と体験もそのような試みの一つとして位置づけることができる。

3-3 共に感ずる

ブオが関わるオンゴットを招くためには、その「心を動かす」ことが重要である。

駿馬の繫木

親戚の絆

鋼鉄でも

枯れ木の火の中に心が痛むはず
火の万の主でも

可哀想な子孫のために心が痛むはず

帽子の上に昇れ

肉体の中に沁み込んでこい

髪の上に輝け

四肢と関節に沁み込んでこい

（シトゲンを招く儀礼歌）より

この儀礼歌は、「親戚の絆」、「可哀想な子孫」などの言葉を用いて祖先の心を動かそうとしている。祖先が心動かされた場合は、「子孫」ブオの「肉体」、「四肢と関節」などに「沁み込む」わけである。このように、ブオは自分のオンゴットとの絆を固め、招いてくるためにさまざまな工夫を行っているのである。

いっぽう、オンゴットにも「想い」の心があるとみなされる。「オンゴットに祈りを捧げる儀礼歌」は、「雪白山の白い岩よ、伝記の一本の樹の、想いの千の小枝よ、一本一本の枝に想いがある」と歌われる。祖先の霊が鳥となつてとまる一本の樹には「想い」があり、その「想い」が子孫ブオをいたわる心なのである。ブオの祈りが「鳥の心」に届いたときに、子孫と祖先、ブオとオンゴット、人間と「鳥」の間に共感が生じる。その共感こそがブオを「変身」へと導く重要な要素であると考えられる。

シャーマンが「動物」に「変身」することについてエリアーデは、「シャーマンが人間の状態を放棄する——換言すれば、「死ぬ」ことができる——ことを別の方法で示している」という。また、「ある動物に変形し得、その言語を解し、その予知力と神秘力にあずかることができる」のは、人間と動物の間の

神秘的連帯性によると指摘している。つまり、シャーマンは自らの「死」をもって「動物」への「変身」を遂げている³⁴。このような「変身」の根底には「動物」との連帯性がある。

いっぽう、オ・ブルブの指摘では、ブオの儀礼とは、ブオが「自分の思考を一時的に捨てて、亡き祖先の思考で思考したものを自分の声で周りに伝えること」である³⁵。ここでの「思考」とは、「心の魂」に当たると理解することができよう。また、「祖先の思考で思考する」ということは、ブオとその祖先の間に思考や感情の共有が生まれることを意味するものである。

「鳥オンゴット憑依の儀礼歌」に、ブオが「鳥」に「変身」し、病の原因である悪霊を捜すというストーリーが鮮明に語られている。

彩りの裾は翼を広げた

両目は雲の向こうを覗いた

黄昏に跡を追ひ移動した

梟に標示してもらった

険しい場所に道迷った

鷹に道案内してもらった

墓の周りを徘徊した

牛鳥に訪ねた

竹草の原を通った

白い鵝鳥に導いてもらった

梟の血筋かと

柳の穴を覗いてみた

紅い鵝の子なのかと

水の畔を視察した

塩を食べた鼠なのかと

部屋の半分を探した
鳴鳶の群れのものかと
地瓜の畑を見守った
壁の下を掘る
雀などをも見た

〔鳥オンゴットを招く儀礼歌〕より〕

まさに鳥と鳥の「連帯性」による共感である。つまり、まるところ、ブオの「動物」への「変身」は、「死」に向き合い、心を介し、感覚を総動員した変容であると言える。

むすび

本稿では、ブオの事例を取り上げ、シャーマンの「直接的な体験」としての「動物」への「変身」について考察した。視聴覚、超感覚や共感覚などの概念を用いて分析した結果、シャーマンと「動物」、すなわち動物の形で現れる補助霊との関係において、拡張的感覚の作用を確認することができた。そして、シャーマンの直接的、感覚的体験の一端となる「変身」は、一種の「共感的変容」であるということを明らかにした。

資料にはブオの儀礼歌を頻繁に用いることで、口伝によって伝えられてきたシャーマニズムの謎に触れることができた。本稿で行った分析はまだ不十分であるが、しかし儀礼歌の文学的表現を超えた「体験的」、「感覚的」特徴を見出したことに研究の意義がある。時代を経て世代を超えてなお残されているその「歌心」に、シャーマニズムの謎を解く古くて新しい鍵が隠されていると言える。

シャーマンとその儀礼の中に登場する「動物」たちは、一つの「運命共同体」を形成している。儀礼の場は、いわば人間界と霊界、祖先と子孫が出会う「天の川」であり、そこでは人間と「動物」が共感し合っている。

なお、本稿は、シャーマニズム的現象を「感覚的体験」という切り口から探ることを試みたものの、けっしてそれを感覚的体験の中に帰着させようとするものではない。「心の魂」という観念があるように、目に見えない存在への働きには常に「心」が関わっている。そして、その「心」からきつとさまざまなシャーマニズム像が立ち現れることであろう。

注

1 本稿で用いるブオの儀礼歌は、ホルチン地方に伝わるものである。執筆者がフィールド・ワークで集めたものもあれば、民俗的資料から引用したものもある（フレルシャール編『ホルチン・ブオムリグル研究』を参照）。日本語訳は、すべて執筆者による翻訳である。

2 本稿で用いるダルハド地方などホルチン地方以外の資料の多くは、オ・ブルプの『モンゴル・ブオ教』を拝借したものである。なお、本稿ではすべての引用文の頁表記は省略する。

3 ブオの観念では自然界の動物をその属する場所によって大まかに四種類に分けている。それは、水の主・ロスに属し水の中に棲むもの、地の主・セブドグに属し陸の上に棲むもの、水の主・ロスと地の主・セブドグの両方に属して水の中と陸の上の両方に棲むものと、天の神・テングリに属し空を飛ぶものの四つである。

4 『モンゴル秘史』は『元朝秘史』とも呼ばれる。十三世紀に書かれたとされているモンゴル最初の文献である。本稿で引用する『モンゴル秘史』の引用文は、小澤重男『元朝秘史』によるものである。

5 オ・ブルプ『モンゴル・ブオ教』参照。

6 エリアーデによると、「守護霊はシャーマンをして変身を可能ならしめるのみならず、シャーマンの『写し』でもあり、第二の自我でもあるわけだ。この第二の自我はシャーマンの『靈魂たち』の一つであり、『動物の形をした靈魂』——もっと正確には『生命霊』なのである。シャーマンたちは互いに動物の形で対決し、もしその第二の自我が戦いで敗れると、シャーマンも死んでしまう」（エリアーデ『シャーマニズム』参照）。

7 郭淑雲『原始活態文化』参照。

8 オ・ブルプ『モンゴル・ブオ教』参照。

9 しかし、ブオはすべてのオンゴットと関係するといふわけではなく、特定のオンゴットとだけ関係を結ぶ。修^{イニシヤン}行^{イニシヤン}の過程で、ブオはオンゴットの存在を察知し、それと交信・交流する能力を習得しなければならない。

10 本稿で用いるウノ・ハルヴァの指摘については、『シャーマニズム——アルタイ系諸民族の世界像』を参照。

11 今のブオの儀礼では靴はあまり重要視されていないようで、普段の靴で儀礼を行う場面が多い。

12 ブオが身体を離れて霊界に旅する、いわゆる脱魂型の儀礼を行うブオのことも語られているが、しかし今は、霊的存在がブオの身体に入ってくる、いわゆる憑依型の儀礼がほとんどである。憑依と脱魂をはっきり切り分けることは難しいが、しかしブオの「入ってくる」、「出て行く」といった語りからは大まかに分けて考えることは可能である。

13 口伝によって伝承されてきたモンゴル・シャーマニズムの伝統において、師匠は大きな役割を果たしている。弟子を入門に導き、儀礼の知識を教えつづ一人前のブオに育てあげるのが師匠である。

14 虎、鹿、熊、狼、鳥の動きを真似て踊る（身体を動かす）養生法のことである。

15 ウノ・ハルヴァ『シャーマニズム——アルタイ系諸民族の世界像』を参照。

16 本稿で用いるエリアーデの指摘は、彼の『シャーマニズム』による。

17 オ・ブルプの報告では、ホール（一種の口琴）を弾

- くことでオンゴットを呼び寄せるブオもいる。
- 18 実際、太鼓がブオの乗り物なのか、それともオンゴットの乗り物なのか。オ・ブルブの解釈では、太鼓はオンゴットの乗り物である。彼によると、ブオが太鼓に乗っているという表現は、ブオ自身が太鼓に乗って旅しているということではなく、ブオが自分のオンゴットを乗り物の姿に変え、目に見えない太鼓に乗せて遣わしていることであるという。しかし、ブオ自身の「心の魂」が太鼓に乗って移動しているという解釈も可能である。
- 19 「秘密言語」は気功界で用いる説明用語の「宇宙言語」という言葉を連想させる。「宇宙言語」は、深い気功状態に入った人が自発的に発する「言語」であり、どの言語体系にも属さず、宇宙からの情報として捉えている。自発的に意味不明の言葉を発するものとして、インドの「ジベリッシュ」という瞑想法がある。
- 20 アルタンジョラー「モンゴル・シャーマニズムの諸相」参照。
- 21 鎌田東二『言葉の思想』参照。
- 22 エリアーデは、シャーマンだけが「宇宙論的、宗教論的概念を、具体的な神秘体験へと変容させる」と指摘している。
- 23 エリアーデ『シャーマニズム』、ロジャー・ウォルシュ『シャーマニズムの精神人類学』などを参照。
- 24 原田武『共感覚の世界観——交流する感覚の冒険』参照。
- 25 中国の「天聲地嘯」の伝説では、「天聲」は耳が聞こえないのにすべての音を聴くことができ、「地嘯」は言葉が話せないのにすべての意思を伝えることができ、二人はいいコンビとして知られている。
- 26 この現象はモンゴル・シャーマニズムに限るものではない。満州族シャーマンに関わる女性性の「団体神」は超感覚的特殊能力の典型的な例となる。耳が万里外の雷の音から虫の鳴る音まで聴こえる者、独眼が九つの峰を貫いて視ることができる者、髪の毛が百里も長くて橋にできる者や一本の足が長くて天にまで昇れるなどである。
- 27 小澤『元朝秘史』を参照。
- 28 「内なる目」「松果眼」とも称される神秘主義や形而上学で扱われる概念。多くの場合、直接認識、精神集中、幻視、透視、千里眼、予知、体外離脱に関連付けられ、また内なる世界や上位意識への扉として扱われる（『ピクシブ百科事典より』）。
- 29 鎌田東二『宗教と霊性』を参照。
- 30 歌詞の重複箇所は多少省略したものの、ほぼそのまま執筆者が翻訳したものである。
- 31 鎌田東二『言葉の思想』参照。
- 32 強引な推論に思われがちであるが、少なくとも観念上は成り立つものである。
- 33 ちなみに、「空即色、色即空」という言葉も、仏教の文脈から離して言葉どおりの意味で考えると、一種の共感覚的な表現のように見える。
- 34 気功状態のなかで現れる幻覚に動物が多いのは、「人間が動物から分かれる時期は脳ができた時期でもあるので、高度に集中した気功状態のなかでは脳の潜在的な記憶がよみがえるから」と言われている（KEYUNJU『面對気功界——気功修練の奥秘与誤区』作家出版社、一九九三参照）。
- 35 「七術套八卦」という中国の伝統的な心を鍛える修練法があり、その中の「換心法」（人や物や意識と交換して修練する方法）、「移心法」（随時自分の念頭を転移させる方法）が、シャーマンと霊的存在との関係を考える上で、一つのヒントになるように思われる（厳新『気功養生法』参照）。
- 主な参考・引用文献
- 芦名定道『宗教学のエッセンス——宗教・呪術・科学』北樹出版、一九九三年
- アルタンジョラー「モンゴル・シャーマニズムの諸相——ブオの身心変容をめぐる」『身心変容技法研究』第三号、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）、二〇一四年
- アルタンジョラー「シャーマニズムと霊性——モンゴル・シャーマニズムにおける霊的力を中心に」『スピリチュアリティと宗教』（講座スピリチュアル学 第七巻）
- ビーイング・ネット・プレス、二〇一六年
- 煎本孝「モンゴル・シャーマニズムの文化人類学的分析」『東北アジア諸民族の文化動態』北海道大学図書刊行会、二〇〇二年
- ウノ・ハルヴァ、田中克彦訳『シャーマニズム——アルタイ系諸民族の世界像』三省堂、一九八九年
- 小澤重男『元朝秘史』（上）岩波書店、一九九七年
- オ・ブルブ（サルナラ転写）『モンゴル・ブオ教』（モンゴル語）民族出版社（北京）、二〇〇六年
- 郭淑雲『原始活態文化』（中国語）上海人民出版社、二〇〇一年
- 鎌田東二『宗教と霊性』角川書店、一九九六年
- 鎌田東二『霊性の文学 言葉の力』角川学芸出版、二〇一〇年
- 鎌田東二『言葉の思想』青土社、二〇一七年
- J・キャンベル、鈴木晶・入江良平訳『宇宙意識——神話的アプローチ』人文書院、一九九一年
- 厳新『気功養生法』（中国語）成都科学技术大学出版社、一九八九年
- 中村雄二郎『共通感覚論——知の組みかえのために』岩波書店、一九七九年
- 原田武『共感覚の世界観——交流する感覚の冒険』新曜社、二〇一〇年
- フレルシャーら編『ホルチン・ブオムリグル研究』（モンゴル語）民族出版社（北京）、一九九八年
- ミハイイ・ホッパール、村井翔訳『図説シャーマニズムの世界』青土社、一九九八年
- ミルチア・エリアーデ、堀一郎訳『シャーマニズム』（上、下）筑摩書房、二〇〇四年
- 湯浅泰雄『身体宇宙性——東洋と西洋』岩波書店、一九九四年
- ロジャー・ウォルシュ、安藤治・高岡よし子訳『シャーマニズムの精神人類学——癒しと超越のテクノロジー』春秋社、一九九六年

第三部 ◆心の模様

喪失と巡礼

——宮澤賢治と村上春樹のナラティブ

やまだようこ

立命館大学特別招聘教授・京都大学名誉教授／生涯発達心理学・ナラティブ心理学

1 喪失と巡礼——喪失をかかえると人はなぜ北へ旅立つのか？

宮澤賢治と村上春樹のナラティブ（語り）を分析する前に、彼らの語りが、より日常的な歌謡曲などにも見られる日本人の心情と深くむすびついていることを、まず、指摘しておきたい。

日本のうたでは、愛や人や希望や夢など、何か大切なものを失ったとき、北へ旅立っていく「道行き」にロマンを感じることが多いようである。

たとえば、「津軽海峡・冬景色」や「北帰行」などの歌謡曲を想い浮かべてみよう。いずれも都から遠く離れて、失った悲しみをかかえて、ひとり孤独に黙して、今までの自分と密かに別れをつけて、北へ帰って行くプロセスをうたっている。

喪失の悲しみを癒やすのであれば、寒い北へ行くよりは、あたたかい南へ行ったほうが良いだろう。沖縄などあたたかいところで南の国の人々と出会った

方が癒やされると思われるのに、なぜ、寒い見知らぬところへ行って、さらに孤独になるのか？

しかも、これらのうたは、明確な目的地をめざして行くというよりも、汽車や連絡船に乗り海峡を「わたる」行為であったり、明日はいずこに着くかわからない「さまよう」行為であったり、もと居たところから離れて行く「道行き」のプロセスそのものに焦点があてられていることでも共通している。なぜ人は喪失をかかえたとき、「北」へ旅立つのだろうか。

「津軽海峡・冬景色」（作詞・阿久悠、作曲・三木たかし、歌・石川さゆり）

上野発の夜行列車 おりた時から
青森駅は雪の中

北へ帰る人の群れは 誰も無口で
海鳴りだけをきいている
私もひとり 連絡船に乗り

こごえそうな鷗見つめ
泣いていました

ああ 津軽海峡 冬景色

ごらんあれが竜飛岬 北のはずれと
見知らぬ人が指をさす

息でくもる窓のガラスふいてみたけど

はるかにかすみ 見えるだけ

さよならあなた 私は帰ります

風の音が胸をゆする

泣けとばかりに

ああ 津軽海峡 冬景色

「北帰行」（作詞作曲・宇田博、歌・小林旭）

窓は 夜露に濡れて

都 すでに遠のく

北へ帰る 旅人ひとり

涙 流れてやまず

夢は むなしく消えて

今日も 闇をさすろう

遠き想い はかなき希望^{のぞみ}

恩愛 我を去りぬ

今は 黙して行かん

なにを また語るべき

さらば祖国 愛しき人よ

明日は いずこの町か

明日は いずこの町か

これらの歌謡曲では、喪失をかかえて「ここ」(居住地)を離れて北へ行くプロセスが描かれていた。これらの行為は、「巡礼」といえるだろうか。

「巡礼」とは何かという定義にもよるだろう。巡礼 (pilgrimage) とは、ラテン語 (peregrinus: ペレグリーヌス) が語源で、もとは「通過者」「異邦人」を意味していた。ここでは、特定の宗教的行為に限らず、「日常の居住地から離脱して、遠方の聖地に行き、そこで聖なるものに接近し、再びもとの居場所に戻る行為」と定義しておきたい。巡礼には、ことという日常の場所から離れて行くプロセスではなく、非日常世界に行くことによって心理的な変換がなされること、つまり喪失(死)から再生へのプロセスが重要であろう。

先にナラティブ分析した歌謡曲は、「日常空間のなかで起こっている移動」を描いており、「帰還・再生」がなかった。巡礼には、「離脱」とともに「非日常世界における聖なるものとの出会い」「帰還・再生」プロセスが意味をもつ。巡礼は、「ここからのた

ましいの離脱」(離脱・死)、「非日常世界における聖なるものとの出会い」(変換・変容)、「たましいの帰還と再生」(帰還・再生)という三つのナラティブ・プロセスによって分析できると考えられる。

2 宮澤賢治の『青森挽歌』と『銀河鉄道の夜』のナラティブ

宮澤賢治は、最愛の妹とし子を失ったあと、喪失をかかえて北の海に旅に出て『青森挽歌』や『オフォック挽歌』を書いた。それらの経験は、のちの『銀河鉄道の夜』に生かされている。ここでは、『青森挽歌』と『銀河鉄道の夜』の二つの作品をナラティブ分析してみよう。

2.1 日常世界からの離脱——乗り物、方角、同行者

ここという日常の移住地から離れて遠くへ行くときには、「乗り物」が必要になる。賢治の二つの作品では、「鉄道」それも闇夜を走る「夜行列車」が重要な乗り物である。『青森挽歌』は、日常の夜行列車をうたっているのに、客車が水族館の窓のようになっていて、外から見られているように内と外の視点が逆転した不思議な構造になっている。そして、『銀河鉄道』は非日常の世界を走る列車であるのに、座席に座って窓から外を見る日常的な構造をしている。

『青森挽歌』

こんなやみよののはらのなかをゆくときは
客車のまどはみんな水族館の窓になる

『銀河鉄道の夜』

気がついてみると、さつきから、(と)と(と)と

ごと、ジョバンニの乗ってある小さな列車が走りつづけてゐたのでした。ほんたうにジョバンニは、夜の軽便鉄道の、小さな黄いろの電燈のならんだ車室に、窓から外を見ながら座ってゐたのです。

ここを離れて遠くへ行く乗り物は、どこの「方角」に向かつて走っているのだろうか。やはり「北」に向かうのだろうか。『青森挽歌』では、現実には北へ向かっているのに、方角も逆転したり、逆行したりする。そして、日常の空間とは異なる、同じ尺度でははかれない非日常の空間を感じて、方角がぐるぐるしてわからなくなる。駅も「水いろ川の水いろ駅」で、停車場というよりも「水いろの空虚」の一部にすぎない。

『青森挽歌』

わたくしの汽車は北へ走つてゐるはづなのに
ここではみなみへかけてゐる
(中略)

水いろ川の水いろ駅

(おそろしいあの水いろの空虚なのだ)

汽車の逆行は希求^{ききう}の同時な相反性

こんなさびしい幻想から

わたくしははやく浮びあがらなければならぬ

とし子はみんなが死ぬとなづける

そのやりかたを通つて行き

それからさきどこへ行つたかわからない

それはおれたちの空間の方向ではかられない

感ぜられない方向を感じやうとするときは

たれだつてみんなぐるぐるする

『銀河鉄道の夜』では、列車は天の川をわたっていく。非日常の世界へ行くのだが、天の川には、ちゃんと地図もあり、名前のついた停車場や乗車券もある。この列車は、銀河ステーションから白鳥へ向かって行き、最初に「北十字」で停まり、最後に「南十字」で停まった。「幻想第四次の銀河鉄道」は、夢の中の旅であるが、整然とした構造をしており、あとで運行をたどることもできる。『青森挽歌』が現実の旅でありながら、まるで夢の世界をさまよっているようにつじつまが合わない幻想にみちているのと対照的である。

『銀河鉄道の夜』

「おや、こいつは大したもんですぜ。こいつはもう、ほんたうの天上へさへ行ける切符だ。天上どこぢゃない、どこでも勝手にあるける通行券です。こいつをお持ちになれば、なるほど、こんな不完全な幻想第四次の銀河鉄道なんか、どこまでも行ける筈でさあ、あなたの方大したもんですね。」

四国遍路はひとりで旅しても大師さんと「同行二人」といわれる。巡礼にとって「ひとり」孤独に旅するのか、誰か同行者がいるかは大きな問題である。『青森挽歌』では、自分も死者もひとりである。それに対して『銀河鉄道』では、途中までは主人公ジョバンニは、親友カンパルネラ（死者）と二人で旅をする。二人は、共に銀河をわたっていき、不思議な光景を一緒に眺める。

『青森挽歌』

あいつはこんなさびしい停車場を
たつたひとりを通つていつたらうか

どこへ行くともわからないその方向を
どの種類の世界へはいるともしれないそのみちを
たつたひとりでさびしくあるいて行つたらうか

『銀河鉄道の夜』

「どこまでもどこまでも僕たち一緒に進んで行かう」

2.2 非日常世界での聖なるものとの出会い

『青森挽歌』では、天空で不思議なものや変なものと出会うが、それが何かわからず、コミュニケーションもできない。『銀河鉄道の夜』では、不思議な光景や人々、天の川や星や神さまなど美しい聖なるものと多く出会って、満足な気持ちで天国へ行く「死者たち」とも話をする。

『青森挽歌』

（ギルちゃんまつさをになつてすわつてゐたよ）
（こおんなにして眼は大きくあいてたけど）
（ぼくたちのことはまるでみえないやうだつたよ）
（中略）
（ギルちゃん青くてすきとほるやうだつたよ）
（鳥がね、たくさんたねまきのときのやうに）
（ばあつと空を通つたの）
（でもギルちゃんだまつてゐたよ）
（お日さまあんまり変に飴いろだつたわねえ）

『銀河鉄道の夜』

「うん、だけど僕、船に乗らなければよかったなあ。」
「えゝ、けれど、ごらんささい、そら、どうです、あの立派な川、ね、あすこはあの夏中、ツギンクル、ツギンクル、リトル、スター をうたつてや

すむとき、いつも窓からぼんやり白く見えてゐたでせう。あすこですよ。ね、きれいでせう、あんなに光つてゐます。」

「わたし〔た〕ちはもうなんにもかなしいことないのです。わたしたちはこんないゝところを旅して、ちき神さまのところへ行きます。そこならもうほんたうに明るくて匂がよくて立派な人たちでいっぱいです。そしてわたしたちの代わりにボートへ乗れた人たちは、きつとみんな助けられて、心配して待つてゐるめいめいのお父さんやお母さんや自分のお家へやう行くのです。さあ、もうぢきですから元氣を出しておもしろくうたつて行きませう。」

2.3 日常世界への帰還・再生

『青森挽歌』には帰還は描かれない。非日常世界と日常世界の現実を行ったり来たりしながら、自己問答が繰り返される。

『青森挽歌』

けれどもとし子の死んだことならば
いまわたくしがそれを夢でないと考へて
あたらしくぎくつとしなければならぬほどの
あんまりひどいげんじつなのだ
感ずることのあまり新鮮にすぎるとき
それをがいねん化することは
きちがひにならないための
生物体の一つの自衛作用だけれども
いつでもまもつてばかりゐてはいけな

『銀河鉄道の夜』では、最後の停車場「南十字」で列車に乗っていた人々みんなが降りる。天の川のなごきには、キリスト教の神らしき人がおり、天国の

ようである。しかし、ここではジョバンニとカムパネラは列車に残り、みんなと一緒に降りない。最後に「母さんがいるきれいな野原」を見て「ここが本当の天上なんだ」と叫んだカムパネラはいなくなり、ジョバンニがひとり列車に残される。ジョバンニは夢から覚めてもとの場所へ帰還する。そして、カムパネラが川で行方不明になったのを知る。

『銀河鉄道の夜』

見てみるとみんなはつゝましく列を組んであの十字架の前の天の川のなぎさにひざまづいてあました。そしてその見えない天の川の水をわたってひとりの神々しい白いきもの人が手をのばしてこっちへ来るのを二人は見ました。けれどもそのときはもう硝子の呼子は鳴らされ汽車はうごき出しと思ふうちに銀いろの霧が川下の方からすうっと流れて来てもうそつちは何も見えなくなりました。」

「あゝ、あすこの野原はなんてきれいだらう。みんな集つてゐるねえ。あすこがほんたうの天上なんだ。あつあすこにゐるのはぼくのお母さんだよ。」カムパネラは俄かに窓の遠くに見えるきれいな野原を指して叫びました。

ジョバンニもそつちを見ましたけれどもそこはぼんやり白くけむつてゐるばかりどうしてもカムパネラが云つたやうに思はれませんでした。

ジョバンニは眼をひらきました。もとの丘の草の中につかれてねむつてゐたのでした。胸は何だかおかしく熱り頬にはつめたい涙がながれてあました。

『青森挽歌』は、死者とともに死の世界へ向かう離脱の心象風景が鮮烈なことばの断章でつづられた「詩」である。しかし『銀河鉄道の夜』には、死から生への再生、つまり「帰還」のプロセスが明瞭に入っている。それによって、主人公は死の世界から日常世界に再生し帰還するとともに、安定した「もの語り」の型を成立させているのである。

村上春樹の『ノルウェイの森』と『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』のナラティブ

村上春樹は『風の歌を聴け』にはじまり「喪失」をテーマにした小説を多く書いてきた。比較的最近の作『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』（以下『巡礼の年』と省略（二〇一三））は、二五年ほど前の『ノルウェイの森』（一九八七）のバージョンを変えた、語り直しのもの語りといえるだろう。どちらも寓意とメタファーにみちた小説である。特に『巡礼の年』には、「日常世界からの離脱」「非日常世界と聖なるものとの出会い」「日常世界への帰還」の三つのプロセスが明瞭に見られる。

3-1 日常生活からの離脱——乗り物、方角、同行者

日常生活から離脱する「乗り物」は、何だろう。村上春樹の小説には、飛行機など現実の乗り物の描写もあるが、一番大きな役目を果たすのは、音楽である。小説の全体にわたって、ある特定の音楽が流れ、その曲とともに主人公も読者も、今いる日常世界とは別の異次元の世界に運ばれていく。

『ノルウェイの森』では、この表題をもつ曲をはじめ、小説全体にビートルズの音楽が流れる。『巡礼の

年』にも、この表題をもつリストの曲が流れる。また、僕が訪ねていく行き先は、シベリウスの故郷、フィンランドのハメーンリンナである。どちらの作にも、寒冷の地である北欧の深く暗い森のイメージが影を落としている。

『ノルウェイの森（ビートルズ）』

飛行機の中で、三七歳の僕は突然に一八年前の恋人を喪失した記憶をよみがえらせる（過去の非日常世界が現在のこの世界にやってくる。僕の名前は「ワタナベくん」、二つの世界をわたる人）

『巡礼の年（リスト）』

飛行機でフィンランドへ。三六歳の僕は一六年前に友情を喪失した真実を知るために親友だった女性クロを訪ねる。ヘルシンキからシベリウスの生まれた湖のほとりハメーンリンナのサマーハウスまで車で行く（過去を知るために非日常世界へ自分の意思で訪ねて行く。僕の名前は「つくると」、「鉄道駅」を「つくると」エンジニア）

『ノルウェイの森』は行く先がわからない世界、角のない世界、死者の世界、何が確かかわからない世界に迷いこむもの語りである。小説は、草原のどこにあるかわからない暗黒の深い「井戸」に落ちる恐怖からはじまる。「ノルウェイ」は、具体的に存在する場所というよりも、ビートルズの音楽で戯れに暗示された単なる地名である。小説の最後は、「ここはどこなんだ？」で終わる。

『ノルウェイの森』

草原を歩きながら直子が、草原が終わって雑木林

が始まるそのちょうど境い目あたりにある、おそろしく深く世の中のあらゆる種類の暗黒がつまった野井戸の話をする。

「どこかに深い井戸がある、でもそれが何処にあるかは誰も知らないなんてね。落っこっちゃったらどうしようもないじゃないか」

「どうしようもないでしょうね。ひゅうううう、ポン、それでおしまいだもの」

(中略)

「あまり良い死に方じゃなさそうだね」(略)

「ひどい死に方よ」

キズキが死んだとき、僕はその死からひとつのことを学んだ。そしてそれを諦観として身につけた。あるいは身につけたように思った。それはこういうことだった。

「死は生の対極にあるのではなく、我々の生のうちに潜んでいるのだ」

たしかにそれは真実であった。我々は生きることによって同時に死を育んでいるのだ。しかしそれは我々が学ばねばならない真理の一部でしかなかった。直子の死が僕に教えたのはこういうことだった。どのような真理をもつてしても愛するものを亡くした哀しみを癒すことはできないのだ。どのような真理も、どのような誠実さも、どのような優しさも、その哀しみを癒すことはできないのだ。我々はその哀しみを哀しみ抜いて、そこから何かを学び取ることしかできないし、そしてその学びとった何かも、次にやってくる予期せぬ哀しみに対しては何の役にも立たないのだ。

なあキズキ、お前は昔俺の一部を死者の世界にひきずりこんでいった。そして今、直子が俺の一部を死者の世界にひきずりこんでいった。ときどき俺は自分が博物館の管理人になったような気がするよ。誰一人訪れるものもないがらんとした博物館でね、俺は俺自身のためにその管理をしているんだ。

僕は今どこにいるのだ？ でもそこがどこなのか僕にはわからなかった。見当もつかなかった。いったいここはどこなんだ？ 僕の目にうつるのはいずこへともなく歩きすぎていく無数の人々の姿だけだった。僕はどこでもない場所のまん中から緑を呼びつづけていた。

『巡礼の年』には、『ノルウェイの森』と異なり、明確な方角がある。高校時代の四人の親友には「クロ、シロ、アカ、アオ」という色の名前がついていた。クロとシロは女性、アカとアオは男性、つくるも男性だが、つくるだけは色彩をもたないという設定である。

なぜ女性にクロ、シロという名が与えられているのかわからないが、四色は、玄武(北)、白虎(西)、朱雀(南)、青龍(東)の方位の寓意かもしれない。クロはすべての色彩の根源であり、あらゆる色彩が混ざった究極の色である「玄」でもある。それならば、つくるは色彩だけではなく、方角をもたない存在である。「つくる」は駅をつくる人であり、そこから、あらゆる方角に乗り物が出て行くことができる。

つくるが東京からはるばる遠いフィンランドまで訪ねていき、たましいの出会いをするクロは、北半

球では寒冷の地である北にいます。クロは、「玄武」を紹介して「北」の方位とむすびつくが、「北」は「天」とも象徴的にむすばれるかもしれない。北は、地表に沿って北極点に向かう方位である。東西が相対的な位置関係であるのに対して、南北は絶対的な位置関係にある。地図の基点は北で上に位置する。

主人公の僕は『ノルウェイの森』でも『巡礼の年』でも、「ひとり」が好きな孤独な青年であり、基本的に「同行者」はいない。しかし、孤独と空虚は後者のほうが、さらに深まっている感じがする。『ノルウェイの森』では、他者の死から小説がはじまったが、『巡礼の年』では自分の死からはじまる。

『巡礼の年』

あのととき死んでおけばよかったのかもしれない、と多崎つくるはよく考える。そうすれば今ここに ある世界は存在しなかったのだ。それは魅惑的なことに思える。ここにある世界が存在せず、ここでリアリティーと見なされているものがリアルではなくなってしまうこと。この世界にとって自分 がもはや存在しないのと同じ理由によって、自分にとってこの世界もまた存在しないこと。

彼はその時期を夢遊病者として、あるいは自分が死んでいることにまだ気づいていない死者として生きた。(中略) 一人暮らしの部屋に戻ると床に座り、壁にもたれて死について、あるいは生の欠落について思いを巡らせた。彼の前には暗い淵が大きな口を開け、地球の芯にまでまっすぐ通じていた。そこに見えるのは堅い雲となつて渦巻く虚無であり、聞こえるのは鼓膜を圧迫する深い沈黙だった。

「まるで航行している船のデッキから夜の海に、突然一人で放り出されたような気分だった。」

(中略)

「誰かに突き落とされたのか、それとも自分で勝手に落ちたのか、そのへんの事情はわからない。でもとにかく船は進み続け、僕は暗く冷たい水の中から、デッキの明かりがどんどん遠ざかっていくのを眺めている。船上の誰も船客も船員も、僕が海に落ちたことを知らない。まわりにはつかまるものもない。そのときの恐怖心を僕は今でも持ち続けていた。自分の存在が出し抜けに否定され、身に覚えもないまま、一人で夜の海に放り出されることに對する怯えだよ。たぶんそのために僕は人と深いところで関われないようになってしまったんだろう。他人との間に常に一定のスペースを置くようになった」

3-2 非日常世界での聖なるものとの出会い・帰還・再生

再生

『ノルウェイの森』にも、日常世界からの離脱と非日常世界における出会いは印象的に描かれている。しかし、「帰還」のプロセスは明確ではない。「非日常世界への離脱」はドラマ性をおびるが、「日常世界への帰還」は平凡な世界に戻ることであるから、小説では後者のプロセスに力が入らないほうがふつうであろう。

『ノルウェイの森』

僕は奇妙に非現実的な月の光に照らされた道を辿って雑木林の中に入り、あてもなく歩を運んだ。そんな月の光の下ではいろんな物音が不思議な響

き方をした。僕の足音はまるで海底を歩いている人の足音のように、どこかまったく別の方向から鈍く響いて聞こえてきた。時折うしろの方でかさつという小さな乾いた音がした。夜の動物たちが息を殺してじっと僕が立ち去るのを待っているような、そんな重苦しさがある林の中に漂っていた。

雑木林を抜け小高くなった丘の斜面に腰を下ろして、僕は直子の住んでいる棟の方を眺めた。直子の部屋をみつけるのは簡単だった。灯のともっていない窓の中から奥の方で小さな光が仄かに揺れているものを探せばよかったのだ。僕は身動きひとつせずにその小さな光をいつまでも眺めていた。その光は僕に燃え残った魂の最後の揺らめきのようなものを連想させた。僕はその光を両手で覆ってしっかりと守ってやりたかった。僕はジェイ・ギャツビーが対岸の小さな光を毎夜見守っていたのと同じように、その仄かな揺れる灯を長いあいだ見つめていた。

『巡礼の年』では、あえて「帰還」のプロセスに力点をおいているところが作者の成熟による視点の变换として注目される。「巡礼」とは、「死(喪失)」をかかえた人生ものの語りの語り直しの行為である。パージョンの異なるものの語りに変換して生き直して再生するためには、「帰還」は大変重要なプロセスといえよう。

『巡礼の年』では、はるばるフィンランドまで出かけて過去の友人と出会い、そこで今までの自身の人生ものの語りの語り直しを行う。それによって、自分が思い込んでいたものは語り直され、視点が変換され、そして今の自分の日常生活が肯定されて、ふたたび生き直されていくプロセスが次のように描写

されている。そして、不完全でも「生き残る」こと、「生きつづける」ことが肯定されるのである。

『巡礼の年』

二人はもう一度テーブルを挟んで座り、それぞれの胸にあることを交互に語った。その多くは長いあいだ言葉にされることなく、魂の奥深い場所に取り置かれていたものだった。彼らは心の蓋を持ち上げ、記憶の扉を開き、できるだけあるがままに気持ちを語り、相手の話に静かに耳を傾けた。

「僕はこれまでずっと、自分のことを犠牲者だと考えてきた。わけもなく過酷な目にあわされたと思いつづけてきた。そのせいで心に深い傷を負い、その傷が僕の人生の本来の流れを損なってきた。正直言って、君たち四人を恨んだこともあった。なぜ僕一人だけがこんなひどい目にあわなくちゃならないんだろうと。でも本当はそうじゃなかったのかもしれない。僕は犠牲者であるだけじゃなく、それと同時に自分でも知らないうちにまわりの人々を傷つけてきたのかもしれない。そしてまた返す刃で僕自身を傷つけてきたのかもしれない」

(中略)

「そして僕はユズ(シロ)を殺したかもしれない」

(中略)

「ある意味において」(中略)

「ある意味においては、私もユズを殺した」(中略)

「私たちはそれぞれに、そういう思いを背負っている」

「私たちはこうして生き残ったんだよ。私も君も。そして生き残った人間には、生き残った人間が果

たさなくちやならない責務がある。それはね、できるだけこのまましつかりここに生き残り続けることだよ。たとえいろんなことが不完全にしかできないとしても」

「僕にできるのはせいぜい、駅を作り続けるくらいだけ」

「それでいい。君は駅を作り続ければいい。」

「たとえ完全なものではなくても、駅はまず作られなくてはならない。そうでしょ？ 駅がなければ、電車はそこに停まらないんだから。そして大事な人を迎えることもできないんだから。もしそこに何か不具合が見つかれば、必要に応じてあとで手直ししていけばいいのよ。（中略）君にはそれだけの力が具わっている。だって夜の冷たい海を一人で泳ぎ切れたんだから」

おそらく二度とこの場所に来ることはないだろう。エリに会うことももうないかもしれない。二人はそれぞれの定められた場所で、それぞれの道を前に歩みつづけることだろう。アオが言ったように、もう後戻りはできないのだ。そう考えると悲しみが、どこから水のように音もなく押し寄せてきた。それはかたちを持たない、透き通った悲しみだった。彼自身の悲しみでありながら、手の届かない遠い場所にある悲しみだった。

4 喪失と巡礼——まとめにかえて

自分にとって根本的な関係性にある大切な人を失う「喪失」は、他者が死ぬだけではなく、自分自身

も死ぬ、「死」をくぐる体験である。それは、冬の夜の冷たい海に突然ひとり落とされるような恐怖であり、生きる希望を失い、生きる「方角を失う」体験となる。

「巡礼」は、自分の人生や死者との関係性のものを語り語り直す行為として、とらえることができるだろう。それは、「日常世界からの離脱」「非日常世界における聖なるものとの出会い」「日常世界への帰還」という三つのプロセスによって構成される。日常世界から離れて、聖なるものとのこの世ならぬたましいの出会いをすることによって、「死」の体験を語り直し、ものの語りのバージョンを変え、同じ出来事の見方を変え、日常の地平へ帰還し、再び生き直すことができるのである。

このように考えると、感情を大きく揺らすドラマになりやすい「日常世界からの離脱」「非日常世界における聖なるものとの出会い」に増して重要なのは、「日常世界への帰還」のプロセスであろう。日常世界に帰還するとは、単に死から回復することではない。喪失の悲しみがなくなるわけではなく、死者との関係性のものの語りが変わることである。それは圧倒的に自己を脅かした「恐怖」や「孤独」の感情が、ジヨバンニが流した「つめたい涙」や、つくるが感じた「透き通った悲しみ」に変換されていくことだといってもよいだろう。

参考文献

- 宮澤賢治「青森挽歌」「新校本宮澤賢治全集二」「詩一」筑摩書房、一九九五年
 宮澤賢治「銀河鉄道の夜」「新校本宮澤賢治全集十一」「童話IV」筑摩書房、一九九六年
 村上春樹『ノルウェイの森』上下、講談社、一九八七年
 村上春樹『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の

年』文芸春秋、二〇一三年
 やまだようこ『喪失の語り——生成のライフストーリー』新曜社、二〇〇七年
 やまだようこ編『この世とあの世のイメージ——描画のフォーク心理学』新曜社、二〇一〇年

第三部 ❖ 心の模様

傾聴者の意識と体験

上智大学グリーンケア研究所での傾聴者養成

葛西賢太

宗教情報センター研究員・上智大学グリーンケア研究所客員教授／宗教学

はじめに

私は、上智大学グリーンケア研究所という場所で、傾聴者の育成に関わっている。グリーン（悲嘆）とは大切な事物や人物を喪失する痛みを指す。傾聴はそのような他者の苦しみや喜び、人生の道行きの重荷を下ろさせ豊かさを汲み上げると考えられている。たとえば医療者の傾聴が、慢性疾患の悩みをやわらげたり、終末期の病いをもつ患者の願いを言葉にするのを助けたり、家族や友人の苦しみを解きほぐしたりすると期待されている。

傾聴者の姿勢としては、相矛盾する複数のアドバースが知られている。粘り強く誠実に、また特殊なテクニックを弄することなく「純粋に」、自分を空っぽにして、話を最後まで聞くべしというもの。「オウム返し」のような手法によって、語りを確認し咀嚼する姿勢。イエス・ノーではない開かれた問いかけによって語り手の世界を広げて見渡す工夫。ただ、私たちの受講生が数年間をかけて学ぶのは、結果と

してなにかを聴くのも大切なのだが、語り手と聴き手の人生とを添いあわせるような「ケア関係」をつくることであると思う。

今回、私が試みたいのは、傾聴する聴き手の側の意識や体験に注目する観察である。語り手にとっての効能、すなわち傾聴される語り手の側の意識や経験に注目する研究は多くあるいっぽうで、傾聴者の意識や体験への関心は強くない。このことは、傾聴者と語り手が固定されておらずしばしば入れ替わるという実際を見落として、傾聴者の専門性ばかりが強調されがちであることが一因と思われる。また傾聴者の養成・訓練、さらには保護という視点からも傾聴者の意識と体験への視点が欠かせない。傾聴者の意識や体験は、私がこれまで関わってきた宗教研究という観点を持ち込むことが許されるのなら、瞑想者の意識や体験と通じるものがあると感じられる。瞑想者の意識と体験との、あるいは既存の精神医学や心理療法の傾聴技法との詳細な比較など、傾聴者の意識と体験をめぐる課題は複数あるが、継続して別稿にて取り組むこととしたい。

以下本稿では、第1節で上智大学グリーンケア研究所の成立経緯を略述したのち、第2節でどのような方法論で傾聴者育成という制度を成立させているかを述べる。第3節では、具体的にグループワークの「援助演習」「集中実習」の詳細と、そこでの守秘義務の含意について述べる。第4節では、傾聴内容の形式的な事実性を越えた傾聴実践の場づくりが意義あることを確認し、第5節で、傾聴者養成が目指す目標として、終末期医療などの現場に限定されない、さらに医療制度全体をも包摂する、より広範な「物語の共同体」づくりがあることを指摘する。

1 上智大学グリーンケア研究所

上智大学のグリーンケア研究所は、煉獄援助修道会の高木慶子（たかきよしこ）シスターによって設立された。遺族会での傾聴を重ね、一九九五年の阪神淡路大震災、二〇〇五年のＪＲ西日本の脱線事故の生存者や遺族や、ＪＲ社員も含めた事故関係者の傾聴に関わるよ

うになり、このJ R 西日本の支援で、当時彼女が奉職していた聖トマス大学に日本グリーフケア研究所が設立された。傾聴実践のみならず、傾聴の方法論の研究や傾聴者の養成を志した同研究所は、母体である聖トマス大学の閉学により、上智大学に籍を移すこととなった。大阪での傾聴者養成(二〇〇九年から)は継続され、二〇一四年からは東京でも開講された。東京での「人材養成講座」は、開設当時、座学中心の基礎コースと、グループワークを組み込んだ臨床コースとに分かれていて、隔週土曜日の講義と「援助演習」、病院等での「集中実習」、毎週水曜日の講義が行われていた。私はこの東京での開講から「援助演習」「集中実習」担当教員として、研究所での二年間の傾聴者育成をお手伝いしている。

ここでの学びには、あえて言語化しない意義と、同時に、言語化されていないがゆえの課題とがある。逐語録や映像記録だけでは、グループに参与している実際の体験を味わうことは難しい。説明によって先入観を与え行動を縛るおそれもある。だが、「援助演習」や後述する「集中実習」は、他者の人生と自分の人生が共鳴する混沌とした場でもある。ときには目指すべき場所を教えてくれる地図が役立つかもしれないと思うのだ。

「援助演習」で、受講生は知的にだけでなく身体的にも学び、自己理解を深めるいっぽう、彼らが参加するグループ自体が変容し成長していく。グループワークに入らない学びの方法もある。グループの外にも届く緊張感と、沈黙を強いられるもどかしさを味わいながら、進行を見続ける「オブザーブ」は、受講生ではなく指導教員「スーパバイザー」などのための研修である。私自身も「オブザーバー」と「スーパバイザー」としての経験を重ね、疑問点を尋

ね、私自身の教員・宗教学者・宗教者としての相談経験を総動員しながら、起こっていることを理解しようと関わってきた。東京での臨床コース第一期修了生が講座をどのように経験したかに興味をもち、全員に、その経験と彼ら・彼女らの価値観とを聞くインタビューを行っている。研究所を代表する立場にはないが指導教員である参与観察者が、現時点で見とけたものが拙稿である。研究所の公式見解ではないことに留意されたい。

2 「ケア関係」を構築できる人材を養成

米国での傾聴者養成制度である臨床牧会教育(Clinical Pastoral Education、以下CPE)。聖典や古典だけでなく、「人間という生きた教科書(living/written human documents)」を通して神学を実践的に学ぶことができる³と考え、グループのお互いの人生や価値観を学びあう方法が取り入れられている。CPEを日本に適した形で導入するために尽力した臨床スピリチュアルケア協会(Professional Association for Spiritual Care and Health、通称パスクP A S C H)での模索と実践が、上智大学のグリーフケア人材養成講座のモデルとなっており、パスクの創設者や指導者が実際に講座の創設や運営に関わってきた⁵。

二〇一七年度のシラバスには、講座が養成したい人物像として以下のような記述がある。私自身の理解や経験を参照しつつ、具体的に読み解いていきたい。

死生学を基盤とし、さまざまな喪失によるグリーフ(悲嘆)をかかえる個人や共同体に対して、ス

ピリチュアルケアを提供できる人材の養成を目指します。

グリーフをかかえる個人や共同体がもっている死生観やスピリチュアリティの多様性を前提として、スピリチュアルな課題(スピリチュアルペイン)に直面している悲嘆者に対し、ケア対象者・ケア提供者がともに各自の死生観・スピリチュアリティを十全に生き共存できるケア関係の構築を目指し、深い臨床理解とダイナミックなケア実践ができる人材を養成します。(上智大学、二〇一七。傍線強調は葛西による)

「喪失によるグリーフ」を体験した「ケア対象者」の「ペイン」(痛み・課題)になんらかの担当をすることは大前提だが、私たちの目指すところはそれに限定されず、「スピリチュアルケア」の成果物は対象者だけのものではない。対象者と提供者の双方に共有される場・空気・時間が目指される。「ケア対象者・ケア提供者がともに」「ケア関係の構築」をなすのである。ケア「対象者」は受動的な「対象」に留まらない。ということとは、傾聴者側が結果として語り手からなにかを与えられることも、しばしばあるということである⁶。

また、個人一人ずつの手当だけでなく、多くの人が喪失の痛みを負うような出来事(大事故や大災害や事件など)を経験した共同体も、研究所が「ケア」をする対象として想定されてきた。人と人との真摯に対峙する臨床現場に起こることをできる限り理解した上で、自らの言動や姿勢を用いていく「ダイナミックなケア実践」の力を培うことが提唱されている。

「スピリチュアル」とは？ 日本国内では、終末期

医療などに関連する用法、オカルト的・心霊（操作）的といったニュアンス、あるいは人間や自然の「霊性」を尊崇する超宗派的な運動を指す用法などがある（島蘭、二〇〇七）が、パスクおよび上智大学の実践に関しては、その経緯に関わる以下の点が強調・確認されなければならない。

米国のCPEが、キリスト教やユダヤ教的な伝統以外の宗教を許容し、無神論、あるいは神のような存在については知り得ないという不可知論も許容したために、キリスト教色の強い「パストラル（Pastoral）」にかえて「スピリチュアル」という言葉を自覚的に用いるように努力をした含みが、パスクや上智大学の「スピリチュアルケア」という用語に込められている。「スピリチュアリティ」とは、（キリスト教への束縛からいちど解き放たれたうえで）その人にとって大切・重大・深刻なもの、世俗に拠点を置きながら宗教的資源を生かす態度を指し示していると読みとることができる。

あえて「全人的」ケアではなく、「スピリチュアル」ケアという語を用いていることはどう考えたらいいだろうか。医療などのヒューマンケア専門職のあいだでも、終末期医療などで生死の意味や目的を全人的に希求し、具体的なペインをアセスメント（聞き取って評価）し、ニーズに対応しようとすることを、「スピリチュアルケア」と呼んでいる。ところで、生死の意味や目的は人類に普遍的な実存的な危機なのだが、専門的技術だけでは対処できない超越的次元を含み、にもかかわらず伝統宗教や伝統的な共同体が衰退した現代ゆえに、個人が自力でこれに立ち向かわなければならぬところに、「スピリチュアルケア」の重要性が強調される背景がある。安藤泰至は「スピリチュアリティ」「スピリチュアルケア」の語

がもつこのような多領域にまたがって媒介する含みのできる限りそのままにとらえるべきことを強調し、そこに排除・忌避・遠慮されがちな超越的次元を、ケアに関わる宗教者が工夫して創造的に提示してはどうかと提案する。そのような姿勢が、「スピリチュアリティ」などの語が広く用いられていることへの期待に込め、この語のもつ力を生かすことになるのではないかとみるのである（安藤、二〇〇六、七九、八五、八九頁）。

なお、この人材養成講座修了後には「日本スピリチュアルケア学会」の「スピリチュアルケア師」認定資格に推薦されるのであるが、同学会という「スピリチュアル」も同様に理解されるべきだと私には思われる。上智大学は周知のとおりイエズス会によって創設されたカトリックの大学であり、人材養成講座でも必修科目「キリスト教人間学」を課している。そして受講生のもとまった数がクリスチャンである。けれども、「死生観やスピリチュアリティの多様性を前提」とした講座で、神父やシスターや牧師や他のクリスチャン教員同様に、僧侶も仏教徒も教員として尊重され対等に活躍する場を与えられ、そして受講生としても諸宗教の信者や聖職者が、無宗教者とともに学んでいる。

講座では互いの死生観や宗教を提示し合う「教育的に構成された場」（グループワーク）の真摯な場を繰り返しもつ。独学や指導者と学生との一対一関係ではなく、「教育的に構成された場」であるグループの中で学ぶ意義の一つは、多様性にある。指導者と学生との一対一関係では、指導者から学生への一方的な死生観・宗教観の伝達が支配的になることもある。グループは多様性を支え、私たちが避けられない偏りを克服し、バランスをとるたすけになる。と

きにグループが一方向に一気に傾いてしまうこと（支配的な意見に引きずられるなど）や、受講生の専門経験や人生の堅い枠組みに縛られたときには、そこに入る指導教員は、多様性を担保するために異なった見方を提示する役割も負う。基本姿勢としては、受講生同士が相互作用しながら、グループ全体でダイナミックに答えを出していく過程を見まもる。

他者の自己探求に同伴し、見とけ立ち会う（witness）ことは、相手が自分のためにもそうしてくれることでもあり、そうされることがどのような体験かを学ぶ。これを私たちは「ケアされることでケアすることを学ぶ」という。ただしこれは、強い対峙は避けて当たり障りのないやさしい関わりだけにとどめるということではけつしてない。他者の反応（反発、疑念、忌避、そしてそれらを經由しての受容・留保、ときには拒否）は予想できない。話題提供者のこれまでの人生や死生観や宗教観が敬意をもって支持されることもあれば、こういうことではないのか？と明確化を迫られたり、私はそうではないと思うのだがどうか？と対峙されたりすることもあるだろう。これらに応答して言葉を探す努力が、語り手の自己理解を深める（佐藤、二〇一一、六一頁）。いっぽう、黙っていれば自分をさらさずにすむわけでもない。「ケアを学ぶためにここににいるのに、他者の大切にしていく死生観や宗教観にふれてなにもしない／しようとしな／なにもできない」自分が、グループだから露呈されてしまう。このような緊迫感の中で、「各自の死生観・スピリチュアリティを十全に生き共存できる」ような時間と空間、「ケア対象者・ケア提供者」が「ともに」「ケア関係の構築」を達成させるような言動や態度を育てるのが、受講生の目標となる。看護師として長い経歴をもつある受講生

が、「こうした態度は教えることのできないもの」と思っていたが、方法があったのだ」と語っていた。

受講生には、模索の多い学びに臨めるだけの体力や精神力はもちろんのこと、実践力、資質、目的意識、相互成長に貢献する意思、モチベーションとなる人生経験が求められる。結果として受講生は四〇代以降が多くなっている。つらい経験の直後にはこの学びは負担が大きいので、「学習に支障をきたすような強いケアニーズ」がない、あるいはそこから一定の「回復」をしていることが、受験の前提である（上智大学、二〇一七、二二三頁）。

3 グループワークの実際

3-1 援助演習

私が関わっている「援助演習」「集中実習」の二科目は、車座でのグループワークが中心である。長時間にわたり、心身の力を総動員して参与し、聴く。言語化された内容を聞くだけの仕事ではなく、音調や声の大きさやテンポ、姿勢、表情、身振り手振りなどの全体に「目配り」しながらそばにいる（gift ministry of presence）ので、忙しい作業である。

このグループワークの基本的な形態を紹介したい。受講生六人のグループに、指導教員が一、二名入る。土曜日に行う「援助演習」では、午前午後それぞれ別の学年で、四五分程度のセッションを二本か三本行い、その前後に、セッションでの話題を離れた短いふりかえりの時間（チェックイン、チェックアウト）をもつ。各セッションの担当者をあらかじめ決めておき、担当者は一〇―一五分程度の「話題」を提供する。「話題」としては、生育歴、（患者さん等への）

講話、傾聴会話の記録などがある。CPEのグループワークではケアにかかわる重要文献や文学・芸術作品、映画などの吟味が行われることもあるらしい。実のところ「話題提供」という生やさしいものではなく、担当者はこの「話題」を真摯に準備し、他の受講生も真摯に受け止め、全員で話し合う。話し合われる対象は話題の是非や提供の巧拙ではない。その話題を、今ここでどのように味わっているか、話題提供者をどのように今ここで皆が体験しているか、ということに意識を集中する（初期には、どうしても話題の中身に引っぱられるのを、「今ここ」に引き戻すのも、指導教員の仕事である）。ここで求められているのは、話題や傾聴の評価（evaluation/assessment）ではなく、話題を介し話題提供者を介して、ほかならぬ自分自身を省察（reflection）する、瞑想的な態度なのである（葛西、二〇一〇a、四頁）。

私たちのグループワークではノートをとらない。傾聴会話の記録も、事例として評価するのではなく、傾聴をふりかえるその場の「今ここ」を話し合う。傾聴会話の記録は、傾聴の日時・時間と場所、患者の状況を描写する定型的項目の他に、シナリオの形態をとっており、傾聴者がどのような主観的体験をしたかも括弧書きされている。グループで分担をして読み上げ、傾聴の場を演じる。話題提供者（当該傾聴場面では傾聴者であった）は語り手の役をして、聴かれる側の擬似的な体験をする。役割を引き受けて声に出して読み上げること、私たちはその役割本人に近い体験をすることができ、傾聴者が語り手になりきり、あるメンバーは傾聴者の立場に立って、家族の役割をするメンバーは家族の感情を味わい、ナレーターは共感的なまなざしをもって全体を俯瞰する視点を得る。

このような傾聴体験の検討の場には先例がある。たとえば、CPEから学んだ上述のパスクの他、医師たちが患者との全人的関わりを模索し研究する会として、精神科医マイクル・バリントが主催するバリント・グループ（バリント、一九六七）、あるいはナラティブ・メディスン（物語を重視する医療）、ナラティブ・オンコロジー（物語を重視する腫瘍学）を提唱し、カルテに医療者の主観的体験をも付記する（パラレルチャートと呼ばれる⁸）ことを推奨するリタ・シャロンの活動（シャロン、二〇一一）、あるいは演劇自体を目的としない平田オリザの演劇ワークショップ（平田、一九九八）など。

医師であるが英語学の博士号ももつリタ・シャロンは、散文的、詩的な表現も含めて、傾聴すなわち患者とともにある体験を書き、声を出して読み上げることの意義を強調する（二〇一一、一三八―一三九、三一三―三二三頁）。このようなグループには集団療法的効果もある、が、「精神的に弱い」とは思われたくない研修医は、癒やされることでなく、医療実践の主体である医療者自身の用い方を学ぶために参加するのだと彼女は考える。年齢あるいは出自のせいで患者の経験が理解できない苦しさ、進行する患者の症状に圧倒される無力感、親族に強いられて不毛な蘇生措置を行うつらさ、などなどを言葉にすることは有意義だ。なぜならそれにより、自らが可能なことと、そうではないことの区別、つまり他の専門家の力を借りるべきだったり、スーパージョンしてくれる同僚を見つたりするべきことを区別し、結果として、患者の語りをよく聞いて安心させながらも専門性を高めて責任もった医療を遂行できる医療者となれるからだ（三四三頁）。

3-2 集中実習

病院などの施設で行われる「集中実習」は一週間。午前中にグループワーク、午後は病棟にて患者や家族への傾聴、その内容は「会話記録」検討の対象となる。一週間の「集中実習」のあいだに、受講生は、自身の「話題」提供で皆と話し合う時間を四回はもつことになり、そのあいだに指導教員との個人面談が二回加わる。実習先によっては専門医の講義聴講や、チーム医療のためのカンファレンスへのオブザーバー参加が許されることもある。

米国のチャプレンは、患者や家族のために祈り、また悩む医師や看護師のためにも祈り、病院等の施設にチャペルがあればそこの定期的な礼拝を司る。私たちの受講生も、実習の朝に、自身が工夫した一〇分程度の「心をととのえる実践」をとりしきる当番もする。受講生の半分は非宗教者なので、Spiritual Exercise Leadershipと呼ばれるその時間は、狭義の宗教的な儀式である必要がない。ヨガや体操、自律訓練法や簡単な瞑想、喫茶や書道や短時間の工芸的作業、目を閉じて沈黙する時間、と工夫豊かだった。特定の信仰をもたないという受講生でも、それに代わる真摯な実践をもっていることにしばしば感銘を受けてきた。

3-3 守秘義務以上

生育歴を含めたグループの中での語りは、グループの外には持ち出さないという約束がある。守秘「義務」という消極的義務を指す言葉は、この約束事の含意を十分説明していない。自分の人生を左右した出来事を話してもよい、というのはいきなり切った決断である。家族の心の病気や遺伝病、自身の重篤な病、男女問わず交際歴や家庭の状況、悲劇的な出来

事やおそろしい出来事……私たちは人に気づかれずにすませたいたくさんの秘密にそつとヴェールをかぶせて生活している。その決断を後悔させないよう、安心できる場を確保しようとするグループの全員が心を決め、それを一人ひとりが感じられたとき、それぞれを縛り付けている手枷足枷がゆるむかもしれない。したがって、語りをグループ内にとどめるという約束事は、消極的な義務でなく可能性を開くための積極的な行動と私は思う。

一人ひとりの大切なことを大切に扱うとは、それにふれないことではなく、逆にその大切なことに全員が真摯に向き合うことである。各自の自己探求を支え合う共同作業の場へと、グループ自体が変容するのである。傾聴者の学びは知識を得るだけではなく、傾聴の専門家の共同体に深く参与していくプロセスである。¹⁰先に述べた「ケア関係」とは、語り手と傾聴者たちとの「全員」「双方」の協力の下、このようにして成立する。

傾聴は一期一会の場でもあり、それを養成制度の中に組み込むさいに、型を軽視せずに真摯に行う態度が重んじられている。会話記録では役になりきり、講話を行ったり、「心を整える実践」をとりしきったり、全員の人生や価値観・信仰・信念に敬意を払ったり。安心して語れる場づくりにより全員が真剣になり、苦しい話題では皆が祈るような気持ちになる。

グループワークという「教育的に構成された場」が、第三者からみて誤解されやすい点を補足しておきたい。秘密を洗いざらい暴露することが求められているわけではない。感情の激発や高揚を促すわけでもない。指導教員はグループを刺激したり煽ったりはしない。心理技術を転用した高揚体験を売り物とする商業的な集団とは別物である。傾聴者であり

語り手であるメンバーは、この訓練の場からすでに、敬意をもって遇しあわねばならない。¹¹

3-4 自己探求のための「学びの指標」

このような「援助演習」や「集中実習」における「学びの指標」を、私たちは五項目の「評価項目」として説明する。¹²それは以下のようなものである。

- 1 自己理解力
- 2 対象者理解力
- 3 受動的関係力
- 4 能動的関係力
- 5 概念化力・表現力

第一に、傾聴者として語り手のそばにいる私とは何者か、語り手にどのような影響を及ぼしているのか、それを自覚しつつ適切な言行を行えるか。自分と似た体験をした人を前にしたら役に立ちたいと思っていたはずが、その時と同じ無力感を味わったり、自分の解決法を相手に押しつけようとしたりするかもしれない。自身のそのような対人関係上の課題を理解し、否定も忌避もせずに取り組み、またそのための理論的な枠組みや実践的な手法（認知行動療法でもユング心理学でも瞑想でも）を学んで利用すること。また、自分の課題に取り組むのに適した時機を見きわめること。対人関係上の課題が完全解決された人間などいないので、それらを自覚して取り組む筋道が見えているか、と言い換えてもいい。

第二に、対象者つまり語り手を理解すること。とはいっても、対象者をみる私たちのメガネは決して透明なものではない。自分が不可避免的にもっている偏りを自覚し、むしろそれを逆手にとって対象者理解に踏み出す積極性はあるか。学歴や出身地や、人種や性別などによる偏見や苦手なタイプは克服した

ほうがよいが、努力しようのない偏りもある。たとえば「上智大学から来た傾聴者の〇〇」と紹介される時点で、先方の患者や家族にはなんらかの先入観を与え反応を喚起して、接し方、自分の語り方・見せ方が変わるかもしれない。むしろそこから語り手との距離を埋めていき、注意深く傾聴を深化させる工夫と真摯さが求められる。語り手の中で起こっていることへの共感的理解をもって、積極的に、また、借り物ではない自身の人生経験を総動員して参照しながら、傾聴できるだろうか。

第三に、傾聴者自身が必要時には躊躇せず助けを求める姿勢があるか。傾聴者にも触れられたくない自分の事柄があるし、批判されるとつらい点もある。同時に、他人からのフィードバックを性急に鵜呑みにするのではなく自己の課題と実際に照らし合わせて吟味し、活用し、自己のあり方を調整していく姿勢がもてるだろうか。第一の自己理解力と似ているが、窮した時点で自分を守る鎧を解いて他者に助けを求めることを躊躇しない姿勢、と言い換えることができる。これは、仲間へのただの甘えではない、自分が最善を尽くしたと納得できる、深く根を張った自己肯定がなければ、他人に自分をさらすことは難しい。そして、この第三項は、他人に自分をさらして傾聴されるかどうかというのかを知って関わるためにも、また傾聴者自身のセルフケアのためにも、実は欠かせない項目である。

第四の能動的関係力とは、傾聴者が語り手に積極的に関わっていく力である。ほかならぬ自分自身の感性から気づかされることを生かし、言葉と場所と時を選び、積極的に語り手に投げかけたり問いかけたりしてみる姿勢である。それには自身の価値観や姿勢が露呈するリスクもあるし、語り手に及ぼす影

響には責任がある。吟味熟考の上での関わりでなければならぬ。

第五の概念化力・表現力が重要なのは、私たちのコミュニケーションが言葉に依存しているゆえである。語り手の内面を直接知ることはできず、自己という器の中で起こっていることを通して推察し、それを言葉にして返してみる。そのとき重要なのは、相手になじみのある、相手の立つ場所に届く言葉でもあるということだ。偉大な哲学者の言葉や著名な宗教家の言葉の知識、心理学の理論などを深い理解も場の吟味もなしに振りかざすのは、かえって害にならない。したがってこの第五の概念化力・表現力は、いわゆる「学力」に反映されるような語彙力ではなく、語り手のことばを咀嚼して自分の応じ方を選ぶ、地に足のついたことばの即興力、ある種の文学的・美的なセンスといえる。

「学びの指標」の自己理解力以外の四項目を吟味すると、それらがいずれも、自己理解と、語り手を前にしての、その自己の運用、ということにかかっている。「学びの指標」であげられた五項目はいずれも形のないものだが、グループワークという「教育的に構成された場」で形に顕れてくる。それをとらえ、支持したり、対峙したり、明確化したりする作業を行うのである。実際に私たちの傾聴者が行うこと（スビリチュアルケア）も、語り手の自己理解と、傾聴者を前にしてのその運用をとらえ、支持し、対峙し、明確化する作業であり、それが可能な「ケアの関係の構築」である、と私は考えている。

4 傾聴される物語の「事実性」

傾聴者は不思議としか思えない事態に出会うことがある。「隠された」あるいは「本人も自覚していなかった」ことがらに出会い、しかしそのリアリティや他の事実との符合に、語り手も傾聴者ともに驚くような事態だ。精神医学や心理学のテキストには「ラポール (rapport)」という、語り手と傾聴者が密接に意思疎通する現象が起こることが言及されている。同時に「転移」や「投影」などの、傾聴者を揺すぶり認識を歪めかねない現象とともに。啓示的にみえる体験の獲得や、特殊な認識能力らしきものの獲得にこだわることは、それ以外の出来事に本来払うべき注意を忘れさせる。またそれら体験や能力の獲得こそが傾聴者のゴールと信じ込んだり、「事実」を見抜く特殊能力こそが傾聴の本質であるかのようになしたりすることは、傾聴実践を学ぼうと有る害である、と私は考えている。なぜなら私たちは、理解を超えた他者というものを前にしているからだ。特殊能力で一気に相手に近づく（近づいたつもりになる）よりは、せめて理解に近づくためのなにかを拾い上げよう、と注意深く模索する態度こそ傾聴者のあり方だ。そして、傾聴者は限界だらけの孤独な存在であり、私たちは勘違いや行き違いによるトラブルに頻繁に出会う日常に生きているのだ。

語り手が常に「ありのままの正確な事実」を語ると考えるべきではない。真顔で虚偽を語る人もあるし、ミュンヒハウゼン症候群などのように、自らを害する行為が症状の裏に隠されていることもある。そうでなくても、同じ事実を複数の人に確認すると、少しずつ食い違いがある。患者の話と家族の話が異

なったり、同じ人の話がだんだん変わっていったりするの、あたりまえである。私たちは、他人になにかを語るときに、誇張・脚色したり控えめに語ったり、特定の話題を迂回したりして、語り手である自分の見せ方をつねに調整している。自分の苦労や苦痛を語るのをよしとしない価値観・宗教観・文化もある。

傾聴者が努力しても、他者には理解することがそもそも難しい病氣がある。重病になったという考えが頭から離れなくなる心気症や不定愁訴、快感目的だと誤解される依存症¹⁴、専門の医師にも、親しい家族にも理解されにくい。重篤な不治の病の影に隠れがちだが、慢性疾患の苦しみ（症状に加えて経済的・社会的・対人関係的な諸問題の派生、当初のアイデンティティを喪失する悲嘆など）もある。

ところで、過去のつらい体験を隠蔽しようとしたために、それがこのような身体症状としてあらわれることがあり、傾聴によってつらい体験にたまたま光が当たること、思いがけず症状が緩和されることもある。ただ、傾聴の場で、語り手の思いが「とてもわかってしまった」「自分とあまりにも似ている」ように感じるときには、そこに自分の願望が投影されていないかと、慎重になる必要があるかもしれない。語り手をよく見て、無理のない推論を慎重に重ねているつもりでも、語り手や傾聴者の期待や願望が滑り込んでくるからだ。もちろん直観が正しいこともあるだろうが。

達人的な他者の完全理解は目指すべき目標ではない。けれども傾聴者が、手がかりのようだがよくわからないなにか（あるいはなにかの欠如）を拾い上げるときがある。そこで、率直に尋ねてみると、どうなるだろうか。たとえば特定の事件を軸に話が循環

したり、悲しい話を笑顔でしていたり、中心人物への言及が迂回されていたり。そこを勝手に推測し補ってわかったつもりになるのが私たちの常だが、「お話しされなかった〇〇はどうなっていますか」「△△を聞いて私にはこういう感じがするのですが……」「こう理解してよいですか」などと尋ねてみるのだ。

尋ねて教えを請うことは語り手に対する敬意の表明だ。研究所のグループワークの中で私たちが生育歴を共有する限られた受講生だけでも、私たちの想像を超える人生経験をされている。傾聴者が語り手と類似の経験をもつ場合に可能になる共感（empathy）と対比して、CPEの世界にはもう一つ、incapacityという方法がある。敬意をもつて教えを請う姿勢をとおして、語り手の言語化をサポートする方法である（小西、二〇一一、三四七頁）。目指されているのは、傾聴者が情報を得ることよりも、教えを請うことによるケア関係構築だ。

傾聴の場で言及される事実は単一ではない。歴史的事実、物理的事実に加え、物語という形をとった心理的事実にも出会う。そして歴史的事実、物理的事実よりも心理的事実のほうが役立つこともある。在宅医療に取り組む医師の大井玄は、「痴呆老人」とされる人々が、知覚能力の低下によって現実（歴史的・物理的事実）と乖離しながらも、彼らの心理的事実の中での論理や首尾一貫性を保っていることに着目する。そして、「痴呆老人」たちが生き（られ）る世界を確保しようとする取り組みを支持し、その世界の中の語彙を使って入り込む方法、いわば心理的事実を介してケア関係をつくる方法を実践する（大井、二〇一一、Kindle Locations: 646-678）。

5 医療制度を支え、ケア関係の共同体をつくる

傾聴者の活動は、医療制度にどうかかわるのだろうか。たとえば、「根拠に基づく医療」¹⁵の中に、「患者の語りに基づく医療」が適切に補完的に組み入れられ、公衆衛生や正しい医療知識の啓発にも、それらを俯瞰する疫学的な視点にも寄与するために、医療者あるいは医療に通じた傾聴者の真摯な活動は必要だ（クラインマン、一九九六、二九九頁）。

では、グリーンフケア研究所は医療制度にどのように貢献しようだろうか。人材養成講座の受講生には、遺族とあわせて、医療者が多い。彼らの話から気づかされるのは、医療者（そして傾聴者）自身も悩み失敗し傷つく人間であるにもかかわらず、とすると、医療者は、一方的にケアを与える完全な存在であるべき／完全な存在であるはず、と期待されがち、医療者もそう思いがち、ということである。このために、医療者自身の悲嘆は見落とされたり隠されたりしているかもしれない。またいっぽうで、医療者から患者や家族に対する人間的な関わりを育て損なったりしていることも、ときにあるかもしれない。

安藤泰至と打出喜義は、（説明や謝罪や傾聴を含む）あらゆる人間的な関わりがほんらいはグリーンフケアになりうるのに、しばしば終末期医療や患者の死後、あるいは病的な悲嘆という特定状況にかたよってグリーンフケアが論じられてきたことを示す。いっぽうで、医療者の迷いや失敗、医療者自身の悲嘆を適切に語る文化が、組織体としての病院や医学界によって抑圧されている一面を指摘し、それが患者や家族のグリーンフケアを困難にしたり複雑にしたりする状況をも問題化する（安藤・打出、二〇一一）。このよ

うな現状に対して、リタ・シャロンの提唱する、パラレルチャートという記録を書くことと声を出しての読みあわせの場をつくる実践は、ヒントになるかもしれない。彼女はその共同体がもつセラピー的な効果を控えめに言及したけれども、それはグリーフケア研究所でいう「ケア対象者・ケア提供者がともに各自の死生観・スピリチュアリティを十全に生き共存できるケア関係の構築」「教育的に構成された場」にほかならない。またシャロン自身が言うように(二〇一一、三四三頁)それは医師としての専門性と人間性とをともに鍛える共同体となりうる。

「ケア関係」でつくられる共同体には小さなものから大きなものである。最小のものとしては、医療者と患者、そして家族。少し大きいのは、チーム医療を行っているチーム。バリント・グループや、リタ・シャロンのナラティブ・オンコロジーのグループ。私たち上智大学のプログラムは、二年間を経た修了後の研修も想定しているため、修了生は研修を通して継続的に研究所と関わり続けることになる。

したがって、私たちは、現在の受講生から修了生やその指導者や支援者を含めた傾聴者の共同体を創造し支えていく責務を負う。チャブレン同士が傾聴しあうように、私たちも傾聴しあう共同体である。傾聴者の共同体は、人間の苦しみや喜び、生の意味などの「物語」の語彙を、死生学や諸宗教の資源から借りている。傾聴者の共同体にも、彼らが出会う語り手にも、さまざまな信仰やさまざまな価値観をもつ人々がいて、宗教の違い、宗教者と非宗教者の違いを超えて、語り手たちは傾聴者の共同体に新しい語彙をもたらす。傾聴者は語り手から、旧約聖書の一節に人の喜びを見出したり、自己愛を承認する仏典を教えられたり、クルアーン(コーラン)からイス

ラーム的な助け合いの当然さに驚かされたりし、そこからエネルギーを得て、書き語り、傾聴者の共同体を豊かにしていくことができるだろう。

謝辞

上智大学グリーフケア研究所の他の教員との話し合いから得たものの多くが拙稿には反映されている。また、二〇一七年一月二二日、第六二回身心愛容技法研究会での報告と討議、草稿を読んでいた安藤泰至氏からの問いかけと明確化で、私の理解を見なおす視座を得た。傾聴という行為の双方向性を説く拙稿を書くプロセスで、問いかけからさらなるヒントを得られたことがうれしい。

注

1 「体験」と「経験」。英語では *experience* だが、その時その場での味わいを「体験」、体験の内容や意味を省察し心に再度印象づけることを「経験」と、私は使い分ける。

2 災害・事故・事件への手当からスタートしたグリーフケア研究所であるから、傾聴者や支援者が背負いがちなストレスの手当やセルフケアへの配慮は欠かさない。

3 山本(二〇一二)は、大阪での受講生に質問紙調査とインタビューを行った。人材養成講座を経て、自分自身の悲嘆について確認・自覚したという受講生が多かったという。

4 臨床牧会教育の原型をつくったひとりにはボイセン(Anton Theophilus Boisen)という神学者である。当時は、宗教と心理学とが対話し合うことによって、人々を癒し、より深い真理に至ることができると考えた人たちの運動があり、たとえば『宗教的経験の諸相』を書いた心理学者ウィリアム・ジェイムズや、精神分析と神学を突き合わせて精神の健康とはなにかを問いかけた神学者ポール・ティリッヒの著作などが読まれた。ボイセン自身もそれらの読者であるとともに、病いに苦しみつつ、自身を「人間という生きた教科書」として提供し、また自ら探究した。(Jes、日付なし)

5 パスクでの傾聴者育成の実際は、窪寺・伊藤・谷山編(二〇一〇)に詳述されている。また、橋本・山本・澤田(二〇一七)は、大阪の公立病院でのパスクの一週間の実習がどのように病院スタッフに受け止められたかを報告している。

6 援助をする側が、援助される側よりも得るものが多いのではないか、という道徳的標語のような問いかけにより、しばしばヒューマンケア領域で言及される古典的論文として、Resman-Frank 1965 *The "Helper" Therapy Principle: Social Work, the National Association of Social Workers*, 10(2), pp.27-32をあげてきた。

7 理論や研究方法から実践まで展開する医療的な専門性を体現した一例をあげれば、田村ら(田村・河・森田、二〇一一)がある。患者や家族のスピリチュアルな「痛み」をとらえるための指標 *「Pain」* を、村田久行の傾聴理論に基づいて制作提案し、実地調査を踏まえ、痛みに対する看護現場での具体的なケアを提案する。

8 都市部の大病院に奉職する看護師である受講生のS氏は、この方法を職場で行い、職場で得たさまざまな反応あるいは無反応について語ってくれた。

9 医師、麻酔医、看護師、薬剤師、栄養士、チャブレン等々の専門職からなるチームが、患者さん一人ひとりの状況に合わせて、治療などの方向性を打ち合わせる場。

10 レイヴとウェンガー(一九九三)では、学習は個人の内面だけで成立するのではなく、専門家の共同体への段階的参与と共同体の変容・代謝であるとみる。たとえば、衣服をつくる作業では、布裁ちは失敗が許されない作業(材料をダメにしてしまうから)だがボタン付けはやり直しがきく。したがって新参弟子はボタン付けから始めて服の構造を身体で感じながら、そのイメージをもって布裁ちの段階の準備をしていくことになる。服全体の構造、そして作業共同体全体の構造を理解して、兄弟子を経て親方に至る道が開ける。

11 スピリチュアルケア学会の「倫理規程」には、ケア

対象者の尊厳を銘記することを求める一節がある。
http://www.spiritualcare.jp/qualification/ethical_code/
 この五項目の「学びの指標」評価項目」は、副所長の伊藤高章がこれまでの経験と研究所内での話し合いを反映させて受講生用にまとめた覚え書きに基づく。そのため、私の現時点での理解を述べるが、今後に加筆が予想され、また本来の著作者は伊藤である。

他者理解の心理機能的基盤としての「心の理論」、また脳機能的基盤としてのミラーニューロンの理論は、自分自身の心を参照して他者の心を推察しようとするこの作業に関わりがあると想定されるが、私たちの実践に影響するほどの研究の進展には至っていない。

たとえばアルコール依存症は、酩酊の快と引き換えに家族（へ）の愛や人としての責任や人間性を喪失し墮落すること、長い間みなされてきた。焦燥感に苛まれるアルコールの探索行動、周囲を裏切る罪責感を一時的に忘れる酩酊、身体症状が進むにつれアルコールを消化吸収できなくなりながらも探索行動が止まない絶望感などの苦しみに歴史上はじめて光を当て、それを当事者同士が傾聴しあうことで断酒する道を開いたのは、一九三五年に始まった断酒自助会（Alcoholics Anonymous）である。一九三九年に刊行された体験談集は、その苦しみを依存症者以外が想像する道も開いた歴史的記念碑といえる。それ以前は宗教観・倫理観や罪責感に訴える説得しかなかった（葛西、二〇一〇b）。当事者同士が傾聴しあう（ピア・カウンセリングと呼ばれる）方法は、CPEにも影響を及ぼしている。

「根拠に基づく医療」の提唱者であるデイビッド・サケットの定義と説明は、「臨床実践において、「最新・最良のエビデンス」と「患者の意向」と「医療者の臨床能力」を統合する」(Sackett et al. 2000) というものである。「根拠に基づく医療」が傾聴的態度と対立するような誤解があるようだが、それはなぜだろうか。

引用文献

- 安藤泰至「越境するスピリチュアリティ——諸領域におけるその理解の向けへ向けて」『宗教研究』八〇（二）、二〇〇六年、二九三—三二二頁。
- 安藤泰至・打出喜義「グリーフケアの可能性——医療は遺族のグリーフワークをサポートできるのか」、シリーズ生命倫理学編集委員会編、安藤泰至・高橋都責任編集『終末期医療』丸善出版、二〇一二年、一九三—二〇頁。
- 大井玄「痴呆老人」は何を見ているか』新潮新書、二〇〇八年。
- 葛西賢太『現代瞑想論——変性意識がひらく世界』春秋社、二〇一〇年^a。
- 葛西賢太「もう一つの知——アルコール依存症者たちの体験とスピリチュアリティ」、『現代思想』三八（二四）、二〇一〇年^b。
- 窪寺俊之・伊藤高章・谷山洋三編『スピリチュアルケアを語る 第三集 臨床的教育法の試み』関西学院大学出版会、二〇一〇年。
- 小西達也「スピリチュアルケア」、石谷邦彦監修『チームがん医療実践テキスト』東札幌病院編集委員会編、先端医学社、二〇一一年。
- アーサー・クラインマン、江口重幸・五木田紳・上野豪志訳『病いの語り——慢性の病いをめぐる臨床人類学』誠信書房、一九九六年。
- 佐藤泰子『苦しみと緩和の臨床人間学——聴くこと、語ることの本当の意味』晃洋書房、二〇一一年。
- 島蘭進『精神世界のゆくえ——宗教・近代・霊性』秋山書店、二〇〇七年（一九九六年）。
- リタ・シャロン、斎藤清二・岸本寛史・宮田靖志・山本和利訳『ナラティブ・メディスン——物語能力が医療を変える』医学書院、二〇一一年。
- 上智大学グリーフケア人材養成講座「人材養成課程 二〇一七年度 履修要覧・シラバス」上智大学グリーフケア研究所（東京四谷キャンパス）版、二〇一七年。
- 田村恵子・河正子・森田達也編『看護に活かすスピリチュアルケアの手引き』青海社、二〇一二年。
- 橋本富美子・山本佳世子・澤田恵美「急性期病院における臨床スピリチュアルケア・ボランティア活動——堺市

立総合医療センターの事例から」『スピリチュアルケア研究』一号、二〇一七年、一一—一三〇頁。

マイクル・バリント、池見西次郎他訳『プライマリ・ケアにおける心身医学——バリント・グループの実践』診断と治療社、一九六七年。

平田オリザ『演劇入門』講談社現代新書、一九九八年。

J・レイヴ、E・ウェンガー、佐伯胖訳『状況に埋め込まれた学習——正統的周辺参加』産業図書、一九九三年。

山本佳世子「グリーフケア提供者を目指す人たち——アンケートおよびインタビュー調査から見えてきた動機とニーズ」、高木慶子編『グリーフケア入門——悲嘆のさなかにある人を支える』勁草書房、二〇一二年、一七五—二〇頁。

Robert Leas, "The Biography of Anton Theophilus Boisen," [https://www.acpe.edu/Downloaded on September 1st 2014](https://www.acpe.edu/Downloaded%20on%20September%201st%202014).

David L. Sackett et al. *Evidence-Based Medicine: How to Practice and Teach EBM*. Second Edition. Churchill Livingstone 2000.

臨床スピリチュアルケア協会（通称パスク）: <https://sites.google.com/site/paschprinc/>

第三部 ◆ 心の模様

縁と身心変容——「縁」概念の比較研究に向けて

小西賢吾

金沢星稜大学教養教育部講師／文化人類学

はじめに

本稿は人と人とのつながりをあらわす概念としての「縁」に着目する。社会関係としての「縁」と、宗教的体験もしくは身心変容としての「縁」の接点を探り、それを研究対象として分析・記述するための方法を検討する。縁に相当することばは、アジアを中心とする仏教圏でひろく共有されており、本稿でも日本とチベットの事例を中心に扱うが、より普遍的な現象として縁を位置づけるための比較研究の可能性についても考えてみたい。

筆者は文化人類学を専門として、これまで秋田県（二〇〇三年）、石川県（二〇一五年）の祭り、チベットのボン教徒（二〇〇五年）を対象とする研究に従事してきた。ボン教徒の研究は中国四川省におけるフィールドワークの成果を博士学位論文（京都大学大学院人間・環境学研究科）および拙著『四川チ

ベットの宗教と地域社会』（小西、二〇一五）として出版したことにより一区切りをむかえた。その後、ボン教徒の国境を越えたネットワークをたどって、ネパール、カトマンズおよびインド、ヒマーチャルプラデーシュ州のボン教僧院、フランス、ロワール地方のボン教センター、中国北京市と成都市で活動するボン教僧侶と漢族ボン教徒グループなどの調査を行ってきた。

チベット本土を離れたボン教の実践を調査する中で、ローカルな出自を持つボン教が「民族」の枠を越えて求心力を持つていることに関心を持った。ゾクチェンの加行を中心とした実践の地域を越えた展開については身心変容技法研究会でも報告し、チベットの身心変容技法の現代社会における意義について検討した（小西、二〇一四）。そこで重視されていたのは、ラマと弟子が出会い、互いの密接な結びつきの中で修行を行うことであった。

成都市で漢族のボン教徒に話を聞いているとき、結

局はラマとの縁（漢語で「縁分」）があったからボン教に惹きつけられたのだ、という発言を耳にすることが多かった。ヨーロッパでも、ボン教を実践するフランス人に、他の仏教ではなくなぜボン教なのかと問うたときに同じ趣旨の発言を聞いたことがあった。そこで、「縁」は英語でどのように表現できるのだろうかと考えたとき、はたとつまってしまった。そこから、縁が含意する共同性のありようをいかにとらえ、記述すればいいのか、ということに関心をもち始めた。

現在の勤務地である金沢に赴任するタイミングで、中国におけるフィールドワークを扱った論集に寄稿し、自分のフィールドワークを振り返る機会があった（小西、二〇一七）。ここでは、「偶然的連鎖」なくしては調査が成立しえなかったことを強調した。二〇〇五年の夏、筆者はフィールドワークの場所を求めるあてもない旅の最後に、疲れ果てて、揺られていたバスの窓から光り輝く風景を目にするという

体験をした。そして何を思ったのか、レンタサイクルで標高三〇〇〇メートルを超える道を十数キロさかのぼり、その風景を確認しに向かったのである。これが、その後足かけ一〇年以上にわたるフィールドワークの舞台となるシャルコク地方S僧院との出会いであった。振り返ってみれば、筆者は当時何らかの身心変容状態にあったのかもしれない。そして、ちょうどその頃フランスから京都大学に招へいされていたチベット学の大家サムテン・カルメイ先生と出会い、先生がまさにその僧院の出身であったことを知った。驚きとともに、研究課題への道が一気に開かれていくような感覚を覚えた。自分はシャルコクやボン教と縁があった、という想いが自然に湧き出るような状況であった。

フィールドワークを方法論とする人類学者にとつては、フィールドは単なる「調査地」ではない。カルチャーショックを通じて自分の身心に染みついた「あたりまえ」が激しく揺さぶられ、変容する。その引き金となるのは、異質な他者との出会い、その道を選ばなければ出会わなかった、まさに「えん（縁）」も「ゆかり（縁）」もなかった存在との出会いである。人が他者との間に縁を見いだすとき、それは当初から定められていたような確信感を伴っている。縁がつながる前後では、まったく異なる世界に生きているような感覚さえ覚える。こうした経験から、縁を身心変容としてとらえるための視座の模索がはじまった。

こうした個人的な経緯の一方で、縁もしくはは無縁ということばは、二十一世紀の社会を考える上で重要な概念として立ち上がってきた。筆者が研究をはじめた二〇〇〇年代初頭と比べても、世界では多様なレベルでの人びとの分断が加速してきた。反グローバリズムの台頭や、国家・民族・宗教を単位とす

る対立の先鋭化は、本論でとりあげるまでもなく急速に展開しているが、二〇一〇年代に入ってから日本で開催した「無縁社会」をめぐる議論は縁の社会性が大きくクローズアップされた事例である。

筆者のフィールドワークは、縁によって結ばれた幸福な経験であったが、その一方で二〇〇八年のチベット「三・一四事件」や二〇一二年前後の日中関係悪化など、民族や国家間の分断の現場に直面し、翻弄されることにもなった。そこでは、歩み寄りが不可能にみえるほどの深刻な対立や負の感情を目の当たりにした。そうした中で日本・中国・チベットを往還することができたのは、地域や帰属意識の枠組みを越えて結ばれた縁に支えられたからであった。分断される世界と向き合い、生きぬくために縁をどのようにに定位できるか。本論では、そのための見取り図を素描していきたい。

1 「縁」の見取り図

『全訳漢辞海』によると、縁は「えにし、ゆかり。関係、かわり。機会。」と定義されている。縁は多様な意味を持つことばであり、一つの語源を想定することは困難である。仏教の概念としての縁は、日本への仏教伝来以降比較的早い時期に広く定着したと考えられる。たとえば『日本霊異記』の説話には、それぞれ「縁」を含んだタイトルが付されている。しかし、縁は必ずしも仏教と関連づけられるわけではなく、より一般的な「人のつながり」を表すこともある。ここでは便宜的に、縁を社会的な側面と宗教的な側面にわけて考察する。

1-1 社会的縁

縁は、人のつながりのあり方や、社会構造を記述するための概念として広く用いられてきた。その代表的なものが「地縁」と「血縁」であり、共住と親族関係を軸にした伝統的コミュニティと結びついた概念である。網野善彦がとりあげた中世日本における「無縁」は、土地にしばられない民に着目し、これらの行動の自由と身分差別を論じる中で、地縁的な社会像の外側を描き出したものであった（網野、一九七八（増補版、一九九六）。また、漂泊者や来訪神などの「異人」は、地縁や血縁で構築された世界の外を生きる存在として表象されてきた。

都市化と産業化に伴って、社会を構成するつながりとしての縁のあり方は大きく変容した。縁はより個人的なものとなり、個人が主体的に縁としての集団に加入するかを選択できるようになってきた。文化人類学者の米山俊直は、高度経済成長を経た日本社会において職住近接が崩壊したことを背景に、会社をはじめとする職場が形成する「社縁」の重要性を指摘した（米山、一九八二）。職場以外のさまざまな場を含め、個人をとりまく縁の範囲は拡大し、地縁・血縁に代表される生得的な「非選択縁」から、多様な「選択縁」が現代人の生を支える重要な要素として位置づけられた（上野、一九九四）。

グローバリゼーションやインターネットの普及は、人のつながりを特定の場所から解放した。伝統的な家族の解体や、不安定な経済や終身雇用の崩壊による労働環境の変容などを背景に、集団や組織よりも「ネットワーク化された個人主義」と表現できるような社会性の様式が出現したことが指摘される（長田・田所編、二〇一四）。二十一世紀においては、生得的ないし非選択的な縁の有効性が減少する中で、個人

が質・量ともにどれだけの縁を獲得できるかが、流動化する社会を生き抜くために不可欠になってきていることがわかる。

こうした中で、二〇一〇年に放映されたNHKスペシャル「無縁社会——「無縁死」三万二千人の衝撃」(同年NHK「無縁社会プロジェクト」取材班「無縁社会——「無縁死」三万二千人の衝撃」として書籍化)をきっかけとして提起された「無縁社会論」は、大きな社会的インパクトを与えた。高齢者の孤独死から出発した無縁社会論は、地縁・血縁・社縁といった従来の社会関係が保てなくなった時代において、これからいかに他者との関係を取り結び、社会を維持していくのかという普遍的な問題に接続している。それは、東日本大震災を契機とする地域コミュニティの再構築や、より深刻化する過疎高齢化、限界集落の問題などとも連動している。こうした背景のもと、二〇一〇年代を通じて、縁を生み出し維持するためのインフラや思想の模索が行われてきた。それは、伝統的価値観から最新技術にいたるさまざまな思想や技法を横断するものであった。

このように、社会的な縁は、生まれ育った家族や共同体の縁から、成長の過程で組み込まれる組織の縁、そしてより主体的に選り取り構築する縁へと展開してきた。だがその一方で、「縁結び」や「縁切り」といったことばに端的に示されるように、縁には主体的選択ではなく、非主体的に巻き込まれたり、自らの力が及ばないところで決定されてしまうような側面がある。これをどのようにとらえればいいのか。

1.2 宗教的縁

全日本冠婚葬祭互助協会編『無縁社会から有縁社

会へ』(二〇一二)においては、死者をはじめとする目に見えない存在を含めた縁のとりえ方が提起され、縁を想起し再生産する装置としての儀礼の重要性が指摘された。これは縁を目に見える社会関係のみに還元することなく、より多様な他者との結びつきを射程に据えた視点である。それは、縁がそもそも宗教性を色濃く帯びた概念であることを改めて想起させる。

先に述べたように、縁は仏教用語であると同時に、日常の中に浸透した概念である。チベットの宗教者は、よく「仏教(ダルマ¹⁾)の縁」と「普通の縁」というように二つの縁を区別する。前者は初期仏教から見られる根本教義である十二縁起(十二因縁)、つまり無明を起点としていかに苦が成立するかという説明図式をその起源のひとつとしている。縁ないし縁起の概念は、その後、部派仏教、大乘仏教に引き継がれた。仏教における縁についてここで網羅的なレビューをすることはできないが、とくにチベット仏教に継承された中観派においては、空思想の発展の中で、すべての現象が相互に依存しながら生じていることを表すために縁起(「テンデル」²⁾ *ten* *del*)に関する詳細な考察が行われてきた。現在でも、ナーガールジュナの『中論』などをテキストにして、世界中で縁起と空の思想は説かれ続けている。

筆者がフィールドワークで出会ったチベット仏教やボン教の僧侶たちは、このような世界のなりたちを説明するための哲学的な縁と、人が現世を生きる中でさまざまな他者とながるとき縁を区別して用いていた。漢族地域でも活動するボン教僧AK師(一九六〇年代生まれ、四川省甘孜州出身)は、漢語の「縁分」はどのようなチベット語に翻訳できるか、という質問に、テンデルよりもレー(「業」)の概念

を強調して説明をした。彼によると、漢語で縁分という場合、チベット語のレーワン(*las dang*「業・力」)にあたり、縁があるというときも、レーがあると表現する。レーワンはどちらかというと文語的な表現であり、シャルコク方言ではレートウン(*las mthun*)、カム地方の一部ではレンデル(*las del*)といわれる。

こうした説明は、縁を業、すなわちカルマを軸とする因果論と結びつけようとするものである。これは、善業には善業、悪業には悪業の報いがあるといった単純な因果関係ではなく、そもその原因になった行為を具体的に追跡できないことが多い。チベット人の間では、いわゆる功德を積む行為である善行は、いつかは結果がでるものであるが、それがいつになるかは一般の人間にはわからないという見方が広く共有されている。それでも、人が他者とながするのはこれまでの行為の積み重ねの結果であり、そうした因果にリアリティを感じることが、縁を認識することの一側面を形成している。

ただ、ひとたび縁が発動すると、それは平穏な日常生活をはみ出し、人生を左右するような転機として経験されることもある。縁が結ばれる瞬間には何が起こっているのか。どのような経験に対して、人は「縁がある」と感じるのか。中国のことわざにも「有縁千里来相会、無縁対面不相逢」(縁があれば千里離れていても出会うが、縁がなければ顔を合わせても通じ合うことがない)というものがある。二十世紀初頭に活躍したボン教の高僧でゾクチェンの成就者として知られるシャルザ・タシ・ギエンツェンは、幼少期に精神的な病いにかかり、宗教の道と縁があるとみなされて両親が出家させたというエピソードが伝わっている。以下では、筆者が聞き取りを行ったチベット人のライフストーリーを事例に、縁が人生にど

のような影響を与えるのか、そして因果論的な文脈では説明できない縁の側面について、見ていきたい。

2 人生の転機としての縁

ボン教僧 S G 師（一九七〇年生まれ、四川省甘孜州出身）は、チベット仏教ニンマ派の転生ラマとしても認定されたという経歴を持つ高僧である。S G 師はかつて出身のボン教僧院の要職にあったものの、現在は北京に活動拠点をおき、漢族信徒へのインターネットを通じて発信を積極的に行っている。以下は、二〇一二年八月の北京市におけるインタビューで、北京に来ることになった経緯について聞き取ったものの抜粋である。

チベット人僧侶の人生を左右するのは、何よりも師匠となるラマとの関係である。ラマとの縁は、特に若い頃の修行とその後の進路に大きな影響を与える。彼は、師に背を押される形で故郷を後にした。

「実のところ、漢地に来たいとは思っていなかった。山の中や寺の中で休んでいるのが好き。でも、師匠二人が、私を外に行かせた。というのも、私は十八歳のときにアバのナンジ寺に行って、三十二歳まで勉強して、その後自分の寺に帰ってきて法を説いていた。そして三十七歳のときに、アバの師匠がやってきて、『あなたは寺の中にいないで、外に出て法を広めた方がいい』といった。私は、『まず漢語が話せないし、知ってる人もいないから、この寺の中で過ごしていればそれでいい』と答えた」

もう一つの転機が、著名なチベット研究者であり自身もボン教徒である T 教授との出会いであった。「三十六歳のときに、中国藏学研究中心の T 先生

がボン教の僧院調査のため、私のいた寺に来た。そのとき私は寺の歴史や地名などについて、彼のインタビューに答えた。そして彼は、『こんなに学問がある活仏はボン教の中でも稀だが、あなたが漢語が話せないのは大変残念だ。あなたは出てくるべきだ。山の中にいるべきではない。出てくれば多くの機会がある』と。でも、『私は漢語ができないよ』と答えた。すると彼は、『あなたは何歳？』と聞いた。『私は三十五だ』と答えたら、彼はこう言った、『トゥブテンニマは四十九歳のときに漢語を学んで、五十六歳のときに外国語を学んだんだ。あなたはまだ三十六歳にもなっていないし、力もあるからできるはずだ』と。私は T 先生と知り合って長いけど、この話はしたことはない。彼は私に講義などをしたわけではないけれど、私は彼のことを先生の一人だと思っている」

さらにもう一人の高僧からも外に出るように勧められた S G 師は、寺を後にすることになった。その後の経緯を、彼は以下のように語る。

「三人のすすめで、私は寺を出ることになった。最初に成都についたときに、R という男の人に会った。この人とは知り合って十五年くらいだが、もともとアバの裁判所の所長をしていて、その後四川省民政庁の副局長、さらにラサにいて、今は北京で弁護士をしている。『私はどこに行けばいいのかわからない』と言うと、彼は『それなら北京に来ればいい』と言ってくれた。だから北京に来た。（中略）北京ではいろんな人に教えを説いてきた。違う教派を勉強する人もいたし、私の顔をみてボン教はいいと言ってくれた人もいた。総じて人びとのボン教に対する理解は深まったといえるだろう。今、中国の大都市にはたいい弟子がいる。ゆっくりと発展してきた。

縁があったのだ。自分でちよつとずつやってきた。パソコンやブログ、携帯も人に教えてもらったわけではなくて、自分でやり方を身につけた。ブログについては、ある日、弟子が『先生はブログをやっているんですか』と聞くので、『ブログって何？』と聞いて、自分で調べて書き方を身につけた。一週間ほどあまり寝ないで、いろいろ調べたのだよ。（後略）」

S G 師のように、それまでに想定もしていなかったような人生を歩むことになったきっかけには、影響力のある人物との出会いが関与している。他者に導かれながらも、自らの力で切り開いてきた経験を振り返って、彼は「縁があった」と表現しているのである。

次の事例では、筆者のフィールドワークをさまざまな面からバックアップしてくれた Q D 氏（一九七〇年代生まれ、シャルコク出身）が語る「縁」についてとりあげる。Q D 氏は現在西南民族大学でチベット文学の教員を務めている。父親は元僧侶で、文化大革命の際に還俗し一九八〇年代中盤から再び僧侶として活動し、僧院の再建に中心的な役割を果たした後、二〇一〇年に事故で命を落とした。父親は若い頃、先述したチベット学者のサムテン・カルメイ氏と同級で学んだ経験を持っている。

カルメイ氏は数回にわたってシャルコクに帰郷しているが、Q D 氏は二〇一〇年の帰郷の直前に自分の父親が亡くなったときのことを、以下のように語った。

「小さいころから、父の同級生だったということは聞いていた。それが、先生が帰ってくる二日前に父が死んでしまつて、先生も来るのが申し訳なくてうちまで来なかった。先生が実家にいると聞いて、夜七時過ぎに車で先生の実家まで行った。父の息子だ

と知っていたので、よくしてくれた。父のために二百元をくれた。二時間ほど標準チベット語で話した。『たくさん勉強するように』と言われた。先生の本を通じて、いままではつきりしなかったことがはつきりしてきた。これは非常に重要な変化だった。先生に、多くの著作を残してくれるように頼んだ。その後、先生は自分の人生について話してくれた。インドの街角で偶然ヤンラマと再会したこと。そのとき英国の学者に会って、彼は『ついにボン教の坊さんをみつけた！』と喜んで、百ルピーをくれて、それで衣服などを整えたこと。その後、『あなたたちはここにいないべきではない』と言われて、英国に行ったこと。その後ヤンラマは僧院長に選ばれてインドに戻ったこと。こういうのもすべて縁だ」

筆者がシャルコクと出会った経緯を知るQD氏との対話においては、あたかも一つのストーリーが共有されているように話が展開した。QD氏の父親とカルメイ氏が出会った一九五〇年代以来のさまざまな偶然の出会いや幸運、タイミングといったものが連鎖して、この語りの場（二〇一四年九月）に至ったが、縁はそれが必然であったかのようなリアリティを、語り手と聞き手双方に与えた。

こうした縁のあり方は、必ずしも（どちらかというと）仏教的なカルマの因果論だけに還元されるものではない。たとえば、QD氏が言及するトパリモ（*thod pa'i rimo* 「頭蓋骨、おでこの絵」）という表現に注目しよう。

「シャルコクでは、トパリモという言い方がある。これはすべて天（*gyan mdun*）の意志で、生まれつき描いてあるもの。仏教的というよりは、ボン教的。たとえば役人になろうと思うとか、この仕事をしたいとか、誰々と結婚したいとか、心で思っているも

トパリモがなければうまくいかない。人と人とのつながりもトパリモ。悪いことにあうのも、トパリモだという。なにか人間関係がよくないとき、『がまんしろ、トパリモだ』とか言う。人生のいいこと、わるいことはすべて描いてあるという感じ。儀礼をしたりするのは、その絵を描き換える可能性があると考えられているが、本当に効果があるのかは誰もわからない。ボン教の古いや暦算の中にはそれを見極める方法が解説してあるともいえる」

ここでは、すべてを関係の中でとらえ、超越的な実体を否定する仏教的思想とは異なり、天という存在が想定されている。これが、仏教導入以前のチベットおよび周辺地域で共有されていた概念とどのように連関するのは今後より詳しい研究が必要であるが、興味深い概念である。

トパリモは、一見すると単純な決定論に見えるが、主体的な働きかけによつて改変される余地も残されている。QD氏は、現在の自分の境遇について次のように説明する。

「私が今、成都にいて教えているのもトパリモ。トパリモは無理矢理に来るものでも、望んで来るものでもない。学生ときには成都に来るものとは思わなかった。一つには宗教的原因、もう一つには教師になろうと思って勉強していたからね。一九八八年当時は、松潘から成都まで三日かかった。茂県まで一日、汶川まで一日、そこからまた一日。そのとき収穫の手伝いで、寄宿先の高校から実家に帰ってきっていたんだが、学校に戻ったら先生に呼ばれて、『大学の録取通知書（合格通知）が来てるぞ！』と言われた。びっくりして大喜びして、それで車を準備して成都までいった」

カルマであれトパリモであれ、それが発動した後的人生は、それまでに想像もしなかったような展開を迎える。それは、なにか超越的な力に導かれるような没我体験、身心変容体験であると同時に、自らのこれまでの行為の積み重ねが実を結ぶ瞬間でもある。こうした受動的・能動的要素が重なり合うところに、「人生の転機」が生じてくる。

おわりに——縁の比較研究へ

本稿が意図してきた「縁の見取り図」を描き出す作業は、まだその端緒にすぎたばかりである。本稿では、仏教的な縁に着目して議論を進めてきたが、日本における縁の用法を扱う場合は、「縁結び」をはじめとする神道的な縁についての考察が不可欠である。また、縁は必ずしも幸福な生のみをもたらすわけではない。「縁切り」や「悪縁」など、縁のネガティブな側面も無視することはできない。こうした側面を含めて、人と人、人と世界とのつながりとしての縁を掘り下げていく必要がある。

本稿の事例からは、生得的に獲得されたり、あるいは主体の積極的な働きかけによつて選択されるような社会的な縁と、より非主体的で受動的であるが身心により大きな変容をもたらす宗教的な縁という二つの関係構築の形が提示された。宗教学者の池上良正は、『絆——共同性を問う直す（岩波講座宗教第六巻）』の序論において、宗教が生み出す共同性を「自律化」と「脱自化」の対照から検討している。ここでは、近代的自我、自律的主体によつて「結ぶ」「つなげる」ものとしての絆と、主体から離脱し、「結ばれている」「生かされている」感覚としての縁が対

置されている（池上、二〇〇四：二〇二）。こうした区分の妥当性については検討の余地があるが、脱自化として縁をとらえる視点は、縁を通じた身心変容という観点と親和性が高いといえる。

縁を通じた身心変容と社会的縁をつなぐ視点を考えるためには、縁がきわめて個人的なものである反面、人びとをとりまく文化、社会、政治、制度などの背景と密接に関連していることを見逃してはならない。日本語では、「縁がある」の類義語として「世間は狭い」ということばがある。米山は「世間は狭い」を、「予想しなかった人間関係のチャネルが発見される」ことであると解釈する（米山、一九七六：一五）。地域や文化、宗教を超えた多様なネットワークの中を生きる現代の私たちにとって、異なる背景を持った他者との間に共通点や関係を見いだそうとする営み、もしくは期せずしてそれらを発見し、つながってしまうような営みが、縁を結ぶということの根底をなしている。

縁の比較文化的、比較宗教学的的研究は、アジアの仏教圏をベースとしながらも、人類にとって普遍的な事象に対する考察へと開かれていく。その際に、縁をめぐる主体性と受動性の関係は、重要なパラメーターとなりうる。たとえばキリスト教では、縁に対応するような関係を、しばしば「神から招かれている」という文脈でとらえようとする。しかしそれは同時に、使命に向かって人びとが日々努力し歩み続けることを要求することでもある。超越者を想定する宗教と想定しない宗教、それらと各地域固有の思想、またはテクノロジーとの複雑な相互関係の中で、縁は多様な形で展開している。そうした諸相を現場からいていねにとらえていくことは、分断され無縁化する社会を生き抜くための道標の探求なのである。

注

- 1 二〇一三年八月、四川省成都市におけるインタビューより。
- 2 Sharda Tashi Gyalsen (1993, 2012) *Heart Drops of Dharmakya: Dzogchen Practice of the Bon Tradition*. Snow Lion に収録されているシャルザ・タシ・ギエンツェンの伝記による。
- 3 のちにボン教の教学の中心地メンリ僧院の第三十三代僧院長となったルントク・テンペーニマ（一九二九—二〇一七）。
- 4 チベット学者のデイヴィッド・スネルグロヴ（一九二〇—二〇一六）。
- 5 たとえば、カトリック教会では人の出会いと結びつきとしての結婚を、神に愛され人を愛するために作られた人間の使命が具現化する場としてとらえ、結婚を通じて教会の使命に参与しともに歩みつづけるように招かれている（召命）と考える（桑野、二〇一七）。

参考文献

- 網野善彦『無縁・公界・衆——日本中世の自由と平和』平凡社、一九七八年（増補版、一九九六年）。
- 池上良正「序論」『絆——共同性を問う直す（岩波講座宗教 第六巻）』岩波書店、二〇〇四年。
- 小西賢吾「チベットの宗教と身心変容技法の社会性」『身心変容技法研究』第三号、二〇一四年、二五—三五頁。
- 小西賢吾『四川チベットの宗教と地域社会——宗教復興後を生きぬくボン教徒の人類学的研究』風響社、二〇一五年。
- 小西賢吾「チベット族とボン教のフィールドワーク——縁をたぐり寄せ、できることをすること」西澤治彦・河合洋尚編『フィールドワーク——中国という現場、人類学という実践』風響社、二〇一七年、一三七—一五三頁。
- 桑野萌「キリスト者の召命と結婚の秘跡——第二ヴァチカン公会議とそれ以降」『福音と世界』二〇一七年四月号、三四—四〇頁。
- 長田攻一・田所承己編『へつながる／つながらない』の

社会学——個人化する時代のコミュニティのかたち』弘文堂、二〇一四年。

NHK「無縁社会プロジェクト」取材班『無縁社会——無縁死』三万二千人の衝撃』文藝春秋、二〇一〇年。

上野千鶴子「選べる縁・選べない縁」井上忠司・祖田修・福井勝義編『文化の地平線——人類学からの挑戦』世界思想社、一九九四年、一三六—一五三頁。

米山俊直『日本人の仲間意識』講談社、一九七六年。

米山俊直『同時代の人類学——群れ社会からひとりの社会へ』日本放送出版協会、一九八一年。

全日本冠婚葬祭互助協会編『無縁社会から有縁社会へ』水曜社、二〇一二年。

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

ケルト、シベリア、ユーロ＝アジア文化圏にみる「鹿信仰」——反転変容としての「枝角」の表象

鶴岡真弓

多摩美術大学芸術学科教授・芸術人類学研究所所長／芸術文明史・ケルト芸術文化研究

1 「鹿信仰」と「ユーロ＝アジア世界」

シベリア、モンゴル、ロシア、ハンガリー、スカジナヴィア半島、ブリテン諸島……。一万キロにおよぶ「ユーロ＝アジア世界」の北方地域では、旧石器時代から「鹿」が精霊として崇められてきた。その「鹿信仰」を語る神話、儀礼と、視覚化された造形表象は、相互につよく結びついている。

鹿信仰の担い手は、狩猟と遊牧を生業としてきた北方ユーラシアの民である。現在も、極寒のユーラシア北端部にはトナカイを家畜として共に生きるロシア西部のサモエード、ツィバヤシベリア東・南部のチュクチ、コリヤーク、ツングースをはじめとする人々がいる。

「鹿」の鋭敏さ、形姿、角や獣毛の身体変容に眼を見張った人間たちの体験が「信仰」と「表象」活動の大元にある。

鹿文化はユーラシアから日本海を越えて日本列島にも及んでいる。日本の社寺にも鹿園がある。奈良の東大寺では秋に鹿角を切る祈りの儀礼が行われる。春日大社の「春日神鹿御正体」の絵では鹿の背に太陽が乗っている。東北に伝わる「鹿踊り」は森や野を駆け抜ける速さと優雅さと、角の再生力によって精霊とされてきた動物に憑依して踊る。「ユーロ＝アジア」を貫く信仰の起源を共有しているのである。日本の東北地方、秋田の男鹿半島、鹿角市、宮城の牡鹿半島などの地名や鹿踊りや、金華山から春日大社まで全国にある鹿園は、日本が「ユーロ＝アジア世界」の一員である証拠として鹿信仰の篤い伝統を担ってきたことを物語っている。

東日本大震災で「海が割れた」牡鹿半島沖の島、金華山は鹿の聖域で、震災前には六百頭が保護されていた。鹿は神の使いであり、金華山じたいが鹿園である。神社と復興した公園にはその姿が戻っている（図1）。

日本の場合は社寺の聖域に、西洋の場合は世俗の

王宮にも、鹿園が設けられる。鹿を聖なるものとして崇敬する伝統のルーツを辿れば、重要なひとつに日本海を隔てて日本と隣り合うシベリアの大地がある。鹿信仰は「ユーロ＝アジア世界」の東西南北に共有され、日本列島はその最東端部を占めているの



図1 東日本大震災で被災した宮城県金華山・黄金山神社の神鹿（筆者撮影）



図2 クラナハ父「楽園」1536年(ウィーン美術史美術館蔵)

だ。

ヨーロッパ美術では、キリスト教時代に入っても、ルネサンスの人文主義の時代に至っても「鹿」が森の王、理想的自然、パラダイスに住まう生き物として描かれ続けてきた。旧約聖書『創世記』の「エデンの園」の主題でも、アダムとイヴの傍らに一角獣や馬、牛、獅子などと共に、鹿が中央に描かれている。それらの動物は人間アダムとイヴがここで知ってしまった「原罪」による追放とは対照的に、まだ人間が「神々と共にいた黄金時代」の豊かさ、純粋さを表象し、ゆったりと憩っている(図2)。

そうした「鹿信仰」と表現の東西をみると、そのルーツに私たちは思いを馳せる。

ヨーロッパ人が一七世紀に毛皮や木材や鉱物資源を求めてシベリアに入ったとき、そこではある衝撃的な、異教の儀礼が彼らを待ち受けていた。ヨーロッパ人が目撃したのは、シャーマンが「鹿角」を被



図3 「ツングース族のシャーマン」1785年(大英博物館蔵)

り儀礼をおこなう光景であった。

その様子を描いたきわめて有名な「絵」が西洋に伝えられてきた。それは西洋人が描写したシャーマンの姿で、最古級の記録であり、そこに「鹿角」を被ったシベリア、ツングース族のシャーマンといわれる者が描かれている(図3)。

そしてこのシャーマンの儀礼に、私はシベリアではなくヨーロッパのハンガリーで近年遭遇した。それは四年ごとに開かれる、東はモンゴル、中央アジアのカザフスタン、キルギスタン、西はトルコ、ハンガリーまでの民族が集合する「クルールタイ(民族大会)」という遊牧騎馬民族の大祭典で、国を超えてチンギス・ハンをヒーローとして崇め、かつてヨーロッパまで東西数千キロにわたりアジアの力を示した誇り高い祖先の子孫を自認する諸国民が集まる大会のことだった。その年はハンガリーのブガツで開催された。騎乗した人は速度ある身のこなし、疾



図4-1 (左)ハンガリー「マジャール人」の祭典での鹿の頭蓋骨と鹿角(筆者撮影)



図4-2 (右)北方シャーマニズムの「スピリット・ボール」

走するセンスに充ちあふれ、男たちも女たちも、動物と一体となった生命の躍動を披露したが、祭のフィナーレで衝撃的な光景を目にしたのである。

それはフィン族やそれに追われた人々の再来か、ハンガリー人であるのに辯髪で、東方のスタイル、アジアの騎馬民族の出で立ちをした長が、巨大な「鹿角」を天に掲げて真摯にシャーマンの祈りを奉げていたのだった。ハンガリー人はアジアから来たマジャール人の子孫であることに誇りをもっていることは知られている。そのルーツの熱い血を「鹿角」掲揚によって示し、対ロシアを意識してか、民族意識のムーヴメントの象徴として掲げていることを目撃

させられた瞬間だった。私がそこで目にしたのは、数万年前の北方ユーラシアの時空へとつながる、鹿崇拜の「今」であった(図4-1)。

その光景は北方ユーラシアや北米までにつながるシャーマニズムの儀礼における「スピリット・ポール」霊魂柱」の先端部に掲げられる「鹿角」とその頭蓋の光景とまったく変わらないものであった(図4-2)。決して余興の演劇ではない、ハンガリーの現在の民族主義の場面に登場した「鹿角の現在」に心動かされたとともに、私は日本の東北の「鹿踊り」を思い起こしていた。鹿島神宮や春日大社、金華山の数百頭の神の使いの鹿たちの生きる日本列島は、「ユーロ＝アジア世界」の最東端部にあって、ヨーロッパ、ユーラシア、アジアを結ぶ「鹿信仰」においてひとつながりであることを再認識した。

本稿では、その「ユーロ＝アジア世界」の最西端部を占めるブリテン島の「ケルト」文化圏、ウェールズに伝わる神話を契機として、シベリア(黄金の鹿)の造形表象とシャーマンの儀礼)に照らしながら、ヨーロッパ、アジアをつらぬく「鹿(角)信仰」における神話と造形表象の照応関係を見出したいと考える。

2 ウェールズの神話——鹿狩りの王への呪いと「再興」

ケルト文化圏には「鹿」が、物語の重要な契機となる神話がいくつも伝わっている。ブリテン島西部のウェールズには、「鹿狩り」にまつわる神話に、中世に栄えた国、ダヴェッドの王族の呪いと再興の話がある。

登場人物は、

- ・ダヴェッド(ウェールズの王国)の王プウィス
- ・冥界の王アラウン
- ・冥界からきた妃で王子プリデリの母であるリアノン
- ・リアノンに求婚し拒まれ、夫のプウィス王に呪いをかける敵グワウル
- ・王子を発見する城主ティルノンと妻
- ・王子プリデリ

ストーリーは以下のように語られる。

①ダヴェッドの王プウィスの鹿狩り

プウィス王は、狩りの途中、白い体と赤い耳の獵犬を追い払い、自分の獵犬を「鹿」に向かわせようとした。そこへ地下世界の王アラウンが現れる。自分分は敵に追われていると告白し、その懇願を聞き入れ、プウィスがアラウンに変身し、一年間のみ地下世界の王となった。敵を倒し、めでたく地上の自国に帰還した。すなわち「王による鹿狩り」が、「冥界との接触」を発生させ、「自ら変容」して「地下世界に降下」したのち「地上世界に帰還」という物語で、王の「イニシエーション」や「再生」を暗示している。しかしあくまでこれを可能とするのは「鹿」という動物の顕れであり、「人間が鹿と森で出会う」という条件がある(図5)。

いいかえればプウィス王が治める王国は「上にあるもの」地上「生者の領域」で、冥界の王アラウンは「下にあるもの」地下「死者の世界」である。地上の輝きが、地下の幽さによって浮き彫りになり、その逆の地下世界の黒い力も浮き彫りにされる。その両世界をリンクさせるのが「鹿」である。そこには鹿が、両世界の境目である森の主として、生と死、死と生の境界に存在するという観念がみえ隠れする。



図5 「プウィス王の鹿狩り」(近代の神話画より)

②リアノンの悲劇

プウィスは、地下世界のリアノンを妃として娶ることになった。彼女に求婚を拒まれた冥界の敵グワウルは、時をさかのぼってプウィスの生前から未来までに呪いをかける。リアノンは不妊となる。夫たるプウィスは彼女をなじった。が、無事、王子となる男児プリデリが生まれた。しかし、プリデリは誕生した夜に姿が消えてしまう。侍女たちは、王を恐れ謀り、リアノンが自分の赤子を食べたように見せかけ、血の付いた骨をリアノンの傍に並べた。赤子はグワウルによって連れ去られていたのである。怒ったプウィスは、妻のリアノンに、門のところで彼女みずからが、城の来客すべてにこの罪を語ること、そして客の重い荷物を担いで城まで案内するという咎めを受けさせた。

③王子プリデリの死と再生

いっぽう、連れ去られたプリデリは族長のティルノンに救われていた。プリデリは五月一日の前夜に「馬小屋」の傍で偶然発見されたのだ。城主ティルノンは毎年子馬を産むよい雌馬を持っていたが、毎年五月祭が近づくと仔馬たちは消えていた（悪鬼に食べられていたのだ）。ティルノンが悪鬼を待ち受けようと馬小屋に入ったとき、プリデリを発見した。ティルノンの妻はこの赤子を「グリ＝黄金」と名づけた。成長したプリデリは、父王が亡くなると、王国の七郷を受け継ぎ、妃を娶った。

以上、この神話のプロットは、父王プウィスは「鹿狩り」で出会った冥界の王に、変容をよぎなくされ、地下世界に行ったあと帰還するも、妃リアノンも信じがたい難儀（子殺しの濡れ衣・重労働）を強いられた。が、王子プリデリは養父母に発見され成長し、呪いを突破して王国の継承者となったというものである。

神話のメタファーは、鹿との出会い↓変容し冥界下り↓妃による出産↓子の消滅↓子の発見↓養父母の育成↓子による王国の継承＝復興・再生である。

プウィス、リアノンという両親と、プリデリという子の物語は、森での「鹿との邂逅」は、困難を克服した末に人間に「新天地」と「希望」を約束するという観念をしめしている。ハンガリーの神話にも、鹿に森で出会うと「新天地が開ける」、「復興・再生を遂げられる」ことが語られている。

3 アイルランドの「フィアナ神話」 ——鹿である騎士団長フィン

もうひとつ、「鹿」にかかわるケルト神話は、アイルランドのアルスター神話の「フィアナ神話」であ

る。ここでも鹿と出会う騎士団の長の物語が語られる。

フィン・マク・クウィルは「フィアナ騎士団」（フィニアン）を率いて一定の期間に狩りをするため森に入る。長のフィンは森でサドヴという美しい女性と出会い、妻として迎えた。女性は黒いドルイドの魔法で「鹿」に変えられた。彼女が生んだ息子は「オシアン」（小鹿の意）、孫は「オスカル」（小鹿を愛でる者の意）と呼ばれるゆえんである。

ここで喚起されるのが、フィアナ騎士団（アーサー王と騎士たちの前身ともいわれる）と「鹿」の濃厚な関係である。

フィアナ騎士団は、アイルランドの上王に仕え、国を守る使命を果たすいっぽうで、平和時など必ず一定の期間は「制度の外部」としての森を巡り、「狩猟」を旨とする。ジャン・マルカルなどケルト伝承研究者は、この習いからフィンの騎士団は「古代の民族」であつたと推測している。

ここに「鹿」との強い結びつきが浮上する。そもそも長であるフィン自身が「鹿の名」をもつ者なのであつた。フィンはイニシエーションによって「フィン」の名前を授かつた。「フィン」とは「鹿」の一種である「ダマジカ（学名：ダーマ・ダーマ）」を意味する。ダマジカは体長一一〇―一九〇cm、肩高九〇―一一〇cm、体重四〇―一〇〇kgほどで、角が繁茂する枝か花弁のように広がる芸術的な形をしているうえに、体毛は黄褐色のものが多く、夏毛には白い斑点をみせることもあり、下顎、腹面、四肢の内側に白い毛が生えている。森でダマジカに出会うと、角は大きな冠、白斑点は光のようにみえ、その優雅さと威厳に後ずさりさせられるほどの姿といわれる（図6）。

この姿のとおり「フィン」という名は、「白い、美



図6 立派な角と白斑点のダマジカ
（ウィキペディアより）

しい、金髪の、名門の」という意味である。優雅と威厳とを兼ね備え、王や長の姿を思わせるその姿をフィンは名として授かつていたのだつた。「フィン」の語は、古語「ヴァインド・ミド」から来ており、大陸で活躍した古代ケルト人のヴェネティ族の名前でもあつた（ヴェネティ族は現在のケルト文化圏のブルターニュや、地中海のヴェネツィア地方など、広範囲に活動し交易にも携わっていた）。いずれにしても「フィン」という存在は、美しさと輝きと名門であることをしめすのである。

フィンの息子の「オシアン」や孫の「オスカル」は鹿の妻の血統も受け継ぎ、二重に輝かしい鹿の子たちとして生まれ、未来への光を帯びる。この信仰は、フィアナ神話のオシアンやオスカルの「鹿にまつわる名前」を通して、千年以上の時を超え、いまでも途絶えていない。すなわちこの「鹿を契機とする継承者」の聖性を帯びた名前は、今日でも男児に名づけられている。北欧の王家の王子が「オスカー」、「オスカル」と名づけられることが多いのはよく知られている。

もちろん平民でも名乗ることができ、オスカー・ワイルド、アカデミー賞のトロフィー名のオスカー、デザイナターのオスカー・デラレンタなどはよく知られる。また、メンデルスゾーンの序曲で有名なスコットランドの「フィンガルの洞窟」はまさに武勲を遺したフィンの洞窟である。一八世紀のマクファアソンが翻案した『オシアンの古歌』は、父王フィンを息子オシアン（詩人となった）が弾唱する古歌である。アイルランド二〇世紀の文学者ジェイムズ・ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』の、再生する男フィネガンにも神話的照応がみとめられる。

こうして「鹿」崇拜は、神話から近現代文学や音楽、人名の伝統にまで及んでいる。「鹿」は希望を与えるものとして、神話を越えて生き残ってきたのである。

さてこのように、そもそもフィンが人間の姿をしていながら、「鹿」の名を帯びていたことは、フィアナ騎士団の不思議な「習性」の謎を解き明かすヒントを与えてくれる。

フィアナ騎士団は一定の期間に彼らが「狩りをする」、あるいは「狩りをしなければならぬ」という「習性」をもつ。これはフィンたちが「鹿の領域」、すなわち「森＝自然＝野生」の領域に属する存在であることを披瀝している。人間の国の守り手であるにもかかわらず、その制度の埒を越えて、外部にある大自然の中へと踏み込んで、巡るのである。そこで自然界を表象する森の主が「鹿」である。いいかえればフィンたちは「人間」と「鹿」の境目において、「人間界」と「自然界」を自由に行き来する存在である。

この不思議な行動から、フィアナ騎士団は制度に与することのできないアウトサイダーの族という解

釈もされてきた。人間界の内を護衛する任務をもちながら、異界に通じる存在であるからだ。そのような存在としては、アイルランドに数多く伝わるケルト神話の主役たち、「死者」「妖精」「呪術者」「女神」「動物」がいる。

フィアナ神話におけるフィンは、生まれにおいても、騎士団長となるにも、決して平坦な道のりを歩んだのではなく、その成長過程において呪術的な存在と関係した。最初の「死」の克服である、騎士団長であった父が殺された後にフィンは生まれた。ゆえに彼はじつは女ドルイドに育てられ、そこで「呪力」と接触している。成長して、父を殺した仇であるゴルを追放し、父の遺産を取り戻す。それは「兜」「盾」「鶴の皮の袋に入った槍」「豚皮のベルト」で、あとの二つは「動物」が関わっていた。鶴は空を飛び、夜も警護すると信じられたので槍の袋となり、豚（猪）は英雄が最初にナイフを入れる「勝者のご馳走」であった動物である。

フィンはこのように「境界」からその能力を獲得していった。そもそもフィンが騎士団の長に就けたのは、大王のいるタラの王宮を救ったからであった。万霊節（「ハロウィーン」の起源であるケルトの「サウイン」）は回帰する死者たちを静かに迎え、もてなし供養する夜であるが、毎年この夜に宮廷の人々を眠らせ、王宮を火の海としていた悪鬼をフィンは倒したのである。これは彼が「死」とそれが住まう「地下世界」と通交していることをしめしている。またフィンはドルイドのフィネガスのもとで詩（予言）を学んでいるとき、「鮭」を焼くようにいわれ、火傷をした際に、鮭から知恵を授かった。特別の呪術的「知」の獲得である。

彼が成長でき、騎士団の長となれたのはこれらの

超自然的なもの、人間界の外部や境界にあるものと交流してきたためである。このような両義的なフィンの運命は、率いる騎士団の性質にも反映される。

上王の国を守る任務は果たすが、特徴は森を巡ることであり、その行動は、かぎりなく「狩人」に近い。フィンたちは遊行で森に入っているだけではなく、フィンはイニシエーションによって「鹿」の聖なる名をもらい受けることで血統を帯び、鹿の女性との間に鹿の子をもうける、鹿の一族として野生に関係をもつ存在である。

その両義性・境界性は、森の奥では、「狩りをする者（人間）」が、じつは「狩られる鹿（野生）」であり、「死」に接触する、ないし「死」を表象するという「転倒」の観念をも示唆する。フィンが出会った女性がドルイドの黒い魔術で「鹿に変容」させられ、「鹿の子ども」を出産するのも、フィンが「鹿の側の」存在としてもはたらくことに呼応している。人間の王国を守る者が、人間が築いた国ではなく、鹿という森の王の支配する自然界の力を授かっている。森深く分け入った狩人が、自分が熊に捕らえられて、檻に入れられた体験をリアルに語るシベリアの神話がある。人間が支配しおおせたかに見える自然は、その生死を露呈するとき、人間の世界も自然界によって覆われていることに気づかされるという信念が込められている。フィンも森に入ると、「鹿の国＝鹿園」の主に関りなく近づく存在となるという転倒である。

こうしたフィンの両義性は、紀元前の一つのケルト美術を喚起させる。

銀九パーセントという高価な金工品「ゴネストロップの大釜」に現された「鹿角の神」である。銀器としては現存する最大級（直径六九cm、高さ四二cm）

で東欧のトラキア美術との関連もある。釜の内側に打ち出して表現された「鹿角の男神」が座し、右手にはケルト特有の首環である「トルク」を、左手には角のあるヘビの頭を握り、右手側に枝角を持つ牡鹿がいて周りにさまざまな動物たちがいる（図7）。

紀元前のヨーロッパ大陸とブリタニアで崇拜されていたこの「鹿角の神ケルヌノス」の図像は、ヨーロッパにはほかに類例がない。ケルヌノスがあらゆる動物に囲まれ鹿の王として君臨している。動物に囲まれている点でギリシア神話の竖琴を弾くオルフェウス図像の影響も指摘されるが、この鹿角の神の図像の主題はそれとはまったく異なっている。むしろヨーロッパ人が見て描いたシベリアのツングースの鹿角を戴くシャーマンを思わせる。

狼、猪、獅子、海豚などに囲まれ、最も近くに大きな「鹿」が眷属のように立つ。ケルヌノスが左手で「蛇」を握っていることで、地下的な性格もみせ、「死」を思わせる。しかし蛇は脱皮を繰り返すものであることよって「蘇生」を暗示しているのかもしれない。蛇の蘇生力に呼応して、鹿は（後述するように）秋に角を落とし、春に生えかわるその角の生命的周期性から、鹿角の強調は「再生」のシンボルと考えられる。実際この「大釜」は何らかの儀礼（豊饒祈願・供犠による再生祈願）に用いられたと推測される。神話では繰り返し粥（食べ物）をもたらずケルト（アイルランド）神話の父神ダグダの「大釜」の豊饒の表象性に比定できると考えられている。予告的にいえば、こうした「ケルヌノス」の図像は、フィアナ神話におけるフィンも接触した「死」と「再生」の反転力を暗示している。

およそ神話的思考とは、現実の世界では対立や対抗としてしか認識されない二つの異なる意味価値（人



図7 「鹿角の神ケルヌノス」 ゴネストロップの大釜 前1世紀ごろ（デンマーク国立博物館蔵）

間界／自然界、人工／野生、生／死）を、円滑に「転倒・反転させる」境界をみつめる意識を産出する力を指しているのだろう。それは人間が荒ぶる自然に対峙したとき、あるいは共同体が死を逃れられないときの、諦観、いや慈悲の識域に生まれる思考であるといえるかもしれない。

ケルト神話の「フィン」と図像の「ケルヌノス」は、この転倒・反転の螺旋の要にある「鹿」の表徴である。フィアナ神話のメタファーにおいては「フィン」、「フィンの妻」、「フィンの子ども」のすべてが「鹿の世界」と「人間の世界」をつなぎ、その関係と意味価値を回転、展開させる存在であったということになる。

さて、では、なぜケルトのこのように際立つ神話において、ほかの動物ではなく「鹿」が、とくに「王

国の再興」のテーマ、あるいは「豊饒」を担う象徴として、これほど愛らしさから威厳までの幅をもつ親和的な存在として選ばれたのだろうか。

いまそれをケルトに限らず「ユーロアジア世界」の鹿信仰文化圏に広げて考えていくと、数万年にさかのぼる人間の経験からそのひとつの答えが生まれたことを推測できる。フィンも何度も目撃しただろう。人間が自然に近づき、「鹿」に出会うたび、鹿が人間に「みせてきた」ある「身体表現」が基点にあったのではないか。

4 鹿の「見つめ」と「走り」

北方ユーラシアでは、ケルトのヨーロッパ同様に、熊、狼、馬、鯉などが鹿とともに神々である。「鹿」は親しい仲間となることもあるが、精霊として崇められてきたのには理由がある。精霊と人間の共同体を交通させるのがシャーマンである。シャーマニズムはエリアーデがいうように、ユーラシアや北方アジアに限定されるわけではない。しかしユーラシア大陸の広大な地域を占めるこの地域には「世界のその他の地域とも独立して存在する要素、すなわち「精霊」との特殊関係、呪的飛翔を許すエクスタシー能力、天空への上昇、地下世界への下降、火の統御、などの諸要素が、ここではすでに独特のイデオロギーと正当化された特殊技術に統合された構造を示している」（エリアーデ『シャーマニズム』上）。

ではなぜこのように北方ユーラシアの人々は「精霊」と交流する文化を培うことができたのか。それは一言でいえば自然環境、否、生命環境がそれを成長させたにちがいない。南の地域より食料の確保が



図8 鹿の見返りのポーズ(筆者によるイラスト)

容易ではない、寒冷で厳しい風土のなかで、動植物という「生命」を間近に実感し観察する、経験の時間・歴史が長いあいだ続いてきた。そしてその「生命」の生き死にの循環の有り様から、人間は生命哲学を培っていった。それは間近に誕生と成長と衰微と死と、そして季節とともに戻ってくる蘇生を目撃し続けた経験によって編まれた、敏捷な思惟であった。

「鹿」との長きにわたる交流も、人間には不可能な、思いもかけない「生命」の形態、特質を、告げ知らせてきたと思われる。

人間は、鹿に森や野で出会うとき、その姿と、跳ね飛ぶような鋭敏な身体の「走り」に眼を見開かされた。長い睫毛につぶらな瞳。しぼられた胴、細い四肢。抜群のスタイルに、優雅な身のこなし。なによりも狩人を惑わせてきた意味深長なる「見返ししぐさ」から、鹿を森の王、精霊の化身としてきた(図8)。

森や野で人間は鹿に出会うと、それを捕らえようとして弓矢を向けるが、「狩人」に対して、「鹿」は

すぐに逃げずに、「見返し」のしぐさをするところがある。しかも、見返ししながら、じっと狩人を「見つめる」のである。このしぐさと眼の表現こそ「リガーディング(見返して見つめること)」と呼ばれるものである。フランス語の *regarder*、「よく視る・見つめる・凝視する」である。このポーズは、西洋の象徴として動物が用いられる「紋章図像学」のなかにも伝えられてきた。その家柄や実際に館を護るという役割において、紋章のなかの動物が「ガーディング(警視する普通のポーズ)」に対し、「リガーディング(見つめ直すポーズ)」があり、後者は単に視る・見るだけではなく、意味深長な、美的で神秘的なしぐさとして、芸術性も帯び、見る、佇む身体表現において際立つポーズである。これを鹿は、実際に森で、「自分を射て捕らえようと迫ってくる人間を前にして」表現するのである。

この「見返し」と「見つめ」は、狩人⇌人間に対して、「私を射てもよいのです」というサインである以上に、「わたしと一緒に行きませんか?」と「他所へと誘う眼」にも見える。鹿が佇んでいるその「先に」、誘惑されるほどの「素晴らしい未来」があるのではないか。そう、古来人間は、このしぐさと眼差しに魅入られて空想し、そして信仰してきた。これはヨーロッパに伝わる「鹿に出会った者は新天地を見つけ出せる」という信仰である。ハンガリーの宗教学者マテフィによれば(Matefi, 2012)、中央ユーラシアからヨーロッパに侵入するフン族とハンガリーに共通する神話として鹿信仰があり、それをひとつの入り口として、西ヨーロッパへも伝わったことが明らかにされている。

マテフィによれば、数多くのユーラシアの伝説にあるように、狩人のひとりか複数が、鹿(ヘラジカ)

を捕らえようとするとき、新天地を発見するか、その鹿が現れた場所に大聖堂を建てることになる。その伝説の東方型はより古く、小鹿に出会った人間の若者が、王の娘と結婚し、彼の民が再興準備した新天地をふたりが見出すという物語である。

この「トーテムズム」な伝承はハンガリー起源のものにみられるが、カプルの「婚姻儀礼」の要素はフン族起源の神話を通して、中央ユーラシアとヨーロッパにみられるものである。東方の伝説の「小鹿」の出現は、「太陽」と「英雄の国の民の女性の祖先」を象徴する。そしてこの象徴はキリスト教文化への遺産となつて聖母マリアの性質に受け継がれる。マテフィは、ユーラシアの草原によってリンクされるアジアとヨーロッパにおける鹿伝説に、ハンガリーで言い伝えられてきた「奇跡の鹿」が関係するかどうかを考察したい、と述べている。

ハンガリーが属する東ヨーロッパは、冒頭でも触れたように、中央ユーラシアの騎馬遊牧民の文化から、ヨーロッパの最東端で大きく影響を受けた文化圏であり、ミラクルを起こす鹿が、ヨーロッパとアジアをつなぐ鹿信仰の要となるとマテフィは予測している。つまりそのミラクルとは、既述したとおり「新天地」や、消滅したものの「再興」「再生」をもたらすことであり、それが森や野で「ハンターが出会う鹿」であるということである。そしてその新天地・希望への導きが、おそらく今述べたように、「鹿」が振り向いて示す見返しのポーズにおける、独特のあの「見つめ」によって引き起こされるのである。

しかしそこで終わりではなく、本質はこのしぐさの先にある。鹿の静かな「見つめ」の直後に、突然、踵を返して鋭敏な「走り」が始まるからである。

ハンガリーにはマジヤール人の国として、シャー



図9「鹿石」の天かける鹿
—シギーン・ウブルの遺跡
ンゴル

マニズムや動物崇拜・植物崇拜がユーラシアからもたらされたことを特別に意識する国民文化がある。神話の伝承において、かつて輝く白鹿を追った優れた老狩人の話に「追いかけても、追いかけても、追いかけても、追いつかない」という描写が繰り返されている。「夜つびて鹿は森をぬけ、野を横切り、川を渡り、山を越えた。われらはこれまでに覚えがないほど走り、あとを追った」、しかし人間は追いつくことはできない。図像で示せば、千年以上前の建立といわれる、モンゴルの「鹿石」に表された「太陽を掴みにいく飛翔する鹿」のような、飛ぶがごとき走りである。鹿の鋭敏な「走り」は人間に、逆にどこまでも「追跡する身心」を養ったのであった(図9)。

しかしその輝く白鹿は遂に止まって、地面を削り、なにかの徴(しるし)を人間に残した。それは「再興」できる新しき土地であった。

すなわちこれら二つの要素——①鹿の意味深長な「見つめ」と、②追いつけないが追いかけたくなる「走り」——を目撃してしまった人間は、「鹿」が走り去った先の森の奥や、さらにその彼方に「新天地」があると信じた。殺傷して仕留めれば、鹿は「死」して今日の胃袋を満たすだけだが、鹿を逃したことで人間は「その先」に誘われ、新天地を目指す精神

と希望、持続する「生」を贈与された。鹿を見失った狩人は、森のなかに佇み、幻のように目撃された鹿の、あの「見返し」と「見つめ」の眼の誘惑を幾度も思い返すのである。

しかし、姿や、しぐさへの感動だけが、人間を鹿崇拜に導いたのではなかった。さらに「鹿」でなければならぬ理由が、第三項として控えている。

5 北方ユーラシアのトナカイ文化に みる「生と死」

極寒のシベリアでは、トナカイが野生のままにいたのではなく、飼育され放牧されている。シベリアの歴史はロシアの支配から始まるのではない。南シベリアにはネアンデルタール人の時代を受け継ぎ、現生人類が四万年前から生きていた。

トナカイは人間の生命を支える存在としてあるばかりではなく、自らその生態によって、聖性を帯び、崇敬の対象となってきた。鹿はトナカイとともに暮らす極寒のシベリア文化圏だけではなく、ユーラシア全体、ヨーロッパ、北アジアにおいて「蘇生を約束する精霊」として人間の前に現れた。それはいかに厳しい冬を経験しても、春になると立派な「枝角」を生え変わらせるという驚異である(図10)。

「秋にその枝を落とし、春に再生する枝角」は、地と天をつなぐ「生命の木」を思わせる「枝角」である。鹿の身体は、したがって未来を占い、予祝するものともなってきた。

亀占が奈良時代に主流となる以前、わが国でも牡鹿の肩甲骨を、波波迦(ははか)、すなわちカニワヅクラ、カバヅクラ、カンバなど上溝桜(うわみざくら)の樹皮を炭火にしたもので焼き、骨のひび割れの模様によって占う太占(ふとまに)で



図10 ニホンジカの角の1年
(一般財団法人奈良の鹿愛護会ウェブサイトより)

〔古事記〕天岩戸段がこなわれた。鹿占とも称された。『古事記』では、イザナギ、イザナミが国土生成のうちに、どうすれば良き子を得られるかを問う、天つ神の命に従い太占をして教えられたと伝わる。『魏志倭人伝』にも「骨を灼きて以て吉凶を占う」と記されている。民間では五穀豊穡を祈り主に農作物の出来を占った。鹿占は現在でも東京都の武蔵御嶽神社や、群馬県の一之宮貫前神社で行われている。

鹿角は秋に社寺の儀礼として切り落とされる場合もある。また鹿角は、日本でもケルトでもシベリアでも古来「護符」として身につけられてきた。歴史時代以降も神官や僧侶の錫杖の先端部が鹿の枝角でつくられてきた。京都・六波羅蜜寺の「空也」像は鹿角の杖を手に行っている(図11)。

古代ケルトにおいても、「鹿」の頭蓋骨や角は、祭礼や埋葬でも用いられていたことは考古学が明らかに



図11 運慶の四男康勝作「空也上人像」 鹿角の杖 鎌倉時代(六波羅蜜寺蔵)

にしている。古代フランスのケルト文化、ロワール川河口に近い大西洋側(現ヴァンデ県、サン・ベルナル)のガリアの一族アンビリアティ族の祭祀用堅穴には「鹿角・女神小像・糸杉木片」が副葬されていた。またガリアからはハミを噛ませてある牡鹿が戦士の遺骸とともに埋葬されていた。

イギリスではノーフォーク地方の祭祀用堅穴に「鹿角」と「猪の牙」が埋められていた。ウスターシャーやウォリックシャーからも鹿の遺骸が祭祀跡から出ている。後者の堅穴から出土したのは「焼かれていない鹿角」二本で、頭蓋も付いていた。「鹿」の頭蓋や角を用いて副葬することは、なんらかのかたちで死からの再生を祈ったものであろうと推察されている。こうしたケルト文化圏の先史・古代に伝わる祭儀や埋葬にみられる鹿角や頭蓋は、エリアーデが記述したツングースのシャーマニズムの儀礼における「鹿の犠牲式」を思わせる。

なおイングランド南西部のイーストアングリアのサットン・フー遺跡からは、鹿を先端部に飾った七世紀の杖が出土している。その被葬者は既にキリス

ト教に改宗した王といわれているが、鹿の杖を作らせ儀礼に使用していたとすれば、十分にそれは異教の鹿信仰、鹿角信仰の伝統を、象徴的持ち物＝アトリビュートで表していた可能性がある。この作例は「ユーロ＝アジア世界」の最西端部のブリテン諸島で発見された唯一の完全な杖を伝える「鹿杖」である(図12)。

いずれにしても、自然界の鹿は、人間の「鹿角信仰」の信心を、毎年裏切ることなく「約束」として再生させる。「角の変容」への崇敬が、鹿角信仰の基点にあったといえるであろう。しかしさらに「鹿角」そのもののへの崇敬が、「ユーロ＝アジア世界」をつらぬいて、なぜかくも篤いのかを問うとき、それは人々が、鹿角の生え変わりが、自然界の平坦な節理ではない、ことを深く知っていたためであったことがわかる。

再生する「春の角」が萌え出ようとする直前に、鹿角の根元には、「血の滲む赤い傷口」が痛々しく露呈される。寒風に晒されるその部分は、ほとんど治癒しないかにみえる深傷であり、肉の内側を見せている。しかし太陽の暖かさが増すとともに、草木のように芽を出し、苗木から、初夏の新緑をささえる「枝」となって分岐し、伸びてくる。その誕生から成長への驚異に、人々は眼を見張ったのだった。

人間は鹿に近づけば近づくほど、鹿の「生命を奪



図12 鹿飾りの杖 サットン・フー遺跡出土 7世紀(大英博物館蔵)

う」存在とならざるを得なかった。鹿は自然の摂理によって、一年に一度、角の蘇生に際して血の傷口を晒すのみではなく、人間の手によって殺され、食肉となった。

シベリアからモンゴルまで、赤子の成長をトナカイに「任せる」ほどの親和性をもつ共同体もある。馬と見紛うほど大型の哺乳動物トナカイの「温かい腹」は赤子の寝床となる(図13)。その巨大な大角は屋根となり、成長のシンボルとなる。シベリアのエヴェンキ族の民話では、山上に放牧したトナカイが狼に襲われないように夜の番を任された娘たちは「真っ暗な中」、「寒かったらトナカイの間に寝よう」と励ましあう。

多様な動物がいる北方ユーラシアにおいて、トナカイは人間と共に生きる仲間である。が、それは愛玩のために傍においたのではなく、その「命」をい



図13 「トナカイの腹で寝る赤子」©Hamid Sardar

ただかねば、寒冷や極寒の地で人間は生き抜くことはできなかったから飼育してきたのである。トナカイは屠殺されて食肉になり、搾乳によって乳を出し、運搬や人の騎乗での移動などを助けてきた最高の大型哺乳動物である。鹿は、人間に角、肉、革、骨、蹄までその命のすべてを捧げてくれる動物であった。自己犠牲を貫いて他を救おうとする存在である。シベリア沿海州のアムール川流域のナナイ族などの人々は、狩人のために、鹿革でポシェットをつくる。また鹿皮に透かし彫りのように文様を施し、室内の特別な飾りとしてきた。わが国の正倉院の御物の弦楽器の装飾には鹿の「爪」までが使われている。

この「鹿の生命」を、人間が「殺す側」から眼差して、表現してきた図像は多々伝わっている。中央ユーラシアから東西南北に活躍したスキタイ美術の「動物闘争文」はその代表である。強い動物が、か弱い動物を襲う図像で、鹿は駱駝などとともに、犠牲の側の動物としてそれらの図像に登場している。

たとえば北モンゴル（ウランバートル北方、トゥブ県、ノイン・ウラ、紀元前後の匈奴の古墳群）からフェルトに刺繍やキルトの技法を用いたカーペットが出土した。この有名な「鹿を襲う狼型グリフォン」の図像で、襲いかかり殺す側は「狼」である。弱肉強食のテーマで、鹿は犠牲獣の位置づけになっているようにみえる（図14）。

しかしモンゴル人の信仰では、その逆でもある。チンギス・ハンの生涯を描いたモンゴルの『元朝秘史』によれば、その遠祖は天の命令を受けてバイカル湖のほとりに降り立ったボルテ・チノ（「灰色斑模様の蒼い狼」と妻コアイ・マラル（「白い鹿」）であるとされる。この伝説を踏まえると、狼と鹿は伴侶である。すなわち、このカーペットの図像は、たんに狼



図14 鹿を襲う狼型グリフォン 前3～前1世紀 北モンゴル ノイン・ウラ出土（エルミタージュ美術館蔵）

を視点にして「能動の（殺す側の）身体」からのみみられるものではなく、鹿の「受動の（殺される側の）身体」からみなおすと、ここにも「生死の反転」が暗示的に浮かび上がる。生を奪われた鹿が、犠牲となり、世界に対して贈与する、再生へのプロセスのドラマとして解釈できるのではないか（ケルトのプリデリやフィンの経験でいえば、王国の「再興」や次世代による「再生」である）。

鹿の造形表象は、ほかの動物のものと同じように、「死」と接するか、それを背負うことで、「生」を生む「再生のプロセス」をみせてくれるのである。

人間の共同体はこの思想を犠牲の儀礼で立体的に経験するが、それと並行して図像を産出してきた。図像においては、犠牲から再生へのプロセスが、より芸術的に、美的に、威厳をもって、神秘的に、色と形象を駆使して表現され魅惑的なものとなって顕れ

直す。つまり殺される側の「鹿」のほうが「主役」であることはまちがいない。まさにこのノイン・ウラのカーペットは棺の下に敷かれていた。鮮やかな色彩や生命エネルギーの形である渦巻文様や、その再生の象徴である「枝角」が立派に表されている。

（なおこの貴重なカーペットほかを出土させたノイン・ウラ遺跡は一九二四年から一九二七年にかけてピョートル・コズロフ率いるソ連の探検隊によって調査され、出土品はエルミタージュに集められたが、中国製品が多かったため中国考古学に通じた日本人梅原末治が研究に参加した。しかしソ連の研究者の多くがスターリンの大粛清の犠牲となり報告書は長く刊行されなかった。一方、梅原は日本で『蒙古ノイン・ウラ発見の遺物』（東洋文庫、一九六〇）を刊行。ソ連では一九六二年にルデンコによる研究書が出版された。一九五〇年代にはモンゴルによる発掘も実施されている。）

その「再生のプロセス」を秘めた造形表象の傑作は、北方ユーラシア一帯で、一八世紀から現代まで発見され続けている。その最たるものを、最後に検証することにしよう。

6 「黄金の鹿」の枝角

これまでこの小論において「ユーロアジア世界」の「鹿信仰」は、「鹿角」信仰を基点としていることを述べてきた。角を強調する鹿造形がそれを最もよく物語っている。毎年角の再生を目撃した人々は、鹿という動物を造形化するとき、ただ描写するのではなく、鹿の「枝角」を、おおいなる樹木のように強調する表現を創造した。

その最も優れた作例が、シベリアから出土した。木



図15「黄金の鹿」 金銀銅・木 前4世紀(ロシア国立歴史博物館蔵)

工でかたどりに黄金の箔を張ったもの、あるいは黄金そのもので造形した金工品である。いずれも「生命が腐食しない」黄金を用いてつくられている。考古学・美術史では「黄金の鹿」と呼ばれてきた。

二〇〇〇年代に入り、門外不出のロシアで公開され、ニューヨークのメトロポリタン美術館でも展示された、現ロシアのウラル川流域から出土した二十数体の「黄金の鹿」は、その傑出した作例である(図15)。

木で鹿の全身を象り、金の箔を張った豪華こううえないもので、前四世紀ごろと推定される墳墓に副葬されていた。埋葬地はロシアとシベリアを分かつウラル山脈の南麓、南ウラル地方。すなわちヨーロッパとアジアを分け、カスピ海に流れ込むウラル川東岸の古地ヒリップポヴカの「古代の王族の墓」である。あきらかにそれは被葬者のあの世での永遠の生、その魂の不滅、「蘇り」を願い、副葬されたと推定されている。そしてその特徴として驚かされるのは、巨大な枝状となった角が、螺旋状に渦巻き、身にも渦の文様が刻まれていることである。

こうした胴や関節など動物身体に表現される渦巻文様は、生命的なエネルギーを表しているものだら

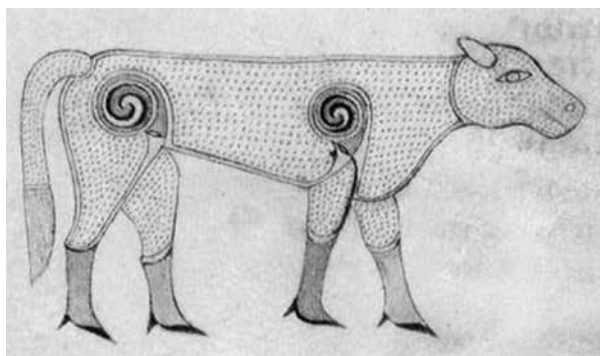


図16「牛」ルカ福音書記者の象徴『ダロウの書』 680年ごろ(ダブリン大学トリニティ・カレッジ図書館蔵)

う。スキタイの「動物闘争文」の動物意匠にみられ、西の極に伝わり、ケルトの古代・中世の動物美術にもみられる(図16)。

この作例を出土させたヒリップポヴカ墳墓は、ウラル川東岸の草原地帯で、現在のカザフスタンと境を接し、東はモンゴル、シベリア、中国北東部まで続く「ユーラシア草原地帯」の西部に属している。「鹿角」や「鹿」の造形が行き交ったことを示している。樹木と見紛う大角の「枝状」の表現において、この作例は傑出している。

そして今日最も知られている「黄金の鹿」は、ロシアのエルミタージュ美術館の宝物庫たる「黄金の部屋」を飾るゴールドの金工の鹿である。ロシア皇帝ピョートル一世(一六七二―一七二五)がロシアの東方進出に並行して、一八世紀に集中的に発掘・収集させた「シベリア・コレクション」である。これ

によって今日、考古学・美術史学からその広がりと深さが証明されている。

ピョートル大帝の布告(旧暦一七二八年二月一八日)により、ロシアで最初の博物館施設となるクンストカーメラを設立、続いて一七二四年に帝立サンクト・ペテルブルク科学アカデミー、アカデミー大学、ギムナジウムが創設され、ドイツから招聘された人材を中心に、メッサーシュミットによるシベリア探検(一七二〇―一七二七)や、ミューラー率いる大シベリア探検(一七三三―一七四二)が実施された。このような調査において墳墓に副葬された装身具や武具の装飾に「黄金の鹿」も含まれていたと考えられる。アバカンでのクルガン(古墳)の発掘調査や、ミューラーによるウスチ・カールメンノゴルスクでの初期の組織的なクルガン調査があり、これらを皮切りに考古学的発掘がロシア領土内の各地で行われていった。その延長線上で今日の「黄金の部屋」のコレクションが収集されていった。

この鹿造形も、巨大な鹿角を最大の特徴としている。紀元前七―前六世紀ごろのもので、コストロムスカヤ近郊の墳墓から出土した(図17)。

このピョートル大帝のシベリア・コレクションの中心をなす「黄金の鹿」は、はじめ動物意匠の作り手は、スキタイ人である。スキタイとは黒海以東に紀元前八世紀から前三世紀にかけて、黒海の北のウクライナを中心に活動していた、イラン系遊牧騎馬民族およびその遊牧国家を指している。活動は黒海北岸から東ヨーロッパにまで及んだ。スキタイはイラン系で、中央アジアを故郷とし、その文明と自然観を南方にも伝え、またシベリアにも環流させた。黒海の南ではギリシア人と、その西ではケルト文明とも接触し、共通の要素や構造をみせる動物造形を制作し



図17 「黄金の鹿」前7-前6世紀 シベリア コストロムスカヤ近郊の墳墓から出土(エルミタージュ美術館蔵)

ている。

スキタイの墳墓から出土した「鹿」の意匠は金工品ばかりではない。きわめて有名なバジリク出土のカーペットには大きな角をもつ鹿が正確に表現されている(図18)。バジリクは、ロシア連邦、南シベリアのアルタイ地方中央付近のアルタイ共和国、標高一六〇〇mのバジリク河岸の大型円墳五基、小型円墳九基からなる墳墓群で、一九二九年にM・P・グリヤズノフとS・I・ルデンコ、一九四七―一九四九年にS・I・ルデンコによって大型円墳五基を含む八基の墳墓が発掘調査され、世界的に貴重な美術品が発掘された。このカーペットの縁取りに表された鹿は、文様というよりも、写実的要素ももっている。豊かに広がった鹿角は「ヘラジカ」を思わせ、リアルな実感に満ちている。スキタイ文化の広範な展開を見せる傑作である。

スキタイ人はまた、南西アジアにも、鹿の文化を



図18 バジリク出土 カーペットの「鹿」文様 前5―前4世紀(エルミタージュ美術館蔵)

伝えた。同じイラン系の古代ペルシャの王族にもその鹿の聖なるシンボルズムをもたらした。イラン系の王や王妃たち(パルティア王国、紀元前二四三―後二二四)も、「王冠」に「鹿」の装飾を飾っていた。彼らのトーテム＝祖先神は「鹿」と考えていたためである。「鹿」は、北方のシベリア、中央アジア、西アジアまで、一族団結の印、守護神としてイラン系の為政者から信仰を集めた。トーテムが鹿であること、王冠に鹿の装飾を付けたことは、上述した再生装置としての「角」と、(後述することになる)天地の結び目である王族の「冠」との、シンボリックな関係性をも示唆している。

7 「生命の樹」としての鹿角

以上のスキタイやシベリアの優れた鹿造形に共通しているのが、「鹿」の大きな「枝角」である。

シベリアからその兄弟であるイヌイットの民話にも、ヘラジカが自分の「枝角」を格好がよいと自慢している物語がある。それは身体で支えるのが大変なほどに立派であると、魚に押越されもするほど巨

大である。

その「枝角」の神秘性を人間は観察し、それを崇拜した。なぜならそれは大きさゆえではなく、繁茂の形をもつからである。すなわち鹿の角は、フアウナ(動物相)に属しながら、フロラ(植物相)にも属しているかのように、動植物の両方の姿を披瀝している。動物の角であり、同時に樹木の枝であるのが「鹿角」の聖性なのである。ここからユニークな鹿造形が生まれた。

隋唐に先駆けて蒙古系の北朝が打ち立てられた時代、高位の女性の頭飾りである、歩くと優雅に揺れる「步揺」と呼ばれる装身具が制作された。その傑作は、馬や牛の頭部に、鹿角と枝葉を融合させた飾りを付けたもので、現・内モンゴル自治区から出土している(図19)。

これは南方の漢民族には発想しがたい、「動植物両性具有的鹿角」と呼ぶべき傑作である。「ユーロアジア世界」を貫く「生命の樹」信仰(樅・檜・樺など)と、鹿角信仰が折り重なった「生命再生」「生命循環」の造形表象の金字塔である。

この作例が教えてくれるのは、「鹿角」は、動物界と植物界が融合している形を固定させているのでは

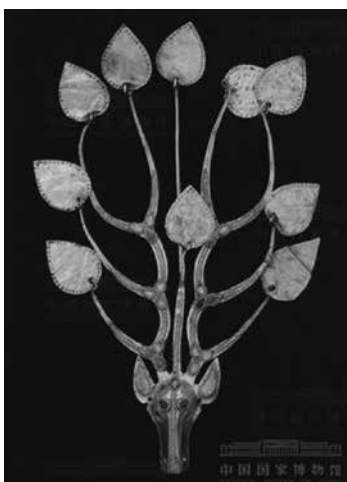


図19 高さ16.2cm、重さ70kg 北朝(386-581) 内蒙古達爾罕明安連合旗出土(中国国家博物館蔵)

なく、それが「動物」から「植物」へ、「植物」から「動物」へと「反転する力」を秘めているということである。

地の獣であった「鹿」は、その天かける走りと、樹木のような枝角を与えられ、「天」へ伸び上がり、天地をつなぐ精霊となり、ケルト・北欧からモンゴル、日本まで貫かれた樹木信仰、「生命の木」世界樹^{アッシュムンデ}「世界軸」御柱」に結びつく動物となった。そのイメージはヨーロッパの民間芸術でも盛んに表現されてきた（図20）。

では最も「鹿角」と「生命の木」が一体となる、生命の沸き立つ季節はいつかといえば、ヨーロッパでは「五月」、すなわち夏のはじまりの季節である。それは現代では五月祭^{メイ・デー}と呼ばれ、この暦は、ケルトの「ベルティネ」にルーツをもっている。ヨーロッパの牧畜農耕民の暦の古層を伝えるケルトの暦として、二千年前のガリアの青銅の暦「コリニー・カレンダー」に刻まれているように、ケルトでは「夏のついたち」（五月一日）とは、それから半年間続く「陽光の半年」（「光の半年」）の始まりなのである。

この光の半年は、北方ユーラシア地域でも動物の



図20 生命の木としての鹿角 ハンガリーの民間芸術

成長とともに過ごす季節となる。その半年、ヨーロッパでは動植物が成長し、八月一日の収穫祭、そして家畜を越冬させるために放牧を終える一〇月三日のケルトの暦のサウイン（ハロウィンの起源）まで、人間はそれらを世話し、恵みの夏と秋の入り口までを過ごすのである。

ここでハンガリーの研究者マテフィも言及していたように、「小鹿は太陽」であるという信仰が想起されるだろう。四月下旬には小鹿が生まれる。この小論の前半で考察した、ウェールズ神話の王子プリデリは、悪鬼に連れ去られていたが、馬小屋の傍で、五月一日のベルティネのイヴに発見されたことは意味深い。

王国を再興させる王子プリデリは、「陽光の半年」の始まるベルティネの前夜に再出現した。それは馬小屋で発見されることによってインド^ドヨーロッパ語族が信仰する「馬」太陽の化身」のメタファーを担っている。と同時に、養父母によって名づけられた「金髪のグリ」は、「小鹿が太陽の象徴」であるという、「ユーロ=アジア世界」を貫くシンボリズムに連なっていることを思わせる。

ケルトの夏の始まり、太陽の光が俄然強くなり、自然界はその熱で、一気に生命のエネルギーを漲らせて成長へと向かう。その前夜の森は、夏の太陽の夜明けを待つて、エロティックな旺盛な生命力を準備する。ゆえに人々はこの前夜に森に入り、「生命の木」五月柱」を採り、恋も稔らせる。これをドイツ、オーストリア地方では「ワルブルギスの夜」という。「闇の半年」から「光の半年」へ、反転する森を支配するのは、森の王である「鹿」である。

シェイクスピアは五月一日の前夜の森の出来事を『真夏の夜の夢』という戯曲にしたが、それを映画化



図21 「鹿角の神 ケルヌノス」 ガロ=ローマ文化 パリノートルダム寺院の地下より出土 前1-後3世紀(国立中世美術館蔵)

した二〇世紀の作品では、森の生命を司る妖精の王オベロンが「鹿」の姿で表されている。そのことから、鹿信仰を共有するヨーロッパ人のイメージの伝統において、「夏のついたちの前夜の森」に「鹿」が結びついている根強さに改めて気づかされる。そしてその姿は二千年前のヨーロッパ大陸のガリアで崇拜されたシャーマニスティックな「鹿角の神 ケルヌノス」に限りなく近い（図21）。

ケルト文化は「ユーロ=アジア世界」の西の先端部にあって、北方ユーラシアの動物崇拜・鹿角信仰と神話的象徴体系に連なっている。東の先端部にある日本列島文明の「鹿信仰」も、その文脈において考えていく可能性を、最西端部のトポスは示唆しているといえるかもしれない。

* 本小論は身心変容技法研究会（二〇一七年六月四日・於：上智大学四谷キャンパス1号館九一一号会議室）での発表に基いている。

主要参考文献

- Aruz, Joan, ed. with Ann Farkas, Andrei Alekseev, and Elena Korolkova. *The Golden Deer of Eurasia: Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Steppes*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2000.
- Bergquist, A. K. & Taylor, T. F., "The origin of the Gundestrup cauldron," *Antiquity* Vol. 61, 1987.
- Chikisheva, T. A. et al., "Dental remains From Mound 20 At Noin-ula, Mongolia," *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 37 (3), 2009, pp.145-151.
- Duval, Paul-Marie. *Les Dieux de la Gaule*, new ed. updated and enlarged. Paris: Payot, 1976.
- Isjaniants, N., "Nomads In Eastern Central Asia," *History of civilizations of Central Asia*, Volume 2, UNESCO Publishing, 1996.
- MacLeod, Sharon Paice, *Celtic myth and religion: a study of traditional belief with newly translated prayers, poems, and songs*, Jefferson, N. C.: McFarland, 2012.
- Matčfý, Artla, "The Hind as the Ancestress, Ergo Virgin Mary - Comparative Study About the Common Origin Myth of the Hun and Hungarian People," *Sociology Study*, December 2012, Volume 2, Number 12, pp.941-962.
- Rudenko, S. I., *Kulturna khimov i noimulinskie kurgany*, Moscow-Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1962.
- Rudenko, S. I. & Gunilev, L. N., "Archaeological Studies of P. K. Kozlov from standpoint of historical geography," *Communications of the All-Union Geographical Society*, No 3, 1966.
- Sandars, N. K., *Prehistoric Art in Europe*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1968.
- Sandars, N. K., "Orient and Orientalizing in Early Celtic Art," *Antiquity* XLV, no.178, 1971, pp.103-112.
- Sandars, N. K., "Orient and Orientalizing: recent thoughts reviewed," *Celtic Art in Ancient Europe* (C. F. C. Hawkes and P. M. Duval eds.), London, 1976, pp.41-57.
- Sardar, Hamid, *Dark Heavens: Shamans & Hunters of Mongolia*, reNeues; Bilingual edition, 2016.
- Taylor, Timothy, "The Gundestrup Cauldron," *Scientific American* vol. 266, issue 3, March, 1992.

- Treuer, Camilla, *Excavations in Northern Mongolia (1924-1925)*. Leningrad, J. Fedorov Printing House, 1932.
- エリアーデ、ミルチア『シャーマニズム』(上) 堀一郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇四年。
- ギラン、フェリックス編『ロシアの神話』小海永二訳、青土社、一九八八年。
- ギンブタス、マリヤ『古ヨーロッパの神々』鶴岡真弓訳、言叢社、一九八九年。
- グリーン、ミランダ・J『ケルトの神話』市川裕見子訳、丸善ブックス、一九九七年。
- グリーン、ミランダ・J『ケルト神話・伝説事典』井村君江監訳、渡辺充子・大橋篤子・北川佳奈訳、東京書籍、二〇〇六年。
- サンギ、V編『天を見てきたエヴェンク人の話——シベリアの伝説と神話』匹田紀子訳、北海道新聞社、一九九二年。
- シャークー、ジョン『ミステリアス・ケルト——薄明のヨーロッパ』鶴岡真弓訳、平凡社、一九九二年(新版二〇一三年)。
- セレディ、ケート『白いシカ』瀬田貞二訳、岩波書店、一九六八年。
- 高倉浩樹編『極寒のシベリアに生きる——トナカイと氷と先住民』新泉社、二〇一二年。
- 鶴岡真弓『ケルト再生の思想——ハロウィンからの生命循環』筑摩書房、二〇一七年。
- 鶴岡真弓『ケルトの想像力——歴史・神話・芸術』青土社、二〇一八年。
- 鶴岡真弓・松村一男『図説ケルトの歴史——文化・美術・神話をよむ』河出書房新社、一九九九年(新装版二〇一七年)。
- ディレイニー、フランク『ケルトの神話・伝説』鶴岡真弓訳、創元社、二〇〇〇年。
- 中沢新一・鶴岡真弓・月川和雄『ケルトの宗教 ドルイ・ディズム』岩波書店、一九九七年。
- ビゴット、スチュアート『ケルトの賢者「ドルイド」——語りつがれる「知」』鶴岡真弓訳、講談社、二〇〇〇年。
- 松村一男『神話思考 1 自然と人間』言叢社、二〇一

- 〇年。
- 松村一男『神話思考 2 地域と歴史』言叢社、二〇一四年。
- マルカル、ジャン『ケルト文化事典』金光仁三郎・渡邊浩司訳、大修館書店、二〇〇二年。
- 吉田睦『トナカイ牧畜民の食の文化・社会誌——西シベリア・ツンドラ・ネネツの生業と食の比較文化』彩流社、二〇〇三年。

図版出典

- 図13 「トナカイの腹で寝る赤子」 Sardar Hamid, *Dark Heavens: Shamans & Hunters of Mongolia*, reNeues; Bilingual edition, 2016.
- 図14 「ノイン・ウラ・カーベット(エルミターシュ美術館蔵)」 <https://depts.washington.edu/silkroad/museums/shm/shmoinul.html>

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

アトモスケープ論・序説

津城寛文

筑波大学大学院人文社会科学研究所教授／宗教学・神道行法研究

はじめに

和歌の中心を占める恋歌は、恋心をナイーブに詠んだり、屈折して詠んだり、または景色とない交ぜに詠まれたり、あるいは仏教的真理のメタファーとして詠まれるもので、幅がある。私は不惑の歳を過ぎたころ、あることをきっかけに、ナイーブな恋歌を詠み始めた。どうしようもない状況を、和歌を集中的に詠むことでやり過ぎしながら、しだいに和歌を詠むことが主目的となってきた間もなく、恋歌に交じって、ただ叙景歌としか言いようのない和歌が、生まれてくるようになった。

「生まれてくる」と言ったのは、「詩の最初の一節は天上からくる」とは言わないまでも、私の場合、自然観照が習慣となるにつれ、周囲の景色から、空から大地から、木々や草花から、風や音から、また古来の和歌や古語の全体から、歌の断片が降りかかっ

てくる感じがしたからである。「古への言霊なれやあや歌の揺らく羽風と降りかゝりくる」とは、そのような事情を詠みあげたものである。

ソフトフォーカスな「雰囲気」を詠んだ自作の叙景歌に、つぎのようなものがある。

芽ぐむ木に 赤らむ森の
うす青き空に ふくらむ
風のためいき

現代語のまま鑑賞できるこの歌は、春先のうすい青空を背景に、風がため息のように吹きすぎて、赤らんだ森がふわりと膨らむ、という感じを、私の実感どおり、気分どおりに詠めていて、思い返すたびに、ときめきを覚える。

これは、私の言葉で言えば「アトモスケープ」を詠んでいるのだが、自分はそのことによって何をしているのか、というのが、このエッセイの出発点にある。

問である。

1 アトモスケープの提案

「雰囲気」の景観、アトモスケープ (atmoscape) というのは私の造語で、五感すべてとその基盤にかかわる景観認知のモードとして、一九九五年に拙著の一部で提案してみたものである。発想や言葉の由来は、「音の景観、サウンドスケープ」という音楽(教育)用語を直近のヒントとし、「匂いの景観、アロマスケープ」という商業用語を経由している。

このタームを考え付いて、すぐ思ったのは、「誰かすでに提案しているのではないだろうか？」ということで、「アトモスケープ (atmoscape)」を検索語にして、和英の著書や論文、エッセイ、ブログなどを探してみたが、該当するものはなかった。

最も近い捉え方としては、「雰囲気景観 (atmospheric

「landscape」というタームが流通しており、この語でウェブ検索をかけると、いくつかのサイトがヒットし、ターナーや印象派の（ような）絵画、また山水画（のような絵画）や、そうした風景画のような風景写真、それをデジタル処理した作品、などがアップされていた。共通の特徴は、湿った大気や光や色が散乱し浸透して輪郭がぼやけ、被写体はエーテル的で、奥行きが深く、一言で言えばまさに雰囲気的である。したがって、タームの提案を別にすれば、私がアトモスケープについて述べ（ように）している内容が、それほど独創的というわけではない。むしろすべて、幽玄、余情、余白、余韻、暗示など、日本美の主流にあるキーワードにつながってくる。そしてそのように「陳腐なこと」と受け取られることは、造語者の手柄（プライオリティ）をさらに高めることになる。多くの人がすでに予感している事柄に、まさに端的な表現を与えた第一歩であることが、浮き彫りになるからである。

こうして、「アトモスケープ」という流行らないタームを用いているのは、一九九五年に発表して以来、長らく造語者たる私一人しかいなかった。ときおり、友人や学生に「アトモスケープ（atmoscape）」で検索してもヒットしないというデモを得意げに行なっていたが、二〇一〇年代になって、いつものようにデモをしていたら、相手から「ヒットした」と言われて驚いた。オーストラリアに拠点を置くMOVIEのサイトが、このタームを用い始めていたのである。日本語の本の数ページで論じただけの私見が、英語圏の用語に採用されたとは言えまいが、プライオリティが私にあることだけは、強調しておきたい。

アトモスケープの造語のヒントになった「サウンドスケープ（soundscape）」は、カナダ人の音楽家、R・

マリー・シエーフアーによって一九六〇年代に着想され、一九八〇年代日本に輸入され、音楽や景観論に大きな影響を与えた。ただし、この外来語から事新しく学ぶまでもなく、日本文化の中心を貫く美（微）意識は、遠近の自然音や微小な生活音への気付き、気配りとして、途切れることなく伝わっている。情景に融け込むこと、聴覚的には音に融け込むことは、日本人の自然美観の最も得意とするところである。

聴覚的に情景に融け込むとは、一方では大きな音に浸されることであり、他方では聞こえるか聞こえないかの境にある微細な音に耳傾けることでもある。先端科学の知見を援用したつぎの指摘のように、微細な音を聞くと、私たちはそれと共振し、同調している。

耳が受動的な共鳴モードで作動するのは大きな信号のときだけである。小さな信号になると、耳はみずから振動を発生させ、入ってくる信号を「自動追尾」するのだ。つまり、微細な音を受感する場合には、外部からの信号と、耳自身が発生する信号とが相互に作用している。人間の聴覚は、耳の外部の振動体と内部の振動体とのあいだの位相一貫性を分析した結果生じるのである。⁴

微細なもの、彼方なるもの、未知なるものを感じようとするとき、私たちの知覚のモードが変わり、常ならぬ「知覚の扉」が開き、別のコードが動きだす。あまりに鮮やかな感覚、とくに視覚は、隔たりを作る。隔たりのない未分節の視覚、すべてを一望する視覚、聴覚以下の嗅覚、味覚、触覚、そして共感覚が、アトモスケープの入り口になる。身心が固まり、大気が固まったとき、暖かい想像によって、歌によ

って、瞑想によって、触れ合うことによって、身心が緩み、内と外が融け合う。蒸気となって膨らんだ雰囲気呼吸し、気分が雰囲気に融け込むことで、アトモスケープが立ち上がる。

2 印象派のアトモスケープ

印象派とまとめられる絵画の中に、アトモスケープと捉えることで理解が深まる、そのような作品群がある。アトモスケープを集中的に描いていると思われるのは、とくにモネとピサロ、そしてかなり異なる雰囲気だが、セザンヌやゴッホである。

室内画、とくに人物画がアトモスケープになりにくいのは、固体や肉体が画面を占めていて、流れ動く気体や液体とは異なるからである。たとえば人間の「ふるまい」の詩学を論じた坂部恵は、「ひとのふるまいには……匂い立つ詩（ポイエシス）」があると述べて、「詩学（ポエティカ、ポイエティカ）の次元」を「人間のふるまいの場」に求めている。これとは異なり、アトモスケープの詩学は、人間の次元ではなく、それを大きく包み込む環境の次元において、展開する。この違いは、和辻哲郎の言葉を借りれば、「風土」論と「間柄」論との違いである。和辻は、自然環境と人の間になりたつものを「風土」、人と人の間になりたつものを「間柄」と呼んだ。坂部恵が論じた「ペルソナ」や木村敏が論じた「人と人との間」などは、和辻の「間柄」に連なるものであり、他方、アトモスケープは「風土」に連なる。

印象派、表現主義という「近代美術のふたつの「イズム」を先取りした」と評されるターナーは、『国会議事堂の火災』以来、最も有名な晩年の作品、未来

派にすら先立つような『雨、蒸気、速度——グレート・ウェスタン鉄道』にいたるまで、「光と空気が物体に勝利する光景」を、「かたちを曖昧にし、線ではなく面、というよりも色彩で」描き続けて、西洋絵画史の画期となった。

印象派の先駆けとなるターナーについて、同時代の批評家たちの困惑と驚きは、「色彩に付与した役割の根本的な難解さ……作品の「未完」のような外見への疑義……ぼやけた輪郭線への戸惑い……多様な解釈の可能性」をめぐるものだった。その後起こった「流行の思潮としてのレアリスム」について、美術史家のガンボニーは、「写真のような」イリュージョンの方向と、「知覚の主観性を訴え、明確な形態や構図を解体させる」方向との二つを切り分け、後者が印象派につながっていること、さらに印象派は二つの方向に分かれていることを、指摘している。「印象」という概念のもつ「主体と客体の区別がなされる以前の段階……未分化のまま融合している状態」やその「動的で瞬間的な絵画表現」が、一方では知覚の主体性という意味での「レアリスムの展開のひとつの到達点」ともなり、他方では「レアリスムから象徴主義への移行」の道を辿るからである。ガンボニーのこの見取り図は、印象派の絵画の中でも、もっぱら風景画について論じられたものである。明確な形や固体が融けて、色や塊、液体や気体になる印象派が、知覚論としては一種のリアリズムをめざしつつ、その多義性はシンボリズムに続いている、ということにほかならない。

このようなターナーと印象派の位置付けと比べたとき、中国の山水画、水墨画、その流れを受けた日本絵画では、はるか以前から今日まで、線や面、色彩まで曖昧にした風景画が、一つの主流を成してい

る。近代日本の朦朧体、縹緲体は、西洋近代画の影響ではなく、その画論で理論武装した、中国、日本の伝統の再生である。日本で印象派が好まれるのは、輪郭線の曖昧な風景画という共通点によるとも指摘されている。

若くして点描を完成させたスーラは、ちょうど、原子論や量子論が世界観を変えたように、「光学的理論を絵画の色彩にとりいれ……点の集合で描く」技術を確立し、絵画の見方を変えた。そのころのピサロは、すでに「こまかいタッチを重ねて描く方法を試みていた」が、年少のスーラの技法をみて、「これが自分の求めているものだと考えた」という。光学理論は点描その他の具体的なテクニクや理論的裏付けを提供するが、点描で描かれるだけでは、必ずしもアトモスケープにならない。スーラの作品はどれも、有名な『グランド・ジャット島の日曜日の午後』も、輪郭線はないが、形ははっきりしており、遠近感や空気感もなく、すべてが固まったままで、私にはアトモスケープには見えない。

これに対して、ピサロの作品、たとえば『テートル・フランセ広場、雨』は、「われわれの吸っている空気が、これらの絵のなかに閉じこめられている」「軽やかで、動きのある、奥深い、無限の、生きている空に輝く夢のように美しい光を彼は描いた」と鑑賞されるように、アトモスケープが作品化されている。ピサロがこのようなアトモスケープを描いた一つの偶然的な理由として、視力の問題がある。「晩年の彼は、目が少し悪くなったため、戸外で描くことができず、部屋の窓の前に座って描いた。窓の向こう側には、煙、もや、太陽、船、港、動き、ざわめき、光などが見えた」というエピソードは、しばしば言及される。

印象派の旗揚げとなったモネの『印象、日の出』は、「日の出」の「印象」を「雰囲気」として描き出した、知覚モードの革命による、典型的なアトモスケープの作品化であり、視力とは無関係である。しかし、ピサロの作品が視力の弱さと関係しているエピソードは、本質的ではないものの、重要なことを示唆している。というのは、私がアトモスケープということを考える一つのきっかけとして、近視でありながらあまりメガネをかけない癖が、景色をぼんやりと眺める習慣につながっている、と自覚しているからである。風景を雰囲気として見るとき、アトモスケープを見ようとするときは、視力の良い人も目を細めたり、焦点を甘くしたりして、視覚像を和らげるのが、うまくいくコツである。

3 雰囲気と気分

ジンメル論文「景観の哲学」（一九一三年）は、切れ目なき自然の全体からひとつの統一ある景観像がいかに切り取られ得るかという美学的課題に応じたもので、景観が統一あるものとして直観されるとき「気分」(Stimmung)が生じる、と述べられている。そして、「気分という、人間の感情のプロセスに限られたものが、風景という、生命のない自然物の複合体の特質として通用する」のは、風景が「心の持つ統一を形作る力によって」生きるから、「世界と人間の創造性とのもつれ合いとして存在する」からとされる。この説明をナイーブに読むと、人間の「心の持つ統一を形作る力」「創造性」が、(生命のない自然物の)景観の統一を直感し、それを見ることで(人間の)気分が生じるという、双方向的なプロセスが語

られている。なお、「風景」の「気分」という捉え方は、「雰囲気」と読み換えることができる。

他方、精神病一般を「雰囲気 (Atmosphere)」の現象学的観点から考察したテレンバッハは、「雰囲気」は香りのように人に吸いこまれ、あるいは人を包みこみ、個人の内的な雰囲気である「気分」を気分づけ、そうすることで、外的雰囲気と内的気分の間に「同調 (Einstimmung)」が起る、という。この説明のなかの「同調」という言葉は、内外融合のあり方をよく表わしている。先のジンメルの説明と異なり、ここでは、外的「雰囲気」が、内的「気分」に先立つという、一方向的なプロセスが注目されており、内的気分が外的雰囲気に関与するプロセスは、強調されていない。ただし、逆の方向性を持つものとして、自己臭 (恐怖) が内から外へ発散し、「自己雰囲気」という狭い円環を作り出す症例は検討されているが、身体にまとりつくその狭い雰囲気は、「外的」とは言えない。

テレンバッハは、雰囲気的なものの危機的状態を、精神病理学の伝統に従い、「妄想気分」とする。そしてこれは「危機的変転」ではあるが、この危機は単に病的であるばかりではなく、より大いなる健康、より高次の形態への可能性をも開く、という。これは、ヌミノーゼ論や聖俗論、そのほか宗教学・宗教心理学の諸理論で公約数的に言われるような、宗教的体験の両義性を述べているにすぎず、特に目新しい示唆はないが、ただし、「妄想気分」やその癒やしは、外界から内界への雰囲気流入によるとする、方向性の確定した発想が明瞭に認められる。気分とは内的な雰囲気であること、周囲の雰囲気は人に吸い込まれ、あるいは人を包み込むこと、こうして雰囲気は人の気分を気分づけること、そしてそれによって

身近な外の雰囲気と内の気分のあいだに「同調」が起ることなど、テレンバッハの観察は身心論的であり、身心から離れない¹¹⁾。

これに対して、「風景・景観の哲学」におけるジンメルの主題は、内的「気分」よりは、遠い外的「雰囲気」にある。関心は身体を離れて遠くまで広がっており、そのような距離のある内外が融合するには、「心の持つ統一を形作る力」「創造性」「直感」といった、いわば遠隔的な強い力が求められるのである。

内的「気分」と外的「雰囲気」に関して、症例を扱うテレンバッハと、美学を論じるジンメルを、相補的に扱うことで明らかになるのは、気分と雰囲気の双方向性である。風景画家が自らの美的「気分」で「雰囲気」を作り出すこと、身心の弱化した人の「気分」が「雰囲気」に覆われることは、その双方向的なプロセスの、それぞれ一面なのである。

4 遙空短歌の中のアトモスケープ

「叙景詩」というキーワードは、「抒情詩」「叙事詩」が lyric epic の翻訳語であるのとは事情が異なり、それら翻訳語との連想で作られた、近代日本のオリジナルのタームである。その証左に、西洋諸語には座りの悪い説明語 (landscape poetry など) しかない。またヨーロッパの絵画史では、風景画は近代になって成立したこと、かつて自然 (の風景) はむしろ恐怖の対象であったことが、定説である¹²⁾。

折口信夫の叙景詩論によれば、日本でも、自然は畏怖や恐怖に満ちたものだったが、ヨーロッパで発達しなかった叙景歌が、日本では早くから作られ、「日本の歌の中で、最も眼を着けなければならぬも

の」となったのは、景色を歌うことで、夜や旅先で不安になった魂、遊離しようとする魂を、鎮めるため、鎮魂の呪術のためであった、という。

そのような呪術的な鎮魂歌謡とは別に、折口はまた、「瞑想的叙景詩」と呼ぶべきジャンルを想定した。折口の言葉遣いで説明すれば、その方法は、具体的な姿かたちを「歌ってゐる内に」、「外界と内界との結合」「自然内界との結合」が実現する、そこから「自然の核心」に迫る、というものである。他方、瞑想的叙景的な釈遙空短歌を私の言葉遣いで説明すれば、身心の内外を濃厚な「水」や「音」(的なもの)で満たすことで、外界と内界を融合させ、結果として、身心の動揺や不安定、内外の不安定や非対称を克服する営みである¹³⁾。

瞑想的叙景的な釈遙空短歌において、内・外の融合は、一つには内と外が同質化することによって起るが、その同質化を促すものは、折口においては「水」と「音」である。これに、ある種の流体的なものの力動的な動きを加えれば、釈遙空短歌を貫くモチーフは明らかになる。つまりこれらは、稀薄さの対極にあるもの、濃厚さである。ここでは、それがどうアトモスケープにつながるか、論じてみる。

つぎの釈遙空短歌は、まさに水の音を詠んでいる。

心 ふと ものにたゆたひ、耳こらす。椿の下
暗き水とおと

(『海やまのあひだ』)

「音」は聴覚の器官「耳」を通じて「外から内へ」入ってくるものである。つまりその回路は、通常は徹頭徹尾受動的である。何も音が聞こえない場合、聴覚的空間は空無である。そしていったんそこに音

が立った場合、振動は内界にそのまま反響してくる。本来受動的である聴覚が受動性を強めれば、その聴覚刺激はより深部にまで達することになる。

一方視覚は、「外から内へ」という方向性のみならず、時としては「内から外へ」という逆方向をもとる。視覚がもつばら受動的に働く場合、その視線は、完全に「内から外へ」は向かっておらず、器官上にとどまるか、あるいは半ば内へすら向いているが、視覚が能動的に働き何らかの物を注視する場合、そこには多かれ少なかれ対象の選択作用が起こり、その対象と内界とは、凝縮した一筋の「内から外へ」の視線によって緊密に連結されている。つぎの短歌は、そのような状態を詠んでいる。

緑葉のかゞやく森を前に置きて、ひたすらとあるくひとりぞ。われは

（『海やまのあひだ』）

上の二つの逍空短歌は、それぞれ、聴覚と視覚による、内外の連結を詠んでいる。聴覚的に音源の定まった音を聞く状態での内外融合と、視覚的に注意野の狭窄した状態でのそれとは、内界・外界が管状につながった状態として、重ねて考えてみることもできる。ただし、注意の向かう方向は両者で逆になっている。

上の二首を離れて、聴覚が拡散した音源を聴く状態での内外融合と、視覚が無指向的になった状態でのそれも、図式的に重ねることができる。そしてこの場合、両者は形式的に重ねられるばかりでなく、方向性も共通している。

こうして内外の融合を、図式化してみると、折口が「音による写生」ということを強調した理由の一

つが、浮き彫りになってくる。視覚を通じた二つの融合は、注意の方向が逆になっている。この両者が同時に起こることはありえない。他方、聴覚を通じた二つの融合は、その注意の方向が一致している。そのため、その二つの融合の仕方は必ずしも相互に排斥せず、交替しやすく、むしろ相乗し、時として同時に起こる。つぎの聴覚的な逍空短歌はまさにそれで、管状に収束した融合と、周囲に拡散した融合が連続している。「音による写生」、すなわち聴覚像による内外融合はこのようなかで起こりやすく、かつ加速度的に深まる。収束と拡散が相乗する聴覚的な逍空短歌は、アトモスケープと呼ぶことができる。

木々とよむ雨のなかより 鳥の聲 けたゝましくして、やみにけるかも

（『海やまのあひだ』）

他方、視覚については、視野の収束・狭窄と、集中のあとの拡散は、非連続に、反転してのみ起こり得るが、そのようなプロセスを詠んだ作品は、視覚的な逍空短歌にはみられない。

5 雰囲気的想像力

五感に即して想像力を考えてみれば、視覚のほか、聴覚的、嗅覚的、味覚的、触覚的、などの想像力があり得て、さらに「共感覚」による共感覚的想像力も考え得る。私はこの延長線上で、もっと融合

が進んだ、「雰囲気的想像力 (atmospheric imagination)」という考え方を提案してみたい。そこで目指されるのは、自と他、身体と精神、人間と環境、その他の

区切りを融かして内外が融合する想像力であり、アトモスケープは、そこから発生してくる。

ベンヤミンが「アウラ」について、それは「空間と時間の織りなす不思議な織物」であり、「どれほど近くにであれ、ある遠さが一回的に現われているものである。夏の真昼、静かに憩いながら、地平に連なる山なみを、あるいは眺めている者の上に影を投げかけている木の枝を、瞬間あるいは時間がそれらの現われ方にかかわってくるまで、目で追うこと——これがこの山々のアウラを、この木の枝のアウラを呼吸することである」と述べているのも、これにつながる。¹⁴ この「どれほど近くにであれ、ある遠さが」という部分を、「どれほど遠くにであれ、ある近さが」とすると、私の実感になるが、いずれにしても、遠さと近さが融合するのが「アトモスケープ」なのである。

中国系アメリカ人、イーフォー・トゥアンの現象学的記述は、「場所にその場所らしさをあたえるのは、その『雰囲気』であるという表現に注目して読み直すと、「雰囲気」の景観「アトモスケープ」につながる説明が、ちりばめられているのに気付く。¹⁵ たとえば、中国語で景観を表わす「山水」を描いた山水画について、西洋人はその「エーテルのような (ethereal) 美」に衝撃を受けるといふ。この一節は、索引語では「空気の風景 (aerial landscape)」の項目に入れられている。「近接 (proximate) 感覚」「触覚的な (tactile) 感覚」の喜びがあり、「触覚 (touch) の風景」があるなどと強調されるのは、遠くの景物をすぐ近くに感じる美学にほかならない。¹⁶

このように、遠近の環境を、「視覚」とその他の「近接感覚」が融合した「共通感覚」によって、「多感覚的な経験」として捉えるところに現れる、内外

融合的な「審美的」な世界は、私のいう「アトモスケープ」にほかならない。

ある詩論を整理した図式を参照すれば、詩は二つのタイプに分かれ、一方には、自然世界を力づくで支配し、爆発、燃焼、奔出する万物のイメージを統一しようとする「膨張性の詩」があり、他方には、イメージを「中心から噴出」させるのではなく「中心に吸着」させる「収縮性の詩」がある。そして後者は、イメージの運動に即して言い換えると「外から内へ」の「求心力」であり、ジェンダーの特性で言い換えると「女性的な受動性」となる、という。誰の考えか、その整理が適切かどうか、などは問わないとして、少なくともこのように対比される二タイプのうち、アトモスケープを誘導しやすいのは、「外から内へ」「女性的な受動性」「求心性」「収縮性」等々と言われる想像力であり、それは雰囲気的想像力の特徴でもある。

このようなアトモスケープが、文学史や美術史からみて、日本の美意識の主流にあるならば、その美意識そのものが、雰囲気的であるにちがいない。美意識は美的実践のみならず、生活実践、知的実践にもかかわるので、ものの作り方や、科学の進め方にも、深淺に反映するはずである。じつさい、日本の地理学の景観・風景研究には、アトモスケープへの感受性がみられる。「移ろい」をキーワードに、「雨や雪などの気象と季節の移ろい」や、「天気、つまり「天」の「気」によって充たされ、季節とともに循環する有情の實在」を主題とした、小林享の景観論などは、その典型である。その序文で、このテーマは志賀重昂『日本風景論』以来、多くの研究者によって関心を持たれながら、中心テーマになることはなかったと、指摘されている。この一節は、「雰囲気」

に感応する研究者が、一定の割合で存在しつづけてきたことを示している¹⁸。地理学の岩田慶治が、「原風景」という価値語を用いて、「ある種のエクスタシーのなかで、つまり、個として、観察者としての存在を消去した上で、風景の近景と遠景とが一体化し、それが忘れ難い原風景としてからだに刻みこまれる」と語っているのも、アトモスケープの表現である¹⁹。

おわりに

人間同士の心理や生理が通い合うように、人間と環境の間の心理や生理、さらに物理は通い合う。アトモスケープは、外の景色が融けた雰囲気と、身心が融けた気分が、同調して出現するので、また融け合うときの感情は、苦さや悲しみや不安が含まれるにせよ、基調となるのは親密さなので、場所の違いに応じて、都市のアトモスケープ、大自然のアトモスケープ、飼いならされた自然のアトモスケープなど、それぞれの特徴がある。

和歌を詠むことを使命とした中世貴族について、その生活は文芸に捧げられた「数寄の生活」であり、「花鳥風月を愛でる風流」の実感に即す態度が極まった頂点に、「一層念を入れ、一層細かく自然を見る」歌が生まれたという指摘がある²⁰。

『玉葉』『風雅』に完成した自然歌は、ありきたりの風物を、つねに天象の変化と結びつけて眺める……多くは模倣たる水蒸気のへだての中から見るか、雲霧の流れに一部はかくれ、一部は現われたものを見る……光線の中で陰影とともに見る……大気と外光との陰影を伴った自然を歌にしようと

しはじめたのである。

自然を見て歌を詠むという伝統を、さらに「念入りに……こまかく」突き詰める詩法が求めたのは、馴染み深い景色の奥に、緊張や集中によって分け入ろうとする、あるいは計り知れない深みを探ろうとする、観照の冒険である。そのような未知の世界に触れる予感から、新事の親密さが立ち上がってくる。その代表作の一つとされるのが、京極為兼のつぎの有名な和歌である。

しづみはつる入り日のきはあらはれぬ霞める山のなほ奥の峰

（『風雅和歌集』春上）

この和歌では、「天象の変化」につれて視野の集中と拡散が交替し、ぼんやりした雰囲気の中に、細部が鮮明に晴れ上がってくる。これはたとえば、印象派の風景画の一角に、写真のような断片が描かれるようなもので、アトモスケープというヴェールが破れて、視覚像が露になっているのである。

他方、つぎの歌（伏見院御製）は、あまり有名ではないが、拡散した嵐の中に、時雨の音が粒立つという「天象の変化」の中で、聴覚的なアトモスケープが途切れなく詠まれている佳作である。為兼の歌と見比べることで、鮮やかな視覚はアトモスケープを破り、聴覚はアトモスケープを保つことがわかる。

夕暮れの雲とびみだれ荒れてふく嵐のうちに時雨をぞきく

（『玉葉和歌集』冬）

ここで私作について述べれば、細部にフォーカスし、あるいはズームして、景物を細密に詠む歌も多いが、これはアトモスケープの歌ではない。しかしその集中のあとに、拡散する景色と自分の膨らむ気分が、融け合う段階を詠む歌があり、こちらはアトモスケープの歌である。この集中と拡散は、ヨীগ階梯における、集中と三昧の關係に似ている。三昧の前には何らかの集中や瞑想が必要であり、それは少ない字数の和歌の表現には、敢えて詠まれない。冒頭で示した、「芽ぐむ木に……」の和歌では、「芽ぐむ木」「うす青い空」「風」に一瞬集中したあとに、雰囲気となつて膨らみ、それが気分と融合している。想像力に「形式的 (formell) 想像力」と「物質的 (materiell) 想像力」との二つを区別するバシュラーによれば、五感のうち「形式的想像力」につながるののは視覚のみで、聴・嗅・味・触の各感覚は価値的な「物質的想像力」につながる。²¹

このほかにも、価値的に説かれるものとして「力動的 (dynamique) 想像力」がある。アウラや雰囲気は、気体、蒸気、風を語源とするように、地・水・火・空 (風、大気) の四大元素のうち「大気」を主調とするものである。バシュラーは「大気」という物質・元素は「開かれた想像力」「一切をあげて四周の雰囲気の実現性を渴望する想像力」の「良導体」であり、「大気の力動性は……やさしい氣息の力動性である」という。私作の「空にふくらむ風のため息」という感じを、これ以上うまく説明している一節は、ほかにない。

注

1 日守麟伍『くりぶとむねじあ歌物語』

(<http://book.geocities.jp/himingo/kururahm>) 1101

二年著作。

2 『日守麟伍の和歌日記』(<http://blog.goan.jp/himoringo/>) 二〇一四年四月二日。

3 津城寛文『日本の深層文化序説——三つの深層と宗教』玉川大学出版部、一九九五年、二三三―二三七頁。津城寛文「折口鎮魂説から「アトモスケープ」論へ」「現代思想」(総特集 折口信夫)、二〇一四年五月臨時増刊号。

4 アーヴィン・ラズロ、野中浩一訳『創造する真空 (コスモス) ——最先端物理学が明かす「第五の場」』日本教文社、一九九九年 (原書は一九九六年刊行)。

5 坂部恵『へふるまい』の詩学』岩波書店、一九九七年。〈ペルソナ〉を論じるときはとくに、人間關係が詩学の焦点とされている。坂部恵「ペルソナの詩学——かたり ふるまい こころ」岩波書店、一九八九年。

6 藤田治彦『ターナー——近代絵画に先駆けたイギリス風景画の巨匠の世界』六耀社、二〇〇一年。
ダリオ・ガンボニ、藤原貞朗訳『潜在的イメージ——モダン・アートの曖昧性と不確定性』三元社、二〇〇七年 (原書は二〇〇二年刊行)。

8 クレール・デュラン・リュエル・スノレル、藤田治彦監修、遠藤ゆかり訳『ピサロ——永遠の印象派』創元社、二〇一四年 (原書は二〇一二年刊行)。
中野京子『印象派で「近代」を読む——光のモネから、ゴッホの闇へ』NHK出版、二〇一二年。

9 ゲオルク・ジンメル『風景の哲学』川村二郎編訳『ジンメル・エッセイ集』平凡社、一九九九年 (原書は一九一三年刊行)。
11 フーベルトゥス・テレンバッハ、宮本忠雄・上田宣子共訳『味と雰囲気』みすず書房、一九八〇年 (原書は一九六八年刊行)。

12 イーファー・トゥアン、金利光訳『恐怖の博物誌——人間を駆り立てるマイナスの想像力』工作舎、一九九一年 (原書は一九八〇年刊行)。實川幹朗『心の近代——三筋の結界とメスマル (支度の段)』北大路書房、二〇一三年。

13 津城寛文『折口信夫の鎮魂論——研究史的位相と歌人の身体感覚』春秋社、一九九〇年。

14 ヴァルター・ベンヤミン「写真小史」久保哲司訳『ベンヤミン・コレクション 1 近代の意味』ちくま学芸文庫、一九九五年 (原書は一九三二年刊行)。
15 イーファー・トゥアン、山本浩訳『空間の経験——身体から都市へ』ちくま学芸文庫、一九九三年 (原書は一九七七年刊行)。

16 イーファー・トゥアン (段義孚)、阿部一訳『感覚の世界——美・自然・文化』せりか書房、一九九四年 (原書は一九九三年刊行)。

17 市倉宏祐『ハイデガーとサルトルと詩人たち』日本放送出版協会、一九九七年。
18 小林亨『移ろいの風景論——五感・ことば・天気』鹿島出版会、一九九三年。

19 岩田慶治『風景学と自分学——未来学の土台』岩田慶治著作集八 講談社、一九九五年。
20 風景景次郎『中世の文学伝統』岩波文庫、一九八五年。

21 ガストン・バシュラー、及川馥訳『水と夢——物質的想像力試論』法政大学出版局、二〇〇八年 (原書は一九四二年刊行)。
22 ガストン・バシュラー、宇佐見英治訳『空と夢——運動の想像力にかんする試論』法政大学出版局、一九六八年 (原書は一九四三年刊行)。

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

現代社会における身心変容技法

——太極拳とスポーツの比較を通して

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

現代における身心変容技法を論ずるにあたり、スポーツは避けて通れないテーマのひとつである。なぜなら、どのようなスポーツ種目であれ、特定の体系化された技法を持ち、その実践は身体のみならず心をも変容させるからである。たとえば、スポーツで汗を流せば気分爽快になり、上達とともに試合のプレッシャーにも強くなる。このように、スポーツの実践が身体と心の両面にわたって短期的そして長期的に影響する以上、スポーツが身心変容技法であることは認めねばならない。

しかし、これを認めることは、身心変容技法全般にとって重大な含意を持つ。問題は、スポーツが現代社会において数ある身心変容技法のひとつにとどまらないということである。それどころか、スポーツは、現代社会における身心変容技法の主流であり、現代社会を代表する身心変容技法であるとさえいえる。なぜなら、愛好者の規模においても、政治的優

先度においても、経済的波及効果においても、メディアにおける注目度においても、スポーツは他の身心変容技法を圧倒するからである。

にもかかわらず、本身心変容技法研究会では、スポーツはあまり取り上げられてこなかったように思われる。取り上げられてきたのは、たとえば、太極拳や合気道などの武術、ヨガや氣功などの養生技法、能や舞踊などの身体表現、禅やマインドフルネスなどの瞑想法、滝行や修験道などの宗教実践、職人仕事や芸術などの専門的技法などである。これらの身心変容技法の多くは伝統社会において成立し、形を変えつつ現代に継承されたものであるが、伝統社会において重要であったのと同様かそれ以上に、現代社会に生きるわれわれにとっても重要であることは言を俟たない。しかし、圧倒的な主流を占めるスポーツという身心変容技法を前にすれば、これらの身心変容技法（狭義の身心変容技法）と呼ぶことにする）は傍流にとどまることは否定しようがない。

なぜ、本研究会では、現代社会において主流の身心変容技法たるスポーツではなく、狭義の身心変容

技法ばかりが取り上げられてきたのだろうか。本稿では、狭義の身心変容技法が傍流であることを認めたい。スポーツはたしかに身心変容をもたらす技法であるが、にもかかわらず、狭義の身心変容技法が持つていて、スポーツには欠けている何かがあるように思われるからである。

ただし、本稿が着目したいのは、狭義の身心変容技法の多くを特徴づけている不可視の要素、たとえば精神性・宗教性・超越性・スピリチュアリティなどではない。というのも、これらの性質（まとめて「精神的要素」と呼びたい）についての語られ方は、身心変容技法の分野（武術、行法、職人芸など）ごとに異なるのみならず、同じ分野内であってもスタイル（流派、教派、弟子筋など）ごとの相違が大きいからである。さらに、同じスタイル内であっても、初心者と熟練者で精神的要素の捉え方が異なることはもちろん、初心者どうし、熟練者どうしでも同じ捉え方をしているとは限らない。そのため、特定の精神的要素を共通項として、狭義の身心変容技法全般の特

徴づけることは困難である。

他方で、狭義の身心変容技法の多様な分野やスタイルに通底する、共通の精神的要素を認める立場も可能であるかに見える。しかし、それならば、各種のスポーツにも同様の精神的要素を認めないわけにはいかない。前述した、気分転換の効果やプレッシャー耐性の向上に加えて、たとえば、平常心をもって試合に臨んだり、求道者の態度で練習を継続したりすることは、スポーツで一般的だからである。このように、不可視の精神的要素は、その多様性を認めるにしろ、共通性を認めるにしろ、狭義の身心変容技法とスポーツを制度的に区別する決め手にはならないのである。

精神的要素に求めるのではないなら、スポーツに対する狭義の身心変容技法の特徴を何に求めるべきだろうか。本稿では、「宙吊りにされた功利性(suspended utility)」に着目することを提案したい。これは、筆者が専門とする太極拳から導かれた概念であるため、狭義の身心変容技法全般に同程度に適合するかは今後考察してゆかねばならない。しかし、少なくとも太極拳および類似の武術的ないし養生的な身体訓練体系とスポーツの差異を明瞭に浮かび上がらせるうえで、宙吊りにされた功利性の概念は有効であることを本稿では示したい。だがそのまえに、スポーツと現代社会の親和性について概観することで、これが身心変容技法を研究するうえでどれほど無視できないかを示すことにする。

1 スポーツと現代社会

現代においてスポーツ愛好者がこれほどまでに多

い背景には、社会全体にわたる複数の要因を指摘できる。まずは、スポーツが義務教育の正課に組み入れられ、学校にはしばしばグラウンド・体育館・プールなどのスポーツ施設が併設されているという国民教育的な要因がある。現代日本においては、これらの施設がとりわけ充実しており、これらを活用する課外活動としてのスポーツも盛んである。したがって、すべての現代人、とりわけ現代日本人のライフコースには、スポーツが最初から制度的に組み込まれているのである。

学齢期ほどではないにしろ、成人後もスポーツが盛んに行われている背景には、スポーツ施設の建設・スポーツ組織の運営・スポーツ大会の開催などを可能ならしめる政治的意思決定と、スポーツがもたらす経済的波及効果を指摘できる。後者は、「するスポーツ」のみならず「見るスポーツ」も視野に入れるといっそう明らかである。テレビや新聞をはじめ、各種商業メディアの報道内容のうち、少なからぬ部分をスポーツニュースが占めている。オリンピックに代表されるスポーツの世界大会は、会場建設・スポンサーシップ・放映権料などで巨額の経済効果をもたらしている。

見るスポーツは、ナショナルなメディアによって媒介されることで、政治的にきわめて重要なものになる。一九三六年のナチス政権下のベルリン大会や、冷戦中の米ソのメダル獲得競争に見られるように、オリンピックは国威発揚の場でありつづけてきた。現在も、メダル獲得を目指すエリート選手の育成は、国家によるスポーツ振興政策の焦点のひとつであり、これらの選手の活躍に国民全体が一喜一憂する。国内的にも、甲子園野球大会やJリーグが地域ナショナルリズムを勃興させている。そして、ナショナルな代

表に向けられた大衆の熱い視線と国民的一体感こそ、民主主義と全体主義とを問わず、近代国民国家の統治の正当性を保証するものであり、この意味でスポーツと国家は共犯関係にあるといえる。

このように、スポーツは現代社会の三つの柱である資本主義・国民国家・メディアときわめて親和的である。それゆえに、数ある身心変容技法のうち、現代社会においてもっとも幅広く実践され、もっとも注目を浴びているのは、疑いなくスポーツなのである。

2 グットマンによるスポーツの定義

隆盛をきわめるスポーツに対して相対的にマイナーな狭義の身心変容技法は、にもかかわらず、スポーツにはない特徴があるというのが本稿の立場であった。この特徴を説明するうえで、スポーツ史家のアレン・グットマン(二〇〇四)によるスポーツの定義は、有効な視点を提供してくれる。

グットマンによれば、およそ人間の活動は仕事(work)と遊び(play)に分けることができる。前者は功利的な活動、つまり、食料を獲得したり、金を稼いだり、身体を鍛えたりといった、活動そのものの外部にある目的のために行われるすべての活動である。後者は、自己目的的(causette)な活動、つまり、それ自体の楽しみのために行われるすべての活動である。

遊びには、さらなる区別が可能である。自然発生的な遊び(spontaneous play)と、組織された遊び(organized play)である。前者は、子供たちが集まってふざけあったり、走り回ったり、冗談を言い合ったりするような遊びである。このような、秩序もルー

ルもなく、完全に自由な遊びは、理念としての遊びに限りなく近い。しかし、現実の遊び、とりわけ人たちの遊びには、このようなものは少ない。何らかの組織を持ち、ルールによって秩序化されている場合がほとんどである。こうした活動は、食料の獲得などの活動の外部にある目的を持たないという点では確かに遊びであるが、活動そのものはルールに縛られている。このような組織化された遊びを、グットマンはゲーム (game) と呼ぶ。ゲームの例として、グットマンは「馬跳び、おうちん (cannon (playing house)、偽ラテン語で話す (speaking Pig Latin)、チェス、モノポリー、バスケットボール」を挙げている。グットマンの挙げている例からわかるように、ゲームには競争的な要素を含まないもの (馬跳び、おうちん、偽ラテン語で話す) と、含むもの (チェス、モノポリー、バスケットボール) がある。後者つまり、競争的なゲーム (competitive games) を、グットマンは闘争 (contest) と呼ぶ³。ただし、闘争とはゲームに限定されないことに注意が必要である。法廷闘争や国家間の戦争も、競争的な要素を持つ点で闘争であるからだ。とはいえ、これらの活動は、賠償金や資源の獲得などの外的な目的を持っており、自己目的ではない。そのため、たとえこれらの活動が組織化されていると、遊びという条件を満たしていないため、ゲームではないことになる。

最後の区別として、闘争は知的闘争 (intellectual contests) と身体的闘争 (physical contests) に分ける。前者に当てはまるのはチェスや賭け事であり、後者に当てはまるのがスポーツである。ただし、グットマンは、闘争が身体的であるか否かについては議論の余地がある場合も多いとする。そのような事例として、グットマンは自動車競技などのモータースポーツと馬術競技を挙げている。これらの競技において、身体的闘争を行っているのはもっぱら車や馬であり、その乗り手たちは知的闘争を行っているという見方が可能だからである。逆に、それほど単純なスポーツ競技であっても、知的闘争の要素をまったく含まない競技は考えにくい。

このように、闘争が身体的か知的かは程度の問題であるが、これは、最初の三つの区分——活動が遊びか否か、遊びが組織的か否か、組織的な遊びが闘争的か否か——についても当てはまる。たとえば、健康のためのテニス、社交のためのゴルフ、生活がかかったプロスポーツ、国家の威信を背負ったオリンピック競技は、いずれも功利的な要素を多分に含んでいる。しかし、それ自体の楽しみややりがいのために行われる要素がゼロかといえ、そうではないと思われる。そのため、これらの活動がスポーツではないと言いつつしてしまうのは、当事者の意識も、社会的な位置づけも反映していない極論であろう。活動の自己目的性は程度の問題であり、この程度が低いからといって、スポーツではないことにはならない。ただ、理念型としての純粋なスポーツからは比較的に活動として位置づけられよいのである。

重要なのは、スポーツというあいまいな概念が、「遊戯的」な身体的闘争 (playful physical contests) (bid, p.2) という経験的に特定可能な要因によって定義できたことである。以上の階層的な区分を図式化すると、次のようになる (図1)。

3 スポーツと自己目的性

グットマンによるスポーツの定義において重要な

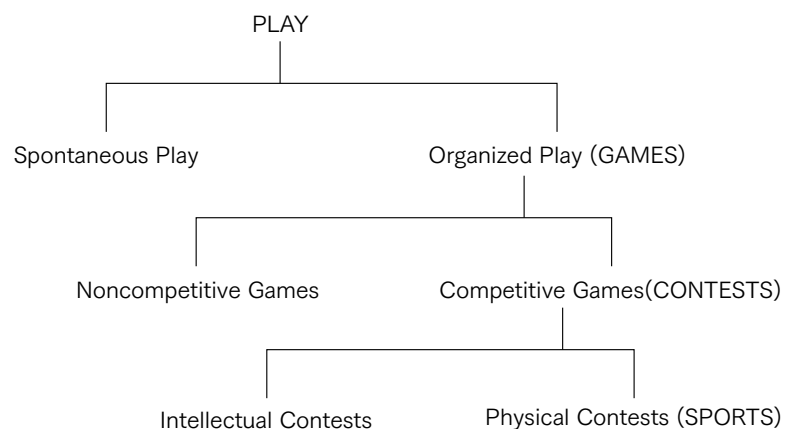


図1 遊び(play)、ゲーム(games)、闘争(contests)、スポーツ(sports)の関係 (Guttman, 2004, p.9)

のは、スポーツにおける遊びを、行為者の主観的な楽しみという捉えどころのないものに還元せずに、行為の自己目的性という、行為者の主観的意図として把握可能でありながらも、同時に、客観的制度としても把握可能な性質に着目したことである。後者の性質がスポーツの定義にとって本質的であることは、グットマンが自己目的的な行為すなわち遊びを組織化されたものとそうでないものに分類し、前者にスポーツを位置づけていることからうかがえる。行為の自己目的性の客観的把握可能性を前提とすることなしに、自己目的的な行為の組織化を論ずることは

不可能だからである。

スポーツを構成する行為（スポーツ行為）の自己目的性が明らかな事例のひとつとして、陸上競技の短距離走を取り上げたい。グラウンドに描かれたトラックとは、獲物を追うために走ったり、外敵から逃げるために走ったりするのではなく、ただ走るために走っていること、つまり、自己目的的に走っていることを保障する制度である。スタートラインとゴールラインの間に延びる空間と、ストップウォッチが計測する時間は、自己完結的な小宇宙をなし、ランナーが走る目的のすべてを構成する。つまり、一方のラインから他方のラインまでを最短時間で走ること——これは同時に、同じ小宇宙内の他のランナーよりも早く走ることを意味する——のほかに、走る目的は何一つ存在しないのである。このように、行為の自己目的性を制度的に保障する時間的な限定と、それによって作り出される閉鎖的な小宇宙の内部のみ、スポーツは可能になる。

短距離走について言えることは、すべてのスポーツについても言える。スポーツとしてのアーチェリーやライフル競技と、狩猟や戦闘のための弓術やライフル術は、それぞれ、弓を引くこと、銃を撃つことという行為の実体としては大差のない場合もある。しかし、その行為が制度的に保障された自己完結的な小宇宙の内部で行われているか否かに応じて、それがスポーツ行為であるか否かは明確に区別できる。対人競技についても同様である。身体的かつ闘争的な行為は、多くの場合、資源や金銭の獲得のために行われる反社会的な暴力行為であるが、自己完結した小宇宙の内部ではスポーツ行為になる。たとえば、相手を殴り倒そうとする行為も、リング上での三分間という時空間的限定のなかで行われたならば、

ボクシングというスポーツ行為になるのである。同様に、スポーツとしてのフェンシングやレスリングは、現実の闘争のための剣術や格闘術から区別される⁴。

スポーツの小宇宙の具体的ありようを規定するのがルールである。ルールは、一方で、各スポーツ種目に固有の方法で時空間を人工的に限定することで、自然環境と社会環境がもたらしうる様々な行為の目的——悪天候や野生動物から身を守ることに、狩猟や農耕や賃金労働などの生産活動をするにことなど——を排除する。他方で、ルールは、このように限定された時空間の内部にあらたにスポーツ行為の目的を設定する。この目的を定義するのは、典型的には、自然の不確実性（地形の起伏や植生など）を大幅に排除しつつも、社会的な生産活動にも供されない（耕作も工場建設もされない）平坦な地面に描かれた幾何学的ラインと、自然のリズムからも社会生活のリズムからも切り離されたストップウォッチが測定する均質な時間である。この箱庭的な小宇宙内に設けられたスポーツ行為の目的は、すべからず、現実社会を生きるうえで志向されるべき目的とはかけ離れている。

格闘スポーツの場合は、リングを囲むラインのほかに障害物のない空間で、同じ武器を持った対戦相手どうし（素手どうしや、グローブどうしを含む）が、正面から一対一で向かい合い、制限時間内で闘争するという、およそ現実の闘争とは隔絶した小宇宙が人工的に作られる。スポーツ行為とは、このような自己完結的な小宇宙の内部で、この小宇宙が定義するかぎりでの目的を追い求める行為なのである⁵。

4 太極拳の功利性

これまで考察してきたスポーツの特徴と比較することで、狭義の身心変容技法としての太極拳の特徴が見えてくる。スポーツの目的が、現実とは隔絶した自己完結的な小宇宙内に存在するのに対して、太極拳の目的は、現実そのもののなかに存在するのである。これは、武術と養生術という太極拳の二つの側面のそれぞれについていえることである。武術としての太極拳は、現実の闘争に勝つことを目的とし、養生術としてのそれは、現実の不老長生を目的とする。太極拳が現実の闘争を目的としていることは、第一に、その歴史的起源からうかがえる。太極拳諸流派のなかでもっとも長い歴史を持つ陳氏太極拳の起源は、明代の武将である戚繼光が創造した拳法である「宋太祖長拳三十二勢」（以降、「三十二勢」と呼ぶ）に求められるが、これは素手の拳法であると同時に、戦場において各種の武器を使用するための基礎訓練の方法だったのである。

三十二勢が収録されているのは、歴戦の武将である戚がみずからの経験にもとづき著した軍隊運営マニュアルである『紀効新書』（一五六〇年、増補版は一五六一年）である。本書には、兵卒の徴募、訓練と賞罰、野営の方法、各種武器の運用方法など、軍隊運営の様々な側面が記されているが、その最終巻（第十四巻）である「拳経捷要篇」に、素手の拳法である三十二勢が収録されている（図2）。

戚は、当時行われていた武術諸流派から優れた技法を集成することでこの拳法を創造したと説明しているが、同時に、拳法は実戦に直接役立つものではないと断っている。「拳経捷要篇」の冒頭の導入部に



図2 『紀効新書』の「宋太祖長拳三十二勢」(大塚、1998年、256頁)

において、威は次のように述べる。

この藝、甚だしくは兵を預からず。能く余力有らば、則ち亦武門当に習うべき所なり。但し、之を衆じて強いてすべからず、また其の便なる所に聴くのみ。ここに於いて、此れを以て諸篇の末、第十四篇と為す。拳法、大戦の技に預かること無きに似たり。然れども、手足を活動し、肢体を慣動す。此れ、初学藝に入る門と為すなり。故に後に存し、以て一家に備う。

(屈、二〇〇七・一八五)

ここには、拳法に対する威のアンビバレントな態度が読み取れる。威の時代において、戦場で役に立つ実戦武術とは、刀槍や弓矢、そして、威自身が工

夫改良した藤牌という盾などの武器を用いた武術であった。拳法は、こうした武器術とは比較にならないほど低い実戦的価値しか持たなかったため「甚だしくは兵を預からず」とされているのである。にもかかわらず、拳法は「手足を活動し、肢体を慣動す」ことができる。中国武術史研究家であり指導者でもある屈国鋒の指摘するように、これは、対他的な武器術のための身体の基礎を、対己的な修練によって作ることとして解釈できる(屈、二〇〇七・一八五)。幾度も実戦を経験した威が、実戦には直接役立たない拳法を『紀効新書』に収録したのは、それが実戦における武器の使用という目的のための基礎訓練として役立つからなのである。

武器術と拳法の関係は、威による次の一節からも明らかである。

大抵、拳棍(素手の拳法と棒)、刀槍(片刃の剣と槍)、叉鉞(先割れ槍と鉤爪)、劍戟(両刃の剣と枝矛)、鉤鎌(鉤状の剣と鎌)、挨牌(盾)の類、まず拳法有りて、身手を活動せざることなし。それ拳や、武藝の源なり。

(屈、二〇〇七・一八五、括弧内はすべて引用者注)

三十二勢は、拳法でありつつも、明代の戦場で用いられた各種武器を使いこなすための基礎作りという目的を持っていたのである。この意味で、三十二

勢を修練することは、ボクシングやレスリングのような現代の格闘スポーツのように、自己目的的な小宇宙——限定された時空間における一対一の素手どうしの闘争——の内部に閉じた行為ではなく、現実の闘争に開かれた功利的な行為であったといえる。

5 宙吊りにされた功利性

だが、三十二勢の功利性には、留保が必要である。なぜなら、それは「余力」のある「武門」つまり職業軍人が習うべきものであり、「衆じて強いてす」べきではないもの、つまり、徴募された一般兵卒に強制してはならないものとして位置づけられているためである。

その理由は、おそらく、拳法の修練による基礎作りを経て武器術を修練することは、直接に武器術を修練することに比較して、相当の時間的余裕と、武術に専念することを可能にする経済的余裕が必要だからである。こうした余裕のある「武門」の子弟ならば、「初学藝に入る門」として三十二勢を習う意義がある。それに対し、徴募された一般兵卒は、武器の使用法を短兵急に習得することを求められるため、拳法の修練を経ずに、直接に各種の武器術を修練するほかなかったと思われる。

もちろん、威の言うように、拳法の修練を積むことで十分に「手足を活動し、肢体を慣動」できたら、各種の武器を効果的に使いこなすことができるだろう。しかしながら、修練の時間が限られている一般兵卒の場合は、拳法の修練を積むよりも、武器術を直接修練したほうが、戦場で敵の殺傷という目的にかなう技法をより確実に習得できたはずである。

そのうえ、本人の素質、努力、病気やケガなどの不確実な要因も考慮するなら、拳法の修練に十分な時間をかけたところで、「手足を活動し、肢体を慣動」することがどの程度成功するか、いわば、拳法がどれほどモノになるかは事前に予測できない。それに對し、武器は素質や努力の欠如を相当にカバーし、非力な者でも比較的容易に敵を殺傷することを可能にしようのである。

したがって、三十二勢は、実戦的な武器術のための基礎作りに役立つという点で功利的であるが、この功利性は、相当に時間をかけた修練によって実現が目指されるが、確実に実現するとはかぎらない功利性、いわば、「宙吊りにされた功利性 (suspended utility)」なのである。こうした特殊な性格を持つ功利性ゆえに、威は三十二勢の実戦性について断り書きを入れたうえで、これを「諸篇の末」に収録するにとどめたのだろう。

6 現代の陳氏太極拳と養生術

三十二勢を修練することは、実戦的な武器術のための基礎作りをすることであるから、功利的な行為であるといえる。しかし、この功利性が宙吊りにされていることを踏まえたなら、ここに養生術の萌芽を認めることができる。なぜなら、修練の時間が引き延ばされ、ついには永続化したとき、修練により「手足を活動し、肢体を慣動」することは実戦的な武器術のための手段であることをやめ、自己目的化するはずだからである。

ただし、永続化した修練は、スポーツとは区別されねばならない。後者は、時空間的に限定された小

宇宙内に設けられた目的を志向するために自己目的である。それに対し、前者は、実戦的な武器術という目的を宙吊りにしてはいるが、これを時空間的に限定してはいないからである。むしろ、修練が永続的であるためには、時空間的に制約されたいかなる目的からも自由でなければならぬ。

したがって、永続化した修練とは、人生全体にわたる長い時間のなかで、日々の生活全般を営みつつ「手足を活動し、肢体を慣動」し続けること、つまり、敏捷かつ柔軟な若々しい身体を可能なかぎり保ち続けることである。これは、不老長生という養生術の目的そのものである。とはいえ、不老長生を目指すに修練に打ち込んだところで、この目的がどの程度実現されるかは予測できない。そのため、武術としての功利性と同様に、養生術としての功利性も宙吊りにされているのである。

修練の時間の永続化は、実戦的な武器の使用という目的が無限に遠くなることによってもたらされる。マクロな視点をとるなら、近代銃火器の発達により、武器術が戦場においてもはや有用ではなくなったという要因は、現代社会における太極拳の養生術化を説明するものである。だが、ミクロな視点をとるなら、たとえ武器術が全盛の世にあっても、引退などの個人的理由で戦場に出る必要がなくなったときも、同様に、修練の時間の永続化と拳法の養生術的側面の発達もたらされるはずである。

武術と養生術という二つの側面を持つ陳氏太極拳の創造においても、陳氏第九世の陳王廷（一六〇〇頃—一六八〇頃）の武官職からの引退が無視できない要因をなしている。陳は、一六三二年に明朝により郷兵守備に任ぜられ、反乱の鎮圧や盗賊の掃蕩などで活躍したが、明から清への政権交代の動乱を経て

引退し、故郷の河南省温県陳家溝に戻る。この黄河北岸の小村で、陳は晴耕雨読の生活を送りつつ拳法の研究を行った。その結果、家伝の拳法と「黄帝經」にある道家の養生術を合わせた、剛柔相済たる新たな拳法が創始され、これが陳氏太極拳の原型になるのである（笠尾、一九九四・四七一—四七六／李、一九九二・二八）。

だが、陳はこの拳法をゼロから創造したのではないことは明らかである。陳は拳譜を残さなかったため、その姿を直接知ることはできないが、現代の陳家溝で修練されている陳氏太極拳は、威の三十二勢の技法の大部分を継承しているからである。武術研究家であり指導者でもある笠尾恭二によれば、三十二勢を構成する三二の技のうち、名前も実質も陳氏太極拳の技と同じものが一六ある。たとえば、「懶扎衣」〔金鶏独立〕「探馬」などである（図2参照。笠尾、一九九四・三三七—三三〇）。さらに、屈によれば、残る一六の技のうち、陳氏太極拳の技と名前は異なるが実質は同じものが一四ある。合計すると、三二の技のうち、三〇もの技が現代の陳氏太極拳に伝承されているのである。したがって、現代の陳氏太極拳は三十二勢の大部分を継承しているといえ、その原型たる拳法も三十二勢と緊密な関係を持っていたと推測される（屈、二〇〇七・二二二）。

陳氏太極拳は、起源たる三十二勢がそうであったように、拳法でありつつも武器術のための基礎訓練を兼ねている。というのも、現代の陳家溝には、拳法としての陳氏太極拳に加えて、劍・刀・槍・棍・春秋大刀（重量のある長刀状の武器）などの武器術も、陳氏太極拳の重要な応用として伝承されているためである。

陳氏太極拳の実戦的応用について、具体的な技に

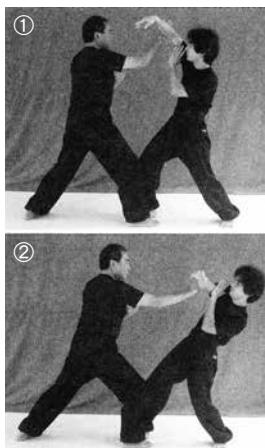


図3 素手による纏糸勁。左手の演武者が右腕の螺旋状の動きで相手を崩している。(山田、2008年、87頁)

おける身体の使い方として説得的に示したのが山田英司である。彼は、格闘技雑誌と関連書籍の編集者であるが、みずからも各種武術を修練し、一九九九年からは武術研究団体を立ち上げ伝統武術の実践的研究を行ってきた。彼によれば、従来は禁じ手とされた危険な技（目突きや金的蹴りなど）の多くを解禁した「実戦志向」の格闘技であっても、複数の敵・武器の使用・環境の武器化（壁や床に相手を打ち付けたり、椅子などの日用品を武器にしたりする）など、多様な要因が関与する現実の戦いから、安全な環境における一对一の素手どうしの戦いという局面を切り出したものにすぎない（山田、二〇一三・五八―六二）。

それに対し、陳氏太極拳を含む伝統武術は、現実の戦いを構成する数々の要因に対処する技が含まれている。たとえば、陳氏太極拳を特徴づける身体の使い方である「纏糸勁（胴体と四肢を連動させつつ螺旋状に回転させることで生ずる力）」は、素手どうしの戦いにおいては、相手の腕など身体の末端を捕らえて体幹部を崩すために用いられる（図3）。だが、槍や剣などの武器どうしの戦いにおいては、敵の武器を巻き込んだり、弧を描いて流したりするうえで纏糸勁は威力を発揮する（図4）（山田、二〇一三・二四四）。また、陳氏太極拳が得意とする、敵を後方に押し飛ばす技は、敵を壁に打ち付けたり、椅子などの

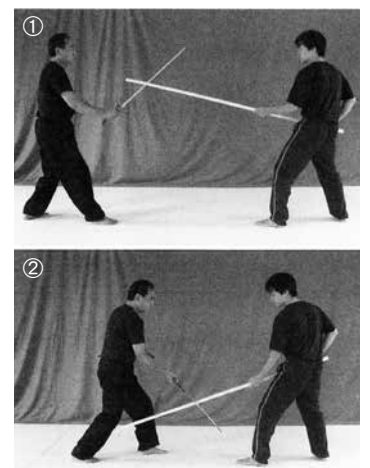


図4 剣による纏糸勁。左手の演武者が剣の螺旋状の動きで棒を巻き込んでいる。(山田、2008年、85頁)

障害物で転倒させたりできるため、市街地で有効である（山田、二〇一三・一七八）。また、複数の敵に囲まれた場合、一人の敵を別の敵に向けて押し飛ばすことで、複数の敵に同時に攻撃されるのを防ぐことができる。陳氏太極拳には、複数の敵の包围を突破しそのまま逃げる動作を訓練する「玉女穿俊」という技さえも含まれているのである（山田、二〇一三・二二二）。

このように、陳氏太極拳が修練する身体の使い方は、拳法であると同時に、各種武器の使用法であり、複数の敵への対処法であり、また、環境を武器化する方法でもある¹¹。この点で、太極拳は格闘スポーツのように自己目的な小宇宙に閉ざされているのではなく、現実の闘争に開かれているのである¹²。

おわりに

本稿では、スポーツと狭義の身心変容技法の異同を検討するために、後者の一例として太極拳を考察した。その結果、スポーツが時空間的に限定された小宇宙の内部に設けられた目的を志向する点で自己

目的であるのに対し、太極拳は、現実の闘争における武術性と、人生における不老長生という、いずれも時空間的に限定されない目的を志向する点で功利的であることが明らかになった。ただし、これらの目的がどの程度実現されるかは事前に予測することが不可能であるため、武術としての功利性も、養生術としてのそれも、宙吊りにされているのである。宙吊りにされた功利性という特徴は、他の狭義の身心変容技法にも認められるのだろうか。日本と中国の伝統武術には、この特徴が顕著に認められる。

たとえば伝統空手は、拳法であると同時に、棒・トンファ（取っ手がついた短棒）・サイ（フォーク状の武器）などの武器を用いるための基礎訓練でもあり、一対多の状況への対処も含んでいる（大塚、一九九八）。この点で、伝統空手は、素手の格闘スポーツないし採点スポーツとして自己目的化した現代空手とは区別される。

また、日本の剣術・柔術・居合術・棒術・実手（十手）術などを伝承する黒田鉄山は、これらの武術に共通する身体の使い方に焦点を当てた理論解説と指導を行っている（黒田、一九九八）。こうした伝統武術のありようは、剣道・柔道・居合道・杖道のように、それぞれ固有の試合ルールを持つことで自己目的化した格闘スポーツ（剣道・柔道）ないし採点スポーツ（居合道・杖道）である現代武道とは異なっている。

ただし、陳氏太極拳の纏糸勁がそうであるように、時空間的に限定されない応用可能性を持つ身体の使い方を身につけるためには長期にわたる修練が必要であるうえ、この修練がどの程度成功するかは事前に予測できない。この意味で、伝統武術の功利性は宙吊りにされているのである。

宙吊りにされた養生的な功利性という点では、健康のために行われる気功やヨガが太極拳と共通している。これらの技法は、不老長生という目的を志向しているが、この目的の実現可能性が予測不可能であるために、宙吊りにされた功利性を持っているといえる。それに対し、高齢者の行うゲートボールや卓球などは、結果的に不老長生をもたらす可能性はあっても、時間的に限定された小宇宙内に設けられた目的を志向するスポーツであるために、狭義の身心変容技法としての気功やヨガとは区別されるのである。

狭義の身心変容技法のうち、瞑想法・宗教実践など、精神的要素の強い技法を、「功利性」という言葉で形容することには多少の違和感を禁じ得ないかもしれない。たしかに、これらの技法が行われるのは、多くの場合、現実社会から隔絶した修道院や寺院、あるいは、山奥の洞窟や行場などである。日常生活の中で行われる、比較的大衆化した瞑想や宗教実践（座禅やマインドフルネスなど瞑想法や、在家信者の祈りなど）も、これが行われる時間とは区別されることが多い。このように、現実社会や日常から切り離された時間の内部で行われる技法は、功利性とはほど遠いように見える。

しかし、これらの技法が行われる時間が限定されていても、これらの技法の志向する目的も同じく時間的に限定されているわけではない。自身がよりよく生きることから、世界平和や一切衆生の救済に至るまで、これらの技法の目的は、時間的に限定されない現実の人生と社会そして世界（一切衆生の救済を目指す場合は、過去や未来の世界も含むはずである）にこそ存在するのである。こうした現実的な目的を志向するかぎりでは、これらの技法は功利的な

のである。¹³

むしろ、これらの技法の現実志向的な功利性を認めたいうえで、それでもなお、これらの技法が現実から隔絶した時間における修練を求めているのはなぜなのかを問うべきだろう。それは、陳氏太極拳における纏糸勁のような、現実的に応用可能であるにもかかわらず、現実から隔絶した修練——現実的な功利性が宙吊りにされた修練——によってこそ養成される何かを身につけるためではないだろうか。この何かを特定することは、同時に、その功利性が宙吊りにされねばならない理由を説明することでもあるはずである。

宙吊りにされた功利性という視点を失ってしまったなら、瞑想法も宗教実践も、時間的に限定された小宇宙内の目的を志向するだけの活動と区別がつかなくなってしまう。このとき、これらの技法は、瞑想のノウハウや教団の内部規則というルールに従い、これらのルールの定義するところの目的を志向するだけのゲームへと墮落してしまうだろう。

遊びであることを自認しているスポーツが自己目的的なゲームであることは咎めようがないが、瞑想法や宗教実践をはじめ、あらゆる狭義の身心変容技法は、現実の人生と社会そして世界をたえず見据えているべきであるように思われる。この意味で、宙吊りにされた功利性は、狭義の身心変容技法全般——少なくとも、理念型としてのそれ——にはあって、スポーツにはない特徴である。本身心変容技法研究会が、現代社会の主流を占める身心変容技法たるスポーツよりも、狭義の身心変容技法を研究しつづけるべき理由を筆者はここに求めたい。

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 豚ラテン語 (Pig Latin) とは、『リーダーズ英和辞典 第三版』によれば、「語頭の子音（群）を語末にまわし、/w/ という音を加えてつくる子供の隠語」例 *o'bay=boy, cakspey=speak* とある。

2 アメリカ起源の盤ゲーム。

3 邦訳書『スポーツと現代アメリカ』では、*contest* が「競技」と訳されているが、本稿ではあえて「闘争」とした。グットマンは、ゲームではない *contest* の例として法廷闘争や国家間の戦争を挙げているからである。*contest* がこれらの活動を含む概念である以上その訳語としては、「競技」よりも「闘争」が適当だろう。

4 ただし、後述のように、現実の闘争においては、剣術などの武器術と素手の格闘術の区別は消滅する。山田（二〇一三）の指摘するように、スポーツとしてのフェンシングやレスリングは、現実の闘争から特定局面を切り出したものである。

5 球技スポーツは、アーチェリーやレスリングなど、功利的行為や闘争的行為の時間的な限定と自己目的化によって成立したスポーツとは若干異なっている。というのも、ボールを扱う行為は、そもそも功利的な目的を持ちにくく、最初から自己目的的な遊びという色彩が強いからである。たとえば、一人でボールを放り上げては受け取る遊びや、サッカーのリフティングは、高度に自己目的的である。キャッチボールや複数で行うリフティング（グットマンが非闘争的なゲームの一例として紹介する蹴鞠はこれである）も、同様に自己目的的である。球技スポーツのルールは、これらの自己目的的ではあるが必ずしも闘争的ではないゲームを、自己目的的かつ闘争的なゲーム、たとえば野球やサッカーに変化させるものである。

6 陳氏拳法の歴史および三十二勢との関係についての記述は、倉島(二〇一六b)における記述を一部改変したものである。

7 筆者が調査してきた三つの陳氏太極拳の教室のいずれにおいても、拳法と武器武術の併修が観察された。これがかつとも顕著であったのはイギリスのマンチエスターのC太極拳センターであり、拳法とともに剣・刀・棍・槍などの武器術が練習されていた(倉島、二〇一二、二〇一六a)。また、京都のS流は陳氏太極拳と日本の武術を組み合わせた流派である点でやや特殊であるが、拳法とともに杖・刀が練習されていた(倉島、二〇〇七)。中国新郷市のCZ分会は、まれに剣の練習が行われていたが、練習時間の大部分は拳法に当てられていた(倉島、二〇一七)。

8 ただし、山田(二〇一三)によれば、套路(一人で言う型)を主体とする、現代において一般的な伝統武術の練習だけでは、現実の戦闘には対処できない。自分の思うままにならない相手に対抗する運動(対抗性運動)の練習が欠けているからである。そのため、推手(一対一で組み合い、自由に技を出しつつも最小限の力で相手を制することを旨とする)や、山田自身の考案した「コニ(エヌワン)エスケープゲーム」(複数の相手が同時に攻めて来る状況を切り抜けるゲーム)で套路練習を補ってやる必要がある。逆に、複数の敵がいる場合には有効ではない技として、山田(二〇一三)は寝技を挙げる。敵の一人に寝技をかけたなら、自分自身も動けなくなってしまう、他の敵に対しては無防備になってしまうからである。柔道やグレイシー柔術のような寝技を陳氏太極拳が持たないのは、このような理由のためと推測できる。

9 笠尾によれば、三十二勢に含まれる「倒挿勢」は、「相手が前に出ようとしたその一瞬をとらえ、背中まわりに身を転じてすれちがいに打つ」(笠尾、一九九四・三一六)動作である点で、陳氏太極拳の玉女穿俊と共通している。

11 伝統的な陳氏太極拳は武術と養生術の二点で現実に

開かれているが、太極拳の近代化と大衆化の過程で、武術的側面は国家政策により抑圧されてきた(李、一九九二/笠尾、二〇〇四)。現代は、太極拳をもっぱら養生術として指導し、武術の指導は行わない教室も多いが、筆者の調査した京都のS流とマンチエスターのC太極拳センターのように、養生術クラス(比較的高齢の女性が多い)と、武術クラス(比較的年少の男性が多い)に分けて指導する教室もある(倉島、二〇〇七、二〇一二、二〇一六a)。

12 ただし、太極拳の練習方法のなかには、スポーツ競技化したものもある。一人で行う套路という練習方法は、表演競技(型の美しさや正確さを競う)として採点スポーツ化し、他方で、相手と向かい合う練習方法は、推手競技(相撲のように押し合う競技)や散手競技(ボクシングのように打ち合う競技)として格闘スポーツ化した。

13 ここでいう「現実的」とは、実現可能性が高いという意味でも、科学的合理性にかなうという意味でもなく、時空間内に限定されていない現実の人生・社会・世界に属するという意味である。

参考文献

- 大塚忠彦『中国、琉球武芸志』ベースボール・マガジン社、一九九八年。
- 笠尾恭二『中国武術史大観』福昌堂、一九九四年。
- 屈国鋒『養生武術の形成過程に関する研究——民間武術から太極拳への変遷を中心に』筑波大学博士(体育科学)学位論文、二〇〇七年 (URL: <http://hdl.handle.net/2241/101065>)。
- 倉島哲『身体技法と社会学的認識』世界思想社、二〇〇七年。
- 倉島哲「わざをめぐる言葉——マンチエスターの太極拳を題材に」横山俊夫編著『ことばの力——あらたな文明を求めて』京都大学学術出版会、二〇一二年、一二五—一六三頁。
- 倉島哲「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。

倉島哲「中国農村から英国マンチエスターへ——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」年報、二〇一六年a、七五—八四頁。

倉島哲「太極拳における武術と養生——威継光「紀効新書」の読解から」『Mind-Body Science』二六、二〇一六年b、二二—二五頁。

倉島哲「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氏太極拳練習グループの調査から」『身心変容技法研究』第六号、科研基盤研究(A)「身心変容技法と霊的暴力——宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」年報、二〇一七年、五三—六五頁。

黒田鉄山『気剣体一致の武術的身体を創る——ふたつとない姿態創造への道標』BABジャパン出版局、一九九八年。

山田英司「増補改訂版 武術の構造——もしくは太極拳を実際に使うために」流星社、二〇〇八年。

山田英司「合気道と中国武術はなぜ強いのか?」東邦出版、二〇一三年。

李天驥「太極拳の真髄——簡化二十四式太極拳編者の理論解説と歴史」BABジャパン出版局、一九九二年。

Cutmann, Allen. *From ritual to rework: The Nature of Modern Sports*. Columbia University Press, 2004. (アレン・グロートマン著、清水哲男訳「スポーツと現代アメリカ」ティビーエス・ブリタニカ、一九八一年)

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

写真と身心変容

1 写真映像と日常

現代において我々は写真映像に取り巻かれた環境で生活している。そのことはほぼ意識に上らないくらいである。試しに今朝目覚めてから目にした写真について思い出していたきたい。ある人は新聞に掲載された犯罪や事故の現場の写真やその容疑者や政治家など著名人の顔写真などを見たかもしれない。それはネットニュースでも同様であるが、さらには付帯した広告の写真を見たかもしれない。またある方はSNSで誰かがアップした写真を目にしたかもしれないし、あるいは通勤や通学などの途中で電車やバスの中吊り広告や道路や駅の看板などに使われた写真を見たかもしれない。ランチ時にメニューの写真を見て何を食べるかを決めた方もいただろう。そのようなことは日常の一部に組み込まれており、すでに写真を見ているという感覚ではなく、風景の一

部のように自動化した認知をし、いちいち気にとめることなくやり過ごしている人も多いだろう。そのように写真は我々の日常に侵入し生活環境の一部と化している。つまり我々は意識するしなにかかわらず、日常に現れる写真を読み、その意味を理解し適切な反応により滞りなく生活を送っている。ときたま違和感を覚える写真に出くわすことがあるが、そのような違和感を覚えさせる素地となる写真の基本的な文法のようなものをどこかで教わったわけではなく、なんとなくあるいはその写真のズレ具合に応じて明確にその違和感を感じるようになっていく。哲学者のヴィレム・フルッサーは以下のように述べている。

私たちは写真の宇宙の住人として、写真に慣れ親しんでいます。写真は、私たちににとって日常的なものになっています。私たちはもはやほとんどの写真に気づくことさえありません。なぜなら、周

勝又公仁彦

京都造形芸術大学准教授・美術家・写真家

囲にあるすべての日常的なものが見過ごされてしまいうように、ほとんどの写真は日常性に覆われているからです。そして、周囲で変化するものだけが気づかれます。変化は情報を与えますが、日常的なものは余剰なものです。なによりも私たちを取り囲んでいるのは余剰な写真です。

我々は言葉のように日常的に写真に触れ、写真を撮っているのであるが、国語や英語を学ぶように日本では写真というものを義務教育などで一律に学ぶ機会はない。それは教える必要などないもの、自明で誰でも扱い得るものとされているかのようだ。

2 写真と身心変容

「写真と身心変容」。一見すると関連することの少ないような取り合わせである。「写真」は静止画であ



図1 『サルペトリエール写真図像集』より 撮影：アルベール・ロンド他、1880年代

り通常想われるような「身心」を欠いている上に、「変容」するとしたら時間に伴う漸進的、物質的な変化や劣化や消失あるいは災害などによる急激なそれだろうか。近年ではデジタル化に伴い物質性を持たない写真、画像としての写真のほうが大勢を占めている。そのような中で「写真と身心変容」を考えてみるためにはどのようなアプローチができるだろうか。まずここでのいうところの「写真」とは何を指して

いるのかについて考えてみる。例としてあげられることとしては、

- 1 「写真」にあらわれた画像に関することか
 - 2 「写真」に撮られる者の身心のことか
 - 3 「写真」を撮る者の身心のことか
 - 4 「写真」を見る者の身心のことか
 - 5 「写真」を制作または製造する者の身心のことか
 - 6 「写真」を構想する者の身心のことか
 - 7 「写真」について思考する者の身心のことか
 - 8 「写真」について話しあるいは書く者の身心のことか
- とざっと思いつくだけでもこれだけのことがある。このうちのいくつかは重なりあい、場合によってその立場を変えるなどして相互に関係しあいつつ「写真」にまつわる現象と言説をかたち作っている。

例えば、フランスのサルペトリエール診療院でのシャルコーらの実験とその写真記録による『サルペトリエール写真図像集』の研究などは上記の1、2、3、および7に関連しているだろう(図1)。

3 「演技」する身心

サルペトリエール診療院はルイ一四世が一六五六年に開設したサルペトリエール療養所を前身とした施設で、そもそも精神障害者や犯罪者、てんかん患者や浮浪者などの貧民を拘束しておく場所でもあり売春婦を収容する刑務所でもあった。一九世紀初頭にフィリップ・ピネルによって暴力的な閉鎖病棟の処置が人道的に改善されたとはいえ、一九世紀末の数十年間、「ベル・エポック」に最も近い時期のパリで四〇〇〇人の女性たちが監禁されていた場所

ある。そのピネルの後を引き継いだジャン＝マルタン・シャルコーの催眠実験などを記録したものが『サルペトリエール写真図像集』である。現代フランスの美学者で写真についての論稿も多いジルジュ・ディディ＝ユベルマンなどはそれを元に『ヒステリーの発明』という精神医学と写真あるいはイメージとの関連についての著作をものしている。これは彼の処女作であり、その後のイメージ研究がこの事例への批判的な考察を元に開始されているということに興味深い。シャルコーの臨床実験は「火曜講義」という教育活動として公開されていた。その講義を聴くためにヨーロッパから医学生たちが集まり、その中には若き日のジークムント・フロイトもいた。

サルペトリエールのヒステリー患者たちがみずから身体によって人目にさらしたものは、医師と患者の常識を越えた共謀関係に基づいている。欲望の、視線の、知識のあいだに取りまわされる関係が問われるのである。

このような瞬間的な科学写真の定着が可能になったのは、それまでのコロジオン湿版法などに代わる乾版の発明にもよる。そのように写真における技術史技法史との関連という方向から見えていくことも可能になるがここでは追わない。とはいえ、現在の撮影のスピードと比べればはるかに長い時間をかけなければ一カットを撮影することはできないことにも注意を払っておく必要がある。つまりはそんなに簡単には「瞬間」を撮りおさえることはできない時代だったのだ(エドワード・マイブリッジによる走る馬の高速撮影が成功したのが一八七七年)。

『サルペトリエール写真図像集』の内容は、精神疾

患の患者の様々な状態を写真に撮影したものである。当時はその写真からさらに絵画や版画に起こされ、翻案されたイラストレーションとして流布していった。そこでは医師や学生によって見られる、あるいは写真に撮られることによって、医師と患者との共犯関係が生まれてくるということ。その異常な状態を見る側の期待に合わせるように演劇的、絵画的、映像的に発生してしまう身体と意識の在り様が見て取れる、というものだ。つまり病める身体が写真に記録されることで、自らが見られる存在であることを、しかもそれが何度でも見られる身体映像と化するものであることをより意識し、意識的か無意識的かは検証不能な故に不明ながら自ずと演技者となっていくということだ。記録写真あるいは科学写真、医療写真という客観的な記述のツールの結果のはずが、被写体／モデルであった者がいつの間にか表現者／パフォーマーになっていくのだ。

今日われわれに、『サルペトリエル写真図像集』が残されている。すべてがそこにある——ポーズ、発作、叫び、「熱情的態度」、「苦悩」、「恍惚」、あらゆる錯乱の姿態。写真のもたらすシチュエーションが、ヒステリーの幻影と知の幻影との絆を理想的に結晶させたがゆえに、すべてがそこに有るように見える。呪縛の相互作用が定着したのだ。すなわち、「ヒステリー」の映像を飽かず求めつづける医師たち——従順に身体演劇性を増幅していくヒステリー患者たち。こうしてヒステリーの臨床医学はスペクタクルになった。へステリーの発明だ。それは暗々裡に、芸術にも比すべきものに自らを同一化していった。演劇や絵画とも紛うものに。

だが、絶えず増幅していく呪縛の運動は、つぎのような逆説的状况を生み出した。つまり、ヒステリー患者がつねに再び発明し映像化すべく、好き勝手に身を委ねるにつれて、いわばひとつの悪弊が進行していった。ある時、呪縛は破綻し、合意が憎しみへと転換する。問われるべきはこの転換である。

フロイトはヒステリーのこの巨大な監禁場と映像の製作に、証人として立ち会い、当惑してしまつた。彼のこの当惑は、精神分析の創始にあたつて価値なきものではなかつただろう。

写真に撮られているということがあたかもそれが事実であるということ証拠づけるという素朴な明証性への信仰といつてもいい態度がこのような写真を「科学」の名の下に事実あるいは真実の姿として流通させていった。ここでは古典的な科学写真を例にあげたが、「演技」するのももちろん精神疾患のある方々に限らない。

ポーズするとは、ある瞬間、撮影の瞬間への期待であり、それが「良き」瞬間であるはずだということ以外ほとんど何もわからない。それは非常に単純で非常に曖昧な、ある切迫感のようなものだ。ある瞬間に自分に似なければならぬ、しかし切迫感である。その瞬間は来るだろう、しかしつねに、いまさっきのところか、あとちょっとのところか、つねに遅すぎるか早すぎるかどちらかの危険を伴つてである。自分自身に似なければならぬという義務感、映像へと身がまえた作法的な身体請求にすみやかに取つてかわる。ポーズす

るとは、スペアの身体という類似性の未来の残余の場を、心ならずも捏造することとなる。この意味で、ポーズするとは「死の極小体験」である。私がポーズするとき、なるほど「私はまさしく幽霊になり」、撮影されるものとして、私は幽霊となつて舞い戻る自分を待機することになる。

写真に撮られることを意識しているときに誰もが少なからずとつてしまう何らかのポーズ。それは身体と意識の両方にわたるポーズであるときもあれば身体だけあるいは意識だけの場合、あるいはその両者の間での強弱のグラデーションはあれど、誰にでも当てはまることではないだろうか。このことは写真論の古典であるロラン・バルトの『明るい部屋——写真についての覚書』にも以下のように記されている。ユベルマンの記述は明らかにこのバルトの論考を下敷きになっている。

私は写真が三つの実践（三つの感動、三つの志向）の対象となりうることに注目した。すなわち、撮ること、撮られること、眺めることである。ここで「撮影者」というのは、職業的な「写真家」のことである。「観客」というのは、新聞、書物、アルバム、記録資料保管所などで数多くの写真に接するわれわれすべてのことである。そして撮影された人物や事物というのは、標的であり、指向対象であり、一種の小さな模像であり、対象から発した一種の分身^{エイドロ}生霊である。私はそれを、すすんで「写真」の「幻像」(Spectrum)と呼ぶことにしたい。というのも、spectrumというラテン語は、その語根によってspectacle(見世物)という語と関連を保ち続け、しかもそのうえ、あらゆる写真に

含まれているあの少しばかり恐ろしいなもの、つまり死者の再来⁵ 幽霊をも指すからである。

この撮影者と被写体との関係についてはまた後に見ることとする。ここでは人物が被写体となった「科学写真」を例に挙げたが、一口に写真と言っても様々なわけで、このように被写体やその機能によっても細分化される。例えば、ポートレート（肖像写真）や建築写真、商業写真あるいはネーチャーフォトなど。ネーチャーフォトと言っても山岳写真と動物写真では撮り方も見るものの興味や評価軸も違うし、科学写真でも顕微鏡写真と天文学の写真とではその客観的な観察や記録などという共通項もありつつも、その細部や受容層はかなり違う。それらがすべて「写真」という一言でくくられるのを見ると、そのあまりの茫洋たる有様に呆然としてしまうくらいである。ここでは先に挙げたそのすべてを検証していく紙幅はないので、それらの一部について見ていきたい。特に私はいわゆる研究者ではなく写真を撮影して発表することが中心の作家であるため、まずは撮る側の身心から考えていくが、そういうわけで学問的な裏付けなどは何もない話になることを先に述べておく。

4 「カメラマン／写真家」とその身心

多くの現代人は好むと好まないにかかわらず、またその量の多寡を問わず写真を撮る機会があるかと思うが、その専門家と目されている写真家もしくはカメラマンにはどういうイメージを持っているだろうか。またカメラマンと写真家という名称の違いは

どこから生まれるのだろうか。例えば、広告や雑誌や営業写真などの商業写真を撮影する者がカメラマン、そのような商業的な外部からの依頼ではなく自発的に作品制作と発表をする者を写真家ということができるかもしれない。同一の個人が、あるときは依頼仕事を受注するカメラマンとなり、あるときは作品を自発的に発表する写真家ともなりうるし、依頼仕事で撮影した写真が作品として発表されることもある。またアマチュアとプロという境界も非常に曖昧で、特に戦前戦後の日本のピクトリアリズムや新興写真を支えた写真家たちはそのほとんどがアマチュアであったし、世界に目を向けてみてもユジェーヌ・アジェやジャック・アンリ・ラルティエグのように写真家という自己認識がほばないままに撮り続けていた写真が専門家により「発見」され、制度の側からの評価を得るということは往々にしてあることがある。

写真家と言えば、職業として写真を撮っている人、つまり、プロをイメージする人がほとんどだろう。しかし、「写真作家」は写真作品をつくる人であって、必ずしも写真を撮ることで食べているわけではない。ほかのどんな仕事——その中には、写真教育に携わっている人も含まれる——で食べていようとも、作品が評価されているなら、その人は写真作家と名乗る資格がある。

つまり、写真作家という存在は、プロ／アマチュアという区分けにはなじまない。問題は、その作品が写真作品として認められるかどうかである。したがって、依頼されて撮影した写真は、通常、写真作家の「作品」とは見なされない。作家の自発的な活動から生まれたものが作品だということ

が、前提にあるからだ。

だが、商業的な目的で撮影された写真が、「作品」と見なされることもある。実際、写真史を振り返ってみると、名作とされてきた写真の多くが、「仕事」として撮影されたものである⁶。

ただし近年の研究によれば、アジェはかなり意識的に自分の写真を分類整理し、図書館や博物館に販売しようとしていたことから、純粹なアマチュアとは言いがたく、むしろ自らプロジェクトを企画し撮影と販売を意図していたが自身を写真家とは認識していなかった、あるいはそのように表明することがなかった写真作家といえるかもしれない。

しかし今まで見たように様々な側面で写真を分類することにはそもそもの困難さが伴っている。バルトは前掲書の第二節の段階で早くもそのことに触れている。

2 分類したい「写真」

いったい誰に導いてもらえばよいのか？

第一歩から、「写真」を分類しようとする第一歩から、「写真」は逃れ去ってしまう（資料⁷体を構成しようとする望むなら、どうしても分類し、標本を抽出しなければならぬのだが）。実際、現におこなわれている「写真」の区分は、経験的な区分（「プロ」／「アマチュア」）か、修辭的な区分（「風景」／「静物」／「肖像」／「ヌード」）か、または美学的な区分（「写実主義」⁸／「絵画主義」⁹）であって、これらの区分は、いずれにしても「写真」という対象に対して外在的であり、その本質とは無関係である⁷。



図2 ミケランジェロ・アントニオーニ『欲望』 1967年

そのような認識を前提としながら、意図的な粗雑さでまずはカメラマンについて考察を進めてみる。大衆的なイメージとしてのカメラマン像が現れている例としてここではジェイ・ローチ監督による映画『オースチン・パワーズ』を見てみる。マイク・マイヤーズ演じる主人公のオースチン・パワーズはイギリスのM16と思しき組織のシークレット・エージェント・マンなのだが、表向きの職業はカメラマンという設定のようだ。ファッションカメラマンで専用のスタジオとスタッフを抱え、かなりの売れっ子の子である。大声で騒々しくモデルに話しかけ、フラインダーを覗くこともなく、時にはあらぬ方向にレンズを向けたり、一緒にポーズをとったり映り込んだり寝転がったり、飛び回ったり、モデルにべったりくっついったりしながら撮影している。騒々しく、パフォーマティブに振る舞うとともに、映される対象の人物の身心を活性化し勇気づけるコーチのような存在として、またいささか怪しげで軽薄で誘惑的な存在として描かれている。

こういったカメラマン像というのは例えば当のオースティン・パワーズが冷凍保存から再生する以前

に活躍していたという設定の時代である一九六〇年代に制作された、ミケランジェロ・アントニオーニ監督による一九六七年の映画『欲望』のポスターにもあらわされているように、撮りながら、被写体を見ながらも、自ら見られる身体として表象されるにあたり、自身の身体性を強く意識したカメラマンのボーシングというのが見られるかと思う(図2)。そういったカメラマン像というものが、メディアの中で増幅されていき一般的なイメージにつながったものと思われる。

同様に写真家についても同じようなイメージを持っている人のほうが大多数であろう。前述したように写真家とカメラマンの違い、さらに加えればフォトグラファーといった呼び名でのニュアンスの変化も一般的には区別がついていないことと想定される。荒木経惟や篠山紀信や加納典明などマスコミに多く登場するタイプの写真家の見え方というのは先ほどのステレオタイプ化されたカメラマン像とほぼ近く、それゆえにまたマスコミも安心して彼らをメディアに取り上げその大衆的イメージを再生産する。どこかしら秩序破壊的でトリックスターの要素があり、パフォーマティブに振る舞い、一般社会の規範から半歩ほどズレているが故に時として警句を発し、時としてユーモラスな存在として。それは自らを演技者としてカメラや観客を意識した身心の操作を可能にするメタノイア的志向の持ち主ということができるかもしれない。

5 演技するアーティスト

そのように表現者が自身を他者から見られるもの

として意識し、表象化してきた例は絵画における自画像に遡ることができるが、ここでは比較的より客観的なイメージとしての光学的な映像に限定してみたい。

これは一八四〇年に撮影された『溺死した男』と題された写真作品である(図3)。一見すると裸で眠っている男性をスナップショット的に撮影したただけのようだが、実はここに写っているのは作者のイポリット・バヤールその人であり、麦わら帽子やその他の小道具も彼が選んで配置し撮影したセルフポートレートである。彼はなぜこのような写真を撮ろうとしたのだろうか。

大蔵省の役人だったバヤールは紙陽画法(Direct positive photograph)と呼ばれる写真術を發明し一八三九年の初めに展示公開していた。彼はそのプロセスを公式な場で発表しようとしていたが、数学者、物理学者で当時下院議員でもあった実力者のフランソ



図3 イポリット・バヤール『溺死した男』1840年

ワ・アラゴールの説得により発表を延期した。すると同年八月一九日に当のアラゴールがバヤールの方法とは別のプロセスであるダゲレオタイプの発明者ルイ・ジャック・マンデ・ダゲールを伴い科学アカデミーと芸術アカデミーの合同会議の場で、ダゲールの発明内容を公開してしまった。これによりダゲレオタイプが公式な世界初の写真術となった。特にダゲレオタイプを推進する立場にいたアラゴールによって政治的な圧力がかけられ、バヤールの発見は公衆から遠ざけられてしまったのである。バヤールは抗議したが、政府やアカデミーは彼の発明を黙殺。バヤールは自らを入水自殺者としたこの写真を撮影し、抗議の手紙とともにフランス学士院に送りつけたのである。このように写真史の最初期にはすでに今でいう演出写真は作られ、その被写体は作家本人であった。しかしここでは純粹な表現としての演技というより抗議のためのツールとして制作されたものに止まる。



図4 Marcel Duchamp and Man Ray 《Adam and Eve》 1924-25

フランシス・ピカビアのバレエ「休演」の映画スケッチ。アダムとイブに扮するマルセル・デュシャンとブローニア・パールムッター(クラナハに倣って)。撮影はマン・レイ



図6 アンディ・ウォーホル《Lady Warhol》 1981 Christopher Makos

次に見ていくのはより現代の芸術に結びつく事例である。演技者であるアーティストは自らを見せることによって、それ自体を自らの作品とする。アーティストは演技や変装により心身変容する。現代芸術の父であるマルセル・デュシャンがヌードによって人類の男系の祖先であるアダムになり(こ



図5 《ローズ・セラヴィ/Rose Sélavy》 1921年、撮影は図4と同じくマン・レイ

(写真作品としてはともにマン・レイの作品だが、作品の記録写真としては図4はピカビア、パフォーマンスとしてはマルセル・デュシャンの作品、ということになるのか)



図7 森村泰昌《たぶらかし マルセル doublonnage marcel》1988年

れは予言的だ、図4)、次の作品では、女性の服装を身につけ、メイクをすることで性差を飛び越えた変身を実現し「ローズ・セラヴィ」という別人へと変容する(図5)。撮影中は実際の身体や心のうちに何らかの変化を感じただろうし、撮影後の生身のアーティストが変身を終え、「ローズ・セラヴィ」からマルセル・デュシャンに戻った後であっても、写真の

中では永遠に変身した「ローズ・セラヴィ」であり続け、事後的に自らを見る、あるいはそれを見る顧客のうちに変身と越境、あるいは逃走の感覚を覚えさせる。と同時に一度何かに変身した人間はその後もその変身の記憶を写真や映像の中のみならずその者の身心自体に留め、両方の存在あるいは複数の存在として常にあることへの可能性に開かれた自在さと自由さを獲得する反面、分裂への危機に直面し続けると言えるのではないだろうか。さらにこの行為／作品は同時代や後代のアーティストに受け継がれていく。ダリや岡本太郎のメディアにおける振る舞いはわかりやすい例といえるかもしれない。その一方でデュシャンは作品の制作を放棄し、後年の「沈黙」の時期に突入していく。しかしそれ自体が反転した「パフォーマンス」でもあったかもしれないことが『遺作』の死後の公開により、事後的に（デュシャンの用語を借りれば）「差延／遅延」を伴って明らかになる（図6、図7）。

6 時代を画する身体と写真

そのような作家自身による身体の記述や変容とは別に、時代を画するような特異な身体の記録と表現に成功し、写真史／芸術史に残る金字塔を打ち立てた写真家について述べておこう。それは細江英公の仕事に指している。ここでいう特異な身体とは舞踏家の土方巽と大野一雄、小説家戯曲家の三島由紀夫である。細江はこの戦後日本を代表する身体を持ち主である三者の撮影によって、その中でも特に一九六〇年代に撮影し発表された土方巽と三島由紀夫を写した作品によってその評価をキャリアの早い時期



図8 細江英公《大野一雄》1960年

に確立した。それは土方巽や三島由紀夫という人々を思い浮かべる時に想起される決定的な像であり、まさにその被写体の「イメージ」を定着した作品といえる（図8～図10）。

まずは土方巽についてだが、後年細江は以下のように述懐している。

私にとって生涯の友となった舞踏家・土方巽との出会いは、私の写真家としての存在を賭ける重要な事件といってもいい。土方巽との交友は一九八六年の彼の死まで続いた。彼の芸術家としての存在は私の写真にとってもっとも大きな刺激であり、

彼の肉体は、私の写真にとってかけがえない被写体であった。

しかし出会った当初はそのような運命的なものや強い印象は感じなかったようである。



図9 細江英公《土方巽》1967年

一九五五年くらいから時々遊びにいった目黒の津田信敏舞踊研究所で元藤燐子さんや研究所の方々を撮影していたが、あるとき稽古場の奥の隅のほうに眼光鋭い見知らぬ男がじっと踊りの稽古を見ていた。ちょっと紹介されたけれど名前も覚えていなかった。それは一九五八年の秋か一九



図10 細江英公《鎌鼬#17》1965年

五九年の一月か二月だった。それが土方巽との最初の出会いだった。

ところがその舞台を見た途端に細江の土方への印象と評価は一変する。

それが一九五九年の五月、お堀端の第一生命ホールで上演された土方巽リサイタルの「禁色」には、雷に打たれたような驚愕と感動に足が震えた。暗い舞台の中央で土方巽と大野慶人が鶏を手に踊る、それは踊るのか、舞うのか。六〇年代の初めに土方が命名した暗黒舞踏の原型がここにある。

かつて聞いたことも見たこともない踊り、それは舞踏、私は舞台の幕が下りると大急ぎで楽屋に飛び込んだ。「知らなかった。きみはこんなに凄く奴なんだね」私は凄く、凄くしか連発できなかった。そのとき、がばつと抱き締めたのか握手をしたのか記憶にない。その時からこの男とは一生の友になるだろうと予感した¹⁰。

つまり、日常においては土方の身体や存在は際立ったものではなく、舞台上上がったとき、あるいは踊るときにその特異性を一気に発揮していたものと推測される。ちなみにこのとき土方巽は三一歳、細江英公は二六歳である。その後、細江は土方を中心とした舞踏家たちを自身のモデルなどと組み合わせて撮影し、翌年の一九六〇年に個展「おとこと女」を発表（図11）。これにより日本写真批評家協会新人賞を受賞する。また同年には同じく土方巽や大野慶人らを千葉の海岸で踊らせた映画「へそと原爆」を制作発表する。

この細江の写真を見た三島由紀夫が依頼してきたことから一九六一年に三島の撮影が始まるのだが、それは後述するとして、先に土方が被写体となり一九六九年に刊行された作品『鎌鼬』を見ていこう。この写真集の奥付には

写真 細江英公

舞踏 土方巽

序文 瀧口修造

詩 三好豊一郎

造本 田中一光

と関係する各氏の名前が同じ大きさの書体で併記されている。土方巽は舞踏とあり、単に被写体として細江に写されていたわけではなく「舞踏」を担当し、



図11 細江英公《おとこと女#20》1960年

それを細江が「写真」にしたということであろう。このように各部分を担当する諸氏を併記するという記述の仕方は他の細江の作品にも見られ、細江がいかに共同作業として自分の作品を捉えているかを明示している。

シルヴィア・アータ・パジェスが「一九六〇年代半ば以降、写真家細江英公とともに生地である東北地方を回る旅をした後、土方はこの地方の農民の身振りについて研究を重ね」と書くように¹¹、この作品で土方巽は東京の路上から故郷秋田の雄勝郡羽後町田代までをその地霊や精霊を身にまとうかのように疾走し佇み演じている。特に田代での撮影は一九六五年の九月に秋田へと向かった二人が二日間をかけて即興的に撮影したもので、土方の持つ土俗性やエロティシズムが日本の原郷ともいえる風景の中で解き放たれた響き合い、異常なスピード感と静寂さとユーモアをもって展開されている（図12）。二〇一六年



図12 『鎌鼬』撮影風景(撮影:藤井耕司)1968年

の十一月にはこの地に「鎌鼬美術館」が地元の有志を中心に開館したことから、この地の人々に二人の侵入者——土方は「畑の中では野糞をたれ、お嫁さんを襲い、赤ん坊をさらって田んぼを走」り、細江はそれを「通り魔のような早わざで撮りまくった」¹²が残した強い爪痕と印象が推測される。しかし写真に映る人々は皆どこかしら闖入者である土方を珍しげに眺めつつ好意的な表情で笑いを浮かべている。マレビトを迎えた古代の人々のように。

われらの舞踏家と写真家とは、ある日ある刻、古めかしい百日草の花なぞが白い土埃りを浴びて咲

く、空虚な村の一瞬を敏感に感じとり、ほとんど足音もなく人里に近づくだろう。ために村全体は、幽霊屋敷のように魅入られ、なまめく。

舞い降りた鷹か、飛び上がった鼬か、問うのは愚かだ。傷つくのはむしろわれらの舞踏家であり、村びとは遠い昔に忘れられた祭司の面影のように彼を無心に眺め、忘却の彼方からの「鳥澁」¹³のものの訪れに、彼ら自身、理由を知らぬ笑いを浮べる。

残された撮影風景では、田んぼを走る土方巽を追って撮影する細江は自らが踊り手のように高くジャンプしながらフラインダーを覗いている。撮る身体もまたこのように跳躍し撮られる舞踏者とのダンスを踊るかのようだ。その高揚し狂騒に満ちた撮影の現場は被写体と撮影者という対立する関係ではない。謂わば二人のダンサーによって生成されていたのかもしれない。このような撮影の状況に対しても瀧口修造は以下のように綴っている。少し長いが引用しよう。

細江英公の撮影した「鎌鼬」に関するかぎり、私はそれを世の「演出写真」といった類概念から区別しなければならぬと思う。たとえば、真のナルシスならぬ現代ナルシストが自己演出するような類のものからも、厳に、範疇的に識別することから、この書の第一頁はめくらねばならぬ。それは土方巽という異数の舞踏家——悲痛な比喻ではあるが、瞬間、何ものとも知れぬ一羽の鳥に化すこともできる人——との出会いにおいて、はじめでこのような異常の記録が可能になったというべきであろう。もし演出ということの序に言えば、こ

れは演劇的な写真ですらなく、むしろ暗箱そのものが劇場と化した稀有な例といわねばならない。むしろ突出部を壊すつもりで、しばしば大空所を撮すことを可能にしてしまうカメラの逆説的な存在こそ、この舞踏者に訪れた勿怪の幸いというべきであろう。

土方巽は、レンズの眼とともに、絶えず「肉眼の未開の状態」に眼覚めている、世にも類を見ない舞踏家といえる人であろう。彼の「ダンス・エクスペリエンス」は、いかにして舞台の上を白鳥を模して跳び上るかにはなく、むしろ鳥ならば大鵬か、しばしば奈落よりもっと下方の、地面へいかに堕ちるかによって、はじめて歩き出し、走れば走り、飛べば飛びはじめるであろう。カメラに秘かに宿された逆説的な真空こそは、この舞踏家のある瞬間にとって、天来の機械となったはずではなからうか。かくて随意筋と不随意筋による、人間の長い歴史のあなたに、人はついに懐かしい煉獄の燈火にたどりつくこともあるであろう。少くとも、私はそこに、撮影者と被写体との関係を分離させまいとする不可避なちからが働いているのを見る。おそらく「ハプニングズ」といえば、この場合いかにも単純化されようが、この仕事ほどこの語の真の源に近いものはないともいえよう。¹⁴

先に奥付に「造本 田中一光」とあるのを見た。デザインや装丁ではなく「造本」である(図13・16)。細江の作品の大きな特徴の一つにその写真集の豪華で重厚な造りがある。現代の写真集では考えられない大きさ、厚さ、紙の質、凝った造りである。時代的な豊かさもあったのだろうが、ひとかたならぬ作家



図13 『鎌鼬』外箱、現代思潮社、1969年



図15 『鎌鼬』見開き 右ページ図版を閉じた状態。スリット状に白黒の像の一部が見えている。



図14 『鎌鼬』ロゴ



図16 『鎌鼬』見開き 右ページの変形片観音を開くと図版が現れる

のこだわりがそこに感じられる。『鎌鼬』は全編白黒写真なのだが、その外箱の文字の下やロゴの背景の形象と、各写真が収められたページを隠すように覆う変形の観音開きを開く前の面は同じ青一色で印刷されている。つまり、各写真を見る前にはまずその目の前に広がった青を見なければ先に進むことはできない。さらにはその変形の観音開きは右ページの片観音のみで左側には常に青一色の頁が残る造りになっている。

私は二〇一七年、大阪のYODギャラリーで開かれた細江の個展に際し氏と対談する機会に恵まれ、トーク終了後の談話の席でこの「青」が何を表しているのかを聞いてみた。すると細江氏は「青空だ」と即答された。「撮影時に雨だった記憶がない」ということからこの作品の撮影の行われた日にはカラッと晴れた日も多かったことがわかる。色と光のない地の底からやってきたかのような舞踏者とその姿を捉えた白と黒からなる写真は実は秋の天高い空の下で獲得されたものだったのである。見るものはその蒼天を開いて地の底を、そして自らの血の底を覗くのだ。同時に左目は常にその「青」の前にあり、天地は対抗しながらも見ることのうちに混ざり合う。半身は青く醒めながら。それでいて目眩く強度のイメージの嵐に圧倒され興奮のうちにそのずっしりとした大判の本を持つ時、重力と自らの身体存在を改めて強く感じながら思わずそれを抱きかかえるのである。

毛むくじやらの真空よ、血走り、噛みつく真空よ、おまえはまだこの地上に生息しつづけねばならぬ。

天空への無限の渇きは、それ自身、いよいよ地

底への渴きを指し示さずにはいない。そして大なる突起物は大空所へ、またその逆へと向う。その現象の向う宇宙の変容こそは、まさにパタフィジックに、極度に具体的になしとげられるだろう。真空の劇場もまたこの変容とともにある。

この恍惚の幽霊の源泉に到達するには、目を追って、いよいよ深く掘り進まねばならぬ。その目撃者こそは、一瞬の閃光である。

こうして土方はその身体像を我々に残すことになった。永遠の舞踏は時間の止まった世界、「写真」で繰り広げられるのである。

7 フィクションとノンフィクションの間で／記憶と創造の捏造

思うに、我々の記憶のイメージとは動画だろうか静止画だろうか？ 私の場合、どうもそれは静止画である写真のイメージとして想起されることが多い。これは私が写真に関わっているからだろうか？ それとも写真によって定着されたイメージが記憶とすり替わっているだけだろうか。特に幼児期の記憶については、自分が撮影された写真を記憶しているだけのことがほとんどである。しかし昨今のように生まれた時から動画で記録されることに慣れている世代の場合は、幼児期の記憶も動画なのかもしれない。このあたりは個人差も大きく、検証は別の機会とするが、少なくとも写真が我々の内的なイメージを形成する一つの基礎となっていることは確かだろう。スーザン・ソントグは『写真論』の中で

写真が供するものは過去の記録だけではなく、何

億という現代の写真記録の影響が立証している、現在に対する新しい処し方でもある。古い写真は私たちの過去の心的イメージを満たしてくれるものだが、いま撮られる写真は現在あるものを過去に似た、心的イメージに変形してしまう。カメラは現在との推理の関係を打ち立て（現実はその痕跡によって知られる）、経験を即座に反芻して眺める機会を作る。写真は過去と現在と、未来についてすら、偽りの所有形式を与える。

と、過去を偽装的に塗り替えていく写真の機能についていささか否定的に書き記している。『鎌鼬』に並ぶ細江英公のもう一つの代表作である『薔薇刑』の「被寫體」である三島由紀夫の『假面の告白』は冒頭の有名な一節「永いあひだ、私は自分が生れたときの光景を見たことがあると言ひ張つてゐた」から始まる。その記憶は周りの大人たちからは常に否定されていた上に「おそらくはその場に居合はせた人が私に話してきかせた記憶からか、私の勝手な空想からか、どちらかだつた」と認めることで、いったんは視覚的な記憶ではなく、人から聞かされた聴覚的な物語による捏造された記憶であることが語られる。しかしそれに続けて「が、私には一箇所だけありありと自分の目で見たとしか思はれないところがあった。産湯を使はされた盥のふちのところである」と視覚的な記憶について語り出す。それは「下したての爽やかな木肌の盥で、内がはから見てみると、ふちのところにはほんのりと光りがさしてゐた。そのところだけ木肌がまばゆく、黄金でできてゐるやうにみえた」盥でありかなり明瞭な視覚的記憶をもっていることが記述される。ここではまだその視覚的記憶が動画的なものなのか静止画（写真）的なものな

のか、あるいはそれらの混じり合ったものなのかは判然としないが、続けて「ゆらゆらとそこまで水の舌先が舐めるかとみえて届かなかつた。しかしそのふちの下のところの水は、反射のためか、それともそこへも光りがさし入つてゐたのか、なごやかに照り映えて、小さな光る波同志がたえず鉢合せをしてゐるやうにみえた」と書かれることによって動画的であることがわかる。ただし、これもまた現代の写真的表現の一つであるシネマグラフのように、波頭の部分だけが動いていてその他の注視していない部分は静止している、という可能性は否定できない。語り手は産湯に浸かる赤ん坊でなければ得ることのできなかった盥の内側からの視点による映像であることを示すことで、記憶の確かさを証明しようとしている。虫明垂呂無は三島の遺作である『豊饒の海』について論述する中で小説の構造における時間と記憶の問題についてバルトを引きながら以下のように述べている。

〈ロマン〉の伝統的な意味について、私はロラン・バルトの説を借りてみたい。ロマンとは、まず『零度の文学』の——「小説の文章」の章で歴史と結びつけられているように、それ自体の時間と空間

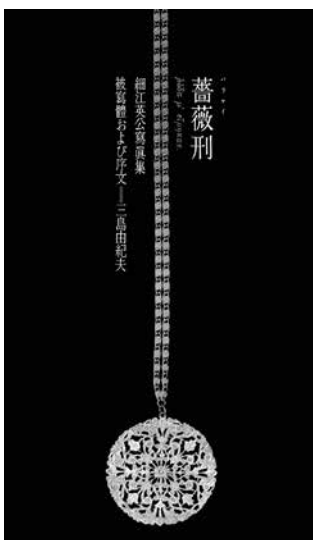


図17 『薔薇刑』初版本表紙

を、因果の糸でつながれる歴史的時間の中に持った物語である。その中で「一つの自給自足する宇宙が構成され」《歪曲しもつれている世界が平面に投射され》《経験の実存的な根は顧みられず》、行動は《思い出》であり《静止体》であるものとして記述される。¹⁸

自らの人生そのものを一つの物語あるいは神話化するものとして日本史における先例である藤原定家について書くことを想いつつもそれを「ついに書かず、自らの肉において神になろうとした芸術家を実現」¹⁹するために「行動」のうちに終えた三島はいかにして自らの像を《経験の実存的な根》から離れた《静止体》として記述させたのだろうか。「三島由紀夫が存在した」ということを残²⁰すために、『薔薇刑』の撮影がどのようにして始まったかについて細江英公は以下のように記している。

『薔薇刑』撮影の発端は1961年9月、講談社出版部の川島さんという方から電話があり、同社で出版する三島由紀夫氏の評論集の表紙と口絵のために、三島氏を撮影して欲しいという仕事の依頼から始まった。²¹

三島とは面識もなく編集者のことも知らなかったことから、なぜ自分のような無名の写真家に著名な三島から依頼がきたのかを訝しがる細江は編集者とともに三島を訪ね、その意図を確認しようとしたところ、その疑問を察するかのようになり、

三島氏が口を開いた。「あなたが撮った土方巽の写真があるでしょう。あれはいい写真ですね。あん

な写真を撮って欲しいと思って川島さんから頼んでもらったんですよ」。なるほどそうか、それで解った。「ではぼくの勝手に撮ればいいのですね」と念を押すと、「ぼくはあなたの被写体になるから、好きなように撮って下さい」。この一言ですべての疑問と不安は消えてしまった。²²

細江が撮っていた土方の写真を見た三島がその写真を気に入って、自ら撮られることを希望してのことだったということを書いてある。三島が見ていたのは「舞踏公演『禁色』やその後の1960年7月の公演（ダンス・エクスペリエンスの会）でのパンフレットの中に収録した「土方巽における細江英公写真集」のことを指していた。²³

ここで注目すべきは、三島が自分の意図や望むべき自己イメージの実現を撮影者に押し付けるのではなく「こんな写真が欲しいとか何をどうしたいとかの注文は一切なかった」と細江が述懐するように、自らの創造性は発揮せず、受け身の被写体になりきることを三島が望んでいたということだ。

三島氏がぼくに求めたものは、よくある「作家の肖像写真」などというシロモノではない、氏自身が《ダンサー》としてぼくの写真の被写体になりたかったのだ。だからぼくは当然のことながら、舞踏家三島由紀夫をモデルとして細江英公作品をつくればいいのである。²⁵

物怖じすることのない二八歳の写真家はまず最初の撮影で「父君の梓氏からゴムホースを取りあげ、氏の目前で令息の裸体をぐるぐる巻きにした」²⁶、後日、土方巽を連れて行き、とつぜん家族団欒の場である

庭園を裸の劇場にしてしまったり、氏のお父さんから「あんた方三人は気違いだよ。三大馬鹿だね」などと言われたりするような挑発的な撮影を決行したため、撮影日には夫人と子息を「教育上よくない」との理由で夫人の実家に帰らせるほどにエスカレートしていた。

私が連れて行かれたのは、ふしぎな一個の都市であつた。どこの國の地圖にもなく、おそろしく静かで、白晝の廣場で死とエロスがほしいまに戯れてゐるやうな都市。――われわれは、その都市に、一九六一年の秋から、一九六二年の夏まで滞在した。これは細江氏の、カメラによるその紀行である。²⁹

と、三島はこの撮影を細江により連れ出されたこの世のものではない「ふしぎな一個の都市」への紀行になぞらえている。しかし細江が言うように三島が《ダンサー》になるというのはどういうことだろうか。ダンスする者は決して白昼夢の中にいるわけではない。三島はボディビルダーとして自己の身体を構築するとともに公衆に開陳し、剣道でも体を鍛えていた。そこには確かに著名な小説家として見られる身体を見せるための身体に変容させ、本名の平岡公威という私人ではない作家三島由紀夫を演じていた三島の強い自意識があると同時に、不足を補おうとするとどこかしら痛々しいコンプレックスの影がある。晩年の三島と深く関わった高橋睦郎は以下のように語っている。

青年期の三島を知らない私が何を証拠に青年三島の肉体的劣等感や存在感の稀薄を言うのか。私が



図18 《薔薇刑 #5》1961年

至近距離で見た三島はボディ・ビルを始めた八年後、剣道を始めた五年後。一般的には肉体的に遅しく精神的に自信にあふれて見えた時期でしょう。ところが私には、そう見えなかった。どこか拵えものに見え、痛々しく貧相に見えた。そしてその印象はその後亡くなるまで変わらなかった。(中略)その実感から類推して青年三島の肉体的劣等感、存在感の稀薄を言うのです³⁰。

しかし『薔薇刑』の中に現れる三島由紀夫の像にはそのような気配はほぼほぼない。自信に溢れ自らの身体を誇示し、脇臭さえ漂ってきそうなほどの男性性と肉の圧に満ち、また西洋的なシンボルとアレゴリーを散りばめた絢爛豪華で多重な演出に、不敵な笑いを浮かべ、背徳的なエロティシズムを明示しさえもするふてぶてしさに満ちている。これはよくできた「假面」なのか。どのようにして写真家はそれをおぼせることができたのであろうか。「あの人(三島・筆者註)は基本的に虚弱児童なんですね。その上にボディ・ビルで肉体を作ったのですが、それはあくまでも虚妄の肉体です³¹」とまで言われる三島の肉

体に。

三島はその撮影時の印象を

細江氏のカメラの前では、私は自分の精神や心理が少しも必要とされてゐないことを知った。それは心の躍るやうな経験であり、私がいつも待ちこがれてゐた状況であつた。³²

と記している。彼にとって己の精神や心理が必要とされていないこと、中身の無い空虚な外側だけの存在となることへの深い憧れと希求があつたことが被写体になることで明確に感じられ実現されたことがわかる。自己の「精神や心理」に圧迫されていた三島の自意識が一時開放され、身も心も軽く快く変容したのであろう。しかし変わったのは被写体だけではないと三島は指摘する。

氏のカメラの前では、かくして當然のことながら、私は自らカメラのレンズを凝視することも、カメラへ完全に背中を向けることも、同一の意味しか持たないやうに訓練された。私の背中肉と、私の網膜と、共に私の外面であることにはかりがないなら、私が見るといふことが、そもそも何を意味しよう。しかし自分の目を信じない状況に置かれたのは私一人ではなかった! 写真家としての氏自身がさうだつたのである。氏はフアインダーをのぞきながら、明らかに、被寫體と、被寫體をめぐつて起る變貌^{メタモルフォーゼ}を待つてゐた。自分の目がみごとに裏切られる状況を精密に計算して準備すること、これを言ひかへれば、氏の潜在意識がすでに見てゐる原初的なイメージへみごとに還歸できるやうな状況を計算して準備すること、それが

氏の一貫した作業であつた。そのとき対象は決定され、固定され、時には文字どほり縛られて、撮影者と共に、丹念にしらへられた儀式的状況の果てに起る不確定な變貌へ向つて捧げられてゐる。それは起る場合もあれば、起らない場合もあつた。そして私はといへば、凝視も瞑目も、拒否も容認も、全く同一の意味しか持たない客體の世界に身を置いてゐた。³³

撮影者たる写真家はある「儀式的状況」を「丹念にしらえた」上でその結果「起る場合もあれば、起らない場合もあ」という不確定な變貌を待つことになる。それは撮影者の意図や予想を超えた何かが起こり、写真の中に流れ込んでくるという魔術的な瞬間を捉えるということだ。そしてその時写真家もまた變貌を遂げると三島は言うのである。そしてさらには「客體の世界に身を置」く被写体である自身はやがてかうした瀆聖の戯れが、彼の肉體を透明にしてしまったやうな錯覺に彼を陥れる。彼は風になつたと思ふ。今や時と空間を超えたあらゆる美的様式の中を、自由自在に通り抜け、一つの存在から別の存在へ、一つの生から別の生へ、何の市民的責任も免かれて、移りゆくことができるかのやうに思ふ。³⁴

「透明」な者となつて時空を超え、「存在」を変え、転生を繰り返していく「自由自在」さを手に入れたかのように幻視する。それは高橋のいう三島の持つ根源的な不安である「その存在感の稀薄は言い換えれば、自分がいまここにいるというのは虚妄で、ほんとうはいないのではないかという、冷え冷えとした

自らへの疑問³⁵」がポジティブな方向に転化した瞬間だったのではないだろうか。ノーベル賞を受賞するために結婚していなければいけないとして家庭を持つなど「市民的責任」を従順に、さらに言えば俗っぽいほどに果たす現実の三島³⁶平岡公威が心の奥底で希求し欲望する反市民的とも言える理想宮のかりそめの実現。その「存在」の希薄、あるいはそもそも存在やその記憶そのものが人の心の中にあるだけで実はありもしないものかもしれないという恐怖であり安らぎでもあるような観念は、三島の処女作『花ざかりの森』に描かれ、さらには遺作である『豊饒の海』のラストシーンにも共通の特徴でもある。どちらも客人が女主人のいる邸宅あるいは寺院を訪れ、彼女の過去の記憶について尋ねると、女主人はそれを否定し、客人を庭へと誘う。

まらうとはふとふりむいて、風にゆれさわぐ椋の高みが、さあーつと退いてゆく際に、眩^{くら}ゆくのぞかれるまつ白な空をながめた、なぜともしれぬいらだたしい不安に胸がせまつて。「死」にとなりあはせのやうにまらうどは感じたかもしれない、生^{いのち}がきはまつて獨^{ひとり}樂^{たのしみ}の澄むやうな静謐^{しやうみ}、いはば死に似た静謐となりあはせに。……³⁶

そのほかには何一つ音とてなく、寂寞^{じやくまく}を極めてゐる。この庭には何も無い。記憶もなければ何もないところへ、自分は来てしまったと本多は思った。

庭は夏の日ざかりの日を浴びてしんとしてゐる。
……³⁷

このような死と隣り合わせの「何もない」空間。遺

作末尾での「日ざかり」が処女作の「花ざかり」と響きあう。そして「花ざかりの森」は森と言いながら「海」を恐れ「海」に憧れる女とそれに関わった男たちの話であり、最後に「まらうど」が聞こうとしたのも「海のおはなし」であつた。このような循環と呼応と同時に「一つの存在から別の存在へ、一つの生から別の生へ」移っていく有様は、転生譚である『浜松中納言物語』に想をとった『豊饒の海』全編を貫くテーマでもある。しかし転生の前には死がなければいけない。

かうした喜戯の果てには、

第五章 薔薇刑の緩慢な處刑の苦痛が待つてゐる。
ここで残酷な棘のある薔薇の象徴が前面にあらはれ、拷問や果てしも知らないスロウ・デスが用意される。そして死と、暗い太陽への昇天で、この作品集は巻を閉ぢるのである。³⁸

三島の自決は他者にとっては突然の死（サドン・デス）だつた。彼にとつて「緩慢な處刑の苦痛」に満ちた「スロウ・デス」の後に「昇る日輪はなく、けだかい松の樹蔭もなく、かがやく海もない」³⁹「死と、暗い太陽の昇天」を受動的に迎えることよりも

深く呼吸をして、左手で腹を撫でると、瞑目して、右手の小刀の刃先をそこへ押しあて、左手の指さきで位置を定め、右腕に力をこめて突つ込んだ。

正に刀を腹へ突き立てた瞬間、日輪は臉の裏に赫奕^{かくやく}と昇⁴⁰

るほうを選んだ。細江は後年、三島の死と『国際版（新輯版）・薔薇刑』の出版とについて次のように記し

ている。

一月二五日、市ヶ谷の自衛隊駐屯地で青天の霹靂の大事件が起きた。三島由紀夫氏の自決である。日本中はおろか世界を震撼させた大事件だ。その一月に『国際版・薔薇刑』が集英社から上梓される予定で着々と進められていた。装丁は横尾忠則だったが、氏の交通事故のために入院するという不幸があつて、装丁作業が遅れてしまった。さらに、写真版の印刷の度重なる校正のため、こちらも遅れていた。そのため、一月下旬の出版は無理ということになってしまった。三島氏は横尾さんを病院に見舞つたとき、装丁の作業を急ぐようにと言つて帰つたと聞いて驚いた。三島さんは決してそんな非情な行為をとるとは絶対に考えられない。三島さんという人は誠に誠実、謹厳な人で私はかねがねその意味でも尊敬していた。だから病人にむかつて仕事を急がせるなんて情け知らずなことをする人ではない。一月二五日のあの自決を知つて、氏はその日までに『薔薇刑』の出版が間に合うことを期待していたものと思わざるを得ない。そもそも『国際版・薔薇刑』の出版は前年の一二月に私が三島さんに提案して決まつたもので、取り敢えず翌年の暮れまでに出版しようという約束だつた。⁴¹

つまり、三島は自分の死のタイミングと『国際版・薔薇刑』（図19）の出版を合わせようと企図していたのだ。それは自身の死を補完し、世界に向けてその完璧な姿を発信し記憶させる強烈な一撃となるはずだつた。視られる身体としての自己スペクタクル化のこの上ない完成。そのため、装幀者の横尾が予定



図19 新輯版『薔薇刑』(装幀:横尾忠則)

外の事故で入院すると、平素することがなかった「情け知らずなことを」思わずせざるをえなかったと考えられるのである。

その年(一九七〇年…筆者註)の10月に池袋の東武百貨店特設会場で開かれた「三島由紀夫展」では一部進行中の(新輯版『薔薇刑』の…筆者註)ゲラ刷が展示されたし、その時点で本の完成はみななかったものの、装幀の内容や氏の新たに書き加えた原稿の校正はすでに終わっていたから、氏は実質

的に新輯版の完成品を想像することはできたのである。この「三島由紀夫展」には、『薔薇刑』の中からとくに最終章の数点が超大型パネルに引伸されて展示された。それらの写真は、展覧会の中で氏が「肉体の河」と名付けたスペースに展示されたのだが、「肉体の河」という一文の中で氏は「わたしは肉体の衰えを容認しない……」と書いている。肉体の衰えを容認しないとは一体どういう意味なのか。人は誰しも齢をとるし、肉体が衰えることは当然なことなのに……。理想としては常に若くありたいし、肉体が衰えることは誰しも歓迎しない。しかし、「容認しない……」とは氏の文学的レトリックだとしても、よくも決定的なことを書いたものだ、とその時強い印象を受けたことを今でも鮮明に記憶している。⁴²

このように三島は死の前月には再編集した『薔薇刑』のゲラ刷りやその最終章の写真から大きく引き伸ばされたプリントを使った展示を行っている。そこに掲示された言葉は後から思えば三島の決意を表すもののだが、当時の細江には想像すらできなかったということだろう。死の影もない「衰えを容認しない」「肉体」が目の前に「存在」していたのだから。三島はその生の最高潮のうちに死をぶつけようとした。

三島の生き方には反対原理を持つてくるという考え方が根本にあった。非常に邪悪なものがあつた、だから非常に澄んだ人として振る舞う事ができた。非常に公正でない部分があつた、だから本来公正な人よりもっと公正に振る舞うことができた。あまり男性的な人ではなかった、だから本来男性的な人よりもっと男性的に振る舞うことが

できた。いろんな反対原理で生きることがあった人だから、その死に政治的な理由を持つてきたことは、自分のエロティシズムを完成させるためには反対のものが必要で、その雑駁なものを持つてくることによってエロティシズムとしての死を純化するところがあつたような気がします。⁴³

バタイユがエロティシズムと死をまたエロティシズムと暴力と自死を結びつけたように、三島もまた錬金術的に反対物を合一させる夢を見ていたのかもしれない。しかしそれが単なる夢想で終わりはしないという確信が彼にはあつたのだ。

一九七〇年の夏が終わり、新輯版『薔薇刑』(装幀:横尾忠則)の編集において初版と異なる写真の組替作業をしたとき、氏の各章のタイトルを指定し、最終章を「死」と決めて多くの同意を求めた。ばくは、決まるべきタイトルだと思ひその場で同意した。そして氏はそれから何ヶ月も経たない一九七〇年11月25日、市ヶ谷で割腹自殺をしてこの世を去ったのである。

いま思えば、それは氏が間違ふことなく確定していたことであり、絶対の遺言であつた。こうして再び「薔薇刑」が装いを新たな構成で出版されることは、肉体の衰えを容認しなかった三島由紀夫氏の最も華麗なる肉体、38歳の強く逞しい不変の肉体をここに提示することであり、亡き三島由紀夫氏に捧げる鎮魂歌である。⁴⁴

三島は『薔薇刑』によって自らの肉体が最も望ましい形で永遠に衰えることなく表象させられ続けるこ

とを知っていた。それは個人として芸術家としての理想の実現であると同時に、当時失われゆく三島が危惧していた日本的価値観の一つでもある「常若」であり続けること、あるいは「常若」であることを更新するための転生の前の若年での喜ばしい自死を可能にする条件のようなものではなかったろうか。つまり細江の一連の写真による変容した自己像の数々があつて初めて三島は自死を決断できたのではないかと思えるのだ。そして表象されたものでは飽き足らず現実の自己の肉体自体に対しても「衰えを容認しな」かった。

この人（三島由紀夫…筆者註）は国体のために死んだのではなくて、肉体のために死んだと僕は思うのです。肉体と国体だったら、肉体の方が古い。肉体はアメーバ以来あるわけです。国体というのは生命史、人類史の上ではごくごく最近作つたものということになります。だから肉体のために死んだことの方が国体のために死んだことよりずっと正統性のあることだと、僕は思っています。⁴⁵

もちろん希望していたノーベル賞が師である川端康成の手に渡り、自分には受賞の目がなくなつたことや、自決の際の檄文に書かれた戦後日本に対する絶望など、他にも様々な要因はあるだろう。しかし細江の写真がなければ、三島の決断がどうなつていたか。それは確かにはわからないとしても、少なくともその姿と思想はまったく違う形で後世に伝えられていたことだろう。ちなみに細江は三島の自決に伴うマスコミからの写真の提供をすべて断り、出版社を説得して予定されていた写真集の刊行を延期し、翌年三島夫人の「主人の希望でしたから」という説

得に応じるまで『薔薇刑』を出すことはなかった。

おわりに

「写真と身心変容」というタイトルで書き進んできたが、最後は思わぬ方向にまで話が進んでしまったように思う。冒頭に述べたように写真に撮られるという、いわば日常的で現代では誰もが行っていることが、撮影者と撮影されるもの双方の身体と精神とに時に強烈かつのつびきならないまでの影響を与え、その人の生涯を決定づけるようなことさえあるということが例証されたのではないだろうか。なぜなら

写真に撮られるということは、おのれの影を剥ぎとられ、われとわが身をいけにえに供することである。ペーリング海峡のエスキモー人にとつては、人の影を掠め取る能力をもつものが呪術師であつた。魂はその人の影に宿ると信じられていたからである。人間とその影とのあいだに、いかに眼眩むほどの生と死の因果劇が演じられてきたかは、フレーザーの「金枝篇」のみの語るところではない。⁴⁶

からであり、影をめぐる闘争はその人の存在そのものと深く関わるものだからである。

注 1 ヴィレム・フルッサー、深川雅文訳『写真の哲学のために テクノロジーとヴィジュアルカルチャー』

勁草書房、一九九九年、八七頁（原書は一九八三年）

2 ジョルジュ・ディディユベルマン、谷川多佳子・和田ゆりえ訳『ヒステリーの発明 上 シャルコー

とサルペトリエール写真画像集』みすず書房、二〇一四年、七頁（原書は一九八二年／二〇一二年増補）

ユベルマン、前掲書、八頁

4 ユベルマン、前掲書、一三六頁

5 ロラン・バルト、花輪光訳『明るい部屋——写真についての覚書』みすず書房、一九八五年、一六頁

6 金村修、タカザワケンジ『挑発する写真史』平凡社、二〇一七年、二二六頁

7 ロラン・バルト、前掲書、八一九頁

8 細江英公『なんでもやってみよう——私の写真史』窓社、二〇〇五年、二〇四頁

9 細江英公、前掲書、二〇四—二〇五頁

10 細江英公、前掲書、二〇五頁

11 シルヴィア・ヌ・パジェス、パトリック・ドゥヴオス監訳、北原まり子・宮川麻理子訳『欲望と誤解の舞踏』慶應義塾大学出版会、二〇一七年、七九頁

12 括弧内細江英公談。二〇一六年一月七日一五時三〇分、日本経済新聞電子版

13 瀧口修造序文「鎌鼬、真空の巢へ」細江英公「鎌鼬」現代思潮社、一九六九年、および青幻舎（復刻版）、二〇〇五年。

14 瀧口修造、前掲書

15 注12に同じ

16 瀧口修造、前掲書

17 スーザン・ソントグ、近藤耕人訳『写真論』晶文社、一九七九年、一六九頁

18 虫明亜呂無『三島由紀夫全集』第十八巻付録『同時代評から』3『豊饒の海』について（その一）、一二頁

19 高橋睦郎『在りし、在らまほしかりし三島由紀夫』平凡社、二〇一六年、八八頁

20 高橋睦郎、前掲書、二二七頁

21 細江英公『薔薇刑』撮影ノート『薔薇刑・新版』集英社、一九八四年

22 細江英公、前掲書

23 細江英公、前掲書

24 細江英公、前掲書

25 細江英公、前掲書

- 26 細江英公、前掲書
- 27 細江英公、前掲書
- 28 細江英公、前掲書
- 29 三島由紀夫「細江英公序説」細江英公『薔薇刑・新版』序文、集英社、一九八四年、頁数表示なし
- 30 高橋睦郎、前掲書、一六二頁
- 31 高橋睦郎、前掲書、二三八頁
- 32 三島由紀夫、前掲書、頁数表示なし
- 33 三島由紀夫、前掲書、頁数表示なし
- 34 三島由紀夫、前掲書、頁数表示なし
- 35 高橋睦郎、前掲書、一六四頁
- 36 三島由紀夫『三島由紀夫全集』第一巻「花ざかりの森」一七一頁
- 37 三島由紀夫『三島由紀夫全集』第十九巻「天人五衰」(豊饒の海・第四巻) 六四七頁
- 38 三島由紀夫「細江英公序説」、細江英公『薔薇刑・新版』序文、集英社、一九八四年、頁数表示なし
- 39 三島由紀夫「奔馬」(豊饒の海・第二巻)『三島由紀夫全集』第十八巻、新潮社、一九七三年、八一五頁
- 40 三島由紀夫、前掲書、八一六頁
- 41 細江英公『なんでもやってみよう』一六五頁
- 42 細江英公『薔薇刑』撮影ノート、頁数表示なし
- 43 高橋睦郎、前掲書、二〇七頁
- 44 細江英公、前掲書、頁数表示なし
- 45 高橋睦郎、前掲書、二三七―二三八頁
- 46 瀧口修造、前掲書

参考文献

ヴァイレム・フルツサー、深川雅文訳『写真の哲学のために——テクノロジーとヴィジュアルカルチャー』勁草書房、一九九九年

ジョルジュ・ディディ・ユベルマン、谷川多佳子・和田ゆりえ訳『ヒステリーの発明 上 シャルコとサルペトリエール写真図像集』みすず書房、二〇一四年(原書は一九八二年/二〇一二年増補)

ロラン・バルト、花輪光訳『明るい部屋——写真についての覚書』みすず書房、一九八五年

スーザン・ソントグ、近藤耕人訳『写真論』晶文社、一

九七九年
 ジョルジュ・バタイユ、酒井健訳『エロティシズム』筑摩書房、二〇〇四年

中村修、タカザワケンジ『挑発する写真史』平凡社、二〇一七年

伊藤俊治『寫真史』朝日出版社、一九九二年

三島由紀夫『三島由紀夫全集』第一巻、新潮社、一九七五年

三島由紀夫『三島由紀夫全集』第三巻、新潮社、一九七三年

三島由紀夫『三島由紀夫全集』第十八巻、新潮社、一九七三年

三島由紀夫『三島由紀夫全集』第十九巻、新潮社、一九七三年

神野藤昭夫監修『物語文学研究叢書第八号 浜松中納言物語 新註国文学叢書』クレス出版、一九九九年

細江英公『薔薇刑・新版』集英社、一九八四年

細江英公『球体写真二元論——私の写真哲学』窓社、二〇〇五年

細江英公『なんでもやってみよう——私の写真史』窓社、二〇〇五年

細江英公『ざくばらんに話そう——私の写真観』窓社、二〇〇五年

『細江英公の写真 一九五〇―二〇〇〇』共同通信社、二〇〇〇年

『写真家・細江英公の世界 球体写真二元論』青幻舎、二〇〇六年

細江英公『鎌鼬』青幻舎(復刻版)、二〇〇五年

高橋睦郎『在りし、在らまほしかりし三島由紀夫』、平凡社、二〇一六年

シルヴィア・パジェス、パトリック・ドゥヴオス監訳、北原まり子・宮川麻理子訳『欲望と誤解の舞踏』慶應義塾大学出版会、二〇一七年

小笠裕二『仮面の告白』論(一)作家の誕生『金沢大学文学部論集、文学科篇一〇、一九九〇年、一三―二七頁

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

フォルムと物と身心変容について

点線面体の形態論

上林壮一郎

京都造形芸術大学准教授／プロダクトデザイナー

はじめに——デザインにおける身心変容技法とは

道具や建築などの生活に役立つ人工物は、多かれ少なかれ物質的なものと身体の行為が関わり合い絡み合っている。使われているときはもちろん、ただそこにあつて人と関わることで人に影響を与えている。

本稿では、宗教学を基盤とする身心変容技法研究に対し、デザインの視点から人工物と身心変容との関係を考察することおよび、人工物の形がどのように身心の変容に関わりうるのか、そのあり方を考察するものである。

人工物による身心変容を考えていく上で避けられないのが「技術が人間の能力を拡張する」という技術による能力拡張論である。

情報通信技術が人間の能力に関する目覚ましい発展を遂げているが、ARすなわちAugmented Reality（オーグメンテッドリアリティ）やHuman Augmentation

（ヒューマンオーグメンテーション）という用語にも表れているように、¹ augmentation「すなわち、拡張や増大」という概念がモチベーションとして自覚的に使われていることは象徴的である。このように技術発展の背景には、自然的人間の能力を増大、拡張、強化しようとする思いが見え隠れする。

一方、こうした文脈に対する反論に、技術による自然身体能力退化論がある。技術が身体能力を補うことで生来の身体能力を縮小しかねないというものだ。しかし、電話やインターネットという技術は、従来の何かの能力を代替するというよりも、新しい体験を人類にもたらした。

身心変容の文脈からすると、技術による能力拡張論で本場に注目すべきことは、その能力の拡張ではなく、技術や道具を使うことによって発生してしまう体験の質や、体験によって変容する意識の在り方ではないだろうか。生来の心や身体という人間側の潜在能力が発現し変容していく可能性について考えていかなければ、ここでいう身心変容とは言えないのではないだろうか。

体験に注目すると普通は使い方のデザインが主となるが、本稿ではより原初的に人が人工物に接するときにはまず接触し体験することになる人工物の持つ「形」のあり方とそこの体験について論考してゆきたい。

1 形について

人工物の形について考えていくにあたり、言葉の広がりから意味、そしてデザインの視点における形として機能性や材料との関係へと考えを進めてゆきたい。

1-1 形という言葉について

形のありようを細かく見ていく前にまず、形という言葉と概念について確認しておきたい。

本稿のタイトルはフォルムとなつていますが、日本語の文脈でよく使用されるフォルムという言葉は、フランス語由来の外來語である。その他、形に関連す

る語も含め、日本語、英語、イタリア語、ラテン語、ギリシア語について列挙すれば以下のようなになる。まず基本となる「形」の翻訳を関連する言語で列挙すると以下のようなになる。

日本語：形

英語：form

ドイツ語：form

フランス語：forme

イタリア語：forma

ラテン語：forma

ギリシャ語：morphe

さらに、関連語を合わせると以下のようなになる。

日本語：形、形体、形態、形状、形相、姿、型、輪郭、影

英語：form, shape, figure, type, outline, shadow

ドイツ語：form, gestalt

フランス語：forme, figure, morphé, type, contour, ombre

ombra

イタリア語：forma, figura, tipo, contorno, ombra, foglia

ラテン語：forma, figure, genus

ギリシャ語：morphe

形の心理学というドイツ語のゲシュタルト心理学があるが、動的な形態学を提唱したゲーテは固定化された形態を表すゲシュタルトという言葉を使い、ギリシャ語を使ってMorphologyという造語を提唱した。

ゲーテの形態学は、美術分野の形態学ではなく生物や鉱物の形態を対象とし研究するものだが、自然の形態も形的作用や現象としての形という地平においては美学的な形態と連続性や共通点があるはずである。

一般的に形という概念は、形骸化という言葉がある。

るように表層的なものとしてとらえられがちであるが、上記のように実は実体のある物質的な存在にとどまらず、影や型や類型までも含み、存在論に通じる側面を含んでいることを見逃せない。

1-2 形的作用、効果、機能

人工物の機能は、プリミティブには形によってもたらされる。なぜなら、高いところにあるものを採るのに長い棒を使うように形には自ずと性質があり、作用や効果があるからである。

「作用」と「効果」と「機能」という概念は互いによく似ているが、これらの違いについて考えてみたい。

「作用」は、例えば細長い竹の棒がある場合、その作用とは細長い竹の棒という現象を与えるはたらきや影響のことである。ただ切って少し枝を払っただけの竹の状態である。ここにはまだ目的はない。

「効果」は、目的が付随した作用である。たとえば「洗濯物を干す」という目的が付随していると考える。その目的のためにその細長い棒である竹が持つ作用を利用した結果、その目的をうまく果たせたかを評価する意識がはたらく。つまり竹の両端を支える支点があり、それに対し短すぎ長すぎ、太すぎ細すぎない最適な長さや太さでの竹で、しならずにしつかりと重い洗濯物を支えてくれるだけの耐久力があるかどうかなどが細かく確かめられた作用を効果という。

「機能」は、洗濯物を干すという目的に必要となるもっと多くの条件に対し十分にその効果が発揮されるような状態に最適化し調整したもの、すなわち道具としてのはたらきのことであると言えないだろうか。それは場合によっては、引っ掛けるための穴が開けられていたり、長さが調節できるようになって

いたり、陽に当たり雨に濡れても劣化しにくかったりという要求を満足した、ステンレスの伸縮可能な物干し竿だったりする。

こうした「作用」と「効果」と「機能」の違いを形態的観点から見ると、作用する形態から、効果的な形態を経て、機能する形態へと向かう順番は、プリミティブな形態からより洗練された道具としての形態へと移行する順である。あるいはプリミティブなはたらきから、より目的性の強いはたらきへと移行する目的性の順であると説明できよう。

「作用」という現象は良いも悪いも価値判断がないただの現象である。そこに目的が介入し価値判断が入り、価値があるとされる良い作用のものを効果があるという。そして、その効果を発揮するように調整されて作られた人工物のはたらきが機能であると説明できるのではないだろうか。そしてこうした見方は、形と機能の關係に結びつく。すなわち抽象的な形や素材を、ある目的に対して有用なものへと加工したもの、すなわち「材料」的なものの見方へと発展していく。プロダクトデザインや建築の形は、材料と強く結びついている。そしてこれら材料を形態的に分類するならば、一次元的形状、二次元的形状、三次元的形状という次元的な考え方がわかりやすい。

1-3 形を点線面体に文節する

ある形態をデザインするときに、その形態を、細かい点状の部品の集合体として作るか、針金のような細長い線状の材料を並べて作るか、断面平面を並べて作るか、あるいは塊の立体を成形して作るか、目的にふさわしいのはどの形態かということに対し思考を巡らすことがある。

このように造形は単に好みではなく、形状の持つ

特性に左右される。材料は単なる素材と異なり、何らかの効果や用途（機能）を想定して創られた素材である。人工物の形はすなわち材料であり、材料の形とその作用に注目して形を分類するならば、もっとも合理的かつプリミティブで象徴的な分類が、点・線・面・立体（以後、「点線面体」と表記）という次元的な分類であろう。

すなわち、タイルやレンガのような点状の材料、糸や針金や材木のような線状の材料、ベニアや布のような面状の材料、あるいはコンクリートや石のように一定のボリュームがある中身の詰まった立体状の材料として分類できる。製品と製造方法、デザインワークや構造を想定して材料を形で分類したものが表1である。

点線面体という文節の仕方は、点がゼロ次元、線が一次元、面が二次元、立体が三次元というように次元的にとらえた見方である。これは概念上のもので、物質界に数学的な意味での点線面はないが、点状、線状、面状とみなすことでこの分類は機能する

と考える。

一方、自然界にも多種多様な形があり、現象として現れる形のほとんどは不定形で複雑な形であるが、これら曖昧に見える自然界の三次元形態にも同様に点線面体という見方が可能である。

私たちは、小石や果実や木の葉や魚の卵、あるいは、大群における各一個体などを点状のものとして扱っている。同様に、竹や木や蔓を線状のものとして、毛皮や原野を平面状のものとして、岩石や山を立体状のものとしてみている。自然物は特にこのように分かれているわけではないが、人間側が形をこのようにとらえているのである。

そしてこのようにとらえることによって、人間は

表1 形の性質と材料

造形単位 の形状	製品・加工方法・構造	模型材料	構造の種類
ソリッド形状 3次元	溶かす樹脂成型、金属プレス、むくの木や金属切削、旋盤加工	スタイロフォームなど発泡スチロール、粘土、ケミカルウッド、スポンジ、ウレタンフォーム、木	ソリッド構造
面形状 2次元	突き板、成型合板、折り、仕口、差込み格子（断面差込）、メンブレイン、断面積層、フラッシュ構造、パネル	合板、樹脂板、金属板、MDF、FRP、ダンボール、ケント紙、スチレンボード	壁式構造、膜構造、ポリゴン
線形状 1次元	格子、面格子、テキスタイル、メッシュ、金網、ネット、籠編み、ワイヤーフレーム、ラタン、すのこ、ルーパーベンチ	アルミ・樹脂・木等の棒、針金、ケント紙、ロープ、紐、糸、フラットバー、スチレンボード	軸組構造、トラス構造、ジオデシック構造、クランク機構、面格子
点形状 0次元	タイル、石垣、小石、瓦、レンガ、数珠、ビーズ、ブロック、レゴ	木質、樹脂、金属などの細かい部品、ボール、ビーズ、スチレンボード	組積構造（煉瓦積み）、立方格子構造（結晶）、ビットマップ、タイル張り

形を抽象化し、概念的にも実際のにも扱いやすくし、単なる素材から形を伴う材料を作り出した。材料はそれぞれの構造的特性を持ち、実用に寄与する。

先に自然物は自らの形を点線面体と明確に分けているわけではないと述べたが、光を効率的に浴びるために葉は平らに広がり、水を送るために茎は細く伸び、栄養を蓄えるために実は立体的な形状となると解釈できそうである。生命を維持するためには、それにふさわしい点線面体の形状に自ずと変化してい

くのかもしれない。

点線面体のそれぞれの性質をより詳細に現象学的に考察する前に、点線面の基本的とらえ方のひとつの軸を知るために点線面の考察で有名な、カンディンスキーとクレーの論考を簡単に参照しておきたい。

1-4 カンディンスキーの『点と線から面へ』

一九一九年に設立されたドイツのパウハウスというデザインの学校の教師であった、ヴァシリイ・カンディンスキーとパウ・クレーという画家はともに形に関する優れた論考を残している。前者のものが『点と線から面へ』²で、後者のものが『造形思考』³である。そしてこのいずれの書物においても造形に関しては、まず点と線と面に分けて考察している。

まず『点と線から面へ』であるが、この書物においてカンディンスキーは、本書の課題として、「本書がめざすのは一般的に、まったく原理的に『版画の』基本要素が何であるかを示すことだけである」と述べている。その中で点、線、面の各要素の性質が様々な考察されているが、前提としては、版画という平面空間の中で、点という要素と線という要素がどのように振る舞うかが述べられる。特に線に関する記述が多い。ここでは、点と線や面に関する幾つかの記述を引用し参照するにとどめたい。

点とは外的には最小の基本形態だということができるが、これは厳密ではない。「最小の形態」という概念の境界線を厳密に引くことはむずかしい。

——点は成長して平面となり、知らないうちに地——平面全体を覆い尽くすこともある。——そこでは点と平面との境界線はどこにあるのか。

ここでは次の二つの条件を考慮しなければなら

ない。

- 1 点と地—平面との、大きさについての関係
- 2 この平面上にある他の形態との大きさの関係

ここで重要なことは、点線面の境界線の問題に言及していることである。

抽象的に考えると、あるいはイメージとしては、点は観念的に小さく、丸い。それはもともと観念としては小さい円である。しかし、大きさもそうだが、その境界もまた相対的である。現実の形として点は無限に多くの形態で考えることができる。

とし、三角や不定形の輪郭を持つ形状も、小さく長く伸びていなければ点の性質を持つものとしている。その本質は、周囲から隔離され独立した内向性、中心性、求心性にあるという。また、いずれの方向へも動く気配がなく、絵画や版画の原要素としている。絵画や版画という条件付きであるが、その中では、点というものは絶対的なものではなく、見方によって面にもなりうる相対性があると解釈できる。

一方、線については以下のように述べている。

幾何学の線は目に見えない存在である。それは動く点の軌跡であり、その所産である。線は運動から生まれ、一点の自己完結した、最高の静寂を否定することから生まれる。ここに静止的なものから動的なものへの飛躍がある。

したがって、線は一点という絵画的原要素に対する最大の反対物である。もつと正確に言えば、線は副次的な要素であるといえる。

ここで参照したいのは、線は点にとつて副次的な要素であると述べている点である。そしてその本質を動的なものとしていることである。

最後に面については、

地—平面とは作品の内容を受け入れるのに適した物質的平面のことである。

という記述があるように、版画を前提とした面であり、いわゆる抽象的な面ではなく、描画をする紙などの地としての平面空間について述べられる。その平面内で点や線がどのような振る舞いをするかということが主として述べられている。

1-5 クレーの『造形思考』に見る点線面

『造形思考』は『点と線から面へ』ほど、点線面について章立てされているわけではないが、絵画空間における論考は豊富で奥深い。詳細な論考は別の機会に譲るとして、ここでは、造形思考の中の点線面に関する最初の記述を引用するにとどめたい。

点は無次元ではない。点は限りなく微小な平面上の要素であり、運動をゼロに還元してしまう要因でもある。これが静止した点である。

この点は、鉛筆をすこし動かせば線となる。(中略) 点と点との緊張を結べば、線が生れる。

点(動因)が動きだせば、第一の次元として線が生れ、さらに線が移動して面を作る。こうしてわたしたちは二次元の要素を獲得する。

面が空間へと動くとき、面と面とがぶつかり合っ
て、物体(三次元の)が生ずる¹⁰

このように、クレーの平面芸術の視点から見た点線面体の形態論は、形の動きやエネルギーを捉える視点が出発点であり、やはり運動が中心的なテーマとなっている。

カンディンスキーもクレーも絵画や版画空間における点線面の論考であり、点線面に関して随所に示唆に富んだ記述が見られるが、大きくは運動性が主たるテーマとなっているということを確認するにとどめたい。

ここからは、筆者自身の教育現場での取り組みを通した、プロダクトデザインの文脈における点線面体の形のあり方とその変容について考えていきたい。

2 点線面体の現象学的考察

2-1 点について

まず、点線面体について現象学的に考えたい。

点は、数学的には大きさを持たず位置しか持たないが、カンディンスキーやクレーと同様、物質としての点として考えるために、相対的かつ観念的にとらえたい。相対的に小さくて方向性を持たないか、同じ大きさのものがたくさん並べば点として扱える。

太陽は極めて大きい質量を持つが、夜空に瞬く恒星はすべて太陽のように大きな直径を持つ物体である。しかし、遠く離れた地球から観測するとそれは点状に見え、点として扱える。しかし、近づくとそれは大きな立体となる。重要なのは観測者との距離に対して物体の形状が点状に見えることである。だが近接的には、XYZ三次元座標のいずれの方向にも偏らず一様に膨らんでいることである。その意味

で理想的には球形形状に近い。つまり、造形として方向性を持たないことが最も点らしい。葡萄やいくらの卵などはその例であり、ビーズや球状の小さい発泡スチロールがたくさん入ったビーズクッションなどは製品の事例である。

しかし、レンガやタイルとなると少し方向性が出てくる。おなまと呼ばれる標準の赤レンガは、JIS規格では $100 \times 210 \times 60$ (mm) と直方体になっている。これは交互に積み重ねて強度を出すなど積み重ねる構造を考えた比率になっている。この比率は、 100×210 の部分を見れば、約1…2の比率になっており、重ねやすい比率にデザインされている。しかし、1…2程度では線状とは言えない。こういうものも点状の形状ととらえてしまつて造形処理的には問題ないだろう。ではどこからが線状の形状ととらえられるのかという問題については後で述べることにする。

2-2 線について

線は点が移動した軌跡と説明されるが、物質世界においては、点と面の間にあって特殊な性質を持つ。すなわち、強い方向性を持つ形状である。線路や道のようにある方向へ誘い導く。また、橋のように何かと何かを結びつける働きを持つ。点や面は中心から全方位へ伸びることが許されるが、線は、単一の部分に注目すれば二方向に伸びることしか許されない。

線はまず、線が枝分かれするときでさえ、第三の方向ではなくまた新たな方向へと伸びると考えるべきである。進行方向に戻るかである。この性質が、線路やケーブルのようなものを生み、パイプやサッシ、トンネルや通路のようなものも生む。線路のレールは、高熱で熱した長細い鉄塊をレール断面のローラ

ーで圧延して成型し造られる。同様に、一部のパイプやサッシは断面形状が一定の形なので、断面さえ決まれば、いくらでも長く製造できる押出成形という加工方法で製造できる。これはパスタなどの製造にも使われている。

ケーブル状の線は、二箇所を固定されることでその間にテンションを生み、振動しやすくなり、琴やギターなどの弦楽器を生み出す。また緩めて伸ばせば、電線や電話線や光ファイバーとなり、エネルギーや情報を伝える機能を発揮する。

丈夫な線は、テコの原理を生み、棒という道具となつて働く。点や面では杖はうまく機能しない。しかし、線については、別の成り立ち方もあるようである。すなわち、点であっても点が密に並べば、その様子は点線という言葉があるように、線とみなされ、線的作用を持つようになり、線の効果を発揮して機能に寄与するようになりうる。他方、面であっても十分幅が狭い面となれば、次第に線状の作用を持ち始め、やがて杖としての効果を持ち、杖としてうまく機能するようになる。

線はまた、線と線が平行に並ぶとき、線と線との間に線状の間隙を作る。線がたくさん並ぶことで次第に面の性質を帯び始め、面的作用を持ち始め、面としての効果を発揮し、面として仕切りや床や竹かごやざるの機能を発揮し始める。京都の町屋によく見られる細かい格子や犬矢来も線状の造形を持つ材料が面を作っている例である。これらは、作りやすさと同時に、風は通すが光を弱め一方向からしか光を通さず、目隠しをするなどフィルターの効果を持っている。

材料側の事情からすれば、樹木はもとも細長く成長し線状の形を持った生物である。縦に繊維が伸

びるので長手方向にしなやかで折れにくい性質を持つ。それゆえ、何メートルもある一枚板は作れないし、板を作るには、幅が狭い板を接いでいかなければならない。逆に言えば、木は細長い線状の形で使われることに向いている。建築における柱や梁を始め、壁や塀や床、ウッドデッキなども、基本的には線状の形状を並べて作られることがほとんどである。

2-3 面について

面は、線が移動した軌跡と説明されるが、物質世界においてはまず薄くて広がりを持つことを特徴とする。中身を持たず、表面だけを見せている。面であるから面積というあり方の特徴とし、点や線に比べて空間への影響力が大きい。

面は第一に遮る作用を持ち、空中におけば、ドアのように、光や視線や空気や音を遮り死角や影をつくる。

第二に受け止める作用を持ち、光を当てればスクリーンやフィルムとなり、異なる色を乗せれば、絵画や書物となる。空中や水中に立てれば風圧や水圧を受ける。

第三に能動的攻撃的な作用を持ち、空中や水中で動かせば、空気や水を動かし風や波を作り出す。

第四に中立的で安定的な効果を生む。重力に対し水平におけば、そこは物が転がらず、物が安定して置かれる中立状態を作り出す。その均衡が崩れ斜めにすれば、物を滑らし屋根や滑り台となる。

第五に守る性質を持つ。面が固ければ盾になり、柔軟なものであれば、包み込み守る。

第六に切断する性質を持つ。立体を切ったときの切断面がそれである。この切断面をたくさん集めることで曲面の連続を感じさせる効果がある。断面線

や等高線がそうであり、断面を直行させて差し込む造形を断面差込造形と呼んでいる。

2-4 立体について

立体は、面が移動した軌跡と説明されるが、物質世界においてはまず言葉どおり空間を占有する体積あるものとして現れる。立体はまず塊であり肉である。岩石のように中身が詰まっていて重さをその特徴とする。たとえ発泡スチロールのように比重の軽いものであっても、心理的に重さを感じさせてしまっている。空間を占有し中身が詰まっていることで、そこを動かずあり続けるという存在感と同時に何ものをも寄せ付けない硬さがある。長期にわたって変化せず自由さからは遠い。それゆえ、立体になって初めて固有の形を持つ。

3 メタフォルム——形の内面化を図る点線面体の授業事例

筆者は毎年、プロダクトデザイン学科一年生の造形演習において、形と材料の関係を、制作体験を通じて感じてもらうための課題を行っている。点線面体の形と身心変容に関する授業での事例を紹介する。

3-1 点線面体のものさし課題

まずデザイナーの造形理解の基本となる点線面体の基本的な性質を理解してもらうために、点線面体のものさしを制作する課題を課している。これは、点線面体の各形状で手のひらサイズの立方体を八個作り、細長い板の上に順番に固定するものである（図1）。体に相当する立方体はスタイロフォームで作るが、その他は面形状を三種類、線形状を二種類、点

を二種類造る。材料はスチレンボード（多用途な板状の模型材料）を使う。

異なる構造で同じ大きさの疑似立方体を作ること、現前にはない立方体が作者や鑑賞者の内面に表象すること、またこのことを通して、点線形状と線形状と面形状の性質を体感し理解すること、および、一つの立方体を作るのに点線面体の各アプローチがあることを習得することを目的としている。この単元が終わるまで、このものさしは各自机上に置いておく。

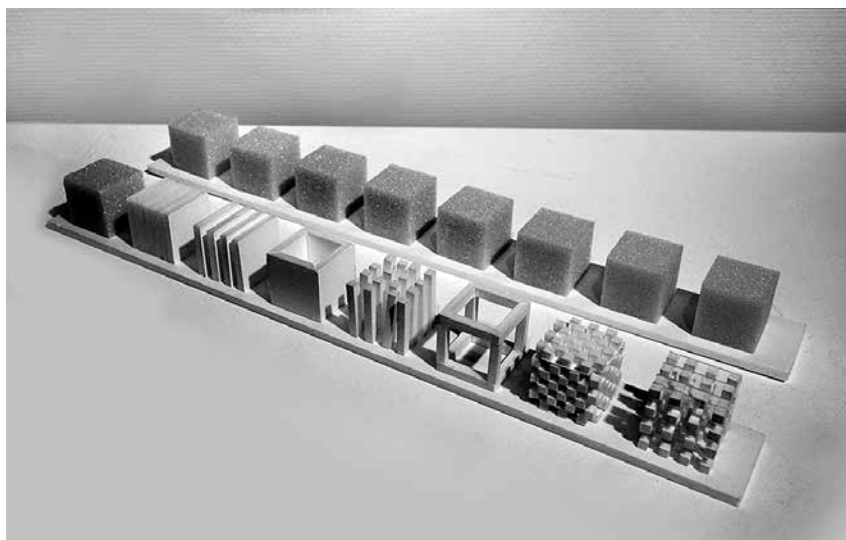


図1 点線面のものさし

3-2 編みと切削と断面差込の三位一体課題——形を写し変える

点線面体のものさし課題の後、まず籠編みの手法で、六つ目編みと五つ目編みの球形状を制作体験する（図2）。これを踏まえて以下の手順で三つの立体を制作する（図3）。

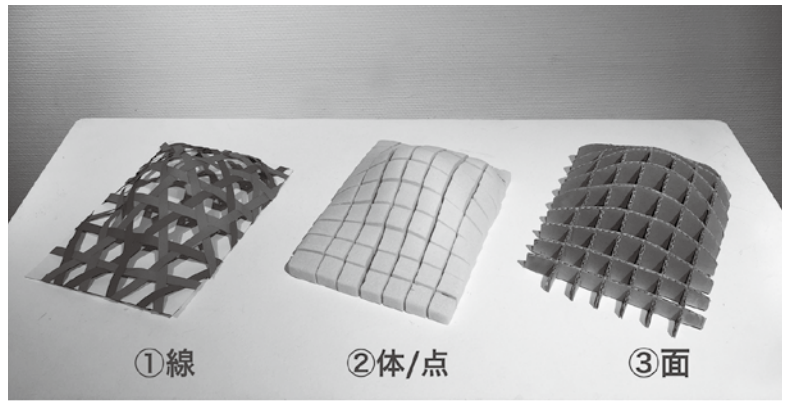
①線形状…なるべくダイナミックな籠編みの自由曲面を制作する。一〇ミリ程度の幅に切った紙のテープを材料とし、大きさはB5サイズ。

これが、いわば線状の材料でできた線状の曲面造形になる。この曲面は籠編みなので実際は穴だらけであり、見るものが穴を補って曲面を想像しなければならない。

②体／点形状…①の編みの自由曲面とできる限り同じ形になるように、断面などを計測しながらスタイロフォームという発泡スチロールに立体形状を写し取る。これが、点線面体のうちの体に相当する造形となる。ソリッド形状なため曲面は文字どおり曲面のまま連続的にしっかりと表現される。



図2 網による球



①線
はじめに六つ目編みと五つ目編みで曲面を作る

②体/点
発泡スチロールに写し取る。グリッド状にカットする

③面
断面を段ボールに写し取り、切り込みを入れて相互に差し込む

図3 線→体/点→面 制作順

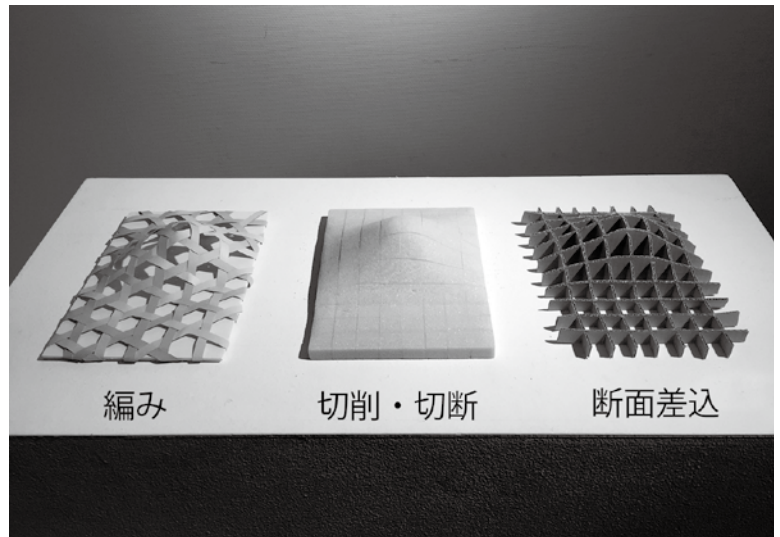


図4 編み断面差込 1

3-3 学生の省察とメタフォルム

学生たちはこれらの制作体験を通じて何を感じ取ったのだろうか。その省察を以下に記す。

学生Aは以下のように見えない形状を感じ取っている。

「表現する素材・密度・手法が変わっても、構成する面や線の間の空間にモノの存在が感じられ、同じ形を表すものとして認識できるというテーマはとも面白かったと思います。全体を視野に入れると大きな形がわかる反面、近くで見ると全く別の形に見える、あるいは同じ形と認識できなくなることがあり、それはやはり素材や密度の違いによるものであ



図5 テンション形状

り根本として同じ形ではないのだと感じられました。あくまで似た形であり、そのものではない。しかし、表現としては非常に有効な代替品と言えらると思います」

学生Bは、形状を写し取るという作業の重要性を以下のように書いている。

「前回のテンション形状でも言えたことだが、スタイロフォームやケミカルウッドに転写する際に形状を全く同じにコピーすることの大切さや難しさを実感した。少しでも形状が違っていると違和感を感じる」(図5) また多くの学生が編みの造形作業には苦勞し、ダンボールの断面差込造形の作業に楽しみを覚えたと言っていたが、学生Cはそれを以下のように書いている。

「今回、編みの形から断面差込の形にするにあたって、制作で一番楽しく作れたのは断面差込形で、断面を連続させ、等間隔に配置すること、本来ガタガタなはずの面の形状が滑らかな三次曲面に見えてくる。間隔をおいて配置したその間の、何もない空間に面が存在しているように見えるということを実

③面形状…最後に、このスタイロフォームをダンボールに写し取る。そのためにまずは約二五ミリ角のグリッドでカットしなければならないが、このカットされたものは、点形状とみなされる様相を呈する。そしてこの点形状のグリッドをうまく用いて、縦七面、横一〇面の断面をダンボールに写し取る。そしてこれらの一七枚のダンボールの断面を直交させて互いに差し込み組み上げると、断面で構成され穴だらけだがまた新たな表情を持つ同じ形状の曲面が現れる。

これら三つを並べたものが図3、図4である。

際に自分の手で作ったものとして体験できたからです」

他にも、異なる材料と構造で同じ曲面を感じるのについて以下のような感想があった。

学生 D

「点・線・面それぞれ同じ形を作り、質はちがうけどどれもしつかり同じ形に見えるということが、当たり前のように見えるけど実は面白い発見なのかなと思いました」

学生 E

「編みにおいて、マーメイド紙のところ以外にも、紙と紙の間のすき間にも曲線が続いていると考えないとスタイロフォームでの形が成形できないものだと思います。また、編みにおいては故意に成形した形の他に、自然にできてしまうならかな膨らみ、曲線も多く、それをスタイロフォームで再成形すると、より編みの形が理解できたように感じました」

学生 F

「素材や構成が違っても同じ形に見えることを感じました。作ったり考えたりするのは大変でしたが、自分で形にすることで、より形や構成のことなどを感じました」

学生 G

「それぞれの素材が違うので作り方も全然違うし、印象も線と体と面ということでそれぞれ違うけれど並べてみるとやっぱり同じような形で見えてくるというのは面白いなと思いました」

課題で意図したことには、同じ形状の線・体／点・面状の形を制作する過程を通して、線・体／点・面の相互を比較し、それぞれの特性を強く深く体験し内面化することがあったが、課題のねらいどおりの体験をした学生が多かった。

この「素材や構成が違っても同じ形に見えること」を筆者は、形の内面化ととらえ、「メタフォルム」と名づけた。このメタフォルムが、一見断続している点形状や線形状や面形状や体形状といった各位相をつなぐ働きをしているのではないだろうか。

そしてここまで見てきて改めてわかってきた重要なことは、学生たちがそれを教科書や講義から学んだのではなく、自ら苦勞して立体物を実際に制作するという、形と構造と仕組みの追体験をしたことであつたことは間違いない。そしてこの制作という追体験自体が身体作法であり、その結果メタフォルムを内面に生じしえた。この追体験——メタフォルム生成の連環こそ身心変容であろう。

3-4 メタフォルムからメタモルフォーゼへ——形の内面化から形の変容へ

三位一体課題は、線形状から体形状へ、体形状から面形状へと連続的に変容していくのではなく、それぞれの形状の持つ明確な性格を同時対照的に並べ比較したものである。表面的には形状の類似性や連続性よりも素材や構造の違いや断続性を強調した課題であつた。にもかかわらず、形状が同じであることで精神はその断絶を埋めようとする。そこで、三者に共通する自由曲面の原型（アーキタイプ）はメタ化（内面化）されてくる。しかし、一方で実は表面上は断絶しているように見える三者も、深層では連続していることによってこの内面化（メタ化）が強化されているのではないだろうか（図6）。

籠編みは、構造的制約が強い造形であり、線と線との絡み合いによってしか生まれない線材の力関係が必然的な曲面を生み出す。そしてその緊張感が、切削された体形状に移され、断面差込に移される。

特に、体形状と断面差込は、互いの断面を接点に緊密につながっている。体形状の中に断面が、断面の中に断面の輪郭線が内包されているというように、経験者の内面にそれらの異なる状態のうちに潜んでいる連続性が現れるのではないだろうか。

こうして内面に立ち上がる「メタフォルム」が異なる構造の中に潜む連続性を媒介するからこそ、形自身も断続しているわけではなく深層でつながっているのではないだろうか。そしてまた、そうした形と同じ物質界に属する身体も形から影響を受ける。つまり形をインタフェースとして身体によって形が内面化（メタ化）され、メタフォルム化されるが、そのメタフォルム化する精神の働きによって、メタフ

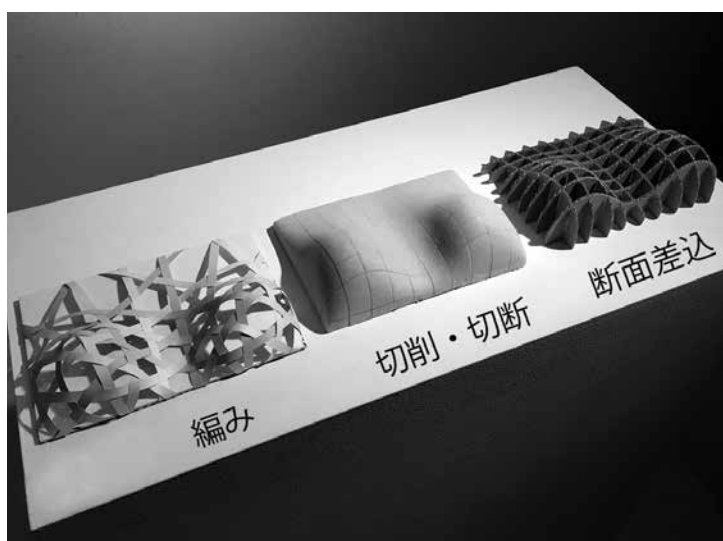


図6 編み断面差込 2

オルムの形の変容から身体も影響を受けうるのではないだろうか。
いいかえれば、点で、線で、面で、といったように、異なる手法で同一形状を作ると、その立体形状自身は原型化し、点線面の形状的特性が内面化され、

形の見方、扱い方がより自由に変容しうるのではないだろうか。
これを語源的に分解してみると以下のように考えられる。
本稿で内面化された形をメタフォーム (metamorph)

と呼んだが、form をギリシャ語に置き換えれば、metamorphic となる。そしてここからゲートの形態論の中心となるドイツ語の metamorphose を連想することとは容易である。
meta+form → meta+morphic → meta+morphose

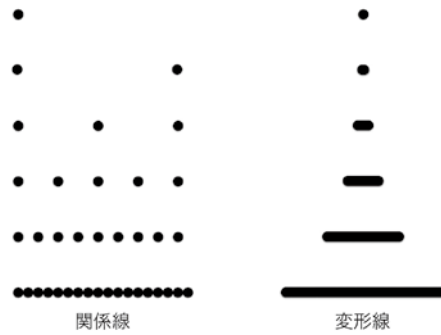


図7 点から線への二種類の変容方法

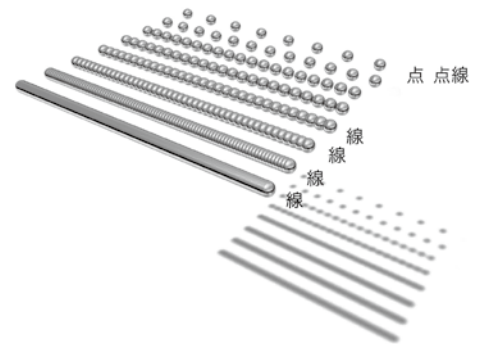


図8 点から線へ1

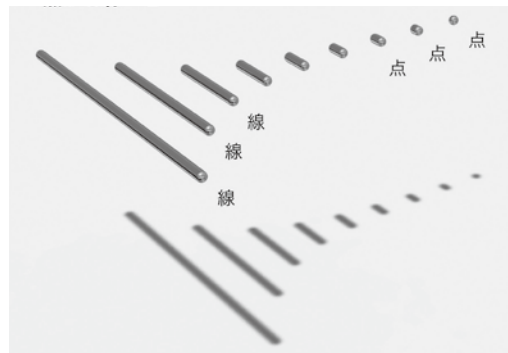


図9 点から線へ2

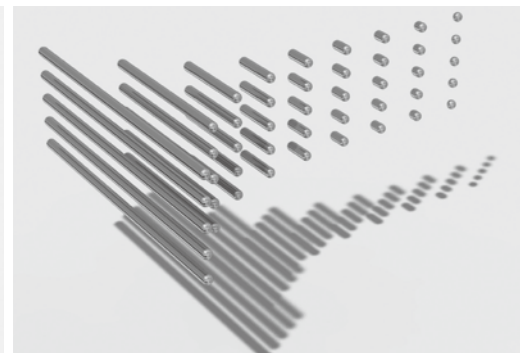


図10 点から線へ2



図11 線から面への変容1 当分割ストライプ



図12 線から面への変容2 基準幅の等間隔ストライプ

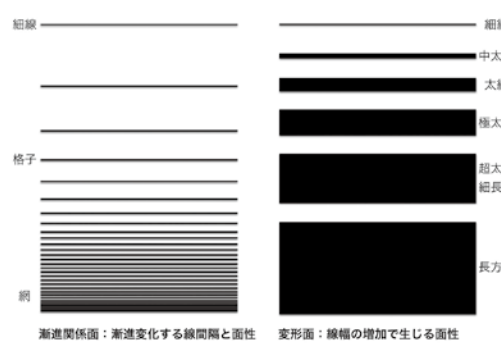


図13 線から面への変容3 漸進変化

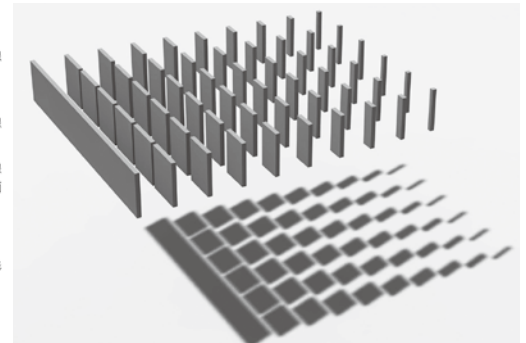


図14 線から面への変容4 柱から壁へ

そしてこれは、変身、生物学的変態という意味になる。この言語的連関は、形の内面化を形の変容へと導いてくれる。先述したように、点線面の形状的特性が内面化され、形の見方、扱い方がより自由に変容しうることがここでも示唆される。

4 点線面体の形の変容方法

4-1 点から線への二種類の変容方法

点線面体を同一形状で製作する授業事例の報告と考察は、メタフォルムという概念に至ったが、次に点線面体の相互関係と点から線へ、そして線から面へとして体へと変容する様子を考察していきたい。

まず点から線へと変容するあり方について考えると、二種類のあり方があると考えられる。図7～図10のように、初めは円状もしくは球状の点から始まるが、その円もしくは球がいずれかの方向に次第に長細く伸びていく変容方法である。これを変形線と呼ぶ。

もう一つの変容方法は、円状の点の形自体は変化しないが、複数の点が並び次第に間隔を狭くすることで線形状に近づく変容方法である。これを関係線と呼ぶ。

これは、実際には点線であり実線にはならないが、物質界では、質量があるため、点が増えればやがて点と点が融合し、線になる。自然現象で言えば点状の粒子で降ってきた雪がやがてあたり一面を覆い尽くす雪面を作ることでもわかるだろう。変形線にしても関係線にしてもプロセスは異なるが極限的には同様の線となる。

4-2 線から面への変容方法

さらにその線が重なれば今度は面が形成される。そして線から面への変容方法にも同様に変形面と関係面の二種類が考えられる。変形面は一種類だが、関係面は複数の方法が考えられる。本稿においては、図11～図13のように三種類の変容方法をあげる。

一つ目は、「等分割ストライプ」である。これは、変形面を常に等分割して線を引きストライプ状の格子を作る方法である。図11は、六分割した例である。これは面が広くなるほど密度が薄くなり面らしさが失われていくだろう。

二つ目は、「基準幅の等間隔ストライプ」である。これは、ある程度太くなった変形面の線幅（例では太線の線幅）を基準幅とし、あとはその幅の倍数で右側の各変形面の幅に対応させるものである（図12）。これは建築における格子やルーバーのように常にほぼ同じ密度で線から面へ変容できる方法である。

三つ目は、「漸進変化」である。これは線と線の間隔が一定の数列で漸進的に狭くなっていく方法であり、無段階にグラデーションに連続する（図13）。この例では、右側の線には個別対応せず、線が次第に面になっていく様子を比較するものとなる。

線から面へのグラデーションは、柱から壁への変容と言え換えられるように、人工物の名称の変容を伴う（図14）。

一般的に、線の集合で作られる面状の形は、簾や格子や箆のように線と面の間の中間的な働きであるフィルター効果を発揮し、至る所で見られる。また、構造的にもフレキシビリティが高く、曲面を作りやすい。

4-3 点と少し長い点による組み上がった形のフレキシビリティの違い

面のフレキシビリティに関して、点形状でできた面を事例にレゴを使い実験してみた（図15、図16）。

上面から見た形状が正方形の点状のレゴは最も点形状の性質が強いが、レゴとしてはこれだけでは剛性のある面は作れない。しかし二倍に長くなったピースでは、ちょうどレンガのように緊密に重ね剛性のある面を作ることが可能である。さらに三倍になったピースを使うと隙間を開けることができるようになり、そのことによって各ピースが回転可能となり曲面を作ることができるようになる。すなわち、面性を下げることでフレキシビリティが高くなることがわかる。

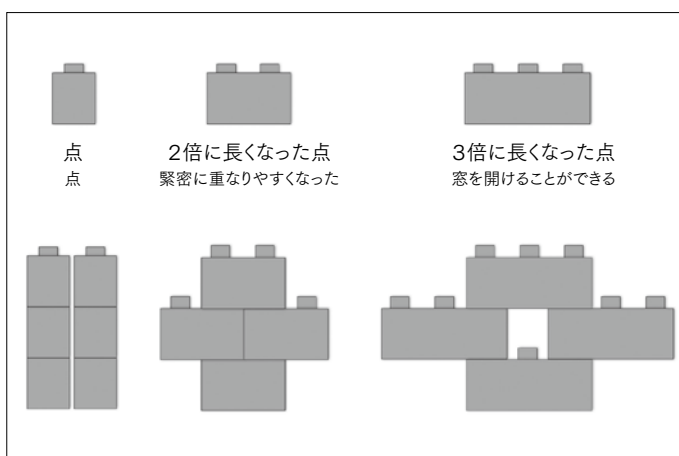


図15 点と少し長い点による組み上がった形の性格の違い

5 点線面体を物質の三態のアナロジーで考える

点から線へそして面や立体への変容を見てきたが、特に関係性による変容に着目すると、点線は点と点の間隔が広がるほどフレキシブルになり、ストライプも同様に間隔があくほど面性が下がり線の性質が強くなる。このような形の間隔や密度に注目して点線面体の各位相のグラデーションを考えると、類似した現象に気体・液体・個体の物質の三態があることに気づく（図17～図19）。

筆者の『モノ学・感覚価値研究年報』第7号への寄稿論文¹¹では、物と者と霊の位相の状態遷移をグラデーションと物質の三態のアナロジーで考えたが、同

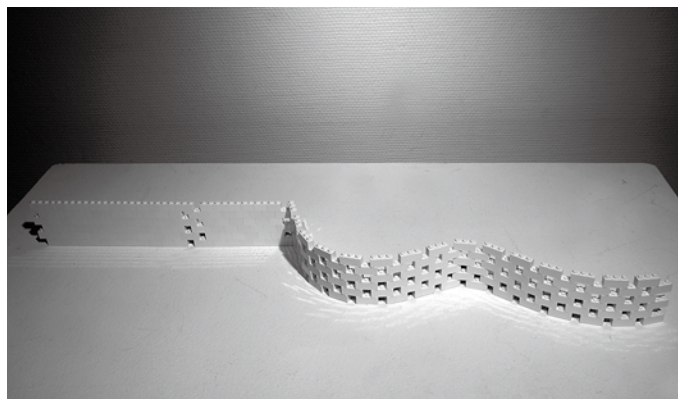


図16 レゴで作った直線と曲線

様に点線面体というそれぞれ異なる形のあり方が、どのように連続的な関係にあるのかを考えるために、気体、液体、個体という物質の三態のアナロジーを用いて考えていきたい。これを点線面体と対比的に書けば図17のようである。

点の形は、一つあるだけでは、内向的な動きのない形であるが、それが数多く集まり、その集まりが一つの形を作るとき、それは、点線面体の中では最も自由に変形しうる。この性質から物質の三態においては、気体に喩えられるのではないだろうか。また、塊の形である体形状は、特殊な物質を除いて固体に近く、固体に喩えてはどうだろうか。では液体に相当するものは何か。点線面体と四つの分類を、気体・液体・固体という物質の三態に喩えようとすれば、数が合わない。四つのものを三つのものには対応させにくい。気体と点の関係をや当だと考えれば、以下の二つの考え方になるだろう。

- ① 気体 ≡ 点、液体 ≡ 線・面、固体 ≡ 立体
- ② 気体 ≡ 点、液体 ≡ 線、固体 ≡ 面・立体

つまり、面が液体として扱われるのか固体として扱われるのかということが問題となる。様々なアナロジーが考えられるが、すべてをうまく説明できるアナロジーにはならないので、これは今後の課題としたい。

さらに詳しく点線面体のグラデーションと物質の三態のグラデーションを比較してみたい。

点線面体は常にはつきりと分かれているわけではなく、長さや広がりや厚みを少しずつ変化させることで、隣接する形の位相の性質や作用を持ち始めるという関係にある（図19）。

しかしその変容方法を先述したように二種類にわけた。一つは、図20の2のように点が連続的に並ぶ

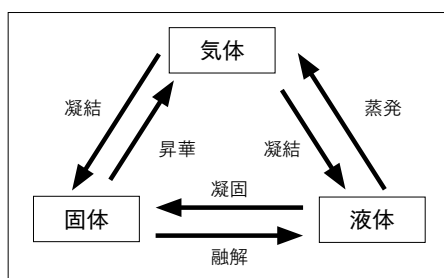


図17 相転移の三角形

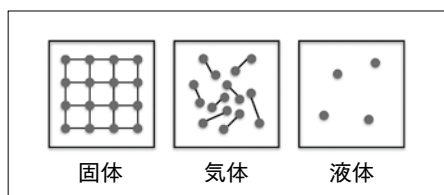


図19 物質の三態の図

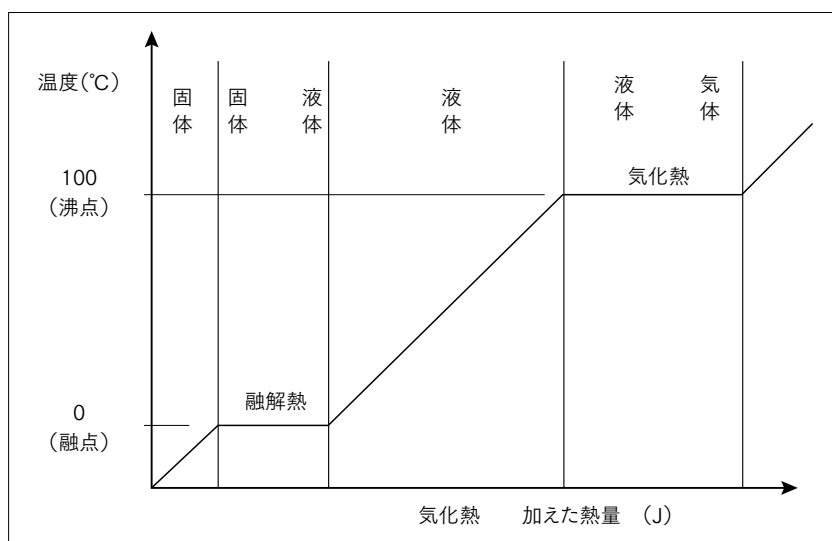


図18 相転移の折れ線グラフ

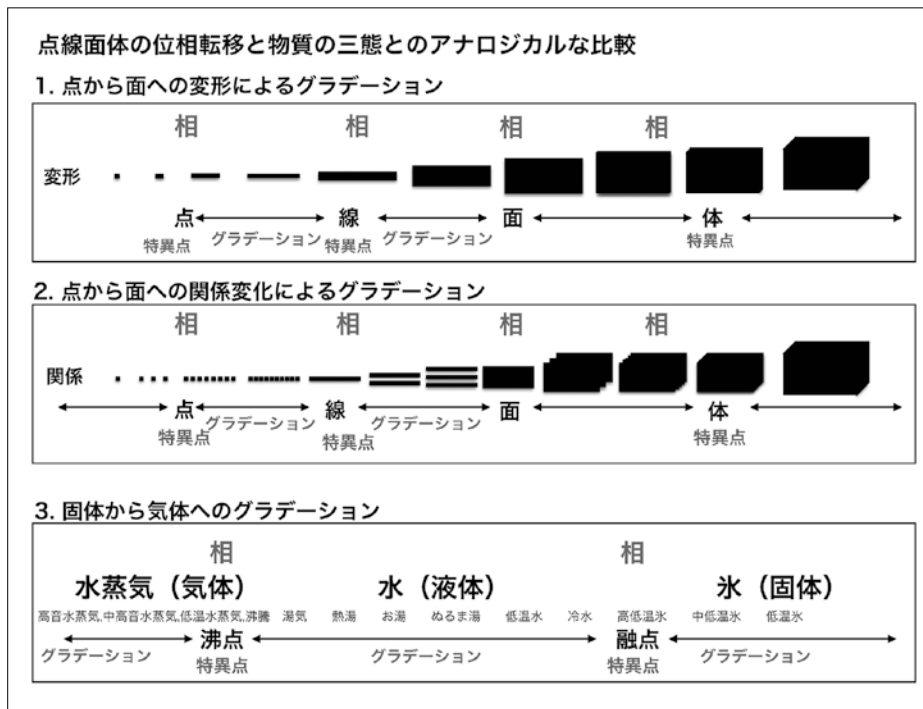


図20 点線面と物質三態のアナロジカルな比較

ところで、先の点線面体のものさしの課題や三位一体課題のところで提起したメタフォルムの概念をここで物質の三態のアナロジーで対応させるならば、編みと切削と断面差込という線体面と状態の変化を超えて同一フォルムであったように、水蒸気と水と氷といった物質の三態の状態変化を超えて、その共通項として見えてくるメタとしての水の原型、 Γ 、 $\bigcirc$ そのものが感じられはしないだろうか。凍っていくような、湿り気となっていくような、液体としてあるような、共通して感じられる水らしさ。それを、各状態を超えた内面化された存在としてメタマター (metamater) と呼んでもいいかもしれない。もしそうであれば、 Γ 、 $\bigcirc$ の三態を自在に変容させるイメージーションを身につけら

ことで次第に点線となり線となる変化の仕方である。これを「連続性による変容」によって生じた「関係形状」と呼ぼう。もう一つは、図20の1のように点形状自身の形態がいずれかの方向へ伸びることによって変形していく。これを「変形による変容」によって生じた「変形状」と呼ぼう。

前者の「関係形状」は、点形状の形態は変化しないので点形状どうしが接触した時点で、それは実線

となることはすでに述べた。これは物質の三態に喩えれば、バラバラだった気体分子が連結して液体になるように、相が転移することに似ている。

一方、後者の「変形状」は、最初の点が変形し次第に長細くなっていくのでどこから線形状となるのか判別が難しく、相がジャンプするように変わるのではなく両義的な性質を持ちやすい。

以上のことから考えると、特に点線の点が互いに癒着して実線となるときに、点が明確に線になるというように境界が比較的是っきりしていることから、関係形状の点線面体の相転移のほうが、変形状のそれよりも物質の三態の変容に近いように思える。

れるのではないだろうか。

6 ゲーテの形態学に見る動的な視点

一方で、やや物質の三態のアナロジーに喩えにくい変形状としての点線面体のグラデーションは、どちらかといえば、ゲーテの形態学の中の植物のメタモルフォーゼのイメージに近いのではないだろうか。ゲーテの植物のメタモルフォーゼでは、種から芽が出て葉が出て成長して花が咲いて実ができるというように、形がどんどん変形していく一連の流れを連続的に描いている。植物のメタモルフォーゼから一部を抜粋する。

固い殻に包まれ 安らかな生命を保ってきた種は 水分をしとど含むと 懸命に伸びはじめ 四圍の闇からたちどころに身を起す 生れたばかりの形態は単純で 植物も赤子のごとし だがやがて 形成の意欲にうながされ 身を高め 装いながら 節から節へ伸びてゆく いつまでも初めの姿を保ちながら いつも身を変え伸びてゆく¹²

この植物の成長の過程に、点線面体とみなせるものが登場する。すなわち、種が点で、茎が線で、葉が面で、実が体である。表2は、対比させたものである。

そして、メタモルフォーゼには植物の成長意欲とは別にもう一つ植物の原型というアイデアがある。今日の前に常に変化し成長する植物の背後にその植物の原型が感じられるという。メタフォルムと関連

表2 点線面体と植物の対比

点	エネルギーを内包する	種	成長の意欲と養分を内包する始 まりの形
線	垂直方向へ伸びる	茎	重力に逆らって上へと伸びる形、 伝える形
面	水平方向へ広がる	葉	光を受けとめるために広がろうと する形
体	形の終着地点 内側 に蓄える	実	受けたエネルギーを果実という物 質に変えて蓄える形

付けて考えれば、メタ
モルフォーゼする植物
の背後には、メタフォ
ルム化した植物の原型
があるという関係で説
明できるのではないだ
ろうか。つまりメタモ
ルフォーゼをとらえよ
うとする観察眼の中に
は、普遍的なメタフォ
ルムを見出そうとする
眼差しも働くと見える
のではないだろうか。

ドイツ文学者でゲー
テ研究者の高橋義人は、
ゲーテの形態学を次の
ように解説する。

この原型とメタモルフォーゼの二つを基軸とし
て、ゲーテの形態学はさまざまな理論を生み出し
た。(中略) またゲーテは原型の内部における部分
の相関関係や各部分の機能を、また外界の影響の
もとに原型がメタモルフォーゼしてゆく姿を考察
したが、これは自然を因果律としてではなく、構
造として説明しようとするすぐれてゲーテ的な試
みなのである。(中略) このようにゲーテは形態を、
それを変化させる力との関係において捉えながら、
動的にして総合的な生物学の確立を目指していた
と言えよう。¹³

種の中に茎があり、茎が変容して葉になり、葉が
花を経て実になるという植物のメタモルフォーゼの

ように、植物は原型から形成の意欲によってその形
態をメタモルフォーゼし変容していくとゲーテは考
えた。同様に純粹形態に關しても同じような変容現
象があるのでないだろうか。すなわち、形の原型
が形成の意欲にしたがつてメタモルフォーゼする中
で、点が点の中にある線を形成する意欲にしたがつ
て線となり、線は線の中に面となる萌芽があること
によって面になり、そして体へと促される、というア
ナロジーが成立するのではないだろうか。先に書いた
物質の三態のアナロジーに喩えにくい変形形状と
しての点線面体のグラデーションはこのようなメタ
モルフォーゼのイメージに近いのではないだろうか。

まとめ

種と茎と葉と花と実それぞれ機能や役割がある
ように、氷と水と湯気と水蒸気にそれぞれ働きがあ
るように、点と線と面と体にもそれぞれ働きがある。
これらの働きは、互いに無関係にあるのではなく、グ
ラデーションに隣接し関係し、変容していける。イ
マジネーションは、このグラデーションをつなぎ合
わせ、渡り歩き、泳いでいく。イマジネーションの
中にもこうした点線面体の象徴的の原型があり、現象
界の点線面体の移行を追体験し、また現象界の形と
身体で関わることで静かに身心変容を起こしていく
のではないだろうか。

点線面体という形の文節の仕方の中から、メタフ
ォルムというイマジネーションを見出し、メタモル
フォーゼへとつなげた。また点線面体という文節を
物質の三態の相転移のあるグラデーションのアナロ
ジーで喩える中で、形の内面化⇨メタフォルムに比

肩する物質の三態を超えた物質性の内面化⇨メタマ
ター (metamater) のイマジネーションによる物質の
内面化への気づきも得た。このように形や物質を内
面化することで、それらは思い込みから解放され変
容しやすくなる。変容にはメタ化が大きく関連して
いる。
今後は点線面体という四相の形の特性が物質の三
態のモデルとどのように類似し、どのような身心変
容を生起しうるのかをより詳細に考えたい。

注

- 1 本稿でデザインというとき、私たちが日常的に使う
道具や家や施設、コンピュータやインターネットと
いったなんらかの形で機能性を持つ人工物のデザイ
ンのことを想定する
- 2 ヴァシリイ・カンデンスキー著、宮島久雄訳『点
と線から面へ』筑摩書房、二〇一七年。原書は一九
二六年刊行、引用図書は一九二八年刊行の第二版を
元に一九九五年日本語版として中央公論美術出版よ
り刊行されたものの文庫版
- 3 パウル・クレマー著、土方定一、菊盛英夫、坂崎乙郎
訳『造形思考』上下、筑摩書房、二〇一七年、第三刷
- 4 『点と線から面へ』一七頁
- 5 同書、二六頁
- 6 同書、二九頁
- 7 同書、六四頁
- 8 同書、一四六頁
- 9 『造形思考』上、八三頁
- 10 同書、九一頁
- 11 上林壮一郎『モノ学・感覚価値研究』第七号「グラ
デーションという現象とデザイン表現についての一
考察」三二―四三頁
- 12 ゲーテ著、高橋義人編訳、前田富士男訳『自然と象
徴——自然科学論集』富山房、一九八二年、一四―
一五頁
- 13 同書、一五〇頁

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

ポストモダンダンスと身心変容技法

——聞こえない音楽、聴く身体

外山紀久子

埼玉大学大学院人文社会科学部研究科教授／美学・芸術論

1 《トリオA》、生き方を変えるダンス？

1-1 レイナー、《トリオA》の不思議

《トリオA》—— ジャドソン 記念教会での初演時（一九六六年一月十日～十二日）のタイトルに従えば、《心は筋肉である、パートI》（またはトリオA）（The Mind Is a Muscle, Part I (or Trio A)）—— はイヴォンヌ・レイナー（Yvonne Rainer 1934）の代表作として、半世紀以上の時を経た今でも息の長いインパクトを保っている。人間の体がどのように機能するのか、宇宙人が乗っ取ってあれこれ試しているかのような（？？？）、ダンスなのか体操なのかわからない、まったく不思議なムーヴメント・ピース。カメラに背を向けて立ち、両腕を体の周りで緩く動かし、そのときのペースを保ったまま次々に変わる多様な動きを途切れなく実行していく。しゃがんだり、起きたり、跳んだり、腕や足、頭部など各部位を動かした

り、現れては消える個々の動きは連結の原理がランダムで、そのどこにも強調点が置かれることなく、淡々とイーヴン・ペースで推移する。² クライマックス中心の構成や劇的な身振りの否定という点でマース・カニンガムに通ずるが、カニンガムのダンサーに要求される高度なテクニクは封印されている。観客の側に視線を向けること、観客にアピールしようとする（媚びる、誘惑する、魅了する）素振りはありません（はじめ禁じられている。「過剰さのさなかでの量的にミニマルなダンス活動における〈ミニマリスト〉的傾向の疑似概観、あるいは《トリオA》の分析」³と銘打ったテキストとともに、一九六六年の初演以来《トリオA》はダンスの定義を更新したポストモダンダンスの代名詞となるが、当時は概して不人気で途中で退出する者もいたという。レイナーが享受していたカリスマ的吸引力をもつてしても、一九六二年のジャドソン・ダンス・シアター結成時の観客の熱狂はこのころ潮が引くように失われていた。

ところがレイナーは、当初の予定を違えることなく、二年後に《心は筋肉である》（The Mind Is a Muscle）の完成版を発表する。レイナーを含む七人のダンサーと奇術師（Harry De Dio）が出演し、アンダーソン劇場（Anderson Theater, New York）で一九六八年四月に上演された。ダンサーたちは自分が動いていない間は「舞台上の観客の役割」を果たすために舞台上に留まり続けた。抑揚のない均一なペースの《トリオA》が「第一部」の皮切りで全体の基調を決定し、そのヴァリアントが繰り返されるものの、「タスク」や「ファウンド・ムーヴメント」のさまざまな応用、床に敷かれた、もしくは三段ほどの階段状に設えたマットレス、天井から吊られたブランコ、上下に移動する格子状の構造物などの舞台装置、スクリーン上に映写されるフィルム、白のモチーフ、パフォーマー同士の観察、男女間の「奇妙な性的含意」といった工夫が周到に配置されていた。

このときの観客の反応を、レイナーは次のように

記憶している。「終わり頃、観客の中には相当手強い、あからさまに罵るような人々もいた。他の人々の中には、あとで私のところにやってきて一緒に学んだり、仕事したりするようになる人々もいて、『心は筋肉である』が彼らのダンスについての考え方を変えたと言った。(中略)それが彼らの一生を変えたと言った。言う者もいた」。キャリー・ランバート「ビーティー」によれば、シャーリー・ソファアはそのような「生き方が変わった」ひとりで、一九七〇年以降レイナーのワークシヨップに参加し、そのパフォーマンズや映画にも出るようになった。「彼女はレイナーの作品を見ること、それに参加することの両方が文字どおり自分を変えた」と信じている——身体的な自由、共同でことを行うプロセス、彼女が出会った新しい人付き合いの世界、それらが自分の独立と意志の現れ出てくる要因となったのであり、最終的に個人としての生活に深い変化をもたらした、と」。

ところが、一九六〇年代後半当時の文脈を再構成してこのような受容の実態を捉えようとしても、動画の記録のない『心は筋肉である』はもちろん、『トリオA』本体に果たしてどこまで接近できるのか危ういものがある。初演時にはレイナー、ステイヴ・パクストン、デヴィッド・ゴードンがわずかな時間差でスタートし、三人三様のペースを守って二回繰り返して踊ったが、その後レイナーがソロで踊った『回復期のダンス』(Convalescent Dance)(一九六七年二月二日)、『心は筋肉である』完成版(一九六八年四月十一日、十四日、十五日)と同じく、もっぱら写真やテキストでの記録しか存在しない。現在最もよく知られている『トリオA』は、レイナーが一九七八年八月にマース・カニンガムのスタジオで十六ミリフィルム撮影用に踊ったソロの記録で、ロチェスター

大学のダンス・フィルム・アーカイヴで配給されている。ただしこの時点で彼女はすでに舞台を去って映画製作に移行して数年以上経っており、カメラワークの点でも自らのパフォーマンスの点でもおよそ理想的な状態の記録ではなかったと述べている。ラバノーテーションによるアーカイヴ化の試み、『トリオA』を教える人間を四名(その後五名)に限定するオーソライズ方式などによる保存と継承の試みが行われている一方、ダンス作品の常として、『トリオA』もまたその自己同一性の所在の不確かさを免れるわけではない。現在ではYouTube上に多様な『トリオA』が浮遊し、流通しているが、果たしてその中にオリジナルの『トリオA』のスピリットを留めているものがどのくらい認められるのか、議論が分かれるところだろう。さらに、レイナー自身が舞踊に復帰して以後、『トリオA』、圧迫版(Litio A Pressured)、『トリオA』、古いぼれ版(Litio A genuine)、あるいは「六〇分で大勢に(三〇パーセント以下の)『トリオA』を教えてみる」や「マーサ・グラハムに扮したりチャード・ムーヴに『トリオA』を教えるようにする」といった映像も加わり、インタヴューや著述を通じて新たなテキストを産出し続けている。いわば『トリオA』は、過去の特異点に固定することのできる歴史的ないし「終わった」ミニ・マスタピースではなく、現在進行形、未完了のプログラムとして、壊されてはまた蘇る、タフな生命力を持っているのである。

1.2 拡散によって見えてきたもの

アンダーソン劇場での公演の後、『トリオA』は非ダンサーを含む多くの人々の間で急速に拡散していく。パフォーマーと観客のギャップ、見るだけで

は乗り越えられないそのダンス経験の内側がある程度アクセス可能なものとして開かれたとも考えられるが、その後比較的早い時期にレイナーは自分の心得違いに気付かされることになる。「私にとっては、もともとそれは誰にでも教えることのできる作品であり、そのどんな解釈も受け入れられると思っていた」¹¹。当初「習いたい人には——スキルがある者、ない者、プロのダンサー、太った人、年寄り、病気の、素人——誰にでも教え、教えたい人にはそうすること」を暗黙の内に許可¹²していたが「それはけっこう難しかった——細かいニュアンスや技術上の要求がたくさんあった——そして私はそれを世界に教えたかった」¹³。一九六九年にコネチカット・カレッジに滞在中、オーバーリン・カレッジの学生で画家のマイケル・フアヤンスがバーバラ・デیلیーから『トリオA』を習い、オーバーリン・カレッジに戻って五十人に教え、そのうちのひとりがニューヨークでレイナーに見せたものが「ほとんど原型を留めていなかった」¹⁴。ほんの二、三代で失われてしまう——そこで、厳密な「権威主義」の態度を採用するようになったという¹⁵。「誰にでも開かれている」「デモクラシーの」ダンスからオーサーシップへ、より慎重・厳格なコントロールを要求するポストモダンダンスのレガシー作品保護へという方針転換を、レイナーの態度の変節(保守化)として捉えることも可能だが、むしろ拡散の過程の中で彼女にとつての『トリオA』を構成する要件がより明らかに見えてきたという面もあるだろう。それらが『トリオA』の「複雑さと矛盾」、幅員性に貢献し、見る者、習う者、それについて語る者にさまざまな困難(と魅力)を生み出している。

そもそも、「身体の実際の重さ」を偽らず、「タス



イヴォンヌ・レイナー《心は筋肉である、第1部(またはトリオA)》1966年、ジャドソン記念教会(撮影ピーター・ムーア@Estate of Peter Moore/VAGA, NY, NY.)

くないしタスク様の活動」を(慌てず、急がず、省略せず、どこにも強調点を置かず)に) 淡々と終えるのにかかる「実際の時間」「均一なエネルギー配分」の「見かけ」を要求する《トリオA》は、およそ簡単に「誰でもできる」類のダンスではない。「休止、アークセント、静止のいずれも許容しない分離したフレーズの連続性のうちにこの「急がないコントロールの感覚」の見かけを達成しようとするれば、ひとつの動きから次の動きへ移るのにも、多くの異なる程度のエフォートを負担しなければならない¹⁴。ダンサーの側に実際に体感されるエネルギーと観客に伝わるエネルギーの見かけとの間のギャップを絶えず意識して均質な表面を保つための微妙な調整、抑制、絶

えざる集中とコントロール、「長距離走者のような持久力」が求められる¹⁵。従来のダンス・テクニクに代えてエネルギー・アートの超絶技巧とも言うべきものが密かに前提されているのだ。

「ペース設定(Pacing)」もまた重要で、初めに腕を回す動きをどの程度の速さで行うかに応じて全体のペースが決まり、同時にある種一定の拍の感覚に近いものが確立され、おおむね四分半から五分程度に収まる。「急がない」といっても「タスクに基づく動き」や日々の生活のなかに「見出される動き」のニュートラルな遂行が求められるため、必要以上に緩慢な動きは認められない。他のパフォーマーや観客に眼差しを向ける(それによって心理的な関係性に気を取られる)ことなく、「自分の身体部分の働き具合をモニターすること」への没入・専心が求められる。とはいえ、その「瞑想」への傾きには留保が付けられる。「板に釘を打つ、絨毯を丸める、といったタスクを完了する特定の身体動作に要求される集中と、極端にゆつくりした動きのトランス様の外観との間には違いがある。自分でも《トリオA》を「私の太極拳」と呼ぶことはあるものの、それを悟りや超越に至る手段だと思つたことは一度もない¹⁶。他方(レイナー自身が「矛盾しているように思えるかも」と認めているように)、日々自分の状態をチェックする「セルフ・テスト」として用いていた時期もあり、時に「太極拳」に準え、教える際にも身体各部の働き具合をモニターするよう指示し、体感されるエネルギーへの感受性を要求していることからすれば、「動く瞑想」に通ずる一面を全否定することはできないだろう。

「急がないコントロールの感覚」や「均一なエネルギー配分」に加え、この点でもレイナーが常に「観客にどう見えるか」「どういう効果を与えるか」とい

うパフォーマー／観客性の問題に心を砕いていたことを銘記しておく必要がある。彼女の目指すものは観客不在のワークショップではなく、あくまでも観客とともに在る、見られる／見せることを前提とした舞台作品だ。身体の内側からの感覚に意識を傾注しダンサーの主観的経験を重視するダンスが、しばしば自己耽溺的な印象を与えてしまう場合があることを思い起こせば、超スロー・ヴァージョンを提示されて抱いたレイナーの違和感は想像に難くない。「タスクライク、ワークライク」ではなく「展示的」「見せびらかし的」な外観は避けねばならない。

一九六五年の《六重奏部分(Parts of Some Secrets)》及び「ノー・マニフェスト」以降のレイナーは、明白に表現主義的モダンダンスの「過剰さ」に異を唱えて、実人生での情動やパトスから距離を置き、主観化しないという選択に舵を切った。「危機はあらゆる瞬間にある」としてクライマックス中心の構造を否定したカニングラムに倣うように、ダンカン以来のモダンダンス、とりわけグラハムに顕著な、「パッション」や「自己」や「表現」の在り処とは対照的に、「それ(パッション)はステージ外に生息していた。芸術家のこだわりのなかに、それ以外のさまざまな過剰やより日常的な情動の表出のなかに在った。情動は最終的に出来上がった動きのフレイズを意識的に生み出すこともそれに関与することもなかったが、その抑揚を欠いた流れのなかに浸潤し、潜伏し続けた」。

《トリオA》のパフォーマーに携わる自己は、自己を不適格として拒否する表現モードによってその自己およびその表現の世話をしているということが「急がないコントロールの感覚」や「均一なエネルギー配分」に加え、この点でもレイナーが常に「観客にどう見えるか」「どういう効果を与えるか」とい

己愛的というよりむしろ自己滅却／無私 (selfless) の没頭だ¹⁹。

これらの彼女自身による近年の回想からは、半世紀に及ぶ拡散の過程の中で見えてきたものによる《トリオA》の再定義がうかがえるだろう。パトスを全開させて観客を巻き込む、アリストテレスⅡグラハム的な情動のカタルシスはもとより、トリッピーな「悟り」や「忘我」に自己充足するためのメソッドでもない。主体の情動は絶えずそこに潜在しながら「世界」(観客／他のパフォーマー)に巻き込まれず「クルに」「タスクに専心する」こと、そのような覚醒した自己制御(による解放)の可能性を試み、それを観客と共有する舞台作品を提示しようとしたのである。

2 フォルティ、「ダンス状態」「ダンス・コンストラクション」再考

2-1 「ダンス状態」(ハルプリン+動物園経験)

当初「誰でも習える、どんな変更もOK」と考えていたレイナーが実際のさまざまなリアライゼーションを前にして違和感を覚え、その後厳密な保護・保存へと転じたことから明らかなように、《トリオA》は逸脱した解釈や自由な翻案を認めない閉じた作品であり、あらかじめデザインされた振付の正確な実行が求められる。一定のルールや枠組みを設定し、スコアの指示をどのように実現するかはその都度パフォーマーの裁量に委ねられる「構造化された即興」(偶然性／不確定性)の余地は排除されている。反表現主義・反スペクタクルのミニマル・ダンス、フーコー的「自己制御／自己の技術」に収斂する「自己滅却」のダンス——とすると、ケージⅡカニンガムと並ぶポストモダンダンスのもうひとつのソース、

アナ・ハルプリンからもたらされたと言われる「もうひとつの種類の自由」Ⅱ「即興に際して直観や衝動に従う自由」²⁰は一切関与しないように見える(即興をダンス構成法に用いることはケージに従うロバート・ダンのクラスでは認知されない考えだった²¹)。

しかしながら、このような解釈にとどまることは、「複雑さと矛盾」に満ち多くの人々に拡散し続ける《トリオA》をフラットに一元化する恐れがあるだろう。《トリオA》をレイナーの要求にかなう水準で踊るときはダンサーの身体には、実際に何が起きている／いるのだろうか。そしてそれを目の当たりにする観客も、生を更新する新たな身体を獲得することもあったのだとすれば、そのような経験の核心部にあるものは何か。この答えの出ないことは明らかに問Ⅱ壁にアタマをぶつけ続けるために、「深い影響を受けた」とレイナー自身繰り返し述べているシモーヌ・フォルティ(Simone Forti, 1935)へと迂回して、即興と「音楽性」——ハルプリン経験——の迷路へ一歩踏み入ってみよう。

北カリフォルニア山中のハルプリンの「ダンサーズ・ワークショップ」で数年過ごし、当時の夫ロバート・モリスに従ってニューヨークに転居していたフォルティは、ジャドソン誕生の重要な触媒となった。「シモーヌがその「ジャドソンの」インスピレーションだったし、源泉だった。私たちすべて彼女に借りがある²²」。フォルティがハルプリンのワークショップで経験したと述べる「ダンス状態(the state of dance)」は、体性感覚・運動感覚による身体への注視を介して予測不能な、自在な動きへの衝迫力が生まれてくる源にまで降りてゆく深い集中状態だった。ハルプリンは簡単なインストラクションによってそのような状態を随意に喚起することができたという。たと

えば円を描いて歩くといった簡単な活動をし、そのときの身体感覚にフォーカスする(ひとつの部位が別の部位に抗して動いている感じやそれぞれの部位ないし全体が示している勢いの感じ)。そのような感覚へのフォーカスに満足している状態が十五分程度続くと、溢れるばかりの衝動がやってくる。「たぶんそれを一種の瞑想状態に準えることができる、あるいは、一種の集中に達していて、全システムがその方向にフローしているの、現に集中していることを行うのに一切努力の要らない状態。ほとんどまあ……無心の状態とは言わないまでも、事を成し遂げるのにギアが入っている。それはアドレナリンかもしれないし、シータ波かもしれないし、カスターナダが書いている、そこで戦士が彼の力の目覚めるのを経験することのできる、そういう状態かもしれない²⁴」。

「ダンス状態にいたのでなければ、踊っているのではない²⁵」。ダンスとは何か、いつどこでダンスが訪れるのか、踊っていると言いつ得る身体の状態は何か——「舞踊の定義を拡大」し、その結果いかにもダンスに見える(「ダンシーな」)動きはかえって締め出される傾向にあったポストモダンダンスが、過激な実験を繰り返してさまざまに問い続けた問題の答えを、フォルティはすでに五〇年代後半のブレ・ジャドソン時代にハルプリンから受け取っていたかのようだ。

ところが、ニューヨークに移って程なく、ハプニングやフルクサスのグループ内で発表された「ダンス・コンストラクション(Dance Constructions)」(一九六〇-六²⁶)は、タスクないしルールに基づくオープン・スコア／不確定性の作品の先駆で、パフォーマーが各自その場で動きを生み出す即興に基づくとはいえ、シーソー、斜めに立てかけられた板、天井から吊るされたループ状の縄といった設定によって不

安定な足場や制約を多く用いているため、「溢れるばかりの衝動」に身を委ねる自由な動きの余地は最初から限定されている。プレ・ジャドソンの先駆的作例（当時はごく一部の観客にしか知られることなく、メディアに取り上げられることもなかったが、『シーソー（See Saw）』に出演したレイナーとモリスはともにフォルティの発想の革新性を高く評価している）であり、マイケル・カービーによるポストモダンダンスの定義を十数年も前に先取りするものでもあった。となると、「ダンス状態」は北カリフォルニアの大自然、野外のワークショップだからこそ可能になったものであって、より先端的な実験に向かったニューヨークには（むしろ古いモダンダンスの系譜につながるものとして）適合しないメソッドだったのだろうか²⁸。

ところがその後のフォルティの足跡を辿ると（カリフォルニアでの）「ダンス状態」と（ニューヨークでの）「ダンス・コンストラクション」の関係は、実際はより曖昧で、その分より広がりを持つものであることが明らかになる。フォルティは六〇年代後半のローマ滞在中に動物園に日参し、そこでの「動物研究（Animal Studies）」によって「ダンス状態」を再発見したという。一九六八年にアッティコ画廊（Galleria L'Attico）で二晩のイヴェントを行うが、そこで「ダンス・コンストラクション」の作品（《斜めの板（Slant Board）》《ハドル（Huddle）》）とともに、一連の「動物園マントラ（Zoo mantra）」に結実する新しいソロ作品《夢遊病者（Sleepwalker）》（一九六八—一九六九）を公開した。ギャラリーで配布された手書きのテキストによれば、『夢遊病者』は私がアナ・ハルプリンのもとで学んでいたときに収穫した感受性に帰るもので、要は、身体運動感覚に浸りきることです。魔法のための／魅了する（enchantment）手

段としての動きに帰るといことです。ホッキョクグマが丘を転がって降りる、そういう動き。実際、この最後の作品のインスピレーションはここローマで何日も動物園で午後を過ごした際に得られたものです²⁹。別のノートでは「ホッキョクグマが頭を揺るとき、彼はダンス状態にいるように私には見える。拍子を打ち立て、自分がその一部である諸力との霊的交わりの状態にいる」とも述べられている³⁰。ハルプリンのもとで、「空や大地といった周囲のエレメントとのアニミスティックな同化を通し、それらをダンサーが動きで解釈することによって、〈自然〉へと差し向けられた³¹」ように、単純な動作（床を転がる、頭を揺する）でもって世界に遍満する諸力との一体性に参与している（！）というのである。

動物園の柵・檻の中という制限された環境に置かれた動物たちから「ダンス状態」の原点を学ぶ／思い起こすことの奇妙さに、フォルティ自身無自覚ではない。「この動物たちは彼らにとつての自然の環境の中にいるわけではないのは当然わかっていた。私自身二人の赤ん坊を亡くし、二番目の夫と別れたばかりだった。両親は〈旅に出なさい。ページをめくる必要があるよ〉と言った。それで私はローマについて、心破れて、動物園を訪れていた³²」。最初は動物たちの動きに「楽しみ（fun）」の要素を見ていたフォルティは、次第に本来の環境から移され制限された環境で動物たちが形成する動きの癖のようなものに注目するようになる。大山猫やゾウがフェンス近くで見せるパターン化された動きやペース、それらが彼らに「わずかなばかりの慰藉」を生み出しているように思え、「踊っているときに自分がしていたこと、それは何だったのかについて新しい見方」を与えられた³³。「自分で自分を有める方法」——「檻の中に閉

じ込められていることと自分で編み出すそのような状況に対応する儀式」がテーマとして意識されることで、人為的な制約／限定のなかで、本来の環境からの疎隔のなかで生き延びる、生き抜くための方法として改めて「ダンス状態」が捉え返されていたのである³⁴。

2-2 「ダンス・コンストラクション」再考

「自然」や「故郷」から離れて不如意な環境のなかで身体を用いた楽しみを見出しサバイバルする、失われた大地との接続を回復するという課題は、実は一九六〇年、一九六一年の「ダンス・コンストラクション」にもすでに予示されていたものでもある。

「ダンス・コンストラクション」は先述したように、あえて不安定な足場で動きを制限し床に接地しない姿勢を強いられているものが多い。「とても個人的な事情があった。突然自然から遠くに来て、結婚生活が順調ではなかったためにそのことが特に辛かったのだと思う。覚えてるのは、自分が真実その一部である自然、本当にまだ経験できる自然は自分の重さだと、空間を占め重さを持つということだと感じていたことだ。たとえば、『吊り具（Hanging）』という作品のものと発想は、吊るされたループ状の縄に乗っているパフォーマーたちが彼らの間を歩く他のパフォーマーたちに軽くぶつかられる程度に近い位置にいるというものだった。そういうものなしでも、自分が世界のなかで容積を持ち、スペースを占めているという感覚はある。この作品は私が宇宙につながる手段だった。（私はここにいます。混乱して、嫌な気持ちで、道に迷っている。それでもやはり大地に結び付いている）と言うための」³⁵。

と同時に、「ダンス・コンストラクション」で顕著

なのは、「音」「歌」「サウンド」や「聴くこと」に重要な役割が与えられている点である。なかには、ダンスによる立体（彫刻）作品という以上にサウンド・インスタレーションに近いものも多い。《プラットフォーム（Platform）》のパフォーマーは二人とも箱の中に入って横たわり視界を奪われた状態で、交互に、時に同時に鳴らす口笛に耳を傾ける。《転がる人々（Rollers）》では観客に引つ張られる木箱に乗ったダンサーが歌い（というか叫び？）、《シーソー》でも最後に歌うフォルティが登場する。フォルティは当初から「ダンス状態」を「音楽的状态（musical state）」「魔法にかかった状態（the state of enchantment）」とも呼んでいた。「魔法にかかった／魅入られた、というのは歌う（chant）という語根に由来する。私はそれを音楽的な状態、心のなかの音楽を司る部位が目覚め、働いて、動きを司る知性が一齐に開花する状態だと考えている」。³⁶ダンス（動き）と音楽（歌）は彼女のなかでもともと同時に、同じひとつの身体に成立している——その意味で（ムーシケの）古代的な一体性・不可分性にあるものなのだ。

もともとフォルティが好む「音楽」は通常の調性音楽に限定されるものではない。《ラ・モンテの「二つの音」への伴奏とラ・モンテの「二つの音」》（Accompaniment for La Monte's 2 sounds and La Monte's 2 sounds）では吊された綱をループにした足場に捕まって立って、ネジを巻くように一方向に回して放してもらい、そのまま元に戻っていき、さらに別向きに回り、戻ることを繰り返して、いずれは静止の状態に置かれるが、その間ずっとラ・モンテ・ヤングの《二つの音（2 sounds）》に集中して耳を傾ける。この曲は銅鑼と撥、窓とブリキ缶による摩擦音を録音したテープから成る。ヤングは若い頃から北インド

の音楽に甚大な影響を受け、カリフォルニア大学ロサンゼルス校で民族音楽学や作曲を専攻した後、ダルムシュタットでカールハインツ・シュトックハウゼンに学んだが、テリー・ライリーとともに一九五九年から一九六〇年にかけてハルプリンのワークシヨップで音楽監督を務めていた（レイナーがフォルティ、モリスとともにハルプリンの夏のセッシヨンに参加した際にも、ヤングのレクチャーを聞いている）。当時は（セメントに銅鑼、木の床に銅鑼、壁にメタル、木材に木材といった）さまざまな素材を用いた摩擦音が生み出す、通常では得られない倍音の組み合わせを長時間聴くことを好んでいたという。彼の言葉によれば、そのとき「このようなサウンドの〈内側に入る〉、〈そのサウンドの世界の内側から〉日々の世界を見る」というコンセプトが試みられていた。³⁷

《二つの音》の「銅鑼と撥、窓とブリキ缶による摩擦音」は通常感覚では耳に快い聴きやすい類のサウンドではないのだが、対面的ではなく「サウンドの世界の内側」に入ってその音響のシャワーを全身で浴びるとき、それはまた別様の聞こえ方をするかもしれない。綱が動きを止めてからもじつとその上で耳を傾けているフォルティとともに、観客は聴くこと——不安定な足場、大地に接地しないままで耳をすましている彼女の聴く身体に同化することを促されている。「彼女はわれわれを代表して聴いていた。われわれは彼女の静けさによって鎮められ、ともに聴く（耐える？）ことを自分たちに許すことができた」。³⁸メレディス・モリスは「ダンス・コンストラクション」がリアルな、作業の実行に関わる時間、「現実の（actual）」時間に加えて、タスクの時間性のもうひとつの可能性へと開かれていることを指摘している。十分間といった計測される時間を取り込む

と同時に、「ヤングの没頭した聴取（engaged listening）による味わわれる時間」が導入されることによって、「タスクの時間が、緩慢な、内部の時間の感覚へと拡張する」のであり、「当時の新しい音楽やダンスのなかでタスクの時間が容易にそのような種類の時間に転じる場合があった」。³⁹

身体に負荷をかける物理的な制約や重力の作用の体感を通して「大地」「宇宙」との一体性を求め、「没頭した聴取」のもとたらず「聴く」受け取る「身体への回帰の可能性を提示しているのだとすれば、「ダンス・コンストラクション」でもまた、ローマの動物園で再確認した「ダンス状態」の片鱗が認められると言えるのではないか。根こぎにされた主体としてのサバイバルが、ニューヨークのアートワールドという新しい「動物園の檻」に投げ込まれた状況で模索されていた。そこでフォルティが頼みとしたのがやはりハルプリンのもとでの経験に由来する身体感覚——「空間を占め重さを持つということ」「世界のなかで容積を持ち、スペースを占めているという感覚」を導きの糸として「自然」への帰属を確認し、「眼を通してと同じくらい身体を通して」世界に接すること、カスターナダがドン・ファンから学んだ「世界を聴く」「世界の音に聴きいる」戦士の身体であったのだ。⁴⁰

3 反音楽から汎音楽へ——身体を媒介として「大地」に接続する

このようないわば「拡張されたダンス状態」——あるいは「途上にあるダンス状態」がそこに潜伏していたからこそ、フォルティの初期作品はレイナーやモリスを、同じく西海岸出身、ニューヨークに移

って野心溢れる生活を始めていたまだ無名のレイナーたちを虜にし、ジャドソン・グループのジェネレーターとなり、『トリオA』という「生き方を変えるダンス」に結実したのではないかというのは、現時点では拙速な推論にすぎないが検討に価するものと思われるのである。それまでとは異なる生き方を選び、世界を変えるための新たな身体を準備した、と言い得るような『トリオA』《心は筋肉である》の効果は——決して一律に発揮されたものではなく、反発や無視と並んで限定的に現れたものだとしても——やはり身体を媒介として「大地」に接続する「ダンス状態」の種子が芽吹き、開花したもののではないか。

レイナーが身体の「実際の重さ、かさ、あえて高められていない（ありのままの）肉体的性」を肯定し、タスクや仕事に集中する非展示的身体をモデルに『トリオA』を構想した際の起点にあるものも「空間を占め重さを持つということ」だった。そのことは、当時のニューヨーク・アヴァンギャルドが置かれていた政治状況の推移、メディア環境の進展（さらに代替的な生への関心の広がり）を図として見た場合により明らかになるだろう。ベトナムへの介入、キング牧師の暗殺、都市暴動の多発といった六〇年代後半のポリティカルな情勢の変化の中で、アート・コミュニティも次第に社会への関与を余儀なくされていた。レイナー自身が主体的に反戦及び反権力への意思表示を見せるのは一九七〇年五月にソーホーで行った「ストリート・アクション」以後であり、同じ年の六月にはジョージ・ワシントン大学での《戦争ゲーム（WAR GAME）》、十一月にはニューヨーク大学での《戦争（WAR）》、さらに十一月十九日にジャドソンで開催された「人々の旗展（People's Flag

Show）」オープニングに『トリオA』、旗とともに（The A with Flag）で参加し、全裸に星条旗を首から巻いた姿で他の六名のダンサーとともに『トリオA』を踊っている。そのような「レジスタンスのアート」への展開、カウンター・カルチャーの文脈が『トリオA』の受容・拡散に関与していた面は否定できない。⁴¹

他方、一九六八年《心は筋肉である》を発表した時点では、アンダーソン劇場での公演に際して配布された宣言文で、「世界が崩壊していく。危機にある世界に対する私の繋がりは不明瞭で遠いままだ」と述べているように、むしろ「ダンスとイデオロギー、現在の政治・社会状況とは無関係」というスタンスを維持していた。⁴² 同じテキストの結論部では（衛星放送の普及をはじめとする）メディア環境の加速度的肥大、その中でリアリティを実感する拠り所としての「私の身体」という対比が幾分唐突に投げ出される。「この宣言文は弁明ではない。それは一つの心の状態を反映するものであって、テレビでベトナム兵が射殺されるのを見るときに恐れと不信——その死の光景そのものではなく、出来の悪い西部劇を見たときと同じようにテレビを瞬時に消してしまうことができる」という事実に対して、恐れと不信をもって抵抗する心の状態だ。私の身体は耐久性を持つて踏みとどまるリアリティであり続ける。⁴³ 距離／分離を克服する見かけのもとに空間的にも情緒的にも「距離を置いて見る」分離の感覚を促進する「遠隔視」（ないし窃視）の優位性が拡大し、特定の具体的な時間空間に根差し、その限定性を生きたほかない生身の身体という感覚が脱落する……そのような「スペクタクルの社会」、それもまたレイナーたちが置かれていた「動物園の動物」状況、幾重にも「大地」か

ら隔てられた囚われの状況を構成する要因の一部であったはずだ。そのさなかにあって、『トリオA』によって「（身体の）実際の重さ、かさ、あえて高められていない（ありのままの）肉体的性」を肯定するダンスが、ないしはむしろダンスの形式を採った思想が提示されたのである。

このような反戦・反体制の顕在化やメディア化に抵抗する生身の身体性は、すでに五〇年代から（西海岸・ビート世代を中心に）浸透していた、代替的な文化や生き方への関心やその後のカウンター・カルチャーの拡大というさらに大きな文脈のなかで検証されるべきものかもしれない。サリー・ペーンズが「文化人類学的転回」⁴⁴と呼んだ種々の非西洋文化・思想・宗教・身体技法への関心が六〇年代のアヴァンギャルドに通底する潮流の一つだった。ジャドソン・グループ誕生のソースとなったほとんどすべての水脈（ケージ、カニングム、ダン、ハルプリン等々）も例外ではない。むしろ、身体を第一のメディアウムとするダンスでこそ、（パレエやモダンダンスといった）既存のテクニクや訓練法に代わる異種の身体技法に意識的に向かう傾向——あるいは必要？——があった。フェルデンクライスやアレクサンダー・メソッドとともに、太極拳やヨガ、合気道、禅、気功等々、心身一如の（「心は筋肉」と同様の）視点に基づく瞑想法・呼吸法を核心部分に据え、ダンスの地平を拡大する（細胞と会話する）、⁴⁵「（在ることの感覚）を味わう」、「呼吸もダンス」等々）という以上に、身心変容に関わる経験を改めて前景化したのである。しかもそれはダンサーたちの占有物ではなく、観客の側にも似たような経験が一定程度共有されている場合があったと思われる——アンダーソン・シアターでの《心は筋肉である》に三晩連続で通い詰めたエイドリ

アン・パイパーは当時ヴィパッサナー瞑想に傾倒していたという。身体感覚・体性感覚上の繊細なエネルギー変化、それがもたらす意識の変化の可能性を知っていた観客にとって、とりわけレイナーの舞台は「ダンスについての考え方」、時には「生き方」そのものを変える作用を及ぼしたのではないか。

最後に、「ダンス・コンストラクション」で強調されていた「聴く身体」／「聴くこととしての音楽」＝「舞踊」という問題との関連で、『トリオA』の音楽性について、『トリオA』に限らず、レイナーはジャドソンでの活動初期からダンスと音楽の慣例的な依存関係を否定してきた。両者の相互独立性を主張したケージ／カニンガムのモダニズム（と同時に反ファシズム、反プリミティヴィズム）の立場を踏襲し、「音楽による情緒的汚染を払拭しなければならない」と公言している。『トリオA』初演版でもアレックス・ヘイが木製の板を落とす音をサントラとして用いたが、無音の場合も、また異質な音楽をあえて重ねる場合もあった。『心は筋肉である』初演の翌年（一九六九年）、ビリー・ローズ・シアター（ブロードウェイ／タイムズ・スクエア）でデボラ・ヘイと一緒にコンサートを開催した際には、あらかじめ「訓練を受けていない、もしくはほんのわずかしかなダンス経験のない人々」に『トリオA』を教え、それを彼らが公演した。続いてレイナーたちプロのダンサーがウィルソン・ピケットの『真夜中の時間』（In The Midnight Hour）の流れる中で『トリオA』を踊った。⁴⁶このような互いに無関係なダンスと音楽の「併置」は、『三つの海景（Three Seascapes）』（一九六二）でラフマニノフ、『踊りましよう（We shall run）』（一九六三）でバルリオーズのレクイエムを用いたケースと同様、ケージに倣う「過激な併置（radical juxtaposition）」（スー

ザン・ソング）の手法として考えられている。⁴⁷

「音楽嫌い」を自称し、音楽＝舞踊の始原的な一体性に抗うレイナーのダンスは、ダンスそのものを否定する「非舞踊の舞踊（Gondance dance）」に向かったジャドソン・グループの範型として、西洋アヴァンギャルドの戦術性とその限界を露呈する面を持つだろう。他方、ケージをはじめとするニューヨーク・スクールの音楽家たちが、人為の音楽以上にいわば世界の音楽（天籟・地籟？）——たまたま世界の片隅で鳴り響いている自然音や生活音の一端を切り取ることで、作家のエゴや意図、既成の音楽的秩序や意味を離れた「沈黙」の音楽を拾い上げようとしたとき、そのような音楽との共存を選んだカニンガム、そして彼に続く「ケージの子どもたち」は、音楽の（アオリ、ハヤシ、ノリによって）半ば強制的に一方向にもっていく力があまりにも強力なときに、そこから一旦離れないことには聞こえてこない「微細な音」「無垢な音」があることを知っており、そのような「音」「音環境」とともにある方を選んだとも言える。とりわけダンサーたちは呼吸や脈動、自らの身体の声、「内なる音楽」に耳をそばだてていたのではない。カニンガム作品の音楽性、その固有のリズム感覚についての指摘には事欠かない。「リズムはいつもそれこそ信じられないくらい強かった。観客は何も聞かなかつたかもしれないが、私たちの血の中にリズムがたえず鳴り響いていた」（カンパニーのダンサーの回想）。⁴⁸「カニンガムにとって、音楽に合わせて踊ることはレコード・プレーヤーがすでにオンになっているときにラジオをつけるようなもので、彼がそこで聞いている音楽と干渉してしまう」、「沈黙のなかで、あるいはおそらく彼自身の内なる音楽に合わせて作られるダンスを既存の音楽に適合させるの

は想像不可能である」。⁴⁹

人為の音楽が止んだときに聞こえる、呼吸や脈動、身体の声、内なる音楽。ペギー・フェランは一九八七年にレイナーが『トリオA』を踊るのを見たとき、「その動きの強烈な音楽性」に圧倒されたと言っている。「それはウィルソン・ピケットの『真夜中の時間』と一緒上演されてきたのだが、私が見たときには音楽はなかった。その動きの『旋律』が息と血の親密なハミングからやってきた。動きのフレーズが次々に流れ、それぞれの終わりや始まりを記す休止を一切持たずに展開する中で、その身体の動きは、動きという発話に伴うサウンドに同化する。これらの発話の止むことのない不協和音が思考としてのダンスに対する剥き出しの賛美に貢献している。『トリオA』は繊細な感覚力を有する思考それ自体の身体性をスコアとするダンスである」。⁵⁰

『トリオA』の正確なリアライゼーションの度ごとにこのような「音楽」が出現するのであれば——「感受力を有する思考それ自体の身体性」に由来し、「息と血」＝呼吸と血流（身体をめぐる微細エネルギーの担い手？）が生み出す「旋律」を決して声高にではなく、ごく間近で耳を澄ます者にだけ感受される密かなハミングで歌っているとすれば、それもまた「ダンス状態」「音楽的状态」の到来を告げる密かな徴（しるし）だろう。それを自ら体感する経験に開かれていることが、多様なダンサー／非ダンサーに拡散し続けてきた理由の一端かもしれない。反自然的状況のなかで「耐久性をもつてそこに踏みとどまる現実」であり続ける身体は、そのようなもうひとつの「聴くこととしての音楽＝ダンス」の発生する場所でもあった。

1 注

レイナーはポストモダンダンスの中心的人物であり、彼女のシグネチャー・ピースの《トリオA》はポストモダンダンスの代名詞として数多の言説を産出した。ポストモダンダンスという用語は、通常一九六二年七月六日のニューヨーク、ジャドソン教会で最初の「コンサート」に参加した「ジャドソン・グループ」を中心とし、一九六〇年代後半から七〇年代前半を通じて緩い集合体として、また単独でさまざまな非因習的なサイトで実験的な活動を続けたダンサーたちに適用される。「モダンダンス／ポストモダンダンス」という慣習的な区分と「モダニズム／ポストモダニズム」の一般的概念との齟齬については、拙著『帰宅しない放蕩娘——アメリカ舞踊におけるモダニズム・ポストモダニズム』（勁草書房、一九九九年）の三四―三七頁、ポストモダンダンスの概括的解説としては鈴木晶編著『バレエとダンスの歴史——欧米劇場舞踊史』（平凡社、二〇一二年）第二部第二章参照。

レイナーは一九六五年後半の半年を費やして、「異なる種類のエネルギーを持ちながら、同一の抑揚のない連続性を有するように見える動きのフレーズ全般の感覚」を捉え、個々のフレーズを途切れなくつなげたという。「Yvonne Rainer: interviewed by John Douglas Millar」*ART MONTHLY*, September 2014, No. 379, p.3. [以下「Millar インタビュー」と表記]

Yvonne Rainer: "A Quasi Survey of Some 'Minimalist' Tendencies in the Quantitatively Minimal Dance Activity Milder the Plethora, or an Analysis of *Trio A*" (1966), in Gregory Butterick ed. *Minimal Art, A Critical Anthology*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995 (1968), pp.263-273.

Catherine Wood, *Yvonne Rainer: The Mind is a Muscle*, London: Aftersall Books, 2007, pp.3-10. 全体は二部構成（第一部：Trio A/Trio B/Mat/Seas/Act' 休憩を挟んで第二部：Trio A/Horses/Film/Lecture）で幕間には照明が点いてテープに録音された男女の会話や音楽（Jefferson Airplane）' ホルングラフィックな詩（John

Giorno）の朗読が流された。レイナー自身による詳細な記述は Yvonne Rainer, *Work 1961-73*, Halifax, Canada: Press of the Nova Scotia College of Art and Design, 1974, pp.77-106. Yvonne Rainer: "Profile: Interview by Lyn Blumenthal," in Yvonne Rainer: *A Woman Who...: Essays, Interviews, Scripts*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999, pp.43-46参照。

Carrie Lambert-Beatty, *Being Watched: Yvonne Rainer and the 1960s*, Cambridge, Massachusetts & London, England: The MIT Press, 2008, pp.212-214. Rainer 1974, p.89. Rainer 1999, p.46を併せて参照。

動画では Beyond the Mainstream, Brockway 1980, Public Service Broadcasting によって放映されたドキュメンタリーで、例外的に《トリオA》、旗とともに（Trio A with Flags）（一九七〇年十一月十九日）が残されているものの、特異な文脈に組み込まれた「レジスタンス・アート」であり、オリジナルの《トリオA》とは距離があるものと想定される。

Rainer 1999, p.29. Siobhan Burke, "Yvonne Rainer Prepares Her Newest Dance for New York," *New York Times*, June 4, 2015 (<https://nytimes/1Fk269>).

二〇〇六年十月以降は教える者を四名限定にオンラインライズしてその野方図な拡散による劣化を防ぐべくコントロールしている（Lambert-Beatty, p.320, no.93）。現在では五名の「伝達者（transmitters）」が多方面（ダンサー、芸術家、美術史家、その他）からの招聘に応じて世界中で《トリオA》を教えている（Burke, *op.cit.*）。

Rainer variations (video 2002) – A video constructed by Charles Atlas from material by and about Yvonne Rainer. Re. *Yvonne Rainer: radical juxtapositions 1961-2002*, ed. Sid Sachs, Philadelphia, PA: The University of the Arts, 2003, pp.132-133.

「一種のコードと二対一の対面で教えられる〈エディンゲン番号付き〉アート作品」という解釈や（Wood, p.63）レイナーが九〇年代世代のアーティストたち、彼らの「マイクロトピア的アクティヴィスム」（Nicolas Bourriaud, *Esthétique relationnelle*, 1998）

に与えた影響とともに、それが六〇年代後半から七〇年代の「脱物質化された」アート作品（ソル・ルウィット、ダニエル・ビュラン、ロバート・モリス等）の商品化と明確に一戦を画するものであったというウツドの議論を併せて参照（*Ibid.*, pp.94-96）。

Millar インタビュー、pp.3-4.

Rainer 1974, p.77. Wood, *op.cit.*, p.91.

Millar インタビュー、p.4. Rainer 1999, p.29.

Rainer 1968, p.270. Lambert-Beatty, *op.cit.*, p.85.

Wood, *op.cit.*, pp. 81-82. Lambert-Beatty, *op.cit.*, pp.34-35.

レイナーが出会った例では、二〇〇六年三月にロンドンのラバンセンターでメラニー・クラークが教えた十人のうち、ひとりの動きが非常にゆっくりし、内向的で、そのため《トリオA》が「瞑想」に見えてしまったというケースがあった。「瞑想のイヴェントではない。タスク様、仕事様、事実そのまま。ペースやその〈見かけ〉は効率や実際の重さによって決定するのであって、内省によってではない」と注意して修正した。Yvonne Rainer: "Where's the Passion? Where's the Politics?: Or: How I Became Interested in Impersonating, Approximating, and End Running around My Self and Others, and Where Do I Look When You're Looking at Me?" *Theater*, vol.40 Issue1, 2010, pp.50-51.

《六重奏部分（Parts of Some Sexes）》（一九六五）に際して発表された「ノー・マニフェスト」として知られる跋文で、同時代の演劇、ダンス、ハプニング（レイナーを養ってきた土壌でもあるもの）に抗して一種否定神学的な自己定義を試みている。「スペース・タクトルにノー／超絶技巧にノー／変身と魔術とまじりと遊びにノー／スタイイメージの魅惑と超越性にノー／ヒーローにノー／アンチヒーローにノー／ごみみたいな比喩法にノー／パフォーマーないし観客の巻き込みにノー／スタイルにノー／キャンフにノー／パフォーマーの手練手管による観客の誘惑にノー／奇矯さにノー／心を動かすこと、動かされることはノー」（Rainer 1974, p.51. 初出は *Tulane Drama Review*, vol.10 no.2, Winter 1965）。

Rainer 2010, p.49.

- 19 *Ibid.*, p.51.
- 20 Sally Banes, *Democracy's Body: Judson Dance Theater 1962-64*, Durham and London: Duke University Press, 1993, p.xii.
- 21 Ramsay Burt, *Judson Dance Theater: Performative traces*, London and New York: Routledge, 2006, p.59.
- 22 Rainer, 1974, *op.cit.*, p.5.
- 23 Simone Forti, quoted in Sally Banes, *Tripshore in Sneakers: Post-Modern Dance* (with a new introduction), Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1987, pp.23-24.
- 24 *Ibid.*, pp.34-35.
- 25 Banes, *op.cit.*, p.35.
- 26 一九六〇年十二月にリューベン・ギャラリーでのハプニングのイヴェント、及び一九六一年五月、オノ・ヨーコのロフトではラ・モンテ・ヤングのオーガナイズで行われた。
- 27 「ポストモダンダンスの理論においては、振付家はその作品に視覚的な基準を適用しない。観点は内的なものになる。動きはその特質によってあらかじめ選ばれるのではなく、一定の決定、ゴール、計画、図式、規則、コンセプト、あるいは問題から、結果として出てくる。パフォーマンスの過程で実際にどのような動きが行われようと、そういった限定し制御する原則に従ってゐるかぎり受け入れられる」(Michael Kirby, "Introduction," *The Drama Review*, 19, T65 (1975), p.3)°
- 28 フォルティ自身ニューヨーク時代は「競争する気持ちが勝っていた」「ダンス・コンストラクション」は「閉じたシステムに向かう傾向があった。包括的な仕方では把握することはできなくともその一部であるようなシステムに開かれた回路を欠いていた」といった回想を残しつつゐる (Simone Forti, *Handbook in Motion*, Halifax: Press of the Nova Scotia College of Art and Design, 1974, p.102, p.106)° フォルティがロサンゼルスに戻って一九七〇年から二年間太極拳を学んむ (Dr. Marshall Ho'o / California Institute of the Arts, CA)° 以後再びかつての「ダンス状態」を見出したとされるように、「ダンス状態」と「ダンス・コンストラクション」を別の系譜に属するものとして切り離して捉えることも可能ではある。モリスは「フォルティの叙情的で反パレエ的な〈ダンス状態〉からの即興」と「ダンス・コンストラクション」について、そのいずれもハルプリンから受け継いだ二つの側面として捉えている。「もし〈ダンス状態〉が最初ハルプリンのワークショップで模索されたのであれば、おそらく動きを生み出すためにタスクやルール、物体に訴える戦術もまたそこで、潜在的な素朴な形ではあっても、示唆されたものだった」(Robert Morris, "Notes on Simone Forti," in *Simone Forti: Thinking with the Body*, ed. Sabine Breitwieser, Museum der Moderne, Salzburg, Munich: Hirmer, 2014 [以下同書は「*Thinking with the Body*」と表す], pp.45-48)° 「ダンス・コンストラクション」の先駆性、ポストモダンダンス全般にわたる影響力や(「ダンスの前提を変える」上での)意義を評価しつつ、「より捉え難く(subtle)よりゆっくり展開」しているもう一つの面が、少なくとも同じような重要性を有しつつあることを指摘しつつ°。
- 29 Julia Bryan-Wilson, "Animate Matters: Simone Forti in Rome," *Thinking with the Body*, p.52.
- 30 Forti, *op. cit.*, 1974, p.119; Bryan-Wilson, *ibid.*, p.53.
- 31 Morris, *op.cit.*, pp.45-46.
- 32 "The Workshop Process," Sabine Breitwieser in *Conversation with Simone Forti: in Thinking with the Body*, p.30.
- 33 Simone Forti, "Animate Dancing: A Practice in Dance Improvisation," in *Contact Quarterly*, 26, no.2 (Summer/Fall 2001), p.35; Bryan-Wilson, *op.cit.*, p.55.
- 34 Bryan-Wilson, *ibid.*, pp.54-57. 檻の中の動物たちへの共感／親近感によって彼らに魅入られつつ、最終的には彼らから離れていく。「動物たちの観察、主として動物園での観察が即興の基盤になった時期があった。そして最終的に私を止めたのは囚われの悲しさだった」°
- 35 "The Workshop Process," *op. cit.*, pp.27-28. 身体に働く重力の作用は「ステイヴ・パクストンの「スタンド」ないし「スモール・ダンス」(立位を保つ際の身体
- の微細な調整作用に注意して「在ることの感覚」を味わうダンス)は言うまでもなく、トリシャ・ブラウンの初期作品でも顕著なテーマだった(《Floor of the Forest》1970, 《Man Walking Down the Side of a Building》1970, 《Walking on the Wall》1971等)°
- 36 Forti in Banes, 1987, p.35. フォルティ自身「美事な歌い手だった」と言われる。ラウシェンバークの《オープン・スコア (Open Score)》(一九六六)集結部では、ラウシェンバークが担ぐ麻袋の中でトスカナの民謡を歌っていた。ヤングが北インドから招聘したヴォーカリストの Pandit Prat Nath のものと歌を習ったこともあった (*Ibid.*, pp.29-30)°
- 37 ARTPIX NOTEBOOKS (DVD), Simone Forti, An Evening of Dance Constructions, 2009, the composer's note, 《2 sounds》はケーシがカニンガムの《冬の枝 (Winterbranch)》(一九六四)用の「音楽」として使用し一九六四年のワールド・ツアーで世界中に披露された。David W. Patterson, "Asian Structures in Modern Composition: Music and Philosophy," in *The Third Mind: American Artists Contemplate Asia, 1860-1989*, ed. Alexandra Munroe, Solomon R. Guggenheim Museum, New York, 2009, pp.282-283.
- 38 Morris, *op. cit.*, p.47.
- 39 Meredith Morse, *SOFT IS FAST: Simone Forti in the 1960s and after*, Cambridge: Massachusetts & London: England: The MIT Press, 2016, p.99. 荘子の心齋論に基づいて石田秀美が述べているように、「聴く」ことは単にひとつの感覚器官に特化したものではなく「全身を震わせる音や光の振動を感じとり、風の震えに触れ、そのにおいや味を体感する」ことであり、聴くという行為が十全に成り立つのは「私」を離れた(「私——表象の心」を働かせない／selfless な?) 受動性の状態であるとすれば、体性感覚・運動感覚によって自分の身体を意識する——レイナーの「モニターする」というのも含まれる?——ことで達成される「ダンス状態」の核心部には、やはりこのような(ヤング/ケーシの)「没頭した聴取」の身体があったと言えることではないか。「耳目などの感

- 40 カロス・カスターネダ『分離したリアリティ』(*Separate Reality: Further Conversations with Don Juan*) 真崎義博訳(太田出版、二〇一二年) 二〇六頁。真木悠介『気流の鳴る音——交響するコミュニケーション』(ちくま学芸文庫、二〇〇三年) 一〇〇—一〇一頁。
- 41 《トリオA》の政治的コンテクストのより詳細な記述は拙稿「ポストモダンダンスと現代美術——《トリオA》のエンigmaをめぐる》」、『ニューヨーク——錯乱する都市の夢と現実』所収(田中正之編)、竹林舎、二〇一七年、二九七—三二二頁参照。
- 42 Rainer 1974, p.71. "The Mind is a Muscle programme statement" Anderson Theater, New York, 1968.
- 43 *Ibid.*
- 44 Sally Banes, *Greenwich Village 1963: Avant-Garde Performance and the Effervescent Body*, Durham and London: Duke University Press, 1993, p.247.
- 45 「ダンス状態」はバクストンやデボラ・ヘイが合気道や太極拳、ヴィパッサナー等非西洋由来の身体技法や瞑想法を学ぶ中で見出した感覚にも通ずるものだったと考えられる。意識的なコントロールを放棄し(「無心」、脱力、脱主体化「selfless」)の集中状態(受動性の状態)、(微細エネルギー、沈黙の声を)聴く身体・共振的身体(気の身体)によって「受けとる」「到来する」ものとしてダンスを捉える感覚がある程度共有されていた。ポストモダンダンスのそのようなソーマティック側面を理解する上で、ハルプリンの「サンフランシスコ・ダンサーズ・ワークショップ」に由来する水脈は無視できないが、じきに百歳にも手がとどく現在まで途切れることのないハルプリンの長いキャリアは「ポストモダンダンスのパイオニア」という規定にはまったく収まりきらない。レイナーを含むジャドソン・グループのコア・メンバーが「ダンサーズ・ワークショップ」に参加した一九六〇年前後より、むしろ一九七〇年代半ばでの闘病経験を転機として「芸術としてのダンス」から「生きる／生き延びるためのダンス」「変容のためのダンス」(Transformational dance)に転換したハルプリン後半生の活動に射程を広げて、より広くダンスにおける「身心変容技法」について考察することが別の課題として残っている。
- 46 Miller インタビュー p.3.
- 47 *Ibid.*
- 48 Valda Setterfield, quoted in Caroline Brown, et al., "Cunningham and His Dancers," R. Kostelancz ed. *Merce Cunningham: Dancing in Space and Time*, NJ: A Cappella Books, 1992, p.107. チャンス・オペレーションは使っても、そのフレーズにはまぎれもなくカニンガムらしさとして認知可能なリズムが刻まれている点で、ケーシとは「音楽性」に対するアプローチが異なる。つらた(Roger Copland, *Merce Cunningham: The modernizing of Modern Dance*, New York: Routledge, 2004, p.161)°
- 49 Nancy Dalva, "The Way of Merce," *Merce Cunningham*, p.182. Vaughan op.cit. p.83. 外部から与えられるもの(音楽／パルス)に動かされるのではなく「自分が自分身の馬となる」状況を選んだのである(Merce Cunningham & Jacqueline Lesschaeve, *The Dancer and The Dance: Merce Cunningham in conversation with Jacqueline Lesschaeve*, New York: Marion Boyars, 1985, p.130)°
- 50 Peggy Phelan, "Yvonne Rainer: From Dance to Film," in Rainer 1999, p.6.

「ダンス状態」はバクストンやデボラ・ヘイが合気道や太極拳、ヴィパッサナー等非西洋由来の身体技法や瞑想法を学ぶ中で見出した感覚にも通ずるものだったと考えられる。意識的なコントロールを放棄し(「無心」、脱力、脱主体化「selfless」)の集中状態(受動性の状態)、(微細エネルギー、沈黙の声を)聴く身体・共振的身体(気の身体)によって「受けとる」「到来する」ものとしてダンスを捉える感覚がある程度共有されていた。ポストモダンダンスのそのようなソーマティック側面を理解する上で、ハルプリンの「サンフランシスコ・ダンサーズ・ワークショップ」に由来する水脈は無視できないが、じきに百歳にも手がとどく現在まで途切れることのないハルプリンの長いキャリアは「ポストモダンダンスのパイオニア」という規定にはまったく収まりきらない。レイナーを含むジャドソン・グループのコア・メンバーが「ダンサーズ・ワークショップ」に

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

スタニスラフスキー・システムと演劇的身心 変容技法

上世博及
東京ノーヴィ・レパトリーシアター俳優・通訳者

はじめに

私は、俳優と通訳という仕事をしている。一九九〇年のソビエト連邦最後の年、高校を卒業してモスクワに留学した。当初、演劇にはまったく関心を持っておらず、モスクワの大学でもジャーナリズムを専攻していたが、もともとはクラシック音楽が好きで、留学中は勉強そっちのけで、しょっちゅうコンサートや、オペラ、バレエに通いつめていた。当時のソビエトはものすごく安い金額で観賞ができ、そのおかげで身近に舞台芸術というものに触れることができた。そのことがきっかけとなり、自分も何か表現する側に立ってみたいと思うようになったのだが、オペラやバレエをやるには音楽的、肉体的な基礎訓練を受けたことがなく、年齢的に一から始めるのは無理であった。そこで、演劇であれば何か可能性があるかもしれないと思い、安易な気持ちで一九九四年にモスクワからサンクトペテルブルクの演劇専攻科のある大学に再入学し演劇の勉強を始めた。

本来五年の教育課程を三年に短縮してもらい、一九九七年に卒業後、日本に帰国して俳優の活動を始めた。

現在私が所属している東京ノーヴィ・レパトリーシアターは、ロシア功労芸術家で演出家のレオニード・アニシモフが、二〇〇〇年に東京で立ち上げた劇団で、自身が芸術監督を務めている。彼は、演劇理論スタニスラフスキー・システムの長年にわたる研究者でもある。

1 スタニスラフスキー・システム

スタニスラフスキー・システムは、一九世紀後半から二〇世紀前半に、ロシアでアマチュアの俳優であったコンスタンチン・スタニスラフスキー（一八六三―一九三八）が、俳優として一流の芸術家になるにはどうしたらいいのかと考え始めたことがきっかけで、心理学をはじめ当時の最新科学なども研究し、四〇年以上かけて体系化した演劇理論である。演劇

においてはそれまで、イタリアのコメディ・デラルテやフランスのモリエール演劇のような、それぞれ独自の美学形式の表現方法論はあったが、音楽における楽典のような世界共通言語となる理論がなく、彼のシステムが演劇における世界初の文法のようなものになったと言われており、世界の演劇に多大な影響を与えた。

四〇年以上の研究の過程で、スタニスラフスキーが着目した点が初期と後期で大きく違う。初期は、心理面などの身心変容技法でいうと「心」の部分に着目し、情緒的記憶やヴィジョンなどの俳優訓練方法をいろいろ研究していく。

ところが、スタニスラフスキーが立ち上げたモスクワ芸術座の海外公演中、劇団の代表でもあった彼が俳優として出演している際、役の心理状態を作って舞台に立っているはずが、知らない間に舞台上でチケットの売り上げなどの制作面について考えている自分に気づき、ショックを受ける。それがきっかけとなり、役に集中する方法として、不確定な「心」の部分よりも、より物質的な身体、身心の「身」の

部分からのアプローチの研究に転換し、それが「身体的行動」と呼ばれるシステムの後期メソッドに発展していく。

現在、スタニスラフスキー・システムは、世界の演劇学校での俳優教育の基本とはなっているが、前期、後期のどちらの訓練方法がより俳優教育にふさわしいのかはいまだに大きな議論の的となっている。私自身がロシアで指導を受けた演劇教師の解釈と、現在所属する劇団のアニシモフの解釈にも差異があるし、また通訳者としてロシアから来日するいろいろな演劇教育者の通訳をするとき、みなスタニスラフスキー・システムでの演劇教育を受けてきているものの、システムのどの部分に重点を置いて指導するかはそれぞれ違うことに何度も戸惑った経験がある。もちろん目指すところはみな、スタニスラフスキーが提唱した「人間の精神生活」を舞台上に創ることなのだが、アプローチの仕方はそれぞれである。



写真1 アニシモフによる講義

私は、アニシモフのもとで俳優として一七年間活動し、アニシモフ解釈のスタニスラフスキー・システムでの指導で、俳優の成長や才能の開花の過程を実際に観察し、また稽古中に起きる奇跡的瞬间を目撃する経験が何度もある(写真1)。今回は、アニシモフ解釈におけるスタニスラフスキー・システムを基本として発表する。

2 アニシモフによるスタニスラフスキー・システムの解釈と指導

2-1 「俳優の自分に対する仕事」における五つの基本
スタニスラフスキー・システムには、「俳優の自分に対する仕事」と「俳優の役づくりに対する仕事」という二つの大きな柱がある。

「俳優の自分に対する仕事」とは、役づくりの前に、まず、自分自身を楽器として使えるようにしていく、「自分づくり」の訓練のことである。

アニシモフはこの柱を五つの基本に集約し、俳優教育の現場で徹底的に訓練させる。これらは演劇だけでなく、日常生活においても役に立つものである。

1 「肉体の緊張の緩和」

これは単にリラックスする、だらつと脱力するということではなく、体が一番自然な状態になり、全身にエネルギーが滞りなく循環する状態になることを指している。この状態を作る訓練には、次の2の基本が必要となる。

2 「注意」

注意とは、全意識の中核であるとアニシモフは説明する。人生は、その人が何に注意を向けているかで構成されていく。注意を集中、持続させる訓練として、1の「肉体の緊張の緩和」の訓練の際に、注

意を自分の肉体に向け、身体はどこに緊張があるかを見つけるといふ練習から始め、さらにどんどん注意の対象を広げていく。

3 「イメージネーション」

これは妄想、ファンタジーとは違い、自分自身の様々な体験、記憶を組み合わせてイメージを作ることである。ゆえに、より具体的な経験、さらにその詳細を思い出す練習をする。

4 「もしも」

すべての創造活動は「もしも」の一言から始まる。「もしも〜だったら」と発想することで、人は魔法にかかったように自由に創造活動ができるようになる。ゆえにスタニスラフスキーは、「魔法のもしも」と名付けている。この「もしも(If)」という言葉をいかに使うか、それをどのように応用させていくかという訓練をする。

5 「真実感覚」

諸説あるが、人の意識は大まかに、顕在意識、潜在意識、超意識の三つに分けられ、顕在意識一割、潜在意識六割、超意識三割ぐらいの割合であると言われている。人は日常生活ではほぼ顕在意識しか使っていないが、スタニスラフスキーは、人の創造活動のすべては潜在意識の領域でしか始まらないと唱えており、顕在意識の領域にある知性や理性で何かを創造するということは不可能だと断言している。芸術作品とみなされるのは、嘘、ごまかしが介入することのできない潜在意識の領域で、人間の自然の部分の動き何かを生み出そうとする力で創造されたものだけで、知性、理性だけを働かせるのは創造活動とはみなさず、そうして作られたものを芸術作品とは呼べないとしている。

そして、潜在意識の領域で創造活動が始まるため



写真2 『古事記』稽古1(2015年3月、梅若能楽学院にて)



写真3 『古事記』稽古2(2015年3月、梅若能楽学院にて)

には、必ず「真実」が必要である。自分がどんなに頭で考えて、論理的にこれが正しいと思っても、嘘偽りのない真実がなければ、潜在意識は開いてくれない。潜在意識の領域で、自分のなかにある自然の部分が動いて創造活動が始まる状態を作るために、真実感覚を養う必要があるのだ。

2.2 真実感覚

スタニスラフスキー・システムの中でも、この「真実感覚」に一番重点を置いてこだわるのがアニシモフ解釈の特徴だと私は思っており、身心変容技法に

おいても重要なキーワードになるのではないかと考える。

では、真実とは何か。

アニシモフは、真実とはエネルギーであり、美、真理、恩寵と同じものであると説明をし、真実ほど美しいものはないとよく力説する。そして指導も稽古も真実を捉えることに異様なほど固執する。

今までに私が通訳として携わったスタニスラフスキー・システムの指導者たちも、基本的な指導はいっしょで、同じような訓練はさせるが、俳優は演じることが仕事だと思っているので、真実そのものを

求めるのではなく、真実らしく演技することを目指してしまうことが多い気がする。しかし、真実を捉えないと入っていけない潜在意識の領域の創造活動にこだわるアニシモフは、稽古をしている生徒や俳優が、人間として真実を捉えていないと必ず中断し、真実を捉えられるまで辛抱強く指導を続ける。それは、嘘をやると、その嘘がだんだん身に付き、嘘をつくことに慣れていき、だんだん真実を捉えられなくなってしまうという理由もあるからだ。とにかく真実、真実というところにこだわって、その先に進めなくなることも多々ある。だが、そのお陰で真実を捉えられた瞬間、明らかに何かが変わる。

真実とは一体何なのか、正直私はよく分からない。ただ明らかに、真実を捉えた瞬間に何かが変わるということは稽古場でも、劇団が主宰する俳優養成のアカデミーの授業でも、その他の現場でも何度も目の当たりにしてきた。人が真実を捉えた一瞬に出すエネルギーのすごさ、それを目撃した者も何かが開かれる。真実が体験体感させるものが何かすごいものだということだけは、私も体験している。でもそれが一体何だったのかということは言葉では説明できない(写真2、写真3)。

すごいものを見たという経験は、たいてい稽古場で、観客が入っていないときである。俳優は本来、観客の前で真実の瞬間というものを見せないといけないが、これがなかなかできない。あのとき、あの稽古では、空気まで変わるすごいものを見たという経験はしているのに、本番で観客にそれを経験させられないというのは、すごく悔しいことである。演劇をはじめ舞台芸術における表現者は、決まった開始時間、上演場所、上演時間に、真実を捉えて潜在意識で創造活動ができる状態、身心変容された状態に

なる訓練を、常日頃積んでおかねばならないことを痛感させられる(写真4)。

2・3 「俳優の役づくりに対する仕事」における五つの基本

アニシモフはよく、「俳優になるのではなく、人間になりなさい」と言う。舞台の上で決められたせりふを言ったり、決められた動きをするということは意外と簡単なことだ。しかし、天才的な劇作家の書いた世界の中で人間として存在することはすごく難しい。人間として存在するためには、自分はどういう人間なのか。この地球、宇宙の中で、人間として存在している自分は、いったい誰なのかということと向き合うことになる。つまりそれは、自分という



写真4 『古事記』モスクワ公演カーテンコール(2016年9月)

真実と向き合うことでもある。ときには残酷な真実に気づくこともある。そして、その真実を受け入れることには、ものすごく勇気が必要となる。自分の人間としての真実を受け入れ、それを役づくりに応用し、そしてそれを人前で見せていくことが俳優の仕事だと考えると、俳優という職業は非常に過酷である。

このことは、私がハムレット役を経験したときに痛感した。『ハムレット』は、演劇の最高峰の作品と言われているもので、さらにそのタイトルロールをやるというのは、それだけでもものすごいプレッシャーだが、「生きるべきか、死ぬべきか。それが問題だ」という精神状態を自分の体験から思い出して再現し、それを人前でやらないといけないというのは、自分の人生の裏側まで全部ひっくり返してさらけ出す感覚で、私にとっては非常に過酷な体験であった。このときに初めて俳優という職業の本質を知り、この職業を選んだことを後悔もした。しかし、真実を捉えたときに出るエネルギーが、何か世の中のために役立つのではないかということを実感したのも『ハムレット』であり、この役のお陰で、私自身の演劇に対する関係がだいぶ変わった。

役づくりというのは自己研究であるとも言える。つまり、自分の中にあるまだ自分でも気付かない真実を引き出して役づくりに応用させていくというのは自分づくりであり、自分を研究することである。単に何か面白い役を、仮面をかぶるように表面だけで演じるのはすごく楽ではある。しかし、芸術家としての俳優をやっていく以上は、自分自身を見つめ直して、自分自身の真実と向き合って役づくりをしていくことになる。そしてその過酷さ、辛さを乗り越えることが必要だ。

スタニスラフスキー・システムのもう一つの柱、「俳優の役づくりに対する仕事」もアニシモフは五つの基本にまとめている。これも演劇だけに限らず日常生活に応用できるものである。

1 「分析」

戯曲を細かく分析していく。なぜ、ここでこういうことが起こるのか、なぜ、この人はこういうことを言うのかということ。また、その背景などを分析していくという作業である(写真5)。

2 「合成」

分析したものをまとめて繋げていく作業である。

3 「追体験」

まとめ上げたものを自分が体験していく段階である。「分析」、「合成」の段階でも真実を捉えるために、



写真5 分析稽古

自分の似たような体験にリンクさせながら作業していくが、この段階では役の全体像を体験していく。この際、頭で分かっている、自分の体がついていない、どうしても、体験ができないというようなきには、もう一度細かく分析する段階に戻り、戯曲に書かれていることを自分の体験にできるまで、念入りに作業する段階である。

4 「具象化」

「追体験」が役の内面づくりの作業だとすると、「具象化」は役の外面づくりと言える。人物の内面を目に見える形にするキャラクターづくりである（例えばしぐさ、しゃべり方、衣装など）。

5 「影響・作用」

具象化したものが観客に何かしらの影響を与えるようにするためには、どのようにエネルギーを出したらよいかを訓練する段階である。

この「役づくりに対する俳優の仕事」のどの段階でも、必ず、真実を基本にすることが重要である。分析をしている段階でも、それは本当に真実なのか。合成しているときも、本当にその人にとって真実となるか。追体験も、自分の体験とするために必ず真実が求められる。

3 心魂こもった熱い芸術作品を作る

真実を追求することは、人類の発展にとって非常に重要なことである。自然や宇宙の真実を追求することは科学であるし、芸術においては真実を見事に表現したものが名作とみなされる。ただ、真実を追求するのは非常に時間にかかることである。科学の世界であれば、研究者は一生をかけて自然や宇宙の

法則を研究し、ひとたび法則が発見されれば、それが偉大な発見として歴史に名が刻まれる。それでも自然、宇宙にはまだまだ解明されていない真実のほがほとんどである。

芸術の場合、最近はその分野においても、顕在意識の領域における知性レベルでの合理的でゲーム感覚のように安易に作られたものが芸術作品とみなされる傾向にあると、アニシモフは強く批判し、真実のないものを完全に否定する。芸術には熱いものと冷たいものがあり、最近世の中に蔓延しているのは冷たいものばかりである。冷たいものというのは、知性、理性だけで作られ、心のないもの、ものを指している。熱いものというのは、心や魂がこもったものであり、芸術作品は心のこもった熱いものでなければならぬというのが、アニシモフの信条である。真実の追求とは、心のこもった活動だ。時間がかかってでも真実を捉え、それを表現できた作品は、科学での大発見と同じように、世の中に大きな影響を与えるられるはずである。

スタニスラフスキーが演劇理論を研究し始めたのは、ロシアの作家チェーホフの作品があったからである。医者でもあったチェーホフは、「真実だけが人を治療し、真実だけが人を癒やすことができる」という言葉を残している。

常に真実を追求、探究し、捉えた真実を自分の体を通して表現していくことが、スタニスラフスキーの提唱した「人間の精神生活」を舞台上に作り上げることになり、その舞台上の真実を通して観ている人に影響を与えていくことが、芸術としての演劇の役割である。

真実を捉えること、これがスタニスラフスキー・システムにおける演劇的身心変容技法になるのでは

ないかと考える。

質疑応答より

質問 スタニスラフスキーとソ連の心理学との関係について。また、自分は和歌をやっているが、ある人が「うまい歌ばかり詠んでも駄目である。地歌と言われるつまらない歌をたくさん詠んで、そこからふっと立ち上がるようなのがいい歌である。名歌が立ち上がるために、地歌がないといけない」と言っている。演劇における地歌のような舞台と、本当に花開くような舞台というものの関係について。

上世 ソ連時代の心理学については勉強不足で詳しいことは分からないが、スタニスラフスキーは、社会主義リアリズムという唯物思想が中心の時代に、人間の研究を行い、心の問題などの非唯物的な、唯心論的なところに着目していた。神秘主義思想やヨーガの研究もし、プラナという言葉を使ったりしてそれらの要素を自分のシステムに取り入れようとしていたが、当時の社会主義リアリズムに反するというところで、自分が使いたい言葉を、自分で検閲し、当時の心理学者が使った言葉に置き換えたと言われている。

二つ目の質問について。素晴らしい和歌ができるのも、自分の体調や心理状態も含めていろいろなタイミングがうまく組み合わさった瞬間だと思う。われわれも普段、その一瞬に憧れて訓練をしている。

アニシモフは稽古でこう説明をする。「自分がインスピレーションを得ようと思う。相手にインスピレーションが来るように、相手が真実感覚を捉え、身心変容状態になるように、相手のためにやらなければ



写真6 『白痴』ロシア・ヴラジミール公演カーテンコール(2016年9月)

ばならない。一緒に舞台上に立っている誰かがその状態になったら、その舞台は成功である。例えば二時間の芝居のなかで、一〇人役者が出ていたとして、そのうちの誰か一人が真実感覚を捉え、潜在意識に入り、超意識とつながって、何か言いようのない、説明できないような状態になったら、観客は必ず何かを得ることができる。その状態に自分になろうとしてはいけない。誰かがその状態になるように、常に相手のためにやらなければならない」。

これは人間のエゴというところとつながってくる。俳優になるきっかけは、人に見てもらいたい、認められたい、というエゴの部分が強いことが多い。舞

台で緊張するのは、たいていが自分のことを考えているときである。せりふを忘れないか、段取りはうまくいくか、観客に喜んでもらえるか、終演後、演出家にダメ出しされないか、等々。思考のベクトルが自分に向いているときは、どんどん緊張する。しかし、いま相手がどういう状態で、相手が真実の状態になるためにはどうすればよいか、と常に舞台で相手に集中していると、緊張しているところではなくなり、相手を観察し続けるという行動をしている状態となる。一〇人出演者がいたとし、その一〇人が、相手が真実の感覚になるためにという意識、働きかけで舞台上にいます、まず、役者も楽でいられ、その結果、生きた交流というものが舞台上で生まれ、そこから真実の瞬間が生まれてきやすい状態になる。その経験は実際に何度かある(写真6)。

次回公演は、ゴリキの『どん底』だが、渋谷で一回だけである。三時間の芝居を一回するためだけに、二カ月間稽古する。公演で出演料がもらえるわけでもないのに、アルバイトをしながら稽古に参加している。そこまでして真実がもたらすあの瞬間というものに憧れ、たった一回の公演本番にその瞬間が訪れ、そこから生まれる説明しようのないエネルギーを観客に伝えられるように、地歌に相当する二カ月間の稽古を続ける。

質問 自分はダンスをやっているが、宗教劇に関わったことがある。以前のシンポジウムでヤーチン教授が、劇場が教会の代わりになるという話をしていました。スタニスラフスキーと宗教の関係について。

上世 ソ連時代、宗教はアヘンだと言われて禁止され、共産主義思想の下、聖職者が処刑されたり教会が強制的に閉鎖されたりして、激しく弾圧されてい

た。スタニスラフスキーは、人間研究を進めるにつれて、神智学などの神秘主義思想も勉強し、システムの中にその影響を感じさせるようなものも含むようになってきたが、それを表現できるような時代ではなかった。人間を研究したことで、きっと人類愛に目覚めたであろう彼は、劇場を人々の心の拠り所となるような場に、「人間の精神生活」を見せることで人類の救済活動を行ったのかもしれない。

彼は心臓を患って舞台上に立たなくなつてから、自宅で弟子を教えるようになる。その際に、当時では公にできないようなことを口伝したと言われている。また、彼はメモ魔で、死後に発見された大量のメモの中には、社会主義リアリズムの模範として国から厚く保護されていた人物としては、到底あつてはならない内容が書かれていたものもあり、それらは当局によって封印されたと言われている。また、彼の出版物にも、当局や本人による検閲で削除された部分が多くあるが、それらが研究されていくと、彼が、宗教に近いようなかたちで演劇活動をしたかったのではないかということが明かされてくるのかもしれない。

質問 以前に稽古を見学した際、仏教でいうヴィパッサナー瞑想に似た訓練をしているというような印象を受けた。真実に至るためのステップについて、もう少し詳しく教えてほしい。

上世 まず体の緊張を緩和するために注意を自分の体に向けていく。足の指から、つま先から、ずっと全身に、内臓の部分まで、自分の体の中にどこか緊張している部分がないか、どこか凝っているようなところがないか、問題がないかと体に注意を向ける。これが最初の体の緊張を緩和するということと、注



写真7 バラを使って注意の訓練

意を向けるということの両方をいっしょにやる訓練になる。

次に注意とイメージの訓練。注意には内的注意と外的注意がある。外的注意というのは、見る、聞く、嗅ぐ、触る、味わうなど身体的五感で捉える注意。内的注意というのは、イメージの五感で捉える注意。自分の中で見たり聞いたり、匂いを感じたりする内的五感で注意を向けることである。

例えばバラの花の訓練の場合、バラの花をずっと観察し、色、形、大きさ、光の当たっている具合、影、等々を記憶する。記憶したら今度は、それを自分の中で視覚化する。視覚化といっても匂いや肌触り、音など五感すべてを自分の中で再現することを指し

ている。自分の中でいま観察したバラを視覚化し、自分の中で再現しているバラを自分に近づけながら、自分のほうが近づいていって、そのバラと一体化する。そのときに自分の体が何を感じるか。においを感じたり、一輪挿しに挿してあるバラだったら、一輪挿しの中の水を感じたり、バラの花びらをベルベットのよう感じたり、いろいろなケースがあるが、必ず体感の変化があり、それを真実だと信じられるまで訓練する。この訓練の際に、たいてい知性が、「これは嘘だ。これは自分で思い込んでいるだけだ」と介入してくるので、知性の介入の余地がなくなっていくまで、はつきりとした体験の変化を感じ取るまで訓練が必要となる(写真7)。

次に、イメージと「もしも」の訓練。基本的にどの訓練でも自分に対する正直さが求められるが、特に「もしも」の訓練の際は重要である。もしもこうだったら、自分はどう感じるか。ここで自分を誤魔化したり、自分に嘘をついてはいけない。もしも自分がバラだとしたら、このバラを見ている人に何を伝えたいか、というような問いかけに正直に答える。もしもだから嘘をつく必要はなく、自分が思ったとおり、感じたとおりに正直に答えられればよいのだが、ここでも知性との激しい戦いがあり、どうしても見えを張ったり、本心との対峙に怖気づいて誤魔化してしまうことが多い。「もしも」を使えるようになるにもやはり訓練が必要である。

最後の真実感覚は、いままでの段階をすべてまてている。いままでのことは自分にとって真実なのか、自分はそれを信じられるのかどうかという自問自答である。

潜在意識に入っていく扉は真実である。真実感覚を捉えてしまうと、自然と潜在意識に入り、普段で

は思いつかないようなことを思いいたり、いろんなことを体験したり、体感したりする。潜在意識の領域での創造的な部分が動き始めたら、今度はそれを邪魔しないようにする。邪魔してくるのはだいたい知性なので、知性が介入しないためには、自分が真実を捉えているという自信が必要となる。

この状態は時間になると何秒であり、何分と続くことはまずない。しかし、一瞬でも潜在意識に入って、何か自分の中の創造的な部分が動き始めたら、訓練として成功である。

これらの訓練は本当に時間がかかるものだが、芸術家としての俳優を目指すのであれば必要なことだ。しかも、これは俳優としてだけではなく、人としての日常生活でも必要なものだと思う。だから、ほぼ瞑想の訓練といっしょであり、宗教家の方がやっていること、あるいは他の分野、例えば成功哲学的なビジネスの世界で言われていることとまったくいっしょとなる。スタンisラフスキーが研究したのは、人間の中の有機的な自然の創造の法則である。人がもともと持っている創造的な部分はどうやったら動くのか、ということの研究したのであって、それは分野、ジャンルを問わない、人間の営みの法則である。それを彼は演劇の世界に応用しただけである。

質問 瞑想だけだと「もしも(三)」で何かを想定することは思うが、「もしも」についてももう少し詳細を教えてください。

上世 演劇の場合、劇作家が作品の世界を作る。例えばチェーホフであれば、彼の書いた世界の中に人が住んでいて、その世界に入っていくときに、この「もしも」が必要となる。

今日話したシェイクスピアの『ハムレット』であれば、ハムレットが一番最初に置かれている状況は、国王である父親が死に、父親が死んだ直後に、母親が父親の弟と結婚するという、葬式と結婚式がほぼ同時に起こるというようなものだ。これは日常生活ではあまりないから、もしも自分がそのような状況の中にいたら、自分はどうなるかというようなことを考えるとき、その一つ上の段階のイマジネーションが必要になる。例えば誰かの葬式に出たときの記憶・経験と、結婚式に出たときの記憶・経験というものをうまく組み合わせて、その中で自分は、これがいっしょになったらどうなるということをシミュレーションする。そのときに真実がどういうものになるかは実際やってみないと分からない。

質問 その際に、「もしも」で設定されたものと自分の真実が衝突することはないのか。衝突した場合の解決法はどんなものか。

上世 衝突は頻繁にある。戯曲にはこう書かれているが、もしも自分だったら、自分は絶対こういふことをしない。こういうことを言わないと。

ここで、「役づくりに対する仕事」の中の「分析」という段階が非常に大切になってくる。天才的な劇作家であればあるほど、必ず真実に基づいて設定をし、セリフを書いている。例えば、劇作家がここで泣くというト書きを書いているということは、必ずその登場人物が泣くような設定の中にいるはずである。自分だったらその設定では泣かないという場合、もう一度分析をして、劇作家が真実として捉えた、泣くという状況を見落としていないだろうかというようになところを、どんどん細かく突き詰めていくと、台本とおりの指示だったり、せりふだったり、動きだ

ったりというところに必ず行き着く。役づくりのためには、自分の真実として作家の書いたことを捉える細かい分析力がすごく重要になる。

ただこれが、真実に基づいて書かない、あまりよくない作家の台本だったりすると、これは絶対あり得ないというようなことも多々ある。その場合、もし俳優のほうで、提案された状況の中で自分の真実を見つけれれば、そちらが優先される。そっちのほうで、見ている人にも真実として伝わる。しかし、多くの俳優は、真実を探索する作業は面倒くさいので、台本に書かれているからという理由で、台本どおりにやってしまうことがほとんどである。そちらのほうが楽でもあるからだ。ただしその場合、何かに影響を与えるというような本物の芸術作品となることはあり得ない。

アニシモフは、すべて真実に基づいたものでないと役者が真実を捉えられない、という理由で、必ず天才作家の古典的名作を選ぶ。歴史に残る名作には人類共通の普遍的なテーマが書かれており、その真実を突き詰め、演劇を通してその真実を人々と共有していくことが人類の発展につながるはずだと考えるからだ。なので、アニシモフとの稽古は、真実の探求がほとんどである。

鎌田東二氏補足 瞑想の話の中で、マインドフルネスやヴィパッサナーという、部派仏教の立場を前提に考えると、「もしも(三)」という段階の概念がない。それに対し、演劇の特徴としての「もしも(三)」の領域についての説明があった。

小乗仏教と大乘仏教の違いがまさにそこにある。大乘仏教は演劇である。だから他者が必要であり、観衆、大衆が必要である。大衆に向かって何をする

のかというのが大乘仏教で、いわゆる部派仏教は自己の世界の悟りに近づけばいいので、サマディやヴィパッサナーだけで成り立つ。しかし、苦しんでいる他者に対して、自分たちはどういふふうに関与しなきゃいけないのか。

最近、『法華経』と『浄土三部経』というのを集中的に読んでいるが、SFオペラかと思うほど、イマジネーションの世界である。『法華経』の中の重要な概念は二つあると言われており、方便と久遠実成の本仏という本仏概念であり、永遠ということだ。それが真実感覚ということにつながる。真実感覚と方便感覚。方便感覚があつて真実感覚に至る。『方便品』というのは第二章にあり、『如来寿命量品』という久遠本仏を描いているのが一六章であるが、『法華経』がすごいと思うのは、それを『で始めていることだ。

大乘仏教経典のすべては『でであり、「如是我聞」というのはまさに『設定で、マジックだ。ここから経典を量産できる。「私はこのように聞いた」、「もしお釈迦さんがこう語ったら、こうであろう」のように、まさに想像力の全面展開の世界が大乘仏教の経典世界だと思う。

『マジック』というものを大乘仏教は駆使し、それが密教になると、パフォーマンスのような加持祈禱のレベルにつながっていく。そして一生それを庶民の要求に、つまり現実身近な、お金がないとか、恋人がほしいというような、世俗の現世利益までかなえさせていくような『と、リアリティーというものの接続を加持祈禱で行ったと思う。

まさに大乘仏教や密教というのは、演劇を現実化するという行為だった。そのところが今日のやり取りで、非常に鮮やかになってきた。そこに大乘仏

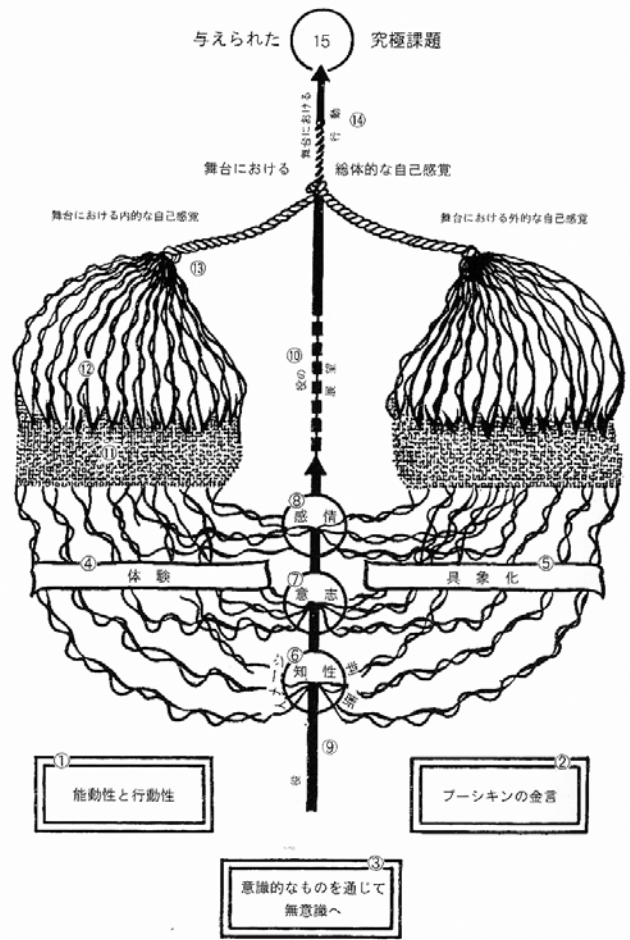


図1 スタニスラフスキーによるシステムの図
(セルゲイ・チェルカフスキー、堀江新二訳『スタニスラフスキーとヨーガ』未来社、2015年より)

教を入れると、より仏教の特質が分かってくる。まさにスタニスラフスキーは大乗仏教の世界を表現している。

上世 スタニスラフスキーは最初、プラナーというヨーガ用語を使って俳優指導をしていた。これは『スタニスラフスキーとヨーガ』(セルゲイ・チェルカフスキー、堀江新二訳、未来社、二〇一五年)の中に述べられている。このプラナーが、やがてエネルギーという言葉に代わる。ヨーガ的な言葉だと、インドの観念論に触れ、宗教性を一部含んでくるので、そのシステムを彼はこういう図にしていた(図1)。

以下、この図について書かれている、「俳優の仕事——俳優教育システム 第二部」(コンスタンチン・

スタニスラフスキー、堀江新二他訳、未来社、二〇〇八年)第一章「舞台における総体的な自己感覚」より引用する。一部、用語の翻訳が違ふところは補足してある。引用元の傍点は省略した。

下のほうにある三つの理念、すなわちわれわれの芸術において重要でゆるぎない三本の柱がある。(中略)

1、第一の柱の理念は次のように謳っている。舞台俳優の芸術は、内面的および外的行動の芸術だ。
2、第二の柱はプーシキンの次のような言葉だ。「与えられた状況における情熱の真実と感情の真実らしさ」
3、第三の柱。自然そのものの潜在意識による創造——俳優の意識的な心理操作術を通じて。

われわれの芸術の三つの主要な柱の上に二つの重要な綱領が成り立つ。
4、われわれが概略だけを勉強した体験(追体験)の過程。
5、具象化の過程。

(中略) これら二つの綱領の上に腰を据えているのは次のようなものだ。
6、7、8、精神生活を促す三つの推進力——(中略) 知性(知恵)、意志、感情、あるいは、イメージ、判断、意志、感情。

9、新しい戯曲と新しい役が精神生活を推進するもののなかに浸透し、そこに種を蒔き、創作意欲を呼び起こす。
10、精神生活を推進するものが、戯曲や役の蒔き落とされた種を手にしてめざす流れ。(中略)

11、われわれの心の内的領域および、われわれが以前(要素)と呼んでいた(中略)あらゆるものを備えたわれわれの創造活動のための器官。(中略) それぞれの要素は、すなわち、(a) 想像とその虚構(もしも)、役の与えられた状況、(b) 断片と課題、(c) 注意と対象、(d) 行動、(e) 真実の感情と確信、(f) 内的テンポ・リズム、(g) 情緒的記憶、(h) 交流、(i) 適応、(j) 倫理と一貫性、(k) 性格、(l) 舞台における魅力、(m) モラルと規律、(n) 抑制と完結性。これらの要素はすべて心の領域のなかで生きており、俳優の精神生活を推進するもの(知恵、意志、感情)がそこに根づいた役の心の一部とともに、この心の領域に入り込んでくる。(中略)

12、これも同じように、役を演じる俳優の精神生活を推進するものがめざす流れだが、すでに変容

してしまったもの。(中略) 戯曲の〈要素〉だけでなく、俳優自身の〈要素〉を色調や色彩を徐々に取り込んでいったいまでは、知恵、意志、感情がめざす流れは識別できなくなってきた。

13、これが、精神生活を推進するものめざすあらゆる流れがひとつに結ばれる結接点で、われわれが〈舞台における内的な自己感覚〉と呼んでいる精神状態だ。

14、これは、精神生活を推進するものめざすさまざまな流れが、まるで焼き直しでもしたように互いにひとつに結びつけられ、究極課題(超課題)へと向かっていくところだ。これらを変容して、役に近づけられたいま、われわれはこれらを「一貫した行動(貫通行動)の流れ」と名づける。

15、いまのところおぼろげで、完全に定まっていない(究極課題(超課題))。

図表の右側の部分は、(中略) 第二の過程、すなわち外的具象化の過程を表している。

鎌田氏補足 これはカバラにほぼ似ている。カバラは、ケテルという王冠、超課題が王冠で、マルクトという王国、国である。われわれは現実世界、マルクトという王国にいる。つまり物質世界にいる。物質世界にいる人間にとって、超課題は王冠の世界、神の世界だ。

一番究極はエンソフという光の世界で、神の永遠の世界だが、そこから一〇のセフィロトというチャクラのセンターみたいなところを関与して、そして王国という一〇の段階まで下りてくる。下からも上に上がってくる。

一番キーになるのは六番目で、ティファレット(美)である。これは知恵、意思、感情の、まさに感

情である。カバラでは、六番目のティファレットがここにおける感情。だからこの図では、最も重要なものは感情だと考える。感情をどうするかというのは、身心変容技法の一番重要な、真実感覚と¹⁾、方便との間のものを一体化するときの重要な部分である。その感情において、ずっとどこまでも一つになって、ひとまとまりの状態になったときに、自分の中で一体感の真実感覚みたいなものが生まれてくるのかもしれない。

それから、『スタニスラフスキーとヨーガ』に書いてあるように、ソビエト革命後、プラーナという五大インドの伝統思想がブルジョア関連の用語と見なされたので、それをエネルギーという、より物質科学的な用語に切り替えざるを得なかった。そして超意識とか、潜在意識の概念が構成される。ヴィパッサナー瞑想でいうところの集中であるサマディ(三昧)は、いくつもの段階に分かれていて、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態を指す。ヨーガにとってその瞑想の対象は神であり、スタニスラフスキーにとって瞑想の対象は役であった。神であるか役であるかという違いはあるが、役に没入して一体化するというのは、まさにヨーガ的な瞑想法。これはヴィパッサナーの瞑想法とは違うけれど、しかしインドの瞑想の一つのパターンを持っている。

一番関心を持ったのは、スタニスラフスキーは最終段階を役と一体化した「我あり」という状態にしていたこと。世阿弥は「無心」というが、西欧的な考え方の人間観、あるいは演劇観と、アジアと日本の演劇観、または人間観との違いでもあるのかと思う。「無心の境地」と「我あり」というのは言葉の上からだけすると対極である。

しかし対極にありながら、演劇人としては、そんなに大きな違いはないのかもしれない。「我あり」の状態において起こることは、世界生命との心的一体化である。そして物質や世界に対するごちなさや不安感は消える。俳優が「我あり」の状態に入り込んだとき、観客の前で創造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、身体的危機感、舞台上で人間の法則に従い、実生活と同じように正常に働く状態になる。それが舞台で実現したときに、アニシモフが言う真実感覚の舞台がそこに顕現して、そのエネルギーが観客の中に入り込んで、生活を変えるまでの何かインパクトがあり、世界に大きな、よい影響を与え得るということが起こるのではと思う。

上世「我あり」というのは、役と俳優の一体化だけでなく、世界生命や宇宙と一体化している状態である。つまり自然の中に「我あり」という存在を舞台の上で体感することであり、すべてとつながっている状態だ。舞台の上では戯曲というものがあり、その世界の中にいながら自然の一部になっている。世界生命との神的一体化、まさにこれが舞台上で起こっていること。それは役に限らず、本来の人間のありべき姿として、舞台上に存在しているというのが、「我あり」の状態だと思う。

* 本稿は二〇一七年九月二十九日、第六〇回身心変容技法研究会の発表をまとめたものです。

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

土方巽・暗黒舞踏の身心変容技法

三上賀代

京都精華大学教授／舞踊学・土方巽研究

はじめに

私は土方巽（一九二八―一九八六）の稽古場であるアスベスト館に一九七八年から一九八一年まで在籍しました。が、その期間は土方舞踏公演は活動休止の時期で、私は土方の舞踏作品に出演できませんでした。親を取るか、師を取るかの決断に迫られる事態の中で、土方の元を逃亡した私は、「いつか踊る」ために野口三千三主宰の野口体操教室に通いました。土方と野口に直接の面識はありません。

一九八六年の土方の死を契機に、母校の大学院で土方研究を始め、修士、博士論文で明らかにした「土方巽・暗黒舞踏技法」によって、私は、たった一度だけでいいからと願い、一九九二年江の島の「天文館」という小劇場で『献花』を踊りました。江の島の『献花』を見に来てくださった寺山修司元夫人の九條今日子さんから「寺山のためにも『献花』を踊ってやって」と言われ、翌年、寺山さんが好きだったイタリアのスポーツレット演劇祭で初めての海外

公演を行いました。その後、草の根運動的に『献花』を一三カ国二〇都市で踊り続けることとなります。

今日のこの発表の一〇日後の二〇一七年一〇月と一月に「三上賀代〈最後〉の『献花』」として東京、京都二都公演を行う予定です（写真1）。

「錯乱という名の創造」「けつ頭」といった土方の言葉は、論理や分析を排除した「踊り」の状態、まさに身心変容を示しています。野口先生もまた「無脳の人」、「感覚こそ力」と頭脳優位の近代を危ぶみました。

一九九二年『献花』初演時に、演出担当の夫であ



写真1 『献花』（フランス・アヴニオン祭）

る元天井桟敷団員の作家・三上宥起夫とともに「とりふね舞踏舎」を創設しました。「とりふね」の名は、野口体操教室で出会い多くを教えていただいた元東京芸大学教授で折口信夫門下の国文学者・米津千之先生が主宰する「滝行の会とりふね舎」からいただきました。米津先生から「踊りを踊っているなら滝行においで」とお誘いいただき、関東近県で毎月行う滝行に、幼い子供たちを連れて十余年通いました。「ことばの苑」を主宰する米津先生から、私の理解不足ながら「裸裎」の教えや「ことばはこころのたべもの」「日常が行」という姿勢も教えていただきました。土方、野口、米津の三師に導かれ私は踊り続けられています。

初演の『献花』を見た地元湘南の中高年の方からの要望で、野口体操をベースにした「からだの教室」を始めることとなります。そして一九九四年「からだの教室」の五〇代から八〇代の一般主婦による「とりふね舞踏舎」傘下「湘南舞踏派」が生まれ、二〇〇一年には京都精華大学生を中心に「平安舞踏派」を立ち上げるようになります。私のソロ公演以外に

湘南舞踏派と平安舞踏派参加公演も国内外で続けてきました。教えることを通して私の舞踏理解も深まったようです。

「とりふね舞踏舎」は、土方の弟子と寺山の弟子というアングラ夫婦が続けています。夫は一九六〇年代末の学生運動後、大学を中退し、行き場なく渋谷を歩いていて何も知らず地下に降りていったら、そこが寺山修司主宰の「劇団天井桟敷」という小劇場だった。演劇がやりたいわけでもなく、寺山さんと同郷の「青森出身」ということだけで天井桟敷に身を寄せることになりました。

1 土方巽と舞踏

私の土方舞踏との出会い

私は、一九七二年に徳島の田舎から東京のお茶の水女子大学にきました。その年、大駱駝艦旗揚げ公演で土方先生を見て衝撃を受けました。何も知らずに見に行つて、白塗り剃髪の裸の男たちが高い天井からぶら下がったりしていることには何の衝撃も魅力も感じませんでした。が、土方さんという名前も知らなくて、客席から「光の粉」のようにただ移行していくだけの姿に、私の罪を背負うキリストを見私は「許されて在る」という思いに慟哭しました。私は自分の表現観とか演技技術とかが全部ひっくり返るくらいにびっくりしました。

でも、「これはやばいな」という気持ちはありませんでした。私は入学した女子大が合わなくて、早稲田大学大隈講堂裏の劇団「こだま」で学生演劇をしていました。演劇仲間に関いたら、「いや、土方さんは駄目駄目。危ない」と言われました。土方さんの所へ行

ったら「女の子は地方にショーダンサーとして売り飛ばされる」「土方さんは納豆で顔を洗っている」等、いろいろな風評が聞こえてきました。ちなみに後日、土方さんの稽古場で「納豆で顔を洗う」という舞踏譜を習いました。

大学卒業後、六本木「自由劇場」研究生を経、嘱託社員として創刊されたばかりの『毎日こどもしんぶん』の編集記者をしていました。が、やはり舞台への想い断ちがたく、通勤電車に乗れないほどの心身症になりました。そんなとき、気が付いたら土方さんの前に連れて行かれていたという運命的な運ばれ方をしました。

「三上先生は勇敢だ。俺たち音楽やってる者はジミヘン（麻薬で早逝したギタリスト、ジミー・ヘンドリックス）には手を出さない。先生は土方の所に行つたんだ」と大学の舞踊史の授業で土方のビデオを見た学生がコメントカードに書いてきました。でも私は勇敢だったのではなく、ただ運ばれて行つただけなのです。

「言葉と妙なもので、うまく生きてきた人生を封じ込めよ」と稽古場で土方から言われ、私の日常性は完膚なきまでに壊されました。

土方先生と三島由紀夫さん

「瀧口（修造）先生が死んだ。饅頭を買って来い」と先生に言われ、夜の稽古場で買ってきた饅頭をみんなで食べました。また、「三島（由紀夫）さんは口を開けていればものが落ちてくるような育ち方をした。俺は野良犬のように匂いを嗅いで生きてきた」「三島さんが死んだときゴーンと鐘が鳴った」といった話も夜の稽古場での酒席でしてくれました。

三島さんが土方さんを世に出すことになります。

三島さんの『禁色』というホモセクシャルがテーマの小説のタイトルを無断借用した、少年（大野慶人）と男（土方）のたつた一五分の作品です。音楽も照明も動きさえほとんどなく、ただ性的うめき声と男が少年を追いかける足音だけが聞こえ、最後に薄明かりの中で男役の土方さんが股間でニワトリを絞め殺す（後年、土方夫人は殺してないと言言）という過激な展開でした。

たつた一五分の作品で、全日本芸術舞踊協会主催の新人舞踊公演出品作品でしたが、そのころパレエや舞踊をやるのはいいところのお嬢さんだったからみんなびっくりして客席から立ち上がり、誰もいなくなつたというような伝説の作品でした。

合田成男さんという舞踊評論家がただ一人、「大正初期以降の日本の現代舞踊の中で初めてオリジナル作品が出た」と称賛しましたが、他の人は、そんなものは自分のリサイクルでやるべきだと非難しました。土方はお嬢さん芸でしかない頑迷な舞踊界に失望し、芸術舞踊協会を脱会します。それを三島さんが聞きつけて、自分の作品を無断で使っている面白い男がいるらしい、とアスベスト館という土方さんの奥さんが建てた目黒の稽古場に來られて、お二人の交友が始まりました。

ちなみに、米津先生は「三島由紀夫が鬼神（かんまがら）を理解していたら死なずにすんだのになあ」と独り言のようにつぶやいていました。

「先生、三島さんという人が来てるよ」と伝える家を出てきた内弟子に、三島さんは帰り際、「駅前の本屋に行つて三島由紀夫の本を探してごらん」と言われ、それ以後三島さんに可愛がられたという先輩の話があります。三島さんは文壇や世間での評価から離れたアスベスト館での時間を楽しんでおられたの

かもしれません。

三島さんがいたから、あんな形で土方さんは世間に出てしまった。それは、彼にとって不幸だったのではないかと、合田成男さんはおっしゃっています。土方は、裸で世間に突き付けるような過激な作品より、出身地秋田の心象風景を描いた素朴な作品もありましたので、そういう自分のからだの中に埋もれているような記憶を掘り起こす作業をしたほうが、彼の芸術家としての資質には合ったのではないかととも言われています。

でも、その時代の瀧澤龍彦、三島由紀夫、横尾忠則といった、いろいろな芸術家が土方を面白がって、サロンのようにアスベスト館にやって来ました。

いくつか前衛的な作品が創られますが、一番大きな作品が一九六八年、日本青年館ホールでの『土方異と日本人——肉体の叛乱』です。裸で模造男根を立てて、最後はキリストのように吊られて客席から出ていく。これもまた衝撃的でしたが、学生運動世代が共感し、土方は「アングラの旗手」となります。余談ですが、後年アスベスト禍で問題になった「アスベスト」を輸入し財をなした土方夫人元藤燐子の父上の援助で建てられた「アスベスト館」は、元藤の最初の夫であるドイツ表現主義舞踊を日本にとり入れた津田信敏と元藤の稽古場でした。そこに稽古に來た土方が元藤と稽古場の両方を盗ってしまうこととなりますが、何十年後、病床の津田さんを見舞った土方に「君はいい仕事をしたから許すよ」と言い、土方は津田さんの棺をかついだそうです。

身心変容体験

「身心変容技法」ということに関しては、「舞に舞われて」という世阿弥の言葉は踊り手の真髄を示し

ていると思います。が、精神を病むことになるニジンスキーやアルトー等、踊りや演劇には、触れてはいけない領域に触れてしまう過激さがあります。土方から「健康な狂人」と言われた私は、逆に踊ることとで救われました。

そして私はアスベスト館で体験した身心変容によって踊りにつかまりました。一九七八年のアスベスト館での五日間の公開ワークショップで私は「壁抜け体験」をしました。ワークショップ最終日、参加者に一人ずつ土方からタイトルが与えられ、即興舞踏が指示されました。私に与えられたタイトルは「パスポート365」（366?）。稽古場奥の平台の上に座る土方のギョロリとした目に射すくめられて、私は「この人に嘘は通用しない」と思いました。

蹲ったままの時間が数分だったのか数時間だったのか。私は指一本動かすことができませんでした。土方が音楽をかけたのか、スポットを当てたのか。窒息しそうなになったとき、フツと腕が引つ張られるように上がり、その腕に吊られて腰が浮き、背骨が引つ張られ、そのまま操られるように立っていました。気がつくくと運ばれるように歩き出し、壁の前に来て、そのまま壁の中に入っていくという「壁抜け」体験をしました。生きてても死んでも永遠に「歩行」を続けられると思いました。土方に追い詰められて「全き自由」の感覚を得たのかもしれませんが。これで私は舞踏に「被爆」することになります。

2 身心変容の舞踏を実践する

体験舞踏

次に身心変容の例としてのビデオをお見せします。



写真2 ほぐす(チェコ・オストラバ市、コンセルバトワール)

(ビデオ上映)
ご覧いただいた映像は一九九九年パルテノン多摩で、寺山修司さんの衣鉢を継いだ、作曲家J・A・シーザー主宰の「万有引力」が中心になって開催した同時多発の野外ステージの記録です。私たち「とりふね舞踏舎」が野口体操の「ほぐし」から、友人の書道家が書書いた白い麻地の着物を来て、顔を白塗りし、私が土方の「寸法の歩行」の条件を言って「体験舞踏」を試みました。ちなみに土方は「暗黒舞踏」を名づける前に一時期「体験舞踏」を名乗っていました。

月のきれいな夜でした。「あなたも舞踏家?」と呼

びかけられた、舞踏などまったく知らない老若男女が、広い公園の中、遠くの野外ステージでの演劇の叫び声や大音響の音楽などが聞こえている場所での、白塗り「体験舞踏」です。

野口体操による「ほぐし」と「自己放棄」

野口体操の「ほぐし」から始めます（写真2）。「気持ちいい感覚」を手掛りに、力を抜いたからだの重さを揺する「ユリ、フリ」によって、からだと心と脳のこわばりをほどこいていきます。体操は一人でするマッサージ、マッサージは人にしてもらおう体操です。土方の「けつ頭」同様に野口は「無脳の人」を提唱します（写真3）。



写真3 委ねる(チェコ・ブルノ市)

ご覧いただいているビデオの野外舞踏の白塗りのメンバーは湘南舞踏派の普通の主婦たちです。五〇代から八〇過ぎでの主婦が「気持ちいい」を手掛かりに人前で顔が崩れるのもいとわず、からだ、心、頭を「ほぐし」ます。次に「ニワトリになつて」の「コケッコ」。ニワトリの脚、手も三本に腰のバサバサ、首はエサをついばむためにクッククックと細かく出したり引いたしてニワトリの鳴き声をだす。「コケッコッコ、モウケッコ」などと言いながらも七〇歳を越えた上品な主婦の「自己放棄」です。海外公演の度に行ってきたワークショップでも同じようなことがありました（写真4）。

ビデオで即興「あなたも舞踏家」というのが映っています。いま参加者に着物を着せたりしているのが、六〇歳で舞踏デビューして、現在八三歳、いまも踊っています。健康体操だと思って来た人が白く塗って、うちの黒金閣という学生たちがつくってくれた大磯の山の中にある野外ステージで稽古やいろいろ発表会をしています。

後で「舞踏の歩行」というのを皆さんにもやっていただきたいと思います。七〇歳を過ぎた主婦は「舞台に出たいのじゃない。黒金閣で歩行していると



写真4 自己放棄(スロベニア・リブリャナ市)

からだと樹が一体になるような感覚になる。だからやめられない」と言う。やっぱり意識変容。私自身もそうですが、「あなたが私、私があなた」のような感覚にからだがなっていく。それは野口体操で緩めて、ほぐして、道具にできたからだをもっと素のからだにしてあげることから生まれる感覚です。

寸法の歩行

以下は、土方巽暗黒舞踏の基本稽古としての「寸法の歩行」の条件です（写真5）。

天界と地界のはざま、寸法となつて移行する頭上に水盤。足元のかみそりの刃
あらゆる関節がクモの糸でつられている



写真5 寸法の歩行(イギリス・チェシャー州)

空洞の内臓 奥歯の森に風

額の二つ目 ガラスの目玉

目を見ることを止め 映すことの方がはよい
歩きたいという願いが先行して 体が後から追いつく

あなたの前にスライスされた何千というあなた
あなたの後ろにスライスされた何千というあなた
あなたは出ていくあなたの中へ

これは土方さんが言葉で振り付けたものです。この言葉に導かれ、土方舞踏の基本の「寸法の歩行」が始まります。かかっている曲は土方さんが使っていた「タイム ウィンド」。

こういうことをヨーロッパでもやると学生たちが泣きます。からだは、何かするための道具じゃない。ただあるということを知る。土方舞踏の歩行は「歩く瞑想」と言われます。この曲も、ちょっとはまる曲です。ビデオに映っている痙攣し始めた男の子はこの音楽がかかった途端にイッちゃいました。

こうした意識変容は宮城教育大学の学生でもありました。「木になる」ということをやっていたら、本当に手が木になっちゃって腕が脇からはなれなくなりました。「誰か離してくれ」って気持ちはいっしょにしているけど、からだは勝手に動き出す。

日常生活状態から木になったり、風になったり、草になったり、石になったりというようなことを通して自分のからだの中に降りていきます。

土方さんの死の一カ月前のワークショップの最後の言葉は「極希薄化した内触角は無限に遠く、極微細化した外触覚は無限に高く、霧深く深くなったとき、気がつく」と彼は峨々たる山を引いているのだから……です。

「舞踏は空間の創造」と土方は言いました。「日本の現代舞踊は空間恐怖症で、暴れて空間を埋めようとする」とも言いました。

私たちは舞台の中で一番端の人ともずっと糸でつながっている感じがします。ぱつとあつちの人が動くと、こっちの人が空間を超えて反応する。稽古場の空間全体が一つのからだで、神経網でつながっているようです。

土方さんは、一〇〇〇人の観客の前でも、一番上の客席の人を実況中継するような踊りを踊れと言いました。劇場空間もまた神経網がはられたひとつのからだと考えられるかもしれません。踊りへの集中とそれを見ている覚醒、「集中と覚醒」というのが同時にあるわけです。

この「寸法の歩行」でベースをつくって、今度はきつく苦しいことで「しるる」。サーカスのシルク・ドゥ・ソレイユの美術監督が私の舞台を見てくれてワークショップに呼んでくれました。私たちはシルク・ドゥ・ソレイユを知りませんでしたので、木下サーカスみたいなものだろうと暢気に行って驚きました。彼女たちは抜群の身体能力で、心も柔軟です。それは当然です。半年もの長期間を何百人のチームで移動し、危険な技をほぼ休日なく続ける。みんな天使みたいです。猜疑心とかがあると事故になります。

からだ中ふにやふにやだし何をさせたらいいのだろうと思いました。が、土方舞踏の基本の田んぼの中のぬかるんだ足の「中腰」とそれでの移動ができないのです（写真6）。

模範演技もしていないし当然なんです、背後がないんです。後ろの空間がないから、前だけにしか行っていない。「空間恐怖症の現代舞踊」という言い



写真6 大地に向かって飛ぶ鳥（スロベニア・リブリャナ市街）

方を土方先生はしました。動きで空間を埋めていく、そうではなくて、いかに空間を創出できるかが大切です。

最初の一步が出せますか

大学人文学部の私の「身体表現ゼミ」には表現者希望の学生はほとんどいません。が、授業でも一〇年やりました。前期、四月から七月まで毎週、野口体操でからだを「ほぐす」。緩めて、どうやって立っているのか。野口先生が行っていた「卵立て」を授業に取り入れ、からだのあらゆるところを足場に



写真7 卵を立てる(とりふね舞踏舎ワークショップ)

して「立つ」から「直立交替二足歩行」を問いました(写真7)。「最初の一步が出せますか」。満月の夜、大学の野外で、白塗りパフォーマンスをします。池のそばで寝転がってずっと目を開けたままいた子も、石になっていた子もいました。よろよろと立ち上がったけれど、一步が出せないで、ずっと崩れ続けたら、いろんな子に出会いました。ちょっと意識が変性状態みたいになる経験を最初のゼミ生たちがしたようで、この日はいつも先輩たちが見張りに立ってくれたりします。

ほとんど動かない白い人たちが立っている静謐な空間を見て、夫は驚いていました。素直な感覚で、「からだに貞く」からこうしたことが可能になると思います。



写真8 気のサークル(スロベニア・リブリャナ大学)

「自己放棄」がないと踊れない

土方さんのやり方は、神経や肉体を「縛る」。苦しいことだけをさせる。「転がされたまま三カ月、やっと立てたときには、立ち方も忘れてネコの姿勢になっていた」。先輩のこの言葉はまんざら嘘ではないのですね。有無を言わさない。ここにいるのかやめるのか、どちらかしかない。「自己放棄」がないと踊りなんて踊れないよと。

やさい

このアスベスト館に来るまで、迷い迷い来た道。「稽古場の裏で稽古着に着替えようと思って、自分の

汗臭いシャツの匂いをそっと嗅ぐ、そこにあなたの踊りがあるんじゃないのですか」と先生は言います。稽古場に入ってきて「じゃあ、これをやりましょう」ではない。おまえは、なんで踊りを踊ろうと思ってるんだ。どうやって来たんだ。そこから問い直すということをしていたと思います。

私たちのグループでも、激しくからだを叩きつけるような踊りもやりますが、ベースは、「なぜ踊るのか」「踊りとは何か」を自分自身に問うことです。あとは「縮む、沈む。硬く」なる。からだは硬いほうがいいと言います。舞踏家で柔らかな人を見たことがないって。からだが固いから踊れないのではないのです。

「素材は悪い方がいい」という土方の言葉もまた独創性への示唆です。

「先祖代々の悔しい思いにからだは歪み暴れ出す」

「情報の蚊に噛まれて薄くなつてはいけない」

三〇余年前に土方の残した言葉は今日ますます重要になっています。

「先祖代々」という言葉の実感もなく、ネット社会をブンブン飛ぶ蚊に血を吸われ、私のからだは薄くなる。「今はもう光ばかり」「裸電球ひとつでいい」。

土方の言葉のとおり、大磯黒金閣の裸電球の舞台で、私は踊り続けたいと思います。

* 本稿は二〇一七年九月二十九日、第六〇回身心変容技法研究会での発表をまとめたものです。

なお、土方舞踏技法に関する詳細は、三上賀代『増補改訂 器としての身体——土方巽・暗黒舞踏技法へのアプローチ』(春風社、二〇一五年)がありますので、ご参照いただければ幸いです。

第四部 ◆ 芸術・武術というワザ学

寺山修司の身心変容——不完全な死体への質問状

辻 信行

中央大学大学院総合政策研究科博士後期課程／境界論

はじめに

本稿は、寺山修司（一九三五—一九八三）とその作品における「身心変容」とは何か？という大きな質問に端を発している。それに答えるため、まずは準備体操のように基本的な質問を設け、そこから取り掛かることにしたい。なお本稿で投げかける一〇個の質問は、「不完全な死体」である寺山修司に向けられているが、同じく「不完全な死体」である本稿の読者と、筆者自身にも向けられている。

質問 1 寺山修司ってなんですか？

「寺山修司」は、人名でありながら職業名であり、作品名、食堂名でもある。

寺山修司という人名が付けられた男は、青森県弘前市紺屋町で一九三五年十二月一〇日に生まれた。しかし戸籍上は、一九三六年一月一〇日に出生した

ことになっている。さらに寺山は「走っている汽車のなかで生まれた」と語っているが、これに関しては事実でない。いずれにせよ、出生の時と場所まで謎にしてしまうトリックスターである。

その生涯において、俳人、歌人、詩人、作詞家、演出家、脚本家、映画監督、小説家、随筆家、評論家、俳優、写真家などとして活躍した寺山は、「職業は寺山修司です」と名乗っていた。マルチな仕事ぶり而言い表すのに、「寺山修司」を職業名として用いたのである。

作品名として「寺山修司」が冠されているのは、三浦雅士や栗坪良樹、高取英による評伝、ちくま日本文学全集や笠間書院に収められている作品集、新文芸読本や太陽編集部による特集本など枚挙に暇がない。また、二〇一七年に公開されたドキュメンタリー映画のタイトルにもなっている。

食堂の名前でもある。もともと寺山の伯父・義人が「寺山食堂」を経営しており、一九四五年七月の青森大空襲で焼け出された寺山と母・はつは、食堂の二階に間借りした。その後食堂は閉店されたが、

二〇一二年から新しく、寺山にちなんだ「寺山食堂」が三沢市内で展開され、現在九店舗存在する。名物の寺山盆カレーセットは、お盆のような器に盛られたカレーライスとコカ・コーラのセットで、生前の寺山が好んで食していた。

このように、寺山修司とはなにか？という基本的な問いを立ててみても、その答えは多様であり、玉虫色をしている。

ここで寺山が四七年の生涯を通して生み出した作品について概観しておきたい。三浦雅士は『寺山修司——鏡のなかの言葉』において、寺山作品の特徴を「懐かしさ」と「幻想性」であると述べている。「懐かしさ」は、作品世界がノスタルジーあふれる過去の世界を描いているからとも言えるが、それ以上に、「子供の視点」から世界を眼差しているためであると三浦は指摘する。「幻想性」は、以下の寺山の創作史をまとめた表1において、とくに晩年の作品に強く見られる特徴であるが、この世でありながらあの世でもあるような世界観は、初期作品から見られる。この二つの特徴に加え、筆者は「幅の広さ」と「変容

表1 寺山の創作史

区分	西暦(年)	特徴	備考
I	1956～66	詩的作品	短詩型文学から出発、シナリオ作家へ
II	1967～69	見世物的作品	演劇実験室・天井桟敷を結成
III	1970～73	実験的作品	実験演劇(市街劇・書簡劇・密室劇)を展開
IV	1974～83	幻想的作品	長編映画の制作、マルチな芸術家として活躍

性」を挙げておきたい。「幅の広さ」は、既に職業名に関する部分で指摘したように、寺山の作品は短歌・俳句から演劇・映画にいたるまで、極めて多岐のジャンルにわたっており、扱うテーマも母子の愛憎から社会的なマイノリティー問題にいたるまで広範であるためである。「変容性」とは、作品中において、いわゆる常識的な世界認識の枠組みを変えてしまうかのように、夢／現実、俳優／観客、都市／農村といった二項対立的な境界を融解させている点にある。このような寺山の創作を区分すると、以下のようになる。

Iは、早稲田大学在学中に創作した処女戯曲『忘れた領分』にはじまり、第一作品集『われに五月を』、第一歌集『空には本』、そしてラジオドラマの諸作品を発表した時期にあたる。高校生時代から俳人とし

て活躍していた寺山は、俳句・短歌を中心とした短詩型文学から戯曲へと創作の領域を拡張させた。

IIは、青森への一時帰郷を契機に、土俗世界を作品のモチーフに取り込み始めた寺山が、演劇実験室・天井桟敷を結成し、舞台作品を展開し始めた時期である。「見世物の復権」を提唱した寺山による演劇『青森県のせむし男』『大山デブコの犯罪』『毛皮のマリー』の成立時期にあたる。

IIIは、俳優が街に繰り出してハブニング的に演劇を上演する市街劇『人力飛行機ソロモン』、俳優がスクリーンの中と外を行ったり来たりしているように見える短編映画『ローラ』、観客を迷路のような密室空間に閉じ込めて観劇させる『阿片戦争』など、実験精神あふれる作品を創作した時期にあたる。

IVは、映画『田園に死す』『さらば箱舟』などの長編映画を制作した時期であり、演劇作品では『奴婢訓』『身徳丸』『観客席』『レミング——壁抜け男』といった代表作を続々と生んだ時期にあたる。

このような創作史を踏まえた上で、寺山に関する研究の状況を押さえておこう。堀江秀史(二〇一〇)は、寺山修司研究を①回想記、②評伝、③概説書、④研究書に分類している。いずれも寺山の死後、盛んに出版された。①は寺山の関係者による好意的な論調であるのに対し、②は生前の寺山と一定以上距離のある論者による批判的な内容を含む。③はとくに生没周年に集中して刊行され、さまざまな論者が寄稿している。④は二〇〇六年に国際寺山修司学会が創設されたことにより画期を迎えた。現在最も進んでいる寺山修司研究の領域は短詩型文学であり、二〇一三年に小菅麻起子が博士論文を基に刊行した『初期寺山修司研究「チェホフ祭」から「空には本」』がその嚆矢である。今後は演劇論、映画論、メディア

ア論などを中心に、よりいっそう多角的な寺山修司研究が展開されてゆくであろう。

質問2 質問は「あるもの」ですか、「なるもの」ですか？

本稿は「質問」に沿って論述しているが、寺山は「質問」を創作の要として用いていた。「大きくなたら、質問になりたいのです!」と寺山は『地獄篇』に書いており、同じことを一九六六年のラジオドラマ『成人の日特集 二十才』において、主演の吉永小百合に言わせている。これは問いによって世界を変えてゆくことの宣言である。質問に「なる」という言い回しに着眼するなら、俳優は「あるもの」ではなく「なるもの」であるという寺山の俳優論が存在するが、それと同じように、「質問」も既存のものとして存在するのではなく、自ら創出するものであり、自ら問いそのものになって世界を変革したいという意図が見える。

寺山による質問の実践は、一九六〇年にTBSで放送されたテレビ・ドキュメンタリー『あなたは……』に嚆矢をみることができ。これは、日本における街録(街頭で録画・録音する手法)による初めての本格的なドキュメンタリー番組である。本作ではインタビュアーが街行く老若男女に対して、以下の質問を矢継ぎ早に投げかける。

いま一番ほしいものは何ですか。

あなたは月にどれ位おかねがあったら足りると思いますか。

もしあなたが総理大臣になったらまず何をしますか。

あなたの友達の名前をおっしゃってください。
天皇陛下は好きですか。

戦争を思い出すことがありますか。

ベトナム戦争はあなたにも責任があると思いますか。(あると答えたら)ではあなたはその解決のために何をしていますか。

昨日の今頃、あなたは何をしていましたか。

それは充実した時間でしたか。

人に愛されていると感じることがありますか。(あると答えたら)それは誰にですか。

今一万円あげたら何につかいますか。

祖国のために戦うことができますか。(できると答えたら)命をかけてでもですか。

あなたにとって幸福とは何ですか。

ではあなたは今幸福ですか。

何歳まで生きていたいですか。

東京はあなたにとって住みよい町ですか。(よいと答えたら)空がこんなに汚れていてもですか。

最後に聞きますが、あなたはいつまで生きていますか。

質問を投げかけられた人々は、ときに戸惑い、怒り、笑いながら応じている。寺山は街を歩く市井の人々に「質問」という仕掛けをすることで、人々から面白さを引き出し、テレビの可能性を拡張させた。それと同時に本作の試みは、誰でも俳優にしてみたいという、寺山の市街劇の思想に引き継がれることになったのである。

質問3 両親からどんな影響を受けましたか？

寺山の母・はつには著作もあり、その存在が一般

に広く知られているが、それに比べて父・八郎の存在は十分に光が当てられてこなかった。それは八郎が第二次世界大戦中に戦病死し、資料や証言が十分に残されていないことに起因するが、近年の研究で徐々に八郎の生い立ちが明らかになってきている。

まず、寺山の父方の祖先は鹿児島島の島津藩に由来する。祖父の代には会津藩として幕府軍と共に函館戦争で薩長と戦った。西南戦争では西郷側についていたので、いずれも敗者である。八郎は東奥義塾高校に在学中、弁論部に所属し、「日支親善を論ず」「現代社会と改造」といった弁論を発表。同時期に文筆活動も行い、「人生と宗教」を学友会誌に寄稿している。卒業後は警察官として勤務し、第二次世界大戦で出兵先のインドネシア・セレベス島でアメーバ赤痢により戦病死した。寺山は八郎の死因をアル中というが、これは事実でない。

一方、母・はつは坂本家の女中が孕んだ私生児として、漁師の家で育てられた。八郎と結婚して修司と戦火をくぐり、敗戦後は進駐軍の三沢基地で働く。そして北九州へ転属する。寺山を過剰に愛しながら中学・高校時代は離れて暮らし、大学入学後に修司がネフローゼで入院すると上京。以後、とりついたり修司から離れなかった。結果的に九條今日子との結婚生活を破綻させ、自分の気に入らない劇団員も辞めさせた。このような母を寺山は愛し、憎んでいた。この相反する感情は、生涯を通して作品の主要テーマとなったが、早いものでは高校時代に創作した短歌の中に、死んだ母をテーマにしたものが存在する。「東奥日報」に掲載された短歌を見てみたい。

母逝く

母もつひに土となりたる丘の墓去りがたくして
木の実を拾ふ

埋め終へて人立ち去りし丘の墓にはかに雨のあ
らく降りくる

音たてて墓穴深く母のかんおろされしとき母覚
めずや

夢にさめてまだ明けきらぬ病室に一番列車行く
を聞き居り

歌集『田園に死す』では、より土俗性・呪術性が強められ、死んだ母が詠みこまれている。

亡き母の真赤な櫛で梳きやれば山鳩の羽毛抜け
やまぬなり

亡き母の位牌の裏のわが指紋さみしくほぐれゆ
く夜ならむ

子守唄義齒もて唄ひくれし母死して炉辺に義齒
をのこせり

修司と母・はつとの関係性を考えるとき、五木寛之(一九三三)の場合と比較してみると有意義である。二歳差で、ともに早稲田大学を卒業して文化人として活躍した二人は、一九七五年の『情況』四月号で『木工の論理』としての近代市民社会」と題した対談をおこなっている。ここでは「家」「身障者」「歌舞伎」「天皇」「標準語」「世直し」「セックス」といったトピックを横断しながら、これらすべてに「木工の論理」がはびこっていると指摘する。そして、あらゆる問題を考えるとき、臨時工の視点に立つことが重要であるという点で見解の一致をみる。五木は少年時代に第二次世界大戦で満州から引き上げられる途中、朝鮮で母を失い、そのきっかけをもたらした

たロシアを怨みながら、ロシアの芸術の魅力を追いかけてきた。寺山は少年時代に母をアメリカに奪われ、やがて帰って来た母に取りつかれ、そのことを創作の原動力とした。いわば、ロシアに母を殺された五木と、アメリカに母を犯された寺山は、ともに敗戦国としての日本の現実を母親を通して突きつけられたと言えるのである。

質問4 日本の何を描きたかったのですか？

少年時代の寺山は、東京に憧れ続けていた。早稲田大学入学に伴い上京してくると、最初は土着的な世界から離れた「土離」な世界観でスタイリッシュな作品を創作するが、二六歳で帰郷し、初めて恐山にのぼり意識が変わった。自身の内部に青森を発見し、この地を作品の中に取り込むことを思いついたのである。それが映画『田園に死す』の主人公の最後のセリフ「本籍地、東京都新宿区新宿字恐山」に反映されている。東京の新宿にいても、自分の本籍地は恐山であるという感覚の表明である。また、歌集『田園に死す』に収められた以下の短歌にも、どんなに遠くまで行っても、青森県を越えることはできないという心的感覚が反映されている。

わが息もて花粉どこまでとばすとも青森県を越ゆる由なし

民俗世界への関心を創作の核にした初期作品として、ラジオドラマ「日本人三部作」（フオークロア三部作）が挙げられる。転生譚の『恐山』、姥捨て山伝説の『山姥』、犬神憑きの『犬神の女』をモチーフに

しており、とりわけ『山姥』は、地謡などを効果的に用いてイタリア賞グランプリを受賞している。

日本の芸能という事で言えば、寺山は浪曲を創作している。江戸時代の「八百屋お七」の物語と、一九六〇年代の学生運動とを掛け合わせた『新宿お七』を創作し、演劇実験室天井敷の旗揚げ公演『青森県のせむし男』でも女子高生の浪曲師を語り部として重要な位置に置いている。浪曲から派生した演歌については、寺山は美空ひばりや藤圭子といった演歌歌手を高く評価し、自身も五木ひろし「浜昼顔」や朝丘雪路「与謝野晶子」の作詞を手掛けた。また、生前実現することはなかったが、歌舞伎に関しても制作の構想が立てられていた。

故郷・青森から出発した日本の民俗世界への関心は、やがて全国へと拡大してゆく。紀行文『花嫁化鳥——日本呪術紀行』の章立ては、風葬大神鳥／比婆山伝綺／闘犬賤者考／浅草放浪記／裸まつり男歌／馬染かつら／花嫁化鳥／くじら霊異記／きりすと和讃／筑豊むらさき小唄となっている。このうち最初に登場する大神鳥は、沖縄の宮古列島に位置する。寺山の最後の長編映画『さらば箱舟』のロケ地も沖縄で、結果的に琉球・中国・日本のイメージが混濁した映像世界によって「どこでもないどこか」をつくりあげることに成功している。しかし、沖縄でロケを敢行したのは寺山本人の意向ではなかった。北海道でロケをするつもりでいたが、体調を気遣った周囲が温暖な沖縄へ変更したのであった。寺山は『迷路と死海——わが演劇』のなかで、「南なんかへは行くなよ」と書いた上で、こう続ける。

南では、演劇の生きる場所など、ありやしないのだ。「幸福は個人的で、不幸は社会的である」と、

私は書いたことがある。実際、幸福感のなかで、手をあわせて祈っている魂には演劇のつけ込む余地などないだろう。市街との緊張関係のなかで生まれるべきであり、切り離そうとしても切り離れなくなってしまう日常的な現実を、劇の外の世界とせずに、劇そのものとして包括してゆく構想力である。生産も、交換も、すべてたぐりこんでしまうドラマツルギー、新聞記事を第二幕のテキストにしてしまう虚構の咀嚼力が、問われることになってゆくのだよ。

ここでもまた、北に留まり続けることしかできない寺山の宿命のようなものが表明されているのである。

質問5 アジアのどこに憧れましたか？

5-1 チベット

三沢の寺山修司記念館で閲覧できるVTRの中に、さまざまな文化人に「寺山修司を食べ物にたとえる何ですか？」と質問しているものがある。この中で中沢新一は、「チベットのヤクの干し肉です」と回答している。それに続けて理由を述べているのだが、残念ながらあつげにとられた筆者は、その部分を忘れてしまった。しかし、寺山はチベット密教の夢見に関心を持っていた。夢見の技法は、自分の見ている夢の内容をコントロールし、最終的にあざやかな光の状態にたどりつき、瞑想の究極的な境地にいたるものである。作品中で夢と現実の境界を融解させてしまうことを目指していた寺山は、夢見のように現前の世界をコントロールし、理想郷にたどりつこ

うとしていたのである。

5-2 中国

チベット自治区の存在する中国に対しては、まず父・八郎が消息を絶った満州への思い入れが強い。「父は満州で死にました」というセリフを多用するが、これはインドネシアで死んだ父からの最後の手紙の消印が満州であったためである。

そして寺山は、一九二〇年代の上海を、理想郷とみなしていた。映画『上海異人娼館』、舞台『盲人書簡 上海篇』、『怪人フー・マンチュー』に上海が登場する。租界地のあらゆる国の民族が混ざり合った異種混濁のおもしろさ、そして国民革命において、国共合作の反帝国主義・反軍閥の動きがここから発生したことへの憧れが見て取れるのである。

5-3 朝鮮

寺山は一九歳でネフローズのため三年間の入院生活之余儀なくされる。このとき、同室に在日朝鮮人の青年がいたことが、のちに朝鮮人の立場から短歌を詠むことにつながった。『初期歌篇』と「チェホフ祭」には、以下のような作品が収められている。

半島語すこし吃れる君のため焙られながら反り
ゆく鰯よ
作文に「父を還せ」と綴りたる鮮人の子は馬鈴
薯が好き

後者の短歌は、初出時に「鮮人の子も」と書かれていたが、「も」から「は」へと変えられた。その経緯は明らかでないが、大きな変更であることに違いない。

一九五八年刊行の第一作品集『空には本』には以下のような作品が収められている。

地下室の樽に煙草をこすり消し祖国の歌も信じ
がたかり
地下室にころげて芽ぐむ馬鈴薯と韓人の同志を
それきり訪わず
わが窓にかならず断崖さむく青し故郷喪失しつ
つ叫べず
外套の酔いて革命誓いてし人の名知らず海霧ふ
かし

純朴にして傷ついた隣人の運命を、我がこととして捉える姿勢が見られるが、一九六二年刊行の『血と麦』では、祖国朝鮮との決別をうたう青年の立場になっている。

さらば夏の光よ、祖国朝鮮よ、屋根にのぼりて
も海見えす
砂に書きし朝鮮哀歌春の波が消し終わるまでみ
つめていたり

他にも寺山には、在日朝鮮人の青年を主人公にした長編叙事詩『李庚順』がある。娼婦の母を持つ主人公の李庚順は、青森の映画館で映写技師見習いを務めているが、母を殺害して東京へ行く空想に耽っている。ここには多分に寺山自身の青年時代が反映されている。

また、ミュージカル『ヘアー』でも、朝鮮人を登場させる。ブロードウェイの反戦ロックミュージカルの原作では差別に抗う黒人となっているが、それを朝鮮人に変更した。脚本の過激さに恐れをなした

松竹が寺山を降板させ、上演は実現していない。

その後、寺山は民族的なマイノリティーの問題から、身体障がいをめぐるマイノリティーの問題へと関心の重点を移してゆく。奇形や侏儒をテーマにした作品は、もっぱら視覚作品に向いていると判断し、社会的なテーマと見世物的なロマンティズムとを融合させた演劇作品として展開するのである。

質問6 演劇とはなんですか？

寺山は『死者の書』において、「劇とは出会いの偶然性を想像力によって組織してゆくこと」であると述べている。ここで言われる「出会い」について、寺山は『迷路と死海』で具体的に次の四つを挙げている。①俳優と役中人物の出会い、②俳優と観客の出会い、③観客と役中人物との出会い、④観客と観客の出会い。それぞれの出会いを寺山はどのような作品で実現したか考えてみたい。

まず「俳優と役中人物の出会い」である。これは、俳優自身が演じている役中人物について言及する『星の王子様』が典型であるだろう。また、両者の出会いが絶対的に困難な作品として、実際にあった野球の試合をそのまま戯曲にした『巨人対ヤクルト』という作品があり、本作はいまだに上演が実現していない。「俳優と観客の出会い」としては、観客を迷路のような空間に閉じ込め、俳優を探しながら観劇する『阿片戦争』が挙げられる。「観客と役中人物の出会い」は、従来の演劇のスタイルである。「観客と観客の出会い」は、『観客席』において実現している。舞台と観客席の関係を転倒させ、観客席で起こる出来事を演劇作品にしてしまった本作は、観客同志で

話をしたり、手を握ったりするなどのコミュニケーションによって作品が成り立っている。

このような出会いの舞台となる劇場は、施設や建物のことではなく、「劇的出会いが生成されるための『場』のイデオロギー」（『迷路と死海』）である。そのため、寺山は劇場の外に飛び出した。街全体を劇場とした『人力飛行機ソロモン』『ノック』はその好例である。そして市街劇と同時に、戸別訪問劇、書簡演劇、電話演劇など、果敢な試みを展開し続けたのである。

質問7 赤とはどんな色ですか？

寺山修司の作品を「赤」という色彩に注目して読み解くと面白い。色彩心理学の視点から寺山の短歌作品を分析した郡千寿子の研究（二〇一四）がある。郡によると、本来「赤」という色彩は「情熱」を表すのに対して、寺山作品における赤は「死」を表していると言論する。そして寺山のなかでは、「死」と「情熱」が結びついていたのではないかと指摘する。歌集『田園に死す』に収められた短歌を見てみたい。

売られたる夜の冬田へ一人来て埋めゆく母の真
つ赤な櫛を

母なる冬の大地に、権利を奪われたもう一人の母の象徴である櫛を埋める行為は、埋葬すなわち「死」がイメージされる。それと同時に、春になれば萌芽するとうような「生」をも喚起する。では、以下の一首はどうだろうか。

挽肉器にずたずた挽きし花カンナの赤のしたたる
わが誕生日

前半は凄惨にして鮮烈な死の世界だが、最後の「わが誕生日」によって、これが死と隣り合わせの「生」も描いていることが見て取れる。寺山による赤の独特な使い方は、高校生時代に創作した詩にもみられる。

紅扇

ひとつの 白い国ざかいを 越えて
ふるさとは 海が見えます
幌馬車で ひらいた あなたの扇が
真っ赤な 蛾を生んだ。

白や青のさわやかな風景で始まりながら、とつぜん扇（女性器のメタファー）がひらかれ、ドキッとするような真っ赤な蛾が現れる。官能的な性と生を孕んだ死（蛾は死者の魂か）とでもいべき世界が、ここに表現されている。一六歳ならではの鋭利な感覚であると同時に、一六歳がどのような詩を書けば世間が喜ぶかということも分かっているような巧さを感じる作品である。

質問8 ライバルは誰ですか？

よく言えばコラージュの天才、悪く言えば剽窃の常習犯として名高い寺山が影響を受けた人々は数知れないが、そのなかでも、ロートレアモン、オスヴァルト・シュペングラ、石川啄木、折口信夫、江戸川乱歩、宮沢賢治、アントナン・アルトー、ネル

ソン・オルグレン、太宰治、塚本邦雄、中井英夫の名前を外すことはできないだろう。折口信夫（釈超空）からの影響は強いと思われるが、まだ十分に解明されていない。寺山は自身が選歌した『現代百人一首』のなかで釈超空の次の一首を選んでいる。

基督^{キリスト}の真はだかにして血の肌^{ハダ}見つ笑へり。雪の中より

『倭をぐな』に収められた作品である。雪の中からキリストを見て笑っているのは悪魔なのだろうか。サスペンスのような緊張感がある鮮烈な作品である。寺山と折口は、ある一人の編集者を通してつながっていた。中井英夫である。寺山の最初の編集者にして、折口の最後の編集者であった。一九五三年の夏に折口が他界すると、翌年の年末に寺山は「チェホフ祭」で特選を受賞し、歌壇から注目される。寺山も折口も短歌を実験の場として位置づけており、詠み手の主体としての「私」を越えていった。寺山の場合、在日朝鮮人の青年になりきって詠んだ短歌の作品群を思い出されたい。

寺山と影響を与え合った人物は、天井棧敷の関係者など身近な人々を除いたところでは、三島由紀夫、土方巽、羽仁進、黛俊郎、武満徹、篠田正浩、山口昌男、谷川俊太郎、石原慎太郎、山田太一、美輪明宏、九條今日子、横尾忠則、唐十郎、ル・クレジオといった人々が挙げられる。寺山は三島に憧れ、乗り越えようとしたが、二人は対照的な作品を創作している。型を持って既成概念に抵抗した三島と、型を崩して抵抗した寺山というようにである。また、二〇一六年に発見された自決から半年まえの肉声テープの中で三島は、「死が肉体の中に入ってきた」と語

っている。その一方、寺山は若い頃から死の影に追いかけてきた。早稲田大学入学直後にネフローズで三年間入院。退院後は生き急ぐように作品を量産し続けた。寺山家に居候した女優の前田律子は『居候としての寺山体験』において、寺山は毎日自分に点数をつけ、全力で生きるように説いたと語っている。寺山には死んでいる暇さなかつたのである。

寺山が影響を与えた人物として、福島泰樹、鎌田東二、野田秀樹、桃山邑、田口ランディ、園子温、穂村弘、坂口恭平といった人々の名前を挙げておきたい。桃山は、「現代のかわら者」を標榜する水族館劇場の座長であり、日本全国の神社の境内などを使った野外劇に定評がある。田口は寺山が投稿詩欄の選者を務めていた受験雑誌『高三コース』で見出された作家である。同じく『高三コース』で発見されたのが鎌田東二であった。大学入学で上京した鎌田が、寺山演出の芝居「A列車で行こう」に俳優として出演し、練習の過程でソリが合わなくなつて最終的にケンカ別れしたいきさつは、『記号と言霊』に詳しい。それでも鎌田は同書で「寺山修司は、私の言葉の育ての親」であると述べる。鎌田の主要な研究テーマの一つは「言霊」であり、それは後に博士論文としてまとめられ、二〇一七年に『言霊の思想』として刊行された。創作の実作者でもある鎌田は、神道ソングライターとしても活動している。代表曲の一つ、「フンドシ族ロック」は、西ローマ帝国を滅亡させた「フン族」と「フンドシ」をかけるという言葉遊びを展開している。おそらくこの源流には、寺山が存在するのである。しかしながら、寺山とソリが合わないというのは必然であるだろう。たとえば鎌田は「世直し」を標榜するが、寺山は「世変え」を主張していた。寺山は五木との対談（一九七五年）の中で、「直

す」というのは原型が存在するのであって、それに当てはめるような窮屈なことは嫌いであると述べている。「一寸法師が、一寸法師の大きさのままで、幸せになれる社会」、つまり親無し子、在日朝鮮人、身体障がい者、黒ん坊をはじめ、すべての人が、ありのままの姿で幸せになれる社会を寺山は夢想していた。

しかし鎌田の「世直し」もそれと隔たつたものではない。大本教の人類万類愛善世界のような、すべての生命体・存在物が平穏に生きることのできる世界、そのために三千世界の大洗濯・大掃除をしようとする鎌田の世直しは、三〇歳のときにデルフォイ神殿を訪ねた夜に見た「ありのままに見よ」というお告げの夢から始まっている。この言葉の意味は、目の前の現実をフィルターを通さずにそのまま見るということ以外に、物事のあるべき方向をまっすぐに見る、見通すという意味でもあるだろう。それは「国見」と呼ぶにふさわしく、常人からは「あさつての方向」を見ていると思われる。寺山も作品中に「明日はどっちだ？」というフレーズを多用している点に注目したい。「直す」と「変える」の言葉の違いはあるものの、両者の中身は「国見」性を帯びているという点で一致しているのである。

質問9 変身とはなんですか？

寺山は俳優に、身体への変身を要求していた。肉体は劇を内蔵し、身体は記号的であるから、俳優の肉体を身体に改造する必要があると主張したのである。いわば、俳優をコマの一つとして機械化しようとした寺山の試みは、一世を風靡していたスタニス

ラフスキー・システムと真逆をいくものであった。寺山の演劇作品のうち、『奴婢訓』がもっとも記号としての身体性が強い作品である。少年礼儀作法機械や主人交替機などを使って、身体と機械を一体化させてしまうようなところに面白味がある。

寺山は、『花嫁化鳥』において、最大の変身は裸になることであると述べている。同書で裸祭りを取材した寺山は、幼い頃に銭湯の番台さんに憧れており、市井の人々の刺青に深い関心があると語っている。しかし、自作の舞台や映画に出演し、自らの身体を曝すことは嫌っていた。その寺山が、映像作品の遺作になった『寺山修司&谷川俊太郎ビデオ・レター』でとつた行為は注目に値する。寺山は本作で裸になったのである。肝硬変にむしばまれてゆく自らの身体をカメラにおさめ、首、膝、背中の中の三つのショットに、自らナレーションで「言葉」という声を入れていく。自らのありのままの肉体そのものを「言葉」とした本作は、寺山の創作の新しい方向性が示されていた。言うならば、寺山は本作で最終到達地点まで一気にジャンプしてしまったのである。

質問10 完全な死体になれたと思いますか？

本稿のサブ・タイトルには「不完全な死体」という言葉が入っているが、これは寺山が一九八二年九月一日付の朝日新聞に寄稿した「懐かしのわが家」という詩に書いた言葉である。この一年後、寺山は肝硬変から腹膜炎を発症し、敗血症によってこの世を去った。体調不良が続くなかで書かれた詩を読んでみよう。

「懐かしのわが家」

昭和十年十二月十日に

ぼくは不完全な死体として生まれ

何十年かゝって

完全な死体となるのである

そのときが来たら

ぼくは思いあたるだろう

青森市浦町字橋本の

小さな陽あたりのいゝ家の庭で

外に向って育ちすぎた桜の木が

内部から成長をはじめるときが来たことを

子供の頃、ぼくは

汽車の口真似が上手かった

ぼくは

世界の涯てが

自分自身の夢のなかにしかないことを

知っていたのだ

ここには「不完全な死体」として生まれ、何十年という歳月をかけて「完全な死体」となるのだという死生観が表明されている。この詩は朝日新聞に掲載されたということもあり、広く一般に知られているが、実はこれと別のバージョンが存在する。寺山が生前から責任編集を務め、ちょうど死から三年が経過した一九八六年五月四日に刊行された『寺山修司全詩歌句』に、無題で収められている。

ぼくは不完全な死体として生まれ

何十年かけて

完全な死体になるのである

そのときには

できるだけ新しい靴下をはいていることにしよう
零を発見した

古代インドのことでも思いうかべて

「完全な」ものなど存在しないのさ

ここでも「不完全な死体」から「完全な死体」へという推移が語られるが、最後の一行で突如、引っくり返されるのである。まるで読み手に向かって舌を出すかのように、「完全な」ものなど存在しないのさ」と言い切ってしまう。この矛盾のつくりかた、そして死後に自分で自分の作品を作り変えてしまうトリックスター性。寺山修司は死後もなお、寺山修司だったのである。

おわりに

寺山は絶筆「墓場まで何マイル」において、「私は肝硬変で死ぬだろう。そのことだけは、はっきりしている。だが、だからと言って墓は建てて欲しくない。私の墓は、私のことばであれば、充分」と書いている。徹底して言葉にこだわり、生み出された言葉（作品）こそ自らの分身であるという自覚が垣間見られる。寺山の言葉を生み出す原動力になったのは、大学入学直後にネフローゼで入院し、自らの身心が意図せざる方向に変容していく体験であった。退院したときに仮釈放の気分を味わった寺山は、その後、言葉によって社会の変革をたくらんだ。没後三〇年以上経っても寺山が支持されるのは、その言葉に触れることにより、世界に対する認識や自身の可能性に対する意識が変容するように感じるためであるだろう。

あるだろう。

つまり寺山修司にとって「身心変容」とは、言葉を生み出す原動力であり、そうして生み出された言葉の持つ魔力こそ、「身心変容」そのものである。

追記

本稿の基になった二〇一七年四月二八日の身心変容技法研究会の研究発表では、もう一つ大きな質問を設けていた。それは、この身心変容技法研究会で発表すると、どのような「身心変容」が起こるのか？という質問である。これには発表前後に筆者の体温を測定し、その変化をみることで明らかにした。筆者の体温は、発表前三七・三℃、発表後三七・〇℃であった。ともに微熱であるが、風邪をひいていたわけではない。また、運動と同じで、発表した後のほうが高くなるのではないかと思われたが、〇・三℃下がったのは意外であった。

参考文献

- 寺山修司『寺山修司著作集 第一巻 詩・短歌・俳句・童話』クインテッセンス出版、二〇〇九年
- 寺山修司『寺山修司著作集 第二巻 小説・ドラマ・シナリオ』クインテッセンス出版、二〇〇九年
- 寺山修司『寺山修司著作集 第三巻 戯曲』クインテッセンス出版、二〇〇九年
- 寺山修司『寺山修司著作集 第四巻 自叙伝・青春論・幸福論』クインテッセンス出版、二〇〇九年
- 寺山修司『寺山修司著作集 第五巻 文学・芸術・映画・演劇評論』クインテッセンス出版、二〇〇九年
- 五木寛之『運命の足音』幻冬舎、二〇〇二年
- 五木寛之・寺山修司『「本工の論理」としての近代市民社会』『情況』一九七五年四月号
- 大道晴香『「イタコ」の誕生——マスメディアと宗教文化』弘文堂、二〇一七年
- 鎌田東二『記号と言霊』青弓社、一九九〇年
- 鎌田東二『霊性の文学言霊の力』角川学芸出版、二〇一〇年
- 鎌田東二『世直しの思想』春秋社、二〇一六年

北川登園『職業、寺山修司——虚構に生きた天才の伝説』日本文芸社、一九九三年

九條今日子『百年たったら帰っておいで——回想・寺山修司』デリー東北新聞社、二〇〇五年

郡千寿子、仁平政人編『寺山修司という疑問符』Terayama Shujiquestion 弘前大学出版会、二〇一四年

小菅麻起子『初期寺山修司研究——「チェホフ祭」から「空には本」翰林書房、二〇一三年

清水義和『寺山修司百年後の世界』文化書房博文社、二〇一四年

白石征『望郷のソネット——寺山修司の原風景』深夜叢書社、二〇一五年

杉山正樹『寺山修司・遊戯の人』新潮社、二〇〇〇年

高取英『寺山修司論——創造の魔神』思潮社、一九九二年

高取英『寺山修司——過激なる疾走』平凡社、二〇〇六年

高松次郎『不在への問い』水声社、二〇〇三年

田沢拓也『虚人寺山修司伝』文芸春秋、一九九六年

田中未知『寺山修司と生きて』新書館、二〇〇七年

寺山はつ『母の螢——寺山修司のいる風景』新書館、一九八五年

長尾三郎『虚構地獄寺山修司』講談社、一九九七年

野島直子『孤児への意志——寺山修司論』法蔵館、一九九五年

中沢新一『チベットのモーツァルト』せりか書房、一九八四年

中沢新一『熊を夢見る』KADOKAWA、二〇一七年

萩原朔美『思い出のなかの寺山修司』筑摩書房、一九九二年

堀江秀史『寺山修司研究の現在——没後二五周年を経て』『比較文学・文化論集』二七、二〇一〇年、四一—五〇頁

肥田こずえ『寺山修司とラジオドラマ——詩と劇、言葉の可能性』『富大比較文学』四、二〇一二年、六七—七八頁

風馬の会編『寺山修司の世界』情況出版、一九九三年

マーシャル・マクルーハン、栗原裕・河本仲聖訳『メディア論——人間の拡張の諸相』みすず書房、一九八七年

間瀬幸江『寺山修司におけるジャン・ジロドゥからの影響——ラジオドラマ『大礼服』論』『演劇学論集——日本演劇学会紀要』五四、二〇一二年、一—二二頁

三浦雅士『寺山修司——鏡のなかの言葉』新書館、一九八七年

守安敏久『寺山修司のラジオドラマ』『コメント・イケヤ』『宇大国語論究』一四、二〇〇三年、一〇一—一〇六頁

守安敏久『寺山修司 ラジオドラマ『山姥』から戯曲『青ひげ』へ』『寺山修司研究』第一号、二〇〇七年、七八—八九頁

守安敏久『寺山修司のラジオドラマ『狼少年』——他声的な土俗音響詩』『宇都宮大学教育学部紀要、第一部』六三、二〇一三年、一—一〇頁

守安敏久『寺山修司論——バロックの大世界劇場』国書刊行会、二〇一七年

四方田犬彦『日本のマラーノ文学——Dulcinea roja』人文書院、二〇〇七年

第五部 ◆ 身心変容の科学

生命科学からみた身心変容

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

物事を進めるためにはある程度の欠陥には目を瞑り、その修復・改善は後回しにすることが必要となる状況もでてくる。我々が常日頃いそしんでいる勉強・習い事はもちろんである。例えば、難解な学術書の読破ということを想像してみる。少し理解がおぼつかなくとも先に進めばいつかは理解できると信じて読書を進めることも多いのではないか。その一方で、解らない部分をなおざりにし続けられ、読破した方がいいが、得るところがないまま終わりがねない。また、仕事のプレゼンについても、すべての課題を克服してから、と考えているといつまで経っても学術会議での発表はできない。ある程度は達成できたこと、できていないことを明確にし、欠陥には目を瞑り、課題として捉えながら議論に臨む必要がある。とはいえ、度が過ぎれば妄想を語るのみになる。

る。社会の営みについても同じことが言えると感じており、また生き物の成り立ち自体にもアナロジーがあると感じている。

筆者は自然科学のなかでも分子生物学にいそしみながら本科研の分担に入れていただいた。宗教学に關してはほとんど素人に近いので稚拙な考察になる点はお容赦願いたい。本稿では筆者の専門分野の論文について（二〇一七年十二月に公開、足掛け六年かかった！）簡単に述べさせていただき、「がん細胞の暴走」と「人のコミュニティの暴走」との類似点を議論しながら、どのように本科研と関わろうと考えているかを議論させていただきたい。

1 物事を進める上でのバランス

まずは、分子生物学とかけ離れた話題から。全国津々浦々にはそれぞれの土地に継承されてきた祭り

がある。例えば一年に一度、あるいは数年に一度、定期的に行われる祭事では、常に問題が生じている。私事ながら、私の地元の祭りに関して言えば、古くあった神輿の修繕はどうすべきか、というのは毎年議論されていることである。この神輿はかなり昔（戦後間もなくと聞いているが）に地元の有志がかなり高額の寄付をして滋賀のどこぞの神社より買い付けたものらしい。葵祭の日にその神輿を地区の家々の間を曳いてまわり、その年の商売の繁盛を願う祭りの主役として使われる。神輿は、購入後も安全のための土台を調達したり、その時々に応じて誰ぞが寄付をしながらか維持してきたものだ。飾りが一つ失くなった、屋根が外れそうだ、といった問題が近年取らざたされ、修繕費用をどこから捻出するか、といった議論が毎年されているもののなかなか結論が出ないのが現状である。

こういった小さな問題点はもちろん未解決であっても祭りは行われる。ただ、積もり積もること大

きな問題へと発展していくこともある。小さな飾りであつてもあまりにたくさん失くなれば神輿の体をなさなくなるかもしれない。また、安全面で考慮する問題が生じれば神輿を担ぐのをその年は諦める状況にもなりかねない。毎年のこういった瑣末な問題点を解決するための、修繕費用の積み立ても本来なら必要はずだ。また、修繕費用が高額すぎる場合には地元の裕福な農家の方々が寄付を率先して行うことでそれを捻出してきたのがこれまでのしきたりであつた。これを対策システムというのかは別として、こういった祭りは毎年定期的に開催されつつも、その時々問題が生じ、あるものは先延ばしにし、そして大きな問題が露見した際には余力のある方に甘えてなんとか改善をするという妙なバランスをとりながら継承されてきた、というのが実情である。

そうは言っても、今後は社会情勢により正常な維持ができない状況もでてくることもあるだろう。高額の寄付をする農家の経営が破綻することもあるかもしれない。そういった状況においても祭りだけを維持する、ということになれば神輿のない祭り、また、形骸化し当初の神輿巡幸の意義が忘れ去られた至極異質な祭りへと変化してしまうこともあるかもしれない。そういう心配をしつつも真剣に肩入れすることの後回しにしている自分である。そうは言っても、現存している祭事にはそれぞれ時代に適応しながらも形式を維持しえた構造があり、だからこそ人が代わり、時代が移ろつても継承されてきたのだらう。

2 生物学におけるバランス

我々の身体の細胞の営みも同じである。以前、本

誌第6号で細胞の執り行う細胞増殖におけるサイクル——細胞周期——が我々の生活の営みに似ているということを書き記した。細胞は定期的に分裂することで増殖する。もちろん細胞が分裂し内容を二分配して娘細胞へと引き継ぐためには、これらの内容物は、ほとんどすべてが二倍に複製される必要がある。細胞はこの細胞周期と呼ばれる複製・分配といったサイクルを、ヒト細胞であればだいたい二四時間周期で繰り返すことで増殖する。細胞周期における最重要のミッションは正確に複製し分配することであり、内容物のなかでも、もっとも重要なものは遺伝情報をコードする染色体DNAである。染色体DNAは生物種ごとに決まった数、そして構成になっている。分裂酵母であれば染色体DNAは三本に分かれており、ヒトであれば常染色体が二二本、そして性染色体が存在する（さらにヒト細胞は二倍体なので倍の四六本ある）。複製時にはこれらの染色体DNAが完璧に一字一句違わないことを目標に複製される。DNAは細胞内の構成物・タンパク質のもととなる遺伝子が情報としてコードされているため少しの間違いも許されないのだ。

ただ、細胞は様々な要因で遺伝情報に間違いを導入すること余儀なくされる。染色体DNAの複製は、ヒトであれば三十億文字以上を一度のサイクルで複製する必要があり、当然ミスが出てくる。また、放射線や、紫外線といった変異源はDNAを傷つける。DNA鎖が切断され、また、紫外線などはDNA上の二つの文字（ヌクレオチドと呼ばれる）が共有結合でくっついた化合物を生み出す要因ともなる。これらを総じてDNA損傷と呼び、細胞は常にこれらを受ける危険性に晒されているのだ。こういったDNA損傷は見つかり次第、修復を試みられる

ため、基本的にはDNA損傷は一過的にしか現れない。しかしながらあまりに頻繁に起こると修復が追いつかなくなり誤りも増え、「変異」といった形で本来とは異なる遺伝情報へと変化する。したがって、細胞としてもDNA損傷の数を常に監視しており、細胞内に存在するDNA損傷の数が一定の数以上になると細胞分裂のサイクルをいったん停止し、その修復のために時間とエネルギー資源を注ぐ。

この仕組みはチェックポイントと呼ばれるが、がん細胞では欠落していることが多い。がん細胞ではこのDNA損傷を監視する機構そのものをコードする遺伝情報自体が欠落していることも多く、がん診断における一つの目安ともなっている（詳細はここでは述べないが）。また、ある種のがん細胞ではこの監視機構の遺伝子が正常に備わっているにもかかわらず、その働きが抑え込まれていることがある。我々の解析で明らかとなったのは後者の点であり、がん細胞はDNA損傷の監視機構を抑え込む仕組みを転用し、たとえ染色体DNA上にたくさんの傷を受けようとも細胞を増殖する上で邪魔が入らない状況をつくりだしていることを明らかにした。前置きがかなり長くなったが、本稿ではこの発見について簡単に述べさせてもらう。

3 がん細胞——破綻と表裏一体のがん増殖戦略

ここでは我々の発見を少し詳しく述べる。がん細胞というのは異常増殖をする細胞である。あらゆる環境に適応しながら増殖する能力を有しており、これががん治療の際の障害ともなる。がん治療の中でも効果的と言われているのが放射線療法や、DNA

損傷を生み出すことで異常増殖する細胞を殺す抗がん剤を用いた化学療法であるが、がん細胞はこれらの治療に対しても耐性をいともたやすく獲得し、そういった悪条件にすら適応し増殖することがある。今回私たちのグループは、がん細胞に耐性を付与するメカニズムを明らかにした。

がんは、がんという一種の病気ではなく、これまでわかっているだけでも一〇〇種類以上に区別される。また、それらの異なるがんにさらに様々な変化が加わる。鍵となる遺伝子機能が亢進することで増殖能が高まったり適応能力が高まったりと、がん特有の変幻自在の性質が加わる。こういった機能の亢進は染色体DNAにコードされている内容（＝遺伝子）が異質なものに変わったり、遺伝子そのものの内容に変化はないが、発現量が亢進、あるいは低下することでも引き起こされる。DNAにコードされている内容や発現量の変化はDNA上に起こる損傷が元の文字に直されず、誤った形で修復されることでもたらされる。ちなみに異常増殖を引き起こす際に亢進する遺伝子の一つとしてPLK1遺伝子の高発現が知られていた。

小難しい話になるが、少し我慢していただきたい。がん細胞は何かのきっかけでPLK1という遺伝子を通常よりも細胞内でたくさん生産することがある。

この「PLK1を高発現するがん」を持つ患者では予後不良となるほか、化学療法に対して耐性になることが知られていた。しかしながらなぜ「PLK1」という遺伝子が高発現することで質の悪いがんを引き起こすかはわかっていなかった。これまでの知見から、「PLK1は細胞分裂のサイクルの推進力を高める働きがあることがわかっていて、すなわちPLK1が大量に細胞内に存在すれば、細胞の分裂サイクル、すなわ

ち細胞周期の推進力が高くなるだろう、それゆえ、がん細胞の増殖能力をあまりに高めるため叩いてもすぐ復活する、それで予後不良となる、というのがこれまでの解釈であった。しかしながらこれでは抗がん剤に対する耐性は説明できない。

我々はPLK1がどういった細胞内の機能に関わるかをより詳細に調べることで、DNA損傷の監視機構をも抑え込む機能をPLK1が持つという結論をサポートする結果を得た（図1）。PLK1ががん細胞のなかで高発現し、その機能が高くなることでがん細胞は自身のDNA上の傷に気づきにくくなることを見出した。気づかないから、抗がん剤でDNA損傷を多量に与えても細胞分裂を止めない。DNA損傷の修復が追いつかなくてもゾンビみたいに傷つきながらも増殖し続けるため様々なDNA（＝遺伝情報）上の変

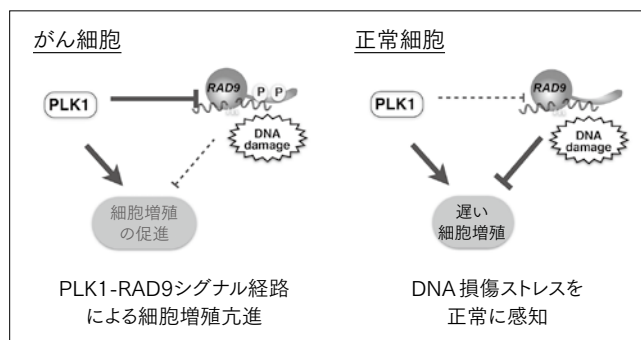


図1 PLK1タンパク質による「二刀流」の増殖戦略
PLK1タンパク質が高発現するがん細胞（左）では、PLK1が細胞増殖の推進力を高めると同時に、DNA損傷の監視機構（RAD9タンパク質）がDNA損傷を見つける働きを抑制する。そうすることで細胞増殖がより促進される。一方、正常細胞やPLK1の働きが弱い細胞では、DNA損傷の監視機構（RAD9）の働きがみられ、DNA損傷の量に応じて細胞増殖を抑制するシグナル伝達経路が働く。したがって受けたDNA損傷に応じて増殖がコントロールされる。

異を蓄積し、さらに悪性度の高いがん細胞へと進化する。こういったがん特有の性質を担保してしまうのがPLK1の高発現のもたらす悪い側面と結論した。

4 がん適応戦略としての「二刀流」

我々の発見は、細胞増殖を促進するPLK1という因子が、細胞が本来持つDNA損傷（遺伝情報上の傷）を感知する能力を取り払うことを示している。言い換えれば、PLK1という一つの因子が細胞増殖サイクルを回す推進力を与えると同時に、自身のDNAが傷ついても気づかないように仕向ける「二刀流」の所作で細胞増殖を促すということを示している。

「細胞増殖を促進するDNA損傷に対する耐性の獲得」なのだ。このことはなぜいくつかの家族性のがんにDNA損傷の修復機能が低下した遺伝的な異常が付随するのかという疑問に対しても説明可能と考えている。

逆説的であるが、もともとがん細胞というのはDNAの傷を直す能力を失った細胞であることが多い。DNAの傷を効率よく、正確に直せないから遺伝子書き換えられてしまう。だからがん化しやすい、という考え方である。本来ならばこういった細胞は環境ストレスに対し脆弱のはずであり、細胞死を迎えてしまうはずだ。しかしながら彼らとしても増殖を続けるためには手を打たねばならず、その手段の一つがPLK1の高発現とも言える。おそらくは細胞増殖の能力を獲得すると同時にDNAの傷を溜め込んでも細胞分裂のサイクルが停止しないような仕組みを獲得してしまうのだろう（図2）。それが逆に様々な遺伝情報の変化をさらに許容する素地を作

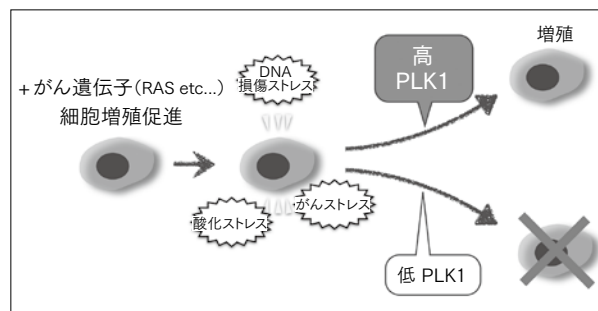


図2 がん化におけるDNA損傷ストレスに対する適応機構
がん細胞はDNA損傷時の変異を蓄積しつつも増殖を続ける細胞でもある。DNA損傷の修復機構の欠損を示す細胞でもPLK1が高発現することで細胞増殖が強引に促進されることでよりがん化が促進されると思われる。また、一般的に強引に細胞増殖が促進された細胞では通常は多大なDNA損傷ストレスが内在的に生じる仕組みとなっており(がんストレスと呼ばれる)、細胞は増殖を停止させる。こういったがん増殖抑制機構が正常組織には備わっているが、PLK1が高発現することで乗り越えられることも考えられる。

り出し、本当に致死的な遺伝情報の欠陥を受けるまで増殖し続ける。そして悪質ながん細胞へと進化する。おそらくは「二刀流」こそが劣悪な環境に容易に適応し増殖をし続けるための仕組みであり、がん細胞はそれを悪用していると考えられる。

我々の今回の発見の生物学的、医学的な意義としては、がん細胞の性質を理解することで、それぞれのがんにあった治療法の選択をする上でのヒントになるということが一つあげられる。今の流行りは「分子創薬」であるが、実際は一つの標的因子だけではがんがあの手この手を使って耐性を獲得してしまう。高濃度の単一の薬剤を使用すれば正常細胞も標的としてしまい、副作用も大きい。また、末期のがんにおいてはがん細胞同士も腫瘍組織内で栄養資源を取り合いしており、一部のがん細胞のみを殺してしまうことで逆に腫瘍組織内の別の質の悪いがん細胞が

のさばってしまう素地を作ってしまう。がん細胞を殺すときはスナイパーのように確実に殺し、そして敵わないがんにおいては別の手を算段する必要がある。このようにがん治療においては個別医療が現在重要となっており、がん撲滅を目指す現代社会においては個々のがん細胞の性質を理解することが重要となっている。したがってがん細胞がどのようにできるかの個別の情報とともに基本原理がわかることはことさら重要なのである。

また、今回のように鍵となる因子間の関係(増殖促進機構とDNA損傷感知機構)がしっかりと分子レベルで理解できれば、その経路のみを標的とする創薬も可能となる。細胞増殖とDNA損傷耐性という二つの異なる細胞内機能が密接な関係にあるという基本原理の理解は、今後のがんの遺伝子診断も組み合わせることで所定の経路に依存しながら増殖するがん患者を選ぶ際のヒントにもなる。より精度が増し、副作用の少なく、予後の良いがん治療への貢献が可能になると期待している。

5 細胞の二刀流増殖システムの発見の意義

我々の基礎研究における今後の課題は、なぜ細胞は一つの因子に細胞増殖のサイクルの推進とその抑止力の解除という二つの機能を担ったのかという点である。がん細胞は確かにこの二刀流の仕組みを悪用しており、この仕組みこそががん化を生み出す仕組みとも言えることができる。しかしながら、二刀流の仕組みはもともと正常細胞に備わっているものであり、この仕組みこそが正常細胞にとっても効率的なはずだ。例えば、細胞分裂の速度はとりわ

け胎発生の時期においては非常に重要であり、この時期にはできる限り早く細胞数を増やす必要がある。その点では「DN」因子が二刀流で細胞増殖の速度を維持するのは、どんな環境でも細胞数を増やすことに専念できるという点で理にかなっていると言える。しかしながら体細胞においては逆のことも多い。

筆者らの解析では、我々が発見した二刀流の仕組みは進化の過程上非常に遅い時期に登場した仕組みであることが示唆される。魚や爬虫類、哺乳類といった脊椎動物にのみ見られる仕組みであり、昆虫やもちろん単細胞の酵母といった下等な生物種には見られない仕組みである。高等生物と下等生物の大きな違いは身体を構成する細胞種類の数の違いでもある。高等生物種になればなるほど様々な組織を有しており、個体を形成するにあたって用意しなければならぬ細胞の種類は非常に多くなる。細胞のバリエーションが多いのが高等生物の特徴であり、組織ごとに異なる細胞の性質を簡便に生み出す仕組みを作り出すという意味もあるかもしれない。例えば神経細胞などでは非常に細胞周期の長さが長いことが知られている。

こういった細胞増殖能力の低い細胞種ではDNA損傷に気づきやすくなっていることが予想できる。少しのDNA損傷を受けただけで細胞活動が影響を受けると思われる。実際、DNA損傷の修復が低くなる遺伝的な疾患があるが、総じて神経系の発達に異常が生じる。神経系の細胞では細胞内のエネルギー資源を神経活動など増殖以外のことに消費しているのであろうか、それゆえ環境負荷に対し脆弱なのかもしれない。また、胎発生の細胞や幹細胞など増殖能力の高い細胞では細胞分裂のサイクルは短く、

DNA 損傷を受けてもそのサイクルの進行が邪魔されないことも知られている。実際、こういった幹細胞などではDNA修復能力が高いことも知られており、短い細胞増殖のサイクルの中でもDNA損傷を処理することが可能となっている。すなわち二刀流の仕組みは細胞増殖の多様なあり方を簡単に作り出す仕組みなのだと考えている。

6 今後の基礎研究のあり方

今回の研究は確かにがん細胞の性質を明らかにした内容である。とはいえ、我々の基礎研究のゴールは単なる応用研究への一側面を支えるというものではない。もちろん生物学上の短期的なゴールは、細胞はどのような仕組みで放射線や活性酸素といったDNA（＝遺伝情報）を傷つける要因に対処しながら生命活動を行うのか、そしてそれががん細胞という暴走した細胞増殖機構とどのように関連するかという点ではある。ただ、あくまで短期的な目標であり、基礎研究自体を盛り上げるためには一つの分野に留まるものではなくは続かず、後進の者にとって魅力的なものにはならないと感じている。

これまで、基礎的知見に基づいた細胞内の仕組みは「分子レベル」という言葉のもとに深く掘り下げられてきた。我々生命科学の分野、とりわけ細胞内シグナル伝達分野では、二〇世紀の中盤に発見されたDNAの二重螺旋構造の発見を皮切りに、クロニング技術が発展し、ヒトや酵母といった区切りを取り払い、遺伝子という単位で分子機構を考えることが可能になった。いわゆる分子生物学の「要素還元主義」的な側面である。個々の生物種のゲノム

DNAの文字配列がまったくわからなかった頃や、タンパク質に様々な種類があることが具体的にはわかっていなかった頃は「遺伝子を見つける」というのが大流行りで「発見＝遺伝子発見」であった。その当時は遺伝子配列自体の意味がわかっていなかった時代であり、新しい遺伝子の発見は即、新しい細胞機能の発見のヒントになった。細胞内のシグナル伝達系が様々な異なる酵素による化学反応を介して構築されていることがわかったのがこの頃である。ただ、そのレパートリーがほとんどわかった今では、そういった研究を行う価値が基礎研究にあるのかはわからない。「分子創薬」ということを振り所に、今でもすでにわかっている生命現象に関する遺伝子を同定するという作業は頻回に行われている。ただ、それはもはや「発見」とは言えない。わかっていることを別のことばで言い換えているだけであり、それによって理解が進んだのかといえば疑問が残る。

実際、少し生命現象が異なると「理解」が追いつかない場合がある。もちろん原理は理解できるのであるが、単に関わっている遺伝子名で語られることが多すぎ、細くなりすぎて知識が追いつかないという表現のほうが正しい。木を見て森を見ずという研究が多いのは確かであり、隣の木の人間には理解できない研究になっていることが多い。これは本来の意味で多様な研究とは言えない。注目している分子（＝遺伝子）はもちろん様々で一見多様に見えるが、手法やアプローチ、生命を理解する上での基本原理は多様ではないのが今の研究の悪い一面だと思う（もちろん、深く掘り下げていくことで新しい研究分野ができることもあれば、新しいアプローチでもって研究を掘り下げていく研究者も多々おられる。本稿ではある一側面を筆者の経験から述べているということをご理解いた

だきたい）。技術が発展し、細かい情報がキットのように実験的に得られる時代になり、何も考えずに詳細なデータが得られるようになった。そしてそのデータがある特殊な遺伝子産物間の詳細情報にすぎないとしたら、はたして本当に他のその因子を扱っていない研究者にとって有用な情報となりえるだろうか。今後の基礎研究者にはできる限り異分野の研究者との会話を増やす必要があるように思える。筆者自身、異分野研究者として本科研で非常に勉強させていただいた。前述した祭りの件のように生活の一つ一つのイベントについて少しだけ掘り下げて考えることで、自分自身の研究に何かしらのフィードバックができることを体感した。研究のアプローチという点では代表研究者の鎌田東二先生が常々言われる「フィールドとローカル研究の並立」というのはどの分野の研究にも該当することだと思う。もちろん自分自身が今取り組んでいるテーマを軸に掘り下げ、広げていくつもりではある。そのためには専門性を高めるのと並行して、巨視的な観点からどうやって異分野の研究者に面白さを伝えることが可能か、というところに日々精進していく必要があると感じている。

「身心変容技法」はそういう意味で、多様なアプローチでもって『身心変容』という一つのテーマに取り組んでいるグループであり、私には非常に刺激的だ。恥ずかしながら宗教哲学の分野は私にはまったくもって基礎的な教養がない。ただ、そういう研究者であっても解らないことを自覚しながら一つ一つ学んでいければ暴走にはならずしっかりとした貢献ができると信じている。今後は私自身のテーマでもってみなさんに刺激を与えられるよう、また、生命科学的な視点で身心変容を語れるようにさらに努力していきたいと思う。

第五部 ◆ 身心変容の科学

バイアスを理解する歴史の視点——個人・集団間葛藤の予防に向けた予備的考察Ⅲ

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

恐ろしくとも、恐怖ばかりが続くものではなく、ときに歓喜との間を行き来する。畏敬の念は精神的高揚をとまなう、ある種の運動を特徴とする。本論文は畏敬のバイアスとしての側面に着目し、攻撃行動への影響を明らかにする。続いて集団間葛藤にいたる心のバイアスは、そのときどきの状況・状態・志向性のみならず、歴史性の観点からひも解く必要性を述べる。その上でバイアスから逃れる術としての身体技法（ヨーガや瞑想）に着目し、精神世界と近代科学の手法とを融和した将来の研究方向を提示する。

貢献し未来を拓く主体性のある日本人を育成するため、その基盤としての道徳性を養うことを目標とする。

（学習指導要領「第一章総則、傍線は著者」）

これは小学校・中学校・高等学校すべての総則に記されている文言である。道徳教育の根幹を成す重要な概念として「畏敬の念」が明確に打ち出されていることがわかる。

その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「畏敬の念」は、従来美学や修辞学の文脈で「崇高」として取り上げられ、心理学においても実証研究が展開している。例えば、畏敬の念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をもたらし（Piff et al. 2015; Stellar et al. 2015）、自分はちっぽけな存在であるという自覚

のもと、物質的、利己的、即時的な囚われから自己を解放する。その一方で畏敬は二種の類型、*“Positive”*と*“Threatened”*に大別され、後者の*“Threatened”*は、無力感を媒介し、主観的幸福感の低下を招くなどの影響も示されている。こうしたネガティブな知見はごくわずかではあるが、畏敬の生じる過程において、「存在脅威管理理論」をふまえるならば、従来のスキーマ（知識・信念体系）の更新の必要に迫られる圧倒的な刺激のもと、その更新が困難で、かつ自身への脅威として捉えられるために、攻撃的行動さえも生じる可能性がある（野村、二〇一七）。このことは利他性と攻撃性の両者にかかわるホルモン（オキシトシン）の振る舞い、あるいは攻撃行動となつて現れる自己犠牲が、利他性と表裏一体であること（Olivola & Shafir 2013）等とも符号する。これまでに特定の条件において攻撃性を喚起しうることを報告してきたが、次節で紹介するように新しい因子も見つかりつつあるので紹介したい（Takano, Nomura 2018）。

1 畏敬の念

道徳教育は、教育基本法及び学校教育法に定められた教育の根本精神に基づき、人間尊重の精神と生命に対する畏敬の念を家庭、学校、その他社会における具体的な生活の中に生かし、豊かな心をもち、個性豊かな文化の創造と民主的な社会及び国家の発展に努め、進んで平和的な国際社会に

2 畏敬の光と影

まず、国内での畏敬にかかわる研究は萌芽的段階にあり、わずかなではあるが、高次感情に着目した意味構造分析により「畏敬」と「畏怖」の構造が異なること、後者は恐怖の要素が強いことが示されている（武藤、二〇一四）。ただしそのいずれもが対人関与的感情（尊敬、尊重等）としての検討であり、自然環境等を源泉とする「畏敬」にかかわる実験研究の国内の取り組みは大きく遅れている。

そこで成人四三二名（女性二五六名、 $M_{age}=38.9+10.4$ ）を対象として「Positive-awe」と「Threat-awe」の各々の画像（絶景もしくは津波等）を提示し（図1）、回想法による記述、一六種の高次感情（畏敬、畏怖、恐怖、尊敬等）の九件評価、「畏敬」と「畏怖」の二

択によるラベリング課題等を実施した（Takano and Nomura in preparation）。その結果、「Threat-awe」に対しては「畏怖」、「Positive-awe」においては「畏敬」と「畏怖」の両者が同程度に対応することが見出された（図2）。さらに「Positive-awe」の源泉の内訳としては自然…八九名、自然災害…五一名、他者…一九名、宗教的・神秘的体験…一八名、その他…三九名、「Threat-awe」に関しては自然…二六名、自然災害…一三七名、他者…三〇名、宗教的・神秘的体験…七名、その他…一六名という、両者で異なる傾向が確認された。本稿では以降、畏敬と統一して表記するが、少なくとも「畏敬」あるいは「畏怖」という用語の概念、意味構造、そのもたらすイメージや機能が異なる点に留意する必要があるといえよう。すでに述べたように、畏敬は、寛容性をもたらす一方で、特定の条件がそろうことにより、対決姿勢

を促し、紛争の発生・激化の一因となりうる可能性がある。その現れをさらに検討すべく成人三六名（女性一五名、 $M_{age}=21.73+2.80$ ）において、視覚刺激（大自然等）により畏敬を導入し、統制条件による影響と比較検討した。その結果、主観的に感ずる「自己の大きさ」を評価すると（図3）、畏敬の念のもとで「自己が縮小すること、対象が外集団であるときに攻撃行動が生じやすくなり、その程度は個人の気質（経験への開放性）や保守的傾向等により影響されることを確認した（Takano and Nomura 2018）。

竜巻、噴火、津波等を見るもののうちに「Threat-awe」を喚起し、ときに死を連想させる。自身の存在を脅かしかねないこうした恐怖（存在論的恐怖）は、外集団に対する排他的な防衛反応に結びつくことが知られている。ただしこうした西欧圏での実験や質問紙調査研究の結果とは逆に、アジア系アメリカ人



・一畏敬・畏怖を感じたときの経験を思い出し、記述。
—文章と画像による例によって2条件



図1 課題に使用した“Positive-awe”と“Threat-awe”の画像例

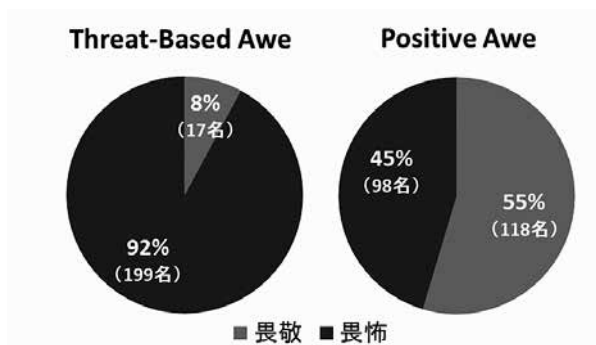


図2 “Positive-awe”と“Threat-awe”に対する用語として「畏敬」あるいは「畏怖」が適切とおもう割合

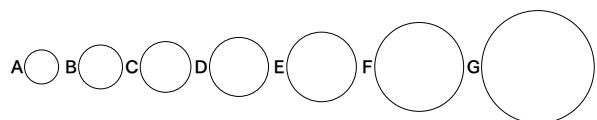


図3 Small Self——自身の存在感を円の大きさにより評価する(Bai et al., 2017を改編)

においては、むしろ他者に対して協調的・融和的な態度が導かれる (McKellams & Blascovich, 2011)。こうした文化によって異なる自己観は、攻撃行動にどう作用するのだろうか。我々は「死」の観念と文化的自己観 (Cultural Self-Concept) とのかかわりについて成人一八名 (女性四五名、 $M_{Age} = 18.6 \pm 1.8$) を対象に検討した。実験では死の観念を喚起し攻撃性を金銭の分配課題 (IPD-MD: intergroup prisoner's dilemma-maximizing differences game) により数量化した。この課題でははじめに三名ずつの二つの小集団を形成し、続いて各参加者は、自身に委ねられた金銭の分配を、次の三つから選択する。①金銭を配分せず、自身のみのものとする、②自分の所属するメンバー (内集団成員) にのみ配分する、あるいは③内集団成員に配分しつつ、かつもう一方のグループのメンバー (外集団成員) の所有金額を減ずる (攻撃性の指標)、上記項目の各々に投ずる金額を決定する。実験の結果、集団表象を活性化し、死を顕現化するなどの操作をすることにより、外集団への攻撃的な選択が増加し、そうした傾向は相互協調的自己観が高い個人においてみられることが確認された (図4)。相互協調的自己観の高い個人が比較的多い日本において、外集団への攻撃的な姿勢が生み出されるそのプロセスの一端を示す結果である。

もとより共感フラットなものではなく、そこには濃淡があり、内集団に偏ることを基礎とする。共感対象である家族、身近な友人、あるいは所属する集団 (会社・民族・国家等) を「ウチ」とするならば、その「ソト」に対して、特定の条件下において、畏敬は、攻撃性を高めるバイアスとなりうる。

そうした「ソト」への恐れは、仮に生じていないように見えるものであったとしても、何らかのきつ

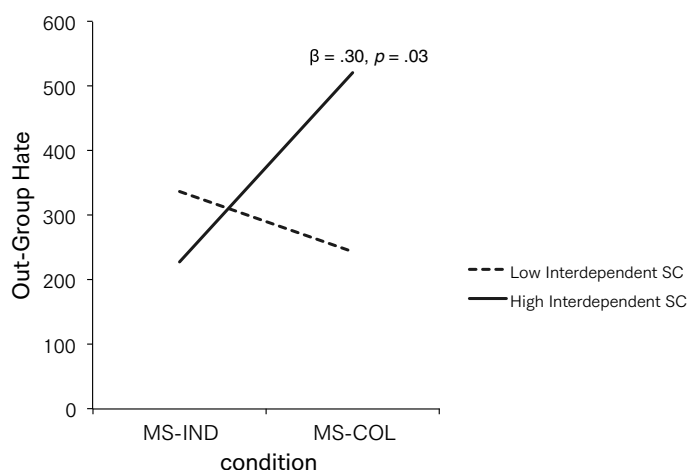


図4 集団的表象を喚起すると、死が顕現化するなかで、相互協調的自己観が高い個人において、外集団への攻撃的行動が生じる

かけにより、徐々に露^{あらわ}になることもある。その現れは個人レベルでの知識・信念・目標にもとづくのみならず、歴史的なコンテクストのもとで潜在的に作用しうるといえるだろう。以下、ルワンダの例を取りあげ、「ソト」へのバイアスを理解する上で、歴史的なコンテクストを視野にいれる必要性についての議論の端緒^{はしり}としたい。

3 ウチとソト——歴史のもたらすバイアス

一九九四年のジェノサイドのあった「ツチ族」と「フツ族」間の紛争、それら民族の呼称の使用は現在

禁じられており、いずれも同じくルワンダ人と称される。近年にクロージアップするならば、民族上の「ウチとソト」にかかわる紛争は見当たらない。こうした平和的な共存関係は、現政権 (ルワンダ愛国戦線・RPF 等の連立政権) のもと、今日にいたるまで二〇年以上も維持されている。もとよりツチ族とフツ族は、同じ言語・宗教を有しており、生活圏も混在していたために明示的な区分はなかった。ところがベルギーにより植民地政策が進められ、当局が両民族に身分証を発行するなどの手段による支配体制の確立をはかった結果、それが火種となり、植民地支配からルワンダが独立して以降の民族間紛争が生ずるにいたった。ツチ族が中心となつて運営した政権が転覆したのち、隣国のウガンダに逃れたツチ族難民が結成したRPFがルワンダに侵攻したのが一九九〇年、その四年後にはフツ族のハビヤリマナ大統領が暗殺されるなどいくつかの事態を経て、フツパワー (Hutu Power) と呼ばれるイデオロギーが広がりゆくなか、両民族の対立は深刻化し、一九九四年に民族間のジェノサイドへといたった (月村、二〇一三)。すでに述べたとおり、近年のルワンダをクロージアップするならば秩序と平和が保たれており、それは権威主義的な政権によって維持されている側面はあるものの、経済的な発展も目覚ましく、集団レベルでの「ウチとソト」との対立はない。

こうした静けさは、同様に、ナチスによるユダヤ人に対する迫害以前にもあった。当時、世界的に最もリベラルとされたヨーロッパにおいて、多少の差別がありながらも、ときに国家の中枢においてユダヤ人が権力を発揮するなどの場面もあった。そこからホロコーストにまで至るナチスの過激化の過程では、アーレントにより「悪の陳腐さ」と形容された

人物、戦争がなければごく普通の職務に忠実な小役人であったらどうアドルフ・アイヒマンが中心を担ったとされる。

完全な無思想性——これは愚かさとは決して同じではない——、それが彼がああ時代の最大の犯罪者の一人になる素因だったのだ。

(ハンナ・アーレント、一九六九)

バイアスは、日常的に潜在的に作用する人間の本性の現れともいえる。その本性は、善悪というふうな単純に二分できるものではない。なぜならば長い進化という時間スケールのなかで、人間が環境と、あるいは他者と相互にかかわる中で、無意識的かつ素早い情報処理を促す機構として、個人の適応を促す淘汰圧のもとで備えてきたものだからである。

畏敬は、生まれながらにして備わっているものではなく、本性に根ざしつつ、徐々に形成されていくことを基礎とする。学習指導要領に涵養すべき道德性の根幹とされるとおりである。

「天台本覚思想」における「本覚」はもとより（先天的に）覚っていることとされ、修行を通じて（後天的に）覚る「始覚」と区別される。本論で取り上げたバイアスは、おおよそこの本覚に相当するだろうか。同時に本覚は、「聞く」「信ず」「解す」ことによる修行を重視する。すなわち自らに内在するバイアスに気づき受容しつつ、実践を通じて「畏敬」から生じる自らの言動を十分に精査してゆることが肝要である。本論で明らかにしつつある畏敬の負の側面をふまえるならば、その絶妙なバランスをとるための「畏敬の行」は宗教的課題としても重要な位置を占める（鎌田東二氏「上智大学グリーンフケア研究所特任

教授」の指摘による）。その「行」の継続により、集団間葛藤の予防の急所の一つを見出すことができな

いだろうか。

4 バイアスからの解放——瞑想・ヨーガなどの身体技法

離れる、止める、放す、捨てる。脱中心化あるいは止とも呼ばれる状態は、バイアスから逃れる手立ての一つである。例えばマインドフルネス、瞑想・座禅あるいはヨーガ等は、近年、心理学・健康科学・神経科学等の多様な研究領域の関心を集めつつ、その機能・効能にかかわるエビデンスの多くが示されつつある。

前後するが、筆者は二〇一一年にヨーガと出会った。腰痛緩和というプラクティカルな目的のもと、特定のポーズを日々継続するなかで腰痛は再発することなく、やがてヨーガの指導者（倉田信行氏）に師事するなかで、深い呼吸にともなうポーズを通じて主客一致の感覚も楽しめるようになってきた（初心にて日々実践中）。二〇一七年は、ジャイプール（インド）にて教育機関を視察し、ヨーガと瞑想の実践が道德教育の一環として定着していることを確認した。そこにかなるヒントが潜んでいるのか。先の縁により、インドとの教育・研究面での連携に着手したところであり、今後その進捗についての報告の機会をみたい。

身体感覚は、これを有する主体により認識される。自らの呼吸を対象化し、注意を継続するときに実現する「集中瞑想」、あるいは身体感覚をスキャンすることによる「洞察瞑想」(Lutz et al., 2008)。そのいずれのタイプの瞑想もが、脳のデフォルトモードネット

ワーク (DMN: Default mode network) に作用し、その活動低下という形で現れる。DMNの機能をふまえるならば、瞑想中に、自己再帰的な（過剰な）内省状態が低下していることの証左である。こうした瞑想中の脳活動について、筆者らのグループは、「集中瞑想」にともなう注意の制御にかかわる脳ネットワークの活性化、および「洞察瞑想」による過去のエピソード記憶を表象する脳ネットワークの活動低下等を見出した (Fujino et al., in submission)。得られた結果の意味することは、過去のエピソードから離れるような状態が瞑想により実現され、そこにおいてある種のとらわれ・バイアスから解放されているということである。

このように瞑想中の構造・機能が明らかとなってきた。重要な進展であるとともに、今後は上記の二分法（集中／洞察）から一歩踏み込んだ検討が必要となるだろう。例えば、認識する「自我」の視座にたち自身を観察すると、対象となる「客我」の底深くにある「覚」、サーンキヤ哲学で言うところの存在に気づく。西田哲学においては「平常底」に相当するものだろうか。そこからさらに観察を深めると、「覚」を観照する「霊我」とよばれる視点が備わることに気づく。この「霊我」という表現に抵抗感を覚える研究者もいるだろうが、言い換えるならばおおよそ「メタな『メタ認知』」となる。その視点を個人に内在化する場合、あるいは外部存在に求める場合、そこにはいかなる差異が存在し、いかなる脳—心—身体によって実現しているのだろうか。内在化した視点はそのときどきで移り変わるだろうし、外在化したものはある種の準拠枠として機能するだろう。こうした課題のいずれも宗教学、哲学あるいは歴史学との連携のもとで、用語の示す概念・機能の整理・

体系化が欠かせない。それは「精神世界」と科学あるいは「近代合理主義」とを融合する極めて重要なチャレンジとなるだろう。

まとめ

畏敬は道德教育の要である。本論文では従来にならぬ視点から、そのネガティブな側面を問うているが、畏敬の根幹には、自然の生命を感じとり、それとの繋がりを見出し、共生すること、他者とともに生きる喜びを分かち合うこととの深いかかわりがある。オート・フリードリヒ・ボルノーは「畏敬すべきものは彼に対して威嚇的ではなく、むしろ友愛的で促進的に向かう」と述べたように、畏敬は恐怖に含まれない（ボルノー、二〇一一）。と同時に、畏敬が、その源泉そのものに対してではなく、これを感じる者の「ソト」に対して攻撃行動を喚起しうることもまた事実であるようだ。そうしたありとした畏敬のダイナミズムを、諸刃の剣ともいえる性質を止揚した上で、二一世紀を生きる力の涵養に活かす必要がある。

人間には傾性としてのバイアスが存在する。これを実装するハードウェアに加えて、個人と環境とのかわりにおいて形成される個人のエピソード記憶のみならず集団レベルでの記憶が「ウチとソト」とを分かち。従来心理学においてその研究体系の歴史は語られることはあったが、コンテキストとしての歴史は注視されておらず、未着手の状態といってもよい。その知性はその時代により変わるために、過去から未来を予測することはできない（カール・ホッパー、二〇一三）。しかしながら、比較的限られた期間

における「トレンド」は記述可能である。その予測に安住せず、複雑・曖昧・不確実な未来に向けて、バイアスを克己する技法をいっそう深化させる必要があるだろう。

参考文献

- Bai, Y., Maruskin, L. A., Chen, S., Gordon, A. M., Stellar, J. E., McNeil, G. D., Peng, K., Keltner, D. (2017). Awe, the Diminished Self, and Collective Engagement: Universals and Cultural Variations in the Small Self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 113(2), 185-209.
- カール・ボバー (二〇一三) 『歴史主義の貧困』岩坂彰訳、日経BPクラシックスシリーズ。
- ボルノー・フリードリヒ・オッター (二〇一一) 『畏敬』岡本英明訳、玉川大学出版部。
- ハンナ・アーレント (一九六九) 『イエエルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』大久保和郎訳、みすず書房。
- Lutz, A., Slagter, H. A., Dunne, J. D., & Davidson, R. J. (2008). Cognitive-emotional interactions: Attention regulation and monitoring in meditation. *Trends in Cognitive Sciences*, 12(4), 163-169.
- 野村理朗 (二〇一七) 「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」『心身変容技法研究』第六号、一五五—一五九頁。
- 高野了太・野村理朗 (二〇一七) 「The Dark Side of Awe: From the Perspective of Intergroup Conflict」の若手研究者交流会、京都大学、六月一八日。
- Takano, R., Nomura, M. (2018). Interdependent worldviews evoked by threat-based awe in Japan: The 24th Congress of the International Association for Cross-Cultural Psychology, Guelph, Canada, July 1-5. (発表予定)
- 月村太郎 (二〇一三) 『民族紛争』岩波新書。
- Ma-Kellams, C., & Blascovich, J. (2011). Culturally divergent responses to mortality salience. *Psychological Science*, 22(8), 1019-1024.
- 武藤世良 (二〇一四) 「尊敬関連感情概念の構造——日本人大学生の場合」『心理学研究』第八五巻、一五七—

- 一六七頁。
- Olivola, C. Y., & Shafir, E. (2013). The martyrdom effect: When pain and effort increase prosocial contributions. *Journal of Behavioral Decision Making*, 26, 91-105.
- Pitt, P. K., Dietze, P., Feinberg, M., Stanca, D. M., & Keltner, D. (2015). Awe, the small self, and prosocial behavior. *Journal of personality and social psychology*, 108, 883-899.
- 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. E., John-Henderson, N., Anderson, C. L., 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.

第五部 ◆ 身心変容の科学

日本最古の医書『医心方』に見る身心変容

稲葉俊郎

医師・東京大学医学部付属病院循環器内科助教／未来医療

はじめに

医書『医心方』は理論と処方がひとつになつていくという意味で、日本最古の医学書とされ、国宝に指定されている。九八四年に丹波康頼が朝廷に献上したとされる。『医心方』がまとめられたのは、安倍晴明、紫式部や藤原道長の同時代でもある。当時は朝廷など一部のしか閲覧できない医学書だった。一般の人たちが見ることはできなかったが、江戸時代に一度表舞台に出てくる。しかし、そのときすでに古文や暗号が織り交ぜられ解説できず、様々な伝本をまとめる形で安政本としてまとめられ、解説できずにそのまま保存されていた（そのあたりの経緯は、森鷗外の『渋江抽斎』の中に描かれている）。

自分は未来の医療を創造していくための一つの基礎として、この『医心方』を読み、自分なりに咀嚼してきた。古典を記したひとたちにとって、現在こ

そがまさに現実化した未来そのものである。『医心方』から現在まで千年の時代を経ている。平成の現代から千年先の未来をイメージすることは、『医心方』が実際に書かれた過去の人たちの気持ちと共振することと同じ地平にある。時代は表面的に変わっていても、その底流に流れているものは変わらないはずだ。なぜならば、人間は体を持ち、心を持ち、命を与えられて生きており、そうした体や心や命に働く共通原理は、表層の変化を超えて普遍的に共通するものがあるはずだからだ。古典は、そうして現代と接続させ、未来とも接続させるための最適な図書である。表層ではなく、その深層に流れている本質をこそ、学び、受け継ぎ、手渡していく必要がある。本稿では、『医心方』の全体像を解説しながら、「身心変容」に係る事柄を一部ピックアップしながら記し、紹介したい。

1 『医心方』とは

『医心方』は、宮廷医である丹波康頼（九二二―九五）が、九八四年に朝廷に献上した、現存する我が国最古の医学全書である。九世紀までの漢訳された医書を集めて編集し、医療という狭いフレームを超えて、人間の体や心に関するあらゆる知識を結集させて編まれた全集である。出典は、医書だけでなく、儒教、仙書、本草書、養生書、鍼灸、陰陽道、道教、儒教、仏教、易教、天文学、占相、哲学など、二百数十の文献から引用されている。漢訳書が多いが、すべてが中国医学のものであるわけではない。インドの文献を漢訳したものも多い。また、紹介されている薬剤の原料自体が、日本、中国、朝鮮半島原産のものだけではなく、インド、スマトラ島、アジア全域、ユーラシア、アフリカの動植物や鉱物なども含まれている。いかに早い時期から、様々な物資の

流通が行われていたかがわかる。

丹波康頼は、渡来人である阿知王（後漢の靈帝のひ孫とされる）を祖とする東漢直の末裔とされる。阿知王は魏に追われて技術集団を率いて渡来した一族で、大和朝廷から明日香の地を賜り阿知使主とも呼ばれ、明日香の於美阿志神社の祭神ともなっている。丹波康頼が中国の膨大な文献に詳しくあったことにも関係があるだろう。筑摩書房から出されている現代語訳は、全三〇巻、三三冊に及ぶ。それぞれの表題は以下のようである。

巻一 A	医学概論篇
巻一 B	薬名考
巻二 A	鍼灸篇 1 孔穴主治
巻二 B	鍼灸篇 2 施療
巻三	風病篇
巻四	美容篇
巻五	耳鼻咽喉眼歯篇
巻六	五臓六腑——五臓六腑気脈骨皮篇
巻七	性病・諸痔・寄生虫篇
巻八	脚病篇
巻九	咳嗽篇
巻十	積聚・疝瘕・水腫篇
巻十一	痢病篇
巻十二	泌尿器科篇
巻十三	虚勞篇
巻十四	蘇生・傷寒篇
巻十五	癰疽篇（悪性腫瘍・壊疽）
巻十六	腫瘍篇
巻十七	皮膚病篇
巻十八	外傷篇

巻十九	服石篇 I
巻二十	服石篇 II（薬害治療）
巻二十一	婦人諸病篇
巻二十二	胎教出産篇
巻二十三	産科治療・儀礼篇
巻二十四	占相篇
巻二十五 A	小児篇 I
巻二十五 B	小児篇 II
巻二十六	仙道篇
巻二十七	養生篇
巻二十八	房内篇
巻二十九	中毒篇
巻三十	食養篇

それぞれの巻のタイトルだけを見ても、いかに広範な領域にわたっているか、お分かりになるだろう。現代語訳でも一巻につき三〇〇ページ近くあるため、全部で九万ページにも及ぶ膨大な医学全書である。この中には、当時の人体観、治療観、医学観などの視座を改めて考え直させる記述が多数含まれている。現代医学にそのまま使用するというよりも、古代の人たちの切実な思いをこそ受け取りたい。以下、全三〇巻それぞれのエッセンスを抽出しながら紹介する。現代でも身心変容技法として残されているワザの萌芽が多数発見されるだろう。

2『医心方』全三〇巻の全貌

『医心方』は巻一 A の医学概論篇として幕をあけるが、この書は医療倫理、医療哲学のことを書いた巻である。「ヒポクラテスの誓い（The Hippocratic

Oath）」の東洋版と言える。ヒポクラテス（紀元前四六〇頃—紀元前三七〇頃）が臨床と観察を重んじる経験科学へと医学を発展させたため「医学の父」とされるが、ヒポクラテスも医療倫理を重視していた。

『医心方』では、まず冒頭に医療倫理の章を設ける編集になっている。構成から丹波康頼の強い意志と倫理観が透けて見える。引用は、春秋戦国時代（紀元前七七〇—紀元前二二一）の哲学者である老子（紀元前六世紀頃？、生没不明）や、僧である義浄（六三五—七一三）が訳した『金光明最勝王経』の「徐病品」、義浄作の旅記である『南海寄帰内法伝』からの引用がある。釈尊に仕えた医師である耆婆や龍樹（一五〇—二五〇頃）の医書を漢訳したのが鳩摩羅什であったことも、本書から分かる。また薬物に関してもアフリカのクロサイの角、モルッカ諸島の沈香、ペルシア産の落葉喬木の樹液から得られた蘇合香、インド原産シクンシ科喬木ミロバランの果実である訶梨勒など、中国に限らない広範にわたる場所の植物、鉱物、動物が利用されていることがわかる。

また、本巻では風土と体質への言及もあり、『最勝王経』には患者の見る夢による分類などもあり、精神科医フロイト（一八五六—一九三九）が『夢判断』を刊行したのが一九〇〇年であることを考えると、東洋ではかなり初期から夢と病因との関連の指摘があったことに驚かされる。

そのほか、東洋思想の特性である陰陽に基づく治療法、鍼、灸、按摩、薬酒、湯薬、散薬、丸薬の治療対象が述べられており、現代の医療につながる原点の記載にあふれている。

巻一 B の薬名考では八〇〇以上の薬剤の記載がある。『医心方』が朝廷に献上されたのは九八四年だが、

菅原道真の進言で遣唐使が廃止されたのが八九四年である。九〇〇年代は、中国文化を整理しながら、日本独自の文化を再発見し、再創造していた時期だった。そうした前準備が進んでいた時期に丹波康頼は九一二年に生まれた。その時代には、醍醐天皇の勅命で、百済系の大医博士（天皇の侍医）である深根輔仁が、九一八年に一〇二五種の『本草和名』二巻を著している。源順（九一一―九八三）が、日本最古の百科事典『和名類聚抄』を九三一年から九三八年にかけて記した。源順は丹波康頼より一つ年上だが、彼は若干二〇歳から二七歳にかけて全二〇巻にも及ぶ大著を書き上げた。『万葉集』の訓点作業や『後撰和歌集』の撰集作業にも参加し、三十六歌仙としても名を残した人物である。丹波康頼は、こうした深根輔仁や源順らの業績から大いに刺激を受けただろう。古来、名門の家系には秘伝の処方や医書があり、後漢の時代には紙が発明されていたために渡来人が持ってきた家伝の医書もあったと思われる。丹波康頼が『医心方』という大著を書き上げるうえで当時の時代背景が後押ししたことも感じられる。

卷二の鍼灸篇は、日本で一人しかない職である針博士である丹波康頼の専門に関わる巻である。全三〇巻で唯一康頼自身の自序がある。鍼治療は中国から五七三年には伝わったとされており、大宝律令（七〇一年）によって針師、針博士、針生が制定されている。現代鍼灸では陰陽十二経絡と奇脈八脈に孔穴を配しているが、当巻では、頭部諸穴（六八）、面部諸穴（三九）、頤下部穴（二）、頸部左右諸穴（二〇）、肩部左右諸穴（二六）、手部左右諸穴（二二〇）、背部諸穴（七九）、胸部諸穴（四三）、腹部諸穴（七四）、側脇部左右諸穴（二〇）、足部左右諸穴（二六九）と、

合計一部位に分け、六六〇穴を配している。また、針（鍼）は現代と形状も異なり、瀉血用、切開用、マッサージ用など九種の針（九針）があり、外科医のような処置も行っていた。『医心方』全三〇巻のうちで、二七巻には針治療の記述がある（巻四「美容篇」、巻二十六「仙道篇」、巻二十七「養生篇」、巻三十「食養篇」のみ記述がない）。それだけ、当時の医療技術の中で鍼灸による治療が一般的であったことが分かる。来診者の感情の起伏、男女・年齢・体質などで鍼灸を工夫すること、もぐさの大きさや形状を相手の体格や年齢だけではなく住む風土の特性によって調整すべきであると記載されており、当時の深い洞察や観察眼に驚かされる。また、もぐさの点火に用いてはならない八種の樹木、点火にふさわしい日の順位なども記載されている。点火にふさわしい火として、代々たやさず燃やし続けられた火も挙げられている。「火の質」に関する記述は、現代において改めて検証すべきテーマであるように思われる。天文と鍼の関係に関して、新月や満月、月の外輪が見えないときの鍼治療などの記述もあり、天体などの暦に応じた配慮が行われていたことは重要な点である。

卷三の風病篇では、当時の「風病」観に基づく記述がある。「風病」は病名だけではなく、病因も指した。癩病も、邪風による皮膚の異常であるという記載がある。細菌やウイルスの実在に関する知識がなかった時代には、何を媒介として感染症が広がっているのかが不明であり、流動する「風」を原因と捉えていたのだろう。風は古代インドではすべての物質を構成するとされる四大（地、水、風、火）の一つであり、人体もこの四大のバランスで成立して

いると考えられていた。後漢の班固（三二―九二）が著した『漢書』に書名が残る『黄帝内経素問』では、「すべての病気の原因は風である」とし、隋代の『諸病源候論』では、「風は四季おりおりの気で八方に分布し、本来は万物を養育するものである。それぞれの季節にふさわしい風にあたった場合は死ぬような病気にかかることは少ないが、季節はずれの風にあたると、死病にかかることが多い」と記す。順風、逆風という言葉の中には、四季や季節に順応して生きた古代の人々の精神世界が込められている。季節の変わり目、気温の変わり目、住環境の変化などで起きる病因を説明する「風病」は、環境因を捉えていることも含め非常に示唆に富んだものだ。

また、本章の一切の風病の治療法のひとつとして、「訶梨勒丸」の記載がある。「訶梨勒」はインド原産のシクンシ科ミロバランの果実で、初秋から晩秋にかけて果実を採る。日に乾かして蒸し焼きにし、布に包んで石の上で砕いて種を除去し、果皮のついた果肉を細かくくだき、他の薬剤と配合し、蜂蜜で練って丸薬にする。「釈迦が成道後七日に風病にかかったとき、帝釈天が訶梨勒を仏に捧げたところ、すぐに癒えた」（『衆許摩訶帝経』）との記載があり、諸病を治す薬として重宝されていた。訶梨勒丸の配合法はいろいろあるが、『医心方』では一二の薬剤を配合する。卷八「脚病篇」では鑑真和尚が、脚氣が胸をついたときに「訶梨勒丸がよい」と推奨しており、インド原産の処方が仏教医学との関連で伝わっていることが分かる。

風病篇には数多くの治療法が掲載されているが、陀羅尼（仏教での呪文の一種）、呪符、易、八卦、占相、陰陽道との関わりを感じる処方も多い。日本でも大寺院は薬草園を持っており、花園という地名も

その名残である（臨済宗の本山妙心寺は京都市右京区花園町にある）。薬剤は仏に備えて加護を祈願した後製薬された。製薬を女性に見られると効力を失うとされ、大寺院は製薬所を兼ねていたのである。穢れなき稚児の尿は「童尿」として薬用にも使われていた。医療と宗教とが一体となっていた時代の処方から、現代医療が失ったものとして学ぶことは多い。

巻四の美容篇では、髪に関するさまざまな悩み、美しい肌を保つための手段などが載っている。美への願望は昔も今も不変だろう。洗髪剤だけではなく、養毛剤や白髪対策、シミ、ソバカス、イボ、ウオノメ、ナマズ肌、ワキガの治療法などがある。ちなみに、色白の美肌、ピンク色の肌、清楚な美肌、妖艶な美肌の処方巻二十六「仙道篇」に収録されているという違いも興味深い。魏や隋の後宮の秘方も載っている。

当時の後宮女性や乳母の選考では、ホクロの位置や毛髪の状態で吉凶を占い、お灸の後で既往症が類推されていた。当時の貴族にとって、娘を入内させて中宮や女御にすることは一族の命運につながるきわめて重要なことであり、あらゆる手段を使って身心へ影響を及ぼすワザを追求してきたのだということも分かる。

興味深い薬剤の原料として、牛や羊の角、馬の蹄、鳥類や猫の糞、鉄さびまでも挙げられている。また、イボのような皮膚科疾患で、精神的なものが影響すると思われる治療法に呪術が多く、現代での心理療法や補完代替医療に通じるものがある。

ホクロ、イボ、コブを除く治療法に、灰の配合剤があり、『旧約聖書』でヨブの皮膚疾患である悪瘡に灰が用いられていることも考え合わせると、灰とい

う古代から続く素材への可能性は研究されてしかるべきだろう。

竹の中の水（竹精、神水）を美顔薬として使う処方もあり、『竹取物語』のかぐや姫との関連も考えさせられる。古代の物語の中に、医療的な技術を再発見していくことは、未来の医療を考えていくうえでも重要な課題である。

巻五の耳鼻咽喉眼齒篇では、蓄膿症や虫歯など七章にわたって耳鼻科・眼科・齒科に関わる当時の治療法が掲載されている。この巻で群を抜いて多いのは一八章に及ぶ眼科疾患である。現代のような大気汚染はなかっただろうが、住環境における採光の悪さや栄養・衛生状態の悪さ、山野での採集生活や虫や細菌などによる感染症など、眼科の悩みは多かったことが察せられる。白内障の治療薬の散薬の中に貝齒（貝子）がある。縄文時代の遺跡からも装身具としてのタカラガイが出土しているし、貨幣としても使用されていた。古代では貝は呪具であり、装身具であり、同時に緊急時の医薬として携帯していたのである。耳鼻咽喉科として、五章も耳の中に入った虫への対応が書かれている。その中で注目すべきものとして、音の振動で虫を出す方法があり、音響療法のはじめとも言える。

巻六の五臟六腑篇（五臟六腑氣脈骨皮篇）では、胸・心・脇・腹・腰・腎・肝・脾・肺・大腸・小腸・胃・胆・三焦・膀胱・筋・骨・髓・肉・皮・脈・氣病など、症状のある部位別に分類されている。現代医学の臓器別分類に近いが、もちろん相違点もある。心窩部の疼痛による「心痛」と、内臓の主で身体を統率する神としての心臓の痛みを区別するために後者

を「真心痛」と書かれている。原因により心痛は九種類に分かれ、その中には寄生虫を原因とするものや、呪詛や憑依を原因とする心痛もあり、当時の病因論を間接的に知ることができる。本巻での治療法には、内服薬として湯薬、丸薬、散薬、生汁、薬酒、生血（猪の仔）があり、そのほかに服食（薬として食物を摂取すること）、手足の温浴、電法（体に温熱または寒冷刺激を与えて行う治療法で、湿布も電法の一つ）、灸、呪術があり、湯薬、丸薬、薬酒のルーツも見られる。当時からこれだけ多様な医療が行われていたことに驚かされる。

巻七の性病・諸痔・寄生虫篇では、性病や寄生虫による感染症の記述が目立つ。ただ、寄生虫は現代の何に相当するのか不明なものも多い。長屋王（六八四―七二九）の邸宅のトイレ跡からも、寄生虫の卵と駆虫剤に使用されたと思われる紅花の花粉が発見されている。痔には仏典（『療痔病教』など）からの抄録もある。当時の衛生状態などもわかる資料としても貴重である。

巻八の脚病篇では、脚氣を扱う巻だが、当時の脚氣は現代の脚氣よりも広い概念であり、手足に関わる病状の総称だった。『枕草子』にも「あしのけ」という呼称が出てくる。脚氣の予防法として記載されているものは、精神修養に努めて怒らないようにする、体操をする、食後に散歩をする、髪を櫛でとかしてもらう、按摩を受ける、など、巻二十七「養生篇」に通じる。唐招提寺の開祖である鑑真和尚（六八八―七六三）は、仏教者として高名なことは勿論、医学者としても高名だったようで、『医心方』には鑑真和尚の処方も含まれる。また、古代ローマのガレ

ノス（一二九頃―一九九頃）がヨーロッパやアラビア医学に影響を与えたとされる瀉血療法が、紀元前六一五世紀のインドですで行われていたことを示す耆婆の治療法がある。また、角嗽（かくそう）という悪血を取る治療法があり、亀による吸血療法がおこなわれていたことは、『医心方』が初出である。

巻九の咳嗽篇では、現代では咳は「風邪」の症状とされるが、『医心方』では、喘息、心気亢進、嘔吐、呼吸器疾患、シャックリなどが広く咳嗽としておさめられており、現代の分類とは異なる。古代中国医学では風邪は「風邪」と呼ばれ、「風」は病因として使用されており、現代とは異なる概念で理解する必要がある。風は、当時の人たちには病と関連した存在だった。本巻の咳嗽の治療法の中に、喫煙のルーツとも考えられる処方がある。巻たばこのようにモグサを紙に巻いて吸っていたようである。

巻十の積聚・疝瘕・水腫篇では、現代では馴染みのない病名が多い。積聚とは、痛みのともなう内科疾患を一つの症候群として呼んだ病名である。陰陽の気が内臓の一部に集積して腫瘍ができて発症する。疝瘕は腹中に生じる腫瘍により腹痛を訴える疾患である。本巻には種々の結石による激痛のほか、心筋梗塞、潰瘍、穿孔、胃炎、肝炎、癌を含む重篤な疾患や条虫、住血吸虫、回虫など寄生虫症に関する理論と約二百の治療法（温熨法・灸法・洗滌薬・塗布薬・内服薬・薬酒など）が記されている。広域にわたる薬剤も使用されており、例えば、緩下剤のヒマシ油の原料のアフリカ原産トウダイグサ科一年草ヒマの子（ヒマシ）や、ボルネオ、セレベス、ヒマラヤ、ネパールなどが原産地とされる朝顔の種子が登場する。

朝顔の種子を牽牛子と書くのは、牛と交換するほど貴重だったからである。ほかにアフリカ産のクロサイの角、モルッカ諸島の香料、熱帯アジアの檳榔子（ビンロウ樹の果実）、インド原産のタデ科アイの葉（染料インディゴの原料）などが使用されていて、かなり昔から広く交易がおこなわれていたことを示している。変わった薬剤としては、白馬尿、鼠壤土がある。白馬尿は文字通り白い馬の尿であり、鼠壤土はねずみが齧った壁の穴の周りにこぼれている土を布に包んで蒸し、患部をマッサージする。当時の人の発想の豊かには驚かされる。他にも、人の髪と爪を焼き、その灰を肝硬変と思われる病氣（酒癭）の治療薬とする処方もある。

巻十一の痢病篇では、前半は霍乱に関する章で、後半が様々な下痢への理論と対処法が記載されている。現代では暑気あたりや日射病を霍乱と呼ぶが、古代では嘔吐と下痢を起こし腹痛なども伴う病気の総称であった。暑いときに冷たい飲食物をとりすぎた場合など、冷熱の調和を乱すことで起こると考えられていた。現代のコレラや細菌性食中毒などを含む急性消化器疾患を指していたと考えられる（現在の中国語では霍乱はコレラを指す）。錬金術で製造された石薬の服用による副作用である「中熱」も霍乱のひとつとされていた。下痢は便の色や症状で分類しており、冷痢・熱痢・甘痢・蠱痢が挙げられている。虫を集めて盤上で戦わせて勝ち残ったものを蠱と呼び、呪詛により蠱に取りつかれたためになる下痢と考えられていたものであり、当時の文化背景と医療的な対応法がわかり興味深い。

巻十二の泌尿器科篇では、多尿・尿閉だけではなく、

く、仙薬としての錬金術の石薬の副作用による排尿異常も複数掲載されている。当時の医療事情を知る貴重な資料である。『医心方』には民間医療のルーツとも考えられる治療法が多く紹介されているが、モンゴウイカの甲羅（薬名は烏賊魚骨）が出血治療薬の配合剤として掲載されている。海を生業とする地域では民間医療として知られている止血法である。また、下血の治療薬として、長年柴を焚き続けた竈の芯の土（伏竜肝）を配合薬として使用している。成分はおもにケイ酸、酸化アルミニウム、酸化鉄からなり、そのほかに酸化マグネシウム、酸化ナトリウムなども含む。現代漢方でも止血の効能として使用されており、竈の芯の土を使用した知恵には驚くばかりである。

変わった治療薬として、鵲が三年間かけて作った巢がある。鵲はヨーロッパでは不吉な鳥だが、東アジアでは吉鳥とされ、七夕に織姫と彦星の架け橋になるという古歌もあるほどである。吉鳥とされた理由には、病気の治療に巢が役立つ、という医療的な観点もあったのかもしれない。

巻十三の虚勞篇では、雅楽最大の曲「蘇合」になった蘇合香を使用した秘薬の話が出てくる。蘇合香はインドの阿育王が病に倒れて困っているときに、蘇合草という薬草を服して全快したため、自らが薬曲を作り舞と合わせ、雅楽最大の曲になった。現在でも、菖蒲甲（しょうぶかぶ）という蘇合草をかたどった甲をつけて舞う。詩人として有名な陶淵明の処方『陶潜方』から引用されており、陶淵明に医療者としての顔があることは、『医心方』が初出である。

病の原因が分からなかった古代では、悪霊や魔物も原因とされた。そのため、魔物が嫌がるものを身

につけたり、匂いを発することで魔除けとしている。

薬玉は薬用植物の束を飾ったのが始まりとされ、菖蒲が使われている。鑑真和上がもたらした訶梨勒も同様の効用がある（正倉院御物には当時の「訶梨勒の実」が一つだけ残されている）。かつて、訶梨勒の乾果を邪気払いとして柱にかけていた。後に絹の袋に訶梨勒の実を入れ、茶道、香道の床飾りに発展する。釈迦の涅槃図にも訶梨勒の実が書かれているが、釈迦が涅槃に入ったことを知った釈迦の母である麻耶夫人が天上から訶梨勒の実を投げるも沙羅双樹の木に引っかかり届かなかった、という説話が釈迦涅槃図に書かれているためである（麻耶夫人が訶梨勒の実を「投げた」ことが、「投薬」の語源ともされる）。

また、虚勞による不眠症では薬湯を煮るのに千里水（千里を流れてきた川の水）や流水が使われており、どの水を選ぶかも重要であった。また、骨蒸という熱が骨髓から沸いてくるように感じる状態では自分や他人の尿を用い、七歳から一七歳の男児の尿を童尿として珍重していた。寺院に稚児が必要だったのは製薬の目的があったのかもしれない。

巻十四の蘇生・傷寒篇では、古典の蘇生法が紹介されている。突然死の治療法には興味深いものが多い。

- ・耳に息を吹き込む
- ・ネギの葉を耳に差し込む
- ・酢または菰の汁、葱の黄芯を鼻孔に入れる
- ・人尿、糞尿を鼻にそそぐ
- ・竈中墨、牛馬糞汁、菰根の汁、桃白皮煎汁、千金丸などを内服
- ・桂屑を舌下に入れる
- ・灸法（檀中、承漿、心下一寸、臍中、背上）

・呪法（額に「鬼」という字を書く）

なお、現代漢方では傷寒は腸チフスの類をさして使われているが、『医心方』では恐ろしい疫病全般を意味している。

巻十五の癰疽篇では、古代の癰疽（悪性腫瘍・壊疽）には、現代での癌だけではなく、糖尿病、結核、性病など重篤な病気も含まれていた。原因としてストレスや食生活のほか、錬金術による仙薬（水銀、砒素）の服用も指摘している。当時の癰疽（悪性腫瘍など）の治療法として、鍼、灸、焼灼法、薬物療法があるが、さらに水蛭療法が挙げられている。ヒルに吸血させ、白色化した皮膚を食べさせる治療法だが、現代医学でも医療用ヒルによる瀉血治療の効果が再評価されていることを考えると、驚くべきことである。また、本巻でも薬物療法として一〇年以上燃やした竈の土を使った伏竜肝を酢とあわせ古布に塗って患部に貼る治療法が紹介されている。

巻十六の腫瘍篇では、巻十五の癰疽篇と重なる部分も多い。現代では結核性リンパ節炎とされる瘰癧、結核性の瘰癧がつぶれて瘻管となった瘰癧瘻などの記載があり、当時から結核による後遺症に悩まされていたことがわかる。

巻十七の皮膚病篇では、ヒゼンダニ（疥癬虫）による皮膚疾患の記載があるが、体長わずか〇・三ミリのため、虫眼鏡もない時代に裸眼で確認し判別していたことが分かる。洗浴、瀉血、排膿、切断、灸、罨法、塗布薬、内服薬など工夫をこらして治療にあたった。灰治療のルーツも登場する。植物の灰だけではなく、人の毛髪やフケ、牛馬や羊の糞を焼

いた灰も薬用として使用している。現代漢方でも抜け毛を乱髪、フケを頭垢として薬用にしている。灰は、イノシシやブタの脂、温湯で練って塗ったり、膿がある場合にはふりかけて使用していた。

補完代替医療にホメオパシーがある。病症に似た作用を起こす毒薬を希釈して極微量与える治療法である。ホメオパシーの原形となる治療を、隋代の医学者がすでにおこなっていたことが本巻に記載されている（『録驗方』。漆瘡（うるしかぶれ）の治療法として、黄櫨木（ウルシ科ハゼノキ）の煮汁で洗浄する治療法があり、ホメオパシーにも通じる）。

巻十八の外傷篇では骨折で木簡や竹簡を添え木として使用する記載があり、ダニを媒介とするツツガムシ病を予防する方法として、火で全身をあぶる対処法、旅行時に身に着ける丸薬の記載もある。山伏や神主の火渡りの神事や野焼きなども、感染症への対応が儀式として残った部分もあるかもしれない。意義がわからなくなっている儀式や儀礼に、当時の医療の名残りを考えることも必要だろう。

巻十九の服石篇Ⅰと巻二十の服石篇Ⅱ（薬害治療）は、服石について述べている章である。服石は文字どおり石を内服する。古代中国の道教では、仙人に至る不老長寿薬として服石の製法が極秘に伝授されていた。仙薬とも呼ばれたが、同時に一〇〇種以上の薬害も認めており、特別な人物しか使えない秘術でもあった。バナナ型神話として語られるように、神話において石は不死の象徴として語られるため、超人的な修行をした者だけが不死を求めて製法や服薬が伝えられた秘法でもあった。ここにも鍾乳石、紅雪、紫雪など、鑑真和上による秘方が記されている。

服石には、金駅丹、金陽丹、鍾乳石、紅雪、紫雪、五石凌、金石凌、金汞丹、銀丸などがあげられ、薬害では、発熱、煩悶、頭痛、耳鳴り、眼痛、口腔内の瘡、歯痛、のどの痛み、胸腹部痛、体の痛み、顔の瘡、身体の腫れ・硬直、排尿困難など多数あり、当時の最善と考えられた治療法が載っている。

卷二十一の婦人諸病篇では、特に女性の疾患についてまとめてある。女性と男性の体は共通点もあるが当然異なる点も多い。現代医学は、成人男性を標準として診断・治療法が確立されてきた経緯があるが、男女差の違いに着目した性差医学も注目されている。乳房や子宮のポリープに関する症状や治療法が多いが、特殊な治療法も掲載されている。朱で患部に「魚」と書くまじないのような治療法、陰部が欠落したものに陰干したヒキガエルとウサギの糞を使用する治療法、鬼と交わったときの治療法（「治鬼公方」）としての鹿の角など。身のまわりにあるあらゆる物質を薬の可能性として探求していたのだらう。

卷二十二の胎教出産篇では、妊娠月数別に鍼灸を禁じる経絡や孔穴、妊娠中の諸注意と胎教、妊婦と胎児の養生法、習慣性流産の予防と治療など、妊娠中の病や治療法などを掲載する。胎児と母体保護など倫理的な側面も多い。また、日常生活における母親の見聞や心の在り方が、胎児の姿・形、性格・人格などに影響する「外象内化」が挙げられ、妊婦が心穏やかに生活し、美しいものを見て暮らすことが推奨されている。心理状態が、母体を介して胎児に影響を与えるという点は、母体と子の身心の連続性を考えるうえで、非常に示唆に富む。

卷二十三の産科治療・儀礼篇には、出産時における治療や儀礼が数多く載る。医学的な面だけではなく、民俗学や文化人類学の観点からも非常に重要な巻であろう。

隋代の医書では、出産前後に妊婦が死者の出た家を訪れたり、喪中の人が自宅に訪れると、妊婦は難産となり、産後の場合は産まれた子が亡くなるため禁じている。出産後に悪露（産後のおりもの）が出ている間には、産屋から出ること、井戸や竈に近づくこと、祭祀に参加することも禁じる。出産は産屋で行うものであり、血の穢れを避ける目的や感染症を避ける目的もあっただろうが、出産という神聖な行為を大切にしていたことの証でもある。出産のある産屋に関して、産室の設け方、産婦が座る位置や方角まで記載がある。十二神将や八将神の方位との関連で、吉神の方位を選んで座るように推奨されていることから、仏教や陰陽道と医学との関連がうかがい知れる。また、妊婦が災いを避けるための呪文や難産を避ける呪文、安産のための呪術がある。難産の予防と治療法、逆児の出産法、横産の治し方などは出生死亡率の高かった時代に蓄積された知恵であっただろう。また、腹中で死んだ胎児をおろすために、朱書した護符を服用したものがあがるが、「丹」である辰砂（朱砂）には硫化水銀が含まれていることと関連があるかもしれない。

胞衣（胎盤）に関しても、胞衣が出ない場合の治療法、胞衣のおさめ方、胞衣をおさめる日の吉凶、胞衣をおさめてはいけない所とその理由、胞衣をおさめる吉方など、当時から胞衣が重要視されていたことが分かる。

女性にとって、妊娠や出産は、男性が経験し得な

い身心変容の究極の形であろう。出産は当時も命がけであり、そうした多数の死の経験と、現代医学や現代そのものがつながつていることを忘れてはならないと思わせる章である。

卷二十四は占相篇である。当時の医学全書の中に「占術」が入っていることに驚く。不妊の治療法から始まり、生まれた子どもに関する生年月日、時刻、月宿・二十八宿・七星図・十二星・七神図、人相、体形などに基づいた占いが多数紹介されている。子どもの健康や将来を占うことと医学とが密接につながっていた。子どもができたことを知る方法、胎児の性別を知る方法、生まれた子の寿命の占い方もあるが、驚くべきは女の胎児を男に変える呪術も紹介されている点である（平家物語の中でも御産の巻に「変成男子の法」についての記載がある）。子どもの健康を占う方法ばかりではなく、生まれた子が死ぬ徴候の占い方、子の寿命の長短の占い方、子と父母の関係が保たれるかどうかについての占い方などもある。

卷二十五は小児篇である。儀礼、命名、育児、治療などが多数紹介されている。第一章の冒頭に「乳で養われている嬰兒の病氣は治すことが難しく、救い難いことを考慮し、六歳未満は書類に載せない」（「小品方」）という説を引用しており、出生児の多くが六歳以下で若くして死亡することが多かった時代に、子どもに対する命名や儀礼・呪術にこめた切実な祈りを垣間見ることができるといえる。それは『医心方』の撰者、丹波康頼の祈りでもあっただろう。そのためか、本巻は『医心方』全三〇巻の中で、一六三章と最大の章数を誇る。本巻が現代の育児書や医学書と大きく異なるところは、赤ん坊が生まれたときの

儀礼や初湯の儀式、初めて着せる産着の色、誕生日別の命名法、乳母の選考法までが書かれていることである。

卷二十六の仙道篇では、仙人になる術の医療的な話題が多く掲載されており興味深い。紹介されているものは、不老長寿と若返り法、美人になる方法、体臭をかぐわしくする処方、頭をよくする処方、愛し愛される術、金持ちになる方法などであり、今も昔も人々の関心は変わらない。また、相思相愛の術の中に、孔子や、詩人陶淵明による呪術があることに驚かされる。金持ちになる方法としても、財宝が集まる堂塔の建て方、馬を買う日と乗る日、養蚕や畜産に成功する方法、田畑の入手法など、きわめて具体的な呪術が、十二支、十干、天文学などとの関連を持つていることや、それが当時の権威ある医学書に掲載されていることも注目すべきである。実際、広い意味で自分自身を変容させる技術としては医療と言えるであろう。仙道らしい処方としては、穀断ちのときの処方、三戸さんしを除く方法があり、雨や湿気、水火の難、妖怪変化、虎や狼、毒虫毒蛇を避ける法が掲載されており、現代の感染症予防にも通じる話である。現代と当時とは「医学」「医療」「医術」の枠組自体が異なっていることを知るための重要な素材である。

卷二十七の養生篇では健康や養生に対する未病対策などが記載されている。健康に適した日常の坐臥・歩行・姿勢、言うこと・語ること、衣食住や罪に対する意識なども養生との関連で紹介されている。吐故納新とこなうしんと呼ばれる道教での新しい気を体内に取り入れる呼吸法や、ヨーガや太極拳、華陀かだの五禽戯ごこんぎ（虎、

鳥、猿、鹿、熊の動きを真似る体操）と呼ばれる体操などのルーツについて本巻で触れられる。現代医学では病気の記述は多いが、未病のための予防医学や養生法に關しての記載はほとんど見当たらない。当時の人々の体や心に対する広い視野での医療観・人観が分かる。

卷二十八の房内篇は、性の営みと身心との関連に關する巻である。かつて『医心方』が発禁となったのは、この巻の存在ゆえである（一九〇六年に『医心方』（安政版）が金港堂から誰も解説できないままの原文として復刻されたが、当時は軍国化や情報統制の時代で、文章の内容ではなく使用されている漢字だけから判断されて発禁になった）。古代インドのカーマ・スートラ、密教の理趣経などに相当する。性の営みは生命を産み出すための重要な愛の行為であり、教育現場で正しく学ぶべきだろう。医学や生物学の範疇として性を学ぶことも重要である。本書では、道理にかなった性交、心の融合など、性を単純な好奇心や性欲のこととして見ていないことが分かる。また、性の技巧だけではなく、子どもができない場合の対処法や、胎教以前の良い子を懐妊するための方法まで収録されている。鬼交を断つ方法も紹介されており、鬼との性交が心の病気になるものとして触れているのを見ると、精神医学の見地からも興味深いものがある。

卷二十九の中毒篇では、現代に通じる話も多い。水や食べ物の安全性の見分け方、不適切な食生活による疾患、飲酒による疾患と治療法、食事・酒・水などによる中毒症に対する救急医療、断酒法、食べ合わせ、異物を呑みこんだ場合の救助法なども紹介

されている。そのほか、酒の飲みすぎでお腹が張って治らない場合に食塩浣腸のルーツともいえる治療法が行われている。浣腸器具に代わるものとして竹の管を使用していることも注目すべきである。食事の摂り方、四季に適した食事、四季の変化と食事の禁忌、月別の禁止食品など、現代の儀式や祭礼に通じる話題も多い。

卷三十の食養篇は、『医心方』の最終巻である。五穀部（穀物二四種）、五果部（果物四一種）、五肉部（肉類四五種）、五菜部（野菜五二種）を個別に紹介している。五穀で使われる五とは、古文字ではXの上下に横棒が入る文字を使っていた。上下に入る横線は天地を表し、Xは陰陽の交わりの象徴である。天地間で陰陽が交わることで五行が相生・相克する。五穀は、その結果地上に実る穀物であるとされる。そのため、五穀は五種類という意味ではなく、そうした天地交わりの結果として受け取るものであることが意味として込められていたのだらうと思われる。食べ物の効能だけでなく、生食で害があるもの、多食してはいけないものなどの指摘も豊富である。

医書や養生書の他に、『礼記』『詩経』『史記』『呂氏春秋』『列仙伝』『搜神記』『仙経』、中国古代の辞書（『説文解字』『兼名苑』など）や地誌の類まで網羅して『医心方』を編集した丹波康頼の博覧強記ぶりには驚かされる。

最後に 『医心方』に見る身心変容

『医心方』全三〇巻すべてをダイジェストで紹介した。この膨大な医学書は千年間誰も翻訳できなかった。

たものであり、筑摩書房版は槇佐知子氏が四〇年の歳月をかけて一人で現代語訳した金字塔である。ただ、現代医学の中で、この『医心方』はいまだに適切に評価されていない。現代の医学教育でも古典を学ぶ機会はないし、東洋医学を学ぶ機会もない。『医心方』の出版となる医学書が漢訳の医書であることから、当時の中国医学だけからの引用と誤解されやすいが、『医心方』の内容や使われている薬剤などを見ると、当時のユーラシア全土にある医学知識が中国を介して日本に流入していたことが分かる。衛生環境も悪く、人間の寿命は短かった時代であり、若くして亡くなることも多かった時代である。彼らの医療や医学の知識を求める思いは強く、切実であっただろう。平安時代の医学書である『医心方』をのぞいてみると、現代医学の中に収まらないものも多く、当時はいかに「医学」や「医療」の枠が広く大きくあったかを感じる。

人間の生命に関わることや、人間がよりよく生きていくために医療はあった。そして、その多くは、みずからの身心を変容させ、どんな時代にも生き抜いていくサバイバル技術でもあった。古典から学ぶべきことは、表面にある技術や知識だけではなく、その奥に流れる先人の思いや祈りのような部分に多くある。現代に生きる我々がそれを受け取ることで、古典は現代の生命を付与され、また次の世代へと受け渡されていくものだろう。『医心方』を含めた古典を学ぶことが、生命の本質に至ることも通じているし、現代医学が失ったものを補うものとしても存在していると思う。

参考文献

槇佐知子訳『医心方』全三〇巻、筑摩書房、一九九三

二〇一二年。

1 注

『金光明經』（サンスクリット語…スヴァルナ・プラバーサ・スートラ）は、四世紀頃の仏教経典。日本では『法華經』『仁王經』とともに護国三部經のひとつである。黄金（スヴァルナ）に輝く（プラバーサ）教え（スートラ）の意味である。日本には古くから『金光明經』（曇無讖訳、四二一年）が伝わっていたようだが、八世紀頃に義浄訳『金光明最勝王經』が伝わり、聖武天皇は『金光明最勝王經』を写経して全国に配布した。七四一年には全国に国分寺を建立し、金光明四天王護国寺と称された（ウィキペディアより）。初期仏教の普及と『金光明經』とは関連が深い。

2

釈尊と同時代の医師。サンスクリット語ジバカの漢訳。釈尊の病を治療し、父王を殺した阿闍世王を信仰に入らせたなど多くの伝説が残る。中国の扁鵲と並び名医と称される。

3

インドの最大の仏教学者。原名はナーガールジュナ。『中論』において確立された空の思想は、すべての仏教思想に最大の影響を与えている。すべてのものが、他との依存、相待、相関、相依の関係（縁起）のうえに成立することを明らかにした。後代のインド、チベット、中国、日本の大乘仏教のすべてから龍樹はおのおの「祖」として尊敬される。仏教学者としてだけではなく、医学者でもあったことが、『医心方』の処方に残ることから初めて明らかになった。

4

平安初期の医家。生没年不詳。渡来人系蜂田薬師の一族。蜂田薬師は欽明天皇のころ百済を経由して渡来した具の孫権の末孫と称する医家の一族で、和泉国大鳥郡蜂田郷に住んだので蜂田とし、職業の医をもって薬師とした（『世界大百科事典』より）。この家系から深根宿禰の姓を賜る者が出て分系した。輔仁は医学を典薬頭菅原行貞に学び、右衛門医師より権医博士、大医博士に累進した。著書に、日本最初の薬名字書『本草和名』のほか、『養生鈔』『掌中要

方』など。

5

バナナ型神話とは、人間がいずれ死ぬ運命になった由来を語る死の起源神話であり、東南アジアやニューギニアに共通して見られるものである。すなわち、神が人間に石とバナナのどちらかを選ぶように言うと、人間は見た目や短期的な判断で、食べられるバナナを選ぶ。しかし、変化しない石は不死の象徴であり、もし石を選んでいれば人間は不死になったが、バナナを選んだために人間はバナナのように死んでいく存在になった、という神話である。日本神話でも同様のバナナ型神話が見られる。天孫ニギハヤヒに、国津神のオオヤマツミが娘のイワナガヒメ（姉）とコノハナノサクヤヒメ（妹）の姉妹を嫁がせようとするが、ニギハヤヒは醜い姉を拒否し、美しい妹だけを選ぶ。石の象徴であるイワナガヒメを拒否し、植物の象徴であるコノハナノサクヤヒメを選んだことで、人間は死ぬ運命になったという内容である。

6

十二夜又大将、十二神明王ともいい、仏教での薬師如来を信仰する者を守護する一二体の武神。薬師如来の一二の大願に依じて、昼夜の一二の時、一二の月、一二の方角を守る。

7

陰陽道の神で方位の吉凶を司る八神。民間伝承では牛頭天王の八王子といわれる。暦注（暦に記載される日時・方位などの吉凶、その日の運勢）においては歳徳神・金神と並び重要で、その年の十二支によって居を変え、その方角が吉凶を左右するとされた。基準となるのは太歳神で、常にその年の十二支の方位に位置し、それに対応して他の七神は居を定める。

第六部 ❖ シンポジウム

大地の記憶を彫る

—— スカンジナビア・アイルランドのロックカービングと身心変容

齊藤五十二

書道家・東華書院会長・ロックカービング拓本採取者・所蔵者

鶴岡真弓

多摩美術大学教授・芸術人類学研究所所長／芸術文明史・ケルト芸術文化研究

安藤礼二

多摩美術大学教授・文芸評論家

石井 匠

國學院大學博物館学芸員・岡本太郎記念館客員研究員

鎌田東二

上智大学グリーン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
司会

日時：二〇一七年一〇月二十八日（土）

会場：上智大学四谷キャンパス ソフィアタワー一階ホール

主催：上智大学グリーンフケア研究所身心変容技法研究会（科研）＋多摩美術大学芸術人類学研究

講演者：①齊藤五十二（書道家・東華書院会長・ロックカービング拓本採集者・所蔵者）

②鶴岡真弓（多摩美術大学教授・芸術人類学研究所所長／芸術文明史・ケルト芸術文化研究）

③安藤礼二（多摩美術大学教授・文芸評論家）

④石井匠（國學院大學博物館学芸員・岡本太郎記念館客員研究員）

司会：鎌田東二（上智大学グリーンフケア研究所特任教授・京都大学名誉教授）

第一部 総合討論

鎌田 皆さん、ようこそいらっしゃいました。ただいまより「大地の記憶を彫る——スカンジナビア・アイルランドのロックカービングと身心変容」シンポジウムを開催します。

主催は上智大学グリーンフケア研究所と多摩美術大学芸術人類学研究所です。この二大学・二研究所の共催でこのシンポジウムを催すことができたことを大変嬉しく思っています。

本会場の両サイドにスカンジナビアのロックカービングの拓本が展示されてい

ますが、今回のシンポジウムは、これらの拓本を取られた齊藤五十二さんのコレクションを見せていただいたことから始まりました。そこから、大地の記憶を彫り起こして、ユーロアジアの深層世界にある自然と人間、動物と鉱物と植物と人との関係を確認していこうというシンポジウムを行うことを決めました。

今年度は、最初のとっかかりとして、上智大学で「大地の記憶を彫る」というシンポジウムを行い、来年度（二〇一八年度）は六月に多摩美術大学で展覧会やセミナーやシンポジウムを行う予定です。そうして何年か両大学・両研究所が連携しながら、このテーマを掘り下げていこうと考えております。

今日のシンポジウムの進め方ですが、最初に三名の先生方にそれぞれの立場から発表していただきます。最初は書道家でもある齊藤五十二先生。この拓本の収集をした方です。二番手に多摩美術大学芸術人類学研究所長の鶴岡真弓先生。続いて同芸術人類学研究所の安藤礼二先生。そしてその後に、國學院大學博物館学芸員の石井匠先生に発表してもらい、最後に私が話をして、そのあと五名のパネリストが並んで総合討論をします。

それでは、トップバッターの齊藤五十二先生です。拍手でお迎えください。

講演1

スカンジナビアのロックカービングと、アイルランドの石に刻まれた図象

齊藤五十二

アイルランドの石に刻まれた図象

こんにちは。齊藤です。私は普段はお習字の先生をしていますけれども、鎌田先生からご紹介がありましたように、私は拓本を収集しておりますので、そのことを先生方がお知りになって、あれよあれよという間に、こういうことになってしまいました。

これから私がお話しさせていただくことは、その経緯、なぜここに私が立っているかというようなことですので、どうか楽しんでお聞きいただければ、私も楽に話ができるので助かります。



齊藤五十二

私は一九七九年に画家、陶芸家、そして美術史家という肩書を持つ大野忠男先生が企画された、アイルランドの第二次遺跡調査に参加させていただきました。そして約五〇日間、アイルランドおよび北アイルランドの各地を回って拓本採集を致しました。これからご覧いただくのは、その実物と拓本などであります。

一番初めのこれが、ニューグレンジという、アイルランドのダブリンの北にある円墳ですが、その正面入口に配置された、横四メートル余りの巨石に刻まれた渦巻などです（図1）。下がその拓本です（図2）。拓本は紙一枚では取れないので継いで拓にしたものです。この拓本を採ったのは大野忠男先生です。これがニューグレンジの横から見た全景です（図3）。

円墳の周りに石が下の方に配置されているのがお分かりになると思います。人が集まっているのが正面です。いまのを近くで見ますと、このようなことになっています（図4）。右から二番目ぐらいの石を拓本にしたのがこれです（図5）。

画像を大きくして写真がぼやけてしまっています。これはその円墳の中の石室の壁面に刻まれた文様です（図6）。これもそうです（図7）。これらが刻



図1 ニューグレンジ正面入口に配置された巨石



図2 上の巨石の拓本

まれたのは紀元前五〇〇年と言われています。これはアイルランド先住民の残した図象です。

次に、これは紀元前三〇〇年ごろにやってきたケルト人のつくったトゥーロストン（図8）。ラテーヌ石とも言われています。ケルトの代表的な文様のラテーヌ文様が石の上部に刻



図3 ニューグレンジ全景



図4 ニューグレンジ全景



図8 トゥーロストーン

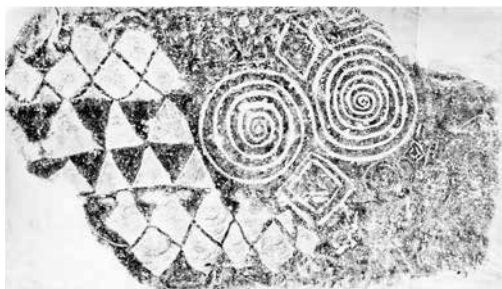


図5 図4の右から2番目の石の拓本



図6 石室の壁面に刻まれた文様



図7 石室の壁面に刻まれた文様



図9 トゥーローストンの拓本

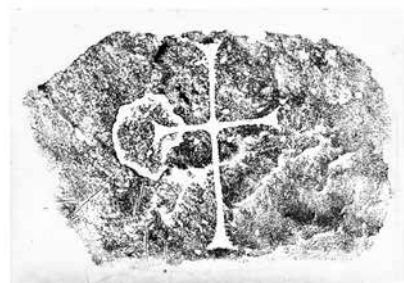


図10 クロンマックノイズの墓石板(図15まですべて)



図11



図12

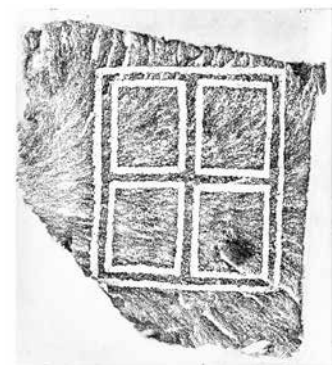


図13

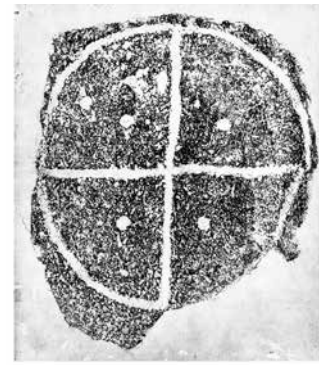


図14

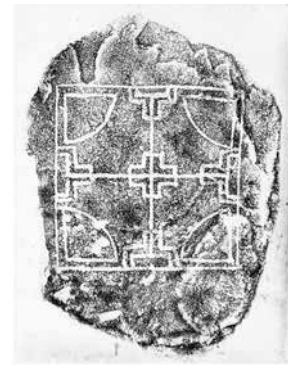


図15

まれています。周りの黒いところは羊よけです。これがそれを拓本にしたものです(図9)。唐草文様、巴文様が見られます。

紀元四〇〇年ぐらいから、今度はキリスト教徒がやってきました。キリスト教徒ですから、十字を石に刻み墓石をつくるわけですが、この十字の刻み方に大野先生は感動されて、たくさんの拓本を採りました。これも十字、これもそうです(図10～15)。

限られた自然の石の中にどのようにして十字を刻むか。そしてこれなどはその十字の二本の線と点を四つ、そして周囲を丸(弧)で囲むというようにしたものですけれども(図14)、この点の打ちようとかが絶妙であるとおっしゃっていました。

次に、アイルランドにやってくるのがバイキングです。北欧からデーン人と言われたバイキングがやってきますと、ご覧いただく画像のように組紐文様という、これは石柱でして、この反対側は獅子が二頭いる石ですけれども、この組紐の方だけをお見せしています(図16)。バイキングの代表的なというか、特徴ある組紐がアイルランド中の墓石に刻まれるということが起こって、これもみんな組紐です(図17、図18)。

そうしますと、これまで十字だけだったところに組紐が入ってきて、それまでは忘れられていたアイルランドに、紀元前三〇〇年ごろにやってきたケルトの人たちの残した、埋もれた文様を思い出して、ケルトの巴という文様がいきなり復

活するのです。

十字の中心にケルト文様の三つ巴がご覧いただけると思いますけれども、三つ巴が刻まれています(図19)。これがまた一時、あちこち、こういうようにケルト、横に文字が見えますけれども、これもケルトの文字ではないかと言われています(図20、図21)。アイルランド独特です。これも中心に三つ巴のケルトの文様が入っています。

しばらくしますと、その中心のケルトのほかに周囲の円形の丸を描いているところ、リングになっているところに組紐が刻まれています(図22)。一つの石にケルト、そしてキリスト、それからゲルマン。その三つの文化が一つに融合した石となっています。これが紀元前三五〇〇年から一二世紀、この会場正面のあそこにある拓本になっているのも、一二世紀ごろですけれども、これらが、アイルランドの石に刻まれた美術の代表的なもので、それを、ざっとご覧いただいたわけです。

ご覧いただいて皆さまはどうお感じになりましたか。

私はそれまで、美術というと、ギリシャ・ローマを代表する具象画がほとんどの美術を言うものであり、美術というところという表現を美術と言っていたと思いますが、それでも、このケルト、ゲルマン、そして先住民の人たちの刻んだこの美術は、それとは別の、非具象の美術として太い流れがありました。

日本の縄文土器にも渦巻や、のこぎり文様とかひし形文様とか、いろいろあり

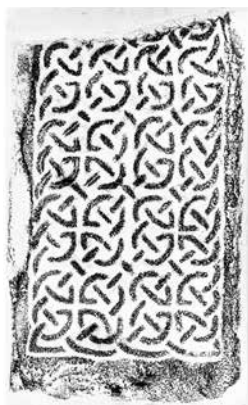


図16 クロンマックノイズの石柱



図17 メーリック組紐十字



図18 デブニッシュ島組紐



図19 クロンマックノイズの墓石板



図20 クロンマックノイズの墓石板



図21 クロンマックノイズの墓石板



図22 ガレンの墓石板



図23 ノルウェー・アルタの海岸の石



図24 アルタ博物館の館長



図25 アルタの木道



図26 アルタのロックカービング



図27 スウェーデン・ターヌム

ますけれども、アイルランドにもそういういろいろが刻まれていました。つまり美術には大きな二つの流れがあったことに気が付いたのです。それで私はそのケルト・ゲルマン美術について興味を持ちました。

大野先生は、バイキングングとしてやってきたデン人のもと北欧の遺跡調査をしようということを考えられ、その予備調査と一緒に連れて行ってもらいました。予備調査の結果は、先生と私で思わぬ結果を招くことになりました。

ノルウェー・スウェーデンのロックカービング

次にご覧いただくのは、ノルウェー・スウェーデンで私が調査をしたときの写真です。これはノルウェーの北極圏にあるアルタというところですが、この海岸フィヨルドのところに石です(図23)。

ほとんど地面がこのように石でできていると思ってください。この方はこのアルタ博物館の館長で考古学者です(図24)。向こうのほうにはフィヨルド、海が見えます。そこまですと刻まれているのです。

木道がつくられていまして世界遺産になっています(図25)。足元、この木道の下まで至るところにこういうものが刻まれていました。この赤いのは、現代の人が朱を入れました。根拠があつて、残された物から、こういうベンガラのようなもので色付けしてあつたのではないかと推測できるということで、刻まれたところに朱を入れてあります(図26)。

それはおびただしいというのか、とても拓本に全部取ることではできませんので、拓本に採るときは、ある画面を決めて採るわけです。後ほどまた拓本を見ていただきます。

これはスウェーデン、ターヌムというところです(図27)。ここも世界遺産になっています。これはまた、スカンジナビア半島の、ノルウェー、スウェーデン、隣り合わせですが、そのどっちの地にも、石の大地ではないかと思うのですけれども、そこにはおびただしい図象が刻まれていました。

これが私が一九九八年に拓本採集の許可を得て行ったときのメンバー四人です。日本では考えられないことがあるのですけれど、それは後ほど申し上げます。

このように、大きな石に、とにかくいっぱい図象が描かれていました。大野先生に初めて予備調査で連れて行っていたときには、これほどのものはありませんでした。



図28 フレデリックスタッドの車のようなものと舟



図29 フレデリックスタッドの車のようなものと舟



図30 中国の甲骨文字



図31 「車」という字



図32 トロンハイムの舟



図33 フレデリックスタッドの木

その予備調査の大半が博物館であるとか、日本で調べていても知られていないところが多かったために、その他の場所はまだ多くを見ることができなかったこと、時間的な問題もありましたけれども、北欧四カ国みんな回りましたので、時間がなかったということもあります。

私はノルウェーとスウェーデン、最初の年はデンマークに行きましたけれども、二カ国に絞って、一九九八年、一九九九年と二年にわたって拓本採集してきました。この写真から何かお気付きになることはありませんか。これやこれは車輪と獣というようなものが、これも車のようなのがあります(図28)。そして下は船です。上の方に車輪が四つ、下の紙に見えますが、そのすぐ上には、その車輪の上に二頭の獣がいます。ちょっと分かりにくいかもしれませんが。これはイヌか何か、動物が車軸を引いているような画像です。向こうの方にもあります。そして、船やいろいろ、人間の姿もあります(図29)。

これは中国の甲骨(図30)。カメやシカの骨に刻まれた文字です。これはもう文字です。そこに「車」という字があります。やはり車輪があります。これもそうです(図31)。これは車輪の一個ですけども、車軸を引く何かがあります。これは文字として解読されているものです。

図31では車の字の右側に、斜めの曲線と横画がありますが、これは「ふなづき」と言いまして、舟という字です。甲骨の字や金文には舟一字というのはなかなかないので、部首として使われている字しか見つけれなかったのですけれども、こ

の形もこれです。これを加工していくと、いまのような格好になると想像できるわけです。これがノルウェー、スウェーデン両国に見られます(図32)。これでもたいたい知れないものですけども、これはノルウェーです(図33)。フレデリックスタッドというところだったと思います。木という字に変化していくことが可能なような、そういう図象です。

これは中国で、これは金文です(図34)。青銅器に刻まれたものですけども、刻まれたか鑄込まれたか。これは解読されていません。何という字か分からないということですけども、こういうものも中国の漢字にある。これはどちらも射るという字です(図35)。

これはスウェーデン、ターヌムというところにあるのですけれども、やっぱり似たようなものがあります(図36)。そして、これは中国の漢字に、父という字の元になる棒を持つ形がありますけれども、それにも似ています。

これは人が背中合わせになるという、漢字では北という字ですが、これは字ではないです。字になるとも思える、そうなり得る図象です。北という字は本来は背くという意味です。

このように、ノルウェー、スウェーデンに、漢字の象形文字になり得るような図象がいっぱいあったわけです。

私は、始めに申し上げました、大野先生が北欧の遺跡調査を中止された。私はそういうものを見たために、自分が書をやっていたからかもしれませんけれども、

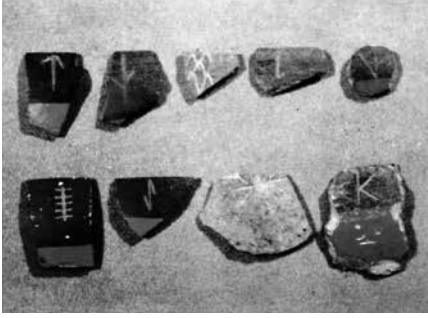


図37 中国・半坡遺跡から出土した符号が刻まれた陶片

漢字の原点と重なったものがあるということに興味を持って、北欧の遺跡調査をさせてもらったわけです。

実は、中国の歴史の中心地の西安（長安）に半坡遺跡というのがあります。その半坡遺跡には資料館がありまして、その資料館に、こういう刻画符号というアルファベットと思われる符号が刻まれた陶片がたくさん展示されていたのを私はじかに見ています。こういうものですよ（図37）。これは本から取りましたけれども、そこに刻画符号と書いてあります。

いま、揚子江河口付近で、こういう陶片が多数見つかっているということを、学習院大学の先生が虎ノ門にある中国文化会館で講演をされたのを、私は二年前か三年前に聴きました。

中国でアルファベットを考案した形跡もあるわけです。そして、ノルウェー、スウ



図34 中国の金文「射」

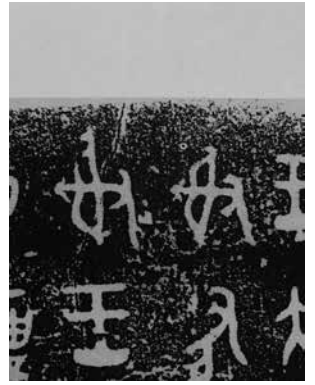


図35 中国の金文「射」



図36 ターヌムの射る人

エーデンでは、漢字のように、表意文字の道をたどれる図象をたくさん描いていた。もしかしたらそちらに進めたかもしれない。

でも、お互いが逆を取らなかった。それはなぜか。それが私の一番興味を持ったところで、その一番の理由というのが人間形成ですか。人を形づくる最初のところ。いにしえ人がいた時代の、その原初のところでは何が作用して変わっていく。選択が違っている。その何かとは何だろうかと考えましたら、一つのことを思い付いたのです。

東洋は高床式柱構造、西洋は地上がり式壁構造

ヨーロッパは緯度が高く冬は寒いです。そして乾燥している。石が多い。雨は比較的少ない。現在もヨーロッパの建物は地上がり式壁構造です。地面から石を組み上げてつくる壁構造です。柱構造ではありません。

ところが東洋は雨が多く、湿度が高い。密閉された空間では病気になってしまう。そして雨が多いために木もたくさん生えていて建築材に木が適しているということから、東洋は高床式の柱構造です。

人が育っていくのに一番影響するのは家であろうと思いました。生まれて育つ間ずっとそこにいるわけですから、一番影響するだろう。そうしますと、その差は何かというところ、壁構造ですと石造りで窓は大きくはつくれませんし、つくれても小さい。数も少ない。そしてドアは一枚で、そのドアを閉めれば内と外は完全に遮断される。視線も遮断される。

ところが柱構造ですと、皆さん思い出されると思いますが、縁側があり、そしてふすま、障子。柱構造で壁はありませんから、外からの視線も空気の流れも遮るものではなく、もちろんプライバシーはない。

余談ですけれども、プライバシーを示す漢字はないのです。四方すべて、柱と柱の間を何かでふさがなければ内と外を完全に遮断することはできません。すべての柱と柱の間を遮断するのと、たった一枚のドアを閉めれば内と外が完全に遮断されるのでは、どちらが合理的であるか。合理的、非合理的という、その二極で考えると、いろいろなものが二つに分けて考えられることに気が付きました。

先ほどの文字についても、表意文字と表音文字です。世の中は二つしかない。表意文字を選ぶのか、表音文字を選ぶのか。その最初のところ。その原初のところ

ヨーロッパの壁構造に住む人はドア一枚でさつと内と外とが遮断され、まさにイエスカノーという分け方に合ってはつきりしていますが、柱構造ですと、どこからが内でどこからが外か分からない。縁側はどこからが内で、どこからが外か分かりませんね。あいまいです。

そのあいまいな中に日々暮らし、育っていくと、いつの間にかものの考え方もそのあいまいさに慣れた考え方になるのではないかと思います。はつきりとイエスカノーで言えるのは合理的、そうでないのは非合理的だと。

たった二六文字で英語ならば言葉のすべてが表記できる。漢字はすべての漢字を合わせると一〇万字にもなると言われています。それもその合理的か、非合理的かというような分け方に重なってくるように思いました。

そんなことで、私はそれまでの美術というのは具象の美だと思っていたけれども、非具象の美術の素晴らしさに感動して、そして北欧へと向かっていった、象形文字に重なるような図象と出会って、いろいろなものを考えるに至りました。

そして、人間形成は、その原初のところで住まいというものによって分かれていくのではないかと思います。このような過程をたどれたのは、最初にアイルランドでたくさんの方に出会ったからでした。

私は拓本を探ることの意味を二つ持っています。一つは、そういう美しいもの、古代人、いにしえ人の遺した美しいものを皆さんに見てもらうこと。現地に行ってみるのは大変です。拓本にすれば、世界中どこにでも運んで展覧会をして見てもらえる。いにしえ人の美を多くの人に見てもらうことができる。

もう一つは、たまたま私は字を仕事としていたためにそういうことに気が付きました。でも、いろいろな人がいろいろな視点から、いにしえ人の美を見直していただけたら、私のように何かが付くことがあるのではないかと。そのための参考品として提供しているというのも、私が拓本を探り展覧会をしている理由です。先ほど、鎌田先生がご紹介くださいましたけれども、来年六月に多摩美術大学美術館で私の持つアイルランドの拓本と、ノルウェー、スウェーデンの拓本の展覧会をすることが決まっております。ぜひ、皆さまにはおいでいただけて、拓本をじかに見ていただきたいと思います。どうもありがとうございます。

鎌田 ありがとうございます。アルファベットと漢字の分かれ道も含めて、大変興味深い問題提起をいただいたと思います。

それでは次に、鶴岡真弓先生にご講演いただきます。「アイルランドの巨石とケルト十字架——生命再生の螺旋と円環」。よろしくお願いします。

講演2

アイルランドの巨石とケルト十字架

——生命再生の螺旋と円環

鶴岡真弓

「石」という異界

皆さん、あらためましてこんにちは。太陰太陽暦の一〇月三十一日は、アイルランドはじめ、スコットランド、ウェールズ、フランス側ではブルターニュなどのケルト文化圏では、「ハロウィン」のルーツ「サウィン」という「万霊節」で死者たちを供養します。

アイルランドは「エール共和国 (Republic of Ireland)」といい、大地母神「エリン (Éire)」の国と言われてきました。

日本には、お相撲さんが四股や能楽の舞台のすり足のように、大地と人間の身体がびたつと一体になり、大地の呼吸を聞きながら人間が舞う、たたずむという文化があります。ケルトの地にも、大地と人間が互いに呼吸を聴きながら、アスピレーション（呼）とインスピレーション（吸、「あ」と「うん」、つまり、内から発揮する氣息と、「宇宙・自然の大地」を体内に入れる氣息を、大地（地・岩盤・石）と交流しておこなう文明・文化を培ってきました。

呼／吸は、有機物だけがおこなうのではなく、石ころや陶片や枯れてしまった木にもオーガニズムがあり、朽ちてほとんど屍になりそうなモノにも呼吸はあるというアニミズムの思想につながります。ヨーロッパでは、その古層の觀念を保

つてきた「ケルト」の人々の自然崇拜にそ

れは現れ、ここでお話する「巨石」や「塚」や「石のケルト十字架」によって表現され表象されてきました。

有機物だけではなく、むしろ無機物の中に私たちは靈魂や生命の活動を聴くべきではないかという思想です。五感をとぎすまし、耳をそばだてて、モノの小宇宙に蠢く



鶴岡真弓

生命の活動を聴く。「アニミズム」は、モノの生命の活動を注視する「物活論」と呼ばれるゆえんです。

いまは地球上では、無機的なものを有機的なものから弁別してしまっているというのではないでしょうか。「石」というのは私たちにとっては動かないものであり、動いてくれる動物とか、そいってくれる植物に比べると、鉱物というのはどこかで忘れられてきたところがあります。ミネラル・ウォーターのミネラルは鉱物ですから大いにお世話になっているにもかかわらず、路傍にたまたま道祖神の石彫が残っているというくらい意識でしか、石を見ていないのが現代人ですね。「丸石」は聖なる場所と、彼岸と此岸を結び付ける結果に置かれてきたし、神社には石の橋がある。世俗の世界と聖なる世界をつないでいる。

石を踏みしめ、石と水によって体を清めて茶の湯の席まで向かう。人間は石を踏んで体をピュリファイしてきたのでした。

石と人間の関係で思い出されるのは、子どものころ、地面に区画の線を引いて、丸く平らな、やや大きな石を投げて競う遊びに興じたことです。フランスの男性がする「ペタンク」もそうですが、その投げられる「石ころ」を掌でさすり、温めて投げたことを記憶しています。石ころは、自分の身心の一部となって、しかるべき場所へと、飛んでいった。

このように人間が「石」とともに、大地の上で興じるという遊びは、先史から続いてきたもので、まさに「ホモ・ルーデンス」としての人間は、石をさわり、石に親しんで、思考してきました。現代は一部の愛好家やスポーツを除いて、その根源にあった「石と人間の身心関係」の機会を失っているのではないかと思います。

「ユーロアジア世界」

ところで、日本はユーラシアの「大陸」にある国ではありません。ユーラシア大陸の雄大な世界から切り離されているようにみえますね。たしかに子どもどものときに私が世界地図で教えてもらったのは、太平洋の向こう側にアメリカという大國があつて、太平洋の西の一番端っこに日本があるにすぎず、われわれは小さな島国の国民なのだと教えられました。しかし、まずその地理的認識は、絶対に違うのではないかと、小学生の私は大反発していたのです。アメリカの方角ばかりをみるなら、そうであるだろう。しかしアメリカと反対側の、より近い海、日本海を渡れば、すぐにユーラシア大陸が数千キロ以上にわたってあり、日本もそ

の「ユーロアジア世界」の一員ではないかというふうに、思っていたわけです。日本からみてユーラシアのほぼ一万キロ西方には、ブリテン諸島があります。ブリテン諸島の間には、ケルトとアングロ・サクソンという二つの民族がいる。アングロ・サクソン人がそこに定着するのは紀元後の五世紀なのですが、紀元前六〇〇年頃から先住していたケルトの人々は石や岩をご神体としてあがめた紀元前三三〇〇年以上からの巨石時代の人たちの信仰を受け継いだのでした。

いまのヨーロッパの人たちは、語族として、フィン・ウゴル語、バスク語、ハンガリー語を除いて「インド・ヨーロッパ語族」であり、インドのサンスクリット語、ギリシャ語、スラヴ語、ゲルマン語、ケルト語まで、一大兄弟の言語ファミリーなのです。

諸説ありますが、日本語もウラル・アルタイ語の一員ではないかといわれてきました。ともかく地理的には日本列島はユーラシア大陸の一員ではないけれども私の造語でいえば「ユーロアジア文明」の構成員であることは、動植物・鉱物への信仰の細部をみていくと、まちがいはなく、その信仰や表象活動は、シベリアはもちろん、ケルトにもつながっているといえます。

つまり日本文明を南北で見ただけではなくて、東西、横のつながりで見ないと何も見えてこないということです。アイヌの人々の親戚は、樺太のみならず、ロシア沿海州にもいるわけです。黒澤明監督の映画『デルス・ウザーラ』の物語は、黒竜江沿いに定住した、私たちと同じモンゴロイドのナナイ族のデルスが主人公だったわけです。そのナナイ族の人々の「晴れ着」の渦巻文様は、アイヌの人々の衣「アットウシ」の渦巻文様と兄弟姉妹です（図38）。

アイヌの人たちを特殊視し、日本を論じるような狭い議論は、明らかに無効となつて久しいのです。このひとつのことをみても、日本を南北だけ見るのでは



図38 渦巻文様 ナナイ族の女性
の晴れ着(撮影:鶴岡)

なくて、いまや日本の文明をユーロアジアの全体性で見えていかないと何も解明できないということです。その日本は「最東端部」にある非常に重要な文明の担い手であり、「最西端部」にはケルトの文明があつて、自然観や生命観において、

それと合わせ鏡になっているというのが、私の研究の重要なスタンスです。

巨大古墳ニューグレンジ

さて、その「ユーロアジア文明」の西端の島国アイルランドにあるのが、ニューグレンジという世界遺産です(図39)。ニューグレンジは世界でも有数な円墳で、^{せんどう}義道と玄室があり、入口に巨石が横たわっています(図40)。ダブリンから四〇キロ圏内にボイン川があり、ミーズ州は、ザ・ロイヤル・カウンティーと言われています(図41)。なぜロイヤルなのかというと、ボイン川の渓谷から上った丘の上に先史時代の「王族の墓」がピラミッドのように集中していて、「ニューグレンジ」、「ノウス」、「ダウス」の三大円墳があるからです。そこは丘です。

では、「丘」とは何か。丘というのは塚、山、巖と同義です。フランスの世界遺産「モン・サン・ミッシェル」のモンは山で、アイルランド・ゲール語では「スケリグ＝巖・岩山」といって、海の中に盛り上った丘・山・塚は、聖地として崇敬されてきました。

現存する最古のアングロ・サクソン語の伝説「ベールオウルフ」では、王族の英雄ベールオウルフは悪鬼と戦い、海の見える突端部に土塚を建設して、そこに自分の亡骸を埋めてくれという遺言を残して死んでいきます。



図39 巨石時代にさかのぼる古墳ニューグレンジ(撮影:鶴岡)



図40 ニューグレンジの渦巻文様のある巨石(撮影:鶴岡)

その「埋葬」土塚というのは何を意味しているのでしょうか。フランス、ノル

マンディー地方のモン・サン・ミッシェルや、スケーリグ・ヴィヒールなどの山や巖山は、「墓」という「死者の棲家」と考えられ崇められてきました。アイルランドの古墳ニューグレンジは、入口から義道を入っていくわけですが、それは「地下世界」に通じていると考えられてきた巨大な「シード」です。つまりアイルランドでは「妖精」を「シー」と呼び、土塚、マウンド、土まんじゅうのことを「シード」と呼ぶ。この「シード」は、死者たち、祖霊たちの棲家で、死者こそが地下世界で永遠の時を生きていると考えられました。ある死者はフェアリーになって活発に活躍する。たとえばアーサー王が瀕死のまま誘われた「アヴァロン」は水の中に浮かぶあの世の島で、そこでアーサー王は永遠にいても生きていると考えられています。アイルランドなど大西洋に臨む人々にとって、島、丘、塚、山、巖は、永遠の生命再生の「家」とされてきました。石と土でつくられたニューグレンジの古墳は、その最大級のものです。

そこで死者たちは永遠に生きていて、一年に一度、そこからよみがえり、私たちに重要な予言をするという、「ネラの異行」という、中世の伝説がアイルランドに伝わっています。

現代人は「過去、現在、未来」というものを直線軸で考えます。けれども、ケルトの観念では、かつて生きていて、いったん死者として葬られた者こそが、現在の難関、難所に回遊的に、螺旋的に戻ってきて、未来を予言すると考えられてきたのです。

生きている者だけが「地球の主人公」だと思い込み、豪語しているのは現代人だけでありましょう。地球の歴史までさかのぼらなくても、旧石器時代から考

てみれば、生きている人間たちだけが、地球の主人公だと言えるはずはありません。この大地に累々と生命の力と儚さを堆積させてきたのは、かつて生きた幾億万の先人たちであり、死んで霊になった人たちです。

その過去の霊たちは、古墳、マウンド、シードの中で、じっと地上の出来事を見つめ、ある者は待



図41 ミーズ州のポスター。THE ROYAL COUNTYの文字がある

機し、肝心なときによりみがえり、未来へのたいせつな予言をおこなうことができる。「ネラの異界行」にあるとおり、それが起こるのはケルトの大晦日である「万霊節」の夜で、英語ではハロウィンと言うのですが、アイルランド語では「サルウィン」と言い、その「予言」は土塚の「シード」から訪れるものなのです。

現代人が造るお墓も、数千年前のニューグレンジも、地下世界に通じている。その中で死者は死んでいるのではなく、生き続けているという信念が大切なのです。モンゴルにもあり他のユーラシア地域にもみられますが、アイルランドなどのケルト文化圏でも、死者のための塚として、石を積み上げた「ケルン」も大切に崇められてきました。大地に積み上げられた石は天を指すのみならず、地下に通じており、そこは死者が住み、生きている人間には予測できない「未知」の時空に通じていると信じられたのです。

冬至の蘇りの太陽

さて、ニューグレンジの墳丘では、死からの「再生」の天文学的なセレモニーとして、冬至の翌朝の太陽が、巨大な石塚の中の死者を蘇らせると考えられてきました。

墳丘の正面に小窓があつて、そこから冬至の翌日の朝日が入ってきて、義道を貫いて玄室に入り、亡骸の骨をそれが射ると、一陽来復を得て蘇る。ピラミッドが造られたのは五〇〇〇年ほど前ですが、実はピラミッドより古いル・クルーの遺跡もアイルランドで発見されており、冬至の陽光の力に結びつけられています。死者の蘇り、つまり地下世界から蘇ってくるものが未来を創り出してくれるという信仰です。私たち生きている者は弱く傷つきやすく何もできない者たちです。しかし、いったん死んだ者たちは強く、自在である。「メント・モリ」、「死を忘れるな」という格言は、「死は生よりも強い」、だからそれを忘れるなという深意をもっている。中世の人々はそうやって、墓から立ち上がる「死霊」に力をもらっていました。

キリスト教は四三二年にアイルランドにもたらされました。「聖人の島」と呼ばれたアイルランドでは、キリストの聖なる御名前「XPI」だけで表す、『聖書』で一番輝かしい装飾ページがつくられました。ギリシャ語では「R」は「P」で表します。キリストのお名前の「クリストス」の「クリ」は「XPI」と記され、その文字の周りを、おびただしいケルト渦巻文様が取り囲んでいます。今

回、日本公開されたアニメ映画『ブレンダンとケルズの秘密』は、ブレンダンという少年修道士が、聖書の手写本『ケルズの書』（八〇〇年頃）を完成させるというストーリーですが、そのアニメ監督トム・ムーアは、キリスト教以降にも生きていた、太古の墳墓や先史の石彫の神々像をふんだんに登場させていて、さすがと感動させられるのです。

この『ケルズの書』の不思議な文様に対して、記号論者ウンベルト・エーコは、古代的なさやき声が聞こえるといい、『Murmur of the Book of Kells』という文章を、『ケルズの書』のファクシミリ版の出版に際して寄稿したのでした。murmurとはささやき。ウンベルト・エーコはキリスト教以前からあったアイルランドの風土の中に生きていたなにかを『ケルズの書』の文様に嗅ぎ取りました。

そうして「石」に話を戻しますと、ケルズの修道院や、ダロウの修道院や、アイオナ島の修道院や、イギリスでは『リンデイスファーンの福音書』がつくられたリンデイスファーンには、「石」の「ケルトの十字架」が建っています。一番巨大なケルトの石の十字架は、モナスターボイスの十字架で、五メートルもあります（図42）。

一般には、これはキリスト教の十字架だから、キリスト教のクロスなのだろうと思われています。しかし最初、ケルト十字架は、先史の巨石のドルメンと並ぶ石柱、つまりメンヒルを用いて彫られたのでした。図43はスコットランドのオークニー諸島のストーンサークルです。イギリスで一番有名なのはソールズベリーにあるストーンヘンジのサークルで、オークニー諸島の突端部にまでストーンサークルはある。先史時代、巨石時代のもので、ストーンヘンジがつくられてから二〇〇〇年、三〇〇〇年は優に経っている石に、石の十字架として、新しいキリスト教という宗教のメッセージを刻んだのでした。しかしそのまさに「ケルト十字架」の形は、異教時代の「太陽」信仰の日輪と、キリスト教の「十字架」を合体させたもので、とても力強い雰囲気を出していることは、いうまでもありません。



図42 モナスターボイスの十字架
(撮影：鶴岡)

先日、スペインのカタルーニャが独立宣言をしたというニュースが飛び込んできました



図44 左はモナスターボイスの十字架の側面に彫られた手とへビと組紐文様。上は渦巻文様。左下はネコとネズミ(撮影:鶴岡)



ところで、前出のアイルランドのモナスタ
ーボイスの十字架の前面には、キリスト教の図像が表され、「キリストの磔」や
『旧約』の「アダムとイブ」が彫られているのですが、実は側面には、手があつて
へビがいる(図44)。神の手が一番上にあり、これは「証明の手」というのですけ
れども、それに向かってへビが絡みつくように上昇している。聖書の図像をディ
レクションした修道院長が、
キリスト教の聖書では読み
解けないような異教的図像
を容認したとしか考えられ
ないもので、神の手の承認
の下に、異教のへビと生首
と組紐文様が刻まれている



図43 オークニー諸島のストーンサークル(撮影:鶴岡)

ケルトの「三つ巴」文様の思想

たが、カタルーニャの北にはバスク地方があ
り、その人たちも、ケルト十字架に似た石の
十字架を刻みました。つまり何々の宗教を信
仰するという前に、人間は「動物崇拜」、「植
物崇拜」と並んで「石の崇拜」をおこなって
きた。この三つの地球上の生命に対する崇敬
の念が、何万年といとなまれてきたのです。



図45 『ケルズの書』に描かれたネコとネズミ



図46 ケルトの三つ巴の文様(『ケルズの書』より)

先ほどの『ケルズの書』にも、聖書には直接言及されていない「生きとし生ける
もの」をキリストの頭文字の中にも、描き出したのでした。赤ネコと白ネコがい
てマウスもいます。丸い聖餅、キリストの聖体を、信者としてのネコとネズミも
いただいている図なのです(図45)。

ネコはモナスターボイスの石の十字架の基台にも彫られており、ネコと二匹の
へビがいるのです。一見、お互いに異なる、二つのAとBという異質な存在同士
が、絡まり合って、いまだ誰も見たことのない「第三の意味価値を生む」という
ケルトの三つ巴の思想をここに見ることができます(図46)。

AとBという本来異質なものが、絡み合いつつ第三の存在を生み出す。ニュー
グレンジの巨大な渦巻文様も時代は『ケルズの書』や『ダロウの書』よりずっと
古い先史のものです。それが三つ巴、トリスケル。英語ではトリプル・スパイ
ラルと言いますが、巨石時代人のトリプル・スパイラルをケルトの人たちが継承
しトリスケルとして、さらにケルトの異教とキリスト教と古代の文明が、文字ど
おり石から石へと連繋しながら、「三つ巴」の形態と思想を伝えてきました。

「大いなる文明の三つ巴」

こうしてヨーロッパ文明の古層を築いた文明であるニューグレンジの墳丘の意
味や、ケルト十字架という石の存在感と対話することは、畢竟、ユーロ・アジア
文明の最東端部を占めている日本が重要な文明地理学のトポスとして浮上してく
るということを、私は皆さんに提言したいわけです。

のです。側面に回
りますと渦巻文様
が見えます。一神
教の神が降り立っ
て以降も、石の呼
吸、大地の呼吸、
地下世界との交流
を、人々は実感し
ていたのではない
かということです。

修道士たちは、

過去を反故にしない、故人にしないで、私たちも祖霊を祀ってきた。これからユーロアジアのつながりの中で日本をも見ていかなければならないということとです。

いつまでも東西文明を「石の文化と木の文化」というふうに対立的に対比するのは、もはや有効ではなく、北欧にも木の文化はあり、アイランドにも朽ちる美学はあります。むしろ、陰陽五行の循環のように、木と石、石と水、水と火……は互いにその生命を支え合って、一体となり、生命のサイクルを形づくっているのです。私は日本、ユーラシア、ケルトというこの「大いなる文明の三つ巴」を提言して、発表を終わりたいと思います。ありがとうございます。

鎌田 鶴岡真弓先生、ありがとうございます。ケルト、ユーロアジア世界の大地の呼吸、循環の問題について問題提起していただきました。それでは次に安藤礼二先生。よろしくお願ひします。

講演3

造形的思考の起源・アンドレ・ルロワ＝グリーンと日本

安藤礼二

洞窟壁画解釈学の第一人者ルロワ＝グリーン

安藤です。よろしくお願ひ致します。

最初のお話で、齊藤先生から、ロックカービングの分析を通して、ヨーロッパの側には表意文字、漢字の方向に向かう兆しがあり、逆に中国には表音文字、アルファベットに向かう兆しがあるといったようなことをお話いただきました。まさに同様の見解を示していたのが、私が本日取り上げたいと考えているフランスの人類学者にして先史考古学者、アンドレ・ルロワ＝グリーンという人物です。皆さん、あまりなじみがないかもしれませんが、このルロワ＝グリーンという人は、フランスの洞窟壁画の分析、ラスコーやアルタミラなどの洞窟壁画解釈学の第一人者です。

ルロワ＝グリーンは一九一一年に生まれました。数年前（一九〇八年）に生まれ



安藤礼二

岡本太郎は、両者の営為が交錯するところに位置すると考えられます。ルロワ＝グリーンは、先史時代の芸術、洞窟壁画の解釈において革命的な解読方法をもたらしました。その営為は、岡本太郎による縄文の発見と完全にパラレルです。なぜ、そうしたことができたのか。実に、ルロワ＝グリーンは、一九三〇年代、この日本に滞在し、「漢字」を発見するとともに、文字を持たないアイヌの人々の造形的思考を発見していたからです。フランス人のルロワ＝グリーンは、当然のことながらアルファベットしか知りませんでした。表音文字であるアルファベットは、「音」しか示すことができません。ところが、漢字は文字そのものが直接、「意味」を示している。まさに表意文字です。文字というものは、音だけではなく

たのが世界的に著名なフランスの文化人類学者のクロード・レヴィ＝ストロース、まったく同年に生まれたのが日本の芸術家にして民族学者である岡本太郎です。ヨーロッパ中心の人間観、歴史観を根本から覆す「他者」を、レヴィ＝ストロースが空間的に発見したとしたなら、ルロワ＝グリーンは時間的に発見したと言うこともできます。

意味も伝えるのだ。私たちにとっては当たり前のことが、表音文字のなかで暮らし、それだけが文字の役割だと思い込んでいた人間にとっては驚天動地の出来事だったのです。文字は、外界をイメージとしてあらわし、その意味を伝える。文字はイメージであるとともに意味である。その驚きを、古代人の造形的思考、洞窟壁画として残された「絵」の解説に応用していったのです。古代人もまた、イメージであるとともに意味でもある「漢字」のようなものを、記録にして記憶として洞窟に刻み込んでいた。それがルロワ＝グリーンによる発見でした。

ルロワ＝グリーンは表音文字の世界の人でありながら、表意文字の可能性に目を見開かれ、その驚きをもとにして古代の人々が残した、現在では読解することができなくなってしまう洞窟壁画を、稚拙で野蛮な表現ではなく、人間の持つ非常に優れた芸術的表現、一つの意味にしてイメージの世界として捉え直したのです。

そもそもルロワ＝グリーンが、なぜ洞窟壁画に関心を持ち、さらには、なぜ日本にやって来たのか。ルロワ＝グリーンに非常に大きな影響を与えた人物として、ピエール・テイヤール・ド・シャルダンがいます。シャルダンは、まさにフラン

スの洞窟壁画、その初期の大変優れた研究者であると同時に、洞窟壁画を生み出した古代の人間の精神構造に関心を抱いていました。人間が人間になった段階に、洞窟壁画などの造形的な思考の発生を位置づけようとしていました。シャルダン、人間以前の人類を探究し、そこから人間という種はどのように生まれてきて、どのように造形的な思考を発生させたのかを問おうとしました。

シャルダンは、北京原人の発見に携わった人物です。北京原人は、霊長類のなかで類人猿と人類のちょうど中間の地点、ミッシングリンクに当たります。もちろん、現在では、他のさまざまな化石人類が発見され、北京原人のはるか以前に、直立二足歩行した人類が多数存在していたという事実が分かっています。しかし、当時は、いまだ四足歩行を宿命づけられた類人猿と、完全に直立二足歩行する人類の、まさに中間に位置する種の、はじめての完全な発見だったのです。人類以前の存在から、人類の可能性を問い直す。ルロワ＝グーランの師であるシャルダンは、中国で、人間が生まれ出る直前の瞬間、その痕跡を発掘したのです。

ですから、ルロワ＝グーランは、最初は中国に行きたいと願っていたのです。しかしながら、それが果たされず、同じ東アジアの日本にやって来た。一九三八年の日本で、ルロワ＝グーランは「漢字」と出会い、漢字のようにして自らの出自を文身として直接身体に刻みつけ、衣装の文様として表現するアイヌの人々に出会った。そこに人間の造形的思考の可能性を見出したのです。考古学と人類学が交錯する地点に、人間の原型的な生活を見出したのです。

「冷たい社会」と「熱い社会」

先ほど私は、クロード・レヴィ＝ストロースの名前を出しました。レヴィ＝ストロースもまた、人間の原型的な生活が一体どのようなものであったのかという主題を、その生涯をかけて探究した人物です。レヴィ＝ストロースは、当時「未開」であるとか「野蛮」であるとか称されていた国家以前の共同体に、人間の原型的な生活を見出しました。アイヌの人々が、日本の近代的な革命である明治維新以前に行っていたような生活です。ヨーロッパが体現する「文明」としての国家に対する、ヨーロッパの外に位置する「未開」としての共同体です。レヴィ＝ストロースは、未開から文明へという社会進化的な考え方を逆転させます。「未開」とは、「文明」への道を選ばなかった人間が持つ、もう一つの可能性なのだ。レヴィ＝ストロースは「未開」を「冷たい社会」、「文明」を「熱い社会」を言い

換え、それぞれの社会が持つ特徴を抽出していきます。

「冷たい社会」と「熱い社会」の最大の相違点は、歴史という意識を持つか否か、蓄積という価値を持つか否か、という点にあります。私たちが生きている「熱い社会」は、富を蓄積していくことに最大の価値が置かれています。富を蓄積するために激烈な競争が行われ、その競争は、次第に加速されるとともに加熱していきます。「熱い社会」とは、未来の一点に向けて歴史への意識が沸騰し、蓄積への意志が沸騰していく社会なのです。競争は苛烈であり、それにとまって貧富の差が拡大していきます。

「冷たい社会」は、ちょうどその対極にあります。ここでは歴史への意識は、未来の一点を目指した直線を描きません。時間は円環を描きます。一年に一度（あるいは数度）、歴史への意識、蓄積への意志が消滅してしまう祝祭が行われます。祝祭では、それまでの蓄積が蕩尽され、それとともに時間と空間も、始原のゼロへと回帰します。森羅万象を生み出した人間以上にして人間以前の祖先（祖先神）がよみがえり、時間と空間を刷新させます。当然のことながら、祝祭を介して貧富の差は限りなく縮小します。富める者とは、他の人々に気前よく贈与する者のことなのです。

直線を描いて沸騰していく動的な歴史と、円環を描いて沈静していく静的な歴史と。あるいは蓄積の不平等と、贈与の平等と。レヴィ＝ストロースは、真に豊かなのは「熱い社会」ではなく「冷たい社会」ではないのか、「文明」の国家ではなく「未開」の共同体なのではないかと問い直します。「文明」としての国家が生み出されるためには、大規模な農耕が必要であり、「未開」としての共同体は農耕以前である狩猟採集によって特色づけられます。もちろん、これは程度の問題であって、今日では、安定した狩猟採集社会は、そのほとんどすべてが、農耕に近い「採集」を行っていることが観察されています。しかし、そこで生業としての高い価値が置かれているのは「採集」ではなく、あくまでも「狩猟」のほうです。全面的な農耕社会に移行できる潜在的な力を持ちながら、あえて狩猟に高い価値を置き続けている社会が存在するのです。農耕は集約的な権力、すなわち一つの国家を生み出し、狩猟は権力を分散させ、無数の共同体を分化させていきます。農耕は、一つの巨大な権力が存在しなければ成り立ちません。種を撒いてから収穫するまでの間、人々の生活を保護する力がなければ集団が存続できません。しかし狩猟は、そうではありません。人々は自然から直接、生活の糧を得ることができます。

縄文とアイヌ——豊かな狩猟採集社会

ルロワ＝グーランは日本に来てアイヌの人々に出会い、おそらくは狩猟採集社会の持つ、農耕社会とは異なった精神的かつ物質的な豊かさに気がついたはずだ。アイヌの人々は、明治維新以降、強制的に農地を割り当てられ、農耕に従事させられますが、それ以前は、大変安定した狩猟採集社会を、川筋ごとの集団で営んでいたと推定されています。もちろん、先ほど述べたとおり、狩猟のみならず、「採集」もまた非常に重要で、「採集」のために、特定の場所に定住します。一般に狩猟採集社会というと、「狩猟」のために定住することのない集団を想像しますが、アイヌの人々は異なっています。定住して、安定した狩猟採集社会を営んでいました。いつでも農耕社会に転換できる余裕があるのに、あえて農耕を選択しなかったのです。

北海道では、縄文時代以降、アイヌの人々に至るまで、つまりは明治維新にいたるまで、大規模な農耕が営まれることはありませんでした。その最大の要因は、森と海と川と、自然環境がもたらしてくれる豊かな資源にあります。ルロワ＝グーランは、レヴィ＝ストロースと同様に、そうした豊かな狩猟採集社会に、近代、つまりはヨーロッパ的な価値観とは異なった、もう一つ別の人間集団の可能性、造形的思考と直結する可能性を見出したのです。そこには、やはり大規模な農耕を採用せず、一万年以上も持続した豊かな狩猟採集社会であったと推定される北方文化、縄文が重ね合わさっていました。ルロワ＝グーランにとって、アイヌと縄文は、一方では同じ時代を生きている空間的な他者として、またもう一方では異なった時代を生きていた時間的な他者として、互いに分身のような関係にあるものとして理解されたはずです。



図47 伝統的な衣服を着たアイヌの男性(アルレット&ルロワ＝グーラン、山中一郎訳『アイヌへの旅 北海道1938年』大阪文化研究会、1922年より)

もちろん、そこには同一性のみならず差異性も存在するはずです。しかしながら、縄文の社会を考えていく上で、現に生きている狩猟採集社会を一つのモデル



図48 数千年にわたる刺青
1,2,3:縄文文化の土偶の頭部
4:1900年頃の女性の刺青
5:刻線文様を施された木彫品。あるアイヌの老人はそのふたつの三角形文様は刺青に由来すると考えた。(『アイヌの旅』より)

とするというのは、一つの方法として、十分に根拠を持つと思われる。過去を再現していくためには、現在からの推論が必要不可欠なはずです。ルロワ＝グーランは縄文からアイヌを見、アイヌから縄文を見ました。そこに共有されていたのは、アイヌの人々のなかに見出される文身や服装や装飾、縄文の人々のなかに見出される、やはり文身や装飾や、なによりもあの土器に体现される造形的な思考の在り方だったはずです。しかしながら、第二次世界大戦の勃発によって、ルロワ＝グーランは日本を去らざるを得なくなり、そしてフランス、つまりはヨーロッパの古代に、あらためて人類の造形的思考の起源を探ることになります。ルロワ＝グーランは、洞窟壁画を、未開で野蛮で、原始的な人々がやみくもに描いたものではないと考えました。そこには、漢字のような「意味」が存在しているはずだと。それは、アイヌの人々の文身や装飾に、縄文の土器や土偶に、「意味」を見出していくことと直結していたはずだ。ルロワ＝グーランは、さらには芸術の起源についても大胆な見解を述べています。芸術は、リアリズム、外界を忠実に写そうとすることからはじまるのではない、と断言しています。芸術は、アイヌの人々の幾何学的な文身や文様、縄文土器や縄文土偶の非具象的な造形、すなわち「抽象」からはじまるのだと論じていきます。人類にとっての造形的な思考、人類にとっての装飾的な思考は、そもそも「抽象」から生まれ、しばらくして、そこからようやくリアリズムにたどり着いたのではないか。ルロワ＝グーランのこうした見解は、現代芸術においても、最もラディカルな問題提起となるでしょう。

アイヌの人々の生活と世界観、縄文の人々の生活と世界観は、安定した狩猟採集社会という点で、比較対照することが可能なのではないのか。私は、そうした観点を、考古学を専攻していた大学時代、渡辺仁先生から学びました（残念ながら直接授業を受けたわけではありませんが……）。渡辺先生も、ルロワ＝グリーンと同じく一九一〇年代に生まれて（一九一九・一九九八）、アイヌの人々の民族学的な調査からはじまり、狩猟採集を人類の原型的な生活と位置づけ、その研究の最終段階で縄文を論じました。私は、渡辺先生の研究を介して、ルロワ＝グリーン思想を再発見することができました。のみならず、渡辺先生という存在そのものを介して、ルロワ＝グリーンが考古学的な探究と、レヴィ＝ストロースの人類学的な探究を一つにむすび合わせることも可能になりました。

渡辺先生の名前を世界に知らしめたのは、一九六六年にアメリカのシカゴ大学でひらかれた狩猟採集民をめぐる国際シンポジウム、「マン・ザ・ハンター」でした（同名の報告書も刊行されています）。渡辺先生は、そのシンポジウムに日本から唯一招かれ、アイヌの人々の生活を、「エコ・システム」という観点から論じました。豊かな自然環境を十全に活用することで、安定した狩猟採集社会が営まれ、長期間——千年から万年の単位で——持続することが可能である、という主旨です。このシンポジウムの開催まで、狩猟採集社会は、大規模農耕社会に比して、「未開」で「野蛮」であるという、社会進化的な通念が一般にまかり通っていました。しかし、現存する狩猟採集社会をフィールドワークすればするほど、そこには大規模農耕社会とは別の、つまりは、「蓄積」に価値が置かれた社会とは別の、もう一つの人間社会の豊かな可能性が秘められているのではないか、という見解が提出されるようになりました。そうした、狩猟採集社会に対する新たな知見が集大成されたシンポジウムでした。

そのシンポジウムで、アメリカの人類学者マーシャル・サリンスは、狩猟採集社会では、大規模農耕社会に比して、労働時間は短く、しかもその労働は遊戯と見分けがつかないと論じ、狩猟採集社会を「始原のあふれる社会」と定義しました。フランスの人類学者、クロード・レヴィ＝ストロースもまた、先ほど述べた「熱い社会」と「冷たい社会」の対比というヴィジョンをシンポジウムの最後に報告しました。人類学的な研究、考古学的な研究に一つの画期がもたらされたのです。人間の原型的な生活としての狩猟採集社会。そうした社会を生きるアイヌの人々は、森からクマを与えられ、川からサケを与えられます。おそらく、縄文の人々もそうであったはずで、生態学的な叡智（エコ・システム）をもとに、



図49 アイヌの人々が祀る熊の首（『アイヌ民族誌』第一法規、1969年より）

の首を飾り、生命を自然に戻します。日本列島の北端である北海道に住む人々がクマの首を狩るなら、その国境を超えた南端、台湾に住む、やはり狩猟採集にもとづいた「原住民」の人々は、近代にいたる直前まで、互いの首を狩っていました。余談ですが、日本列島の北と南に存在する狩猟採集民の末裔、アイヌの人々と台湾原住民の人々をモデルにして柳田國男の「山人」像が形づくられます。日本民俗学の起源でもあります。

森羅万象すべてのものに生命が宿る狩猟採集社会では、人間と動物、人間と森羅万象の差異が消滅してしまいます。生命を殺し、それを共食することが、生命を生かすことである。それは豊かであるとともに、残酷な社会であったはずで、レヴィ＝ストロースがそのごく近くにいたシュルレアリストたち——そこに岡本太郎の盟友であったジョルジュ・パタイユも含まれます——は、そうした「未開」にして「野蛮」な社会、豊かで残酷な狩猟採集社会に、芸術を刷新する力を見出しました。私たちも、その両義性にして二重性を、いまあらためて再検討していくことが求められるでしょう。そこでは人間と自然が等しく、生と死が等しく、表意文字と表音文字が等しいような時空が広がっているはずで、

イメージ思考の人類史

最後に、これまでの先生方のお話を一つに総合するような形で、アンドレ・ルロワ＝グリーンが代表作、『身ぶりと言葉』に集大成された、イメージ的思考の人類史を簡単にまとめて、私の話を終わりにしたいと思います。ルロワ＝グリーンが「身ぶりと言葉」をめぐる人類史は、渡辺先生の「直立二足歩行」による狩猟採集のはじまりという人類史と一つに重なり合います。それでは、二人は、人間

精神的にも物質的にも、豊かな生活を営んでいたはずで、
ただし、そうした社会が、すべてバラ色であったとは思えません。自然と人間が等しいような社会では、当然のことながら人間が特別視されることはありません。アイヌの人々は、自分たちにとって最高の力を持つ存在であるクマを殺し、共食し、そ

の誕生、造形的思考の誕生に至るまでに、一体どのような過程を見出していたのでしょうか。

ルロワール・グーランは、北京原人を発見した師、テイヤール・ド・シャルダンのヴィジョンを引き受け、引き継ぎます。ルロワール・グーランは、こう宣言します。霊長類の中で直立二足歩行することができた者たちだけが、人間になることができたと（この見解は渡辺仁先生にも共有されています）。しかも、その直立二足歩行は、突如として可能になったわけではなく、それまでの膨大な進化——外的な環境と内的な遺伝の相互関係——の歴史と密接に結びついている。脳の拡大と複雑化は、直立二足歩行の結果であり、その原因ではない。そして、生命が身にまとうその身体の構造は、単純なものから複雑なもので、水中の単細胞生物から人間に至るまで断続してはおらず、一つに連続している。

ルロワール・グーランは、こうまとめています。直立歩行することによって手が自由になり、さまざまな「もの」に働きかけ、さまざまな道具を作れるようになる。その結果として、首を支える筋肉が落ち、顔が小さくなる。顔という身体の一部が担わなければならない機能を、自由になった手は、外に見出すことを可能にします。動物は口で直接獲物を捕獲し、咀嚼し、消化しなければならなかった。その必要がなくなるので歯が退化していく。顔が小さくなり、歯が退化し、首の筋肉が衰えることではじめて、頭が自立し、額が出て、脳の体積が増大する。人間を定義づけるのは手と脳髓だ。ルロワール・グーランは、そう言います。

『身ぶりと言葉』では、大変印象的な生命進化論が述べられています。原初の生命体は、その身体を変化させる上で、一つの選択をした。中心から放射状に広がるか、左右対称性を持つかのいずれかの道を選んだ。放射状の生命体、クラゲやイソギンチャクは、水中を漂い、水中で生きる上で、これ以上はない適応を果たした。だから生命の進化はそこで止まってしまった。生命体として完結してしまった。一方、左右対称性を選んだ生命体は、外界と内界をむすび合わせるために、左右対称に形づくられた身体の諸機関を発展させていった。鰭が四肢となり、やがて海から陸に出た。放射状の生命体は海を出ることができなかった。陸に出た左右対称性の生命体には、その結果として、人間に至るまでの道がひらけた。当然のことながら、その変化＝進化の道はまだまだ閉じられてはいません。

はじめて二足歩行した人類の祖先は、自由になった手を使って石と触れ合った。しかし、最初はきわめてシンプルです。自由になった手で、ただ石を割るだけ。それが前期旧石器時代の人類の道具であり、その段階が、気が遠くなるほど長く続

きます。使われた石の道具、「石器」は旧式のもの、すなわち旧石器、古い石器の時代です。この時代の石器は、ただ石を割っただけですから、自然物と見分けが付きません。自然物と見分けがつかない石器を、さらに直接に手を使わず、石を用いて細分化していく。さまざまな石の道具から、さらにさまざまな石の道具が作られていく。そこから新しい段階がはじまります。人類がこの段階に到達したのが、ルロワール・グーランの時代には、三万五〇〇〇年ぐらい前と考えられています。人類に造形的思考、イメージによる思考が芽生えるのはその段階である。その達成として、洞窟壁画が残された。ルロワール・グーランは、そう考えました。

人間が人間となる上で、手と口は密接に結びついている。手が自由になることで、口が自由になった。口は、ものを咀嚼するだけでなく、意味を持った音を発することができるようになった。つまり言語が誕生した。その発生期の言語においては、音と意味の間には密接な関係があった。音は一行にたがり、意味はパラマ状に広がる。音は時間的な性質を持ち、意味は空間的な性質を持っている。音と意味、時間と空間、音楽と絵画は、原初の言葉においては一つに融け合っていた。しかも、その原初の言葉は具象性を持たず、きわめて抽象的なものだった。音楽であり、数学であり、そして同時にイメージそのものでもあるもの。ルロワール・グーランは、洞窟壁画を、そのようなものとして捉えました。縄文の人々は、全世界的に農耕がはじまり、音と意味、時間と空間、音楽とイメージ（絵画）を分けて考えるようになる時代が訪れても、アニミズム的な造形思考、それを生み出した直立二足歩行と密接に結びついた狩猟採集を捨て去ることをしなかった。洞窟壁画と縄文土器を、ルロワール・グーランの探究を介して一つに結びつけることは十分に可能なのです。

人間の原型的な生活

もう少しだけ、話を続けさせていただきます。霊長類のなかで直立二足歩行するのは人類だけです。人類は道具を作り、狩猟をはじめます。霊長類のなかで、肉食するのも人類だけなのです。人類は、動物を狩猟し、植物を採集する。狩猟採集とは、動物と植物のいずれとも密接に関わる生存の方法です。人類は動物に通じ、植物に通じている。まさにエコ・システムとしての狩猟採集社会こそが、人間にとって原型的な生活の在り方だったのです。人間を生み落とした自然環境と絶妙のバランスを保つ生き方でもありました。しかしながら、ある地点で、そこ、

「冷たい」狩猟採集社会から「熱い」資本主義社会へと一直線に通じていく大規模農耕社会が生み落とされることになります。

ルロワ＝グーランは、不安定な移動をともなった動物の狩猟を捨て、定住による植物の採集を選んだ地点に、古代と現代を分ける画期を見出します。定住し、狩猟をやめ、植物の栽培と植物の採集に特化された社会から、大規模な農耕社会が生み落とされ、都市にまで発展していきます。動物と植物の分離、狩猟と採集（農耕）の分離は、同時に表音文字と表意文字の分離をともしました。都市、アルファベット、中央集権的な権力はほぼ同時に発生したのです。それとともに動物の狩猟を捨てなかった人々は、牧畜民を経て、遊牧民になっていった。中央集権的な都市生活者と、その外側を生きる遊牧民との闘いはモンゴル帝国の成立でピークを迎えます。遊牧民は都市を持たず、都市を破壊します。権力と反権力が正面から激突します。

しかしながら、縄文の人々は、都市と遊牧、権力と反権力をともに生み出す起源となった人間の原型的な生活、動物の狩猟と植物の採集がバランスよく結びつき、表音文字にして表意文字でもあるような造形的思考、イメージによる思考を体現する職人的な表現にして芸術的な表現、すなわち縄文土器や縄文土偶を創り出すことをやめなかった。その文化を一万年以上も持続させた。世界最古の都市が創り上げられる時期に、縄文土器の表現もまた頂点を迎えます（縄文中期）。縄文の人々は、巨大で強力な都市を創り上げる力を、日常品であるとともに非日常



図50 人面香炉形土器 會利(『井戸尻 第8集』井戸尻考古館、2006年より)

——四次元——にひらかれた道具にして芸術作品として結晶化させたのです。縄文の人々は、時間と空間、音楽と絵画がともに生み出されてくる、精神の起源にして身体の起源である四次元を造形することができたのです。

ロックカービングという主題を与えられた私が、今後とも深めていきたいのは、そのような造形的思考の起源、人間の原型的な生活を、洞窟壁画と縄文土器に、アンドレ・ルロワ＝グーランの考古学とクロード・レヴィ＝ストロースの人類学が交差する地点に形づくられた、現実と超現実の境界を

乗り越えていく四次元的な芸術表現、岡本太郎が体現するような芸術表現に探っていきたくと考えています。

ご清聴ありがとうございました。

鎌田 安藤礼二先生、どうもありがとうございました。

前半三人の講演が終了したところで、小さいまとめをしておきたいと思います。このシンポジウムは「大地の記憶を彫る」というタイトルで、「スカンジナビア・アイルランドのロックカービングと身心変容」という副題を付けました。

そのことの始まりは、齊藤さんのお宅に行って、われわれ全員がそのスカンジナビア・アイルランドのロックカービングの図象というものを目の当たりにして、これは何か、ちょっとここを掘り下げてみようというところから始まりました。

昨年（二〇一六年）の八月に少人数で一度行って、十一月の二度目は全員で行きました。そのときすぐに上智大学でシンポジウムをやるということと、多摩美術大学で展覧会をやるということを決め、それを皮切りに数年がかりでもう少し継続的な催しをやっていくという方向性が定まりました。

今日、その冒頭に齊藤さんから、ことの起りであった大野忠男さんから始まった拓本の研究のことを話してもらいました。ロックカービングの拓本取りは、アイルランドから始まり、そこからスカンジナビアに拡大しました。スカンジナビアでは、大野さんは十分に掘り下げることができなかったけれども、齊藤さんが大野さんの意思を受け継いで、さらにスカンジナビアのロックカービングの持っている世界観、宇宙観を掘り起こしていくのですが、そのきっかけは中国の書であり、字でした。齊藤さんは書道家ですから、中国の漢字の起源とロックカービングに描かれた図象の形象がどう切り結び、またどのようにそれぞれに分化していったかを探ろうとしたわけです。

一方では、アルファベットへ変換し、一方では漢字に進化した。この分岐点はどこにあったのか。そこに建物や空間を補助線として引くことで、この分岐点を考えていく手がかりを問題提起してくれました。

それに対して、鶴岡さんは、従来の西ヨーロッパ・アメリカ中心史観に対して、ユーロアジアという観点を問題提起しました。これまでわれわれが世界や地球全体を見渡すときに、古くはエジプト中心とか、近代はヨーロッパ中心とか、現代はアメリカ中心とか、いろいろな中心軸を設けてきたけれども、もっとオールラウンドな、大地がつながり、海がつながっているという視点が必要だ。そこで「生命再生の螺旋と円環」というテーマで、アイルランドケルトの十字架や『ケル

ズの書』『ダロウの書』であるとか、ニューグレンジの古墳の図象からケルトや装飾『聖書』の世界までつなぐ装飾的思考の変遷を読み解いてくれました。そしてその装飾的思考がどのようにしてアイルランドで展開してきたかという具体例を示してくれました。

さらにその装飾的思考を、ルロワ＝グランの造形の思考の展開を通して、安藤礼二さんがユーロアジアと日本へとその補助線をつないでくれました。安藤さんの師匠に当たる縄文考古学者の渡辺仁先生の業績と結び付けながら、この図象が持っている造形性の起源と、人類進化の過程でそれがどのような装飾的思考の展開を遂げてきたのかを問題提起してくれました。

ここで、一〇分間の休憩の後、講演の後半はそれを受けて、主に日本の縄文を「石と人」というテーマで石井匠さんが発表し、私が「ドゥルイドと修験者」という観点から、修験道という日本の修道文化とアイルランドの修道世界を対照対比しながら考えてみたいと思います。

それから皆さんに入場の際に、伊勢の猿田彦神社の猿田彦大神フォーラムでかつて発行しておりました『神楽座』と『あらはれ』という雑誌を一部ずつ差し上げましたが、いくつか残部が会場を出たところにありますので、ほしい方は一号から一二号までいろいろありますのでご持参ください。何冊でも無料で差し上げます。これは大変貴重な資料なのですが、特別にお分けします。では、休憩します。（休憩）

鎌田 皆さま、そろそろお席にお戻りください。後半を始めたいと思います。

それでは、次の発表者、國學院大學博物館学芸員の石井匠先生にお願いします。

講演 4

石と人

岡本太郎が観想した反転の「生物ピラミッド」

石井 匠

はじめに

みなさん、こんにちは。石井匠と申します。石井が「石と人」というタイトル



石井 匠

で、石と死者の岡本太郎の話をします。前半のお三方のお話は、いろいろつながるところがあるなと思いながら聞いていました。サブタイトルを「岡本太郎が観想した反転の『生物ピラミッド』」としました。私の深読みも入った岡本太郎の石に対する考え方を中心に、お話ししたいと思います。

スライド冒頭に掲げていますのは、岡本太郎の『美の呪力』という本の表紙です（図51）。一九七一年に新潮社から出版されました。この表紙の写真は、カナダのイヌイットの人たちが積み上げた、イヌクシユクという石積みです。二〇一〇年のバンクーバー冬季五輪のシンボルにもなりました。これは人型になっていきますけれども、岡本太郎によればイヌクシユクという名称には「人間的力で行為をするもの」という意味もあるそうです。この本は、裏表紙に綾取りの写真が掲示されていますが、本の内容も石の話に始まり、岡本は最後にケルトの組紐や綾取りが啓示する問題に踏み込んでいきます。

このシンポジウムに参加するにあたり、いろいろ調べていたところ、シンポジウムのきっかけとなった、大野忠男さんのご著書を取り寄せました。『アイルランドに求めたかみ・ひと・かたち——宗教・社会・芸術のひろがりの中で』（一九八一年、泰流社）という本の表紙の見返しに、「イメージの凄み、純粹さに心から拍手をおくってきた」という題で岡本太郎のコメントが寄せられています。

「大野忠男さんのケルト文化によせる情熱は見事だ。アイルランドをくまなく踏査し、すばらしい写真や拓本をとって、何度も展覧会をひらき、写真集もある。

私はヨーロッパ文化の源流に生きていたケルトに強烈に魅せられている。だから

大野さんの捉えてくるイメージの凄み、純粹さに心から拍手をおくってきたが、ここには彼がその踏査の間に考えたことが細やかに綴られている。

私が日本文化で最も感動するのは縄文だ。あの渦巻くような神秘の造型。今日の文化には失われてしまった人間根源の情感



美の呪力
岡本太郎

図51 岡本太郎『美の呪力』新潮社、1971年

がほとぼしっている。ケルトがそれにそっくりなのに驚く。時間、空間、素材、まったくかけ離れているが、その生命感の時空を超えてつながっている。

芸術——人間精神とはそういうものなのだ。大野さんもそれをよく知っている。いわゆる文明が発達すると、ケルトや縄文のあの激しく流れ、無限に回帰する自然の情念は薄れて行く。それをとり戻すために、ケルトへの旅に誘ってくれるこの本は貴重である」

大野さんと岡本太郎につながりがあったとは、私は全然知りませんでした。岡本太郎の『美の呪力』の中にケルトの組紐の話が出てきます。先ほど、安藤先生のご発表のなかにアイヌの話がありました。岡本も北海道へアイヌの調査に行っているのですが、彼にはあまりピンとくるものがなかったようです。

ただ、岡本は縄縄にもすごくシンパシーを感じていたようです。縄文の発見から彼の日本の基層文化の探索が始まりますが、その次に出会ったのが縄縄でした。縄縄に感動した後、東北へ向かいます。そこから韓半島へ行き、その後、彼の思索は鶴岡先生が提言されているユーロアジアを突き抜けて、ユーラシア大陸を挟んだ日本列島の反対側の古層の文化、ケルトにたどり着く。ケルトと縄文をおそらく最初に比較したのは岡本太郎だと思えますが、それが『美の呪力』の中にいろいろと書かれています。文庫版の解説を鶴岡先生が書かれているので、関心のある方は読んでいただければと思います。

前置きが長くなりましたが、今日のシンポジウムに臨むにあたって、偶然ですが、大野さんの著作に出会い、岡本太郎の言葉と出会い、本日のお三方の発表を聞いていて見事につながってしまった感じがしています。

では、本題に入りましょう。先ほど、鶴岡先生のご発表にも出てきましたが、最初は動物と植物と石のスライドです。私たちは、あまり石にはシンパシーを感じません。植物に対してはどうでしょうか。動物はどうでしょうか。みなさんは、ペットには何を感じますか。動物愛護団体はありますが、植物愛護団体は聞いたことがないですね。石愛護団体、鉱物愛護団体も聞いたことがありません。

なぜ、私たちは人間に身近なものだけに愛を注ぎ、特別な感情を持つのか。私たちは非生命、無機物に対して何を感じ、考えてきたのか。ただの道端の石ころは蒐集の対象にもなりませんが、結晶体はコレクターがいますし、世界各地の科学博物館のコレクションになっています。そういった鉱石ににじりよって拡大写真をとってみると、じつは思いもよらない、見たこともない世界が広がっています。拡大した鉱物の表面は、まるで植物のような、生物にもみえるのですが、非

生命の鉱物です。

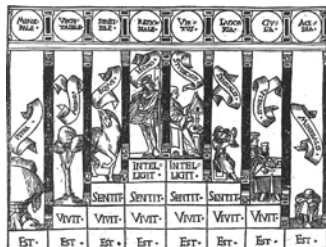
人間中心主義をひっくり返す——反転の「生物ピラミッド」

私たちの常識に埋め込まれているのは、人間中心主義の生物ピラミッドです。ステファノ・マンクーゾとアレクサンドラ・ヴィオラ両氏が書いた『植物は「知性」をもっている——二〇〇〇の感覚で思考する生命システム』（NHK出版、二〇一五年）という本の中に、一五〇九年にフランスで刊行された『知恵の書』に図版として用いられている、いわゆる生物ピラミッドが転載されています（図52）。

この生物ピラミッドは四層で構成されています。一番上にあるのは「Intelligent（知能を持つ）」と記されるもの、つまり人間です。その下に「Sentit」感じるだけの存在である動物がいて、さらにその下には「Vivit」生きているだけの植物がいます。生物ピラミッドの最下段には、「Est」と記された、ただ存在するだけの石が土台として描かれています。

『知恵の書』は一六世紀初頭の本ですが、現在の私たちの生き方、考え方の根幹にも関わっています。人間が頂点に立ち、それ以外の存在を下等な存在として位置づけるヨーロッパ生まれの人間中心主義を、なぜか私たちはずっと受け継いできていたわけですね。

Intelligent（知能を持つ）＝人間
Sentit（感じる）＝動物
Vivit（生きている）＝植物
Est（存在する）＝石



シャルル・ド・ボヴェル『知恵の書』に掲載されている「生物ピラミッド」。私たちが自然界についていまだに抱いている考え方と非常によく似ている（1509年刊行）

図52 人間中心主義の生物ピラミッド
（ステファノ・マンクーゾ、アレクサンドラ・ヴィオラ著、久保耕司訳『植物は「知性」をもっている——20の感覚で思考する生命システム』NHK出版、2015年より）

そこで、今日の話の根幹は、この生物ピラミッドをひっくり返したい、ひっくり返して、石を頂点にしたとき、いったい何が見えるのかというお話です。生物ピラミッドを反転させると石が頂点に立ちます。石はピラミッドの末端に位置しているもので、三角形の底辺だったものがひっくり返る。そうすると、ピラミッドの基礎をなしていた底辺の存在ですから、石の数はやたらと多い。頭でかちの反転のピラミッドになります。当

然と言えば当然です。地球は石の塊なのですから。

よく考えてみると、私たち人間を含めた生命というのは、全宇宙の構成物の比率からすると、石の表面にたまった、吹けば飛ぶ埃のような存在です。私たち生命は圧倒的に数が少ない。ところが、石は、私たちが生活している地球、そのドロドロの内臓から生み出される大地の大部分を占めています。そして、地球という石は、ほかの星々、あるいは宇宙に浮遊しているちりあくたが凝集したものです。宇宙にあまねく存在する存在者でもあります。そう考えてみると、ただの石ころが、宇宙とつながっていることが実感できるのではないのでしょうか。

私たちは歩いていると、道端に石を見つめます。小学生のころは、よく蹴ったり転がしたりしていましたけれども、その道端に転がっているただの石ころは、宇宙のはじまりまでさかのぼる時間が内包されている、とヤン・ザラシーヴィッチは『小石、地球の来歴を語る』（みすず書房、二〇一二年）の中で言っています。

全宇宙の中のマジョリティーは、石です。私たち生命はマイノリティーです。石がなくなれば、私たちは存在し得ません。ところが、私たちがなくなっても石はずっと存在し続ける。そう考えてみると、ちょっと考えさせられはしないのでしょうか。

こいつ Hashem Al-ghali 氏が YouTube にアップしている『Our Story in 6 Minutes』という六分間の映像を見ていただくと思います。私たちはどこから来て、どこへ行くのか。石を含めた私たちの過去、現在、未来について考えながら見てみてください。

（『Our Story in 6 Minutes』上映）

<https://www.youtube.com/watch?v=3tHXvA80NH4&t=120s>

一三七億年前、宇宙が誕生し、生命が生まれ、私たち人間が誕生し、五〇億年後、太陽が爆発し、私たちの世界もなくなるという映像でした。

私たちののはじまり、宇宙のはじまりに石があったとして、私たちの土台になっているのは地球という石の塊で、それが太陽の滅亡とともに、私たちが住んでいる大地も石もなくなり、生命もいなくなる。けれど、その飛び散った石たちは、また星々の素になっていく。石たちはなくなるようではありません。

そういう石の来歴について、地質学者・古生物学者ヤン・ザラシーヴィッチはさきほど挙げた本の中で、そこらへんに転がっているただの小石といっても侮ることなかれ、と注意を喚起しています。

「それはただの小石。世界中にある数百万個のなかのたった一つの石。（中略）」

だが、その小石は、ほかの幾多の仲間と同じように、物語を秘めたカプセル。なかには数え切れないほどの物語が詰まっている。（中略）

だが、そのサイズに惑わされてはならない。内側に秘められた物語は壮大で、人類が経験してきた領域をはるかに越え、想像力さえ及ばない。地球の形成にまで遡り——さらにそれ以前、太古の星々の誕生と死にまで広がっているのだ。」（同書「プロローグ」より）

あなたは一個の石を手にとったとき、目もくらむような壮大な歴史と時間を、想像をしたことがあるかと問われれば、私はありませんでした。ただ、そのただの小石に宇宙のすべての時間が詰まっている。そう考えたとき、岡本太郎が『美の呪力』のなかで、「石がもし口をきいたら……」というように、執拗に石について語る、彼が石に入れ込んだ理由がずっと分らなかったんですが、少し分かるようになってきました。

石の内にいる

石とつながりを持ちはじめると、何となく、石と共感しはじめます。自問自答ではあるのですが、石との共感が生じるのです。岡本太郎は、さらに踏み込んで、「石の中に入る」と言うんですね。

どういうことかと言うと、『美の呪力』のイヌクシユクや積石のことを語っている部分なのですが、「存在としての石と人間 三つのモメント」として、岡本太郎は、石と人との関係性について、次のように語っています。

最初に「石そのものの神聖感」というものがある、と語りだします。第一に、「たとえなんでもない一つの石ころでも、凝視すれば言いようのない神秘の存在としてたちあらわれる」というんですね。そして、第二に「石を積み上げるという神聖な、呪術的行為」があると云います。「地面にころがっていた石ところも、それを二つ集め、三つ集める。手にふれ、積む。積み上げつつあるとき、そこにある石はもうただの石の塊ではない。人間が自分の手で取り上げ、積む行為によって、冷たい石塊を自分のうちに入れてしまふ。合体するのだ。石はそのとき『人間』になるのである」というのです。あるいは、その逆、人間が石になるという言い換えも可能でしょう。

そして第三のモメント。「積み上げ終わり、手を放し、ふと身を引いた瞬間に、それはまったく新しい存在、他者として自分の前にたちあらわれる。もうただの

石ころ、その集合ではない。また自分自身でもない。それらのモメントを超えた存在が出現するのだ」。

さらに加えて岡本は「三つの異なった『時間』がイヌクシユクという実体にコンデンスされている。これがわれわれに強烈な衝撃を与えるのは、その根源性の故であるが、実はそれは『芸術』のプロセス全体に対応するし、人間存在自体をも象徴している。だからその響きが激しくこちらにつたわってくるのである」と言うんですね。

石と合体する。石が自分の内に入り、自分が石の内に入る。この普通ではありえない、石と人の交歓の中で、じつは芸術というものが、作品というものが生み出されてくる。岡本は、自身の制作プロセスを、この石の神聖な三つの時間と重ねて、続けて次のように語っています。

『芸術創作において、素材は他者である。それに精神を凝集する。作者が働きかけ、行動すると、それは素材ではなくなり、作者のうちにに入り、作者自身になってしまふ。さらに完了してイメージが定着されると、それは人間を離れる。作られたものとして自立するのだ。作者にとっても他者である。この自他のかみあいは創作者の上に、いわば危機的に実現している。

人間存在自体がそのようなプロセスを内包しているのである。人がただあるということから、強烈な意識をもって行為する段階。結果、社会内人格のイメージとして、己れにとってさえ対するものとして出現する」(岡本太郎『美の呪力』新潮文庫、三八頁)

ここでの「素材」を石と言い換えても同じです。生物ピラミッドに描かれる石は、ただ存在するだけのものとされていましたが、岡本にとっての石は、生物ピラミッド底辺の非生命の石とはまるで違うんですね。それは、生命といっても過言ではありません。じつさい、岡本太郎は、まるで生きもののような石と樹が交わり合う《石と樹》や、動物と人間が融合した《悲しい動物》という油彩を残しています。

石の胎内と表皮の芸術

話は少し飛びますが、ここで新海誠監督の『君の名は。』という長編アニメ映画についてふれておきます。この会場に『君の名は。』を見たことがあるという方はどのぐらいいらっしゃいますか。三分の一ぐらいですか。そうすると、多くの人

にとってはネタバレになってしまいかもしれませんが、ご容赦ください。私は、この映画を飛行機でたまたま見る機会がありました。この映画を、単に赤い糸で結ばれた男女の恋物語と見てしまうと、何とも陳腐なストーリーに見えてしまうのですが、私はオープンニングから石と組紐が中心の映画だと思って見たのですが、とても感動しました。

まず、映画に出てくる破滅をもたらす彗星。彗星は石を核にした氷の固まりです。彗星という宇宙から飛来する石と水の融合体と、組紐が絡まり合って展開するストーリーだと思ってみると、まるで違う映画に見えてくるはずですよ。人間の主人公は二人います。その一人、三葉という女の子の家は神社で、その神社で代々受け継いでいるご神体が何かといえば、カルデラの中央にある磐座です。その磐座は洞窟になっていて、その壁には、千年前の巨大隕石落下でできた湖畔の町に破滅をもたらす彗星が二つに分かれる絵が描かれている。過去の洞窟壁画、つまり石の胎内が、未来を予兆しているわけです。

さらに、過去と現在と未来をつなぐ象徴として映画の中で描かれているのが、組紐です。この映画を見たときに、私はすぐさま岡本太郎の『美の呪力』を想起しました。なぜかと言うと、この本は、石の記述にはじまり、終盤には、先ほど鶴岡先生がお話になられたケルトの組紐文の話へと展開していき、最後は綾とりへと結ばれていきます。

それだけでなく、オールカラーのカバーはイヌクシユクという石で、裏面には、綾取りをしている手の写真が使われているのです(図53)。『君の名は。』と『美の呪力』。一見するとまるで無関係なのですが、私の中では、石と紐で結ばれてしまったのです。

それに加えて、今、私は國學院大學博物館で「いのちの交歓 残酷なロマンテ



図53 『美の呪力』のカバー裏に使われている綾取りの写真

イスム」という展覧会の設計をしている最中なのですが、展覧会の構想段階で、一番最初にぱっと思いついたモノが、石と紐でした。石が生命体であったとしたら、石のDNAはやっぱり紐のようなものなんだろう。そのようなイメージが浮かんでいたということもあって、自分の中でいろいろなモノたちがつながり、ひとりで映画を見ながら勝手に興奮して

いました。

ですから、お三方の今日の発表で出てきた旧石器時代の洞窟壁画や、石に刻まれるケルトの組紐にも連関性を感じてしまいます。ひょっとしたら、ケルトの組紐は、石の胎内に秘められているモノの表出と言えるかもしれません。

さて、石の胎内から石の表皮に刻まれる芸術の話に話題を移しましょう。本題のロックカービングです。縄文時代にはロックカービングというものはほとんど見あたりません。石の彫刻ということで言えば、大形石棒が縄文時代には数多く存在します。

たとえば、縄文時代中期の玉抱三叉文^{たまだきさんまもん}という文様を刻んでいる大形石棒があります(図54)。三叉文が玉を抱いているように見えるのでこの名がついています。この文様は土器や土偶などさまざまなモノに描かれたり、刻まれたりしますが、石棒にも使われています。文様が刻まれた大形石棒には、忠生遺跡(東京都町田市)出土事例のように、堅穴住居のなかで火に焼かれてはじけ飛び、粉々になったものもあります。破片は九〇〇点以上です。

類例はさほど多くないのですが、大形石棒に刻まれる文様が一体何を意味するのかは、解明されていません。形状から、男性のシンボルであろうということはよく言われますが、そもそも何の用途で用いられていた石の棒なのかも明らかになっていません。

同じ大形の石棒でも、北海道や東北地方では巨大な玉爾のような形のもの、カプセル状のものや、丸太状のものもあり、上端と下端には年輪のように同心円を刻み込んだり、十字を刻み込んだりするものもあります。縄文時代の石の表現ということで、大形石棒を例に挙げましたが、もともとは柱状節理^{ちゅうじょうせつり}と断面積が六角形の棒状の石、六方石と呼ばれる文様(図55)。これを加工して文様を刻む。つまり、石の表皮としての装飾を施していく。

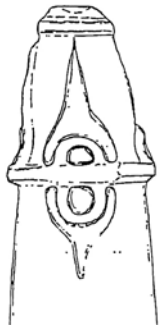


図54 玉抱三叉文という文様が刻まれた大形石棒(富山県氷見市・大境洞窟)

ただ、縄文時代の前期に、大形石棒の初期のものが登場しますが、最初の頃は柱状節理のまま、つまり自然の節理で六角柱になったそのままのものを、縄文人は利用していたようです。ですから、石の棒を加工する、彫刻するとか何かの文様を刻むということ以前に、地球が造ったカタチそのものに、彼らは神聖感を抱いていたの



図55 柱状節理(六方石)

土となります。縄文人も私たちも、その石の粘土をかたちづくり、文様を描いているわけですが、火にかけると粘土は硬化します。彫刻家の藤原彩人氏に言われて気づいたのですが、粘土を焼くという行為、それは粘土の石化です。

縄文土器はただの鍋か皿といった容器です。その機能を手に入れるには火にかけなければなりません。火にかけると、粘土は堅くなり石になる。先祖返りといってもいいかもしれません。深読みかもしれませんが、岡本はどこかで縄文土器とケルトの石とが、表面的な造形のみならず、どこか深い場所で通底していることに気づいていたのかもしれない。

ロックカービングとの対比で、石の表皮から、石の胎内であるところの洞窟に話を戻します。ヨーロッパを中心に旧石器時代の洞窟壁画は数多く見つかっています。しかし、日本列島では、今のところ旧石器時代の壁画は見つかっていません。しかし、もともと新しい時代に二例存在します。それが北海道のフゴツペ洞窟と、隣接する手宮洞窟のカービングです。北海道の縄文時代に相当し、本州の弥生時代に並行する時代です。その局所的なある一時期に石の胎内に刻まれているだけで、広がりとはほとんどないのです。

図像の中には、スカンジナビアのカービングと似ているものもありますが、まったく解説はされていません。人型のものはシャーマンを表しているのだろうと言われていますが、アジアのさまざまなロックカービングと比較しても、かなり際立って特徴のあるものが描かれていると言われており、近隣諸地域との類似性

ではないかと私は考えています。

さて、話は少し飛躍します。先ほど、岡本太郎が縄文土器とケルトを比較した最初の人物ではないかという話をしました。『美の呪力』では縄文土器の渦巻文とケルトの石に刻まれた組紐文や渦巻文が写真で対比されています。

岡本は時空を超えた両者の類似性に着目したわけですが、よく考えると、縄文土器の素は粘土ですが、その素をさらにさかのぼっていくと石であることが分かります。岩が石となり、石が砂となり、さらに細かく砕かれた微粒子が途方もない時間をかけて堆積し、粘



図56 岡本太郎
《太陽の塔》
(1970年)



図57 岡本太郎《明日の神話》(1969年)

は見いだせないそうです。

現代の石の胎内と表皮の芸術。その象徴的な作品は、日本列島の大阪と東京にあります。岡本太郎の巨大彫刻《太陽の塔》と巨大壁画《明日の神話》です(図56、図57)。《太陽の塔》は二〇一八年三月に内部公開が予定されていますが、塔の胎内には宇宙誕生にはじまり、ものの発生、生命の発生、人類の誕生まで森羅万象の発生と進化のすべてが内蔵されています。これは鉄筋コンクリート製ですが、つまり、近代の石の胎内にそういう世界がセットされているのです。

一九七〇年の大阪万博という巨大な祭りの時には、約九三〇万人の大観衆たちが塔の胎内を巡り、死と再生を果たしたわけです。一種のイニシエーション装置として、祭りの会場のど真ん中で機能していたわけですが、塔の制作と同時期に、岡本はメキシコオリンピックという、これまた巨大な祭りに合わせて、巨大なセメント板に壁画を描いています。

それが今、渋谷駅にある《明日の神話》です。この壁画には原水爆に焼かれた燃えさかる骸骨が飛翔していく姿が描かれています。コンクリートという人工石の胎内芸術と、セメントという人工石の表皮に描かれた芸術という対比でみると、両者の別の側面があぶりだされるような気がします。

いずれにしろ、私たちが科学の力をもって生み出してしまった、生みだし続け

ている石の中で一番の問題は、福島原発の中で、今も私たちのいのちを脅かすまがましい放射能を放出している人工石です。

あれは天然のウラン鉱石から人工的に石の内臓を取り出したモノです。まがましい石の臓物を利用し、エネルギーに変え、私たちは生きています。たったひとつの石。この石には、宇宙のはじまりから、太陽と地球の消滅、その後の世界までもが凝集されています。

それだけでなく、私たちが直面している直近の問題は、まさにあの人工の石の臓物が握っている。それをぜひ考えてもらえたらと思います。

鎌田 石井先生、ありがとうございます。私も石井さんの後に続いて石と人の話をしたいと思います。

講演5

アイルランド・ケルトと日本・神道の身心変容技法 ——ドウルイド修験者

鎌田東二

はじめに

スカンジナビアのロックカービングの中で、私が最も関心を持ったものを端的に言いますと、この鹿の図像です(図58)。これはスカンジナビアの『もののけ姫』に出てくるシシ神のような鹿です。何ともかわいいではないですか。足なんかはバンビのようで、パラボラアンテナみたいに耳を立てている。こちらはトナカイかもしれません、角が出ている(図59)。

そのような鹿を狩猟者は追いかけて、射止めた。もちろん、鹿は重要な食用になると同時に、畏怖すべき対象でもありました。

この図像は、バイソンです(図60)。上に乗っかっている人間、また槍を持っている戦士の男根が突起していますね(図61)。先ほどの石井さんが示した縄文の石棒も男根と関係があります。次の図像は、男根を突き立てた二人がキスをしているのか(図62)、これにどういう意味合いがあるのかよく分かりませんが、男根が突起しているということ自体がトランス的な意味合いを持っていると私は解釈し

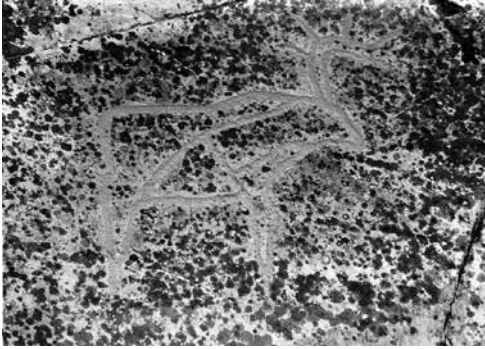


図58 スカンジナビアのロックカービング 齊藤五十二氏拓本より(図63まで同様)



図59



図60



図61



図62



図63



鎌田東二

ています(図63)。

動物に近づくためには、ものすごいエネルギーを持たなければいけません。そのとき、アドレナリンをパツと放出して、注意力と戦闘力を全開にする。間違ったら死んでしまいますから。なので、生命力のポルテージを最大に上げた状態として、こういう図像が表現されたのではないかと思います。

ます。

渦巻文様や、鹿や馬や野牛や熊などの動物、そしてそれを射る弓矢の表現。そして槍を持った男たちの男根の突起。これらの図像的意味には非常にシンボリックで大きいものがあり、狩猟者のイニシエーションにも関わっていると思います。

「ユーラシアの両耳」——アイルランド島と日本列島

私は地球儀が好きなので、地球儀や世界地図をよく見ます。ある日地球儀を見ていたら、アイルランドと日本がユーラシア大陸の両耳に見えてきた。この二つの耳はかわいいな。このかわいい二つの耳が地球のどんなサウンドを聴いているのだろうか。そのサウンドを自分も聴いてみたいと思った。

龍村仁監督のドキュメンタリー映画『地球交響曲』の中で、アイルランドの歌姫のエンヤと鶴岡さんが対話をしている場面の中に、突如、西の果ての絶海の孤島のスケリグ・ヴィヒールが出てきた。その島を見て、そこにぜひ行きたいと思って、一九九四年八月に初めてアイルランドに渡り、スケリグ島やアラン島にも行きました。

戻ってきて、「ケルトと神道」と題するエッセイを讀賣新聞に書きました。そして、その翌年の一九九五年に国際交流基金から派遣されて、客員研究員としてダブリン大学へ行って、ケルトと日本の宗教文化を比較するということになり、帰ってきて國學院大學で「ケルトと神道」というシンポジウムを開催しました。そのシンポジウムときに初上映した一〇分ほどの映像を、石の聖地の写真家の須田郡司さんと一緒に作ったので、その一部分を皆さんに見ていただきたいと思います。

(映像)「ケルト巡礼」

私はアラン島の断崖で土地の精霊に向かって法螺貝を吹きましたが、そのとき私をずっと道案内してくれた犬が、突然、私の法螺貝の音につられて遠吠えをし始めたのです。犬と法螺貝セクションをしたのは初めてでした(笑)。一九九五年にそういう経験をして、アイルランドにいる間に『宗教と霊性』と題する本を角川選書から出しました。この本の表紙写真がスケリグ・ヴィヒールで、それは須田郡司さんに撮ってもらったものでした。その後、二〇〇〇年に、この「ケルトと神道」シンポジウムをベースに、『ケルトと日本』という題の本を角川選書から出したときにもまたスケリグ島をカバー写真に使いました。

二〇年以上前に、地球儀や世界地図の中のユーラシア大陸が顔に見えてきた。目鼻があって、耳があって、口があって。ちょうどその顔の真ん中がヒマラヤという鼻になり、その下の口と顎がインドとなります。そのようなユーラシア顔の中で、ふと、アイルランドと日本という両耳が地球のどういう音を聴いているのか知りたいと思ったわけですね。

そういう関心があったところで、齊藤さんとお会いして、アイルランドやスカンジナビアのロックカービングの発信するものと結びついた。

齊藤さんはアイルランドに行き、その後ノルウェーやスウェーデンにも行って拓本を取った。二〇一六年一月にわたしたちは齊藤アトリエに集結して、一緒に会って、このロックカービングの拓本たちに囲まれ、洞窟のようなロックカービングの空間で今日のことを、未来を、熱く語り合ったわけです。

そのアイルランドと日本はユーラシア大陸の突端にあるんですね。アイルランドのほうはユーラシア大陸、ユーラシアプレートそのものに乗っかっています。日本の西半分はユーラシアプレートに乗っかっていますが、北の方は北米プレート、四国などはフィリピン海プレートに乗っかっていますし、小笠原諸島とか八丈島や伊豆七島などは太平洋プレートに乗っているのです。結局、四枚のプレートの十字路の交点に日本は置かれていることになる。

それを『古事記』では「クラゲなす漂える国」と言った。本当にクラゲのようにおかぶかと浮いている、ひょっこりひょうたん島のような島が日本列島です。

鹿の文化

このユーラシアの両端・両耳に鹿の文化がある。アイルランド・ケルトのオシン伝説と、鹿島神宮の白鹿伝説、これは非常につながりがある共通要素ではな

いかと思っています。

「小鹿」の意味を持つオシン(Osin/Osian)伝説にはいろいろなバージョンがあるようですが、まずオシンの母サイヴが魔法によって子鹿に姿を変えられた。子鹿に姿を変えられたけれども、フィンの宮殿に入ると元の姿に戻れるというので、宮殿に行つてフィンと出会う。そのとき、フィンが連れていた二匹の猟犬がいた。その二匹の猟犬は、フィンの母のマーナの妹チレンの子で、チレンは妖精の魔法で姿を犬に変えられ、二匹の犬の子どもを産んだ。ちょっとわかりにくいですが、このように、魔法が魔法に連鎖循環するような話になっています。

結局、オシンの母サイヴは猟に出たフィンと出会う、二匹の犬に誘われて宮殿に入つて、人間の姿に戻つて結ばれて結婚した。ところが、ある日、北方から敵が攻めてきて、妖精が化けた偽者のフィンに騙されてサイヴは行方不明になり、また再び子鹿に変えられる。フィンは、七年間もの間、二匹の犬とともに行方不明となったサイヴを探したが、ある日、アイルランドの西にあるスライゴのベンバルベン森で、七歳ほどの美しい少年と出会う。フィンはその少年を家に連れて帰って生い立ちを聞くと、森の谷間の洞窟で一人の女性と暮らしていたが、いなくなった女性を探している内に森の中でフィンと出会ったという。フィンは少年をサイヴの子と確信し、「オシン」(小鹿)と名づけ、自分の子として育てた。そして、オシンは「常若の国」(ティル・ナ・ノグ)に渡る。

一九九五年に私はアイルランドの西の町のスライゴに住んでいましたが、その地のベンバルベンの山がフィンがオシンと出会ったという山で、W・B・イエーツの『神秘の薔薇』にもこのベンバルベン山のことが出てきます。私はこの山に二度登りました。すごい嵐の日と晴れの日と二回。そしてその岬の突端から西方の海を見て、ああ、あの向こうに「常若の国」があるのだなと感慨に耽りました。折口信夫が熊野の大王埼で「常世の国・妣の国」を望郷したように。

ともあれ、フィアナ騎士団の騎士であり詩人のオシンの出生物語は、大変入り組んでいて複雑ですが、ここでの着目は、鹿の神聖性という点です。

日本の鹿伝説のほうに移ると、そもそも鹿島神宮の字が「鹿島」(香嶋)で、これは「神島」でもあります。というのも、今も茨城県鹿嶋市宮中に鎮座する鹿島神宮の北東二キロメートルくらい海の方に「高天原町」というところがあって、『常陸国風土記』には冒頭に常陸国は「古人」が「常世之国」と呼んだという記述があります。また、「香嶋郡」の条には、「高天原より降り来たまひし大神、名を香嶋天之大神と称す。天にては号を香嶋之宮と曰ひ、地にては豊香嶋之宮と名



図64 「高野大師行状図画」 白黒二匹の犬を連れて高野明神（狩場明神）と弘法大師が出会う場面

づく」とあって、鹿島の神が「高天原」より天下つて来たという伝承があるんですね。そして、この鹿島の神が「白鹿」に跨って奈良の春日山（三笠山）、つまり春日大社が建ったところにやってきたという伝承が春日大社創建伝承としてあります。

『春日曼荼羅』には、三笠山と白鹿に乗った春日の神々、四神プラス若宮が描かれています。四神とは、鹿島の神（タケミカヅチ）、香取の神（フツヌシ）、枚岡の神（アメノコヤネ）と姫神です。

ところで、オシーン伝説に鹿のほかに狩猟者のパートナーとしての犬が出てきますが、そのような狩猟者と犬と関係性で、日本で一番有名なものは、『今昔物語』や『高野大師行状図画』などに描かれた高野山の地主の神でもあった高野明神、すなわち狩場明神と犬との関係です（図64）。この高野明神は、弓矢を持って、二匹の犬を連れています。その犬を連れて高野明神が山中で空海と出会い、高野山に導き、やがて高野山に真言密教の修行の道場ができていきます。

これにもいろいろな伝説があるんですが、この高野明神（狩場明神）のお母さんは丹生都比売であるとされているので、間違いない、水銀鉱脈と結びついていきます。つまり、金属技術と狩猟技術を持つ金属技術者を弘法大師空海はネットワークしたということです。

高野明神と弘法大師の二人が出会う場面ですが、注目すべきは二匹のイヌが白犬と黒犬として描かれていることです。

『今昔物語』では、この白黒二匹の犬を連れてた狩猟者が山中で空海に声をかけて、なぜこんなところにいるのかと訊くと、空海は、「我、唐にして三鉢を擲て、『禪定の靈穴に落よ』と誓ひき。今、其の所を求め行く也」と答えます。それに対して狩猟者が、「我は是、南山の犬飼也。我、其の所を知れり。速に教奉るべし」と言っ、道案内したら、中国から投げ放った密教の法具の三鉢杵が檜のところにかかっていたので、「是禪定の靈嶺也」と言っ喜んで、そこを禪定道場にして、つ

いには金剛峯寺ができたということになります。つまり、真言密教の日本への定着化の過程で、山の神や山の民たちの支援があったということになります。

古代日本の亀卜と鹿卜

日本では、この密教が入る以前から、神事に関しては占いがなされてきました。天候とか、未来がどう変化するかなどの予兆を得るために、ト占をします。そのト占に二種の方法があった。一つは亀の甲羅を焼く方法で、もう一つは鹿の肩骨を焼く方法です。亀の甲羅を焼く方法は、中国の殷時代から行われていたト占が日本に伝わってきて、特に沓岐・対馬や伊豆のト部がその方法でト占を行ったとされます。沓岐・対馬は、「ト部」による「占い」の拠点だったわけです。

京都の吉田神社の神主でもあった吉田兼俱が大成した吉田神道（唯一宗源神道）もト部の流れを汲んでいます。京都大学東隣に鎮座する吉田神社を管理したのは吉田ト部氏で、『徒然草』の著者の吉田兼好も本姓はト部兼好で、ト部一族です。平野神社の管理も「平野ト部氏」が担当しました。ト部は、もともと亀の甲羅を焼いて吉凶を占う「亀卜」に従事する品部で、伊豆と沓岐・対馬のト部は特別に取り立てられて宮中神祇官の官人となります。神祇官の大副・少副に伊豆のト部が、下級神職に伊豆のト部が五人、沓岐のト部が五人、対馬のト部が一〇人取り立てられています。以前、沓岐に行ったときに博物館に展示されている、亀の甲羅を焼いた「亀卜」の割れ目のしるしであるマチカタ（兆形）を見たことがあります。この「亀卜」に対して、古くから「鹿卜」、つまり鹿占いがあるのですが、そのことが、『古事記』の天岩戸神話の中に出てきます。『古事記』の中の天岩戸の場面で、「天香山の真男鹿の肩を内抜きて」と出てくるわけです。

『古事記』上巻に、「召天児屋命、布刀玉命而、内抜天香山之真男鹿之肩抜而、取天香山之天之波波迦而、令占合麻迦那波而」と記載される「太占」は「鹿卜」で、「天の香具山」の「真男鹿」の「肩の骨」を取って焼いて占わせたとあります。「鹿」の肩骨は世界の未来を占い、吉凶など、予兆を読みとる重要な祭具だったわけですね。

「太占」をしたいきさつはだいたいの次のようなものでした。

高天原でのスサノヲノミコトのあまりの乱暴さに天照大神が驚き怖れて天の岩屋戸に籠ると、葦原中国は真っ暗になり、さまざまな災いが起こります。そこで、

八百万神が天の安河に集まって相談をし「祭り」を行うことにします。この時、アマツマラに天の金山の鉄を取ってこさせ、イシコリドメに「八咫鏡」を作らせ、タマノオヤに「八咫瓊の勾玉」を作らせ、アメノコヤネとフトダマに「雄鹿の肩の骨」を抜き取らせ、ハハカの木を取って「太占」をさせ、天の香具山の「真賢木」を根っこごと掘り起こして枝に八咫瓊勾玉と八咫鏡と紙垂をかけ、フトダマが御幣として奉げ持ち、アメノコヤネが「太祝詞言」を唱えます。そして、天の岩戸の脇にはアメノタチカラオが立ち、アメノウズメが手に「小竹葉」を持って桶を伏せて踏み鳴らすと、「神憑り」となって「胸乳」と「女陰」が露わになったので、高天原が響き渡るように八百万の神が共に「咲」ったと記されています。この「鹿の角」の突起は、さまざまな文様や未来方位の行方を示しているようにも読み取れ、石上神宮の神宝である国宝の「七支刀」の突起にも似ています(図65)。

要するに、スサノヲの乱行によって天照が天岩戸に籠り、世界が真っ暗になつて、さまざまな災いが起こったので祭りを行うことにした。そのときにさまざまなもののづくりをして、鏡や勾玉を作った。そしてアメノコヤネとフトダマに命じて、雄鹿の肩の骨を抜き取らせて、ハハカの木を取って占いをさせた。その後、真賢木を根っこごと掘り起こして、つくらせた鏡と玉と紙垂を取り付けて、中臣・藤原の祖先の天児屋命が太祝詞を唱え、天宇受売命が手に小竹葉を持って、桶を伏せて踊りを踊って神懸かりになり、胸乳とホトを露わにしたので神々が大いに笑って、その花が咲いたような高天原に響き渡るような笑い声によって天照が再登場してくるという話が天岩戸の神事の物語です。

このところで、雄鹿の肩の骨で占いが行われることが極めて重要な意味合いを持つているのですが、なぜこの祭りで鹿の方の骨占いが行われたかということについて注目した研究者はあまりいません。

そのような鹿の角が石上神宮に伝えられている神宝の「七支刀」という剣の突起と非常に似ていて、これも亀の甲を焼いたり、鹿の肩骨を焼いたりして、ひび

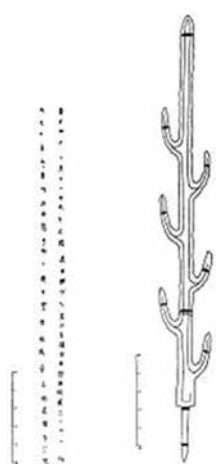


図65 石上神宮に伝えられている神宝の「七支刀」

が入っていくときの、そのひびの文様と共通するところがあつて、それらが先ほど出てきたロックカービングの文様とか太古の文字のようなものともつながりがあると思います。

平田篤胤はいち早く占いの文様から神代文字が生まれきて、それらが神符などの形で神社に伝わっていると言っています。これは検討してみる余地がある考えだと思っています。

この太占などの占いが行われた天岩戸の前ですが、天岩戸というのは洞窟なんです。その洞窟の外でその神事を行った。ということは、神霊は洞窟の中にいるわけです。洞窟の中に神様がいるわけです。

日本で有名な洞窟神社はいくつかあります。日向国、宮崎県の鵜戸神宮とか天岩戸神社とか、戸隠神社奥社とかいくつもあるんですが、その中で私が最も感動したのは沖繩の宜野湾の普天間宮でした。沖繩の普天間基地の近くの普天間宮の社殿は、奥が巨大な洞窟となっていて、そのガマの中に奥宮が祀られていて、そこから三千年前の土器や鹿の骨が出たとされます。その鹿の骨をここでどのように当時の人々が大事にしていたのか、古代の洞窟祭祀のありようをいろいろと想像させられます。

ケルトと神道——その他界観と自然観、あるいは「場所の記憶」

後世、神社、あるいは、神社神道としてまとまっていく日本の宗教文化伝統の中で、一番根幹的に重要なものは場所です。洞窟もそう。だから、神道という言葉が生まれてくる以前から、場所を巡るさまざまな思想があつた。場所は一つのかたちですから、磐座などの岩石であるとか、神木や巨木のような樹木であるとか、神籬とかを中心にして神聖空間が成り立っていた。そこに一つの伝承としての道ができた。

その場所に美が宿る。清々しさとか清浄さとか、感覚的な何か。岡本太郎の言葉で言えば、「神聖エネルギー」をかき立てるような何か。そこで、祭りを行う。そこに、さまざまな技が生まれる。また、さまざまな神話や物語が語られる。そして、全体として、そういう場所と自然と人間、あるいは文化と自然がハーモニーをなす伝承体系というのが生まれてきた。つまり、①場としての神道、②道としての神道、③美としての神道、④祭としての神道、⑤技としての神道、⑥詩としての神道、⑦生態智としての神道、「神道七則」です。それを基盤として、神からの道、神への道、神との道という「神道三道」が整ったと考えています。

「神道七則」の最後の「生態智としての神道」というのは、「自然に対する深く慎ましい畏怖・畏敬の念に基づき、暮らしの中での鋭敏な観察と経験によって練

り上げられた、自然と人工との持続可能な創造的バランス維持システムの知恵と技法」を内包しているということです。神道や修験道には、そのような深層的な「生態智」が詰まっていると思います。

先ほどの安藤礼二さんの言われた「造形的思考」というのも、そういう「生態智」的な思考の一つだと思えますね。神道も修験道もそういう深層的な「生態智」伝承してきた文化システムです。

ドウルイドと修験者

そうした生態智文化が、アイルランドの西の果てのドウルイドと言われている修行者たちと、日本で形成された修験道などの森の修行者たちの両方に累積されていると私は考えているのです。そういう修行者たちは、まさに「大地の記憶を掘る人々」だと思えますね。今日のシンボジウムタイトルの「大地の記憶を彫り伝える」文化伝承者であり、文化体現者です。

そういう大地の記憶を掘る人たちの修行の場として、アイルランドやイギリスや日本という島国はあったのではないかと。彼らはいずれも天地、自然を見る、天地理の専門家であり、地霊と交換をする。場所の記憶を掘り起こし、聴き取るワザ師であった。ドウルイドは星見る人、天文家であり、修験者は土診る人、金属技術者であった。

そして、さまざまな詩や歌やさまざまな芸能・芸術を伝承し、また新たに生み出した。ハーブであるとか、法螺貝であるとか、石笛であるとか。そういう聖なる楽器をかき鳴らし、演奏して歩いた。そして山に伏して修行し（山伏・山臥）、丘の中や森の中に入って、動植物と対話し、さまざまな経験を磨いた。そういう人たちがであった。

同時に彼らは、金属技術にも長けていた。修験道というのは、日本列島の風土の中で現れ練り上げられた独自の身心変容技法です。特に重要なのは、天然の力というか、天然エネルギー、神聖エネルギー、自然智を身に付けるということです。このように、修験道は、日本列島の風土の中で発達した、自然として現われ出る神仏への讃仰と身心対話によって、深い叡智（即身成仏智）と力（法力・験力・靈力）を獲得しようと修行する日本独自のユニークな習合宗教文化であり、自然智や身体智や生態智の探究であり、山岳跋涉経験により自然智・生態智・自然力・法力・験力を獲得する道でした。

それを開いたのが、役行者小角と蜂子皇子と言われています。役行者は大峯修験道の開祖とされ、蜂子皇子は羽黒修験道の開祖とされています。羽黒や出羽三山では、異形の顔かたちをした蜂子皇子の像が描かれるようになりますが、これはおそらく江戸時代にできてきた伝承であり図像だと思います。

役行者も「前鬼・後鬼」と呼ばれる「鬼」を使役したとか言われますが、鬼とか、異形・異類の力を借りていることが重要なんですね。鬼や異形のものとの交換、エネルギーの授受を通して修験道は成り立っているということです。

その修験道の修行と儀礼の中に、「鳥飛び」というジャンプがあります。それは能の「翁」の中の狂言方が務める「三番叟」にも同じ「鳥飛び」という名称で出てきますが、その「三番叟」の「鳥飛び」を見事に演じる狂言方が野村萬斎です。萬斎の「鳥飛び」は素晴らしい。凄い。ぴょんと飛ぶ。修験者でもなかなかあそこまで飛べません。ともあれ、修験道の「験競べ」の「鳥飛び」の修行がそのまま能の中に取り入れられ、影響を与えてきているということです。

修験道儀礼である柴燈護摩や火渡りや戸隠修験の難所巡りの山岳斗擲である剣の刃渡りとか、身心に多大なリスクをもたらす危ないことをあえて行うことで限界突破する。身心エネルギーを最大限に賦活し活用するパフォーマンスを行っていく。

そういう修験道を本科研「身心変容技法研究会」の研究活動を通して、広く検証していきたいと思っていますね。修験道の根幹には、自然を畏怖・畏敬する心がある。そして、鉋物や動植物を含め、自然の仕組みをとめていねいによく観察していく。その観察力に基づいて、自然生成力をうまく役立てるさまざまな技法を身に付けていく。

例えば、吉野の大峯修験道のように、「陀羅尼助」という漢方薬を作って売ってきた。その起源は、疫病が流行した一三〇〇年ほど前に役行者が、吉野山中の黄柏（びやく）の木の皮から煎じ薬を作ったことに始まるとされている。大峯修験者たちは厳しい修行に耐える身心を維持するためにこの役行者が創薬したと伝えられる「陀羅尼助」を一種の薬の真言陀羅尼として使うことで、身心浄化と練磨を行なったのです。それが吉野修験者たちの活動が広まる過程で、一般にも広がっていったのです。

こうして、日本の本草学の発展にも寄与し、岩石とか動物の角とか植物の皮とか草とかを利用して「陀羅尼助」などの丸薬を作った。こうした自然観察に基づいて経験的・臨床的に応用していく技術や技法は本当に重要な意味合いを持ちま

す。いわば、日本的鍊金術ですね。

そしてもう一つ重要な点は、半僧半俗、つまり、半分僧侶で半分俗人であることの意味と役割です。修験者は完全に僧侶ではない。半僧半俗、半定住・半放浪の両義的な存在であることも重要な意味を持っています。里と山をつなぐ仲介者として。

身心変容するためには、自然の大きな力と「感応道交」しなければならぬ。仏教的な言い方では「即身成仏」しなければならない。不動明王とか大日如来とか、曼荼羅中の諸仏諸菩薩諸明王や天部の神々や精霊たちとエネルギー交換しなければなりません。修行と実践を通して、山の霊力を身に振り付けて、「験力」を得るわけです。

要するに、修験道の修行の目的は、究極的には、「即身成仏」し、「感応道交」して「験力」を獲得し、それを行使することにあります。「験力」とは、祈禱力や霊的存在の行使力やさまざまな身体的霊的能力を含みますが、それは、どのような事態になっても、そこでの最大の生存能力を発揮する覚悟とワザを身に付けるということでもあります。生存能力の拡張深化をはかるプラグマティズム（実用主義）が山伏修行であり、修験道の実践だと言えます。

先ほどの言葉を使えば、「いのち交換」。

その修験道の開山伝承の中に、「白鹿」伝説が幾つもあるのです。例えば、元龜三年（一五七二）に編纂されたとされる英彦山修験道の縁起を語る『鎮西彦山縁起』には次のような開山伝説が記されています。

繼体天皇二五年（五三二）、北魏の僧・善正法師が英彦山に来て、洞窟に籠り、修行していた。豊後国の獵師・藤原恒雄がその山中で岩窟修行中の善正法師に会い、殺生の罪を論されるのですが、恒雄はかまわず獵を続け、弓で「白鹿」を射た。そこへ「三羽の鷹」が飛んで来て、「白鹿」に檜の葉に浸した水を与えると、「白鹿」は不思議なことに生き返ったのです。それを目の当たりにした藤原恒雄は「白鹿」が神の化身だと悟って、弓矢を捨て、善正法師の弟子となり、名を忍辱と改めたのです。その後、修行者となった忍辱が苦行を続け祈念していると、北嶽に阿弥陀如来、南嶽に釈迦如来、中嶽に觀世音菩薩の垂迹神が顕現し、三嶽に三仏菩薩・三神を祀ります。

ここでは、「白鹿」と「鷹」が神聖エネルギーのトランスミッターとも媒体ともなっています。

岡本太郎は、『美の呪力』の「火の祭り」（岡本太郎著作集第六巻）講談社、一九

八〇年）の中で、「生命の秘密は日常と断絶した、いわば近寄りたがたい森の奥、峰の頂に秘められている。人はこの人間を超えて、そして人間を支える「神聖」の根源を見届けようとする。しかしそれは同時に禁じられた聖域である。それにふれることは禍いであり、危機なのだ。あえて秘密に参入するのは選ばれたものでなければならぬ。／そこにシャーマンの役割がある。日本の山岳信仰では修験者である。／修験道の発生は遠い歴史の暗闇の中に隠されている。しかし、そもその修験者はシャーマンだったに違いない。直覚的に原像を定めるしかないのだが。狭い部族の生活の中から、はみ出す特異な存在が、身を捨てて山に行く。火のもと、水のもとへ。日常のあらゆるものを離れて、自然の中にわけ入り、孤独の中に困難な試練に身をさらす。そしてそれをのり超えるのだ」と言っています。

修験者は、古代のシャーマンをそのまま引き継いでいる存在である。シャーマンの役割が日本の山岳信仰を通して修験者に引き継がれた。要するに、修験道の発生は、もとをたどればシャーマニズムであったということを言っているわけですね。

修験道につなげられている独自の自然信仰と結び付いたシャーマニズムを基盤として、これを反国家権力的な活動に展開した役行者が再編・再構築して胎生して、やがて国家権力に抵触して流罪に遭って伊豆に流された。律令体制草創期の統一国家体制が恐れ危険視するような、権力基盤を脅かす自然の野生の力を役行者は持っていたということでしょう。

岡本太郎は続けて、「シャーマンは普通人とは明らかに区別される。超人間的な修行を行うことによって強い呪力をおびた存在である。天と地の交流、死霊・生霊への働きかけ、禍いを取り除き、豊穡を招きよせ、秩序を整える。祭りのときに太鼓をたたき、歌をうたい、共同体全体を一種のトランスの状態にひき込む。その存在自体、秘密にとざされてはいるが、同時に極めて民衆的であり、生活的な働きをもっている。／この筋は明らかに修験道にも貫かれている。独自の自然信仰と結びついたシャーマニズムである。しかこの原始宗教がやがて社会の発達とともに、変質する。国家権力が強大に組織されて行くと、それとぶつかり、からみあう。それは具体的には古代王権の確立の時期ではないかと思われる。修験道の伝統的な始祖、役小角は奈良時代になってもまだ強烈なシャーマンの面影を伝えている。従って統一国家の体制とは相容れない。捕われて流罪となるが、山を駆けわたるという話などは象徴的である。その後、このシャーマニズムは密教と合体し、階級社会における一つのシステムのの中に組み込まれる、というよりは

うまく身をひそめてしまおう」と言っていますが、鋭い指摘であると思います。

また、岡本太郎は『神秘日本』の跋では、それぞれの民族は「固有の暗号」を持つているとも言っています。「民族は固有の暗号をもっている。同質の生活的感動、いわば秘密のようなものだ。それによって、言葉なくお互いが理解しあう。それは隣人愛だとか同胞意識などというような、単純な枠で割りきれない、もっと繊細であり、根深い神秘なのだ。ちょうど鳥や動物などの群れが、外には見とれない暗号を、瞬間に発し、解読し、群れとして行動する、あのような敏捷さである。／島国の同質的な世界の中で、ながい間、純粹に生きぬいてきた民族には、無言の言葉、その役割は強いのである」と。これまた、意味深長な、考えさせられる指摘です。

岡本太郎の言う「民族固有の暗号」は、まさしく修験道の中に最も独自かつ普遍的な相を持って伝承され顕現されていると私は思っています。

そういうことをいろいろ見ていくと、「民族固有の暗号」の中には「白鹿」伝承があるとも言えます。「白鷹」の場合もあります。修験道が重要であるのは、それが縄文時代以前からの狩猟採集技術を継承しつつ、世界観の組み換えや体系化を図った点です。先に、空海は猟師姿の狩場明神と出会い、その導きで高野山という霊地を得たと述べましたが、羽黒山の開祖とされる蜂子皇子(能除太子)は、「羽黒山縁起」によれば、隆待次郎という猟師と出会っています。また、立山の開祖とされる佐伯有頼も弓矢を持って「白鷹」を追いかけ、山頂の洞窟で阿弥陀如来と不動明王と相まみえます。ここには山岳民の狩猟採集技術や生活形態や神祇信仰を伝来の仏教が組み込み、組み替えていった歴史があります。そうした在来の信仰と技術と伝来の信仰と世界観と修行体系が組み合わされる中から、修験道という独自の習合宗教が姿を現すのです。そしてその修行体系と宗教文化には、太古からの狩猟技術とそれを支えた世界観が内包されているわけですね。

このように、修行者が山中で山の神、つまり山の鉱物や動植物と出会います。山の神の多くは「白鹿」や「白鷹」などの動物の姿をもって現れます。そこで、修験者の修行は、動物や岩石や植物との出会いと交感の中でさまざまな身心変容技法を生み出していく過程と経験ということになります。

アイルランドでは、四三二年にカトリックを取り入れたと言われます。最初にキリスト教を布教したのが、パトリックとされますが、ブリテン島のウェールズで生まれ育ったパトリックは、一六歳の時にアイルランドの海賊に捕まって奴隷として売られたといひます。そしてアイルランドの地で六年間羊飼ひとして使役

された。その過程で神の声を聴いて、アイルランドを脱出して七年間神学を学び、四三二年に再びアイルランドに入ってキリスト教の三位一体の秘儀などを伝えたと言ひます。以来、アイルランドはものすごい強力なキリスト教の修行者の島になるわけですね。そして、西の果ての絶海の孤島のスケリグ・ヴィヒールに修道院ができて、修道僧が厳しい修行を積んで、そこから世界各地に布教・伝道していった。

そうした布教伝道者の一人でスコットランド沖のアイオナ島にアイオナ修道院を創設した聖コロンバヌスは、「わがドウルイドはキリストなり、神の子なり、キリスト、マリアが子なり、大法王なり、父なり、子なり、聖霊なり」と説いたと言ひれます。

「樞の木の賢者」の意味をもち、神官・予言者・詩人でもあったドウルイドをキリストと重ね合わせ、三位一体を古来の三神信仰や三つ組崇拜と結びつけることによって、アニミズムや輪廻転生思想をもつドウルイド教とキリスト教が習合していったのです。ドウルイドと神の子キリストと、キリストの代理人である大法王を一体化させ、父と子と聖霊の三位一体の秘儀を地元の人々の宗教伝統の中に接続する習合思想を説いていったことにより、古来のケルトの三神信仰とか組紐などの三つ組の崇拜と結びつけることで、それを受け入れやすくしていったわけです。

そういう構造も、日本の神道と仏教との関係にも似ていると思います。アイルランドケルトでも日本でもそうですが、世界中に洞窟修行する宗教伝統が生まれます。もちろん、いろいろな場所にいろいろな修行の形態や神を祭る形態があるわけですが、その中でも、洞窟修行は定型的な基本パターンです。それは一つの宇宙であり、母胎でもありますから。実際、空海が修行したのも土佐の室戸岬の洞窟、「御厨人窟」(御蔵洞)です。そういう洞窟空間で、多くの修行者は「身心変容」を体験していくのです。

以上の発表をまとめてみますと、次のようになります。

①「ユーラシアの両耳」は、「この世の果て(世界の果て)」の声(サウンド)を聴く「修道・修験の島」であった。

②そこにおいて、鉱物や動植物の「声」の聴き取りと交感、大変重要な生存力であり、生存戦略であった。

③大地の声森羅万象の呼び声に応えていく身心魂をどう磨き上げることができるか？

④縄文時代からある「石笛」は「鹿や鳥の鳴き声」や天風の声音の模倣であろう。

⑤「大地の記憶を彫り」起こし、音楽を含む芸能・詩・物語の力を問い直す。

まとめ

まとめとしてここで強調しておきたいのは、「ユーラシアの両耳」というのは、もちろん、この世の声も聴くんですが、この世の声のみならず、この世の果ての声も聴く。そういう修道や修験の島であった。そこにおいて重要なのは、動物、植物、鉱物の声を聞き取り、それをうまく生存の中に取り入れていく生存戦略があった。そういう力をわれわれはどうやって現代によみがえらせ得るのか。今日の「大地の記憶を彫る」というシンポジウムは、そういう課題を負っていると思っています。

私は毎朝比叡山に向かって石笛を吹きます。その石笛は間違いなく鹿の鳴き声の模倣です。僕は毎日のように鹿の鳴き声を聞いていますからそう思います。またある面では、それは鳥の鳴き声でも、ピーッと吹いてくる天空の風の声でもあると思います。そういうものがさまざまな身心変容技法になっていくということです。そこで最後に石笛を吹きます。

（石笛吹奏）

ごめんなさいね。子どもを泣かせてしまつて。先ほど犬も鳴いてくれたんですけれども、子どもも泣いてくれてありがとうございました。こういうところに「大地の記憶を掘り起こす」一つの営みがあると思います。ご清聴ありがとうございます。

鎌田 それではここで一〇分間休憩をします。

（休憩）

第二部 総合討論

鎌田 それでは第2部の総合討論に入っていきたいと思います。最後には身心変容技法研究会のメンバーでもあります筑波大学教授の津城寛文さんなどにコメントや質問をしてもらい、フロアの皆さんにも時間がある限り、質問などしていた

だければと思っております。

どういうふうに総合討論をやっていくか、打ち合わせはまったくしておりませんので、臨機応変にこの場で組み立てて、四時五〇分ぐらいを目安に壇上の五人でまずは議論していきたいと思っています。

まず最初に言い残したことや、ほかの発表者の発言を聞いて加えたい、コメントしたいということがありましたら発表順に聞いていきたいと思っています。齊藤さんから順番にお願いします。

文字の起源

齊藤 つたない話をお聞きいただいて恐縮しました。先ほど言い残したことで、この休み時間の間にちょっと耳に挟んだことがありましたので、少しお話しさせてもらおうと思います。

文字ができる動機ですけれど、シカ、カメの甲羅、いい占いをするために、その骨の裏側に貫通させない程度に穴を開けて、そして火であぶって、その結果の占いとして、そこに文字を入れていく。それが中国の漢字の甲骨文字ができる動機。神との交信のための動機で文字がつくられた。

本当は支配をするためにあらかじめ焼いて、そこに文字を後から書き込んで、いつ洪水が起こる。今年はいつごろだとか、あるいは種はいつごろ植えたらいのかとか、そういうことだったようですけど、それは結果として正しいというように操作したということが言われています。ただ、動機としては、文字を生み出す必要というのは、神との交信と、人を支配しやすいためということだと。

ただ、ヨーロッパの文字の発生の動機というのは、スペインの地中海にある島からたくさん出土されたそうですけど、割り符と同じ、あるかたちを半割にしてそれが合う。そうして、貿易をするため、相手に荷が確実に届くために、その割り符のようなものを考えた。それが文字をつくつたら、面白いという動機というのがヨーロッパでの文字の必要性だった。

だから、これも中国とヨーロッパのどこかでつくられた文字の動機の違いは、はっきりとあったと思いますね。それが地中海のクレタだとか、スペインの何とかという島で大量に見つかっている。でも、その動機というのは、神との交信ではなく、現実的に貿易のためだったというのは、とても面白いと思いました。

それから、大野忠男という先生は東大の応用化学の方でした。でも、絵が好き

でヨーロッパの絵を描き回りたいというので、会社を辞めて、東ヨーロッパへ、絵描きをするために個展をしながら旅をしたそうです。

それで行き着いたところがアイルランドだった。そのアイルランドには、先ほどご覧いただいたように、いろいろな図象があった。それに魅せられて、その美を皆さんに見ていただくためには、拓本が優れているだろうということを考えて、拓本展を日本の六本木で最初にされた。

その後、アイルランドに再び第二次調査に行きました。私とそちらにいらつしやる山下孝太朗さんという方と二人、計三人のメンバーで遺跡調査をしたわけです。調査と言っても私は拓本を取るだけですけど、そういう仕事と展覧会をしました。

先ほど来ずっと出ています、日本の縄文土器に使われている渦巻、それと向こうの、ニューグレンジの遺跡に刻まれている渦巻、極西のアイルランドと、極東の日本で紀元前三五〇〇年、縄文中期、同時代に、同じような文様が描かれた。考古学では文化はよく伝わる、決して別な地で同時発生はしないというのが定説だといひます。それで大野先生は、そうではない。文化は伝播だけではない。同時に独立して発生すると。文化の独立発生説というのを、ダブリンで展覧会をしたときに、展覧会のテーマとして開催し講演もされたんです。

鎌田 お話を伺っていて、お一人一人の話題のテーマを少し皆さんとシェアするためにも、ここでいくらか議論しておきたいと思ひます。それぞれに考え方があると思ひるので、いまの文字の起源の問題について、それぞれのお立場で思ひことがあつたら自由にコメントしてほしいと思ひますけれど、いかがでしょうか。鶴岡 「文字」と「文様」の根元に同一の「呪性」があるというこは、聖書写本の『ケルズの書』の壮大華麗な「装飾イニシャル」の芸術をみてもわかります。文字というのには書き言葉であり、それはまた象形として、「文様」も「オナメント」でもあるということなんです。

「文様」は「聖なる徴^{しるし}」でした。アルファベットのような文字誕生の前には、ヒエログリフ、つまり聖なる「グラフ」、象形が、石や木に刻み付けられ立ち上がりしました。グラフィックの語源である「グラフ」文字・記号・製図」とは、岩や石や木や皮に、太古の人間が最初に刻んだ引っかけ「傷」のことを言うのです。「グラフ」はインド・ヨーロッパの語源にまでさかのぼります。

人間は自分の心に思ひや喜怒哀楽を持ち、それを「グラフ化」してきた。グラフ化する根元には縄文でも、ケルトでも、ユーラシアでも、アフリカでも、「文

様」という表現がかかわってきました。

文様は日本に版木で入ってきた歴史もあります。岩に刻んだり、土でつくったものはありましたが、版木という、いわゆるプリントの板が中国や朝鮮半島から仏教の経典とともに入ってきました。経典が版木でプリントになると同時に、文様も入ってきました。京都の「唐長」さんには、四〇〇枚以上の唐紙の版木が伝わっています。今日、実は「唐長」さんのご夫妻、千田堅吉さんと郁子さんがこちらにいらつしやっておりますが、唐紙の版木にもイメージの根元を担う「文様のダイナミズム」が潜んでいますね。

「文字」の前に、またその誕生と同時に、原初の「文様」の試行が重ねられてきた。そして「装飾的思考」を体現した「文様」が、「文字」と同じ重さで受け継がれていったのでした。西洋人が現代思想で自己批判した言語中心主義への反省が、根源的な「文様」の生成論とクロスする。ルロワ・グリーンやウンベルト・エーコたちも、「文字」と同じ重さをもつ「文様」というイメージの発生を感じしたのでした。版・プリントは石や木を引っかく線・画から生まれ、文様と文字の差異と連続性を示しています。

安藤 全部お答えすることはできないと思ひますので、簡単に内容をまとめます。文字を持たない人々は、全世界にたくさんおり、アイヌの人たちももちろんそうです。しかしながら、鶴岡先生がおっしゃったように、文様を持たない人々はいないんです。みな大変豊かなイメージを持ち、それをさまざまな形で表現しています。ルロワ・グリーンも、洞窟壁画は単なる文字ではないんだ、イメージそのもの、つまりは文様そのものなんだと言っております。

ですからイメージ、つまり文様が一つの方向に分化していく果てに文字があらわれる。その文字の根元には、イメージが生まれ、文様が生まれてくるような場所がある。それが洞窟の奥なんです。わざわざそこに行かなければ、イメージも浮かばないし、イメージを大地に刻みつけることもできない。物語とは、そうした特別な場所で、身体表現そのものを体現するイメージとともにしか語られなかったのではないかと思ひます。文字は、イメージの持つ、文様の持つ可能性の、ほんの一部分のあらわれに過ぎないのではないかと思われてなりません。

逆に言う、物語を語るためには、洞窟の奥のような特別な場所が必要だった。そういった場所に立ったときに、はじめて物語は語られる。文字を持たなくても人間は豊かな物語、豊かなイメージ世界を持つことができるはず。しかし、大規模な農耕が開始され、都市が生み出されてくると、豊かな造形表現であったイ

メージⅡ物語から、伝達の機能のみが取り出されてきてしまっています。それが、なによりも数を数えるための文字、アルファベットの起源になっていきます。そして、イメージⅡ物語を造形する職人にして芸術家が、機能的な職人と、創造的な芸術家に分裂してしまいます。それは芸術家にとっても不幸です。芸術が日常から遊離してしまいます。

これは石井さんのほうが専門ですでお任せいたしますが、縄文土器の文様そのものが、さまざまなものを伝えるイメージとしての言語そのものだと思います。そのあたりを総合的に考えれば何かが見えてくるのではないかと、思います。

鎌田 それでは、石井さん。

石井 縄文時代に文字があったかどうかは、まったく分かっていません。縄文の文様は文字として解読されていませんし、文字であるのかという疑問もあります。

日本列島のはじまりの土器には、文様はありません。最初は網籠を模してつくったのではないかという説がありますが、最初に土器につけられる文様は、縄文ではないんです。隆起線紋といって、非常に細い紐状の粘土をはりつけて、それをちよつと指でつまんで波打つような線にしたものや、爪形文といってちよつと爪先を押しつけたような文様、それから格子目状のクロスする沈線だったり、円孔文といって、土器の上のほうに小さな穴をぼつぼつ連続してあけていくようなものです。その後、数千年たつて、縄目文様が出てきます。縄文時代早期になると、これがプリントと言えるかどうか分らないですが、縄を棒に巻き付けたものや、彫刻した棒を転がして、文様をつけはじめるんですね。

貝塚が形成されはじめる縄文時代早期になると、プリントのような文様でいえば、文様が二極化します。撚糸文と言って、さっき言った撚った縄を棒に巻き付けて、それを縦方向に転がすんです。そうすると縦に縄の文様がきれいに現れる。もうひとつが押型文といって、木の棒に三角とか楕円とか波状や格子目を全面に彫刻して、それを転がすんです。そうすると、ヘビの鱗のような文様や格子状の文様などが展開する。縄でなくて、木の棒を刻んだのを転がして文様をつくる。あと早期には、貝殻を使った文様が多くあります。

その後、縄文時代前期になると、縄文人はやたらと縄にこだわるんですね。いろいろなパターンの縄をつくって土器面に転がすことで多様な縄目文様を開発します。中期では火焰型土器が有名ですが、中期になると、縄目文様を捨てる集団があちこちに現れるんです。彫刻風の火焰型土器は縄を一切使っていない。

あと、先ほどコミュニケーションの話がありましたが、面白いのは、例えば、火焰型土器の文様構成は、個人が勝手にいろいろな造形しているのではなく、文様の構成やパターンが決まっています。火焰型土器のスタイルは、全国津々浦々にあるのではなく、ほぼ新潟県域に限定されます。時代的にも縄文時代中期のさらに限られた時期にだけに流行るんですが、まるで設計図が伝えられているかのよう、突起のつくり方、突起の裏と表に付けられる文様、土器の口縁部や胴部につけられる文様のパターンや構成、何から何まで本当にそっくりで、ひとつひとつ個性的な文様かというところではないんです。

では、狭い地域とはいえ、それがどうやって新潟県域に伝わっているのか。私の師匠である小林達雄は、物語性文様だと言っています。たとえば昔話の桃太郎のような物語を語りながら、絵描き歌のようなかたちで伝えていくから、同じものが描けるんだと言っています。具体的に想像しにくいのですが、設計図のようなイメージがどのように伝わっていくのか。言葉なのか、文様モチーフ自体が言葉のようなもので、意味として伝わっていくのか。ちよつとそこは分からないところですが、面白い問題ではあると思います。

自然言語、人間言語

鎌田 常識的には、あるいは教科書的には、古来日本人は文字を持たないとずっと言われてきました。しかし、本当に文字を持たなかったのかどうかについては、少しいねいな問い直しが必要だと思います。その問い直しをした最初期の人物は国学者の平田篤胤でした。

平田篤胤によれば、文字の始まりは古いのために鹿や亀の骨を焼いたことにあるというわけです。骨を焼いてできた割れ目の形から古代の神代文字ができてきたというのが平田篤胤の考え方です。

『古事記』や『日本書紀』や祝詞などを読みますと、文字についてはなかったように書かれているんですが、「草木が言語を話す」という言い方は「草木言語」という漢語で定型的に出ています。

それでは、「草木が言語を話す」、「こととふ」というのは、いったいどういうことなのか。そこに僕は昔から関心を持っています。それを読み解いていくためには、人間言語が生まれる以前から草木言語や動物言語があったという想定が必要だと思えます。つまり、人間は自然言語をダウンロードしたと言うか、模倣し

て人間言語をつくっていったという言語起源論です。

その草木言語も自然言語の一つであり、バリエーションですね。では、その自然言語はどういうふうにして現れるかと言ったら、一番簡単な自然言語は、朝日が昇ってくるとかの、自然現象の瞬間のかたちです。雷がバリバリッと鳴るときに稲光がして、天空に亀裂が走ります。ああいうのは普段体験できる自然言語だと思うんです。

日没もよく見ますが、特に日没が山のところにずっと入っていくのは、荘厳であると同時に、何とも言えない調和的終焉で、深いもののあはれの思い入れがそこに入っていきます。そういう、山と太陽が一つに溶け合っていくような、あるいは海と太陽が一つに溶け合っていくようなこと自体が、自然言語の語る重要なメッセージだと思うんです。

そういうことを古代からさまざまな思想家たちはキャッチし表現しています。ピユタゴラスは「天体の音楽」や「ハルモニア」と言い、荘子は「天籟」と言った。空海はそれを、『声字実相義』の中で、「五大に皆響きあり、六塵ごとく文字なり」と言った。つまり、地・水・火・風・空という五大という宇宙を構成する要素はみな波動、振動、バイブレーションを放っている。言語も一つの波動ですが、響きを奏でている。

六塵というのは、色・声・香・味・触・法、つまり視覚、聴覚、嗅覚などの感覚器官で捉えられていく対象物ですが、それらはことごとくみな文字である。

そして、「十界に言語を具す」、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏という、すべての存在世界の住民たちはそれぞれに言語を持つ。だから、地獄言語もあれば、仏言語もある。だけど、異種間というか、この階層間では、下の階層の言語の人たちは上の階層の言語が分からない。そういう違い、ディスコミュニケーションもある。人間は人間言語をもちろん持っている。そういうのを全部支えているのが、法身大日如来であるという考え方なんです。

こういう考え方は先ほど言ったような、一種の天然言語というか、自然言語みたいなものがあるという立場から出てくる思想性、命題だと思うんですよ。それを一番簡単に表現したのがユーミンだと思うんですね。『魔女の宅急便』で、テーマソングになった、ユーミンの「やさしさに包まれたなら」です。「♪小さい頃は神さまがいて／不思議に夢をかなえてくれた／やさしい気持で目覚めた朝は／おとなになっても奇蹟はおこるよ／カーテンを開いて静かな木洩れ陽の／やさしさに包まれたならきつと／目にうつる全てのことはメッセージ」。この、「カーテン

を開いて静かな木洩れ陽の／やさしさに包まれたならきつと／目にうつる全てのことはメッセージ」というところが、ポイントです。

それは、空海の言う、「五大に皆響きあり、六塵ごとく文字なり」とまったく同じです。この、あらゆるものがメッセージに見えてくるというのは、シャーマニズムの一番基本にあるものだと思います。アニミズムもそういう部分があるんですが、シャーマンたちがそのメッセージを明確に読み取っていくと思うんです。そして、病気だとか、未来だとか、人のさまざまな営みに役立てるようなあたりに振り向けていく。

こういうようなことは、いわゆる狭い意味での言語的思考とは違うんだけど、もっと広い根源言語というか、原言語的な世界があって、そういうものの一つの機能特化、特殊化が、われわれが使っている言語で、そのうちの言語の一つの働きが、王権と結びついて支配をするために生まれてきた。

だから、もっとさかのぼって言えば、神聖というか、世界と交換するための世界の交換技術として、言語と文字も、いまわれわれが考えている以上に原型的なものは古いと僕は思うんですね。そこは齊藤さんの問い掛けの中に文字が記号的な文字になるのか、それとも、世界のかたどりのような文字になるのか。そういうふうな問いがあって、私はその問いは非常に興味深いと同時に重要であると思います。だけどそれは、エビデンスという点では、明らかにならないし、なかなか分からない。

安藤 もうひとつだけ、少し付け加えさせていただくと、先ほども述べましたが、ルロワ＝グリーンは大変面白いことを言っております。とにかく、人間を定義するのは脳髄と手の連関なんだと。だから、脳髄の中にイメージだけを見ているのではなくて、それを手を用いて外に刻み付けなければ、言語にならない。空海、あるいは空海を生み出した修験道では、まさに身体と言葉と意識を一致させなければ、世界の真実にはたどり着けないと説いています。それは、ルロワ＝グリーンが言う、イメージの発生、造形的思考の発生と完全に重なり合います。

ですので、いま鎌田先生がおっしゃった修験道の行者を、洞窟壁画を描き出す動物と人間が一つに融け合った古代のシャーマンにまで戻して考えてみる。精神の四次元から、抽象的であり具体的な形を創造できる、太古の職人にして芸術家です。身体と精神が交錯するところからイメージを問い直す契機になるのではないかと思います。

「すいかなきろ」

鎌田 齊藤さんの発言にもう少しこだわりたいんですけど、私の研究室に大本教の開祖の出口なおの「お筆先」があります。出口なおは文字を知らなかった。文字が読めなかった。もちろん書けなかった。

だけど、ある日、何か印のようなものが現れて、それをかたどっていったら文字のようになった。ほぼ平仮名で、時に数字のようなものも混じっているんですが、それを「お筆先」と称して何万枚も半紙に書き続けていった。

彼女は日本語の文字、平仮名的な文字を書いているんですが、そういうかたちが出てくるときの、一つの律動というか、まさに神聖なものの立ち表れがあるんです。

齊藤さんのお宅に行ったときに、齊藤さんのお母さんの齊藤けさ江さんのことを初めて知りました。映画監督の松本貴子さんが、その齊藤けさ江さんのドキュメンタリー番組を作ってNHKで放送されたのを見せてもらいました。そのけさ江お母さんは素晴らしい絵と文字を書く。平仮名がほとんどですね。

そのけさ江お母さんの書の世界を見ると、出口なおの書いた「お筆先」と本当に似ていると思いました。それから、空海研究家でもある書道家がけさ江さんを訪ねてきていましたが、その書道家がやはりNHKでその空海の書の「飛白体」を再現したのですが、それがすごかった。飛白体とか、「益田池碑銘」の雑体書とかという空海筆の文字があるのですが、それが単なる文字ではなくて、本当に象形文字と呪術的な、竜だったら竜そのもののようなかたちになっていて、まさにそのかたどりをみたいいな、もう自然のかたちそのものを模倣しているような神聖エネルギーを感じた。齊藤けさ江さんの書を見たとき、すぐに空海のそれが連想連鎖的に蘇ってきたのです。

空海が感じていた宇宙の律動とそれを象る書と、齊藤けさ江さんの書に現れたものと、出口なおが浮かび上がらせたお筆先の文字の世界は根幹的に通じていると僕は感じています。

そのけさ江お母さんの文字や絵や書のことを、息子さんの齊藤さんがどう捉えているかお聞きしたいと思います。

齊藤 母が人に見てもらうような筆の字を書くようになったきっかけは、メモです。父は書家でした。父が書を書くときに、母はその部屋に近寄ることはできない。近寄ろうものなら、ひどく叱られたり、「出ていけ」というような具合ですか

ら、母は、父を見ていれば、やたらなことでは筆は持てないと思っていましたから、最初から平仮名を筆で書いたのではないんですね。

あるとき、私にどうしても伝えなければいけないことが起きて、母は無学でしたので、鉛筆をなめなめ、小学校一、二年ごろまでで終わっている平仮名の記憶で、必死で私にあるメッセージを残したんです。

私はそれを読むのにとっても苦労しました。鉛筆をなめなめ、真っ黒になって、いろいろ直して書いてありました。しかも縦書きで右から左ではなくて、左から右へ書いてありました。初めは読めませんでした。

でも、いままでないことが起きたんですから、私も必死で読みました。そして、私のせがれのある粗相を叱らないでくれということが書いてあった。私はそんなことで叱ったりはしないよと思いつつ、そのメモを残したまま部屋に戻ってしまったんです。

そして、あのメモはよかったなと思ったときは、母はもうそれを処分してしまって二度と見ることはできなかつた。私はとても残念な思いをしました。本当にあれが字ではないかと思ったんです。

父は書家でしたから、どんなところに書く字でも書家然とした字を書いていました。たとえ、新聞の切れ端でも、どんなところのメモも書家としての字でした。その父のメモと、母がそれからずっと私に書いていたメモを比較して一冊の本をつくりました。

私の父を先生さまと近所の人は呼んでくれる、そういう父で、みんながえらく尊敬する父のそのメモと、無学な平仮名をやとつづる母のその必死で、どうしても書かなければいけないメモの字。

私はあえて、母にメモを残してくれるように頼みました。何かあったら読めるから書いと言って、メモを書いてもらって、それをずっとためて、そしてあるとき、それを一冊の本にして、私は友人や知人たちに向けて送りました。

そして、ある書家の二人から、鉛筆ではなくて、筆を持たせてみてはどうかと言われて、実際に私の家に通って、墨を擦ったりして、筆で書く手伝いまでしてくれた書家がいきました。

その筆の字を集めて展覧会をしようということになりました。母が書く言葉は、筆で書くんですけど、文章ではないんです。立派な言葉でもない。「かばちゃ、なす、かみさま」というようなことでした。第一回の展覧会を、大崎駅の前にある大崎ウエストギャラリーというところでやってもらったわけです。

そのとき私は感動したことがあります。母は一行にただ「すいかなきろ」と書いた。なぜそう書いたかと言うと、母にしか意味がない。採れたスイカが七キロもあった。こんな大きいのが採れたと。それをずっと思っていて書いたんです。筆で書くというときに、「おばあちゃん、何を書いてもいいよ」と言われていて書いたのが、「すいかなきろ」だったんです。それを買った人がいたんです。私はすごいと思いました。素晴らしい言葉だとか、いろいろなメッセージだとか、名言、佳語を書いたものがほしいという人はいるでしょう。でも、母にしか意味のない「すいかなきろ」という、それを買った。この字はいいと言われました。私はこの人は本当に字というものが分かる人なんだなと思いました。

その名前を出す悪いんですけど、ギャラリーの人も、初めは素晴らしいと。ある人から「ここで齊藤けさ江の書展をやりたいんだけど、どう？」と言われたらそれは素晴らしいと言っておられたんですけども、あるとき、(三年、四年して)その言ってきた人に対して「齊藤けさ江の書のよさを理屈ではなく、理論的に説明して」みたいに言われたんだそうですけども、結局はそれ以後母の展覧会はやりませんでした。なかなか世の中、本当に出会った瞬間に、この字はいいとか、そういうことが分かるというのは、そうはいないと私も思っていたんです。

でも、その「すいかなきろ」を買った人は、その後、知ったんですけど、ある陶器のお店とギャラリーを兼ねるオーナーだったんですね。

鎌田 鶴岡さんの生命観、生命再生の話に直接つながっていくような根源の文字だと思つので、次に鶴岡さんにつないでいきたいと思ひます。

生命循環的な文様

鶴岡 現代人のけさ江お母さまも、八千年前のスカンジナビアのロックカーヴァーや、縄文の造形家と同じく、根源的な文字や文様の発生につながっていらつした。つまり、なぜ人間は、大地や木や皮や、自分の肌に、必死で文字を書き、必死で文様を彫るのか。大きな興味深いテーマです。

土器に押圧するために縄や紐を編む・組むという表現行為は、古代ケルトのドルイドにも関係し、編まれた紐や結び目は呪術的な力をもったものだった。近代ケルト・リヴァイヴアルの詩人エイツが「春の心臓」(芥川龍之介が和訳し紹介された)という短編で書いたように、編み枝も、アイルランドでは呪術的な文字・文様・記号であり続けました。

それと同じで、なぜ人間は必死で「グラフする」のかということ。傷つけてまで、自然の岩や、こよなき生命の木の肌を傷つけてまで、必死で刻むのか。八千年前の北欧人も、縄文人も、唐長さんも、ルロワ・グーランが必死で発見しようとした発生の文様も、シカの骨の亀裂の痕跡で占うのも、刻まれたもの、グラフされたもの、文様、そして原初の文字にかかわっています。人間はそうして大自然と、あらゆる神との交通関係をつくらうとしてきた。

そしてそこに、鎌田先生が今日のタイトルにおいて言ってくださった、ケルトの「生命循環的」な螺旋や組紐の渦巻く構造がみえてくる。刻む行為は、一回ではない。人間は「刻み続ける」のです。

縄文がなぜイメージとして「ぐるぐるしている」のかといえば、生命の「連続性」の中に人間が潜入していく根源的なイメージとして刻み続けるからです。一代ではなく、一人で孤独に刻むのではなくて、ジェネレーション・トゥー・ジェネレーション、次の世代へ、時代へと時間を刻み続けるともいえます。

もう一つは、空間的に広がる共同体の中で「刻む連携」を創っていく。そして、何と言っても「石に刻む」、洞窟の岩に刻む。それは、地球から採れる鉱物を刻み押圧し、そこに顕れ出た形象そのものを、こよなき「イメージの発生」として、厳肅に実感した最初の人間たちがいた。その人たちが「文様」や「文字」を育んでいった。筆先の墨汁、ブラックインクも、この鉛筆の芯も鉱物なわけだ。

縄文人が火焰型土器において、「紐」を捨てたというのは、大きなターニングポイントがあったのではないか。大飢饉とか、大戦争、あるいは渡来の人があかを教え始めたとか、いっぱいあったと思いますが、たしかに土(石)を刻む・押圧すること、「火焰」のかたちを塑造することとは、思想が異なりますね。しかし縄文の縄目と火焰のような形象は、ともに、生命の終わりをみつめた人々こそが生命の連続性に目をむけていった、たくましい思想の形成過程を示しているようにも思えます。なぜなら「文様」は、邪

を駆逐する力、吉祥の思想の力を表す芸術であるからです。

ケルトの場合は「結び目」とは、「渦巻」と同じように、「生命循環」の霊驗なる、象、象徴です(図66)。

紐や縄は、連関・循環の表象ですから、縄文人が自ら「縄文」縄目の文様



図66 ケルトの組紐文様

での表現をやめて、火焰にいったとしたら、すごい第二段階のイメージの発生となりますね。ここは石井さんに聞くしかないのではないですか。

石井 縄文時代のかなり古い時期から栽培はしていたようです。ダイズやアズキなどの豆類の土器圧痕が近年大量に見つかっています。稲作のような農法ではないけれども、栽培している作物の種類は豊富です。コクゾウムシが土器にはりついているものも古い時期からたくさん見つかつてきているので、縄文時代の食生活のイメージは、これからだいぶ変わっていくと思います。

縄文時代中期は、けっこう人口が多かったと言われていますが、飢饉の話はさておき、文様の話で言うと、縄が土器の表面から消えていくのは、中期の中部・関東地方ではかなり多いです。火焰型土器だけではなくて、列島のあちこちで縄目文様がなくなっていくんですが、関東や中部地方では、縄文時代前期の途中から、刻み目をつけた細い縄のような粘土紐をはりつけて描いたりして、徐々に縄目文様を排除していくんですが、かわりに、やたらと渦巻を描きはじめます。火焰もそうですが、渦巻文様がたくさん出てくるんですね。ひよつとしたら、縄目文様が渦巻文様に変わっていった過程なのかもしれないです。

ただ、火焰型土器もスタイルが少しずつ変わっていく過程で、中期の終わりごろから、一時期は縄目文様を捨てていくせに、土器の胴部に縄目文様を取り戻していくんです。それは縄目文様を拒絶するかのようなスタイルの土器をつくりだしていた集団が、だいたい同じ時期に一齐に縄を胴部に呼び戻すということをやりはじめます。

石との関連でいうと、縄文時代中期の終わりに捨てた縄目文様をまた土器に使い始めるのと同時に、同じ地域で大形石棒が爆発的に増えるんですね。その後、縄文時代後期に寒冷化がはじまり、それこそ飢饉だったかもしれないですが、この時期にとっても大きな変化が起こります。

縄文時代のムラの空間デザインというのは、環状集落といって長い時間のあいだに建てられた家々が並んで円を描くデザインなんですが、住居の円の内側に掘建柱建物が環状に建ち並び、さらに内側にたくさん墓が円を描き、真ん中は広場のようになっている。さまざまな生活に必要な建物と死者が埋葬される穴が、多重の同心円を描いている、そういう環状集落が関東地方では一般的だったんですね。当時は、死者をムラの中央に抱えている空間を何世代にもわたって継承していたんですが、それがなぜか後期になると解体してしまします。

環状集落が解体すると、石の造形物がやたらと増えるんです。石棒もそうです

が、円を描くムラが解体した後に、ストーンサークルがたくさんつくられるようになる。石に注目すると、石の彫刻である大形石棒が激増し、ストーンサークル以外にも石の構築物がやたらと増えるという転換は、残ったものからでの話に過ぎませんが、まるで縄文時代の人々が石に頼るしなくなっていくかのようです。縄文時代中期の終わりには、関東では土偶が簡素化してつくられなくなったり、土器の文様も簡素化したりしていく。石の造形物やモニュメントも、中期の終わりから後期にかけて多様なバリエーションとともに激増するという現象があります。

鎌田 ありがとうございます。今、僕は時間を読み間違っていたことに気づきました。終了が六時とばかり思っていました。五時半だったので、ちょっと急がねばなりません。

安藤さんのほうからまとめとして、もう一度このへんを問題にしたいという点があつたら言ってくれませんか。

安藤 いえ、もう大丈夫です。

生命としての言葉

鎌田 それでは、ちょっとコメントしたいので、それに対してレスポンスをしてみますか。実は最近、僕は『NHKスペシャル』が十数年前に放送した「世界山紀行フィンランド」というのを見たんです。

そこに、フィンランドのカウコ・ニスケネンさんというハンターが出てきます。そのカウコさんは熊を探しに行つて熊を撃つ熊狩猟の名人なんですね。四〇年間で七頭ぐらいしか獲っていないけれども、それでも名人なんです。この狩猟で最も重要なのは、熊は天国からやってきた存在なので、天国に帰さなければいけないという思想と儀礼です。

そこで、熊を射止め、殺して食べた後、熊の頭骨を、首襟の後ろにへ入れて、木に登つて、真っ白な熊の頭骨を木に掛けるんです。アイヌの「熊祭り」とはちよつと違うんですが、その思想性や考え方はまったく同じです。そのときに「熊歌」が流れた。その「熊歌」を聴いて私は涙が出るほど感動しました。

森に第一歩を踏み込んだ

そして二歩目を踏み入れる

私はおまえの命を貰う

おまえを食べる

申し訳ない しかたないのだ

おまえは私たちの世界に來たのだから

鼻を食べる おまえのような

強い嗅覚を持ちたい

耳を食べる おまえのような

鋭い聴覚を得たい

目を食べる おまえのような

深遠な視覚を得たい

舌を食べる おまえの

言葉の力を得たい

基盤には、森の王である熊への畏怖・畏敬があるから、その力に与りたいと一体化していくのですが、特に僕がすごいと思ったのは、「舌を食べることによって熊の言葉の力を得たい」というフレーズでした。つまり、熊が言葉を語っているということがこの歌の前提にされているんですね。そこに異常に感動した。それは、アイヌの熊祭りとも結びつくところなので、そのへんに対してのお考えを聞かせてください。

安藤 そうですね。まさに言葉が、単に意味を伝えるものではなくて、力とか、生命そのものになっていますね。日本人は、そのような在り方に、「言霊」という、これもまたびつたりな表現を与えました。言葉は音や意味を生み出す「息」そのものでもありますよね。「息」は魂を意味するという文化は、全世界に、普遍的に見出されます。

要するに、言葉の考え方そのものをもう一度、根本から変える必要があります。言葉は意味を伝えるだけでなく、力そのものを伝える。それは、人々を團結させる友好的な場合もあるし、文字どおり、生命（魂）を取り合う敵対的な場合もある。言葉を物資であるとともに靈魂、生命の持つ力、生命が伝える力として考えていくことが大切になってくるはずですよ。

アニメズムやシャーマニズムの再検討は、そうした生命としての言葉のやり取りといった観点からはじめなければならぬと切実に思っています。人間の五官をすべて動員して受容し発信するものとして言葉を考えていかないと、そこから未来の表現を生み出すことはできないでしょう。そう考えています。

鶴岡 アイルランドの先史と中世の石の文様を、齊藤先生と共に採られました、

故・大野忠男先生（一九三二—二〇一〇年）は、現代造形作家で、アイルランド調査行の後、『かみ・ひと・かたち——アイルランドの宗教・社会・美術』（泰流社）を書かれ、それが私たちの道標として遺されています。今日のシンポジウムを上智大学グリーンフケア研究所身心変容技法研究会主催、そして多摩美術大学の芸術人類研究所と共催とさせていただきまことに感謝します。

このシンポジウムに至った最初のきっかけは、故・大野忠男先生と齊藤先生が一九七〇年代にアイルランドと北欧に赴かれ、石に墨を塗って、和紙で吸い取ってくださった何百点の拓本コレクションが、君津市の齊藤先生の道場に大切に保管されていたことにありました。私にとりましては二〇代での大野先生との出会いから数えて四〇年後の発見にまみえさせていただいたという奇跡のような出来事です。鎌田先生はじめ、グリーンフケア研究所と、その拓本コレクションの探訪の皆様のおかげです。

大野先生はもうこの世にはおられないのですけれども、一九七五年に踏み入れられ、文様を求めての、「巨石」と「ケルト十字架」というケルト文化の「石」のモニュメントをめざした大いなる旅の情景と思索が交差しています。今日数点持つてきていただいている本物も、素晴らしく、ほんとうに感動しました。

そしてノルウェーでは新聞にも齊藤先生が出られ、地元の人々に感銘を与えました。手弁当でスカンジナビアを歩かれ採取された。そのお陰で今日の「ロック・カーヴィング」の東西と、古層から現代までを横断して、豊かなデイスカッションができたわけです。

二〇一八年六月に八王子の多摩美術大学・鎗水キャンパスのアートテークという新しい展示場で展覧会をさせていただきました。そのときにまたご一緒にギャラリートークなどで、みなさまにも参加していただきます。

実はそのキュレーションをやってくださる、映画監督でもある渡辺真也先生に今日来ていただいています。先生は『Soul Odyssey・ユーラシアを探して』の監督で、奄美の島唄も採取しておられる。私どもはこの拓本を展示させていただきます。とともに多摩美術の芸術人類学研究所で「イメージの発生」というシンポジウムも開きます。

安藤 来月ですね。

鶴岡 皆さんのフライヤーに入れさせていただいた、一月です。

安藤 まさに今回のシンポジウムと連動させていただいて、多摩美術大学の芸術人類学研究所の所長以下、所員が全員参加して、今日のテーマとはまったく違っ

た方向で、「イメージの発生」をテーマとして研究発表を行いたいと思います。入場自由ですので、ぜひおいでいただければと思います。

鎌田 終わりのモードに入ってきているので、もう一回巻き返しましょう。

鶴岡 ありがとうございます。

鎌田 完璧に勘違いして、あと四〇分ぐらいあるとばかり思っていたものですが、残り時間が短いのであせています。身心変容技法研究会の分担研究者の津城寛文筑波大学教授にコメントか質問をしてもらいたいと思います。いかがでしょうか。

「非合理」を含んだコミュニケーション

津城寛文 いろいろな話題が飛び交い、圧倒されて拝聴しておりました。多くの聴衆の方も感じられたことかと思いますが、中心テーマとの関連で、人間が作ってきた「社会」のタイプも、随所で主題化してきました。例えば、資本主義社会とそうでない社会、支配と共生の社会、二つの農耕社会、蓄積と分配の社会、などです。ただ、これは取りあえず別のテーマとして、切り分けておくのが、理解しやすいように思います。

それで今日の中心テーマについては、音声にしろ、字にしろ、模様にしろ、伝達と表出という二つの極があると思いました。

まず、「装飾的思考」という鶴岡先生のキーワードはとても魅力的です。以前に読んだか聞いたかしたことで、空白を埋めるために、そこに何か描こうとする、という感じが、よくわかります。鎌田先生がおっしゃる、生体知とか、身体知というのは、どちらかといえば全体的なもの、受容的なもので、分節がなく、そこから何か分節をつくらうとするときに、その表出が文字になったり描線になったり、造形になったり、声になったり、踊りになったりするのだらうと思います。

齊藤先生の言葉でいえば、そういう「非合理」的なことが、持続し共有されると「合理」的になってきて、言葉や記号や、いろいろなものの「伝達」「指示」「命令」の機能だけが突出してきて、「社会」が固まってくるように思います。

今日のパネリストの先生方、また聴衆の方のほとんどは、そうした固まったあのことでなく、なぜそういう形で表出されてくるのかという、説明の難しいところに、関心を持っておられるのではないのでしょうか。たとえば、なぜこういう渦巻になるのか、渦巻文様を最初に表出した人の必然性とか、それを見た人が

どんな影響を受けるのか、といった関心は、私も大いに共有しております。

他方、「社会」の道具となった言葉や記号の、命令とか伝達の機能に関しては、あまりわれわれは関心がありません。もちろん、こうした視点は、社会的発想を批判するときには必要で、伝達・指示・命令として「合理」化された音や形の抑圧性を、発生的な「非合理」によって揺るがせることができます。

そういう批判的実践はできると思いますが、それはあまり面白くないと感じるタイプの方々は、イメージや力が生まれてくる根源のところに関心を集中させて、さまざまに研究しておられるんだと思います。

私もどちらかと言えば、発生的なところに本来の関心が強いのですが、他方、社会的に固まったところの批判もしておきたい気がします。そこで「コミュニケーション」という言葉を使って考えると、ふつうに言われる人と人との狭義のコミュニケーションとは別に、人間を包み込む環境世界の全体との広義のコミュニケーション、というものを考えると、「社会」の矮小さを際立たせることができるのではないかと思います。

自然や世界や宇宙と対話するという、ある種、飼いならされた自然との関係が説かれることもあります。それ以前の、いわゆるコミュニケーションにならないような、何を言っているのか、何を言われているのか、どんな影響力がやり取りされているのか、自分がやるのが世界にどう関係するのか、よく分からないような関係があります。

それは「合理」をやり取りする対話ではないにしても、「非合理」を含んだやり取りで、やはり一種のコミュニケーション、共にあることだと思えます。言葉や音や形の在り方、関係の在り方を、狭義と広義を区別しながら、飼いならされた宇宙との対話とか、飼いならされない、混沌としている対話とも言えないような宇宙との関わりみたいなところを区別すると、もっと面白い議論になるのかなと思ひながら、聞いておりました。

あと、今日のお話で一番面白かったのは、中心テーマとはすこしずれるのですが、死者の話で、生きている人間より死者のほうがずっと多いと言われた鶴岡先生のお言葉には、私もまったく同感で、生きている人間だけですべて埒を明けようとする、現代の、あるいは古来の風潮というのは、よろしくないと思いますので、鶴岡先生のお力も借りて、死者の力をもっと強調していきたいなと思った次第です。以上です。

鎌田 次に渡辺真也さん、お願いします。

騎馬民族サッカー

渡辺真也 先ほど鶴岡先生に紹介いただきました、渡辺真也と申します。映画監督と、キュレーターをやっています。鶴岡さんに質問と、あと全体へのコメントを一つ。

鶴岡さんの今日、おっしゃった、ケルトの「シー」という言葉と、シードという話をもう少し伺いたいなと思いました。

お話の中にあつた過去に生きていた死者たちが地下に生きていて、国難があるときによりがえつて応援をするという話がありました、これが仮にシードだとすると、私はこれが種だとするのであれば、唯識仏教における種子うしよの概念に非常によく似ているなと思いました。ヨガチャラですね。

つまり唯識とは、種子という種があつて、その種がカルマとしてあつて、新しい肉体が生まれたとき、そこにその種が入ることによって、カルマが浄化されていく、という考え方です。私はこれがいわゆるグリーンフケアとか、癒やしであつたり、そういったものとながつているのではないかと思いました。

全体を聞いて私が思ったのは、騎馬民族のサッカーのユーラシア大陸の動きと、彼らがもたらした仏教の影響というものを考えると、もうちょっと全体が読み説けるのではないかなと思いました。

例えば、齊藤さんがおっしゃった、トゥーロンにあるラテーヌ文様の石柱、これはBC二〇〇年から三〇〇年のものですが、これは私、ぱっと見て思ったのが、ギリシャのデルフォイにあるオンパロスという世界の中心の石と、奈良にある須弥山と非常によく似ているなと思いました。

騎馬民族サッカーというグループの最古の人たちがキンメリア人と言われていて、私はこのキンメリアというのは、ケルトとかクリミアと関係しているのではないかなと考えています。

このキンメリアだったり、サッカーのグループというのが、ペルシャ帝国の影響を受けて、東西分化したというふうに考えると、そのサッカーのトーテムがシカなので、アイルランドから日本までシカのトーテムの文化が派生していて、日本の場合は主に鉄器の技術と仏教を持った人たちが、サッカーが入って、それが蘇我氏になったのかなと思いました。

このペルシャから南下したサッカーの人たちが北方インドに入ったときに、この

サッカーが釈迦になったのではないかなと私は考えていて、だからこそ、ゴータマ・シッダールタがクシャトリア階級という王族の階級として、しかもウマに乗って登場するということが出てくると。

鎌田さんのおっしゃるケルトのシャムロックと習合する、キリスト教の三位一体の思想に関して、アレキサンドリアのオリゲネスが三位一体を説くわけですが、その先生がアンモニオス・サッカスでして、ここにもサッカーという名前が出てきて、このサッカスのもう一人の弟子がプロティノスで、彼はネオプラトリズムを立ち上げます。

このプロティノスが三〇歳代後半のときに、ローマ兵としてペルシャに派兵することを希望するんですが、その理由が南インドにいるナーガールジュナ、つまり、大乘仏教の開祖に会いにこうとするんですね。

そう考えると、ケルトにあるシャムロックの考え方というものと、キリスト教の三位一体というのは、デュメジルの言うような三機能というものがもとと根底にあつて、それが複雑なかたちで、分派したんだけど、もともと同じだったからこそ、そこに入れたのではないかなと思いました。以上です。

鎌田 それでは、鶴岡真弓さん、最後のご意見があるようですので、お願いします。

鶴岡 サンスクリット語を用いていたインドの人たちと、ケルト語を用いてきたケルトの人々は、東の極みと西の極みで、インド⇨ヨーロッパ語族の両端で、合わせ鏡になっています。

馬小屋でお生まれになるのは、イエスと、朝鮮半島と日本をつないだであろう聖徳太子ですが、ケルトのウェールズ神話に出てくるブレデリという王子もまた馬小屋で発見される王族の赤子です。

騎馬民族の人たちの馬はインドにおいても、ケルトにおいても、北欧においても、「太陽の化身」であり、齊藤先生が採取してこられた「車輪」というのも、「太陽のシンボル」です。またわれわれ日本人はインド⇨ヨーロッパ語族ではなくとも、一連の「馬の象徴体系」を分かち持っています。

馬小屋で生まれたプリンスの神話は、壮大な「ユーロアジア世界」の造形表象の交流のうねりの中にある。その意味で「インド⇨ヨーロッパ世界と日本」というテーマも、また今日の議論の発展形として考えていきたいと思っています。ありがとうございます。

鎌田 最後に、鏡リュウジさん、お願いします。

合体する言葉

鏡リュウジ とても射程の広いお話をありがとうございました。石があつて、植物があつて、動物があつて、人があつて。世界がつながっていきますね。僕は占星術をやっていますから、そこに星も加えていただければいいなと感じます。占星術はアストロロジ、星の言葉です。

この「言葉」や「文字」には二種類あるということを感じました。一つはコミユニケーション、なるべく明瞭な意味を伝達するということ。けれど、もう一方で伝達、表現というよりも、表出あるいは発出というような、湧き上がって出てきたり、何かを喚起するだけの言葉や文字もあるんですね。

われわれは理解することを言葉で「分かる」というけれど、言葉にはわけることだけではない働きもある。シンボルとしての言葉もある。シンボルとはもともと、割り符という意味らしいですね。割り符は合体して初めて意味をなす。何かと何かを一体化させるような力の働きとしての言葉、文字。

もともと分かれているものが合体することなので、自然とその言葉は合体化する瞬間に表出されてくる。何かを表出するということは、何かと何かが合体するときにはわき上がってくる力みたいなものかもしれないと思って。石に刻まれた絵文字はそういうものだと感じていました。

原初という言葉のようなものです。意識と無意識を分化させる働きが言葉にはあるけれど、逆にその境界を溶解させるような働きとしてのシンボルもあるのではないかと。

もう一つ。面白いなと思ったのは、齊藤先生がおっしゃった漢字の多数性とアルファベットの数の少なさの対比。文字の数が増大する方向性と、それから減少してゆく方向性の比較です。

これはどなたかの本で読んだんですけど、文字が減っていく方向というのは、どうも一神教の誕生が絡んでいるのではないかという意見があるそうなんです。どんどん抽象に向かうということと、この世界の多様性をとらえようという方向でしようか。

質問というより、感想というか、コメントばかりですけど。そんな感想を持って聞かせていただきました。

鎌田 ありがとうございます。司会の不手際で終わる時間を勘違いしております。

したので、フロアーの皆さま方にご意見や質問を聞く時間がなくなってしまう。申し訳ありません。

齊藤さんは最後に、漢字は一〇万、アルファベットは二六文字で、文字数からすると、「アルファベットは合理的で、漢字は非合理的」と言われましたが、私自身はそうは思わないんです。

というのは、漢字も極めて合理的だと思います。よくできている。それが一〇万字あるのが、たとえ二〇〇万字あるのが、そこにはアルファベットと異なる合理性があると思うんですね。そもそも、この世に合理的でないものは存在しないと思うぐらいに、合理というのは広がりを持っているのではないかと考えています。

それから、津城寛文さんは、「飼いなされた宇宙」と言われましたが、そもそも宇宙は飼いなすことはできない。宇宙が飼いなすことができないがゆえに畏怖の念を抱いて、そこに神聖さとか、エネルギーとか、いのちとかを感じるのだと思います。

最後にもう一つ、なぜ渦巻のかたちになったかというのは、たとえば、ここに持っている法螺貝そのものの形が渦巻です。それは、自然界の中にある定型パターンです。竜巻もそう。そうした渦巻文様、スパイラルであることが元となって、それを漢字にするか、楽器にするか、いろいろな表出の仕方がある。それが先ほどのテーマのイメージの発生にもつながってくると思います。

残念ながら今日はもう時間がありませんのでこれで締めさせていただきますが、最後に皆さまのご健康と、多摩美術大学での次の展開を祝し、祈念して、法螺貝で締めさせていただきます。

(法螺貝吹奏)

ありがとうございます。

合同特別シンポジウム

大地の記憶を彫る

スカンジナビア・アイルランドの ロックカービングと身心変容

日時

2017年 **10**月**28**日(土) **13:00 ~ 17:30**

入場無料 (予約は必要ありませんので直接会場にお越し下さい)

会場

上智大学四谷キャンパス

ソフィアタワー 1階ホール (6号館 101ホール / 782席)



《講演》

- ① 齊藤五十二 (書道家・東華書院会長・ロックカービング拓本採取者・所蔵者)
「スカンジナビアのロックカービングと、アイルランドの石に刻まれた図象」 30分
- ② 鶴岡 真弓 (多摩美術大学芸術人類学研究所所長・美術史・ケルト芸術文化研究)
「アイルランドのケルト十字架：生命再生の螺旋と円環」 30分
- ③ 安藤 礼二 (多摩美術大学教授・文芸評論家)
「造形的思考の起源：アンドレ・ルロワ＝グーランと日本」 30分
- ④ 石井 匠 (國學院大学博物館学芸員・岡本太郎記念館客員研究員)
「石と人：岡本太郎が観想した反転の『生物ピラミッド』」 30分
- ⑤ 鎌田 東二 (上智大学グリーフケア研究所特任教授)
「アイルランド・ケルトと日本・神道の身心変容技法〜ドゥルイドと修験者」 30分

《総合討論》

・齊藤五十二・鶴岡真弓・安藤礼二・石井匠・鎌田東二 (コーディネーター・司会) 90分

主 催：上智大学グリーフケア研究所身心変容技法研究会 (科研) + 多摩美術大学芸術人類学研究所

協 力：河合早苗 (デザイナー)・松本貴子 (映画監督)

問合せ：上智大学グリーフケア研究所 TEL. 03 (3238) 3776

but also inward one in Japan. In the Japanese medieval age, internalization did happen but by way of miniature. Instead of negating and internalizing nature totally like in Europe, Japanese internalized nature by making it smaller and more aesthetic. These are Japanese garden, small trees (bonsai), Ikebana and tea ceremony which takes place in a very tiny room. And these arts are keenly connected with Zen Buddhism in Japan.

This tradition may have contributed to the wide acceptance of Jungian psychology and psychotherapy in Japan. After Hayao Kawai obtained his diploma as analyst in Zurich in 1965, he did not start with dream analysis, but with sandplay in Japan. Jungian psychotherapy was enthusiastically accepted in Japan as sandplay. This has to do with the Japanese view of soul and way of internalization of nature. People can enjoy the miniaturized nature in sandplay and experience it endowed with soul.

Based on the Japanese spiritual tradition there is no need for special, geometric form for a mandala. As the natural landscape became mandala, every sandplay can be a mandala. To put it in the way of Hua Yen philosophy every sandplay is emergence of ultimate energy and mandala. This is based on the principle which does not need the intermediate realm of symbolism.

I have to mention that the sandplay therapy is very successful in China and Korea as well. There is a tradition of landscape picture in China and Korea since 10th century. It is surprising new in comparison with the landscape picture in Europe.

But skipping the intermediate realm has a positive and a negative side. After Hayao Kawai introduced Jungian psychotherapy in Japan, he noticed that the anima figure was rather weak in case of Japanese analysands. This happens because of lack of intermediate realm. I have to point out that the individuation through the confrontation with anima/animus figure is totally based on the Western metaphysics of setting the subject first and then its object as vis-a-vis. Indeed, it was Hayao Kawai's task to find the anima figure in the Japanese culture, which was realized in his Erano lecture on the Buddhist monk Myoe.

Both by analyzing Japanese clients and studying Japanese mythology, Hayao Kawai discovered that there are repetitions of pattern of a certain triad structure in Japanese mythology. In the triad of gods one god is not active at all, he or she is rarely mentioned. Based on this observation he proposed the hollow-center structure of Japanese mythology,

which has to do with the Japanese psychic structure as well. There is no central figure in mythology, society and psyche. This can lead to a harmonious relationship on one hand, but also to a lack of leadership and subjective initiative as well. In the background of this structure the Hua Yen philosophy with its central nothingness can be recognizable.

I mentioned that the hollow-center structure can lead to a lack of leadership and initiative. This problem is connected with the question of individuality and lack of subject. Hayao Kawai was confronted with this problem and found his solution again in connection with Hua Yen philosophy. Concerning medieval stories, he showed the interpenetration with others and nature. In one story the protagonist decided to become a monk because another person had such a dream. But in some stories the protagonist, after many scenes of passiveness, suddenly becomes active and take the initiative. This can be regarded as a kind of emergence of I from the chaos. While the individuality is characteristic and acquirement of the individual in the West, the individuation in Japanese, or Oriental sense is that certain powerless points become powerful as is said in Hua Yen philosophy.

We can notice how the psychic world Hayao Kawai discovered in Japan corresponds to the Hua yen philosophy, including its solution. And I think it can still offer unfathomable possibility.

note

1. Cleary, Thomas: *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Shambhala, 1993.
2. Suzuki, Daisetsu: The Bodhisattva's abode. In: *Essays in Zen Buddhism (third series)*. Rider & Company, 1953, pp.108-163.
3. His contribution is German. But its summary and essence can be read in: Kawai, Hayao (1996/2008) *Buddhism and the Art of Psychotherapy (Carolyn and Ernest Fay Series in Analytical Psychology)*. Texas A M University Press.
4. Izutsu, Toshihiko: The nexus of ontological events: A Buddhist view of reality. *Erano-Jahr Buch*, 1980, pp.357-392.
5. Kawai, H. *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*. Daimon Verlag, 1995.
6. For example, in: Jung, C.G.; Jaffe, Aniela "Memories, dreams, reflections" in the chapter "V. Sigmund Freud", "I was never able to agree with Freud that the dream is a "façade" behind which its meaning lies hidden—a meaning already known but maliciously, so to speak, withheld from consciousness. To me dreams are a part of nature, which harbors no intention to deceive, but expresses something as best it can, just as a plant grows or an animal seeks its food as best it can."

In this way everything is interrelated, ontological event. This “dynamic, simultaneous and interdependent emergence and existence of all things” is called *yuan ch'i* 緣起 (Japanese: *engi*). This is an ontological understanding of reality not as substance but as relationship. From this point of view synchronicity is not an exceptional happening, but a normal state of interconnectedness with only various degree of intensity.

With this understanding of interconnectedness of all things it is difficult to differentiate one thing from the other since each thing contains everything. To overcome this difficulty, the Hua Yen School uses the concept of “powerful” and “powerless” and matrix of components.

For example, A, B, C contain all components.

A (a, b, c, d, e,...)

B (a, b, c, d, e,...)

C (a, b, c, d, e,...)

In this matrix there is no difference among A, B and C. But for A, certain components, a and f, are powerful while others are powerless. For B, b and g are powerful while others are powerless. In this way they appear individually differently though their components are the same.

While Hua Yen School is based on the idea of interrelated event, psychotherapy tends to fixate a certain related fact. For example, psychotherapy tries to work out a mother complex or a trauma. But such a trial may reinforce a momentary powerful component and substantiate an ontological event to a fact. From the Hua Yen point of view, especially in the fourth stage of reality, things are seen “as if”. Things are differentiated but not fixed. If a patient criticizes his or her mother, the therapist has to listen to it, but “as if he or she is criticizing his or her mother”. After immersing into fusion or nothingness something different than mother complex may emerge as powerful.

The Hua Yen School is very philosophical and theoretical with less pragmatic aspects. Its pragmatic side was taken over by Zen Buddhism. This shows the pragmatic side of Chinese mentality. Especially, the concept of *hsing ch'i* 性起 (Japanese: *shoki*), “the arising” or “emergence” gave a strong backbone for the practice of Zen Buddhism. I said that there are wide spectrum of positions concerning the intermediate realm of reality between the ultimate emptiness and phenomenal world. Zen Buddhism stands surely at the extreme pole of this spectrum in that it denies totally the intermediate realm and advocate the direct emergence from

the nothingness in the reality.

5. Japan: nature and aesthetics

The Buddhism was brought to Japan first as Hua Yen school. If Indians brought their experiences of meditation, Iranians contributed the mystical experience of light and Chinese added philosophy and pragmatism to the Hua Yen Sutra, Japanese introduced nature and aesthetics to it.

It is peculiar for Japanese understanding of the Buddhism that not only animals, but also plants and even not living things can be relieved and become Buddha. This can be a transformation and extension of Buddhist idea, but also a manifestation of old layer of the psyche. For example, in Bali Island where the Hindu religion is mingled with the indigenous religion everything needs a ritual of farewell. If one discards a plate, DVD, or a car, one has to make a prayer and funeral. I think there must be an old layer of animistic psyche which sees everything endowed with soul.

Mandala was brought to Japan, but it was totally transformed there later. When Buddhism was introduced to Japan from the 6th century, there had been some conflicts with the indigenous Shintoism, especially in connection with political power play. But Buddhism and Shintoism intermingled with each other. Japanese gods were worshiped in Buddhist temples, while small temples were built in the domain of Shinto shrines. In case of Mandala many Japanese gods were first placed in the geometric pattern instead of various Buddha figures. But in the course of time people noticed that the geometric pattern is not good, rather strange for Japanese. So they started to place gods in the natural landscape scene. This is the so-called Shinto mandala.

Still later the figures of Gods became unnecessary, the natural scene as such was regarded as mandala.

In this connection the pilgrimage in nature became an important part of religious practice in Japan. We started with India where the religiosity was expressed as retreat from the reality and deepening into the interiority. The geometric form and movement was discovered as essence of psyche. But the later development in Japan seems to turn over totally the original movement and intention. Nakazawa says that there are three major ways of practicing religion. They are prayer, meditation and pilgrimage. The element of pilgrimage seems to be very important in Japan.

But there is not only so to say outward movement

at the same time that there is in it absolutely nothing.” This Domain of absolute metaphysical Reality has two fundamental aspects, all-nullifying and all-creating.

These two aspects of second reality are important. In some Mahayana Buddhism the all-nullifying, negating aspect is emphasized. But the Hua Yen Sutra and philosophy put the emphasis on the second aspect of all-creating: Nothing can become everything. We will examine it concerning the third reality.

Psychologically speaking, this state of metaphysical non-articulation can be regarded as union or death and rebirth in the alchemical pictures. But we can notice its similarity to Jung’s *pleroma* which is at the same time nothingness and fullness. I quote a related cite from “Scrutinies” in the third part of the Red Book. Jung’s words are not as sharp as Hua Yen Sutra, but are very similar.

“Yet because we are parts of the Pleroma, the Pleroma is also in us. Even in the smallest point the Pleroma is endless, eternal, and whole, since small and great are qualities that are contained in it. It is nothingness that is whole and continuous throughout. Only figuratively, therefore, do I speak of creation as part of the Pleroma. Because, actually, the Pleroma is nowhere divided, since it is nothingness. We are also the whole Pleroma, because, figuratively, the Pleroma is the smallest point in us, merely assumed, not existing, and the boundless firmament about us. But why then do we speak of the Pleroma at all, if it is everything and nothing?”

As the second domain of absolute reality is pre-phenomenal ground of reality out of which arise all phenomenal thing, there is still third and fourth Domain of Reality in Hua Yen School. Third Domain is “that of free, unobstructed interpenetration of *li* (principle) and *shih* (thing).” The absolute metaphysical principle, *li*, is a kind of cosmic energy which emerges and differentiates itself as various phenomenal beings. “All the different things in the empirical world are one and the same in that each of them (every *shih*, thing) embodies the one absolute Reality (the *li*) totally and perfectly.” This is why one single pore contains the whole universe and one single moment has the eternity in itself because it derives from this metaphysical reality. With this understanding everything is differentiated but loses its ontological substance and essence, in Buddhistic term self-sufficiency. So everything becomes a unique ontological event.

In the Hua Yen term this transformation from the universal, cosmic energy to an each phenomenon and event is called *hsing ch’I* (性起), “arising” or to use the modern term “emergence”. In this transformation there are several interpretations according to schools. There are schools which presuppose a kind of seed to be differentiated to phenomena and events. This position assumes an intermediate realm between nothingness (or fullness) and concrete phenomenon. Jungian psychology is close to this position with its theory of symbolisms and archetypes: Archetypes are seed for (archetypal) images. But the Hua Yen school, despite its all-creating and affirmative aspect, does not assume the intermediate realm between the *li* and *shih*, between the emptiness and each phenomenon. Izutsu tried to show the whole spectrum of metaphysical standpoints in Oriental spirituality concerning the intermediate realm.

The fourth Domain is that of interpenetration of thing and thing, *shih* and *shih*. This can be seen as return to the initial daily consciousness with subtle difference. Daisetsu Suzuki describes this state in his paper on Hua Yen School: That in the *Dharmadhatu*, therefore, there is an interfusion of all individual objects, each of which, however, retaining its all individuality there is in it.

It is characteristic for the Hua Yen School that the true world, or the transcendence is not postulated in the beyond, but in this reality. The metaphysical principle of nothingness which is at the same time potential energy interpenetrates into the reality. Jung’s problem was that he started from the position of the ego and still looked for the transcendence as separate substance in the beyond or as vis-a-vis. Jung tried to restore Christian God and to find his own myth. But his experience of the haunted spirits in the “*Septem Sermones ad Mortuos*” indicates that the differentiation in the reality is losing. His “*Septem Sermones*” emerged out of fusion with the dead. If we understand Jung’s experience and writing after his encounter with the dead according to Hua Yen School’s interpretations, we could formulate Jungian psychology differently. His idea of synchronicity may have to do with the fourth realm of reality in the Hua Yen school.

In a sharp contrast to Jung’s psychology, the problem of Hua Yen school is that it is difficult to understand the eachness if everything contains everything and if it does not start from the ego. According to Hua Yen School everything does not have its essence but is based on the nothingness. Everything is emergence from the emptiness and consequently “depends for its phenomenal existence upon everything else.”

There was another connection of Hua Yen Sutra with Central Asia. Fa Ts'ang (法藏), the third patriarch of the Hua Yen school in China and the greatest philosopher of Hua Yen sutra, grew up in China, but was at least racially Iranian: His father came from there. So there was a strong influence from the Central Asian, Iranian spirituality on the Hua Yen sutra and school. This was the divine light which was characteristic for the spirituality of the Ancient Iran.

The Buddha of the Hua Yen sutra is called Buddha Vairocana, Buddha the All-illuminator. According to Izutsu, the Sanskrit Vairocana deriving from vi-ruc which means "to shine forth" or "to be radiant" is commonly used for the radiance of the sun.

Izutsu speculates that there must be reminiscence of the Ormazd or Ahura Mazda, the brilliant Lord of Light of Zoroastrianism in the Hua Yen sutra. Moreover, Izutsu allows himself to think that the Hua Yen sutra which was completed in Central Asia was not only propagated eastward to China, Korea and Japan, but also exercised its influence westward upon the mystical philosophy of Plotinus. In his *Enneads* we can read some phrases which are very close to Hua Yen sutra.

There ... all is transparent, nothing resistant; every being is lucid to every other, in breadth and depth. Light runs through light. And each of them contains all within itself, and at the same time sees all in every other. So that everywhere there is all, and all is all and each is all, and infinite indeed is this world of glorious light. Each of them is great. The small is great. The sun, there, is all the stars, and every star, again, is all the stars and sun... (Enneades V, 8)

The interpenetration of all things, which is the essential part of Hua Yen sutra, is clearly expressed here. In this sense the Hua Yen sutra was really born in "the city where the East touches the West", which was the description of Alexandria in Jung's "Septem Sermones ad Mortuos". The teaching there begins: "I begin with nothingness. Nothingness is the same as fullness. In infinity full is no better than empty. Nothingness is both empty and full." This sounds like exactly the essence of the Hua Yen sutra which mediate the metaphysical position of emptiness and fullness.

Let us think about the meaning of light in this connection. Izutsu explains that the metaphor of light is used because the wholly transparent and totally interpenetrating things are fused ultimately into an all-comprehensive unity of cosmic light.

Furthermore, I would like to mention the symbolism and the psychological meaning of the sun. The mandala of the Hua Yen sutra has the Vairocana Buddha in the center as sun. There are many clinical reports that the image of sun appears in the vision or paintings both at the onset and recovering phase of schizophrenia. The sun depicted by Edward Munch is a typical example. The same can be said about mandala. Mandala appears, in the sandplay and in the drawings, both as symbol of totality and integration, and the last desperate trial of defense before the total collapse of personality.

4. Chinese philosophy and pragmatism

The Hua Yen sutra was translated into Chinese and lead to the establishment of Hua Yen School in China from 6th to 9th century. The Hua Yen sutra as such is not systematic. This is a jumble of writings of many authors. It is a long text with many repetitions so that a reader can be totally lost. It is Chinese philosophers of Hua Yen school, especially Fa Ts'ang (643-712) who brought a systematic understanding and philosophy of Hua Yen school. His main work "Huayan wujiao zhang" (Treatise on the Five Teachings of Huayan) is still one of the most important interpretations and studies on the Hua Yen Sutra.

It is important to know that there was already philosophical basis for understanding the Hua Yen sutra in China because the idea of chaos in the Taoism is very similar to the essential idea of Hua Yen sutra, namely interpenetration of all things.

The Hua Yen School made a philosophical understanding of this sutra possible. This can be made by the theory of Four Domain of Reality (Dharmadhatu) proposed by the fourth Patriarch of the Hua Yen School, Ch'eng Kuan (738-839). I follow here the explanation made by Izutsu. The first is the Domain consists of sensible things (Chinese: shih, 事). This corresponds to our normal state of consciousness. Everything has its essence (self-sufficiency, 自性) and clear shape. As structuralism would say, there is difference.

But with deepened consciousness things lose their essence and contour. All things become undifferentiated, which is the second Domain of the absolute metaphysical Reality (Chinese: li, 理, principle). "Being the all-pervading, all-comprising oneness of metaphysical non-articulation, it is the pre-phenomenal ground of reality out of which arise all phenomenal thing. Its being non-articulated implies

Buddhist monk was invited from China to Nara, Japanese capital at that time, and gave a lecture about Hua Yen sutra to the Japanese emperor Shomu in 740. He was so impressed that he decided to build a huge golden Buddha statue of Todaiji temple in Nara. This represents the Vairocana, the central figure of the Hua Yen mandala.

So by tracing the propagation and transformation of Hua Yen sutra we can see both historical and geographical transformation of Oriental spirituality. The Hua Yen sutra covers the whole range of geographical and historical spirituality in Asia. Moreover, it was neither purely Indian nor Chinese product but was established first in Central Asia where the East touches the West. I will come back to this point later.

I would like to call your attention that the principle of Oriental spirituality is totally different from the Western one or Western metaphysics. The Western metaphysics starts from the subject or substance like God or ego while the Oriental spirituality negates the idea of substance. In fact, according to the Hua Yen Sutra everything in reality is an event which interpenetrates each other.

But despite of this characteristics there is a wide variation of Oriental spirituality. Hua Yen sutra emerged in the early phases of Mahayana Buddhism which was separated from early Buddhist schools or Theravada Buddhism. Among major schools of Mahayana Buddhism Madhyamika school with its outstanding figure of Nagarjuna (around 200 A.D.) emphasizes the emptiness or nothingness, while Vijnanavada school or Yogacara school lays stress on the being and imagination. The Hua Yen School is situated between two extreme positions and can mediate the both. As we see later, it understands the ultimate reality as emptiness or nothingness, but it appears as glorious mandala with structure.

I would like to go into the psychological meaning of these two positions. It is interesting that Nakazawa who made an opening plenary at the IAAP Congress in Kyoto 2016, points out that these two extreme positions correspond to the understanding of the unconscious by Freud and Jung. In case of Freud the unconscious was not understood as substance, but as momentary appearance, and disappearance, through Freudian slip and censorship. We can notice the effect of the unconscious and infer its existence. But we can never experience it directly. On the contrary, in Jung's understanding the unconscious shows itself directly as images. In comparison with Freudian theory of the dream, Jung says that the dream is product of nature, the dream

does not hide⁶. This is why Jung appreciated mandala as appearance of whole psyche.

The difference in the attitude toward the unconscious can be recognized concerning the union. Jacques Lacan who formulated Freud's idea more clearly and radically says that there is no sexual relationship and that the object of desire is impossible to be reached. The union, *mysterium conjunctionis*, is the most important goal of individuation in case of Jung. In this sense the negative and positive attitude of Freud and Jung toward the unconscious are recognizable, which corresponds to the difference in Buddhist schools.

2. India and meditation

It should be emphasized that the visionary world beautifully depicted as "Flower Garland" or "Flower Ornament" in the Hua Yen sutra was based on the practice of meditation. Nakazawa pointed out that a long tradition of meditation goes back to till Paleolithic time in India. The earliest form of mandala was made already around 6000 years ago, still before the Aryan invasion of India. People made a retreat to the cave and meditated there. It is amazing to notice that there was the urge to retreat from the reality and to seek the internal world, which is the essence of religiosity, in such a long time ago. According to Nakazawa mandala may have started with the real visual experiences in the cave: When you close your eyes, you can see various movements of light. In the cave the psychic energy goes up vertically. Then from the top of the cave the energy spreads out and goes down symmetrically in four directions. Mandala as geometrical pattern with center is the visualization of this psychic energy and movement.

As Indians invented the concept of zero, they had a mathematic mind and were good at geometrical pattern. Later this mandala was theorized and integrated in the teachings of Buddhism. Hua Yen sutra was one of these trials. But I will explain its theory in connection with the Chinese Hua Yen school.

3. Central Asia and Light

The Hua Yen sutra was gathered in North West India and took its final form in Central Asia. So there must have been the influence of Central Asian spirituality on this sutra.

Transformation of East Asian spirituality: with the reference to Eranos lectures

TOSHIO KAWAI

Vice Director, Professor of Kokoro Research Center, Kyoto University/Clinical Psychology

I was originally asked to make a presentation concerning the historical and spiritual dimension of Eranos with my personal experience. My father, Hayao Kawai, made his 5 contributions to Eranos from 1983 to 1988, till the end of Eranos conference. During this same period, I studied in Zurich, later worked in Lugano as psychotherapist and attended the Eranos conference. I was very much impressed by James Hillman's and Wolfgang Giegerich's lectures and enjoyed the exchange with presenters and attendances till deep in the night.

As I cannot cover the whole range and history of Eranos, I would like to limit myself to the East Asian spirituality especially based on Japanese contributors in Eranos conference. But this is still a huge theme. In fact, Toshihiko Izutsu tried to show the whole range of Oriental spirituality with his 12 contributions on Islamic mysticism, Taoism, Confucianism, I-Ching, Zen Buddhism etc. But with my small presentation I would like to focus on the Hua Yen sutra¹ (Avatamska sutra, Flower Garland sutra), in Japanese Kegon sutra, of Mahayana Buddhism. In this connection I would like to refer to the Mandala which has a lot to do with Hua Yen sutra.

With the choice of Hua Yen sutra, I think it is possible to find a kind of thread among Japanese contributors to Eranos and spirit of Eranos. Daisetsu Suzuki wrote an English book on the Hua Yen Sutra², wanted to study it further and write again on it, but he never came to it. Shizuteru Ueda³ is

another contributor from the Zen Buddhism which was so to say a pragmatic development of Hua Yen school in China. Toshihiko Izutsu made his last lecture in Eranos on the Hua Yen Sutra⁴ and recommended Jungian analyst Hayao Kawai as his successor. Hayao Kawai's contributions⁵ are keenly related with the Hua Yen Sutra and wanted to study it deeply with a research group, which was not realized because of his sudden death. So I believe I can show you an essential, spiritual movement which is not yet closed.

Furthermore, you will notice that the East Asian spirituality is keenly connected with Jungian psychology and psychotherapy.

1. Hua Yen sutra between nothingness and fullness

According to Toshihiko Izutsu's last lecture in Eranos "The nexus of the ontological event" in 1980 Hua Yen Sutra was a group of smaller scriptures written at different times and in different places, and arranged into a single Sutra in India. But it took its final form in Central Asia between 200 and 350 A.D. It was translated and brought to China twice from the Central Asia (418-420, 659-699). Then Hua Yen school which was based on the Hua Yen sutra was established in China from 6th to 9th centuries. Finally, the Buddhism was propagated to Japan from this Hua Yen school. A famous