科研研究年報誌『身心変容技法研究』第八号刊行にあたって

研究代表者　鎌田東二

八年に及ぶ科研研究に一つの区切りをつける。

「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）に続く第二弾科研研究の「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）が始まって四年目、最終年度の本年度は、一〇回の定例研究会（第六五回身心変容技法研究会～第七四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共催展覧会＆トーク「はじまりの線刻画――アイルランド・スカンジナビアから奄美群島へ」、東北被災地フィールドワーク（二〇一八年五月の第一三回東北被災地追跡調査）、出羽三山神社松例祭調査（二〇一八年一二月三一日―二〇一九年一月一日）、毎月一度の定例分科研究会「世阿弥研究会」を行った。最終年度の本年度も目いっぱい研究活動を展開し、その成果をＨＰと本『身心変容技法研究』第八号に掲載した。またこれまでの研究成果は、『身心変容技法シリーズ①　身心変容の科学～瞑想の科学』『同②　身心変容のワザ～技法と伝承』（ともにサンガ、二〇一七年一〇月、二〇一八年二月）として出版している。

本年度（二〇一八年度）に行った研究会活動は次のとおりである。

第六五回身心変容技法研究会　二〇一八年四月二一日（土）　栃木県那須ベタニア修道女会「聖ヨゼフ山の家」
テーマ：カトリック世界の身心変容
発表者①鶴岡賀雄（南山大学南山宗教文化研究所ローチ講座研究所員）「十字架のヨハネの祈りと詩と身心変容」
発表者②ロイス・ドゥサンシャマ（カトリック司祭／早稲田大学非常勤講師）「キリスト教の典礼の祈りの実践――浄化と一致の冒険」
通訳・コメンテーター：檜垣樹理（早稲田大学准教授）

第六六回身心変容技法研究会　二〇一八年五月二五日（金）　上智大学大阪サテライトキャンパス
テーマ：サーカスと武道の身心変容技法
発表者①奥井遼（同志社大学社会学部教育文化学科助教／臨床教育学）「フランス現代サーカスの稽古と身心変容技法」
発表者②老松克博（大阪大学教授／精神科医／臨床心理士）「武道家およびトライアスリートの身心変容」
コメンテータ：葛西賢太（上智大学グリーフケア研究所客員教授／宗教学）

第六七回身心変容技法研究会　二〇一八年六月二五日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス
テーマ：看取りとトゥクタムの研究
発表者①井上ウィマラ（高野山大学教授）「看取りとスピリチュアルケア」
発表者②永澤哲（京都文教大学准教授）「チベットの『死者の書』とトゥクタム」

第六八回身心変容技法研究会　二〇一八年六月三〇日（土）　上智大学四谷キャンパス中央図書館九階九一一会議室
テーマ：医療と身心変容技法
発表者①稲葉俊郎（東京大学医学研究科助教／循環器内科医／未来医療研究）「医療と芸術・芸能と身心変容技法」
発表者②熊野宏昭（早稲田大学人間科学学術院教授／応用脳科学研究所所長／認知行動療法・行動医学）「マインドフルネスと認知行動療法」

第六九回身心変容技法研究会　二〇一八年七月九日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス
テーマ：臨床教育とケア
発表者①里村生英（上智大学グリーフケア研究所非常勤講師／ミュージックサナトロジー研究）「ミュージックサナトロジーとケアと身心変容」
発表者②中川吉晴（同志社大学教授／教育人間学・教育哲学）「ハリファックス老師の“GRACE”について」

第七〇回身心変容技法研究会　二〇一八年九月二八日（金）　上智大学四谷キャンパス中央図書館九階九一一会議室
テーマ：オウム真理教事件と「霊的暴力」をめぐる考察
発表者①宗形真紀子（ひかりの輪／文筆家）「オウム真理教と『魔境』」
発表者②大田俊寛（埼玉大学非常勤講師／宗教学）「社会心理学の『精神操作』幻想――グループ・ダイナミックスからマインド・コントロールへ」
コメンテーター：鶴岡賀雄（南山宗教文化研究所客員研究員／東京大学名誉教授／キリスト教神秘主義）

第七一回身心変容技法研究会　二〇一八年一〇月一五日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス
テーマ：心理臨床教育とシャーマニズム
発表者①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／シャーマニズム研究）「シャーマンの治療儀礼における『薬の変容』を巡って」

発表者②河合俊雄（京都大学こころの未来研究センター長／臨床心理学）「身心変容技法における決定・未決定の緊張関係と逆説――心理療法と現代の意識の関わりから」

国際シンポジウム「身心変容のワザと哲学」　一一月三〇日（金）、一二月一日（土）、一二月二日（日）　上智大学四谷キャンパス

主催：上智大学・科研：身心変容技法研究会

一日目：二〇一八年一一月三〇日（金）一三時～一七時

場所：上智大学四谷キャンパス　L号館（中央図書館八階）八二一会議室

趣旨説明と招待講演者の紹介

講義：ベルナール・アンドリュー（パリ第五大学教授）「身心変容の哲学――現象学的身体論を越えて」

質疑応答・討論：鎌田東二（司会）、レオニード・アニシモフ、張明亮、アレクサンドル・ルジャンドル、奥井遼ほか

二日目：二〇一八年一二月一日（土）一三時～一八時

公開国際シンポジウム「身心変容のワザと哲学」

場所：上智大学四谷キャンパス　六号館一〇一教室（ソフィアホール、八〇〇名収容）

テーマ：「身心変容技法の可能性と限界」

基調講演

趣旨説明：鎌田東二

1　ベルナール・アンドリュー（パリ第五大学教授／身体哲学、フランス）「フランス身体論からみた身心変容の哲学」

2　レオニード・アニシモフ（演出家／ロシア功労芸術家、ロシア）「演劇における身心変容技法」

3　張明亮（気功家／峨眉丹道医薬養生学派第一四代伝人／日本峨眉養生文化研修院院長、中国）「五臓の音符と身心変容技法」

4　奥井遼（同志社大学社会学部教育文化学科助教／臨床教育学・身体哲学）「サーカスと身心変容技法」

5　鎌田東二（上智大学グリーフケア研究所特任教授／身心変容技法研究会研究代表者）「能と修験道における身心変容技法」

コメンテーター：アレクサンドル・ルジャンドル（パリ第五大学博士）

通訳（逐語通訳）：フランス語・ロシア語・中国語　討論

まとめと閉会時の挨拶：鎌田東二

三日目：二〇一八年一二月二日（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）九一一会議室

テーマ：「演劇的身体と気功的身体の哲学とワザ」

講義＋ワークショップ

レオニード・アニシモフ「演劇的身体と気功的身体の哲学とワザ」

張明亮「五臓の音符と身心変容技法」

質疑応答・討論：鎌田東二（司会）、ベルナール・アンドリュー、アレクサンドル・ルジャンドル、奥井遼ほか

第七二回身心変容技法研究会　二〇一九年一月二〇日（日）　東京都東久留米市氷川台二-七-一二「聖グレゴリオの家宗教音楽研究所」（「聖グレゴリオの家」のHP：http://www.st-gregorioorip/）

ミサ参列　一〇時三〇分～一一時三〇分

講話・研究会一三時～一七時頃

講話：橋本周子（聖グレゴリオの家宗教音楽所所長）「グレゴリオの家と典礼音楽」

発表①西脇純（聖グレゴリオの家宗教音楽研究所／典礼学）「典礼における歌唱と所作について」

発表②桑野萌（金沢星稜大学人文学部講師／身体論・湯浅泰雄研究）「祈りの身心変容」

コメンテーター：熊谷友里（東京大学大学院人文社会系研究科宗教学宗教史学専攻博士課程／典礼研究）

司会進行：鎌田東二（上智大学グリーフケア研究所特任教授）

第七三回身心変容技法研究会　二〇一九年二月一八日（月）　上智大学大阪サテライトキャンパス

テーマ：看取りとスピリチュアルペインについての自由トーク＆表現

井上ウィマラ（高野山大学文学部教授／スピリチュアルケア学）＋稲葉俊郎（東京大学医学部付属病院循環器内科助教）

第七四回身心変容技法研究会　二〇一九年三月二一日（木・祝）　上智大学四谷キャンパス中央図書館九階九一一会議室（予定）

テーマ：身心変容技法と精神医療とケア

発表者①今村達弥（精神科医／新潟市ささえ愛よろずクリニック院長）「当事者研究によりかいま見た不思議な世界とその拡がり」

発表者②糸川昌成（東京都医学総合研究所病院等連携研究センターセンター長・副所長〔兼任〕／東京都立松沢病院精神科非常勤医師）「分子生物学者が挑んだ形無きものの科学――病の意味と命」

これらの研究会での研究発表や国際シンポジウム・研究集会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多岐にわたるが、霊的暴力、負の感情、物語、シャーマニズム、マインドフルネス、密教、心、演劇、気功、スピリチュアルケア、声およびマントラ（真言）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）」「霊的ハラスメント（spiritual harassment）」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。特に修行と儀礼と物語や形態が持つ意味と力について様々な角度から考察した。

こうして、最終年度の四年目となる二〇一八年度の一年間の研究成果を本誌で総括し報告する。今後さらに理論的研究と事例的研究と実験的研究の突き合わせと整理を行い、それを書籍化していきたい。本研究会の研究活動の過程と内容は、「身心変容技法研究会」HP：http://waza-sophia.lacoocan.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。

第一部❖身心変容技法と霊的暴力

身心変容技法と霊的暴力Ⅲ
――大本事件とオウム真理教事件を中心として

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

はじめに

本科研最終年度となり、これまでの研究を総括しつつ、「身心変容技法と霊的暴力」について、二度にわたる大本事件（大正一〇年〔一九二一〕第一次大本事件、昭和一〇年〔一九三五〕第二次大本事件）を事例として取り上げながら、オウム真理教事件と中華人民共和国における「邪教」問題を関連づけて考察する。オウム真理教については、『身心変容技法研究』第五号掲載の論考「身心変容技法と霊的暴力――宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」（二〇一六年三月）と同第七号掲載の論考「身心変容技法と霊的暴力――オウム真理教とひかりの輪の身心変容技法」（二〇一八年三月）で取り上げたので、ここでは中心的な対象とはせず、大本事件という別の対称軸を設けることを通してさらに考察を深めていきたい。

これまで繰り返し述べてきたように、「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。だが、こうした理想や理念とは裏腹に、それは常に「霊的暴力」（超越的な世界観に裏付けられた破壊性ないし破壊行為）を引き起こす危険性を伴っている。マハトマ・ガンディーは暴力の本質を「搾取」と捉えたが、人間性や霊性を根幹のところから搾取し破壊するような宗教集団は「カルト」的だと言える。オウム真理教事件は「身心変容技法」の修行がもたらした「霊的暴力」の典型的な事件であり、その負の側面を考察することは宗教研究の喫緊で最重要課題であると考えている。

本科研「身心変容技法と霊的暴力～宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」（二〇一五～二〇一八年度）は申請時に研究目的の一部として、「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」と記したが、遺憾ながら、いまだ究明は十分ではない。また、同申請書類の中の「研究期間内に何をどこまで明らかにしようとするのか」の第一として、「『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（transration 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『土中サマディ』や『血のイニシエーション』などがもたらす『霊的虐待』と坂本弁護士殺害事件や地下鉄サリン事件との関係、瞑想によって引き起こされることのある『クンダリニー症候群（Kundalini syndrome）』、いわゆる『カルト教団』とされてきた人民寺院や太陽寺院やヘヴンズ・ゲートなどの『集団自殺』、チャールズ・マンソンによる殺人事件など、修行や薬物使用などによる『身心変容』とともに顕在化した諸種の『霊的暴力』の事例を比較研究し、その特徴と問題点を明らかにする」と記した。

そこで、まず、「霊的暴力」と「霊的虐待」と「霊的ハラスメント」の概念規定をしておく。

「霊的暴力（spiritual violence）」とは、宗教的暴力の中でも、「目に見えない霊的（spiritual）なモノ」の存在（spiritual being）や力（spiritual power）による、さまざまなレベルでの圧迫や抑圧や破壊を指す。「目に見えないモノ」の力を使って（たとえそれが幻想やイルージョンや共同幻想であっても）、人を傷つけ、壊し、支配する。拙著『呪殺・魔境論』（集英社、二〇〇四年）で詳しく論じたように、古来「呪い・呪詛・呪殺」などはそうした「霊的暴力」の最たるものであった。奈良時代以降繰り返し「呪い（呪詛）」が禁止され、重い犯罪行為として取り締まりを受け、「呪いをかけた」という疑いをかけられ無実の罪で処刑された例もあるのは、古代からその「負の力」が怖れられていたからである。

こうした広義での「霊的暴力」の中で、意図的か非意図的かにかかわらず、ある人物や集団に対して繰り返し破壊的行為を行なう場合を「霊的虐待（spiritual abuse）」と捉え、霊的な世界観や力を背景にして悪質な嫌がらせをすることを「霊的ハラスメント（spiritual harassment）」と規定する。

もちろん、オウム真理教教団もはじめから「霊的暴力」を振るう集団であったわけではない。出発点はヨーガの瞑想修行とその進展の診断基準としての神秘体験と体現と超能力（伝統的な仏教用語を用いれば「神通力」）の獲得にあった。だが、その修行の過程で道を誤った。その修行過程における「霊的暴力」発生の一般的問題点を次に考察する。

1 「有形―無形―真形」と「魔形」と「異形」という霊的暴力のかたち

パリ第五大学博士のアレクサンドル・ルジャンドルは、二〇一八年一一月三〇日に行われた身心変容技法研究会国際シンポジウムにおいて、中国の太極拳の習得過程を分析しつつ、修行者はまず太極拳の「有形」修練を積み、そこから一度「無形」に解放されて、究極的に「真形」に辿り着くという修行の深化過程を図式化した（本誌国際シンポジウム記録二七九頁参照）。

そこで私は、彼の図式の提示を受けて、その修行過程で「魔形」や「異形」に反れていくことがあると指摘し、その負の過程を含む全体構造を示した（図1。以下に示したものは、その時のスライドにさらに加筆したものである）。それは、オウム真理教事件や破壊的カルトで発現する「霊的暴力」の発現を想定した図式で、修行による「超能力＝神通力」などの獲得が「霊的暴力」の行使にすり替わっていく過程を示したものである。

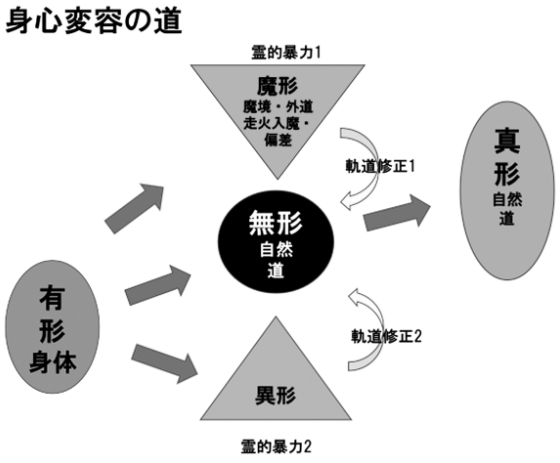


図1　身心変容の道

つまり、ある型を学び（有形修行）、それに対する過剰な執着や自慢から解放され（無形境地）、そしてついにより理想的な身心変容の境地（真形段階）に至るという身心変容技法の成功事例を基本モデルとした場合、「無形境地」に至るどころか、よりいっそう支配力や慢心や競争心が高まり、他者に対する攻撃心が激化することも起こりえる。そうした方向を「魔形」（霊的暴力1）とする。だが逆に、修行がうまく行かず、「地獄に落ちてしまう」などと恐れを抱いてノイローゼになったり、過剰に自己卑下するようになったり、自己肯定感が根こそぎ失われるような事態に陥ってしまうこともある。そのマイナスネガティブケースを「異形」（霊的暴力2）と措定し、有形修行の失敗にも二つのコースがあることを示している。

このモデル化を通して、「霊的暴力」が修行者の内部で生起する過程と場面を構造的に浮き彫りにする。

修行者の内部で生起する問題はやがて外化される。あるいは、内部も外部との関係性によって「身心変容」し、揺らぎ、変形し、誘導される。例えば、オウム真理教事件を引き起こしたオウム真理教教団においては、グルの絶対権力と絶対支配があったとはいえ、そのグルの絶対権力の支配は弟子の存在なしには行使し得ない。つまり、グルの命令を絶対のものとして受け入れ実施する弟子集団が存在して初めてその影響力は行使され、現実化する。もし弟子が一人もいない場合、グルの命令は現実化する社会的効力を持ち得ない。

オウム真理教の場合に当てはめてみると、「グル」とか「尊師」と呼ばれて絶対的な権威と権力を行使した麻原彰晃（本名・松本智津夫）は、ヨーガや仏教（特に密教）の「有形」修行の過程で、禅で言う「魔境」（図1では「魔形」の一つに入る）に入った。拙著『呪殺・魔境論』（集英社、二〇〇四年）などで指摘したように、麻原自身はそのような「魔境」の存在や危険性を初期から認識していたが、自分の境地を「最終解脱者」と言い始めたところから本格的な「魔形」に入り、魔形的身心変容を遂げていった。そして、グルの「コピー」や「クローン」として弟子を改造しようとした段階から、弟子もまた「魔形」化していき、終に一連の「ポア」という名の殺人を行なったオウム真理教事件を引き起こすことになった。そして、そのような一種の自我肥大化や自我インフレーション的な怪物的「魔形」に行き着くこともなく、また、真の解脱過程ないし「無形―真形」の過程を辿ることもなく、諸種のダメージやトラウマを受けて挫折したり精神的に病んでしまった人たちもいる。そのような負のもう一つの過程を「異形」と位置づける。

ここで問題は、そのような「魔形」や「異形」の過程から、そこを抜け出て、「初心」や「発心」に立ち返り、軌道修正して「無形」や「真形」の道を辿り直すことができるかどうかにある。すべての修行者はこのような危険のあることを想定しながら、慢心を戒め、謙虚さや感謝の念や慈悲・利他心を育てることを忘れてはならない。だが、分かっていても過つことは常に起こりえる。故に、軌道修正できるメンターやスーパーバイザー的な役割の存在――本来、師匠やグルや指導者はそうした側面を持っているはずである――を持っていることができるかどうかも重要な課題と仕組みになるだろう。

暴力は諸種の破壊行為であるが、図2に示すように、人類社会の歴史過程において、生存や社会生活の中で起こるさまざまなコンフリクトや軋轢などによって、感情の暴発を伴う形でか、あるいはより戦略的・策略的な形でか、物理的あるいは精神的な破壊や闘争が生まれてきた。

身心変容技法は、通常、怒りや憎しみや怨念など、負の感情処理として機能し、おのれを持し、平静を保ち、しなやかにかつ強靭に生存していくための方法となる。マインドフルネス瞑想や禅もそうした機能を持つ。それゆえ、宗教の場面のみならず、医療やケアやセラピーや教育の場面でも活用されてきた。

だが、人間の欲望や感情や心の動きは、さまざまな条件や刺激により微妙かつ極端に揺れ動き、暴発

図2　身心変容技法研究概念図

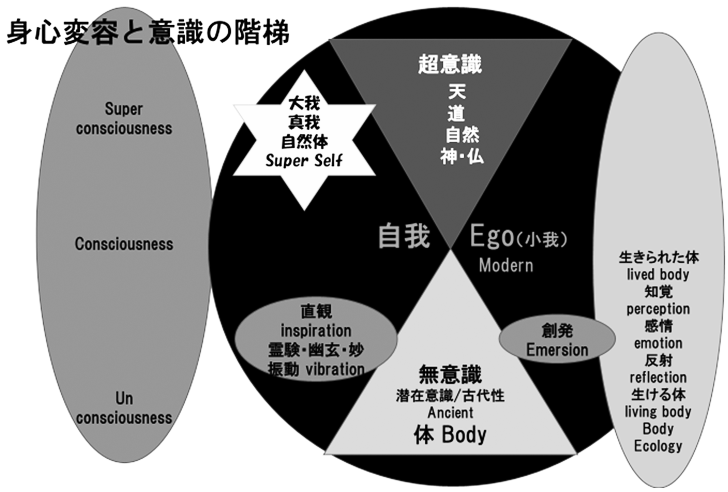


図3　身心変容技法研究

することがある。本誌二七一頁のパリ第五大学教授のベルナール・アンドリューの「生きられた体」と「知覚」と「感情」と「生ける体」とのグラデーションと意識の階梯やそこでの身心変容の過程や構造を図式化すれば図3となる。

こうした問題性や議論を踏まえつつ、次に大本事件とオウム真理教事件を対照しつつ、霊的暴力の諸相と構造を考察していく。

2 霊的暴力という観点から見た出口王仁三郎と大本事件

2-1 開祖出口なおと教祖（聖師・教主輔）出口王仁三郎

霊的暴力という観点から大本教――公式には「大本」であるが、本稿では一般的に用いられている「大本教」という表記を用いる――を取り上げる場合、二つの異なった霊的暴力の形を考えなければならない。一つは、先に述べたように、神道に属する者であれ、仏教に属する者であれ、キリスト教に属する者であれ、他の何宗に属する者であれ、すべての修行者や修道者が晒される「魔形」や「異形」への回路をどのように認識し、回避することができていたかという問題である。結論を先取りして言えば、どのように「審神者」となり、「審神」（判定・ジャッジ）できるか、という問題である。そしてもう一つは、大本教の場合、二度の検挙と破壊により大本教を「弾圧」した国家という公認暴力装置が行使した霊的暴力の問題である。宗教団体の宗教活動の自由と危険性を国家がどのように「審神」し、「魔形」者や「異形」者や法的「違反者」にどう対処するか、という問題である。これらの問題は、オウム真理教事件とも直結する。この二つを両極として、大本教における霊的暴力の問題を考えてみたい。

大本教の「神」観と宗教活動は、開祖出口なお（一八三七―一九一八）と教祖（教主輔）出口王仁三郎（一八七一―一九四八）の二人によって提示され、主導された。出口なおは、「元の神」であり「隠退した神」である「艮の金神」による「世の立て替え立て直し」を訴え、大本教の神観の根幹と宗教活動の土台を作った。

出口なおは、天保の大飢饉のさ中の天保七年（一八三七）、丹波国（現在の京都府）福知山藩天田郡に生まれたが、大工の父桐村五郎三郎の放蕩により家は没落し、なおが一一歳の時に父はコレラで急死した。その後、なおは下女奉公に出、綾部の叔母に請われて出口家を継いだ。安政二年（一八五五）、宮大工の四方豊助（政五郎）と結婚、一一人の子供をもうけたが、夫の浪費でまたしても没落。明治二〇年（一八八七）、夫は死去する。子供たちも発狂したり、自殺したり、駆け落ちしたりと苦労する。その労苦は半端ではなく、後年、「地獄の窯の焦げ起こし」と述懐したほどである。

耐え難い困窮のさ中の明治二五年（一八九二）二月三日、初めて「艮の金神」が神懸った。その後「筆先」を書き始め、二〇年余で半紙約二〇万枚にのぼった。その「筆先」の中で日清戦争（明治二七年）の予言をし、「綾部の金神さん」と評判になっていく。だが、自分に神懸る「神」に不安を覚え、どのような神か「審神」を求めていたところ、明治三一年初めて上田喜三郎と会う。翌明治三二年、上田喜三郎はなおに懸る神を「国武彦（国常立尊）」と「審神」した。上田喜三郎は、明治三三年、末娘の五女すみ（大本教初代教主）の婿養子となり、出口王仁三郎を名乗る。大正六年（一九一七）、「筆先」は出口王仁三郎によって漢字交じりに編集され、「大本神諭」として『神霊界』に発表され、大きな反響を呼ぶ。その翌大正七年一一月六日、出口なおは八一歳で死去した。

その出口なおの提示した神観は、次のようなものであった。――日本の神界と現実世界を統治してきた神は、「元の神」ではない。「元の神」を隠退させた後に出てきた神である。それゆえ、汚濁したこの世界を救済するためには、「元の神」の復活と活動が必要である。大本教はその「元の神」を世に出し、「世の立て替え立て直し」を実現する神命を受けて登場してきた。

出口なおの「筆先」には、「天理、金光、黒住、妙霊、先走り、とどめに艮の金神が現はれて、世の立替を致すぞよ」と、天理教を嚆矢として「世直し」宗教が次々と現れ、最後のとどめとして「艮の金神」が現われて「世の立替え」を行なうという神の顕現と先行宗教運動の展開が説かれた。そして、「三ぜん世界一度に開く梅の花、艮の金神の世に成りたぞよ。梅で開いて松で治める、神国の世になりたぞよ。日本は神道、神が構はな行けぬ国であるぞよ。外国は獣類の世、強いもの勝ちの、悪魔ばかりの国であるぞよ。日本も獣の世になりて居るぞよ。外国人にばかされて、尻の毛まで抜かれて居りても、未だ眼が覚めん暗がりの世になりて居るぞよ」と世界一同開花宣言が力強く展開されている。続いて、「是では、国は立ちては行かんから、神が表に現はれて、三千世界の立替へ立直しを致すぞよ。用意を成されよ。この世は全然、新つの世に替へて了ふぞよ。三千世界の大洗濯、大掃除を致して、天下泰平に世を治めて、万古末代続く神国の世に致すぞよ。神の申した

事は、一分一厘違はんぞよ。毛筋の横巾ほども間違いは無いぞよ。これが違ふたら、神は此の世に居らんぞよ」と「三千世界の立替へ立直し」が激烈に告げられ、先に述べた一節、「『東京で仕組を駿河美濃尾張大和玉芝国々に、神の柱を配り岡山』、天理、金光、黒住、妙霊、先走り、とどめに艮の金神が現はれて、世の立替を致すぞよ。世の立替のあるといふ事は、何の神柱にも判りて居れど、何うしたら立替が出来るといふ事は、判りて居らんぞよ。九分九厘までは知らしてあるが、モウ一厘の肝心の事は、判りて居らんぞよ。三千世界の事は、何一とつ判らん事の無い神であるから、淋しく成りたら、綾部の大本へ出て参りて、お話を聞かして頂けば、何も彼も世界一目に見える、神徳を授けるぞよ」につながるのであった。これが、第一次世界大戦中の大正六年（一九一七）正月（一月一日付け）に創刊された『神霊界』の第一号に華々しく掲げられ、大反響を巻き起こしていったのである。

この大本教の開祖出口なおに対して、もう一人の教祖（教主輔）出口王仁三郎は、明治四年（一八七一）、京都府亀岡穴太に農業上田家の五男三女の長男として生まれた。明治二九年、二五歳の時に、「穴太精乳館　上田牧牛場」を開くが、長くは続かず、明治三一年（一八九八）、高熊山修行後長沢雄楯の下で鎮魂帰神法と審神者学を学んだ。長沢は喜三郎に懸る神を小松林命と「審神」した。翌明治三二年、出口なおを教主、喜三郎を会長として「金明霊学会」を結成するが、開祖出口なおと婿養子出口王仁三郎との神格の相違と対立は「火水の戦い」を引き起こし、信者間の勢力争いも起こってきた。そこで明治三九年、綾部を出て皇典講究所（京都）に入って神職の資格を取り、翌明治四〇年、京都の建勲神社の主典となる。明治四一年綾部に戻り、「金明霊学会」の名称を「大日本修斎会」と改めたが、大正五年（一九一六）にさらに「皇道大本」と改称した。同年、出口なおは出口王仁三郎の神格を「みろく神」と認定（審神）し、ここに出口王仁三郎の神格的地位はひとまず確立する。

だが初期の大本教団においては出口王仁三郎の地位は脆弱だった。出口なおに付き従う古参信者には痛烈に非難され排斥される極めて不安定なものだった。その中で、王仁三郎は自己の立場と霊性の淵源を、「悪神」とされ、父にも姉にも追われて終に高天原を追放されたスサノヲノミコトに重ね合わせた。明治四二年（一九〇九）に書いた「御霊魂のことわけ」には次のようにある。

「速素戔嗚尊は、天津罪、国津罪を残らず我身に引き受けて、世界の人の罪を償い玉う瑞の御霊魂なれば、天地の在らん限りの重き罪咎を、我身に引き受けて、涙を流して足の爪迄抜かれ、血潮を流し玉いて、世界の罪人、我々の遠つ御親の罪に代り玉いし御方なる事を忘る可らず。今の世の神道者は、悟り浅くして、直に速素戔嗚尊を悪く見做すは、誠に恐れ多き事共なり。／斯の如く天地の罪人の救い主なれば、再び此の天が下に降り在して、瑞の御霊なる茂頴（注：王仁三郎のこと）の身を宮と成して、遍く世界を救わんとなし玉える也」（「御霊魂のことわけ」『出口王仁三郎著作集』第一巻所収、読売新聞社、一九七二年、一七一－一七二頁）

王仁三郎によれば、素戔嗚尊はすべての「罪」をわが身に引き受けて「世界の人の罪」を償う「瑞の御霊魂」にして「天地の罪人の救い主」である。その「瑞霊」が王仁三郎の身体を「宮」として世界救済の神業を行なう宿命・使命と捉えた。そこからさらに拡大して、大正七年（一九一八）以降は、出口なおの言葉に促されて自分を弥勒の下生とも伊都能売神とも拡大自覚することになる。この出口王仁三郎の自己審神と出口なおとの相互審神の過程と関係が問題の核心となる。それが二度にわたる大本事件と深く関係していくことになるからである。

大正五年（一九一六）一二月、横須賀の海軍機関学校教授を務めていた浅野和三郎が入信し、綾部に移住する。浅野和三郎が編集長に就任して、大正六年一月一月から『神霊界』の発行が始まり、大々的に「大正維新」運動が展開されていく。大正八年「大正日日新聞」を買収し、教を拡大するが、大正一〇年二月一二日、第一次大本事件で出口王仁三郎と浅野和三郎と吉田祐定の三名が逮捕された（不敬罪と新聞紙法違反）。また『大本神諭（火の巻）』も発禁処分となった。同年六月一七日に保釈されるが、第一審で有罪判決を受け、その後「皇道大本」を「大本」に改称する。そして、『霊界物語』を口述し始める。大正一二年、関東大震災が起こる。その直後に道院（紅卍会）と交流するようになり、翌大正一三年に責付出獄中の身であるにもかかわらず、モンゴルに布教に行く。

大正一四年（一九二五）六月九日、出口王仁三郎は、「人類愛善会」を設立し、初代総裁となる。その設立趣旨は次のようなものであった。「本会は人類愛善の大義を発揚し、全人類の親睦融和を来し、永遠に幸福と歓喜とに充てる光明世界を実現するため、最善の力を尽んことを期するものである。／そもそも人類は本来兄弟同胞であり一心同体である。この本義に立ち帰らんとすることは、万人霊性深奥の要求であり、また人類最高の理想である。しかるに近年世態急転して世道日に暗く、人心日に荒びてその帰趨

真に憂ふべく、恐るべきものがある。かくの如くにして進まんには、世界の前途は思ひ知らるるのである。されば吾等はこの際躍進して、あるいは人種、あるいは国家、あるいは宗教等あらゆる障壁を超越して人類愛善の大義にめざめ、この厄難より脱し、更に進んで地上永遠の光明世界を建設しなければならぬ。これ実に本会がここに設立せられたる所以である」。同会は、万教同根、人類本来兄弟同報を旗印とした。

昭和三年（一九二八）三月三日、出口王仁三郎は満五六歳七カ月となり、その日「みろく大祭」を行ない、自分が弥勒菩薩であり救世主であると宣言する。その後、昭和九年「昭和神聖会」を結成するが、昭和一〇年（一九三五）一二月八日、第二次大本事件で逮捕（治安維持法違反・不敬罪）され、皇道大本は徹底的に破壊される。昭和一五年（一九四〇）、京都地方裁判所第一審で無期懲役の判決を受けるが、すぐに控訴する。昭和一七年、第二審で治安維持法違反は無罪、不敬罪は有罪となり懲役五年の判決を受け、保釈される。敗戦（終戦）間際の昭和一九年、陶芸を始め、楽焼で「耀盌（ようわん）」を作り始める。昭和二〇年、敗戦後の九月に不敬罪の控訴審が棄却されたが、一〇月に敗戦による大赦令が出て、不敬罪は赦免される。戦後、出口王仁三郎は賠償金の要求を放棄し、「愛善苑」の苑主となり、昭和二三年一月一九日七六歳で死去する。

2-2　出口王仁三郎と素戔嗚尊

出口王仁三郎は、秘教的言霊論を駆使して、大宇宙にはアオウエイの五大父音が鳴り響き、そこから七十五声の音響が発出・交響していくという言霊思想や「芸術は宗教の母」という芸術宗教論を実践的な宗教活動としてダイナミックに展開した。そのユニークな活動実践の根底に、スサノヲという「瑞の御魂」こそが世界の罪を償う御魂であるというスサノヲ神学があり、「万教同根」という超宗教観がある。出口なおとともに、近代日本の激動期に「世の立て替え立て直し」のビジョンを掲げて世直し運動に邁進した出口王仁三郎の「スサノヲぶり」（スサノヲ的神格・霊性の自覚とそれに基づく振る舞いと運動）は、日本宗教史の中でも特筆すべきユニークさを持っている。

『古事記』におけるスサノヲノミコトは、二度追放されている。一度は父イザナギノミコトにより。二度目は姉天照大御神により。同様に、自らの霊性をスサノヲノミコトと自覚した出口王仁三郎も、社会的追放と言える二度の弾圧を受けている。一度は大正一〇年（一九二一）の第一次大本事件で新聞紙法違反と不敬罪により。二度目は昭和一〇年（一九三五）の第二次大本事件で治安維持法違反と不敬罪により。どちらも、追放され弾圧されることにより、それをバネとして自らの霊性を深化させ、成就していったとも言える。その出口王仁三郎の活動を大きく次の三期に分けることができる。

①スサノヲ・王仁三郎の第一期：大正一〇年（一九二一）まで――霊学探究期、鎮魂帰神、出口なおとの出会いと確執

②スサノヲ・王仁三郎の第二期：昭和一〇年（一九三五）まで――霊界物語・芸術展開期、第一次大本事件後の変化

③スサノヲ・王仁三郎の第三期：昭和二三年（一九四八）まで――逮捕・裁判・保釈・特赦・耀碗表現期、第二次大本事件後の変化

この第一期の若い頃の苦労を出口王仁三郎は『わが半生の記』（『出口王仁三郎全集』第八巻、天声社、一九三五年）の中で、次のように詠っている。

満二年小学校に教鞭をとりて十五の春にしりぞく
父の業たすけて農事や醤油売り付近の村落荷（にな）ひまわりつ
小作田も少なくなりてやむを得ず車をひきて生活をなす（以上、「教鞭」十三歳より十六歳まで）
朝夕にこきつかはるる百姓の下僕のわれの牛に似しかな
独り立つ身分ならねば百姓の下僕（しもべ）の業にいそしむ朝夕
一皿の梅干を食ひて喉かわきやたらに水をがぶがぶのめる
生活に苦しき若き身ながらもいたづらのみは忘れざりけり（以上、「下僕」十五―六歳の頃）
金剛寺夜学にかよひて友がきと毎夜蒟蒻飯（こんにやくめし）をたきくふ
法華宗妙見ごりのばあさんに宗教心をそそられしわれ
貧しさに昼夜はたらく若き日のわれは一しほ苦しかりけり（以上、「角力」十六歳の頃）
真夜中を大枝の坂に車曳きて山賊共におびやかされたり
夜から夜へ働きてえし利得をば一度は残らず山賊にとらる
霜の朝も夏の真夜中も厭ひなく荷車曳きし若き日のわれ
生活におびやかされて止むを得ず昼夜わかたず働きしわれ
生活に忙しき身も歌を詠み句を作りつつ楽しき日ありぬ（以上、「荷車」十七―八歳の頃）

これらの歌により、貧しさと苦労の中で勉学し、かつ「法華宗」の妙見信仰を持っていた老女の「宗教心」に関心を抱いていた様子が浮かんでくる。出口なおと出口王仁三郎には三四歳の年の開きがある。この天保生まれと明治一桁生まれの両人はともに幕末維新期以降の近代日本の激動期を生き抜いていくことになるのだが、二人の共通体験として極貧の生活が挙げられる。とりわけ、没落して夫を失った出口なおの苦労と極貧は筆舌に尽くし難いものがあった。極貧生活を経験してきた二人が、民間信仰の中で「鬼門の神」として畏れられ忌避されてきた「艮の金神」を「元の神」として世に出しながら大本教の宗教活動を牽引していくことになるわけだが、霊的暴力という観点から見てとりわけ重要なのは、二人に懸った神を二人がどのように「自己審神」し「相互審神」したかにある。というのも、「審神」は一歩間違うと霊的暴力に転化する大変デリケートで厳しいものだからである。二人の相互評価（相互審神）と神格・霊格の対立と確執の中で、奇妙な三重関与や相互補完関係が生まれてくる。法的には義母と養子であるが、神格的には天照大神と素戔嗚尊の姉弟とも対を成す霊的夫婦ともされていったからである。

大本教の神観と宗教運動は、ある面で日本版グノーシス主義とも日本版千年王国主義とも言える側面を持っている。[2] キリスト教グノーシス主義は、特異な神観、特異なキリスト観、明確な善悪二元論、解脱可能性などの特徴を持っているが、大本教にもそのような特性が見て取れるからである。グノシーの特異な神観とは、天地創造した神は、実は、デミウルゴス＝ヤルダバオートで悪の神であって、超越的な真の神は隠れているというものである。原初の世界は真の神である「至高神」が創造したプレローマ界であったが、そこにおいてアイオーンの神性の一つであったソフィアがデミウルゴス＝ヤルダバオートを造ったが、この自らを唯一なる神と誤認した悪神にして偽神のデミウルゴス＝ヤルダバオートこそ悪の世界であるこの世界を造った『旧約聖書』の創造神ヤハウェーであるという、ユダヤ教徒もキリスト教徒も到底認め難い神観を持っていた。対して大本教の神観は、先に見たように、元の神は隠れている隠退神で、その神が今この世界に再顕現して世の立て替え立て直しを図るというものであった。

とはいえ、キリスト教グノーシス主義と大本教との大きな違いは現実変革思想を持っているか否かである。グノーシス主義は基本的に厭世思想に立脚しており、現実変革よりも至高神の世界に戻っていくという後ろ向きの帰還運動を特徴としているが、大本教はあくまでもこの世の「立て替え立て直し」という世直し運動を展開する。この彼岸志向と此岸志向の対称的な相違点は注意すべき点である。

第二の特異なキリスト（救世主）観とは、グノーシス主義においては、キリストとは「神の独り子」という唯一絶対性を持たず、いち早く「グノーシス」、つまり霊的認識を獲得した「霊的人間」とされる。対して、大本教の特異な救世主観は、「変性男子（へんじゃうなんし）と変性女子（じゃうにょし）」（出口なおによる命名）、「厳霊と瑞霊」（出口王仁三郎による命名）、という対極二元性を持ち、さらに「変性女子＝瑞霊」は素戔嗚尊でありみろく大神の神格であり、「救世主・キリスト」であるともされている。特異な救世主観を持つ点では、グノーシス主義も大本教も共通しているが、その内実に違いがある。

第三のグノーシス主義の明確な善悪二元論に対して、大本教では「弱肉強食・体主霊従・われよし（利己主義）・物質文明」の悪の世と「霊主体従・霊性文明・水晶の世」すなわち善の世界の実現という明確な二元論を打ち立てる。安丸良夫は『一揆・監獄・コスモロジー――周縁性の歴史学』（朝日新聞社、一九九九年）の中で大本教の世直し運動を千年王国的救済思想と捉えているが、グノーシス主義にも大本教にも黙示録的破局と再創造（再生）の希求がある点で共通している。

第四のグノーシス主義の解脱志向性とは、本来的自己の自己認識＝グノーシス（霊的認識）の獲得によって至高神の元へと帰還し救済されるという構造を持つ。真の自己認識を通して真の神（至高神）の世界に帰還するというグノーシス主義の認識的傾向は、大本教の霊学における鎮魂帰神法によって自己の霊性認識をして世の立て替え立て直しの運動に参入していくという点と共通するところがある。

出口なおと出口王仁三郎の思想と「神業」には、

①出雲の霊性の自覚的継承と再顕現～敗者・隠退神の力と潜勢力と言霊予言歌謡の力の実践

②世の立て替え立て直しのモデル（範型）が大本であるという型ないし雛型の思想

③万教同根思想――「巻けば一神開けば多神」と説く一即多神思想

④芸術は宗教の母思想――スサノヲ力の発現という特徴がある。

表1

厳霊―火・日・陽・艮の金神・男霊女体（変性男子）・国常立尊・天照大神―出口なお（筆先）
瑞霊―水・月・陰・坤の金神・女霊男体（変性女子）・豊雲野尊・素戔嗚尊―出口王仁三郎（霊学）

この二人、出口なおと出口王仁三郎の霊性の自己審神と相互審神の全容を図式化すれば次のようになる（表1）。

出口なおと出口王仁三郎との自己審神―相互審神の過程は、初めて会った明治三一年（一八九八）から大正七年（一九一八）一一月六日に出口なおが死去するまでの二〇年に及ぶ。もちろん、初期の段階から「筆先」には「変性男子」や「変性女子」の言葉と霊性規定は出て来ている。それを出口王仁三郎が記紀神話の神々と関連づけ、さらに「厳霊」と「瑞霊」と言い換えつつ特性規定を拡充していく。それを出口なおが確認し、受け入れていく。その相互確認過程は、大本内で「火と水との戦い」と呼ばれているように生易しい過程ではなかった。激しい対立と確執を孕む過程でもあった。大正七年五月に、出口王仁三郎は次の短歌を作っている。「大本をみだす邪神は大本の内部にひそめる偽信者なり」「神界に善神邪霊の争闘ありやがて現世に現われ来らむ」。

2-3 二種類の霊的暴力

先に述べたように、大正一〇年（一九二一）に起こった第一次大本事件の罪状は不敬罪と新聞紙法違反であった。「不敬罪」とは、もちろん、天皇に対する不敬である。明治二二年（一八八九）に制定された大日本帝国憲法の第一章は天皇条項で、「万世一系・神聖不可侵・元首統治権」が謳われた日本史上最強の天皇規定を持っていた。[3] その憲法規定により、天皇の絶対権威と絶対権力に対抗したり、それを凌駕しようとする思想や志向性は注意深く排除され、弾圧されることになる。とすれば、出口なおが発した「筆先」は端から大日本帝国憲法第一章に抵触しかねない危険を孕んでいた。婿養子の出口王仁三郎はその危険性を十分認識していた。そしてその危険を緩和し回避するためのさまざまなカモフラージュ策を講じた。

例えば、大正六年（一九一七）には、大正五年から「皇道大本」を名乗り始めたことに対する世間からの批判に対して、出口王仁三郎は次のように反論している。

> 新聞や雑誌などに昨年来、綾部の教団が、皇道大本の名を冠して居るのは、実に怪しからぬ次第だ僭上至極だと評論したのが沢山にあつた。私は余りの事に可笑しくて堪らなかつたのであります。皇道と云へば天皇の道であるにも拘らず、臣民の分として余りに不敬であるとか、皇道の美名に隠れて大本は世人を誤魔化す詐偽団体だとか、色々と誤託を並べたものである。今日と雖も少数の人士は、皇道の名を冠する事を以て、非国民の所作の様に見做し、且つ攻撃して居る人があるやうです。私は余りに世間に無智者の多いのに、呆れざるを得ない次第であります。
>
> （『出口王仁三郎全集第一巻　皇道篇』一一―一二頁、天声社、昭和一〇年）

出口王仁三郎は、さらに、「皇道はもと天地自然の大法であつて、大虚霊明なるが故に無名無為である。実にスミキリである。故に天津日嗣天皇の皇室を中心として、団結せる大和民族の当然遵守すべき公道」であることを強調し、「下臣民」として、「皇祖天神地祇を崇敬し、皇室を尊び、祖先を鄭重に祭祀し、且つ祖先の遺風を顕彰し、克く忠に克く孝に義勇奉公の至誠を以て、天壌無窮の皇運を扶翼し奉り、国体の精華たる皇道を体して億兆其心を一にし、拳々服膺して、以て咸其徳を一にせむことを期し、必ず実践躬行すべき天地の大道であります」と皇室尊崇扶翼を声高らかに宣揚する。

しかしながら、それは表向きの前提論理であって、現状認識として、現在日本も世界も、「自由発展の結末が、却て惨劇を世上に繁からしめ、不安騒乱の大修羅場を現出し、弱肉強食の堕落境に沈淪」している、その「痛苦を病む現代」の「世の立て替え立て直し」を測るために、「艮へ退隠遊ばされた」「太古国祖国常立尊」が「再び出現せしめ給ひ、且つ二千歳の間、ふかく韜蔵せられたる三種の神器の発動を促し給ひ、天地神明の稜威八紘に充ちて、春光の凞々たる松の世に大転換を行はれんとする」と体制大転換を主張するのであるから、当局が大本教と出口王仁三郎を危険視したのは、大逆事件などで叛乱分子を排除し鎮圧してきた後では、ある意味当然のことであった。王仁三郎もそのことをよくよく承知しており、それゆえ、「帝国憲法第二十八条に、日本国民は安寧秩序を妨げず、及び臣民たるの義務に背かざる限りに於いて、信教の自由を有すとあつて、日本臣民は信教の自由を有して居るのである。然るに今、新たに大本教を樹立するに就ては、憲法の条文を破棄するに足るだけの、確固不抜の論拠を有し、且つ帝国議会の翼賛を経なければならぬ、実に至大の問題であると謂はねばならぬのである」と皇道大本の存在意義・理由を検証していくのである。だが、その存在意義を闡明にすればするほど、「筆先―大本神諭」の思想を強調することにもなり、そこに大きな亀裂と背理を孕まざるを得なかった。

加えて、出口なおが死去する約半年前の大正七年（一九一八）旧三月一五日に出た「筆先」の中に繰り

返し「二度目の世の立替」という言葉が出てくるが、[4]注意深く文脈を捉えれば、それが現体制批判や突破を志向していることは明らかで、万世一系・神聖不可侵なる存在への不敬と「安寧秩序を妨げず、及び臣民たるの義務に背かざる限りに於いて、信教の自由を有す」という大日本帝国憲法の規定に抵触する可能性を含んでいる。そうした言葉を含む文書（『神霊界』や「大正日日新聞」の記事）を大量に出版する責任者の出口王仁三郎と浅野和三郎と吉田祐定を検挙するのは、国家の体制維持と安寧秩序を第一と考え、監視している立場からすれば当然の国家意思の行使であった。

だが、先に見たように、それは宗教的観念や思想やそれに基づく宗教的行動を国家が監視し、制限し、排除し、弾圧する国家的霊的暴力の行使ともなるものであった。二度にわたる大本事件は、そのような国家意思が振る舞う霊的暴力の事例として後世に多大な教訓を残した。

それでは、大本教教団内部において霊的暴力が発生する危険はなかったと言えば、これまた常に潜在的に発生し得た。とりわけ、「鎮魂帰神」という、シャーマニズム的な身心変容技法を実修する限り、いつ何時、どのような神霊が神懸ってくるかわからない。「鎮魂帰神」は制御不可能な神懸り的現象を誘発し、そこから不敬罪という第一次大本事件の起訴容疑をも生み出したとも言える。

そもそも鎮魂帰神は、江戸時代の秘教的国学者の本田親徳（一八二二–一八八九）や出口王仁三郎の師となった長澤雄楯（一八五八–一九四〇）らによって整備され実修された、神懸り（帰神）する「神主」とそれを目撃・制御・対面・対話・査定する「審神者」が対座して行なう憑霊的身心変容技法であった。

この「鎮魂帰神法」を提唱した本田親徳は、「鎮魂」と「帰神」の概念と経験を明確に区別している。「鎮魂の法」は「天授の神法にして現世神界の学則」であり、これをよく実修して「霊魂の運転活動を学習すべし」とし、「帰神の法」は「幽祭の法」で「神界に感合する道」であるとした。とすれば、「鎮魂帰神法」とは、自他の霊魂・霊性の由来と行方を訊ね、神界を探究し認識するための身心変容技法であった。

本田親徳が整備した「鎮魂帰神法」において特に重要な役割を果たすのが「審神者」である。この「審神者」について、本田親徳の門弟の長澤雄楯は「神懸り百首」と題する「霊学・霊術」修業の指針の和歌の六二首目に次のように詠っている。

霊術に審神者し無くば邪神の神憑り来しを見分けなぬべし

つまり、古来、シャーマニズム的な憑霊現象のようなことは、その方面の修行や儀礼を行なっている時にしばしば起こりえることであるが、その際に、どのような「神」が懸って来たのかを適格に査定することができなければ、「神主」もその周囲の人々もみな「邪神」の餌食になってしまうので注意が必要であるという訓戒の歌である。

本田親徳は、「かむわざ」という大和言葉に、上記「霊術」だけでなく、「神術」の漢字も宛てている。

神術の林の奥に入らむには審神者ぞ道のしるべなりける

とすれば、最重要焦点は、「霊術・神術」がどのような「審神者」によって正しく行なわれるか、にある。そもそも「審神者」という言葉は、『古事記』第一四代仲哀天皇の段に后の息長帯日売命（神功皇后）が神懸りする場面に初出する。そこでは、「神懸り」は「帰神」、「審神者」は「沙庭」と漢字表記されている。「さには」とは「さ・には」で、元々「浄らかで聖なる祭場」の聖空間を意味した。そこから派生して、降臨してくる「神」のメッセージや威力を査定する判定者の役割としての「審神者」を意味するようになった。『古事記』には、神功皇后が「帰神」し、夫の仲哀天皇が「御琴」を弾き、建内宿祢大臣が「沙庭」となって、「西の方に国有り。金銀を本として、目の炎耀く種種の珍しき宝、多にその国にあり。吾今その国を帰せたまはむ」という神託を得たとある。

ミルチア・エリアーデの指摘以来、一般にシャーマニズムには脱魂（ecstacy）タイプと憑霊（posession）タイプの二つが区別されてきた。脱魂タイプでは、肉体から霊魂が離れて天空飛行とか異界遍歴を行なうが、憑霊型タイプでは、神懸り＝帰神状態となって、「我は＊＊大神であるぞよ。……せよ」などという「神託（託宣）」が発せられた。『日本書紀』巻第九では、神功皇后が「神主」となり、武内宿祢が琴を弾き、中臣烏賊津使主が「審神者」となって神託を請うたところ、「神風の伊勢国の百伝ふ渡逢県の拆鈴五十鈴宮に所居す神、名は撞賢木厳之御魂天疎向津媛命」と名乗る神が顕われ、続いて、「幡荻穂に出し吾や、尾田の吾田節の淡郡に所居る神有り」と名乗る神が顕われ、さらに「天事代虚事代玉籤入彦厳之事代神有り」と名乗る神が顕われ、また「日向国の橘小門の水底に所居て、水葉も稚に出で居る神、名は表筒男・中筒男・底筒男の神有す」と名乗る神々が現れ出たとある。

しかし、このように名乗りを上げる神々がその通り現われ出て、正しく神託を告げたのかどうか、その信憑性をどう捉え、判断するかが大きな問題となる。それをそのまま真に受け、信じることができるかどうか、疑念も起きてくる。実際、神功皇后の夫の仲哀天皇はこれらの神々も神託も信じ、真に受けることがなかったために、死に至ったと記紀には記されているので、「審神」の判定は非常に難しく厳しいものがあると信じられてきた。いわば、神懸る神との対決のような、真剣勝負の場面となる。いつどのような神罰が下るかわからないという不安や恐怖の中で、神々や神託を査定しなければならない。したがって、そのように厳しくデリケートな「審神」を、一体誰がどのような資格と能力で行なうことができるのかが古来、大問題であった。

「審神者」となる者の条件や資格は何か？　これについて、本田親徳は次のような歌を示している。

霊術を修めむ人は日々つもるこころのちりをまづ払へかし

つまり、「こころのちり」を払い清めて、身心を正常に保つ。邪な心の起こらぬような清浄な身心境位の保持。これが最低条件となる。

それに対して、出口王仁三郎は歌集『東の光』の中に収めた大正二年（一九一三）作の「いろは歌」の中に、次のように「霊学」や「帰神」修行の心得を詠っている。

霊学はこころを清め身をねりて世人をすくふ神のまさわざ
目に見えず耳にも聞けぬ幽世ををがむも聞くも霊学の美智
霊学の術まなばんと欲りすればとかく心の根城かためよ
霊学を学ぶは良けれ吾が心洗ひ清めしその上にせよ
霊学をまなぶ目的はむらきもの心の岩戸をひらくためなる
久方の天津御空に霊魂をささげてつかへ帰神修行者

同様に、歌集『東の光』に収めた大正七年作の「道歌」には、

神懸神術さとすも空蟬のひとのこころを照らさんがため

出口王仁三郎は、「霊学」であろうが、「神懸」や「帰神」であろうが、「霊術」や「神術」であろうが、それらはすべて何のために行なうかと言えば、「ひとのこころを照らさんがため」だと言い切っている。大切なのは、心を清め、「心の岩戸」を開き、心を照らすこと、「二度目の世の立替」すなわち二度目の岩戸開きをすること、そのために「鎮魂帰神法」という「霊学・霊術」がある。そしてそれが、「世の立て替え立て直し」の基盤となる「霊主体従」の生き方である。それはおのれの欲望や野心や私利私欲を実現するためではない。そのような「われよし」の「体主霊従」的な生き方を「霊主体従」に転換しなければならない。

同じく大正七年作の「道歌」の中に、

心魂の曇りし人にもろもろの曲霊うつりて世人まどはす（邪神）
われこそは神の霊の宮居ぞと世人あざむく曲津霊の神（偽教師）

と詠われている。「心魂の曇り」や詐偽・詐術があれば、そこに「邪神・曲霊」が写り、さまざまな惑わしが生まれてくることに注意を促している。また、歌集『青嵐』の中で、王仁三郎は、

幽祭に認識かけば善人もたちまち悪魔の容れものとなる

とも詠っている。ここに言う「幽祭」とは「鎮魂帰神法」を指し、「認識」は「審神者」を指している。つまり、鎮魂帰神のわざにクリアーな審神が行なわれなかった時には、忽ちそのわざは悪魔（邪神曲霊）憑きの現象になってしまう。神懸りや託宣などの身心変容を審神者がクリアーに査定できず、制御不可能な事態が出来すれば、そこには神主（神懸る者）の自我肥大幻想や妄想や欲望の拡大というモンスター化の事態が発生する。

第一次大本事件が起こることによって、この危険性は認識されてはいたものの問題解決には至らず、「審神者」の質の担保や規準の問題が残された。そこで、大本を出て神道天行居を開いた友清歓真や、不敬罪と新聞紙法違反で出口王仁三郎とともに検挙され、後に日本心霊科学協会を設立することになる浅野和三郎は、そのような問題点を自覚しつつ、その問題意識を霊学ないし心霊科学として引き継ぎ展開したが、それもまた不十分である。

すでに大正六年（一九一七）に、浅野和三郎は「鎮魂帰神に就きて」（『神霊界』四五号、大正六年三月一

日号、大日本修斎会）の中で、「日本及び欧米各国にて普通遭遇する霊的現象は、勿論皆その守護神の発動なり。幸ひ其守護神が最初より善良有力なれば、其結果は良好なれど、精神が堕落し、従って堕落守護神によりて司配せらるゝが現代人士の通弊なるが故に、十中の八九分まで最初に発動する者は悪劣なる守護神の発動なりとす。危険害毒は実に此間より湧出す」とその危険性を予見し予告もしていた。先に見たように、むろん、出口王仁三郎も然りである。しかし、その発動を制御し、査定するのは簡単なことではなかった。

2-4　出口王仁三郎と麻原彰晃

二度にわたる大本事件とオウム真理教事件を比較対照し、また出口王仁三郎と麻原彰晃を比較対照してみると、出口王仁三郎には芸術とユーモアと倫理性の表現と主張および多様性を受け入れる寛容さがあったが、麻原彰晃にはそれがなかった。あるいは、決定的に弱かった。麻原彰晃は、弟子や信者に絶対服従・絶対帰依を強制し、「マハームドラー（偽装的煩悩破壊）」を仕掛けて、批判能力を削除し、恐怖による思考停止を導き、「聖無頓着」と「マハームドラー」による「クローン化」というシンクロ能力の無批判的な発現を通して霊的暴力を最大化した。ここで、仏教における戒律の問題が出てくる。[5] 仏教では出家者も在家者も守るべき根本戒律の第一に「不殺生戒」を置いている。その不殺生戒＝非暴力性の思想と実践の根幹が自覚された仏教集団であれば未然に防げ起こりえなかった事態が、次々と破壊されていく思想構造の詐術が「ポア」や「マハームドラー」や「聖無頓着」を仕掛けたオウム真理教の修行構造の中にあった。オウム真理教に仏教集団が保持すべき戒律とそれを守り共有するサンガ（出家者集団）があれば、度重なる殺人事件を実行することはなかったであろう。しかし、そのような戒律は麻原の前では意味をなさないどころが、踏み躙られ、破壊された。

麻原彰晃と比較すれば、出口王仁三郎は幹部や信者の自由な振る舞いを大らかに許容した点で大きな違いがある。例えば、第一次大本事件で検挙された浅野和三郎に対して批判的な言辞はしても、彼を排除することはなかった。第一次大本事件後、浅野和三郎は大本教を離脱し、大正一二年（一九二三）三月に東京で「心霊科学研究会」を設立し、「心霊研究」に邁進していくが、出口王仁三郎はそのことを容認しつつ、『神の国』（大正一二年四月一〇日号）に「心霊科学研究会に就て」と題する次の文章を発表している。

大本の教は決して宗派ではありませぬ、又既成宗教の如く教祖の示現のみを以て唯一の修士とするのでもありませぬ。教理や経典や儀式や信条と種々の鉄条網を張り廻はして人間の生きた霊を拘束したり殺したりするやうな所でも在りません。夫れ故に大本には基督教も仏教も其他各国の宗教信者も集まつて来て互にその霊性を研き、時代に順応したる教義を研究する所であります。信者の争奪に余念なきソコイ等の宗教とは大に赴きが違つて居ります。如何なる宗教の教義も、思想や主義も、抱擁帰一して世界人類相互の向上発展のために活動して居る聖団であります。然るに今回浅野憑虚氏（引用者注：―浅野和三郎のこと）が東京にあつて心霊科学研究会なるものを知名の士を集めて創立せられました事は、我国精神界開発のためには最も機宜に適した企だと内心深く賛成して居るものであります。大本の中には種々と小さい事を言ふ人が在ると見えて、同氏に対して不快の念を抱かせたやうですから、瑞月（引用者注：―出口王仁三郎のこと）が茲に心霊科学研究会に対する意見のある所を述べて置きました。世の中は凡て誤解の多いものですが其原因は霊界物語の文章を早呑み込にした人の口から出た事だと思ひます。霊界物語は神示に由つて作られたもので、決して瑞月の私言ではありません。その物語の含意は、霊界の事象は到底現実界の形式によりては徹底的に了解の着くものではないとの説示であります。併し上根の人なれば夫れでも宜しいが普通一般の霊的現象の何たるかを会得して居ない現代人に対しては、堂しても科学的研究から這入つて行かねば霊魂の何たるかをも解し得る端緒さへ摑めないものですから、斯様な人に已知悉されてゐらるゝ方も沢山あるやうですけれども、未だ霊的現象の何んたるをも覚らない気の毒な同胞を霊的に救ふべく企てられた心霊科学研究会ですから、同氏の研究会に対し応分の御援助御賛成あらんことを希望いたします。瑞月も同氏の精神と企てに就ては右の意味に於て大賛成を致しました一人であります。信者の中には瑞月と憑虚氏との間に何らか意思の疎通を欠いて居るやうに思つたり、反目して居る様に考へられたりする方々がある様ですが、決して左様な事は寸毫もありません。或時期に於て再び聖場に斎服を着けて相見ゆる事のあるべきを確信して居ります。要するに浅野氏の企ては瑞月としては決して不賛成ではなく社会のために最も必要なる義挙だと考へて居ります。一寸皆さんの誤解を解くため一言愚見を述べて置きました。

出口王仁三郎は、第一次大本事件後、発禁になった『神霊界』を廃刊せざるを得ず、代わって月刊機関誌『神の国』を大正一〇年（一九二一）八月一〇日に創刊することにしたが、大正一二年三月に浅野和三郎（憑虚）が大本教から距離を置いて「心霊科学研究会」を創立したので、その翌月の大正一二年四月一〇日号に読者や信者に動揺を与えぬよう、鷹揚に皮肉交じりの祝辞と餞の言葉を書いたのである。

そこで、出口王仁三郎は、「上根の人」であれば、「神示」によってできた『霊界物語』を理解することができるが、「霊的現象の何たるか」を理解していない「普通一般」の「現代人」にとっては、初心の段階として「科学的研究」から入っていかなければならないので、別段両者は反目し合っているわけではないと、いささか言い訳じみた弁明をしている。また、「未だ霊的現象の何んたるをも覚らない気の毒な同胞を霊的に救ふべく企てられた心霊科学研究会」とか、「社会のために最も必要なる義挙」とかと皮肉りながら、その活動に「御援助御賛成」あらんことをと促している。煮え切らない矛盾と葛藤を抱えた表現である。[6]

この「心霊科学研究会」に対して、大本は「基督教も仏教も其他各国の宗教信者も集まつて来て互にその霊性を研き、時代に順応したる教義を研究する所」で、「信者の争奪に余念なきソコイ等の宗教とは大に赴きが違つて」いると存在意義を強く宣揚している。この頃の出口王仁三郎は『霊界物語』を口述していたが、浅野和三郎は『霊界物語』を出版することをに反対したとも、『霊界物語』というタイトルを提案したとも言われているので、出口王仁三郎にとって、浅野和三郎の離脱と動向は看過できない出来事だったようである。

昭和五年（一九三〇）になると、「心霊科学研究会」に対して、さらに辛辣な歌を詠んでいる。

心霊科学研究会など馬鹿らしい天勝さへも見かぎつた手品だ
霊魂が物質化すると得意げに鼻うごめかす迷妄学者よ
人体を借りて出でたる生れ児は霊魂物質化せしなりけり
霊界の入口の門の外に立ち死後の世界を云云する現代の学者
今頃に心霊科学研究もあつたものかい日本には昔からある（昭和五年九月作「言華十五」歌集『東の光』三九一–三九二頁、天声社、昭和六年）

浅野和三郎は、前年の昭和四年（一九二九）四月に名古屋で「中京心霊協会」を設立し、七月には大阪で「大阪心霊科学協会」を設立し、一二月には東京で「東京心霊科学協会」を設立しているので、その精力的な活動を横目に見ながら、出口王仁三郎は心の中でいまさらそんなことをしてどうなるのかという憤懣たる思いがあったのだろう。ではあっても、その活動の邪魔をしたり、排除したり、潰そうとしたりするようなことはしていない。

興味深いのは、この頃の連作短歌「言華十五」の中に、次のような「戒律」を詠ったものがある点だ。

既成宗教の戒律なんか有害だ天賦的に省、恥、悔、畏、覚の戒律を持つ人間だ
戒律で信者を縛らうとする宗教は人間を獣扱ひしてゐるやうなものだ

人為的で他律的に人を縛るような「戒律」は有害であると出口王仁三郎は言う。対して、人間には本来、天然の「戒律」である「省、恥、悔、畏、覚」の心や霊性のはたらきがあると主張する。大正一四年（一九二五）に出した人類愛善会の設立趣意書には、人類は「本来兄弟同胞」であり「一心同体」であって、その「本義」に立ち還ろうとすることは「万人霊性深奥の要求」であり「人類最高の理想」である、と説いていた。その「万人霊性深奥」に、おのれを省み、恥じ、悔い、恐れを抱き、覚る心の働きがあると考え、それを「天然の戒律」と考えているのである。

だが、そのような「天然の戒律」は人におのずから備わり、発動しているものなのか？　であれば、世の中に悪事が蔓延ることはないだろう。霊的暴力の暴発は未然に防ぐことができるはずだ。実際、オウム真理教教団の指導者であった麻原彰晃はそのような「天然の戒律」を保持できていただろうか？　出口王仁三郎が主張するように、仮にこのような「天然の戒律」が人間に潜在しているとしても、それを搾取し奪い取り破却する霊的暴力が発現することがあることをオウム真理教事件は教えてくれる。

2-5　霊的暴力としての第一次大本事件とその突破口としての物語と芸術

第一次大本事件後の活動の突破口として、出口王仁三郎は次の四つの行動を起こした。

①霊界物語口述：大正一〇年（一九二一）より全八一巻八三冊
②モンゴル行き：大正一三年（一九二四）二月一三日から七月二七日

③人類愛善会の設立と活動：大正一四年（一九二五）六月九日より
④明光社の芸術活動：昭和二年（一九二七）より昭和一〇年第二次大本事件まで（現在「楽天社」の活動として継承されている）

第一次大本事件後、出口王仁三郎により「大本神諭」として編纂された「筆先」を大々的に世に打ち出すことを控えなければならなくなった時、王仁三郎が取ったリアクションは、霊的世界や現実世界の実相や真相を虚実入り交ぜつつ一つのファイナルファンタジーのように物語るというものであった。その『霊界物語』の構成は大きく七篇仕立てで、舞台は世界中から紫微天界まで「スピリチュアル・スターウォーズ」として、地球上の各国各地から天上世界にまで及ぶ壮大なる神々の戦いをスペースオペラ風に物語る前人未踏の物語化であった。

①「霊主体従篇」第一巻～第一二巻：舞台は、高熊山、シオン山、印度、豪州、アフリカ、中南米、常世国（米）、黄泉島（ムー陸）、中央アジア、エジプトなど。
②「如意宝珠篇」第一三巻～第二四巻：舞台は、フサ国（ペルシャ）、中近東、オーストラリアなど。
③「海洋万里篇」第二五巻～第三六巻：舞台は、南半球、南米（チリ・アルゼンチン・ペルー・アマゾン）、アフリカ、セイロン（スリランカ）など。
④「舎身活躍篇」第三七巻～第四八巻：舞台は、日本、インドなど。
⑤「真善美愛篇」第四九巻～第六〇巻：舞台は、ペルシャ、インドなど。
⑥「山河草木篇」第六一巻～第七二巻：舞台は、中近東、インド、エルサレム、モンゴルなど。
⑦「天祥地瑞篇」第七三巻～第八一巻：舞台は、紫微天界など。

この『霊界物語』は大本教のことを何も知らない人が読めば、何が何だか脈絡が摑めない支離滅裂のホラ吹き譚でしかないが、大本教の実態や周辺事情をいくらか知る者が読むと、さまざまな暗喩や暴露や真相解明が見えてくるという暗号解読的な物語であった。それは、一方では国家の霊的暴力に抗する霊的自由の発露でもあり、一方では大本教団内での求心力を高め、霊性探究と真相究明を促す信仰覚書となるものであった。

大正一〇年（一九二一）二月一二日第一次大本事件で、出口王仁三郎は検挙・起訴され、入獄する。王仁三郎、四九歳。同年六月一七日に保釈により責付出獄する。獄中生活は一二六日間であった。その四か月後の一〇月一四日に教団名を「皇道大本」から「大本」に改称した。そして、その直後の一〇月一八日から、綾部で『霊界物語』の口述を開始した。そして大正一五年七月までに、「霊主体従篇」「如意宝珠篇」「海洋万里篇」「舎身活躍篇」「真善美愛篇」「山河草木篇」の総計七二巻七四冊を口述し終え、天声社より順次刊行した。その後七年間の中断があり、昭和八年（一九三三年）一〇月から昭和九年八月にかけて、秘教的神的宇宙論と言える「天祥地瑞篇」九巻九冊を口述し、総八一巻八三冊に及ぶ膨大な前代未聞の物語を世に問うた。

そもそも『霊界物語』自体、スサノヲぶりの大発現である。『霊界物語』第一巻「序」冒頭は次のように始まる。

この『霊界物語』は、天地剖判の初めより天の岩戸開き後、神素盞嗚命が地球上に跋扈跳梁せる八岐大蛇を寸断し、つひに叢雲宝剣をえて天祖に奉り、至誠を天地に表はし五六七神政の成就して松の世を建設し、国祖を地上霊界の主宰神たらしめたまひし太古の神代の物語および霊界探険の大要を略述し、苦、集、滅、道を説き、道法礼節を開示せしものにして、決して現界の事象にたいし、偶意的に編述せしものにあらず。されど神界幽界の出来事は、古今東西の区別なく、現界に現はれ来ることも、あながち否み難きは事実にして、単に神幽両界の事のみと解し等閑に附せず、これによりて心魂を清め言行を改め、霊主体従の本旨を実行されむことを希望す。

朝日は照るとも曇るとも　月は盈つとも虧くるとも
仮令大地は沈むとも　曲津の神は荒ぶとも
誠の力は世を救ふ

三千世界の梅の花　一度に開く神の教
開いて散りて実を結ぶ　月日と地の恩を知れ
この世を救ふ生神は　高天原に神集ふ

神が表に現はれて　善と悪とを立別ける
此世を造りし神直日　心も広き大直日
唯何事も人の世は　直日に見直せ聞直せ
身の過ちは宣り直せ

大正十年十月廿日　午後一時
於松雲閣　瑞月　出口王仁三郎誌[7]

大正一一年（一九二二）九月から一九世紀イランで起こったバハイ教との交流が始まり、また翌大正一二年九月一日に起こった関東大震災の救援活動に来日した中国の道院・紅卍字会や朝鮮の普天教、ドイ

ツの白旗団、ブルガリアの白色連盟、チベットのラマ教、ベトナムのカオダイ教など、世界の諸宗教と提携し始めた。また同年より積極的にエスペラント語の普及活動に取り組み、大正一三年二月四日には、自ら『記憶便法エス和作歌辞典』を天声社より刊行し、「nobelo『貴族』貴族とて恐るゝことは要らないよ、遠慮せずして意見ノベーロ（述べろ）」などとエスペラント語の記憶便法のために語呂合わせを活用した辞典を編んでいる。

そして、この『記憶便法エス和作歌辞典』を出してすぐの大正一三年（一九二四）二月一三日早朝に綾部を発ち、下関港から釜山に渡り、鉄道で満州の奉天（現在の瀋陽市）へ向かい、蒙古の英雄とも称えられた馬賊の首領の盧占魁と会い、意気投合する。時に出口王仁三郎、五三歳であった。「入蒙」時、出口王仁三郎は「弥勒下生達頼喇嘛　素尊汗」と称し、また日本名を「源日出雄」と名乗った。後に、『霊界物語』（山河草木・特別篇）「入蒙記」第八章「聖雄と英雄」には次のように口述している。

神素盞嗚尊の聖霊、万有愛護の為め大八洲彦命と顕現し、更に化生して釈迦如来と成り、印度に降臨し、再び昇天して其聖霊蒙古興安嶺に降り、瑞霊化生の肉体に宿り、地教山に於て仏果を修了し、蜻州出生の肉体を藉りて、高熊山に現はれ、衆生を救ふ。時に年歯将に二十有八歳なり。二十九歳の秋九月八日更に聖地桶伏山に坤金神豊国主命と現はれ、天教山に修して観世音菩薩木花姫命と現じ、五拾弐歳を以て伊都能売御魂（弥勒最勝妙如来）となり、普く衆生済度の為め更に蒙古に降り、活仏として、万有愛護の誓願を成就し、五六七の神世を建設す。（大正一四年八月筆録）。

だが、同年六月二一日、パインタラ（白音太拉、現・中国内モンゴル自治区通遼市）で現地の軍隊に捕まり、銃殺寸前にまで至るが、九死に一生を得る。同年七月二五日帰国し、二七日に大阪刑務所北区支所に収監獄されるが、九八日後の一一月一日に再出獄して綾部に戻った。

この出口王仁三郎のモンゴル神業は、関東大震災後の混乱と社会不安の増大を吹き飛ばす奇想天外な快挙として世論に喝采され、それまで「国賊」とか「邪教」とされていた出口王仁三郎と大本教[8]の名誉回復やイメージアップへの大きな転機となった。こうして、第一次大本事件という国家的な霊的暴力に屈することも萎縮することもなく、出口王仁三郎と新生「大本」はさらなる快進撃を続け、大正一四年（一九二五年）五月二〇日には、北京で「世界宗教連合会」を設立し、その勢いを以て同年六月九日に先に触れた「人類愛善会」を設立し、『人類愛善新聞』を創刊して、各地に本部や支部を設置したのである。この『人類愛善新聞』は昭和九年（一九三四）には一〇〇万部を頒布したという。ちなみに、第一次大本事件は、起訴されるが昭和二年（一九二七）に大正天皇崩御による大赦令で免訴となった。

この間、出口王仁三郎の神性・神格は、小松林命から始まり、素戔嗚尊、変性女子、瑞霊、豊雲野尊、五六七大神、伊都能売大神と拡大進化し続けていく。このような、第一次大本事件に怯むことなく拡大進化し続ける出口王仁三郎の「身心霊変容」の過程と位置づけも第二次大本事件を誘発する根本原因となった。大正九年（一九二〇）一月一日号の『神霊界』第一〇一号には、出口直八一歳の筆記「教祖神諭」として、「五六七神様の霊は皆上島へ落ちて居られて、未申の金神どの、素盞嗚尊と小松林の霊が、五六七神の御霊で、結構な御用がさして在りたぞよ。ミロク様が根本の天の御先祖であるぞよ。国常立尊は地の先祖であるぞよ」と、出口なおが最後に発した出口王仁三郎に対する「審神」の最終評価を掲載している。

これらを総合すると、出口王仁三郎の神格規定は、「入蒙」時までに大きく次のような変化を遂げたと位置づけられていた――自己審神・相互審神を経た――ことがわかる。

①素戔嗚尊の「聖霊」は、蜻洲＝日本の地において、出口王仁三郎として顕現した。

②次いで、二九歳（明治三二年・一八九九）九月八日に、綾部の大本教聖地桶伏山（鶴山・円山）に坤の金神＝豊国主命（豊雲野尊・豊国姫命）として応現した。

③さらに五二歳にして、厳魂・瑞魂の二霊系を統合した「伊都能売御魂＝弥勒最勝如来」となり、万民救済のために蒙古で活仏（ダライ・ラマ）として神世を建設した。

『霊界物語』（霊主体従篇子之巻）第一巻（大本出版部、一九二一年一二月刊）余白歌には、

世の為に生れ来し身ぞ苦しけれひとり千座の置戸負ひつつ（一－六）

世を救ふメシヤの御魂と知らずして苦しめし果て世の様を見よ（一－九）

そのスサノヲぶりが、次の段階で、昭和二年（一九二七）の「明光社」の芸術運動となっていく。明光社は、「芸術は宗教の母」を旗印とし、本社を京都府亀岡町天恩郷明光殿に置き、各地に支社を設けた。明光社の設立理念は、「惟神の大道により素盞嗚尊の

神意を奉戴し国風を奨励し文芸の都を開き平和の殿堂を築き万民和楽の天国を地上に建設するを以て目的とす」（第一条）とされ、「本社は前条の目的を達成せんが為毎月一回機関紙『明光』を発行して作品を発表す」（第二条）という活動をすると規定されている。

一般に「宗教は芸術の母」と説かれるが、出口王仁三郎はそれを逆転させて、「芸術は宗教の母」であると説く。しかしながら、この場合の『芸術』とはむすびの力と言える大自然の創造力を指している。『月鏡』（天声社、一九三〇年）には、「わたしはかつて、芸術は宗教の母なりと謂ったことがある。しかしその芸術というのは、今日の社会に行わるるごときものをいったのではない。造化の偉大なる力によって造られたる、天地間の森羅万象を含む神の大芸術をいうのである。（中略）明光社（注：現「楽天社」）を設けて、歌道を奨励し、大衆芸術たる冠句を高調し、絵を描き文字を書き、楽焼をなし、時に高座に上って浄瑠璃を語り、ぼんおどり音頭をさえ自らとっておるのである。神の真の芸術を斯の上に樹立することが、わたしの大いなる仕事の一つである」、「わたしが、宗教が芸術を生むのではなく芸術が宗教の母であると喝破したのは、今の人のいう芸術のことではないのである。造化の芸術をさして言うたのである。日月を師とする造化の芸術の謂いである。現代人の言うている芸術ならば、宗教は芸術の母なりという言葉が適している」とある。

この「神の大芸術」にあやかりながら、人間世界に「明光社」と称する芸術結社を作ったが、その内容は多様性と変化と娯楽性に富んでいる。短歌、冠句、絵画、書、陶芸、浄瑠璃、盆踊り音頭、演劇、映画など、考え得る限りのジャンルを包括した大衆芸術・芸能活動であった。それらは実に明るく大らかな笑いと活力に満ち溢れたものだった。まさに何でもござれの破天荒な包容力と、貪欲とも一徹ともいえる創造力の全面展開で、それを読み、見る者を微笑ませ、爆笑させ、解放させるエネルギーに満ち満ちていた。

このように、出口王仁三郎の言う芸術とは、「天地間の森羅万象を含む神の大芸術」を指していた。最高最大の芸術家は、もちろん「神」である。それは、人間的創造力を支え、かつはるかに超出する「自然の造化力」であった。『霊界物語』第六五巻「総説」には、芸術と宗教との関係を次のように述べている。

芸術と宗教とは、兄弟姉妹の如く、親子の如く、夫婦の如きもので、二つながら人心の至情に根底を固め、共に霊最深の要求を充たしつつ、人をして神の温懐に立ち還らしむる、人生の大導師である。地獄的苦悶の生活より、天国浄土の生活に旅立たしむる嚮導者である。ゆゑに吾々は左手を芸術に曳かせ、右手を宗教に委ねて、人生の逆旅を楽しく幸多く、辿り行かしめむと欲するのである。矛盾多く憂患繁き人生の旅路をして、さながら鳥謳ひ花笑ふ楽園の観あらしむるものは、実にこの美しき姉妹、即ち芸術と宗教の好伴侶を有するがゆゑである。もしもこの二つのものがなかつたならば、いかに淋しく味気なき憂世なるか、想像出来がたきものであらうと思ふ。人生に離れ難き趣味を抱かしむるものは、ただこの二つの姉妹の存在するがゆゑである。

両者の関係は、芸術は「美の門より、人間を天国に導かむとするもの」で、宗教は「真と善との門より、人間を神の御許に到らしめむとする」ものとされる。究極的には、ともに「神の御許＝天国」に向かわしめるものである。両者は、右手と左手、また親子兄弟姉妹夫婦のように相互補完的に補い合う「人生の大導師」である。芸術は「自然美＝形体美」を介して「天国」の「風光」を偲ばせ、その「極致」は「自然美の賞翫悦楽により、現実界の制縛を脱離して、恍として吾を忘るるの一境にある」。

対して宗教は、「霊性内観の一種神秘的なる洞察力によりて、直ちに人をして神の生命に接触せしむるもの」で、その「極地」は「永遠無窮に神と共に活き、神と共に動かむと欲する、霊的活動の向上発展」にして「精神美＝人格美」の完成にある。無媒介的に直接「神智、霊覚、交感、孚応」によって「霊界の真相を捕捉せしめむとする」のが「宗教本来の面目である」。

こうして、「真の芸術なるものは生命あり、活力あり、永遠無窮の悦楽あるもの」で、「造化の偉大なる力によりて造られたる、天地間の森羅万象は、何れも皆神の芸術的産物である。この大芸術者、即ち造物主の内面的真態に触れ、神と共に悦楽し、神と共に生き、神と共に動かむとするのが、真の宗教でなければならぬ。瑞月（注：王仁三郎のこと）が霊界物語を口述したのも、真の芸術と宗教とを一致せしめ、以て両者共に完全なる生命を与へて、以て天下の同胞をして、真の天国に永久に楽しく遊ばしめんとするの微意より出でたものである。そして宗教と芸術とは、双方一致すべき運命の途にあることを覚り、本書（『霊界物語』）を出版するに至つたのである」と結論づけられる。

2-6　霊的暴力としての第二次大本事件と突破口としての耀盌

このように、芸術と宗教の究極的一致が高らかに宣言される。言い換えると、真善美の統合的一致の究境であり、神聖遊戯の実演としての「世の立て替え立て直し」、つまるところ、「地上天国」の実現であった。

先に述べたように、出口王仁三郎は、満五六歳七カ月（五六七・みろく）の日の昭和三年（一九二八）三月三日に自らをみろく大神と内外に宣言する「みろく大祭」を執り行っている。そして、昭和七年八月一三日には、「大日本武道宣揚会」を設立し、自ら総裁に就任、道主は植芝盛平が就任した。折しも、前年の昭和六年九月一八日、関東軍参謀石原莞爾らの策謀により、奉天郊外の柳条湖で南満州鉄道を爆破する満州事変が起きた。翌昭和七年一月には関東軍は満州のハルピンを占領し、三月に清朝最後の皇帝愛新覚羅溥儀を立てて満州国を興したが、各国にその侵略行為を批判され、昭和八年三月、日本は常任理事国を務めていた国際連盟を脱退する。昭和七年五月一五日には、海軍中尉古賀清志ら海軍将校が計画して犬養毅首相らを襲撃・殺害した「五・一五事件」が起きている。

そのような騒然とした世情の中、出口王仁三郎は積極的に挙国更正運動や国防運動や国体闡明運動を行ない、昭和八年（一九三三）一月二六日に教団の名を「大本」から再度「皇道大本」に改称し、一〇月四日から翌昭和九年八月一五日まで『霊界物語』の最終篇を構成することになる『天祥地瑞』の口述を行なった。その口述が終わる少し前の昭和九年七月二二日、「神聖なる皇道に則り皇業を翼賛し神洲日本の使命達成を図るを以て目的」として「昭和神聖会」を結成することになった。最高指導者の「統管」には出口王仁三郎が就任し、副統管には黒龍会主幹の内田良平と出口王仁三郎の娘婿の出口宇知麿の二人が就任した。軍人会館（戦後は九段会館と改称）に集まった参加者は三〇〇〇人余、発会式には、内務大臣、衆議院議長、貴族院議員、陸海軍将校らの祝辞もあった。一年間で当時の人口の約一割の八〇〇万人に上る賛同会員が集まったというから、政権にも脅威を与えるほどの一大勢力であった。

昭和神聖会における「皇道」主義は、世界大家族制度（世界一心、人類本来兄弟同胞）の建設や租税制度廃絶のほか、天産自給、皇道発揚（昭和維新）、世界統一（人類愛善の精神による精神的道義的統一、人類和楽の世界建設）を説く精神運動であった。だが、この農村救済運動や大家族精神運動や皇道普及運動などの救国的国民精神運動は、第一次大本事件を通して「皇道大本」の潜在的危険性と脅威を感じていた政府関係者を動揺させた。

すでに、第一次大本事件前の大正九年（一九二〇）の『原敬日記』には、「我邦宗教の力は殆ど全滅したる結果として大本教の如きものすら蔓延する勢いなれば、耶蘇教の如き近来非常の勢を以て伝播せり」（一〇月九日）、「我国宗教は殆ど滅亡せりと言うも不可なし、故に天理教にても大本教にても忽ち人心を得るの情勢なり、憂慮に堪えず」（一〇月一四日）と名指しで警戒されていた。そして、第一次大本事件後、大正一一年一〇月五日に第一審判決で出口王仁三郎は不敬罪で懲役五年の有罪、大正一三年七月二一日の第二審の控訴審判決でも有罪判決となり、大審院に控訴されたが、先に触れたように、昭和二年五月一七日に大正天皇崩御による大赦令で免訴となったが、火種は燻ぶり続けていたのである。

そして、昭和一〇年（一九三五年）一二月八日、第二次大本事件が起こった。治安維持法違反・不敬罪で出口王仁三郎以下九八七名が検挙され[9]、皇道大本は徹底的に破壊された。出口王仁三郎と二代教主出口すみ（澄子）は、島根県松江の島根別院で検挙・起訴された。また、大本教の聖地である綾部と亀岡で、出口王仁三郎と出口すみの長女で後継者の出口直日（後の三代教主）と夫の出口日出麿（後の三代教主補）他、幹部信者が次々と検挙された。

第二次大本事件は、閣議決定を受け、「大本を完全に地上から葬り去るまで徹底的にやる」と言ったという内務省の唐沢俊樹警保局長の指揮下、杭迫軍二京都府警特高課長らによって決行された。捜索箇所は全国の皇道大本の施設や信者の自宅など、取り調べを受けた人は三〇〇〇人余で、検挙されたのは九八七人、治安維持法違反や不敬罪で起訴されたのは六一人だった。取り調べは苛烈で、厳しい拷問も行なわれた。起訴された六一人の内、一六人が死去している。出口王仁三郎も長髪を引きずり回され、特に後継指導者と目されていた出口日出麿の取り調べは過酷を極め、拷問につぐ拷問により精神異常に陥った。出口日出麿が拷問にかけられている痛ましい様子を義父の出口王仁三郎は次のように詠んだ。

拷問にかけられ我が子のヒイヒイと苦しむ声を
聞くは悲しき
日出麿は竹刀で打たれ断末魔の悲鳴あげ居るを
聞く辛さかな

第一審は一〇五回の公判を重ね、昭和一五年（一九四〇）二月二九日、全員有罪の判決が出、出口王仁三郎は無期懲役、すみは懲役一〇年の判決が言い渡された。第二審は一二〇回の公判の末、昭和一七年七月三一日、治安維持法について全員無罪判決が

出たが、出口王仁三郎は不敬罪で懲役五年の判決だった。すぐに大審院（現在の最高裁）に上告された。昭和一七年八月七日、保釈の身となり、出口王仁三郎は亀岡に戻ったが、六年八カ月の歳月を獄中で過ごしたことになる。この時、出口王仁三郎七一歳、妻の二代教主すみは五九歳であった。

この後、徐々に太平洋戦争の戦局も厳しくなり、あらゆる面で国家統制が強化された。そのような中、昭和一九年（一九四四）末から、出口王仁三郎は後に「耀盌」と呼ばれることになる楽焼茶碗の制作を始め、一年余りで数千個の耀盌を作った。図5の耀盌「瑞雲」（三代教主出口直日による銘）もその中の一個である。

昭和二〇年（一九四五年）八月一五日に日本はポツダム宣言を受諾し敗戦となり、終戦を迎えるが、九月八日に出た大審院の判決は、治安維持法については無罪、不敬罪は懲役五年の有罪が確定した。しかし、同年一〇月一七日に大赦令が出て、第一次大本事件の結末同様、不敬罪の有罪も免訴となった。

2-7　まとめ

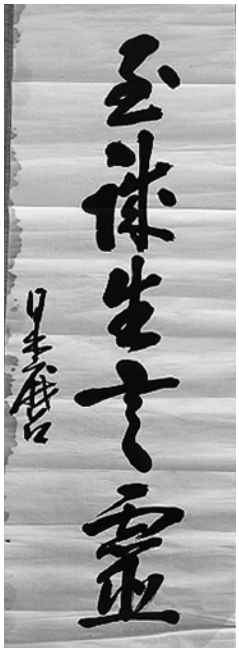
霊的暴力という観点から、大本教の宗教思想や宗教活動と二度にわたる大本事件を見ていく場合、大本教が社会の前面に出てくる明治・大正・昭和という激動の近代史の根本特性を摑んでおく必要がある。その根本特性は、大日本帝国憲法に集約されている。その憲法が明治二二年に制定された後に、出口なお開祖に始まる「世の立て替え立て直し」という世界改造運動が起こった。だがそれは、明治政府が進めた「王政復古」ではなく、隠退させられ封印されてきた「艮の金神」という根源神＝元の神による「神聖復古」であった。その根本原理が、「王政復古」に基づく明治・大正・昭和の日本国家（大日本帝国）に抵触することになった。先に触れたように、明治二二年（一八八九）に制定された大日本帝国憲法の第一章は天皇条項で、「第一条　大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス　第三条　天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス　第四条　天皇ハ国ノ元首ニシテ統治権ヲ総攬シ……」と規定されていた。

そのような国家構造の中で、「世の立て替え立て直し」という世直しの第一の矢は、出口ナオ（変性男子）の「筆先」（後に「大本神諭」）となって激烈に放たれた。しかし、その矢をしかと受け止めるもの、理解するもの、意味づけるものは少なかった。その霊的発信を正面から（あるいは横面から）しかと受け止めたのが、上田喜三郎（後の出口王仁三郎）だった。出口王仁三郎は、江戸時代後期から形成されてきた秘教的国学の「霊学」と「言霊学」を取り入れ、大本の思想構築、実践計画を練り上げ、周囲の無理解や反対や妨害などの軋轢を乗り越えながら大胆不敵に大本世界改造計画を実行した。

その過程で、『神霊界』（編集長：浅野和三郎）を中心とした「大正維新」派が、大正一〇年（一九二一）立て替え説を主張し、同年二月一二日に第一次大本事件で、出口王仁三郎・浅野和三郎・吉田祐定が不敬罪・新聞紙法違反で検挙・起訴された。その時、責付出獄中の身ながら、大正一二年九月一日に起こった関東大震災後の社会不安の中で、大正一三年二月

図5　出口王仁三郎耀盌「瑞雲」

図4　出口王仁三郎画「巌上観音」



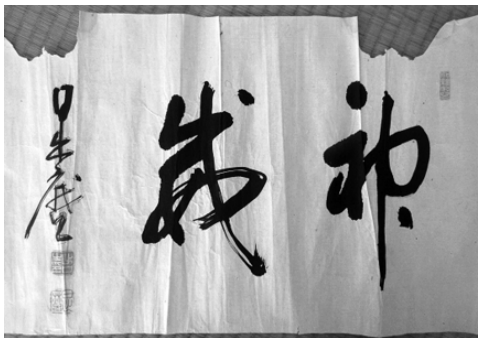


図6　出口日出麿の書「神威」「至誠生言霊」

一三日、出口王仁三郎は入蒙し、帰国後大喝采を受け、「邪教」イメージの世論は逆転した。同時に、第一次大本事件直前より『霊界物語』の口述を始め、全八一巻八三冊を刊行し、日本史に特筆すべき前人未踏の一大物語を物語った。そこには、大本と出口王仁三郎にまつわるあらゆる事象と思想が隠喩的にまた諧謔的に大衆オペラのように表現されている。その後、昭和二年（一九二七）に設立した「明光社」により、スサノヲぶりを発現する総合信仰生活芸術運動を展開する。

さらに、昭和九年（一九三四）には、「昭和神聖会」を発足させるが、一年余りの活動後、昭和一〇年一二月八日、第二次大本事件により、すべての大本と出口王仁三郎の活動は終息を余儀なくされた。だが、裁判や獄中にあって、出口王仁三郎はさまざまなメッセージを示している。昭和一七年に出獄後、昭和一九年より「耀盌」の制作を始め、「地上天国」を志向する新しい美の創造を展開した。そして、終戦後の昭和二一年二月七日、大本は「愛善苑」と名を変え、苑主は出口王仁三郎として、新たな歩みを始め、昭和二三年一月一九日午前七時五五分に七六歳五ヶ月で死去したが、そのスサノヲの化身・冒険としての生涯と思想と行動は今も多大な影響とメッセージを発信し続けている。

3 大本事件とオウム真理教事件が問いかけるもの

平成三〇年（二〇一八）七月六日と二六日の二度にわたり、麻原彰晃（松本智津夫）以下、オウム真理教事件の死刑囚一三名が処刑された。そのこともあって、再びオウム真理教事件が問い直され、オウム真理教が顕在化した問題点を再度検証議論され、シンポジウムの開催や報道特集や本の出版などが試みられたが、それも平成の世の終りや二〇二〇年に行なわれる東京オリンピックやその五年後の二〇二五年に行なわれる大阪万国博覧会への関心の移り行きと喧騒の中でかき消されつつある。

平成三〇年（二〇一八）七月六日、主犯麻原彰晃とともに死刑に処せられた早川紀代秀は、「消えない足跡――オウムと私の軌跡」（『私にとってオウムとは何だったのか』（二〇四-二〇五頁、ポプラ社、二〇〇五年）の中で、「なぜグル麻原のポアの指示に逆らえなかったのか？」という問いを立て、次の五点を総括として挙げている。

①（麻原彰晃を）ブッダ・目覚めた人として信仰し、絶対的グルとして絶対的な帰依をしていた人が出した指示であったために、逆らうことができなかった。

②ブッダ・目覚めた人として信仰し、絶対的なグルとして帰依していた人から、つまり自ら認めた絶対的権威者から、殺害を肯定する、あるいは殺害による救済という、いわゆるポアの教えていたことが説かれていた。

③自分自身の気持ちとしては、グルからやれと言われても、やりたくない、嫌だという気持ちがあっても、それは「修行が足りないからそう思うんだ」、「自分の心が弱いからそう思うのだ」と思って抑え込んでしまう思考回路が訓練で出来上がってしまっていた。

④ハルマゲドンを防ぐには、こういう方法もやむを得ないのかなという気持ちがあった。

⑤もし逆らえば自分自身がポアされるかもしれないという恐怖があった。

ここで特徴的なのは、グルの絶対性と恐怖の表明である。ルドルフ・オットーは『聖なるもの』（久松英二訳、岩波文庫、二〇一〇年、原著一九一七年）の中で、聖なるものに出会った人間が持つ相反感情を「ヌミノーゼ」（das Numinöse）と規定し、それは畏怖と魅惑、あるいは「戦慄的な神秘」（Mysterium tremendum）と「魅力的な神秘」（Mysterium fascinans）の両極感情であるとした。早川紀代秀が吐露しているのは、ある意味ではそのような相反感情で、早川は、マックス・ウェーバーが『支配の諸類型』（世良晃志郎訳、創文社、一九七〇年）の中で指摘した「カリスマ的支配」の影響圏から抜け出るができなかったということになる。その逃れられない「絶対的な」存在は、どのようにして「絶対的」になっていったのか、という「絶対化」の過程も分析する必要がある。

言うまでもないことだが、「絶対化」は一人では成り立たない。「絶対」が「絶対」として特立するためには、それを認証する他者（多者）が必要である。それがオウム真理教の場合、絶対のグルを支える弟子の存在になる。教祖は信者なしには存在し得ない。教祖は信者に対して「神秘」や「真理」を開示する。オウム真理教の場合、それは実現できそうもない無理難題を押しつけることで「煩悩破壊」という自己突破を仕掛ける「マハームドラー」という観念装置であった。

早川紀代秀は、「ポア」と称されていた殺人行為をやりたくない、嫌だという気持ちが起こっても、修行が足りず、自分の心が弱いからそう思うのだと、その気持ちを否定する「思考回路」が出来上がっていたという。そしてそうした「思考回路」に閉じ込め

てしまうものは、それに逆らえば自分が「ポア」（殺害）されてしまうという「恐怖」であったという。こうして、早川はヌミノーゼ的なカリスマ支配と恐怖支配によって、身動きできず、思考放棄するしかない場所に連れ出される。とすれば、問題はそのような「思考回路」をどのように解除することができるかである。

同書の中で、早川紀代秀は結論的に次のように述べている。

グル麻原が自分は人類のカルマを生産する地球規模の救世主であるという救世主幻想とでもいうべきグル幻想（グルのグル幻想）をいだき、それを私達も共有してしまったこと（弟子のグル幻想）、これがオウムの間違いの根本ではなかったかと思います。こうしたグル幻想（グルのグル幻想と弟子のグル幻想）を持ったがゆえに犯罪に走ってしまったのであり、こうしたグル幻想がなければ、オウムの凶悪犯罪は起こらなかったのではないかと思います。（同二一一－二一二頁）

オウム事件は、どんな気狂いじみたことであっても、それはグルの宗教的動機から起こっていったということ、そしてグルへの絶対的帰依を実践するというグルと弟子の宗教的関係性によって、弟子がグルの具体的な指示、命令に従って事件を起こしていったということ。この二点は、二度とこのような事件が起こらないためにも、見誤ることなく、きちんと理解していただけたらと思います。それから、こうしたグルと弟子の宗教的関係性のなかに私がとらわれ、事件の実行犯となったのは、自分自身の傲慢さと宗教的無知ゆえであったということを心より反省し、重ねておわびいたします。（二一六頁）

早川紀代秀が二重の「グル幻想」について述べている点に注意したい。一つは、グル麻原が持ったグル幻想。もう一つは、弟子が持ったグル幻想。この二つのグル幻想が強力に結びつくことによって、グルの絶対化が進行していく。そしてそれが霊的暴力としてグルと弟子の思考と行動を「魔形」化させ「異形」化させる。

前章で検討した二度にわたる大本事件を通して浮かび上がってきた霊的暴力は、第一に、神道霊学修行や仏道修行など諸種の修行や身心変容技法の修練に携わる者が必然的に遭遇する神秘体験や神通力や魔境などによって引き起こされる「魔形」化や「異形」化の問題であり、神道的な文脈で言えば、それをどのように「審神」できるかという問題であった。第二に、ある特異な霊的体験や神体験に基づく思想や行動を、それを管理したり、監視したり、規制したりする権力を持つ集団（宗教教団や国家や報道機関）が、それをどのように判定（審神）し、裁き、位置づけるかという問題であった。後者の場合、現在の中国政府が「邪教」と位置づける法輪功など一四の団体に対する選定基準とも関わってくる。歴史的に見れば、諸種の宗教戦争や江戸時代のキリシタン弾圧や古代のグノーシス主義の撲滅などの諸事例もこれに関係してくるだろう。同時に、冒頭で掲げ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やチャールズ・マンソンによる殺人事件も両方のケースに関係してくる。個における霊的暴力でもあり、集団における霊的暴力でもあるという意味で。

このような我々の問題意識に最も近い包括的な先行研究は、米国の精神科医ロバート・リフトンの中国共産党下における「スパイ」の「思考改造」（いわゆる「洗脳」）の研究である。ロバート・リフトンは『思想改造の心理』（小野泰博訳、誠信書房、一九七九年）の中で、「思想改造」（イデオロギー的改鋳ideological remodeling、イデオロギー的改造ideological reform、thougth reform）のプログラムとそれによって起こる心理過程と心理構造の変化を分析している。そしてそれが、ドグマの押しつけ（imposed dogmas）、異端審問（inquisitions）、集団回心運動（mass conversion movements）などとして、歴史的にも地理的にも、どの時代のどの国でも多かれ少なかれ行われてきたものであるが、「中国のコミュニストの洗脳には、それをより組織的、包括的、かつ計画的なもの、いいかえればより完璧なもの（total）に仕上げるとともに、強力かつ巧妙な心理学的テクニックがいろいろと独特な方法でつき混ぜられてできている」（五頁上段）と指摘している。

そして、ヴィンセント医師とルカ神父を含む西欧人二五名の面接・インタビューとその分析を通して、「思想改造の心理過程」の共通項を次の一一の項目にまとめている。

①アイデンティティに加えられる攻撃
②罪意識の成立
③自己―背信
④耐えられる限度：全面的葛藤と基本的恐怖
⑤寛容と機会
⑥自白の強制
⑦罪の挑戦
⑧再―教育：論理的な名誉棄損
⑨進歩と調和
⑩最終自白：要約
⑪再生
⑫解放：変遷と拘禁（同書七三－九三頁）

リフトンが提示したこの「思想改造の心理過程」を二つの対極的要素に突き詰めると、「死と再生」になる。ロバート・リフトンは、こうした象徴的な「死と再生」の過程を、中国共産党の思想改造プログラムに従って、刑務所に入ってきた「反動的スパイ」が滅び、「共産党式に復活した（resurrected）『新しい人間』が出現する」（七二頁）過程と指摘している。つまり、古い心を持った自己が死んで、新しい心を持った自己が生まれるということ。

これはしかし、「回心」などの宗教体験の核心にある心理過程と共通する構造である。ということは、それが宗教的であれ、政治的であれ、「思想改造の心理過程」にはある共通の構造があるということになる。死と再生、破壊と構造、否定と肯定、旧新交替、などなど。そしてそれは、大本教やオウム真理教に限らず、ほとんどの宗教教団の入信過程で起こる心理過程ということができる。とすれば、あらゆる入信過程において意図するかしないかにかかわらず常に「霊的暴力」が発生しているということになるのだろうか？　として、信者は自ら進んで、時には喜びをもってその「霊的暴力」の中に参入していくということだろうか？　そのようなケースもあるだろう。

とりわけ、オウム「真理」教の場合、その「霊的暴力」は「真理」として顕現する最高レベルの通常の理解を超えた崇高なものと意識されていた。それにより、オウム的思想改造のプログラムは強力に作用することになるだろう。それに絡み、例えば、「××をしなければ地獄に落ちる」と脅されるように繰り返し言われ刷り込まれてしまっていた場合、そしてそれが強固な信仰や信念に凝り固まってしまっていた場合、その状態を解除することはそれほど簡単なことではない。

『身心変容技法研究』第五号に寄稿した「身心変容技法と霊的暴力」に書いたことであるが、中国共産党及び国務院公安部は、現在、呼喊派、徒弟会、全範囲教会、霊霊教、新約教会、主神教、被立王、統一教会、三班仆人、ファミリー・インターナショナル（神の子供たち）、達米宣教会、世界エリヤ福音宣教会（以上、キリスト教系）、観音法門、霊仙宗（以上、仏教系）の一四の宗教組織を「邪教」と認定している。キリスト教系の多くは教祖をキリストとか主神とか王とかと位置づけており、終末思想や独自の性思想を説く団体もある。仏教系では教祖が仏（生仏）などと名乗っている。これらすべての宗教教団に共通しているのは、オウム真理教にも似た強烈かつ絶対的な教祖信仰を持っている点である。

中国共産党が指定している団体がすべて絶対的な教祖信仰を持っていることは注意していい点だ。つまりそれは、先に述べたような中国共産党の思想改造プログラムによって「洗脳」しようとしても、「思想改造」できない団体である。そしてそれらの団体が絶対的な教祖信仰の下、どのような活動をするか常に国務院公安部は目を光らせ監視している。

中華人民共和国刑法第三百条では、「邪教」は、「宗教、気功または他の者の名を語り、神格化した分子がデマ、迷信などを用いて、人々を騙しコントロールし危害を与える非法組織」とされ、中国最高人民法院、最高人民検察院による「邪教組織を組織したり利用したりする犯罪案件に対し具体的に応用する法律の若干問題についての解釈」の中では、「邪教組織とは、宗教、気功またはその他の名義を装って立ち上げ、主要人物を神格化し、迷信や邪説を造ったり広めたりするなどの手段を通して、他人を欺き、成員（メンバー）を拡大したり支配したりし、社会を脅かす不法組織」とほぼ同様の解釈が示されている。[10]

こうした「邪教」の教えには、病を治し、災難を避け、世界の終わりを主として宣伝するものが多く、「その組織に入ることだけが救われる道」だと説き、欺瞞、脅迫、侮辱が多く、「伝統宗教はもう古く、新しい神が必要だ」と説く団体とされている。礼拝時などの集会は隠れて行い、騒いだり、喚いたり、狂信乱舞的なものが多い。また、新しい信徒の勧誘のために、詐欺やうそ、騙すように入会を勧め、入会後の退会はできない。「神」の名を語り、反政府運動を煽り、社会、政府、一般市民を「魔」とみなし、宗教や科学を着飾って邪説を唱え、事実を歪曲し公言する。手段を選ばず金銭を獲得し、地下組織を形成し、非法活動を行う団体であるとする（http://www.yawaran.net/playground/cult.html参照）。それらは、「デマ、迷信などを用いて、人々を騙しコントロールし危害を与える非法組織」であるという。これら一四団体の中に法輪功は含まれていないが、中国政府は法輪功を「邪教」と認定し、取り締まりを強化している。例えば、中華人民共和国駐日大使館のＨＰ掲載の「邪教『法輪功』の危害」には、法輪功は中国のオウム真理教で、他の「カルト集団」同様、「教義や教祖への絶対服従と絶対崇拝を要求し、信者にマインドコントロールを施す」団体とされている。

歴史が我々に示しているのは、国家権力やメディアが「邪教」呼ばわりしてきた宗教集団が本当に「邪教」と言えるものであったかどうかは、確かではないという事実である。実際、大本教は二度にわたる検挙と起訴に伴い、「邪教」や「妖教」のレッテルを大々的に貼られ、徹底的に非難されたが、その起訴容疑の主要な部分は無罪になっている。また、特赦により免訴になっているものもあるが、これらも冤

罪である。先に見たように、大日本帝国憲法においても、現在の中華人民共和国憲法においても「信教の自由」は保障されている。ただし、大日本帝国憲法では、「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」（第二八条）という制限がつき、中華人民共和国政府も、「宗教を装い国家安全と公共安全を脅かす行為は打撃すべきである」と、国家や公共の安全を脅かす存在や行為は断固取り締まるという立場を表明している。

だが、中世の法然や親鸞や日蓮や一遍などのいわゆる鎌倉新仏教の宗教活動を見ても、国家権力に抵触した宗教活動は少なくない。そもそも宗教的信仰や教義や思想は、世俗の法体系に収まらない超越性を持っていることが多い。そのことを突き詰めていくと、「信教の自由」を最大限尊重すれば、何が「邪教」であるかを特定することはできない、ということになる。したがって、そのような「信教」や宗教思想の真偽やその内実の信憑性について個人の判断に委ねられることになる。がゆえに、個々が行なう「審神」が重要な判断基準になってくる。

その「審神」に関して、私は三〇年近く前から、「仏教は世界宗教史の『審神者』足り得る」と主張してきた。心的事象や出来事をあるがままに見るという態度を貫くことができれば「審神」は不可能ではないと考えたからである。

だが、仏教を標榜したオウム真理教は「審神」に失敗したどころか、教祖（グル）や弟子たちを「魔形・異形」化し、モンスター化していった。昭和六〇年（一九八五）、麻原彰晃は、三〇歳の時、三浦海岸で頭陀行をしていた際に神が現れ、「あなたにアビラケツノミコトを任じます」と述べたという。この「アビラケツノミコト」とは、闇を破壊してシャンバラ王国――チベット仏教や他の仏教の伝統における、霊的に覚醒した人びとの理想社会――を建国する最終戦争において、「神軍を率いる光の命（みこと）」であるとされる。この体験はヴィジョン当時の『トワイライトゾーン』誌に掲載された。この翌年の昭和六一年、麻原彰晃は「最終解脱者」を名乗り始める。この「アビラケツノミコト」から「最終解脱者」に至る自覚の過程の自己審神に麻原彰晃は躓いたと言える。もっとはっきり言えば、この時、麻原彰晃は「魔境」に陥らないようにと自戒していたにもかかわらず、「魔境」に陥り、「審神」に失敗したのである。それが次に、「最終解脱者」と名乗るまでの自我肥大と自己幻想の膨張に拍車をかけることになった。

大本事件とオウム真理教事件との決定的な違い、また、出口王仁三郎と麻原彰晃との決定的な違いは何か？　一言で言えば、「審神」の探究度と精密度の違いである。確かに、先に見たように、出口王仁三郎には、小松林命や素戔嗚尊や豊雲野尊やみろく大神や伊都能売大神などの神格が付与され、信徒からは救世主と尊崇された。それに対して、麻原彰晃はアビラケツノミコトやシヴァ神の化身とされ、最終解脱者や救世主と弟子たちから崇拝された。どちらも、信徒や弟子たちから神聖視されたカリスマ教祖である点では共通しているように見える。

だが、出口王仁三郎には出口なおという厳しい相互審神する対他的な映し鏡があった。また、彼を追放する反対勢力もあった。また、浅野和三郎を始め、当代きっての「学者先生」の厳しい目と批判があった。そのような自己否定的過程を通過しながらの神格の自覚であり、共有であった。それに対して、麻原彰晃の前にはどのような対他的な相互審神し合うような存在も現れなかった。そこで、チベットのリンポチェやダライラマ一四世の評価や認定を得ようとしたが、失敗した。逆に問題点を指摘されている。

昭和六〇年（一九八五）から昭和六二年にかけて、私は畏友梅原伸太郎と共に「精神世界フォーラム」の結成と活動に関わった。心霊科学協会事務局長の梅原伸太郎は、同フォーラムの事務局長を務め、当時「精神世界」と呼ばれていた領域で活動しているめぼしき人々を結集して、対話と研鑽と資質向上のネットワークとフォーラム形成を企図した。その際、「空中浮揚」などでセンセーショナルな話題になっていたオウム神仙の会の麻原彰晃もメンバーに組み込もうかという議論になった。が、胡散臭い、信用が置けないという意見が多数を占めて、麻原彰晃をメンバーに入れることはなかった。私も反対した一人だった。だが、その当時、我々が「精神世界」の探究者ないし修行者として麻原彰晃を見ていたことは事実である。その麻原彰晃がオウム真理教を名乗り、その団体を宗教法人格にした頃から、強い違和感と批判的意識を持ち始めた。私自身、昭和六二年二月に「魔」と呼ぶほかない体験をして、シャーマニズムや密教が孕む危険性に非常に敏感になっていたので、麻原彰晃とオウム真理教に対する批判意識は強まっていたが、その問題点や危険性をいくらかは指摘したものの、明確に否定したり、批判するまでには至らなかった。このため、オウム真理教事件後、罪責感に駆られることになったが、先に触れた『宗教と霊性』や『エッジの思想』や『呪殺・魔境論』で「魔」や「魔境」の問題に絡めてオウム真理教事件について触れたのは、そのような経緯があったためである。

シャーマニズムや密教の危険性とは何であったか？　それを一言で言えば、シンクロ能力の拡充と

過剰がもたらす「身心変容」の危険である。シャーマニズムにおいては、憑霊現象や神懸り現象が起こる。神や霊が寄り憑く現象が生起する。それに対して、密教では「三密加持」により不動明王や大日如来と一体化し、霊力・法力・霊験を顕わす。それらはみな神的存在と一体化し合体するシンクロ能力の発現である。こうした「我即大日」とか「天人合一」とかという神秘的合一体験とそれを支え誘導する思想が内在させている危険性を感じていたが、それをクリアーに示すことができなかった。今なお不十分だと思っている。

敷衍すると、麻原彰晃が「最終解脱者」であるという査定（審神）がどのようになされたのかもここに関わる。またこうした「身心変容技法」が内蔵するシンクロ能力（合一能力）の強化と拡大が制御不可能となるほどの自我肥大を生み出し、自他の破壊につながることを、本科研では「霊的暴力」や「身心変容技法の負の側面」として取り上げてきた。

オウム真理教の場合、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、それにこだわり、位階秩序を細密かつ厳格化し、それを支配するグル（尊師・教皇）の絶対権威と権力を最大化した。ロバート・J・リフトンは『終末と救済の幻想――オウム真理教とは何か』（岩波書店、二〇〇〇年）の中で、オウム真理教を「世界を破壊する計画において究極の狂信を究極兵器と結び付けた、史上初の集団」であると位置づけ、その「黙示録的暴力」のありようを関係者のインタビューや欧米での類似の事件の分析を通して炙り出している。ロバート・リフトンはオウム真理教事件にグルと弟子たちとの妄想的な双方向的依存関係を見る。その観点からすれば、オウム真理教事件は、早川紀代秀が述べたような「グルのグル幻想」と「弟子のグル幻想」が接合し、グル麻原と幹部弟子たちとの負の相乗作用がもたらした共依存的共犯事件ということになる。グルか弟子かのどちらか一方の問題として片付けることはできないということである。そしてこのことは、あらゆる師弟関係において、いつでもどこでも起こり得る「霊的暴力」の温床となることを示している。

オウム真理教に見られる絶対的グルの絶対的支配と、グルと弟子との双方向的な依存関係によって生起した身心変容や修行者共同体内のアンバランスは、性の侵犯と慢の増大と暴力の発現として一層拡大され顕在化した。そして麻原彰晃は自らを「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と自己荘厳化と自己絶対化を推し進め、その絶対支配に敵対する人々や勢力を「ポア」と称する外的暴力としての殺傷していく暴力の協働作業を生み出した。つまり、麻原彰晃の身心変容技法は霊的暴力として顕在化したのである。その麻原を絶対的な権力者である「尊師」として戴く体制を諸種の「イニシエーション」を駆使し装置化して作り上げ、妄想的な思想と計画を実体化することになった。麻原は活動初期には「魔境」について自戒の言葉も発していたが、自ら「傲慢・魔境」の境域に深入することを食い止めることができなかったのである。それほど「霊的暴力」は巧妙かつ狡猾に、誘惑的に侵入し自他を蝕む。

出口王仁三郎の「道歌」を再度引用しておく。

霊術（かむわざ）に審神（さにわ）者し無くば邪神（まがかみ）の神憑（よ）り来しを見分けなぬべし

また、出口王仁三郎には多様性の受容や芸術とユーモアと倫理性の表現と主張があった。対他的な関係性に基づく相互審神と自己審神の弁証法的な過程もあった。だが、麻原彰晃は弟子たちに絶対服従と絶対帰依を強制し、「マハームドラー（偽装的煩悩破壊）」を仕掛けて、批判能力を削除し、恐怖による思考停止を導き、「聖無頓着」と「マハームドラー」による「クローン化」という「シンクロ能力」の無批判的ななし崩しの発現を通して「霊的暴力」を最大化した。オウム真理教に不殺生を第一に掲げる根本戒律とそれを保持するサンガがあれば少なからず事件への歯止めにはなったと思うが、日本仏教は戒律をなし崩しにしてきた歴史を持っている。

大本事件とオウム真理教事件が問いかけているものは、身心変容技法や霊的暴力の発現の問題だけではない。日本の社会と日本の宗教に対する批判的総括も併せて突きつけられている。

宮沢賢治が親友の保坂嘉内に宛てた大正七年（一九一八）の手紙に次の一節がある。「保阪さん　私共は今若いので一寸すると、始め真実の心からやり出した事も　いつの間にか大きな魔に巣を食はれて居ることがあります。何とかして純な、真の人々を憐れむ心から総ての事をして行きたいものです。そうする事ばかりが又私共自身を救ふの道でせう」（保坂康夫・小澤俊郎『宮澤賢治　友への手紙』七〇頁、筑摩書房、一九六八年）。

自己の内にある「修羅」を自覚していた宮沢賢治は、「魔」についても注意深く意識していた。最初は「真実の心」から始めたこともいつの間にか「魔」に巣食われ、取り憑かれていることもある。そうならない道を宮沢賢治は求め続けたが、私たちもまたその道を求め続け、辿り続ける必要がある。

注

1　宗形真紀子の『二十歳からの20年間――〝オウムの青春〟という魔境を超えて』(三五館、二〇一〇年)と、それを踏まえてさらに考察を深めた本誌論考「オウム真理教と『魔境』」は、その「魔境」の過程を当事者研究として考察したものであり、林郁夫『オウムと私』(文藝春秋、一九九八年)、早川紀代秀・川村邦光『私にとってオウムとは何だったのか』(PHP研究所、二〇〇五年)、門田隆将『オウム死刑囚魂の遍歴――井上嘉浩　すべての罪はわが身にあり』(PHP研究所、二〇一八年)他の著作とともに本科研の研究課題に重要な問題提起をするものである。

2　グノーシス主義について、大貫隆は「グノーシス主義救済神話の類型区分」(『ナグ・ハマディ文書Ⅰ　救済神話』二-三頁、岩波書店、一九九七年)の中で、「グノーシス主義的」と呼ばれ得るための必要条件として、次の五点を挙げている。①人間の知力をもってしては把握できない至高神と現実の可視的・物質的世界との間には越え難い断絶が生じている。②人間の「霊」あるいは「魂」、すなわち「本来的自己」は元来その至高神と同質である。③しかし、その「本来的自己」はこの可視的・物質的世界の中に「落下」し、そこに捕縛されて、本来の在り処を忘却してしまっている。④その解放のためには、至高神が光の世界から派遣する啓示者、あるいはそれに機能的に等しい呼びかけが到来し、人間の「自己」を覚醒しなければならない。⑤やがて可視的・物質的世界が終末を迎えるときには、その中に分散している神的な本質は至高神の領域へ回帰してゆく。また、グノーシス主義の「反宇宙的二元論」について、荒井献は「二元論」とは、『ナグ・ハマディ文書Ⅱ　福音書』(ⅷ頁)において、「宇宙(＝世界)や小宇宙としての人間の成り立ちを相対立する二つの原理によって説明する理論のことである。それがグノーシス(主義)の場合、「反宇宙的」というのであるから、負としての宇宙を形成する原理(宇宙形成者、ギリシア語で「デーミウールゴス」に相対立する正としての宇宙を救済する原理が前提されていることになる。これが「至高神」、あるいは多くの場合「父」なる至高神から人間に遣わされた「子」なる「救済者」なのである。そして、グノーシス(主義)においては至高神の本質(霊魂)が、宇宙や世界を貫ぬいて人間の中にも宿されている。ところが、デーミウールゴスの支配下にある人間はこの自らの本質(本来的「自己」)について無知の状態に置かれており、自らの本質を非本来的自己としての身体性と取り違えている。人間は、救済者の告知により、人間の本質と至高神とが本来は同一であることを認識(グノーシス)し、神との合一を達成して救済されなければならない」と述べている。グノーシス主義の邦語文献としては、次のものがある。荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年。フェルナン・ニール『異端カタリ派』白水社、一九七九年。柴田有『グノーシスと古代宇宙論』勁草書房、一九八二年。S・ペルトマン『二元論の復権――グノーシス主義とマニ教』教文館、一九八五年。ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教――異邦の神の福音とキリスト教の端緒』人文書院、一九八六年。荒井献『新約聖書とグノーシス主義』岩波書店、一九八六年。渡邊昌美『異端カタリ派の研究――中世南フランスの歴史と信仰』岩波書店、一九八九年。E・ペイゲルス『ナグ・ハマディ写本――初期キリスト教の正統と異端』白水社、一九九六年。ルネ・ネッリ『異端カタリ派の哲学』法政大学出版局、一九九六年。大貫隆『グノーシスの神話』岩波書店、一九九九年(講談社学術文庫、二〇一四年)。大貫隆『グノーシス考』岩波書店、二〇〇〇年。大貫隆『ロゴスとソフィア―ヨハネ福音書からグノーシスと初期教父への道』教文館、二〇〇一年。クルト・ルドルフ『グノーシス――古代末期の一宗教の本質と歴史』岩波書店、二〇〇一年。大貫隆・島薗進・高橋義人・村上陽一郎共編『グノーシス――陰の精神史』岩波書店、二〇〇一年。大貫隆・島薗進・高橋義人・村上陽一郎共編『グノーシス――異端と近代』岩波書店、二〇〇一年。筒井賢治『グノーシス―古代キリスト教の〈異端思想〉』講談社、二〇〇四年。荒井献・大貫隆他訳『ナグ・ハマディ文書』全四巻、岩波書店、一九九七-一九九九年。大貫隆『グノーシス――「妬み」の政治学』岩波書店、二〇〇八年。ヨアン・P・クリアーノ『霊(エクスタシス)魂離脱とグノーシス』岩波書店、二〇〇九年。太田俊寛『グノーシス主義の思想――〈父〉というフィクション』春秋社、二〇〇九年。

3　大日本帝国憲法の第一章冒頭は次のような条項である。「第一条　大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス(天皇大権)、第二条　皇位ハ皇室典範ノ定ムル所ニ依リ皇男子孫之ヲ継承ス(皇位継承)、第三条　天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス(神聖不可侵)、第四条　天皇ハ国ノ元首ニシテ統治権ヲ総攬シ此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行フ(統治ああ大権)、第五条　天皇ハ帝国議会ノ協賛ヲ以テ立法権ヲ行フ、第六条　天皇ハ法律ヲ裁可シ其ノ公布及執行ヲ命ス、第七条　天皇ハ帝国議会ヲ召集シ其ノ開会閉会停会及衆議院ノ解散ヲ命ス」

4　大正七年旧三月一五日付け筆先は次のようなものである。「この時代が来る事が、世の元からよく分りて居りて、日本の霊の本には、一輪の仕組がしてありて、よく解るやうに、変性男子の手で大国常立尊が書いたり、言葉とで、爰へ成りた折には改心を致して、身魂を磨きて居るやうに、今に知らして居るなれど、人民には解らん筈、守護神に解らんから、肉体に解らなんだが、何彼の時節が参りて来たから、御筆先通りに何も一度に成りて来て、一度に開く梅の花、遅く成りて居る丈一度に開けるから、何彼の事が天地から見せてあるから、開け出したら迅いぞよ。／天地の大神、元の活神は昼夜といふ事も無し、暑つい寒いといふ厭はないから、仕組通りに何彼の事が成りて来たから、一日増しに仕組みてある事が順に出現て来るぞよ。長う掛りて居りたら、何方の国も潰れて了ふから、九分九厘で悪の世の終末と成りて、二度目の世の立替を致して末代の事が決りて、従来の習慣制度を薩張変へて了ふから、申すやうに致さん身魂は為な為るやうに変さすぞよ。(中略)何彼の事が時節が来たぞよ。歓ぶ身魂と悲みてキリキリ舞はな成らん身魂とが出来るから、申す事を疑はずと、発根の改心を致さんと、世の元の天地の先祖も爰へ成る事を待ちて居りたのであるぞよ。松の世を待ちた松の世が参りて来て、仕組みてある時節が廻はりて来たから、二度目の世の立替を致し、悪も善に立替て、向后は善一つの世に致して、皆手を引き合ふて行きたいのであるのに、取違があると見る眼が厭であるぞよ。／爰までに致した世を水晶の世に立替るのであるから、中々骨の折れる事であるなれど、此世を造営へた天地の根源を造営へた覚えのある、肉体其儘で未代その儘で居り、爰までは陰から守護をして居りた天の弥勒様と、地のお地の先祖とでないと、二度目の世の立替は他の身魂では何うして世の立替をするといふ事が解らんのであるから、世界中の守護神人民が末代掛りても出来んから、分散てある身魂を引き寄して、身魂の性来の御用さすから、従来は暗がりの世でありたから、何も解らなんだなれど、何彼の時節が参りて来て、日の出の守護と成りて来たから、解らなんだ事が解りて来て、向后は嬉し嬉しの末代凋落れん生花の咲く世が参りて来て、嬉し嬉しで御用が出来るから、従ふ所へは従ふて温順に致せば、其日から嬉し嬉しで暮して行ける時節が循りて来たぞよ。／温順

な守護神に使はれて居る肉体から良く致してやるから、一寸でも敵対て来る守護神は、自己の身体は我が自由に成りはせんぞよ。善と悪との鑑が出るから、善い鑑を見て改心を致されよ。お筆先通りの世が参りて来て、温順な守護神に使はれて居る肉体は大変良くなるが、敵対て見よれ、自己の身体がわが自由に成らんのが、自己が為て居ると思ふて居るのが、させられて居るのであるぞよ。（中略）／何もお筆先通りに世界が廻りて来たから、向后は各自に吾身の心を考へて見て、心の事を自己が審判を致すやうに成らんと、お蔭は取れんぞよ。神は何程でもお蔭は渡すから、お蔭取るのは自己の心で取るのであるぞよ。／肚の中に誠といふ何人が何う申しても、誠がありたらビクリとも致さんのが誠であるから、この世には誠ほど強い者が無いから、誠の心に持ちかへて、従来の心は大川へ流して了へと申して、お筆先で毎度知らしてある誠の心に持ちかへんと誠の御蔭が取れんから、誠、誠と申すのぢや。誠の生花が咲く世になりて来て居るのに、正味の無い灰殻の心では二度目の世の立替を致したら、従来の遣り方は些とも用ゐられんやうに大変りが致すぞよ。／天地の大神様は今の習慣制度をお嫌い為さるから、日本の国は今の灰殻を誠にお嫌い遊ばすから、何彼の遣り方から心を、昔の根本の遣り方に程なく返さすから、今が転換期で何彼の事が六ケ敷なれど、向后は申してあるやうに何彼の事が一度に成りて来て、一度に開く梅の花、筆先通りに成りて来て、世界は一日増しに騒がしうなるぞよ。／これまでは天の大神様をこの世には何うでも可い、自己が神であるといふやうな、何も分らん利己主義の遣り方、御苦労致された天の御先祖様も、日の大神様も、天照皇大神殿も、地の世界の先祖も、元の大神、天の大神様の御艱難の思ひといふ事を知らずに、此世が自然的に出来たやうに思ふて、苦労無しの向ふの守護神が、余り大きな取違を今にして居りて、元の大神様の御恩を知りた守護神一人も無いといふやうな惨い事に世界中の守護神が成りて今の難渋、大神様の御守護で、爰までは結構に、天からは弥勒様は御水の御守護、日之大神様は火の御守護遊ばすのが人民では分ろまいがな。分りた人民一人でもあるなら、改心致して身魂に些とも曇りの無いやうに水晶に磨いて来たら、大本には事実があるから……。／大本の内部には六年後から、明亮な勿体ない事がありて一日増しに結構が出来るのに……。この事は二階に大神様をお祭りがしてある折に、勿体なくも天照皇大神宮様が大出口直にお憑り遊ばして、直が余り大望な御役であるから、三体の大神様が下へ降り上りを致して、手伝をしてやらんと、余り大望な御用であるとお言葉を戴いた事が、六年後から大本の内部にもお邸の内に実地のお姿が、彼方此方にお出でますなれど、余り曇りた世の中であるから、この内部お邸を余程清らかにして、男も女も生神ばかりの中に居るのであるぞよ。／この大本は他の教会とは違ふから、世の元の実地の生神ばかりであるから、一と通りの事を思ふて居ると大間違が出来ては成らんから、その心でこの内部を清らかに致されよ。世の元の根本の大神は、天も構ひ地の世界も構ひ、御水と御火と、お土とで、この世が立ちて行くのであるぞよ。」（『大本神諭』第五巻、二六七－二九一頁、愛善世界社、二〇二二年）

5　仏教の戒律には、大きく在家者も守らなければならない五戒と出家者が守る具足戒と大乗戒がある。五戒は、①不殺生戒、②不偸盗戒、③不邪淫戒、④不妄語戒、⑤不飲酒戒。特に、殺生、盗み、邪淫、嘘は厳しく戒められる。具足戒は男性出家者は二五〇戒、女性は三四八戒。大乗戒は菩薩戒とも三聚戒とも呼ばれ、①悪を行なわない摂律儀戒、②善を行なう摂善法戒、③利他を行なう摂衆生戒。元々、戒（sīla）は自律的道徳規範、律（vinaya）は他律的な規則を言う。

6　『霊界物語』第七二巻山河草木特別篇「入蒙記」（『出口王仁三郎全集』第六巻、天声社、昭和一〇年四月刊、一一二頁）には、「源日出雄は神示によつて、明治三十二年聖地に来り、水洗礼の教務を補佐し、大正十年迄神業を続けてゐた。此間殆んど二十四年、高姫の精霊の宿りたる徳島お福、菖蒲のお花、高村高造、四方與多平、鷹巣文助、其他数多の体主霊従派に極力妨害されつゝも、凡ての障壁を蹴破して、十年一日の如く、神教に従事した。／梅村信行、湯浅仁齋、西田元教などの輔けはあつたが、分からずやの妨害最も甚だしく、大いに神業の進展を阻害した。／大正五年の末頃から鼻高学者等が続々と聖地に来り、大正十年に世界全滅の劫託を並べ、一夜作りの霊学を称導し、三五の声望をして、一時は天下に失墜せしめた。其結果は大正十年に於て、有名なる大本事件を勃発し、次いで桶伏山、錦の宮の、乱暴至極な取毀ちとなり、源日出雄等は一時獄に投ぜられ、いかめしき閻魔の庁に引出されて、善悪邪正を審判さるゝことゝなつた。此事件に肝をつぶし睾丸の宿換さした学者連は、数十万円の負債を投付け、日出雄以下の純真なる神の子を、千丈の谷間につきおとし、知らぬ顔の半兵衛をきめこみ、第二の計画を立て、迷へる少年をかり集めむとし、心霊会なるものを組織したが、天は斯かる暴虐を許さず、一時其傘下に集まれる猛者連は四方に散逸し、今や孤立無援の境地に立ち心霊と人生なる孤城に隠れて、切りに三五の本城に向つて征矢を放つてゐる。此間日出雄は桶伏山の山下、祥雲閣に於て、万有愛の教旗を翻し、三五の神教を伝ふべく、神示の霊界物語を口述発行し、天下に宣伝せしより、教勢頓に回復し、何れも其教理に歓喜雀躍し、洋の内外を問はず信者は日に月に蝟集し来り、昔日に優る大勢力を醸成した」（大正一四年、八月一五日口述、松村真澄筆録）と記されている。そこでは、浅野和三郎は、「鼻高々学者」とか、「大正十年に世界全滅の劫託を並べ、一夜作りの霊学を称導」し、「大正十年に於て、有名なる大本事件を勃発」した、と揶揄されている。

7　『霊界物語』全篇が素戔嗚尊の八岐大蛇退治の物語という大枠の中にあるが、「舎身活躍・戊之巻」第四七巻「総説」には、「ゆゑにこの物語において、主の神とあるのは、神素盞嗚大神様のことであります。主の神は、宇宙一切の事物を済度すべく、天地間を昇降遊ばしてその御魂を分け、あるひは釈迦と現はれ、あるひは基督となり、マホメットと化り、そのた種々雑多に神身を変じたまひて、天地神人の救済に尽させたまふ仁慈無限の大神であります。しかして前に述べた通り、宇宙一切の大権は、厳の御魂の大神すなはち太元神に属し、この太元神に属せる一切は、瑞の御魂に悉皆属されたる以上は、神を三分して考へることは出来ませぬ。つまり、心に三を念じて、口に一をいふことはならないのであります。ゆゑに、神素盞嗚大神は、救世神ともいひ、仁愛大神とも申し上げ、撞の大神とも申し上げるのであります」（出口王仁三郎『霊界物語』四七巻、大本教典刊行会、一九六九年「初版」九二四年）四－五頁）と「神素戔嗚大神」のことが口述されている。

8　例えば、東京日日新聞には、「かくして実現した大本教破滅の日」、「あはれ邪教の末路よ」、「内乱予備の陰謀として告発」とかの見出しが躍っている。他にも、「戦慄すべき国賊大本教の罪悪」、「天皇陛下の統治権を無視す」、「あばかれたる綾部　驚くべき伏魔殿の大秘密」、「悪魔の如き王仁三郎」、「教祖のおなお婆さん　元は紙くず買いの気狂婆」、「銃砲刀剣等荷馬車に十台」、「本山に積まれた銀貨二百万

円」、「命がけで地下の秘密室を探る　動かぬ黒い影は死人か?」、「秘密の漏洩を恐れて片つ端から惨殺　死屍を埋むる十一箇所」、「不遜を極めた大本教の僭上と反逆と陰謀を証拠立てる」とかのセンセーショナルな記事が一面を覆っていた。大本事件については、大本七十年史編纂会編『大本事件史』宗教法人大本、一九七〇年、『大本七十年史』上下巻、宗教法人大本、一九六四-一九六七年、出口直日「大本事件の思い出」『こころの帖』講談社、一九六八年、出口栄二『大本教事件』三一書房、一九七〇年、徳重高嶺「大本事件」、『宗教弾圧を語る』小池健治・西川重則・村上重良編、岩波書店、一九七八年、十和田龍(出口和明)『第三次大本事件の真相――出口王仁三郎の予言が現代に甦る』自由国民社、一九八六年、早瀬圭一『大本襲撃――出口すみとその時代』毎日新聞社、二〇〇七年などが参考になる。

9　前注記載の早瀬圭一『大本襲撃――出口すみとその時代』によれば、内務省警保局の報告では、昭和二年(一九三六)末までの検挙総数は九八七人で、取り調べを受けた者は全国で三千人を超えたという。この時ほとんどのメディアが大本教を「邪教」「妖教」「怪教」「国賊」などと批判したが、宗教新聞の『中外日報』は、「支配者がいかに新興既成一切の宗教を自分たちに都合のよい枠に嵌込もうとしても、決してその通りにならぬのが宗教というものの本質である」、「今日まで往々試みられた支配者の宗教に対する取締ないし手入れには、ほとんど滑稽としか見えないそれ自身の宗教的無知をバクロしたものが多かった。そして今後もこんな調子でいわゆる宗教統制などを試みようとするならば、その失敗はもとより社会的弊害の及ぶ所蓋し測地すべからざるものがあろう」と社説を載せた(前掲書一四八頁)。この社説はおそらく社主の真渓涙骨(一八六九-一九五六)が書いたものであろうが、透徹した宗教理解と反骨精神に溢れた勇敢なる社説記事である。

10　「中華人民共和国最高検察院ネット」http:／／www.spp.gov.cn／xwfbh／wsfbt／201701／t20170125_179786.shtml#2から、「邪教」についての法的規定と解釈を引用しておく。

「邪教組織を組織・利用し法律の実行を妨害するなどの刑事案件の取り扱いに適用する法律のいくつかの問題に関する最高人民法院および最高人民検察院の解釈」公表日：二〇一七年一月二五日

「邪教組織を組織・利用し法律の執行を妨害するなどの刑事案件の取り扱いに適用する法律のいくつかの問題に関する最高人民法院および最高人民検察院の解釈」

(二〇一七年一月四日に最高人民法院審判委員会の第一七〇六号会議、二〇一六年二月八日に最高人民検察院第二二回検察委員会の第五八号会議にて採用され、二〇一七年二月一日より執行される)

邪教組織を組織・利用し法律の執行を妨害するなどの犯罪活動を法律に従って処罰するために、「中華人民共和国刑法」および「中華人民共和国刑事訴訟法」の関連規定に基づき、この類の刑事案件の取り扱いに適用する法律のいくつかの問題についての解釈は以下の通りである。

第一条　宗教、気功、その他の名義を冒用して組織を設立し、主要な人物の神格化や鼓吹、迷信邪説を造り広めるなどの手段を利用して他の人を惑わし、欺き、メンバーを育成・支配し、社会に危害を与える違法組織は、刑法第一〇〇条の規定による「邪教組織」として認定すべきである。

第二条　邪教組織を組織・利用し国家法律および行政法規の実行を妨害するもので、次のいずれかの状況に該当する場合は、刑法第三〇〇条第一款の規定により、三年以上七年以下の懲役刑が処され、罰金が科せられる。

・邪教組織を設立すること、あるいは取り締まりを受けた邪教組織を復旧させ、別の邪教組織として設立すること

・国家機関、企業や事業機関、公共の場所や宗教活動の場所などを集団で包囲、衝撃・占領・騒がせ、社会秩序を乱すこと

・集会、デモを違法に開催し、社会秩序を乱すこと

・暴力、脅迫およびそのほかの手段を使用して、他の人を強迫的に邪教組織に加入させたり、他の人の邪教組織から撤退するのを阻止したりすること

・法的義務を履行しないようメンバーまたはその他の人を組織・煽動・欺くこと

・「疑似基地局」、「ブラック放送局」などの無線局(ステーション)または無線周波数を使用し邪教を宣揚すること

・かつて邪教活動への従事による刑事責任の追究あるいは二年以内に行政処罰を受けており、かつ邪教活動に従事していること

・邪教組織のメンバーを五〇人以上育成すること

・詐取した金銭あるいは引き起こした経済的損失が一〇〇元を超えること

・貨幣を介して邪教を宣揚する際、その数は五〇〇個(枚)以上であること

(二)制作し配布した邪教宣伝品が、次のいずれかの数量基準に達していること

・チラシ、スプレー写真、写真、スローガン、新聞一〇〇〇部以上

・書籍および出版物二五〇冊以上

・オーディオテープやビデオテープなどのオーディオビジュアル製品二五〇枚以上

・標識、標示物二五〇個以上

・光ディスク、USBフラッシュドライブ、メモリカード、モバイルハードディスクなどのモバイルストレージメディア一〇〇個以上

六各種バナー五〇条以上

(二)通信情報ネットワークを利用し邪教を宣伝する際に、次のいずれかの状況にあたること

・邪教を宣揚するために制作し配布する電子写真や記事二〇〇枚(篇)以上；電子書籍、出版物、オーディオとビデオ五〇巻以上；あるいは電子文書五〇〇万字以上；電子オーディオとビデオ五〇分以上

・情報の収集送信、および電話一〇〇〇件(回)以上

・オンラインユーザーの数を使用して一〇〇〇を超えるチャットルームにアクセスするか、あるいはグループメンバー、フォロワーなどのアカウント番号を使用して一〇〇〇を超えるコミュニケーショングループ、WeChat、Weiboなどのソーシャルネットワークを集めて邪教を宣揚する

・邪教情報が実際にクリックされ、閲覧数が五〇〇〇回を超える

(三)そのほかの重大な事情

第三条　邪教を組織・利用し国家法律および行政法規の執行を妨害するもので、次のいずれかの状況に該当した場合には、刑法第三〇〇条第一款規定の「情状特別重大」に認定し、七年以上の懲役刑または終身刑が処され、並びに罰金、または財産没収が科せられる。

・本解釈第二条第一項から第七項までの規定の実施において、社会的危害は特に深刻であること

・本解釈第二条第二項から第二項までの規定を実施する行為で、量または数が第二項に規定する対応基準の五倍以上に達すること

・そのほか、情状が特別に深刻であること

第四条　邪教を組織・利用し国家法律および行政法規の執行を妨害するもので、次のいずれかの状況に該当すれば、刑法第三〇〇条第一款規定の「情状比較的軽い」と認定し、三年以下の懲役刑が処され、拘留、政治的権利の管制または剥奪、並びに罰金を科すべきである。

・本解釈第二条第二項から第七項までの規定の実施で、社会的危害が比較的軽いであること

・本解釈第二条第二項から第二二項までの規定を実施する行為で、量または数が対応する基準の五分の一以上に達すること

・そのほかの情状が比較的軽い事態であること

第五条　配布のために所持・携帯し、または配布の過程でその場で押収された邪教宣伝品の数量が本解釈の第二条から第四条に規定された関連基準に達した場合には、以下の状況に従って個別に取り扱われる。

・邪教宣伝品は行為者によって作成されたものである場合は、既遂犯罪として扱われる。

・邪教宣伝品は行為者によって作成されたものでなく、まだ配布されていない場合は、予備犯罪として扱われる。

・邪教宣伝品は行為者によって作成されたものでなく、配布の過程で押収された場合は、未遂犯罪として扱われる。

・邪教宣伝品は行為者によって作成されたものでなく、その一部はすでに配布された場合は、既遂犯罪として扱われる。配布されていない分は、量刑の際に情状酌量として考慮される。

第六条　邪教宣伝品の作成と配布、または邪教を宣伝するための通信情報ネットワークの利用が繰り返され、まだ処理されていなければ、その量または数は累計される。

邪教宣伝品の作成と配布、または邪教を宣伝するための通信情報ネットワークの使用が　異なる種類や形態を含むものであれば、本解釈に規定されている異なる数量基準の対応する割合に従って計算してから累計することが可能である。

第七条　邪教組織を組織・利用し、迷信邪説を造り広め、メンバーやその他の人を欺き、絶食・自虐させるなど、あるいは病人を騙し正常な治療を受けさせず、重症や死亡に至らせるものは、刑法第三〇〇条第二款に規定された邪教組織を組織・利用し「他の人を欺き、重症や死亡に至らせる」と認定すべきである。

邪教組織を組織・利用し他の人を欺き、一人以上を死亡させ三人以上を重症負わせたのであれば、三年以上七年以下の懲役刑が処され、並びに罰金が科される。

邪教組織を組織・利用し他の人を欺き、次の状況のいずれかに該当する場合には、七年以上の懲役刑または終身刑が処され、並びに罰金、または財産の没収がされる。

(一)三人以上の死亡を引き起こした場合

(二)九人以上に重傷を負わせた場合

(三)そのほか情状が特別に深刻な事態の場合

邪教組織を組織・利用し他の人を欺き、重症を負わせたのであれば、三年以下の懲役刑が処され、拘留、政治的権利の管制または剥奪、罰金が科される。

第八条　本解釈の第二条から第五条までの規定の実施は、次のいずれかの状況に該当する場合には、厳罰される。

・海外の機関、組織、要員と協力し邪教活動に従事した場合

・省、自治区、地方市級(地方自治体)にまたがる邪教組織機構の設立、メンバーの育成または邪教活動の組織化した場合

(三)重要な公共の場所、監督の場所、または重大な国家祝日や主要なイベントでトラブルを引き起こす、および公に邪教活動を実施した場合

(四)邪教組織が取り締まりを受けたあと、あるいは邪教組織として認定されたあとも依然としてトラブルを引き起こし、公に邪教活動を実施した場合

(五)国家職員が邪教活動に従事した場合

(六)未成年者に邪教を宣揚した場合

(七)学校やその他の教育訓練機構に邪教を宣揚した場合

第九条　邪教を組織・利用し国家法律および行政法規の執行を妨害することは、本解釈の第四条の規定に準拠している。しかし行為者が誠意をもって反省し、邪教組織から撤退し再び邪教活動に従事しないことを表明することができれば、不起訴あるいは刑事処罰を免除することが可能である。

邪教を組織・利用し国家法律および行政法規の執行を妨害するものは、行為者一審の判決前に誠意をもって反省し、邪教組織から撤退し再び邪教活動に従事しないことを表明することができるのであれば、以下の規定に従って個別に対処する。

・本解釈第二条の規定条件に一致している場合は、刑法第三〇〇条第一款の規定による「情状比較的軽い」と認定する

ことが可能である。

・本解釈第三条の規定に一致している場合は、刑法第三〇〇条第一項の規定による「情状特別重大」と認定せず、三年以上七年以下の懲役刑が処され、罰金が科せられる。

第一〇条　邪教を組織・利用し国家法律および行政法規の執行を妨害する過程で、国家を分裂させ、政権を転覆させ、あるいは他の人を侮辱または誹謗するなどの犯罪行為がある場合には、いくつかの罪を組み合わせる規定により有罪判決として処罰される。

第二条　邪教を組織・利用し、迷信邪説を造り広め、メンバーやその他の人を自殺または自傷させるよう組織的、計画的に、煽動、脅迫、教唆、助長する場合には、刑法第二三二条、第二三四条の規定により、意図的殺人罪または意図的傷害罪で有罪判決として認定し処罰される。

第二条　邪教組織のメンバーが自焚、自爆あるいはそのほかの危険な方法で公共安全を危害する場合には、刑法第二四条、第二五条の規定により、放火罪、爆発罪および危険な方法で、公共安全を危害した罪で有罪判決として処罰する。

第三条他の人が邪教を組織・利用し犯罪を実行していることを明らかに知っているにもかかわらず、その人に経費、技術、道具、宿泊、送り迎えなどの便利な条件や援助を提供した場合には、共同犯罪として扱う。

第四条邪教組織を組織・利用し法律の実行を妨害する罪、邪教組織を組織・利用し人を重傷や死亡させた罪、社会秩序を破壊した犯罪人物に対し、刑法第五六条の規定により、政治的権利の剥奪が付け加えることが可能である。

第五条案件に関わる物が邪教宣伝品であるか否かの確定が困難である場合には、地方の市級(地方自治体)以上の公安機関に確認意見を求めることが可能である。

第六条本解釈は二〇一七年二月一日から施行される。

(アルタンジョラー訳)

第一部 ❖ 身心変容技法と霊的暴力

近代日本の軍の宗教性と身心変容技法
——尊王の軍人・乃木希典と禅

島薗 進
上智大学グリーフケア研究所所長・東京大学名誉教授／宗教学

はじめに

近代日本の宗教とナショナリズムというとき、「宗教」と「ナショナリズム」をそもそも別種のナショナリズムの起源と流行ものと捉える欧米の捉え方を適用しようとするとうまくいかない。欧米の研究者が近代の宗教とナショナリズムについて論じるとき、ナショナリズムは非宗教的なものだとの前提が置かれることが多かった。ベネディクト・アンダーソンは『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』(原著、一九八三年)で世俗的なものであるはずのナショナリズムが隠れた宗教性をもっていることを論じた。タラル・アサドは『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』(原著、二〇〇三年)のなかで、日本の近代国家を世俗的な体制だったと理解している。これらはすぐれた近代文化の研究書と言えるが、ナショナリズムは世俗的なものだという先入観があったと思われる。

こうした理解をくつがえす意義をもったのが「宗教的ナショナリズム」という用語であり、この語の学術的な使用を広めた書物としてマーク・ユルゲンスマイヤーの『ナショナリズムの世俗性と宗教性』(原著、一九九三年)をあげることができるだろう。以下の私の論考は、近代日本のナショナリズムを宗教的ナショナリズムと捉える立場に立っている。日本の近代を考えるとき、天皇崇敬と国体論を基軸とする宗教的ナショナリズムが近代国家形成の核心に置かれたという事実を忘れるわけにはいかない。神道とナショナリズムの緊密な関係はあまりに明白である。皇帝が統治する神聖国家という東アジア的な国家秩序観が、国民の連帯による国家形成を進めようとする近代によみがえり、宗教的ナショナリズムに展開していったのだ。

このように天皇と一体視された国家そのものが宗教性を帯びた日本の宗教的ナショナリズムにおいては、皇室とともに公的機関がきわめて重要な役割を果たすことになる。とりわけ学校と軍隊の役割が大きい。拙著、『国家神道と日本人』(二〇一〇年)では学校が果たした役割についてある程度述べたが、軍隊についてはほとんどふれることができなかった。そこで、この稿では、宗教的ナショナリズム、より具体的には天皇崇敬の担い手としての軍隊について見ていくことにしたい。

近代日本の宗教的身心変容技法ということでは、学校と軍隊が果たした役割がきわめて大きい。とくに軍隊においては、宗教的身心変容技法が暴力と結びついた。もともと軍隊は暴力の装置ともいえる。だが、ここで暴力というときは、近代日本の軍隊がことさらに敵味方双方のいのちを軽んじた傾向を念頭に置いている。内務班が初年兵を暴力的に「訓育」しようとして手荒く遇したことはよく知られている。また、玉砕や特攻、さらには捕虜になることの禁止のように、兵士に進んで死を受け入れるように強い

たことも思い起こされる。七三一部隊のように捕虜を実験材料として扱い、数千名を死に至らしめた例も知られている。これらは日本軍が際立った暴力性を発揮した例である。

近代日本における宗教的身心変容技法と暴力について考えるとき、軍隊の宗教性を見逃すことはできない。では、軍隊における身心変容技法をどのように捉えていくことができるだろうか。一つの切り口として禅と軍隊との関わりを取り上げてみたい。この稿では、とくに乃木希典（のぎまれすけ）に注目し、乃木の天皇崇敬と禅への親しみがどう関わっていたかを見ていきたい。アジア太平洋戦争期には「皇道禅」が大きな潮流となり、禅という身心変容技法を通して宗教的ナショナリズムに深入りしていく若者が多数生み出された。

よく知られている例は、戦争末期に旧制中学校の生徒が熱狂的に読んだとされる杉本五郎の『大義』である。一九〇〇年生まれの杉本は、一九三七年陸軍少佐として中国の戦地に赴き戦死している。広島の連隊にいた杉本は一八年にわたって禅に親しんでいた。死に先立って、禅で磨いた精神性と皇道思想が一体化した著作、『大義』をまとめた。これが早い死を予想して生きていかざるを得なかった若者たちの心を揺さぶったのだった（城山三郎『大義の末』、市川白弦『日本ファシズム下の宗教』、ブライアン・ヴィクトリア『禅と戦争――禅仏教は戦争に協力したか』）。

杉本のような禅で精神性を養った軍人は少なくなかった。その多くは尊王や皇道への献身を尊びもした。皇道禅の精神系譜と言えるだろう。この稿では、皇道禅の系譜の早い時期の代表者とも言える乃木希典を取り上げる。近代日本でもっとも人気が高い英雄的軍人の一人である乃木の例を通して、軍の宗教性と身心変容技法の関係についてその一端を見ていくことにしたい。

1 軍部ファシズムと天皇崇敬の歴史

明治以降の日本では富国強兵と海外への勢力拡張が進められる過程で軍部の政治的地位が強化され、やがて昭和期になると軍部支配の抑圧的な体制と無謀な戦争へと進んでいく。韓国や中国への攻撃的な姿勢は明治初期から日清戦争、日露戦争へと次第に強められ、日韓併合以降、一段と強化される。それは軍部の政治力の拡大と不可分だった。そして、治安維持法が制定される一九二五年以降、国内の言論や信教の自由や思想・信条の自由が著しく制限され、天皇崇敬が強化されていく。

政治的自由や人権の抑圧が常態化するこうした軍事国家的な性格を「軍部ファシズム」とか「軍ファシズム体制」とよぶ論者もいる。他方、天皇崇敬というところに主要な特徴があると見て「天皇制ファシズム」とよぶ論者もいる。これらの呼称は軍と天皇崇敬が密接に結びつき、近代日本の対外攻撃的また抑圧的な体制をもたらしたという認識を反映している。

たとえば、秦郁彦が一九六二年に刊行した『軍ファシズム運動史』という書物では、「日本ファシズムの性格を、もっとも簡潔に表現しているのは、天皇制ファシズムおよび軍部ファシズムという呼びかたであろう」（六ページ）と述べられている。続いて秦は以下のように述べる。

> 天皇制は、明治絶対主義の創設者たちによって、人為的につくり出された精巧な支配装置であった。／彼らは、欧州先進諸国による植民地化の危機を切りぬけて急速な近代化を達成するには、国民統合のシンボルとして、精神・倫理の世界で天皇の持っていた伝統的＝中世的権威を復活し、拡大するのが、もっとも効果的な方法であると考えたのである。明治憲法と教育勅語は、この新たな支配体制の外壁と内核を規定したものであった。（七ページ。「／」は原文改行箇所を示す）

ここで秦が「伝統的＝中世的権威」と呼んでいるものは、宗教的と言いかえることもできる文化的次元を指している。ただし、宗教的な天皇崇敬を掲げた国家理念は建前で、実際の統治機構は欧米に倣い、法に従って各機構の担当者が運営責任を分担していくはずだったので、そのズレが重要だという。明治初期の段階では、「玉」とよばれることもあった天皇個人は、政治権力を行使することは想定されていない。「『玉を抱いて専制』しようとする政治勢力にとって、正統性を保障するシンボルの役割を担わされた」のだった。ところが、天皇を掲げつつも、実際政治においては合理的に運営されるはずだったこの二面的体制はバランスを失っていく。「昭和期に入ると、天皇制は……徐々に安定性を失い、あらゆる意味で反動的・退行的傾向を深めて行く。」（同前）

ここで主要な役割を担ったのが軍部である。秦は「日本ファシズムの主たる推進力であり、また最終的な制覇者の座にのぼったのは、軍部であった」と述べ、E・H・ノーマンの『日本における兵士と農民――日本徴兵制度の諸起源』（邦訳版、一九四七年、原著、一九四三年）の次の一節を引いている。

日本軍隊は、日本におけるファシズムの最先端となり、その数多の政治的、宣伝的活動によってドイツ、イタリアのような単一ファッショ政党を事実上不必要ならしめたのである。（一二〇ページ）

「軍部ファシズム」という性格づけは、「下からの大衆運動」という側面が弱かったという評価と結びついている。秦は日本のファシズムは「上からのファシズム」という特徴をもったと述べている。これは妥当な捉え方だろうか。

日本ファシズムは、ナチスやイタリアのように、下からの大衆運動という方式をとらず、軍部、官僚のような国家機構によって推進された点から、典型的な「上からのファシズム」とされている。すなわち政党運動の拡大によって外から政治権力の中枢に接近したのではなく、本来権力行使機関である既存の国家組織が、そのまま転用されて、新たな政治使命を付与されたのである。しかも新たな政治体制に対応する機構的な編成がえは、ほとんど行われず、人的配置転換もなかった。（一五ページ）

軍部主導のファシズムは確かに「上からの」と特徴づけられるような性格をもっているが、だからといって「下からの」運動がきわめて弱体だったと言ってよいかどうかは問題である。軍部主導の国家主義的体制がそれなりに国民に受け入れられていく基盤には、「下からの大衆運動」というものもある程度、存在しており、軍部はそうした「下からの」支持を吸い上げたという側面も見ておかなくてはならない。

問題は秦がファシズムの基盤となる「大衆の精神動員」（一三ページ）とよぶものの実態がどのようなものだったかだ。近代神道について独自の視角をもつ神社本庁の論客、葦津珍彦の見解を見てみよう。葦津は、秦が「精神動員」とよぶ戦時期の精神文化に注目する立場から、『国家神道とは何だったのか』（新版、二〇〇六年、初版、一九八七年）でだいぶ異なる見方を示している。

近代の神道史を錯誤、誤認している米人やその御用文化言論人は、国家神道をもって、明治日本の政府権力者と、熱烈な神道家とが相共謀して築き上げたものであるかのような虚像のイメージを拡散して俗説を通用させている。（中略）／しかし国家の政府権力とは別に、それとはまったく相異なる神道の意識が、在野の国民の間に生きつづけて行く。それが大正時代になって燃え上る。政府の国家神道は、初めはこれを無視し、やがて弾圧を試みたが、権力への反抗は根づよい。国家神道の中枢、神社局は存外に、消極防衛につとめたが、在野神道諸流の反抗は、後には政府権力をおびやかして、心理的圧迫を感じさせる（いわゆる昭和初期からの維新動乱時代）。この間の朝野の思想史は、複雑を極めた。それは「国家神道時代」末期十有余年のことである。（一〇–一一ページ）

ここで葦津は「政府の国家神道」と「在野神道諸流」とを対置している。前者は内務省が統制していた神社と神職の組織を指しており、後者は天皇崇敬や国体論に力点をおき、「神道」とともに、あるいはそれ以上に「皇道」を説くような勢力を指している。前者が国家官僚制の下にある「上からの国家神道」であるとすれば、後者は在野の人々に主体がある「下からの皇道運動」である。後者も神道祭祀を行う天皇への崇敬を掲げるもので、明治維新の国家構想の基本に関わるものなので「国家神道」の重要な構成要素と見なすべきだというのが筆者の考えだ（『国家神道と日本人』、二〇一〇年）。

国家神道という語の指す範囲をどう捉えるかという問題はさておき、秦が捉える「上からのファシズム」の像と葦津が捉える「在野神道諸流」とをうまく整合することができるだろうか。在野神道諸流が「上からのファシズム」を下から後押しするような性格をもったことは確かだろう。では、それは「軍部ファシズム」とどのように関わっていたのだろうか。「軍部ファシズム」が「在野神道諸流」と、また皇道主義とどう関わったかという問題だ。

「上から」の働きかけと「下からの」働きかけがどのような割合で分布したかを測るのは容易ではない。ただ、天皇崇敬の下での国民の一体感を形成していくことが、昭和期のファシズム体制につながった。そしてそこで軍部が果たした役割は小さくない。そうであるとすれば、明治以降の軍隊の歴史がそれにどう関わったかを明らかにしていかなくてはならない。明治維新以降、第二次世界大戦の終結に至る時期の日本の精神文化の動きを考える上で、軍部・軍隊の精神史をたどることが重要な理由はいくつも挙げることができるだろうが、以上の理由はその中でも大きなものの一つである。

2 戦前の軍隊の宗教性

軍部がある種の宗教性をもっていた。それは天皇崇敬であり、また神道と結びつきをもっている。こ

れを国家神道と呼ぶかどうかは横に置いておいて、そのことについては共通了解があると思う。では、軍部が宗教的な要素をもつに至る思想的背景や歴史過程はどういうものであったかということが重要になる。思想的背景としては靖国神社や「軍人勅諭」が重要だ。靖国の信仰の源流をたどれば、明治維新期の尊王運動、尊王の志士たちの天皇崇敬が基礎になっていることがわかる（拙稿「国家神道の形成と靖国神社・軍人勅諭――皇道思想と天皇崇敬の担い手としての軍隊」（『講座明治維新一一　明治維新と宗教・文化』二〇一六年）。

他方、歴史的に軍隊生活に宗教的な要素がどのように入っていったかという歴史過程は複雑である。戸部良一による『逆説の軍隊　日本の近代9』（一九九八年）に手がかりを求めよう。この書物が「逆説」を主題に掲げるのにはいくつかの意味がある。日本の軍隊は、強い天皇崇敬によって支えられており、そのためにときに政治的な安定に寄与したが、他の場合には天皇に直結しているという意識の下で勝手に政治を動かしてしまうことも起こった。これは一つには、政府にではなく天皇に直属する軍隊という形態、すなわち「統帥権の独立」という体制の帰結と見なされている。

組織としての軍は、天皇の終戦の意思を受け承詔必謹（島薗注：十七条の憲法第三条に由来。ここでは天皇の言葉に必ず従うという意味）を貫いた。天皇は（島薗注：一九四五年）八月十七日に、陸海軍人に勅語を下賜し、八月二十五日には、復員に際して告別の勅諭を下賜した。また、外地（南方、中国、満州）には軍人皇族を名代として派遣し、終戦の意思をあらためて伝達させた。天皇の統帥大権が、このように、その終戦の意思を軍組織に徹底させるという意味で、スムーズな降伏を可能ならしめた重要な要因であったことは疑いない。（一四－一五ページ）

このように軍の政治的中立性を確保するように機能するのが、明治中期に「統帥権の独立」を制度化した際の意図だった。ところが、実際には政治介入は常態化するに至った。政府の意思に従わずに、国体の尊厳を掲げて戦争への道を突き進んでいったのも、「統帥権の独立」に負うところが大きかった。天皇の統帥大権に従っているとする軍の意思を、政治機構によって統御することができなかったからである。

ただし、それと同時に、軍がこの大権を利用して、さまざまな機会に政治に横車を押し、自己の組織的利益を強引に追求してきたことも忘れるべきではない。軍のファナティシズムに不当な権威と権力を与えたのも、統帥大権であった。政府が、ともするとファナティックな主張を展開する軍に抗することができず、無謀な戦争にやむにやまれず訴えたのも、敗戦が必至となったのに降伏の決断が遅れたのも、統帥権の独立に重大な原因があった。（一五ページ）

「天皇にまつわる逆説」として、戸部はもう一つ「天皇との関係」をあげる。「ファナティック＝狂信的」と言われるほどに天皇を宗教的に崇敬する軍だが、実は重要な局面で、現実の天皇の意思は軍の意思とは異なっていたということだ。

八月十五日のクーデターを敢行した少壮将校たちは、天皇を現人神と崇（あが）める独特の国体観の持ち主であった。彼らの論理からすれば、終戦の聖断は、あるべき本来の天皇の意思ではなく、君側の奸に歪（ゆが）められたものに過ぎなかった。したがってその君側の奸を除けば、国体護持を追求する純粋な天皇の意思が顕現されるはずであった。／だが、こうした彼らの論理は、現実の天皇の意思と真向（まっこう）からぶつかった。（一五－一六ページ）

だが、これは二・二六事件や八月一五日のクーデターを引き起こそうとした少壮将校らに限られたことではない。その背後には、近代的な軍隊として形成された日本軍が、天皇への強烈な宗教的崇敬を内蔵していたというさらにもう一つの逆説がある。

いずれにしても、日本の軍人、とりわけ将校が天皇に対して強烈な、ときには狂おしいほどの忠誠心を持っていたことは疑いない。それゆえ、日本軍はしばしば、「国民の軍隊」ならぬ「天皇の軍隊」と呼ばれ、「天皇制軍隊」なる用語によって表現されることさえある。（中略）／ただし、天皇への忠誠をもって日本軍が非近代的・前近代的な軍隊だったということを意味するならば、それはやや的外れと言うべきだろう。天皇とは要するに国王にほかならない。天皇への忠誠とは、本来的には国王への忠誠と同じものであるはずである。そして……封建領主から中央集権国家の中心たる国王への忠誠の転換は、きわめて近代的な現象だったのである。その近代的な国王への忠誠が、蹶起将校に見られるような必ずしも近代性とはなじまない信仰的天皇崇拝と、いつしか併存し、同居さ

えしていたとすれば、これもやはり逆説的と言うほかない。（一六－一七ページ、「……」は短い中略を示す）

近代日本国家を支える天皇崇敬システムが、神道祭祀を行い、神的な過去をもつ天皇への崇拝を柱とする精神文化と不可分であり、それを「国家神道」「国体神道」「皇道」などの概念によって示すことができるという立場をとれば、戸部のいうこの三番目の意味での「逆説」はそれほど逆説的には見えない。

たとえば、小島毅は『増補　靖国史観——日本思想を読みなおす』（二〇一四年、初版、二〇〇七年）において、幕末の尊王運動の思想的バックボーンとなり、明治維新後の天皇崇敬と祭政一致の基盤となった、水戸学の「国体」論に軍国主義的な構造が宿されていると見る。後に、靖国信仰に典型的に表われる国家神道の精神構造は、尊王運動のバイブルとして機能したとも評される水戸学者、会沢正志斎の『新論』（一八二五年）にすでに埋め込まれていると論じる。『新論』の中核をなす「国体」の章に述べられている「国体」思想が、そもそも「軍部ファシズム」の土台を作ったと捉えるのだ。

「国体」中篇は全編武士論である。／正志斎はまず古代の朝廷の記録、何々天皇がだれそれを派遣して軍事作戦を行ったという記述の列挙から始める。それはアマテラスがニニギに与えた神勅の継承発展であった。朝廷の尚武（しょうぶ）精神とは、天皇の威光と彼に属する領土が「たえず四方に広がること」をめざすものであった。／つまり、彼は最初から国防を外征の論理で語っている。「我らが国体」の護持は、消極的に所与の与えられた領土領域のなかで自分たちの世界を墨守（ぼくしゅ）していればよいというものではない。そこにははじめから侵略の論理が潜んでいるのだ。（したがって、私は「明治政府は当初は正しかったのだが、ある時期から道を間違えてアジアへの侵略を開始した」という歴史認識を採らない。「御一新」には最初からそうなるべき芽があったのだ。）（五六ページ）

『新論』はまた、来るべき変革を、鎌倉・室町時代に進行した兵権を再び中央政府が集中することと捉える。そしてそれを、「東照神君」（＝家康）の御遺訓によってではなく、「天祖」の御神勅によって裏付けようとする。「天祖」は子安宣邦『国家と祭祀——国家神道の現在』（二〇〇四年）が示したように会沢が作り出した語で、天皇の先祖である天照大神を指す。『新論』は儒教的な統治論にそって、中国の天子が神聖な統治を行う祭祀にあたるものを「天祖」に由来する祭祀として位置づけた。

……正志斎の論法では、神を奉じて戦うことがおろそかになったからこそ、各自が私利私欲を追求するいくさが頻発し、国体を傷つけることになったのである。正確には、神を奉じて戦わないことこそが、国体からの逸脱であった。「天皇といえどもあえて自由勝手はされず、戦いにのぞんではかならず神の命を受けたもうた」と正志斎は述べる。／したがって、彼の国体論のなかで肝心なのは、その政治体制が天皇を頂点にいただいているか否かという狭義の政治的次元ではない。天皇が君臨していようとも、彼が勝手に振る舞うならば、それは国体に反する行為なのだ。／国体とは、単に天皇を君主として仰ぐ体制ではない。／そうではなく、「天祖の神勅」を奉じる天皇を君主として仰ぐ体制なのである。「三種の神器」の象徴性・重要性はここにある。正しい戦争は、そうした「神の命を受けたもうた」天皇の軍隊が、まつろわぬ敵どもをなぎ倒していくことをいう。（六三－六四ページ）

水戸学を主とする皇道論的な儒学と国学、その尊王思想と国体論にのっとって進められた明治維新において、すでに「天皇の軍隊」の宗教的な性格は定まっていたというのが小島毅の論である。

おおよその論としては、これは妥当なのかもしれない。だが、幕末の尊王運動の理念がそのまま直ちに明治国家に具現されたわけではない。さらに、昭和期の「軍部ファシズム」に至るまでにはなお六〇年ほどの年月があり、さまざまな思想や政治勢力の関与があった。会沢正志斎の理念が必然的に国家神道の宗教性を担った「軍部ファシズム」を導き出したというのでは、多様な社会層や集団や人びとが関与して形成されていった歴史のプロセスが軽視されてしまう。戸部も「日本軍の特殊性」を安易に「無謀な戦争」に結びつけないよう、求めている。まずは、近代軍隊の一つとしてどこに日本軍の特性があったのかを冷静に見定めるべきである。もう一つは特殊性があるとして、それが顕在化していく歴史的な経緯を明らかにしていくことだ。

……大東亜戦争（太平洋戦争）末期に日本軍がファナティックな特徴を帯びていたことは事実としても、はたして日本軍は当初からそうした性格を有していたのかどうか、ということである。ファナティックな非合理性は、日本軍の本来的特性だっ

たのか。（『逆説の軍隊　日本の近代9』一九ページ）

たとえば、一九〇〇年の北清事変（義和団の乱）では日本軍は略奪行為が少なく、一九〇四－一九〇五年の日露戦争ではロシアの捕虜に対する待遇はしっかりしていたという。太平洋戦争中の内務班による新兵いじめのような軍紀の異常は、いつどのようにして生じたのか。日本軍のファナティシズムや非合理性の形成過程を丁寧に見ていく必要があると戸部は述べている。

戸部の述べることはもっともで、私なりにその課題に応えたい。とはいえ、ここで軍部の宗教性の形成史を全体的に捉えていくことはしない。ここでは、軍隊における宗教的な天皇崇敬や国家神道的な要素を増幅させた立役者の一人である乃木希典に注目する。とりわけ、乃木の宗教的な天皇崇敬が禅の身心変容技法への関心と深く結びついていた点に注目する。乃木はもっとも強く深く尊敬された近代日本の軍人の一人である。その乃木は禅から大きな力を得ている。

他方、アジア太平洋戦争期には「皇道禅」が唱えられ、大きな力を発揮した。「禅と武士道」との結びつきという点からも、日本の軍隊と禅の身心変容技法には密接な関わりがある。もちろん、この関わりが乃木一人に由来するというわけではない。だが、日本の軍隊と禅の身心変容技法との深い関わりという点で、乃木が一定の役割を果たしたということも確かである。そこで、ここでは乃木の事例を通して、日本の軍隊の宗教性と身心変容技法の関わりについて理解を深めていくことにしたい。

3 乃木希典の天皇崇敬

だが、乃木の禅との関わりについて述べる前に、明治天皇に殉死した乃木希典の精神構造の中核にあったものを見ておきたい。乃木希典は天皇崇敬と国家神道の歴史的展開の上で大きな役割を果たした。それは日本軍の軍旗崇拝に及ぼした乃木の影響や、明治天皇の葬儀の日の殉死が国民に与えた甚大な感化からも見えてくる。だが、ここでは乃木自身の天皇崇敬を基礎づけた彼の尊王思想・皇道思想について見ておこう。

乃木は「軍人勅諭」について以下のように述べたことがある。岡田幹彦『乃木希典――高貴なる明治』（二〇〇一年）から引用する。なお、「中略」とあるのもここは岡田自身によるものだ。

> 軍人の信仰は言うまでもなく軍人の精神として明治十五年一月賜りたる勅諭これなり。これをもって精神と為し、これを信仰してもって忠を陛下に尽さざるべからず。
>
> それ軍人の精神すなわち武士道は万巻の書を読むも容易に会得すること難し。しかるに我が大元帥陛下には簡明に垂教あらせられたり。その尊きこと限りなし。（中略）
>
> 軍人たる者また毎朝必ず勅諭を拝誦して、軍人たるの精神を培養し信仰の念を増進し、もって陛下に忠実なる軍人たることを期すべきなり。（五六ページ）

乃木は幕末に尊王を掲げる志士たちの精神を支えた皇道思想の忠実な継承者であった。乃木は生涯、吉田松陰や山鹿素行への尊崇をもち続けた。

日露戦争後、殉死に至る時期は、明治天皇の命により学習院の院長を務めたが、その時期の語りの中からそれを確認しておきたい。以下の乃木の語りも岡田幹彦『乃木希典――高貴なる明治』から引く。

学習院の生徒を前に、乃木は吉田松陰の「士規七則」について語ったことがある。乃木が教えを受けたのは吉田松陰の叔父、玉木文之進だが、乃木は親戚でもあった玉木を通して吉田松陰の教えを身に着けた。「そうじゃよ。松陰先生は玉木先生を通じての間接じゃよ、しかしいつも松陰先生を模範として叱責をうけたので、よくよく松陰先生の教訓は肝に銘じて忘れぬのじゃ。殊にわしの生涯に大修養となった士規七則は全く松陰先生の大きな賜物じゃったからのう」（二二三ページ）。こう言って、「士規七則」の各項目について述べていくのだが、ここでは第二則「凡そ皇国に生まれては、宜しく吾が宇内に尊き所以を知るべし。蓋し皇朝は萬葉一統にして、邦国の士夫世々禄位を襲ぐ。人君民を養いて以て祖業を続ぎたまい、臣民君に忠して以て父志を継ぐ。君臣一体、忠孝一致、ただ吾が国を然りと為す」の解説を取り上げる。

> これはな、外国が悉皆駄目で、日本ばかり独り天狗でいろといわれたのではない。勿論痩我慢的な驕慢な言葉ではないのである。
>
> 外国の美点は美点、特徴は特徴としてこれを学ぶに決して吝かであってはならない。しかし外国の弊風悪徳は断乎としてこれを排撃しろといわるるのじゃ。要するに自国の本領を忘れず、真を真とし邪を邪とする事じゃ。それについてはまず第一に、日本国の万邦に冠絶せる国体、金甌無欠（国

家のあり方が立派で確乎として自立し、外国の侵略をうけたことがないこと）なるその国体の最秀最美の精華を深く肝銘せねばならぬのじゃ。

すなわち、皇統連綿たる天皇陛下は日本民族の首長にましまし、国民はその一家一門であり、義においては君臣、情においては親子たる一大宣言をはっきり認識することである。かくして忠君愛国の至誠、献身犠牲の大節を万古不易の大信念に貫き、一死以て君国に殉ずるのが日本国体の精華なのじゃ。

勿論この士規七則は、封建時代の武士階級のために書かれた言葉であって現代の繁雑なる社会組織とは異るが、しかし君臣一体、忠孝一致の道徳は日本精神の神髄、立国の大本、維新鴻業の大原動力であって、確乎不抜の生長こそあれ絶対に退歩を許さぬ報告盡忠の大黒柱というべきものじゃ。（二二三–二二四ページ）

こうした乃木の精神主義的な教育理念は、当時の学習院の多くの学生たちには受け入れにくいものだった。とくに一九一〇年に創刊された『白樺』に結集したような、教養主義的な学生たちは乃木に批判的だった。大濱徹也『乃木希典』（二〇一〇年、初刊、一九六七年）は学習院の学生たちの反応を以下のように述べている。

西欧の近代文明に心酔していた学生にとり、乃木は全く文明の何たるか、芸術の何たるかを解せぬ野蛮人に思えた。そのため、乃木の訓話を耳にし、その行動を見るにつけ不快の感をおさえられなかった。とくに、乃木がなるたけ風呂に入らぬ訓練をしろと説教したり、海水浴で濡れた身体を天日に乾すだけだったのは笑止の沙汰と受取られた。また、「尚武の気」を養うために豚切りと称して、生きた豚をためし切りさせられ、豚を学生に切りさいなました後で、乃木がとどめを刺すなどは残酷そのものと反発をうけた。／同人雑誌『白樺』に結集した学生は、乃木の教育方針に反発し、反抗した人々だったといえる。『白樺』グループは、乃木が説く訓話にことごとく反発し、乃木を文明を解せぬ人間として嘲笑しつづけた。（二二六ページ）

乃木の殉死に際して、学習院で乃木学長の教えに辟易した経験がある武者小路実篤や志賀直哉が侮蔑的な感想を述べたことはよく知られている。本多秋五は『志賀直哉』（一九九〇年）で以下のように述べている。

乃木大将の殉死に際して、武者小路は、「乃木大将の殉死は、ある不健全なる時が自然を悪用してつくり上げたる思想にはぐくまれた人の不健全な理性のみが、賛美することを許せる行動である。」（『人類的、附乃木大将の殉死』）と書いた。志賀日記を見ると、「乃木さんが自殺したといふのを英子からきいた時、「馬鹿な奴だ」といふ気が、丁度下女かなにかゞ無考へに何かした時感ずる心持と同じやうな感じ方で感じられた。」（大正元年九月一四日）とある。（上、六六–六七ページ）

このような武士的、「皇軍」的な精神性への違和感は昭和前期には次第に排除されていくことになる。

4 乃木希典と禅

この乃木希典が禅に親しんだ時期があった。そのことについて経緯を詳しく述べているのは、『大義』の著者、杉本五郎が最初に東京の白山道場で出会った禅僧、平松亮卿である。平松は『修養時代の乃木大将』（一九三一年）という著書や、「南天棒に参ずる乃木将軍」（『駒沢大学実践宗乗研究会年報』第四号、一九三六年）という講演録があり、乃木の禅との関わりのおおよそを描き出してくれている。

乃木の参禅については、山岡鐵舟（一八三六–一八八八）や児玉源太郎（一八五二–一九〇六）の導きがあった。乃木がよく禅を実修していたのは、市ヶ谷にあった道林寺で、山岡鐵舟が深く関与していた寺である。山岡が営んでいた剣道の道場、春風館もここに移っていた。乃木が強い影響を受けた禅僧は中原南天棒（鄧州、全忠）（一八三九–一九二五）で、道林寺でのことだった。南麻布にある妙心寺派の曹渓寺の師家を務めていた中原南天棒を道林寺に招いたのは山岡鐵舟である。そして、そこへ乃木を案内したのは児玉源太郎で、一八八八年のこと、山岡が死亡したおよそ一月後だった。乃木は三九歳頃、南天棒は四九歳頃のことである。

中原南天棒は肥前唐津藩の武士の家に生まれたが、七歳で母が死に一一歳で平戸雄香寺の麗宗全澤のもとで出家した。妙心寺派系統の九州の臨済宗寺院で指導を受け、二〇代の終わりに久留米の梅林寺の羅山元磨のもとで印可を受けた。そのとき、広く師を求めて修行を重ねよとの指導を受け、諸国行脚を始める。その途次、日向から豊後に至る道すがら、農家の牛小屋に樹齢二百年に及ぶ南天の樹に出会い、

これをもらい受け、警策に用いる竹篦のかわりにする。これが「南天棒」の名の由来である。

乃木希典は萩で玉木文之進に指導を受け、山鹿軍学を学ぼうとしたが、その極意とされる「平常心是道」の意味するところがよく分からなかった。平松亮卿「南天棒に参ずる乃木将軍」は、乃木希典が一〇代でもったこの疑問が、三〇歳代後半の乃木が参禅を始める動機のもとにあったものだと見なしている。

乃木さんはこれが動機となつて、自分の心を見たい、つかみたいと、凡ゆる漢籍を博覧したが分らぬ。山口の戦ひは敗れる、小倉で不覚を取り、植木坂の一戦に軍旗問題を起す、自ら省みて、これは山鹿流の極意、平常心是道がシツカリと分つてゐぬからだと、口惜がつて、それからの勉強ぶりは一層物凄かつた。流石の乃木さんも文字教籍、これ筌蹄なるを會せず、不立文字の活消息はなかなか手に入らなかつたのだ。（二二三ページ）

「これ筌蹄なるを會せず」というのは、「文字で学ぶとしてもそれはいずれ捨てるはずの手段にすぎないということが分からなかった」という意味である。

一八八八年、欧州見学を終えて帰国すると、「一刻も早く皇祖皇宗の遺訓に遵ひ先人の気魄に則つて国民精神を復興せしめなければならぬと復命を兼ねて建白した」。その時、児玉源太郎と精神教育について話す機会があったが、児玉は「乃木君、平常心是道は実際に体験しなければ分らん、本や話で分るものでは無い。私の行つてゐる道林寺には南天棒と云ふ偉い坊さんがゐる、其處へ行つて尋ねるがいゝ」と助言した。

乃木が南天棒に初めて出会ったのは児玉邸だったが、南天棒とともに道林寺にいた平松は、その出会いの場にあって見聞したことを述べている。

児玉さんの紹介で、乃木さんは、／『私は長府毛利の臣乃木希典であります、この剣の平常心を教へて下さい』／と剣を前に置いて挨拶をされた。すると南天棒、『衲は南天棒と云ふ坊主だ、お前は軍人か』『ハツ』『衲は坊主だ、お前は軍人か』『ハツ』同じ事を繰返してゐる。『軍人なら剣を使つて見ろ』乃木さん前に置いたサーベルをどうしていゝのか分らず困つてゐた、南天棒は汝軍人で剣の使ひ方を知らぬかと、矢庭にサーベルを抜き払つて、エイツと許り切りつけた。乃木さん、流石にサツと身を飜はす、また切りたてる、到々戸袋の所へ押しつまつて、二進も三進も動けない。参つたと叫んだ。（二二六–二二七ページ）

南天棒はサーベルを鞘に納めて、今度は「真剣を出せ」という。乃木がよく理解できないでいると、「本当の真剣とは汝の心だ」とヒントを出す。だが、それでも乃木はよく分からない。

曾つては玉木先生から汝の心だと云はれ、南天棒も今またそれをいふ。考へ込んでゐると南天棒、『あんたは陸軍少将十一旅団長、毎日軍人精神を説きながら、自分の魂を知らぬとは……この禄盗人。似而非武士』云ひざま南天棒でブツ叩いた、その上足で蹴つた、これは大変な事になり居つた。今に乃木さんが怒つて和尚の頭に喰ひついてゆくだらう、と次の間に居た衲どもは手に汗を握つてゐた。児玉さんは遉である、側に見てゐて、髪の毛一つ動さないで端座して居る。（二二七ページ）

「どうか真剣を見出す道を教へて下さい」と乃木は言い、入門を許された。そして、道林寺で参禅を重ね、「趙州露刃劍、寒霜光焰焰、更擬問如何、分身成両段」という公案で苦しんだが、一年半後に悟りを述べることができた。そしてさらに一年半、参禅を続け、「春冬秋夏褌三尺。紅白紫黄花四時。無地獄兮無極楽。仏書万巻又何癡。」との漢詩で悟りの境地を述べることができた。「平常心是道」が会得できたということだ。

「南天棒思はず手を拍つた。三拝して『軍服を着た禅坊主になりませう』と誓つた、その乃木さんの双眼に熱い涙が光つて居つた」。そこで「石樵居士」の号を授かった。平松は「乃木大将をして大将たらしめ、人間たらしめたのは南天棒であり、大将自らの捨身鏤骨の大精進の賜と云ふべきである」としめくくっている（二二八–二二九ページ）。

おわりに

近代日本の軍隊において禅が大きな役割を担った例として、この稿では乃木希典を取り上げた。一人の例にすぎないが、乃木は大日本帝国陸軍を代表する軍人といってもよいので、その例から引き出せることは少なくないはずだ。

乃木において禅は死を覚悟した使命や職務を果たすことと結びついて受容されている。禅を修行することで、死への覚悟ができてくる。死を恐れる気持ち、死にたくない気持ちが克服されていく。禅を通して、「生死を超える」、また「生死一如」の境地を

得ることができる。それは軍人にとっては、なんとか手に入れたい境地だった。とくにアジア太平洋戦争期、さらにはその末期において、軍人兵士にとっては切実な課題となっていく。

軍人の場合、それは高い評価を得る理想の軍人に近づくことでもあった。皇道論や国家神道・天皇崇敬が求める目標にとっても、たいへん適合的だった。この問題は近代日本の死生観の歴史という観点からアプローチしていくことも可能だろう（拙著、『日本人の死生観を読む』、参照）。『大義』にも「死生観」と題した章があったが、戦争と死生観言説は関連が深く、そこに仏教やキリスト教や神道（救済宗教的な神道）がからむこともあった。

また、胆力を養うことや自己鍛錬が、禅の修行の効果として強調されている。ものごとに動じない心構えを養うことは、禅僧に求められることであり、そのために奇抜な行動をしたり、他者の度肝を抜くようなことを行う。これは職業軍人や活動家の責任感やヒロイックな意識ともつながっている。武道で求められる卓越は、身体面と心理面があり、心理面の卓越は禅によってこそ養われるとも言える。これは個人の自意識を強め、優劣が競われる場で他者に対峙できる心を確立することであり、集団において指導力を養うことになる。

禅は規律ある有能な軍人の育成に役立ったとも言えるだろう。乃木はその好例なのかもしれない。だが、そこに霊的暴力への傾向が潜んでいたことも否定できないだろう。これは乃木の殉死をどう評価するかという問題とも関わっている。乃木の殉死は多くの国民によって賛美された。そして、その熱狂は一九三二年の「爆弾三勇士」の賛美にもつながっていく。こうした「潔い死」の像は、杉本五郎の『大義』に熱狂した戦争末期の若者たちにも引き継がれる。こうした精神性は戦後、厳しく批判された。だが、現代日本においても、こうした精神性はなお大きな影響力を保っているように思われる。

付記

本稿は、拙稿「禅・皇道・戦争――皇道禅を導き出したもの」（『別冊サンガジャパン　禅』サンガ、二〇一九年二月）の一部を用いている。

参考文献

会沢正斎『新論』一八二五年。
葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』神社新報社、新版、二〇〇六年、初版、一九八七年。
市川白弦『日本ファシズム下の宗教』エヌエス出版、一九七五年。
岡田幹彦『乃木希典――高貴なる明治』展転社、二〇〇一年。
大濱徹也『乃木希典』講談社、二〇一〇年（初版、一九六七年）。
小島毅『増補　靖国史観――日本思想を読みなおす』筑摩書房、二〇一四年（初版、二〇〇七年）。
子安宣邦『国家と祭祀――国家神道の現在』青土社、二〇〇四年。
島薗進『国家神道と日本人』岩波書店、二〇一〇年。
島薗進『日本人の死生観を読む――明治武士道から「おくりびと」へ』朝日新聞出版、二〇一二年。
島薗進「国家神道の形成と靖国神社・軍人勅諭――皇道思想と天皇崇敬の担い手としての軍隊」明治維新史学会編『講座明治維新　第一一巻　明治維新と宗教・文化』有志舎、二〇一六年。
城山三郎『大義の末』新潮社、一九七五年（初版、一九五九年）。
杉本五郎『大義（普及版）』平凡社、一九三八年。
タラル・アサド『世俗の形成――キリスト教、イスラム、近代』（中村圭志訳）みすず書房、二〇〇六年（原著、二〇〇三年）。
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。
E・H・ノーマン『日本における兵士と農民――日本徴兵制度の諸起源』（陸井三郎訳）白日書院、一九四七年（原著、一九四三年）。
秦郁彦『軍ファシズム運動史（復刻新版）』河出書房新社、二〇一二年（初版、一九六二年）。
平松亮卿『修養時代の乃木大将』乃木教報社、一九三一年。
平松亮卿「南天棒に参ずる乃木将軍」『駒沢大学実践宗乗研究会年報』第四号、二一三-二二九頁、一九三六年。
ブライアン・アンドルー・ヴィクトリア『禅と戦争――禅仏教は戦争に協力したか』光人社、二〇〇一年（原著、一九九六年）。
本多秋五『志賀直哉』上、岩波書店、一九九〇年。
ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体――ナショナリズムの起源と流行』（白石隆、白石さや訳）、リブロポート、一九八七年（原著、一九八三年）。
M・K・ユルゲンスマイヤー『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（阿部美哉訳）玉川大学出版部、一九九五年（原著、一九九三年）。

第一部 ❖ 身心変容技法と霊的暴力

マインドフルネスが説かれた歴史的背景と霊的暴力に関する一考察

井上ウィマラ
高野山大学文学部教授／スピリチュアルケア学・仏教瞑想研究

はじめに

本論では、まずマインドフルネスのルーツであるヴィパッサナー瞑想の根本経典となるĀnāpānasati-sutta（呼吸による気づきの教え：出息入息念経）が説かれた因縁である出家修行者たちの集団自殺事件について概観する。次に、マインドフルネスが最も総合的に説かれたSatipaṭṭhāna-sutta（気づきの確立に関する教え：念住経・念処経）の実践構造を確認したうえで、当時の出家修行者たちが、看取りを含めて、お互いの看病から学んでいたことに関する律蔵の記述からマインドフルネスの臨床的実践形態について考察する。その後で、Aṅguttara Nikāyaに伝わる「出家修行者が常に反省すべき一〇か条（Dasadhamma-sutta）」から、看取りの際に「悟りを得ていたか？」を問う対話がなされていた可能性について紹介し、それが現代社会で配慮なく行われた場合にはスピリチュアルなハラスメントになりかねない危険性について考察する。

こうした議論を通して、相互の無意識的な権威関係であるランクを無自覚で行使することによって引き起こされかねない霊的暴力の可能性について考察し、それを予防するための現代的な配慮と実践について考えてみたい。

1 仏教史に残る集団自殺事件

1-1 第三パーラージカ制定の背景

仏教の戒律における極刑（pārājika：教団追放）は四つあり、その三番目が殺人を禁じるものである。[1] この第三パーラージカが制定された原因となった集団自殺事件について、律蔵は次のように記述している。

ブッダがヴェーサーリーで過ごしていたときのこと。ブッダはさまざまな方法で不浄（asubha）[2]について説法し、墓場で死体の腐敗過程を観察するなど身体の不浄について観察する修行と、不浄観によって三昧を獲得することの素晴らしさを語った。そして、半月ほどのあいだ一人で静かに過ごすために籠ることを告げた。[3]

ブッダが不在のあいだ、準備のできていなかった修行者たちが不浄観を修行したところ、恐怖感と嫌悪感に巻き込まれ、自分の身体に不安になり恥じ嫌悪して自殺を図ってしまった。自害するもの、お互いに殺し合うもの、人に頼んで殺してもらうものもいた。殺人を請け負った行者は後悔の念に襲われるが、悪魔の身をもつ神（Mārakāyika devatā）に慰められ励まされて、さらなる殺人を続け、多くの修行者の命が奪われた。

半月後、参籠から出てきたブッダは、修行者の数が激減したのを不審に思い、何が起こったのかと侍者のアーナンダに問うた。アーナンダは事件の経緯を説明して、不浄観の代わりになる別な瞑想法を説くように懇願した。そこで説かれたのが、呼吸を瞑想対象として気づき（マインドフルネス・念）を養う瞑想法であった。（筆者要約Vinaya.III.pp68-71.）

筆者も大学病院で検死解剖を見学したり、バンコクの総合病院で毎週出家者のために開放されている死体解剖を見学したりして不浄観を行ったことがあ

る。最初はショックのあまり気分が悪くなってしまったが、落ち着いてくると臓器の色や形の観察に集中することができるようになった。集中できるようになると、恐怖心や嫌悪感は消えて、臓器の色や形の美しさを愛でることができるようになることに驚いてしまったことがある。

不浄観の修行では、こうして禅定[4]を獲得して安定したイメージが保てるようになってから、その上に「私もこのようになるものなのだ」と自分自身の行く末を重ねて思惟することによってヴィパッサナー（観）瞑想に進み、無常・苦・無我の洞察を得て解脱が達成されてゆく。ところが、戒定慧のトレーニングによって準備が整っていない状態のままで死体に直面してしまうと、現代でいうところのトラウマ体験[5]になり、ケアがなされないまま流されてしまうと、嫌悪感による自殺にまで追い込まれてしまう可能性があるのである。

1-2　呼吸を見つめることによるマインドフルネスの育成法

律蔵では、アーナンダからの懇願によってブッダが説いたとされる呼吸によるマインドフルネス育成として、中部経典に収められたĀnāpānasati-suttaの中核をなす一六の観察法が列挙されている。一六とは以下のとおりである。

1　長く息を吸っているときには「長く息を吸っている」と遍く知り、長く息を吐いているときには「長く息を吐いている」と遍く知る。

2　短く息を吸っているときには「短く息を吸っている」と遍く知り、短く息を吐いているときには「短く息を吐いている」と遍く知る。

3　「全身を感じながら息を吸おう」と訓練し、「全身を感じながら息を吐こう」と訓練する。

4　「身体の動きをしずめながら息を吸おう」と訓練し、「身体の動きをしずめながら息を吐こう」と訓練する。

5　「喜びを感じながら息を吸おう」と訓練し、「喜びを感じながら息を吐こう」と訓練する。

6　「安楽を感じながら息を吸おう」と訓練し、「安楽を感じながら息を吐こう」と訓練する。

7　「こころの動きを感じながら息を吸おう」と訓練し、「こころの動きを感じながら息を吐こう」と訓練する。

8　「こころの動きをしずめながら息を吸おう」と訓練し、「こころの動きをしずめながら息を吐こう」と訓練する。

9　「こころを感じながら息を吸おう」と訓練し、「こころを感じながら息を吐こう」と訓練する。

10　「こころを和ませながら息を吸おう」と訓練し、「こころを和ませながら息を吐こう」と訓練する。

11　「こころを安定させながら息を吸おう」と訓練し、「こころを安定させながら息を吐こう」と訓練する。

12　「こころを解き放ちながら息を吸おう」と訓練し、「こころを解き放ちながら息を吐こう」と訓練する。

13　「無常を繰り返し見つめながら息を吸おう」と訓練し、「無常を繰り返し見つめながら息を吐こう」と訓練する。

14　「貪りから離れることを繰り返し見つめながら息を吸おう」と訓練し、「貪りから離れることを繰り返し見つめながら息を吐こう」と訓練する。

15　「消え去ってゆくことを繰り返し見つめながら息を吸おう」と訓練し、「消え去ってゆくことを繰り返し見つめながら息を吐こう」と訓練する。

16　「手放すことを繰り返し見つめながら息を吸おう」と訓練し、「手放すことを繰り返し見つめながら息を吐こう」と訓練する。

（Vinaya.III.pp.70-71. 筆者訳）

これら一六の観察法は、1～4：（呼吸による）身体（身：kāya）に関する観察、5～8：感受（受：vedanā）に関する観察、9～12：こころ（心：citta）に関する観察、13～16：身心相関現象の法則性（法：dhamma）に関する観察に分けられる。

1-3　呼吸観察に込められたトラウマ対策のポイント

伝統的には身受心法の四領域に関する四つずつの観察法として解釈されるこれら一六の観察視点は、不浄観瞑想が引き起こしてしまった集団自殺という凄惨な事件の直後に説かれたものであるだけに、瞑想に付随する落とし穴を予防する狙いを込めて説かれたものであると考えることは妥当な推測であろう。[6]ここでは、伝統的な解釈に現代的なトラウマ理解とその治療という観点を付け加えながら解釈を試みたい。

伝統的解釈によると、呼吸の長短の違いに心を向け、[7]吸い始めから吸い終わりまで、吐き始めから吐き終わりまで、呼吸全体に注意を向けることによって自然に身体全体にも意識が及ぶようになる。筆者自身の体験的理解では、外呼吸（ガス交換）に意識を向けているうちに、心が自然に内呼吸（エネルギー代謝）に誘われて、身体を構成する細胞全体へと心が開かれてゆく。これは、ヘモグロビンによって酸素が細胞に運ばれ、ミトコンドリアでエネルギーに変

換されるルートに伴う心のプロセスであり、「気の流れ」と呼ばれるものへの気づきに相当する過程であると思われる。すると、呼吸は自然に深くゆるやかになってゆき、それにつれて身体の動きも静まってゆく。外から見ていると息をしているのかしていないのかわからないまでに静まってしまう。こうして禅定と呼ばれる集中状態に入ってゆく。ここまでが1〜4によって説かれた内容である。

禅定に入ったときの一番わかりやすい兆候が喜(pīti)と呼ばれるエクスタシーの体験である。この喜びはピリピリと鳥肌が立つような皮膚感覚、身体が軽くなり浮揚するような感覚、エネルギーの波が身体に押し寄せるような感覚として体験されることが多い。また、喜びと同様に光を見る体験をすることも少なくない。身体の中に光が見える場合もあるし、自分の周囲が明るくなるように見える場合もある。こうした光や喜びの体験は、集中力が高まることによって心を曇らせる働き[8]が鎮圧されたことによって、生命活動が本来持っていた喜びや光(バイオフォトン)の活動が浮かび上がってきたことによる。

この喜びには刺激性と興奮性が伴っており、それらが観察され自覚できるようになると心は次第に刺激と興奮に疲れを感じるようになり、自然に治まった後に安楽が訪れる。これはマインドフルネスによるリラックス状態である。この安楽は、その静けさ故に多くの人が「これが悟りではないか」という思い込みを抱きやすい。スピリチュアルなものへの期待感である。こうした心の動きを観察し、それらが静まってゆく過程が5〜8である。禅定によって得られる神秘的な体験と、それらへの執着を見抜いてゆく過程は、上座部では「観の汚染(vipassanā-anukilesa)[9]」と呼ばれ、禅では魔境と呼ばれる過程に相当する。

集中力による神秘体験への反応が適切に観察され乗り越えられると、心そのものの状態をありのままに見つめることが可能となる。心が欲望系の衝動に捉えられているか、怒り系の衝動に捉えられているか、自動操縦状態に陥っているかを見極め、自覚的に心を和ませることができるようになると、心は自然に集中力を増してゆく。喜びが怒りを中和し、一体感が欲望を中和してくれることを体験的に知るようになる。すると、執着は強引に断ち切ろうとしなくても、ありのままに見つめることによって自然に解き放たれてゆくことが理解されるようになる。これが9〜12の過程である。

修行者たちの集団自殺を引き起こしたのは死体を見ることによる恐怖や嫌悪感であったが、それらの感情は怒り系の衝動にあたる。集中力によって生まれる喜びのエネルギーが比較の物語に流されてしまうことなくしっかり受容されると、恐怖や嫌悪感という怒り系の衝動を受けとめて中和するためのエネルギー源として働くようになる。これが瞑想の集中力によって生じる喜びの巧みな使い方であり、そのためには集中力だけではなく洞察力が必要になる。マインドフルネスは、このようにして集中力(止:samatha)と洞察力(観:vipassanā)がバランスよく組み合わされた瞑想法なのである。[10]

トラウマ研究家であるコーク(2006, 12-13)は、身体感覚を通した無常理解がトラウマケアの中核になることを以下のように述べている。

> トラウマを受けた人達は、感情や感覚を持っても安全であることを学ばなくてはならない。もし自分たちの内的体験に注意することを学ぶと、肉体的体験は固定したままになっていないと悟るであろう。あらゆるものがその時——トラウマを受けたその瞬間——に凍結してしまったのと異なって、肉体感覚や感情は常に、絶え間なく変化している。彼らは感覚と感情の違いを言えるようになる必要がある。(あなたは怒っているか怯えているかを、どのようにして認識しますか? その感情を体のどこに感じますか? 体の中で、今こんなように動きたいという衝動があるのに、気がつきましたか?)自分の内的感覚が常に移り変わるという事に気付くと、特に深呼吸や体を動かすことで肉体状態をある程度コントロールすることを学べば、彼らは本能的に、過去を思い出すことが圧倒的な感情を引き起こす結果になるとは限らないという事を、発見するであろう。

13〜16では、無常への洞察、貪りから離れること、消え去ること、手放すことを繰り返し見つめることによって洞察を深めてゆくことが述べられているが、これらはトラウマケアの中核につながると同時に、不浄観を含むあらゆるアプローチを、集中力を土台とした洞察力によって解脱へと導く画期点を示したものである。

2 マインドフルネスの実践構造

Ānāpānasati-suttaは、上記の一六の観察法を中核として、その前後には、当時の出家修行者たちがリーダーを中核とした大小のグループを作り、各自が自分に合った様々な瞑想法を修行していたこと、呼吸によるマインドフルネスの育成法は悟りの七条件[11]を

満たして解脱へと導いてくれることが述べられている。

Satipaṭṭhāna-suttaは、マインドフルネスのもう一つの根本経典であり、マインドフルネス瞑想が最も総合的にまとめられている経典である。この経典には、呼吸観察をはじめとする一三タイプの瞑想法が、身受心法の四領域に従ってまとめられており、その中の一つに不浄観が含まれている。このことは、集団自殺を引き起こしてしまった不浄観も安定した土台の上で正しく実践されるならば、解脱を目指したマインドフルネス瞑想のひとつの通路として取り組むことが可能であることを示唆している。

そしてこの経典のもう一つの特徴は、あらゆる対象を、①自分（の呼吸など）を繰り返し見つめる、②他者（の呼吸など）を繰り返し見つめる、③自他（の呼吸など）を繰り返し見つめるという三つの視点から随観することが説かれていることである。筆者はこれらを主観的観察、客観的観察、間主観的観察と呼ぶことにしている。なぜブッダがこれら三つの観察視点を取り上げたかに関しては、人生の苦しみを生み出す「私」という思いが人間関係の中でどのように発生してくるものであるかを理解するために必要なものであり、現代の科学的研究においてはミラーニューロンの発見によって解明が進められている共感や自己意識研究にまつわるテーマでもあるからであると考えている。[12]

律蔵『大品』の記述によると、マインドフルネス瞑想のこうした間主観的な側面は、看取りを含めた、出家者たちの相互看病の実践として行われていたことが見て取れる。さらには、そうした相互観察の結果として、看病するのが難しい患者の五条件、よき看護者の五条件などもまとめられている。[13]

看病するのが難しい人の五条件

①病気によくないことをする。
②よいことでもその適量を知らない。
③薬を服用しない。
④ためを思って看病してくれる人に、悪化しているときには悪化していると、軽減しているときには軽減していると、変化ないときには変化ないと、ありのままに病状を明らかにしない。
⑤身体に生じてきた苦しく鋭く荒く辛く嫌な好ましくない、いのちを奪い去るような痛みに耐えられない性質である。

よき看護者の五条件

①薬を提供することができる。
②適不適を知り、不適なことを退け、快方に向かわせる。
③何かを得ようとしてではなく、慈しみの心で病者を世話する。
④大小便や唾や嘔吐物を取り除くことを厭わない。
⑤時を見て病者に法にかなった話をして指導し、やる気を起こさせ、奮い立たせ、喜ばせることができる。

（Vinaya.I. pp.302-303. 筆者訳）

よき看護者となるための五条件では、思いやりの心を要として、治療（cure：①②）とケア（care：④⑤）とがバランスよく組み合わされている。こうした臨床実践から見えてくるのは、他者のケアをするためには他者を知ることに加えて自分自身のことを知ることが重要であり、間主観的な観察を含むマインドフルネスは有益なツールとなるであろうことだ。マインドフルネスの実践そのものがケアにつながってゆくということである。[14]

3 十法経に説かれた看取りにおける問いの意味

Aṅguttara Nikāyaには、出家修行者が常に反省すべき一〇カ条が記されている。その最後には、修行者同士の看取りの場面で問いかけられる質問内容を髣髴とさせるものがある。ここでは、その会話がなされる出家者の置かれた社会的状況について、ブッダは修行者たちにどのように自覚するように教えていたのかを理解するために、全体を訳出してみたい。

修行者たちよ、出家修行者はこれら一〇カ条の教えについて常に内省すべきである。一〇とは何か？

①「今日、社会制度の外に出たのだ」と、出家修行者は常に内省すべきである。
②「私の生活は他者に依存している」と、出家修行者は常に内省すべきである。
③「他者とは違う行儀をするべきである」と、出家修行者は常に内省すべきである。
④「戒（生活習慣）という側面から、自らの心にやましいことはないだろうか？」と、出家修行者は常に内省すべきである。
⑤「清らかな修行を共にする賢者たちが、私のことを戒の側面から非難することはないだろうか？」と、出家修行者は常に内省すべきである。
⑥「すべての愛しい者たち、親しい者たちから離れた状態になっているのだ」と、出家修行者は常に内省すべきである。

⑦「私は業を自らのものとし、業の継承者であり、業から生まれ、業に繋がれ、業を頼りとするのであって、善い業であれ悪い業であれ業を作れば、その業を受け継いでゆくのである」と、出家修行者は常に内省すべきである。

⑧「私は日夜をどのようにして過ごしているだろうか？」と、出家修行者は常に内省すべきである。

⑨「私は静かで何もないところ（空所）で過ごすことを楽しめているだろうか？」と、出家修行者は常に内省すべきである。

⑩『聖なるものと呼ぶにふさわしい特別な智見である超人法が得られているだろうか？』、最期の時に清らかな行いを共にする修行仲間から問われて恥ずかしい思いすることがないだろうか？」と、出家修行者は常に内省すべきである。

修行者たちよ、これら一〇カ条の教えについて出家修行者たちは常に内省すべきである。

（ANV, pp.87-88. 筆者訳）

第2節における考察から、出家修行者たちの間で看取りを含めた看病がなされていたことが確認された。このことから、第⑩項目は臨終に際して、「解脱していたか」について問われていたこと、「聖なるものと呼ぶにふさわしい」解脱ではないにせよ、「（解脱に至る過程で出会う、一般的な人には得難い）禅定や光やエクスタシーなどの神秘的体験は得られていたか」が問われていたであろうことがうかがえる。臨終時におけるこうしたコミュニケーションは、アビダンマにおける臨終心路（maraṇa-āsanna-vīthi）の発見として結実し、さらにはチベット仏教における『死者の書』の実践へとつながる地下水脈となっていたであろうことが推察される。

臨終時においてこうした問答がなされる背景には、仏教における出家修行者の社会的位置づけが考えられなければならない。すなわち、出家修行者は社会に依存し、いわば社会の寄生虫のように支えられながら、解脱を目指して日常生活のすべてを瞑想修行に捧げることが求められる。なぜならば、解脱して得られた学びを何らかの形で信者や社会に還元することが期待されており、それが社会に寄生させてもらう者としての理想であるからだ。出家修行者の生活は、信仰心から布施や供養をしてくれる人々の福田となるため、行儀や戒律（sīla-vinaya; 生活習慣の導き）を含めて、すべてが解脱（vimutti, vimokkha）と呼ばれる輪廻の苦しみからの解放に向けられていなければならない。[15] そのための一環として、臨終時には出家生活の本懐である解脱が得られていたかどうかが問われて当然だと考えられていたのである。

ここでもう一点確認しておかねばならないことは、禅定や神秘体験の仏教における位置づけである。禅定や神秘体験は、解脱に至る道のりで体験されるものであるが、そこにはスピリチュアルな体験への執着が入り込む余地があり、そうした微細な欲望に無自覚であると、他者との比較による劣等感の補償のために使われ、オウム真理教事件に象徴されるように宗教やカルト集団内の支配や搾取の温床となりうる危険性を秘めていることが理解されていなければならない。これが「観の汚染」が説かれた所以であろう。

その上で、禅定や禅定によって派生してくる光やエクスタシーの体験は、慎重で自覚的な使い方をすることによって、解脱に至る道のりで出会う難所[16]を乗り越えてゆくためのエネルギー源にもなりうることを知っておくことが望ましい。そうした理解と体験が足りなかったために、死という現実に直面することから発生する恐怖や嫌悪感に駆られて集団自殺事件が発生してしまったからだ。ブッダはこのような微細な事柄への熟慮をこめて、Ānāpānasati-suttaと十法経を説いたのではないかと思われる。

また、これまでの考察から、オウム真理教事件が内包する超能力への執着、性欲と破壊衝動との絡み合い、グルと弟子という権威的人間関係が生み出す支配と搾取の温床、そして殺人の合理化に対する倫理道徳的な感覚麻痺といった問題について、リフトン（二〇〇〇）の考察にならって、日本社会の持つ構造的な問題とその背景にある歴史的トラウマの視点から考察してみることが必要であろう。それは、王位への道を棄てて一沙門としての道を極めて歩き尽くした人間ゴータマ・シッダッタが、個人の究極的な幸福と社会の健全さについて考え抜いて到達した智慧と思いやりと方便を、現代社会に再構築してゆくための重要な試金石となるであろう。

4 対人援助と霊的暴力に関する考察

日本スピリチュアルケア学会の倫理規定には、ケア提供者とケア対象者との関係性について以下のような記述がある。

3-1　スピリチュアルケア師は、ケア対象者およびその周辺の関係者に対し、支配的な立場にならないように、また支配的な力を行使しないように注意する。

（http://www.spiritualcare.jp/qualification/ethical_code/ 二〇一八年一二月二五日アクセス）

この項目に関する説明では、スピリチュアルケア師は、その職能の性格上、ケア対象者・関係者との間で、そのときのケアの目的の範囲を超えた影響を与えやすいことが述べられている。これは、ミンデルの提唱する霊的ランク[17]という視点に相当するものである。ミンデル（二〇〇一、一〇五－一〇六頁）は霊的ランクについて以下のように述べている。

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

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

ミンデル（二〇〇一、八五頁）は、霊的ランクに無自覚であることによって発生するトラブルがあることに注意を喚起し、霊的ランクを持つ者と持たない者とのあいだに問題が発生したときには、力の弱い側を支援することに加えて、霊的ランクを持っていることに無自覚な側をも支援する必要があることを述べている。これはケア提供者の継続的な教育の必要性とも重なるものである。

また、同規定の5－4には宗教的な儀礼に関して以下のような項目が記載されている。

5－4　ケア対象者に対する宗教的な祈りや唱えごとの提供は、ケア対象者から希望があった場合、あるいはケア対象者から同意を得た場合に限る。それを提供する際には、ケア対象者のみならず周囲に対する配慮もする。

（http://www.spiritualcare.jp/qualification/ethical_code/　二〇一八年一二月二五日アクセス）

第3節で考察したブッダの時代の臨終時の問答は、現代社会で不用意に行うとスピリチュアルなハラスメントになってしまう危険性がある。多くの臨終行儀に述べられているような念仏による往生の実践も、現代のスピリチュアルケアの文脈から見ると、霊的な強制になってしまわないように相当な配慮が求められるであろう。最期まで人の心は変化し続けるからである。

エリザベス・キューブラー・ロスらと共に多くの終末期患者に仏教瞑想的な視点から寄り添いの実践を続けてきているスティーブン・レヴァインは、あるとき、ブルックリンの施設で死の床に就いている年老いたユダヤ人女性の母親に『チベットの死者の書』を読み聞かせようとしている娘に対して、その代わりにユダヤの古い愛の歌でも歌ってあげるほうがよいかもしれないと提案している。[18]たとえ娘であったとしてもケア提供者がよいと思い込んだものよりも、本人が慣れ親しんだ環境の中で安心できる雰囲気を提供することのほうが大切なのだ。

おわりに

人のために善いことをしてあげようと思っても、そこに潜む「善いこと」についての思い込みや、相手との人間関係の中に潜むランク（無意識的権威）の問題に無自覚でいることによって、その「善意」が暴力になってしまい、そのことが見逃され、許されてしまうことがある。こうした善意の暴力化は親子関係や師弟関係など、無意識的な力関係に差がある場所において起こりやすい。ブッダの説いた念・マインドフルネスの実践は、自他のあいだに生じるあらゆる現象をありのままに見守ることによって、霊性が温床となって生み出されやすい暴力の問題を予防し解決するための有効な手段となりうることが理解された。

次の課題として、周産期と看取りという具体的な臨床場面において、このマインドフルネスがどのように活用されうるかについて考察を続けてゆきたい。それはブッダの解脱を支えた三明[19]のひとつである死生智についての考察につながっていくであろう。

注

1　この殺人には自殺幇助や堕胎も含まれる。アビダンマ（仏教心理学）では、受精時から生命が宿るとして、堕胎も殺人に含まれる。受精の瞬間に受精卵に収縮してゆく意識（生命のエネルギー情報）は結生心（patisandi-citta）と呼ばれる。律蔵には、出家修行者が妊婦に乞われて堕胎させて極刑に処せられた事例が出てくる。（『南伝大蔵経1　律蔵1』一三七－一三九頁）

2　Subhaは美しいもの、清らかなものを意味し、否定の接頭辞aがつくと反対の意味となる。不浄と訳されるが、死体を見たときのような嫌悪感を催すものというニュアンスがある。不浄観は性欲を鎮めるために説かれた瞑想で、死体の崩壊過程をつぶさに観察することで湧き上がる嫌悪感によって異性のイメージが誘発する性欲を中和させようという試みである。死の直後から骨が風化してゆくまで、さまざま

な死体の様相を、死体が置かれた周囲の環境とともにイメージして心に焼き付ける。周囲の様子をイメージに入れるのは、死体を見て錯乱することを防ぐためである。その際に発生する恐怖心が愛欲を中和する。最初は、死体を見つめた後で目を閉じて残像と同じイメージが浮かぶようにする。直接死体を見なくても心に想起することができるようになると、そのイメージは恐怖心を発生させることはなくなり、得られた集中力によって愛欲が鎮圧される。『南伝大蔵経62　清浄道論1』三五三–三九〇頁を参照。

3 paṭisalliyati. 一人になって瞑想するために籠ること。ブッダは解脱した後でも、半月ほどのあいだ、ひとりで静かに過ごすことが時折あったようである。そのあいだは、托鉢によって得られた食物を運ぶために決められた一人の修行者が会うことを許されただけで、誰も近づくことが許されなかった。

4 不浄観では、瞑想対象が嫌悪感を催すものであるため、強い意志によって心を対象に向ける努力が必要になる。そのため、言葉を伴った思考である尋(vitakka)を伴う第一禅定にのみ入ることができ、それ以上の深い禅定には進めないと考えられている。『南伝大蔵経62　清浄道論1』三八四頁を参照。

5 現代の心理学では、トラウマになるための条件として無力感と孤立無援感に支配されてしまうことが述べられている。これに対応するものとしては、清浄道論の不浄観解説において、墓場に行くための規定に長老や熟練した修行仲間に告げて指導と保護を受けるべきことが記されている。『南伝大蔵経62　清浄道論1』三五六–三五七頁を参照。

6 一六のすべてが、そのときに説かれたものかどうかに関する議論があり、経典編集の段階で他の経典に合わせて追加編集されたものである可能性が否定できない。ここでは、そうした文献学的な議論はさて置いて、一六のすべてが当時説かれたものでなかったとしても、呼吸に心を向けることによって、人間存在を構成する身受心法という四側面からの考察がまとめられたものであるとして考察を進めてみたい。呼吸をコントロールしないことがポイントになる。

7 数息観のように呼吸を数えたり、プラーナヤーマのように呼吸をコントロールしたりする手法は、補助技法として注釈書に述べられているが、経典には出てこない。呼吸をコントロールするタイプの技法は、集中力が得やすく、エンパワーメントや安心枠の形成に役立つ。しかし、本経で説かれているように、一回ごとの呼吸の違いをありのままに観察してヴィパッサナー（洞察）に入ってゆく手法につなげてゆく際には、切り替えのときに困難を生じることが多い。自我の根底にはすべてのものごとを自分の思いどおりに支配したいという万能感への欲望があるため、コントロールすることによって得られる安心感を手放すことが不安や脅威に感じられてしまうからである。この点に関しては、現在のマインドフルネスにおいて用いられている手法の中で呼吸をコントロールするタイプのものがどれくらいあり、どのように利用されているかに関して詳しく調べてみる必要があるが、それは次の課題とする。

8 五蓋と呼ばれる、愛欲、害意、眠気と不活発性、浮つきと後悔、疑いという五つの心の働き。対象に心を向ける思考（尋）によって眠気と不活発性が覚まされ、対象を観察する思考（伺）によって疑いが、喜びによって害意が、リラックス（楽）によって浮つきと後悔が、一体感（一境性）によって欲望が中和される。尋、伺、喜、楽、一境性は禅定を支える心の働きで禅支と呼ばれる。繰り返し見つめること(anupassanā：随観）によってこうした対応関係に気づいてゆくことが洞察力（vipassanā：観）と呼ばれるものである。パーリ経典では、vipassanāという言葉が使われることは少なく、その代わりとしてanupassanāがストックフレーズの中で常用されている。井上（二〇一二、五一頁）を参照。

9 光明（obhāsa）、智慧（ñāṇa）、歓喜（pīti）、軽やかさ(passaddhi)、リラックス(sukha)、確信(adhimokkha)、奮励（paggaha）、寄り添い（upaṭṭhāna）、平静な見守り（upekkhā）、微欲（nikanti）という一〇種類の現象。集中力によって発生してくるものであるが、微欲に無自覚でいると、悟ったのではないかという思い込みや、他人との比較の物語に巻き込まれて瞑想の妨げとなる。また劣等感に無自覚でいると、こうした神秘体験は劣等感の補償のために使われやすく、宗教やカルト集団の権威関係の下で様々な搾取や抑圧の温床となりうる。オウム事件はその典型であろう。井上（二〇一二、八四頁）を参照。

10 修行者の中に劣等感が潜んでいると、その劣等感の補償として神秘体験を利用して、他者との比較の物語を作り、その物語の中で自分の劣等感を補償して他者より有利な立場に立とうとする傾向が強くなる。

11 マインドフルネス（sati：気づき・念）、現象分析(dhamma-vicaya：智慧)、努力（viriya）、歓喜（pīti）、鎮静（passaddhi）、三昧（samādhi）、平静な見守り(upekkhā）という悟りを支える七条件。現象分析、努力、歓喜は活性化を、鎮静、三昧、平静な見守りは安定化をもたらし、マインドフルネスがこれらのバランスを保つ働きをする。井上（二〇一二、六〇頁）を参照。

12 井上（二〇一三）を参照。

13 これら五条件の解説に関しては、井上（二〇一〇）を参照。

14 詳しくは、井上（二〇一七）を参照。

15 こうした実践は戒（sīla）・定（samādhi）・慧（paññā）の三学、あるいは布施（dāna）・持戒（sīla）・修行(bhāvanā）としてまとめられるようになった。この対応関係から、修行（瞑想）は集中力（定）と洞察力（慧）の育成からなることが理解される。これがのちに止観（samatha-vipassanā）と呼ばれるようになるのである。

16 集団自殺事件だけではなく、解脱に至る過程では、それまでの「私」に対する執着を手放す作業が求められ、それは自分自身の死を受容するための予期悲嘆の作業に相当するものであることも理解されるべきである。『清浄道論』に説かれた、恐怖を見つめる智慧、危うさを見つめる智慧、厭い離れる智慧などはこうした予期悲嘆に通じる過程を見守る英知であり、これからの心理学や精神医学と仏教学との共同作業の中で再発見と再解釈が期待される事柄である。井上（二〇一二、九–一一頁、五六–五七頁）を参照。

17 ミンデル（二〇〇一）は、人々が無意識的に行使し

ている権威の力をランクと呼び、ランクを自覚的かつ建設的に行使することで、お互いに楽になり実り豊かな人生が送れるようになってゆくであろうことを述べている。多くの文化で衝突の要因となっているランクとしては、肌の色、経済階級、ジェンダー、性的嗜好、教育、宗教、年齢、知識、職業、健康、心理学、霊性などがある。こうしたランクという視点については、井上（二〇一六）の「負の感情の見守り方」において取り扱っているので参照のこと。レヴァイン（一九九九、三四〇）を参照。

18 多くの過去世を思い出す宿住念智（pubbenivāsanusati-ñāṇa）、死と再生がどのようにつながっているのかを見つめる死生智（cutūpapatti-ñāṇa・天眼智：dibbacakkhu-ñāṇa）、そして漏れ出る煩悩を根絶する漏尽智（āsavakkhaya-ñāṇa）の三智を三明と呼ぶ。

19

引用参考文献

1958 Aṅguttara Nikāya.V. Pāli Text Society.

1964 Vinaya.III. Pāli Text Society.

一九三六 『南伝大蔵経1 律蔵1』大蔵出版

一九三七 『南伝大蔵経62 清浄道論1』大蔵出版

二〇〇六 B・A・V・D・コーク、「PTSDにおける脳科学研究の臨床への考察」https://www.mcij.ac.jp/bungaku/info/2011/6c5h7p0000005uki-att/a1307592936518.pdf（二〇一八年一二月二二日アクセス）

二〇一〇 井上ウィマラ『看護と生老病死――仏教心理で困難な事例を読み解く』三輪書店

二〇一二 井上ウィマラ編著『仏教心理学キーワード事典』春秋社

二〇一三 井上ウィマラ「Satipaṭṭhāna-suttaにおける内外について」『パーリ学仏教文化学』第二七号

二〇一六 井上ウィマラ「負の感情の見守り方」『身心変容技法研究』第五号

二〇一七 井上ウィマラ「律蔵における看病実践から医療者の燃えつき防止プログラムG.R.A.C.E.へ」『パーリ学仏教文化学』第三一号

二〇〇〇 R・J・リフトン『終末と救済の幻想――オウム真理教とは何か』渡辺学訳、岩波書店

二〇〇一 A・ミンデル『紛争の心理学――融合の炎のワーク』永沢哲監修、青木聡訳、講談社現代新書

一九九九 S・レヴァイン『めざめて生き、めざめて死ぬ』菅靖彦・飯塚和恵訳、春秋社

第一部 ❖ 身心変容技法と霊的暴力

能力増強・慈悲・魔

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 はじめに

二〇三〇年代以降の人類の霊性について考えるうえで、重要なポイントは三つある。

一番目は、薬物、遺伝子工学、BMIを用いた能力増強（enhancement）が進むと考えられることである。温暖化にともなう気候変動、人口爆発と結びついた資源・環境問題の激化によって、淘汰圧はさらに熾烈に意識され、能力増強に向かう傾向を強力に後押しするだろう（トランスヒューマン主義）[1]。

こうした能力増強には、情報処理、論理的知性、創造性などにくわえ、感情的ストレスへの対処能力や、直観やヴィジョナリーな予知、変性意識体験など、従来「宗教的」「霊的」と考えられてきた人間の意識体験をどのように「増強」するか、も含まれるだろう。現在アメリカで展開しつつある「非二元論的スピリチュアリティ」（non-dual spirituality）、「神経科学仏教」（neuro-Buddhism）、「世俗的仏教」（secular Buddhism）は、こうした傾向の先駆けだと考えられる。

二番目は、経済的富の偏在が極限にまで進むだろうことである。富は能力増強へのアクセスと密接につながっている。経済的富と遺伝子レベルにおける能力増強がリンクする「世界カースト社会」化が進むとともに、神に近づいたと思い込む者たちの倨傲（ヒュブリス）と、支配される人々の怨恨（ルサンチマン）をめぐって、より根源的な思考をわたしたちは強いられることになるだろう。

三番目は、AIの物神崇拝である。感情を「理解する」、あるいは感情を「持つ」AIを作るための出発は、AIにとっての身体――固定型であろうが、移動可能なロボットの形態であろうが――を常時スキャンし、維持、自動修復を行う機能を搭載することである。

脳のリヴァース・エンジニアリングと、量子コンピューティングの急速な発達とともに、炭素系生物からなる従来の進化史に属さない、異なる知性＝生命体が新しく生まれることを待望する思想が、開発者たちを中心に、さらに強い力を持つようになるだろうと考えられる（ポストヒューマン主義）。

こうした状況に対して、インドで誕生し、チベットで発達したタントラの伝統は、どのように答えるだろうか？　ここでは、「瞑想体験」「魔」「慈悲」という三つのキーワードをつうじて、考えることにしたい。

2 瞑想体験

トランスヒューマン主義の考える「能力増強」には、他者の意識や感情を直接に理解するテレパシーや、快楽体験や変性意識の増強が含まれている[2]。こうした意識の「能力増強」に対して、タントラの伝統はどう答えるか？

チベットにおいて最も高度な密教とされるマハームードラ（「大印」）やゾクチェン（「大円満」）の伝統は、さまざまな瞑想技法の探求、実践を通じて、人間の意識と精神の最も深い層から生じてくる体験を、三つのカテゴリーに分類している。

十四世紀チベットに出現し、ゾクチェンの理論と

瞑想法を、一貫した体系に磨き上げたロンチェン・ラプジャムは、この三つの体験について、次のように表現している。

意識による瞑想体験は、幸福感、楽、光明、無分別の体験であり、強まったり弱まったりする。その究極のものは、ほたる、雲、太陽、煙、蜃気楼、星、月の光、バターランプのごときヴィジョンだ。それらもまた不安定で変化する。これにたいして、顕現の体験は、「無礙なる音のタントラ」に述べられているように、秋の上弦の月のように、大きくなり、増大する。ヴィジョンは、いやましに成長する。（『言葉の意味の宝蔵』[3]）

少し言葉を補って、まとめておくことにしよう。

1　意識による体験（shes nyams）――空性（無分別）、楽、光明の三つからなる。シャマタ（「止」）、本尊ヨーガ、脈管と風のヨーガ（クンダリニーヨーガ）をはじめ、さまざまな瞑想技法によって生じる。

2　意識の究極の境界における体験（shes pa mthar thug gyi nyams）――「十のしるし」。死に近接する体験、および主に呼吸の制御を中心とする「脈管と風のヨーガ」に結びついている。そのリストは、後期密教の『グフヤサマージャ』タントラに始まり、『カーラチャクラ』タントラにおいて、完成した。しかし、その原型は、中期ウパニシャッドである『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』まで、はるかに遡ると考えられる。

3　顕現の体験（snang nyams）――光の体験の深化。二元的意識を超えた存在の土台から直接沸き起こってくる。ゾクチェン・ニンティクおよびロンデに固有。

特に、二番目の「意識の究極の境界における体験」と、三番目の「顕現の体験」の違いについて、ロンチェン・ラプジャムは、さらに次のように述べている。

原初の輝きに満ちた光のビンドゥと、プラーナ＝こころ（rlung sems）を止めることによってうまれる虹色の光のビンドゥは、いずれも「空なるかたち」である点においては似ている。けれども、まったく別のものだ。完全に清らかな自性のビンドゥ（前者）は、法界と明知が不二である統一体からあらわれてくる顕現であり、それゆえに澄みきっており、全体的なマンダラのヴィジョンへと成長する。また、呼吸を止める保息によってうまれるものではない。（このヴィジョンがあらわれるときには）煩悩と分別は自然にとまる。それゆえ、静寂に満ち、澄みわたり、自然に生じる静慮によって飾られている。それに対して、「脈管と風のヨーガ」は、風を努力してコントロールすることによって生みだされ、強まることも、弱まることもある。不安定でまた透明さにかけ、部分的にぼやけることもある……。両者の違いは、大きい。ちょうど金と真鍮のようなものだ。（『至高の乗り物の宝蔵』[4]）

この分類からすると、クンダリニーヨーガであれ、あるいは、脳深部の電気刺激やサイケデリックスによるものであれ、強烈な快楽（「法悦」）や、光のヴィジョン体験を含む通常の神秘体験は、三つのカテゴリーのうち、最初の「意識による体験」に含まれることになる。

また、仏教の伝統は、三種類のどんな体験であっても、執着してはならない、と口を酸っぱくして強調してきた。多様な瞑想体験の土台には、空なる叡智――「仏性」「明知」「倶生の智慧」などと呼ばれる――が横たわっている。修行において重要なのは、この叡智をじかに認識し、その中にとどまり続けることだ。一時的な体験に執着してしまえば、瞑想修行は、完全な脇道に迷い込むことになる。

特に、仏教的クンダリニーヨーガである「脈管と風のヨーガ」がもたらす快楽の体験について、十七世紀東チベットの密教理論家、カルマ・チャクメは、それまでの口伝をまとめた、次のような注意を書き残している。

食事をとらなくても体が快適であり、体の色つやがよく、欲望が強烈に燃え上がるのは、熱の力によって、精滴が増えたしるしである。この体験と（空性・心の本性の）悟りを融合することで、楽と空性が一つに入り混じる。このとき、（空性の）悟りによってコントロールしなければ、戒律を破ってしまうことになる。（『山の教え――隠棲修行の口伝』[5]）

強烈な快楽によって、圧倒されてはならない。それらの体験が、同時に空であるという認識を保つことができなければ、ブッダの道から、大きくそれることになる。

このような観点からすると、トランスヒューマン主義の考える意識の「増強」や、ポストヒューマン主義者が夢想する超越的AIの「霊性」は、人間の精神のうち、きわめて狭い範囲を取り出したものにすぎないことになる。彼らの考える「増強」や「霊

性」は、ただ、特定の体験に対する執着を表現したものにすぎない。ブッダの覚醒とは、まったく無関係だということになる。

3 「魔」とは何か？

二番目の世界カースト社会化が生み出す、ヒュブリスとルサンチマン、怒りと暴力の問題は、「魔」をめぐる問いと、じかに結びついている。

「魔」をめぐるチベット的な思考には、おおまかに三つの層がある。

一つ目は、大乗仏教に共通の「四つの魔」の概念である。「魔」(bdud) は、ブッダの悟りを得るのを妨げるものであり、「死の魔」「煩悩の魔」「蘊(うん)の魔」「天子の魔」の四つからなる。

二つ目は、チベットの女性行者マチク・ラプドゥンが創始した「切断」(gcod) の伝統における「四つの魔」の概念である。「物質的な魔」「非物質的な魔」「喜びと暖の魔」「我執の魔」からなる。

切断における「四つの魔」の概念は、次のとおりである。[6]

1 物質的な魔

物質として外界にあらわれてくる対象を指している。感覚に対象があらわれてくる。そのとき、判断を下し、好ましいものとして受け入れたり、悪しきものとして拒絶することによって、「感覚にあらわれる魔」が生じる。感覚にあらわれる対象が具体的な事物として実在すると考えることによって、輪廻にしばりつけられてしまう。

『般若経』の教えによれば、身体も物質（「色」）も、空である。そのことをはっきり理解すれば、物質的な「もの」にたいする執着は、解き放たれ、切断される。それによって、なにかが永遠に存在すると信じる「常見」の「魔」から解放される。

逆に空性を瞑想の対象としないことによって、無に執着する「断見」の「魔」からも解き放たれる。あたかも物質的な実在物のようにあらわれてくる現象は、みずからの存在の空なる本質から、たちあらわれてくる光にほかならない。

同じことは音、香り、触覚、味、こころについてもいえる。五感にあらわれてくる現象を、そのままただ放置しておく。そのことによって、外部としてあらわれてくる現象への執着は、自然に解き放たれ、リラックスした三昧の境地にとどまることができる。

2 非物質的な魔

こころにあらわれてくる現象について、よい、わるい、といって判断する思考を指す。「善」や「悪」をめぐる二元論的な思考から、「神」と「魔」は生まれてくる。未来に希望をなげかけ、あるいはそれが実現しないことを怖れ、不安を抱く。こうした二元論的な思考のはたらきによって、内なる「魔」が立ち上がってくるのである。

善悪をめぐる思考や記憶は、何もない法界の空間から立ち上がってくる。それはちょうど、静かな海に立ち上がる波のようなものだ。だから、修正したり、作り変えたりする必要はない。ただ、ありのままに放置しておけばよい。

3 喜びと暖の魔

人里はなれた恐ろしい場所で、ひとり孤独な隠棲修行をつづけ、精霊たちの邪魔にも動かされないような、こころの境地に達したとしよう。そうした高い悟りの境地を誇りに思うならば、「喜びと暖の魔」が生じたことになる。

あるいは、悟りが深まるにつれて、良い環境（福徳）や富が集まるようになってくる。すると、こころは「散失の魔」にとらわれてしまう。財産や名声を獲得し、敵をたおし、友を助けることを喜ぶとき、「満足の魔」が生じる。子供たちや友人や親戚に取り囲まれ、そのことに喜びや満足を感じるとき、「喜びと暖の魔」が生じる。

内的であれ、外的であれ、何か「良きもの」があらわれてきたときにも、その対象とじぶんの心は不二であることを知る必要がある。すべては夢のようなものだ。そのことを知り尽くし、無執着の境地にあって、ゆったりとリラックスするのだ。

そうすれば、執着によって惑うことはない。

4 我執の魔

悟りの境地は、言葉による表現を超えている。ところが、高い悟りの境地を、観念や思考の対象にし、言葉にとらわれてしまう。それが「我執の魔」である。概念を超えた（「無戯論」の）見解、おおいなる平等にとどまる瞑想、思考によるのではない行為、修行から生じる体験。そういった表現や観念に、執着し、喜びを感じる。そのとき、「我執の魔」がはたらいている。

真実においては、見解、瞑想、行為、結果も、すべて言葉にすぎない。そのことをはっきり理解したとき、「我執の魔」から解き放たれる。

4 神と魔

「魔」をめぐるチベット的思考の三つ目の層は、同じく「切断」の伝統における「神魔」(lha 'dre) をめぐる考察である。[7]

人間は、みずからに利益をもたらすものを「神」、害をなすものを「魔」と呼ぶ。その土台にあるのは、善／悪、楽／苦の二元論である。自他、内部・外部の区別（「無明」）から生まれる、この二元論を乗り越え、あるいは無化することができなければ、「魔」は生まれ続ける。「魔」は、二元論的な心からあらわれる顕現ないし投影に他ならない。

「切断」の修行者は、我執の土台となる肉体を観想の中で切り刻み、甘露をはじめとする供物に変容させ、害をなす悪霊たちに布施する。その後、すべてが平等である、光り輝く心の本性の境地にとどまり、リラックスする。

「切断」にかぎらず、チベットにおける密教の儀礼は、こうした重層的な「魔」の概念によって支えられてきた。降伏の儀礼を行うときに、「魔」のシンボルとして用いられる依り代は、二元論の無明から生まれる煩悩を象徴している。

たとえ障りをなす「魔」を降伏する儀礼であれ、その土台にはすべての有情を平等にみる慈悲が貫いていなければならない、そのことによってはじめて、「魔」は光に満ちた法界に安らぐことができるのだと、長期の隠棲修行のために書かれた十七世紀のマニュアルは語るのである。

5 慈悲と降魔

十九世紀東チベットのデルゲ・ゴンチェン僧院の僧院長だったサムテン・ギャツォの「降魔」のエピソードは、このような「魔」をめぐるチベットの哲学を、圧縮して表現している。

十九世紀初頭、東チベットの洞窟で、孤独な隠棲修行を続ける一人の行者がいた。この行者は、サキャ派の中で、最も重要とされるヘーヴァジラ・タントラの灌頂と口伝を、首尾よく授かった。それから、毎日托鉢で食料を集めると、洞窟の中に貯蔵し、隠棲修行を始めたのである。

ヘーヴァジラ・タントラの修行は、生起次第と究境次第の二つのプロセスからなりたっている。最初の生起次第では、空性の中から本尊であるヘーヴァジラのマンダラを生み出し、繰り返しマントラを唱える。次の究境次第では、生起次第の土台の上に、主に呼吸法とヤントラヨーガによって、脈管・風・精滴からなる微細身を変容させ、さらにマンダラを空性に溶けいらせる。

この行者は、何年間も、ひたすら生起次第の修行に専念し、何千万回とマントラを唱えた。その結果、ヘーヴァジラのマンダラが、隅々までくっきりとあらわれるようになっていた。

ところが、あるとき、東チベットを、ひどい飢饉が襲った。収穫は何一つなく、飢えが支配した。人々は、行者の洞窟に穀物が貯蔵されていることを思い出して、食料を分けてくれるように、頼みに行った。

行者の答えは「否」だった。修行を完全に達成するまでには、まだ何年もかかる。いま食料を分けたら、修行を中断しなければならない。その日の夜、村人たちは洞窟を襲い、行者を殺した。

ところが、この行者は、ヘーヴァジラのマントラによって、すでに強烈な力を得ていた。そのため、死後、すさまじい力を持つ悪霊として生まれ変わってしまったのである。村は立て続けの災厄に襲われ、多くの村人たちが死んだ。

悪霊を降伏するために、有名な導師だったジャムヤン・キェンツェー・ワンポや、ジャムゴン・コントゥルが招かれ、念入りな儀礼を行った。けれども、何の効果もなかった。災難は続いた。

デルゲ・ゴンチェン僧院の僧院長だったサムテン・ギャツォが、この村にやってきたのは、一年ほどたったころのことだった。サムテン・ギャツォは、顕教、密教の理論に通暁する学僧であるとともに、強烈な降伏の力をもつ本尊ヤマンタカの修行者として、特に高名だった。

自信満々のサムテン・ギャツォは、空性の中から、すさまじい忿怒の相を示す巨大なヤマンタカの姿を生起し、マントラを唱え始めた。

だが、何ということだろうか？。

悪霊は、サムテン・ギャツォの生起したヤマンタカをはるかにしのぐ、巨大なヘーヴァジラの姿をあらわしたのである。

サキャ派において、ヘーヴァジラは、他のいずれの本尊よりも重要な、聖なる存在と考えられている。

「ヘーヴァジラの生起次第において、これほどまでに高い修行の段階に至った者が、悪霊になってしまうとは！」

サムテン・ギャツォは、憐みのあまり、大声で、泣き出してしまった。

次の瞬間、悪霊は消え去った。

「魔」を降伏するのは、マントラの力ではない。慈悲である。このエピソードは、そうした大乗仏教の根本的な考え方をはっきり示している。

二元論から生まれる煩悩の本質は、光に満ちた知恵である。煩悩は、二元論を超えた光り輝く知恵に変化させることができる。ヒュブリスとルサンチマンに満ちた世界を乗り越えていく思考は、煩悩を否

定するのではなく、それを養分として燃え上がる知恵と、「魔」を抱きとめる平等な慈悲の結合から誕生するだろう。そう私は考えている。

参考文献

1　能力増強については、永沢哲『瞑想する脳科学』（講談社、二〇一一年）九–一一章、同「惑星的思考」（鎌田東二編『スピリチュアリティと宗教』、ビイング・ネット・プレス、二〇一六年、一二二–一五三頁）、同「二十一世紀の瞑想する脳科学――自己変容のバランス」（鎌田東二編『身心変容の科学〜瞑想の科学』サンガ、二〇一七年、四四–七三ページ）参照。二〇一八年一一月、南方科技大学の賀健奎博士は、CRISPR-Cas9による遺伝子編集を受けた胎児を誕生させたと発表した。AP通信による賀健奎博士へのインタヴューは、https://www.apnews.com/4997bb7aa36c4549b488e19ac83e86d　この種の遺伝子改変は、今後、病気治療から能力増強を目的とするものに、拡大する可能性がある。

2　この点については、永沢哲、前掲『瞑想する脳科学』、ラメズ・ナム『超人類へ！――バイオとサイボーグ技術がひらく衝撃の近未来社会』（西尾香苗訳、インターシフト、二〇〇六年）参照。

3　kLong chen rab 'byams dri med 'od zer, Tshig don rin po che'i mdzod. Sherab Gyaltsen and Khentse Labrang, 1983, p.390. 原著十四世紀。

4　kLong chen rab 'byams dri med 'od zer, Theg mchog rin po che'i mdzod. Sherab Gyaltsen and Khentse Labrang, 1983, pp. 103-104.

5　Karma 'chags med, Ri chos mtshams kyi zhal gdams. Chos spyod dpar skrun khang, 2002, pp. 465-466. 原著十七世紀。

6　Ma gcig lab kyi sgron ma, Shes rab kyi pha rol tu phyin pa zab mo gcod kyi man ngag kyi gzhung bka' tshoms chen mo, in gDams ngag mdzod. Shechen Publications, 1999, vol.pha, pp.7-17. 原著十九世紀。

7　Dus gsum rgyal ba kun gyi yum g-cig 'phags ma lab kyi sgron ma'i mam par thar pa phung po gzan bsgyur gyi mam par bshad pa mkha' gro bye ba'i gsang lam, in Chos kyi seng ge & Gang pa, Pha dam pa dang ma cig lab sgron gyi mam thar, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1992, pp.354-375.

第一部 ❖ 身心変容技法と霊的暴力

社会心理学の「精神操作」幻想
——グループ・ダイナミックスからマインド・コントロールへ

大田俊寛
埼玉大学非常勤講師／宗教学

1 はじめに——社会心理学への懐疑

オウム問題を迷走させたマインド・コントロール論

私は二〇一一年に『オウム真理教の精神史』を公刊して以降、元オウム信者との対話、オウム後継団体から分派した「ひかりの輪」の現状に関する意見書執筆、高橋克也被告裁判の証人出廷などに携わり、それらを通して、オウム問題の現場に触れるようになった。そうした経験から得られた実感を一言で言うとするなら、オウム真理教が近代に現れたさまざまな新興宗教団体のなかでも、最悪の部類の「破壊的カルト」であったことにまったく異論はないのだが、他方、それに向けられた日本社会の対応の仕方にも、不適切かつ杜撰な点が目立つ、ということである。特に後者は、オウムを暴走させる要因の一つとなったと同時に、現在もなお、オウム問題の順調な解決と終結を妨げているように思われる。

オウム問題への対処に見られる幾つかの懸念点については、すでに別稿で概略を示したため、[1]詳しくは振り返らない。とはいえ、ここであらためて考察しておきたいのは、主に一部の社会心理学者によって提唱されてきた「マインド・コントロール論」についてである。全体として言えばオウム問題とは、「教団が無垢な一般人をマインド・コントロールして入信させた」、あるいは、「教祖である麻原彰晃が信者たちをマインド・コントロールしてテロを遂行させた」というような、単純な構図で分析され得るものではまったくなく、管見の限りでは、マインド・コントロール論を用いてオウムという現象を一貫して説明し得た著作や論文は、一つとして存在しない。[2]また、国内外を問わず、各分野の専門的研究者の多くはマインド・コントロール論に対して批判的・懐疑的であり、その理論を支持したり、何らかの現象の分析に使用したりする者は、きわめて僅少というのが実情である。それにもかかわらず日本社会においては、「オウムと言えばマインド・コントロール」という通念が少なからず残存している。

私もオウム研究を始めた当初は、マインド・コントロール論に内在する諸問題について、十分に自覚的ではなかった。とはいえ、オウム問題の現場でしばしばそれが持ち出され、奇妙な「説明」や「対策」が示されるのを幾度も見るにつれて、一体この理論は何なのか、その空虚さにもかかわらず、社会心理学者はなぜこれに拘泥し続けるのかということに関して、強い疑問を抱くようになった。

自己啓発セミナーを生んだ社会心理学

社会心理学と「カルト」の関係については、実はもう一つ気になる点がある。私は、オウム真理教を含むさまざまな現代宗教を研究する過程で、自己啓発セミナーの歴史についても一通り調べたことがあったのだが、それについて論じた書物は概して、自己啓発セミナーの直接的な起源は、クルト・レヴィ

ンが考案した「感受性訓練」にあると述べていた。後に見るようにクルト・レヴィンは、「アクション・リサーチ」や「グループ・ダイナミックス（集団力学）」の提唱者であり、その業績によって「社会心理学の父」とも称される人物である。

周知のように自己啓発セミナーは、一九六〇年代から八〇年代に掛けて世界的なブームを巻き起こした。しかし、そこで行われる精神操作や人格改造の手法が過激化することにより、さまざまな団体が「カルト」化していったという経緯がある。同時にそれは、ニューエイジや精神世界の運動とも合流しながら、周囲の諸宗教にも大きな影響を及ぼした。例えばオウム真理教においては、「観念崩し」という名目で多くの理不尽な修行が実践されたが、こうした用語や考え方は大枠として、自己啓発隆盛の流れから生じたものと見ることができるだろう[3]。

現在、社会心理学は、マインド・コントロール論を唱えることにより、人々をカルトから解放（脱カルト）する理論を提供する存在として認知されている。ところが、約百年間にわたる社会心理学の歴史を振り返ってみると、むしろそれは「カルト的思考法」と奇妙に親和的なのではないか、さらには、「カルトの生みの親」となった側面もあるのではないか、ということを疑わざるを得ない。

こうした問題意識から社会心理学の歴史を辿り直すということが、本稿のテーマとなる。最初に結論を言えば、社会心理学においては、人間の「受動性」、すなわち、人間が周囲の環境から「影響を受ける」存在であることが重視されるが、しばしばそのことが過度に強調される嫌いがあり、そうして作り上げられた「受動的人間像」が、さまざまな極論や偏見を生み出してきたのではないか、と思われるのである。

とはいえ私自身は、社会心理学に関してはあくまで門外漢の一人であり、それについての勉強や研究も、未だ十分であるとは言えない。その意味で本稿は、今後の議論を喚起するための暫定的な試論という位置を占めるに過ぎない。

2 社会心理学の形成

群衆心理学の登場——近代人の受動性

あらためて言うまでもないことだが、人間は本質的に、能動性と受動性という二つの側面を備えた存在である。すなわち人間は、自らの理性や意志に基づき、能動的に行動・判断することもあれば、社会や集団からの影響を受けて行動したり、判断を他者に委ねたりすることもある。

近代以前の社会においては、何らかの伝統的慣習や宗教的規範に受動的に従うことが、人間の美徳と捉えられるケースが多かった。ところが近代においては、価値観が大きく転換し、人間の能動性が肯定的に評価されるようになった。例えばイマニュエル・カントは、人間の主体性の基礎を「自律（Autonomie）」の原理に見出し、自らの理性と意志に基づいて法を作り、自らそれを遵守するという営為が、社会制度や倫理の根幹に置かれるべきことを主張した。こうした思想は、人間の能動性を重視する啓蒙主義的な近代思想の典型例と見ることができるだろう。

とはいえ、それはあくまで一つの理想論であり、必ずしも常に、現実がそうであったというわけではない。近代においては、社会システムが高度に複雑化したため、個人がその全容を十分に把握した上で適切な能動性を発揮することは、実際にはきわめて困難となった。自分なりの仕方で社会の構造を見通し、それを踏まえて主体的に生きようと足掻くよりも、余計なことは考えず、国や会社からの指示に盲目的に従っていた方が遥かに楽である——こうした受動的思考法が近代人の処世術の一つとなっていったことは否定できないだろう。近代は実は、歴史的に比類のないレベルで人間の受動性が拡大した時代でもあったのである。

一九世紀末に登場した「群衆心理学」は、近代人に見られる受動的性質を主な考察対象としている。ギュスターヴ・ル・ボンは、『群衆心理』（一八九五）という著作において、フランス革命やナポレオン台頭時に群衆が示した熱狂に関する分析を試みた。ル・ボンによれば、人々は群衆を形成すると、個人として有しているはずの理性的能力や道徳的観念を著しく減退させ、単純な感情によって全体が染め上げられる。彼らはもはや、複雑な事柄を理解することができず、暗示に掛かりやすい状態になり、カリスマ的な指導者が発する無根拠な断言を易々と受け入れてしまうのである。

次に、社会学者・精神分析学者のエーリッヒ・フロムは、『自由からの逃走』（一九四一）において、ナチズムの運動に雪崩（なだ）れ込んでいった群衆の心理を解明しようとした。フロムによればヨーロッパ人は、ルネサンス、宗教改革、市民革命を通じ、自由を獲得するための闘いを続けてきた。多くの人々は、自由を求めて自らの命さえ投げ出したのである。ところが、いったん近代的諸制度が確立し、自由な環境が当たり前のものとなると、人々はむしろそれを重荷に感じ、自由から「逃走」しようとし始める。群衆は、自らを理不尽な仕方で締め上げる権威主義的な

人物を「魔術的な助け手」と見なし、その姿に神秘的なオーラを認め、彼に全身全霊で帰依・依存することに快楽を感じるようになるのである。[4]

実験社会心理学の始まり――クルト・レヴィンの経歴

群衆心理学が発見したのは、人間が集団状態において受動的な存在に変容する傾向がある、ということであった。そして社会心理学は、こうした知見を継承すると同時に、そこに実験的手法を導入し、集団状態の人間心理をより精密に分析しようとしたのである。実験社会心理学の基礎を作り上げたのは、先にも述べたクルト・レヴィンであるため、まずは彼の経歴を振り返るところから始めよう。

レヴィンは一八九〇年、プロイセンのモギルノ（現ポーランド領）で、ユダヤ人の家系に生まれた。その後、ベルリン大学で心理学を専攻し、博士号を取得する。当時の心理学界において支配的であったのは、J・B・ワトソンが提唱した行動主義の心理学であったが、レヴィンはその流れに対抗するゲシュタルト心理学に属していた。行動主義心理学が、心理学の対象を客観的に観察可能な諸行動に限定しようとしたのに対して、ゲシュタルト心理学は、人間心理を把握する際に内面への考察が欠かせないこと、それが一連の「形態（ゲシュタルト）」的な構造によって組み立てられていることを主張したのである。

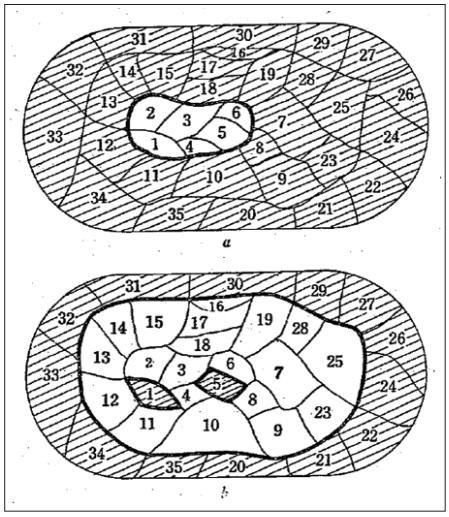


図1　子供と成人の自由空間の比較
（レヴィン『社会科学における場の理論』138頁より）

さらにレヴィンは、ゲシュタルト心理学を応用し、個人の内面のみならず、集団によって形成される「場」のなかにもさまざまな形態が存在すると唱え、それに関する分析を「場の理論（field theory）」と呼んだ。彼はトポロジー数学やベクトルの概念を援用することにより、場の構造や関係性を記述しようと試みたのである。彼が執筆した諸論文には、上のように、「場」の形態を表現するための図式が数多く掲載されている。

レヴィンはベルリン大学において、場の解析や組み換えを可能とする実験方法を模索していたが、中途で研究を打ち切らざるを得なくなる。というのは、一九三三年にナチスが政権を掌握したため、ユダヤ系であった彼は、アメリカへの亡命を余儀なくされたからである。

レヴィンは新天地のアメリカでも精力的に研究に従事し、社会心理学の発展と普及に努め、一九三五年にアイオワ大学の教授に就任、四四年にはマサチューセッツ工科大学で「グループ・ダイナミックス研究所」の創設に携わった。理想的な環境を確保し、本格的な活動はこれからというところであったが、三年後の一九四七年、彼は突然の心臓発作に見舞われ、五六歳で命を落とした。

グループ・ダイナミックスの基本モデル――溶解・移動・凍結

唐突に訪れた死のために、レヴィンの研究期間は限られたものとなったが、彼はそのなかでもさまざまな実験を試み、多くの論文を残した。アメリカにおけるレヴィンの代表的な研究には、以下のようなものがある。[5]

（1）アクション・リサーチ

単に社会状況を観察するのではなく、改善に向けた行動を常に起こしながら調査を行う。彼はその手法に基づき、工場内の労使関係の調停、地域社会の人種差別問題の解決などに取り組んだ。

（2）リーダーシップ実験

一一歳の子供たちに、「専制型」「民主型」「放任型」にタイプ分けされたリーダーを配し、お面作りなどの課題に取り組ませた。それにより、「民主型」のリーダーがもっとも望ましい結果を生むことが明らかになった。

（3）集団決定法

戦時中のアメリカでは、肉不足の解消のため、動物の内臓を食べることが求められた。住民たちの食習慣を変える方法として、内臓料理の利点を教える「講義法」と、内臓料理に取り組むことを集団のなかで宣言する「集団決定法」を試し、後者の方が効果が高いことを示した。

この他にもレヴィンは、さまざまな概念や実験法を提唱したが、それらはすべて、人間心理を集団的に取り扱うことに多くのメリットが認められる、という見解に基づいていた。すなわち、人間の心理を個人として捉えようとすると、その内実はきわめて流動的で曖昧模糊としており、容易には客観的に把握することができないが、心理を集団的に取り扱い、実験を行えば、そこで生じる変化を数量的なデータとして取り出すことが可能となる。同時に人間の心理には、集団から被る力や作用によってもっとも影

響されやすいという性質が見られる。実にレヴィンは、集団心理の分析や実験に基礎を置くことによって、科学という概念自体が一新され、「社会諸科学の統合」が可能になるとさえ考えたのである。[6]

マサチューセッツ工科大学に設立された機関の名称にも現れているように、レヴィンの研究の全体像は、「グループ・ダイナミックス（集団力学）」という概念に集約されるだろう。彼は一九四七年に著した「集団力学の開拓線」という論文において、グループ・ダイナミックスにおける集団心理の変容が、「溶解・移動・凍結」という三つのステップに従って生じることを論じている。[7] すなわち、集団内の所与の思考法には必ず一定の傾向性が見られるが、まずはそれを「溶解（unfreezing）」させる。次にその水準を、望ましい方向に「移動（moving）」させる。さらには、こうして獲得された新しい水準を「凍結（freezing）」させ、安定的・永続的なものへと仕立て上げてゆくのである。

社会心理学もまた、群衆心理学と同様、集団状態において人間の受動性が高まるという点に注目している。とはいえ、レヴィンによって実験的手法が導入された結果、受動性に対する両者のスタンスは、実質的に大きく異なるものとなっている。すなわち群衆心理学が、集団状態における人間の姿を外部者として観察・記述することに留まるのに対して、社会心理学は、集団的な圧力を巧みにコントロールすれば、人間の性格や関係性を意図的に変容させられるはずだ、と考えたのである。果たしてこういったアイディアがいかなる帰結をもたらしたのか――そのことを、引き続き追ってゆかなければならない。

3 自己啓発セミナーへの展開

感受性訓練

先述したようにレヴィンは、グループ・ダイナミックスの最初のステップを「溶解」と位置づけ、「自己満足や独善の殻を破るためには時々情緒的な動揺を慎重に起すことが必要である」[8]と主張した。社会心理学において、旧来の思考法や固定観念を溶解させ、集団内にダイナミズムを生じさせるためのトレーニング法は、特に「感受性訓練（Sensitivity Training）」と呼ばれている。

感受性訓練の起源については、ある印象的なエピソードが伝えられている。[9] 一九四六年にレヴィンは、コネティカット州の人種関係委員会から、人種的・宗教的偏見を解消するための有効な対策や、指導者の訓練方法を考案することを求められた。そこで約四〇名の参加者を集め、二週間の研修を行うことになったのである。

ところが研修中のある夜、スタッフたちがデータを整理するための会合を開いていると、数名の参加者が偶然その場を訪れた。そして彼らは、スタッフの報告が実情と異なることを指摘し、データに異議を唱え始めたのである。この出来事は言わば、偶発的に生じたルール破りであったわけだが、こうした議論を交わすことによって特別な刺激が生まれ、その後の研修が活力に満ちたものとなった。感受性訓練の根幹に置かれているのは、参加者たちが自身の社会的地位や役割に関係なく、互いの見解を率直に「フィードバック」し合うという行為なのだが、こうした出来事を通して、その原理が発見されたわけである。

感受性訓練は一般に、自我の防衛機制を解除して柔軟な感受性を取り戻し、「今ここ」の現実に生きること、偏見や固定観念に囚われずに他者との肯定的な関係を取り結ぶことを目的に行われる。[10] 訓練においては全般的に、面識のない人々が数日間の研修を共にし、テーマの設定されていない議論に身を委ねる。参加者の外見や人柄、議論の際の発言や振る舞い、過去の経験や生育歴についての告白などは、絶えず「フィードバック」に晒され、それにより参加者は、自分が他人からどのように見られているか、人間関係においてどのような固定観念に囚われているかを自覚するようになる。社会心理学は、集団内で相互にフィードバックを行わせ続けることによって、参加者の人格を「溶解」させられるということを発見したのである。

エンカウンター・グループ

レヴィンの死後、グループ・ダイナミックスや感受性訓練の手法は、社会心理学の枠を越えて広く普及していった。その際の導き手となったのは、臨床心理学者のカール・ロジャーズという人物である。

ロジャーズは一般に、「非指示的カウンセリング」や「来談者中心療法」の提唱者として知られている。すなわち、カウンセラーが治療の方向性や目的を決定するのではなく、クライエントの話を傾聴することに重きを置く、という手法である。グループ・ダイナミックスや感受性訓練においても、テーマや目的を定めずにひたすら会話を交わすということが行われるため、ロジャーズから見るとそうした手法は、自らが実践してきた心理療法を集団に応用したものと受け止められたのかもしれない。

ロジャーズはそのような集団療法を、「エンカウン

ター・グループ（出会いの集団）」と名付けた。エンカウンターとは、「ふたりの人間がしばらくの間お互いに相手の眼を通して世界を眺め、そして相互理解を通して、本当の意味で関係をもとうとしているときの、人間と人間の対決であり、出会いである」[11]と説明される。こうした濃密な人間関係を集団的に成立させようとするのが、エンカウンター・グループということになる。

著名な心理学者であったロジャーズが旗振り役を務めたこともあり、エンカウンター・グループの実践は、急速な勢いで社会に普及した。しかし、それとともに目立つようになったのは、自我の防衛機制を撤廃し、人間同士の「本当の出会い」を体感させようとする手法が、次第に過激で暴力的なものと化すという現象であった。例えば、一九七一年に公刊されたR・シロカ他編『グループ・エンカウンター入門』という書物には、次のような実践法が列挙されている。数日間にわたってほとんど休憩を取らず、睡眠さえ制限しながら研修を続ける「マラソン・グループ」。参加者全員が着衣を脱ぎ捨てて会合を行う「ヌード・マラソン」。あるいは、暴力的な言葉で互いの人格を攻撃し合う「アタック・アプローチ」[12]などである。こうして参加者たちは、人里離れた合宿所で非日常的なコミュニケーションに耽り、互いの仮面を引き剥がし合いながら、自我の溶解を体験していったのである。

ヒューマン・ポテンシャル運動

感受性訓練から発展したエンカウンター・グループの運動は、「ヒューマン・ポテンシャル運動」[13]というニューエイジ系の潮流と結合し、さらなるポピュラリティを獲得していった。その経緯は、W・T・アンダーソン『エスリンとアメリカの覚醒――人間の可能性への挑戦』という書物に詳しいが、ここで大枠の流れを確認しておこう。

ヒューマン・ポテンシャル運動の創始者に位置づけられるのは、心理学者のアブラハム・マズローと、作家のオルダス・ハクスリーである。マズローは人間の生を、段階的に「真の自己」を実現してゆくプロセスと捉え、最終的な自己実現のためには、神秘体験や至高体験が不可欠であると唱えた。また、『すばらしい新世界』（一九三二）という小説で知られるハクスリーは、後にインド哲学や神秘主義への傾倒を深めるとともに、ドラッグの服用をも体験し、人間の能力の大部分が眠り込んだ状態にあることを確信するようになった。彼は『知覚の扉』（一九五四）という評論において、サイケデリック体験に基づく精神の覚醒について論じ、またアメリカのさまざまな大学で「人間の可能性の開発」をテーマとした講演を行ったのである。

マイケル・マーフィーとリチャード・プライスという青年は、マズローの自己実現論やハクスリーの精神覚醒論に共鳴し、一九六二年、カリフォルニア州の温泉地であるビッグサーに、人間性を成長させるためのセンターとして「エスリン研究所」を創設した。同所では、以降のニューエイジ運動に引き継がれる多様な実践が試みられたが、その柱に据えられたのは、前項で見たエンカウンター・グループの他、ゲシュタルト療法、ボディワークの三つであった。[14]すなわちゲシュタルト療法とは、精神科医フレデリック・パールズがゲシュタルト心理学を発展させて考案した新しい精神療法であり、「今ここ」に意識を集中させることにより、断片的な自己を克服し、統合された人間、覚醒した人間となることを目指す。そしてボディワークにおいては、瞑想、ヨガ、座禅、太極拳、アレクサンダー・テクニークなどが試みられた。要するに、エンカウンター・グループという集団療法に、各種の精神療法や身体療法を加味した諸実践が繰り返されたわけである。

エスリン研究所は、「真の自己実現」や「潜在能力の開発」を目指して、ヴァラエティに富んだ活動を展開し、ニューエイジの重要な発信源の一つとなった。しかし他方、活動が深まりを見せるにつれて、さまざまな負の側面も現れた。同研究所は公式にはドラッグの使用を禁じていたが、実際にはLSDの常用者に溢れ、当局から麻薬摘発の警告を受けるたびに、スタッフは大量の薬物を海に投棄しなければならなかった。さらに、エンカウンター・グループの手法が過激化し、暴力が振るわれることも少なくなかった。そうしたワークショップのなかで精神状態を悪化させ、自殺する者も現れた。また間接的な仕方ではあれ、シャロン・テート殺害事件を起こしたマンソン・ファミリーや、オレゴン州に巨大なコミューンを築いて騒動を起こしたラジニーシ教団など、「破壊的カルト」と称される団体との関係性も生じた。[15]人間精神の革新を目指したヒューマン・ポテンシャル運動は、次第に歪んだ側面を呈するようになったのである。

自己啓発セミナー

一九七〇年代に入ると、ヒューマン・ポテンシャル運動は、さらに別種の流れと結びついてゆく。同運動は本来、少人数単位で行われる非営利的な活動を基調としていたが、その手法を応用して、大人数が参加可能な営利目的のセミナーを主宰する人々が現れたのである。そうした変化を主導したのは、一

九七一年に「ＥＳＴ（エスト）（Erhard Seminars Training）」を創設した、ウェルナー・エアハルトという人物である。

エアハルトはもともと有能なセールスマンであったが、アメリカ西海岸に転居してニューエイジ系の諸文化に触れ、それらを貪欲に吸収していった。[16] 彼が学んだのは、ヒューマン・ポテンシャル運動の他、ポジティブ・シンキング、セルフ・ヘルプ、神智学、サイエントロジーの思想などであった。また、アレクサンダー・エヴァレットが創始した「マインド・ダイナミックス」のインストラクターを務め、ホセ・シルバが考案した自助グループのプログラム「シルバ・マインドコントロール」[17] にも参加した。エアハルトは、こうした諸実践に見られる知識や技術を巧みに組み合わせながら、自己啓発セミナーの大規模な組織化を企図したのである。この後、通信販売、ネットワーク・ビジネス、社員教育などの関係者が続々と同分野に参入するようになり、集団精神療法の大衆化・商業化・マニュアル化が進行していった。

このような流れの影響は、少し遅れて日本にも及んだ。一九六〇年代以降、立教大学キリスト教教育研究所や産能短期大学を中心に、教育や企業の世界に感受性訓練を普及させることが推進され、また八〇年代以降には、バブル景気の時流に後押しされながら、各種の自己啓発セミナーが大衆レベルでも流行するようになった。他方で、こうしたセミナー組織が暴力化・カルト化するという現象も見られ、「ライフスペース」や「ホームオブハート」などの事件が引き起こされていったのである。こうした事象については、ここでは詳論する余裕がないため、関連書籍の記述に委ねることにしよう。[18]

4 精神操作の失敗と「カルト」化

レヴィンの構想の問題点

以上、社会心理学者クルト・レヴィンが提唱したグループ・ダイナミックスの理論に始まり、自己啓発セミナーが興隆するまでの経緯を、やや駆け足で概観してきた。そこに見られるのは、自我の防衛機制の解除を目的として行われる感受性訓練という技法の周囲に、人と人との本当の出会い、自己実現や潜在能力開発、商業主義的な人材育成といった数々の要素が付け加えられ、大衆的なムーブメントにまで広がってゆく光景である。同時にそこには、集団精神療法の暴力化や反社会化、さらには「カルト」化といった現象が、常に付随して起こっていたわけである。

それを確認した上で、あらためて問わなければならないのは、果たしてこういった現象が何に起因するのか、ということである。当初レヴィンが目指していたのは、人種問題や労使問題の解決であったわけであるから、その後に他分野で発展した集団療法が暴力化・カルト化したことに対して、社会心理学が責を負わなければならないはずはないというのも、一つの言い分としては成立するのかもしれない。

とはいえ私は、そうは思わない。集団療法が発展し、社会に普及してゆくなかでも、レヴィンが唱えた「溶解・移動・凍結」の図式、さらには、「フィードバック」を用いて精神構造に揺さぶりを掛けるという手法は維持され続けたわけであり、総体として見ると、レヴィンとその後の社会心理学者が前提としてきたグループ・ダイナミックスの図式自体に、何らかの問題があったと考えるべきではないだろうか。ここでは雑駁ながら、上記の図式に対して三つの批判点を提示してみたい。

（1）そもそも、可能なのか？

先述したようにレヴィンは、「溶解・移動・凍結」の図式に基づき、集団と個人の心理構造を意図的に変容させることができると考えた。しかしそもそも、こうしたことは本当に文字通りに可能なのだろうか？もしそうなのであれば、人種問題、宗教問題、労使問題を始め、社会に何らかの問題が生じた場合、社会心理学的な手法を講じることによって、直ちに改善・解決することができるはずである。しかし、レヴィンの死から約七〇年経った今でも、そのような話はほとんど聞いたことがない。またレヴィンが唱えた、グループ・ダイナミックスを基盤とする「社会諸科学の統合」という目標も、実現の兆しすら見えてこない。上記の図式は一見したところ、科学に裏づけられた夢のある構想に思われたが、実際には多分に幻想的なものだったのではないか。

（2）暴力性のエスカレートという問題

「溶解・移動・凍結」のプロセスは、参加者自身がそうした変化を望んでいる場合には、比較的順調な進展を見せることもあるが、特にそうでない場合には、なかなか思うように進行しない。そのため、まずは自我を「溶解」させること、防衛機制を撤廃することが目指されるようになり、結果として感受性訓練を始めとする各種の集団療法においては、精神的・物理的な暴力がエスカレートしていった。そのような暴力に晒された者は、それによって人格の「変容」のプロセスが始まったと思い込んだが、実際に起こっていたのは、正確に言えば人格の「崩壊」で

あり、その後にしばしば、PTSDや解離の症状に見舞われた。また、強烈な「変容体験」が中毒化し、「セミナー依存症」に陥る者も続出した。

（3）正しい方法と言えるか？

百歩譲って、社会心理学的な手法による精神操作や人格改造が可能であり、それに基づく諸問題の解決が可能であるとしよう。とはいえ、そういった手法に頼るのは、果たして正しいと言えるだろうか？何らかの問題を起こしたり、反社会的な思想に染まったりすると、「集団精神療法センター」といった施設に収容され、人格改造を施されて帰ってくる……。そうなればもはや、全体主義的な思想統制と大差がなくなってしまうだろう。レヴィンの研究の主な動機は、ナチズムを生み出したような人種差別の問題を解決することにあったが、彼が提示した解決策は実は、「裏返しの全体主義」という性質を帯びていたのではないか。またその理論においては、意図しないうちに、人間に備わる主体性や自律性という側面が軽視・捨象されていたのではないか。

（1）客観的に認められた制度や事実以上に、主観的な心情や体験が重視される。（心理や体験の偏重）

（2）カリスマや生き神として崇拝される人間が、絶対的な決定権を持つ。（指導者崇拝）

（3）世界が善と悪に二分される。（二元論的思考）

「カルト」化を呼び込む構造

次に、「カルト」化という問題についても手短に考察してみよう。カルトという用語や概念は、未だ厳密には学問的なものと認められておらず、またその意味内容も、論者によってそれぞれ異なるというのが実状である。これに対して私は現在のところ、カルトに見られる大まかな特色として、上のような三点が挙げられるのではないかと考えている。[19] そして先述のグループ・ダイナミックスの図式は、文字通りに遂行しようとすればカルトを生み出してしまうような構造を備えていたのではないだろうか。各項目に即して説明すれば、社会心理学的な集団療法においては、

（1）それまでの思考傾向や固定観念が「溶解」するという体験が、精神変革のために不可欠なものと見なされ、重要視された。

（2）訓練においては、全体のプロセスや最終目的が明示されないため、トレーナーやファシリテーターに位置する人間が、過分な主導権を掌握するようになった。また、参加者たちを劇的な体験に導くことが巧みなトレーナーがカリスマ視された。

（3）訓練を受けることで「柔軟な感受性」「開かれた精神性」を獲得したとされる人間と、そうではない人間が、二元的に区別されるようになった。

という点で、カルト的傾向性への接近が起こったと思われる。

今から振り返れば社会心理学は、グループ・ダイナミックスの基本図式に潜む問題点、すなわち、「溶解・移動・凍結」に基づく精神操作が科学的・普遍的に可能であるとは到底言えないこと、また、それを無理に推進すれば副作用のような形で暴力化やカルト化が生じることについて、立ち止まって再考するべきであった。とはいえ遺憾ながら、そうしたことが行われた形跡は、管見の限りではほとんど存在しない。[20] 他方、一九八〇年代後半以降になると、高度成長の終焉やバブル崩壊に伴い、感受性訓練や自己啓発セミナーの流行は下火になっていったのだが、ちょうどその頃から一部の社会心理学者は、人々を「マインド・コントロール」する「カルト」という存在を自らの外部に見出し、奇妙な捻れを帯びた批判活動を展開するようになったのである。その経緯を、引き続き追うことにしよう。

5 マインド・コントロール論の構造

マインド・コントロール論の普及

「マインド・コントロール」という言葉がいつどのような仕方で登場したのかということは、正確には明らかではない。[21] とはいえ、それが広く知られる契機になったのは、統一教会の脱会者であるスティーヴン・ハッサンが一九八八年、反カルト・脱カルトの理論書として『マインド・コントロールの恐怖』を公刊したことである。同書は日本でも九三年に翻訳が出版され、それによってマインド・コントロール論は、霊感商法や合同結婚式で世間を騒がせていた統一教会に対する批判理論として、人口に膾炙していった。また、オウム真理教による地下鉄サリン事件が起こった九五年には、社会心理学者の西田公昭が『マインド・コントロールとは何か』を出版し、オウムに関してもマインド・コントロール論を用いて説明するということが一般化した。

このようにマインド・コントロール論は、「カルト」への恐怖や嫌悪を推進力とすることにより、急速に社会に普及した。とはいえ、その後は目立った議論の進展が見られず、同時に、理論面・実践面からのさまざまな批判も向けられるようになった。[22] こ

こではそうした批判を前提としつつ、マインド・コントロール論の全体的構造について再考することにしたい。

洗脳の技法を洗練させたもの？

マインド・コントロールについて論じられる際、その端緒として位置づけられるのは、中国で行われた「洗脳」の研究である。一九五〇年代の中国においては、共産主義に反する人間を特定の施設に強制隔離し、思想改造を施すことが試みられた。精神医学者のロバート・リフトンは、『思想改造の心理――中国における洗脳の研究』（一九六一）において、そこから解放された人々に詳細な聞き取りを行い、彼らが経験した心理的プロセスを叙述した。それによれば、中国による洗脳＝思想改造は、左のような八つの基本方針に則って行われた。収容者たちは、さまざまな物理的・精神的暴力に晒されながら、共産主義者に転向することを強要されたのである。

それでは、こうした操作の結果、収容者は共産主義者に生まれ変わったのだろうか。リフトンはそれについて、「彼らを説得して、共産主義の世界観へ彼らを変えさせるという観点からすると、そのプログラムはたしかに、失敗だと判断せねばならない」と記す。[23] 実にリフトンが面談した二五人のうち、共産主義に転向したのはわずか一人であり、彼らの多くは収容所を出ると間もなく、従来の価値観や信条に戻っていった。このように一九五〇年代の中国においては、国家権力があらゆる手段を尽くして「思想改造」を試みたわけだが、その企図は達成されなかったのである。[24]

ところが多くのマインド・コントロール論者は、洗脳をマインド・コントロールの先行形態と位置づけながらも、その試みが結局のところ失敗であったことを明確に説明しようとしない。[25] 彼らはそれを曖昧にしたまま、マインド・コントロールは洗脳よりも「もっと巧妙で洗練されている」[26]と話を進める。それでは果たして、マインド・コントロールとは何なのだろうか。国家権力によってさえ成し遂げられなかった精神操作は、いかにして「可能」となったのか。

マインド・コントロールの基本モデル――解凍・変革・再凍結

スティーヴン・ハッサンは、マインド・コントロールの概要を次のように説明する。「マインド・コントロールは、露骨な物理的虐待は、ほとんど、あるいはまったくともなわない。そのかわり催眠作用が、グループ・ダイナミックス（集団力学）と結合して、強力な教え込み効果をつくりだす。本人は、直接おどされるのではないが、だまされ、操作されて、決められたとおりの選択をしてしまう。だいたいは、自分に対し行われたことへ積極的に応答してしまう」。[27] すなわち、グループ・ダイナミックスという社会心理学的技法を用いることによって、物理的な虐待や脅迫を伴わずに、精神の操作が可能になるというのである。

ハッサンによれば、カルトによるマインド・コントロールは、「解凍・変革・再凍結」という三段階のプロセスを介して行われる。言うまでもなくこれは、クルト・レヴィンが示した図式に即したものだが、ハッサンはそれぞれの段階を次のように説明する。[28]

（1）解凍（unfreezing）
対象となる個人に急激な変革を起こさせるためには、まずはその人の現実を揺さぶり、人格を崩壊させなければならない。その際には、睡眠を奪う、食事を制限する、人里離れた施設に収容する、瞑想に誘導する、個人的な秘密を告白させる、苛烈な個人攻撃を加える、といった諸手段が用いられる。

（2）変革（changing）
古い人格が崩壊したことによって生じた空白に、新しい人格を植えつける。その際の典型的な手法は、形式ばった教えを幾度も反復させ、催眠状態に導くことである。また、新入会員を小グループへと振り分け、自らの役割を自覚するように仕向ける。

（3）再凍結（refreezing）
新しい人格の定着を図る。新規のメンバーは、常

（1）環境コントロール
日常の環境から引き離し、完全な監視下・支配下に置く

（2）神秘的な人間操作
自分たちの行動は高尚な目的に向けられているという、神秘的な雰囲気を漂わせる

（3）純粋さの要求
イデオロギーに反する思想・感情・行動を徹底して排除する

（4）自白信仰
これまでに犯した罪をすべて告白させる

（5）聖なる科学
自分たちのイデオロギーは一点の誤りもない完璧な科学であるという権威づけを行う

（6）荷重言語
善悪に関して簡潔な決まり文句を設定し、それを越えた探求を禁止する

（7）人間を超えたドクトリン
過去の歴史的事実を、神話性を帯びた教義に一致するよう改変する

（8）存在の分配
存在権を持つ者とそうでない者とのあいだに明確な一線を引く

に古参のメンバーと行動し、彼を見習うよう強いられる。メンバー同士の交わりによってこそ「真の家族」が生まれると説かれ、人格の再凍結を促進するために新しい名前を与えられることもある。その後は多くの場合、新入者を勧誘する任務に就き、それを通して自らの信念を固めてゆく。

マインド・コントロールはその他にも、多くの社会心理学的テクニックを用いて推進される。ハッサンが言及しているのは、レオン・フェスティンガーの認知不協和理論、スタンレー・ミルグラムの服従実験、ロバート・チャルディーニの影響力論などである。このように、マインド・コントロール論は全体として、グループ・ダイナミックスの「解凍・変革・再凍結」図式を中心に置きつつ、その周囲にさまざまな社会心理学的テクニックをパッチワーク状に配することによって構成されている、と見ることができるだろう。

日本の社会心理学者である西田公昭の議論も、大枠の構造は、ハッサンのそれと変わらない。西田は、「破壊的カルトのマインド・コントロールとは、他者が自らの組織の目的成就のために、本人が他者から影響を受けていることを知覚しないあいだに、一時的あるいは永続的に、個人の精神過程（認知、感情）や行動に影響を及ぼし操作すること」[29]と定義する。また彼はマインド・コントロールを、「ビリーフ・システムの変化」、すなわち、古い信念体系が新しい信念体系に置き換えられることと説明し、その有り様を上のように図示する。[30]それによれば、従来の信念体系を構成していた諸要素が徐々に解体され、新しい諸要素を中心とするものへと再構築されるのである。若干の修正が施されてはいるものの、この構図も基本的には、クルト・レヴィンが提示した「解凍・変革・再凍結」の図式に沿うものと見ることができるだろう。

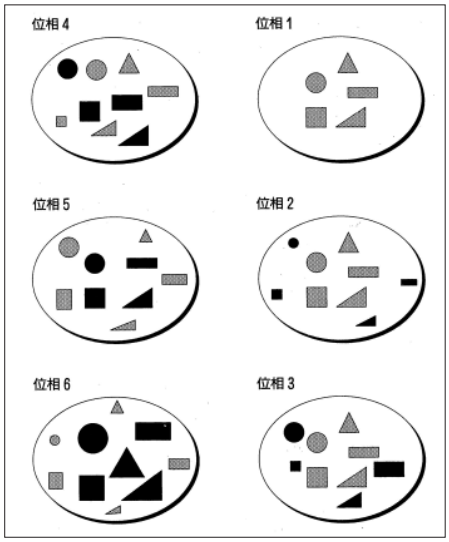


図2　ビリーフ・システムの変化

それでは、マインド・コントロール＝「ビリーフ・システムの変化」は、いかにして達成されるのか。再びハッサンと同様に、そこで持ち出されるのは、社会心理学系の多種多様な理論や実験である。西田によればマインド・コントロールは、認知不協和理論や影響力論の他、ヴァーノンの感覚遮断実験、フィリップ・ジンバルドーの監獄実験、プライミング効果論など、社会心理学に関連した各種のテクニックを駆使することによって遂行されるという。

マインド・コントロール論の矛盾や問題点

ハッサンや西田の著作に見られるように、マインド・コントロール論は概して、「カルト」と目される諸団体にまつわる多種多様な事例を引き合いに出し、それらに関して、同じく多種多様な社会心理学的テクニックを参照しながら説明する、という構成が取られる。結果的にその論述は、断片的な記述を数多く列挙してゆくスタイルとなり、論旨を正確に追うことが難しいため、読者は読んでいるうちに何となく「カルトがマインド・コントロールしているのかもしれない」と思わされやすい。また、「カルトは密かにこんな卑怯なことを行っているのか」と、義憤にも駆られてしまう。とはいえ、その理論が本当に「カルト」への入信動機やその活動実態を正しく捉えているのかと再考してみると、疑わしい点が少なからず浮かび上がってくる。その幾つかについて、以下に述べてみよう。

（1）カルトのみならず、宗教的回心の全般に当てはまることなのでは？

まず、もっとも大きな枠組みから考察してみよう。マインド・コントロール論では、さまざまな社会心理学的テクニックが用いられることにより、信念体系に変化が生じる、と説かれる。とはいえそうした事態は、「カルト」のケースのみならず、宗教的回心の全般に見られることなのではないだろうか。すなわち、多くの宗教においては、諸種の勧誘や布教によって新たな入信者を獲得し、彼に教義の学習や修行の実践を課すことにより、旧来の信念体系をその宗教に沿ったものに変容させることが試みられる。言うまでもないことだが、その際に入信者は、回心を遂げた後、具体的にどのように精神状態が変化するのかについて、事前に了解しているわけではない。マインド・コントロール論はもっぱら「カルト」の活動を批判的に分析するために考案されたものなのだが、果たしてその特色を的確に抉り出すことに成功しているだろうか。

こうした議論において、マインド・コントロール論者はしばしば、マインド・コントロール自体は良くも悪くもない、カルトがその技術を「悪用」して

いることが問題だ、と主張する。[31] とはいえこれは、明らかに理屈が通らない。もしそうであるなら、カルトに対する批判として行うべきことは、そうした団体に見られる教義や活動の問題点を具体的に吟味することになるはずであり、あえてそこにマインド・コントロール論を持ち出す意義自体が消滅してしまうだろう。

（2）そもそも、可能なのか？

次に、やや詳細な部分に踏み込んでみよう。マインド・コントロール論を文字通りに受け止めれば、人は巧妙に精神を操作されることにより、ほとんど意識しないうちにカルトの一員となり、さらには、無自覚なまま霊感商法やテロリズムといった反社会的行為にさえ手を染めるようになるという。果たしてそのようなことは、本当に可能なのだろうか？

現実的には、本人に動機・関心がないにもかかわらず、カルト的団体に加入するということは、少なくとも管見の限りでは、まったくあり得ない。実際には多くの人々は、神は本当に存在するのか、人は死んだらどうなるのか、などの問題を探求するため、近代医療から見放された病気や怪我を治癒するため、険悪化した家族関係から逃れるため、学校で得られなかった真の友人を作るため、物質的充足とは別次元の幸福を実感するため、といったさまざまな願望や動機を抱きながら、カルトに接近・入信してゆくのである。団体側の勧誘方法がきわめて巧妙であり、ときに詐欺的でさえあったというのも、大きな要因としてはあり得るが、[32] それはあくまで副次的なものの一つと見なすべきだろう。[33]

またマインド・コントロール論では、特に洗脳との比較において、それが物理的虐待や精神的脅迫を伴わない方法であることが強調されるが、実際に挙げられる手法には、睡眠や食事の制限、薬物の使用、特定の場所への監禁、人格攻撃などが含まれ、明らかに説明に矛盾がある。さらにマインド・コントロール論は、こうした手法が施されたこと、それによって精神過程に影響を及ぼされたことを当人が知覚しないと言うが、常識的に考えて、そんなことはあり得ないだろう。

マインド・コントロールの存在を正確に実証するためには、何の動機も関心も持たない人間が、外部からの操作によって特定の思想に回心させられ、しかも本人がこうしたプロセス自体に気づかない、という現象を引き起こす必要がある。とはいえ、そのような現象はこれまで確認されていないし、実験的に再現されてもいない。マインド・コントロール論者はしばしば、自らの理論が「科学」的であり、「再現性」によって裏づけられていると主張するが、それは明らかな虚偽であると言わなければならない。[34]

（3）社会心理学が生み出した幻想が「自家中毒」を起こしているのでは？

最後に、より掘り下げた観点から考察してみよう。確かに、オウム真理教を始めとするさまざまな新興宗教や「カルト」においては、人間の精神を科学的に操作し、それによって短期間で劇的に人間を生まれ変わらせようとする発想がしばしば見られる。そしてこうした現象が存在することによって、「カルトは信者をマインド・コントロールしている」という印象が強められているわけである。

とはいえ、本稿において手短に歴史を振り返ったところからも分かるように、そうした発想を作り出し、社会に広めたのは、何よりも社会心理学自身であった。すなわち、社会心理学の父クルト・レヴィンが「溶解・移動・凍結」というグループ・ダイナミックスの図式を生み出し、感受性訓練、エンカウンター・グループ、ヒューマン・ポテンシャル運動、自己啓発セミナーといった諸実践を通して精神操作の技法が大衆化してゆき、さらには、ニューエイジや精神世界のブームとも合流しながら、多くの新興宗教団体に影響を及ぼしていったのである。

しかしながら、人間の精神を科学的に操作するということは、実際には容易に実現し得るものではなく、現状では「不可能」と言い切った方が、むしろ実態に近いだろう。にもかかわらず、そうしたことがあたかも可能であるかのような幻想が不用意に広まることによって、さまざまな集団精神療法の過激化や暴力化、さらにはカルト化が生じてしまったのである。ゆえに正確に言えば、こうした種類のカルトは、人々が「精神を操作される」ことによって生じたのではない。「科学的な精神操作が可能である」という幻想が広まり、人々が自らそれを信じ込むことによって生じた、と見るべきである。[35]

先に述べたように、社会心理学は本来、自身が提示した図式から数々のカルトが派生してきたことを認め、その原因を明らかにすることにより、幻想の根を断つべきであった。しかしそういったことは行われず、むしろ一部の社会心理学者はある時期から、反カルトの運動に積極的に同調するようになった。そして彼らは、カルトが社会心理学の諸技術を用いてマインド・コントロールしているという、短絡的で責任転嫁的な非難を行い始めたのである。ここに見られるのは、まず片方の手では、「社会心理学の諸技術を用いた科学的な精神操作が可能である」という幻想を作り出してさまざまな団体の「カルト」化

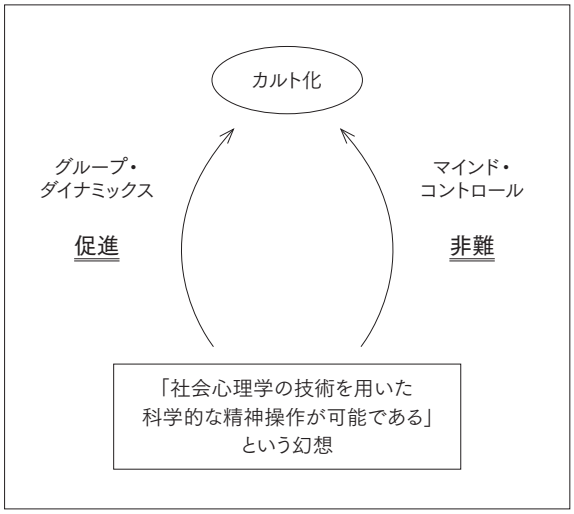


図3　グループ・ダイナミックスという幻想から生まれた存在を、マインド・コントロールという幻想で叩く「マッチ・ポンプ」が生じた。

を促進し、しかし他方、もう片方の手では、その幻想を外部に投影しつつ「カルト」を非難するという、「自家中毒」や「マッチ・ポンプ」と称しても過言ではない構造なのではないか、と考えられる。

マインド・コントロール論の弊害

とはいえ、社会心理学にまつわるこうした「幻想の構造」を指摘してもなお、ある人々は次のように言い張るかもしれない。「カルト」が社会的な悪であることは疑いなく、また、マインド・コントロール論がそれと戦うための何よりの武器であることは間違いないのだから、マインド・コントロール論を批判することは、結果的にはカルトに利することになるのではないか、と。

しかしそのような考え方は、端的に言って誤りである。ある幻想から生まれた存在に対し、それと同水準の幻想を投げ掛けて解消しようとすることは、問題の真の原因を見失わせるばかりか、全体として見れば、その幻想を強化・永続・蔓延させることに繋がってしまう。以下に、弊害として生じると思われる事柄を挙げておこう。

（1）正確な説明の欠如

カルト的な運動は、特定の団体や人物が人々を「マインド・コントロールする」ことによって発生・発展するのではない。実際には、社会内に存在するさまざまな問題に対し、それらを解決しようと、多くの人々が特定の思想や考え方、取りわけ、あまりに単純で偏向したそれを支持するところから生じるのである。[36] マインド・コントロール論は、カルトを攻撃するためのイデオロギー的な武器としての役割を果たすことにより、当初は有用であるかのように思い込まれるが、そうした運動がなぜ生じるのかについての正確な説明を与えないため、一般社会にはその後、いつまでも不全感・不安感が残存してしまう。また、問題の所在を正確に捉えた上で、合理的な対策を講じることも妨げられる。

（2）対話の阻害

マインド・コントロール論は人々に、カルト的な団体と少しでも接触すれば、自分も精神操作されてしまうかもしれないといった、過剰な不安感をもたらす。カルト問題を解決するためには、それが発生した社会的・思想的背景を広く共有しつつ、当該団体と冷静で粘り強い対話を継続することが必要不可欠だが、こうした不安感により、それが不可能になってしまう。また、マインド・コントロールを解くためには、それを受けている場から遠ざけなければならないという理由から、信者を暴力的に拉致する、さらには、「マインド・コントロールを解く」（ディプログラミング）という名目のもとに、長期にわたって監禁・説得する、強制脱会行為がビジネス化する、というケースも引き起こされる。[37]

（3）責任の所在の極端化

カルト的な運動とは実際には、当該団体と周辺社会の複雑な相互作用、並びに、指導者と信奉者の複雑な相互作用から生じる。そのため、ある団体が事件を起こしたという場合には、そのような複雑な影響関係を慎重に解きほぐしながら、個々人の法的・道義的責任を追究してゆかなければならない。ところがマインド・コントロール論に依拠すると、マインド・コントロールした団体が悪い、さらには、その中心にいた指導者が悪いと、責任の所在が極端化し、その後の処遇も著しく不公平なものとなってしまう。

（4）主体性の喪失

信者は、カルト的団体から脱退するときにしばしば、入信の原因を「マインド・コントロールされていた」ことに求めようとする。それによって一時的に自分自身の責任を免れることができるが、それは同時に、自身の根本的な主体性を否定することにも繋がる。カルトから本当に脱却するためには、それに関与したことが自らの主体性に基づくものであったことを認め、自らの主体性においてそこから離れなければならないが、マインド・コントロール論を受容すると、知らず知らずのうちに主体性を喪失すると同時に、すべての責任を当該団体に負わせようとする歪（いびつ）な思考回路が生じる。

（5）被害妄想の乱反射

図4　オウムもまた、マインド・コントロール論を好んで用いていた。上は「悪魔のマインド・コントロール」を特集するオウムの雑誌。

マインド・コントロール論は、「見えない敵が密かに自分をコントロールしようとしている」といった形で、被害妄想的な考え方に結びつく。その基本的なロジックは、実は陰謀論と近似的であり、オカルト的な書籍においては、「権力者が大衆をマインド・コントロールしている」という種類の陰謀論が語られることも多い。カルト側と反カルト側でマインド・コントロール論の応酬となり、被害妄想が乱反射しながら昂進してゆくという現象も生じる。

（6）法秩序の崩壊

裁判で扱われるさまざまなケースにおいて、当人の行動の一つ一つに対し、「マインド・コントロールされていた」可能性を考慮に入れ始めると、審理をスムースに進めることは著しく困難になる。また、そういった理由から犯罪への処罰が減免されるということになれば、個人の主体性に立脚する近代の法秩序は、根底から瓦解することになる。[38]

6　おわりに――受動的・依存的人間像からの脱却

主体性の確立を目指した地道な努力

本稿では、きわめて簡略的ながら、社会心理学の歴史の一側面を辿ってきた。そこに見られるのは、一言で言えば、人間に備わる受動性に着目するスタンスが徐々にエスカレートし、もはや「幻想」と呼ばざるを得ない人間像や諸観念が生み出されるに至るプロセスである。

社会心理学の出発点となったのは、社会システムが複雑化した近代において、人間が主体性を発揮することが難しく、往々にして受動的な存在と化してしまう、ということであった。それ自体はきわめてリアリスティックな認識であり、必ずしも出発点から間違っていたわけではない。社会心理学はそのような視点から、集団状態において人間が見せる諸性質についての冷徹な分析を積み上げていったのである。

とはいえ他方、ある時期から一部の社会心理学は、人間の受動性を巧みに利用すれば、その精神を操作し得るのではないかと考え、グループ・ダイナミックスに基づくトレーニング法を提唱し始めた。さらにはその発想を一八〇度裏返し、カルトがマインド・コントロールという技法を用いて密かに人々を操作している、と声高に警告するようになった。それらの理論においては、人間の自律性や主体性の占める余地が根本的な位相において捨象されており、人間は集団の力や場の力に支配され、あたかもロボットのように精神を完全にコントロールされてしまう、とさえ見なされる。ここまで来るともはや、現実離れした極論と言わざるを得ないだろう。

本来われわれが目標とすべきことは、近代の人間が受動的・依存的になりやすいという事実を認めた上で、さまざまな困難を乗り越えながら、そこから脱却する方途を見出すことにあったはずである。[39] そのためには、周囲からいかなる影響を受けようとも、最終的には自ら考え、自ら決定・行動し、自ら責任を取るという、主体性の原理の重要性を強調し続けなければならないし、同時に、幻想的な思考回路を批判的に退けるために必要となる、幅広い見識を習得する努力を怠ってはならないだろう。われわれは自らの言動が、果たして人々の自律性を賦活（ふかつ）する方向に働いているのか、あるいは、自我の放棄の快楽、依存への耽溺に誘う方向に働いているのかを、慎重に自己点検するところから始めるべきではないだろうか。

注

1　大田俊寛「残存し続ける「私刑」体質　日本社会はオウムの総括に失敗」を参照。とはいえ、マインド・コントロール論の位置づけに関しては、その後に社会心理学の歴史を研究し直すことにより、少なからず理解に変化が生じたことを注記しておく。

2　マインド・コントロール論を主唱する社会心理学者の西田公昭は、「オウム真理教の犯罪行動についての社会心理学的分析」という論文を著しているが、私にはこれは、オウムにおける修行や帰依の具体例を、「心理操作」という言葉を用いながら再説するに留まっているようにしか思われない。

3　オウム真理教においては、地下鉄サリン事件後の一九九六年にも、「観念崩壊セミナー」という修行が実践された。また統一教会も自己啓発セミナーのプームから影響を受け、「ハートクリエイション・セミナー」という催しを開いていた（自己啓発セミナーと各種の新宗教の関係については、福本博文『心をあやつる男たち』二二三－二二四頁を参照）。

4　こうした現象は一見したところ、指導者が群衆を一方的に支配し、服従させているように見えるが、実際にはそうではないことに注意する必要がある。群衆はむしろ、自らの意志で自らの自由を捨てる。さらには、自らの意志で指導者に服従・依存するのである。

5　この箇所の記述は主に、吉田道雄『実践的リーダーシップ・トレーニング』四－一三頁に依拠した。

6 クルト・レヴィン『社会科学における場の理論』一八八、二二九頁を参照。

7 クルト・レヴィン『社会科学における場の理論』二二三–二二四頁。

8 クルト・レヴィン『社会科学における場の理論』二二四頁。

9 A・J・マロー『クルト・レヴィン――その生涯と業績』三七四–三八〇頁を参照。

10 関計夫『感受性訓練――人間関係改善の基礎』第二章を参照。

11 R・シロカ他編『グループ・エンカウンター入門』三頁。

12 アタック・アプローチは、麻薬常用者の自助団体「シナノン」において盛んに用いられた。そして同団体はその後、一部のメンバーの神格化、閉鎖的なコミューンの形成により、「カルト」化したことでも知られる。

13 日本語では一般に、「潜在能力開発運動」や「人間性回復運動」と訳される。

14 W・T・アンダーソン『エスリンとアメリカの覚醒』七四頁を参照。

15 チャールズ・マンソンは、シャロン・テート殺害事件を起こす数日前にエスリン研究所を訪れ、即席のコンサートを行っていた（W・T・アンダーソン『エスリンとアメリカの覚醒』二三三–二三五頁）。また、リチャード・プライスはラジニーシの教えから多大な影響を受け、またラジニーシの側でもエスリン研究所から多くを学び、同教団の活動には、エンカウンター・グループやゲシュタルト療法が取り入れられた（同書二九六–二九九頁）。

16 エアハルトの経歴については、W・T・アンダーソン『エスリンとアメリカの覚醒』二四九–二七一頁を参照。

17 「マインド・コントロール」という言葉がいつどのように現れたのか、現状では正確なことが分からないが、少なくともこれは、その言葉が用いられるようになった初期の例の一つである。すなわち、現在のような「カルトが駆使する怪しげな精神操作法」といったネガティブな意味ではなく、「潜在能力を引き出すためのトレーニング法」という自己啓発的でポジティブな意味合いが与えられていた。日本における感受性訓練の展開については、福本博文『心をあやつる男たち』、自己啓発セミナーの構造や関連事件については、二澤雅喜・島田裕巳『洗脳体験〈増補版〉』、米本和広『教祖逮捕――「カルト」は人を救うか』に詳しい。

18 大田俊寛「我々は「カルト」とどう向き合うべきか？」を参照。

19 津村俊充「自己啓発セミナーとマインド・コントロール――Tグループを用いた人間関係トレーニングと似ても非なるもの」においては、本稿で論じたような主題が扱われているが、全体として感受性訓練（Tグループ）の擁護論となっており、根本的な問題の指摘には至っていない。

20 本稿の注17を参照。

21 マインド・コントロール論に対する理論的批判として、渡邊太「洗脳、マインド・コントロールの神話」がある。また、同理論がカルト信者の拉致監禁という暴力行為を頻繁に引き起こしたことに関しては、米本和広『我らの不快な隣人――統一教会から「救出」されたある女性信者の悲劇』に詳しい。

22 ロバート・リフトン『思想改造の心理――中国における洗脳の研究』二五三頁。

23 当時は西側諸国でも、東側の「洗脳」に対抗するため、科学的な精神操作の手法が模索された。CIAが主導した「MKウルトラ」というプロジェクトについては、ハービー・M・ワインスタイン『CIA洗脳実験室――父は人体実験の犠牲になった』に詳しい。同プロジェクトにおいては、強制隔離、電気ショック、LSD投与などによる精神操作が試みられたが、いずれも成功せず、水面下で多数の被害者を生むに至った。

24 渡邊太「洗脳、マインド・コントロールの神話」二一〇頁、米本和広『我らの不快な隣人』二七一–二七三頁を参照。

25 スティーヴン・ハッサン『マインド・コントロールの恐怖』一〇九頁。

26 スティーヴン・ハッサン『マインド・コントロールの恐怖』一〇九頁。

27 スティーヴン・ハッサン『マインド・コントロールの恐怖』一〇九頁。

28 スティーヴン・ハッサン『マインド・コントロールの恐怖』一二八–一三八頁。

29 西田公昭『マインド・コントロールとは何か』五七頁。

30 西田公昭『マインド・コントロールとは何か』一七四頁。

31 ハッサンの書物を邦訳したキリスト教神学者の浅見定雄は、『新宗教と日本人』一六三–一七三頁において、こうした議論を展開している。ちなみに彼はここで、統一教会が「悪いマインド・コントロール」を用いていることを批判する一方、「マインド・コントロール」や「悪いマインド・コントロール」に該当する行為が、自分が属しているキリスト教会にも見られることを指摘し、反省を促している。真摯な自己批判的姿勢であることに疑いはないが、率直に受け止めれば、統一教会のみを「カルト」と名指す論拠が消滅してしまう。早くも理論自体が綻びを見せていることを指摘しないわけにはゆかないだろう。

32 通俗的なマインド・コントロール論においては、「カルトはあなたの心の隙を狙ってマインド・コントロールしてくる」と語られることが多い。しかしこれは、事態の因果関係を正確に捉えた言説とは思われない。というのは、ここで「心の隙」と言われているものこそが本人の主体的動機であり、十分に自覚されていなかったにせよ、「カルト」的な思想や人間関係を求める心性が本人に内在していたと考えられるからである。何も一方的にコントロールされたというわけではない。

33 実は当のハッサンでさえ、厳密には「マインド・コントロールされて統一教会に入信した」わけではない。彼は青年期から一般社会の価値観に疑いを抱き始め、G・I・グルジェフやP・D・ウスペンスキーといったニューエイジ系の宗教書を読むことに耽溺し、霊的に進歩した人から教えを受けることを切望するようになった。彼はそうした探求の過程で、統一教会に出会ったのである（『マインド・コントロールの恐怖』三五–三六頁）。統一教会の勧誘方法

34 に「偽装」という問題があったことは確かだが、その信仰をもっとも強く支えていたのは、ハッサン自身の宗教的探究心であったと捉えるのが妥当だろう。

35 社会心理学において実験や実証が試みられているのは、マインド・コントロール論を構成している個々の心理技法に対してだけであり、マインド・コントロールの過程全体が実証されているわけではない（私自身は、マインド・コントロール論のみならず、社会心理学全般に疑似科学性が蔓延している印象を受けるが、そのことはここでは措く）。西田公昭は「オウム真理教の犯罪行動についての社会心理学的分析」一七四頁において、「心理学的には、これらの拘束力が並列ではなく、システムを成して直列的に個人に影響を与えたとしたら、それは極めて強力に作用すると予測できると思われる」と述べる（傍点は引用者）。すなわちこれは一つの「予測」（かなり不確かな、おそらくは誤った予測）に過ぎず、直接的・客観的に実証されてはいない。

36 一例としてオウムに即して言えば、それはまさに、「精神操作幻想に取り憑かれたカルト」であった。ところがマインド・コントロール論はこれを、「精神操作するカルト」と捉えてしまった。小さな差異であるかのように思われるかもしれないが、これは意味合いがまったく異なっており、まさに致命的な誤認であったと言わざるを得ない。

37 皮肉なことだが、多種多様な社会問題をグループ・ダイナミックスの実践によって解決できる、さらには、宗教やカルトの問題をマインド・コントロール論で解決できると考えた一部の社会心理学も、こうしたケースの一つに数えざるを得ない。

38 こうした事例や問題については、米本和広『我らの不快な隣人』、室生忠編著『大学の宗教迫害』に詳しい。

39 オウム真理教や統一教会のケースを含め、これまでの裁判においては、しばしばマインド・コントロール論が持ち出されたが、管見の限りでは、それが有効な論拠と認められることは一度もなかった。世の中にさまざまな「カルト」が生み出されるもっとも根源的な原因は、精神支配の技術が巧みに駆使されているということではなく、個々人の内面に潜む「依存症」的心性にあるのではないか、と私は思う。

主要参考文献

浅見定雄『新宗教と日本人』晩聲社、一九九四
アンダーソン、W・T『エスリンとアメリカの覚醒――人間の可能性への挑戦』伊東博訳、誠信書房、一九九八
大芦治『心理学史』ナカニシヤ出版、二〇一六
大田俊寛『オウム真理教の精神史――ロマン主義・全体主義・原理主義』春秋社、二〇一一
大田俊寛「我々は「カルト」とどう向き合うべきか？」（『日経ビジネスAssocié』二〇一二年七月号所収）、日経BP社、二〇一二
大田俊寛「残存し続ける「私刑」体質　日本社会はオウムの総括に失敗」（『Journalism』二〇一八年四月号所収）、朝日新聞社ジャーナリスト学校、二〇一八
カント、イマニュエル『実践理性批判』中山元訳、光文社古典新訳文庫（全二巻）、二〇一三
シロカ、R他編『グループ・エンカウンター入門』伊東博・中野良顕訳、誠信書房、一九七六
関計夫『感受性訓練――人間関係改善の基礎』誠信書房、一九六五
関計夫『続感受性訓練』誠信書房、一九七六
津村俊充「自己啓発セミナーとマインド・コントロール――Tグループを用いた人間関係トレーニングと似ても非なるもの」（『現代のエスプリ』三六九号所収）、至文堂、一九九八
西田公昭『マインド・コントロールとは何か』紀伊國屋書店、一九九五
西田公昭『「信じるこころ」の科学――マインド・コントロールとビリーフ・システムの社会心理学』サイエンス社、一九九八
西田公昭「オウム真理教の犯罪行動についての社会心理学的分析」（『社会心理学研究』第一六巻第三号所収）、日本社会心理学会、二〇〇一
ハクスリー、オルダス『すばらしい新世界』黒原敏行訳、光文社古典新訳文庫、二〇一三
ハクスリー、オルダス『知覚の扉』河村錠一郎訳、平凡社ライブラリー、一九九五
ハッサン、スティーヴン『マインド・コントロールの恐怖』浅見定雄訳、恒友出版、一九九三
ハッサン、スティーヴン『マインド・コントロールからの救出――愛する人を取り戻すために』中村周而・山本ゆかり訳、教文館、二〇〇七
福本博文『心をあやつる男たち』文春文庫、一九九九
二澤雅喜・島田裕巳『洗脳体験〈増補版〉』宝島社文庫、一九九八
フロム、エーリッヒ『自由からの逃走〈新版〉』日高六郎訳、東京創元新社、一九六六
マロー、A・J『クルト・レヴィン――その生涯と業績』望月衛・宇津木保訳、誠信書房、一九七二
室生忠編著『大学の宗教迫害――信教の自由と人権について』日新報道、二〇一二
吉田道雄『実践的リーダーシップ・トレーニング――元気で安全な組織づくりの基礎とノウハウ』メヂカルフレンド社、二〇一一
米本和広『教祖逮捕――「カルト」は人を救うか』宝島社、二〇〇〇
米本和広『我らの不快な隣人――統一教会から「救出」されたある女性信者の悲劇』情報センター出版局、二〇〇八
ル・ボン、ギュスターヴ『群衆心理』桜井成夫訳、講談社学術文庫、一九九三
レヴィン、K『社会的葛藤の解決――グループ・ダイナミックス論文集』末永俊郎訳、東京創元社、一九五四
レヴィン、クルト『社会科学における場の理論』猪股佐登留訳、誠信書房、一九五六
レヴィン、K『パーソナリティの力学説』相良守次・小川隆訳、岩波書店、一九五七
リフトン、ロバート・J『思想改造の心理――中国における洗脳の研究』小野泰博訳、誠信書房、一九七九
ワインスタイン、ハービー・M『CIA洗脳実験室――父は人体実験の犠牲になった』苫米地英人訳、WAVE出版、二〇一〇
渡邊太「洗脳、マインド・コントロールの神話」（宗教社会学の会編『新世紀の宗教――「聖なるもの」の現代的諸相』所収）、創元社、二〇〇二

第一部 ❖ 身心変容技法と霊的暴力

オウム真理教事件をめぐる記憶と追悼についての一考察

牛山 凜
ケンブリッジ大学社会学部ブリティッシュ・アカデミー・ポストドクトラル・フェロー／文化社会学

はじめに

二〇一八年七月六日、麻原彰晃（本名・松本智津夫）を筆頭にオウム真理教による組織的犯罪の実行犯七名が死刑に処せられた。二〇日後の七月二六日には残る六名の死刑が執行された。こうして主犯格一三名の死をもっていわゆる「オウム真理教事件」（以下「オウム事件」）は一つの大きな区切りを迎えた。同年三月に複数の死刑囚が地方拘置所に移送されて以来、翌年五月の改元前には死刑が執行されるだろうという観測はあったものの、前例を見ない大量執行は死刑制度の是非や、死刑執行の報道の在り方など多岐にわたる活発な議論を生んだ。また麻原の遺骨の引き取り先を巡っては麻原の家族の間で対立が続いており、今後アレフの活動にどう影響を与えるかも不透明である。

市民の多くはおそらく今回の死刑執行をオウム事件の一つの終着点として受け止めただろう。しかし被害者にとってはもちろん、そのほかの当事者にとってもオウム事件は決して「終わったもの」でも「過去のもの」でもない。オウム真理教についての言論は四半世紀以上、被害者遺族、元信者、「カルト」対策を講じる専門家や社会運動、文化人や有識者などの間で衝突が繰り返されてきた。オウムは「宗教」か「カルト」か、オウム後継団体の「アレフ」と「ひかりの輪」を社会的脅威とみなすべきかなどについて諸説あるのは周知の事実である。

このようなオウム事件に対する「解釈」の対立と隔たりを象徴する二つの集会が二〇一八年の夏にあった。一つは「オウム事件真相究明の会」が八月二四日に開催した「死刑執行に抗議し、オウム事件についてもう一度考える」集会だ。「オウム事件真相究明の会」とは映画監督の森達也や社会学者の宮台真司が呼びかけ人となり、著名人などが賛同人として名を連ねた団体である。同会は、麻原が意識混迷の状態にあったとして、治療を施し動機などを聞き出したうえで処刑するべきだったとの立場をとっており、八月の抗議、解散集会では森達也や、松本サリン事件被害者である河野義行、元右翼活動家の鈴木邦男、オウムに批判的であった有田芳生などが登壇し、それぞれの意見を述べた。[1] 全体的に死刑制度廃止派の、今回の政府の対応に対して批判的なスタンスの人物が賛同人として参加していたように見える。

この「真相究明の会」と対照的な立場を表明したもう一つの集会が翌日八月二五日に立正大学で開かれた「日本脱カルト協会」主催のシンポジウムである。あいさつでは地下鉄サリン事件被害者の会代表世話人の高橋シズヱが発言し、死刑に関し「遺族にもいろいろな感情があることを知ってほしい」と訴えた。[2] 元信者数名も顔を隠した状態で教団内での生活を振り返ったうえで、刑事事件として扱われなかった信者の事故死などについての実情を明らかにした。[3]

オウム事件に関する記憶や教訓を次の世代に語り

継ぐという点からは二つの集会の目的は一見共通している。しかし両団体が集会を主催した経緯と思惑はまったく異なる。「真相究明の会」は二〇一八年六月の結成以来、麻原は意識混迷の状態にあり治療が必要不可欠であると主張してきたが、麻原以外の死刑囚の扱いは争点化していなかった。対して「脱カルト協会」は、犯罪事件の責任を麻原に集中させたうえで、麻原を除く一二名の実行犯はマインドコントロールの影響下にあり、死刑回避に値すると「オウム真理教家族の会」とともに訴えてきた。また日本脱カルト協会理事の滝本太郎弁護士など「真相究明の会」に批判的な立場の論客たちは、死刑執行以前にもオウム事件に関する真相は刑事裁判を通して明らかになっており、麻原を治療しても新事実が出る可能性は薄いと懐疑的であった。[4]

拙論では上で述べたようなオウム事件を巡る様々な解釈や主張がどのように形成され、市民社会や世論などにいかに影響を与えてきたかを文化社会学やメモリー・スタディーズの視座から再構築していきたい。紙幅の関係により必然的に議論は概略的にならざるを得ないが、オウム事件の「意味」を巡る競争の特徴を輪郭的に捉えることを試みたい。

1 オウム真理教研究の言語別比較

オウム真理教に関する研究は多言語で豊富に存在する。学術的研究のみならず、言論界やフィクションに至ってもオウムを題材とした論説は数多く存在する以上、筆者がこれら「オウム論」を網羅することは不可能である。よってここではあくまで理想型として日英両言語での研究の特徴を見分けたい。

日本の宗教研究では中沢新一や島田裕巳のオウムに関する言動に対する社会的非難の煽りを受ける形で、一時オウム真理教の研究を躊躇する傾向がみられた。[5] 宗教や宗教者の内面的な世界観を理解しようとし、既存の社会価値を相対化し批評しようとするアプローチ自体が「カルト擁護」とアカデミア内外から批判を招くようになったのも事実である。[6] オウム真理教の研究を取り巻く学術的環境が、一般社会の反応を予測しなければいけない、広義に「政治的」な空間であったことがうかがえる。もっとも、近年では多くの研究が発表されており、基本的に麻原の説法テープ、出版物など勧誘素材、内部資料などの一次資料を分析した手法が目立つ。[7] オウム内部の資料解析とは違う手法を用いた研究では、インタビューなど元信者とのやり取りを基盤としたものもある。[8]

日本でのオウム研究が武装化計画への道のり、教義の変容、教団の拡大戦略など「オウム真理教」という団体の実態解明に関心が集中してきたのに対して、英語圏でのオウム研究ではオウムを国際的な宗教的暴力の潮流と比較したり、オウムに対する日本社会の反応を論じるものが多い。むしろ、オウム事件の社会的影響の研究という点では英語での発表のほうが豊富だといえる。[9] その中では警察と公安調査庁の破防法適用を巡る対応、[10] オウムを巡る過熱報道や「TBS問題」の解説[11]や、森達也のドキュメンタリー映画『A』及び『A2』の作品としての意義とその社会的反響を論じたものなどが印象的である。[12] もちろん日本語で発表されている研究とテーマ的に重なる部分も多く、オウム事件が反カルト運動の隆盛のきっかけとなったことや、[13] オウムのメディア戦略とアニメ的世界観などについての考察もある。[14]

加えて、オウムや後継団体の現役信者・会員などの聞き取り調査に積極的なのも特徴的である。日本の新宗教に詳しくオウム研究の草分け的存在であるイアン・リーダーは過去にオウム、アレフの現役信者に取材をしていたし、ひかりの輪の活動に詳しいエリカ・バッフェリは代表の上祐史浩を含め数多くの会員から聞き取り調査をしたり、数年にわたり参与観察を行ってきた。日本の学者が「カルト」に対する直接の接触を忌避しがちに見えるなか、対照的なアプローチである。

本稿では、英語圏の研究群と近い姿勢で、文化社会学とメモリー・スタディーズの視点からオウム事件後の様々な社会反応を検討していきたい。

2 理論的枠組み——文化社会学と集合記憶学から見たオウム事件

社会科学において「記憶」は「個人的記憶」(personal/individual memory) と「集合的・社会的記憶」(collective memory/social memory) に大別できる。個人的記憶が主体的な経験や知識の蓄積を指すのに対して、集合的記憶は自らが直接体験したことがない出来事や歴史的事実を追体験するための社会的装置やプロセスのことを指す。この中には語り部や年配者からの口頭伝承、式典や儀式など参加者の肉体を必要とするパフォーマンス的な活動をはじめとし、近代では記念碑や博物館などの物理的かつ空間的な装置や歴史教科書などの国家的な教育政策なども含まれる。

モーリス・アルヴァックスに代表される集合記憶学の古典的なアプローチは、集合的記憶が個人的記憶の上位に位置する「社会的事実」ととらえがちであった。つまり集合的記憶とは言語や宗教のように個人に外在する形で構造的な影響を持ち、人々はそ

れと同化することで社会構造を再生産するというような見方である。しかし近年ではコメモレーション（記念、追悼）の政治性や変容をよりていねいに捉えるためにも、集合的記憶とは様々な行為者により形成される流動的かつプロセス的なものであるという学説が主流になりつつある。こうした潮流の中で、公的な過去解釈の形成に携わるアクター（行為者）としての力を認める形で「記憶労働」（memory work）や「記憶行為者」（memory agent）などの概念が提示されてきた。また記憶の主体を「社会構造」（social structure）から「行為者」（actor）に移行させるということは、正史としてエリート層から提示される「トップダウン」の記憶（記念碑、博物館、教育政策など）に対して、サバルタン的立場から「ボトムアップ」の形で提示されるデモンストレーション、地域限定的な民族風習、ゲリラ出版などの「公的」（public）だが「公式」（official）ではない「カウンター（対抗的）メモリー」の重要性を認識することともつながる。こうしたメモリー・スタディーズでの広範な変遷を踏まえたうえで、本稿の理論的枠組みとなる概念を二つ紹介する。

2-1　カルチュラル・トラウマ理論（cultural trauma theory）

カルチュラル・トラウマとは、共同体が「存在的脅威」と認識する出来事に瀕した際に生じる意味構築の競争的プロセスを指す。カルチュラル・トラウマ理論は「聖―俗」「善―悪」「純粋―不純」などの象徴的二元論は社会のあらゆる面で影響力を持つと主張するジェフリー・アレキサンダーを筆頭とする「文化社会学」（cultural sociology）学派を中心に二一世紀初頭より発達してきた。

カルチュラル・トラウマ理論は「社会」や「国民」などの共同体が戦争、虐殺、テロなどの暴力行為が必然的にその記憶が集合的トラウマになるとする自然論的な定説を否定し、個人の心理的トラウマは「物語」としての意味構築プロセスの仲介があってこそ共同体にとって根本的かつ不可逆的な歴史的出来事として認識されると主張した。

アレキサンダーはカルチュラル・トラウマ構築に四条件を挙げている。[15] まず第一に、「痛み」の性質が判別されること。第二に、被害者が特定されること。第三に被害者と社会の関係性が確立されること。第四に、加害者に責任が割り当てられることである。それぞれを実現するには、「善―悪」「聖―俗」などの価値観を通して、「主人公＝善」としての被害者や「敵役＝悪」としての加害者の「トラウマ・ナラティブ」（trauma narrative）を語ることが必要である。そうしてトラウマ・ナラティブが提示されることで、ふだん潜在的である価値観が顕在化し、倫理、命、民主主義、戦争と平和など社会にとって根本的な問題が提起され、「特定の出来事」の意味合いが「普遍化」されることが可能になる。

トラウマ・ナラティブを幅広く一般聴衆に訴えるキャリアー・グループ（carrier group）としては、ジャーナリスト、芸術家、知識人や、被害者や目撃者などがあげられる。彼らが事件を取材したり、芸術作品や論説を発表したり、体験談を語ることで、聴衆はトラウマを追体験し、自らのアイデンティティと記憶の一部として組み込み、後世に継承することが可能になる。ケーススタディとしては、アフリカ系アメリカ人にとっての奴隷制度、[16] 日本の戦争経験、[17] 9・11同時多発テロなどが論じられてきた。[18] 近年では自然災害発生後の責任の所在を巡る公共的議論も集めており、東日本大震災と福島第一原発事故もカルチュラル・トラウマの例として取り上げられている。[19]

カルチュラル・トラウマ理論で重要なのは、トラウマの解釈は必ずしも一元的ではなく、複数の異なる解釈が同時に存在する場合、どの解釈が主導権を握るかにおいて「意味の闘争」（struggle over meaning）が生じるということだ。この闘争とはどういうものだろうか。特定の解釈に基づくトラウマ・ナラティブを拡散させたり、「国民」や「民族」レベルで定着させるにはその物語の反復と制度化が必要となる。第一にトラウマ・ナラティブを提示するにも言論の場での「発言力」が必要となるし、記念碑（慰霊碑）や追悼式、博物館、歴史教科書などの社会的パターンを形成するには政治的影響力や財源などの限られた社会資源を確保しなければいけない。言い換えれば、意味を巡る競争は社会資源を巡る競争と切り離せない関係にある。

オウム事件が日本社会にとって根本的かつ不可逆な影響を与えたという認識に対して疑問を持つ人はごく少数だろう。では日本社会でオウム事件はどのような過程と意味の競争を経て「カルチュラル・トラウマ」となったかを以下でたどっていきたい。ただ、その前にもう一つオウム事件の「記憶」と「追悼」を理解するうえで有益と思われる概念的類型を紹介したい。

2-2　「多声的コメモレーション」と「断片化したコメモレーション」

コメモレーション（記念、追悼）の異なる形態を理解するうえで便利なのがヴェレッド・ヴィニツキー＝セルッシーが提唱する「多声的コメモレーション」（multivocal commemoration）と「断片化したコメモレー

ション」(fragmented commemoration)の対立概念だ。[20]

まず「多声的コメモレーション」(multivocal commemoration)とは参加者が様々な立場から一堂に会し、過去の出来事の意味合いをそれぞれの形で回顧し主張することを指す。それは参加者の主張が似通っていたり、共通点があるということを意味しない。ただ、他の利害関係者との意見の違いを尊重することを前提に同じ時間と空間を共有することは、「多元主義」(pluralism)自体が記念の対象となり、結果的に社会的連帯感(social solidarity)を高めることにつながる。例えばワシントンDCにあるベトナム戦争記念碑は、戦争を賛美も非難もせず戦死者の名前を壁に刻むことで、その象徴性の曖昧さをもってこそ、反戦派も元軍人たちも参列できる、死者を悼む場所を提供することに成功した。[21]

対して「断片化したコメモレーション」(fragmented commemoration)は、同じ歴史的事実について複数の記憶行為者(memory agents)が別々の時間と空間で、まったく意味合いが異なる記念式典や追悼式を行うことを示す。利害関係者が別々のメッセージを配信するということは、追悼行事などを通してそれぞれのグループの連帯感を高めたり確認することはできても、結果的に社会的分裂、つまりは「断片化」を深めることになりかねないということである。追悼式などを「儀式」の一つと考えるならば、儀式とはデュルケームが説いたように社会内の連帯感を高めるだけでなく、既存する分断を深化させる可能性もはらんでいることを意味する。ヴィニツキー=セルッシーはイスラエルのラビン首相暗殺を巡る追悼行為をこのような断片化したコメモレーションの例として挙げている。日本では、終戦記念日に靖国神社、武道館や千鳥ヶ淵戦没者墓苑などで異なる政治信条の基に執り行われる追悼式の数々が「断片化したコメモレーション」の一例として考えられるだろう。

「多声的コメモレーション」か「断片化したコメモレーション」が現れる社会条件として、ヴィニツキー=セルッシーは①多元的な主張を寛容する政治文化が存在するか、②歴史的事実が現在の政治的力学に直接な影響を持つか、③主流に反するメッセージを発する場合、記憶行為者が世論からの支持、国家や自治体からの公的支援、財源など社会資源を取り付けられるかなどを挙げている。

地下鉄サリン事件直後、日本社会がオウムを「公共の敵」とみなし、徹底的な排除を求めたという点では、オウム事件は一時的に日本社会の結束感を高める影響をもたらした。しかしながら、その後のオウムを巡る論争に目を向けてみると、序文で紹介した死刑執行に関する集会が示唆するように、むしろ分断と対立に象徴されているといえるだろう。続いては、このような意見の衝突がオウム事件のコメモレーションにどのような影響を与えてきたのかを見ていきたい。

3 オウム事件を巡る記憶活動

3-1 全国メディア[22]

地下鉄サリン事件発生直後からオウム真理教の関与が疑われ、ニュースやワイドショーはオウム一色に染まった。日々繰り返される報道で最も普遍的なトラウマ・ナラティブは、オウムという国家転覆をたくらむ「邪悪な組織」が無差別テロを通して「善良な市民社会」を恐怖のどん底に陥れたというものだった。

第一報から報道各社は事件を「我が国の社会全体に対する露骨な挑戦」[23]「想像を絶する犯行」と断罪し、[24]徹底的な真相解明を訴えた。また「国家に対する重大な挑戦」[25]「日本全体を相手にした戦争」[26]などの表現はサリン事件が国家の存亡にかかわる危機であることを強調した。産経新聞は犯人を「単なる犯罪者と考えず、善良な市民全体に〝戦争〟を仕掛けた敵と思って協力しようではないか」と主張し「善―悪」「味方―敵」の図を鮮明にしている。[27]野中広務国家公安委員長(当時)も「国家そのものが危機に瀕しているという意識がある……向こうも国家体制をとってやっていると推測せざるを得ず、国と国との戦いという感じがしないでもない」と「日本対オウム」の構図を支持した。[28]

事件から二日後の強制捜査を皮切りにオウム真理教の実態解明を巡る競争は加速、過熱した。各社は競ってオウムの教義、修行内容や武装計画などを時系列的に紹介することで、当初の得体のしれない存在としてのイメージから、組織的に日本転覆をはかるカルト集団というイメージが段階的に形成された。「マインドコントロール」や「洗脳」テクニックは信者を従順な「ロボット」に変えることができるとするセンセーショナルな報道も世にあふれた。こうしてオウムは市民社会の価値観を脅かす「公共の敵」として取り上げられ、特に首謀者としての麻原はヒトラーのような「悪」の要素を凝縮し内包する「聖なる悪」(sacred evil)としての価値が付与されることとなった。

一方、オウムの幹部がテレビに出演し、彼らの主張をそのまま生放送する手法が問題視されたり、四月にオウムの「科学技術省大臣」で、武装計画の中心人物であった村井秀夫が報道陣に囲まれた中で暴力団関係者の男に刺殺されたこともあり、過熱した

劇場型報道は一部批判を招いた。[29]

報道各社の松本サリン事件に関する対応も興味深い。五月一六日に麻原が逮捕され、林郁夫などの実行犯も供述を始めたことで春から初夏にかけて捜査は大きく進展した。しかしそれはちょうど一九九四年六月二七日の松本サリン事件発生から一年の時期と重なり、事件の真相が明らかになるということは、警察や報道機関が以前被害者の河野義行を被疑者扱いしていた過ちを認める必要性が生じた。警察や報道の非を認めるということは、松本サリン事件に関しては日本社会を「善」、オウムを「絶対悪」とする従来の勧善懲悪の象徴的構図が完全に当てはまらないことを意味した。強制捜査以降、報道各社はすでに河野に対して陳謝をしていたが、一九九五年六月には改めてテレビ、新聞各社が相次いで謝罪の意を示した。[30] 松本サリン事件から一年の境には、事実関係を改めて明らかにするとともに警察の初動捜査ミスや報道機関の裏付け不足などを検証する特集などが多数組まれた。[31]

一九九五年末にかけては坂本弁護士一家の遺体が発見され捜査が進展し、一九九六年にはTBSが未放送の坂本弁護士とのインタビューテープをオウム幹部に見せていた「TBS問題」が表面化し、組織的隠ぺいを図ったTBSの不誠実な対応と相まって、オウム事件に対する報道姿勢は更にメディア不信を招くこととなった。

こうした事象は警察の捜査ミスや報道のありかたなどの問題点をある程度喚起したが、一九九六年以降のオウム報道は、松本サリン事件を除いてはオウムを「悪の集団」とする報道が依然として一般的であり、オウムを「犯罪集団」「カルト集団」とみなす安直な報道が氾濫している。近年では、知識人や専門家、元捜査関係者などからのコメントを掲載したり、記憶の「風化」を危惧する声を紹介する記事も多くみられる。[32]

また松本、地下鉄サリン両事件などに関して定期的に報道特集などが組まれることに対して、前出の河野は筆者とのインタビューで次のような意見を述べている。

河野：メディアっていうのは事件から区切りのいい年数でまあ特集とか特番とかいろいろやってるわけですが、それはメディアの一方的な都合なんですよ。ホントはだから、ホントに新しいことが起こった時に、特番組むとか、いうことで、区切りっていうのは単に単純的に時間軸の長さでこう区切ってくんじゃないと思うんですよね、本来。例えば犯罪被害者等基本法ができたっていうことは大きな区切りなんですよ。そういう時はドンと特番組んでもらえりゃいいんだけど、言ってみれば十年経ったからしてワッとやって、また次は二十年経ったからワッとやって、あとはもうこれで終わってくみたいなね、メディアの都合だけっていう感じはするんですよね……区切りじゃなくて実際に大きな変化があった時に、それをテーマで特番組むなり、っていうことをやった方がなんかスッキリするんだけれどね。[33]

オウム事件を巡る定期的なコメモレーション的報道は被害者など事件当事者の視点や意図とは必ずしも一致しないことがわかる。

3-2　国家機関、地方自治体の対応

国家機関はオウム事件を集合的記憶として構築するにあたって限定的な役割を果たしてきた。警察、公安の捜査や刑事裁判が事実解明にとって必要不可欠であったことは言うまでもないが、その他の行政や立法機関の対応を見てみると、国は公的な形でオウム事件に関する記憶行為を主導したり参加することに対して消極的であったことがうかがえる。

a　国

国のオウム事件の対応でもっとも持続的影響があったのは法整備である。事件後、オウムが一九八九年に東京都から宗教法人の認可を受けていたことが問題視され、オウムは一九九五年六月に宗教法人格を剝奪された。一九九五年一二月には宗教法人法の一部が改正され、宗教法人に対する国の権限強化が図られた。また破防法に基づく解散処分請求が棄却されたことで、「オウム新法」制定が加速し、一九九九年には「無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律」通称「団体規制法」が施行された。団体規制法に基づいて観察処分に置かれた団体は書類の提出を義務付けられ、公安や警察は事前通告なしで立ち入り検査を行うことができる。公安調査庁は三年ごとに観察処分の更新を請求でき、二〇一八年一二月現在ではアレフやひかりの輪などに対する観察処分が継続中である。

宗教団体の犯罪抑止や治安維持の観点からの国の立法的対応は比較的迅速であったといえる。しかし被害者の救済という点では国の反応は鈍かった。当初、二つのサリン事件やその他の殺人事件の被害者や遺族に対して、政府は損失回復は被害者が直接加害者に損害賠償を請求するべきであるという立場であった。[34] これに対して、一九九八年には「地下鉄サリン事件被害者の会」の強い働き掛けもあり、国側がオウムに請求した債権を事実上放棄する特例法が

制定されたことで、被害者遺族らがオウムから債権の支払いを優先的に受け取れるようになった。[35] しかし負債額がオウムの資産を大きく上回ったことで、被害者が回収できた債権は二〇〇八年時点で認定額の四割程度にとどまった。[36]

両サリン事件に対する自治体の対応もばらつきがあった。松本市では救済措置として被害者の外来診察の費用を公費負担したり「被害者健康管理基金」をもとに健康診断を行う試みがあった。[37] 一方、被害者が首都圏に分散していた地下鉄サリン事件の場合、自治体レベルで被害者支援を行う動きは下火であった。

被害者への公的救済が滞る中、一九九九年には民間レベルでサリン事件被害者を支援する「サリン事件等共助基金」が設立され、国の救済を求める動きが加速した。被害者支援団体の継続的なロビイングもあり、二〇〇四年には「犯罪被害者等基本法」が制定され翌年施行された。国・地方自治体が犯罪被害者の被害回復や軽減に努める責務と施策推進を明文化した法律である。二〇〇八年には、犯罪被害者等基本法の理念を土台とし、財源や給付額などを巡り政党間の交渉を経て「オウム真理教犯罪被害者等を救済するための給付金の支給に関する法律」が制定された。国から「見舞金」という形で賠償金が支払われることで、被害者支援団体の悲願であった被害者の公的支援という大きな目標が達成された。二〇一〇年時点で被害者のうち八三%が給付金の支払いを受けた一方、[38] 事件を思い出したくないと申請を辞退する被害者もいた。[39]

これまで国の立法や行政的対応を論じてきたが、国際的な他のテロ事件と比較してオウム事件の対応で際立つのが、国が終始追悼式、記念碑や資料館などを通して公共的記憶を形成することに消極的であったことだ。例えば9・11同時多発テロのワールド・トレード・センター跡地では資料館と公園が建設されているし、ロンドンでは7・7同時多発テロの慰霊碑が事件から四年後の二〇〇九年にハイドパークに建てられた。こうした追悼プロセスとは対照的に、日本政府が両サリン事件の追悼式を行ったり記念碑建立などを主導、支援するような動きはなかった。地下鉄サリン事件の「公式」なメモリアルとしてあるのは地下鉄千代田線霞ケ関駅にある追悼プレートのみである。毎年三月二〇日に首相や閣僚が霞ケ関駅を訪れ献花をすることは慣例化しているが、公式な追悼様式を制度化しようとする試みは行われてこなかった。

数少ない国によるコメモレーションの例としては、警察博物館が開催した「地下鉄サリン事件発生から20年」と題された企画展があげられる。二〇一五年三月から期間限定で開かれた小規模な展示では、室内に事件発生直後の警察の無線音声が流れ、緊迫した雰囲気を再現していた。パネルではオウム事件の背景が時系列的に説明されており、駅プラットフォームでの現場写真や、上九一色（かみくいしき）総本山道場への強制捜査の写真、新聞記事などが数多く展示された。治安維持の方針や化学テロ対策についての紹介もあり、各国の化学防護服のレプリカも数着陳列されていた。一方、坂本弁護士一家失踪や松本サリン事件などを巡る警察の不備などについての記述は見当たらず、国家側の「公式の記憶」としての選択性を示すものだった。また後継団体の説明ではひかりの輪は「上祐派」であるとしたうえで、麻原の影響力を隠しているという従来の当局側の主張を繰り返していた。

b　地方政治

地方行政の対応ではオウム事件を忘れ、オウムの痕跡を無くしたいという動きが主流であった。その最も顕著な例が総本山道場があった山梨県旧上九一色村である。事件後「上九一色」という地名自体がオウムと関連付けられたことにより、地域住民たちはオウムというトラウマに対して記憶の忘却と遺物の消去を選択した。一九九六年にはオウムの破産宣告を受けサティアン群はほとんど取り壊され、サリン工場として計画されていた第七サティアンも一九九八年末に解体された。跡地近くでは地域のイメージ挽回を目指してテーマパーク「富士ガリバー王国」が一九九七年にオープンしたが、客足が伸び悩み数年で閉鎖した。[40] 現在では第二サティアン跡地に公園が整備され、「慰霊碑」とだけ記された石碑が建つ。村の関係者によると、サティアンで殺された信者のために建てられたもので、住民たちが死んだ信者に思いを向けたものであるため、事件の説明などは入れてないという。[41] 一方、慰霊碑に説明がないのは、地域住民が事件を忘れたがっているのと、信者が巡礼に来るのを防ぐためという説明もある。[42] 元村長は、当時の目標は信徒退出と施設の完全解体であり「事件を伝えるためにできたのは、慰霊碑の建設が限界だった。教団が作ったものを残すなんて、選択肢になかった」と語っている。[43] 村自体も二〇〇六年の平成の大合併で甲府市と富士河口湖町に統合され、地名自体が消滅することとなった。

その他の地方自治体でも、オウムの痕跡は社会にとっての「汚物」「異物」としてできる限り消去するという姿勢が一般的であった。その一端を示したのが市町村の転入届不受理問題である。団体規制法を巡る議論が進展し、オウムに対する関心が再び再燃した一九九九年ごろからは、全国各地の施設近くで住民たちが反対運動を活発化させ、監視小屋を設立

したり、行政に信者の住民票を受け入れないよう求めた。多くの地方自治体は住民側の要望に応え、麻原の家族や信者の転入届を拒否することを決定し、オウム（アレフ）側は決定取り消しと損害賠償を求め裁判を起こした。裁判では不受理すること自体に法的根拠がないとして自治体側がことごとく敗訴した。[44] 同時期には、住民の意見を背景に栃木県大田原市や茨城県竜ケ崎市の市教委が麻原の子供の就学を拒否した。このように地方行政が「住民のトラウマ、不安」や「オウム排除」の大義名分の下に信者や子供の基本的人権を無視し違法行為を是認したということは、現在ではあまり語られることのない日本社会にとっての大きな汚点である。

3-3　知識人たちの論争

オウム事件を巡っては知識人が専門分野の垣根を越えて議論に参加したことは周知の通りである。公共の意見形成で主導的な役割を果たしたのがオウムに反対する活動を行ってきた「反カルト」の人物たちである。オウムの危険性をいち早く関知していたジャーナリスト江川紹子や滝本太郎弁護士などは連日のテレビ報道で重宝され、テレビに出演するオウム幹部の主張の矛盾を追及するなどいわば世論の代弁者としての役割も果たした。また、マインドコントロールの専門家を自認する社会心理学者の西田公昭や計算言語学者の苫米地英人などもマスメディアを通してマインドコントロールやデプログラミングの過程を解説した。このような「反カルト」的な立場が提示する概念に対する異議の声は相対的に弱く、マスメディアの論調で煽情的な「カルト」論が中心となるなか、その学術的批判が世論に根付くことはなかった。マインドコントロールについてはすでに活発な議論が存在しており、字数制限の関係もあり省くが、ここではオーソドックスな「カルト」「マインドコントロール」論から離れた言説に注目したい。

a　村上春樹

オウム事件をめぐる言説の一つの転換点は村上春樹の『アンダーグラウンド』二部作であった。知識人が競ってそれぞれのオウム論を展開し、加害者としてのオウムに議論が集中していたなか、村上が「アンダーグラウンド」の連載を通して地下鉄サリン事件被害者のみに焦点を当てたことはある意味画期的であった。当時「『加害者＝オウム関係者』の一人ひとりのプロフィールがマスコミの取材などによって細部まで明確にされ、一種魅惑的な情報や物語として世間にあまねく伝播されたのに対して、もう一方の『被害者＝一般市民』のプロフィールの扱いが、まるでとってつけたみたいだった」と村上は指摘する。[45]

村上は飛び交う論説から距離を置いたうえで、対話を通してインタビュイーの生い立ち、職業、趣味、家族構成などを掘り下げたうえでそれぞれの性格や人柄などを輪郭づけていく。「『被害者』一人ひとりの顔だちの細部を少しでも明確にありありと浮かびあがらせたかったからだ」。[46] 結果として、インタビューは多様性に富んだ内容となっている。事件発生当時の恐怖を鮮明に語る人や、麻原に対して怒りをあらわにする証言者もいる。一方、警察の対応が遅きに失したと憤る声もある。多くの被害者が目の機能低下や頭痛、ＰＴＳＤや睡眠障害などの後遺症を訴え、健康被害が決して一過性でないことを物語っている。

村上はこうした声を紹介したうえで、結論でオウム信者は日本社会の「こちら側」の物語を拒否したうえで、麻原が約束する「あちら側」の物語に全権委任をする形で自我を放棄したという仮説を立てる。「信者たちは一方的に麻原にマインド・コントロールされていたわけではない。純粋の受け身の被害者であったわけではない。彼ら自身、積極的に麻原にコントロールされることを求めていたのだ」[47] と村上は推測する。

続編となる一九九八年に連載された『約束された場所で　underground2』で村上は現役信者（当時）や元信者にインタビューを行い入信動機や教団内の生活などについて質問をぶつけている。中には麻原に性行為を迫られ、その後電気ショックで記憶を消されたという元信者もいれば、ＬＳＤを投与する「キリストのイニシエーション」でオウムに幻滅したという者もいる。麻原の呼称も「麻原」と呼び捨てにしたり「尊師」や「松本さん」と呼ぶなどまちまちで、それぞれの距離の取り方がうかがえる。オウムの議論や報道への不満もある。「単に『マインド・コントロール』という言葉で片づけられるとするならば、僕は、少なくともそんな単純ではない、と言いたい」[48]、「とにかくマスコミにあれだけのことを一方的にやられたら、もう何も信用できないというか、嫌悪感が先にたっちゃうんです」[49] などの証言である。村上はインタビューを振り返って、「カルト宗教に意味を求める人々の大半は、べつに異常な人々ではない。落ちこぼれでもなければ、風変わりな人でもない。彼らは、私やあなたのまわりに暮らしている普通（あるいは見方によっては普通以上）の人々なのだ」[50] と締め括っている。

ノンフィクション作品を通して様々な視点を紹介する「場」を提供するという観点からすると、「アンダーグラウンド」二作は「多声的コメモレーション」の例だと言えるだろう。

b　森達也

オウム論の多くはオウム内部の情報を得るにあたって、外部との接触を拒否しがちな現役信者ではなく、すでに棄教した元信者に頼る傾向が強い。結果として、事件後村井秀夫、早川紀代秀や上祐史浩など高弟がテレビなどに出演することがあっても、現役サマナ（オウム真理教の出家信者）の声がそのまま記録されたり発信されることはほぼ皆無だった。穿った見方をすると、そこにはおそらく「元信者」として麻原を否定し、市民社会の価値観と融和した人物でなければ取材してはいけないという共通認識が報道関係者や研究者の間にあったのではないだろうか。村上がそのタブーをある程度破ったとするならば、そのタブーの存在自体に疑問を呈したのが森達也の『A』（一九九八年公開）と『A2』（二〇〇一年公開）である。

森は本来『A』をテレビドキュメンタリーとして企画していたが、制作会社から許可が下りないため、結局プロデューサー安岡卓治とともにドキュメンタリー映画として自主制作することになった。作品内では、広報部長の荒木浩などに密着する形で、オウム信者の修行や食事などの日常生活を記録しており、報道陣の取材手法や地元住民の抗議活動などの様子が映し出されている。『A』で最も有名なのは警察捜査官が信者を摑んで一緒に倒れ、公務執行妨害で信者を逮捕する場面である。事件発生後、森は録画テープを証拠として提出し、信者は釈放される。

続編となる『A2』で森はアレフ信者と地域社会の間にある社会的緊張を中心に映し出している。右翼団体が上祐に対して街宣抗議を行ったり、オウム信者が監禁暴行され警察に保護されたという事件の顚末を追うなど緊迫した場面も映される一方、信者が住民に修行法を披露したり、住民側が監視小屋の解体をするなど、緊張の緩和と社会融和の可能性を示唆する場面もある。

森はその後、ノンフィクション作品の『A3』（二〇一一）で麻原は精神病を病んでおり治療が必要であると「オウム事件真相究明の会」とつながる主張を展開している。最新刊の『A4』（二〇一七）では元信者二人をインタビューする形でオウム内の生活やタントラ・ヴァジラヤーナの位置づけについて聞くなど対話を重視する手法を踏襲している。森の作品は長年の間オウムに対して同情的であるとして、「反カルト」的な立場の人物たちから厳しい批判を受けてきた。

『A』『A2』が事件後のオウム内部の日常生活を映像として記録したことはそれ自体が前代未聞であったが、それ以上に挑戦的なのは、森が村上と同様に棄教を取材の前提とせず、現役信者を「支配された傀儡」と仮定せず「信仰を持つ主体」として扱い、論理的な会話ができることを目的に対話していることである。これは宗教学の方法論にも直結する。彼らの作品は「『現役カルト信者』は正当な主体性を持つ人物として取材に値するか」という根本的な問題を提起しているからだ。[51] 宗教団体の世界観を共有しようとする「潜り込み」的調査手法が否定された現在、日本の宗教学からまとまった答えは出ていないようだが、私見を述べるなら、森の作品に対する社会的批判やその後の知識層の意見の分断を加味して考えると、今後日本の研究者が「カルト信者」の「主体性」を認めるかにおいて懐疑的であらざるを得ない。

3-4　当事者としての記憶労働

最後に、駆け足ながらエリート層や知識人層などのように必ずしも社会資源に豊富でない利害関係者の活動について取り上げたい。ここでは「被害者」や「加害者」などとして何らかの当事者性がある人物・団体に焦点を当てる。

a　被害者の活動

オウム事件に関する被害者活動やその他草の根的社会運動などに関する学術的研究は豊富ではない。しかしながら、オウム真理教の様々な「被害者」は事件の公的記憶の形成と継承にあたり中心的役割を果たしてきた。

オウム事件での被害者の社会活動で特徴的なのは、地下鉄サリン事件後、オウム真理教の「被害者」の定義自体が問われることとなったということである。一九九五年までオウムからの「被害」を訴えていたのは、殺害された坂本弁護士が顧問を務めていた、出家信者の親が構成する「オウム真理教被害者の会」（一九八九年一〇月発足）であった。同会はオウムの集金活動や強引な布教、過激な修行法を「マインドコントロール」として抗議したり、元信者に対する脱会カウンセリングなども行ってきた。信者の親が中心となり「カルト」を批判し、脱会活動を行うという点では欧米の反カルト運動と類似点が多い。坂本弁護士一家が殺害された後も同会は活動を続け、一九九五年一月には会長の永岡弘行が神経毒VXを襟元にかけられ、瀕死の重傷を負った。

地下鉄サリン事件は会にとって大きな転換点であった。一般市民の被害者が出たことで、一九九五年六月に「オウム真理教被害者の会」は「オウム真理教家族の会」と改称した。以降、永岡はサリン事件の被害者などを「純粋被害者」と呼んで、信者の親たちと象徴的な区別を入れたうえで、信者に脱会を呼びかけたり、記者会見を行ったりしてきた。そし

て死刑執行までは、麻原を除く死刑囚一二名の死刑回避を訴える署名活動も行っていた。

坂本弁護士一家殺害事件の追悼活動は坂本堤（つつみ）弁護士と妻・都子（さとこ）の友人、家族、ボランティアなどが中心に継続してきたことも注目に値する。一九九七年には有志が寄付を募り、新潟、富山、長野三県の遺体発見現場近くに同一デザインの慰霊碑が建立された。[52] 三県では事件発生から一〇年の一九九九年を期に、坂本一家と友人であったバイオリン奏者などが呼びかけ人となり、毎年追悼コンサートが開催されてきた（コンサートは富山県魚津市では二〇一三年まで続いた）。[53]「オウム事件」を追悼するうえでも、どの事件を追悼し、どのような形で犠牲者を悼むかに様々な地域的バリエーションがあることがわかる。

サリン事件後「被害者」として社会地位向上に努め、追悼活動を牽引してきたのが「地下鉄サリン事件被害者の会」である。最初はオウムに対する集団訴訟の相互連絡会としての形をとっていたが、被害者の声を幅広く伝えるため一九九六年に正式結成された。設立当時の主目的は被害者・遺族の経済的損失回復であったが、代表世話人の高橋シズヱは活動に四つの「柱」を挙げている。[54]

（1）被害者遺族の経済的損失の回復
（2）包括的な健康被害の調査
（3）健康診断やアンケートなどを通した継続的治療体制の確立
（4）オウム後継団体の監視の持続と解散を求めていくこと

既に述べたように、松本、地下鉄両サリン事件の被害者が経済的損失を回復することは容易でなかった。一九九〇年代後半にオウム真理教が破産宣告を受け、裁判を通して認定された負債額の全額回収の展望が絶望的になった後、政府に被害者救済を求めて集会や国会議員の署名活動などを行ってきた。その甲斐あって二〇〇八年の被害者救済法施行をもって、被害者の会は一つの大きな目標を達成した。

しかし被害者の会の活動は結成当初よりロビイングにとどまっていない。会は一九九七年の地下鉄サリン事件から二年を機に、被害者遺族の手記を集めた『黄色い手記集』を自費出版し東京地裁前で配布し、一九九八年には改めて手記集『それでも生きていく』を発表した。[55] 二〇〇七年には政治家、著名人、一般人などからのコメントを収録した『私にとっての地下鉄サリン事件――事件発生12年を迎えて』も刊行している。[56] 被害者が自らのトラウマを言語化し一般社会に発信するということは、彼らに多大な身心の負担を強いることであった。[57] 一方、被害者が村上春樹のような仲介者を通さず直接意見を発信するということは、被害者は単なる「同情」の対象でないという自らの主体性を主張することにつながり、犯罪被害者の法的、社会的地位の向上に貢献した。

また、被害者の会は、救済法成立以前は国に救済を求める集会を定期的に開催していた。地下鉄サリン事件から一〇年の集会では、9・11同時多発テロの遺族を招き、テロ被害者の公的救済を訴えた。[58] 救済法成立以降も被害者の会は毎年三月にオウム事件の記憶の「風化」や死刑制度などについてのシンポジウムを主催している。歴年のシンポジウムには数多くの関係者や専門家などが登壇しており、会が手記集やシンポジウムを通して一定の「多声的コメモレーション」の場を設けてきたことが分かる。被害者の会は死刑制度についての立場を表明していないが、高橋は個人的な立場から死刑制度存置の意見を表明している。

被害者の会がオウム後継団体の解散を求めている点では、会と反カルト運動の距離は近い。高橋はひかりの輪の現在の活動について「いかに自分たちがもう麻原、脱麻原で、もうそんなオウム真理教とは関係ない団体だっていうのを強調してる」と批判的である。[59] ひかりの輪が存続理由に被害者賠償を挙げていることにはこう述べている。

> 高橋：賠償、被害者、被害賠償を理由に解散できないなんて言われるのは、もうもってのほかですよ。それは、被害賠償なんてまあどんな形でだってできるわけですから、個人個人だってできるわけですから、やってる人もいるわけですよ。だからそういう努力はしてほしい。[60]

そのほかにサリン事件被害者支援を行ってきた団体としては、リカバリー・サポート・センター（RSC）がある。同センターはサリン事件被害者の継続的な健康診断などを通して支援活動をしてきた。二〇〇五年には、地下鉄サリン事件の被害者が事件現場を歩いて、過去のトラウマと向き合う「メモリアル・ウォーキング・ケア」が行われた。医師や看護師が見守る中、約六〇人の被害者や家族が参加し、駅で死者に祈りをささげた。[61] 同センター理事長の木村晋介は二〇一五年に被害者や関係者などの証言集を刊行している。[62]

オウム事件の被害者は必ずしも団体として活動を行ってきたわけではないし、意見も同一ではない。松本サリン事件の被害者の河野義行は、二〇〇八年の死去まで意識混濁の状態にあった妻・澄子の介護をすると同時に、全国各地で犯罪報道や介護についての講演を行ったり、自伝的な回顧録も発表してきた。[63]

彼は高橋同様、長年犯罪被害者の公的支援を訴えており、現在ではＲＳＣの副理事も務めている。永岡や高橋がアレフ、ひかりの輪に対して批判的であるのに対して、河野は後継団体の活動は信教の自由の基に守られなければいけないという立場をとっている。アレフ信者が妻を見舞っていたことや、元信者と交流を保ったりしていることに関して河野はこう述べている。

河野：誰に対しても私は会ってるわけですよ。それはメディアであったりとか、警察であったりとか。だから、そういう意味ではオウムさん、元信者も、おんなじ、同列ということです、私の中では。［交流がある元信者とは］そういう中で会っていろいろ話してる中で、まあその人が人間的にとても良い奴じゃんみたいな評価になったわけですよ。そうするともう刑務所出て来て、満期やれば普通の人であって「元なになに」っていう肩書もいらないわけですよ、本来。[64]

河野は二〇一一年から二〇一五年にかけてひかりの輪の外部監査委員長も務めた。役目を引き受けた理由について河野はこう話している。

河野：アーレフとかひかりの輪っていうだけでも、その、内情を全く分かってないのに「怖い怖い」とか言う方もいるわけですよね。そうしたらまあそういう人たち［に］「何が怖いのって、中見たかったら全部見せてあげますよ」とかですね、いってみればその不安を取るための橋渡しぐらいはできるかなと思って、で受けたってことですね。[65]

また、河野は麻原が精神疾患を患っており治療が必要であるという立場であった。死刑執行後の「オウム事件真相究明の会」で彼が発言したことはすでに述べたとおりである。こうして永岡、高橋、河野などの活動を見てみると、オウムの「被害者像」は決して固定されたものではなく、極めてダイナミックなアイデンティティであることがわかる。

b　元信者

元信者の証言や体験談は、事件直後から強い関心を集めてきた。その中では高橋英利の『オウムからの帰還』や林郁夫の『オウムと私』のように文庫化されているものもある。[66] これほどの数の「加害者側」のトラウマ・ナラティブが言論に流通するのは世界的にもあまり例がないのではないだろうか。

元高弟の手記の例としては早川紀代秀、上祐史浩、野田成人などがあげられる。[67] 死刑執行後は、中川智正や井上嘉浩などの手記も発表されている。広瀬健一の手記は一時期ネットに公開されていたが、現在では非公開となっている。元高弟たちの証言はヴァジラヤーナ計画の進化や麻原側近の人間関係などを把握するうえで貴重であり、それぞれの内面の悩みや葛藤が語られていて読みごたえがある。しかし、ここではあえて非合法活動にはかかわらなかった出家信者の証言に注目したい。これらの証言を照らし合わせてみると、行動、睡眠、食事などが完全に管理されていたという一般的なオウムのイメージとは裏腹に、麻原と個人的な関わりが強かった正大師、正悟師クラスと比べて、オウムは一般信者の組織的な「管理や体系化という意味では全く未成熟」[68]であったことが裏付けられる。

比較的早い段階でオウムについての体験談を集めたものでは『マインドコントロールから逃れて』[69]や、元信者の共助グループ「カナリヤの会」の『オウムをやめた私たち』などがある。[70] 前者は題名の通りマインドコントロール論を軸に現役信者に脱会を呼びかける内容であるが、後者は元信者のフリートーク的対談が掲載されており、興味深い。元信者たちは出家していたことで周りから「前科者と同じようにみられている」と指摘し、元の生活に戻る難しさを物語っている。[71] また、当時勃発していた住民票不受理問題については「明らかな人権侵害であり思想弾圧です」、「単なる市民社会のヒステリックな恐怖感、多数決の論理でもって彼らを排除しようと思っても根本的な解決にならない」などと冷静な意見も見られる。[72]

マインドコントロール論に依拠しない形で自らの経験を語ったものもある。青木由美子編の『オウムを生きて』では、元信者や麻原四女などとのインタビューが収録されていて、それぞれの生い立ちやオウムに入信する経緯、教団や麻原に対する評価、被害者への思いなどが語られている。例えば、一九九四年と比較的遅い時期にオウムと出会い、地下鉄サリン事件後出家したという人や、「キリストのイニシエーション」の強烈な経験が出家を促したと証言する人もいる。サマナとしての生活が孤独だったという人もいれば、他の信者と性的関係を持ち罰を受けた人もおり、ワーク内容や人間関係などに関して特に共通性は見られない。[73]

現在ひかりの輪の役員を務める宗形真紀子も自伝的手記を上梓している。[74] 宗形は思春期での鮮烈な神秘体験的な夢を見たこと、父の死のショック、霊媒師の体験への失望などがオウムへの入信に影響したと過去を振り返っている。そして麻原の誇大妄想に共感して、選民意識に浸っていた時期を「魔境」だ

ったと総括している。教団では薬物実験の試験体となりながらも、それを麻原への信仰を試す「マハームドラーだ」と自分に言い聞かせたりすることで信仰を保っていた。このような経験を踏まえて、宗形は麻原への盲信を「『麻原のマインドコントロールの呪縛』ではなく、私自身が自ら行う『自己マインドコントロール』だと思う」と回顧している。[75] そしてアレフの分裂後上祐派の一員として日本の「聖地」に巡礼することや、家族とのつながりに気づくことがアレフからの脱会につながったという。彼女が現在もひかりの輪の幹部であることに関しては賛否両論あるが、少なくともまとまった形で彼女が麻原崇拝からの脱却過程を記している点では一読に値する。

青木のインタビュー集や宗形の手記にあるように、「マインドコントロールの影響下→脱会カウンセリング→脱会」という紋切り型の脱会過程を経ずに棄教に至った経過を知ることは重要であるし、「多くの[元]信者は『洗脳』という考えに批判的で、自分は自発的に教団に入った」と考えている以上、[76] それらの声も研究に反映されるべきであろう。元信者の入信動機やオウム内部での暮らしや脱会過程に至るまでを一つの論理的（倫理的？）枠組みに限定せず、それぞれの人生体験や世界観のポリフォニー（多声性）をとらえることは学術的にも有益であり、現在の所属団体を理由に分析から排除する合理性は見当たらない。[77]

4 おわりに

本稿ではオウム事件が日本社会にとって「カルチュラル・トラウマ」であり、数多くのステークホルダーが「トラウマ・ナラティブ」を提示し、それぞれのメッセージを発信してきたことを紹介した。また、様々な立場を共有する「多声的コメモレーション」の試みがある程度存在する一方、オウム事件を巡る議論は依然として意見の分断が顕著な「断片化したコメモレーション」の状況にあることを論じた。筆者としては「オウム事件」の包括的理解には、オウムの教義や、犯罪の事実関係を知るだけでなく、被害者の社会運動や、知識人の論説の進化、住民票不受理や子供の就学拒否などの社会的リアクションの把握が必要不可欠であることを強調したい。宗教学、宗教社会学以外にもオウム事件を研究するアプローチがあることを少しでも示すことができたのであれば幸いである。

今後、死刑執行を境にオウム事件に対する世間の関心が薄まっていく懸念もある。オウム真理教の経験的知識や記憶がない世代が増えるなか、公共機関などで記憶を継承しようとする動きが現れるか、それとも依然として被害者団体や反カルト運動など民間団体が中心となり追悼活動を主導していくかは注視に値する。現在のオウム事件の解釈を巡る分断と対立を克服し「多声的コメモレーション」に移行できるような糸口はいまだ見えないが、将来何らかの形で様々な利害関係者が同じ「時間」と「空間」を共有し、多元主義的にそれぞれの意見を表明する機会が現れることを期待したい。

注

1　各登壇者の発言内容は「真相究明の会」YouTubeチャンネルで視聴できる。
https://www.youtube.com/channel/UCOMMQ4hwpHV5X15RdGzaWA

2　読売新聞「オウム　事件の検証　続けて　都内で集会」二〇一八年八月二六日東京朝刊社会、三一頁。

3　朝日新聞「資料に眠るオウムの教訓　『捜査資料も広く保存を』」二〇一八年八月二六日朝刊、三〇頁。

4　滝本太郎弁護士のブログ「『生きている不思議　死んでいく不思議』――某弁護士日記」では「真相究明の会」を批判する記事が多数ある。
https://skyaptcacup.com/takitaro/

5　これに関しては筆者が国内外の複数の宗教学者に確認している。

6　藤原聖子（一九九六）「『鏡』と『擁護』――オウム真理教事件によって宗教学はいかに変わったか」『東京大学宗教学年報』一三号、一七–三一頁。

7　オウムに関連する比較的最近の研究としては井上順孝・宗教情報リサーチセンター編（二〇一一）『情報時代のオウム真理教』春秋社、同編（二〇一五）『〈オウム真理教〉を検証する――そのウチとソトの境界線』春秋社、大田俊寛（二〇一一）『オウム真理教の精神史――ロマン主義・全体主義・原理主義』春秋社、櫻井義秀（二〇一四）『カルト問題と公共性――裁判・メディア・宗教研究はどう論じたか』北海道大学出版会、塚田穂高（二〇一五）『宗教と政治の転轍点――保守合同と政教一致の宗教社会学』花伝社などがある。

8　小宮ひろみ（二〇一一）「オウム真理教からの脱会者たち」井上順孝・宗教情報リサーチセンター編『情報時代のオウム真理教』春秋社、三四六–三五九頁、渡辺学（二〇〇五）「救済と暴力――オウム真理教元幹部の入信と脱会の一事例」『宗教研究』七九（二）三七五–三九八頁。

9　オウム事件に対する日本社会の直後のリアクションを理解する上で欠かせないのは、Kisala, R. and Mullins, M. (eds.) (2001) *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair*. Basingstoke: Palgrave である。また南山大学が発行する *Japanese Journal of Religious Studies* でエリカ・バッフェリとイアン・リーダーが編纂した二〇一二年の特集 "Aftermath: The Impact and Ramifications of the Aum Affair" も秀逸である。

なお、言語別に研究を比較するうえで「日本」と

「海外」と区別するのは不正確であることを指摘したい。英語で論文を発表している日本人研究者も当然いるし、英語で論文を発表している外国人研究者の多くは日本国内でキャリアを積んでいるからだ。研究が英語で発表されているからといってその視点が必ず「海外」から「日本」に向けられているわけではない。よって研究内容の差異があるとすれば国境ではなく言語にある。

10 Hughes, C. (2001) The Reaction of the Police and Security Authorities to Aum Shinrikyō. In: Kisala R and Mullins M (eds.) *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair*. Basingstoke: Palgrave, pp. 53–70.

11 Hardacre, H. (2007) Aum Shinrikyō and the Japanese Media: The Pied Piper Meets the Lamb of God. *History of Religions* 47(2/3): 171–204.

12 Gardner, R. A. (1999) Lost in the Cosmos and the Need to Know. *Monumenta Nipponica* 54(2): 217–246; Gardner R A (2002) "A" Revisited. *Monumenta Nipponica* 57(3): 339–348.

13 Watanabe, M. (2001) Opposition to Aum and the Rise of the "Anti-Cult" Movement in Japan. In: Kisala, R. and Mullins, M. (eds.) *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair*. Basingstoke: Palgrave, pp. 87–105.

14 Gardner, R. A. (2008) Aum Shinrikyō and a Panic about Manga and Anime. In: MacWilliams, M. (ed.) *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime*. New York: M.E. Sharpe, pp. 200–218.

15 Alexander, J. C. (2004) Towards a Theory of Cultural Trauma. In: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 12-15

16 Eyerman, R. (2001) *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

17 Hashimoto, A. (2015) *The Long Defeat: Cultural Trauma, Memory, and Identity in Japan*. Oxford: Oxford University Press.

18 Smelser, N. J. (2004) Epilogue: September 11, 2001 as *Cultural Trauma*. In: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 264–282.

19 Geilhorn, B. and Iwata-Weickgenannt, K. (eds.) (2017) *Fukushima and the Arts: Negotiating Nuclear Disaster*. London: New York: Routledge.

20 Vinitzky-Seroussi, V. (2002) Commemorating a difficult past: Yitzhak Rabin's Memorials. *American Sociological Review* 67(1): 30–51.

21 Wagner-Pacifici, R. and Schwartz, B. (1991) The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past. *American Journal of Sociology* 97(2): 376–420.

22 報道の参考としてのアーカイブは、アクセスの便宜上の理由から読売新聞と朝日新聞を中心に扱っている。

23 読売新聞「[社説] 狂信的な犯行を断じて許すな」一九九五年三月二一日東京朝刊、三頁。

24 毎日新聞「早期の検挙が至上命題だ　地下鉄サリン事件」一九九五年三月二一日東京朝刊、五頁。

25 産経新聞「地下鉄サリン事件　許せぬ無差別テロ」一九九五年三月二一日東京朝刊、社会面。

26 週刊文春「その時、地下鉄の車内は地獄と化した」一九九五年三月三〇日、三七巻一三号、三〇–三三頁。

27 産経新聞「主張　〝戦争〟を仕掛けたサリン魔」一九九五年三月二三日東京朝刊、総合・内政面。

28 読売新聞「『国と国の戦いの感』オウム捜査で野中国家公安委員長が強調」一九九五年四月二五日、東京夕刊、二頁。

29 読売新聞「オウム幹部刺殺事件　死角招いた過熱報道　捜査対象警備に工夫必要（解説）」一九九五年四月二五日東京朝刊、一九頁。

30 朝日新聞「松本サリン事件（戦後五〇年　メディアの検証：22）」一九九五年七月八日朝刊、特設ニュース、三七頁。

31 松本サリン事件発生直後の警察、報道の対応は拙著 Ushiyama, R. (2018) Latency Through Uncertainty: the 1994 Matsumoto Sarin Incident as a Delayed Cultural Trauma. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 32(1), 21–41を参照。

32 朝日新聞「風化させぬ起こさせぬ　6駅で献花　地下鉄サリン3年、祈る3・20」一九九八年三月二〇日夕刊、二七頁、読売新聞「[余響] 松本サリン事件、記憶の風化」二〇〇六年三月四日西部夕刊、一一頁、読売新聞「心の傷　なお深く『無理解』『風化』悩む被害者」二〇一五年三月二一日東京朝刊、三九頁。

33 筆者の河野義行氏とのインタビュー。二〇一五年四月一〇日。読みづらい部分などを除き、できるだけ忠実に録音データを書き起こした。インタビュー内容は許可を得たうえで引用している。

34 朝日新聞「オウムへの債権、国が放棄へ　被害者配当の上積み4億円余」一九九八年三月一八日朝刊、一頁

35 法律第四十五号（平一〇年四月二四日）オウム真理教に係る破産手続きにおける国の債権に関する特例に関する法律。

36 朝日新聞「オウム被害者、遠い救済　賠償支払い4割のみ　地下鉄サリン事件13年」二〇〇八年三月二一日朝刊、三五頁。

37 朝日新聞「サリンの恐怖消えず　松本サリン事件、きょうで5年」一九九九年六月二七日朝刊、二五頁、読売新聞「松本サリン事件から5年　被害者の救済に恒久制度が必要（解説）」一九九九年七月三日東京朝刊、二三頁。

38 警察庁「平成二二年版　犯罪被害者白書　オウム真理教犯罪被害者等を救済するための給付金の支給に関する法律について」https://www.npa.go.jp/hanzaihigai/whitepaper/w-2010/html/gaiyou/part3/c2.html

39 読売新聞「地下鉄サリン『忘れたい』給付金　申請辞退も」二〇一〇年三月一九日東京朝刊、三〇頁。

40 「ガリバー王国」やオウム事件の慰霊、記念碑に関する考察は Pendleton, M. (2014) Theme Parks and Station Plaques: Memory, Tourism, and Forgetting in Post-Aum Japan. In: Sion B (ed.) *Death Tourism*. London: Seagull Books, pp. 75–94にも詳しい。

41 読売新聞「オウム事件20年　『建物残さず』資料は残り」二〇一五年三月二一日東京朝刊。山梨版、三三頁。

42 読売新聞「[二人三脚・日本の今] 大澤真幸さんと行く　上九一色村　記憶が続かない時代」二〇〇二年

43 三月二〇日東京夕刊、一五頁。
朝日新聞「（オウムの記憶　強制捜査20年：4）語り継ぎ、後世に残す責任」二〇一五年三月二三日朝刊、山梨版、三七頁。

44 住民票の転入届不受理の方針を決定しオウムが訴えた自治体は、愛知県名古屋市中区、茨城県三和町、大阪府吹田市、埼玉県越谷市、八潮市、東京都足立区、世田谷区、栃木県大田原市、などである。

45 村上春樹（一九九七）『アンダーグラウンド』講談社、二五頁。

46 同上、二五頁。

47 同上、七〇〇頁。強調は原文。

48 村上春樹（二〇〇一）『約束された場所で underground2』文芸春秋、一〇三－一〇四頁。

49 同上、一〇九頁。

50 同上、三三一頁。

51 筆者の村上、森に対する詳しい論評はUshiyama, R. and Baert, P. (2016) Cultural trauma, counter-narratives, and dialogical intellectuals: the works of Murakami Haruki and Mori Tatsuya in the context of the Aum affair. *Theory and Society* 45(6): 471–499を参照。

52 読売新聞「坂本堤さん一家のメモリアル建立　離れ離れにされた三人、天国で一緒に…」一九九七年九月八日東京朝刊、三〇頁。

53 読売新聞「『オウム』風化させない　追悼演奏会に幕、決意は不変」二〇一三年一一月四日東京朝刊、富山版、二七頁。

54 筆者の高橋シズヱ氏とのインタビュー。二〇一五年四月一〇日。

55 地下鉄サリン事件被害者の会（一九九八）『それでも生きていく――地下鉄サリン事件被害者手記集』サンマーク出版。

56 地下鉄サリン事件被害者の会編（二〇〇七）『私にとっての地下鉄サリン事件――事件発生12年を迎えて』自費出版。高橋は『ここにいること――地下鉄サリン事件の遺族として』（岩波書店）を二〇〇八年に上梓し、被害者の会の成果や家族との関係について語っている。

57 高橋シズヱ氏とのインタビュー。

58 高橋の国際的な活動については上述の『ここにいること』やPendleton, M. (2009) Mourning as Global Politics: Embodied Grief and Activism in Post-Aum Tokyo. *Asian Studies Review* 33(3): 333-347に詳しい。

59 高橋シズヱ氏とのインタビュー。

60 高橋シズヱ氏とのインタビュー。

61 読売新聞「地下鉄サリン事件、あすで10年　心の傷、歩いて癒やす　被害者現場に」二〇〇五年三月一九日東京夕刊、一八頁。

62 木村晋介（二〇一五）『サリン　それぞれの証』本の雑誌社。

63 河野義行（二〇〇八）『命あるかぎり――松本サリン事件を超えて』第三文明社、河野義行（二〇一二）『今を生きるしあわせ』鳳書院。

64 河野義行氏とのインタビュー。

65 河野義行氏とのインタビュー。

66 高橋英利（二〇一二）『オウムからの帰還』草思社、林郁夫（二〇〇一）『オウムと私』文藝春秋。

67 早川紀代秀・川村邦光（二〇〇五）『私にとってオウムとは何だったのか』ポプラ社、上祐史浩（二〇一二）『オウム事件17年目の告白』扶桑社、野田成人（二〇一〇）『革命か戦争か――オウムはグローバル資本主義への警鐘だった』サイゾー。

68 エリカ・バッフェリ（二〇一七）「解説　オウムからの声――元信者たちと彼らの体験」森達也ほか『A4または麻原・オウムへの新たな視点』現代書館、所収、二二六頁。

69 滝本太郎・永岡辰哉編著（一九九五）『マインド・コントロールから逃れて―オウム真理教脱会者たちの体験』恒友出版。

70 カナリヤの会編（二〇〇〇）『オウムをやめた私たち』岩波書店。

71 同上、二〇六頁。

72 同上、二二四頁。

73 青木由美子編（二〇一〇）『オウムを生きて――元信者たちの地下鉄サリン事件から15年』サイゾー、一二九、一八九頁。

74 宗形真紀子（二〇一〇）『二十歳からの20年間――〝オウムの青春〟の魔境を超えて』三五館。

75 同上、一八二頁。

76 バッフェリ、上掲、二二七頁。

77 これは日本に限った話ではないが、「カルト」団体を研究する行為が団体に「利用されている」「騙されている」と批判される言動がしばしば見受けられる。複雑な研究行為を「利用」「騙し」の次元で集束しようとする議論に閉塞感を覚えるのはおそらく筆者だけではないだろう。

実証的調査を行う上で、研究者が研究結果の社会的影響を考慮する必要があることは言うまでもない。研究者自身も意図しない形で発言や文章が教団の宣伝に使われることは不快だろう。しかし、学者が「カルト」団体からインタビューなどのデータ提供を仰ぐ行為自体が批判されることには大きな疑問を覚える。特定の教団が宣伝や活動正当化を目的に取材に協力する可能性があれば、それをあらかじめ勘案したうえで干渉を受けない距離を探るのが適当である。

本来、研究の良し悪しは実証的調査によって得られる新事実や、成果に基づく見地が学術的議論を新方向に導くことができるかの次元で論じられるべきではないか。反カルト運動の視座と同化し「カルト」を「外から」批判的に論じることを研究の前提とするのは、その他の有効かもしれない視点の可能性を拒絶することでもある。また既存の社会価値観に基づく「取材していい教団」と「取材してはいけない教団」の線引きが明確なガイドラインや暗黙の了解として存在するのであれば、実証的研究は結局「取材していい教団」に偏ることになるし、社会摩擦を起こしている教団ほど敬遠されてしまう。

もとより社会から隔離している団体の聞き取り調査は難しいが、そうでない団体の場合は接触自体に難色を示すよりも、「第二、第三の中沢、島田」を生み出さないためにも、こうした複雑な宗教学事情を知り、研究の第一線に立つ教授陣たちが後続の研究者たちを教育指導していくのが理想ではないだろうか。

第一部 ❖ 身心変容技法と霊的暴力

オウム真理教と魔境——オウム真理教事件の原因と、霊的暴力からの解放についての一考察

宗形真紀子
ひかりの輪・文筆家

1 はじめに

「オウム真理教と魔境」とは、一連のオウム真理教事件の首謀者であった元教祖・麻原彰晃こと松本智津夫元死刑囚（以下、麻原）と、彼の指示に従い幾多の犯罪をなした弟子たち、そして二十歳で出家して以降十八年もの間、わたし自身が陥った問題のことである。

「魔境」とは、様々な道において先人に戒められてきた「修行途上の落とし穴」のことであり、仏教やヨーガでは魔・魔境・増上慢、禅では禅病、気功では偏差や走火入魔、ユング心理学では自我肥大・魂のインフレーション・自我のインフレーションなどといわれてきた。様々な修行の途上では、幻想体験や瞑想体験等が生じることがままあるが、その際、自分が特別に優れた存在になったかのように錯覚しそれに強くとらわれると「魔境」に陥る。その状態は、傲慢で自己中心的で、自己を特別視・過大視し、誇大妄想や被害妄想を持ち、周りに悪影響を及ぼす等の特徴がある。

特に、麻原が陥った魔境の問題が、オウム真理教事件の最大の要因となっている。なぜなら、修行を志した麻原が、その途上で神秘体験を伴う典型的な魔境に陥ったがために、生来の誇大妄想的・被害妄想的・自己中心的な性質を加速度的に拡大させながら、一連の事件を起こしたからである。

麻原は、自身の内面のみに登場する「シヴァ大神」等の神からの示唆・啓示を受けたとして、自身を「地球を救う中心人物」と位置づけ、武力による救済計画や、世界を統治する宗教的な王・救世主になるという誇大妄想を抱き、それらを実際に現実の世界で、神に与えられた使命・神への帰依の実践として人生をかけて実現しようとした。

そこまでの誇大妄想に陥った麻原にとり、その使命は何事にも優先して必ず実現しなければならないものとなった。そのため、麻原は、その過程で妨害するように見えた教団内外の人々・国家・社会に対し、「排除しなければ自分が滅ぼされる」というほどの切迫した被害妄想を背景に、ポアと称する殺害等で、次々と排除しようとしたのである。

そのような麻原と、麻原の指示に従った元弟子の十二名は、平成終焉の前年に死刑によりその生涯を終えた。ここでは、二度とオウム真理教事件のような惨事が繰り返されることのないよう、現代における最悪の「魔境の実例」という視点から考察を行い教訓を得たい。

2 麻原が陥った魔境

修行開始以前の性質と傾向

もともと麻原は、生育の過程で、家の貧困、弱視という身体障害や、親元を離れての盲学校の寄宿舎への入所などの不遇、学業・事業等の挫折等を経験した。その過程で、満たされない自己愛や強い劣等感を抱えるようになり、それらを埋めるためか、誇大妄想・被害妄想的な人格が形成・拡大されていった。例えば、小学校の生徒会長の選挙に立候補し落選した際は「先生による陰謀」を主張したり、十代

の頃「東大の法学部に入り総理大臣になる」と言ったりするなど、被害妄想・誇大妄想の言動が早くからあった（高山文彦『麻原彰晃の誕生』）。

そうした麻原の性質は、心理学の専門家が提唱する「空想虚言症」や「誇大自己症候群」という精神病理・人格障害的な性質とかなり一致する。「空想虚言症」は、嘘と真実・空想と現実の区別がつかなくなり、空想上の立場や役割に心からなり切り行動する状態をいう（武野俊弥『嘘を生きる人 妄想を生きる人――個人神話の創造と病』新曜社、二〇〇五年）。「誇大自己症候群」は、幼少期に誰しもが持つ自己万能感（誇大自己）が健全に満たされないことによりコンプレックスを抱き、成人後に自己万能感を社会の中で満たそうとする状態をいう（岡田尊司『誇大自己症候群』）。

神秘体験による啓示を受けての行動

麻原は、失敗と挫折の人生を変えるために運命学を研究するようになり、その後、仙道、阿含宗、ヨーガ等の修行にのめり込んだ。そして修行の途上において、幻想の中で神々から示唆を受けると、それを都合よく解釈し、今度は現実の世界で、その示唆を実現するために行動するようになったのである。以下はいくつかの事例である。

①一九八五年五月、神奈川県の三浦海岸で「神」から「アビラケツノミコトを任じる」との示唆を受ける。アビラケツノミコトとは「神軍を率いて戦う光の神」「戦いの中心となる者」という意味で、このとき麻原は、神仙の民（修行して超能力を得た民）の国を築く必要性を感じ、これを原点として、現実に国や米軍を敵として戦うという「ヴァジラヤーナ」という名の大量殺戮計画を企て実行に突き進んだ。

②一九八八年、シヴァ大神から「『ヨハネの黙示録』を紐解くように」との示唆を受け、自らを世紀末のハルマゲドンの際に現れる世界の救世主「キリスト」であると解釈し、「ノストラダムスの予言」の原本をフランスにまで行き入手し、「自らが救世主だと預言されている」と解釈した。

③一九八九年九月、神々から「イエス・キリストになれ」という示唆を受け、これを「さらし者になり救済すること」と解釈し、その二カ月後に坂本弁護士事件を起こす。また、その後のマスコミからのバッシングを神の示唆どおりと解釈した。

ヨーガ修行の分岐点で陥った魔境（一九八六年）

麻原の魔境の第一の要因は、ヨーガ修行の失敗である。麻原は、一九八六年にインドを訪問し、ヒマラヤなどでパイロットババ等のヨーガの聖者たちと会って「最終解脱」し、「彼らに日本救済の使命を託された」と宣伝した。そして、わたしも含め多くの信者が、それを鵜呑みにして入信したが、今ではその宣伝の虚偽が判明している。

幸運にも、「ひかりの輪」の友人が独自のルートを通じ、パイロットババに真偽の確認をすることができたのだが、そこにはまったく逆ともいえる事実があった。パイロットババは、麻原に救済の使命を託したどころか、一九八六年の時点から麻原の行動に批判的で、何度も警告を発していた。例えばパイロットババは、麻原が、以前自分が教えた行法を高額の布施を取って教えているのを見つけ、「そのままでは破滅に至る」と警告した。しかし、麻原がやめなかったため二人は決裂した。そして麻原は、オウム真理教の教祖となり、一連のオウム真理教事件を起こし死刑となった（警告通り破滅に至った）。パイロットババは、今でも麻原を導き損なったことに責任を感じているそうである。

パイロットババは、麻原のヨーガ修行の問題点は、慢心と、心の成熟でなく行法に偏りすぎて魔にとりつかれたことにあると語り、その主な原因を以下のように指摘した。

①慢心・エゴの強さ

・麻原に四十日間の修行を指示したが、彼は途中でそれを投げ出して帰ってしまったため、修行が途中で止まってしまった。

・当時の麻原は、行者として優れた面はあったが、「私が救済する」と主張していた。この「私が救済する」という考え方は、プライドなどのエゴである。周りにプライドや権力欲の強い人が集まってきて、彼らも麻原に悪い影響を与えたのではないか。

②ヨーガにおける「魔の分岐点」で道を誤った

・麻原は、アナーハタ・チャクラ（ヨーガで胸に位置する霊的なセンターのこと、プライド等の煩悩が関係するとされる）のレベルで修行が止まってしまった。アナーハタ・チャクラでは、超能力が付くが、それに引っかかったのは残念。そこを超えていくか、そこで魔にとりつかれるかという分岐点であった。

③激しい行法への偏り・解脱と錯覚・人格の向上の軽視

・麻原の修行のやり方は、精神的な浄化に乏しく、身体行法に偏っていた。激しいヒマラヤヨーガ行法は、その身体行法によって一時的にピュアな状態になり、超常的な瞑想体験をすることがあるものの、それで「解脱した」と錯覚し、修行者が慢心を抱くという問題がある。そのため、ある種の行法を安易に教えることは不適切な場合もある。重要なことは、サマディという瞑想状態自体ではなく、その後の人格

の向上だ。

加えてパイロットババは、オウム信者に対する戒めとして、「修行者はセルフ（ヨーガで言う「真実の自分」）に返るべきであり、グルは導き手にすぎないため麻原の奴隷になってはいけない」と語った。

ヒンドゥー教・ヨーガでは、大宇宙との合一を目指し、自己の内部に「真我」（アートマン）という絶対的な存在を認める。しかし、そうした超常的な瞑想体験の結果、人によっては「自分が絶対的存在と合一した」と錯覚し、自分自身が大宇宙であるかのような誇大妄想に陥り、自我が肥大していってしまう恐れがあるという。

心理学者ユングは、これを「自我（自分）とセルフ（全体・絶対者）を混同した状態」と位置づけている。ユングが研究した禅では、この状態を「増上慢」と呼び、それを防ぐために、禅の僧は宇宙的な意識を探求しつつも「それと自我は別のものである」という考え方をするそうである。

これらの指摘はオウム事件後のことだが、当時の元高弟信者によると、一九九〇年代にオウム真理教がマスコミから批判された時期にも、パイロットババから「麻原の現世的な執着を諌める内容の手紙」が届いたが、麻原はそれを無視したという。

なお、オウム真理教内では、そのような麻原が指導した集中修行により、一部では精神疾患が発生した事例や、極限的な身体の酷使や無理な姿勢の継続等により体を痛めた事例も多々あった。

「最終解脱者」という偽りの誇大宣言（一九八六年）

麻原の「日本で唯一の最終解脱者」「ヒマラヤで最終解脱した」との宣伝は、多くの信者の入信を後押しした、重大な問題である。しかしそれは虚偽の誇大宣伝にすぎないことが判明している。麻原の「最終解脱」の定義はあいまいで、書籍などでは「一九八六年にヒマラヤでパイロットババと会って最終解脱した」とされていたが、内容・時期・場所・認定などすべてが虚構であった。

まず、麻原のいう最終解脱体験は、ヒマラヤではなく、ヒマラヤ出発前の日本であったが、「ヒマラヤで解脱したことにしておいたほうがイメージがいいから」と弟子に語り、そう宣伝された。高山文彦氏の『麻原彰晃の誕生』には、麻原が解脱できない悩みを弟子に打ち明ける一方、唐突に「いま私は解脱しました」と語り、いつのまにか書籍類には、一九八六年に最終解脱したと記述されるようになった経緯が記されている。

また、麻原の最終解脱は、ヒマラヤなどで他の聖者に認められたものではなく、麻原の内的な体験による「自己認定」で、内容も幻想にすぎなかった。麻原が唯一、最終解脱の具体的な体験を語ったのは、九一年の雑誌の取材時である。記者が、麻原の内的な体験にすぎない内容に対し、「なぜそれが最終解脱と言えるんですか？」と問いただすと、麻原は、「だって、自分の周りに神々が現れてたいへんな祝福をしてくれたんですよ」という趣旨の答えをした。当然、記者は十分に納得することはなかった。

このような、「神々が祝福してくれたから、最終解脱だと判断した」という麻原の解釈は、禅などで「惑わされるな」「仏に会ったら仏を殺せ」などと厳しく戒められている、修行の途上で経験する魔境の典型である。

わたし自身も、麻原と類似した経験をしたことがあるため、比較して検討したい。幼少期より強い自己否定と自己処罰感を持っていたわたしは、十四歳以降、頻繁に金縛りや霊現象などの不快な体験に襲われるようになった。また、二十歳の頃に、「神や天使が祝福する神秘的なヴィジョン」を三日三晩連続して見続ける特異な経験をした。その直後に学校で友人から、夢の内容に出てきた場所である「東京大学」の学園祭に誘われた。夢が気になり訪れてみると、駒場の東京大学でその日開催されていた麻原の講演会に遭遇した。わたしはその夢を、「オウムに導く祝福」と解釈して入信したのだった。

しかし、オウム事件後に麻原への信仰が揺らぐようになると、今度は正反対の経験をした。その頃、初めてダンテの『神曲』の「煉獄」の絵を目にしたのだが、それはオウムへの入信を後押しした先の「祝福のヴィジョン」と瓜二つの光景であった。その時、かつて「祝福」と解釈したヴィジョンは、実際には「煉獄」を表す光景であると知った。その二年ほど後、麻原信仰を続けるアレフを脱会し、オウム時代の総括文書を執筆中に、自己処罰感に襲われると同時に、十代の頃に経験した不快な幻想を再び体験したことがあった。

これらの経験から、わたしには、自己否定や自己処罰の心が悪霊や魔の不快な幻想体験を作り出し、自分を救いたい心が神の祝福の幻想体験を作り出すというような、都合の良い「自作自演」の傾向があったと感じている。

以上のように、麻原とわたしには非常によく似た傾向があったのである。幻想にすぎない体験を「真実の」神の祝福と思い込み、「神や天使によってオウムに導かれた」と都合よく解釈した時が、わたしが魔境に陥った瞬間である。そしてわたしと同様、幻想にすぎない神々の祝福の幻想を「真実の」神の祝福と思い込み、その経験をもって「最終解脱」と都

合よく解釈した時が、麻原が魔境に陥った瞬間だったのではないだろうか。

「自己絶対化」による魔境の加速度的拡大（一九八七年～八八年）

以上のように、パイロットババに近づくも、その忠告に従わず関係を断った麻原は、一九八七年に「ヒマラヤで最終解脱した日本で唯一の最終解脱者」と自称し、オウム真理教の教祖となった。これ以降、麻原の魔境は加速度的に拡大していく。

翌八八年の夏、麻原は、今度はチベット仏教の高僧であるカール・リンポチェに近づいた。リンポチェは、麻原の神秘体験主義を否定し、「体験は解脱ではない。体験をコントロールできることが解脱なのだ」と忠告した。しかし麻原は、これを受け入れず、「リンポチェには無智がある」と逆批判し、瞑想伝授の直前にそれを拒否し、勝手に日本に帰ってしまった。麻原のこの行動は、ヨーガの師・パイロットババへの対応と酷似している。

その一方で麻原は、リンポチェから受けた教えに対し、「チベット密教のヴァジラヤーナの教えの実践者は自分である」と勝手に思い込み、帰国後に急激な変貌を遂げた。「これからはヴァジラヤーナの時代である」と語り、「悪業を落とすため」と称して弟子に暴力を振いはじめた。

八月の富士山総本部道場の建立記念式典では、麻原から多額の布施を受けたことも影響したのか、来日したカール・リンポチェは、麻原を「偉大な仏教の師」と呼び、「あなた方のグルに奉仕し、彼がするようにといったことは何でもするようにしなさい」と説法した。これにより信者は、日本にいながら「チベットの高僧に認められた本物のグル」の弟子として「正しい修行」を行っている、という錯覚を深めることとなった。

その後に麻原は、自らをカール・リンポチェもダライ・ラマ法王も超えた「世界の聖者のトップ」と位置づけ、弟子たちには、グルは一人であるべきであり「麻原一人に対する絶対的な帰依」を求める説法をするようになった。

麻原は、その一カ月後には、公になると救済活動が遅れるとの身勝手な理由で、信者の死体隠蔽に手を染め、直後に「グルのクローンになれ」という説法をした。さらにその数カ月後には、初めて弟子を殺害し、以降、次々に事件を引き起こしていった。

本来、密教瞑想を行う資格のなかった麻原

オウム事件後に、チベット仏教の高僧・ツルティム・ケサンは、ダライ・ラマ法王の命を受け、チベット仏教自体とオウム真理教双方の問題を総括する書物として、『図説マンダラ瞑想法』を著した。

そこからは二つの教訓が得られる。一つは、オウム真理教の暴走は、瞑想の深い意味や危険性を理解せず、実践する「資格が欠如したまま」修行を深めた結果引き起こされた、という点である。ツルティム・ケサンは、本来、密教の修行をするためには、前段階である顕教の教義を成就したうえで、その人物が密教を学ぶにふさわしいか否かの判定を、その道の師から受ける必要があると述べている。

麻原は、カール・リンポチェを否定し、瞑想伝授を受ける前に帰ってしまったため、そうした段階を踏んでいない。それどころか、チベット密教の高度な瞑想を模した独自の瞑想法を作り、入信したての人にほぼ無条件に教えた。

さらに、ツルティム・ケサンは、宗教にとって瞑想は絶対に欠かせない必須の要素だが、瞑想を実践することにより身心の状態をかえって悪くする事態も起こりうるため、「厳しい身心の条件」を踏まえるべきであると述べている。主なものを挙げると、身心に違和感や問題がある場合、精神病理的な症状、鬱症状や躁症状、神経症などの疑いがある場合、統合失調症（精神分裂病）の疑いがある場合など、詳細な禁止例があり、そうした場合はむしろ、肉体を使って汗をかくような運動や労働にいそしんだほうがよいのだという。

さらに高度な瞑想とされる究竟次第の瞑想になると、条件はさらに厳しくなる。その修行は、生半可なことでは実践を許されず、仏法を正しく理解することと、身心ともに並々ならぬ強靭さが必要で、ひどくすれば死に至ることもあるという。

異様な精神集中を続けるため、脳生理にも悪影響が出やすく、精神錯乱の果てに狂気に陥ったチベットの修行者がいたというが、この記述は、麻原の事件後の様相を彷彿とさせる。こうした視点に立てば、麻原の陥った魔境は、密教修行の危険性を無視し、密教の道を踏み外した結果とも考えられる。

なお、チベット仏教が久しく採用してきた対処法は、未然に防止するにまさる手段はないというものである。高度な瞑想修行が許されるのは出家した僧侶のうち十人に一人程で、熱心に望んでも身心の資質が不十分な者には決して許可されないそうである。

血縁で支配した序列（一九九三年頃～九五年）

麻原が魔境に陥り自己を神格化・絶対化した証左は、オウム真理教の「位階制度（ステージ制度）」や組織構造にも表れている。しかし、一般に知られているそれはいわば表向きのものであり、内部におい

て共有されていた別の実態が存在する。

麻原は、自身を「三千世界に唯一の救世主・キリストであり、密教のグル」と位置づけ、グルと弟子は一対一、グルとの縁がすべて、グルのみが死の際に弟子を高い世界にポアする、グルと共に来世も転生せよ、等と説いた。

麻原と弟子が最重要視することは、「麻原と縁が近いかどうか」という点にある。「近い」とは、弟子の麻原との距離の近さや帰依の深さや功徳の高さを意味する。最も「近い」のは、麻原の血を分けた麻原の子女であり、生まれながらにして別格とされた。その次に高弟が来る。麻原は、子女らを「皇子（こうし）」と名付け、「すべての弟子の上の位階」と定めた。わかりやすく言えば、一国の「王室」のようなものである。当時の順位づけは、①神聖法皇・教祖で最終解脱者（尊師）：麻原、②皇子で最終解脱者：麻原の長男と次男、愛人の長男と次男、③皇子で正報師：四女、④皇子で正大師：三女（松本麗華）、⑤皇子で師：長女と次女、となる（他に数名の愛人の子も「皇子」とされた。麻原の妻は、麻原と血を分けていないため家族であってもこの構造に入らず、自分の産んだ子よりも格下とされた）。その次に、血を分けていない弟子の位階の序列が続く。

麻原は、自らを「シヴァ大神の化身」「魂の質が違う」存在として神格化したため、自分の血が入っているかどうかを最重要視していた。複数の女性信者を愛人にし、多数の子供を産ませ、生まれた子を「皇子」とし、すべての高弟の上に位置付けた。自分の子を産んだ女性の弟子も高弟とした。

加えて、自分の血液やDNA、毛髪、自分が入った風呂の水などを「高度なイニシエーション」として信者に与えた。血縁のない男性の高弟を自分の娘と結婚させることにより「松本の姓」を与えようともしていた。

事件後麻原は、弁護士を通じて信者に自分の子を観想すれば霊的な道筋が確保されると獄中からメッセージを発し、最終解脱者とした息子が触れた食べ物を、修行の進む「イニシエーション」として信者に与えさせた。麻原の息子らは、血縁のない高弟と異なり、麻原に次いで弟子を導く宗教的権限を持つ。なお、事件後、わたしが麻原の子女の指示に抗った際は、「グルの意思を外した魔境」「グルのご家族をないがしろにした」等と、麻原三女や妻・教団から激しく糾弾された。

弟子の序列の実態（一九九三年頃～九五年）

次に、すべての弟子らが「麻原との近さ」に基づいて序列化されていたことについて述べる。「麻原との近さ」は男女により異なり、男性の弟子で最も「近い」のは、裏の犯罪の秘密（ヴァジラヤーナ活動）を共有している度合いの高い者である（帰依の深さ）。女性の弟子で最も「近い」のは、麻原の子を産んだ妻や愛人、次が子はいないが愛人関係にある者である（距離の近さ・タントラヤーナ・左道）。

麻原は、自分と近くなるためには「功徳」が必要であるとしていた。何が功徳になるのかは、男女により異なる。麻原は、男性の弟子については、国家と闘う行動を重視し、功徳は知性に還元されるとした。女性の弟子については、自分に対する無償の愛や奉仕を重視し、功徳は容姿に還元されるとした。そのため布教担当者は、高学歴の男性や美しい女性を重視して勧誘した。ここにも麻原の劣等コンプレックスが表れている。これらは、公の教義としては説かれていないが、麻原・オウム真理教の序列に関する思想と実態である。

公の序列と麻原との「近さ」は必ずしも一致せず、場合によっては無関係である。例えば、初期の頃から麻原と犯罪の秘密を共有した村井秀夫・新実智光・早川紀代秀・中川智正などの麻原と「近い」者たちの中では、早川や中川の公の序列は高くない。一九九〇年に麻原は「君たちの知らないオウム真理教の部分が存在し、その一群はヴァジラヤーナの道を歩かなければならない」などと暗示したこともあった。そのほか、麻原の家族と周辺には、主治医の中川や遠藤誠一、警備係、愛人を含む子女の世話係や教育係など、日本でいえば「宮内庁」のような立場で、麻原に「近い」人々も存在した。

3 麻原による霊的暴力と弟子の魔境

オウム真理教の内部は、霊的暴力によって徹底的に支配され、常に「麻原の呪縛」を受けていた。わたしも事件までの六年間、麻原の指示により多くの過酷な修行を課せられ、一歩間違えれば死んでいた瞬間が少なくとも三度はあった。事件後、同じ境遇にあって命を落とした者が多数いたことを知り、衝撃を受けた。

当時のわたしは、幾度かの切迫した事態に困惑しつつも、その場から逃げ出すことができずに、従い続けた。そして、一連のオウム真理教事件に関与した弟子たちも、良心と葛藤しつつも、麻原の指示を断ることができずに、命がけで実行した。

この項目では、当時のわたしや他の弟子たちの事例から、その背景に存在していた二つの要因について考察する。

「麻原の指示」を断ることのできない背景

わたしは、一九九三年の秋頃から二～三カ月間、麻原の指示を受けた中川から、秘密裏に麻酔薬による人体実験を受けた。その際、中川はわたしに、「グルの新しいイニシエーションを開発する秘密ワークを行う。これは大きな功徳になる」と、唐突に説明した。そしてわたしは、この尋常でない指示に強く困惑しつつも従った。実験の最中には、死の恐怖が頭をよぎるまでになっても、「帰依の実践」として耐え続けたのである。

当時のわたしは、なぜこの「麻原の指示」を断ることができずに受け入れたのだろうか。その理由としては、出家した弟子に対して「成就の条件は、グルに命を含めたすべてを委ねるほどの帰依ができるかどうか」という常軌を逸した教えが説かれ、それを当然とする空気が存在していたことが挙げられる。

もしかすると、これまであまり指摘されなかったのかもしれないが、このことは、一連のオウム真理教事件に共通する問題である。なぜなら、サリン事件等に関与した弟子らには、サリンなどの危険物によって、まずは自身こそが死ぬ危険があったからである。つまり彼らは、命をかけるほどの帰依の実践をしていたのである。実際に複数人が、サリン等の製造や使用の過程で中毒となり、死にかけている。例えば、ちょうどこの薬物人体実験と同時期に、サリン生成に成功した土谷正実は、その後の中川と共同での製造作業の最中にサリン中毒になり、中川の解毒薬による治療で一命をとりとめている。

わたしが薬物人体実験を受けるに至った発端は、麻原からの個人的な電話で「わたしが面倒を見るから上九（上九一色村）に来い」という指示を受けたことだった。当時わたしの上司だった井上嘉浩は、同じ部署の皆に「宗形は修行が進み成就が近いから、グルの指示で、いち早くイニシエーションを受けに行くことになった」と説明していた。

しかし、上九でわたしを待っていたのは、中川による薬物人体実験だった。この時がわたしにとって、麻原から「個人的にグルが弟子に与える、成就するための課題」を与えられた瞬間だった。

そのためこれは、たとえ客観的には薬物の人体実験であったとしても、麻原との「一対一のグルと弟子の関係」において、個人的に与えられた「成就のための」「マハームドラーの修行課題」なのである。それは麻原に、「グルの指示を実行できるか」どうか、絶対的な帰依が試されていることであるため、弟子の立場・心理状態では、避けることができない状況にあった。

もしこれを断るなら、麻原の教えでは「グルへの帰依がなく、グルとの縁を傷つけ、解脱の道が閉ざされる。密教のグルと弟子との関係では、裏切ったならば最悪の地獄である無間地獄に落ちる」ということになる。そのためわたしは、不安や恐怖の気持ちを押さえ込み、従ったのだった。さらに麻原は、「課題が厳しければ厳しいほど」「苦しければ苦しいほど」「悪いカルマが落ちて」「速やかに」修行が進む「高度なマハームドラーの教え」であると常に説いていたため、わたしもそのように考え耐え続けた。

薬物人体実験が始まると、わたしは、ろれつが回らず意識ももうろうとして何もわからなくなった。麻酔から目覚めると、再び実験が始まり、意識を失っては目覚め、目覚めては実験され、ということが延々と繰り返された。絶え間ない薬物の影響で身心は不安定になり、「さすがにこれはやばい。もし狂ったら、死んだらどうしよう」という不安や恐怖と、「帰依を続けなければ」「耐え続けなければ」という葛藤で泣き叫ぶような極限的な精神状態になったが、それでも麻原への帰依のために、自分からは逃げ出すことができなかったのである。

その実験の数カ月後、一九九四年の五～六月頃に下った麻原の指示は、「キリストのイニシエーション」を受けることであった。麻原からは「修行が進むイニシエーション」と聞かされたが、秘密裏にＬＳＤが混入されていた液体を飲み、四七℃以上の高温の湯に十五分浸かる「温熱修行」を十回連続で行うという過酷なものであった。

その場には、後に死刑となった当時の高弟らを含め、二十～三十人が集められ、そこで起こることは「麻原の力による神秘体験」であるという、偽りの説明がなされた。温熱修行では、あまりの熱さに耐え兼ね、わたしが湯船を飛び出そうとすると、即座に監視役の信者に頭や肩を押さえつけられ湯船に押し込まれた。心臓は激しく脈を打ち、死にそうに感じたが、どうにか十回を乗り切ることができた。しかし事件後、同じ境遇で複数の死者が出ていたことを知り、衝撃を受けた。温熱修行で人が死ぬことを疑問に思い逃げ出したある看護士の信者は、新実に連れ戻され監禁された。教団内で死んだ者たちは、遺体をマイクロ波で消滅させられていた。わたしは死なずに、生き延びることができたのだと知った。

すべてを委ねる帰依の訓練

このように、わたしのような（被害に遭った）当時の弟子たちは、無謀な麻原の指示に対し、危険を顧みず、命さえ委ねるほどの「帰依」をしようとしていた。わたしは、この「課題」をクリアした結果、麻原から「帰依がある」と評価され、「成就者」と認定

された。つまりこれらのことは、麻原に従うことができるかどうかのテストだったのである。

振り返ってみれば、出家し「成就」を目指すわたしの日々は、無謀な麻原の指示にさえ従うことができるようになるための「訓練」だったのである。

それは、「最も早く」成就するためには、「高度なヴァジラヤーナの教え」に則り、麻原のクローンになるほどの「絶対的な帰依」が必要であり、各自が麻原に与えられるワークや修行を、疑問を差しはさまずに、極限的に行う必要があるというものだ。加えて、麻原に対して、「自分の最も大切なもの」を投げ出す・捧げることが「最も功徳になる」ということが、様々な局面で説かれた。

わたしが出家する二年前の一九八七年一月の説法で、すでに麻原は、「グルのためだったら死ねる、グルのためだったら殺しだってやるよと、こういうタイプの人は、クンダリニー・ヨーガに向いてる。グルがやれといったことをすべてやれる状態、例えばそれは殺しを含めてだ、これも功徳に変わる」と説いている。

わたしが出家して二カ月後の一九八九年五月に直接聴いた麻原の説法では、麻原が、帰依とは何かと幹部たちに質問すると、幹部たちは、「自分のすべてを明け渡すこと」「我々の人智の及ばないことをグルはご存じなので、グルがこうやれと言ったら、それに無智になってとにかく従う。例えば、崖から飛び降りろと言われたら、何も考えずに飛び降りる。これがマハームドラー以上の帰依の条件」「思考する以前の状態でグルの言葉に従うこと、自分よりグルのことを考えられるようになる状態」等と答えていた。麻原はそれらに対し、釈迦牟尼の二大弟子の例を挙げながら、「自己の最も大切なもの、プライド、生きるということ、これらをグルのために捨てられるかということが、マハームドラーを成就するための帰依の条件」等と語った。

出家直後から、このようなことが当たり前のように話される環境と日々の訓練の結果、わたしは三年後には、薬物人体実験さえ受け入れる状態となった。

一九九四年には、信者全員に対し、「自分の身体を含めた、あらゆるものすべてをグルに供養すること」「グルのために命を投げ出すこと」「自己保全の心の働きに打ち勝ち、真理を守るために命を懸けること」、「そうすれば、悪業を積んできた自分が、グルと一緒に高い世界に転生することができる」等の内容が盛り込まれた「信徒用決意」という詞章を一日中聴き続け、何百回も唱えるという修行が義務づけられた。

この時期には、麻原の被害妄想が拡大し、「世界の巨大な闇の勢力が、毒ガス攻撃で教団を抹殺しようとしている」等の陰謀論を、内外に強く主張し展開していたため、教団内には、世紀末的な切迫した雰囲気が漂っていた。八方塞がりの絶望的な状況だからこそ「救えるのは麻原しかいない」「たとえ死んだとしても悔いのないように生きよう」「グルと一緒に転生したい」という、一種独特の盛り上がりもあった。このような状況の中、地下鉄サリン事件が起きた。

弟子側の魔境

麻原だけではなく、こうした環境に自ら望んで身を置き続けたわたしや弟子側にもまた、「魔境」の問題があった。弟子側は麻原の「世界最高の救世主」「シヴァ大神の化身」という妄想をそのまま承認し、「世界や自分を救う唯一の存在」として人生を委ね、自分の考えを放棄するといった依存と怠惰に深くはまり込んでいった。

加えて、自己の存在価値や意義を、世界最高の救世主とされた麻原の弟子であることに置いて傲慢になり、自己愛を満たすという心の問題もあった。これは、先に述べた麻原の生い立ちからくる心の問題とも共通している。自分が信じた麻原の正しさを妄信するあまり、麻原の実態を見抜くことができずに、被害妄想的な陰謀論に同調し、社会を敵対視するようになった。

そのような弟子側もまた、知らず知らずのうちに、麻原と同じように、傲慢で、自己中心的で、自己を特別視し、過大視し、誇大妄想と被害妄想を持つという典型的な「魔境」に陥っていたのである。

4 霊的暴力の及ばない内なる領域

これまでに述べたような麻原の呪縛という霊的暴力に支配されたオウム真理教内において、わたしは、苛烈な修行実践の渦中にあっても、生理的本能や無意識的な良心というような霊的暴力の影響の及ばない領域が自分の内にあったことに、大きく救われていたように感じている。加えて、心や頭の及ばない生理的な身体反応によっても救われていたと思う。心では「本当は嫌だ」と思う苛烈な修行に、無理をして麻原の教え通りに頭で考え従おうとしても、正直な「生理的な身体反応」により、それらが妨げられたことがあったからである。

これらのことから、人には権威的な他者から霊的暴力を受けたとしても、霊的暴力の及ばない内なる領域が存在しているのではないかとわたしには思われる。それが何であるのかを明確な言葉にはし難いが、これらの経験の考察が霊的暴力への対処法の一

助となることを願うものである。

麻原に影響されない内なる領域の存在

一九九〇年に、わたしは、十日間もの間一睡もせず、蓮華座という厳しい座法を組んだまま詞章を唱え続ける「ヴァジラヤーナの懺悔」という集中修行を経験した。「金剛心を持ってグルに帰依し懺悔する」という趣旨の詞章が書かれたB4一枚の紙を読み上げ続けるというものだった。わたしにとってこのような苦行は生まれて初めてで、その最中は極限的に眠気が襲う状態となった。眠気をこらえ切れなくなると立って唱えるなどして必死にこらえ、また見回り役の修行監督に常に叱咤された。

必死に眠気に耐えながら詞章を音読し続けたが、唱えているうちにふと気づくと、なぜかその詞章は、毎回「森の物語」に変わっていた。詞章の紙を見ながら「グルとシヴァ神に帰依いたします……」と音読しているはずが、気づくと「そこに大きな森があり、一本の細い道を歩いて、森の奥へと入っていきました……」と唱えていた。ハッとして、紙を再び最初から読み直しても、言葉はいつの間にか、「森の物語」になってしまうということが繰り返された。他にも複数の人が、詞章と違う言動をしていた。

このことは、わたしの深層意識に、たとえ麻原の詞章を唱え続けても影響されない部分が存在していたことを示していると思われる。この事実はわたしにとり、脱会後の人生における大きな希望となった。事件後にじつはこの修行は、深層意識に大量殺戮を行うための「ヴァジラヤーナの考え方」を植えつけ、実際に実行させるための準備だったと知った。衆議院選挙敗北後の一九九〇年四月に、麻原は、悪業を積む現代人に対してと称しボツリヌス菌による無差別大量殺戮を実行しようとしたが、この詞章の修行はこの計画の直前の時期に行われていたのである。

詞章は、「身の悪業（殺生等）を積んだとしても心の功徳を優先させる」、つまり人を殺してもグルの意思の実践という心の善行を優先させるという内容で締めくくられていた。

このことから、あれほど詞章を唱えても深層意識に浸透しなかったのは、心や頭ではなく身体の未然に危険を察知し防御する「生理的な防御反応」が働いていたからではないかと思えるのである。

頭や心と異なる、正直な身体の生理的反応

二〇〇三～二〇〇四年頃、麻原の三女から、「グルの意思を外し魔境に陥った」として教団活動から排除され、「麻原への帰依を培いなおす」ため、麻原のマントラが大音響で流れる修行場入りを命じられたことがあった。

わたしは、頭では指示に従いその道場で命じられた修行をしようとしたが、その空間に麻原のマントラが大音響で流れ始めると、決まって身体に大量の蕁麻疹（じんましん）が出、のたうち回るという事態に見舞われた。これはかつて麻原を崇拝していた頃に、麻原のマントラを心地よく感じていたのとは、正反対の身体反応であった。

この頃のわたしは、言動では、麻原の犯罪と過ちを糾弾しながら、心のどこかに「帰依を続けなければ無間地獄に落ちてしまうのではないか」という最後の呪縛がかすかに残っている状態であった。

結局、耐え難い蕁麻疹によりその道場を出ざるを得なくなり、無理に麻原の三女に従い、麻原に帰依しなおそうとすることをやめた。頭や心に抗う身体の正直な反応により、本当に自分の望む方向へと行動が導かれる形となった。

他にも似たケースとして、井上嘉浩の事例がある。井上は逮捕拘留後、脱会への激しい葛藤が起きた際、原因不明の激しい頭痛・嘔吐・身体中の蕁麻疹に七転八倒する期間をすごしたことを手記から知った。

こうした局面で現れる身体の正直な反応は、頭や心に浸透した霊的暴力を超えて、身体からリセットさせようとする生理的衝動なのではないかと思われる。

5 霊的暴力の影響

統合失調症を発症した高弟ら――麻原と合一する修行の末路

事件後、麻原自身を含め、麻原の子女の一部や高弟だった者を筆頭に、統合失調症や精神病理、廃人となった悲惨な事例を、複数目の当たりにした。

それらの症状の中には、例えば、麻原が「自分を支配し乗っ取ろうとしている、すべてを監視している、自分を邪魔しようとする、自分の中に入ってくる、話しかけてきて指示を出す、睡眠中に入り込んでくるから眠りたくない、そばについている」や、「自分が麻原になったり自分になったりする」「麻原なのか自分なのかわからなくなる」「麻原と自分が合一するのが視覚的に見えたり、声として聞こえたり、見えなくてもそういう感覚を感じたりする」といった症状があった。

よく考えてみれば、これらは、麻原の説いた中核の教えである「自己を空っぽにし、空っぽになった器に、なみなみとグルのデータを入れグルのクローン化をする」、「グルと合一する」というものの「現

象化」ではないか。

「自分の心・言葉を、麻原の心・言葉と同一と考え、行動も麻原の手足としての行動そのものと考える」と唱える決意の詞章や、麻原と身心ともども合一するイメージを培う「秘儀瞑想」などが存在した。麻原のデータ・エネルギーが多く入ってくるよう、視覚、聴覚、脳波などから、何百回・何千回と、相当な集中力で徹底的に麻原のデータを入れ続けたが、そこまですれば、現実に具現化してもおかしくはない。

うつ病を発症した多数の信者

事件後、うつ的な症状や、躁うつ的症状など、精神病理的な状態になった者が多く出た。様々なショックからうつ病になった友人から、精神科には元オウム信者が多く通院していることや、精神科医の間ではオウム信者への対応は大変で、まだ解決できていない課題だという精神科医の話を聴いた。

ある精神科医は、「オウム真理教の信仰の中で、ハイな意識状態になっていませんでしたか？　宗教とはそういうところがあります」と言ったという。オウムでは「真理と救世主にめぐり会った！」「自分は徳のある魂」と喜び、「自分たちこそが解脱して世界を救う」と意気込み、「修行するぞ！　解脱するぞ！　救済するぞ！」と大声で決意を唱え、短い睡眠時間で栄養もろくに取らず、徹底的な集中力で極限的に活動していた。事件後によく「オウムは妙に明るい」と気味悪がられることがあったが、これはハイな状態だったのではないだろうか。

事件を認識し、脱会した信者の中には、「オウムのときのように、明るく『救済！　救済！』としたいのにできない」「事件のことを考えて暗くなるのが嫌だ」という人たちもいた。わたしも、うつ的に深く落ち込んでいったが、長年、一種のハイ的な状態ですごしてきた弊害や反動とも思われた。

地獄に落ちるという呪縛、悪夢や不眠

先の薬物人体実験の事実を、わたしは、精神的な呪縛のために、事件後十年以上の間、誰にも相談することができなかった。当時、麻原から、これは「グルが与えた秘密ワーク」であり、「他言してはならない」と口止めされていた。

麻原によると、「グルと弟子は一対一の関係」であり、特別に課されたその課題に従うことによってのみ、速やかに解脱できるというのが、「タントラヴァジラヤーナやマハームドラーという高度な修行の教え」である。それは効果のある分、もし逆に、「グルを裏切ったならば、真っ逆さまに無間地獄に落ちる」と繰り返し言われていたため、その恐怖が脳裏にあった。これが、わたしに残った最後の麻原の呪縛であった。

しかし、事件から十年ほど後、麻原の起こした事件の事実をよく理解し、行動においても、麻原崇拝を強いる麻原の子女や妻らに対立の姿勢を明確にした頃、ようやく、当時のわたしの本心は、「薬物人体実験を受けることも、薬物の影響で身心が苦しむことも、場合によってはそのまま死んでしまうことも、嫌だったのだ」と気づいた（そう思えるようになった）のである。そのような当たり前のことに対して、現実には、心の整理のための長い過程を必要とした。また、この頃から数年間、当時と似た状況で殺されそうになる悪夢に頻繁に襲われるようになり、同室の友人から、わたしが眠っている間うなされ大声で叫ぶとよく指摘された。

拒絶反応と心的外傷

脱会後の十年以上の間、わたしには、オウムを想起させるものに対する拒絶反応が起こった。それは、オウム独自のものに限らず、オウムでも使われていたマントラ、チベット密教、ヨーガ等の一般の概念に対しても生じた。中でも特に、クンダリニーに強い拒絶反応と心的外傷を持っていた。麻原はクンダリニー覚醒を広く喧伝していたし、またわたしはオウム時代、生来の敏感な体質もありクンダリニーの体感を頻繁に経験し、人にヨーガのポーズを教えてもいたので、それらの言葉によって思い出したくない記憶までもが喚起されたためである。

クンダリニーは避けることのできない生理的体感として生じてくるため、それへの拒絶反応を抑え込むことはできなかった。鍼灸や東洋医学の概念では、経絡や気の流れを敏感に感じとる人々のことを「経絡敏感人」と呼ぶが、わたしもそうした体質なのである。

様々な場面でクンダリニーの生理的体感が発現するたびに、「またか」という嫌悪感を抱き続けた。そのため次第に、体感が生じた瞬間に「気のせい」と考える癖がつき、体感が「ある」にもかかわらず「ない」として、無意識的にクンダリニーの存在を抹消する作業を行うようになった。極力クンダリニー体感や瞑想体験などが起らないよう、起こりやすい動作を避け、細心の注意を払って生活した。

一方、オウム真理教の修行における「魔境」の問題を研究する上で、クンダリニーの検討は避けることのできないものであるため、忌み嫌っているばかりでは研究が進まないという矛盾と葛藤も抱えていた。

わたしのこうした態度は、宗教やスピリチュアル

全般に及んだので、様々な局面で過剰に嫌悪感を示すわたしの反応は、周りの友人たちにはかなり不自然なものに映ったと思われる。関連することとして、長い間教祖の実態を見抜けなかった自分自身への不信感から、様々なものに対し懐疑的に慎重な態度で接するようになったため、妄信しやすい性質が改善されたというよい側面もあった。

「生理的クンダリニー症候群」という科学的概念

その拒絶反応の突破口となったのは、二〇一二年頃、「生理的クンダリニー症候群（ＰＫＳ）」（フィジオ・クンダリニー・シンドローム、以下「クンダリニー症候群」と表記）という概念を知ったことであった。なお、クンダリニー症候群については、別の書籍で詳細に論じる予定であるため、今回は概要を考察するにとどめる。

一般的な知名度はまだ低いものの、この概念は、トランスパーソナル心理学や精神医学の分野で提唱されてきた。この研究は欧米で先行し、日本ではまだ数年前に研究の緒に就いたばかりであるため、意図せずクンダリニー症候群を発症したという巻口勇一郎氏（宗教社会学者）以外には目立った研究者は見あたらない。

研究途上で未解明の中でも、ウィキペディアには、「クンダリニーがある程度覚醒してしまったために、様々な快・不快の症状を発症すること」と紹介されている。なお、クンダリニーは、ヨーガの思想の中にのみ登場する言葉であるため、クンダリニー症候群とヨーガには深い関係がある。

巻口氏は「クンダリニー覚醒は、信仰や宗派に依存しない生理現象である」と述べ、一九〇八年代に「生理的クンダリニー症候群（ＰＫＳ）」という概念を最初に定義したアメリカのイツァク・ベントフ氏（医用生体工学者）は、クンダリニーを「神経の発達における一側面」とみなした。

クンダリニーの最大の特色は、宗教やスピリチュアルのように、信じるか信じないかというものではなく、「身体感覚として生じる生理現象」だという点にある。クンダリニー自体、ヒンドゥー文化圏やヨーガの世界観や精神世界以外では、その存在や経験自体が認められているわけではないが、鍼灸のツボや経絡が医療に応用されているように、一部の研究者の間では、世界の多数の人々に共通して生じる体感・生理的感覚であると考えられている。

宗教や修行とは独立した、科学的な精神医学や心理学の「症候群」という新たな視点は、わたしの拒絶反応を和らげ、クンダリニー研究への道を開いてくれた。

フラッシュバック等のＰＴＳＤ

事件から二十年も経た二〇一四～二〇一五年頃、わたしは突然、特殊な社会状況によるショックをきっかけとして、これまで表面化していなかった霊的暴力の影響が一気に表出するという経験をした。

最初は、フラッシュバックが伴うＰＴＳＤと思われる異変であった。それが起こったのは、被疑者不詳で行われた警察の家宅捜索の場に居合わせた際のことである（後日、誰にも容疑の事実はなく不起訴）。脱会後初めてとなる出来事にわたしは驚愕した。

身体検査が始まると、突然、一九九五年の一連のオウム事件の際、上九一色村のサティアンでの家宅捜索に恐怖した光景のフラッシュバックとともに、当時の緊張が甦ってきた。さらには、中川から薬物人体実験を受けた時の光景や、麻原の不気味なイメージなどのフラッシュバックが続いた。

しだいに吐き気が生じ、心臓の鼓動が大きくなり、腕が震え、麻痺したような痺れに変わり、徐々に冷たくなっていった。初めての身体の急激な変化に驚いていると、呼吸が乱れて意識が朦朧とし、フラフラしてその場に座り込んでしまった。驚く捜査員には、具合が悪いと伝え休ませてもらった。

動揺し恐怖する一方、「これは、ＰＴＳＤの症状と似ている。この呼吸の乱れは、過呼吸の寸前なのだろうか。パニック障害とも症状が似ている。オウムのＰＴＳＤなのだろうか」と分析する意識もあった。急激な身体の変化は、何か迫り来る大きなパニックの「波」のように感じられた。「このままではパニック障害になってしまう」「この〝波〟に飲まれて意思を失ってはまずい」「まず身心を落ち着かせなければ」と、とっさに深呼吸を繰り返した。

すると、呼吸の乱れは次第に静まっていき、心の動揺も落ち着いていった。腕の痺れや冷たさも消え、症状はすべて治まり事なきを得た。人は精神的ショックによって、気を失ったり狂ったり記憶を失ったりすることがあるが、生まれて初めて、そのような「境界」に立ったと感じた。

突発的な症状は治まったが、この出来事による精神的打撃に加え、大々的なマスコミ報道によりささやかな社会的信用を失い、お世話になった人たちを失望させ迷惑をかけるのではないか、さらに悪いことが起きるのではないかという不安や恐怖心は続いた。

クンダリニー症候群の発症と鎮静化

次に起きたのは、クンダリニー症候群の発症であった。上記の出来事の数カ月後に、短期間での反論

を強いられる観察処分更新手続きが開始され、三カ月ほど極限的に多忙な状態が続いた。そのためさらに、疲労と緊張が蓄積していった。結局、観察処分は更新されたが、その更新理由に納得することのできなかったわたしは、納得できないことについては考え続ける性格が災いし、落胆と絶望などの精神的打撃が強まっていった。半年前から続く不安や緊張や恐怖心もあり、不眠や食欲不振なども悪化した。

そのような中、ひと月後に行われた公安調査庁の立ち入り検査の最中に、突如としてわたしに、激しい発作が起こった。それは、クンダリニー症候群の発症原因や症状の特徴にきわめて一致していた。一般的にクンダリニーには通り道があり、それが何らかの理由でブロックされ、せき止められると、その衝撃でクンダリニー症候群が発生するとされる。これは東洋医学で診断される、体内の気が滞ることで生じる症状「気滞」とよく似た構造である。

尾てい骨付近から頭上に向けて強く吹き上がる、ホースから放出されるような強力な気の流れ、背骨を駆け上る熱感、強力な気が通過する際に詰まりが生じる部分の不快感、胸を通過する時の吐き気、首を通過する時に、強力な気が何かに激突するような感覚を経験した。その強力なエネルギーに耐え切れず、首がのけぞり頭が震えて、その衝撃のためにウワッという声が押さえられない。あたかも、誤って踏んだ水撒き中のホースが暴れ回るかの如くであった。首から頭に昇る強い圧力とともに、頭がのぼせ、吹き飛ばされそうに感じた。脳内が膨脹して広がっていくような感覚があった。

身体の変化に圧倒され、狂ってしまうかもしれないという不安や恐怖も生じていたが、「これはまさに、クンダリニー症候群の典型的な症状なのでは」と冷静に分析する自分もいた。「これはわたしがこれまで幾度も経験してきたクンダリニー体感の強烈なものだ。今までこのようになっている人を何人も見たり聴いたりした。いろいろな文献で読んだクンダリニー体験そのものだ」と分析しながら、かろうじて自分に起こっている状態を観察する気持ちを保つことができた。

冷静に対処できた理由は、その直前までクンダリニー症候群の研究を続けていたため知識が豊富にあったこと、これまでの複数のクンダリニー経験からその感覚を知っていたこと、自分の感情を客観的に見つめる仏教的思索やマインドフルネスなどの日常的な実践や、感情を排して事実を調べる内観の実践などを続けていたことなどが幸いしたと思われる。もし、知識や経験なくこのような状態が生じた場合、まず本人がパニックに陥るのではないだろうか。さらに他者からは、気が狂ったと誤解される可能性が高い。

発症の原因については、研究者やヨーガ行者などから多様な原因が指摘されてきたが、今回は項目だけ挙げる。生まれつきによるもの、自然にそうなる場合、仙骨付近の打撃・怪我、出産時のショック、武術やスポーツ、ヨーガの実習やその他のスピリチュアルな実践全般、クンダリニーを操作する激しいヨーガの実践、苦行や激しい身体行法、過度な参禅における禅病・魔境、欲望をあおりスピードを上げ興奮を高める現代社会の構造自体から生じる身体の緊張、ＬＳＤなどの薬物や向精神薬、臨死体験に伴うクンダリニー覚醒の誘発、高熱などの病気、精神的なショックなどである。わたしの場合は、直接的な原因は、特殊な社会状況による精神的ショックであるが、人生全般にさかのぼれば苦行等含め複数の項目が当てはまる。

クンダリニー症候群には、「様々な快・不快の症状」が見られるが、出方は人により大きく異なり、軽いものから、最悪の場合には精神異常を含めた身心症状さえ起こすとされ、発症した人にとっては切実な解決を要する問題となる。巻口氏の場合は、その対処に人生の相当の時間を費やさざるを得ず、仕事や進路もそれに合わせたものにしているという。わたしの場合は、最初の一カ月間は、仕事や生活がままならず、対処するのに精一杯というひどい状態であった。

その後わたしは、対処法として有効と思われる方法を可能な限り行い、鎮静化に努めた。七転八倒ではあったが、狂いたくないという一心でなんとか鎮静化させ、徐々に健康を取り戻すことができた。後に専門家より、一生そのままの場合も多いと聞き、わたしは大変幸運なケースであったと知った。

なお、クンダリニー症候群は、精神病との区別を適切に行うことが今後の課題であるという。欧米では、クンダリニー症候群が精神病と誤診され廃人寸前になるケースが多く、逆に、精神病であるのにクンダリニー症候群と勘違いするケースもあることが指摘されている。

こうした一連の経験により、拒絶反応と心的外傷により長らく避けてきたクンダリニー問題について、わたしは改めて向き合わざるを得なくなった。何事も避けているだけでは乗り越えることはできない。そして長い時間と苦痛を経てではあったが、上記で指摘したクンダリニーに対する拒絶反応や心的外傷の苦痛からは解放された。

6 麻原の魔境の末路――クンダリニー症候群

麻原が陥った魔境は、当人に深刻な影響をもたらした。わたしは、麻原が獄中で不規則発言以降に陥った異様な状態こそが、麻原の陥った魔境の末路だったのではないかと考えている。

麻原の獄中での状態については、心神喪失か詐病かという議論がなされてきたが、その精神的特性、裁判中の奇行、不可解な言動などから浮かび上がってくることがある。

麻原は、修行の途上で「魔境」の落とし穴に陥った状態と、誇大妄想の崩壊という精神的ショックが重なり、クンダリニー症候群を発症したのではないだろうか。というのは、先に述べたわたしの症状と獄中の麻原に表れた症状は、大変よく似ているからである。

師弟対決での被害妄想と誇大妄想

麻原が変調を来したのは、一九九六年十月十八日、当時「師弟対決」として大きくニュースになった井上嘉浩の反対尋問の際であった。『裁かれる教祖』（共同通信社）からその状況を考察する。

麻原は弁護人に、「（井上の）反対尋問をやると、みんな死ぬ」と脅し、裁判長に、絶対にやめるよう女神の啓示があった等と主張したが、これらは事件前の麻原の言動の特徴と変わっていない。麻原は、常に神の啓示を受けて行動し、自分は聖なる者で正しく、邪魔する者は間違っており悪業の報いを受ける等と主張してきた。

また麻原は、逮捕前まで、オウムはフリーメーソンや国家権力による宗教弾圧、米軍の毒ガス攻撃を受けているので、戦わなければ自分たちが滅ぼされるという被害妄想に陥っていた。同様にこの裁判でも、自分は預言された偉大な救世主でありその弟子も偉大だという、麻原が一貫して主張してきた誇大妄想も見える。

発症した「クンダリニー症候群」――妄想の破綻と思い通りにならない現実

弁護士によれば、麻原は井上の出廷について、「自分に心服し自分の意のままに行動していた以前の姿を思い起こしてか、自信をうかがわせる発言を続け」ていたという。しかし、対決姿勢を崩さない井上を前に、麻原の発言は、「この事件をすべて背負う」というものから、「私は全面無実」という不安を感じさせるものに変わった。

そして公判中、麻原に異変が現れた。

- 体を大きく揺する。
- 小刻みに身体を震わせる。
- 「エネルギーが体の中で」と言い、顔をしかめ、さらに上体を震わせる。
- けいれんのような体の震えの継続。
- 耐え切れなくなったように、「蓮華座を組んではだめか」と許可を求める。
- 弁護人が「午前中から頭が破裂する危機があって、手で押さえていたと被告は言っている」と述べる。
- 「急にエネルギーが上昇したという感じで、急に来ますから、わからないんです」などと話し、首を上下左右に大きく震わせる。

これらの身体症状は、まさに、クンダリニー症候群を思わせるものである。少なくとも、上記の一見不可解な言動で、麻原は明らかに「（クンダリニーに特有の）エネルギーの問題」を主張しており、それはクンダリニー症候群の症状と一致する。

エネルギーの上昇は、クンダリニー症候群に特有のものである。他にも、「自然と顔をしかめて体を震わせるほど」という箇所や、「頭が破裂する危険があって手で押さえる」などにも特徴の一致が見られる。麻原はクンダリニーの上昇に耐えきれず、対処法として蓮華座の許可を求めたとも考えられる。クンダリニーのエネルギーを鎮静化するために、座法（蓮華座）を組むことは有効な方法とされているからである。

その場にいた井上も、「（麻原の）体が震えたのは演技かどうかわからない。教団での修行中にはよくあること」と述べているが、それは、「クンダリニーのエネルギーにより」体が震えることはよくあることという意味である。井上は手記においても、「本音の事では、松本氏が、私のとなりで、いっしょうけんめいヨーガのトゥモという呼吸法をして、熱エネルギーを起こし、私に念をかけているのがよくわかった」と述べている。

この井上の反対尋問から三日後、東京拘置所の保護房に移動した時から、麻原に精神的な異変が起こった。具体的には、

- 保護房の扉を手でたたき「私は出たい」、「完全に発狂した」と大声を出す。
- 職員の制止を振り切り「精神病院に入れてくれ」と大声を出し、扉を足で蹴ったり壁をたたいたとされる。

体内のクンダリニーのエネルギーに圧倒され、コントロール不能になり、暴れることもクンダリニー症候群の特徴であり、強い精神的ショックを受けた麻原がこのような興奮状態になったことは、それに

当てはまる。巻口氏によると、辛く理不尽な目にあった時、感情と身心の緊張によりブロックができ、クンダリニーが下方に押し込められるという。先のわたしの事例も同様の要因であった。

さて、麻原はこの日以降、国選弁護団の接見を拒否し、支離滅裂な発言が目立つようになった。その後、幻聴、妄想、独り言を繰り返す、証言を遮り退廷させられる等の末、最終的には引きこもった。これが麻原の陥った魔境の末路だったのではないだろうか。

なお、ヨーガ行者のクンダリニー症候群の状態の描写に、まさに麻原を思わせるような興味深い記述がある。

> ヨーガの実習やその他の精神的な行法によって突然クンダリニーが目覚めた人の場合の、脳やその他の組織に注入される強力な生命エネルギーの流れの、その突発的な衝撃力は、深刻な危険性と特異な心的状況を創り出すことになる。しかも瞬間瞬間にその状況は変化し、当初は霊媒や神秘家や天才や狂人などの、この不意のあらゆる性格を併せ持ったような異常な様相を呈することになる。
>
> （ゴーピ・クリシュナ『クンダリニー』）

7 魔境を超える——霊的暴力からの解放

最後に、これまで述べてきた修行途上に陥る魔境や、麻原の呪縛を含む様々な霊的暴力の影響を脱するのに効果的と思われる内容をまとめた。もしそれらを、二十歳でオウム真理教に入信した当時のわたしが理解していたなら、決して麻原のような自己を絶対視する一個人を妄信し、その指示に従うことはなかったに違いない。

①過剰な自己愛や執着心・野心の制御

魔境は、過剰な自己愛や執着心、傲慢さ、野心、被害妄想や誇大妄想等の負の心や感情を自覚せず、野放しに増幅させた結果引き起こされる。その中で特に、過剰な自己愛や執着心、野心の制御について述べる。

クンダリニー症候群とは先に述べたように、クンダリニーの通り道が「何らかの理由」で阻害され、快・不快の症状が生じることである。わたしの発症の直接的要因は、特殊な社会状況による精神的ショックであったが、そうしたことが起こった原因はわたしの内面にある。脱会後に積み重ねてきたささやかな社会的信用や理解、応援し手助けしてくれる数少ない人間関係などを精神的な支えとしていた面が自覚以上に大きく、とらわれていた分、それらが失われる恐怖と不安が大きかったということになる。

冷静にみるとわたしは、自分を取り巻く社会的環境をそのまま受け入れることができずに、一種の「適応不全」を引き起こしていたと思われる。未曽有のオウム真理教事件はもとより、複雑な事件後の歩みなどから、事実とは正反対の誤解等が生じることもままある。そのような中わたしは、「せめて普通に、誤解でなくありのままの状態を見てほしい、誤解されたままでいたくない」と内面では強く希求してきた。また、誤解する対象への強い怒りを持ちながら抑圧してきた。

クンダリニー症候群の対処法は多々あるが、本質的・究極的な解決法は、「諦めること、執着や欲を手放すこと」とされる。クンダリニーの流れをせきとめる「何らかの理由」とは、究極的には執着や我欲なのである。

わたしは、日常生活を普通に送ることが困難で、狂いたくないという恐怖や動揺が続くほどのクンダリニー症候群の激しい症状であるがゆえに、執着や我欲への対処を余儀なくされた。わたしの中に隠されていた、強い社会的承認欲求や評価への希求を、今の現実以上を求める「執着心や野心」であると受け入れることから始め、次にとらわれを捨てる思索を続けた。

一人では困難な中、周りの友人の励ましには大変助けられた。最も効果的であったのは、友人がアドバイスしてくれた「生きていられればそれでいい」と思い切ることができたときであった。社会的評価への欲を捨て、失われていくものから視点を外し、自分自身について、いのちあること、今の自分の境遇の中で恵まれている面を考え、それで十分と満足して感謝し、たとえ再び受け入れがたい不安に苛まれる状況になったとしても、死ぬわけではないと思い切ることができたときに、不安定な心とクンダリニー症候群の身体症状の双方が静まっていった。

他にも、「身を捨ててこそ浮かぶ瀬もあれ」という諺や、白隠禅師の『夜舟閑話』にある禅病の克服法等を繰り返し参考にした。

> あなたはいままで、あまりに多くのものに心をとらわれ、多く勝手に思いすぎたのである。そのため、いまこのように重病人になっているのである。（中略）小智才覚、および一切の理想、欲望、野心、執着の一切を捨て去って、そのままの心である無我の境になり、心気を丹田、および足心の間におくならば、胸膈は自然に清涼になり、一点

の迷いや不安も消えて、平静な落ちついて安らかな心境になり、なにものにもわずらわされぬ自由自在な境地になるであろう」（直木公彦『白隠禅師――健康法と逸話』日本教文社、一九七五年）

併せて、呼吸法や歩行などの身体行法や、聖地や自然を巡るなどの身心を鎮める効果のある実践に努めた。

②未熟さの自覚――努めて身心を調える

上記のような傾向は、当然、人間である以上完全になくなることはなく、当然、何かの条件が変われば、再び頭をもたげてくる。よって、たびたび、自己の傲慢さや過剰な自己愛、慢心、闘争、野心、欲望、執着、恐怖、不安等の負の心を自覚するように努め、野放しにせずに、こつこつと地道に対処することを、繰り返し行い続けることが重要である。

わたしの場合は、意図せずクンダリニーが暴走する身体の状態となり、運よく激しい症状は治まったが、鎮静化できたにすぎない。クンダリニーが消えてなくなったわけではなく、生理的体感は続いているので、健康に生きるためにも日常生活において、努めて心を調え静めるようにしている。

③自己特別視・被害妄想や誇大妄想の制御

麻原は、井上との対決で、自己の長年の考えとは異なる弟子の現実を突きつけられ、自己特別視を含めたすべての妄想が破綻し、クンダリニー症候群を発症するほど大きな衝撃を受け、自己の殻に逃げ込んでしまったのだと思われる。

麻原の破綻を振り返ってみると、まず裁判での様子は、神の啓示、自己は善で邪魔する者は悪という二元論、自己特別視、誇大妄想等、事件前の麻原の価値観や言動そのままであった。麻原は逮捕されるまで、被害妄想と陰謀論により大量虐殺をもくろみ、弟子さえもスパイと疑えば殺害した。

次に初期の麻原を振り返ると、一九八六年の著作『生死を超える』（オウム出版）は、「生きていくって、なんて辛いんだろう、ふと立ち止まってはこんなことを思う」という書き出しで始まる。最終解脱を宣言した際は、「だって、自分の周りに神々が現れてたいへんな祝福をしてくれたんですよ」と有頂天に語った。生きていくことが辛かった麻原にとり、常に自分を「世界最高の救世主」として特別視してくれる「麻原だけ」の神々や、無謀な指示にも付き従う弟子の存在は、麻原にとり絶対不可欠な存在意義だったと思われる。

麻原の傲慢さは、自分だけを特別視・絶対視し、世界中のすべての人々を見下すほどであったが、じつはわたしにも、もともと麻原と似た自己特別視や自己中心性があった。詳細は拙著『二十歳からの20年間』で述べたが、オウム事件後に、他者の誰とも共有することのできない自分が見たヴィジョンを真実だと思い込み、そのヴィジョンを現実の生活や仕事に当てはめようとして不和を招き、破綻したことがあったのである。

麻原やわたしに限らず、人間には自己特別視という誇大妄想や他を見下す傲慢さがあり、それらを戒める必要性が、すでに七世紀初頭、聖徳太子の十七条憲法にも説かれている。その中では「自分だけが聖人で、他が愚かであるということはない」「人は皆賢くも愚かでもあり、それは、耳の輪に端がないようなものである」と戒められているのである。

そうした傲慢な見方を弱めるためには、常に、自分以外の他者から学び、尊重する姿勢を持ち続けることがとても重要であると実感している。

④人類の変化には長い時間を要するという歴史認識――焦らず急がない

麻原は、ハルマゲドンという終末思想の流行した時代を背景に、地球の滅亡までに時間が残されていないため「早急に」人類を救済しなければならないと説いた。そして強い「焦り」を持ち、自分を邪魔する者を殺害して排除するという苛烈な行動に出た。

しかし、人類は歴史上、様々な失敗を繰り返しながら、万人にとってよりよい社会の実現を目指してきた。さらに、価値観の違う他者どうしが関わり合って生きる現代社会においては、共通の見解や方向性を見出すのは至難の業である。

よって麻原の魔境の教訓としては、焦って急ぐのではなく、粘り強く、自分の可能な行動を一歩一歩行う地道な実践以外に、問題解決の方法はないということである。歴史上の人物を見ても、六十二歳まで過酷な忍耐を続けたのち、太平の世を築いた徳川家康の遺訓「人の一生は重荷を負いて遠き道を行くが如し　いそぐべからず」には大変重みがある。

⑤仏教哲学や心理学の学習――自分自身による幸福の発見

わたしが麻原への信仰心を失った最大の理由は、麻原に関わった人々が、教団の内外を問わず誰一人として幸福にならず、逆に不幸に陥っているという現実であった。人は皆幸福に生きたいと願うように、わたしも麻原に従った弟子らも、入信した当時は、幸福に生きるための方法を探求し、実践していたつもりであった。しかし麻原は、最後は神の化身である

自分に付き従うことによってのみ幸福になると説き、無謀にも自分以外の周りの世界を、自己を頂点とする社会に変えようとまでした。わたしはそれらの教訓から、周りを変えるのではなく、自分自身が幸福な心になることが重要であると理解した。

仏教哲学や心理学の学びは大きな助けとなる。自己の心による幸福は、基本的な仏教哲学により理解することができる。釈迦牟尼は、苦行をやめて最初に説いた中道、四諦八正道において、苦しみの原因は（周りではなく）自己の内側の煩悩であり、煩悩は適切な対処をすれば静めることができると説いた。わたしを含む弟子が陥った、自分の身体や命の危険を犯してまで麻原の指示に従うことは、中道に反する。中道は、「自他双方」の命を大切にし健全な幸福を尊重する。また、人の心と行動の学問である心理学を学び、自分の心や行動に当てはめることは、違った角度から理解を深める助けになる。

これらは、こつこつとした地道な作業であるが、周りとは関係なく、自分自身の努力で確実に積み重ね、結果を得ることができるものである。こうしたことを教える先人の知恵の貴重さを実感している。

⑥内観――多くの他者により生かされている事実の認識

上記のような見方を助けるのに役立つ実践方法に「内観」がある。内観は、自己の内を見つめ人生の事実を調べるという簡単な実践法である。わたしは約十年前、ある弁護士の先生や大学の先生との出会いにより、内観指導を受けた。その際、二十歳で出家し麻原を妄信した人生は、親に依存し自立しないまま、依存の対象を麻原に変えただけであった事実を知った。また改めて、親や社会の足りない面のみを見て不満を持ち、感謝もないまますべての人間関係を断った事実を詳細に理解した。それ以降、内観を継続して行いながら、「ひかりの輪」でたびたび開催される内観で、面接の補佐を続けている。

内観は、日本から世界に大きく広がりつつあり、これまで学校教育・企業研修・矯正教育などの現場で、幅広く導入されてきた。その高い効果は、日本内観学会でも長年にわたって研究・実証されている。また、うつやアルコール依存、身心症等への一定の効果があるとして医療にも応用されており、日本内観医学会も設けられている。犯罪者更生や更生教育のために刑務所や少年院等でも指導されてきており、内観の実践者が五年以内に再び刑務所に入ってくる確率（再入率）は、実践していない者に比して約五〇パーセントに低下しているとの報告がなされているほどだ。

地下鉄サリン事件の実行犯の中で唯一無期懲役となった林郁夫の裁判では、悔悟の念の吐露が注目されたことがあったが、林が獄中で「内観」の指導を受けていたことを、その先生から教えていただいた。

内観では、①他者にしてもらったこと、②他者にしてあげたこと、③他者に迷惑をかけたこと、の三つの項目について、生まれてから現在までの自身の事実を調べる作業を行う。それにより、必然的に、一人では生きることのできない赤子であった自分が、両親を中心とした多くの他者からの膨大な世話を受けてはじめて大人になったという事実を知る。同時に、お世話になった人たちに、してあげたことはほとんどなく、膨大な迷惑をかけてきた事実も知ることになる。

オウム真理教には、親子関係の不和や人間関係の悩み、競争社会での自己存在価値の喪失、環境を破壊する消費社会への疑問と不満など、様々な苦しみに対し、真剣に人生を模索した若者が集まったという側面がある。

しかし麻原は、そうした若者に、等身大ではない「類まれな修行者の素質がある」など現実以上の過大な価値や、「麻原と一緒に転生し救済活動を共に行ってきた前世からの弟子」等の妄想的な居場所の物語を提供した。加えて、現代社会は人類を堕落させ陰謀に支配されておりハルマゲドンで滅びを迎えるとして、徹底的に否定した。

その結果、オウム真理教の信者たちは、尊大で傲慢な性格となり、社会への不満をさらに拡大させ、信者全体が魔境に陥っていったのである。

⑦修験道や聖地巡り――己の小ささを自覚し、感性を取り戻す

瞑想による神秘体験は、麻原やオウム真理教にのめり込む大きな要因となったが、人が自然に触れず、閉じられた屋内で瞑想を続けると、修行の過程で「自分が宇宙や神といった絶対者に合一した」という誇大妄想に陥り、尊大な魔境の状態となる危険性がある。それがオウム真理教の教訓である。

わたしは、脱会の過程で、日本各地の神社仏閣や自然などを巡り、その清々しさと大自然の美しさや、現地の人々の温かい心に触れ、教団と自己の体験に閉じこもっていた意識から解き放たれていった。また、自然の中ですごすことで、身心もリフレッシュされ、心地よい状態になりやすくなった。

その後、神社の神事で出会った先達のご指導で、出羽三山の修験道の実践を毎夏行うようになり、今年で八年がすぎた。そこでは、古来の修験道の形式で、宿坊に泊まり、身一つで山を歩き、滝に打たれ、暗

闇を歩き、現地の形式で祈りを行いながら、大自然の中に身を置き続ける。

先達は常に、自分は山への案内人にすぎず、わたしたちはその実践で、「人」ではなく「山や自然」から学ぶのだ、と語る。厳しい自然の中では、何一つ自由にならない。大風や大雨では歩くこともできず、強い日差しの中では水がなければ生きることができない。他の動物たちと同じように、人は大自然に合わせて生きるしかない小さな生き物であるということが改めて自覚される。炎天下で一瞬吹く涼しい風、風雨の際に一瞬照らす太陽の暖かさ、闇を照らす月光や蛍の光。身一つで入ることで、美しく清々しい自然のありがたさも、肌で、全身で感じることになる。すると、都会の生活では忘れていた生来の感覚が開けてくる。これが、頭で考えるだけでは経験できない「感じる知性」なのだと先達は言う。

このような大自然に触れていれば、特定の人物だけを崇拝したり、傲慢さや誇大妄想に陥ったりする要素の入り込む余地はないと思われる。

⑧宗教に関する正しい知識

麻原は、オウム真理教だけが世界で唯一の正しい宗教で、自分が世界一優れた存在だと宣言していたが、それは自己中心的な誇大妄想であった。しかし、その主張を鵜呑みにした信者が多数現れたため、一連のオウム真理教事件が引き起こされた。

あるイギリスの宗教研究者は、ヨーロッパでは教育課程で宗教一般について学ぶので、カルト宗教がどういうものかも皆理解しており、問題を未然に防ぐことができるのに比べ、日本の教育では宗教について学ばないことに驚きを示していた。

現代社会では、宗教とのかかわりは必ず生じるため、日本と世界の宗教の種類やその性質について、客観的に学ぶことのできる環境が必要である。最低限の知識があるだけでも、オウム真理教に入る若者は相当に減ったのではないかと思われる。

わたしは事件後、現代社会における宗教と、オウム真理教が歴史的にどのような宗教であったのかについては、『オウム真理教の精神史――ロマン主義・全体主義・原理主義』（大田俊寛、春秋社、二〇一一年）で理解を改められた。

⑨身体や体感についての正しい知識

超常現象や神秘体験、クンダリニー覚醒の体感等は、オウム真理教への傾倒を深める大きな原因の一つとなった。オウム以外にも、それらを重視する啓示型宗教やエネルギー体感ワークなどは多く存在し、ヨーガも世界的なブームとなっている。しかし、クンダリニー症候群のような負の側面はほとんど知られておらず、そうした現象にとらわれるならば、修行途上における「魔境」に陥る恐れがある。

麻原がクンダリニー症候群を発症する前、弁護士を通じて信者に発信した「獄中メッセージ」という存在があった。それによれば、麻原は獄中で「陽神」という不老不死の身体を作ろうとし、断水断食を含めかなり激しい修行を実践していた。またその中には、エネルギーが上がった、体外離脱した等の記述があり、「死をかけた修行」をしているとも書かれていた。よって当時の麻原は、かなり無理な苦行をしていたと推察できる。

クンダリニー症候群では、無理な修行によりもともと抱えている精神病理が悪化するケースがあるとされる。麻原の場合も、獄中での激しい修行がもともとの精神病理を悪化させた可能性が考えられる。

これまで述べてきたように、修行の途上で生じる幻想体験や神秘体験に過剰にとらわれると人は魔境に陥る。よって、こうした体験は、特別なことではなく、人によって経験するしないの差はあっても、しばしば起こりうることであるという認識が必要である。クンダリニーの体感等は、生理的現象にすぎないことなどの知識が必要とされる。

最後に、麻原とオウム真理教という現代における最悪の魔境の実例を負の教訓とし、社会的な理解が深まることを切に願う。

主要参考文献

岡田尊司『誇大自己症候群』ちくま新書、二〇〇五年
門田隆将『オウム死刑囚 魂の遍歴――井上嘉浩 すべての罪はわが身にあり』PHP、二〇一八年
共同通信社社会部編著『裁かれる教祖』共同通信社、一九九七年
ゴーピ・クリシュナ『クンダリニー』中嶋巌訳、平河出版社、一九八七年
ジョン・W・ホワイト編『クンダリニーとは何か』川村悦郎訳、めるくまーる社、一九八三年
高山文彦『麻原彰晃の誕生』文春新書、二〇〇六年
ツルティム・ケサン、正木晃『図説 マンダラ瞑想法――チベット密教』ビイング・ネット・プレス、二〇〇三年
巻口勇一郎「クンダリニーの連鎖的覚醒によるシティズンシップ生成――生理的クンダリニー症候群（の内容および対処法）とデュルケムの集合的沸騰論」『トランスパーソナル心理学／精神医学』第一〇巻第一号（二〇一〇年）
宗形真紀子『二十歳からの20年間――〝オウムの青春〟の魔境を超えて』三五館、二〇一〇年
ひかりの輪『オウムの教訓　オウム時代の反省・総括の概要』二〇〇九年　http://hikarinowa.net/kyokun/

第二部 ❖ 武術・芸術・芸能というワザ学

モース「身体技法論」における負の感情の抑制

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

技法にとって、負の感情は大敵である。恐怖は身体をその場に凍り付かせてしまうか、盲目的な逃走へと向かわせる。不安は身体を緊張させ、四肢の運動を妨げる。このように、負の感情に取り憑かれた身体は、技法と呼ぶに値する効率的な方法で動くことができない。

負の感情がどれほど技法を損なうかを踏まえたなら、技法を身につけることは、それを用いるさいに直面しうる負の感情をコントロールする方法を身につけることと不可分であるといえる。負の感情の克服（mastery）は、技法の習得（mastery）の一部であり、前者なくして後者はありえないのである。

負の感情と技法の関係をはじめて考察したのは、フランスの社会学者であり人類学者でもあるマルセル・モースである。彼は、一九三四年の講演「身体技法論（Les techniques du corps）」（一九三六年に雑誌掲載）において、人々の日々の振る舞い、たとえば、泳いだり、歩いたり、食べたりなどに着目し、これらの所作を「身体技法（technique du corps）」（モース、一九七六）として概念化したことで知られる。

モースは身体技法を、社会や地域ごとに、さらに年代や性別などの社会的カテゴリーごとに異なっているものとして描き出すが、他方で、すべての身体技法に共通する性質も認めている。それは、社会的な相対性を超えたところにある普遍的な目的を追求するために、効率的に身体を使う方法だという点である。したがって、身体技法とは、社会のなかにある人々が、社会の提供するノウハウや道具を用いつつも、普遍的な目的を求めて効率的に身体を使用する方法なのである。そうであるならば、普遍的な目的に対する効率性を損なう負の感情のコントロールが身体技法にとって本質的であることは明らかである。

しかし、身体技法と負の感情をめぐるモースの洞察は、現代社会学において十分に継承されているとはいえない。「身体技法論」は、身体の社会学の基礎文献のひとつとして言及されるが、多くの場合、社会的カテゴリーの身体化（embodiment）という論点と、その帰結としての身体技法の社会的な相対性のみが強調される（倉島、一九九九、二〇〇七、二〇一〇／林、二〇〇五）。その結果、モースが身体技法に認めていたはずの普遍的な効率性も、これを実現するための負の感情のコントロールの重要性も見えなくなってしまう。

たとえば、身体の社会学の必要性を提唱してきたブライアン・ターナー（一九九九、二〇〇五）、クリス・シリング（Shilling, 1993）、ニック・クロスリー（Crossley, 1995; 2006）らは、身体化（embodiment）の問題をいちはやく指摘した点で「身体技法論」を評価するが、他方で、モースの洞察が理論としては断片的であり、実証的裏付けにも乏しいことを指摘する。そのため彼らは、ピエール・ブルデュー（Bourdieu, 1977）の実践理論に代表されるより洗練された理論によって、身体化をめぐるモースの荒削りな着想は発展的に継承されたと考えるのである。

だが、モースが「身体技法論」で展開する主張は、社会的カテゴリーの身体化という枠組みでは解釈し

きれない豊穣さを持っており、身体技法と負の感情の本質的関係についての洞察もそのひとつである。本稿では、「身体技法論」のテクストから、両者の関係を整合的な体系として浮かび上がらせたい。

1 身体技法の効率性

モースのいう身体技法が、社会的な相対性を超越した目的を志向するものであることは、彼の「技法（technique）」の概念を検討することで明らかになる。モースのいう技法とは、「機械的、物理的、あるいは物理化学的行為と当人に感じ取られ、また、その目的で追求される」身体の使い方である（モース、一九七六：一三二）。したがって、技法とは、「伝承的かつ効率的」（前掲書：一三二）という二つの特徴を持たなければならない。すなわち、社会的な伝承が与えてくれるノウハウや道具を用いつつも、「機械的、物理的、あるいは物理化学的」な目的を効率的に追求する行為こそ、技法なのである。[1]

身体技法とは、このような技法としての性質を、道具を用いる以前の行為にも認める概念である。「われわれは、多年にわたって、道具がある場合にかぎり技法が存在すると考えるという基本的な誤りを犯してきたし、わたくしもその例外ではなかった」（前掲書：一三二）。しかし、「身体こそは、道具とまでは言わなくとも、人間の欠くべからざる、しかももっとも本来的な技法対象であり、また同時に技法手段でもある」（前掲書：一三二－一三三）。したがって、「道具を用いる技法に先立って、ありとあらゆる身体技法がある」（前掲書：一三三）。

このように、モースのいう身体技法とは、技法の下位カテゴリーとして、道具を用いる技法と並んで位置づけられるのであり、そのかぎりで、「機械的、物理的、あるいは物理化学的」な目的を効率的に追求する手段でなければならないのである。身体技法の社会的な相対性とは、このような効率性という本質的な内容を持つ身体の使い方に対して、社会が与えた表現形式の相対性にすぎない。[2]

身体技法の本質的内容と社会的形式の関係は、モースの次の一節に集約されている。

> この物理的、機械的、化学的目的（un but physique, mécanique, chimique）への不断の適応（たとえば、われわれが飲むときの）は、一連の組み立てられた行為（une série d'actes montés）、それも、個人にあってはみずからによってのみならず、その受けた一切の教育、彼みずからが属する社会全体をとおし、その社会で占める位置において、組み立てられた行為のなかで追求されるのである。（前掲書：一三三）

水などの液体を飲むための方法は、社会ごとに異なり、そして同じ社会のなかでも個人の占める位置や受けた教育に応じて異なっている。たとえば、コップなどの容器を用いる場合もあれば、容器を用いずに、「湧泉や噴水など、あるいは水溜りなどで直接飲んだり、茶碗に唇をつけずに口に注ぎ飲みをしたりする」（前掲書：一五一）場合もある。容器を用いるにしても、どのような材質と形状の容器を、どのような飲料に対して、どのような場合に、どのような所作で用いるかは、その社会における容器の製造と流通の状況、社会全体に共有された慣習、さらに、社会のなかでの使用者の性別や階級に固有の慣習や規範と不可分なのである。

しかし、こうした社会的な多様性の根底には、経口による水分補給という生理学的な目的のために、液体の粘性や比重などの物理的性質をうまく利用するという「物理的、機械的、化学的目的」が存在している。飲むための技法は、一見してどれほど多様であろうとも、この目的を効率的に追求する手段である点で共通しているのである。この社会的な相対性を超越した共通性に立脚してはじめて、飲むための身体の使用法の社会的な相対性を認識し、これを身体技法として捉えることができる。[3]

2 身体技法の複合性

身体技法は、社会が用意した身体の使用法でありながらも（伝承性）、社会を超越した目的を効率的に追求するための手段である（効率性）という二つの特徴を持っていた。だが、これらの特徴だけでは、身体技法と負の感情の関係は明らかではない。

上掲の引用で「組み立てられた行為」（前掲書：一三三）が二度言及されていることから明らかなように、モースは身体技法を単純で均質な行為、いわば原子としての行為ではなく、複数の異質な行為から組み立てられた複合体として捉えている。このような複合体としての行為の形式が伝承され、それを通して普遍的な効率性が追求されるのである。したがって、伝承性および効率性と並ぶ、身体技法の第三の特徴を、複合性（complexité）と呼ぶことができるだろう。[4]

身体技法の複合性は、その習得のありようを次のように規定している。

これらの列挙から非常にはっきりと浮き彫りにされることは、われわれはいたるところで一連の行為の生理・心理・社会学的な複合体（montage）に相対している。これらの行為は、個人の生活や社会の歴史のなかで、多かれ少なかれ習慣的で、また、多少なりとも古いものである。

さらに敷衍すればこうである。これらの一連の行為が、個人において組み立てられる（peuvent être montées）のをより容易にしている理由の一つは、まさしく、それらが社会的権威によって、また、社会的権威のために組み立てられるためである。（前掲書：一五三）

身体技法が社会的相対性には還元できない効率性を実現できるのは、それが「一連の行為の生理・心理・社会学的な複合体」であるかぎりにおいてなのである。そして、この複合性ゆえに、身体技法の習得とは、完成された全体として伝承された身体技法を、個人がそのまま身につけることではない。構成要素としての個々の行為を個人が組み立てることではじめて、身体技法は習得されるのである。

この行為の組み立てが「社会的権威によって、また、社会的権威のために」行われるゆえに、より容易になるとはどういうことであろうか。次に引用する「威光模倣（imitation prestigieuse）」の記述から、社会的権威がどのようにして個人における行為の組み立てを容易にするかを読み取ることができる。[5]

子供も大人も、自分が信頼し、また自分に対して権威を持つ人が成功した行為、また、成功するのを目のあたりにした行為（des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir）を模倣する。その行為は、たとえ身体が関与するもっぱら生物学的な行為であっても、外から、上から強制される。個人は、その行為を構成する一連の動作（la série des mouvements dont il est composé）を、自分の目の前で、あるいは自分と一緒に他の者によってなされる行為から借り受ける。

模倣する個人の目の前で、秩序づけられ、権威づけられ、証明された行為（l'acte ordonné, autorisé, prouvé）をなす者の威光ということの概念の中にこそ、まさしく一切の社会的要素が見出される。それに引き続いてなされる模倣行為の中にはすべての心理学的要素と生物学的要素なるものが見出されるのである。（前掲書：一二八）

前述のように、身体技法とは、その全体をまるごと習得できる単純で原子的な行為ではなく、それを習得しようとする個人が組み立てねばならない複合体としての行為である。このような行為の複合性と、組み立ての必要性ゆえに、モースは、「行為を構成する一連の動作」を「借り受ける」という表現を用いている。たんに社会的権威者から借り受けただけの一連の動作は、個人において組み立てられてはじめて自分のものになり、社会を超えた目的を効率的に追求するための技法に変化するのである。

引用部分の第二段落は、個人における威光の知覚と動作の組み立ての関係を説明している。重要なのは、第一に、威光による「模倣行為」の触発と、「模倣行為」それ自体が時間的な継起の関係にあるということである。第二に、「一切の社会的要素」が関与するのは前者の触発の段階だけであり、後者の模倣行為の段階においては、社会的要素から絶縁された「心理学的要素と生物学的要素」しか関与しないということである。したがって、モースの提唱する「全体的人間（l'homme total）」を構成する生理・心理・社会的要素は、一般的には「たがいに離れ難く混淆」（前掲書：一二九）した全体性であるが、こと威光模倣に関しては、それぞれの要素の働きが明確に区別された立体的な構成をなしている。

この構成のなかで、模倣行為に割り当てられているのは心理的要素と生物学的要素のみであるため、それは、個人が社会から切り離された状態で自身の生理的身体と向き合うこととして理解されねばならない。このような、いわば内的な調査によってこそ、借り受けられた行為は個人の生理的身体において秩序立てて組み立てられ、社会を超えた効率性が実現されるのである。

行為の組み立てにおける内的な調整の一例を、「力技の運動」の項目における次の記述から読み取ることができる。

押したり、引いたり、持ち上げたりすること。腰のふんばり（un coup de rein）が重要であることはだれでも知っている。それは習得された技法であって、単なる一連の動作ではない。（前掲書：一四九）

「腰のふんばり」とは何であろうか。何かを押し引きするにしろ、持ち上げるにしろ、力仕事を学ぼうとするとき、手本となる権威者の手足の動きを真似するだけではうまくいかない。重要なのは表面的な個々の動作ではなく、身体内部の力の流れだからである。両腕の屈伸、足腰の踏ん張り、重心の移動などの要素を最適なタイミングで組み合わせることで、腰回りから臀部の裏にかけて集中した力を、両腕を通して対象物に導くことが必要なのである。このような効率的な力の伝達を、自身の生理的身体におい

て実現することによってのみ、「腰のふんばり」は可能になり、このとき、権威者から借り受けただけの「単なる一連の動作」は「習得された技法」に変化する。

この変化を実現するためには、権威者の動作に見とれてばかりいるのではなく、仕事をする自身の身体に意識を向けねばならない。関節や筋肉において内的に感受された力感や疲労感を手がかりに、身体各部の動作を精密に組み立てることで、体内を流れる力の効率を最大化せねばならないのである。身体技法の訓練というものが、このような効率性を実現するための心理的かつ生理的な調整であるならば、それは社会的カテゴリーの身体化とはほど遠く、むしろ「機械の組み立て（montage）と同じく能率（rendement）の追求、獲得なのである。」（前掲書：一三七）

3 負の感情と行為の秩序

これまでの考察で浮かび上がった、身体技法の三つの性質（伝承性・効率性・複合性）の相互関係、および、全体的人間を構成する三要素（生理・心理・社会）の相互関係を踏まえつつ、「身体技法論」で挙げられる具体例を検討することで、負の感情と身体技法の関係が見えてくる。

最初に検討したいのは、泳ぎの技法である。この技法が重要なのは、モースが身体技法の存在にはじめて気づき、これを一般的問題として提起するきっかけをなした技法だからである。

モースは、一九〇二年版の『大英百科事典』の泳ぎに関する項目の執筆者と交際を持ったことで、この問題についての「歴史的民族誌学的興味」を教えられ、ついで、「われわれの一世代の間の泳法の変化を目のあたりにした」（前掲書：一二三）という。

かつては、われわれは泳ぎを知った後ではじめて飛び込み（plonger）を習ったものである。また、われわれは飛び込みを習ったときに、眼を閉じ、それから水中で眼を聞くように教えられた。今日の泳法ではその逆である。子供を水中で眼を聞いたままにしておくのに慣らすことから一切の遊泳が開始されるのである。このようにして、われわれは、子供が泳がないうちから、眼の、危険でしかも本能的な反射を制御する（dompter des réflexes dangereux mais instinctifs des yeux）ことをとりわけ訓練させ、なによりもまず水に馴れさせ、恐怖を抑制（inhibe des peurs）させ、ある種の安心感を持たせることで、静止と動作を選択させるのである。それゆえ、わたくしの時代に発見された飛び込みの技法とその教育の技法が存在するわけである。（前掲書：一二三－一二四）

「今日の泳法」の教育が、「眼の、危険でしかも本能的な反射を制御する」ことの訓練から始まるのは、「恐怖の抑制」という基礎のうえではじめて、「静止と動作を選択」することができるためである。すなわち、恐怖にかられて必死に手足をばたつかせるのではなく、泳ぐために必要な一連の動作を順序よく組み立てることが可能だからである。このような秩序立った動作が個人において組み立てられることではじめて、身体に対する浮力や水の粘性などの物的性質を効率的に活用する運動が可能になり、泳ぎの技法が習得されるのである。したがって、恐怖という負の感情のコントロールは、泳ぎの技法の習得のために不可欠であるといえる。

泳ぎの技法のみならず、すべての身体技法は、その効率性を個人における行為の秩序づけられた組み立てに依存している。そうである以上、負の感情のコントロールはすべての身体技法が習得されるための必要条件でなければならない。

わたくしは、これらすべての技法教育の基本は身体をその用法に適応させることにある、と思うのである。たとえば、人類の大部分においてイニシエーション儀礼を構成する禁欲主義などの厳しい試練の目的とするものは冷静（le sang-froid）、忍耐、真摯、沈着、威厳などを培うことである。かつてのわたくしの登山趣味に見出した効用の主要なものは、底知れぬ谷の縁のわずかな岩場でも立ったままで眠ることができるような冷静さを培うことであった。（前掲書：一五五）

「身体を用法に適用させる」とは、「物理的、機械的、化学的目的」を効率性に追求することであるが、このような効率性は個人における行為の精確な組み立てによってのみ実現できる。そのため、具体的な技法の如何を問わず、その習得のためには「冷静さ」をはじめとする属性を培うことで負の感情をコントロールしなければならないのである。

モースの位置づけにしたがい、イニシエーション儀礼をこのような冷静さを培う場とするならば、それは、一般的に考えられているような、特定の社会の成員になるための通過儀礼の範疇には収まらないものである。むしろ、社会の枠組みを超えた普遍的な目的を効率的に追求する技法を習得するための基礎形成の場として理解されねばならない。

冷静さを培うことで可能になる技法のありようを、

モースは次のように述べる。

冷静さは、なによりも過度な運動を抑制し、禁止する機構である。この抑制によって、当初選択された目的に向けられた整合的な運動から整合的な反応が生ずることができるのである。襲いかかる精神の動揺（l'émoi envahissant）に対するこのような抵抗は社会生活や精神生活におけるなにか基本的なものである。（前掲書：一五五）

泳ぎの技法を習得するうえで、水に対する恐怖の抑制により「静止と動作を選択」することが必要なように、身体技法一般の習得においても、あらゆる種類の「襲いかかる精神の動揺」に抵抗できる冷静さを養うことで、「過度な運動を抑制し、禁止する」ことが必要である。それによってはじめて、「当初選択された目的に向けられた整合的な運動」、すなわち、目的に対する効率性と行為の複合性を特徴とする、技法と呼ぶに値する行為が可能になるのである。

4 メタ技法としての呪術

およそ身体技法というものが、負の感情の抑制なしでは不可能な、行為の精巧な組み立てによって習得されるものであるならば、いったん習得された技法であっても、この抑制が効かなくなったとき、身体技法に内在する行為の秩序は乱されてしまうはずである。そのため、技法の習得時と同様に、習得後も負の感情はコントロールされ続けなければならない。オーストラリア人の狩猟における呪術の考察に、このような永続的な感情のコントロールを認めることができる。

フクロネズミ狩りの場合は、狩猟者は口に水晶の一片（*kauvmukka*）――これはすぐれた呪力をもつ石である――をくわえ、同様の呪文を唱える。この助けによって、彼はフクロネズミを狩り出し、木により登り、帯で木にぶら下がったままでいることもできるし、この難しい獲物を追いつめ捕らえて、殺すことができる。

呪術の方法と狩猟の技法の諸関係は明白であり、力説するまでもないほどあまりにも普遍的である。われわれがいま検討している心理学的現象は、社会学者の通常の見解からも、明らかにいとも容易に知ることができ、理解することもできる。しかし、われわれがさしあたって把握したいと望んでいるものは、言葉や呪物の力で獲得される確信（la confiance）であり、基本的に生物学的耐久力の事実である行為と結びつくことのできる心理学的勢い（le *momentum* psychologique）である。（前掲書：一三一）

狩猟の技法が単純な行為ではなく、組み立てられた複合体であることは、「フクロネズミを狩り出し」から、「獲物を追いつめ捕らえて、殺す」までの記述から読み取れる。狩猟を成功させるためには、これら一連の行為を順序よく最後まで行うことが必要であるが、落下に対する恐怖や、狩猟の失敗に対する不安などの負の感情によって、これらの行為の秩序が乱されてしまうことは想像に難くない。現代社会の日常生活においても、われわれは往々にして、失敗に対する恐怖や徒労に終わる不安のせいで、行動すべきタイミングを逃したり、やりかけたことを途中で諦めてしまったりするからである。

このような負の感情の影響を最小限にするためには、まずは、技法の一連の行為が個人の生理的身体においてしっかりと組み立てられ、意識せずとも自動的に行いうる状態になっていなければならない。このような、一連の行為がいわば血肉化している状態にあっては、その秩序の維持は心理的な問題ではなく、「生物学的耐久力」の問題になる。

この耐久力が問われるとき、呪文を唱え、呪石を口に含むことによって、狩猟の失敗への恐れや不安は、成功への「確信」に変わる。あたかも、十分な勢いをつけて射られた矢が、少々のことでは逸れたり止まったりすることなく、一直線に標的に向かうごとく、狩猟者の生理的身体は呪術がもたらした「心理学的勢い」に助けられ、獲物の獲得という当初の目的を貫徹することができるのである。

呪術は、負の感情のコントロールを行うことで技法の効率性を高める点で、冷静さと似ている。しかし、冷静さが技法の訓練を通して培われるべき属性であるのに対して、呪術はそれ自体が技法である。そのため、呪術とは、他の技法の効率性を高めるための技法、いわば、メタ技法として位置づけられているといえる。

おわりに

冷静さとは、すべての身体技法が有効性を実現するための基礎であるから、ある社会において一般的に行われている冷静さの訓練の程度を知ることで、その社会に伝承された身体技法全般の効率性を知ることができるはずである。このような観点から、モースは、「襲いかかる精神の動揺」に対する抵抗を異な

る社会どうしで比較する可能性について述べる。

このような抵抗はいわゆる原始的諸社会を相互に区別し、秩序づけさえするのである。その反応が多少なりとも乱暴で、軽率で、無意識的であるか、それとも反対に、切り離され、精確で、明瞭な意識によって支配されているかに応じて秩序づけられるのである。（前掲書：一五五－一五六）

モースの進歩主義は疑いようがないが、それは西欧中心主義的に諸社会を序列化するものではなかった（Schlanger, 2006）。これは、呪術が生物学的抵抗を増強するための技法として捉えられていることから明らかである。また、「身体技法論」の最終段落において言及される、道教の呼吸法とインドのヨガは、モースが述べているように「われわれすべての神秘状態の基底」（前掲書：一五六）に関する技法としてのみならず、冷静さの訓練という一面を持つはずである。

進歩主義的な社会の序列化の是非は脇に置くとしても、モースが提案するように、「いわゆる原始的諸社会」全体にわたって一般的に行われている冷静さの訓練の程度を経験的に特定することは、実際には困難であり、ましてや、複雑な現代社会においては不可能であるように思われる。経験的調査によって可能なのは、特定の社会における特定の身体技法の習得において、負の感情のコントロールと冷静さの訓練がどのように行われているかを解明することだろう。

身体技法の習得が、完成品としての技法の直接的な模倣ではなく、個人における一連の行為の組み立てとして行われるとは、具体的にどういうことだろうか。この組み立てのプロセスは、どのようにして社会的権威から切り離され、個人はどのようにして自身の生理的身体と向き合うのだろうか。そして、恐怖や不安などの負の感情は行為の組み立てをどのように阻害するのだろうか。経験的調査を行っていないモースにかわって、これらの問いに答えるのがわれわれの仕事である。[6]

注

1　モースの引用は、仏文原著（Mauss, 1936）の電子版（Mauss, 2002）および英訳（Mauss, 1979）を参考に、邦訳（モース、一九七六）を適宜変更してある。引用中の傍線は仏文のイタリック（斜体）箇所を示す。

2　カトリーヌ・トゥールマレンは、非効率的な身体技法の存在を指摘する。たとえば、西欧社会の女性は長らく、横座りの騎乗（monter en amazone）を行ってきた。両脚を開いて馬に跨がるのではなく、両脚を閉じて馬の片側に下ろして騎乗するのである。このような騎乗法は、通常の騎乗法に比べて不安定で、落馬しやすく、馬の操作もより困難であるにもかかわらず、女性にふさわしい騎乗法として、一九三〇年代に廃れるまで維持されてきたのである。

自然を支配するうえでより効率的な技法――通常の騎乗法――も同じ社会のなかに存在するにもかかわらず、あえて女性達たちが効率性の低い技法を習得するのはなぜだろうか。それは、非効率性にもかかわらずこの技法を習得することが、当該社会における女性らしさを際立たせるためなのである。このように、自然に対する非効率性ゆえに社会的な効率性を持つ技法を、トゥールマレンは、「パラドキシカルな身体技法」と名付ける（Tourre-Malen, 2011）。

パラドキシカルな身体技法の存在は、身体技法の本質的特徴のひとつとして効率性を認める立場――これはモースの立場であり、本稿の立場でもある――とは矛盾しない。なぜなら、身体技法の効率性とは、「個人にあってはみずからによってのみならず、受けた一切の教育、彼みずからが属する社会全体をとおし、その社会で占める位置において、組み立てられた行為のなかで追求」（モース、一九七六：一三三）される効率性であるためである。社会的制約のもとで組み立てられた行為は、必然的に限定された効率性しか持ちえないが、これは、これらの行為が効率性を追求しないものであることを意味しない。

たとえば、横座りに騎乗する技法は、両脚を馬の片側に下ろすという社会的要請の範囲内において、身体や道具を可能な限り効率的に使用することで、落馬の危険を最小限にしつつ、馬を最大限に操作すべく組み立てられているはずである。トゥールマレン自身が、このような目的のために女性用の鞍が何世紀にもわたって改良されてきたことに言及している（Tourre-Malen, 2011: 2）。また、経験者の女性によれば、横座りの騎乗においては、馬の進行方向に対して横を向いた自分の下腹部を柔軟に前後に運動させることで、馬の左右の揺れを吸収し、上半身を安定させることが必要だという（Campini Christine との談話、パリ第五大学、二〇一九年二月七日）。

このように、横座りに騎乗する技法は、馬と鞍そして人体を、物理的かつ生理的な効率性の追求のために精巧に組み立てたものなのである。したがって、たとえその効率性が通常の騎乗法に比べて劣っていても、横座りに騎乗する技法を非効率的であると考えることはできない。

3　逆に、生理学的な目的の共通性を認めることなしには、飲むための身体の使用法を、他の雑多な身振りやしぐさと区別することができなくなってしまう。すなわち、社会ごとの飲み方の相違は、泳ぎ方の相違、走り方の相違、歩き方の相違などの雑多な現象のなかに埋もれてしまうのである。このとき、「飲むための技法」として比較と分類が可能であったはずの現象は、身体の使用法の単純な多様性、つまり、いかなる内容の共通性も認められないために、比較の不可能な形式の多様性として認識されるほかない。

このような手に負えない多様性を持つ現象こそ、モースが『雑多なもの』（《divers》）という「民族誌学ではまったく異常」な見出しに分類するほかないものであった（モース、一九七六：一二二）。身体技法の概念の画期性は、これらの雑多な現象に共通する内

容を認めることで、これらの行為の形式を比較し分類することを可能にした点にある（倉島、一九九九）。モース自身は「複合性」の概念は用いていないが、本文中で示すように、この概念によって抽象化できる記述は「身体技法論」の随所に現れる。筆者は、複合性の概念を用いることで、モースが概念化以前のレベルで身体技法に認めていた重要な特徴を浮き彫りにし、後述するように、身体技法の伝承性と効率性のみならず、威光模倣における生理・心理・社会の関係をも明らかにできると考える。

4

本稿における威光模倣の解釈は、社会学において一般的なものとは異なっている。というのも、一般的には、威光模倣とは、社会的権威が「威光」として正当化され、行為に恣意的な形式が押しつけられる事態、すなわち、ブルデューのいう「象徴暴力」と同様の事態を指すと考えられている。このような解釈を誘うのは、「その行為は、たとえ身体が関与するもっぱら生物学的な行為であっても、外から、上から強制される」という記述である（モース、一九七六：一二八）。

5

このような、恣意的形式の強制という解釈の問題点は、模倣対象となる行為の性質を考察することで明らかになる。威光模倣においては、模倣者は「自分が信頼し、また自分に対して権威を持つ人」の行うすべての行為を模倣するわけではない。このような権威者の行為のなかでも、「成功した行為、また、成功するのを目のあたりにした行為」だけが模倣の対象になるのである（前掲書：一二八）。

では、ここでいう「成功」とは何を指すのだろうか。モースは、行為が模倣対象になるための条件として、行為者の社会的権威という条件に付加して、行為の成功という条件を挙げていることから、論理的に、後者は前者に還元されない条件でなくてはならない。モースによる技法の定義を踏まえるなら、行為の成功とは、社会的な相対性を超越した普遍的な目的、すなわち、「物理的、機械的、化学的目的」の効率的な追求を指すことは明らかである。したがって、威光模倣とは、行為の恣意的形式の社会的な強制ではなく、行為の形式の普遍的な効率性を模倣者が知覚したうえでの、自発的かつ自覚的な模倣なのである。

6

筆者がこれまで行ってきた太極拳教室のフィールドワークは、主として套路（型）の練習に焦点を当てることで、身体技法の習得が完成された全体の模倣によってではなく、動作の漸進的な組み立てによる効率性（有効性）の獲得として行われる過程を明らかにした。京都の太極拳教室（一九九九－二〇〇六年に調査）については〈倉島、二〇〇七、二〇一八〉、マンチェスター（イギリス）の太極拳教室（二〇〇六－二〇〇九年に調査）については〈倉島、二〇〇九、Kurashima, 2018〉、新郷（中国）の太極拳教室（二〇〇六年－二〇一七年に調査）については〈倉島、二〇一七〉を参照。だが、動作の組み立ての過程における負の感情については焦点を当ててこなかったため、今後の課題としたい。

参考文献

倉島哲「はじまりの認識論のために――モース『身体技法論』に見る認識の発生論」、『京都社会学年報』第七号、一九九九年、一七九－一九二頁。

倉島哲『身体技法と社会学的認識』世界思想社、二〇〇七年。

――「身体技法の習得と身体の抵抗――マンチェスターの太極拳を事例として」『人文学報』第九八号、二〇〇九年、八一－一一六頁。

――「身体と社会――身体技法とハビトゥス」井上俊・伊藤公雄編『社会学ベーシックス8　身体・セクシュアリティ・スポーツ』世界思想社、二〇一〇年、三－一二頁。

――「太極拳套路における動作の漸進的可視化――中国河南省新郷市における陳式太極拳練習グループの調査から」『身心変容技法研究』第六号、二〇一七年、五三－六五頁。

――「太極拳のフィールドワーク」鎌田東二編『身心変容のワザ～技法と伝承――身体と心の状態を変容させる技法と伝承の諸相』サンガ、二〇一八年、一〇一－一三七頁。

――Kurashima, Akira, "L'hétérogénéité du corps : l'apport de la transculturalité de Marcel Mauss pour le tai chi traditionnel", *Figure de l'art*, 35, le devenir-cyborg du monde', Pau, France : Presses universitaires de Pau et des Pays de l'Adour, 2018, pp. 117-137

林大造「マルセル・モースの身体論――聖なるものなき道徳と呪術的身体」大野道邦・油井清光・竹中克久編『身体の社会学――フロンティアと応用』世界思想社、二〇〇五年、一三九－一六二頁。

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

Crossley, Nick, "Body Techniques, Agency and Intercorporeality: On Goffman's Relations in Public", *Sociology*, 1995, Vol. 29, No. 1, pp. 133-149.

――*Reflexive Embodiment in Contemporary Society*, Open University Press, 2006.

Mauss, Marcel, "Les techniques du corps", *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1950, 1968 (original publication 1936)（マルセル・モース、有地亨・山口俊夫訳「身体技法」『社会学と人類学Ⅱ』弘文堂、一九七六年、一二一－一五六頁／Brewster, Ben. tr., "The Notion of Body Techniques", in *Sociology and Psychology*, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 95-123 ／ /Édition électronique, 2002, URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html)

Schlanger, Nathan, Introduction. In Mauss, Marcel, *Techniques, Technology and Civilization*. (N. Schlanger, Ed. and introduction). New York: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.

Shilling, Chris, *The Body and Social Theory*, SAGE Publications, 1993.

Turner, Bryan S., *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Blackwell and Sage, 1984（ブライアン・S・ターナー、小口信吉他訳『身体と文化――身体社会学試論』文化書房博文社、一九九九年。）

――ブライアン・S・ターナー、後藤吉彦訳「身体の社会学の過去そして未来――研究アジェンダの確立」大野道邦・油井清光・竹中克久編『身体の社会学――フロンティアと応用』世界思想社、二〇〇五年、九三－一二三頁。

Tourre-Malen, Catherine, "Les techniques paradoxales ou l'inefficacité technique voulue", *L'Homme* [En ligne], 200 | 2011, URL : http://lhomme.revues.org/22906 ; DOI : 10.4000/lhomme.22906

第二部 ❖ 武術・芸術・芸能というワザ学

わざが跳躍するとき
――フランス現代サーカス学校の一幕より

奥井 遼
同志社大学社会学部教育文化学科助教／臨床教育学・身体論

図1　生徒によるブラスバンド

はじめに

六月のある晴れた日、サーカスの祭が催された。フランス中部の地方都市、シャロン＝アン＝シャンパーニュ（Châlons-en-Champagne）での出来事である。

主催者はフランス国立サーカス学校（Centre national des arts du cirque: CNAC）の生徒で、祭といっても、身内向けの自主発表会といった小さな規模である。観客として、家族、知人、教師などが口コミ方式で集まってくる。

会場は、サーカス学校の生徒たちが共同生活を営む農場である。キッチンとダイニングとトイレ・シャワーのついたおんぼろ小屋、トラクターなどを収納する大型の納屋、大家の自宅がある以外は、草むらと、ちょっとした森と、大きな畑が広がる。いつの頃からか、複数の生徒たちが大家の許可を得てキャラバンを持ち込み、そこに寝泊まりしながら学校に通うようになった。学校までは自転車で二〇分程度。サーカス・アーティストの卵として、いわば来るべきノマド生活に向けて準備をしている。

その祭は、前日の夜から始まる。バーに見立てたキャラバンで飲み物と軽食を売り出し、即席で吊るされたランプが広場を照らし、焚き火が人の輪を温める。ささやかな余興（生徒によるブラスバンド、教師のタップダンスなど）も披露され、初夏の爽やかな夜が更ける。観客たちの寝泊まりは、無造作に広がるテントである。

翌朝、観客たちが起き出して広場に集まり、当日駆けつけた人も含めると五〇名は集まっただろうか。頃合いを見て、山岳救助隊のような重装備をつけた数人がドヤドヤと飛び込んできた。ここは危ないから森の奥へ進めという。皆ぞろぞろと木々の茂っている奥へと分け入ると、小川のほとりに、木から吊るされた長いベルトを手に巻きつけて、男が一人立っている。生徒である。観客たちの移動が終わるの

を待って、彼はベルトにぶら下がり、水面のすぐ上を舞うかのように、身体を上下にしならせたり回転させたりアクロバティックな動きをして見せた。歓声があがる。ひとしきり披露しおわると、最後は派手に小川へと落下する。悲鳴まじりの拍手があがった。先ほどの救助隊（実は生徒であった）が再び木々の奥へと観客を誘導する――こうして祭のメイン・スペクタクルが幕を開けた。

合計で六つの演技が披露された。森の中の小屋の梁の上に寝そべって滑稽なやりとりを見せる生徒、芝生で椅子を使ったアクロバットを披露する二人組など、草木の緑の背景と高度なアクロバットが妙に調和している。それらを見守る観客の目は暖かく、合いの手も飛び交い、その場が笑いの渦に包まれる。

これは、ＣＮＡＣにおける実践の一幕である。

筆者は二〇一五年からの在外研究の機会に、現代サーカスの学校というフィールドに出会った。この農場でのスペクタクルは、手づくりかつアットホームな雰囲気と、新しいものを創造しようという工夫が相まって、それを初めて見る者に対しても、現代サーカスの魅力を伝えるに十分なインパクトを持っていた。

現代サーカスとは、伝統的な近代サーカスの技法を受け継ぎ、演劇、ダンス、音楽などの諸分野と交流しながら発展してきた総合身体芸術である。一九七〇年代、フランスで著名なサーカス団が相次いで解散したことに危機を覚え、先駆的なリーダーたちが既存の世襲制に風穴を開け、すべての人に門戸を開いたことをきっかけとして発展した。ここＣＮＡＣは、現代サーカスのひとつの実験場として、またその開拓の旗手として、この新しい芸術ジャンルに大きく寄与している。

この学校は、一面では、なにか使命感のようなものを背負った権威的な組織である。入学コンクールの競争率の高さ、学校関係者の業界全体に対する影響力の大きさなどからも、ある意味での保守的な性格は否定しえない。

だがそうした性格と、中にいる人たちが目指す芸術の方向は対照的である。現役アーティストのための研修やワークショップを企画したり、異分野の学校と交流したりするなかで、風通しよく、常識にとらわれない新しい舞台を追求している。多分野との積極的な交流の結果、現代サーカスは全国の文化施設に定着し、大人にも子どもにも、スポーツとも演劇とも違う、ひとつの運動および表現の場を提供している。

こうした広がりの背景には、顔の見える人間関係を大事にして、家族的な雰囲気のなかで生徒を育てるといった、まさにこの祭りのような雰囲気が関係しているように思われる。少なくとも、こうしたアットホームな土壌が、生徒たちが確立していく、新しいわざの芽吹きを鼓舞するのであろう。

本稿は、現代サーカスのアーティストの卵たちの練習場面を題材として、その身心変容のプロセスを記述するものである。現代の現象学の問題を探究するとともに、その探究を通して、彼らが取り組む身心変容の魅力の一部を垣間見ることを目指す。

1 「わざ発生の現象学」に向けて

身体を使った「わざ」が研究の俎上に載せられるとき、その多くは「達人」研究である。すなわち、常人には真似のしがたい高度な「わざ」を身につけた人が、特別な身心関係を獲得し、その境地を私たちに報告するということになっている。弓術の道を歩んだ哲学者ヘリゲルも、ボート競技に慣れ親しんだ美学者の中井正一も、優れて洗練された、しばしば意識による計らいを超えた、熟達の境地に注目してきた。「わざ」という言葉の定義が、「意識的に何事かをすること。また、その行為」、「腕前」、ないし「わざわい」であることからして、達人の境地に注目が集まるのは必然であるかもしれない。

このような見立てを念頭におき、まずは達人研究の構造を明らかにしてみよう。

人工知能研究やメルロ＝ポンティの英訳などで知られるドレイファスは、熟達行為（skilful action）の構造を分析し、近年の現象学に活気を与えている。

ドレイファスは、大人が運動習慣を得る事象に着目し、新人（novice）が達人（expert）に至るまでの五つの段階を想定した。車の運転といったスキルを身につけるとき、人はまず、思うように動けないところから出発する。そこで最初は、タスクに関わる動作（アクセルを踏む強さ、ギアの変更の仕方など）を、一般的なルールをもとに、いつでも適応可能な（context-free）特徴へと「分解（decompose）」する。ところが上達するにつれて、そうしたルールの一切が不要になる。達人になると、「やるべきことは、やすやすとなされる」（Dreyfus 2002, p.372）。彼はただ、景色、周りの車、道路の混み具合といった状況に合わせて動くだけである。新人からすると驚くほど複雑な操作（速度を調整する、車間距離を気にする、信号を見る、ミラーを確認する、助手席の人と会話をするなど）について、いちどきに「即応すること（coping）」（ibid., p.378）ができる。

このときドレイファスにとって重要なのは、この

「即応」の段階にある人は、運動を遂行するために一切の表象を必要としない、すなわち「反表象主義」の立場を取りうるということである。行為者は、理想とする動作や境地を心の中に浮かべるのではなく、与えられた状況の中で適切に対応ができるという状態にある。すなわち、その経験は、「心の中で表象される（represented）」のではなく、むしろ、「ますます鋭敏に識別される状況として現れる（presented）」（ibid., p.373）。

こうしたドレイファスの議論が、達人と新人とのスキルの熟練度の違いを前提にしていることは明らかである。達人をいわば「完成状態」と捉え、その理想的な状態を到達点とすることによって、他の発達途上の段階の特徴を描き出そうとしている。

たしかに、達人における「即応」の記述は説得的である。しかしながら他方で、達人であっても、調子がよかったり悪かったり、ミスしたりカバーしたりといった揺らぎはあるに違いないし、様々な窮地をうまく切り抜けるのも達人たるゆえんであろう。ところがドレイファスは、「即応」から逸脱するこうした経験については論じない。達人に至った人はミスすることはありえない、ないしミスする人は達人ではないと見なしているのであろうか、とにかく達人も直面するであろう経験の機微を、「反表象主義」の名の下に、丸ごと捨象しているのである。

そこで本稿は、こうした「わざの現象学」の蓄積に恩恵を受けつつ、「わざ発生の現象学」の可能性を問うことを目指してみたい。「わざ発生の現象学」は、素人には届き得ない境地をひとつの到達点とみなすのではない。そうではなく、素人であれ、達人であれ、新しいわざを成功させることに伴う工夫や面白さがあるに違いないと捉え、その経験の変容を具体的に把握することを目指すものである。

実際のところ、現場で達人のような動きをしている人に会ってみれば、その人は、自分のことを達人であるとか、高度なわざを身につけていると、必ずしも自覚しているわけではない。むしろ、達人に近づけば近づくほど、より厳しい選別眼によって自らの動きを見るのであって、自身をまだ上達の途上にあると捉えている場合もあれば、素人であった頃にも良さがあったと感じるようなこともある。このような、達人であればこそ直面するような、いわば経験の厚みを、「即応」という現象の先に見いだす必要があるのではないであろうか。

こうした問題を背景に、以下、サーカス学校の生徒たちの稽古における経験を記述していこう。前述した通り、サーカス学校に在籍する生徒は、厳しい選抜コンクールを通過した達人たちである。すでに高いレベルのわざを習得している彼らは、さらに難易度の高いわざにチャレンジしたり、新しい身体表現を探究している。わざの習得のプロセスにおいて、彼らの身体、あるいは意識は、いかなる働きをしているのであろうか。ひとつのラフスケッチとして、具体的な練習場面を取り上げてみよう。

2 サーカス学校の練習場面

一九七〇年代に産声をあげた現代サーカスは、近年、現象学に関わる分野に刺激を与えている。フランスの哲学者ベルナール・アンドリューは、サーカス学校の生徒の、パフォーマンス中の意識と動作の関係について、アクションカメラでの撮影とインタビューを組み合わせた研究を始めている（Andrieu, 2017）。またデンマークの哲学者カミーラ・ダンケアは、自身がサーカス・アーティストとして訓練を積むことで、ジル・ドゥルーズにおける身体観の問い直しを試みている（Damkjær, 2016）。

アンドリューは、サーカス学校の生徒たちのわざに関して、「意識的活動」「前反省的知覚」「生ける身体」の三つを区別する（Andrieu, 2017）。一つ目は、意思によって制御している姿勢や動作である。二つ目は、訓練によって獲得した滑らかな動きであり、動作に関する知覚はあるが、取り立てて意識にのぼることがない。三つ目は、当人が全く意識することのない動作であり、反射などの動きもあれば、めまいなどの心的現象も含む。アンドリューの研究の主眼は、生徒たちへのインタビューを通じて、意識にのぼるかのぼらないかギリギリの領域を、生徒たち自身に分析させようとする点にある。

だがこうした研究もまた、わざをすでに身につけた状態を前提としている。本稿の関心は、わざを身につけつつある人が、いかにして自分の身体の制御（ないしは制御の放棄）を実現するのかという点である。これに関して、以下で具体的に見ていこう。

取り上げるのは二人組アクロバット《main à main》である。この日、セブ（受け手porteur）のペアの生徒が欠席したため、ルイ（飛び手voltigeur）とピーター（受け手）と一緒に練習をすることになった。三人の生徒による即興での練習である。

いくつかのわざに取り組んだ練習の終盤、彼らは大技に挑む。三人が一列に立ち上がり、ルイがピーターの手の上で倒立をするという形である（図2）。土台を務めるのがセブ、その肩の上にピーター、その上にルイが立つ。繊細な体重移動が求められるため、最初のうちは、ルイが倒立の姿勢を取るだけで崩れてしまった。なおルイの腰に結んである命綱を、

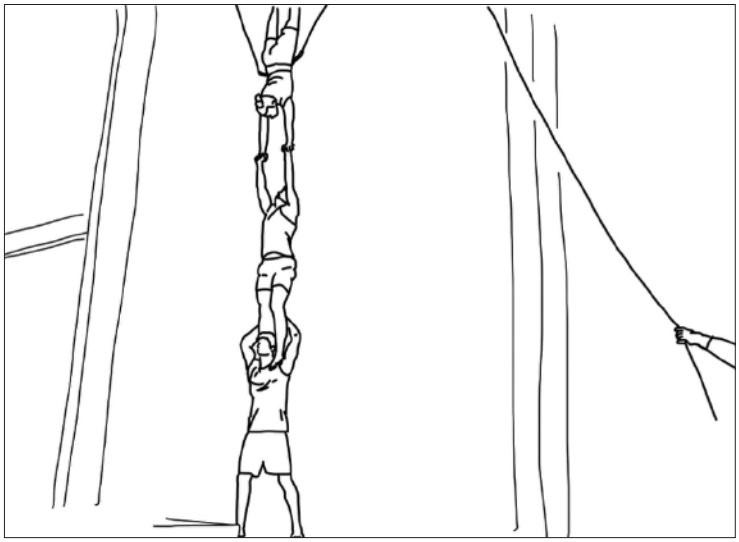


図2　三人組アクロバットへの挑戦

天井の滑車を介して教師クリスが握っている。事故になることはあまりないが、失敗すれば大怪我に繋がりかねない。

このわざを成功させるプロセスにおいて、彼らの身体は興味深い現象を見せてくれる。以下、稽古の進行に沿って、「意識と姿勢のズレ」、「身体的意味の転換」、「投企の放棄」という三つの観点から考察しよう。

3 意識と姿勢のズレ

まず、姿勢についての意識と、実際の姿勢とが乖離する現象を取り上げよう。

教師クリスによれば、この大技において、ルイの倒立が長く続かないのは、真ん中に立つピーターの姿勢がよくないからである。つまり、ピーターが腕をやや前に傾けながら伸ばすために、本来固定するべき位置――根元から耳の横を通ってまっすぐ伸ばすこと――を外れ、ルイを安定して支えることができないというのである。ところがピーターは、自分の腕が前に出ていることを認めず、その指摘を受け入れようとしなかった。自分はあくまで腕をまっすぐ伸ばしているというのである。

この事例は、十分に制御していたはずの動作であるが、自己の認識を裏切って独自の動きを見せていたという点において、アンドリューの指摘する「生

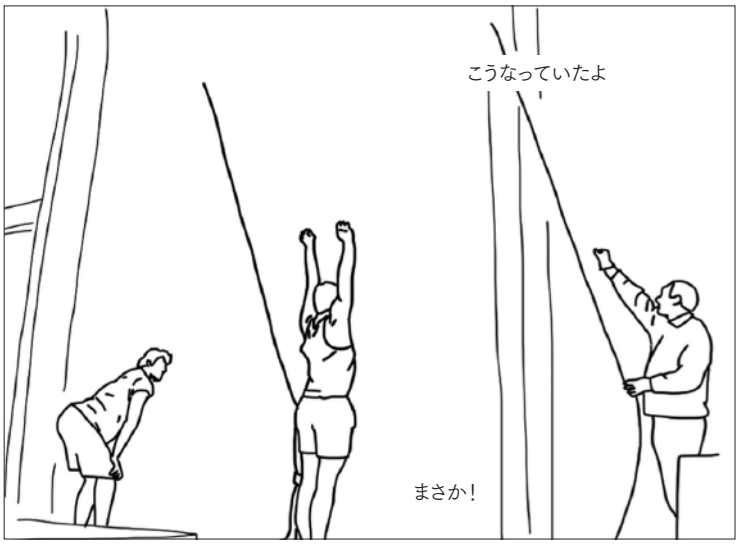


図3　意識と姿勢とのズレ

ける身体」の働きであるといえる。だが問題は、受け手として十分な力量を持つピーターが、なぜ自分の動作を把握していなかったのかという点である。さらに、教師に指摘されたにもかかわらず、彼は腕の位置を修正することができなかった点にも注目すべきである。

原因のひとつは、明らかに、セブの肩の上に立つというコンディションである。床と違い、肩の肉は柔らかく、土台であるセブも動く。これが、ピーターの腕の位置を、無自覚のうちにズレさせたのである。

このことについて、「身体図式」の概念を踏まえて検討しよう。哲学者ギャラガーは、メルロ＝ポンティにおける考察を参考にしながら、「身体図式」を、姿勢や動作を司る「感覚―運動機能のシステム」であり、「自己言及的な志向性の水準の下で作動する」(Gallagher, 2005, p.24) ものであると定義した。その際、身体についての「知覚、態度、信念」を構成する「身体像」とは明確に区別する。例えば扉を開けるためには、ノブの形に合わせて手を開き、程よく力を入れ、ノブを捻りながら扉を引かなければならないが、その人は、この一連の動作について、いちいち意識を向けることをしない。その人の関心は、ドアを適切に開けることであり、部屋の外に出ることである。扉を開くその瞬間、「志向的な水準の下」で働く、「前意識的、前人称なプロセス」(ibid., p.26) こそ、「身体図式」の働きにほかならない。それは、「ほとんど自動的に」働く。

ピーターの場合、腕の位置は、まさに「前意識的、前人称的」に、すなわち本人の自覚なしに決定されていた。彼が意識しようがしまいが、腕をやや前に傾けるという姿勢になっていたのである。

では、どうしてそのような姿勢が生じたのであろうか。また、どの問題をクリアできれば、彼の動作は改善されるのであろうか。

4 身体的意味の転換

その後教師クリスは、確認のため、ピーターたちに床の上で演技をさせる。いつものコンディションであるため、ルイは倒立を難なく成功させる。このときの腕の位置を、クリスは「まっすぐ」であると評価し、それを聞くピーターも、ひとまずクリスの指摘を受け入れた。

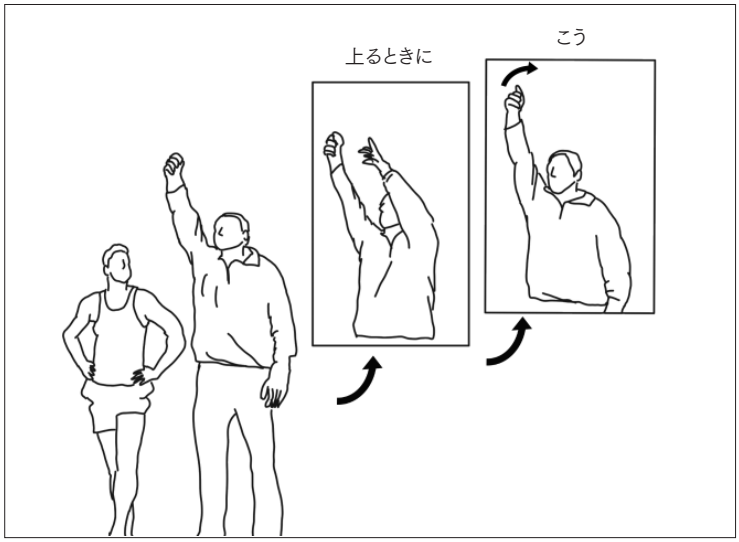


図4-1　腕の動かし方の説明

その後、何度かわざに挑戦するも、なかなか安定して倒立することができない。クリスは、ピーターの腕が依然として前に傾いていると指摘し、どうにかして腕を真上に持ち上げるようアドバイスする。

ピーターは、クリスのアドバイス通り、真上に移動させようと試みるが、「重すぎてできない」と主張する。仮に動かすことができたとしても、腕の上でルイを支えたまま肩を動かすと、重心がズレてバランスを崩してしまうと言って譲らない。

だがクリスは、ルイが倒立を始める瞬間であれば、重さがかかる前に腕を持ち上げられると説明する（図4-1）。それに対してピーターは、自分はそのようなやり方で腕を持ち上げてはいないと主張する。腕を前後に移動させるのではなく、真上にジャンプアップさせるというのが彼のやり方だということである（図4-2）。

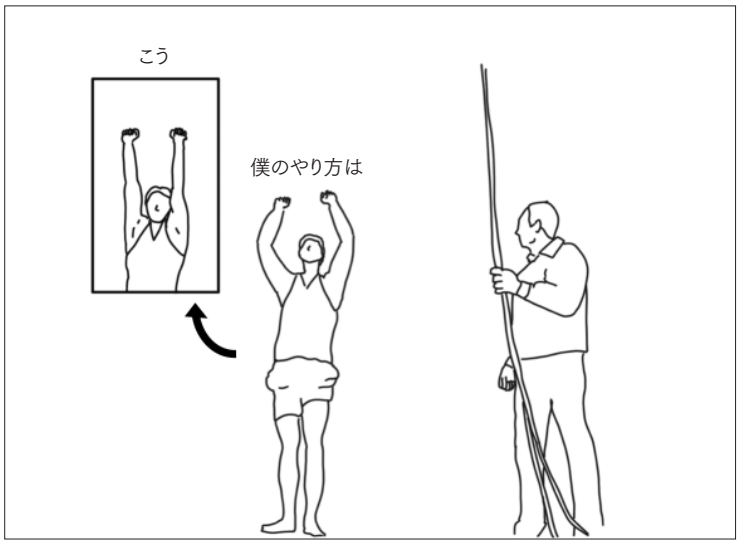


図4-2　ピーターの主張

クリスは畳み掛けるように、「だが運ばないと」と付け加える。このとき彼は重要な身ぶりを伴い、重要な補足的意味を付け加えた。すなわち、腕を立て、上半身全体を持ち上げることで、「後ろ向きに」運ぶということを示したのである。

クリスはこれまで、「まっすぐ」「上に」腕を伸ばすことを主張していた。だがここで初めて、ピーターの腕が来るべき位置は、真上というよりも、むしろ「後方」と言わねばならなかったことが明らかになる。ピーターもまた、クリスのこの身ぶりを見て、

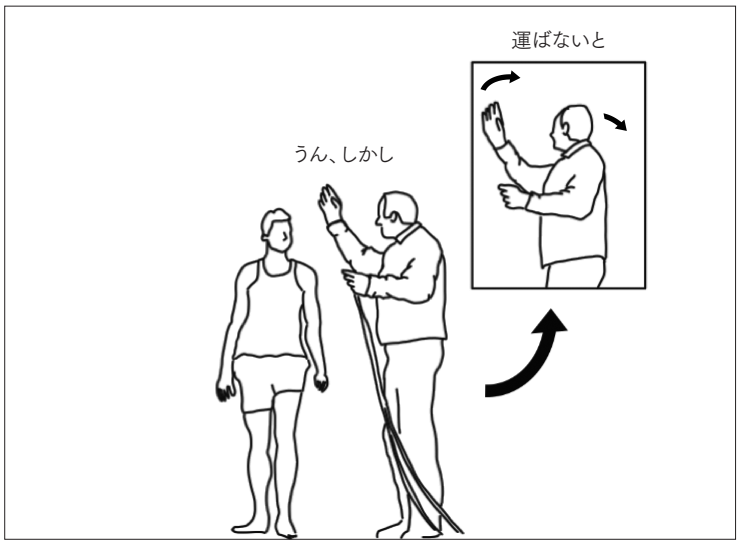


図4-3　教師クリスの追加説明

思った以上に後ろ向きに腕を伸ばさないといけないのかもしれないと気づく。そこでピーターは、これまで表明していなかった懸念を新しく提起する。「それだとルイが落ちないかい？」と尋ねるのである。クリスはそれに対して、「彼が君に合わせるのだ。君が彼に合わせてはいけない」と答える。

この最後のやりとりが、ピーターの動作に改善をもたらす決定的なアドバイスとなった。すなわち、ピーターの腕が、当人の自覚できないような仕方で前に傾いていたのは、上にいるルイを慮ってのことである、と明らかになったからである。

ここで私たちは、ギャラガーが、身体運動について二つの種類の意識を提示したことを思い出す。彼は、身体に「意識的に注意すること（consciously attending）」と、「周縁的に気づいていること（being marginally aware）」を区別した（Gallagher, 2005, p.27）。すなわち、運動を遂行しているときに、人は身体の部分や姿勢をはっきり意識していなくても、周縁的に気づいていることがある。ピーターが、クリスのアドバイスを受けて、直ちに「ルイが落ちること」が気がかりになったのは、まさにピーターが、自分の腕がルイを支えることに従事していたと、周縁的に気づいていたからにほかならない。

興味深いことに、アドバイス中のクリスの手の動き（「後ろに運ぶ」）が現れるまで、ピーターもクリスも、ルイのことにはまったく言及していなかった。ピーターの姿勢が持っていた身体的意味——微調整するだけの余裕を残すことで、ルイを支えること——は、この瞬間まで隠れていたのである。

床に立てば腕をまっすぐ上に伸ばせるピーターだが、セブの肩の上に立つことによって、ルイをやや前方で支えることで、安定を図っていたのであった。

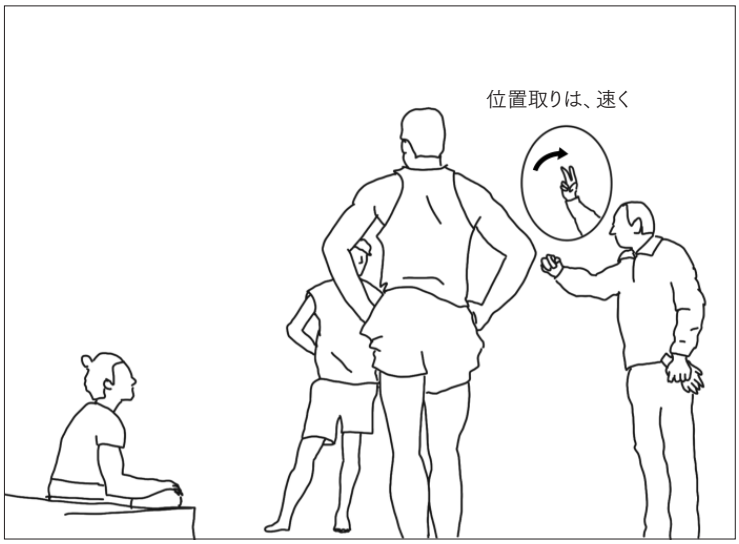


図5-1　上がり方の説明

だがその姿勢のせいで、クリスが一貫して主張していたように、ルイの体重を支えるべきポイント（真上）を外してしまい、ピーター自身の姿勢もブレ、三人組の重心がバラバラになってしまう。要するに、ピーターがなすべきことは、真上に腕を伸ばすか否かよりも、むしろルイのことは気にしないということであった。受け手である彼にとっては責任放棄ともいえるような転換であるが、それを抜きにしては、彼の腕の位置は改善されないのであった。「上に適応してもらう」という新しい連結方法に賭けることで、わざ成功の活路が開かれるのであった。

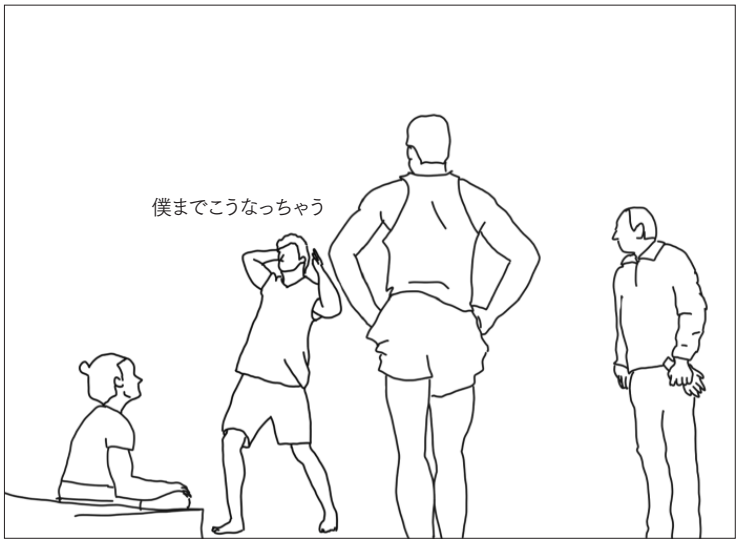


図5-2　セブのコメント

5 投企の放棄

ピーターの問題が解決に向かうのを見て、飛び手のルイは、「僕は普段通りやっていい？」と聞く。教師クリスは「君は普段通り。何も変えなくていい」と答えて安心させる。ピーターが思い切って腕を後ろに送ることで、ルイの足場は乱れかねないが、それについてクリスは心配していなかった。

だが、やはりというべきか、今度はルイが課題を背負うことになる。

先のアドバイス通り、思い切って後ろの方まで腕を伸ばしきったピーターは、クリスの思い描いてい

たポジションに、ようやく腕を運ぶことができた。だが三人組のわざは成功しない。ルイが倒立の姿勢を維持できないまま、またしてもバラバラに崩れてしまう。

ここでクリスは、ルイに問題があると指摘する。普段ルイは、ピーターの手の上で倒立を始めるとき、ピーターの背中側から肩までよじ登り、肩の上に立ってピーターと手を握り合い、タイミングを合わせて倒立の姿勢に入る。だが今回に限っていえば、ルイの足がピーターの肩から離れてから倒立が完成するまでの時間が長すぎるのであった（図5-1）。ルイはその指摘に対して、下が安定するまで様子を見ていたため、時間を取る必要があったのだと答える。

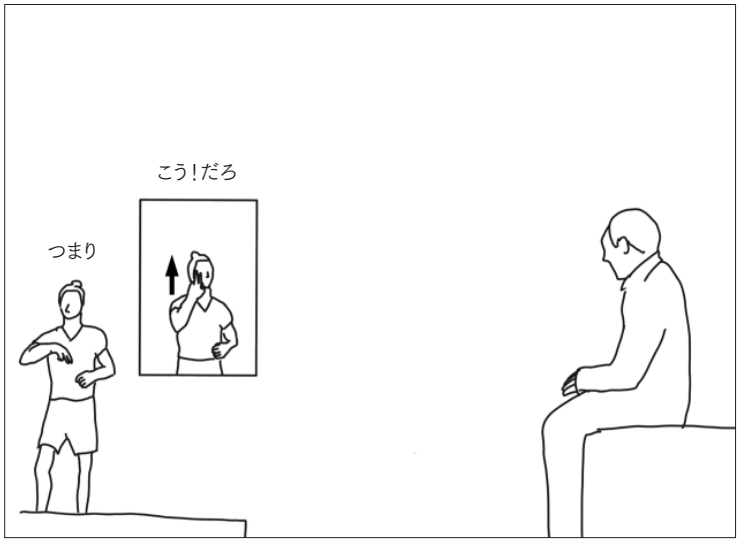


図5-3　ルイの主張

クリスのアドバイスを聞いて、一番下の土台になっているセブも同意する。もしルイが倒立を始めてから完成するまでの間、ゆっくりと時間をかけてしまった場合、体重移動に伴う重心の前後のブレが、ピーターを介して自分までダイレクトに伝わってしまうと言うのである（図5-2）。その場合　それらの助言を受けたルイは、あまり納得した様子ではない。セブの肩の上に乗ったピーターの上にあって、ルイとしては、慎重に体重移動を進めなければならないからである。そこでルイは、クリスらが要求するような速さで倒立を完成させることは不可能だと主張する（図5-3）。指を勢いよく立てる身振りが、トップスピードでの倒立が無謀であるというルイの思いをよく表している。

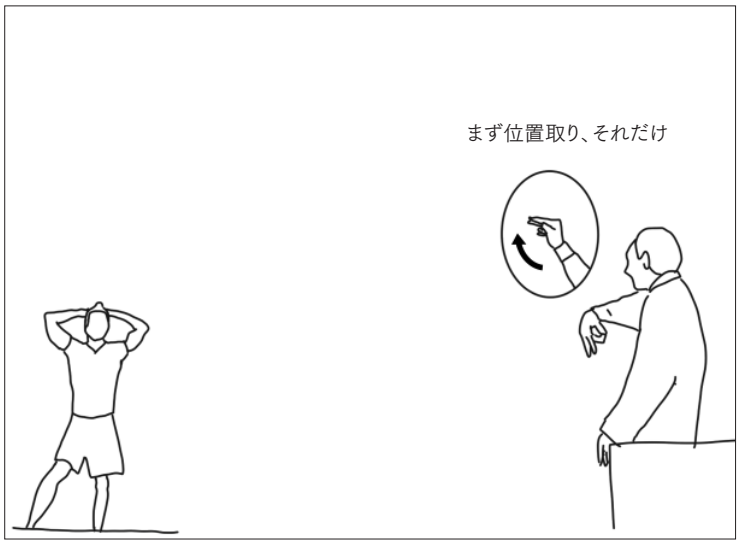


図5-4　上り方の追加説明

これに対してクリスは、同じような身振りを真似しながら、「乱暴にやれとは言っていない」と返答する。さらに、倒立の完成までをトップスピードでやるのではなく、重心の移動が最少時間で済むように、ピーターの腕の上の位置取りだけを急げばいいと言う（図5-4）。位置さえ決まり、下の土台二人が安定するのを見届けたら、あとはゆっくりと足を伸ばしていけばいい、と。

このアドバイス以降、ルイは思い切ってといった様子で、倒立に挑んだ。だがうまく安定しない。次に、再び大胆に倒立したとき、わずかな時間にすぎないが、三人の重心がぴったりと垂直軸状に揃った。

ようやく成功のときが近づいているのを、ここにいる全員が感じ取った。

ところで、メルロ＝ポンティは、身体図式はダイナミックであると述べた。例えばオルガン奏者がコンサートをするとき、彼はものの数時間の練習によって、その日初めて使用するオルガンを、あたかも馴染みのオルガンであるかのように自在に使いこなすことができる。その際、椅子、鍵盤、ペダルなどを知るために、いわばその人の手や足が、最適な位置を選びとる。目指すところは、「表象された」対象ではなく、その人が「それに向かって己を投企する」対象である（Merleau-Ponty, 1945, p.161）。

セブ、ピーター、ルイの三人がここで経験していたことは、一方では、手持ちのわざを新しい環境（アクロバットを三人組で行うこと）に馴染ませるという点において、「己を投企」するプロセスであるといえる。しかしながら他方で、ピーターとルイが取り組んだ問題は、「上を支える」こと（ピーター）、および「慎重に倒立する」こと（ルイ）という通常のわ

ざを断念させることであって、それは「己の投企」をいわば「放棄」させるようなプロセスでもある。その放棄の先に、三人組アクロバットおよび倒立のための新しい連携に到達することができる。哲学者たちが「身体図式の転調」という言葉で論じたことの背後には、自分たちが構築してきた身体の使用を手放すようなベクトルが潜んでいることを、サーカス学校の事例は教えてくれる。

おわりに

本稿は、達人における境地を、即応や反表象といった概念によって整理するのではなく、その経験の具体的な厚みに迫ろうとする問題意識から出発した。それは、境地なるものが（仮に想定できるとしたら）どのように発生し、いかに維持されているのかを記述するという試みである。

第一節で、調子がよかったり悪かったりする場合、それは達人というカテゴリーには入らないのではないかという議論が出た。この点について、サーカス学校の事例を経た今、改めて言及したい。

三人組アクロバットをやっていた三人は、わざを習得する途上にあったため、「即応」の経験を有していないと考えるべきであろうか。この問いに関しては、「否」と答えるべきであろう。たしかに彼らは倒立を成功させるのがやっとといったところである。仮に本番の舞台でこのわざを行うかといえば、現時点では組み込まないに違いない。だが、彼らのやりとりからも分かるように、すでに彼らはサーカス・アーティストとして必要なわざを身につけている。例えば、ピーターが床に立っている限り、ルイはピーターが伸ばした手の上で難なく倒立できる。この動作に関しては、ほとんど機械的にやってのけることができるし、その意味では、彼はピーターの掌という状況に「即応」しているといってよい。それがあればこそ、彼らは、さらに難易度の高い大技に挑戦する権利を得ている。

とするならば、即応は、境地でも到達点でもない。それは、さらなる変容を可能にするための新たなステップなのであり、そのステップは、彼らが日々取り組んでいる練習場面に散りばめられているのである。練習というフィールドに立つことによって、達人のわざをいたずらに高く見積もるわざ研究の立場を疑問視し、身体の働きの豊かさに気づくことができるといえよう。

ところで、この練習に登場した三人のうち、ピーターとルイは、冒頭で取り上げた、農場でのスペクタクルに出演していた。二人組アクロバットを専門とする生徒八人が一緒になって、アットホームな雰囲気の中、華々しい演技で観客たちの喝采を浴びていたのであった。

ちなみに、農場でのスペクタクルは周到に構成されたものではない。前日、準備をしているところを少し覗いていると、音楽は友人のトロンボーンに任せ、衣装をカラフルなものにし、大きな納屋を舞台とすることを決めた以外、特に演技の内容や順番に関しては、簡単な打ち合わせだけを交わす、どちらかといえば即興に近いリハーサルであった。準備の途中、「ここで大技を入れるべきではないか」「このあたりで『ブラボー』が出るはずだ」などなど、まるで旅行の計画を立てるかのような気ままな会話が飛び交っている。そうした舞台ができるのも、友人や家族といった近しい人たちに、日ごろの取り組みを見てもらおうという、親密なムードに満ちていたからに違いない。

祭の当日、スペクタクルの最後を飾ったのは八人の組み合わせアクロバットであった。当初の狙い通り、のんびりとしたペースでありながら、高度なわざを成功させ、観客の喝采を浴びた。彼らの出し物をクライマックスとして、「ブラボー」の掛け声が響くなか、この年の祭は幕を閉じた。

参考文献

Bernard Andrieu. *Apprendre de son corps: une méthode émersive au CNAC*, Press universitaire de Rouen et du Havre, 2017.

Camilla Damkjaer. *Homemade Academic Circus: Idiosyncratically Embodied Explorations Into Artistic Research And Circus Performance*, Iff Books, 2016.

Shaun Gallagher. *Enactivist Interventions : Rethinking the Mind*, Oxford University Press, 2017.

Shaun Gallagher. *How the Body Shapes the Mind*, Clarendon Press, 2006.

オイゲン・ヘリゲル、稲富栄次郎・上田武訳『弓と禅』、福村書店、一九五九年。

Hubert L. Dreyfus. Intelligence without representation —— Merleau-Ponty's critique of mental representation: The relevance of phenomenology to scientific explanation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, pp. 367–383.

Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.（M・メルロー＝ポンティ、竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学1』みすず書房、一九六七年。M・メルロー＝ポンティ、竹内芳郎ほか訳『知覚の現象学2』みすず書房、一九七四年。）

中井正一『美学入門』朝日新聞社、一九七五年。

第二部 ❖ 武術・芸術・芸能というワザ学

武術家とアスリートの身心変容をめぐって
――ユング派深層心理学の観点から

老松克博
大阪大学大学院人間科学研究科教授／臨床心理学・精神医学

1 身体系個性化における身心変容を探る

スイスの深層心理学者、C・G・ユングの打ち立てた分析心理学では、人の生涯にわたる心の成長や発達のプロセスを個性化と呼ぶ。そのプロセスにおいて、神秘的融即と呼ばれる周囲との集合性を基盤としたあり方から個というものが確立されていく。個になることは、その人が与えられている可能性を十二分に生きること、すなわち自己実現と同義だが、これを心の全体性の成就と言い換えることもできる。

心は意識と無意識とに分かれている。それなりの理由があってのことである。意識は、判断力や識別力に富み、切れがよい分、ものの見方や考え方に偏りを生じやすい。いきおい、意識が目指す方向と無意識が望む方向とは一致しなくなる。そこから、さまざまな心や身体の不調が生じてくる。そのようなときこそ、無意識の働きをたいせつにしないといけない。無意識は、当然ながら意識にはないものでできているので、意識に偏りが生じたとき、バランスを回復させうる何かを充当できる。無意識による補償作用である。

この補償を意識がある程度受け入れれば、意識と無意識の進もうとする方向は一致してくる。つまり、心が一つの全体として機能するようになる。さきほど述べた「心の全体性の成就」とはこの謂いである。心や身体の不調、あるいは生にまつわるさまざまな問題が発生してくるのは、こうした将来の全体性の成就を目的としてのことだと考えると、その隠された意義がわかりやすくなるだろう。

じつのところ、意識と無意識との和解は容易ならざることである。一生を費やしても時間切れになってしまうことが少なくない。しかし、意識と無意識とが別々のほうを向いたままだと、私たちは、分割された諸要素のただの寄せ集めである。分割されてしまったものは個ではない。個とは、それ以上、分割できない単位のことなのだから。逆説的な言い方になるが、個は少なくとも最低限の全体性を備えている。

ところで、いまは、個性化のことを、意識と無意識からなる心の全体性の成就として説明した。ユングの体系もいちおうは心理学なので、やはり心を重視するし、人間を心と同一視して語ることがどうしても多くなってしまうわけだが、いうまでもなく、人間は心のみでできてはいない。身体という重要な構成要素がある。ほんとうは、身体を含めて考えてこそ、はじめて全体性について云々できるはずである。

全体性を実現していくにあたって身体が不可欠であるような個性化のプロセスを歩む人は実際にいる。しかも、けっして少なくない。さまざまな身体的活動を通して成長し発達する、人間のあり方というものがあるのだ。この立場から見れば、従来、個性化として語られてきたものは、ほぼ心のみに強調点があったので、心系個性化とでも呼べようか。それに

対して、身体系個性化[1]と名づけうるようなプロセスも想定されてよい。

身体の担う役割にもっと積極的に注目すると、個性化ははたしてどう記述できるのだろうか。あるいは、身体の重要度が高い個性化においては、いったい何が開示されるのだろうか。そして、そこでは身体や心にいかなる変容が起きるのだろうか。本稿では、身体系個性化というほとんど未踏の領域に分け入り、そのプロセスの諸相を探ってみたい。

一口に身体系個性化といっても、その内容や深度はさまざまだろう。しかし、その特徴を最も際立ったかたちで見せてくれるのは、おそらく、なんらかの身体的活動を生活の中心に据えて生涯をその錬磨に費やしている人たちではないかと思われる。ここでは、そのような生を生きてきたふたりの人物をとりあげ、身体系個性化における身体と心の変容の様相を見ていくことにする。

ひとり目は、武術家Q師範である。長年にわたる多様な修行の覚え書きとインタビューをもとに、内在的理解と呼ばれる学術的方法論の立場から、師範の個性化における変容の軌跡を紹介する。ふたり目は、トライアスリートN選手である。世界選手権出場を目標としてなされたユング派精神分析の経過の記録から、苦行者のごときアスリートのひたむきな個性化の試みに迫る。

なお、二つの事例のプロセスを追うとはいっても、紙幅に限りがあるため、つぶさに見ていくことは到底できない。詳細を必要とする読者は、Q師範については拙著『武術家、身・心・霊を行ず――ユング心理学からみた極限体験・殺傷のなかの救済』[2]を、N選手については同じく拙著『身体系個性化の深層心理学――あるアスリートのプロセスと対座する』[3]を参照されたい。

2 武術家Q師範のプロフィールと行歴

では、まずQ師範を紹介しよう。八〇代の武術家で、いくつかの古武術において免許皆伝。各種武器術から体術まで自在に遣いこなす。そのなかの主たる流儀には四〇〇年以上の伝統がある。その古武術が今風にアレンジされたものは現代武道の一つにも数えられており、原型とされる古伝から見るとかなり懸け離れたものになってはいるが、数万人の修行者・愛好者がいるとされている。師範は斯界の重鎮である。

Q師範は戦前に外地で生を享けた。父親の仕事の関係ゆえである。生地ではもとより、内地に帰ってからも、裕福な子ども時代を過ごした。非常に鋭敏な感覚を持つ、利発な少年だったようである。ところが、父親の急逝で生活は暗転する。戦争も激化の一途をたどっていたため、一家は山深い村に疎開。この奥山での自給自足の暮らしが都会っ子の身体を造り替えることになる。そして、地元の子どもたちから受けたひどい仕打ちが、それまでおとなしかった少年の闘争心に火をつけた。

戦後の混乱のなか、都会に戻ったQ少年は、同い歳の者たちに数年遅れて学校に通いはじめるが、教師に反抗し、喧嘩に明け暮れた。その後、縁に恵まれて大学に入ったものの、盛り場に入り浸り、家にわずかに遺されていた財産を使いはたす。すさんだ暮らしのなか、一方で哲学的、思索的な傾向も備えていたQ青年は、生の意味を求めて懊悩し、何度も自死を考え、実行寸前まで追いつめられていった。

二〇歳のとき、運命の出会いが訪れた。近所でたまたま各種武術の演武会があり、何の気なしに見に行ったQ青年は、ひとりの武術家の演武に強く心を動かされたのである。即座に入門。これが武術人生のはじまりとなった。師匠は武術を教えてくれただけでなく、若い弟子の生の苦悶にも深く耳を傾けて、素朴な信仰心のたいせつさを説き、のちにQ青年が全国の観音を巡拝することになる道を開いてくれた。

そのような出会いのおかげもあって、Q師範の行は、身体的なものから霊的なものまでまことに幅が広い。ここで、行歴の概要を示しておこう。Q青年は、師匠への入門以後、学生時代も、その後、就職してからも激しい稽古に明け暮れた。三〇代半ばからは仕事が忙しくなり、しばらく遠ざからざるをえなかったが、身体に変調をきたしたことなどをきっかけに、四〇代に入って一念発起、稽古を再開した。

稽古再開後の四〇代前半には、精神的、霊的な面での行に取り組むことも増えていく。たとえば、ある有力な老師の参禅会には長年にわたって通い続けた。当時の打ち込みぶりは、頻回に参加できるよう家族ともども転居したというエピソードからもうかがえる。坐禅に関しては、あとで述べるとおり、四〇代半ばにある「気づき」を得るに至っている。

同じく四〇代前半からは、ある呼吸法メソッド（仮称）にも徹底的に取り組んだ。このメソッドの創始者とのひょんな出会いがきっかけだった。ふたりは、たまたま、同じ道場の顧問を務めていて、そこで知り合ったのである。Q師範は徐々にそのメソッドに傾倒していく。それは、シンプルな体操のようでいて、じつは西洋の身体運用法と東洋の気の操法を融合させた高度な体系だった。

この呼吸法メソッドを追究した結果、五〇歳ごろ

には「気の身体」を獲得し、身体的および霊的な「能力の拡大」を自覚するようになった。当該メソッドにおける師範の体験については次節であらためて述べるが、そうした特性や能力の獲得には、そのころ、ある著名な神職のもとで古神道の行法にふれたことも大きく寄与したようである。

五〇代前半に退職してから、Q師範は稽古と行にいっそう打ち込んでいく。とくに、六〇歳ごろからは、ある先達の導きのもとで本格的な滝行に取り組み、数年で「丹田の完成」へと至った。これは、四〇代から呼吸法メソッドによって造り上げた「気の周流する身体」という基盤と相俟ってのことである。また、特筆すべきこととして、滝行を契機に流祖（およそ四〇〇年前の実在の人物）の霊との交流が生じた。すなわち、先達に憑依した流祖からQ師範への術技の霊伝がなされたのである。

3 身心変容の基盤
――坐禅と呼吸法メソッド

以上のようにQ師範は幅広い行歴の持ち主だが、本節では身心変容の基盤となった坐禅と呼吸法メソッドに、また次節では身心変容の精華ともいうべき滝行と霊伝に焦点を当てて、そこで何が行なわれ何が起きたのか、あらためてより詳細に述べる。

まずは、四〇代半ばの坐禅における「気づき」についてである。前述のとおり、師範は、さる高僧のもとで坐禅に励んだ。「下半身が固いため、坐禅における基本的姿勢である両足を組む結跏趺坐はきつすぎ」て、坐ろうにも坐れない。やむなく、「片足だけ組む半結跏で坐禅をする」のだが、それでもきつい。「この姿勢で腹を前に出して三〇分も坐るのは拷問です」とは師範の弁である。師範にしてみれば不自然きわまりない姿勢なのだが、それでもひたすら耐えながら坐り続けていた。

ある日のこと、時間が経過するうちに、「下半身の痺れが激痛に変わった」。そして、「足の痺れと激痛に耐え難くなったとき、全細胞が異常な透明感になった。それは「経験したことがないほどの極端な透明感」だったという。そのとき、「丹田に『どさっ』と何かが響いた。目を上げて前を見たら、数メートル前で坐っておられる老師の前にある線香立ての線香の灰が落ちる音だった」。

それだけではない。「同時に、天空で鳴いていた雲雀の声と羽ばたきが喧しいほど耳もとで聞こえた。というより、それらが頭蓋骨内に入った感じだった」。これは、師範にとって、「震動波と身心が一体化」した、あるいは「対立的距離が消え、灰や雲雀に同化」した、と感じられた瞬間だった。その結果、「距離が消えたということは時間も消えたと実感認識した」のである。

ここにあるのは、「時間と距離がないという気づき」である。おそらく、そのとき、眼前を覆っていたベールが取り払われ、立ち籠めていた霧が一気に消え去ったような、晴れ晴れとした感覚があったにちがいない。「われわれ人間が尺度としている時間、空間、距離という概念と次元がちがう世界があるということ」「無意味という次元が存在すること」に師範は思い至った。

坐禅などの行を続けて集中力が極度に高まった結果、「無意識の内に非常な意識凝縮を生じた場合、その場の空間の時間分断をしてしまうことが生じた」。たとえば、「わが家では、夫婦茶碗とかセットものの茶碗やグラスが揃っていない。時間分断が生じたときは、家族が持っているものを落として壊したからだ」。また、次のような例も。「あるとき、健康法関係のビデオを買った。ふーん、と思いながら見る私の意識が徐々に凝縮していった。テープの終わりに近づいたとき、画像にパッパッと白画面が流れ出した」。「外出先でもそのようなことが生じ、喫茶店や飲み屋でうっかり会話に意識凝縮をしてしまったときには、勝手元で誰かがガチャンと物を落とした」。さすがに困るので、以来、「意識凝縮を避けるようになった」という。

つぎは、五〇歳前後の呼吸法メソッドによる「気の身体」の獲得と「能力の拡大」についてである。このメソッドでは、体軸や呼吸を意識しながら、気の身体を構築することを目指して六〇以上の簡素な動作パターンを反復する。創始者が体系立ててから約四〇年の歴史がある。動作パターンの一つは、「スワイショウ」（ごく単純な運動を反復しているうちに自動感が出てくる）を原型とするものである。

「その動作により何が得られるのか、自宅でやってみていた。約三〇分経過。全身の弛緩を感じて中止。両足が床に吸いついた感じで動けない。両手で腿を抱えて足を床から離した。そのときの自身の脳内状態を『なるほど、脳波がアルファー波になったときはこの感じか』と認識した。これにより、ときとして、平素、意図的に自身の脳波をアルファー波状態にすることができるようになった」。そのとき、自分自身の「能力の拡大を自覚」したという。

とくに、「丹田を浮かして震動させる」技術と感覚の体得は大きかった。それによって、Q師範は、体術における特異な崩し（雷動）や得物つまり武器を通しての無反動の打撃（武術界の伝説となっている「湯呑み割り」）を実現している。その背景には、呼吸法

メソッドの師匠が弟子たちに手本を見せて説明する際に、当時のQ師範を「気で投げ飛ばし」ていたことからの好影響もあったという。強烈な気で床板に垂直に叩きつけられるため受け身は命懸けで、全身の即座の脱力と弛緩に続いて、肩口が床面に接触する瞬間に衝撃を相殺する身体と丹田の運用をおのずから求められたのである。

4 身心変容の精華——滝行と霊異相承

師範によれば、呼吸法メソッドのいくつかの動作パターンとある種の立禅だけで、「相当程度、気の周流がよい体が得られる。実感もするようになる」。人によっては、ときとして「体内を天地に気が抜ける」というようなことも生じる。このことを師範は、荘子のいう「真人は踵を以て呼吸す」の体現であると述べている。

以上のような確固たる土台のうえで、六〇代前半には、滝行による「丹田の完成」と流祖からの霊伝が体験され、Q師範の身心変容は結実を迎える。さて、この滝行には意外な前提条件があった。師範は、育った時代と地域の特性のため泳げないのだという。「したがって、水に対して極度の恐怖がある」。にもかかわらず、坐禅と呼吸法メソッドで培われた丹田の完成を目指して、先達の指導のもと、滝に入る決心をしたのである。

「あとには引けない。作法通りの手順を踏み、九字を切って入滝。真言やお経を唱え」る。「一息で、これ以上は苦しくて死んでしまうというところまで真言を唱え続け」なければならない。「こうなったらトコトンやると腹を決めてのことながら、息を吸うと、鼻から口から水が飛び込んでくる。『ああ、呼吸ができない。死んでしまう』という状態になったとき、異変が起こ」った。

そのとき、「体が生きようとして反応し、無意識のうちに順腹式呼吸と逆腹式呼吸の乱れ打ちになった」。けっして意図的にできることではない。これにより「一気に丹田が形成された」。「今までとちがう次元の生体エネルギーの発露」だった。滝行は「丹田形成には最短距離の方法と言える」というのが、経験にもとづく師範の持論である。「通常の思念が働く余地がなく」なることが「異次元へのスイッチが入」る条件の一つになる、と師範は考えている。

Q師範は、滝行を重ねるうちに、以下のような現象を経験したという。師範の言を拙著からそのまま引用してみる。

> 滝の水が体に当たらなくなる事があった。オーラ体ないし幽体の増幅により全身を包む膜ができて肉体に当たる前に膜の表面を滝がスリップしてしまうのだと思われる。
>
> 滝のなかでは目は開けているようにという注意があったが、閉眼して体内を見つめることに集中。異界の音楽と思われるものも聞いたし、頭蓋骨内に光が広がることもあった。
>
> 頭蓋骨の後ろ側に膨らみの帯が形成されはじめ、先達から孫悟空の頭の金輪が形成されはじめたと言われ、意識の用い方を変えた。
>
> 経脈の分断。意識の集中がシャープになったゆえか、木刀によるわずかな接触での引き切りで袈裟部の経脈の分断が生じ、灸で回復。また、手の内だけの打ち止めで任脈を分断。気功治療で回復。以降、意識の用い方を弱める工夫をした。
>
> 幽体切りができるようになった結果、相手の目より数十センチ前を木刀で切り、その先の眼球表面に出血させたこともある。

さて、滝行開始からまもなく、流祖からの霊伝もはじまることとなった。そもそも、一連の滝行の先達を務めた人物は、Q師範の弟子であると同時に自身も道場を構える武術家だった（ただし、Q師範とは別の武術）。そして、僧籍を有する修験者でもあった。滝行の先達を務めるというのはたいへんなことで、単に何度も滝行をした経験があるだけでは足りない。結界を張る力、解く力をはじめとして、行者や自身を周辺の霊による悪影響から守ったり、行者の変調をいち早く察知して適切な処置を施したりできる力も要る。

Q師範がこの弟子に先達を引き受けてくれるよう依頼したのは、いま述べた条件を軽々と満たす異能の持ち主であることを見抜いていたからである。そして、そのような先達に流祖が、またときには流派の先師たち数人が憑依するようになった。憑依した流祖や先師たちは、先達の卓越した身体能力を利用して、Q師範に高度な実技指導を行なった。

伝授されたのは膨大な体系で、流派に今も伝わっている術技の原型はもちろんのこと、長い歳月の流れのなかですでに失伝してしまった術技までもが広範に含まれていた。宗教の伝統においては、神仏や祖師が行者の前に顕現して奥義を授け正統な後継者とすることが稀にあり、霊異相承と呼ばれるが、武

術においてもそれが起きたことになる。しかも、Q師範の場合は、実技を通しての身体的な伝授だった点が非常に特異といえる。

5 トライアスリートN選手のプロフィールとユング派の技法

Q師範の例には、身体系個性化なる概念が何を含意しているか、身心変容という現象がいかなる背景のもとで生じるか、じつに多くの示唆がある。ただし、ある意味で、かなり特殊な例であることも事実である。そこで、もうひとり、今度はあるトライアスリートの身体系個性化のプロセスを追いながら、深い身心変容に共通する特徴の抽出を試みたい。

N選手は三〇代前半の男性である。その過酷さゆえに「鉄人レース」と呼ばれるトライアスロンを学生時代にはじめ、卒業後も、仕事の傍ら、有力なコーチのもとで厳しいトレーニングを重ねてきた。そして、その年、はじめての世界選手権出場を目指していた。結果を左右するのはメンタル・トレーニングと考えられた。認知行動療法ベースの一般的メンタル・トレーニングはすでになされており、N選手自身のあり方が求道者的なものであることから、ユング派の方法が選ばれた。アクティヴ・イマジネーションである。

もう少し説明しよう。日々、極限のトレーニングを重ねるだけでなく、身体操作の細かい修正や調整を繰り返してもいるアスリートにとって、勝負の行方を左右するものはいわゆる「メンタル」になる。だから、あらゆるスポーツにおいて、思い描いたイメージどおり身体にパフォームさせようとするメンタル・トレーニングが行なわれている。

しかし、それは、身体を心に強引に従わせようとすることでもある。比較的短時間で競技が終わる種目なら、それも悪くないだろう。しかし、長丁場の種目になると、身体を心に従属させたり無意識的なものを意識でコントロールしたりし続けることにはそもそも無理があるし、場合によっては命取りにもなりかねない。そうではなく、身体と心の調和、無意識と意識の和解をより重視するアプローチというのもありうる。

ユング派の分析では、そのような点をとりわけたいせつにしている。代表的な技法としては、夢分析、アクティヴ・イマジネーション、オーセンティック・ムーヴメントなどがある。N選手の場合は前二者が用いられた。本稿ではN選手のアクティヴ・イマジネーションをとりあげるので、その方法を簡単に説明しておこう。

アクティヴ・イマジネーションはユングの創始した技法で、イマジナーが無意識と直接にイメージを介したやりとりを行ない、全体性を実現することを目指す。[4] この場合、「無意識」には身体も含まれる。もう少し具体的にいうと、想像の世界に「私」が主人公となって入り込み、さまざまな人や生き物や自然現象と交流していく、いくぶんロールプレイング・ゲームにも似た方法である。そうした交流をするなかで、自分の望みと相手のそれとを摺り合わせ、折り合える一線を探すのだ。それは一つの物語となる。

主人公としての「私」は意識の立場を代表している。一方、周囲の事物やできごとはすべて無意識に由来するので、それらが動いたり変化したりしたなら、そこに無意識から意識に向けて発せられたメッセージが込められている。意識を代表する「私」はそのメッセージの意味を理解し、ここまでなら受け入れ可能、そのためにはこういう交換条件を呑んでほしい、といった返事を行動や言葉で返す。そうした折衝を重ねて両者が合意に達すれば、意識と無意識の、あるいは心と身体の乖離は癒される。全体性の成就である。[5] このようにして織りなされた物語は、意識による恣意的創作ではない。意識と無意識との共同作業の成果である。

6 イマジネーションとリアリティ

以下、N選手の数か月にわたるアクティヴ・イマジネーションを提示するが、長くなるので、ここでは要約のみにとどめる。あとで考察していくうえでとくに重要な箇所は「　」で括って示しておく。なお、一連の物語が進展するなかで起きた現実のできごとについては、そのつど記すことにする。

イマジナー（「私」）は岬の草原で出会った狐に導かれて、崖下の洞窟に入っていく。奥には重い岩の扉があった。わずかに開いた扉からは白い光が漏れ出ているが、何かが向こう側から扉を閉めようとしている。巨大な脳のようにも見えたが、正体は老いた亀だった。狐はさきに扉の向こうに跳び込んで、イマジナーを誘う。イマジナーは手足を差し込んで力まかせに扉を開こうとするが、まったく歯が立たない。〈どうして扉を閉める〉と問いかけるも、ゆっくり顔を上げた亀は〈おまえに聞け〉としか言わない。イマジナーは途方に暮れる（以上、四月二〇日～五月一四日）。

五月一五日の国内レースのスタート直前、N選手は突然、〈自分で扉を開けろ〉という亀の声を聞く。レースがはじまるといわゆるゾーン体験が生じ、自

己最高の好成績をあげた。アスリートのいうゾーン、宗教家や神秘家のいう法悦、芸術家のいう美的恍惚は、一括してフローと呼ばれる。苦もなく行為でき、世界と全面的に一体化していると感じられる特別な状態を指す。行為の目標が明確で、瞬間瞬間の結果から即座のフィードバックがあり、有している技能でちょうど処理できる程度の課題を成し遂げることに没頭しているときに起きやすい。そこには、完全な集中、自我の消失、時間感覚の歪みなどをともなう。すなわち、行為と意識が一体化して努力が不要となり、自我－意識は消え去って、時間の経ち方が速く、あるいは遅く感じられる。[6]

イマジネーションに戻ろう。イマジナーは扉をこじあけようとする。裸の「自分が見える」が、頭がなくなっている。扉は徐々に開く。しかし、「原爆のような光」に押し戻されて進めない。身体は光との境がなくなり、腹のところに目を閉じたままの顔の輪郭だけがぼんやり浮かんでいる。白い空間に「白いデスマスク」のような顔だけがあり、あとはひたすら続く大きな壁のような身体。「時空が歪んでいる」感覚。亀が言う。〈おまえは向こうへ行かなければならない〉。狐の鈴の音が聞こえる。イマジナーが顔を前へ突き出そうとむなしく試みていると、再び亀が言う。〈身体では前に進まぬ。魂で進め〉。

静かにあたりの様子を感じとろうとすると、イマジナーの顔は輪郭がぼやけ、「融け出した鉛か水銀」が流れるように壁を伝い降りる。そして、亀のほうに近づく。そこに亀の涙が落ちるや、「湯気のようなもの」が立ち昇る。イマジナーの意識は液体から抜け出し、その「黄金の雲」に移っている（以上、五月一五日～六月一二日）。――現実においては、N選手は、六月半ばにトレーニングで負傷したが、暫時の静養後、無理のできないなかで従来にない脱力状態を実感しながら好記録を出した。

〈さあ、行きなさい〉と亀。砂金の雲になったイマジナーは、ベールの体となって、閉まっていく扉を吸い込まれるようにすり抜ける。そこには「大きな蛇」。強風が吹きつける。狐が走り寄ってくる鈴の音がする。空が大きく回りはじめた。「竜巻」が来る。吹き上げられそうになったイマジナーは、ベールの体を狐に巻きつける。蛇は風に引きつけられ、竜のように伸びて、竜巻の中心に持ち上げられていく。イマジナーがのった狐は蛇につかまり、ともに上方へ。狐の体から毛が抜けはじめて、しだいに裸の人間になり、鈴のついた金のネックレスをしたイマジナーになった。イマジナーは蛇の背の上を歩いて登る。竜巻のてっぺんに近づくにつれ、風はおさまりはじめ、上方への力も弱くなってきた。イマジナーは蛇の頭のところまで走る。蛇はイマジナーを押し上げるようにして竜巻のてっぺんの輪の外へ出すと、力尽きて落ちていく。

イマジナーは落ちないように地面にしがみつく。土のにおいと草のにおい。ゆっくり起き上がろうとすると、左斜め前に一匹の狐がいる。親狐だろうか。逞しさと厳しさ、鋭い目つき。しかし、やさしさを感じさせる眼光がある。イマジナーは夕暮れの海を見下ろす小高い丘に立つ。身体が一まわり大きくなっている。野生の身体である。突然、左側から強い風。イマジナーと狐の身体は、砂でできているかのように、頭から順に下方へ風に飛ばされはじめた。海のほうへ、小さな粒になって、風とともに広がっていく（以上、六月一三日～六月二五日）。――N選手は六月二五日の国内レースでもゾーンを体験、自己記録を更新する好成績をおさめた。

イマジナーは空高く舞い上がる。海岸沿いも丘の向こうも見える。海へ入っている一粒のイマジナーもいれば、地面や川のほとりに落ちたイマジナーもいる。火山に落ちて地球内部へ入ったイマジナーも、雲の上、宇宙まで来たイマジナーもいる。宇宙まで来てよかったのだろうかと思いながら青い地球を見ているイマジナーに、小さな黒い粒が近づいてきてくっついた。いっしょに風に飛ばされた親狐の一粒だとわかる。親狐が話しかけてくる。〈さあ、帰ろうか〉。黒い粒がイマジナーをゆっくりと地球へ引っ張っていく。イマジナーは黒い粒に話しかける。〈待って。まだやり残したことがある。まだ祈っていない〉。黒い粒はいったん止まった。

ゆっくりと下降していくイマジナーに、散らばっていたイマジナー自身と狐の無数の粒が次々にくっついていく。両者は同化して徐々に重くなり、大きくなり、もとの姿に戻りながら下降する。雲のなかを通り抜けると、もといた小高い丘の草の上に横たわっていた。うつぶせのイマジナー。少し逞しくなっている。ゆっくりと立ち上がる（以上、六月二九日～七月二六日）。――N選手はこうして、イマジネーションと現実において限界の調整を試みながら、あとのレースでも連続して好成績を残し、ついには世界選手権出場をはたした。アクティヴ・イマジネーションはその後もしばらく続けられ、選手生命の問題などをめぐって展開したが、その部分については割愛する。

7 イマジネーションで起きていたこと

N選手のイマジネーションの展開のなかで何が起

きていたのか、ユング派深層心理学の立場からの解釈を示しておこう。ただし、イマジネーションは象徴的かつ多義的なものなので、あくまでも、数ある可能な解釈のうちの一つにすぎないが。ところで、以下の解説を理解してもらうためにあらかじめ知っておいてほしいことがいくつかある。

ユングはしばしばクンダリニー・ヨーガの象徴学を解釈に援用した。[7] グロス・ボディ（粗大身。目に見える肉体）とサトル・ボディ（微細身（みさいしん）または精妙体。肉体と重なって存在するイマジナルな不可視の身体）を人間のあり方の本質的二重性を象徴するものとして捉えたうえで、このサトル・ボディの構造内に存在する一連のチャクラを、個性化の諸段階における特有な意識の局在を示すと考えていたからである。

また、ユングは錬金術にも強い関心を抱いていた。晩年のほとんどをかの術の深層心理学的研究に費やしている。[8] 錬金術に関するユングの重要な発見は二つあった。第一に、錬金術では、錬金術師自身の心理学的な変容のプロセスが、物質の化学的な変容のプロセスに投影されていること。第二に、錬金術の本質は錬金術師によるアクティヴ・イマジネーションにあったことである。さらに付け加えるなら、錬金術師たちが獲得を目指していたのは、物質的な「卑俗な黄金」ではなく、サトルな「われらが黄金」であり、ユング流にいえば、内なる究極の価値としてのセルフにほかならなかった。

ユングは、心と身体が重なる領域、心と身体がつながる領域として、類心的無意識という層の存在を仮定している。[9] 心のなかに深く深く降りていくと、個人的無意識、集合的無意識などの層を経て、ついには心理的とも生理的とも区別のつかない層に達する。心的なようでいてもはや心的とはいいきれない、まさに類心的な無意識層である。ユングにとって、クンダリニー・ヨーガの象徴学も錬金術の象徴学も、類心的無意識の隠された秘密を解き明かすために不可欠な鍵だった。

N選手のイマジネーションをあらためて見てみよう。イマジナーの前にはグロス・ボディでは超えられない境界が出現したが、そこをサトル・ボディとなって突破している。その際、明瞭な自己像視（「自分が見える」）やただならぬ時空体験（「時空が歪んでいる」）などが生じていることから、臨床的には解離状態と見なしうる。

解離状態になった原因は、「原爆のような光」と重ね合わせて考えると、そこで生じた一種のトラウマにあっただろう。解離は、近年、しばしばMPD（多重パーソナリティ障害）やPTSD（心的外傷後ストレス障害）との関連が注目されてきたことからわかるように、多くはトラウマに起因する。トラウマは一般に、死に直面するような深刻な危機状況で生じるものとされる。

N選手の場合、現実において、まさに死を垣間見るほどの限界を超えた激しいトレーニングの連続がある。イマジネーションのなかでも、それに照応するような、グロス・ボディが持ちこたえられない致死的な光を浴びている。これがトラウマになりうることは理解できる。深刻な状況によるトラウマの影響は、一見してわかる怪我があろうとなかろうと、身体（ざっくりいえば中枢神経系）に刻み込まれるとされている。[10]

中枢神経系は脳と脊髄から成るが、夢やイマジネーションにおいては、脳は亀、脊髄は蛇のイメージを通して体験されることがよくある。イマジナーが、一連の物語の前半では巨大な亀と折衝を重ね、後半では大蛇ないしは竜との交感によって変容していくのは偶然ではないのだろう。ここでは、トラウマがイマジナーのサトル・ボディ体験を引き出しており、グロス・ボディとサトル・ボディを架橋したことに注目したい。

いったんサトル・ボディと化してからは、錬金術やクンダリニー・ヨーガの象徴学に符合するイメージの展開が見られる。「鉛」は錬金術の原料（第一質料）の象徴として、「水銀」は術の成否の鍵となるアルカヌム（秘密物質）の象徴として知られており、流動するアマルガムから水銀を気化させて黄金を抽出することは基本的なオプス（錬金作業）の一つである。液体金属になったイマジナーの身体がつぎには黄金の微粒子となって蒸散することは、オプスが霊的な次元に進展したことを示している。

一方、クンダリニー・ヨーガにおいては、行者の骨盤底のチャクラ、ムーラーダーラで覚醒した蛇（クンダリニー）が脊髄に沿って上昇する。そして、クンダリニーが横隔膜を超えて心臓のチャクラ、アナーハタに到達したとき、ユング心理学的観点からいうなら、集合的、本能的、身体的な諸力が統制されて個の確立がはじまるに至る。アナーハタにおいてはプルシャ（セルフ）を垣間見る、といわれる所以である。[11]

イマジナーが、みずからのサトル・ボディでもって蛇とともに竜巻のなかを上昇していくのは、クンダリニーのたどるプロセスそのものである。アナーハタは、心臓が肺に囲まれていることからもわかるように、空気または風の特性を持つチャクラであり、暗く混沌とした地中（腹腔）を這い上がってきたクンダリニーが横隔膜という地平線を超えて空気の領域（胸腔）に抜け出たことを象徴する。[12] N選手が経

験したゾーンや自己記録更新は、このようなプロセスがリアリティのなかに実体化したものである。

これ以降、クンダリニーは超越的な領域に向かう。それは、イマジナーの無数の粒子が遍在し宇宙にまで達していることと照応する。そこでは、解離として特徴づけられていた「時空の歪み」が「時空の超越」へと変容している。ただし、そこには、インフレーション（自我膨張）が生じる危険をともなう。イマジナーが狐に促されて抑制を保ったのは、現実からの遊離を防ぐには賢明だった。ユングも、心理学的に意味のあるクンダリニーのプロセスは、アナーハタとその上のヴィシュッダあたりまでだといっている。宗教的にはさらに上も重要だが、そこではもはや個が消滅してしまうからである。[13]

8 Q師範とN選手の身心変容

以上、武術家Q師範の坐禅、呼吸法メソッド、滝行、霊伝による身心変容、そしてトライアスリートN選手のアクティヴ・イマジネーションによる身心変容を見てきた。活躍する領域、年齢や時代背景、身心変容の目的、たがいに似ても似つかぬ二つの事例である。さらにいえば、私のほうの研究方法もまったく異なっている。かたや、記録とインタビュー調査からの事例研究、かたや、臨床的なデザインに沿った事例研究である。

これを一つにまとめるには難がある。しかし、そのことは百も承知で、あえて二例の身体系個性化における身心変容の共通点を探してみたい。さいわいにしてなにかしらの共通点が見つかったなら、両事例のバックグラウンドの懸隔が大きい分、かえって意味深い示唆が含まれている可能性もあるだろう。

あくまでも大雑把な試論にすぎないのだが、私としては、大方の納得を得やすい範囲内で少なくとも三点、私たちの武術家とアスリートの身心変容の共通点を指摘できるのではないかと思っている。

第一点は、身体と心の両面に関わる徹底的な行やトレーニングを積み重ねるなかで、実際に、あるいは象徴的に死に瀕することによっていわば人工的なトラウマを負い、それが身体に刻み込まれる過程で、時間や空間の歪み、類心的無意識領域にまつわる病理的な経験をする、ということである。Q師範の場合でいえば、「時間分断」や「孫悟空の頭の金輪の形成」などがこれにあたる。N選手においては、イマジネーションのなかでの自己像視や文字どおり「時空が歪んでいる」感覚などがある。

第二点は、伝統的な行の作法や手順、確立された深層心理学的な技法など、先人の経験をもとに構造化されている身体と心の管理のもとで、くだんの人工的トラウマは癒しに向かい、サバイバーは死の位相と再生の位相を往還することになる。そのなかで、時空の歪みは時空の超越へと、また類心的無意識にまつわる病理は超越的な経験へと飛躍する、ということである。

事例でいえば、Q師範は坐禅のシステムのなかで「時間と空間がないという気づき」を得たり、滝行の作法のなかで真の丹田の完成に至りセルフとの邂逅（時空を超えた霊異相承）をはたしている。また、N選手は、分析心理学という枠のなかで宇宙に遍満したのちに生還し、現実では何度もフローを経験した。こうした現象は、いわゆるPTGに相当すると考えてよいかもしれない。PTGとはpost-traumatic growthの頭文字をとった略語で、深刻なトラウマを負ったPTSDの状態から回復する際、ただ単に受傷以前の状態に戻るにとどまらず、より高次な状態への成長をともなうことを指す。

最後の第三点は、以上のような身体系個性化における時空経験の変容、あるいは身心の変容に関しては、サトル・ボディの次元に開かれるのが必要と考えられることである。そこでの変容プロセスは、代表的なサトル・ボディ論の体系であるクンダリニー・ヨーガや錬金術の象徴学と合致する。

じつは、Q師範の滝行における変容をめぐって先達が感想を記したメモがある。そこには、師範の身体にクンダリニー・ヨーガでいうチャクラ、仙道でいう精宮が順に開いていって丹田の完成に至る様子が綴られている。また、師範自身、気の周流する身体を体現するとともに、不可視の「幽体」の次元で遣う術が発揮する効果について語っていた。一方、N選手の場合は、イマジネーションのなかで液体の身体からベールの身体に、そしてついには微細な粒子の身体になって、非常にリアルにサトル・ボディを体験した。

以上、武術家とアスリートの身体系個性化における身心変容についてまとめてみた。あらためていうまでもなく、ここで扱うことのできたのはわずか二事例にすぎない。そこから抽出したエッセンスをどこまで一般化できるかについては、さまざまな意見があると思う。しかし、いずれにせよ、このような領域の研究では、可能なかぎり丁寧かつ繊細に個々の事例からの知見を蓄積し比較検討していく作業が欠かせない。この試論が一つの叩き台となれば幸甚である。

注

1 老松克博『身体系個性化の深層心理学――あるアスリートのプロセスと対座する』遠見書房、二〇一六年。

2 老松克博『武術家、身・心・霊を行ず――ユング心理学からみた極限体験・殺傷のなかの救済』遠見書房、二〇一七年。

3 老松克博『身体系個性化の深層心理学――あるアスリートのプロセスと対座する』。

4 主要な文献の一部をあげておく。
Barbara Hannah, *Encounters with the Soul: Active Imagination as Developed by C. G. Jung*, Sigo Press, 1981.（老松克博、角野善宏訳『アクティヴ・イマジネーションの世界――内なるたましいとの出逢い』創元社、二〇〇〇年。）
Carl Gustav Jung, Die transzendente Funktion, 1916, *Die Gesammelte Werke von C. G. Jung (GW)*, Bd.8, Walter-Verlag, 1967.（松代洋一訳「超越機能」『創造する無意識』七五–一三六ページ、朝日出版社、一九八五年。）
Carl Gustav Jung, (ed.)Claire Douglas, *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C. G. Jung*, Princeton University Press, 1997.（氏原寛、老松克博監訳、角野善宏、川戸圓、宮野素子、山下雅也訳『ヴィジョン・セミナー（全三巻）』創元社、二〇一一年。）

5 主要な文献の一部をあげておく。
老松克博『アクティヴ・イマジネーション――ユング派最強の技法の誕生と展開』誠信書房、二〇〇〇年。
老松克博『無意識と出会う』トランスビュー、二〇〇四年。
老松克博『成長する心』トランスビュー、二〇〇四年。
老松克博『元型的イメージとの対話』トランスビュー、二〇〇四年。

6 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper and Row, 1990.（今村浩明訳『フロー体験――喜びの現象学』世界思想社、一九九六年。）

7 Jung, *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C. G. Jung.*（氏原、老松監訳『ヴィジョン・セミナー』。）
老松克博『サトル・ボディのユング心理学』トランスビュー、二〇〇一年。

8 主要な文献の一部をあげておく。
Carl Gustav Jung, *Psychologie und Alchemie*, 1944, *GW*12, Walter Verlag, 1972.（池田紘一、鎌田道生訳『心理学と錬金術Ⅰ／Ⅱ』人文書院、一九七六年。）
Carl Gustav Jung, *Der Philosophische Baum*, 1954, *GW*13, Walter-Verlag, 1978.（老松克博監訳、工藤昌孝訳『哲学の木』創元社、二〇〇九年。）
Carl Gustav Jung, *Die Visionen des Zosimos*, 1954, *GW*13, Walter-Verlag, 1978.（老松克博訳『ゾシモスのヴィジョン――古代ギリシアの錬金術師による夢見の指南書』竜王文庫、二〇一八年。）
Carl Gustav Jung, *Mysterium Coniunctionis*, 1955/1956, *GW*14, Walter Verlag, 1968.（池田紘一訳『結合の神秘Ⅰ／Ⅱ』人文書院、一九九五／二〇〇〇年。）

9 Carl Gustav Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, 1954 *GW*8, Walter Verlag, 1967.
老松克博『心と身体のあいだ――ユング派の類心的イマジネーションが開く視界』大阪大学出版会、二〇一九年。

10 Peter A. Levine, *In an Unspoken Voice*, North Atlantic Books, 2010.（池島良子、西村もゆ子、福井義一、牧野有可里訳『身体に閉じ込められたトラウマ――ソマティック・エクスペリエンシングによる最新のトラウマ・ケア』星和書店、二〇一六年。）

11 Carl Gustav Jung, (ed.)Sonu Shamdasani, *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar Given in 1932 by C. G. Jung*, Routledge, 1996.（老松克博訳『クンダリニー・ヨーガの心理学』創元社、二〇〇四年。）

12 Jung *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C. G. Jung.*（氏原、老松監訳『ヴィジョン・セミナー』。）

13 Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar Given in 1932 by C. G. Jung.*（老松訳『クンダリニー・ヨーガの心理学』。）

第二部 ❖ 武術・芸術・芸能というワザ学

Qui sommes-nous?——もの派・小清水漸の一九六六年から一九七〇年までの芸術活動の考察

秋丸知貴
滋賀医科大学非常勤講師／美学・美術史

筆者は、芸術における身心変容の一事例として、『身心変容技法研究』第六号で発表した「自然体験と身心変容——『もの派』研究からのアプローチ」で、一九七〇年前後の現代日本美術の重要動向である「もの派」について、その出発点である《位相－大地》（一九六八年）を制作した関根伸夫（一九四二－）の芸術活動を中心に分析した。[1] 本稿では、その《位相－大地》の制作を手伝い、もの派の主要作家の一人となった小清水漸（一九四四－）の芸術活動を中心に、もの派とは何かについて考察する。

紙数の都合上、本稿では、小清水が彫刻を制作し始めた一九六六年から、もの派への転機を経て紙・石・鉄を用いる連作が一段落する一九七〇年までを主な考察対象とする。その中でも、特に一九六八年と六九年に注目するのは、小清水が「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」（一九九五年）で次のように述べているからである。

最後に美術研究者と美術ジャーナリストとキュレイター諸氏にお願いがある。たしかに真実というものはつねに藪の中にある。しかしだからといって自ら真実を探す努力を怠らないで欲しい。少なくとも、モノ派なるものを語るとき、一九六八年と一九六九年の二年間を、緻密に調べればよいだけなのだ。どこかで簡単に手に入る二次資料などに頼らないで欲しい。自ら藪の中に分け入って血を流して欲しい。そうしなければ、いつまでたっても日本の美術は確立しないだろう。真実が藪の中にある内はまだ可能性がある。ほどなくそれらは、闇の中に消えて行く。[2]

1 《堕落した王》から《框》・《梱包》へ

小清水漸は、一九四四（昭和一九）年に愛媛県宇和島市に生まれる。山や海に近い自然豊かな環境で育ち、野山を駆け回ったり、拾った木の枝をナイフで削って遊び道具を作ったりする少年時代を過ごしている。[3]

一九五九（昭和三四）年に、小清水は進学の都合で東京に移住する。翌年進学した新宿高校では、後に音楽家となる池辺晋一郎や、後に美術史を専攻し、東京大学教授・国立西洋美術館館長・文化庁長官を歴任する青柳正規等と生涯にわたる親交を結んでいる。兄が建築家で建築雑誌が身近にあったため、立体や空間の問題には早くから関心を持っていたという。

たまたま僕の兄が建築をやっていたこともあって、建築雑誌はよく見ていたんですよね。だから空間的なことに関する興味はありました。[4]

一九六六（昭和四一）年に、小清水は多摩美術大学の彫刻科に進学する。古典作品の模刻から出発し、手、首、胸、胴体、全身へと段階を踏んで大型の人体像を制作する、西洋由来の伝統的でオーソドックスな具象彫刻の教育を受ける。しかし、人体像を作っても実感や充実感がなく、常に違和感を覚えていたが、まだそれに代わる自分の方向性はつかめずにいた。

だから大学に入ってすぐは、まず模刻。例えばベートーヴェンのマスクとかね。そういったものを見ながら模刻していくことから始まって、その次に自分の手を作る。その次に人間の首を作る。その次は人間の胸像を作る。その次はトルソを作る。全身像を作る。だんだん大きくなっていくという。[5]

その一方で、小清水は、当時としては新しい取り組みである、点・線・面・量・空間といった分析的要素から構成していく抽象彫刻の教育もわずかながら受けている。これは、多摩美大彫刻科教授の建畠覚造（一九一九-二〇〇六）が、小清水の入学の前年の一九六五（昭和四〇）年に著者の一人として出版し、教科書として使用し始めた『彫刻をつくる』の第一章「基礎造型」の内容に基づくものであった。[6]

小清水は、多摩美大に入学した大学一年生の時に油画科の成田克彦（一九四四-一九九二）と知り合い、成田が属していたグループVOYANTに参加している。翌一九六七（昭和四二）年二月には、VOYANT三回展（東京・ギャラリー創苑：二月一三日～一八日）に、一〇センチ角の木製の角材と直径一〇センチの石膏の球を組み合わせた《堕落した王》（一九六七年）等を出品している。小清水によれば、これは素朴に四角と丸の組合せを立体的に立ち上げたもので、まだ抽象化以前の単純な空間構成の作品であった（図1）。

人体を作っていても、全然実感がないっていうか、充実感がない。僕が漠然と望んでいるものとは随分違うなっていう感じはあったんだけど、じゃあどういう方向でやればいいかっていう自覚はそのときには多分なかったと思いますね。なかったんだけど、街の画廊で見たり美術館に行って展覧会を見たりして、その当時の六〇年代の動きは何となくわかってきているから、そういった中で自分ができることとして作ったものですよね。それは本当に、非常に素朴に作った作品ですよね。抽象作品とも呼べないような、単なる空間構成でしかないですけどね。[7]

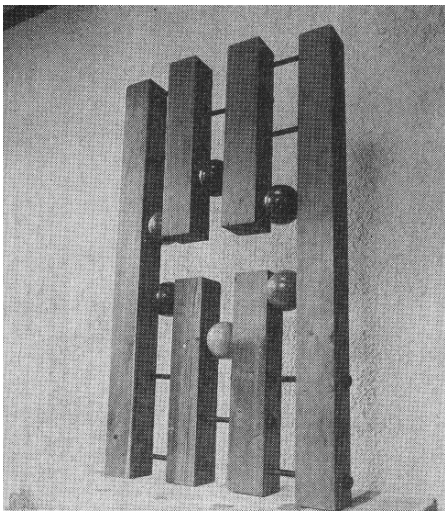


図1　小清水漸　VOYANT 3回展　出品作　1967年

同一九六七年の大学二年生の時に、小清水は、カリキュラム上は直接指導を受けられなかった多摩美大油画科教授の斎藤義重（一九〇四-二〇〇一）の授業を登録外で聴講している。また、斎藤を自宅に個人的に訪ね、斎藤から色々な話を聞いたり制作を手伝ったりもしている。

その斎藤は、同年一〇月に、多摩美術大学とは別に、神奈川県横浜市の現代美術の教育機関「富士見町アトリエ」の開設に協力し、「Bゼミ（現代美術ベーシック・ゼミナール）」の指導に参加している。やがて、近所にあった作業場を分室として斎藤を中心とする「Aゼミ（現代美術専門ゼミナール）」も発足し、多摩美大油画科の斎藤教室の卒業生である関根伸夫や吉田克朗（一九四三-一九九九）等もそこを共同アトリエとして使用するようになる。[8] そして、偶然その作業場の道を隔てた向かい側に住んでいた小清水は、かねてから多摩美大で顔を見知っていた関根と道端で挨拶して知り合いになり、Aゼミに参加すると共にその作業場で制作するようになる。この作業場で、小清水は吉田とも知り合い、関根や吉田等と活発に議論したり相互に作品制作を手伝ったりしつつ、自らの作品として《框（わく）》（一九六八年）（図2）や《梱包》（別題《梱包された空間》）（一九六八年）（図3）等を制作している。

《框》は、一九六八（昭和四三）年三月の「彫刻三人展（小清水漸・白浜信明・横島憲夫）」（東京・秋山画

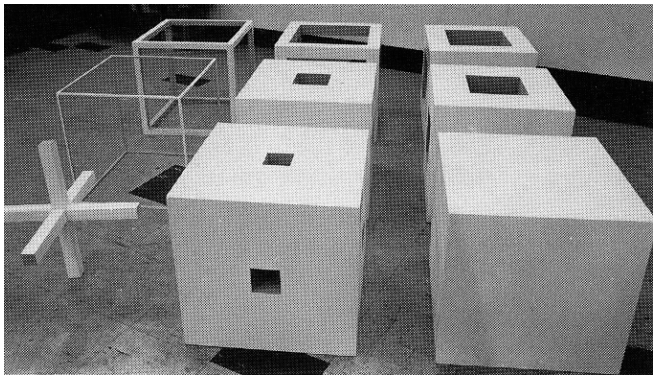


図2　小清水漸　《框》　1968年

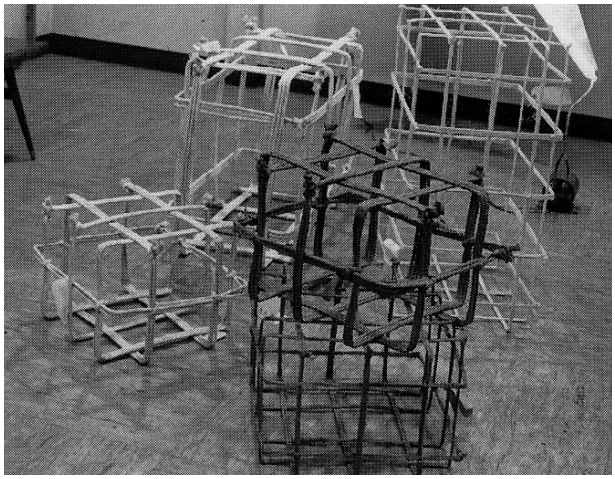


図3　小清水漸　《梱包》　1968年

廊：三月四日〜九日）で初展示される。また、《梱包》は、続く五月に「四人展（小清水漸・成田克彦・矢辺啓司・河野ケンジ）」（東京・おぎくぼ画廊：五月六日〜一二日）で初展示される。そして、小清水はこの《框》と《梱包》の両方を、その五月末から六月初めにかけて開かれた斎藤の多摩美大の門下生による「〇〇〇X展」（東京・村松画廊：五月二八日〜六月三日）に出品している。

小清水によれば、この《框》と《梱包》は、多摩美大彫刻科の教育の主流である具象的な人体彫刻への疑問から出発するものであった。

彫刻科の勉強っていうのは、とにかく具象的な塑像の勉強から始まるわけだけど、しかしそこで使われる言葉はマッスとか空間とか、力とかムーヴマンとかいう言葉なんです。そのころはまだ彫刻ということをそれ程強くは意識していなかったんですが、その「空間」というのに非常に引っかかって、自分なりに認識してみようというつもりがあったんです。だからその延長みたいなもので、じゃ、視覚的に美術の世界で空間とか量とかをどんなふうに把握していったらいいんだろうと、非常に真面目な学生として、自分なりにステップを踏んでやってた仕事なんです。[9]

また、この《框》と《梱包》は、多摩美大彫刻科でわずかながら受けた要素分析的な抽象彫刻の教育を踏まえたものであった。

その頃のわたしの作品は、観念的に空間を捉えようとすることに終始していた。《框》という作品では、五〇センチの立方体を九個、それぞれ框の太さを変えてつくり、空間を認識しようとしたし、《梱包》という作品では、立方体や直方体の荷物を縄で梱包し、その縄をポリエステルで自立させ、中身の荷物を抜いてあたかも虚空を梱包しているかに見せて、空間のなんたるかを捉えようとした。それらはすべて、点、線、面、マッス、空間、と分析的に彫刻を教育されたカリキュラムの影響の、延長線上にあったものである。[10]

そして、《框》の観念上の問題意識を発展させたものが《梱包》であった。

彫刻科で勉強をしているときに先生たちがよく「空間」って言葉を使うんだよね。「空間って何だろう」っていうふうに、理屈で追い求めていくとなかなか解決がつかない。それで五〇センチ立方という一つの具体的な空間を決めて、その五〇センチ立方を形作るものを作ったのが、その《框》というやつで。例えば一センチの枠で作っていく。その枠を今度二・五センチにする。五センチにする、一〇センチにするって増やして二五センチの枠にすると詰まってしまうのね。立方体になってしまう。それを図式的に作ったのがこれなんです。ところがそのときに解決がつかなかったのが、枠がゼロのときの表現はどうなるんだって。結局そのときは、二二・三センチの枠で作った残りの空間を、縦、横、高さみたいな感じで作ったんだけど、どうも自分でもそれが最終的な答えではないなという疑問が残ったままいたんですよ。それでいろいろ考えて、じゃあ五〇センチのその立方体を縄で梱包して、縄で縛って中身を抜いてしまえば枠がゼロっていう表現ができるんじゃないかというふうに、理屈で追い求めた結果の作品なんですね。[11]

このように、この《框》と《梱包》では、前述の《堕落した王》等の単純素朴な空間構成から一歩進んだ、理詰めで観念的な空間構成への移行が見られる。小清水によれば、この変化は、斎藤からの示唆や関根・吉田・成田等との議論を通じて考えたり、「街や美術館で見る作品とか、美術雑誌なんかで見る情報とかが影響し」[12]たものであった。その点で、この《框》と《梱包》は、戦後日本の様々な混乱の中で「表現の基本を究明しようという勢いが非常に強かった」[13]当時の美術状況を反映するものであった。より正確に言えば、一九六〇年代半ばの現代日本美術を牽引していた高松次郎（一九三六–一九九八）の影響下にある作品だったといえる。

高松は、知的で錯視的（トリッキー）な作風を特徴とする現代美術家であった。高松は、一九六〇年代前半から観念的に「実体と虚像のズレ」を通じて基本的な造形要素を検討し、〇次元、一次元、二次元と問題関心の次元数を順番に上げる「点」「線」「影」シリーズを発表して一躍注目作家となっていた。高松は、一九六七年からはさらに三次元の問題を扱う「遠近法」シリーズに取り組み、その一つである《遠近法の椅子とテーブル》（一九六七年）（図4）が一九六七年の第五回パリ青年ビエンナーレで受賞したことで、当時現代日本美術の中心的存在となっていた。

この高松の《遠近法の椅子とテーブル》の制作では、同じ東京画廊所属の斎藤の紹介で門下生の関根が助手を務め、続いて周辺にいた小清水と成田も高松の「影」シリーズの助手を務めている。また小清水は、関根が高松の《遠近法の椅子とテーブル》の一点透視遠近法的空間概念に触発されて新たに位相幾何学的空間概念の表現を目指した、観念的・錯視的なレリーフ状の連作《位相No.4》（一九六八年）や《位相No.5》（一九六八年）の制作も手伝っている。さらに、この関根の《位相No.4》と《位相No.5》は、高松の《遠近法の椅子とテーブル》を中心に、高松の「実体と虚像のズレ」の主題の影響圏にある作品群が展示された「Tricks & Vision——盗まれた眼展」（東京・東京画廊／村松画廊：一九六八年四月三〇日～五月一八日）に出品されている。そして、この一九六八年四月から五月にかけての「Tricks & Vision——盗まれた眼展」と、同年三月から五月にかけての小清水の《框》と《梱包》の発表時期はほぼ重なっている。

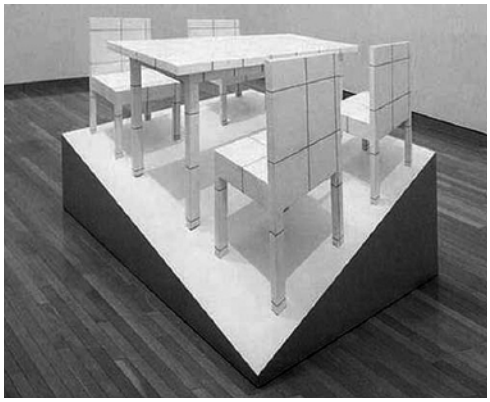


図4　高松次郎　《遠近法の椅子とテーブル》　1967年

これらのことが示すように、小清水の《框》と《梱包》における観念的で錯視的な作風には、同時代の指導的作家であり身近な大先輩でもある高松が追求する「実体と虚像のズレ」という問題意識が影を落としていたといえる。少なくとも、この二つの作品に、高松が主導していた現代日本美術における観念重視の動向と照応する部分があったことは確かである（同様のことは関根のレリーフ状の「位相」シリーズにも指摘できる）。ここにおいて、当時まだ大学三年生であった小清水は、単なる学生にとどまらず、既に一人の現代美術家の道を歩み始めていたといえる。

2 《位相－大地》体験

ところが、ここで小清水の歩みは大きく方向転換することになる。そのきっかけは、関根の《位相－大地》の制作を手伝ったことである。

前述の「OOOX展」や「Tricks & Vision——盗まれた眼展」と同じ一九六八年五月に、関根は「第八回現代日本美術展」（東京都美術館：五月一〇日～三〇日）に、レリーフ状の「位相」シリーズの《位相No.6》（図5）を出品してコンクール賞を受賞する。この作品では、小清水と吉田が制作に協力していた。そしてこの受賞が機縁となり、関根は同年一〇月の「第一回現代彫刻展」（神戸・須磨離宮公園：一〇月一日～一一月一〇日）に出品招待されることになり、改めて小清水と吉田もその制作に参加することになる。[14]

関根の構想した出品作《位相－大地》は、引き続き位相幾何学的空間概念の表現を目指し、地面に直径二メートル二〇センチ、深さ二メートル七〇センチの円筒状の大穴を掘り、その傍に掘り出した土を同じ大きさの円筒状に盛り固めるという大型彫刻作品であった。関根は油画科出身であり、それまでに本格的な大型彫刻作品を制作したことがなかったので、構造上の技術的問題については彫刻科の小清水が色々とサポートすることになった。特に、この作品で一番困難な巨大な円筒状の土柱の盛り固め方については、小清水が外枠を荒縄で縛って形体を保ちニガリを混ぜて中の土を踏み固めることを提案し、関根が東京大学農学部に問い合わせてそのニガリに代えてセメントを用いることを決めている。

同年九月下旬、関根達一行は須磨離宮公園に会場

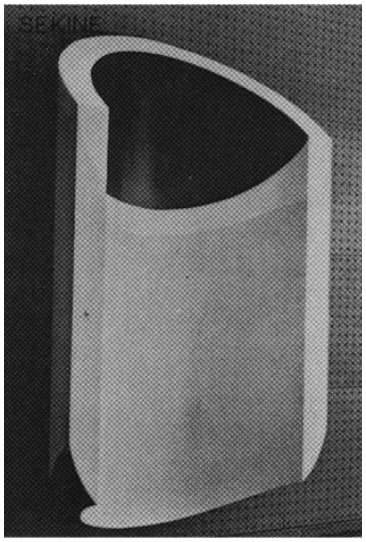


図5　関根伸夫　《位相 No. 6》　1968年

入りし、野外制作を開始する。小清水は、巨大な土柱の型枠となる円周状に並べた二〇本の垂木を縄で締めたり、垂線を水準器で確認したり、垂線を維持するために角材を水平に交差させる工夫等で活躍している（図6・図7）。

その約一週間の制作期間中、関根と小清水と吉田達はそれぞれ力を合わせて《位相－大地》の制作に励んだ。しかし、関根の回想によれば「大地は想像したより硬」[15]かった。また、土の重量は事前の予想を遥かに超え、高さ一メートルを超すと土を掘り上げるのも積み上げるのも大変な重労働となり、即席で作った跳ね釣瓶もすぐに壊れるほどであった。制作の進捗は遅れ、危うく初日に間に合わないところであったが、最後の二日間位に会場労務者がクレーン車で補助に入り、作業は急ピッチで進んで何とか会期直前に完成することができた。

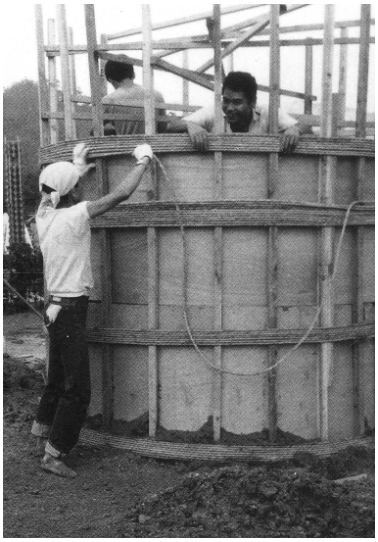


図6　左より小清水漸・吉田克朗・関根伸夫

図7　垂線を水準器で確認する小清水漸

元々、関根が考案した《位相－大地》は、位相幾何学的な空間概念に基づき、地面を掘り出し続けると地球が裏返ってしまう過程の一局面を示す一種の思考実験であり、ある種の概念芸術（コンセプチュアル・アート）であった。ところが、完成した《位相－大地》は、そうしたコンセプトを超えて、その土の圧倒的な即物的存在感が強烈な感動をもたらすことになる（図8・図9・図10）。その時の感動を、小清水は「ビッグ・バン」に喩えている。

《位相－大地》の誕生の瞬間である。ビッグ・バンである。わたしの胎内でも、いいしれぬなにものかが動きはじめていた。捉えきれぬもどかしさはあったが、確実に胎動を感じ取っていた。[16]

また、小清水はその時の感動を次のように説明している。

……全ての型枠をはずして、円筒の全貌をあらわ

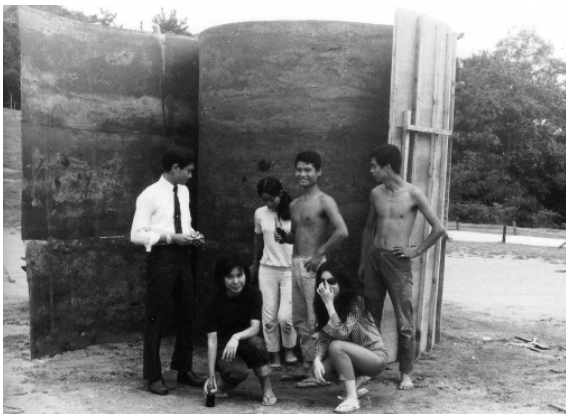


図8　左より小清水漸・大石桃子・櫛下町順子・関根伸夫・上原貴子・吉田克朗

図9　外枠を外される《位相－大地》

図10　関根伸夫　《位相－大地》　1968年

にする瞬間には立ち会う事が出来た。その瞬間は、私は少し醒めながらもやはり酔った。やはり歓喜であった。やはり成功だったのだと感じた。そしてやはり、私達の美術の世界に何か重大な事が起ったのだと感じ取った。共に汗を流した皆が、同じ様に事の重大さを感じていたに違いない。何かが、はじけた瞬間だった。[17]

さらに、小清水はその時の感動を次のようにも解説している。

僕は《位相－大地》の（土を囲う）枠を取り払った瞬間にぱっと立ち現れた作品の成立の瞬間。その瞬間に、なんていうかな……それまでもやもやしていた僕の霧が、本当にいっぺんにパッと晴れた、そういう経験をしたのでね。僕はその瞬間に、もの派が成立したと思っているんです。多分、吉田克朗もその瞬間に捉えたものがあったはずでね。関根伸夫本人もそうだと思うんですよ。自分で考えたものではあるけれども、実際にできあがった瞬間に本当に別次元のものをつかまえたはずだと思っていて。そのあと、僕も吉田克朗も皆作品が変わっていくんですね。変わっていくきっかけになったのがあの《位相－大地》で。[18]

それでは、この時小清水達の内面で何が生じたのであろうか。ここでは、少なくとも三つのことが考えられる。

一つ目は、作品が当初の計画通りに実現したという達成感である。それも、個人制作ではなく、複数の若者達が約一週間力を合わせて一つの大型作品を完成させた喜びは非常に大きかったと思われる。また、初日に間に合わない窮地を辛くも脱し、会期直前に見事に完成できたことは、その達成感をより増したと思われる。ただ、作品自体は当初の計画通りに実現したとはいえ、その過程の土の固さ・重さや作業の困難さは事前予想を遥かに超えていたことには留意する必要がある。

二つ目は、自然に全身で触れ合ったという充実感である。その充実感は、土の質感と重量感、つまり土という自然素材や重力という自然作用と直接接触した身体的実感に基づいていたと考えられる。またそこには、土に触ると何となく掘ってみたり固めてみたくなったりする自然な触覚的欲求の充足も働いていたと思われる。さらに、屋外の外的自然のみならず、疲労や空腹という生理的な内的自然も自覚されたはずである。いずれにしても、二〇代半ばの若者達にとって、約一週間全力を尽くした肉体労働の成果を確認することは極めて心地良いものだったであろうと想像される。

三つ目は、人為的観念性ではなく即物的実在性の感得である。つまり、当初の位相幾何学的空間概念というコンセプトを超えて、自然素材が現実に存在すること自体が既に一つの魅力的な表現であることの予期せぬ発見である。その啓示は、その自然素材としての土が既成概念上はありえない巨大な円筒状で、さらに重力に拮抗して屹立していることで増幅されたはずである。また、ここで即物的実在性に乗り越えられる人為的観念性には、伝統的な西洋彫刻の基本理念である理想的人体像も含まれる。さらに、そこには探していた腑に落ちる答えが不意に開示されたことへの驚きと喜びも生じていたと推測される。もちろん、土柱と大穴が共に円筒状という人工的な幾何学形体であり、それが人間の計画と行為の産物である以上、そこには人為的観念性が全く働いていないとはいえない。しかし、それでも人為的観念性が円筒状という純粋な抽象形体へと最小限に切り詰められ、ただ土を掘って盛り固めるという単純作業に純化された結果、個人主観上の作為性や素材にまつわる実用的概念性も大方払拭され、素材自体の即物的存在感と直接向き合う契機が生まれたことは確かである。

これらのことから、《位相－大地》の成立時に小清水達が受けた感動は、一つの要因だけではなく複数の要因が複合していたと推察できる。その上で、それらを要約するならば、ここで彼等が体験し感得したものとは、芸術表現における視覚的観念性から触覚的実在性への重心移行と洞察できる。この芸術表現における触覚的実在性の強調こそが、正に《位相－大地》を出発点とする「もの派」の様式原理であり、「存在を問う美術の系譜」[19]（峯村敏明）において、同時代を先導する高松次郎等の視覚的観念性を重視する「日本概念派」に対する別の新しい方向性への転換だったといえる。[20]

（多摩美術大学に在学中）関根伸夫とか吉田克朗とは、毎日のように会って話しをする仲だったんです。その時にみんな自分たちの先輩である高松次郎とか、そういった人達の作品を評価しながらも、同じ作品をやるわけにはいかないというのがありました。しかし、それはどうしたらいいのかということを、いつも考えていました。とは言っても大学で習ったことや街の画廊で見たものを発展させたり、アメリカからの情報によって自分の中から湧き上がって来たものを発展させたりという創り方しかできないわけですよ。それに対して

不満があるし、わだかまりがあってもどう突破していったらいいのかわからない。そこに突如、絵描きだった関根伸夫が彫刻展に呼ばれました。そこで野外で作れる作品をと考えて出てきたのが《位相－大地》のプランです。それを実現させるために、僕と吉田克朗が手伝いました。僕は彫刻科でしたから構造的な仕組みを考えました。毎日穴を掘って、土を積み上げて固めるという作業をやって、それができあがった時、実際に枠がバーンと外れて作品が見えた時に、突然世界が開けたという瞬間があったんですよ。地面が垂直に円筒状に現れるんですからね。それは吉田克朗も言っていましたし、僕もそうですけど、あれによって何がどう変わったかということは、その時には分かりませんでしたけど、ある直感的な閃きみたいなものですね。これで自分たちの道が拓けるという瞬間を経験しました。あの作品はそれまでの西洋美術的概念では語り切れないものを持っていて、それに着目したのが李禹煥で、彼が言葉で理論化していったと思うんですけどね。[21]

なお、ここで小清水のいう「アメリカからの情報」には、日本の雑誌や洋書の写真図版で見た一九六〇年代のソル・ルウィット、ドナルド・ジャッド、ロバート・モリス等のミニマル・アートも含まれる。[22] つまり、小清水の抽象的即物性への関心には、同時代の現代西洋美術の影響もあったといえる。しかし、ミニマル・アートがあくまでも人為的造形の最小化自体を目標にしていたとすれば、もの派の場合は人為的造形の縮減の結果として素材の触覚的実在性に開眼したという点こそが重要である。

関根の大爆発によってわたしが得たものはなんだったのか。一言でいえば、西洋近代美術の呪縛からの解放であった。当時わたしが魅惑されていたミニマリズムが、西洋近代美術の美しき終焉であり、その同じミニマリズムが、すでにしてわたしたちの出発点であったのだと、気づかせてくれたのである。[23]

3 《垂線》

ところが、小清水はこの《位相－大地》体験の直後、一種のスランプに陥る。なぜならば、自らが直感した方向性がそれまでの方向性とはあまりにも異なっていたために、それをどのように表現すれば良いかすぐには分からなかったからである。

この喜びの夏の日以後、わたしは苦しんだ。たしかにわたしの胎内になにかが動きはじめたにもかかわらず、それをいかにして取り出せばよいのか、どのように表出すればよいのか迷ってしまったのだ。数か月の間悩み抜いたと思う。若い時代に、数か月も作品が手につかないというのは異状だった。[24]

また、小清水はこの模索中の心境を次のように回想している。

人のことはともかく、僕自身はそのときに、どんなふうに今後の自分の作品を展開させていくかやっぱり数カ月考え込んだんですね。要するに僕があのときつかまえたものを、実際に自分の作品として生かしていくにはどんなことが可能かって、一生懸命考えて。あれが九月だから、一〇、一一、一二……三カ月ぐらい、やっぱり自分の作品を何も作れなくて考えました。そのときに僕は、観念やイメージではなくて実体を見せることを改めて自分の大事なものとして捉えた[25]〔傍点引用者〕。

小清水がスランプを脱したのは、翌一九六九（昭和四四）年に入ってからである。そのきっかけは、二月に東京画廊主催で行われた「三人展（小清水漸・成田克彦・矢辺啓司）」（東京・村松画廊：二月一七日～二二日）に出品した、《垂線》（図11）と題する作品であった。

冬が来て一九六九年を迎える頃、ようやくひとつの作品をつくる決心がついた。それが《垂線》という作品である。画廊の天井から一本のピアノ線が降りている。その線の下端に黄銅を円錐形に引き出した重りが付いている。黄銅の円錐は、床に接する手前でわずかに宙にある。この作品でわたしは、観念を実体化しようと目論んだ。それまでのように観念的に空間を捉えようとするのではなく、ただひたすら鉛直であろうとする実体を存在させようとしたのだった。そしてこの作品をわたしの原器とすることによって、あの夏胎内に宿った世界を表出できるようになっていった。それからは、面白いように作品が湧いてきた。紙、鉄、石、と素材を変えながらつぎつぎにつくることができた。[26]

この時、ピアノ線で吊り下げるものが石（図12）ではなく真鍮製の円錐形であったのは、その方が「垂

直である」という観念をよりシャープに実在化させられるからであった。

さっきお話ししたように、《位相－大地》の体験から自分の作品を三カ月間考え込んだ。その結果出てきたのが《垂線》なんです。それはそれまで非常に観念的に「空間とは何だ」とかで作品を作っていたのを、観念を実在させる、「垂直である」ということを実在させる意味合いであの作品を思いついたんですよ。そのときに真鍮で円錐形を作ってぶら下げる作品と、同時に石を一つ紐で結んでぶら下げる作品と、どっちを出そうかと思って迷ったんですけど。ずっと展覧会の当日まで迷って、結果的には真鍮のやつを展覧会のときには出したんです。石のやつも同時に写真撮影だけしたので、写真として残っていますけど。多分、今なら石を結んだのだけを見せたと思うんですけどね。その当時は、真っすぐ鉛直な状態を見せるので先のとがったもののほうが伝わりやすいかなと思って、円錐形にしたんです。[27]

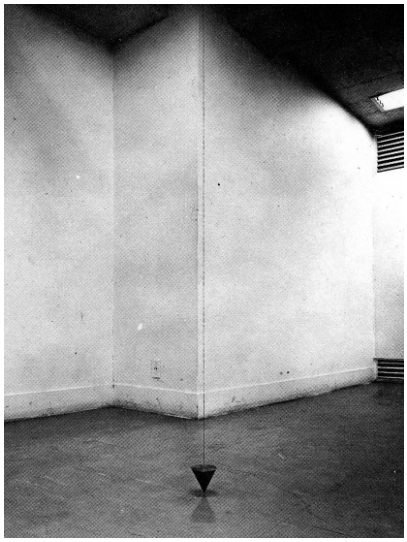


図11　小清水漸　《垂線》　1969年

こうした小清水の《垂線》における「垂直である」という観念の実在化には、《位相－大地》の制作時に、重力による巨大な土の質量とそれを垂直に保って固める体験をしたことが大きく反映していたと推定される。この重力に関する表現上の感受性の鋭敏さは、同じもの派の中でも関根や吉田と比較した場合に特に小清水に顕著な作家的特徴といえる。

ええ、一応ぼくの意識の中では、この作品が区切りになっている。というのは、それ以前に立方体でやっていた、空間だ、量だ、っていうのは、具体的に、現実の視覚的な物質のありようで決定されるんだ、要するに観念的な操作だけでできあがっていくものじゃなくて、具体的なもので示されるんだと、それで彫刻の原点をぼくは一本の垂直線においた。しかも、その垂直線は物質と重力の関係によってでき上がる線ですね。そこに垂直線があるという……。[28]

そして、小清水はこうした《位相－大地》体験の《垂線》への影響を次のようにまとめている。

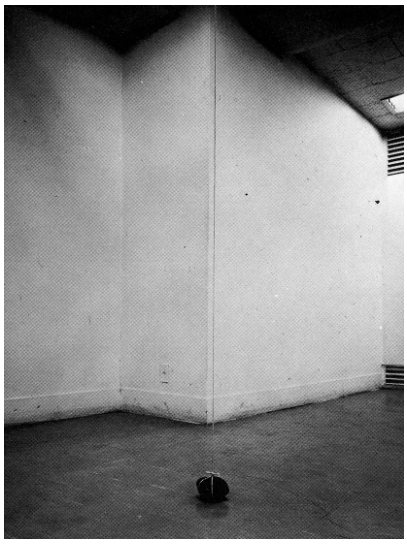


図12　小清水漸　《垂線》　1969年

それまで、かなり僕は彫刻の勉強をして、作品を観念的に処理しようという創り方が多かったんです。しかし、そうじゃない表現があると思うようになりました。では具体的にどうしたらいいか悩みましたが、それで創ったのが《垂線》という作品でした。要するになぜあれを創ったのか後から考えると、概念を実体として示すということでした。世の中には垂直らしいもの、垂直に近いものはあるんですけど、垂直なものはないですね。紙の上に一本線を引いて直線であるとか、水平線であるとか概念の操作で認識するわけですけど、そういうふうに概念的に理解するんじゃなくて、実際に垂線が存在していると、それを見せようとしたんだと思います。それを、区切りにして、それ以前の自分の作品とそれ以後を区切る作品となりましたね。[29]

既に見たように、小清水が《位相－大地》の直前に制作した《梱包》は、実際には目に見えない「無」という空間を錯視的・観念的に表現するものであった。これに対し、《位相－大地》体験を経て制作した《垂線》は、現実には不可視（すなわち「無」）である「垂直である」という観念を即物的・実在的に具体化するものだったといえる。ここに、芸術表現における触覚的実在性の強調を様式原理とする、もの派としての小清水の確立を見ることができる。

一九六八年の秋以降、しばらく自分の作品が作れなかった。確か、百日位は悩んだと思う。それ迄の私は、彫刻を学ぶ者として、空間について考えて居た。しかも空間を観念的に考える余り行き

詰まって居た。無と言う空間を、観念的に追い求めきれないで居た。無の空間を如何に視覚的に表現し得るか、と考えて居たが、納得の行く解決を出来ないままで居た。その時期に、関根の《位相－大地》を、全く経験してしまった。この事は多分、幸運だったのだ。一ト言で乱暴に結論付けてしまえば、《位相－大地》の経験は、私に、無というものを、実在としてとらえる事を思い出させてくれたのだったと思う。そう。思い出させてくれたのだ。私達の、必然としての美術の在り様を。[30]

ここで小清水がいう「必然」とは、彼自身の別の言葉で補足すれば、「日本人である自分にとっての背負わなくてはいけない文化的、社会的必然[31]」である。これは、さらに「日本の文化伝統的必然」と換言できるだろう。

つまり、《位相－大地》は、作家の人為的観念性を素材の即物的実在性が超克する作品であった。これは、意図を超える偶然が肯定され、自然素材がそのまま一つの魅力的な表現になることを意味していた。そうした「美術の在り様」は、日本の文化伝統に通じている。なぜならば、西洋の伝統的な制作観が、理性的・人為的なコンセプトを上位に奉り、自然の素材や作用をそれに従属すべき無価値なものとして下位に貶めるのに対し、日本の伝統的な制作観は、素材の特性や偶然の作用といった自然的要素を優れたものと見なし、それを自らも自然の一部である人間が共感を通じて協働的に作品に取り込むことを高く評価するからである。高階秀爾の言葉を用いれば、前者の西洋の伝統的制作観が「人為が自然を完成する」ものだとすれば、後者の日本の伝統的制作観は「自然が人為を完成する」ものだといえる。[32]その実例としては、日本の伝統的な陶芸における窯変の愛好や、日本庭園における経年変化の重視等を挙げられる。

こうした制作観の相違は、伝統的に、西洋では人間は自然よりも断絶的に格上であるとされるのに対し、日本では人間は大自然の一部分であるとされるという、自然観の相違が反映したものと考えられる。[33]その意味で、できるだけ自然の素材や作用の触覚的実在性を強調するというもの派の様式原理の根底には、自然を価値の至上源泉と見なす日本の伝統的自然観の反映を観取できる。すなわち、もの派の本質は、そうした表現様式を支える親自然的な感受性といえる。[34]

実際に、小清水は《位相－大地》体験から得た意識として、先に引用した「観念やイメージではなくて実体を見せること」に続けて次のように証言している。

それからもう一つは、不真面目な学生ではあっても一応美術の教育を受けているじゃないですか。その美術教育というのは明治以降、全部西洋からきた西洋の美術の教育なわけですよ。デッサンするとか、あるいは彫刻を作ることも全部、西洋でできあがった技法を日本に移し替えてきて、そこで教わってきた。だから僕がその当時、一生懸命教わったとおりに作品作っていても、何となく自分の肉声ではないという思いがあって。《位相－大地》の体験の後に、自分の言語でしゃべっていいんだっていうことに初めて自信を持てた。西洋の美術に対するアプローチを勉強しなくても、自分が育ってきた世界で自然と身につけていたもの、それを素直に出すということは何の問題もないんだという意識。その二つの意識が僕にとっては大事なことで、それがもの派というものに繋がっていったという意識が僕にはあるんですよね。[35]

4 「紙」「石」「鉄」シリーズ

ここから、小清水は毎月のように精力的に新作を発表し始める。

小清水は、一九六九年四月二二日から翌日にかけて都立産業会館でコンクール審査が行われた第四回ジャパン・アート・フェスティバルに、《かみ》（一九六九年）（図13）を出品して入選している（東京国立近代美術館：一九六九年一二月五日～一四日。翌年以後、パリ、マルセイユ、ミュンヘンに巡回）。この《かみ》は、九〇センチ角の升状の紙の中に、それより小さい同形の石を置くもので、できるだけ自然素材そのものを提示する立体作品であった。また、伝統的な西洋彫刻の基本理念である理想的人体像でないことはもちろん、単なる空間という視覚的観念性よりも、紙と石という素材の質感（柔固）や重量感（軽重）の対比という触覚的実在性の強調を主題とするものであった。なお、当時彫刻の素材に紙を用いることは極めて珍しいことであり、これは西洋由来の伝統的彫刻が永続的な重厚素材を用いるのに対し、敢えて耐久力の弱い軽薄素材を選ぶものであった。そして、その紙が「雲肌麻紙っていう日本画のキャンバスになる紙[36]」である点では、ある意味で日本の伝統的な和紙による造形文化を背景とするものだったといえる。

紙のやつはね、その当時はまだ彫刻科の学生だったから、木とか石とか鉄とか、そういう硬くて

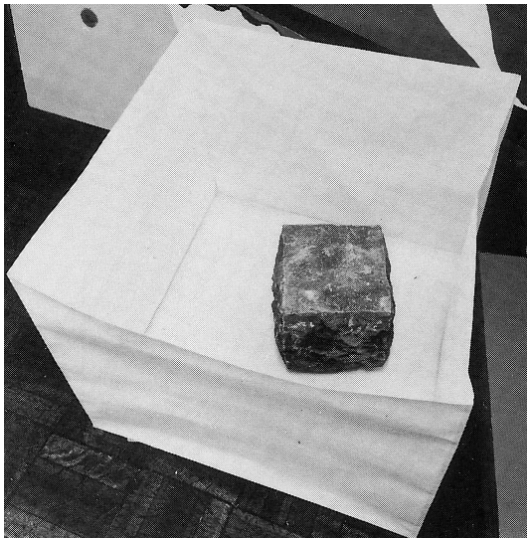


図13　小清水漸　《かみ》　1969年

重くて頑丈なものを作る教育を受けてきたんだけど、そんなに強くも硬くもない、むしろ儚いもので作品作っちゃいけないのかというふうに思って、じゃあ紙を使って彫刻作品を作ってやれと思って。それで九〇センチメートルの紙の升の中に石をぽんと置くという、その作品（《かみ》）を作ったんですけどね。[37]

続く一九六九年五月に、小清水は「第九回現代日本美術展」（東京都美術館：五月一〇日～三〇日）に、《かみ》（一九六九年）を出品して入選している。この《かみ》は、二メートル五〇センチ角で高さ二メートルの大型の升状の紙の中に、それより小さい同形の升状の紙を置く立体作品であった。これもまた、できるだけ自然素材そのものの触覚的実在性を強調する作品であったが、今度は前作のような紙と石という異なる素材の対比ではなく、紙という同じ素材同士の肌合いや軽量感の呼応を主題とするものであった。

要するに非常にペラペラな紙の質感で、重々しいと思われている彫刻という概念の作品をつくろうという発想で、紙のマスをつくったわけですね。先ほども言いましたが、縄で空間を梱包したときには、非常に観念的に作品ができ上がっていってるんです。縄とポリエステルを組合わせたりということは考えましたけれども、まだ自分の情感からくる素材の選び方じゃなくて、意識から持ってくるような素材の選び方だった。紙の作品になって初めて、素材に対して自分の情感を解放したというか、引受けたところで材料を選び出して、形作る姿勢になっていきましたね。[38]

また、小清水は、同年七月に行われた箱根の森彫刻美術館主催の「第一回現代国際彫刻展」のコンクール審査に、《石》を出品している。この《石》は、地面に二メートル五〇センチ角で深さ五〇センチの直方体の穴を掘り、その中にそれより小さい一メートル五〇センチ角で高さ五〇センチの同形の大型の石を置く作品案であった。これもやはり、できるだけ自然素材そのものの触覚的実在性を強調する立体作品で、今度は土と石という素材の質感や重量感の対比を主題としていたが、当時の評価基準の埒外にある作品だったので審査には落選している。

さらに、小清水は、同年八月の「現代美術の動向展」（京都国立近代美術館：八月一九日～九月二三日）に、《かみ1》（一九六九年）（図14）と、《かみ2》（改題《かみ》）（一九六九年）（図15）を出品している。《かみ1》は、巨大な和紙を巨大な鉄板に磁石で留めるもので、これもやはりできるだけ自然素材そのものの触覚的実在性を強調し、紙と鉄という素材の質感と重量感の対比を主題とする立体作品であった。さらに、この《かみ1》は、紙が磁石で空中停止していることで、磁力や（逆説的に）重力という自然作用の存在を提示する作品でもあった。また、《かみ2》は、前月の「第一回現代国際彫刻展」で落選した作品案の大型の石を大型の袋状の紙で包み込むもので、これもやはりできるだけ自然素材そのものの触覚的

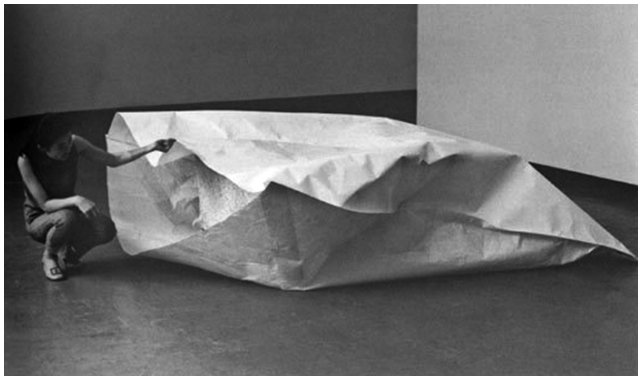


図15　小清水漸　《かみ2》　1969年

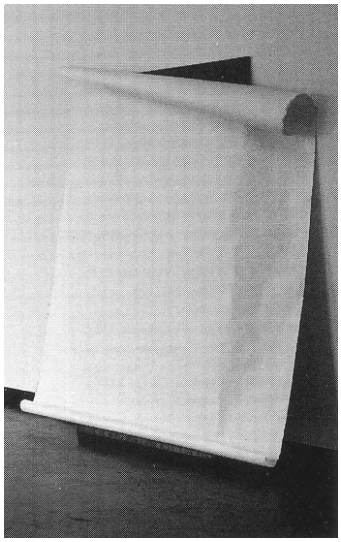


図14　小清水漸　《かみ1》　1969年

実在性を強調し、紙と石という素材の質感と重量感の対比を主題とする立体作品であった。この《かみ2》における、袋状の紙とそれに包み込まれた石の非日常的な巨大さや組み合わせの意外さは、既成概念を脱して自然素材そのものの触覚的実在性を直接知覚させることに貢献する一方で、日本の典型的な和紙（雲肌麻紙）で物を包み込むという点では、ある意味で日本の伝統的な紙による包装文化を想起させるものだったといえる。

成田君のいう日常的でないものを求めるということね。それが、たとえば既成概念的でないものということばに置き換えられるとすれば、ぼくはそのとおりじゃないかと思う。ぼくの場合にも、大きな紙の袋にでかい石を入れるということを、紙というものに対して自分のいままで持っていた概念を疑うところからはじめたわけです。石に対してもやはり同じです。[39]

その上で、小清水は、翌一九七〇（昭和四五）年五月に中原佑介が企画した「第一〇回日本国際美術展――人間と物質」（東京都美術館：五月一〇日～三〇日）に、《鉄Ⅰ》（改題《鉄板Ⅰ》）（一九七〇年）（図16）と、《鉄Ⅱ》（改題《鉄板Ⅱ》）（一九七〇年）（図17）を出品している。この二つの作品も、やはりできるだけ自然素材そのものの触覚的実在性を強調し、鉄という素材の質感と重量感の生々しい提示を主題とする立体作品であった。その鉄板の先端の半円部分が磨かれて刃先を想起させることや、その刃先が見慣れないほど異様に巨大であることや、刃先を下に壁に立てかけて不安定に見えることや、後部を浮かして刃先を地面に付けることで抉るという行為を連想させること等は、鉄という素材の触覚的実在性を強く知覚させることに貢献する一方で、その鉄を研いで刃先を想起させること自体が、ある意味で日本の伝統的な鉄による刃物文化を喚起するものだったといえる。

図17　小清水漸　《鉄Ⅱ》　1970年

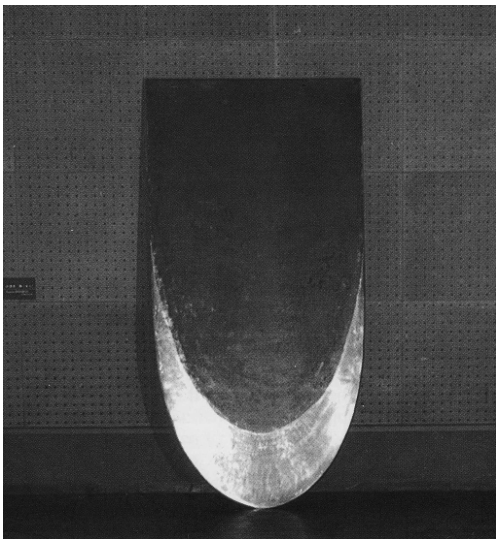


図16　小清水漸　《鉄Ⅰ》　1970年

鉄のときはいかにも鉄であるということを主張する状態を探し出そうっていうふうな（考えだった）。日本の文化の中では、鉄というのは刃物の部分というのがあるんでね。刃物だけではない鉄の表情もありますけど、一番ストレートに伝わるには刃物にするというのが端的かなという捉え方でしたね。[40]

さらに、小清水は、同じ五月に開かれた「ヒューマン・ドキュメンツ'70」（東京画廊：五月一一日～二三日）に、《かみ》（改題《紙の袋》）（一九七〇年）（図18）を出品している。これもやはり、袋状の和紙（雲肌麻紙）の連作の一つで、できるだけ自然素材そのものの触覚的実在性を強調し、紙という素材の風合いと軽量感の提示を主題とする作品であった。さらに、この《かみ》は、壁に掛けられて一見平面的な絵画であるように見えながら、実際には平板な升形の立体であるという点では、従来の西洋由来の絵画と彫刻というジャンルの境界を曖昧にするものであり、その意味で絵画と彫刻が未分化な日本の伝統的造形文化と一脈通じる作品だったといえる。

そして、小清水は、同年八月に東野芳明が企画した「現代美術の一断面展」（東京国立近代美術館：八月四日～三〇日）に、この壁に掛けられた平板な升形の和紙（雲肌麻紙）をさらに大きくした《かみ》（一九七〇年）を出品している。またこの時、美術館の前庭に、一メートル×二メートル五〇センチ×一メートル二〇センチの巨石を真っ二つにした《七〇年八月石を割る》（一九七〇年）（図19）を出品している。この二つの作品もまた、やはりできるだけ自然素材

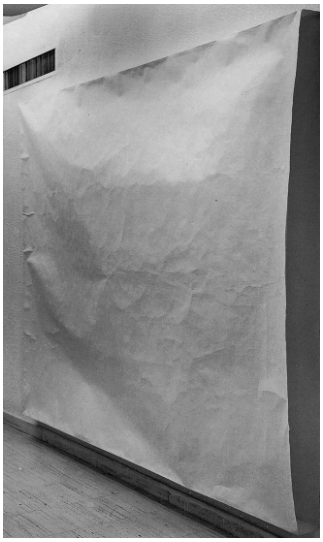


図18　小清水漸　《かみ》　1970年

そのものの触覚的実在性を強調し、それぞれ紙と石という素材の質感と重量感を如実に提示すると共に、美術館の内外で両者の素材の質感と重量感を対比することを主題とする立体作品であったといえる。なお、この《七〇年八月 石を割る》では、「日本人の記憶の中にあるいろんな石の中で割と頻繁によく使われている石」[41]である茨城県稲田産の白御影が用いられている。さらに、ここでは、割るという行為自体が石という素材に対する自然な関わり方と捉えられ、それがあくまでも素材の支配的操作ではなく素材との共感的協働と感受されていることに注意を促しておきたい。

確かに石とか紙とか、あるいは鉄とかはそれ自体、非常に強固な存在としてあるわけだけれども、自然との関わりという相関関係では、人間として、たとえば木を見たら木を削る、石を見たら石をうがつという意志を持つのが、ごく自然のあり方だというふうに自分では思うわけですね。だから素材を組み伏せるということではなくて、情感的には素材を受け入れていきながら、なおかつ自分の人としての自然な行為を加えていくと。[42]

図19　小清水漸　《70年8月 石を割る》　1970年

ここで見たように、これらの小清水の「紙」「石」「鉄」シリーズは、できるだけ自然素材そのものの触覚的実在性を強調する点で共通している。つまり、これらの紙や石や鉄を素材とする立体作品は、いずれも視覚的観念性よりも触覚的実在性を強調する点で、典型的なもの派作品だったといえる。さらに、これらの作品はいずれも、日本の伝統的な制作観や自然観に親和的である。その意味で、これらの作品は、単なる表現様式のみならずそれを支える感受性の水準でも代表的なもの派作品だったといえる。

なお、この一九七〇年の四月から五月にかけて、小清水はフランスのパリで開かれた「日本人による版画展」（C・M・カッセ画廊：四月一四日～五月一四日）に、紙にエンボス加工で文字を浮き出させた五枚組の作品を出品している。これもまた、いわば紙という素材の触覚的実在性を強調するもの派作品の一つであったといえる。ここで注目すべきは、そこで小清水が浮き上がらせた文章の一つが「Qui sommes-nous?」だったことである（図20）。これは、「私達は誰か？」を意味するフランス語であり、その意味でこの作品は、西洋の言語で、西洋由来の美術という方法を用い、いわば西洋美術の中心地で、西洋人のみならず全世界に向けて、「日本人である自分にとっての背負わなくてはいけない文化的、社会的必然としての美術の在り様」を自問し提示してみせるという構造を持つ作品であったと指摘できる。

以上のように、小清水漸の一九六六年から一九七〇年までの芸術活動を考察すれば、もの派とは、芸術表現における触覚的実在性の強調であり、その表現様式の根底には、日本――より広く視野を取るならば東アジア――の伝統的な制作観や自然観があると分析できる。そして、そうした日本あるいは東アジアの伝統的感受性を、西洋由来で事実上世界共通言語である美術を通じて表現していることこそが、正

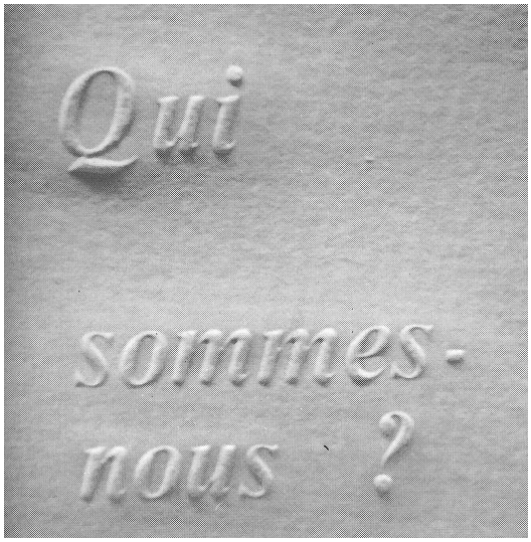


図20　小清水漸　日本人による版画展　出品作　1970年

にもの派の世界美術における固有の独自的価値と主張できる。

謝辞

本稿執筆に当たり、筆者の複数回のインタヴューや手紙による細かい質問に何度も丁寧に回答していただいた、小清水漸氏、関根伸夫氏、東京画廊代表取締役の山本豊津氏に心より感謝申し上げます。

注

1 秋丸知貴「自然体験と身心変容――『もの派』研究からのアプローチ」『身心変容技法研究』第六号、上智大学グリーフケア研究所・身心変容技法研究会、二〇一七年、七六–八四頁。また、関連論考として、秋丸知貴「現代日本美術における自然観――関根伸夫の《位相–大地》(一九六八年)から《空相–黒》(一九七八年)への展開を中心に」『比較文明』第三四号、比較文明学会、二〇一八年、一三一–一五六頁。

2 小清水漸「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」『美術手帖』美術出版社、一九九五年五月号、二七〇頁。本稿の小清水漸の経歴については、本人への直接インタヴューや文通に基づいている。また、二〇一八年一二月一五日現在未公開で、本人より筆記録の提供を受けた、「日本美術オーラル・ヒストリー・アーカイヴ」における菊川亜騎・加治屋建司・山下晃平によるインタヴュー(「小清水漸インタヴュー1」二〇一六年一〇月二四日・「小清水漸インタヴュー2」二〇一六年一〇月二五日)も大いに参考になったことを関係者全員に感謝しておきたい。

3 「小清水漸インタヴュー1」。

4 「小清水漸インタヴュー1」。

5 建畠覚造・尾川宏・舟越保武・佐藤忠良・植木茂・井上武吉『新・技法シリーズ　彫刻をつくる』美術出版社、一九六五年。

6 「小清水漸インタヴュー1」。

7 このAゼミには、後にもの派となる菅木志雄も参加している。

8 岡田隆彦「小清水漸と語る――素材との絶えざるかかわりを通して」『みづゑ』美術出版社、一九七八年五月号、九一頁。

9 小清水「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」二六八頁。

10 「小清水漸インタヴュー1」。

11 「小清水漸インタヴュー1」。

12 岡田「小清水漸と語る」九一頁。

13 《位相–大地》の制作には、その他に友人女性の櫛下町順子・上原貴子・大石桃子が参加していた。

14 関根伸夫『風景の指輪』図書新聞、二〇〇六年、五七頁。

15 小清水「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」二六九頁。

16 小清水漸「小清水漸氏へのアンケート」『「位相–大地」の考古学』西宮市大谷記念美術館、一九九六年、一八頁。

17 「小清水漸インタヴュー1」。

18 峯村敏明「存在を問う美術の系譜」『もの派–再考』展図録、国立国際美術館、二〇〇五年。

19 「日本概念派」の問題については、千葉成夫『現代美術逸脱史』晶文社、一九八六年を参照。

20 「The World Wide Artist Vol.3　小清水漸」『ギャラリー』ギャラリーステーション、二〇一四年一二月号、三一–三二頁。

21 岡田「小清水漸と語る」九一頁及び、「小清水漸インタヴュー1」。

22 小清水「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」二七〇頁。

23 小清水「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」二六九頁。

24 「小清水漸インタヴュー1」。

25 小清水「闇の中へ消えていく前の藪の中へ」二六九頁。

26 「小清水漸インタヴュー1」。

27 岡田「小清水漸と語る」九二頁。

28 「The World Wide Artist Vol.3　小清水漸」三二–三三頁。

29 小清水「小清水漸氏へのアンケート」一八頁。

30 「The World Wide Artist Vol.3　小清水漸」三三頁。

31 日本文化会議編『東西文化比較研究――自然の思想』研究社、一九七四年。

32 こうした日本の伝統的な制作観と自然観の関係については、注1の拙稿を参照。

33 この観点からは、一九七一年を境に表現様式が変化することでもの派から転向したと一般に見なされている小清水が、実際には感受性の水準では現在の最新作に至るまで一貫してもの派だったことが理解できる。この問題については、稿を改めて論じる予定である。

34 「小清水漸インタヴュー1」。

35 「小清水漸インタヴュー1」。

36 「小清水漸インタヴュー1」。

37 岡田「小清水漸と語る」九二頁。

38 小清水漸・菅木志雄・関根伸夫・成田克彦・吉田克朗・李禹煥「座談会〈もの〉がひらく新しい世界」『美術手帖』美術出版社、一九七〇年二月号、三六頁。

39 「小清水漸インタヴュー2」。

40 「小清水漸インタヴュー1」。

41 岡田「小清水漸と語る」九七頁。

42

第三部 ❖ 霊性の探究

身心変容のものがたりとしての『霊の讃歌』

鶴岡賀雄
南山宗教文化研究所客員研究員／宗教学・キリスト教神秘主義研究

1 はじめに

本稿は、十六世紀スペインの詩人神秘家、十字架のヨハネ（Juan de la Cruz, 1542-1591）の高名な詩編、「霊の讃歌（*Cántico Espiritual*）」に見てとれる、人間の「魂」が神との愛の交わりのなかでいかに変容していくかの過程を、とくに、「語られる言葉の変容」という観点から素描しようとするものである。言い換えれば、この詩編を、魂の変容の次第を歌った「詩・ものがたり」として読解しようとする試みである。まず、文献上の基本的な確認をしておく。

この詩編は、十字架のヨハネが三十三歳のころ、修道会改革運動の軋轢のなかで敵対グループの修道院に拉致監禁されて、幽閉に近い生活を強いられていたおりに、何もない監禁の小部屋のなかでその最初のかたちが書かれた。その後、いくたびか拡張され、最終的には四十の「歌（canción）」から成るかたちが成立した。[1] さらに、この詩を読んだ修道女たちにその「霊的意味」の解説を求められたのに応えて、詩編全体についての逐行的注解――著者は「解明（declaración）」としている――の書を著者自身が執筆した。自作詩自注の形式をとるこの著作が、『霊の讃歌（*Cántico Espiritual*）』と呼ばれて、十字架のヨハネの主著の一つとなっている。注釈の内容は、他の著作同様、「神との合一（unión）」にまで至る魂（alma）の道程を扱うもので、いわゆる婚姻神秘主義の伝統に属する。ただし、通常婚姻神秘主義は聖書の雅歌注解のかたちを採るのに対し、この著作で注解されるのは、雅歌から基本イメージを受け継いではいるものの、あくまで自作の詩であるところに特異性がある。

以下本稿では、この詩編（「歌（canciones）」）――試みに〈魂の愛の歌〉と記す[2]――自体を題材とし、『〈魂の愛の歌〉解明』での注解は、もちろん参照はするが、そこに神学的語彙で説かれる教説そのものは主題としない。「神」という絶対者を恋愛ないし婚姻という濃密な人格的関係の対象として捉えることで拓かれる地平のなかで、魂の変容がどのように語られ把握されうるのか、その可能性をこの「詩・ものがたり」の言葉に即して探ろうとするものである。

2 読解の視点

〈魂の愛の歌〉の読解に入る前に、この著作が属する婚姻神秘主義の、神学としての特徴ないし性格について、私見を述べておく。

婚姻神秘主義は、上述のとおりユダヤ・キリスト教の初期からの伝統がある。人間の魂を若い女性、神（ないしキリスト）をその恋人である若い男性に準え、神と人間の愛の交わりの内実を、男女の愛の交わりの諸相、恋愛の成就までのドラマに読み込もうとする、「神学」のひとつのかたちである。ヘブライ

語聖書に収められた恋の歌、雅歌――聖書学者はこれを、古代パレスティナの民衆的な恋歌、あるいは祝婚歌の集成と見るようだが、字義上は宗教的要素をいっさい含まないこのようなテクストが聖典とされたことの意図・意義についてはなお不詳である――が、そうした神学を可能とする宗教上の「権威」となっている。

婚姻神秘主義は、したがって、神と人の間の愛を男女の恋愛に「準える」ものである以上、それを構成する言語は全体として「比喩」となる。人と神の愛は、純粋に精神的・霊的なものであって、男女の恋愛のように身体・肉体が関わるものではないからである――こう言い切るのはあまりに霊肉二元論的であり、男女の愛の理解についても、また神と人との愛の理解についても、いささか偏頗なものとすべきかもしれない。のみならず、およそ「この世を超えた」神についてこの世の言語で語るときには、言葉は「すべて比喩に過ぎない」とすることもできるだろう。しかるに、神学――神について（人間の言葉で）語ろうとする試みの全体をここではこう呼んでおく――としての婚姻神秘主義の特徴にして特長は、この言葉の比喩性をはじめから大前提としているところにある。精神的愛と肉体的愛の違いは歴然としている――と想定される――以上、婚姻神秘主義の言葉は、指示対象の一義性や、語の厳密な定義を要求する学問言語――現代なら自然科学のそれ、当時であればスコラ学のそれ――とは、はじめから「ジャンル」を異にしている。そして婚姻神秘主義は、このことを意識的・意図的に活用しようとする。言葉の厳密な使用、正確な論理性といった規矩から、はじめから、「比喩」の名のもとに脱出することで、かえって言葉の自由な使用、言葉が本来もつはずの多様多彩な意味作用を自在に――「恣意的」にと言ってもよい――用いて、そうであることが「（論理的に）必然」であるような理論ではなくて、そのように考え、語ることも「可能な」、一つの理路を描こうとする。それは「理論」ではなくて、「ものがたり」の理路である。が、それも一つの理路である以上、一つの理解ないし了解可能性を有する。一定の説得力を、共感可能性の大きさとして有する。その可能性に賭けるのが婚姻神秘主義だと言えよう。

「ものがたり」の基本要素と性格

ただし、「ものがたり」という理路、その「理」の性格については、一般的理論化は至難に思われる。「ものがたり」という言葉自体、「物語」「ストーリー」「おはなし」等、いろいろな表記、類語があるきわめて曖昧なものであり、西洋古典語でも、ミュートス（muthos）、ファーブラ（fabula）等、多様かつ多義的である。これを巡る議論は、文芸学はもとより、多方面で行われているが、[3]「ものがたり」を文芸の一ジャンルと見るなら、近現代の芸術はあらゆる既成概念を脱する作品を創造することを志向する面があり、どのような概念規定もあらかじめ破綻する運命にあるともいえる。そこで本稿では、以下のように「おおまか」にとらえておく。

そもそも「ものがたり」とは、あらゆる理論以前に人間が紡いできた、世界や自己を了解するための言葉のかたちである。かつ、あらゆる理論化「以前」なるがゆえに、潜在的にはつねに、理論に「抗する」言葉のかたちでもある。「ものがたり」の理路に拠る婚姻神秘主義は、かくて、形而上学でも存在論でも、また心理学でも体験記述でもなく、「ものがたり」として神との合一を語る・言語化する、古いけれどもつねに可能な、つねに甦りうる言葉のかたちといえる。その「言葉のかたち」の基本を本稿では、あくまで〈魂の愛の歌〉読解のための把握として、以下のように捉えておきたい。

まず、「ものがたり」には「登場人物」がいる。そのもっとも主要な者を「主人公（hero/heroine）」と呼んでおく。主人公は、行動し言葉を発するひとりの主体である。読者はその主人公の「私（一人称単数）」に自らの「私」を重ねることができる。主人公の「私」は「誰でも」の「私」である。

「ものがたり」では、その主人公を巡って「出来事」が起こる。出来事は特定の時間・場所で「出来」するが、それは定義上、「ただならぬ」ものであるので、主人公にとって一つの「体験」となる。それは、それまでの自分の世界に切れ目を入れる、「新しい世界」の開けだろう。ある出来事の体験によって、世界のあり方＝見え方が変わり、それは即ち主人公の「あり方」の変容となる。こうした変容が可能であるためには、主人公の生（人生）の時間が持続する時の流れであることが要件とされるだろう。これを「魂の時間性」と呼んでおきたい。体験は、出来事に至るまでの時間的経緯があってこその体験であり、出来事を経てさらに生きる時間が主人公のあり方を変えていく。出来事の体験は、時間の持続のなかで咀嚼されて、その人の（人生）「経験」へと成熟していく。その成熟したあり方を、「境地」「境涯」と呼んでみたい。いわゆる神秘階梯論は、この境地の進展を理論的に画するものだが、「ものがたり」は、この「魂の時間性」を捉えるのに、非時間的な「理論」に比して、適した言葉のかたちだと思われる。主人公という主体の「私」の「あり方」の変化が、主人公の言う言葉、する行為として具体的に示され、証さ

れるからである。

この、主人公が「経て」いく出来事と、それによる主人公の変容の組み合わせ、これが「ものがたり」の基本的「ストーリー」となる。

基本ストーリー

以上を踏まえ、十字架のヨハネの婚姻神秘主義「ものがたり」のストーリーを見るなら、それはきわめて単純なものである。そのいわばミニマルなかたちは、〈魂の愛の歌〉と並ぶ彼の代表的詩編「暗夜（*Noche Oscura*）」――これも通称なので本稿では〈暗い夜〉とする――に見て取ることができる。主人公の若い女が、自分の愛する恋人との出会い――この詩では「逢瀬」――を求めて密かに家を出る。場面は夜である。[4] そして、幸いに恋人と出会い――示し合わせた「逢い引き」のようである――、愛の交わりに満たされる、というだけである。全編を拙訳で引いておく。

1　暗い夜／愛に焦がれて　かき立てられて／なんてしあわせな冒険でしょう／気づかれもせず家を出ました／わが家はもうひっそりとして
2　暗闇のなか　迷いはなしに／秘密の梯子で姿も変えて／なんてしあわせな冒険でしょう／暗闇のなか　顔も覆って／わが家はもうひっそりとして
3　このしあわせな夜のなか／そっと隠れて　見られもせずに／私も何も　見ることもなく／導く明かりは　何もなく／心に燃えるものだけが
4　それが私を導きました／真昼の光よりなおさだかに／そこで待っていてくれました／よく知っている　あのひとが／そこにはほかに誰も来ない
5　ああ　夜、あなたが導いてくれた／ああ　黎明よりもいとしい夜／ああ　夜よ　あなたがふたりを結んでくれた／恋する男を　恋する女と／恋する女が恋する男と　同じ姿に変わるほどに
6　花のような私の胸／このひとにだけ　潔く保ってきた／そこに　このひとはまどろんで／私はかれをいつくしんで／杉の扇はそよ風を送っていた
7　お城のほうから　風がながれて／恋人の　髪をまさぐる私にふれた／透明な手で／うなじを掠めた／すると五感が　消えてしまった
8　そのままじっと　すべて忘れて／恋人に　頬よせたまま／すべては止んだ　もうなにもしない／思い煩いは　うち棄てられて／白百合の間に　忘れさられて

十字架のヨハネはこの詩の注解として『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』を書いたのだが、ともに最初の二つの「歌」の注解を終えたところで中断している。中断の本質的な理由については、注1に掲げた拙著で私見を述べたが、詩自体の内容からするなら、第一の歌と第二の歌が、全体で大きく三つに分かれるこの詩の第一部を成しているからである。文法的にもこの二連は、「（家を）出た（sali）」という強い一つの動詞に支配された一つの文となっている。そして「このしあわせな夜」のなか、真昼の光よりなお確かな愛の炎に導かれて恋人と結ばれるまでの道程を言う第三、第四、第五の歌が、この詩の第二部であり、さらに言葉の雰囲気が一転して、愛の交わりを経た恋人たちの、清澄な夜のなかでの「一切の忘却・放下」を歌う三つの歌が第三部となっている。この三部構成の「ものがたり」が、キリスト教神秘思想の基本的階梯論である、「浄化―照明―合一」の三段階に対応していることは見やすいだろう。

3 〈魂の愛の歌〉の「ものがたり」

〈魂の愛の歌〉も〈暗い夜〉と同じ雰囲気のなかで展開する。本稿末尾に、これも拙訳で全文を掲げておく。詩の形式――一連五行、八音節と十一音節からなる「リラ（lira）」と呼ばれる洗練された形式――も同じである。ストーリーも基本的には同様だが、全四十歌の長編であることもあり、合一への過程はより起伏に富んだものとなっている。後述するが、〈暗い夜〉の三部構成に加えて、「合一」のさらに先に、終末的完成の望見ともいうべき最終部が加えられている。

詩作品として言わばジャンルとしても重要な違いがある。

〈暗い夜〉は、全体が主人公の若い女の一人称による発話という文法形式で歌われている。〈魂の愛の歌〉も、基本的に発話の形式をとる。ただし〈魂の愛の歌〉は、主人公の女性の他に、恋人の男性や他の登場人物の発話と読める「歌」が交じり、詩のものがたり進行の画期――出来事――を成している。『解明』の題辞どおり、「魂〔花嫁（エスポサ）〕と花婿（エスポソ）の間に交わされる歌」となっている。[5] したがって〈魂の愛の歌〉の詩行のほぼすべてに、語りかけられる相手が想定されている。詩文の解釈の意義もこめて、拙訳には「語り」の宛先も付記してみた。ただし、後述するように「発話」とは読みにくい「歌」もいくつかあり、これを一種の詩劇とみて、それらを「コロス」の台詞のように読む読解もありうる。[6]

以上の了解のもとに、つまり、この「詩・ものが

たり」を、『解明』で語られる理論より先に、ある経験のリアリティに密着した言葉と見なして、その「ものがたり」自体に内在する理路を読み取ろうとする。ただし、限られた紙幅でもあり、より整備された論のための粗い素描にとどまる。

恋人（神）との愛の交わり（合一）を目指し、実現する主人公の若い娘――以下、〈恋する女〉またはたんに〈女〉とする。それに対応して、恋人の男性も〈男〉、あるいは文脈によっては〈彼〉と記す――の愛の冒険は、〈魂の愛の歌〉では、婚姻神秘主義の枠組みである「交際―婚約―婚姻」の三段階――「浄化―照明―合一」の三段階にゆるやかに対応する――を基本としつつ、合一のさらに彼方の境地、神学的には「来世」に望まれるいわゆる終末的完成の望見という四段階が措定されている（『〈魂の愛の歌〉解明』「梗概（argumento）」）。概ねこの区分に沿いつつ、各段階における主人公（〈女〉）の「境地」の変容の次第を追ってみたい。

第1の歌～第15の歌――「交際」

第1の歌から第12の歌までは、婚姻神秘主義の基本構成によれば、いまだ愛の成就に至らない〈恋する女〉が、〈恋する男〉を捜し求めて彷徨う段階であり、ひと連なりのまとまりをもっている。「捜し求め」の始まりから、その願いが叶って〈恋する男〉との真の出会いが成るまでの過程である。

ただし、第1の歌のはじめから、恋愛はすでに決定的に始まっている。〈女〉は〈男〉への愛にどうしようもなく捉えられてしまっており、愛の芽生えの段階から語られることはない。それに代えて『解明』の劈頭では、恋人の探索行に出で立つこの「魂」のいわば霊的前史を長大な一文によって記述する、という力業がなされている。引いておこう。

魂は、為すべき務めを心得、〔この世の〕命は短く、永遠の命に至る小径は狭く、義人も辛うじて救われるにすぎず、世の事どもは空しく煩わしいばかりで、すべては流れゆく水のごとく終わり消えゆくのであり、〔死の〕時は定かならず、賞罰は厳格、滅びはいと易く、救いはいとも困難なることを見てとり、その一方、神は魂をただご自身のためだけに創造されたのだから、魂は神に大きな負債を負っており、したがって神に対しておのれの全生命を捧げるべきこと、そしてまた、神おひとりだけで魂の生命を贖ってくださったのだから、したがって魂は神に対して、〔いまの自分に〕残されている愛のあらゆる応答を自分の意志で捧ぐべきであること、そればかりか、世に生まれる以前から無数の恩恵を神に負っていること、かつまた、自分の人生の大部分は既に空しく過ぎ去り、そして、その〔空しく過ぎた〕一切について、最初のものから最後のものまで、神がエルサレムを輝く灯明もて精査なされるだろうその時には、最後の一円まで勘定を支払い片を付けねばならないこと、そしてすでに日は傾き、おそらくは一日の終わりの時であること、こうしたことを深く認識して、そして、かくも多くの悪と害とを贖おうにも、魂がずっと被造物のただ中にあって神のことなどをすっかり忘れたがっていたがため神はいたく怒っておられ、隠れてしまっていることを何より痛感するので、そうした魂は、これほど大きな危険と滅びについて内心深く畏れと慄きに捉えられ、そこで、この世の一切をうち捨て、一切の仕事を棄てさり、一日一刻たりとも先延ばしにせずに、いまや神〔へ〕の愛に傷つけられた心の発する呻吟と焦慮とを以て、恋人〔なる神〕に初めて呼びかけて、こう言う「あなたはどこに隠れておられるのか？〔……〕」（『〈魂の愛の歌〉解明』一・1）

この導入文には、「婚姻神秘主義」の雰囲気にはそぐわない、魂の亡びへの警鐘恫喝めいた文言が連ねられている。修道文献として必須のことだろうが、長文の最後で、滅びへの怖れと慄きが一挙に、神への愛の呻き・焦りへと転調されている。婚姻神秘主義は、総じて罪や罰について語ることをしないが、〝どうしても今のままではいられない〟という、人間であることに本質的に伴う不充足感が出発点に据えられていることは確認したい。

かくて、第1の歌を発話する主体（主語）である〈女〉のあり方は、自らの幸いを与えてくれるはずの何か・誰か――それを「恋人」とするのが婚姻神秘主義である――の不在を、現前しない当の恋人自身に向けてあてどなく託ち、呼びかける、というかたちをとる。なくてはならない唯一のもの（unum necessarium）の欠如が、出発点の境遇である。

そこで〈女〉は、この境遇を脱すべく決然と出立する。〈暗い夜〉の主人公同様、〈女〉は「外に出て」、〈彼〉の居場所、〈彼〉と会える場所を求めて、さまざまな探索をなす。〈魂の愛の歌〉のものがたりでは、まず、他の人々に尋ねてまわる。第2の歌で〈女〉が尋ねる相手は、親しい「牧人たち」である。（西洋古典文学の伝統を継いで、この恋愛ものがたりは一貫していわゆる牧歌・田園詩の風光のなかで展開し、主人公の〈女〉も、第28・29の歌にあきらかなように、羊飼いである。）そして自分の辛さについての伝言を頼む。

『解明』では、この「牧人たち」は、神学上、神との仲介者とされる天使たちに比定される。

第3の歌では、〈彼〉を尋ねてさらに遠くまで行く。山河を越え、国境を越えて、〈女〉は留まることができない。『解明』では、修道者のいわば自力作善、ひたすらな禁欲苦行のあり方がここに読み込まれる。

第4の歌と第5の歌は「自然」との問答となっている。（アウグスティヌス『告白』第十巻第六章の有名な箇所が下敷きである。）第4の歌で、恋人の在り処を「自然」――木立、繁み、草原――に問い尋ねる。天然自然は、『解明』では「被造物」という神学の言葉でとらえられるが、〈歌〉ではその天然の「美」が強調されている。神の作品なるがゆえの美である。しかし〈女〉は、この天然の美、被造物の麗しさに目を止めることは（この段階では）ない。美しい緑、山河を目にしても、彼女がそこに見てしまうのは、それが神の（〈彼〉の）「被造物・作品」ではあっても、〈彼自身〉ではないという否定の面、不在の相なのである。なお『解明』では、やや付随的にだが、西欧キリスト教神学ではあまり語られることのない、「自然の救済」の問題が一言されている。[7]

自然を「介しての」神の認識、いわゆる自然神学が十字架のヨハネの説く修道生活の理想ではないことは、〈歌〉のものがたりのレベルでは、自分と恋人との間のあらゆる媒を拒絶する恋愛心理として語られる。第6の歌は、自然のみならず、聖人や天使の媒（「とりなし」）にも満たされない〈女〉の思い、焦燥が、激しい言葉で言われている。『解明』にはこのようにある。

恋人〔神〕について、何らかの認識であれ感得であれ、たんにやりとりを受け取るだけの訪い〔ある種の神秘体験〕は、〈彼〉の様子を報せる手紙の配達人のようなもので、魂の欲求をいっそう覚醒させ、増大させるだけである。パンのかけらが飢えを大きくするように、こんな僅かなものであしらわれていることで魂を辛くさせるのである。（『解明』六、4）

だが、全被造物の美にも満たされないということは、この世界一切を否み、世界からの離脱を願うことだろう。直接無媒介の愛の交わりを願うこと、それ以外では断じて満たされないと痛感することが、この段階での〈女〉の愛のあり方であり境涯である。

第7の歌では、〈女〉の言葉は、求める答えを与えてくれるべくもない自然から反転内向して、自身の思いを見つめる独り言のようなかたちとなる。この間接性のもたらす不充足感がいっそう強調される。〈彼〉のことをさまざまに讃え語るけれども〈彼自身〉ではない一切は、彼について何がしかを語り・示すがゆえに、〈彼〉への愛をいっそう掻き立て、〈彼自身〉の姿を「ほの見せる（echar de ver）」ことで〈女〉の焦燥を増し、〈彼自身〉への衝迫力を果てしなく増大させていく。ほのめかすことで引き寄せる、いわゆるエロティシズムの動勢である。「みな口ごもるまま　なんだかわからない何か（un no sé qué que quedan balbuciendo）」の一行は、「ケ」の音を重ねることで、その口ごもり自体を詩句としている。

第8の歌では〈女〉の自らへの問いかけは深刻さをさらに増し、自身の「いのち」に問いかけ、問い直す。自分のいのちは自分の中になく、私はいまや私の「いのち」の主体・主人ではない。「魂は自分自身よりも自分の愛する者の内にある（anima est ubi amat quam ubi animat）」という古代以来のトポスでもある。「いのち」の在処が「本当の自分」の場所だとすれば、本当の自分は、いまの自分の体にはいない。かくて〈女〉の想いは「死」に向かわざるをえない。

こう見定めた〈女〉は、第9の歌で再び〈彼〉（神）に思いを向け、彼自身の力で、いわば他力で、自分がこの世の地平から引き去られることを願う。第10の歌では〈彼〉と直接見えることをあくまで願うが、『解明』では、その視線は、もはや「自然」の水準では叶わない「超自然の光」によるものとされる。

ついで第11の歌では、〈女〉はほとんど詰るようにして、「わたしを殺して！」と迫る。もう〈彼〉以外の一切は見えなくなっている。

貴方の存在と美しさを目の当たりにする悦びはまことに大きいはずで、私の魂はそれに耐えられず、見ることで私は死なければならないはずです。それなら、貴方のお姿と美しさとが私を殺してくれますように（mátenme tu vista y hermosura）。（『解明』十一・6）

美を見ることで死ぬことが彼女の願いとなる。

第12の歌から、「交際」の段階のクライマックスに進む。彼を捜し続け、あらゆる方向、あらゆる手立てで求め続けた〈女〉は、「水晶の泉」――「クリスタル」と「クリスト」が掛かっている――のほとりにたどり着き、「白銀の水面」を見つめる。そして泉に呼びかけて、奇妙な願いを願う。この水面の水鏡に、〈彼〉の「瞳（ojos）」が映ればいいのに、という願いである。「顔と顔を合わせて」ではなく「鏡に映る朧な姿」ででも、彼を見たい・会いたい、というのである。ただし彼の「顔」は、とくに「瞳」へと収斂されている。瞳とは、むしろ「視線」の謂いで

もあろう。

その願いは叶う。続く第13の歌は、詩編全体の一大転換点であり、詩の形式上も、歌連の途中、それも詩行の途中で話者が変わる、という技法が用いられている。第一行「瞳を逸らせてください、愛しいあなた（Apártalos, Amado）」（本稿末の拙訳では、文意をとって「わたしを見ないで、あなた」としてみた）によって、まず、水晶の水面にじっさいに〈男〉の瞳が現れたことが示唆される。しかし奇妙なことに〈女〉は、それを「逸らせて」と叫ぶ。が、「愛するあなた（Amado）」と呼びかけているのだから、たしかに〈彼〉は「現前」している。それなのに、〈女〉はその〈彼〉の瞳、つまり視線を拒むかのようである。なぜか？　第二行目の前半、「わたし　飛んでいきそうだから！（que voy de vuelo!）」は、いちおうその拒みの理由と読める。[8]『解明』によれば、この「飛翔」は、いわゆる脱魂（rupture）、宗教的エクスタシーを言うものであり、その激しさゆえに失神したり、文字通り肉体の生命を危険に晒すこともあるほどのものとされる。この身心の過剰な体験に耐えられずに、魂は「逸らせて」と言うのだ、とされる。十字架のヨハネの師でもあったアビラのテレジアの神秘体験叙述が念頭にあってのことだろう。

しかしこれを、〈歌〉のものがたりの文脈に即して見るならば、ここで〈女〉の言う、「瞳を逸らせて！（私を直視しないで！）」とのとっさの叫びは、自分が〈彼〉に見られることに耐えられない、という意識の表明と見える。これは恋愛心理として了解可能だろう。強く憧れている人の面前には、「恥ずかしくて」出られない。直視の視線に耐えられない、ということはある。とすれば、この意識には、自身への自信のなさ、が含まれている。「美しいあなたに見つめられるほど、私はきれいでない・美しくない」との意識である。この段階での、彼女の自己意識、自覚、境地が、ここに読まれる。

これをうけて、第13の歌第二行目の後半で、初めて〈男〉が発話する。が、その言葉は謎めいている。「戻っておいで（Vuélvete）」は、「振り返って（こっちをごらん）」と訳すべきかもしれない。[9]が、いずれにせよ〈女〉に語りかけているこの言葉は、彼女の志向に、ある方向転換を呼びかけるものである。「鳩」の「飛翔」が地上からの離脱を志向した上昇であるなら、水辺で涼を取り傷を癒す鹿の方への下降へ、ひたすら前を見て目標を捜す志向に対しては思わぬ方向への「振り返り」へ、〈彼〉の視線を避けて逃げるならこれを喚び戻す、方向転換（conversion）である。言葉の質としては、〈女〉の言葉が、恋の情熱に駆られて白熱し限界に達したかに見えるのに対して、水と涼風のもたらす冷却、沈静、鎮めの調べをもっている。[10]鳩の帰還は、ノアの方舟のように、苦しい放浪の時がようやく終わることを告げている。

そしてこの方向転換は、神学的には、神の側からの現世への下降である神の子の受肉の出来事を、当然ながら示唆している。十字架のヨハネにとって神の受肉とは、この世の地平にあって身心を持って、身心として生きること自体に意味を与え、これを肯定しうる根拠であるが、それは、現世離脱にまで突き進む超越志向がその限界ないし不可能性に直面した段階で初めてその真義を明かすようである。

こうして、やや意外なかたち、思わぬかたちで、〈女〉の恋、愛の願いは成就する。彼女の愛の情熱、炎はやすらぎ、満たされる。そうして歌うのが、この詩編でもっとも美しいとされることの多い、一つながりの第14と第15の歌である。この二つの歌は、文法上は名詞が並ぶだけで動詞はない。冒頭の「わたしの恋人（mi amado）」が主語で、以下の名詞を補語とするbe動詞が略されている、と文法上はとれようが、「恋人」が、「山なみ」以下の諸々の「ようだ」と直喩に解してしまっては詩の効果は大きく削がれるだろう。〈女〉は、〈彼〉の思いに満たされて、彼方の「山なみ」を眺める。「谷」「島々」以下の、自然を思う。そのとき、それらすべては、〈彼〉のある意味での現前であり、姿である、といった方向で読むべきなのだろう。「静寂の調べ（música callada）［黙した音楽］」「音響く［音響にみちた］孤独（soledad sonora）」の二行は、詩的言語としての撞着語法とも、神秘主義言語のそれともとれるが、その区別はないとすべきだろう。そこでは、通常言語の秩序・法である文法が、世界了解の秩序・法とともに、解体している。

だから、この言葉を言う〈女〉にとっては、「自然」の見え方がいまやまったく変貌している。第4、第5の歌での自然（被造物）とのやりとりでは、美しい自然の相貌は、〈彼〉の不在を強調するもの、したがって苦痛焦燥をいや増すものとして見えていた。が、〈彼〉の現前をひとたび得て、自分への愛を確かめ得た〈女〉は、同じ自然を見ても、もう見え方が違うのである。自然そのものが変容したというより、自然を見る主体のあり方が変容したためだとするべきである。その、彼女の魂のあり方、境地が、自然の見え方として示されている。愛が成就する、とはそうしたことだろう。この、ステージの転換を『解明』では、「霊的婚約」の成立としている。

第16の歌〜第22の歌——「婚約」の境地

第16の歌からは、霊的婚約の境地にある〈女〉の

あり方が歌われている、と読むことができる。このことは、この歌から〈女〉が、それまでは〈男〉を「あなた」と、二人称単数で呼びかけていたのに対して、突然に、また自然に、「私たち」と、一人称複数（むしろ「双数」）を以て、〈女〉と〈男〉の「ふたり」を主語にして発話していることで示されている。つまりいまや彼女は、彼女の主体（発話の主体としては主語）は、「わたし」と「あなた」を対置的にではなく並置ないし重層的に捉え（得）ている。[11]〈女〉は〈男〉に、「子狐どもを追い払って」、と親しげに願い、「わたしたちの（nuestra [our] viña）葡萄園」と共同所有の所有格を用い、「花玉をつくりましょう（hacemos [let's make]）」と一人称双数動詞を言う。このときの〈女〉の主体性が、〈男と女〉という「ふたりでひとつ」の「双数」的なものであることは、「〔自分たちのいる〕山のほうに〔他には誰も〕誰も来ないようにして」という願いによっても強調されているだろう。

第17の歌、第18の歌では、〈女〉は北風やニンフに呼びかけて、「ふたりだけ」の愛の空間を確保しようとする。ちなみに『解明』では、これらの歌は修道生活における現世離脱精神の徹底を言うものとして解説されている。「北風」や「ユダヤのニンフ」は、この段階でなお生じうる、現世的欲求や、悪魔の妨害や、霊的自我の肥大等に比定される。つまり霊的婚約の境地では、なお、完全な合一への歩みからの後退が、いわば婚約解消がありうるということである。そこで〈女〉は、〈男〉に、ふたりの結びつきをさらに緊密なものにするよう願う。第19の歌で彼女が願うのは、「自分だけを見てほしい」ということであり、それは、『解明』では、もはやこの世や悪魔に由来する一切の妨害の届かない「魂の最内奥」での神との合一の実現を乞い求めることとされている。

第20・第21の歌は一連のもので、〈男〉が発話者である。彼が言う言葉も、「ふたりだけ」の空間を護るべく、「私の花嫁がもっとやすらかに眠れるように」、周囲の自然物その他の退去を願うものである。十字架のヨハネの詩の特徴である、さまざまな名詞（句）の連鎖の技法がここでも用いられるが、イメージ喚起力の強い言葉が連ねられた最後に、上記の「願い」が言われる、という、一種のサスペンスが感じられるだろう。そして第22の歌。これも腕に抱かれて眠る〈女〉をいつくしみつつ〈男〉の言う、独白的発話と読むことができ、『解明』でもそうされてはいるが、詩としてだけ見るなら、一種の情景描写とも読め、この詩を詩劇として見て、いわゆる「コロス」の台詞とする読解もありうるだろう。

第23〜第27の歌――「婚姻」の成就／第28〜第35の歌――婚姻の「境地」

『解明』では、この第23の歌で霊的婚約の段階から霊的婚姻に進む、とされている。言葉の上では、〈男〉が発話者となり、「あの林檎の樹の下で」「あなたはわたしと愛を誓った〔婚約した（fuiste desposada）〕」と過去形で言われている。[12]ストーリーの筋を通すのなら、〈男〉はここで、すでになされた婚約を回顧しているということになろう。眠っている〈女〉に向けて、回想的に語りかけているということだろうか。その言葉の内容も、不思議なものである。もちろん、キリスト教の教えを参照するなら、「母」すなわちエヴァの、楽園の「林檎（?）の樹」の下での堕罪と罪の浄化が示唆されていることは見やすい。『解明』もそうなっている。が、この〈歌〉のものがたりの流れの上で重要なことは、おそらく、ここで〈男〉が発話して、〈歌〉の雰囲気にある転調を導入していることだろう。内容は具体的には言われていないが、〈女〉の（遠い）「母」にまつわる出来事から長い経緯があって、しかしいまはもう、〈女〉は「きれいになった（fuiste reparada）〔字義的には、穢れ・傷を修復された〕」のだと確認されている。これまでは、ふたりの愛の昂まりと成就として、いわば単線的に進んできたものがたりの時間が、ここで、過去のさまざまな出来事が組み込まれた厚みのあるものとなっている。この、回想的過去を導入する言葉を挟んで、〈女〉の境地が、またふたりの関係性が、ステージを「婚姻」へと変ずるのである。

第24の歌で〈女〉の言う言葉のかたちにそれは見てとれる。彼女はここでも「私たちのベッドは花に飾られ」と、一人称双数形を使う。新婚の床の壮麗さを誇る。『解明』は、ここでははっきりと、この一人称双数の意味を語ってみせている。

> ここで彼女が、この愛の結合（junta de amor）を、「私たちの花飾りのベッド（nuestro lecho florido）」という言葉で言っているのは、まことにしかるべきことである。［……］「私たちの（nuestro）」と言っているわけは、［……］同じ一つの愛（un mismo amor）が、つまり神なる恋人の愛が、いまやふたりのもの（de entrambos）となっているからである。（二四・3）

こうしてふたりは「結婚」し、続く第25の歌から第35の歌まではこの婚姻の境地を言うもの、としてよい。第25の歌で〈女〉は、〈彼〉が自分以外の多くの乙女たちの恋人でもあるような光景を語っている。婚姻神秘主義のものがたりは、ひとりの女とひとりの男の双数的関係性に集中するけれども、この愛は、

彼を独占する（他者を排除する）、というものではないことを読み取りうるかもしれない。『解明』は、〈彼〉を慕い追いかける「乙女たち」を、主人公の〈女〉自身のこととして語っている。婚姻神秘主義の言葉が展開する地平は、すべての人が本来的に「神とふたりだけ」であるレベルのことであって、第三者以降の複数の人びとと共存する「現実」よりも「以前」の地平――したがって「妬み」が発生する可能性以前の地平[13]――なのである。

第26から第29の歌は、こんどは〈女〉の側からの回想のようにして、過去形で歌われている。婚姻の境地の表現をそこに読むとすれば、以下の諸点に注目すべきだろう。

まず、ある種の「酩酊」（「恋人の手からわたしは飲んだ」）の高揚。それは、「婚姻」が成る行為・体験そのものを示唆しようが、その高揚の時になされたことが、第27の歌では回顧のかたちで、その高揚の時を「経て」今の自分がどのようにあるかを言う言葉となっている。発話のかたちとしては、自身に語りかけて自らのありさまを自覚する独白、といったものとなっている。そこで言われているのは、それ以前に自分が生きていた世界、あり方一切の忘却・捨離（「そうして外に出てみると／この野原　みわたす限り／知っているものは何もなかった。／追っていた羊たちもいなかった」）。そして「あそこ」と言われている至高の時に「得た」ものは、〈彼〉の「胸（pecho）」、つまり身心一如に捉えられた〈彼〉の「心」であり、とても甘美な学問（いとも甘しき学知）（ciencia muy sabrosa）」である。ふたりの結合・同一化は、たんに感情だけのことではなく、知の領域にも関わる。そしてこの受け取りに応じて、〈女〉も〈男〉に与える。与えるものは「すべて」、「自分には何ひとつ残さず」にである。「贈与（entrega）」は相互的となる。「この歌では、［……］双方の側が（de ambas partes）なした自己贈与が語られる。」（『解明』二七・1）この相互自己譲渡がこれからずっと続くと誓うこと、それが「約束した（prometi）」ということであり、婚姻はもはや解消することがない。

〈男〉と〈女〉の間にこうして成り立つ相互自己贈与関係を『解明』では、主従関係の逆転としても語っている。「この愛の真実と優しさはたいへんなもので、広大無辺の父が、この小さいけれども愛にみちた魂を、大切にし大きなもの立派なものとなしてくださる。そのために、あたかもご自身が臣下で彼女が君主であるかのごとくに、［……］ほんとうに彼女に仕えてくださる。［……］彼が奴隷で彼女がその神であるかのようになる。」（『解明』二七・1）これが、十字架のヨハネの解する「神の受肉」の真義である。神が人となり、その結果、人が神になるという逆説であるが、このキリスト教の奥義を、婚姻神秘主義の枠組に沿って、男女間の愛における主導権、主従関係の逆転として語るのである。愛する者は愛する相手に「すべて」を、「自分自身を」与えるのであれば、「愛する者である」という主導性も受容性も、ともに相手に与えることとなる。しかし与えられた側もまた、「すべて」を相手に与え返す。こうして愛はいわば「回互的」となる。その果てしない回互関係のなかで、愛し愛される両極は、まったく同等なものとなっていく。十字架のヨハネはこれを「愛の等しさ・同等性（igualdad de amor）」と術語化している。

魂を大きなものとなすこととして、魂を神ご自身と等しい者とする以上のことはない。そうなって神を愛することだけが魂のつとめとなる。というのも、愛の特性（propiedad）は、愛する者を愛されるものと等しくすることなのだから。かくて、魂は、そのもつ完全な愛ゆえに神のひとり子の嫁とここで呼ばれているが、これは彼との等しさ・同等性を意味している。この、愛情の等しさのゆえに、ふたりがもつ一切は、ふたりに共有（comunes a entrambos）となっている。（『解明』二八・1）

こうして、第30の歌で〈男〉に、いわば愛の戯れを誘いかけた〈女〉は、続く第31の歌の『解明』で敷衍された言葉のなかで、自分が美しさゆえに〈男〉を支配する位置にいるかのような思いを語る。

ああ、神が一すじの髪に囚われてしまうとは、ほんとうにおもしろい、楽しいことだ。［……］神が何かを見つめることは、愛することの意味だから、神がまずはじめに、大いなる御憐みゆえに私どもを見つめ、愛してくださったのでないなら［……］、そして自らを低くしてくださったのでなかったなら、私どもの低い愛の髪がなびいたとて、彼を捉えることなどありえなかったろう。（『解明』三一・8）

ここにあるのは、成就した愛のなかで、愛する〈男〉に自分が固く愛されているという誇らかな自信・確信であり、根本的な自己肯定感であるようである。ただし、その自己肯定の由来は、〈女〉の立ち位置からは、元来――自然的に――自らに備わっていた美質や価値ゆえのことではなく、根本的・根源的に〈彼〉から・〈彼〉に、なぜかは知らず愛されたこと、愛されていたこと、固より愛されてあったこと、に拠っている。「あなたによってわたしはきれい

になった」ということを、第32、第33の歌で、そのこと自体を嬉しいこととして〈女〉は歌う。『解明』ではこう敷衍されている。

魂は、恋人から得た品々とその価値のゆえに、いまや勇気が湧いてきて、自分に自信を持つ〔自分を高く評価する〕。自分自身では低い価値しか持っていなくて、何の評価にも値しないのに、この品々を彼がくれたのだから。それで、自分はこの品々ゆえに高く評価されるに値するのだとわかって、恋人に向かって大胆に、もう自分を軽んじず、見下さないようにと言う。なぜなら、〔……〕あなたが初めてわたしを見つめて、あなたの麗しさ（gracia）でわたしを飾り、あなたの美しさ（hermosura）をわたしに纏わせてくださったときからは、あなたはもうわたしを、二度でも、三度でも何度でも、みつめてよくて、そうしてわたしの麗しさと美しさをいや増しにされているのですから。（『解明』三三・3）

第14の歌で、彼の瞳の直視に堪えられなかった弱さ・恥じらいはとうになくなっている。

第34・第35の歌は、〈男〉の発話に配当されるが、上記のように「コロス」の台詞とするのが自然かもしれない。このものがたりでは、冒頭から〈男〉は鹿に、〈女〉は鳩に準えられてきたが、ここではそれを受けて、この愛のドラマ全体が鳥瞰されている。そして〈男〉の方も、一方的に〈女〉を去ったのではなく、――その理由はさだかでないが――ずっと〈女〉への「愛に傷ついていた」ことが明かされる。古典詩学に言うアナグノーリシスの一種、とも言えようか。

第36〜第38の歌――永遠の希求態

こうして全体の構図が明かされたこの詩劇は最後の段階に入る。第36歌以降の五つの歌は、いったん〈魂の愛の歌〉が詩として成立した後に、さらに増補された部分であり、成立事情自体が、この諸歌の主題がそれまでとはステージを異にしていることを示している。じっさいに『解明』では、これらの歌は、「この世において」実現可能な霊的婚姻より以上の、「来世・別の世で（en la otra vida）」こそ可能な、つまり希求・希望される魂のあり方を言うものとされている。とりわけ第36の歌から第38の歌までの〈女〉の発話がそれである。したがってこれらは、意味上の未来形で言われている。「（ふたりで）〜しましょう」、「（あなたは）〜してくれますね」、等と訳しうる時制である。イメージとしては、ふたりで「もっと」高く（「あの山へ　あの丘へ」）、もっと深く（「繁みのもっと奥のほうまで」）、そしてもっと秘められた（神秘な）（「とても隠れた場所」にある「洞穴」に「一緒に入りましょう」）場所が目指され、さらなる酩酊・陶酔（「石榴のお酒」）への期待がふたりをさらに憧れさせる。

第36の歌第二行「あなたの美しさのなか　見に行きましょう」の「見に行きましょう（vámonos）」という動詞には目的語がない。『解明』では、ふたりが互いに相手を見つめあうシーンが語られている。ふたりは臆することなく顔と顔、目と目を合わせて見つめあい、いまや〈女〉は、第12の歌で水鏡に朧に映った〈彼〉の瞳とは比べようもない明瞭さで〈男〉の目を見つめ、視線を交わす。「至福直観（beatific vision）」の婚姻神秘主義におけるイメージだろうこの恋人との見つめあいの果てには、「あなたの美しさのなかで・美しさのゆえに（en tu hermosura）わたしがあなたになり、あなたがわたしになるでしょう」（『解明』三六・5）という、回互性・同等性の極限の言葉が記されてもいる。そして第38の歌では、具体的内容が何も示されることのない代名詞「あのもの・あれ（aquello）」――「遠いあの日に、わたしのいのちであるあなたが、くださったあのもの」――を用いて、遙かに望み見る未来の時、神学的には終末＝完成の時に、あらゆる思念の届かない憧れのなにかを、あなたが（再び？）与えてくれるはずだという、謎めいた言葉が語られる。私のこの世の人生の道のりのみならず、「母」の時代に代弁される遠い過去から、肉体の死後の遠い未来までの時間、人生の時間性と人類の歴史性が繰り込まれたとさえ思える発話によって、〈女〉は「あのもの」への希みを言う。これが事実上、〈女〉の最後の発話となる。〈女〉はここで、〈男〉との愛の交わりのなかで、ほとんど「永遠」の時間性に触れているかに感じられる。

第39、第40の歌――最後の情景

最後の二つの歌は、詩作品としての終結部である。形式上は〈女〉の発話とされているけれども、コロスの台詞、愛のドラマが終結する情景の描写、と読むのが自然である。第39の歌は、十字架のヨハネ得意の、「夜」の麗しさを歌うもので、彼にとって愛のドラマが、〈暗い夜〉同様、夜を基本シーンとしていることが見てとれる。したがってこの夜は、視覚的な暗さというよりも（「夜なれど」、というよりも）「夜なればこそ」の、かそけき聴覚（「小夜鳴き鳥（フィロメナ）の甘い歌」）、心地よい肌感覚（「風のそよぎ」）によって形容され、暖かな炎の明るさに照らされる。この「炎」は、彼のもう一つの名高い詩編「愛のいのちの炎」

で主題化されて歌われる。第15の歌では、「夜の宴」の味覚・嗅覚も言われていた。

そして神学的「解明」としては、上の第36の歌の『解明』で「わたしがあなたになる」こと、つまり「神の子の受肉」ゆえの「人間（わたし）の神（あなた）化」としての合一について語られていた以上のこと、すなわち、その神化した人間の、「三位一体」への参入〜吸収という事態が言われている。人は、「この世」において神に等しくなるのみならず、「神のなかで神に参与する」に至るのである。

> 神が神のうちで息吹くように、魂が神のうちで参与（participacion）というかたちで息吹くという、かくも高度な事柄を魂がなし得るということを、不可能事と思いなしてはならない。なぜなら、神は至聖なる三位一体のうちに魂を合一させるという御恵みをなしたまうのだから、そこでは魂が神のかたち（deiforme）となり、参与によって神となる。［……］あるいはこういった方がよければ、神が魂を、魂と一緒になって、三位一体ご自身のように、三位一体のうちではたらかせられるようになさるのである。（『解明』三九・4）

> 魂たちは、御子［キリスト］が本性によって有するこの同じ善を、参与によって所有する。だからまことに彼等は参与によって神々であり、神の友であり神に等しい者たちである。［……］それは、魂が神のうちで、神と共に神の仲間として至聖三位一体のはたらきをはたらくことによる。（『解明』三九・7）

最終の第40の歌は、研究者の間でも評価の分かれる歌だが、「アンチクライマックス」であることはたしかである。情感を盛り上げて、感動の内にエンディングを迎える、といった技法をこの作品はとっていない。〈暗い夜〉同様、最後のイメージは静寂、忘却、放下、平安……である。（雅歌に出る言葉である「アミナダブ」は、『解明』では、この世の王たる悪魔のこととされている。）この世の愛のドラマが「すべて終わった」後は、永遠に触れることとしての永遠の希求に抱かれて、〈女〉はいつまでも愛の安息のうちにある。この〈ふたり〉を高い山（「カルメル山」？）のいただきの楽園――その神秘（ミステリウム）の場所を「見る者は誰もいない」――に残して、下界の「この世」のものどもは、静かに引き退いて「降っていく」ようである。

4 まとめと問い

すでに紙数を越えている本稿でさらに論ずることはできないので、十字架のヨハネの婚姻神秘主義について、その特徴を早急にまとめておく。一種の「ものがたり」神学のかたちをとる十字架のヨハネの婚姻神秘主義は、神と合一する人間（魂）を、「ものがたり」の主人公としての主体、と捉える。主人公は、ある人生のドラマ的時間のなかで、自らのあり方（境地）を、様々な事件、出来事を体験し、経験することで、変容させていき、遂には「神となる」までに至る。そのような主体（私）のあり方を十字架のヨハネは、〝「神」について言えることが、すべて、「私」についても言えるようになること〟、として捉えていると思われる。[14]「神が美しい」のであれば、「私は美しい」。「全世界が神のもの」であれば「全世界は私のもの」である、等々。（ただし逆は言えない。「私が罪びと」であれば「神に罪あり」とは言えない。そのかぎりで、神と人は可逆的ではない。）そのような言葉、発話は、人称言語においてのみ可能な言葉のかたちである。この世の秩序における事象を客観的に記述するための三人称ないし無人称言語の地平では、「私は美しい」と発話する特定の誰かが、「客観的に」美しいわけではない。しかし、人称言語における主語たる〈私〉は、特定の肉体、特定の固有名を以て限定される以前の主体性の位相ないし水準にも立ちうる、届き得る、少なくともその可能性に開かれているように思われる。婚姻神秘主義においては、そのような〈私〉が「私は美しい」と言いうる位相において「魂」（つまり人間）を捉えるがゆえに、「魂が神と等しくなる」と、躊躇（ためら）わず揚言するのだろう。

さいごに、十字架のヨハネの婚姻神秘主義の性格規定に資することを意図して、一点だけ、問うておきたい。この恋愛ものがたりにおいて「身体」はどうなっているか。〈女〉のあり方、主体性の位相は変容を重ねるとして、その変容に際して彼女の、また〈彼〉の身体はどのような意義をもっているか・いないか。この「エロティック」とも読める〈魂の愛の歌〉には、しかし、雅歌のような具体的な身体描写はほぼない。（同志だったアビラのテレジアに見られるような、身体そのものが神と愛の交わりの場になるような側面は、十字架のヨハネにはほとんど見られない。）では、「美しい恋人」を愛するときに、〈彼自身〉に逢いたいときに、恋人たちの身体性はどうなっているのだろうか。〈彼〉の神学上の正体であるキリストは、「受肉した神」なのだから、そこに身体性は必須である。身体があるから恋愛・婚姻の対象となりうる。だからその身体性をどう捉えるかが、婚姻神秘

主義のみならず、キリスト教思想全般にとって枢要な問いとなる。十字架のヨハネに即してもさらに問われねばならないが、彼の婚姻神秘主義思想における〈女〉と〈男〉のほとんど透明な――霊的――身体性・身心性は、まずは、彼が歌った詩歌の言葉として具体化されている、と、本稿では言うに止めておく。

＊＊＊

魂とその恋人が交わす歌[15]

恋する女は言う

1 〔いなくなった恋人に〕[16] どこに行ってしまったの？／あなた、わたしを泣いたままにして。／鹿みたいに　あなたは逃げた／わたしを傷つけておいて。／あなたを追って外に出た　あなたを呼びながら。でももういなかった。

2 〔他の人たちに〕 そこを行かれる牧人さんたち、／丘の牧舎に行かれるのですね。／もし　どこでなりとも会われましたら、／わたしが大好きなあの人に／伝えてください。　私は病気です、苦しいです、死にそうです、と。

3 〔自分自身に〕 わたしの恋を追いかけて／わたしは行くわ、この山河を越えてでも。／花を摘んだりもうしない。／獣たちもこわくない。　砦だの　国境だのも越えていく。

4 〔自然物に尋ねかける〕 ああ　森の木立、草の繁み／みな　あの人の手で　植えられたのね。／ああ　緑なす草原／花がちりばめられたようね。／教えて、あなたがたのところを　あの人　通りませんでした？

自然が答える

5 〔自然が答える〕 その方なら、千の魅力をふり撒きながら／この木々の繁みを　急いで過ぎて行きました。／でもとおりすがりに目を向けられて、／そのおもざしのおちからだけで／繁みたちに美の衣裳を纏わせていったのです。

恋する女は言う

6 〔不在の恋人に〕 ああ、誰がわたしを癒やせるのか。／もうほんとうにあなたをください。／送りつけるのはやめにして、／伝言なんて、今日限りで。／わたしがのぞむあのことを　言えはしないのだから。

7 〔自分自身に〕 過ぎゆく人たちはみな／思い出させる、数限りない　あなたの魅力を。／それがわたしを傷つける。／わたしを死にそうにさせてしまうこと　それは／みなが口ごもるままの　なんだかわからない何か。

8 〔自分のいのちに〕なのに、どうして永らえていられるのか／ああ　わたしのこのいのち！　おまえがいま生きているところには　いのちはないのに。／そのうえ　おまえを殺そうとしているのに、／おまえが受けたいくつもの箭（や）が。／おまえがあの人から受けた　あのものゆえに。

9 〔不在の恋人に〕 傷つけてしまったのだから、あなたはなぜ、／癒やしてくれないの？　この心を。／そのうえもう　攫（さら）ってしまったのだから、／どうしてこうして　放っておくの？／攫った獲物を　持っていってはくれないの？／

10 〔不在の恋人に〕 わたしの苦しみを終わらせて。／あなたにしか　できないことだから。／わたしのこの眼で　あなたを見たい。／あなたがわたしの眼の光だから。／あなたを見るためだけに　眼をもっていたいから。

11 〔不在の恋人に〕 あなたの姿をみせてほしい。／その美しさとまなざしで　わたしを殺してほしいのです。／わかってほしい、愛ゆえの／この病を　治せるのは／あなたの姿と　お顔しかないのです。

12 〔森の泉に〕 ああ　水晶の泉／おまえの　その白銀の水面に／とつぜんに　姿が浮かび上がればいいのに／わたしの願う　あの瞳が。／胸の奥にうっすら浮かぶ　あの瞳が。

13 〔現存の恋人に言う／恋人が語りかけてくる〕 わたしを見ないで、あなた！／わたし　飛んでいきそうだから〔わたし　急いで逃げます〕！　戻っておいで〔こっちを向いて〕 鳩よ／傷をうけた鹿は／丘のあたりに姿をみせて／おまえの飛ぶ風を受けて　涼むのだから。

恋する女は言う

14 〔こころに浮かぶことば〕 わたしのあの人、あの山なみ／人気のない　樹々繁る谷／遙かな遠い島／響きたてて流れゆく河／愛を誘う　そよ風のささやき

15 〔同前〕 静かな夜／もうすぐ朝日がたち昇るころの／静寂（しじま）の調べ／音響く孤独／つかれを癒やし愛かき立てる夜の宴

16 〔恋人に語りかける〕 子狐どもを追い払って。／わたしたちの葡萄園　もう花盛り　だから／たくさんの薔薇で／花玉をつくりましょう。／だから　山のほうに誰も来ないようにして。

17 〔風に呼びかける〕 吹き止みなさい、死んだ北風。／吹いて来て、南風。愛を目覚めさせるから。／わたしの果樹園を吹きぬければ／苑に香りが駆け巡って／あの人は花に囲まれて食事を摂るわ。

18〔ニンフたちに語りかける〕 ああ、ユダヤのニンフたち、／花々が　薔薇たちが／龍涎香の香を漂わせている　その間は／垣根の向こうにいてください。／わたしたちの木蔭には　かかわろうとはしないでください。

19〔恋人に〕 隠れて、あなた、愛しい人、／お山のほうに　お顔を向けて／そうして何にも言わないで。／ただ　おつきの女たちに目を留めて。／遙かな島々をめぐりゆく　この女の。

恋する男の言う

20〔あらゆるものに願う〕 軽やかに舞う鳥のむれ／獅子たち、鹿たち、飛び跳ねる山羊　山々、渓谷、川の岸辺、／流水、吹く風、こもる熱気／眠れない　夜のおののき

21〔同前〕 おまえたちに　心地よい竪琴の音と／人魚の歌声によって願う／おまえたちの怒りを鎮め／壁を打つのはやめてくれ／私の花嫁がもっとやすらかに眠れるように。

22〔独り言〜情景描写〕 花嫁はもう入っている／憧れの快楽の園に。／思いのままに　憩うている。／うなじを凭せかけている／恋人の甘い腕に。

23〔眠る恋人に語りかける〕 あの林檎の樹の下で／そこで　あなたは私と愛を誓った。／そこで　私はあなたに手を差し出した。／それで　あなたはきれいになった。／あなたの母が　穢されたその場所で。

恋する女は言う

24〔独り言〜語りかけ〕 わたしたちのベッドは花に飾られ／獅子の洞穴で囲まれて／深紅の天蓋で覆われて／やすらかに設えられて／無数の黄金の盾を繞らせて。

25〔同上〕 あなたの歩んだ跡をたどって／若い女たちが駆けていく。／火花に触れられたように／うま酒に酔ったみたいに／神々しい香油のような息を吐きながら。

26〔独り言〜回想〕 奥深い酒蔵で／恋人の手からわたしは飲んだ。そうして外に出てみると／この広野原　みわたす限り／知ってるものは何もなかった。／追ってた羊もいなかった。

27〔同上〕 あそこで　この人はわたしに心をくれた。／あそこで　とても甘美な学問を教えてくれた。／そしてわたしも　すべてをあげた／自分には　何ひとつのこさなかった。／あそこで　この人の妻になると約束したのだわ。

28〔独り言〕 わたしの心は　受けとめられた。／あの人のため　もち物はぜんぶ使う。／だからもう　羊の群は追わない。／ほかに　仕事も何もしない。／いまは　愛することだけが　わたしのつとめ。

29〔独り言〜村人への語りかけ〕 だからもう　村の入合地に／今日からわたしがいなかったら　私の姿が見えなかったら／行方知れずと　言ってください。／だってわたしは　愛に駆られて／姿を消したのだから。愛の獲物になったのだから。

30〔恋人に語りかける〕 花々と　エメラルドを／爽やかな朝に摘み集めて／いっしょに花輪を作りましょう。／あなたの愛で咲いた花を／わたしの髪で編みあわせて。

31〔独り言〜回想〜語りかけ〕 この髪の一筋が／わたしのうなじに流れるのを　あなたはじっと見つめていました。／その髪を　わたしのうなじを見つめていました。／髪に夢中になっていました。／わたしの瞳ひとつが　あなたを縛ってしまいました。

32〔同前〕 あなたがわたしを見てくれたとき／あなたの瞳の麗しさを　わたしに刻み込んでくれたのです。／だから　わたしをとても好きになったのです。／それで　わたしもできるようになったのです／わたしの瞳が　あなたを　心から讃えることが。

33〔恋人に語りかける〕 わたしを卑く見るのはやめて。／わたしの肌は　黒かったけれど／わたしをじっと見つめていいの。／だってあなたが見つめてくれた　そのときから／麗しさ　美しさをわたしにのこしてくれたから。

恋する男は言う

34〔独り言〕 白い小鳩は／方舟に　若枝を銜えて　帰って来た。／小鳥はやっと／愛するつがいを／緑の岸辺に見つけたから。

35〔説明的独り言〕 小鳥は孤独に生きてきた。／孤独のうちに　巣を懸けた。／孤独のなかの　導きは／たったひとりの　思い人／その人もまた孤独のうちに　愛に傷ついていたのだが。

恋する女が言う

36〔恋人に〕 もっと楽しみましょう　あなた／あなたの美しさのなか　見に行きましょう／あの山へ　あの丘へ／そこには清水が湧いていて／繁みのもっと奥のほうまで　一緒に入っていきましょう。

37〔同前〕 そして高いところに出たら／洞穴のある岩場まで　ふたり一緒に行きましょう／そこはとても隠れた場所。／そこに一緒に入りましょう。／そして　石榴のお酒を味わいましょう。

38〔同前〕 そこで　わたしに見せてください。／魂が憧れている　あのものを。／そして　わたしにくださいね。／そこで　あなた、わたしのいの

ち、／遠いあの日にくださった　あのものを。

39〔女の独り言？　情景描写〕風がそよぎ／小夜鳴き鳥の甘い歌がきこえる。／森と　そのあでやかさ。／そんな静かな夜に／燃やし尽くして　でも苦しくない　火が燃えている。

40〔情景描写〕見る者は　誰もなかった。／アミナダブも姿を消した。／包囲の陣も　やすらぎを得て／騎士たちは／水辺めざして降りていった。

注

1　この作品の成立過程については、拙著『十字架のヨハネ研究』創文社、二〇〇〇年、第三部第六章を参照。この詩編は、三十九の「歌」（連）から成る作品としていったん完成し（「A版」と通称）、その『解明』も執筆された。その後「第十一の歌」が追加され、また「歌」の配列を大きく入れ替えて全体で四十の歌からなる版（「B版」）が作成された。これにも、A版の「解明」に加筆した改訂版（B版）が作られた。両版の関係には複雑なものがあるが、文献学上の問題には立ち入らず、本稿では最終的なかたちとしてのB版を対象とする。

2　この著作は、十七世紀に刊行された十字架のヨハネの最初の著作集以来、*Cántico Espiritual*と名付けられ、以後の刊本はすべてこれを継承している。邦訳は、一九六三年の東京女子跣足カルメル会訳以来、『霊の讃歌』とされている。しかし十字架のヨハネ在世中は、著作が印行されることはなく、ずっと手写本で読まれてきた。有力な諸写本でこの詩に付された題名は「魂と花婿の交わす歌（*Canciones entre el alma y el Esposo*）」等であり、注解を付した作品の最有力写本の「題辞」には、「魂と花婿キリストとの間の愛の修練を扱う歌の解明。祈りについてのいくつかの要点や効果について扱われ、解明される［……］」である。「霊の讃歌」といういささか便宜的な訳題を本稿ではあえて避け、注解される詩編のみを指すときには〈魂の愛の歌〉、詩とその注解（「歌」とその「解明」）から成る著作全体を指すときには『〈魂の愛の歌〉解明』、あるいはたんに『解明』と記すこととする。

3　重要文献として以下のみを挙げておく。ポール・リクール『時間と物語』全三巻、久米博訳、新曜社、一九八七年・一九八八年・一九九〇年、（Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 tomes, Seuil, 1983）。筆者は、以下の書に大きく示唆されている。Michel de Certeau, *La Faible mystique*, Gallimard, 1981.

4　〈暗い夜〉のものがたりが一貫して夜のなかでの出来事であることについては、拙稿「闇は（どうして）光になるのか――十字架のヨハネにおける『夜』の変容」『身心変容技法研究』五号、二九–三七頁、二〇一六年、で触れた。

5　『解明』のスペイン語原文では、女性主人公は“esposa”“amada”、男性は（大文字で）“Amado”,“Esposo”と記される。esposa/ esposo は「花嫁／花婿」と邦訳されるのが通例だが、交際している恋人どうしの段階からこう呼んでよいようである。婚姻以後も同様である。amada/ amado は、文法的に直訳すれば「愛されている女／男」となる。

6　スペイン文学史上の傑作である〈魂の愛の歌〉については、神学研究者だけでなく文学研究者たちによる研究も数多い。が、本稿では逐一言及せず、もっとも充実したものとして以下のみを挙げておく。San Juan de la Cruz, *Poesía* (Edición de Domingo Ynduráin, Cátedra, 1989) における、編者インドゥラインによる長大な“Introducción”(pp. 11-238)。

7　イエス・キリストにおいて神が「肉体」――これは「自然」の一部に他ならない――を取ったことで、肉体を含めた「自然」の全体がなんらか神的なものとなった、天地自然も、原初の創造のときのあり方からさらに神的なものへとあり方を変えた、という理説である。自然のほうが人間より先に救われている。これは単なる自然神学ではない。

8　冒頭の“que”は、「理由」の導入に特定しえない漠然とした接続語で、“voy de vuelo!”も多義的である。

9　「鳩に姿を変えてみて」との訳もありうるかもしれない。続く言葉で自身を傷ついた牡鹿に準えるためである。

10　スペイン語原文では s 音が効果的に響く。十字架のヨハネの詩的技法の一つである。

11　この「一人称双数」形については、前掲拙著、Ⅲ部六章で論じた。

12　〈魂の愛の歌〉はA版とB版とで「歌」の配列が大きく異なる。A版ではこの歌は第14・第15の歌の直後に置かれ、「婚約」が成った段階の歌とされている。

13　拙論「『霊的暴力と悪魔』というテーマをめぐる雑考」『身心変容技法研究』七号、二〇一八年、三二–三九頁、参照。

14　拙論「スペイン神秘主義における神化思想――十字架のヨハネとアビラのテレサ」、田島照久・阿部善彦編『テオーシス――東方・西方教会における人間神化思想の伝統』教友社、二〇一八年、四九八–五二四頁、参照。

15　詩の翻訳の困難は言うまでもないが、本稿ではあえて、民衆的歌謡によって現代日本語のなかに広まったと思われる語彙や言い回しを用いている。十字架のヨハネ自身、聖書の言葉や古典古代以来の洗練された伝統的恋愛文芸ばかりでなく、十六世紀当時の民衆歌謡――どこでも多くが恋の歌である――の言葉を自在に用いて詩作していると思われるからである。

16　以下、詩文の解釈に資するべく、〔　〕内に詩行の発話の主体、および宛先を明記してみる。それは、各発話の際の主体のあり様を示唆するはずだからである。（やまだようこ氏のご助言に感謝する。）

第三部 ❖ 霊性の探究

キリスト教の典礼の祈りの実践
——浄化と一致の冒険

ロイス・ドゥサンシャマ
カトリック司祭・早稲田大学非常勤講師／霊性神学・典礼
Loys de Saint Chamas,
«Pratiquer la prière liturgique chrétienne: une aventure purifiante et unifiante»

1 はじめに

身心変容技法研究の一環として、キリスト教（とくにカトリック）の典礼行為における身体の位置について一つの考察を提案したい。

そのために、まず簡潔にキリスト教の典礼を位置付け、次にキリスト者[1]の身心変容についての問いかけをするにあたって、まずキリスト教の伝統の基盤にあるユダヤ教伝統における身心変容を見ることから始め、その後に、「神との一致の道としての典礼」というテーマで直接的にアプローチし、典礼における身体の位置付けを説明してゆきたい。

キリスト教の典礼

キリスト教の典礼は、動作、リズム、場所、道具、手順などの総体で、それはイエスの生涯に由来し、また、それに先だってあった、神とその民ヘブライ人の契約に由来する。旧約において〈神とヘブライ人〉との契約として準備されていたものが、新約時代のより普遍的な〈神と神が愛するすべての人々〉との契約へと広がるに至ったのである。この、動作と言葉（＝動作に意味を与えるもの）が結ばれた総体である典礼は、人間の営みを神の営みに合わせるための支えを内に持つものである。典礼のうちに、有名な聖ベネディクトの言葉を借りれば、「心が行為に一致する」（*Mens concordet voci*）[2]のである。

キリスト者の祭儀は公的な性格[3]を持つものとして考えられているため、典礼を見るのは容易である。ゆえに典礼とは、教会や修道院、グループや家庭などで、まずその実践を観察することができるものである。通常は司教、司祭、修道者、牧師などの聖職者によって司式されるが、いくつかのものは信徒によって行われる。

典礼は「典礼書」の中で説明され取り決められているが、もっとも古いものは一世紀に遡り[4]、その後、それぞれの文化圏で、時間をかけて完成していった。キリスト教典礼は、動作や音楽など祭儀の仕方によって多くの場合、地方や民族の影響を受けて固有の形をとった、複数の「典礼」として語られることがある。内容は大体において同じであるが、〈身体的な表現〉、動作やリズム、音楽、香りや装飾などが、驚くほど違った雰囲気を生み出すこともある。例えば、ローマ典礼、ビザンチン典礼、モザラベ典礼（スペイン）、アルメニア典礼、シリア典礼、カルデア典礼（イラク）、マラバール典礼（インド）、コプト典礼、エチオピア典礼などがあり、それぞれの中でさらに細分化される場合もある。典礼書は、権威筋によって、または時には修道院、修道会などの団体によって発布される。大部分のものは、会衆や神に向けられた言葉の連続と、同時になされる動作を説明している。言うべき言葉は黒で書かれ、動作は赤で「典礼執行規定」と呼ばれる欄に指示される。また、歌と音楽をどのように奏でるかという指示をつけて説明しているものもある。また、中には、やり方だけ——つまり動作だけ——を、進行や組み合わせ、そしてその動作に生命を吹き込む意味を添えて、説明しているものもある。カトリック教会の『ローマ式次第

(*Ordines Romani*)』や『司教の儀式書』などがそうである。

ラテン教会において一六世紀に発生したプロテスタント改革を起源とするキリスト教のグループでは、動作や儀礼よりも聖書を前面に置く特徴がある。他のキリスト教のグループに比べて集会の身体的次元はより弱いが、なくなってしまったわけではなく、たいへん豊かな表現、もっとも多くの場合、歌や、言葉を支える音楽から身体的な表現を展開させた。アメリカのスピリチュアルソングや、カリスマ派集会での〈カリスマ〉の表現などを挙げることができるだろう。

この簡潔な紹介を終えるために、単純化を免れないが、キリスト教典礼には、大まかに二つの流れがあると記すことにしよう。一つは「司教座」的流れであり、もう一つは「修道会」的流れである。「司教座」(cathédral)的流れとは、司教やその権威の下にある小教区の司祭が主導する集会で発達した伝統のことを言う。「修道会」的流れとは、修道会の伝統の中で発展してきた典礼で、もっとも多くの場合は男子修道院であるが、女子もある。典礼を実践する人々の数が多く、集団で行動することに慣れており、やっていることの意味を理解している人がほとんどであるという特徴があり、そのため典礼の表現においても象徴的な意味においても動作においても、より豊かになる傾向がある。「司教座」的典礼は、宗教的な教養がそれほどない人々にも実践可能なものであるために、より簡素な表現になる。宗教的マイノリティーの環境で発展した典礼族では、歴史の移り変わりの中で、おおむね「修道会」的典礼の伝統が主流になった。実践的伝統の継承においては、修道僧のほうがより確実に行うことができるからであった。[5]

キリスト教典礼を一般的に紹介した後に、キリスト者に期待される身心変容についての問いに移ろう。まず、聖書と典礼によって今日に至るまでキリスト者に受け継がれているユダヤの伝統のうちに源泉と方向性を探り、その後にキリストがもたらした変化をみることにしよう。

2 神化(la divinisation)――人間と神はどのように結ばれ一致するのか

キリスト者と〈身体との関わり〉、そして、その〈変容を待ち望む希望〉は聖書に基礎をおいている。聖書とはまず、ユダヤ人の聖書である旧約聖書である。

2-1 神学的背景

聖書の語る神は身体を持たない。神を示す固有の名さえ拒まれ、遠回しの表現や、口に出すことはしないテトラグラマトン(Τετραγράμματον)と呼ばれる四文字(YHWH)で表されるほどである。しかし身体を創造されたのは神である。時には自然現象(風、嵐、雷鳴、稲妻など)によって神が語られることがあるが、「主の天使」などの婉曲表現で、身体的な様相が用いられる場合もある。

神は死を創造されなかった。その反対に、神は病む者や身体の不自由な者、傷ついた者を、癒し、快復させる存在としてご自身を示される。聖書はいくつもの時代の流れの中で形成されていったことが知られているが、死について言われている事柄には進展がみられ、最終段階では、神は死者に命を与え、その身体を蘇らせる存在であると描写されている。[6]

神と人間の身体との関係を理解するにあたって、その支えとなっている要となるイメージを想起しよう。それぞれが表象の要素となっている。「創造主である神は、土の塵に、ご自身の息を吹き入れられた」[7]。エジプトを脱出し砂漠を通過するという創始の出来事の間に、モーセが神と見まえた後に山を降りる場面があるが、そのとき、モーセが「人が友と語るように」主と話した後、その顔は輝き、人々はその輝きに耐えられずに覆いをするように懇願したほどだったとある。[8]

バビロン捕囚の時代には預言者によって、神は彼らの「石の心を肉の心に変える」と告げられる。[9]後にイエスの変容[10]の場面では、地上のものではない光で輝いていたと言われる。

その弟子ステファノが、ユダヤ人の最高法院の前に立たされ、イエスについて宣べ伝えていた事柄について説明を要求されたとき、その顔は「天使の顔のように」見えた、とある。[11]

使徒パウロは、「コリント信徒への手紙」で、モーセが山を降りる場面を想起し、文通相手であるキリスト者についてさらに進んでこのように言っている。「私たちは皆、顔の覆いをとりはらい、主の栄光を映し出す」[12]。

これらの物語はすべて、神の働きが身体に及ぶことをはっきりと示している。神が創造し、変容し、傷ついたものを――死んだものでさえ――快復させ、神に近づく人々に光に満ちた輝きを伝えることによって。

神と人間が近づくとき、「照明」(illumination)という用語が使われるのである。

2-2 キリスト論的な観点から見た新しさ

キリストについて、そしてキリスト者に関する物語において、想起され描写されている、ある種の変容をみていこう。イエスの変容[13]についてすでに述べたが、山上では ほんのひと時しか続かない。イエスの復活の後の話では、イエスが姿を見せても、認識されない。主だとわかったのは、（マグダラの）マリアをその名で呼んだときと[14]、「パンを割いたとき」[15]であった。

それとは反対に、聖パウロは、おそらく彼以前に確立されていた典礼のテクストを使って、このように言っている。「神の身分であられたのに、身を低くし、人間と同じ姿で現れた[16]」。

イエスの弟子に対する要請を示す二つの言葉に注目しよう。「私に従いなさい[17]」「来なさい、そうすればわかるであろう[18]」イエスの栄光を見るためには、イエスに従う必要があるのだ。

その後、弟子たちが従い始めてから数カ月が経ったころ、イエスはペトロにこう言われている。

「シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことを現したのは、人間（肉と血）ではなく、わたしの天の父なのだ[19]」。神の直感的ビジョンは、とくに深化する際には、神からの啓示の実りであり、賜物であるのだ。

ここで理解できることは、モーゼの場合より、神と人間の接近がさらに大きくなると（イエス・キリストにおいて実現し、そして規模はより小さいながら弟子たちに実現したように）、それは、照明を確かに与えるのであるが、それは、一瞬しか現れず、すぐさま眼差しから消えてしまうのである。

聖書から明らかになることを要約すれば、このようになる。神の力と働き（action）が、人間の「粘土（塵）」を照らし霊をインスピレーション（illumination）する。「肉」と「霊」の区別とは、「塵」と「神の息吹」の区別なのである。

人間が神から離反した（＝罪）とは、人間の神への不信の事実である。神の御手によって創造された人間は、神との信頼のうちにあった。しかし、この最初の「罪」――根本的な罪あるいは原罪――の後、人間は神に対して不信の状態のうちに身を置くことになる。

主は人間との関係を再び結ぶために、もう一度自ら歩み寄られる。最初に働きかけるのは人間ではなく主なのである。この関係が回復され成長するとき、それは能動的な意味で、「光」「照明（インスピーレーション）」と表現されるのである。

イエスによって、そしてイエスのもたらした新しい契約によって、この「光」は頂点に達する。しかし、この光は目には見えず、隠れてしまう。イエス・キリストは「新しいアダム」であり、人間まるごと（＝粘土と息吹）において、父である神と、子としてのダイナミックで調和に満ちた関係のうちにあるのだが、それは表面には現れない。「変容」の場面ではその光輝が現れたのだが、そのとき以外は「覆われて」いたのである。イエスに従う者たちは、イエスに近づくことで、この同じ「夜の」照明（illumination）の動きの中に入るのである。それは「覆われて」いて、信仰による以外は「目に見えない」のである。イエス・キリストをこの「覆い」の下に認めるには、神がそれを露わにする（啓示する〈révélation〉）ことが必要である。この啓示（révélation）は、イエスの歴史生活、その全生涯において、一度きりの決定的なやり方で行われたが、これは人生を通して一人一人に必要なことでもある。この啓示は、神の呼びかけと人間の応答によって、連続したステップで歩みを続ける。このような応答のことを、福音書は「信仰」という言葉で言い表しているのである。この信仰は人間のものである。イエスは「あなたの信仰[20]」と言っているのであるから。この信仰は、最初こそ「小さな」ものであるが、大きく成長するように呼ばれているのである。[21]

2-3 語彙の罠を超える

照明（illumination）という用語は、神の力と働きを浮き彫りにするものであるが、反面、それを「外側」からのものであると想像させてしまう難点がある。[22]

聖書に用いられている他の言葉遣いを見てみよう。神の働きかけを、人間の「外から」のものとしてだけではなく、「同伴し」「インスピレーションを与える」ものとして思い描くことができるだろう。ここでは概念から出発することはできない。聖書全体は神の現実の働きかけを前提としている。その人間への影響を、物語や知恵の言葉や対話、出来事を通して描写するのである。神の働きかけは、神と人間との多様な接点と、人間の応答の重要性を、神と協働するために意思を賭けることの重要性を顕（あらわ）にする。神の働きかけは、外側からのみでも、内側のみでもなく、自主独立でもなければ、単に人間の働きへの依存でもないということが、少しずつ、大きな明瞭さをもって分かってくるのである。これから辿るいくつかの言葉遣いは、神と人間の相互作用について、そしてその変容をもたらす相互作用における身体の位置付けについて、微妙な意味合いを考慮した把握をするための一助となるだろう。

出エジプト記三三章-三四章は、神の人間への働きかけについて描いているが、ここでは「共に歩む[23]」という表現で補われている。これはすでに使われて

いた表現であり、アブラハムについても「神と共に歩む」と言われていた。「あなたはわたしに従って歩み、全き者となりなさい」[24]と言われ、主がアブラハムの生涯のいろんな時期にわたって語り続けていたことが物語からわかる。しかし「わたしはあなたと共にいる」[25]と主が宣言されたのは、イサクの息子であり約束の継承者であるヤコブに対してだけである。関係はヤコブとさらに強化され、このように宣言される。

「見よ、わたしはあなたと共にいる。あなたがどこへ行っても、わたしはあなたを守り、必ずこの土地に連れ帰る。わたしは、あなたに約束したことを果たすまで決して見捨てない[26]。しかし、主が「彼らに先立って進み」と書かれているのは、モーセについてだけである。「主は彼らに先立って進み、昼は雲の柱をもって導き、夜は火の柱をもって彼らを照らされたので、彼らは昼も夜も行進することができた[27]」。しかし出エジプト記三四章になると、モーセはこのような表現で願っている。「主よ、わたしたちの中にあって進んでください[28]」。このように主の身近さと誓約がより重要なものとなっている。人々の中にあって働かれる神の働きは、「全ての父であるアブラハムに主が言われた[29]」ようにというだけではなく、その民の「真ん中に」歩まれると表現されているのである。

しかし、言葉が絶えたわけではない。それは、主がその「掟」を与えるときに詳細なものとなる。アブラハムと共にすでにあった命令（「わたしが示す地に行きなさい[30]」）は、アブラハムが実行した範囲で、一つの契約となっていた。出エジプト記では、それは、さらによりはっきりした形で「契約の形態」となった。というのは、それは神がその民のうちに働かれることを思い起こすことから始まり、三段階のモデルで展開されるからである。「見よ、私はこのように行動する[31]」「このモデルに従って行動しなさい[32]」「このように私たちは連合し、共に行動しよう」。

確かに、主はその民のために行動し、隷従から解放された。ファラオは彼らの益のために気を配ることなどなく、協働ではなく強制労働を強いていたのだ。この事実がイスラエルをホレブ山の麓へ――今や神がその戒律を与える場へ――と導いたのである。聖書の文章は、最初の一言で、神がどのようにその民に対して振る舞ったかをまず思い出させる。「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である」（＝このように私は行動した）。そして律法の全容が続くが、最初に神と一人一人の関係を確かにすることから始まる。「あなたには、わたしをおいてほかに神があってはならない。それから、規定が続くが、「殺してはならない、盗んではならない、偽証してはならない、欲してはならない」などの規定はすべて「自由にする」ものである[33]。つまり、一言で言うなら、「私を手本に行動しなさい」ということなのである。もし守られれば、これらの規定の実りとは、〈神と人間の協働〉（神と人間の共同の働き）、「私たちは一緒にこのように行動しよう」ということなのである。

このことは、申命記でこのように再確認されている。「我々の神、主は、ホレブで我々と契約を結ばれた[34]」。「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である[35]」。「あなたには、わたしをおいてほかに神があってはならない[36]」。

律法博士の伝統もそれを再確認している。ユダヤ教徒は、戒律（mitzvot：מצות）を〈協働によって契約を育む行動の教え〉であると考えている。一世紀のパリサイ派の流れをくむ現代のユダヤ教徒は、戒律を具体的な動作や行為によって実現することを重要視し、それのみが確かな成就となると考えているが、それぞれの実現がどのように報われるかは未知であると考えられている。それは、戒律よりも〈戒律を与える主（HaShem）〉をより重んじ、人間にとっての結果（あるいは当てにされた個人的利益）よりも〈契約の関係〉を重んじる気遣いであると理解することができるだろう。

イエスは〈戒律の与え主〉へのまなざしの方向性を拡大した。弟子たちを父なる神へと方向づけ、息子として振る舞うように、「父がなさっているように行う[37]」ようにと招いた。そして、父なる神の人格的な行いを啓示する。この神の行為は、人間の内面に働きかけて、父なる神の業を成し遂げることを可能とするのである。「シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ[38]」。

「神の手本にしたがった」行動は、最初の段階では制限されているが、次第に、内面の自由自在さとなり、さらに、人間の能力を神の動きと行動の仕方に適合させた、たいへん一貫性のあるインスピレーションとなってゆく。そのとき、神の働きは「内的」なものとなる。それは「命を吹き込む」。そしてまったく個人独自のものとなる。このようなとき、その人は「変容された」と言われ、また「（神が）その中に住まわれ生きている」と言われることがある。

このことについてキリスト教神秘主義の伝統が証している。その中に、一六世紀のアビラの聖テレジア、十字架の聖ヨハネ、二〇世紀では、福者幼きイエスのマリー・ユージェンヌがいる。マリー・ユージェンヌ師はその著作『私は神が見たい』の「変容

の一致（union transformante）」についての章[39]で、人間丸ごとが神と交わり、それが人間のすべてのレベルにおいて変容を生じさせることについて多くの描写をしている。

神の言葉を言い、神の行為をし、神が教えた儀式を行うこと、神の業を行い、神のモデルに従って行動する、ということは、具体的で丸ごとの人間が神である主と交わる（コミュニオンの）場である。これらすべての行為は、「従順」であり、そのうちにおいて、神ご自身が人間と共同で働かれるのである。

ここでは「行動する」ことが問題となっているのであるから、生活を取り巻く現実の〈環境〉や、この環境の構成や外的な行為の内容などは、〈内的な動き〉を中に抱きそれを支えつつ――決して代替することなく――実現可能とするものであるのだ。あたかも、生物学的条件が命を育み成長させることを可能とするように、命そのものが発達し、その固有の行為を――同時に人間のものであり神のものである行為を――、為すようになるのである。

この事実は〈典礼〉に再び私たちを導くことになる。回り道をしたようだが、必要な道筋であった。典礼は、この神と人間の協働の成長のプロセスのうちにまさに位置付けられるからだ。神によって与えられ、典礼の基礎的な規則と概要を定められた典礼は、「受容された」行為の実現によって、人間が次第に神の〈協力者〉となる場として現れるのである。

3 典礼と「神化」

3-1 最初の契約（旧約）の源泉における典礼

典礼をその感覚的な表れにおいて描写することは可能であり、人類の他のコンテクストにおいて行われている他の行為と比較することができる。キリスト教の典礼とそのヘブライ的由来について、感覚的形式を比較することが可能であるが、キリスト教の内的な弾力となっているものと特徴的な差異が何であるかを示すことが不可欠である。この弾力となっているもの、源泉となっているもの、この動き、このダイナミズムが、キリスト教に固有のものなのである。したがってこれが私たちが描写しようとしているものである。

聖書で最初に触れられている「典礼的な行為」は、カインとアベルによって捧げられた犠牲の行為である。これらの行為は彼ら自身の発意によって自主的に行われたものである。この描写が示している行為は、歴史の中で起きた身体的な（カインの農業とアベルの牧畜によって準備された）行為であり、神であると概知された対話者に向けられたものである。そして、対話者とのやりとり（相互作用）の後に判断された「結果」の相違をも示している。「神はアベルの捧げ物を快いものとして受け入れられたが、カインの捧げ物は受け入れられなかった」[40]。

身体的な（物理的な）行為は、行為の質を決定するには不十分である。それは、一つの「関係性」のうちに完成されるのである。「もしお前が正しいのなら」[41]と神はカインに言われる。

それに続く行為（カインによってアベルが殺される）は悪である。この身体の死は、「神に向かって叫ぶ」[42]。それは人間の死であり、そのような資格で、神との関係性の中にあるものとして描かれている。

二つ目の要となる典礼的行為は、出エジプト記一二章に描かれている。神はヘブライ人たちに過越祭の食事を準備して食べるように要請する[43]。それは、神ご自身が「過越し」それによって、エジプトから彼らを脱出させる前にである。そしてそれを、代々にわたって、掟となさる。

他のいくつかの戒律（Mizvot：mvs）が続き、まず、家族と家に関するもの、そして、共同体に関するもの、そして最後に神殿（最初は臨在の幕屋の形のもとに）に関するものとなる。ここでは私たちは典礼に関連する掟を問題にしているが、それは、倫理的あるいは道徳的な掟（こちらの方がもっと多数、律法博士の伝統によるとその数は六一三）と関連しそれに補われている。

「典礼的」な戒律には、それぞれの家族のうちで毎金曜日の夜に行われる安息日の家庭での儀式に関するものがある。この儀式は、家庭の母に、父とは違った特別な地位を与えるものである。動作は具体的で、光を灯し、葡萄酒の盃を手に持って祝福を唱え、祈りまたは祈願を唱える。今日、シナゴグでの安息日の集いへ参加することで、ユダヤ教の典礼の普遍性に気づくことができる[44]。というのも、ルカによる福音書に読めるとおりのことをそこで見ることができるからだ。「イエスはお育ちになったナザレに来て、いつものとおり安息日に会堂に入り、聖書を朗読しようとしてお立ちになった。預言者イザヤの巻物が渡され、お開きになると、次のように書いてある個所が目に留まった」。「イエスは巻物を巻き、係の者に返して席に座られた。会堂にいるすべての人の目がイエスに注がれていた。そこでイエスは、話し始められた[45]」。

典礼的戒律は、前もって定められた物品、果物、植物などを用いて動作が実行されたときに、成し遂げられたとみなされることを指摘しよう。これらの行為の〈意味〉については、それを実行する人々の探

究心あるいは関心の対象であり、それを命じている聖書の箇所、あるいは、儀式の中で朗読されたり歌われている箇所が理解の光になる。しかし、物理的身体的な実行に関してはもっと明確に定められているのと対照的に、この〈意味〉はあくまでも「開かれた」ままの状態で議論が続けられるのである。

3-2　イエスの典礼生活

先ほど思い起こしたルカの福音書の一節は、シナゴグでの典礼のもっとも古い描写の一つである。それは、イエスがシナゴグを頻繁に訪れ席に着く習慣があったことに言及している。

四つの共観福音書のほかの箇所でも、イエスがユダヤ教の典礼に参加し、その動作、祭り、巡礼、祈り、シンボルに与(あずか)っていたことが明らかにされている。イエスの行為と言葉は、一年のいろいろな時期に用いられていた様々な旧約の要素——そこでなされていた動作とそこから生じる意味とに——、足掛かりを見出していたのだ。[46]

イエスの両親、そしてイエス自身も「律法の儀式を果たす」。[47] 彼らは故に動作や行為を行い、年齢や、時節、場所を尊重する。しかしながら、福音書に言及された唯一の神殿での犠牲は「家鳩の雛二羽」[48]でイエスの両親によってなされたのであるが、イエス自身によって捧げられた犠牲はないことに留意しよう。イエスは巡礼の祭りに参加し、神殿にいるところを頻繁に目撃されるのであるが、[49] もっとも多くの場合、そこで教えるためである。

しかし、イエスは、神と人間を結び、両者の協働を育てるべきこの典礼が、脱線している状況に直面させられる。そして、具体的な実践と戒律には懸命になっても、「父の業を行う」[50]と表現される神との協働を育まない人々を非難する。「律法学者たちとファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。薄荷、いのんど、茴香の十分の一は献げるが、律法の中で最も重要な正義、慈悲、誠実はないがしろにしているからだ。これこそ行うべきことである」。[51]

私たちは、イエスが神殿を「一掃する」のさえ目にすることになる。この事実は、四人の福音史家全員から報告されている。[52] 三人の共観福音書はこの出来事をイエスの有罪判決の直前に位置付け、この行為とユダヤ教権威がイエスを死に至らせる決定を下したことを直接関係させている。それに対して、ヨハネは、これをイエスの公生活の初めに位置付け、〈神殿とその典礼が定めていながら実現していなかったもの〉をイエスが自らの身体をもって成就したとの描写と関連づけている。

ヘブライ信徒への手紙では、ヨハネの福音書やパウロの書簡によって準備されたものがより明確な形になっている。**キリストが受肉によって成就するのは、神が望むとおりの典礼である**。「それで、キリストは世に来られたときに、次のように言われたのです。「**あなたは、いけにえや献げ物を望まず、むしろ、わたしのために体を備えてくださいました**。あなたは、焼き尽くす献げ物や罪を贖うためのいけにえを好まれませんでした。そこで、わたしは言いました。『**御覧ください。わたしは来ました。聖書の巻物にわたしについて書いてあるとおり、神よ、御心を行うために**』[53]」。

イエスは典礼に新しいコンテクストを与え、行為、振る舞いの（ここでは断食の）準拠点となる。イエスは言われた。「花婿が一緒にいる間、婚礼の客は悲しむことができるだろうか。しかし、花婿が奪い取られる時が来る。そのとき、彼らは断食することになる」。[54]

またイエスは、「しるし」の準拠点でもある。「この男が、『わたしは人間の手で造ったこの神殿を打ち倒し、三日あれば、手で造らない別の神殿を建てて みせる』と言うのを、わたしたちは聞きました」。[55]「イエスは答えて言われた。『この神殿を壊してみよ。三日で建て直してみせる』。それでユダヤ人たちは、『この神殿は建てるのに四十六年もかかったのに、あなたは三日で建て直すのか』と言った」。[56]

イエスは新しい動作、行為を与える。先行してあった契約（旧約）に根ざしながら。

「それから、イエスはパンを取り、感謝の祈りを唱えて、それを裂き、使徒たちに与えて言われた。『これは、あなたがたのために与えられるわたしの体である。わたしの記念としてこのように行いなさい』」。[57]

イエスの体は、この新しさの中心点として語られている。もはや、人間の外側の犠牲ではなく、その人間性の充満のうちにあるご自身を捧げることが問題となっているのであり、「肉のうちに来られた」[58]イエスとの関係が問題となっているのである。

キリストに従う者たちにとっては、「**体において神の栄光を表す**」[59]ことが問題となるのであり、そのためには、「罪があなたの体を支配しその欲に従わすことがないようにしなければならない」。[60]

3-3　キリスト教徒の典礼生活

こうして、聖霊降臨[61]以来祝われ続けて来たキリスト教の典礼自体について、今論じることができるようになった。

ユダヤ教の典礼に大幅に依存しながらも、キリスト教の典礼は、早い時期から異なった特徴づけがなされた。エルサレムの唯一の神殿への巡礼やそこで捧げられる犠牲にもはやこだわらず、イエスの生涯

と業の告知として読まれた聖書を瞑想すること、そして聖餐の祈りによって聖別されたパンと葡萄酒の形のもとに、イエスの体を分かち合うことを中心に構成されるようになったのである。ユスティノス（一六五年没）は皇帝アントニス・ピウスに宛てた『護教論』[62]で、とても明瞭にそれを証ししており、それが今日に至るまで実践されている事実を確認することができる。

身体との関係において、キリスト教の典礼は、主に二つの特徴を持っている。それは、聖別された、パンと葡萄酒の形相のもとにあるキリストの身体を拝領する〈聖体祭儀〉を含み、イエス・キリストの地上での生活に源泉を持つ言葉、動作、リズム、場所、物、手順によって織り成されており、そのことによってキリスト者は、自分自身をとり囲む〈練成の環境〉の中に置かれるのだ。

（a）キリスト教の典礼はその中心と頂点に聖体祭儀を持つ

西ヨーロッパにおける一六世紀以降の宗教改革の流れをくむ教会の伝統は、聖別と聖体拝領をそれほど重要視しないが、それにもかかわらず、この事実はすべてのキリスト教のコミュニティーにおいて確認される。福音史家は、イエスの弟子たちが洗礼を授けていたと伝えている。しかし、たとえ、この典礼的ジェスチャーが、聖霊降臨のすぐ後から、明確にキリスト者となる儀式として描写されていても、キリスト教の典礼は洗礼によってではなく、今日聖体祭儀の名のもとにより知られている「パンを裂くこと」から始まったと通常考えられている。それは、「取る、感謝の祈りを唱える、裂く、与える」という四つの動作として描写されている。（三世紀の『聖ヒッポリュトスの使徒伝承』の文書にたいへん近い適用である）今日のローマミサ書の第二奉献文に見られるように、私たちはそれをすべての聖体祭儀の祈りに見いだすことができる。「主イエスはすすんで受難に向かう前に、パンを取り、感謝を捧げ、割って弟子に与えて仰せになりました。『皆、これを取って食べなさい。これはあなたがたのために渡される私のからだである』。食事の終わりに、同じように杯を取り、感謝を捧げ、弟子に与えて仰せになりました。『皆、これを受けて飲みなさい。これはわたしの血の杯、あなたがたと多くの人のために流されて罪のゆるしとなる新しい永遠の契約の血である。これをわたしの記念として行いなさい』」。聖体祭儀が有効であるとみなされるには、司祭によってこの動作が行われることが要求されている。そこでは、感謝の祈りに一致して、聖別されたパンを（時には葡萄酒も）取って拝領するように招かれた信徒も、それに応える動作をするように呼びかけられている。この「聖体拝領（communion－交わり）」と呼ばれる行為は、外的な行為とそれに対応する内的な行為の一致を要求する。聖体拝領もいのちの賜物を受け入れるという一致である。

これらの動作は常に複数の人が参加し、共同の祈りと聖書と福音書から取られた神のみ言葉を心を込めて聞くことから始まり、すべては信者が属する「典礼」で定められた儀式に従って実施される。[63]

この聖体祭儀の儀式の構造は、他の秘跡の儀式の中にも形を残している。それは、いつも一つないし複数の動作とそれに伴う言葉があり、言葉が動作の意味を与えている。それらは、身体的あるいは心理的な作用によって信徒に働きかけるが、「恵み」と呼ぶところの神の直接的な賜物によっても働きかけるものである。

聖体祭儀とゆるしの秘跡に関しては（そして頻繁ではないが病者の塗油の秘跡においても）、繰り返しがその行為の形態の構成要素となっており、この繰り返しの動作の重要性がより明白になる。

秘跡を司る聖職者（司祭、司教）の身体的な関わり、また参加者である信徒の身体的な関わりとしては、言葉による表現法も含まれる。言葉は常に、聞こえるように大きな声で発音され、聴衆者の知性と心と自由に届くように説明されるからである。この言葉を表現し聴くことは、イエスの地上での生活に何らかの対応がある典礼のコンテクストのうちでなされる。また、これは聖務日課や巡礼などのほかの典礼にもあり、また、典礼の音楽的な様式である歌にもある。（楽器による音楽は歌をより響かせるためにあるので二次的である。）そして、これらの総体が「練成の環境」（milieu de culture）を構成するのである。

（b）身心修養の「練成の環境」としての典礼

典礼が「練成の環境」となるということは、知性だけではなく、身体と記憶が錬成されることであり、人間の道徳的徳、そして対神徳のための「練成の環境」となる。これらの〈徳〉は、行動へと招かれており、それによって完成されるのである。

複数で共有する環境として、それは人個人の命の発展を可能とする。

—他者との関係において。この典礼を共に生きる者たちとも、そうでない者たちとも。

—神との関係において。概念的感情的表象を超えて、あるがままにある神としてのアプローチで。

—その人個人において。

典礼は、一個人の環境のすべてではなく、**生活の他の部分もそれにできる限りふさわしいものとなるよう**要請する。しかし、典礼はそれ自体のうちに、欠けるであろうものを回復させ補う手段を有している。

修道生活の枠組みは、できる限り全面的に典礼との共存可能な生活を営むように務める生活環境である。それは典礼という宝を入れるより大きな宝石箱のようなものである。修道生活の戒律は四世紀に始まった。[64] 五二九年頃に、ベネディクトが戒律を整え、それが次第に西洋の大部分の修道院で採用されるようになった。

聖ベネディクトの戒律と、実行においてそれを補う諸修道院の会則は、精神をどう持つかのみならず、何をどう実行するかという詳細に及び、食物、睡眠、住居、あらゆる関係――それは身近な人々や宿泊客から、見知らぬ旅人、敵までも及ぶ――について、生活を構成する多くの要素に関する具体的な実践を形成している。労働との関わりや、物や自然との関わりに形を与えているものだ。それは、農業や食物の保存技術（何も失われないようにとの）、動物の飼育や改良など、多くの慣行の始まりとなった。そして少しずつ、多くの信頼関係や紛争解決の基盤となっていった。関係の鎮静には、内的行為と外的活動の合致が求められているのである。

典礼の「平和の挨拶」のような動作はよい例で、表現されている平和という善のうちに、人の内面と外面が一致する場として知られている。修道僧は日々、定められた平和の動作を隣人に与え、また受け取るように招かれているが、それは、皆に対して、そしてとくに自分とそれが必要な人間関係において、身体的に表現された願いが内的な平和への意志を育てることがねらいなのだ。この動作は長く修道院で実践されてきたのだが、この数年は、多くのキリスト教のグループでも大規模に広まっている。

これと同じように、微妙な意味合いを考慮する必要はあるが、典礼にインスピレーションを受けた多くの修道生活の習慣が、修道僧でないキリスト者の生活に取り入れられるようになった。口頭での祈り、聖書にインスピレーションを得た祈り、規則正しい生活、日課、睡眠時間、食事の祈り、料理やお皿洗い、掃除など生活を支える家の仕事を神の現前で信仰の一致のうちに行うこと、歌などを用いて家で祝日を祝うこと、祝日の料理、教訓を含んだ寸劇をすること、祈りの時間、家族やグループで祈ることなどである。

3-4　典礼生活の要素

キリスト者の生活において、典礼がどのような影響をもたらし作用するのかを、より豊かに理解することができるように、最後に典礼生活の多様な要素を想起したい。

まず、〈リズム〉である。一日のうちに、一週間のうちに、季節ごと、一年のうちに、リズムは、思考や意志の時間よりもさらに強く、身体の時間に刻まれる。そして〈場所〉である。修室で、集会室で、食堂で、教会で、仕事の場で。〈ジェスチャー、動作〉としては、立ちあがる、膝をついて礼をする、ひざまづく、ひれ伏す、直立する、座る、手を合わせる、十字を切る、祝福する、手をおく、肩を抱く（平和の挨拶）、挨拶をする、取る、割く、つぐ、清める、持つ、捧げる、受け取る、眼差しをあげる、目を伏せる、直視する、読む、言う、歌う、黙る、などがある。これらすべてが身体を用いることだと理解するのは容易であるが、用いるだけではなく、その行為のうちに、身体を、その感性と記憶を鍛えるのであり、この身体の錬成が、今度はそれを生かす内的な行為に働きかけるのである。

これらすべての、いわば典礼の文法と語彙の要素は、存在すべてによる行為を参与させる。そこでは、心が行為に合わせられるように招かれ、行為がキリストを模倣し真似（まね）ぶ。キリストのうちに、人間と神が結ばれ、引き裂かれた人間の内部が和解するのだ。キリストは新しいアダムである。

典礼に根ざしたこれらすべての実践は、一つの文化のうちに発展し、「キリストの似姿に向けて」人格の錬成が実践される場であるのだ。

ここにはほんの一部しかあげられなかったが、ほかにももっと豊かな例がありニュアンスがあるのだが、これまでに書いたことだけでも　先に記した基本原理とたいへん一貫性があるというところを察していただいて、短すぎる説明をお許しいただけたらと思う。

3-5　霊によって生きる

しかしながら、もしも身体の行為に結ばれた変容とキリストの似姿へと方向づけが、念入りに伝えられ完成されたノウハウで埋められた、ただの真似や禁欲の実践によって可能であろうと思わせてしまうならば、私たちの描写はたいへん偏ったままとなってしまうだろう。キリストの行為を生かしていたのと同じ源泉を持たなければ、どのような努力も、キリストの似姿に近づくという実を結ぶことはできないのだ。この源泉は、キリストご自身が言及し、私たちに伝えられるべきものとして啓示されたものなのである。

「神がお遣わしになった者（キリスト）は神の言葉を言う、なぜなら、神がその者に**霊を際限なくお与えになる**からである」。[65] キリストはこのように、そのエネルギー、その力がどこから来るのかを明らかにしている。さらに続けて、ご自身を生かしているこ

の力が私たちのためのものでもあり、それを願うことができるばかりかそれを願うべきであり、それが与え主から与えられる、ということを力を込めて強調されたのである。「そこで、わたしは言っておく。求めなさい。そうすれば、与えられる。探しなさい。そうすれば、見つかる。門をたたきなさい。そうすれば、開かれる。だれでも、求める者は受け、探す者は見つけ、門をたたく者には開かれる。あなたがたの中に、魚を欲しがる子供に、魚の代わりに蛇を与える父親がいるだろうか。また、卵を欲しがるのに、さそりを与える父親がいるだろうか。このように、あなたがたは悪い者でありながらも、自分の子供には良い物を与えることを知っている。**まして天の父は求める者に聖霊を与えてくださる**」[66]。

確かに、聖霊の賜物が神によって可能であるとは信じられない、あるいは、私たち自身がそれを受け取り真にその恩恵に浴するのが不可能であると思う誘惑は大きい。そのためキリストは、私たちにご自分の聖霊を分け与えたいという神の願いの本質を認めるようにとの要請を重ねるのである。それが神の愛なのである。私たちの持つ恐れ自体、それがどのような愛であるのかを推し量るのに役立つ。それは私たちが経験できる最良の感情に比較できるものでありながら、異なったものであるからだ。なぜなら、私たちの自由とは比べものにならないほどより自由な、すべての束縛や条件付けから解き放たれた〈神の自由〉によって実行されたものであるからだ。

「今までは、あなたがたはわたしの名によっては何も願わなかった。願いなさい。そうすれば与えられ、あなたがたは喜びで満たされる。わたしはこれらのことを、たとえを用いて話してきた。もはやたとえによらず、はっきり父について知らせる時が来る。その日には、あなたがたはわたしの名によって願うことになる。わたしがあなたがたのために父に願ってあげる、とは言わない。父御自身が、あなたがたを愛しておられるのである。あなたがたが、わたしを愛し、わたしが神のもとから出て来たことを信じたからである。わたしは父のもとから出て、世に来たが、今、世を去って、父のもとに行く」[67]

4 結論

典礼の動作や行為によって、修道者は、そしてキリスト者は、キリストに聴き、キリストのモデルに従って行動することによって、イエス・キリストの後に従う。典礼の内部でのこの真似びは、一つの場所と一つの動きを与える。生涯にわたって続けられ繰り返される典礼の行為は、神の言葉への、聖霊の恵みへの、そして兄弟たちの交わりへの、入口の扉である。それは、人間丸ごとの参与と誓いを養い、他者との関係において、神との関係において、日常生活において、そして典礼によって変容され方向付けられ命を吹き込まれた、すべての行為に及ぶのである。それは、ますます神の働きかけを受け取ることを可能とし、また受け取って自分のものになり修練された、その神の働きかけを行動に移すことを可能とする。神の意図へ一致した能動的な交わりを生み出すのである。その神の意図とは、人間への神の慈しみであり、人間を神との交わりへと呼びかけ、そこに至る手段を与えようとする神の望みであり、神の許しの力、贖いの力、癒しの力、愛という名の下に示された、その無限の動きへの呼びかけなのである。

※本稿は二〇一八年四月二一日、第六五回身心変容技法研究会の発表をまとめたものです。原文はフランス語、檜垣樹理訳。

注

1 ここで言われているキリスト者とは、キリストに従おうと努めている者――ユダヤのベトレヘムに生まれ、エルサレムで金曜日に死に日曜日に復活し、その行動と言葉とが福音書と使徒的著作によって述べ伝えられているキリストに従おうと努めている者――を意味するとする。

2 『聖ベネディクトの戒律』第一九章、古田暁訳、すえもりブックス、二〇〇〇年一一二頁。「わたしたちの心が声と調和するようにしなければなりません。(Utmens nostra concordet voci nostrae.)」

3 「教会」の語源は、公的な集まりへの招集に応える人々を指す。教会の典礼は、公に開かれたものであり、式の雰囲気や手順を尊重する限り、誰でも見ることができる。

4 一世紀の『ディダケー(*Didache*)』、三世紀の『使徒戒規(*Didascalia Apostolorum*)』など。

5 これを「司教座聖堂参事会員の」(canonial)(chanoines は複数で典礼を司る聖職者であるから)、あるいは「聖職者」(clerical)(文字の読めない大衆の中にあって、読み書きや宗教に通じていて典礼を主導できる者で全員が司祭ではなかった)と呼ばれることもある。

6 ヨブ記一九章二六節、第二マカベ書七章一四節。

7 創世記二章七節。以下日本語聖書からの引用は新共同訳を使用。

8 出エジプト記三三章一一節、三四章二九節。

9 エゼキエル一一章一九節。

10 ルカによる福音書九章二九節。

11 使徒言行録六章一五節。

12 コリントの信徒への手紙二　三章一八節。

13 ルカによる福音書九章三六 a 節、マルコによる福音書九章八節、マタイによる福音書一七章八節。

14 ヨハネによる福音書二〇章一四-一六節。

15 ルカによる福音書二四章一六–三一節。
16 フィリピの信徒への手紙二章六–一一節。
17 マタイによる福音書八章二二節、九章九節、一九章二一節。
18 ヨハネによる福音書一章三九節。
19 マタイによる福音書一六章一七節。
20 同上八章一三節、九章二節、二二節、二九節、など。
21 同上六章三〇節、一五章二八節、一六章八節。
22 P. Marie-Joseph Le Guillou, *L'Expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident*, Parole et Silence, Paris, 2000, p. 28-34.
23 出エジプト記三四章九節（一三章二一節参照）。
24 創世記一七章一節。
25 同上二六章二四節。
26 同上二八章一五節。
27 出エジプト記一三章二一節。
28 同上三四章九節。
29 創世記一二章一節。
30 同上一二章一節。
31 参照　出エジプト記二〇章二節。
32 参照　同上二〇章三–一七節。
33 同上
34 申命記五章二節。
35 同上五章六節。
36 同上五章七–二二節。
37 ヨハネによる福音書五章一九節。
38 マタイによる福音書一六章一七節。
39 P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jé sus, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, 1957, 2014, p. 1015-1023.
40 創世記四章二–一一節。
41 同上四章七節。
42 同上四章一〇節。
43 出エジプト記一二章一–二〇節。
44 この儀式を経験するためにユダヤ教徒の家庭に招待してもらうこともできる。また、ユダヤ教の子供の教育のためのウェブサイト（ほとんどヘブライ語がなく、その地域の言語で書かれている）で閲覧できる描写や指示などから調べることもできる。
45 ルカによる福音書四章一六–二一節。
46 イエスの割礼（ルカ二章二一節）、聖母マリアの清めと幼子イエスの神殿での奉献、イエスが一二歳かエルサレムへの毎年の巡礼（ルカ二章四一–四三節）、仮庵の祭り（ヨハネ7章）、過越祭（マタイ二六章一七節、マルコ一四章一二節、ルカ二二章、ヨハネ二章二二節、五章一節、一〇章二二節、一二章一二節）参照 Adrian SCHENKER "L'héritage de la liturgie juive dans la première communauté chrétienne", in *Ethos de Saint-Maurice*, 1986, tome 82, p. 111-114.
47 ルカによる福音書二章三九節。
48 同上二章二四節。
49 同上二章二七・四六節、一九章四五・四七節、二〇章一節、二一章三七–三八節、二二章五三節。
50 同上三章八節など。
51 マタイによる福音書二三章二三節。
52 同上二一章一二–一三節、マルコによる福音書一一章一五b–一七節、ルカによる福音書一九章四五–四六節、ヨハネによる福音書二章一三–一七節。
53 ヘブライ人への手紙一〇章五–七節。
54 マタイによる福音書九章一五節、マルコによる福音書二章二〇節、ルカによる福音書五章三五節。
55 マルコによる福音書一四章五八節。
56 ヨハネによる福音書二章一九–二一節。
57 ルカによる福音書二二章一九節。
58 ヨハネの手紙一　四章二節、ヨハネの手紙二　一章七節。
59 コリントの信徒への手紙一　六章二〇節。
60 ローマの信徒への手紙六章一二節。
61 聖霊が使徒の上に降り、最初の洗礼が行われ、三〇〇〇人から始まったと言われる。
62 ユスティノス『護教論』（Justin, *Apologiae*, *Source Chrétienne*, SC507, 67）。
63 cf. *CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH*, 1992, Vatican. 2,2,2,3, vg.n1383, http://www.vaticanva/archive/ENG0015/_INDEX.HTM
64 共住の修道生活の始まりは、エジプトと小アジアで聖パコミウスと聖バシレイオスに遡る。
65 ヨハネによる福音書三章三四節。
66 ルカによる福音書一一章九–一二節。
67 ヨハネによる福音書一六章二四–二八節。

第三部 ❖ 霊性の探究

カトリック世界の身心変容——鶴岡賀雄「身心変容の〈詩／ものがたり〉としての十字架のヨハネ『霊の讃歌』」・ロイス・ドゥ サン シャマ(Loys de Saint Chamas)「キリスト教の典礼の祈りの実践——浄化と一致の冒険」発表へのコメント

檜垣樹理
早稲田大学国際教養学部准教授／フランス宗教思想・文学・宗教間対話

1 はじめに

四年前の研究会[1]では、カルメル会の祈りの霊性を日々実践しながらフランスと日本の大学で教えておられるロイス神父が『霊の讃歌』について話され、鶴岡先生がコメントしてくださった。今回は鶴岡先生がご専門の十字架のヨハネの同じ作品について鋭い解説をしてくださり、またロイス神父が続いて響き合うように「典礼における身心変容」についてお話しくださった[2]。私の前回の発表[3]から考え続けていた〈聖霊の神学〉の基盤となるような何かが、お二人によって、まさに形になっていくようであった。そこで、いくつかの重要なポイントについてだけ簡潔に書きとめさせていただきたく思う。

2 神と人——全人格的愛のパラドックスと表象を超えるいのちのダイナミズム

鶴岡先生が深い真理をシンプルにそして正確に浮き彫りにしてくださった〈十字架のヨハネの『霊の讃歌』〉と、ロイス神父が広い視野に位置づけながらもキリスト教の本質的ないのちの動きのうちに示してくださった〈典礼の霊性〉、この二つの発表に共通するものは、「神と人間の関係を、人間の〈全て〉(身・心・霊)と神の〈全て〉の交わる〈丸ごと〉の、〈ダイナミックな愛のいのちの関係性〉として捉える」ということであったとも言えるのではないだろうか。

そして、その相互的で全人格的な愛は、同時に、〈虚無〉と〈充満〉が一致の両面であるような神秘的パラドックスと常に同居している、という点に注目することができたと思う。〈私〉の〈無(nada)〉が神の〈全て(todo)〉と結ばれ、人間と神の共同創造とも言える協働の豊穣さ(fecundity)が可能とされたのは、人間を愛し救おうとする神の〈受肉(Incarnation)〉と〈無化(ケノーシス、己を虚しくして従うものとなった)[4]〉によるもので、そこに〈神と人間の愛の一致による逆説〉を見るという指摘は神髄を突くものと考える。[5]

また、「詩的言語」と「典礼」に共通するものとして、〈形とインスピレーション(illumination)の一致〉と、〈身心霊〉の一致、そして〈神と人の共同創造〉をあげることができるのではないかと思う。心を行為に(声に)一致させる(*Mens concordet voci*)ことと、インスピレーションを受け、内的にも外的にも全人格的に変容されること、今ここが永遠に結ばれること、が表裏一体となって同時進行する。

鎌田先生も研究会報告のメール[6]で、詩作が〈私〉を超えて「向こうからやってくる感じ」がすることについて、トマス・インモースの「詩人の魂には、その民族、その宗教、いえ、全人類の集合的記憶が蓄えられている」を引用されていたが、ペギー(Charles Péguy 1873-1914)もまた、「(詩人に代表される)〈天才〉はその民族(のすべての記憶)に根ざしそこから尽きることのない喜びの力を汲みながら創作するように、〈聖人〉もまた、別の次元で(神の愛の次元で)、〈恩寵の働き〉のうちから尽きることのない喜びの力を汲む[7]」と言っている。この頃ペギーはまだ信仰を得る前だったが、〈天才〉にとっての「民族」という〈源泉〉の存在から類比的に考えて、〈聖人〉にとっての(神のいのちの働き、愛である)〈恩寵〉という広

く深い〈源泉〉を理解していた。

鶴岡先生も十字架の聖ヨハネの詩的言語を説明されたときに、「存在論～心理学的存在条件」自体から、「愛の系」への飛躍し脱出する動きを、「根源への回帰 regressus ad fontem」と説明されていた。それはまず、「聖書の言葉」「詩の言葉」（「自立した言葉」）への飛躍であり、またさらにそこから、〔「言語」以前〕の〈神秘（mystery）〉の経験＝いのちへの飛躍となり、最終的には、《神～三位一体》の根源に飛躍／回帰するというものだった。同時に飛躍と回帰の場である《神～三位一体》こそが、いのちの根源であり、人間はそこに恵み[8]によって参与する。究極の目的地は、この神の愛の秩序（神の国の支配、パスカルのいう「第3の愛の秩序[9]」の完成）にあると言えるのではないかと私自身考えている。

「三位一体」への参入～吸収

神が神のうちで息吹くように、魂が神のうちで参与 participación というかたちで息吹くという、かくも高度な事柄を魂がなし得るということを、不可能事と思いなしてはならない。なぜなら、神は至聖なる三位一体のうちに魂を合一させるという御恵みを魂になし給うのであるなら、そこで魂が神のかたち deiforme となり、参与によって神 Dios por participación となる。［……］あるいはこういった方がよければ、神が魂を、魂と一緒になって、三位一体ご自身のように、三位一体のうちではたらかせられるようになさるのである。ただしそれは、分かち与えられ、参与させられるというやり方でのことであって、神がこのことをこの魂のうちではたらかれるのであるが。このことが、魂が知恵と愛において三つの位格へと変容されてあるということなのであって、そしてこのことによって、魂は神と似たもの semejante なのである。こうしたことへと到りうるべく、神は魂を、ご自身の似像にして似姿 imagen y semejanza として創造されたのだった。[10]

したがって魂たちは、御子〔キリスト〕が本性 naturaleza によって有するこの同じ善を、参与によって所有している。だからまことに彼等は参与によって神々なのであり、神の友であり神に等しい者たちである。［……］それは、魂が神のうちで、神と共に仲間として acompañadamente、至聖三位一体のはたらきをはたらくことによる。それは、［……］魂と神との間の本体の合一 unión sustancial という根拠によってのことである。[11]

そして、この愛の秩序への飛躍／回帰の手段として、鶴岡先生がまとめてくださった次の二点を、認識論の観点からも、身心変容論からも、注目する価値があるだろう。

（1）〈無の観念〉：「暗く、漠然として、全てをふくんだ、愛にみちた観念（noticia oscura confusa general y amorosa）」

（2）〈神秘体験〉：「魂の本体への神の接触（toque de Dios en la sustancia del alma）」

前者は、信じること、認識としての〈信仰〉に関わり、後者は人格的関係のうちに生きられる〈変容〉に関わっている。[12]

人が神になるために、神が人となった。（エレネナイオス Ἐιρηναίος, 130?–202）

十字架の聖ヨハネの「神の似姿[13]」としての人間の創造、この世から神との一致によって（illumination によって）「神と似たものとなっていく[14]」変容を通して、終末における「かの時」の神との全面的対面[15]と一致に至るヴィジョンが、人となった神であるキリストの受肉[16]に基礎付けられている点は、教父以来の（近世以前の）東西の教会の〈神化〉にまつわる伝統に根ざしており、多くのキリスト者がそこに立ち返る必要を感じているのは驚くことではない。

また、〈感覚〉も〈それを超えるもの〉も丸ごと引き受け、源泉に回帰しながら究極の目的へと自らを超え出る〈包越[17]〉の関係を生きる「典礼」も、「ヨハネの詩的言語」も、ペギーの言う「暗く」「輝く」〈夜〉の表象にぴったり相応する面がある。

連続して在るのは夜なのです。存在がその身を浸しているのは其処なのです。連続した長い織物をなしているのは夜なのです。終わりなく連続した織物、其処では昼は単に穴をうがつもの、つまり透かしの入った布地に開けられた穴のような、個々の昼でしかないものです。[18]

夜夜は続き、お互いに繋がり合います。子供にとって夜は連続したものであって、自分の存在自体の底であるのです。子供が落ち込んでいくのは其処なのです。いのちを支える根底そのもの、存在そのもの。夜は子供がその身を浸しその身を養いその身を創り生成する場なのです。[19]

一つ一つの目に見える行為や出来事は、「創造」と「終末を」繋ぐ連続した〈夜〉（海）に支えられ内包され養われたばらばらの〈昼〉（島々）のように、持続した布に開けられた〈穴〉に過ぎない、と言って

いる。しかし表象にすぎない個々の〈昼〉や〈穴〉の輪郭と境界を見つめ通すことによって、その向こうに神の命に変容される　より広く深い次元へと開かれることがある。そこには〈境界〉[20]に立ちつつ、〈境界〉を見つめつつ、かつそれが変容し昇華されるのを観届ける、詩人の、神秘家の識閾の眼差し[21]がある。それは、「現在が始源のかの時と融合してしまうような〈永遠の今〉」の超越体験[22]に深く根をおろすものであるともいえよう。

3 「詩的言語」と「典礼」が浮き彫りにするキリスト教神秘の特徴

このような観点から、以下、たいへん大雑把ではあるが、お二人が示された、カトリック世界における、神秘家の「詩的言語」と「典礼」に共通する重要な特徴と思われるいくつかのポイントを述べさせていただくことをお許し願いたい。

整理すると、(1)身心二元論ではない霊肉、(2)神秘の要としてのキリストの〈受肉〉、(3)〈人格性〉（人称的関係性）、(4)〈スパイラル〉的ヴィジョン、(5)〈愛のいのちの働き〉としての〈照明（illumination）〉と包越、(6)神の働きと〈信仰の夜〉となる。

1　身心二元論ではない霊肉

最初のポイントは基本的なものであるが、改めて言うと、身心の対立を強調する二元論の枠とは別の次元、別のビジョン　が示されているということだ。

パウロの言う〈霊と肉の対立〉に関して、よくある誤解「プラトニックな体と精神の二元論対立」、あるいは「マニ教的な善悪の二元論的対立」と混同されがちである。（体が悪で体を排除する精神が良い、など）旧約聖書のヘブライ的ルーツに根ざし、かつそれを革新したキリスト教のコンテクストでは、霊（spirit）は、まず、人間創造の時に塵に吹き込まれた〈神の命の息吹〉であり、三位一体の神の愛の息吹であり「命の与え主」である聖霊であり、[23]体のない存在を総括して言っているのでも、人間を構成している部分としての知性や道徳的精神を言っているのでもないことに留意する必要がある。パウロの言う〈霊と肉の対立〉は、〈身体〉と〈精神（知性、道徳）〉の対立ではなく、罪（神の霊／命に生かされることからの離反）によって分裂と死に向かう〈肉的な〉あり方と、神の子として聖霊の命を生きる〈霊的な〉あり方の対立と捉えられるものであるからだ。

そして原罪に傷ついた人間を癒し贖い解放し、聖霊による「神の子」としての生を可能としたのが、身体を持った人間となった（肉となった）神の子キリストの受肉であったという点がキリスト教の特徴である。

子を残すという豊穣さ（fecundity）[24]に関しては、確かにユダヤ世界が大事にしていた生物学的個別的（これが血を分けた自分の子供と言える）条件付けを超えた霊的な豊穣さ（見えない実りを結ぶ豊穣性）を生きる自由が開かれたと言えるが、キリストの〈受肉〉によって可能となった〈霊的な一致による実り〉は、身体と時間を内越するものであることに注目したい。それは、身体的表現と時間を排除、軽視するものではなく、かえってそれを通して、それを超えて具現化していくのである。

2　神秘の要としてのキリストの〈受肉〉――心身の一致の必要性

このように、受肉によって、そしてその生涯と復活によって、キリストは、罪による分裂（自己の内面においても神との関係においても、周りとの関係においても）に傷ついた人間を癒し全面的な神化への道となった、という点が、キリスト教における霊的身心変容の要となると思われる。[25]

教父の伝統（ナジアンゾスのグレゴリオス　Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, 329-389）で言われるように、〈キリストが人間を身心丸ごと、その受肉によってその身に引き受けられた（assomption）からこそ、人間は身心丸ごと癒され救われることができる〉（Ne peut être sauvé que ce qui a été assumé）という指摘を、近代のキリスト教思想の歴史において、もう一度思い起こす必要があった。[26]

例えばフランス一七世紀の恩寵と自由にまつわる論争など、キリスト論に基礎づけられていない神学的論争の不毛性が指摘される。[27]聖ベルナール（Bernard de Clairvaux, 1090-1153）は、東方教父たちの系譜をも受け継ぎ①「〈神の像〉として造られた人間」と②「〈相似〉による神化」（罪によって人間と〈神の像〉にずれが生じてしまったが、人間はこの世から恵みにより癒され照らされ変容され、終末的には神と対面し一致することによって、神に似た者となっていく）の両面を確認し、そして③それを可能とした〈受肉〉の神学のうちに、アウグスチヌスの恩寵体験を位置付けることができた。[28]

キリスト教の典礼と神秘家の詩的言語の基は、ともに「受肉の詩学」にあり、全人格的な参与による新しい創造へと向かうダイナミズムのうちにある。

3　〈人格性〉（人称的関係性）

また、そこには愛の〈人格性〉が基本にある。それは、三位一体の神の愛の人格性に根ざしているとも言える。

典礼においても、（神との）関係性があって初めて

行為が全的なものとなる。

そして、神との一致が、他者との一致、自分自身のうちの一致につながる（参照：ロイス神父「関係性」の重要さ）[29]。そこには人格的な区別と一致の可能性が同時にある。その意味で、キリスト教では〈私〉〈あなた〉〈私たち〉と人称的関係性を言えることは重要であり、責任ある主体が消滅解体することにはならない点は留意すべきであろう。

鶴岡先生が指摘された、「本質神秘主義」とは別に、出現する「婚姻神秘主義」、人称的存在論personal ontology的思考への展開[30]が特に興味深い。

人間と神との愛の一致の源泉は、父と子と聖霊という三位のペルソナのうちに無限の豊かさで吹きあう愛、いわば神自身が神自身を愛し愛され愛し合う人格的な愛であるといえよう。「新しいアダム」[31]としてのキリストを通して、三位一体の神の愛の息吹の命の中に導き入れられるのが洗礼の救いの恵みであり、土に撒かれた種（一粒の麦が撒かれて死なければ[32]）のように、しかし同時にパン全体を変容させるパン種[33]のように、洗礼によって全面的に与えられた命は、しかしながら、人間の不完全さの中で、時間の中で、成長し、最後の時（終末）の完成に連なっていく。

4 〈スパイラル〉的ヴィジョン

円環（日常生活と典礼を通した神秘体験）と直線（終末的一致へ）の同時進行にも注目したい。キリスト者の生は、（いわゆる東洋的と言われる）〈円環〉的ビジョンだけでもなく、（いわゆる西洋的と言われる）直線ヴィジョンだけでもなく、典礼や、それを取り巻く環境である日常生活における修練などの、身体を用いた繰り返しによって深められ浄化されつつ（参照：ロイス神父〈錬成の環境[34]〉）、ねじれと統合の間の緊張関係のうちに生きられる。棚次先生は、祈りとは「〈中心〉をイメージすること」[35]という説得力のある表現をしておられるが、〈神と人間〉をつなぐ垂直軸と、〈自分と他者〉をつなぐ水平軸に加えて、もう一つクロスする軸、〈今ここ〉と〈永遠〉をつなぐ時間軸をイメージして、罪（神の息吹である霊への反逆）によってバラバラになった三つの軸がよじれを戻しながら中心点で統合され、存在の一致と交わりが恢復していく過程と考えてみるのはどうであろうか。そこには、〈内包（摂取？）〉するだけでも、〈超越〉するだけでもなく、二元論的対立を超えて、〈包越〉のビジョンへと向かうヒントがあるように思う。

5 〈愛のいのちの働き〉としての〈照明（illumination）〉と包越

照明（illumination）という用語の力と罠（参照：ロイス神父「語彙の罠を超える」）[36]に関連して、ヨーロッパ言語の持つ力と罠についても考えるところがあるが[37]、他動詞（照らす、照らされる、与える、与えられる、など）や人称代名詞と同様、照明という言葉も、神の働きを「外側からの」（近代以降はメカニックな）働きと捉えがちになってしまう危険性がある。

恵みのインスピレーションとしての照明は、ただ外側から照らす光ではなく、光と同時に愛であり、命である聖霊の働き[38]、恵みのうちに全人格的に変容され、人間の知覚や経験を超える神の意志に一致しながら、神丸ごと人間丸ごとのダイナミックな協働、さらに言うなら共同創造が生まれる。そこに〈いのち〉としての恵み、愛が具現化される。「創世記」で言われる「塵と息吹」について、霊、神の息吹とは、人間を人間たらしめているもの、人間全体を一致させ命を与え生かし続けているもの、人間を神の子とするものと再確認することができる。

神の愛の秩序のうちにすべてが内包され超越される、というビジョンを追いつつ、〈超越経験〉をすること自体が最終目的ではない、という点も再確認の価値がある。この世で生きるすべての行為が三位一体の神の息吹への参与となり、神の愛を具現化しつつ三つの軸の中心の交わり（神と人間を繋ぐ垂直軸、人間同士をつなぐ水平軸、歴史と終末に向かう時間を繋ぐもう一つの直線軸の交わる中心）のうちに、究極の目的（人間と神の終末的一致）に連なることが目指される。神と人間が一致する愛の命を育む典礼とそれを囲む環境（修道生活や信徒の生活）を通して、行為を神の意志（神的愛の一致）に適合させていく努力を重ねることによって、罪による〈超越体験のある種の倒錯〉を直し癒し贖う可能性も確保されるのではないだろうか。

6 神の働きと〈信仰の夜〉

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

（森の泉に）
ああ　水晶の泉／おまえの　その白銀の水面に／
とつぜんに　姿が浮かび上がればいいのに／わた
しの願うあの瞳が。／胸の奥にうっすら浮かぶあ
の瞳が。

（鶴岡賀雄先生訳より）[39]

夜である〈照明〉(illumination)と信仰についてロイス神父は、「イエスに従う者たちは、イエスに近づくことで、この同じ『夜の』照明(illumination)の動きの中に入るのである。それは『覆われて』いて、信仰による以外は『目に見えない』のである[40]」と述べている。

神秘体験には、光り輝く夜、充満する沈黙、愛に満たされた孤独、などと表現する矛盾系用法(oxymoron)が使われる。神の啓示として、歴史の中に見える存在となったキリストは、神との一致への道(真理、いのち)となったが、同時に、その姿は人間の目には隠れ(参照:Deus absconditus:パスカルの「隠れた神[41]」)、人を〈信仰の状態〉に置く。すなわち夜の〈照明〉の動きに入るのである。十字架のヨハネは、信仰を、「同時に〈確か〉であり、〈暗い〉もの[42]」と定義している。また、それと同時に、「信仰は、我らに〈神自身を与え、神と交わらせる〉[43]」と言われている。信仰は確かに「認識において」〈暗い〉が、「事実においては」〈確か〉である。それは「銀メッキされた黄金の器」を与える場合と似て、いくら銀のメッキがしてあるとしても、黄金の器を与えることに違いないのと同様、銀のベールに隠された神自身が魂に与えられ、交わるのだ。認識において、信仰は「暗く、漠然として、すべてをふくんだ、愛にみちた観念」(無の概念)であっても、魂の本質(substantia)(外には現れず、目には隠れた本質部分)に、事実として神が触れる。その時、神自身の愛といのちの充満のうちに引き入れられ、引き受けられ、結ばれ、変容され、神丸ごと、人間丸ごとが交わり、この世から永遠に向けて、無と塵(しかし委ねる自由意志を与えられ、その名で呼ばれた人間という塵)と神の息吹の協働を通して、神と人の共同創造が具現化されていく。しかし、神秘体験や具現化で感覚されたものや認識されたものは、神との合一の何かではあっても、神自身でもそれ自体でもなく、最終目的にはなり得ない。パスカルは言う。「人は真理すら偶像にする。なぜなら愛を離れた真理は神ではないからである[44]」「すべて愛にまでいたらぬものは表徴である[45]」。人間を丸ごと引き込んだ、三位一体の神自身の愛の交わりの完成が、同時に(スパイラル的な)飛躍/回帰する終の住処なのだから。

付記

本稿は早稲田大学特定課題研究助成費(2018K-387)による研究成果の一部である。

注

1 第二三回身心変容技法研究会、二〇一四年六月三日、ロイス・ドゥサン シャマ「十字架の聖ヨハネの修行論――〈人がどのように神になるか〉を知っていた、いのちの師である十字架の聖ヨハネ」

2 また発表を〈聞く〉だけではなく、皆様が一緒に参加してくださったミサ典礼は、本当に貴重で素晴らしい時間となった。このような機会を与えてくださった鎌田先生、そしてこの場を準備してくださった身心変容技法研究会の先生方、そして東京自由大学の皆様に、心から感謝を申し上げたい。

3 第六一回身心変容技法研究会、二〇一七年一一月二〇日、檜垣樹理「〈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 聖ベルナール、パスカル、ペギー」

4 フィリピの信徒への手紙二章六-八節「キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になられました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした」

5 参照:鶴岡先生のレジメ:相互自己贈与(entrega)→主従逆転→回互性⇩相等性/魂に囚われる神(鶴岡賀雄「身心変容のものがたりとしての『霊の讃歌』」二三八頁)およびロイス・ドゥサン シャマの照明(illumination)の説明と神の意図(「キリスト教の典礼の祈りの実践――浄化と一致の冒険」一四四-一五三頁)。

6 身心変容研究会公式サイト研究問答、二〇一八年四月二八日、鎌田東二:「私」「言葉」「詩」「詩人」。

7 Charles Péguy, De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle, *Oeuvres complètes en prose II*, Gallimard, 1988, p. 760-761 [IX, I, 6.10.1907]:《Comme le héros temporel puise dans la force de sa race une force inépuisable de joie, *ainsi*, dans un ordre autre, dans un ordre infiniment supérieur, le saint, *le vrai saint* puise dans l'opération de la grâce, dans la force de la grâce, une force inépuisable de joie.》コンにはパスカルの「三つの秩序」との関連も指摘される。Cf. Julie Higaki, *Péguy et Pascal, les trois ordres et l'ordre du cœur*, Centre International Blaise Pascal, Clermont Ferrand, 2005, p. 119.

8 ロイス・ドゥサン シャマ、上掲論文、レジメにある照明、息吹、インスピレーション、一四五-一四六頁。

9 パスカル『パンセ』ブランシュビック版793、ラフュマ版308。Blaise Pascal, *Pensées*, B. 793, L. 308. コの点に関しては、主に次の二つの論文で参照可能である。Julie Higaki, *op cit.*; Id.《Pascal et saint Paul》, *Pascal, auteur spirituel*, Honoré Champion, Paris, 2006, p. 71-112.

10 鶴岡先生発表のレジメより引用。(Cántico Espiritual, 39, 4. 参照:鶴岡賀雄「身心変容のものがたりとしての『霊の讃歌』」一四三頁、註2、『〈魂の愛の歌〉解明』)

11 *Ibid.*, 7.(鶴岡先生発表のレジメより引用)

12 鶴岡先生発表のレジメより引用。

13 創世記一章二六-二七節。

14 ヨハネの手紙一　三章二節「わたしたちは、今既に神の子ですが、自分がどのようになるかは、まだ示されていません。しかし、御子が現れるとき、御子に似たものとなるということを知っています。なぜなら、そのとき御子をありのままに見るからです」
コリント信徒への手紙二　三章一七-一八節「主の霊のおられるところには自由があります。わたしたちは皆、顔の覆いを覗かれて、鏡のように主の栄光を映しながら、栄光から栄光へと、主と同じ姿に造りかえられていきます。これは主の霊の働きによることです」(新共同訳)

15 コリント信徒への手紙一　一三章一二節「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる」(新共同訳)

16 ヨハネによる福音書一章一四節。

17 檜垣樹理、上掲研究発表、二〇一七年一一月二〇日。

18 Charles Péguy, 《Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu》, *Œuvre poétiques et dramatiques*, Gallimard, 2014, p. 761: 《C'est la nuit qui est continue, où se retrempe l'être, c'est la nuit qui fait un long tissu continu, / Un tissu continu sans fin où les jours ne sont que des jours / Ne s'ouvrant que comme des jours. / C'est-à-dire comme des trous, dans une étoffe où il y a des jours. / Dans une étoffe, dans un tisse ajouré.》

19 参照：「穴」に関する鶴岡先生の興味深い考察は、身心変容研究会公式サイト研究問答、二〇一七年三月九日、鶴岡賀雄：Re：上昇的超越と下降的超越と水平的超越。*Ibid.*, p.759: 《Les nuits se suivent et se tiennent et pour l'enfant les nuits sont continues et elles sont le fond de son être même. / C'est là qu'il retombe. / Elles sont son être même. / La nuit est l'endroit, la nuit est l'être où il se baigne, où il se nourrit, où il se crée, où il se fait.》

20 鎌田先生のお言葉を借りると、境界とは「二つの世界に同時に参入しつつ離脱するような両義的な位置に立つこと」「越境者としての「超越」の技法」(参照：身心変容研究会公式サイト研究問答、二〇一七年三月六日、鎌田東二「上昇的超越と下降的超越と水平的超越」。鎌田東二『世阿弥――身心変容技法の思想』(青土社、二〇一六年)第七章「神話的時間と超越体験」からの引用)

21 ぺギーの創作活動の基本的な動きについては、ぺギー自身による次の説明が明確に表現している。Charles Péguy, 《L'Eve de Péguy》, *Œuvres en prose complètes III*, Gallimard, 1992, p. 1217: 《De même qu'en matière de foi Péguy était descendu à ces profondeurs où la liturgie et la théologie, c'est-à-dire la vie spirituelle et la proposition spirituelle ne sont pas encore distinguées, de même et comme écrivain il est redescendu ici à ces profondeurs où l'image et l'idée sont jointes encore d'une liaison elle-même charnelle et non encore résolues》(ぺギーが信仰の分野において典礼と神学――つまり霊的生活と霊的命題が――未だ区別されずにいるこの深みに降下したのと同様に、彼は作家として、表象と観念が未だ区別されずにそれ自体受肉的な連繋によって結ばれたこの深みに再降下したのである)。

この夜の表象については古いものであるが拙論がある。檜垣樹理「ぺギーにおける夜――表彰と形而上学」『仏語仏文学研究』第一四号、東京大学仏語仏文学研究会、一九九六年。

22 参照：鎌田東二『世阿弥――身心変容技法の思想』(青土社)第七章「神話的時間と超越体験」。

23 「神の力と働き(action)が、人間の「粘土(塵)」を照らし霊をインスピレーション(illumination)する(ロイス・ドゥ サンシャマ「illumination」)。「肉」と「霊」の区別とは、「塵」と「神の息吹」の区別なのである」(ロイス・ドゥ サンシャマ「キリスト教の典礼の祈りの実践――浄化と一致の冒険」、一四六頁。

24 参照：松嶋先生の質問と鶴岡先生のメールでのご報告。身心変容研究会公式サイト研究問答、二〇一八年四月二七日、鶴岡賀雄：Re：第六五回身心変容技法研究会@那須、二〇一八年四月二二日・二二日報告。

25 ロイス・ドゥ サンシャマ、上掲論文、「典礼はキリストの生涯に由来する」「キリストの典礼生活」、一四九頁。

26 檜垣樹理、上掲研究発表、二〇一七年二月二〇日。

27 一七世紀の恩寵論争では、受肉した神の子であるキリスト論に基礎付けられないまま、アウグスチヌス主義が一人歩きしたのではないかという問題提起に関しては、次の著作が鋭い指摘を行っている。Simon Icard, *Le Mystère bréandrique, Action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Honoré Champion, 2014.

28 これは二〇一七年度の研究発表で言おうとしたことでもあるが、参考のため付け加えさせていただきたい。

29 「身体的な(物理的な)行為は、行為の質を決定するには不十分である。それは、一つの「関係性」のうちに完成されるのである」(ロイス・ドゥ サンシャマ、前掲論文、一四八頁)

30 鶴岡先生発表のレジメより。

31 コリント信徒への手紙一　一五章四五節『最初の人アダムは命のある生き物となった』と書いてありますが、最後のアダムは命を与える霊となったのです」。

32 「一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ」(ヨハネによる福音書一二章二四節)。

33 マタイによる福音書一三章三三節。ルカによる福音書一三章二一節。

34 ロイス・ドゥ サンシャマ、上掲論文、一五七頁。

35 棚次正和『祈りの人間学――いきいきと生きる』世界思想社、二〇〇九年、六頁。

36 ロイス・ドゥ サンシャマ、上掲論文、一四六頁。

37 これに関連して、近年中動態についてのたいへん興味深い議論が展開されるようになった。森田亜紀『芸術の中動態――受容／制作の基層』萌書房、二〇一三年。國分功一郎『中動態の世界――意志と責任の考古学』医学書院、二〇一七年。岩成達也「中動相についての覚書(上下)」『現代詩手帖』二〇一八年三・四月号。

38 参照：Marie-Engène de l'Enfant Jésus, Je veux voir Dieu, Edition du Carmel, 2014(1957), p.506.

39 *Cántico Espiritual* 12´ 鶴岡賀雄、前掲論文「魂とその恋人が交わす歌」二二´、一四一頁。

40 ロイス・ドゥ サンシャマ、前掲論文、一四六頁。

41 パスカル『パンセ』ブランシュビック版、二八八、六二´、二四二´、ラフュマ版、三九四、七八〇、七八一。Blaise Pascal, *Pensées*, B. 288, 62, 242, L. 394, 780, 781.

42 十字架の聖ヨハネ『カルメル山登攀』。Jean de la Croix, La Montée du Carmel, *Œuvres spirituelle*, Seuil, 1954, p.98.

43 十字架の聖ヨハネ『霊の賛歌』ドン・ボスコ、一九六三年、一三二頁。「信仰は、我らに神自身を与え、神と交わらせる。ただしそれは銀のベールに覆われた神である。とはいえ、真実に神を与えることにおいて変わりはない。それはちょうど銀メッキした黄金の器を与える場合、いくらメッキしてあるとはいえ、黄金の器を与えるのには違いないのと同じである」

44 パスカル『パンセ』ブランシュビック版五八二、ラフュマ版九二六。Blaise Pascal, *Pensées*, B. 582, L. 926《On se fait idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer.》

45 同上ブランシュビック版六七〇、ラフュマ版二七〇。*Ibid.*, B.670 L.270:《Tout ce qui ne va point à la charité est figure.》

第三部 ❖ 霊性の探究

創造と愛——チベットの聖女セラ・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

はじめに

セラ・カンドー・デウェイドルジェ（幼名クンガー・ワンモ、一八九二–一九四〇）の自伝、『幸運な信仰の供養の花の茎』は、チベットに伝承されてきた密教の修行をつうじて、どのような身心の変容が起こるのか、その究極の到達点にいたるプロセスを、あますところなく描き出している。

特に重要なのは、彼女が、夢やヴィジョンをつうじて、前世の記憶を呼び覚まし、深々とした心の本性に刻み込まれた密教の教えを、この世界にもたらす「埋蔵宝典発掘者」（gter ston）としての運命を持っていたことだ。

世俗への執着を断ち切る出離の瞑想、利他の心を起こす菩提心の修習、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……。

すぐれた霊的資質に恵まれた少女は、数え年の一二歳になるころまでに、最も高度な密教にいたる仏教のエッセンスを、夢をつうじて、あらまし学び尽くすことになったのである。

夢の啓示に従いながら、彼女が歩む霊性の階梯は、八世紀に、チベットの大地に埋蔵宝典を隠した女性行者、イェシェ・ツォギェルの道と、瓜二つといってかまわない[1]。

本稿では、少女のクンガー・ワンモが、数えの一三歳から一五歳にいたる思春期、大きな内面的変容を体験し、埋蔵宝典発掘者セラ・カンドーとして、開花していく道筋を、明らかにする作業に取り組むことにしたい。

1 別離

一三歳[2]になったとき、クンガー・ワンモは、母と一五人の召使を連れて、ツェ・チョクリンという島に遊びに行った（以下、年齢はすべてチベット暦の数え年による）。

すると、どこからともなく、四人の女たちが姿をあらわしたのである。女たちは、「お釈迦様がお生まれになった吉祥なる月の二五日に迎えに来ますわ」と母に告げると、消えてしまった。

母親は、クンガー・ワンモに、「誰にも言ってはなりませんよ。その時がきたら、はっきりわかるでしょうから」と言うだけだった。

その夜、クンガー・ワンモの夢に、一人の女神が姿をあらわした。母親の寿命について占ってください、そう頼むと、女神は答えた。「残念だけど、祈禱しても、寿命は延ばすことはできないわ」。

後期密教の教えは、もともと、空を飛ぶ女神であるダーキニーたちのものだと考えられている。ダーキニーたちは、人間の世界に幸福をもたらすために、わざわざ人間の姿をとって生まれてくることもある。そういうダーキニーの化身や、すぐれた導師の寿命が尽きる日が近づくと、彼女たちは、浄土から迎えにやって来る。

母と娘の二人が出会った四人の女たちは、たぶんダーキニーの浄土からのお使いだったのだろう。

その年の四月、シャキャムニ・ブッダが生まれた善き月に、母のツェリン・チョゾムは病いの床につ

き、しばらくすると亡くなってしまったのである。

貴族の父が建てた豪奢な館は、都のラサの中心部にあった。その最上階に住んでいた少女は、誰にも見られないように、屋上に登ると、果てしなく広がる大空を仰ぎながら、泣き続けた。

すると、一羽の白い鷲が、翼をゆうゆうとはばたかせ、飛んできた。

鷲はダーキニーの化身だ、あるいはダーキニーの魂を運ぶ鳥だ、とチベット人は信じている。

「お母さまは、どこに行かれたのかしら」。母の後生が気にかかる少女は、歌いかけた。

「果てしなく広がる大空から舞い降りてきた
清らかなカルマを持つダーキニーの魂の鳥よ、
しばしゆったりと、私の言葉をお聞きなさい。
あなたはどこからいらっしゃって、どこにいくのかしら。
私は母のないみなしごです。
お母様が私を捨てていかれて、はやひと月。
どちらにいらっしゃったのか、わからなくて、
苦しみはふくらむばかり。
力を持った白鷲よ、
お母様はどこにいらっしゃったのか見なかった？
今どこにいらっしゃるか知らない？
優しく育ててくれた母は、今はなく、
わたしは、目も見えないまま、一人ぼっちで草原に放り出されたようなもの。
鳥の翼とてないまま、崖から落ちたようなもの。
何につけても、お母さまのことを思い出す……。
食べ物や立派な服を整えてくれたのはお母さま。
心地よい話しかたを教えてくれたのはお母さま。
みんなと仲良くできるようになったのはお母さまのおかげ。
観音様の真言を学んだのもお母さまのおかげ。
ブッダにも等しいラマにお会いしたのもお母さまのおかげ……。
天空からやってきた神なる白い鳥よ、
あなたの心に、この言葉を刻みつけてくださいな」[3]

そんなふうにクンガー・ワンモが歌いかけると、白い鷲は、屋上に降り立った。

数え年一三歳で起こったこの母の死によって、クンガー・ワンモを、ラサの貴族の家につなぎとめていた絆は、完全に断ち切られることになった。

クンガー・ワンモの父は、すでに数年にわたって、南チベットのキトゥンを本拠地とする、中国人の有力な一族から、美しい娘を嫁がせるよう、強烈な圧力をかけられていた。

クンガー・ワンモにとって、この求婚は、たいそう大きな苦しみの種だった。

いくら富があっても、権力があっても、ただ一時のものだ。人々が喜ぶ世俗の幸福は、みせかけにすぎない。キトゥンの一族に、嫁に行くことは決してしたくない。

固く決意していたクンガー・ワンモは、母を失って数日後、父が数年前に口にした言葉を、ふと思い出したのである。「お母さんがいるあいだは、この家にいなさい。でも、亡くなったら、行きたいところに行ってしまえばいいさ」。

腕利きの金細工師や、仕立て屋が、嫁入り支度のために、家に出入りするのを横目に、クンガー・ワンモは、ひたすら自分の内側に育つヴィジョンを見つめていた。

そんなある夜のこと、クンガー・ワンモは、人生の全体にとって、最も重要な夢の一つを見た。その夢は、彼女の霊的成長が新しい段階に入るとともに、この世界にじぶんが生まれてきたことの究極の意味や目的を、はじめてはっきり理解させてくれるものだったのである。

2 聖なる啓示――埋蔵宝典

夢の中で、クンガー・ワンモは、たいそう心地よい場所に到達した。緑豊かな草原が広がり、たくさんの花々が咲き乱れた森では、鳥や鹿たちが草を食んでいる。

そこには、おおぜいの女たちが集まっていた。母親はいないかと探すけれども、見つからない。だが、かつて夢の中で会ったことのある二人の女と、目が合った。

「ここで会うなんて奇遇ね。お疲れじゃない？」。クンガー・ワンモは、「お元気ですか？　ここでお会いするとは、稀有なこと」と答えると、五体投地をしながら近づいていった。

すると、二人の女は、「わたしたちは同じ生まれなのだから、五体投地をするのはふさわしくないわよ」と言う。彼女たちは、前世では、密教の女神であるディパム・タラと、女性行者のスカシッディだったという。

「わたしたちではなく、マンダラの真ん中にいらっしゃるお方に、五体投地をなさいな」

クンガー・ワンモは、二人にうながされ、マンダラの中央にいる女神に向かって、五体投地をした。すると、なんとも恐ろしい光景があらわれたのである。

本人の言葉で引用しておこう。

中央の女性は立ち上がり、三日月形のナイフで、じぶんのへその辺りを切り開いた。そこは真っ赤に輝いていた。わたしはとても怖くて、見ることもできず、「お母さん！」と叫んだ。家にもどろうと思って、外に出ようとした。

すると、二人の女性は、「そんなふうに言わないで。大丈夫だから、目を開けて御覧なさい。自然に生まれた、円満に完成した、大いなるマンダラ（rang byung yongs grub kyi dkyil 'khor chen po）を拝見するときが来たのですよ」とおっしゃる。それで、わたしも、目を開いて、マンダラを見ることにした。

女たちは、みな変身して、ダーキニーの持ち物や装飾を身に着けている。中央の女性も、ヴァジラ・ヴァーラヒーに姿を変えた。それから、身体内部のマンダラや、十二処（感覚器官とその対象）の神々の象徴の灌頂を授けると、ひとつひとつの意味について、説き明かしてくださった。

ヴァジラ・ヴァーラヒー（「金剛亥母」）は、後期密教のマンダラにおいて、もっとも重要な位置を占める女神の一人だ。真っ赤な裸身に、墓場に散乱する人骨から作られた装飾をまとい、右手には三日月形のナイフ、左手にはなみなみと血の入った頭蓋骨の容器を持ち、ヴァギナをむき出しにして踊っている。その姿は、大楽と空性が不二である、悟りの境地を象徴的に表現している。

光に満ちた夢の中で、この女神は、クンガー・ワンモに、彼女が発掘することになる二つの密教の啓示文書について、さらに説明してくれたのである。その埋蔵宝典はそれぞれ、「法性なるダーキニーの秘密の宝蔵」、「ダーキニーの意密の成就法」というタイトルを持っていた。この二つの埋蔵宝典をいつ説いたらいいか、教えが広がる場所、教えを守る人、教えを聴く弟子、縁起が生まれる門、方便となるパートナー、それに経典の目録……、赤い女神は、そのすべてを明らかにしてくれた。

最後に、女神は次のように言って、一三歳の少女、クンガー・ワンモを励ましたのである。

「この教えは、あなたのものです。有情を利益する時が来たのだから、目録の内容を忘れずに、おぼえておきなさい。あなたは、わたしの使者なのだから、まちがいなく、この教えによって、自然に有情を利することができるでしょう」[4]

この夢は、クンガー・ワンモが、「埋蔵宝発掘者」として生まれてきたことを、はっきり自覚するための、決定的な契機となった。

八世紀のチベットに、高度な密教をもたらした北西インド出身の密教行者、グル・パドマサンバヴァと、そのパートナーで弟子だったイェシェ・ツォギエルは、未来の世代のために、多くの仏像や法具、密教経典を、チベットのあちこちの聖地に埋蔵した。それだけではない。グル・パドマサンバヴァは、高度の密教の教えを、大切な弟子たちの心の深い本性に、しっかり刻み込んだ。

「埋蔵宝発掘者」たちは、経典であれ、仏像であれ、そうした「埋蔵宝」を取り出し、人間の世界に届けるための、特別な運命を持って生まれてくるのである。「埋蔵宝」（gter ma）のうち、密教の深い意味を説き明かした経典を「埋蔵宝典」（gter chos）と呼ぶ。

グル・パドマサンバヴァがごく少数の弟子に授けた口伝の教えである「埋蔵宝典」や、地中深く埋められた仏像についての記憶は、グル・パドマサンヴァバの弟子たちの深い心の本質の中に、書き込まれている。そうした宝が、人間の世界に届けられるのにふさわしい時期になると、心の奥底から、その記憶が自然にわきおこるようになるのである。

埋蔵宝典には、大きく三つのあらわれ方がある。一つ目は、サムエやチンプー、ヤマルンといった、チベットの重要な聖地に隠されている経典を発掘する場合だ。小箱におさめられた仏像や、神聖な文字が書かれた紙を目にすることがきっかけになって、前世の記憶が鮮やかに蘇ってくることもある。これを「大地の埋蔵宝典」（sa gter）と呼ぶ。[5]

二番目は、特に外的なきっかけなしに、深々とした瞑想の中で、聖なる文字が、心の中にあらわれてきて、そこから教えの全体が展開する場合である。「密意の埋蔵宝典」（dgongs gter）と呼ばれる。

三番目は、「清らかなヴィジョン」（dag snang）と呼ばれる。清らかな光のヴィジョンの中に姿をあらわしたブッダや菩薩たちから、じかに教えを授けられ、それを文字に書きとめるのである。あるいは、目の前の空間に、つぎつぎに光の文字があらわれ、まとまった修行法のテキストになる場合もある。

埋蔵宝典があらわれてくるときには、それにさきだって、どんな教えが含まれているのかが書かれた目録や、埋蔵宝典や法具が発見される場所や時期についての予言が書かれた紙――「黄色い巻き紙」と呼ばれる――を、手にすることが多い。

クンガー・ワンモの夢の中に出てきた「目録」や「予言」というのは、この埋蔵宝の伝統に固有の考え方にもとづいているのである。

3 女であること

霊的天才が、光に満ちたヴィジョンの中で、聖なる啓示を得たり、あるいは地中深くに埋められていた聖なる遺物――仏像や宝石など――を取り出すという事例は、世界中に、広く見られる。

たとえば、中国の道教の最も重要なテキストのひとつである『大平経』は、張陵が山で修行しているときに、ヴィジョンの中で、道教の神々や天女たちから与えられたものだと考えられている。あるいは、朝鮮においては、一人前のシャーマンになるためには、地下に隠されている仏像を掘り出すことが、必要とされていた。[6]

けれども、チベットの「埋蔵宝」には、他には見られない、とてもユニークな特徴が、一つある。「埋蔵宝」は、そのもともとの由来からして、グル・パドマサンバヴァとイェシェ・ツォギェルのカップルに深く結びついている。そのこともあって、埋蔵宝を発掘するためには――ごく少数の例外をのぞいては――、「方便」である男性行者と、「智慧」である女性行者が一体になる、聖なる性愛のヨーガが必要だと考えられているのである。

聖なる性愛のヨーガは、「脈管と風の修行」の一部だ。物質的な肉体の内部には、ふつう目には見えないプラーナの生命エネルギーが循環する微細な身体（「微細身」）が存在している。呼吸法や、身体的なヨーガであるヤントラヨーガの実践によって、この微細な身体を作り変える。聖なる性愛のヨーガは、この「脈管と風の修行」の土台の上に、心身の変容を、急速に推し進める。

埋蔵宝を発掘したり、埋蔵宝典の全体を正しく解読するためには、精妙な生命エネルギーの流動する空間である微細身を、性愛のヨーガをつうじて、急速に浄化し、変容させ、覚醒させる必要がある、と考えられているのである。

この聖なる快楽のヨーガを実践するためには、たいそう大切なことがある。前世から、清らかな誓願をともにしているパートナーが、必要なのである。

先ほど触れたように、夢の中に姿をあらわした赤い裸身の女神は、埋蔵宝典を発掘するために必要な、「方便となるパートナー」は誰か、という授記を一三歳の少女に授けてくれた。この授記は、聖なる性愛のヨーガと密接に結びついている埋蔵宝の伝統に特有の考え方にもとづいているのである（この点については、後で詳しく触れることにする）。

もうひとつ、聖なる性愛のヨーガに取り組んでいくためには、とても大切なことがある。聖なる快楽のヨーガによって、霊的な神経系を変容させる作業に取り組むためには、性的な身体についての文化的偏見や、歪んだ見方から解放され、きっぱりと決別する必要があるのである。

チベット語で「女性」を意味する言葉（skyes dman）は、「劣った生まれ」を意味する。クンガー・ワンモが、聖なる快楽のヨーガを実践し、「埋蔵宝典」を発掘して、密教の伝統に、真新しい創造と甦りをもたらすためには、フェミニンな身体は「劣った生まれ」だという、言語に内在し、文化と無意識にたえず浸透している固定観念から、完全に解放されることが、どうしても必要だった。

クンガー・ワンモは、夢の中で、赤い裸の女神に、灌頂に対する深い感謝の思いを述べた。それから、長年抱いてきた疑問を口にした。

「わたしは、劣った女のからだをもつ者（skyes lus dman pa）です。教えによって、首尾よく、有情を利益するのは、むつかしいことです。どうしたら、いいでしょう？　わたしは、この二つの深遠な埋蔵宝典と前世からのよいカルマのご縁がある、その教えは、わたしのものだとおっしゃいましたが、そのご縁とはどんなものでしょう？」

すると、赤いダーキニー女神は、次のように答えたのである。

「高貴な生まれの娘よ、あなたの体は、劣ったものではありません。かつて、イェシェ・ツォギェルが質問したのに答えて、グル・パドマサンバヴァは、こんなふうにおっしゃいました。

『カルマを残らず浄化した、至高の体、菩薩母の体。

そこには、神々の大いなる集会が、もともとの始まりから完成している。

如来と喜びを生む母。

空なる法界の知恵なる、大いなる金剛の王妃

かくのごとき至高の体を得られるよう、菩提心を起こしなさい。

過去、現在、未来のブッダのご行為、水に映る月のようなそのダンスが、

弟子となるものたちの深い信仰によって、色身として、立ちあらわれる。

女の体は、劣ってなどいない、すぐれた体。

イェシェ・ツォギェルよ、菩提心を起こし、純粋に祈りなさい。

この女としての体から、けっして、離れることがないようにと』

この言葉のとおり、あなたの体はけっして劣ったものではないのですよ」[7]

性の身体をめぐって、社会と言語に内蔵され、内面化されている偏見や規範を、完全に破壊し、さっぱり取り除きなさい。自由になりなさい。

夢から目覚めると、かつて味わったことがないほどに、意識は鮮明だ。クンガー・ワンモは、それから三日間、心の本性の中にとどまる三昧の中でやすらぎ続けたのである。

4 伝統と創造

伝統に新しい甦りをもたらす真の霊的啓示と、たんなる幻覚や妄想を、はたしてどのように区別したらいいだろうか？

埋蔵宝典は、大きなディレンマを抱えている。

チベットの場合、このディレンマの解決法はとても単純だ。埋蔵宝典の啓示を受けたら、その内実が、過去から連綿と伝えられてきた教えと、はたして合致するのかどうか、確認しなければならないと、考えられてきたのである。

クンガー・ワンモは、こうした伝統にあくまでも忠実だった。翌年、一四歳になると、父の師であり、また、幼い頃から自分を見守ってくれたドゥプトプ・リンポチェに、会いに行くことにしたのである。

ドゥプトプ・リンポチェは、長期の隠棲修行によって、密教の心髄をきわめ、ありきたりの知性を超えた直観の知恵と、超常的な力の持ち主として、知られていた。

じぶんの夢や埋蔵宝典は、はたして真正のものだろうか、ただの妄想ではないか、すぐれた導師に、はっきり確かめてもらおう。

クンガー・ワンモの決心は、「あなたの修行の体験や、夢にあらわれる教えについては、ただドゥプトプ・リンポチェだけにお話しなさい」という母の助言にもとづくものだった。

ドゥプトプ・リンポチェは、少女が来るのを、待ちかまえていた。

「よくぞいらっしゃった。今朝、こんな夢を見たんじゃ。一羽の霊鳥、ガルーダの小鳥が翼を広げて、これから飛び立とうとしていた。けれども、空には雲がたくさんかかっている。わしが助けねばならんなと思って、目を覚ましたんだよ。あなたは、私に何か、たずねたいことがあるに違いない。あなたが、心の底から望んでいることは、すばらしい利益を人々にもたらすだろう。けれども、その途中には、たくさんの障害があるだろう。さあ、話してごらんなさい」

この言葉にうながされて、クンガー・ワンモは、夢の中での体験やヴィジョンについて、すべて打ち明けたのである。

じっと耳を傾けていたドゥプトプ・リンポチェは、ヴァジラ・ヴァーラヒーの言葉の意味を、一つ一つ解き明かしてくれた。それから言った。

「じぶんが思ったとおりに、生きなさい。それが、すべての生き物のためになるのだから」

偉大なラマの言葉に力づけられ、クンガー・ワンモは、翼を広げて、飛び立つ日のために、さらに準備を続けようと、はっきり決心したのである。

5 ヒマラヤの女神

その年の二月三日、クンガー・ワンモは、新年明けに行われるホースレースに出かけた。華やかな衣装に身を包んだ貴族の子弟たちに取り囲まれながら、心は晴れない。

「身内や召使や富に執着するならば、修行を達成することはできない」という、夢の中の教えを思い出したクンガー・ワンモは、馬で家にもどることにした。

途中、ダライ・ラマの冬の離宮であるノルブ・リンカ宮殿に立ち寄ったときのことだ。急に眠気を覚えた彼女は、召使たちにお茶を飲みに行くように言うと、一人寝入った。

その夢の中に、ヒマラヤの雪山に住む女神、ドルジェ・ユドゥンマが再び姿をあらわし、彼女に話しかけたのである。

「キドゥンの家の息子は、ハンサムな青年ね。あなたにぴったりじゃない？」

クンガー・ワンモは、答えた。「どれほど見た目が立派でも、すべて無常。夏の花が秋になったら枯れるように、色あせてしまう。わたしは欲しくないわ。あなたにあげるわ。」

すると、ドルジェ・ユドゥンマは、つづけて言った。

「あなたの心を調べてみたけれど、本当に、男はいらないようね。でも、掛け値なしの話をするから、お聞きなさい。あなたはきっと喜ぶはずよ」。

それから、誰にも聞こえないように、耳元に口を寄せ、こう言ったのである。

「来年、前世からの深いご縁のある師であり、埋蔵

宝を開くための特別なパートナーとなる方が、まちがいなくドカム地方からいらっしゃるわよ。お名前は、ディメ・ウーセル・タイェ（「無限の無垢なる光」）とおっしゃる。ナムケー・ニンポ、ベーロツァナ、ユダ・ニンポの三人が、一人にあわさった転生化身で、特別な埋蔵宝発掘者よ。そのお方といっしょに、カンリ・トゥカルのダウェイゾン（「月の城砦」）に滞在しなさい。そうすれば、五〇年間、中国、チベットに、幸せと喜びが生まれるのは、たしかなこと。そうでなければ、東のドカム地方に行くことになるでしょうよ」

クンガー・ワンモは、ディメ・ウーセルという名前を聞いただけで、からだじゅうに鳥肌が立ち、涙が止めどもなく流れてきた。

でも、しばらく前に夢のなかでもらった埋蔵宝典のリストには、シェラップ・ウーセルという名前はあったけれど、ディメ・ウーセルという名前はなかった。その考えに気づいたドルジェ・ユドゥンマは、「二人はもともと一人の方の転生化身だから、同じ方なのよ」と、たたみかけて言ったのである。

ディメ・ウーセルというのは、ラサの南の行場、シュクセプの上にあるカンリ・トゥカルに長年隠棲して、ゾクチェンの中でも最も高度な教えである「心臓のエッセンス」（snying thig:「ニンティク」）の哲学と修行を、きわめて精密な体系に磨きあげたロンチェン・ラプジャム（一三〇八–一三六四）の埋蔵宝典発掘者としての名前である。

この夢は、クンガー・ワンモが、「心臓のエッセンス」の伝統や、ロンチェン・ラプジャム、そして彼が隠棲したカンリ・トゥカルの行場と、たいそう深い縁を持っていたことを、とてもはっきり表現している。じっさい、後年、「セラのダーキニー」と呼ばれるようになった彼女は、じぶんの埋蔵宝典ではなく、ロンチェン・ラプジャムの埋蔵宝典である「四つの心髄」（snying thig ya bzhi）を、まず最初に教えている。

タントラ経典には、密教修行のパートナーが、どんな特性をそなえているべきか、さまざまな指示が書かれている。だが、それだけでは十分ではない。埋蔵宝発掘者にかぎらず、首尾よく密教の修行を達成するためには、前世からの深い縁が必要だ。パートナーを選ぶにあたっては、そうした縁を示すヴィジョンや、夢のお告げが、たいそう重要な意味を持つと考えられてきた。

セラ・カンドーとほぼ同じ時代を生き、やはり、ダーキニーの化身とされたアユ・カンドー（別名ドルジェ・ペルドゥン）の場合もそうだった。

一九歳で結婚した彼女は、結婚生活になじめず、精神に一時的な変調を来たして、離婚した。その後の約三〇年間、チベット、ネパールの聖地を放浪しながら修行する生活を送った。その間、彼女の密教修行のパートナーとなったセムニー・トクデンとの出会いは、こんなふうだった。[9]

アユ・カンドーは、友だちの尼さんと二人で、東チベットから中央チベットへの、巡礼の旅を続けていた。その道すがら、ツァワというところで、墓場でチューの修行をしている一人の青年と出会ったのである。「チュー」は「切断」を意味する。観想の中で女神に姿を変えたチュー行者の意識は。体外離脱し、大地に横たわるみずからの肉体を切り刻み、三宝や土地神、餓鬼、聖霊に供養、布施する。青年の姿を見た瞬間、アユ・カンドーは、「ツァワで、あなたの人生にとって、とても重要な役割を果たすヨーギに出会うだろう」という、師の予言を思い出したのである。

青年は、二人の顔を見ると、「どちらがドルジェ・ペルドゥンさんですか」とたずねた。数日前、夢でドルジェ・ペルドゥンという人がやってくると言われ、心待ちにしていたのだという。

この青年、セムニー・トクデンとアユ・カンドーは、それから二十年あまり、いっしょに放浪しながら、修行をつづけることになったのである。

話を、一四歳のクンガー・ワンモに戻そう。ドルジェ・ユドゥンマから、未来のパートナーについて、夢のお告げを受けたクンガー・ワンモが目を覚ますと、馬は川の向こう岸に渡ってしまっていた。彼女は、プラーナの生命エネルギーを下丹田に保息する呼吸法をして、瞬間移動で川を渡ると、愛馬を連れ戻し、ラサの自宅に帰ったのである。

6 犬の行者――性愛の教え

その年の九月、父は新しい妻を迎え入れた。

そのころ、クンガー・ワンモは、父の四階建ての館の最上階に住んでいた。ここから逃げ出すのはとても無理だ。兄の住む三階建ての家ならなんとかなるかもしれない。そう思った彼女は、移るための口実を探した。

「キトゥンに行ったら、もうお兄さんとも会えなくなります。お兄さんとしばらく一緒に暮らしたいのです」

引っ越して数か月後、一五歳になった年の正月、クンガー・ワンモは、兄といっしょに、父の家に新年のあいさつに出かけた。

その夜、ひさしぶりにじぶんの部屋に泊まった彼女は、埋蔵宝典発掘者としての一生にとって、決定的に重要なもうひとつの夢を見た。

夢の中で、素晴らしい森や池や宝石に満ちあふれた土地に、たどり着いたクンガー・ワンモは、インドの偉大な修行者、ククリパに出会ったのである。その姿を見たとたん、少女は「わたしは前世で、大楽の体験をもたらす性的なヨーガのパートナーをしたことがある。だから、きっと教えてくださるに違いない」と考えた。

「ククリパ」は、「犬の行者」を意味する。

おおぜいの犬を引き連れ、インド中を放浪する行者、ククリパは、インドからチベットに伝承された高度な密教である、マハームドラー（「大いなる印」）や、ゾクチェン（「大いなる円満」）の「心部」（sems sde）の血脈相承の導師の一人として、たいそう重要な位置を占めている。

クンガー・ワンモは、三年ほど前、夢に姿をあらわしたインドの偉大なヨーガ行者サラハから、「大楽」の体験をもたらす脈管と風のヨーガの基本を学んでいた。

さらに進歩するためには、聖なる性愛のヨーガについても学ぶ必要がある。その高度な教えを得られますように、と祈るクンガー・ワンモに、サラハは、その教えを彼女にあたえるのは、自分ではなく、ククリパだという予言を授けたのである。それから毎日、クンガー・ワンモはククリパに祈りをささげていた。

「どうか、聖なる性愛のヨーガの教えを、授けてください」。

懇願するクンガー・ワンモの言葉を聞いて、ククリパは教え始めた。

「夢の中にあらわれる風景は、あなたの身体の内部を象徴している。それが森や山や水としてあらわれているのは、あなたの修行がまだ完成していないことをあらわしている」

そんなふうに、身心を構成するエレメントについての説明を行った後で、ククリパは、聖なる性愛のヨーガについて、次のような口伝を授けてくれたのである。

「第三に、方便のムードラについて、ブッダの五部族の幻の化身である、完全な特性をそなえた勇者を、よく吟味し、鈎招し、訓練せよ。（勇者は）成熟と解脱の門に入ったら、外、内、秘密の生起次第と究境次第のしるしと能力をあらわすべきである。身、口、意のサマヤ戒を受けたら、三つの門のいずれにおいても、一瞬たりとも、仏法に反する行為をなすことなく、第三の真髄の灌頂を受け、成熟と解脱の道に、確固として入るべきだ。

それから、方便と般若は、本尊であると観想する。二人の体の中央には、三つの脈管と五つのチャクラを観想する。方便（たる男性の修行者）の五つの場所（チャクラ）には、五部の勇者を観想せよ。般若（女性の修行者）は、五部の勇猛なる女神を観想せよ。四支（手足）は、門番とそのムードラ（パートナーとなる女神）である。他の脈管と場所には、（すでに述べた）五つの場所と同じく、勇者とダーキニーがあらわれる。かくのごとく、方便と般若について瞑想する。

頭頂の智慧のチャクラの中央には、月輪の上に、（サンスクリットの）ハム字を観想せよ。中央管の下端、へそから、指四本下のところにある、太陽の光のごとき歓喜と楽の脈管の結び目の中心には、中国の針の尖端ほどの赤い短いア字を観想する。ア字から、原初の知恵のゆらめく炎が燃え上がる。

それから、四つの方便なる因と四つの般若なる縁――八つの手足――を合一し、一つになったら、資糧位である。因は肉体的な感覚の意識となり、縁は、頭頂でゆらめく菩提心となる。四つの歓喜を次第に体験することが、加行位である。

それから、方便の菩提心の雲が、知恵の母の秘密の空間に、雨となって降り注ぎ、白と赤が出会う。八種類の分別は、広大な空間へと取り払われ、言語を絶した平等（不可説）があらわになる。これは、「下の門の三界の戯れ」と呼ばれる。

ビンドゥが、秘密の空間から蓮の花粉の床（子宮）にいたると、最初の時の風は消え去り、初地の悟りを得る。（ビンドゥを）花粉の床から秘密の場所に引き上げると、第二の時の風は消え去り、二地を得る。（ビンドゥを）秘密の場所からへそまで引き上げると、第三の時の風は浄化され、三地を得る。（ビンドゥが）へそに達すると、第四の時の風は浄化され、四地を得る。へそから心臓まで引き上げると、第五の時の風は浄化され、五地を得る。心臓に達すると、第六の時の風は浄化され、六地を得る。心臓のチャクラからのどに引き上げると、第七の時の風は浄化され、七地を得る。のどに達すると、第八の時の風は浄化され、八地を得る。のどと眉間の間に達すると、第九の時の風は浄化され、九地を得る。（ビンドゥを）眉間と頭頂の間に引き上げると、第十の時の風は浄化され、十地を得、任運成就（自然完成）の持明者を実現する。ビンドゥが頭頂にいたると、十一地の一切光明（遍満する光）である。頭頂と頭頂の穴のあいだにいたると、十二地の無執着の蓮である。ビンドゥが

頭頂の穴の「ハム」字と一味にまじりあうと、十三地の執金剛の確固たる悟りを得る。

このような交合の秘訣によるなら、段階的に、因、果、地、道を踏むことなく、一瞬にして、解脱を得る。優れた迅速な道を進むことになる[10]」

そう言い終わると、ククリパは、白い光の玉となって、クンガー・ワンモの頭頂に溶けいった。

こうして、一五歳のクンガー・ワンモは、埋蔵宝発掘者にとって最も重要な聖なる性愛のヨーガの方法も、夢をつうじて学ぶことになったのである。

7 無垢の光

この夢を見てから、しばらくして、クンガー・ワンモの姉の家に、東チベット、ゴロク地方から巡礼にやって来たラマたちの一行が、滞在することになった。

じぶんの部屋のガラス窓から、何気なくその一行に目を向けた彼女の目は、一人の長い髪をたくわえたラマに釘付けになった。「この方は、ロンチェン・ラプジャムの化身に間違いない」という確信が、心の底からわきあがった。髪は逆立ち、大粒の涙が流れおちた。

しばらくして、召使にひそかにたずねさせると、東チベット、ゴロク地方の高名な埋蔵宝発掘者ドゥンジョムリンパの九人の息子の一人で、まさにロンチェン・ラプジャムの転生者とされるディメ・ウーセル（「無垢の光」）その人だった。

数日後、クンガー・ワンモは、幼い頃から大事に教えてもらってきた、ドゥプトプ・リンポチェに会いに行った。夢の中で、女神たちから与えられた予言や教えのこと、そして、ゴロクからやってきたラマのことを、包み隠さず話した。すると、年老いたドゥプトプ・リンポチェは、こう言った。

「今こそ、あなたの前世からの聖なる誓願が実を結ぶときが来たのです。姿を見ただけで、涙が流れ、髪が逆立つというのは、その人が、前世から、何回も何回も、あなたを密教の道に導いてくれた師だったことを示しています。世俗のならわしは、すべて投げ捨てて、みずからの内なる声にしたがいなさい[11]」

こうして、クンガー・ワンモは、前世からの師であり、また埋蔵宝典を発掘するために必要なパートナーでもある人と、ようやく出会ったのである。

8 出立

年末、ディメ・ウーセルたちの一行は、ラサの南方に広がる、中央チベット聖地巡礼の旅に出発した。有名な聖地をひとめぐりしたら、荒々しい気性を持った牧畜民と戦士たちの国、ゴロクへの帰途に向かう予定だった。

その数日後、クンガー・ワンモは、ただひとり、家を出て、その後を追った。

立派な宝石の首飾りや髪飾り、絹でできた貴族の服は、見つからないように、全部部屋に置きっぱなしにした。粗末な召使の服を身に着け、三階の部屋から、飛び降りたのである。

クンガー・ワンモが、放浪の果てに、東チベット、ゴロクにたどりつき、埋蔵宝典発掘者のセラ・カンドーとして、みずからの夢にあらわれた教えを、人々に説くようになるには、それからさらに二〇年あまりの年月が必要だった。

すさまじい苦難と歓喜に満ちたその生涯については、さらに稿を改めて書くことにしたい。

注

1 セラ・カンドーの誕生から、数え年一二歳までについては、読み解いたことがある。永沢哲「夢の教え――セラ・カンドー伝から」『身心変容技法研究』第七号、六一－七四頁。イェシェ・ツォギェルについては、永沢哲「空を飛ぶ女――後期密教におけるフェミニンなもの」、鎌田東二編『身心変容のワザ――技法と伝承』サンガ、二〇一八年、二一〇－二三一頁参照。

2 以下、セラ・カンドーの年齢は、すべてチベット暦の数え年による。

3 bDe ba'i rdo rje, dBus mo bde ba'i rdo rje'i rnam par thar pa nges 'byung 'dren pa'i shing rta skal ldan dad pa'i mchod sdong in dBus bza' mkha' 'gro'i gsung 'bum, Si khron mi rigs dpe skrun khang, vol.1, 2009, pp.1-537.,p.65（原著、一九三四年）

4 bDe ba'i rdo rje, ibid, pp.69~70.

5 埋蔵教については、Tulku Thondup, Hidden Teachings of Tibet, Wisdom, 1997を参照。

6 赤松智城、秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』大阪屋号書店、一九三八年。

7 bDe ba'i rdo rje, ibid, pp.70-71.

8 bDe ba'i rdo rje, ibid, pp.76-77.

9 ツルティム・アリオーネ『智慧の女たち』（三浦順子訳、春秋社、一九九二年）三二六－三二八頁。

10 bDe ba'i rdo rje, ibid, pp.90-92.

11 bDe ba'i rdo rje, ibid, pp.96-97.

第三部 ❖ 霊性の探究

身心をひらく声——仏教の声わざ

大内 典
宮城学院女子大学教育学部教授／音楽文化学、宗教儀礼と音・音楽

はじめに

「仏教」と総称される宗教文化は、真理の覚醒に至るための、あるいは救いを実感するための、さまざまな実践法を開発してきた。深い瞑想によって心の動揺がいっさいない集中状態、三昧、三摩地（*samādhi*）に入り真理にめざめる方法として、たとえば中国天台は四種類の三昧法、四種三昧を体系づけ、浄土教は念仏を、そして最終的に日本で練り上げられた密教は真理そのものと一体化する三密行を創出した。さらに、一般信者が救いに導かれる方途として、日本仏教のなかで専修念仏、踊り念仏、唱題などの方法も生まれた。これらの実践法はいずれも、身体活動のメソッドをもち、それによって「悟り」あるいは「成仏」と表現される状態へと心を変容させる。その意味で、仏教の修行法、信者に勧められる勤めは、「身心変容」のためのわざの体系ともいえる。

これらの中で、高度に洗練された身体技法とそれを支える教理をもつのは、密教行法と天台の三昧行である。それらはいずれも、観想あるいは観法などと称される、ある種の「瞑想」を根幹に据えたシステムであると説明されてきた。しかし、行法が具体的にどのように遂行され、行者がそこで何を体験するのか、参与調査や聞き取りによって、あるいは資料を新たな角度から解釈しつつその現場にたってみると、必ずしも教学的に説明されているとおりではない。そこでがぜん存在感を放つのは声である。真言を繰り返し唱えることから生じる独特な身体感覚。天台の三昧行法と念仏との融合、さらに密教の法身説法説とも絡みながら独自に進展した仏教声楽「声明（しょうみょう）」の美的表現力。それらは、身体感覚を活用して瞑想を支えるしくみ、さらには美的情動に訴えることで瞑想の枠組みを超え出てゆく指向を示している。

本論は、密教の真言誦唱および仏教声楽声明を、仏教修行者の声の技法という観点から分析し、これらのわざが引き出す身心変容の可能性、さらにはそれがはらむ危うさを考える試みである。

1 密教の声わざと入我我入

1-1 密教行法と行者の身心

密教の諸儀礼は、一定の作法により本尊と一体化した行者が、本尊の力を具現することで衆生の種々の願いに応えるシステムに基づく。その基本になるのが「十八道法」ないしは「十八道行法」といわれるものである。本尊を招き、その本尊と一体化することで自らの本性（仏性）を確認したのち、本尊を送り返す。その一連の流れを、手印と真言と観想の組み合わせによってつくってゆく。真言密教においても天台密教においても、密教僧は、その修行過程で必ずこれを習得する。密教僧の修行は、平安時代後期に「四度加行」として体系づけられた[2]。現行の四度加行では、十八道行法の後、真言系では金剛界行法、胎蔵界行法、最後に護摩行、天台系では、胎蔵界、金剛界、護摩行と順に修める。この四つの段階を修めることは、定められた儀礼の手順を習得するだけでなく、密教行者としての身心を形づくる過

程でもある。したがって、真言系においても天台系においても、十八道行法の習得は、僧が密教行者として「なる」ための、言い換えれば、密教行者として身心を変容させるための基盤となるものである。

筆者は、別稿においてこの十八道行法における真言誦唱に着目し、教学上は観想の重要性が強調されるのに対し、実践の場で行者が体験することがらとしては真言を唱え、それを聞くことによる感覚的刺激が大きな比重を占めること、したがって密教行者が本尊との一体化と表現される特殊な身心の状態に至るには、真言を繰り返し唱える行為が深く関わることを論じた。[3] ここではそれを踏まえ、さらに四度加行全体の行程も視野にいれながら、密教行者が密教行者たる身心を獲得していく過程に、声のわざがいかに組み込まれているかを考えてみたい。密教行法の伝承は、師から弟子への面授口訣が大原則であるが、実際には行法書や注釈書が残されてきた。それらとともに、筆者自身が密教行の参与調査をした際の記録を分析対象とする。行法書や注釈書は、密教という宗教文化の中に蓄積され共有されてきた文化資源である。とはいえ、密教の性格上、記されないものもある。それについて、筆者自身の密教修行（後述）の記録から公表し得るものをつかって補塡する。

表　真言密教および天台密教の十八道行法次第

真言密教（元杲作）	天台密教（『阿娑縛抄』より）
荘厳行者法	前方便
	行願分
	三昧耶分
結界法	成身分
	曼荼羅分
荘厳道場法	
勧請法	
結護法	
供養法	供養分
念誦法	作業分
入我我入観	入三摩地
本尊根本印	根本印
正念誦	加持珠
本尊三種印真言	正念誦
字輪観	盤珠法
本尊三種印真言	入三摩地
散念誦	根本印
	部母印
後供養	三摩波多分

まず、十八道行法のなかで真言の誦唱が果たす役割をみる。上の表は、十八道行法の手順の骨格をまとめたものである。ここで取り上げる念誦法にかかわる部分のみ詳しい次第を記した。[4] 真言系は元杲（九一四–九九五）が編んだ『聖如意輪観世音菩薩念誦次第』に、天台系は『阿娑縛抄』所収の『十八道次第』[5][6]による。真言密教では、元杲によるこの次第と空海作と伝わるものとが代表的な「十八道次第」であるが、双方に大きな違いはなく、[7] さらに元杲の次第のほうが真言念誦の手順を詳しく説いている。『阿娑縛抄』は、周知のように鎌倉時代に承澄（一二〇五–一二八二）によって編まれた天台密教の注釈書であり、所収の『十八道次第』は天台系の十八道行法の典型を示す。全体の構造は、真言系の手順がわかりやすい。行者自身を浄め荘厳したあと、修法の場を結界し荘厳する。そこに本尊および諸尊を迎え、場を守り固めた上で、本尊を供養する。続いて本尊との一体化をはかる念誦法を行う。その後に、本尊と諸尊を送り返す。天台系も、部分の名称は異なるが、流れは同じである。

十八道行法の成り立ちは次のように説明される。骨格は、『十八契印』による。『十八契印』は、インドの賓客饗応の型をふまえた種々の供養法、すなわち『蘇悉地羯羅供養法』『無量寿如来観行供養儀軌』『薬師儀軌』『阿閦如来念誦供養法』『如意輪念誦儀軌』『如意輪瑜伽』『甘露軍荼利儀軌』などの祈願儀礼行法に共通する印と真言をとりだし、それを、『如意輪念誦儀軌』および『如意輪瑜伽』の次第によりつつ形を整えたものである。これにさらに、『無量寿如来観行供養儀軌』に含まれる、本尊と行者との一体化を期す念誦次第をくみこんで組織されたのが十八道行法である。[8] 念誦次第は、真言系では入我我入観から散念誦まで、天台系では「作業分」と称される、入三摩地から部母印までの部分をさす。ここが十八道行法全体の中心となる。本尊との一体化を画する部分であるから、理論的にみても中心であり、行法を遂行する行者が儀礼の頂点を感じるのもまさしくこの部分である。

真言系、天台系、それぞれについて、この中心部分の具体的な手順をみよう。

真言系の作法では、まず印を結び真言を唱えながら本尊と一体であることを観想する。念誦を加持し、その念誦を所定の作法に従って扱いながら「正念誦」を行う。本尊の心月輪上に並ぶ陀羅尼字と行者自身の心月輪上の陀羅尼字とが一体であることを観想したのち、本尊である如意輪観音の真言を、緩すぎず速すぎず、一字一句誤らず丁寧に百八回唱える。この正念誦に続いて、本尊を表す種子あるいは五大を

表す種子の複雑な動きを観想する字輪観を行う。最後に、本尊と関係するさまざまな尊格の真言を唱える「散念誦」で締めくくる。

天台系の作法では、行者の心のなかに仏性を表す月輪がありその上に本尊が現れる様を観想する入三摩地から始まる。つづいて念珠を加持し、それを繰りながら「正念誦」を行う。本尊である不動明王の真言、慈救呪（じくしゅ）を千回、さらに定められた尊格の真言をそれぞれ百回唱える。この正念誦に続いて、本尊の種子の意味を観想する。

この、本尊との一体化を具体化するための一連の作法は、教理的にどのように説明されているのか。真言系は、この部分を構成する主要な三つの手順を、仏との一体化を具現する具体的作法である三密にあてる。すなわち、入我我入観は身密、正念誦は口密、字輪観は意密を表すものとする。[9] そして、「入我我入、正念誦、字輪観、是れ格別の観に非ず、只、入我我入の一観なり」と、三つはひと連なりの作法とみなした。[10] しかも、すべては「観法」という位置づけである。それに対し、天台は三つのうちの正念誦を強調する。『阿娑縛抄』巻第三十八「十八道次第末」の「正念誦は是れ極大事なり。其れ故に一切行法は念誦を以て正宗と為す」という説明が典型的に示すごとくである。[11] 天台系の正念誦は、先に見たとおり、本尊不動明王の慈救呪を千回唱える作法であるが、これには字道観が伴うことになっている。天台密教行法を整備した皇慶（九七七–一〇四九）の説をまとめた『四十帖決』は、「正念誦の間、字道観是れ最も要とする所なり」として、字道観の重要性を強調している。字道観は、本尊を象徴する真言の種子が本尊の心月輪と行者の心月輪との間を循環する様を観想する複雑なものから、諸尊真言の初めの種子ひとつを観想するより簡易なもの、さらには自らの頂きから種子が注ぎ入る様を観ずるより簡便なかたちまでがあり得るが、いずれにしても、正念誦とこのような字道観とは不可分のものとされる。[12]

このように、真言においても天台においても、教理上、十八道行法の中心部は、観法を核として本尊との一体化を具現する作法と意味づけられている。しかし、行者の実感はこれとは異なる。身体的刺激、とりわけ真言念誦の作法として声を発し、その声を聞くことが、そこで体験することがらに大きな比重を占める。

1–2　声わざとしての真言念誦

ここで、筆者の修行体験に基づき、天台の十八道行法における正念誦を検討する。筆者は、羽黒山修験本宗で四度加行を修めた。出羽三山を行場として修験文化を築いた羽黒山伏の集団は、江戸時代に他修験集団との勢力争いへの対処として東叡山との関係を強化した。それにより天台宗の教義や行法が取り入れられ、修験者は四度加行をも修めることが求められるようになった。その伝統が現在まで引き継がれ、羽黒修験本宗では、本人が希望し、かつ師僧となる管長が認めた者に、天台宗の法漫流ないしは穴太流での四度加行を授けている。

四度加行における「十八道」の過程では、一日三座「十八道行法」の実践を中心とした行を重ねていく。一座は「十八道行法」と法楽として所定の経典を読誦することから成り、個人差もあるが、四時間から五時間かかる。中心になるのはもちろん「十八道行法」の習熟だが、法具を扱う作法の習得、清掃、水浴、着衣など、堂入りに伴う準備などを通じて、密教僧としての身体技法を獲得する過程でもある。

「十八道行法」を実践するとき、儀礼の流れの頂点を覚えるのは正念誦の箇所である。正念誦を挟んで、作法はちょうど対称形を描くように配置されていることに加え、なによりも本尊の真言を千回唱え続けることによる身体的刺激が大きい。正念誦だけでほぼ五十分から六十分かかる。香の香りが満ちた薄暗い堂内で、尊像に向き合いながら、天台流十八道行法の本尊、不動明王の真言をひたすら唱え続ける。聞こえるのは真言を唱える自分の声だけである。真言にはもちろん梵語としての意味があるが、唱えるときにはその意味を意識化するわけではなく、耳は意味内容をもった言語としてではなく響きとして捉えている。唱える速さはかなり速い。次第書には「不緩不急」と記されるが、集中力を保ったまま千回唱えきるには、おのずと一定のリズム的なまとまり感が求められ、それにはある程度以上の速度が必要になる。灯明だけの薄明かりのなかで、そのようにして生まれる響きに包まれる感覚は独特である。響きの中への埋没感、浮遊感、高揚感、自らの声を通じて自ら自身が周りの空間へ溶け出すような溶解感が生じる。それはある種の快でもあり、集中のなかで精神が研ぎすまされていくような感覚もある。しかしいずれにしても、それ自体は方向付けされない「独特な感覚」というだけのものである。コントロールを欠いたそのような感覚は、場合によっては危険ですらあるだろう。その意味で、『四十帖決』以来、正念誦における字道観の重要性が強調されてきたことには理がある。中世以来、天台の十八道行の重要な手引きとされてきた、仁空（一三〇九–一三八八）の『十八道立印鈔』によれば、そこで求められるのは次のような観想である。

本尊の御口より之出でて行者の頂より入りて則ち行者の心月輪に住す。又行者の口より之出て本尊の足より入りて本尊の心月輪に住す。又本尊の口より出でて行者の頂より入る。[13]

実際のところ、初歩の行者が字道観を完成させるのは極めて困難である。そうだとしても、この観法が定められていることによって、行者は正念誦によって身心に生じる変化を教理的な枠組みの中に収めることができる。字道観と真言誦唱とは車の両輪のような関係にある。とはいえ、身心変容技法という観点からみるならば、基盤になるのはやはり正念誦の発声とそれを聞く活動である。それは、十八道行の本行に先立って課される前行の内容からも裏づけられる。

加行のシステムにおいては、十八道行から護摩行に至る四段階のそれぞれは、前行と本行から成る。十八道の前行は、本尊他定められた尊格に対して五体投地を繰り返す礼拝行とこれも本尊および定められた尊格の真言を繰り返し唱えることが中心となる。[14]いずれも、十八道行法において唱えることになる真言である。これが四度加行の冒頭に置かれることには、密教行者養成システム上の意味があると思われる。礼拝行は、苦行と言ってもよいくらいの肉体的負荷がかかる。諸尊への五体投地は、帰依の表明という宗教的意味の他に、密教行者にふさわしい礼拝の所作の習得と、密教修行に耐える身体をつくる目的も担うと考えられる。他方真言誦唱の訓練が置かれていることは、この先十八道行から始まる一連の修行過程において、真言を滞りなく唱え得ることが必須の身体技法のひとつであることを示す。胎蔵界法も金剛界法も、手印と真言と観想から成る手順を組み合わせて胎蔵界、金剛界を描き出していくが、なじみのない音韻から成る長い真言を滑らかに唱えられなければ、行法は成り立たない。十八道行法の正念誦は、密教行法における声のわざとしての真言念誦のあり方と重要性を象徴的に示すものである。

ところが、真言系の十八道行法における正念誦の扱いは、先にみたようにこれとは異なる。そこでは、入我我入観、正念誦、字輪観はそれぞれ身密、口密、意密に充てられ、これら三つの作法がひと連なりで捉えられている。正念誦はあくまでその中のひとつであり、天台系の作法と違って、そこに長い時間が費やされるわけでもない。聞き取りを行った真言僧たちの実感としても、正念誦は、入我我入観から字輪観までの複雑な観想を追っていく中のひとつの手順として捉えられている。天台系の正念誦で行者が覚えるような儀礼の高揚感もそこにはない。[15]では、真言系の次第には、天台系の正念誦に相当するような声がもたらす効果はないのかといえば、そうではない。身心への刺激という意味では、「散念誦」が同様の役割を果たす。散念誦は、定められた尊格の真言を千回ほども繰り返す作法である。『四十帖決』には、「東寺は正念誦の後、常の如く根本印等を了て後、散念誦。任意に千万等の念誦遍数之を満す」と記されており、[16]天台密教の立場からみて注意をひく作法であったことがわかる。別稿で検討したように、散念誦は特異な位置づけをもつ。[17]空海作とされる十八道行法の原型には含まれているが、十八道行法の土台である「十八契印」にはない。さらに、後に加えられた念誦法部分のモデルになった『阿弥陀仏供養法』にも、散念誦ないしはそれに類する作法は含まれていない。散念誦について、注目すべき注釈をしているのが、道範（一一七八–一二五二）の『行法肝葉鈔』である。

散念誦の事。儀軌に正しく説く処無し云々。只一門本尊の悉地を成せんが為に本尊有縁の仏菩薩天等の加被を請て助業と為すなり。[18]

散念誦は典拠となる儀軌がない、と明言している。「云々」とするので、道範の時代までにはこのような解釈が流布していたと考えられる。この解釈はその後も引き継がれ、小野流の行法注釈書『行法肝要記』でも、「散念誦の事、儀軌本経に見えず。但し大日経奥疏に見たり。唯助業なり。本尊の悉地を成ぜんが為に諸尊の加被を請ふ義なり」としている。[19]教理上の典拠はないと明言しつつ、同時に、本尊の悉地を成就させるために有縁の仏菩薩天の助力を得るために行う、と説明するところに、散念誦という作法の特異性がみえる。散念誦の作法そのものに、本尊を助力する諸尊の力を引き出す力を認めているに他ならないからである。では、その力はどこから来るのか。

散念誦を行じる現代の行者の証言が手がかりになる。聞き取りをした真言僧たちは、散念誦をうまく行じ得たときには、唱えること自体に集中、没入する感覚、そこから生じる高揚感を体験するという。その場合、儀礼の頂点は、教学上強調される入我我入観・正念誦・字輪観の観想ではなく、むしろ散念誦の作法において感じられる。この散念誦によって行者が得る特有の感覚は、天台系の正念誦において生じるものと相通じる。行実践に携わる者のこのような実感は、儀軌上の典拠をもたない散念誦が、十八道行法の中心部分に置かれた理由を説明するだろう。教理上、本尊との一体化をはかる作法の核は観想で

あるが、儀礼実践者がその特殊な宗教的高揚感を実感するには、別の工夫が必要だった。それが、真言誦唱を通して行者の感覚を刺激し、身心に訴える方法であり、散念誦はその役割を負うものと考えられる。散念誦によってもたらされる身心の状態が、本尊との一体化の観想を支えているともいえる。

とはいえ、このような働きを担いうる散念誦には危うさもある。観想を伴うことを求められない散念誦では、行者はひたすら真言を唱え、その響きに集中することができる。しかし、聴覚的刺激への過度の没入は、方向性を欠いた感覚的快への埋没を招きかねない。その意味で、散念誦の前におかれる入我我入観・正念誦・字輪観で観想が強調されるのは、理にかなった構成といえよう。あらかじめ観想によってそこで経験すべきことの枠組みが定められることにより、続く散念誦での没入感、浮遊感、溶解感をつなぎとめ、意味づける足場が確保される。R・シャーフが鋭く論じたように、密教行法における観想は必ずしも教理通りの働きを担うわけではない。少なくとも現代にあって密教行を行う者は、行法中で指示される複雑な観想を、そのまま精密に実現し得ているとは限らないのである。[20] しかしながら、それは、行法の構想そのものにおいて観想が担う役割を否定するものではない。天台系の正念誦ついて論じたように、観想は、真言誦唱によって生じる特異な感覚をコントロールする枠組みとして機能している。真言系の十八道行法中心部の念誦法における一連の観想と散念誦との関係も同様である。教理上、観想が強調されるのは、真言誦唱がもたらす身心への影響の大きさ、深さへと、それがはらむ危険性への理解を、逆説的に物語っているともいえよう。

以上みてきたように、十八道行法は、密教行者としての身心をつくっていくシステムにおける真言誦唱の重要性を示している。この真言誦唱によってもたらされる体験は「フロー」や「変成意識」などの概念で検討することも可能だろうが、[21] ここでは密教行者に「なる」ための修行という枠組みの中で、ふたつの観点からその意味を掘り下げてみたい。ひとつは自行から利他へという問題。いまひとつは声と不可分の呼吸の問題である。

1-3　利他行へつなぐ声

四度加行の最終段階は護摩行である。火をつかう供養法である護摩の作法の習得をめざす。護摩は、護摩壇をしつらえて火を入れ、火天を通じて供物を届け、本尊を供養する作法である。密教の諸祈願は、この護摩法で行われる。したがって、四度加行における護摩行は密教行者としての自らの身心の土台を完成させる段階であると同時に、他者の祈願を負うわざを習得する意味ももつ。自らが仏智を獲得していく技法の基礎修行を完成させ、さらにそれを他者へ拓いていくための段階である。いわば、自利から利他へつなぐ段階ともいえよう。ここで真言念誦はどのような役割を担うことになるのか。

護摩行法は、火の操作、供物を捧げる作法など、込み入った次第によって構成されるが、基本的な枠組みは十八道行法と同じである。大きな違いは、さきに検討した十八道行法の中心部分に、火をあつかう作法が重ねられていることである。行者として他者の祈願を負って護摩を行う際には、この中心部で祈願を行う。筆者の個人的な体験になるが、四度加行の護摩行を終え、師僧の寺で初めて法会の導師として護摩を焚いた際に身に覚えた重さは忘れることができない。護摩に託された祈願はさまざまである。「身体健固」「心願成就」などの定型句の背後には祈願者それぞれの生がある。場合によっては深い底知れない闇もあるだろう。祈願を受けて護摩を焚くとは、それらすべてを行者の一身に負うことであり、さらにいえば、種々ある祈願を浄化して届けることが求められる、行者の身体はそのための器に他ならないと、そのとき理解した。主観的なコメントではあるが、一行者としてのまぎれもない実感であり証言である。

いま、この「証言」を分析してみるならば、それは、自らが密教行者として行法を習得していくところから、他者の祈願を負うという別のレベルへ踏み出す経験だった。その転換の太い軸になったのが、天台密教行法における正念誦で繰り返し覚えた独特な没入感、高揚感、そして自己が外界へ溶け出し、自他の境界が融解してしまったような感覚だと考えられる。それは、空海が『声字実相義』において、有名な偈「五大皆有響　十界具言語　六塵悉文字　法身是実相」で説いた、[22] 響きとして遍在する法身、という宇宙観、それを受けて天台密教理論の大成者である安然が説いた「五大の響きの当体は、これ真言なり。故に真言の人は直ちに風声水音を聞くに、即ち是れ法身の声と知」るという教理[23]に、身体を通して近づく経験だったともいえる。真理が響きとして遍在することを体得させる真言念誦は、翻って自利から利他へ踏み出す土台としても機能するものと考えられる。

1-4　声と息

真言誦唱で声を発しつづけることは、当然ながら呼吸と連動する行為である。『大安般守意経』に代表されるように、仏教修行における呼吸法の重要性は

いうまでもない。密教行法においても、それは重視された。たとえば仁空の『十八道立印鈔』は、「入三摩地の時は正くは身息心を調て入定すべきなり」と、調息の重要性を強調している。[24] さらに真言密教では、*anuttāda*（本不生）の最初の音 a の梵字を観想する阿字観を展開させた、阿息観が生まれた。これは、醍醐三宝院の勝覚（一〇五七–一一二九）が創案した行法で、息そのものを阿字と同一視し、呼吸とともに阿字を観想する。これをさらに発展させたのが覚鑁（一〇九五–一一四四）である。

夫れ菩提心と申すは、即ち阿字観なり。阿字観と申すは、本不生の理なり。本不生の理と申すは、諸仏の心地なり。諸仏の心地と申すは、一切衆生の色心実相なり。色心実相と申すは、我一心の心なり。此の心蓮の上に、一の阿字あり。字変じて月輪なる。月輪は即ち我心起の菩提心の形なり。一切衆生ないし無心の草木、皆な悉く備はりたり。阿即ち我が心の形なるが故なり。心は無相の法相なり。無相の法と云へども、亦た音声あり。是れ即ち出入りの息なり。息は即ち是れ命なり。（略）先づ口を開けば、必ず始に阿の声あり。何にと思はねども、法爾として阿とは云はるるなり。即ち是れ阿の真言を唱ふるなり。生ずるには、入息便りを得て阿と唱へ、死する時には、出づる息によせて阿と観ずるなり。（略）我が心は即ち出入りの息なり。息即ち阿字なり。阿字即ち一念の菩提心なり。菩提心即ち毘盧遮那の内証なり。毘盧遮那菩提心即ち是れ身是仏なり。[25]

息がすなわち阿字そのもの、菩提心そのもの、大日如来が体現する真理そのものだとする。息は、このように、行法上も教理上もきわめて重要な位置づけを与えられてきた。

真言誦唱は、既述のように声の技法であると同時に、息の技法でもある。長時間よどみなく真言を唱え続けるには、一定のテンポ感、音韻のまとまり感を保持できる適切な速さが必要であることをすでにみたが、それはそのまま呼吸の技法でもある。声を発する真言誦唱は、音響として身心に働きかけると同時に、呼吸法と結びついて、さらに深く行法を底ささえしているといえよう。

2 声わざの美的表現力と成仏

真言誦唱とは別の方向性で仏教儀礼における声わざの可能性を開いたのが、仏教声楽「声明」である。仏教声楽は仏教の移入とほぼ同時に日本に入り、七五二年の東大寺大仏開眼会のときには、唄、散華、梵音、錫杖の四種の声明から成る「四箇法要」の形態が成立していた。その後、南都諸宗、天台宗、真言宗を中心に、互いに影響し合いながらも、それぞれ独自の実践と理論を整えた。日本における仏教声楽が独自の展開をみせたことは、すでに別稿において論じた。[26]『十誦律』等に示される初期仏教教団での戒律では、己の楽しみのための音楽活動は禁じられていた。深い瞑想によって真理を得る修行を貫くには、当然の戒めである。やがて『妙法蓮華経』（以下『法華経』）（序品・方便品・分別功徳論）や『無量寿経』等の大乗経典では、仏の教えを荘厳する道具、教えを普及させるための方便として、音楽が肯定的に活用されるようになるが、[27] 日本に移入された後、それまでになかった積極的な位置づけを得る。それにより、「声明による成仏」という概念も誕生した。その展開を、天台声明に辿ってみる。

2-1 止観と読経

中国天台の祖、智顗（五三八–五九七）は、それまで行われていた種々の禅観や懺悔法を整理し、仏智獲得する修行法を『摩訶止観』としてまとめあげた。[28] それは止観、すなわち瞑想についての緻密な理論書であると同時に、具体的実践法を説く書でもあった。止観の実践法は十乗観法と四種三昧とのふたつの枠組みで体系化されたが、前者が瞑想中の修行者の内的経験に焦点をあてるのに対し、後者はより具体的な行法を提示する。実践法は、常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧の四種に分類された。[29] 常坐三昧は九十日間、堂内でひとり坐り、瞑想を続ける。常行三昧は、七日ないし九十日間、阿弥陀仏の称名と三十二相の観想をしながら不断に行道し続ける。半行半坐三昧は、座しての瞑想と行道とを組み合わせるものだが、具体的な行法として「法華三昧行法」を別に定めている。非行非坐三昧は、特別に行儀を定めず、あらゆる行為を通じて行われるものである。[30] この四種三昧は、最澄によって日本天台に移入されたが、行法として定着したのはこのうち常行三昧と半行半坐三昧だけであった。注目したいのは、常行三昧は「不断念仏」、半行半坐三昧は「法華懺法」として定着し、それらがいずれも旋律的に唱えられる法儀、すなわち「声明」の形をとったことである。

「法華懺法」は、六根が犯した罪を懺悔し、六根を清浄にすることで仏智を開く内容をもつ法儀である。日本天台の教学においては、法華懺法すなわち法華三昧の行法とされてきた。しかし「法華三昧行法」

の次第書である『法華三昧行法』[31]およびその異本『法華三昧懺儀』[32]と『法華懺法』とを比較してみると、前二者と後者との間には決定的な相違がある。『法華懺法』の次第には、「法華三昧行法」の要である「観法」がないのである。法華三昧行法は、空観に基づき、罪障も空である理を観ずることを核にしている。『法華三昧行法』の次第では、「思惟一実境界」（『法華三昧懺儀』では「坐禅正観」）では次のように説く。

> 一切の妄想の顚倒の作す所の罪福の諸法は、皆な心より起る、心を離れて外に則ち罪福及び一切の法なし。もし心を観じて心なければ則ち罪福の性は空と知れば則ち一切諸法は皆な空なり。是の如く観ずる時、能く一切の生死の顚倒や三毒の妄想の極重の悪業を破し、亦た破す所なし。身心は清浄にして念念の中に諸法を照了し、微細の陰入界にも受けず著かず、是の因縁を以て、三昧と相応することを得る。[33]

すべての現象は心が生み出すものであり、罪福も一切の現象も心を離れて実在するものではない。観心により、心そのものもそこから生ずるものも一切が空であることを知れば、罪福も空であることが了解され、迷いや極重の悪業も消滅する、とするのである。これを、智顗は「大懺悔」と称しており、彼が追求した懺悔と三昧との関係についての思索の到達点といえる。[34]その観法を欠く以上、法華懺法は法華三昧の行法ではあり得ない。にもかかわらず、法華懺法を法華三昧行法とみなしたのは、観想を代替する何らかの要素が法華懺法に備わっていたからだと考えられる。中世天台の法華懺法注釈書は、それが「読経」であることを示唆する。詳細な分析は別稿にゆずり、[35]ここでは要点のみ述べる。仙波の無量寿寺（川越喜多院）実海（一四六〇－一五三一）や定珍（一五三四－一六〇三）ら中世天台の名だたる学僧が著した法華懺法の注釈書では、法華懺法中の「六根懺悔」は「事の懺悔」であり、同じく次第におかれる『法華経』「安楽行品」の読経は「理の懺悔」であると釈される。[36]六根懺悔の文言を唱える事の懺悔のあと、坐禅観想して罪障含め一切は空であることを観想するのが理の懺悔だとする。であれば、読経は坐禅正観そのものということになる。

2-2 「美曲」法華懺法の力

さらに、法華懺法が声明として唱えられた事実が強調されるべきである。[37]『法華三昧懺儀』（『法華三昧行法』）は行法の次第とその教理的説明を記した書であるが、『法華懺法』は勤行のテキストそのものである。そして、旋律が付された声明として唱えられる。東大寺の学僧凝然（一二四〇－一三二一）は『声明源流記』に「慈覚大師、昔し弥陀の引声を伝え、良忍上人、近頃懺法の美曲を弘む」と記している。[38]良忍上人（一〇七三？－一一三二）は融通念仏宗の開祖として知られるが、天台声明の大家としてそれまでの伝承を整理した声明史上の要となる人物でもある。天台声明とは直接関係をもたない凝然の記録であるから、法華懺法が「美曲」として流布していた客観的証言とみてよいだろう。その法華懺法には、さまざまな宗教的力が期待されていた。死者の追善儀礼、往生を導く力、そして餓鬼を迷いから救ったり、病を治癒させたりする力などである。[39]法華懺法が声明の曲であったことを踏まえれば、これら種々の力には、「美曲」と記録された法華懺法の音楽的性格が関わっていたものと考えられよう。『野守の鏡』が伝える蓮界上人の逸話は、それを如実に物語る。関白九条兼実の娘で後鳥羽天皇の中宮であった宜秋門院が重い病を得、蓮界上人が呼ばれる。上人が『法華懺法』を読むと、女院は、自分の六根を悩ませていた鬼が上人の唱える法華懺法の声に驚いて泣く泣く出てくる夢を見、その後快癒した。[40]蓮界上人とは、希代の声明家として名を馳せた蓮界房浄心（一〇九八－一一六六）のことである。蓮界が唱えた法華懺法によって鬼が逃げ、病が癒えたという逸話は、その法華懺法の力が美的表現力と結びついていたことを示唆する。これは単なる「逸話」なのか、それともこのような美的表現力を生み出す声のわざが体系化されていたのか。後者であるならば、それはどのようなものであったのか。さらには、本来感覚的な「快」に対して否定的ないし、少なくとも抑制的であるはずの仏教において、それは理論的にどう解釈されたのか。

鎌倉後期の臨済僧虎関師錬（一二七八－一三四六）は、その書『元亨釈書』に「音芸志」（巻二十七）と題する節を置いた。そこで彼は、声明、経師、唱導、称名念仏など仏教に関わる「音芸」を取り上げ、その多くは単なる娯楽に堕してしまっていると苦言を呈している。[41]これはそのまま、当時それら種々の声を用いた表現活動が仏教文化の中で盛んに行われていたこと、そしてそれらの多くは、厳格な禅僧であった彼からすれば仏教修行にはそぐわない感覚的楽しみと映るものだったことを証言する。虎関師錬は、感覚に訴える声のわざすべてに対して否定的だったわけではない。ある種の声の表現は肯定的に評価している。たとえば、経師として名声を博した僧について「光空、清雅にして聞く者倦まず。春朝、哀婉にして獄使泣いて捨す。（略）道命法師、雅麗の音を

以て感霊の異を得る」など、美しい声での読経が彼らの宗教的な力と結びついていた様を記す。読経道の祖とされる道命阿闍梨（九七四－一〇二〇）については、同書巻十九「霊怪」において「其の声微妙にして自ら律呂に合す。清濁軽重、音節和雅なり。衆人耳を側だて久く聴きて足らず」と、その声のわざを高く評価している。[42] 経師たちの読経は、感覚的な快の危うさとの微妙なバランスの上で、仏教の声のわざとして存在感を放っていたことがわかる。経師たちの声の技芸は「読経道」として体系づけられていた。[43] それに関わる口伝をまとめた能誉の『読経口伝明鏡集』（一二八四年）には、「音曲よき能読の名誉あり、能読に非ざるならば生得の音よけれとも更に以て名誉無し。之に依りて上古より能読を嗜むの輩、皆な悉く明師に謁して音曲を学ぶ」の一文がある。[44] 能読、すなわちすぐれた経師といわれるためには、生まれつきの声のよさだけでは十分ではなく、声明の師について音曲を学ぶ必要があると考えられていた。中世仏教の世界では、多様な音芸が生まれ、それは明らかに身体的訓練を必要とする声のわざの体系であったこと、そしてその頂点にあったのは声明だということがわかる。

では具体的に、声明においてはどのような声のわざが構築され、それは何をものがたるのか。声明も師から弟子への口頭伝承あるいは実践の場での「みようみまね」での伝承が基本であるが、伝承の補助手段として「博士（はかせ）」と呼ばれる記譜法を発展させた。記譜法は、当該の音楽文化が重視するポイントを記すために開発されるものといえる。たとえば西洋芸術音楽の五線譜は、音の高さ、音の長さ、同時に鳴り響く音の関係、拍節感などを記すところから始まった。それらは西洋芸術音楽が音楽を構成する必須の要件とみなしたものである。その意味で、記譜法は、それが生み出された音楽文化の価値観を反映する。「博士」という記譜法が記そうとしたのは、音高と旋律の動きである。絶対的な音の高さは、日本における声明楽理の基盤とみなされる安然（八四一－八八九／八九八）の『悉曇蔵』以来、五大、五輪や五行思想と関連づけられた。[45] 精確な音高を保持できることは、仏教声楽である声明にとって当然重要になる。声明の上手として多くの逸話が残る浄蔵（八九一－九六四）も、その高名の依って立つところは、楽器を用いることなしに、村上天皇の命じた音高で声明を唱え得た精確な音高感覚だった。[46] 同時に、博士が伝えようとしているのは旋律の微細な動きである。博士の変遷をたどると、時代が進むにつれて、旋律線の動きと旋律型を伝えることに比重を移していく。天台声明が工夫の末にたどり着いた「目安博士」は、その旋律の曲線的な動きを空間的な広がりの中に配置することで、音の微細な動き、さらには音の力動性までを視覚化しようとする創意だったといえる。[47]

声明がこだわったのは、音高や旋律の微細な動きだけではない。声質や発声法にも規範があった。天台声明の楽理を大成した湛智（一一六三－一二三七）の口伝を後世の弟子が編集した『声明口伝集』は、それを明示している。

五行大義中ニ。治世乱世ノ二ノ音ノスカタヲ出ス。乱世ノ音ハ。アラクフトク然モ呂ノスカタ多シ。音ヲアラク。オソロシクツカフ一事。先イマシメノ専一也。治世ノ音ハ。ヤハラカニ。イツクシク。コマヤカニ。ナオクアルヘシ。是ヲ治世ノ音トナツク。但シアハレコヱナキ音ニツカウ事。尤モアルヘカラス。或ハ亡国ノ音トナツケ。或ハ菩提音トナツク。国ヲホロホス声ナル上ハ。争カ是ヲ用ヘキ。菩提薩埵三世如来ノ御声ヲマナヒウツス。ナンソアラク。オソロシク。頭ヲフリ。面ヲアカメナント。当世ノ声明師カヨウノ振舞。以外ノ禁制ノ専一也。殊更当流声明ハ。文字ウツリ音。スカタ幽玄ニイツクシク。サナカラ底オハツヨク。シタタカニ。仮名ト博士フシウツリハ。ヤハラカニスヘシ。又物ヲククミタル様ニツカウ事アルヘカラス。又ワツラワシケニ様アリテ。ムタムタシクツカウヘカラス。又独音トテ。ヒトリサヒサヒトツカフ事。返返キキミクルシキ也。[48]

荒い乱暴な声、哀れげな声はよくない。頭を振りたて顔を上気させて発声するなどはもってのほかである。柔らかく厳かで細やかな声、自然な発声法をせよ。骨格になる中心音は揺るぎなく保った上で、音節の移りや旋律のつなぎ目は柔らかくなめらかに唱えよ。いかにも難しげに歌ってはいけない。これみよがしに歌うのもよくない。極めて具体的に、望ましい発声法、逆にしてはいけない歌い方が指示されている。声明の表現には明瞭な価値基準が確立されていたことがわかる。それにかなった発声や歌い方は、特定の身体のわざとして具体化されるものである。訓練によって獲得された声のわざが、美的基準にかなった声明を生み出す。そしてその響きが感性に訴えることで、法華懺法に期待された種々の力も発動し、経師たちの声の技芸にも表現上の説得力をもたらしたのである。

しかしながら、このように錬磨された声のわざが聴き手の心を動かしたとしても、その時点ではそれはいわば美的感性的情動である。それが仏の救いへと位相を転換するには、教理的な支えが必要であろ

う。その役割を担ったのが、「声為仏事」という概念の独自の展開だと考えられる。

「声為仏事」は『維摩詰所説経』菩薩行品第十一で「音声・言語・文字を以て仏事を作す有り」と説かれることに発する。[49] これを智顗が『金光明王経玄義』巻上において「此の娑婆国土の音声仏事を為す」と釈したことから、中国天台、さらには日本天台の教理に定着し、やがて唱導、声明をはじめ仏教文芸活動における声や音による得道観の根拠となったとされる。[50] さらに筆者はさきに、「声為仏事」の日本におけるこのような展開は、典拠での意味を大胆に読み替えたものであることを論じた。[51] 当論の論旨に即して、要点を記す。『維摩詰所説経』の当該の箇所では、仏事は仏国土ごとに多様な形でなされ得るのであり、仏の光明、諸菩薩から菩提樹、飯食、仏身、虚空などありとあらゆるものが仏事をなし得る。音声・言語・文字を以て仏事をになうところもある、という趣旨を述べているだけである。ところが、日本の仏教文化の文脈のなかで、「娑婆世界はこゑ仏事をなしければ、僧の妙なる偈文をとなへ。俗のたうとき詩句を誦するをきくに、心おのずからうごきて。なみだ袖をうるほす」という『三宝絵詞』の表現[52]に代表されるような独自の解釈に転じる。ここでは、美的感性的表現の力と仏の教えの力とを結びつけている。『維摩詰所説経』での所説にはそのような含意はないにもかかわらずである。この解釈の変転が生じ得た理由は、それ自体大きな課題となるので今は立ち入らない。先に触れたように「声為仏事」が声明や声の技芸による得道の理論的基盤になったことはすでに論じられているが、ここでは、身体的わざによって感性や感覚に訴える力を宗教的力にむすびつけたことがはらむ意味を、さらに考えてみたい。

2-3 権威化されるわざ

「声為仏事」が仏道修行における声明の立場を称揚した典型は、後白河院への声明伝授に際して編まれた『声明集』（一一七三年〈承安三〉）序文として安居院澄憲（一一二六－一二〇三）が草した次の一文である。

> 夫れ声明は、五明の中の其の一なり。（略）斎会の場、修善の所、法用を以て先と為す。音韻を以て事と為し、声仏事を為す、蓋し此の謂いか長音・唱礼・云何唄の如きは密宗之を以て規模と為す。九条錫杖・始段唄の如きは顕教之を以て準的と為す。此の外唐梵諸讃・経論伽陀・普賢懺法・弥陀念仏。悉く音曲を以て道儀を成す。皆声明を以て観行を導く。[53]（傍線筆者）

「声為仏事」を根拠にして、顕密いずれの声明曲も、すべてその音楽性をもって仏道を体現する、声明は観行を導くものである、と宣言している。これが、後白河院の独創的な今様観へ影響を与えたと考えられる。

「今様」は、遊女や芸能民が古くから歌い伝えた軽妙な歌が、宮廷の宴席に入り、院政期に大流行した歌謡である。その今様を十三歳から愛唱し続け、ついには今様による成仏／往生を主張するに至ったのが後白河院である。彼は、今様が本来もっていた生命力に満ちた歌唱を取り戻すために、今様の名人として知られた遊女乙前を宮中に招いて師事し、その歌唱を体得した。収集した今様のすべては、歌詞集十巻および口伝集十巻から成る『梁塵秘抄』としてまとめられた（治承年間、一一八〇年前後）。今様の起源や歴史、個々の歌の謂れ、編纂の意図、さらに実唱についての秘説などをまとめた『梁塵秘抄口伝集』（以下『口伝集』）は、ここでの課題を進める手がかりとなる。

『口伝集』によれば、院は、三度も喉をつぶし、百日も千日も歌い込むような鍛錬を重ねながら、今様歌唱に取り組んだ。[54] その今様への思い入れとほとんど行のような修練は、院をして今様歌唱による神仏の示顕体験へと導き、ひいては「今様往生論」を構築させるに至る。

一一六二年（応保二）の熊野詣での間、後白河は自らの心が完全に穏やかで澄み切っているのを感じ、感動のあまり涙を流す。その澄み切った心をもって彼が今様を歌うと、従者のひとりがその歌を誉め称える神の声を聞いた。一一六九年（仁安四）の熊野詣でにおいても、同様の経験をする。[55] 神仏の示顕をうながしたのは、後白河院その人の歌唱である。院は、すぐれた美的感覚をもって、自らがめざす今様実唱に必要な音楽的要素を分析的に把握している。それは、院が自らの今様歌唱の様式を完全に継ぐ「瀉瓶（しゃびょう）の弟子」を求めて、弟子十六名の力量を吟味するところに明らかである。[56] 紙幅の都合から、いま要点だけ示すと、評価基準は、声質、節・振、歌唱の正確さ、声の表現法・コントロール能力、歌詞の明瞭さ、耳の良さ、そして修練の姿勢である。なかでも重視されているのは節と振、とりわけ振である。節はいわゆる旋律の動きであり、振はそれより細かな音の動きや表情、発声の繊細なコントロールを意味する。[57] 弟子の広言（ひろとき）、康頼について、「大様は我が様にてありて、皆人、我が違はぬ弟子どもと思ひ合ひたれど、違へること多かり。おのおの節は似するやうなれど、旧の振にて、えそれを除かで、似ぬこと多かり」と評しているところに、後白河院の「振」へ

のこだわりがみえる。最終的に、後白河院が「我が様」を継いだと認め得た源資時と藤原師長の二人の歌いぶりは、「振いとたがはぬにてあるべき」と評している。[58] 馬場光子氏が指摘しているように、院は「振」を自らの歌唱様式「我が様」を継ぐ上での本質とみていた。[59] 心が澄みわたった状態で、こうした美的規範を満たした声と表現でうたわれたとき、今様は神仏の示顕をもたらし、その力を発動させて唱える者、聴くものを往生へと導き得る、と後白河院は考えるに至った。

かくして院の今様観は、「法文の歌、聖教の文に離れることなし。法華経八巻が軸々、光を放ち放ち、二十八品の一々の文字、金色の仏にまします。世俗文字の業、翻して讃仏乗の因、などか転法輪とならざらむ」という宣言に結実する。[60]「法文歌」は、『梁塵秘抄』に収められた新たな今様のジャンルであり、後白河院はここで、今様すなわち仏の教えを説いた聖教だと言い切っているのである。この一節は、『和漢朗詠集』に載る「願わくは今生世俗の文字の業　狂言綺語のあやまりをもって　翻して当来世々讃仏乗の因　転法輪の縁とせむ」による。[61] 元は、白楽天の有名な詩「我有本願、願以今生世俗文字之業、狂言綺語之過、転為将来世世讃仏之因、転法輪之縁為也」である。[62] 言葉で偽りの世界をつくってきた過ちが、来世では讃仏乗、転法輪の縁へと転じられるよう切望するという懇願を、『口伝集』は、「などか転法輪とならざらむ」（どうして転法輪とならないことがあろうか）という確信に満ちた表現に言い換えている。なぜここまでの自負をもちえたのか。

『口伝集』は、その奥書によれば一一六九年（嘉応元）に一旦の完成をみているが、その後増補がなされ、最終的な完成は一一八〇年（治承四）から一一八五年（文治元）の間とみられる。後白河が、「たとひまた、今様を歌ふとも、などか蓮台の迎へに与からざらむ」「法文の歌、聖教の文に離れたることなし」という今様観に至るのは、「五十余年を過ごし」た頃である。一一八〇年で五十四歳であるから、この最終的な今様観の吐露は一一七三年の声明伝授を経た後のものということになる。したがって、法文歌（今様）＝聖教という大胆な宣言にとって、『声明集』序文の「音曲が道儀をなす、声明は観行を導く」という論は強力な拠り所となり得ただろう。後白河院が体得した声わざは、宗教的権威にも裏打ちされたものとなったのである。

この後白河院による「今様往生論」創出の過程からは、「声のわざ」が担いうる力の多面性がみえる。「声わざ」は、後白河院がみごとに分析してみせたように、声質、節・振、歌唱の正確さ、声の表現法・コントロール能力、歌詞の明瞭さという具体的な身体技能の集合体である。それらの土台として「耳のよさ」が求められ、さらに徹底してわざを身体に刻み込む「修練の姿勢」が成否に関わる。それらがのぞましい形で高度に錬磨されたとき、聴き手に深い美的感興をひきおこすわざになり得る。その美的感興は、解釈の枠組みを獲得すれば、宗教的体験と重なることにもなる。身体技法である「声わざ」は、「わざ」として伝授可能であるが、『口伝集』が示すように、その授受はたやすくはない。後白河院は自ら獲得した声わざをすべて伝えられる「瀉瓶の弟子」を求めたが、彼の眼鏡にかなう者はごくわずかだった。もちろん後白河院自身の技量がずば抜けて高かったことが大きいが、院がとりわけこだわった「振」、すなわち微細な発声のコントロールから生まれるニュアンスは、院その人の訓練を経た身体そのものが響きとして形象したともいうべきものである。彼が伝えたかった「我が流」は、実際のところ彼自身に成り代わらなければ写し取ることは不可能なものともいえる。そうであれば、後白河院の今様のわざは、彼の身体と不可分であり、わざの結晶体である彼の身体は、揺るがしがたい権威そのものとなる。『口伝集』の最後、後白河院は「声わざの悲しきことは、我が身崩れぬるのち、とどまることのなきなり」と嘆き、その故にこの口伝集を残す、と結ぶ。この一見嘆きとみえる言葉の裏には、しかし、院の自負もみえるのではなかろうか。自らの声わざ、「我が流」は「我が身」のなかにある、我が流の今様は我が身において絶対化している、その自信が吐かせた言葉でもあろう。

結び

以上、密教の真言誦唱および仏教声楽声明を、仏教修行における声の技法として分析を試みた。

十八道行法の念誦作法は、真言を長時間繰り返し続ける身体的刺激によって本尊との一体化という特殊な体験にリアリティをもたらす役割を果たしている。真言、天台いずれにおいても、教学上は「観想」が強調される念誦作法であるが、行者の体感は声のわざの重さを告げる。しかし、その重さはまたその感覚的刺激に埋没する危うさにもつながる。種子の動きや曼荼羅世界の視覚化する観想と対にして、聴覚的刺激がもたらす溶解感、浮揚感に理論的な枠組みという足場を与える仕組みは、すぐれた創意であった。この仕組みのなかで、真言誦唱は、他者との関係を開く回路、呼吸という人間の生の根幹を形づ

くる活動と向き合う道も開いている。

歌詠音曲は、仏の世界、仏の教えを讃歎荘厳する具として、大乗経典の中にしばしば現れる。しかし、日本における仏教の展開のなかで、声明はそれを超えた役割を担うようになった。音の動きによって美的感性的な快をうけとる人間の感覚を、「声為仏事」として積極的に位置づけた。ここにおいて音楽表現である声明は、仏道を具現するもの、観行を導くものとされる。背景には、いわゆる「狂言綺語」論の展開ともからむ本覚思想の展開を生んだ文化社会的事情があると思われる。それについては稿を改めて詳細に検討したい。ともかくも、声明が、「声為仏事」という教理的支えを得て、美的音楽表現の一形態として磨き上げられていったとき、その美を左右する大きな要素は声の精妙なコントロールにかかるものとなった。博士という記譜法でも口伝書でも伝え得ない要素である。すでに別稿で論じたように、記し得ないものは、記し得ないがゆえに容易に獲得できない権威となる。また、それを「わざ」として体得したものの権威をも高めることになる。[63] 声わざの継承にまつわるこのような構図は、後白河院が精魂込めて磨き上げた今様において、その力学の底にあるものを提示する。すなわち、訓練によってわざを獲得した身体は、わざとそのわざに関わる価値体系を体現したものとなり、権威そのものとなる。ここに、わざの体系の頂点にある「師」という存在の絶対化が生じる。そのわざが宗教性と結びつくものである場合、その絶対化は力強さとともに大いなる危うさをはらむものになるだろう。

真言念誦をめぐる考察でみたように、真言誦唱という声のわざは呼吸と密に連動する。それだけに、人間の生理の奥深い部分とつながる。また、かなりの速度感をもってなされる真言の繰り返しは、唱える者に独自の時間感覚をもたらす。他方、声明や今様のような声のわざも、その美的価値の核心となる微細な発声のコントロールは、呼吸のコントロールと分ちがたく結びつくものである。さらに、一音一音をひきのばす技法によって細やかな旋律線と音のニュアンスを生み出す唱法は、これも、独自の時間感覚をつくる。これら呼吸と時間感覚の問題は、声のわざ一般に備わる、身心に働きかけ変容させる力を考える鍵になるかもしれない。

注

1 「声明」という語は、そもそもはインドの学問体系「五明」のうちの言語や音韻に関する学問をさすものであったが、日本では梵唄とともに仏教声楽を意味する語として用いられてきた。今日では梵唄よりも声明の呼称が一般化しているので、以下、「声明」を用いる。

2 高井観海『密教事相大系――特に三寶院憲深方を基調として』（高井前化主著作刊行會、一九五三年）七四-七五頁。

3 大内典『仏教の声の技――悟りの身体性』（法藏館、二〇一六年）一五七-一八六頁。

4 次第全体の詳しい対照表は、大内、同書、一六一-一六四頁を参照のこと。

5 高井、前掲書、一二七-二一六頁所収。

6 『大日本仏教全書』仏書刊行会編纂、第五七巻、二五七-二六三頁。

7 高井、前掲書、一一一-一一六頁。ただし、本尊は異なる。元杲編の次第では如意輪観音であるが、伝空海の次第では大日如来である。

8 高井、前掲書、二一三-二三三頁。野本覚成「最初の台密十八道軌」『天台学報』二四号（一九八二年）一四九-一五〇頁。

9 覚鑁撰『十八道口決』（『大正蔵』七九、二五二九）、七〇頁上。

10 頼瑜撰『薄草決』（『大正蔵』七九、二五三五）、二一五頁上。高井観海氏の解説が示すように、この解釈は現代まで継承されている（高井観海『密教事相大系』〈高井前化主著作刊行会、一九五三〉一九二頁）。

11 『大日本仏教全書』第五七巻、二七二頁。

12 『四十帖決』（『大正蔵』七五、二四〇八）、八三五頁上、下。ただし現行の『穴太流十八道記』では、「心に本尊を想念して専注して念誦」するよう指示されている。

13 『天台宗全書』（天台宗典刊行会編、第二一巻）、四〇頁。

14 具体的な作法は、個々の修行者に師匠からいわゆる「切紙」として伝授される。その性質上、ここでは具体的な指示内容を記すことは控える。

15 密教行の中味に関わることなので個人名は伏せるが、智山派、豊山派、高野山派いずれにおいても同様の回答を得ている。

16 『大正蔵』七五、二四〇八、八三五頁中。

17 大内、前掲書、一七七-一八一頁。

18 『行法肝葉鈔』（『真言宗全書』真言宗全書刊行会編、第二三巻）一六八頁。

19 『行法肝要記』（『真言宗全書』第二三巻）三〇五頁。著者は、多くの理論書、行法書を著して、真言密教の発展に貢献した印融（一四三五-一五一九）とされる（戸部謹爾「十八道念誦次第略説」『真言宗豊山派総合研究院紀要』一一〈二〇〇六年〉三二頁）。

20 Robert H. Sharf, "Visualization and Mandala in Shingon Buddhism," in Sharf, Robert H. and Sharf, Elizabeth Horton (eds), *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, California: Stanford University Press, 2002, pp. 151-197.

21 フロー理論については、M・チクセントミハイ著、今井浩明訳『フロー体験――喜びの現象学』（世界思想社、一九九六年）、変成意識については、葛西賢太『現代瞑想論――変成意識がひらく世界』（春秋社、二〇一〇年）を参照のこと。

22 『声字実相義』（『大正蔵』七七、二四二九）、四〇二頁中。

23 『真言宗教時義』（『大正蔵』七五、二三九六）、四二

二頁上。

24 『天台宗全書』第二一巻、三七頁。

25 『興教大師全集下』（世相軒、一九三五年）一〇〇九－一〇一〇頁。覚鑁のこの大胆な発想は、やがて、息は阿弥陀仏そのものであり、呼吸することでそのまま阿弥陀の浄土への往生に至るとする、いわゆる秘密念仏思想に展開する。覚鑁の秘密念仏思想は、『五輪九字明秘密釈』（『興教大師全集下』一一二二－一一八二頁所収）および『一期大要秘密集』（同一一九七－一二二〇頁所収）に説かれる。ただし、後者については、覚鑁選者説に疑義を唱える研究もある（向井隆健「『一期大要秘密集』の撰者考」『密教学研究』二三〈一九九一年〉一七頁）、橘信雄「興教大師と平安浄土教」興教大師研究論集編集委員会編『興教大師覚鑁研究――興教大師八百五十年御遠忌記念論集』〈春秋社、一九九二年〉七五八頁等）。

26 大内、前掲書、八六－一一九頁。

27 たとえば『法華経』第一方便品には次のようにある。「若し人をして、楽を作し鼓をうち角貝を吹き簫笛琴箜篌、琵琶鐃銅鈸、是の如き衆の妙音を尽くし持って、以て供養せしめ、或は歓喜の心を以て歌唄して仏徳を頌せしめば、乃至一小音も皆已に仏道を成ぜん」（大正蔵九、二六二、九頁上）。

28 『摩訶止観』（『大正蔵』四六、一九一一）、一一頁上－一六頁中。

29 『摩訶止観』（『大正蔵』四六、一九一一）、一一頁上。智顗の四種三昧は、『摩訶止観』を筆録した弟子灌頂によって、部分的に再構成されたものとされる（佐藤哲英「天台大師における四種三昧の形成過程」『印度學佛教學研究』一二巻二号〈一九六四年〉五二－五八頁）。

30 智顗が、仏道修行を「止観」として体系づけていく過程から、彼の身体観を読み取ることができる。一般に、彼の行法の中心は「観法」だと理解されるが、行者が生身の身体をもつ存在であることを十全に理解した上で行法を体系づけていったと考えられる（大内『仏教の声の技――悟りの身体性』五一－六四頁）。

31 『法華三昧行法』（『金沢文庫資料全書』第三巻天台篇一〈神奈川県立金沢文庫、一九七九年〉一〇四－一五七頁所収）。

32 『法華三昧懺儀』（『大正蔵』四六、一九四一）、九四九頁中－九五五頁下。

33 『法華三昧行法』一五三頁。

34 智顗における懺悔と三昧との思索の変遷については、R・ローズ「『法華三昧懺儀』研究序説」『仏教学セミナー』四五号（大谷大学仏教学会、一九八七年）二〇－三〇頁参照。

35 大内、前掲書、八九－九八頁。

36 定珍『法華懺法私』（『天台宗全書』第一一巻）、二五二頁。実海『法華懺法抄』（『天台宗全書』第一一巻）、九二頁。

37 この点についての詳細な分析は、大内、前掲書、八六－一〇八頁を参照のこと。

38 『声明源流記』（『大正蔵』八四、二七二〇）、八六四頁上。

39 良源は、自らの死後、追福のために法華懺法を修めるよう遺言した（『天台座主良源遺告』〈『平安遺文古文書編』第二巻〔東京堂、一九六四年〕四四一－四四八頁所収〉）。『大日本国法華験記』は、全一二九話中十五話で法華懺法を話題にしているが、うち十三話が、法華懺法を修めた行者の往生譚である。また阪本の東南寺における講義録とされる『法華懺法聞書』（一四九二年）には、役行者が唱える法華懺法によって餓鬼が救われた話が載る（『天台宗全書』第一一巻、九頁）。

40 佐佐木信綱編『日本歌学大系』第四巻（風間書房、一九五六年）八五頁。

41 虎関師錬『元亨釈書』（『新訂増補国史大系』黒板勝美、国史大系編修会編、第三一巻、吉川弘文館、一九六五年）四三二－四三四頁。

42 『新訂増補国史大系』第三一巻、二八〇頁。

43 読経道については、柴佳世乃『読経道の研究』（風間書房、二〇〇四年）を参照のこと。

44 『読経口伝明鏡集』（沼本克明「読経口伝明鏡集〈故山田孝雄博士蔵文案本　川瀬一馬博士旧蔵文亀本〉解説並びに影印」〈鎌倉時代語研究会編『鎌倉時代語研究』第一三輯〔武蔵野書院、一九九〇年〕一二〇－一七二頁所収〉）。なお、この資料については、複数の系統があり、その間での異同がある。諸本の比較整理は、同書、九四－一一九頁、柴、前掲書、二七一－二七五頁に詳しい。

45 『悉曇蔵』（『大正蔵』八四、二七〇二）、三六五頁上－三六八頁上。

46 『大法師浄蔵伝』に載る逸話。天歴四年（九五〇）の仏名会において導師をおおせつかった際、平調で唱えよ、という村上天皇の宣旨に見事に応えた。これにより、精確な音高をとることは楽器を使ってさえ難しいことなのに、自らの音高感覚だけでそれをやってのけるとは「此道極妙、本朝絶倫矣」と、天皇から絶賛された（『続々群書類従』第三、史伝部（二）、〈国書刊行会編纂、続群書類従完成会、一九八五年〉、四六五－四七五頁所収）。

47 大内、前掲書、一一二－一一四頁。

48 『声明口伝集』（『續天台宗全書　法儀一』天台宗典編纂所編著、春秋社、一九九六年）三〇七頁。

49 『維摩詰所説経』（『大正蔵』一四、四七五）、五五三頁下。

50 小島裕子「『一心敬礼声澄みて』考――法文の歌が生み出される場」『季刊文学』第一〇巻第二号（一九九九年）八九－九二頁。「声為仏事」の思想については、阿部泰郎氏等の諸論考も参照のこと（阿部泰郎「中世の音声――声明／唱導／音楽」『中世文学』四六号〈二〇〇一年〉四－七頁、『聖者の推参――中世の声とヲコなるもの』〈名古屋大学出版、二〇〇一年〉一三頁。

51 大内、前掲書、一〇一－一〇二頁。

52 『大日本仏教全書』第九〇巻、二六三頁。慶滋保胤が発起人になって開催された勧学会についての記述。比叡山の僧と大学寮の学生が集まって、『法華経』の講義を聴き、『法華経』にちなんだ詩歌を詠み、念仏を唱えた催し。

53 澄憲草家寛記『声明序』（『續天台宗全書　法儀一』）一頁。

54 『梁塵秘抄口伝集』（川口久雄、志田延義校注『和漢朗詠集・梁塵秘抄』〈岩波書店、一九六五年〉）四四三頁。

55 『和漢朗詠集・梁塵秘抄』、四六一－四六三頁。
56 『和漢朗詠集・梁塵秘抄』、四五四－四五八頁。
57 馬場光子「今様辞典」『梁塵秘抄口伝集』（講談社、二〇一〇年）三九二－三九四頁。馬場氏は、古代歌謡や雅楽での用語法、また『口伝集』での用語法を詳細に分析し、節と振との差異を導きだしている。
58 『和漢朗詠集・梁塵秘抄』、四六九－四七〇頁。
59 馬場光子、前掲書、一六四頁。
60 『和漢朗詠集・梁塵秘抄』、四六八－四六九頁。
61 『和漢朗詠集・梁塵秘抄』、二〇〇頁。
62 白楽天の詩に由来する「狂言綺語」論の展開については、柳井滋「狂言綺語観について――白楽天から保胤への屈折」『国語と国文学』三九巻四号（一九六二年）二三－三四頁、三角洋一「いわゆる狂言綺語観について」渡部泰明編『秘儀としての和歌――行為と場』（有精堂出版、一九九五年）二〇〇－二一六頁等を参照のこと。
63 大内、前掲書、一一八頁。

詩人の詩想はつねに思想であり 思想家の思想は詩想でもある

鶴岡賀雄

鎌田東二著
常世の時軸

鎌田東二は、神道や密教をベースにした宗教研究者・思想家、として知られているだろうか。社会的肩書きとしては、京都大学名誉教授であり、上智大学特任教授でもある。しかし氏をじっさいに知る人、また彼の数多い著作を読む人は、そのような形容や肩書き、つまり人間を分類する言葉にふつうの仕方で収まる人でないことにすぐ気づくはずだ。鎌田東二は、「詩人」なのである。

『常世の時軸』（「ときじく」と訓む）は、この「第1詩集」に、詩人としての鎌田東二の一貫性と成熟をともに感じる。ただし成熟という言葉が、なにか詩境の完成、まして老成を示唆するなら、それはそぐわない。氏の魂、詩魂は、永遠に、しんじられないほどに、若い。

学術的著作同様、この詩集でも、氏は余人にはありえない自在さで言葉を操り、希有な詩的世界を繰り広げている。題名にあるように、古代以来の日本の宗教的世界観が基盤にあるとは言えようが、それに単純に依拠し讀える体のものではない。「ときじく」というやまと言葉が「時軸」（詩）変換された瞬間、古代と現代が時を貫いてショートして火花を散らす。古語が現代思想の鍵語となる。そこに開かれる時空で、本詩集の詩境は展開している。詩集前半「Ⅰ　時の断片」は、いわゆる散文詩形式の38の断章からなる。おそらくはさまざまな感興の経験から言葉が詩人に湧き起こり、動き出し、さらに疾走し、暴走する。濃密な強度を湛えた言葉たちが、よりさらに壮麗と鮮烈と迫力を増して、息苦しいほどに半端ない。そしてその結末に披かれる詩人のヴィジョンは…。

それについて語る余地はないが、その名に値する詩人の詩想はつねに思想である。その名に値する思想家の思想は詩想でもある。詩として語られた鎌田氏の思想＝詩想を、語弊を怖れず簡潔に言えば、「超越への深い願いと、その困難な実現の歌」と私は読む。混沌たる現代にあって「超越」は不可能なまでに困難になっているけれども、まさにその困難さとして、超越は私たちに急角度で臨んでいる、迫っている――そうした詩想を私はこの詩集に読んだ。（つるおか・よしお＝東京大学名誉教授・宗教学者）

★かまた・とうじ＝京都大学名誉教授。上智大学グリーフケア研究所特任教授。放送大学客員教授。著書に「聖なる場所の記憶」「霊性の文学」「聖地感覚」「世直しの思想」「日本人は死んだらどこへ行くのか」「言霊の思想」など。一九五一年生。

A5判・112頁・2000円
思潮社
978-4-7837-3606-6
TEL. 03-5805-7501

鶴岡賀雄書評、鎌田東二著『常世の時軸』、「週刊読書人」2018年7月27日付

第三部 ❖ 霊性の探究

呪術の変容力――ドムの事例を通して

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／シャーマニズム研究

はじめに

本稿は、ドムと呼ばれるモンゴル人の呪術事象について身心変容技法研究の視座から考察するものである。

呪術の定義は文脈によって多少異なるが、一般的に、「超自然的な方法で意図する現象を起こそうとする行為、信仰、観念の体系の総称である」[1]とされている。[2]ドムも例外ではない。

近年の呪術研究には言説だけに関心が向けられるという傾向がみられるなかで、[3]本稿は理論検証ではなく事例分析を中心とする。その際に、呪術を実践する当事者の視点にたち、身体感覚、心理状態などを考慮しつつ分析を行う。

本稿では、今なお比較的多く残されている治療目的のドムを取りあげ、言葉と行為の両方に注目する。なお、本稿で用いるドムの資料は、筆者がシャーマニズム研究の一環として収集した一次資料と、現地のモンゴル人による民俗的記録に基づくものである。

1 肯定と変容

「モンゴル人は言霊（アマン・ベルゲ）による」という諺がある。「シブシルゲ」と呼ばれる短い文句に言霊の思考が反映されている。シブシルゲはいわばモンゴル版の呪文であり、それ自体ドムの機能を果たしうるが、ほかのドムの中に組み込まれて使われている。シブシルゲとドムがこのような密接な関係にあるため、「ドム・シブシルゲ」と呼ぶこともある。

シブシルゲには「問答」という典型的な形がある。「問答」は自問自答と自問他答の二種類に分けられる。たとえば、山に投げ棒を採りに出かける人が、「どこに行くの？　山に行く」、「何しに行くの？　投げ棒を採りに行く」と自問自答する形がある。また、お母さんが子どもの痛い所を撫でながら、「エム（薬）になれ、ドム（呪）になれ、跡なくよくなれ！」と呟いたあと、「よくなった？」と問うと子どもが、「よくなったよ！」と答える、自問他答の形もある。

一見「禅問答」のような、子どものごっこ遊びのような問答である。「問答」の問いに対する答えが「肯定」であることが特徴である。では、なぜ「問答」なのか、なぜ「肯定」なのか。具体的な事例を分析してみよう。「魂呼び」というドムは、魂が抜けたとされる子どもに対して行うもので、実行するには魂呼び人とその助手の二人が必要である。また、事前に「足なし水」（フル・ウゲィ・オソ）を準備しておかなければならない。「足なし水」とは、井戸から汲み上げたまま容器を地面や物体などに置かずに、また後ろを振り向かずに運んでくる水のことをいう。

ドムチ（ドムをおこなう人）が「足なし水」の入った茶碗に未使用の縫い針を入れて、魂が抜けたとされる子どもの頭の上で回しながら、「ホレィ、ホレ

ィ！　早く戻って来い！」と三回呼びかける。ホレィとは呼び寄せのシブシルゲである。このとき、助手が部屋の外から「魂が戻って来たかい？」と問うとドムチが「戻って来た、戻って来た！」と答える。このように三回問答してから、障りがやってきたとされる方向に向かって茶碗の水を散らし、部屋の隅に茶碗を伏せて置く。

このようなドムでは、問いに答えをもらうことができてこそドムが完成する。いいかえれば、「答え」をもらうことに意味がある。もちろんすべてのドムがこのような形をとっているわけではないが、問答することにはいくつかの意味合いが含まれている。

まず、ドムの問答における確認は象徴的なものである。「戻って来たかい？」「戻って来た！」、ここでの「答え」は実際の結果に基づくものではない。実際に戻って来たかどうかが問題ではない。すなわち、ドムにおける「問答」の目的は、答えを「確認」するためでなく、状況を「肯定」するためなのである。

また、ドムの「肯定」には、望ましくない状況（子どもの魂が抜けた）を否定し、望ましい状況（子どもの魂が戻って来る）を象徴的に出現させるはたらきがある。しかも、ここでいう象徴が言霊と結びつけられることによって、当事者に対し象徴を超えた現実感を与える。つまり、「肯定」によって「状況変容」が引き起こされるのである。

さらに、このような「状況変容」を「受け入れる」ことで、ドムの結果に直結し、目的の達成を可能ならしめる。ドムの論理では、何よりも「肯定」的な答えを「受け止める」ことが大事である。素直に「受け入れる」ことで「変容された状況」[4]を固定し定着させることが可能となるからである。「結び」の機能を果たしているといえよう。

そして、ドムの過程を「答え」まで運ぶのには、魂呼び人（多くの場合子どもの母親であるが）の中に、緊張と念願が伴っていることが見てとれる。つまりドムを行う人は、作法を淡々とこなしているというよりも、むしろ作法とともに、感覚レベルにおいて身心変容していると考えられる。

ところが、ドムの問いに対する答えが「否定」だったらどうであろう。これに関連する「億万の印証」という寓話が伝わっている。

億万匹の馬を持つバヤン（裕福な人）が、「億万の印証」をもらいにハーン（皇帝）を訪ねた。ハーンが「君の馬の群れに金の仔馬が産まれたのなら、億万の印証を与えよう」と言ったところ、バヤンは「私の馬の群れに金の仔馬は産まれていない」と正直に答えて帰っていった。ところが、その間にバヤンの馬の群れに金の仔馬が産まれ、しかも死んでしまっていた。本来なら、ハーンに対して「金の仔馬が産まれた」と言うべきだった。そうすれば、ハーンの「口の息」（アマン・オール）のお蔭で金の仔馬は死ななかったはずだった。

この寓話から、「肯定」の言霊が結果を左右するという思考がうかがえる。モンゴルの伝統的な整骨術でも、整骨師が怪我をした人に向かって「そこまで歩けないの？　歩きなさい」と言うことがある。そのとき、「歩けない」と答えてしまうと歩けなくなってしまう。「はい、歩けるよ」と答えれば、今まで歩けなくても、実際に歩けるようになるのだという。

日常においても、モンゴル人同士で「お元気ですか」と挨拶されたら、必ず「元気です」と答える。たとえ病気であっても、ひとまず「元気ですよ」と答えてから、あとで病気のことを話す。

2 秘密と変容

呪文にはシブシルゲのように声を出して呟くものもあれば、テルニ（陀羅尼）のように声を出さずに呟くものもある。シブシルゲの呟きと比べれば、テルニの呟きはシャーマン（ブォ）の表現にもあるように、「襟のボタン」にさえ聞こえないような「無声」に近いものである。また、シブシルゲの言葉の意味は明瞭であるのに対し、テルニの言葉は意味不明である。つまり、テルニは「意味不明」かつ「無声」のシブシルゲである。

シブシルゲは誰もが用いることが可能である。いっぽうテルニを用いてドムを行うのは、主としてシャーマンである。[5]テルニには強力な力があり、その力を身につけるために厳しい修行をしなければならない。[6]シャーマンのテルニに、守護霊を呼び寄せる心臓（ジュルヘ）のテルニ、奇異な力を発揮する輪（ガルハ）のテルニ、病気治療に用いる鳥（エレー）のテルニなどがあるとされている。

シャーマンによると、テルニは「秘密」にしなければならない。それは、誰かに盗まれないように隠すためというよりも、秘密にしなければその力が失われてしまうからである。テルニは「唱えてもいいが、紙に書いてはいけない」というシャーマンの言葉の真意がここにあったのである。

シャーマンによるドムの中で、頻繁に用いられる「サイグ」と呼ばれるものがある。呪薬のような機能を果たすサイグに使われるのは、掌に収まるサイズの白い綿の布切れである。シャーマンがテルニを呟

きながら息を吹きかけた布切れは、燃やして灰を「足なし水」で飲むとドムになる。

シャーマンによると、サイグは「スジグ」をもって飲むべきである。スジグとは崇拝の念をあらわすモンゴル語である。サイグの目的は病気の治療や生命力の上昇などさまざまであるが、基本となるサイグは同じである。それでは、秘密のテルニを吹きかけたサイグをドムに用いることについて、いくつかの側面から考えてみよう。

まず、テルニの秘密を共有することで、その秘密に隠された力を共有することができる。秘密にすることによって生まれる神秘性が人間心理に作用し、ドムの効果に結びつけられる可能性がある。そのため、ドムにとってテルニの「秘密」が問題ではなく、「秘密」を失ったテルニこそが問題なのである。

また、テルニを浸透させる役割を果たしているのが、シャーマンの「息」である。シャーマンの「息」は力を伝達する媒介である。寓話によると、長年修行を積んだ動物がシャーマンなど呪力をもつ人の「口の息」に触れることで修行が簡単に完成されるという。サイグにおいては、テルニの言霊が「息」によって布切れに伝達され、火の作用で灰という形に変容し、その灰を「足なし水」で飲むことにより、言霊が使用者の身体に浸透するのである。

さらに、使用者の身体に浸透したテルニがその人のスジグ（崇拝の念）と溶け合うことで最大限に力が発揮される。スジグの深い人には、灰のなかにテルニの文字が浮かびあがって見えるという逸話もある。つまり、スジグをもってサイグのドムを行うことによって神秘的な身心変容が可能となるのである。

ところが、「秘密」と真逆のことをしてしまうことに対する「フセル・デーリク」（願いが逆転する）という習わしがある。心配や願いを過度に話したり、我慢できず騒いだりするとかえって物事がうまくいかなくなるというものである。たとえば、旅に出た人をあまり心配していると、旅途に障害が起こるとか、白髪を数えるとかえって白髪が増えるとかである。

実際、日常的にドムを実践している当事者にとっては、ドムが一つの約束事であり決まり事である以上、そのメカニズムを追求すること自体意味をもたないものである。むしろ逆で、そのメカニズムがわからないからこそドムであるとみなされている。[7] ここでいうメカニズムとは、民俗学的な解釈とは異なるメカニズムのことである。

3 禁止と変容

呪術と禁忌は深く関わっている。ここでは、ドムにおいて禁じられることがドムを行う当事者の身心にどのような影響を与えうるのか、具体的な事例を分析してみよう。なお、本稿では、禁じられることを禁忌ではなく「禁止」と表現する。

ドムの主な要素の中に、前述したような「足なし水」というのがある。井戸から水を汲み上げたあと、容器を地面や物体に触れさせずに、また後ろを振り向かずに運んでくるというのが決まりである。どこにも置かないことから「足なし」と表現されている。[8] 保存して何回か使いたいときは容器を柱などに掛けておく。

儀礼研究ではどっちつかずの状態を、聖と俗の「境界」状態として捉えている。[9] この考えによれば、「足なし水」を「境界の水」とみなすことができよう。「足なし水」について、モンゴル人研究者による「穢れのない清い水である」という説明と「新しい生命の象徴である」という説明がある。[10]

ところが、現地ではシャーマンも一般の当事者も、「足なし水」の意味について疑問視したり、説明したり、議論したりすることはほとんどない。「足なし水」はその意味よりも、それを用いる際の身心状態のほうがより重要視されているのである。

では、前節でとりあげたサイグのドムを事例として、「足なし水」の登場と当事者の身心状態について記述しておこう（括弧の中は「そのときの心情表現」の一例である）。

①体を清め、心を整える（ドムの間は声を出さないこと、考えごとをしないこと）。
②井戸から水を汲み上げ、容器を地面に置かない。（緊張する。うっかりして地面に置いてしまいそう……）
③振り向かずに家まで持ってくる。（わたしに声をかけないで！　しかし自分から声を出してしまいそう……）
④手に持つか、柱などに掛けておく。（この不自由かつ不思議な感覚……）
⑤サイグ（テルニを吹き込んだ布切れ）を取り出し、慎重に燃やす。（「何も考えない」ということを考えてしまう……）
⑥サイグの灰を集め、「足なし水」で飲む。（無事飲みこんだ。しかしスジグ（崇拝の念）は忘れたかもしれない……）
⑦朝か晩のサイグ、七回か。（この間に身体や状況の変化を観察する。ドムとともにスジグもつづく）

これは一例に過ぎないが、ドムの過程において当

事者の身心が常に関与していることがうかがえる。一つのドムの中に「行為の禁止」がいくつも含まれている。水の容器の底を「触れさせてはいけない」、水を持ってくる際に「振り向いてはいけない」、ドムの間に「声を出していけない」、そしてサイグを飲むときに「何も考えない」の四つである。

一連の動作を確認すると、まるで台詞のない一人芝居のような風景である。しかしこれは外側の身象風景であって、内側の心象風景ではない。井戸から家まで「振り向かなくてもよい」という状態と「振り向いてはいけない」という状態は、行為の結果は同じであるが、当事者の内側に起きていることは異なる。後者の場合、通常と違う「何か」が起きている。「禁止は人間の好奇心への挑発である」[11]と言われるように、その「何か」というのは、振り向いてみたくなる好奇心と、振り向いてはいけないという自制心との間の「闘い」なのかもしれない[12]。このとき、「振り向かない」と決心することで、内側で起きている「闘い」を排除することができる。しかし禁止によってもたらされる身心の緊張感と束縛感がドムの雰囲気、ドムの場をつくりだすことも考えられる。

「足なし水」をめぐる象徴的解釈が何であろうと、「触れさせない」という特別な扱いをするだけでも神秘的な色合いを帯びることになる。「足なし水」にあって「足ある水」にはない「何か」を、当事者が自分の内側、心の中で感じ取っているようである。

「足なし水」に対するこのような感覚が、当事者のスジグすなわち崇拝の念ともつながっている。スジグがなければ「足」があろうとなかろうと「ただの水」であり、特別な感覚は生まれないわけである。しかも、当事者の「足なし水」への特別な感覚が、井戸から水を汲み上げるその瞬間から始まり、「振り向かない」、「声を出さない」といった一連の「禁止行為」を通じてドムの全過程を貫いている。

このように、ドムの諸要素は「足なし水」でつながっていることが見てとれる。「足なし水」を取り巻く諸行為がドムの「呪術的環境」[13]、先に述べたドムの場を生成していると考えられる。ここで重要なのが、ドムの場は身振り、言葉、作法によってつくられる外的環境だけでなく、感覚的経験によってつくられる内的環境との両方から成り立つという点である。

そして、ドムの場において内的環境と外的環境は相関関係にある。当事者の内側の感覚がその時空間における物や振る舞いに反映し、その物や振る舞いが呪物や呪的振る舞いへと変容する。つまりドムの場は当事者自身によってつくりだされているのである。もちろん、サイグやテルニや決まりの振る舞いなど、最初から準備されているものもある。

禁止されることによってはじめて意識される言葉と行為がある。では、いったん意識された言葉と行為がどこへ消えるのか。上述したドムの過程においては、それが感覚可能な「何か」[14]に変容し、当事者の内側へ投げ込まれるのである。

4 生命の交換

ここでは、ホルチン地方に広く伝わる「水回し」ドムを取りあげる[15]（次頁の再現写真参照）。

子どもが急に熱を出したとき、その原因を「人の手足」（フンネ・フルガル）、すなわち人についてきた「悪いモノ」によると考えたときに行うドムである[16]。

夜、母親が熱のある子どもを寝かしてから、子どもの頭頂先（枕元）で声を出さずに行う。まず、お皿に水を入れ、その中に磁器や銅製の徳利を伏せて置く。徳利の上に四角い白い紙を置き、マッチの火で四隅に火をつける。お皿の水の沸き具合を観察し、障りのやってきた方位を判断する（最初にどこかの方位から沸きだしたなら、それが障りのやってきた方位とみなす）。徳利を取り出し、灰をお皿の水の中に入れると、子どもの頭の上で右回りと左回りの順で三回ずつ回す。そのお皿に子どもの好きな食べ物や残り物の茶殻などを入れる。その上から子どもに三回唾を吐かせ（自分で唾を吐けない幼児の場合は母親が子どもの口を吸ってその唾を入れる）、子どもの枕の下の土を取って入れる。それから部屋の外へ持ってゆくが、玄関を出る前に包丁などの刃物を三回磨く。お皿の中の物は判明した方位の百歩先に捨てる。お皿を逆さまに持ち（親指をお皿の底に、残りの四本の指をお皿の口に当てて持つ）、振り向かずに玄関に戻ると、部屋の中にいる人がマッチなどの火を投げかける。最後にお皿を外の部屋の隅に伏せて置く（お皿は一二時間過ぎるまで奥の部屋に持ち込まない）[17]。

まず、ドムの中に、同じ動作を「三回」繰り返すというのが何度か出ているが、これはドムの決まりことである。なぜ三回なのか、はっきりした説明はなされていない。天の力と人の力をそれぞれ「九」と「三」で表現するモンゴル・シャーマニズムの考え方に照らしてみると、ドムの中に「人間の最大限の力を生かす」という意味合いが含まれていると推測できよう。

続いて、子どもの「頭頂先」におく、子どもの「頭の上」で回すということについて考えてみよう。モンゴル人の伝統には、頭の頂にはセホス（守護神）が

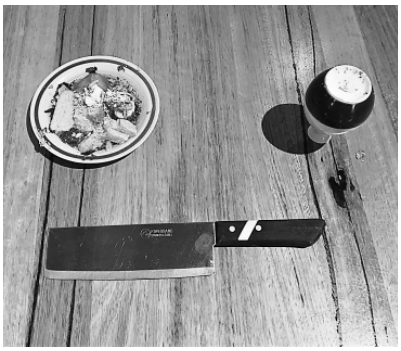
① 水を入れたお皿に徳利を伏せて置き、その上に載せた白紙の四隅に火をつける。

② お皿の水が沸きだすところを観察し、障りがやってきた方位を判明させる。

③ 灰をお皿の水の中に入れる。

④ 灰の入ったお皿を子どもの頭の上で右・左へ三回ずつ回す。

⑤ お皿に食べ物や子どもの唾などを入れて判明した方向の百歩先に捨てる。



⑥ 部屋を出る際に刃物を三回磨く。

「水回しドム」の再現写真

おられるため叩いたり穢したりしてはいけないという風習がある。また、人間の魂は頭の頂から出ていくという考えもあり、母親が子どもの頭頂を軽く撫でながら魂呼びするドムから確認することができる。

そしてこのドムの目的は、病気の原因である「悪いモノ」を子どもから切り離し、やってきた方位へ追い返すことである。その過程で、火や食べ物や刃物などさまざまな象徴的な物や動作を取り入れているが、ここでとりわけ子どもの唾に注目したい。モンゴルも含め、多くの文化において唾は生命の象徴とされている。子どもの唾の入ったものを持って行くということは、その子どもの生命（モンゴル語でいうアミ）を持って行くことを意味する。

このような象徴的な行為を、モンゴル・シャーマニズムでは「アミン・ゾリヤ」＝「生命の交換」という。[18] ゾリヤとは代替物または交換の意味である。身体（体内物）の一部または特定の物を生命そのものの代替として捉え、それを悪モノに「渡す」ことによって本人の生命を守るという生命感覚である。このような考えに従うなら、ここで取りあげた「水回し」のドムもまちがいなく一種の「生命交渉」、「生命交換」の技法であるといえよう。

5 同調的変容

伝承されてきたドムで最も多く残されているのが、「ドム・ザサルガ」と呼ばれる治療に関するドムである。ザサルガとは治療を意味するモンゴル語であり、これまで取りあげてきた「魂呼び」もドム・ザサルガにあたる。

先に述べた「水回し」のドムは、病気の原因となる障り（悪モノのこと）がやってきた方位を判明させるものである。ここではまず、病気がやってきた時間帯を判明させるドムを提示する。「針診断」と名づけたこのドムは、子どもが恐怖におそわれ病気になった場合に行われる。

夜、未使用の縫い針に両手を横に伸ばした長さと同じ長さの白い糸を通し、「足なし水」を入れたコップ（または茶碗）に、針先を下向きにして水に浸けるように掛ける。そのままの状態で、夜に子どもの頭頂先（枕元）に置いておく。そして翌朝、水の中の針を取り出し錆（さび）の具合を観察する（昔、モンゴルの田舎で使われていた縫い針は、一晩水に浸けるだけで錆ができるようなものであった）。縫い針の先が錆びたのであれば夜に、真ん中が錆びたのであれば昼に、頭が錆びたのであれば朝にと、恐怖におそわれた時間帯を判明させる。

このドムにおいて、子どもが恐怖におそわれた時間が縫い針の錆の位置に反映されている。つまり、「時間」（夜、昼と朝）と「位置」（先、真ん中と頭）が同調的に変容しているのである。ところが、ここで忘れてはいけないのが、「時間」と「位置」の同調的変容が「真空」の中ではなく、子どもの頭頂先において起きるということである。強いていうならば、子どもの頭頂先、すなわち魂が出入りする「場所」には、出来事とその反射物に作用するはたらき（呪力）があると考えられている。

つぎに、「箸診断・水診断」と名づけたドムを取りあげてみよう。先に述べたドムと違って、病気の原因となる悪モノそのものを判明させるドムである。

三本の箸を茶碗に入れた「足なし水」の中に立てて、「悪モノはどこから来たの？　何が欲しかったの？」と具体的な名前をあげる。箸がどれかの物の名前に反応して立ったら、それが欲しがっていた物とみなし、刃物でその箸を切り倒すような動作をする。このようにして三回倒してから、茶碗の水を床に流し、現れた水の形で悪モノの正体を判明させる。人間の形になったなら人間が原因で、動物の形になったなら動物が原因で、もし特定の物の形にならなかったなら旋風（不確定な悪モノ）が原因であるとみなされる。

このドムの中に二重の同調的反応が見てとれる。一つ目は箸の反応である。場面からみると特定の「もの」に対する箸の反応のようである。しかし、その背後に悪モノの意思がはたらいている。つまり、ここで起きた「反応」は悪モノ（意思）と箸（立つ）との同調的反応である。二つ目は流した水（形）と悪モノ（正体）との同調的反応である。悪モノの正体は人間か動物か旋風かといった大まかなものである。

同調的変容に関するつぎのようなドムも伝わっている。「粉犬と子ども」というドムである。結論からいうならば、「粉犬」と子どもの魂および身体の同調的変容をあらわすドムである。

夕方、粉（小麦粉など）を練って犬の形をつくり、その首の周りに赤い糸を巻き、窯の熱い灰の中に埋めておき、「我が子の魂よ、早く戻って来い！」と呟く。翌朝に、もし「粉犬」がなくなっていれば「魂が抜けてしまった」とみなされる。もし「粉犬」が元の場所にあればよしとし、「粉犬」のどこかの部位に黄色味の焼け跡が付いたなら、子どもの体のその部位に障りがあるとみなされる。

モンゴル人にとって赤い糸はアミ、すなわち生命の象徴とみなされている。このドムでは、首の周りに赤い糸を巻かれた「粉犬」を病気の子どもの代替としていることがわかる。すなわち、「粉犬」は前節で述べた「ゾリヤ」にあたる。「粉犬」の消失と子どもの魂の移動が、同時進行的な出来事として関連づけられている。また、消えなかった「粉犬」と子どもとは相関関係にあり、両者の身体的状態が同調的に変容していることがうかがえる。

このような同調的変容の事例は少なからず存在する。つぎの「蛇形帯状疱疹」というドムもその一つである。

蛇が体に巻き付くような形でできた帯状疱疹のことである。太い端は蛇の頭で細い端は蛇の尻尾であるとされる。時間が経つにつれ頭と尻尾の部分が接近するが、つながると危険である。原因はロスと呼ばれる大地や水の霊による障りとされ、蛇の目を盲目にすることで退治できるとみなされる。白い紙に蛇の形を描き、その頭を体に巻き付く蛇の頭にくっつけて、線香の火で紙に描いた蛇の目を焼くと、体についている蛇の目も焼かれるという。盲目になった紙の蛇を付近の河や湖に捨てて、「ロスの主よ、蛇を持って帰って！」と叫び、振り向かずに戻って来る。

このドムを「粉犬と子ども」の事例と比べてみると、「診断」というよりも「処置」としての性格をもっている。いっぽう、処置を施すことによって紙に描かれた蛇と体にできた蛇の「身体」が同調的な変容を起こす（焼かれて盲目となる）という意味では、両方のドムが共通のメカニズムをもっていることが見てとれる。

むすび

本稿では、身心変容技法という視点からモンゴル人の呪術・ドムについて考察を行った。その際、呪術の主要な要素である言葉と行為に注目しつつ、観念レベルではなく、実践的・感覚的レベルにおいて民俗学的な解釈をこころみた。

具体的には、まず、「肯定」と「秘密」という二つのキーワードをもとに言葉による変容を確認した。言葉の秘密性のもつ変容力については異なる文脈に

おいても類似の研究が少なからず行われてきた。いっぽう、言葉の肯定性のもつ変容力については、心理学的な研究を除き人文系の研究ではあまり注目されていない。

本稿ではドムにおける「問答」の分析を通して、「問答」の目的は答えを「確認」するためでなく、状況を「肯定」するためであると考えた。そして「肯定」には「身心変容」、「状況変容」のはたらき（力）があり、またそうした「変容」を素直に「受け入れる」ことによってそれを定着させることが可能となるという結論に至った。

そして、「禁止」「生命の交換」「同調」に焦点を合わせ、行為による変容について検討した。その中でも「生命の交換」はモンゴル文化の古層につながる思考である。特定の物や身体（体内物）の一部をもって本人の生命と差し替えようという行為を、一種の「生命交渉」・「生命交換」の技法として捉えることができよう。

「禁止」は禁忌研究において論じられることが多い。本稿では言葉と行為を禁じられた際の当事者の生々しい感覚を無視せず、そこから何が見えるかを一瞥した。また、いくつかの事例を比べつつ、ドムにおける身心や状況の変容の特徴として「同調的変容」の存在を確認した。

今回は事例に密着した執筆となったが、今後の展開では理論的検討も視野に入れていく。たとえば、フレイザーの呪術論[19]や異なる文脈における類似事象との比較などである。なお、本稿では事例の分析が行き届いていないところが多々あり、研究を進めながら補っていく所存である。

「エム（薬）になれ、ドム（呪）になれ、跡なくよくなれ！」
「よくなった？」
「よくなったよ！」

注

1 『世界大百科事典　第二版』（平凡社）の解説による。
2 呪術を成り立たせているのが、具体的な呪的行為と呪物（呪具）であり、それを観念的に支えているのは呪的信仰体系や呪的思考様式であるとされている。近年における呪術に関する人類学的研究は白川千尋・川田牧人『呪術の人類学』を参照。
3 気功でいう「収功」、儀式でいう最後の「締め」に類似するものであろう。
4 テルニはもともとチベット仏教の要素であるが、シャーマニズムという文脈の中に取り入れられて生きている。
5 シャーマン（ブォ）のテルニについては、マンサン『モンゴル・シャーマニズム』内蒙古人民出版社、一九九〇年を参照。
6 現地での調査の際に当事者に確認したものである。
7 ちなみに、昔は井戸水が当たり前だったが、今は水道水しかない所が多い。水道水を使うのは、「足なし水」に「義足」をつけたようなものかもしれない。
8 青木保『儀礼の象徴性』を参照。
9 ワ・サインチョクト『生命崇拝』を参照。
10 河合隼雄『昔話と日本人の心』を参照。
11 このような、してはいけないと言われると余計にしたくなる心理的欲求は、心理学では「カリギュラ効果」と呼ばれている。
12 モースは呪術的環境について、「ほんの些細な態度、わずかなつぶやき、言葉、身振り、眼差しだけで、このような環境の存在を示す」と指摘している（マルセル・モース「呪術の一般理論の素描」を参照）。
13 ところが、「足なし水」が登場するもう一つの機会は、陰暦五月五日の朝である。日が昇る前に起きて、声を出さずに井戸に向かい、「足なし水」を飲む。家族に起こしてもらうとき、昨晩の約束を忘れてつい「どうしたの？」と声を出してしまうことがある。一年に一度の特別な儀式・ドムであるのに、この一声で台無しにしてしまうのである。
14 ここで用いた資料は筆者の母親の記述によるものであり、母親も自分の母親に伝えてもらったという（筆者の心象風景にこのドムが刻まれている）。
15 たとえば、子どもがいる家に他人が夜に訪れると、道中でついてきた悪モノが子どもに原因不明の熱をもたらすとみなされる。悪モノとは、いわゆる悪霊のことを指しているが、言葉の呪力という考えから、悪霊の名前を口にすることを忌み、モノで表現する。
16 白い紙の代わりに火のついている炭を入れて、その音で判断するという方法もある。
17 シャーマンが草や粉の人形に病人の洋服を着せ、呪文を吹き込んでから燃やして捨てる。病人のアミの代わりに「ゾリヤ」を悪いモノに渡したということになる。
18 かつて接触していたものは離れても影響し合うという観念に基づく感染呪術と、類似は類似の結果を生むという観念に基づく類感呪術（ジェームズ・フレイザー『金枝篇』を参照）。
19

主な参考文献

青木保『儀礼の象徴性』岩波現代文庫、二〇〇六年
鎌田東二『言霊の思想』青土社、二〇一七年
河合隼雄『昔話と日本人の心』岩波現代文庫、二〇〇二年
J・G・フレイザー『金枝篇――呪術と宗教の研究〈1〉呪術と王の起源』（石塚正英監修、神成利男訳）国書刊行会、二〇〇四年
白川千尋・川田牧人編『呪術の人類学』人文書院、二〇一二年
バ・オルトナスト『モンゴルの伝統的ドム・シブシルゲ』内蒙古科学技術出版社、二〇一六年
マルセル・モース「第一部　呪術の一般理論の素描」『社会学と人類学』（有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳）弘文堂、一九七三年（四二―二一七頁）
ワ・サインチョクト『生命崇拝』内蒙古人民出版社、二〇〇一年

第三部 ❖ 霊性の探究

スピリチュアルケアにおける身体・感覚・感情

葛西賢太
上智大学グリーフケア研究所特任准教授／宗教学

1 身体を思いだす

上智大学グリーフケア研究所の傾聴者養成プログラム（大学院実践宗教学研究科および大学に付属する人材養成講座）では、スピリチュアルケア（傾聴）の訓練において身体のあり方、身体感覚、感情に注意するよう促される。ことに、傾聴をされる側だけでなく、傾聴する側の身体感覚にも注意が促される。

傾聴者と被傾聴者は、相互に影響しあう場を作り上げている。だから、被傾聴者に注目をするだけでは、その場で起こっていることの半面しか捉えていない。そして、傾聴者と被傾聴者が意識していることを取り上げるだけでは、やはり起こっていることの半面を見落としてしまう。傾聴者養成のトレーニングではこれらのことを「理解」するだけでなく「実感」してもらう。「頭で分かっているだけ」では、大切なことを受けとめずに流してしまうので、「説明」して「理解」するよりも「実感」してもらうことは、より重要なのだ。

筆者はしばしば、芝居や映画のオーディションの場面が、このことを理解するヒントになると感じる。俳優がなんらかの踊りや振り付けを一度だけ見せ、それを直後に再現することを要求する、という試験のかたちである。

このような踊りや振り付けの動きを詳細に言語で説明するのは困難を極める。そして、親指はこう、ひざはこう、首はこう、などとバラバラに理解していては、直後の再現はおぼつかないだろう。言語による説明や分節化された理解ではなく、踊りや振り付けをそのままに捉えることができなければ、それを直後に再現するなどということはできないだろう。だが、オーディションを勝ち抜いた人たちは、それをやってのけるのだ。はたして、踊りや振り付けを直後に再現できる身体の状態は、身体感覚はどのようなものなのだろうか、それができるときにどのような感情が生じるのだろうか、と思いを馳せた。

これが言語であれば、筆者にも、聞いたもの読んだものを直後に語ったり書いたりしてかなり忠実に再現することができるし、また他人の文章に即興的な編集を加えて展開することもできる（たとえば卒業論文などの指導などでは、瞬間的に改稿案を提案したり、書きながら指定字数を合わせたりできる）。筆者は言語を使うことについては一定の熟達をしているからだ。そこから推測するに、踊りや振り付けを即座に再現するのも、身体感覚や身体の使い方に一定の熟達をしているということなのではないか、そして訓練によってそのような身体感覚や身体の使い方を一定程度身につけることは可能なのではないか、と推測される。

私たちはふだん自分の身体のあり方を意識しない。朝のしたくはその好例で、たくさんのことを、私たちは意識せずに行っている。その日やるべきことや抱えている課題についてさまざまな思いが心をよぎり、またお腹の重さや頭痛や息苦しさといったかたちでも表れる。それらをあらためてことばで説明するとたいへんだろうし、毎回考えて行っていては、朝のしたくは間に合わない。だが、それなりに複雑な一連の作業を連携しながら行い、その間にさまざまな身体感覚が通り過ぎたり、思いがよぎったりする

のを感じながら、それにとらわれず、したくを終えて出かけるのが私たちの常だ。つまり私たちは、身体感覚や感情を知りながら受け流すことで予定どおりの日常を生きる。

実際に、上智大学グリーフケア研究所の傾聴者養成プログラムで、身体のあり方、身体感覚、感情について詳細に問われたとき、返答に窮する人が少なくない。じっと考えて、たどたどしいことばで一生懸命掘り下げて描写してくれる人もまれにあるが、それ以外の反応もある。「わからない」「どうしたらわかるんですか」「ふだんそんなことを考えたことがないから」といった反応、あるいは「感動した」「楽しい」「うれしい」「傷ついた」などの大味な自動詞を、「とても」「非常に」「すばらしい」などの形容詞や副詞で修飾して、とりあえず取り繕おうとする反応、事実や現象の説明でぐるぐる回って身体のあり方や身体感覚や感情についてはふれない反応、あるいは、なぜそんなことをしなければならないのか、という疑問のかたちをとった反応など、さまざまある。

また、受講生がしばしば腑に落ちないらしいのは、なぜ被傾聴者ではなく傾聴者なのか、また、なぜ被傾聴者の心理ではなく傾聴者の身体や感情なのか（いちおう「心のケア」なのに？）ということだ。「腑に落ちないらしい」という言い方をするのは、教室ではそこまで問わず、だが受講生に聞いてみると「そういえば……」と口を開き出すからだ。異常があるわけでもないのに自分自身の身体感覚を細かく見るというのは、ふつうではなく、難しいことなのだ。

もう一つ、文化的価値観の問題がある。私たちにとって、身体のあり方、身体感覚、感情は、とても私的なことであるから、それを口に出すのは恥ずかしいことだったりマナーに反したりする。大切な会議のときには頭痛や腹痛があっても我慢するし、足の付け根や足の裏がかゆくても掻くのをなるべく控える。「疲れた」といつも口にしている人は愚痴っぽいとみられてしまう。泣き虫のこどもはそれを抑えるように指導される。私たちの社会は、感情をうちに抑えて秘めること、あるいはほんのわずかだけにじませることを、評価する社会だ。感情を抑えられなくなってしまう反応を示す「感情失禁」ということばさえある。だから身体のあり方、身体感覚、感情を語るように求められて戸惑うのは当然のことだ。なぜそれが求められるのかをわかるように説明してほしい、というのも、理解できる要求だ。

このような身体のあり方、身体感覚、感情を正確に表現することは難しいし、おそらく、説明する側のことばと、される側のことばとは同じではない。地図なしでどこかへの行き方を説明するようにもどかしく不確実だ。けれども、傾聴者養成プログラムを運営する一員としては、たとえ仮の理解であっても、説明が学びへの抵抗を減じるのならば有意義であろうと思う。そして、傾聴者プログラムで学ぶ人にとっては、家族や友人や、職場の上司や同僚に説明するにあたり、あるいは近い将来、新たな学び手に教える側に立ったときに、なんらかのことばがあることが助けになると思う。

そこで、私自身が傾聴者養成プログラムに関わりながら考えてきたことを、三つの問いのかたちで整理してみることを試みたい。

（一）なぜ、身体のあり方や感覚や感情をことばにすることを、求められるのか？

（二）他者の経験を（ことばで聞くだけでなく）、傾聴する側の経験を通して味わおうとするのはなぜか？

（三）傾聴の際に、どのようにして、「他者のそばにいる」「寄り添う」のか？

2 体験過程とその尺度
——フォーカシングの深度

クライエント中心療法の提唱者であるカール・ロジャーズは、カウンセリング事例の数千の音声記録を大学院生やクライエントたちと吟味しながら、よいカウンセリングの要件はなにかについて検討した。そこで得られたのは、カウンセリングのごく初期にその成否の兆しがすでに見えていること、カウンセラーよりもクライエントのあり方が大事であるということ、そして、たどたどしいことばで一生懸命自分を掘り下げてみようとクライエントが試みている（これを「体験過程［experiencing］」と呼ぶ）事例が良い結果にいたっている、ということであった。もちろんクライエントが自分自身をしっかりふりかえってみようという気にならないようなカウンセラーの態度は論外で、体験過程を促す聴き方が求められる。さて、「たどたどしく表現されていること」が大切とは、いったいどういうことか。

ロジャーズの教え子に、ユージン・ジェンドリンという人物がいる。もともと哲学を学んでいた彼は、自己探究をことばにしているロジャーズのカウンセリングに興味をもって弟子入りする（田中・池見、二〇一六、田中、二〇〇四、二〇〇五）。クライエントが自分自身をたどたどしいことばで掘り下げてゆく過程（「体験過程」）を注視し、またそれを促す聴き手のあり方を探求する。ロジャーズの系譜に属するクライエント中心療法の中でも、ジェンドリンが展開した「体験過程」を促すような聴き手のあり方の工夫は、フォーカシングと呼ばれる流れを生み出した。被

傾聴者がたどたどしいことばで自分の身体知（フェルトセンス）を語るのに付き添い、ふさわしいことばや感覚（ハンドル）をうまくつかむことができるように問いかけること、この身体知を、一人格をなすようにていねいにもてなして、居場所を用意したり距離をとってみたり（クリアリング・ア・スペース）、話を聞いてみたり、この身体知と自分を同一化してみたりすることでどうなるかを味わってみたら、と提案する。フォーカシングでは語り手をフォーカサー、聴き手をリスナーと呼ぶ。そして、かたちを得た身体知との新しい関係、身体知についての新しい気づきを通しての変化を、フェルトシフトと呼ぶ。ジェンドリンの取り組んだことを筆者の関心に引きつけて言い直すと、こうだ。たどたどしく表現する試みは、たどたどしいがゆえに失敗と思われたり切り捨てられたりすべきでは（当然）なく、むしろ真摯な自己探究の試みはたどたどしいものにならざるを得ず、その試みに真摯に従事している語り手を支援するのが傾聴者の大切な仕事になるのだと。

たどたどしいことばで一生懸命自分を掘り下げてみようとクライエントが試みている度合い、いいかえれば体験過程の深さを診る尺度が、フォーカシングで提案されている。尺度を絶対視しないよう注意を払いながらも、傾聴者養成プログラムにいる私たちが、たどたどしいことばで一生懸命自分を掘り下げるクライエントの試み（体験過程）を別の視点から見るためのヒントとして、七段階の「体験過程尺度」を以下に引用する（表1）。

体験過程尺度は、そもそも自分自身の課題を探究している、という前提に立つ。自分自身の課題でありながら、なんらかの出来事の客観的な記述にとどまってしまう段階から、出来事を自分自身がどのように感じているかを吟味し、そこからさらなる自己理解や、自己理解の味わいが展開していく段階へと、七段階を経て進んでいる。ただ、実際の運用にあたっては、自分自身との向き合いや自己理解の味わいなどで体験過程の深浅をみるかたちの、七段階よりも五段階以下に近いかたちで用いられている（三宅、二〇〇七）。

各段階には以下のような評定基準が記載されていて、複数の項目のいずれかが満たされればその段階に評定するということになる。

表1　体験過程尺度（ＥＸＰスケール）

段階	特　　徴
1	自己関与が見られない外的事象の語り。非人称的、抽象的、表面的、他人事のような表現。ＮＨＫニュースや天気予報のような表現。
2	話し手と話の内容に心理的関連はあるが、話し手の感情は直接表明されない。「～と思う」「～と考える」などの感情を伴わない表現。
3	特定の出来事や状況に限られる、自分自身について述べない個人的体験。「雨ばかりだと、いやですね」のような、雨に限定された感情表現。
4	出来事自体より、それに対する体験や感情が豊かに語られる。「仕事のことを考えると胸が重い、柔らかい壁を押して動かせない感じがする」など。
5	話し手の感情や体験過程についての目的を持った探究。自己吟味や問題提起や仮説提示がある、探究的な語り方。「堅苦しいのが嫌いなのかなあ……いや、『ほめられたい』という自分になりたくないのかなあ……」など。
6	いままで気づかなかった（概念化以前の）感情や体験への気づきの展開。いきいきとした自信を持った話し方。「妻のことを心配していると思っていたけれど、いまの正確な気持ちは、病院に行けというのに行かない妻に腹が立っていたんですよ（泣き笑いしながら）」など。
7	感情や体験過程への気づきが人生の諸局面に応用され発展する。「腹が立っているってことを、妻のことに限らず、仕事でも、もっと正直に伝えれば良かったんだなあ」など。
評定不能	話し手の述べたことがどの段階か判断できない。

（池見ほか、1986、池見、1995を踏まえ引用者加筆）

第1段階は、語られていることが話し手に関する内容ではなかったり、話し手が自分に触れても自己関与がなかったり、関わりの拒否であったり、最小限の応答しかみられなかったりする場合である。

第2段階をなすのは、内容には個人的関わりがあるが感情表明はなかったり、話の内容への話し手の関わりの質が不明であったり、話し手の感情とは離れた自己描写であったり、感情や反応が暗々裡に示されるだけであったり、反応の示されない空想や幻覚や連想であったりする。

第3段階は、限定された場面、挿入的個人的発言を伴う内容であったり、特定場面での行動の自己描写の内容であったり、そのときの文脈に限られるものであったり、質問に答えて自分の感情を語るのみであったりする。

以上に対して、第4段階では、特定の状況に限定されず感情を詳細に描写されていたり、個人的視野から話が語られていたり、内容によって自己を特徴づけうるものに踏み込んでいる。

第5段階は、感情、反応、内的過程、行動パターンについての仮説と吟味にいたっていたり、特定の感情を持っているか、どの程度持っているかを吟味していたり、感情の起源、原因、順序などを吟味していたり、さまざまな感情、反応が対比され、吟味されていたりする。第4段階より深く感情が吟味されている。

第6段階では、感情がいきいきと、豊かに、具体的に示されていたり、個人的な構造の創造と変化が語られたり、新しい内的体験や問題解決がみられたりする。体験内容の吟味だけでなく、進んだ表現や展開の兆しが見いだされるもの、と思われる。

第7段階では、段階6の基準に加えて、より広範囲な、あるいは新しい適用がみられたり、よろこび、希望、自信、さまざまな要素が意味深く、ぴったり収まっていくような感じが得られたり、という特徴が挙げられている。体験内容を活用して着実な変化をもたらしうる段階、と思われる。

最後に、「評定不能」についても説明が付されている。話し手が沈黙したままだったり、話し手の応答が短いか質問に対して答えているだけだったり、応答はしているが内容が表明されていなかったり、という場合が、「評定不能」とされている。第1段階との違いは、一定の内容があるか否か、である。

この尺度は、自分自身の課題を取り扱っているという前提の上で、フォーカシングの実践のために用意された尺度である。だからこの尺度を絶対視するのではなく、私たちは、どのようなことを心がけるのかのヒントと考えたい。

たとえば、特定の状況に限定された視点を離れて、自分自身を掘り下げて仮説設定や吟味を行っているかどうか、また、それが豊かかどうか、ということになろう。池見が自身の面接経験を引き合いに出している事例（一九九五、八五–八六頁）を一つ引いてみよう。自己理解が深まらない場合、として、彼氏との旅行を彼氏から急にキャンセルされて行けなくなったクライエント（C）にセラピスト（T）が問いかける場面である。

T1　〔キャンセルされて〕どう感じてるんですか？

C1　感じるも何も、そういう言い方がヒドイと思うのよ。

（行けなくなったことへの彼の言い訳について）

T2　言い訳をされると、どう感じるんですか？

C2　とにかくズルイと思いません？

（池見、一九九五、八五–八六頁、一部加筆・省略）

セラピストが自己探究へと誘っているのに乗ってこない、間違っているのは彼の方だということにこだわっていて、自分がどう体験しているかをたどたどしくても掘り下げる選択肢を拒んでしまう状況がうかがえる事例だと思う。

豊かさを吟味するためには、聴き手がそれを「味わう」ことも求められてくる。聴き手の内面の姿勢、外面の態度がそれぞれ重要になってくる。内面の姿勢は、内容や立場を超えて（相手の言動などに対する個人的感情を超えて）無条件に語り手への肯定的関心を持つ（そのような言動に表れる気持ちは何だろうと問い続け、結果として受容的になる）、ということの大切さを、外面の態度は、体験過程を促す（分類ではない）共感的理解、という点で、そして、両者が揃うことによって、聴き手の内面と外面が一致する率直さとあわせ、ロジャーズが傾聴者の三要件として説く三つ[2]が、結果としてひととおり揃うことになる。

ところで、ロジャーズとジェンドリンは、この三要件を自分が調え備えていると聴き手が自己評価していても実際にはそうではない（語り手にはそう感じられない）ことが少なからずある、ということも警告している。語り手の側からみて（たどたどしく自己探求をする自分に興味を持ち、それにつきあってじっくり待ってもらえる）そばにいやすい聴き手となり、体験過程を促し、治療成績にもそれが反映される前提条件が調うよう、心がけたい。

3　傾聴の場面で起こっていること、その周囲で起こっていること

慢性疾患がどのようなことばに表現されてやりとりされるかをめぐる医療人類学的研究として、アーサー・クラインマン『病いの語り』（一九九六）がある。この本の第七章では、慢性の病いを持つ患者と医師との医療面接の難しさが取り扱われる。クラインマンはいくつかの医療面接の場面を引用して、医師の説明モデルが患者の説明モデルとずれていることを指摘する。クラインマンはここから、医師の訓練制度を見直し、病気（disease）を分類して診断するだけでなく、患者の苦しみ（illness）にも注目して、その語りを人類学者のように聴く、という方法を提案している。しかしここではクラインマンの論点を離れ、医師の訓練制度のことは横へ置いて、彼が取り上げている面接を一つ引いて、それを、体験過程を吟味する視点から読み直してみよう。

この面接では、患者は乾癬という困難な皮膚炎を抱えている女性である。医学の教科書や最新の研究報告にも通じ、心身医学的な視点も持っている知的な女性であると報告されている。この患者は、新しい治療法を試みているという医師に期待してこの病院を訪れた。Pが患者、Dが医師で、会話を追うために通し番号を記してある。

P1　（診察室に入ってから）先生。乾癬を診ていただきたくてうかがいました。先生が新しい治療をされる専門医であると存じ上げております。

D1　乾癬にかかってからどのくらいですか？
P2　十五年くらいです。
D2　どこからはじまりましたか？
P3　大学生のときです。試験のプレッシャーが多かったのです。それに、家族にも皮膚の問題の既往があります。冬で、厚手のウールのセーターを着ていて、それが皮膚には良くなかったようです。食事は――
D3　いや、いや！　はじめて紅斑（プラック）に気がついたのは皮膚のどの部分だったかという意味です。
P4　両肩と両膝です。でもときどきは頭皮にも異常がありまして、私はけっして――
D4　この二、三年の進み具合はどうですか？
P5　数年間大変でした。仕事でも個人的な面でもストレスが大きくて。私は――
D5　私がうかがいたいのは、あなたの皮膚の問題がどのように進行したかということです。
（クラインマン、一九九六、一六七－一六八頁）

教室で面接のテキストを読む際には、以下のような問いを、ヒントとして提示した。

- この患者はどんな人だと思うか。年齢は？　男女は？　家庭は？　教育は？　人種は？
- この医師はどんな人だと思うか？　年齢は？　男女は？　家庭は？　教育は？　人種は？
- 患者が訴えていることと医師の認識とは、どこで一致し、どこでずれているか。
- 患者の中でどのようなことが起こっているか。
- 医師の中でどのようなことが起こっているか。

この面接がうまくいっていないことは自明だろう。医師は患者の病歴の話を途中で打ち消すという失礼な態度をとり、自分が聞きたい病歴だけを聞き出そうとしている。医師の中には自分自身の病気のモデルがあり（D5）、彼自身のチェックリストがあり（D3）、それに添って質問をしているのだが、患者の病苦という形をとって病がどう現れているかには興味がないし、彼のモデルやチェックリストは患者から見えない（D2－D3）。患者は、辛抱強く病歴の全体像や患者自身の現状理解を伝えようとし、また、試験のプレッシャーや遺伝的要因などについての情報共有も行い、またウールのセーターに対してセンシティブであることが疑われるなどと示唆している（P3）のに、医師はそれらを情報として拾おうともしない（D5）。

これを、医師の態度を批判する読み方もできるのだが、体験過程に注目して捉えるとどのように読めるだろうか。患者は医師に対する個人的な敬意を表明する（P1　第3段階）が、医師はそれには応答しない。「医師は忙しいらしい」と察した患者は、病歴について手短に禁欲的に説明しなおす（P2、P3　第2段階）が、それさえも医師に遮られ、聴きたいのは時間的経緯ではなく身体のどの部位から乾癬がはじまったのかなのだと、説明のし直しを要求される（D3）。医師は、患者の付随的な説明（P4）を途中で遮って、近年の状況を問い（D4）、しかし患者が身体状況以外の仕事や私生活の「ストレス」に言及しようとする（P5）とそれを遮り、あくまでも皮膚の問題に限定しようとする（D5）。

この医師は、患者の人生には関心がなく、自分の関心はあくまでも疾患という現象の状況と経緯なのだ、と解釈される身体行動をしているだろう。医師は患者が個人的な考えや体験を話題にすることを許さない。体験過程を味わうことを促されるどころか、常に第1段階に押し止められ、しかも医師のモデルにあわせない説明は受け入れない（正面切って、患者の人生にはあなたはまったく興味がないんですね？とたずねられたら、医師は口ごもって否定するかもしれないが）。いっぽう、患者は医師におそらく腹を立て、また幻滅してはいるだろうが、割り切って、聞かれたことにだけ答えている。乾癬という病気のきっかけについて、患者が提供しているヒントさえも斥け、診断するのは私だ、といわんばかりの医師の態度は目を背けたくなるものだ。だが、拙論の目的は医師や医療の言語の批判（クラインマンの目的）ではなく、身体状態や感覚、感情に注目することである。患者だけでなく、医師のそれにも。そのために想像力を膨らませて、このときの患者と医師の状態に思いを馳せていこう。

まず察せられるのは、患者の幻滅だ。ついで、医者が疲れて、いらだち、うんざりしているということだ。患者の挨拶はていねいで敬意のこもったものであるのに、それを受けとめるわけではない。医師の意図とは違うかもしれないが、ていねいで筋道立った説明を自分のモデルに読みかえる手間も時間も惜しい。患者の感覚や感情の話は聞きませんからという態度を貫く。ここで問うてみよう。この医師はなぜこのように余裕がないのだろう。人間ができていないからだ、と片付けるのも、もっと医学教育に道徳倫理教育を入れるべきだ、というのも、いずれもピントが合っていないように筆者には感じられる。

さらに想像力を膨らませると、医師にもう少し余裕があれば、患者のことばを遮らずにいたであろう。語りの促し方によっては、患者からより多くの情報を得られたかもしれない。患者は、第4段階あたりまでは踏み込んで、ひょっとすると医師からの方向修正を受けるかもしれないが、「忙しい先生が私の話

を聞いてくれた」と喜び、それが患者の服薬や生活管理によい影響を及ぼすかもしれないのに。この医師の余裕のなさについて、事実はともかく、もう少し想像してみよう。医師はどうだったらもう少し話を聞けるのだろうか、患者の体験過程を促すとまではいかずとも、それを許容できるのだろうか。この医師は、患者の話を聞く場面でありながら、早く終わらせたいという矛盾した思いを抱え、「自己一致」を見失っていて、診療は早く終わらせたい苦行のようになっていないだろうか。

医師の中でどのようなことが起こっているのだろう。新しい治療法を試みた結果、難しい患者が予想外にたくさん訪れて、医師の業務時間や病院スタッフの勤務のあり方に大きく影響してはいないだろうか？　彼自身の研究時間はもちろんとりにくくなっているであろう。同僚の医師や看護師たちとの関係はうまくいっているのだろうか？　彼の家族は学校や家庭でうまくいっているのだろうか？　配偶者がいればその関係は？　彼の経済状況はどうだろうか？　介護が必要な家族や障害を持った家族がいたりしないだろうか？　またそれは、おそらく長時間の労働を強いられているであろう彼の状況にどのような追加の負荷をもたらしているものなのだろうか？　彼は健康だろうか？　あるいは、肩こりや腰痛、それともう少し深刻な悩みを抱えていないだろうか？……ひょっとするとこうしたことはすべて私の妄想に過ぎず、彼はただ気が短い狭量で高慢な医師で、忙しいのに症状以外の話を聴かせようとする患者の話し方を制して短時間で診療を終わらせようとしているだけなのだろうか。

だが、彼を断罪する前に、私たち自身の経験をふりかえってみたい。私たちがいらだっていたり落ち着かなかったりするとき、あるいは落ち着いてなにかを遂行することがうまくできなかったときなど、「人間関係がうまくいっていなくてつらいんです」「家族に心配事があるんです」「自分の将来が不安なんです」「体調が悪いんです」「お腹が減って疲れているんです」と言いたいことも、あったのではないだろうか？（少なくとも私の人生では、私の不機嫌や緊張を、「言い訳」したいことが、山ほどあった）。だから、客観中立であるべき彼が傾聴者として不適格あるいは問題多し、と決めつけてしまわないで、彼の「ささいなこと」も拾い上げるとどうなるだろうか。いわば彼も語り手として、体験過程を促され、第4段階や第5段階に入ることが許されたらどうだろうか。そして「言い訳」が許容される体験を（職場ではなくそのために用意された場所で！）繰り返しできることは、彼が患者や同僚や友人の「言い訳」を聞く側にまわったとき、どのような態度を可能にしてくれるだろうか。ひょっとすると彼は狭量な人間に戻り、他の「言い訳」を斥けるかもしれないし、ひょっとするとちょっと聞いてみようと思うかもしれない。「言い訳」を聞いてもらい、体験過程に入ることが許されるのがどのようなことかを実感していれば、そこに他を促し導くことの意義も、促し導きうる彼の専門性への誇りも生まれてくるかもしれない。筆者は、傾聴をする者が傾聴された経験を何度も持つことは力になる、と言いたいのだ。[3]

4　「ささいなこと」は「どうでもよいこと」ではない

身体を診る医師の場合、病気を分類し、簡にして要を得た説明ができることは、診療上だけでなく、労務管理上も重要なことだ。彼の仕事が長引けばスタッフの仕事も長引く。司法書士とか弁護士とかいった専門職が話を聞くときには、大筋の事実を押さえることが大事だし、ささいなことにこだわりすぎては中心的な事実を見失ってしまうこともある。だが、傾聴をする者にとっては、先にヤマを張ったり簡単に要約してしまったりせずに、もう少し「ささいなこと」も拾っておく必要がある。

私たちの生は、「ささいなこと」に引っかかったまま、その引っかかりがあとをひいて、それに物事が左右されることが少なくない。他人の小さなひと言が耳に残り、何年も悩み続ける、ということがしばしばある。多くの人が何とも思わないささいな違いが、自分にとっては妥協できないことだったりする。私たちが誰かを排除するようなとき、しばしばその理由はちょっとしたことだし、異端扱いを受ける理由も第三者から見るとどうでもよさそうなことだったりする。こうしてみると、「ささいなこと」は、私たちにとって、けっして「どうでもよいこと」ではない。とくに私たちが傾聴を行う上では。「スピリチュアルケア」を標榜する私たちは、「ささいなこと」も、注意深く拾っておくことが欠かせない。そしてこの「ささいなこと」は、聞かなければわからないし、私たちの価値観や先入観がフィルターになり、他人にとって切実だが私にとって「ささいなこと」を見のがしてしまいかねない。

際限なく観察の対象を広げることを意図しているのではない。むしろ、それらの徴候の現れを拾う意図を持たなければ、姿さえ見せないものを拾うことはできないのではないか、ということだ。

5 疑問への、いまの答え

5-1 なぜ、感覚や気持ちをことばにすることを、強く求められるのか?

身体感覚や気持ちは、私たちの社会で「我慢すべき」「押さえるべき」ものであるからこそ、それを外に出してみることに意義があると私たちは考える。それは、分析心理学者C・G・ユングが「影」ということばで表現したものにも当てはまる。「影」とは、悪しき欲望や怨念のような否定的なものばかりでは必ずしもなく、人生において光が当たってこなかったもの、たとえば若き日に夢見た将来像なども含まれる。一〇代を音楽にかけたが断念せざるを得なかったことが思いだされれば、そのことをまずことばにしてみる。それが、身体知（フェルトセンス）をつかむ（ハンドル）ということである。

5-2 他者の体験を(ことばで聞くだけでなく)、傾聴する側の体験を通して味わおうとするのはなぜか?

私たちは、他者の「顔色を見て」その思いをおおかた察することができる。[4] けれども、他者であるから、察した内容が実際の他者の思いとまったく同じである保証はない。またそれを、他者に誤解なく伝わるようにことばを選ぶのは実に難しい。避けられないずれも含め、私はこのように感じた、受けとめた、と語り手に渡すことが、傾聴される他者のさらなる語り（共感、感謝、追加説明、あるいは補足説明、誤解の修正、など）を誘い出すことができるかもしれない。

5-3 傾聴の際のスキルはもちろん重要である。それ以上に、どのようにして、「他者のそばにいる」のか?

上智大学グリーフケア研究所では、傾聴のためのスキルにとらわれないことを説く。スキルを教わろうとすると、それだけを機械的に使い、深く掘り下げなくなったり、スキルで武装してかえって堅くなってしまう弊害もあるので、「スキルは教えない」方針である。だが、実際にトレーニングの場では、傾聴（トレーニング）仲間が行っている聴き方や、他人が人生経験の蓄積によって身につけてきたやり方を目の当たりにして、多くの工夫を学ぶことになる。だから、他者に対する敬意、その経験を知って関わりたい、その経験を聞き届けるものでありたいという切実な思いを育てていくことをより重視している、と筆者は理解している。ロジャーズが語った三つの要件でいえば、我慢して傾聴するのではなく、語り手への無条件の肯定的関心が態度にも表れているので、傾聴者は自己一致しており、それをもって内容の如何を問わず共感的に理解を図るという姿勢が大事なのだが、数十年生きてきた「私」は、語り手のような生き方を否定する努力を重ねてきたかもしれないし、語り手と比較的近いが微妙な差違を含む価値観を持っているかもしれない。それらの人生経験や価値観は、はっきりと見えることもあろうが、生理的な嫌悪感や怒りや善意からの実力行使といったかたちで表れるかもしれない。だから、訓練の過程で、自分自身の意識を観察するだけでなく、身体、感覚、感情にどのように表れているかを見つめ拾い上げることでそれらを確認しておく。航海にあたって、穏やかな海面だけをみるのではなく、浅瀬や岩礁をあらかじめ確かめて進んでいくように、身体、感覚、感情への注視が傾聴者にとり有用になると考えている。

注

1 上智大学グリーフケア研究所の傾聴者養成プログラム「援助演習」「集中実習」でどのようなことが行われるかは、（葛西、二〇一八）にて詳述した。

2 ロジャーズがカウンセラーの自己一致、共感的理解、無条件の肯定的関心、の三つである。

3 リタ・シャロンは、医療者も客観中立を装うだけでなく、自分自身の感情を表現することの意義を説く（シャロン、二〇一一）。

4 他者の心境を察するしくみはなにか、という積年の疑問について、ジャコモ・リゾラッティたちは、脳のある領域が、他者の行為を見たときにその行為を行ったかのように「発火」する、その現象を通して、他者の行動を脳内でシミュレーションする働きを想定した。「ミラーニューロン」についての研究はここから始まっている。このシミュレーションを通して、他者の気持ちを理解することができる、と考えるのである（イアコボーニ、二〇一一、一三-二三頁）。もう一つ、「心の理論」について触れておきたい。動物心理学者デイヴィッド・プレマックは、チンパンジーが仲間を気づかったり欺いたりする高度な社会的行動をとるのを観察して、そのための他者理解モデルを「心の理論」と呼んだ。「心の理論」は、「物の理論」と対置するとわかりやすい。燃えている火のそばに近づくと危ないという「物の理論」に添って、私たちは火や熱いものを警戒する。同様に、怒っている人のそばに近づくと危ない、という「心の理論」に添って、大声を出して暴れている人には近寄らないようにしようなどといった行動が選ばれる（子安、二〇一一、八-九頁）。ただしこれらの研究は、拙論で扱いたいような、「ささいだけれども気になること」を取り上げて扱うにはまだ粗すぎると考えられる。

参考文献

マルコ・イアコボーニ、塩原通緒訳、『ミラーニューロンの発見――「物まね細胞」が明かす驚きの脳科学』早川書房、二〇一一年。

池見陽『心のメッセージを聴く――実感が語る心理学』講談社現代新書、一九九五年。
池見陽・田村隆一・吉良安之・弓場七重・村山正治「体験過程とその評定――EXPスケール評定マニュアル作成の試み」『人間性心理学研究』四巻、一九八六年、五〇-六四頁。
葛西賢太「傾聴者の意識と体験――上智大学グリーフケア研究所での傾聴者養成」『身心変容技法研究』七号、二〇一八年。
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。
子安増生「序章　自己と他者――発達的アプローチ」、子安増生・大平英樹編『ミラーニューロンと〈心の理論〉』新曜社、二〇一一年。
リタ・シャロン、斉藤清二訳『ナラティヴ・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。
田中秀男「ジェンドリンの初期体験過程理論に関する文献研究（上）――心理療法研究におけるディルタイ哲学からの影響」『図書の譜――明治大学図書館紀要』八号、二〇〇四年、五六-八一頁。
田中秀男「ジェンドリンの初期体験過程理論に関する文献研究（下）――心理療法研究におけるディルタイ哲学からの影響」『図書の譜――明治大学図書館紀要』九号、二〇〇五年、五八-八七頁。
田中秀男・池見陽「フォーカシング創成期の二つの流れ――体験過程尺度とフォーカシング教示法の源流」『サイコロジスト――関西大学臨床心理専門職大学院紀要』六号、二〇一六年、九-一七頁。
三宅麻希・池見陽・田村隆一「五段階体験過程スケール評定マニュアル作成の試み」『人間性心理学研究』二五巻二号、二〇〇七年、一一五-一二八頁。

教授の休日
Professor's Holiday

日課は瞑想・逆立ち・法螺貝
鎌田東二教授

本学教職員のプライベートに迫る連載企画『教授の休日』第5回。今回は上智大学グリーフケア研究所特任教授、及び京都大学名誉教授の鎌田東二教授に話を聞いた。

自然への造詣が深く、聖地巡礼の経験もある鎌田教授の休日は、いわば「儀式」だ。よく訪れる場所として京都府と滋賀県にまたがる比叡山を挙げた。「最初に登ったのは10年ほど前だが、通算505回登頂している。頂上では必ず笛を奏で、3度バック転をする」と話した。また、「毎朝瞑想や逆立ちを行うほか、30種類以上にも及ぶ法螺貝、岩笛、太鼓の演奏も日課だ」という。講義で吹くこともある法螺貝は、日常である理由だと分析する。文学作品や神話を好んだ一方、「親が、温泉の熱さと対照的な冷たさだった」に怒られるとよく裏山に籠った。夜になって鮮明に聴こえてくる風の音や動物の鳴き声には、子どもながら畏怖の念を覚えた。こうした体験が宗教学や哲学を学び、比叡山に登る現在につながったのでは」と語った。

また、17歳で訪れた日本神話の聖地とされる宮崎県・青島は鎌田教授にとって特に大きな意味を持つ。青島は「鬼の洗濯岩」の異名を持つギザギザの岩礁に囲まれており「一歩足を踏み入れた時から雰囲気が違った」と鎌田教授。それまで本の中のものだった神話の世界が現実で祭られている光景に時空が歪んで繋がったように感じた。読書や武道に専心する学生だったが、大転換が起きたと回顧する。頂上では必ず笛を奏で、3度バック転をする」と話した。また、「毎朝瞑想や逆立ちを行うほか、30種類以上にも及ぶ法螺貝、岩笛、太鼓の演奏も日課だ」という。講義で吹くこともある法螺貝は、日常である理由だと分析する。文学作品や神話を好んだ一方、「親が、温泉の熱さと対照的な冷たさだった」に怒られるとよく裏山に籠った。夜になって鮮明に聴こえてくる風の音や動物の鳴き声には、子どもながら畏怖の念を覚えた。こうした体験が宗教学や哲学を学び、比叡山に登る現在につながったのでは」と語った。

また、17歳で訪れた日本神話の聖地とされる宮崎県・青島は鎌田教授にとって特に大きな意味を持つ。青島は「鬼の洗濯岩」の異名を持つギザギザの岩礁に囲まれており「一歩足を踏み入れた時から雰囲気が違った」と鎌田教授。それまで本の中のものだった神話の世界が現実で祭られている光景に時空が歪んで繋がったように感じた。読書や武道に専心する学生だったが、大転換が起きたと回顧する。

他にも、青森県の下北半島にある恐山（おそれざん）や、山形県鶴岡市の湯殿山（ゆどのさん）も思い出深い。「湯殿山はその名のとおり巨岩から温泉が吹く様子を見られる。雪解け水が流れる滝で滝行を経験した」という。

出身地の徳島県阿南市桑野町は自然豊かな町だ。鎌田教授は、幼少期に抱いた自然を畏れる感情こそ、儀式が日常である理由だと分析する。文学作品や神話を好んだ一方、「親が、温泉の熱さと対照的な冷たさだった」に怒られるとよく裏山に籠った。夜になって鮮明に聴こえてくる風の音や動物の鳴き声には、子どもながら畏怖の念を覚えた。こうした体験が宗教学や哲学を学び、比叡山に登る現在につながったのでは」と語った。

また、17歳で訪れた日本神話の聖地とされる宮崎県・青島は鎌田教授にとって特に大きな意味を持つ。青島は「鬼の洗濯岩」の異名を持つギザギザの岩礁に囲まれており「一歩足を踏み入れた時から雰囲気が違った」と鎌田教授。それまで本の中のものだった神話の世界が現実で祭られている光景に時空が歪んで繋がったように感じた。読書や武道に専心する学生だったが、大転換が起きたと回顧する。

『鎮魂能舞　石峰』を奉納上演する鎌田教授（写真左）

海外の聖地ではギリシャ・デルフォイの神殿が忘れられない。小学生の頃にギリシャ神話を読んで以来憧れていたそうだ。「神殿で裸になって、太陽を全身に浴びながら儀式をしたかった。その夜、夢で受けた神託は今でも覚えている」と話す。

鎌田教授はその他、作家や詩人としての顔を持ち、さらに神職の資格を活かして「神道ソングライター」としても活動している。楽曲制作や楽器演奏も休日の過ごし方の一つとのこと。今年6月には『常世の時軸（とこよのときじく）』（思潮社）を出版している。

（本間歩）

上智新聞2018年11月1日付「教授の休日」鎌田東二教授

第三部 ❖ 霊性の探究

儒教における身心変容技法
――熊沢蕃山の心法、礼、経世

井関大介
東洋大学井上円了研究センター研究助手／宗教学

はじめに

本稿では儒教における身心変容技法という主題を、近世日本の儒学者である熊沢蕃山（一六一九－一六九一）の言説において考察する。蕃山の学問は理論的には朱子学・陽明学の折衷とされるが、日本の儒学者の中でもとくに実践志向が強く、実際に岡山藩で登用され儒教を政治に活用した人物として知られている。江戸時代の「学者角力勝負付評判記」では「大関」とされるほどの人気だったが、現代でもビジネスマン向け教養本などで取り上げられることが少なくない。蕃山をもって儒学者の典型とすることは到底できないものの、経典解釈と実際の政策論をつなげ、個人の修身から治国平天下まで一貫した思想のもとで語っており、儒教における身心変容論を広く取り上げるには相応しい人物かもしれない。蕃山は主に心法論と経世論に秀でた人物として論じられてきたが、彼にとってそれらは机上の学問ではなく、現実に個人と社会を変容させるための実践的方法論であった。加えて、本稿では従来あまり注目されてこなかった蕃山の礼論を取り上げる。

儒教というと、道徳的に生きるべきことを教える説教臭いものというイメージが一般的であろうが、本来は為政者の学であり、中国古代の聖人によって制作された礼による徳治を理想とする思想・実践であった。宋代以後は士大夫層のための心の修養の学という性格も強まったが、宋学を大成した朱子（一一三〇－一二〇〇）は『文公家礼』と呼ばれる礼のマニュアルも著しており、中国や朝鮮ではその実践が重視され、日本の儒学者にも様々な形で受容されている。本論において見ていくように、蕃山は儒教の礼をむしろ相対化し、それを日本で型どおりに実践することには反対していた。しかし、それは礼に無関心であったことを意味しない。有形の儀礼・礼儀としてではなく、社会を変容させる技法についての普遍的な理論として受容していたといえる。

1 天人相関の身心変容

儒教の修養論は身心が相関し、かつ変容し得るものであることを前提とした思想・実践であるため、とくに東洋における他宗教の修行や修道生活とも重なる部分が少なくない。儒教のそれがいわゆる修行らしい修行や、俗世間を離れ特別な規律のもとで生きる修道生活などと大きく異なるのは、通常の社会内の日常生活における実践を通じて身心の変容を遂げるという点であろう。日常的な生産活動とは区別される祭祀儀礼や各種の人生儀礼、また、「礼楽」といわれるように儀礼に伴う芸能も儒教の礼には含まれているが、あくまでも共同体の行事として社会生活のサイクルに組み込まれている。各々の生業につとめ、家族や隣人とともに暮らす普通の人々のありようから逸脱することなく、むしろそういった当たり前のことを正しく行うことのできる理想的な「普通の人」をいかにして作るかというのが、蕃山のような儒者の関心事であった。宋学では「学んで聖人に

至る」ことが目指されたが、学問とは「人の道を知て、人の徳を成すこと」を学ぶものであり、「聖人は人の至り」であるという（『論語小解』四頁）。学問が進めば進むほど、社会の一員として社会に貢献する社会的な人間になっていくべきなのである。

とはいえ、それは既存の社会の諸制度や慣習、世俗的な欲求充足を無批判に肯定して従うということではない。また、儒教経典に説かれている教説を鵜呑みにし、その礼を杓子定規に実践することでもない。いつの時代、どこの地域においても普遍的に正しい人間のありよう、つまり「道」（「大道」）に基づいて生きるべきであると蕃山は主張する。その普遍的な「道」とは、「三綱五常」あるいは「五典十義」であるという。「三綱」とは父子・夫婦・君臣における孝・貞・忠という上下関係を前提とした道徳であり、「五常」とは仁・義・礼・智・信という五つの抽象的な道徳である。「五典」（「五倫」）では「三綱」に兄弟・朋友の二関係が加わり、「十義」は同様の道徳を各立場ごとに説明し、父は慈、子は孝、君は仁、臣は忠、夫は義、婦は聴、兄は良、弟は悌、朋友は信であるべきという。つまり、儒教的表現ではあるが、「道」は深遠な秘密の真理などではなく、ごく当たり前の日常的な道徳ということになる。

しかし、それらの日常的道徳は近代人のイメージする社会規範とは異なって、人間社会内での人為的な約束事などではなく、宇宙論的な秩序に基づく人間の本性から発するものであるとされている。「天地造化の神理主帥を元・亨・利・貞といひ、人に有りては仁・義・礼・知といふ」（『集義和書』一四頁）というように、天は四つの「理」によって生々流行し、万物を生み育てる善なるものであり、その「天理」に対応するものが人間にも善なる本質（「性」）として分有されているのである。天と人とは「人は小体の天にして、天は大体の人」（同書、一四頁）という相似形にあって、また、「天地は人を以て心とす。故に人道正しければ天地の気正し、人道不正なれば天地の気も不正なり」という影響し合う関係にある（『論語小解』四頁）。人間の心が正しくなって、天地の心である人間が正しく行動すれば、天地の運行も正常化することになる。

「五常」の第一に挙げられ、すべての道徳を含むとされる仁は、天においては万物を生々する「理」である。一人一人が具体的な人間関係の中で孝や悌といった道徳を全うすることにより、親子のような身近な関係から次第に君臣・朋友へと秩序ある一体性が拡がって、ついに天下が一体として和合すれば、人間社会を通じて「天理」の生々流行が万物に行きわたる理想的状態が完成する。「万物の長」「神明の舎」である人間は、倫理的に活動することで天地造化のはたらきと調和し、それを助けるという義務を負っているのである。蕃山の目指す「普通の人」は所与の秩序に従うだけの受動的存在ではなく、天・地・人のすべてをあるべきように変容させる能動的存在である。

2 心法

「五典十義」は「共に一心の妙用にして、一徳の条理なり。外よりするに非ず」（『論語小解』二頁）と蕃山はいう。いずれも外的な規範ではなく、人間の心に生得的に備わった「性」である。それが実際にそのまま発現すれば、人間のすべての行為は倫理的なものとなるはずである。しかし、普通の人々の現実のありようとしては、本然の「性」のままに正しく行動するばかりではない。身体性・物質性に由来する「人欲」があるからである。しかも、人間は社会の中で様々な物に囲まれ、物を用いながら、集団で生活している。物と人、人と人の複雑な関係性の中で「人欲」は様々に影響されて過剰になり、本然の「性」をくらますことになる。

しかし、だからといって社会を離れ孤独な禁欲生活を送るという選択は、かえって「天理」に反することであり、儒教では否定的に評価される。では、どうするのか。身体を有して人間社会に生きる以上、先天的に持って生まれた「天理」＝「性」に直接的にかえることは不可能であるが、社会の中で「五典十義」という「道」を実践し得たなら、それは作為によって後天的に「天理」と合致することになる。この生得的に心に備わっている未発状態の「天理」を「中」、具体的状況において行動し「道」をなし得た已発（いはつ）状態の「天理」を「和」と呼ぶが（『集義和書』三四頁）、複雑に変化する具体的状況にも過不及なく適切に対応し、「和」を達成するための実践的な方法論として、蕃山は「心法」と「礼」について説いている。

「心法」あるいは「心術」ということばを蕃山は多用するが、「明徳を養て日々に明かにし、人欲の為に害せられざるを心法といふ」（同書、二五五頁）と説明している。人は生まれつき優れた道徳性を有しているが、それを明らかにするとは、「人欲」を離れて「天理」に適う行動を取れるよう「工夫」をするということである。具体的には経典を通じ聖人の教えを学んで「受用」する、つまり経典のことばを自身に受け容れ日々の実践に用いることによって、道徳的行動を可能にするような正しい心のあり方を身につ

ける修養法が心法なのである。結局は儒教の学習ということであるが、自身の生とは切り離された対象として知識を収集し、理屈として頭で理解するだけのような机上の学問ではなく、他ならぬ自身の心を変え、身の行動を変えていく実践であると強調するために、「心法」と表現するのであろう。

心を正すための学問である以上、「聖経賢伝」は「吾心の註釈」であって、実際の行動を起こす自身の心を離れて学んだところで意味はなく、斉家・治国の役にも立たない表面的な「口耳の学」となる（『集義和書』一七六頁）。「正心・修身の実学」とするためには、頭で意味を知るだけでは不十分であり、「習」つまり「其の学びたる義理を心に用ひ身に行ふ」という訓練を積み、師や書から学んだ内容を自身の心の習慣としなければならない（『論語小解』一頁）。それが「心法」を練るということであり、善なる本性と行為を一致させることで、まずは己の身心を、そして家、国、ひいては天下を、天地と調和するものへと変容させていくのである。

静的な修養法として仏教の坐禅や道教の坐忘・内丹にも似た「静坐」を行う者もいたが、心を散じさせず「意を誠にす」る訓練、あるいは養生法として、蕃山も一定の意義を認めている（『集義和書』三二五頁）。意を誠にし、心が「忠信主と成て天理流行す」という状態に至れば、身体も「呼吸の息はいただきよりくびす〔踵〕に至り、体ゆるやかに色温かなり」という状態になるのである。その初学においては呼吸を数えることで集中し、「精神内に守て気血順流する」ことを目指すという。しかし、禅仏教や道教とは目指すところが異なる以上、そのような目を閉じて坐る修養法で得られる効果は限られているとして、蕃山はそこにとどまることを許さない。労した精神を養うためには静も必要だが、「なすべき事は皆人事」であって、世間を離れ静坐をしている間だけ理想的な身心の状態を実現できたとしても、日常の活動においてそれを再現できないのであれば意味がないのである。[2] それゆえ、蕃山はあくまでも「事上磨錬」、つまり日常の諸事をこなす中で心法を練ることを学問の中心とするよう求めている。

しかし、こうした心法を自ら練るという方法は気質により向き不向きがあり、また知識もなく日々の生業に忙しい一般民衆に自ら克己の努力をせよと求めるのは無理があるため、蕃山が心法の修練を勧めるのは、武士を中心とする儒教学習者に対してである。民衆に対しては、自ら意識的に努力しようとせずとも無意識裡に「道」を実践するよう赴かしめるため、為政者が礼楽を用いることになる。

3 礼による「風化」

「人欲」を去って「天理」にかえることは、端的に「無欲」とも表現されている。ただし、それは仏教の出家者に求められるような無欲とは異なる。食欲や性欲なしに社会の再生産はあり得ず、天地が諸物を生み出すように、人間も子をなし生産活動をして社会を形成するのが「天理」を全うすることであって、蕃山はそのような「理」にかなった自然な情欲は肯定している。蕃山の歴史観によれば、堯・舜が統治していた上古の人々は「無欲にして足ることを知れり」であり（『集義和書』一一四頁）、物質文明において後世よりもはるかに乏しかったが、問題なく質素な生活に甘んじていた。人々の風俗がそのように質朴であれば、作為せずとも為政者の徳によって社会は平和に治まり、そのため天候は順となって五穀もよく実る。人々は自ずと助け合い、乱も盗賊も生じることがなかったという。時代が下って文明が発達し、様々な物事のあや（かざり）が増すようになると、必要以上に欲望が刺激されて驕奢に流れ、上古の人々のような自然のままの「無欲」を失っていく。個人の「心法」も為政者による国家の「治道」も、そのような時代に必要とされるものである。

前述のように、心法を練ることで「無欲」の状態にかえることができれば、その人自身においては「心静かにして霊明生」じ、「仁・義・礼・知・信の性、自然に照らす」ことが実現する。しかし、蕃山は「此の心法を知りて用る人はすくなし。民の如きは、あまねく教て知らしむること能はず」と続ける（『集義和書』一一四頁）。人によって才や徳は異なるため、仏教の説法のように民の一人一人に「道」を教え実践させようとしても成功しないばかりか、かえって弊害が大きいというのである。それゆえ、聖人による「徳治」では、民の自力に任せず為政者側からはたらきかけ、「ただ政を以て不知不識無欲になる」という方法をとった。社会の大多数を占める自ら学ぶことのできない民を、無意識のうちに「無欲」にしていく「風化」の装置が、聖人によって制作された礼楽である。

「飲食・男女」といった欲求は、何らかの秩序がなければ争いを生じることになる。そこで、聖人は美しいふるまいを手本として示し、自身の徳によって民を感化するとともに、「人欲」を過不足なく調整する機能を持つ礼を制作して「人々固有の天真」を鼓舞し、民が自ずから醜いふるまいを恥じ、節度を守るように導くのである（同書、一五八頁）。時を定めて食事をする、譲り合う、男女は婚姻後に交接する

といった行為の型を共有することで、人々の欲求は衝突したり、過剰に煽り合ったりしなくなる。「欲」は「礼儀の天則にしたがふ時は道」であり、「則にしたがはざる時は人欲となりて悪」であると蕃山は主張する（同書、三〇九頁）。静的な秩序の中に人を押し込めるのではなく、生々やまない天地とともに人間も欲求に従って活発に動き、それを通じて個人・社会に「天理流行す」という動的な秩序が実現されることを目指すのであり、その流れが滞ったり氾濫したりしないよう調整するのが礼であった。

礼が整えられた社会では、富貴な者も奢侈に過ぎることなく、貧賤な者も相応の生業を持ち、それぞれに利益を求め楽しむ。それゆえ分度を乱して競争することがなく、強者は弱者を苦しめず、壮者は子供を助け、若者は老人を敬い、男女は別あって乱れない。物事は決まりに従えばいいので煩雑にならず、過剰に丁寧になることも不遜になることもないため、上下ともにシンプルで無事安楽である。礼は進退・起居・動静といった身体の所作にも及び、人の皮膚・筋骨をひきしめ、恭敬・辞譲の礼儀にかなった身ごなしを習慣化することで、驕慢の心をなくす。結果として孝・悌・忠・信という道徳が実現される（『論語小解』一一一頁）。

聖人の制作によるとはいえ、礼はまったくの人工物というわけではない。「五常」の一つとしての礼は「天理」の「享」にあたり、人間においては恭敬・辞譲の心となる。礼によって争いがなくなれば天下太平となり、天下太平であれば豊穣となり諸物が備わる。季節でいえば、万物が盛んに成長する夏に対応する（『集義和書』一〇三頁）。たとえば、神社に近づいたり、主君のいる御殿の前を通過する時は、自ずと敬の心が生じるものである。「一文不通の賤男賤女」でさえ、来客あればもてなそうと思い、飲食物はひとに多いほうをすすめて自分は少ないほうを取る。礼はこのような人々の善なる本性に基づき、それを引き出し伸ばしていくために、共有・習慣化のできるふるまいの型として立てられる。

4 礼の理論化

「無欲」の上古では有形の礼が備わらずとも先天的な礼の徳が発揮され秩序が保たれていたが、時代が下っては聖人の制作した有形の礼によって後天的に民を「無欲」に化す必要がある。その際に重要なのは、聖人が制作する具体的な礼式は実定法的なものであって、各時代・地域の具体的状況に応じて変化しなければならないという点である。天・地・人にわたる総合的な状況のことを蕃山は「時・処・位」と呼び、あるいは「人情・事変」、その大きな流れのことを「時勢」とも呼ぶ。もし具体的状況に適さない礼を制作したり、あるいは状況が変化したにもかかわらず既存の礼をそのまま用いれば、その礼は礼として機能せず、「人欲」の横溢を防ぐことができない。相乗効果によって膨らんだ集団の「人欲」の力は巨大であり、適切な礼制を欠いたままそれを抑えようとするのは、「大海を手にてふせぐ」ようなものであるという（『集義和書』一一四頁）。

蕃山の見るところによれば、日本でも上古においては無為の徳治があり、また中国の儒礼・律令を取り入れることで神道の「法」が行われていたが、時代が下ると天皇の権威が衰えてその礼式が乱れ、武家の天下となってからは「真の礼式」を欠いたままである（『論語小解』三二頁）。とはいえ、基本的な道徳は天に由来する普遍的な「性」であるため、当然ながら日本人にも備わっている。当代の日本においても、「時・処・位に叶ひたる真の礼」が行われれば、身分の上下を問わず皆が安堵し、「心ひろく体ゆるやか」になり、倹約の法度がなくとも上等の風俗が維持されるはずなのである（『集義和書』一二二頁）。いつか明君が統治することになれば、「三綱五常の道」を明らかにして礼楽を興起し、「人道の美」が実現されることになると期待する。

しかし、当時の儒学者には、儒教の礼をそのまま日本社会で実践するべきであると主張する者がいた。蕃山は彼らを「格法者」と呼んで批判している。儒礼として経典に書かれているものは、古代中国の「時・処・位」に応じて立てられた礼でしかないからである。儒式の葬祭儀礼をもって仏式のそれに替えようと、朱子の『文公家礼』に関心を持つ儒学者は多かったが、それも当代の「時・処・位」には適さないという。

「三綱五常」という普遍的な「道」は無形であって、[3] それを人間社会において実現するための実定法的な礼や教説を、蕃山は「法」と呼んで区別していた（『集義外書』六三頁）。「道」は聖人の教が始まる前から人々に行われ、また天地に行われ、それどころか天地が分かれる以前の太虚から備わっていた、無始無終の「天地の神道」である。いわゆる儒教なるものは、その普遍的な「道」を大昔の中国という具体的な「時・処・位」において行うために、優れた為政者であった聖人たちが制作した「法」でしかない。儒教だけでなく仏教や神道も、本来は普遍的な「道」を実現する「法」として、インドでは仏、日本では神人という優れた人々が制作したものであるという。「法」は「時・処・位」に適して正常に機能する限り

において、「道」と一致するものとなる。たとえ聖人が制作した礼であっても、別の「時・処・位」においては、かえって「道」を妨げることになりかねない。

蕃山は中国における礼の変遷をふりかえることを通して、聖人たちがどのように礼を立てたのか、これから礼をどのように立てるべきかを論じる。伏羲の時代に「学」が起こり、次の神農の時代には農耕や医術という民を養う術が発明されたが、まだ「礼儀・法度」はなかった。黄帝の時代には「礼楽の器」と「文章」が現われるが、まだ冠婚葬祭の詳しい規定などはなかった。五帝の時代に至って、ようやく「礼儀・法度」の大枠が整ったものの、まだ「易簡」で行ないやすいものであった。当時の礼は人々の情に逆らわず、君子の「徳化」により善に移らせる中で、人々の側から欲するのに従って定めたという。しかし、夏・商を経て時代が周に至ると、文明化が進んで器物・飲食に不足することもなく、無事太平の世で生活に余裕ができた。この時点で初めて、「人情」が横溢し華美に流れるのを警戒して、「礼儀の防」が多く定められ、「三年の喪」といった期日も細かく定められることになったという。

つまり、儒教において理想の礼とされてきた周代のそれは、社会全体が富裕で驕奢に流れやすい時代に、時間や富を「道」にかなう形で蕩尽させるために立てられたものであった。時勢悪しく環境に恵まれない小国で、そのような大国・上世の「法」を行えるはずがない。「礼法」は「人欲の堤」、すなわち「人欲」という巨大な力の氾濫を防ぎ適切に流す堤防のようなものであるが、礼が過剰になるとかえって社会に害を及ぼす（『集義外書』一七五頁）。大河のほとりに住むならば堤が堅固でなければ生活できないが、上流の小河で水害の心配もないのに大きな堤を築けば、かえって田畑の邪魔になり生活を圧迫するのである。当代日本で儒礼を広めるとはそういうことであり、また、「礼いたづがはしければ、人欲生ず」ともいう。過剰に煩雑な礼は人々の欲望を増すという逆の機能を発揮し、かえって「道」から遠ざけてしまう。

5 礼の制作

既存の儒礼は代々の聖人によって「時の中」、つまり「時・処・位」に応じ絶妙なバランスをとって立てられ、それぞれの限られた状況下において正しかったに過ぎない。それは「時中」の礼を模索した聖人の政の軌跡に過ぎないのであり、そのまま真似るのではなく、どのような礼のあり方が当代日本の「時・処・位」にふさわしいのかを見極める必要がある。蕃山の見立てでは、当代の日本は物質文明が発展し人心が奢侈に流れることは周の時代以上であるが、人心の「礼儀に習はざること」は伏羲の時代のようだという。伏羲の民は「無欲」で礼を要しなかったのに対し、当代の人は「情欲」が厚く利害の心が深く染みついていて、急に利欲に逆らうような「法」を立てれば、かえって「道」は行われない。それゆえ、蕃山は、幼児を教育する時のように段階を踏んで、長い時間をかけて世間が礼を欲するのを待つべきであると主張する。まず為政者が学校を作り、儒教の経典を用いた学習によって是非善悪を知らしめれば、数十年あるいは数百年の後には、優れた為政者が現れて礼を制作するであろうという。社会における礼の重要性を知ればこそ、軽はずみな制作は慎まねばならない。

時代や地理的条件を問わず常に模範とすべきは三代（夏・殷・周）ではなく、まだ礼が煩雑でなかった堯・舜の治であると蕃山は主張する。文明を捨てて堯舜の時代の素朴な生活に戻るというのではない。素朴な礼のみで治まっていた易簡なありように学ぶのであり、完成品としての三代の立派な有形の礼に惑わされず、「道」の根本を目指せということであろう（『集義和書』二八〇頁）。経典に書かれた有形の礼をどう日本に適合させるかを考えるのではなく、そもそも聖人たちが何のため、どのように礼を制作したかを理解してゼロベースで考え、「今の世の人情・時勢・気力」でも「道」が行われるよう必要最低限のものだけを立てるという発想である。そもそも礼は「時・処・位」に応じて易簡であってこそ、知りやすく従いやすいものとなり、広く実践されて「和」という効果を得られる（同書、二四五頁）。『易経』繫辞下に「黄帝・堯・舜、衣裳を垂れて天下治まる。その変に通じて、民を倦まざらしむ」とあるが、なるべく作為をなくし、かつ時勢と人情に通じることで、人々が退屈せず、かつ煩雑な礼に苦しむこともなかったという統治が模範となる。

たとえば葬礼について、儒学者は仏式の火葬を不仁・不孝として盛んに批判し、手厚く棺槨におさめて土葬する儒礼の導入を求めがちであったが、蕃山はそこにはこだわらない。人が死ねば魂気は天に上り、魄体は土にかえるのが「理」であって、古くは自然のまま野に葬ったのだという（『集義外書』二八三頁）。文明が進んで家屋・衣服・器物が備わると、遺体を土につけるのは忍びないという「情」が生じ、そのような時勢を見て当時の聖人が棺槨の制を立てた。特定の文明段階に応じ、「理」と「情」のバラン

スを取ったのである。「理」としては死生は常であって本来悲しむべきことではないが、財の溢れた周の時代には人々が驕奢に流れるのを防ぐため、死別を嘆く孝子の「情」に従う形で喪祭の礼を盛大に整え、そこに余分な財を費やさせた。儒学者がありがたがる喪礼はそのようなものでしかない。こうして蕃山は礼の本末を論じ、枝葉末節の可変部分は総合的判断により大胆に取捨するのである。

そのような思考の結果、礼制の整備はしかるべき時勢の到来を待ち、まず素質のある人々（とくに為政者である武士階層）に学問を通じて「道」を浸透させていくべきという主張になる。優先すべきは形を守ることでなく「心の誠」を立てることであるとして、当代日本で行われている仏式の葬祭儀礼も容認する。[4] 資源も土地も浪費せず易簡であるため、貧しい民衆にとって実践しやすく、時勢にかなっているからである。庶民の風俗は時勢に応じて漸次的に変えていけばいい（『集義和書』、二八一頁）。また、人々が貧しければ学ぶ余裕も持てず、悪事や不正も多発するのであって、社会全体を経済的に豊かにすることが為政者の急務であるという。性急に儒教的な礼制を作ろうとするのではなく、まずは礼が興されるために必要な社会の諸条件を整えていくのが、蕃山の現実的な礼楽論であり経世論であった。

6 祭祀儀礼

礼には「鬼神」への祭祀も含まれ、蕃山も少なからずそれを論じている。「天神・地祇・人鬼」、つまり祭祀儀礼の対象となる天地の神霊と祖先を「鬼神」と総称するが、それはどのような存在であろうか。

「理」と「気」の合わさった世界の本源本体を蕃山は「道」と呼ぶが、その「道」の「妙用」、つまり、人も含めた世界を活物としてあらしめている霊妙な作用が「鬼神」であるという（『集義和書』二九九頁）。また、『中庸』に註釈して、「鬼神の徳」は「盛大流行・幽深玄遠・霊明不測」であり、「鬼神」それ自体を見たり聴いたりはできないが、見聴きできる形・色・声・臭あるものはすべて「鬼神」が本体であると説いている（『中庸小解』二四頁）。万物はすべて「鬼神の造化」によって成り立ち、「道」とは別に独立した一物として「鬼神」が存在するわけではない。礼楽によって天下を治め、天地の造化を助ける人間の営みも「鬼神」によるものであり、その「神通妙用の至」とされる。

「鬼神」という語によって人々がイメージするような個別の人格神、つまり超自然的な力を行使し、祈りに応じて禍福を下すような存在としての「鬼神」は否定されているが、これは必ずしも無神論とはいえない。三浦國雄が朱子の鬼神論について指摘するように、「鬼神」を個々の人格神ではなく自然哲学的に解釈したことは、「鬼神の自然化」であるだけでなく、実は「自然の鬼神化」でもあった。[5] 常の天地の運行、万物の生々、人間の知性や文化自体がそもそも不思議であって、その不思議な何ものかが人間社会の倫理をも支えているという関係にある。人々が超自然的な人格神に向けている畏敬は、当たり前の自然現象や人間の礼楽という営みにこそ向けるべきということである。

とはいえ、「鬼神」という「幽深の理」は結局、「明白の理」である「人道」と同一の「理」とされるため、前者は「平生礼楽の教の中には用なし」であって語る必要がなく、後者だけを考えればよいという。正しい礼楽から外れたところで「鬼神」を語って何かをしようとするのは、民を惑わして利益を得ようという「利心」によるものだと批判する（『論語小解』九七頁）。「真の神通妙用」は「春夏秋冬、日月星辰、風雨露雷、人道の礼楽」であって、奇妙奇特を語って「正道の外に幽深をいふ」ことは避けねばならない（『中庸小解』一五頁）。

祭祀儀礼もまた、そのような意味での「鬼神」との交わりであるとされ、祭祀中の身心の変容は冬に火で暖を取り、夏に水で涼むことに喩えられる。「神明（＝鬼神）」に向かう時、人は潔斎し自らの身心を清め慎むことで「神明」と通じる状態にする。「誠敬」をもって祀り得た時、無形の「道」のはたらきである「鬼神」が、あたかも形あるものとして臨在するかのように現象する（『中庸小解』二五頁）。

『論語』雍也に「鬼神を敬してこれに遠ざかる」とあるが、「鬼神の徳」を知る者は敬する心が厚く、身心がよく整っていない状態で祭祀をしようとは思わないのであり、正しく礼の規定に基づき、「正直の心・真実の情」があってはじめて祈るため、自ずと「遠ざかる」ことになるのである（『集義和書』一八五頁）。とくに「人欲」を去った君子が祖先を祭祀する場合、人間の本質である「理（＝性）」は死生一貫であると悟っているため、親がすでに死者であるということは問題にならず、悲しむでもなく、何かを願うでもなく、無心に至誠を尽くすのみである（同書、二四二頁）。そこには言語的な意味には還元できないような、身心の感応だけがある。人格を持つ神や死者との意思疎通や取引ではない。

では、「鬼神」が善人には福を、悪人には禍をくだすという「福善禍淫」についてはどうか。蕃山は原理としてそれを認めるものの、日常において働いて

いるのと同じ「理」が常のとおり作用するのみであるという。天地そのものに恒常的な生々流行がある以上、人が「仁」に適う行動をとれば「造化」に後押しされて福を得、「不仁」な行動をとれば流れに逆らうために禍を得ることになるのである（『論語小解』一〇四頁）。

前述の葬礼と同じく祭礼についても、蕃山はその原初的な形態からの変遷を論じることによって相対化している。古くは祭祀の日も決まっておらず、春の花を見、鳥のさえずりを聞いて、あるいは秋風が身にしみ、夏から秋へと虫の音が替わるのを聞いて、つまり季節の移り変わりを体で感じることで自然に感慨の情が生じ、祖先を祭らざるを得ない心持ちになって祭ったのだという。それゆえ上古の祭礼では前もって何日も潔斎をすることもなく、祭器も素朴なものであった。やはり儒礼として知られている詳細な規定は、文明の進み具合や「人情・事変」に応じて整えられていったものであるに過ぎない（『論語小解』一四頁）。

いささか詐術じみた議論もある。金神や鬼門といった方角に関わる信仰について、蕃山は山林・河川の持続可能な利用という観点から論じている（『集義和書』六五頁）。人々が欲しいままに伐採し建築すればすぐに山河は荒れてしまうが、方角のタブーで建築が抑制される分だけ資源の浪費も少なくなってよいというのである。当然ながら祟りを恐れる当事者たちの認識からはかけ離れた議論であるが、これも礼の運用における「知らしむべからず」の一端であろう。蕃山はエコロジーの先駆者とも評価されており、木を伐採し過ぎることで山林が荒れ、土砂が川に流れ込んで川床が上がり、また山の保水力が下がって雨が急激に流れてしまうため、下流で河が氾濫しやすくなるということを強く警告していた。その論は天地の運行と人間の営みが連環しているという世界観に裏付けられており、金神・鬼門の信仰も結果的には天地の化育を助けるように機能するため、「道」にかなうとして許容したのであろう。礼の是非は道理や人情だけでなく、身心の修養、自然環境、物質文明や経済の状態など、あらゆる要素の連環から総合的に判断されるものであることを示唆している。

7 経世論

以上に見てきたように、蕃山は礼について多く論じていながら、今すぐに礼に関する政策を実施せよとは主張していない。むしろ礼の実践には消極的であるかに見える。蕃山が儒学者として為政者に求めたのは、性急な礼制の整備などではなく、「仁政」であった。それは慈悲深くあれという努力目標ではなく、また民衆が道徳的になるようお触れなどで説教せよというのでもない。蕃山のいう「仁政」の大部分は、具体的には「富有大業」として説明され、つまりは経済問題の解決であった。世の中が経済的に困窮することは乱のもとであり、まず富ませない限りは「大道」を現実化するための学校の制や礼楽の制も施すことはできない。日常生活の基盤である経済・社会構造こそが人々のありようを無意識から強く規定していると、蕃山は考えているのである。礼に関する議論に表れていたような人間・社会を変容させる技術についての深い洞察は、実はその経済論に活かされていたといえる。

蕃山は特定の身分や職の者だけでなく、社会全体が裕福になる「大道の富有」を目指すべきであるという。そのためには、社会全体が経済活動を通じて連関していることを理解し、局所的な対策ではなく、システム全体がうまく回るように流れを整えるような対策が必要になる。たとえば、豊年で米の収穫量が多ければ武士が困窮し、凶年には逆に百姓が困窮し、大商人だけに富が集まっていくという現象について、三つの原因を指摘する。一つめは河海の交通が便利な土地に都市を作れば、人々は驕奢に進んでしまうこと。二つめは、貨幣経済が浸透して米による物々交換が減り、米に比して諸物の値段が高くなったこと。三つめは、理にかなった易簡の礼式がないために、武士としての勤めや交際に余分な費用がかかることである（『集義和書』二四九頁）。

それはこのような循環であるという。物資の流通に便利な土地で都市が発展すれば人や物が集中し、人々は互いに消費欲を刺激し合って、生活の必要のためでなく記号的価値のために消費をするようになる。そのような中で礼式が定まっていないと、勤めのための服装や道具類も華美に流れやすく、世間の風俗がそのように移れば、実直な者でも世間の奢侈に合わせざるを得なくなる（同書、三〇五頁）。そして、武士は禄として米を得るが、城下町に集住させられ純然たる消費者になっており、勤めや生活に必要な諸物を得るためには、まず禄米を金銀に換える必要があった。豊年には市場に出回る米が増え、需要・供給の関係により米の値段が下がり、武士の得る金銀は減って困窮することになる。武士が困窮すれば、禄米が不足しているからと考え、農民からの年貢を多く取り立てることになる。すると、豊年には耐えられたとしても、凶年には農民が飢餓に陥る。そうやって農村が疲弊すれば、領主への年貢も減り、「惣詰り」という皆が困窮する悪循環へと追い込まれ

ていく。

蕃山によれば、これは武士や商人が貪欲であるといった個人的倫理の問題ではない。武士が過剰に消費をしてしまう原因、商人の手に金銀が集まってしまう原因を構造的問題として捉え、「勢を変ずる政」（『大学或問』二四〇頁）、つまり悪循環を断つための様々な対策を論じている。その一つとして広く知られているのが農兵論であり、都市に集住している武士を各々の知行地へ帰らせるという政策である。前述のように、武士が過剰に消費してしまうのは、金銀で諸物を買わねば生きていけない状況にあるからであった。農村に帰らせれば、登城しての勤めや交際も減って費用がかからず、野菜や道具類など日用の諸物の一部を自給自足することもできる。また、自身の知行地で親しく領民と顔を合わせていれば、現実を無視した過剰な搾取は自ずとできなくなるという。山野で体を動かすことが増えるため、健康になり武力も向上する。一人一人に贅沢をするな、搾取をするなと命じるのではなく、聖人の礼がそうであったように、武士たちが贅沢や搾取をしてしまう条件や環境を変えることで、無意識裡にその集団の行動が変わるように仕向けるのである。

また、「民足り兵強ければ、四方恐る」、つまり農兵制は戦争を予防し軍費を減らすことにもつながり、そうやって君臣士民皆を富有にすることは、「人情・事変」に通じた才知をもって聖人と同じように「天地の造化を助くる事」であるという（『論語小解』一七一頁）。豊年に余って廃る米を、凶年のための備蓄にするといった政策も同様である。武士や農民の立場では少なからぬ米が廃るほうが米価下落が抑えられて助かるが、社会全体で見れば不利益であるから、米でなく籾で年貢を納めさせることで長期間貯蔵できるようにし、また金銀とともに籾を貨幣として諸物を買えるようにすればよいと提案する。天地人の生み出したものを無駄なく活かし、飢饉に苦しむ農民や浪人を救うことは仁に他ならない。

人々の生存のために必要な米の価値が、なくても困らない贅沢品よりも低く扱われたり、大商人が甲州で葡萄を買い占めて大部分を廃棄し、希少価値を高めて値段を釣り上げ、巨利を得るといったことも起きるのが市場経済の原理であるが（『宇佐問答』二三頁）、それとて商人が悪いのでもない。市場原理や商人的価値観が持ち込むべきでないところに持ち込まれてしまっているという、構造的な問題である。商人や工人はそれぞれ自らの利益追求に勤しめばよいのであって、異なった利害関係をもつ彼らが知らず知らずのうちに助け合うような制度を作り、富がうまく循環するように整えるのが為政者の仕事であると蕃山は考えていた。市場経済の原理が社会全体の富有を損なうことがないよう、蕃山は経済構造ごと改革しようと構想していたのであるが、それはまぎれもなく礼論と同じ論理に貫かれている。

おわりに

以上に見てきたことを身心変容技法という観点からふりかえると、話題としては多岐にわたり、また個人から国家・天下まで多様なレベルにわたっているが、その発想には一貫したものがあろう。個人としても集団としても人間は変わり得るものだと考え、表層意識ではなく無意識にはたらきかけることで変容させていくのである。無意識は直接的に操作できないため、心法や礼という技法が必要とされる。経世論における社会制度も同様である。

表層意識で道理を理解しただけでは、いくらそれが正しいことだとわかっていても、なかなかそのとおりには行動できないものである。それゆえ、自身の心が自ずと道理に従って動けるようになるまで、自覚的に正しい身心の動き方を探して繰り返し、時間をかけて習慣化していく手法が心法であった。また、蕃山にとって礼とは、自身の意志と努力では正しく変わり得ないような他者に対して、ふるまいの型を与えることで外からはたらきかけ、その情や欲の方向をずらすようにして、本人が気づかないうちに道徳的な行動へと導くという技法であった。もちろん、他者へのはたらきかけのみではなく、祭祀儀礼についての議論に見られたように、心法を練ることができる者もその同じ礼を実践し、自身の身心の変容を体験する。そこでは「そんな気がする」「こう感じられる」というような微細な身心の感覚が積極的に取り上げられ、それを手がかりとして変容を重ね、最終的には「天理」との一体化を目指すのである。

礼に関しては、端的にいえば、為政者あるいは知識人が民衆を無意識裡に操作するということであって、たとえ悪用せずとも、本人の意志を無視して行動決定に介入するパターナリズムであるのは確かである。その技術だけを取り出すなら悪用も可能であろうし、それはこれまでも行われ、今も行われていることであろう。とはいえ、企業や国家が目先の利益のために人々の心を操作し動員するということとは違いもある。

少なくとも蕃山の理論においては、心法・礼ともに一種他律的である。礼を作る側も、その個人の意志と判断のみによって礼を作り、民衆を操作するのではない。あくまでも「道」が世に行われることを

ゴールとして諸々の工夫をするのであり、判断が正しかったかどうかが「道」によって常に検証し直される契機を有する。天地人すべてが連環しているとする「万物一体の仁」は、どこかに見捨てられた者がいないか、犠牲になっている者がいないかと探し続け、構造的悪が解決されるよう、よりよいシステムを模索し続けるであろう。ゴールは誰もが知る当たり前の和合の実現であり、その意味では何も隠しごとはされていない。そして、欲にひかれる「ありのまま」の自分ではなく、「道」に基づいて行動する自分こそが本当の自分であると考える以上、ゴールはスタートでもある。

そもそも蕃山の考えでは、誰かが操作しようとするまでもなく、個人や社会は様々な要因によって不可避的に変容し続けているものである。素朴な「無欲」の社会が遠い過去のものであり、そこに帰ることができないのはやむを得ない「勢い」による。放置すればより悪い方向に流されかねない、そのような変容の過程に否応なくすでに置かれているのが個人や社会である。その上で、蕃山は人類が自ら変容の方向を決めることのできる存在であると信じ、「道」という目指すべき方向を示して変容を調整しようとしているといえよう。つまり、この無意識に介入する技法の是非は、我々自身が本来何者であり、どのような社会に生きたいのか、どう変わりたいのかという実践的課題と切り離しては考えられない問題なのである。

注

1　以下、蕃山の著作からの引用は『集義和書』は『日本思想大系三〇　熊沢蕃山』（岩波書店、一九七一年）、他は『増訂　蕃山全集』（名著出版、一九七八－一九八〇年）による。引用文は読みやすさを考慮して適宜表記を改めている。

2　ちなみに、仏教的な悟道については、「寂然不動・無欲・無為の性」を見ることは儒教と同じであるが、形而下の「気」を離れて高遠な見識を得るばかりであり、「見所のみにして用をなさざる」と評している（『集義和書』一〇八頁）。

3　男女、君臣の上下関係が前提となっているため、三綱五常が普遍的倫理であるというのは現代ではそのまま許容しがたく、時代による制約は否めない。「その社会なりの節度をもって和合する」という程度に解釈してもよかろう。蕃山の師である中江藤樹は「道」の無形性をつきつめ、抽象的な「孝」一元論に至ったが、蕃山はそれを継承しつつ、あえて抽象化を「三綱五常」や「五典十義」にとどめて説いていたと考えられる（源了圓『近世初期実学思想の研究』創文社、一九八〇年、四六六頁を参照）。

4　このような現状の容認とは別に、蕃山は明君が現れた場合に立てられるべき礼制についても示唆している。拙論「熊沢蕃山の「大道」と「神道」」（『宗教研究』三九一号、日本宗教学会、二〇一八年）参照。

5　三浦國雄「朱子鬼神論補」（『人文研究』三七（三）、大阪市立大学大学院文学研究科、一九八五年）一八九頁。

第四部 ❖ 心の模様

身心変容技法における決定・未決定の緊張関係と逆説——心理療法と現代の意識の関わりから

河合俊雄
京都大学こころの未来研究センター長／臨床心理学・ユング研究

1 心理療法と決定・未決定状態の弁証法

本論では、心理療法における基本的な技法を、決定と未決定との間の緊張関係として捉えていきたい。未決定な状態を保つのは、心理療法の基本的な態度のようにみなされている。これは分析的心理学（ユング心理学）だけでなく、心理療法全般に当てはまると考えられる。たとえば一世を風靡したロジャース派の非指示的、あるいは来談者中心療法がその典型例である。クライエントがいろいろと訴えてきても、それを受容して傾聴し、それに意見をすることはない。それどころかセラピストが直接的に意見を求められても、「私の考えを知りたいのですか？」とか「でもあなたはどう思いますか？」などのように相手に返して、あくまで自分の考えを伝えずに未決定な状態を保つようにする。

同じようなことは精神分析についても言える。精神分析はクライエントが思いついたことを何でも語る自由連想という方法を用いるが、それに対してセラピストは注意をまんべんなく漂わせ、忠告や批判を差し控える。この場合にも、未決定の状態に保つように努力がなされていると言えよう。

われわれの日常生活においては決まった行為や判断が求められることが多いのに対して、心理療法における基本的態度は、それとは真逆のように、解決を急ぐのではなくて、このように未決定な状態を保つことが大切なのがわかる。そしてクライエントからしてもセラピストからしても、早急な行動はいわゆるアクティング・アウトに終わることがある。たとえばクライエントやその子どもがいじめにあっているときに、状況を変えるために学校や担任に介入したり、転校したりしても、その心理的な問題は解決されないことが多い。不安が強いクライエントをセラピストが支えようとしても、単に依存性を強めるだけになり、根本の不安は解消されない。だからまずは今の状態に耐えて、向き合おうとする。

しかも状況が切迫していて、今すぐにでも解決がほしいにもかかわらず、心理療法では未決定な状態を保とうとするところが興味深い。これが心理療法の基本的な技法であり、またパラドックスであると言えよう。あるセッションで、クライエントは今の切迫した状況に何らかの解決が与えられることを期待している。けれども多くの場合、決まった具体的解決は与えられず、答えは次の週（セッション）まで未決にされる。したがって、心理療法では未決と決定との間に強い緊張関係が存在することになる。

しかし付け加えておくと、心理療法においてさえも、決まった方法を用い、決まった行為をする傾向が近年において強まっているかもしれない。認知行動療法やEvidence Based Medicineが典型例である。未決定な状態を保つのは、ますますむずかしくなっている。未決定なものは、効果がなく、無駄なものとみなされがちである。学校や病院において、セラピ

ストは教員や医師と協力して解決を提供せねばならない。このように明確な効率と結果を求める傾向は強まっている。元々は未決定に保つことが大切な心理療法の分野においても、組織による統制が強まり、科学やテクノロジーに基づいた操作的方法が支配的になってきていることに留意する必要があろう。

心理療法は、未決定な状態を保つという基本的態度にとどまっているのではない。この未決定な状態から、心理療法の流れのなかで決まった行為や象徴が不意に生じてくることがある。それが夢であったり、現実生活におけるコンステレーションであったりする。また時には、自己開示をするなど、セラピスト側のアクションが必要となることがある。この意味で、未決定と決定との間には一種の弁証法的関係が存在すると言える。

決定と未決定との間の弁証法には様々な局面が存在する。クライエントに自由で守られた場所を提供する原則は大切であり、心理療法の基本である。しかしこの自由で未決定な状態を保証するために、心理療法は制限、つまり決まったセッティング（時間と場所を定めること）を必要とする。つまり自由で未決定な状態を作り出すために、心理療法は逆説的に、制限を必要とする。したがって、未決定と決定との間の弁証法は、まさに心理療法のエッセンスをなすと言えよう。

2 理論的背景——脳神経科学と未決定なもの

すでに指摘したように、近年において目的志向的で操作的な行為が心理療法においても流行になっている傾向の背景に、自然科学的モデル、さらに経済の効率モデルが支配的であることがある。それに対して現代の、そして未来の科学はどのような方向に向かっているのであろうか。たとえば量子力学、カオス理論、複雑系の理論などは、決定論に従っていないように思われる。近年において非常に注目を集めている人工知能の深層学習は、一対一対応の解決に基づいていない。

このような決定主義を促進している代表として、脳神経科学が存在するように思われる。そこでは心理学的な機能と病理は、脳のある部位に還元されることになる。自閉症スペクトラム障害（ＡＳＤ）が典型例であるが、それは脳と中枢神経系の障害として理解され、心理学的な要因はほぼ排除されている。歴史学者のSonu Shamdasani（2003）は、「無意識」というのが一九世紀末の多くの科学にとってキーワードであったことを明らかにしている。心理学はもちろんのこと、生理学や生物学でも「無意識」という概念が用いられていた。それに対して現代では、「脳」が心理学や科学のキーワードになっているかのようである。

しかし近年のDefault mode network（ＤＭＮ）に関する研究は、創造性に関する脳の未決定な機能をむしろサポートしているように思われる。ＤＭＮは、正常な大人の脳のベースラインの状態として提唱されている（Raichle *et al.*, 2001）。ＤＭＮはお互いに強く関連している脳の部位の間で相互作用している脳の大きなネットワークで、他のネットワークと異なる。ＤＭＮは外界に焦点づけられていなくても覚醒して休息していて、空想やぼんやりと考えごとをしているときにアクティヴであることが認められている。もっとも近年の研究では、課題を行っている際にもアクティヴであるようである。

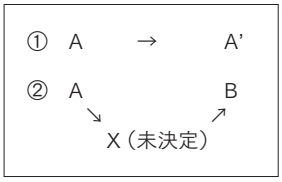
二〇一二年にｉＰＳ細胞の研究でノーベル医学・生理学賞を受賞した山中伸弥は、このアイデアを思いついたのは、入浴してくつろいでいたときで、目標志向的に考えての結果ではなかったと述べている。瞑想中におけるＤＭＮについては多くの研究がある。ところで、このＤＭＮは心理療法における基本的な態度と関係しているのではないか。というのは、心理療法においては、こころが未決定な状態におかれているからである。

創造性を発揮するには、外界からの刺激に基づいた思考よりも、自発的で内的な思考プロセスが重要であることが指摘されている。この自発的で内的な思考は、まさにＤＭＮの機能である。ＤＭＮについての研究は、心理療法の基本的態度や、セラピストや外からのアドバイスによらない解決法を支持しているのではないだろうか。

近年の研究は、創造性を発揮するには、分散する思考を適切に収束させる必要があることを示している。前頭前野やＤＭＮの活動が高い、あるいは領域間の結合が強いということが示されている（Beaty *et al.*, 2014）。するとここにも再び、決定と未決定との間の弁証法が認められるのである。近年の脳神経科学の結果は、現代において理解されにくくなっている心理療法の基本的態度を支持しているのかもしれない。

ＤＭＮ研究に基づいて、分析心理学の方法論を、認知行動療法との比較で示してみる。単純に図示すると、認知行動療法は、ある決まった状態（誤った、歪んだ認知）から、別の決まった状態へと変容させようとしている（図の①）。

しかし分析的心理学は、ある決まった状態（Ａ）から、まず未決定な状態を作り出して（Ｘ）、そこから再出発して新しい決まった状態（Ｂ）をいわば創



造するように生み出そうとする（図の②）。

ＤＭＮと創造性の関係は、分析的心理学の方法論を支持しているように思われる。しかし実際に心理療法やセラピストにおいて脳機能の違いがあるかどうかは、確かめる必要があるかもしれない。

3 症状の変化と未決定なもの

精神分析とユングによる分析心理学は、いわゆる神経症レベルの人の治療に基づいていて、ある程度確立された自我意識を前提としている。つまり自分の明確な立場を持ち、決定することのできる自我が、無意識の衝動やコンプレックスに向き合うことになる。そのために葛藤や対立が生じてくる。ユングの前期の主著『自我と無意識の関係』が示しているように、これがユングが対立物の緊張を保つことを強調する理由である。

対立するものの間の緊張を保つことは、決まったアクションを止めて、未決定の状態にとどまることを意味する。これはいわゆる心理的退行や、比喩的に言うと錬金術における第一質量としての massa confusa、カオスを作り出すことである。これは、決まった立場から未決定の状態になることは、ユング派の心理療法において非常に重要であることを意味する。未決定な状態は、いわゆる超越的機能の結果として、最後にはイメージに至ることになる。

心理療法の最初における決定されたものから未決定なものへの移行は、ある程度確立された自我を前提とする。しかし近年において、確立された自我を持つクライエントは減少してきている。症状の変化としては、一九七〇年代と一九八〇年代に境界例が増加し、一九九〇年代には解離性障害が増える。二〇〇〇年ごろからは、ＡＳＤ（自閉症スペクトラム障害）や発達障害のクライエントやそれに似た症状を持つクライエントが世界中で増加している。

多くの疫学的研究によれば、ＡＳＤ患者は世界中で増加している（Croen *et al.*, 2002, Kim *et al.*, 2011）。自閉症は Leo Kanner（1943）と Hans Asperger（1944）によって独立に発見・提唱された。この症状が現代の精神医学の歴史において、統合失調症などの他の精神病的症状と比べて比較的遅く認められたのは興味深い。このように発見が遅かったことは、ＡＳＤがこころの歴史的展開と現代のこころに関係していることを示唆している。Lorna Wing（1996）が「自閉的スペクトラム症候群」'autistic spectrum syndrome' を提唱して以来、様々な自閉的症状を含むスペクトラムを考えるのが支配的になっている。

自閉的スペクトラム症候群の三つの特徴は、社会的交流、コミュニケーション、イマジネーションの障害である（Wing, 1997）。京都大学こころの未来研究センターにおけるＡＳＤのクライエントとの心理療法のメタ研究は、ＡＳＤの中心的問題は主体の欠如や主体の弱さであることを示している（Kawai, 2009）。ここではＡＳＤの主体性の問題には詳しく立ち入らないが、ＡＳＤにおける未決定の傾向について焦点を当てたい。ＡＳＤのクライエントの主体性は弱く、何かを選んだり、決定したりするのが困難である。あるクライエントは、誰かと二人だと話ができるが、三人になるとむずかしいと言う。つまり二人だと、その人だけに注意を向けていればよいが、三人以上になると、誰に焦点を当てていいか決められないのである。多くの発達障害のクライエントは、前で話している先生の声を、隣から話しかけてくる声とか、雑音とかから区別するのがむずかしいと訴えた。何が自分にとって大切なのかを選び、それに焦点づけることが困難なのである。発達障害の人は、何か具体的なものを選ぶことができず、未決定な状態にとどまる傾向が強い。

畑中千紘は、発達障害の人と大学生のグループのロールシャッハテストへの反応の違いを比較した（畑中、二〇一三）。それによると、発達障害のグループは、統計的に有意に多くの「不確定反応」を示す。ロールシャッハテストとは、曖昧で左右対称のインクの染みがどのように見えるか反応するものである。そのなかで不確定反応とは、「なんかの動物」などと答えて、動物名を特定しなかったり、あるいは「虎」、「やっぱり猫」、「いや犬、わからない」などのように次々と答えを変えたりして、反応を決定しないことである。このロールシャッハテストの結果は、発達障害の人が未決定の状態にとどまりがちなことを示している。

古典的な心理療法の状況において、通常決定的なあり方をする自我に対して未決定な状態に保つことが求められるが、発達障害のクライエントについては未決定な状態を強調するのは問題で、それどころか非生産的かもしれない。たとえば自由連想を求めても、発達障害の人は、困難を覚える。未決定の状態にとどまり続けて、何も具体的な内容に至らないかもしれない。何をしたらよいのかというクライエントからの問いかけにセラピストが答えを与えないと、クライエントはずっと未決定の状態に留まり続けるかもしれない。個人的な質問にセラピストは答

えないというのが心理療法の原則であるけれども、クライエントはセラピストを具体的につかめないで、レファレンスポイントを見失うかもしれない。

発達障害の心理療法においては、クライエントが未決定な状態にあるので、セラピストも同じ未決定な状態に入っていかないと関係がはじまらない。しかし決定された状態に至るには、セラピストのはっきりとした反応やアクションが時には必要なことが多い。たとえば「どこに住んでおられますか？」という問いに対して通常は答えないけれども、「京都に住んでいます」とはっきりと言うことが意味を持つことがある。セラピストの側から、「仕事に行かれたらどうですか？」などとクライエントに働きかけたほうが治療的なことがある。

これはセラピスト側からの指示や忠告と混同されてはならない。反応やアクションは未決定な状態からの自発的なものでなければならない。指示と自発的な反応の違いは、指示や忠告がある決まった状態Aから別の状態Bへの水平的移行であるのに対して、自発的反応は未決定なところから生じてきている垂直的なものであるところである（二〇七頁の図参照）。したがって、そのアクションは、クライエント側からもセラピスト側からももたらされる可能性がある。未決定な状態から決まった行動への垂直的動きがブレイクスルーを成し遂げるのである。

すでに指摘したように、心理療法のセッションにおける自由には、時間と空間が制限されているという弁証法がある。しかしながら、心理療法における完全な自由は、発達障害の人にとってあまりにも未決定かもしれない。自由と動きを触発するためには、逆説的なことにより制限を強める必要がある。たとえば絵を描いたり、箱庭を作ったりなどを求めることによって、もっと限定を強めることができる。そうすると、決定できる主体の現れを促進できることがある。

この意味で、分析的心理学は発達障害のクライエントとうまく関われるチャンスがある。Wingがイマジネーションの欠如を指摘したように、発達障害の人にイメージを用いることはむずかしくて意味がないと思われるかもしれない。しばしば発達障害の人は、現実そのままの繰り返しのような夢を報告する。絵を描いてみても、現実をそのまま写そうとしたものを描くことも多く、象徴的な意味がないように思われる。しかし発達障害の人とイメージで関わることは意味がある。また、セラピストがイメージ表現にこだわり、時にはイメージのある点に焦点を当てることが必要なのである。

4 未決定なものの文化的・現代的な背景

日本における発達障害の増加は、文化的な特徴や、現代における状況と関わっているかもしれない。文化的に比較してみると、日本人は主体的で決まったアクションを行うことに困難を覚えやすい。たとえばランチやディナーに行ったときのメニュー選択でも、自分から率先して決めるよりは、まずは他の人の選ぶものを探ろうとする。主体的なアクションが弱いために、会議などで決定するためのプロセスが長くなりがちである。

伝統的社会では、社会的役割やマナーなどが決まっていたので、何かを決めたり選んだりする必要があまりなかったと考えられる。たとえば結婚、職業、コミュニティにおける関係や行事などについて、自分から決定しなくても、どのように行動せねばならないかが決められていて、その勧めに従っていればよかった。

ところが社会的構造が緩くなっていくに伴い、多くの可能性が生じてきて、人々は何かにつけ個人的に選び、決定することを迫られるようになる。そうすると決まった決定をする力がないことが白日の下にさらされることになる。たとえば、少し前までは学校に行くという選択しかなかったのに、今は別室登校、フリースクールなど様々な可能性がある。百年前では見合い結婚が普通であったのに対して、今は結婚相手を選べるだけでなくて、自分の性的志向や性的パートナーを選べるまでになっている。

この機会にふれておくと、ユング心理学は決まったジェンダー・アイデンティティに基づいていると言える。だからその定点から見ての、異性像としてのいわゆるアニマ・アニムスが大切になってくる。しかしそのようなジェンダー・アイデンティティが揺らいでくると、どんな性であれ、無意識から現れてくる心的な他者と関わることが大切になってくる。心理療法における個人的な経験からすると、一九八〇年代後半におけるスイスのルガーノと一九九〇年代の日本における心理療法において、クライエントがジェンダー・マイノリティでなくても、心的他者は必ずしも別のジェンダーではないことが観察できた。しかしそれが今では現実でも生じてきていると言えよう。

選択の可能性があるのは望ましいことであるけれども、それが混乱を招き、未決定の状態に保つことになる。選択肢があるために、学校に行かず、仕事に行かず、パートナーを選ばない、などなどになる。学校に行かない、仕事につかない、家にとどまると

いう未決定の状態は、発達障害の症状である主体のなさと似ているように思われる。したがって発達障害の増加は、文化的・歴史的影響である可能性がある。

未決定にとどまる傾向は、もともと主体性が弱かった日本だけのものではなくて、グローバルな傾向のようである。アメリカ合衆国においてさえ、多くの若者が親の家にとどまるようになってきている。この状況をメルヴィルの小説『バートルビー』についてのイタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンの解釈で説明したい。ここでの考察は大澤真幸の発表に基づいている。

バートルビーは事務員だが、「書くように言われた仕事をかたくなに拒む」という特徴を持っている。何かの仕事をするように頼まれると、"I would prefer not to."（あまりやりたくないです）と答えるのを常としている。この、仕事をしない、コミットしない態度は、現代のポストモダン的世界の特徴だと思われる。アガンベンは、ライプニッツに従って、上記のように四つの様相のカテゴリーを区別している。

・Possible	can	do (or be true)
・Impossible	cannot	do
・Necessary	cannot not	do
・Contingent	can	not do (able not to do)

ここでは、神学上の議論には立ち入らないことにする。前近代の世界は、必然性（necessity）の論理に基づいている。つまり自分には、避けることのできない人生と運命とがある。だから職業も決まっているし、結婚相手もしばしば決められていることになる。

近代自我は可能と不可能の軸で動いている。何かを達成しようと欲するけれども、その対象はしばしば不可能である。ジャック・ラカンの心理学はここに位置づけられる。人間は対象を欲望するけれども、その対象は不可能であるということになる。

それに対して、現代のポストモダンに支配的な論理は蓋然性（contingency）であり、それはバートロビーのやり方に示されている。つまり"I would prefer not to."となるのである。すると行為しない可能性によって、多くのことが未決定のままに保たれる。畑中千紘（Hatanaka, 2016）は、二〇一三年の学生と二〇〇三年の学生のロールシャッハテストを比較した。二〇一三年のグループは、二〇〇三年のグループよりも有意に「不確定反応」を示した。すでに発達障害の人において、不確定反応が有意に多く、したがって未決定の状態にとどまる傾向が強いことがわかっていたが、未決定な状態を保とうという傾向は一般の人の間でも強まっているようである。

しかし多くのことをオープンに保ち、未決定にしておくという支配的な論理は危険に感じられるので、逆に決まったものを持ちたいという要求が対抗するように生じてくる。その結果、自由とオープンな可能性は、反動的な保守主義と原理主義を世界中で生むことになってきている。人々は昔からの、すでに論理的には通用しなくなっている、はっきりと決まった倫理、宗教、風習などにしがみつこうとする。それがティーパーティー、イスラム原理主義などの動きである。

インターネットのおかげで、われわれはどのような場所とも、どのような人ともつながることができるようになった。しかしこのような無限の可能性は逆に、ただ一つのポイント、非常に小さなＳＮＳのグループにしがみつきたいという要求を引き起こす。少なくとも日本の若者は、小さなＳＮＳのグループをつくって、それを非常に緊密なものにする傾向がある。メンバーはなるべく早く返信せねばならないという強迫観念に駆られ、返信が遅れるのを恐れて風呂にも入れないくらいである。これはまるで江戸時代の五人組を思い出させるではないか。

ここでも決定的なものと未決定なものとの間の弁証法が認められる。現代の論理は未決定なほうに向かっていても、それに対する強い反動が存在する。古く、有効ではなくなっている決定的なものにしがみつこうとする人は多いのである。

5　未決定なものとの関わりへのヒント

ユング心理学にとって、決まっている自我を緩め、まず未決定なものに開かれていくのが大切であったのに対して、現代の心理療法においては、未決定なところからある決定的なポイントに至ることが大切なように思われる。ところが現代の支配的な論理が蓋然性で未決定であるため、昔の決まったものにしがみつこうとする反動的な傾向が存在する。そこでわれわれはもはや決まったポイントから始められないことを認識する必要があろう。そうすると未決定なものとどのように関わるかが大切となる。

仏教の論理と実践は、未決定なものとの関わり方についてヒントを与えてくれるかもしれない。華厳宗の解釈によれば（Kawai, 2018, Izutsu, 1981）、日常的意識には差異が存在する。すべてのものはその本質、つまり決まった内容を有しているように見える。禅はこの状態を「山は山、川は川」と称する。意識が

深まるにつれて、ものはその差異性を失い、渾然一体となり、無の状態に達する。それは「山は山に非ず、川は川に非ず」と言われる。無あるいは空に至る道はもちろん仏教の実践にとって重要であるけれども、逆に無から、未決定からの動きが、現代の心理療法と世界にとって大切であるように思われる。

無から決定づけられたものへの動きは、創発の理論"emergence theory"と似ているように思われる。仏教の論理の現代の世界や科学にとっての意味は、もっと研究される必要があろう。

未決定なものとの関わりのもう一つの例として、村上春樹の作品を取り上げたい。多くの村上春樹の小説において、主人公は未決定な状態におかれている。暫定的な仕事に従事したり、暫定的なパートナーや人間関係の中にいたりする。『ノルウェイの森』（一九八七）は村上春樹の最初のミリオンセラーであるが、時代設定を学生運動が盛んだった一九六八年にしている。当時の若者たちはデモや暴力を含む様々な活動によって社会や政治を変えようとしていた。それは反権威主義の運動と世代間葛藤の時代であった。しかし『ノルウェイの森』の主人公であるワタナベトオルは、社会的に活発でなく、無関心である。この態度は、村上春樹の初期の作品で「デタッチメント」と呼ばれていた。

しかし『ねじまき鳥クロニクル』（一九九四）以降の小説においては、主人公のコミットメントが認められる。『ねじまき鳥クロニクル』の主人公は、仕事に就いておらず、妻は去って行く。しかし村上春樹の初期の作品とは異なって、主人公は、妻をなんとしても探そうとし、妻の失踪に関わっていた妻の兄である怪しい政治家と戦おうとする。この小説において、未決定な状態から突然に主体が立ち上がることは非常に印象的である。

村上春樹が日本だけでなくて、世界中でポピュラーなのは、現代においては未決定な状態が支配的で、しかも未決定なものと決定的なものとの間の弁証法的関係について、何らかのヒントを与えてくれるからかもしれない。

文献

ジョルジョ・アガンベン（二〇〇五）『バートルビー――偶然性について〔附：ハーマン・メルヴィル『バートルビー』〕』高桑和巳訳、月曜社（Giorgio Agamben "Bartleby, or On Contingency," in: Agamben, G. & Heller-Roazen, D. Eds. *"Potentialities: Collected Essays in Philosophy,"* (1999) Stanford University Press.

Asperger, H. (1944). "Die 'Autistischen Psychopathen' im Kindesalter." *Archiv fur Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 117, 76–136.（アスペルガー「子どもの『自閉的精神病質』」ウタ・フリス編著『自閉症とアスペルガー症候群』富田真紀訳、東京書籍、一九九六、八三–一七八頁）

Beary, R. E., Benedek, M., Wilkins, R. W., Jauk, E., Fink, A., Silvia, P. J., Hodges, D. A., Koschutnig, K. & Neubauer, A. C. (2014) "Creativity and the default network: A functional connectivity analysis of the creative brain at rest." *Neuropsychologia*, 64 92–98.

Cambray, J. & Sawin, L.(2018) *Research in Analytical Psychology: Applications from Scientific, Historical, and Cross-Cultural Research*. Routledge.

Croen, L. A., Grether, J. K., Hoogstrate, J. & Selvin, S. (2002) "The Changing Prevalence of Autism in California." *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 32, 207-215.

畑中千紘（2013）「発達障害のロールシャッハ・テストにおける不確定反応――主体と対象の確定の試み」河合俊雄・田中康裕編『大人の発達障害の見立てと心理療法』創元社

Hatanaka, C. (2016) "The Apparent Lack of Agency, Empathy, and Creativity among Japanese Youth: Interpretations from Project Test Responses," *Psychologia*, Vol. 58, No.4, 176-188.

Izutsu, T. (1981) "The nexus of ontological events: A Buddhist view of reality." *Eranos Jahr Buch* 1980, pp.357-392.

Kanner, L. (1943) 'Autistic disturbances of affective contact.' *Nervous Child*, 2, 217–50.（L・カナー「情動的交流の自閉的障害」『幼児自閉症の研究』十亀史郎・斉藤聡明・岩本憲訳、黎明書房、一〇–五五頁、黎明書房、二〇〇一）

Kim, Y.Sh. *et al.* (2011) "Prevalence of Autism Spectrum Disorders in a Total Population Sample." *American Journal of Psychiatry*, 168, 904-912.

Kawai, T. (2009) "Union and separation in the therapy of pervasive developmental disorders and ADHD," *Journal of Analytical Psychology*, 2009, 54, 659–675.

Kawai, T. (2018) "The Loss and Recovery of Transcendence: Perspectives of Jungian Psychology and the Hua-Yen School of Buddhism." In: Cambray, J. & Sawin, L. Eds. *Research in Analytical Psychology: Applications from Scientific, Historical, and Cross-Cattural Research*, Routledge.

村上春樹『ノルウェイの森』（一九八七）講談社

村上春樹『ねじまき鳥クロニクル』（一九九四）新潮社

Raichle, M. E., MacLeod, A. M., Snyder, A. Z., Powers, W. J., Gusnard, D. A. & Shulman, G. L. (2001) "A default mode of brain function." *PNAS*, 98, 676-682.

Shamdasani, S. (2003) *"Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science."* Cambridge University Press.

L・ウィング（一九九八）『自閉症スペクトル――親と専門家のためのガイドブック』久保紘章ほか監訳、東京書籍（Wing, Lorna〔1996〕*The autistic spectrum: a guide for parents and professionals*. Constable.）

第四部 ❖ 心の模様

身心変容における陶酔と覚醒

津城寛文
筑波大学大学院人文社会科学研究科教授／比較宗教学・神道行法研究

はじめに

この「身心変容技法」の研究会で扱われている多様な実践で起こっていることを、陶酔／覚醒という対語で色分けすると、時間的、段階的、次元的な変化が浮き彫りになり、特徴が際立つのではないかと、思いついた。

たとえば、よく知られた『ヨーガ・スートラ』の八支則のうち、後半の四つ、プラティヤハーラ（制感）、ダーラナー（凝念）、ディヤーナ（静慮）、サマーディ（三昧）も、陶酔／覚醒という視点からは、どれにも二つの成分が含まれ、互いに衝突したり交替したり、あるいは浸透したり相乗したりして、段階的、ラセン的、反復的に説かれている。そのように、身心変容の体験は、通常の意識では陶酔しつつ、高次の意識は覚醒している、というふうに、複数の意識層で、陶酔／覚醒が並行しているとも考えられているようである。

1 永遠の哲学・宗教のプロジェクト

日常という出発点から究極の到達点（があるとして）までを説く、いわゆる「永遠の哲学」を読み直して、身心の変容に、陶酔／覚醒がどうからんでいるか、考えてみたい。まず現代における「永遠の哲学」の代弁者の一人、ケン・ウィルバーは、初期の『アートマン・プロジェクト』で、「心的成長はアートマンを目指す」と述べていた。また中期の『統合心理学への道』では、永遠の哲学のポイントは「大文字のスピリット」が「すべての発達と進化の到達点であると同時に、そのすべての基盤」という超越と内在のパラドックスにあり、基盤から到達点に至るのが「永遠の哲学のプロジェクト」であると述べていた。宗教を水平的／垂直的に大別したウィルバーにおいて、「永遠の哲学・宗教」にかかわるのは、垂直的な宗教であり、その「質的な深度」は、真正性（本格性）（authenticity）で測られた。瞑想実践者としてのウィルバーが、技法とともに説いているところは、「永遠の宗教のプロジェクト」と呼ぶにふさわしい。ウィルバーに即して、垂直的宗教の理想的なプロセスと、そこからの逸脱を描き分けることは、多少とも行なったので、[1] 今回はやや古い、オルダス・ハクスリーにさかのぼって、そこで強調されていることと、あまり追及されていないことを、読み分けてみたい。

ハクスリーの『永遠の哲学』は、古今東西の瞑想や祈りの達人たちの証言を編集、解説したアンソロジーであり、諸宗教の原典に当たる能力のない者に、「全世界の各宗教に共通する最高の因子」の見取り図を提供しようとしたテキストである。ハクスリーは冒頭で、あらゆる存在に内在するとともにそれを超越している「根拠」、「神的な『現実』」があり、人間

はそれを知ることができる、というのが「永遠の哲学」の最大公約数だと定式化し、それをリアルに知ることを「合一（的な）知（unitive knowledge）」と呼んだ。[2]

用語について、邦訳では、translationに変身・革命・改造・変形・変貌などの訳語が当てられ、類語として、変革・修正（modification）、変身（transfiguration）、改革（amelioration）、などが多用されており、「変容」の訳語はないが、[3]一〇年ほどのちの『知覚の扉』では、transformationとその訳語「変容」がキーワードになっている。[4]ハクスリーを身心変容論として読むことは、的外れではない。

ハクスリーの特徴は、「終極の境地に到達するための……具体的な方法はあまり述べられていない」という解説どおり、出発点と到達点との間をつなぐ「技法」にはあまり関心が示されないことである。『知覚の扉』では、それをメスカリンという薬物がつないでいる。じっさい、「魂が『実在』との合一知に達する」のは、「像（イメージ）を抱かずに行なう（imageless）観照」によってであり、「シンボルが少ないほどいい」というように、ハクスリーはシンボリズムの活用を含む技法一般、多彩なプロセスを重視しない。他方、「神を包括的に知ろう……世界内においても実感しようとするのであれば、誘惑や気散じは避けてはならず、……進歩のための機会として……神聖な活動となるようにそれを変形することが望ましい」というように、日常は重視する。[5]

2 それぞれに固有の危険

目的地に至るには、さまざまな道がある。カトリックでは、「活動」と「観照」が大別され、ヒンドゥー教では、「仕事の道」「知識の道」「信仰の道」が説かれた。二つにせよ三つにせよ、「道徳上の行動と霊知との関係はいわば円環状で、相互作用的」、かつその「循環過程が際限なく続く」とあるとおり、これらは相乗的である。そしてどの道を辿るにせよ、「精神または霊の辿る道は、両側に深淵が口を開いている……片側には単なる棄却と逃避の……反対側には……受け容れて享受するだけ」という、それぞれに固有の危険が伴う。[6]これは「霊的暴力」という主題にほかならず、以下は、そのハクスリーなりの整理である。

2-1 信仰・知識

そのままですでに救われている、すでに神的な根拠と一つである、したがって何もしなくてよい、さらには何でも好きなことをしてよい、という、「永遠の哲学」の異端思想や、信仰さえあれば道徳律に従う必要はない、とする信仰至上主義（antinomianism）が、古今東西に散在している。これらの立場は、なぜ苦行や瞑想、信仰や儀礼が必要かという問いには、答えない。

霊的意識のレベルではすでに、「私たちは神の『根拠（グラウンド）』というものに対する合一的な知識を有している……その知識そのものでもある」とあえて主張するには、かなりのレベルに達していることが求められる。「万物は神で、神は万物であるという単に知的な、実感されていない理論を……実際面に応用するとどういう結果になるか……悲惨な結果……陰惨な話が私たちに警告」しているとおりである。

また、よく知られているように、自然科学でも問われる宇宙の発生、生命の発生、意識の発生、知性の発生といった先端科学の探究は、万物に内在しつつ超越している「根拠」という『永遠の哲学』の前半部分からヒントを得ることがある。ハクスリーも、「下は原子から、上は……精神に至るまで、あらゆる個体は……絶対神の光線が、同じ絶対神の創造エネルギーの分化した被造放射物の一つと出会う点として考えることができる」と述べている。[7]しかし、このような教えや知識を耳にしたからといって、「合一知」の体現者、表現者になるわけではない。頂点的な知識や信仰を、そのまま行動に移してよいのは、頂点的な達人のみである。

2-2 観照・瞑想

どちらかといえば高く評価されている観照や瞑想も、落とし穴に囲まれている。初歩の段階で、「最高のものではない対象に向かって一点集中式に観照を行なうのは、危険な偶像崇拝になりかねない」し、ステージが進んで「外面的」な実践が放棄され「内なる光への集中」が追及されると、「静寂主義（quietism）」や「道徳律廃棄主義（antinomianism）」に陥る危険がある。[8]

2-3 苦行

ハクスリーは、苦行そのものは常に批判している。苦行は、「剃刀の刃を行くがごとくに危険に満ちて……片側には自己中心的な耐乏や苦行という陥穽が、他の側には何ごとも気にかけぬ寂静の態度という危険地帯」がある。苦行者は、「傲慢……嫉妬……怒り……残酷さ……無愛」などを伴い、一般人よりも「はなはだしく悪い場合が多い」からである。そしてその根本原因は、「自己中心」的なことであり、「禁欲」「修行」で得られるのは、「解脱ではなく……いわゆ

る『心霊』」能力なのである。[9]

2-4　儀礼、組織

儀式主義の弊害については、随所で批判される。とくに「組織化された聖餐本位の宗教体系（システム）に内在する弊害」は、儀式や聖餐が、「霊力が魅惑的な心霊宇宙から肉体化された自己の宇宙へと流れ通る水路」となって、参加する人の自己拡大を促し、それによって「人を解脱の道から逸らせてしまう可能性」があること、そして何よりも「権力を僧侶階級に与える」ことである。

組織的儀式に反対するハクスリーも、そこに一定の「部分的効能」があることは認める。儀式、秘蹟、祭典は、そこで象徴化された対象が、「神的な『実在』の一面」であり、世界とその「神的な『根拠』」との関係を「考えさせる」ときには、価値がある。旧約の預言者たちが口を揃えて「儀式主義に反対」していたにもかかわらず、エルサレムの神殿で儀式が執り行なわれ続けたのは、一つには、ほとんどの人が、瞑想や観照による「霊性や解脱」よりも、儀式の与える「感情的な満足」「超常能力」「部分的に救われること」を求めたこと、もう一つには、「霊性や解脱に至るうえで自分にとって最も効果のある手段は儀式」である人々がいるからである。しかしいずれにしても、こうした「儀式を重んじる過度の戒律主義」は、「永遠の哲学」においては低価値な「人格神」の観念に由来する。

ところで、組織化されない、生活の中での儀礼には、むしろ積極的な意義が認められる。「生活全体が本人によって一種の絶えまない儀式」となり、「自分の行動も聖餐」として行ない、「いかなる物体もすべて世界の永遠なる『根拠』の一象徴」と見なす、そのような霊的生活は、「事物が象徴で、行為が秘蹟であるということを、意識的に想い出す」ことにつながるからである。[10] このように、儀式の基準も、究極の目的につながるかどうか、あるいはそれを妨げるかどうか、というところにおかれる。

2-5　自我愛

「自己」と「自我」は、区別されるときもあるが、引用文との関係で、流用されることも多い。価値が高いのは、大きく開かれた永遠の自己であり、小さく閉じられた束の間の自我ではない。終極の目的である、個別の魂と「根拠」との合一の条件は、個人の欲望を消すこと、従順であること、行為の結果に無関心であることなど、自我を去ることにおかれ、信仰や儀礼、さらには瞑想や祈りも、それに添うかどうかという基準で、判定される。

神的な「根拠」を分有する生命を救い出し、「あるものに到達する」ためには、「自我中心的な生命を失う」こと、「自己否定……自己滅却……自己を死なせること」が不可欠であり、「自己」を垣間見ること、「無我、無執着、無関心、単純」が必要である。あるいは、利害を離れた愛が、充分に強烈となるとき、「知は合一的な知となって無謬性を帯びる」のに対して、「偏見に捉われた自己」は部分的で歪んだ知しかもてず、「感覚的な愛」は「合一に至る道で最後の障害となるあの自我を強める」。同様に、「我意、利己心、自己中心的な考え方、願望や想像」などを消し去るのが「最良の修行」である等々が、繰り返し説かれる。[11]

2-6　心霊的なるもの

以上、ハクスリーが『永遠の哲学』で主題化し、整理している危険を概観したが、ここからは、ハクスリーが随所で言及しながら、自覚的に主題化していないことを、あえて読みこんでみたい。

ハクスリーは、同時代における心霊研究の第一人者、ケンブリッジ大学の哲学者C・D・ブロードを参照して、「心霊的（psychic）」といわれる現象の事実性と、そのパワーを認めた上で、その弊害に随所で説き及んでいる。儀礼、儀式、聖餐式はただの形式ではなく、そこで用いられるシンボルは、「崇拝されることによって、一つの力の場のいくつかの中心……持続する渦巻き（vortex）……精神的な媒体（psychic medium）」となるのであり、「心霊術に夢中になること」は、「真の霊性への道の大きな障害」になるのである。[12]

そのメカニズムについては、つぎのように、やや心霊研究に立ち入った説明が、随所に出てくる。「敬虔な信徒たちの体験する恩寵の多く」は、「憧憬および想像の（当人と他の人たちとの）行為が繰り返されることによって生じた「心霊能力の渦巻き」から礼拝者にはね返ってくる人間的な恩寵」ではないか。儀式が繰り返されることで、「霊媒（心霊媒体）（psychic medium）」の心の「非人格的な下層部の枠内で、比喩的に渦巻きという形で考えてもよい何かが、独立した存在として継続しつづけ……この投射された心霊実体（projected psychic entity）は……客観性を有し……「外に」実在」するに至るのではないか。儀式の「神聖化された演技と呪文と読経」によって、「観念または記憶が客体化されて、何らかの形で荘厳な本物の現前」を創り出し、「魔術的」な「霊力、霊験」が生じるのは、「必ずしも神から出たもの」ではなく、「先祖の信仰、献身が投射されて、いわば幽霊のように特定の場所や、経文や、演技または行為な

どと結びついて独立した心霊的存在となったもの」からの恩寵や霊力ではないか、「儀式的宗教」の多くは、「オカルト」であり「洗練された善意の白魔術」であって、「霊的な恩寵」とは限らない。それは「肉体的な修行」「苦行」から得られるもののほとんどが、「解脱ではなく……いわゆる『心霊』能力」であるのと同様ではないか。[13]

こうして、儀式や苦行から発生する効果が、魔術的、オカルト的、心霊的なるものとして、「永遠の哲学」のプロジェクトから逸れたところで、世界にリアルな作用を及ぼすものとして、警戒されている。

3 陶酔と覚醒

ハクスリーの立場を、陶酔／覚醒という対語で説明しようとすると、概して、覚醒に価値が置かれ、陶酔は否定される。「神に酔う」と表現されるような神秘家の陶酔には言及されず、「夢から目ざめるという喩え」を「幻の快楽などから目をさまして、永遠を意識する状態に入る過程」とするのは、端的に覚醒を評価しているし、シャンカラを引用して、「アートマン」は個人の心とその作用の「証人」であるというのも、「絶えず心を集中させておくことなしには完全な解脱もありえない」というのも、「覚醒」の強調であろう。[14]

3-1 陶酔の批判

陶酔については、オスカー・ワイルドやホイットマンのような芸術家は、「万物に一を視る」能力に恵まれながら、「『一』を認めるべく努力をしなかった人」たちであり、「宇宙意識」という「無償の恩寵」「天与の贈り物」がもたらす「恍惚の喜び」をただ享受しただけ、と批判される。[15]

「陶酔」の危険・脅威は、つぎのように批判・警告される。「呪文」や「繰り返しごと」は、「実際に成果をあげる」が、それは「自己暗示の結果」である。「感情的宗教」「儀式的な神秘宗教」「感情喚起的な教理や修練」は、「音楽や香、荘厳な闇と神聖な光といった手段によって畏敬と美的恍惚」をもたらすことで、「特殊な霊的危険」をもたらす。何かの主題に夢中になって「没頭」すると、「一点集中的な観照が神を対象としている場合」でも、その一面を除くすべての面が「萎縮」してしまう。[16]

なお、呪文や祭祀が「自我を魅了する」と「陶酔」めいて訳されている箇所があるが、これはego-enhancingをego-enchantingと読みまちがえたためである。文脈からいえば、どちらでも文意が通る誤訳ではある。[17]

3-2 究極(に近いレベル)における陶酔と覚醒

さて、究極に近いところ、凡人の考え及ばないレベルになると、オリジナルの名言も、浸透的、交替的、同時的、矛盾的な表現になり、ハクスリーの解説も、陶酔とも覚醒とも、どちらとも定め難くなる。したがって、このレベルを、陶酔／覚醒という対語で考えるのは、あまり生産的ではないとも思われようが、ひとまず続けて、あとでまとめて再考しよう。

ブラフマンとアートマンを知り、かつ両者を意識的に区別することで、意識の大変革が起こり、「無心」の状態が出現するが、この状態を保つには、「強烈活発な注意力（alertness）と、平静で自己否定的な受動性とを結合」させることが必要である、あるいは「梵我一如という内面的な高い境地には、消滅そのものから消滅するという恍惚（ecstatic）」があるが、さらに「目ざめている（waking）日常的な状態で十全に神を知る」という境地もある、とされるのは、[18]陶酔と覚醒が高度な状態で併存、共存、交替可能である、ということだろうか。

「自分を委ねること、聖霊の導きに従順であること（docility）」は、「夢が終わって『真理』が現われるように目を開いたままにしておくこと」と同じである[19]というのは、「委ねる」を強調すれば陶酔的であり、「目を開いたまま」を強調すれば覚醒的である。「事物の神性におのれを順応させる者たち」は、「子供や阿呆……酔漢」に喩えられたり、「霊感」の「忍耐強い下僕となって、完璧な表現の自由」を得る芸術家に喩えられたりする[20]というのは、陶酔の極に近いのではないだろうか。

瞑想と同義である祈りについては、「緊張した受け身（alert passivity）の態度で……内在すると共に超越もしている絶対神に向けてみずからを開き、ひれ伏すこと」[21]などとされるのは、覚醒だろうか、陶酔だろうか、二つの混ざったものだろうか、時間的に交替するのだろうか。「一途な注意力……を長時間にわたって持続するのは難しい」ので、それはかならず「ゆるむ」が、そこを「とりとめのない夢想や空想（day-dreaming）で満たすか、もっとましな何かで満たすか」、どちらかになる[22]というのは、覚醒のゆるみが、下降的な陶酔になるか、上昇的な陶酔になるか、という分かれ道を描写しているようである。

3-3 霊媒における覚醒と陶酔

すでに見たように、ハクスリーは随所で「心霊」的なるものに接近し、スピリチュアリズムの霊媒についても触れながら、また心霊現象一般の事実性を

よく知っていながら、その意義については、否定的である。心霊現象の一つの焦点である霊媒は、「入神霊媒（trance medium）」という用語があるように、眠り込んで、死者と交流することが多いが、『永遠の哲学』からすれば、重要なのは「不死」であり、「死後の生」ではないからである。前者は、「神的な『根拠』の永遠なる今に参与すること」「神的『根拠』と同一であるアートマン」であり、後者は「いくつもある時間の一つにおいて存続すること」「私意識」にすぎない。[23]

他方、ハクスリーを離れて、著名な霊媒の報告を見ると、つぎのような部分がある。「はじめのころは身体から二、三フィート離れたところに立っていたり、あるいは身体の上の方で宙ぶらりんの格好で自分の口から出る言葉を一語一語聞き取る（conscious of）ことができた。……私自身にとって入神（trance）はいわば〝心地よい降服（surrender）〟である。……意識が薄らいでいき、まわりのことが分からなくなり（loose awareness）、柔らかい毛布で包まれたみたいな感じになる。そしてついに〝私〟が消えてしまう（I have gone）」というものである。

この直前に、原文では興味深い一節があるのだが、邦訳では言葉を省略し、かつ意訳しているので、内容がはっきりするように拙訳すると、「霊がトランスを完全にコントロールするまでの遅々とした進歩について、バーバネル（霊媒）は、『霊によって語られていることをまったく自覚しなくなる（complete unawareness）まで数年を要した』と述べている」とある。[24]

「自覚（awareness）の程度、意識（consciousness）の程度にはさまざまな段階がある」といわれた上で、特殊な役割を担う霊媒において、自覚や意識つまり「覚醒」を失って、トランスつまり「陶酔」に至ることの重要性が強調されているのは、『永遠の哲学』では見ることのできない特徴である。スピリチュアリズムがもたらす、初歩的ながら実効的な英知に価値を認める初心者にとって、こうした意識論は、重要な意義をもっている。

ただし、一般人の地上生活に関して、「霊性（spiritual nature）に気づいた人は……神性（the divine）が目を覚ましたのです（awakened）」と、日常で高い意識状態に目覚めることが強調されているのは、『永遠の哲学』の日常版と通い合う表現である。[25] 技法面、現象面ではなく、思想面に注目してみても、「高等スピリチュアリズム」においては、『永遠の哲学』でいわれる究極の根拠とのつながりが、当然の前提とされており、これも共通する。しかしそれとの合一は「あまりに遠すぎる」ものとされ、この世の未熟な人間にとっては、成熟した霊による指導の必要性、その献身的な働きの重要性、実際の働きかけが、強調されるのである。[26]

4 意識・存在・世界の多重性

陶酔と覚醒は、一つの意識層で、時間的に交替することもあり、複数の意識層を移動することで、いわば場所的に交替することもある。また、冒頭で「複数の意識層で、陶酔／覚醒が並行している」と述べたように、共存していることもあり、またそれに気づいていることもあり、気づいていないこともあるようである。

意識・存在・世界の相互依存関係と、それらの階層性、多重性は、「永遠の哲学」の公約数の一つである。井筒俊彦の最も単純化した説明を借りれば、「表層意識に身を置く人」と、「深層意識に身を据えた人」があって、それぞれの見る世界は違うが、「東洋的哲人」は、「深層意識と表層意識とを二つながら同時に機能させることによって、『存在』の無と有とをいわば二重写しに観る」ことができる、となる。[27]

意識・存在・世界の多重性の中で、陶酔と覚醒はどのようにからんでいるだろうか。実践と思索を編み合わせた本山博の証言からは、より大いなる存在・意識と一体化するときの一時的な「陶酔」と、自らが「場所」という世界になったときの「覚醒」、あるいはその間をつなぐ「覚醒」が、読み取れる。

本山は、意識・存在・世界の次元を五つ（物理的、アストラル、カラーナ、プルシャ、絶対無と、由来を異にするキーワードを組み合わせたもの）に区別して、その相互転換を考え、そのいずれにおいても、「宗教体験」は「三つの段階」を持つとした。

第一段階は、（その次元の）「利己的存在（自我性）が全く否定」され、短時間、（上位の次元の）超越者との「一致の恍惚状態」に留まるが、この「単純な一致」では、まだ「人間の意識は失われない」。

第二段階は、「超越者の個的存在への流入あるいは顕現が、全的に」起こり、「個はその意識、感覚、肉体における活動においては全く仮死状態」となる。この「意識してしたことではない……エクスタシー」体験のあと、体験の「記憶」が、「明瞭に意識の領域に上がってくる、そして初めから知っているようにも思われる」のは、「場所的な超越者の立場」に立っているからであり、「場所的存在となった個」は、体験後も「場所的存在」でありつづけ、「個」の意識は失われずに、「場所的意識」をもっている。

第三段階は「超越者」「神霊」との完全な一致であ

り、「個の個体性」がまったく否定されたこの状態においては「体験中も体験後も、それらのことを初めから知っているように思える」という。[28]

なお、本山が「場所的な超越者」「神霊」といった個別性を持った存在者を、宗教体験で出会い、相互交渉する重要な他者として説いているのは、井筒説などでは目立たない特徴である。

5 身心が緩むこと

意識の陶酔と覚醒は、かなり「固体」性をもっていて、相互に排斥し、それがいわば時間的に反復し、いわば空間的に交替するのだろうか？　それとも、意識は「流体」で、陶酔と覚醒は混ざりやすいのだろうか？　「物質」と「精神」の古来の二分法のように、またしばしばニューサイエンスの一部でそう表現されたように、「波動」の粗い意識では、陶酔と覚醒が固体のように対立し、波動の細かい意識にとっては、陶酔と覚醒は連続的、重層的で、「主体我」と言われるような知覚の焦点が、そこを自在に行き来できるのだろうか？

ハクスリーは、「一途な注意力」「一点集中的な観照」によって、その一面を除くすべての面が「萎縮(atrophy)」してしまうこと、またその持続はかならず「ゆるむ」こと、さらにその緩んだところは「とりとめのない夢想や空想」で埋められるか、あるいは「もっとましな何か」で埋められる、と表現していた。[29] この注意＝覚醒と、ゆるみ＝陶酔の交替や、その後の夢想＝陶酔、または「もっとましな何か」（＝覚醒？）への移行は、意識変容の初歩的・原理的な情景を、うまく描いている。特定の意識への集中や注意は、「萎縮」した覚醒であり、その緊張が緩み破れることで、広域な領域への覚醒をもたらし得る、という原理である。

複数の意識層があり、陶酔によって失われる知覚があり、目覚めてくる別の知覚がある。モードが変わるときのチューニングとしての陶酔が、より大きな意識の「覚醒」でつながれているのに、達人は気づくことがある。異化による覚醒と、覚醒による異化が交錯する。精神原理と物質原理の混ぜ物である身心は、全体的な陶酔、全体的な覚醒というのではなく、さまざまなプロセス、階梯をたどるときの、部分的な陶酔と覚醒が共存し、半ば陶酔しつつ、半ば覚醒しているのではないだろうか。

身心変容技法とまとめることのできる身・心の実践は、内在的かつ超越的な永遠の根拠と、私たちの本質との一致という、最終的な到達地点を実感するための、さまざまな工夫、試行錯誤の集合であり、階梯、段階、ステージ、道といった考え方が共通している。至りつく先は、同じ究極の神的「根拠」、「現実」であるにしても、あるいはそうでないにしても、どの階段を登るか、どの道を通るかで、途中で目にする風景は多様に異なり、また途上で出会う陥穽や危険は、あらゆる伝統で注意されてきたとおりであり、後退や逸脱を経験することの意義を強調する立場もある。

本科研のテーマである「負の感情」「悪」について、成熟、忍耐、待つことの重要性が、すべての研究に通底していたように思う。知恵や愛や慈悲が高まるには、成熟が必要で、それには時間がかかり、時代精神を変えるにも時間がかかり、待つこと、忍耐が必要である、ということではないだろうか。「悪」と呼ばれる暗い土壌の経験も、成長のために不可欠である。「妬み」や「不安」が、闇の中にありつつ、喜ばしいものになっていくのは、愛の成熟であり、「微欲」に気づくようになるのは、知恵の成熟であり、「魔を包み込む」のは、慈悲の成熟である。仏教の「無明」も、キリスト教の「原罪」も、魂の未熟さに由来するもの、成長して乗り越えていくべきものとして、位置づけられないだろうか。

「美」と「ユーモア」が負の感情を解毒し、「涙」が儀礼の行き詰まりを打開したというエピソード等々は、どれも闘争や緊張を緩める要素への注目である。先端を歩む者が、あえて日常の中で身をかがめることによって、非日常的な極地を目指す「力み」が、緩むのだと思う。精神医学で「退行」の著しい効果が報告されてきたことと、響き合う知恵ではないだろうか。

注

1　津城寛文『社会的宗教と他界的宗教のあいだ――見え隠れする死者』世界思想社、二〇一一年、序章。

2　オルダス・ハクスレー、中村保男訳『永遠の哲学――究極のリアリティ』平河出版社、一九八八年[Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy: An interpretation of the Great Mystics, East and West*, 1945]、六、一〇、一〇九、一一八、一四四、一四五、一五一頁。

3　同書、五一、一一三、一二五、二四八、二五八、三三六、四二三頁。

4　オルダス・ハクスリー、河村錠一郎訳『知覚の扉』平凡社、一九九五年[Aldous Huxley, *The Doors of Perception*, 1954]、二〇、三五、四三頁。

5　ハクスレー『永遠の哲学』、一一三、一七六－一七七、四四二頁。

6　同書、一二九、一九二、二五〇－二五二頁。

7　同書、六一、一〇九、一二六－一二七頁。

8　同書、五一、四九七頁。

9　同書、一七二、一七三、一八二頁。

10 同書、五〇、五二、四三九–四四〇、四四八–四五〇、四五二、四五四、四五五頁。
11 同書、一四五、一五四、一六九、一七七、一八四、一九三頁。
12 同書、四四、一一〇–一一一頁。
13 同書、一七三、二八三、四四四–四四五、四四八–四四九頁。
14 同書、二三、二七五、四四二頁。
15 同書、一二二–一二三頁。
16 同書、四〇九、四三〇–四三三、四九八頁。
17 同書、四一一頁。
18 同書、一三〇–一三一頁。
19 同書、一三五頁。
20 同書、二〇〇–二〇一頁。
21 同書、三六六頁。
22 同書、四七九頁。
23 同書、三五四、三六〇、四四四–四四五頁。
24 アン・ドゥーリー編、近藤千雄訳『シルバー・バーチの霊訓（一）』潮文社、二〇〇四年［Anne Dooley ed., *Guidance from Silver Birch*, 1966］、一四頁。
25 同書、三四、四一頁。
26 津城寛文『〈霊〉の探究――近代スピリチュアリズムと比較宗教学』筑波大学附属図書館リポジトリ版、二〇一七年［初版、二〇〇五年］、七八–八一頁。津城寛文『社会的宗教と他界的宗教のあいだ』、二五五頁。
27 井筒俊彦『意識と本質――精神的東洋を索めて』岩波文庫、一九九一年、一四–一八頁。
28 本山博『本山博著作集――現在と将来の宗教の指針』第九巻、宗教心理出版、二〇〇九年、四一五–四二九、四八一頁。
29 ハクスレー『永遠の哲学』、四七九、四九八頁。

参考文献

井筒俊彦『意識と本質――精神的東洋を索めて』岩波文庫、一九九一年。

ウィルバー、ケン、吉福伸逸ほか訳『アートマン・プロジェクト――精神発達のトランスパーソナル理論』春秋社、一九八六年［Ken Wilber, *The atman project: A Transpersonal View of Human Development*, 1980］。

ウィルバー、ケン、松永太郎訳『統合心理学への道――「知」の眼から「観想」の眼へ』春秋社、二〇〇四年［Ken Wilber, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, 1997］。

津城寛文『〈霊〉の探究――近代スピリチュアリズムと比較宗教学』筑波大学附属図書館リポジトリ版、二〇一七年［初版、二〇〇五年］。

津城寛文『社会的宗教と他界的宗教のあいだ――見え隠れする死者』世界思想社、二〇一一年。

ドゥーリー、アン編、近藤千雄訳『シルバー・バーチの霊訓（一）』潮文社、二〇〇四年［Anne Dooley ed., *Guidance from Silver Birch*, 1966］。

ハクスレー、オルダス、中村保男訳『永遠の哲学――究極のリアリティ』平河出版社、一九八八年［Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*, 1945］。

ハクスリー、オルダス、河村錠一郎訳『知覚の扉』平凡社、一九九五年［Aldous Huxley, *The Doors of Perception*, 1954］。

本山博『本山博著作集――現在と将来の宗教の指針』第九巻、宗教心理出版、二〇〇九年。

第四部 ❖ 心の模様

祈りと身心変容

桑野 萌
金沢星稜大学人文学部講師／哲学的人間学

1 はじめに

今回、本研究会を「聖グレゴリオの家宗教音楽研究所」で開催できることになったのは、私にとってとても大きな意味がある。聖グレゴリオの家は、私のキリスト者としての歩みにおいて、回心の場であるとともに、宗教研究の出発点となった場である。聖グレゴリオの家で、私はグレゴリオの聖歌による祈りと出会い、その祈りの美と調和の彼方にある神的次元に関心を持ったことが、本研究のはじまりである。

私はキリスト教における「回心」とは、身心変容と密接に関係していると考える。神との出会いや信仰体験とは、単に知的な解釈によって信仰内容を理解あるいは了解することだけではなく、身体と心のすべてが、（たとえ、教理の内容を頭で理解していなくても）神的次元に向かうことではないだろうか。また、典礼における歌や祈りとは、その意味内容よりも、ことばの持つ「響き」そのものに信仰と関わるなにか大切なカギがあるのではないだろうか。このようなことを考えるきっかけとなったのは、湯浅泰雄の身体論、修行論との出会いである。その中でとりわけ私が関心を持ったのが、身体の無意識の部分と気の関係である（湯浅泰雄の身体・修行・気については、『身心変容技法研究』第四号に掲載）。

本稿では、祈りと身心変容というテーマについて、キリスト教の典礼及び祈りと信仰体験の一体不可分性という観点から考えてみたい。すなわち、キリスト教における典礼（聖書朗読や歌、ことばの響き）や祈りの実践が信仰体験とどのように関係してくるのかについて考察したい。そのためにまず、湯浅泰雄における修行論をめぐる東西の比較思想をカギにして、キリスト教における身心変容技法、修行とは何かを考察する。そして第二に、スペインの神学者レイモン・パニカーの神学における、解釈学、あるいはロゴス（*logos*）・神話（*mythos*）・信仰の考察を契機に、キリスト教の祈り、信仰生活と修行の関係について明らかにしたい。

2 湯浅泰雄における修行論をめぐる東西の比較思想

湯浅の身体研究の契機となったのは、西田幾多郎や和辻哲郎をはじめとする近代日本哲学の研究である。湯浅によると、西洋近代哲学においては、人間は知的な認識主観として捉えられ、身体の問題は無視されている。デカルトの物心二分法に代表されるように、近代西洋哲学においては、精神と物質をはじめから区別して考える傾向にある。この考え方の背景には、キリスト教霊肉二元論までさかのぼる長い精神史上の特徴があると湯浅は述べている。これに対して近代日本の哲学者たちの考え方には、儒教、仏教などの東洋の伝統的思索の核となっている身体に対する関心と着眼があるという。この身体への関心と着眼の根底にあるのは、「修行」や「行」の考え方である。つまり、東洋の哲学的思索の基礎には、修行や行における個の身心変容体験が据えられていることに注目しなければならないと湯浅は指摘する。[1]

一方で、西洋哲学思想においては、デカルト以降、

ベルグソンやメルロ・ポンティなどの哲学者たちが現象学的な見地から心身二元論的思考様式をどのように克服するかという課題に取り組み、身体哲学をめぐり新たな見解を示した。また、現代のキリスト教神学においても霊肉が本来一体のものであることを確認している。したがって、心と身体の一体不可分性においては、東西問わず、明らかなこととして捉えられている。しかし身体をめぐる東西の比較思想において湯浅が強調している問いは、「心と身体の不可分性は、どういう意味において、またどういう考え方に従って主張されるのか」という点である。[2] つまり湯浅は、東洋と西洋の哲学の理論構成の方法論的基礎に根本的な違いを見出したのである。

この問題に密接に関わってくるのが、修行の問題である。東洋における身体論で問題の出発点となるのは、修行という実践のプロセスにおいていかに身心が変容していくかという問題である。一方で、キリスト教を中心とした西洋伝統思想においては、その実践を超えた究極的次元にあるもの（本質）は何か、という問いが哲学的思索の出発点に据えられることが多い。キリスト教の霊性や信仰の問題を問うときに、常にその究極的な到達地点に焦点を当て、実践過程、すなわち身心の変容の問題にはあまり注目してこなかった、ということが、結果として心身二元論を生み出してしまったのではないだろうか。したがってここでは、湯浅が提唱する東洋の身体論、修行論をカギに、キリスト教の典礼と祈りの実践と修行の問題について考えてみたい。

3 キリスト教における祈りの実践（asceticism）

キリスト教の伝統において、「修行」と類似したことばに“asceticism”[3]という概念がある。日本語では「苦行」という意味になるが、実際には幅広い意味を持つことばである。“asceticism”のもともとの意味は、霊性を耕していくための、身体・知性・徳などを含むさまざまなエクササイズを意味していた。キリスト教の伝統においては、信仰生活がより向上していくための、内的または外的生活における努力を指す。例えば、修道生活における労働や霊的読書という行為は、魂が、情動によって煩わされるのを克服する道と考えられている。また、典礼においての朗読、歌、祈りの行為も、キリスト者にとっては、信仰生活をより充実させていくためのある意味での修行的実践と捉えることができる。

両者の概念の精神史的展開を比較すると、湯浅が指摘するように、“asceticism”は、身体よりも精神面や霊における向上が強調されており、ヨガや禅の修行のように、身心の健康法として発展することもなかったといえる。しかし、「修行」と“asceticism”は、その概念の思想的発展において、違いがあっても実践のレヴェルにおいては、共通点が見いだされるのではないだろうか。

本稿では、キリスト教の修行的実践の中でも、修道生活による瞑想ではなく、すべてのキリスト者が関わる典礼による行為が身心にどのような変容をもたらすのか、典礼が個の宗教体験とどのように関わってくるのかという問題に焦点を当てたい。この問題を考察する手がかりとして、カトリックの司祭であり神学者である、パニカーの思想の中から神話・信仰・解釈学（ロゴス）（mito, fe, hermenéutica）の一体不可分性について取り上げたい。

4 レイモン・パニカーと宗教体験

レイモン・パニカー（Raimon Panikkar Alemany: 1918-2010, Barcelona）は、インド人の父とカタルーニャ人の母の間に生まれた、カトリック司祭である。ヒンドゥー教とキリスト教という二つの異なる伝統や世界観の中で育ったパニカーは、比較文化論や諸宗教対話論をはじめ、学際的な研究で知られている神学者、思想家である。科学・哲学・神学の学位を持つパニカーは、学術的なさまざまな優れた業績でも世界的に知られているが、私が特に関心を持ったのは、パニカーの人生を通しての宗教体験である。パニカーは、とりわけインドに関心を示し、三〇年の間、深く関わっていたという。彼が初めてインドを訪れたのは一九五四年のことであった。インドでの生活やさまざまな体験を通して、「私はキリスト教から脱し、しかしクリスチャンであり続けながらヒンドゥー教に出会い、仏教に立ち返った」と言ったという。パニカーにとって宗教とは、実験的な試み（experimento）や理論ではなく、人生の体験そのものであった。パニカーの思想には、それぞれの独自の文化を破壊することなく、不変の人間を目指すための、調和や融和のビジョンが示されている。[4] このようなパニカーの宗教への態度が、後の諸宗教対話や異文化間対話へとつながっていくのである。すなわち、どの宗教も全体から見ると真理の一部を占め、ゆえに相互に補完的な関係である。このことが諸宗教間対話を進めていく根拠である。パニカーによると対話とは、表面的な意見交換や、学術的な議論を意味するのではなく、対話する両者が互いに自身の存在についての究極的な問いに触れる、内的な対話を

指すという。人間は究極的なものへの問いを発する限り、宗教的な存在（*homo religiosus*）である。[5] この究極的なものへの問いは、人々の間に深い交わりと調和をもたらす、愛へのよびかけである。すなわち人間とは、個としての単体ではなく、「ペルソナ」であり常に他者と関わり続ける存在なのである。真の対話は、普遍性を目指すものであるが、多文化や他宗教社会の現実を生きている私たちは言語や、他者との関わりを通して、普遍性に到達しようとしている。すなわち対話とは、真理を探究すべきものである。また、パニカーの述べる「対話」とは人間同士のものだけを指すのではない。人間は宇宙の構成員でもある。したがって、対話とは、私たち人間を生かしている大地や環境との関わりも含まれるのである。諸宗教間や異文化間における対話は、パニカーにとって、さまざまな伝統文化が他者へとそして世界へと開かれ、創造的に変容していくための道しるべなのである。

5 神話（*mythos*）、信仰、解釈学

パニカーにおいて宗教とは、生きた体験である。近代以降、物心二分法が広まることにより、信仰は神話のひとつであり、理性によって作り上げられたものという考え方が広がった。これにより神話・信仰とロゴスは別の次元のもの、として捉える傾向が浸透していった。

パニカーによると神話、信仰、とその解釈学とは一体不可分の関係にあり、triple cosmoteándrica（宇宙的次元、神的次元、人間の次元との間にある三角的・循環的関係）を表している。生きた宗教体験は、シンボルとしての（比喩的な）言語あるいはわざを通して語られる。しかし、その言語とは、論理的に解釈されたことばではなく、詩や芸術のように比喩的なことばを意味する。[6] このような考え方をパニカーは、vivencia expresionismo とよんでいる。すなわち、祈りのことばや歌に代表される典礼での言語は、信仰によってあらわされた神話に意味を与え、生かすものである。

5-1 神話（*mythos*）

ここで取り上げる「神話」とは、人間体験の根本についての分析ではない。また、神話についての解説でもない。パニカーのいう「神話」とは、意識の在り方、*sui generis* の表現である。[7] それは「目に見えない光のようなもの」すなわち「光の源泉は見ることができないが、光そのものではなく、光に照らされたものを見るために、背を向けなければならない」[8] ようなものであると言う。生きた神話は、人間の理解の次元を超えたものであり、解釈によって明らかになるものではない。神話を解釈するという行為自体、すでに神話性を失っているのである。それは神話ではなく、むしろロゴスであるとパニカーは言う。神話は、思想の対象でも思想を発展させるものでもない。むしろ、思想を浄化し、ろ過し、そこに見えていなかった原形を照らし、映し出すものである。神話とは「光のように透明であって神話の歴史とは、形相（*forma*）であり、表現され、光に照らされて顕れるかたち」[9] なのである。

したがって、神話が人間界において表舞台に立っていたのは、まだ人間が原始的な生活を営んでいたとき、すなわち人間の思考がまだ進歩していなかったときである。つまり考えるという行為において、考えたことを認識していなかったときである。しかし、人間とは、単に思考（ロゴス）に還元できる存在でも意識に還元できる存在でもない。人間の内面の奥底には、目に見えない *mythos* が潜んでいるのである。宗教対話についても同じことが言える。すべての宗教はそれぞれの *mythos* を生きているのであって、それは教義や理論的な解釈に還元できるものではない。真の意味において生きた対話の背後には *mythos* が見いだされるのである。対話者が発する *logos* には、霊（*pneuma*）が潜んでいる。真の対話は、*logos* を通してこの霊の次元にたどり着くのだと、パニカーは言っている。

パニカーの宗教研究は、生活の中の体験に基づいているが、彼にとって体験（experiencia）とは、神話と同じように、本来、それ以上還元することのできない何かである（irreductibilidad primordial）、と言っている。感覚的、知的（あるいは霊的）な体験はすべて神話のような性格を持っている。神話は、体験と同じように私たちを究極的な次元へと立ち返らせる。それは、「なぜ」とか「どのように」といった理論的な説明が及ばない次元である。さまざまな説明は、神話や体験の在るがままの姿を歪曲してしまうことになりかねないのである。

神話と体験とは同じような構造を持っている。神話には体験と同じように、主体と客体の間に境界線がない。つまり、神話や体験はそれを生きているのである。パニカーがここで強調したいのは、神話と体験の性質、すなわち神話と体験が人間の生においてどのような位置にあるかということである。人間は歴史的に、現実（realidad）との直接的なつながりを求めてきた。体験の神話性とは、究極的な次元の現実へと人間を昇華させるのである。[10]

5-2 信仰

「神話」(*mythos*)は神的次元にかかわるものだが、信仰は人間の次元において*mythos*に応答することを指す。パニカーによると、この意味において信仰とは、人間の意識が*mythos*から*logos*に移行していくまでの道を示している。信仰とは、純粋に信じる行為であり、私たちが信じる*mythos*を表明するものであり、信じることとは、認識の対象となる信念を所有することではない。このように考えると、例えば「信仰宣言」(クレド)において、私たちが信仰を表明するというのは、その内容を知的に理解し、納得しその得た内容を宣言することではなく、私たちのそれぞれが信じる行為の奥底にある、何か神的なものの体験を表明することではないだろうか。パニカーによると、信仰についての人間の省察とは、信じることと同時に信仰の宣言の内容をどう理解するかという問題を示している。前者は、信仰についての思考を可能にし、私たちに信じるということへの意識を明らかにしてくれる。これに対して後者は、理性的な自己省察を意味しており、信仰は認識の対象とされ、知的な理解へと変容してしまっている。このことについて中世では、*cognitum*と*creditum*、すなわち知的な理解と信じることとは、互いに相いれないものとして捉えられていた。私たちは、信じること(qué creemos)を了解していても、なにについて信じているのか(en qué creemos)についてまでは、知ることができない。信じることにおいて私たちが表明していることは、目的を持たないのであり、私たちの頭で考えるような目的ではないのである。[11] このように考えると、信仰宣言において私たちが宣言しているのは、自らが、「信じること」を確認しているのであり、何を信じているのかという知的な理解を示しているのではない。

例えば「神を信じる」というのは、信じるという行為は知的な了解だが、真の信仰においては、神そのものが何者であるか、何であるかが分からない。すなわち信仰の対象としての神については、認識できないということである。したがって、神について明らかにしようとするあらゆる問いは、あまり意味がない。なぜなら、信仰の対象である神とは、あくまでもシンボルであり、概念ではないからである。私たちが信じているものについては議論不可能である、とパニカーは述べている。

自らが持っている信仰のダイナミズムを表明するというのは(意識的に神話をロゴスに移していく過程は)、概念に還元されるものではなく、「シンボル」である。パニカーのいう「シンボル」とは、認識論的なしるしではなく、まさにシンボル化された存在としての現実である。[12]

パニカーの述べる「シンボル」についてもう少し詳しくみてみたい。パニカーの主要な著作のひとつ*Icono de misterio*の中で、彼は「シンボル」と神の関係について次のように説明している。神とは、対象化されるものではなく、知識でもなく、ある特定の信念でもない。「神」ということばは語られる中に、顕れ、隠れるシンボルである。すべてのシンボルは、それそのものであり、内容や対象を解釈できるものではない。シンボルは解釈されるものではなく、シンボルそのものが、解釈学(*hermenéutica*)なのである。相手に直接語られることのないシンボルは、シンボルでなくなる。コンセプトが一義的なのに対して、シンボルは多義的である。シンボルは著しく相対的(相対主義〈relativismo〉ではなく)主体と客体の関係性において相対的である。つまり、シンボルは主体—客体の双方の関係の中に成り立っている。シンボルは観察(瞑想〈es contemplado〉)されるものであり普遍性を目指したり、目的化されたりするものではない。

例えば、言語がもし単に目的を示すための道具や、情報を伝達する手段であるなら神について語ることは不可能であろう。人間は、情報伝達だけのために話すのではなく、建設的に話すことへの必要性があるから話すのである。つまり、言語において、普遍性(同時にロゴスと切り離すことのできないもの)へと参与する本質的な必要性を感じているのである。人間は、ことばを通して神的な次元に触れようとするが、それは普遍的な宇宙の次元がロゴスと一体不可分の関係にあることを示しているのであろう。[13]

シンボルとはつまり、現実に立ち顕れてくる何かなのであり、それは主体に顕れる何かでもある。立ち顕れるのは、誰かにつまり、意識に立ち顕れるのである。ここで注意しなければならないのは、立ち顕れることそのものではなく、その顕れる何かは実態ではないということである。人間の意識に顕れるのは、この世に存在する純粋に対象としての実体や、単に精神に存在する実体ではない。シンボルは、対象と主体の双方の側面を抱え、その両側面を一体化させる。例えば、*Πάπα*というギリシア語は、コップ、コンテナ、容器と翻訳できるが、同時に「ペルソナ」を意味する。

シンボルは何かを推定させる助けとなるが、もしシンボルに解釈が必要ならばそれは単なる記号となり、もはやシンボルではなくなってしまうのである。[14]

しかしながら、私たちの身の回りでは、さまざまなところで解釈が求められる。人間は、シンボルだけでは生きていけないからである。では、その解釈とはいったい何なのか。そのことについて考察してみたい。

5-3 解釈学

神話・信仰・解釈学は相互に関係しあって、相互に活かしあっている。パニカーはこれをLa triple (cosmoteándrica) unidad del universoとよんでいる。

解釈学とは、シンボルに意味を与え、意味を生み出し、シンボルを生活に根差したものとする。パニカーによると解釈学hermenéuticaとは、解釈のわざであり、科学であり、その過程を通して、また新たなシンボルを浮き彫りにさせる、と述べている。解釈とは、認識している主体と認識する対象の分裂を克服する方法である。パニカーはここで解釈学において重要な三つの方法を取り上げている。この三つの方法は相互に結びついており、認識論による分裂や、それによる人間の孤立を克服するためのカギとなっている。

ひとつめは、*morfológica*（形態論）である。*morfológica*とは、親、教師、長老などが授ける、知的な説明や教養、教育を指す。正確な意味にいまだ通じていない人々に対して与える説明や教育である。テキストを読むのはまさにこれにあたる。この場合、論理学の方法論が用いられる。

次に取り上げているのは、*diacrónica*（通時態）である。通時態とは、コンテクストの理解である。すなわち、テキストを理解するために必要な知識である。事実のもともとの意味と解釈する側の時間的な溝を埋める方法論である。また、*diacrónica*は、イデオロギーと時間の問題とも関連している。内在的な要素としての時間的な要因を中心に考察する。この場合、歴史科学的な方法論が用いられる。この解釈の過程は、他の世界観を理解するために、私たちの現にある立ち位置から、脱することを意味する。

最後にパニカーが取り上げているのは*diatópica*である。パニカーがこの方法論を取り上げているのは、まさに*diatópica*が世界のさまざまな文化の不理解がなぜ生じるのかその根拠を考えるカギとなるからである。パニカーは、異文化間の相互理解に溝が生じるのは、ある特定の伝統と広い伝統のうちにある時間的な問題だけではなく、二者間のトポイの溝にあると指摘している。その溝の原因は、歴史的伝統の共通性や、また相互の文化交流史において、知性や基本的な前提条件をめぐる型が、築いてこられなかったことにあるとパニカーは指摘する。つまり、異文化間が相互に理解し合い、受け入れ合うためには、二者間（あるいはそれ以上の）文化の間の理解の場や自己理解が必要なのである。[15] この方法は私たちを、ある特別な対話（*dia-logos*）へと導く。この*dia-logos*は、私たちが交わりのうちに入ることのできる神話を生み出しながら、対話の次元へと、ことばを超えた心の次元に到達し、最終的には同じ知性の地平を共有すべく、理解へとつながっていくのである。*diatópica*による解釈は、テキストやコンテクスト以前のpretextoを問題とする。さらに、*diatópica*による解釈は、他者を同様に知の源泉と捉えるため、対象として客観化することができない。*diatópica*において中心的な問題は、人間の多様な自己理解のあり方の理解である。つまり、*diatópica*は、真の*diálogo-dialógico*に到達するために、根本的な違いを持つ人間の地平、まったく異なる伝統や文化の場（topoi）に触れる試みであり、異なる場を通したある理解に至るためのわざなのである。この*diálogo-dialógico*は、弁証法的対話（*diálogo-dialéctico*）を超え、真の他者理解へと私たちを向かわせる。それは、独自の言語の限界を超え、共通の言語を築こうとする、真の相互の対話である。[16]

この真の対話こそ、私たちが無意識のうちに分離してしまっている神話（*mythos*）と*logos*、主体と客体、心と精神、合理的思考と霊の二元性を克服するカギなのである。

6 神話・信仰を現実に活かすわざとしての身心変容

パニカーの提唱する神話・信仰・解釈学の一体不可分性を契機に、キリスト教における*mythos*、信仰とそれを信仰生活に活かすわざとしての「解釈の在り方」について考察してみたい。私たちの世界は神話によって与えられ、ロゴスによって発見されたのである。神話とはすなわち、ロゴスとは違う次元での「知」であるということができる。神話とは、さまざまな伝統文化的背景を持つ私たちの、それぞれの信仰において体験される、霊的な次元であり、それを生活に具体的に生かしていくためのわざとは、自らが体験したことの意味を問い、単に言語化することだけではなく、典礼における祈り、朗読など信仰生活におけるさまざまな行いであると考えられないだろうか。

このことについてパニカーは、神話と人間の位置をめぐって次のように述べている。はたしてある特定の地域や文化背景の中で生み出された神話が、異なる文化や地域においても似たような神聖な歴史として、捉えられることは可能なのだろうか。この問題は、単に他の外国語に適した翻訳をする、といった問題ではない。これは、異なる言語の翻訳の問題ではなく、広い意味での言語の問題である。ここでは、コンセプトを翻訳することと神話を解釈することの違いが浮き彫りとなっている。神話の解釈は、典礼の司式者、あるいは預言者である祭司の真の役割

である、典礼の行為に類似しているという。さらに、「神話を祝う」ことは、その文化や地域の違いを超えているという。神話とは、発見され、聴かれるものである。すべての神話は、疑いなく、自らが発見した出来事をことばに発する場を与える。それと同時に、神話は私たちをある方向へと導き、扉を開き、現実のある側面を明らかにする。私たちがまったく理解することのできない、完全に新たな啓示は存在しない。さまざまなかたちで顕れるあらゆる啓示は、私たちが垣間見、予見し、また信じたことを顕わにするのである。[17]

このように考えると、例えば、ラテン語のグレゴリオの聖歌による祈りを、歴史的文化的背景のまったく異なる日本において行った場合でも、その祈りによる神聖さや美しさは、失われることはなく、むしろ時空を超えて、私たちになにかを明らかにしてくれると考えることができる。問題の中心は、言語の翻訳や意味解釈ではなく、私たちが受け止め、発見したグレゴリオ聖歌による祈りの神話性をどのように典礼における祈りの行為を通して、表現するかである。グレゴリオ聖歌の祈りの美しさはその意味理解のみにあるのではなく、むしろ聖歌の持つ響きにあるのではないだろうか。その「響き」にこそ、祈る人々が信仰を通して受け取った啓示（神話性）が顕されているのである。

7 おわりに

本稿では、キリスト教における祈りの実践と信仰生活における身心変容について、考察してきた。湯浅泰雄が提示した「行」や「修行」の問題を契機に、どのようにキリスト教の信仰生活における祈りと典礼の実践（修行）と身心変容（信仰体験）の関係を考えるかというのが本稿の課題であった。この問題を追求するために、パニカーの「神話」「信仰」「解釈学」をめぐる思想をカギに、啓示によって照らされた信仰と祈りの実践や信仰生活の関係について考察した。啓示によって照らされた真の知をどのように生活において、また典礼において実践していくことができるか。キリスト教の行をめぐる課題の中心はこの問いにあるのではないだろうか。

「真の英知」についてパニカーは次のように述べている。「英知とは生き方のわざ」であり、「生きることを味わう」ことである。それは「人生について知ることではなく、むしろ人生の満ち足りた体験である」[18]パニカーにとって「英知」とは、「マントラ」であり、そのことばのメロディーが常に彼の中にあり、それに従い生きてきたという。私たちの内面に響くのは音楽だけではなく、思想にも響きがあるという。それは聴覚において感じるだけではなく、私たちの精神、身体、そして霊にまで響きわたる、と述べている。

真の英知によって発せられる言語には、聴覚と身心をつなぐちからがあるのである。[19]

注

1 湯浅の身体論については、主に「身体論――東洋的心身論と現代」『湯浅泰雄全集』第一四巻、白亜書房、一九九九年を参照のこと。

2 湯浅泰雄、『身体論』一四、一四二頁。

3 "ascetcism"：ギリシア語の"askeō"、英語の"to exercise" "to train"に由来し、日本語の稽古、訓練に通じていて、「苦行」、「荒行」、「禁欲」などを意味する。

4 パニカーの生涯については、ジローナ大学Auditorio del Centre Cultural La Mercè において、二〇〇八年四月に開催された、パニカーのdoctor honoris causa の式典においてJosep-Maria Terricabras によって紹介されたものを参照した。(http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/biografia.html)

5 R. Panikkar, *El diálogo indispensable: Paz entre las religiones*, Barcelona, Peninsula (2003)23.

6 R. Panikkar, *Mito, Fe y Hermeneutica*, Barcelona, Herder (2007) 28.

7 "sui generis"：それ自身の（固有の）種・属。ここでは、神について指す。「私たちが神とよぶ現実の役割を示すために適切なパラメーターはない」(R. Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona, Península〈1998〉22) とパニカーは述べている。

8 R. Panikkar, *Mito, Fe y Hermeneutica*, 29.

9 Ibid.

10 Ibid. 315-320.

11 Ibid. 30.

12 cf. Ibid. 30-31.

13 R. Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, 28-29.

14 Ibid. 32.

15 異なる国同士の伝統や、精神史の類似性の型についてパニカーは、equivalentes homeomórficos（位相同型）ということばを使って説明している。それは、Equivalente cultural 文化的な類似性を見出すことである。(例えば、キリスト教文化における「パンと葡萄酒」は日本文化の「酒と米」にあたるなど)。この考え方は、多元主義的であるが、パニカーによると多元的な考え方において、統一した考え方はむしろ不要であり、多元性そのものが究極的実在の構造そのものを表していると指摘する。

16 Ibid. 33-35.

17 cf. R. Panikkar, *Mito, Fe y Hermeneutica*, 156-158.

18 R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, Madrid, Espasa Calpe (1998) 9.

19 ibid. 17.

第四部 ❖ 心の模様

マインドフルネスと認知行動療法

熊野宏昭
早稲田大学人間科学学術院教授／臨床心理学・行動医学

1 マインドフルネスとは

マインドフルネスというのは、いまの瞬間の「現実」に常に気づきを向け、その現実をあるがままに知覚し、それに対する思考や、感情にとらわれないでいる心の持ち方、存在のあり様などと説明できると思います。どういうことかというと、現実というものを理解するときにわれわれは感じることができるのです。子どもはまさにそうです。初対面の人と会って、何か怖そうな人だと、ちょっと遠巻きにして近づかなかったり、優しそうな人に抱きついたりします。その「感じ取る」ということをわれわれはできるはずなのですが、大人になるとそれを忘れてしまい、いろいろ考えて理解しようとしてしまうのです。「この目の前にいる人は自分の味方なのかな、敵なのかな。俺の言うことをちゃんと聞いてくれるのかな。何か意地悪っぽい顔をしているな」とかいろいろなことを考えて理解しようとすると、感じる力自体が働かなくなってしまいます。それを逆転しようということです。考えて現実を理解しようとするのではなく、等身大に感じ取ろうとする、それを「気づき」といいますが、等身大の気づきを持てるようにしようということです。そこで、心の持ち方というのは、いまこの瞬間にそういう心の使い方をしようということです。この心の状態をマインドフルネスと呼びます。

一方で、そういったマインドフルネスを繰り返しつくり出す練習をしていくと、感じ方というか、普段の心の動き方自体が変わってくるのです。これは特性といわれるもので、心理特性が変わってきます。パーソナリティーが変わってくるといってもよいです。すぐにハッとここに戻って来られる、気づけるような存在のあり様、生き方となっていきます。例えば、後ほどお話しする武道・芸道でいえば、宮本武蔵は明らかにマインドフルネスの達人だったと思うのです。そうでないと、目の前のことに集中して、後ろから叩き切られて死んでしまうようなことが起こったはずなのですが、どこから攻められても、感じて、かわすこともできるし、攻めることもできるし、逃げることもできるし、というような周りの空間すべてに気づき、気を配っていた。そういうふうに生きていたのではないかと思うのです。ですから、長生きして、剣聖とまでいわれました。マインドフルネスを日々実践していると、放っておいてもそういった心の状態が生じるようになるというのも非常に大きなポイントです。マインドフルネスは持続的な心の在り方を確立していくのが目標です。

1-1 マインドフルネスと仏教の「自己観」

ところで、いまの瞬間の現実という「現実」には、自分の思考、感情、身体感覚、記憶など私的出来事が含まれます。つまり、仏教から来ている自己観です。仏教の自己観で、「自分」に認めているのは体験をする、観察をするという働きだけです。その場合に、自分の体であれ、心であれ、すべて観察をする自分の外で起こっている出来事だと捉えるわけです。そうすると、自分の思考、感情、身体感覚、記憶なども自分の観察対象で、自分の心の中で起こっている、体の中で起こっている出来事なのだというふう

に考えていくわけです。「変なことを言うな」と思うかもしれませんが、例えば、外で「ドカン」と音がして、「なんだ、何が起こったんだ」というふうに思いますよね。自分の外で起こっていることなので、何が起こっているのかわからないわけです。注意をそちらに向けて、「何が起こったんだ?」というふうに耳をすまして知ろうとします。ところで、いま、私が、急に胸が痛んだとします。これはどうでしょう。何が起こっているかわかりません。心筋梗塞なのか、胸やけなのか、わかりません。これは外で「ドカン」と音がしたのと同じ構図です。やはり、何が起こっているのかわからない。「自分の中で起こっていることならわかるでしょう」といわれてもわかりません。これは自分の外で起こっていることだからなのです。そういうと、心の中は「さすがにそういうことはないだろう」と思うわけです。

でも、急に何かを思い出したりすることがあります。ずっと思い出さなかったのに、ふっと、思い出します。誰が思い出したのか、勝手に出てきたといったほうがいいような感じです。そういった、自分の中と思っているものであっても、実は観察するという自分からすれば、外で起こっていて、観察対象になるのです。そこで、観察する自分と観察される現実というものがあるわけですが、面倒なことに、その間にいろいろなイメージとか思考とかが入ってしまうのです。例えば、自分がなぜこんなことを思い出したのか、考えるわけです。そうすると、見ている自分と、見られている記憶との間に思考や感情やイメージが入ってきて、どれが現実で、どれが自分が思い浮かべているだけのことなのかがわからなくなってしまうのです。

ここで、自分の外にある物事、例えばそこに座っている相手の人のことを考えてみると分かりやすいと思います。「その人はどんな人なんだろうか」とダイレクトに感じていれば感じ取れるはずですが、われわれは常にいろいろなことを感じて、まとめて考えて、思い出しているわけで、目の前の人がどんな人なのか感じ取れなくなっています。そういった自分の解釈や評価を現実や自分に対しても向けてしまい、それを現実や自分と取り違えることによって、あるがままに知覚できなくなって、妄想の世界に広がってしまう、これがさまざまな悩みや苦しみの原因になるのだという、捉え方です。

1-2　マインドフルネスで自分や現実の実像を捉える

そこでマインドフルネスを実現することで、自分や現実の実像を捉えられるようになることを目指していきましょうということになります。マインドフルネスというのは、ストレスのない状態、あるいは、ストレスを緩和する状態の一つかなと思われるかもしれませんが、図1に示したように、ストレス状態の逆に近いのはリラクセーション状態です。それに対して、マインドフルネスというのは違った軸にあるのだと考えてもらったほうがわかりやすいです。マインドフルネスというのは目覚めの状態なのです。目が覚めてちゃんと目の前のことを感じている状態だと理解したほうがマインドフルネスの本質を捉えやすくなります。その逆の状態は、ストレスの状態というよりも心ここにあらずの状態だと理解していただくと、マインドフルネスとは何かというのが見えてくると思います。マインドフルネスじゃない、心ここにあらずの状態というのは、現実あるいは、自分についていろいろと考えて、現実や自分をでっちあげてしまうことと関係しています。

私の話が始まってしばらく経ちますので、みなさんもそろそろ、「何かよくわからなくなってきたな」とか、「どっかで聞いたような話をしているな」とか、そんなことを考え始めます。時間がもったいないので、考え事を始めるのです。考え事を始めるとみなさんはここにいなくなってしまうのです。どこかへ行ってしまっているわけです。私が急に黙ったりすると、「何だ、急に静かになってどうしたんだ」と、ここにハッと帰ってきますが、ハッと気がついた状態そのものがマインドフルネスなのです。

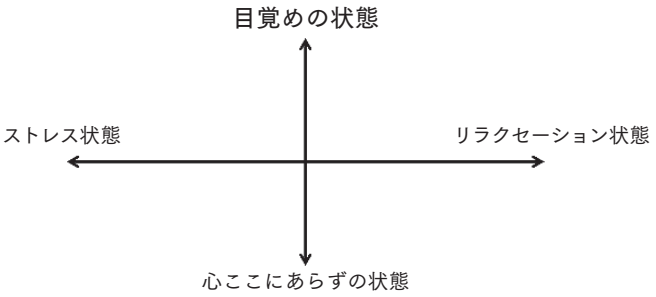


図1　目を覚まし、瞬間瞬間の自分に戻ること（熊野宏昭、2016年より）

1-3　心ここにあらずの状態ではうまくいかない

心ここにあらずの状態だとなぜまずいのでしょうか。私の話が「どっかで聞いたような話をしている。じゃあ、ちょっと、他のことを考えてみようかな」、

これはまずくないです。どこかで聞いた話を何度も聞く必要はないですから。みなさんが考えたいことをいろいろ考えるというのは悪いことではないです。でも、目の前のことに集中しなければいけないときでもそういうことが起きてしまう、これはあまりよろしくないわけです。例えば、友達に相談して、「大事な話なのでよく聞いてね。それで君がどう思うのかぜひ教えてほしいんだ。でね、こういうことなんだ」と話し始めます。すると、三分も経たないうちに、壁の時計を見始めたり、外の風景を見始めたり、あるいは、スマートフォンを取り出したりします。困りますよね、スマホでメールとか読まれては。「ちゃんと、聞いてって言ったじゃん。大事な話をしているのに（ここにいてくれないと）困るんだよ」ということで、非常に頼りにならない相手になってしまうわけです。ですから、心ここにあらずの状態になると頼りにならないということで、「ちゃんとここに目を覚ましている」ということが重要です。

自分の中でもそうです。例えば時間がないから、一時間の間にこの課題を終わらせなければいけないと始めるのだけど、五分も経ったら、「あれ、明日の天気はどうだったかな」「ワールドカップはどうなったんだ」と調べ始めたりします。五分、一〇分経ってしまって、「時間があと三〇分しかない」。そういうふうに心ここにあらずになってしまうと、いま取り組んでいることもお留守になってうまくいきません。

そういう時にわれわれの頭の中に出てくること、これはマインドワンダリングといったりします。マインドワンダリングの中身は、だいたい気になっていることが多いのです。自分がうまくできなかったこと、昔のことを思い返して、「なんであんなこと言っちゃったのかな」「なんでこれができなかったのかな」、これを「反芻」といいます。昔のネガティブな体験を繰り返し思い浮かべることです。これはうつの非常に大きなリスクファクターです。

ほかに「取り越し苦労」もあります。「新しい人と話をしなくてはいけないんだったな。うまく話せるかな。俺、ああいうタイプ苦手なんだよな」と、ぐるぐると考えます。これを日常の言葉を使うと「心配」といいます。これは不安障害、不安症の大きなリスクファクターです。われわれはぼんやりしていると、ネガティブなことを考えがちなので、目の前のことに取り組めなくなるだけではなくて、どんどん落ち込んでいったり、不安が大きくなったりということが起こるわけです。

それから、もう一つ、心ここにあらずの状態になる大きな理由は、「心を閉じる」ということです。心を閉じると目の前のことは当然感じられなくなります。これは「回避」といいます。後で述べますが、回避は常にしています。「不安になったり、落ち込んだりしないぞ。痛みなんて感じない。大丈夫だ」と考えると、もう感じなくなってしまうことになります。

ですから、心ここにあらずの状態になるには大きくいうと、二つあります。「考えていることにのみ込まれること」「心を閉じてしまうこと」です。そうしないで、目の前のことをちゃんと感じてみましょうというのがマインドフルネスです。

1-4　武道・芸道はマインドフルネスのトレーニング

マインドフルネスにはいろいろな方法があります。日本であれば、さまざまな武道・芸道は、皆マインドフルネスのトレーニングになっていると思います。しかし、いまの日本の武道・芸道が皆そうかというと、家元とか、いろいろなしがらみがある中でやっていたら、実はマインドレスになっているのかもしれなくて、そこはまた別の問題があるかもしれないのですが、本来の武道・芸道は、マインドフルネスのトレーニングになっています。そういうところからエッセンスを取り出していくと、やはり瞑想法として練習するのが一番手っ取り早くて効果が大きいというのがいまの考え方だと思います。

もう一つ、スポーツ選手も実はマインドフルな心の使い方が結構できる人が多いのです。私も何年か前に見て驚いたのですが、ＮＨＫの「ミラクルボディー」という番組だったと思うのですが、Ｊリーグの中村俊輔選手が出ていて、中村選手は試合中に調子がいいときは目が動かないのだそうです。まっすぐ前しか見ていないらしいのです。目がキョロキョロ動いているときはうまくできていないときだという話でした。それはどういうことかというと、目がまっすぐ前を見ていると視野が広がってすべてが見えるという状態になるのだそうです。そうすると、自分が前に進んでいく状況でも、ここに敵がいて、味方がいて、ボールがこっちから飛んできて、ここに隙間があるというのが全部見えるので、それでうまく動けるのだそうです。これはまさにマインドフルネスの使い方としてパーフェクトだなと思うのです。

1-5　瞑想法による実践を練習する

一般的には瞑想法として実践するのが練習としてはいいので、まずそのポイントをお伝えします。座ってやるときには背筋がすっと伸びているのが大事です。どんな瞑想法でも、背中を丸めてやってもできないことはないのですが、とても難しくなります。背筋をすっと伸ばす以外、体の力がすべて抜けていると瞑想は、とてもやりやすくなります。そして、少

し体が前に倒れているような感じで、下腹に少し力が入るような感じです。そこで今度は呼吸に注意を向けていきます。自分が呼吸をしているということにです。体の動きと体の感覚で、感覚のほうがやりやすいかもしれませんが、呼吸をしたときに感じられる、体の感覚に静かに注意を向けていきます。このときの呼吸は、ゆったりとするくらいで、なるべくコントロールしないようにします。呼吸を規則正しくする瞑想もあるのですが、マインドフルネスの呼吸の大事なポイントは、規則正しくしないということです。

瞑想法にも二つあって、集中する瞑想と観察する瞑想があります。みなさんが瞑想といわれたときにだいたいイメージされるのは集中する瞑想だと思います。ろうそくを見つめたり、あるいはマントラや真言といわれる聖なる音に集中して「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と唱え続けるなどです。あるいは呼吸にずっと注意を集中していくとか、呼吸の数を数える、「吸って吐いて、吸って吐いて」と規則正しく呼吸をして10までいったら1に戻るというようにするものです。そういった瞑想法は、集中力を高め集中する瞑想、集中瞑想といいます。実は、集中瞑想はリラクセーションと関係が深いのです。それに対して、マインドフルネスは観察する瞑想と関連が深いのです。瞑想には集中瞑想と観察瞑想の二つがある。集中瞑想はリラクセーション、観察瞑想はマインドフルネスと関連が強い。これくらいを頭に置いておくと、リラクセーションとマインドフルネスの関係も理解しやすくなると思います。

1-6　呼吸をゆったりしてコントロールしない

呼吸をゆったりとするくらいにして、なるべくコントロールしないようにします。つまり、深く吸いたいときには深く吸っていいし、体が楽なときには浅くていいわけです。不揃いで全然構いません。そして、おなかや胸の辺りの動き、あるいは、そこで生じる感覚に注意を向けて、膨らんでくるときには「ふくらみ、ふくらみ、ふくらみ」、縮んでいくときには「ちぢみ、ちぢみ、ちぢみ」、長くやるときには「ふくらみ、ふくらみ、ふくらみ、ふくらみ」というような感じで感覚をそのまま感じ取るようにします。これは、自分が「ふくらみ、ふくらみ。ちぢみ、ちぢみ」と観察して言っているのであって、音頭を取って呼吸するのではありません。音頭を取るのではなく、体が膨らんだり、縮んだりしているのをその「ふくらみ、ふくらみ、ふくらみ」という言葉、気づきが追いかけている感じです。気づきが追随する、そうすると、木の葉が風でそよいでいるのを見ているような感覚が生じたりすることがあります。体がただ、ふくらんだり、ちぢんだりしているような感覚が生じたりすることがあります。そして、大事なのは、単調な練習をしていると雑念とかかゆみとか痛みとかコリとか、ちょっとイライラっとした感じとか、落ち着かない感じとか、そういうものが浮かんでくることが多いのです。そういうものが浮かんできて、それを考え続けてしまうと、そこでそのままマインドフルネスは終わってしまいます。瞑想がそれ以上できなくなってしまうので、「いま、こういう考えが出てきたんだな」ということに気づいたら、そっとまた体の感覚に注意を戻すようにするのです。ここが一番のポイントです。気づいたら、そっと戻します。気づかないなら仕方ないです。もう、どこかまで行ってしまうのですが、「あ、いまなんかちょっと、考えているぞ。ちょっとかゆくなってきているぞ」となる場合は、自分に「雑念」と声をかけてあげるのです。「雑念、雑念、雑念」と自分に声をかけてあげて、「戻ります」とまた、心の中で声をかけて、そっと呼吸や体の感覚に意識を戻します。あるいは、かゆみが出てきてそこが気になる場合は、「かゆみ、かゆみ、かゆみ」と何回か、声をかけて――これをラベリングといいます――、また「戻ります」と声をかけて、呼吸に伴う体の感覚に注意を戻すようにします。

実はここまでの方法は集中瞑想と同じ方法です。ただ、集中瞑想の場合はもう少し、さっと戻します。例えば、「息を吸って吐いて、1、吸って吐いて、2、吸って吐いて、3」、何か余計なことを考えると、いくつまで数えたかわからなくなるのです。不思議なくらいです。不安なことを考えると、「あれ、5だったかな。6だったかな」とわからなくなるのです。そうしたら、そこで何かほかのことを考えてしまったので、また1に戻すのです。つまり、集中することが手段なので「それた」と気づいて戻すまでの時間がかなり短いのです。ただ、集中瞑想は集中すると、雑念が出てくるのが実は特徴なのです。

1-7　自律性解放ですっきり

雑念が出てくること自体は何も悪くないのです。どういうことかというと、みなさんの中でも自律訓練法というのを使っておられる方もいらっしゃるかと思うのですが、自律訓練法は、しゃかりきになってやってはダメなのです。受動的注意集中といいます。受動的注意集中しているときの特徴は、雑念が出てくることです。あるいは、体の中の余分な感覚が出てくることが特徴で、これは自律性解放といいます。自律性解放というのは、体や心の中に溜め込

まれた歪みが浮き出してきて解放されていくのだという比喩的説明をされますが、体の中に蓄えられた歪みが解放されますので、出てくるほうがすっきりするのです。ですから、自律性解放が起こったほうが自律訓練の効果が高くなります。一つ但し書きとしては、自律性解放が起きたときにそっちに連れていかれてしまったら自律訓練が終わってしまいますから、「あ、いま、こういうのが出てきたな」と気づいて、また自律訓練の練習に戻らないといけないです。

このように何かに集中していて、それたら戻る、また集中していてそれたら戻るというのを繰り返すと、一番リラクセーションが深まることが定式化されています。これはリラクセーション反応といわれているものです。ハーバード大学のハーバート・ベンソン先生が定式化したものです。だから、リラクセーションはしゃかりきに一つのものに集中するのではなくて、それたら戻る、それたら戻るということを繰り返すことによって実現するとされています。このこと自体が、マインドフルネスにとても役に立つわけです。

マインドフルネスというのは、「心ここにあらず」になっていることに気づくことだといいました。ですから、集中していって、「ふくらみ、ふくらみ、ふくらみ、ちぢみ、ちぢみ、ちぢみ、ちぢみ」とやりながら「別のことを考えているな」とハッと気づく、ここがマインドフルネスが生じる瞬間なのです。それが、生じれば生じるほど、マインドフルネスの練習になるわけです。ですから、マインドフルネスでも、前半部分は集中瞑想の要素を利用して、「あ、いま、何か他のことを考えちゃったぞ」と気づいてそっと戻ります。この「そっと戻る」のはなぜかというと、何が浮かんできているのか、自分の心がどんなふうにそちらにもっていかれたのか、どうやって自分は戻ってくるのかを観察するということなのです。観察しながら戻ってくるところで、またもう一つ練習になるわけです。「あ、それちゃった、別のことを考えちゃった」と、ハッと気づくところで勉強になり、そこから戻ってくるプロセスを観察することもまた練習になるということで、観察する練習を増やしていくのがこのマインドフルネスの特徴です。

1-8　注意をパノラマ的に広げる

本番はそのあとです。本番は、注意をパノラマ的に広げるといいますが、気づきの対象になる私的、公的出来事のすべてを同時に捉え続けるようにすることです。これはどういうことかというと、自分が感じられるものすべてを感じるようにするということなのです。自分が感じられるもの、例えば耳であればあらゆる方向から音を捉えられます。そういったものに注意をすべて向けてみることです。あるいは、空気の動きとか体の感覚、雑念、自分が感じ取れるものすべてを同時に感じることができるようにし、注意のフォーカスをずっと広げていきます。そうすると、いろいろなものが観察できます。このいろいろなものを観察すること自体が実はまた次の手段になっているのです。

これは非常に大事なのですが、われわれの心というのはキャパシティがあって、一定のキャパシティの中で動いています。そのキャパシティを使ってしまうと、他のことができなくなってしまうのです。先ほどからお話ししているように、マインドフルネスというのは余計なことを考えるとうまくいかなくなるのです。マインドレスになってしまうということです。それでは、考えないで観察に集中すればいいのかというと、「考えない」とやってしまうと、体験の回避になってしまうのです。「考えない、考えない、考えない、ちゃんと観察するぞ」とやると、どこかでそれがリバウンドして、また、考えにのみ込まれてしまうのです。ですから、目の前のことに集中して観察するために「ものを考えない」というふうにやるのは逆効果なのです。

では、どうすればいいのかというと、さまざまなものに気を配るというほうから入ることです。さまざまなものに気を配っていろいろなものを感じ取るようにすると、心のキャパシティが皆使われてしまいます。すると余計なことを考える余裕がなくなってしまうのです。それくらいいろいろなものに気を配ります。そうすると、現実のいろいろなものを捉えながら、もう余計なことを考える余裕がないので、考えが浮かんでこなくて、ちゃんと感じ取れるマインドフルネスな状態がずっと続いていくことになります。ですから、いろいろなものに気を配れているというのは目標でもあり、手段でもある、そういうところにポイントがあるかなと思います。

1-9　マインドフルネスの特徴は五感をフルに使うこと

五感をフルに使うことがマインドフルネスの特徴です。五感をとにかくしっかり使います。それに対して、集中瞑想は逆です。五感の感じを絶っていくわけです。一点集中して、五感に基づいて働いている心の働きを鎮めていくのが集中瞑想のやり方です。それが一番違うポイントになります。

マインドフルネスでは脳の構造まで変わります。実際にこのマインドフルネスがなぜこんなに広く受け入れられるようになったのかというと、脳の研究

者がこぞって研究をしたのです。過去一〇年くらいですが、ものすごい勢いで世界中で脳の研究者たちが興味を持って研究をした結果、さまざまな変化が起こってくることがわかったのです。いま、マインドフルネスによってどんな効果が出るかというのはほぼコンセンサスが得られていて、大きく分けると三つあります。一つは、注意のコントロール力が高まります。注意制御の力が高まるということです。二つ目は感情の制御の力が高まります。感情の調整力が高まるということです。三つ目は自己の体験が変わります。自己知覚が変わるということです。自己知覚というのは「自分はこういう人間なんだ、こういうことが好きで、こういうことができなくて、これが自分の性格で」というようなものです。それを「物語としての自己」といいます。自分に対する物語です。それが普通われわれが社会で生活しているときに依拠しているものなのですが、そうではなくて、瞬間、瞬間、自分というのが変わっていく、瞬間、瞬間の自分というのが強くなっていくのがこのマインドフルネスで起こってくることとされています。自己イメージや、自己概念に捉われなくなって、「現実に即応して行動できるようになる、感じ取れるようになる」というのが特徴とされています。

また、いま言った、注意の制御に関係している脳部位の実際の構造まで変わってきます。使っているところは、脳の厚みが増してくるのです。それと、感情制御の部分では、脳全体を静かにすることができるようになります。われわれは普通、怒りとか不安とか抑うつとかネガティブな感情を感じると、そういうものを表現するとまずいので、前頭葉が抑えにかかります。そういったネガティブな感情をつくり出しているのは扁桃体といわれる場所です。扁桃体がワッと騒ぎ出して、それを前頭葉が抑えにかかるというのが普通われわれがやっていることなのですが、マインドフルネスを実践していくと、どちらも変化しなくなるのです。扁桃体は動いたまま、前頭葉も別に活動を変えないで、でも、静かになります。これはどうなっているかというと、脳全体の活動レベルというか、脳全体の働き方を抑えているということです。特にデフォルトモードネットワークといわれるエンジンのアイドリングに相当するような働きが脳の中にもあるのですが、そのデフォルトモードネットワークの働きというのをグーッと静かにすることによって脳全体が静かになって、感情が波立たなくなるということが知られています。ですから、省エネなのです。省エネで、いろいろなことを自然に体験し行動できるようになります。

また、自己に関していうと、物語としての自己というのはどこで司っているのかがわかっています。それは額の真中にある場所です。第三の目と昔からいわれてきた場所が、物語としての自己をコントロールしているのです。もう一つは、側頭葉と頭頂葉と前頭葉の間の深いところにある、島とよばれる場所です。身体感覚をまとめあげて、感情をコントロールしている扁桃体に引き渡していくような場所なのですが、そこの島の部分は瞬間、瞬間の自己に関係していることがわかっていて、そういうところの働きや構造も変化していくというデータが実際に出ているのです。

1-10　マインドフルネス瞑想の構成要素

マインドフルネス瞑想の構成要素をまとめてみます。これは注意の観点からいうと、一貫して「いま、ここ」での身体の動作やそれに伴う身体感覚に持続的な注意を向けること（注意の持続）です。それに不可避的に現れる思考や感情などの私的出来事に対しては、気づいた時点で身体感覚に注意を戻すようにする（注意の転換）。ここまでを繰り返すのがサマタ瞑想、集中瞑想、あるいはリラクセーション反応ということになります。そこまでで、注意の集中力、持続力が安定してきたら、後半の注意をパノラマ的に広げるほうに入っていきます。注意の範囲をパノラマ的に広げて、意識に入ってくるものすべてに同時に気を配るのです。これを注意の分割といいます。これは先ほどもお話ししたように思考を生まれさせないようにする工夫です。これは目標であり手段です。そういう状況にして、いろいろなものを観察できるようにしておくと、身体感覚、思考、感情などすべての私的出来事に気づきが触れることで、それ以上発展せず消えていくということが繰り返し体験されるようになります。つまり、何か雑念が生まれる、「いま、起こってきたな」と気づくと、そこで考え続けるのをやめられるわけです。考え続けるのをやめると、しばらく経つとその雑念が消えていきます。そういうことが観察できるようになるのです。すべてのものが生まれてきて、強くなって、考え続けることをやめればそこで消えていくというようなことがわかるようになってきます。

例えば、うつ病の人などは「こんなに気分がのらなかったら、先生、ちょっと、『散歩』と言われてもできないなあ。もうちょっとよくなるまで待っていただけませんか」というふうに言うわけです。「もうちょっとよくなるまでって、あなたそれで何年ここまで待ってきましたか。これ以上待っても変わりませんよ。落ち込んでいる気持ちはちょっと置いておいて、三〇分くらい歩いてきて、そのあとどうなる

かみてみませんか」。そんなふうにやり取りをします。あるいは、「不安で、不安で」という人は「『不安で、不安で』というその不安をなんとかしようとすればするほど不安になっちゃいますね。ちょっとその不安を置いておいて、目の前のことに取り組んでみませんか」と言うわけです。「『置いておいて』って先生どうなるんですか」「置いておいたら解決してないからあとで見たら、またのみ込まれちゃいませんか」。あるいはうつ病の人も「置いておいて散歩に行ってきたって、変わるわけがないじゃないですか」というのですが、置いておくと変化するので、なくなっていることが多いのです。これが非常に大きなポイントです。

つまり、このマインドフルネスで、またもともと仏教が何を目指していたかというと、すべてのものが変わり続けていくのだという宇宙の一番基本的な性質にきちんと気づくことなのです。それは言ってみればわれわれの体もどんどん変わっていくし、目の前にいる人の愛情もどんどん変わっていくし、世の中もどんどん変わっていくし、何かすごく虚しいことのような気もします。でも、無常だからこそ、不安も消えていくわけです。痛みも消えていくわけです。だから、無常はそういう意味では治療者にとってはとても頼りになるのです。それがあるから、いつまでも苦しまなくてもいいということになるのです。そういうことを洞察していこうということになります。

1-11　気づきの作法

高野山大学の井上ウィマラ教授が紹介されている気づきの作法というのがあります。「ふくらみ、ふくらみ、ふくらみ、ちぢみ、ちぢみ、ちぢみ」と続ける中で、「あ、いま別のこと考えちゃったぞ」とゆっくり戻してみますよと言いましたけれど、ゆっくり戻してくるときに何をしているのかというと、心が呼吸からそれていることに気づいたら、何が起こっていたのか、「なんかいま考えちゃったんだな」と観察する。心が何かにとらわれることによって体に変化が起こるのです。われわれが何かを考え始めて悩みなどが浮かんでくると、胃が痛いとか、胸がざわざわするとか、何かちょっと体に変化が起こるのです。体が歪んできたりとかもします。体にどんな変化が生じてきたのかを感じてみます。体の変化を感じることが、その気持ち、考えていることや、思い出していることを受容することにつながります。そして再度バランスや姿勢を整えて、ゆっくりと優しく呼吸に戻り、新鮮な気持ちでもう一度動きを見つめ感じてみるようにします。ステップをおいていくと、このこと自体プロセスを体験しながら観察することになるので、観察瞑想の非常にいい入口になっていくわけです。何回雑念にとらわれたとしてもそのたびに気づいて、体を感じて、整えて、また呼吸に戻ります。この繰り返しの中で自然に自分の癖や枠、そしてそこから抜けるヒントが見えてくるというようなことを井上先生がおっしゃっています。

2　マインドフルネスのルーツ

2-1　呼吸を四つの領域から見つめる

マインドフルネスというのは、仏教からやってきました。ブッダが提唱した瞑想法、あるいは心の使い方です。ブッダの時代までにも集中瞑想はあったのですが、観察瞑想というのはブッダの発明、ブッダの発見とされています。ブッダは観察瞑想を非常に推奨しました。そのことが書いてあるお経があるのです。アーナパーナサティ・スッタというお経とサティパッターナ・スッタという二つのお経がこのマインドフルネスについて詳しく書いてあるとされています。「お経とはなんだろう」というふうに思われるかもしれませんが、マニュアルなのです。瞑想の手順が細かく、書いてあるマニュアルだと思えばぴったりです。どのような内容のマニュアルになっているかというと、呼吸を四つの領域から一六の視点で見つめるトレーニングシステムが書かれているマニュアルなのだと井上ウィマラ先生はおっしゃっています。この四つの領域というのは身体、感受、心、法則性としています。

身体というのは、呼吸に伴って膨らんだり、縮んだりする感覚を指しています。

感受というのは、身体感覚の次に五感で感じるものをいいます。何か音が聞こえてくるとか、どこかかゆみを感じるとか、痛みを感じるとかです。仏教の場合は五感＋自動思考も含めているのです。これを六根といいます。仏教では感覚というのは六つあるのです。仏教心理学は非常に面白いです。自動思考も感覚器なのです。自動思考とは、何を感じているのか、それは脳の変化なのでしょうか、五感で外にあるものの変化を感じ取ったときに五感に引き続き起こってくるのが自動思考なのだと仏教ではいっています。五感によって引き起こされる脳の変化を捉えているといってもいいかと思います。そういった六根で外界、あるいは自分の中の変化を捉えたときに生じる最初の変化を感受といいます。そこに注意を向けます。

次は心です。心とは感情の動きです。仏教で心と

いうと煩悩のことです。代表的なものがトン、ジン、チです。貪は貪る、欲です。瞋は怒り、痴は混乱です。

法則性というのは、こういったマインドフルネスが実践できるようになったときにどういった心身の法則が見えてくるか、先ほどの無常です。それから、無我で、物語としての自己というのは実在しない、それは単なる思い込みだということです。それから、苦というのは苦しみと普通いいますが、英語ではunsatisfactorinessとしています。満足できないことです。満足できないことを苦というのです。われわれはすべてのものが変わっていくということは知っているのですが、変わらないでほしいのです。自分もいつまでも若くいたい、目の前の人が自分のことをずっと愛していてほしい。すべて変わらないでほしいのだけれども、皆変わっていってしまうのでがっかりするのです。これが苦といっているものになります。

2-2　気づきの三つの前線

そして、気づきの三つの前線を作っていくというのがマインドフルネスのやり方です（図2）。最初、呼吸に対して「ふくらみ、ふくらみ、ちぢみ、ちぢみ」というふうにやっていくのですが、これが突破されます。雑念が浮かんできたときです。雑念が浮かんできて、何か考え始めます。あるいは、どこか痛いとかかゆいとか気になってくると、呼吸に対する気づきが失われて突破されてしまうわけです。でもそこで「あ、いま何か余計なこと考えちゃった」というふうに気づくのですね。「雑念、雑念、雑念」あるいは「痛み、痛み、痛み」と自分に声をかけて「戻ります」とやると戻れるのです。これが目標です。

ところが、考え続けてしまうと、今度はこの感受の前線がさらに突破されてしまって感情の前線まで後退してしまうのです。そこで起こってくるのが、考え続けるとイライラしてくるとか、何か欲しくなってしまうということです。「あれ早く注文しないと」とか、ちょっと立ち上がって、「すぐやっちゃわないと」というようになります。それでもイライラするときは、「怒り、怒り」というふうに自分に声をかけて「戻ります」とやると戻れるわけです。あるいは、「何かすぐにでもやらなくちゃ、早く、早く」と思うのは欲ですから、「欲、欲」と声をかけて、「戻ります」とやると戻れるわけです。

ところが、これでも落ち着かなくて、もっと突破されてしまうとどうなるかというと、今度は何をやっているかわからなくなります。座っているのだけど、「眠いな」と思って「寝ちゃった」とか、あるいは、集中しようとしているのに「何か夢をみているような感じだな」とか、何をやっているのかわからない、全然うまくいっていないというときもあります。

そういうときはそこであきらめてやめてしまうのも一つの手なのですが、その「何をやってもうまくいかない」という状態に気づけばいいのです。まったく同じ図式です。「いま、自分は混乱しているんだ」と気づけばいいのです。「混乱、混乱」と自分に声をかけるわけです。そして、「戻ります」といって戻します。ですから、マインドフルネス瞑想のやり方は、いま自分が陥っている状態に気づいて、そして、戻るということを繰り返しやっていくことであり、これが仏教の経典にも書かれているのです。そういうことによって、法則性に対する気づき、無常、無我というものを洞察できるようにしていこうというのがマインドフルネスの構造になっていて、瞑想が深まり、症状が改善していくと、上の方の前線でとどまれることが増えていきます。病気がひどくなってくると、怒り、欲、混乱というところでずっととどまっている、瞑想がうまくいかないのもそういう状態です。だんだん練習を繰り返すことによって、上の方でいられるようにしようというのがマインドフルネスのやっていることになります。

マインドフルネスの戦略は、基本は自分の体験に気づいて、反応を止めることによっていつものパターンから抜けることです。例えば、何かを考え始めてイライラしてくる。普通だったら、われわれは腹が立ってくると、もっと腹を立てたくなるのです。自分で自分に油を注いで「コノヤロー」とやりたくな

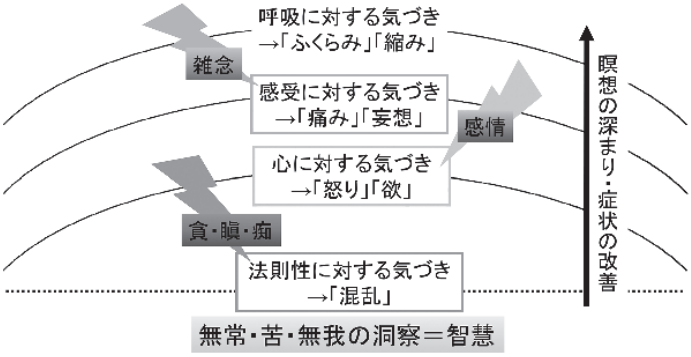


図2　気づきの3つの前線による本丸の守り（熊野宏昭、2016年より）

る。「でも、ちょっと待て。いまそんなことやっている時だっけ。なんか、考えていたら、イライラしてきたぞ。このままイライラしていっちゃうのがいつもの自分のパターンだ。でも、ここで止めたらどうなるか見てみよう」として、止めたら、イライラがピークアウトして収まってくるのです。何か「欲しくて、欲しくて」というときもハッと気づいたら、そこでピークアウトして収まってくるのです。それから、全然だめだと思っても、「いま、全然だめだ」と気づいたら、その混乱がそこでピークアウトして、静まっていくのです。このようにマインドフルネスの戦略は、反応を止めることによっていつものパターンから抜けることなのです。

さらに微細に見れば、いまこの瞬間の身体感覚・思考・感情に気づいて、それに後続する反応を止め、その体験を見つめ続けることによって自然とピークアウトするまで待つという一連の行動連鎖を含んでいます。これが、過去の学習歴によって形成された症状や問題行動を消去することを可能にします。われわれは常に同じことを繰り返して、同じような嫌な自分になり、同じような失敗をして、不適応を続けてしまうのです。だから、途中で止められればいいわけです。止めて、いつもやっていることをやらないで様子を見ていれば、そこでピークアウトして、消去することが可能になります。そして、止めたところから、今度は自分で選べばいいわけです。「じゃあ、次はどうすればいいのかな。どうすればいつもと違うことになるのかな」ということです。

歩く瞑想というのがマインドフルネスの中で実践されます。いろいろな方法がありますが、一番私が面白いなと思った歩く瞑想は、ただ歩くだけです。でも、「一歩、一歩気づいてくださいね」ということなのです。一歩一歩気づけば、立ち止まることもできますし、方向転換もできるし、また別の方向に足を出すこともできるでしょう。「歩くのは歩くのでいいのですが、一歩、一歩、気づきながら歩いてくださいね」というのがマインドフルネスの一つの本質なのです。「気づけば、次が選べる」、ここがポイントになります。

3 認知行動療法とは

3-1 認知行動療法の三つの波

認知行動療法をみなさんはどれくらい使われているかわからないのですが、マインドフルネスというのは認知行動療法と非常に相性がよくて、いまはずいぶん使われるようになってきたという現状があります。認知行動療法についてはいままでに三つの波があったとされています（図3）。

一つ目は行動療法の波です。行動療法というのは一九五〇年代頃に誕生して、いまに至るまで発展を続けてきている体系です。これは、行動パターンを変えるというものです。行動パターンがなぜ習慣化されて続いてしまっているのか、そこに注目します。実際にどんな場面で行動療法が使われるのかというと、いろいろな生活習慣をどうやって変えていくかというようなところや、子どものしつけに類するような問題といってもいいかもしれません。あまり意識していないけれども、繰り返してしまうような、うまくいかない行動パターンをどう変えていくかというところが一番の対象になります。

それに対して、認知療法といわれる治療体系があります。これは一九六〇年代で、これもかなり古いです。一九六〇年代に、エリスという先生が論理療法という治療法を始めました。人間というのは、自分の考え方とか予想とか予期とか期待とか、そういったものを自分の意志で変えていくことができる。その自分の考え方を自分で気づいて、変えていくことによって、自分の行動や感情もコントロールしていけるだろうというところから発展していきました。自分の思考パターンを変えることによって自分が陥っているいろいろな問題から抜け出していこうという流れです。

この二つの流れは、かなり違います。行動療法は

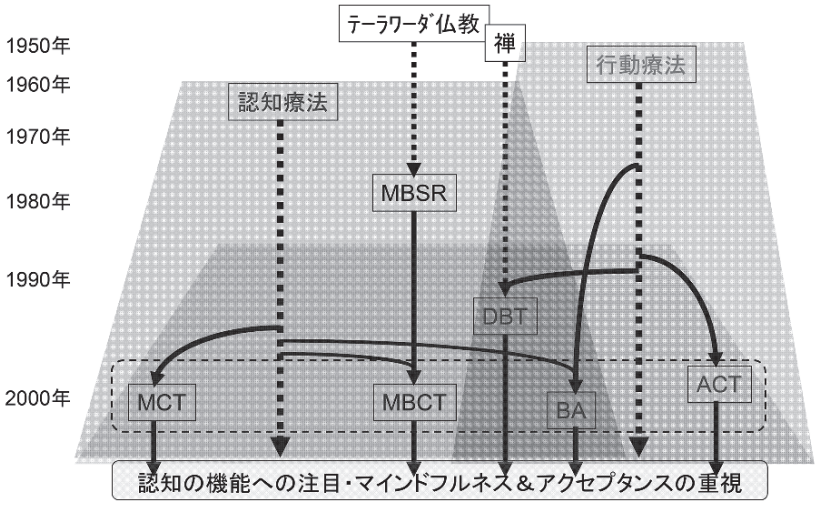


図3　認知・行動療法の3つの波（熊野宏昭、2012年より）

動物実験から出発していて、行動というのは環境と個体との相互作用の中で、弁別刺激―行動―結果の連鎖として習慣化されていくので、自分がコントロールしようと思ってもなかなかコントロールできません。ですから、その連鎖をアセスメント（機能分析）した上で、環境も含めて変えていくことで自分の行動も変えていくようにしようという考え方です。

それに対して認知療法は、基礎的な科学の理論、例えば、認知心理学とか認知科学などが基本になったものではないのです。これはむしろ、臨床の現場のさまざまな経験とか知恵から出発してきた、臨床の知恵として始まった体系なのです。そこでは人間の捉え方もかなり常識的で、人間は、自分で考え、自分で決断することができるということを基本に出発しているのですが、治療法としては非常に有効性の高いものになっているわけです。ただ、いまの認知療法は始まってから六〇年くらい経っていますので、認知心理学との結びつきも非常に強くなって、脳科学、認知神経科学といわれるようなものとも結びついて、かなり学問的にしっかりした基盤をもっていま発展してきています。

ただ、この二つは、行動療法のほうは学習理論、認知療法のほうは情報処理論ということで、まったく基盤が違うので、一つにはなれないものなのです。まったく理論の違うものを寄せ集めているのが認知行動療法という治療法なのだと考えていただければいいです。

3-2　行動の問題か、認知の問題か

行動療法と認知療法は基盤や理論が違うということでどんな不都合が起こるかというと、例えば大人のうつの患者さんですと、「この人の言っていることはずいぶん極端だな。これは認知の歪みでしょう。この認知の歪みをなんとか修正していければ、いろいろな問題が解決するだろうにな」ということで、認知の歪みのところをいろいろ話をして、記録してもらったり、ディスカッションしたりしながら、「いや、その考え方、もう少し、別の考え方にできませんかね」といってもなかなか変わらない。そんなときに「いろいろ、回避が目立つな。じゃあ、ちょっとこの回避行動をやめてもらうように話してみようかな」と思って話してみて、「そうですか。じゃあ、やってみます」とやってみて、できたら、考え方もガラッと変わって「先生、思い切ってやってよかったですよ」といったことがあります。「あれ、認知の問題ではなくて、回避行動の問題だったのか」ということになってしまうのです。

逆に「この人、この回避行動を続けている間はよくならないな。だから、とにかく回避をやめてもらわないと」ということで、いろいろ話をするけれど、いくら言っても試してもらえません。「おかしいな。なんか変なことを思い込んでいるみたいだな。あ、認知の問題だったのか」ということで、考え方の話をすると、「先生、そんなことを言われたのは初めてです。そうなんですね。わかりました。じゃあ、やってみますよ」とやったら、スッとできてしまうことがあります。ですから、認知行動療法というのは実は効率が悪いのです。認知の問題なのか、行動の問題なのか、やってみなければわからないというところがあるからです。

3-3　マインドフルネスを取り込む認知行動療法、二〇〇〇年頃花開く

それに対して、ちょうど一九九〇年くらいからマインドフルネスを取り込んだ認知行動療法というのが出てきて、二〇〇〇年頃から一気に花が開いてきたのです。ＡＣＴ、行動活性化療法、マインドフルネス認知療法、メタ認知療法、といったものが二〇〇〇年頃にワッと使われるようになりました。これらの療法は、実は認知の機能に対する注目、マインドフルネスやアクセプタンスを重視していることで、結構共通している面もあるのです。ですから、もともと全然相容れなかった二つの体系がマインドフルネスを重視するところで同じような土俵に立てるようになってきているという面がある思います。

それから「認知の機能への注目」ですが、認知療法は、認知の内容に注目する治療法です。「そんなことを考えているからうまくいかない。別の考え方をしてみたら」というふうに認知の内容を変えていくところが特徴です。認知の機能に注目するというのは「いつも同じことを考えるのは仕方ないですね。ずっとそういうふうに考えてきたので。変えなくていいですよ。でも、あまり本気にならない方がいいんじゃないですか」ということです。つまり、同じことを考えていても、「それしかない」「それは一〇〇％真実だ」と思っていたら、行動も感情もそれにものすごく影響を受けますが、同じようなことを考えていても、「他にもいろいろな考え方があるのかな」とか「まあ、自分で考えていることだから、他の人が考えると別の考え方になるのかな」と思えるようになると、影響力が下がります。そうすると同じようなことを考えていても適応的な行動が出やすくなる、感情の問題も解決しやすくなる、これが認知の機能に注目しているということなのです。それは認知療法の側でもそういう方向にシフトしてきたのです。行動療法はもともと、認知も行動の一部と捉え

ていますので、認知の機能に注目していました。認知の機能への注目とは、「同じことを考えていてもいいけど、それにあまり振り回されないようにしましょう」というものです。ですからマインドフルネスに近いのです。同じようなことを考えていても、「それにのみ込まれないようにしましょうね」「考えているということに気づいているようにしましょうね」ということです。気づいていれば、そこと少し距離が置けるので、一〇〇%その考えに振り回されなくなるのです。そういうところに両方が近づいてきたことになります。

3-4 「マインドフルネス的認知行動療法」の特徴

この三つ目の波のことをマインドフルネス的な認知行動療法といえばいいかなと思っています。普通、認知行動療法というと、連続的に変化するような事象しか扱いません。つまり、認知行動療法とは科学的な治療法なので、きちんとアセスメントをして、これが原因でこれが結果でというようなアセスメントができるものしか扱わないのです。ところが、われわれの人生の中には、連続的に変化していく時期と急激に変化する時期の二つがあるのです。急激に変化する時期は節目の時期といっていいと思いますが、そういう時期は従来の認知行動療法は扱わなかったのです。それぞれ自分の主たるアセスメント法のことを、認知療法は「認知的定式化」といい、行動療法は「機能分析」というのですが、それをどちらもABC分析といったりもします。同じ名前でも中身が全然違うのですが、それでもどちらのアセスメント法も連続的な変化をアセスメントするもので、第一水準（連続的主訴、主訴そのまま）の変化を目指していたのです。しかし、マインドフルネスを使うようになって、第二水準（非連続的・文脈込み）の変化も目標にできるようになりました。これはどうしてかというと、いままでだったら、原因があって、結果があってというふうに、一連の流れでタッタッタッとつながっていきます。ですから、一連の流れの途中を修正することによって問題が解決するという話だったのですが、マインドフルネスは先ほど言ったように、つながりがどうであっても気づくわけです。「あ、こんなふうになっているのか」と気づいて、それで文脈（前提）を変えるのです。選択をするというのは、文脈を変えるということなのです。

3-5 人生の節目に必要な「第二水準」の変化

人生の節目には第二水準の変化が必要です（図4）。これは、横軸が発達段階で、縦軸が心的エネルギーです。精神分析の発達論を図にしたようなものですが、われわれの人生には連続的に少しずつ、少しずつ発達していく時期と節目の時期は山を登って山を下りるように大きく変わる二つのフェーズがあると考えられています。人生の節目の時期というのは、精神分析の発達論によれば二〇年おきくらいに巡ってきます。最初の節目は一歳半から三歳半くらいの分離個体化の時期といわれています。次の節目は二〇歳前後の成人への過渡期です。次は中年の危機といわれる人生半ばの過渡期です。そして次は還暦の前後です。そんなふうに二〇年おきくらいに大きな山を越えて、非連続的に変化するような時期が来ます。これはどんな感じかというと、例えば、私の研究室の学生のことでいえば、大学三年でゼミに入ってくるのですが、ゼミに入ってきて半年くらいの時期に皆悩み始めます。「進学しようかな、大学院に行こうかな、就職しようかな、公務員になろうかな、実家に帰ろうかな、留学しようかな」と、いろいろな選択肢が出てきて、どれを選ぶかということで悩むわけです。これは、本人がどれを選びたいかですから、因果的には決定できないです。それらを比べてこちらのほうがいいとか、なかなか言えません。それは、本人が「エイヤー」と選ぶしかありません。選ぶとそのあとに広がっている人生はまったく変わってしまうのです。だから連続的ではありません。非連続的変化でこれが文脈を選択するということになるわけです。

このような話をするときに私が思い返すのは、昔、大学生のときに行ったスキー場です。そのスキー場

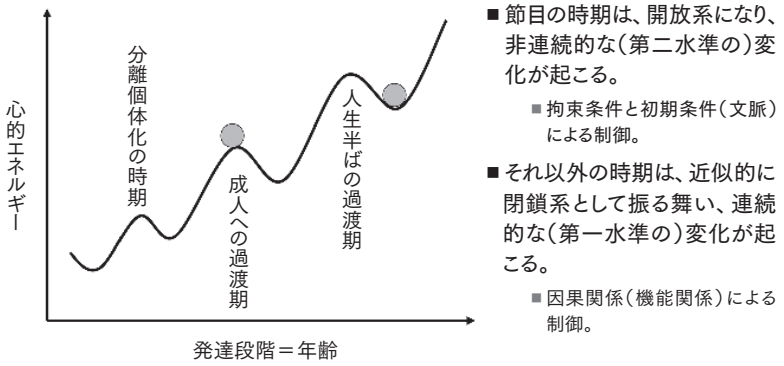


図4　人生の節目には第二水準の変化が必要

は一つの山にいろいろな方向からリフトがつながっていて、どのリフトを登っても一つの頂上にたどり着くのです。頂上に着くと、いろいろなところに滑り降りることができます。頂上にたどり着くと、周りがよく見えて、「あっちがいいな」とあちらに滑り降りると、他の斜面が見えなくなってしまいます。その斜面の先がその先へ行けるところということになるわけです。そんなふうに、節目の時期では文脈を選択していかなくてはいけなくなります。ここでは、従来のものであれば、認知療法も使えません。行動療法も使えません。ところが、マインドフルネスは先ほど言ったように、一歩立ち止まって、周りを見渡すという練習なので、「あ、いまの自分、これからの自分を考えたら、こっちだな」というふうに選ぶことができるようになってきたことが一番大きな違いです。

次の「より文脈的前提を採用する」というのは、いま言ったことと同じなのですが、人生の節目の問題までも扱うことが可能になります。マインドフルネスを練習しているときに、「心のモード」といういい方をします。普段われわれが問題解決的にいろいろなことを考えて、合理的に行動しているのは「することモード」(Doing mode)です。それに対して、単にここに座っているだけ、感じているだけ、周りのことを感じていて何もしないということもわれわれの心身の健康にとってはとても重要で、マインドフルに過ごすということが別のあり方として存在します。これを「あることモード」(Being mode)といいます。マインドフルネスというのは、この「あることモード」の練習なのだといういい方をしたりするのですが、そういった心の働き方の違いも想定しています。マインドフルネス認知療法などは特にこういったところを強調しています。あとは、体験的な方略を使っています。これはなぜかというと、「心ここにあらず」になるのを防ごうとして言葉でそれに対応したら抜けられないだろうからです。もっと体験することに足場を置いて、次にどう進めばいいかをつかんでいきましょうということです。

4 ACT(アクセプタンス&コミットメント・セラピー)とは

4-1 アクセプタンスと脱フュージョン

ACTという治療法は非常にうまくマインドフルネスを取り込んでいる治療法です。問題行動が生じているとき、症状が生じているときは、マインドレスな状態が非常に問題になっています(図5)。先ほどの心ここにあらずの状態ですね。その心ここにあらずになる理由として先ほどお話しした二つ、自分が考えていることと現実との区別がつかなくなっている、これを認知的フュージョンといいます。認知と現実をフュージョンしているということです。そして、心を閉じて「大丈夫、大丈夫、不安になんてならないから」と言っているのは「体験の回避」というふうにいっています。病気になっている状態、例えばうつ病であっても、不安障害であっても、慢性疼痛であっても、心身症であっても、この認知的フュージョンと体験の回避の間を行ったり来たりして動けなくなっている状態なのだと見立てるわけです。つまり、頭の中で行ったり来たりしているのです。われわれはものを考えると、その考えたことが心の目に見えるのです。これはあとで説明しますけれども、バーチャルな世界の中にのみ込まれてしまって、外に出て来られなくなっているのです。

そこにもう一つ、価値の不明確さが関係しています。価値というのは、自分の人生の志、自分の人生ではこちらに進んでいきたいという方向性のことです。それがはっきりしていれば、「自分の夢をかなえるためにはとにかく一歩進まないと」と行動が起こせるのですが、「何がやりたいのかよくわからないな」となると、その一歩が進められなくなります。そういったことが病気の状態としてあるわけです。

それに対して、この認知的フュージョンと体験の回避をやめていくことを、アクセプタンスや脱フュージョンといっています。これはマインドフルネスの構成要素です。考えにのみ込まれている状態から出てくるのです。心が閉じている状態から心を開い

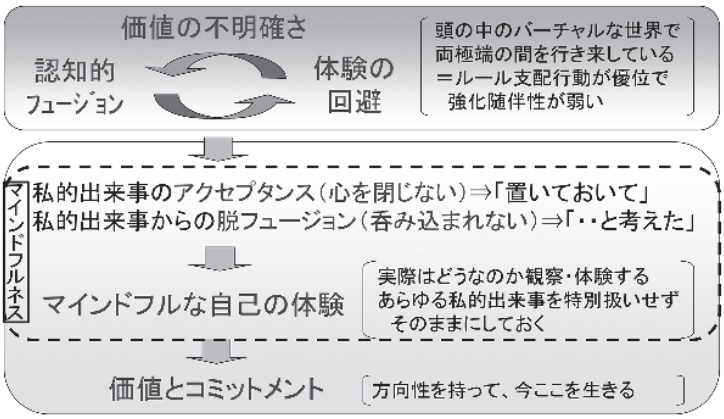


図5 ACT(アクセプタンス&コミットメント・セラピー)

ていきます。心を開いていくのをアクセプタンス、のみ込まれないようにするのは脱フュージョンといいます。

4-2　気持ちを「置いておいて」

アクセプタンスの一つのいい方法は、「置いておいて」です。「落ち込んでいる気持ち、それがよくならないと散歩にも行けないというのはわかるのだけれど、何年もずっとそうでしたよね。それだとそのまま変わらないから、落ち込んでいる気持ちをちょっと置いておいて、三〇分くらい歩いてみませんか」ということです。この「置いておいて」というのは、アクセプタンスを実践してもらうのに便利な言葉なのですが、「どこに置いたか」というのが結構、問題になるのです。患者さんが「先生にあまり落ち込むことばかり考えているのはよくないから、とにかく行動しなさいと言われてよかったです。先生、本当に行動できるようになりました。仕事もはかどるようになりました」と言ってきた方がいました。でも、その後、患者さんの話を聞くと、どうも元気がありません。「でも、なんか、元気ないですね」。「そうなんですよ。悩まなくなったんですけど、なんか、元気出ないんですよね」「ところで、落ち込んだ気持ちを置いておいてといって、どこに置きましたか？見えるところにちゃんと置いてますか？」「見えないところに片づけちゃいました」。これは回避なのです。だから、非常に難しいのです。「置いておいて」というのは回避をしないためにやろうとしているのだけど、見えないところに置いてしまうと回避になってしまうのです。こんなふうに回避とアクセプタンスというのは微妙なところもあります。

次は脱フュージョンのほうです。まず、「自分が考えていることにのみ込まれてしまっている」というのはどんな感じかというと、「時々『ダメだ、ダメだ』と思っちゃうでしょ」「そうです。この前も友達と話してたんだけど、俺のことなんて誰も聞いてくれないし、どうせ俺は何をやっても失敗ばかりだしね。本当にうまくできたためしがないんですよ」といったことです。そこで、「そういうときに『俺って、何をやっても失敗ばかりだしな』と考えた。『誰も俺のことなんて構ってくれないしな』と考えた、と考えた、と考えたと三分くらいやってみてください。そうすると、自分は考えているだけなんだということに気づくかもしれませんよ。考えているということに気がついて、『別の考え方もできるかも』というふうに考えられるとちょっと気が楽になるのではないですかね」というやり方があります。これも繰り返しやっていると、「と考えた」というところまで含めて「でも、俺がそう考えているのかな。俺はやはりダメだ」などということを言い始めますので、何度もやっていると効果がなくなりますけれど、いったん「考えている」ということに気づいてもらう糸口をもってもらうくらいの効果はあります。

4-3　心を閉じない、のみ込まれない

アクセプタンスと脱フュージョンは、心を閉じない、のみ込まれないで目の前のことをちゃんと感じ取りましょう、行動していきましょうということです。そのマインドフルネスを実際に瞑想で練習してもらうこともありますし、マインドフルネスの構成要素を練習して感じる力を高めてもらうような働きかけをすることもあります。そして、最後は「あなたにとって大事なことって何でしたっけ、何がやりたいんでしたっけ、どんなことをしていると元気が出るのでしたっけ」といった問いかけで価値を話題にして、方向性をもっていまを生きられるようにします。これがＡＣＴの全体像です。

4-4　望ましい、望ましくない、それぞれ六つの行動パターン

もう少し細かく具体的にお話ししますと、マインドフルネスというのは目を覚まし、瞬間、瞬間の自分に戻るということでした。このＡＣＴという治療法は、行動療法系の認知行動療法なのですが、インスタント認知行動療法です。行動療法の流れにあるものなので、本来であれば機能分析をするはずです。アセスメントとして機能分析をしてそれに基づいて介入していくはずなのですが、ＡＣＴは機能分析をしません。それで、多くの人に受け入れられ、使われるようになってきたという側面があります。機能分析をしないでどうやってアセスメントしていくのかというと、望ましくない六つの行動パターンと、望ましい六つの行動パターンを特定して、望ましくないものがどれくらい現れていて、望ましいものがどれくらいあるのか、望ましい六つの行動パターンをさらに増やしていくにはどうしたらいいのか、そういうアセスメントをして介入していくのがＡＣＴの進め方なのです。これは機能分析よりずっと簡単です。でも、マインドフルネスを非常にうまく使っているということもあって、効果がちゃんと出る方法です。

望ましくない行動パターンは図6の上の段の三つと下の段の三つです。「体験の回避」「認知的フュージョン」、「過去と未来の優位（不注意）」（いまがお留守になって反芻、心配ばかりしている状態。反芻とは、繰り返し、繰り返し、過去の失敗や嫌なことを考えている

状態。心配というのは、未来のまだ起きていないことを考えて取り越し苦労をずっと続けているという状態。だから過去と未来においては反芻や心配が増えている状態といってもいいです。いまがお留守になっている状態です）、「概念化された自己」（物語としての自己と同じもので自己イメージに対してとらわれている状態です）。それから、行動が出てこない「行為の欠如や衝動性」（衝動的な行動だけで、必要な行動が続かない）、「価値の不明確さ」（自分の人生にとって大事なものがよくわからない）。この六つの状態がさまざまな病気に共通した状態なのだと捉えています。この六つの状態のうち図6の左の四つが心ここにあらずの状態、マインドレスの状態に相当しているというのがＡＣＴの見立てです。マインドレスとはどういうものかを説明するのにとてもわかりやすいなと思います。

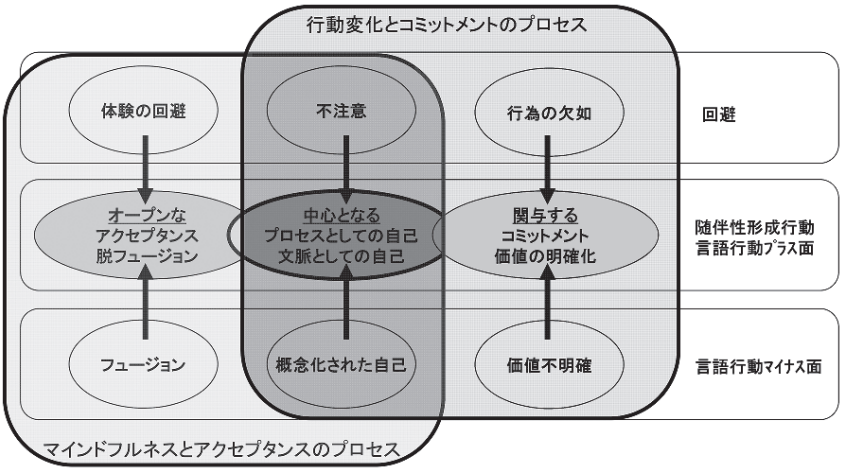


図6　6つの病理プロセスから3つの反応スタイルへ（熊野宏昭ほか、2015年より）

それに対して、ＡＣＴのモデルで目覚めの状態とはどういう状態かというと、望ましい六つの行動パターンは先ほどの裏返しなのですが、「体験の回避」には「アクセプタンス」、「認知的フュージョン」には「脱フュージョン」、「過去と未来の優位（不注意）」に対しては「プロセスとしての自己」、「概念化された自己」には「文脈としての自己」、行動が出ない「行動の欠如や衝動性」に対しては「コミットした行為」、「価値の不明確さ」に対しては「価値の明確化」ということになるわけですが、左の四つの行動頻度が高まった状態、行動クラス、行動パターンの生起頻度が高まった状態をもってマインドフルネスを定義しています。

左側の四つというのは、「アクセプタンス」は心を閉じないで開いておく、これは心のゲーティング機能といってもいいです。心をピッと閉じてしまわないで、開いておきます。「脱フュージョン」というのは考え続けることをいったんやめれば、その考えの世界が終わり、外へ出られるということです。思考と現実を区別する機能をもった行動パターンです。それから「プロセスとしての自己」というのは、いまを感じる行動パターンです。現実との接触を促進して、いま自分が何を体験しているかということに気づくということです。これを随伴性知覚を高めるというふうに行動療法では表現します。それから、「文脈としての自己」というのは注意のフォーカスを最大にし、視点と私的出来事を弁別する機能を持つ行動パターンです。「文脈としての自己」とは何の文脈かというと、私的出来事が起こる文脈として自己を捉えるということです。私的出来事というのは、思考、感情、記憶、身体感覚といったものの体験のことです。そういうものを体験できるためには、そういうものが起こっている場が必要です。その場を自分として体験するのがこの「文脈としての自己」という行動パターンになります。

4-5　マインドフルな状態へ四つの行動クラスを増やす

ＡＣＴではこの四つの行動クラス（行動パターンのこと）の生起頻度が高まった状態ということでマインドフルネスを定義していますので、「マインドフルな状態を増やしていくにはどうすればいいのか」、「この四つを増やしていけばいいんですよ」というふうに説明できるわけです。「どうやって増やすの？」「それは、練習すれば増えていくんですよ」ということです。行動療法の非常に楽観的なところは、どんなに生起頻度が低くても、日常生活の中で少しでも生じている行動は練習することによって増やすことができる、そういう大前提に立っているところです。たまにしか出てこない行動であっても、たまにでも出ているのだったら、それを捉えて練習できるということなのです。

4-6　なぜ、心ここにあらずになるか

さて、心ここにあらずになるのは、なぜなのかということですが、考えにのみ込まれるのはなぜなのかという話です。ＡＣＴという治療法は、行動分析学といわれる基礎学問の上に成立しています。行動分析学の中で言語行動（これは認知のことですが）を扱う関係フレーム理論という理論が発展してきて、そ

れを基礎にして成立したのがこのＡＣＴという治療法なのですが、その関係フレーム理論、あるいは行動分析学の中で言語行動イコール認知をどんなふうに定義しているかというと、ちょっと理屈っぽいですが非常にシンプルな定義なのです。それは複数の刺激を関係づけて、その刺激の機能を変える行動が「言語行動」「認知」であるという定義です。刺激と刺激を関係づけて、その刺激が持っている効果や影響力を変える行動、これは何のことかちょっとよくわからないかと思うのですが、物に名前をつけるというのはまさにそうなのです。

4-7　言葉だけでない言語行動

例えば、小さい男の子が自動車を見て、「あ、ブーブーだ、ブーブーだ」と言っています。この男の子にとってブーブーと車というのは結びついているわけです。でも、そこにお兄ちゃんがやってきて「これはくるまっていうんだぞ」と言っても、小さい男の子は「ブーブーだよ。ブーブーだ、ブーブーだ」と言っています。「くるまって言ってごらんよ。くるま。大人はみんなくるまっていうんだよ」「くるま、くるま……」。「これ、なんていうんだっけ」「くるま」「お、すげえ。言えるようになったじゃん。くるまだよね。ブーブーじゃないよね」。「くるま、くるま」。これで車という言葉を覚えるわけです。それまではその小さい男の子にとっては、「く・る・ま」という三つの音はなんの意味も持っていなかったわけです。機能をもっていなかったのだけど、お兄ちゃんがやってきて、「くるま」と「ブーブー」を結びつけたわけです。すると、この「くるま」という何の機能も持っていなかった音がその機能を立ちどころに変えたわけです。これが言語行動の定義になるわけです。

この定義は非常に柔軟で、結び付けられる刺激は言葉である必要はないのです。つまり、頭が痛いと何かよくないことが起こりそうな気がするというのは、頭の痛みとよくないことが結びついてしまうわけです。だから頭の痛みが言語行動になってしまっているのです。ですから言語行動というのはいまの定義でいうと、あらゆるものに広がってしまうという特徴をもっているわけです。これは認知や言語行動を理解するのにとても役に立ちます。この言語行動の習得によって人間は動物にはないバーチャルな世界を作り上げる力を手に入れて、文明社会を築きあげました。これは、任意の刺激に、意味を付与できるようになったからです。ものに名前をつけるというのは、その名前を聞くと、そのものが浮かんでくるということです。「ブーブー」と言って、「くるま」と言っても何も思い浮かばなかった男の子が、「あれをくるまって言うんだ」と覚えたとたんに、「くるま」と言うと、車のイメージがその子どもの頭の中に浮かぶようになるのです。そういった言語行動によって動物にはないバーチャルな世界を作り上げる力を手に入れました。ここから、すべてのことが始まっています。その結果、文明社会を手に入れたのですが、一方で頭でっかちになって、容易に心ここにあらずの状態に陥るようになってしまいました。つまり、何かを考えると、心の目でいろいろなものが見えてしまうので、現実が見えなくなってしまって、現実との接点が失われ、心ここにあらずの状態になってしまうのです。

もう少し具体的に言うと、例えば、「頭の中で『レモン』と言ってみましょう」。そうすると、レモンが浮かんできます。これは当たり前のことのようですが、実は当たり前ではないのです。これは言語と対象の双方向性とよばれて、人間にしかない能力だということがさまざまな基礎研究においても示されています。ここで、レモンを「ランカ」と言ってみることにしましょう。「では、目を閉じてください。『ランカ』」と言うと、レモンが浮かんでくるわけです。これは先ほどの言語行動を実演したことになるわけです。「ランカ」という意味のない音と「レモン」を結びつけることによって、「ランカ」という音の刺激機能が変わったことになるわけです。例えば、文庫本を開いて読み始めると、三分もあればその世界に入っていけます。それでいろんな冒険もできるし、涙が出たり、笑ったりもできます。でも、ぱっと本を閉じるとその世界はどこにもありません。でも、また開いて読み始めると、その世界に入っていけます。こういうことができるのはすごい、すばらしいことです。考えてみると、これは人間にしかできないのです。人間が言葉を使うことによってこういった現象・能力が獲得されることはよくわかっているのですが、動物たちは言葉を使わないのでそれができないのです。動物は目の前の現実だけで常にマインドフルに生きているわけです。ですから、マインドフルネスというのは動物に戻りましょうという話なのですね。ゴリラに戻りましょう、チンパンジーに戻りましょう、という話なのです。

そういうと、「そんなんだったら、なんのありがたみもないな。俺って、ゴリラじゃないし。何が違うの？」ということになります。実は、ゴリラは自分がマインドフルネスになっているということに気づけません。人間は自分が感じ取っている、気づいているということに気づけるのです。ここが大きな違いです。いったん言葉を使うということを経由した

ことによってさまざまなものにメタ的に気づけるようになるのが人間と動物の大きな違いです。すなわち、動物に戻るわけではないのです。一度、言葉が使えるようになって、頭でっかちになったところを経由して、また気づくところに戻ってくることによって、「あ、自分はいまここで気づいているぞ」と気づけるようになる。この「気づいているぞ」と気づくことがマインドフルネスにとってはとても大事な要素になっています。

4-8　言語行動のダークサイド

でも、この言語行動には当然ダークサイドがあって、バーチャルな世界を作り上げる言葉の力はまさに諸刃の剣で、それが自分自身に向かった場合には、ありもしないネガティブな評価を現実として感じることになります。つまり「俺ってなんの取り柄もないな」と思っていると、なんの取り柄もなくて、ガクッとしている自分が見えてしまうのです。あるいは、「いや、とても急行電車なんて乗れない」と思うと、急行に乗ろうとしてそこで立ちつくしている自分が見えてしまいます。見えてしまうとそれが現実だと思ってしまいます。あるいは、そうやって考えることによって、例えば、「いや、急行に乗らないといけない」と思ったとすると、「でも考えるだけでドキドキしてくるし、こんな汗まで出てくるし、のどもカラカラになるし、絶対乗れません」というふうに体の変化まで起こってきます。実際は考えているだけなのに、本人にとっては現実と区別できなくなってしまうわけです。

そこでＡＣＴを進めていくときには、「確かに、そういう現実があるかもしれないけど、でも『レモン』と言ったら、見えましたよね。ありありと見えたでしょう？」「見えました」「あのレモン出せますか？」「出せないですよね。ないですから」と言います。「あなたが、電車に乗れない。ドキドキして、息も苦しくなって絶対乗れないと言ったけど、レモンを出せないのとどこが違いますか？」と、こんなふうに話していくわけです。そうして、実際にやってみてどうなのかを確かめるしかないというところに一緒に進めていくわけです。「結局、あなたが考えていることが正しいのか、私が言っていることが正しいのかというのは、やってみて結果を見てみないとわかりませんね」「そうだな」と、そういうところに導いていくわけです。

4-9　体験の回避と認知的フュージョン

こうした「認知的フュージョン」が起こるので、ネガティブな自己像やそれに結びつく思考によって傷つくのを避けるために、さまざまな刺激に反応して生じる自らの思考や感情自体を回避しようとすることになります。これを「体験の回避」といいます。体験の回避は、「認識的フュージョン」が起こる結果、促進されてしまうのです。それから、体験の回避は、オペラント学習をされるという面があります。オペラント学習というのは、先ほどのＡＢＣの連鎖に沿って、何か行動していい結果が起こるとそれが身につくという学習の形式ですが、オペラント学習は言語行動ではありません。犬も猫もさまざまな動物もオペラント学習でさまざまな行動を学習していきます。ということは、自覚していなくても学習した行動が出てくるということです。その学習をしたことを覚えておらず、いま、その行動を取ろうと思っていなくても自動的に出てきてしまうのがオペラント学習の特徴なのです。

ですから、体験の回避ということでは、われわれは嫌なことはとにかく避けたい、感じたくない、体験したくない、痛いのは嫌だ、不安になんかなりたくない、大丈夫、大丈夫って誰でもやります。誰でもやって、目先は成功してしまうのです。そうすると、もう自覚がないのにまたやってしまいます。体験の回避をするのがむしろデフォルトなのです。

4-10　アクセプタンスと脱フュージョン

それで、心を閉じて感じられなくなってしまうので、そこを乗り越えていくためには、最初は意図的に心を開いていくようにしなければいけないという面があるわけです。ＡＣＴをどう進めていくかというと、まずは心を閉じない、のみ込まれない、を繰り返していきます。これは「アクセプタンス」と「脱フュージョン」です。心を閉じない、のみ込まれないで現実に目を向けてみようということです。ところが、いま言ったように、たいていの場合、回避が自動的に起こってしまうのです。

対人援助職に携わっているみなさんであれば体験があると思いますが、苦手な患者さんとかいますよね。その人が入ってきたら、われわれの心はあっという間に閉じます。気がついたときには閉じています。私も三〇歳すぎのときに初めて自分で気がついたので覚えているのですが、「そんなことをしていたら、患者さん怒るよな」と思いました。境界性パーソナリティー障害の患者さんだったのですが、なぜか荒れるのです。「先生、話を聞いてないでしょ。なんで話を聞いてくれないの」と荒れるんです。「聞いてる。聞いてる。ちょっと落ち着いて」と言いながら、腰が引けている。よく考えてみたら聞いていません。心は完全に閉じていて、早く帰ってというふ

うにどこかで思ってしまっていたわけです。「これじゃあ、相手の人は怒るな」と私は気がつきました。それで、やはり怖くても、心を開けてちゃんと聞かないとなと思いました。パッと閉じそうになるのですが、これはイメージですけど、閉じそうになる心にとりあえず手を入れてクッと開けて、「私はここにいますよ」と向き合うようにします。それでも、また患者さんは怒るのですが、話ができるようになって「ああ、先生はちゃんと聞いてくれても、やはり解決策ってそうすぐにあるわけではないんですね」というふうに理解してくれるようになり、それから、帰り際に、「先生も大変でしょうけど、頑張ってくださいね」と言って帰るようになったのです。「ああ、そうか、やっぱり心を開いてちゃんとお話をするというのは本当に大事なんだな」と思ったわけです。「アクセプタンス」は意外と難しいということです。

4-11　心の扉を開けて始まるプロセスとしての自己

自動的に閉じている心の扉を開けると、プロセスとしての自己が始まります。いま、ここを感じ取るという行動パターンがそこで初めて起こるようになります。いま、ここを感じ取るという行動パターン自体も練習できます。練習して増やしていくことができます。

これはどうやるかというと、患者さんとお話をしているときに、例えば強迫性障害の患者さんなどは頭の中は強迫観念でいっぱいです。そこで患者さんに、「あなた、ちゃんと現実ってわかりますか？　頭の中ばっかりになっていませんか？」「なってますね」ということです。「現実ってどういうものかというと、ここにお茶があるので飲んでみてください。飲む時に感じる体の感じが現実なんですよ。やってみて、実際あなたがいつもそういうことを感じながら飲んでいるかどうか、確かめてみましょう。いきますよ。口に含んで、のどを通ってきますね。これが現実です。どうですか？」「ウワッ、私一〇年このことを忘れていた」とか、そういうふうにおっしゃる方がいらっしゃいます。これはプロセスとしての自己の練習法です。こういうところから強迫性障害の人の治療が展開していくことが実際にあるのです。そのためには、「アクセプタンス」がまず必要なのですが、「プロセスとしての自己」と表裏一体の面もあるのです。

4-12　観察者としての自己と脱フュージョン

今度は観察者としての自己と脱フュージョンです（図7）。観察者としての自己は文脈としての自己と同じものなのですが、これはどういうことかというと、われわれがものを考える、ものを考えると考え続けますので、風船の中にいるような状態なのです。ものを考えると、自分の周りにバーチャルな世界ができてしまうわけです。ものを考え続けているのは、そのバーチャルな風船に閉じ込められたような状態です。その中から外を見ますので、思考の世界と現実の世界が重なってしまうのです。そうすると、風船が透明だったとしたらどこまでが思考でどこからが現実かがわからなくなってきます。それがものを考えているという状態です。これは抜けようがありません。見ている自分もその風船の中に取り込まれています。自分が見ている現実と思考は重なっています。ですから、見ている自分と現実と思考の三つが重なってしまっていて、混同されてしまっているのが「認知的フュージョン」の特徴なのです。

「じゃあ、これは絶望的だな、どうやって抜け出すんだ」ということになります。でも、われわれは抜け出すことができます。例えば、「本当に忙しい、これもやらなきゃいけないし、あれもあるし、できっこない。ウー」と、ぐるぐる考えているときに、「そんなことないな。いままでも俺、やってきたしな。まあ、そこまで考えなくてもいいんじゃないかな」とハッとわれに返る瞬間があるのです。何が起こったかというと、あまりに極端になってしまったので、思考が一瞬止まるのです。「そんなわけないか」と一瞬止まったのです。思考が止まったら、しめたものです。バーチャルな世界の風船がはじけますので、そこからわれわれは外に出ることができます。見ている自分が外に出ると、さっきまで考えていた思考の世界がこれ、現実の世界がこれ、と見比べることができるので、同じわけないなと理解できます。これ

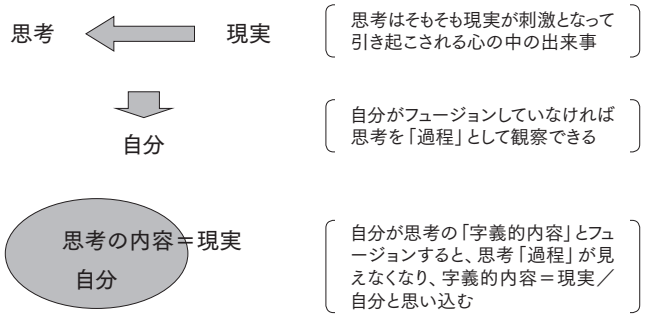


図7　観察者としての自己と脱フュージョン（熊野宏昭、2016年より）

が脱フュージョンです。脱フュージョンが起こった瞬間、あるいはマインドフルネスが起こった瞬間なのです。

ところが、われわれはまた、すぐに次を考え始めるのです。またすぐに図7下の状態に戻ってしまうので、ハッと気づいたはずなのに、「あれっ？」というような感じになってしまうわけです。それでも、先ほどの話になりますが、どんなに生起頻度が低くても、日常生活の中で自然と起こる行動は練習をすれば増やせるのです。ですから、こういうことがたまにしか起こらなくても、たまにでも起こっているのであれば、練習すれば増やせるわけです。どうやって練習するのかというと、マインドフルネスの瞑想です。マインドフルネスの瞑想というのはいまお話ししたような状態を増やしていく練習です。

4-13　文脈としての自己を体験

「文脈としての自己」というのはなかなかよくわからないと、しばしば言われるのですが、みなさん、やったことがなければやってみてください。「足を意識して、文章を読む」エクササイズです（図8）。これは先ほどの観察瞑想のエクササイズになっています。

あなたの足に注意を向けてください。足が床についている感じですね。これをよく感じ取ってください。あまり普段は感じないのでちょっと新鮮な感じがするかもしれません。その足に注意を向けながら、これ（図8）を読んでみてください。足の感覚から注意を離さないようにしながら読んでいきます。すると、読めますよね。読めるし、チューリップの花の歌だなというのがわかりますが、いつもと違う感じです。様子が違います。いつものように「メロディが出てこないな」とか、「色が見えないな」とか、あるいは「普通だったら風に揺れているチューリップが見えるんだけど、それが見えない。ただただしいな」という感じになったと思うのです。これは先ほど言ったように、注意を分割すると、そちらに注意、心のキャパシティを使ってしまうので、残ったキャパシティでこれを読もうとすると、読むことで精一杯になってしまうのです。ですから、考えることができない。余分なことを考えることができないという体験をしていただくためのエクササイズなのです。つまり、あらかじめいろいろなものに気を配っておけば、余計なことを考えずに現実がきちんと見えるということを体験的に理解していただくものです。

そういうふうに「いろいろなものに気を配る行動パターンのことを文脈としての自己というのですよ」という説明をしていきます。足のほうに注意を向けながらこれ（図8）を見ると、物理的な現実に近いものが見えてくるのです。言語的なバーチャルな現実ではなく、物理的な現実に近いです。物理的な現実は白い背景の上に黒いしみが乗っかっている。そちらのほうがより見えてきます。ですから、マインドフルネスというのはさまざまなものに気を配れば気を配るほど、現実そのものが感じられるようになってくるという特徴を持っているわけです。

> あなたの足に注意を向けてください。どんな感じがしますか？　足に注意を向けたまま、以下の数行を読んでください。
>
> さいた　さいた
> チューリップの　花が
> ならんだ　ならんだ
> 赤　白　黄色
> どの花みても
> きれいだな

図8　「足を意識して、文章を読む」エクササイズ（スティーブン・C・ヘイズ、スペンサー・スミス、2010年より）

4-14　価値を言語化する

「価値の明確化」というのは自分が生きていこうとする「方向」や「ぶれない中心」を言語化することです。この言語化することが「価値の明確化」に含まれますので、当然、認知的フュージョンなどの影響を受けてしまうわけです。価値ではないのだけど、価値だと思い込んでしまうということが出てくるので、偏りなく言語化するにはマインドフルネスが必要になります。それプラス、「これが価値だ」というふうに言語化したものに沿った行動をしてみて、実際に元気が出てくるだろうか、実際ウキウキするだろうかと、裏を取るようにしていくと、実際に価値を言語化しやすくなるという面があります。「価値を言語化する」ということで、先ほどの人生の節目での選択の問題にも対応可能になります。「そもそも何が好きなんでしたっけ」「これからどんなふうに生きていきたかったんでしたっけ」というのは価値の話なのです。その価値が言語化できると、ではこちらだなと選択がしやすくなります。そういうところを含めてACTで扱っているのです。

最後に、ACTでは機能分析は使いませんと言いましたが、使わなくてもうまく進むので、みなさんもACTのテキストを手に取りながら見よう見まねでやっていただいても、結構効果が出ます。でもう

まく進まなくなることがどうしてもあります。そういうときは、もともとが行動療法なので機能分析に戻って細かくアセスメントしていくと、どこの連鎖に、うまく進まない理由があるのかがわかるようになります。

5 まとめ

マインドフルネスの実践法では、注意の集中をもたらすサマタ瞑想と、注意の分割を実現するヴィパッサナー瞑想（観察瞑想）が組み合わされ、思考の発生を抑制しつつ、現実や自己の実像を捉えることが可能になります。伝統的な瞑想法では、気づきの前線を形成しつつ、気づいて、反応を止め、いつものパターンから抜け出すことで、過去の学習歴に基づく不適応行動の解消が図られていきます。ＡＣＴでは、同じプロセスを、アクセプタンスと脱フュージョン（心を閉じない、のみ込まれない）というところから始めて、「プロセスとしての自己」と「文脈としての自己」を強化することで実現し、さらに価値の明確化へと進めているのが特徴ということになると思います。

文献

熊野宏昭『新世代の認知行動療法』日本評論社、二〇一二年。
熊野宏昭・大内佑子「マインドフルネス」日本行動医学会、野村忍・堤明純・島津明人・中尾睦浩・吉内一浩編『行動医学テキスト』中外医学社、二〇一五年。
熊野宏昭『実践！　マインドフルネス――今この瞬間に気づき青空を感じるレッスン』サンガ、二〇一六年。
スティーブン・Ｃ・ヘイズ／スペンサー・スミス、武藤崇・原井宏明・吉岡昌子・岡嶋美代訳『ＡＣＴ（アクセプタンス＆コミットメント・セラピー）をはじめる――セルフヘルプのためのワークブック』星和書店、二〇一〇年。

第五部 ❖ 身心変容の科学

「無心」の心理学——科学の俎上からいかにして問うのか

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

はじめに

「花無心にして蝶を招く（良寛）」。古来より「無心」は、禅、武道・芸道・芸術を含む多くの実践者、あるいは哲学、東洋思想、身体論者の関心を惹きつけてきた（井筒、一九九一、西平、二〇一四、鈴木、二〇〇〇、湯浅、一九九〇）。近年は、心理学のマインドフルネス、ゾーン、脳科学のデフォルトモードネットワーク等にみられるように、「無心」に近しいと思われる概念が注目され、その機能・構造が明らかになりつつある。こうした周縁的な概念を取り上げ、科学的観点から体系的に「無心」を考察することは、従来の研究知見を再考する上での可能性も秘める。そこで本稿は、この「無心」を科学的に問うてゆく端緒として、高次感情としての畏敬、マインドフルネスや創造性、あるいは身体技法等とリンクする心や脳の働きをとりあげ、それらの読み解き方を概説するとともに、「無心」に対し、いかなる発想や方法論をもってアプローチするかを論じる。

1 「無心」と自然

雄大な自然を前にすると、自らのちっぽけさを感じる。それを自覚するまもなく、圧倒され、大きく包み込まれ一体化する。ここで生じる「畏敬の念」[1]は、己の小ささを感じとり、形而上学的な表象やアイデンティティが活性化するなかで、自己変容のきっかけとなる。従来、美学、修辞学で「崇高体験」とされ、自己の縮小（small self）[2]を伴うとされるその感覚は「無心」に通ずるものといえよう。近年、心理の理論的考察、あるいは調査や実験的手法を通じて、「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すこと、あるいは規範への感受を高め、向社会的行動を促進したり、健康を増進させるなどの効用をもつことが示されている（Piff et al., 2015; Stellar, et al., 2015）。

こうした畏敬の念の源泉は“Positive-awe”と“Threated-awe”に大別される。まず“Positive-awe”は、大自然、音楽、彫刻、あるいは数式などによってもたらされ、例えば、生命を感じ取り、たがいの繋がりを感じ取るなか、他者とともに生きることの喜びを見出すような体験を導くものである。

他方、「畏敬の念」を喚起するものであっても“Threated-awe”は、自然災害等を源泉とし、無力感を媒介して、主観的幸福感の低下を招く（Gordon et al., 2017）。こうした畏敬の生じるプロセスにおいて入力される圧倒的な刺激は、従来のスキーマ（知識・信念体系）の更新を迫り、それが困難かつ脅威として捉えられるならば、防衛的反応として、知覚者の攻撃的行動をも喚起する可能性がある。そうした可能性は、利他と攻撃性の両者にかかわるオキシトシン

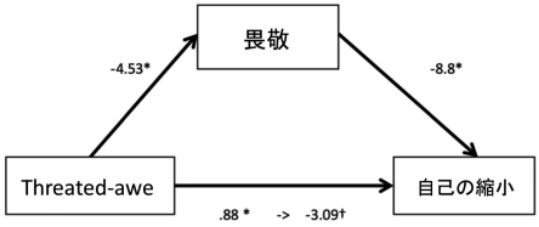


図1 「畏敬の念」が Threated-aweによる自己縮小（Small self）の程度を調整する

などのホルモンの振る舞い、自己犠牲的な攻撃性が利他性と表裏一体となって現れることなどの事実からも予想される（野村、二〇一六）。当初こうした理論的な考察を手はじめに、実験や調査研究を進めるなかで、畏敬の源泉が、主には外集団に対する攻撃行動を喚起する条件（気質、態度、環境要因等）、あるいはときに自己を縮小させつつ（図1）他者への寛容性を低下させるプロセスなども明らかとなってきた（澤田、野村、印刷中、Takano & Nomura, 2018）。

こうした裏付けは、自然もしくは神を恐れ、崇める集団が、ときに他者への寛容性を失い、過度の暴力を行使すること、国内においては、オウム真理教事件などの例において、グルと子弟との関係が外集団への攻撃行動へと転じていくプロセスや、人間の内包する「魔境」とのかかわり（鎌田、二〇一三）とも符号する。畏敬はかならずしも光の面だけではなく、影の方向へと揺さぶりをかける。それは感受性遺伝子（plasticity allele）の働きとも通じる「振り子」であり（野村、二〇一七）、そうしたゆらぎのもと、ネガティブな環境の影響を受けやすい個人は、一方で、質の高いサポートをより有利な形で享受しうるのであろう。

問題は、こうした“Threated-awe”を通じた攻撃性を、いかにして緩和してゆくのか、という点である。

> 山が「牙をむいた」とか、火山灰が「襲いかかった」という言い方の中に潜む「人間中心主義」こそが「畏怖」を忘れた心ではないか、「畏怖」とは「畏敬」や神の山の力に対する「感謝」と裏腹のものではないか（鎌田、二〇一六、一二–一三頁）

鎌田東二による洞察である。それは“Threated-awe”から派生する負の側面を、「感謝」へと転じることの意義・可能性を示唆するものである。無論“Threated-awe”に際しての「感謝」は容易なものではない。自らが脅威にさらされ、身内や親しい人々を失いかねない状況のなか、身の切られるような痛みや、行く末へのぬぐいがたい不安もともなうだろう。ここで畏敬の源泉にふれ、かりに自己が縮小し、無に近しい状態ともなれば、その「振り子の原理」により、あるいは恐れとともに感謝にも振れうるような素地が整っているのかもしれない。問題は、畏敬にともなう潜在的な負の側面を、いかにして感謝へと転じる、あるいは両立させるのかということになる。

なお、上記のような畏敬のネガティブな側面は、主には“Threated-awe”に限られており、“Positive-awe”との弁別性や、それらが認知や行動にもたらす影響の相違も詳らかとなりつつある。

> 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（ボルノー、二〇一一、六〇頁）

畏敬そのものに、恐怖の感情は含まれない。例えば、道徳教育の要として、畏敬の念は、小・中・高等学校それぞれのすべての総則（学習指導要領第一章）にこう記載されている。「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、（中略）、進んで平和的な国際社会に貢献し未来を拓く主体性のある日本人を育成する」（傍線は筆者、一部要約）。心理実験により、「畏敬の念」は内発的動機づけを高めるなどの学習効果を有することもわかっている。このありありとした畏敬のダイナミズムを精細に記述しつつ、教育環境・指導体系に適切かつ効果的に反映し、来たる曖昧・複雑・不確実とされる時代を生きぬく力の涵養へと活かすことが必要だろう。

なお、すでに述べたように畏敬に恐怖感情は含まれない。その一方で、畏敬は、恐怖との境にある複合感情であることにも目を留めたい（Keltner & Haidt, 2003）。たしかに先行研究やわれわれの実験のいずれにおいても、畏敬の念を喚起するプロセスでの恐怖感情の上昇が、繰り返し確認されている。ここで重要なのは、そうした恐怖感情を統制してもなお、畏敬に特異的な現象が生じうることだ。

「何かが消えると、何かが現れる」。そうしたプロセスに「『無心』という出来事が生じる」と西平は述べる（二〇一四）。自己が縮小し、ときに消えてしまう。そうした事態において、一方で立ち現れてくるものの一つが「畏敬」の核となるものだろう。すで

に見てきたように、それは光の面ならず、影の側面をも内包するものである。その両者に目を留め、影の有り様への反省的な態度に立ってこそ、畏敬の光は一層の輝きを増すものとなる。また、畏敬にかかわり自己が縮小するというプロセスに目を留めるならば、それは「無心」についても同様のことが言えるだろう。

2 「無心」と脳、そして文化差

ことばにならない、言い換えると、ことばによって分節化される以前の無心の有り様を捉えたい。そのためには脳に語ってもらおう。

脳は無言にして雄弁に語る。脳に中前頭回という部位がある。いわゆる前頭葉の外側面のおおよそ三分の一を占めるこの領域左側の灰白質体積量は、畏敬の念（Awe）を感ずる頻度の高い個人ほど少ない（Guan et al., 2018）。固有の体験がなにがしかの脳部位とかかわり、神経細胞の集合体に影響しうること自体さほど驚くほどのこともない。しかし、こうした脳の容積がおおよそ遺伝的にプログラムされていることを踏まえるならば、いかにして畏敬の念が生じるのか、なぜ畏敬の感受性が人間に備わっているのか、そもそも畏敬とは何かといった問いに答えるうえで重要な視点が得られる（ここでの畏敬を「無心」と読み替えても同様である）。興味深いことに、この脳領域の活動を経頭蓋磁気刺激法（transcranial magnetic stimulation）により非侵襲的に刺激し、神経細胞の活動を低下させると、視覚刺激（日用品など）に関連する単語（学校など）をラベルすることが困難になる（Davey et al., 2015）。これは、中前頭回がスキーマ（知識構造）の表象にかかわっていることの証拠であり、畏敬の念のような、既有の知識構造におさまりきらない体験の感受とかかわることとも符号する。

我々は脳賦活実験により、Positive-awe と Threated-awe のいずれを喚起する動画を提示しても、左側の中前頭回の活動低下が伴うことを見出し（図2）、かつ同脳領域と扁桃体との機能的結合性が、畏敬の程度と正に相関する可能性も得ている。興味深いことに、Positive-awe の映像は、単純に楽しい気分が高揚するそれと比較しても、Positive-awe による中前頭回の活動低下を確認できる（Takano & Nomura, in preparation）。

この結果は、「畏敬」には、いわゆる快の次元にとどまらない中核が存在することを意味する。加えて重要な点として、この左中前頭回と、性格特性のいわゆるビッグファイブのうち開放性とのかかわりが見出されており、それは従来の調査研究の報告（開放性の高い個人ほど、畏敬の念を抱きやすい）とも合致する結果である。ここで見えてきた畏敬と性格特性

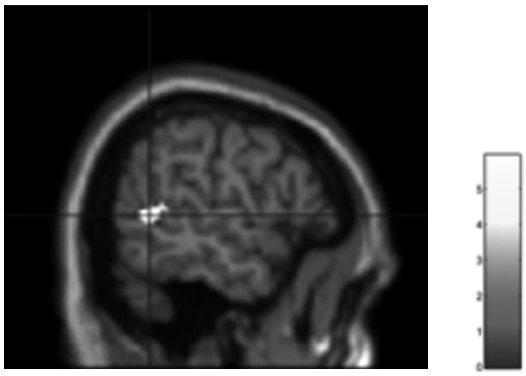


図2　畏敬（Positive-aweもしくは Threated-awe）の源泉となる動画像の提示により、統制条件と比較して左側の中前頭回の活動が低下する

や既存のスキーマ（自身の体験・知識構造）とのかかわりを併せて考えると、「無心」という出来事にいたるプロセスに、個人差が介在するだろうことは想像に難くない。

個人差ということで補足するならば、文化差の観点も重要となるだろう。いわゆる自然観、宗教観の文化差を挙げるまでもなく、"awesome"という用語もあるように、米国での畏敬（Awe）体験の源泉を調査すると、多くの内容はポジティブな記述であることがわかる（一部で、9・11のテロのような報告が確認されている点〈Gordon et al. 2017〉も留意する必要がある）。他方、国内では、3・11の自然災害をはじめ、主には対人関係において感受される畏敬の記述が多く、そうした畏敬の源泉にかかわる文化差は、遺伝子多型[3]の分散の相違とのかかわりにおいても一定の理解を得ることができる（Nomura & Tsuda, in press）。

ここでの遺伝子は、セロトニン・トランスポーターの例を挙げるならば、そのサブタイプ（SS、SL、LL型等）の分散が、地域によって異なる。例えば、日本を含む東アジア圏においては、不安の高さや衝動性の低さを特徴とするS型をもつ個人（Nomura et al., 2015）が、対人口比八〇％超を占める。対し、英国・米国等においては保有率の分散が逆転し、S型がマイノリティとなる。興味深いことに、このリスク遺伝子の保有率の高い東アジアにおいて、情動障害の有病率はむしろ相対的に低く、その調整要因として集合主義の効果が示唆されている（Chiao & Blizinsky, 2009）。そうした集合主義的文化とかかわる他者依存的な「自己観」は東アジア圏の特徴の一つとされており、西欧における独立的な「自己観」のそれとは異なる。[4]

また「身体観」は、例えば、抑うつ状態の表現は、

東アジア圏において「体が重たい・痛い」等の身体症状で訴えられることが多いのに対し、西欧圏においては「気分が優れない、落ち込んでしまう」等の心的状態として、身体と切り離した表現がとられる。

以上のような自然観・自己観・身体観などの文化間の相違一つをとっても、「無心」の源泉であったり、これにいたるプロセス、あるいは現れの相違など、推察される問うべき文化差は多く挙げられるだろう。

3 「無心」と過去経験

続けて「無心」にかかるマインドフルネスを取り上げる。マインドフルネスの定義は多様であるため、「今、この瞬間の体験に意図的に意識を向け、評価をせずに、とらわれのない状態で、ただ観ること」（日本マインドフルネス学会）に準じ、以降の論を進める。ここで見られるように、ありのままに気づき、あるいはそこに明晰さをともなうこともある種の状態と考えるならば、マインドフルネスも「無心」を反映した出来事の一種といえる。

その実践は、特定の対象（ここでは呼吸）に意図的に注意を集中する「集中瞑想」、ならびに今この瞬間の体験にありのままに気づきとらわれない「洞察瞑想」（Lutz et al., 2008）、これらに「慈悲瞑想」を加えた三種に大別される。そのいずれのタイプの瞑想も、脳の海馬や脳梁膨大後部皮質等から構成されるデフォルトモードネットワーク（Default Mode Network）に作用する点で共通する。同時に、瞑想方法の相違として、注意や実行機能へのかかわりが異なっており、筆者のグループは「集中瞑想」と「洞察瞑想」の両者において、脳のデフォルトモードネットワークと、線条体との機能的結合性が低下する共通性を踏まえた上で、「集中瞑想」による注意関連脳ネットワーク（視覚野、後部帯状回、腹側線条体等）の活性化と、他方、「洞察瞑想」による結合性の低下という差異を見出した。ここでみる非対称的な結果から、「無心」はおそらくは複数のレイヤー（層）からなり、その「無心」へといたる異なる経路が存在することが推察される。

加えて、我々は、瞑想の実践時間の長い参加者ほど、洞察瞑想中の、左側の被殻吻側部と脳梁膨大後部皮質との機能的結合性の強いことも確認した（図3、Fujino et al., 2018）。これらはエピソード記憶の表象にかかわる領域であり、洞察瞑想により、なにがしかの経験から解放されるような状態が実現されていることを示唆する。過去へのとらわれから解放され、今、ここにあるということ、それはまさに「無心」の一側面を支える機構であり、「無心」へといたるプロセスの一部を捉えたものといえる。

なお、ここで留意したいのは、過去経験とのかかわりである。時間をさかのぼり、あの時、あの場所、あのシーンを味わうこと。自身の経験にとらわれる必要はないが、過去を回顧することも、時にはわるくはないだろう。なぜなら、懐かしくも、ほろ苦さをともなうようなノスタルジア（nostalgia）は、その想起にともなって、海馬や脳の報酬系を賦活するからだ（Oba, et al., 2016）。そうしてエピソードと一体化したり、俯瞰的に眺めたりするような、過去を縦横無尽に（それこそ無心に）想いをめぐらせるような柔軟さもまた「無心」の現れだといえないだろうか。

もちろん、この〝柔らかさ〟は行き過ぎてもいけない。心ここにあらず、注ぐべき対象（目下の課題や目標）から想いや注意が逸れてしまい、あらぬ方向へと心がさまよう、あるいは無自覚的な反芻にからめとられるマインドワンダリング（mind-wandering; Smallwood & Schooler, 2006）という状態がある。それは「無心」に対する「乱心（あるいは非無心）」[5]の一

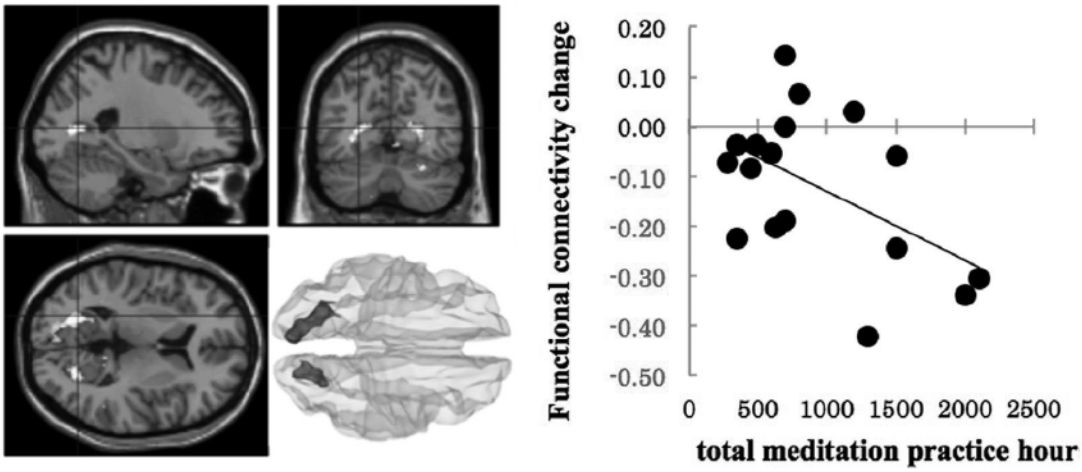


図3　瞑想の実践時間と、洞察瞑想中の、左側の被殻吻側部と脳梁膨大後部皮質等との機能的結合性

側面を表した概念といえるだろう。実際に、マインドワンダリングに伴う脳のデフォルトモードネットワークの活動は、瞑想中のそれとおおよそ対称的な振る舞いをする。

4 「無心」と創造性

ここにおいて、道元禅師が述べた「柔軟心」とはいかなるものか、という問いが生ずる。鈴木（二〇〇七）は『正法眼蔵』の次の箇所に目を留める。

どこを押しても、柔軟で、包容的で、何でもその中に容れてゆくのである。これが身心脱落の境で、これでないと、ものが容れられない。

（鈴木、二〇〇七、五四頁）

マインドワンダリングは[6]、なにがしかの思考、感情が無節操に（言い方を変えれば自動的に）うごいている状態であり、それはマインドフルではなく、マインドレスであり、〝容れ物〟が埋まった状態にある。したがって、マインドフルネスを「無心」の一側面であると考えるならば、それに対置するマインドワンダリングは「乱心」に相当する。

そうした考えの一方で、道元の述べる「柔軟心」に着眼するならば、それとマインドワンダリングとの間に共通点があるように考えられる。なぜならば、脳のデフォルトモードネットワークの活動を基礎とするマインドワンダリングは、創造性の発揮[7]とかかわり（Baird et al., 2012; 山岡・湯川、二〇一六）、いわゆる閃きは、非意識的な層における連想処理が促進された結果、現れることもあるためだ（Dijksterhuis & Meurs, 2006）。もちろん、宋からの帰朝に際して道元が得たとする「柔軟心」の定義は一言で記述できるものではなく、じつに多義的である。それを踏まえた上で、「柔軟心」を、なめらかな思考や感覚、それらが自由に動きうる状態ととらえるならば、それこそマインドワンダリングと一部通ずるものではないだろうか。

グラハム・ワラスの四段階理論というものがある（Weisberg, 1993）。これは創造性は四段階（①準備、②孵化、③閃き、④検証）のプロセスからなるとする理論で、マインドワンダリングはここでの第3段階の孵化とかかわる。孵化（incubation）とは、（考え続けることをやめ）それ自体を放念してしまうことである。いわゆる実行機能をベースとする統制的な思考を手放し、それをいったん意識下に放つ。そうすると脳のデフォルトモードネットワークが活動する。そうするなかで、意識に立ち上がらないなにかが進行（孵化）し、「あっ」と気づいたときには閃いている。これぞ「柔軟心」あるいは「無心」の現れといえないだろうか。

検証の段階においては、実行制御ネットワーク（Executive Control Network）が活性化する。ここでは生まれつつあるアイディアを検証し、それが実用に耐えるものかどうか、あるいは凡庸でないかどうかなどを、目下のゴールを参照して、修正を加えるようなプロセスが生じている。これに、顕著性ネットワーク（Salience Network）が加わることにより、デフォルトモードネットワークと実行制御ネットワークが相互に切り替わり、創造性の持続的・発展的な発揮が可能となる（図4）。

「無心」を徹底した受動性から生ずる出来事（西平、二〇一四）としても、マインドワンダリングvsマインドフルネスという構造での議論はかならずしも適切ではない。この一見相反するような両者のバランス、身体と、刻々と変化する環境との相互作用のもとで、「無心」にかかるある種の最適解が存在するのかもしれない。

すでにみたように、創造性は、準備から検証にいたるプロセスを通じて発揮される。そのことと同様、いわゆる「無心」の状態にいたったのちに、それを回顧的に振り返る（検証する）作業をつうじて、「無心」は一層、自らの血肉と化してゆくものと言える。そう考えると、その両者のどちらの状態であるかということを問うことさえせず、すべてを柔らかく包み込んでしまうような態度、あるいは状態もまた「無心」の現れだといえるだろう。

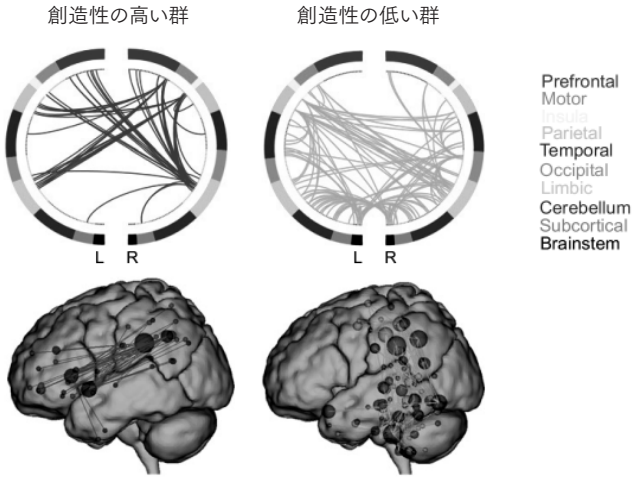


図4　創造性の高い個人は、主には前頭―頭頂葉の神経結合を中心に、三種の神経ネットワークの連絡が緊密である　（Beaty et al.〔2018〕を基に筆者が改変）

5 「無心」と身体性

時が経つのも忘れるほど夢中になる。砂場遊びに没頭し、はたと気づけば、まわりに誰もいなくなり、あたりはしんと静まり返っている。このような体験はないだろうか。このフロー体験（Flow）ともされる集中状態は、我を忘れるまでに没頭し、時に強い高揚をともなう点で、かならずしも「無心」と等価ではない（無心には、ある種明晰な「我」をともなう〈西平、二〇一四〉）。同時に、何らかの対象と一体化した意識をともなう点で、「無心」と通ずる部分もあり、ある種「遊心」ともいえるような状態である。

そうしたフローが生ずるプロセスにおいては、自覚的な意識が薄らぎ、時間感覚が短縮する（Nakamura & Csikszentmihalyi, 2002）。またフローは、創造性、自尊感情、学習意欲の向上等をもたらし（Asakawa, 2010）、自己効力感や主観的幸福感の向上、充実感や生きがいの充足ともかかわる（Tandon, 2017）。

こうしたフローの効用を引き出すような環境の構築は、理論上さほど困難ではない。例えば目標となる課題と本人のスキルを均衡することにより、フロー状態を導くことができる。つまり、達成目標が自身スキルを大きく上回るようであれば手こずるし、易しすぎれば退屈する。スキルを最大限に発揮して乗り越えられるような課題を設けるのがよい。あるいはフローは、ビッグファイブのうち誠実性、新奇性追求とのかかわりが示されていることから（Teng, 2011; Ullén et al., 2012）、個々人の性格特性をふまえてフロー環境を設計することも可能である。

こうしたフローと類似する概念にゾーン（zone）がある。両者の相違は明確ではないが、すくなくともフローは座しての課題（将棋、チェス、計算などの学習場面など）とのかかわり、ゾーンは、スポーツなどの競技において至高体験とも呼ばれて用いられることが多く、ゾーンへの着眼は、身体性の考察を深める上で都合がよいと思われる。

かつては禅にはじまり、武道、芸道等の稽古により「有心」から「無心」へといたるとされた身体（西平、二〇〇九）は、その上行性の情報により、脳の眼窩前頭皮質、体性感覚野、島皮質など領域の神経ネットワークを介し、その熟達化にいたるプロセスにおいて、断続的に認知、感情、意思決定等に影響する（Damasio et al., 2000）。こうした情動の末梢起源説（peripheral theory of emotion）に準ずる見方に対し、中枢起源説（central theory of emotion）からの議論を経て、現在は両者のかかわりの重要性が示されたように、「無心」は、中枢と末梢（身体）の両輪を基礎とするものといえよう。

〝中枢（脳）の視点〟でいうならば、マインドフルの経験を積むなかで、上述した脳領域の活性化をともない、身体感覚の感受（自身の心拍数をカウントする精度、等）が高まる（Bornemann & Singer, 2017; Fischer, Messner, & Pollatos, 2017）。こうした内受容感覚は、ヨガや中国気功（気功、太極拳）などの体術、武術や武道（剣道、弓道等）によっても高まるだろう。従来、身心にかかる観照的な記述により、例えば、オイゲン・ヘリゲルの『弓と禅』において「無心」へといたるプロセスを読み解くことができるし、科学研究においては、ヨガ（アーサナ、調気法、瞑想から成る）にともなう自律神経系の安定、免疫系やメタ認知等実行機能の向上等、多様な指標において「無心」ともかかわってくるであろう効果も示されている（レビューとして、Pascoe et al., 2017; Shiota & Nomura, 2018）。こうした身体技法は「無心」にいたる経路を形づくる点で、注意、気づき、ありのままの受容（アクセプタンス）等を基礎とするマインドフルネスと同様に、感覚刺激の脳情報処理、続く身体反応を経て、それが脳にフィードバックされて統合されるという、脳における操作（注意、受容など）を重視する点において共通する。

同時に、〝末梢（身体）の視点〟とはいかなるものだろうか。中枢での対応がままならず、そこに困難があるとき。、すなわち、なんらかの対象に注意を集中したり、ありのままの感覚に気づくこと、あるいはそれを受容することさえも困難な〝ありのまま〟が〝ままならない〟。そうしたときに〝末梢の視点〟が発揮されるといえるだろう。

まずは身体を動かす。あるいは静止したまま、なにがしかのポーズをとるだけでもいい。そうするうちに末梢から中枢への働きかけのもと、身体系脳領域を介した変容がじわじわと生じる。繰り返しになるが、それは、身体感覚にフォーカスしたり、それを受容したり、という中枢（脳）で操作をしたり、そこに重きを置くソマティックマーカーの視座に立つものでもなく、ただリアルに身体を動かすことを第一義とするものである。自らの身体を起点として中枢を動かし、気づけば「無心」へといたるという点に妙味がある。

結言

本稿は「無心」について、心理学、脳科学にかかわる概念に着目し、「無心」にかかわる問いを立体化し、心理・脳の両者から「無心」を成すと考えられ

る特性や状態を概観した。とくに①鈴木大拙の「無心」論、②西平直の「無心」解釈・「無心」論、そして③筆者による心理学・神経科学的観点からの「無心〜柔軟性」解釈・「無心」論、これら三層を示してきたが、今後それらの関係性を整理し、体系的に記述すべきであろう。目下、言うまでもなく「無心」にかかる科学的探求の端緒に過ぎず、そのことを自覚したうえで、次なる三つの課題を挙げておきたい。

第一に、「無心」という概念を構造化した尺度を開発することである。本稿ではいくつかの概念を取り上げたものの、いずれも各論の域をでるものではない。それらを串刺しにする尺度をもって、個別の研究で得られた知見の共通性と固有性、あるいは知識体系を関連づけるための叩き台を構築する必要がある。

第二に、熟達化の領域固有性と普遍性に留意することである。熟達は、それに習熟した者の持つスキルや知識は領域固有のものであり、従来の心理学の研究においては、他のワザに転移しにくいことが指摘されている（ノーマン、一九九〇）。無心に普遍性はあるのか。それはワザの体系ごとに在り方が異なるのか、あるいは熟達の程度による制約を受けるものなのか。

第三に「無心」の出口に目を留め、記述することである。無論、なにがしかの効果を期待していたる「無心」ではない。つかもうとすれば、たちまちその手からするりと抜け、去ってゆく。また、そうした「無心」について、その効用や限界を記述する学問上の意義は言うまでもない。「無心」の影響はいかにしてパフォーマンスに現れるのか。

個人の身心においては、武道・芸道・スポーツにおける稽古やワザの上達、コミュニケーションの質、さらには教育やビジネスなどの社会レベルへの波及効果も視野に入れつつ、それらを記述・定量化する工夫を重ねつつ、先人たちによって築かれた叡智を継承し、これと往還する試みのなかで「無心の科学的研究」が構築されてゆくことだろう。

そのためにも、心に、身体に、脳に語ってもらおう。新たな工夫とチャレンジを重ね、弛まず歩んでゆこう。研究は、稽古、修行、祈りともいえよう日々の営みを基礎としながら。

注

1　英語のAweである。その邦訳は定まっていないため、本稿では「畏敬」もしくは「畏敬の念」と表記する。国内でのAweにかかわる研究はわずかではあるが、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が示唆されている。筆者らは、Positive-awe（絶景等）もしくはThreated-awe（津波等）の画像を提示し、それらが「畏敬」と「畏怖」のいずれに該当するかのラベリング課題を実施した結果、Threated-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を確認した（Takano & Nomura, 2018）。したがってAweの邦訳に応じた意味構造、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。

2　Small selfとは、心理学で一般的に定義される自己関連の概念（自己知覚、自己目標、自己意識的感情等）が脱活性化した自己状態である。これに加えてSmall selfとは、力強く広大な〝なにか（something）〟と相対するプロセスで生じた自己にかかわる状態を指すものと定義する。

3　DNAは、アデニン（A）、グアニン（G）、シトシン（C）、チミン（T）という四種類の塩基からなる配列を基本とし、ヒト細胞核のなかに、約三十数億ともいわれる塩基の対がある。こうした塩基の並びの個人差を遺伝子多型（gene polymorphism）とよぶ。

4　ここでの「自己観」の文化差はあくまでも相対的な差異であり、独立―依存の次元での記述にかかる議論のある点に留意する必要がある。

5　本稿での「乱心」は「無心」に対置するものと定義する。辞典においては、乱心は「狂うこと。逆上したりして分別をなくしてしまうこと（『大辞泉』）」と定義される。ここでの分別は鈴木大拙が「無分別の分別」とするところの分別の意味するところとは異なることに注意を要する。また「乱心」は西平直によれば〝out of order〟となる。同時に、「無心」も、また的から外れた状態であり、それらは必ずしも同一ではなく、それらの相違を含めて「乱心」にかかる定義について考察する必要がある。

6　マインドワンダリングには適応的側面（創造性の向上、将来の計画性等）と不適応的側面（交通事故等）両者との関わりが示されている。また、意図的なマインドワンダリング（心を泳がそうとして意図的に解放する）と、自然発生的なマインドワンダリング（気がついたら心が泳いでいる）の各々の頻度と脳容積との関わりも示されている（Golchert et al., 2017）。

7　創造性は、Guilford（1967）による11種の定義が広く知られている。複数の概念から一つの解を演繹的に導出する「収束的思考」、および一つの概念から発想を広げてゆく「拡散的思考」の定義が広く用いられている。後者は流暢性、柔軟性、独自性から成るとされる。

引用文献

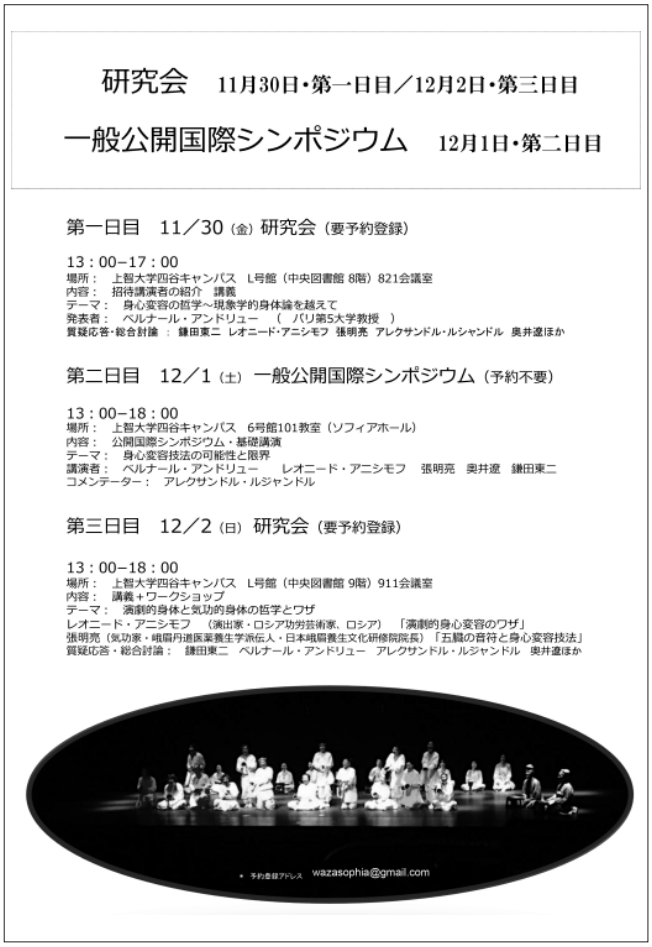
Asakawa, K. (2010). Flow experience, culture, and well-being: How do autotelic Japanese college students feel, behave, and think in their daily lives? *Journal of Happiness Studies*, 11(2), 205-223.

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*.

Baird, B., Smallwood, J., Mrazek, M. D., Kam, J. W. Y., Franklin, M.

S., & Schooler, J. W. (2012). Inspired by distraction: Mind wandering facilitates creative incubation. *Psychological Science*, 23, 1117–1122.
Beaty, R. E., Kenett, Y. N., Christensen, A. P., Rosenberg, M. D., Benedek, M., Chen, Q., Fink, A., Qiu, J., Kwapil, T. R., Kane, M. J., & Silvia, P. J. (2018). Robust prediction of individual creative ability from brain functional connectivity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(5), 1087-1092. https://doi.org/10.1073/pnas.1713532115
オットー・フリードリヒ・ボルノー（二〇一一）『畏敬』岡本英明（訳）、玉川大学出版部。
Bornemann, B., & Singer, T. (2017). Taking time to feel our body: Steady increases in heartbeat perception accuracy and decreases in alexithymia over 9 months of contemplative mental training. *Psychophysiology*, 54(3), 469–482. http://doi.org/10.1111/psyp.12790
Chiao, J. Y., & Blizinsky, K. D. (2009). Culture-gene coevolution of individualism-collectivism and the serotonin transporter gene. *Proceedings. Biological Sciences* / The Royal Society, 277(1681), 529–537. doi:10.1098/rspb.2009.1650
Damasio, A. R., Grabowski, T. J., Bechara, A., Damasio, H., Ponto, L. L.B., Parvizi, J., & Hichwa, R. D. (2000). Subcortical and cortical brain activity during the feeling of self-generated emotions. *Nature Neuroscience*, 3(10), 1049–1056. http://doi.org/10.1038/79871
Davey, J., Cornelissen, P. L., Thompson, E., Sonkusare, S., Hallam, G., Smallwood, J., & Jefferies, E. (2015). Automatic and controlled semantic retrieval: TMS reveals distinct contributions of posterior middle temporal gyrus and angular gyrus. *Journal of Neuroscience*, 35(46), 15230–15239. https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.4705-14.2015
Dijksterhuis, A., & Meurs, T. (2006). Where creativity resides: The generative power of unconscious thought. *Consciousness and Cognition*, 15(1), 135-146.
Fischer, D., Messner, M., & Pollatos, O. (2017). Improvement of Interoceptive Processes after an 8-Week Body Scan Intervention. *Frontiers in Human Neuroscience*, 11(September), 452. http://doi.org/10.3389/fnhum.2017.00452
Fujino, M., Ueda, Y., Mizuhara, H., Saiki, J., & Nomura, M. (2018). Open monitoring meditation reduces the involvement of brain regions related to memory function. *Scientific Reports*, 8, 9968.
Golchert, J., Smallwood, J., Jefferies, E., Seli, P., Huntenburg, J. M., Liem, F., Lauckner, M. E., Oligschläger, S., Bernhardt, B. C., Villringer A., Margulies, D. S. (2017). Individual variation in intentionality in the mind-wandering state is reflected in the integration of the default-mode, fronto-parietal, and limbic networks. *Neuroimage*, 146, 226–235. doi:10.1016/j.neuroimage.2016.11.025.
Gordon, A. M., Stellar, J. E., Anderson, C. L., Mencil, G. D., Loew, D., Keltner, D., (2017). The dark side of the sublime: Distinguishing a threat-based variant of awe. *Journal of Personality and Social Psychology*, 113(2), 310-328. https://doi.org/10.1037/pspp0000120
Guan, F., Xiang, Y., Chen, O., Wang, W., & Chen, J. (2018). Neural basis of dispositional awe. *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 12, 209. https://doi.org/10.3389/fnbeh.2018.00209
Guilford, J. P. (1967). *The nature of human intelligence*. New York: McGraw-Hill.
オイゲン・ヘリゲル（一九八一）『弓と禅』福村出版。
井筒俊彦（一九九一）『意識と本質――精神的東洋を索めて』岩波文庫。
鎌田東二（二〇一二）『「呪い」を解く』文藝春秋。
鎌田東二（二〇一六）『世直しの思想』春秋社。
Keltner, D., & Haidt, J. (2003). Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion. *Cognition and Emotion*, 17(2), 297-314. https://doi.org/10.1080/02699930302297
Lutz, A., Slagter, H. A. Dunne, J. D., & Davidson, R. J. (2008). Attention regulation and monitoring in meditation. *Trends in Cognitive Sciences*, 12(4), 163-169. http://doi.org/10.1016/j.tics.2008.01.005
Nakamura, J., & Csikszentmihalyi, M. (2002). The concept of flow. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp.89-105). New York: Oxford University Press.
西平直（二〇〇九）『世阿弥の稽古哲学』東京大学出版会。
西平直（二〇一四）『無心のダイナミズム――「しなやかさ」の系譜』岩波現代全書。
日本マインドフルネス学会、〝設立趣旨〟 http://mindfulnessjp.net/concept.html
野村理朗（二〇一六）『人間の本性と可塑性――個人・集団間葛藤の予防に向けた予備的考察』身心変容技法研究、第五号、五五–五九頁。
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」『身心変容技法研究』第六号、一五五–一五九頁。
Nomura, M., Kaneko, M., Okuma, Y., Nomura, J., Kusumi, I., Koyama, T., Nomura, Y. (2015) Involvement of serotonin transporter gene polymorphisms (5-HTT) in impulsive behavior in the Japanese population. *PLoS One*, 10(3), e0119743. doi: 10.1371/journal.pone.0119743
Nomura, M., Tsuda, A. (in press) Defining awe in East Asia: Cultural differences in describing the emotion and experience of awe. In Chiao, J., Shu-Chen Li, Rebecca, B. (eds.), *Handbook of Cultural Neuroscience: Cultural Neuroscience and Health*. New York: Oxford University Press.
ドナルド・A・ノーマン（一九九〇）『誰のためのデザイン？――認知科学者のデザイン原論』野島久雄（訳）、新曜社認知科学選書。
文部科学省「学習指導要領」第一章総則。
Oba, K., Noriuchi, M., Atomi, T., Moriguchi, Y., & Kikuchi, Y. (2016). Memory and reward systems coproduce 'nostalgic' experiences in the brain. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 11(7), 1069–1077. https://doi.org/10.1093/scan/nsv073
Pascoe, M. C., Thompson, D. R., Ski, C. F.(2017) Yoga, mindfulness-based stress reduction and stress-related physiological measures: A meta-analysis. *Psychoneuroendocrinology*, 86, 152-168.
Piff, P. K., Dietze, P., Feinberg, M., Stancato, D. M., & Keltner, D. (2015). Awe, the small self, and prosocial behavior. *Journal of personality and social psychology*, 108(6), 883-899.
澤田和輝・野村理朗（in preparation）「生態学的脅威が規範逸脱に対する態度に及ぼす影響の検討――Awe の観点から」、日本心理学会。
Shiota, S. & Nomura, M. (in press). Dynamic and static models of body-mind approaches from neuro-biological perspectives -Practical ethics for researchers and practitioners in the medical

and educational fields-. London: *InTech*.
Smallwood, J., & Schooler, J. W. (2006). The restless mind. *Psychological Bulletin*, 132(6), 946-958. http://doi.org/10.1037/0033-2909.132.6.946
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(2), 129-133.
鈴木大拙（二〇〇七）『無心ということ』角川ソフィア文庫。
鈴木大拙（二〇〇〇）『鈴木大拙全集〈増補新版〉』岩波書店。
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.
Tandon, T. (2017). A study on relationship between self efficacy and flow at work among young adults. *The International Journal of Indian Psychology*, 4(4), 87-100.
Teng, C. (2011). Who are likely to experience flow? Impact of temperament and character on flow. *Personality and Individual Differences*, 50(6), 863-868.
湯浅泰雄（一九九〇）『身体論――東洋的心身論と現代』講談社学術文庫。
Ullén, F., De Manzano, Ö., Almeida, R., Magnusson, P. K. E., Pedersen, N. L., Nakamura, J., Csikszentmihalyi, M., Madison, G. (2012). Proneness for psychological flow in everyday life: Associations with personality and intelligence. *Personality and Individual Differences*, 52(2), 167-172.
Weisberg, R. W. (1993). *Creativity: Beyond the myth of genius*. New York: W.H. Freeman.
山岡明奈・湯川進太郎（二〇一六）「マインドワンダリングが創造的な問題解決を増進する」『心理学研究』第八七巻第五号、五〇六–五一二頁。



国際シンポジウム（本誌268-320頁）のチラシ

第五部 ❖ 身心変容の科学

身心変容的分子生物学のススメ

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

この身心変容技法ではたいへんお世話になった。感謝の意味を込めて、多少の重複はあるが、これまでの本科研関連における私の考察をまとめさせていただこうと思う。

分子生物学者としてどのように鎌田科研の分野に貢献するべきかと考えながらの四年間、非常に刺激を受けてきた。鎌田東二先生とのつながりの始まりは、鎌田先生が京都大学のこころの未来研究センターにて教授をされているときである。今でも覚えている。試験の監督として鎌田先生と同じグループに入った。監督任務の終了後、鎌田先生に声をかけられた。二つ三つの「気」に関する会話をしたのち、「うち（こころの未来研究センター）にミーティングにきませんか？」と持ちかけられた。理系である私自身は、文系の先生方の考え方というものに非常に興味があり、なんとかして文理融合に近いことをしたい、と漠然と思っていたところだったので、渡りに船、とばかりに、月に一度のミーティングに参加させていただいた。ミーティングは、その時に考えていることを口にして、議論するという形式であった。非常に勉強になった。神道をはじめとした、その道の専門家に聞かなければ知りようもなかったことを聞けただけではない。知見のみならず、考え方も学んだつもりである。フィールドと文献というそれぞれ広い視点、近い視点を行き来しながら物事を解き明かしていくスタイルは斬新であった。

また、今は社会学部助教として同志社大学にいらっしゃる奥井遼さんも学位取得前後で、鎌田研に在籍していた。鎌田先生が奥井さんを指導される手腕も非常に勉強になった。奥井さんは学位論文を書きながらも、研究会やシンポジウムのオーガナイズにも役割を与えられ、なかなか大変だったと思う。もちろん奥井さんはしっかりその期待に応えており、師弟の素晴らしい共同作業の現場に立ち会えたと思っている。そういった意味で、この時期の鎌田先生との交流は私のそれまでの考えを大きく揺さぶるものだった。この論考では、本科研期間中の研究の進展を身心変容というキーワードとともに述べさせていただき、最後に最近取り組んでいるデータベース解析と実験との対峙作業について考察したい。

鎌田研究室の応接室での議論においては、私はまったくの異分野の研究者に話すわけであり、まずはどうすれば自分の仕事の意義を理解してもらえるか、ということから考えた。私自身はがんの基礎研究という分野に大きく括られる立ち位置にいる。がん細胞の話から始めようか、あるいは専門分野である、放射線により遺伝情報（ＤＮＡ）が受ける損傷の話から始めようか、あるいは相手がたの専門分野に近い社会システムに例えて話すべきかなどと思いを巡らせれば巡らせるほど、その具体的な内容を考えれば考えるほど、いかに自分の研究の成果そのものが社会貢献をしていないか、ということを思い知らされた。それゆえ面白く話をするためには、ある程度のハッタリも盛り込んで話を締める必要があった。その締めた言葉と自分自身の研究の現況にはかなりの乖離があることは重々承知であった。そういった言

動には、自分の仕事をよく見せようという邪心もふくまれており、今では少し恥ずかしい、と思う側面もあった。それでも、知らない人に説明するそのプロセスにおいて、研究の意義を入念に考える必要があったことや、ある程度ハッタリを込めた結語は少なからず頭の中にのこり、次の実験計画へと、徐々にではあったが反映されていったのではないかと思う。私から言えば、鎌田先生との会話そのもの、すなわち言葉に出し、行動に示すことで、考え方が徐々に変わっていく、まさに身心変容だったのかもしれない。

1　外乱にさらされながらも物事の順序を保障するフィードバック制御

その後、鎌田先生の科研の末席に加わり、私は本科研の二年目から論考を提出している。最初の論考では、細胞のもつ細胞増殖サイクルの話をさせていただいた。細胞増殖は細胞が自身の構成物を複製し、それらを均等に娘細胞に分配するサイクルを回すことで行われる。この複製と分裂の繰り返しの一サイクルを細胞周期と呼ぶ。複製・分配される細胞内構成物の主たるものは、この遺伝情報をコードしている染色体ＤＮＡであり、そういう意味で、細胞周期は染色体ＤＮＡ（ゲノムＤＮＡ）の複製と分配の周期ともいえる（図1）。また、各染色体ＤＮＡは、複製されなければ、染色体は娘細胞へと分配できない。したがって染色体の複製から染色体の分配へと続く、細胞周期上の二つの重要なイベントを順序正しく正確に進めることこそが細胞周期制御がもっとも重きをおく点であり、また、その制御が滞りなく行われることで遺伝情報・染色体の数が維持される。端的に言えば細胞は細胞周期を順序正しく、正確性をもって進めることで、がん化（染色体数の異常ががん化の一つの指標ともなる）のような疾患を回避している。この、細胞周期上の順序――すなわち一つ前のイベントが完了しなければ次の作業に進めないという順序――を守る仕組みとして、細胞はフィードバック制御を構築している。フィードバック制御は出力を入力信号へと返すことで出力が目標値に沿うように制御する仕組みであり、細胞内ではタンパク質という機能単位がその仕組みを構成し、異なるタンパク質が相互に作用しあうことで細胞内に複製作業が進行中という信号や分配作業の開始遅延といった細胞周期の順序を守るための信号を正確に伝えている。

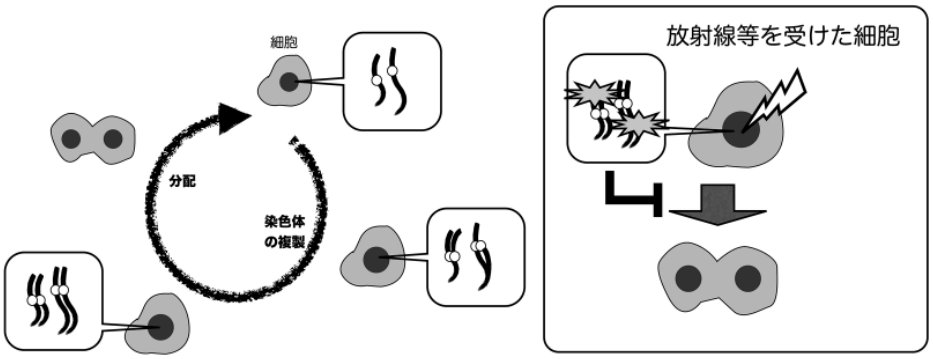


図1　細胞周期と周期の進行停止　細胞分裂の周期は染色体の複製と分配の周期である。染色体ＤＮＡが放射線などにより傷を受けると、細胞周期の特定の時期（チェックポイント）でいったん周期の進行が停止することが知られている。

こういったフィードバック制御は細胞が外乱に対応する際にも重要となる。外乱により細胞周期の進行に乱れが生じる。たとえば、細胞は様々な環境変化や外的なストレスに常にさらされている。細胞が受ける外的なストレスの一例として細胞のゲノムＤＮＡに損傷を与える放射線への曝露があるが、放射線にさらされ、ゲノム上にＤＮＡ損傷を受けた細胞はいったんその細胞周期進行を停止させ、ＤＮＡ損傷の修復を待つ。この理由は、たとえば染色体ＤＮＡに傷がつけば、そのままでは複製作業はできない、染色体ＤＮＡが傷ついたまま複製すれば、誤った情報として複製してしまう危険があるからである。分配作業においてもまた、染色体ＤＮＡが損傷の修復の途中であれば、危険である。誤った情報を一方の娘細胞に送り込んだり、あるいは分配作業自体が失敗に終わることもある。

さて、修復を終えた細胞は細胞周期の進行を速やかに再開する。この細胞周期の速やかな停止と再開のプロセスにもフィードバック制御が働いている。損傷ＤＮＡを見つけると同時に複製開始や分配開始を停止する信号を送り、修復作業が終わると同時に、複製や分配を再開させるための信号を送る。こういった細胞周期の順序を司るフィードバック制御や、異常が起こったときに細胞周期を停止、再開を円滑に行うためのフィードバック制御が、細胞周期を外乱に撹乱されながらも半永久的に回す根幹となる仕組みなのである。

このフィードバックを介した仕組みは細胞の中だけではない。人間を取り囲む自然や社会生活にも見られる。四季の営みがそれに当たるのではないか、と以前この場で申し上げた（『身心変容技法研究』第六号、二〇一七年）。古く和歌に歌われているように「生きとしいけるもの」の「力をも入れずして天地（あめつち）を動かす（紀貫之「仮名序」『古今和歌集』）」、その一つ一つの相互作用こそがフィードバック制御といっても過言ではない。花が咲けば鳥が鳴き、雨が降ればカエルがなき、それぞれが順序正しく繁殖活動を行い、それを愛でる日本人の祭事も四季折々の営みに併せて順序よく行われる。また、それぞれの自然現象や社会活動同士がリンクしあうことで、ある程度の外乱にさらされても、それでも滞りなく回していく。その点で根幹となる枠組みは細胞内でも社会生活においても共通して見られるものだと考えた。当時は私なりの文理融合というのは、理系である自分自身の研究テーマと鎌田科研の内容との間に知見としての共通性を見出すことでとっかかりを見つけようというものであった。

2 二刀流のがん細胞戦略とその先

翌年、すなわち昨年度の論考では昨年度末（二〇一七年末）に発表した自身の発表論文のサマリーを行った。今回も簡単に述べさせてもらう。

さて、がん細胞は異常増殖をする細胞である。がん細胞の重要な特徴として、「ゲノム不安定性」という性質がある。これは遺伝情報である染色体DNAに変異を蓄積しながら増殖を進めるがん特有の性質のことをいう。実はがん細胞はゲノムDNA上に損傷を受けても細胞増殖をいったん停止することができない。したがって、がん細胞ではゲノムDNAの修復に割く時間をつくれないことが多く、DNAが傷ついているにもかかわらず、停止せずがん細胞は増殖し続けてしまう。このふるまいが、ゲノム不安定性というがん特有の困った性質をつくりだす原因の一つであり、あらゆる環境に適応しながら増殖させる原動力となる。また、こういった傷つきながらも増殖できるがん特有の性質が、がん治療の際の諸刃の剣ともなる。がん治療の中でも柱となっ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り、この治療は、増殖中の細胞がDNAを傷つけるストレスに非常に弱いという事実を利用している。ただ、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。昨年度、私たちのグループは、ゲノムDNA損傷に対する耐性をがん細胞に付与するメカニズムの一つを明らかにした。

もともと、ある種のがん細胞が傷つきながらも増殖する性質を獲得する術の一つとしてPLK1というタンパク質を通常よりも細胞内でたくさん生産（発現）することが知られていた（図2）。この「PLK1を高発現するがん」を持つ患者は予後不良となるほか、化学療法に対して耐性を獲得することが知られていた。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たものの、なぜPLK1という遺伝子が高発現することで、抗がん剤によるゲノムDNA損傷に対する耐性をがん細胞にもたらすのかはわかっていなかった。われわれの発表論文ではPLK1がどういった細胞内の機能に関わるかを分子生物学的に調べることで、このPLK1には、細胞内のDNAの傷を見つける働き（DNA損傷の監視機構）を抑え込む働きがあることを見出した。PLK1を高発現するがん細胞では染色体DNAに傷がついても、その傷を見つけることができず、気づかないまま細胞増殖を続けてしまうのではないかと考えた。別の言い方をすると、PLK1には、これまで知られていた細胞増殖サイクルを回す推進力を与える第一の役割以外に、われわれの見出した、染色体DNAに傷がついても細胞に気づかせないという二つ目の役割があると結論した。すなわち、細胞は一般的にPLK1を介して「二刀流」の機能で細胞増殖を促していると考えた。おそらく、正常な細胞では時期や組織を選んでPLK1を介して細胞増殖のスピードを調節しているのだろうが、一部のがん細胞ではこの細胞増殖の仕組みを悪用することで、ところかまわず増殖を推進してしまうと思われる。したがって、こういったがん細胞では抗がん剤でDNA

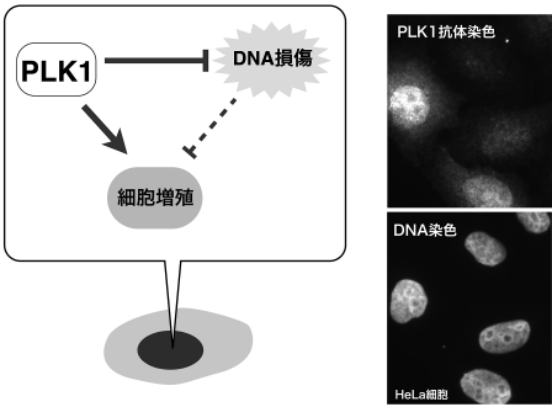


図2　PLK1の働き　PLK1は細胞増殖を推進すると同時に、染色体DNAに損傷からの増殖停止シグナルを抑制する2つの働きを持つ。右図はHeLa細胞におけるPLK1タンパク質の挙動を抗体染色により検出したもの。細胞周期のどの時期にいるかでPLK1の量が異なるため、細胞ごとにPLK1の染色が異なる。

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のように傷つきながらも増殖し続け、様々なゲノムDNA上の変異を蓄積し、さらに悪性度の高いがん細胞へと進化する可能性がある、と考えた。

ただ、われわれは「二刀流」というモデルを唱えたものの、このPLK1という一つのタンパク質分子だけでがん細胞の増殖機構のすべてを説明できるとは思っていない。多様ながん細胞がある中で一つを説明したにすぎない。われわれにより得られた成果が、すぐさま治療に応用できるか、と言われれば、答えは「ノー」である。実際、今、近しい親族が末期のがんに侵されており、非常に考えさせられた。彼女のがんは転移しており、当初予定していた手術は開腹診断ののちに中止となった。今は化学療法を行っている。その化学療法に用いるゲムシタビン、シスプラチンといった薬剤はまさに私が実験に用いていた染色体DNAに傷を与える薬剤である。私のような基礎研究者はこういった抗がん剤に用いられている薬剤を使って実験をし、論文を出し、成果を謳っているものの、実際に論文成果は役に立っているのだろうか。がん細胞の一側面を分子で語ったとしても患者のがんが治るわけではない。

今の生物学は分子生物学が基本である。もちろん、徐々に変わってきているとは思うが、タンパク質分子の機能を明らかにすることで生物を理解するという分子生物学の研究手法が主流だという事実は否定できない。また、新規のタンパク質分子の機能を同定したり、もともとわかっていた分子がこの細胞内機能に関わると証明することで「理解を深める」というスタイルである。今回のわれわれの成果もPLK1という分子をメインに解析を行い、PLK1とともに働く分子のふるまいから、細胞のもつ新規の機能を類推した。ただ、細胞のもつ機能の一つを類推したのみであり、その機能がいつ、どこでどのがん細胞により選択され使われるのか、ということに関してはまったくわからなかった。がん細胞は多様であり、同じがん組織集団のなかでも様々なタイプが混在している。PLK1を高発現するがんといっても、そのがん組織内のすべてのがん細胞がPLK1を高発現しているとは限らない。だから、PLK1を利用しているがん細胞を仮に叩いたとしても、そのがん細胞の増殖は抑えられるかもしれないが、同じがん組織内のそれ以外のがん細胞の増殖は抑えられないかもしれない。逆にPLK1を利用しているがん細胞が弱ったのをいいことに、空いたスペースを狙い、それ以外のがん細胞がのさばってくるかもしれない。結局はがんを一つの生き物として広い視点で見ない限り、多様ながんという本質はつかめないのではないか。いってしまえば、分子機能の同定を主目的とする生物学は分子（タンパク質）に注目しすぎるあまり、生き物に注目することを忘れてしまってきたのかもしれない。木を見て森を見ず、なのではなかったか。

確かにわれわれ分子生物学者が研究の対象とするタンパク質分子はゲノムDNAにコードされている遺伝子から発現する産物であり、細胞機能の最小機能単位といっても過言ではない。ただ、タンパク質分子の機能は生命機能と同義ではない。生命機能を理解する、ということとタンパク質分子の機能を理解するということはまったく別問題である。それでも、タンパク質の機能は、物理化学的性質に依るものであり、ロジカルに近い視点のみで考えを巡らせやすい。だからこそ、研究者にとっては渡りに船であったと思う。考えを巡らせやすく、研究に関する話題もタンパク質分子名で語られることが多くなり、タンパク質分子を中心に議論がなされることが多くなった。また、研究目的が、分子の機能を知ることになっている場合も多々ある。新しいタンパク質分子をとり、その機能を解析する、という道具が日進月歩で発展してきた。ただ、一歩振り返ると、先に述べたように、タンパク質分子自体を理解する、ということが生命現象を理解する、ということで本当にいいのだろうか。私自身も分子に注目しすぎてきたあまり、誤った身心変容を遂げ、生物を理解し楽しむという本来研究者が持つべき心をわすれてしまったのではないか。

そういった考えが頭をよぎり、今年度はデータベース解析という広い視点を取り入れてみた。一つには分子生物学の実験にあまりにのめり込みすぎた自分があることに気づいたというのが理由である。分子に注目し、その詳細を知りたいという気持ちが強すぎるあまりに、生物の営みの中の何を明らかにしたいのかを忘れてしまっていた。そこで今までの成果を軸にしながらも、どうやって細胞全体という視点を取り入れようかと考えた。

昨今、ゲノムDNA解析を中心とした技術発展のおかげで、分子生物学の分野では疾患に関する膨大な量のデータが日々蓄積されてきている。とりわけ、がんの分野では、患者ごとのがんの個別のゲノム情報を様々な視点から集め、がん腫ごとに統合し集約したデータベースがウェブ上で公開され、研究者が容易に利用できるようになっている（図3）。そこで、簡単にがん情報データベースについて説明する。

TCGA（The Cancer Genome Atlas）を例に挙げると、がん細胞の臨床的な情報、たとえば、がんの種類、組

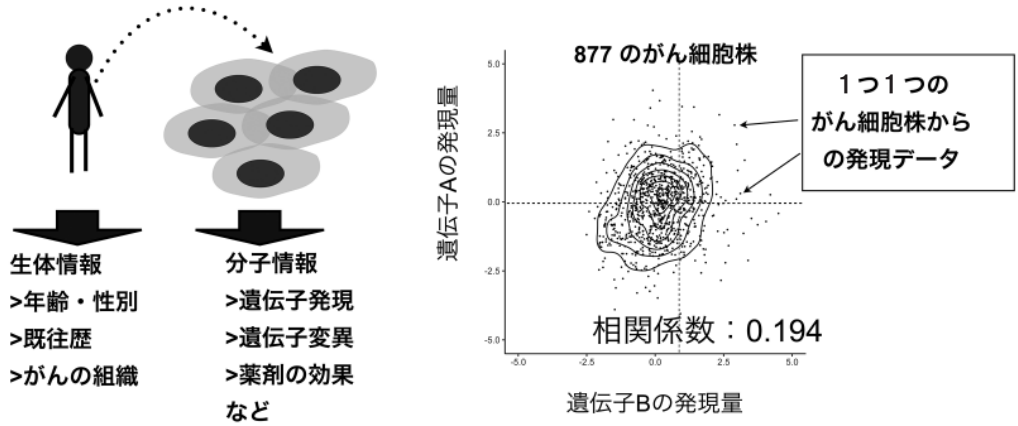


図3　がん情報データベースから得た遺伝子発現の相関解析の例　右のグラフの1つ1つのドットが各がん細胞株から得た遺伝子Aと遺伝子Bの発現量の値である。この場合はA、B2つの遺伝子の発現量は弱く正の相関を持つことがわかる。このことはこのがん細胞株のグループでは、遺伝子Aと遺伝子Bの発現は弱く強調しながら高くなったり低くなったりすることが予想できる。

織、採取したがん患者の年齢などとともに、われわれ分子生物の研究者にとって有用となりうる、それぞれのがん細胞の遺伝的情報が調べ上げられている。それぞれのがん細胞ごとに、どんな遺伝子に変異（変異が入ることで遺伝子から出てくるタンパク質の働きがおかしくなることが予想される）が見られるのか、どんなタンパク質がどれだけ生産されうるのか、といったように、総計一〇〇〇〇にもおよぶ患者からのがんがカタログ化されている。このデータベースは一つ一つのがんという生き物の全体情報を集約したものだと言い換えることができる。したがって、このがんの個別データベース情報をうまく今の分子解析と結びつけることができれば、生物学的な目標を見据えた分子解析ができるのではないかと考えた。また、非常に使いやすいことにウェブブラウザ上で様々な解析ができるようになってきつつあり、容易に自分の好みのデータベースとして抽出することも可能となっている。

私の場合は、組織がんではなく、実験的に樹立されている一〇〇〇あまりのがん細胞株を用いてデータベース解析を行った。これらのがん細胞株の中から、PLK1を通常より多く生産するがん細胞株を選び出し、PLK1を多く生産するがん細胞に特徴的な性質を、相関解析といった統計的手法で抽出しようと試みた。PLK1という分子に注目することで、なぜバリエーションのあるがんができるのか、という疑問に答えることを一つの目標にしている。まだ、解析途中であり、詳細は割愛するが、分子だけを触り、近い視点だけで解析を進めていたのではまったくたどり着けなかった情報にふれつつある。今はデータベースにおうかがいをたてることで得られた結果を実験的に検証している最中であり、近い将来にどこかで報告できればと考えている。

最後に

われわれ分子生物学は実験が主体であり、今は細胞レベルの試験管内の実験をすることがほとんどであり、鎌田科研のメンバーの研究スタイルとはかなり異なる。そういう意味では非常に道のりは遠いものの、いつか延長線上に理系、文系の壁を越えた共同作業が出てくるのかもしれない。そういえば鎌田科研のメンバーは非常に多様であった。それでも一つにまとまって共有する考え方が鎌田先生の視点のもと、築かれているように思う。「広い視点と近い視点を行き来する」というのが鎌田先生のスタイルであるとなんとなく感じてはいるが、その教えを繰り返し行うことで、この科研に属していたことが宝となる日が来ると信じており、そのとき本当に自分自身が身心変容したといえるのではないだろうか。

第五部 ❖ 身心変容の科学

医学と催眠の歴史から見る身心変容

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

科研研究プロジェクト「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」の目的は、「『こころの荒廃』から抜け出るための手がかりを瞑想や修行や儀礼や芸能などの『身心変容技法』という宗教的リソースに求め、その意味・意義・機能・はたらき・諸相を明らかにしよう」とするものである。

自分は臨床医として医療の現場で働いており、上記のテーマに可能性と必要性を感じている。現代の西洋医学において、「こころ」の問題が起きると主に精神科か心療内科が担当する。精神科では比較的重度の心の病気（統合失調症や躁うつ病）を扱い、心療内科では軽度の心の病気を扱う。西洋医学は薬物療法を基本治療とするものだが、「心の病気」は、本人の成育歴、環境、家族や他者との関係性など複雑な関係性の結果として起きていることも多く、単純な薬物治療だけでは根治させることが困難である。そのため、自分としては西洋医学だけではない非西洋医学としての伝統医療、民間医療、補完代替医療の治療にも関心を広げながら身心のケアを行ってきた。そして、それは東洋医学を含めた医学の枠内に収まるものではなく、東洋思想や宗教の歴史の中に、見方を変えさえすれば医療に応用されうる身心への知恵が豊富にある。

また、本科研が立ち上がった背景として、一九九五年（平成七）にオウム真理教という宗教団体が起こした地下鉄サリン事件への反省がある。宗教には正の側面もあれば負の側面もあり、負の側面から逃げずに正面から検証し、負の遺産を教訓として乗り越えていくことが社会的にも求められている。本事件には、東京大学や京都大学の出身者や医師を含めたいわゆる知的エリートたちが多く関与しており、「なぜ高学歴の人たちがこうした異常な事件を起こしたのか」という報道が多数行われた。また、ヨーガや仏教の教義を一部借用していたこともあり、ヨーガや東洋思想を含め、代替医療なども含め一方的な批判が多くなされ、宗教も大きな影響を受けた。なぜ知的エリートが洗脳されたのか、という報道が多かったが、現代社会で知的エリートとされる人物だからこそ「洗脳」されやすかったと、自分は感じている。そもそも、「洗脳」と「教育」とは、情報を他者に教えて、教化する、という意味で似ている点もあるが、異なる点は「洗脳」は当事者ではなく「第三者の利益」のために情報が使用されるという点が挙げられるだろう。

そう考えると、「教育」と称されているものも一線を越えると「洗脳」に近い暴力的で支配的なものになりうるし、地続きでつながっている点もある。これは「教育」なのか「洗脳」なのか、と、常に立ち返る必要がある。そのためには、その利益を受け取るのは誰か、その責任を引き受けるのは誰か、とい

う点を常に再確認し続ける必要があるだろう。知的エリートとは、現代の「教育」制度や受験制度において並外れた成績を上げ続けた人たちのことを指す。つまり、主に小学校、中学校、高等学校時代という若い成育環境において現行の「教育」システムにうまく、時には過剰に適応した人たちが現代の知的エリートとされる層でもあるのだ。教育システムに過剰適応できる人たちは、自分自身の考えよりも外部の環境や情報に過剰適応することに長けているからこそ、自分がいる場や環境にうまく適応していくことができるから、潜在的に洗脳されやすい集団でもある。

自分が医療者として危惧しているのは、現代は自分自身の体や心を学ぶ機会が義務教育の現場で決定的に欠けているという点である。自分自身の体や心とは、生命の「内部情報」だが、「内部情報」よりも「外部情報」への適応が過剰になると、自分自身の体や心が拒否していても、外の情報に引きずられ、その時代の中で大勢を占めている情報を容易に信じやすくなる。洗脳とは自分自身の心を第三者に利用されてしまう状態でもあるが、現代のように情報が氾濫した情報化社会になると、この社会そのものが情報により人々をミスリーディングする危うさを常にはらんでいるため、「洗脳」の問題を特殊な人たちの問題として片づけるのではなく、誰もが注意する必要がある。

上記のような個人的な問題意識が背景にあり、二〇一五年度（『身心変容技法研究』第五号）の報告では、未来の医療のあり方を包括的に提案した。西洋医学と非西洋医学ではそもそも身心への考え方が違うため役割も違う。西洋医学は「治す」ことに長けた「病気学」の学問体系であり、非西洋医学は「治る」現象を起きやすくする「健康学」の学問体系とも言える。それらは排斥しあう関係ではなく相補的な関係である。また、芸術も医療もともに人間の全体性を取り戻す営みであり、芸術と医療とが密接に関係していることを示した。わたしたちの意識活動は表層意識と深層意識のような意識の階層構造を持つ。芸術は表層意識ではなく、より深層意識で起こるプロセスを扱っている。どんな人でも起きている時間（表層意識）と寝ている時間（深層意識）とを更新し続けることが生命というシステムを維持するためには必要であり、表層意識と深層意識の全体的なバランスはどんな人にとっても重要である。表層意識を扱う西洋と、深層意識を扱う東洋のアプローチの相違点と共通点から、未来への医療の展望を考察した。

二〇一六年度（『身心変容技法研究』第六号）の報告では、身体や心の教育という問題から医療を再度捉えなおした。体育も、本来的には「体の教育の場」だが、今は勝ち負けや優劣を競う場として終わっている。冒頭で挙げた「洗脳」と「教育」の違いを知るためにも、わたしたちが自分自身の身心の仕組みや働きを学ぶ自己教育こそが、予防医学にもつながる。近代スポーツで扱われる身体観と、伝統芸能や「道」の世界で扱われる身体観は、根本的に視点が異なっており、別の視点から身心を学ぶ「教育」と「体育」と「医療」の接点について述べた。

二〇一七年度（『身心変容技法研究』第七号）の報告では、日本最古の医書で国宝でもある『医心方』（全三十巻三十三冊、約九万頁。九八四年に丹波康頼が朝廷に献上）を題材にした。この膨大な医学書は千年間誰も翻訳できなかったものであり、槇佐知子氏が四十年の歳月をかけて一人で現代語訳した金字塔である。現代の医学界でもまだほとんど注目されていないが（先端医療の進歩のスピードが速すぎて、古典医学を軽視する傾向にある）、古典から未来の医療につながる萌芽が数多くあるため、『医心方』の全貌を各巻ごとにまとめて発表した。『医心方』で最も特徴的であると自分が感じるのは、冒頭の第一巻が「医療倫理」のことで占められていることである。

最終年度となる二〇一八年度の報告では、それらの研究を受けながら、冒頭にあげた「教育」と「洗脳（マインドコントロール）」を考える上で重要と思われる医学と催眠の歴史を紐解きながら、今後の身心変容技法と、医療における応用の可能性につき考察したい。

1 医療催眠

現代医療の中で、医療催眠はいまだ適切な位置づけがなされていないのが現状である。人間は眠り（寝ている状態）と覚醒（起きている状態）のリズムを生命システムの中に内在している。人間の生命を適切に維持するために表層意識と深層意識のように意識状態が周期的に変化するリズムが誰にでも備わっていることに医療催眠の本質がある。覚醒時（起きているとき）では意識が内界へ向かう。この二つの極をつなぐ意識状態のときに生命は更新・新陳代謝されており、そのあわいの意識状態を医学的に応用して「医療催眠」は心理療法としても機能する（二〇一五年度の報告では、両者をつなぐ役割としての芸術の役割、二〇一六年度の報告では、伝統芸能や「道」の役割につき述べた）。現代医療は覚醒時の人間を主に対象として

いるが、睡眠時や催眠時の意識の状態も含めて対象にすることで、医療催眠は死のグリーフケアや心理療法として、人間への深い理解にも大きな可能性を秘めたものである。

ただ、すべてのものに光と影があるように、可能性と同時に危険性もある。娯楽を目的とした舞台催眠（ショー催眠、催眠術）の奇異な側面や、催眠商法など洗脳的な悪用例のため、医療催眠は適切な形で理解されていない。日本でも明治期に「催眠術」が爆発的に流行したが、倫理観が欠如したものが氾濫したせいで一気に沈静化した反省すべき歴史がある。[1]

世界と日本での医療催眠の歴史を紐解きながら、その可能性と危険性を歴史から学ぶ必要がある。問題点を建設的に考えることこそが、医学の全体的な進歩に寄与するからである。

2 古代の医療

文化人類学や宗教学で古代の医療の歴史を学ぶと、シャーマン（shaman）と呼ばれる存在が医療に携わっていたことが分かる。日本では巫師、巫者とされる職種である。彼らは、変性意識状態（Altered state of consciousness）という意識状態の中で、見えない世界（霊的、超自然的な存在）と接触し儀礼を行う役割である。古代日本語の「ミコ（貴い人）」が巫女（みこ）となり、イタコ（北東北）、ユタ、カンカカリャー（琉球）……などと呼ばれ、社会や歴史の中では医療を含んだ役割を果たしていた。[2]

シャーマンには大きく二つの形態として、脱魂型シャーマンと憑霊型シャーマンがある。脱魂型シャーマンはアメリカ先住民社会に多く、男性が多い。「脱魂」と呼ばれる変性意識状態になり、自分から主体的に超自然的な存在と接触し、様々な知恵を得て医療行為として応用するものである。一方、憑霊型シャーマンは、霊媒（medium）としてシャーマンと区別されることもあるが、農耕・牧畜社会に多く見られ、女性が多い。変性意識状態になることで、超自然的な存在が重なるように接触し、シャーマンの身体を介して様々な知恵を表現し、その知恵を医療行為として応用するものである。

そうした職業的なシャーマンになるには、召命型、世襲型、修行型の三つのタイプがある。召命型は、啓示を受けて突然に知恵や技術が身につくもの、世襲型は代々の家系で受け継がれたもの、修行型は身心を究極的な領域にまで追い詰めることで感受性の高い身心状態を個人的に獲得していくものである。この三つのタイプが、時には重なりながら、自然や生命の知恵を伝えてきた。身心変容技法は三つ目の修行型の中で蓄積されてきた膨大なワザ（技法）のことでもある。

もちろん、これらはすべて人間を介するため、媒介となる人間の言語能力や表現能力による制限もある。媒介者である人間の倫理観が欠如していると、悪気はなくともその技術が悪用される場合もあるだろう（悪意がある場合は論外である）。ただ、そうしたいい点も悪い点もすべて含めたうえで、身心に関わる様々な知恵は受け継がれ、癒しや医療行為が行われてきたことは重要である。そうした身心に関する知恵は、特定の信仰と結びつけられると特定の宗教となり、宗教における知恵や秘儀とされることもあった。宗教的な信仰を必要としない普遍性を模索する中で、人類は自然科学を産み、科学技術や西洋医学も誕生することになる。

3 医学の歴史

医学の歴史の中で、人の体や心に有効なものが時代とともに生まれ、あるものは表面的には消え、その本質は残り、今の時代にもあらゆる面で伝わっている。医学の歴史を紹介する（次頁の表参照）。

古代のシャーマンは基本的に無文字文化であるため、特定の教義や経典を含めた文字化された情報は残りにくい。そのため医学の歴史としては現れてきにくいことに留意すべきである。四大文明（黄河文明、エジプト文明、メソポタミア文明、インダス文明）には文字文化とともに医療の痕跡も残っている。紀元前二十六世紀頃のエジプト文明では医神イムホテプがおり、エジプト医学の原形とされる。紀元前二十二世紀には楔形文字で記された医学に関する記載が残っている。紀元前十八世紀にはメソポタミア文明によるハンムラビ法典があり、この法典は最古の医療制度が記された書でもある。紀元前十五世紀にはインダス文明が起こり、インドでは生命哲学としてのアーユルヴェーダが花開く（ひとつの体系としてまとめられたのは、早くても紀元前五–六世紀頃と考えられている）。身体技法に特化したものはヨーガとなった。四大文明のように人々が集う場所には情報が蓄積し、その中には必ず体や心などの医学に関する情報も共有されていたはずである。

西洋医学の祖とされるヒポクラテスは紀元前五世紀頃の人物だが、「四体液説」による医学理論・身体観を提唱していた。四体液説とは、「血液、粘液、黄胆汁、黒胆汁」という四種の基本体液のバランスを大切にする体液病理説である。四種の基本体液が体

表　医学史年表[3~7]

BC26C	医神イムホテプがエジプト医学の原形（エジプト文明）
BC22C	楔形文字の医学書
BC18C	ハンムラビ法典（最古の医療制度）（メソポタミア文明）
BC15C	アーユルヴェーダ（インダス文明）の源流？（完成はBC5C頃？）
BC5C	ヒポクラテス「四体液説」
	アスクレピオス、夢で治療する医神（ギリシア）
1C	「陰陽五行」『黄帝内経』
2C	ガレノス「四体液説」を完成、「精気説」（ギリシア文明）
2C	後漢の華佗、麻沸散を用いた全身麻酔で開腹術
2-3C	張仲景『傷寒雑病論』
390年	ファビオラ（キリスト教の聖女）、ローマに病院設立
9C	イタリアのサレルノ医学校（西洋最古）
982年	丹波康頼『医心方』（日本最古の医学書）
9-11C	イブン・シーナー『医学典範』（アラビア医学）
1151年	ヒルデガルト（ベネディクト会女子修道院長）『病因と治療』
1498年	田代三喜、中国（明）留学から帰国（金元医学〔李朱医学〕）
1530年	パラケルスス『パラグラヌム（奇蹟の医の書）』（ガレノス批判、錬金術→医化学の誕生）
1543年	ヴェサリウス『ファブリカ』（近代解剖学）
	コペルニクス、地動説
1545年	パレ『銃創治療法』（近代外科学）
1571年	曲直瀬道三『啓迪集』（道三流医学〔後世派〕）
1590年	ヤンセン親子、顕微鏡の発明（可視化医学）
1612年	サントリオ、体温計の発明（計量医学）
1628年	ハーヴェイ『動物の心臓並びに血液の運動に関する解剖学的研究』（近代生理学の始まり、自然科学医療の始まり）
1637年	デカルト『方法序説』（機械論の開祖）
1665年	フック『ミクログラフィア』（顕微鏡学の開祖）
1674年	レーウェンフック、顕微鏡で細菌を発見（微生物の存在を証明）
1687年	ニュートン『プリンキピア』（近代物理学の開祖）
1754年	山脇東洋（古医方）、日本初の人体解剖。1759年『蔵志』
1774年	前野良沢、杉田玄白『解体新書』
1775年	メスメル「動物磁気説」
1798年	ジェンナー『牛痘の原因と効能』（近代免疫学）
1804年	華岡青洲、世界初の全身麻酔手術（通仙散（曼陀羅華の実〔チョウセンアサガオ〕、草烏頭〔そううず、トリカブト〕などの開発による）
1810年	ハーネマン『医術のオルガノン』（ホメオパシー）
1824年	オランダ商館医シーボルト、長崎で鳴滝塾
1831年	ファラデー、電磁誘導の発見
1838年	シュライデン、植物の細胞説
1839年	シュワン、動物の細胞説
1842年	ロング、エーテルによる無痛手術（吸入麻酔の始まり）
1843年	ホームズ、産褥熱を発表（消毒法の先駆け）
1847年	ゼンメルワイス、塩素水を用いた手洗い消毒法
1854年	スノー、コレラ患者からロンドンに下水道導入（公衆衛生学の始まり）
1858年	伊東玄朴、お玉ヶ池種痘所→1861年、西洋医学所に改変（東大医学部の前身）
1859年	ダーウィン『種の起源』
1864年	マクスウェルの方程式（古典電磁気学の確立）
1865年	メンデル、遺伝の法則を発見
1870年	政府はドイツ医学を採用。大学東校（現東京大学医学部）を設立
1873年	修験道、巫女、イタコなど民間信仰の禁止
1874年	呪い・祈禱など医療類似行為の禁止
1876年	医術開業試験開始（後の医師国家試験）
1882年	コッホの4原則（細菌学の父）→結核菌、コレラ菌の発見
1885年	パスツール、狂犬病ワクチン（予防接種）
1887年	東京医学校（後の東大医学部）教授、大沢謙二が治療に催眠術を導入
1890年	北里柴三郎、血清療法（日本近代医学の父）
1894年	イェルサン、北里柴三郎、ペスト菌の発見
1895年	レントゲン、X線の発見
1897年	ジョセフ・ジョン・トムソン、電子の発見
1899年	バイエル社「アスピリン（アセチルサリチル酸）」発売（世界初の人工合成医薬品）
1900年	ラントシュタイナー、血液型の発見
	プランク、量子仮説
1900年	軍人の小野福平が大日本催眠術奨励会を設立
1910年	エールリッヒ、秦佐八郎、サルバルサン（梅毒治療薬）開発（世界初の合成化学療法薬）
1911年	アーネスト・ラザフォード、原子核の同定
1912年	シュタイナー、アントロポゾフィー協会を設立
1913年	野口英世、進行性麻痺と梅毒の関連発見→1928年黄熱病で死去
1915年	アインシュタイン、重力場方程式、一般相対性理論
1928年	フレミング、ペニシリン発見（世界初の抗生物質）
1936年	エドワード・バッチ（バッチフラワーレメディー）
1945年	コルフ、初の人工透析に成功
1947年	「あん摩、はり、きゅう、柔道整復等営業法」成立（国家資格）
1953年	ワトソン、クリック、DNAの二重螺旋
1953年	ギボン、初の人工心臓手術に成功
1956年	野口晴哉「社団法人整体協会」
1967年	バーナード、初の心臓移植
1968年	エドワーズ、ステプトー、体外受精技術
1969年	エリザベス・キューブラー・ロス『死ぬ瞬間』
1972年	ハンスフィールドら、CTの発明
1978年	初の体外受精児の誕生
1988年	臨床心理士の資格化（河合隼雄）
1994年	立花隆『臨死体験』
1996年	クローン羊ドリー
2003年	ヒトゲノム計画完了（ヒトDNA30億対の塩基配列解析）
2017年	臨床心理士→公認心理師としての国家資格化

内を調和的に循環しており（Eucrasia）、そのバランスの不調和（Dyscrasia）により病気が発症すると考えた。歴史的には古代インド（アーユルヴェーダ）からギリシアへと伝わったともされる。ヒポクラテスの誓い（The Hippocratic Oath）というギリシア神への宣誓文があるが、様々な医療倫理に基づいた宣言文であり、現代医学の中でも医療倫理としていまだに重要視されている宣言である。ヒポクラテスは西洋医学の祖ともされるが、機械論として人体をとらえていたわけではなく、「四体液説」のような循環的な思想で人体を捉えていた自然療法家でもあった。

また、ほぼ同時代の古代ギリシアにアスクレピオス信仰というものが広まった。アスクレピオス神殿でのインキュベーションは、「聖所」での眠りそのものだった。そこには治療者がおらず、神殿で夢見ること自体が癒しとなった。夢の中で治療する医神としてアスクレピオスの神への信仰が広まり、ギリシア神話でも医療の神とされる。アスクレピオス信仰の場であったエピダウロスには古代円形劇場が今でも残っており（世界遺産に指定されている）、当時は演劇を体験することも医療行為の一部だった。そこには演劇場や眠りの聖所だけではなく、温泉場もあり、古代ギリシアでは自然、温泉、スポーツ、演劇、音楽、芸術、夢（催眠）、神（アスクレピオス）など、あらゆる要素が身心の癒しにつながる医療的な行為として、一つの場で統合されていた。聖所で眠ることにより治癒が起こる現象においては、治す主体が神（アスクレピオス）そのものであると考えられていた。日本では長谷寺の観音信仰や、親鸞の夢告などに似た事例が見出される。後に、儀式を行う司祭や夢の解釈をする神官などを含め、神と患者との間に第三者が介在するようになる。夢の中で神のイメージ体

験とともに「治る」ことを、介在した人間が「治す」と考え始めると、宗教性は薄れて医術にもなりうるが、悪用すると魔術にもなりうるものである。

紀元二世紀にはガレノスが「四体液説」を完成し、長い時代にわたり医学を基礎づける考えとなった。その時期にギリシア文明が起こっているが、ギリシア文明で医学を支えていたのは、上記のように自然療法をベースにしたヒポクラテスであり、聖所での眠りを基礎にしたアスクレピオス信仰であった。アスクレピオス神殿でのインキュベーション（「聖所」での眠り）は、催眠療法やヒプノセラピーの源流ともされるが、医療の歴史を見てもかなり古い歴史を持つものであることに注目すべきである。

人は睡眠により心の失われた全体性を回復するプロセスが日々行われている。ただ、深いイメージ体験は、言語で説明し把握することが難しい。夢のような無意識でのイメージ体験を、自分の意識の体系の中に統合していくためには言語化（イメージ言語も含む）が必要となる場合もあるが、他者（カウンセラーや施術者）が行うときに施術者自身の個人的な意見や信念が入り込まないように注意する必要がある。そこは技術が善用されるか洗脳のように悪用されるかの分かれ目でもあり、医療従事者には倫理指針が必要となる。先に述べたように、日本最古の医書『医心方』は第一巻すべてを医療倫理の章として割いているのである。

医学の歴史を見返してみると、古代の医学では、「変性意識状態」「催眠状態」（通常とは異なった意識の状態）も利用しながら医療が行われていたようだということが分かる。

以下では、そうした科学や医療の歴史を踏まえながら、欧米と日本での近代催眠学の歴史を紐解いていく。

4 近代催眠学の夜明け——メスメルとブレイド

近代催眠学は、メスメル（Franz Anton Mesmer, 1734-1815）により始まったとされる[一二六]。メスメルはドイツ生まれの医師であり、一七七五年に「動物磁気説」を提唱した。メスメルの概念と実践を発展させたことが、一八四二年のジェイムズ・ブレイド（James Braid, 1795-1860）による催眠術の開発につながったとされている。ちなみに、英語でmesmerizeは「催眠術をかける」という意味にもなっている。

メスメルの活動は、様々なテーマを多くはらんだものである。催眠の歴史につながるメスメルの活動の流れを簡単におさらいしてみる。メスメルは一七三四年にドイツに生まれ、ウィーン大学で医学を学んだ。三十二歳（一七六六年）のときには『人体への惑星の影響について』という博士論文を提出している。内容は、人体の中にも月の影響による潮の干満があるとし、宇宙の天体と人体との関係、そして人の病気の関連性を述べたものである。この考えは、スイス出身の医師であるパラケルスス（Paracelsus：本名テオフラストゥス・フォン・ホーエンハイム［Theophrastus von Hohenheim］、1493-1541）の影響を受けていたと考えられる。パラケルススは、当時の医学の主流であった四体液説に反対し、人体と星との関係性で人体を論じる医療占星術を提唱していた人物である。ちなみに、パラケルススは、医学に化学を導入し、酸化鉄や水銀（梅毒の治療に使った）、鉛、銅、ヒ素などの化合物を医薬品に採用し、医化学の始祖ともされる人物である。当時からも、様々な知識や技術を応用・統合する試みがなされており、メスメルもその一人であったことが分かる。

メスメルが三十四歳（一七六八年）のときにはオーストリアの首都ウィーンで医者として開業し、実際の臨床経験をつみながら様々な治療法を研究していた。彼が行っていた対面の個別治療では、両手で相手の両手の親指を押しながら、目をじっと見つめ、肩から腕に沿って手を動かす。その後、患者の季肋部を指で押しながら時には何時間も手を置く、という特殊な治療法だった。治療の最後には当時まだ発明されたばかりだった楽器「グラス・ハーモニカ（アルモニカ（armonica）」で曲を演奏した。実際に病気が回復する症例もあり、メスメルは自信をつけていったようだ。四十歳（一七七四年）のとき、メスメルは鉄を含む調合剤を患者に飲ませ全身に磁石を付けて治療を行ったところ、病状から解放された症例を経験した。メスメルは人体を流れる「動物磁気」の流れが回復したことで病気が治ったという仮説を立て、研究を続けた。

唐突に「動物磁気」という言葉が出てきて戸惑うかもしれないが、この言葉は当時の物理学の発展とも関係がある。当時の物理学界では電気や磁気に関する基礎的な科学研究が盛り上がっていた時期であり、見えないものを説明する原理として「磁気」という言葉はぴったりの説明用語であったのだ。一六〇〇年にイギリスの物理学者ギルバートが地球は大きな磁石であると世界で初めて指摘した。琥珀を布でこすると電気が発生することから、琥珀のギリシャ語「elektron」にちなみ、ラテン語「electricus」という言葉を作った。これが後の「electricity（電気）」

という言葉になる。一七五二年にはアメリカ合衆国の政治家、外交官、著述家、物理学者、気象学者でもあるベンジャミン・フランクリン（Benjamin Franklin, 1706-1790）が雷雨の中で糸にライデン瓶をつけて凧をあげ、雷が電気現象であることを証明し、避雷針を発明した。このためベンジャミン・フランクリンは陽電気および陰電気の発明の確立者と見なされる。

驚くことに、メスメルが治療でも使用していた神秘的な楽器であるグラス・ハーモニカは、フランクリンが一七六一年に発明した楽器でもあった。フランクリンは電気の発見者であり楽器の発明家でもあった。メスメルがその楽器を治療に愛用していたことを考えると、当時の未知の治療の説明に「動物磁気」という概念を使用したことは当然の流れともいえるだろう。ちなみに、この魅惑的な音色を持つ新しい楽器グラス・ハーモニカは熱狂的な支持を得て、一七〇〇年代のうちに約五千台が欧州各地に出回ったとされている。四百以上の作曲がなされ、その中には、モーツァルト、ベートーヴェン、リヒャルト・シュトラウスなど当時の大作曲家たちによる作品も含まれている。

メスメルが四十三歳（一七七七年）のときに大きな転機が訪れる。盲目の天才音楽家であるマリア・テレジア・パラディース嬢を治療し視力を回復させて喝采を得たのだが、その後、彼女が視力を喪失したことで逆に体面を失い、ウィーンを去りパリに移らざるをえなかったのである。メスメルが治療に使用していた楽器グラス・ハーモニカは、美しい音色とは裏腹に、気を狂わせることもある恐怖の楽器であるなどと、虚実入り交じった噂が伝わっていた。グラス・ハーモニカのコンサートで幼児が亡くなる事件が起きたこともあり、ドイツでは使用禁止令が出されていた。しかし、長年治療に使用してきたメスメルは、その音色を使った療法をマリア・テレジア・パラディース嬢に施したのである。そのことが彼女の精神に悪影響を与えたと噂されたため、禁止令に反した罰でメスメルはウィーン追放となり、パリに移ったのだった。ただ、実際のメスメルの療法は、グラス・ハーモニカの音色だけではない様々な技法が混在したものであり、詳細は不明である。

ウィーンを追われたメスメルは、パリでも、好意的な評価と批判的な評価に大きく二分していた。四十五歳（一七七九年）、メスメルは『動物磁気の発見に関する覚え書』という本を記し、自分の治療理論を発表した。四十六歳（一七八〇年）のときには磁気桶（Baquet：バケー）による集団治療を開始している。パリの治療室は豪華絢爛に作られ、メスメルの治療は派手な演出のもとに行われていた。部屋の中心には磁化された水が入った金属棒が何本も突き出ている磁気桶があり、患者はその棒につかまってメスメルの登場を待つ。部屋の照明が消えると、音楽が流れ、暗い中でメスメルは登場する。その後、メスメルが患者の身体に触れていくと、触れられた患者はけいれんを起こしたり、気を失うほどの大きな反応をする患者もいた。その現象は連鎖反応のように室内の他の人にも伝播した。患者が元の状態に戻ったときにはなぜか多くの患者の病気が治っていたという。

こうした「動物磁気」によるメスメルの治療は評判が高く、多くの患者が殺到したようだ。マリー・アントワネットも贔屓にしていたこともあり、当時は大評判だったことが分かる。ただ、この治療は原理が不明確であったため、同業の医療関係者の反感を買っていた。一七八四年にはメスメルの治療効果を検証するために、ルイ十六世の命でフランス王立科学アカデミーによる審査委員会が召集された。一流の科学者であるラボアジエ、フランクリン（グラス・ハーモニカの開発者）、バイイ（天文学者）、ギヨタン（医師）などを交えた検証では、実際の治癒症例自体は否定しなかったものの、「動物磁気」という磁気流体の存在は完全否定され、患者の「想像力によるもの」と結論づけた（メスメリズムという現象は存在しても、それは磁気によるものではないとの結論）。その後、メスメルに対しての匿名の『反・磁気術』による徹底批判などの事件が相次ぎ、一七八五年にはメスメルはフランスからも去らねばならなくなった。

晩年はスイスに移り、貧しい人たちの治療を無料で行ったとのことだが、一八一五年にこの世を去るまでの詳細は不明である。ただ、メスメルはフランス政府からは認められなかったが、国外ではその評判は高いままだった。ドイツ、ロシア、スウェーデンなどの政府もメスメルのもとへ医者を派遣してメスメリズムを習得させた記録が残っている。メスメルによる治療は様々な要素が混在するものだったが、その後の催眠研究の礎となっていった。

メスメルの時代から五十年くらいたった頃、一八四三年にイギリスの開業医であり外科医だったブレイド（James Braid, 1795-1860）がメスメリズムを研究し、治療効果は動物磁気によるものではなく「暗示」によるものだと考え、凝視法を創出した。「磁気術」を「hypnotism」と命名したことから、ブレイドは催眠療法と近代催眠の父とみなされる。Hypno-はギリシア語で「眠り」を意味する。メスメリズムや動物磁気といった言葉のもつオカルト的、超科学的な意味合いを払拭するための命名でもあった。ブレイドの

暗示説は、フランスのナンシーに拠を構える開業医であるリエボー（Ambroise-Auguste Liébeault, 1823-1904）に受け継がれた。こうしてメスメル（ドイツ→オーストリア→フランス）、ブレイド（イギリス）と渡された医療催眠の包括的な実践と研究は、フランスに受け継がれたのだった。

5 開業医のナンシー派と大学教授のパリ派

医療催眠は、フランスでは、開業医のリエボーが中心となる「ナンシー派」と、当日絶大な権力と名声があったパリ大学病理解剖学教授のシャルコー（Jean-Martin Charcot, 1825-1893）による「サルペトリエール派（パリ派）」との間で発展してゆくことになる。シャルコーは、パリ大学教授として多発性硬化症、筋萎縮性側索硬化症（シャルコー病）、運動失調と関節症（シャルコー関節）、脳や脊髄の局所診断学や失語症などにおいて、現代の西洋医学にも通じる多大なる業績をあげており、王侯貴族の侍医でもある偉大な教授であった。

フランス内科開業医を中心としたナンシー派のリエボーは、臨床の現場を重視していたため、催眠は病的なものではなく「暗示を受けやすくなる心理学的現象」であると説明した。リエボーは、凝視法を用いて「眠れ」というシンプルな手法で治療を行い、治療効果をあげていた。一八八二年にナンシー大学の精神学教授ヒポライト・ベルネーム（Hippolyte Bernheim, 1840-1919）がリエボーに弟子入りしたが、それは座骨神経痛で苦しんでいた彼の患者がリエボーの治療で完治したと聞いたことが一因とされる。ベルネームとリエボーが共同研究を始め、ベルネームが『暗示療法』という著作を出版してリエボーの業績を広めたことがナンシー派が発展した大きな要因だった。そこでも催眠の基礎は暗示であるという説明が徹底されている。

パリ派のシャルコーらは、催眠現象はヒステリー患者にのみ現れるものであり、その発現は痙攣やカタレプシー（強硬症）を伴う「大催眠」であると主張し、ナンシー派を「小催眠」と揶揄した。しかし、数多くの実験結果や臨床結果から、一八八九年の国際会議でナンシー派の正当性が認められ、この論争はナンシー派の勝利に終わった。ちなみに、精神分析を確立することになる精神科医フロイトは、最初にパリでシャルコーから言語的暗示的な催眠を学び、次にナンシー派のリエボーから催眠を学んでいた。フロイトが自由連想法を考案する前はベルネームの前額通利法（患者の額に手を当てて過去を思い出すなど簡単な教示を与えて自由に話させる方法）を用いていた。こうしたナンシー派とサルペトリエール派（パリ派）とのあいだの催眠に関する論争は、催眠への理解を深いものにしていった。シャルコーはナンシー派と学説では対立していたものの、相手の考えを尊重しながらあくまでも学術的に論争を行っていた。最終的にはシャルコーがフランス医学界に催眠を認めさせる立役者ともなった。

このような経過を経て、一八八〇年代に日本に「催眠」が入ることになり、空前の催眠術ブームが起きる。

6 日本での催眠の歴史

中村古峡（こきょう）（一八八一－一九五二、文学者・心理学者・医師）によると、日本で催眠術が流布したのは一八八七年（明治二十）前後であり、この時期の日本は歴史的にも最も激動の時代であった。一八六八年は明治元年、明治維新の年である。ヨーロッパの植民地政策に対抗するため、日本は急速な欧米化・近代化を進めていた。そのために、法制・身分制・地方行政・金融・流通・産業・経済・文化・教育・外交・宗教・思想……あらゆる領域で大転換が起きており、医療や教育も急激な変化を迎えていた。一八六九年（明治二）には日本政府はドイツ医学を採用し、漢方医が急速に退けられていった。ドイツ医学の輸入とともに大学東校（とうこう）（現東京大学医学部）が設立された。一八七三年（明治六）には修験道、巫女、イタコなどの民間信仰が禁止され、一八七四年（明治七）には呪い・祈禱など医療類似行為が禁止された。一八七六年（明治九）には医術開業試験開始が始まる。後の医師国家試験である。それまでは、医療行為における明確な国家資格はなかった。誰もが技術を持っていれば医業を開業でき、治療効果や評判による自然淘汰の中で医療は行われていたが、これ以降はドイツ医学を主流としたものだけに医師としての国家資格が与えられることになる。実際、「病院」という施設もこの時期にできたものである。それまで日本には「病院」という概念すらなかったのである。

近代の日本に催眠術が輸入されてきたルートは、留学生とお雇い外国人の二つの経路があるとされる。留学生ルートとして可能性がある人物として、化学者、外交官、政治家でもある榎本武揚（一八三六－一九〇八）がいる。榎本がオランダのハーグへ留学したときに、シュレーダーという「催眠術師」と同居していたため、そこから催眠術が輸入されてきてい

る可能性がある。榎本武揚は戊辰戦争では旧幕府軍を率いて蝦夷地（現北海道）を占領し、箱館戦争で敗北して投獄されたが、釈放後に明治政府に仕え、逓信大臣・文部大臣・外務大臣・農商務大臣などを歴任した影響力の大きい人物である。榎本以外にも、留学先から帰った様々な日本人が「催眠術」を遊び半分で使っていた記録もある。

お雇い外国人ルートは、ドイツから日本に招かれた医師ベルツ（Erwin von Bälz, 1849-1913）である。一八七六年（明治九）、ベルツはお雇い外国人として東京医学校（大学東校の後身、現東京大学医学部）の教師に招かれ、一九〇二年（明治三十五）には宮内省侍医を務めている、日本での西洋医学の歴史における重要人物である。ベルツは憑依現象、急性感情麻痺の論文も書いており、日本で最初に精神病学を講義し、ヒステリー患者に暗示療法を試みた記録が残っている。そこにリエボーらによるナンシー派の「暗示法」の影響が現れており、ベルツを含めたお雇い外国人が催眠に関する最新の研究成果を紹介した可能性がある。

ただ、一般の人たちに催眠術が入ってきたのは上記二つとはまったく異なるルートである。一八八四年（明治十七）に伊豆半島沖に漂着したアメリカ船員が「テーブル・ターニング（table turning）」を地元の住民に見せたことをきっかけに、一八八五年（明治十八）には「コックリさん（狐狗狸さん）」が一大ブームとして広まったのだ[9]。

日本では海外と異なり、学術的な土台を経る前に娯楽や興味本位で催眠現象が一気に広まり、奇異な側面だけが拡大して広がった可能性がある。もっとも、同年には医師である馬島東伯が催眠術を治療に使用した記録が残っており、本来の流れである医療応用をしようとした人たちがいたのも事実だろう。ただ、当時は奇異な現象のほうに大きく注目が集まり、知識も経験もない人たちが面白半分に使用してその弊害が大きく広がっていたようだ。一八八六年（明治十九）には大沢謙二が「hypnosis」の訳語として「魔睡」という言葉をあてており、魔術的な印象を与える訳語が使用されている。一八八七年（明治二十）には中村古峡が「催眠術」という訳語をあて、実際にはこの用語が広まることになる。これは、近代以前から日本にあった様々な「術」が再編されたことと関係がある。明治維新で強引に禁止された医療類似行為は簡単に消え去るわけではない。そこで行われてきた「術」（幻術や忍術など）の世界は、「催眠術」という言葉に統合されながら復活しようとしたのだった[10]。

その動きは民間だけではなく、学術的な世界も巻き込んで広がった。一八九〇年（明治二十三）には馬島東伯が日本最初の催眠術病院を開設し、一八九二年（明治二十五）には榊俶（さかきはじめ）が東京大学精神病学教室で催眠術の実習も行っている。

このように催眠術は、明治維新での強引な医療の統合の中で、様々なものを巻き込みながら広まっていったが、それには功罪両面があった。同じ一八九二年には、二十五歳であった若き夏目金之助（漱石）がイギリスの眼科医で医療ジャーナリストであるハート（Ernest Abraham Hart）が書いた「催眠術」という本の翻訳をしている。ハートは、パリ、シャリテ病院での催眠治療の疑わしい実態を『催眠術、メスメリズムと新しい魔術（Hypnotism, Mesmerism And The New Witchcraft）』という著作で告発したが、その巻頭論文の講演「催眠術といかさま」の一部である。それが夏目金之助の翻訳により日本で『哲学会雑誌』に「催眠術」と題して掲載されたのだった。このような批判文と翻訳文が出るということは、催眠が人体に対して効果はあるものの、医療現場では倫理的にも方法論としてもまだ適切な使用法がなされていなかったことを示唆している。実際、日本の小説に催眠術のテーマが登場するのも明治二十年代だが、そこでは犯罪に直結する催眠術が登場し、それによってそうした催眠術のイメージがつくられたという側面もある。

学術界では、一八九九年（明治三十二）に東京帝国大学哲学科を卒業した福来友吉（ふくらいともきち）（一八六九－一九五二）が、当時隆盛していた変態心理学（催眠心理学）を大学院で研究し、一九〇五年（明治三十八）には「催眠心理学概論」を発表、一九〇六年（明治三十九）には「催眠術の心理学的研究」で文学博士号を授与されている（用語が誤解を与えかねないので補足するが、当時の「変態心理学」という名称は、心理学において主に行動異常を研究する「異常心理学」とされる学問分野である）。一九〇三年（明治三十六）には竹内楠三の催眠術書（『学理応用催眠術自在』『実用催眠学』）がベストセラーとなっており、小野福平の大日本催眠術奨励会、桑原俊郎の精神研究会、山口三之助の帝国催眠学会など、様々な研究会や学会が立ちあがり、いろいろな領域で研究が行われるようになっている。

ただ、一八八五年（明治十八）頃から「コックリさん」ブームとして催眠術の一部が拡大した余波は大きく、一九〇五年（明治三十八）に発表された夏目漱石の『吾輩は猫である』でも、催眠術は批判的な目で書かれている。

「先生、せんだって催眠術のかいてある本を読んだ

ら、催眠術を応用して手癖のわるいんだの、いろいろな病気だのを直す事が出来ると書いてあったですが、本当でしょうか」と聞く。
「ええ、そう云う療法もあります」
「今でもやるんですか」
「ええ」
「催眠術をかけるのはむずかしいものでしょうか」
「なに訳はありません、私などもよく懸けます」
「先生もやるんですか」
「ええ、一つやって見ましょうか。誰でも懸らなければならん理窟のものです。あなたさえ善ければ懸けて見ましょう」
「そいつは面白い、一つ懸けて下さい。私もとうから懸かって見たいと思ったんです。しかし懸かりきりで眼が覚めないと困るな」
「なに大丈夫です。それじゃやりましょう」。
相談はたちまち一決して、主人はいよいよ催眠術を懸けらるる事となった。吾輩は今までこんな事を見た事がないから心ひそかに喜んでその結果を座敷の隅から拝見する。
先生はまず、主人の眼からかけ始めた。その方法を見ていると、両眼の上瞼を上から下へと撫でて、主人がすでに眼を眠っているにも係らず、しきりに同じ方向へくせを付けたがっている。
しばらくすると先生は主人に向って「こうやって、瞼を撫でていると、だんだん眼が重たくなるでしょう」と聞いた。
主人は「なるほど重くなりますな」と答える。先生はなお同じように撫でおろし、撫でおろし「だんだん重くなりますよ、ようございますか」と云う。主人もその気になったものか、何とも云わずに黙っている。同じ摩擦法はまた三四分繰り返される。
最後に甘木先生は「さあもう開きませんぜ」と云われた。可哀想に主人の眼はとうとう潰れてしまった。
「もう開かんのですか」
「ええもうあきません」
主人は黙然として目を眠っている。吾輩は主人がもう盲目になったものと思い込んでしまった。しばらくして先生は「あけるなら開いて御覧なさい。とうていあけないから」と云われる。
「そうですか」と云うが早いか主人は普通の通り両眼を開いていた。主人はにやにや笑いながら「懸かりませんな」と云うと甘木先生も同じく笑いながら「ええ、懸りません」と云う。
催眠術はついに不成功に了る。甘木先生も帰る。[11]

一九〇八年（明治四十一）には警察犯処罰令として、「濫に催眠術を施したる者」は「三十日以下の拘留または二十円以下の科料」という法律が出ており、無法地帯と化している「催眠術」には警察での取り締まりが必要となっていった。
同年の『万朝報』の記事には、

第三師団騎兵第三連隊の将校間には、近来、「催眠術」大流行にて、目下同隊が岐阜県稲葉郡前富村の木曽川南岸へ水馬演習に赴き居れる内、将校連は蓄音機にて村の子供を呼寄せ、盛んに未熟なる「催眠術」を掛け散らしたる。
其為、同村三輪換（十五歳）の如きは某少尉の為に掛けられし侭、酒席に連れられて様々の動作をさせられたるが、覚醒法の不十分な為、甚しく脳を狂わせて殆ど白痴となれりとは人道問題也[12]

という事件が起きたとある。軍隊関係者が十五歳の子供に酒の席で催眠術遊びをして、脳に障害が起きた（「白痴」になった）という記事である（催眠術だけではなくアルコールも含まれており詳細は不明）。こうした催眠術ブームは一般人だけではなく、「教育目的」として軍隊や教育関係者も一端を担っていたともされる。こうした「教育目的」での催眠術の使用は、現代で言うところの「洗脳」と似た技術の悪用ではないだろうか。
一九〇九年（明治四十二）に発表された森鷗外の「魔睡」という小説は、大学教授の妻が医師に催眠をかけられ猥褻な行為をされたことを示唆する物語である。森鷗外の実娘の小堀杏奴は、この小説の教授は森鷗外自身のことで被害者は妊娠中でもあった鷗外の妻であると後に語っている。この小説は当時も物議をかもし、森鷗外は当時の桂首相から事情を聴取され新聞への署名執筆を禁じられている（単行本や戦前の「鷗外全集」にも「魔睡」は収められなかった）。
その後、一九一〇（明治四十三）には福来友吉が「透視」「念写」を発表する。これは一八九五年（明治二十八）にレントゲンが「X線」を発見、一八九六年（明治二十九）にベクレル・ウランが「放射線」を発見、一八九九年（明治三十一）にキュリー夫妻が「ラジウム」を発見するというふうに、「見えないもの」の発見が物理学界で相次ぎ、写真という媒体自体も「見えない世界」を可視化する技術として注目されてきたことにも起因する。この一九一〇年に福来は御船千鶴子、長尾郁子、高橋貞子、三田光一など、日本各地にいる超能力者を発掘し、透視や念写に関する超心理学的な実験とその学会発表を行った。千里眼事件（一九〇九–一九一一年）に代表される超心理学研究は、大衆の興味関心を強く惹き付けたが、

他の心理学者の追試によって超能力の実在に関しては否定的な結果となった。一九一一年（明治四十四）には東大総長である山川健次郎が「念写」を公式に否定し、この後に催眠術は一気に衰退することになる。一九一三年（大正二）、失意の福来友吉は『透視と念写』を出版し、東京帝国大学を退職する。福来は催眠心理学や超心理学だけではなく、臨床心理学の研究・教育にも力を入れていたため、福来の退職に伴い日本の臨床心理学の研究や催眠研究が全体として停滞したのではないかとも言われている。

当初はメディアも好意的に報道していたが、風向きが変わるとメディアの報道の姿勢も一気に変化した。メディアは、読者の欲望を変換し拡大して報道するものであり、千里眼事件はその格好の素材となった。事実はいつのまにか別の大きな物語に形を変え、当時の「気分」にマッチしていれば物語の正当性は認められるが、時代の「気分」が変化した途端に「物語」は破綻する。影響が大きいほど反動も大きくなるが、評価を転倒させ、賞味期限が切れるまで面白おかしく反動を煽り続けるのもメディアである。もちろん、メディアはそうした集合的意識を反映してバランスをとる存在であるとも言えるため、こうした千里眼事件からも多くのことを学ぶことができるだろう。

心理学者で医師でもある中村古峡は、一九一七年（大正六）に「二重人格の少年」という事例を発表している。盗癖矯正のために催眠療法を施術し、二重人格が現れたとする内容である。

〔少年は〕第一階目の施術時から非常に深い催眠状態に入った。予て母親からの希望もあったので、余はまづ或る暗示法によって彼の罪状を悉く自白させた。……余は直ちに例の暗示法で、錯覚と幻覚とを利用して、不良少年の終に落ちて行くべき監獄の中の凄惨な光景を詳細に……目撃させた後、……今後窃盗など云ふ悪心の起らない暗示を与へ、……[13]

催眠療法が二重人格を作ったと考えると早計であり、内容をよく吟味してみると、犯行を自白させるために催眠療法を使用し、暗示法では錯覚と幻覚を利用し、監獄の凄惨な光景をイメージさせながら、窃盗をしない暗示を与えるというものである。事例発表されているくらいであり、当時は問題にすらなりえないものだったのかもしれないが、倫理的にはかなりやり過ぎた治療法である。

心理学者の河合隼雄も、『コンプレックス』という著作の中でこの点に触れている。

しかし、全く手荒な方法で、催眠法によって盗みを禁止されたとき、この少年の自我は一面的な善人となり、強引に追いやられた悪心の方は第二人格として発達してゆかざるを得なかったのではないかと思われる。

……催眠によって、患者を急激に「よく」しようとするとき、それは自然を無視して患者の自我の一面化をはかることになり、従って、第二人格の育成に、治療者が協力していることになりはしないだろうか。[14]

これらはとても示唆に富んだ事例である。催眠療法自体が、強引や強制になりうる指示的要素を含んだ治療法であることを治療者は自覚する必要がある。それは「洗脳」につながる。また、催眠療法を受ける相手は急激によくなりたいという強い希望で受診するため、そうした急激な効果や変化を起こすことに催眠療法家が引っ張られてしまうことがある。

7 医学と催眠の歴史を受けて

人間の身体は、約60,000,000,000,000個（60兆）に及ぶ多細胞生物であり、構造として複雑化したことで、意識できる「表層意識（顕在意識、意識）」と、意識できない「深層意識（潜在意識、無意識）」という形で、階層構造に分かれることで人体を管理するようになった。人間の成長や発達は、そのような意識の構造が改変され構築されていく過程でもある。意識と無意識との間の調整は、「言葉」（イメージ言語を含む）が重要な役割を果たし、無意識が何らかの形での「言語化」が起きることで意識上にのぼってきて認識されることになる。夢も、そうしたイメージ言語のひとつだろう。ただ、「言語化」ではなく「記号化」すると、意識の構造は固定して改変を許さなくなり、洗脳やマインドコントロールなどにつながる。「記号化」とは、ある一定の集団内でしか理解できない記号化された言語である。記号は、ある集団内で情報を伝達するためのスピードは速いが、その集団以外の人間には意味不明の言語となり、閉鎖的な集団を生むことにつながる。治療者は、そうした記号化に陥らないような豊かな言語感覚を育んでゆく必要がある。医療催眠はこうしたプロセスに働きかけることで、従来の固着してしまった意識の構造を変化させていく役割を果たしている。

意識は階層構造になっているからこそ、どういう

意識状態の幅や広がりを持っているかで、それに応じて見える現実（reality）が異なっている。層の違いにより対話自体が成立しなくなる。人間の生命は、意識状態が変動することを生命システムとして内在しており、催眠を用いた医療行為は、こうした生命の見えないシステムに介入していく側面があるため、治療者側の道徳面・倫理面が重要である。

本稿で示したように、催眠の発展には、フランスのナンシー派とパリ派のように、臨床家と学術界とが立場を超えて協力したことがバランスをとる要因になった。そこで起きたマイナスの側面に関しても、技術・知識・倫理観を持った人たちの中で改善させながら受け継がれていったものでもある。ただ、一八八五年（明治十八）頃、日本へ催眠が導入されたとき、娯楽（こっくりさんなど）を目的としたもので催眠の本質が誤って伝わった可能性が大きい。当時は、一般人を大きく巻き込みながら、医療界だけではなく教育界や軍隊などでも大きなブームとなった。催眠の世界は、施術者側の「支配欲」（コントロール欲）という影の部分を誘発する面があり、施術者自身が自分を客観的に観察し、自制心や倫理観を持つことが大前提になる。施術者や治療者は、病や相手に対して、短期的で部分的な視点ではなく、長期的で全体的な視点を持つことが必要である。相手側からの急激な変化を起こしたい、という欲望に誘発されないよう、治療者側は相手を長期的な視点で見続ける強さと優しさが必要になる。有用な技術はすべて使い方次第であり、それは医療の世界だけではなく、他の世界にも通じる点である。

人間の生命は、バランスを維持するために覚醒と睡眠のリズムを必ず必要とする。表層意識（顕在意識、意識）から深層意識（潜在意識、無意識）まで意識状態が変動することが生命の全体性を維持するために必須であることが、催眠・心理療法・芸術も含めた非西洋医学での治癒効果において重要な要素であると考えられる。身心変容技術も、そうした点から宗教の世界で伝えられてきた。技術そのものも大事だが、その技術を支えている技術の使い手側の倫理や道徳に関して、同程度に研究を進めていく必要がある。そのためには歴史や死者から多くのことを学び、同じ失敗を繰り返さないようにする必要がある。

参考文献

1　一柳廣孝『催眠術の日本近代』青弓社（一九九七年）
2　WHO、R・バンナーマン、J・バートン、陳文傑責任編集、津谷喜一郎訳『「世界伝統医学大全』平凡社（二九九五年）
3　ルチャーノ・ステルペローネ、小川熙訳『医学の歴史』原書房（二〇〇九年）
4　梶田昭『医学の歴史』講談社学術文庫（二〇〇三年）
5　中井久夫『西欧精神医学背景史』みすず書房（二〇一五年）
6　小曽戸洋『漢方の歴史――中国・日本の伝統医学』大修館書店（一九九九年）
7　茨木保『まんが医学の歴史』医学書院（二〇〇八年）
8　アンリ・エレンベルガー、木村敏・中井久夫監訳『無意識の発見――力動精神医学発達史　上・下』弘文堂（一九八〇年）
9　一柳廣孝『〈こっくりさん〉と〈千里眼〉――日本近代と心霊学』講談社選書メチエ（一九九四年）
10　井村宏次『霊術家の饗宴』心交社（一九八四年）
11　夏目漱石「夏目漱石全集1」ちくま文庫、筑摩書房（一九八七年）〔改行を追加〕
12　『万朝報』一九〇八年八月二十八日〔句読点、改行を適宜追加〕
13　中村古峡「不良少年と二重人格」『心理研究』第一巻（一九一七年）〔引用は中村古峡『変態心理の研究』大同館書店（一九一九年）一八五頁、一八八頁〕
14　河合隼雄『コンプレックス』岩波新書、（一九七一年）四六頁（一部改変）

第六部 ❖ 国際シンポジウム

身心変容のワザと哲学

ベルナール・アンドリュー（パリ第5大学教授・身体哲学、フランス）
レオニード・アニシモフ（演出家・ロシア功労芸術家、ロシア）
張明亮（気功家・峨眉丹道医薬養生学派第一四代伝人・日本峨眉養生文化研修院院長、中国）
奥井遼（同志社大学社会学部教育文化学科助教・臨床教育学・身体哲学）
鎌田東二（上智大学グリーフケア研究所特任教授・身心変容技法研究会研究代表者）
コメンテーター：アレクサンドル・ルジャンドル（パリ第五大学博士）

一日目

身心変容技法研究会国際研究集会

身心変容の哲学
――現象学的身体論から

日時：二〇一八年一一月三〇日一三時～一七時
場所：上智大学四谷キャンパスL号館821会議室

趣旨説明と講師紹介

鎌田東二

（法螺貝吹奏）

みなさま、こんにちは。東京のカトリックの大学で吉野の日本の異教徒の山伏の法螺貝から始まる。上智大学でこういうことができる時代になったということ自体、大変好ましいことだと思っています。これから身心変容技法研究会の国際研究集会の初日を行います。明日は一般公開の国際シンポジウムで、明後日の三日目も本日と同じ研究集会方式で質疑応答を重視した会を行います。

さて、三日間の講師の先生方を紹介します。ベルナール・アンドリュー先生、前にお越しください。通訳の佐藤三喜さんもお越しください。ベルナール先生の紹介はまた後で公式にしてもらいますが、「身心変容のワザと哲学」というテーマで、フランスの現象学を踏まえた理論的な思考を展開していただきます。自己紹介をしていただければと思います。拍手をもってお迎えください。

ベルナール・アンドリュー　私は身体哲学を専門としております。一九八〇年代、一九九〇年代あたりに哲学を学んでまいりましたが、その時代は伝統的な現象学が問題を含んでいるのではないかというふうに、問題視され始めた時代でした。特に脳と精神の関係、生きている身体、生きられた身体との関係において、鎌田先生の研究もございますけれど、問題が起こってきた時代でした。今日の研究会では心と身体の非連続性、つながっていないというところに関して私の結論といいますか、理論をご紹介させていただきたいと思っております。

鎌田　ありがとうございます。ベルナール先生の理論については、後でじっくりとお伺いしたいと思います。次にレオニード・アニシモフさん、ロシアの芸術功労家であり、演出家で、東京ノーヴィ・レパートリーシアターの演出家であり、芸術指導者です。通訳の鍋谷真理子さんもご一緒にどうぞ。拍手をもってお迎えください。

レオニード・アニシモフ　私は東京ノーヴィ・レパートリーシアターの芸術監督であり、演出家をしております。そしてまた、東京インターナショナル・スタニスラフスキーアカデミーの学院長をしております。同時にロシアの大学の教授であり、さらにアメリカのある大学の教授

もしております。

しかし、私にとって一番重要なのは実践です。まさに三五年の間、私はロシア、アメリカ、そしていまは日本のアーティストとともに仕事をしながら、今日のシンポジウムで問題となっております身心変容のこのテーマにつきまして、研究を続けているわけです。

もちろん、私は芸術・演劇の現象学というものに興味を持っております。そして、私は自分の仕事の実践の中で毎日のようにこの問題を扱っております。

ここでいきなりですけれど、ちょっと確認をしたいんです。ヨーロッパ、ロシアではもちろん、身と心、体と心、さらに魂という三つ目が入ってくるんです。その関係というものはどうなんでしょうかということです。シンポジウムではこの三つの問題も含めながら討議を進めたいと思います。

私は鎌田先生に心から感謝しております。鎌田先生がこちらでシンポジウムを開催されるとき私は大きな喜びを感じております。これは非常に勇敢な、そしてまた非常に深刻な問題を扱うシンポジウムとなっております。ありがとうございます。

鎌田　ありがとうございます。続いて中国から張明亮老師をお招きしています。張老師は、峨眉丹道医薬養生学の第一四代伝人の中医師で気功家です。通訳の山元啓子さんとともに、拍手をもってお迎えください。

張明亮　こんにちは。張明亮です。中国から来ました。

私は小さいころ、一二歳（日本では一一歳に相当）から先生について中医学を学び、功夫（武術や気功）の練習を行いました。私の職業は中医師（中国医学の医師）です。しかし中国の国家体育総局が健身気功を普及し始めるときに、全国から選ばれた四人の専門家の一人となりましたので、現在、直接、もしくは間接的な私の学生は、五〇カ国に何百万人の方々がいると言えるでしょう。

私は、ほかの先生方と違って、研究者ではなく、実践家です。気功にしても、中医学にしても、その研究の対象はたった一つ、私たち自身です。現代科学は、私はよく分かりません。しかし今回、中国が数千年の間に、生きた人間に対して研究してきた知識をみなさんに紹介したいと思います。それが、みなさんの参考になれば幸いです。ありがとうございます。

鎌田　ありがとうございます。いま、三人のゲストスピーカーに自己紹介をしていただきました。その先生方の著書を紹介します。つい先ごろ、ベルナール・アンドリュー教授が *La langue du corps vivant: Emersiologie* と題する本を、日本で言えば、岩波文庫のような形で出版されました。この本などに基づいて、今日も明日もお話しいただけると思います。次に、レオニード・アニシモフさんの本ですが、『スタニスラフスキーへの道』というタイトルで翻訳されています。副題は『システムの読み方と用語九九の謎』です。ロシアの世界的に高名な演出家、舞台芸術監督のスタニスラフスキーのシステムとメソッドをアニシモフさん流に噛み砕きながら説いています。三番目のゲストスピーカーの張明亮老師の新刊本は四、五日前に出来上がり、明日一二月一日から店頭に並びます。ビイング・ネットプレスという出版社から『五臓の音符　気の音楽療法』と題してCD付きで出版されました。肝臓や腎臓や心臓や肺臓や脾臓など、それぞれの五臓の音を響かせながら気功状態に入り、身心変容と身心鍛錬に入ることを理論的かつ実践的に説明した本です。明後日のお話はこれに基づいて展開されます。以上三名のフランス、ロシア、中国からのゲストスピーカーの先生方のご本を紹介させていただきました。

次に奥井遼さんは同志社大学の助教をされています。自己紹介をお願いします。拍手をもってお迎えください。

奥井遼　みなさん、こんにちは。奥井と申します。私は一九八三年生まれで、一一月一五日なので、つい先日誕生日を迎えたばかりです。まだおめでとうという言葉を受け付け中です。

鎌田　おめでとうございます。

奥井　ありがとうございます。一九八三年生まれといいますと、一九九五年の阪神・淡路大震災、オウム真理教の事件が起きたのが、小学校五年生のときでした。思春期を迎えつつある段階で、当時の大人たちが「失われた一〇年」とか、社会の価値観が崩れたとか、将来が見えないとか言っていて、不安および不穏に包まれたような時代に大人になりました。なので、大学で研究をしたいと志したときから、私は心豊か生きることに寄与するような研究をしたいと思っていて、神経科学のような心の研究に惹かれていました。ですが、いろいろな先生との出会いがあって、最終的には鎌田東二先生との出会いがあって、身体の研究に向かっていきました。

現代は心が豊かでないかもしれないけれど、身体も豊かではないかもしれない時代です。なので身体を豊かにすることで心を豊かにすることができるかもしれないと、いまは考えております。具体的には日本の伝統芸能のわざの継承とか、フランスの現代芸術のわざの創造の問題とか、そういったことを調査しながら、哲学的にも論文を読みつつ研究をしております。

東京には目利きがたくさんおられます。世阿弥も『風姿花伝』の中で、目利きを意識していたことを思い出します。今回はコメンテーターというか、小さいプレゼンターなので、何かこれはというお話ができればなと思っております。よろしくお願いいたします。

鎌田　ありがとうございます。明日の国際シンポジウムのコメンテーターとして登壇していただきますのが、パリ第五大学博士のアレクサンドル・ルジャンドルさんです。拍手をもってお迎えください。自己紹介をお願いします。

アレクサンドル・ルジャンドル　みなさま、こんにちは。昨年、ちょうど博士論文を終わったばかりという状況です。もともとは哲学を勉強しておりまして、博士課程では、ずっと続けていた中国武術をテーマにしました。私が哲学で勉強してきたことと、実践で勉強してきたことが適合しないということがありました。そのテーマに関して、ベルナール・アンドリュー先生のもと、身体と心の二元論的な問題に関する博士論文を書きました。

今年の三月に、立教大学の河野哲也先生にお招きいただいて、アンドリュー先生とともに来日できました。その三月に、鎌田先生に初めてお会いいたしました。鎌田

先生には非常にご恩を感じております。たぶん、鎌田先生ご本人は分からないかもしれません。といいますのは、「身心変容技法」のタイトルを見たときに、私が長い間研究していたことが、まさにこの一行に一致すると感じたからです。今回、素晴らしい鎌田先生の知を、みなさま方の知を、享受できる機会にあずかりまして非常にうれしく思います。ありがとうございます。

鎌田　ありがとうございます。今回のゲスト講師の中には入っていませんけれども、この科研で八年間分担研究者として一緒にやってきてくれています、東京大学名誉教授の鶴岡賀雄さんに自己紹介をお願いします。彼はパリ大学で宗教学を学びました。

鶴岡賀雄　鶴岡と申します。ちょっと遅刻してきて、何の準備もありませんが、いま鎌田先生がおっしゃったように、この共同研究を八年ずっとやってきました。

少しだけ私の自己紹介をしますと、私はこの身体の問題を考えることが非常に苦手というか、してきませんでした。鎌田先生のように、日本とかアジアとか、東アジアの身体技法の研究をして、実践をしてきた人に比べますと、私は日本人ですが、なぜか若いころから西ヨーロッパの宗教思想に大変関心を持ち、ヨーロッパの哲学や宗教思想を勉強してきました。

特に、神秘主義と言われる伝統、具体的に言いますと、中世から近世にかけてのカトリックのスピリチュアリティについて研究してきました。そこでずっと気になってきたのは、彼らが身体について語ることは非常に多いのですが、身体と精神、心と体の一致というか、つながりについて考えることが非常に少ないということです。

私の大学の所属は哲学ではなくて、比較宗教学でしたので、それは東洋の宗教伝統に比べて非常に特殊なことだと感じてきました。しかし、私はその東アジアの伝統とは異質な西洋思想に、ある種の憧れと関心があったので、そればかり勉強してきて、自分自身の伝統について反省することも、実践することもほとんどできないできました。そのことはある意味で、大いに心残りです。

すでに大学をリタイアしましたが、今後の私の大きな課題になるだろうと思っております。実際、現在そうなっています。こういう場所に加えていただいて、ありがとうございます。

鎌田　ありがとうございます。鶴岡さんは十字架のヨハネの神秘主義に関する研究で東京大学の博士を取られています。パリ大学に一年留学して学ばれました。それでは、早速、ベルナール教授の発表に入りたいと思います。紹介は奥井遼さんにしてもらいます。

奥井　ベルナール・アンドリュー先生をご紹介します。アンドリュー先生をご紹介するのに一番すっきりするのは、こうです。フランスの鎌田先生です。すなわち、神出鬼没、睡眠時間が短い。また、非常にハイペースで業績をお出しになります。服は緑ではないですけれども。

アンドリュー先生は、哲学の学位を取られて、ナンシー大学に長くお勤めになりました。最近、ルーアン大学に移られて、二〇一五年からパリ第五大学の身体技法研究所、スポーツ学部の中にあるディビジョンのディレクターをされています。哲学者ですが、フィールドをたくさんお持ちで、若いころは脳科学の研究の方とコラボレーションしたり、最近では現代サーカスの学校に出入りをしたり、幅広い分野でネットワークがあります。

今日、フランスの身体論の第一人者でありまして、身体と名の付くものはすべて包括しようという勢いをお持ちです。ディドロ以来のいわゆる百科全書的な知と言いますか、Dictionnaire du corps（身体の事典）も編さんされておりますが、身体に関わるあらゆる現象を、とにかくまとめようという知的野望をお持ちの先生です。

日本には二度来られていまして、こちらにおられます、立教大学の河野哲也先生のご招待で今年の三月にご講演をされました。今回が三回目です。ようやく鎌田先生とアンドリュー先生が一緒になってイベントができるなと思って、私自身はすごく喜んでおります。

アンドリュー先生のパソコンのデスクトップは散らかっております。ファイルがものすごくたくさんあるのですが、おそらくアンドリュー先生の頭の中でもそうで、いろいろな情報がうわっとあるので、お話もけっこう、ぽんぽん跳んだりすることもありますが、そこはご愛嬌と言いますか。あの話、この話、この人、あの人と、あらゆる異分野が先生の中で統合されております。長くなりましたが、ご紹介としては以上です。

報告
身心変容の哲学——現象学的身体論を越えて

ベルナール・アンドリュー

奥井さま、紹介ありがとうございます。そして、鎌田先生、ご招待本当にありがとうございます。今回三月に河野先生のご招待で講演をさせていただきましたけれど、そのときに質問をいただきました。その答えを見つけるのに九カ月もかかりまして、まだ完成した答えができていないのですが、この前のお答えも含めながらお話しできればと思っております。

私の発表は三つのパートからなっております。非常に僭越ですけれども、現象学を超えられるかどうかというのが第一部です。もし、現象学を超えるとしたら、次は神経現象学にいくのか、あるいはエコロジー学にいくのかということになります。私は、Emersiologie、「浮上」という意味ですが、こう名付けている学問を探究しています。それは、生きられた身体の知覚と、生きている身体の活動、これらの間で対話をするための手法です。

最初のきっかけは、この著作*Le monde corporel*（身体的世界）でした。Alain Berthozとともに、メルロ＝ポンティに関しての議論を進めました。メルロ＝ポンティが亡くなったとき、残した草稿のタイトルを『存在と世界—見えるものと見えないもの』にしようと考えていたことがわかっています。近年サントベールが解釈しました。私もまた、身体という存在と世界について考えてきました。

ところで身体は、私の本*Corps disperse*（散り散りの身体）の表紙で示したように、分裂していると言いますか、非

連続でもあります。現象学で言う、生きられた身体の知覚というのがある一方で、生命科学、神経科学と言われていますけれど、生ける身体、生きている身体というものがあります。現在、二一世紀の問題は、この生きられた身体、生きている身体の相互作用はどうなっているのかを見ていくことにあります。

フランスでは日本の哲学に非常に関心が高いです。昨年出版されたばかりの*La philosophie du kodo*（香道の哲学）というChantal Jaquetの著作があります。そして、同じ著者の、まさに今回のシンポジウムのタイトルと一致します『身体と精神の合一』というタイトルの本があります。

しかしながら、心と身体は一致しているというふうに言っても、その結合の道のりには複数の段階があると私は考えています。とりわけ、生きている身体の動きが、いかにして知覚に到達するのかを追究しなければなりません。その道のりの中でも、私はエメルション、英語でイマージェンスなんですけれど、生きている身体の中で出てきたものが、知覚されるまでの、途中の段階のところに興味を持っています。エメルションはジュール・ヴェルヌが『神秘の島』の中で使った言葉ですが、水の底の深いところから水の表に上がってくる、そのものの意志にかかわらず上がってくるものという意味で使われました。生きている身体の中で最初に上がってきた動きというのが、どのようにして知覚、意識に上がってくるかというのを私は分析しております。左側のアントニオ・ダマシオが出しました本ですけれども、ここで書かれていることは、身体というのは一つのスクリーンであり、そこに何か表現されるもの、何か投影されるものなのか、あるいは、身体は単なるスクリーンではなく、それ自身がプロジェクター、ないしクリエーターなのか、ということです。

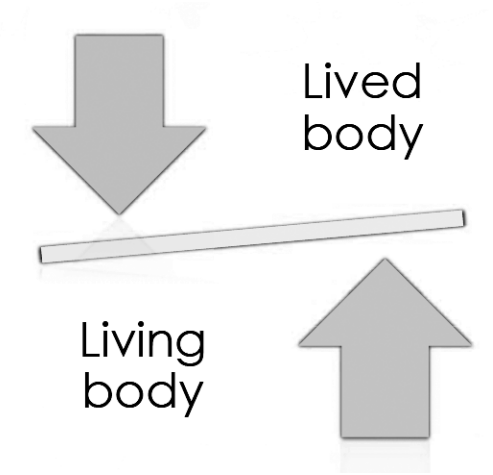
まず、私の生きられた身体の中に上がってくる、具体的に知覚できるものがあります。少なくともこのオレンジで書かれた三つの情報から生まれてきたものだと考えております。一つ目に、身体エコロジーと呼んでいますが、身体のエコロジカルな、身体が環境に順応するような活動という情報があります。生きている身体は、常に、その場の環境とか、文化と相互作用をして、反応し合っているということです。二つ目に、脳システムの中で暗黙裡にいろいろな情報を処理している。神経システムによって処理が行われているということです。三つ目は、ある種の情報が、意識を引き起こすものとして浮かび上がってきます。ドイツの哲学者のトーマス・フックス（Thomas Fuchs）やアルヴァ・ノエ（Alva Noë）という人たちも、より正確なかたちでいまお話ししたような領域に長けている研究者の方たちです。

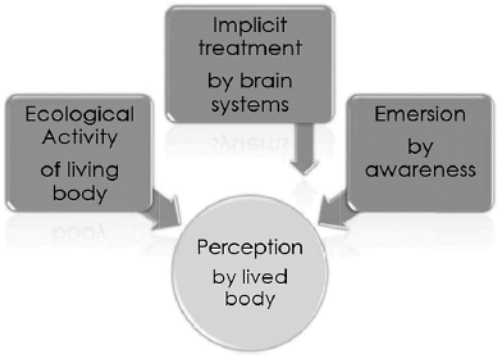
ここで、二つの立場があるとお考えいただければいいと思います。まずは知覚というものがあって、それが情報を探して生きている身体に到達するということ。知覚しているものから始まって、まだ自分でも分からない生きている身体にアクセスをするということ。それが一つのやり方です。もう一つのやり方は、生きている身体から生まれて、わき上がってきたものから始めること。それがどのようにして最終的に意識されるかという、逆の方向のアクセスがあります。

現象学では、知覚という問題がひんぱんに話題に出てまいります。でも、私たちは、知覚からではなく、生きている身体が自分とは無関係に浮かび上がらせる情報をもとに考えようとしているというところが違っています。

そこで問題になってきますのが、エナクティングというものなんです。フランシスコ・ヴァレラが提唱した考え方で、またショーン・ギャラガーも言及しています。エナクションの話を説明するために、こちらをご覧ください。生きている身体の中にはいくつかのレベルがあります。一番下がリフレックス、パブロフの反射のようなものです。その次に、エモーション、感情と関わるレベルがあります。一番下の反射は、非常に短い時間でゼロ～四〇ミリ秒です。二つ目のエモーション、感情のほうはもう少し長くて、八〇から一八〇ミリ秒です。例えば、恐怖などがあります。

その次に来るのが知覚です。これはボディーエコロジー、それから、生きている身体というのがすべて含まれています。先ほどの感情、あるいは反射よりももっと時間がかかって、三八〇ミリ秒ほどの時間だと思います。芸術活動においても、スタニスラフスキー・システムでもそうだと思うんですけれど、一番下の反射、それから、感情に比べて非常にインダクティブ、インダクションの活動というのは、時間がかかると思っております。





Levels of emersion	Body Ecology	Living Body	Lived Body	Awareness
Perception	Enaction	Ecologisation	Sensations	Expression
Emotion	Resonance	Empathy	Feeling	Impulsion
Reflex	Nervous Sensory System	Automatic & involuntary	Movement	Stimulis

私がつくったこの表は、すごく単純化しすぎた表ではないかと思われるかもしれませんが、実際、このように分ける作業自体にも意味があると考えております。おそらく、パブロフの反射を使って全部の物事が説明がつくのではないかと言う人もいるかもしれませんし、またエナクションだけですべて説明がつくと考える人もいるかもしれません。ですが、身体の活動の中には、こういったさまざまなレベルのものが含まれているのだと思っております。

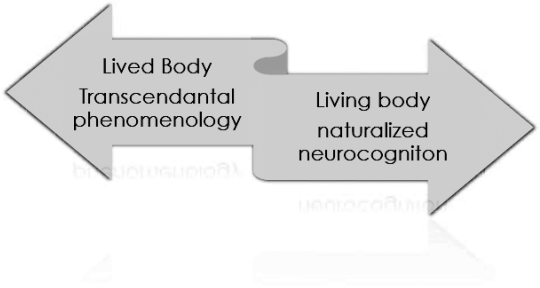
このレベルをすべて説明するだけで三時間以上かかりますので、具体的に私の博士課程の学生がやっていることを一例に、いくつかの説明をしたいと思います。自然の中で身体エコロジーを研究している者がいます。完全に没入した状態というのを研究しています。一番下のボディーエコロジーのレベルに入りますと、私自身はその事象に非常に没入して、吸い込まれた状態、自分はその世界の一部に融合したというような状態になります。そういう状態では自分と物体の間にはほとんど距離がありません。それから上に上がって、目覚め、覚醒、意識の段階になってきますと、もっと自分と周りとの間に距離が生まれてきます。オーギュスタン・ベルクやアルネ・ネスといった哲学者がこの没入した状況について研究しております。

私の学生の研究の一つを例としてお見せします。リオネルはスラックライン（細いベルトの上でバランスを楽しむ遊び）をテーマにして研究しております。特に、スラックライン使いの三つのレベルのエキスパートの人たちについて研究をしました。まず、私のようなスラックラインにほとんど乗ったことがない初心者がおります。上半身が硬くなって、変な動きをするのが初心者の特徴なんですけれど、それに対して中級レベルの人たちは、だいぶ調節が取れるようになってきまして、集中力が持てますので、自分で自分のバランスを取るということが自然にできています。最終的なエキスパートレベルになりますと、その環境、その場にある空気ともしっかりと溶け込んでいまして、まったく本人が意識をしていなくても、完璧にスラックラインとも一体化しているという状況になります。

次に、自分の意志によらない動き、特に身体図式に関する、自分の意志によらない動きの研究例をお見せします。頭部の損傷を受けた脳疾患の人に関する研究です。著者のマリアは心理―運動学者ですが、脳神経が傷ついた患者さんが自分の身体図式をどう認識しているかについて研究しました。彼女が比較したのは、その患者さん自身の生きている身体の能力と、その患者さんの知覚でした。心理―運動のテストを通して、患者さん自身の自己評価が二つあることが分かりました。私はこれを不的確な身体と言っているんですけれど、自分自身の体を全体的には認知できていないところがこの患者さんには見られます。その人は、生きている身体の能力の一部が知覚にとっても知らされないという状態がありました。

先ほど話しましたことは、哲学者ダマシオとか、イモーディノ=ヤンなども展開しているんですけれど、私は奥井さんと一緒に、『身体から学ぶ』という本を出しました。『身体について学ぶ』ではない、ということです。

現代は、二つ、身体が引き裂かれた状態にあります。一つは、この右側の、身体のことは神経科学ですべて説明がつくというふうな還元主義的な考え方です。一方で、左側の、超越論的現象学というものが生きられた身体だけを見ております。左側の人たちの中には生きている身体にはまったく関心はないと思っている人たちがいます。私は右側の神経哲学に対抗して、別の考え方を打ち出そうと思っております。ただし、私たちの考えを擁護しているのはほかにもいます。私と同じ考え方をする人、ヴェルメッシュ、プチモンジャン、ドゥプラといった哲学者がいまして、その人たちが擁護しているのが、ミクロ現象学（Microphenomenology）です。それは注意や警戒を向けることによって、生きている身体を知覚しようとするものです。一方、エマーシオロジー（Emersiologie）は生きている身体から浮かび上がってくる情報を集めようとするものです。

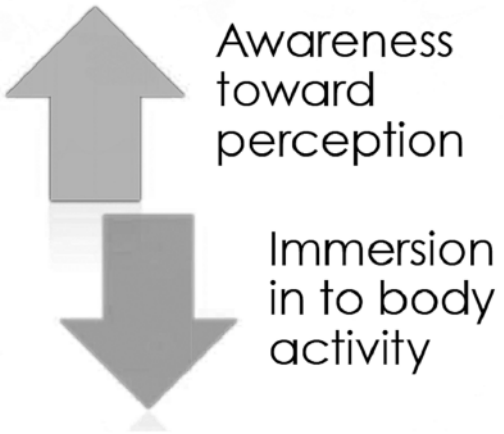


ナタリー・ドゥプラは現代フランスの現象学の主流の研究者です。ヴァレラやヴェルメッシュとともに、物事の判断をやめるエポケーから始めまして、その後、生きている身体とのコンタクトに近づいていこうとするやり方です。左はナタリー・ドゥプラが最近翻訳しました『注意の現象学』という本です。そして、右の著作『驚き』

は、私はその生きている身体から浮かび上がってきたものに対して、はたして驚くのだろうかということが書かれています。

私のやり方は逆でして、エナクション、あるいはアフォーダンス、エコロジゼーション、エコロジー化というものから始まって、そこから意識に浮かび上がってきたものを捉えて、最終的に知覚にアクセスするということをやろうと思っております。私たちは意識を持つ前について関心を持つというのが、こちらです。ロシアのアレクサンドル・ルリヤも同じように、意識の前の状態について一九三〇年に神経科学と意識の関係について本を書いております。意識前の状態に関心を持つのは、私だけではないということです。

私たちの身体には二つの動きが同時にあると思います。一つは、生きている身体の中に完全に没入している状態の自分。もう一つは、そこから何かしらの活動、何かしらの動きが浮かび上がってきて、それが知覚にまで到達するというものがあります。私は奥井さんと一緒にフランス国立サーカス学校で研究をしております。映像の一部をお見せします。Go Proカメラというのをサーカスを練習している人物に取り付けました。



立ち上がって一回転しています。そして、足首をつかんでいます。実際、注目しているのはいまの手の動きです。この人、ジョナサンさんがしているこういった手の動きです。この動きを見せたときに、自分ではこのジェスチャーをしていることにまったく気が付いていなかったそうなんです。

こういった動きをしているなと彼に言ったら、自分の動きを初めて映像で見たと彼は言っていました。なぜエキスパートで、自分の体について知覚しきっているはずの人が、自分の動きにまったく気が付いていない部分があったんだろうかということを疑問に思いました。それでそこに意識からこぼれ落ちている、生きている身体の活動というのが見えてきたわけなんです。そういった差があることにやっと本人は気が付いたのですが、ジョナサンは何とかその癖をやめるにはどうしたらいいか、手伝ってくれないかと私に言ってきました。

彼と先ほどの映像を撮影した二年後、二〇一五年にまたパリのヴィレットのこの学校へ戻ってまいりました。同じように映像を撮影いたしました。私は技術的にも、知的にも高いレベルを持っているので、彼のこの異質な動きを消滅させることができると思っていたのですが、結果、私の国立サーカス学校のキャリアは終わってしまったということです。

生きている身体があのジェスチャー、しぐさを消滅させることができなかった能なしだと、私は思ったのですけれども、奥井さんはさらにもっと正確な究明されたやり方で、身体のコミュニケーションのお話を展開していらっしゃいます。さらにこの事件があったことをきっかけに、私はその人が気が付いていない、生きている身体の活動を記録して、それを最終的に、その人が自己分析できるようにしようと思って始めました。ただ、それに気が付くことは、いったいどんな目的があるのでしょうか。目的は、その癖が成り立っている条件をなくすということではありません。そうではなくて、それらをその人が受け入れられるようにすることが目的です。その動きとともにその人が生きて、クリエーションをしていくことを目的としています。というのは、このバイアビリティーを持っているからこそ、その人にはビバシティー、活力が生まれてきて、それがバイタリティーにもつながってくるからです。

つまり、ジョナサンが最初にしたおかしな手の動きというのは非常に強い動きで、どんなに分かっていても消えない動きがあります。フランスでもその「強い」というのは植物が強くて、踏んでも踏んでも枯れないみたいな意味があるんです。そういうものをジョナサンの動きは証明していました。ですので、その目的は自分が生きている身体を理解することによって、最終的に自分の精神的、身体的なバイタリティーをさらに強めていくことが目的だと思います。いまお話しした点に関して、奥井さんも日本語で論文を出していますし、また倉島哲さんとの共著で、いまここで紹介している論文にもありますので、日本語ですのでぜひ読んでいただければと思います。前提条件としましては、生きている身体の活動は、常に知覚ができているものよりも上をいっているものがあります。どんなかたちで生きている身体というか、意識よりも先にいっているかということについては、あしたのシンポジウムでもう少し詳しくお話しします。

特に、エンパシー、共感とか共鳴、それから刺激、予測というものを通して生きている身体というのは、非常に速く返事を、応答を生み出すことができているんです。それから別に右側のやり方ですけれど、例えば、注意を向けるやり方、あるいはフォーカシング、メディテーション、瞑想する。あるいはあした講演してくださる張先生がなさっているような気功ですとかヨガなどを通しても、体とコミュニケーションを取って調和を図っていくことができます。

生きられた身体と知覚されたものというのは、すでに生きている身体で起こっていることと比べると、下に位置してしまうのではないかと私は思っております。私はEmersiologicとしましては、生きている身体で起こっていることを情報として集めて、それが最終的に生きられた身体とつながることになるかもしれないんですけれど、連

続はしていないと思っております。ただし、もしかすると、ロシア、中国の先生方とは意見が違うかもしれません。この絵が象徴していますのは、私が関心を持っているのは、決してこの水の表面に出ている身体イメージですとか表象ではなくて、水の底から浮かび上がってくるもの、生きている身体のほうに関心があるということです。この流れはエコロジー学にもつながるんですけれど、感情や共感から浮かび上がってくるものをどのように語るかという問題になってきます。その捉えどころのないものを、いかにして言語化するかということに注目していきたいと思っております。

このフランクの研究が示しているように、「ライブ」という話を現象学ではよく使います。身体は単にコルパ、あるいは物質的なものではなくて、身体の中には「肉」なるもの、ないし主観性の原理のようなものがあるんだという考え方があります。このフランクの著作ではその肉体と身体との二元性について語られています。主観的な体と客観的な体が、一つの身体の中で同時に存在しているということです。現象学では身体の内部の何か主観的なものを回収しようとしています。私たちはボディーエコロジーという見方をしています。私が使うエコロジーモデルの中では、一定のものは何もない。すべてが再構成中であるという状況です。生きている身体は外界の刺激に、例えば、福島の災害、地震のようなものがあったときに、自分の意志とは関係ないところで別の活動が浮かび上がって、それが出てくるようなものだと思っています。

いまのような私の話を考えたのは、ほかにも哲学者がおりまして、ヤン・パトチカ、このヤン・パトチカに関しては、フランスではルノー・バルバラスが研究を進めています。さらにはサミュエル・トッドがいます。ヒューバート・ドレイファスとともに非常に偉大な哲学者です。

現在一つの議論というか、議論さえもしないぐらい対立している二つの派がありますが、これから議論を進めなければなりません。左側にいますのが、ディエゴ・コスメッリですとか、アントワン・ルッツ、ヴァレラはもういませんが、エヴァン・トンプソンなどの人たちが、神経現象学を論じています。そして右側にいる人たち、シュスターマンとか、ギャラガーやノエや私です。シュスターマンは、身体感性論についての著作を出しています。私がやっていることはシュスターマンがやっていることと非常に近いですが、ただ、シュスターマンと違いますのは、私はEmersiologicを使って、生きている身体がどのように上がってくるかという活動を調べておりますが、シュスターマンはそういったことはしておりません。

では、これから私たちの映像を見ていただきます。非常に速くて、同時に動くものです。この映像は五秒しかありません。

いくつかのことが見えています。お互いにその手の感触を確かめ合っているというものです。きちっと、その手の持ち方がいいかというのを確認している段階でもあります。この最初の段階で彼女たちはこの後のパフォーマンスがうまくいくかどうかを想定できています。触ったときのエネルギーとか、触った触感、感覚というもので、その後うまくいくかどうかを彼女たちは分かっています。もちろん、舞台芸術でも、気功でも同じようなことが見られていると思います。身体同士で内部の知覚を知り合うことが出てきます。一日四時間以上、こうやって彼女たちは練習をしています。毎日その練習を続けている人たちです。

次に、二点目のポイントです。受け手のローラさんが、いまパートナーに対して自分の位置を見定めているところです。足の向こうに顔があることになります。この状態でローラさんは非常に強く、自分の状態を意識しているわけです。それは一秒ぐらいの間ですが。

ここでサルトーという回転を彼女はします。私は彼女に質問をしました。演技中、自分がどういうことをしているか、メンタル的にイメージができていますか、と聞きました。そのとき彼女は、心配しないでください。身体が勝手に戻ってきますからというふうに答えました。そこで身体技法の自動化というところに話がいきます。身体技法が、練習を重ねて自動化されてくると、やっている本人は意識をしなくなるという段階になります。その数秒後、パートナーの手を取るために、彼女自身、動きをはっきり意識しています。非常に短い時間の中ですべてが行われましたが、それをまず意識化している、という段階があります。ここにあるのは、注意、非常に高いレベルの、自分をはっきり意識している状態です。

しかし、その背景にはたくさんの自動化された、習慣になったしぐさ、動作があるわけです。それは練習の結果、身につけた動きです。それから、生きている身体の反射的な反応があります。活動があります。エモーション、感情、情動があります。

すべてが五秒以内に起こっているわけなんです。私は何を観察したいかということを自問しなければいけないと思います。もし私が偉大な哲学者ならば、意識について研究するかもしれません。もし私がテクニックを実践する人でしたら、どうやって習慣化されるかとか、どうやって身体化するか、その習得のほうに注目を向けるかもしれません。あるいは感情とか反射といったものに注目を向けていくこともできます。しかし、身体の中ではいま話したすべての要素が同時に起こっているということがあります。ただ、同時にというのは、エマニュエル・マクロン大統領の口癖でして、あまり好ましい言い方ではありませんが。

いま話したこの現象は非常に短い時間の中で起こっています。もう一つのハビトゥスに関しては、身体技法を習得するので時間がかかるものです。一番上のはマインドフルネス、完全に意識が開かれた状態とも言えます。こういったすべての現象を、哲学者のベルクソンは描写しています。

次の映像、彼女はクララと言います。ソフトワイヤを使ってわざをする人です。クララさんにもインタビューをしたんですけれど、彼女を撮影した写真や映像を見せました。特にワイヤを通して彼女がどういうふうに自分自身の身体を感じているかということを調べました。

例えば、この一例です。一番自分がしっかりと立って

いられる場所、足の位置を、彼女は正確に分かっていると言っています。頭だけで身体のバランスを取ることもできます。頭のどこにそのワイヤが来れば、一番バランスを取って逆立ちができるかということを、彼女は正確に知っています。つまり、自分の中の触覚と言いますか、自分の身体の中の地図が彼女の中で完全に出来上がっているわけです。彼女が実現できているバランスというのは、半分は意識的にできているもの、半分は彼女の意識から離れている状態で実現されているものと言えます。ですので、非常に親密なかたちで身体の内部を知っている、そういった意識を持っている状態の人なんです。つまり、彼女は本来だったら分からないはずの生きている身体を把握していると言えます。

たくさんの写真を撮っていますが、こういうふうにアーティストがちょうど落ちる瞬間を捉えようと思ってたくさん写真を撮りました。落ちる前と落ちる後の、ちょうど中間のところを撮ろうとしたわけです。誰かが何かをしようとして、それに失敗するとき、いったいそこで何が起こるんだろうかということを捉えようとして、たくさんの写真を撮ったわけです。

サーカスではこれをリカバリーと言うんですが、失敗しかかって、何とか立て直すという行動です。そのリカバリーの行動というのは、四〇ミリ秒の間での反射的な動きなんでしょうか。トム・クルーズが映画の『ミッション・インポッシブル』で建物と建物の間を跳んで、どこかにつかまるところがあります。そのときトム・クルーズは四八歳、五〇歳ぐらいで、そのシーンの撮影でトム・クルーズにはテクニックがなかったので、けがをしました。生きている身体がけがをしないための方策がなかったために、結局けがをしてしまうという事態になりました。

そこで、いまのようなリカバリー行動というのは、反射的なものなのだろうか。あるいはそうならないように、何か訓練することができるんだろうかということを考えます。バランスが戻らなければいけないんでしょうけど、一方には落ちてしまうのではないかという恐怖があります。アーティストたちは常に転落の恐怖を抱えているんですが、自分はいい反射を持っていると言っています。ですので、生きている身体に対して信頼を持っているのがアーティストたちだと思います。

それにもかかわらず、トラウマがあったりして、けがが起こってしまいます。技術が足りないということもあります。あとは気が散ってしまうこともあります。注意不足ということもあります。ですから、生きている私の身体のアクションと、自分が知覚していることとの間には、常に差が生じてしまうのです。

最後にこの研究を紹介します。今後、感情について研究していこうというきっかけになった一つの研究です。生きている身体に関する表現を赤線にして書いています。青字の部分は生きられた身体の知覚に関して表現しました。この研究によると、感情が到達するとき、それは物理的判断だと。ですので、それは物理的なジャッジメントであって、精神的なジャッジメントではないと言っています。

その感情を私はコントロールしない。その感情は意識されていないからです。怖いということを知らずに、恐怖を感じるということはあり得ます。その感情がわき上がってきた後になって、心理学的な解釈をつけるということを人はするのです。インテレクチュアル化する、何かそれに名前を付けたりして解釈をするわけです。そして、最終的に、あれは恐怖だったとか、希望だったというふうに名付けます。今後興味を持っているのは、それらのつながりを見つけていくことです。このようなジェスチャーですね。動き。それは自分の生きている身体のこういった行為や行動、動きと、感情とのつながりをこれから見つけていきたいと思っています。

先ほどのジョナサンと話したんですけれど、ジョナサンは、あのときは怖かったと。なぜならパートナーが自分の上に落ちてくるのではないかと。それであいうふうなしぐさをしたと言っています。いったい身体というのは感情をどうやって表現するのか。自分自身の身体が意識する前に表現するのかということを、ぜひ演劇の専門家にも考えていただきたいと思います。それがまたドゥプラが名付けたサプライズ、驚きというものです。

最後にこの複雑な言葉でもって終わろうと思います。今日、私たちの身体というのはアクチュアルなものだと考えられています。しかし、実際に私たちの身体にはいくつかのポテンシャル（潜在力）があるんだということです。その潜在力というのは、まだアクティベート（活性化）されていないものです。ただし、その潜在力に私は働きかけることができます。そういった状況に置かれることであったり、そこに没入することによって。鎌田先生がもしかしたら、私を日本で哲学の教授として雇ってくださるかもしれません。そうしたら日本人になることが可能かもしれません。しかし、私の身体は実際は非常にフランス人です。文化や環境を身体化するのかしないのか、アクティベートするのかしないのか、という話になってきます。それは可塑性とか、自己の変革、変換というテーマです。

母に一言言いたいことがあります。このモデルというのは、絶対ではない、相対化するべきだというところがあります。身体のどんなこともアクティベートできないような瞬間というのはあります。それは「死」と西側諸国では呼ばれております。ですから、生きている身体というのはすべてが活性化可能だと、アクティベート可能だというものではないということを申し上げたいと思います。ありがとうございました。

ディスカッション

鎌田　どうもありがとうございました。ここから、コメントやディスカッションに入ります。鶴岡賀雄さんに最初にコメントか質問があればお願いします。

鶴岡　まず感想から申し上げます。アンドリュー先生のパーソナリティーというか、人柄が大変よく感じられた、大変楽しい報告でございました。最初に奥井さんが言われた、フランスの鎌田東二だと思えばよいということの

意味がよく分かりました。

扱われた領域がとても広かったのでポイントを絞った質問ができませんので、大きな感想から言います。まず感じたことは、学問としては非常に多様な研究方法を同時に進めていらっしゃるということです。

フッサールやメルロ＝ポンティに始まる、伝統的なフェノメノロジーの視点と、ニューロサイエンスの新しい知識と、ある種のフィールドワークのような、サーカスの人をフィルムで撮ったり、対話したりして、言説分析の方法も用いられている。

それらを同時に用いることがアンドリュー先生の方法だと思うんですが、ディシプリン相互のつながり方に関して何か問題はないだろうかというのが、大きい印象です。

それから最初に申しましたように、鎌田先生もそうですけど、私は宗教とか霊魂の問題に興味があるので、どうしても最後におっしゃった死の問題、つまり人間の身心変容（transformation）に関心があります。最後の最大のtransformationは死ぬということです。

その問題を考えるから宗教は、先生もおっしゃったように、心と体は別だ。身体が消滅しても、ソウル（soul）が存続する。それである種の身心二元論、霊的人間論が生まれると思います。そういう問題に先生の身体哲学からどのようなアプローチが可能だと思われるか。

まだ主題には論じていらっしゃらないと思うんですが、何か見通しのようなことがあればお伺いしたいです。

鎌田　ありがとうございます。いま、鶴岡さんから、極めて根本的な問題点、アンドリューさんの方法論の特質と、そこから浮かび上がってくる根本問題についての問いかけがあったので、そのことをまずアンドリュー先生に答えてもらってから、議論を深めていきたいと思います。

アンドリュー　この手法を、私はミックスメソッドと呼んでおります。確かにいくつかの分野の限界とか、それを超えることの問題は意識しております。いくつかの分野の相関関係というものはあります。確かにポジティプサイコロジーのほうに行こうとする学生と向き合わなければいけないということもあります。

私はカール・ポパーが言っているような、非連続の世界で、いくつかの世界が同時に存在していて、その世界同士がコミュニケーションを取り合うということを支持しています。ただし、その世界同士のコミュニケーションをするのは、問題ではないと思っております。

二つ目の、死に関する問題ですけれども、私は、ある人生が、一つの人生を超えて永続するということに関する本を準備しています。タイトルは『永続させるべきなのか』です。私としては、身体の原始レベルでの変化について考えています。母に関して言えば、母は死んだのではなく、私の中にあると思っております。物質をさらに豊かにすることによって、変容が起こせるのではないかと思っています。ただしそれを魂と呼ぶのか、精神と呼ぶのか、そういう名前を付けていいのかどうかというのは私にも分からないですけれども。

私たちの世代は、ニーチェ、あるいはドゥルーズやガタリのような哲学者によって考えを仕込まれた世代だと思っております。それは興味はありますが、魂や精神の問題には向かないかもしれません。ただ生きている身体が学びとか技術を習得することによって、そういった魂、生死というものの域に達することができるかどうかということを確信できるほどの信仰は、私にはありません。私が言えることは、生きている身体がスタイルであったり、形態を救い出すんだということです。

鶴岡　ありがとうございました。大変明快に答えていただけたと思います。

鎌田　鶴岡さんの質問はかなり本質を突いた、宗教と哲学と、今回の身心変容技法、身体技法、そういうものの根幹に関わる問いだったと思います。

先ほどアニシモフさんが、「ここにいるみんなに問いかけたい。私たちは体と心以外に、魂というレベルを持っているのだろうか」と言われました。それはいま起こっている問いにもつながってくると思うんです。そこでアニシモフさんにコメントと、質問があれば質問をしてもらいたいと思います。

アニシモフ　いま聞かせていただいたこと、そしてまた画面で見たこと、大変感銘を受けました。

私はいつも残念に思っているのは、科学とか学術界が芸術的な創作面での意識というものに、あまり注目していないという点です。この分野での学術的なことをとても真剣にやった専門家が、ロシアにおいてはレフ・ヴィゴツキーやアレクセイ・レオンチェフです。アレクサンドル・ルリヤというお名前も出ましたが、ロシアでもそのような研究がさかんにされております。

今日、お聞きしましたが、先生がお話になったことが身体の状況、身体の感覚、自覚、そういったものの創作面での研究をさらに論理的に、そしてまた深められたと感じました。

先生はいろいろな分野を合成するようなかたちで、あるいは同時にでしょうか、さまざまな分野のことを一緒に研究されておりますが、その方法は、私はよいと考えます。まさに現代の科学は、いままでのもので優れたものを合成したかたちになっていると私は見ております。

私の先生が言いました。分析だったら通りを歩いている歩行者の一人一人が見つかるものですが、さまざまなものを合わせてものを見つけるというのは、非常に高度な研究者でなければできないと言っております。

世界中のアーティストにとって、体が感じる自覚、あるいは感覚、それはとても大きな重要なテーマです。スタニスラフスキー教授法の中で一番はじめに重要なものが体の感覚、自覚です。身体の自覚について、素晴らしいところはどこにあるかということです。とても確信を持って、しっかりとお話ししてくださいました。

この要素と体を結びつけることで必要なこととして、エネルギーの要素が関わってくる可能性があります。感情、そして恐怖について先生がお話しになりましたが、やはりこれも体を調整する、あるいは統制するために、体が持っていなければならないエネルギーの一つです。ですから私は、先生がこれから、どんな方向にこの研究を進めていくのかにとても関心があります。

例えばということで言いますが、もしかしたら量子物

理学のほうに行く可能性があるんです。もし先生が具体的なところを突き詰めていってしまえば、そういうことになると私は考えます。

この自覚というものは、非常に広範なものであり、そして医学的なものであり、レベルもとても多様にわたっております。ですからこれからたくさんの研究を持たれて、いろいろなことをやらなければならないので、私はそのように申しました。

私は個人的に、この課題を実践的に解決するほうに向かっていただきたいと考えております。例えば人間が体得しなければならない手の動きの自分での調整です。私は実践的な仕事をしているものですから、そういう立場でこういうことを申し上げました。

アンドリュー　コメントを本当にありがとうございました。奥井さんと一緒に、これから出る英語版の本は、「自分の体から学ぶ」というタイトルです。これは決してガイドブック的なものではありません。むしろマニュアルと言えると思います。アーティストたちが、自分がやっている活動の中で、いま自分がどのステップにいるのかを見つける手がかりになるものを出そうと思って書いております。なぜかというと、サーカスでは道具や技法が、かなりいろんな種類にわたっています。たぶんスタニスラフスキー・システムですとか演劇においては、サーカスと違って、ある動きをコントロールするのは、もっとやりやすいのではないかと思います。

私が今日お見せした中で特徴的なのは、体の動きの中には常に自分の意思とは無関係な動作が起こっているということです。その自分の意思とは関係ない動作はどこから来ているかというと、生きている身体から来ているものなんです。もしかしたらそういった自分の意思とは関係ない動作というのは、張先生がやっていらっしゃる気功を使えばコントロールが可能かもしれません。

これは個人的な考えですが、人生というのは自分が意識しているものからはるかにあふれ出てしまって、捉えどころがなくなってしまっているというのが私の哲学です。

鎌田　ありがとうございます。私のほうからも、コメントしながら次の質問につなげていきたいと思います。

アンドリュー教授の方法論は「ミックスメソッド」ですが、私の方法論は「神仏習合メソッド・やおよろずメソッド」で、いろいろなもの、異質なもの同士をどう結ぶことができるのかというのが私の最大の課題ですので、確かに似ていますね。ある種、シュールレアリスムですが、根本にはリアリズムがあります。シュールであってもリアリズム。リアリズムの根拠はどこにあるのかというと、体のレベルと魂のレベルの両方ある。そこで、次のように私は言っています。「体はうそをつかない、でも心はうそをつく。心はうそをつける。しかしながら、魂はうそをつけない」と。まず、「体はうそをつかない」。基本的に自動的・自律的システムです。それに対して、「魂はうそをつけない」。意識的というのか霊性的にうそがつけない。体のほうは自動的にうそはつかないんですが、魂のほうは何かが引っ掛かって、何かが見ていてうそがつけない。でも、心は変幻自在、自由きままにさまよい、ワンダリングしているので、いろんなことをやることができる。だからこそ心の研究が重要である。心と体の関係性というものをどう捉えるかが、とても重要であると思っています。

フランスは自由な国ですけれど、ロシアはかつてのソビエト時代は社会主義の国でした。中国も社会主義の国でした。共産党が独裁支配していたので、そういう意味では自分自身の考え方を持っていても自由に表現はできなかった。いまはずいぶん自由になったとはいえ、それでもそれぞれの国や文化の中で制限、制約もあるかと思います。そういう中で、旧ソビエト時代からアニシモフさんは最もスピリチュアルな人です。ソビエト連邦からロシア共和国になって、よくアニシモフさんのような人が生きていままで活動できたなと不思議に思うぐらい、ロシアの根底にある、ある種の神秘主義というか、神秘を感じる伝統がアニシモフさんの中には生きているなと思います。

一方、同じ社会主義の国の中国には四千年の伝統があり、これまた世界の最奥の伝統の一つです。しかし中国は日本と違って、目まぐるしい政権交代をして前の王朝を打倒してきたので、先代文化の痕跡をなくすぐらいまでの破壊的な変化を経験してきました。そういう中で、自由化してきたとはいえ、共産党の支配と市場経済に向かうシーソーゲームの中で、中国政府は政府として気功を活用しています。なぜかというと、予防医学になるからです。それにより健康を保持できれば医療費を格段に押さえることができます。医療費を使わずに健康寿命を延ばすことができるわけですから、中国政府は政策としても気功や中医学など、伝統的な文化遺産をうまく活用しつつ、現代の西洋医学と絡ませながら自国民の健康を保持し、経済的な過度な出費を抑えていこうとしています。そういう中で張老師は、中国政府が政策として打ち出している「健身気功」という、健康な身体をつくり出し保持するための四人の指導者の一人です。でもそれは、張老師にとっては中国政府とのバランスの中である活動の一面で、本質的には峨眉山に伝わる中国臨済宗の伝統気功の継承者です。仏教以前からある道教の聖地に伝わり、形成されてきた道教と仏教の統合された八〇〇年の歴史を持つ「峨眉丹道医薬養生学派」という学派の唯一の伝承者です。その立場の伝統は、中国政府がつくり上げているある種簡略化したモデルと違う奥深さを持っていると思うし、またそれを十分に語り得ない状況や環境もあるかと思います。そこで次に、張老師に質問なり、コメントなりをしてもらいたいと思います。

張　言葉の関係で、教授がお話しになった内容が少し割り引いた理解しかできていないということをお伝えしておきます。だいたいの内容が理解できたという状態です。

教授が研究しているこの内容はとても先駆的なものだと思います。でもお話を伺っていて、まったく初めて聞いたという感じはしませんでした。私がいままで習ってきたことを思いうかべながら、理解していました。

中医学でも気功でも、中国の文化、特に道家の文化で最も重視している内容が、「返回（帰る）」ということです。

簡単に理解すると、人が人になった始まりの時点で、そ

れは既に生命の一部分にすぎなくなる、ということです。その後少しずつ成長をしていきながら、自分が男性で、何歳で、どういう名前であるかを認識していくと、実は元々の生命からますます遠ざかっているのです。

ですから、自分の動作が認識できている自分は、当然ながら自分の一部分にすぎないと理解しています。中国の伝統文化の中では、「帰る」、「戻る」ということを特に重視するのです。目を閉じて外を見るのではなく、自分の内を見なさいとか、耳も外を聞くのではなく自分の内を聞きなさい、と言うのです。その考えを、「返回（帰る）」という言葉で、まとめることができます。

具体的な訓練の技術は、現在の言葉で言うと「気功」になります。だいたい次のいくつかの段階があります。最初は何もできないので、先生からこうしなさいと言われてその通りに行います。それから先生から教えられた規則を守りながら、繰り返し行います。

そして、自分に最も合った動作を自分で見つけます。自分に最も合った動作を見つけ出したとき、その動作と先生から教わった動作には違いがあります。最初のころは、自分で意識的にその動作を取り出して行うのですが、レベルが高まってくると、自分で意識しなくても、その動作をするようになります。自分の体の感覚にのっとって動作を行います。練習の段階というのは、このように進んでいきます。

最初はまったく方法がない状態です。規則性がない。その次は先生がこうしなさいという規則に従います。そのあと、自分でなぜそのような動作を行うのか、どのようにすれば正しい動作になるのかを探し求めます。

最終的な段階は、その規則から脱却しなくてはいけません。即ち、まったく意識をしない動作になります。この段階が、実は最も本来の規則に沿った動きになるのです。

先ほど教授のお話を伺いながら、私が気功の中で理解してきたことと同じようなことがお話に含まれていると感じましたし、私も多々啓発されました。

もう一つの問題として、中国の伝統文化では体と精神、心というのはもともと一体であると考えます。伝統的には、体は気によって構成されていると考えますが、精神・心も気によって構成されると考えます。そして体と精神、体と心、この関係を持たせる存在も気によって構成されていると考えます。

ですから中国の伝統的なものを「気の功夫（技法）」、「気の医学」と言うことができます。病気は気が原因で起こるものです。理論的に言うと、私たちがこの気をコントロールすることができれば、私たちの体も心もコントロールすることができるのです。臨床や実践でも、この考え方をずっと応用してきました。

中国には気功という方法があり、具体的なテクニック、技術があります。特に道家には、生命をできるだけ永くしようという考え方がありますから、どこまで生きられるかは分からないとしても、道家の修行を通して、生命に対する理解を深め、身心をコントロールする方法を認識していったのです。

教授の話を伺いながら、私は以上のような感想を持ちました。ありがとうございます。

アンドリュー　コメントをありがとうございました。私も学生のときに道教とか、インド仏教とか、そういった東洋の文化に関心を持っていました。授業として三年間受けたんですけれども、私の同僚のアレクサンドルは太極拳とか気功を実際にやっていますが、私はそこまでいっておりません。アレクサンドルの研究が、先ほどの先生のお話と非常につながっているなと思いました。先ほど先生は、気功の中で中級レベルの段階では規則を見つけていく、さらに上達すると規則がなくてもできるようになると話されましたが、彼の研究ととても一致しているなと感じました。

ただし意見が一致しないなと感じたところも、先ほど先生のお話を聞いていてありました。不一致というのは、私から見ると絶望のサインなんですけれども、私が思うには、すべてがコントロール可能かということに対しては疑問を抱いております。エコロジーモデルの中では、自分のコントロールをどうしてもすり抜けてしまう動きが出てきます。特に生きている身体は何か変化が起こったときに、自分のコントロールを超えるような動きをしてしまうことがあります。ただし、そういった考え方の哲学を通して、自分自身に対する感性を高めることは可能になるのではないかなと思います。

おそらく生命というものは、いつも動いている、変化しているものであるからこそ、私たちはそこから生まれてくるものは常に、必ず何か出てしまうのではないかなと思っております。ただし自分の意識を超えるような事象が起きてしまったときに、それにどう対応するか準備することは哲学でできるのではないかということをアラン・バディウは述べています。ただ、私がいま申し上げたようなことは、非常に古い、凝り固まった考えの基にあるヨーロッパ人の考え方だと思います。もし私が、先生のように気功や仏教を実践すれば、世界をまた違った見方で見ることができるのかなと思います。

鎌田　いまのお話は、理論的な分析がどこまでできるのかという問題でした。理論的な分析や考察も、最初に鶴岡さんが言ってくれたように、いわゆる二〇世紀の伝統的な現象学のフレームが一つベースにあって、その次に神経科学、脳科学の領域の知見が起こってきて、それと切り結びながら独自にサーカスや、その他のフィールドワークを加えていったので、少なくとも三つの領域や、三つの次元がアンドリュー先生の中にはあります。

それは気功の実習のような自分自身の身体訓練とは違うけれども、サーカスのフィールドワーク的な研究などを通して見えてきたリビングボディーとリブドボディーとの差異をどう理論的に考察して、その結果が実践家の芸術家やヨガ、マインドフルネス、気功、その他もろもろの実践修行者にどういう意味を持つのかをフィードバックする、投げかける。そして、それぞれの実践家たちがそれにどう応えることができるか。それを通して理論の意味も、それぞれの伝統的な修行者の自覚も変化する。そういう最先端の研究をされていると思うんです。

そこでこの研究会は、そういう知見や経験をフィードバックし合う、まさに相互作用し合って、相互の知見をより確実なものにしていこうというねらいがあります。今

日は初日なので、それを出し合いながら、三日間の中でさらにそれぞれが深めていくことができればいいと思います。

それでは次に、ルジャンドルさんと奥井さん、それから研究会のメンバーの何人かが来てくれているので、質問やコメントをまとめたいと思います。その前に、張老師が質問かコメントがあるようです。

張　先ほどの教授の話では、知覚したり、コントロールできないことが絶対に存在するということでしたよね。その考え方には、まったくもって賛同できます。

中国の昔の人も、その問題を発見していました。私がコントロールするといったときには、もうそこでは二者になっている。ですから、コントロールすることができるというのは一部分にすぎない。

中国の道家や仏教には、小我を大我にし、そして大我から無我にするという考え方があります。無我の境地にはもちろんコントロールという言葉はもうありません。そのときにはすべてが自動化されている。実はすべてはそのコントロールの中に入ってしまっているのです。

私たちはその境地まで行けるかどうかは別にしても、昔の人はそういう考察をしました。ですから、最大のコントロールはコントロールしないことにあります。道家ではそれを無為と言い、仏教では空という言葉を使います。

でも実際それは、コントロールをしたり何かを使用することを放棄しているわけではないのです。非常に積極的なコントロールを行っていると言ってもいいと思います。でも外から見ると、コントロールしているようには見えない状態であるということです。以上です。

鎌田　もしそれが究極の状態で実現するならば、先ほどの完全、完璧なるエコロジーという身体を、おのが身体として生きていくことができるということですが、それはなかなか難しい境地ですね。でもそれに向かってさまざまな修行や修練をしていることは確かです。では次に、アレクサンドル・ルジャンドルさん、お願いします。

ルジャンドル　張先生の先ほどのコメントをお聞きしまして、アンドリュー先生とのお話とのつながりをお話しすることができるかなと思いました。私はまさに先ほど張先生がお話ししていたことをテーマにして博士論文を書きました。博士論文を作成している当時、アンドリュー先生ともよく論争になりまして、一致しない点があるのではないかとアンドリュー先生は言っていました。いまの張先生のお話を聞いて、やはり張先生のお話とアンドリュー先生のお話は、決して相反するものではない、一致するものだと思いました。

問題になっているのは、決して生きている身体をコントロールできるかできないかではないと、先ほど張先生はおっしゃいました。それにしてもコントロールしているのは、意識しているものをコントロールしているわけですから、生きている身体をコントロールしているかしていないかということを、そもそも話題にすること自体が無意味だと思います。

生きている身体というのは、意識から漏れてしまっている部分のことですので、問題はそこにはないと思っております。ただし中国の気功をはじめ、さまざまな身体技法の中にはあることだと思うんですけれども、特に道教の影響を受けているものに関して、私たちが探し求めているのは自然なのではないかなと思っております。

その自然というのは意識から漏れて逃げてしまう、捉えられないものであると思っています。しかし私はそれを訓練によって取り戻すことができると思っております。それは訓練をすることで自然を受ける、完全に認識することはできると思っております。私は自然スタイルというものを実践して、研究もしているのですが、内的カンフーと言われているものには訓練のプロセスがあります。そのプロセスが先ほどの張先生のいくつかのステップというお話に、非常に類似しております。

まずは形があります。そして形がないものがあります。そのあと、真の形があります。この真の形というのが自然です。この真の形に至るためには、この真の形そのものはコントロールすることは直接できません。一番はじめの有形のところから訓練をすることができます。そして無形のところを訓練することができます。それによって最終的な真の形、自然を育てて発展させることはできます。ただしそれは、決して直接的な道ではない。それは非常にパラドックスなものではありませんが、自然というのはもともとコントロールできないものですので、結論として、アンドリュー先生と張先生の意見に一致していると思っております。

アンドリュー先生の研究が、私たちにもたらしてくれるものは何かということを考えますと、いくつかのレベルを分けて見せたということではないかと思います。生きている身体、それから生きられた身体をまず分けます。それは決して、真の形に至る道を示すわけではないんですけれども、この道筋の指標となるべく、さまざまな要素を浮かび上がらせてくれるのが、アンドリュー先生が示した生きる身体、生きられた身体といったさまざまな段階ではないかと思います。

先ほどアンドリュー先生が紹介された『自分の身体から学ぶ』という本は、マニュアルであるけれど、それはある種の指標を示すだけのものであって、これをしなさいという処方箋を示すようなガイドブックではありません。私は個人的な自分の研究テーマとして、いまの有形、無形、それから真の形をつなぐものを研究しております。ですから張先生の話も、アンドリュー先生の話も、その話し方、言語的なアプローチは違うにしても、そこにある原則とか信念は同じではないかと思います。

鎌田　ありがとうございます。パリ第五大学でのアンドリュー教授の研究会の雰囲気がここに一挙に実現したような感じがしました。私は対立するとは思っていませんが、それぞれの視点をうまく弁証法的につないで、先ほどアニシモフさんが言った、合成することができる道がどこにあるのかということを論理的にきちんと探っていくことが大事だと思っています。それをルジャンドルさんが、アンドリューさんの研究室で、フランスの現象学や、現在のアフター現象学、ポスト現象学の研究を踏まえ、見据えつつ、中国の身体技法を自分なりに実践的にフィールドワークや実習をしながら、その間をつないでいく研究を自らの実体験を基にしながら理論化していく

作業をしているんだと思います。将来ルジャンドルさんは中国の大学で教授になるかもしれないし、フランスの大学の教授になるかもしれません。ルジャンドルさんの今後の活躍をみんなで応援したいと思います。

さて、日本の若い研究者が、奥井遼さんです。奥井さんはベルナール・アンドリュー教授の下で丸三年学びました。コメントをお願いします。

奥井　アンドリュー先生、ありがとうございます。私は二〇一〇年に初めてアンドリュー先生の本を少し読んで、こんなに面白い人がフランスにいるのだと思って、当時ナンシー大学に会いに行ったのがお会いした最初でした。

アンドリュー先生から学んだことは大きく分けて二つあります。一つはフランス人の議論の仕方です。ひとくくりにすることはもちろんできないんですけど、まず口を突いて出るのが「メ（Mais）」という言葉。英語で言うと"But"。「でもね」。「あなたの話、面白いね、とてもよく分かるよ、興味あるよ。でもね」ということを必ず言うんです。今日のディスカッションでも、それが出たなと思っています。つまり「生きている身体をコントロールする、あるいはそれに意識を行き渡らせることができると信じている現象学がありました。しかし、」というところから、アンドリュー先生はお話を始める。

日本のシンポジウムでは、最後に、「そうは言っても一つの調和的な結論が出ましたね」というかたちで終わることが多いのですが、フランスでは、折り合わない二人が登壇して、本当にけんか別れのようなかたちで、離れて帰っていく。それでも翌週にはまた集まって議論をする。こういう仕方でディスカッションをするのが一つのアカデミックな作法なんだということを、まず学びました。なので、今日も少し矛盾をはらんだような話し方も続きますし、あした、あさっても、もしかしたら会場内でけんかが始まるかもしれない。でも議論を継続するだけの忍耐がある。それがまず学んだことです。

二つ目に、今回の発表のレスポンスにもなっていくのですが、意識ということをこれまで西洋哲学は重要視してきましたが、アンドリュー先生はご研究で、意識が生きている身体のすべてをカバーするわけではないということをおっしゃった。それは西洋哲学に対する非常に大きなアンチテーゼの一つになります。身体ということをもちろん哲学者は考えてきたんですけれども、意識を構成する限りでの身体。メルロ＝ポンティもフッサールも身体ということを非常に重視しましたが、その身体は常に、身体図式のように、世界の一つの意味を私たちの意識にもたらすようなものである。その限りにおいて身体ということを取り上げてきました。

しかしアンドリュー先生は、達人になりきれない身体とか、あるいはけがをする身体とか、傷ついた身体とか、ある種人間であることの、これまでは周辺に置かれてきたような現象を、包括可能なかたちで一つの身体の哲学を立ち上げようとしています。それはこれまでの人たちはしてこなかったし、いま求められている哲学はそういった側に立つ哲学かなと思っています。

ただやはり、全体的な世界観は曼荼羅的と言いますか、こういうのがあってこういうのがあってというかたちでの、禅のような身心脱落の世界とは対極の、すべてが一つの世界に入っている。非常に矛盾をはらんだ、しかしすべてが同じ場所にいるという絵図に近づく哲学になっていくのかなと思っています。

鎌田　ありがとうございます。アンドリュー研究室の二人がコメントをしてくれました。

アンドリューさんが話の中で指摘してくれた、とても重要だと思うことを別の言葉で言うと、こういうことかと思います。つまり脳が傷つく場合がある。われわれが誤ってしまう場合がある。達人になる身体というのは、真の形（「真形」）になるということです。この身心変容技法研究会では、これまで理想的な身体はどういうところへ行くのかを中心に検証してきましたし、多くの修行している人はそれに向かって修行しているわけです。しかし、そこから脱落し、途中で挫折したり、中座したり、けがをすることもある。そういう場合に身体に無形にではなく、有形に何が起こって人間が生きることの全体をどう捉えることができるか、そういう問いかけをアンドリュー教授はしていると思います。私は異なる形のバリエーション、「魔形」や「異形」をもっと繊細に研究していくことは本当に大切なことだと思いますし、そのときに脳科学の知見とか、この部位がハンディキャップを持ったらどういう作用をするのかという点も取り込みながら考えていくべきだと思っています。

では次に、京都大学で文化人類学を学んで、現代の中国におけるチベット仏教のフィールドワークをやってきた研究協力者の小西賢吾さん、自己紹介とコメントなり質問をお願いします。

小西賢吾　ありがとうございます。指名がありまして急に登壇しましたが、小西賢吾と申します。私は文化人類学で日本のお祭りの研究から出発しまして、そのあとチベットのお寺でお坊さんと一緒に初歩的な修行をして、そのお寺の宗教の活動と社会との関係を研究してきました。身心変容技法との関係では、みんなで宗教的な実践をすることが、どのように人と人をつないでいくかということに、すごく関心があります。実は、奥井遼さんとはかれこれ四年前、鎌田先生の研究室で一緒に研究員をしていまして、同じ釜の飯を食った仲間です。今日はこのシンポジウムがあると聞いて、ぜひ参加しないといけないと思ってやってまいりました。本当にうれしく思います。いま、金沢にいます。

僕は文化人類学者なので、日々フィールドワークにおいて、文化をどう翻訳するかということを考えているのですが、今日のシンポジウムは、それぞれにバックグラウンドの違う先生方が、それぞれ非常に繊細な概念を駆使してお話しされています。さらに、この会場では四つの言語が飛び交っていますけれども、それを自在に行き来する、しかも見事に通訳してくださる通訳の方々にも敬意を表します。先ほど鎌田先生ともお話しして、これはまさに部屋の中でフィールドワークをしているような状態だということで、非常にエキサイティングな時間を過ごしております。私も哲学的な議論に正面からコメントすることはできないんですけれども、私のこれまでやってきたこととの関連から、少し関心があったことにつ

いてコメントというか、気になったことをお話ししたいと思います。

今日のお話は、身体、心、そして魂といったことについて、自己の中で何が起きるかということを非常に詳細に解きほぐす、ものすごく精緻な議論が展開されていました。私がサーカスの映像を見ていたときに非常に興味があったのは、結局そうやって自分の中のものは何か、パフォーマンスに結実したときに、例えば空中ブランコで手をつないで二人で何かをする。自分の身体と他者の身体がシンクロしたりとか、つながっていくというときに、いったい何が起こっているのか。私はよくお祭りのおみこしを担ぐんですけれども、日本でも大きなおみこしを二〇人、三〇人で一緒に担いでお祭りをします。日本語では「息が合う」という言い方があります。これも翻訳はしにくい概念だと思うんですが。そういう集合的な身体というか、人と人とが、身体があたかも溶け合ったように感じるというか、そういう感覚を、僕は宗教のフィールドワークをする中で感じてきました。そういう事象と、今日のどちらかというと個人ベースの議論とか、どうしたらつなぐことができるのかというのは興味深いなと思った次第です。

通訳者　具体的に、「息が合う」というのはいままで感じたことですか？

小西　そうですね。お祭りとかで一緒にやっていると、自分が個人ではなくて、何か一体になってやっているような感覚ということですね。私からは以上です。

鎌田　ありがとうございます。明日私は「能と修験道における身心変容」というテーマで話すのですが、小西さんが言ってくれた問題点はその問題にも関わるし、ルジャンドルさんが言う、私たちは自然を追求しているということにも関わります。修験道はまさにそこに行き着くわけですけれども、そのへんの問題ともつながってくる議論です。その一端を明日提示したいと思います。

では、小西さんと同じ金沢星稜大学で、身体哲学の研究をしてきた桑野萌さんが研究協力者として来てくれているのでコメントをお願いします。湯浅泰雄先生の身体論の研究で、スペインのラモン・リュリ大学で博士号を取得して、日本に帰ってきて、いま金沢星稜大学の先生をしています。

桑野萌　コメントしないで、こそこそ逃げようと思っていたので、突然コメントと言われてちょっと混乱しております。同じく天気の悪い金沢から来ました。桑野萌と申します。私の研究の原点は宗教音楽のグレゴリオ聖歌で、もともとキリスト教神学を研究しておりました。先ほど鶴岡先生がおっしゃっていたんですけれども、キリスト教神学の中では、あまり身体というか、身体技法そのもの、例えば祈りについても祈りの先にある、本質にあるものは何かという考察はあっても、具体的な身体技法についての考察というか研究はあまりないことに気が付いて、そこから身体論のほうに行きました。

先ほど鎌田先生がおっしゃってくださったんですけれども、湯浅泰雄の身体論、特に修行論であるとか、気の身心変容についてずっと研究してまいりました。湯浅泰雄はまさに先ほど少し鎌田先生が触れられたように、実践修行者としての研究と、身体についても西洋哲学、現象学などの理論的な分析や考察を全体的に見て身体論を展開しようとした人です。実は、いままで湯浅泰雄が晩年に研究していたニューサイエンス論とか、気の科学はあまり注目してこなかったんですけれども、最近、気の科学であるとか、ニューサイエンスで湯浅泰雄が何をしようとしていたのかということについて、もう少し研究していく必要があるのではないかということに気が付きました。今日は、湯浅泰雄がやろうとしていたことと関連したようなお話を聞けたので、とても刺激になりました。

私がいま一番気になっているのは、身体の無意識の部分というか、本来の自然の姿であるとか、気による身体の変容というのは、理論的に考察していくことが果たしてどこまで可能なのかということです。もし今日、先生方にそれについて何かヒントをいただければと思います。どうもありがとうございました。

鎌田　ありがとうございます。湯浅泰雄さんが上智大学で約三〇年前に作ったのが人体科学会という学会です。人体科学というのは中国の、その同時代の新しい気の科学や気の哲学、気の実践とかを含むような研究として最初、出発しました。湯浅さんは気のシンポジウムを一九八六年に筑波大学でやって、それ以降、日本のアカデミニズムの中で人体科学会というのをつくって、体育学の先生や、宗教の研究者や、電子物理学、電気の先生や、いろいろな多領域の人たちが集まって人間の体をどう捉えることができるかという総合研究を始めたんです。その人体科学会の二八回目の学術大会が、ちょうどいま、名古屋の中京大学で行われています。私は、設立時から人体科学会の理事を務めてきましたが、その学会活動の拠点がこの上智大学だったのです。湯浅泰雄先生の盟友の、上智大学の門脇佳吉先生は、カトリックの神父で、禅を実修し、道元や芭蕉なども研究しながら、湯浅泰雄先生と一緒に、上智大学を拠点として人体科学会を展開していったんですね。それが三〇年たって、人体科学会の特異点の一つが「身心変容技法研究会」に変容した。「身心変容技法」という方向に焦点を当てて、一つの視点を持って研究活動をやってきたので、まさに湯浅泰雄先生と門脇佳吉先生が投げかけた問題を私たちが引き継いで身心変容技法研究会としてやっていると思います。そこにみなさんも集ってくれました。

私が京都大学こころの未来研究センターにいたとき、研究留学してくれた人が山梨大学の舞踊学の先生の木村はるみさんです。木村先生はスポーツ、舞踊、体育という領域ですが、芸術とも関わる領域から体の問題についていろいろ考え、自分でも表現してきました。最後になりますが、コメントなり質問をお願いします。

木村はるみ　どうもありがとうございました。体育の世界は、アニシモフさんもおっしゃったように、本当に実技の世界です。できるかできないか。教えられるか教えられないか。子どもがどうしてプールに入らないのかとか。とても現実的なことをやっておりまして、こういう難しい哲学と、現場の一人の子どもが体育を好きになることとが結びつくといいなと思いました。今年は九月に

鎌田先生と奥井先生に日本体育スポーツ哲学会という、非常に権威のある学会の四〇周年大会に来ていただきました。鎌田先生には空海論、奥井さんには他者とつながる身体の姿、体育、小学校初等体育のところのコメンテーターとして来ていただきました。こういう哲学者の方に現場での話をして、一緒に議論する、一緒に困った問題を考えるという場所があると私はいいなと思いました。ぜひ哲学者の方も現場でご一緒に悩んでいただけるとうれしいと思います。よろしくお願いします。

鎌田　ありがとうございます。身心変容技法研究会が、具体的にこのような研究会活動として起こった最も現実的な動機は、オウム真理教事件でした。人体科学会ができたのが一九九一年です。その四年後にはオウム真理教事件が起こったわけです。教祖の麻原彰晃は、鍼灸を含め、人間の身体を探究し、最初はヨガの修練から始めて、そのあとオウム神仙の会となりました。神仙ですから道教的要素が入っています。そしてチベット仏教や密教など、仏教のほうに入っていって、ヴァジュラヤーナに行き着きました。だから、少なくともインドのヨガ、中国の神仙道的な道教、そして初期の仏教瞑想からチベットの密教瞑想まで含む仏教という三つの身体技法を駆使しながら、事件を起こし、今年七月に麻原彰晃を始めとする一三人の死刑囚が処刑されました。私たちは九月にオウム真理教の修行者の一人で、いまはひかりの輪の活動をしている宗形真紀子さんにこの研究会で発表してもらいました。そのときもう一人、『オウム真理教の精神史』という研究書を春秋社から出している宗教学者の大田俊寛さんに来てもらって、二人で研究発表をしてもらいました。

現実に起こったオウム真理教事件は、修行が真なる形（真形）に行かないで、傷ついた「異形」というレベルではなく、「魔形」という悪魔的な形の迷いと負の表出となったと思っています。真形に向かうのが正の方向だとすれば、「魔形」という最も負の形にデフォルメされてしまうことが身心変容技法には起こり得るということです。この問題にどうやってブレーキをかけることができるのか、こういう問題をどのように議論の視野に入れていくことができるか。そういう意味で、アンドリュー教授の言う「踏み外し」とか、達人になれない身体の研究というのも、オウム真理教事件に関わる研究として、とても重要な視点だと思っています。どこで道を間違えてしまうのか、あるいはどういう変化が起こってしまうのか、そこには師匠と弟子の関係もあるでしょうし、修行者同士の競争が、修行の段階で起こったときに、過剰に自分にコンプレックスを持ち過ぎたり、プライドを持ち過ぎたりして変なかたちにゆがんでしまうということもあります。そういうことをもろもろ、身心変容技法研究会の研究の視野に入れながら、社会的にプラグマティックに、ある種有用な視点とか研究を打ち出していきたい。この議論をアカデミックな場でとどめたくないんですね。この社会というか、われわれが生きている一人の生活人の中に、ちゃんと、そういう問題意識が届くようなかたちで研究活動をしていきたいという思いを最初から持っておりました。

それが八年続いてきて、総まとめではないんですが、いままでの議論の一つの結集点として今回、海外から三人の先生を招くことができました。私たちとしては大変うれしく思っていますし、それぞれ三人の先生方の経験と知見、蓄積は、われわれ全体にとっても得がたい財産だと思います。それをうまく付き合わせながら、組み合わせながら、先生たち同士も認識をさらに次に進めてもらいたいし、また会場に来られたみなさんの認識とか実践に、そういう発言や議論がヒントになって、いろいろなところへつながって進んでいくことができるように、心から願っております。

最初に法螺貝を吹きましたけれども、最後にまた法螺貝で終わりましょうね。気持ちがそれによって引き締まりますから。（法螺貝吹奏）

先生方、まことにありがとうございました。明日、明後日もありますので、よろしくお願いします。

二日目

公開国際シンポジウム

身心変容のワザと哲学

日時：二〇一八年一二月一日一三時～一八時
場所：上智大学四谷キャンパス6号館101会議室

趣旨説明

鎌田東二

ただいまより身心変容技法研究会の国際シンポジウムを開催します。ベルナール・アンドリュー先生、レオニード・アニシモフ先生、張明亮先生、奥井遼先生、アレクサンドル・ルジャンドル先生が、昨日から身心変容技法の問題について議論してまいりました。「身心変容技法」とは、体と心の状態を、ある理想的な状態に切り替えて変容させていく知や技法のことです。古来から、芸能、スポーツ、武道など、さまざまな領域で身心変容技法が生みだされてきました。例えば、元服とか祭りとか洗礼とか誕生というもの、あるいはイニシエーションの儀礼なども、その一つです。また、芸能や治療やセラピーにも関係してきます。身心変容技法の多くは師匠から弟子へと伝承されてきて、追体験と吟味を重ね、実践と経験のふるいにかけられて、こんにちまで伝わってまいりました。人間のなりわいやスピリチュアリティに関わりながら、修行とか伝承とか、いろいろな体験とか癒しなどの中で身心変容技法は生まれてきたのですけれども、そこに、ある種の暴力というか間違った方向性、負の状態、霊的暴力や魔形や異形も生まれ得ます。そういうことを含めて、思想、文献研究、フィールド研究、実験研究、臨床研究をトータルして、教育や医療やケアやセラピーの領域にも関わり、寄与できる研究を進めて、いま

の、ある意味で乱れている世の中における身心の再生をどのようにして再構築できるのかを目指して研究活動を八年間やってまいりました。

その身心変容技法を支える一つの考え方があります。体とか霊性というのは、ある種、層ないしグラデーションをなしている。そのグラデーションを修行や体験によって上昇したり浄化したりレベルアップしたりすることができる。こういう基本的な考え方です。その身心変容技法のタイプには、自分を限りなく大きくしていく、自己を大きく拡大していく増殖型の変容と、自分を無にするというか、小さくしていくという逆ベクトルの変容の二種があります。禅は、無的なものへ向かっているし、密教やヨガは、宇宙大にばあっと自分を拡大していく方向に向かっています。

今日、これから、ベルナール・アンドリュー先生の脳科学の視点が出てきますが、われわれは脳科学の手法や知見を踏まえて本をまとめました。『身心変容の科学〜瞑想の科学――マインドフルネスの脳科学から、共鳴する身体知まで、瞑想を科学する試み』、これは身心変容技法シリーズ第一巻で、サンガから昨年出しました。そして今年になって、それの思想的、体験的な側面を、伝承、思想という領域を踏まえてまとめたものが『身心変容のワザ〜技法と伝承』です。また今年は、いままでの総決算として、日本宗教学会第七七回学術大会で、科研分担研究者の鶴岡賀雄さん、井上ウィマラさん、永澤哲さん、島薗進さんのメンバーと一緒に、「身心変容技法と霊的暴力」というパネル発表を行いました。

身心変容技法は、身心をいい状態にするばかりではなく、理想や理念とは裏腹に、霊的暴力を振るうこともあります。霊的暴力とは、超越的な世界観に裏付けられて自他を破壊することですが、これはオウム真理教事件に端的に表れました。そういう負の爆発が起こり得るわけですね。そういう霊的暴力の発現・生起をどう捉えるか。霊的暴力や霊的虐待、あるいは霊的ハラスメントが実際に、さまざまな宗教活動や教団的な活動や、そうでない場面でも、いろいろなかたちで起こっている。そういう負の力に対するクリアな認識が必要だと考え、こういう研究発表や議論を行ってきました。

昨日、ベルナール・アンドリュー教授の発表や張明亮老師のコメントに対して、ルジャンドルさんが、身心変容技法として、ある一つのかたちをもって有形の道を目指しているけれども、それを一回、無化していくプロセスがある。その否定的なプロセスを経て、アウフヘーベンされた真のかたち、すなわち「真形」へ至ると指摘されました。だけど、そこで変な、魔的なものであるとか、そこがうまくいかないような、失敗した、魔形や異形の事例など、さまざまなケースや問題が起こってきます。それをどういうふうに捉えることができるか。身心変容の全体像を見ていかなければならない。

その身心変容技法のワザと哲学について、最初に、パリ第五大学（パリ・デカルト大学）の教授で身体哲学を専攻しているベルナール・アンドリュー教授に話をしてもらいます。「フランス身体論からみた身心変容の哲学」というテーマです。その後、演出家で、東京ノーヴィ・レパートリーシアターの芸術監督でもある、ロシア功労芸術家のレオニード・アニシモフさんから「演劇における身心変容技法」というテーマで、実践を交えて話していただきます。続いて、中国の峨眉丹道医薬養生学派第一四代伝人で日本峨眉養生文化研修院院長でもある張明亮老師に「五臓の音符と身心変容技法」というテーマで話してもらいます。その後、同志社大学社会学部教育文化学科助教で、臨床教育学、身体哲学を専攻している奥井遼さんに「サーカスと身心変容技法」という発表をしてもらい、最後に私が、「能と修験道における身心変容技法」という発表をし、パリ第五大学博士のアレクサンドル・ルジャンドルさんにコメントをしてもらいます。そのコメントの中に質問が含まれているので、それに答えるかたちで各先生にレスポンスしてもらいます。これだけで五時間近くかかってしまいますので、その後、質疑応答することは、残念ながら今日はできません。昨日は質疑応答をいろいろやりましたし、明日も質疑応答をする時間がありますので、よろしければ明日の研究会に来ていただければ質疑応答を行うことができます。

以上で趣旨説明を終わり、五名の発表に入っていきます。身心変容技法研究会はこれまで七五回ほど行って来ていますが、本日発表してくださる先生方はみな、いずれかの会ですでに発表していただいています。それではアンドリュー教授から始めたいと思います。拍手をもってお迎えください。

基調講演1
フランス身体論からみた身心変容の哲学

ベルナール・アンドリュー

鎌田先生、ご招待ありがとうございます。フランスの国立サーカス学校での映像から始めさせていただきます。ご覧いただいてから、お話を始めます。

これはサーカスの練習中の映像ですけれども、いまのはスピードをちょっと遅くしています。右手が、どうなっているかを見てください。「手をロープに乗せているよ」とコーチが言うんですけれども、本人は「いや、私は右手なんか乗せていない」と言い張っているんですね。それで、映像を見て確認しているところです。カメラのほうに寄ってきて、本人が本当に右手を置いているかどうかを確認してコーチと話しているところです。いったいどうして、自分でもまったく知覚していないような行動、動作を人はしてしまうのでしょう。そういったところから、私の研究は始まります。

いま言った、自分が意識しない動きを、どういうふうに説明するかということで、この表をつくりました。表の一番下の層をご覧ください。こちらが、まったく意識していない部分という意味ですけれども、リフレックス、つまり反射的な動き、行動という意味です。そういったものが起こっている状態です。非常に速い動きを行うのですが、〇・〇四から〇・〇八秒という非常に短い時間

に起こっている行動です。

このように彼女が登場します。それで右手を置きます。彼女は反射的に右手を置いたんですね。怖かったんですね。後ろにひっくり返ってしまうのが怖いので、無意識に、反射的に手を出してしまったということです。彼女の動きは基本的には、後ろから歩いてきて、そして体をブランコに乗せて、足を上げて、そしてブランコに完全に乗るという動きをするんです。それができると自分では分かっていながらも、やはり怖いということから無意識に、反射的に手が出てしまったのです。それは、自分が意識していない生きている身体というものがあるんですけれども、その体のほうが、脳とか神経とかも連動して、自分がいま危険な状態にある、危ないという信号を出してしまったからなのです。それで、ああいう行動に結びつきました。

二つ目のレベルが、二列目にありますエモーション。特に、落ちてしまう、転んでしまうのではないかという恐怖心が起こるのが、このエモーションという感情の部分です。まず第一に、体は反射的な動きをつくります。同時に、転んでしまうのが怖いという恐怖心も、そこで生まれているわけです。

三つ目に、空間の中で、身体でこのように移動していきます。彼女は、自分の後ろは見えていません。自分の前の空間しか見えていませんので、自分が見えていない空間に向かって飛び出して、跳ねなければいけないという状況なのです。

今日ご説明したいのは、少なくとも四つ。生きている身体、自分が意識していない動きの身体を解明するメカニズムには四つのものが含まれているということをお話ししたいと思っています。私たちには生きている身体というものがあります。その生きている身体が、生きられた身体における知覚を引き起こす、というシステムについて説明していきます。

まずは、反射的に、こういうふうに動きます。それが生きている身体です。その後で知覚、生きられた身体の部分になって初めて知覚して、自分がこういう動きをしているということを最終的には分かるという段階になるわけです。

これから調べたいことは、青の矢印のほうですけれども、生きている身体が出している、さまざまな情報を集めて、それによって、いかにして知覚レベルの生きられた身体にアクセスするかを解明していこうとしています。ただ、気を付けなければならないことがあります。こちらの青の矢印を説明していこうと思っているのが私の研究アプローチです。ただし、ふだんの日常生活では、逆に黄色の矢印のほう、つまり自分が分かっている、自分が知覚できる範囲の自分の体に起こっていることから、生きている身体、分からない部分にアクセスしようとします。私はその逆をしようとしています。

例えば、いまこのように私は歩きました。飛び降りました。このように、意識しなくても足が勝手に上がって舞台に上がります。何も考えずに、こうやって舞台から下りたり上がったりというのを私はしています。こういう段差を下りたり上がったりすることを、どこかで習っている。そういう技術がすでにあるということです。でも、青の矢印で、これから説明しようとしているのは、私が、この動きができるようになるためには、生きている身体のほうが、すでにたくさんの情報を、自分が意識しないうちに処理して初めて、この行動が実現できているということです。

四つのメカニズムを説明します。一つ目のメカニズムが、こちらです。私たちの身体は、事態を予測して、あらかじめ準備するということをします。いまのをご覧いただけましたか。べつに打ち合わせをしていたわけではありません。いきなり投げました。これが予測能力と言われているものです。生きている身体の予測能力があるということを、いまお見せしたわけです。生きている身体は、反射的なことをするときには、私たちの意識が決定をする前に勝手に判断をして、動くということです。

この能力は自己受容感覚と言われているものです。自己受容感覚というのは、耳を中心とする、内耳の中にある前庭器官とか脳とか、あとは視覚、それから神経といったものからの情報をすべて分析して、いま自分がどの位置にポジションしているかを見つける能力です。いまの写真の人のようにバランスを取っているというのは、まったく自分では意識せずにできていることなんです。

このように、私は見誤って舞台から落ちかけてしまいました。こういった場合も、本当だったら、もっと転んで、けがをしてもいいはずなんですけれども、そうはなりませんでした。それは、私が落ちそうだと脳が感知して、けがをしないようにというリカバリー行動を起こさせているのです。身体のほうが、自分の周りの空間を認知できる能力を持っていることが、それで分かります。

これから、また映像をお見せします。サーカスのアーティストの映像です。ロープを使ったパフォーマンスをしています。縄を登っていきます。ここで興味のあるところは、いまの準備段階ではなくて、生きている身体が、どういう仕事をしているかというところです。

ここです。いま完全に、体は空中にあります。空間の中に浮かんだ状態です。まったく綱にはつかまっていない、支点がない状態です。身体にとっては、生きるか死ぬかという非常に危険な状態です。この身体自身の生死が、いまこの瞬間に懸かっているわけです。ですので、生きている身体は何としても解決策を見つけなければならないという状況になっています。もちろん、目ではロープを追っていますけれども、何とかロープをつかまなければいけないわけです。これは、一日四時間の訓練があってこそできる行動です。この訓練には、脳に、このような動きに慣れさせるという目的があります。このような、恐ろしいような虚無の空間に自分が放り出される状況、無重力空間のような状態に放り出されるということに体をなじませることが訓練の目的です。

三つの部分があります。まずは練習という部分があります。次は動きの自動化ということがあります。繰り返し練習することで自動化された動きとなります。そして理解の段階、状況に対して生きている身体が何をしているかということを解釈するということが起きます。ですから、そのパフォーマーの頭の中には、動きをする前に、

どういう動きがこれから起こるかというのが、もうイメージできているわけです。

これから飛び降りようと私は決めて、ここに立ちます。しかし、飛び降りる瞬間、二つのことがあります。私は、飛び降りることはできると分かっています。子どもたちも何回か繰り返せば飛び降りることはできるようになります。学習できます。ただ、下り方は、そのときによって違ってきます。右足から下りるかもしれませんし、左足から下りるかもしれません。毎回、その状況に適応していくことはしなければならないのです。では、誰がその適応をしているのでしょうか。それは生きている身体、脳がしているのです。それが自己受容です。

生きている身体に多大な信頼を置かなければ、こういった飛び降りる行為はできないのですね。飛び降りるというのは、私はまったく習ったことがなかったとしても、私の体自身が勝手に解決策を見つけて飛び降りられる。それは適応の能力によってできるわけです。

生きている身体の一つ目の特徴は予測能力。予測して、前もって事態に準備することができるという意識。知覚よりも先んじている能力のお話をいたしました。訓練をすればするほど、自分の生きている身体に対して、もっと信頼できるようになっていきます。子どもは三歳になるまでに、この適応能力を身につけると言われています。三年間で、子どもはどういうことをするかといいますと、何か物を取って、このようにします。両親が来て、このように拾います。そして渡します。また投げます。このように、子どもは何回も投げます。この子は何をしているのでしょう。そうやって学習をしているんですね。速さを見たり、音を聞いたり、触ってみたり、投げ落とすときの力ですとか、すべてのことが脳の中で学習されているのです。

これは脳の構造です。この中での頂点は、大脳皮質の中でも一番、人間の洗練された脳活動をしている部分です。一番複雑な思考をしている部分です。この頂点が、私たちに意識とか知的な活動をもたらしている脳の部分です。しかし、その頂点だけではなく、すべての部分が脳にとっては大切です。バランス運動とか反射といったことにおいて非常に大切です。科学者たちは、このようにピラミッド状に、脳をメカニズムとして見せていますけれども、ベースとして一番底辺にあるのが生きている身体、そして頂点にあるのが意識。そして、実はベースにある生きている身体のほうが、頂点にある意識よりも先んじているということが言えます。

私たちは頭がよすぎて、いろいろなことを忘れてしまうことがあります。そういう人は大脳皮質が非常に大きく膨らんで厚い状態になっています。つまり、現代の人たちは大脳皮質、洗練された壁の部分が非常に肥大化している状態にあるわけです。ただし、けがをしたり、いまの私のような時差ぼけの状態になったりしますと、生きている身体が浮かび上がってくるわけです。私たちは、混乱が起きない健康な状態である限りは、ベースの部分の、実は本当に大切な生きている身体のことを完全に忘れ去っています。

二番目の論点です。生きている身体が私たちより先を行っているとしたら、私たち自身は生きている身体に比べて遅れているという事実が出てきます。例えば飛び降りようとするとき、私は飛び降りようという意志があります。この舞台の端まで来ます。しかし現実には飛び降りようという決定はすでになされています。四五〇ミリ秒前に、飛び降りようと決める前に、実は脳のほうで飛び降りることを決めているという差が見られるのです。

例えば、自分の身体が、ずれたと思ってください。何かが来た、危ないぞというときに止まります。身体が止まって、そして飛び降りるかどうか考えます。私が歩いているときにも、脳はいくつかの行動のシナリオを用意しているのです。そして脳は、その行動を実行する準備ができているわけです。私自身が意識的に決定したと思っているときには、私は自分の自由意思で決定したと思っています。そして、私の意識で飛び降りようと決めます。そう思っているのですが、それは違うんです。実は、私の中にある生きている身体は、もう飛び降りようと、私の意識の前に決めているのです。

これを実際に数値で見せたのがベンジャミン・リベットという神経生理学者です。残念ながらノーベル賞は受賞しなかった学者ですが、彼が示したのはこういうことです。いま私は椅子の上に座っています。実験の様子は、被験者はこのように座っており、そしてボタンを押すようにと言われます。では「あっ」と叫んでください。「あっ」と言ったらボタンを押します。

「あっ」という叫び声を聞いて、手がボタンを押しますが、このとき脳はすでに活性化していて、手の動きよりも四五〇ミリ秒先行しているのです。つまり、私が意識してボタンを押す前に、私の生きている身体、脳は情報をキャッチしているということです。この発見が、いかに素晴らしいことかお分かりいただけましたでしょうか。私が意識を持って、意志を持って何かをしようとするのは、ただの結果でしかないということなんです。私の身体の中にある五感がもたらした一つの結果にすぎないのです。これは科学者が出した結論で、すべて真実ですよということを明らかにするために行いました。

こちらが意識です。これは、何か刺激を受けた後に脳波が上がるんですけれども、最終的に、意識として分かっているのは、この紫の矢印のところです。科学者たちは、脳の部分ごとの役割をすでに証明しております。この緑色の部分は、大脳皮質レベルからの自分の意図的な決定をしている部分です。この決定というのは、反射的な反応とは違う思考です。

ここまで、いかがでしょうか。二つのことを見てまいりました。一つ目は、私たちの生きている身体というのは、実は、意識よりもずっと進んでいるということです。そこで実践的な研究として、どうやって自分の生きている身体との信頼を得ていくかという段階を分析しなければなりません。その際、大脳皮質部分での思考は避けて通るべきだということになります。なぜ大脳皮質部分を避けたほうがいいかといいますと、二つ目に、意識部分で決めていること、動きは常に生きている身体よりも遅れているからです。ですので、それに信頼を置くべきではないということです。

あした、今日もですけれども、別の講演で具体的にみなさんと実践をやりますね。例えば、私は、これをこうしてというふうに頭で考えながら、気功などをします。自分の動きを頭で考えつつ、分析しながら何か体操をする。本当は運動というのは、まったく深く考えずに、流れるように動いていくものですね。確かに最初は難しいものです。最初は、かくかくした動きになってしまいます。でも、だんだんと動きが洗練されて、このような気功の動きができるようになります。その洗練された動きの状態のことをフロー状態と言っております。

フロー状態のときにはシータ波という脳波状態になることが知られています。大脳皮質部分が活発ではないときにシータ波が出ることが分かっています。つまり、私たちが頭であれこれ考えていないときに出るのがシータ波です。私たちがするべきことを、心的に何かイメージを思い描くことをしていないときに初めて現れる脳波がシータ波なわけです。そしてアルファ波もあります。例えば、瞑想でもシータ波は出ます。このように、体を静かに、動かないようにします。そして集中します。意識を自分にフォーカスしていきます。そのような状態で出るのがアルファ波、シータ波です。

瞑想によって休息できるような状態になることが分かっています。目を閉じます。美しいマダムの視線を浴びることもありませんので身体が休まります。美しいマダムを見ますと、どうしても、そちらに気がいってしまいますので、目を閉じて自分の内側に意識を向けていくわけです。もちろん、それ以外でも、太極拳、気功、ヨガといったものでも、このアルファ波、シータ波状態になります。このフロー状態は非常に心地がよい状態。それに何とか到達しようというのが、瞑想をはじめ、さまざまな身体技法の目的であるわけです。そういった状態に達するためには、やはり訓練が必要になってきます。ある種のエキスパートに、身体の動かし方において、瞑想においても習っていかなければならないのです。

フロー状態は流れるようなバランスが取れた状態です。その動きをしながら楽しみが湧き上がってきて、心地がいいというのがフロー状態です。そこで私は、何も考えずに動作が生まれてきます。これは、ストレスが非常に大きくかかっている人に、ある種のシンクロナイゼーションという方法がとても有効だということを示しています。特にうつ状態の人に有効だということが分かっています。うつまで行かなくても、身体的、精神的に弱っている状態の人に、これが有効だということが分かっています。例えば、自分の心臓固有のリズムに合わせて呼吸をするのが心臓シンクロナイゼーション。それは、つまり自分の生きている身体、本来持っている身体と自分の呼吸をシンクロさせるという療法です。私自身もけっこう、胸の上の部分だけで呼吸をしてしまって、なかなか腹式呼吸ができないのですけれども、そういうものを変えていく療法です。

こちらは最近の研究で分かったことで、瞑想することによって、どんな効果があるかが示されています。感情的な気づき、目覚めに、瞑想が非常に効果的だということが分かっています。特にエンパシー、人に対する共感ですとか、気持ちを分かち合うといった意味で瞑想が非常に有効だということが、ここで示されています。またポジティブな感情を生みだすのにも瞑想はとてもいいことが分かっています。

それをどうやって測るかということですけれども、例えばサーモグラフィーで体温を調べると、体のどの部分が温かくなっているかによって、その瞑想の効果、いい状態が出ているかどうかが分かるという実験があります。現在、瞑想の物理的効果を測定しようというさまざまな研究が世界中で行われています。脳のこの部分は、相手に対する共感ですとか慈悲の気持ちを起こすものだと分かっています。これは扁桃体の中にあります。

ただし、瞑想が本当に脳でこのような測定ができるぐらいの差が出るまでには、毎日一〇から一二時間ほどの瞑想が必要だと言われております。ですから、仏教の、かなり瞑想の達人たちを被験者とした結果から分かったことです。しかし全体的に言って、非常に感情面で落ち着きが出たというのが瞑想から分かっている結果です。

私はいま日本にいますけれども、これからロシアのアニシモフ先生と中国の張先生の講演をお聞きします。瞑想、それから催眠療法というのは、どんな文化圏でも行われているものです。もちろん、神経科学がこのように効果を示す前から、人間は瞑想というものを行ってきています。インドを含め世界中で、心地よさ、自らを解放するための技法を昔から編み出してきたのです。それは、現代社会になって、このように科学的な証明がなされる前から、すでに行われていることなのです。

やはり新しいものを説明するのは伝統である、と思います。ですから、このようなことをいま申し上げます。ハンナ・アーレントが言った言葉です。神経科学の研究というのは、私たち人間がつくり上げてきた伝統を単に証明するにすぎないのだということです。

最後にエモーション、感情の話で締めさせていただきます。非常に複雑な模様ですけれども、申し訳ありません。ただ、ポイントはこちらです。このピンクの部分ですけれども、扁桃体です。これは原始的な感情を扱っている脳の一部分です。例えば恐怖ですとか楽しい気持ち、喜び、怒り。一八〇ミリ秒前後の早さで、これらの原始的な感情は生まれて通り過ぎていくということです。ですから、よく考える前に、勝手に脳が怒って、このように叫ばせてしまうので、その後に「ごめんなさい、叫んでしまって。こんなに怒るつもりはなかったんです」みたいになるわけです。私の意思よりも先に、私の生きている身体が怒りを勝手に感じてしまって、反応して行動してしまったということです。

森の中でクマを見たとき、白いクマかな、黒いクマかなとか、動物園のクマかなとか、そんなことは考えずに逃げますよね。つまり感情によって急激に、ぱっと行動できます。それは運動的感情というふうに呼ばれています。感情の中には真実があるということです。ですから、感情に耳を澄ませることが、生きている身体に近づくことでもあるわけです。

一つの例をお見せします。こちらは日本の技術の一つの例です。将来どうなっていくのでしょうか。九〇年後、

ここでまた会ったときには、どうなっているのでしょうか。将来は、このように脳に直接機器が結びつけられて、そして、このASIMOの行動を遠隔で指示することができるようになる。脳の電気的な活動を情報収集する機械を付けることによって遠隔操作が可能になるわけです。

これは、非常に高齢になった場合、身体障害を持った場合に大変重要な機能となってきます。もう椅子から動くこともままならない状態で生活していくにはどうしたらいいか。脳の情報をセンサーでキャッチします。それをコンピューターで解析します。マチュー・ナゲルさんですけれども、この人は車いすに座ったきり、まったく動けない疾患になった男性です。いまのところ、目の動きだけによって画面上のものを動かすことができています。もちろん目ではなく、目の後ろにあるさまざまな脳の情報を回収して、指示を出しているのです。

こちらが最後にお見せする写真です。これはてんかんの発作を起こしてしまう患者さんのケースです。フランスの研究者、ジョン・フィリップ・ラショーの研究ですが、患者さんの頭に、このような電極を取り付けました。被験者は、自分の脳の状態を、ダイレクトで、ライブで、このようなグラフで見ることができます。てんかんの発作のときには、この波形が大きくなりますけれども、患者さんは自分の波形が大きいのを見ると、なぜか波形を小さくしようとするらしく、波形が小さくなって、そして発作も治まることが分かっています。

すでに将来は、いや、いまもう始まっていると思います。ウエアラブルに、ケータイや時計などで自分の脈拍や心拍数が分かります。そしてセンサーが体の中に埋め込まれたり、インプラントも、いまあります。そういった、さまざまなセンサーを通して得られた情報によって、私たちの体と心のコミュニケーションが、もっと取りやすくなる時代が来るのではないでしょうか。ありがとうございました。

鎌田　ありがとうございました。最新の脳科学の研究と、サーカスなどの独自のフィールドワークを通しながら、理論的な観点と、実技的・実習的な観点からの両方を総合して問題提起していただきました。次に、ロシアの演出家、アニシモフさん、ご登壇ください。拍手をもってお迎えください。

基調講演2
演劇における身心変容技法
レオニード・アニシモフ

ベルナールさん、本当に感謝しております。ありがとうございます。私個人にとっても、ベルナール先生の研究は、とても大きな意味があります。

一〇〇年前にスタニスラフスキー・システムというものが生み出されたときには、こういう研究はまだありませんでした。スタニスラフスキーは、いずれ科学的に、自分の研究していることが証明されるであろうということをすごく夢見ていました。そういう時代が来たことはとてもいいと思います。

スタニスラフスキー・システムで重要なのは、人間の創造活動の法則が、そのシステムの中に含まれているということです。今日は、心と体を融合する身心変容というテーマになります。

レオナルド・ダ・ビンチの言葉を引用して始めたいと思います。彼はこう書いています。「魂、心は常に体の中で生きたいと願っている。なぜかといえば、体なしでは何も感じることも行動することもできないからである」。つまり、体と心が分かれてしまっているということを彼は言っているのだと思います。

今回のシンポジウムでは、この身体的な部分に注目しています。体の持っている意識が人間自身の意識にどう影響して、どう発展しているのか。スタニスラフスキー・システムの中では、体と心が、どういう関係を持っているのかということを、いろいろな例を挙げてお話しします。

先ほども触れましたけれども、スタニスラフスキー・システムというのは、人間が何かクリエイティブな活動をするときに、どういう法則があるのかということを、スタニスラフスキー自身が当時の科学者たちと一緒に研究したものです。つまり、これは体と心を変容させるための法則なのです。

彼は、その研究を三つの原理と九つの法則にまとめています。このシステムの一番大きな目的は、私たちがふだんインスピレーションと呼んでいるような状態になるには、どうしたらいいのかというところにあります。

ロシア語では、インスピレーションは三つの語源から成っています。直訳しますと、「新しいアイデアを吸い込む」という意味のロシア語になっています。ロシア語でヴドフノヴェーニエと言います。

スタニスラフスキーは四〇年にわたって、インスピレーションを得るにはどうしたらいいのかという道を模索し続けました。初期のころのスタニスラフスキーは、人間が思考する状態を研究していきます。彼は自分の研究していることの一番の目的を、「人間の精神生活をつくる」ためとしています。

この精神という部分には、どういう特徴があるのか。私たちが知っている人間の精神の特徴には大きく三つがあります。考えるという能力、イメージする能力、それと何かを目指そうとする能力です。

さらに、私たちが魂や心と呼んでいる部分も、スタニスラフスキー・システムでは非常に重要な部分になります。この魂という部分には、どういう特徴があるのか。まずは欲求、欲望、それと気分。あとはエモーションやいろいろな感情を持つこと。これは人間の魂の分野にある特徴です。

さらに、人間の体の分野があります。それは人間の持つ五感です。実際に、肉体的、身体的に感じられる五感のことです。視覚、味覚、嗅覚、触覚、聴覚。ここを訓練していくと今度、第六感というものが発達します。それを直感と呼んでいます。

スタニスラフスキー・システムにおいて、創造的なプ

ロセスで一番重要なのは、直感的にプロセスが起こっている状態です。スタニスラフスキーが証明したのは、人間の知性や理性の部分では、人はクリエイティブな活動ができないということです。

人間は、ふだんの生活では、いわゆる顕在意識、知性や理性の部分しか使っていません。これは人間の全意識の中でも一〇%しかないと言われています。全意識の中の九〇%の部分が、どういう働きをしているのかは、まだ分からないことが多いのです。潜在意識、無意識と呼ばれている部分も大きいです。無意識的にやってしまうことは、意識では理解できない部分です。さらに、超意識と呼ばれている部分も非常に大きな割合を占めます。それは、インスピレーションを得るような部分、あるいは創造のための非常に重要な意識の部分です。

そうして見ると、意識には三つのレベルがあります。円をイメージしてみてください。イメージトレーニングにもなりますので、スライドは使いません。大きな円の真ん中に、顕在意識と呼ばれている一つの線があるとします。これが、われわれがふだん日常生活で使っている意識の部分です。毎日使っている一〇%の部分です。

円の下の部分を潜在意識と呼んでみましょう。円の上の部分を超意識と呼んでいます。分かりやすくするために、便宜上、そういうふうにします。

先ほど話しましたが、真ん中の一〇%の部分ではクリエイティブな活動はできません。人のクリエイティブな活動は潜在意識の分野でしか始まりません。そこで一つ、疑問が出てきます。どうやったら、その潜在意識のレベルに入っていけるのか。

スタニスラフスキー・システムは科学的なシステムで、研究にもっとも時間を割いたのは、どうやったらその潜在意識に下りていけるのか、つまり、創造活動が始まる分野に、どうやったら入っていけるのかということです。

スタニスラフスキーは最初、人が思索している状態を研究しました。だが、それはうまくいきませんでした。その次に彼は、情緒の記憶といいますが、人間が持っている感情的な記憶を研究し始めます。つまり、私たちの持っている感情、感覚のところを研究します。

演出家はいろいろなことが試せます。生きた人間を使っていろいろな実験ができるのが演出家です。スタニスラフスキーはいくつかの劇場の監督をしており、さらに六つのスタジオを指導していました。

彼は容赦なく、自分の指導している俳優や学生たちを実験台として、いろいろなことをしました。それに耐えられず、辞めてしまった俳優たちも当時いたそうです。

彼は、非常に科学的でもあり創造的でもある実験をしました。三〇年以上、実験・研究を重ねていった結果、彼は人間の肉体に注目し始めます。そこで彼は人間の体の生活ラインをつくるというメソッドを編み出します。便宜上、いまでは身体的行動のメソッドというふうに名付けられています。

人の体はふだんどう生活しているのか、動いているのかということをいろいろ研究しているときに、潜在意識に入りやすいところに彼は気付きます。先ほど、みなさんにイメージしてもらった円の中の潜在意識の一番上の境界線になっているところは、まさに身体的意識というものだと彼は気付きます。

そして、彼が見つけた潜在意識につながるそのドアは、いったい何だったのか。それは真実感覚と確信を得る感覚だということに彼は気付きます。鎌田先生がよくおっしゃいます。体はうそをつかない、と。これはまさにスタニスラフスキー・システムでも確証されています。

人間の体というのは最大限の真実で、確信を得るものです。体が真実だと感じたとき、潜在意識に入っていけるドアが開きます。その潜在意識の領域で創造的な部分に触れてクリエイティブな活動が活性化していくと、そこから超意識に上がっていけるということをスタニスラフスキーは見つけます。この流れを見つけたことは偉大な発見であり、ノーベル賞ものだと私は思っています。

私たちはスタニスラフスキー・アカデミーというものを運営しています。そのアカデミー入学の初日に必ず読ませる、ある言葉があります。いま私が説明したプロセスについて生徒たちに読ませるのです。アカデミー生たちは、それが書かれたものを自分の部屋に貼って、それがいったいどういうことなのかを学んでいく間に認識してもらいます。

生徒たちに読ませるスタニスラフスキーの言葉は以下です。「真の芸術とは超意識的な創造活動のために、いかに意識的に潜在意識を呼び覚ますかを教えるものでなければならない」。どういうことなのか、少しずつ、みなさんも分かってくると思います。

説明したかったのは、みなさんの頭の中に描いてもらった絵の中で、私たちは知性、理性を使って身体的な意識が真実をつかめれば、潜在意識に入り、そこから超意識とつながることができるということです。

そう見ていくと、スタニスラフスキーがいろいろ研究して編み出したメソッドの中でも重要なものが、身体的行動のメソッドになります。

このメソッドを、スタニスラフスキーの弟子たちが、さらに研究し続けていきます。身心変容をはっきりと体現したのがメイエルホリドという弟子です。彼はビオメハニカというメソッドを編み出した人です。

彼のメソッドはほぼ九〇%が、スタニスラフスキーのやってきたことと一緒ですが、使っている用語が少し違います。コクランという科学者が、人の中には同時に二つの意識があると言っています。一つは、創造する意識、もう一つは、その創造のプロセスを見ている意識。

メイエルホリドは、さらにアメリカのジェイムズという科学者の研究も参考にします。先ほどベルナール先生が発表された、体というのは意識よりもはるかに早く反応しているということをジェイムズも言っています。三〇分ぐらい、そのことについてベルナール先生は発表されたので、やはり、それはそういうことなんだとみなさんも納得がいったと思います。

私もラッシュアワーのときに新宿駅に行きます。脳で考えながら、ぶつからないように歩いていたら、新宿駅では歩けません。実際に、実験として私はやったことがありますが、考えながら、ぶつからないように歩いてみると、反応が遅いですから止まってしまいます。でも、あ

のラッシュアワーの中で、ものすごい人が行き交っているのに誰もぶつかりません。何千人という人が同時に動いていますが、みなさんぶつからないように繊細に、デリケートに歩いています。

先ほどの話に戻りますけれども、スタニスラフスキーの研究を、さらに続けた人にミハイル・チェーホフがいます。彼は作家アントン・チェーホフの甥です。メイエルホリドもミハイル・チェーホフも俳優でしたが、ミハイル・チェーホフはジェスチャーを研究していきます。ミハイル・チェーホフはヨーロッパに渡って活動し、その後、アメリカに渡って活動を続けて、アメリカで最高のアクターズスタジオを創立した一人になります。

ほかにも、研究を続けたスタニスラフスキーの弟子の一人にワフタンゴフという人がいます。彼は即興、インプロビゼーションをすごく研究しました。そういうふうにして、さらに何人か、スタニスラフスキー・システムを発展させて研究を続けた弟子たちがいました。

メイエルホリドやミハイル・チェーホフ、さらにドイツのブレヒトなどの演劇活動家たちは、なぜか東洋の演劇、芸術にすごく注目します。

何年か前に『スタニスラフスキーとヨーガ』という本の日本語訳が出版されています（セルゲイ・チェルカッスキー、堀江新二訳、未来社、二〇一五年）。非常に興味深い本です。当時の芸術家たちが、なぜ日本や中国、インドなど東洋の文化に興味を持ったのか。彼らはいろいろな芸術活動の中で、東洋的な文化を模索し続けました。

私にとっても、そこは長年、すごく謎でした。私自身が日本でいろいろな劇団と一緒に活動するまで、やはりそこは謎で、日本で活動するようになってから、そういうことがだんだん分かってきました。

まず、私たちも狂言や能というものを研究しました。さらに、いま私たちの劇団では身心統一合気道の訓練もしています。それを訓練することによって俳優たちがどう変化してきているのかということも学べます。

残念ながら中国のことについては、まだまだ私は分からないですけれど、日本の芸術については、いろいろと分かってきました。やはり日本の伝統芸能は、舞踊などもそうですが、体の使い方に、ものすごく注意を払っていると思います。それは体のエネルギーの使い方です。お能の姿勢と狂言の姿勢は違うんですね。それと舞踊や舞の体の使い方。

つい最近、ロシア公演から戻ってきたばかりですが、モスクワ音楽院のホールで『陰陽師』という音楽劇の公演をしてきました。夢枕獏さんの作品を音楽劇にしたものです。音楽を作曲してくださったのが東京藝術大学の副学長だった松下功先生です。残念ながら、松下先生は最近（二〇一八年九月一六日）亡くなられて、その追悼公演というかたちで今回、モスクワで公演してきました。

この作品は七人の役者たちが参加しています。一人は狂言のようなかたちで演じる。もう一人は、お能のかたちで演じる。もう一人は歌舞伎のようなかたち。一人女優がいて、彼女は舞という舞踊の様式を取り入れました。ほかの三人は黒子として、背景などをいろいろ表す。そしてモスクワ音楽院オーケストラと共演しました。非常に面白い経験になりました。

見ているお客さんからも、とても高い評価を得られた、実験的な作品になりました。お客さんが高く評価したのは、舞台上の俳優から出てくる大きなエネルギーの流れでした。

スタニスラフスキーは、人が生活していく上で三つの大きなエンジンが必要で、これは常に発達させなければいけないと言っています。この三つというのは、知恵と意思と感情です。これは、私たちが生きるプロセスを支えてくれる三つのエンジンになります。

この三つのエンジンを常に活性化させることが、私たちにとっては重要な課題になります。この三つはお互い密接に関わり合っています。これをどうやって活性化させるか、覚醒させるか。この三つのエンジンがちゃんと起動し、ちゃんとエネルギーを持つようになるためのいろいろな練習方法をスタニスラフスキーは編み出しています。

活性化させるためのメソッドはいくつかあります。一番効果的で単純なやり方は、肉体と結びついています。あしたワークショップがありますので、そのときにいろいろとやってみたいと思っています。非常に単純な肉体訓練なんですが、これは人間にとって宇宙的なエネルギーとも言える意思のエネルギーを、どうやったら活性化できるのか、という訓練です。

意思の力と言ったときに、ふだんいろいろと大きな誤解があります。頑張るというのは意思ではありません。我慢することも意思とは違います。意思というのは、人間が大きな欲求、欲望を持ったときにはたらきます。

もっとも分かりやすいのは人が恋に落ちているときです。そのときは、意思がものすごく発揮されます。ただ、人生で恋に落ちることは、そうないと思います。なので、そういう重要なエネルギーを、ふだんの生活で私たちはなかなか使いこなせていません。

それと感情のエネルギーも、人間はなかなか活性化できません。先ほど説明しました、全意識の一〇％の中でしか、私たちはふだん生きていません。

あらゆる芸術には二つの機能があります。一つ目の機能は、人の意識を浄化することです。人間は、小さいころから、悔しさや悲しみや苦しみというものが意識の中にだんだんたまっていってしまいます。それがたまったままになると病気になっていきます。古代ギリシャの時代から、そういうことは分かっていました。なので、古代ギリシャではカタルシスというものが必要だと言われました。カタルシスというのは浄化という意味があります。つまり、意識の中にたまってしまった悲しみや悔しさといったものを浄化しなければいけないということです。

芸術の重要な機能の二つ目は、意識に大きな栄養を与えることです。ただ、普通の人は、意識にはどういう栄養が必要なのかを知りません。意識は、ある一つのエネルギーしか栄養として受け入れません。そのエネルギーというのは感情です。ほかのエネルギーでは意識の栄養になりません。

そう考えていくと、ふだん私たちの意識というのは栄

養が足らない、飢えている状態か、あるいは悪い感情を栄養としてしまっているというふうに見えてきます。飢えた意識は、そのまま病気になってしまうか、最悪だと死んだような状態になってしまいます。

この二つの芸術の機能をスタニスラフスキーは考慮し、あらゆる芸術が人にインスピレーションをもたらす、何か大きなエネルギーを得られるようなものとして機能を果たすために研究を続けていきました。

私自身も三五年以上にわたって、ロシアやアメリカや日本の俳優たちと一緒になって、人の中にある創造的なプロセスはどういうものなのかということを研究し続けています。

今回のシンポジウムのテーマは私にとっても非常にアクチュアルなものになっています。私もいままで、身心変容技法を研究しながら進んできたとも言えます。

鎌田先生が最初のほうで言っておられましたが、人間の持っている悪い部分をどうやってプラスに変えていったらいいのか。これは日常生活でもよく目にすることで、いま世の中はとても危険な状態にあると言えます。

現代社会では、私たちの意識はとても無防備な状態にあります。情報過多になっていますし、われわれの意識をいろいろな波、周波が突き抜けています。そういう中で、自分たちの意識をどうやって守っていくか。あるいは、意識をどう調律していったらいいかということが、すごく重要になってきます。私は東京で活動しながら、いま言ったような問題についても、いろいろと研究しています。

もう一つ、すごく重要なことについて触れたいのですが、もしかしたらこれはベルナールさんの今後の研究対象になるかもしれません。

スタニスラフスキーの共同研究者にネミロヴィチ・ダンチェンコという人がいました。彼自身も偉大な作品を残した芸術家でした。スタニスラフスキーは、自分のシステムを長年研究して三つのメソッドを編み出しますが、ネミロヴィチ・ダンチェンコが研究して編み出したメソッドは一つだけです。しかし、これも非常に面白い結果をもたらすメソッドでした。彼のメソッドは「身体的自己感覚のメソッド」と言います。これは、私自身、ロシアやアメリカで指導してみたのですが、非常に難しいものでした。人間の持っている、ある感覚を一瞬で変えるポイントをつかむのは、すごく難しい。

ただ、三、四年前、日本で活動していたときに、私にとって大発見がありました。これは日本文化の特徴であるオノマトペです。日本語には、擬音語、擬態語があります。オノマトペで、日本人は体の感覚がすぐに捉えられます。テレビコマーシャルなどは、これをすごく使っているように私は思います。「ことこと」「こそこそ」と言うだけで何か分かりますね。「ことこと煮る」というだけで日本人は何か分かる。これは、みなさんの文化独特のものであって、ほかの文化にはない、さらに、ほかの文化の先を行っている特徴です。

最後にもう一つ、今日のテーマに関連したことを話します。私たちは『古事記』を儀式劇として舞台化しました。この作品は二度、モスクワで公演しています。これは鎌田先生の訳を台本にさせていただきました。非常にポエティックな美しい現代語訳です。

この儀式の際に、俳優たちは、ほぼ二時間、あぐらをかきっぱなしになるのですが、それによって彼らは、舞台上で、まさに瞑想状態になっています。

これを見たロシアのお客さんたちは、非常に不思議な体験をしたそうです。どういうことかというと、そこの劇場空間が、ものすごく浄化されたような感覚や、子どものような純真な善のエネルギーが舞台から客席に流れて来るような感覚があったのだそうです。

それが私にとって、身心変容状態のもっとも分かりやすい例になっています。そして、そのような偉大な古代神話がみなさんの国にあることが、私はうれしいです。

もう一つ、私には次の大きな夢があります。それは、紫式部の『源氏物語』を舞台化することです。みなさんが持っている「もののあわれ」という感覚が、どういうものなのかということにもっとも興味を持っています。それを、俳優という生きた存在で創造活動する人が表現できる舞台をつくってみたい。この創作活動は、まさに身心変容を実験していくような、非常に難しいけれども面白い活動になっていくと思っています。

ありがとうございました。

鎌田　ありがとうございました。私は『超訳　古事記』というのをミシマ社から二〇〇九年に出しました。それをもとにして、儀式劇、詩劇のようなかたちで、アニシモフさんが演劇につくり変えてくれました。そして、それをモスクワとノブゴロド市の二カ所で、この一一月に上演してくれました。そのとき会場は、一つの浄化された空間のような状態になり、天岩戸開きが最後の場面になるので、まさに天岩戸開きとなり、ぱあっと光が差し込んでくるような状態になったのかと思います。死と再生ですね。アニシモフさんのお話の中で、スタニスラフスキー・システムが、どういうふうに身心変容に演劇的なアプローチで応えていくのかを示されました。そして、何人かのお弟子さんたちの業績も、それを元に展開していって、アメリカの演劇活動の中心をなしてきたアクターズスタジオのシステムも、それに基づいているという話をされました。そして、それを踏まえて、アニシモフさんは最前線の演劇活動を、日本で東京ノーヴイ・レパートリーシアターとして行っていますが、その中で、さまざまな実験を試みています。『古事記』を使ったり『陰陽師』を使ったり、『源氏物語』を使ったりする中で、日本語の面白さと不思議を実感されたようです。

先ほど、アニシモフさんが「ことこと」と言ったら笑い声がしましたけれども、日本語には本当にたくさんオノマトペ、擬態語、擬声語があります。その擬態語、擬声語は、実は日本人にとって、言霊という思想と結びついているんですね。言霊と言うと言葉の霊性的感覚ですが、擬態語は、ものの気配の感覚です。「しとしとと雨が降っている」というと、それはもののあわれというか、情緒を伴うものの動きを示します。ぴんぴんとか、るんるんとか、がんがんとか、そのものの状態と心の状態のあわいを、うまく言葉の響きでつないでいきます。言葉の

バンドエイドみたいな、ものの状態と人間の心の状態を、ぴたっとくっつけることによって、われわれの心の中に、たとえば、しんしんと降り積もってくる感覚を、まさにもののあわれを知る感覚を呼び起こしてくれる。これがオノマトペにあるというのは私たちにとっても新しい視点と視座になりました。

それでは次に、中国の張明亮老師の「五臓の音符」というワークショップ付き講演をしていただきます。『五臓の音符』については、本が出来上がったばかりで、序文を私が書き、解説を身心変容技法研究会分担研究者の東京大学医学部助教の稲葉俊郎さんが書いてくれています。それでは、拍手をもってお迎えください。

基調講演3
五臓の音符と身心変容技法

張明亮

こんにちは。私がこれからみなさんにお話ししたいのは「五臓の音符」です。これは臓腑の音楽です。

この本について少しみなさんに紹介したいと思います。日本語版では、私の第三冊目の本になります。しかし、この本は、私にとっては中国で初めて出版した本で、二〇一〇年に出版されました。この本は、気功の本らしくなく、具体的な方法が内容になってはいないかのような書名になっています。

私がなぜ中国でこの本を第一作としたかと言いますと、中国人にとっては、第一作は、その作者を代表するものであり、作者のレベルを示すものであるという考え方があるからです。一冊目は、実は、私はドレミが分かる人間ではありませんが、音楽と関係した内容になっています。しかし、この中に書いた内容は、まさに気功の深い境地です。

先ほど、アニシモフ先生のお話を伺って、私はいろいろな感想を持ちました。教授は芸術家であられます。お話を伺いながら、私が小さいころ、中医学を学んだときに習った言葉を思い出していました。

中国の古代の文化は、だいたい四つの段階に分けることができます。第一は術、技術です。第二は学、学問です。第三は芸、芸術です。そして、最高のレベルは道（タオ・TAO）です。この中医学を学んでいたときに学んだ言葉を思い出していました。即ちすべての技術が高いレベルに到達したとき、それが道なのです。練功をしている人は道の境地に到達することができますが、実は多くの芸術家は、道の域に到達していると思います。

もちろん技術を一歩一歩高めていくという観点から見ると、芸術家が到達したもっとも高い境地は、大師（大家・巨匠）と言われるレベルであるか、さもなくば、私たち一般人とは違う、精神に病を来した人になるのではないかと思います。

それは、先ほどアニシモフ教授がお話しされた、創作という観点においてのことです。私たちの練功も、以前は武功とも、武芸とも言いました。ですから、今日、みなさんにお話しする、この本の具体的な内容は、私自身は芸術は分かりませんけれども、芸術と関係があると言ってもよいのではないかと思います。

二つ目に、みなさんにお伝えしたいのは、これから私が話すのは、非常に具体的な技術だということです。この一時間を使って、みなさんに一つの歌を覚えていただきます。その歌詞は二文字しかありません。そして一緒にカラオケをしてもらいます。

この具体的な技術について話す前に、なぜこのように行うのかということを、みなさんに少しお話ししたいと思います。中医学、気功学は、その具体的な技術が、背後にある思想を支えています。ですから鍼灸は、最終的には鍼道になり、医学も医道になります。私たちの修行も修道になります。

必ず一つ、もっとも具体的な技術があり、そして、その後ろには主となるマクロ的な理論があるのです。もっとも大きなレベルともっとも小さなレベル、その両者があるのです。私が今日紹介するのは、小さなレベルの具体的な操作方法です。しかし、その後ろにある考え方に関して、簡単な説明をしたいと思います。

中国の文化は、主に人の研究を中心とした人間の文化と言えます。もちろんその外のことに関しても研究しますが、それは、私自身と関係があるから研究するのです。ですから、研究の主な対象は人間そのものであると言えます。よく私がクラスの中でみなさんに伝えることでもあり、また今回、アンドリュー教授がお話しされた内容にも関係していると思いますが、中国の医学や中国の文化が研究している対象は生きている人です。ですから、中医学の中では解剖学もありますが、それはそんなに重要ではないのです。重要なのは、この生命とは何であるか、その認識です。

人の生命というのは、三つのレベルに分けて考えることができます。一つは、私たちが見ることができる、感じることができる形のあるものです。もう一つは、私たちの精神や感情や考え方です。私たちは、これを「神」という字を用いて表現します。この「神」のレベルには、潜在意識なども含まれます。

体と精神、この二者に対しては、みなさん、すぐ理解ができると思います。もっとも大事なのは、中国の文化では、生命とは精神と肉体を高度に融合したものであると考え、そしてそれは、誰が、何がそれを融合させているかということなのです。例えば、左手を体とします。右手が精神だとします。これを高度に融合させると、どのような状態になるか。多くの人はこうだと、もしくはこうだ（手を合わせたり組んだりする）というように考えるかもしれませんが、これは融合ではありません。左手は左手です。右手はやはり右手です。中国の文化の中では、私たちの生命は、実はこの音に相当するものなのです。この音は、左手がなかったら出ません。右手がなかったらこのように響かないです。左手、右手があるだけでは、この音は発せられません。

例えば、これでは音は出ないです。これでも音はない。これでもない。（両手、両腕を交差させる動きをする）両手を、音が出るようなすべての条件、例えば、方向、力な

どを総合したとき、音が発生します。そして、これに一つの名前を与えています。これを「気」と言うのです。左手、右手を融合させるすべての条件を「気」といいます。

そして、中国人はこのように考えます。生命が終わるとき、体、肉体はそこにまだ存在しています。精神も存在します。亡くなるということは、この肉体と精神が分離した状態です。肉体と精神の二者を一緒にする条件が気であるのですから。この二者が分離してしまうと、「気」に問題が起こったことになります。

中国人の言葉の中で、亡くなることを「気がなくなった」という言い方をします。亡くなった人と生きている人の差は「気」にあると考えます。胃も、肝臓も、脳も問題はない、欠けているのは「気」なのです。

ですから、中国の医学は気の考えが核心となる医学であると言ってもよいと思います。中国のすべての鍛錬方法は、気を核心の内容としています。悩みや疾病など健康に問題が表れる主な原因は、体ではなく、精神でもなく、体と精神の間の関係に問題が生じたのです。

このような理論のもとに、気の功夫（鍛錬方法）、気の医学があります。それが中医学です。中医学の核心の内容は気です。例えば、鍼灸ですが、鍼は、神経や血管を刺しているのではなく、それは、中に流れる気に影響を与えているのです。言葉を変えていうならば、体と精神の関係を調整しているのです。これが、中医学、気功、中国の伝統的な文化における生命に対する考え方です。

私がいま言ったのは、どういう意味だったか、ちょっと横の人と話し合って、確認してください。それが終わってから、話を続けたいと思います。

（ワーク）

三〇秒たちましたので、続けます。五臓の音符について話します。これは、別に「峨眉五臓小煉形」という名前があります。中国の四川省の峨眉山の、仏教の寺院で伝承されてきた方法です。

この音符の中で理解していただきたいのは、この三つの字なのですが、まず発声されるもの、「声」です。中国語の中では、この「声」と「音」というのは違う意味です。このあとでまた説明します。三つ目が、「楽」、音楽です。

この「声」は、「聲」が繁体字です。こちらは「磬」です。これが「聲」の語源です。この「磬」は、楽器です。最初は、石でつくられた楽器だったので、石の字がありますが、石製や玉製でした。その後、仏教の寺院では銅でつくられたものが用いられるようになりました。今日でも、僧侶は読経のときにこれを使っています。この磬は、とても大事な楽器です。

「聲」は下に耳がありますから、声は、発生した音声であり耳に聞こえるものであるということです。それは、振動、波動です。物理的なものです。あなたが聞いても聞かなくても、それは存在するものなのです。

ですから、私がここで、「アー」と言いますと、あなたが寝ていたとしても、その音はあなたの耳の中に変わらず存在するのです。これは物理的なものです。体に振動を発生させると、もちろん周りにいる人、周りの物にも振動を与えます。このような原始的な振動を「声」と呼びます。

次に、音の言葉について話します。中国語では、声と音は意味が違います。これは「音」という字です。これは「言」という字です。この二つの文字には関係がないように見えますが、これ（音と言の篆書体）を見てください。ほぼ同じですね。

これは、「言」です。私たちの言葉は、心を表現したものです。音楽の「音」にこの字を使ったということは、私たちの心と関係していると考えられます。昔の人は、「音」は、たくさんの「声」が集まって、並んでリズムを伴ってできたものであると考えました。例えば、（手を一回叩く）いまのは「声」です。この声がたくさんつながっていくと「音」になります。そして、「音」にはリズムと旋律があります。リズムと旋律は、私たち人間に対する作用として、振動以外に、私たちの精神にも影響を与えます。

中医学の古代の書物の中に、「音楽は直接、私たちの精神、心に入るものである」と明確に書かれています。音楽家、芸術家が最終的に道の境地に到達できるのも、このことと関係していると思います。ここから見ると、「音」は「心」と関係があるのです。

その次の「楽」は、先ほどの「声」と「音」が混然一体となったものです。たくさんの楽器もその中に含まれます。それらが融合したものです。

これは、繁体字の「樂」という字です。漢字の解説にはいろいろな説がありますが、どのように説明したとしても、とても複雑だということが分かります。これは糸です。真ん中に何かあります。それから、木があります。この中には楽器があります。複雑な構造をしたものであることが分かります。

簡単に言うと、どの音楽であっても、楽器があり、楽譜があり、演奏があります。ですから、当然複雑な内容がそこに含まれます。そして、人のもっとも複雑なレベルは、私たちの精神、私たちの心です。ですから、複雑な音楽をもって複雑な人に対応させるのです。

これは、漢字の「薬」です。この下は、音楽の「楽」とまったく同じです。ですから、古代では音楽そのものが実は治療の効果があると考えられていました。古くはシャーマニズムの中にも、音楽があります。たぶんほとんどの宗教の中に音楽はあると思います。

中国の古代の人は、薬物の効果と音楽の効果は、基本的には相通ずるものであると考えました。その違いは植物にあるということなので、上に草冠を付けられたのです。ですから、音楽は元々治療の方法でもあったのです。それは、中医学の基本であり、もっとも大事な経典『黄帝内経』の中に、どの音楽がどの臓腑に入っていくかということが、はっきり示されています。

それから、五臓についてです。中医学では、人間はとても複雑な存在ですから、深く突き詰めていくと、自分自身が見えなくなってしまうので、物事に対して、その複雑なものをまとめて理解するということを行います。言葉を換えて言うなら、複雑な問題を簡単にして理解するのです。ですから、中医学を学んで、その方法がマスターできれば、物事は複雑ではなくて、より簡単に理解できるのです。

中医学はこの複雑な人間に対して、体に対しても、精

神に対しても、気に対しても、それらを五つのシステムにまとめています。肝・心・脾・肺・腎の五つのシステムです。

ここで強調しておきたいのは、中医学で言う肝・心・脾・肺・腎は、その形のレベル、臓器だけではなく、人のすべての内容をふくみ、五つのシステムとして考えます。

例えば、肝は肝臓以外に、胆のう、肝の経絡、筋肉や腱、頭部、私たちの感情の中の怒り、抑うつ状態、優柔不断で決定できないというような心理状態など、これらすべてを肝のシステムの中に入れて考えます。同じように、私たちの生命というものを、五つのシステムにまとめて考えますから、中医学では、たとえどのような病気であっても、最終的には、五つの中のどれかのシステムに帰属させて考えます。

複雑な問題を、まとめて簡単にして考える。物事の中に入ってもいくけれども、少し遠くからそれを眺めるということも大事なのです。これは道家の思想でもあります。目標から遠ざかって見ると全体の様子が分かり、そのものの中心がどこにあるか理解することができます。ですから、ずっと五臓と言い続けてきましたが、それは、五つのシステムとして考えるので、六ではないのです。

これから具体的に、時間の関係で、肝臓の練習方法だけをやります。これは身心変容の具体的な技法と言えると思いますが、中国の伝統ではどのようなものであるかを紹介したいと思います。もちろんこの方法は、先ほど言った、理論を基にしています。

肝です。肝の音符。まず、声を発声します。声には二つあります。一つ目の声は、GE（グァ）です。今は振動だけで、メロディーはつけません。一緒にやってみましょう。音を同じ高さでずっと伸ばしてみてください。

（ワーク）GE（グァ）～

もう一度やりましょう。

（ワーク）GE（グァ）～

もう一度やりましょう。

（ワーク）GE（グァ）～

遠慮しないで、ちゃんと振動させて発声してください。二つ目です。

（ワーク）WO（ウォ）～～～

これを基本として、声の作用を用いて練習します。伝統的な練習方法では、いま習ったことだけを家に帰って長い期間練習します。

いまはこれをずっと速くします。体験ですから。この声がきちんとできるようになってから、音の練習に入ります。音とは旋律の変化がつくことです。だいたいこのような感じです。この歌うということは古代からずっと伝承されてきたものです。以前は、呪とかマントラとか言っていました。

以前の先生は、音楽は分からなかったのですが、これ（五線譜に書かれた音符）は、後に、音楽が分かる人が記録してくれたものです。このような旋律の変化があります。私に付いて、一緒にやりましょう。

まず、振動がなくてはいけません。普通の歌ではありません。振動があるのが基礎です。先ほど練習した方法で、まず振動を見つけてください。

（ワーク）GE（グァ）～　WO（ウォ）～

分かりましたか？　咳が出てきた人がいました。ちゃんと歌うことができない人がいたのではないかと思います。それは、私たちの中医学の観点では、たくさんの条件が整ってはじめて発声ができると考えます。例えば、有形のものではたくさんの筋肉、声帯が発声に関与しています。実は、ここには非常に複雑なプロセスがあるのです。ですから、大きな声で歌ったり、いつも歌っていると、それに関係する器官に作用するのです。

歌うことはそう簡単ではない。だけど、歌い続けることによって、体に対してよい影響を及ぼすことができるのです。歌うということは、呼吸と関係しています。私はそんな長く発声できないという人がいると思いますが、しかし、これは呼吸の練習にもなっているのです。

肝臓には、このような旋律とリズムがありますが、リズムと旋律が違うと、あなたにもたらされる感情も違ってきます。

簡単な歌い方ですけれども、この中には、先ほど言った、声、音、楽というものが含まれています。さらに、それだけではなく、標準的な練習方法では、このように歌います。音楽を、ちょっと聞いてみてください。

（音楽）

先ほどの方法で、付いて歌ってみてください。間違ってもかまいません。大きな声を出して歌ってください。ほかの人に聞かせるのではなく、自分に聞かせてください。恥ずかしければ、目をつぶって歌っていただいてもけっこうです。

（ワーク）GE（グァ）～　WO（ウォ）～

聞いているだけでなく歌ってください。立って歌ってみてください。もっとよくなると思います。立ってください。

（ワーク）GE（グァ）～　WO（ウォ）～

お座りください。時間の関係で、ちょっと体験をしてみただけですが、だいたいどのようなものか分かったと思います。

声に出して歌うことは、体と呼吸、それから精神、心が全部関係しているということが分かったと思います。うまく歌うためには、体と呼吸と精神のすべてのトレーニングが必要です。

中医学の病気の診断方法は、まず看ます。二つ目に聞きます。あなたの話す声を聞きます。それによって、あなたの体の中の、だいたいの状況が分かります。それは、このような考え方が根拠となっているのです。

ですから逆に、ふだんから大きな声で歌っていると、それが一つの治療方法にもなっているのです。古代からの伝承によって、いまの方法が伝えられてきました。その歴史は八〇〇年になります。

また、この方法は単に発声しているだけではありません。姿勢や手印の要求があります。これは体に対する要求です。一連の要求があり、それらを総合したものです。

時間の関係で紹介できるのはここまでです。具体的な練習方法は、あしたみなさんにお伝えしたいと思います。

もっとも簡単な一言でまとめるなら、特定の歌い方そのものが一つの治療方法であり、具体的な身心変容の技

術であると言うことができると思います。

ありがとうございました。

鎌田　ありがとうございました。最後にみなさんと一緒に、五臓の音符を肝に響かせました。それは、肝のシステムそのものをよりよい状態に転換していく修練です。それが五臓全体、心臓とか脾臓とか、そのようなもの全体に及んでいって、人体全部を活性化する。その五臓の音符の実践は、ミクロコスモスとマクロコスモスの全体を横断するシステム思考の展開です。

続きまして、奥井遼さんに登壇してもらいます。奥井さんはベルナール教授のもとで、この三月まで研究してこられました。そして、いまは同志社大学に勤めながら、臨床教育学の中で新しい身体哲学、身体現象学を、どう教育の中に応用できるかに取り組んでいます。では、拍手をもってお迎えください。

基調講演4
サーカスと身心変容技法

奥井　遼

ただいまご紹介にあずかりました、奥井と申します。京都の同志社大学からまいりました。先ほどまではとても緊張していましたが、張先生の歌のおかげで、場も全体的に和やかになりましたし、私自身の身体も少し開いてきました。今日お話しするのは、共同研究としてアンドリュー先生と同じフィールドに行かせていただいた、フランスの現代サーカスの学校についてです。アンドリュー先生は、フランスの哲学者にありがちな、いわゆる安楽椅子的と言いますか、書斎にこもって本をずっと読んで、セオリーだけを考えるというようなスタイルの先生ではなくて、むしろ現場に出ていって、現場のパフォーマーとかアーティストと一緒に対話をしながら、一つの理論をまとめていくというスタイルの先生です。私もそういった姿勢に学びながら、フランスで研究をしてきました。

現代サーカスという分野は、日本ではまだまだなじみがありませんが、フランスでは非常に人気になりつつあります。身体能力が優れた若者が、スポーツ選手になるのは、競争があまり好きではないので、ちょっと嫌だと。でも何かをしたいというときに、アスリートでもなく、既存のダンサーなどでもなく、新しいジャンルの、サーカスのアーティストになるといった選択肢があるわけです。いまの小学校とか中学校とかでも、体育の時間にサーカスをちょっとやってみようとか、学校のグラウンドとか体育館にトランポリンを持ってこようとか、そういった流れが出始めまして、非常に面白い、ダイナミックな領域であるわけです。

さて、「マン・ア・マン（Main à main）」と言いまして、二人組アクロバットの写真ですけれども、人の手の上で逆立ちをするのも非常に難しいのに、さらにもう一人の身体の上でやるという、常人離れした身体技法があります。この映像は二〇一五年に撮影しましたが、サーカス学校の生徒の人たちがお祭りを開いたときの映像です。このサーカス学校というのは、フランスの国立の学校で、国がサーカスのアーティストを育てることをサポートしています。非常にハイレベルで、一学年二〇人前後しかいなくて、フランス国内外から学生が集うというものです。サーカス学校はほかにもたくさんありまして、子どもや大人が一緒にサーカスをつくっている場もあります。

この学校の一部の生徒は、キャラバンを買って、好きなところに駐めてキャンピング生活みたいなことをふだんはしています。その中でも、農場を借りて住んでいる場所がありますが、その場所に友人であるとか、両親であるとか、親戚を招いて、お祭りをするといった催し物がありました。

ここで見ていただきたいのは、人の上に立つというしぐさではありますが、これは見てのとおり、常人離れしたテクニックであるわけです。立つという動作は、日常的なしぐさで、足で軀幹を支えるものです。足の裏を床につけて、それから、股関節と膝関節を伸ばして、その上に骨盤を連ねて、軀幹、頭部がその上に乗る。ところが、サーカス学校の人たちと一緒に考えてみると、立つという動作がいかに複雑な身体的な知を必要とするかということがよく分かります。

この映像では私です。ちょっとトレーニングをしてみようということで、生徒に誘われて、肩の上に立ってみました。もう見てられないですよね、いまにも落っこちてしまいそうで。このとき感じたのは、土台の彼の肩がとても柔らかいということです。筋骨隆々な若者なので、もちろん筋肉が張っていますが、立つという条件を彼の肩に求めたときに、肉の表面が本当にぐにゃぐにゃで、およそ立つことを支えてくれる肩ではないということを感じました。同時に、ふだんわれわれが立つときに、動かない、ある程度の硬さのある地面をいかに必要としているかということが明らかになりました。

それを踏まえた上で、もう一度この写真を見てみると、ある特定のわざなり、テクニックなりがあるということにお気付きではないでしょうか。そう、このしぐさです。下の人の手がみな同じポーズですね。同じポーズで支えています。真下の人だけでなくて、真ん中の人も同じポーズをしています。すなわち、立つということを、彼ら

Main à main

はいかに実現しているのかと言いますと、大事なのは、すね、あるいはふくらはぎの一部が、下の人たちの身体にびっちりと接触をしているということです。この動作をしっかりとすることによって、足の裏の少ない接地面だけでは得られなかった安定が得られるようになるというような構造になっているわけです。

このコツについて、生徒がアドバイスをしてくれました。「スキー靴のように、すねをロックするのだ」と。つまり、スキーをするときに、足の裏で雪を捉えるとか、体重を支えるとかいうことはしておりません。むしろ、高さのあるブーツの側面全体を使って、足をもたれかからせて休んだり、側面全体に力を加えることでカーブをしたりしています。この場合も、立つということは、必ずしも床面に足をつけるということで成り立つわけではないのです。

サーカスの人たちが人の上に立つとき、彼らがやっているのは、足の底、すね、膝を、下の土台の人である受け手に押し付けるということです。股関節と膝関節は、厳密に言うと、直立二足歩行をする人のように伸びているわけではなくて、ちょっと余裕があるという姿勢を取っています。こうしたテクニックを用いることで、彼らは複雑な身体技法を、わざを獲得しています。

日常的な動作を、例えば、人の体の上でやるとか、あるいは、地上何メートルの高さでやるとかいう状況に置くことを、彼らはやっています。より複雑な状況に、あえて飛び込むことによって新しい動作を獲得するわけですが、そのとき彼らがしていることは、日常的な動作の解体、それから、それの再構築ということであります。空中ブランコに乗る人とか、綱渡りをする人であるとか、大型リングに入ってぐるりと回るということを彼らはふだんやっているわけですが、重力との関わりであるとか、バランスの取り方であるとか、あるいは歩き方そのものを、もう一度解体して、新しい環境に適応するようなかたちで再構築していく必要がある。これが彼らの身体的世界です。アンドリュー先生の言葉で言うと、意識以前の身体が生きている世界であります。

もう少しここで、先ほどの話と合わせて考えていきたいのですが、では、日常的動作の解体、再構築というのは何となく分かる気がしますが、具体的にどういうプロセスがこの再構築をもたらすのかという点についてです。哲学的なバックグラウンドも少し意識しておりまして、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』を書いたときに、習慣の獲得をいかにして人は実現するのかといった話の流れで、「手持ちのものとなっている意味が、突然新しい未知の法則によって組み合わされる」と言いました。つまり、足の裏は歩くためにあるとか、そういったふだんの私たちの体が持っている意味というものが、ある新しい環境に入ることによって、未知なる、これまでなかった法則が身体を新しく組み合わせていく。そのことによって、また別の技なり、文化的な構築、つまり、新しい習慣が生まれるということを彼が言ったわけです。言葉で言うのは簡単ですが、では実際に、未知の法則があるとか、手持ちの意味が組み合わされるというのがどういうことかについて、あまり議論がありませんでした。そこで実際に、調査に行って調べてみようということであります。アンドリュー先生もそうですが、わざわざサーカス学校に行くのは、芸術作品なり、一つのサーカスのわざであり、そういったものを完成されたものとして見るのではなくて、それが完成されていくプロセスを、しっかり厳密に捉えようというような試みを大事にしているということです。

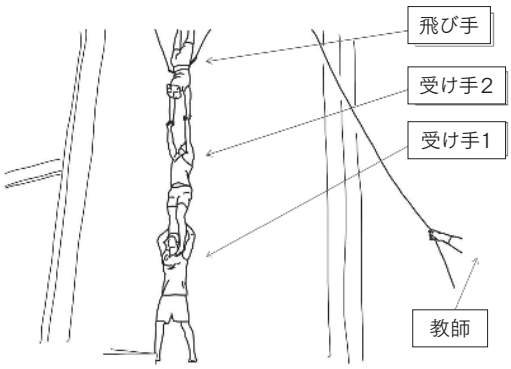
さて、同じく、マン・ア・マン、アクロバットのトレーニングですが、議論を深めていきたいと思います。この日は三人のパフォーマーたちが、非常に難しいわざにチャレンジしていました。ここに先生がいて、命綱があって、この人が落ちてしまいそうになると、この先生が綱を引っ張って、けがをしないように守るというような仕掛けになっています（本誌一〇一－一〇八頁参照）。

この三人の人たちは、ふだんトリオを組んでいませんが、この日だけ即興的に組みました。この人が、この上で立ち上がるということだけでも難しいのに、さらに、この人の手の上で逆立ちをしようと試みる。非常に難易度の高いわざであります。このわざを、身に付けるとまではいかなくても、成功までどのようにたどり着いたのかということを見ていきたいと思います。

これが全体的なプロセスであります。まず、上に上がるということすらできない。何回も何回もやっています。最後にようやく形になったかなというところまでたどり着くわけです。すごいですよね、これは本当に。この間、先生と生徒が一時間ぐらいにわたって、延々と、ああでもないこうでもないと言いながらわざをトレーニングしていきます。最初の問題は、先生によれば、真ん中の人が、腕のポジションが前すぎると。君はもっと真上に腕を伸ばさないといけないと言いました。これがその場面ですが、われわれから見ると、十分真上ではないかと思いますけれども、どうも上に安定をもたらすためには、もう少し真上にしておかないといけない。

面白いのは、彼が主張するには、いかにも偉そうなポーズで言っていますけれども、「僕は腕を伸ばしていたよ」ということです。でも先生は「いやいや、前だった」と。ここで、彼の身体の位置と、主観的な位置が、実際とずれていることが分かります。このやりとりですが、「僕はずっとこうだったよ」と生徒は言っています。でも

Main à main



そこまで先生が言うのだったらということで、次に、生徒は頑張って上に持っていこうとするんですけれども、この次です。「いやいや重すぎる」と。つまり、ここにいったん彼が上がった上で、よいしょと持っていきたかったけれど、重すぎて、移動はできないと。もし移動させたら、今度は自分自身がバランスを失って落ちてしまうのではないかと、こういった主張です。それに対して先生が、「いやいや、上げてから移動させるのではなくて、最初に一気に持っていったらいけるよ」と言います。その場面を見てみます。（映像）

ということです。なかなかうまくいかない。なぜこの生徒が英語をしゃべっているかと言うと、彼はアメリカ人だからです。アメリカの人はフランスに行っても英語をしゃべり続ける。日本人は頑張ってフランス語をしゃべります。ここで、先生はずっと同じことを指導します。最初に上がるときにチャンスがあるから、そのときに一気に上げてしまうんだと。でも彼は、「いや、僕はそういうやり方をしていない。最初から真上にジャンプさせているだけだ」と言って、少し食い違いが生まれます。

ここで先生が、いやいや、運ばないと駄目だよと言うんですけれど、ちょっと言い方が変わってきます。上の人を運ばないと駄目と言うときに、ジェスチャーが、これまでは、真上というように言っていたのですが、「後ろに行く」という動きを含み始めるのです。

つまり、真上にやるというよりも、後ろに上げるぐらいの動きをするべきだというふうに、言い方が変わってくるわけです。それを受けて、これまでなかった新しい関係が出てきます。つまり、「僕がそのように、後ろ向きに動かしてしまうと、上の生徒がそのせいで落ちてしまわないかい」と聞くのです。それに対して先生は、「それは大丈夫だ、適応するから」と。この場面です。「彼は落ちないかい」と言っていますね。「彼が君に合わせるんだ。君が彼に合わせる必要はない」と言います。こういった発言は、実はこの稽古で最後のほうに出てきた決めの一言だったわけです。ここで稽古のフェーズが少し変わるということが起きます。

今日のお話は、この真ん中の人だけのバージョンでした。実はこの後、上の人も「僕は何も変えなくていい」と聞いて、先生は「変える必要はないよ」と言ったのに、やはり彼もこのままのやり方ではいけなかったということに直面します。お話はさらに続いていくんですが、時間の関係で、まとめに入らせていただきます。

最初に先生の外からの視点からすると、真ん中の受け手の手は、前にもたれて傾いていた。それでは飛び手を支えられないから、「真上に持っていきなさい。真上に持っていったら体重を支えられる姿勢になります」と。でも、重くてできない。自分の重心がずれるなどの問題でできなかったのですが、なぜ彼がこのままちょっと上に運ぶという動作ができなかったかというのが、やりとりの途中で明らかになってきます。

それは、飛び手へのケアでした。彼が無意識のうちですけれども、自分のやや前に持ち上げることで、上の飛び手の少しのぶれをカバーできるほどの、いわば余裕を残していた。つまり、いわば身体的なコンフォートゾーンを、やや前に手を置くという行為によって確保していたということが明らかになりました。そういう意味では、真上に放り出す、手を伸ばすということは、彼自身が持っている身体的なコンフォートゾーンを捨てて、上の人を、いわば見放してしまう。そういった状況に追い込むことであるということが、この稽古の途中で明らかになっています。これは、稽古が始まるまで、先生も彼自身も考えていなかった視点であって、まさに生徒の身体だけが知っていた意味、ということになります。

この次に、メルロ＝ポンティの言うような、新しい意味がようやくやってくるのです。それは、真上に上げるという動作は、飛び手の人を見捨てるとか、責任を放棄するということではなくて、むしろ自分がコントロールできない範囲に飛び手を放り投げることで、飛び手に自由を与えると。ここから先は彼の問題なのではなくて、上の人の問題なんだというふうに、問題をバトンパスするといった意味があったのです。これはもしかすると、日常的な習慣で、彼はふだんこのようなかたちでやっていたのを、さらにコンフォートゾーンの外に出て、新しい意味を獲得し得た瞬間であると言えるわけです。

まとめですが、日常的動作の解体、再構築の背後に、彼らの身体が持っている、やろうとしている環境との関わりや、他者との関係などがあります。その中で感じている、あるいは、受け取っている意味を一つずつ発見して、明らかにして、変えていくといった作業ではないかと思われるわけです。このように詳細に彼らの動きを見ていくと、稽古というのがダイナミックで面白い、刺激に満ちた場面であるということが明らかになると思います。それは、まさに私たちがふだん一緒に生きているこの身体が、いかにダイナミックにこの世界と交流しながら生きていくのかということの現れでもあるということになります。

私の発表は以上です。どうもありがとうございました。

鎌田　ありがとうございました。奥井遼さんはサーカスの研究をする前、淡路島の人形浄瑠璃の稽古の仕方を研究していて、その人形浄瑠璃の稽古研究を踏まえて、今のサーカス研究にたどり着いて、新しい視点を展開してくれたと思います。では、次の発表に移ります。

基調講演5
能と修験道における身心変容技法

鎌田東二

「能と修験道における身心変容技法」という題で話を進めます。修験道とはいったい何か。いつ始まったのか。その問いに対して、私は旧石器時代とか、新石器時代とか、狩猟採集時代に森の中で歩いていくというところから始まったと仮説的に考えています。森の中で、動物や植物たちの、目に見えない、さまざまな存在の力を感受して、それを初期修験道の行者たちが受け継いでいって、やがて役行者という人物にたどり着き、ある様式に体系化した。山形県の出羽三山の羽黒では、聖徳太子のいとこに

あたる蜂子皇子が、古代の身体文化、精神的霊性文化としてまとめ上げたと起源的に考えています。常に私たちは一人ではなくて、誰かが創造したときに、その先駆者がいるということを考えねばならない。これが第一点。

その修験者が森の人として何をしたかと言うと、天地自然の中に分け入って、天地自然のエネルギーを「生態智」、エコロジカル・ウィズダム（ecological wisdom）として獲得して、それを身に付けて生きていった。自然に対する深い、つつましい畏怖・畏敬の念に基づいて、生活や暮らしの中で、鋭敏な観察や経験を持って、自然と人工との持続可能なバランスをつくり上げていった。そういう知恵の総合が生態智です。これは、演劇の修行などにもつながっていくものだと思うんですね。ある種の言葉と体の生態智を身に付けなければ、演劇なんかはできないということです。

そのとき、自然の中のどのような現象を読み取るのか。例えば、雲仙とか、阿蘇山とか、御岳山とかの噴火を見て、そこにまず、ああ、すごいな、自然のはたらきは、との大きな畏怖や畏敬の念を感じると同時に、火山が活動をするということはどのような動きを持っているのかというメカニズムをよく観察して、自然の振る舞いに逆らうことなく、その力をうまく受け止めて生活の中に生かしていく。そういう智と技法がまずベースにある。

でも、それだけではありません。そこにはさまざまな技芸、先ほどの五臓の音符のようなものが結集しています。そういう意味で、修験道は総合技芸と言えます。例えば、鍛冶屋のような金属技術、生産技術。薬を使って陀羅尼助のようなものをつくる薬学医療。さまざまな加持祈禱のような呪術。それを支える自然哲学。また、土建業。さまざまな販売や広報活動。そのようなコミュニケーション術も多種多様に組み合わせながら、それらを総合的に生かしていった。だから、修験道というのは、現代で言えば、ピュアなサイエンスではないけれども、プレサイエンス的な、ある種の経験的なフィールド科学のような側面を持っていたといえます。それは単なる呪術や宗教ではない。独自のフィールド科学に基づく自然哲学、生活技術だ。その知と技が山伏修行の中に、そのシステムの中に、象徴体系の中にまとめ込まれている。

まず、山をよく歩いていて、よく知って、よく聞いて、祈りながら、その力や知恵を生きてきた。それが山伏、山に伏す、山の声を聞く。そして、山のマスターになる。そういうポジティブな意味での山伏の文化、山を伏して、山を聴くという文化が、これから先の身体知として必要だと私は考えています。

そこで、法螺貝。法螺貝を吹くということは、どういう意味を持っているのか。仏教では『法華経』という日本で一番重要な経典の中に、「大法螺を吹き、大法鼓を撃ち、大法義を演べん」とか、「必ず当に草を取って道場に坐して諸の魔軍を破すべし。当に法の螺を吹き大法の鼓を撃って一切衆生の老・病・死の海を度脱すべし」とか、その法螺をもって「諸の魔衆を破し、阿耨多羅三藐三菩提を得、法輪を転じ、法鼓を撃ち、法螺を吹き、法雨を雨らすべし」と出てくるわけです。法螺を吹くことによって、何をもたらすかと言うと、仏教の真理を広める。そのために法螺貝は不可欠だ。だから、法螺吹きというのは、『法華経』という経典の仏教真理を伝える最大の広報活動だと強調するわけです。浄土教経典の『大無量寿経』でもそういうことを言っています。それが修験の記録、修験道のテキストになると、「法螺ば声字実相の内証を金界果分の法門なり。然らば即ち教外無相の法儀を唱う。仏祖不伝の妙理を備うや。故に三世諸仏番番出世して説法大会の砌、大法螺を吹きて三界の天衆を驚かす。衆生煩悩の眠りを醒ませ、中道法性の覚位を帰さしむ。或は説きて曰く、我今大法螺を吹く声は、三千大千世界に遍く至り、耳を経て衆生の重罪を滅して、悉く皆阿字門に入ることを得。如来の説法を以て獅子の吼るに譬ふ。その故は獅子は畜獣中の王なり。彼音を聞かば一切の畜類、忽ちに死す。かくの如く如来の説法を聴かば、衆生の煩悩、忽ち滅す。然らば則ち今修験の行者、反倒して自性法身の説法を表し、即身に大法螺を具足す。文に曰く、三昧法螺の声、一乗妙法の説、耳を経て煩悩を滅し、当に阿字門に入るべし。金剛三昧の螺を吹き、魔障降伏の威を振るひ、故に長眠これを聞きて驚覚す」うんぬんと出てきます。それはどのようなことを意味するか。簡単にまとめると、大法螺の声というのは、この世界全体に、あまねく響き渡っていって、衆生の重罪を消滅させて、悟りの世界の阿字門に入らせることができる。そういう意味合いを持っている。それを山の中に行って吹くわけです。ここで法螺貝を吹いてみます。（法螺貝吹奏）

でも、これによって、三千大千界に響き渡った音が、衆生の重罪を消滅させ、悟りの境地に入っていくことができたかと言えば、そんなに簡単にいかないですね。けれども、その響きが心の中の何かをすっとさせてくれるとか、そういう感覚的な浄化とか、何かをすっと突き抜けていく、風が吹き抜けていく、そのようなものはあると思うんですね。そのような力、感覚を切り替えていく音、響きが法螺貝の中にあって、そこからより自然の声を聴いていく。つまり、山に伏して、山の声を聴いていく。そのような自然感覚力を、より深く身に付けていくということです。それが日本だけではなくて、中南米やいろいろなところにありました。これが私が吹いた日本の法螺貝です。チベットの法螺貝、ブータンの法螺貝、ハワイの法螺貝、ニュージーランドの法螺貝と、さまざまなところで法螺貝を吹く文化があります。例えばニュージーランドでは、マオリ族の儀式で法螺貝を吹く。そして、天地自然と感応する。ハワイではフラダンスをやるとき、例えば、ハレアカラ山とか、火の神の火山に向かって法螺貝を吹きながら祈りを行う。日本では縄文時代に法螺貝型の土器を制作した。ということは、縄文人が法螺貝を吹いていたと、私は思っています。そればかりではなくて、縄文人は自然に穴の開いた石を吹いていました。いま私が持っているものは穴が三つ開いている自然石です。（石笛演奏）

これは完全な自然の石なんですね。私が拾ってきた石で、自然に穴が開いている。こういう石とか貝を使って、これらがどのような響きを奏でるのかということを見抜かなければ、このようなことはできない。

先ほど、山伏のことを言いましたが、山伏というのは

日本史のある段階で役行者などがつくったと言うにとどまらない、もっともっと深い森の声を聴くとか、自然の声を聴くとかという文化の蓄積の上に出来ている。修験道とはその集合智の体系です。そして、それは日本の最古の、縄文時代の土器から、法螺貝を使うとか食べるとか、生活の中で生かすというようなことが実際あったわけです。つまり、法螺貝を吹きながら山に入って、「六根清浄、懺悔懺悔」と唱える。六根とは、先ほどから何度も出てくる五感プラス意識です。そういう人間の感覚を浄化して、自分の中にあるさまざまな曇りを取り除いていく。それが懺悔することです。そして、自己の身心を清めて、身心浄化、身心透過を果たし、自然の持っているエネルギーを、カーッと自分の中に取り込んで、リサイクルしていく状態になる。より自然と受け入れられる状態、これが自然智とか、生態智とか、自然力、いわゆる自然体に近づいていくということです。そういう身心変容技法を修験道は持っていたと思います。

それを示す一つの図絵があります。ここには、さまざまな神仏が描かれています。天手力男神とか、観音菩薩とか、九頭龍大神とか弁財天とか、思兼神とか釈迦牟尼仏だとかですが、それらが本地垂迹の関係で神仏習合している。それらの日本型曼陀羅の中でもとりわけ重要なのが戸隠の曼荼羅です。戸隠は修験の聖地です。そこで一番重要になるのは、これらの神仏を取り巻いている環境、戸隠の山です。九頭龍山とか戸隠山とか。その山に九頭龍、頭が九つある竜が渦巻いている。その九頭龍が、実は水の力を持っている弁財天だというのが戸隠曼荼羅の世界観です。その上に観音様や将軍地蔵や釈迦牟尼仏がいる。それが戸隠の奥社とか中社に祭られている神様でみんなが一体なんだよということを、戸隠曼荼羅は示しています。このような図像の中に、戸隠の自然環境と自然哲学があるということです。

もう一つの修験の聖地が、私がよく行く天河大辨財天社です。これまた神仏習合の拠点で、中世に「吉野熊野中宮」と呼ばれました。吉野金剛界と熊野胎蔵界の両方を統合した中宮。金剛界と胎蔵界が一体になっています。金胎不二である。男性性と女性性が融合して解け合っている。本尊は辨財天で、取り巻きに眷属の十五童子がいる。ここでは神主さんとお坊さんたちが、一緒にさまざまな儀式を行います。採燈護摩を神主と僧侶が一緒に厳修します。その天河大辨財天社のことについて、宮司の柿坂神酒之祐さんと二人で『天河大辨財天社の宇宙』という本を出しました。副題は「神道の未来へ」です（春秋社、二〇一八年）。

この神社がもともと何であったかと言うと、最初に琵琶山と呼ばれるようになる山の中央の部分に巨岩があって、巨岩に穴が開いていて、その穴をずっと掘り下げていくと井戸になる。井戸の中に川が流れている。そういうところに、天河大辨財天社ができた。

つまり、自然の持っている岩と、穴と、水と、地下水があって、その横には天の川が流れている。天の川は、下流になると、十津川・熊野川になっていく川ですね。上空には天の川が流れる、地上にもそれに対応するように天の川が流れている。そこを「坪内」と名付け、そのまさに天地人をつなぐ中継点として神社が建っていった。そこが修験道のセンターにもなっていきます。今年、社殿が建て替えられて、三〇周年のさまざまな催しが行われて、私も講演しました。

その天河の位置ですが、吉野と熊野のほぼ真ん中にある。那智が最終点でもあり、出発点でもあって、南の那智や熊野のほうから行く道と、北の吉野のほうから来る、吉野側からと熊野側からの両方あるのですが、天河大辨財天社の奥宮のある弥山はそのほぼ真ん中。この弥山という近畿第二番目の高山の麓に天河大辨財天社があります。この山の中を、一二〇～一三〇キロ近く「七十五靡」と呼ばれる拝所を祈願しながら山を歩いていって、その過程で、自然智に目覚めていく。そういう奥駆け修行を、一週間とか一〇日間とか山の中をずっと練り歩き、山から海に抜けていく。そのほぼ中継点、吉野と熊野の真ん中に当たるのが天河大辨財天社で。そこに修験者たちがやってきて、法螺貝を吹き、さまざまな修法や祈願を行ないます。そこに能舞台があって、さまざまな能の舞が行われます。年に二回、境内で修験道の採燈護摩が厳修されます。杉の木を段組に井桁に組み、一番上に杉の葉を挟み、天台宗修験の最高位の聖護院門跡とその一行が点火し、祈願します。そして、聖護院門跡を導師とし、その修法教導によって煩悩を消滅する。不動明王を念じ護摩の火を焚きながら、煩悩消滅を祈願する採燈護摩厳修を行うわけです。すると、境内一帯が全部煙に取り巻かれて、煙に取り囲まれながら、「六根清浄、懺悔懺悔」の状態に近づく。山では山を練り歩きながら「六根清浄、懺悔懺悔」を唱えますが、ここでは護摩の火を焚きながら、みんな一緒になって『般若心経』や各種真言を唱える。「オン　ソラソバテイエイ　ソワカ」の弁財天の真言などを一緒になって唱える中で、六根清浄を実現し、悟りに近づく、より透過された感覚の次元を生み出す。火も煙も、天河の水も全部が集まって、身心を清め、身心浄化を果たすということです。

その天河という地名をそのまま曲名にした能「天川」があります。その曲では天河は神社でもあり「白飯寺」というお寺でもあります。その白飯寺の住職がワキとして登場して霊夢を見ます。そこへ不思議な主人公のシテの女性がやってきます。その女性は実は在原業平であった。この歌の名手が愛染明王の化身であった。愛染明王という、愛をつかさどる明王の化身。「そもそもこの天の川に琵琶山白飯寺とて旧跡あり。昔、役行者、大嶺を開かんとて、まず此所にして霊験を祈り給いしに、すなわち霊泉湧き流れ、神霊円光を輝かし、山には琵琶の音をなす。行者の御前に神霊白飯をそなう故に山を琵琶といい、寺を白飯と号す。その後弘法大師此所にて千日の行をなし給えば弁財天現じ給う。弘法大師その像を移し給いて則ち当寺のご本尊なり。この山に一つの岩窟あり、これ在原業平の入定のところなり。そもそも業平は歌舞の菩薩の化現にて」と続きます。このようなことを、シテや地謡が謡うわけです。ここで謡っている内容をまとめると、まず役行者がこの地で霊験を祈ったら、清らかな泉が湧いて出てきた。そして、神の霊が円光を輝かせて、琵琶の音響を響かせた。その神霊は、役行者の前にご飯

をささげ、それ以来、山の名前を琵琶山と言い、寺の名前を白飯寺と呼ぶようになった。その後、空海がここで千日の行を行ったら弁財天が現れるようになった。そしてそれをご本尊とした。その琵琶山に一つの岩窟があって、その岩窟が、在原業平が亡くなった入定地で、業平は歌舞音曲の菩薩で、それが現れ出たのである。――と謡うわけです。そしてシテの女性は最後に、「われ業平の精霊にて、本地愛染の化身なるぞかし。いまより後も好色のなかだちの神なり。人の思いをはらさんと言い捨て、その姿、岩屋の内に入り給う、入り給う」と謡いつつ岩屋の中に入っていって、霊の世界、神の世界に戻っていったというところで終わる。

在原業平は精霊で、愛染明王の化身で、歌舞音曲の神でもある。ここは、山伏修験道の地で、男性ばかりの厳しい修行地です。しかし、そこに祀られている神は人間の恋愛やエロスに関わる神である。そういう男女冥会、金胎不二合一が、弁財天という女神として現れ、男性の歌の名手在原業平として現れる。こうして、愛染明王と弁財天の力が合一する芸能とエロスの霊験譚が能「天川」に表現されています。在原業平のお墓は、いま天川中学校の跡地にあります。そこに在原業平の歌碑も建っています。つまり、修験道の開祖の役行者、密教の宗祖の弘法大師空海、日本を代表する歌仙の在原業平の三者が三位一体となって、この地で自然力と人間のエロス力と真言と歌のマントラ力とか全部総合・統合され、弁財天と愛染明王の霊力が表出されているのです。

そこに、世阿弥の長男の元雅がやってきて、『唐船』という曲を奉納し「阿古父尉」と呼ばれる能面を奉納します。この能面裏書きに、「心中所願成就」と元雅の字で書かれています。その元雅の父が世阿弥です。以前「世阿弥とスタニスラフスキー」と題して国際シンポジウムを行いました。スタニスラフスキーは、ヨガを学び我を拡張して宇宙と一体になる訓練を目指しました。それは、「大我在り」の演技論でした。それに対して世阿弥は、その反対に「無心」の演技論を展開した。「我在り」と「無心」は、考え方としては両極です。

先ほど、膨張型、拡張型の宇宙と一体になる身心変容技法と、余計なものは全部捨て去って無のような状態になる身心変容技法の二つの極があるという話をしましたが、まさにスタニスラフスキーと世阿弥はその典型的な対極です。この世阿弥の身心変容技法の方法論は「物まね（物学）」でした。先ほどのサーカスもジェスチャーもそうですね。「ものまね」は実に重要な身心変容技法です。修練の基礎はものまねです。これは『風姿花伝』の最初の伝書の中に、重要なテーマとして書かれています。いかにしてものまねができるか。もう一つは、いかにして、そこから離れられるか、離脱できるか。それを、「離見の見」とか「目前心後」と言っています。例えばサーカスの逆立ちができるようになるためには、自分の身体感覚だけでは駄目で、先生がそばにいて、手を真っすぐに上げなさいというサジェスチョンや視点がなければ駄目です。「離見の見」というのは、主観から離れ、後ろから、上から、全体から見るということ。そういう状態に至らなかったら、「真形」には到達できない。そのとき、心を後ろに置く。「目前心後」する。目を前に、目はいつも前を見ているのでそれは当然ですね。でも、大事なのは、前を見る目ではなくて、心を後ろに置くことです。この心を後ろに置くことがどのようにしてできるか。これができれば、全体が見える。禅の公案のようですが、心を後ろに置く方法論を身に付けなさい、それができなければ能の名人には絶対なれませんよと言う。

『風姿花伝』は、能の入門書です。それに対して、「離見の見」とか「目前心後」とかを説いたもう一つの重要な伝書の『花鏡』は奥義書です。ウパニシャッド、奥義をちゃんと伝えているものなんですね。だから、非常に難しいこと、矛盾したようなことを言っています。その境地も、スタニスラフスキー・システムと比べると面白いのですが、九つの段階に分け、そのさまざまなレベルや芸風を演者は演じ分けることができなければならない。そして最高の状態の男性の役もしなければいけないし、女性の役もしなければいけない。いろいろな役柄、修羅の役も、妙齢の女の役もできなければいけない。それらを「九位」と言い、九つの段階になっています。その能が、実は修験道と結び付いているということを私は主張したい。

能が求めているものは、魔縁を静めて、天下を平和にするための「天下の御祈禱」であると世阿弥は強調します。「魔縁」とは何か。先ほど述べた「魔形」や「異形」もその一つですが、さまざまな魔が私たちの世界に忍び込んできます。それをどうやったら祓い清めて天下太平につなげるのか。それを目指すのが能である。それは、『翁』『千歳』『三番叟』の「式三番」に集約的に表現されています。そのような祝福・神事の最上最高の状態を「翁」の演技として、祈りとして上演し平和や平安を実現していく。そのとき、翁で白の面と三番叟で黒の面が使われる。特に重要なのは、黒色の尉面ですが、三番叟では演者はジャンプをします。ぴょんと跳ぶ。このジャンプが、美しく、どこまで飛べるかが、演者である狂言師の『三番叟』の神的エネルギーであり、験力であり、境地・境涯です。野村萬斎の『三番叟』は素晴らしいですが、その「揉みの段」の三段飛びが羽黒修験などの烏飛びの神事や修験道で行われるさまざまな修行と結び付いているのです。つまり、能は、演劇化された平和な時代の修験道という側面を持っているのです。そこには歌・謡の伝統があり、乱世に社会が大きく乱れていく世の中で、どのような新しい平安を創造する演劇活動ができるのか。新しい儀式をどう創作できるのか。先ほどアニシモフさんが言われたクリエイティブがどうやってできるのかを、修験道を下地にしながら能という芸能は新様式を作り上げたのです。中国や東アジアから渡ってきた伎楽や古代の神楽などを加味しながら独自の芸能文化を作り上げていった。そしてそれが白の翁面と黒色の尉面の白黒二種の両方があって、『翁』と『三番叟』がそれを代表する。翁を演じる人は白色を掛けます。三番叟の人は黒色を着ける。両方の力で世界をダイナミックに動かし、浄化し活性化する。

身心変容技法にはさまざまなアプローチがあります。同様に、その研究も諸種のアプローチができます。最新の脳科学、神経科学を使うこともできます。同時に、伝統

的なさまざまな手法、五臓の音符のような八〇〇年の伝統のあるワザや、同じく八〇〇年近い伝統のある修験道や能を使うこともできます。そのようなワザにどのような意味があるのか。そして、そういう意味は、われわれの生きた、現実の生活の中に、どのようなヒントや、生きる活力を与えてくれるのか。この身心変容技法研究会では、そういう問題を討議してきました。明日も討議がありますので、よろしくお願いします。以上で発表を終わります。

鎌田　それでは続けて、パリ第五大学博士のアレクサンドル・ルジャンドルさんにコメントしていただきます。

コメント

アレクサンドル・ルジャンドル

心と体について、さまざまなアプローチを、この場でいろいろな面で見せていただくことができました。それに関わることができましたことを、鎌田先生にお礼申し上げます。

今回五人の講演者が、心と体に対して、どうやってアプローチするかということで、講演してくださいました。それぞれの講演者の方たちが、自分のやっていらっしゃる実践の見地から、答えを見せてくださいました。それぞれ理論的な答えもあれば、経験的な、実践的なお答えもありました。今回のこの五名の方のお話と、さらに議論を続けるために、私はいくつか講演者の方たちに質問をさせていただきたいと思っております。

その前に、まず西側諸国、ヨーロッパでは心と体というのはどのように捉えられていたかというお話を簡単にします。ヨーロッパの西側諸国では、心と体について、歴史の早い段階から議論が登場しました。心と体について非常に対立する意見や議論がありました。

まず、プラトンが一つ議論を出しました。しかし、さらにもっと古い議論もあります。ホメロスがつくった『イリアス』と『オデュッセイア』という二つの、ヨーロッパで一番古い話がございます。そこでも非常に大きな対立が見られます。その後で、二元性という話が出てまいります。それは、人間の体と心というものは相いれないものではないかという議論です。その二元性がその後、ヨーロッパではさまざまなかたちで発展していきます。

まずは、存在論的二元論というものが登場します。そこでは、心と体というものはまったく相いれない、対立する存在、体制として見なされています。そして、その段階では、心か体、どちらかが価値があるという評価方法、そのようなジャッジの仕方をしておりました。

次に、二元性に対して、それを還元的に、否定的に捉えるという動きが起こりました。心と体という二極があるんですけれど、そのどちらか一つしかいらないというような感じで、一つに還元してしまうような、そういう考え方、一方だけあれば十分だという理解の仕方です。

それは言い換えれば、物質主義と理想主義というふうに分けて考えるような考え方です。しかし、思想家の中には、そういった二極対立を越えようという動き、そういうことを考え出す思想家も現れました。

スピノザはよく知られている思想家です。スピノザの言葉ですけれども、魂と体は一つであり、そして同じものであり、あるときには、それは思考の属性と見なされ、あるときには広がりの属性と見なされるとスピノザは書きました。体と魂は一つのものだとここで言っているんですけれども、ただし、そこでもスピノザは、心と体は、分けた言葉遣いとして使い続けているということが分かります。言い換えますと、心と体の二元性の違いを見せるというのは、それ自身が問題ではないということが分かります。

ですので、二元性というのは、理論的にせよ、実践的にせよ、それは捉えるための単なるツールにすぎないんだということです。二元性が良い悪いの問題ではないということが言えると思います。

次に、一九世紀末のヨーロッパの状態ですけれども、大きな変化が思想界で起こりました。ジャンケレヴィッチがベルクソンについて語っているということがありました。そのベルクソンによると、もういままでの二元性、対立する二元性ではない、別のかたちの二元性、もっとダイナミックな二元性が存在するようになるということを言っています。

長い間、ヨーロッパでは、心と体の分離というのは、意味において非常に大きな問題でした。西側諸国で二元性のことはMind-body problemというように言われています。Mind-bodyと言っていますけれども、実際はMindとBodyもう一つにまとめたものとして考えてもいいというのが結論だと思います。ただし、思想のためのツールとしては、心と体の二元論は非常に有用なものだと思われているのがヨーロッパでの現状です。

これに対して、西洋ではなく東洋では、二元論というのは、ホリスティックなもの、聖なるものとして捉えられています。心と体というのは分かれたものではなく、聖なる（一体の）ものだというように捉えられています。このホリスティックな考え方というのは、西側諸国の人たちにとっては、とても魅力的な考え方となりました。

ただ、私も東洋というのは実際何なのかというのは分からないなというのが正直なところです。神道、道教、そして仏教とありますけれども、みんな違うものというのも、自分にはよく分かっていません。しかし、どの宗教も表現の仕方は違っても、心と体の関係について表現しているものだと理解しております。今回のシンポジウムは「身心変容のワザと哲学」というタイトルで始まりましたけれど、しかし、心と体を捉える考え方において大きな違いがあると思います。

西側では、体と心というのは対立するものというふうに思われていましたけれども、もう一つ、別の考え方として、体と心の弁証法的な捉え方が東洋にはあると思いました。どういうことかと言いますと、心とは何か、体とは何か、それ自体に関心を寄せるのではなくて、その心と体の双方がどのように相互作用し合っているかということのほうに関心を寄せることが大事だ、それが東洋

だと思っています。

そして、心と体はどちらが上で、どちらが下かということも考える必要はないと思います。また、その相互関係は決して決まってしまったものではない。常に変化し得る関係だということも大切な点だと思います。この相互関係というのは常に変わっていくものだと思います。

心と体の変わりゆく関係を理解するためにこそ、身体技法は非常に有効なツールではないかと思います。身体技法は、単なる動作の各シーン、こま割りではないということです。その身体技法の下の次元で、心と体がいかに補い合っているかということを示すもの、それこそが身体技法なのではないかと思います。その方法にはいくつかあって、心と体が相互作用し合ういくつかのやり方を通して、それが訓練の間にも変わり得るものが身体技法の特徴ではないかと思います。だからこそ、心、体というように単純に二つのカテゴリーに分けてしまうことはおかしいのです。ですから、意図といったほかの概念を入れる必要が出てきます。表象がある意図、表象がない意図というように考える必要が出てきます。そして、意識のさまざまなレベル、方式もそこに関わってまいります。

これから、講演者の方への具体的な質問に移ります。二つ質問をいたします。それで議論を続けていただけたらと思います。この二つの質問の中で、一番お答えになりたいと思ったものに対してお答えください。時間もありませんので。

一つ目は、具体的な身体技法に関する質問です。心と体の二元的な方法を、まったくもうやめて考えないことにして、弁証法論的な考えに移るとします。つまり、心と体の相互作用に関心を向ける場合についての質問なんですけれども。演劇ですとか、気功といった具体的な身体技法を行う際に、心と体は、本来は融合したほうが理想的であると考えられていることが多いと思います。例えば、気功でしたら、身心合一という言葉があります。

質問なんですけれども、みなさまは演劇、気功をやっていらして、その目的は、常に身心合一、心と体の融合を目指していらっしゃるのでしょうか。あるいは、中には、演劇、気功をやっていらっしゃる中で、心と体がむしろ別々にあったほうがやっていく上で便利だ、有意義だというような瞬間ですとか、練習をしていて、そんなふうに感じるケースというのはありますでしょうか。

もう一つの質問は、こういったさまざまな身体技法によって引き出される知ですね、知恵と言いますか、そういったことに関する質問です。心と体が相互作用するということが分かった以上、理論と実践というのをこれからも分けて考えて、別々な道でアプローチを続けていくというのは、もうできないことだと思います。実際の実践を観察することによって、体と心の関係を理解することができるようになるはずです。

では、みなさまがやっていらっしゃる身体技法を、どこまで突き詰めていけば心と体の関係についての理解が深まるのでしょうか。どこまで心と体の理解というのを実践によって深めることができるのでしょうか。それが二つ目の質問です。そしてまた、心と体の関係というのはコントロール可能なものなのでしょうかということも質問に入っております。ということで、お答えをお願いいたします。

討論

鎌田　いまアレクサンドル・ルジャンドルさんから質問をしてもらいましたので、ベルナールさんからリスポンスをお願いします。

アンドリュー　一つ目の質問ですが、心と体が融合するということはあり得ません。心と身体は非連続なもので、つながっておりませんので、一つにはなり得ません。

心と体というのは、ただ一人に属しているのですが、それでも一つにはなり得ません。心と体は体という組織の中でまったく違うレベルのものですので、一つに融合することはあり得ません。なぜ一致できないかと言いますと、私たちの精神のほうは体を最終的に知ることができますが、体のほうは精神を知ることはできません。そういう意味で、私は心と体の間には非連続性があると思っております。

二つ目の質問ですが、身体技法によってもたらされる知識・知恵には限界があると思っております。その限界を超えることが大切だと思っております。そうでないと、知恵というものにあまりに頼ってしまう。一つの幻想を抱いてしまったり、逆に知恵に宗教のような名前を付けて信仰してしまうということがあるかもしれません。ただ、私がここで申し上げたいのは、必ずしも知識・知恵を得る必要はないということです。でも、得ない代わりに、常に心は体と何かのかたちでコンタクトを取り、そして体のほうも心と何かのかたちでコンタクトを取るということができていればいいのではないでしょうか。

最後に申し上げたいのですが、今日の二つの講演は非常に面白い講演でした。ありがとうございます。ただし、この二つの講演を聞きまして、やはり方法において非常に大きな違いがあるなと感じました。心が行っているテクニックと、それがもたらす作用、効果というもののつながりを常につくり続けていかなければならないと思っています。それは、作用から見ても同じだと思います。

鎌田　次にアニシモフ　スタニスラフスキー・システムにおいては、三つのカテゴリーに常に分けています。

アニシモフ

人間は常に同時に三つの流れの中を生きているという言い方をしますが、一つ目の流れというのは、考え、思考の流れです。いま私たちが、まさにその状態です。いろんなことを考えて思考しているという流れの中にいます。それと同時に、気分や感情の流れの中にもいます。三つ目が、物理的な肉体の流れの中にいます。それによって肉体的な感覚があります。暖かいなとか、あるいはおなかがすいたなという体の反応などです。

そう見ていくと、体の生活もあり、気分やなんかの魂の生活もあり、考えるという精神の生活といった三つの生活があります。私の経験から言えることは、この三つの流れは、ものすごく違いがあったりする。

例えば、肉体的にはおなかがいっぱいなのに、気分は落ち込んでいる。それとは逆で、おなかはものすごくす

いているのに気分が高揚して、うれしい気分になっているということもあります。

それと同じように、考えの流れと、感情・気分の流れも差があったりします。ある感情とはあまりそぐわないような考えを持っていたりすることもあります。

そう見ていくと、この三つの流れに私たちはどこか影響を受けたりするけれども、同時に、それをなんとか自分たちでコントロールしたいという欲求もある。例えば、悪い考えを持ちたくない、悪い考えは自分の中から排除したい、という欲求です。しかしこれらの流れをコントロールするのは、すごく難しいです。

肉体的な流れというのは、私たちにとっては、よりコントロールしやすい流れになります。ですから、スタニスラフスキー・システムでは、身体的な行動を自分たちでコントロールしていくことがすごく大切になってきました。

演劇芸術において、私たちがどういう訓練をしているのかということに触れます。私たちの訓練の目的は、魂の持っているエネルギー、あるいは精神の持っているエネルギーを覚醒させるというところにあります。普通の人は、この部分がすごく受動的な状態になっているか、あるいは眠っているような状態になっています。

俳優の目的は、魂のエネルギー、つまり感情の部分のエネルギーを覚醒させ、さらにそれを使って精神的なエネルギーを覚醒させ、お客さんに影響を与えることです。例えばお客さんの想像力が動くようなことができたら、これは私たちの目的が達成されたということになります。

イマジネーションが動くということは、精神的なエネルギーが動いているということです。人は何かをイメージすると、そこから必ず考えが生まれてきます。考えのエネルギーが覚醒されると、それに伴って感情も目覚めます。私たちが舞台上でエネルギーを覚醒させることによって、それをお客さんに伝えて、お客さんはそのエネルギーを得ようとします。そういうことを私たちは、毎回の稽古で、あるいは本番で常に訓練をしています。ありがとうございます。

鎌田　次に張明亮さん、お願いします。

張　仏教の理論で考えると、世の中の万事万物はすべて縁があって生まれてきています。この縁というのは非常に複雑なさまざまな条件のことです。すべての事物はさまざまな条件によって成立し、存在することができるのです。

例えば、このテーブルです。木が要ります。鉄も要ります。ねじも要ります。もっと大事なことは、誰かがそれを買わなくてはいけない。当然誰かが作っています。これらの条件のどれか一つでも欠ければ、ここにこのテーブルは存在しません。ですから、この机は、このような条件が同時に存在したときに、はじめてここに存在できるのです。この机は、それらの条件が整っていなかった以前にはここに存在しなかった。また、この中の条件の一つでも失ってしまうと、未来にもここには存在しないのです。仏教では、すべてのものは、縁があって生じ、縁があって滅すると考えます。この机一つをとっても、これだけ複雑な条件があるのですから、私たちの生命においては、より複雑なより多くの条件があるのです。

中医学では、すでにそれらを最も簡単にして、有形のもの、気、精神、この三者が結合したものであると考えています。少なくとも、この三つの条件が整うことによって、私たちの生命が存在します。この点からいえば、体と精神は完全に融合することがないという考え方に同意します。

体と精神というのは、完全に融合することはできない。しかしフランス語では、よくこういう言葉を言いますね。"Mais"（メッ）、「しかし」です。生命というのは、もともと一つの過程なのです。生命は、体、精神が要ります。さらにさまざまな条件をこの体のなかに存在させなければなりません。そうすることによって、はじめてこの生命は存在するのです。このような条件が失われてしまうと、私たちの、いわゆるこの生命というものもなくなってしまいます。

中医学の方法は、できるだけさまざまな方法を用いて、いまの私のこの状態を保ち続けること、損なわないようにしようとします。ですから、体の鍛錬、心の鍛錬、さらにもっと大事なのは体と心の両者をつなぐものの鍛錬、即ち気の練習が必要なのです。今の状態の自分を、できるだけ長い時間、存在し続けるようにするのです。

これは、一緒に存在させるのであって、融合させるのではないのです。最終的には、それらの条件が整わなくなり、保持できなくなり、生命が終了するのです。もし私が、いまの自分が必要でなければ、その訓練をする必要もないのです。これが私の理解です。

鎌田　次に奥井遼さん、お願いします。

奥井　身心二元論は、何百年と哲学の中で議論されてきたので、短いコメントで回答することはできないのですが、いい出発点があるのではないかと思いました。京都大学におられた人類学者の菅原和孝先生が、身心問題を考える上で、こういうことをおっしゃっていました。「心と体はワインオープナーのようなものだ」と。つまりワインオープナーには、くるくる回して、力を加えて、きゅっぽと抜くタイプと、かかしみたいな、最後に腕をぐいっと閉じてすぽんと抜くものがあります。その二つの種類があるけれども、どちらもワインオープナーであるとおっしゃいます。これが心と体の違いではないかと。確かに考えてみると、コルクを開ける道具だということにおいては、まったく同じカテゴリーです。つまり人間という意味では、一つのカテゴリーに入る。けれども、コルクを開けるという機能の点では同じですが、形態が違う。一方はわりとメカニカルな形をしていて、もう一方は単純な形をしている。一つのものなんだけれども、二つの現れをしているんだとおっしゃっていました。

それを私なりに言い換えますと、人間という存在の中に、いくつかチャンネルのような、何かとつながる回路がある。その一つが身体であって、もう一つが心である。あるいは魂というチャンネルがあるかもしれない。

そう考えると、例えば今日のご発表を昼から聞いていて、アンドリュー先生のご発表は、膨大な知の貯蔵庫みたいなところから、わあっと出てくる知識を受け取って、知的に脳みそが回転していたという体感を得ました。と

同時に、アンドリュー先生は、この舞台を下りたり、上がったり、ものを投げたりということをして、体が思わず反応するような場面もありました。それからアニシモフ先生のお話は、パワーポイントなしでとうとうと語られる中での、内なる情熱みたいなものが伝わってきて、アニシモフ先生がしゃべり終わって、通訳の方に対してもジェスチャーを与えるようなしぐさをされていて、すごく魅力的だなと感じました。それを見ると、自分の体が一緒になってジェスチャーをしたくなる気持ちになる。張明亮先生の場合は、文字どおり身体的なしぐさを通して自分の体が変わるということを経験しました。

このお三方の発表の、いわばスタイルに自分がどう向き合ったかなと考えると、あるときは頭が動いて、そのお話を聞いていた。あるときは自分の体が共鳴して、その意味を受け取った。そういうふうに、いくつかのチャンネルにおいて、自分と講演者の間にコミュニケーションの回路が開いた。こういった感覚を持ちました。

そういう意味で、心と身体を実態的に捉えると、まったく別の、デカルトが言ったように、一つは物質の延長であって、一つは精神であるという、存在論的に相いれないことになってしまいます。ですが、いくつかのチャンネルを持つ人間のうちの一つが心であり、一つが体であるという理解ができるのではないかなと考えました。

サーカスなどにおいても、やはりそれは重要で、例えば頭では、理屈では分かるけれど、身体はついていかないとか、逆になぜ成功したのか分からないが自分の身体はできたという状況が、どちらもあり得るわけです。それは、例えば考えるというチャンネルにおいては答えが得られたけれども、身体というチャンネルでは、それがブロックされた。あるいは逆に、考えるというチャンネルはブロックされたけれども、身体というチャンネルは開いたといった状態が起きると、そういった現象になってくるのかなと考えました。

鎌田　四人の方がルジャンドルさんの問いに答えてくれました。私はまだ答えていませんが、先にルジャンドルさんからいまの四つの答えに対してリコメントがありましたらお願いします。私はその後で答えます。

ルジャンドル　まずは、さまざまな違ったお答えをくださいまして、本当にありがとうございます。実は、ほとんどこの質問に対して、私自身が確信のある答えというものを持っておりません。みなさんの答えと比べたら、本当に悪い答えしか私の中にはないのです。私は、個人的に私がみなさんに投げかけた質問を通して、私自身の研究をこれからも続けて、日本でもフィールドワークを行っていこうと思っています。

いま私が確信できるのは、心と体をそれぞれ相反するものと見なすべきではないということだけです。ヨーロッパでは長い間、心と体は相反するものだと見なされてきましたが、ヨーロッパでも、少なくともこの一五〇年前ぐらいからは、心と体が相反するものだという考え方からは脱却しつつあります。ただ、だからといって、心と体が今後は完全に一体化して融合していくという安易な、簡便的な答えにはならないと思っています。そしてまた完全ないいかたちのバランスが取れた身体と心のバランスというのは、決して一つではないと思っております。いくつかのバランスがあるのではないかと思います。今回の、それぞれの講演者の方たちが、それぞれなりの心と体のバランスの取り方を見いだして、お話ししてくださっています。

鎌田　ありがとうございます。ここで、鶴岡賀雄さんにコメントをしてもらって、最後に私が総括的に議論をまとめながら結びとしたいと思います。

鶴岡　突然のご指名ですが、聞いていた者の代表として、総括的な印象を言わせていただきます。大変濃密な四時間でした。そのためでしょうか、最初のアンドリュー先生の講演がもう遠い昔の話のように感じられるほどです。その後、アニシモフ先生、張先生、それからお若い奥井さん、ルジャンドルさん、もちろん鎌田東二さん、それぞれの方が濃密な世界を持っていて、シンポジウムといっても、聞いているだけでも疲れるほどの密度でした。それぞれの人が大変強い発信力と言葉を持っていて、世界を持っていて、方法を持っていて、それをここでぶつけてくれたと思います。

それでわれわれは、とても豊かな経験をしたと思うのですが、ありがたかったのは、大変に優れた通訳の方がいらっしゃったことです。私は、フランス語は少し分かるのですが、ロシア語と中国語はまったく分からないので、アニシモフさんが美しい迫力のあるロシア語で話しているときは、先生のロシア語を聞いて、何かを感じています。その後、見事な通訳をしてくれる。張さんの場合も、もちろんそうでした。まったく意味が分からない。でも、言葉を聞く。そこで、その間、何をしていたかというと、十分にアニシモフ先生や張先生のメッセージを、音として、声として受け入れていたと思います。その後で日本語になって意味が入ってくる。そこにも体と心というもの、あるいは知性と肉体ですか、その不思議な関係を感じることができたように思います。そのこと自体も大切な経験で、ですから通訳が入ったぶん、時間の無駄だったなとは誰も感じなかったんじゃないかなと思います。それは、見事な通訳の、三人の方のご努力だと思います。それもお礼を言いたいと思います。

鎌田　いま鶴岡さんが言ってくれましたように、通訳できるということ自体が二元論を超えていく可能性があると僕は思っています。通訳は、やっぱり完璧にはできませんね。でも、通訳できるということは、すごいことじゃないでしょうか。つまりある一つの次元が共有できるということですよね。違っていても、いびつであっても。ですから、二元論は完全に正しくないと思います。しかし、一元論も不備である。現象は分かれているから、ばらばらだから。私たちの心も体もばらばらになってしまうということがあって、病気になったりしますよね。だけれど、心の状態の持ち方によっては、体の状態がよくなるということも経験しています。だから、極端な一元論も極端な二元論も間違いだと思います。もう一つ、三元論という考え方があると思います。それは弁証法と言えるのか微妙なところで、違いも考えなければならないところです。

昨日私は、「体はうそをつかない。しかし、心はうそを

つく。けれども、魂はうそをつけない」という言い方をしました。うそをつくことのできる心をわれわれが持っているというのは万国共通して分かると思います。人間の特徴は、うそをつけるということだと思います。心の中で思っていることと違う言葉を語れるということだと思います。でも、違う言葉を語って、うそをついていても、どこかで真実が見えてくるというか、暴露されるということがあるわけです。その真実が暴露されるというか、現れてくるという瞬間をわれわれは体験できるので、一致する可能性はあると思っています。ですから、私は、二元論者でもなく、一元論者でもありませんけれど、三元論というものを媒介にすることによって、共通のものを見いだすことは可能だという立場です。

密教や修験道の考え方の根本に、空海の密教の考え方があるということを最後にちょっと付け加えます。密教の考え方の根幹には、すべてが一致するという状態を生み出す。神秘的合一を生み出します。そのとき、二種類の考え方を持ちます。世界は二つに分割されている。それが、金剛界と胎蔵界です。男性原理的世界と女性原理的世界。中国的に言うと陰と陽。もっと抽象化して言うとプラスとマイナス。でも、そのプラスとマイナスを一つにするためには、三つのやり方を通してしか一つにできないと空海は言います。

その三つのやり方というのは「三密加持」で、「身・口・意」という順番で一体化を進める。まず体。次に言葉、口。体と口・言葉の後、最後に意識、つまり心。これを大日如来とその使者の不動明王の一つのエネルギーでつなぐことができたならば一致の状態を生み出せる。これを「三密加持」と言いました。この「三密加持」の状態を生み出すために、宇宙全体を流出させた大日如来という超越的な仏がいるのですが、その仏とコミュニケーションしなければいけません。その仏とコミュニケーションするために特別の体の動きをつくります。それは印を結ぶことです。手に印を結ぶ。口にマントラを唱えます。特殊な言葉を唱えます。そして、曼荼羅という図絵をイメージすることによって、意識の状態を究極の存在とエネルギーを貫かせるという修行をします。

私は、考え方として可能だと思いますし、瞬間的にも、あるいは、ある持続した状態で、そういうエネルギーの一体化を生み出すことができると思っています。だけれど、それは元に戻ります。日常に戻っていきます。ばらばらの状態、本人の状態に戻っていきます。でも、それを行き来するのが密教の一つの修行になる。特に重要なのは、体と意識をつなぐときに特別の言葉があるということです。その特別の言葉は意味不明。重要なのは、意味はよく分からない。先ほどアニシモフさんが言ったオノマトペに近い。「ことこと」「かたかた」「とんとん」みたいな。そういう一種に「ことこと」「たんたん」という、物と心をつなぐ宇宙語みたいなものが、そのエネルギーのレベルではある。そういう特殊な言葉を通して通じ合うというか、一つの流れに乗ることは可能じゃないかというのが私の考えです。日本人の中でも、考えはみんなばらばらですので、これは鎌田東二個人の考えであります。

今日は、音がいくつか出てまいりました。最後に先生方に心からの感謝の気持ちと、最後まで粘り強くというか、辛抱強く熱心に聞いていただきましたみなさまに、もう一つの活力というか、力を一緒に感じてもらうために、最後にもう一度、法螺貝を吹いて終了したいと思います。

（法螺貝演奏）

三日目

身心変容技法研究会国際研究集会

演劇的身体と気功的身体の哲学とワザ

日時：二〇一八年一二月二日一三時～一八時
場所：上智大学四谷キャンパスL号館911会議室

趣旨説明

鎌田東二

（法螺貝吹奏）みなさんに、この周囲を説明したいと思います。私から見て左側、みなさんから見て右側は「ホテルニューオータニ」です。上智大学の校舎から歩いて一分で「ホテルニューオータニ」へ抜けていけます。みなさんの後ろのほうにあるのが赤坂離宮。そして新宿方面のビルが見えます。上智大学は日本で一番便利な大学です。その立地をカトリックのイエズス会が明治時代に取得した。東京でも高台の見晴らしのいいところを押さえて、そこにイグナチオ教会という、イグナチオ・デ・ロヨラというイエズス会の創立者の名を冠した教会を建てました。それが、上智大学の起こりになります。上智大学は大正二年、一九一三年にできました。それから一〇五年たって、異教徒の神仏習合フリーランス神主の私が上智大学に来るというアクシデントがありまして、こういうところで法螺貝を吹きながら授業もやっているというわけです。

さて、最初に、これまでの議論の整理をしておきたいと思います。「身心変容」ということをテーマにして私たちは議論してきました。身心がどういうふうに変容していくのか。ボディー、体は形を持っている。その形を持っているものが、より理想的な形にどう転換変容していくか。これをルジャンドルさんは三つの言葉で説明してくれました。「有形」から「無形」を通って「真形」に至ると。では、その「無形」は日本や中国でどう表現したかというと、自然とか、タオ・道とかという概念が、「無形」と「真形」の間をつなぐ言葉になります。

ところが、私たちはさまざまな修行するプロセスで、間違いや失敗や、挫折や、うまくいかないことがいっぱい起こります。そのときに、うまく「無形」を通過して「真形」に行けず、さまざまな違う形に変形します。予想外、想定外の、望まぬ身心変容が起こり得ます。失敗の例も

あります。それがデモーニックになると、オウム真理教のような状態へ突入することがあります。「真形」に至らず「魔形」に変容します。仏教は、特に禅では「魔境」という状態があるということに注意を払ってきました。気功のほうでは、「走火入魔」とか「偏差」と言いました。すごく偏りを持った状態とか、自分自身でコントロールできない状態に入る。自分の中に火がついて、燃え盛っている魔的な状態に入るので、自らをコントロールできない。何かに乗っ取られているような状態になる。

この「身心変容技法研究会」は、身心変容技法というものをさまざまな角度から、文献、思想、フィールド、実験、臨床を通して研究してきて、それを教育、医療、ケア、セラピーなどに還元したい、学術的貢献をしたいと思っています。身心変容技法は、人間が生きてきたさまざまな、例えば狩猟採集生活とか、生存やなりわいに関わり、その生活から生まれてきた儀礼や芸術や、治療や武術のようなものと結び付きながら発展して、世界のあちこちで、さまざまな身心変容技法の形やワザとなり伝承されてきました。その過程に神秘体験とか癒しとか、いろいろ不思議なことが起こりますし、さまざまな修行、伝承されてきたワザや形があります。

しかし、うまくいかないと魔的なものが働くので、「霊的暴力」が発生します。それが、戦争に発展したり、さまざまな対立や闘争を生み出すことにもなります。現代はさまざまな対立や戦いを孕む乱れた世の中ですので、そういう乱れた世の中でどういうふうにして調和とか再生とかよみがえりとか組み替えとかをつくり上げていくことができるかを目指して、できるだけ明確な研究成果を出して社会に還元したい。そのためにも「魔形」や「異形」を含む「霊的暴力」という負の身心変容過程を学術的に整理しないといけない。

初日に、アンドリュー教授が「リビングボディー」（生きている身体）と「リブドボディー」（生きられた身体）の違いを明確にしてくれました。この間に起こってくるさまざまなずれ、差異、意識したりコントロールできない動きがどうやって起こるのかを、反射と感情と知覚の関係性を通して非常にクリアな議論を提示してくれました。また、いまフランスで起こっている身体現象学とかニューロサイエンスとかを通したポレミックな議論を紹介しつつ、自分の考えを展開されました。私は、アンドリュー教授の「ボディー・エコロジー」や「エメルジオン」に非常に興味を持ちますし、共感しております。「エマージョン」、「エメルジオロジー」を新たに提唱している点が、アンドリュー教授のアフター現象学の最新の成果です。

それに対して、昨日、アニシモフさんが問題にしてくれたのは、「インスピレーション」です。直感（直観）や霊感を演劇的な身体としてどういうふうにクリエイティブなものにくみ上げていくことができるか。その「インスピレーションへの道」と、インスピレーションとクリエイティブなものの関係性を実践事例をもとに話してくれました。私たちの小さいエゴが、どこかでもっと大きいものにぶつからないといけない。そのとき、無意識とか潜在意識は、われわれの中に眠れる古代性、野性を目覚めさせてくれる。自分の小さい自我は、近代的なもので、さまざまな関係性でつくられているので、われわれの中に眠っている原始性をどうやって掘り起こすか、そこへどのようにダイビングできるかがインスピレーションの道の問題だと思います。

また、張明亮老師が話してくれた「五臓の音譜」は、古代から伝承されてきた「木、火、土、金、水」という中国の五行の哲学に基づいて、その五行が心臓や肝臓などの五臓六腑の働きにつながっているので、それをどう養生し、調和的で健康な状態にして、八〇〇年、一千年生きる身体をどうつくるのかという道と探究だと思います。そのとき、バイブレーション、リゾナンス、つまり共鳴とか振動をうまく使って、声や音を体の中に響かせることによって、深く大いなる力を目覚めさせ活性化させようとするワザを編み出した。それが「五臓の音符」のワザと実践です。

先ほど「真形」という言い方をしましたけれども、古代から、「真我」とか「大我」とかという言い方は中国でも日本でもされてきました。日本では、もう一つ、自然体とも言いました。昨日の私の話の一番のポイントは、修験道というのは霊験を得ようとする身心変容技法の探究ですが、森の中で身体を透明な状態にさせていくことによって自然体になることを目指していく道です。そのとき、直感を引き出し、振動を感受し、調和に向かって働き合っている。その中で、私の話のもう一つのポイントは、その修験道が能という芸能につながって、この霊験を働かせていく働きを美学的に昇華し純化して「幽玄」や「妙」という状態をつくり出そうとしたことの指摘です。それが能という形式になっている。ですから、能も無意識とか振動とかに非常に関わっています。能の謡は、グレゴリオ・チャントとも通じます。謡いの声の響かせ方はまさにバイブレーションで、レゾナンスを生み出します。能の謡の場合、ほとんど意味が分からないくらいに長々と響かせていく。これは一種のマントラだと思います。

そういう状態をつくり出すことによって、体の中の野性とかエコロジカルな知恵やエナジーをよみがえらせようとする。簡単にいうと、意識と無意識との間の関係性です。自我と無意識とつながる身体との関係性をどう動かし働かせるかによって、もっと深い超意識や至高の天とか道とかに通じていく。至高性については、それぞれの宗教や信念体系の違いでいろいろな言い方がありますが、このあたりの関係性を宗教やさまざまな修行体系は意識し、言語化しつつ説明してきたということだと思います。トランスパーソナル心理学は無意識と意識と超意識の関係性を全体として捉えようとしてきたと思いますが、現在の脳科学、ニューロサイエンスやマインドフルネス瞑想などで明確になってきたのは、意識と身体、脳と心と身体との関係ですね。

さて、今日のアニシモフさんの話は、まさにこうした、意識と無意識と超意識と演劇身体がどうつながるかという問題になります。アンドリューさんの「エマルジョン」、創発というのは、もっと深い身体的な無意識レベルの状態だと思いますが、そこから創造性にどう展開していくのかがアニシモフさんの探究のポイントだと思います。そ

してそれを、健康、養生という領域につないできたのが張明亮さんの課題です。では、アニシモフさん、よろしくお願いします。

報告1
演劇的身体とワザ

レオニード・アニシモフ

国際シンポジウムを行って、本日、三日目になります。いろいろ討議を重ねておりますが、私が思うには演劇そのものが、私どもが討議しているユニークな主題の一例になるかと存じます。

まさに身体変容というものは、演劇においてアーティストが、いろいろな才能、能力を高める練習、訓練の中で、生み出すことができます。このアーティストが目指す才能の頂点は、まさに変身を遂げる状態です。

簡単な言葉で申しますと、そのような修行を通して、アーティストは自分自身であり続けながら変容を通して、修行を通して、体と心の両方を変身させることができるということです。自分自身のままでありながら、まったく別の存在になります。ですから、その変容を遂げた後は、アーティストはまったく別の考え方をしますし、別の感覚、感性を持ち、そしてまた別の生活を営みます。

ですから、すべての芸術に関わる芸術家は、演劇だけではありませんけれども、本当に生活自体が非常に複雑で困難なものです。それがなぜかを説明しましょう。

音楽家には楽器があります。画家にはキャンバスと筆があります。建築家には建材があります。演劇のアーティストの場合は、いままで私が申しました職業の方とは違って、たった唯一、一人の人間でありながら作品の作者であり、そしてまた道具、音楽家でいえば楽器といいますか、そしてまた演技者であります。

分かっていただけるかと存じますけれども、その体自身が、その人自身が道具、楽器のような機能を果たすということは、音楽家が持っている楽器とアーティストの機能をすべて果たさなくてはならないということであり、それは非常に困難なものです。

今回のシンポジウムを通しまして、サーカスの練習の断片を見せていただきました。いま、私たちはこの上で、サーカスの練習というものがいかに大変なものかを自覚致しました。しかし、ドラマ劇場、演劇で働く俳優たちの仕事というものも、サーカスの芸人の大変さに負けないほど非常に困難なものです。例えば、ドラマ劇場の俳優になるために修行をするわけですけれども、その過程で、俳優といいましてもすべての芸の領域をパスしなければなりません。これはつまり、演劇の手法であり、サーカスであり、オペラであり、バレエであり、俳優に求められるすべてのことです。

しかし、いま私が言いましたことは、その先にある創造的な才能を磨くための準備段階に過ぎません。冒頭にも言いましたように、一番大変で、一番困難な、極めがたい状態というのは、変身を遂げる状態です。ですから、ドラマ劇場の俳優の経験を通して、身心変容、あるいは身体変容の経験、実験を極める、研究することが非常に興味深いということを申し上げることができます。

三〇〇年くらい、ドラマ劇場のアーティストは、他の芸術のアーティストよりも遅れておりました。ドラマ芸術のはるか前に楽譜というものが現れていましたし、絵画、描画の技法、彫刻の技法は、かなりのレベルに達しておりました。長い間、演劇の楽譜、総譜、また理論というものは存在しておりませんでした。そして、その問題はいまでも続いております。

アメリカのさまざまな大学の教授が集合しまして、ニューヨークで演劇専門の会議が行われました。私が本当に驚いたのは、その会議に出ていた半分は、もと役者、半分は、もと聖職者でした。

一〇〇年前になって、ロシアで初めて学術的な意味の演劇の手法、つまり創作の仕方の基本となるものが生み出されました。それがまさにスタニスラフスキー・システムです。これがドラマ劇場の俳優たちが知らなければならない学術的な知識であり、基本であるわけです。

スタニスラフスキー・システムですけれども、こんにちにおきましては、世界中で、解釈の仕方、理解、そして専門用語が使われております。各国の大統領や総理大臣でさえ、スタニスラフスキーの基本用語を普通に使っております。その偉い方たちは、超課題ですとか、アイデアだとか、課題というものを平気で使っているわけですけれども、実際には、それが何ぞやということは何も分かっておりません。

つまり、私が言いたいのは、さまざまな分野での創作活動、あるいは創作的な営みの中に、このスタニスラフスキー・システムが非常にアクティブなかたちで投入されているということです。

作曲家でも、あるいは芸術家、例えば画家とか作家とか、みんなスタニスラフスキー・システムを用いております。これを私は素晴らしいと思っております。人間の自然の法則を打ち出しているのが、このシステムであるということを私は強調いたします。

きのうも申し上げましたけれども、クリエイティブな人間にとって、ふだんやっていることの目的は、インスピレーションを得ることです。インスピレーションを得るための道こそ、スタニスラフスキー・システムです。

このシステムは、学びさえすれば身に付けることができるというものではありません。簡単に机上の学問として学ぶことは不可能です。そのシステムが自分自身にならなければなりません。とても簡単な言い方をすれば、飲み込んで体の中に入れなければなりません。

つまり、神経系統、内臓系、そういった身体の内部を変えるまで、自分自身の考え方や知覚を変えるまで、そこまで人を変身させ、変えて、まったく別の人間にならなければならないわけです。この段階について今日、私はみなさまにお話を申し上げたいのです。

この三日間は、身心変容技法ということでしたけれども、今日は、私の講演のテーマが「身体」というところで狭められておりますので、身体のトレーニングということをアクセントに置きながらお話ししております。も

し、みなさんが必要だと思って興味を持たれるのでしたら、私は身体のほうにアクセントを置いた訓練と、その練習を、体を使ったものをお見せすることができます。

いつもマイクを使っていなければならないですか。私は、マイクを使って話すのに全然慣れていないので。動きながらのほうが頭が働くのです。体、体です。

ある動作をするための主な段階です。まず第一に、クリエイティブな状態をつくり出さなければなりません。クリエイティブな状態が第一です。そのためには、もちろん勉強しなければなりません。人間が持っているいくつかの特質と能力を発揮して行わなければなりません。

人間の体の中で発達させなければならない五つの資質があります。第一は、体を自由にすること。ここにいらっしゃるみなさま方、すみません、残念ながら九〇％の方は、非常に余計な緊張状態でいらっしゃいます。それは全然普通なのでご心配なさらないでください。大丈夫です。

例えば私たちは、もう大人なので、子どもとかネコとかと比べた場合、もっともっと複雑な動物です。ネコとか子どもが寝ていれば、それだけのことですけれども、複雑な大人の人間が寝ている場合には、またもっといろいろな意味を持っています。

ですから、エネルギーが体の中で、もっと自由に、伸びやかに、本当に素晴らしく動きを遂げるように、私たちは余計な緊張を解かなければなりません。

私自身、個人的に、身心統一合気道というものをやっております。私の先生は、私の扱い方に非常に困っています。なぜかというと、やはり凝り固まったものがあるので、それからフリーになることが大切だよということです。

私がまだ学生で、演劇芸術、演劇学を勉強しているときに、四年間、筋肉の解放の勉強をしたわけです。演劇教育の中で、筋肉の解放というのは絶対に必要な分野で科目でもあります。

スタニスラフスキーは、一番シンプルな方法を採りました。スタニスラフスキーが言いました。例えば重たい机を開けて見ろ。開けながら、すごく難しい数式を解いてごらんと。普通の人間の生活の中で、何かを思考する、知覚したり、考えたりすることは、非常に難しいのです。なぜかというと、常に私たちは重たいものを抱えている状況なのですから。

心の中のハーモニーが乱れているときに、私たちはうまく考えることができない。うまく感じることができない。そして、うまく注目することができないという状況に陥ります。

私どもが発達させなければならないということでやっている第二の大切な点は注意です。残念なことに、注意を払う、注意全体を見るということは、なかなかできないことです。普通の方はとてもこの能力が弱いです。

私たちは、恋をしているときは、けっこう注意力が発達しています。ちょっと離れていても、その恋する人の存在を感じております。どんなことをやっていても、また、日中のどんな時間であっても、恋する相手に常に配慮し、そして目を向け、注意を払います。

しかし、このような注意を払うということは、人生の中ではめったにあることではなく、ですから、特別な注意を払うための勉強が必要です。そういうことをちゃんと勉強すれば、もうスマートフォンなんか要りません。すごく遠くにいてもお互いに感じることができます。

鎌田　テレパシー。

アニシモフ　だいたいそんな感じです。

私の親類とか家族はウラジオストクにいますけれども、ウラジオストクで彼らに何が起こっているのか、ここにいてもだいたい分かっています。私が電話をして、どうかと聞きますと、何かかんか言ってくれますが、それは状況を少しソフトにしたり、あるいは私をだましたりして、そういう言い方をしているわけです。私の心のほうが現実をしっかり捉えています。ですから、注意というのは、発達させることのできるもののプロセスだということです。

三番目の資質ですけれども、それは想像力です。人間は想像力もなかなか乏しいです。私は学校で勉強をしているときは、たくさんの本を読みましたので、いろいろな空想、想像を働かせたものです。私は、これを自分でやりました。

いまは映画だったり、テレビだったり、あるいはコンピューターの画面であったり、そういった既製品を私たちは見ています。読書自体、あまりしなくなってしまったので、この想像力というものを働かすことはほとんどありません。

日本には、マンガが何世紀も前から存在しているわけですね。昔のマンガは、人間の想像力を高め、豊かにさせるために役に立ったかもしれませんけれども、現代は、あまりにも情報が氾濫して、あまりにも余計なものも含めて入ってまいりますので、想像力を働かせるような余裕がありません。

第四の発達させる資質は、「もしも」です。これは、魔法のような魅力的な方法だと言われております。アメリカで非常に驚いたことがあります。アメリカでは、小学校の生徒用の教科書、あるいは教材で『if』というものがあります。この資質から、まさに創造的プロセスが始まります。どんな想像であっても、創造的プロセスというのは、必ずここから始まります。

日本の子どもが小さいときに、いつも言っているのは何か。「もし」、「もしね」、「もしも」と言います。何かおままごととか、子どもの遊びをするときに、いつも子どもが口にすることがあります。何々ごっこということです。この「ごっこ」なしに、クリエイティブはあり得ません。

そして、資質の中で最も重要なものの一つが真実です。これは感覚の真実です。これも、必ず発達させなければなりません。そして、潜在意識といいますか、あるいは、超意識と申しますか、一番下の部分にある意識に働きかけるものだということを言いました。つまり、真実と信頼。信じるということ、その方法によって意識に働きかけるのだということを、きのう、強調しました。

この五つの資質によって、潜在意識、つまり、クリエイティブな状況につなげることができます。つまり、ク

リエイティブな状況というものは、この五つからなっております。

潜在意識というのは、この上にあるわけです。ここには、潜在意識と書いてありまして、直感と書いてあります。この一番上が超意識、インスピレーションです。これが、クリエイティブなプロセスの道筋です。こちらからこちらへ行きます。クリエイティブな状況から始まって超意識、インスピレーションで終わります。

スタニスラフスキーの三つの原則。非現実的な世界でリアリティーのある現実の生活をするということが一番です。人間は、思考という活動の中で、そしてまた、イメージの分野の中で、現実的な生命、生活を営むことができるということを意味しております。

第二のスタニスラフスキーの原則は、一貫性を順守すること。これは非常に重要な原則です。この原則は自然にのっとったものであり、自然というのは、最初に実ができ、その後、花が咲きます。この一貫性、この法則を、人間はときどき乱します。

三番目はまたもや、体の解放です。すべてのスタニスラフスキー・システムの原則は、二つに大きく分けることができます。最初は、自分に対する仕事。つまり、自己完成。二番目は、役に対する仕事。自分に対する仕事としての五つの要素に関しましては、もう、みなさんにお話ししました。

役に対する仕事では三つの役割があります。もちろん方法は、たくさんありますけれども、スタニスラフスキーは必須のものとして三つを挙げました。行動分析の方法、身体的行動の方法。交流の方法です。

この三つの役割について話しましたけれども、これができたときに初めて、アーティストは役に入ることができる。役に生きることができ、俳優としての仕事をこなすことができます。役と俳優が結び合わされて一緒になったとき、新しい三つ目の存在が生まれます。

クリエイティブな状況になるためのプロセスで、三つの方法が必要だということを話しています。ココリンは二つの状態について話しましたが、観察している状況と、それから進行、行動している状況と言いました。ココリンは言っています。アーティストは泣いたり笑ったりしますが、それを観察もしているのだと。どうやって泣いて、どうやって笑っているのかを。そして、観客は術的な形象、イメージを見るわけで、そういったものをつくり出すための状況を生み出さなければなりません。

スタニスラフスキー・システム自身の主な原則について、本当に非常に短くでしたけれども、お話しすることができました。みなさんの質問にお答えするかたちで、もっと詳しいお話をいたします。本日は時間が制限されておりますので、スタニスラフスキーが言いました創作上の九つの法則については申しません。

ワークショップ

レオニード・アニシモフ

今回の、この場でのテーマは「身体」ですから、身体のトレーニングを例に挙げます。メイエルホリドというスタニスラフスキーの弟子ですけれども、ビオメハニカという演劇法をつくりました。身体的なエネルギーを呼び覚ますための一連の身体動作です。物理的な身体を発達させます。物理的に発達させるというのは、要するに反応です。反応を高めるということを目指す、非常に簡単な訓練です。

公式として、彼はこういうものをつくりました。「N＝A1＋A2」です。Nは俳優です。建設家としてのアイデアがA1です。A2は俳優の体です。通訳の方は、建設家と聞いたときに驚きましたが、これは二〇世紀に生まれた考え方で、非常に困難な難しい時代でした。システムが変わり、そしてまた、革命もありました。

演劇界も非常に大きな変遷を遂げました。そして、スポーツとサーカスというものが脚光を浴びる時期になりました。戦争があったわけです。非常につらい、大変な生活があったわけです。そして、コンストラクチズムという一つの流れができました。そして演出家たちは、自分のことを建設家と呼びました。

そのときに、演劇界の一番重要というか、注目を浴びた流派がビオメハニカでした。俳優のことをバイオカー、つまり生物学的車、あるいは機械と呼びました。ひどいものでした。俳優の存在に対する、役割に対する名前が、こんなひどい呼び方であった。それはこういうことです。

重要な動きは、身体的な動きであり、体操であり、リズムでした。何か大型のセットで、つまり建築物のようなものをつくり、アーティストはその間をひゅっとものすごい速さで飛び抜けるというものがもてはやされました。もちろん、すごく面白い演劇もありましたし、もう全然話にならないものもありました。その考え方は、身体エネルギーを呼び起こし発達させるためのさまざまな技法を紹介したものですから、そういう意味では、私は、ビオメハニカを考えた人たちに対して感謝しております。つまり、俳優が元気はつらつとしてエネルギッシュであるために、この技法が考えられました。

この後、みなさんは自分自身で試してみてください。最初、ポーズはこういう感じです。その後、スピーディーに手を上げて、すぐに下に下ろしながら拍手して、最初はリラックス。すぐに上げて、ぱっと手を打って。そして、スケートのスタイル。あっという間に。そして、すぐに身体エネルギーが目覚めます。

二回打つんですよ。最初、リラックス。急に上げる。そして、体をかがめて、スケーターのように。そして、元気はつらつの波が出てきます。まだ、その先があるから頑張ってください。身体エネルギーが目覚めました。

次は、感覚、感性を目覚めさせるために。いろんな動きを勝手にやってください。どのような手の動きでも。少し、心穏やかな色彩を込めてやってください。動作は同じで、心穏やかな色彩を込めてください。心の平静。その色彩をつけるというのは分かりますね。同じ動作で、確信を持った動き。同じ動作で。

では、私のことを見てください。最初、ただ普通にやりますね。これは平静。心穏やかな。確信。注目してく

ださい。そうすると、あなたの心の中にも、確信の気持ちが生まれます。

同じ動きで、「いらいら」をやってください。色彩を込めて。いらいらが増してきました。

「悲しみ」の色彩を込めて。そして「悲しみ」のエネルギーに満ちます。

「ずるさ」、「狡猾さ」。同じ動作でやってください。

「優しさ」。

その一つ一つの動きをすることによって、それに合った感情のエネルギーが湧いてきて、増します。そのエネルギーは、自分の思考と知恵では管理、操縦できないものです。

次です。どのように意志を強めるエネルギーを出すか。意志のエネルギーは非常に大事ですけれども、これを覚醒させるのは難しいです。なぜかというと、意志というのは、人間が心から欲しているという意味ですから。この意志のエネルギーを覚醒させるための動きを致します。

ジェスチャーを頼りにしながらやります。あなた方は、強い、激しいジェスチャーを行うと、エネルギーが大きくなって、ジェスチャーが弱いとエネルギーも弱くなるとお考えでしょうか。

ジェスチャーをやりましょう。引っ張る。重たいものを自分のほうに引っ張る。もっと勇気を出して。

今度は弱い意志。弱い意志。そして、もっと勇敢に、勇気を出して。もっと、もっと、勇気を出して。確信を持って、自信を持って。

そのとき、やりたい、したい。そしてまた、意志が覚醒されます。希望、欲求が覚醒されます。

分けるというジェスチャー。引き離すでもいいです。この意志のエネルギーが、みなさんの心の中で覚醒されています。

投げるというジェスチャー。強く投げる。かなり強く。強く。投げるのですけど、ある色彩と結び付けます。いま、どんな色彩をつけるか考えます。いらいらしながら投げる。やってみましょう。

優しい投げ方。優しい気持ちで投げる。ふわふわ。ずるさ、狡猾さ。投げます。

では、みなさん。休んでください。

最後に、まだ申し上げたいことがあります。実は、私どもの心の中にもジェスチャーがあります。それは、スタニスラフスキーに言わせますと、私たちの内面で起こる動きのジェスチャーです。

いろいろ具体的なことを申しましたが、いま言っているのは全体的な動き、全体的な動作のことです。問題に触れる、問題に当たる、そういう日本語の表現はありますか。問題に遭遇する、問題に触れる。

問題がある、問題が出た、そういうことです。その気持ちになって、動作をしながらやってください。問題が出ました。問題に遭遇しましたということです。それを、言葉で表現しながら動作も伴って、おっしゃってください。問題がありました。

それを、みなさん、感じることができますか。問題が出てしまった。問題にぶち当たった。関係を切る。関係を断ち切るという言葉もあります。それを言ったときに、心の中に何かが起きて、それをまた言いながら、ジェスチャーで、動作で表してください。関係を絶つ。その関係を絶つ場合、状況の中で心に変化が起き、それを動作で示します。

ファンタスティックな動作もあります。それも可能性があります。例えば、生えているスギの木、ヒノキ。それを表すジェスチャーはありますか。生育して、すらっとして高いヒノキの木があり、しっかりした木ですから、人間はこういうふうに立って、しっかりした木だということを表現できます。とてもかれんな花。それをジェスチャーで表すこともできます。例えば、どういうジェスチャーですか。空に浮かんでいる雲。それをジェスチャーで表すにはどうしたらいいでしょうか。

ジェスチャーを行いながら、心の中では感情のエネルギーが覚醒しておりますので、それをまたさらに生育させる、大きくするためのものです。

いま、私はこのような例をみなさんに提案しながら、体と心が一つになる、結び付くということをお話ししています。身心変容です。体から心へ。心から体へという変容を伝え合う。逆方向もあるわけです。「身心」、「心身」。漢字が違いますね。

スタニスラフスキーは、体のほうから始まる身心へ、これが常に起こっていなければならない、ふだんの動きがなければならないということを言っております。スタニスラフスキーは、純粋な身体だけの動きは禁止し、同時に、純粋な心理的な演技、心理的な動きだけを見せるということも禁止しました。以上です。

質疑応答

鎌田　質疑応答に入っていきたいと思います。鶴岡賀雄さんから始めたいと思います。

鶴岡　毎回出て、なぜかコメントをする鶴岡です。アニシモフ先生、ありがとうございました。最初の日のコメントでも申しましたけれども、私は身体技法、体を扱う方面については大変知識が少なく、実践もしたことがない。だから、苦手な領域です。

だからこそ、大変おっしゃることがすべて新鮮で、知識になりますし、新しい発見ばかりです。少し体を色彩を込めて動かす。そういうことをやることで逆に感情、エモーションが体の中に実際に生まれてくる。それも、本当に簡単な練習でしたけれども、少し実感することができました。演劇というのは多くの人間にとって見るためのものであって、演劇をする人、役者さんの身になって演劇を考えるということはほとんどの人はしませんけれども、演劇者、役者、あるいは演出家にとっての演劇は何なのかという大きい問題に気付かせてくれました。現代ではスポーツもそうです。サーカスもそうですけれども、多くの人にとって、それは見るためのものであって、スポーツをやっている人とか、サーカスで人がとてもできないすごいことをやる人というのは、まったく別の人だと見てしまっていると思いますけれども、今回のシンポジウムはそういうものではない。見る者とやる者を分けない。上手、下手は別にして、見る者も自分の肉体、身

体を持っている。そういうことに気付かせてくれたと思います。

これはとても大事なことです。逆にいうと、スポーツとか演劇が、テレビで見るのが典型的ですけれども、見ることとやることが完全に分離してしまっている現代の状況は、何か反省すべきところがあるのではないかと思いました。やはり演劇は、あるいはスポーツは、ましてサーカスは、目の前で見る必要があるだろう。その意義が大きいのではないかと感じました。以前のシンポジウムでも問題になったと思いますけれども、見る者と演者の関係、それをスタニスラフスキー・システムの思想では、どのように考えているか。演者、アクターだけがクリエイティブなのか。見る人にとってのクリエーション、インスピレーションというのはあり得るのだろうか。素晴らしい演劇を見て大変感動して、何かインスピレーションを得るとか、そういうことも十分あり得ると思います。その問題について何か教えていただければと思います。

鎌田　では、続けて木村はるみさんにコメントしてもらって、その後まとめてアンサーしてもらいましょう。

木村　どうもありがとうございました。まとまっていないのですけれども、アニシモフ先生の『古事記』の作品は、ほぼ全部できるだけ見ました。だんだん一つの演技が、同じ俳優かどうか私は分からないですけれども、深まっていくというのを実感しました。今回、たぶんロシアでも言語を超えるような素晴らしい演劇をなさったのではないかと思います。あと、梅若能楽堂での『桜の園』の主人公の女性の声と言葉は、私の中に刻まれてしまって、とてもまねできないですが、ラデン婦人が貴族社会が終わっていくときに自分の家、庭を手放さなければいけないという話で、ご本人はお若い日本人の女優さんなのですが、能舞台で「この川で私の息子が死んだの……」という言葉だけ、確か二回、叫ぶのです。私は、その人はロシア貴族でもないし、その時代にも生きていないのに、本気であれは叫んだという印象がありました。私の魂にはそれが刻まれてしまって、ずっといまでも残っています。そういう体から出る声というのが残ります。しかも聞いたら、実際の作品は、もっと言葉が多いのを、アニシモフさんが極力削ったと、後で中村恵子さんから聞きました。印象に残る体験として、その貴婦人の女性と、その言葉というのが、まずありました。

それから、エネルギーという話ですけれども、何かエネルギーを私は受けたのだなと思いながら、休憩時間に鶴岡先生と聖書劇の話をしていました。日本の中世期は、バテレン追放令が施行されるまでは、けっこう聖書劇が盛んで、京都でも能楽堂で聖書劇をやっています。ところが禁止になって、大分に閉じ込められるのですが、司祭養成学校の学科に、確か演劇教育というのが、中世期に入っていたと思います。聖職者には演技力というものが必要だったということです。ただ私たちがいま思っている演技力とは少し違うレベルで、それこそスピリチュアルなインスピレーションの体験を他者に与えられる言葉の発し方なり、存在感を司祭養成学校では演劇として指導していたと思います。海老沢有道『洋楽演劇事始――キリシタンの音楽と演劇』（大洋出版、一九四七年）という本を読んだときに、日本でその学校を建てたいと。キリスト教の伝播というか、キリスト教の養成学校をつくりたかったけれども、バテレン追放令という、何かそういう流れだったような気がします。そうした演劇の力強さのようなものは、その後は大衆化されていって、神さま相手というよりは人間相手、貴人や為政者相手になっていき、さらにカブいていって、日本では歌舞伎になってしまう。世阿弥が当時に聖書劇を見たかどうか、分かりません。そうした演劇者の体のエネルギーと、宗教家が引き起こすエネルギーというものが一緒のものであるのではないかと、ヨーロッパの宗教劇の歴史なども考えて、鶴岡先生とお話ししていました。

アニシモフ　教授からの質問は、私が今日、お話ししたことは観客にも関係するのか、観客にも何かを与えるものか、観客は、どのようにそういったプロセスに参加しているのかということでしたね。

もちろん観客は参加しております。なぜかというと、演劇は合成されたものだからです。音楽、歌、いろいろな照明ですとか、空間ですとか、さまざまなものが組み合わさったものです。

そしてまた、これは集団で行われるものであり、非常にたくさんの方が集まって制作されるものであり、衣装や、大道具、小道具、すべての人が関わっております。さまざまな大道具、小道具をつくるための一〇から一六の作業場があるというのが、ロシアでは普通です。それは何もかも手づくりで行うという小さな国家のようなものです。観客が、その作業の中に入り込んでいくようにするという目的で行われているものです。

ですから、舞台で行われているプロセスの参加者が観客だという考え方です。人間の感性。そして、想像力。観客からも引き出そうという目的でやっております。

まず、精神を浄化させて、新しいエネルギーを受け入れる。その二つの機能のためにやっているわけです。そのために、観客と交流するための技術があります。俳優は観客を見てはいけません。パートナーを見なければなりません。注意の円というものがありまして、これが特別な技術になっております。

鎌田　それでは、アンドリュー教授。

アンドリュー　俳優さんの感情というのはどこから来るか。そのリソースというものについて、お聞きしたいのです。例えば、マーロン・ブランドなどの俳優がしているようなことですけれども、常に俳優自身が経験したことから、何か思い出してエネルギーを出させるというようなことをするのでしょうか。つまり、自分の中にそもそもあるものを、もう一度見いだすということでしょうか。それとも、何かまったく自分の中にないものを新たに見つけるということでしょうか。そのエネルギーは、どこから来るのでしょうか。

アニシモフ　非常に面白い質問です。アーティストはリハーサルのときに、その映画の全編を心の中に描きます。そのときに、戯曲全体にあるもの、そして自分の経験、そしてパートナーとの関係で、その筋にあるものすべてを一緒にします。そういうものが映画です。

ですから、彼の感情とか、彼の演技の質は、心の中に浮かんでくる映画がはっきりして、鮮やかなものかどうかにかかっております。もし、その映画が非常にクオリティーの高いものであったら、意識の下にあるもの、その意識の中に深く入り込んでいくことができます。

そうすると、その映画の中に、また補足的に別のこまが現れてきます。そして、この映画を自分の共演者に俳優は伝えます。それは、体のすべてのいろいろな方法によって。例えば動作であったり、ジェスチャーであったり、言葉であったり、さまざまなレベルのエネルギーによって。そして共演者の中にも自分の映画がありますので、その映画の中に取り込みます。ですから、大きな想像力が働いていて、それが意味を持ちます。そして、映画は常に変化していきますので、主題、意味も変わってきます。そこで、意志のエネルギー、自覚のエネルギーが覚醒されます。

このエネルギーで観客自身を包み込みます。私が新人の生徒を受け入れるとき、最初は本当に二、三mしか届かないようなエネルギーしか出してこないのです。しかし、プロのちゃんと経験を積んだ俳優は二〇m、二五m先の観客席までエネルギーを飛ばします。

アンドリュー　マーロン・ブランドの映画を私が見たときには、彼が登場しただけで、非常に彼の周りにオーラが感じられて、そのオーラが観客をも包むといったようなイメージを私も見ましたので、話はよく分かります。

アニシモフ　どうしてレオナルド・ダ・ビンチやボッティチェッリの優れた作品が非常に素晴らしい意義を持っているのか。一千年でも何百年でも、このエネルギー、つまり、心の思考のエネルギーが保存されているからです。コピーは一ドル。しかし、オリジナルは何百万、何千万、あるいは何億円ですね。

そうですね。アーティストからものすごいエネルギーが出るということも、演劇ではよくあります。それが、映画のフィルムにも刻まれます。私は、デジタルが出てきたときに、そういったものがちゃんと保存されるのか危惧いたしました。でも、ちゃんと保たれています。

張　教授のお話を聞いて、いい俳優というのは素晴らしい人なんだということがよく分かりました。私の学んでいる中医学、気功という観点から、演じる方のことを考えてみたいと思います。

演じる人が、ある役に入っていく。自分でなくて、まったく別の人物になりきるというのは、これは非常に難しいことです。私たちの領域では、これは無我になると、自分がないということです。それは、非常に難しいことだと思います。

私たちは無我の境地になろうという目的で、気功などの練習を通じて、それに到達したいと思ってやるわけですけれども、それがいかに難しいかということをよく分かっています。でも、俳優はそれをやっているということですから、素晴らしいと思います。

ただ、その役になりきるというだけではなくて、その役になって、そのエネルギーをほかの人にも及ぼしている。伝えなくてはいけないという話を伺いました。

一方では、無我になり、一方では、ほかの人を感化するためには、大変大きなエネルギーが必要になります。気功の観点から言うと、気功の最も高いレベル、境地に達したときにできるかもしれないという、それくらい大変なことをされていると思います。

これには、大変なエネルギーが必要だと思います。その演じる方のエネルギーはどこから来るのか。それは、お酒を飲んだり、何か薬物をやったりして、体の中のエネルギーを燃やすのでしょうか。演じる方たちが、そのようなエネルギーを獲得するシステム、方法があるのかを知りたいと思います。私たちの気功よりも、もっと早く、そのエネルギーが獲得できているということでしょうか。

アニシモフ　もちろん、その技術は存在しております。しかし、まず、インスピレーションと呼ばれる高度な水準のところにコンタクトをする才能がアーティストにあるかどうかです。

スタニスラフスキーには、非常に面白い次のフレーズがあります。「人間自身が何かを創造することはできない。なぜかというと、この世界にはたった一人しか天才的な存在はないからだ」。これは、魂であり、そして神であり、宇宙であります。この非常に天才的な素晴らしい道具、つまり楽器のようなものです。そういったものと触れ合うことが、アーティストは必要です。これが、俳優が取得しなければならない経験の中で一番重要な、また、非常に困難なものです。

演出家の創造的な仕事に関わる人にも同じことが起こっています。非常に有名な偉大な古い作曲家の楽譜を見ますと、そこに必ず神との触れ合いというものが書かれています。そして最後、やはり神への感謝が書かれています。『聖書』には、非常に素晴らしい表現があります。「私が創造するのではなくて、私の心の中にある主が創造するのだ」と。精神的なエネルギーとのコンタクトなのだと思います。

ご質問ありがとうございました。

奥井　二つ質問があります。最初に鶴岡先生がおっしゃった観客側の問題について。私はサーカスの研究をする前は日本の人形浄瑠璃の研究をしていました。人形を使った文楽というジャンルの芝居です。近代以前は、お客さんと演者の側との区別が、いまよりももっと融合的でした。やっている人が初心者だったら「下手くそ」とか、「引っ込め」とか、逆にうまかったら「ええぞ、ええぞ」とか、やじのようなものが飛び交って、舞台全体がお客さんと一緒になって高まっていくといった種類のものだったといいます。なぜそうだったかというと、観客自身も、三味線を稽古していたり、浄瑠璃をたしなんだりしていたからです。でも、近代以降は、お客さんは何もしない人、見る人。俳優はやる人。そういった区別ができてしまったということです。

そこで質問ですが、現代でも、例えば俳優さんが観客にいる場合と、まったく俳優経験のない方が観客でいる場合の二つで、やっている側としては、リアクションであったりとか、雰囲気であったりとか、何か違いがあるかどうかということをお聞きしたいです。

二つ目は、もう少しシンプルで、人形浄瑠璃の役者の側の質問です。人形浄瑠璃の役者さんは、人形に演技を

させるので、人形遣いが目立ってはいけないといいます。なので、よくいうのは、人形遣いは人形を生かすために自分を殺さなければいけないということです。ここに二つの立場がありまして、人形遣い自身が人形に感情移入をするべきだという立場。もう一つは、あくまで人形遣いは冷静に操作するべき存在だと、名人の中にも二種類がありますけれども、こういった話は演劇の世界から見たらどう思われるでしょうか。

アニシモフ　観客が俳優であってもなくても、常に俳優は追体験をしています。ですから、いまの人形浄瑠璃のほうからですけれども、その操っている人の感情が人形に移ります。そしてまた、演劇では、どんなことでも反復されてはいけません。これは大変なことです。なぜかというと俳優は、まず覚えて、そして演じるわけですから。

しかし、本物の生命があったときには、反復はいけません。もう、私たちは二時間の間に変わりました、私たち自身が。そしてまた宇宙では、もう何千キロも衛星が飛び交っています。花はしぼんで消えてしまったりとか。そして、何秒かたつと、すぐに世界は変わっています。

ですからアーティストは、常に、いつでも新しいものを生み出していかなくてはいけない。どんなことがあっても反復はいけません。ここでは素晴らしい俳優のことを言っています。しかし全員がそうあるべきです。へぼはただ反復しています。でも私たちは観客席にいるときに、これは死んでいる役者か、生きている役者か、すぐに見分けがつきます。

鎌田　前半の質問は、目利きがいるかどうかということでしたが、いまの最後のことでだいたいお答えできているかと思います。

最後に、アニシモフさんの話のスタニスラフスキーと宗教的なバックボーンとの関係を質問します。アニシモフさんは、役者が自分のためにする仕事として五つ挙げました。まず、体を自由にする。二番目に注意を払う。三番目に想像力を働かす。四番目もそれに関わるのですが「ñ」というものを使う。五番目に真実の感覚を発達させる。これを聞いて私は、きのうの終わりの、空海が学んだ密教の「三密加持」を思い出しました。大日如来という存在と修行者が「身・口・意」、身体と言葉と意識を、仏と同一化させるという神秘的合一の修行をします。この体を自由にして、注意を払って、想像力を働かせて、真実に到達するというのは、まさに「身・口・意」を合一させていくプロセスだと思えました。とすると、空海が学んだ密教と、スタニスラフスキーが俳優の仕事として展開しているものは共通の思想があるのか。たぶん、ヨガというインドの思想やメソッドがスタニスラフスキーにはあるのかと思いますが。そのあたり、密教とスタニスラフスキーの考え方の共通点について、アニシモフさんはどう思いますか。

アニシモフ　非常に多くの共通点があります。一番大きな目的のところです。どのような目的で、それが人間に引き渡されて伝えられるのか。どちらも人間の意識の変容のためでしょう。つまり、意識の発達のためでしょう。

これは、進化の目的のために、進化の道程の中でこの発達を告げるために、そういった可能性を強くするために、観客にも、それからアーティストにも働きかける教義なわけです。そういった意味に関しましては、あなた自身、質問者自身がよく気付いてくださいました。

この可能性に関する才能は、一人一人の人間にあります。人間は、マイクロコスモス、小さな宇宙だと。人間は完全なので、これは潜在的にはそういう存在なのだと。人間の潜在力を発揮させるために、すべての教義があるわけです。

もうすでに世界には、ユニークな素晴らしい人々が現れております。音楽家であったり、ヨガの達人、素晴らしい才能、能力を発揮して、芸術家と学者の方々と。そういった能力は一人一人の人間にあります。いろいろな素晴らしい方は、未来的な人間のイメージだということになります。

鎌田　ありがとうございました。これで、第一部のアニシモフさんの発表の部会を終了します。私が非常に面白く思ったのは、アニシモフさんが通訳の鍋谷真理子さんを待っている間に、ここで無意識的にこういう動作をしていた。それは、おそらく昨日、アンドリュー教授がしていた意識しない行動だったと思います。それは、話したいことがわっとあるのに、その時間を待たなくてはならないときの感覚がとてもよく伝わってきました。

そして、私たちはそういう瞬間を、どう注意をして、人間の体を解放しながら真実に向かっていくのか。演劇の修行のシステムを日常生活に取り入れたとき、ヨガとか密教とか、マインドフルネスとか、みんなほとんど全部を駆使している。そういう意味で演劇というのは、本当に大きな総合芸術であり、人間の生きる力を活性化させていく道だということを、アニシモフさんの発表を通して考えさせられました。アニシモフさんと、通訳の鍋谷真理子さんに大きな拍手をお送りください。ありがとうございました。

報告2
五臓の音符と身心変容技法

張明亮

鎌田　次に、張明亮老師の「五臓の音符」の第二部、よろしくお願いします。

張　みなさん、横の人がどういう状態にあるか、お互いに見合ってください。お疲れですね。この短い時間に、あれほど専門的な内容を聞くというのは大変なことです。でも、私自身もそうですが、深い内容を伝えなければ、なんて浅い人間だろうと思われてしまうのではないかと危惧しますので、これから私がみなさんにお伝えする内容も、みなさんにとっては聞いていることがなかなかつらいと思います。

ですから、私がみなさんにお話しする前に、少し動いて疲労を取りたいと思います。もともとワークショップは後ろにしようと思っていたのですが、その一部を前に持ってきたいと思います。

いまお互いに見合いましたね。その状態と、この練功が終わった後にどうなるかを、後でまた見てください。では、四つの動作を行います。

疲労を取る最初の動きです。両足を開きます。両手を腰に。まず頭、首の動きを行います。頭を水平に左に回していきます。もっとも動きが大きくなったら、そこで止まります。真ん中に戻します。速度はゆっくり、右側に。動作を大きく。行くところまで行ったら、そこで少し止まります。真ん中に戻します。二回目を行います。

体を動かさないで、左耳を左肩に近づけるように動かします。そこで少し止まります。一、二、三、止まります。真ん中に戻して、右耳を右の肩に近づけます。しっかりと動いて、そこで止まります。真ん中に戻します。

三つ目の動きです。顎を引いて、首の後ろを伸ばします。顎を上げて、口は開かないでください、首の前を伸ばします。真ん中に戻します。首を回します。体は動かさないで、胴体は動かさないで、頭を前に。左、後ろ。ゆっくり行ってください。右。大きく行ってください。前へ。真ん中に戻します。ここで少し止めます。その後、反対方向にも回します。前、右、後ろ、左、前。真ん中に戻して、両手を元に戻します。両足をそろえます。

張明亮老師のワークショップの様子

二つ目の動作を行います。少し間隔を取ってください。横の人とぶつからないように。中指が誘導します。力を使って、まず腕を下に。それから左右に。次に上に、できるだけ中指を遠くにしながら行います。顔を上げて手を見ます。合掌します、手を合わせます。顎を引きながら、手はさらに上に行きます。肘を曲げて、両手を開いて。中指を、肩のどの部分でもいいですが、そこに付けます。固定して、この後は、動かしてはいけません。

両肘をできるだけ前に、遠くに持っていきます。もっとも大きく動いたところで止まります。一、二、三。両肘を開いて、今度は後ろです。もっとも大きく動けたところで止まって、二、三。もう一度やります。前、もっとも大きく動いて。後ろ。少し止まります。横に戻します。今度は、できるだけ両肘を上に上げます。もっとも大きく動いて止まります。一、二、三。両肘を下に、できるだけ体に寄せます。寄せますが、中指の位置を動かしてはいけません。二、三。もう一度やります。上に。さらに上に。少し止まります。下。さらに下。少し止まります。横に戻します。

今度は回す練習を行います。肘をできるだけ前に持っていきます。下、後ろ、上、前。もう一度やります。下、後ろ、上、前。横に戻します。ここで少し呼吸を整えてください。今度は反対に回します。前、上、後ろ、下、前。二回目。後ろ、下、前。両肘を開いて横に持ってきます。両手を合掌。上に上げて、顔を上げて手を見ます。両腕を開いて、顎を引いて、手のひらを下に翻します。そして両腕を下に下ろします。これが二つ目の動作です。

隣の人を見てください。顔が開いてきませんでしたか。

三つ目の動作です。手首と指の練習です。中指が誘導して、腕を力を使って前に上げてきます。親指から指を一本一本曲げて握っていきます。力を使って、力を入れて、力を入れて、入れて、入れて。今度は小指から一本ずつ緩めます。緩めて、緩めて、緩めて。開いて。もう一度、指の練習をします。力を入れて握ります。力を入れて、力を入れて、力を入れて、力を入れて。

今度は手首の練習です。回します。一、二、三。腕はできるだけ動かさない。反対方向にも回します。一、二、三。小指から緩めて、緩めて、緩めて、緩めて。前に持ってきて、親指から力を入れて、もう一度握って、力を入れて、力を入れて、力を入れて、力を入れます。歯をかみしめないでください。小指から緩めて、緩めて、緩めて、緩めて。下に下ろします。

最後の動きになります。体全身です。少し距離が必要ですので、前後左右の人と間隔を取ってください。両手を組んで上に上げます。顔を上げて手を見ます。顎を引いて、両手を上に持ち上げておいて、体を左にひねって、左後ろのほうに曲げます。肘を曲げて引っ張ります。腕を伸ばして、体を起こして。今度は右側です。右後ろに曲げます。引っ張ります。腕を伸ばして、体を起こして、真ん中に戻します。

顔を上げて手を見ます。手が誘導して体を前に遠くに持って行き、それから前から下に持っていきます。両足は伸ばして、手をできるだけ床に着けるようにしてください。そして膝を曲げて、ゆっくり緩めて体を起こしていきます。

リラックスしてください。お互いに見合って意見を交換してください。三〇秒使ってください。

鎌田　肩の筋肉が邪魔をして、上に伸ばすときに引っ掛かります。

女性　急に眠くなりました。

鎌田　どうぞ、そのままお眠りください。

女性　お願いします。

張　五臓の音符というのは、非常に具体的な技術なので、この技術のバックグラウンドとして、どのような理論、観点、目的を持っているのかということを簡単にだいたい理解していただきたいと思います。

中医学、気功というのは、非常に専門的な内容になります。それをできるだけ分かりやすい言葉で説明したい

と思います。このテーマは、気と形と神です。私が話したいことは、もうすべてここに（パワーポイントの画面を指して）書かれています。

まず気とは何か。中国の文化の中では、気というのは非常に基本的な概念になります。そしてそれを応用しています。誇張して言うならば、中国の伝統的な医学は気の医学だと言ってもいいと思います。中国の伝統的な功夫（ゴンフー）、実力を養うようなさまざまな方法は、気の功夫であると言えます。

また、中国の伝統的な文化は、気の文化であると言ってもよいと思います。ですから、気を簡単にエネルギーだと説明してしまうわけにはいきません。これが一つ目にみなさんにお伝えしたいことです。

二つ目は、それを私たち人間の中で考えてみたいと思います。人を三つのレベルで考えます。これはもっとも簡単な分類になるわけです。もちろんたくさんの分類方法があると思いますが、三つのレベルは、気と形と神です。

三つ目です。中国の医学、気功、それから文化の中でも、求めているのは、形と神を結合させるということです。

そして最後に、どのようにしてその目的に到達することができるか。その手段は、気のコントロールを通して、体と心をコントロールすることです。これはもっとも簡単な概括的なとらえ方です。後ろに、それについてもう少し詳しい解説があります。

中国の文化の中では気をもっとも大切にしています。私たち人間は、宇宙の一部分です。人を研究するには、三つのレベルがあり、健康と生命にとって最も重要なのは、この形と神を合一させるということです。形と神を合一させる手段が気をコントロールすることなのです。

中国の文化の中では、あらゆるところで気との関係を見ることができます。中国の伝統文化の中でも、どこにおいても気との関係が見つけられます。毎日の生活の中でも、言葉の中でも、気と関係した言葉がたくさんあります。医学の理論の中では、気と関係する内容がより多くあります。気功というのは、気に対する修練方法ですから、もちろんたくさんの気に関する内容があります。

気功の中でもっとも多いのは、気をコントロールする能力をいかに訓練するかという内容です。では、気とはいったい何か。いま多くの人は、物質、エネルギー、情報などという説明をします。

いま私はここで気の本質について答えようとしているのではありません。なぜならば、気の本質は何かということを問い続けることは、中国文化の思考方法から離れてしまっているからです。中国の文化というのは、一つ一つ、これは何か、さらにこれは何かと追究し続けるものではないのです。

例えば、仏教の中に典型的な一つの方法があります。私は誰か。それをずっと追究していくと、私は存在しないことに気づきます。これも一つの思考方法ではあります。さらにあなたを独立した個体だとすると、それ以上のことは曖昧になり、さらに追究していくと、あなたではなくなりますから、より不明確になってしまうのです。

気の概念というのは、そういうふうに追究してしまうと分からなくなってしまいます。中国の文化では、宇宙、世界を構成するもっとも小さな単位は気であると考えます。気をさらに追究すると、それはもう分からなくなってしまう。これ以上、研究しても意味がなくなってしまう。なぜならば、それは一つのものではないからです。簡単に言うと、気の概念は、これ以上は簡単にできない複雑なものであると。ここまでなのです。

これは気の観点を応用して考えます。気は宇宙に存在する基本的な物質である。気は宇宙において二種類の存在形態を持ちます。一つは有形、一つは無形です。無形というのは、ないというわけではありません。二つの形態があります。

私たち人間にとって、気は生命を維持するためにもっとも基本となるものである。この後で紹介しているのは（パワーポイントに示された内容）、いま言ったことを証明するための文献的なものです。これは省略したいと思います。気は宇宙の中に存在し、二つの形態があるということを表しています。一つは無形であり、一つは有形です。

私たち人間は、気がもっとも小さい物質になります。中国の文化の中では、生きている人と死んでいる人のもっとも大きな違いは、気があるかないかだと考えます。いま亡くなったばかりの人の肉体は、そこにまだあります。でも、なぜその人が亡くなっているのか、死んでいるか。それを中国人は「気がなくなった」という言葉で表現します。

いまのは人に対してです。一つは自然界におけるすべての気の概念があり、二つ目が人間に対してです。伝統的には、人には三宝があると考えます。これは、精・気・神でもっとも大事なものです。もっとも簡単な理解は、これです。私たち人の生命は、この三角のところです。肉体も必要です。精神も必要です。それにまだこの精神と肉体を一緒にする条件が必要です。この条件が、狭い意味での気という概念です。広い意味での気というのは、先ほど言った、すべてのものは気で構成されているという観点です。人を通して理解したとき、見ることができる、触ることができる肉体、また存在することが分かっているものを考えたりするとか、感情を含めた精神の部分があります。

もう一つの部分があります。これは中医学とか中国文化の中でもっとも大事にしているもので、肉体と精神を一緒にする条件です。この三つが結合した、この部分。これが生命なのです。気だけあっても、肉体だけあっても、精神だけあってもいけない。この三つすべてが不可欠なのです。

老子は、「三は万物を生む」と言っています。そこで言う「三」というのは、実は気のことなのです。中国人の文化では、天・地・人ということをよく言いますが、実は天も気であり、地も気であり、人も気なのです。

ですから、特にこの気の部分が中医学とか気功がもっとも重点を置いているところなのですが、しかしながら、それが普通の人にはもっとも理解し難いことなのです。

簡単に言えば、私たちの命は、大いなる奇跡なのです。さまざまな条件があることによって成立するもので、その中の一つでも欠けたら成立しないものなのです。

時間の観点から言っても、空間の観点から言っても、宇宙の観点から言っても、もしくは自分のファミリーとい

う小さな観点から言っても、非常に不可思議な奇跡です。さまざまな条件によって成り立っているものであって、その中の一つでも欠ければ成立しません。

たくさんの条件があるわけですが、その一つ一つの条件をはっきり説明することはできません。ですからこれらの条件をまとめて、中国人は一つの「気」という文字で表しました。気は非常に複雑です。エネルギーとか情報とか、そんな簡単に説明できるものではないのです。

私たちの生命は、手をたたくことによって生まれる音と同じです。昨日、このことについてお話ししましたが、簡単に言うと、こういうふうに手をたたくということですが、さまざまな条件が整わなくてはいけない。方向性も正しくなければいけない。力も正しくなくてはいけない。手が重ならなくてはいけない。一つの音を出すだけでも、さまざまな複雑な条件があるのです。

私たちの生命というのは、このたたいた音に比べたら、比較にならないくらい非常に複雑なのですから、一、二、三、こうだから、こうだから、こうだからと一つ一つ事象を挙げて説明するわけにはいかないのです。このような、手をたたくことによって生み出される音、この音の発生を満たす条件を気と呼ぶのです。

次は、形と神の合一ということになります。中国の文化では、形と神が一緒になったときにはじめて生命と呼ぶことができると考えます。形と神、即ち体と心が分かれてしまっては、それは生命ではありません。簡単に理解すると、生きている限り実は形と神、体と心は一緒にいるのです。これが一つ目の意味です。

二つ目に言いたいのは、ここに生命が存在していれば、形と神、心と体は、一緒にそこにある。しかし完全に協調して、統一した状態ではない。例えば私たちは、みなここに座っています。体はここにありますが、しかし私の心はどこにでも行きます。いま、この瞬間も、ある人の心はフランスに行っているかもしれない。ここから、心と体が同調するということが、なかなかできないことだと分かると思います。

中医学の観点から言うと、私たちの病気、苦しみ、悩みは、体と精神が合一していない、完全に協調することができていないから起こっているのであると考えます。これが私が言いたい二つ目の意味です。

第一は、生きている限り形と神は一緒にそこに存在する。二つ目は、ここに命があったとしても、心で思っていることと体がやっていることは完全に協調はしていない。それを協調させようと、あなたが思ったとしても、それをすぐに協調させることはできない。これが病気や悩みの原因となるわけです。

この観点から考えると、一人も絶対的に健康的な人はいないと言えると思います。健康だといっても、ずっと健康な状態を保てるわけではなくて、いつも変化しています。このような考え方のもとに、中医学でも、気功でも、道家や仏教の修行方法においても、さまざまな一連の方法があります。これは、体と心をできるだけ同調させようとしているのです。

難しいことは難しいですし、それは理想的な状態であると言えますが、しかし私たちは、その方向に向かって一歩でもそこに近づくことによって、少しであっても健康が得られ、そして喜びも得られるのです。そして病気や悩みは、少なくなっていくのです。ですから、身心合一、心と体の合一が、私たちが追究する目的なのです。

永遠に獲得できないかもしれませんが、そこに無限に近づくことはできる。そしてその過程において健康や喜びが、その歩みとともに生まれるのです。これが現実的な意義です。

その目的に到達するために、いろいろな方法があります。これはＷＨＯの健康の意味について書かれているものですが、例えばＷＨＯが私たち人間の調査をしました。そこで分かったことは、体に本当に問題がある人というのは少ないのです。肉体に問題がある人や心に病を持っている人は、人数としてはそれほど多くないです。

しかし心と体の理論から言えば、ほとんどの人が健康であるはずですが、調査した結果、そうではないということになりました。ほとんどの人が健康ではないし、愉快でもない。これが「亜健康」という状態です。亜健康とは、グレーゾーンです。中医学でいったら、この状態の人は病人になります。半分健康で半分病気の人というのはいません。そして、ここにまた疑問が生じます。

では、この人たちの病はどこにあるか。肉体には病がない。心にも病がない。では、いったい病はどこにあるのか。それは体と心の関係性において問題が起こっているのです。中医学の言葉を用いるのであれば、気に問題が起こっていると言えます。

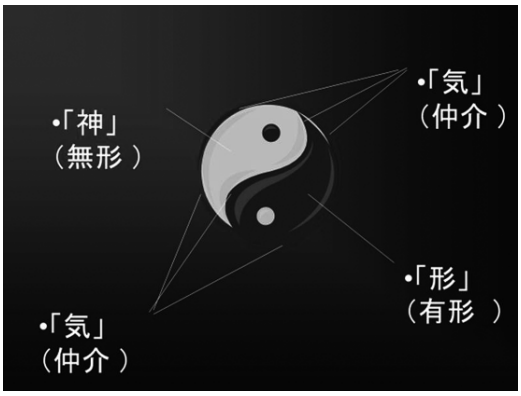
ですから、中医学のすべての治療方法は、気功、推拿、鍼灸、中医薬（漢方薬）も含まれますが、病を治すのではなく、気を調整することを行っています。もしくは心と体の関係性を調整するということを行っています。

では、この理論を基にどのようにして気を整えるかという話になります。鍼灸、推拿、気功、中医薬を使うなど、いろいろな方法がありますが、もっとも直接的に気に影響を与えるものが気功です。気を調整したり、コントロールしたりすることが気功なのですから。二千年余り前の『黄帝内経』の中に、気功を推拿、鍼灸、薬物の中で一番前に置いています。

ここに一つの図があります（次頁上の図）。よくみなさんも目にすることがあると思います。中国の符号のようでもありますが、中国の陰陽だな、太極だなと思われると思います。多くの人が陰陽というものは二つだと考えますが、実は違うのです。

ここを見てください。これが有形です。こっちが無形です。外の円、真ん中のＳ線、この外の円と真ん中のＳ線がなければ、この図は成立しません。この線は、実は関係なのです。もしくは条件と言えます。この二つのものを一緒にするすべての条件です。ですから、陰陽というのは二つではないです。

ここに灰色のところがあります。ここにも灰色のところがあります。はっきりと分けることはできないのです。先ほどの手と同じで、これが手のひら、これが手の甲です。手のひらと手の甲の真ん中というのは、はっきりは分からないです。どこからを手のひらと言って、どこからを手の甲と言うのでしょうか。ですから、陰陽という



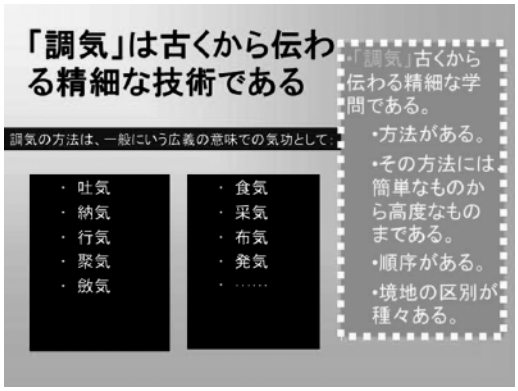
のは、一（分けない一つの図）ととらえるか、もしくは三（陰、陽と二者の関係）なのです。

人間においては、有形なのは私たちの体です。無形なのは、私たちの精神です。そしてすべてを一緒にしようとする条件が気です。ですから、これが気功の理論の基礎なのです。

どのようにして、気を整えるか。たくさん方法があります。これはちょっと省略します。これからみなさんにお話しする五臓の音符も、その具体的な気を整える方法の一つだからです。

ここでこの絵を見てください（右下の図）。ついでに説明しておきます。中医学の気功の本にはたくさんこういう絵がありますが、私たちの現代医学の解剖学とは少し関係があるようですが、ほぼ関係はありません。少し似ているように見えますが、この中に描かれている内容は、私たちの目には見えません。では、なぜこのように描かれたのか。

それは、これが生きている人のことを描いているからです。二つ目は、生きている人がある特定の状態になったときの状態を描いているからです。私たちがこれを見ても、私たちが理解しているものと違うのは、私たちがまだその状態を経験したことがないからです。

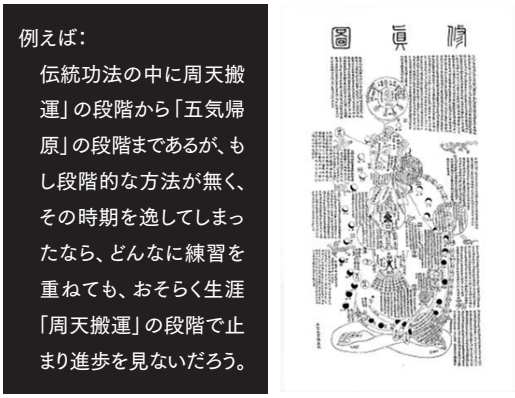


例えばコップが一つあるとします。いろんな角度から見えているので、コップは一つでもその見え方が違うのです。それと同じで、この絵は、ある違った角度から人を見た場合において描かれた絵であると言えます。ですから、伝統的な気功のもっとも重要な目的は、自分自身を理解すること、認識することになります。ですから、「私は誰か」という言葉をよく使うのです。

これは具体的な気を整える方法を分類しています。ちょっと飛ばします。動作、呼吸があります。気と体の関係、心と気の関係になります。意識と気の関係。気と心の関係。気のもっとも高いレベル。気功の修練のもっとも習熟した段階、これが内丹です。内丹とは、気を調整したり、コントロールしたり、訓練したりする一連の方法を言います。この部分は、みなさんは更に分かりづらいだろうと思います。

私がいまあちこちに行ってみなさんに伝えていることは、この前の基礎の段階です。導引とか、吐納とか、一部分の意念のことに限って伝えていますが、最終的には、この三者を一緒にします。これが内丹です。

最後に言いたいのは、みなさんにも見えると思います



が（パワーポイントを指して）、気ですね、いま話しているのは理論ではありません。ただイメージしただけでは駄目です。実践しなくてはいけない。中国の何千年にもわたる気功の文化では、気の実践を行っています。

中医学では、人体に対してさまざまな角度から理解をしています。ですから、思っただけで明確になるというものではない。考えたからといって分かるものではないのです。いまお話ししたのは、中医学、気功のもっとも基本となる考え方です。

そして五臓の音符になります。これは先ほど言った考え方の具体的な方法です。簡単にもう一度復習しましょう。例えばどのようにして発声するか。発声の作用というのは、主に体に対して一種の振動を与えています。

なぜ歌うのか。歌うということには、二つの作用が働きます。メロディーが心に影響を与える。また歌うということは呼吸の練習にもなっています。ですから、この歌うという方法を用いるのです。そして、ただ歌うだけではなくて、音楽に合わせます。音楽に合わせることによって、より心に影響をもたらします。

声、これは有形の体に対して影響を与えています。音楽、歌うということも入りますが、それらを合わせるこ

とによって音楽と言えると思います。これは無形の精神、心に対して影響を与えています。

そして歌うということは、声の作用もあるし、楽の作用もある。歌うということは、先ほど言った複雑な気に対応しているのですから、このことも先ほど言った形・気・神の理論にのっとっているのです。

きのう話しましたが、声はもともとは振動なのです。言と音の字はよく似ています。言は、心と関係しています。心の表現という意味です。

中国の古代の文献の中で明確に言っています。音とは何か。「声」（日本語で言う音なのですが）が、文字が集まって文章となるように、「声」が集まって「音」になると、説明されています。

そして音楽。この字を見ただけでも複雑だということが分かります。この「樂」と「薬」という字。音楽の働きと薬の働きは似ています。音楽の療法は、先ほど言った二千年余り前の『黄帝内経』の中にもはっきりと書かれています。いま分かったことではないのです。

この字を見てもらうと分かると思いますが、もともと音楽というのは治療だったのです。音楽は無形です。形があるものではありません。心も精神も形があるものではない。ですから、有形の薬物を用いて無形の精神を整えるということ、このこと自体に実は問題があるのです。

ですから、中医学では、有形のものに対する治療法と、無形のものに対する治療法があります。以前に言ったことがありますが、中医学の中にもマントラや呪を唱えるという治療法もあるのです。なぜ私たちが歌わなくてはいけないかが理解できると思います。

五臓に入ります。中医学の五臓は、より多くは気の観点から説明しています。目に見ることができる臓腑ではなく、簡単に言えば、中医学で言う肝は、有形な肝、精神の肝。気の肝。この三つが一緒になって命のある肝になっているのです。肝・心・脾・肺・腎、すべてにおいても同じことが言えます。

こうして中医学の治療法は、五臓に対して行っていきます。具体的に肝臓の小煉形を用いて説明したいと思います。まずは肝の声です。これは振動がなくてはいけない。二つの音（おと）があります。まず一つ目の、声、振動がなくてはいけない。意識を集中してもしなくても、発声することによって、その振動は生まれます。

第一段階。みなさんでちょっと体験してみましょう。座ったままでけっこうですが、姿勢よく座ってください。この二つの音（おと）を発声したいと思います。一つは「グァ」。ちゃんと振動を持った音（おと）を発声してください。低く、振動した、そして貫くような力を持った音（おと）です。はっきり声に出して。

一つ目の音（おと）、「グァー」。

二つ目の音（おと）、「ウォー」。

これは基本的な練習です。この音を発声していくと、しばらくすると体が熱くなります。心はだんだんと静まっていきます。これは振動の練習でもありますが、また呼吸の練習でもあります。ですから、その作用は、私たちの体にとって非常に直接的に働きます。

伝統的な練習方法では、このような発声をまず一〇〇日やります。その後、その続きの練習の仕方を学びます。ここでは、その練習法を分析するという観点から、続けていきたいと思います。

第二段階では、この声を音（おん）に変えます。リズムや旋律をそこに付けています。これが練習方法ですが（音楽がかかる）、できる人は一緒に歌ってください。まず振動を探してください。それから歌ってください。

振動の作用というのがありました。呼吸の作用も必ずあります。そんなに長く歌えないのは、呼吸が足らないのです。この二つの作用以外にも、歌がどんどん上達していくと、何回か歌っていくと特別な感情が生まれてきます。どういった感情かということは、ここでは言いません。自分で探してください。私が言ってしまうと、それをイメージしてしまうのでよくないと思いますから。

中医学の理論の中では、一つ一つの臓腑にはシステムがあります。それは私たちの感情とも対応しています。ですから、これを行うことによって感情、精神を整えるという作用も働きます。振動の作用、呼吸の作用、心を整えるという作用もあるのです。

このように完成された功法ですが、それだけではありません。まだあります。これに音楽を付けました。さまざまな楽器がありますが、一つ一つの楽器が人に与える影響も違います。

中国の文化では、自然界も人間もすべて気でできていると考えますから、中医学の観点から言うと、私たちが何かを創造するのではなく、さまざまなことを発見するのです。私たちの理論というのは、発見する中で、それを総括したものです。

例えば、ほとんど世界中どこの国でも軍隊が進撃するとき太鼓の音を用います。太鼓の音を聞くと力が湧いてきます。ほぼすべて撤退するときは、ギャンギャンギャンという金属の音を使います。

中医学の観点から言うと、太鼓の音は腎のシステムに入ります。腎は力をつかさどる、意思をつかさどります。ですから、太鼓の音は聞くと力が充実し、前に進撃することができるのです。

金属の「ダンダンダン」という音は、中医学では、対応するのが肺です。金属というのは、収れん性があります。その音を聞くと、秋の気と同じように収れんします。自然に戻ってきます。ですから、その反対はありません。進撃するときに金属の音を使うことはないのです。音楽の作用もこの中に含まれます。

それだけではありません。このように、だらんと横になって、グア～と歌っているのではありません。決まった姿勢というものがあります。立っている姿勢、座っている姿勢があり、もちろん立ち方、座り方にも特別な要求があります。

その目的は、体をその状態に持っていくのを助けるために、その姿勢を取ります。肝のシステムから言うと、もっとも簡単なのは、立った姿勢。そうすると、上下に行きやすくなります。まだこれだけではありません。

手の印を結ぶ。ほとんどの宗教の中に手印はあると思いますが、私は手印の作用を宗教の観点からではなくて、中医学の観点から理解したいと思います。

中医学の観点から言うと、手というのは上肢のもっとも遠いところにあります。陰と陽の経絡がつながるところです。電線二本をつなげたところに相当します。この電線の電流の流れに問題が起こるときには、電線そのものではなく、つないだところに問題が起こります。

経絡に問題が起こるというのは、この中間点では問題が起こりにくく、さらに遠いところ、つないでいるところに起こりやすいのです。ですから、このつなぎ目を整えれば、電流が流れるのです。例えば人間が病気になったら、まず手にそれが現れます。たとえば手が冷たくなります。もしくは手が熱くなります。などなど、さまざまな症状が現れます。

そこで、まず手の練習をします。さまざまな功法の中に、そのような内容があります。この肝臓の練習の中では、このように専門的な手の形の練習があります。親指を薬指の付け根に当てて、他の指を握ります。これが肝のつぼです。他にも、心も脾にもあります。このようなものを総合することによって、完成した肝の練習方法になります。

先ほども言いましたが、生命というのは非常に複雑です。もっとも簡単に中医学で説明したとしても、有形、無形、その二つの関係性があります。ですから、鍛錬する方法も複雑なものに対応して行うので、動作の練習があり、呼吸の練習があり、気の練習があり、それから精神の練習がありますが、それだけではありません。もっとも大事なのは、この三つを一緒にすることによって、はじめて気功と呼ばれるものになるのです。私たちの生命と同じで、体、呼吸、心がそこにあればいいというのではなく、それを融合させなくてはいけません。

一＋二が三になるように、三になるには一も二もなくてはいけないけれど、一でも二でもないということです。三は新しいものなのです。ですから、万物というのは、少なくとも三なのです。

昨日少し練習をしましたので、どうしてこのように練習するかということに関して、今日は少しみなさんに説明をさせていただきました。説明すると複雑になりますが、練習は難しくありません。動作はたった一つです。それに加えて歌います。すべてはこの中に含まれています。説明するのは複雑ですが、やってみると簡単です。

音楽がありますので、それについて毎日歌ってください。ほかの歌を歌うよりも、自分の体に歌ってあげられるのですから、歌ってください。いつも怒りっぽい人、メランコリックな人は、中医学の観点から言うと、より多く肝の歌を歌うことをお勧めします。ありがとうございました。

鎌田　歌って休憩にしましょうか。ここまで来て歌わないと、覚え切れないので。

張　立ってください。立っていただいたほうがいいと思います。

両手の親指を薬指の付け根に当てます。他の指は軽く握ります。男女の別なく、右手が上、左手が下です。軽く右の腹部に当てます。この姿勢を保ちながら、音楽会で、花束を持って、いまからみなさんの前で歌います、という感じで歌ってください。ここそこ歌うのではありません。一緒にカラオケをやりましょう。

質疑応答

鎌田　鶴岡賀雄さん、質問か感想をお願いします。

鶴岡　では、感想だけを一言。張先生、本当にありがとうございました。昨日から二回聞かせていただきまして、私は、いつも言っていますが、日本人なのにヨーロッパや欧米の文化や宗教を研究してきました。ずっと気になっていたのは、いまも日本語で使ってしまいましたが、日本語の中にある「気」という言葉が気になってしまった。「今日は天気が悪い」とか、日本語の中には、先生のお話の中にもありましたように、「気」という言葉を使った、中国から来た漢語が本当にたくさん使われています。日常語として、「今日は元気がない」とか「いい気なもんだ」とか、本当に普通の言葉です。この「気」というのが何なのかは、ヨーロッパの言葉に翻訳できませんし、先生が最後におっしゃったように、たぶんＩＱでは理解できない。それがずっと文字どおり気になっていたのですが、すべての宇宙とか人間のもとのものだけれどももっとも複雑なものだ。もっともシンプルなものが同時に一番複雑なものだという説明の仕方を聞きまして、理解できたとは言えませんが、なにか分かった気がする。「分かった」「ふに落ちる」とか、そういう日本語の表現がありますが、分からなくても分かる、理解できなくても分かるという印象を受けました。これは、とても大事なことだと思っていますし、日本語が中国文化から受け継いでいる大変貴重な伝統であり、言葉だと思っています。今後、もう少し、理解しなくてもいいけど、もっと分かりたいと思っています。以上、感想です。

鎌田　鶴岡先生、ありがとうございました。鶴岡さんは、高校時代に日本全国模試でトップ一〇に入ったほどのＩＱの高い方です。そして東京大学に入学して宗教学を究め、「十字架のヨハネ」というスペイン神秘主義の思想家であり宗教家を研究して、その分野では世界に何人かいる優れた研究者の一人です。その鶴岡さんが今日の張老師の話を聞きながら、理性ではなくて、ふに落ちるという分かり方で分かるものがあったというのは、非常にいい学びというか、経験になったかと思います。張老師が先ほど言われなかったけれども、特にアンドリュー教授には五行のシステム表を理解して、いま実修した音の響きを分かってほしいと思います。体系的な中国の哲学の中で、五行というのは、宇宙を構成する木・火・土・金・水ですが、これらが、肝臓・心臓・脾臓・肺臓・腎臓に対応し、上に上がるとか、合わさるとか、下りてくるとか、そういう運動につながり、喜怒哀楽などの人間の感情につながり、大地の木とか、空気とか、水とか、太陽の光とかの宇宙の構成要素とも結び付き、音楽のド・レ・ミ・ソ・ラという五音に対応する。このように、すべてが体系的、システマチックに組み合わさっているのが中国の五行哲学です。その五行の哲学に基づいて「五臓の音符」が実践されました。その哲学的な体系を踏まえた上で、五臓の音符の一部分、特に先生はメランコリックな素質があるので、肝臓は木「ウー」ですが、それをこ

れからも実修していただきたい。では、ルジャンドルさんのコメントと質問を先にしてもらい、その後、アンドリュー先生にコメントをお願いします。

ルジャンドル　まずは本講演をありがとうございました。私は、博士論文で中国の武術について勉強いたしました。もっと昔に張先生に出会っていたら、気の解明について、別の方法をご提示いただけたのかなと思いました。と申しますのは、私たちヨーロッパ人にとって気というものを理解するのは、非常に複雑で難しいことなのです。物質的でもないし、スピリチュアル、精神的でもないものが気だからです。そして原因でもなければ結果でもない。その二つが合わさったものが気と言えるのかなと思いますが、非常に難しいと思います。

　ヨーロッパでは、1か、あるいは2かと、両方が重なるということはあり得ませんので、スピリチュアルなのか、精神的なのか、あるいは物質的なのか、必ずどちらかに分かれます。ただ、ヨーロッパでも文化の起源の中では融合もあります。体を意味する言葉として「Soma」という言葉があるのですが、精神を表す言葉が「Psyche」という言葉なのですが、もう一つの別の言葉がありまして、それが「Pneuma」というものです。息であり生命であるというのが「Pneuma」と言われています。ですので、ヨーロッパにも似たような考え方が実ははるか昔にはあったわけです。ただ、ヨーロッパ人たちは、Pneumaというものをよく分かっておりませんでしたので、Pneumaのことを考えるのをやめてしまったのです。その一方、中国の人たちは、私たちが放棄してしまったPneumaを気という言葉として解明して、使っていったのだなと思います。それによって、気を使って心と身体をつないでいったのだと分かりました。

　これから質問に移りますが、中国の文化には、さまざま実践やモデルがあることが分かりました。五行がありますし、それから陰陽というモデルもあります。それからイーチンというモデルもあります。同じような概念が中国武術でもあります。少林寺でも六合、六つが合わさるという考え方があります。いろいろなモデルが中国にはあるのですが、その中でベストだというモデルはあるのでしょうか。あるいは、どんなモデルでもかまわない、いろいろなモデルを使って心と身体が一致するように訓練をしていくこと自体が大切ということでしょうか。

張　先ほどおっしゃいましたように、陰陽、五行、八卦、六合とか、さまざまなものがあります。ちょっと聞くと、とても複雑に感じます。でも、実は簡単なのです。

　違った角度から一つのものを認識する、その違いであるということです。それぞれに矛盾することはない。表面的に見ると、全然違ったように見えるかもしれない。みなさんが見える手は、私が見ている手とはまったく違います。それは、お互いに全面を見ているわけではない。全部見たら、初めに思っていたことが一方的なものでしかなかったということに気が付きます。角度の違い、高さの違いが分かってくるわけですが、すべてが正しいと言えるわけです。また、全部違うと言ってもいいと思います。

　それを学ぶ方法として、私自身の体験として、一問に深く入っていくことが大事だと思います。一つの理論を用いて深めるということです。この手を見るのと同じように、私は、この角度から見ます、もっと遠くから見ます。そしてだんだん近づいたり、そしてこっちに出てくる。そして振り返ると、全体が分かる。

　ですから、中国の文化では、このような言葉があります。「一はすべてである」。しかしほとんど私たちは、こちらから見たり、こちらから見たり、時には、こちらから見たりするので、はたしてそれがどういうものであるかが分からないのです。

　私個人の経験として、この方法の実践、それから気の理論を用いて、この一点において中国の伝統文化や医学というものを理解しています。陰陽、五行、七声、八卦、すべてレベルの違い、角度の違いはあっても、気に関して言っているのだと理解しています。

アンドリュー　本当にご講演をありがとうございました。ご講演を伺って、いかに先生のやっていらっしゃることが大事なことかというのがよく分かりました。質問なのですが、気というのは、何かつくり上げていくものなのでしょうか。それともすでに気というのは存在していて、それを見つけていくということなのでしょうか。

張　気というのは、つくり出すものではなくて、発見するものです。練功をしない人、気功の練習をしない人にも気はあります。気功の練習をする人は、気に対するより深い理解を得たいということで行うわけです。

　このように理解したいということは、積極的な意味があります。気を理解したいということで理解を求めていくわけですが、そうすると、ある程度の気をコントロールする力というものが培われます。

　道家では「道法自然」という言葉をよく使いますが、この「道法自然」という言葉は、実は一部分にすぎない、まだ半分の言葉が言われていないと思います。「私の命は私にあって、天にない」という言葉があります。この二つを合わせないと成立しないです。

　自然界の気というのは私たちはコントロールすることができないので、それには従わなくてはいけない。順守しなくてはいけない。しかし狭い範囲の自分の体の中の、このへんが痛いとか、このへんの気分がよくないとか、その小さな部分においては、私たちはそれを調整したりコントロールすることができると思います。

　コントロールする目的というのは、自然の法則に寄り添うためです。道家が言う「道法自然」という言葉は、寝ているだけで自然に準ずるということではありません。自然に準ずることができる人は、自然に準ずる能力がなくてはならないのです。それには、気を発見し、気を理解し、それから気をコントロールし、そして最終の結果として気に順応するわけです。

アンドリュー　まったく私が理解していたことと同じことでした。ありがとうございました。

アニシモフ　先ほど先生が太鼓の音と金属の音の話をしておられまして、注目しました。金属は、ロシアの場合には助けを呼ぶんです。ですから、出動します。火事とか、いろんなものが起こったときに、その音を鳴らして助けてくださいということです。

ヨーロッパ人と日本人、東洋人では、いろんな違いがあります。例えば数え方。一、二、三、四、五、これは日本人ですね。ロシアは、このように数えます。反対に数えていくんです。つまり逆ということなんです、引き波のような。

そこで、私の質問は次のようなものです。音の感じ方や作用が全然違うわけですから、先生がやっている音楽とか歌をやって、全然違う感じ方をしている私の体にどのような作用がもたらされますか。本当に私の体を助けてくれますか。どのように思われますか。この音の作用が、みんなに同じように作用するのか。

張　だいたいの方向性としては一致していくと思います。もちろん一人一人は違いますから、この木・火・土・金・水や肝・心・脾・肺・腎ということを知っているだけで、医者として合格をもらえるわけではありません。もし医者であれば、もっと細かい分析ができなくてはいけません。しかし中医学の思考方法は、複雑な問題を簡単にしていきます。もしくは概括的に考える、まとめて考えます。だいたいの様を分類して考えます。

もちろん横の関係があり、交差したり交わったりしています。この表は、理想的な状態です。現実は、一緒くたになった状態です。ですから、肝に対する大きな方向性です。でも、さらにそれを分析していくと、一人一人が違ってくると思います。

ですから、中医学では、まずだいたいの方向性をしっかり見て、全体観を持ちます。と同時に一人一人の差にも注目します。一人一人が違うだけではなく、自分一人を見ても、いまと、過去と、未来、一瞬一瞬変わっていますから、弁証というものを非常に重視するのです。

中医学の考え方は、遠くから見る、そして近づいて見る。そしてまた外に出て見るのです。入ってもいけない。遠くから見ているだけでもいけない。遠くから見る、中に近づく、この二つの方法を融合させて行います。あまりに遠くまで行ってしまうと見えない、近過ぎても見えないのです。だいたいの方向性を持って、まず大きな分類を行い、そこからさらに分類していきます。だいたいこのような方向性で行っていきます。

総括

鎌田　いよいよ白熱教室になっていくところですが、終幕の時間が近づいてまいりました。ベルナール・アンドリュー教授が一九八〇年代から一九九〇年代に現象学を学んだ。その現象学を学んでいたころに、日本では、一九八六年に気についてフランスの哲学者と、それからいろんな学者たちと日本の哲学者、実践家、日本的な気を使う人たちが、合同シンポジウムをいまから三〇年前に行っています。そのときにフランス人は全員「気は分からない」と言いました。分析できないから。フランス人の知性で分析できない、非常にクリアな知性では気というものを理解することができない。

張　そのとき私は中学を卒業したばかりでした。気功の練習を始めて四年目でした。

鎌田　そのときに日本人は、全員が気を理解した。それは生活であり文化だから。私たちの生活の中で、生きている一つ一つの中でも、考えなくても、そういうふうなものが、まさに、ある種の日本人のボディーエコロジーのスタイルとして、身に入っている、身体文化化しているということだと思います。湯浅泰雄先生が中心になっていまのシンポジウムをしたのですが、湯浅さんは、もう亡くなり、それから三〇年たって、その後継者たちが新しいかたちで身心変容の問題としてシンポジウムを、いまこういうふうにやっている。三〇年前はフランスと日本だけでした。でも、今回違うところは、フランスの知性とロシアの知性と中国の知性と日本、少なくとも四カ国が組み合わさっているということです。そしてそれぞれにすごく深い、また、鋭い文化を持っています。本当は、私はここに韓国を加えたかったのですが、お金が足りなかった。お金があれば韓国の先生たちも招待しました。もう一つ、時間もなかった。これだけ親身に議論していくためには、やはり一週間ぐらいの時間がなければ、きちんと議論できません。三日間でも足りません。

だけれど私たちは、今回、このようなシンポジウムをすることによって、お互いの考え方の根幹にあるもの、構造、それからキーワードを十分に理解することができたのではないでしょうか。そしてそれが理論的な考察をする——。私も半分理論的な考察ですが、そういうものと、実践的な立場、私も半分実践的な立場ですが、そのものたちが一緒になって、この問題を考察した。彼らは、実践家ではありますが、同時に理論家でもあります。みなさんは、理論家でもありますが、同時に実践的なものに関心を持って、ルジャンドルさんは自らそれをやっているわけですね。奥井さんもそういう立場ですね。ですから、われわれは学者の中でも少なくともフィールドワークや臨床的な問題に深く関わっている者たちだと思います。そういう人たちが、これから先、もっといろいろな機会に、われわれの議論や考察を深めていくことができたら、このシンポジウムの次の段階に進んでいくことができると思います。みんなのために、こういう観点や学びがどういう意味を持つのかを、それぞれ日本社会に向かって発信していきたいと思います。将来的には、英語やロシア語や中国語やフランス語でも、そういう問題が発信できていけばいいなと思っています。

議論は尽くされてきているので、最後は、わが三種の神器、横笛を吹いて終わります。『心月』、心の月という曲を吹いて終わります。どういう振動を神道家である私がみなさんに響かせることができるでしょうか。五臓の音符を聞いた後、一緒に歌った後、またその振動を感じていただければと思います。（横笛吹奏）

それでは、これをもちまして三日間のすべてのプログラムを終了したいと思います。もう一度、海外から来られた先生方に拍手をもってお礼を申し上げたいと思います。それから三人の通訳のみなさま、本当にありがとうございました。では、みなさん、お気を付けてお帰りください。