

モノ学

感覚価値研究[第8号]

モノ学・感覚価値研究会年報

もくじ

『モノ学・感覚価値研究』第8号刊行に際して

鎌田東二 ● 001

第1部

モノ学の展開とこころのワザ学

第一章

「こころの練り方」探究事始め その四

井上円了と元良勇次郎から福来友吉までの

「心理学」探究を中心に

鎌田東二 ● 002

第二章

賀川豊彦

——科学的な神秘主義者

トマス・ジョン・ヘイスティングス ● 013

第三章

近代絵画と近代照明

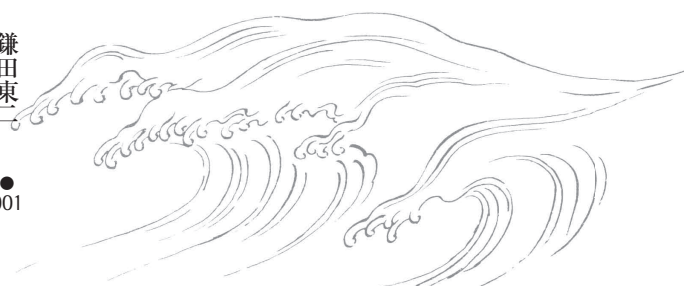
——近代技術による心性の変容

秋丸知貴 ● 031

第四章

宗教的態度における光の比喩

藤木不二人 ● 039



第2部

震災とモノ学アートの試み

第一章

モノ学・感覚価値研究会アート分科会／

京都大学こころの未来研究センター連携研究プロジェクト

二〇三年度活動報告

大西宏志 ● 048

第二章

第四回東日本大震災関連プロジェクト——こころの再生に向けて

シンポジウム「震災と語り」

鈴木岩弓＋高橋原＋河合俊雄＋やまだようこ＋島蘭進＋

井上ウィマラ＋金子昭＋稲場圭信＋鎌田東二 ● 060

第3部

モノ学とコトバ学

第一章

〈こころ〉の多義性と多様性

青木三郎 ● 101

第二章

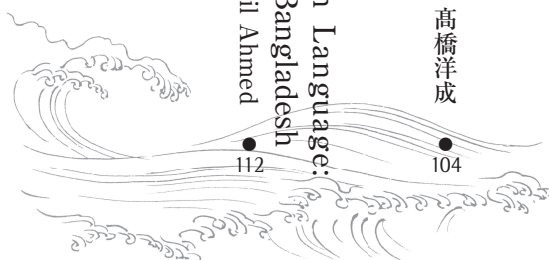
ベブライ語の *leb* (لَب) をめぐって

高橋洋成 ● 104

第三章

The Convergence of Civilization through Language:
Cultural and Religious Identities of Modern Bangladesh

Shakil Ahmed ● 112



『モノ学・感覚価値研究』第8号刊行に際して

鎌田東二

モノ学・感覚価値研究会を立ち上げてはや八年になる。この間、「モノ」はどのように揺れ動いていったのだろうか？ またそれにあわせてか反発してか、わたしたちの「ココロ」はどのように揺れ動いていったのだろうか？ また「カラダ」は？

さて、本『モノ学・感覚価値研究』第八号は、二〇一一年四月に立ち上げた東日本大震災にかかわる研究プロジェクト「震災関連プロジェクト——こころの再生に向けて」の第四回のシンポジウム（二〇一三年七月九日開催）を取めた。同シンポジウムのテーマは「震災と語り」であった。プログラムは以下のとおりである。

第一部

趣旨説明 鎌田東二（京都大学こころの未来研究センター教授／宗教哲学・民俗学）

基調報告1 「震災後の幽霊の語り」と民俗 鈴木岩弓（東北大学教授／宗教民俗学）＋高橋原（東北大学准教授／宗教学）

基調報告2 「喪失の語り」やまだようこ（京都大学名誉教授・立命館大学特別招聘教授／生涯発達心理学・ナラティヴ心理学）

基調報告3 「震災とグリーフケアの語り」島蘭進（東京大学名誉教授・上智大学グリーフケア研究所所長／宗教学）

コメンテーター…河合俊雄（こころの未来研究センター教授／臨床心理学）＋井上ウィマラ（高野山大学教授／スピリチュアルケア学）

第二部 討議

金子昭（天理大学教授／倫理学）＋稲場圭信（大阪大学准教授／宗教社会学）＋上記基調報告者 司会…鎌田東二

これに関連して先行して行なわれたパネルディスカッション「東日本大震災と宗教者・宗教学者」（二〇一三年三月二日開催。場所…東北大学川内北キャンパス マルチメディアホール。主催…東北大学大学院文学研究科実践宗教学寄附講座・京都大学こころの未来研究センター震災関連プロジェクト・宗教者災害支援連絡会、共催…東北大学大学院文学研究科・世界宗教者平和会議日本委員会・心の相談室）の全記録は、本年中に創元社より出版される予定である。

さて、本号では、この震災関連の記録以外に、鎌田東二「こころの練り方」探求を始めその四——井上円了と元良勇次郎から福来友吉までの『心理学』探究を中心に、「トマス・ジョン・ヘイスティンクス」「賀川豊彦——科学的な神秘主義者」「秋丸知貫」「近代絵画と近代照明——近代技術による心性の変容」、藤木不二人「宗教的態度における光の比喩」、大西宏志「モノ学・感覚価値研究会アート分科会／京都大学こころの未来研究センター連携研究プロジェクト二〇一三年度活動報告」、青木三郎（ハナコ）の多義性と多様性」、高橋洋成「ヘブライ語の *leb* (לֵב) をめぐって」Shakil Ahmed “The Convergence of Civilization through Language: Cultural and Religious Identities of Modern Bangladesh”

の各論考を取めた。この内、大西論文も東日本大震災と関わる研究プロジェクトから出てきた論考である。秋丸論文と鎌田論文はこれまでの両者の論考の継続・展開であり、藤木論文は光と祈りの関係、青木論文は心と言葉に関わる新視点を切り拓く論考である。

「3・11」後、まる三年が経った。この三年間でどのような変化があっただろうか？

モノもこころもますます貧弱になってきてはいないだろうか？ モノ学的創造が、モノ学的生存戦略が必要である。「3・11」の一カ月後、わたしたちは「モノ学とアートの思考から観る日本の再生計画」を発表した（『モノ学・感覚価値研究会』H P 「研究問答」欄二〇一一年四月一九日 鎌田東二＋近藤高弘＋山本豊津）。そこに、こう記した。

わたしたちの身体は、「この身このまま」でしかないのに、多様で多彩な情報空間の中で拡大・拡散しがちな「非等身大の情動的自己」と、この「等身大の身体的自己」との分裂や齟齬や断裂がままた起ることを感じております。「今このこの身」とか「等身大」という自覚は、「生態智」という具体的に身体的な知恵ともつながってきます。そうした自分の身体拠点から「支援」というよりも、「これまでのご縁の生かし方」という意味での「支縁」の在り方を考え、実践していきたいと思っています。／さて、人が新しい「モノ」を生む時、どのような「思考」から計画を進めるかがその内容に影響を与えるとすると、既存の思考方法では新しいヴィジョンが観えてくるはずありません。／二十世紀の近代合理主義と産業文明は、いうまでもなく、科学・技術（サイエンス・テクノロジー）と経済（エコノミー）が思考方法の中心を占めていました。科学はともかくも、経済（数量的）の思考は現代産業文明の構造の中ですでに破綻しています。既存の宗教的思考も原理主義の隘路に落ち入りがちで、対立と自縄自縛の中で行き詰まっています。／そこで、これまでの活動のいくつかを踏まえて、「モノ学・アートの思考」という新しい文化的思考を架構して、日本の再生を構想してみようと考えました。／では、その「モノ学・アートの思考」とはどのような思考でしょうか？ それは、「モノ」と「美」という概念を中心とする考え方です。「モノ」は存在世界の多層性に目を見開かせ、「美」は人々の心を潤わせ、浄化し、俗から聖へ導く力があります。俗とは人々の欲望であり、欲望こそ生命を維持する契機であって、もちろんそれなくしていかなる生存もありません。／しかし、どういう原理と傾向からか、人類の抱く欲望は限りなく肥大するので、何かしら抑制する手段が求められます。その時、「モノ」観と「美」の意識によって、その欲望（俗）を聖へと変換させることができるのではないかとわたしたちは考えます。

このような「変換」は達成できているか？ 忸怩たるものがあるが、精進努力は当然であるが、同時に、ブレイクスルーしていかなければならない。本年をその「変換」元年にしたい（こう！）

謝辞 本『モノ学・感覚価値研究』第八号は、京都大学こころの未来研究センター上廣こころ学研究部門の助成を得て刊行された。上廣倫理財団には心より感謝申し上げます。

井上円了と元良勇次郎から福来友吉までの「心理学」探究を中心に

鎌田東二
京都大学こころの未来研究センター教授／
宗教哲学・民俗学

1 明治元勲第一世と第二世代と第三世代の中の学術思想——井上円了の「世代」論に基づいて

本論文では、「こころの練り方」の日本思想史という観点から、前号に引き続き、十九世紀末から二十世紀初頭のわが国の「心理学」への関心と導入と定着の過程を検討していきたい。

明治期の学問的達成について考える際、それまでの伝統的な学問と輸入された西洋の「科学」とのぶつかり合いの様相を十分に考慮に入れなければならないだろう。その際、科学ないし学問の担い手となった科学者・研究者の「世代」のことを考えてみることは一つの手がかりとなるだろう。

これについて、東洋大学を創立した哲学者で「妖怪博士」と呼ばれた井上円了が面白いことを言っている。井上円了（一八五八—一九一九）は、明治三十五年（一九〇二年）に哲学館から出版した『圓了茶話』の第二十六話に「明治の三代目」という短文を記しているが、その中で、

① 明治元勲第一世——維新の大業を成し遂げた世代＝天保年間（一八三〇—一八四四）～嘉永年間（一八四八—一八五四年）までの間に生まれた人

② 明治元勲第二世——安政元年（一八五四）から文久年間（一八六一—一八六四年）に生まれた人

③ 明治元勲第三世——以降という区分を立てている。

この見解に従うならば、安政五年（一八五八）生まれの井上円了は「明治元勲第二世」に属することになる。この「明治元勲第二世」のことは後で考察するとして、まず最初に、「明治元勲第一世」について考えておこう。

井上は、「明治元勲第一世」とは、「天保～嘉永年間」までの間に生まれた人とする。この「嘉永年間」とは、一八四八年から一八五四年まで、元号でいえば弘化と安政の間である。

まず、嘉永元年（一八四八）は、世界史的に見て、大激動期であった。フランスの二月革命、ドイツの三月革命が起こった、いわゆる「一八四八年革命」の年であった。これによりウィーン体制は崩壊し、

「諸国民の春」(Printemps des peuples, Völkerrühling, Primavera dei popoli) が訪れた。フランスでは、憲法制定の後、第二共和制に移行し、十一月に大統領選挙が行なわれ、ナポレオン・ボナパルトが大統領に就任した。日本では、これ以前の天保年間（一八三〇—一八四四）に、大塩平八郎の乱、生田万の乱（天保八年（一八三七））が起き、天保四年から天保十年には天保の大飢饉が起き、伊勢のお蔭参りが流行した。嘉永年間で特筆すべき事件は、何といつても、嘉永六年（一八五三）のペリー提督率いる黒船の来航による開国騒動である。江戸時代の泰平の夢を根底から撃ち破る事態の勃発であった。それからの変化は目まぐるしい。翌嘉永七年には、伊賀上野地震の後、安政に元号が変わった年の暮れに、東海・南海・豊予海峡地震が連続して起き、大きな混乱と不安に陥った。こうした激動の時代に生まれたのが、「明治元勲第一世」である。

井上の言う嘉永年間までに生まれたこの「明治元勲第一世」の著名な人物を列挙すれば、次のようになる（元号は生年）。

桂小五郎（木戸孝允、天保四年）、近藤勇、岩崎弥太

郎、福沢諭吉（以上、天保五年）、井上薫、山岡鉄舟（以上、天保六年）、榎本武揚（天保七年）、三条実美、板垣退助（以上、天保八年）、島地黙雷、大隈重信、山形有朋（以上、天保九年）、高杉晋作（大正十年）、渋沢栄一（天保十一年）、伊藤博文（天保十二年）、伊藤忠兵衛（天保十三年）、新島襄（天保十四年）、井上毅（天保十五年）、千家尊福（弘化二年）、森有礼、中江兆民、桂太郎（総理大臣）、東郷平八郎（海軍大将・東郷神社祭神、以上弘化四年）、外山正一（英文学者・東京大学の日本人初の教授・東京帝国大学総長・文部大臣。以上、嘉永元年生まれ）、平田東助（内務大臣）、西園寺公望（総理大臣）、乃木希典（陸軍大将・学習院院長・乃木神社祭神）、小泉信吉（慶応義塾塾長。以上、嘉永二年）岩崎弥之助（三菱二代目総帥・日銀総裁。嘉永四年）、寺内正毅（陸軍大将・総理大臣）、高村光雲（彫刻家・東京美術学校教授）、児玉源太郎（陸軍大将・陸軍大臣・文部大臣・内務大臣・児玉神社祭神）、明治天皇、山本権兵衛（海軍大将・総理大臣。以上、嘉永五年）、北里柴三郎（医学者・慶應義塾大学医学科創設者・日本医師会創設者／初代会長。以上、嘉永六年）、山川健次郎（物理学者・東京帝国大学総長・京都帝国大学総長・九州帝国大学初代総長）、高橋是清（総理大臣）、下田歌子（女子教育者・歌人）、辰野金吾（建築家・東京帝国大学工科大学学長。以上、嘉永七年）。

もちろん、ここから「明治元勲第一世」の特徴を浮き彫りにすることはできない。だが、はっきり言えるのは、幕末維新期という体制転換の大激動期ということもあって、軍人が多いことと、幕末維新期のいくつかの戦争を二十歳前後で戦った実戦経験を持つている人が多いという事実である。したがって、体制転換の後の混乱期に、次の新体制を打ち立てる次代の実戦部隊のリーダーたちの登場と大括りする

ことができるだろう。

さて、次の井上円了自身が属する「明治元勲第二世」はどうであろうか？ 彼らはみな江戸時代の終わりを元服前に、つまり十四、五歳前に迎えている。井上円了以前に生まれた著名人を挙げると、次のようになる。

杉浦重剛（思想家・教育者）、頭山満（玄洋社設立者・総帥）、犬養毅（総理大臣）、井上哲次郎（哲学者・東京帝国大学文科大学学長・日本人初の東京帝国大学の哲学教授。以上、安政二年生まれ）、高橋順太郎（薬理学者・東京帝国大学初代薬理学教授）、浅井忠（洋画家・東京美術学校教授）、海老名弾正（牧師・思想家・熊本英学校創立者）、田中館愛橘（地球物理学者・東京帝国大学教授。以上、安政三年生まれ）、植木枝盛（思想家・自由民権運動家）、三浦守治（病理学者・東京帝国大学医科大学初代病理学教授。以上、安政四年生まれ）。

実質的に、日本人として初期の哲学や薬学や病理学や地球物理学や民権思想やキリスト教神学を担っていた人が多いのが見てとれる。日本の学術・思想の勃興期のリーダーたちである。

安政五年生まれの井上円了以後に生まれた「明治元勲第二世」には、次のような人たちがいる。

坪内逍遙（小説家・劇作家・翻訳家・早稲田大学教授）、片山潜（思想家・社会主義者。以上、安政六年生まれ）、加藤高明（総理大臣）、三宅雪嶺（思想家）、嘉納治五郎（柔道家・講道館創設者・東京高等師範学校校長・旧制五高校長。以上、安政七年＝万延元年生まれ）、内村鑑三（キリスト教思想家）、落合直文（国文学者・國學院大學教授。以上、万延二年＝文久元年生まれ）、森鷗外（陸軍医総監・小説家）、牧野富太郎（植物学者）、箕作元八（歴史学者・東京帝国大学教授、新渡戸稲造（農学者・教育者・東京帝国大学教授。以上、文久二年生まれ）、岡

倉天心（思想家・東京美術学校校長）、坪井正五郎（人類学者・東京帝国大学理科大学教授）、徳富蘇峰（思想家・国民新聞主宰）、清沢満之（浄土真宗大谷派僧侶・宗教哲学者）、志賀重昂（地理学者・早稲田大学教授。以上、文久三年生まれ）、二葉亭四迷（小説家）、吉田東伍（歴史学者・早稲田大学教授）、伊藤左千夫（歌人・小説家）、津田梅子（教育者・津田塾大学創立者。以上、文久四年＝元治元年生まれ）。

これらの人々もまた、各界の初期のバイオニアたちであるといえる。

さて、これ以降の世代を、井上円了は「明治元勲第三世」とするが、その区分に従えば、江戸時代最後の慶應三年（一八六七）生まれの南方熊楠や夏目漱石や正岡子規は、この「明治元勲第三世」に属することになる。明治三年（一八七〇）生まれの西田幾多郎と鈴木大拙も、明治四年（一八七二）生まれの出口王仁三郎も、明治八年（一八七五）生まれの柳田國男もみな、ほぼ「明治元勲第三世」に入れることができるであろう。大きく捉えれば、彼らは日本独自の独創的な思想や文学を展開していった改革者たちであったといえる。

こうしてみると、明治元勲第一世・第二世代・第三世代には、それぞれの時代と世代の課題や役割や特色があったと見えてくる。

このような明治世代論を念頭に入れつつ、安政五年生まれの井上円了と同じ頃に生まれた「明治元勲第二世」の各界の主要人物を生まれた順に列挙すると、植村正久（牧師・神学者）、箕作佳吉（動物学者・日本人初の東京帝国大学動物学教授・東京帝国大学理科大学学長）、御本幸吉（事業家）、成瀬仁蔵（牧師・日本女子大学創設者）、尾崎行雄（政治家など）がいるが、後に東京帝国大学文科大学の初代心理学教授となる

元良勇次郎（一八五八—一九二二）も同じ安政五年の生まれであった。

摂津国（現在の兵庫県三田市）生まれの元良勇次郎は明治八年（一八七五）から三年間、同志社英学校で学んだ同校第一期生であったが、当時の同志社英学校では「性理学」をいう名で「心理学」の授業が開講され、ヘブンの心理学が取り上げられていたという。この明治八年に、西周訳でヘブンの『心理学』（文部省刊）が翻訳されたことも心理学の受容史にとっての特筆すべき出来事であった。元良は同十六年（一八八三）に米国に留学し、ボストン大学やジョンズ・ホプキンス大学で哲学・心理学・社会学を学び、Ph.D.の学位を受けた。ジョンズ・ホプキンス大学留学中には、心理学のホール教授の下で研究を行ない、『アメリカ心理学雑誌』に「圧の漸次変化に対する皮膚の感受性 (Dermal Sensitiveness to Gradual Pressure Changes)」と題する論文を発表している。これが日本人初の心理学の学術論文発表であった。

同二十一年（一八八八）、帰国後、キリスト教系の総合雑誌『六合雑誌』に、「米国心理学の近況」を発表、また『哲学会雑誌』に「精神物理学」を連載した。そして、東京帝国大学文科大学で「精神物理学」を講義し始め、同二十三年（一八九〇）、同大学教授に就任し、同二十六年（一八九三）、「心理学・倫理学・論理学第一講座」の担当となり、以降、日本の初期の「心理学」の研究と教育における中心人物となった。元良はジョンズ・ホプキンス大学でジョン・デューイの講義を受けており、帰国後の「精神物理学」の講義でデューイやウィリアム・ジェームズの心理学を取り上げている。「精神物理学」とは、元良の言によれば、「精神の現象を物理的より学ぶものなり」というアプローチであり、いわゆる実験心理学の方法論

に立脚している。

元良勇次郎の心理学実験としては、「月の錯視実験」（地表からと上空からとでは、月の大きさが異なっていることの心理学的実験）、「国字問題についての実験的研究」（子供を被験者にして縦書きと横書きのどちらが読みやすいかを実験）、「片仮名・平仮名読み書きの難易度に関する実験」（実験結果は、片仮名の読み書きのほうが容易）、「児童の注意力とその訓練についての実験的研究」（注意練心機・視覚練心機・聴覚練心機等の開発を行ない、明治四十二年、遅性児童教育研究会設立提案を行なう）、「白内障患者の視覚に関する実験」、「神経伝達の実験」などを行なっている。著作には、『心理学概論』『教育新論』『倫理学』などがあるが、この没後に出版された大正四年（一九一五）刊行の『心理学概論』（宝文館）は「幻覚」などについて言及しており、宮沢賢治にも影響を与えたものである。

「いろいろの練り方」として特筆すべきは、明治二十七年（一八九四）十二月二十三日から三十日まで鎌倉の円覚寺に滞在して一週間参禅体験をしている点である。東慶寺に保存されている『宗演老師居士名簿』には、二三三番目に「文学士 夏目金之助」つまり夏目漱石が、そして続く二二四番目に「文学博士 元良勇次郎」が記載されているという³。

夏目漱石はこの時の参禅体験を元に、明治四十三年（一九一〇）に小説『門』を朝日新聞に連載した。そこで漱石は、主人公宗助が円覚寺に行つて参禅し、「父母未生以前」という公案に取り組むが悟りを得ることができずに家に戻る姿を描いている。

それに対して、元良勇次郎は、「隻手の声」の公案を解き、次の段階に進んだが、参禅日誌を公開したことが思わぬ波紋と批判を巻き起こし、その頃円覚

寺に住みこんで参禅修行していた鈴木大拙から「一知半解」「甚だ軽浮」「少分の省各」と手厳しい批判を受けている³。

佐藤達哉は『日本における心理学の受容と展開』の中で、この元良勇次郎の参禅体験を、元良自身が二つの方向、すなわち、心理学理論と教育もしくは修養の方法の二つの方向に発展させた位置づけ、「禅は東洋に於けるプラグマチズムである」（『顕心義に就いて』『哲学雑誌』第二十五号、一九一〇年）という元良の言葉を引いているが、今日の観点から見ても元良勇次郎のアプローチには先駆的な冒険性があると評価できる。禅のみならず、仏教が「プラグマチズム」と相通することは、今日の欧米での「マインドフルネス瞑想」の隆盛とも密接に関連している。「こころの練り方」として、禅もマインドフルネスもプラグマチズムであることは間違いないだろう。

2 「明治元勲第二世」井上田代 vs. 「明治元勲第三世」南方熊楠・出口王仁三郎・柳田國男

本稿の立場から見ても興味深いのは、この本格的なわが国最初の心理学者元良勇次郎と、同年生まれの哲学者井上田代の「心理学」への関心とその違いであり、そこに割つて入り込んでくるかのような明治二年生まれの「明治元勲第三世」福来友吉（一八六九—一九五二）や、その後の明治二十二年生まれの「明治第四・第五世代」ともいえる柳宗悦（一八八九—一九六二）の「心理学」の特異性である。このあたりの消息に触れる前に、もう少し迂回路を巡っておこう。

よくもあしくも、明治維新の若き担い手であった「明治元勲第一世」は、政治経済文化などすべての方

面の地ならしをし、文明開化・殖産興業・富国強兵という近代国民国家戦略を強力に推し進める先兵となった。その基本路線を踏まえて、続く「明治元勲第二世」は、文化や教育や学術や宗教の外殻（形式）とコンテンツ（内容）を作る作業を行なった。そして、「明治元勲第三世」以降は、それを批判しつつ、日本独自の思想や学術や文学・芸術を模索し、多様化した。

井上円了は、越後国長岡藩の浄土真宗大谷派慈光寺に生まれ、京都の東本願寺の教師学校に学んだ後、その優秀さを買われて、明治十一年（一八七八）から同十八年（一八八五）まで、開校されて間もない東京大学予備門と東京大学文学部に派遣された逸材である。いまだ「心理学」という学科がなかった東京帝国大学で「哲学」を学んだ井上円了は、文明開化と伝統文化・伝統宗教（特に仏教）との接合点の中で、迷妄を破り、合理性に基づく知の刷新を果たすことを第一の課題とした。その窮理の作業が井上円了にとっての「哲学」であり、その応用編としての「妖怪学」であった。

東京大学卒業後の明治二十年（一八八七）に「哲学館」（東洋大学の前身）を創立した井上円了は、「妖怪学」という一大体系の中に、「理学」も「医学」も「哲学（純正哲学）」も「心理学」も「宗教学」も「教育学」も、すべてを位置づけている。井上円了は、「妖怪」を「物怪」と「心怪」とに分け、また「妖怪現象」を「自然現象・人為現象・心理現象」と区分しつつ、「妖怪現象」の合理的説明を、明治二十六年（一八九三）に著した『妖怪学講義』では、①理学部門、②医学部門、③純正哲学部門、④心理学部門、⑤宗教学部門、⑥教育学部門、⑦雑部門と、全方位に展開していく。

晩年の大正五年（一九一六）の著作『迷信と宗教』

では、これらの全方位体系性を、「妖怪学は万学に関係し、これを研究するには万学に通ずるを要すればなり。まず、天文、地質、気象に関する妖怪は、天文学、地質学、気象学に関係し、禽獣、草木、人身に関係する妖怪は、動物学、植物学、生理学に関係し、精神の変態を論ずるときは、精神病学、心理学に関係し、鬼神、霊魂の有無を論ずるときは、宗教学、純正哲学に関係し、知力の変態に関しては、教育学、論理学に関係することあり、偽怪、誤怪に関しては、政治、法律に関係するところあり。ゆえに、余は妖怪学をもつて全知全能の学となす」と位置づけ、「脱苦与楽の道は実に妖怪学の目的とするところにして、また諸学の終極の目的なり」とその「目的」を記す⁴。

このあたりを井上円了の『妖怪学講義』に沿って見ておこう。

『妖怪学講義』「純正哲学部門第一講 偶合編」冒頭には、「世間のいわゆる前知、予言、暗合、偶中等の類を、今、純正哲学の部門に入るるゆえんは、第一に、これらの原理はみな吾人経験の範囲外に属して、経験上より知ることあたわざること、第二に、これらの事項はみな宇宙万有の一部より説明することあたわずして、全体上より説明するのみなることの二つの理由あり。かつ、これを他の諸学の上に比較するも、理学に入るるべきものにあらざ、医学に入るるべきものにあらざ、さりとて心理学に属すべきものにもあらず、その他いずれの学もみな確かにこれに適するものあるを見ず。ゆえに、今はしばらく純正哲学の部〔門〕に加えて、これが解説をなさんとするなり」とあり、偶合編、陰陽編、占考編、卜筮編、鑑術編、相法編、暦日編、吉凶編の八題目を講義していく。

そして続いていよいよ『妖怪学講義』「心理学部門」

では、心象編、夢想編、憑付編、心術編の四講義が行なわれ、付録として、心象編付講、仏教夢説一斑、狐論が加えられているのである。その冒頭には、「余、すでに妖怪を分かちて、心理的、物理的の二種となせば、今ここに論ずるところは、いわゆる心理的妖怪に属するものなり。しかし、予の『妖怪学講義』は、心理学をもととして説明を与うるものなるがゆえに、本部門は講義中最も眼目のあるところとす」とその意義を宣揚する。そして、講義を、先に記したように、①心象編、②夢想編、③憑付編、④心術編の四段に分かつのである。

すなわち、「第一は、外界に対して現ずる心理上の妖怪にして、おもに感覚、知覚の上に現ずるものなり。これを名付けて心象編という。しかして、そのいわゆる心象とは、正式的心象にあらずして変式的心象に属するもの、すなわち異状、変態的心象なり。／第二は、外界の関係をまたず、内界のみにて起こるところの精神作用にして、すなわち夢想のごときこれなり。これを夢想編という。／第三は、外物の人心に憑付して種々の変態を現ずる狐憑き、犬神の類にして、これを憑付編という。／第四は、人為の媒介もしくは工夫によりてきたところの種々の現象、すなわち催眠術、降神術の類にして、これを心術編という。／この四者は、みなその部類に応じて区別したるものにして、その理由は、精神そのものの作用によりて起こることを説明せん」とす。すべてかくのごとき心理上の変態、異状は、従来にありては、外よりしてわれに及ぼすものと思惟したるも、今日、心理学の研究進歩するに及びて、はじめて人心そのものの起こすところにはかならざるを知るに至れり」とし、「予がこれより講述するところは、心性そのものの不思議を開現するにあり」と述べて、

続けて具体的な論述に入っている。

そして、「心象編」の「変式的心象論」では、

変覚（主観的）……変象（客観的）

幻覚（主観的）……幻象（客観的）

妄覚（主観的）……妄象（客観的）

と分類し、認識主観の「変覚・幻覚・妄覚」に対する認識対象を「変象・幻象・妄象」とする。

次の『妖怪学講義』『宗教学部門』では、幽霊編、鬼神編、冥界編、触穢編、呪願編、霊験編の六講義が講ぜられ、付録として『幽霊談』が付く。『妖怪学講義』『教育学部門』では、知徳編、教養編の二講義が展開され、「付録」として、「記憶術批評、記憶術私見、失念術方法」が付けられている。

こうして、知の曼荼羅としての「妖怪学」が全方位展開され、その中に、重要部門の一つとして「心理学」が位置づけられていく。この「心理学」が東京大学の正規の授業科目となったのは、井上円了の卒業後のことである。井上円了は、いまだアカデミズム心理学が成立する前に、心理学と妖怪学と哲学（純正哲学）を結びつけて、妖怪学を展開していったのである。

とにかく、全方位かつ大風呂敷である。あらゆるものを詰め込みながら、森羅万象を分類・区分けし関連づけながら全体の中に位置づける。

明治人がやらねばならなかったのは、あらゆる場面での「建設」である。「建設」には「設計図」が欠かれない。その「設計図」なしには、物事が始まらない。こうして、彼らは知の設計士となっていく。そしてその設計によって築かれた建物が、理においても、実においても、快適で理に叶っているかを「検証」するのは次の時代の生活者の仕事になる。

このような設計の体系的合理性や分類好きは、円

了よりもわずか二歳年上の初代東京帝国大学哲学教授の井上哲次郎なども含め、「明治元勳第二世」の大きな特徴であろう。間口を広く取り、大きな門構えの中で、万物をマッピングし、位置づける。そうした設計的知が、この時代の、いやこの世代特有の知の力と機能であり、活躍の場であった。だからこそ、この稀代の「妖怪学者」は、実に啓蒙的で、迷信的な妖怪撲滅を掲げる合理主義者でもあったのだ。だがそれは、迷信的な「妖怪」現象を暴きつつも、「真怪」（実際にある不思議現象）を認定するという合理性であった。

大正三年（一九一四）に著した『おぼけの正体』の「諸言」には、「ほとんど妖怪の八、九分どおりは、迷信より起こると断定して可なるほどなり」と主張しつつも、「今日の学理をもって解説し難き、いわゆる真の不思議と称すべき事項も夥多あれば、他日、別にこれを集成して『真怪論』を発行する予定なり」と付け加えるのを忘れない。

同様に、「世間には妖怪があるともいい、ないとも申して、議論が一定しておらぬ。妖怪ありの論者は、なにもかもみな妖怪ときめて、毫も疑いを起こさぬ。これに反して妖怪なしの論者は、ただいちに、神経である、妄覚である、誤伝である、詐偽である、迷信であると速断してしまふ。余の考えにては、いずれも極端にして信ずるに足らぬ論と思う。どうしても實際上、十分に探検して後に、その有無を判定せなければならぬ。そこで余は、数十年前より妖怪研究会を設け、現在世間にある妖怪を実地について調査したのである」と、独断的な決めつけではなく、真偽正邪を見分ける「妖怪研究」の要を説くのである。

とはいえ、「多年研究の結果、迷信は一片の迷心よ

り起こるは申すまでもなく、迷心は畢竟するに、吉凶禍福の道理に暗きと、世態人情の意のごとくならざるとの二者より起こると考えます。言葉を換えて申さば、知識に乏しきと、意力の弱きとに起因するということであります」と、つまるところ、無知と不安や恐怖を引き起こす「迷心」から生ずると結論づけている。

だが、このような合理性で世界を覆い尽し、解明し尽すことができるだろうか？

事実、この「明治元勳第二世」の井上哲次郎や井上円了や元良勇次郎よりも少し後に生まれた「明治元勳第三世」の南方熊楠や福来友吉や出口王仁三郎や柳田國男は、井上円了流の合理主義「哲学」や「心理学」には飽き足らず、勇猛果敢にそれを一歩も二歩も深化させる「変態心理」や「幽霊」や「民俗」の研究に突き進んだ。先号で指摘したように、南方熊楠にとつては、その「変態心理学」は、熊野・那智の地に根付いた「生態学」や「民俗学」と結びついた根源的思考の探究であった。そしてその探求の基盤に、彼の生家の新義真言宗根来派という、真言密教のコスモロジカルな世界観が大きな指針となり影響力となっていた。その「真言密教」は、井上円了の合理性を内面突破する「大日如来の不思議」を内包していたことは、すでに先回検討したとおりである。

南方熊楠は、井上円了の『妖怪学講義』を読み、意識していたことは、明治四十四年三月二十一日付の柳田國男あて書簡（これが柳田あての最初の書簡である）の中で、「井上円了氏の『妖怪学講義』など見ば手がかり有之べくと存じ候えども、その書手許になく困りおり候」と記していることによって明らかである。南方熊楠は、間違いなく、先行研究として井上円了の『妖怪学講義』を意識し参照していた。そ

のことは、ロンドン滞在中の土宜法竜との書簡のやり取りの中にも出てくる。「故に予は、真言で古え行ないしまじない、祈禱、神通、呪詛、調伏等は、決して円了などのいうことき無功比々火として法螺ばかりのものとせず」「ただし前年、井上円了先生が妖怪学を立てたと聞き、大英博物館で予は先生の講義の序文を述べ、なんと欧州にはまだ化け物の学問はなからうかと威張ったが、ある人が『それぞれ、お前の肘の辺りの常備参考架を見よ』と言うから、見てみると、ずっと以前に出版した『妖怪学書籍総覧』⁷といって、化け物学の一切の書籍の索引だったから、日本人が気が付くことのほどは、大抵西洋ではすでに古臭くなっている⁸と気付き、赤面して退いたことがある。思うに西洋では、千里眼などは今日古臭くて、学者はもっぱら死の現象を研究する最中かもしれない」。

このように、南方熊楠は井上円了の『妖怪学講義』を参照しつつ、その先の「秘密」に踏み込もうとしていたのだ。そのことは、平田篤胤に端を発するといえる「霊学」や「民俗学」の探究者であった出口王仁三郎や柳田國男からの井上円了批判とも共通する視点と問題意識である。

明治二十九年（一八九六）、二十五歳の出口王仁三郎（この時は上田喜三郎）は精乳館を設立して搾業販売業に乗り出したが、この頃、井上円了の妖怪学を研究し始めた。そのことが明治三十七年（一九〇四）に執筆された出口王仁三郎の『本教創世記』に次のように記されている。「一先ず医学の研究を中止して、神道の方面より研究を始めんとし、東京哲学館より発行する井上円了氏の『妖怪学』を研究する事となれり。されど井上氏の説にては、一か所も余の満足する所と成らざりしが、只其文中に、『妖怪学は

妖怪を開きて真怪に入るの門路であるから、此の妖怪学を目標として真理の方面に向かつて進まば、終に心天の中に智光の日月を仰ぎ、心海最も深き所に真如の月を浮ぶるを得ん』とあるの一事であつた。故に余は井上博士の『妖怪学』を以て足れりとせず、只参考までに止めて置いて、他の方面に研究の弓を向けたのであつたが、早くも明治三十年の一月であつた。／余の主眼とする所は、政教慣造の調和に在つて、現世と幽界の親和を鼓吹せんとするので有る。暗黒社会の燈台ならん事欲するのである」⁷。

出口王仁三郎は、はっきりと、「明治元勳第二世」の井上円了の『妖怪学』の仕事に対して不満を持っていることを表明し、その先を探究するポスト円了妖怪学を志向しているのがよくわかる。

このことは、「明治元勳第三世」の最後の世代といえる柳田國男も同様である。柳田國男は、明治三十八年（一九〇五）に行なつた講演記録「幽冥談」の中で、「僕は井上円了さんなどに対しては徹頭徹尾反対の意を表せざるを得ないのである」とか、「井上円了さんなどは色々の理窟をつけているけれども、それは恐らく未来に改良さるべき学説であつて、一方の不可思議説は百年二百年の後までも残るものであらうと思う⁸」と述べている。

また、戦後、昭和三十四年（一九五九）に刊行した『妖怪談義』『自序』に次のように記している。「どうして今頃この様な本を出すのかと、不審に思つてくださる人のために、言つて置きたいことが幾つかあります。第一にはこれが私の最初の疑問、問へば必ず誰か、説明してくれるものと、あてにして居たこととの最初の失望でもあつた事であります。私の二親は幸ひに、あの時代の田舎者の常として、頭から抑へ付けようともせず、又笑ひに紛らしてしまおうと

はしませんでした。ちょうど後半の井上円了さんなどとは反対に、『私たちにもまだ本とうはわからぬのだ。気を付けて居たら今に少しづつ、わかつて来るかも知れぬ』と答へて、その代わりに幾つかの似かよつた話を聴かせられました。平田（篤胤）先生の古今妖怪考を読んだのは、まだ少年の時代のことでしたが、あれではお寺の人たちが承知せぬだらうと思つて、更に幾つもの天狗、狗賓に関する実話というものを、聴き集めて置こうと心がけました」。

柳田國男が幼少期から、父親の影響もあり、平田篤胤の『古今妖怪考』を読み解き、長じては井上円了の『妖怪学講義』を批判的に読んでいたことも明らかであるが、柳田の場合も円了的な合理性に収まり切らない不合理や非合理や「わからなさ——不思議」に、円了とは異なるもう一つのアプローチを仕掛けた。それが、柳田民俗学である。

柳田はその民俗学的な妖怪研究の目的を、『妖怪談義』の序で、「われわれの畏怖というものの、最も原始的な形はどんなものだったろうか。何がいかなる経路を通じて、複雑なる人間の誤りや戯れと、結合することになつたでしょうか。幸か不幸か隣の大國から、久しきにわたつてさまざまな文化を借りておりましたけれども、それだけではまだ日本の天狗や川童、又は幽霊などというものの本質を、解説することはできぬように思います。國が自ら識る能力を具える日を、氣永く待つてゐるより他はないようであります」と述べている。

明治元勳第二世と明治元勳第三世との対立・対決という観点から見れば、どちらが正しいというよりも、課題設定と役割と目的意識がそれぞれに異なっていたということである。後続の者は先人との緊張関係を通して自己の課題を見出し、探究の歩を進め

ていく。同じ課題選択であれば進展はない。だが必然的に時代は動いており、課題も次なる段階に移行している。その次なる課題設定にチャレンジしていった知と実践の冒険家たち。その彼らは、彼ら自身の中では明治元勲第一世とか第二世代とか第三世代とかの区別があったかもしれないが、百年後のわたしたちから見れば、みなそれぞれに魅力的で個性的な明治の大冒険家たちに見えてくるのである。

3 「明治元勲第三世」の「心理学」の冒険家・福来友吉

日本人として最初の東京帝国大学理科大学物理学教授となり、二度目の東京帝国大学総長を務めていた山川健次郎は、大正三年（一九一四）八月十九日、第六代京都帝国大学総長に就任し、翌大正四年六月十四日まで二つの帝国大学の総長を兼務することになった。

二〇一三年のNHK大河ドラマ『八重の桜』にも登場したこの会津白虎隊の生き残りであった物理学者は長岡半太郎らを育てた教育者で、アメリカ留学時に船中で日本人として初めてカレーライスを食べ、現在の京都大学の「総長カレー」の先達となった人物でもあるが、いわゆる「千里眼事件」においては、福来友吉の主張する「千里眼」（透視）や「念写」に対しては慎重かつ懐疑的な態度を崩すことはなかった。

この「千里眼」透視や「念写」なるものを大真面目に精神物理学＝実験心理学として物理的に証明しようとして取り組んでいたのが、元良勇次郎の弟子で、東京帝国大学文科大学助教授の福来友吉（一八六九―一九五二）であった。

千里眼＝透視実験とは、肉眼で見ることなしにその物の存在を言い当てる実験であり、念写実験とは、厳重に隔離された写真の乾板に特殊能力を持つ被験者が抱いたイメージを焼き付ける実験である。これらの実験は、特殊能力を持つ御船千鶴子や長尾郁子を被験者として行なわれた。福来はこの千里眼実験や念写実験の引き起こした波紋と批判により、東京帝国大学助教授の職を休職せざるをえなくなり、大正四年（一九一五）、同職を辞職した。

元良勇次郎は明治二十三年（一八九〇）から大正元年（一九一二）まで東京帝国大学教授を務め、在職中に没したため、後継者として目していたであろう弟子の福来友吉を護ることができずに世を去った。

そして、大正二年（一九一三）に休職し同四年に辞職した福来の後を受けて、東京帝国大学の心理学教授に就任したのが、元良勇次郎の弟子でもあり、ヴントの下で実験心理学を学んで帰国し、京都帝国大学の初代心理学教授に就任していた松本亦太郎であった。松本亦太郎は、大正二年から大正十五年（一九二六）まで東京帝国大学の心理学教授を務め、日本心理学会の初代会長にも就任した日本心理学界の重鎮である。

福来友吉は、明治二年（一八六九）に岐阜県高山に生まれ、明治三十二年（一八九九）に東京帝国大学を卒業後、大学院に進み、元良勇次郎の下で心理学を学んで、明治三十九年（一九〇六）、『催眠術の心理学的研究』により文学博士の称号を受け、明治四十一年（一九〇八）に東京帝国大学助教授に就任し、元良の後継者と目されていた。

しかし、明治四十三年（一九一〇）、福来友吉は、京都帝国大学医科大学精神病学教室の今村新吉博士（後に精神科の初代教授となる）とともに透視（千里眼）

公開実験を行ない、山川健次郎や藤教篤らにその真偽のほどを疑われ、同年十一月に行なった念写実験では藤に手品と批判されたことがきっかけで、休職・辞職に追い込まれていったのだった。

その後、福来は高野山宝城院で真言密教の修行に励み、大正十五年（一九二六）には高野山大学教授に就任、昭和三年（一九二八）には財団法人大本心霊研究所所長となり、同年九月にロンドンで行なわれた国際心霊学会に日本から浅野和二郎と共に参加し、念写の研究発表をしている。そして昭和十五年（一九四〇）には高野山大学教授を辞職し、心霊研究に集中した。戦後は、東北心霊科学研究会顧問に就任したが、昭和二十七年（一九五二）、八十二歳で没した。

著作には、『心理学精義』（明治三十五年）『催眠心理学概論』（明治三十八年）『催眠心理学』（明治三十九年）『心理学講義』（明治四十年）『教育心理学講義』（明治四十一年）『心理学教科書』（明治三十八年）『透視と念写』（大正二年）『心理学審義』（大正三年）『心霊の現象』（大正五年）『生命主義の信仰』（大正十二年）『観念は生物なり』（大正十四年）『精神統一の心理』（大正十五年）『心霊と神秘世界』（昭和七年）などがある。

福来は、精神物理学（実験心理学）からウィリアム・ジェームズの心理学への共感を経て催眠研究へ分け入り、そこからさらに透視（千里眼）・念写研究・心霊研究へと参入していった。そして明治三十九年（一九〇六）から東京帝国大学で「変態心理学」の講座を担当した。

その福来が、透視や念写の研究に入る前に著した『心理学講義』（明治四十年）には、ウィリアム・ジェームズと元良勇次郎の影響下、「緒論・精神の機関・連合・本能・習慣・類化と応化・注意・感覚・観念・

認識・推理・情念・欲念・精神と身体との関係」の十四章で構成され、「附録」として「苦悶と救済と無我」「聖者を論ず」「幻覚的神」「聖者の見魔」「催眠術の原理及実験」が論述されている。

また、第十五章「精神と身体との関係」では、丹田や白隠や白隠の師の白幽子に言及して、「（白隠）禪師は、当時白河の山深き所に住せる白幽先生の許を訪ひ、是に初めて回生の妙法を得たり。回生の妙法とは結局精心を丹田に凝らして、無念無想の境に入ることに外ならず」と述べ、「附録 其三 幻覚的神」においては宗教的経験が「実在の感得」であることを指摘し、「宗教的経験は厚生（の）経験なり生命なき所に生命を得るの経験なり」「宗教的実在は無我を以て感ずべきものなり無分別智を以て証すべきものなり」と主張し、「日本的靈性」が「無分別智」であると説いた鈴木大拙にも通じる見解を示している。

また、同書の「附録 其の四 聖者の見魔」には、釈迦成道時の「魔王」の解脱妨害の出来事について言及し、「精神の分裂」や「複重人格」などの視点からの考察を試み、それを「第二人格の悪魔として現出」などとし、「精神病者の悪性第二人格」と比較している。さらには、「止観（座禅・瞑想）の修行中に現れる「悪魔」について、「悪魔の大部分は、旧来の悪心悪念の悪性第二人格となりて現出せるものと推断して差支えなきが如し」などと考察している。

福来は、後に詳述するが、この頃、宗教新聞の「中外日報」紙上で、「面白い心」として、「センチメンタル・ポシビリティー」あるいは「メンタル・ポシビリティー」について触れ、具体的には「千里眼」と「根本識（識原）」を取り上げ、「精神現象固有の研究法によりて出来たる心理学は科学者の定義する科学にな

らぬであらうけれども、それは精神其物の本性より生ずる結果で、已むを得ざることである」とか「超個人的なる精神原理の存在」と主張している。こうして福来は、千里眼＝透視や念写の研究から心靈研究や神通力や念力の研究に向かい、ついには「靈の存在とその活動」について論じるに至ったのである。

さて、明治四十三年（一九一〇）九月に福来友吉によつて行なわれた御船千鶴子の透視実験に立ち会った東京帝国大学の当代きつての学者たちは次の面々であった。山川健次郎（物理学）、井上哲次郎（哲学）、呉秀三（精神医学）、三宅秀（医学）、片山国嘉（法医学）、入沢達吉（内科学）、大沢謙二（生理学）、田中館愛橘（物理学）、丘浅次郎（生物学）。そこに、もともと共同実験者ともいえる京都帝国大学医科大学の精神医学者の今村新吉もいた。実験は二回行なわれ、二回目には、上記メンバーに加えて、福来の師の元良勇次郎（心理学）、姉崎正治（宗教学・東京帝国大学初代宗教学教授）、後藤牧太（物理学）も参加した。この実験に立ち会った面々は納得しなかった。

福来は、その後さらに、長尾郁子を被験者に念写実験を企てたが、これもまた疑惑を深めるばかりだった。明治四十四年（一九一一年）一月十七日に藤教篤が報知新聞紙上で超能力実験は手品だと主張したために騒ぎが大きくなった。この直後に御船千鶴子が服毒自殺し、二カ月後に念写能力を持つと話題となっていた長尾郁子も病死した。この二人の能力者の死によって、千里眼と透視の実験に終止符が打たれた。

この福来友吉の透視実験のさ中に、「白樺」同人の柳宗悦は「新しき科学」と題する論考を世に問い、透視や念力などの超能力や心靈研究などの研究を新科学の到来と歓迎し、柳は明治四十三年九月に東京

帝国大学哲学科に入学して心理学を学ぼうと希望に燃えていた。

しかしこの事件の結果、福来友吉のような実験研究は実質的にタブーとなり、東京帝国大学での心理学はいわゆる実験心理学一辺倒になり、柳宗悦は大学に行くのもいやになるほど、アカデミズムの雰囲気嫌うことになった。そして実験心理学から遠ざかり、芸術を通して「神秘主義」の森から「民藝」の世界に分け入ることになったのである。

井上哲次郎は、明治四十四年二月、「中外日報」に「千里眼と宗教家」と題する記事を寄稿して、「千里眼」を有する者が観音信仰と関係が深いことを指摘しているが、この時すでに御船千鶴子は自殺し、長尾郁子も窮地に立たされていた。そして、福来友吉はこの実験の真偽を疑われ、詐欺呼ばわりされて、ついには東京帝国大学を辞職する羽目となった。

後年福来は、『心靈と神秘世界』の中で、「御船千鶴子嬢は私の研究した第一番目の透視能力者であると同時に、心靈研究界に最も豊富にして確実なる実験を遺した人である」「私の研究した二番目の神通力者は、丸亀市の長尾郁子夫人である。彼女は透視能力者としてよりも、念写実験の元祖として心靈研究史上に不朽の名を留むべき人である」と顕彰している。

福来友吉の取り組んだ「変態心理学」は近代日本の大学や学会の「心理学」の枠組みを大きく逸脱していくものであったが、それはしかし、今なお未解決の「こころ」の諸領域と諸機能に対するまっとうな好奇心に基づく勇猛果敢なる開拓であった。

福来友吉は東京帝国大学休職中、「中外日報」紙の大正三年（一九一四）七月一日と二日に、「余が信仰の経歴」と題する上下二回の連載エッセイを寄稿し

ている。福来の「中外日報」初登場は、これに先立つ四年前の明治四十三年（一九一〇）五月二十七日に「面白い心」と題する連載を五回に分載している。同年十一月には「メンタル・ポッシビリティー」を二回に分けて連載し、以後、三十数回に及ぶエッセイや論考を寄せている。

「面白い心」は「センチメンタル・ポッシビリティー」と題した講演録である。ちょうどこの頃、福来の千里眼実験が行なわれて話題になっていた。その講演録で福来は「千里眼」について言及し、それを「仏教でいふ根本識、自分は識原と名ける。吾々の五感はなくとも、識原にかへればちゃんと見いもし、問いもするのである。近頃熊本の水が来ているのを実験してゐるのであるが、彼の女はハンカチフを四枚も五枚も重ねて包んだ名刺を上からだんだん読むことができる」と言っている。

興味深いのは「千里眼」を仏教の「根本識」すなわちアーラヤ識と結びつけて、さらにそれを自分の言葉で「識原」、つまり認識の根源と位置づけていることである。ということは、福来にとって、「千里眼」とは単なる超能力ではないということになる。千里眼＝透視能力の研究は、認識の根源にあるものを探り、その人間の潜在能力の可能性、すなわち、「センチメンタル・ポッシビリティー」や「メンタル・ポッシビリティー」を探索することにほかならなかったのである。

ここで、福来は「千里眼」を得るためには「無我」にならなければ達成できないと指摘している。「平生の習慣に依る所の五官の力を仮らずに、真の無我に入れば、或る一種の能力を得ることが出来る」と述べている。「千里眼」と瞑想、また無我などの悟りの境地と天眼通などの神通力とは切り離すことので

きない人間の潜在能力だったのである。

さて上記の「余が信仰の経歴」は、福来の学問と宗教の遍歴を告白したもので、「中学時代に於ける余は物質主義者無神論者であつた。此は余が生来実験的事業を重んずるの性質を具へ居る所から来た結果であると思ふ」という文章から始まる。

福来は自分の「物質主義者」ぶりを次のように回顧する。当時の学問で「実験的事業」を重視する自分の性質に合致したのは「唯物理学」と「数学」の二科目だけであつた。そこで、卒業後は物理学を専攻してみようかとも思っていた。中学卒業後、デカルトやスピノザの「神に関する理論」を読んで、「能くも斯んな空論に耽ることが出来るもんだ」と呆れ、哲学者はなんて「つまらぬもの」かと思った。ただ、スペンサーの社会学や心理学は、「多数の実例を列挙して一步一步理論を証明してゐるので、実に面白いものであると感じた」。特に心理学は哲学よりよほど「確実なもの」と思い、物理学と心理学の両方に関心を抱き、東京帝国大学文科大学に入学後は「精神物理学（実験心理学の名）に惚れ込んで、是非夫れを研究して見ようと決心した」のである。

こうして福来は、「精神上の事実が物理学的方法で、最も確実に研究出来るのであると思つて非常なる希望を抱いて夫れに手を着けた」が、結果は、「斯る研究は精神の極めて皮相なる部分に触れる丈のもので、道徳や宗教や芸術の如き重要な精神問題と没交渉であると感じた」のである。

大学卒業後、福来はウィリアム・ジェームズの心理学を熟読し、精神現象にはそれ「固有の研究法」があるのではないかと考えるようになった。そしてそのような「精神現象固有の研究法によりて出来る心理学は科学者の定義する科学にならぬであらう

けれども、それは精神其物の本性より生ずる結果で、已むを得ざることである」という認識に至り、さらに「超個人的なる精神原理の存在」に行き当たると。まさに福来は今日に言うトランスパーソナル心理学の問題に直接し、そこから「心霊現象を研究する」道に突入していったのである。

福来友吉は、明治四十三年（一九一〇）に、写真機を使わずにただ心の中でイメージを念ずることによつて写真のフィルムにそのイメージを感光し写し出す「念写」を発見した。この「念写」の「発見」にはどのような意味があつたのだろうか。

もちろん、それまで長い間、「霊力」や「法力」や「神通力」についての概念と信念と信仰はあつた。だが、福来の「念写」の研究は、その「信念」を「実験」による「科学的認識」に変えようとしたところに新しい意義と時代的価値があつた。そして彼の悲劇は、強力な抵抗勢力に阻まれて、彼が企図したコペルニクスの転換とも言える「科学的認識」への「転換」が起こりえなかつたことにあつた。福来友吉はバイオニアが常に曝される世の中の「常識」という抵抗勢力の猛反撃にあつたのである。今も昔も、世の中にも科学や学問にも「常識」や「定説」があり、それを疑い、破壊しようとするものを撲滅しにかかる。

だが福来は自分の獲得した「認識」を曲げることなく、生涯保ち続け、さらなる探究を続け、昭和七年（一九三二）には詳細な「念写」研究の跡付けを含む『心霊と神秘世界』と題する集大成的大著を心交社から上梓した。興味深いのはその「制作」が「現代霊学研究会」とされているところである。福来はまさに「現代」の「霊的認識」の探究としての「霊学」を究めようと格闘した。

福来は『心霊と神秘世界』『序』の冒頭で、「私は明

治四十三年以来の心霊研究によりて、神通力の存在を実験的に証明することが出来た。神通力とは物理的法則を超越して活動する力である。而も此の力は人間の心と感応して知的に働くものであるから、之を物理的法則に従って器械的に働く物質力から區別する為に霊と名けられて居る。併し更に徹底的に研究を進めて行くと、物質力其物も結局霊の念力によりて顕現されたものにすぎぬと言ふ結論に達することが出来る。だから宇宙は霊の活動から成つて居る。霊の外に何物もない。吾人の日々認識して居る物理的現象は霊の活動の一小部分にすぎぬ。霊の活動の大部は吾人の認識を超越する不可知の世界となつて居る」と述べている。¹⁰

つまり、「心霊研究→神通力→念力→霊の存在とその活動」という方向で福来の研究は深化発展したということである。が、これはアカデミズムの猛烈な反撥を食った。不思議なことに今も昔も「霊」の存在を認めない「科学的立場」があるのだ。だが、それを「科学」といえるだろうか？ まさに福来がやろうとした探究が「科学」ではないだろうか？

問題は、その「実験」や「証明」であるが、この点で福来は「心」の領域の研究の微妙さと難しさに行き当たった。福来は「理知主義者の認識論者」の誤りと浅薄さを指摘し、「理知主義者の謂ふ認識なるものは人間の霊のほんの浅薄なる働きにすぎぬ。精神統一して三摩地に入ると、神秘智が働き出して認識以上の認識をする。即ち眼によらずして一切を見、耳によらずして一切を聞き、手を延ばさずして物に触れると言ふ神通の働きをなすのである。それで理知主義の認識論から見て認識超越の不可知の世界も神秘智から見れば可知の世界である」と主張する。こうして福来は、果敢に「神秘智」や「心霊

学説」や「神秘主義」の世界に参入し、「神秘主義を調べて行く間に、従来會て思はなかつたことを発見した。私は以前には神秘主義なるものは西洋でも東洋でも、凡て同一なものであるやうに想像して居た。所が能く調べて見ると決してさうでない。神秘主義には二つの大なる型類がある。一は基督教型で、一は仏教型である。基督教型の神秘主義は人間と神とを対立させ、人間が神秘意識によりて全知全能の神を直覚し得ると説くのである。然るに仏教型の神秘主義には顕教型と密教型とあるが、顕教型では神秘世界には無盡の仏がありて、孰れも菩提智^{ぼだい}、慈悲心、神通力を具へて居り、而して人間は誰でも修行によりて自ら仏となると説くのである」と述べるに至る。福来は、①菩提智、②慈悲心、③神通力を「仏の三大本性」として、「仏教型の神秘主義」の内奥に迫り、そこから「現代霊学」を浮かび上がらせようと挑戦し続けた。不完全ではあつたものの、その福来の先駆的な勇猛心と孤立無援の果敢なる「認識」の闘いを再評価しておきたい。

おわりに

実は、福来友吉が御船千鶴子の実験をするきっかけを作ったのは、京都帝国大学医科大学の精神医学者の今村新吉であつたが、その今村新吉に御船千鶴子の存在を教えたのは、京都帝国大学の初代総長を務めた木下広次であつた。

木下は、明治四十年（一九〇七）に京都帝国大学総長を辞職し、その後、明治四十二年に御船千鶴子を京都の自宅に招き、千里眼実験を行なつた。この背景については現在調査中であるが、そこから京都帝国大学医科大学の精神医学者の今村新吉につなが

り、今村から福来へとつながつた。この流れを見てみると、学問研究というものにも「時」と「縁」というものが大きな作用をすることが見えてくる。福来友吉の将来を大きく変えてしまうその「時」と「縁」を福来は運命的なものとして甘受したのであろうか。

福来失脚の遠因を作つた初代京都帝国大学総長の木下広次は、明治四十三年（一九一〇）八月二十二日、五十九歳で死去した。東京帝国大学での福来友吉の千里眼実験が行なわれる前であつた。木下が死去したその日、韓国併合条約が締結された。

その前日の八月二十一日、南方熊楠が神社合祀反対運動により逮捕されている。そして、八月二十四日には、南方熊楠と東京大学予備門で同級生であり、元良勇次郎と円覚寺の参禅体験を共にした夏目漱石が伊豆の修禅寺で大咯血した。

その二日後の八月二十六日、元良勇次郎や福来友吉や夏目漱石が多大な影響を受けたプラグマチズムの心理学者ウィリアム・ジェームズが享年六十八で死去。その数日後の八月三十一日、学習院の教師であつた西田幾多郎が京都帝国大学文科大学助教授に就任して倫理学を担当することとなつた。そして翌九月、柳宗悦が東京帝国大学に入学するとともに、『白樺』に「新しき科学」を発表したのである。

「時」と「縁」というものは、実に不思議な模様を描くものである。

*本稿は、本誌の姉妹誌といえる『身心変容技法研究』第三号（二〇一四年三月刊）に掲載した拙論「芸術・芸能とシャーマニズム——柳宗悦の『神秘主義』論と岡本太郎の『シャーマニズム』論を中心に」と密接に関連している。あわせてお読みいただけると幸いである。

注

1 井上円了『圓了茶話』二六二八頁、哲学館、一九〇二

年。菊地章太『妖怪学の祖 井上圓了』（角川選書、二〇一三年）、三三頁。この点について菊地章太氏よりご教示いただいたことを感謝したい。

2 佐藤達哉「溝口元編著『通史 日本の心理学』（北大路書房、一九九七年）、七八頁。「東大心理学研究室の歴史」東京大学大学院人文社会科学系研究科心理学研究室HP：<http://www.lu-tokyo.ac.jp/psy/rekishihml>

3 佐藤達哉「日本における心理学の受容と展開」（北大路書房、二〇〇二年）、一七〇、一七八、一八五、一八八頁。

4 『井上円了・妖怪学全集』第五卷（柏書房、二〇〇〇年）、二七二―二七三頁。

5 同上二五、一七、一一九頁。

6 『南方熊楠全集（書簡一）』第七卷（平凡社、一九七二年）、六頁。

7 「本教創世記」『出口王仁三郎著作集』第一卷（読売新聞社、一九七二年）。

8 「幽冥談」『新古文林』『柳田國男集 幽冥談』（ちくま文庫、一九〇五年）。

9 柳田國男『妖怪談義』（講談社学術文庫、一九七七年）。

10 福来友吉「心霊と神秘世界」（原著昭和七年刊）に、「私は明治四十三年以来の心霊研究によりて、神通力の存在を実験的に証明することが出来た。神通力とは物理的法則を超えて活動する力である。而も此の力は人間の心と感應して知的に働くものであるから、之を物理的法則に従って器械的に働く物質力から区別する為に霊と名けられて居る。併し更に徹底的に研究を進めて行くと、物質力其物も結局霊の念力によりて顕現されたものにすぎぬと言ふ結論に達することが出来る。だから宇宙は霊の活動から成つて居る。霊の外に何物もない。吾人の日々認識して居る物理的現象は霊の活動の一小部分にすぎぬ。霊の活動の大部は吾人の認識を超えて不可知の世界となつて居る。／併し此の不可知の世界が永劫に不可知として残されるものであるなら、それはカントの説く本体界のやうなもので、唯在りと仮定されるだけで、確に在るものとして学的に証明出来ぬものである。併し私の言ふ不可知の世界とは決してそんな仮定的なものでない。不可知とは理知主義の認識論者の謂ゆる認識によりては不可知であると言ふにすぎぬ。理知主義の認識論者は彼等の認識する世界以外のものは到底知ることが出来ぬと定めて居るのだから、斯る論者から言ふと吾人の説く不可知の世界は永劫に不可知の世界である。併し斯る考へは根本的に間違つて居る。理知主義者の謂ふ認識

なるものは人間の霊のはんの上皮の浅薄なる働きにすぎぬ。精神統一して三摩地に入ると、神秘智が働き出して認識以上の認識をする。即ち眼によらずして一切を見、耳によらずして一切を聞き、手を延ばさずして物に触れると言ふ神通の働きをなすのである。それで理知主義の認識論から見て認識超越の不可知の世界も神秘智から見れば可知の世界である。明目者が盲目者の全く知らぬ世界を見て居るやうに、神秘智を得た人は理知主義の認識論者の全く知らぬ世界を認識して居るわけである。私は斯る世界を神秘世界と名ける。此の世界では無尽の霊が神通的に活動して居るのである。／右の如く私は神秘世界の存在を認めたのであるが、併し唯それだけでは満足出来ぬ。更に私は其の世界の光景、即ち無尽の霊が如何に存在し、如何に活動して居るかに就いて研究せねばならぬ。之を研究するに就いて、吾人の相談相手として先づ調べて見たのが西洋の心霊研究家の学説である。所が之は相談相手とするには足らない。第一、まだ学説らしきものが出来て居ない。偶に稍学説らしきものがありても、其の思想が科学の理知主義にねばり付いて居て、心霊独爾の神通と言ふことを殆んど全く理解して居らぬ。神通を理解しないやうな心霊学説は心霊学説としての資格なきものであるから、斯るものは全然吾人の相談相手とするに足らぬのである。／其の次に私の目を付けたのは神秘主義である。神秘主義とは神秘意識を以て認識超越の世界を実覚することであるから、此の主義こそ吾人の研究の相談相手になるものである。そこで段々神秘主義を調べて行く間に、従来曾て思はなかつたことを発見した。私は以前には神秘主義なるものは西洋でも東洋でも、凡て同一なものであるやうに想像して居た。所が能く調べて見ると決してさうでない。神秘主義には二つの大なる型類がある。一は基督教型で、一は仏教型である。基督教型の神秘主義は人間と神とを対立させ、人間が神秘意識によりて全知全能の神を直覚し得ると説くのである。然るに仏教型の神秘主義には顕教型と密教型とあるが、顕教型では神秘世界には無尽の仏があり、孰れも菩提智、慈悲心、神通力を具へて居り、而して人間は誰でも修行によりて自ら仏となると説くのである。然るに密教型の神秘主義になると、無尽の仏の存在を説く上に、更に進んで宇宙は仏を容る、単なる空間でなくして、無尽の仏を差別功德智印として自内証中に統一する所の絶対識性即ち絶対心王如来であると説くのである。基督教型の神秘主義では神を全知全能と見るけれど人間自身に神と同一の菩提智や神通力があるとは説かない。然るに仏教の神

秘主義では人間は本来仏性にして菩提智も、神通力も具へて居るから、修行によりて之を顕発して成仏すべしと説くのである。／神秘主義には右の如く基督教型と仏教型との二種ある内で、其の孰れが神秘世界の研究の相談相手となるかと言ふに、それは勿論仏教型である。心霊研究から言へば、人間の霊は本来菩提智と神通力とを具へたものであるけれど、肉身の繫縛に囚はれて居る為めに之を失つて居る。だから人間は修行によりて肉身の繫縛を脱して無罣礙三昧に入れば、本来具有の菩提智と、慈悲心と、神通力とを恢復して仏となるわけである。それで仏は其の身は認識世界に住して居りながら、其の心は神秘世界に通つて居るのである。仏教の經典は人間が斯る修行によりて成仏するまでの転勝過程並に成仏後の安樂地たる神秘世界の記録である。心霊研究の事実と經典の記録とは互に相待つて神秘世界を語るものである。斯る理由によりて、私は心霊研究の事実によりて仏典を解釈し、其の解釈に基きて神秘世界の光景を叙述することにした。／最後に特に読者の諒解を得て置き度いことは、仏典に対する解釈に於て、私は或る点に於て先輩学者に追従して行かれぬことである。私の主張する所では菩提智と慈悲心と神通力とが仏の三大本性である。従つて仏の境界たる神秘世界を叙述する經典を解釈するのには、此の三大本性を基礎とする神秘主義を以てすべきである。理知主義の論理を当て嵌めて之を解釈せんとするのは一種の方便にすぎぬ。然るに先輩学者の大多数は菩提智や神通力をそつちのけにして、理知主義の論理によりて思索さへすれば、唯それだけで仏菩薩の實際地が把握されるところで居たやうに見える。例へば龍樹論師の中論と十二門論との如きは理知主義の論理を極端まで押し進めて方法皆空を証明しようとしたものである。馬鳴の起信論、護法の唯識論の如きはそれ程でもないけれど、それでも矢張り理知主義の弊害を脱したものは謂はれぬ。斯く多数の先輩学者は理知主義を採つて居るのに、私は何処までも神秘主義で行かうとするのである。従つて仏典に封する解釈に於て自然大なる相異を来すことは已むを得ぬことである。それで私は先輩学者の意見如何に拘泥せずして、私は神秘主義の立場から自由に仏典を解釈した所が多いのである。併し私の解釈は仏教学者の意見とは異つて居りても、菩提智を開いて神秘世界に直到された仏菩薩の實際経験とは反りて一致して居るに近いと私かに信じて居る」と記しているが、考えさせられる記述である。

その倍ぐらいあるようで、生前に三百冊以上が賀川の名前で出版されたいです。その大半は、同志たちに書き起こされた講演、講義、演説、説教、座談会などの記録です。

先ほどのたとえでいうと、賀川に記された著作を読んでも、すぐに何を言っているのかわからない分かります。ずいぶん時間がかかるのですが、しかし賀川が残した断片的な文章を読めば読むほど、どの宗教概念、哲学、科学論に影響されていたか、だんだんと彼の意図が明確になります。

賀川豊彦は、一九五四年、一九五五年、一九五六年の戦後の時代に、ノーベル平和賞の候補に三回挙げられました。どうして受賞されなかったかわかりませんが、今年の三月に私は、現在の Norwegian Nobel Institute の Director である Professor Geir Lundestad とメールを交換した結果、残念ながらもその理由は当時の記録に記されていないと言われました。しかし、三回候補に挙げられたのは当時の日本人として唯一のことです。まずそれを一つの史実としてお伝えしておいて、賀川豊彦についてお話をさせていただきますと思います。

科学的な神秘主義者

賀川豊彦は戦後五年間ほど GHQ に待たされてから、米国に「帰り」ました。本人はわざわざ「帰った」という言葉を使います。賀川は、プリンストン神学校と大学で勉強した一九一四―一九一六年の後に何度も米国とカナダの各地で伝道、演説旅行をされたことがあって、特に日本に宣教師を派遣したアメリカのプロテスタント主流教会において非常に有名人として知られるようになりました。一九五〇年に米

国に帰ったとき、自分についてこういう意義深い言葉を残しています。

私は科学的な神秘主義者だ。自分が科学的になればなるほど、深く神の領域を貫いている感じがする。特に生物学の分野において、まるで顔と顔とを合わせて神と対話しているようだ。機械的な世界においてさえも、生命を通して、私は目的を発見する。科学は神秘の神秘、天よりの啓示の啓示だ。

I am a scientific mystic. The more scientific I am, the more I feel that I am penetrating deeply into God's world. Especially in the domain of biology do I feel as though I am talking face to face with God. Through life, I discover purpose even in a mechanical world. Science is the mystery of mysteries. It is the divine revelation of revelations.

「科学的な神秘主義 (scientific mystic)」という一つの言葉が並んで、ちよつと矛盾を感じるかもしれませんが。そして「存じ」と思いますが、神秘主義 (mysticism) は、積極的な意味合いがあるけれども、そうではない意味合いもあります。

というのは、キリスト教の歴史のみならず、ユダヤ教、イスラム教の歴史にも、神秘主義者 (mystic) という「神との一体 (unio mystica)」を達成しようとする人がいますが、しかし英語では mysticism という言葉を使うと、時々軽蔑語としてとらえられるのです。

どうして軽蔑語になるのかと言うと、この

mysticism あるいは mystic という人は、曖昧な、不明な、むちゃくちゃな思想やスピリチュアリティの持ち主というような定義も辞書には出てきます。

1. Freq. derogatory. Religious belief that is characterized by vague, obscure, or confused spirituality; a belief system based on the assumption of occult forces, mysterious supernatural agencies, etc. ²

西洋思想史においてどう神秘主義をとらえるかという難解な議論は、教会や修道院の内外で行われてきました。

賀川は、わざわざそれに「科学的な」という言葉を付け加えます。それにはどういう意味があるのでしょうか。少なくとも賀川の「科学的な」神秘主義は、前近代的、いわゆる中世型の神秘主義ではなく、むしろ近代的神秘主義であると言えるでしょう。近代的な神秘主義者とはどういう意味なのか。これからの話でなるべく明確に紹介したいと思います。

賀川豊彦とその時代（一八八八―一九六〇年）

東京の賀川記念松沢資料館において賀川に関する資料が保管され、スライドを使った写真のコピーを資料館や神戸にある賀川記念館からいただきましたので、それぞれの人生の場面をピックアップします。まず地元の徳島中学、東京の明治学院、神戸神学校と神戸新川のスラム街住居の時代の少年青年期の賀川の表情に焦点を絞ります。

明治学院のとき、どちらかというと当時流行の若者文化のモダンボーイの格好をしています。一九〇五年から、二年間明治学院に通ったあと、神戸神学校に転校しました。ちよつと暗い顔をしています。

次の神戸のスラム街の子どもたちと一緒にいる写真は、一九一〇年ごろです。

賀川豊彦は神学校で勉強する中で、一九〇九年一月二四日のクリスマススイブに、思いきって非常にドラマチックな行動をしました。新川という残酷なスラム街に自分の身を投じたのです。そして学生寮を出てから一四年ぐらい、明治後期、大正期、日本で当時いちばん貧しくて苦しんでいる人たちと共に生活をされました。先ほどの写真は、賀川と子どもたち、スラム街の新川の住居前のものです。

またスラム街で、妻の芝ハルという一生で最も大事な協働者が与えられました。次は一九一三年の結婚式の写真です。若々しい二人が貴重な着物と袴を

賀川豊彦とその時代 (1888-1960 年)



(C. 1902)
徳島中学校



(C. 1905)
明治学院



(C. 1907)
神戸神学校



(C. 1910)
神戸の新川



(C. 1913)
結婚式



(C. 1915)
プリンス頓神学大学



(C. 1922)
書齋



(1936)
米国伝道旅行



(1941&1945)
戦争直前と
終戦時



(C. 1955)
晩年

着て、昼に神戸の栄光教会で式を挙げられてから、夜、新川に戻られたようです。

スラム街の活動に多忙だった賀川は、身体的にも精神的にも疲れ果て、宣教師たちの紹介で米国のプリンス頓神学校に入学されました。左下はプリンス頓神学校の仲間たち、白人ばかりに囲まれた賀川の写真です。プリンス頓では神学を勉強するつもりでしたが、彼は明治学院と神戸神学校ですでに十分に神学を勉強したと思って、プリンス頓大学の大学院では特に進化生物学の授業を履修して、神学の授業にはほとんど出なかつたらしいのです。一九一七年日本に戻ったとき、いろいろと就職の話があつたにもかかわらず、賀川は驚くことにハルと共にもう一度スラム街での活動を再開するのです。

一九三六年のアメリカに伝道旅行中の写真を見ると分かるように、自信が付き、だんだんと賀川の顔つきが変わってきています。今日の話ではあまり触れないのですが、戦時中は、賀川は日本に留まっています。その右側にあるのは、戦争の直前に、戦争を避けられないかというキリスト教平和使節団の一員として、ニューヨークで撮られた写真です。戦争が始まった一九四一年のもので、一九四五年、終戦時の顔になると、たった四年で二〇歳ぐらい歳をとったように見えます。日本の全国民と同じく、ぎりぎりの生活を送っていたのでしょう。賀川は反戦主義者で、二回ほど憲兵隊に逮捕されました。最後は晩年の賀川の顔です。

母菅生かめと父賀川純一

賀川は神戸で生まれました。お父さんは賀川純一と言います。お父さんは徳島阿波藩の士族の養子で、



父 賀川純一



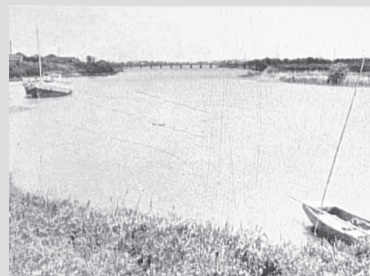
母 菅生かめ

当時神戸で回漕店を運営し、国との関係もあり、当時のエリートの人でした。左は賀川のお母さんです。菅生かめという方で、お父さんの妾であります。しかし賀川は非常に不幸な現実には直面しました。四歳のとき両親をつづけて失ってしまったのです。そうすると、お父さんの実家に、つまり法律上の妻がいる徳島に送られ、その下でずっと大変苦しい少年期を送ったという賀川豊彦の話が続きます。

現鳴門市大麻町にある純一の生家と旧吉野川

左は鳴門市大麻町の純一の生家です。そこで長い間生活し、後に賀川がいう「愛なき家庭」に育てられました。特に吉野川に遊びに行くことが大好きで、自然界の中に身を置き、自分の居場所を得たようで

現鳴門市大麻町にある純一の生家



旧吉野川

す。吉野川の古い写真があります。

豊彦の神道の名付けと禅寺での漢学の学び

賀川の小さいときの宗教的な背景について少しだけお話しします。賀川豊彦は神道、仏教、儒教、三つの影響を受けているのです。

賀川の父純一は自分が信心していた故郷の大麻比古神社の祭神から「豊彦」という名前を付けました。「豊」は、『古事記』に出てくる伊勢神宮の外宮の神様「豊受大神」からきています。そして、「彦」は猿田彦命から、『古事記』では「猿田毘古神」とあります。このように、神社と『古事記』から取って「豊彦」となりました。

『教育勅語』（明治二三年発布）後の話ですから、明治二〇年代に豊彦は地元の小学校に通いながら、臨

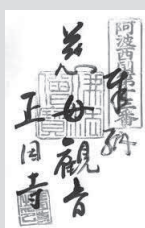
豊彦の神道の名付けと禅寺での漢学の学び

賀川の父「純一は自分が信心していた故郷の大麻比古（おおあさひこ）神社の祭神、豊受大神（『古事記』では豊宇気）と猿田彦命（『古事記』では猿田毘古神）より豊彦としたのである。」（雨宮、51）。



小学校に通いながら、地元の徳島県鳴門市の正因寺（臨済宗妙心寺派）で、『四書五経』*を和尚より学ぶ。四国の阿波は、儒教的伝統の強い地域で、父純一は、おそらく芳川顕正（後の文部大臣で教育勅語の起草者）のもとで、エリート教育機関であった藩校長久館で学んだようである。（雨宮、46－49）

* 四書：『論語』『大学』『中庸』『孟子』
五経：『易経』『書経』『詩経』『礼記』『春秋』



済宗妙心寺派の正因寺という禅寺で和尚から「四書五経」を学びます。阿波は儒教的な伝統が強かったようです。たとえば、父純一は芳川顕正、『教育勅語』の創作者の下で、エリート教育機関であった藩校長久館で学んだようであります。

言うまでもありませんが、徳川時代はずっと朱子学派、陽明学派、古学派などの儒教的学派の発展があり、寺院と神社において漢学塾が全国に散らばってありました。明治期になると近代教育制度が受容され、漢学塾で勉強する機会がなくなります。賀川は、「四書五経」に触れる最後の世代と言ってもいい

ですね。どこまで勉強したかは分かりませんが、とにかく中国の古典に触れました。後にこの教育経験が本人にとって大事な意味を持つようになります。

進化生物学への関心と二つの疑問

徳島中学校の時代に、賀川は「武装せる蟹」という論文を書きました。吉野川から九種類のカニを拾い、家に持って帰って、それを解剖して、論文を書きました。次のように興味深いところがあります。

一般に蟹は群集的動物の癖に、生存競争の激烈な殺戮な個人的生活を好む動物である。茲に吾人人類の考ふべき事は、人類も又蟹と同じく群衆を好むが、生存競争の激烈な殺戮の個人生活好きな動物として終るのであらうか。進化論者は生存競争の結果が、唯吾人人類を産んだと云ふ事をのみ主張するが、我等は又他愛的進化を見なければならぬ。下等動物より、他愛的意識を増して、人類に至つて極点に達した様である。

中学生であった賀川は、進化論に対して非常に積極的な態度をとったが、同時に人類の歴史を見ると、ただ激しい生存競争のみで説明できるかという疑問を持つようになりました。一八五九年のダーウィンの『種の起原』の出版から、生存競争のみならず、「協力」と「他愛的進化」に対する研究がロシアの生物学者クロポトキンなどに見られます。人間のみならず、ほかの下等動物も何らかの絆をつくって協力し、互いのために犠牲をささげるといふような他愛的な協力を否定することができません。しかし中学生の賀川は、自分なりの直感で、すでにその疑問に敏感

進化生物学への関心と一つの疑問



「一般に蟹は群集的動物の癖に、生存競争の激烈な殺戮な個人的生活を好む動物である。茲に吾人人類の考ふべき事は、人類も又蟹と同じく群衆を好むが、生存競争の激烈な殺戮的個人生活好きな動物として終るのであらうか。進化論者は生存競争の結果が、唯吾人人類を産んだと云ふ事をのみ主張するが、我等は又他愛的進化を見なければならぬ。下等動物より、他愛的意識を増して、人類に至つて極点に達した様である。」

「武装せる蟹」(徳島中学校時代の論文)『賀川全集』24巻、361－67

であったということが非常に大事なことです。賀川は、プリンストン大学で生物学を深く勉強しましたし、またこの「協力論」と「他愛的進化論」の概念を彼の「相互扶助」に基づく組合経済論と実践の根拠として用います。興味深いこととして、今現在、進化生物学において「他愛的進化論」と「協力論」は、再びホットなトピックとなっているのです。たとえば、ハーバード大学の Martin Nowak などは、学際的な研究テーマとしてこれを取り上げています。青年賀川は、競争の激しい面だけで地球の生命進化を説明できないと気づきました。なぜあれほどに敏感になったのでしょうか。一つの理由として、彼

キリスト教社会主義、非戦、反戦主義



日露戦争中の軍事教練否定事件、明治 37 年
(トルストイ、安部磯雄、木下尚江などの影響を受けて)

は「武装せる蟹」を書く直前にキリスト教に入信したという事実があげられます。青年として、自分の中での「競争」と「協力」という二つの方向の葛藤と緊張の間に、一種の統合を探っているのではないかと思います。

キリスト教社会主義、非戦、反戦主義

明治三十七年(日露戦争中)、徳島中学校で軍事教練否定事件が起こります。当時全男子中学生は、軍事教練の場でライフル銃を持つて訓練させられました。ある日突然、賀川はライフル銃を捨てて、「訓練に行かない」と告知したのです。教諭は非常に困り、「行きなさい」と命令したのですが、それでも賀川は断ります。その瞬間教諭は、賀川を地面に投げ倒したらしいのです。

米国の南長老教会宣教師との出会い

この事件は賀川の思想的形成におけるきわめて大事な出来事の一つであります。当時彼はトルストイと日本のキリスト教社会主義者である安部磯雄と木下尚江などの文章を読んでいて、その非戦、反戦主義に強く影響されていました。

一四歳の賀川は、どのようにして海外の宣教師と出会ったのかということを簡単に説明します。当時保守的な米国南長老教会から派遣されたハリー・マイアースとチャールズ・ローガンという二人の宣教師は、徳島で伝道活動を開始、賀川が英語を勉強するために彼らを訪ねてだんだんと親しくなりました。体の弱い賀川は、一三歳のとき、胸部疾患(結核)



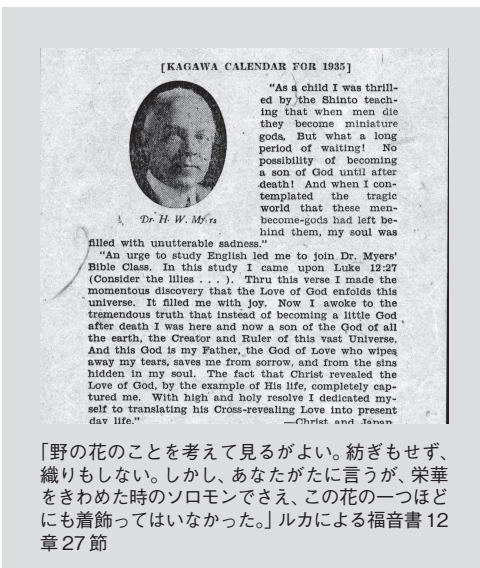
米国の南長老教会宣教師との出会い
(H. W. マヤス、賀川の受洗の頃、明治 37 年)

という厳しい診断を受け、後に発病した際、宣教師たちに親切にされたことが入信する一つのきっかけとなりました。お父さんがいない代わりに、「マイアースとローガン先生は私の父となった」と、賀川は後に言います。宣教師たちとまったく同じ信仰理解を持っていたかどうかは別にして、この人格的な出会いを通して一五歳のときキリスト教に入信し、洗礼を受けたのです。牧師になる志が与えられた賀川は、一六歳のとき東京の明治学院に入学しました。

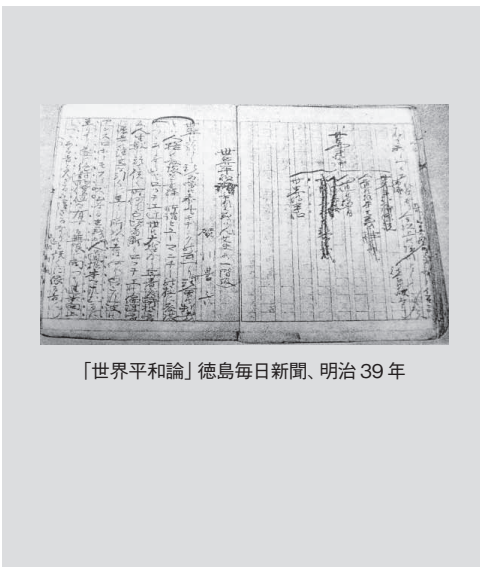
イエスの自然観への憧れ

一九三五年の英語版の「賀川カレンダー」⁶で、自分がどうしてキリスト教に入信したかを、イエスの言葉を引用して書いています。

野の花のことを考えて見るがよい。紡ぎもせず、織りもしない。しかし、あなたがたに言うが、栄華をきわめた時のソロモンでさえ、この花の一



「野の花のことを考えて見るがよい。紡ぎもせず、織りもしない。しかし、あなたがたに言うが、栄華をきわめた時のソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。」ルカによる福音書12章27節



「世界平和論」徳島毎日新聞、明治39年

つほどにも着飾ってはいなかった。(ルカによる福音書一二章二七節)

この言葉は、若い賀川にとって圧倒的な、目が開くような意義をもち、「神の愛はこの宇宙全体を巻き込んでいるという緊要な発見をした」と言っています。どちらかというと非常にやこしい、難しい神学的教義ではなくて、むしろイエスの自然界に対する温かい慰めの言葉を通して、キリストを信じたわけです。彼の生物界に対する興味とつながった大事な宗教的洞察の一つです。

「世界平和論」徳島毎日新聞(一九〇六年)

この後賀川はだんだんと、より広い世界に対して目を向けるようになって、明治学院の一年目の夏の間に徳島に帰ってきて、地元『毎日新聞』に七回連載して「世界平和論」を書きました。当時、賀川は一八歳であって、どちらかといえば偉そうな青年の

若々しい精力にあふれる発表であり、しかも素晴らしい文章です。非常に理想的な、考えさせられるようなものです。当時の日本人のキリスト者と教会はごく小さな少数派で、なぜ賀川は世界にまで目を開けたのでしょうか。「世界平和論」は、賀川にとって、一つの公の自己主張であると言ってもいいものです。⁷

少年青年期において、生きる価値を脅かすトラウマを乗り越えようとする homo religiosus の工夫を求める

今までの話を少し整理します。少年青年期にはさまざまな内的次元において、賀川豊彦の生きる価値が脅かされていたと思われます。賀川は、homo religiosusとして、いろいろと積極的な精神的工夫を求めつつ、直面していたトラウマを乗り越えようとしています。

ラテン語の homo religiosus は、「宗教的人間」と訳していいと思います。心理学者のエリック・エリクソンの意味合いで、homo religiosus というのは、「ジェネリック宗教性が人生全体にとって決定的要素になる場合」と言っています。

賀川は、四歳のときに両親を二人とも失い、少年期を「愛なき家庭」で育ち、一三歳のときに結核の診断をされ、一四歳のとき兄のせいで賀川家が破産、一五歳でキリスト教の洗礼、一八歳で「世界平和論」執筆、一九歳のとき、結核が深刻となります。

結核が回復した二一歳の明治四二年は、賀川にとって禍々しい年なのです。一月の日記で、自殺思考を言い表し、九月になると「無の哲学」を書きます。多少長い引用ですが、この文章は、生きる意味を求めようとする homo religiosus にある青年賀川の哀

歌の生の声と気持ちををはっきり言い表しています。

私は数学が研究したい。それかと云ふて、今持つてゐる本を売つてまで、数学の本を買ふ勇氣も無い。哲学であれば、不健康な身体でも面白いから、ずんずん読める。然し数学はさうは行かぬ。そして私は、そんなに学問して何になるかと思ふ。唯、私に疑惑を加へる計りだ。

私は、人類の快樂にも美にも飽いた。苦痛にも勿論あいた。従つて生存にも飽いた。唯、鉄線を延長した様な生存に飽いた。私は恋愛で、此苦痛の一瞬を取返さうとして居る。然し、恋などで、

少年青年期において、生きる価値を脅かすトラウマを乗り越えようとする homo religiosus* の工夫を求める

4歳(明25):両親喪失

少年期:「愛無き家庭」での育ち

13歳(明34):結核の診断

14歳(明35):家の破産

15歳(明36):キリスト教洗礼

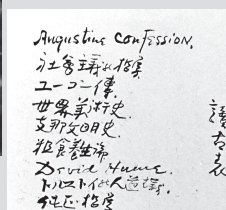
18歳(明39):「世界平和論」毎日新聞

19歳(明40):結核の深刻化

21歳(明42):自殺思考(1月の日記)、『無の哲学』(9月)、新川に身を投げる(12月)

『無の哲学』、プリント参照

* Erik Erikson's sense of "figures for whom a generic religiosity becomes definitive for the totality of their lives." 「ジェネリック宗教性が人生全体にとって決定的要素になった場合」



勿論私の疑惑が取れる筈はあるまい。

私は今恐ろしい疑惑に這入つてゐる。昔は三位一体論や、謝罪で困つた。一昨年は、靈魂は社会の運命的進化の上に、何の関係があるかと云ふので苦しんだし、昨年は社会はどうでも善い、個人の靈魂は死後に連続するかと云ふので、苦しんだ。そして結論は、現在の価値あれば十分だと云ふのですでしたが、今年は、現在は果して、価値あるかと云ふことになった。

ア、現在は果して価値あるか? 空中飛行機を作るのが、果して現在の価値であらうか? 此の価値の無い世界を、果して神が造つたのであらうか? 我等の生存は、神の行為だらうか? 人間の肉的行为の結果であらうか?

私は私にさへ価値の精神があれば、世界は墓の様でも、生きてゐると云ふたが、生きてゐる価値は實際あるであらうか? こんな価値の無い生活は、果して神の恩寵による生活であらうか?

こんな生活なら、私は亡びして頂く方が善い。私はコロロホルムにかかつた時の嬉しさが忘れられぬ。死ぬ積りで生きて居ればなどと昔は云ふたが、今は生きて居られぬ程苦が多い。神様が、お造りになつたと思へば「いやゝゝ」の生存だし、仏だと云へば、「面倒臭い」と思ふし、生存の価値は根本から疑はれた。ア、生存の価値は根本から疑はれた。人間は何故生存するであらうか? ア、唯、解決は之だ……死だ……死、死……。

靈魂が断滅するかせぬかは、問題ではない。兎に角、人間の一大事業は、「死」だ。人間は凡て価値ない者だ。最も価値ある者は死だ。死に比較するなら、生存は比較的価値はない。然し死にたくない人がある。其人は幸だ。其人は神様が、亡ぼ

したくない人だから生きて居りたいのだ。こんな無価値な人生は神様でなければ造りはせぬ。神様は此処が豪いのだ。神様はこんな無価値な人生の中にも住んでゐらつしやる。神様は全智全能でゐらつしやるのに、よくまあこんな無価値の世界に住めることだ。神様は無価値でも生きてゐらつしやる。

神様は自殺なさる事がないのであらうか?

神様も奮闘してゐらつしやる。

ア、私も神様の様に奮闘しよう。

ア、神様も苦しんでゐらつしやる。神様、神様……。

〔無の哲学〕明治四二年七月、神戸神学校時代の一文。
『セレパン』(第一書房)に掲載)

いわば、ゲーテの名作『若きヴェルテルの悩み』(一七七四年)のような文体で、二二歳の賀川はこれほど自分の考え、感じていることを文章で暴露します。賀川は、真剣に自分の悩みを小説化して、そのときまでの人生を振り返ってみると、生きることも、キリスト教も、社会奉仕も、世界平和も含めて、すべての意味を問うのです。

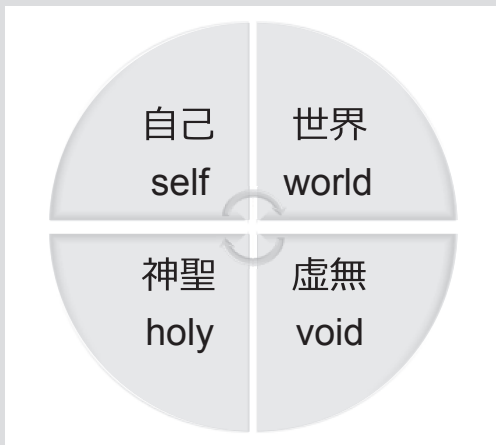
しかし、同じ年の一二月に、突然二二歳の賀川豊彦は、日本の近代史に忘れがたい静かな、しかも画期的な行動をします。神学校の寮から新川という当時最も悲惨なスラム街に自分の身を投げるわけです。この劇的な出来事に対する解釈はまちまちです。たとえば賀川は結核を患い、もう死にたかつたという可能性が十分あるのではないかと思われすが、とにかく、暗い三畳の部屋で、誰にも注目されない貧しい人たちの間に身を引き込むのです。これは、とても大きな飛躍ではないかと思ひます。

四つの領域に体験された危機感

さらに整理すれば、賀川は同時に四つの領域で危機感を体験していたと言えます。まず「自己 (Self)」という領域において、自分自身の存在理由と生きる価値が問われます。

次に彼が生きていた「世界 (World)」に対しても危機を感じたのです。当時の日本は、開発途上の近代国家として産業化と軍備化という目標を目指していましたが、賀川は、近代社会的問題に対しても非常に敏感になり、そしてより広い世界に対しても、帝国主義と植民地主義の台頭を懸念していました。日露戦争のとき、自分の愛する母国が危ない方向に動き始めているのだと彼は早めに警戒を促します。それから、先ほどの「無の哲学」が言っているように、存在を脅迫するようなわけの分からぬ、ブラッ

4つの領域に体験された危機感



クホールのような、自分を飲み込むような不条理である「虚無 (Void)」という領域においても、賀川は深く悩むのです。

同時に、賀川はどうしても「神聖 (Holy)」という領域からも逃がられない homo religiosus であって、神と一体となりたがるのです。理屈を越えたところで確かな魂の慰めを求めるのです。

失われた「顔」の経験と賀川の心の形成

言うまでもありませんが、小さな子どもにとって、母、あるいは保護者 (caregiver) の存在は非常に大事です。六カ月ごろに乳児は、母や保護者が部屋から出ていくことに初めて気づきます。これは、「顔を喪失する体験」と言います。母か保護者は、子どもに「宇宙的秩序を与え、愛する他者として自己を確認する存在である (cosmic ordering, self-confirming presence of a loving other)」とジュームズ・ローダは言っています。

大正一一年に創刊した雑誌『雲の柱』に、賀川は「神に溶け行く心」という巻頭言を書きました。一部を引用します。「全てを振り捨て、神に帰って行け、私の魂よ、全ての底の底に、神はひとりおまへを待つ。神は最後の決勝点である。最後の母である。苦しみを越えて帰ってゆけ、彼はお園 (西屋) よりも貞淑な愛と、変らざる慈悲を持って、おまへを待っている」。

生母を失った賀川は、神に「最後の母」を再発見することができました。この「最後の母」という表現は、日本のキリスト教史において、特に大正期のプロテスタントのキリスト教において考えられないほどに珍しい表現であると言わざるを得ません。



豊彦とハルと新川の子どもたちの遠足、大正2年

豊彦とハルと新川の子どもたちの遠足 (一九一三年)

豊彦とその妻ハルは、よくスラム街の子どもたちを遠足に連れて行きました。子ども達の時期、賀川自身が徳島の川辺に癒やされたように、川、海、山の大自然に触れることによって、新川の子どもたちも再生されると信じます。

豊彦はプリンス頓、ハルは横浜共立で勉強する(一九一四―一七年)

結婚してから一年後、二人とも新川を離れ、プリ

394	THE GRADUATE SCHOOL		395	COURSES OF INSTRUCTION
CHEMISTRY				
401.	Quantitative Analysis. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor McCay.		402.	Vertebrate Embryology. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor McClure and Mr. Silvester.
402.	Quantitative Analysis. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor McCay.		403.	Histology. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor Dalglem.
403.	Organic Chemistry. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor Nider.		404.	Advanced Histology and Neurology. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor Dalglem.
404.	Organic Chemistry. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor Nider.		405.	Vertebrate Paleontology. Senior course, second term, 3 hours a week. Professors Scott and Farr.
405.	Physical Chemistry. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor Hulet.		406.	General Physiology. Senior course, both terms, 3 hours a week. Professor Harvey.
406.	Physical Chemistry. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor Hulet.		407.	Genetics. Senior course, both terms, 3 hours a week. Professor Shull.
407.	Advanced Inorganic Chemistry. Senior course, both terms, 3 hours a week. Professor Menzies.		ASTRONOMY	
GEOLOGY			408.	402 b. Celestial Mechanics. Senior course, both terms, 3 hours a week. Professor Russell.
401.	Historical Geology. Senior course, both terms, 3 hours a week. Professors Scott and van Ingen.			
402.	Structural and Dynamic Geology. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor Smith.			
403.	Economic Geology. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor Smith.			
404.	Practical Geology. Senior course, both terms, 3 hours a week. Professor van Ingen.			
405.	Crystallographic Mineralogy. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor Phillips.			
406.	Optical Mineralogy. Senior course, second term, 3 hours a week. Professor Phillips.			
BIOLOGY				
401.	Comparative Anatomy of Vertebrates. Senior course, first term, 3 hours a week. Professor McClure and Mr. Silvester.			

プリンストン大学での履修科目表 (賀川が履修した1915-16年の学年)
(脊椎動物の比較解剖学、脊椎動物の発生学、脊椎動物の古生物学、遺伝学)



豊彦、プリンストン
(大正3-6年)



ハル、横浜共立



プリンストン大学での履修科目表 (一九一五—一六年)

ンストンと横浜に行きます。(二列目右から三番目が豊彦。プリンストン神学校の仲間たちと。) 豊彦がアメリカにいる間ハルは横浜共立学園、いわゆる牧師婦人を養成する学校で勉強しました。

プリンストン大学に行ったとき、神学よりも科学の授業の方がはるかに面白くて、彼は、脊椎動物の比較解剖学、脊椎動物の発生学、脊椎動物の古生物学、遺伝学という大学院の授業を履修しています。賀川は一生科学について強烈な関心をもっていました。中学校時代の「武装せる蟹」の論文以降ずっと科学書をよく読み、本格的に勉強する機会がプリンストン大学で与えられました。厳密に言うとは彼は科学者ではありませんでしたが、当時最新の科学説をよく知っていた宗教家でありました。

近代社会改造運動の拡張

アメリカから帰ってきた賀川は、新たな精力をもって早速いろいろな社会改造事業に専念します。大正民主主義のただ中において、日本の社会全体を改造するビジョンを抱くようになります。たとえば、現在のコープこうべを設立し、鈴木文治と共にキリスト教労働者運動隊である「友愛会」、一般労働運動(たとえば、川崎、三菱造船争議の際、日本農民組合(現在の農協)の結成に指導力を発揮します。間もなく、賀川の非暴力主義の姿勢と「相互扶助」理念は、一般の労働運動の指導者から批判されるようになります。

近代社会 改造運動の拡張 (大正期より)



「友愛会」、労働運動指導、神戸コープ設立、日本農民組合の結成

宗教的美学、哲学、社会的倫理と科学を統合する『宇宙修正論』の芽生え

神学校時代の「無の哲学」の痛ましい告白書の執筆から、賀川は、想像しがたいものすごい精神力があふれるようになって、社会改造事業とともに文筆／演説活動にも全力を注ぎ始めます。次頁の一覧は翻訳を除いて、賀川の名前で大正期に出版されたもののみですけれども、文筆／演説活動における爆発的な生産性と幅広い多様性(宗教、哲学、教育、心理、社会、経済、科学、小説と詩集)をはっきりと物語っています。

- 大1：『友情』
- 大2：『基督伝論争史』『預言者エレミヤ』
- 大4：『貧民心理の研究』
- 大8：『精神運動と社会運動』『労働問題とキリスト教』『労働者崇拜論』『涙の二等分』
- 大9：『イエス伝の教え方』『イエスの宗教とその真理』『人間苦と人間建築』『主観経済の原理』『地殻を破って』『死線を越えて』
- 大10：『聖書社会学の研究改題』『自由組合論』『太陽を射るもの』
- 大11：『生命宗教と生命芸術』『人間として見たる使徒パウロ』『生存競争の哲学』『星より星への通路』『空中征服』『雷鳥の目醒むる前』
- 大12：『イエスと人類愛の内容』『イエスの日常生活』『イエスと自然の黙示』『苦難に対する態度』
- 大13：『愛の科学』『イエスの内部生活』『福音書に現れたるイエスの姿』『地球を墳墓として』『壁の声さく時』
- 大14：『神との対座』『神による解放』『神の懷にあるもの』『永遠の乳房』
- 大15：『残されたる刺』『魂の彫刻』『賀川豊彦大講演集』『雲水遍路』『暗中隻語』『社会病理』

大正時代に出版された賀川豊彦の主な著作

『死線を越えて』の印税¹²⁾

伝道者である賀川は、キリストの十字架の贖罪愛を基軸にしつつ、しかもそれをただ単に個人の魂における内的な救いとしてだけではなく、むしろ贖罪愛の恵みに伴う「生命宗教」「生命芸術」や「連帯責任の意識」として、必然的に個人、社会、国、自然界、世界を包括するという宇宙論を構築しようとしています。つまり、キリストの贖罪愛を、宇宙を修正する実践的原理としてとらえます。したがって、キリストが草創された宇宙修正運動に我々も参与するように招かれています。このような、生命、人格、共同体と世界を統合する宇宙的修正論（贖罪論）と実践倫理は、おそらく日本のプロテスタントの教会史の中で賀川豊彦のみに見られます。

賀川の自伝的小説『死線を越えて』（大正九年）は、意外にも大正期のベストセラーとなりました。賀川は、突然思いがけず大金が手に入ることになりましたが、右下の表を見ると印税をどのように用いたかが分かります（神戸労働争議後始末費用、日本農民組合費用、鉱山労働運用費用、友愛救済所基本金、消費組合設立費用、労働学校基金、その他社会事業）。自分のために一円も使わなかったようですが、これは非常に革命的な行動ではないかと思われます。有名な小説家となっても、社会事業のためにお金を捧げます。今日の消費論理と消費倫理ではあり得ないことでは

『死線を越えて』 (1920.10.3)	印税 10 万円	5 億
神戸労働争議後始末費用	3 万 5 千円	1 億 7 千 5 百万円
日本農民組合費用	2 万円	1 億円
鉱山労働運用費用	5 千円	2 千 5 百万円
友愛救済所基本金	1 万 5 千円	6 千 5 百万円
消費組合設立費用	1 万円	5 千万円
労働学校基金	5 千円	2 千 5 百万円
その他社会事業	1 万円	5 千万円
村島帰之「賀川豊彦氏の社会事業とその特異性について」 『社会福利』東京府社会事業協会 1940.4	＊平均給与換算で 5000 倍、 物価基準で 2000 倍として筆者 が換算	

「彼は、第二次世界大戦勃発まで、年に平均五万円（引用者註 約 2.5 億円）を稼いでいる。」
[シルジェン 2007:177 頁]

『死線を越えて』の印税の使途

ないでしょうか。つまり、我々は、自分の実力でもうかつたら、当然自分のためのお金にします。とにかく、賀川のスラム街での生活と芽生えつつある社会的活動は、日本派遣宣教師を通して海外にまで知られるようになり、いまや、モハンダス・ガンジーとアルベルト・シュヴァイツァーとともに、賀川豊彦の名前も世界の舞台に並ぶようになったのです。たとえば、当時の米国新聞記者である Frazier Hunt は、一九二二年にスラム街の賀川を訪ね、「Gandhi and His India」という一章とともに、賀川との面談の記録を「Kagawa of Kobe: The Story of the New Japan」という一章として *The Rising Temper of the East* という本に載せました¹³⁾。そして賀川への言及は、生涯に百回くらい『ニューヨークタイムズ』

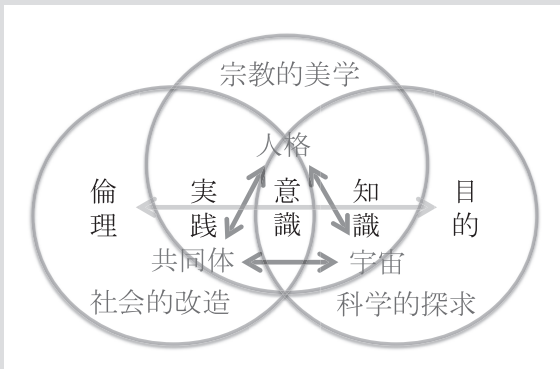
に登場しましたが、出始めたのはこのころ Gardner L. Harding が書いた“Powerful Spiritual Leaders Wake Japan from Materialism”とこう一九二三年の記事からです¹⁴。

キリストの「贖罪愛」と「連帯責任」にあつて、「内界」と「外界」を一つにする

——近代精神における主観と客観の分裂を乗り越えようとする試み

体系的であるよりも断片的な形で、大正期において賀川の思想形態がすでに明確になってきたのです。賀川は、近代精神における主観と客観の分裂を乗り越えようとする試みとして、(1) 人格における宗教的美学、(2) 共同体における社会的改造、(3) 宇宙における科学的探求という三領域における総合

キリストの「贖罪愛」と「連帯責任」にあつて
「内界」と「外界」を一つにする
—近代精神における主観と客観の分裂を乗り越えようとする試み—



を目指しているという分析が可能です。

以上で指摘したように、キリストの贖罪愛とそれに伴う連帯責任は伝道者賀川の思想の軸であります。が、しかも彼の贖罪の理解は個人の救いだけに重点を置くのではなく、宇宙的贖罪愛の理解であります。

これは、一世紀のアンセルムスの「代理的充足論 (substitutionary satisfaction)」よりも、むしろ二世紀のエレナイオスに帰せられている「勝利者キリスト論 (Christus Victor)」と一—二世紀のアペラードの「道徳的模範論 (moral exemplar)」の両論を反映して、いわば近代科学的な意味合いにおいての「生命」と「再生」を強調するきわめて積極的な贖罪の理解であります。しかし、賀川は、キリストの贖罪愛に対する「理論」よりも贖罪愛の「実践」に焦点を合わせるのです。

賀川の思想のもう一つのキーワードは「連帯責任」です。連帯責任の意識というのは、キリストに倣い、人が何か悪いことをしてしまった場合も、自分がその悪いことをしたように責任を持って補っていくという、かなり目標の高い、しかも日本の「思いやり文化」に沿ったキリスト教の社会倫理になります。

このようにして、キリストの贖罪愛とそれに伴う連帯責任を中心にして、賀川が近代的な主観と客観の認識論的分裂を懸念しながらも、なお近代精神で認めるべく複雑性と矛盾に耐えうる「内界」と「外界」の関係を person (人)、society (社会) と nature and ultimacy (自然／究極) を包括する大総合と合目的論を追求しようとしています。簡単に言いますと、人格 (宗教的美学)、共同体 (社会的改造)、宇宙 (科学的探求) の全体を二元的に把握すべきという主張です。

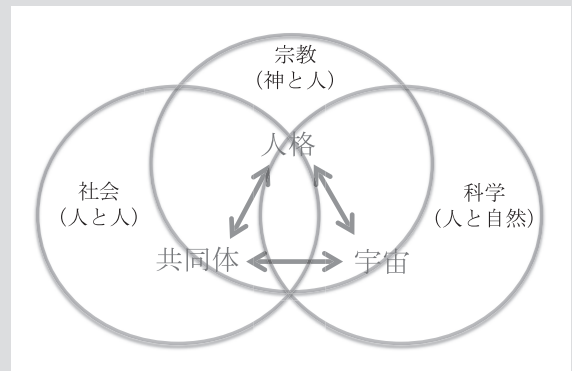
言うまでもありませんが、近代の大学において、宗教、社会と科学の解題は、それぞれ別の学問分野

に細分化され、人間の意識と知識にあるべき相互補完関係性を失いかけている、と賀川は鋭く気づきました。この意識と知識における断片化は、人格、共同体、さらに自然界に対しても悪影響を及ぼすのではないかと直観した賀川の総合的な試みが、大いに今日の学際的研究に示唆を与えてくれます。近代日本思想史において賀川の独自性は、彼が人間と社会の課題のみならず、キリストの「贖罪愛」と「連帯責任」という軸から常に「cosmos (宇宙)」までも目を開いていたというホリスティックアプローチにあるのです。「賀川豊彦こそ日本でただひとりの宇宙思想家である」と岸英司が言っているとおりです¹⁵。もちろん、徳川時代において貝原益軒 (一六三〇—一七一四) や三浦梅園 (一七三三—一七八九) などの日本の儒者たちは、思想と自然科学を調和させる宇宙論を追求しましたが、賀川は、同世代のピエール・ティヤール・ド・シャルダン (Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955) と同様に、唯一、二〇世紀前半のキリスト教思想史において、宗教、哲学と進化論の立場から積極的な宇宙論を考察しようとしています。

あらゆるものを全体から見る姿勢

自分の大変つらい人生経験を乗り越えようとしながら、賀川は、人と神、人と人、それから人と自然という視点から、あらゆるものを全体から見る姿勢を身につけました。私たち現代人にはこのような広い姿勢があまり見られないと思います。それは近代の思想で奪われたと言えるかもしれません。賀川は、これを整理して、体系的に書いたわけではありませんが、しかし、賀川の文章を読めば読むほど、この「あらゆるものを全体から見る姿勢」を掴むことができ

あらゆるものを全体から見る姿勢



「自然界には、人間からみれば、拙い点、不完全な部分が多く発見される。しかし、全体からみるとその不完全な部分が存外よくまとまっていると考えられるのである。」『宇宙の目的』、360。

ます。

近々、賀川の合目的論である最後の著作『宇宙の目的』（一九五八年）を英訳し、二〇一四年に *Cosmic Purpose* (Cascade, Veritas Series) として出版します。その中で、賀川がいろいろなところで示したあらゆるものを全体から見る姿勢に触れます。たとえば、

自然界には、人間からみれば、拙い点、不完全な部分が多く発見される。しかし、全体からみるとその不完全な部分が存外よくまとまっていると考えられるのである。¹⁶

「全体から見る」という言葉は非常に大事です。この言葉こそ、先ほど紹介した賀川の「科学的神秘主義」の自己定義を言い表します。というのは、むろ

ん自然界の現象を「近代科学的」に研究すべきだといいながらも、「科学的」な角度のみからみるのではなくて、同時に「宇宙の意思」、つまり「究極」次元からも把握すべきであるという立場です。そうすると、「不完全な部分が存外よくまとまっていると考えられるのである」と言えます。

賀川は、次の一九二四年の『愛の科学』で、出現していた宗教、思想と科学を統合する宇宙論を仄めかします。「進化の法則は善の所在地としての『我』のみに発見せられ、『我』は進化の法則と連絡を取って、始めてその宇宙との連絡が理解出来るのである」¹⁷。

『東洋思想の再吟味』（一九四九年）1

ここでは、あまり表には出ませんが、しかも非常に大事なもう一つの思想的背景の柱を紹介しなければなりません。小さいときに地元の正因寺で「四書五経」を勉強したわけですが、大人になってもずっと、彼はアジアと日本の宗教と思想について深い関心を示しています。戦後間もなく出た『東洋思想の再吟味』（一九四九年）の序が賀川の関心を証するのです。

私は道徳心理学を精神分析の立場より、三十数年間に至つて研究して来た。そしてその間に読み散らした書物の多くの中から、ノートして来たもの、又話して来たものをここに綴つて私の同志達に読んで貰はうと思つてこの書を編輯した。¹⁸

もちろん、キリスト教の牧師、伝道者であるから一懸命『聖書』を日々読んでいましたが、しかし賀川は、中国、インド、日本の諸宗教と哲学思想を

『東洋思想の再吟味』の「序」、1949年



「私は道徳心理学を精神分析の立場より、三十数年間に至つて研究して来た。そしてその間に読み散らした書物の多くの中から、ノートして来たもの、又話して来たものをここに綴つて私の同志達に読んで貰はうと思つてこの書を編輯した。」

キリスト教と比較しながら、その諸伝統に対して非常に積極的な関心と敬意を持っています。日本のプロテスタント教会と神学の目立つ特徴の一つとして、日本の伝統的宗教や思想とどのようにかわり合えるかということとはとても面倒臭いので避けた方がすっきりするという傾向がきわめて強いのです。しかし、賀川はそうではない。エリートの教養人階層のみでなくて、大衆を伝道する賀川は、日本人の心の文化を避けるわけにはいかないと考えたのです。

『東洋思想の再吟味』2

彼の東洋思想理解の根拠の一つにあるのは、当然日本で受容した儒学の伝統です。『東洋思想の再吟味』で賀川は、孔子、王陽明、また王陽明の教えを日本で紹介した中江藤樹に触れます。賀川は、王陽明の「知行一説」「良知」または「致良知」の諸説を強

「東洋思想の再吟味」、1947年

儒学伝統



1. 孔子 (550 – 479 B.C.E.) の「仁」とキリストの「贖罪愛」の比較



2. 王陽明 (1472 – 1529 C.E.) の「知行一説」、「良知」と「致良知」(＝良知を最大限に發揮させること)、朱子 (1130 – 1200 年) の「先知後行説」へのアンチテーゼ (知と倫は切っても切れない)



3. 中江藤樹 (1608 – 1648 C.E.) の宗教思想を取り上げながら、姉崎正治の『日本宗教史』を引用して、「中江藤樹がキリスト教の感化を受けたことが書かれている」という。(山下龍二「中江藤樹の宗教的思想と実学思想との関係」をも参照)

調するところが興味深いです。

王陽明の「知行一説」を高く評価する理由の一つは、当時の教会を批判するためではないかと思われる。賀川は、よく「口先だけ」の教会の傾向を批判します。「知」についていることと「行」についていることは一つであるはずだと賀川は固く信じているのです。キリスト教的範疇で言うと、「言葉 (word)」と「行動 (act)」は、表裏一体であるはずだということです。キリストの「贖罪愛」を信じる人は、隣人に対しても贖罪愛を実行するのです。つまり、「信仰 (faith)」と「倫理 (ethics)」が密接に関わっているはずだという立場です。長い間スラム街で生活した賀川の「知行一説」の主張には人格的な説得力と権威がありました。が、神学論としても二〇世紀のプロテスタント弁証法神学のキリスト論によって、このような「知行一

説」の立場がナイーブなものとして見られるようになりしました。

もう一つ賀川が王陽明からピックアップした概念は、「良知」またそれに関連した「致良知」です。「良知」とは、凡人から賢者まで、すべての人が預かっている先天的な「知」であって、「致良知」というのは、その「良知」を最大限に發揮することになります。つまり、儒教の古典『大学』が記すように、「良知」を「知」「意」「心」「身」「家」「国」「天下」、宇宙の隅々までに拡張していくことが大人 (哲人) の最大の道であると言われます。この「良知」と「致良知」の関係は、「源流」と「川」の関係のようで、賀川が主張する「贖罪愛」と「連帯責任」の関係に似ています。

日本では王陽明の教えが朱子学派の「先知後行説」の一種のアンチテーゼとして紹介されます。朱子によると、哲人はまず古典に示される「知」を身につけてから初めて正しく「行」われるというのです。そのいわゆる「論」から「実践」へとという順に対して、陽明は、「知」が「行」の先にあるのではなくて、誰にでも「良知」が普遍的に与えられている故に、「知」と「行」は切っても切れない相互関係にあると主張します。これは、キリスト教伝道者また社会改造者である賀川の「贖罪愛」と「連帯責任」、つまり「知 (信仰)」と「行 (実践)」の統合という主要点にぴったり調和します。

賀川は中江藤樹 (一六〇八―一六四八) の宗教思想を取り上げながら、東京大学宗教学の初代教授である姉崎正治の『日本宗教史』を引用して、「中江藤樹がキリスト教の感化を受けたことが書かれている」と注目します。その姉崎の主張の根拠を証明するキリシタン時代の文章は探しても見つかりませんが、藤樹は鎖国時代のただ中に生きていたので、はつき

りした証明がなくても、当時中国からのキリシタン文献などを知る可能性は充分あります。たとえば、山下龍二の「中江藤樹の宗教的思想と実学思想との関係」という論文の中で、直接藤樹のキリスト教の「感化」という疑問には触れていませんが、彼の陽明学派的な明確な「一神教的」傾向に触れているのです。¹⁹賀川のみならず、内村鑑三もそうですが、日本のキリシタン時代にキリスト教の感化を受けた藤樹のような偉い哲人がいたという主張そのものが大切だと思います。つまり、日本にも一神教の思想の伝統があると言いたいのです。

面白いことに、明治期において陽明学派がいわゆる反体制制の人たち、たとえば西郷隆盛、新島襄、内村鑑三などに強い影響を及ぼした、と賀川は指摘します。同じように、賀川自身は、当時の多くの日本人のプロテスタント教会の指導者や神学者と違って、ただ欧米の最新神学論を日本語に翻訳することに心を配るよりも、絶えず日本の大衆文化を念頭におきながら、自分の信仰体験と東洋思想の理解という二つの解釈のレンズを通して創造的にキリスト教の教えを解釈するのです。

したがって、賀川による人格―共同体―宇宙を総合する試みは、まずキリスト教、さらに陽明学派という儒学伝統からの影響もあると思われます。ものを断片的に分析する近代的姿勢と合理性に対して、複雑性と矛盾を認めつつも、絶えず「あらゆるものを全体から見る姿勢」という「科学的な神秘主義」は、日本のプロテスタント教会のみならず、日本の近代思想史においても、一つの例外であったと言えるでしょう。

一九世紀の唯心論と唯物論の対立を越えようとする「人格主義」

しかし、誤解のないように申し上げますと、賀川はただ単に東洋的、あるいは日本的なキリスト教を展開するのではなく、同時に当時の欧米の思想傾向に対しても強い関心を表しています。特に、若い頃から、一九世紀のヨーロッパにおける唯物論 (Materialism) と唯心論 (Idealism) の対立を乗り越えようとする人格主義 (Personalism) に対して共感を示します。アメリカのボストン大学の神学部で教えていたボーデン・パーカー・ボウン (Borden Parker Bowne) というメソジスト教会の哲学者は、唯物論

19世紀の唯心論と唯物論の対立を越えようとする「人格主義」

PREFACE

THE undivineness of the natural and the unnaturalness of the divine is the great heresy of popular thought respecting religion. The error roots in a deistic and mechanical philosophy, and in turn produces a large part of the misunderstandings that haunt religious and irreligious thought alike. To assist in the banishment of this error by showing a more excellent way is the aim of this little book.

BORDEN P. BOWNE.

From *The Immanence of God*, 1905

Boston Personalism: Hermann Lotze, Borden P. Bowne, Edgar Sheffield Brightman, Martin Luther King, Jr. : 雨宮栄一『青春の賀川豊彦』(新教出版社)、200

「自然界の無神性と神界の無自然性というのは、宗教に関する大衆的な思想の偉大なる異端である。この理神論的かつ機械論的な哲学に基づいた誤りは、次第に宗教的また非宗教的な思想を脅かす誤解の大部分をつくり出してしまふ。この過ちを追い出して、より優れた道を示すことが、この小さな書の目的である。」(ボウンの『神の内在性』、序文)

と唯心論の両極端を避けながら、人格の中で一種の両論の統合を試みました。ドイツのゲッティンゲン大学で勉強したボウンは、新カント派のロッツェ (Rudolf Hermann Lotze) の強い影響を受けました。ロッツェは、一九世紀の中頃の非常に有名な哲学者であり、また医者で、唯心論と唯物論は完全に分けられないはずだといって、体系的な形而上学を提唱しています。ボウンは、ロッツェの哲学を米国で紹介しました。賀川はキリスト教に入信して間もなく、ボウンの書物を通してこのいわゆる「ボストンの人格主義」思想に触れたようです。²¹

多少矛盾が感じられますが、次のボウンの文章が「ボストンの人格主義」の立場を表しています。

「自然界の無神性と神界の無自然性 (The undivineness of the natural and the unnaturalness of the divine)」というのは、宗教に関する大衆的な思想の偉大なる異端である。この理神論的かつ機械論的な哲学に基づいた誤りは、次第に宗教的また非宗教的な思想を脅かす誤解の大部分をつくり出してしまふ。この過ちを追い出して、より優れた道を示すことが、この小さな書の目的である。²²

大変興味深いことに、ボウンの弟子にその後任として同じボストン大学の神学部で哲学を教えていたブライトマン (Edgar Sheffield Brightman) がいます。ブライトマンの最も有名な学生には、公民運動の第一の指導者でノーベル平和賞を受賞したマーティン・ルーサー・キング・ジュニア (Martin Luther King, Jr.) がいます。キング牧師は、ブライトマンから伝えられたボウンの人格主義は、自分の「基本的

哲学的スタンス」であり、これが「すべての人の人格への威厳と価値の形而上学的な根拠」を与えてくれたと述懐しています。²³ というのは、賀川豊彦とマーティン・ルーサー・キング・ジュニアは、同じ「ボストンの人格主義」思想に影響されつつも、賀川の場合は自分の少年青年期の経験、日本の諸伝統と現代社会問題、キング牧師の場合は米国奴隷制の歴史、黒人の諸伝統と現代社会問題と関わりながら、二人とも人格主義の道を歩み続けて、日米両国の社会に計り知れない貢献をしました。

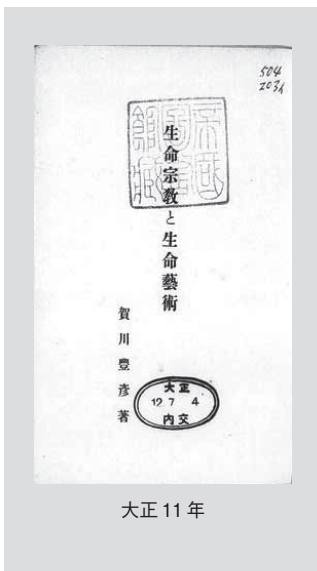
ここで、人格主義の立場と対照的な二〇世紀のキリスト教神学について一言紹介しなければなりません。当然、近代的神学論は、近代哲学が提供する諸課題を避けられません。たとえば、「本体 (noumenon)」と「現象 (phenomenon)」の間の溝という近代哲学の認識論的な限界の中で、神はどのようにして人間に語りかけてくださっているかという難問を論ずると、厳密に何を言えるかというのは簡単ではありません。これは、キリスト教の死活問題であるいわゆる「啓示論」であります。二〇世紀のプロテスタント神学の中で、大きな存在の一人であるスイスのカール・バルトは、近代的認識論を突破する形で、神の自己啓示は、神のみ言であるイエス・キリスト (厳密にいうと、キリスト自身、キリストを証言する聖書、キリストを告知する教会) に厳しく限定するのです。

しかし、バルト以降、神と自然界の関係はどうなるかという課題がなお残っています。伝統的な啓示論において、神は自然を通して人間に語ってくださっているという確信 (confidence) を失いつつ、バルトの立場と異なるが、人格主義がもう一つの近代哲学を突破する道を開拓します。この人格主義は、

自然界の中での人間の現実性、またその大事な役割を強調します。「自然主義 (naturalism)」と「実証主義 (positivism)」という極端な傾向を否定しながらも、人格主義は、信じることの意志的 (volitional)、また実践的 (practical) な側面を含む「超越論的経験主義 (transcendental empiricism)」を主張します。自然界をただ単に物質的にとらえる立場に反対して、人間には魂、意思、直観、良心などがあるが故に、高い威厳と価値があるという立場です。ポウンの人格主義は、米国の自由主義神学の思想的根拠の一つであります。バルトの論敵であったシュライアマハの流れと多少異なる米国型の自由主義神の立場は、賀川とキング牧師二人の社会的運動に大きな力を与えたことを忘れてはなりません。

『生命宗教と生命芸術』(一九三二年) ——直感的「生命体験」に基づいた宗教的美学

大正十一年に出版された『生命宗教と生命芸術』において、賀川は、自分の直感的生命体験に基づいた宗教的美学論を言い表します。これは、はっきりとポウンの人格主義、またはベルクソンの「生氣論 (vitalism)」の影響も受けています。



生命としての神

私の敬虔感覚は私にこんなに教える——

——「私」は「生」きて居ることを「信」ずる。

——「私」の「生」きて居るのは私の「力」だけでは無い。

——「私」以上の「生命」の「力」は私の神である。

私は之を拝む。

これは理屈でもなんでも無い。私は信ぜざるを得ないのである。

そしてさらに、

生命そのものが宇宙の表現であると云うことを見るのが宗教である。

私の芸術は科学が直に芸術になり得るような観照的心境を指して居るのである。それは生命芸術である。²⁴

戦後になると、この「生命宗教」と「生命芸術」は、賀川が言う「科学的神秘主義」に進化します。やはり、賀川は、きわめて早い段階で自分の見方を少なくとも自分の中で定めました。つまり、キリストの贖罪愛と連帯責任を中心にして、日本の陽明学派の伝統、ポストンの人格主義、さらにフランスの生氣論を融合しました。そして、近代日本という危機に満ちた文脈の中で、人格のための宗教的美学、共同体のための社会的改造と宇宙の目的を理解するための科学的探求という三角の福音理解をもって、賀川はキリスト教伝道に全身全霊を注ぎました。

賀川自身の修練(瞑想と胎生)²⁵

一九三〇年の『神に就ての瞑想』の序で、賀川は自分の瞑想理解を明らかにします。

瞑想の森に分け入ることを覚えた私は、露のやうな滴りをその森から受取るやうになつた。真夜中に、白昼に、曙に、黄昏に、私は何処にも瞑想の扉が開かれてゐることを知った。電車の中、汽車の中、待合室、獄房、路上、到る処で、私は瞑想の休息所を与へられ、そこで沁々と、私の胸に宿り給ふ、大能の神に就て静思することが出来る。アッシシのフランシスは白日の太陽を仰いで、瞑想し祈をしたと伝へられ、ソクラテスは弟子達と歩いてゐて、突然数分間路上に佇立して瞑想をしたと、弟子プラトーンが伝へてゐる。阿含經を見ると、釈迦もまた同じ習慣があつたらしい。イエス

賀川自身の修練 瞑想と胎生*



『神に就ての瞑想』、昭和5年

* 胎生 (たいせい、英語: viviparity) とは、動物において、雌親が体内で卵を孵化させ、子は親から栄養を供給されて成長した後、体外に出るような繁殖形態のことである。

は、四十日四十夜、荒野に退いて瞑想し、ある時はまたガリラヤの山地に徹宵して、祈と瞑想に送られた。瞑想の泉を汲むものには、神が我々の胸に密接して住み給ふことを経験する。けた、ましく忙しい機械文明の今日に住んでゐて、猶、太古の静寂を発見したいものは、瞑想の領域に辿着くより仕方がない。私は、視力を失つて後、この聖域に接することが出来て、新しい泉を発見したやうに喜んでゐる。

無為のときも、無策の日にも、瞑想は先方から私を訪問してくれて、神殿のとばりを高くあげてくれる。私は、芝居の舞台裏に、台風の夜に、忙しい熱間の巷に、瞑想を通して神を讃美する。神は、私の安息所であり、私の蓄電池であり、瞑想の前に、死も青醒めて消え去り、苦痛も、その威力を麻痺させる。無学な私にも、大能の神は、瞑想の裡に安んじて憩ふべきことを教へて下さる。

私は、神経衰弱に疲れた現代人が、見る前に、読む前に、歌ふ前に、戦ふ前に、まづ本然の瞑想に帰らんことを要求する。胎児は母胎の十カ月に、読むことなく、走ることなく、瞑目して安居する。瞑想の工夫は神の懷に倚る胎生である。私は静かに神の脈搏を瞑想のうちに感じ、神の血に肥らされ、瞑目のうちに、光の世界へ踊り出づる日を待つ。私は呼吸することなくして、生き、動き、且在り得る。ああ、不可思議な胎生よ、地球は大きな母胎であり、また乳房である。私は人類の凡てが、もう一度この大きな母胎に復帰し、神の血脈に、自分を繋がんことを祈つて止まない。

(一九三〇・五・二九 武蔵野の森の一隅にて)²⁶

この文章の中にある「瞑想の工夫は神の懷に倚る

胎生である」と「地球は大きな母胎であり、また乳房である」という言い方は、きわめて興味深いものです。つまり、賀川が言う宗教体験は、身体的な側面をもつていて、またその神認識が「母子」の最も親しい密接な身体関係として描写されるのです。

多くの著作の中で賀川は、自然は「神の生きる衣である」というカーライルの「衣服哲学」(Sartor Resartus)²⁷からの、しかも元々ゲーテに帰せられる比喩を用います。このようにして、神、自然界と人の親密な神秘的体験を主張する賀川は、一見、伝統的キリスト教理解を離れた自然主義(naturalism)かロマン主義(romanticism)の立場にある、というふうにあまりにも簡単に片付けられやすいです。しかし、このゲーテとカーライルの比喩の背景には旧約聖書の詩篇の一〇四篇の二があります。そこでは神が「光を衣として身を被つておられる」と同じような比喩が記されています。

さらに、宗教改革者ジャン・カルバンは、一五三六年の『キリスト教綱要』第一篇の「創造主なる神に関する認識について」の第三章で、この詩篇一〇四篇の二について次のように言います。「……」預言者は、神が光を衣として身を被つておられるということの確に告知するのです。つまり、その後になる神は、「ご自身をその衣の見える栄華において表し始めて下さる」と言っています。³⁰

結局、カルバン中心の改革神学を明治学院、神戸神学校、そしてプリンストン神学大学で勉強してきた賀川の母子瞑想論に表現されている神認識は、二〇世紀の日本のプロテスタント教会からは物珍しいものに見えるかもしれないが、しかしより古い改革神学の伝統からみると、それほど奇妙なものではないと言わざるを得ません。

王陽明の動中静、静中動の「定」

さらに賀川の修練のもう一つの源流として、王陽明が言っている「静坐」があります。『東洋思想の再吟味』において、賀川は、王陽明の静坐論の特徴である「動中静」「静中動」の「定」に触れます。

王陽明は又修養の工夫を説いてゐる、そして第一に静坐をあげてゐる、これは坐禅とは趣きを異にした動中静、静中動の「定」である。徒らに逃避的の静坐はいけないが、心を鎮め、天を発見するための静坐がよいのだと言つてゐる。³¹

やはり、非常に多忙な伝道活動と社会活動に従事しながら、観照的宗教生活(contemplative)と活動的宗教生活(active)を一つにする賀川は、出家型仏教の坐禅よりも「動中静」「静中動」の王陽明の静坐の「定」への憧れをもつて、「真夜中に、白昼に、曙に、黄昏に、〔中略〕電車の中、汽車の中、待合室、獄房、路上、至る処でどこに行つても」神との交わりを持つことができたと言つています。

宇宙悪よりの解脱救済の道(インドの虚無思想、西欧の有神的救済の道と近代科学思想)

時間の関係で今日は賀川の最後の著作である『宇宙の目的』について話ができませんが、そこからの二つの興味深い引用を紹介しておわりたいと思います。

宇宙悪よりの解脱救済の道を、昔から人間は三つの角度から考えた。第一はインドの宗教の形

式、すなわち、虚無思想である。第二は西欧思想として発達した有神的救済の道である。第三は近代科学思想による宇宙悪の追放である。

私は、この三つの思想はたがいに対立するものでないと考ええる。これらは人間の意識の上に発生するものである。西田幾多郎博士は、「無」の思想の意識的効用を認めた。代数学的に中世紀のクザのニコラスもこの「零」を認めた。近代量子力学のハーマン・ウィルもクザのニコラスと同じ思想をもっている思想家である。虚無は排除してよいが「零」を選択として使用し、思想としての宇宙悪を除去せよと私はいう。また第三の科学的悪の追放も、近代的意味において極力努力する必要があると思う。³²

さらに、

全意識的に発達して、全人類が、世界平和に協力し、戦争に使用するエネルギーを世界協同体の組織運動に回し、余剰勢力を発明発見に回すことができるならば、人類の幸福これにすぐるものはないと私は思う。³³

おわりに

結局、賀川豊彦が一九六〇年に亡くなってからすぐに日本のプロテスタント教会に忘れられたのは、理解できないわけではないのです。導入の料理のたとえに戻ると、信頼される料理法に従う「職人」に対して、「芸術家」である賀川の話聞いても、どういふ材料でできたか、なかなか分からないという反応が多かったようです。たとえば、武田清子のように

な優秀な学者でも、学生時代に賀川の演説を聞いてから、次の厳しい評価をします。

私は学生時代、有名なキリスト者、賀川豊彦が学校に来るといので、学友たちと胸とどろく期待をもって講演をきいたのであるが、生物学から宗教哲学らしい領域にまで体系なしにとび歩く散漫な話は、どう考えても、何をきいたのかわからず、どうしてこの人がそんなにえらい人なのかわからなくて戸惑った思い出はいまだに印象深い。³⁴

賀川は、少年青年期の深い傷、トラウマと挫折をキリストの贖罪愛によって乗り越え、そして伝道者として日本の大衆の心をとらえようとし、近代社会の諸問題と正面から取り組み、そして宗教思想家として最新の近代科学の発見を解釈しようとしながら、生前なかなか理解されなかったにもかかわらず、宗教、思想、と自然科学を統合する宇宙論的な道を開拓しようとした。賀川の人格―共同体―宇宙を総合する三角福音理解と「科学的神秘主義」は、日本のキリスト教史におけるきわめて珍しく独自のものであると言わざるを得ません。

私の分析が、賀川に対するより冷静、公平な再評価に少しでもお役に立つなら幸いです。ご清聴ありがとうございます。

付記

この原稿は、二〇一三年一〇月九日、京都大学（こころの未来研究センター）で行なった講演をもとに整理したものである。

注

- 1 Emerson O. Bradshaw, *Unconquerable Kagawa*. St. Paul: Macalester Park, 1952, pp.57-58.
- 2 "mysticism, n." OED Online. September 2013.

Oxford University Press. <http://www.oed.com/view/Entry/124654?redirectedFrom=mysticism> (accessed November 06, 2013).

3 兩宮栄一「青春の賀川豊彦」(新教出版社(二〇〇三年)・四二―五四頁参照。

4 「武装せる蟹」(徳島中学校時代の論文)『賀川豊彦全集』二四卷(キリスト新聞社、一九六四年)・三六一―三六七頁。

5 読売新聞 二〇〇七年八月二七日 (<http://www.yed.fash.harvard.edu/news/yomiuri.pdf>)

6 「賀川カレンダー」は、賀川のおまやまな社会事業を援助するため、米国諸教会で毎年売られた。

7 兩宮栄一「青春の賀川豊彦」・一九八―二六頁参照。

8 James E. Loder, *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective*, San Francisco: Jossey-Bass, 1989, p.231.

9 Loder, *The Logic of the Spirit*, p.90.

10 『雲の柱』創刊号・一九二二年・一頁。

11 <http://www.kobecoop.or.jp/about/toyohiko/>参照。

12 濱田陽「賀川豊彦の遺産と現代」日本宗教学会発表資料・二〇〇八年九月。

13 Frazier Hunt, *The Rising Temper of the East: Sounding the Human Note in the World-Wide Cry for Land and Liberty*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1922, pp.93-114.

14 Gardner L. Harding, "Powerful Spiritual Leaders Wake Japan from Materialism: Tenko Nishida, a Twentieth Century Buddha, in His Self-Sacrificing Life, Six Millions with His Preaching of the Golden Rule-Toyohiko Kagawa Feared by the Government for His Work in the Slums," *New York Times*, July 22, 1923.

15 岸英司「宇宙の目的」理解のために(一)『賀川豊彦研究』第一号・一九八七年・二頁。

16 賀川豊彦「宇宙の目的」(毎日新聞社、昭和三十三年)・三六〇頁。

17 賀川豊彦「愛の科学」『賀川豊彦全集』七卷(キリスト新聞社・一九六三年)・二〇九頁。

18 賀川豊彦「東洋思想の再吟味」『賀川豊彦全集』一三卷(キリスト新聞社・一九八二年)・八四頁。

19 Yamashita Ryūji, "Nakae Tōjū's Religious Thought and Its Relation to 'Jitsugaku,'" *Principles and Practicality: Essays in Neo-Confucianism & Practical Learning*, edited by

- 業庁 月号 2013年(平成25年)10月1日 火曜日 (12)

未来の
未来



鎌田 東二
京大こころの未来
研究センター教授

負の感情を鎮め昇華

「幻劍」は「印王」を招待し、参加に強引印王大天を感動を伝えることができた。どちらが大変ハッピーで、王サインソングでフインタスィックで、誰なインパットで、外国からの参加者の身を抱きつた。とわね雄辯郎は、東本大震災で大きな被害を受け、神社もそれなりに荒れ、神社にも神聖さなり、地覆裏の核にして神の復興の手動にいろいろ活発活動が起きている。その事実方強い印象を感じさせた。

この「神バブ・オマン」を、修験道の身体修行に基づく社会的公共的意義を考察技法と捉えることで、ともに、同学会会リマなど、スプリチタルケア・リリフ・態々（ケ）の実践と捉えをとる。

小学高小の神楽は一面では、おひまらにお年寄りで、「神祭奉納お祈り常々」まで地域と世間の連帯を図り、地産性をも定めた手法と性質である。一方で、被災地の悲観不調ではなく、負傷の感銘鎮魂、昇華する動きもあるのかだと、神楽の社会機能や身心養育機能を回復させるべく、仲間を積極的に捉へ、位置づけたい。

17日は、宮城縣松取郡上座町の神社仏閣であつた。舊藩家の銀鏡堂「白鳥」を実施。「典儀」としてコースをコーディネートし、コースを「海外の方でも深い印象を持つてくれたちで、文化理解が生まれた。

オーストラリアのボルドー高校は、スプリチタルケアの現在と題する記念講演、近況において宗教スプリチタルケアには関係ないが、合意はしたが違ってきたと指摘。スプリチタルケアは人間の愛に注目しつつ、異国健康を指す。浜

その際サインデティイ「私は誰なのか②あなたが私だとは誰なのか③意味不明、なぜ私たちはいるのか」を探究、確認、

少子高齢化で増す重要性

自覚し統制するところを重んじ、
あるに拘らず、私たちが重大
なる禍根を「つまずき場」
とする。」「つまり、場所
や物、人にのみ目をつける
のではなく、その間に起る
越えと共に、存在すること
につき「プロセス的発現の理
理・運用することや命の保
づけを旨とする」と生命論
を主張された。

個々の發表では「スリチ
ニルケ」ハストルグレン
ア」の概念定義、また諸君
の關係から始めて、生命論
の関与と臨床の実事例や臨
床宗教師養成が幅広く報
告され、論議された。

スリチニルグレンア学
理事長は年九十歳の野
原重明氏で、大委員長長
教師者の関連した重要大
フケ研究所長(東大)
名譽教授。医師、看護士
宗教家、研究者となる約
人の学友があが、興隆か
ったのは、今回「スリチ
ニルケ教師」が認定され
たこと、東北の他でも外
したように、東京地方も

臨床教師を養成し認定

し始めた。これは東日本
大震災の壮断の二れから
積極的に多なる新しい試み
であるといふ。

日本は十数年前から、終
末期医療緩和ケア、スリ
ニルゲとの間を領域
注目が集り始めた。阪神
震災後、P.S.D（心身障
害）心のケアが開闊
それに如く、東日本大震災後
さらに如く、スリチニル
グレンアと「スリチニル
グレンア」は世界、少
なう重要な課題にとりま
り、スリチニルグレンア
も重要な課題を掲げることにな
るだろう。

国際学会で特に関係深が
たのは、最終日の後に第
二エドナシの神学者
ニエル・サンティン「我
が感銘を受けた」と。
サナン氏は、人間精神
霊性に動かされるスリチ
ニルゲ環境、働きかける
スリチニルゲの両方を
望んである訴えた。生

Ecclesia
Ecological W

国際学会で特に興味深かったのは、最終日の最後に著した「サントシアの神学」エル・サントシアの「我々が救済を救う」であった。

サント氏は、人間精神や霊性を働きかける「生態学」アルファと環境に働きかける「生態学」ベータの両方が必要であると訴えた。生態学（Ecological Wisdom）再構築その語句を説いて、私はよほどその同意感があり、私にはまだ定まらなかった。

近代絵画と近代照明

近代技術による心性の変容

秋丸知貴

美術史家／

京都大学こころの未来研究センター共同研究員

はじめに

近代照明は、近代絵画に一体どのような影響を与えたのだろうか？ 本稿は、この問題について屋内照明を中心に考察する。

一八世紀以後の急速な科学技術の発達は、照明技術においても「近代技術」の性格である「有機的自然の限界からの解放」をもたらす。つまり、太陽光や天然燃料による単なる「自然照明」とは質的に異なる、脱自然的で革命的な「近代照明」が次々に発明される。

古来、西洋では、天然燃料による人工照明（ロウソク・松明・灯油ランプ等）は、光度が非常に微弱で不安定な上に燃焼時間も極めて短かった。また、建築は側壁で天井や壁面自体の荷重を支えるために窓の大型化には一定の限界があり、太陽光の採光はそれに応じて減少され不均等になる上に日照時間も非常に限定されていた。これらのため、日没後は世界全体が暗闇に沈むことになり、特に屋内は日中でも閉鎖的で不均質な陰影空間として知覚されていた。

これに対し、まず屋内照明を革新したのがガラス

建築である。一九世紀半ばに登場したガラス建築は、大量生産による鉄材を支柱に用いて天井や壁面に透明ガラスを張り巡らせることを可能にし、太陽光を全面的に射入させることで日中の屋内照明を改善する。つまり、旧来の建築構造以上に射入光を増量化・均一化することで、従来の屋内に巢食っていた暗い不均質な陰影を追放する²。

しかし、ガラス建築は、その光源を主に未だ太陽に依存していた。そのため、ガラス建築では照明光の増加は開口部の拡大限界が上限となる上に、時間・天候・立地条件にも大きな制約を受けていた。

これに対し、やがて光源自体において「有機的自然の限界からの解放」を招く近代照明が開発される。すなわち、近代照明は、建築条件や日照条件の様々な制限からも徐々に自律し、人為的な技術革新のみで自然照明以上に照射光を増量化・均一化する。それにより、その明るく眩しい照明光は、屋内全体をさらに隈なく照らし出すことは勿論、夜間の屋外にも展開する。その結果、近代照明は、先行するガラス建築と連携しつつより日常生活の隅々まで浸透し、次第に人々の形態と色彩や時間と空間に関する

心性を大きく変えることになる。

例えば、レイナー・バナムは『快適環境の建築』（一九六九年）で、ガラス建築と近代照明について、「非常に豊富な光量は、大面積の透明または半透明の素材と結合して、それまでに確立されていた建築を見る際の全ての視覚的習慣を実際に覆した³」とし、「利用しうる光や、使用された光の総量は、それ自体人間の生活における主要な革命を構成するに違いない⁴」と示唆している。

1 近代照明について

それでは、近代照明とは一体何だろうか？ ここで言う近代照明は、ガス灯と電灯である。

ガス灯を編年的に辿ると、まず石炭を乾留して生じるガスを用いる裸火ガス灯は、一七九二年にウィリアム・マードックが発明し、一八六〇年代に火口を平たくした魚尾ガス灯として普及している。また、装着したマントルを発光させる白熱ガス灯は、一八八六年にカール・ヴェルスバッハが開発している。

一方、電灯を編年的に辿ると、電池による炭素棒

間の電気放電を利用するアーク電灯は、一八〇八年にハンフリー・デーヴィが成功し、一八七六年にパーヴェル・ヤブロチコフが発電機を用いる「電気蠟燭」として改良している。さらに、発電機による電流で炭素フィラメントを発光させる白熱電灯は、一八七九年にトーマス・エディソンが実用化し、タングステン・フィラメントを発光させる白熱電灯は一九〇一年にジェネラル・エレクトリック社が商用化している。なお、水銀灯は一九〇一年にピーター・クーパー・ヒューイットが発案し、ネオン灯は一九一〇年にジョルジュ・クロードが公表し、蛍光灯は一九三八年にジョージ・インマンが実現している。

後にガス灯は電灯に駆逐されることになるが、二〇世紀初頭までは競合状況が続いていた。蠟燭が白燭光であるのに対し、魚尾ガス灯は約一六燭光であった。これに対し、一八八二年には一六燭光以上出せる上により安全な白熱電灯が優勢になるが、一八八六年に登場する白熱ガス灯は約四〇燭光出せるようになり盛り返している。なお、アーク電灯は一〇〇燭光から三〇〇燭光の高輝度であり、光を分割して一五〇燭光から二〇〇燭光に抑えた電気蠟燭もやはり烈光なので、主に灯台・軍事用の投光機や広場・街路用の屋外灯や舞台用の特殊照明として利用されていた。

一般に、ガス灯も電灯も、まず屋外照明として登場した後、技術革新による改良を経て次第に屋内照明に適用されていく。ただし、二〇世紀初頭までは、電灯は高価なために事業施設以外では裕福な家庭にしか広まらず、一般家庭の近代照明はガス灯が主流であった。

まず、従来の天然燃料による灯明に対し、ガス灯は照明の光度や安定性を強力に増す。そのため、ガ

ス灯は脱自然的で抽象的な光源になり、屋内は旧来の石造建築・木造建築よりは勿論、ガラス建築よりも一層明るくなる。

ただし、ガス灯は、光源に未だ火炎を用いる点で相対的に自然的要素を残留させていた。そのため、その光には若干の揺らぎや騒音が残存すると共に、常に発熱・引火や換気の問題があり、煤煙や悪臭等の弊害も伴っていた。

これに対し、電灯は照明の光度や安定性をより強力に増し、揺らぎを持たず静かな発光を達成する一方で、危険性や汚染性を減少させる。この傾向は、技術革新による改良が加えられるにつれて一層進展する。その結果、電灯はより脱自然的で抽象的な光源になり、屋内はガス灯と同程度かそれ以上に明快で快適になる。

例えば、ヴォルフガング・シヴェルプシュは『光明』（一九八三年）で、近代照明について次のように述べている。「往時のガス灯が達成したことを、電灯は一段と高度な技術で反復した。ガス灯はロウソクや灯油ランプに対し灯芯を廃止することで前進したが、電灯は火炎を廃止することでさらに一歩前進した」。事実、ジュール・ジャンヌは一八三九年に、ガス灯について次のように喩えている。「ガス灯が、太陽に取って代わった」。

また、フランシス・アプトンは一八八〇年に、電灯について次のように形容している。「太陽光が、いざれ石炭の森と化す繁茂する植物に降り注ぎ、集められ、蓄えられ、幾世紀もの間、再び光へ転化されるのを待ち続けていた。今や、原始時代に蓄積され、炭層に貯蔵された潜在力は、蒸気機関における化学的、分子的、機械的な力の諸段階を経た後、電気に変換され、発明家の天才に助けられ、百万の家庭用

太陽と化して、無数の家々を照明するのを待つばかりである」。

2 近代照明による 形態・色彩感覚の変容

それでは、近代照明は人間の心性を一体どのように変容させたのだろうか？ まず、近代照明による形態・色彩感覚の変容について見てみよう。

この問題について、アラン・コルバンは、アラン・ベルトランとパトリス・カレの共著『妖精と女召使』（一九九一年）の序文で、近代照明に関して次のように指摘している。「明らかに、照明の革命は視覚の優位をかつて以上に広範に展開させた。同時に、照明の革命はまなざしの仕組を変えた」。

まず、近代照明は、その強力で豊富な発光により、ガラス建築以上に、従来は陰翳に沈んでいた対象の形態を明白に呈示する。その一方で、その時間的にも空間的にも一様な照射は、対象の奥行を平板化する。また、近代照明は、その強烈で豊かな発光により、ガラス建築以上に、旧来は暗くくすんでいた対象の色彩を鮮明に露呈する。その一方で、その規則的で強制的な照射は、対象の色彩を多様に変調する。こうした近代照明による対象の形態や色彩の変容は、屋内は勿論、夜間の屋外でも生じる。これらの結果、人々の形態・色彩感覚は文字通り一新される。

事実、アラン・コルバンは先述の序文で、近代照明による形態の明瞭化について次のように書いている。「電灯の眩しい光により、明瞭な輪郭が即座に現れる。電灯は、バストゥール革命を冷酷に補強する。電灯とバストゥール革命が、今や同一視される無秩序と不衛生を追い詰めるように働き、両者はその両

方を強力に少しずつツルピカにしていく¹⁰。

また、ヴィルヘルム・ハウゼンシュタインは一九四四年九月一六日付の日記で、近代照明による形体の平板化について次のように記している。「最近、よく電灯が故障する。そこで、私は予備の僅かな口ウソクに頼ることになる。何しろ、あらゆる物の有難味が二倍にも三倍にも感じられる時局を迎えているので、私は口ウソクの『か弱い』光の中では、全ての対象が全く別物に、つまり遙かに彫り深く際立った起伏を帯びることに気付いた——これこそ正に真の対象性である。電灯では、それは失われていた。つまり、確かに電灯の下では対象は（一見）より明瞭なのだが、しかし実際には、電灯は対象を平板にする。電灯は明る過ぎるので、対象は厚味を、限取を、質感を、すなわち本質を全く喪失してしまう。口ウソクの光の下では、陰影が遙かに大きな意味を孕み、対象に対する正当で適切な造形力を持っている。また明るさも、対象が——詩情を内に秘めたまま——（言わば最高度に）あるがままの姿で存在するのに必要な程度で照らすのである¹¹」。

さらに、一八七八年の『衛生』^{サニタリー}誌は、近代照明による色彩の鮮明化について次のように伝えている。「花々は生々しく、木々は鮮やかな緑色である（……）あらゆる衣服と帽子が、白昼のようにその本来の色彩で明瞭かつ明確に浮き出ている¹²」。

そして、ギード・モーパッサンは「悪夢の夜」（一八八七年）で、近代照明による色彩の変調について次のように綴っている。「私はシャンゼリゼに着いたが、そこではコンサート・カフェが樹葉の内の炉辺のように見えた。黄色い光を浴びたマロニエは、色を塗られたようで、燐光を発する木々のように見えた¹³」。

3 近代照明による 時間・空間意識の変容

さらに、近代照明は、形態・色彩感覚のみならず、時間意識も変容させる。つまり、近代照明は、光源を太陽から切り離し、照明光を自由に強力かつ安定的に供給することで、まるで夜を昼のように明るくする。こうした近代照明による夜と昼の曖昧化は、屋内は勿論、屋外でも成立する。その結果、人々には夜間も昼間のように感じる新しい時間意識が現出する。

例えば、アラン・コルバンは前述の序文で、近代照明による時間意識の変容について次のように説いている。「夜を容易に追放しつつ、電灯は時間を再編する。〔……〕電灯により、昼夜のリズムと、時間生物学に属する全てが転覆される¹⁴」。

こうした夜間を昼間化する近代照明は、社会生活を慢性的に不夜城化する。そのため、人々にとって、もはや日出と共に起床し日没と共に就寝することは絶対的な約束事ではなくなる。また、こうした生活様式の脱自然化は、人間の自然な生理本能を大いに狂わせる。その一方で、その強烈な発光の増加は、夜の娯楽に祝祭的な興奮状態を蔓延させる。

例えば、ヴォルフガング・シヴェルプシュは『光・

輝き・眩惑』（一九九二年）で、近代照明による昂揚感について次のように論じている。「大都市特有の生活、文学や芸術において繰り返し主題化される大都市生活のほとんど麻痺じみた昂揚は、自然光が消え、近代照明がそれに取って代わった時に始まる¹⁵」。

事実、ゴットフリート・ゼンパーは『学問・産業・芸術』（一八五二年）で、近代照明による昂揚感につ

いて次のように賛している。「ガス灯は、何と素晴らしい発明だろう！ 何という方法でこのガス灯は、（生活の必要上の限らない重要性はさておき）私達の祝祭を豊かにしてくれることか！¹⁶」。

また、ドルフ・シュテルンベルガーは『パノラマ、あるいは一九世紀の風景』（一九三八年）で、近代照明による昂揚感について次のように評している。「都会の夜自体が、遍在する照明により一種の永続的な興奮状態の祝祭になっている¹⁷」。

これに加えて、近代照明は、時間意識のみならず空間意識も変容させる。すなわち、近代照明は、ガラス建築以上に、照明光の質と量を向上させることで、光源からの隔たりにより生じる屋内の明暗の疎密性を一層均一化する。また、屋内を明光で充滿させることにより、屋内と屋外の差異を一層曖昧化する。その結果、人々には屋内も日中の屋外のように感じる新しい空間意識が登場する。

これに関連して、谷崎潤一郎は「陰翳礼讃」（一九三三―三四年）で、「西洋人」は「部屋の中も成る可く隈を作らないやうに、天井や周囲の壁を白くぼく」とするとし、近代照明による屋内の屋外化に関して次のように記述している。「蠟燭からランプに、ランプから瓦斯灯に、瓦斯灯から電灯にと、絶えず明るさを求めて行き、僅かな蔭をも払ひ除けようと苦心をする¹⁸」。

実際に、ジュール・ミシュレは『民衆』（一八四六年）で、ガス灯による屋内の屋外化に関して次のように叙述している。「光の氾濫するこれらの巨大な新築の工場は、薄暗い住居の陰影に慣れた目を痛めつける。そこには思索に浸れる薄暗さがなく、夢想に耽れる隅の暗がりもない。この照明は、いかなる幻想も許さない。絶えず冷酷に、現実を忘れるなど警告

する¹⁹」。

また、エミール・ゾラは『獲物の分け前』（一八七一年）で、ガス灯による屋内の屋外化に関して次のように描述している。「ガスランプの炎は、弱くされていた。……」しかし、ボーイの親指の一押しでガスの炎は強くなった。天井の陰影は消え去り、部屋は強烈な光で満たされ、若い娘の頭の真上に降り注いだ²⁰」。

さらに、ポール・ヴィリリオは『不動の極』（一九九〇年）で、電灯による屋内の屋外化に関して次の証言を引用している。「スイッチを押した時、最も奇妙だったのは、光が私の背後で溢れ出したことでした²¹」。

そして、ピエール・ジャケス・エリアスは『誇りの馬』（一九七五年）で、電灯による屋内の屋外化に関して次のように回想している。「母親が初めてスイッチを押した晩は、私達はほとんど食事どころではなかった。それほど、電灯は家の中を明るくした。家自体が非常に大きく見え、石油ランプを囲んで仕事を習慣を持つ私達には大き過ぎるように見えた²²」。

4 近代照明による美意識の変容

こうした近代照明は、従来の自然照明に馴染んだ古い心性の持主には非常に不評である。彼等は、まず近代照明自体の発光の苛烈性や、旧来の素朴な火焰やそれが作り出す陰翳による情緒が失われることを批判する。その非難は、屋内は勿論、屋外で近代照明が用いられる場合にも向けられる。

事実、エドガー・アラン・ポーは『家具の哲学』（一八四〇年）で、ガス灯について次のように嫌っている。

「私達は、ガス灯やガラスに酷く狼狽する。ガス灯は、屋内では全く受け入れられない。ガス灯の震える強烈な光は、不快感を催させる。脳と目を持つ人なら誰でも、そんなものを使用することは拒絶するだろう²³」。

また、ロバート・ルイス・ステイヴンソンは『ガス灯の弁』（一八七八年）で、電灯について次のように嫌悪している。「今や、電気という言葉は危険な響きを持つ。今やパリでは、パサーージュ・デ・ブランの入口、オペラ座の玄関前、フィガロ新聞社のあるドルオ通りに、人の目にとって不快で不気味で醜悪な新種の都会の星が夜毎に輝いている。悪夢の光だ！ こんな光は、殺人犯や国賊の頭上、あるいは精神病院の廊下だけで輝くべきだ。これは、恐怖を高める恐怖の光だ²⁴」。

これに対し、こうした近代照明は、それに順応する新しい心性の持主には極めて好評である。彼等は、まず近代照明の強力で自由自在な照明能力や、清潔で中性的な明澄性を賞賛する。その賛美は、やはり屋外は勿論、屋内で近代照明が用いられる場合にも向けられる。

実際に、ギー・ド・モーパッサンは『悪夢の夜』（一八八七年）で、ガス灯について次のように誉めている。「星々からガス灯に至るまで、軽やかな大気の中で全てが明るかった。上空でも街中でも多くの光が輝いていたので、暗闇さえも明るく見えた。煌めく夜は、太陽の真昼よりも楽しげである²⁵」。

また、エミール・ゾラは『ボヌール・デ・ダム百貨店』（一八八三年）で、電灯について次のように称えている。「六時になろうとしていた。屋外では日が傾き、回廊は既に暗く、ホールの奥は薄闇に染まり、次第に暗闇に包まれていく。そして、この夕暮の中

に、一つずつ電灯が灯り、それらの不透明な白い電球は売場の遥か奥まで幾つもの強烈な月のように輝いた。それらは固定された眩しく白い光で、脱色した星の反射のように広がり夕闇を消し去った。やがて、全ての電球が白熱すると、この新しい照明の下で、群衆は喜びに満ちてざわめき、白の大展示会はお伽噺のような輝きを放ち最高潮を迎えた²⁶」。

さらに、アーネスト・ヘミングウェイは『清潔な照明の良い場所』（一九二六年）で、電灯について次のように賞揚している。「ここは、清潔で快適なカフェだ。〔電気〕照明が十分だ。この照明が、とても良い〔括弧内引用者〕²⁷」。

ここで興味深いことは、こうした近代照明が現実に対象の外観を変調した事実である。

例えば、ヴォルフガング・シヴェルプシュは『光明』で、近代照明による対象外観の変調について次のように考察している。「電灯が解消したのは、家庭の団欒の場だけではない。電気的光の灯る、というより電気的光の溢れる部屋の見え方全体も変化させた。第一に、従来の明かりの強さに合わせた内装が変色して見えた²⁸」。

また、ラズロ・モホリ・ナギは『運動における視覚』（一九四六年）で、近代照明による対象外観の変調について次のように洞察している。「今日、私達の生活の大部分は電灯で営まれており、電気光線の組成とスペクトルは太陽光線のそれとは異なるので、良く知られている古典的な色彩調和の効果は様々な変容を被らねばならないだろう。色彩のあるもの、衣服、襷、その他のあらゆる陰影は、電灯の影響により変調させられた²⁹」。

5 近代絵画と近代照明

このように、近代照明は、その光源の技術革新による発光の強力化・規則化により、屋内外の自然で不均質な具象的陰影空間を追放し、光の充溢する脱自然的で均質な抽象的照明空間を創出する。また、近代照明は、屋内外の対象の形体をより一層抽出し平坦化すると共に、その色彩をより一層単純化し変調する。こうした抽象的・脱自然的な近代照明による視覚の変容は、近代絵画における抽象的・脱自然主義的な形態・色彩表現と非常に呼応的である。

現に、近代絵画における素描・彩色の抽象化・脱自然主義化を促進した、印象派の先輩エドゥアール・マネ(図1)、印象派のエドガー・ドガ(図2)、後印象派のフィンセント・ファン・ゴッホ(図3)、新印象派のジョルジュ・スーラ(図4)、一九世紀末の画家アンリ・ド・トゥールーズ・ロートレック(図5)、未来派のウンベルト・ボッチョーニ(図6)等は、近代照明により照出された屋内空間を描いている。

ここで注目すべきは、これらの作品がいずれも、近代照明が演出する夜の歓楽的な盛り場の祝祭的昂揚感を表現している点である。このことから、これらの画家達は全て、既に近代照明による心性の変容を経験し、それを肯定的に受容していると推測できる。

さらに注目すべきは、これらの作品では、対象は全て、色彩が明瞭に強調されると共に多様に変調している事実である。特に、ドガの《カフェ・アンバサドゥールのベカ嬢》(一八八五年)(図2)と、トゥールーズ・ロートレックの《ムーラン・ルージュ》(一八九二年)(図5)では、どちらも画面右手前の女性の

顔色が、近代照明の照明効果によりけぼしい緑色に変色している。

これに関連して、ラズロ・モホリ・ナギは『運動における視覚』で、近代照明による視覚の変容について次のように分析している。「例えば、赤い光で(もし上手に使われれば白い光でも)照らされた対象は、緑色の影を落とす。[...]今日、私達の目は、蛍光灯やネオン管で照らされたミュージック・ホールや、ヴァラエティ・ショーや、サーカスや、バーや、ナイトクラブや、屋外広告の照明で、同様の効果に出会う」³⁰。

なお、このモホリ・ナギの指摘に加えて、特に白熱ガス灯は、マントルに含まれるセリウムの青い光と炎の黄色い光の混色による緑がかった光で対象を染め上げる。これにはさらに、光を随意に着色する照明器具用色ガラスの普及も加味されることを付言しておこう。³¹

これらのことから、こうしたドガやトゥールーズ・ロートレックの一見非現実的な色彩表現は、正に現実の近代照明による視覚の変容の反映と推定できる。特に、ここではそうした一見異常で脱自然主義的な彩色が、画家の単なる空想の産物ではなく、同時代の日常的な客観世界に出現した新しい視覚現象の反映である点が非常に重要である。

さらに、こうした近代照明による視覚の変容に基づき、彩色・素描の反客観化・主観化を大きく発展させたのが、フォーヴィズムと考えられる。

例えば、ポール・ヴィリオリオは『今起きていること』(二〇〇二年)で、フォーヴィズムと近代照明の影響関係について次のように示唆している。「同様に、明敏な美術愛好家ならば、ファン・ゴッホ(シニャックは「狂気の奇才」と呼ぶ)や、その後のフォーヴィズ

ムの創始者達は、もしガス灯や電灯という工業照明の光——地中海の燦々たる陽光と競い合うような光——がなければ一体どのように絵を描いたのだろうか、と自問するだろう」³²。

事実、フォーヴィズムのアンリ・マティスは、光に対する自らの感受性の鋭敏さとその自作への反映について、「常に、私は光とその詩情に心惹かれていた」と証言し、「常に、私は自分が熟視する画題に降り注ぐ光の性格に強く心惹かれていた」と公言している。³³³⁴

その上で、実際にマティスは近代照明に照らし出された屋内の対象や人物を、《読書する女》(一八九四年)(図7)や、《シルクハットのある室内》(一八九六年)(図8)等で描写している。そうであれば、その後制作された《果実とコーヒーポット》(一八九九年)(図9)等における対象の脱自然主義的な原色の変調に、そうした近代照明による視覚の変容が影響している可能性は決して皆無ではない。

また、同じくフォーヴィズムのキース・ヴァン・ドンゲンについて、ギョーム・アポリネールは「ヴァン・ドンゲン」(一九一八年)で、「あの宝石のように貴重な電光の奇妙な輝きを、あの官能的詩情と自然主義の混合を、いかに定義すべきか?」と問い、次のように讃美している。「この色彩画家は、初めて電灯から鋭い輝きを抽出し、それを色合いに加味した。ここから、陶酔や、眩惑や、震動が生まれ、色彩は異常な個性を保持しつつ、昂揚し、熱狂し、恍惚とし、蒼白になり、失神するが、陰影という観念だけは決して失わないのである」³⁵。

現実には、ヴァン・ドンゲンは、近代照明に照出された煌びやかな夜のダンスホールやその参加者達を多数描出している(図10・図11・図12)。そうである



図1 エドゥアール・マネ
《フォリー・ベルジェールの酒場》
1882年



図2 エドガー・ドガ
《カフェ・アンバサドールのペカ嬢》
1885年



図3 フィンセント・ファン・ゴッホ
《アルルのダンスホール》
1888年



図4 ジョルジュ・スーラ
《シャユ踊り》
1890年



図5 アンリ・ド・トゥールーズ＝ロートレック
《ムーラン・ルーージュ》
1892年



図6 ウンベルト・ボッチョーニ
《大笑い》
1911年



図7 アンリ・マティス
《読書する女》
1894年



図8 アンリ・マティス
《シルクハットのある室内》
1896年

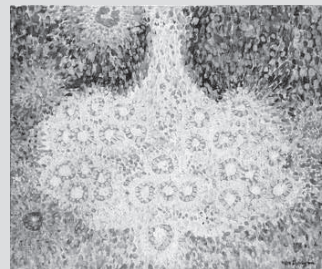


図10 キース・ヴァン・ドンゲン
《シャンデリア、
ムーラン・ド・ラ・ギャレット》
1905-06年



図11 キース・ヴァン・ドンゲン
《ムーラン・ド・ラ・ギャレットの
マッチシュ踊り》
1905年



図9 アンリ・マティス
《果実とコーヒーポット》
1899年



図13 アンリ・マティス
《帽子を被った女》
1905年



図14 キース・ヴァン・ドンゲン
《大きな帽子の女》
1906年

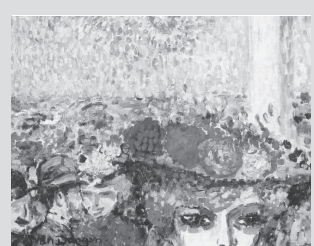


図12 キース・ヴァン・ドンゲン
《ムーラン・ド・ラ・ギャレット》
1906年

以上、これらの作品における対象の脱自然主義的な原色の変調に、やはりそうした近代照明による視覚の変容が反映している可能性は決して皆無ではない。

さらに、ほぼ同時期に描かれた、マティスの《帽子を被った女》(一九〇五年)(図13)と、ヴァン・ドングンの《大きな帽子の女》(一九〇六年)(図14)等では、ドガやトゥールーズ・ロートレックの作例と同じく、描かれた女性の顔色が、人間本来の肌色ではなく毒々しい緑色に変色している。既に、マティスやヴァン・ドングンが近代照明に照射された対象や人物を描き、確かに近代照明による視覚の変容を経験していると判定される以上、ここでもやはり、そうした一見異常で脱自然主義的な彩色が、画家の単なる妄想の所産ではなく、同時代の一般的な客観世界に現出した新しい視覚現象の感化である可能性は決して皆無ではない。

そして、そうであれば、従来は全く指摘されてこなかったが、一九〇五年に台頭するフォーヴィズムは、その様々な成立要因の一つとして、こうした近代照明による対象の脱自然的な原色の変調を客観的に描写する中で、画面の表面上の反客観的・脱自然主義的な色彩効果に触発されて次第に彩色の主観化を促進し、それに伴い素描の主観化も推進した可能性を指摘できる。

ちなみに、フォーヴィズムと同時代の画派である、未来派のウンベルト・ボッチョーニ(図6)、カルロ・カッラ、ルイジ・ルツソロ、ジャコモ・バッラ、ジーノ・セヴェリニもまた「未来派絵画技術宣言」(一九一〇年)で、近代照明による人間の顔色の脱自然的な原色の変調を次のように称揚していることを付記しておく。「私達には、一人の人間の苦痛は、電

灯の苦痛と同じほど興味深い。電灯は、色彩の最も悲痛な表現で、苦悶し、煩悶し、叫喚する。……」私達の生活は、紛れもなく夜間で二倍化されているのに、どうして未だに人間の顔を薔薇色に見ることが出来るだろうか? 人間の顔は、黄色であり、赤色であり、緑色であり、青色であり、紫色である」³⁷。

おわりに

以上のように、近代照明は「有機的自然の限界からの解放」を発生させ、人間に様々な心性の変容を生起させる。そして、そうした脱自然的な近代照明による心性の変容は、近代絵画における脱自然主義的な形態・色彩表現と極めて照応的である。

勿論、改めて強調するまでもなく、絵画表現の成立背景を唯一つの要因だけに機械的・決定論的に還元することはできない。しかし、他にも複数ある様々な成立要因の一つとして、近代絵画における素描・彩色の脱自然主義化に、同時代に出現した新しい視覚的現実である脱自然的な近代照明による視覚の変容の反映を推論することは十分に可能である。そのことから、まず近代絵画における形態の抽象化・自由化や色彩の純粋化・恣意化には、現実に普及する強烈で規則的な近代照明が直接的・間接的に影響を与えた可能性を指摘できる。

少なくとも、近代照明が一般社会に広まるにつれて、自然状態よりも鮮明な照明空間が人々の日常生活に浸透し、全体的により明瞭な色彩を欲求する心性が幅広く涵養されたことは確かである。そうであれば、次第に固有色に固執する旧来の陰鬱なアカデミズムの色彩表現が不自然で時代遅れとして敬遠される一方、原色を多用する自由で明快な新しい前衛

的色彩表現が、広く人々に新たな環境適合的絵画表現として支持される状況が現実に到来したことも疑いない。そうした多様かつ複層的な様相においてこそ、近代照明は近代絵画における抽象主義・脱自然主義に影響を与えた可能性が高いと主張できる。

付記

本稿は、二〇二二年二月二日に京都精華大学で開催された意匠学会第二〇五回研究例会で口頭発表した「抽象絵画と近代照明——S・ギーデオ、L・モホリ・ナギ、G・ケベツシュ、R・バンハム、W・シヴェルプシュを手掛りに」の前半部分を加筆修正したものである。

また、本稿は筆者が連携研究員として研究代表を務めた、二〇一〇～二〇二一年度京都大学こころの未来研究センター連携研究プロジェクト「近代技術的環境における心性の変容の図像解科学的的研究」の研究成果の一部である。同研究プロジェクトの概要は、次の拙稿を参照。秋丸知貴「近代技術的環境における心性の変容の図像解科学的的研究」『こころの未来』第五号、京都大学こころの未来研究センター、二〇一〇年、一四一～一五頁。(http://kokoro.kyoto-u.ac.jp/ko-koronimirai/pdf/vols/Kokoro_no_mirai_5_02_02.pdf)

注

引用は全て、既訳のあるものは参考にして拙訳している。

1 ヴェルナー・ゾンバルトは、「近代技術」の性格を「有機的自然の限界からの解放」と定義する。これは、古来科学」と「技術」は分離していたのに対し、いわゆる科学革命以後の「有機的自然の限界からの論理的解放」を特徴とする「近代科学」が技術と結合することで、従来の技術とは異質な「有機的自然の限界からの物理的解放」を特徴とする「近代技術」が成立したとする解釈である。Werner Sombart, *Die Zähmung der Technik*, Berlin, 1935, p. 10. 邦訳、W・ゾンバルト「技術の馴致」『技術論』阿閉吉男訳、科学主義工業社、一九四一年、一四頁。

2 秋丸知貴「印象派とガラス建築——近代技術による心性の変容」『デザイン理論』五八号、意匠学会、二〇一一年、五一～八頁。

3 Reyner Banham, *The Architecture of the Well-Tempered Environment*, London, 1969, p. 70. 邦訳、レイナー・バンハム

- 『環境としての建築——建築デザインと環境技術』堀江悟郎訳、鹿島出版会、一九八二年、七二頁。
- 4 *Ibid.*, p. 55. 邦訳、同前、五六頁。
- 5 本稿の主題は、ガス灯と電灯の光の性質の差異を論じているのではなく、古来の自然照明と新式の近代照明の光の性質の画期的・革命的变化を明らかにすることである。その目的に限定するため、本稿ではガス灯と電灯を共に近代照明として範疇化している。
- 6 Wolfgang Schivelbusch, *Lichtblicke: Zur Geschichte der künstlichen Helligkeit im 19. Jahrhundert*, München, 1983, p. 55. 邦訳、ヴォルフガング・シヴェルブシュ『闇をひらく光——十九世紀における照明の歴史』小川さくえ訳、法政大学出版局、一九八八年、五六頁。
- 7 Quoted in Schivelbusch, *Lichtblicke*, p. 22. 邦訳、シヴェルブシュ『闇をひらく光』一四頁に引用。
- 8 Quoted in Schivelbusch, *Lichtblicke*, p. 54. 邦訳、シヴェルブシュ『闇をひらく光』五四頁に引用。
- 9 Alain Beltran/Patrice A. Carré, *La Fée et la servante: la société française face à l'électricité, XIXe-XXe siècle*, préface d'Alain Corbin, Paris, 1991, p. 9. 邦訳、A・ヘルラン／P・A・カレ『電気の精とバリエ』アラノ・コルバン序文、松本栄寿・小浜清子訳、玉川大学出版部、一九九九年、四頁。
- 10 *Ibid.*, p. 7. 邦訳、同前、一二三頁。
- 11 Quoted in Schivelbusch, *Lichtblicke*, p. 171. 邦訳、シヴェルブシュ『闇をひらく光』一八六頁に引用。
- 12 Quoted in Schivelbusch, *Lichtblicke*, p. 113. 邦訳、シヴェルブシュ『闇をひらく光』一二三頁に引用。
- 13 Quoted in Walter Benjamin, "Das Passagen-Werk," in *Gesammelte Schriften*, V(2), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, Dritte Auflage, 1989, pp. 706-707. 邦訳、ヴァルター・ベンヤミン『パサージュ論(Ⅲ)』今村仁司・三島憲一訳者代表、岩波書店、一九九四年、二七六頁に引用。
- 14 *La Fée et la servante*, préface d'Alain Corbin, p. 8. 邦訳、『電気の精とバリエ』アラノ・コルバン序文、四頁。
- 15 Wolfgang Schivelbusch, *Licht, Schein und Wahn: Auftritte der elektrischen Beleuchtung im 20. Jahrhundert*, Berlin, 1992, p. 78. 邦訳、ヴォルフガング・シヴェルブシュ『光と影のドラマトゥルギー——二十世紀における電気照明の登場』小川さくえ訳、法政大学出版局、一九九七年、一四〇頁。

- 頁。
- 16 Quoted in Benjamin, "Das Passagen-Werk," in *Gesammelte Schriften*, V(2), p. 706. 邦訳、ベンヤミン『パサージュ論(Ⅲ)』二七五頁に引用。
- 17 Quoted in Benjamin, "Das Passagen-Werk," in *Gesammelte Schriften*, V(2), p. 706. 邦訳、ベンヤミン『パサージュ論(Ⅲ)』二七五頁に引用。
- 18 谷崎潤一郎『陰翳礼讃』『谷崎潤一郎全集(第二〇巻)』中央公論社、一九六八年、五四七頁。
- 19 Jules Michelet, *Le peuple*, Paris, 1846, p. 85.
- 20 Emile Zola, "La Curée" (1871), in *Œuvres complètes*, V, Paris: Nouveau monde, 2003, p. 120. 邦訳、エミール・ゾラ『獲物の分け前』伊藤桂子訳、論創社、二〇〇四年、一六〇頁。
- 21 Paul Virilio, *L'inertie polaire*, Paris, 1990, p. 126. 邦訳、ポール・ヴィリリオ『瞬間の君臨——リアルタイム世界の構造と人間社会の行方』土屋進訳、新評論、二〇〇三年、一六九頁。
- 22 Pierre-Jakez Hélias, *Le cheval d'orgueil: mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Paris, 1975, p. 480.
- 23 Quoted in Benjamin, "Das Passagen-Werk," in *Gesammelte Schriften*, V(2), p. 707. 邦訳、ベンヤミン『パサージュ論(Ⅲ)』二七七頁に引用。
- 24 Robert Louis Stevenson, "A Plea for Gas Lamps" (1878), in *The Works of Robert Louis Stevenson*, II, New York, 1974, p. 206. 邦訳、スティーヴンソン『瓦斯燈の辯』『若人々のたぐひ』岩田良吉訳、岩波書店(岩波文庫)、一九三七年、二三四頁。
- 25 Quoted in Benjamin, "Das Passagen-Werk," in *Gesammelte Schriften*, V(2), p. 707. 邦訳、ベンヤミン『パサージュ論(Ⅲ)』二七六頁に引用。
- 26 Emile Zola, "Au Bonheur des Dames" (1883), in *Œuvres complètes*, XI, Paris: Nouveau monde, 2005, pp. 559-560. 邦訳、エミール・ゾラ『ボヌール・デ・ダム百貨店』伊藤桂子訳、論創社、二〇〇二年、五五一―五五二頁。
- 27 Ernest Hemingway, "A Clean, Well-Lighted Place" (1926), in *The Complete Short Stories of Ernest Hemingway*, New York, 1987, p. 290. 邦訳、アーネスト・ヘミングウェイ『清潔な照明の好むところ』『ヘミングウェイ短篇集』谷口陸男訳、研究社出版、一九五七年、二二〇頁。

- 28 Quoted in Schivelbusch, *Lichtblicke*, p. 171. 邦訳、シヴェルブシュ『闇をひらく光』一八六―一八七頁に引用。
- 29 László Moholy-Nagy, *Vision in Motion*, Chicago, 1946, 7th printing, 1965, p. 161. 邦訳、L・モホーイ・ナジ『ヴィジョン・イン・モーション』阿部公正訳、『SD』(第二一号)、鹿島出版会、一九八二年四月号、六八頁。
- 30 *Ibid.*, p. 161. 邦訳、同前、六八頁。
- 31 なお、裸火ガス灯では、燃焼時の化学反応により生じるCHラジカルが青色、C2ラジカルが青緑色の光を発生し、ナトリウム、カリウム、リチウム、銅を混ぜる「花ガス」では、炎色反応によりそれぞれ黄色、紫色、赤色、緑色の光が生じる。また、炭素を用いる電灯では、高温の熱放射で青白い光が発生する。さらに、当初の水銀灯の発光は青緑色であり、ネオン灯は用いる封入ガスや蛍光塗料や着色ガラス等により多様な色光を発する。
- 32 Paul Virilio, *Ce qui arrive*, Paris, 2002, p. 66. 邦訳、ポール・ヴィリリオ『自殺へ向かう世界』青山勝・多賀健太郎訳、NTT出版、二〇〇三年、九一九―九二五頁。
- 33 Henri Matisse, *Écrits et propos sur l'art*, Paris, 1972, p. 103. 邦訳、マティス『画家のノート』一見史郎訳、みすず書房、一九七八年、二二五頁。
- 34 *Ibid.*, pp. 102-103. 邦訳、同前、二二四頁。
- 35 Guillaume Apollinaire, "Van Dongen" (1918), in *Œuvres complètes de Guillaume Apollinaire*, Paris: André Balland et Jacques Lecat, 1966, p. 450. 邦訳、ギョーム・アポリネール『ヴァン・ドンゲン』白井浩司訳、『アポリネール全集』鈴木信太郎・渡邊一民編、紀伊国屋書店、一九六四年、八八四頁。
- 36 *Ibid.*, p. 449. 邦訳、同前、八八三頁。
- 37 Umberto Boccioni, Carlo Dalmazzo Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla, Gino Severini, "La pittura futurista: Manifesto tecnico" (1910), 『未来派: 1909-1944』展図録、エンリコ・クリスボルティ／井関正昭構成・監修、諸川春樹翻訳監修、東京新聞、一九九二年、一四四頁(邦訳二一六頁)。

宗教的態度における光の比喩

藤木不二人

臨床心理士

はじめに

光はそれ自体日常生活において意識されることなく、しかし我々の視知覚においてあらゆる場面の基礎としてある。これが特に話題に上がるのは、たとえば建築、絵画など芸術においてである。ル・コルビュジェ (Le Corbusier, 1923) が「建築とは光の下に集められた立体の、精通した正確な素晴らしい操作である」と述べ、レンブラントの絵画が明暗を強調したルミニズムにおいて注目されたように、光はしばしばその用法において重視される。現代の研究においても、環境心理学で室内環境において明るさのもたらす心理的効果の研究が、照明工学や色彩学で人工照明や色彩の心理的印象の研究が行われている。また美学では象徴性という観点から光の考察が進められている。

一方、光の比喩は、「光が差す」「光を当てる」などの慣用表現のほか、あらゆる宗教にも、形而上学的なものとして用いられている。たとえばキリスト教においては、創世記で世界創造にあたって光がまず

作られ、ヨハネの福音書で、神への信仰を勧めるうえで光の喩えが用いられる。近年では、キリスト教における光の表現はアウグスティヌスの著述研究（樋笠、一九八四）やアトス静寂主義の資料研究（久松、二〇〇九）、ほか聖書学における資料研究（Bultmann, 1988 / 大貫、二〇〇〇）などにおいて見出されてきた。ここで光は、神や奇跡など超越的存在やその属性を表すことが多い。

また光が形而上学的に、すなわち実体性なく特に意味を持って立ち現れるのは宗教に限らない。臨死体験の研究（ベッカー、一九九二など）では、死に直面した人々の体験で光を見たという報告が見出される。ときに、幻視や妄想症状として光が現れることもある (Schreber, 1903)。

このなかでも特に着目したいのは、比喩表現としての光である。本稿は光が宗教的態度のものでどのように捉えられているかを資料から検討することで、光と宗教性との関わりに着目し、その意義を探るものである。

1 光をめぐる議論

光と宗教性の関連を探るにあたって、まず光に関するこれまでの議論を概観する。

認識論における光の比喩の使用は、プラトンに始まる。『国家』(Plato, BC375) では、「変化する存在者をどのようにして正しく認識するか」という問いに、イデア論の観点から洞窟の比喩を用いた。プラトンによれば、太陽は善のイデア、すなわちイデアの中のイデアである。「それは知識と真理の原因なのであって、たしかにそれ自体認識の対象となるものとも考えなければならないが、しかし知識と真理とはどちらも美しいものではあるけれども、これらより更に美しいものと考えてこそ、君の考えは正しいことになるだろう」と述べるように、人間はその認識の原理・根源たる光を見ようとしても、結局その光の現れを見ることしかできないとしている。

これ以降、光の比喩は哲学や形而上学、神学において議論が繰り返されてきたが、そのいずれもがプラトンの認識論から展開している。新プラトン主義

のプロティノスはプラトンの論を修正し、範型因としての光の働きが、質料的世界において物体的存在者に形相を与えるとした。またアウグスティヌスは「プラトン派の書物」と聖書を読み比べた結果、自己の内省に至り光を見るという体験をしたという。樋笠（一九八四）は、アウグスティヌスが示した光はそれ自体が真理であり、この真理の発見という認識の固有性を「光を捉える」、そして「光によって捉える」という位相差をもつて表していたとする。光は、対象として認識するのでは把握も分節化もできない無限定性質を持つ真理であると同時に、照明のような解釈の根拠としての真理の性質を持つ。そして光は、真理という本来は言表不可能なものを捉える際に、位相差を変えて最もふさわしい表象をとる。またブルーメンベルク（Blumenberg, 1957）は、光の比喩がたどる歴史の変遷を概観する。光は、古代ギリシアからヘレニズムを経てキリスト教中世にいたる時代が所有していた、真理の比喩として変化してきたと指摘されている。

一方、現象学では光を直接に扱うことはないものの、視覚を用いた説明が散見される。レヴィナスが「光はこうして内部による外部の包摂を可能たらしめる。それがコギトと意味の構造そのものなのである」（Lévinas, 1978）と述べるように、現象学での光は、自己意識と密接に関わるものとも解釈されている。

光の比喩は、時代的に真理や神的存在などの超越的なもの、あるいはその現れを捉えるものとされていた。ここでは光はこれにふさわしい表象をとるというアウグスティヌスの論や、現象学の観点、また「ある個人の極めて主観的な体験」（河合、一九九二）というイメージの定義を参照し、光の比喩は個人の主観的な体験に基づくものとして扱うこととする。

2 「祈りのコロナ」再考

宗教的態度における光の比喩の検討にあたり、小林康夫の論考「祈りのコロナ」（二〇〇〇）を用いる。

小林は宗教的なものの一つに「祈り」を挙げ、行為論を展開させる。その際に祈りを、「コロナ」を直視しようとするのだと表現する。また、祈りの体験を叙述するときに「暁光」という表現をも用いる。この二語は小林が引用したものではなく、独自に表現したものである。これまで光の比喩が言表不可能なものの間接表現に供していたことを考えれば、実際の体験に基づかない独自の表現としての光も同様の構造的特徴をもつことが推察される。ここでは論考内での光の表現を通じて、宗教性との関連を考察する。

論考の概観

小林は『光』の解説（二〇〇〇）に論考「祈りのコロナ」を寄せている（以下、小林の論考は「本論考」、筆者の研究を「本稿」と呼ぶ）。まず本稿を進めるにあたり、本論考の内容について紹介する。

本論考は、宗教的なものの行為論的な本質の見極めを目的として展開されている。小林は、個人の経験と一般的な主体性の経験が共約可能であることを保証する「自然的世界」の文法では規定できない「超越世界」を「信じる」ことに宗教的なものがあるとする。特に人間を限界づけるものとして他者を挙げ、この他者と同じ世界を過去・現在・未来にわたって分有する可能性へと向き合うことに「宗教的なものの根源的な倫理性の地平」があるとと言う。なかでも「祈り」はその根源的な行為であることを指摘し、「超

越世界」へと開かれた、すなわち自身の「非力」のもとで他者との分有をただ「祈る」ことにこそ、限界領域を超えたところからその分有の地平がコロナのように見出される、としている。

小林は『光』の解説の序文を、「光」の解放——それこそ、あらゆる宗教的なものが目指すたひとつのことである」という一文で始める。本論考が「コロナ」という光の比喩を用いるのは、所収の著書名が「光」を冠することとも関連する。また宗教的なものの様相を捉えるには、光は単なる比喩表現である以上に、一連の宗教的なものを示す重要な表現であると考えられる。本論考は祈りの行為論的な本質を論ずることに加えて、「光」をもその主題の一つとして取り上げることがもう一つの目的となつていと言えり。

祈りの行為論の検討

小林は本論考の主題に「祈り」を挙げ、「コロナ」という表現でそのあり方を示す。この表現は、「祈り」を通じて見出す出来事を言い表したものである。ここでは「コロナ」へ着目する前に、「祈り」について検討を進める。

小林は、祈りを宗教的なものの根源的な行為として位置付ける。「祈りのないところに、宗教などありはしない」（二八頁）し、「人間が生きたところどこにも：〔中略〕：祈りはある」（同上）。このことは、棚次（二〇〇九）の示す「人間の自然本性」と「宗教経験の原点」という祈りの特徴とも共通する。本論考で取り上げられるのは、自身の願望の延長や補強としての祈りでも、また超越世界の神秘にまっすぐ向かう祈りでもない。我々を限界づけるその場において世界を他者と分有し、さらには「主観性と死とを超

えて他者との、世界を超えた、世界の分有へと開かれる路」(二九頁)としての祈りである。彼は論を進めるにあたって大江健三郎の講演を収録した『あいまいな日本の私』(一九九五)から、「井伏さんの祈りとリアリズム」で語られた挿話を紹介する。

その夏、北軽井沢の山のなかに行った私は息子を肩車して森のなかを歩いていました。そのうち向こうでクイナが鳴いたんです。トントンと鳴いた。そうすると頭の上の息子が「クイナ、です」と言った。私は幻聴かと思いついてね、自分が何か空想したのかなと思った。しかし鳥がもう一度鳴いたらいいと思った。そして息子がもう一度「クイナ、です」といったらば、注意して聞くんだからそれは本場で、そうしたら私の子供は人間の言葉を話す可能性があるんだと思いついてね。そのときどうしたかというと、私は祈っていたわけなんです。

私は無信仰のものなんです。カトリックも信じていない、プロテスタントも信じませんし、仏教も信じていない。神道も信じていない。信じていることができない。けれども祈っていた。祈ったというよりも、集中したというほうが正しいかもしれませんけど。目の前に一本の木がありましてね。まだ若いダケカンバの木なんですけど、その木を見ていました。いま自分がこの木を見て集中している、ほかのことを考えないでコンセントレートしている。このいまの一刻が、自分の人生でいちばん大切な時かもしれないぞ、と思っていたんです。そしてもう一度クイナが鳴きましてね、息子が「クイナ、です」といったんです。(大江、一九九五)

大江の言う「祈り」とは特定の宗教的なものに向かう行為ではない。大江自身がこの行為を「見て集中している、ほかのことを考えないでコンセントレートしている」とだけ補足し、言い換えることから、かつて小林(一九九六)はこの「祈り」の基盤を「注意力」としても言及していた。かつてベンヤミン(Benjamin, 1934)は、マルブランシュの著書『基督者の瞑想』(Malebranche, 1663)から「注意とは精神の自然な祈り」という語句を取り上げた。宗教的文脈から切り取られた語句は「魂の自然な祈り」となり、小林(一九九六)がこの語を挙げる。この注意力としての祈りは、大江の「祈り」と同じである、と指摘がなされる。連なる援用のなかで、特定の宗教に向かう態度は「人間の自然本性」という非宗教的で根源的な心性へと翻訳されてゆく。「無信仰のもの」である大江の「祈り」とは、「超越者への祈りではなく」「人間の魂がおのずから備えているあの注意、心遣い、集中によって支えられている」(小林、一九九六)行為のことだとされる。

大江は「若いダケカンバの木」に祈る。若いダケカンバの木を見つめ、息子の「クイナ、です」をもう一度聞くことへおのずと注意力を傾ける。すなわち、いま現に存在しているものへの集中があつてこそ、現に不在なもの、つまり「人間の言葉を話す可能性」という「起こるかもしれないが、まだ起きていない」(同上)未来の時間へと向かう集中が可能となる。そしてこれが祈りとなる、と述べる。

そして小林は「祈りのコロナ」に至り、「我」と「汝」の交換的対話の不在を初めて指摘し、祈る者と超越的なものとの位置付けをより詳細に示す。

息子が言葉を発すると保証されるわけではないにもかかわらず、大江は祈る。それは、自らの力の及

ばない圏域に向け、因果的な体験を顧みることなく、超越世界へ自らが純粹に「開かれる」ようにすることである。また、それゆえに祈る者は非力でなければならぬ。「激しくそれを願うが、しかし願い祈る以外のいかなる世界的可能性も絶たれている者にとつてのみ、はじめて祈りは可能になる」(三三頁)。この非力はまた、他者との世界の分有というきわめて具体的な願いに対するものだが、しかし同時に私がそれを可能にしないという点で、私という現存在の根源的な非力へともつながる。ここで、自分のためにだけではなく他者のために、すなわち自分と他者の世界の分有のために「祈り」がなされる。

ここに見られる他者との関わりには、ブーバーとレヴィナスの対比が示唆されているよう。ブーバーが「我と汝」の対比をもつて他者との対話的關係を強調したのに対し、レヴィナスは「絶対的に他なるもの」(Levinas, 1961)として他者を定義した。共通性や相互性を見出すことのできない他者は、「神」にも似た存在とみなされることになる(同上)。この観点から見れば、本論考での他者とは「世界の限界が露呈している」(三一頁)若いダケカンバのみとなろう。しかしここでは、大江の息子も他者と呼ばれる。「人間の言葉を話す可能性」があると認められなかったゆえに、彼の息子にも他者性を見出したと捉えることもできる。または他者概念を広義に用いていたとも考えうる。しかし、小林の述べる他者がレヴィナスのそれに近いとするならば、各々の文脈に宗教的背景が抜きがたく共通してあることも勘案しなければならぬ。すなわち、世界の分有を願われる息子もまた他者であれば、他者とは必ずしもその存在の属性に依らない。他者の現れに自らの祈りの仕方が関連していることが考えられる。

大江は息子が言葉を話すことを願い、「ほかのことを考えないでコンセントレート」する。祈る者自身があたかもその身を捧げるかのように、能動性と

の対置を超えた受動性、非力性のもとで超越的に自らを差しだす行為が行われる。信仰者の多くが十字架や仏像といった象徴性や媒介性を帯びた存在と相対することを通じて祈るように、大江は若いダケカンバの木へとその集中を向ける。しかし「祈る」とが「世界内的可能性」(三三三頁)へと向かう以上、祈る対象は私の世界の限界、その場所となり、すなわち単なる事物にとどまらない他者として現前することになる。祈りの場所で、祈る者は自らの非力を通じて、「現前の原理によって支配された世界の文法を超えて、あるいは決定的に過ぎ去った人へ、あるいは来たるべき出来事へ、あるいは現前の原理を超えた超越的な神的存在へ、すなわち非常の不在へと注意を集中する」(三六頁)。彼はただ純粋に「見続ける」ことしかできない。祈る者はそこに可能性と不可能性のほざまにあるほんの少しの可能性を指して祈る。

かりにその祈りに対する応答は訪れることがあっても、それは「この世界に属するものではないようなひとつの力が働くことを願う」(三四頁)ことによるものである。「祈りの聞き届けは、向かい合いの状況における交換的対話としてではなく、この世界の関係性を超えた、超越世界を通した神秘として回歸してくるものでなければならぬ」(三一頁)。これはもちろん、祈りの聞き届けが神秘として回歸するという私の認識が条件なのではない。祈りは聞き届けられないかもしれない。ダケカンバから直接に祈りへの応答がなされるわけでもない。それでもなお祈る者は「見続け」、そして世界内の出来事としてたま

さかに起こったことを「聞き届けられた」と捉えるだけである。

ここに示される「祈り」とは、「他者」とのこの世界の分有を目指し、自分の力を超えた超越世界からの応答を目指して「他者」たる非常の不在に向き合い続ける行為であるとされる。世界内的可能性が絶たれた願いには現存在の根源的な非力さがあり、それを待ち続けるということに徹底的な受動性がある。つまり祈りは徹底的な受動性と非力性のもとで他者との「向き合い」を可能にし、超越世界からの応答に向かってその到来を待ち続けるものとなる。これが小林の示した「祈り」である。

表現された光の検討

i 「コロナ」としての光

本論考の最後で、小林は祈りをコロナにたとえて表現する。「信とは、この世界の光とけつして別のものではないこの光への根づきを信じることだ。祈りとは、世界の金環食がはじめて見えるようにしてくれるこの燃え上がるコロナを直視しようとするのだ」(四七頁)。

小林が述べた「祈り」とは、私にとつての世界内的「限界」である他者との世界の分有を願って行われるものであった。そして自らの非力と徹底した受動性を通して、超越的な神秘の回歸として自らの祈りに応答がなされるのを「直視」し続けることが、「信じる」ことであるとされる。

本論考の「コロナ」に見られる特徴を整理すると、まず祈りの聞き届けとして現れるものであり、そして祈りと交換的に与えられるのではなく超越世界からの神秘として回歸してくるものでなければならぬ。すなわち、一般的な経験と「共約」できない出来

事であり、その超越的であるものを表現したのだった。

コロナは「祈り」に対して直接的な応答ではなく、必ず起きると保証されているわけでもない。だからといって見続けることを放棄しては、見出すことがまったく不可能となってしまう。祈りは、「コロナ」と呼ばれるような超越的な出来事を待ち続けることにその意義がある、とも言うことができるだろう。実際に大江(一九九五)は講演で自身の体験を述べるにあたって「光」という表現を一度も用いていない。つまり小林は大江(同上)の語った出来事を「光」を見出すものとして表現し直しているのだが、のちに読み手がテキストという出来事を追体験する、といったことも述べている(小林、一九九六)。つまりテキストに書かれたことを直接読み手が体験するのはなく、読み手がテキストを通じて新たな体験をする、というのである。湯浅(二〇〇四)は「文学的な文章行為を通して書かれていく出来事や経験は：『中略』：テキストそのものの言語態としての在りように即して起こり、独特な現実をなし、真実性をおびるようになる」(傍点筆者)とも指摘する。すなわち、書き手の文章が実際の出来事や経験を忠実に描写するのではなく、書き手の言葉によってその出来事や経験が初めて現実として形成されるという。小林においてはテキストという出来事、なかでも到来不可能な、一般的には共約不可能な出来事を読み手として再体験し、「コロナ」という超越世界からの応答を自身の文章表現で初めて示したのだ、ということができる。あるいは「コロナ」という表現は、小林という読み手かつ書き手である存在を介することがなければあり得なかった独自の体験とも言えよう。

しかし先述のとおり、宗教的な場面での光の表現は多く、古代より考察が加えられては解釈が変遷している。小林が『光』の解説の序文で、「光」は宗教的なものにおいて目指されてきたことだとも記しているように、宗教や宗教的なものにおいて、光は特に形而上学的な意味合いをもって現れることが多かった。この点を踏まえ、「祈り」において目指されているものは具体例を挙げるまでもなく光の関連語句として言い表されたと考えるべきであろう。すなわち「コロナ」という光の表現は、現実と共約不可能である出来事を、既存のテクストとしての在りように即して表現し、その性質もともに示唆的に言い表したものであると言える。

「太陽と死は直視できない」というロシュフコーの箴言 (La Rochefoucauld, 1670) を引用するように、小林の表す「コロナ」は太陽に基づく。すぐさま小林が「世界と死とは直視できない」と読み替えるように、ここでの太陽は自然的世界をも示す。自然的世界は、その全体を直接に見渡すことは不可能である。ここで見出される光は、自然的世界における我々にとって不可能なもの、を直視し、我々を超えたものを「信じる」ことによつて見えるようになることとされるものである。しかしここでは現れが保証されているわけではなく、ただその「祈り」という行為のうちに眼差しを向け続ける対象をコロナと呼ぶのである。それはもはや見る対象ではなく、転じて、見る行為そのものが光と化していると指摘されていることも考慮に入れる必要がある。

ここでは「コロナ」の表現的意義についての検討を行った。「コロナ」とは、祈りに対する超越世界からの応答を言い表したものである。さらに「コロナ」という表現は、直接には言語化しえない体験を、既

存のテクストの在りようによつて表した独自の表し方であると言うこともできる。

ii 暁光について

小林は、大江 (一九九五) の講演の一部を取り上げる。大江は北軽井沢の森を歩いていたとき、息子の言葉を初めて耳にした、と言う。大江の語りを受け、小林はここで「脳に障害を持って生まれた息子が人間の言葉を話すのかどうか、突然に差し込んだ暁光のようなその可能性に対して、それが幻聴ではなく、現実であつて欲しいと無信仰である作家が、祈る」(三〇頁、傍点筆者) と言い表す。

この「暁光」という表現は、祈りの後に見出された「コロナ」とは異なる。もちろん、大江の体験を叙述するための「コロナ」と同様の特徴をもった表現だとのみ考えることもできる。実際に本論考でも、「暁光」という表現は大江の体験を表象するのに用いるのみで、取り立てて言及されることがない。しかし祈りの契機として見出された「暁光」は、超越世界からの応答である「コロナ」同様に宗教性や祈りと関連する重要な体験を表すものとして位置付けられると推察される。そこで「暁光」の宗教的文脈における体験を検討するため、聖書のヨハネ文書における「光」についての大貫の論考 (二〇〇〇)、そしてユングの「自伝」(Jung, 1963) における太陽信仰に関する記述を参照する。

ii-1 世界創造における光

ヨハネの福音書では、イエス・キリストの生涯に起きた一連の歴史的事件を信徒にとつての「救いの出来事」として語るため、さまざまな象徴言語を駆使している。大貫 (二〇〇〇) は、ヨハネの福音書が独自の解釈に基づいて個々の事件やイエスの発言を読み直し、編成していることを指摘する。これらの

出来事を言い表すため、「光と闇」「昼と夜」の対句などによる光言語が本文書を読み、聞く瞬間の一つ一つすでに「最後の審判」となるような実存論的解釈と大きく関わっている点に言及している。ヨハネの福音書の冒頭部分でも世界創造が描写されるとともに初めての光の現れとも呼ぶべき出来事が描かれている。以下に引用する。

はじめに、ことばがあつた。ことばは、神とともにあつた。ことばは神であつた。この方は、はじめに神のもとにいた。すべてのことは彼を介して生じた。彼をさしおいてはなに一つ生じなかつた。彼において生じたことは、命であり、その命は人々の光であつた。その光は闇の中にあつて輝いている。闇はこの光をとらえることができなかった (ヨハネの福音書一章一―五)

本節は一般に世界創造を示すものとして知られるが、大貫 (二〇〇〇) は、現在に至るまでの救いの出来事として捉えられると指摘する。「この方」、すなわちイエス・キリストから生じた「命」は救いの出来事であり、また「その命は人々の光であつた」。光は、救いの出来事が信徒にもたらされることの比喩としても理解される。またここでは、「光」の到来という救いの出来事に伴つて「闇」という現実も描き出される。「闇」とは「光」以前の出来事、すなわちイエスの救いの出来事以前の現実を指し示すものとして認識されている。

「昼と夜」の対句表現も、本文書の重要な構成要素となる。昼は「暁光」と異なつた表現ではあるが、ここで示されている光のあり方を考えることで、聖書における「はじめ」の光について示唆が得られると

考える。以下にその一例を引用する。

イエスは答えた、「昼は十二時間あるではないか。人が昼間歩むなら、躓くことはない。この世の光を見ているからだ。しかし、夜歩けば、躓く。自らのうちに光がないからである」(ヨハネの福音書一章九—一〇)

人々の光として表現されたイエスの救いの出来事は、「昼と夜」という対句表現に見られるように太陽の運行にもたとえられる。「自らのうちに光がない」人々は、太陽に照らされなければ歩むことができない。ここにおいて、人々は光を内包しておらず、あくまでも光の被照性の内にあることが示される。「救いの出来事を自分の中に内包するイエス・キリストの人格は、現存在としての人間の絶対的な外部にあり続ける」(大貫、二〇〇〇)。また、「光の子となるため、光のあるうちに、光を信じなさい」(ヨハネの福音書一章三六)とあるように、光を信じて受け入れるとき、人々は「光の子」つまり「神の子」となるとされている。また大貫は、ブルトマンの指摘を引用する。「ギリシア語のフォースは光輝く現象、すなわち対象としての光のことではない。…〔中略〕…こことそこ、これとそれとの区別が可能になり、人々が歩いたり捉えたりすることができるようになるところの、明るさという意味での、昼の光なのである」(Bultman, 1948)。このブルトマンの指摘に対して大貫(二〇〇〇)がヨハネの福音書との共通性を見出すように、人々は光の現れによってものを見、捉え、動くことが可能になると言える。

ここまで大貫(同上)に基づき、ヨハネの福音書の「光」について概観した。ここで光は、救いの出来事

と同時に救い主そのものを示しており、信仰は光として、もたらされるものである。つまり、イエスを受け入れないことや不信仰は光のない闇の状態として示される。ヨハネの福音書で描かれるキリスト教的世界において、光とは人々の住む世界を超越した存在として表され、それによって視覚が開かれるのだともいえる。人々は光にたとえられる信仰があればこそ「躓くことはない」。

ii-ii 太陽信仰

多くの民族神話において、太陽は古代から崇拝の対象とされていた。ここではユング(Jung, 1963)の記述に見るアフリカの部族の太陽信仰を参照する。

エルゴン人である医師の老人はユングに、すべての部族が太陽の現れる瞬間を神として礼拝すること、「これこそ万人にとって真の宗教ではないか」と語る。また、紫色の西空にかかる新月のはじめの微妙な金色の鎌形も神である。しかしそれ以外のとき、すなわちすでに中空にある太陽は彼らにとって神ではない。またユングが彼らに対して宗教的な質問をするとき、「何か本質的なものに突き当たると彼らはしばしば深い感動の徴を見せ、目をうるませる」(同上)。彼らにとって宗教とは理屈ではなく事実であり、重大で感動させる意味を持つている。ユングは、プエブロ・インディアン¹の生活が宗教的なものに支えられているため、そもそも彼らの言語には「宗教」という言葉がないことを指摘する。太陽は彼らの信仰対象であり、その顕現が彼らを深く感動させる要因となっている。以下にその部分を引用する。

その話し合いの終わりがけに、ある老人が突然大声で叫んだのである、「朝になって、太陽が昇るとき、われわれは小屋から飛び出して、手に唾

をはき、その両手を太陽に向かってさし上げるのだ」と。(同上)

その老人は祈りの儀式の意味を知らない。「われわれはいつもそうやってきたのだ」(同上)と彼が言うように、彼らは行為自体に特定の意味を担わせて「祈る」のではなく、もはや儀式を儀式そのものとして行っているのだと言える。ユングはまた、普段は騒がしい^{ひや}狒々たちが毎朝身じろぎもせず太陽に向かって座することを語る。彼はこの出来事を受けて述べる。「そのとき私は、人間の魂には始原のときから光への憧憬があり、原初の闇から脱出しようという抑え難い衝動があったのだということを理解した」(同上)。

プエブロ・インディアンにとって、太陽の「現れ」は何らかの特別な価値を持つていると考えられる。ではなぜ太陽の現れという現象のみが重視されるのか。太陽の現れ自体は瞬間的ではほとんど一時的な出来事であり、その一瞬において人は初めて、太陽の光を目にすることができ。また、太陽の現れを目にすることは最も原初的な出来事であり、視界の「開け」という最初の現象的体験であるとも言える。太陽の現れによって、それまで深い闇に包まれていた夜の世界が大きくその姿を変え、朝になる。この体験は人が随意に操作できるものではない。人はその闇の中でただひたすら光が来るのを待つだけである。「祈りのコロナ」において、祈りは交換的対話として成立するのではなく、祈る者が超越的なものの実現に向けて眼差しを向け続けることとして描かれていた。この祈りに対し、応答が「超越世界を通した回帰」という形でもたらされる。毎日の太陽の運行がエルゴン族にとって宗教的な出来事として捉

えられるのは、まさにこの毎日の「超越世界を通した回帰」が生み出すからだと考えられる。

世界の運行とともに形成されてきた人間の生は、「見えない」という視覚的な塞がりを実感的な危険として、また心的な恐れとして捉えてきた。太陽は、この「見えない」状態を切り開く、人間を超越した大いなる力として捉えられる。太陽が現れる瞬間、人間を取り巻く世界には最たる変化がもたらされる。太陽の現れという人の力を超えた出来事が、人々を取り巻く環境だけでなくその人々自身に大きく影響を与えていると信じられている。そのために人間は太陽に信仰を根付かせると考えられる。

人間は太陽の運行に伴い、超越世界とのかかわりの中で生きてきたことがここで示される。人は自身の力を超えたものに対し、その超越性が生起することを願う。この態度は、曙光を願うエルゴン族の人々の行動やユングの記述からも同様に現れていると考えられる。これらの文献からは、光がその出現の瞬間に超越的な価値を与えられていること、そして、光のない「闇」の状態において光へ向かおうとする衝迫を人間が持っていることも示唆的に捉えることができる。

ii-iii 「曙光」としての光

ここであらためて小林の用いた「曙光」の表現に目を向けてみる。小林は祈りの行為論を展開する際に、大江の語りを受けて祈りの契機と呼べるような出来事を「突然に差し込んだ曙光のようなその可能性」と表現した。ii-i、ii-iiにおいて検討した太陽光の現れとしての曙光を参照しながら、ここに表現された「曙光」の意義を、本論考をもとに検討する。

曙光とは、夜から昼へと変わるときに我々の世界へもたらされる最初の太陽の光であった。それは視

覚が閉ざされた状態から視覚によって事物を捉える状態へと移行する契機、始まりとなる。「見えない」から「見える」へと開かれる契機とは、人間の可能性を、自身の力を超えた超越的な作用によって開く体験でもあった。このことは翻って、人間には光のない「闇」という状態が本然的に隣り合っており、光の被照性のうちにあるために、超越世界から到来する光へ向かおうとする意志の必要を示している。

小林は大江の語りにおいて、今まで人間の言葉を話すとは思っていなかった息子の初めての言葉「クイナ、です」を耳にした出来事を挙げた。そして、この出来事が大江にとって自らを祈りへと差し向ける契機となった。この祈りは、他者が自分と同じ「人間の言葉」を共有すること、すなわち「他者と世界を分有すること」を願う祈りである。大江の出来事は「曙光」と言い表される。

息子が言葉を話すかもしれない、と思う出来事は、昼ではなく曙光と呼ばれる。曙光は、いまだ昼の世界には到ってはいない。息子が言葉を話すことは、息子の声をただ一度だけ耳にしたかもしれない、大江にとって確実には保証されておらず、信じられてもいないからである。この可能性は「突然に差し込んだ」とも表現されるように、自身の作為とはまったく別の方法で到来したことを示している。

息子が人間の言葉を話すかもしれないという可能性は、大江を「祈り」へと差し向ける。彼自身は、この可能性に向かって「この世界に属するものではないようなひとつの力の働きを願う」(三四頁)ような祈りの行為を、ひたすらに捧げる。息子が本当に言葉を話すかどうかは、大江自身の能力で判断、操作しうることではない。可能性は我々の力を超えて、

「到来することをやめない」(三七頁)し、「結果的に世界内に到来しない」(三七頁)こともある。少なくとも可能性へと注意を注ぎ続ける大江は、すでに太陽という被照性、すなわち信仰心のうちに歩みを始めたと言え換えることもできよう。この行為はユングが示唆したように、超越的なものの到来を待ち望む原初的な衝迫とも呼べるような意志を向けることにも近い。

以下に祈りの行為論における「曙光」という表現をまとめる。「曙光」とはある一つの出来事がその人によって捉えられ、自身の能力を超えた場における可能性が生起することである。そして可能性の生起としての曙光は、超越世界からの回帰を祈る信仰心にも似た道筋、すなわち宗教性への開けをその人に示すこととなる。

iii 表現された光と宗教性

ここまで小林が本論考で表現した二つの光の意義の検討を行ってきた。

本論考において、祈りとは他者との世界の分有を願う行為とされる。他者は、世界の分有を願われると同時に、祈る者にとつての限界としても現れる。この他者の他者性は、限界へ「向かい合う」ことによって現れたるものだと言える。

また光とは、祈る者にとつて不可能な出来事が超越的な一つの力によって到来すること、それ自体である。なかでも「コロナ」と呼ばれる光は、祈りを通じて我々が世界を分有しようとする「他者」と向き合い、その可能と不可能、自然的世界と超越世界のはざまにおいて可能性がふたたび生起することを信じ続ける行為であると考えられる。そして「曙光」とは、生起した一つの可能性であり、自身の能力を超越した可能性へ開かれることとして考えられる。

すなわち、いまだそれまでの自然的世界の秩序内にありながら、その可能性の生起によって世界の限界へと眼差しを向かわせる契機となるのがこの「暁光」であると言える。

この二つの光はいずれも太陽光として示されている。大貫(二〇〇〇)による聖書の検討からも示唆されるように、光とは、自然的世界の外部から、世界内存在としての自身とは別のあり方で到来するものである。またこれらの光は、大江の語りを受けて別に言い表されたものであった。本来は直接に言語化できない出来事を表すための光の比喩は、それ自体が太陽光でありながら自然的世界を表象するものではない。本人にとつてはただ言語を絶して体験されるその出来事は、自らの力を超え「到来することをやめない」(小林、二〇〇〇、三七頁)し、「結果的に世界内に到来しない」(同上)こともある。それゆえに、世界の限界へと眼差しを向けた者はその到来を「信じ」て見詰め続けねばならないし、聞き届けることが前提として必要になる。こちらからの身を捧げるような一方的な「信」によって、超越性として現れる光との関わりは成立する。

すなわち本論考で示された二つの光は、宗教性へと開かれる「信」の構造、「祈りの行為論」を象徴的に示したものと考えることができる。

まとめ

論考「祈りのコロナ」で表現された光は、既存のテクストとしての在りように即して表現され、そのテクスト性とともに示唆的に性質を示すものであることが示された。このことは、光の比喩が小林の恣意であって他の表現も許される証左にはなり得ない。

それは古代から宗教性と光が密接な関係にあったからではない。端的には、本稿において光の比喩を個人の主観的な体験に基づくものとして扱ったからであり、形而上学的な表現自体が言表不可能性、体験性を本質とすると考えられるからである。仮に恣意とみなされたにせよ、やはり意味性と主観的な体験を分離するのは困難であろう。

レヴィナスは倫理学を展開する一方で、光に関しては現象学に基づいて自己意識やコギトと解釈した。彼の示す他者性は「所有に対して絶対的な抵抗を示す」(Levinas, 1984)「顔」に代表され、視覚については「顔を見るときは、既に『汝殺す勿れ』に聴従することである」(同上)とされる。光は信仰や倫理にかかわって論じられるわけではない。

小林も、本論考で援用したであろうレヴィナスの語「世界の存在は光によって特徴づけられている」(Levinas, 1978)を引用する。しかし、続けて「もはや世界内の対象を欠いて、見えるものを失い、それ故に逆に、純粹に『見る』こと」であり、「見る」という光と化した超越論的主観そのものであるような眼差し」として、祈りの在りようを提示もする。本論考で展開する「祈りの行為論」は、他者に向けて「見る」と向かい合う。「見る」ということによって他者、すなわち超越世界からの到来を見届けようとする。これはレヴィナスと比べ、より世界内的な態度を表そうとしているとも言え換えられるだろう。

「純粹に『見る』こと」「見続けること」とは、「見える」と必ずしも同一ではない。「信」と結びついた「見る」とは見えるものを失い、それでもなお「見続けること」をやめない。その先に、光ははじめて可能性としてのみその姿を表す。ここには、光を形而上学的なものとして表し続ける現象学の方法

が示されることとなる。自らが光と化してさえ、光の到来を待ち望む。それは詭弁や倒錯とも見なされようが、自然的世界から超越世界へ向かい続ける信仰の一樣式と言うこともできるだろう。

本稿では、超越世界の到来を直接に言い表すことができず、既存のテクストによって語彙や意味を担保しつつ表現されたものを、宗教的態度における光の比喩の特徴とした。このとき、宗教性における光とは視覚ではなく、むしろ世界の限界たる「他者」の到来として示された。今後の課題として、この光の他者性、そして扱えなかった個人に内在する光の検討を挙げ、本稿を閉じる。

補記

今回検討資料として用いた「祈りのコロナ」(小林、二〇〇〇)の引用は、ページ数のみ記載した。

注

1 「美と光——西洋思想史における光の考察」(熊田陽一郎、一九八六年、国文社)では、クレメンス・ボイムカーが「光の形而上学」の語を創出したこと、古代以降中世に至る光の思想を略説したことを指摘する。

2 (下降の方向の祈りは)自我否定的に我執を放棄する方向であり、自我や我執はそれに気づくたびに放下され、自我の中枢部を構成しているもの…〔中略〕…をも捨てる方向です(棚次、二〇〇九)

参考文献

- Augustine (397) / 山田晶訳 (一九六八) 『告白』みすず書房
- C・ベッカー (一九九二) 『死の体験——臨死現象の探求』法蔵館
- Benjamin, Walter (1934) *Franz Kafka, Jüdische Rundschau* / 高木久雄(編) (一九六九) 『フランツ・カフカ』ヴァルター・ベンヤミン著 七、晶文社
- Blumenberg, H. (1957) *Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concepts*

第一章

モノ学・感覚価値研究会アート分科会／ 京都大学こころの未来研究センター連携 研究プロジェクト二〇一三年度活動報告

大西宏志

京都造形芸術大学芸術学部教授／
メディアアート・アニメーション

はじめに

本稿は、鎌田東二京都大学こころの未来研究センター教授が受け入れ教員となつて行われた京都大学こころの未来研究センターの二〇一三年度連携研究プロジェクト「被災地のこころときずなの再生に芸術実践が果たしうる役割を検証する基盤研究Ⅱ」の活動報告である。

センター受け入れ教員 鎌田東二 教授

研究代表者 大西宏志 京都造形芸術大学

連携研究員 近藤高弘 造形美術

上林壮一郎 京都造形芸術大学

やまだようこ 立命館大学

共同研究員 秋丸知貴 美学・美術史

原田憲一 NPO 京都自然史研究所

須田郡司 写真・巨石研究

岡田修二 成安造形芸術大学

このプロジェクトは二〇一二年度から継続して行

われており、昨年度は震災直後から約一年半の間に実施された主要な芸術実践の調査と、被災地など（雄勝町、七ヶ宿町、南相馬、奈良県五條市）で行った芸術実践が活動の中心となった。これらの活動から明らかにになったのは、「被災地のこころときずなの再生」を掲げる前に、芸術家のこころと被災地のこころとの間にどのようなきずなを築くか、そしてそれをいかに継続してゆくかが重要だという点だった。

二〇一三年度はこの結果を踏まえて宮城県石巻市を活動の拠点とし、(1)宮城県石巻市旧雄勝町の予備調査、(2)予備調査を元にした京都での研究会（現地での活動内容の検討）、(3)宮城県石巻市での芸術実践とシンポジウム、(4)芸術実践による復興支援の可能性の検討、(5)芸術実践の記録映像の制作とパリ建築・文化財博物館での上映等の活動を行った。

なお、本稿には私以外の発言も記されているが、それらは記録音声などから私が抜粋・編集して文字に起こしたものである。しかし、私の作業が遅れたために発言者のチェックを受けることが叶わなかつ

た。したがって、これらの発言は必ずしも発言者の意図を一〇〇パーセント反映した記述になっていないことをあらかじめお断りしなくてはならない。この点をご了承いただければ幸いである。

1 宮城県石巻市旧雄勝町の予備調査 (二〇一三年五月一八日～二〇日)

石巻市立図書館で雄勝町史に関する資料収集

五月一八日、石巻市立図書館で『雄勝町史』（雄勝町史編纂委員会編、昭和四一年）、『市町村合併調査事業実施調査報告書』（宮城県総務課、平成一四年）などの郷土資料を閲覧。小学校社会科の副読本として作成された『わたしたちの雄勝町』（雄勝町教育委員会）が、雄勝町の歴史や産業を大づかみに把握するのに適した資料だった。

関西に住む私は、雄勝町という町があるものだと思っていたが、雄勝町という行政区はすでになくなっている。しかし、その成り立ちには曲折が

表 1 雄勝町の成り立ちと変遷

江戸時代	桃生郡・桃生・南方	大森村、北境村、針岡村、福地村、三輪田村、福田村（東福田村）、雄勝浜、明神浜、名振浜、船越浜、大須浜、熊沢浜、立浜、大浜、小島浜、水浜、分浜、釜谷浜、長面浜、尾崎浜
1889 年 (明治 22)	町村制の施行で「十五浜村」となる	雄勝浜、明神浜、名振浜、船越浜、大須浜、熊沢浜、桑浜 [明治一五年に立浜から分立]、立浜、大浜、小島浜、水浜、分浜、釜谷浜、長面浜、尾崎浜
1941 年 (昭和 16)	町制の施行で「雄勝町」に改名	
2005 年 (平成 17)	平成の大合併で「石巻市」に合流	雄勝町、周辺五町 [桃生町、河南町、河北町、北上町、牡鹿町]

あり、興味深い物語があった。二〇〇五年（平成一七）、平成の大合併で周辺五町（桃生町、河南町、河北町、北上町、牡鹿町）と共に石巻市に合流した。だから、雄勝町が行政区として存在していたのは町制が施行された一九四一年（昭和一六）から石巻市に合流するまでの六四年間である。町制以前は十五浜村という名前だった。なぜ十五浜村かというと、一八八九年（明治二二）の町村制の施行で雄勝地域の一二の浜（雄勝浜、明神浜、名振浜、船越浜、大須浜、熊沢浜、桑浜、立浜、大浜、小島浜、水浜、分浜）と周辺の三つの行政区になったからだ。一五の浜が集まって十五浜村とはいかにもストレートな命名だが、地域の成り立ちやアイデンティティを感じさせる良い名前

だったと思う。さらに江戸時代に遡ると、仙台藩・桃生郡・桃生・南方という行政区に属しながら、一四の浜（後に一つの浜が二つに分離して一五浜になる）が存在していたことが分かっている。時の権力によって行政区が整備されるはるか前から、浜ごとに集落を作ってそれぞれの暮らしをたてていたのだろう（表 1）。

雄勝の活性化を考えるにあたって、この地域をどのようにイメージするか（どのような物語を紡ぐか）が大切なポイントになってくる。そこで雄勝を、浜ごとに独立したアイデンティティを保ちながら緩やかに連携してきた「浜連合」と捉えるアイデアが出てくる。山を切り開いて道を作るよりも先に、船を使った海上交通のネットワークが発達したのもこの地域が浜連合だったからではないだろうか。さらに想像をたくましくすると、地中海沿岸に発達した古代ギリシャのポリスと雄勝の浜々が重なってくる。伊達政宗の遣欧使節を乗せて太平洋を横断したガレオン船は雄勝の水浜地区で建造されたので、浜連合はヨーロッパともつながっていた……。こうした想像力の暴走が復興のアイデアのひとつとして寄与できればと思う。

石巻市になった現在の雄勝にも、大浜地区、大須地区といった区域の名称が残っているが、おそらく一二の浜がおおよそ今の地区名に当たり、それぞれに固有の文化を継承していると思われる。文化という少し大げさに聞こえるが、地区が違うと言葉も少し異なるらしく、若い人は別の地区のお年寄りが使う単語の意味が分からないこともあるそうだ。雄勝の地区と浜、それぞれの神社や祭りなどの関係を見ていねいに調べると地域活性化のストーリーが見つかるとかもしれないと思えた。

八月の芸術実践とシンポジウムに向けた打ち合わせ

(1) 雄勝硯生産販売協同組合へ硯石提供を依頼

五月一九日、近藤高弘研究員と合流し旧雄勝町の伊勢畑地区に移動。雄勝硯生産販売協同組合の高橋頼雄氏と面会し、八月に実施する芸術実践「ストーンサークル・セレモニー」へ硯石の端材の提供をお願いした。その折、高橋氏から工場の様子をうかがう機会を得た。ようやく小さな加工場を再開できたが、そこには大きな原石を入れることができないため生産効率が悪く、せっかくの注文もお断りしている状態とのことだった。学校教育から書道が姿を消し硯石の需要が激減した後でも建材や食器など新しい製品分野を開拓してきた雄勝の硯石だが、需要を掘り起こす新製品の開発だけではなく震災以前の生産体制にもどすための支援が必要とされていることが分かった。

(2) 石神社・葉山神社宮司の千葉秀司氏

つぎに大浜地区に移動し、石神社・葉山神社の千葉秀司宮司を訪ねた。石神社は石峰山（せきほうさん）山頂にある巨石をご神体とする神社で、平安時代に延喜式内社に制定されている。麓にある葉山神社はその里宮である（図 1）。石峰山は山岳修験道の霊場でもあり、古くから山伏の修行場になっている（図 2）。山伏の中には神楽師を兼ねる者もあり、彼らは六百年にわたって一子相伝で神楽を伝承してきた。しかし、明治の神仏分離令によって仏教的な要素が否定され山伏が舞うことができなくなり、地域の神職が受け継いだとのことである。石神社・葉山神社の千葉秀司家はその一つであり、現在でも神楽の保存活動の中心的存在になっている。大正になると地域の一般人

も保存活動に加わるようになり、現在では保存会が伝承を担っている。この神楽が「雄勝法印神楽」と呼ばれるもので、平成八年に国の重要無形民俗文化財に指定されている。現在の保存会会長は伊藤博夫氏である。東日本大震災で葉山神社が津波の被害を



図1 石神社・葉山神社



図2 葉山神社境内にある石碑

受け、神楽に使う装束や練習場を失ってしまった(図3)。

私たちはこれまでの活動の中で、芸術実践が果たしうる役割のひとつに心理面の支援があると考えようになつていった。特に震災から時間が経つにつれてその必要性が高まっていると思われた。そこで、石神社・葉山神社をフィールドに選り地域の復興を祈願するセレモニーを実施したいと考え、千葉宮司に打診した。はたして、千葉宮司から許しをいただき、八月に向けて準備をすることになった。

(3) NPOしらうめ理事長・香積寺住職の川村昭光氏

その後、再び石巻に戻り、NPOしらうめ理事長で香積寺住職の川村昭光氏と、ストーンサークル・セレモニーと合わせたシンポジウムの打ち合わせを行った。川村住職は、近藤高弘研究員の個人プロジェクト「命のウツワプロジェクト」の協力者で、近藤研究員が宮城県七ヶ宿で制作した器を仮設住宅に配布してくれた方でもある。また、川村住職と近藤研究員は、ミュリエル・ラディック氏(サン・テティ・エンヌ国立高等建築学校講師、建築家)と共に「いきいきYATAIプロジェクト」を進めていた。これはNPOしらうめが持っているキッチンカー(厨房を装備したトラック)で仮設住宅にランチを振る舞うプロジェクトである。

ストーンサークル・セレモニーとシンポジウム、そしていきいきYATAIプロジェクトを連動させて八月末に実施することとなった。



図3 葉山神社社殿 被災前(左) 後(右) (神社HPより)

2 予備調査を元にした京都での研究会 (二〇一三年六月二五日)

被災地のこころときずなの再生に芸術実践が果たしうる役割を検証する基盤研究Ⅱ 第一回研究会

日時：二〇一三年六月二五日(火)午後六時～

八時

場所：京都造形芸術大学人間館N A四〇九教室
テーマ：雄勝調査の報告と夏のイベント

報告1：大西宏志「二〇一二年度の取り組みと二〇一三年度の計画」

報告2：渡邊淳司+大西宏志「感覚に訴える統計：Vis. Life 命のつながりの可視化」

報告3：近藤高弘+大西宏志「雄勝の夏のイベント案」

討議：夏のイベント案について

研究会では、まず昨年度の総括と今年度の計画について報告を行った。

昨年度の活動計画にあげていたが実現に至らなかったものに、核分神社プロジェクトがある。核分神社プロジェクトとは、津波の到達地点におかれた波分神社の知恵にならって、放射性物質が到達した地点に作品を設置したりパフォーマンスを行うというプロジェクトである。自然現象である津波と人為的な原発事故とをあえて同じ現象として扱うことで、日本人の自然観を問い直すという試みでもあった。しかし、議論を進める中で、被災地では、さまざまなレベルで人々のこころときずなの修復が難しい状況にあることが分かり、そのような状況で、当事者ではない者が本テーマを扱い、被災地のこころときずなの再生に寄与することは難しいのではないかということになった。そのため、核分神社プロジェクト

クト自体はいったん凍結することとした。

その一方で、震災が徐々に過去のものとなりつつある風潮に対してなんらかのアピールをすることが大切になってきているとの想いもあった。そこで今年度は渡邊淳司氏と共に、放射性物質にこだわらずに何かできることがないか検討を重ねてきた。その中で出てきたアイデアのひとつが「感覚に訴える統計」というコンセプトであった。このコンセプトは、渡邊氏が二〇一一年に、藤木淳氏(科学技術振興機構さきがけ研究員)と製作した作品『A day in the life』(図4)から着想を得たものであった。『A day in the life』では、朝起きてから寝るまで、二〇〇人分の生活行動の記録が時間とともに変化するアニメーションとして映し出されていた。映像の中の数字は「起床」「通勤」「職場」「就寝」など人の一日の行動の種類を示しており、人のいる場所の違いでその時どんな行動をしていたかが表現されている。人々の暮らしぶりやその関係性が一日という単位で垣間見えるようになっていた。そこで、このようなビジュアライズ的方式を百年単位に引き延ばし、行動の種類の中に歴史的な出来事やライフイベントも加えることで、世代を超えた人々のつながりや命のつながりを数字の羅列(統計)ではないやり方で示すことができなにかと考えた。ただ、これを実現していくにしても、被災者の辛い記憶を思い出させる可能性がある。次に、次年度に向けてさらに検討を加えることとした。

夏のイベント案の検討では、五月の予備調査の報告とストーンサークル・セレモニーおよびシンポジウムの具体的な内容について討議を行った。

セレモニーでは、雄勝石を加工したときに出た端材を石峰山山頂にある神社のご神体へ奉納したのち、麓に降りて葉山神社の境内にストーンサークル

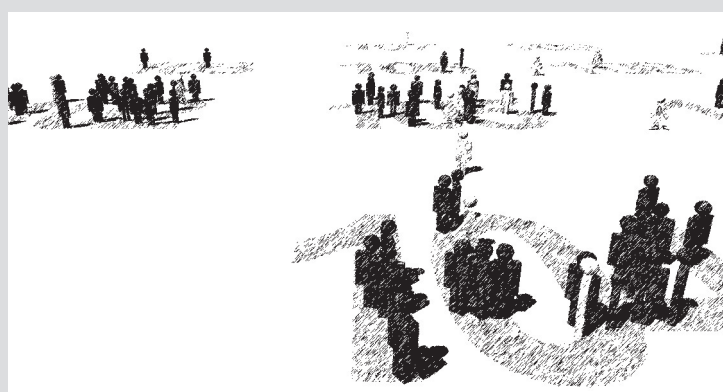


図4 渡邊淳司+藤木淳『A day in the life』の画面模写

を作ることになった。ストーンサークルのアイデアは近藤研究員の発案で、石巻(石を巻く)という地名にちなんだものである。

シンポジウムでは、鎌田東二教授、近藤高弘研究員、岡田修二研究員、須田郡司研究員に発表してもらうことになった。

さらに、研究員が個々にテーマを設けてワークショップを行うことが可能か否か検討することになった。その他、NPOしらうめの「いきいきYAT AIプロジェクト」との連携や、九月一日に復興商店街「おがつ店こ屋街^{たな}」で行われる復興イベントに出演する雄勝法印神楽の見学もメニューに加えた。

3 宮城県石巻市での芸術実践 (二〇二三年八月三〇日)

ストーンサークル・セレモニーの打ち合わせ

八月二十九日、宮城県七ヶ宿でのワークショップを終えた近藤研究員と雄勝で合流し、石神社・葉山神社の千葉宮司と芸術実践（ストーンサークル・セレモニー）の打ち合わせを行った。その際、雄勝の状況について話を聞く機会があった。雄勝には、浜ごとに神社と神楽と祭りがあって地域の協同とコミュニティを維持する役割を担っていたこと、震災で神社や神楽の装束が流され住民も仮設住宅でばらばらになっていることなどがうかがった。また、神社と祭りの復興が進みはじめた浜は活気が出て、地域のころとさずなの復興も進み始めるとのことだった。一方でさまざまな理由（経済的な理由や住民の高齢化など）から一律に復興がすすんでいるわけではないことなどもうかがった。夜は、鎌田教授、須田郡司研究員、岡田修二研究員、上林壮一郎研究員らも合流し、雄勝町大須地区にある亀山旅館で夕食をとりながら翌日のセレモニーと翌々日のシンポジウムの打ち合わせを行った。

ストーンサークル・セレモニー

八月三〇日の早朝、小雨が降る中、石峰山の麓にある葉山神社に集合。登拝のメンバーは、鎌田教授、須田研究員、近藤研究員、岡田研究員、上林研究員、そして近藤研究員の弟子で陶芸家の斉氏、「いきいきYATAIプロジェクト」の企画者の一人でフランスから参加した建築史家のミュリエル・ラディック氏、そして記録映像の撮影係である私、総勢八名

での登拝となった。

メンバーはまず、葉山神社の仮社殿で千葉宮司から御祓いを受けた(図5)。葉山神社の社殿は津波で流されており、現在は仙台の大崎八幡宮から寄贈されたコンテナハウスを仮の社殿としてお勤めを行っている(図6)。先ごろ、日本財団の「地域伝統芸能復興基金」から支援金を得て社殿の再建が始まったが、竣工は二〇一五年の春になるとのこと。それまでは、仮の社殿で頑張らなければならない。前日にお預けして祈禱をお願いしていた硯石と米・塩・酒をいただいて葉山神社を出発した。

早朝に降り始めた雨は徐々に強くなり、足下が悪くなか一時間弱の山道を山頂を目指して登っていった。山道といってもトレッキングコースのようなも



図5 千葉秀司宮司



図6 葉山神社仮社殿

のが整備されているわけではなく、修験者が修行場としてつかっている獣道のようなところを登ってゆく。夏はスズメバチが出るので注意をするようにと言われていたが、雨のせいとその心配はなさそうだった。しかし、降水量が多い時は鉄砲水もあるとのことなので注意を怠ってはいけない。幸いなことに、山の奥深くに入るにつれて木々の茂みが空を覆って雨を和らげてくれた。しかし、濡れた落ち葉が積もった斜面は滑りやすく、なんども転びかけながら山頂を目指した。そのような状況でも、日ごろから東山修験道で鍛えている鎌田教授や巨石を追って山を歩いている須田研究員、学生時代に山歩きをしていた上林研究員は軽々と登っていた。千葉宮司は、宮司の装束を身につけ足下も草履でこの山を登

るというから驚きである。

標高三五二メートルの石峰山山頂に着くと、視界が開けて垂直にそそり立つ巨大な岩が目に見え込んでくる。小さな岩（と言っても幅は二メートルはあるだろう）の上に高さ七メートル幅三メートルの鳥帽子型の大きな岩が乗っている（図7）。神道の儀礼に則って二礼二拍手一礼したのち鎌田教授の法螺貝吹奏、さらに般若心経を唱えてから各自が麓から運んできた硯石を奉納した（図8）。また、山頂の裏手にある巨石の参拝も行った。巨木に絡め取られて一体となったこの岩の写真が、『モノ学・感覚価値研究』第七号の表紙にもなっている。撮影は須田郡司研究員である。

しばし休憩した後、来た道を下山して麓の葉山神社にもどった。そして、津波で流された本殿の跡地を清め、参加者全員で硯石のストーンサークルを作った（図9）。この場所は、新しい本殿ができるころには基礎の下に埋まる。石で作ったサークルは土の中で地域と神社を見守ることになる。これは、宗教圏の智慧と方法を芸術実践に取り入れることで、本来の芸術が持つところに働きかける力を再生

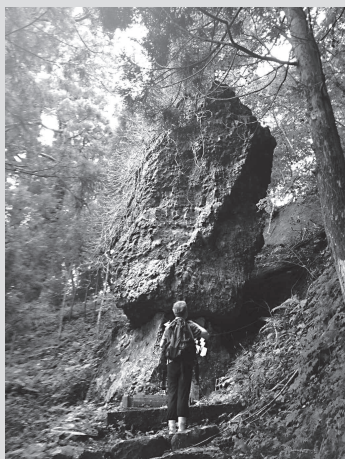


図7 石神社ご神体



図9 ストーンサークルと参加者（撮影：上林壮一郎）



図8 奉納した硯石

する試みでもあった。

4 宮城県石巻市でのシンポジウム (二〇一三年八月三日)

八月三十一日、石巻市を拠点に被災者支援を行っている「NPOしらうめ」の理事長で曹洞宗香積寺の住職でもある川村昭光氏のコーディネートで、石巻開成第二仮設団地管理人会の協力を得て同北集会所でシンポジウムを開催した（図10）。シンポジウムのタイトルは「Symposium in Ishinomaki revive」川村住職に命名していただいた（図11）。また、シンポジウムに合わせて「NPOしらうめ」のキッチンカーに出動してもらい、プチ・フレンチ昼食会も行った（図12）。昼食会は、ラディック氏の「いきいきYATTAプロジェクト」と「NPOしらうめ」の共同企画で進められ、宮大工の川原温氏が移動式のテーブルやベンチを制作し、建築家で大阪産業大学博士課程で学ぶエリック・レフェブル氏が料理の腕をふ



図10 石巻開成第二仮設団地北集会所

るった。

シンポジウムプログラム

第一部

- 1 基調講演「こころときずなの再生と地域の伝統文化」鎌田東二
 - 2 活動報告「硯石を使った雄勝再生プランとYATAIプロジェクト」近藤高弘
 - 3 活動報告「YATAIプロジェクト」ミユリエル・ラディック
 - 4 活動報告「宗教とものづくりとアート」岡田修二
 - 5 活動報告「東北の巨石信仰」須田郡司
- ### 第二部
- 1 基調講演「失われたコミュニティの復活」川村昭光



図11 シンポジウムのバナーを披露する川村住職



図12 「NPOしらうめ」のキッチンカー（撮影：ミユリエル・ラディック）

- 2 パネルディスカッション「モデルとして雄勝の再興を考える」

パネリスト…近藤高弘、岡田修二、須田郡司、

千葉秀司、大西宏志、ミユリエ

ル・ラディック、鎌田東二（助

言者）、川村昭光（司会）

第一部…研究員による活動報告

シンポジウムは、鎌田教授がハーマニカで演奏する小学唱歌『故郷』でスタートした。聴衆のほとんどが仮設住宅に住む高齢者だったことに応じた鎌田教授の臨機応変の対応だった。ハーマニカに合わせて歌詞を口ずさむ方たちがたくさんいた。

鎌田教授は、雄勝との出会いやその後の調査・交流について報告を行った。続いて「東北（陸奥国）に

は延喜式内社が百社ほどあるが、ほとんどが自然災害の多い牡鹿半島にある。荒ぶる神を鎮めるために神社が建てられたと考えられる。神社は防災ランドマークでもある」との考察を紹介し、「地域のこころときずなの再生には遊びが必要。祭りや民俗芸能がその役割を担ってきた。雄勝法印神楽の再興が地域の再生につながる。伝統的な祭りや現代アートなど新しい催しとの交流による活性化も必要」と結んだ。

近藤高弘研究員は、雄勝硯石生産販売協同組合と協力して開発した器（硯石の粉が釉薬に使われている）を紹介し、「これからも雄勝の特産品開発やブランディングに協力してゆきたい。それが若者の働く場を増やすことにつながるとよい。また、地域の伝統文化と景観を活かしたアートへの取り組みを進めてみたい」と語った。

ラディック氏は、YATAIプロジェクトの趣旨を説明し、「屋台は移動可能な小さな建築物で、食べ物や物を囲んで人が集まる場所（コミュニティ・ネットワーク）を再創出する」と述べた。

岡田修二研究員は「宗教とものづくりとアート」というテーマで自身の創作活動を報告した。琵琶湖畔に取材した『水辺』という絵画シリーズは、「自然環境の中に身を置き寂靜というビジョンで制作している。宗教とものづくりとアートは、命と環境という観点でつながる」、また「資本主義の延命のためのエコロジーではなくこころのエコロジーが必要だ」と述べた。

須田郡司研究員は、世界を回って撮影した磐座^{いわくら}の写真を紹介しながら取材時のエピソードを語った。北上町の釣石神社や雄勝町の石神社など地元の巨石も多数紹介し、「石には人を癒す力がある。地域のこころのよりどころになっている東北の巨石文化を学

び発信してゆきたい」と語った。

第二部：パネルディスカッション

コミュニティの復活と社寺の復興

パネルディスカッション(図13)では、まず川村住職が「失われたコミュニティの復活」というテーマで講演を行った。

川村住職の香積寺は、石巻市の内陸部にある桃生



図13 シンポジウムのパネリスト

町にある。3・11の際には電気がとまってテレビをみることができなくなり、雄勝をはじめ沿岸部がどのようなになっているか分からない状況だったとのことだ。そのような中、一四日になると、着の身着のまま山中を越えて逃れてきた沿岸部の人たちが桃生町にたどり着く。行政が行うおにぎりの炊き出しに加えて、香積寺では喉の通りがよくなるようにと味噌汁やポタージュを出したそう。およそ千六百人が沿岸部から桃生に避難してきたという。

また、雄勝町にある五カ寺のうち三カ寺が伽藍を失い一人の聖職者が亡くなったという。避難している住人にアンケートをとると、再び沿岸部に戻って家を建てたいと考えている人は三〇パーセント以下。地元を離れると漁業権も失うが、避難先の町にお墓を移したいという人もでてきているそう。

川村住職は「このような状況で、地域のコミュニティや伝統文化、産業が守れるのだろうか。お寺と檀家、氏神と氏子というユニオンが崩壊した後になにが残るのか、しっかり考える必要があるのではないかと問題提起した。さらに、「雄勝が復興すれば宮城や岩手の沿岸部の復興モデルになる。雄勝には硯石や豊かな海など可能性としてのアイテムがあるので、それぞれの専門分野から価値を掘り起こしてほしい。そして雄勝はまた家を建てて住む場所に値すると示してほしい」との投げかけがあった。

つぎに川村住職から指名を受け、千葉宮司が地域コミュニティの復興へむけた活動事例として、雄勝法印神楽の復興事業を紹介した。

千葉宮司は、雄勝や女川に一八の神社を受け持っているが、そのほとんどが沿岸部にあり津波の被害を受けた。そのため、地区会やお祭りに使う道具はほとんど流されてしまった。地区会やお祭り(神楽

や獅子振り)は地域の人々が協力して行ってきたので、コミュニティを維持する役割を担っていた。そこでまず、お祭りを復興させることを考えたという。千葉宮司は震災後すぐ、雄勝法印神楽保存会の伊藤博夫会長と連絡を取り、五月には「雄勝法印神楽復興支援金」を立ち上げて全国から寄付を募った。また、日本ユネスコ協会連盟へも働きかけ、日本テトラパック(株)を紹介してもらい支援を受けることができた。そのおかげで、震災の年の一〇月には、七、八演目の神楽を上演できるようになったそう。

さらに千葉宮司は、神楽につづいて獅子振りの復興にも取り組んだ。雄勝では十ほどの地区で正月の獅子振りを行ってきた。震災の翌年の正月は、津波で流された獅子頭の代わりを業者からのレンタルでまかなったが、日本財団からの支援を受けて獅子頭を作ることができた。さらに、今年の四月には同財団から支援を得て、神楽の練習所にもなっていた社務所や社殿の再建にもめどが立ったとのことだ。

しかし、こうした成功事例は、千葉宮司がインターネットなどを駆使して広く情報収集できたことが決め手となっている。高齢の神職や住職に同じことを求めても難しいだろう。こうしたところへの支援は、やはり目に止まりやすい国や地方自治体からの支援が重要となる。しかし、国や自治体の支援はスピードが遅いのが難点である。また、政教分離の原則から宗教法人へ予算が下りにくいという問題もある。石巻市の沖合に金華山がある。ここは一九七九年に南三陸金華山国定公園となっているが、山全体が黄金山神社の神域であるために公的な支援が滞っているとのことだ。金華山の復興によって対岸の鮎川や石巻の観光業も復興するわけだが、制度に阻まれてジレンマに陥っている。

鎌田教授によると、復興庁の復興構想会議のなかで玄侑宗久氏らが強くはたらきかけ、また新潟県中越地震のときの前例もあって、宗教法人であっても公的な支援を受ける筋道ができているとのことだ。とはいえ、煩雑な手続きや審査にかかる長い時間は、地域再生の勢いを弱めることになる。支援を得るまでの間をどう持ちこたえるかという経済的な問題だけではなく、川村住職の講演にもあったように時が経つほど地域から人々の気持ちが離れていってしまう。

雄勝復興のアイテム

つぎに、川村住職から「雄勝復興のアイテムとして何があるか。外からの目で提案してほしい」との投げかけがあった。

近藤研究員は、すでに坪文子氏や武藤さよみ氏ら「堂島リゾーム」のメンバーと共に、雄勝の硯石の粉を釉薬につかったコップや茶碗を開発している。近藤研究員は、「硯石の粉は、硯やプレート（皿）を作る際に出る廃棄物なので資源の有効利用につながる。また、湯飲や茶碗など背の高い器も作ることができるので食器セットの開発が可能になるのではないか」とのアイデアを披露した。さらに、「硯石の釉薬は個人でも行えるが、雄勝全体でできることとして、風景、海山の幸、自然の風土、そこに根付いている祭りや神楽をどのように結びつけるかが重要だ」と述べた。またその案として、「雄勝の景観を活かしたアート・フェスティバルやアート・ツーリズムが考えられる。雄勝を国際的にアピールできるが、これはアーティストとしての自分の視点なので地元の方々がどう考えるかが大切だろう」と付け加えた。こうした景観や風土を活かした雄勝再生プランに

とって懸念材料がある。それは宮城県が計画を進めている巨大防潮堤の建設だ。海の生態系の変化によって漁業が受ける影響や、海面が見えなくなることで逆に津波からの避難が遅れる心配、そして景観が損なわれることからくる観光への影響。先の再生プランにとってよいことはひとつもない。しかし地元では、高台移転の計画とも相まって意見が割れているらしい。頑丈な防潮堤を造りもとの場所に家を建てて住みたいという意見、防潮堤は不要で最低限の防波堤と高台の避難所、そして避難所までの広い道路があればよいという考えもあるとのことだ。

そうした当事者の事情をあえて括弧に入れ、完全に部外者の視点で雄勝の未来像を描いた場合、どのようなビジョンがあるか考えてみる。まず、防波堤は最小限のものにして湾の景観と生態系を守り、湾岸部には硯石の工場や漁業施設そして文化施設などをおき、居住地区は高台に移転させ景観に配慮した風光明媚な住宅街を作るのがいいだろう。合わせて社寺と祭りを復興させて、産業と文化と観光を結びつける事業、たとえばアート・ツーリズムのような新事業を起こすことが活性化につながるのではないだろうか。それによって、外からの移住者や観光客を呼び込むことも期待できるだろう。

雄勝はどこを目指して人を集めるのか

川村住職によると、雄勝中学校に伊達の黒船太鼓のチームがありドイツやシンガポールでも公演を行ったが、震災以降メンバーが減り続けているという。これは一例だが、住民の流出を止めるのに加えて新たな住民を増やす策はないだろうか。パネリストと会場から意見を聞いた。

岡田 雄勝が特別な場所になる特徴づけができないか考えてみてはどうだろう。自然と景観と伝統文化を活かせば特別な場所になると思う。文科省が、「地（知）の拠点整備事業」というものを実施している。大学を地域コミュニティの中核的存在にすることを目的としている。雄勝も地元の大学と組んで応募してはどうか。

須田 雄勝は何度も訪れたが海岸線が美しい。いろいろなところで石神社の磐の話をさせてもらうが、みな興味をもって聞いてくれる。石の聖地というか磐をお参りに人が来てくれると思う。

鎌田 島根県海士町の山内道雄町長は、変わり者・馬鹿者・若者・よそ者がいっしょになってやると街おこしができるかと唱え、島全体をブランド化しサザエカレーや岩のりなどを全国展開している。こうした動きに引き寄せられてUターンインターンが定着している。雄勝は海士町に負けない伝統文化や地場産業がある。日本全国が少子化に向かってゆく中、小さくても機能する集落をつくるのが未来の社会モデルになる。

ラディック ネットワークが大切。まずは雄勝での今回のプロジェクトをヨーロッパに紹介したい。

大西 すぐに移住者を増やすことは難しいが、雄勝を訪問する機会を増やすことから始めたい。つぎは学生を連れて訪問したい。

近藤 益子焼を育てた益子町がモデルになる。益子焼は濱田庄司という陶芸家が入ってから発展したが、若い陶芸家が全国から集まってくるようになったのは彼らの作品を町の雑貨店が買いあげて店で販売するようになったからだ。最低限の暮らしが成り立つ仕組みをつくれれば、もの作りをしたい若者が集まってきて産業が発展する。

伊藤博夫 石巻市と合併して行政区が大きくなったため雄勝だけ特別扱いしてもらうのは難しい。牡鹿も女川も大変だ。だから自分たちでできることをやっている。たとえば、法印神楽のパンフレットや解説書を民間の支援を得て作っている。法印神楽を観るために全国から人が来てくれる。そうした人たちにもっと神楽を理解してもらって口コミで全国・全世界に広めてもらいたい(図14)。

及川一成(ケープレックス代表取締役) 若者を呼び込むだけではなく年寄りが入ってきてもいいのではないか。旭川の近くの過疎の町で、廃校になった小学校を利用して最後まで治療をあきらめないケア施設をつくろうとしている。そうした核となる施設をつくると、他の産業があつまってくる。雄勝でも同様の取り組みができるのではないだろうか。

まとめ

鎌田教授は、この四月から内閣が主催する「ふる



図14 鎌田教授と伊藤法印神楽保存会会長

さとづくり有識者会議」の委員になっている。この会議では、全国の街おこしの成功事例を集めて、一月に事例集を出すことになっているそう。鎌田教授によると、ふるさとづくりで成功しているのは、伝統文化がうまく機能しており、それに加えて新しいものを取り入れているところだという。なかでも短期的に効果が上がるのが「食」。食べ物がかきとなつて人が来て、その土地の伝統文化に触れてリピーターになる。やがて移住や老後をそこで過ごすというシナリオが描けるとのことである。

そしてもうひとつは行政の課題があるとのこと。防潮堤の建設をやめさせて景観を守り、未来につなげなければならぬと強調した。

川村住職は、行政に期待するよりも皆がそれぞれできることをやるのが重要だと述べた。そして、今回のような集まりを今後も継続してゆくことが大切で、できれば年に何回か開催したいとの抱負を語った。

5 芸術実践による復興支援の可能性 の検討(二〇一三年九月一日)

地元で活動する団体

今後の継続的な関わり方を検討するにあたって、地元で活動している団体、特に若い人たちの話を聞く必要があると感じ、千葉宮司に「雄勝まちづくり協会(代表・及川拓磨氏)」を紹介してもらった。今回は、協会の畑山泰賢氏とボランティアとして雄勝に入っている一般社団法人トモノテの中川千鶴代表から話を聞くことができた。雄勝まちづくり協会では、復興商店街「おがつ店こ屋街」に隣接する「Café

En・緑」(図15)を拠点に、地域住民が気軽に集まれる場所づくりを進めている。公共施設を失い、町内の人口も激減する中、新たなコミュニティの形成が大きな課題となっていると提えているとのことだ。

また、トモノテの中川代表から、「公益社団法人 Sweet Treat 311(代表理事・立花貴氏)」を紹介してもらった。この団体は、廃校となった小学校を再生し学びの場を創造しながら町の再生を図っている。旧桑浜小学校の再生プロジェクトでは、クラウド・ファンディングという方法をつかって全国から改修資金を集めるなど、今日的なアイデアとスキルを兼ねそなえた団体である。

今回、直接コンタクトを取ることはできなかったが、硯石の復興に力を注ぐ「雄勝石を復興支援するプロジェクト」も活発に活動している。このプロジェクトは、雄勝石の伝統と文化を再生保存することで



図15 Café En・緑

雄勝の復興や雇用につなげようとしている。東京駅に硯石を使った石絵を展示したり、全国で硯石を使った石絵のワークショップを行うほか、硯石を使った製品の展示会なども開催している。

また、雄勝法印神楽保存会では、神楽の内容をより分かりやすく、より広く発信してゆくことが重要だと考え、パンフレットの作成や公演活動に力を入れている。地元での公演だけではなく積極的に外に出て行き、二〇一三年二月二日には国立劇場で、一月二三日には国立民族学博物館での公演も実施した。¹⁰

白銀岬に建つ白銀神社と旧・ホテル雀島

三十一日のシンポジウムで話題にのぼった白銀神社と、その近くにある旧・ホテル雀島を訪ねた。

白銀神社へ至る参道は車道から少し外れた山道になっており、両側に背の高い杉の木が連なっている。そのためにここが岬であり、参道のすぐ横が海であることに気づかない。しかし、社殿が近づくにつれて視界がぱっと開けて眼下に雄勝の海が広がる。潮騒の音も聞こえてくる。自然への畏怖をいだかせる大変よく考えられた導線である。また、社殿の形も大変ユニークで、真つ赤な板張りの社殿はなんと形容したらよいかわからず、『千と千尋の神隠し』に出てくる建物のようにも見える(図16)。調べると、この神社の氏子が震災後、苦勞して祭りと神楽を復興させたとのことである。やはり伝統文化の復興が地域のところときずなの再生に欠かせないと再確認した。

旧・ホテル雀島はこの付近でもっとも眺望に優れた場所に建っている。昭和五八年にオープンしおよそ三十年間営業したが、団体旅行向けだった業態が徐々に時代のニーズと合わなくなり六年前に一時閉



図16 白銀神社

鎖。業態を変える準備をしていた矢先に震災に遭いそのままになっていくという。オーナーは大西治郎氏という。この眺望に惚れ込んだ大西氏が、雄勝町の過疎対策事業として誘致をうけ、私財を投じて観光ホテルを建てた。半島の先端からの眺望は目の前を遮るものがなく、牡鹿半島の先端や金華山まで見ることができる。今は、島根の足立美術館を参考に、大西氏が周囲の庭を一人で造園しながら、これまでの日本にない何らかの施設を模索しているとのことである。トモノテの中川代表から、大西氏のご子息で東京で会社経営を行っている一郎氏を紹介してもらった。いずれお会いして復興プランについて意見をうかがってみたいと考えている。

雄勝法印神楽

復興商店街「おがつ店こ屋街」で行われる「おが

つ秋の芸祭・鼓舞」に、雄勝法印神楽も出演するというので見学させてもらった。ここでの神楽は、神社の祭礼で舞われる宗教儀礼としての神楽というよりも、復興エンタテインメントとして実施されるものである。法印神楽の他にも伊達の黒船太鼓や獅子振りなど、地域の伝統芸能のグループが多数参加するバラエティに富んだプログラムになっている。舞台も出て皆活き活きとしており、五月に訪れた時の閑散とした様子は嘘のようだった。千葉宮司の話では、雄勝の若い衆は数名で後は外からのボランティアのこと。地元の若者が少ないと見るか、外からの若者を引き込む底力があると見るか、もちろん私は後者である。

法印神楽で印象的だったのは太鼓と謡いである。長めのバチで手首のスナップを使って叩くので、安定した美しいフォームで演奏される。拍子も変拍子が入ってきてグループ感があって気持ちよい(図17)。「おがつ店こ屋街」の食堂「南三陸うまいもの屋」さんの店主で、雄勝湾カレーを作ってくれた上山政彦氏(雄勝法印神楽保存会の幹事でもある)や保存会会長の伊藤氏の姿も舞台の上にあった。

宗教に根ざした芸能と観光と言えばインドネシアのバリ島が思い出されるが、雄勝はバリ島に負けないうポテンシャルを持っていると確信した。

本研究プロジェクトの可能性

すでに多くの支援活動やプロジェクトがある中、これらの貴重な先行事例を参考にして本研究プロジェクトでは自然の恵みと伝統文化・伝統産業を結びつける「祭りの創造」を今後の目標にしたいと考えた。その時のポイントになるのが浜と海上交通である。雄勝周辺の浜は、南三陸金華山国定公園の一



図 17 雄勝法印神楽

部であり複雑に入り組んだリアス式海岸が特徴である。このことが津波の被害を大きくしたが、変化に富んだ美しい景観を作りだしている。ここには一二の浜(周辺を含めると一五浜)があり廃絶したものもあるがそれぞれ神社と祭りを持っている。これらもうまくネットワークできれば、四国八十八箇所巡りのような聖地巡礼のスポットになる。このエリアは十五浜村と呼ばれていた頃、おそらくは浜ごとに独

自のアイデンティティを保ちながら緩やかに連携する浜連合だったと思われる。かつての海上交通を観光用に復活させ舟を使って一二の浜の伝統文化を巡るツアーを作る。これにアート・イベントを組み合わせれば、直島のようなアート・ツーリズムを育てることも可能だろう。

自然の景観だけではなく町並みもまた観光資源になる。硯石の粉末を塗料や漆喰に混ぜた壁材を開発し漆黒の町並みを実現できれば、これを目当てに観光客がやってくる。奈良県五條市には漆喰に墨を混ぜた黒漆喰で壁を塗った旧家があるが、同様の町並みを雄勝にプロデュースすることも可能だ。震災以前は屋根や壁に硯石を使った美しい家があったが今は残っていない。低コストで扱いやすい建材を開発して復興住宅の壁や屋根に使うことで、町並みが観光資源に変わる可能性がある。さらに、少し先のことになるかもしれないが、IT技術を使った「感覚に訴える統計」のプロジェクトも地元の方に受け入れてもらえるかたちに育ててゆきたいと考えている。今後これらのアイデアを、この研究プロジェクトで具体化してゆきたい。

注

- 1 二〇二二年度の活動内容は『モノ学・感覚価値研究』第七号参照。
 - 2 保存会では全国から復興支援金を募って失った衣装や道具の復興を行っている。
 - 3 プライバシーに配慮して映像から個人の特定はできないようになっている。
 - 4 復興庁が発表した「福島復興再生基本方針(案)」に対して日本宗教連盟や全日本仏教会が行った質問に復興庁が以下の回答をよせている。
- 「〔前略〕地域の復興は、単にインフラや産業の再生で実現されるものではなく、地域の伝統や文化、コミュニティの再生等により、被災者の心の復興がなければ終わるものではない

と考えており、〔中略〕地域の伝統や文化、コミュニティの再生等の視点や施策を盛り込んでおります。皆様の施設につきましても、宗教施設であるからといって、直ちに国の施策の対象外となるものではなく、たとえば、上記の地域の伝統や文化、コミュニティの再生等の面から、地域の復興・復興施策の対象となり得るものと考えております。また、それは、施設の規模や観光客数で判断されるのではなく、地域の伝統や文化、コミュニティの観点からも、実質的に判断されるものと考えております〔以下略〕(平成二十四年八月二七日、復興庁統括官)。

- 5 パリ建築・文化財博物館「Minimouse」ミニマウス 小さくて大きな家 その五 街中の料理「展で展示予定。雄勝でのプロジェクトを記録した映像(<http://youtube/IQLHwvNUGpg>)。展示期間：二〇一三年一〇月二三日～一二月二日。
- 6 ふるさとづくり有識者会議(<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/hurusato/>)。その後、事例集は刊行され全国の都道府県庁に配布されている。
- 7 雄勝まちづくり協会(<http://www.o-link.org/>雄勝まちづくり協会)。
- 8 公益社団法人 sweet treat 311 (<http://sweettreat311.org/>)。
- 9 雄勝石を復興支援するプロジェクト(<http://www.ogatsushu-fukkou.org/>)。
- 10 雄勝法印神楽保存会公認サイト(<http://www.geocities.jp/hoinkagura/>)。

参考文献

- 『モノ学・感覚価値研究』第七号、モノ学・感覚価値研究会、二〇一三年
- 山内道雄『離島発 生き残るための一〇の戦略』NHK出版、生活人新書、二〇〇七年

第二章 第四回東日本大震災関連プロジェクト——こころの再生に向けて

シンポジウム「震災と語り」

鈴木岩弓

東北大学教授／宗教民俗学

高橋 原

東北大学准教授／宗教学

河合俊雄

京都大学こころの未来研究センター教授／臨床心理学

やまだようこ

京都大学名誉教授／立命館大学特別招聘教授／生涯発達心理学

島蘭 進

東京大学名誉教授／上智大学グリーフケア研究所所長／宗教学

井上ウイマラ

高野山大学教授／スピリチュアルケア学

金子 昭

天理大学教授／倫理学

稲場圭信

大阪大学准教授／宗教社会学

鎌田東二

京都大学こころの未来研究センター教授／宗教哲学
司会進行

「東日本大震災関連プロジェクト——こころの再生に向けて」 第四回シンポジウム開催挨拶文

鎌田東二

本日は、ご参加ありがとうございます。三時間半という短い時間ですが、実のある議論ができれば幸いです。ご協力お願い申し上げます。

これから、京都大学こころの未来研究センターで

推進している研究プロジェクト「東日本大震災関連プロジェクト——こころの再生に向けて」の第四回目のシンポジウムを行います。最初にこれまでの流れと今回のねらいについて述べておきます。

第一回目のシンポジウムは二〇一一年七月二〇日、震災後の活動や状況分析を中心に、第二回目は二〇一二年一月二四日に宗教的世直し思想と仙台の「心の相談室」の活動報告を中心に、第三回目は二〇一二年七月一日に一年半後の状況分析と問題点の究明を中心に議論しました。その際の発表と議論の内容はすべてこころの未来研究センターのHP：<http://kokoro.kyoto-u.ac.jp/jp/event/2012/06/>

new3_l.htmlと『モノ学・感覚価値研究』第七号（二〇一三年三月刊）とモノ学・感覚価値研究会HP：<http://mono-gakula.coocan.jp/>に掲載してありますので、一読ください。また二〇一三年三月二日には、鈴木岩弓氏の所属する東北大学大学院実践宗教学寄附講座・文学研究科と島蘭進氏が代表を務める宗教者災害支援連絡会と京都大学こころの未来研究センターとの共催で、「東日本大震災と宗教者・宗教学者」と題するシンポジウムを東北大学で行いました。

本日はこれらの活動を踏まえて、東日本大震災後一年半を経た状況の中での「震災と語り」をテーマに論議してまいりたいと思います。被災によるさま

さまざまな喪失の体験や痛みや悲しみが、一年経ち、二年経ち、そして本年三月に「三回忌」を経て、どのように語り出されているのかを、被災現場での民俗調査を継続してきた鈴木岩弓東北大学教授や、同大学実践宗教学講座の高橋原准教授により、「被災後の幽霊の語り」をテーマに検討していきます。喪失の語り、グリーフ（悲嘆）ケア、スピリチュアルケアの問題を論議します。

わたし自身は、写真家の須田郡司氏とともに、二〇一二年五月に第一回目の被災地調査（約四〇〇キロ）、六月に福島県相馬市での一〇〇日慰霊祭参列、一〇月にまったく同じ場所を第二回目の追跡調査（その際、近藤高弘氏制作の「命のウツワ」を届ける）、一月に「命のウツワ」を福島県相馬市の仮設寺清水寺（本寺は浪江町）に届け、そして二〇一二年五月には第三回目の追跡調査を行い、被災地沿岸部訪問を拡大して青森県八戸市から福島県南相馬市と浪江町との立ち入り禁止区域の境まで約九〇〇キロを巡りました。また同年八月には宮城県名取市から岩手県宮古市・遠野市まで第四回目追跡調査、二〇一三年三月には宮城県仙台市から青森県八戸市まで第五回目の追跡調査を行い、半年に一回ずつほぼ同じ地区の同じ施設を訪問し、折々の状態を確認してきました。そのときの見聞の一端は、「モノ学・感覚価値研究会」のHP: <http://homepage2.nifty.com/monogaku/>の「研究問答」欄などに掲載しています。六回目の追跡調査は本年八月末に行う予定です。二〇一一年一〇月、二回目の追跡調査のとき、次のような話を聞きました。

……長年釜石港近くで営業していたスナックが二〇一一年三月一日に起こった東日本大震災の際の大津波で流された。そこで内陸部の空き店舗を探し

て六月に営業再開した。経営者の大ママは六〇代半ば、娘のチイママは三〇代半ばで、チイママには震災時に小学校六年生の娘がいた。

三月一日午後、娘は同級生一人と港の堤防で釣りをしていた。そのとき大地震が襲いかかった。その直後、町内のスピーカーから津波警報が流れた。そこで子どもたちは近くにいた大人たちに促され、高台に避難した。寄せる波と引き波が何回か繰り返されるなか高台を駆け上りみんなが避難を終えた直後に、大きな真つ黒な高波が襲った。子どもたちは全員無事だった。が、その際、助けを求めながら流されていく何人もの人を目の当たりにした。その後、子どもたちは近くの寺に避難したが、寺に通じる道が海水に浸かって孤立した。携帯電話も通じなかったために、学校ではこの一人は「行方不明」の扱いとなっていた。チイママは半狂乱で娘を探した。四日後、チイママと娘は再会できた。だが、四月に中学一年に進学した娘は、半年以上経っても海岸方面には絶対に行きたがらない。最近、釜石駅前の電話ボックスを見て、娘が「たくさん並んでいる」と言う。だが、チイママが見ても誰も並んでいない。娘は何を見ているのだろうか。今、その娘の頭に五〇〇円大の脱毛跡があるという。……

この凄絶な経験がこの少女に特別な「霊視」能力をもたらし、無念に散っていった魂が成仏できずに「遺族」に連絡をとりたくて電話ボックスに並んでいる姿が見えるようになったのでしょうか？ それとも、それは単なる少女の「心の傷」がもたらした「幻視・幻覚・妄想」なのでしょうか？

このような話はたくさんあるにちがいありません。東北地方は、古来、「恐山」のイタコの例を出すまでもなく、沖縄と並んでシャーマニズム的な民間信

仰が色濃く残っている地です。わたしは毎年七月に恐山円通寺で行われる恐山大祭のイタコの口寄せを見聞し、岩木山・巖鬼山周辺のカミサマの祈禱世界も垣間見、早池峰神楽や雄勝法印神楽などの山伏神楽も見てきましたが、そこに息づき底流しているシャーマニズム文化とその折々の爆発的発現に、わたしは柳田國男が『妖怪談義』の序文で言う「原始の畏怖」の形が生きているのを見る思いがします。柳田は、『妖怪談義』の中で三陸海岸の土淵村の伝承を紹介しています。

「明治四十三年の夏七月頃陸中上閉伊郡土淵村の小学校に一人のザシキワラシ（座敷童）が現われ、児童と一緒に遊んで遊び戯れた。ただし尋常一年の小さい子供らのほかには見えず、小さい児がそこにいるここにいるといっても大人にも年上の子にも見えなかった。遠野町の小学校からも見に往つたが、やっぱり見た者は一年生ばかりであった。毎日のように出たという」

なぜ「尋常一年の小さい子供」だけが「ザシキワラシ」を見ることができたのでしょうか？「七歳までは神の内」という諺を思い出すような話ですが、わたしたちは東北被災地を歩く過程で、いろいろなことを考えさせられました。そして、その過程で、次のようなことを確認ないし推定してきました。

東北（陸奥国）延喜式内社一〇〇社の内、石巻市や女川町のある牡鹿半島に一〇社も密集していることは地震や津波などの自然災害の多発と関係があるだろう。

東北被災地の津波浸水線上に多くの神社があり、避難所になっている事実とその安心・安全装置としての意味を確認した。

それに関連して、伊豆国に九二座の延喜式内社が

あることの意味も地震や火山の噴火などの自然災害と密接な関係があると推定した。

神楽や虎舞・獅子舞などの芸能がまちがいなく地域復興の活力や絆となっていることを再確認した。

日本三大祭りの一つに挙げられている祇園祭の発生が貞観十一年（八六九）に起こった貞観地震を直接的な契機としていることを推定した。

日本の「癒し空間」の具体例といえる延喜式内社が、自然災害の襲来に対する防災・安心・安全装置や拠点でもあったことを確認した。

東日本大震災の被災地区の延喜式内社との位置関係を調べることによって、主要古社が海岸線に近い河岸段丘に立地している確率が高いことを突き止めた、日本列島に生まれた「聖地・霊場」が自然の恵みに深く依拠し、それに対する敬虔なる畏怖・畏敬の念をもって維持されてきたことの地質学的・生態学的・自然地理学的意味を再確認した。

延喜式内社などの各国主要古社が縄文遺跡など先史時代の遺跡および古代遺跡と近接し、縄文時代からの信仰と切り離せないことを推定した。

本日のテーマは、東北被災地の神社や仏閣などの聖地文化をめぐるものではありませんが、しかし、そこで語られることは神社やお寺やお墓とも深く関係するものだと思っています。「幽霊の語り」「喪失の語り」「グリーンフケア」「スピリチュアルフケア」そこに動いている「こころ」と「こころの再生」について考えてみたいと思います。よろしくお願い申し上げます。

二〇一三年七月九日

鎌田東二拝

「こころの再生に向けて」第四回東日本大震災関連シンポジウム・タイムスケジュール

日 時：二〇一三年七月九日（火）一四時～一七

時三〇分

場所：京都大学稲盛財団記念館三階大会議室
テーマ：「震災と語り」

第一部

趣旨説明：鎌田東二（京都大学こころの未来研究センター

教授／宗教哲学・民俗学）一〇分

基調報告1：鈴木岩弓（東北大学教授／宗教民俗学）+

高橋原（東北大学准教授／宗教学）「震災後の

幽霊の語り」と民俗」六〇分

シヨートコメント 河合俊雄（京都大学こころの未来研

究センター教授／臨床心理学）

基調報告2：やまだようこ（京都大学名誉教授・立命館

大学特別招聘教授／生涯発達心理学・ナラティヴ

心理学）「喪失の語り」二〇分

基調報告3：島園進（東京大学名誉教授・上智大学グリー

フケア研究所所長／宗教学）「震災とグリーンフ

ケアの語り」三〇分

コメンテーター：井上ウイマラ（高野山大学教授／ス

ピリチュアルフケア学）

第二部

討 議：金子昭（天理大学教授／倫理学）、稲場圭信（天

阪大学准教授／宗教社会学）+上記メンバー

司 会：鎌田東二

主 催：京都大学こころの未来研究センター震災

関連プロジェクト「こころの再生に向けて」

共 催：科研「身心変容技法の比較宗教学」（身心

変容技法研究会）+聖地文化研究会（「生態

智の拠点としての聖地文化」）

関連文献：

・稲場圭信『利他主義と宗教』弘文堂、二〇一一年

・稲場圭信・黒崎浩行編『叢書 宗教とソーシヤル・

キャピタル四 震災復興と宗教』明石書店、二〇

一三年

・玄侑宗久『無常という力「方丈記」に学ぶ心の在り方』新潮社、二〇一一年

・玄侑宗久『福島に生きる』双葉新書、双葉社、二〇一一年

・玄侑宗久『地蔵のこころ、日本人のちから』佼成出版社、二〇一二年

・玄侑宗久・鎌田東二『原子力と宗教』角川oneテーマ新書、角川学芸出版、二〇一二年

・島園進『日本人の死生観を読む——明治武士道から「おくりびと」へ』朝日選書、朝日新聞出版、二〇一二年

・鎌田東二『現代神道論——霊性と生態智の探究』春秋社、二〇一一年

・鎌田東二編著『日本の聖地文化——寒川神社と相模国の古社』創元社、二〇一二年

第一部

趣旨説明

鎌田東二

（ほら貝吹奏）

みなさま、こんにちは。三五度を超える暑さのなか、大勢の方に来ていただきまして、ありがとうございます。ただいまより「震災と語り」というテーマで東日本大震災関連研究プロジェクトの四回目のシンポジウムを開催させていただきます。

開催に先立ちまして、みなさまとともに、二〇一一年三月一日に亡くなった方々のみたまに黙禱を捧げたいと思います。

（黙禱）

黙禱を終わります。

これまで三年間、こころの未来研究センターで被災・災害の問題について研究プロジェクトを立ち上げ、半分は研究として、半分はもう少し実践的な関わりを持ちながらこのプロジェクトの活動を進めてまいりました。

昨年六月に、関連の研究プログラムとして、京都伝統文化の森推進協議会の公開セミナーで地球科学の原田憲一先生とともに、京の都の神性を災害から読み解くという、災害とさまざまな被災との関係を考えるシンポジウムを行いました。

また昨年十一月の比較文明学会では、地球的危機をどのように越えて平安文明をつくっていくのかという問題を、原田憲一さんの減災論、私の平安京の生態智論などの観点から議論しました。

また本年二月に熊野の新宮市で、「東北を巡り、熊野から紡ぐ」、海・山の間の防災拠点としての寺社と信仰という話をしてきました。

また本年二月には日本の聖地文化のシンポジウムを行い、そして続く三月二日には、本日のメインス



鎌田東二氏

ピーカーの鈴木岩弓先生の属する東北大学が主催して、また東京大学の島蘭進先生が代表をしている「宗教者災害連絡会」とこころの未来研究センターが共催し、三者が合同で「東日本大震災と宗教者・宗教学者」というテーマでシンポジウムを行いました。そのときの基調講演者が山折哲雄先生でした。このシンポジウムは非常に心に残る催しになりました（このシンポジウムは、二〇一四年中に創元社より単行本として出版される予定です）。

私の方は、現代神道論や日本の聖地文化研究を踏まえつつ、被災地を定期的に訪問してきたことからいろいろと支援の形やネットワークを作ってきました。加えて、二〇一一年九月に、奈良県吉野郡天川村の天河大辨財天社を始め、近畿南部が大被害に見舞われましたが、この山崩れや土壌の深層崩壊などの自然災害の問題もわたしたちのプロジェクトと大いに関係してまいります。

このような過程で、今回の「震災と語り」というテーマに出会った体験を、まず最初に話させていただきます（開催挨拶文にある話を紹介、本誌では割愛）。

この話を聞いて、震災後、これまで何度かシンポジウムを行ってきましたが、「震災後の語り」ということをきちんと取り上げなければいけないと思うようになりました。そして、この連携研究員の先生方の多くは宗教学者でもありますから、本格的に宗教学を学んできた者が中心になって、「震災後の語り」というものを、スピリチュアルケア、グリーフケア、心のケアと絡ませながら考えていかなければならないと考え、ようやく、今日のプログラムになったわけであります。

私自身は、この間、主に寺社やさまざまな新宗教の教会とかを訪ねていきました。前にもちよつと話

したことがあるかもしれませんが、東北地方、陸奥国には一〇〇座の延喜式内社があります。

今日はわたしの話がメインではありませんので簡単に言いますが、この一〇〇座の内、石巻に女川原子力発電所がありますが、この周辺に延喜式内社が一〇座と非常に多く集中しているんですね。

このように、延喜式内社が集中していることを私たちは理解するようになりました。なぜ、石巻市周辺、女川町周辺、昔の牡鹿郡に延喜式内社や寺社が集中しているのかといえば、ここに地震や災害が多かったからではないか、ということです。ここで鎮めのためにさまざまな寺社が、特に「ちはやぶる神」を祀る神社が多くなったのではないかとという推論をしました。

実際に、今回、災害の避難所になっている神社やお寺がたくさんあるということ、特に古い神社に関して、そういう例が多く見られるということも分かっています。

それに関連して、伊豆に九二座の延喜式内社があります。ここも延喜式内社が異様に多いのです。なぜ伊豆国という、小さい伊豆半島あたり、あるいは島々に九二座もの延喜式内社があるのか。なぜ東北地方全体に匹敵するぐらい多い数の延喜式内社があるかと言うと、同じくここにも災害が多かったということでしょう。つまり、大地震や火山活動が多かったということです。そういう所に芸能や、古くからの神社が多く残っているのです。昔から人々はよくわかっていたのです。このような形で、災害対策をしていたのです。

現在、京都は祇園祭の最中ですが、この祇園祭も貞観十一年（八六九）七月、旧暦の五月に起こった貞観地震の一二日後に祇園祭の最初のものである祇園

御霊会が始まっているので、祇園祭も貞観大震災と関係があるということがかなりはつきりしてまいりました。

こういうようなことが分かり、私たちも石巻市雄勝町とか、いろいろなところと具体的につながりながら研究してまいりました。

そして、もう一つは近畿の水没です。吉野熊野の修験道の展開されている地域の山の深層崩壊に関して、この奥深い山中の神社や村々が今後どういうふうに復興していくか見守り支援してまいりたいと思います。

こうして、東北被災地と近畿被災地の二つをつなぎながら、「震災と語り」、あるいは「災害と語り」を考えてまいりたいと思います。今後私たちは、災害にどういふふうに取り組んでいくのか。こういう問題を今日議論してまいりたいと思います。

最初は、東北の被災地の民俗調査などを長く手掛けてこられました東北大学の鈴木岩弓先生と高橋原先生のお二人に発表していただきます。最初に高橋原先生、続いて鈴木先生に発表していただきます。

その後すぐにこころの未来研究センターの臨床心理学者の河合俊雄さんにショートコメントをしてもらい、その後、やまだようこ先生、島蘭進先生に発表してもらって、ここで一回休憩してから、コメントと第二部に進んでまいりたいと思います。

みなさまのお手元に資料があると思います。今日のスピーカー、私を含めて五名のスピーカーの資料がありますのでご確認くださいと思います（資料、パワーポイント等は本誌では原則として割愛）。

今日のみなさんにお配りしている高橋先生の資料の一番最後に、この四月から始まった科研プロジェクトの「東北被災地域における心霊体験の語りと宗

教者による対応に関する宗教学的研究」のことが記されています。おそらく今日の発表は、その研究成果の一部ないし中間報告となるかと思っています。問題意識、問題点、背景にある諸問題について、高橋原先生と鈴木岩弓先生に語っていただきます。それでは高橋原先生、よろしく願います。

基調報告1-1

震災後の幽霊の語りと民俗

高橋 原

今日は朝、仙台から新幹線に乗ってきました、たまにはこういう暑さもいいもんだと感じております。明日また涼しい仙台に戻らせていただきます。

とは言っても、私は仙台に行ってからまだ一年ぐらいで、ようやく涼しい気候に慣れてきたばかりなんです。一年間東北大学の方で仕事をして、その間に考えたことを、ちょっとまとまりがつかないかもしれませんが、今日は発表したいと思います。

まず、東北大学で何をしているかということについてお話しします。東日本大震災の後に、被災支援の現場に宗教者へのニーズがあるという前提に立ちまして、たとえば弔いですとか、慰霊、追悼、傾聴活動といったことが、さまざまな宗教・宗派の協力によって行われてきましたが、そういうところで、宗教・宗派を越えて役割を果たすような、日本版チャレンとでも言うべき「臨床宗教師」という人材を育てるということをやってきております。

いま映しているのは、そのニュースレターと、それから臨床宗教師の研修の風景です。これは閑上地

区という所で、みんなで追悼の祈りを捧げているところです。それから、上の写真は傾聴実習のシーン、グループワーク、ロールプレイのシーンですね。こういうことをやっております。

宗教者にしかできないこと？

この臨床宗教師ということを考えるときのポイントは、宗教者にしかできない貢献というのは何だろうということ。私自身はいまのところ、宗教者だけができることがあるとそんなにあまり強く言わなくてもいいかなとは思っています。宗教者でなくてもできることもいっぱいあるわけですから、あまり特別な能力を持った人たちと考える必要もないかなとは思っています。

しかし、やはり宗教者というのは、いろんな方がいると思いますけれど、わが身を捨てても人のために尽くそうという心意気を持った人たちだな、と感じることがしばしばあります。

そういう人たちが、世の中にせっかくいっぱいいるんだから、それを活かして役立ってもらいたいというのが、この臨床宗教師の試みだと思っています。そういう意味で、「社会資源としての宗教者」をもっと活用しようというような観点で最近を考えております。

それで、その被災者のケアにおける、宗教者独自の貢献というのは何だろうと考えるときに、仙台市近郊で緩和ケアの医療をなさっていた岡部健先生が――

――ご自分もがんにかかって昨年亡くなりましたが――、「宗教者というのは、死という闇に下りて行くための道しるべを示すことができるんだ」と。岡部先生は緩和ケアの文脈から考えていらっしやったので、「そういう宗教者こそが、医療の現場に必要なんだ」と。そういうふうについて、臨床宗教師と

いうコンセプトを考えてくださったわけです。

ですから、やはり宗教者でなければできないことというのは、死んだらどうなるかとか、死後の世界がどうなっているのかとか、死というものに関して物語をつくってくれる、そういう役割なんじゃないかなと考えられます。

被災者のケアにおいては、死後の世界、あるいは死後の霊魂の行方を語ることによって、死者のケアをするわけですね。これはもちろん、葬儀を通じて行うわけですが、死者のケアをすることが生者のケアになるという発想になると思います。

この臨床宗教師という人材育成においてポイントになるのは、信仰が異なる相手に働きかけるということです。たとえばお坊さんが、自分の檀家さんに語りかけていれば仕事が終わむというのではない。とりわけ、仮設住宅では相手がどの宗派なのか、どの宗教の信者なのか分からない。そういうところで、お互いの信仰を前提としない、異なる宗派の人、あるいは同じ宗派だからといって、お互い何を考えているか、もう分かり合っているという前提ではなくて、相手がいま何を必要としているのか、それを聴き取る感覚が求められているわけです。

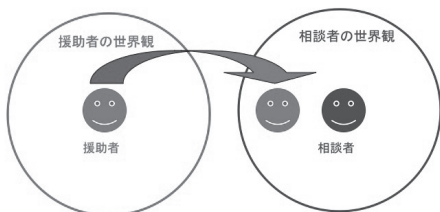
そこでキーワードは、一つはスピリチュアルケアということだと思っています。これは私の同僚の谷山洋三さんの図を借りています。

スピリチュアルケアというのは、すなわち相手のニーズに寄り添うということです。この図で言うと、援助する側の世界観はいったん置いておいて、相談する人の世界観に入っていくことですね。それを基本として、必要に応じて宗教的ケアを行うこととなります。宗教的ケアの場合は援助する側、つまりお坊さんなり牧師さんなりの世界観、これを出

発点として、相談者をそちらに迎え入れるというかたちになるわけです。

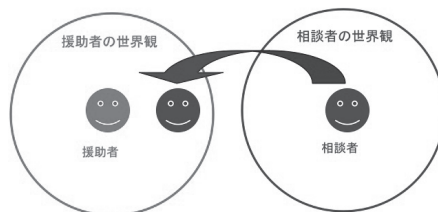
ですから臨床宗教師というのは、スピリチュアルケアを基本としつつ、相手の必要に応じて、宗教のやり方で援助ができる人。そういう位置付けになる

スピリチュアルケアにおける 援助者と相談者の関係



谷山洋三「スピリチュアルケアをこう考えるースピリチュアルケアと宗教的ケア」『緩和ケア』19-1
©Yozo Taniyama, Tohoku Univ

宗教的ケアにおける 援助者と相談者の関係



谷山洋三「スピリチュアルケアをこう考えるースピリチュアルケアと宗教的ケア」『緩和ケア』19-1
©Yozo Taniyama, Tohoku Univ

んじゃないかと思っています。

このような臨床宗教師、あるいはもうちょっと一般的に、宗教者が被災者に対して何ができるのか、あるいは公共的な空間でのこころのケアにおいて、どのような独自の貢献ができるのかと考えたときに、一つやはり大きな問題になってくるのは「幽霊」の悩み、「幽霊」の問題だと思います。

「幽霊」の悩み

「幽霊」という言葉も強くて、どう使っているか悩むところもあるんですが、いわゆる幽霊、お化け、心霊現象です。

心霊現象の悩みを抱えた人が、これは誰に相談しようかなというときに、なかなか適切な相談相手がいらないわけですね。誰かいるかなといったら、やはりお坊さん、牧師さん、神主さんといった宗教者なんじゃないか。そういうテーマだと思います。ですから、幽霊の悩みというのは、宗教者の独自の役割を考えると、格好のトピックになっていると言えると思います。

たとえば、「産経新聞」(二〇二二年一月一八日)、それから「朝日新聞」(二〇二二年一月一九日夕刊)などに、「お化けや幽霊が見える」という悩みを抱える被災者についての記事が出ております。

詳細は今回は省きますけれども、こういった新聞記事から何を読み取ればいいのかというと、一つは幽霊に悩む人が実際にいるということです。特に、幽霊がいる、いないということではなくて、実際にそういうふうな悩みを表現している人がいるということです。

それから、幽霊の悩みは相談しにくい。行政にもそういう窓口がないし、それから保健師さん、ある

いは心理カウンセラーの人たちにも、またお医者さんにも、なかなか話しくい。それで、この新聞記事によると、宗教者がその悩みに対応しているということが分かります。

お配りした資料の岡部健先生の言葉にも、「いま、被災地だと霊的ケアができる人は宗教者しかいません。特に地域をよく知った宗教者、地域のお寺さんに幽霊が来たと言っても別段不思議なことではなく、まだそのへんにいて、おまえらのことが心配なんでないのか、お経をあげるから心配するな、と言い切れるのは宗教者しかないですね」というふうに書いてあります。

だから、まさにこれこそが宗教者の本領発揮というような感じなのですが、しかし、むしろ逆に、この行間から読み取れることと言いますか、あるいは私が現地でお坊さんたちと話をしているときにも感じたことでもあります。幽霊の問題というのは宗教者にとっても実は対応しにくくて、むしろ敬遠したいタイプの問題なんじゃないかということも言えると思います。

その結果、幽霊の悩みというのは誰にも話すことのできない、話しくい、つまり受け止めてもらえないことのない悩みとなって、いまだに抱え込んでしまっているのではないか、そういう問題であるわけです。

「心霊現象」への視角

次に、心霊現象、いわゆる幽霊、お化けなどの体験に対する考え方についてですが、大学に所属する研究者として、幽霊が存在するとかしないとか、そういうことを言う立場にはありません。たとえば幽霊が存在すると言うと、それは成仏できない、浮か

ばれない霊がそのへんにいるということ、それによつて傷つく人もいますし、また、幽霊が存在しないという立場を鮮明にすれば、非常に会いたいと思っている故人が自分を訪ねてきてくれたとか、夢枕に立ったとか、そういった思いを否定するように受け取られかねませんので、非常に気を遣う問題でもあります。

そういう意味からも、あまり幽霊が存在するとかしないとかいうことは問題にしません。確かなのは、それに悩んでいる人がいる、あるいはそういう問題を抱えている人がいるということですね。

それから、悩みを抱え込んでしまうことが問題なので、もう少しオープンなものとして、括弧付きですけれど、「自然な」体験として心霊体験を考えるような余地はあるんじゃないかと考えております。

たとえば、キューブラー・ロスの「臨死体験」とか、あるいは岡部先生が語っていた「お迎え現象」——つまり、末期がんなどで亡くなる直前に、亡くなった親族などが部屋に現れるといったような現象——、こういったものとセットで、「自然な」体験として考えてもいいんじゃないかというふうに、いま考えています。

この「臨死体験」や「お迎え現象」と、広く心霊体験・心霊現象というものが、どこが同じで、どこが違うかということを、厳密に述べることはなかなか難しいんですが、いづれにしても、死とか死者、あの世に関する表象は、人間のこころを通じて表れているということは言えます。

心霊現象というものを、人間の心理的な反応あるいは体験として、そんなに特異なことではなく特定の状況ではわりとよく観察されるような現象だから、ごく当たり前のこととしてそれを人に話せるよ

うな、そういう捉え方をしていくといいんじゃないかなと考えております。

特に面白いのは、たとえば「臨死体験」にしても、「お迎え現象」にしても、あたかも人間が死んでいくときの生理的プロセスに必然的に付随する心理的反応であるかのように言われています。（キューブラー・ロスや岡部先生は、どうも死後の世界が実在すると思っていたような節がありますけれども、それはさておき）これらの体験を受け入れることで、死を穏やかに受容することが可能になるという、そんなことも示唆されているわけですね。だから、そのようなこともちょっと頭に置きつつ、一つの試みとして、心霊現象の裾野を広げて考えるということを、いま考えております。

たとえば被災地の幽霊を考えるときに、怪談話のかたちですと、恐ろしい、忌まわしい体験としてばかり話題に上ってくるわけですが、そうではなくて怖くない幽霊、会いたいタイプの幽霊などもあるんじゃないかということですね。

また、幽霊といっても、もつとさまざまな現象にまで幅を広げて考えていくと、こういうのではないかといいことです。たとえば、風もないのに仏壇の花や線香の煙が揺れるとか、隣の部屋とか二階に何か気配を感じる。月命日に窓辺に小鳥が降りてきて「これは亡くなったおじいちゃんに来てくれたんだね」と語り合うような、そういう感覚ですね。ほかには、震災当日にどうもあの人のことが思い出されるなんて思っていたその人がやはり、その時刻に津波で亡くなっていたことが分かったといういわゆる「虫の知らせ」もありますね。こういうのは通常、幽霊というような名前で呼ばれるものではないですけども、こういう感覚が自然にあるよね、という

ころまで広げて、幽霊のことを考えていくといいんじゃないかなと思います。

その次は、いかにも幽霊話に近くなってきましたけれども、亡くなった友人が住んでいた家の跡地に、亡くなった家族とともにたたずんでいる姿が見えたとか、がれき置き場で子どもが遊んでいる姿が見えたというような話もあります。このような、会いたかった人と再会したような懐かしさとか、しみじみとした哀れを感じさせるような体験まで視野に入れて心霊体験を考えてみるならば、心霊現象が忌むべき異様な体験、異常な体験という枠組みから自由に考えることができるんじゃないでしょうか。

通俗的で定型的な幽霊話が、なぜ繰り返し語られるのかということと考えると、幽霊を語ることで自分が、徐々に死を受け入れていくための「セルフ・グリーフケア」として機能しているという一面もあると考えられる。そういう物語を紡いでいくのが宗教者の一つの役割なんじゃないでしょうか。

ホーリスティックな観点

次に、「ホーリスティックな観点」ですが、これは



高橋原氏

前にWHO（世界保健機構）が健康という概念にスピリチュアルの次元を付け加えようとしたとか、あるいはソリダースのトータルペインという概念など、身体的・心理的・社会的・霊的という四つの次元から人間を全体として捉えるということですね。

たとえば幽霊が見えたというときに、お医者さんが薬を処方すれば幻覚は消えると思うんですが、薬を与えて幻覚が消えたから問題が済むというわけでもないし、あるいは宗教者がそれを霊的な問題として取り上げて、宗教的な解決を与えて、それだけで問題が解決するわけではないということですね。

実際は、この社会的・心理的・身体的、あるいは宗教的・霊的な、どこかの部分、あるいは、それらが絡み合った複合的な部分において、何か問題が生じて、ゆがみが生じていて、それが幽霊あるいは心霊現象として現れているんだというわけです。

お医者さんは医師として身体的な方からアプローチしますし、宗教者はスピリチュアルな方からアプローチしません。社会的、あるいは心理的な方からアプローチする人もいますし、いずれにしても、この全領域にわたって対応しなくてはいけないということですね。

お医者さんが薬を出すからといって、それは単に体のケアをしているだけではなくて、いろんな相談にも自然に乗っけていますし、いろんな影響があると思います。宗教者も、もっぱら霊の話だけするわけではなくて、身体のことや人間関係や、いろんなことに目配りをしながら接していると思いますので、心霊現象というのを、もっぱら霊的な問題ではなくて、もうちょっと全体的な問題として考えたらいんじゃないかということです。

心霊体験と宗教者の対応の諸相

さて、次に、どのような心霊体験・心霊現象があったら、宗教者がどのように対応しているのか、いくつかの例を挙げたいと思います。

まず、「通俗的・定型的幽霊話」。細かいことは省略しますが、横断歩道に幽霊が見えると言って車を止めたものの、ほかの人には見えなかったというような話や、津波被害に遭ったある町の工事に入った内装業者が、暗くなってふと気が付いたら、窓にさまざまな顔が見えたというような話です。

これらはもう、非常に型にはまった怪談話のようなもので、実際に体験した人というのはあまり多くないんじゃないか、むしろ、うわさばかりが広まっているんじゃないかなという気はしています。ただ、この二番目の話は、実際にそれを体験した話として私は聞きました。

私の関心は、幽霊話の内容そのものではなくて、むしろ宗教者がどのように対応しているかということなんですけれども、こういった怪談話はただのうわさであるにせよ、僧侶が、いわゆる出るといわれる場所の供養を頼まれて、毎日慰霊に訪れるといったようなことが行われています。

他にいくつか、実際にお坊さんたちが幽霊、心霊現象の悩みに対してどう対応しているかという、いくつかのパターンのようなものを挙げてみました。

これは、きれいにパターンとして分類できるというわけではないですが、私がいま考えていますのは、宗派の教えに基づいて対応しているのか、それとも臨機応変に対応しているのかということが一つ。それから、幽霊が存在するものとして対応しているのか、いや、そんなのはいないんだと言って対応する

のか、あるいは、その判断は保留して、霊の存在を括弧に入れて対応するのか。それから、実際に何を行うのかです。葬儀などの役割に徹するのか、傾聴を行うのか、除霊などを行うのか。宗教者の対応の仕方はこれらの組み合わせとして見るができます。

一つめ、曹洞宗のお坊さんが、「幽霊について軽々しく話題にしてほしくない。檀家の人が亡くなったらきちんと葬儀をして成仏していただくのが僧侶の務めであるから」と。幽霊がいるなんて言うやうと遺族の心情にも傷がつく、そういう考え方ですね。

二つめも曹洞宗のお坊さんです。工事現場などでおかしいことが起こっているのは霊の仕業なんじゃないかと言われたときにどうするかというと、そういうときは、いつもより車の運転や機械の操作を慎重に気を付けて行ってくださいというアドバイスをする。これは幽霊とかは全然問題にしていけないですね。ただ、これは建前の対応なんだということでもあるようです。

三つめは、『ボランティア僧侶』（藤丸智雄著、同文館出版、二〇一三年）という本から取った例ですが、金縛りに遭うから除霊してくれないかと言われたのに対して、「僕らは除霊をするわけではないです。金縛りとか幽霊とかを経験している人が、経験したり見たりして、どう思い、何を感じているかということに注目します。まずは不思議なことを経験している方の話をしっかりと聞きたいと思います」と応じている。これは浄土真宗なので、宗派としての考え方からも、霊が存在するとか、除霊を行うとか、そういう選択肢がないんじゃないかと思いますが、臨床宗教師の理念を考えると、ある意味で非常に模範的な対応になるんじゃないかと思います。

つまり、どうしてそういうふうに感じるんですか

といったような問いかけをするわけですね。それから、「お釈迦さまだったらどう答えただろうか、親鸞さまだったらどんな対応をされただろうか」と、そういうふうに考えています。非常に味わい深い対応だと思っています。

次に、真言宗のあるお坊さんですけれども、これは隣の家の人が津波で亡くなったという人から、犬が鳴きやまないと、階段付近で変な音がするといったような相談があつて、じゃあ一緒に先祖さんにお参りしましょうとその家に行つて仏壇にお経をあげて、御幣をつくつてお酒とともに供えたという例です。後日、訪問したら、その問題は消えていたそうです。この方によると、霊の問題を訴える人というのは、概して家族関係に何か問題があるものだというふうにおっしゃっていました。

その次ですが、曹洞宗の方です。これは、仮設住宅で傾聴活動しているときにぞくぞくしてきた、どうもあるときから霊に取り憑かれているようだと言話をされた。それに対して、ちゃんとお墓参りができていない人はいないか、ちゃんと供養できていない人はいないかと名前を聞いて、それを漢字で紙に書き出していつて、順番にお経を唱えて供養するというようなことをしていました。その事例については、『現代宗教二〇一三』（国際宗教研究所）に書きましたので、ご覧いただければと思います。

次も曹洞宗の方ですが、これは津波で死んだ人の霊が何人も自分に取り憑いて苦しいという訴えをする女性に対して、除霊を行ったという例です。最初に座敷で、その女性と話をしながら、どんな霊が憑いているのかと質問すると、目を細めるようにして、これは宮城県の何市に住んでいる山田某という男性だとか、特定のプロフィールを教えます。その

後で本堂に場所を移して、死んだ人ひとりひとりをその女性が自分に乗り移らせて、津波で溺れるところから全部再現します。それは苦しそうです。それに対してお坊さんの方は、「おまえはもう死んだんだぞ。もうしょうがないんだから諦めるんだ。これから光の世界へ行くぞ」というようなことを言つて、お経を唱えて引導を渡し成仏させる。そんなことをやっております。

最後に、宮城県北部のある町ですが、非常に劇的な例です。津波で犠牲になった男性のお通夜で、故人の娘が突然、憑依状態になりました。親族が住職に、「このままじゃ葬儀ができないから、なんとかしてくれ」と言うので行つてみると、その娘さんが白目をむいてうなづいているわけです。「○○ちゃん、どうしたんだい」と声をかけても返事がなく、うわ言のように「悔しい、悔しい」とつぶやいている。その声はまさしく、住職のよく知っている生前の男性の声だったということです。

住職はとつさに数珠を彼女の頭に置いて、不動真言を唱えて印を切ったところ、黒目が戻った。そこで、「○○ちゃん」と声をかけると意識が戻り、「え、どうしたんですか」という返事があつて、以後は正気に戻り、現在に至るということです。

これは何が興味深いのかと言うと、葬儀は七月だったんですね。つまり、津波から四カ月ほど過ぎていて、その間にいろんなことがあつたんだと思います。誰が喪主を務めるのかとか、災害弔慰金の五〇〇万円をどのように使うのかとか、親族間で不本意な揉め事があつたそうです。この例は、幽霊の問題とか心霊現象の問題というのは、背後に人間関係や金銭的な問題が複雑にからんで現われるんだということを教えてくれます。

それでもまた面白いのは、このお坊さんが唱えた不動真言は、普段まったく唱えることはないそうです。あらためて考えてみると、実は生前に託宣を下ろして占いのようなこととしていたお母さんが、いつも唱えていたのが不動真言だったというんですね。この住職の子ども時代に熱が出たときには、いつもそれで治してもらったりしていたそうです。

この地域では、以前にはこういう女性宗教者の存在はあまり珍しいものではなくて、お寺の和尚さんによる葬儀が終わった後に、よそから「オカミサン」と呼ばれる、多くは盲目の女性が呼ばれてきて、死者の口寄せをすることが習わしだった。けれども、最近ではそういう女性宗教者は姿を消してしまっているというんですね（佐々木宏幹「私の研究遍歴」『東北民俗』四四、二〇一〇年）。

つまり、この心霊現象への対応は、曹洞宗の教義とか、決まったやり方というものに頼らず、臨機応変に行われているということです。それから、民間信仰・民俗宗教のやり方のようなものを取り入れているということ。かつて存在していたような仏教と民俗宗教の役割分担みたいなものがなくなってしまうなかで、その両方の役割をお坊さんが担うことになっているという一面もあると思います。

このように、宗教者の対応の仕方をいくつかのパターンとして考えられるわけですね。宗派の教えに基づいているのかどうか、幽霊が存在するとか、あるいは傾聴を行うのか。そして、除霊などを行うのか、あるいは傾聴を行うのか。いろんな組み合わせがあると思います。

これが実際にどのように行われているのか、何宗のお坊さんはいかにどんな対応をしているのかとか、神社にはこういう相談が来るのかとか、そういう

うことをまとめて調査したいなと思っているのが、配った紙の一番最後に書いた科研プロジェクト「東北被災地域における心霊体験の語り」と宗教者による対応に関する宗教学的的研究」（課題番号・二五五八〇〇一二、研究代表者・高橋原、二〇一三―二〇一五年度）です。いま言ったようなことの調査を目的として、展開していきたいと思っています。

最後に、いくつかの考察を述べて終わります。

一つは心霊現象に対して、お坊さんがお経を唱えることで成仏させて解決するというやり方です。これは、ある程度説得力を持っているので、若い人はともかく、少なくとも高齢者にとっては、仏教儀礼によって死者が成仏するという物語、死者供養のシステムが健在であるということです。池上良正先生の言葉を借りると、「浮かばれない死者」が「安らかな死者」に転化されるというシステムです（池上良正『死者の救済史』角川書店、二〇〇三年、二〇頁）。

それから、心霊現象にまつわる悩みの背景には、しばしば霊的領域以外の不安が隠れているわけです。だから、単に霊的問題としてのみ取り上げても駄目だし、あるいは薬を処方して幻覚を消すというだけでは根本的な解決にはならないということです。これをいったん霊の問題として受け止めて処理するのが宗教者の一つの役割。死やあの世の持つ意味を地域文化の中で受け止めて、物語や関係性の紡ぎ直しを行っているというふうに考えられます。

それから、心霊現象を悲嘆反応の一つとして考えるなら、それが誰にも話せない悩みとして抱え込まれ、耳を傾ける僧侶などの宗教者が存在しない場合、心霊現象という「症状」を手がかりとしたグリーンフケアを受けるケアが失われていると考えてもいいんじゃないかということです。つまり、幽霊の話なん

かするなというような態度は、心のケアという観点から好ましくないということです。

かつて存在していたとされるような、「オシヨウサン」がお葬式で成仏をさせて、一方で「オカミサン」が死者の霊を口寄せしてそのメッセージを伝えるといったような、こういう分業体制がいまはなくなってしまうというんですね。したがって、かつて民間信仰・民俗信仰が応えていたようなニーズが、いまは応えられずに、それがお坊さんの方にも背負わされている。そういうようなことが言えるんじゃないかと思います。

などなど、いろんなことを考えながら今後、この心霊の問題が宗教者によってどう対応されているのか考えていきたいと思っています。

鎌田 どうもありがとうございます。今、高橋原先生の方から非常に明確に「霊の現象や語り」の問題の全体概要をお話いただきました。そして、現在行われている曹洞宗や真言宗や、いくつかの宗教的なお坊さんの対話についても話をされました。後でまた議論していきたいと思っています。それでは続きまして、鈴木岩弓先生にバトンタッチしたいと思います。鈴木先生、よろしくお願いします。

基調報告1-2

震災後の幽霊の語りと民俗

鈴木 岩弓

霊肉二分

鈴木と申します。いま発表された高橋さんと同じ

東北大学にいて、実践宗教学寄附講座の主任と、宗教学講座の主任と、併せて務めています。

鎌田さんからいただいた「震災後の幽霊の語りと民俗」という題に、私のできる範囲でお答えしようと思います。ただしこの題名にある「幽霊」という言葉、ちよつと入りにくいところがあるのですけれども、取りあえずここでの理解としましては、幽霊というのは死者の霊魂だという大まかな理解をしてお話ししたいと思います。

そのように考えたときに、この東日本大震災というのは非常に死者が多く出た。ご存じの方も多いかと思いますが、警察庁は現在、毎月一〇日に最新の被害状況の数値を発表しております。以前はもっと頻繁に行っていたのですが、今ではそれだけ死者や行方不明者の数が増えなくなってきたということだと思います。とりあえず最新の六月一〇日現在、東日本大震災による死者は、一五、八八三人ということになります。以上の数値のうち、宮城県では九、五三七人が亡くなっています。この数は一県当たりで言う目立って多く、大量死者の出た宮城県では死を巡るいろいろな問題が起こっております。その一部が、これから扱う「幽霊の語り」ということになるんだと思います。

ちなみに宮城県では、平常時の年間死亡者数はだいたい二万人程度だったのです。平成二〇年・二一年・二二年の資料からは、毎年二万人程度亡くなるのが当たり前で、震災に際しては九、五三七人も死者が、とりわけ3・11以降の半月ぐらいの間を中心に生じたわけです。こうした短期間に生じた大量死は、ものすごいストレスを人々に及ぼしたのだと思います。結果として平成二三年の年間死亡者は三万人を超えました。宮城県ではこの年、通常の一・

五倍の死者があったということです。

こういう状況の宮城県において幽霊について考えるとき、その根底には霊肉二分という考え方があると思います。われわれ生者は霊魂と肉体が合体して生きています。ところが、死というものを経験することによって、霊魂と肉体とが分かれてしまう。

分かれてしまった「肉体」は、目に見える可視のまま、いつの間にか消滅してしまふ。それに対して、「霊魂」は亡くなった直後から不可視のまま、どこかでどうにかしてその後もある程度残っていくというようなかたちの考え方になるのだと思います。

それを示すかのごとくに、死後霊魂の存在を信じるか信じないかという社会調査がこれまでいろいろやられています。お示したのは、一九五二年の「読売新聞」から、この二〇〇三年に私が科学研究費助成事業でやった全国調査の結果なのですけれども、どれを見ても「信じる」が四三%から、少なくとも五%、多くて六〇%、まあ、これぐらいあるのです。私自身としては、これらの調査結果を見るときは、死後霊魂の存在を「信じない」人がいつも二〇から三〇%いるという見方をしています。

と言いますのは、「あなたは死後の霊魂の存在を信じますか」と質問された場合、「はい」とはそう簡単に答えないだろうという予想がなされると思うからです。もしも「はい」と答えると、「なんと教養がない」とか、「なんと迷信深い」とか言われちゃうんじゃないかと思つて答えられない。ですから、この調査がどういう質問状況で行われたかという点が大事かと思ひます。その意味でここで大事なのは、死後霊魂の存在については「信じない」人が二割から三割ぐらい常にいるんだけれど、あとの人々はちよつと微妙な揺れ動きの中で、キツパリと否定す

ることなくいるというように思っております。

幽霊という言葉

さて今回の被災地は非常に広いのですが、これらのお話は、私自身の知り得た範囲のことに限つてお話しさせていただきます。私は実は、震災前から宮城県南から相馬とか南相馬の方の調査をずっとやっていました。ですから、震災があつて以降も、そのあたりが私のフィールドとして続いている、というよりは、以前からの知人の所へ行つて聞いてきた話をもとにご報告するといったことになりました。そしてまた、本日のお話のもととなる調査はまだ継続中なので、結論がすっかりきれいに言えないというもどかしさがあると思います。その点、お許しいただきたいと思います。

題名にあります幽霊の話ですけれども、私自身はちよつとその「幽霊」という言葉が使いにくく思っています。簡単に理由を言いますと、われわれがこの言葉でまとめる現象を、地元の人たちが「幽霊」と思っているのかどうかということなのです。私の感触ですとたぶん、「幽霊」という言葉を使わないことが多いのではないでしょうか。

結局、現象を整理するときの研究者、あるいは宗教者、あるいは報道関係者、そういう現象の外縁にいる人たちが地元の人たちの言説をまとめ上げるときに、「幽霊」という言葉を当てはめているというケースがけつこう多いのではないかと思います。

実は今からお見せする相馬の話では、一言も「幽霊」という言い方は聞こえてこないのですね。それを解釈すると、「幽霊」になるのだということなのでしょう。ですから、さつき高橋さんがカッコ付きの幽霊としていたのは、そういうニュアンスがあるの

だと思のです。私としては「幽霊」と言ってしまった時点で、もうそれが色を付けちゃって、フィルターを通した見方になってるなという気がして、ちょっと踏み込めないでおります。

もう一つは、「幽霊」という言葉から、みなさん方は何をイメージされるかです。ご存じのように、柳田國男をはじめ多くの人々が、古くから幽霊という語を定義しているわけです。あるいは、類似概念の妖怪・お化けとどう違うかを論じてきたのです。ところが、そうした類似概念は入り交じっていて線引きが難しいのです。でも私の見る限り、いままでの幽霊・お化け・妖怪などの定義では、重なり合う部分が必ず出てきちゃうように思います。きれいな定義ができない。

だから、私はここでは幽霊と言わずに「怪異現象」というふうに言いたいと思います。じゃあ怪異ならいいのかというと、いや、これもちょっと問題があるんじゃないかと思いますが、当事者がそれを幽霊と考えているかどうかは別にして、ともかく正常な状況ではない、ちょっと不可思議な状況であると認識しているような現象を、この用語でもってまとめ



鈴木岩弓氏

てみたいと思います。

怪異現象一〇話

とりあえず、「怪異現象」についてお話ししますと、まず一〇話、相馬で聞いております。

最初のものは、港近くにあった、津波ですべて流されたスーパールの跡地に行くと、「早く卵を買わない」と言う人々の声が聞こえるという話です。これはうわさ話です。うわさ話を聞いたという話です。

次に、津波被害の大きかったA地区。相馬には地区の建物がほぼ流されて壊滅した地区もあります。そうした地区で写真を撮ろうとしたら、別の地区では何の問題もなかった新品のカメラが突然動かなくなってしまったという話です。その後また違う地区へ行ったら問題なく撮れたという体験談を当事者から聞いたケースです。つまり身近にいる実際に経験した人から直接話を聞いたというのが二番めです。

三番め。これは壊滅的被害のB地区の話です、これも見渡す限り家の土台しかない地区なのですけれど、そこにあった自宅電話から、生き残った自分の携帯に電話があつて、着信記録が残っているという話です。これは幽霊やお化けというよりも、まさに怪異現象としか言いようがないのかなと思っております。これももうわさで聞かれる話です。

四番め。朝の三時ごろ新聞配達をしていて、被災地で立ち話をする人々や探し物をしている人を見るという話です。これももうわさ話としてよくあります。ただそうした人々は、たいていちよつと目を話したスキに消えちゃうところがポイントのようです。

五番め。これはさっきも出たタクシィの話です。津波で壊滅したB地区へ行つて、「ここらへんでいいですね」と運転手さんが念を押すため後ろを向い

たら、誰もいなかったという話です。これもそういうことがあつたといううわさ話です。

次に、車を運転中人をはねたので急停車したけれど、被害者はもちろん車体にも事故の痕跡はなかったという話です。私は石巻でもこういった話を聞いています。加害者になった人は大慌てで警察に電話をかけるわけです。「すみません。私、人をはねました」と。続けて、「ところが遺体はもちろん、けが人もいないんです」と言う、石巻の警察署では、「うーん、そうした話は今晚あなたで五人めです」と言われるというのです。

ところが、その話を相馬でしたら、「うーん、今晚あなたで七人めですね」と言われたという。つまり、話のパターンが一つあつて、ちよつとバリエーションがあるということ。これもうわさ話です。

それから、霊感の強い人はそういうA地区やB地区に行くと気分が悪くなるから極力行かない、という話もよく聞きます。これはうわさでもありません。私自身、そうした人から直接聞いたこともあります。車でそうした地区を通つてその先の地域に行こうとしたら、運転していた人が、「その地区を通る道ではなく、別の道を通つて行きたい」と言われました。その地区には極力行きたくない、時には津波のあつた海辺の方には行きたくないという理由ですね。

それから、壊滅的な被害を受けた地区で、運よく流されなかった家に住んでいる人の経験として、家の玄関のベルが鳴るんだけど、出てみると誰もいないということがたびたびあります。これもたぶん、うわさ話です。

またそうした地区だと、「喉がかわいたので水をください」というふうに外から声が聞こえるので、出てみると誰もいない。一応、水を入れたコップを

玄関に置いておくと、後で見ると水がなくなっていたという、こういう話もうわさ話で聞こえてきます。

最後は経験した人から聞いた話です。この人は市の職員です。だだっ広く見通しのいい水田地帯で被災状況を調査していたとき、一〇〇メートル先に赤い服を着た人がいたのだそうです。車も何もなかった人が立って、田圃の様子を見ていたようだったと。しかしちょっと目を離してもう一回見たら誰もいなくて、そのまま人のいたはずの場所を車で通ったけれど、誰もいなかったというのです。これは、それを見たと言っている本人から聞いたものです。

いまお話しした相馬で聞こえてきた話は一〇話ありますが、それらは自身の経験として語るものと、知人の経験として語るものと、知人の知人の経験で語るものと、大別すると三種類あることがわかります。

知人の知人の経験というのは、いわゆる「マクドナルドのニャンバーガー」で、「友達の友達がね……」という話は、いかにも信憑性がありそうなんだけれど、よくよく考えれば友達の友達なんだから誰だか分からないという、そのような言い方ですね。知人の知人の経験、これが一番多いようです。

怪異現象というのは、そうした現場で語られているということです。経験内容については見たとか聞いたとか、感じたというのもけっこう多いですね。感じる、理由はなんだか分からない、なんとも言えないけれど感じたんだという、そういう言い方をするケースが多いのではないかと思います。

怪異の「場」——遺体安置場所

次に怪異の「場」のことなんですけれど、これがちよつと気になります。どこで起こるのかというこ

とです。その「場」に何か理由付けがなされており、怪異の現場はどこでもいいというわけではなさそうなんです。突拍子もない所には出ていないのですよね。怪異を構成する人にとっての生活圈、旧生活圈と言いますか、その「場」に出ているんだということと理解されることが多い。

よくあるのは死亡場所であり、遺体安置場所なのです。今日お話ししたいのは、遺体安置場所についてです。病院で考えると、死亡場所はどこかと言ったら、手術室ですが、病室が一番多いようです。そうなると病室には怪異現象が起こるのかどうなのか、また霊安室はどうなのか。そうした問題は関連する課題として置いておいて、ここでは、遺体安置場所のことを考えてみたいと思います。

近頃話題の、首相公邸の怪異現象の話。あれは、何かよく分からないけれど遺体安置場所と言うのがいいのか、死亡場所の方がいいのか分からないけれど、首相が公邸に住まない理由をいうときに、結局二・二六事件の話を持ち出したりするわけですね。でも、当時と違う場所に建っているし建物も違うし、なんでそこに出るのか説明できないじゃないかという話もあるようです。

それから、資料でお配りしました今年の五月一日の「朝日新聞」に、「国技館に都市伝説」という見出しが出ておりました。記者さんご自身が、夜に記者席から東の花道を来ると、何かボールのようなものでぽおんと吹っ飛ばされたという経験を、「おい、冗談はよせ」と後ろを向いたら、誰もいなかったという。ところが、国技館ではそういうことがよくあるんだという話が出ていました。

こうした不可思議な現象の理由が最終的に、ご存じかとは思いますが、国技館は回向院のすぐそばに

あるのですね。回向院は江戸の大火の後の死者供養のためにつくられたお寺です。要は、この新聞記事をそのとおりに読みますと、「江戸城も含め、江戸の市街地の大半が消失し一〇万人が亡くなったともいわれる。いまの国技館の周辺は、身元の分からない遺体を安置する場所の一つだったと伝えられている」ということになります。そうしたいわく付きの場所だから、怪異現象も起こるのだと言ったオブラートに包まれた解釈が見えてくるわけです。

遺体安置場所に霊が出るというのは、私もかつて宗教学会があつて沖繩に行ったとき、タクシーの運転手さんから聞きました。タクシーを借り上げて一日回っていたとき、われわれがまったく観光地ではなく、慰霊に関係のある場所、さまざまな様式の墓ばかり回るので、なんだこいつらと思ったのでしょう、運転手さんが「ここは面白い所ですよ」とわざわざ教えてくれたのが自衛隊の建物でした。概観は立派なアパートなのですが、現在誰も住んでいない宿舎なのだそうです。なぜなら、「出るんですよ」という理由だったのです。屈強な自衛隊員をもつてしても誰も住みたくなって、実際、住んでいない所だそうです。「出てくる」理由は、そこが戦争末期の遺体安置所だったからだと言っているのです。

「グランディ・21」

被災地にもそうしたうわさのある場所が何カ所か確認されるのですが、ここで具体的に私が気にしたのが宮城県「グランディ・21」になります。グランディ・21について、あまりご存じないと思いますが、宮城県では一番大きいスポーツセンターなんです。利府町という仙台市の隣接地にあるのですけれども、そこにいま命名権をもらって、セキスイハイム・

スーパーアリーナという立派なアリーナがあります。ここの内部にもいろいろな施設があって、収容人数は七、〇六三人。こんなに入る施設は宮城県にはないんですね。ですから、ものすごく立派な、宮城県にとっては大事な施設なのですから、それが震災直後から、遺体安置所になったわけです。

3・11で震災があったときに、当然ですけどもそこは被災者が来しました。だけど、その3・11の夜の時点で、宮城県警から遺体安置所として使用したという申し入れがあったそうです。

それで結局どうなったかと言うと、3・12、震災の翌日からメインアリーナと言ってるものすごく広い所、いろいろなスポーツをやる場所ですよ、そこが遺体安置所になりました。ここは宮城県で一番多くの遺体が集まった所です。

そのほかに、ここは支援のための拠点にもなりました。各国の救助隊が来たといいます。つまりグランディ・21は、今回の震災復興のための宮城県の一つの拠点となった場所であったわけです。

ここのところの話は配付資料で、ちょっと見ていただこうと思います。実はグランディ・21が遺体安置所になって以降、具体的には震災のあった年の五月頃、そのすぐそばの新興住宅地に住んでいる友人から、グランディ・21の周りで夜中に呻き声が聞こえるという話があると聞いたのです。なぜならば、あそこが遺体安置所だからだと。そのようなことを聞いて、ちょっとそうした怪異現象が気になって、いろいろと情報を集めてみました。

お示ししたのはインターネットから集めた、当時のグランディ・21について書かれたものです。簡単に言いますと、1・2・3がだいたいつながりになるのですが、震災から一月ほど後の四月一六日

の時点で、次のようなメールが交わされます。

「そのご遺体ってグランディとかに収容されているんだろ」「グランディもやばくなるのかな」。

これは世代的に若い人がやっていると認めますので、このような口調になりますけれども、「グランディちよつとやばいんじゃないか、遺体があるということは」というわけです。

4・5・6のところは、すぐにレスポンスが入っているのが分かります。「利府に行ってきたんだけれど頭痛がひどい。利府には津波も来ていないし、何なんだろう」と書き込むと、「利府グランディは仙台最大の遺体安置所」という答えが誰かから即座に来るわけです。それに対し、「グランディまでは行っていないけれど頭痛が痛くてしょうがない」とまたレスポンスがある、そういう話ですね。

それから7・8のところは、「グランディの近くまで行ったらすごい雷雨のなかで全身びしょ濡れの集団がいたんだけれど」と。これはなんだか分からないままに書いてあると、その8の方は「機動隊のような服を着た人たち」。現実なのか幻なのか分からないような情報が流れるわけです。

その後、9から15までが、「実はこのアリーナが九月になるとコンサート会場になる」といううわさが七月に出てきます。七月に前売り券を売り出したからです。具体的に言いますと、グランディでは九月三日にデイズニー・オン・アイスをやったんですね。その次が九月一〇日に桑田佳祐のライブをやったんです。こうした予定が、七月ごろから人々の耳に入って、チケットと共にさまざまな評価が交わされるようになったのです。

なんだ、あそこは遺体を安置した場所じゃないか、そこでこんなことをするのかと。そうしたマイナス

評価、不謹慎だとか何とかいって書いてあるのが、9から15まであります。このなかには、あんな所にはもう行けない。自分はサザン（オールスターズ）が、桑田佳祐が好きだ。桑田佳祐を聴きたいけれど、あの場所には行きたくない、とかですね。

九月三日に震災以来最初のイベントとしてのデイズニー・オン・アイスが開催されました。どうも七月の頭には、メインアリーナはもう遺体安置所じゃなくなっていて、残っていたご遺体はプールの方に移されて、メインアリーナの改修が始まったようです。強力な消毒を何度もしたり、徹底的な消臭をしたりして、急ピッチでやったようです。

それで、八月終わりにはほぼ使えるようになって、九月の頭からデイズニー・オン・アイスを二日間やり、その後、桑田佳祐がバンドでやったということになります。そのへんが資料の16・17のところ、「気持ち悪いですね」などと書かれています。

桑田佳祐のコンサートに関しましては、このときの模様がDVDで販売されておりましたので入手しました。初版限定で写真集もついていましたので、コンサート前後の様子もある程度知ることが出来ます。遺体が並べられていたメインアリーナには椅子が並べられ、コンサートは最初に、「青葉城恋唄」でスタートし、その後すぐに黙祷しました。ただその際には、一言も、ここが遺体安置所だとか何とかは言いませんでした。そういうかたちでスタートしています。つまり、アリーナに座っている観客たちが座っている所に、数カ月前まではご遺体がいっぱいあったわけです。その空間が、桑田佳祐のコンサートの場として喧噪に包まれるようになり、最後はみんなで風船を二万個だか室内に飛ばしたということです。

ところが、気にしつつ写真集を見ていると、ちゃ

んとおはらいをやっているんですね。これについてはまだ私は調査し切れていないんですが、いつも桑田佳祐がこれをやっているのか、このときだけなのか、それがちょっと分からないけれども、たぶん、やっていないですね。

ここが遺体安置所であって、また桑田佳祐自身もがんの手術から立ち直った最初のコンサートだったというところでやったのだと思います。もつと言うと、グランディ・21は彼がこれまで何回もコンサートをやっている場所なんですね。思い出の場所仙台、東北を助けたということでもここに来たという意味はすごく分かります。ただ、やっぱり気持ち悪くないのかなということも思っています。

それで、こういうことから考えますと、遺体安置所だったグランディ・21は、一種の怪異の空間だったと見なすことができると思います。それが、桑田佳祐がここでコンサートをすることによって、同じグランディ・21が祝祭空間に生まれ変わったと考えることができるのではないかと思います。

桑田のコンサートで祝祭空間が作られて以降、ネットを引いても、ここが気持ち悪いかお化けが出ているという話を、ほとんど私は見つけられませんでした。つまり、ここでコンサートがある前は、気持ち悪いとか、ここに何か変なものがあるという言い方が強かった。ところがそれがなくなつて、ひとたび祝祭空間を経験した後は、以後も毎月少なくとも二、三回、場合によると毎週コンサートがあるのです。有名な人がいっぱい来ています。ここらへんで怪異性が希薄化したのか、消滅したのか。こうした変遷は、非常に興味深いことだと思います。

つまり、ここで、幽霊話とはちょっと言い切れないと思うんですが、こういう怪異現象の「場」に関

する話がどこかで転換する、もつと言うとその空間が祝祭空間になるというのは、ものすごい転換なのかなという気はするんですね。それが結局、このコンサートがきっかけだと思うんですけど、それまでは、ここはおはらいしなきゃいけないとか、もつと言うと、壊さなきゃ駄目だと言っている人がいっぱいいたんですが、それが壊すことなく、みんなが使う場所になっていったということです。

そこで、場合によってはみなさまの方が詳しいと思うんですが、私は関西人じゃないので分からないんですけど、千日前の話をご存じの方は多いと思います。千日前というのは大昔は墓地だったし、刑場があったし、焼き場があったということですよね。そういう意味で言うと、怪異の空間であった場所であるんだけど、そこがある意味では現在の歓楽街へ変わっていったわけです。祝祭空間かどうかは知らないけれど、歓楽街に変わっていった。歓楽街に変わっていったんだけど、千日デパートの火災だとか、何かちょっとわけの分からないときが、時々歴史のなかに頭をもたげているのですよね。これと同様のことが、このグランディにまた起こってくるのかどうなのかというのが、今後見ていかなければいけないところかなと思っています。

一つ面白いのは、怪異の空間であったとしても、それを上回るパワー、あの桑田佳祐のパワーがある意味では祝祭空間をつくったことが、その後のそういう人々の気持ちを黙らせてしまったような。実際あったのかどうかは知りませんが、黙らせてしまったような結果が読み取れるかと思っています。

一人称の怪異経験

最後に、私自身の、今度は一人称の怪異経験をお

話しいたしますと、これは昨年、東京自由大学の方々と被災地を廻った帰りの話です。

去年の八月、鎌田さんからちょっと手伝えと言われて、東京自由大学の企画で、被災地を歩くことをしまして、石巻市の雄勝という海よりの被災地に行っていたのですが、私は翌日の予定があつて夜の九時に出て仙台に帰ってきました。車で南下したのですが、左側が海になります。そのとき私は早く帰ろうとして、ナビで高速利用を選択したのですね。ところが、出発して間もなく右に曲がらなければいけなかったはずなのに、ナビの指示通りに走っていたにもかかわらず、高速に出る道を通り過ぎてずっと浜沿いの道を進んでいることに気がついたのです。すぐに右に行くはずだったのに、ナビは真つすぐを指していたんですね。真つすぐを指すということとは海沿いにずっと行くわけです。「えっ」と途中で気がつきました。これは明らかに海沿いで、右に曲がらなくちゃいけなかったのに、なんでナビ通りに来たにもかかわらず真つすぐ来たんだろうと。

その瞬間、私は何を思ったかと言うと、これが私なりの「文化」だと思うのだけれど、「あ、誰か呼んでいるな」と思いました、本当に。誰かなと。それで、私の知り合いで亡くなった人、陸前高田とか閉上とかではいるんですけども、石巻市周辺にはいないんですね。誰が呼んでいるんだろうと思って、時々うしろを見ながら運転を続けていきました。道の舗装が壊れていまして、所々に片側通行の場所があり、無人の信号機がついているところが何カ所がありました。対向車などまったくなく、もし対向車が来たらならライトでわかりそうな所もあったのですが、信号がついているわけですから私は真面目に止まるわけです。止まると、道のすぐ脇にある崩れかけた家、

真つ暗な家の影だけが見えるんですが、まったく電気がついていないわけです。でも、そこで二分ぐらい止まっていなくてはいけないんですよね。すごく怖いんですけど。

それで約一時間かけてリアス式のクネクネ道の浜を全部走ってききましたけれど、その間、一台も車とすれ違わなかったんですね。結局、誰に呼ばれていたかはわからずじまいであったのですが。

さらにもう一つ、これはスズキヒカルさんという、ご存じの方もいらっしゃるかと思うのですが、知人の経験です。彼女はアメリカ国籍の日本人で、シドニー大学の文化人類学の先生をしています。日本の葬儀社でフィールドワークをしてハーバードで博士号をとられ、『The Price of Death』を刊行されています。彼女は去年の暮れぐらいから、仙台に住んで被災地を廻っていました。

石巻の、非常に多くの人が亡くなった橋での彼女の体験談です。彼女は慰霊のために仙台からお花を持って行き、お花を橋から下に投げながら、祈って歩いたんだそうです。あと最後の一束を投げればというときに、「チリーン、チリーン」という鈴の音が聞こえてきたというんですね。その音は、自分のすぐそばまで近づいて来た。イメージとしては、ちょうど女の子がランドセルに付けている鈴が鳴っているようだったと言っています。

その直後、彼女の腕にふわっと女の子の髪の毛が触れたんだそうです。それで、「えっ」と言って、「おばちゃんね、間もなくオーストラリアに帰るんだから、ついて来られてもしようがないのよ」と言っていて、「ごめんなさいね、家族の方に戻って」というようなことを言ったそうです。そうしたら、鈴の音は「チリーン、チリーン」と遠ざかっていき、消えてし

まったというのです。ヒカルさんは、ふつと我に返り、最後のお花を落として帰ってきたそうです。

こうした経験をした彼女自身は、人類学者としてこの体験をどう言説化したらいいのだろうか、ということで、すごく悩んでしまっています。

他者の話、他者の経験を聞いて分析するというのが学術研究の常識的なあり方であるわけですが、人類学者自身が経験してしまったということです。学者自身が怪異現象を体験したということをいかに整理するか、ということが課題として残されたということになるかと思っています。

つまり科学とは直接的に相容れないような、こうした超常現象みたいなことをうまく説明できないところで、科学の領域をどこまで逸脱しないで研究とするか。このあたりがすごく難しいところかと思えます。

鎌田 鈴木先生、どうもありがとうございました。とりわけ、最後の話は印象深いものがありました。それでは、ここでショートコメントとして、こちらの未来研究センターの臨床心理学者、河合俊雄先生にコメントをしてもらいたいと思います。

ショートコメント

河合俊雄

臨床宗教師は心理療法に通じる

こちらの未来研究センターの河合俊雄です。

私はこの震災に関してはこちらのケアということで関わっていて、特にケアする人のケアということで活動しています。石巻に二カ月に一度ぐらい赴いていて、来週また石巻に行くことになっています。お二人はトーンも違いますし、どういうふうに反

応したらいいのかなと思っています。

臨床宗教師というのは、とても面白いなと思いました。臨床心理士と言うか、心理療法に通じるころがあるなと思います。自分の宗派とかを押し出すのではなくて、まず相手に寄り添うところは、とても心理療法に近いのじゃないかなと思います。そして、幽霊か死者の霊か知りませんが、それに対して、信じる、信じないではないのだというところも、われわれとても近いなと思います。

私の立場はユング心理学ですが、ユングというのは存在論的問いを立てないわけなんです。魂が存在するか存在しないかとか、死後の世界が存在するか存在しないかというのは、それを形而上学的に問うことはできない。けれども、そういうことが起こってくるときに、それがその人にとって、われわれにとっても問題になるのです。そういうところはとても近いなと思いました。

ただ、心理療法というのはもつとしよばいものです。つまり、そういう生きるか死ぬかとか、死者の霊とかじゃなくて、もつともつと小さな物語が大事になってきます。だから、相談に来られても、いまの家族関係であったりとか、友人関係であったりとか、実際どう生きていくかということがとても前面に出てくることになります。だから、そういう死者の話とかというのはそんなに話題にならない。

もし頻繁に出てくる人がいたら、それはよっぽど重い人です。たとえば、ずっと幽霊の話を語り続けるという人がいたら、それはよっぽど重い人である場合が多い。それからもう一つは、区切りとしてそういう話が出てくることは多いとは思いますが。亡くなった人の話とか、「実は」という感じで出てくると



河合俊雄氏

きというのは、かなり、区切りの話として出てくる
ことが多いと思います。つまり心理療法が大きく
展開するとか、終結するとかいうときです。そのへ
んがとても違うのじゃないかなと思いました。

亡くなった方との関係を考えて、われわれとし
てはそれとどうつながり、それとどう別れを告げる
かと言うか、その両方がとても大事なんじゃないか
なと思っています。ずっとそれが切れないでいると、
なかなか生きていくのは大変であると思います。だ
けど、そこを切れて生きていくと、われわれの生は
なかなか貧しいものになるし、うまくいかないとい
うところがあると思います。その関係がどうなるの
かなというところが、とても大きいんじゃないかと
思っています。ですから、その区切りのことという
のは、心理療法でもよく出てくるなと思っています。
その意味で今日のお二人のお話も、非常にスペクト
ラムが広いなと思いました。

高橋さんの最後の霊なんかは、サイコロジカルに
分かりやすい例ですよ。つまり、ある種の解離現
象が起こっているんだけど、それは、むしろ自
分のなかのこころの葛藤が、死者の霊というかたち

で出ているだけのことだというふうに、ある種簡単
に解釈できてしまいます。けれどもそうではない場
合もまた出てきます。

それから、鈴木先生の場合もそうなのですが、一
次的・二次的というのはかなり違うところがあるな
と思います。本当にその人が体験したこともあれば、
それがまた物語の面白いところなのだけど、二次使
用ということが出てくる。では、二次使用が偽物か
と言うと、そうとは簡単に言えないところもあって、
なかなか面白いなと思いました。われわれの知って
いる昔話や神話はすべて二次使用ですから。

それで、やはり絆ということを言われたのですけ
れども、この震災に関しては、絆と言うときに、単
に友達であるとか、家族であるとか、コミュニティ
であるとか、そこだけで考えていては貧しいのじゃ
ないかなというふうに私は思っていますし、実際そ
うだと思のです。それは、自然などにつながるだ
けじゃなくて、亡くなった方にまでつながるところ
までいかないと、何か本当の、あまりはやり過ぎて
使いたくない言葉ですけど、癒やしとか、変容と
いうことにつながるのじゃないかかと思
います。そういう意味で、亡くなった人の霊というこ
とは、絆ということをもっと広い視野で考えていく
ために大事なのだと思います。

そして個人として、自分の近親者であるというこ
とも大きいのですけれど、日本人としてとか、東北
地方として、町として、そもそも人間としてという
視点もとても大事ではないかと思うのです。つまり
死者との関係はどうなるかということですね。

死者との関係はどうなるか

私はユング心理学の立場から心理療法をやってい

ます。ユングは第一次世界大戦の直前に、すごい精
神的危機に陥って『赤の書』を書いたのですけれど
も、ユングは第一次世界大戦の終わりごろに、ある
種の超常現象を体験したのです。

日曜日に彼の家のドアのベルが止まらなくなっ
て、死者たちが帰ってきたという体験をします。死
者たちは救いを求めてエルサレムまで行っただけで
も、救いを見つけることができなかったと。本当に
キリスト教ではあり得ない話なのですけれども、家
中が死者の霊で満ちたのだそうです。

それに対してユングは、『死者への七つの語らい』
というのを書きます。残っている形では、ここは預
言者が死者たちに語っているようになっていたのだ
けれど、元々の日記によると、本当はユングが語っ
た。「聞け。無は充満と等しい」という言葉で始まる
『死者への七つの語らい』をユングは書きます。

だからユングの場合でも、第一次世界大戦であれ
だけ未曾有の人が亡くなったということをどうする
のだろうというのが、とても大きな課題だったと思
うのです。

だから、自分の父親が亡くなったとか、母親が亡
くなったとか、子どもを亡くしたとか、そういう近
親者との関係だけじゃなくて、人類としてと言うか、
あれだけの人が亡くなった喪ということ、それをど
うしたらいいのだろうということへのユングなりの
答えだったのではないかなと思います。

ですから、今回の東日本大震災に対しても、とて
も家族関係で分かるような死者の霊の話ももちろん
出てくるし、それは現実のわれわれの葛藤を映して
いるだけにすぎない場合もあります。そう言ったら
言い過ぎかもしれませんが、そういうこともあれば、
われわれが死者とつながって、死者のことをどう生

きていくかということまで考えたものが宗教の立場からは必要になるのではないかなと思います。

鎌田 ありがとうございます。とてもいいコメントを寄せてくれたと思います。それではやまだようこ先生の「喪失の語り」に入っていきたいと思います。やまだ先生、よろしくお願いします。

基調報告2

喪失の語り

やまだようこ

いま立命館大学におります、やまだようこ申します。「喪失の語り」ということでお話しさせていただきたいと思います。

なお、私は心理学、特にナラティヴ心理学、語りの心理学を専門にしています。今日は「喪失の語り」というテーマで、喪失や負の体験から、どうやって立ち直るかというナラティヴについてお話しできたらと思っています。

ナラティヴの働き

最初にナラティヴ、語りとか物語と訳されていますが、ナラティヴの働きについて、ごく簡単にお話ししたいと思います。ナラティヴの定義は、いろいろあるんですけども、私は、Brunerの定義で経験の組織化とか、意味づける行為と言っています。経験の組織化とは、経験したことをどうオーガナイズするかということです。組織化という言葉には有機化という意味もありますから、有機的に関係づける、意味づける行為をさします。別の言葉で言えば、

経験を私たちはどう編集するか、編集作業がナラティヴだということです。

その中で今日は、負を転換する語りということでお話ししたいのですが、たとえば、アメリカのMcC Adamsはredemptive narrativeと言っています。これはキリスト教の宗教的なことは元があり、贖いというか、原罪を背負ってきた人間が、一度、奈落に落とされて、もう一度、這い上がるというようなストーリーをさします。現在は、あまり宗教的な意味もなく、彼は、アメリカンストーリーの中には、自伝などを研究すると、必ずこういったストーリーの原型があるんだと言っています。

私は、redemptive narrativeなどを含めて、人はマイナスの経験をどういうふうにして、ナラティヴによって、いくらかプラスに変えていくことができるかという研究をしています。

人生において取り返しがつかないマイナスの出来事、病気や、事故や、災害や、失業や、死や、喪失というものは非常にたくさんあるわけです。今回の大震災のようなものが誰にでも起こるとは言えないけれども、大きなものから小さなものまでを含めると、多かれ少なかれ、誰にも起こる。そういった負の出来事自体は変えることができないけれども、物語は語り直したり、変えることができるだろうというのが私たちの立場です。

典型的なナラティヴとして私たちは文化の物語というものを持っていますので、文化の物語がどう活用されているかにも大変関心を持っています。

短い時間ですので、東日本大震災3・11の語りから三つぐらいの「ない」でも「ある」構文というものと、自分と他者を重ね合わせる「あなたがするから私も」と、「不幸を感謝に変える語り」の、ごく簡単

な例をご紹介します。

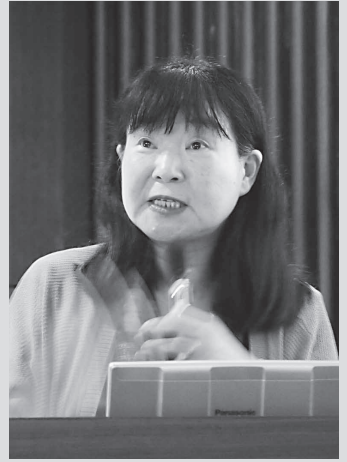
「ない」でも「ある」構文

これは、ご存じのように、イギリスの『THE INDEPENDENT』紙が日曜版の全面に、震災の二日後の三月一三日に「がんばれ、日本。がんばれ、東北。」という紙面をつくってくれました。これは世界中に波及して、非常に世界中に影響を持ったものです。

この編集長のマリンさんは（お笑いコンビの）サンドウィッチマンの伊達みきおさんの「全てのお店は閉まっています、信号ありません。でもね、」という語りを英訳してもらって読んで、非常に共感して、紙面を考えました。しかし、編集部では、ものすごい激論になったそうです。

多くの新聞は、まだ二日後ですから、悲惨なあの東日本大震災の津波の報道を前面に出しました。新聞記事にしたいような、すごくインパクトのある映像は、たくさんあったわけですね。そういった映像を載せるか、それとも、こういうメッセージを載せるかということで大激論をして、最後は編集長のマリンさんが決断をしました。こういった紙面、これは、ある種のナラティヴ（物語）ですけど、「がんばれ日本。がんばれ東北」という文面を、しかも日本語で出した。そういった物語をつくるというか、物語を、narrateする、メッセージを発言することも新聞の役割ではないでしょうか。この報道の仕方は、世界中に大変な反響を生みました。

ここでは、サンドウィッチマンの伊達さんのブログ、そこに使われている構文に着目したいと思います。ナラティヴの内容の一つ一つをていねいに見ることも大事ですけど、そこには、こういった共通



やまだようこ氏

のルールがあるかというようなことに注目すること
も重要です。私は「ない」でも「ある」構文と呼ん
でいるのですが、こういうふうにできています。

「全てのお店は閉まっています、信号もあります
ん」。まあ、もっと、たくさん、ないものはいっぱい
あるんですけど。それどころじゃない状況ですよ
ね。「でもね、ちゃんとお互い助け合って順番を譲っ
てあげたりしています。だから変な事故とか争いが
ありません。みんなスゴイです!!」というような言
葉なんです。これもない、あれもない、これもない。
ないないづくしの状況のときですね、震災直後です
から。しかし、みんなちゃんとしています（あります）
という肯定形がつづく構文でできていることが分か
ります。

もちろん、この言葉だけではなくて、東北の人た
ちが被災後にみんな取り乱さないで、一個しかない
おにぎりを分け合っているとか、みんなが争わない
でしっかりしているという映像もたくさんあって、
それが世界中の人たちを感動させたのですが。

たくさん語りを集めると、ないものはいっぱい
あって、ないから欲しいという構文は、実は数とし

ては一番多いんです。こんなに、いま私たちは困っ
ています、あれも、これありません、だから物資
を早く送ってくださいという語りは、当時、もっと
もよくみられた語りでした。それでも、その中で、
ほんのわずかだけれどポジなものを見つけていくと
いうような、「ない」でも「ある」というタイプの語
りが現在を転換していくことができる語りとして注
目されるものだと思います。

もう一つ例をあげたいと思います。これは、ご存
じのように石巻市立の大川小学校ですね。児童一〇
八人のうち七四人が津波で亡くなったという大変悲
惨な小学校です。

そこで生き残った小学生の女の子のうみちゃん
が、震災から一カ月後に、何とかして子どもたちの
手掛かり、あるいは、子どもたちを少しでも見つけ
たいと、みんな必死になって搜索していたときに、
個人的に手渡した手紙ですね。

「じえいたいさんへ。元気ですか。つなみのせいで、
大川小学校の私のお友達がみんなしんでしまいまし
た。でも、じえいたいさんががんばってくれている
ので、わたしもがんばります。日本をたすけてくだ
さい。いつもおうえんしています。じえいたいさん、
ありがと。うみより」。まだ平仮名がようやく書け
るという小学校低学年の子だけれど、見事に「ない」
でも「ある」構文で書かれています。「つなみのせいで、
大川小学校の私のお友達がみんなしんでしまいま
した」、亡くなったんですね。ない、でも、ある。
自衛隊さんは頑張ってくれている。

もう一つ、伊達さんのより、さらにすごいのは、「じ
えいたいさんががんばってくれているので、わたし
もがんばります」。あなたがしているから私もしま
すという、自分と他者を重ね合わせる構文ですね。

最後は「ありがと」で結ばれていまして、不幸を
感謝に変える「ありがと」。

これが喪失の語りをたくさん研究してきて非常に
特徴的に見られる構文ですが、それがすべて、この
短い手紙の中に入っているのです、大変感動していま
す。

いま時間が少ないので、語りの働きだけを簡単に
紹介するために、ちょっと急いでいくつかをお話し
してみます。

語り直し

もう一つ、私が大事にしているのは語り直しとい
う作業です。経験そのものをどう意味づけていくの
かが語りの機能ですが、そこで、tellingと呼んで
いるのですが、語り直していくということが非常に
大事な働きを持っていると考えています。

これは「おもかげ復元師」とご自分で名付けてお
られる笹原（留似子）さんが、震災後、遺体をきれいに
修復して、お化粧などをして、少しでも生前の面
影に近づけてあげたいということをされておられ
て、その絵日記が後で出版されています。

これは、その笹原さんが聞き取った言葉ですが、
「『一瞬で父さんは波に飲まれた。へお父さん』て
言ったら、（来るな）ってお父さん、波の中に消えて
いったの」。娘さんの涙は止まらない」と笹原さんは
聞き取っておられます。

この状況ですよ。お父さんと一緒にいて、お父
さんが波に飲まれて、どうしてお父さんを、あのと
き私は助けられなかったんだろうとか、どうして手
を離しちゃったんだろうとか、いろいろなことは胸
の中にも、いっぱい去来すると思うのですが、最後
に叫んだ「来るな」という叫び。こういった大変な

出来事があった、これをどう意味づけていくのか、
という物語にしていくなかがナラティブの機能な
のだろうと思います。

次も非常に似た状況のようですが、ここで語
り直しというものが、すごく大事になってくるの
ではないかと思えます。これは福島の人合（亮
一）さんが、当時ツイッターでつぶやいたもの
の一部です。余震がまだ、ずっと続いている五
月の段階で、彼はこういツイッターをしています。

「阪神大震災の時。家の下敷きになって出られ
ない男の人が居るのを、何人かの子どもたち
が見かけたそう。家の中の男の人は『危ない
から、遠くへ』と言っばかり……」。

ツイッターなので短いんですけど、「男性は
子どもたちに大声で叫んだ。『大丈夫だよ、
行きなさい』。子どもたちは声に気おされて、
家から離れた。家は悲しくも、間もなく音を
立てて崩れた……」。

「大丈夫だよ……。子どもたちは、最後の
言葉を、ずっと覚えていた。たった一言が、
子どもたちの生き方を決定していくだろう。
作曲家のUさんは、静かに語りながら、
ゆっくりと教えてくれた」。

これは和合さんが福島にいて非常に複雑な
状況と、語り直しというものがよく出てい
るところだと思ふんですけど、福島にいて余
震に震えながら、阪神大震災のときの経験
話を聞いたときのことを思い出しながら、いま
語っているんですね。

その阪神大震災のときの下敷きになって出
られない人。助けようと思った子どもたち
に、「大丈夫だよ、行け」と言っばかりな男
性。この、最後に「大丈夫だよ」と言っば
かりな語り直している。自分のいまの体験
と重ねな

がら語り直していく。こういった物語化と
語り直しの機能が、とても大事なものだ
と思います。

不幸な出来事という経験をどう意味づけて
いくのか、どうやって、その経験を人に伝
えていくのか、ということですね。津波の
ときに、いかに早く、どのように逃げたら
いいかという、そういう実用的な語りとは、
また違った性質のもので、人間が死に直
面しながら生きぬいていく知恵になるよ
うな、人生の意味を語る作業といっばかり
いいでしょうか。

今まであげた事例は、最後の最後で、どう
して助けられなかったの、という悔恨とい
うか、悔やみというか、自責の念というよ
うなもの、どうしても人は持つわけではな
い、そういうときに、私たちは、そういう
ものをどう意味づけて物語っていくたら
いいのかという、たくさんの方の教訓を
くれるものだと思います。

「喪失の受容と回復の物語」の問題点

四つめの、本来の今日のテーマですが、
喪失のナラティブの中で、いくつか大事
なところだけをお話ししたいと思います。

私は心理学者ですが、心理学の中で喪失
というものは、ずいぶん長く扱われて
きた歴史があります。最初はフロイトか
ら来ているのですが、ご存じのよう
にボウルビーは『Attachment and Loss』
という本を書きまして、愛着対象の喪失
から回復するプロセスをいくつかの段
階にしました。失われた対象を取り戻
したいという欲求に駆られる時期、無
秩序と絶望の時期、再編成する時期と、ま
とめるとこうなります。

そのボウルビーの段階説を踏んで、た
くさんの学者が、いろいろな段階説を出
しました。たくさんあ

るのですが、たとえば、キューブラー
ーロスの五段階説ですね。ショックか
ら始まって、否認、怒り、取引とか、抑
うつとか、受容とか。

また、そういう段階説がたくさん流
布しまして非常に一般的になったので
すが、死の受容にはいくつかの段階が
あるというのに対して、いまのナラ
ティブ心理学者は私も含めて、少し考
え直す余地があるのではないかといい
見解に達しています。

学者によって、段階説はたくさんあ
るのですけれど、だいたい共通パター
ンを取り出してみますと、それは「喪
失の受容と回復の物語」と名づけられ
るのではないかと思います。

最初の第一段階は否認です。愛する
者と死別した人は衝撃を受けて死の現
実を受け入れられない。死者を思い
出す光景に敏感になり探し求める。感
覚や感情がまひし、現実生活から退
避し、現実を否認するという最初の
段階があります。

第二段階としては悲嘆。グリーフで
すね。悲嘆の段階があつて、悲哀や、
不安や、絶望や怒りにとられる。孤
独感や無力感、罪悪感を持ち、意欲
が減退し、疲労感も強い。死者を理
想化する傾向もある。死の受容と回
復が第三段階になります。感情の激
しさが消え、情緒のバランスを回復
し、社会や現実との関係を回復する。
死者にとらわれなくなり、死者との
絆を緩めて新しい関係をつくり、現
実生活の中で新しい役割を引き受ける。

確かに、こういうふうな回復してい
くというプロセスがある。この段階説
と、もう一つ、その段階説と非常にリ
ンクしているのが、マイナスの現実
と直面してはいけなくて、受け入れな
ければいけないというのと、対決しな
くてはいけなくて、受け入れなければ
いけないという物語ですね。

これは、その一つですけど、「情緒の痛みは——他の痛みと同じように——早期に取り除き、リハビリテーションをおこなうことによって征服すべきである。これが早期の優先事項であり目標である」。

「喪失の体験と同時に私たちは新しい現実に向き合する。……私たち一人ひとりが新しい現実に向き合わなければならない」。

「喪失の深い悲しみと痛手を体験してしまった人は、自分の体験を反映し、それを持続させ、再び心に浮かび上がらせるような行動をとりはじめる。私たちは、その行動を途中でさえぎり、立ち向かう行動に変えていくことができる」。

要するに、いつまでも、じくじくと持続させてはいけないよ、否認してはいけないよ、それに対して直面して向き合って、対決して、乗り越えないといけない。それが回復なんだよというような物語ですね。そういった物語が一般的だろうと思います。

いままで心理学者も、こういう物語に沿ってきましたし、今度の東日本大震災のときにも、非常に善意の精神科のお医者さんなどが現地に直掛けについて、子どもたちに、とにかく現実に向き合えなければいけないから震災の体験を絵に描かせてみるとか、とにかく一刻も早く現実に向き合うようにすることが、こころのケアだというようなことがメディアでも、ずいぶん取り上げられました。

私たちは、それは非常に危ないというか、非常に心配しています。ナラティヴ、語り研究者は、特に何かマイナスの体験にも向き合って、それを語るからこそ、いいことだというような、善意であるけれども少し一般化された、そういう語りに対する見方に対して、少しエクストロンを投げ掛けているわけ

ですね。物語はすごく大事なんだけど、語りたくないものは語らなくていいのではないかというような考え方です。

どこに問題があるかといいますと、段階説はわかりやすいのですが、「直面する」「受容する」「対決する」「回復する」という物語に収斂されすぎるところです。受容と対決と回復の物語は、ある種、西洋文化に根強くある物語かもしれません。悲嘆のプロセスは個人差が非常に大きくて多様なんです。その多様性を見ていかないと、支援やケアに具体的な指針を示すことにはならないのではないかと。

どうして段階説が問題かというと、直接的な段階を踏んで死を受容し、回復するというモデルを、どうしても短絡的に目標として求めてしまうからですね。次の段階はこれだから、一刻も早くそこへ行かねばみたいのに、どうしても、それを目標にしてしまうわけです。そうすると、それができない当事者の無力感をより強化して、かえって支援やケアができなくなる。非常に時間がかかるものを次の段階として見てしまうことの問題です。

もう一つは、直面して、対決して、克服して、回復するという定型的な物語が、やっぱり西洋近代の物語を反映しているのではないかと思っています。西欧文化の大きな物語の一部として受容、対決という物語があるのではないかと。

もう一つは、死や喪失からの回復や、克服物語は、主にケアし、支援する専門家の側から語られてきたということですね。専門家が、こういうお話を語ってきた。最近ナラティヴの研究では、当事者からみたら、どうなのか、同じ出来事を当の本人たちは、どう語るかということに、より耳を傾けるようになってきているわけですが、そうすると違う物語も

あることがわかってきました。

死者と共に生きる物語

喪失を抱えながら生きる物語というものですが、大切な人を失った当事者の語りに注意深く耳を傾けます。Finkbeinerは大学生の息子と車でキスして別れた二〇分後に、貨物列車が突っ込んで、その自慢の息子を亡くしました。

彼女は、自分の体験から回復はあり得るのだろうかとか、痛みがなくなることはあるのだろうかという、いわゆる心理学者の、いままでの段階説に非常に疑問を持って、子どもを失った親の語りをたくさん聞きました。

そうしたときに、時間の問題であまり細かく言いませんけれど、立ち直る、リカバリーするとか、取り戻せるというようなものが本当にできるのだろうかという疑問を持つ、たくさん親の声を聞きました。

自分の状態はだいぶよくなって日常生活はできるのだけれども、痛みがなくなるとか、穴が消えるとか、空洞が埋まるということは、もう二度とありません。一四年かかって、まだ穴は消えません。

六年半になっても、こころが死に絶えたようなこととは、ちよつと違うけれど、ずつと重しをつけたような、こころの奥底に、それは、ずつと抱き続けているというような、そういった、たくさん語りますね。物語は一つではないので。

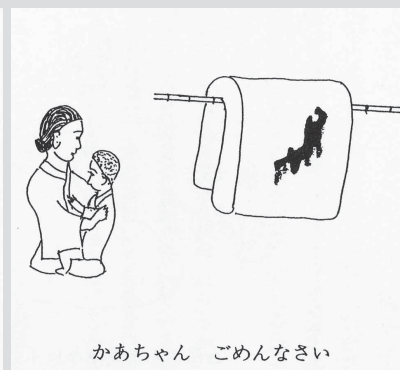
子どもを亡くした親の人生は、だいたい二面性を持つようになる。一つは、やっぱり日常生活を何とか送れるようになるという部分で、いままでは、こっただけを見ていたのですが、もう一つは、こころの中で死んだ子どもを抱えながら生きているといううな面ですね。



お母さん天国はキレイですね



天国の母より「危い！ 気を付けなさい」



かあちゃん ごめんなさい

70歳男性Aさんが描いた「母と私のイメージ」。右から「幼いとき」「現在」「未来」

やまだようこ『喪失の語り』（新曜社、2007年）より

死んだ子どもが、生きていたらいまは何歳になるかというのは、たいがいの親はすぐに答えられるのですが、だから、親であることを乗り越えらるゝとか、回復するとかいうことではなくて、死んだ子を抱えながら生きていくというような、そういった物語も大事なんじゃないかということですね。

私自身は日本文化をベースにして、死者と共に生きる物語というものを提案しているのですが、もちろん物語は一つだけではないので、いろいろな物語があり得ます。喪失の語りの中で亡くなった人と、どうやって私たちは関係を結びながら、死者を抱えながら、長い人生を生きていくかという、そういった提案をしています。

これは、その一つの例です。「幼いときのあなたとお母さんの関係をイメージして絵に描いてください」という。これは七〇歳の老人が描いているのですが、幼いとき、おねしょをして、「かあちゃん、ごめんなさい」という絵です。現在の絵では、お母さんは当然ずいぶん前に亡くなっているわけですが、いまでも、まだ天国から助けにきてくれます。

亡くなった人との関係もちゃんと絵に描けるんですね。これは日本だけではないのですが、亡くなった人との関係もやっぱりあって、亡くなったから、いま、ないというわけではないんです。天国からお母さんが現れて、「危ない、気をつけなさい」と、いまでも自分を助けてくれるという絵です。

お母さんは亡くなったときよりも、ずっと年を取っている、いまの自分と、ちよつとつり合うようなかたちでお母さんも年を取らせていることが分かると思います。自分と一緒にお母さんも年を取るんですね。

左は未来のイメージですけど、なくなった人の

未来もちゃんと描けて、未来はお母さんをおんぶして、さらにお母さんは年を取っているんですが、「お母さん、天国はきれいですね」と親孝行するというような絵です。

語り直し——バージョンを変える

最後に、そういった喪失というようなもの、あるいは非常にマイナスの体験というものを、どうやって私たちは語り直し、あるいは、「バージョンを変える」などと言っているのですけれど、どうやってバージョンを変えていくかというときの考え方です。

たとえば、喪失が、電球が消えたことだとします。これは虐待のリゾリューションズ法を元にして、いま、つくっているものです。虐待体験もそうだけれど、多くは否認していて、振り返りたくない、語りたくない体験です。

語りたくない体験を、無理に原因を追求したり、語らなくていいのではないかというのが、いまの考え方ですね。電球が切れたのが喪失体験だとしますと、ここには触れないでよくて、逆に全体の意味付けを変えればいゝと考えるわけです。そうすると、もうバージョンは変わったことになる。

消えた電球が、なぜ切れたかとか、どうしたらいいとかいうことを考える、いままでの回復は切れたものを何とか光らせよう、そのためには、この切れた電球をちゃんと見なさい、なぜ切れたのか考えなさいみたいなことをやっていたのですけれども、そうではなくて、もう、これはこれで放置していい。電球は切れたままでもいい。その代わり、別の意味づけもする。

たとえば、電球は切れたけれど、蛍光灯はあるじゃないかとか、星も光っているじゃないか、暗闇も悪

くないじゃないか、月もあるじゃないか、ホテルもあるじゃないか、ろうそくもあるじゃないか、まだ、あるじゃないかと。

そうすると全体としての照明システムが変わるので、これ自体は変わらないけれど、全体としての意味づけが変わる。物語が変わるというのはこういうことであって、こういうナラティブ・レッスンというか、教育方法を、いま考えつつあるところです。

私は「ビジュアル・ナラティブ」と呼んでいるのですが、イメージ画を使っているので、ビジュアル・ナラティブ。そういったものは世代や文化を超えたコミュニケーション・ツールになりまして、無意識の内面を探ろうとする、あるいはトラウマの回復をしようというよりも、あるいは原因を追求する、あるいは回復を目指すというよりも、より安全性が高いものになります。だから、たくさんさんの物語、あるいは、多様な物語づくりのトレーニングをして、ナラティブで意味転換する知恵をはぐくんでいきたいと考えています。

特に、こういうビジュアルなイメージ画や漫画は外在化できることと、可視化できることと、自分自身と距離を置くことができるので、自分の内面を見つめ直すより、はるかに安全だし、ユーモアを持って新しい物語をつくっていくことができます。

負の体験から立ち直るナラティブのまとめです。人生において取り返しがつかないマイナスの出来事を変えることはできませんが、物語は語り直したり、変えることができます。

負の出来事に会ったとき、そこで何が起こったとか、原因追求をしたり、それを調べて伝達するだけでは十分ではなくて、その出来事をどう意味づけ、未来に向かってライフストーリーをつむいでい

くかという方法論が重要だろうと思っています。

語りの力は生きる力を生み出すことですので、東日本大震災の喪失体験においても、こういうナラティブ・アプローチは役に立つのではないかと考えております。

以上です。どうもありがとうございました。

鎌田 どうもありがとうございました。大変重要な問題を語っていただきました。

それでは早速、次の島蘭進先生に移っていききたいと思えます。島蘭先生、お願いします。

基調報告3

震災とグリーンフェアの語り

島蘭 進

福島にとっての回復、復興

今朝、上智大学にずっとおりました。授業が朝ありまして、ここに来なければならぬので早く切り上げてまいりました。

死生観についての授業をやっていたのですが、どういうわけか、今朝うちを出るころから鼻水が止まらなくなりまして、風邪をひいたかな、しようがないと思って研究室からティッシュを箱ごと持ってきて、このぐらいうんじゃないかというぐらい鼻が出始めたんですね。

ここへ来ても何度か、そこでくしゃみなどをしていたのですが、みなさんの話を聞いていて、最初は、これはもしかして東北の霊がついたのではないかと気がいたしました。ところが、みなさんの話を

聴いているうちに止まりました。これは、やはりみなさんのお話の中に癒やしの力があつたのではないかなと思っております。

もう一つ、鼻水が出てきた理由を申しますと、昨日は原子力市民委員会というものに出ておりまして、そこで富岡町の方のお話を伺っております。富岡町の方は、原子力のすぐ近く、福島第一発電所と第二発電所の間にある町ですから、二〇一一年三月一日から、もう二、三日のうちにわけも分からず逃げて、どんどん遠くへ逃げていった。そこから、いまは遠くで住んでいる。

いま福島で起っていることは、帰ってこいということなんですよ。危ないかもしれないというところに、だいたい安全になってきたから帰ってこいということですね。

回復、復興のかけ声は素晴らしいわけですが、もし宮城、岩手では、あまり違和感がないかもしれないのですが、福島にとっては回復、復興を唱えられることは非常にづらい。復興を唱えることが、また大変な分裂や痛みを生んでいるような状況だと思えます。

ですから、震災の語りの中に原発災害も入れるとすれば、その中には死者の悲しみと共に、土地を失い、共同性を失い、自分の未来を失っている人たちがたくさんいて、その喪失にとっては、回復の語りそのものが、つらく抑圧するものになるという状況がある。福島の中には、何とか復興の方へ、そして、もうそんなことは忘れてほしいという人は、たくさんいるわけですが、それでいいのかなということもあります。

いまの、やまだ先生のお話の中にも、河合先生のお話の中にも、それにつながるものがあつたと思

ますし、高橋さんや、鈴木先生のお話の中にも、それに通じるものがあつたと思います。一三日には私はまた福島へ行って、やや対決しながら、そういうお話をしたいと思います。

福島大学の方たちとお話をします。福島大学の学長さんもおいでになるんですけども、初めから、この被害はあまりない、放射能といっても、そんなに危なくないから、学校も早く始められるという立場を取ってこられた方と、それに反対して、子どもを守るために叫んできた方たちが、いまだにいるわけです。その方たちの悩みが入って鼻水が出てきたのだというような面も、私の中にはあるわけです。

グリーンフケア研究所

原発災害の話は少し置いておきまして、レジュメの方ですが、今日のお話は、とても私に役立つのは、死生学というものをやりながら、この四月からグリーンフケア研究所に勤めることになりました。

みなさん、このチラシもお持ちかと思いますが、日本スピリチュアルフケア学会というものがあります。先ほど、東北大学の臨床宗教師のお話がありましたけれども、臨床宗教師の資格は、日本全体としてはスピリチュアルフーカーの共通の資格ですね。それと対応するのではないかと思います。

上智大学のグリーンフケア研究所も、このグリーンフケアワーカーの資格を出そうとしていて、それが臨床宗教師とか、いま東京で進んでいる臨床仏教師とか、いろいろなかたちで、スピリチュアルフケアの資格の養成が行われているわけですが、その共通の場をつくっているのがスピリチュアルフケア学会だと理解しております。

この学会の事務局が上智大学のグリーンフケア研究

所にあります。これは住所が実は大阪です。というのは、グリーンフケア研究所は、もともと聖トマス大学というところで始まっています。そのへんの経緯をそこに書いております。

高木慶子先生という方が中心的な役割を果たしてこられました。『グリーンフケア』という紀要の創刊号が出たばかりであります。そこに経緯を説明してくださっているのを書き抜いてまいりました。

一九八四年か一九八五年に、東京の上智大学でアルフォンス・デーケン先生が講演会をやって、そこから、「生と死を考える会」は立ち上がりました。聴衆の人たちが自ら集まりをつくり始めた。多くの人はグリーンフ、悲しみを抱えている方だったということだそう。これが全国へ広がって、数千人の集まりが数年で出来上がって、現在も続いているのです。高木先生は一九八七年に聖トマス大学に移られて、「兵庫・生と死を考える会」に関わってこられたということ。そういう中で、阪神・淡路大震災がありました。ですから、グリーンフケアは、いま東日本では、やや新奇な感じがしているのですが、関西では少しなじみがあると伺っています。

阪神・淡路大震災の後のいくつかの事件・事故で、少年Aの事件（酒鬼薔薇聖斗事件）、あるいは池田小学校の無差別殺傷事件、JR西日本の福知山線の事故が起こりました。グリーンフケア研究所は、このJR西日本の寄付で立ち上がっているという状況があります。

ですので、東日本大震災から生じている悲しみについての語りは、そういう、もう一つの長い文脈で、一九八〇年代からグリーンフというものに心理学、あるいは宗教者が向き合う。同時に、遺族会のようなものが出てきて、その中には事故の遺族、自死者の

遺族、最近ではリレー・フォー・ライフというようながんの死者の関係者たち、そういう方たちが集まる。そういうことが重なってきている。似たような悲しみを持つ人同士が分かち合う場が求められてきているということがあると思います。

宗教者が、そこへ関わっていくという動きも目立つようになってきて、仏教者は自死者の集いに関わる、あるいは、自死関連遺族たち、もちろん自死念慮者の人たちにも関わるといようなことが増えてきたということがあります。

これを東京でも行うということで、上智大学では、いま関西で行われているグリーンフケアの専門家の養成講座を東京でも開くということで準備をしております。私は所長なのですが駆け出しです。やまだ先生のお話などを伺って、ああ、こういうことを勉強しなければいけないということをいま、つくづく思っているところです。ですから、私はグリーンフケア研究所の所長ですが、「平の所長」だと言っています。というのは、高木先生が特任所長で私の上について、さらにその上に名誉所長があつて日野原重明先生なんです。私より三七歳年上の方が大所長なので、私は駆け出しだけれども、何とか役割を務めようと思っているという状況です。

グリーンフケアと宗教

グリーンフケア研究所に関わってよかったなと思うことの一つは、上智大学には哲学の強い伝統があるのですが、そこの方々がグリーンフケアに熱心に関わっていて、そこに挙げました崎川修さんという方の文章を拝見して、こういうふうな悲しみ、あるいは死別について受け止めるやり方があるのだなということを印象深く読みました。



島菌進氏

宗教学的な語りがあり、心理学的な語りがあると思いますが、これは哲学的というか、現象学的な語りと言ってもいいと思いますが、悲しみとは何だろうということ。つまり、先ほどユングの話が出ましたが、大きな悲しみを社会が経験している。自分たちの近い方たち、自分たちの周りにいる日本人の、東北の方々、かなりの方々が痛んでいる、その気持ちに、おのずから引き込まれていく。そして、それに何か答えを与えたり、やまだ先生がおっしゃったような、負の語りに何かポジティブなものを見いだしていきたい、そういう気持ちを表現する。

そういうことをグリーフケアなるもの、あるいはグリーフケア研究なるものは、やっているのではないだろうか。その中には、心理学的な言説もあるし、宗教学的な言説もあると思うのですが、さまざまなかたちで、いわば思想的というか、哲学的というか、そういう要素が、それぞれに含まれているのではないだろうかと思います。

また、それは宗教を根本的に捉えたい、悲しみや、グリーフケアというものを通して、宗教とは何だったんだろうかということをつね返すということも

入っているのではないだろうかと思います。

この崎川さんの文ですが、たとえば、こういう言い方をされております。二ページ目のところ、一〇行目ぐらいのところのパラグラフです。

先ほど、「ない」、でも、「ある」ということを、やまだ先生がおっしゃったと思いますが、ここでは、こうなっています。「しかし、なぜ当事者はその事実を」——人が死んだ、大事な人がいないという事実ですね——「受け入れられないのだろうか。なぜ『いた』ひとが『いない』ことはこれほど途方もないことと感じられてしまうのか。その事に対する答えは、おそらくこうであるだろう」、「なぜなら、そのひとは、へいなののに、いる」からだ」。

「私たちが〈ひと〉に出会うこととは、そこに現前する身体に出会うことではなく、むしろそこに未知という『ないもの』を見出すこととして捉えられる」。

「それゆえ死者は生者に何ごとかを語りかける〈ひと〉であり続けている。だが、その『生き生きと』語りかけるその実在は、身体として生きる『いのち』としては失われてしまっている。この矛盾を私たちはすぐに理解することができない」。

誰もがいのちあるかぎり、死すべき運命にあり、その死が訪れたのだということは理解できても、その〈ひと〉という、私の世界の中に現れた意味の結節点が消滅した、ということとは『理解できない』。つまりそれは容易には『消滅』などしえないのである」。

「この矛盾の前に、私たちは『悲しみ』という感情の力を通じて、それを『喪失』として受け入れようとするだろう。しかし喪失の受容は、決して涙によってだけなされるのではない。すなわち、〈ひとの死〉を前にして立ちすくむ者の『感情』においてのみ遂行される仕事ではない。むしろそれはまず、亡くなっ

たその〈ひと〉との『あいだ』で、その〈ひと〉に対して遂行されるものである。

なぜなら、ここにある『矛盾』は当事者の『心の中』において生じているのではなく、そのひとの心と、現実の世界における他者の『不在』という事実との『あいだ』にこそ生じているのだから」。

「この『あいだ』における矛盾を受け入れて行くために、私たちは死者を葬り、弔うという独特の儀礼と習慣を引き継いで来た」。

こう言われています。私はこれは、哲学的だから難しいかもしれないのですが、でも、分かりやすく悲しみということ、あるいは死別ということ、あるいは弔い、喪ということを述べてくださっているように思いました。後でまた、宮沢賢治の言葉を通じて、そこに帰ってきたいと思います。

グリーフケアは阪神・淡路大震災以後でしょうか、それをしなくてはならないということになり、心のケアが大事だということで取り組まれてきております。言い方が少しネガティブに聞こえたかもしれませんが、つまり、これは「社会の心理学化」と言えると思います。したがって、われわれも、それに取り組むわけです。高木先生は上智大学グリーフケア研究所が、どう変わってきたかをまとめていらっしゃいます。

グリーフケアの講座

もう一つ、『Compassion』というニュースレターのことを紹介しております。これは鈴木剛子さんという方が始めているグリーフ・カウンセリングセンターというものです。

この方は外資系の企業に勤めていて、突然、配偶者を亡くして、そこで、どうにも、こころの空白を

埋めることができずに、仕事を辞めて北米に渡って、大学院に入ってグリーフケアの講座を受けた。そして、いま小さな集まりを東京の神保町で開いておられる方で、この方たちが出しているニュースレターが『Compassion』です。

これは、いろいろなかたちで悲しみを抱えた方たちが、グリーフ・カウンセリング、グリーフケアというものを学ぼうとしている。そして、それは私たちも気を付けなければいけないのですが、上智大学でそういう講座を開きますと、そういう仕事が職種として成り立つのかということが大きな問題です。

高野山大学でもスピリチュアルケア学科を設けたけれども、なかなかうまくいかなかった。その理由は、いろいろありますが、ボランティアとしては、ある程度、成り立つけれども、なかなか職業にはならないところがありますね。

しかし、今後、医療機関や災害救援という場面で、おそらく、ますます必要になってくるであろうという気配はある。そういうことを受け止めて、グリーフケアの講座が開かれ、学びたいという人が次々に現れているという状況です。

この鈴木先生たちのお考えは、災害が起こったので、グリーフケアを学ぶよい機会でもある、あるいは、そもそも、グリーフケアの集いというもの、自分たちの悲しみに向き合う中から、他者の悲しみに向き合うことを通して、自分たちの悲しみを、さらに学び直していくというか、そういうことがある。

あるいは立ち直ること、回復という言葉を使うとすれば、回復し切れない自分のところをもう一度、受け止め直していくということを繰り返していく。そういうことではないかと思えますね。そこらへんは省略いたします。

鈴木さんたちの集いでは、陸前高田での介護老人施設でケアの仕事をしている方たちのグリーフケアをする。そういう方たちは、いままでいなかったので大いに歓迎されているということです。

結局、多くの悲しみがある中で平常の業務をしていかなければならない。それもケアの業務をしていかなければならない。先ほど河合先生もそういうケアをしている人のケアをなさっているというお話がありましたけれども、そういうことをこの方たちはなさっています。

その中には、トラウマとか、レジリエンスとか、トラウマ・サバイバーとか、そういう心理学的な用語がたくさん入ってまいります。あるいはフランクとか、先ほどのキューブラー・ロスとか、そういう方たちの悲しみや死に向き合う心理学の思想というものを受け止めながら、現代のわれわれの直面している、この状況に向き合う言葉を探している、そういうことが言えると思います。

「悲しみから生まれる力」

最後に、私なりにやってきたことを見てみたいと思います。先ほど、やまだ先生が言いました「負を転換する語り」ですが、二〇一一年三月以降、悲しみと力を結び付ける言葉がたくさん出てきたと思います。

中下大樹さんという、長年、路上生活者のお世話をし、路上生活者をして死んでいく方たちの供養をしてきた方で、この若手の浄土真宗の方は、震災被災地にも行きながら、『悲しむ力』という本を早くに出されました。

あるいは、石井光太さんは『遺体』という、これは釜石市でしたか、遺体安置所で起こった事柄を克明

に描きながら、これは映画にもなりましたが、まさに悲しみのどん底で、いかにして人間性が力になり得るかを表した素晴らしい作品だと思うのですが、こういうものを出されました。

実は私も「悲しみから生まれる力」という文章を書いております。これは、グリーフケア研究所に移るといような意識もなかったし、あるいは地震が、こんな大変なものが起こるという意識もなかったのですが、やはり、この日本の社会の中で悲しみを受け止める新しい言葉が必要とされていることを私なりに察知して、『浅草寺』という東京の浅草の浅草寺の出している雑誌に連載をしております。

そこでは日本の宗教史の中の悲しみの言葉を拾っていたのですが、そこに、地震が起こりまして、これはさらに深めていきたい話題ともなりました。

そこに『CANDANA』という立正佼成会の中央学術研究所というところで出しているニュースレターに書いた文章がございます。これは、悲しみを力に変える働きということで、先ほど、やまだ先生がお話になっていたことと、どこか対応するところがあるように思います。

悲しみを力に変える、悲しみが終わって元へ戻る、回復であり、復興であるわけですが、それがあまり強く目標となると何かおかしいのではないだろうか。そういうことがあると思います。

悲しみそのものが力である。また、それは、死者と共にあることは変わらずにあり続ける。死者は生き生きとしているのに、いないという事態は、ずっと続いている。そういうことでもあろうかと思えます。

私はそういうことを、そこで書いたつもりですが、その中には『千の風になって』これは二〇〇六年の「紅白歌合戦」で歌われて広まりましたが、欧米では、

もつと前から広がっておりまして。

私自身も死生学的な活動をする中で前から知っておりましたが、この歌の大事なところは、いない人が語り掛けるということで、まさに幽霊現象が歌になっているということではないかと思います。

二〇〇八年には『おくりびと』が大ヒットしました。これは母のいない家に帰ってくる息子の話ですね。そこに父もいない。父はどこへ行ったか分からない。そして、その父が死ぬまでの話でありました。最後は和解になるわけですけども、その間に、その死をどう受け止めるかという話が出てまいります。生きていくことと死ぬことの結び付きを印象的に語っている物語でありました。

五ページの真ん中で、『千の風になって』と『おくりびと』には共通のテーマがある。いとおしい人との切ない別れであり、亡くなったからといってかんとんに断ち切ることができない深い絆だ。涙が涸れるほどの悲しい別れだが、死者への追悼の行為を通して、何とか悲しみを生きる力へと変えようとする人たちがいる。死者に励まされて生きる人たちだ。だが、そこに宗教が見えない。宗教という形にはまっていないので、かえって接しやすいつと感じた人が多かったようだ」。

「しかし、本来、これは宗教が関わる領域だ。宗教は何のためにあるのだろうか。もちろんかんとんに答えられる問ではない。だが、一つの答え方として、人が悲しみから力を生み出す働きを引き出すためにある、とも答えられるのではないか。宗教は人が悲しみを力に変える働きを触発するのだ」。

「大事な人やものを失うことによる悲しみは重い。愛や絆がもどって来ないということはたえがたく感じられる。だから、悲しみに沈めば元気がなくなる。

はた目にも痛々しい方もいる。悲しみは人から力を奪う。ところがよく悲しむことによって、自ずから力もどり、さらにましてくるということもあるのではないか。そして、その時によりがえる力は、悲しみを経ることによって一段と奥深いものになっている。宗教の働きの重要な一面ではないだろうか」。

「悲しみから生まれる力は柔らかく粘り強く奥深いものだ。身近な他者を喪うということほど、世の無常を痛感させることはない。無常を重んじる仏教はこんな経験と関わりが深い。ゴータマ・ブッダが私たちの親しみ深い模範である一つの理由はここにある」。

ブッダは生まれたときにお母さまが亡くなられた。そのことが無常ということとながっているように私には感じられるというところがあります。

宗教は悲しみを入れる器

二段めです。「多くの詩歌と童話を残し、その文学的才能を讃歎する人々が多い(宮沢)賢治だが、生前、華やかな舞台に立ったり、親密な交わりに憩うようなことはなく、三七歳でその生涯を閉じた。独身主義を貫き、またその能力にふさわしい社会的地位につくことを受け入れなかったその生涯は、常識的な意味でも寂しいもので悲しみに蔽われていた」。

「浄土真宗の熱心な信徒であった父との思想的な不一致もあって商家の跡を継ぐことを拒み、他方、個性を花開かせるべく故郷を去ることもできず、結核に苦しみつつ若くして世を去ったこと、最愛の妹であり求道の同志として信頼しあってきた二歳違いのトシが結核で二五歳で世を去ったこと。これらは賢治の悲しみの由来をある程度、説明してくれるものだろう。しかし、賢治の悲しみはこれらふつうの

意味での喪失体験によっては説明しきれないような深さと強さをもっている」。

「よく知られているように詩集『春と修羅』にはトシとの哀切な死別の経験が詩句に結晶させられている。だが、トシとの死別を歌った悲歌の中には、トシとの別れの前から賢治の心の中にわだかまっていた悲しみの響きも込められている。『わたくしのかなしそうな眼をしているのは／わたくしのふたつのこころをみつめてゐるためだ／ああそんなに／悲しく眼をそらしてはいけない』。賢治は自らの『ふたつのこころをみつめて』いるために悲しいのだということが示唆されている。トシ自身もそうだったが、賢治は自らの内側に悲しみの源泉を宿して、そこから悲しみがあふれ出てきてしまうような人間だった」。

「それは、賢治が自分を『修羅』と見なしていたことから知られる。賢治にとって修羅とは、いつも他者との葛藤に苦しんで心晴れず、ふつうの人間の交わりからはずれて薄暗い水中に閉じこめられていると意識しているような存在だ」。

『春と修羅』の詩句をそこに引いております。

「宮沢賢治の悲しみは近親との死別による喪失や、自分の理想を実現できない挫折の悲しみをも含み込んでいる。しかし、それらの個別的な原因だけでは説明できないような何かがあったようだ。だからこそ、私はこう言っています、『あふれるような悲しみ』と言いたくなるような、説明がつかない深い悲しみと感じられるのだ。賢治にとっての仏教は何よりもこの悲しみの入れ物だった」。

『ひかりの素足』という作品があります。これはトシとの別れとも、ものすごく照応しているのですが、実は、そのトシとの別れの前に書かれたもののよう

です。

兄の一郎が弟の樗夫と共に炭焼小屋から降りてくる途中に、吹雪で倒れてしまう。そこから臨死体験に入ってまいります。その夢のような世界で一郎は樗夫に出会うんですね。それで駆け寄るのですが、樗夫は「死んだんだ」と言って泣きじゃくる。

「ふたりは一步一歩がとがったガラスの上を歩くような苦しみの場所を進んで行く。一郎は鬼に向かって『樗夫は許して下さい』と叫ぶ。そこへ仏のような存在が出て、苦の世界から楽の世界への転換が起こる。一郎は確かに樗夫を守った。しかしそれでも樗夫は助からなかった。やむをえなかったのだ、と辛うじて納得したかのようだ。これは東日本大震災の津波災害の悲しみを彷彿とさせる物語だ」。

「こうした物語には災害には苦しみ、暴力に傷つけられる悲しみとともに、大事な他者を自ら傷つけていないかという自分を責める意識に耐えられない、そんな繊細な感受性が見えて来る。生きていること条件としてのこうした悲しみを賢治は描き続けた。そのような悲しみへの鋭敏さが読者の心を打つ」。

「悲しみの原因は自分一人だけの胸にしまっておくしかないような事柄かもしれない。しかし、宮沢賢治の童話作品はその悲しみが、いわば人類の悲しみに通じるものとして描かれていく。悲しみは皆が分かち合い、ともに耐えていくことができるものではないだろうか。いや、そうなることができれば、いかに重い悲しみも克服できると感じられるのではないだろうか。小さな悲しみは大いなる悲しみに通じている。そうだとすれば、悲しみは大いなる恵みにも通じるのだ」。

「私なりの勝手な理解だが、宗教は悲しみを入れ

る器であり、悲しみを力に変える装置だ」。私の理解は宮沢賢治の童話作品は、『法華経』や仏教を入れ替えたもの、同じような機能を持つものを自分なりにつくってみようとしたということではないかなと思うんです。

「この変換は一人一人の心の中でゆっくりと進んでいき、悲しみの働きが自ずから癒しの働きに展開していく。個々人の心で起こるこうした変換を宗教は触発する。そのとき宗教は力をもつ。小さな心の中で大いなる悲しみが大いなる恵みに転ずるのだ」。

大変拙い文章なのですが、悲しみは、災害の悲しみであると同時に、すべての人間の悲しみであり、そのことは宗教が受け止めようとしてきたものである。そういうかたちで私なりに災害の語りを構築しようとしていたんだと、いま振り返っている。拙いながら、そういうことをやってきたという報告になります。どうもありがとうございます。

鎌田 ありがとうございます。

これまで四名の先生方に、今日のテーマの「震災と語り」、震災を契機にして起こってきた心の傷と語ること、痛みと語ること、悲しみと語ること、抱えきれない、説明し難い、表現し難い何ものかに対して、どのような表出、表現があるのか。その悲しみをどういう物語や表現に転化していくことができるのか。そこにおいて宗教とは、どのような力や役割や機能をするのか。これについて、それぞれお話ししていただきました。ここで一〇分間休憩して、この後、井上ウィマラ先生にコメントをしていたいただき、最後の議論と質問等を取り入れる時間も取りたいと思っております。

第二部

鎌田 それでは第二部を始めたいと思います。まず冒頭四人の先生方の発表に対して、高野山大学文学部スピリチュアルケア専攻の井上ウィマラ教授にコメントをしてもらいます。よろしく願います。

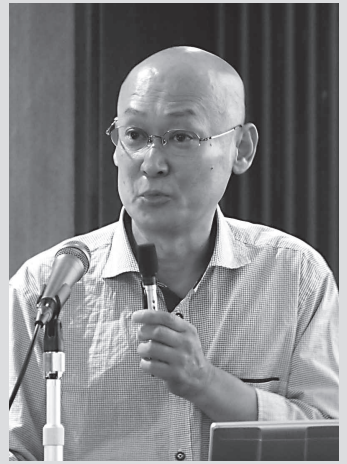
コメント

井上ウィマラ

井上ウィマラです。短い時間で多くのことを伝えなければいけないという感じがしています。

最初に、ご紹介したい本があります。復興関連の語りということで、先生方がお薦めしてくださいました本もあります。挙げられなかったものを中心に。最初は『海の見える病院』。辰濃哲郎さんというノンフィクション作家の方です。雄勝町で津波に巻き込まれた病院で働いていた人たちの聞き書きです。病院や福祉関連の施設で働いておられた人々は、職業柄悲しみが複雑になりがちなので、そのときのことをなかなか語れません。それをノンフィクション作家の方がいねいに掘り起こしてくださいました。冊です。

次は行方不明の方のご家族に関する一冊。最近ではambiguous loss（曖昧な喪失）という概念が出てきていますけれども、そうしたことも含めて、行方不明者のご家族の方々はどのような苦しみを体験されているのかを追った『3・11行方不明』。石村博子さんという、グリーン・ケアに関する取材活動を続けておられるノンフィクション作家の方です。



井上ウィマラ氏

『遺体』という本は先ほどご紹介がありましたけれど、『遺体』では伝えきれなかった石井光太さんの現場体験を綴った『津波の墓碑』という作品が出版されました。この本の中に、高橋先生や鈴木先生もお話になりましたが、幽霊の話が出てきます。ご遺族にとっては、幽霊でも会いたいのです。だから「幽霊が出た」という噂を聞くと、亡くした家族に会うためにそこに捜しに行ってみたという方のお話がありました。幽霊談も、さまざまな捉え方があるのです。語りと聴き取りという意味で、こうしたノンフィクション作家のみなさんの作品も読んでほしいと思います。

レジリエンス

さて、コメントですが、まずいくつか理論的な視点からの確認をした上で、演者の先生方への具体的な質問をさせていただきます。

今回の震災以降、私も個人的に、いろいろ動いて活動していますけれども、その中で、あらためて「レジリエンス」という言葉に出会って、それを宗教的、あるいはスピリチュアルケアの世界で、どう位置付

けていくのかを考えています。

大規模な自然災害が起こりますと、その復興過程では自然治癒力に頼らざるを得ないのが現状だというのが学者たちの通説ですね。では、その自然治癒力は、どうしたら最大限に生かせるのか。そのためのネットワークや価値観の組み換えが求められています。

異常気象やテロを含めて予測不可能な出来事が繰り返される中で、それにどうやって立ち向かっていったらいいのかという西洋的なアプローチの中で、自然治癒力を現代の先端理論に合わせて考え直していくときに「レジリエンス」という言葉が使われたと思います。やまだ先生のお話にも出てきましたが、これはリカバリー（回復）とは違います。

統計的な調査によると、自然災害のような大規模事件があっても、三分の一は複雑性悲嘆などの専門的ケアを必要とする悲しみを体験しますが、三分の二近くはそういう専門的なケアを受けなくても何とか頑張りとおしていくようです。そこで、その生きる力はどこから来たのかということを考えるわけです。

レジリエンスは、工学とか、海洋生態学とか、経済学や社会学などのさまざまな分野で使われる概念で、それぞれの分野で若干ニュアンスが違いますが、今回は個人の心理学的な側面からの研究に焦点を当て、二〇〇四年のBonannoさんの論文を中心に、いくつかの視点を紹介したいと思います。

レジリエンスの重要な構成因子としては、まず自尊心、そして楽観的にありのままを見つめられる力があります。それから、信仰心。レジリエンスが働き出すためにはスピリチュアリティが大切だということです。

そのためには外的因子として、寄り添ってくれる

他者の存在が必要です。やまだ先生の絵の中で、おねしょをしてしまったというあの絵が、すごくいいなと思っております。

こうした研究の背景にはフロイトの対象喪失理論がありますが、構成主義の方やナラティブ系の理論を拝見していますとフロイトを非常に過小評価しており、本当に一次資料を読んだのかという気持ちがあります。『悲哀とメランコリー』という一九一七年の論文をきっちり読んでほしいと思います。

その冒頭でフロイトが明言していることは、一般的な悲しみと病的なうつ病の分岐点は何かということです。それをフロイトは、「妄想的に処罰を期待するほどになる自我感情の低下」であると述べています。そして、患者さんのナラティブに傾聴する中でフロイトが見つけ出したことは、患者さんは本当は死んだ相手を責めたいのだけれど、そんなことをすると祟られるのが怖いので、自分を責めてしまうという攻撃の逆転が起こっているということです。この発見は後に死の本能への洞察として展開してゆきます。

この攻撃の逆転、サバイバーズ・ギルトが典型的ですけれども、それにいかに寄り添って、傾聴して、受容して、その人の中で優しさや新しい価値観が生まれてくるのをサポートするかがグリーフケアのポイントだということになります。

意味に関しても、フロイトはこの論文の中で、「自我感情が低下していると、外的に誰を失ったのかは分かっても、内的に誰を失ったのかはわからない」ということを指摘しています。こころの中の空虚さです。この自我感情の低下が癒えれば、内的な空虚さが埋まっていく。その人が自分にとってどんな人だったのかという意味が見いだせるということです。

ね。ですから、グリーフ関係の方々にはフロイトの『悲哀とメランコリー』をきっちり読み直してほしいなと思います。

複雑性悲嘆

小此木啓吾さんは『対象喪失』の中で、フロイト自身がお父さんを失った悲しみをどう癒やしたかを二つのプロセスに分けて紹介しています。

一つは「転移の中の悲哀の仕事」で、信頼できる誰かにその悲しみの辛さを聞いてもらうことです。フロイトの場合はフリースでした。

そしてある程度癒えてきたら、今度は誰かの話を聞かせてもらう。傾聴させていただくことによって、相手がどういうプロセスを経て癒されていくのかを見守りながら、それに自分を重ね合わせて理解が深まるのだと言っています。

最新の悲嘆研究では、「統合された悲しみ」ということが言われます。何らかの理由で統合された状態に行き着けないので、悲しみがこんがらがって長引いてしまうのです。統合された悲しみを一言でいうと、意味が分かって泣き笑いできる状態です。

亡くなった人が自分にとってどんな内的意味を持っていたのかを見いだすことができること。これはナラティブの視点です。そのためには愛着に不可避な愛憎の問題に向かい合わせなければなりません。親密な関係は「好き」だけでは成り立ちません。憎しみが入り交じった複雑な思いを泣き笑いしながら言葉にすることができるところまで行くことが必要です。これはアンビバレンスを抱えるという視点です。そうすると、その人の中に亡くした人の新たな居場所ができます。悲しみは消えない、波のように行ったり来たりするけれども、その痛みを抱きとめて生

きていく力が湧いてきます。その人のいない新しい人生を生み出す勇気が生まれるということです。

こうしたグリーフの先端理論の背景には、喪失を理解するためには愛着をしつかり理解しなければいけないという共通理解があります。ボウルビイは、『母子関係の理論 I 愛着行動』の中で、最後にこういうことを言っています。

「ある人のパーソナリティが、どのように構造化されているかは、のちの逆境的な状況、とりわけ拒絶、離別、喪失の状況における反応の仕方を規定する最も重要なものである」。

喪失の悲しみに直面したときにどう対応できるか、レジリエントであるかどうかは、育てられ方、親子の問題、つまり親密さ、継続性、互恵性によるケアのクオリティーに大きく影響されるのではないかと思います。

そこで、子育て(チャイルド・ケア)、看取り(ターミナル・ケア)、悲しみの仕事への寄り添い(グリーフケア)がひとつながりになって循環するようなコミュニケーションを再構築してゆくことが新しい時代を切り開くために必要なコンセプトではないかと思っています。

複雑性悲嘆という概念から学ぶことができたのは、言葉に出せない悲しみは緊張を生み、身体化してさまざまな不定愁訴をつくり出すということです。こうした症状はうつ病とかPTSDとも重なり合って出てきます。

複雑性悲嘆の癒やしには言葉だけのセラピーはあまり効かないようです。声を出すとか、歌う、踊るとか、ヨガ、気功や太極拳、マッサージなどの身体的アプローチが有効のようです。それらに加えて「エクスプロージャー(暴露法)」と呼ばれるような、思い出す作業があればよいということです。

被災地を歩いていて気づいたことは、神楽とか太鼓などの伝統芸能や祭りを通して成される癒しがあつて、私たち日本人が過去の文化の中で祭りや伝統芸能によってトラウマを集団的にどう癒やしてきたのかをあらためて考え直す必要があるのではないかと思います。

そうした伝統の再構築の中にいかに「気づき(マインドフルネス)」の種まきをしてゆくかが問われます。PTSDの治療のプロセスでは、今ここの身体にいられるようになることが重要です。「自分の体で感じて大丈夫だ。どんなにつらくても、苦しくても、それは変わっていく。いつまでも、この状態のままではない」と思えることで時間が流れ出します。最新の脳科学的研究では、「マインドフルネス」と呼ばれる瞑想が、そうした回復過程で重要な役割を果たすことが明らかにされてきています。

幽霊の話に関連することですが、認知症のケアにおいてもせん妄というか、幻想にどう対応するかは大きな問題です。『バリデーション——認知症の人との超コミュニケーション法』というナオミ・フェイルさんの本が日本にも紹介されてきていますけれども、常識的な考えを脇に置いて、患者さんの言葉すなわちなラティブをそのまま受け取ってバリデート(その真価を認めて)いくと、患者の不安が和らいで異次元的なコミュニケーションが展開してゆきます。

幻想やせん妄などに託された象徴的な意味を読み取って、間主観的な存在性の根底にある、ユングの言葉では「集合的無意識」や「元型」にあたるところのすけれども、そうした象徴性に託された感情的なニーズに応えてゆくことを心がける大切さです。バリデーションは幽霊の話にも通じるのではないかと思います。

グリーンケアからの学びですが、自分を大切にできる以上に他者を大切にしようとする燃え尽きやすくなります。これは対人援助一般に通じることで、何も被災地だけではありません。自分を大切にしながら悲しむことができる力が、命を思いやり育む力となります。これは島蘭先生のお話に通じるのだと思います。フロイトが指摘した自我感情の低下、自分を大切にすることの意味ですね。

攻撃性の建設的な使い方を学ぶことも必要です。人に向ければいいものを、私たちは自分に向けて罪悪感を抱き、高じると自殺にまで追い込まれます。その罪悪感を思いやりに変えていくには、どうしたらいいかというテーマは子育てにも通じていく話です。原発事故のような人災に際しては、攻撃性の問題はさらに厳しく難しくなります。有意義な社会変革に向けて導かれることが必要になるのではないかと思います。

アンビバレンスのテーマは、「好きな気持ちと嫌いな気持ちの両方あっていいんだよ」というメッセージを上手に伝えてゆくことです。行方不明のような曖昧な喪失に対するケアの中では特に大切になります。好きでもあるし嫌いでもある。「ない」けれども「ある」。そうした新しい文法を自分の中に作っていくということです。

そして自分を知ることが自他を大切にすることにつながるような自己覚知を養っていくことが必要です。以上が、理論的なまとめです。

演者のみなさんへの質問

次に、こうした理論的な背景に基づいて、演者のみなさんに質問させていただきたいと思います。

高橋先生。お話ししてくださった臨床宗教師養成

のような営みの中で、医療との接点は具体的にどうされているのでしょうか？ たとえば、『サイコロジカル・ファーストエイド』の第二章には信仰や宗教的儀礼の重要性が説かれています。アメリカでは、チャプレンが病院や災害ケアにおいてしっかりとした役割を果たしているようですが、それを日本的にどう構築しようと考えておられるのでしょうか。

鈴木先生。私もサザンの桑田さんが好きなのですが、遺体安置所が祝祭空間に変わったということ、これは悲しみが癒えていくプロセスで泣き笑いできることの大切さを端的に表現してくれているのではないかと思います。統合された悲しみへの移行における重要な通過点です。そうした祝祭的な空間、あるいは体験があったからこそ、よい思い出が語り出せるのではないかと思います。そうでないと、「よい思い出に浸ってしまったら、死んだ人に申しわけない」「みたいな気持ちになつてしまします。その新しい祝祭空間をどう構築していくか、いまの宗教者に課されたテーマかもしれません。そういう視点からもう少しお話を聞かせていただければと思います。

やまだ先生。負を転換するビジュアル・ナラティブのところ、虐待のリゾリユーションズ法から引かれてきましたけれども、なぜ喪失と虐待がつながってくるのでしょうか？ つまり、心理的な発達の問題と、依存、あるいは虐待パターンとの関係をちよつと説明していただければと思います。それは、おそらくウィニコットの言うような「思いやりの起源」とか、クラインの言う「抑うつ態勢」にも通じるもの、攻撃性の問題につながっていくのかなという気がします。なぜ喪失と虐待からのリカバリーがつながるのかをお話いただければと思います。

島蘭先生。質問というよりは、お願いです。悲嘆

研究に関するアメリカの構成主義やナラティブ研究者らは、どうしても私から見ると、フロイトの最初の研究論文をしつかり読まずにフロイト叩きをして、自分たちの優位性を主張しています。しかし、きちんと読めば、意味にしても、ナラティブにしても、フロイトはしつかりと最初の言及をしていると思います。そこらへんをしつかりと読み込み、グリーンフの基礎理論に組み込めるような研究者を育ててください。ありがとうございます。

鎌田 ありがとうございます。

討議

鎌田 いま、井上ウイマラさんから非常に的確に一人一人に対するコメントをしてもらい、最後に質問をしてもらいました。次に、金子さん、稲場さんの順番で、それぞれ倫理学、宗教社会学の立場からコメントしてもらって、その後、高橋さん、鈴木さん、やまださん、島蘭さんの順番で、質問に対しても答えてもらおうと思います。よろしくお願いします。

コメント

金子 昭

死者と共に生きる

天理大学の金子と申します。私の専門の倫理学は基本的に生きている人を対象にしておりますので、今回この幽霊の語りというテーマは手ごわくて、先生方のご発表を聞きながらも、何が自分にいえるのだろうか、と、ずつと考えていました。

じつは、先ほどの休憩時間の際、天理大学に以前

勤務されていた私の先輩の先生（臨床心理学の森岡正芳先生）にばったりお会いし、「先生、どうしたものでしょかね」と、ちょっと相談申し上げました。そうしたら、先生いわく、「もうすでに幽霊が出たんだから、もう何が出て大丈夫ですよ。安心して、何でもいいからしゃべってみたら」と励まされました。そういうわけでもないのですが、私は討論者として、問題提起の意味も込めて、好きなことを言わせていただきたいと思います。

和辻哲郎に『人間の学としての倫理学』という有名な著書がありますが、正確に言うところ、この標題の「人間」という言葉は「にんげん」でなく「じんかん」と言った方がいいと思います。つまり、人と人との間（じんかん）での関わりを扱うのが倫理学だというわけです。

その意味で、倫理学はこの世に生きている人を扱う、もはやこの世にいない、死んでいる人は扱わない。この倫理学の立場に対抗するかのように、ある仏教研究者の有名な先生（末木文美士先生）が『反・仏教学——仏教VS.倫理』（ちくま学芸文庫）で挑戦的な見解を述べられています。仏教（宗教）は倫理を超



金子昭氏

えたところの他者を扱う、その他者こそ死者なのだと。でも、その一方で、面白いもので、宗教倫理学という分野もあるんですね。私も、その宗教倫理学会の会員ですが、宗教倫理学、これは当然、宗教の倫理学ですから、この世にもはやいない死者をも対象にします。

では、どう対象にするのかというのですが、これにはいろいろなやり方があると思います。生きてはいないけれども、亡くなった方には人格としての尊厳があるわけですから、私たちはお葬式的时候は故人に頭を下げるわけです。そういう自然な敬意というところから実は、死者と共に生きるという形での宗教倫理学も始まると見ることもできるわけです。

ただし、宗教倫理学が死者を救済する方法を考えると、か、そういう、おこがましいことは、とても言えません。むしろ、いまだこの世にあって生きている私たちと共にある存在としての死者がいてこそ、私たちここに生きている人はみな、生きているわけで、そのような死者のことを考えることから、また考えることを通じて、生きている私たちが生きている者の生き方の問題として、それを自らへとフィードバックして考えていく。こういうかたちを取るかと思えます。つまり、死者と共に生きること、生きている私たちの生き方の問題に立ち戻ってくるわけです。

死者の問題は、なかなか倫理学や哲学の言葉で語りにくいところがあります。もし、それを語ることができるとしたら、私は文学の言葉ではないかと思えます。その意味で、島蘭先生が宮沢賢治を引用したのもよく分かります。

あるいは、鈴木先生や高橋先生が幽霊の語りのお話をされましたが、私はいま、そういう形での語りが被災地で行われているということを知っていて、松谷

みよ子という民話学者の収集された『日本の民話』に出てくる幽霊の語りパターンがとても似ているように思いました。東日本大震災における幽霊の語りも、もしかしたら同じようなかたちで民話として定着していくようなお話なのかなというふうに聞かせてもらったわけです。

幽霊が実在するかどうかはともかくとしまして、とにかく、この世のものではない何かが、この世に現れて、私たち生きている人のところをかき乱してしまう現象が起きているということです。ですから、そうした存在は然るべき人（宗教者）によって収まるところに収まっていたことを目指しているのではないだろうか、井上先生のお話を聞いて思いました。

この収まるところに収まるということに関していえば、あるアイルランド文学者が、こんなことを言っていたのを聞いたことがあります。

アイルランドでも、小さい子どもや親しい人が亡くなったときに、残された人はとても悲しくて、つらい思いをしている。そういうときにどう慰めるかというと、そういう子どもたちや親しい人たちは、じつは妖精が向こうの世界に連れていってかれて、向こうの世界で楽しく暮らしていると言うわけです。

それを聞いて、子どもや親しい人に先立たれた人は安心する。そのためには妖精という存在を信じているということが前提になるわけですけども、もしかしたら宗教者の役割も、そこにあるような気が致しております。必ずしも職業として宗教をやっているなくても、そういうことについて感性のある人ならば、このような一種スピリチュアルな慰め方は誰でもできることではないだろうかと思うのです。

鈴木先生のご発表の中で「怪異の空間」という言

葉が出てきました。この空間が意味を変える。桑田佳祐の強烈なパワーによって、怪異の空間が祝祭空間に変わったというわけです。宗教の力でも、そのような意味の転換を行うことができるように思います。

私の祖父母は長崎市で、新宗教（天理教）の信者になりました。そのとき彼らが帰依した教会が、じつはキリシタンや犯罪人の獄門場所の跡に建っています。そこはもともとは海に面した崖になっていて、この崖から海に突き落したり、十字架に架けて火あぶりにしたりしたという、大変おぞましい場所でもう誰も近寄らないし、土地としてもまったく売れませんでした。そういうところを、その教会をつくった人はわざわざ買ったわけです。

その教会は今も同じその場所に天理教肥長大教会として現存しています。宗教は、そういう負を正に意味転換する力を持っている。しかしあえて私は言うのですが、じつは同時に、それによって何か大事なものを失わせてしまったのかもしれない。そういう逆説的な思いも一方でするんですね。

宗教者の言葉や言説、あるいは行動というものも、実は宗教者が思っている以上に非常に力があるけれど、その場を間違えてはいけません。場を間違えると、「（宗教者による）こころのケアは要りません」というような事態になるのが、その典型的なことです。

私は倫理学、哲学的人間学というものを勉強していますので、そういう立場から、もう少し逆説的なことを三点ばかり言っておきたいと思います。

まず第一点です。やまだようこ先生のお話の中で気がついたことですが、自然災害からのゆるやかな立ち直りという物語自体がなにか日本人のメンタリティーとして受容しやすい余地があるのではないかと思います。もし、これが人為的な悪質事故とか、

悪意ある事件だったら、どうなんだろうかと。よく聞かれる言葉に、「もう故人は戻ってこないけども、加害者が一つでも謝罪の言葉を言ってくれば癒やされるのに」というのがあります。

それに関連して、やまだ先生は「ないけれども」「ある」ということをおっしゃいました。それは私も、非常にここを打つお話として聞かせてもらったのですが、でも待てよ、宗教の立場からすると、特に仏教の無常観ということを考えると、「ある」けれども「ない」と見るのが本来の見かたではないだろうか。「ある」けれども「ない」という生き方があるとするれば、それはいいけど、「ない」けれども「ある」という生き方に対して、何をどう言えるのか。やまだ先生には、これを整理して説明いただければと思っています。

語りとは何なのだろう

第二点です。やまだ先生のお話の中で「語る」ということが出てきました。語ることは大事だけれども、無理やり語らせるとか、告白させるということとは問題だと。私もそのとおりだと思います。

忘れないけれども、その後の人生の中で意味が組み換えられて昇華されていく。そこでの「思い出す」とか、「忘れる」とか、「語る」とか、「語らない」というのは、その人にとって固有な自然なこころの動きだと思います。それをどこまで心理療法として尊重できるものでしょうか。忘れたいと思えば思うほど、忘れられないのが人間です。忘れたくないと思っても、おのずと忘れてしまうこともあるわけです。

風化させてはいけないということをよく聞きます。でも、私のように関西に住んでいて、阪神大震災の記憶がずっと心に残って離れない者にとっては、

3・11の東日本大震災を強調すればするほど、逆に相対的に阪神大震災のことが語られなくなってしまうということにある種の苛立たしさを感じます。

こうしたことは、年配の方にとっては八月一日の終戦記念日とか、原爆忌のことかがあると思います。つまり、あることが語られることによって、別なあることが語られなくなってしまうという。このところで、いったい語りとは何なのだろうという疑問が起ってくるわけです。

私は、そういうことをあれこれ考えてみると、人間には覚えて忘れないことも大事だけれど、人間にはそれぞれに思い出したり忘れたりする権利もあるし、思い出されたり忘れられたりする権利も、もしかしたらあるのではないかと思います。権利という言葉は、ここではなじまないかもしれませんが、そういうようなことも、ふと脳裏によぎりました。

「ある」けれども「ない」と言つ宗教者

三点目です。最後に島蘭先生のお話で、震災の語りの中に、ここでは特に問題にしなかったけれども、原発被害の語りを入れたらどうなるかという問題提起がなされました。これは、とても大きな問題だと思います。

「語り」である以上、私はそれは「説明」ではないと思うんですね。だけれども、宗教学、民俗学、心理学、私がやっている哲学や倫理学も、「語り」のままを語れないという悔しさがあります。だれにでも分かるように普遍的に通じる言葉で説明しないといけないわけです。もし「学」という言葉が付くもので、そのような「語り」のままを語れるとしたら、文学ではなからうかと思えます。その意味で、島蘭先生が宮沢賢治の言葉を引かれたのだと思います。さて、最

後の逆説ですけども、ここという宗教者とは、どうも皆から好かれて歓迎されて尊敬される宗教者がイメージされていると思います。

しかし、「ない」けれども「ある」と思っている方に対して、「ある」けれども「ない」ということを言うような宗教者は、きつと嫌われるでしょう。嫌がられ軽蔑されるかもしれません。しかし、歓迎される耳あたりのよい言説を語ることばかりが宗教者の役割ではないと私は思います。

寄り添うとか、支援とか、こころのケアとか、これらはとても大事なことで、私も自分なりの仕方です。やろうとしているものではあるのですけれども、しかし、「ある」とばかり言っている人たち、あるいは、「ない」の「ある」と言っている人たちに対して、「ある」けれども「ない」のだと人々を叱ることもあつてよいのではないかとすれば、これを言える宗教者とは、いったいどういう存在なのだろうか。

本当の宗教者は、じつは普通の人からは嫌われ迫害されて、死んで何年、何十年、何百年もたつてから、ようやく真価が発見され認められて尊敬される、そういうところもあるのではないかと。それが「教祖」と呼ばれている宗教者ではないかと思ったりもします。

少し憎まれ口のようなコメントになってしまい、誠に申し訳ありません。私自身は、もつと素直な人間であると思っていますが……。それで最後に一言。

「3・11」という出来事は被災者にとって、亡くなった方の遺族にとってだけの大きな喪失体験ではなくて、これは会場にもお見えになっている関西大学の宗教学研究者の宮本太郎先生が言われたことですから、けれども、「3・11」のときに日本人が全員、皆、遺族になったのだ」ということが言えるということなんです。あの「3・11」の時、皆それぞれが、それぞれの仕方

でなにか決定的な喪失体験をしたのではないかと。そこからの語りを、「3・11」から三年目を迎えていく中で、どう語り直すことができるだろうか。今回は、そういう内容の非常に意義深いシンポジウムだったと思っております。

ちょっと長くなり、申し訳ございません。以上です。

鎌田 ありがとうございます。では、稲場さん。

コメント

稲場圭信

一人一人の状況に應じるグリーフケア

大阪大学の稲場と申します。もともと一〇分ということでしたが、時間が押しているようなのでポイントだけ話したいと思います。

まず、最初の高橋先生。心霊現象への宗教者の対応の中で私のこころに響いたのは、霊があるかどうかは、当然ながら学問として見るのができないので、取りあえず、そういう現象をいったん受け止めている、それが大事だと。そういう宗教者がいるというお話でした。あるかないかは問わずに受け止めるということですね。

次の鈴木岩弓先生の、怪異空間から祝祭空間への転換は、個人の思いは一人だけでは、やはり変えていくのは難しいのではないかと。そこに場を巻き込んで変えていく。逆に言えば、一人で、こころを立て替えていくのも、なかなか難しいのではないかと。いうことを感じました。

次に、やまだようこ先生。ナラティブ、負を転換する語りということがありました。その中でご指摘されたのが、欧米型の受容、対決、解決、回復という

モデルですね。こういう段階論を万人に当てはめてしまふ、短絡的にそれを元に対応してしまふのは、どうなのか、一人一人が違うと問題提起されました。私も被災地に何度も行かせていただいて、いろいろ宗教者のグリーフケア、寄り添いを見せていただきました。そういった中で感じたのは、やはり一人一人違って当たり前の中に対応していると。応病与薬という言葉があると思いますが、それぞれの状況、相手に応じて寄り添うということです。

PTSDとか、そういったこころの傷に寄り添うという災害時の取り組みは当然いまに始まったわけではなく、阪神・淡路大震災の前年に、確かアメリカ、サンフランシスコですかね、大地震があり、日本にも「PTSD」という言葉が入ってきて、阪神・淡路大震災で、そういったことが言われた。宗教者の方々の中には、いまでも一八年間ずっと寄り添い支援を続けている方がいる。つまり、簡単に「こういうプロセスで、こういう段階だから、はい、終わり」ではなく、一人一人の状況に應じているというのが、宗教者のグリーフケアではないかと。

島蘭先生のグリーフケアの語りですけども、ここに、宗教には悲しみを力に変えていく、宗教は悲しみを力にする器であるということが、いろいろなところで問われています。まさに、これが宗教の本質という感じもします。こういったところが道徳を超えて人のこころを変えていく、立て替えさせ、人間観、世界観が変わり、生き方も変わっていくんだと。では、その転換は、どのようにして起きるのか。一人では難しいのではないかと。いうことが、やはり、ここでも問われてくる。

そういった中で、先ほど井上先生からレジリエンスということが紹介されました。そこで、やはり寄



稲場圭信氏

り添ってくれる他者の重要性ということですね。

丸ごとのケア

ここで一つ、最後に私が言いたいののは、震災後に私は「丸ごとのケア」ということを言っていました。こちらのケアはメディアでも使われました。ただ、やはり、こちらだけを切り取ったケアは成り立たない。また、段階モデルでのケアも危険があるという。また、やまだ先生のご指摘もありました。そういう中で、やはり寄り添うということですね。

これは「伴走者」という言葉も私は使ってきました。伴走者というと、目の不自由な伴走マラソンというものがあります。本当に相手のことを思って考えて一緒に走ることですね。

たとえば、コースの誘導のときに危険なところがあると思ったら、事前に、そこを知らせる。しかも伴走のマラソンは視覚障害者よりも前に出て引っぱってはいけません。横から、ちよつと控えめにいながら、でもタオルなどでつなぎながら一緒に走っている。そういうところですね。これは本当に、一人一人の状況を見ながらケアをしていくと

いうことだと思えます。時間をかけてやっていく。

被災地で、そういった宗教者の方々は私をよく見てくださいました。ある方は避難した先で、ある宗教者のカウンセラーに出会った。そのご婦人は津波でだんなさんを亡くしているんですね。ご主人が、ちよつと体が大きくて逃げられない。「おまえだけ逃げろ」と。それで、その家は流されてしまいました。そういった中で、そのご婦人はサバイバーズ・ギルト、自分だけが助かったのかと三週間、口がきけなかったのですが、宗教者が、お坊さんですけれども、寄り添って、少しずつ回復していった。こちらのケア、グリーンケアとはそのような実践と感じております。以上です。

鎌田 ありがとうございます。井上ウィマラさんの質問もありましたので、四人の発表者の方々に三分ぐらいを目安にお答えをさせていただきたいと思えます。では高橋さんから。

臨床宗教師と医療の連携

高橋 臨床宗教師と医療の連携のことを質問されました。これは、よく鈴木先生がおっしゃっていますけれども、日本中のすべての病院や施設に一人ずつ臨床宗教師が常駐しているような社会にするのが究極的な目標だと思います。

その前段階として、たとえば、病院で、もうすぐ亡くなるという方がいたときに、お医者さんが「誰か話に来てくれる人はいませんか」と言って問い合わせをよこしたら、臨床宗教師の研修を受けた誰かが派遣されていくとか、そういうような段階が考えられると思います。

そのためには、やはり、こういう研修を受けたり、勉強なさった方々が、自分のお寺や教会に戻って普

段の活動をしていく中で、「あそこの方なら、こういうときに話を聞いてくれる」というような連携体制のようなものが病院との間で築かれていくとか、この問題へのそういう答え方があるということが徐々に日本の社会に共有されていくとか、実績が蓄積されていくという中で、そういう雰囲気できていけばいいのではないかと考えております。

宗教者が、そこで何をするのかということ、今日の発表では、むしろ霊の問題は霊だけの問題ではないという面を強調しすぎてしまったような気がします。逆にも言えると思えます。

つまり、経済的な問題、社会的な問題、身体的な問題が原因であるとしても、それを霊の問題として表現する人がいたときに、それを霊の問題として受け止めるのが宗教者だということですね。

東北なら東北の宗教文化というものに非常に依存しているわけなので、表現されている文化的な語彙やイメージを、そのままのカタチで受け止められる宗教者が必要、あるいは、すごく有意義なのではないかと思えます。そういうことが認められていけば、医療や福祉の現場などでも、心のケアにおける宗教者の存在意義がだんだん認められていくのではないかと思います。取りあえず以上です。

鎌田 では、鈴木さん、お願いします。

宗教や芸能がもつ社会統合機能

鈴木 ウィマラさんからの質問は、祝祭空間によい思い出を残していくときに、宗教者に、いかにそういうものが託せられていくかというお話だったかと思えます。

これはウィマラさんご自身も少し言われた、伝統芸能の活用というところが一番分かりやすいのでは

ないかなと思うんです。つまり、先ほど私が自分自身の経験として、ナビを付けたのに何か違う道を行っちゃったという話をしましたけれど、あのときの雄勝の民俗芸能、雄勝法印神楽なんていうのは、まさにその例になると思います。

法印とは山伏という意味なんですね。山伏の人たちのところから始まった、そういう伝統的な芸能としての雄勝法印神楽が雄勝で行われていたのですが、当時の代表の方は津波で流され、そのほか、お面とか楽器など、いろいろ流されてしまったんです。

そうした神楽が復興したきっかけは、雄勝の復興市という市場への出演であったのです。地域の人たちから、市場を開催するときに、ぜひ法印神楽をやってくれと言われたということから始まったと私は伺っています。

つまり、地域の人にとってアイデンティティの根拠がお神楽のリズムであり、音であり、舞であったのです。お神楽を見て、「おらほの(自分たちの)文化」を音から、動きから、しっかり体の中に入れていくことが、自分たちが新たに生きていくための大きなきっかけになると言われ、たまたま一回やった。その経験から、それ以降ずっと、これはやらなければいけないという感じで、やられるようになったと伺っているんです。

神楽の社中の構成員は、すべての人が宗教者というわけではない。そういう意味で言うところ、「宗教者が」というところの先ほどのウイマラさんの言い方と、すっかりイコールではないかもしれないのですけれど、ある意味では宗教的な伝統芸能、そこまで広く持てば、宗教が人々を引っ張っていく大きなきっかけになっているのではないかという気がします。

一言おまけに言っておくと、桑田佳祐を褒めるわ

けではないですけど、彼があのとときにやろうとしたこと、すごくいろいろ考えているんですね。彼自身が言っているのは、この地域の人たちに対する一つのキーワードとして「ふるさと」を設定したんだそうですね。やっぱり故郷に対する思い、ふるさとということ、あの企画をつくれなにかということをやったそうですね。

さらに、『Let's Try Again』という曲を歌ったんですが、これを、最後の最後には大団円になるようなかたちで、みんなが歌うだけではなくて、観客も全部歌って、最後には風船を飛ばすシーンがあります。二万個の風船まで飛ばすようなかたちにして、アリーナを一つにしたということですね。

それで、すぐく思ったんだけど、人が集まるということとは力が出るな、楽しいなと思うと同時に、さまざまな情報の確認ができて、一丸となるということは素晴らしいことだと書いていらつしやいます。やっぱり、そういうところからも、宗教や芸能がもつ社会統合機能といったことが伺えるのではないかと思います。以上です。

鎌田 ありがとうございます。では、やまださん、お願いします。

文脈から切り離さないナラティヴ・アプローチ

やまだ はい。最初に井上先生から、喪失と虐待が、なぜつながるかというお話でした。

精神分析学、フロイトの対象喪失論、『悲哀とメランコリー』も、ボウルビイの『愛着と喪失』も、私は愛読書でして、大変すごい本だと思います。ただ、やっぱり精神分析学とナラティヴ・アプローチは根本的に違うところはあって、無意識の世界で抑圧されたものに直面して表に出す、なるべく、それを言

語化していくというアプローチを精神分析学は取っていると思うんですね。

それから、マイナスの体験、抑圧されたものの、語れないもの、そういったマイナスのものに直面して、そのマイナスのものにとりつかれないで、できるだけそれを浮き上がらせていくというプロセスになるかと思うんです。

たぶん喪失も虐待も、ネガティブな体験に対するナラティヴ・アプローチというところで共通点があって、ネガティブなものに対して、直面して、それを切り離すとか、それと直面して、対決して、克服するというよりは、それを抱えながら、むしろ意味づけを豊かにしていくことによって、バージョンを変える、あるいは物語を変えるということですね。

物語を変えるときに、黒が白になるといような変え方ではなくて、先ほどお話したように、もつとほかのものを、いろいろな変え方があるわけですけども、物語をほんのちよつと変えるだけで、現在が少し好転するのではないかというアプローチになります。ただ過去のものを必ずしもすべて現在の中に取り入れなければいけないというよりは、むしろ現在から未来指向を考えることが、ナラティヴ・アプローチの特徴かなと思っています。

もう一つ、自然災害だからいいのだけれど、人為的な事件ならどうかというようなお話ですけど、それと同じようなことが言えます。

たとえば、人為的な事件の場合でも、ネガティブなものだったラポジに、暗闇で、どうしようもない世界の中から、ほんのちよつとだけでも光をつかむことができるかというような、そういった問いの中では共通するところもあります。

「ない」けれども「ある」というお話をしたので、「あ

る「けれど」「ない」のが仏教の無常観の教えではないか、どちらが正しいのかという問いをいただきます。ナラティヴ・アプローチで私がお話したのは一つの例なんですね。先ほどのように、もう何もなくなってしまうた、どうしようもないというところで、何か、ほんの一筋でも「ある」ものを見つけたとき、その人が、ほんのちよつとだけ好転していくというお話の中の一例なわけです。

たぶん、ナラティヴ・アプローチと宗教学で基本的に違うところはどこかというところ、いま気づいたのですけれど、「ない」「けれど」「ある」なのか、「ある」「けれど」「ない」なのか、どっちなんだと抽象化して、文脈から切り離して普遍的な問いにしていけないということなんです。

普遍性は科学、学問が求めてきたことですが、そういった、ある種のユニバーサリティーとか、絶対的な真理というようなものを一回変えて、カッコに入れてみようというのがナラティヴ・アプローチなので、むしろ、ローカリティーとか、文脈とか、当事者性とか、いくつもの物語があるというところから出発するわけです。

「ない」「けれど」「ある」も、「ある」「けれど」「ない」もどちらも大切、真実は一つではなく、多様な物語があるというのがナラティヴ論の立場です。したがって、問いの立て方が違うというか、文脈から過度に一般化、抽象化して普遍的な真理や絶対的な真理を求めようとしてきたことに対して、大きなクエスチョンを出しているのがナラティヴ・アプローチの特徴だろうと思います。そこは宗教学の問いの立て方と違うところかもしれません。

たくさんいただいたのですけれど、もう一つ、丸ごとのケアですね。ここだけのケアではなく

おっしゃったところ、あるいは伴走者、寄り添い支援とおっしゃったところは、まさにそういうことです。

非常に長い時間をかけて、いますぐリカバリーするとか、こうしたら、よくなるというような処方箋を出すよりは、あるいは、ここらだけはいじればいいというふうには、ここらとは何か分らないのですけれど、ナラティヴ・アプローチは、ここらというものに対して大変、疑っているわけですが、そのすべてを治そうとか考えない。

要するに、文脈と言ったのは、ある種、そういった丸ごとのケアの一つの要因ですが、語りというものには必ずコンテクストがあつて、コンテクスト抜きで、あるものだけを取り出さない、コンテクストを含めて理解していくことが、丸ごとのケアのナラティヴ的な翻訳の一つかなと思っています。

鎌田 ありがとうございます。では、島蘭さん。

宗教が持っていた大きなもの

島蘭 三月二日でしたか、鈴木先生にお世話をいただいて、仙台の中にも山の方に折立、かなり激しい地すべりのようなかたちの被害地もあるんですね。そこから始めて、海岸の開上は大変な被害があったところですが、それから相馬市ぐらいまで行きましたね。その学校で死んでしまった子どもたちを思うための出来たての碑が立っている。

そこで二〇人、三〇人ぐらいですかね。

鈴木 バスで一緒にしたのは三〇人ほどで、亡くなった子どもは二人です。ただ、慰霊碑に名前が書かれているのは一人。

島蘭 亡くなった人は二人で、行ったのは三〇人ぐらいですね。記憶がどうあいまいで……。

そこで、やっぱり私は鎌田さんと友達でよかった

なと思うことがいろいろあるのですが、インドに行ったときもガンジーのお墓の前で『般若心経』を上げてくれたことがあるのですが、今回もみんなですばり『般若心経』をあげた。

私は『般若心経』を唱えられませんが、三〇人ぐらい、いろいろな宗教の方がいると半分以上の方が唱えられるので、共に祈るということは、こんなに大事ななことかと思つたんですね。

宗教は悲しみの入れ物だという感覚。その言葉の中に、そういうことが入っていると思うのですが、それは、体や感覚、全体が、そこへ入っていくようなこととして、悲しみがあつて、祈るということがあつて、と思うんです。

宗教者災害支援連絡会は、だいたい鎌田さんが京都から来てくださつて、東京で、もう十何回か会合を開いてありますが、最後にはやはりほら貝があつて、ほら貝を聞くと、ここが引き締まります。さつき鼻が止まったのは、もしかしたら、ほら貝のせいかもしれないですね。

鎌田 そのとおりです。

島蘭 そういう力があります。宗教の中には、そういう全感覚的なものがある。芸術、文化も、先ほどの物語もあるし、音楽もあるし、そういうものが入つていたと思います。いま、われわれが尊んでいる芸術は、歴史をさかのぼっていくと宗教的なものと重なっているものが非常に多いですね。そういう要素がいかに重要かを今回、すごく考えたと思います。

いまグリーンケアは理論が大切で、いろいろな訓練をします。先ほどロールプレイングのお話が出ていました。あるいは、実習をやる時にはそれなりに理論が必要で、「複雑性悲嘆」という言葉もしょつちゅう言われるわけですね。悲しみの中でこ

じれてしまう悲しみ。その、こじれた悲しみをどう解決していくかが目標と合体するわけです。

あるいは、レジリエンスとか、何か特殊な一種の専門用語が出てくる。それは大事だと井上ウィマラさんはおっしゃって、私は確かにそう思います。フロイト、しっかり読みたいし、小此木先生の本には多くの教えが入っていると思います。

しかし、それを、かつて宗教が持っていたような、そういう大きな入れ物につなげるような力も必要なのであろうと。一人一人のケアに当たる人が、あるいは災害について語る語り手、それはジャーナリストもいるし、学者もいるわけですが、それが、そういうことができるわけではないのだけれども、目標としてはそういう大きな、桑田佳祐がやったような祝祭も一つのそれですが、何かそういう大きなものに統合されていくようなことを、どこかに次元（ビジョン？）として持っているべきではないだろうか。

つまり、一つ一つのことを解決すると同時に、何かそういう形而上学的というのか、かつて宗教が持っていたような大きなものが必要とされているのではないだろうかと思うんですね。

いま福島では、まさにこじれているわけです。こじれているということで私も一部、戦ったりしております。そういうことは必要ですが、こじれている中で宗教が最後に目指すところは和解だと思うんです。和解、回復は何かビジョンになるんだと思うんですね。そういうものをどこかに持っているのが宗教だと思うのです。そういうことをわれわれは考えていきたいと思っています。

その中では、ある意味では、悲しいことは悲しいことのままであるし、忘れられないけれども泣き笑いになるようなことなんだと思いますね。そういう

ことを目指しながら、しかし、大きな、対立しているものを越えた次元というものをどこかに考えられるようなことを念頭に置く。語りの中にも、そういうものが表れることを願うというか、非常に漠然としています。そういうことが私の中にある「宗教的なもの」のビジョンです。

ですから、金子さんが言われた「歓迎される言葉だけが重要ではない」ということは、まさに、そのとおりだと思います。痛みや、こじれたものの中に入っていくって、その中で一緒に痛むような経験を通して、寄り添うとか、伴走ということの中には、そういうことも入ってくるんだらうと思います。

稲場さんの言われた「丸ごとのケア」は、かなり早い時期に稲場さんに、いや、丸ごとのケアはできないよと言ったんですね。いまでもそれと同じようなことで、丸ごとのケアってできるかしらと。

つまり、「何でも」のケアはいいけれど「丸ごと」は無理じゃないの、そこまで関わることはとてもできないのではないかと言いました。理念としてはすぐ分かるのだけれど、丸ごとというのは少し野心的過ぎるのではないかという印象を持っています。

それは逆に言うと、ケアとは、どこかで失敗の可能性というか、傷つけることをはらんでいるということ。これを常に意識しているということでもあるし、実際はこちらがケアされている、そういうことでもあるというニュアンスも含めたような表現ができるといいのではないかと考えております。

質疑応答

鎌田 ありがとうございます。時間は過ぎているの

ですが、少し時間をいただきます。

この震災の語りの問題は、何時間やっても語り尽くせない、語り残してしまうものの方が多くいるに、いろいろな問題を含んで複雑であると思いますし、その思いは無尽というか、多様で、深いものがありましたけれども、シンポジウムとしては、残念ながら区切りをつけなければなりません。

もしよろしければ最後に、司会者としての一存ですが、男性の方、女性の方の質問ないしご意見を受けたいと思います。できたら女性の方から先に、続いて男性の方というふうにして、最後に私が結びの言葉を言って締めたいと思いますがいかがでしょうか。女性の方で、質問、感想でもいいのですが、ごさいませんでしょうか。答えにくいでしょうか。それでは男性の方で、いらつしやいますか。二名いらつしゃいますが、いつも語っていただいている方は、今回はパスしてもらってよろしいでしょうか。では後ろの方に。時間も押しているので、申し訳ありませんが一名ということにさせていただきます。

しっかりと悲しむ

会場1 ありがとうございます。関西大学の宮本要太郎と申します。今日は非常に大きな課題を与えられたような気がしております。

先生方に、たくさん質問したいことがあるのですが、時間もありませんので、感想ということで述べさせていただきます。

特に島藺先生がおっしゃられたことの最後の方で、悲しみが力に変わっていくというか、その力とはどういう力かを考えたときに、井上先生が、悲しむことができる力が命を思いやり、育む力を育てるというようにことをおっしゃっていたと思います。

こういう、非常に大切なものを喪失したということから生まれる悲しみは、おそらく決してなくなるものではないと思います。それは、やまだ先生も、そういう悲しみの体験が物語を生み出すということをおっしゃっていたと記憶しております。

そういう、大切なものを失ったことは、それが大切だった人にとっては大変な痛みであり、苦しみであるわけですが、その大切であるということをしつかりと確認して、しつかりと悲しむということが、まず大切ではないか。しつかりと悲しむということは別の言い方をすれば、大切であったもの、失われたものと自分との関係をもう一度、きちんと物語として受け入れるということではないかと思うんです。しつかりと悲しむことができて初めて、悲しむことが力に転換していく。それも単に生きていく力ではなくて、よりよく生きていくという力に転換していくのではないか。やまだ先生のご著書の中で、そういう喪失の体験が自己物語を生み出して、それは必ず倫理的なものになるのだとおっしゃっていましたが、そのことと関係してくるんだと思います。ですから、そういう悲しみを内に秘めることで、稲場先生がおっしゃるような利他的な生き方というものも自然に生まれてくるのではないか、それを活性化する働きが宗教に内在化しているのではないかと考えさせていただきました。本当に今日はありがとうございました。

みんなが地球遺族になった

鎌田 ありがとうございます。いま感想を述べてくれました宮本太郎さんは関西大学の宗教学の教授をされていて、聖者伝、あるいは宗教的な物語を研究テーマに展開されてきたので、今日、それぞれの

発表者が話されたことは宮本さんにとっても非常に示唆するところや、考えさせるところがいろいろとあったのだと思います。私も発言したいことがたくさんあったのですが、今日は司会者ですので控えに控え、この最後の最後で本当は一時間ぐらい話したいところですけど、それを二分ぐらいで話します。

一つは、あの3・11後、みんなが遺族になった、日本人全体が遺族になったのではないかという点です。二〇一一年四月二三日、「3・11」のほぼ一カ月後、私たちNPO法人東京自由大学の催しとして東京中野のゼロホールで、「シャーマニズムの未来」と題するシンポジウムを行いました。

そのときに鶴岡真弓さんという、立命館大学の教授から多摩美術大学の教授になって、いま芸術人類学研究所の所長をされているケルト図像の第一人者の研究者がパネリストの一人として参加されました。彼女はご自身のどんなさんを亡くしていたようなのですが、茨城県の土浦という、あのあたりも地震で被害もあったところに住んでいました。震災による被災とパートナーの死と両方が重なっていたんですね。自分のパートナーを病気で亡くしたことで、その後、茨城県で被災したということがあって、非常に憔悴した状況の中で彼女は言っていました。「この3・11後、私たちは地球遺族になってしまった」と。つまり、原発の事故があった。それが非常に深刻な状況下にあったものですから、それを踏まえて、鶴岡真弓さんは、もう私たち、みんなが地球遺族になっていると言ったのです。

これは、その場にいた私たちにとって、非常に切実に響きました。ああ、そうだ、もう、そういう時代に確かになっている。これは、アメリカだとか、中国だとか、エジプトだとか、パースナルな地域性だ

けではなく、先ほどのグローバルに対する批判的な観点もありますけれど、同時に、もつと深いグローバル性に私たちは、いま行き着いてきている。こういうことを、特に原発事故は私たちに突き刺してきたものがあると思います。それが一点です。

芸術や芸能が果たす役割

それから、いま、ちやうど祇園祭が行われていますが、祇園祭は貞観大地震の一二日後に、祇園御霊会として貞観一年に始まったといわれています。そして、これは京都の町衆たちが一緒になってつくり上げてきた日本最大の祭りとも、日本最大の観光資源とも言えるようなものですね。

その祭りが痛みや悲しみや、そういうものを乗り越える、いまはもう本当に観光資源で、祝祭的な部分が非常に濃厚ですが、本当は病気であるとか苦悩であるとか、そういうものをどうやって御霊を鎮め祓って回復していくのかという希求に満ちた祭りでありました。それが一二〇〇年かかってこのような日本を代表する祭りになっている。

その祭りをサポートしているのは素戔嗚尊、牛頭天王です。八坂神社に祭られている神様は牛頭天王、素戔嗚尊です。その素戔嗚尊が日本におけるグリーンフケアの始まりを告げる神様です。

私は「神道ソングライター」として笑われながら歌っていますが、この神道ソングライターの親分はスサノヲなんです。どういうことかというところ、まず、このスサノヲこそがいろいろな災いや災害を引き起こして地球を危機に陥れた張本人でした。つまり、太陽の神である天照大神を天岩戸に引き籠らせて、あらゆる生命を奪ってしまうような状態にまで追い込んでいった張本人がこのスサノヲだったので

すから、地球最大の危機をもたらしたのはスサノヲといえます。その危機を脱した後、スサノヲは追放されて、出雲の地を放浪します。その出雲の出雲大社は今年六〇年に一度の式年遷宮ですが、出雲の地で八頭八尾の八岐大蛇を退治して、尾っぽから草薙の剣という剣を見いだし、自らは「我が心ですががし」、私のこころはすがすがしいと言って、「愛の言葉」を歌った桑田佳祐のように、「八雲立つ出雲八重垣妻籠みに八重垣作るその八重垣を」とわが国最初の歌を歌って、それが出雲の神楽の一番の大きいものとなった。石見神楽とか、神楽はスベクタクルな八岐大蛇退治の場面を最も売り物、アピール点にしているわけですね。

そのことを考えると、芸術というか歌は、和歌も含めて、歌うこと、祈ることが一体になって、私たちに回復していく力とチャンスを与えてくれるのだと思います。悲しみを受け止めながらも、生きていく力になっているものの一つは、間違いなく、芸術、歌、文学なのだと思います。それは宗教と密接に結びつきながらも、宗教から自由である。独立してもいる。鑑賞し得るものだ。そういう意味で、芸術や芸能が果たす役割は大きいと思います。

先ほど、高橋さんや鈴木さんや島蘭さんも言ってくれましたチラシの中に国際スピリチュアルケア学会の学術大会が九月に行われるという案内がありました。この中で私は「典礼長」という名誉ある、要するに祭り係を指名されました。祭りコーディネートのようなことをやれと言われて、石巻市雄勝町の雄勝法印神楽衆をお招きして、オープニング・レセプションのパーティのときに雄勝法印神楽の方々一〇名余りに法印神楽を舞っていただきます。そして、最後のファイナル・レセプションパーティのとき、

同じく宮城県で、直接的に被害は受けていませんけれども、白石市というところに住んでいる「幻創」という、男性と女性の二人組の太鼓の奏者がいますので、地元宮城県からその「幻創」グループに来ていただいて、その二人で、男女相和す太鼓で締め結びとしたいと思います。関心がある方がいらっしやいましたら、ぜひ九月の国際スピリチュアルケア学会にも来ていただければと思います。これもまた、芸能、とくに民俗芸能の力で悲しみを乗り越えていこうとする一つの試みかと考えています。今日は短い時間ではありましたが、とても内容の濃い問題提起があったと思います。

会場2 最後に突然すみません。天理の養徳社という出版社から来ました山形といいます。被災地で宮城、福島、いわき、このたび六回目に入ってまいりました。今日、こういう素晴らしい場にご縁をいただき寄せていただきました。最後に思いますことは、やはり、これだけの人数の人が、ここで時間を共に過ごしたわけです。時間というのは命だと思えます。こころの再生をねらった集まりですので、やはり最後に、亡くなった御霊、霊の方々に黙禱をささげさせていただきますのが意味があるのではないかなと思います。また、今後にもみなさまの胸の中で、この会が生きていつて、そこからまた何かの活動が起くるのではないかなと思います。突然の提案で申し訳ございません。

鎌田 ありがとうございます。冒頭で黙禱を捧げましたが、最後は私も法螺貝を吹いて結びたいと思っております。それでは、最後に法螺貝を吹いた後に、心を込めて黙禱を捧げて結びとしたいと思います。

(ほら貝吹奏。黙禱)

黙禱、終わります。それでは、今日の震災と語り

のシンポジウムをこれで終了させていただきます。発表してくださいました先生方、ありがとうございます。最後まで熱心にお聴きいただいたみなさま方、どうもありがとうございます。来年また、次の会を持ちたいと思います。それでは、これで終了させていただきます。

シンポジウムを終えて「こころの再生に向けて 震災と語り」シンポジウム報告

一昨日、東日本大震災関連プロジェクト「こころの再生に向けて」＋科研「身心変容技法の比較宗教学」他共催のシンポジウム「震災と語り」の案内をしました。昨日、七月九日、無事終了しましたので、簡単に報告します。

おかげさまで発表者を含め一四二名の参加を得、たいへん有意義なシンポジウムとなりました。

高橋原氏（東北大学准教授／宗教学）の発表「震災後の幽霊の語りと民俗——『心霊現象』への宗教者の対応」は、

1 宗教者にしかできないこと

2 「幽霊」の悩み

3 「心霊現象」の視角

4 心霊体験と宗教者の対応の諸相

5 考察

の順に進み、「宗教者にしかできない死者供養や除霊などの宗教的ケア」と「スピリチュアルケア」との違いや重なりに話が及び、この問題についての本格的な問題提起となったと思います。高橋氏は現在、

科研「東北被災地域における心霊体験の語りと宗教者による対応に関する宗教学」の研究代表者をしていますが、この問題をいっそう具体的かつ広く検証し、理論的にも考察を深めていくてくれるものと期待しています。

鈴木岩弓氏が事務局長を務める「心の相談室」室長であり緩和ケアの第一人者であった、昨年亡くなった医師の岡部健氏の〈宗教者は「死という闇に降りていくための道しるべ」〉(『あけぼの』二〇二二年一月)を示す役割がある」という言葉を引きつつ、「宗教的ケア」のありようを問いかける意義深いものでした。

続く鈴木岩弓氏(東北大学教授／宗教民俗学)の発表「震災後の幽霊の語りと民俗」は、

1 霊肉二元論と死後霊魂の存在のアンケート

2 相馬市で聞かれる「怪異現象」

3 遺体安置所だった「グランデ・21」で行われた九月一〇日の桑田圭祐「宮城ライブ——明日へのマーチ!!」

4 私の怪異経験とDr. Hikaruの怪異経験の順に進み、色のついた「幽霊」という言葉を使わずに、「怪異現象」というフレーズで考察を進め、遺体安置所で行われた桑田圭祐のライブの祝祭空間がもたらした力と機能と意味について考察され、興味深い内容でした。

続く、やまだようこ氏(京都大学名誉教授・立命館大学特別招聘教授／発達心理学)の「喪失の語り——負の体験から立ち直るナラティブ」と島蘭進氏(東京大学名誉教授・上智大学グリーンフケア研究所所長／宗教学)の「震災とグリーンフケアの語り——『悲嘆』に寄り添い生きる力を引き出す」は、「負の体験から立ち直り、負の体験を転換するナラティブ」のありよ

うと、日本における「グリーンフケア」研究の歩みとそこでの「宗教」の役割と意味(「宗教は悲しみを入れる器であり、悲しみを力に変える装置」が問われ、深く大きな問題を最新の研究状況から発せられました。

上記の四発表を踏まえて、井上ウィマラ氏(高野山大学教授／スピリチュアルケア学)、金子昭氏(天理大学教授／倫理学)、稲場圭信氏(大阪大学准教授／宗教社会学)がそれぞれの立場と観点からコメントされました。

いずれテープ起こしをして、議論の全容を公開します。その要点を紹介するのは省略しますが、「震災と語り」について、東日本大震災後の「幽霊の語り」「心霊現象」「怪異現象」「喪失の語り」「グリーンフケア」「スピリチュアルケア」「心のケア」について、宗教学・心理学・倫理学・哲学の各領域から本格的に迫った最初の試みではなかったかと思えます。

これも、これまでの三回のこころの未来研究センターでのシンポジウムと、本年三月二日開催の東北大学での「東日本大震災と宗教者・宗教学者」のシンポジウムや、島蘭進氏が代表の「宗教者災害支援連絡会・情報連絡会」などの地道な活動があったからできたことだと思っております。

本年六月に民俗学者の赤坂憲雄さんから聞いた話では、被災地の「幽霊現象」は、「幽霊だから怖いとか怖れる」という受け止めではなく、「幽霊であつても逢いたい、死者と語りたい」という、死者とのコミュニケーションや和解のプロセスだということでしたが、わたしもそうした面が強くなると思っております。

東北大学は国立大学法人として唯一、堀一郎氏以来の「民俗学」を入れた「宗教学」の伝統があり、そ

こに東日本大震災後に「実践宗教学講座」が寄附講座として始まり、「臨床宗教師」の研修が始まるという画期的な試みがなされています。この動向を応援しつつ、見守りたいと思います。東北大学の役割は大きく、重要なものがあると思います。

懇親会の席上で隣に座ったジャーナリストで『中外日報』編集局長で『苦縁——東日本大震災 寄り添う宗教者』(徳間書店、二〇一三年三月)の著者北村敏泰氏(京大出身)から、「語り」の問題を考えたときに避けて通れないのは「聞く・聴く」ことの問題ではないか、それをみなさんはどう考えているのか、と訊かれました。

深い「語り」が成立する場とは、よき「聴き手」がいる場と時であることはいまでもありませんので、北村さんが指摘してくださった点はとても重要であると思います。そこで、次回のシンポジウムでは、「聴くこと」をめぐる問題も取り上げていきたいと思えます。

さて、最後は、例年どおり、「くれない」での懇親会でしたが、ここでも「よき語り部と聴き部」が二〇名ほどもいたために、大変よき場と時間となり、とてもいい感じに盛り上がり、議論の第二ラウンドに花が咲きました。

仙台から来られた鈴木岩弓さんと高橋原さんを宿所の清風会館まで、京都の暑い暑い夜の底を案内するのは、何か「冥界遍歴」しているような、不思議な心持ちでした。残念ながら、「幽霊」に出会うことはありませんでしたが、お盆や祇園祭の時節でもあり、死者との語らいが身に迫る思いがしました。

取り急ぎ、ご報告まで。

二〇一三年七月一〇日

鎌田東二拝

〈こころ〉の多義性と多様性

青木三郎

筑波大学人文社会系教授／言語学

1 「こころ」の多義性

平成二五年夏に鎌田東二先生から日本語の「こころ」という語を世界の言葉に翻訳するとどうなるかという質問をいただいたことがきっかけとなり、多様な言語の専門家と協同でさまざまな研究プロジェクトを立ち上げた。「こころ」に関する表現をまとめて分析してみようというプロジェクトである。「こころ」は heart であり、mind であり、spirit であり、soul でもある。「こころ」の翻訳は非常にむずかしい。その理由は、「こころ」という語彙自体がもつ意味が多義的であり、かつ対応する他(多)言語における語彙も多義的であるからである。この壮大な多言語における意味の網の目を記述することではじめて「こころ」の多言語比較が可能となる。本稿はそのためのささやかな論考である。

多義性とは、一つの語が複数の意味を担う性質のことであるが、複数の意味間のネットワークをどのように解釈し、説明するかにより、さまざまな理論的立場が生まれる。大野晋は「こころ」に関して「は

じめは心臓とその鼓動を意味し、そこから、肉体に一つの場所を占める、あらゆる精神活動の主体と、その精神活動そのものを表す。」(大野晋編、二〇一一)と説明している。つまり「こころ」のもともとの意味は具体的なドキドキと鼓動する内臓であって、そこから精神活動という抽象的な産物を表すようになったという説明である。「こころ」は、人間に関しては、思慮・分別、情趣、予期、感情、思いやり、意志、望みなどの知情意、物事に関しては、本質、内情、内容、風情などを意味するようになる。こうして「こころ」の複雑な意味ネットワークが、内臓・人間(知情意)・事物(内容)の関係で記述されている。この記述の立場は、現代言語学の主流である認知言語学の立場とほぼ同一である。認知言語学では、人間が一般に有する認知能力²および言語能力³が基盤となり、人間はもともとの意味を拡張していく、と考えられている。もともとの意味は具体的で知覚可能な対象を指し、次第にメタファーやメトニミーという認識装置により、抽象的な意味を表すようになり、文法化が起こると説明される。

「こころ」の多義性を理解する上で問題になるの

は、起源的な意味である。大野のいう「はじめは心臓とその鼓動を意味し」というときの「はじめ」とはどのように理解されるべきであろうか。日本語では少なくとも文献学的には心臓の鼓動を表す「こころ」の用例がみあたらない。記紀・万葉集を通じて古代に見られるのは、「肝向かふこころ」「むらきものこころ(群肝の心)」という表現である。

(1) 大猪子が原。

大猪子が腹にある、

肝向かふ 心をだにか

相思はずあらむ(記紀歌謡六〇)

(2)

つのさはふ 石見の海の 言さへく 唐の崎

なる 海石にぞ 深海松生ふる 荒磯にぞ

玉藻は生ふる 玉藻なす 靡き寝し子を 深

海松の 深めて思へど さ寝し夜は 幾だも

あらず 延ふ蔦の 別れし来れば 肝向ふ

(3)

霞立つ 長き春日の 暮れにける わづきも

知らず むらきもの 心を痛み ぬえこ鳥

うら泣け居れば(……)(万葉集五)

- (4) むらきもの心碎けてかくばかり我が恋ふらく
を知らずかあるらむ(万葉集七二〇)

「こころ」は「きも」と向かいあう内臓であり、また「きも」の一つとして捉えられる内臓である。「きも」は現代語でも「きもをつぶす」「きもに銘じる」「きもがすわる」などの慣用表現から理解できるように、およそ生命の根元的な情動を湛える内臓である。琉球語では「きも」にあたるのが「ちむ」で実に多くの情動表現を形成するそうである。「ちむぐりさん」「きも・くるしい」、「ちむいちゃさん」「きも・痛い」、「ちむぢゅらさん」「きも・美しい」、「ちむにかかてい」「きも・かかる」等々。琉球語の「ちむ」は今も生き生きと使われ、情動と内臓が密接に関わっていることがうかがわれる。おそらく「ちむ」(「きも」)自体が情動なのであって、情動は「ちむ」なしにはあり得ないのだろうと思われる。それに対して日本語の「こころ」の用例には「きも」ほどの「内臓性」は見られない。

『古事記』に初めて現れるのは、「我がなせの命の上り来る由は、必ずうるわしき心ならじ。我が国を奪はむと欲ふにこそあれ」という「こころ」である。これは根の国より高天原に上る須佐之男命に対して、発せられる天照大神の言葉であるが、この言葉の現れる文脈に注意したい。この言葉が現れるのは須佐之男命が荒々しい勢いで高天原に昇天するという場面である。その勢いは「山川悉に動み、国土皆震りき」というすさまじさである。それを聞いた天照大神は、その行為を須佐之男命には「うるわしき心がない」、「すなわち「邪ない心」だからだと考える。「邪ない心」とは「我が国を奪はむと欲ふ」という思いのことである。この文脈では、須佐之男命の行為を国を奪おうという邪ない心の現れと見てい

ると言える。つまり「こころ」は「思い」とその「現れ」によってとらえられることのできるものである。いわば「こころ」は「思い」という種から成った「身」であって、「身」とは人のからだ全体で受けとめられるべきものであろう。特定の内臓に求められるものではなく、また「こころ」と「からだ」を二分することはできない。「こころ」はまさにさまざまに「身振り」となつて現れる。日本語の「こころ」は内臓的ではないが、きわめて身体的である。

『古事記』のような神話では、「山川悉に動み、国土皆震りき」という現象さえ、須佐之男命という神格の「身振り」であると捉えられる。「汝の心の清く明きは何して知らむ」という天照大神の問いに対して、「各うけひて子生まむ」といって物ざね(剣と勾玉)を互いに交換し、五男三女の神々を生むことになる。これが須佐之男命の「清く明き心」である。

「こころ」という日本語は多義的であるが、しかし「こころ」が「(内なる)思い」と「(外への)現れ」を結ぶ「身」であるというように関係論的に捉えるならば、「こころ」の図式は現代にいたるまではほぼ変わらず、むしろ「思い」の変化と多重性、「現れ」のさまと方法の多様性が「こころ」の多義性を生み出していると言えるだろう。

2 「こころ」の多様性

他の言語に目をむけて「こころ」を見てみよう。上でも見たように英語では mind、heart である。フランス語では heart は coeur に相当するが、mind に対応する語は、ない。あえていえば esprit (spirit) である。日本語の「こころ」は語源が不明であり、言語系統論的には、他の言語との関係が明確ではない

ので、「こころ」を他言語と比較することはできない。それに対して、比較言語学によって、印欧語族では印欧祖語まで遡ることができ、派生関係を知ることができる。

たとえば、ラテン語の「cor」は mens と cor である。mens は英語の mind に相当し、cor は heart に相当する。mens は印欧祖語の *men- (考え) に遡る。men- はサンスクリット語、ギリシア語、ラテン語、ゲルマン諸語、ロマンス諸語の語の中に語根として見いだされ、実に巨大な意味の世界を構築する。

古典ギリシア語では mn 語根にもつ語を派生させる。ギリシア語の mnēmē (記憶、思い出) は、英語の amnesia (失憶症) (記憶喪失) hypermnesia (記憶増進) などを派生させる。mania (偏執、狂) から Kleptomania (窃盗狂)、megalomania (誇大妄想狂)、nymphomania (虚言症) などが派生する。mantis (占い、予言) から necromancy (交霊術)、cartomancy (トランプ占い) などが派生する。

ラテン語の mens から mental (精神的)、mention (思い出させること、言及)、premonition (予感、前兆)、monition (注意、警告)、comment (commentary、comment、心にはたらきかけること) → 注解、解説、評言) などが英語の語彙を形成する。また mens はフランス語の mentir (信条に背く、偽る、うそをつく) を派生させ、またロマンス語諸語の副詞形態素である -ment を派生させる (heureuse + ment → heureusement 幸々に)。)

印欧祖語の *men- はサンスクリット語では manas となる。英語の mind とサンスクリット語の manas は語源を共有しているということが出来る。

heart に移ろう。この語は心臓を指すので、mind に比べて、内臓的である。この語は印欧祖語の

*kerd- (心臓) に遡る。*kerd- はギリシア語では kardia¹ ラテン語では cor² フランス語では coeur³ ドイツ語では Herz⁴ ロシア語では serdise⁵、サンスクリット語では hrdaya (フリダヤ) となる。どの語も「心臓」・「情動・心情の座」・「事物の中心・中核」という三つの意味をもつ点では共通している。たとえば、in the heart of the city⁶ au coeur de la ville (町の真ん中で) とつた表現における heart は centre とは意味が異なる。場所的に真ん中にあるだけではなく、町のもつとも賑やかな、重要性のある場所でなければならぬ。生命の最も重要な中心(心臓)、人間の精神活動の最も重要な場(心情の座)、そして事物の最も重要な、本質的な部分が heart なのである。

heart すなわち cor に関して、バーバラ・ウォーカー (一九八八) は神話的説明を行っている。

新石器時代のアジアには、カリア人の祖神にあたるケルあるいはカルという名の神秘的な女神がいた。ガリポリ半島にあったこの女神の都市は、「女神カル」の意のカルディア Cardia だった。kardia は「心臓」の意のギリシア語になり、cor は「心臓」をさすラテン語になった。両語とも、「世界の心臓」に相当する女神から派生していた。母系の血族関係を表す言葉にも、同じような音節が見られる。すなわち、ゲール語の cairdean は「親族」をさし、トルコ語の kardes は「同じ母親を持つ兄弟姉妹」の意味だった。ともあれ、女神コレーは、「世界の心臓」 Kardia ton kosmos になった。

(コレー (Kovrh) の項より引用)

神話的説明では、女神コレーはギリシア神話の地母

神デーメテルの「内なる霊魂」であり、ローマ神話のコレー (Core) あるいはケレース (Ceres) は cereals (穀物) をもたらす。母なる大地の心臓から豊穡がもたらされる、という Cor と Ceres を交差させた説明は非科学的・非合理的として退けることはできないだろう。

3 「こころ」や「こころ」

以上「こころ」の多義性と多様性について若干の考察をした。「こころ」も heart も mind も実に古いことばである。ある意味で使い古したことはである。しかし今後も継承し、新たに使っていくべき未来遺産であるともいえる。『小学館国語大辞典』を調べてみると、「こころ あくがる」「心 浅し」「心 急ぐ」「心 至る」「心 痛し」「心 浮く」「心 動く」等々、一〇〇以上の表現のあることを知る。現代に使用されている「こころ」の意味や、使い方、表現の productivity (生産性) を高める必要があるように思われる。『古事記』の時代から心を使って、ずっと表現してきたものに対して、現代語が持っている表現の力を高める方策を工夫する努力が求められている。

最後に、こころの問題は、現代においては、内臓と脳と心の関係をどう考えていくかに取り組むことが求められていることを指摘しておく。臓器移植と心的ケア、脳と身体の関係など、新たな「こころ観」が必要である。

注

1 参考までに夏目漱石『こころ』の翻訳タイトルを調べてみると、英語訳、ドイツ語訳、スペイン語訳、スウェーデン語訳、ラトビア語訳、ヘブライ語訳は Koloro をそのままタイ

トルに用いている。それに対して、イタリア語では Il cuore delle cose⁷ フランス語では Le Pauvre coeur des hommes⁸ アラビア語では Qulub al nas muahabab⁹ セルビア語では Dusad¹⁰ インドネシア語では Rahasia hati¹¹ ルーマニア語では Zbuciumul inimii¹² ブルガリア語では Sersise¹³ ロシア語では Serdise¹⁴ ポーランド語では Sedno rzeczy などと訳されている。

2 複数の対象を比較考量する能力、個別を一般化する範疇化能力、同一の対象を異なる観点から捉える差異化能力等を指す。

3 対象を言語によって象徴化し、表現する能力を指す。

4 りんけんバンドの「肝(ちむ)にかかてい」は鎌田東二氏のご教示による。

参考文献

大野晋編 (二〇一一) 『古典基礎語辞典』角川学芸出版
ウォーカー、バーバラ (一九八八) 『神話・伝承事典——失われた女神たちの復権』山下主一郎他共訳、大修館書店

ヘブライ語の *leb* (לב) をめぐって

高橋洋成

筑波大学人文社会系研究員／セム語、アフロ・アジア諸語研究

1 はじめに

ヘブライ語は時代差や地域差が大きいが、本稿は聖書ヘブライ語（いわゆる『旧約聖書』の言語）における「こころ」の使用例を中心として、古代イスラエルにおける人間観や宗教的な身体感覚について考察する。そこには現代の医療知識や日本の常識とは異なる点が多々見られるが、同時に共通点も少なくない。

ヘブライ語で一般に「こころ」と訳される語は *leb* もしくは *lebḥb* であり、解剖学的には「心臓」を指す。*leb* と *lebḥb* のどちらも男性名詞で、複数形はそれぞれ *libbōt*, *lebḥbōt* である。現代では *lebḥb* は古風な表現とされるものの、両者の意味の差はほとんどない。そのため、本稿ではこの二つの語をひとまとめに扱う。

2 『旧約聖書』における臓器

「こころ」と訳される *leb* / *lebḥb* は「心臓」に由来する。それゆえ、最初に『旧約聖書』における臓器の役割と、*leb* / *lebḥb* の位置づけを簡単に見ておきたい。

2-1 *leb* / *lebḥb*

「心臓」を意味し、ヘブライ語の属するセム語族に共通する語である（セム祖語 **libb*、アッカド語 *libbu*、アラビア語 *libb*、ゲエズ語 *labba*）（古代オリエント世界では最も重要な臓器とされ、精神活動全般を司る。この意味では現代的な「脳」に近い機能を持つと言えよう。*leb* / *lebḥb* は『旧約聖書』の中で合計八五八例使われているが、うち八一四例は人間のものとして現れ、動物にはほとんど用いられない）。

2-2 *kḥbeq*

「肝臓」を意味し、セム語族に共通する語根 **kḥd*

「重い、重要な」に由来する（セム祖語 **kabid*、アッカド語 *kabidu*、アラビア語 *kabīd*（ゲエズ語 *kaba*））。肝臓には *mr*（胆汁）を出す *mrer*（胆嚢）があるが、これらは語根 **mr*「苦い」に由来する。

古代メソポタミアでは神意を問うために肝臓占いが盛んに行われていた。たとえば、シユメル物語のルガルバンダ王子はやぎの肝臓によつて神託を受け、窮地を脱する。ところが、古代メソポタミアでの重要性とは裏腹に、ヘブライ語の *kḥbeq*（肝臓）は『旧約聖書』において一四例しか現れない。H・W・ヴォルフはこの点について、アッシリアやバビロニアなど諸外国の習慣をイスラエルに持ち込ませないための意図的な選択だと推測する（ヴォルフ、一九八三、一四四頁）。『旧約聖書』では肝臓よりも、次に挙げる腎臓が重要とされている。

2-3 *kilyot*

「腎臓」を意味し、セム語族に共通する語である（セム祖語 **kilyat*、アッカド語 *kalītu*、アラビア語 *kalyat*、ゲエズ語 *k'elit*）。古代メソポタミアでの使

用例はさほど多くないが、『旧約聖書』では三一例現れる(うち動物犠牲の文脈が一八例)。よく *leb* と対句をなし、「こころ」に対する「おもい」と訳されることもある。

沈黙の臓器と言われる *keḥeḏ* (肝臓) とは逆に、*kilyoṭ* (腎臓) は結石による強烈な痛みを伴うが、それは人を正しい道に戻すための神の懲らしめとされる (cf. 『エフ記』一六章一三節、『詩篇』七三篇二二節)。この点で饒舌な臓器とも言えよう。

2-4 *keṣeb* と *meṣim*

keṣeb は「体腔」すなわち肋骨の間の空洞を指す。転じて、その空間に納まっているもの、つまり「はらわた」および「胴体」を意味し、さらに「こころ」と同じように「内面」と訳されることもある。

meṣim は総称としての「はらわた」である。『旧約聖書』において、肺、胃、腸もしくは脳に対する固有の名称は見当たらない。すべての臓器は *meṣim* もしくは *keṣeb* と呼ばれる。

以上、『旧約聖書』における臓器について概観した。ほとんどの臓器は何らかの精神活動に関与していると言えるが、とりわけ *leb* の使用回数は突出している。

3 『旧約聖書』の生命観

前節では、臓器としての *leb* / *leḥeb* が、現代的な「脳」のように精神活動に大いに関与することに触れた。そのような *leb* / *leḥeb* の具体例を挙げる前に、人間の精神活動に関わる語について説明しておきたい。

『旧約聖書』の生命観にもつながるものであるが、

『創世記』は人間の創造を次のように記述する。

神なる主は土(アダム)の塵なる人(アダム)を形作り、その鼻に生ける *nišm* (いき) を吹き込んだ。すると人(アダム) は生ける *neḥeš* (のど) になった。(『創世記』二章七節)

ここから二つの語を取り上げたい。

3-1 *neḥeš*

セム語族に共通する語である(セム祖語 **napš-*、アッカド語 *napištu*、アラビア語 *nafs*、ゲエズ語 *nafs*)。通常「たましい、いのち」と訳されるが、おそらく語源は「のど」あるいは「呼吸」であり、「プシュー」という擬音に由来すると考えられる。そこから派生して「食欲、いのち、たましい、いきもの」さらに「人の存在、その人自身」という意味に発展していく。

3-2 *nišm* / *nišmu*

前述した『創世記』の記述では *nišm* 「息」が使われているが、*ruḥ* もほぼ同じ意味で用いられる。*ruḥ* はアッカド語を除く西セム語派に共通するものであり(アラビア語 *ruh* / *ruh*、ゲエズ語 *rah*、cf. アッカド語 *šarru*)、もともとの意味は「風」である。そこから「いき、呼吸」、転じて「霊」と訳される。

3-3 *neḥeš* と *ruḥ* の違い

neḥeš と *ruḥ* はどちらも呼吸に関わる語であるが、その違いは何であろうか。

「のど」が語源と思われる *neḥeš* は、よく *dam* 「血」や *bašar* 「肉」と結びついて使われる。いわば「いのち」を肉体的に表現したものである。

一方、本来「風」を意味する *ruḥ* は人知を超えた神の力であり、人の目に見えず、風となって災厄になることもある。そのような驚異的な力である *ruḥ* が人の鼻に入り、*neḥeš* (のど) に *ruḥ* (いき) が循環することで、人は「生きた *neḥeš*」となり、「もの」から「いきもの」になったのである。そして、「いきもの」の死は *ruḥ* が取り去られて神のもとに帰ることであり、「いき」を失った肉体は土の塵に帰る (cf. 『詩篇』一四六篇四節)。ところが、*neḥeš* は死んでもなお存在し続け、*šol* 「冥界」へ下って休む。この場合の *neḥeš* は、もはや語源としての「のど」ではなく、人の存在そのものを表している。

以上が『旧約聖書』に見られる死生観・生命観の概略である。これらを踏まえ、次節では *leb* / *leḥeb* の具体的な使用例を見ていく。

4 『旧約聖書』における *leb* の使用例

4-1 臓器としての *leb* と身体機能

「心臓」と訳される *leb* であるが、『旧約聖書』における *leb* は、現代的な生命維持器官としての「心臓」とは異なっている。そのことを示す好例が次の箇所である。

彼の *leb* は彼の *keṣeb* (体腔) の中で死に、彼は石になった。十日ほど経ち、主がナバルを打ったので、彼は死んだ。(『サムエル記上』二五章、三七―三八節)

ここではナバルという男の *leb* が死に、体が動かなくなった様子が描かれている。しかし、彼が「い

23 שְׁלֹש־מֵאוֹת כֶּסֶף וְחֹמֶשׁ הִלְפֵת שְׂמֵלֹתָ: וּלְאֲבֹי שְׁלַח
 בָּזֹאת עֲשֶׂהָ הַמָּרִים לְשָׂאִים מִטּוֹב מִצָּרִים וְעֹשֶׂר אֶתֵּנָה
 24 לְשֵׂאת בָר וְלֶחֶם וּמִזֵּן לְאֲבֹי לְדֶרֶךְ: וַיִּשְׁלַח אֶת־אֲחֵיו
 וְלִבְנֵי וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֶל־תְּרֹגְנֹן בְּדֶרֶךְ: וַיַּעֲלוּ מִמִּצְרָיִם כֹּה
 26 וַיָּבֹאוּ אֶרֶץ כְּנָעַן אֶל־יַעֲקֹב אֲבִיהֶם: וַיֹּדְרוּ לוֹ לֵאמֹר עֹד
 יוֹסֵף הִי וּבִי־הוּא מִשְׁלַב בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם וַיִּפְגַּע לִבּוֹ כִּי לֹא־
 27 הָאִמָּן לָדָם: וַיַּדְּבֵרוּ אֵלָיו אֶת כָּל־דִּבְרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר
 אֲלֵהֶם וַיֵּדָא אֶת־הַעֲנָלוֹת אֲשֶׁר־שְׁלַח יוֹסֵף לְשֵׂאת אֹתוֹ
 וַתְּחִי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם: וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל רַב עֹד־יוֹסֵף
 כִּי הִי אֵלֵכָה וְאַרְאֶנִּי בְּטָרֶם אֲמוֹת:

二千年以上受け継がれたヘブライ語の『旧約聖書』(創世記45章23-27節)。26節2行目にヘブライ語の「こころ」(כֹּה)、27節3行目に「いき、霊」(רוּחַ)が見える。

元気づける」という意味でよく使われる。飲み食い
 や精神的な安らぎによって *leḥ* の状態が良くなる
 と、人は自由に動けるようになり、適切な判断を下
 せるようになる。このような状態は「*leḥ* が広がる」
 とも表現される (cf. 『詩篇』一一九篇三二節)。

逆に、精神的な衝撃を受けて「*leḥ* が狭まる、冷た
 くなる」あるいは気が動転して「*qel*」が激しく鼓動
 する」とき、人は行動や判断の自由を失う (cf. 『エレ
 ミヤ書』四章一九節)。

次に挙げる箇所は、死んだと思っていた息子ヨセ
 フが生きており、しかもエジプトの宰相になってい
 ると聞かされたときの父ヤコブの動転する態と、安
 堵する様子を生き生きと描いている。

彼らは告げて言った。「ヨセフがまだ生きてお
 り、しかもエジプト全土の司です―」彼(ヤコブ)
 の *leḥ* は冷たくなった。彼らを信じられなかった
 からである。……ヨセフが彼を乗せるために寄
 こした車両を見たので、彼らの父ヤコブの *yirru*
 (いき、霊) が生き返った。(『創世記』四五章、二六―
 二七節)

4-2 「知る」を司る器官としての *leḥ*

前項で見たように、*leḥ* は身体機能に関与し、精
 神的な影響を強く受けるものである。*leḥ* に関わる
 精神活動については次に挙げる例が興味深い。ここ
 では「見る」を司る器官が目、「聞く」を司る器官が耳、
 そして「知る」を司る器官が *leḥ* だと見なされてい
 る。

知る *leḥ*、見る両目、聞く両耳を、主は彼らに与
 えなかった。今日もそうである。(『申命記』二九章

三節)

「知る」というのは *leḥ* に知識を蓄えることであ
 り、賢者は蓄えられた知識を自由に引き出すことが
 できる。

悟りの *leḥ* は知識を得、知恵の耳は知識を求める。

(『箴言』一八章一五節)

彼らは自分の *leḥ* から格言を引き出す。(『ヨブ記』
 八章一〇節)

一方、*leḥ* に知識が蓄えられていない愚者は思慮
 に欠ける。次の例は、愚者が子どもをしつけようと
 するとき、子どもに言い聞かせるよりも、体罰に走
 りがちだと警告する。

悟りの唇に知識はある。背中への杖は *leḥ* の不
 足。(『箴言』一〇章二三節)

4-3 知的活動としての *leḥ*

「知る」器官 *leḥ* に蓄えられた知識は、次のように
 応用される。

leḥ の上に置く (cf. 『イザヤ書』四二章二五節)

察知すること、気付くこと。

leḥ に刻む (cf. 『箴言』七章三節)

記憶し、悟ること。

leḥ の中にあるものをすべて行え (cf. 『サムエル記』
 上 一四章七節 a)

計画や意図。

leḥ を見出す (cf. 『サムエル記下』七章二七節)

決断すること。

きもの」として死んだ(呼吸を止めた)のは *leḥ* の死
 から十日後のことである。

このように、『旧約聖書』における *leḥ* は必ずしも
 呼吸の有無とは関係なく、肉体的な生命を維持する
 ものではない。むしろ次の例が示すように、*leḥ* は
 人の動きや感情に関与するものである。

起きてパンを食べ、あなたの *leḥ* を直しなさい。

(『列王記上』二二章七節)

「*leḥ*」を直す、強める」という表現は「機嫌を直す、

これらの例では *leb* が己の内にとどまっているが、次に挙げるのは *lei* が己の外に向けられる場合である。

lei を彼らの上に置く (c) 『サムエル記上』九章二〇節
相手に注意や意識を向けること。

とはいえ、*lei* が完全に己の外に出ていくと不利益がもたらされる。

lei が出ていく (c) 『創世記』四二章二八節

勇気がなくなり怖じ気づくこと。

lei を失う (c) 『ホセア書』七章二節
方向感覚や理解力を失うこと。

lei を盗む (c) 『創世記』三二章二〇節
相手の洞察力を奪い、騙すこと。

このように *leb* が己の内外を行き来することで、次第に *leb* は己を制御する良心や本心、いわば「もう一人の自分」を形成していく。たとえば、『エレミヤ書』三章一〇節は「全 *leb* の悔悛」と「嘘の悔悛」を対比させている。つまり、この二つの *leb* は「嘘」とは反対の「本心」であることを示している。このような「本心」は次のような役割を果たす。

ダビデの *leb* が自身を打った (c) 『サムエル記上』二四章六節

良心が己を責めること。

彼らは自分の *leb* の幻を語る (c) 『エレミヤ書』三三章一六節

己の願望、欲望（幻ではあるが、本心からの願いではある）。

神は自分の *lei* に言った (c) 『創世記』八章二二節
神の本心、意図、決意。神自身。

このように *lei* が「もう一人の自分」を形成しつつ知的活動の全般に深く関わるがゆえに、*lei* には柔軟さが必要とされる。

私は彼らに一つの *lei* を与え、彼らの *kenet* (体腔) の中に新たな *lei* (霊) を与える。石の *lei* を彼らの肉から取り除き、彼らに肉の *leb* を与える。(『エゼキエル書』一一章一九節)

肉の *leb* は「しなやかな *leb*」とも呼ばれ (c) 『歴代誌下』三四章二七節、洞察と *lei* (霊、賜物) に満ち、新たな行動を起こす原動力となる。反対に、石の *leb* あるいは「かたくなな *leb*」(c) 『出エジプト記』四章二二節は鈍感で人の言葉を受け入れない様子、精神的に死んでおり行動を起こせない態を表す。

4-4 *leb* はよいにあるか

次に挙げる例のように、解剖学的な意味での *leb* は胸の中にある。

イエフは手で弓を引き絞り、イエホラムの両腕の間を射たので、矢は *lei* から半分突き出た。(『列王記下』九章二四節)

いいでは *leb* が「両腕の間」、つまり胸の位置にあるとされている。「*lei*」を叩いて泣く」という例もあるが (c) 『ナホム書』二章八節、この *lei* は「胸」と訳

して良いだろう。

leb が胸の位置にあることから発展し、抽象的な位置を表すのに使われる。

大洋の *leb* に深く投げ込む (c) 『ヨナ書』二章四節
大海原のど真ん中。測り知れない深淵。
山は炎で燃え、天の *lei* まで (達していた) (『申命記』四章一一節)

人には達することのできない高さ。近寄り難いもの。

彼はまだテレビンの木の *lei* で生きていた (『サムエル記下』一八章一四節)

光の届かない奥の枝、木の芯。人の手の届かない場所。

こうして「奥にある場所」を示す定型表現 *be-lei* (〜の中に、中心に) が生まれる。この定型表現はセム語族に共通するものであり、たとえばアッカド語でも *ina libbi* (〜の中に) と言う。

さらに、*leb* は人の目に見えない本質を表すようになる。次に挙げる箇所は、成長し優れた身体を持つ兄たちではなく、年若いダビデを王にせよと神が命じる場面である。

人は目に見えるものを見るが、主は *qetleb* を見る。(『サムエル記上』一六章七節)

leb は人の内奥に隠れた本質である。ゆえに、相手の *lei* に寄り添うことは、相手の本質や秘密を共有するほどの深い交遊関係を表す。

どうして「私はお前を愛している」と言えるの

でしょう。あなたの *leb* が私と共にいないのに。
（『士師記』一六章一五節）

見よ、私はあなたと共にいる。あなたの *leb* の
ように。（『サムエル記上』一四章七節b）

5 おわりに

本稿における聖書ヘブライ語の *leb*（心臓、こころ）
についての考察をまとめる。

第一に、*leb* は生命活動よりも、人の身体活動と精
神活動を左右するものである。病、疲れ、感情など
によって *leb* の状態が悪くなると、体全体が動か
なくなる。

第二に、*leb* は「知る」を司る器官であり、そこ
には知識が蓄えられる。人は *leb* に蓄えられた知識に
よって判断を下す。それゆえ、*leb* が柔軟さを失っ
たり、*leb* 自体を失うようなことになれば、人は判
断を誤る。

第三に、*leb* は胸の中にあるが、そこは自分で
手の届かない体腔の内奥である。このことから *leb*
は中心や奥義といった意味を生み出す。

第四に、*leb* は良心や本心といった、いわば「自分
ですら手の届かない場所にいる、内なる自分」を形
成する。『旧約聖書』によれば、神は外見ではなく「内
なる人」を見て、その人の本質をはかる。それゆえ、
人は石の *leb* ではなく肉の *leb* を持ち、正しい知識
を蓄えて正しい判断を下すことが要求される。

『旧約聖書』における *leb* の使用回数が他の臓器
に比べ突出しており、しかも使用例の大多数が人間
のものを指している理由は、*leb* が人間の知的活動

に深く関わるものであり、とりわけ神との関係にお
いて重要な器官であると見なされたからであろう。

注

- 1 正確には、*leb* は五九九例（うちアラム語一例）、*lebby* は
二五九例（うちアラム語七例）である。これらのうち、
動物の *leb/lebby* を意味するのは五例にすぎない。また、「神
の *leb*」は二六例、「海の *leb*」は二例、「天の *leb*」は一例、「木
の *leb*」は一例。したがって、「人の *leb*」は八一四例である。
2 “Lugalbanda in the mountain cave” (Black et al.
2006, 11–21, esp. 20).

- 3 *ruh* は神から与えられる「いき」であるが、同時に、神
から特別な人間（預言者、指導者など）に与えられた知識や
知恵という意味もある。たとえば『民数記』十一章二五節に
は「モーセに与えた霊」の一部を七十人の長老に分け与える
場面が描かれている。

参考文献

- Black, J. A. et al (eds), *The Literature of Ancient Sumer*,
Oxford, 2006.
Clines, D. J. A., *Dictionary of Classical Hebrew (DCH)*, 8
vols., Leiden, 1993–2011.
Even-Shoshan, A., *Konkordancia le-Tanakh*, Jerusalem,
2007. (in Hebrew)
Ginsberg, H. L., “Lexicographical Notes,” *Supplements to*
Ietus Testamentum 16, 1997, 71–82.
Koehler, L. H. & W. Baumgartner, *The Hebrew and*
Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT), Leiden,
1994/2000.
H・W・ヴォルフ／大串元亮訳『旧約聖書の人間論』日本基
督教団出版局、一九八三年。
並木浩一『ヘブライズムの人間感覚——〈個〉と〈共同性〉
の弁証法』新教出版社、一九九七年。
M・A・ニブ／金井美彦訳『旧約聖書における生と死』R・
E・クレメント編／木田猷一・月本昭男監訳『古代イスラエ
ルの世界——社会学・人類学・政治学からの展望』リトン、
二〇〇二年、五五五–五八五頁。
橋本功・八木橋宏勇『聖書と比喩——メタファで旧約聖書の
世界を知る』慶応義塾大学出版会、二〇一二年。



2013年8月31日、石巻開成第Ⅱ仮設団地北集会所で開かれた「Symposium in Ishinomaki revive」(撮影：上林壮一郎氏)

His heart is full of joy which is drenched by the dance of peacock. The *ātma* cannot be in pain or joy but the heart is sympathetic with the outer world. The heart can be in pain with grief though experience. The anguish grows if someone loses his or her beloved one. Heart could touch, melt, bleed, burn, weaken and so on. What the human can go physically heart can also do empathically.

Through experience human is demystifying the vagueness of *ātman* and *Brahmā*. The search for certainty and peace seem dichotomous. *Baul*, the spiritual sect of Bengal looks world-rejecting asceticism and sacrifices establishment. Modern Bengali satisfies physical and emotional needs by redefining spirit, mind and heart. This redefinition is a delicate balance between empiricism and metaphysics. They are inheritably contradictory, nevertheless, important to understand Bengali mind.

Endnote:

- 1 Upanishads are not only oldest Hindu text but it is also oldest religious text among the major religions. For more Introduction of Muller, Max. Translates. 1965. *The Upanishads*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 2 *Baul* is synergetic religious cult in Bengal who searches for a spiritual journey to God by refusing existing religions. *Boul* religion is way of life and its philosophy passes through oral tradition from leader to disciples. For more please see Haq, Muhammad Enamul. 1975. *A history of Sufism in Bangla*. Asiatic Society: Dhaka.
- 3 Omar Khayyam is dated a Persian scientist and poet of a millennium go. In modern time he is known as poet than a scientist. Mevlana Rumi is thirteen century poet of Persian language. The concept of unity is so strong in Rumi's philosophy that he included every diverged religious identity.
- 4 According to Hindu text Lord Krishna came to this world as avatar with different form. In Greek mythology love affair with God and Goddess with human being is common. In Indian mythology Radha-Krishna is one of the rare love story between God and human being.
- 5 Rabindranath Tagore is the major poet both in India and Bangladesh. Tagore wrote national anthems for both India and Bangladesh. His family helped to establish Brahmo Samaj in Bengal.

Bibliography:

- Chittick, William C. 1983. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press.
- Fitzgerald, Edward. 1909. *Rubaiyat of Omar Khayyam*. London : Adam and Charles Black.
- Khan, Shamsuzzaman. 1987. *Folklore of Bangladesh V-1*. Dhaka: Bangla Academy. p. 257.
- Muller, Max. Translates. 1965. *The Upanishads*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nurbakhsh, Javad. 1999. The Key Feature of Sufism in the Early Islamic Period. In: Leonard Lewisohn. Ed. *The Heritage of Sufism*. Volume 1. Oxford: Oneworld Publications.
- Shah, Lalou. 1991. *Songs of Lalou Shah*. Translated by Abu Rushd. Dhaka : Bangla Academy.

for Lord *Krishna* at the bank of *Yamuna* for rendezvous. *Vhaisnava* sect pays as *Radha* to get blessing from Lord *Krishna*. All devoted human being are *Radha* who wish to get the blessing from God. In 16th century *Sri Chaitanya Mahaprabhu* propagated *Vhaisnava* school of thought where God is seen as more loving way. If we compare with Upanishads and later part of Hinduism such as *Vhaisnava* sect, we would find that Upanishads teaches more about formless God and emphasis on the unity of *Brahmā* and *ātma*. On the other hand, *Vhaisnava* sect, relatively a new sect, entertains idol worship. The reformist movement in Bengal renaissance during the first half of nineteenth century helped to create monotheistic religion *Brahmo Samaj* which professes the teaching of Upanishads. The relation between *Brahmā* and *ātma* reinvigorates in Bengal to modernize the spiritual identity but it often refers Upanishads. In Bangladesh *ātman* is perceived as the purest form of self which is related with the peace. For example, the *ātman* of John is in peace by the news the success of his exam. The *ātman* can be in peace by the worldly success. The self-development can be expressed as *ātman-vikāsa*. The *ātman* concept is being used more in visualized success than the spiritual connection in the modern time.

Remembering of Mind: A Worldly Approach of Experience

Mind (Sanskrit, *manas* मनस → Bengali, *mon*)

(Synonyms: Desire, sense, reflection, affection, thought, remembering, conscience, invention, intellect, inclination, intention, mood, perception, opinion, spirit or spiritual principle, breath or living soul which escapes)

In Bengali mind is not related with the etiquette like, 'please don't mind' rather is commonly refer to remembering something. Of course there are other synonyms of the word *manas* in Sanskrit with different implications. I will discuss the dominant uses of mind in Bengali.

From the synonyms I will select two words such as remembering and mood to discuss the modern common use of the word mind. First, to refer to remembering something the word *mon*. For example, can you remember (*mon*) where his home is? This means someone had an experience of visiting the home and s/he tries to remember it again. The second selection of mind is mood. For example, John feels distressed today. This is about the psychological state or wellbeing of a person. Majority of expression of mind is related with the psychosocial choices of individuals.

Responsive Heart: A Non-physical Entity of Human being

Heart (Sanskrit, *hṛdaya* हृदय → Bengali, *hṛdaya*)

(Synonyms: Soul, center of anything, best of anything, dearest or most secret part of anything, true or divine knowledge, belonging or corresponding to the interior)

In the daily uses in Bengali heart (*hṛdaya*) is the most sophisticated expression which is the essence of best. The spirit (*ātman*) is related to the metaphysical concept but heart (*hṛdaya*) does not refer God. *Hṛdayaa* belongs to human being and responsive to the gain and loss of the material world. As Rabindranath Tagore, Bengali poet and first Noble laureate in literature in Asia said in his song⁵.

‘My heart (*hṛdaya*) is dancing with the dance of peacock.’

traditions. The following is poem is about love affair between *ātma* and *Brahmā*.

I [*ātma*] didn't see him [*Brahmā*] even for a day
Close to my place is the mirror-city
Where lives this neighbor [*Brahmā*] of mine [*ātma*].
.....
He [*Brahmā*] and Lalon [*ātma*] are close neighbors
But between them [*Brahmā and ātma*] lies a wide gulf.
(Lalon 1991. p. 78)

Lalon Shah (1774-1890) is a *baul*² poet in Bengal and he is the most prominent practitioner of *Boul* Tradition (Khan 1987). This poem is about an impalpable relation between God and human being. Lalon and his God lives in a same neighborhood, nevertheless, they don't see each other. Lalon longs to see him. This love affair between human and God resembles to the ordinary relationship between man and women. Nevertheless, it is full of respect and affection with divine love. This liberal view of *Baul* on God is different than the major religions of Bengal such as Hinduism and Islam which are based on reward and punishment after death. Rather *Baul* finds human being as lover and God as beloved one and *ātma* is looking for rendezvous with God. This love affair is between human being and God has both Persian and Indian origins.

The Persian way of divine love has a folk connection and some scholar believes that *Sufism* is pre-Islamic tradition in Persia now in modern Iran (Nurbakhsh 1999). The divine love can achieved without any intermediary. This personal relation with God of *Sufi* continues so deep that the Sufis shows little interest to the invitation of Islam. Omar Khayyam and Mevlana Rumi are most celebrated Persian poets and they are poets of uncertainty³. Some believes that Khayyaam is agnostic and even though he practices mysticism (Fitzgerald 1909). This mysticism depends on Godness rather than God. On the other hand Rumi practices a 'practical and visionary approach to the unity of being' (Nurbakhsh 1999). In the following line Rumi says how love unites each and everything together.

God's wisdom in His destiny and decree has
made us lovers of one another
That foreordainment has paired all parts of the
world and set them in love with their mates
Each part of the world desires its mate, just like
amber and straw.
Heaven says to the earth, "Hallo! Thou drawest
me like iron to a magnet!"
(Chittick 1983:198)

Rumi professes the 'unity of among diversity' and suggest a pluralistic world through a personal experience. As a *Sufi* he surrenders himself in 'nothingness' and connect with God to reclaim his existence. The 'nothingness' is related to the Indian concept of *śūnya* which is translated as zero or void. It is hard to assess how much Indian has influence Persian civilization, nevertheless, the convergence of these civilizations has created a space for common approach of divine love.

In India, the divine love is symbolized through love affair of *Radha*, a worldly women and Lord *Krishna*⁴. *Radha* waits

第三章

The Convergence of Civilization through Language: Cultural and Religious Identities of Modern Bangladesh

Shakil Ahmed

Postdoctoral Research Fellow

Center for International, Comparative and Advanced Japanese Studies
University of Tsukuba

The aim of this write-up is to analyze the concept of spirit, mind and heart in the context of Bengali language, which is originated from Sanskrit. This analysis has two strands. Firstly, this essay will show what are the common synonyms of spirit, mind and heart in *Bengali* with English translation and secondly, etymology of these words in ancient and modern times. With this discussion we could get some idea about the South Asian interpretation of these words. The reason of choosing Bengali language to analysis these words is straightforward. First, Bengali is the second largest language (193 million speakers) after Hindi (260 million speakers) in the South Asia and it is the seventh largest language in the world.

Spirit of Spirituality: The Union of Indian and Persian Civilizations

Spirit (Sanskrit, *ātman* आत्मन् Bengali, *ātma*)

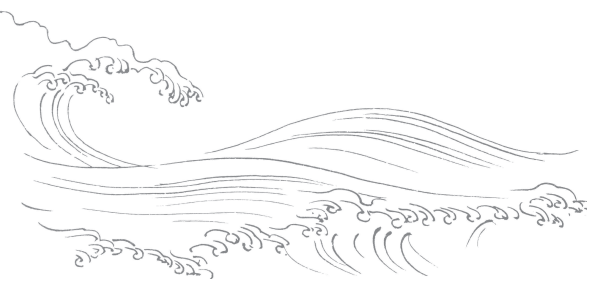
(Synonyms: Self, soul, alive, auto, breath, nature, character, granting breath or life)

There are two major ways to understand *ātman* in Sanskrit text. According to the oldest Hindu text Upanishad¹, there are two existences, Inner self and its relation with God. Self or *ātman* is the individual existence and God is the super-self or *Paramātmā*. In this earliest text (Upanishads), there is no difference between self and God. In that sense *ātman* can be translated as self which is the key to understand the knowledge in the metaphysical way.

Ātman is inseparable from God (*Brahmā* ब्रह्मा) *Ātman* is inner self and *Brahmā* is the Supreme Self. “*Ātman* is *Brahmā* and *Brahmā* is *ātman*” (Muller 1965). The highest knowledge can be transcended through a relationship between *Brahmā* and *ātman*.

In modern time, Bengali people are divided into two major religious camps, Hindus and Muslims. The ancient way of understanding of Sanskrit language goes well with the Hindu tradition and on the other hand Muslims are looking for the new vocabulary with Arabic and Persian languages. In Bangladesh, the blend with Hindu and Muslim traditions has made the Bengali language more diverse than ever.

In Arabic and Persian language *ruah* (*ātma*) is world for immortal being which has transcendental quality like *ātma*. Both *ātma* and *ruah* look for the inner peace of human being. In Sufism, a Persian way of mysticism, *ruhu* or *ātma* is the lover and she is in search of beloved one (God). *Ātman* concept has been blended in Bengali through Hindu and Persian



「モノ学・感覚価値研究会」とは？

「モノ学・感覚価値研究会」は、二〇〇六年四月二一日付けで、日本学術振興会科学研究費補助金交付に採択された「モノ学の構築—もののあはれから貫流する日本文明のモノ的創造力と感覚価値を検証する」を研究し、「モノ」と「感覚価値」をあらゆる角度と発想から考察し、表現してゆく。アヴァンギャルドな研究会です。

この研究会では、

1. 日本人が「モノ」をどのように捉え、「モノ」と心と体と命及び自然との関係をどう見てきたかを検証すると同時に、「カワイイ・カッコイイ・ワクワク・ドキドキ・こわい・すてき・おもしろい・たのしい」などの快美を表わす感覚価値形成のメカニズムを分析します。

2. 「モノ」が単なる「物」ではなく、ある靈性を帯びた「いのち」を持った存在であるという「モノ」の見方の中に、「モノ」と人間、自然と人間、道具や文明と人間との新しい関係の構築可能性があると考えます。

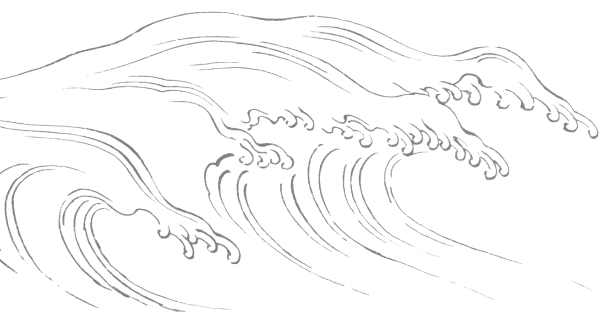
3. 二一世紀文明の創造には新しい人間認識と身体論と感覚論が必要であり、感覚基盤の深化と再編集なしに創造力の賦活と拡充はないでしょう。それゆえ、「モノ」の再布置化と人間の感覚能力の可能性と再編成を探ることは極めて重要な二一世紀的課題となるはずで

4. 人間の幸福と平和に結びつく「モノ」認識と「感覚価値」のありようを探りながら、認識における「世直し」と「心直し」をしていくのが本研究の大きな目的となります。

5. また、「モノ」と「感覚価値」を新しい表現に結びつけ、大胆な表現に取り組んでいきます。

モノ学・感覚価値研究会の中に「アート分科会」(世話人：近藤高弘・大西宏志)があり、現在も活動しています。

詳しくは、「モノ学・感覚価値研究会」のＨＰ：<http://mono-gaku.la.cococan.jp/>をご覧ください。



表紙作品

対馬・和多都美神社の海中鳥居 撮影：鎌田東二

編集後記

◆「3・11」後、わたしの中で崩れたモノは、祈りの言葉だった。自分にとってもっとも「聖なるモノ」が崩れた。その深層崩壊から立ち直れているか？ 拙著『歌と宗教——歌うこと。そして祈ること』(ポプラ新書)は、そのリハビリ過程の報告である。まだまだリハビリ中。(鎌田東二)

◆昨春秋、葉山神社の千葉秀司宮司にお会いし、雄勝法印神楽を見学した。葉山神社の社殿は海抜一五メートルの高台にあったが、天井まで届く大津波で全壊。社務所は流され、二キロ先の対岸で屋根が見つかったという。そんな中、千葉宮司はいち早く神楽の復興に尽力した。何度も同じような困難を乗り越えてきたに違いない雄勝法印神楽には畏怖さえ感じさせる力が漲っていた。(原章)

モノ学・感覚価値研究 第8号

発行日 平成二六年三月一三日

発行 京都大学こころの未来研究センター

モノ学・感覚価値研究会

〒606-8501

京都市左京区吉田下阿達町46

電話 075-753-6970 (代)

<http://homepage2.nifty.com/mono-gaku/>

編集 編集工房レイヴン 原章

デザイン 鷺草デザイン事務所 尾崎閑也

組版 マル工房 大西昇子

印刷 株式会社NPCコーポレーション