

Eco-Philosophy

Vol.10



TIEPh

Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy

東洋大学『「エコ・フィロソフィ」研究』第10号

contents

はじめに 山田利明	1
TIEPh 活動組織	3
2015 年度活動内容一覧	5
I TIEPh 第1ユニット 自然観探究ユニット	9
「動物とロックンロール——古川日出男の想像力——」 山本亮介	11
「南方熊楠とアンリ・ファーブル—キノコ図譜を軸とした対比の試み—」 田村義也	23
「那智山における超感覚的知覚現象—南方熊楠による記述と『ヒューマン・ パーソナリティ—』との比較を通じて—」 唐澤太輔	35
「唐代の筆記にみられる異界と夢境と音楽 —「霓裳羽衣」の成立物語をめぐって—」 王媛	53
「陽明学の近代化における身体の行方： 井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に」 野村英登	67
「精神疾患と創作行為：郭沫若の『女神』をめぐって」 横打理奈	75
II TIEPh 第3ユニット 環境デザインユニット	97
「フクシマ・レヴィジテッド」 河本英夫	99
「生命の異系——モンゴル」 河本英夫	109
「知的障害児・者への「身体介助」の意義の検討：身体介助から動作援助への転 換とコミュニケーション事態としての動作援助過程」 緒方登士雄	123

「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察 (2)」	武藤伸司	133
「舞踏とは何か」	和栗由紀夫	143
「舞踏譜考察」	和栗由紀夫	145
Disability as Lifeworld	IKEDA Yumi	161
The Significance of Views on Nature in Forming Views on Life and Death		
	IWASAKI Dai	173
III Summary		183

はじめに

TIEPh 代表 山田 利明

11 年間にわたって活動してきた本エコ・フィロソフィ学際研究イニシアティブ (TIEPh) は、今年度末をもって一応終了する。

もともとは、文部科学省学術振興調整費「戦略的研究拠点育成プロジェクト」として東京大学に設置された「サステナビリティ学連携研究機構 (IR3S) の哲学・思想面を担当する目的で、この研究機構に加えられたわけであるが、当時の状況は、二酸化炭素 CO₂ の増大に伴う温暖化が顕著になり、海面上昇や氷河の後退、気候変動やオゾン・ホールが発生など、地球環境の現状を大きく変えかねない現象が頻発していた (この状況は現在でも変わりはない)。その対応策として、CO₂ の排出規制を始めとしてエネルギー源の多様化など、化石燃料以外のエネルギー確保の方針が確立されてきた。

この間の状況を記せば、1997 年に京都議定書によって、参加各国の温暖化ガス排出量が定められ、国家間の排出量取引が認められて、ほぼ現在の国際基準が形成され始めた。

そうした中で、地球環境保全の取り組みとしてのサステナブル・サイエンス (持続可能的発展学) を目的としたこのプロジェクトは、大きな期待をもたれた。ただし、プロジェクト自体は、新素材や新エネルギーの開発研究ではなく、サステナビリティ学の教育と研究者の養成 (学位授与) を主体とするもので、併せて研究事例や開発の紹介等を行ってきた。5 年にわたる文部科学省の助成終了に際しての最終評価委員会では、TIEPh の研究活動が高く評価された。

このプロジェクトの加盟大学は、文部科学省の助成終了後も、プロジェクトとしての活動を継承するために、新たに一般社団法人「サステナブル・サイエンス・コンソーシアム (S.S.C.)」を設立して、従来通りの教育と学位授与を維持するための講座等の開設や講演会・シンポジウム等を開催している。TIEPh もその理事選出機関となっており、この 5 年間は「私立大学研究基盤形成事業」に採択されて、多くの研究者や地方公共団体、あるいは企業等参加のもとでのシンポジウム等を開催してきた。その成果は年報各巻に詳記されているのでここでは触れない。ただ、この 11 年間の活動を省みると、やはり東日本大震災の発生と復興に触れないわけにはいかない。

その年 3 月 20 日に予定したシンポジウムには、小池百合子元環境相を始め武内和彦国連大学副学長等多くの方々の講演・シンポジウム参加を予定していたが、原発事故や時差停電の影響などで中止のやむなきに至った。そして IR3S や S.S.C. の活動も震災復興や原発事故にかかわる再生可能エネルギー問題へと移っていった。ただし、わたしたちの研究は、復興計画や原発の是非に関わるものではなく、自然と人間の関わりを根底にもつものであった。それは災害をどのように解釈するのかという問題をも含む。その意味では哲学の本質を貫いたものと考えている。『別冊』に収めたゲオルグ・シュテンガー教授の講演にもそれが表れている。

理工系プロジェクトの中での文系研究のあり方、という問題を常に意識しながら、しかし独自の活動を続けられたのはそれも一つの成果であると思う。

この 11 年間の成果は、毎年刊行された『エコ・フィロソフィ研究』とその年度に開かれたシンポジウム・講演等を誌上に記録した『別冊』があり、さらに 5 冊に及ぶ論文集がある。いまそれらを見ながら、時の流れを実感している。

2016 年 2 月 9 日

TIEPh 活動組織

Toshiaki YAMADA	Professor, Environment Design Unit Project Representative	山田 利明 代表（センター長） 環境デザインユニット
Takashi OHSHIMA	Professor, Values and Behavior Unit	大島 尚 価値観・行動ユニット
Hideo KAWAMOTO	Professor, Environment Design Unit	河本 英夫 環境デザインユニット
Makio TAKEMURA	Professor, Nature Unit	竹村 牧男 自然観探究ユニット
Shin NAGAI	Professor, Nature Unit	永井 晋 自然観探究ユニット
Tsutomu SAGARA	Professor, Nature Unit	相楽 勉 自然観探求ユニット
Tahoko SAKAI	Associate Professor, Nature Unit	坂井 多穂子 自然観探究ユニット
Ryosuke YAMAMOTO	Associate Professor, Nature Unit	山本 亮介 自然観探究ユニット
Asako NOBUOKA	Associate Professor, Nature Unit	信岡 朝子 自然観探究ユニット
Kiyoshi ANDO	Professor, Values and Behavior Unit	安藤 清志 価値観・行動ユニット
Kazuya HORIKE	Professor, Values and Behavior Unit	堀毛 一也 価値観・行動ユニット
Kazunari YAMADA	Professor, Values and Behavior Unit	山田 一成 価値観・行動ユニット
Toshio OGATA	Professor, Environment Design Unit	緒方 登士雄 環境デザインユニット
Yuko KANEKO	Associate Professor, Environment Design Unit	金子 有子 環境デザインユニット
Ryo NISHIMURA	Research Fellow	西村 玲 客員研究員

Yoshiya TAMURA	Research Fellow	田村 義也 客員研究員
Taisuke KARASAWA	Research Fellow	唐澤 太輔 客員研究員
Yoshie HAYAKAWA	Research Fellow	早川 芳枝 客員研究員
WANG Yuan	Research Fellow	王 媛 客員研究員
Satoshi INAGAKI	Research Fellow	稲垣 諭 客員研究員
Shinji MUTO	Research Fellow	武藤 伸司 客員研究員
Dai IWASAKI	Research Associate	岩崎 大 研究助手
Hideto NOMURA	Research Supporter	野村 英登 研究支援者
Hayato MASUDA	Project Research Assistant (PRA)	増田 隼人 リサーチアシスタント

2015 年度活動内容一覧

※TIEPh 研究員は下線表記

5月

・ニュースレターNo.21 発行

・21日

TIEPh 主催 ワークショップ (環境デザインユニット)

「身体と環境」

登壇者：和栗由紀夫、ゲオルグ・シュテンガー、河本英夫

通訳：山口一郎

場所：東洋大学白山キャンパス 6号館文学部会議室

・30日

TIEPh 主催 シンポジウム (自然観探求ユニット)

「宋代の自然観」

講演：谷口高志、東英寿、周裕鍇

場所：東洋大学白山キャンパス 2号館スカイホール

7月

・29日

TIEPh 主催 研究会 (自然観探究ユニット、環境デザインユニット)

発表者：金子有子、山田利明、相楽勉

場所：東洋大学白山キャンパス 2号館第1会議室

8月

・24～28日

モンゴル国ウランバートル市周辺の都市環境および遊牧文化の自然観の調査
(自然観探求ユニット、環境デザインユニット)

9月

・16日

『エコ・ファンタジー—環境への感度を拡張するために』（春風社）刊行

編 著：山田利明、河本英夫、

著 者：岩崎大、武内和彦、住明正、鷺谷いづみ、安川雅紀、喜連川優、八木信行、石崎恵子、池上高志、相楽勉、田村義也、横打理奈、坂井多穂子、安斎利洋、野村英登、稲垣論、日野原圭、山口一郎、月成亮輔、池田由美

9～1月

・東洋大学の「全学総合授業」として「エコ・フィロソフィ入門」を開講

2015年度 全学総合IB『エコ・フィロソフィ入門』

講 師：河本英夫、松尾友矩、八木信行、山口一郎、金子有子、石崎恵子、相楽勉、山田利明、野村英登、大久保暢俊、大島尚、稲垣論、安斎利洋、岩崎大

10月

・ニュースレターNo.22 発行

・13日

TIEPh 主催 国際シンポジウム（環境デザインユニット）

「after our Fukushima」

登壇者：ゲオルグ・シュテンガー、ファビアン・ガーベルベルガー、河本英夫

通 訳：山口一郎

場 所：東洋大学白山キャンパス 6号館文学部会議室

11月

・14日

TIEPh 主催 特別講演（自然観探究ユニット）

「洞天思想と自然環境の問題」

講 演：土屋昌明

場 所：東洋大学白山キャンパス 2号館スカイホール

12月

・5日

TIEPh 主催 最終シンポジウム

「かおりの生態学」

司 会：山田利明

特別講演：高林純示

講演：坂井多穂子

特定質問者：金子有子

成果報告：河本英夫

場 所：東洋大学白山キャンパス 6号館 6203 教室

・16日

TIEPh 主催 即興ダンスワークショップ（環境デザインユニット）

「環境——人間の組織化」

講師：岩下徹

場 所：東洋大学白山キャンパス 8号館 125 記念ホール

・19日

TIEPh 主催 研究会（環境デザインユニット）

「第七回人間再生研究会」

特別講演：村山正宣

講演：河本英夫

症例研究：菊地豊、月成亮輔

講演司会：稲垣諭

場 所：東洋大学白山キャンパス 6号館 6209 教室

3月

・ニュースレターNo.23 発行

・「エコ・フィロソフィ」研究第10号、別冊第10号発行

・2日

活動報告会（評価委員会）

I –TIEPh 第 1 ユニット 自然観探求ユニット–

このユニットでは、自然観や宗教の多様性を吟味しつつ、東洋思想のもつ現代的意義を提示する活動が遂行されている。

我々は、文献研究を通して、仏教思想や中国思想にみられる東洋の伝統的な自然観の研究を探究してきたが、この数年はその成果を引き続き蓄積しながらも、現代社会との架橋となる近代の日本社会における自然観に関する研究に取り組んできた。その試みはさらに拡張され、日中の古典文学や現代文学における自然観を探究することで、より広汎なエコ・フィロソフィの展開可能性を明らかにした。また熊野をフィールドとして、南方熊楠の思想を日本の社会に位置づけたり、現代中国のフィールドワークを通して、風水思想を説く文献と現実の自然環境の関係性を分析したりしてきた。

もちろんこれらの新しい試みと平行して従来の文献研究も行っている。過去を顧みない態度は、未来において現在の我々に対する態度として返ってくる。一過性でない真にサステナブルなエコ・フィロソフィを次代に伝えていくには、その思想の中に如何に過去からの資産を継承するかという問題意識が必要である。

動物とロックンロール——古川日出男の想像力——

山本亮介（文学部）

キーワード：古川日出男、動物、音楽、ロックンロール、文学的想像力

1

私と動物——犬でも猫でも、あるいはハムスターでも象でもよい——がひとつの部屋にいて、そこに音楽が流れている。このとき、私とその動物は、同じ〈音楽〉を聞いているのだろうか。また、その音楽に合わせて口ずさむ私の隣で、動物は何やら鳴声を立てている。このとき、私とその動物は、同じ〈音楽〉を歌っているのだろうか。

さしあたって、前者の問いに話題をしぼろう。もとより、人間と動物では聴覚器官や可聴域に大きな違いがあり、当然ながら聴こえている〈音〉は異なっているはずだ。また仮に、諸種の実験によって、ある動物が音楽を弁別できることがわかったとしても、それを人間の音楽認知と〈同じ〉ものとするのは難しいだろう¹。

一方、そこで知覚された〈音〉は、物理的に同一である空気振動——現象の背後に想定される〈物自体〉と言うべきであろうか——をもとにしてしまうと、ひとまず考えることができる（さまざまな留保を要するのは言うまでもないが）。そもそも人間どうしであっても、たとえば〈同じ〉ヘヴィ・メタルの楽曲が、ある者には騒音としか聞こえず、別の者には心を震わせる音楽として享受される。あるいは、聴覚器官を持たない植物にさえ、〈同じ〉モーツァルトを聞かせて（＝〈同じ〉周波数の配列を浴びさせて）みたりもする。

音楽学（音響学）、認知科学、動物学、哲学ほか、さまざまな領域に渡る問題と言えるが、ここでは科学的、学問的論議はとりあえず措くことにし、音楽と動物存在を結ぶところに広がる、稀有な文学的想像力の例を取り上げてみたい。

小説家古川日出男は、人間の歴史に翻弄される軍用犬のドラマを描いた『ベルカ、吠えないのか』²をはじめ、人間社会に棲息する動物を主体化した作品を多く発表している³。波戸岡景太氏は、動物の生を表現した古川作品の特徴について、「人間が動物を観察する「動物文学」とは異なり、人間が動物社会に擬態すること——あるいは、動物が人間社会に擬態することを主題としてい

¹ 泉明宏「動物の“音楽”認知」（『言語』第33巻第6号、2004年6月）は、「ヒト以外の動物も作風の異なる楽曲の弁別ができると考えられる。しかし、そのような弁別がヒトと同じやり方でおこなわれているとは考えにくいであろう。」としている。

² 文藝春秋、2005年4月。

³ 古川作品に登場する動物の諸相については、池田雄一「古川日出男全著作解題 翻案、動物の声を聞き、襲撃せよ」（『文藝』第46巻第3号、2007年8月）を参照。

る」と評する⁴。また、ここでの「擬態」を、「人間と動物の境界を「線」ではなく「領域」とみなし、そこをまるごと占拠しようという、芸術的な企み」としたうえで、「古川日出男は一貫して、人間と動物のあいだに広がる境界領域に根城を築き、そこを己の「領土」とすることで、独自の文学空間を生み出してきた」と述べている⁵。

また、ミュージシャンとともに自作の朗読ライブもおこなう古川は、音楽との濃密な関わりを打ち出す作家であり⁶、独特のスピード感とリズムを持つその文体⁷をはじめ、音（楽）—聴覚にまつわる問題意識を作品の随所で示している。

「見るっていうのは目をつぶると消えるんですよ、匂いも臭い便所に入る時は鼻をふさぐでしょ、でも耳って意思ではふさげない。それは何かあるのかなあとと思って。」⁸——こうした聴覚活動の特性は、一般によく言われるところでもあるが、とりわけ冒頭の問いを惹起させるものと考えられる。視覚や嗅覚については、知覚主体と対象が同じ空間に存在することを、そのまま受容の成立とみなすわけにはいかない。視線を逸らしたり目をつぶったりすることで、それを見ないこと、息を止めたり口で呼吸したりすることで、それを嗅がないことが、ひとまず可能だと言えよう。一方、聴覚については、音現象と場を共有していること自体が、その受容を強く想定させる（諸々の留保条件はあるものの）。「耳というのは閉じないから——意思力で聴覚をシャットダウンするには相当な困難を伴う——音は一般に、「流せば入る」⁹とすることができる。音の知覚は、他に比べて強制的、受動的なものだと、一般的、直感的に捉えられるだろう。

とりわけ、手で耳を塞ぐことのない動物については、音現象とその知覚に関する特性が当てはめやすい。音に身を曝していることにおいて、人間と動物は同列にあると想定できる。ここから、同じ空間にいる人間と動物が〈同じ音（楽）〉を聞き、共有しているとの想像が働き出す¹⁰。

そうした想像は、文学上さまざまな方向性、可能性をもって表現されるように思うが、古川作品におけるその一例として、人間と動物の群像小説『MUSIC』¹¹を見ておきたい。ともに作品の中心的存在である、十三歳の少年「佑多」と灰色の天才猫「スタバ」は、「佑多」が「猫語」を求めて発見した口笛（「猫笛」）によって、意志の疎通ができるようになる¹²。さらに、「猫笛」の旋律（＝音

⁴ 『動物とは「誰」か？ 文学・詩学・社会学との対話』、水声社、2012年4月、113頁（傍点本文）。

⁵ 波戸岡前掲書、118頁。

⁶ たとえば、複数のミュージシャンとの対談を含む『フルカワヒデオスピークス！』（アルテスパブリッシング、2009年11月）を参照。

⁷ この点については、小沼純一「指／音のホケトウス あるいは、進化するオートマティズム」（『ユリイカ』第38巻第8号、2006年8月）が論じるところである。

⁸ 『フルカワヒデオスピークス！』、148頁。なお引用は、「ものを作る人に多いのは映画にはまって、映画が自分が作ろうとしている究極の形だみたいなの。それが俺の場合は音楽だって思ってた。」との発言に続くものである。

⁹ 古川日出男『小説のデーモンたち』（スイッチ・パブリッシング、2013年12月）、42頁。

¹⁰ 「うちにはほんとうに年をとった猫がいて、その猫がいちばん心地よさそうにするディスクが、AURORAの「Fjord」だ。それって、どういうことか」（古川）。『エスケイア日本版』（第23巻第7号、2009年7月）の特集「未来に伝えたい100のこと。」へ寄せた、音楽家井上薫に関するエッセイより。

¹¹ 新潮社、2010年4月。以下、引用頁は同書による（傍点などは本文表記にもとづく）。

¹² 古川は、最初の草稿で主人公の猫が人間の言葉を喋っていたのを、のちに書き直したと明かし、「それというのも、猫は喋らない、なぜなら猫だから、と思ったから。そして、あのスタバという猫が誕生した。それは人間

楽)は、ハーメルンの笛吹きのごとく、猫の群れを動かす力を持つ。そして「佑多」は、当初の「猫語の青山方言」をもとに、「猫語の東京の、都心用の共通語」の獲得を目指していく。

十三歳のからだそのものを楽器にして、音楽は奏でられた。ある一つの旋律が発せられるとほぼ同時に、そのオリジナル(の旋律)が双子になり、まれに三つ子に、五つ子にすらなる。遅れて出現した^{もの}旋律たちはオリジナルをいっせいに多音で追いながら、揺れる。追跡しながら、もちろん揺れた。それから、もちろん跳ねた。曲がった。振れた。たぶん自由の方角へ振れた。それが自由の響きだから。佑多とスタバの邂逅から生まれた——人の少年と人ではないものの雄の——、変声期の^{ブルー}憂鬱と^{ブルー}灰色の遭遇が誕生させたものだから。(…)だから、猫たちの心には響いた。体毛を撫でて、総身をつつみ、意識のすみずみに滲み入った。(106頁)

また、それは「旋律から形作られた感情の言語」であり、「もしも猫族が口笛を吹ける構造の口腔と口唇を有していたら、おおかた歌っただろう。吹き返しただろう。」(137頁)とされる。「自由の響き」としてある「旋律」(音楽)、その「感情の言語」の共有、共振に加えて、それを聞いた動物からのリアクション——動物もまた歌うこと——が想像の内に入ってくる。動物は人間と同じ音楽を聞いているだけでなく、同じ音楽を歌っている(歌おうとしている)のかもしれない……。このように作品には、本論冒頭に挙げた問いの後者も浮上している。

こういった無尽蔵の想像から、たとえば以下のような奇蹟の情景が創出される。ある夜、港区虎ノ門界隈の暗がり、コンピュータから鳴り響く音楽に乗せ、猫の群れが声をあげる。始めに、一匹の猫が捨てられたノートパソコンを偶然踏むと、音楽再生ソフトからロック調の曲、『ゴタンダ暴動』が鳴り出す。行き交う数匹の猫が、みな喉を鳴らして近づき、「コンピュータの演奏にすわとばかりに聞き惚れ、情景はいつきに猫の集会の様相を呈した」(170頁)。そこに現れた「佑多」は、猫を魅了するその音楽に、「響きの自由、自由の響き」(171頁)を聞き取る。「佑多」が「猫笛」で旋律をなぞると、猫たちは「呻き」、「唸り」、「うわ擦り」で応答する。『ゴタンダ暴動』は「なにやら猫の喜怒哀楽の、楽、じみた衝動」(171頁)を有しており、「佑多」指揮の「合唱会」に参加する猫たちは「算術級数的」に増えていった。——音楽と一体化した「自由」の情動に文字どおり共鳴する、「歌う猫たち」の姿が、このような祝祭的情景をもって描き出されている。

「佑多」は、すべての区内在住猫に働きかける「完璧なる港区標準口語」を習得する。それは、「言語にして音楽、猫笛にして猫語、自由な響きにして生命力」(218頁)と形容される。また、猫の群れの^大移動を率いる「佑多」の姿は、「人、という範疇を超越して、半人半音楽」(218頁)と語られもする。このとき「佑多」は、むろん〈半獣〉ならぬ〈半動物〉の様態にもあると考えてよ

中心主義の否定としての「動物の小説」ではなくて、ある意味で人間中心主義を維持しつつ、けれども主人公は猫である、といった物語へのシフトだった。この意味は大きいと思う。」と説明している(前掲『動物とは「誰」か?』、90頁)。

いだろう。ここには、波戸岡氏の言葉を借りるならば、「人間が動物社会」に、「動物が人間社会」に「擬態」することで、「人間と動物のあいだに広がる境界領域」を切り開く試みがある。

そのきっかけの一つとなっているのが、音楽にほかならない。人間存在を措いて想定不可能な〈音楽〉なるものを基点として、「人間と動物のあいだに広がる境界領域」へと想像の歩みを踏み入れること。この困難な志向の展開と可能性が、古川作品においてどのように現れているか、次節以降でさらに見ていきたい。

2

2005年刊行の『ロックンロール七部作』¹³は、二十世紀の各大陸を舞台に、ロックンロールにまつわる寓話を語った作品である。これを取り込む形で、2013年に大作『南無ロックンロール二十一部経』が刊行された¹⁴。この特異なタイトルは、音楽をめぐる思念の途方もない広がりを実証を示すものと言えよう。

本作品の構成は次のとおりである。短く付された「プロローグ」と「エピローグ」では、「一九九八年か九九年の朝」に、東京の地下鉄の中で、ある教団信者の「男」がテロを実行しようとしている。これにはさまれる形で、「第一の書」から「第七の書」までが並んでいる。それぞれの「書」は、「コーマW」、「浄土前夜」、「二十世紀」の三パートからなる。短いパートの「コーマW」では、病室で昏睡状態にある「彼女」へ向けて、「小説家の私」がロックンロールの物語を語ろうとしながら、音楽や宗教についての思索を示す。「浄土前夜」は、地獄の獄卒たちが侵攻する戦火の東京を舞台とし、十歳足らずの少女や「塾長」と呼ばれる老人の闘いに、輪廻転生を繰り返す「お前」が様々な姿で関わっていく。そして、『ロックンロール七部作』をリライトした「二十世紀」は、「コーマW」の「私」が語る物語のように配されている。

作品序言では、「20世紀と21世紀をまたいだ黙示録」の創出が、その目指すところとされている。

(…) 二十世紀が終わって二十一世紀になったのに、何一つシステムの検証もしなければ、二十世紀末に行われたことの清算もしなかったツケが回ってきている気がしたんです。それは他人のせいではなくて、自分にも明らかに責任はあることだから、そのツケを払う物語を書きたい。それで「ロックンロール十四部作」という、個人的にはオウム真理教を総括するものを作る以外にないと思って進んでいったんです。／(…) 自分が悟ることで善を為せると信じて、結果として圧倒的な悪を為した。だから同じように自分さえ悟れば世界がよくなる意識的無意識的に考え、同じ時代を生きた僕は、その問題を問わなくてはならないと思った。そし

¹³ 集英社、2005年11月。

¹⁴ 2013年5月、河出書房新社。以下、引用頁は同書による（傍点などは本文表記にもとづく）。発表の書誌的経緯については、同書末尾に記載がある。また、その書き直しの作業については、前掲『小説のデーモンたち』（162-171頁）に詳しく語られている。

てまさにその執筆の最中に二〇一一年三月十一日に来て、作品がもっと別なものになっていったんです。¹⁵

いまだ終わってはいない二十世紀の〈歴史〉を、その内側にある二十一世紀の〈現在〉に身を置きながら、「同じ時代を生きた」自分の「責任」として問いなおすこと（「ツケを払う物語」を書くこと）。それはまず、「オウム真理教を総括する」小説として具体化され、さらに東日本大震災と原発事故の発生により、「もっと別なもの」になったとされる（震災は福島県出身である古川の活動に強い影響を与えている）。佐々木敦氏は本作品の書評のなかで、古川が一貫して「物語＝歴史」と呼ばれる「敵」に立ち向かっているとし、「たとえば二〇一一年三月十一日、たとえば一九九五年三月二〇日、その日に起こった出来事は、後の世＝時間から顧みられるとき、たやすく「物語」になってしまう。偶然を必然と化する回路が、そこには働く。その強力な、抗い難い力に全身で立ち向かいながら、そのうえで尚かつ、それでもどうにかして自分自身の「物語」を語ろうとする（何故ならば、そうするしかないのだから）というパラドキシカルな離れ業、命懸けの試みのために、古川日出男は小説を書いている。」¹⁶と述べる。

自作解説にある「責任」の問題と呼応するように、たとえば、作品の記述において、語り手「私」や登場人物「昇る太陽」（教団信者となる小説家）と作者「古川日出男」とが混然一体になって現れる。こうしたメタフィクション的方法¹⁷は、「読者はこれが一種の畸形の「私小説」でもあったという事実に、ひたぶる震えざるを得ないだろう」¹⁸、「つまり古川は、自身の作品を組み込んで語り直すことで、歴史の業を自らの内部に取り込んでしまったのだ」¹⁹と評されるように、歴史と責任をめぐる現代文学上の課題への取り組みとして、注目に値するものである。

ただしここでは、読み手（評者）を「形容できない文章の塊を読んだ、そんな気分」のうちに「放心」させもする²⁰、この超大な問題作の全貌を論じることはできない。前節で提起した動物と音楽をめぐる問いの展開として、作品の一端を取り上げることになろう。ただし、ロックンロールと輪廻転生をイコールで結びつける「奇想」²¹を基軸に、作者自身をも含みこむ苛酷な偽史を黙示録的光景とともに紡ぎだし、不可逆に進んでいるかに見える人間の「物語＝歴史」を揺さぶろうとす

¹⁵ 「地獄的な、あるいは天上的なものをこの世にあらしめるために」（柴田元幸氏との対談、『文藝』第52巻第3号、2013年8月）。引用中の「ロックンロール十四部作」は、連載時のタイトルを指す。

¹⁶ 佐々木敦「変わっていく同じもの」（『新潮』第110巻第7号、2013年7月）。

¹⁷ 福永信「古川日出男が脳内で朗読ギグを敢行します」（『群像』第68巻第8号、2013年7月）は、小説全体の終わりが冒頭へと折り返されることで、「読者は、まだこの本の冒頭を読み始めたばかりの読者へと輪廻し、転生していく。いつまでも「終わり」のない、二十世紀の無間地獄がここにある。」と評している。

¹⁸ 佐々木前掲書評。

¹⁹ 倉本さおり「二十世紀にあった因果の連鎖に打ち克つための命懸けの物語」（『週刊金曜日』第21巻第23号、2013年6月21日）。

²⁰ 陣野俊史「ウィルスとしてのロックンロール」（『すばる』第35巻第7号、2013年7月）。

²¹ 「いったい何がロックンロールによって発動されたのか、について社会的な論述ではなく、奇想から回答する。そのための力技、一冊。」（湯浅学「何がロックンロールによって発動されたか」、『文學界』第67巻第8号、2013年8月）。

る作品の方向性は、本稿の論点と深く関連するところがある。

さて、『南無ロックンロール二十一部経』のメインとなる「浄土前夜」のパートは、半ば廃墟と化した東京で繰り広げられる、地獄の獄卒ほか諸勢力間の黙示録的闘争を舞台とする。そこでは、おそらく地下鉄テロの実行に関係した「男」、教団信者にして『ロックンロール七部作』の作者とおぼしき者が、動物その他の存在へ転生した果てに、それぞれの形で闘いに身を投げ出し、命を落としていく。そのうち最初の二つのエピソードは、以下のような内容である。

「第一の書 トウッティ・フルッティ三部経」の「浄土前夜 ここにはサウンドはありません」は、目覚めた「お前」（前世の記憶は断片的でおぼろげになっている）が、雄の白色レグホンである自分を認識していくところからはじまる。小学校の飼育小屋から校庭へ抜け出すと、歌のようなものを口ずさむ「少女」と出会う。

お前は僕は人間なんだと少女に伝えようとするがコ、コケとしか言えなかった。お前はどのように僕はきちんと発音ができないのかと戸惑うが、その恐慌から漏れる声すらコ、コケツとしか響かなかった。(…) お前は、ああ、やっぱり白いレグホンなのだと思って、僕はまだ思っているのかと反問した。しかし、反問する言葉を口に出したらコ、コ、コケと鳴ってしまうだろうと慄えた。(36頁)

動物が発する声を、転生した人間の言葉、思考の表れとみなす想像が、ここに働いていよう（これを逆転したところに、人間の音楽を動物の歌と捉える見方も生じるはずだ）。ただしあくまで鶏として餌を与えられた「お前」は、「少女」に飼われることになって数日を過ごす。「少女」は、「塾生」を率いる「塾長」とともに、「難民」たちの「保護区」を拠点として闘っているが、計画した作戦は失敗し、食料確保のラインを断たれてしまう。

三十一日め。あなたが泣いている。あなたが飢えている。僕の餌はない。三十二日め。あなたが焚火をしている。燃やせるものを盛んに燃やしている。そしてお前は、時機が来たのだと理解する。そしてお前は、飢えるのは一羽でいいし、一人であってはならないのだと判断する。その瞬間に、お前は^{いけにえ}犠牲の道を歩んでいる。(…) そして火中に身を投じた。お前は「食べられること」を求めたのだ。お前は灼熱にその身を焼かれながら、立派にときを作る。(55頁)

人間の業を背負って輪廻する「お前」 - 「僕」は、前世で果たせなかった自己犠牲に身を供することで、「あなた」への、世界への) 贖罪に向けた一步を踏み出す。こうした行動には、往々にして、祈り、念仏ほか、みずからを支える言葉の発声が伴うであろう。そして、ここで「お前」が作った「とき」の声(=祈り、念仏)は、「コケでもコッコーでもない」、「ア・ワップ・バップ・ア・ルン・バップ・ア・ラップ・バン・ブーン」であった(「それはリトル・リチャードの一九五五年の

ヒット曲『トゥッティ・フルッティ』の第一声と同じだ」、55頁)。「お前」の「驚くべき鶏鳴」は、そのようにして「ロックンロールを鳴らした」(56頁)と語られる。

「第二の書 ジョニー・B・グッド三部経」の「浄土前夜 いよいよ音声たちが武装します」では、アムール虎となった「お前」が、動物園で目覚める。外へ出た「お前」は、ヘリコプターからときおり投下される肉塊を食らい、また自分に語りかけてくる「牛頭」 - 「鬼」を食い殺す。その後、「鬼」の「狩り」を続けていると、ヘリコプターに捕獲される。「虎のジョニー」と名づけられた「お前」は、「馴致用の装置」を付けられて「鬼殺し」の戦闘部隊に加えられる。装置からの激痛に駆り立てられて、次々と「鬼」を倒していくも、結局ヘリともども罠に落ち、「鬼」たちに囲まれてしまう。

お前は、行けジョニー、との命令をゴー、ジョニーと聞いた。ゴー、ジョニー、ゴーと聞いた。それは歌詞だとお前は思う。それはロックンロールの歌詞で、あのチャック・ベリーの一九五八年のヒット曲『ジョニー・B・グッド』の^{サビ}畳句だと思う。お前は、だから、歌う。たとえば死ぬならば俺は、俺を、食べてくれる側に。この身を。／結論は出ない。お前は死ぬ。／毛皮が火を噴いた。／行け。(123-124頁)

決死の状況にあつて「結論」は出ないままに、その身を「食べてくれる側」へ捧げようとする「お前」 - 「俺」。このとき耳に聞こえ、歌われるのは、ロックンロールの^{サビ}「畳句」であった。その言葉はまず「命令」としてあつたが、死の間際において、贖罪の、祈りの歌に転じていると言えるだろう。

なお、「第三の書 監獄ロック三部経」の「浄土前夜 阿弥陀は幾何級数的に増えます」では、狐に転生した「お前」が、「鬼たちの陣地」と人間の住処を往還する「ブックマン」を銃弾から救うべく、「さあ^{いけにえ}犠牲になろう」と身を投げ出す。ここで聞こえてくるのも、エルビス・プレスリー『監獄ロック』の「とても愉快的ビート」、「心躍らせるリズムたち」(196頁)であつた。

動物と音楽をめぐる想像力は、仏教の輪廻思想と結びつき、歴史の内側にある生の贖罪と救済の可能性を引き出していく。動物は人間の転生した姿であり、それが発する音声は、人間と共有しうる〈思考〉の表現、あるいは「歌」 - 音楽にほかならない。前世の罪を負って輪廻の環へ投げられた存在(「お前」)は、いままさに地獄に覆われようとしている世界に、みずからその「責任」を引き受けるべき来世に、動物となって生まれ変わる。人間であつた記憶は混濁しているものの、人間の歴史の「^{いけにえ}犠牲」として身を供する瞬間、その身体にロックンロール - 音楽が鳴り響く。

上記いずれのサウンドも、音楽ジャンルの嗜好はどうあれ、二十世紀後半に生きた人々の多くが耳にしたはずのリフレインである。「コーマW」の「私」は、そうしたロックンロールに「ごく短い歴史的定義をほどこすならば」、「庶民のあいだに爆発的にひろがった音楽」(89頁)であると説く。そして、「日本史」に存する同じような音楽として「南無阿弥陀仏」 - 「念仏」を位置づけ、両

者を重ね合わせる（「それは、鎌倉時代、それまで貴族たちの信仰でしかなかった仏教を庶民のものにする媒体として、日本の庶民のあいだに滲透した。爆発的に……爆発的に蔓延った。／人々はその六字を歌ったのだ。／ロックンロールだった。」、89頁）。二十世紀の念仏たるロックンロールに貫かれた「お前」（「庶民」 - 「衆生」）は、「浄土」を求めるリフレインを唱えながら、贖罪の行為を繰り返す。死を超えて「輪廻転生」（445頁）するのだった。

矢向正人氏は、動物の音声コミュニケーションの観点から、ヒトの音楽を捉えなおす議論を提示している²²。ヒトも動物である以上、音楽の起源として動物の音声コミュニケーションを想定することは可能と言える。その意味で、動物の音声とヒトの音楽には境界がある一方、連続しているとも考えられる。しかしながら、「心」（の存在）が不明であることをはじめ、可聴域や諸器官の相違、言語社会の不在などから、動物の音声をそのまま音楽と認定するのは難しい。氏はこう整理したうえで、動物行動学や音楽学などの知見を関連づけ、ヒトの音楽の前提であり、かつ動物の音声コミュニケーションにも見られる「音の反復」行為を基盤に、〈音楽〉の成立条件として〈反復への契機〉・〈複雑化の自己目的化〉・〈発信者へのフィードバック〉の三点を挙げる。

音声は、模倣され反復するうちに、当初の目的にとっての余剰を含んでしまう。意味に回収されない音が発信者に聴こえてしまい、それが次の行動に影響を与えることは、音楽と動物の音声コミュニケーションにともにみられる特徴である。こうして、反復が階層化を生じさらに音の組織化が進むなら、それはリズムや旋律と認識される。ヒトはこうして組織化された音声に音楽の概念を与え、それを自覚的に認識するようになった。

矢向氏は動物が「ウタ」を「記憶」する点にも触れているが、「音の反復」とは、人間の音楽を、ヒト - 動物の〈音楽〉へと送り返す要諦と言える。それはまた、原初にある反復と模倣から〈音楽〉（「リズムや旋律」）が組織化される場、すなわち人間と動物の「境界領域」を切り開くだろう。動物と音楽をめぐる想像は、ロックンロールのリフレインに、人間と動物を貫く〈音楽〉の響きを聞き取ろうとしている。それは、二十世紀の「記憶」をとどめ、呼び覚ます歌でもあった。また、集団的、習慣的な音声言語の反復と模倣は、（一定のリズム、メロディーを持つ場合は特に）宗教的な音楽性を帯びることになる。二十世紀の「民衆」は、ロックンロールのリフレインによって、輪廻転生という「境界領域」へと導かれるのだ。

3

「第四の書 ハウンド・ドッグ三部経」の「二十世紀 オーストラリア大陸の「苦い犬」」は、『ロックンロール七部作』から引き継がれた挿話で、動物と同じ音楽を聞こうとした人間の「奇

²² 「動物の音声コミュニケーションと音楽との境界」、『芸術工学研究』第9号、2008年3月。

想」を語っている。ベトナム出征中のアメリカ兵とオーストラリア人女性との間に生まれた「**ディンゴ**」は、継父が運転するトラックの助手席で、ラジオから流れるロックンロールを聞いて育った。継父を交通事故で失った「**ディンゴ**」は、異能のマッド・プログラマーとなって数奇な人生をたどる。その後、「人間の脳波によってラジオを ^{チューニング} 選局 する装置」の開発に携わり、さらに、それを「哺乳類のフィールド調査」と組み合わせる試みを知る。「**ディンゴ**」はそれらを自分が欲していたツールと確信し、装置などを盗み取って、ラジオの電波が飛び交う荒野へと出てゆく。

四輪駆動者でアカカンガルーを追跡します。／ラジオ・トラッキング法でその所在はわかります。／バイオテレメトリー法で、常時、その個体の脳波はモニターできます。／四輪駆動者のその後部座席に設けられた「受信基地」の機材は、リアルタイムで ^{チューニング} 選局 を再現します。／そのアカカンガルーと同じ音楽を **ディンゴ** は聞きつづけます。その群れとともに **ディンゴ** は移動します。(287-288 頁)

この挿話の着想は、「第五の書 ロール・オーバー・ベーターベン三部経」の「浄土前夜 いまや浄もなければ不浄もありません」へと受け継がれる。そこでは、先の「少女」が主人公になっている。その「お前」 - 「あたし」は、「ロックンロールを食べた」(295 頁) ことにより、転生していく「彼」の記憶を取り込んでいる。

「保護区」を拠点に闘う「あたし」は、東京を奪還すべく地獄へと進攻する。地獄では、ある邸宅を占拠すると、その畜舎で飼われていた巨大山羊を手なづけ、語りかけるような歌と山羊の鳴声とで「音楽」を出現させる。「二十世紀のカウントダウンのための支度」として、二〇〇〇年七月からの日記を書きはじめた「あたし」は、諸勢力との抗争の渦中に身を投じ、地獄の「ベーターベン湖」なる広大な血の池で激しく交戦する。そこでヘリコプターを手に入れると、山羊を吊り下げて「保護区」の小学校へと運び出す。さらには、「政府」と交渉し、脳波とFM放送を合わせるチューニング機能が付いた、巨大山羊用のヘッドホンを用意させる。そして山羊と同じ音楽を聞きながら、「八月六…」を迎える。

あたしたちはロックンロールを聞いた。／あたしたちは山羊のあのSONY、／あのヘッドフォン・ステレオ、／あの特注のウォークマンの ^{ライン} 線 を通して、／すでにロックンロールを聞いた。それはチャック・ベリーの、一九五六年のヒット曲『ロール・オーバー・ベーターベン』だった。

(…) そんなことがあるんじゃないかとあたしたちは思っていた。なぜならばベーターベン湖は覆されたのだ。あるいはあたしたちは覆したいと欲していたのだ。／あの悲しみ。(13 字分空白…引用者注) あの罪。／ロックンロールの力で、それをどうにかしようと。／あたしたちは、／償おうって、／願ったのよ。／あたしたちは山羊のウォークマンに直結している ^{ライン} 線 から、アンプリファイアを通して、それを保護区いっぱい流そうと計画して。むしろ、／地獄にも。

／地獄にまでも！（326-327 頁）

このとき「新型爆弾」の爆発が見えて、被爆した「あたし」は死ぬ。ベトナムからヒロシマまで、二十世紀の戦争で流れた血をためる、地獄の「ベートーベン湖」を覆すこと。「庶民」へと浸透したロックンロールに、暴力の歴史と、そのなかで生じる「あの悲しみ」・「あの罪」へ対峙する「力」が賭けられている。地獄の畜舎に幽閉される巨大山羊もまた、二十世紀の念仏たるロックンロールのリフレインを唱え、転生した者の姿であり、その身中に『ロール・オーバー・ベートーベン』を流しているのだ。あらゆる世界に、すべての生きる者に向けてロックンロールを鳴り響かせ、その「力」を共有することで、未完の過去に対する償いと〈物語＝歴史〉の改変を方向づけることができるのではないか²³。——繰り返しになるが、こうした壮大なフィクションの原点にあるのは（少なくとも原点のひとつとなっているのは）、動物と同じ音楽を聞くこと、すなわち動物と音楽をめぐる諸々の想像力であると思われる。隣にいる動物が、自分と同じロックンロールに身を曝し、鳴声を立てている。このとき、輪廻の環を彷徨う〈半人半音楽 - 半動物〉が、その音楽を聞き、歌っているのかもしれない。そうした「境界領域」の所在を暗示しながら流れゆく音楽の響きに、耳をすますこと。

その聴取は、しかし、「奇蹟」の出来事と言うほかないだろう。「第七の書 汝ブックマン三部経」の「コーマW 音楽」では、「彼女」の手が動くのを見たことから、「奇蹟」をめぐる思索が展開されていく。

私はふいに、古典的な問いを思い返した。“音”に関する問題だ。ある音声か、無人の森に鳴りわたったとする。あるいは、ある音楽が、同じ条件で奏でられたり、歌われたりしたとする。すると、それらの“音”はあったのか、なかったのか？ もしかしたら人間の^{ひと}耳に届けられない音楽は、「音楽にはならない」のではないか？／そしてまた、私は考える。聴覚に関わる^{もの}現象としての奇蹟は、どの程度あったらうか、と。すなわち——「見られる」奇蹟には分類されない、「聞かれる」奇蹟は。（429 頁）

自然の「サウンドスケープ」に関する議論と接続する「問い」でもあろう。動物のみならず自然界が発する音風景を、「野生のオーケストラ」と捉える見方²⁴は、「音楽」の人間中心主義を相対化するものと言える。では、人間から解放された“音”を、そのうえでなお「音楽」と捉えることはできるだろうか。またそのとき、どのような「奇蹟」の可能性が示され、そこにいかなる意義が認められるのだろうか。

²³ 異孝之「伝統と共感覚の才能 古川論ノートパッド」（『ユリイカ』第38巻第8号、2006年8月）は、「古川文学には明確に歴史改変の意志があるが、その基本にロックンロールを据える発想は、おそらく古川が一時期愛読した北米マジック・リアリズム作家のうちでもスティーヴ・エリクソンの二部作『リーブ・イヤー』『Xのアーチ』から学んだものと思われる」との見方を示している。

²⁴ たとえば、バーニー・クラウス『野生のオーケストラが聴こえる サウンドスケープ生態学と音楽の起源』（伊藤淳訳、みすず書房、2013年10月）を参照。

前節で触れたように、人間と動物における〈音楽〉の連続性を考える場合、原初にある「音の反復」がひとつの鍵となる。ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリは、それを「リトルネロ」²⁵として概念化し、人間と動物の「境界領域」に位置づけた。

「リトルネロ」とは、「音楽の内容であり、音楽にひときわ適した内容のブロック」(344頁)とされる。たとえばそれは、暗闇を歩く子供が、落ち着こうとして両手を打ち鳴らす音であり、不安を振り払おうと小声で歌う歌である。また、「いないいない、ばあ」の「呪文」や、一人の女が「タララ、ラララ」と口ずさむ「歌」であり、小鳥の歌のような「ルルル、ルルル」の音楽である。

「リトルネロ」は、「カオス」のうちに「領土化」(安定化)をもたらす表現としてある。一方で、「歌ったり、作曲したりすること、描くこと、そして書くことには、おそらく生成変化を解き放つ以外に目的はない」(313頁)のであり、「これは音楽の場合に顕著なこと」とされる。それゆえ「音楽の最終目標」は、「脱領土化したリトルネロを産み出すこと、そして脱領土化したリトルネロを宇宙に解き放つこと」(402頁)となる。

メシアンが言うように、音楽は人間だけの特権ではない。宇宙もコスモスも、リトルネロで成り立っているからだ。音楽の問題は、人間のみならず、動物や四大元素や砂漠など、全自然を貫く脱領土化の力を問うところになる。だから、むしろ人間において音楽的でなく、自然においてすでに音楽的であるものを問題にすべきなのだ。(354頁)

鈴木泉氏が述べるように、「リトルネロ」論の「独創性の核心」は「一貫した非人間主義的視点」²⁶にある。ここで、「自然においてすでに音楽的であるものを問題」とする際、基調のモチーフとなるのが動物への「生成変化」である。ドゥルーズ／ガタリによれば、「音のブロックが動物への生成変化をその内容とするには、同時に動物も音を通じて動物以外のものに、夜や死や悦びなど、何か絶対的なものに〈なる〉必要がある」(349頁)、あるいは、「音楽的人間は鳥の中で脱領土化する。そのとき鳥それ自体も脱領土化し、「変容」をとげた鳥となる。」(349頁)。すなわち、音楽を人間から解放し、「リトルネロ」を動物への「生成変化」と重ねることは、同時に、動物が「音を通じて」変容していくことでもあるのだ。それは、人間からも動物からも「脱領土化」したものの出現、あるいは〈半人半音楽 - 半動物〉への「生成変化」を意味しよう。

ロックンロールのリフレインに「リトルネロ」の響きを取りること²⁷、そのためにも、動物がロックンロールを聞き、歌うものへと変容すること。これが、『南無ロックンロール二十一部経』で語

²⁵ 『千のプラトー』(宇野邦一ほか訳、河出書房新社、1994年9月)。以下、引用頁は同書による。

²⁶ 「リトルネロ／リフの哲学 ドゥルーズ&ガタリの音楽論に寄せて」(『現代思想』第36巻第15号、2008年12月)。なお注記において、ここでの「非人間主義 (inhumanisme)」とは、「抽象的な人間の本質なるものを措定し、そのようにして措定された人間を中心にして思考することを拒否する思考」であるとともに、「(人間が…引用者注) 一つの結果=効果であるからには、限定された存在のありようとしての人間とは異なる他のありようへと変容していくことの可能性を肯定する思考」(傍点本文)を示すものとしている。

²⁷ この可能性については、鈴木前掲論文が示唆的に論じているところである。

られる枢要な「奇蹟」だと言えないだろうか。

ただし、音（楽）の力は、「消尽、粉碎、分解など、あらゆる種類の破壊を渴望」（344頁）し、「われわれに死の欲望を与え」（400頁）もする。二十世紀の歴史は、そうした「音の潜在的ファシズム」（400頁）の爪痕を残しているはずだ。動物とロックンロールをめぐる文学の想像力が、果たしてそれに拮抗するものとなりうるか。自己矛盾をはらんだ「パラドキシカルな離れ業、命懸けの試み」の成否は、作者だけでなく読者の想像力にも問われていることだろう。

本稿は JSPS 科研費（15K02103）による研究成果の一部である。

南方熊楠とアンリ・ファーブル —キノコ図譜を軸とした対比の試み—

田村義也 (TIEPh 客員研究員)

キーワード：南方熊楠、ジャン・アンリ・ファーブル、昆虫記、キノコ図譜、生態学

【はじめに】

菌類(キノコ・カビ類)研究は、南方熊楠(1867-1941)とジャン・アンリ・ファーブル(1823-1915)の交錯点のひとつである。

南方が、その多面的な研究生活のうちでも、もっとも多くの時間を費やしたのが菌類研究であったことは、南方研究者の間ではおおむね評価が定まっている¹。早くはアメリカ滞在中の1892年、故郷の友人たちに宛てた書簡の中で、菌学への没頭ぶりをあらわにしている²南方が、その没後に残した菌類図譜(乾燥させた子実体や孢子体といったキノコ標本を貼付した用紙に彩色図を描き、観察記述を書き入れているため、彩色図付き標本と位置づけられている)は、確認されているだけで3400以上、全体では4700を越えていた可能性がある³。南方が生前もっとも多くの時間を費やして採集・観察・図記をし、研究資料をのこした領域は、菌学研究であった。しかし、南方の公刊著作にはそれらがほとんど反映されていない。図譜そのものの公刊・紹介や研究はまだ緒についたばかりの状態であり、変形菌研究ばかりが突出して知られる南方熊楠の、菌学研究の実相は、南方の読者にひろく知られているとは、今のところ言いがたい⁴。

他方、主著『昆虫記(昆虫学的回想 *Souvenirs entomologiques*)』によって昆虫の生態観察が名高いファーブルが、高等植物やキノコ類についても観察・研究をしていたこともまた、あまりひろく知られたことではない。とくに、水彩絵の具による彩色キノコ図多数をファーブルも残していることは、キノコ研究者・愛好家以外にはいまでもほとんど知られていないようだ。ファーブルのキノコ観察について、その図譜集(邦訳『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ —221点の水彩画と解説』⁵)

¹ 「南方の自然史研究の中でもっとも光り輝いたのは確かに粘菌研究であった。しかし、彼がもっとも心血を注いだ研究は何かといえば、キノコの研究であった。」萩原博光「粘菌」『南方熊楠を知る事典』(松居ほか編、1993年) p. 54.

² 羽山蕃次郎宛て1895年(推定)6月21日付書簡、『南方熊楠全集』7巻所収

³ 萩原博光「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」『南方熊楠菌類図譜』(萩原編、2007年) p. 128.

⁴ 「(南方の生物研究は)専ら変形菌(粘菌)研究について若干語られる程度であり、熊楠の菌類に関する業績を顕彰することは殆ど無いのが現状であった」郷間秀夫「真菌類(キノコ)」『南方熊楠大事典』(松居・田村編、2012年) p. 86.

⁵ 『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ —221点の水彩画と解説』(本郷次雄監訳、同朋舎出版、1993年)

に寄せた解説「ファーブルの菌学の作品」の冒頭でパトリック・ジョリはこう宣告している。

菌学者ジャン・アンリ・ファーブル！ 実際には、彼をこう読んでも別に驚くことではないのだが、かの有名な大作である昆虫学の著作に隠れて、彼がきのこに興味を持っていたことはほとんど知られていない⁶。

南方とファーブルに共通の関心事であった、キノコ研究と図譜は、今のところ不当な等閑視という運命を共有しているようである。

〔南方とファーブル：伝記的対比〕

南方とファーブルは、生年には半世紀近くの開きがあるが、ファーブルが享年 92 と長寿だったため、ふたりの生涯には重なる期間も長い（ファーブルの没年に、南方は数えて 49 歳だった）。世代の異なる同時代人ともいえ、ともに博物学の伝統に親近性のある（その意味で、「古い」スタイルの研究者ともいえる）両者には、伝記上の類似点もいくつか指摘出来るようだ。ふたりとも、研究機関には属さず、職業研究者ではなかった（ファーブルは小学校教員、南方は在野の学者）し、生涯にわたって野外観察系の生物研究を続けたが、その出発点から基本的に独学者だった（ただし、ファーブルは教員資格のため、32 歳のときに学位論文を提出して博士となっている点で、アカデミズムとの関わりは熊楠よりも深い）。二人とも、都会を離れた地方で生涯を過ごし（ファーブルはコルシカを振り出しに、アヴィニョンおよびオランジュを経て、その近郊セリニャン村と、南フランス・ヴォクリューズ県の田舎で生涯の過半を過ごした。南方は、イギリスから帰国後の後半生を、和歌山県南からほとんど出ずに過ごした）、結果として高度な研究に必要な文献（とりわけ学術系定期行物）の参照に不自由を覚える境遇にいた。フィールドに出て生物そのものを観察するアマチュア＝愛好家的研究という、両者に共通するスタイルには、そういった境遇上の制約からの必然性もあったのである。

さらに、両者は生物学の専門家たちから評価されたというよりは、非専門家の一般読者を読者として獲得し、研究者としてより、文筆家としての名声を晩年に得た点も共通している。

南方の場合、その訃報に触れて牧野富太郎が書いた辛辣な回想「南方熊楠翁の事ども」（『文藝春秋』1942 年 2 月号）で、南方のことを「偉大な文学者であっても、偉大な植物学者ではない」と切って捨てたことがよく知られている⁷。

実際南方は、日本とイギリスの研究系定期行物へ継続的に寄稿していたが、特に日本語論文の場合、その文体は明治年間後半から大正年間を通じての日本で次第に確立されていった、学術系の口語

⁶ 前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 83.

⁷ 『南方熊楠百話』（飯倉・長谷川編、1991 年）に再録。これは、南方のこの分野での公刊業績が少なかったためでもあるが、牧野のこの評価に対しては、月川和雄が「熊楠の植物学全般の業績についてはまったく無知であったとしかいいようがない」と指摘している。月川「牧野富太郎」『南方熊楠を知る事典』p. 351.

文とははっきりと一線を画したものであり、奔放に逸脱するその議論内容と相俟って、「学術的」とは異なるスタイルと見なされがちであった。

他方ファーブルの『昆虫記』は、客観的な観察記録に終始せず、幼少時の回想をはじめとして、記述が連想をさそうたびに話題が脱線をし、そのことで読み物としての興味を増している（その意味で、「昆虫学的回想」という原題は内容とよく符合している）し、そもそも学術論文を（数多くはないが）記し、提出論文により学位も取得しているファーブルは、『昆虫記』において学術論文の体裁を敢えて採らない文体で書くことに、はっきりと自覚的だった。

もしも科学が^{かみしも}上下を脱いで子供たちに解りやすくなれたら、もしもわれわれの大学で本にある屍の研究に野外の生きた研究をつけ加えようと考えてくれたら、もしもお役人の大切がる教案という縛り綱が一切の善い計画を窒息させなかったら、博物学は子供たちの頭にどんな美しい楽しいことを宿らせるであろうか。（『昆虫記』6巻「あしながたまおしこがね—父性の本能」⁸）

「野外の生きた研究」と「本にある屍の研究」を対比させ、いわゆる科学が「かみしも」の装いであることを揶揄するファーブルの筆致の背景には、彼の「アカデミズム」体験が存在する。ファーブルのキノコ彩色図集に寄せた解説「ファーブルの科学的業績とその道のり」（クロード・コサネル、イヴ・ドゥランジュ）では、ファーブルの学位論文および学術論文について、こう記されている。

教師は通常大学教授資格か博士号のいずれかの受験を選択することができる。もしファーブルが大学教授資格試験をえらぶならば膨大な知識を身につけることになるが、しかし個人的な研究のほうは断念せざるをえなくなる。（...）博士号を選んだ彼の論文の主題は《多足類における生殖器官と発生の解剖学的研究》であった。（...）慣例により、論文には第2のテーマ〔副論文〕が必要であり、ファーブルが選んだ植物学の研究は「*Himantoglossum hircinum* [トカゲラン]における塊茎の研究」であった。植物学においても動物学同様、ファーブルは大学独特の表現法に従った。それは厳しい規則にのっとり正確な書き方が要請され、文学風の文体は認められなかった。これは1855年のことであり、（...）化学アカデミー主催のモンティオン生理学賞のコンクールで彼は《良》の成績を得た。それは《ジガバチ科の本能と変態の研究》で、その年の『自然科学と動物学年報』に掲載された。このテーマはのちの『昆虫記』へと大きく展開していく⁹。

こうした、「アカデミズム」に乗っ取った論文作法の実践を経てのち、それとは意図的に距離を置いた文章作法が、ファーブルの『昆虫記』を貫徹している。アマチュア＝愛好家的研究者の立場に自

⁸ 山田吉彦訳『ファーブル昆虫記』11巻（岩波文庫）p. 11.

⁹ クロード・コサネル、イヴ・ドゥランジュ「ファーブルの科学的業績とその道のり」前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 46.

覚的であったことも、ファーブルと南方の共通項である。

〔手習いのはじめ〕

ファーブルは、アルファベ（アルファベット）を学んだ自分の最初期の学習について『昆虫記』第6巻「私の学校」の中で記している。これは、あらゆるファーブル伝で祖述される、有名な逸話となっている。

われわれは各々藁紙に印刷されたアルファベの小さな三文本を手にとっていた。（...）それはまず手始めに鳩か何か表紙にあった。（...）

進まなかったのは、ABC を覚えることだった。鳩ばかり見ていてほったらかしにしておいたからだ。私は ABC が頭に入らずにいつまでも持て余していた。そんな工合だった時私の父はなんという珍しい靈感からか、私に激しい読書欲を授けた品物を町から持って来てくれた。それは私の知的な目覚めには非常な役割を持っていたが、ちっとも根の張るものではなかった。（...）

これは穴銭〔リヤール銅貨〕六枚の大きな絵本で、彩色のある四角の駒に分かれ、いろんな動物がその名の頭文字で ABC を教える仕組みになっていた。（...）

それは聖なる四足、驢馬 *Âne* をもってはじめていた。その名の頭文字は大きく記してあって、それで A という文字を教えていた。牛の *Boeuf* は B を覚えさせ、鴨の *Canard* は C を教え、七面鳥の *Dinde* は D を響かせていた。（...）いくつかの枠はよく分からないには分からなかった。私は H や K や Z を覚えさせようとする河馬の *Hippopotame* や黒大鳥の *Kamichi* や駝牛の *Zébu* は一向面白くなかった。こんな外国の動物は分かった本物が文字の抽象の土台になっていないので、文字が頭に入りにくくてしばらくははっきり覚えられなかった。（『昆虫記』6巻「私の学校」¹⁰）

算えて「七歳の頃」、父が「僅に三十銭もて『訓蒙図彙』拾冊をばかひたまはりたりしを、夜もひるもこよなくなぐさみくりかへし見て人にも示し自分も誦し」（「南方熊楠辞」¹¹）たという南方の、子供向け動物図鑑による手習い始めを想起させるような逸話だが、しかし両者の幼少時体験には興味深い資質の違いも見取れる。南方は、同じ頃に『和漢三才図会』の存在を始めて知り、その「卷四十五龍蛇類、卷五十四湿生類の二つ」の目次を大人に写し取ってもらい、「野槌蛇、黄領蛇、蟻、蟾などの名此とき始めて知るに及しものをば粗其図形をたづねきて自ら心に画」いた、あるいはやや後に実際にこの書を手にしたときには、「心せわしく夕陽の傾きぬるまで卷三天象、卷十三異国人物、卷十四外夷人物の名を悉くかきとどめ」た、と回想している（同前）。南方にとって、書物を繙くことは、

¹⁰ 前掲『昆虫記』（岩波文庫）11巻 p. 58, 65, 68.

¹¹ 「南方熊楠辞」（『熊楠研究』8号、2006年）

まだ見ぬ存在への好奇心をかき立てられ、異国へと想像力を広げる営みであり、『文選』中の難読たる魚偏や虫偏のむつかしき文字」(いわゆる「履歴書」¹²⁾)は、その想像力に道を示す誘い手であった。これに対してファーブルは、身近に存在する動物たちを導き手として文字の世界を自分の中に作り上げていったのであり、未知の存在を土台としては、「文字の抽象」の世界をその上に作り上げることが出来ない子供だった、と自らいうのである。

『昆虫記』の翻訳者である山田吉彦は、その『ファーブル記』でこの逸話(および、この後父親が買い与えてくれたのがラ・フォンテーヌの『寓話』であったこと)に触れて、「アンリーはこのように動物に助けられて本が読めるようになった」¹³と表現している。ひょっとすると、事実であるには美しすぎるかもしれない、こうしたファーブルの回想には、後年になって確立された自分の立場を幼少時に投影したような面もあるのかもしれない。少なくとも、『昆虫記』において彼が繰り返し表明している、事実の観察および理論的考察に関する彼の原則的立場と、その幼児体験の出発点とは、みごとにまで整合している。

理論をでっち上げる、そういうことは、私はあまり好ましく思わない。私は理論はすべて眉唾ものと考えている。疑わしい前提で雲をつかむような議論をすることもやはり私にはむかない。私は観察する。私は実験する。そして事実に語らせる。(『昆虫記』3巻「あぶない食物」¹⁴⁾

だがこの遺伝という言葉の背後にはなんという闇があることか。理論は何かそこに光を投げようと試みた。それは野蛮な訛り言葉を作ることには成功しないで、分からなかった事をいっそう分からなくして残しただけだ。われわれのように明晰を欲しがめる者は、わけの分からぬ高論などはそれを道楽にしている連中に委せて、野心を観察出来る事実にとどめ、原形質の秘密を説明しようなどと乗り出すことはしないことだ。われわれの方法は確かに本能の起源など説き明かすことはないであろう。だがそれはどこにその説明を求めに行ったら無駄足になるかぐらいは教えてくれよう。(『昆虫記』6巻「隔世遺伝」¹⁵⁾

私はトーマス聖者の頑固な弟子である。「そうだ」という前に、自分で見、自分で触りたいのだ。一度はおろか、二度、三度、また無限に、私の疑いが証言の圧力でつぶされるまで。(『昆虫記』7巻「クビホソハムシ」¹⁶⁾

新約聖書の物語る不信者トマスは、刑死した主イエスが復活し、自分の居合わせなかったところに

¹² 「履歴書」と通称される、矢吹義夫宛 1925年1月31日付け書簡、『南方熊楠全集』7巻 p. 8.

¹³ 山田吉彦『ファーブル記』(岩波新書、1949年) p. 38.

¹⁴ 前掲『昆虫記』(岩波文庫) 5巻 p. 44.

¹⁵ 前掲『昆虫記』(岩波文庫) 11巻 p. 42.

¹⁶ 前掲『昆虫記』(岩波文庫) 14巻 p. 5.

姿を現したと聞いても信じず、「あの方の手に釘の跡を見、この指を釘跡に入れてみなければ、また、この手をそのわき腹に入れてみなければ、わたしは決して信じない」と言った（『ヨハネによる福音書』20:25）。そのかたくなさをファーブルが踏襲してみせてから四半世紀のちの1925年には、「超現実宣言」においてアンドレ・ブルトンが「聖トマスからアナトール・フランスにいたる」系譜をなすレアリストたちを一括して「知的および道徳的なあらゆる飛翔に敵対するもの」¹⁷と切り捨て、文学における想像力の特権的自律性を称揚することになるのだが、そのようなブルトンの敵視に対して、あたかもあらかじめ反駁をしていたかのように、ファーブルは自分がそうした、かたくななレアリストたちの系譜に乗る存在であることを明かしている。なによりもまず観察者として、ファーブルは、すがすがしいまでに理性による跳躍を拒絶し、あくまでも事実に基づくことに固執する態度を表明しているのである。

〔両者の乖離：時代との関係〕

このようなファーブルの態度は、ダーウィンの進化論という大理論との関係でもまったくぶれるところがなかった。というより、『昆虫記』における彼の反理論的態度の表明は、多くが進化論という時代の理論との関係で記されている。そして、自分より14年年長だったチャールズ・ダーウィン（1809-1882）が、事実の観察と理解に留まり続けた自分の研究態度を、その理論にとって不利な研究として認めざるを得なかったことを、ファーブルは誇りとともに意識していた。『昆虫記』第4巻「じがばちの方法」の冒頭でファーブルは、ダーウィンから動物学者ローマネス（Romanes, George John, 1848-1894）へ宛てた書簡を、次のように引用している。

一八八一年四月十六日づけの手紙で、彼 [=ダーウィン] はローマネスにこの問題 [ダーウィンにとって、本能はどこまでも獲得習性である] を検討するよう頼んでいる。（…）

私は貴著『動物の知力』の中で非常に複雑なそして不思議な本能のいくつかを取り扱われるかどうか知らないのですが、（…）しかしもし貴下がこれらの本能のあるものを扱われるとすれば、私の考えではファーブルが自然科学年報のその驚くべき論文の中で述べている、獲物を麻痺させる動物 [ジガバチ] の本能以上に興味あるものは扱えないように思っています。ファーブルの論文はその後彼の嘆称すべき『昆虫記』の中でさらに深められています。（『昆虫記』4巻「じがばちの方法」¹⁸）

ここで言及されている、ファーブルの「自然科学年報のその驚くべき論文」とは、先の引用で挙げられていた、「ジガバチ科の本能と変態の研究」（1855年）のことである。ファーブルは、この「じが

¹⁷ アンドレ・ブルトン『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』（巖谷國士訳、岩波文庫、1992年、p12.）

¹⁸ 前掲『昆虫記』（岩波文庫）8巻 p. 67.

ばちの方法」の章(彼にとって、この主題は「日づけからも最初のもので一番なつかしい思い出を持っているこの発見」だった)で、「本能という天賦の才能がより明瞭な論証の輝きを示しているところは〔ほかの〕どこにもない。〔ほかの〕どこでも進化論はこれ以上に厄介なつまずき石にはぶつからないのである。」と主張し、さらに「真実に識見のあったダーウィンはこれを見落としてはいなかった。(…)特に私の初期の結果は彼をはなはだ不安にした」と述べて、昆虫の行動を説明づける理論としての進化論に対する不信をあらわにしている。

ファーブルは、「ファーブルは第1に独学者であり、現実主義者であって体系の構築者ではない」¹⁹。そして、南方熊楠もまた、研究者としては独学者〔オートディダクト〕であり、また体系の構築を拒否するような事実収集家として、キノコや変形菌や、さらには人間の想像力の産物である説話・神話・民俗信仰といった民俗知を集め続けた。観察者・収集家として、両者にははっきりと親近性を見て取れる。しかし、ダーウィンと進化論に対する態度においては、南方とファーブルは対照的であった。ダーウィンの没年(1882年)にまだ中学生だった南方にとって、進化論は時代の思想だったという状況の違いもあるかも知れない。しかしむしろ、「いま・ここ」に存在しない事象への憧憬的想像力に親近性があった南方には、ファーブルと異なる資質があり、だからこそ彼は、菌学(隠花植物研究)と同じ態度で、民俗(という人間心理の)事象にも取り組んだという面もあったように思われる。

なお、ファーブルが引用したダーウィンのロマーニス宛て書簡の中で触れられてるロマーニスの著書『動物の知性 *Animal Intelligence*』は、その年(1881年)の新刊書であり、南方も(おそらく渡英後)購入し、利用したものである²⁰。

〔ファーブルのキノコ図譜〕

世代は異なるが同じく19世紀後半を生き、その時代の生物研究に接したファーブルと南方は、そのキノコ図譜制作に関しては、多くの類似性を示している。

ファーブルは、『昆虫記』第10巻の「幼年時代の思い出」において、キノコが自分の幼少時から(第10巻を執筆していた)最晩年まで一貫して身近な存在であったことに触れて、キノコ図描画に取り組むに至った経緯を明かしている。

私の最後の寓居のセリニアンで、茸類は盛んに私を誘惑した。(…)あんまり沢山あるので、数年前から、私は途方もない計画を思いついた。それは実物のままでは標本箱に保存出来ないものを、筆写して標本を作ろうということだ。(…)水彩画の心得なんか私にはない。だが構わない。

(…)自分で工夫して考え出せればよいだろう。最初は拙かったが、やがて幾らかうまくなり、

¹⁹ ディアース・ドゥ・マルジュリー「現代の英雄ジャン・アンリ・ファーブル」(前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 22.)の引用する、ファーブル伝作者イーヴ・ドランジユの言。

²⁰ 南方「蛙の知能」(邦訳『南方熊楠英文論考〔ネイチャー〕誌篇』2005年)p. 49.

それからぐっとうまく描けるようになった。(…)

やっとのことで、私は近所のいろんな茸類を実物大に写して、彩色をほどこしたものを幾百枚か持つようになった。(『昆虫記』10巻「幼年時代の思い出」²¹)

邦訳『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』に寄せた解説「ファーブルの菌学の作品」でパトリック・ジョリは、この下りを引用しながら、こう敷衍している。

残念ながら、きのこはもろく、しかも肉がしばしば厚すぎるので、完全な保存は不可能であり、植物のような標本を作ることはできない。そこでファーブルは、水彩画にきのこを残しておこうと考えた²²。

もしファーブルが臭いや味、きのこの断面の肉の色などの特徴を記していれば、解釈にあたって間違いを最小限に押さえることが出来たはずである。理想を言えば、各図版にその標本がついていたら、孢子、表皮の構造などの顕微鏡的特徴が分かり、解釈はほとんど完全なものになったはずである。残念ながら、ファーブルは絵を描いたのち、きのこを保存しておかなかった。彼は単に、乾燥させると色と形が失われるので、きのこの《肖像のコレクション》を作りたかったのである²³。

この説明は、南方熊楠の菌類図譜にも、かなりの程度まで当てはまるようだ。南方の図譜は、「平たく押しつけて乾かしたきのこの実物」²⁴を貼り付けた「押し葉標本」であり、また「図版上に貼付された小さい紙袋には、きのこを分類する上で重要な特徴となる孢子が雲母に挟まれておさまっている。かくして、熊楠の菌類図譜は、きのこの実物にその彩色図と記載文がセットされており、きのこ標本として超一級資料なのである」²⁵と説明されている。通常キノコは（肉厚なため）台紙に貼付する押し葉標本とはしないのだが、南方は渡米当初盛んに作成していた高等植物標本²⁶と同様に、キノコについても、台紙に乾燥標本を貼付し、さらに乾燥後は失われる情報である色や、生きているときの形態といった情報を、彩色図によって記録した。そして、(キノコ図描画に関して)ファーブルがまったくの独学であったのと同じく、南方についても、生物観察図を描くことについて、どこかで手ほどきを受けたかどうかについては資料がまったくない。

解説者ジョリは、ファーブルのキノコ図の全体像についてこう述べている。

²¹ 前掲『昆虫記』(岩波文庫) 20巻 pp. 97~98.

²² パトリック・ジョリ「ファーブルの菌学の作品」(前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』 p. 102.)

²³ 同前、『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』 p. 109.

²⁴ 萩原、前掲「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」、p. 128.

²⁵ 萩原、前掲「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」、pp. 128~129.

²⁶ 土永知子「熊楠の高等植物の標本(中間報告)」(『熊楠研究』1号、1999年)

不思議なことに、昆虫の絵はほんのわずかしかないのに、きのこは困難さにもかかわらず、描きためた図版が 700 枚近くもあった。これらの図版には日付のないものもかなりあるが、ほとんどすべて 1878 年から 1899 年までの間に描かれたものと思われる。日付のあるものの大部分は、1886 年から 1893 年までの間に描かれている²⁷。[1 点だけ、1903 年のアミヒラタケ図がある]

南方の菌類図譜の場合、採集・制作年が 1900 年から 1940 年の 40 年間に及んでいて²⁸、ファーブルのキノコ図描画とはほぼ入れ違いだったことになる。冒頭に触れたように、通し番号で 4700 を越え、現存点数でも 3400 を越えているこれら図譜の総量に比べると、ファーブルのものが 700 点近くというのは、それほど多いものではない。これは、南方にとっては菌類研究が(変形菌と並んで)生物研究の中心テーマだったのに対して、ファーブルは昆虫研究が基本であったことを考えれば、当然のことかも知れない。

すでに触れたように、ファーブルと南方は、研究機関に属さないアマチュア研究者であるが故に、文献へのアクセスに不自由していたという共通点があった。キノコ研究において、このことは両者に共通する結果を招くことになる。ふたたびジョリの解説を引用しよう。

(...) 採集された多くの種を同定するには、資料の数はしばしば不十分なものであった。そのために、彼は多くの《新種》を立てたが(1878 年の著作では半分以上、また、1883 年のものでは 2/3 以上が新種であった)、もちろんその中のほとんどの学名は、現在使われなくなったり、異名として残っているだけである。

ファーブルが「新種」とした菌類のいくつかは、研究に貢献してくれた人たちに献名された²⁹。

ファーブルは、彼の住むセリニャン村を含むヴォクリューズ県のキノコについて、上記のように 2 度著作を公刊した。その際にも、また残された彩色図にも、ファーブルは多数の「新種」を立てているが、それらのほとんどはその後無効となってしまった、というのである。

こうした、キノコ研究をめぐる事情の多くは、南方にも共通している。南方もまた、膨大な量の菌類図譜を残し、そのなかで無数の「新種」を認定し、それらはしばしば、採集者など研究協力者に献名した名前となっている。そして、その南方のキノコ研究は、とうとう一度も公刊されることがなかった。既存種との異動を観察記述した記載文とともに研究誌上で公刊するという手続きにより学界に報告されてはいないため、南方が名付けたそれらの「新種」名は、裸名としてすべて無効なままにとどまった。それらは畢竟、地方にいて、研究機関に属さなかった両者が、文献の不十分さのために既知種との異動を十分に吟味できなかったため、新種の記載報告には大きな不利を負っていたことの結果

²⁷パトリック・ジョリ「ファーブルの菌学の作品」p 104

²⁸萩原、前掲「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」p. 128.

²⁹パトリック・ジョリ「ファーブルの菌学の作品」p. 99.

である。昆虫の生態観察を主戦場としたファーブルと、変形菌という種数の比較的に少ない分類群では新種発見に大きな成果を上げることが出来た南方の両者にとって、キノコ研究は、学界へ貢献出来る期待のあまり出来ない分野だったのかも知れない。

それにしても、キノコへの視覚資料的関心という共通項がファーブルと南方にあったことを、どのように理解することが出来るだろうか。

ファーブルがキノコ図の制作を終えたのち、そして南方が紀南で孤立した菌学研究を進めていた頃にあたる 20 世紀前半、生物学の世界は大きく様相を変えつつあった。すなわち、生態学と行動学の勃興である。のちには、「あらゆるものが、あらゆるものとつながっている」という関係の網の思想となっていく生態学=エコロジーは、その始まりにおいては、植物の分布や個体数の消長といった、自然界における種の生存のさまの科学であった。ダーウィンが『種の起源』(1859 年)において示した、マルサスの人口論を応用した生物個体数に関する考察は、彼にとっては自然淘汰という思想の根底をなす議論だったが、生態学の成立にとっても、その萌芽的段階をなしている。そして、エコロジーということばそのものこそ 1866 年には作られていたが(エルンスト・ヘッケル『自然創造史』)、今日の意味での生態学=エコロジーという研究領域が成立するのは、クレメンツ『植相遷移論』(1916)やエルトン『動物の生態学』(1927)などの成果を待ってのことであった³⁰。

つまり、ファーブルと南方がさかんに生物研究をしていた時期は、20 世紀に入って飛躍的に成長していくことになる、生態学という学問領域の前夜に当たっていた。

1901 年からの 3 年間、紀南の森で生物を実地に観察していた頃、南方の生物採集は、隠花植物のみならず高等植物も、動物(昆虫)までをも含む広範なものだった³¹。このように観察・採集対象が広がったことについて、彼の残した生物資料の調査に取り組んだ紀南の生態学者後藤伸は、こう指摘したことがある。

粘菌とかキノコを研究するには(...)少なくともかなり高度な動物や植物に関する知識が必要なのです。粘菌だけとかキノコだけをやろうというような厚かましいことはできないのです。ですから南方さんは実際にそれをやっているわけです³²。

後藤も記すとおり、この指摘は、今日では常識的ともいえる。自然界では、さまざまな種の間に関係(多くは食物連鎖の捕食関係や寄生・共生関係)が成立しており、特定のキノコを対象としてフィールド採集を行う際にも、そのキノコが共生関係にある樹種を目指して森に入ることになるし、

³⁰ 拙稿「南方熊楠の『エコロジー』」(『熊楠研究』5号、2003年)

³¹ この時期、南方は連日日記に採集の進捗状況を克明に記録している。主にはキノコと変形菌、シダ類などの隠花植物、および高等植物だが、生涯でも例外的にこの時期には昆虫の採集もしている。参照：後藤伸「南方熊楠の昆虫記」(『熊楠研究』1号、1999年)、同「熊楠標本からみた紀州熊野の森—採集品(植物・昆虫)から20世紀初頭の自然を考える—」(『熊楠研究』2号、2000年)

³² 後藤伸「紀伊半島の自然と南方熊楠」(『南方熊楠に学ぶ』奈良女子大学人間文化研究科「南方熊楠の学際的研究」プロジェクト、2004年) p. 5.

樹木には昆虫や他の動物類が集まって、それなりに複雑な生態系を自然に形成している、ということ踏まえて調査を行うことになる。その意味で、特定の種や分類群だけに限定した観察や理解というものは、今日では成り立たない。

後藤は、南方の残した生物資料を踏まえて、「南方さんは実際にそれをやっている」と述べた。生態学的認識に基づいて自然観察をしている、という意味であろう。しかし、生態学という学問がまだ今日のような形を成していなかった 20 世紀初頭に、南方が紀南熊野の森で、学説史を無視するようなそうした実践をしていたのだとしたら、それは驚きに値することである。

ファーブルの昆虫観察の営みについても、実は同様に、学説史をさかのぼるような先取性が指摘出来る。行動学=エソロジーということばは、サン=ティレールによって 1854 年には使われていたが、それはある生物の習慣（エトス）とその環境との関係を問題とする、漠然としたことばであった。その後、動物の行動を対象とする自然科学としての行動学がその輪郭を確立するまでには、その後半世紀以上の時間を要している。今日、ファーブルの業績は（ダーウィンのそれとともに）動物行動学の先駆と見なされているが、南方における生態学的観察と同様に、それは職業研究者たちの学界における歩みに先駆けた営みだったのである。

ファーブルと南方は、同時代の学界よりも、自分たちより前の世代の自然観察者=ナチュラルストたちにより親近性を持ち、自然界の生物そのものの観察を生涯の営みとした。形態の観察による分類学や、理論化を拒んで行動そのものの観察に留まり続けたという意味で、古い型の生物研究者だったといえよう。そして、ダーウィンのような理論志向ではなく、事実をひたすら集め、積み上げていく営みに親近性があり、自然を見つめることに徹することに資質のあった両者は、そのことによって、まだ未形成だった生態学的視点を先取りしたような観察の営みを行うことになっていった。南方が森の生態観察を通じて昆虫へと逸脱したように、ファーブルは昆虫からキノコ観察へと逸脱したのであり、その意味で、両者の生態学的先駆性の交錯点となっているのが、ファーブルと南方のキノコ図譜なのである。

ファーブルは、昆虫観察の膨大な記録を、饒舌な『昆虫記』として刊行することが出来、今日に至るまで多くの読者を獲得している。対照的に、南方のキノコ研究は、公刊されないまま個人の研究資料にとどまっている。しかし、数千に及ぶキノコ図譜の一点一点は、その標本についての（英語による）詳細な観察記録を伴っている。「紀州田辺湾の生物」³³のような、民俗的自然史随筆を新聞に掲載したこともあった南方の、まだその全貌が明かされていない「キノコ記」が、あるいはそこに眠っているかもしれない。

【附記】引用文中の [] は、引用者による補足である。

³³ 南方「紀州田辺湾の生物」『南方熊楠全集』6 巻所収

那智山における超感覚的知覚現象

—南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティ』との比較を通じて—

唐澤太輔 (TIEPh 客員研究員)

キーワード：南方熊楠、那智山、フレデリック・マイヤーズ、
Out-of-Body-Experience

はじめに

1900年10月、世界最大の学問都市・ロンドンから帰国した南方熊楠^{みなかたくまぐす}(1867～1941年)は、すべてに行き詰まっていた。学問、家族関係、そしてお金、すべてにおいて徹底的に挫折し、生きる方向性を失っていた。それは、後に「世界的博物学者」「日本民俗学の母」(ちなみに「父」は柳田國男^{やなぎたくに} [1875～1962年]と言われることがある)、「エコロジー運動の先駆者」そして「日本人の可能性の極限」などと評されることになる知の巨人の、人生最大の危機であった。このような時期に、熊楠は聖地・那智山へと向かった。

熊楠が那智へ向かった理由には、主に二つある。一つは、弟・常楠^{つねぐす}(1870～1954年)が経営していた南方酒造の那智勝浦支店を手伝うためである。酒造りは冬期が特に忙しい。熊楠は、常楠に要請されるような形で、支店の冬期酒造業の応援に行ったのである。しかし、これは、いわば表面上の理由でしかない。いくら肩身の狭い思い¹をしていた熊楠であっても、断ることはできたはずだ。もう一つは、世間からの逃避である。それは現実世界からの逃避と言ってもよいかもしれない。つまり、世人になることへの本能的拒否感が彼をして隠国^{こもりく}・那智へと向かわせたのである。これが本音であろう。そもそも、熊楠の書き残している日記を読む限り、どうもまともに弟の店を手伝っている様子はいかがえないのである。

熊楠は、この地に引き付けられるかのようにやって来て、結局約3年間(途中、和歌山市へ歯の治療に行ったりもしたが)留まることになる。

小生二年来この山間におり、記憶のほか書籍としては『華厳経』、『源氏物語』、『方丈記』、英文・仏文・伊文の小説ごときもの、随筆ごときもの数冊のほか思想に関するものとはなく、他は植

¹ 経済的理由などにより英国からの帰国を余儀なくされた熊楠は、しばらく和歌山市の弟夫婦の家や亡父の知己の寺院などで世話になっていた。熊楠は、弟夫婦と折が悪かったようだ。莫大な金額をかけた私費留学であったにもかかわらず、「蚊帳^{かや}ごとき洋服一枚[全集7:24]」で帰国した兄を、常楠はどうしても理解できなかったのである。

物学の書のみなり。それゆえ博識がかったことは大いに止むと同時にいろいろの考察が増えて来る。いわば糟粕なめ、足のはえた類典ごときは大いに減じて、一事一物に自分の了簡がついて来る。

(土宜法龍宛書簡、1903年6月30日) [全集7:329]

上記は、熊楠が那智へ来てから約2年を経た時に記された書簡である。熊楠が、那智へ持って行ったものは『華嚴経』『源氏物語』『方丈記』、あとは小説、随筆、植物に関する書籍だけであった。しかし、実は、熊楠はこの書簡を記した約7ヶ月後、自身の「病態」を認識して行く上でも、欠かせない本を入手することになる。それが *Human Personality and Its Survival of Bodily Death vol.1 & 2* 以下、本稿では *HP* と略記する)であった。また、自身の「病態」を知るためのみならず、熊楠は読了後、民俗学に関する論考執筆のためにも、この本をしばしば参照している²。

*HP*は、1903年2月に英国で発刊された。この書物は、英国心靈現象研究協会(The Society for Psychical Research、通称SPR³)の重鎮フレデリック・W・H・マイヤーズ(Frederick William Henry Myers⁴、1843～1901年、古典文学者・詩人。「テレパシー telepathy」や「超常 supernormal」な

² マイヤーズ及び「テレパシー telepathy」に関しては、拙稿「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」(唐澤太輔、『エコ・フィロソフィ研究』第9号、東洋大学、2015年)を参照。

³ SPR(1882年設立)について、日本においては箕作元八(1862～1919年、歴史学者)が、その活動を紹介している。1886年に井上円了(1858～1919年、仏教哲学者・教育家)は、箕作元八、田中館愛橘(1856～1952年、地球物理学者)、坪内逍遙(1859～1935年、小説家・評論家)、三宅雪嶺(1860～1945年、哲学者・評論家)など多岐にわたる研究者たちと共に「不思議研究会」という、まるでSPRと同じ研究会を発足させている。円了が、箕作を通じてSPRを知っていた可能性は高い。箕作は、1885年3月25日発行『東洋学芸雑誌』(第42号、東洋学芸社)で、以下のようにSPRについて述べている。

英國ニテ昨年創立セル心理研究會ニテ此等ノ事ニ就キテ爲セル研究ノ如キハ嚴ニ其詐誑ヲ防キ終ニ得タル所ノ成績ヲ精密明白ニ記録シタリ…(中略)…同會ノ研究員ハ 察心 (Thought-reading) 催眠 (Mesmerism) 妖怪 (Apparitions) 鬼屋 (Haunted House) 其外奇怪ニ渉ル事實ヲ研究セシカ就中察心ニ關スル報告ハ實ニ驚クニ堪ヘタリ。

[箕作:33] (下線—唐澤)

箕作は、ここでSPRの研究内容の概要を紹介している。SPRにおいては、Thought-reading(読心術)やMesmerism(催眠術)、Apparitions(幽霊・幻)、Hounted House(幽霊屋敷)などが研究されていると述べている。

⁴ SPRの活動やマイヤーズの著作について、日本において極めて初期に言及したのは熊楠であった。熊楠は、SPRを「心理研究会」「幽霊等の会」「不思議会」「ロンドン不思議会」などと呼んでいる。熊楠が、マイヤーズについて初めて言及したのは1903年8月8日付土宜法龍宛書簡においてである(*HP*が英国で発刊されたのは1903年2月)。

今年 Myers という人、一生かかりてかのロンドン不思議会をしらべたる研究の結果として *Human Personality and its Survival of Bodily Death*(人間簡人質とその体の死後の留存)と題し、二冊(上巻は序文四十六頁と本文七百頁、下巻は序文二十頁と本文六百六十頁)の大本出でたり。二十一円ほどするなり。

どを造語した人物でもある)の遺稿をもとに編纂されたものである。構成は、

<vol,1>

I. INTRODUCTION

1 章 序論

II. DISINTEGRATION OF PERSONALITY

2 章 人格の分裂

III. GENIUS

3 章 天才

IV. SLEEP

4 章 睡眠

V. HYPNOTISM

5 章 催眠術

VI. SENSORY AUTOMATISM

6 章 知覚の自動作用

<vol,2>

VII. PHANTASMS OF THE DEAD

7 章 死者の幻影

VIII. MOTOR AUTOMATISM

8 章 筋肉上の自動作用

IX. TRANCE, POSSESSION, AND ECSTASY

9 章 トランス・憑依・エクスタシー

X. EPILOGUE

10 章 結語

の全 10 章から成っている。この大著は 2015 年 12 月現在、まだ和訳されていない。

熊楠は、那智山に孤居していた頃、正確には 1904 年 2 月 12 日に、この書を取り寄せている。届くや否や、熊楠はこの大著を読みふけている。そして、およそ 2 ヶ月かけて読破した。HP 入手後、読了まで、熊楠の日記には「夜臥内にて Myers よむ。」などといった記述が毎日のように見られる。

那智山という聖地独特の「空気」のせいであろうか、HP をあまりにも熱心に読んだせいであろうか、熊楠は、この聖地において、さまざま不思議な経験をしている。

(1903 年 8 月 8 日付土宜法龍宛書簡) [全集 7 : 392]

上記は、熊楠が英国から帰国後の書簡であるが、彼は在英時代から SPR の存在は知っていた。法龍から SPR の調査依頼まで受けている(結局、熊楠は調査を行わなかった[唐澤 2015 参照])。一方、熊楠(1900 年 9 月 1 日、ロンドンから日本へ帰国の途につく)と入れ違いで英国に留学(1900 年 10 月 28 日ロンドン到着)した文豪・夏目漱石(1867~1916 年)も「思い出す事など」(1910~1911 年)で、マイヤーズについて触れている。

死後の生! 名からしてが既に妙である。我々の個性が我々の死んだ後迄も残る、活動する、機会があれば、地上の^{ひと}人と言葉^{かわ}を換す。スピリチズムの研究をもって有名であったマイエル^{のち}は^{たしか}に^こ斯う信じて居たらしい。其マイエルに自己の著述を捧げたロッジも同じ考へのように思われる。

[夏目 : 407] (下線—唐澤)

現在日本においては、ほとんど知名度のない(忘れ去られたと言っても過言ではない)マイヤーズおよび SPR であるが、熊楠や漱石が生きた時代(明治~昭和初期)にかけては、少なくとも知識人の内では多少の知名度はあったようである。

1. 熊楠による記述から

熊楠は、聖地・那智山で様々な不思議な経験をした。例えば熊楠は、以下のような記述を残している。

1904年3月10日 朝晴、午後雨 蛙連声して鳴はじむ

うつゝにて(幻想といふこと知りながら) 黒き紐ある人形如きものとなり、竜動のアンダーグラウンド鉄道の上り路如き所を進み又却退し(進退とも頭は同一方向に向ひ)又下におりる一所、家の外に一男一女(日本人)あるを見るをわざと見ず、人形如きものに自分の意志集る。注意点と見ゆ。

[日記2: 413] (下線—唐澤)

熊楠はここで、自分の魂が外に抜け出して、黒い紐のある人形のようなものとなり、ロンドンの地下鉄の登り坂のようなところを進んだと述べている。途中で日本人の男女を見たようだ。しばらくして、再び人形のような肉体に戻ってきたようである。非常に分かりづらい文章だが、要するに、自分の肉体がまるで人形ようになり、そこから黒い紐につながれた自分の頭が抜け出したということであろう。熊楠は、同じような事柄を翌月にも経験している。

1904年4月25日 雨、夜大風雨

夜大風雨、予、灯を消して後魂遊す。此前もありしが、壁を透らず、ふすま、障子等開き得る所を通る故に迂廻なり。枕本のふすまのあなた辺迄引返し逡巡中、急に自分の頭と覚き所へひき入る。恰も *vorticella* が螺旋状に延し後急に驚きひき縮る如し。飛頭蛮のこと多少かゝることより出しならん。

[日記2: 431] (下線—唐澤)

熊楠は、ここで「此前もありしが」と述べているが、これは前述(3月10日)の事柄であろう。前述の文章とは異なり、この文章は幾分わかりやすい。またここで熊楠は、明らかに「魂遊す」と記している。熊楠は、自分の頭が ひとうばん 飛頭蛮 のように、あるいは *vorticella* (ツリガネムシ: 絨毛虫門少膜綱縁毛目の1属。体は逆釣鐘形と柄からなる。種々の刺激に応じて収縮し、柄は螺旋状に巻かれる) のように、螺旋状に伸び、辺りを逡巡した後、縮まり、最終的にもとに戻ったという。

つまり、熊楠は「体外離脱(Out-of-Body-Experience, OBE)」を経験していたのである。熊楠は、この時の事柄がよほど印象に残ったのであろう。2ヶ月後に、友人の真言僧・どぎほうりゅう 土宜法龍(1855~1923年)に宛てた書簡の中でも、述べている。

人死して続るものあり。予も柔術などにて気絶し、久しくてクワツを入れられ蘇りしことあり。其状を聞合すに大抵自分のと同じ。川原如き所を歩み、悠々自適、何の気もなく小歌でも出そうなるに、後よりはるかに人よぶと思ひ漸く気づく也。尤も川原を歩しことなき人には其思ひ無きも知れず。然し所感大体は同じ事と予は思ふなり。又魂遊といふことあり、予も今春已に之をなせり。糸にて自己の頭をつなぎ、俗にいふろくろくび如くに、室の外に遊び、其現状を見るなり。此事亦寒甚き山中等にて、かゝるものゝ説を聞合すに、みな同一なり。

(1904年6月21日付土宜法龍宛書簡)[南方：66] (下線一唐澤)

ここでは、上述した二つの日記の記事を合わせたようなものになっている。つまり「糸」=黒き紐(1904年3月10日)で体と頭をつないで、「ろくろくび」=飛頭蛮(1904年4月25日)のように部屋の外を飛び回ったと述べている。

さらに、1911年8月「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信(1)」の中で、熊楠は、この那智山にこもっていたときの経験を、以下のように述べている。

七年前巖冬に、予、那智山に孤居し、空腹で臥したるに、終夜自分の頭抜け出で家の横側なる牛部屋の辺を飛び廻り、ありありと闇夜中にその状況をくわしく視る。みずからその精神変態にあるを知るといへども、繰り返し繰り返しかくのごとくなるを禁じえざりし。その後 Frederic W. H. Myers, ‘Human Personality,’ 1903, vol. ii, pp.193, 322 を読んで、世にかかる例尠なからぬを知れり。

(1911年8月「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信(1)」『人類学雑誌』27巻5号)[全集2：260] (下線一唐澤)

熊楠による不可思議な現象の記述においては、しばしば、日記→書簡→論考の順で、具体性が増し、さらに大仰になる傾向が見られる⁵。この OBE もその例外ではないかもしれないが、最も大事な点

⁵ 例えば、那智隠栖期の熊楠によるナギランの「やりあて(偶然の域を超えた発見や発明・的中、熊楠の造語)」における記述には、それがよく表れている。「日記」という極めて個人的記録においては、「ふとした思いつき」で発見したとなっており、客観的に大勢の眼に触れる「論考」においては、「幽霊が示してくれた」ことになっている。そして「日記」ほど、個人的ではなく、「論考」ほど、大勢の眼に触れることもないであろう「書簡」においては、「夢によって発見した」ことになっている。「日記」=ふとした思いつきによる発見、「書簡」=夢による発見、「論考」=亡き父の幽霊による発見となっているのだ。つまり、「日記」→「書簡」→「論考」の順に、「発見」のプロセスがよりドラマチックになっているのである。ちなみに発見したナギランの本数は、日記では20本、書簡では14本(土宜宛書簡)及び20本(小畔四郎宛書簡)、論考では40本(1911年6月10日～18日「千里眼」『和歌山新報』)となっている。[唐澤2014参照]

は、熊楠の言説の虚偽を明らかにするのではなく、彼がその事象に並々ならぬ関心を抱いていた背景を知ることである。

この熊楠による OBE は、しばしば彼に関する小説や漫画で取り上げられている。熊楠の那智なちいん隠せいき栖期は、この出来事なくしては語れないほどになっている感がある。それほど、この出来事は後世の我々にとって興味深いものでもある。那智隠栖期のクライマックスと言っても過言ではない。

2, *Human Personality and its Survival of Bodily Death* における記述から

熊楠は、上述した「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信(1)」の中で、自分の経験した OBE のような出来事を「Frederic W. H. Myers, ‘Human Personality,’ 1903, vol. ii, pp.193, 322」で読んだことがあると書いている。しかし、これではあまりにも読み手に対して不親切である。そこに何が書かれているのか、当時の日本の一般読者には皆目検討もつかなかったであろう。

上記の論考で示されている *HP* において、熊楠が参照した箇所 (vol.2 の 193 頁と 322 頁) の内容は、以下の通りである。

CAPTER IX, TRANCE, POSSESSION, ECSTASY, p.193

The next main subject which fell under our description was *sleep*. And this state—the normal state which most resembles trance—has long ago suggested the question which first hints at the possibility of ecstasy, namely, What becomes of the soul during sleep? I think that our evidence has shown that sometimes during apparent ordinary sleep the spirit may travel away from the body, and may bring back a memory, more or less confused, of what it has seen in this clairvoyant excursion. This may indeed happen for brief flashes during waking moments also. But ordinary sleep seems to help the process; and deeper states of sleep—spontaneous or induced—seem still further to facilitate it. In the coma preceding death, or during that “suspended animation” which is sometimes taken for death, this travelling faculty has seemed to reach its highest point.

9 章 トランス、憑依、エクスタシー 193 頁

我々が次に説明する話題は「眠り」についてであった。そしてこの状態（最もトランス状態に似ている常態）は、古来、エクスタシーの可能性で最初に浮かぶ疑問、つまり睡眠中、魂に何が起るのかという疑問を示唆してきた。我々のもっている証言は、時に明らかに普通の眠りの間、魂は肉体から出回るのではないか、そして多少混乱しつつもこの千里眼的〔体外〕離脱において見たことの記憶を持ち帰っているのではないか、ということを示すと思われる。これは、起

きている間にも、突発的なものとして、確かに起こり得るものであろう。しかし、通常の眠りは、このプロセスを助けるようである。そして、(自発的であれ誘導的であれ)より深い眠りは、さらにそれを助長するようである。死に先立つ昏睡において、あるいは時に死と見なされる「仮死状態」において、この〔魂の〕出回りの能力〔=体外離脱〕は、その頂点に達するようである。

(和訳・〔 〕内・下線—唐澤)

マイヤーズは、ここで、深い眠りあるいは昏睡状態、仮死状態などにおいて、「離魂」あるいは「体外離脱」が起こり得るということ、そして、時にその際の、つまり体外離脱し徘徊して見た際の光景を記憶したまま覚醒することがあると述べている。

322 頁の前数頁には、このように臨死状態から、辺りの光景を克明に記憶し蘇生した人の話が、載せられている。そして、それを踏まえて、マイヤーズは以下の事例を挙げている。

APPENDICES, TO CHAPTER VII, p.322

A case similar in many respects to the one just quoted is that of the Rev. L. Bertrand, given in Proceedings S.P.R., vol. viii. p.194. During a dangerous ascent of the Titlis, Mr. Bertrand separated from his companions, sat down to rest, and became paralysed by the cold. His head, however, remained clear, and he experienced the sensation described by Dr. Wiltse of passing out of his body and remaining attached to it by "a kind of elastic string." While in this condition, he had clairvoyant impressions about his absent companions, and much astonished them on their return by describing their doings to them.

7 章への付録 322 頁

ちょうど引用されたものと多くの点で類似したケースは、S.P.R.紀要 8 号の 194 頁にあげられた、L.バートランド師のものである。ティトリス山の危険な登山の間に、バートランド氏は、彼の仲間たちとはぐれてしまった。そして休むために座り、寒さのために麻痺し動けなかった。しかし、彼の頭は、クリアなままで、ウィルツ博士によって説明された、体外離脱そして「伸縮自在のひものようなもの」によってくっつけられている感覚を経験したのである。この状態の間、彼は、はぐれた仲間たちに関する千里眼的印象をもち、彼らが戻ってきた際に、彼らが行っていたことを述べて非常に驚かせた。

(和訳・〔 〕内・下線—唐澤)

ティトリス山とは、中央スイスにそびえる山である。バートランドはそこで、「体外離脱」を経験した。a kind of elastic string (伸縮自在のひものようなもの)とは、熊楠の経験した「黒い紐」と類似している(前述した日記「1904年3月10日」を参照のこと)。先述の通り熊楠も、同じように紐の

ようなものにつながれて「体外離脱」し、辺りの様子を見てきている。熊楠が HP のこの文章を読んだ後、「体外離脱」を経験したのか、読む前に経験したのかは、今のところ不明である。

このような山の中での孤独感、いわゆる「孤立性幻覚状態」を助長させる。また、「深夜にいたれば、そのうえに感覚遮断が加わるので、健康な人間でも幻覚準備状態におちいる」[近藤：146] こともあるという⁶。熊楠は肉体的には、その生涯において特に大きな病気にも罹らず「健康な人間」だったようだが、精神的にも「健康な人間」だったかという、次章で見るように、そこには疑問符が打たれる。

3, 側頭葉てんかんと関連

熊楠の脳髄は、彼のたつての希望で死後解剖され、現在、大阪大学医学部に保存されている。脳の重さは 1425 グラムであった。成人の平均 (1300~1400 グラム) より少し重い程度である。しかし、のうこう脳溝は非常に深く刻まれていた。さらに、近年の研究によって、熊楠が、側頭葉てんかんであったことが明らかにされている。保存脳の解析・てんかん症候学の第一人者である扇谷明 (せんごくあきら せんごくクリニック院長) が、3 次元 MRI を用いて、熊楠の脳髄を詳細に検査したところ、右海馬の萎縮が見られたという⁷。

そして近年、この側頭葉てんかんと「体外離脱(OBE)」に深い関係があることがわかってきている。科学雑誌 *Nature* の 2002 年 9 月 19 日号には、‘Stimulating illusory own-body perceptions—The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located. 「幻影的な自己身体認識への刺激—体外離脱体験へと誘導することができる脳の一部を特定—」’と題された、大変興味深い記事が掲載されている [Blanke : 269]。実験において、右側頭葉てんかんの患者 (43 歳女性) に対して、ミリアンベア大脳皮質の右側に電気刺激を与えたところ、体外離脱感覚が生じたのである。最初、2~3 mA で刺激したところ、患者にはまず "sinking into the bed (ベッドに沈んでいく)" あるいは "falling from a height (高いところから落ちている)" という感覚が生じた。そして、刺激を 3.5mA に上げる

⁶ 熊楠は、那智隠栖期ではないが、ある冬、いもお日高郡妹尾官林 (和歌山県日高郡美山村にある妹尾国有林) に採集旅行を敢行した際、孤独と寒さにより、ありありと幻覚を見たことがあった。

さる昭和三年十二月三十一日夜、予、日高郡妹尾にあって、大雨中に十八町ばかり山中を歩むうち、深谷に臨んだ道側の雑木が、たちまちことごとく満開せる梅林と化け、一天微雲だになく月さえ渡った。しばらく歩を駐めて観れば、依然として大雨中にあり。歩み出すとまた月夜の梅林が現じた。

(1935 年 1 月「蓮の花開く音を聴くこと」『ドルメン 4 巻 1 号』) [全集 5 : 100] (下線—唐澤)

⁷ 扇谷による、熊楠の側頭葉てんかんについての詳細は、以下を参照。

1) Murai T, Hanakawa T, Sengoku A et al. “Temporal lobe epilepsy in a genius of natural history: MRI volumetric study of postmortem brain”. *Neurology*; 50: 1373-1376, 1998.

2) 扇谷明「南方熊楠のてんかん：病跡学的研究」、『精神神経学雑誌』、第 108 巻第 2 号、2006 年

と、患者は、「I see myself lying in bed, from above, but I only see my legs and lower trunk(上から、ベッドに自分が横たわっているのが見える。しかし、両足と下半身しか見えない)」と答えた。つまり、右側頭葉てんかんにおいて、脳の右側のある部分に刺激が与えられた場合、OBE が起こりうるということが、実験で証明されたのである。

注目すべきは、OBE において、被験者が「両足と下半身しか見えない」と述べている点である。熊楠は、1904年に自分の首が抜け出るという経験を2回している。自分の首が抜け出ているのだから、当然、横たわっている自分の頭は見えないわけである。もしかしたら、熊楠はこのとき、自身の「両足と下半身」しか見えていなかったのかもしれない。

熊楠は18歳の時に初めて、自身のてんかん発作について記述している。その後、意識を失う「大発作」も3回ほど経験している。しかし、彼が30代に入ってから、このような明かな(誰の目から見てもわかる)発作は見られなくなる。しかし、意識減損や自動症を伴ういわゆる「複雑部分発作」や、意識減損に至らない「てんかん性前兆」(単純部分発作などとも言われる)に関する記載は、多数見受けられる。これらは、熊楠が生きていた当時は、てんかん発作とは考えられていなかった。そして、留意すべき事柄は、後者(てんかん性前兆)においては「既視体験(déjà-vu デジャ・ビュ)」や、以前にあったと感じるだけでなく、すぐ次に起こることがわかると感じる「予知的感覚」が頻繁に見られるという点である。

実は、熊楠自身は、このような現象を、*promnesia*(プロムネシア)という専門用語で記述している。彼は、おそらくこの語について、*HP*で知ったものと思われる。熊楠が、初めて *promnesia* という言葉を用いるのは、1904年3月24日付土宜法龍宛書簡においてである。日記からもわかるのだが、この頃、熊楠は *HP* を毎夜のように読んでいた。

今始めて貴下より承ることも(たとえば『仏祖通載』の文、今度小生望むところ、これは小生は未見のものなり。しかして『付法蔵伝』中の某尊者のことにあらず。他のこととして)、承りおわりてこんなことはどこかで聞いたことがあると思うなり。これはプロムネシア (*promnesia*
ぜん ち びゆう) と申し、今始めて知ることを以前から知っておったことと間違える一種の謬病なり。小生などには多し。

(1904年3月24日付土宜法龍宛書簡)[全集7:461](下線—唐澤)

熊楠は、自分に、この *promnesia*(前知謬)が多いことを自覚していた。*HP* の vol.1 には、*promnesia* について、以下のように記載されている。

GLOSSARY p.xx

Promnesia.—The paradoxical sensation of recollecting a scene which is only now occurring for the first time; the sense of the *déjà-vu*. The term *paramnesia*, which is something given

to this sensation, should, I think, cover *all* forms of erroneous memory, and cannot without confusion be used to express specifically this one anomalous sensation.

用語集 xx 頁

プロムネシア——たった今、初めて起こっている場面を回想するというパラドキシカルな感覚。つまり「デジャ・ビュ」の感覚。「パラムネシア(記憶違い)」という語は、この感覚に賦与されるもので、誤った記憶のすべての形式をカバーするであろうが、混乱なしに特にこの一異常感覚を表現するために使うことはできないと思われる。

(傍点・下線・和訳—唐澤)

さらに、熊楠は、以下のようにも述べている。

もっとも四巻四号二三八頁十二行以下を見れば、古谷君は最初より『続漢書』と『後漢書』の別物たるを心付きおられたるごとくなるも、心理学にいわゆるプロムネシアとて、何人も多少、今初めて聞きたることをこれに似たることと混じて、おのれ以前より知りおりたるごとく想う傾きあり。予自身ごとき、四十歳を超えてよりこの病おびただしく、よって毎事自記手筆し置かざることは、たとひ従来知り切ったることといえども憑^{たの}むべき証拠とせぬ定めなり。

(未発表手稿「古谷氏の謝意に答え三たび火斎珠について述ぶ(上)」)[全集 6 : 472]

(下線—唐澤)

熊楠は、上記で「この病」と言うように、*promnesia* を「病」であるとしている(前述の 1903 年 3 月 24 日付土宜法龍宛書簡では「謬病」と言っている)。そして、上記では、この独特の既視感を防ぐためにも、熊楠は、必ずいつも自筆でノートを残していることを述べている。

てんかん患者には、既視体験以外にも、例えば「視覚発作」が見られることがあるが、熊楠による、以下に示すような、光が見えるという体験は、彼がてんかん性の視覚発作を起こしていた可能性を指摘できるものである。

1904 年 3 月 21 日 快 寒風 春分

此暁予眼さむること二度、ふとんかぶりあるに眼の前明るし。それにあるものを見るに見えず、又ふとんのしわ等のかげもなし。明きこと水銀の如し。

[日記 2 : 417]

上記は、熊楠がちょうど那智山で *HP* を読みふけていた頃の記述である。熊楠は、夜、布団を被り真っ暗にしているはずなのに、目の前が「水銀」のように明るかったと述べている。神経科学で「内

部視覚(エントプティック)」と呼ばれる現象がある。光の射さない暗闇にいると「視神経がみずから励起状態に入って、あたかも目の中から光が外に放出されてくるかのような、あざやかな光の体験がもたらされる」[中沢：183]というものである⁸。

この他にも熊楠は、以下のような光が見える体験をしている。

『金瓶梅』は大部のもので、西門慶が女の後庭を犯すところ、小生の記憶するだけで、李瓶児、王六兒（この女は後を犯さるるを好みしと作りある）、潘金蓮三人あり。どの巻にあるか、ちょっと見出し得ず候。二円か三円で買い得るものゆえ、買い入れて調べられたく候。小生眼わるく、左の眼に蝙蝠ごととき黒き翳点を生じ、久しく書を見ることならず。やや久しく見ると、水銀を斜めに注下するとき幻像を生じ、電光ごとく閃くなり。故にこれだけ申し上げおき候。

(1938年6月23日付岩田準一宛書簡)[全集9：299]（下線—唐澤）

熊楠は、コウモリのような黒い斑点が目に見え、そして「水銀」を斜めに垂らしたときのような、また電光のようにまぶしく光る幻像が見えたという。これは「閃輝暗点^{せんきあんてん}」のようにも思われる。「閃輝暗点」は、片頭痛の前兆現象としてよく現れる。それは突然視界の中心辺りにチカチカと輝く光や稲妻のような光が現れ、目の前が見えづらくなる現象である。色は、さまざまのようである。熊楠によると、自分のそれは「水銀」のようなまぶしい色だったという。ここで、熊楠が「左の眼に……」と記述している点には、注目すべきであろう。左目の機能は、右脳が掌っている。熊楠の脳に右海馬の萎縮が見られたことは先述した通りであるが、それがこの左目に始まる「閃輝暗点」現象の何らかの原因であった可能性も指摘できる。

4. 予知と前知謬

熊楠は、日記において、*HP*の内容に言しばしば言及している。1904年3月31日には以下の内容の事柄が記されている。2月12日に同書を手に入ってから、1ヶ月以上経てから書かれたものである。

⁸ 「光が見える」体験は、いわゆる「イニシエーション」でよく見られる。「古代チベットでは「真理の道」に踏み込んでいこうと決意した新参者は、いきなりまったく光りの射さない暗黒の部屋に閉じこめられて、そのまま数日間放置される」[中沢：183]という。このような儀礼の痕跡は、「今日のボン教やニマ派仏教の伝統の中にも、きちんとした修行システムとして残されている」[中沢：183]。さらに「光のまったく射さない部屋の中に数日いると、不思議なことに目の前にさまざまな光のイメージがあらわれてくるようになる」[中沢：183]という。

1904年3月31日

Myers, II, sec 878, precognition は今のサイエンスには分らず。諸事一切一同における。人の精神は順を追ねば分らずとすれば、此理は分る也。

[日記 2 : 421]

HP, vol.2 の 878 節 (8 章) には、以下のような文章がある。

CHAPTER VIII, MOTOR AUTOMATISM, p.185

Along with these powers, which, on the hypothesis of the soul's independent existence, are at least within our range of analogical conception, we have noted also a precognitive capacity of a type which no fact as yet known to science will help us to explain.

8 章 筋肉上の自動作用 185 頁

これらの力すなわち魂の独立存在の仮説が少なくとも我々の類推概念の範囲内にあることとともに、我々はまた、まだ科学に知られていない事実は、予知能力の一形態を説明する手助けになるであろうことを指摘しておく。

(和訳・下線—唐澤)

つまり予知能力 (precognitvie capacity) は、まだ科学でも分からないということである。precognition とは、いわゆる「予知」のことである。ちなみに熊楠は、これを「知未来」と訳している (1904 年 6 月 21 日付土宜法龍宛書簡) [南方 : 68]。HP の用語集には以下のようにある。

GLOSSARY p.xx

Precognition.—A knowledge of impending events supernormally acquired.

用語集 xx 頁

プレコグニション—超常的に得られる間近に迫った出来事に関する知識。

(和訳—唐澤)

熊楠は、自身にこの「知未来」=予知能力あるいは神通力があることを明らかに感じていた。例えば、それは以下の様な記述からもわかる。

拝復 二十四日出御はがきは二十六日朝九時拝見、多用の為め只今御受け申上候。御依頼の件は熊公〔熊楠のこと〕神通力を發揮し予知のこととて、丁度二十五日の夜一短文を認め (一寸法師

といふ題)、二十六日早朝(御はがき拝受より三時間ほど前に)柴田泰助氏迄差出しおき候間御掲載を乞ふなり。

(1926年4月28日付三田村玄龍宛書簡)[南方・三田村:205]([]内・下線—唐澤)

熊楠は、この書簡において、自分は神通力を発揮し、三田村玄龍(鳶魚^{えんぎょ}、江戸風俗研究家、随筆家、1870~1952)から依頼が来る前に、既にある文章(「一寸法師[正式には「一寸法師と打出の小槌」]という題名)を書き終えて、『彗星』という雑誌の編集者(柴田泰助[宵曲^{しょうきょく}、歌人、俳人、随筆家、1897~1966年])へ送ったと言うのである。⁹

他には、以下のようなものがある。

黒井という人は偏狭な人にて女ぎらいの由、そのことを三村氏より申し来たらぬうちに小生神通力にてこれを知り、岩田梅や北条氏輝の妻の咄^{はなし}その他、女のことずくめに致し申し候。(太字—唐澤)

(1926年11月9日付上松翁宛書簡)[別巻1:131](下線—唐澤)

熊楠は、『集古』という雑誌に掲載された黒井という人物が書いた文章の誤りや疑問点を指摘した。そのことがきっかけで、黒井は大変腹を立て熊楠に食いかかってきたようだ。熊楠はそれに応じるように、今度は「女のことずくめ」の文章を書いて、黒井をやり込めようとしたようだ。なぜなら黒井は「女ぎらい」だったからである。三村とは、この雑誌の編集者であるが、熊楠は、この編集者から「黒井は偏狭」で「女ぎらい」であることを聞く前に、既にそのことを神通力で知り、文章を書いたというのである。

ここで示したのはほんの一部で、彼はこのような出来事を頻繁に経験している。そして熊楠は、このような事柄を、特に「tact(適否を見極める鋭い感覚)」による「やりあて」である、と独自に解釈していた[唐澤2014参照]。彼にとっては、ある種「当たり前」の出来事のように頻繁に起きていたこの「予知」あるいは「やりあて」は、実は、現在の科学ではよくわかっていない。このことに熊楠は驚きが隠せなかった。だからこそ、日記に「precognitionは今のサイエンスには分らず」などと記したのである。また熊楠は、「やりあて」ることができ、しかも「科学者」である自分であれば、何とか説明ができると考えていたのかもしれない。事実、土宜法龍や、柳田國男に、この「tact」や「や

⁹ 確かに、1926年4月24日には、三田村から、以下のようなはがきが熊楠に送られている。

此程例の連中にて『彗星』相始め、春陽堂より呈覧仕候筈に御坐候。右、上載致度候間、高文一篇御与成被下度御願申上候。願用まで。

(1926年4月24日付南方熊楠宛書簡)[南方・三田村:205]

三田村は上記で、この度『彗星』という雑誌を始めたので、文章を書いてくれないかと熊楠に依頼をしている。

りあて」について、書簡で説明を試みている¹⁰。しかし、土宜も柳田も、その返信において、熊楠による「tact」や「やりあて」について触れることはなかった。熊楠からこれらを説明された土宜と柳田は、果たしてどう受けとめていたのかは不明である。

熊楠は、自身に予知的な力のようなものがあることを信じていた。しかし、*HP*等を読むことによって、熊楠はどうやらこの「tact」による「やりあて」、つまり「予知 precognition」は、前述した「前知謬 promnesia」ではないかとも、自分自身を疑っていたようである。つまり、初めての出来事なのに、これを予め知っていた（予知）していたと、勘違いしているのかもしれないと疑っていたのである。一方で、やはり自分には予知能力があるということも、完全には否定しきれなかった。「予知」なのか「前知謬」なのか、はっきりさせるためにも、彼は毎日、自身に起こる日々の出来事を日記にこまめに記録していたのだ。

¹⁰ 例えば、土宜法龍には、以下のように述べている。

故にこの tact (何と訳してよいか知らず。石きりやが長く仕事するときは、話しながら臼の目を正しく実用あるようにきるごとし。コンパスで斗り、筋ひいてきったりとて実用に立たぬものできる。熟練と訳せる人あり。しかし、それでは多年ついやせし、またはなはだ精力を勞せし意に聞こゆ。実は「やりあて」(やりあてるの名詞とでも言つてよい) ということは、口筆にて伝えようにも、自分もそのことを知らぬゆえ (気がつかぬ)、何とも伝うることならぬなり。されども、伝うることならぬから、そのことなしとも、そのこと用なしともいいがたし。… (中略) …発見ということは、予期よりもやりあての方が多くなり。やりあて多くを一切概括して運という)。

(1903年7月18日付土宜法龍宛書簡)[全集7:367] (下線—唐澤)

熊楠が上記で述べている「予期」とは、数量(データ)に基づく「予期(予測)」である。ふとした瞬間にひらめく「予知 precognition」のことではない。ふとした瞬間にひらめき、何かを的中させることが「やりあて」である。つまり上記において熊楠は、発見とは、データに基づく「予期」よりも、ふとした「予知」によるものの方が多いと述べているのである。また熊楠は、「やりあて」はあるが、それを明示化して伝えることは大変難しいとも述べている。

柳田國男に対しては、以下のように述べている。

科学科学というが、香、味等を熱度や重力のごとく測定する方はまだまだなし。故に、香道や割烹には日本の方が西洋にまされること多し。画の具を合わずに、師匠と同じ分量を精細に計算して和合しても、師匠ほどの彩色は出ず。世間のこと数量や理屈のみで行けぬこと多し。… (中略) …されば数量の学識、万物に及ぼさぬ今日は tact (何と訳するか知れぬが、練熟能ともいうべきか、石切り屋がよそむきて話しながら臼の目を規則通りに角度正しく切り、何の音調の定則も譜表も持たざる芸妓が隣人のくだまく声に合わせて三線を鼓するがごときを tact という) ということ、もっとも肝心なり。東洋のことには tact まことに多し、西洋人にはこのこと少なし。

(1911年10月25日付柳田國男宛書簡)[全集8:220] (下線—唐澤)

「tact」は数量で表すことはできず、近代科学による方法だけでは、それを真に知ることはできない。しかし熊楠は、この「tact」を知るこそ最も重要だと言う。また熊楠は、東洋にはこの「tact」に関する事柄が非常に多いという。多いというより、西洋人より東洋人の方が、古来「tact」に関心を示してきたというべきかも知れない。熊楠は、この「tact」を研究することは、当時世界を席卷しようとしていた西洋の近代科学に対抗するための手段の一つになると考えていたのかもしれない。

プロムネシアとて、今始めて見聞することを、世には似たことの多きより、かつてすでに自分が知っていたように思う、一種の錯誤等多ければ、事の起こらぬうちに 夢なり靈感なり確かに筆記し置かずして、事起こりし後の吹聴のみでは、研究すべき価値なからん。

(1911年6月10日～18日「千里眼」『和歌山新報』)[全集6:12]

自分では何かを「予知」し、的中させたと思っけていても、それは以前から知っていたのに、そのことを忘れてしまっていて、何かの拍子に思い出しただけのことかもしれない。そうであれば、それは「予知」でも「千里眼」でも何でもない。ただ忘れていたことを思い出しただけである。そんな間違いをしないように、つまり事が起こる前に日頃から何でも記述・記録しておくべきだ、と熊楠はここで述べている。

熊楠の日記は、過剰なまでに詳細である。彼は、日頃の経験（昨晚見た夢、どんな本を読んだか、誰に書簡を書いたか、何時何分に起床し、何時何分に就寝したかまで）を記録し、抜書（ロンドン抜書 52冊、田辺抜書 61冊など）によって知の蓄積を残していた。だからこそ、例えば彼の「やりあて」など、いわば超心理学的現象は後世になっても、我々は研究できるのである。事実、例えば熊楠による植物などの「発見」（やりあて）の経緯の 齟齬（発見場所や採集本数など）は現在、日記・書簡・論考を比較することで明らかになっている。

ただ、ここで注意しなければならないのは、この齟齬を見出すことだけに躍起になってはならないことである。熊楠が、なぜこのような「予知」などに関心を持ち、どのようにそこに意味を見出していたのかを知ること、簡単に言えば、彼の心理的背景を知ることこそ、人間・南方熊楠を理解する上で最も重要なことなのである。

おわりに

熊楠による1904年3月27日の日記には、以下のようにある。

1904年3月27日 陰

II, p.262, l.3 from below

虫の物を見るが如し。面前の処のみ見る。

過たるは過去、未来は未見なり。然し何れも実^ニに現にあるなり。

死者現世の成行を知るは、死者の瞬間現世の人の数時に当る也。

(Myers, II, p.57)み合すべし。

[日記2:419] (下線—唐澤)

マイヤーズは、熊楠の示す *HP* vol.2 の 262 頁で、“men’s minds must needs have a certain openness to other mysterious transmission (人の心は不可思議な他の伝達 [ex. テレパシー] に対してある種の寛容さをもたねばならない)” とし、更に、我々人間は “must be ready to conceive other invisible environments or co-existences (他の目に見えない環境や同時に存在する事柄を理解する準備が必要)” であることを述べている。続いてマイヤーズは “remembering the Past (「過去」の回想)”、“inferring the future (未来の推測)” についての見解を述べた後、現在 (の科学など) においては一般的に受け容れられていない (歓迎されていない) 「未来」に対する考え方について、以下のように述べている。

CAPTER IX, TRANCE, POSSESSION, ECSTASY, p.262

Still more unwelcome is the further view that the so-called Future actually already exists; and that apparent time-progression is a subjective human sensation, and not inherent in the universe as that exists in an Infinite Mind.

9 章 トランス、憑依、エクスタシー 262 頁

いまだに受け入れられていないのは、いわゆる「未来」が実際に既に存在しているという更に進んだ考えである。つまり、見かけの時間進行は、主観的な人間の感覚であり、「無限の精神」に存在するように宇宙には内在しているのではない、ということである。

(和訳一唐澤)

熊楠は、*HP* の上記箇所を読み、「過たるは過去、未来は未見なり。然し何れも実^にに現にあるなり」と書き記している。つまり、我々人間は通常、現在というものを、過去→現在→未来という「時間の矢」の中でのみ考えているが、実は、過去も未来も既にここにあるということである。虫は、今この瞬間に張り付き生きている。そしてこの虫の見方は、「面前の処のみ見」ているようであり、実は、この「面前」には過去も未来も孕まれているということを熊楠は述べているのだ。熊楠は、この過去も未来も混合された「現在」にこそ、圧倒的に共感したのだと思われる。

ちなみに、熊楠が「(Myers, II, p.57) み合わすべし」としている箇所は、*HP* vol.2 の 7 章 PHANTASMS OF THE DEAD (死者の幻影) で、ここでは、ある人が昔の親友の姿を窓辺に見たあと、新聞を開くとその人の死亡記事が載っていたという話が記されている。この箇所を読み、熊楠は、我々人間による一般的な時間感覚は絶対的なものではなく、「死者の瞬間現世の人の数時に当る」ように、生者とは異なる死者の時間感覚もありうることをメモしているのである。

※

熊楠にとって、過去と未来とは、区別が付きづらいものであった。彼の中では、過去に知っていた

ことと未来に起こる出来事が混合されていた。「予知 precognition」と「前知 promnesia」とがミックスされていた。両者の壁は浸透性をもっていたのだ。熊楠は、ミックスされた「現在」を生きていたのである。世間一般では、過去→現在→未来という見方が正しいとされているが、熊楠にとって、それは「不自然」でしかなく、むしろマイヤーズの言う“the further view that the so-called Future actually already exists(いわゆる「未来」が実際に既に存在しているという更に進んだ考え)”の方が「当然」であった。だからこそ、彼は上記のようなコメントを日記に残したのだ。

過去と未来、これらの区別が曖昧になっていた原因を、熊楠の脳の器質的問題（側頭葉てんかん）にだけ求めることは、本稿における筆者の本意ではない。また OBE をただの幻覚現象として片付けるつもりもない。確かに、熊楠によるこれらの不可思議な出来事の一因が「病」にあることは間違いない。しかし、それがすべてではない。そこには、*Human Personality and Its Survival of Bodily Death* という書物の影響、そして、那智山という聖地に漂う独特の「空気」の影響も多大にあったことを忘れてはならない。また、そもそも、なぜ我々は、自己と他者との区別や3次元的な見方、そして過去→現在→未来という「時間の矢」をもつことが「正常」だと思い込んでいるのかを、深く考えなければならない。このような区別や見方、考え方など消えてしまい、すべてが統一された根源的な場があることを知らねばならない。熊楠による那智隠栖期の超常現象的体験を単なるオカルトとだんじてはならない。彼の体験を熟考することは、我々に、生物としての根本的な在り方を考えるきっかけを与えてくれるものである。

以上

本研究は、日本学術振興会科研費若手 B「フレデリック・ヘンリー・マイヤーズの研究—南方熊楠と関連させて—」による。

凡例

1、『南方熊楠全集』は、『全集』と略記した。

『全集』＝南方熊楠著／岩村忍・入矢義高・岡本清造監修、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集 1～10 巻、別巻 1、2』、平凡社、1971～1975 年

2、『南方熊楠日記』は、『日記』と略記した。

『日記』＝南方熊楠著／長谷川興蔵校訂、『南方熊楠日記 1～4 巻』、八坂書房、1987～1989 年

参考文献

・唐澤太輔、「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」、『エコ・フィロソフィ研究』第 9 号、東洋大学、2015 年

・唐澤太輔、『南方熊楠の見た夢—パサージュに立つ者—』、勉誠出版、2014 年

・近藤俊文、『天才の誕生—あるいは南方熊楠の人間学—』、岩波書店、1996 年

・扇谷明「南方熊楠のてんかん：病跡学的研究」、『精神神経学雑誌』第 108 巻第 2 号、2006 年

・中沢新一、『芸術人類学』、みすず書房、2006 年

・夏目金之助、「思い出す事など」、『漱石全集』、第 12 巻、岩波書店、1994 年

・Myers, Frederick William Henry, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death part 1 & 2*, Kessinger Pub Co, 1903

・箕作元八、「奇怪不思議ノ研究」、『東洋学芸雑誌』、第 42 号、東洋学芸社、1885 年

・南方熊楠、「1904 年 6 月 21 日付土宜法龍宛書簡」、武内善信（資料紹介）『和歌山市立博物館研究紀要』第 25 号、和歌山市立博物館、2010 年

・南方熊楠、三田村玄龍、「南方熊楠・三田村玄龍往復書簡」（『全集』未収録）、雲藤等・原田健一編、『熊楠研究』第 6 号、南方熊楠資料研究会、2004 年

・Murai T, Hanakawa T, Sengoku A et al. 'Temporal lobe epilepsy in a genius of natural history: MRI volumetric study of postmortem brain'. *Neurology*; 50: 1373-1376, 1998.

・Olaf Blanke, Stéphanie Ortigue, Theodor Landis, Margitta Seeck, 'Stimulating illusory own-body perceptions—The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located—'. *Nature* September 19, 2002

唐代の筆記にみられる異界と夢境と音楽 —「霓裳羽衣」の成立物語をめぐって—

王媛 (TIEPh 客員研究員)

キーワード：唐代、筆記小説、夢境、霓裳羽衣曲、音楽説話

はじめに

中国先秦時代の歴史書物や文学作品に記された夢は、しばしばト占に用いられ、統治者の言行を教化する役割を果たしている。秦漢時代においては、夢は王権神授説を宣揚するために用いられ、統治者の地位を合法化する道具であったとみられる。唐代になると、文人によって、夢は意識的に筆記文に織り込まれ、文学の一部となったのである。これによって、夢幻文学という系統が徐々に形成され、後世の文学に多大な影響を与えており、『紅樓夢』などの作品が現れたのもその結果であると言える。

唐代筆記の中、夢を通して曲を授けるといった内容が一つの話型として形成され、そのもっとも代表的なものは「霓裳羽衣」の由来にまつわる物語である。従来では、「霓裳羽衣」に関する研究において、史料に書かれた記述に対し、筆記に書かれた内容は創作の部分が多いと見なされがちである。しかしながら、筆記に書かれた「霓裳羽衣」の由来は夢を通して史実を反映した創作であると考え、本稿ではその検証を行っていく。

1. 唐代の筆記と「夢中授曲」

1.1 唐代の筆記文と描かれた夢

中国の古典目録学の分類法は文体や文章の体裁によるのではなく、学術と思想に重点が置かれている¹。しかし、「筆記」という言葉にはそもそも文体を指す意味合いが含まれており²、それによって、歴代の古典目録学には「筆記」というジャンルが見られない。現在では文体や体裁といった角度から筆記について研究する手法が用いられている。

筆記の概念の定義付けは『中国百科全書』（「中国文学」）や『中国大百科全書』（「中国歴史」）などの工具書のほか、『歴代筆記概述』³にも記されており、また、筆記と小説との関係については『中

¹ 姚明達『中国目録学史』（上海古籍出版社、2002年）50頁。

² 南朝梁の王僧儒『太常敬子任府君伝』（『芸文類聚』巻四九所収）では「辞賦極其清深、筆記尤尽典実」と書かれ、辞賦に対応する筆記も文体を指す言葉であると考えられる。

³ 劉葉秋『歴代筆記概述』（北京出版社、2003年）。

国小説史略』⁴や『唐五代筆記考論』⁵などから知ることができるので、ここではその概要を省略しておく。本稿では、筆記とは散文で書かれた随筆、雑録、雑記であり、主に作者の趣味によって書かれたものであると捉える。

唐代は筆記という文体が成熟した時代であり、その内で、物語類の筆記は文学性に富んでおり、歴史瑣事類の筆記は事実性を含んでおり、考証類の筆記は独自の発展を遂げたとみられる⁶。その内容には、著者による創作であり、物語性や怪奇的要素がみられる「筆記小説」と、個人の見聞や語録、雑録を収録した「史料筆記」がある⁷。史実の有無にかかわらず、「筆記小説」や「史料筆記」の両者はともに当時の社会的風習や文化的背景を理解するに値すると考えられる。

唐代の筆記に描かれた夢の内容は、おおまかに愛情に関する夢、仕官の夢、辛い目に遭った人や動物が願いを託す夢、奇異な夢の四種類に分けることができる。

愛情に関する夢には、文人と遊女・文人と婢女などの人と人の恋を描くもののほか、人と仙人や靈魂との恋を描くものがある。『霍小玉伝』や『秦夢記』がその代表的なものである。仕官の夢に関する筆記として、『南柯太守伝』と『枕中記』がもっとも知られており、後者はのちの明朝の劇「邯鄲記」とも改編され、日本能楽の「邯鄲」の故事の由来となる。辛い目に遭った人や動物が願いを託す夢を記した筆記には、『謝小娥伝』や『唐国史補』の「烏鬼報王禎」を挙げることができる。奇異な夢に関する筆記には、『三夢記』に書かれたような夢に現れた人と実際に出会ったという内容がみられるほか、夢の中で仙人や亡くなった人から音楽の曲を伝授される話がしばしばみられ、それが一つの話型—「夢中授曲」—として展開されている。

次は、この「夢中授曲」の内容について見てみよう。

1.2 「夢中授曲」

唐代の張鷟(660～740)が著した『朝野僉載』巻五には、このような話が記されている(句読点は筆者による、以下同)。

王沂者、平生不解弦管。忽旦睡、至夜乃寤、索琵琶弦之、成数曲：一名「雀啍蛇」、一名「胡王調」、一名「胡瓜苑」。人不識聞、聽之者莫不流淚。⁸

王沂という人はふだん管弦(音楽)が分からない者であったが、ある日、昼間に寝て、夜に目が覚めたら、琵琶の絃を求め、「雀啍蛇」「胡王調」「胡瓜苑」の数曲を作った。人々の知らない曲であるが、聞いた人はみな涙を流した。というのが大意である。

⁴ 魯迅『中国小説史略』(人民文学出版社、1973年)。

⁵ 巖傑『唐五代筆記考論』(中華書局、2009年)。

⁶ 劉葉秋『歴代筆記概述』(北京出版社、2003年)92頁。

⁷ 唐代史料筆記の研究については、崔蘭海『唐代史料筆記研究』(安徽大学博士学位論文、2013年)に詳しい。

⁸ (唐)張鷟『朝野僉載』(唐五代筆記小説大観、上海古籍出版社、2000年)64～65頁。

ここでは、主人公の王沂が誰に曲を習ったのかについては、はっきりと書かれていないが、夢から目が覚めたとたんに、琵琶曲と思われる数曲を作ったことから、おそらく王沂は夢を通して、夢に現れた何者かによって曲やその演奏の仕方が授けられたと推測される。

「雀啍蛇」「胡王調」「胡瓜苑」という三曲は、正史の楽志や唐代の楽書に収録されておらず、この三曲はどのような曲であったかは定かでないが、曲名につけられた「蛇」や「胡」という言葉は、中原地方に由来する天地、天地宗廟祭祀に使用する雅楽の曲名にはほぼ見られない名前である。そもそも琵琶という楽器は「本出於胡中、馬上所鼓也」⁹、つまり北方や西域に生まれた馬上で演奏する楽器である。唐代に使われていた琵琶は北方や西域から伝来した楽器¹⁰であることは、『旧唐書』の楽志や『通典』の楽典などを通して知ることができる。さらに、琵琶は西域音楽を積極的に吸収した唐代燕楽¹¹や民間音楽において、重要な楽器として用いられていたことは正史などの文字資料にみられるほか、敦煌壁画にも生き生きと描かれていた¹²。この三曲も、当時の西域音楽を吸収・融合した唐代音楽の特徴を反映したものではないかと考えられる。

次は、唐代に成立した『冥音録』の内容を見てみよう。

崔氏、生二女。……有女弟茆奴、風姿不下、善鼓箏、為古今絶妙、知名於時。年十七、未嫁而卒、人多傷焉。……長女……幼時、每教其芸、小有所未至、其母輒加鞭箠、終莫究其妙。每心念其姨、曰：「我、姨之甥也。今乃死生殊途、恩愛久絶。姨之生乃聰明、死何蔑然、而不能以力祐助、使我心開目明、粗及流輩哉？」每至節朔、輒举觴酹地、哀咽流涕。如此者八歳。……開成五年四月三日、因夜寐、驚起号泣謂其母曰：「向者夢姨執手泣曰：『我自辞人世、在陰司簿属教坊、授曲於博士李元憑。元憑屢薦我於憲宗皇帝。帝召居宮。以我更直穆宗皇帝宮中、以箏導諸妃、出入一年。上帝誅鄭注、天下大酺。唐氏諸帝宮中互選妓樂、以進神堯太宗二宮。我復得侍憲宗。每一月之中、五日一直長秋殿。余日得肆遊觀、但不得出宮禁耳。汝之情懇、我乃知也。但無由得来。近日襄陽公主以我為女、思念頗至、得出入主第、私許我歸、成汝之願。汝早凶之。陰中法嚴、帝或聞之、当獲大譴、亦上累於主。』」復与其母相執而泣。……翼日、乃灑掃一室、列虚筵、設酒果、髣髴如有所見。因執箏就坐、閉目彈之、隨指有得。初、授人間之曲、十日不得一曲。此一日獲十曲。曲之名品、殆非生人之意。声調哀怨、幽幽然鴉啼鬼嘯、聞之者莫不歎歎。曲有迎君樂（正商調二十八疊）、榭林嘆（分糸調四十四疊）、秦王賞金歌（小石調二十八疊）、広陵散（正商調二十八疊）、行路難（正商調二十八疊）、上江虹（正商調二十八疊）、晋城仙（小石調二十八疊）、糸竹

⁹ (後漢)劉熙『釈名』卷七「釈楽器第二十二」(中華書局、1985年)107頁。

¹⁰ 秦琵琶、四弦琵琶(曲頸)と五弦琵琶(直頸)の歴史と演奏状況について、『中国琵琶史稿』(上海音楽学院出版社、2010年)を参照されたい。

¹¹ 燕楽について、岸辺成雄『唐代音楽の歴史的研究 続巻』(和泉書院、2005年)、渡辺信一郎『中国古代の楽制と国家—日本雅楽の源流—』(文理閣、2013年)を参照されたい。

¹² 拙稿「浄土変相図に描かれる迦陵頻伽の考察—敦煌壁画を中心に—」日本比較文化学会『比較文化研究』第103号。

賞金歌(小石調二十八疊)、紅窗影(双柱調四十疊)。十曲畢、慘然謂女曰：「此皆宮闈中新翻曲、帝尤所愛重。榭林嘆紅窗影等、每宴飲、即飛毬舞盞、為佐酒長夜之飲。穆宗敕修文舍人元稹撰其詞數十首。甚美。醯醢、令宮人遞歌之」……數日復來……又留一曲曰思婦樂。¹³

この物語の概要は以下の通りである。崔氏には二人の娘と一人の妹がいる。その妹は非常に箏に長けており、当時有名であったが、未婚のまま十七歳で亡くなった。崔氏の長女は幼い頃、音楽の才能に恵まれず、箏を上手に弾けず崔氏に鞭で打たれるたび、心の中でその叔母に力をくださいと八年間も懇願し続け、節日と毎月の一日に叔母を祭った。開成五年四月三日の夜に、長女は突然に号泣して起きて、夢に現れた叔母が話したことを母に教えた。その話によると、叔母は陰司(黄泉の国)で教坊に属し、箏を弾くことを以て亡くなった皇帝、妃や公主に仕えていたが、長女の思いが伝わり、暇を見つけて抜け出してきたという。次の日に、長女はきれいな部屋に酒と果物などを供え、ぼんやりと叔母の姿が見えたところ、目を閉じて箏を弾いた。幼い頃は十日間で一曲も覚えられない彼女は、この一日で十曲も弾くことができた。その曲はとても生きている人間が作れるものとは思えない、非常に悲しくて幽邃で人々を泣かせるような曲であった。それらの名前は、「迎君楽」「榭林嘆」「秦王賞金歌」「広陵散」「行路難」「上江虹」「晋城仙」「糸竹賞金歌」「紅窗影」である。弾き終わった時に叔母が長女に言ったことによると、これらの曲は(陰司の)宮中で新たに改編した曲で皇帝に好まれ、宴会の時によく用いられ、またその歌詞として穆宗が元稹に作らせた十首の詞も非常に美しく、宴会が盛り上がった時に歌われたという。数日後、再び現れ、また「思婦樂」という一曲を残した。

この物語については興味深いところは以下の三点である。

一点目は、亡くなった叔母がしきりに懇願した崔氏の長女の夢に現れて語り掛け、その後に曲を教えたという点である。正確に言えば、叔母が長女に曲を教えたのは夢の中ではなく、夢から覚めた次の日である。しかし、叔母と長女が話をできた空間は夢であり、夢での対面がなければ、この物語は進まない。夢は現実と異界を繋ぐ場所として認識されていたと言えよう。

二点目は、長女が夢から覚めた開成五年(840)は唐文宗の時代であるが、復唱された叔母の言葉によれば、前代の穆宗や憲宗、妃と公主が陰司においても皇族であると認識されており、勅命を受けて曲に詞を付けた元稹(779～831)という人物も唐代の有名な文学者である。このように、陰司では現実世界の属性や身分をそのまま受け継ぎ、そこに現れた風景は現実世界の投影であるとも言えよう。

三点目は、最初に授けられた十曲(実は九曲)と再び現れた時に授けた「思婦樂」の曲名を見ていくと、「行路難」は詩とりわけ唐詩の有名な題目であることがすでに知られており¹⁴、「紅窗影」はのちの宋代の詞牌¹⁵「紅窗迴」のもとになる¹⁶。「思婦樂」については、上記の曲に歌詞をつけたと語られ

¹³ 『冥音録』(汪辟疆校録『唐人小説』、上海古籍出版、1978年)190～191頁。

¹⁴ 南朝梁の王筠(482～550)、唐代の盧照隣(630?～695?)、王昌齡(698～756)、李白(701～762)、柳宗元(773～819)、顧況(中唐・生卒年不詳)が「行路難」という題目の詩を残している。

¹⁵ 詞調に決められた特定の名称。

¹⁶ (清)毛先舒撰『填詞名解』巻一による。

た元稹は、実際に「思婦楽」という詩を残している。そのほか、白居易には「和『思婦楽』」という詩が見られ、おそらく当時に存在していた「思婦楽」という曲に合わせるために白居易が作ったものであろうと思われる。「広陵散」とはもともと古琴の有名な曲であり、この曲を得意とした嵇康(224～263)が亡くなった人の霊に教わった奇譚も伝えられている¹⁷。その他の曲については明らかでないが、上記に指摘した二点目と結び付けて考えれば、ここに記された曲名は唐代の民間に流入し、伝承されていた箏曲を反映したものであろうと推測される。

夢を通して異界にある音楽が現実世界に伝わったと語る物語においては、そこに描かれた異界も伝えられた音楽もこのように実は現実世界の反映である。これまで述べた内容のほかに、その代表的な例として、のちに日本にも伝わった唐代の「霓裳羽衣」の曲の成立にまつわる物語を挙げるができる。次章では「霓裳羽衣」の伝承について見てみよう。

2. 物語にみられる仙曲と太楽署の供奉曲「霓裳羽衣」

2.1 仙曲「紫雲曲」

「霓裳羽衣」を見る前に、まず「紫雲曲」にまつわる話を見てみよう。なぜならば、唐代の筆記においては、「霓裳羽衣」はこの「紫雲曲」を改名した曲であると伝えられているからである。

唐代の張誥(834～882?)が著した『宣室志』には以下の内容が書かれている。

唐玄宗嘗夢仙子十余輩、御卿雲而下、立於庭、各執樂器而奏之、其度曲清越、真仙府之音也。及樂闋、有一仙人揖而言曰：「陛下知此樂乎？此神仙紫雲曲也。今願教授陛下、為盛唐正始音、与夫咸池、大夏固不同矣。」玄宗喜甚、即伝受焉。俄而寤、其余響犹若在聽。玄宗遽命玉笛吹而習之、尽得其節奏、然默而不泄。……曲後伝於樂府。¹⁸

唐玄宗はかつてこのような夢を見た。十何人の仙人が雲で降りてきて、それぞれ楽器を持って庭に立ちながら清かだまことに仙界の音である曲を演奏した。音楽が終わり、一人の仙人が揖し、「陛下はこの楽をご存知ですか？これは神仙『紫雲曲』でございます。盛唐の正音になることを願い、これから陛下に伝授いたします。かの『咸池』『大夏』とはむろん異なります。」玄宗は大変喜んで、ただちに伝授してもらった。夢から覚めても、まだその響きが聞こえているようである。玄宗は慌てて玉笛を吹かせてそれを習い、リズムを心得たが黙ってそれを他言することはなかった。この曲はのちに樂府に伝えたというのが大意である。

これに相似した記述は 855 年に成立した『明皇雜錄』にもみられる。

玄宗夢仙子十余輩、御卿雲而下、各執樂器懸奏之、曲度清越。一仙人曰：「此神仙紫雲迴、今伝授

¹⁷ 『太平広記』卷三百十七に所引の『靈鬼志』を参照。

¹⁸ (唐)張誥『宣室志』(中華書局、1983年)15～16頁。

陛下、為正始之音。」上覚、命玉笛習之、尽得其曲。¹⁹

『宣室志』と『明皇雜録』の内容は、曲名の「紫雲曲」と「紫雲迴」の違い以外、ほぼ同様である。

前章で見たように、『朝野僉載』では曲の伝授者を明記しておらず、『冥音録』では亡くなった人が伝授者であると記している。それらの記述と異なって、『宣室志』と『明皇雜録』では仙人が伝授者であると書いており、仙人が夢を通して、現実世界の皇帝に曲を伝授したのである。しかしながら、仙人が住む仙界は現実世界とかけ離れ、この意味では『冥音録』の黄泉の国である陰司と同様に、異界である。異界と現実世界を繋ぐ場所としての役割が、夢には備わっていると言えよう。また、ここでは仏や菩薩、羅漢ではなく、仙人と書かれており、伝授された曲は神仙によって奏でられた「紫雲曲」と書かれるところは道教の神仙思想が想起され、興味深い。

「咸池」と「大夏」とは、『周礼』に書かれた「以六楽防万民之情而教之和」²⁰の「六楽」の二つであり²¹、万民を教化する正しい音楽である。さて、「咸池」と「大夏」とは違う正音となる「紫雲曲」は、一体どのような音楽であろうか。この問題を念頭に置きながら、「紫雲曲」と「霓裳羽衣」の関係を続けて見ていこう。

2.2 異界の「紫雲曲」と地上の「霓裳羽衣」

「紫雲曲」と「霓裳羽衣」の関係について、『集異記』の葉法善伝には、以下のように書かれている。

(葉法善)与玄宗遊月宮、聆月中天樂、問其曲名、曰紫雲曲。玄宗素曉音律、默記其声、帰伝其音、名之曰霓裳羽衣。²²

葉法善は玄宗と一緒に月宮で遊び、月中の天上の楽を聞き、その曲名を尋ねると、紫雲曲という。玄宗は平生音律に通じて、黙ってその曲調を暗記し、(地上に)帰ってその音を伝え、霓裳羽衣と名づけた。というのが大意である。

ここでは、「紫雲曲」と「霓裳羽衣」は実は同じ曲であると説かれている。ただし、前者は月宮に奏でられる曲であるのに対し、後者は玄宗によって地上に伝わった曲であると説かれている。前節の『宣室志』と『明皇雜録』の内容をもう一度振り返って見ると、仙人が自ら玄宗に教えた曲は、異界から持ってきた曲であると理解される。これをこの『集異記』の内容と合わせて見ると、異界にある曲は「紫雲曲」であるが、それが人間の玄宗の手によって地上に伝えられたのは「霓裳羽衣」であると

¹⁹ (唐)鄭処誨『明皇雜録』(中華書局、1994年)58頁。

²⁰ 十三經注疏整理委員会『周礼注疏』(北京大学出版社、2000年)317頁。

²¹ 後漢の鄭玄(127~200)が引用した鄭司農の注によれば、六楽とは「雲門」「咸池」「大韶」「大夏」「大濩」「大武」の六つの曲である。注20を参照。

²² (唐)薛用弱『集異記』(中華書局、1980年)19頁。

解釈できる。

この場合、月宮や夢といった異界と、人間世界、あるいは現実世界との区別が意識されつつ、物語に埋め込まれていると言えよう。異界の存在がこれらの内容にみられる共通の構造として挙げられる。

さらに言えば、月宮のような漢民族の神話によって構築された異界で奏でられた曲が、人間世界に伝わる方法として、『宣室志』と『明皇雜録』に書かれたように仙人によって直に伝授されるか、『集異記』に書かれたように人間が異界に出向いて得られるか、の二つがあると想定されている。前者の場合には、夢という空間が明らかに異界と人間世界を繋げる役割を果たしたと言えよう。

前節でも少し触れたが、道教とこの曲の伝承との関係は興味深い。そもそも、月宮とは広寒宮とも呼ばれ、道教の仙界の嫦娥が住むとされる宮殿である。道教では、嫦娥を月神と見なし、「太陰星君」さらに「月宮黄華素曜元精聖后太陰元君」「月宮太陰皇君孝道明王」と呼び、中秋の名月に祭る。また、玄宗を連れて月宮に行ったという葉法善とは、唐代に実在した道教の天師(高位の道士)である。葉法善(616~720)は法術に長け、特に鬼神を打ち負かすのが得意であると伝えられており²³、『仙伝拾遺』などにもその説話が収録される当時の有名な道士であった。なぜ、この曲の成立説話をめぐって、道教との関連がここまで色合いを濃くしたのだろうか。次は、唐代の筆記以外の史料にも目を配りながら、その背景となるものを探っていこう。

2.3 太楽署の供奉曲としての「霓裳羽衣」

さて、筆記以外の史料において、「霓裳羽衣」という曲は史実として、その由来と演奏の場はどのように記されているのか。

『唐会要』の「天宝十三載七月十日太楽署供奉曲名及改諸楽名」の条(以下「天宝十三年の条」と略す)には、

黄鐘商時号越調 ……婆羅門改為霓裳羽衣²⁴

と書かれており、天宝十三年(754)に当時越調と呼ばれた黄鐘商の曲のなか、「婆羅門」という曲が「霓裳羽衣」に改名されたことが分かる。唐代の太楽署は鼓吹署とともに、太常寺に属する音楽機構である。太常寺の音楽機構は天地宗廟祭祀に用いられる雅楽のほか、饗宴に用いられる燕楽をも司っていた。この天宝十三年の条に記された曲名は200以上あり、紙幅の都合により、ここでは全文を挙げないが、上記の内容のほか、改名した曲名を以下に示した。

龜茲佛曲改為金華洞真、因度玉改為婦聖曲、舍佛兒胡歌改為欽明引、俱倫仆改為宝倫光、色俱騰改為紫雲騰、摩醯首羅改為婦真、火羅鵠塩改為白蛤塩、羅刹未羅改為合浦明珠、勿姜賤改為無疆

²³ 『旧唐書』列伝第一百四十一、「葉法善」を参照。

²⁴ (北宋)王溥撰『唐会要』(中華書局、1955年)617頁。

寿、蘇莫刺耶改為玉京春、阿箇盤陁改為元昭慶、急龜茲佛曲改為急金華洞真、蘇莫遮改為万宇清、舞仙鶴乞婆改為仙雲昇、婆野娑改為九野歆、優婆師改為泛金波、耶婆色鷄改為司晨寶鷄、半射渠沮改為高唐雲、半射沒改為慶惟新、野鵲塩改為神鵲塩、捺利梵改為布陽春、蘇禪師胡歌改為還思引、郎刺耶改為芳桂林、移師都改為太仙都、借渠沙魚改為躍泉魚、俱倫朗改為日重輪、蘇刺耶改為未央年、吒鉢羅改為芳林苑、達摩支改為泛蘭叢、悉爾都改為瓊台花、蘇刺耶胡歌改為宝廷引、山剛改為神仙、急火鳳改為舞鶴塩、訖陵伽胡歌改為來賓引、蘇羅密改為昇朝陽、須婆栗特改為芳苑墟、拔洛背陵改為北戎還淳、金波借席改為金風、厥磨賊改為慶淳風、無愁改為長歆、因地利支胡歌改為玉闕引、只羅改為祥雲飛、勝蛮奴改為塞塵清、杜蘭烏多回改為蘭山吹、老寿改為天長宝寿、高麗改為來賓引、耶婆地胡歌改為靜辺引、思婦達牟鷄胡歌改為金方引、三部羅改為三輔安、思婦達菩提兒改為洞灵章、百舌鳥改為濮陽女、太百歲老寿改為天長宝寿、俱摩尼佛改為紫府洞真、蘇莫遮改為感皇恩、婆伽兒改為流水芳菲

上記内容の中、点線を引いた「野鵲塩」などの8つの曲目を除けば、残りの改名前の曲名はほとんど中国語として意味をなさない音訳の名前である。またこれらの音訳の名前は、「婆羅門」でも分かるように、天竺を含む周辺地域の言葉によるものである²⁵。改名されたあとの名前を見ると、吉祥の意味を含む名前のほか、二重下線で引いた「神仙」などの道教ゆかりのものがみられる。特に、「龜茲佛曲改為金華洞真」で表したように、仏教に用いられた曲またはそれに因んだ曲が、典型的な道教の名称である「洞真」を用いた名前に改名されたのである。

天宝とは唐玄宗の治世の後半に使用された年号であり、この天宝十三年の条は玄宗の勅命によって制定されたと考えられ、曲の改名も絶対権力者である玄宗の嗜好を反映していることは想像に難くない。つまり、玄宗は西域をはじめとする周辺地域の曲名を中原の人々になじむ名前、特に道教の名称を用いた曲名に改編したと考えられる。

さて、天宝十三年の条の「霓裳羽衣」になった「婆羅門」とはいかなるものだろうか。その手がかりとなるものは、白居易の「霓裳羽衣舞歌」という詩の中にある。

楊氏創声君造譜 開元中西涼府節度楊敬述造²⁶

「楊氏が歌、あなたが曲譜を作った」という意味の本文に、「開元中に西涼府節度の楊敬述の造り」という割注が書かれている。楊氏は玄宗の妃である楊貴妃のことを指す。楊敬述は開元八年(720)に突厥との戦いで敗戦した²⁷、歴史上の人物である。また、楊敬述と「霓裳羽衣」の関係について、『新唐書』礼楽志には、

²⁵ 「高麗改為來賓引」の高麗は、おそらく当時漢字圏に属していた朝鮮半島の地名に由来する曲名であり、これには含まれない。

²⁶ 中華書局編輯部点校『全唐詩』(中華書局、1999年)所収、4992頁。

²⁷ 『新唐書』卷五、開元八年九月の条による。

(玄宗の時)河西節度使楊敬忠^{ママ} 献霓裳羽衣曲十二遍²⁸

と書かれ、玄宗の時に河西節度使楊敬忠が霓裳羽衣曲十二遍を献じた、という。ここの楊敬忠は楊敬述の誤りであると思われ²⁹、「霓裳羽衣」は楊敬述が献じた曲であるとみなされる。

南宋の王灼(1081～1160)が『碧鷄漫志』の中で、「霓裳羽衣」の由来について、白居易の詩と『新唐書』の記述を引用しながら、このように説明している。

霓裳羽衣曲、予断之曰西涼創作、明皇潤色、又為易美名、其他飾以神怪者、皆不足信也。

唐史云：「河西節度使楊敬述献凡十二遍」。白樂天和元微之霓裳羽衣曲歌云：「由来能事各有主、楊氏創声君造譜。」自注云：「開元中西涼節度使楊敬述造」。³⁰

その大意は以下の通りである。私の判断では霓裳羽衣曲は西涼の創作で明皇が潤色し、さらに美名に変えたものである。その他の神仙と妖怪で文章を飾ったものはみな信じるに値しない。唐史に曰く、「河西節度使楊敬述献凡十二遍」。白樂天が元微之の(奏した)霓裳羽衣曲に合わせた歌では「由来能事各有主、楊氏創声君造譜」と歌い、その注に曰く「開元中西涼節度使楊敬述造」。

この「霓裳羽衣」の由来を説く記述はもともと引用されている。陳寅恪(1890～1969)が『元白詩箋証稿』の中で、この説を評価した上、「霓裳羽衣」は天竺に由来する曲であり、中央アジアを経て、開元年間に中国に伝わったと論じた³¹。

筆者はこれに踏まえて、さらに二点を付け加えたい。

一点目は「霓裳羽衣」と楊敬述の関係である。楊敬述について、白居易の「霓裳羽衣舞歌」では作曲者、『新唐書』では樂を献じた者として書かれている。この二つの説の距離を埋める示唆的な例として、貞元年間(785～805)に驃国樂が献じられたことを挙げることができる。驃国樂はまず当時の劍南西川節度使の韋臯に献じられ、韋臯によって改編されたのちに宮廷に献じられたのであった³²。南蛮樂といったジャンルの音楽が相応しい体裁に整えたあとに宮廷に献じられたとみられ³³、韋臯と同様に、異民族対策として設けられた節度使を務めていた楊敬述も、自ら外来音楽の改編に関与し、または樂人にそうさせたのではないかと考える。節度使のような役人が、管轄の周辺地域の音楽が宮廷に吸収されていく過程で、重要な役割を果たしたのではないかと推測し、今後さらなる考察が必要であると思われる。

²⁸ (宋)歐陽修『新唐書』志第十二礼樂十二(中華書局、1975年)476頁。

²⁹ 『二十五史補編』所収の「唐鎮十道節度使表」によると、玄宗の開元八年の河西節度使が楊敬述であり、睿宗景雲二年から玄宗天寶十四年までの節度使には楊敬忠という人名が確認できない。

³⁰ 王灼『碧鷄漫志』卷三(古典文学出版社、1957年)70頁。

³¹ 陳寅恪『元白詩箋証稿』(三聯書店、2001年)27頁。

³² 『唐會要』卷三十三、『新唐書』礼樂十二による。

³³ 拙稿「唐代の宮廷に響く異国の旋律—四方樂—」東洋大学『エコ・フィロソフィ研究』第9号(2015年3月)。

二点目は、天宝十三年に改名された「婆羅門」以外に、『旧唐書』にはもう一つの「婆羅門楽」が記され、管見の限りではこの婆羅門楽についての検討はなされておらず、ここでは「霓裳羽衣」との関連について少し考察を加えておきたい。『旧唐書』志第九音楽二には以下の記述がみられる。

(イ) 睿宗時、婆羅門献楽、舞人倒行、而以足舞於極銛刀鋒、倒植於地、低目就刃、以歷驗中、又植於背下、吹箏篳者立其腹上、終曲而亦無傷。³⁴

(ロ) 婆羅門楽、与四夷同列。婆羅門楽用漆箏篳二、齐鼓一。³⁵

(イ)の大意は次のようになる。睿宗の時、婆羅門が音楽を献じた。舞人は逆立ちして歩き、研ぎ澄まされた刃を足で踏みつけても、刃先に目を近づけ臉を刺しても、背中に刃が刺されたまま箏篳の奏者がその腹の上に立って演奏を終えても、舞人は無傷のままである。

(ロ)では婆羅門楽は四夷楽³⁶と同列であり、漆の箏篳二つと齐鼓一つを使用する、と書かれている。

(イ)の婆羅門という人(身分を表す名前)が献じた楽は、(ロ)の婆羅門楽と同じものであるかどうかは明記されていない。ところが、この二つの記述は同じ章に収められたほか、これ以外に婆羅門という言葉で表す音楽の記述は『旧唐書』に見られないため、両者が同じ楽である可能性は極めて高い。つまり、婆羅門楽は婆羅門によって伝えられた楽であると捉えられる。婆羅門は天竺の僧侶が想起される言葉であり、婆羅門楽は四夷楽と同列に位置づけられているため、その音楽の様式や性質は天竺の音楽に通じる可能性もある。しかしながら、『旧唐書』では「天竺楽」という言葉は別の場所で使われており、この婆羅門楽とは異なる音楽ではないかと考える。なぜならば、婆羅門楽は散楽と雑戯の項目に記載され、その幻術のような演出がもっとも特徴的であり、管弦と舞踊を主たる表現方法である天竺楽とは根本的に違う。散楽は唐代では俗楽と分類され、その伝承機関は玄宗の開元二年(714)にそもそもの太常寺から教坊に移ったのである³⁷。そう考えると、天宝十三年の条の太楽署供奉曲であった「婆羅門」は散楽の婆羅門楽とは異なる。

ただし、散楽の婆羅門楽の曲だけ太楽署供奉曲として残された可能性は皆無とは言えない。また、前述した白居易の詩も『新唐書』も『碧鷄漫志』も、楊敬述が献じた曲の名前は改名後の「霓裳羽衣」を用いており、改名前の名前が「婆羅門」とであると明記していない。

そう考えると、以下の可能性も残されていると言える。

①散楽の婆羅門楽の曲だけが太楽署に残り、しかも楊敬述が改編し献じた曲のもともとの名前も婆羅門であった場合、両者はのちに融合され、玄宗によって改編・改名された。

³⁴ (後晋)劉昫『旧唐書』(中華書局、1975年)1073頁。

³⁵ (後晋)劉昫『旧唐書』(中華書局、1975年)1073頁。

³⁶ 東夷、西戎、南蛮、北狄の周辺地域の音楽を意味する。拙稿「唐代の宮廷に響く異国の旋律—四方楽—」東洋大学『エコ・フィロソフィ研究』第9号(2015年3月)を参照されたい。

³⁷ 『資治通鑑』卷二百一十一開元二年正月の条、『教坊記』の序を参照。

②散楽の婆羅門楽の曲だけが太楽署に残り、しかも楊敬述が改編し献じた曲のもとの名前も婆羅門であった場合、後者が前者に取替わって、のちに玄宗によって改編・改名された。

③散楽の婆羅門楽の曲が残されず、楊敬述が改編し献じた曲のもとの名前が婆羅門であった場合、その曲がスムーズに宮廷に吸収され、のちに玄宗によって改編・改名された。

④散楽の婆羅門楽の曲が残されず、楊敬述が改編し献じた曲のもとの名前が婆羅門でなかった場合、後者の曲に前者の名前が付けられ、のちに玄宗によって改編・改名された。

①と④の場合は、婆羅門楽の曲と楊敬述が献じた曲との間では、曲調や装束などを含む芸術表現において、何らかの関連性があると考えられよう。従来の研究はこの③にしか注目しておらず、本稿ではその他の可能性を提示しておきたい。

以上見てきたように、「霓裳羽衣」は改編された周辺音楽を玄宗がさらに改編・改名したものであると見なされる。また、天宝十三年の条で分かるように、玄宗は自ら好んで周辺音楽の曲名、とりわけ音訳である曲名を道教に因む名前に改編したのであった。

さて、玄宗がこういった改名を行った背景とはいかなるものなのか。筆記ではその背景をどう描写し、何を表現しているのか。これらの問題について次章で見ていこう。

3. 道教信者の玄宗・音楽家の玄宗

3.1 道教信者としての玄宗

玄宗は熱狂的な道教信者として知られている。玄宗が在位中、儒教を尊重すると同時に、さまざまな道教を奨励する政策を立てた。

まず、玄宗は霊山や霊跡を重んじていた³⁸うえ、道観の造営にも熱心であった。『唐会要』巻五十の「観」の内容によると、当時の長安には道観が30ヶ所あり、そのうち、唐以前は5ヶ所、太宗は1ヶ所、高宗は4ヶ所、中宗は3ヶ所、睿宗は7ヶ所、代宗は1ヶ所を造営したのに対し、玄宗は9ヶ所を造営したのである³⁹。唐代の開元年間では、全国の道観の数が1687ヶ所にも上り⁴⁰、玄宗は都の長安にのみでなく、各地にも熱心に道観の造営を推進した⁴¹とみられる。

また、玄宗は老子を追諡し、張道陵などの道教領袖を尊封するなど、道教の地位を向上させたのであった。そのほか、玄宗は道士を優遇し、道士を宮廷に仕えさせた。前章で見た筆記に現れた道士の葉法善もその一例であり、鴻臚卿となったのちに越国公として封じられた葉法善が玄宗と国を治める方法について討議したとみられる⁴²。さらに、玄宗は自ら注をつけた『道德経』を全国に頒布し、中

³⁸ 『全唐文』巻三十六「禁茅山採捕漁獵敕」、『旧唐書』巻八開元十三年十一月の条、『唐大詔令集』巻九「天宝七載冊尊号赦」などが挙げられる。

³⁹ 『唐会要』巻五十「観」（中華書局、1979年）、869～878頁。薛平控「論唐玄宗与道教」『陝西師大学報』第22巻第3期（1993年8月）にもこの指摘がみられる。

⁴⁰ （唐）李林甫『唐六典』巻四「祠部郎中」（中華書局、1992年）125頁。

⁴¹ 『冊府元龜』巻五十三「帝王部・尚黄老」開元十九年正月壬戌の条、『旧唐書』巻八開元十九年夏四月丙申の条、『冊府元龜』巻五十四「帝王部・尚黄老第二」天宝七載三月の条、『冊府元龜』巻五十四「帝王部・尚黄老第二」天宝八載閏六月の条などが挙げられる。

⁴² 『全唐文』巻二十二（中華書局、1983年）225頁。

国歴史上のはじめての道蔵となる『三洞瓊綱』を編纂し、道教經典の地位を高めたことに貢献したのである。このように、「玄宗の道教に対する政策はそれまでの唐の諸帝や則天武后さえもの方向を完遂したものである」⁴³。

それに加えて、不老不死の術や仙薬にはまり込み、隱身術の修行にも精を出していた⁴⁴玄宗は、唐代でもっとも道教に傾倒した皇帝であると言えよう。

玄宗は道教信者として有名であるとともに、実は、音楽家としても優れていたのである。

3.2 音楽家としての玄宗

玄宗について、『旧唐書』本紀では「英断多芸、尤知音律」⁴⁵と書かれており、玄宗は性格が英断で芸術とりわけ音律に優れていたと知られている。また、唐代の楽書『羯鼓録』には以下の内容が記され、玄宗が管弦楽器を得意とするほか、作曲家として高い資質を持っていたことを物語っている。

上洞曉音律、由之天縱、凡是糸管、必造其妙。若制作諸曲、随意即成、不立章度、取適短長⁴⁶

玄宗は音律に詳しく、天賦の才能を持っており、すべての管弦に優れている。もろもろの曲を思いのままに作り上げ、規則を作らずに適宜にその長さを決めた。という内容である。

同書によれば、玄宗が「太簇曲」「色俱騰」「乞婆娑」「曜日光」などの92曲を作ったのである。また、前章で見てきた「霓裳羽衣」を除けば、「春光好」「雨霖鈴」「凌波曲」などの曲も玄宗の作であると『楊太真外伝』などで伝えられている。

玄宗はこのように演奏家、作曲家として有名であったと同時に、音楽指導者の資質も有する人物として歴史に残っている。

玄宗又於聽政之暇、教太常樂工子弟糸竹之戲、音声齊發、有一声誤、玄宗必覺而正之⁴⁷

また玄宗は政のかたわら、太常寺の楽人に管弦を教えていた。様々な楽器が一斉に音を出していても、少しでも間違いがあれば、玄宗は必ず気づき、それを正した。というのが大意である。

そのほか、『教坊記』では、開元十一年に聖壽樂を作った際に、玄宗が上手に宜春院の女官たちにその舞踊を教えたので、女官は一日で覚えたのに、楽隊は一ヶ月が経っても楽曲を覚えられなかったことを記している⁴⁸。

このように、玄宗は演奏者、作曲家、音楽の指導者としての才能に優れ、唐代の音楽にもっとも貢

⁴³ 宮川尚史「唐の道教と玄宗」『東海大学紀要 文学部』第30輯、1978年。

⁴⁴ 『旧唐書』志四礼儀四(中華書局、1975年)934頁。

⁴⁵ 『旧唐書』本紀八(中華書局、1975年)165頁。

⁴⁶ (唐)南卓『羯鼓録』(古典文学出版社、1957年)3頁。

⁴⁷ 『旧唐書』志八音楽一(中華書局、1975年)1051頁。

⁴⁸ (唐)崔令欽『教坊記』(唐宋史料筆記叢刊、中華書局、2012年)12~13頁。

献した皇帝であると言えよう。

玄宗が道教に傾倒したことは政治にどのような影響を与えたかということはさておき、彼が当時において熱心な道教信者であったことは一般的に認識されていたとみられ、それと同時に、音楽家としても知られていたと見なされる。

ここでもう一度第二章の内容を振り返ってみると、唐代の筆記に記された「紫雲曲」と「霓裳羽衣」は、実は「婆羅門」に関連する史実として存在していた「霓裳羽衣」の反映である。また、筆記に記された内容は、玄宗が道教信者かつ音楽家として知られていたことを映し出している。さらに、夢を通して音楽を伝授するといった話型において、異界である夢は現実世界の映しとなる役割を果たしたと考えられる。それと同時に、「夢中授曲」は超現実世界を訪れることを可能にした「神遊」といった道教に繋がる思想を反映したものと考ええる。

結びに代えて

以上、唐代筆記の中、夢を通して曲を授ける物語として、「霓裳羽衣」の由来とその文化的背景を見てきた。

「夢中授曲」といった話型において、夢に描かれた世界も夢を通して伝えられた音楽も現実世界に基づき、夢は現実世界を映し出す重要な役割を担っている。「霓裳羽衣」の由来にまつわる筆記の物語は、玄宗が夢で仙人に曲を授けられた、または月宮に行って耳にした曲を改編したと記されている。これは玄宗が「婆羅門」に関連する「霓裳羽衣」を改編したといった史実を反映していると考ええる。また、夢と月宮はともに異界として捉えられ、そこに描かれた人物や風景は道教を想起させるものであり、これは玄宗が熱心な道教信者であったことを踏まえていると思われる。

本稿では「霓裳羽衣」を説く物語の分析に止まり、「夢中授曲」と道教の方術に由来する「神遊」、つまり体は動かなくともある場所を訪れる気持ちになるとする思想とは、どのような関係があるかという検証については今後の課題としたい。また、唐代筆記では、道教における夢の捉え方をどのように反映しているのかについても、さらなる考察が必要である。

陽明学の近代化における身体の行方 —井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に

野村英登 (TIEPh)

キーワード：陽明学、静坐、井上哲次郎、中江藤樹

問題の所在

丸山真男は日本儒教の白眉として徂徠学を挙げ、江戸時代において「朱子学的思惟」が伊藤仁斎（1627～1705）や荻生徂徠（1666～1728）などによって解体されていき、その試みが日本の近代化に繋がっていくことを論じた¹。この朱子学から徂徠学へという丸山史観は、日本思想史のみならず中国学でも広く受け入れられてきた学説である²。しかし丸山が描き出した、個人的道徳（私）を政治的決定（公）に拡張することを否定した徂徠像というものは、彼の創造した“物語”に過ぎないのではないかという批判もあり³、そしてそれは妥当なものといえる。というのも、丸山の儒教理解は二重に間違っていて、第一に江戸時代で主流だった儒教は依然朱子学であり⁴、第二に日本の近代化に資した江戸儒学は何より陽明学であったからだ。

中国朝鮮を含めた東アジアの儒教史においては、朱子学から陽明学への移行という言説がむしろ一般的であり、丸山史観はその亜種に過ぎず、事実日本においても、明治期における近代陽明学の創造が丸山思想史学に先行していた。明治の最初期に陽明学を顕彰した徳富蘇峰『吉田松陰』（民友社、1893年）・三宅雪嶺『王陽明』（政教社、1893年）を受けて、民間で内村鑑三（1861～1930）が活躍し、それを批判するかたちで官側では井上哲次郎（1855～1944）が登場し、近代陽明学を完成させた⁵。井上は、カント・武士道・陽明学を結びつけ、徳川体制を維持する朱子学に対抗した、在野の学としての陽明学が明治維新を導いたという言説を立ち上げた。国体護持の思想として陽明学を再構築したのである。つまり江戸までの陽明学の近代化を試みたといえよう⁶。

本稿はこうした“近代仏教”ならぬ“近代儒教”としての陽明学を再考する試みに連なるものである。特に“修養”⁷の実践において、実際にはどのような行為、身体技法が求められたのかという視点から、井上哲次郎が儒教を近代化しようとしたときに、江戸儒学から何を期待し何を排除したのかを考察してみたい。なお本文中の引用では適宜常用漢字に改めた。

¹ 丸山 1952。

² 吉川 1975、渡辺 2010。

³ 子安 1990。

⁴ 土田 2014。

⁵ 荻生 2008。

⁶ 小島 2006。

⁷ 「修養」概念と井上哲次郎の関係については、栗田 2015 を参照。

1. 井上哲次郎の陽明学評価

明治期の陽明学は、欧米圏のキリスト教やスピリチュアリズムのリセプターの役割を果たし、禅と共に煩悶青年のための“修養”として機能することも期待され、多くの啓蒙書が書かれた⁸。井上が陽明学に期待した役割はキリスト教の代替である。井上は西洋の近代社会が、西洋哲学を理論としつつ、キリスト教が実践を支えていると考え、西洋哲学を理論に据えたまま、実践を支える役割を陽明学に求めたのである⁹。

こうした井上による陽明学の近代化の試みを最初にまとめたものが『日本陽明学派之哲学』（富山房、1900年）である¹⁰。もとより井上は儒教を全面的に評価していたわけではない。「宗教の将来に関する意見」（哲学雑誌 14 卷 154 号、1899 年）において、儒教・仏教・神道・キリスト教といった既存の諸宗教の問題点を挙げていくなかで、儒教については、日本に負けた「弱国の教」という欠点があると指摘している。これから日本が欧米に伍していこうとする上で、すでに欧米に負けている国の教えが役に立つとは言えないというわけだ。

しかし、中国で生まれた陽明学は、日本にもたらされて大きく変化したと井上は主張する。「一たび日本に入りてより忽ち日本化し、自ら日本的の性質を帯ぶるに至れり、若し其顯著なる事実を挙げれば、神道と合一するの傾向あり、拡充して之を言へば、国家的精神を本とするの趨勢あり」¹¹と井上は結論づけている。神道と習合することで、国家的精神を基礎とするようになったからこそ、日本の陽明学は「現今に於ける社会的病根を医するの資」となり得た。だから、「若し我邦に於ける国民的徳心のいかに知らんと欲せば、其国民の心性を鍛鑄陶冶し来たれる徳教の精神を領悟するを要す、即ち此書叙述する所の日本陽明学派の哲学の如き、豈に此に資する所なしとせんや」¹²として、国民的徳心を陶冶するための参考書たる役割を求めて『日本陽明学派之哲学』を執筆したというのである。

井上の基本的な立場は、西洋哲学と陽明学の合一を図るというものであった。

学理の研究を要すると同時に心徳の錬磨を要せずんばならず、然るに心徳の錬磨といふ事に関しては、王学も亦豈に後生に裨補なしとせんや、……西洋の倫理は心徳の錬磨を主とするものにあらずして、知的探求を主とするものなり、換言すれば、知的探求によりて道德主義を確定し、而して後実行せんとするものなり、此両者は合一すべく、偏廢すべきにあらざるなり、若し此両者

⁸ 鈴木 2007。

⁹ 瓜谷 2011。

¹⁰ その後出版された『日本朱子学派之哲学』『日本古学派之哲学』と合わせて、江戸儒学三部作、あるいは漢学三部作と呼ばれ、この三作で提示された江戸儒学を陽明学派・朱子学派・古学派に分類する枠組みは、基本的に現在まで継承されている。大島 1997、町田 1998、井ノ口 2009 を参照。

¹¹ 『日本陽明学派之哲学』、pp.625-626。

¹² 同上、pp.2-3。

を合一せば、東西洋道德の長処を打ちて一塊となし、古今未曾有の偉大なる道德を実現するを得べきなり、¹³

つまり学理の研究という理論面は西洋哲学（倫理学）が、心徳の錬磨という実践面は陽明学（王学）が担う、それが井上の理想だった。

これに対して、古学派、つまり伊藤仁斎や荻生徂徠に対する井上の評価はいかなるものであったか。井上は彼らの活動を、「古学は文学復興（即ちルネッサンス）の結果として起これる研究にて、畢竟直に蹤を孔子に接せんとする向上的進修に外ならず」¹⁴として一定の評価を与えている。しかしそこには時代の制約があり、「仁斎といはず、徂徠といはず、古学派の人の眼中にありては、人格として孔子より偉大なるはなし、是を以て均しく復古を期せしなり、然れども今日にありて之を思へば、偉大なる人格は、独り孔子に限らず、又釋迦あり、基督あり、ソクラテス氏あり、其他カントダーウィソンの諸氏あり」¹⁵として、孔子のみに拘る態度を問題視している。

思想的な評価はどうであったか。仁斎を「個人の徳性のみを尚ぶ道德主義」、徂徠を「利他的功利主義」に位置づけ、両者を車の両輪とした上で、特に徂徠は日本のホップズであるとしてその先進性を高く評価している。しかし彼らの現実の実践をみたときには、「個人私徳の修養を重んぜずして、多数の子弟をして、放縦暴慢に口実を得せしめしが如き、彼れ到底其名教上の責を負はざるを得ざるなり、此の如くなれば、寧ろ聖人を理想とし、個人私徳の修養を重んずるの穩健なるに若かざるなり」¹⁶と、仁斎・徂徠が否定した朱子学や陽明学的な“修養”の方が社会にとっては有益であると結論しているのである。

2. 中江藤樹にみる日本陽明学の問題点

さて、『日本陽明学派之哲学』において井上は、人物陶冶に関して江戸時代の「実績」をみると陽明学が朱子学よりも多くの人材を輩出していることを指摘する。そして、中江藤樹、熊沢蕃山（1619～1961）、大塩中齋（1793～1837）、西郷南洲（1828～1877）たち江戸初期から明治初めまでの陽明学の先人に学んで志を立てることが同書の目的だとしている。なかでも中江・熊沢師弟について神道との合一の傾向を認め、日本陽明学の祖たる所以とし、中江藤樹にはもともと多くの紙幅を割いている。そこでここでは特に中江藤樹に関する井上の議論を参照し、井上の陽明学理解を追ってみたい。

そもそも中江藤樹がとりわけ重視されたのには、内村鑑三が『代表的日本人』（原題：Japan and the Japanese、民友社、1984年）で中江を取り上げ、その思想のキリスト教との親和性を論じたこ

¹³ 同上、pp.630-631。

¹⁴ 『日本古学派之哲学』、富山房、1902年（1936訂正版）、p.705。

¹⁵ 同上、p.708。

¹⁶ 同上、p.642。

とへの対抗意識があったのではないかとの指摘がある¹⁷。もちろんそもその前提として、中江藤樹は、藤井懶斎『本朝孝子伝』(1684年)や伴蒿蹊『近世畸人伝』(1790年)で、江戸時代からその人物が評価されていた。その思想について『近世畸人伝』では次のように紹介している。

又近年専ら孝経を講明し、つねに愛敬の二字を掲出し、心体を体忍せしむ。曰、心の本体原本愛敬的、猶水の湿に従ひ、火の燥に付るがごとし。只吾人種々の習心習気に凝滞せられて、心体の明蔽る。然れども親を愛し、兄を敬するの心、且赤子を見て慈愛する心は未滅、時有て発見す。此心を認めて存養して失ざるときは、則聖人のこゝろなり。

人間が本来持っている親兄弟や赤子を愛する「孝」の心を失わないように育むことが聖人に至る道であり、実際、彼自身老いた母の面倒を見るために脱藩までしている「孝」の人であった。藤樹の行動原理は、いわば「忠」よりも「孝」を優先した儒教倫理の典型といえる。「忠」と「孝」のどちらを上位に置くかという問題は、中国と日本、儒教と新儒教との間でも対比して論じられる重要な議論ではあるが、ここでは措く。ここでは井上の立場を確認するにとどめておこう。井上は、次のように「孝」と「忠」の関係を説いている。

孝は祖先と子孫とを連結する所以にして血族の運命如何は孝の強弱如何による、然るに日本民族は同一の古伝説より其遙遠なる系統を引き、建国以来他の民族の為に擾乱せられしことなく、同一の言語、風俗、習慣、歴史等を有せるが故に、一大血族の形を成し、国家は孝の家族制を成せり、……此れに由りて之れを觀れば、藤樹の孝を重んずる、故なきにあらざるなり、忠は孝を拡充したるものなり、殊に日本にありては孝を言へば、忠は自ら其中にあり、日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に対するが如く、国にありては君に対するなり、¹⁸

少なくとも井上にとって日本は単一民族国家であり、そうであるが故に血族に対する「孝」はそのまま国家に対する「忠」に上書きされるものであった。当時の評価も同様で、『少年園』¹⁹や『幼年雑誌』²⁰といった児童雑誌、あるいは修身の教科書²¹において、中江藤樹は見習うべき手本として採用されているのも、「忠孝一本」という理解あってこそだろう。

この忠孝の重視という点において、井上は中江藤樹とキリスト教が決定的に異なることを指摘する。藤樹は、「君臣父子等の関係を正確にせんと欲す」るものであって、「実践倫理の根柢を確定する為めのみ、出世間的の解脱を希求する」立場であった。これに対してキリスト教は、「人倫の関係以外に

¹⁷ 大島 1997。

¹⁸ 『日本陽明学派之哲学』、p.156。

¹⁹ 8 (87) 号、1892年。

²⁰ 2 (12) 号、1892年。

²¹ 『高等小学修身經典』(生徒用 2、1899年)、『尋常小学単級修身訓』(乙篇、1900年)など。

天国を建設し、君臣父子等の関係を蔑如し、独り人類の天父に対する関係のみを尊重」する。君臣という忠と、父子という孝の倫理の有無は、日本という国家を維持発展させる上で、重要な問題だと井上は考えたのである。

しかし実のところ、藤樹の考えていた「孝」概念の持つ射程は、単なる親子関係、血族に留まるものではなく、キリスト教への親和性を持っていると考えることもできる。井上自身、藤樹が『孝経心法』において、「孝は天地未画の前に在る太虚の神道なり。天地人万物皆孝より生ぜり。」²²と述べていることに注目する。この宇宙の誕生に際して、有の前に無があったと考える神話は中国にも古くに見られる。『老子』はその神話を思想的に展開した代表的な書物といえる。漢代には儒教がこうした先行する諸説を採り入れ、天人合一の思想が形成されていった。さらに新儒教ではその無の状態を「太虚」と呼んだ。この世界が今のようにあるのは、宇宙の創世から現代の社会に至るまで、最初は太虚から、最後はこの地上の人間を含めたあらゆる生命まで、ある存在から別の存在が生まれることを繰り返したからである。人間社会における「孝」はそうした宇宙の営みのほんの一部分に過ぎないと言えるし、逆に、「孝」という人間同士の血縁関係はこの大宇宙の森羅万象に繋がっていると言うこともできる。つまり「孝」という人間社会の倫理の根拠を太虚に求め、自然の摂理と根本的に異なることがないという思想を藤樹は持っていた。

そして陽明学で聖人の心とされる、人間が善とは何かを知りそれを実践可能にする「良知」なるものも、一個人の問題ではない。井上は藤樹の『大学解』から「明德は方寸に備はると雖も、太虚寥廓と一貫にして、天地万物を包括し、其大外なく其尊対なし」²³と述べていることから、藤樹に、良知（明德）が個人の心中にありながら天地の外にある太虚と繋がっているとする思想があることを認めている。

人間はその誕生の過程からして宇宙を生み出した太虚と連続し、太虚そのものが人間の心に備わっているからこそ、すぐれて善なる行いができるといった人間像は、朱子学や陽明学といった新儒教に大きな枠組みとしては共有されている。これは藤樹に特別な思想というわけではない。ただ井上はこの藤樹の採った立場に対して、「藤樹は幾多の迷信ありて、殆ど宗教家の如し」と論評している。何故なら、世界の本体としての一個の「世界的良知」がいかにして各個人が有する数多くの「個体的良知」として分有されるか、また逆に同一化しうるのかという両者の相互関係について全く説明していないからである。藤樹は道徳上の因果関係と自然界の因果関係を混同していると批判したのだ²⁴。ようするに藤樹の良知説において、キリスト教の思想と親和性のある部分は、井上にとっては必要のない宗教的な要素で、排除すべき対象だったのである。

²² 『日本陽明学派之哲学』、p.66。

²³ 同上、p.72。

²⁴ 同上、pp.157-158。

3. 井上哲次郎による身体技法の排除

しかし、井上哲次郎が排除しようとした中江藤樹にみられる天人合一の思想は、藤樹自身にとって、それこそ井上自身が価値を見出していた陽明学としての実践性を担保する重要な理論であった。というのも両者の関係性こそが、藤樹が良知を発揮するための修養法として重視した静坐を理論づけるものだったからである。静坐とは、新儒教で程度の差はあれ重視された技法で、基本的には、文字通り静かに坐することを意味する。儒教顕彰の立場からは否定されることもあるが、端的に言えば、仏教の坐禅を参考にした瞑想法である。実は藤樹・蕃山の師弟はともに静坐の実践を重視していた²⁵。

井上の『日本陽明学派之哲学』では、静坐の実戦は、ほとんど無視されているが²⁶、例えば藤樹の書簡には次のような良知の獲得と静坐の関係についての言及がある。

静坐は……寂然不動の本体を存養する工夫にて御座候。……聖人となるの真志を立てて、独坐無事の時に心惶々快活にして意念雜慮之なき様に工夫仕候を自反慎独と申候。是即静坐の心法にて候。……有事無事共に能々御体認候て御志を御立成さるべき候。……現在の心欲に動かず、物に滞らざる時、温和慈愛、恭敬惺々底の、良知の実体にて候。²⁷

つまり、活動しているときもしていないときも常に感じ取ること、我欲に左右されなくなる「良知の実体」とは、静坐をすることで養うことができる「寂然不動の本体」だということだ。「寂然不動」というと如何にも仏教的だが、その意味は何も動くものがない“無”の状態をいうのだから、「太虚」を言い換えたものとして理解してよいだろう。実際、「大虚寥廓は、吾人の本体なり」²⁸と藤樹は説いている。

そして藤樹にとって、太虚とは抽象的な存在ではなく、また太虚と個人の良知が連続しているというのも理念として説いているのではない。藤樹は孟子の説いた浩然の気が実体的に個人と太虚を接続していると考えていた。

蓋し浩然の真気、大虚に在りては則ち天道に配し、人身に在りては則ち仁義に配す。本と呼吸の気機に乗じて而して出入合同し間無き者なり。然れども人欲熾にして而して天理滅ぶれば、則ち義と氣と共に亡きが如し。故に大虚の道氣と隔絶して、而して相通ずる能はず。而して榮衛饑乏して立つこと能はず。……恬澹虚無なれば、則ち義と氣と相通融合合同して、而して天地の間に塞がる。故に榮衛精神有りて而して心動かず。²⁹

²⁵ 中嶋 2012。

²⁶ 例えば佐藤一斎の章で、言志四録の静坐に関する章を抜き書いているが、特に論じてはいない。

²⁷ 『藤樹先生全集』巻十九「答田中氏」二。

²⁸ 『藤樹先生』全集巻一『経解』為己為人。

²⁹ 『藤樹先生全集』巻一『経解』公孫丑問曰。何謂浩然之氣曰難言也。其為氣也。至大至剛。以直養而無害。則塞于天地之間。其為氣也。配義與道。無是餒。

藤樹は、中国医学の古典である『黄帝内経素問』『黄帝内経靈樞』にもとづいて、呼吸することで太虚と人間の間で浩然の気が流通し、その気の人体に有る無しが君子と小人を分けると考えた。人間が欲望に蔽われていると浩然の気が途絶え、太虚との接続が絶たれるため、身体が弱って立てなくなる。しかし「恬澹虚無」、心から欲望を取り除いて静かな状態にすれば、太虚との接続が回復され、身体の調子がよくなり心はしっかりと安定する。つまり中国医学的身体観により天人合一の思想を基礎付け、その実効性を担保したわけである。

しかも「恬澹虚無なれば、真氣これに従ひ、精神内に守れば、病安くよりか来らん。飲食節有り、起居常有り。妄りに作勞せず。命を修め以て性を養ふ所以なり。」³⁰として、心から欲望をなくせば浩然の気が身体に満たされ、そうなれば精神が充実して病気になるからとした。

ようするに藤樹にとって静坐は、呼吸法をともなった精神の安定により自らの心を聖人の心に近づけ、併せて病気の予防をも可能にする重要な実践であった。ところが井上は藤樹の静坐の実践には興味を示さなかったのである。

結論

井上哲次郎は、江戸儒学の中でも中江藤樹を日本的な陽明学の先駆者としての役割を与え、藤樹の説く自己修養の実践に対して、近代的な「道德」を補強する「修養」としての役割を求めた。天人合一の思想による孝概念の拡張は、天皇と国民の関係を都合よく説明してくれたからだ。しかし井上は同時に天人合一思想の非宗教化を試み、藤樹の思想を支える身体技法に関わる静坐などの「行」的要素を迷信として排除したのである。しかし、明治大正期に静坐が健康法としてリバイバルしていくうちに、やがて静坐には単なる健康法を超えた“修養”としての政治性が加わっていく³¹。それを江戸儒学の本来の姿への回帰とみれば、当時の静坐の実践は、近代化された陽明学の一つの変奏だと考えてよいのではないだろうか。

参考文献

- 井ノ口哲也「井上哲次郎の江戸儒学三部作について」、東京学芸大学紀要 60、2009年
 瓜谷直樹「井上哲次郎の儒学研究の再検討：陽明学を中心に」、教育文化 20、2011年
 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』、ペリかん社、2008年
 大島晃「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』」、陽明学 9、1997年
 栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」、宗教研究 384、2015年
 小島毅『近代日本の陽明学』、講談社、2006年

³⁰ 『藤樹先生全集』巻一『経解』格物致知。

³¹ 当時の状況については田邊他編 1999、特に同書所収の小堀哲郎「坐一岡田虎二郎と岡田式静坐法」を参照。

子安宣邦『事件としての徂徠学』、ペリかん社、1990年

鈴木貞美『生命観の探求-重層する危機のなかで』、作品社、2007年

田邊信太郎・弓山達也・島菌進編集『癒しを生きた人々-近代知のオルタナティブ』、専修大学出版局、1999年

土田健次郎『江戸の朱子学』、筑摩書房、2014年

中嶋隆蔵『静坐 実践・思想・歴史』、研文出版、2012年

町田三郎「井上哲次郎ノート-漢学三部作を中心にして-」、中村璋八博士古稀記念論集編集委員会『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』、汲古書院、1998年

丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952年

吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』、岩波書店、1975年

渡辺浩『日本政治思想史-十七~十九世紀』、東京大学出版会、2010年

精神疾患と創作行為 — 郭沫若の『女神』をめぐる

横打理奈 (TIEPh)

キーワード：郭沫若 (Guo Moruo)、『女神』 (Nushen)、大正、精神疾患 (神経衰弱)、宗教体験

はじめに

郭沫若 (1892～1978) が来日した大正期は、精神疾患という問題が大きく立ち現れた時代であった。神経衰弱を代表とする精神疾患に罹患する知識青年が多数存在した時期であった。彼らは自らの進むべき道に煩悶し、そして神経衰弱を罹患した。1903 (明治 36) 年 5 月 22 日、第一高等学校生であった藤村操 (1886～1903) が、遺書である「巖頭之感」に「煩悶」という言葉を残して華嚴の滝に投身自殺したことから、「煩悶」は世間に知られるようになった。立身出世を目指す立場にあり将来を有望視された青年が、その将来性を悲観しその価値観を否定したという観念的な意味合いと、その死が小説のようであったというロマンティックな意味合いが混じり合った事件として、メディアがこれを衝撃的に報じた。この時、「煩悶」は国家を背負うべき官僚をめざすべき知識青年の憂慮から、個人的な自己との葛藤という問題として、社会的な問題・流行へと変換したのである。

明治後期から始まった知識青年たちが煩悶し精神疾患に悩まされる時代に、郭沫若は留学のため 1914 (大正 3) 年に来日した。中国人留学生として勉学に励む中で、郭沫若もまた、日本の知識青年たちと同じように神経衰弱に罹患したのであるが、もともと彼には神経衰弱に罹患する要素が少なからずあった。第一に郭沫若が幼少の頃から神経が過敏な少年であったこと、第二に家族や親戚に神経の過敏な者が身近に複数存在していたことがあげられる。後述するように郭沫若は彼自身やその兄弟には精神の疾患がないと記しているが、自らの家系に精神に変調をきたす者があったことは認めている。彼らは古典の世界に潜む鬼神の話を信じていたようだと記しているが、また幼い郭沫若も鬼神の世界に興味をもっていた。更に故郷にいた時に、郭沫若本人も宗教的な体験をしている。このことが、彼の創作の淵源となったのではないだろうか。

本稿では、郭沫若の精神疾患と創作行為を、彼の第一詩集『女神』の創作過程から解き明かしていきたい。

1. 明治・大正という時代性—精神疾患という問題

精神の異常に関する疾患 (ここでは全て「精神疾患」という表記に統一する) は、明治大正期にどれくらい流行していたのだろうか。身体感覚と神経性の病について、それがどのように扱われどのように作品化されたのかについて、最初に当時の日本の状況を見てみたい。

明治以降における精神疾患の問題は、社会的な立場と文学的な立場の二方向から研究がなされてい

る。明治前半（1870～1890年代）・明治後半から大正前半（1900～1910年代）・大正後半から昭和初期（1920～1930年代）・戦後から高度成長期まで（1950～1970年代前半）・その後という五段階に分け、その時代に現れる言説としての精神疾患を追求したものに、佐藤雅浩氏の研究がある¹。その中で、明治における精神疾患は、「発狂」「気違」「瘋癲」などという狂気に関わる語彙と「神経」が別のものであるとして、前者が社会から逸脱した者を指すのに対して、後者が精神疾患という医学用語としての言説につながるものだとする。それは当時使われていた「神経」がメンタル的な要素を含むことも指摘している。また明治後期から大正前期にかけて、精神の問題が科学的に解釈されるようになっていくことも指摘した上で、佐藤氏は「神経衰弱」という新しい疾患が概念として社会にどのように流通するのかを考察する。「神経衰弱」が「知的な流行に敏感な人々」に罹患する疾病としてメディアを通して認知されるようになっていき、同じ精神疾患であっても「ヒステリー」や「ノイローゼ」には診断する医師という存在が必要であったことを指摘している。更には、「神経衰弱」は知的階級の男性が罹患するものであり、「ヒステリー」は女性が罹患し、治療対象も女性のみであること、これらを含む精神疾患には時代の流行があることが指摘されている。

例えば、1912（大正元）年博文館から出版された『家庭百科全書』第43編の伊藤尚賢著『看病と養生』を見てみよう。上編は「看護法」として「(一) 總論 (二) 各論」とし下編は「養生法」としてある。その上編の第十四章「脳神経病と其看護法」には「脳膜炎と其看護」「脳溢血と其看護」「頭痛と看護法」「神経衰弱と其看護」「ヒステリーと其看護」と分類されており、「脳神経の病気はなかなか多いものですがこれを一々挙げることは容易な業で無い許りで無く實際挙げた処で左程効の無いものですから普通に起り易き処のものに就て述べませう」と記す。そして神経衰弱とヒステリーについては以下のように説明している。

神経衰弱と其看護

医者の方から云ふと面白い病気であつて其症候も種々雑多であるが先づ精神的に起る症候を挙げて見ると記憶力の減退、全身倦惰、意思の薄弱、物事が気にかゝる、強迫観念がある、七情が変化し易い、注意力が欠乏する。また肉体的の症候としては頭痛する、眩暈する、身体が震へる、反射機能が亢進する、睡眠に障害を來す、消化不良に陥る、五官器に種々の障害がある、陰萎に陥る等が其重なるものであります。

総て脳神経に異常のある人は精神変動が劇しく少しのことにも怒つたり笑つたり悲しんだり泣いたりするものですが、殊に神経衰弱病者は意思の轉換が劇しいから此の看護にはなかなか骨の折れるものです。第一には察しがよくて気転をを利かせ患者が一と云つたら十を覚る位でなくては可けません。随つて病人の氣に逆ふやうなことがあつてはいけません、さりとて余り病人に我儘を通さしても悪い、其処は臨機応変の機智を要する処であつて神経衰弱の看護は

¹ 佐藤雅浩『精神疾患言説の歴史社会学—「心の病」はなぜ流行するのか』（新曜社、2013年3月）

なかなか困難なものであります。

ヒステリーと其看護

「ヒステリー」は俗に血の道と云ふて神経衰弱と同様に機能的疾病に属するものであります。其症候は千変万化であつて丁度暴れつ児の泣くやうなものである。其重なる症候はと云ひますと、嫉妬深くなる、記憶が悪くなる、懦弱になる、嘘つきになる、動物好きになる、愛情が変る、欺かれ易くなる、我儘になる、銜気になる、無い物が見へる、臆病になる、迷信になる、頭痛がする、顔色が悪くなる、眩暈がする、動悸がする、逆上する、月経不順になる、消化不良になる、痙攣がする、麻痺する、健側と患側と感じが違ふ、生殖欲が変換する、其他種々奇怪なる解すべからざる症候を呈するに至るものであります。

同じく「ヒステリー」については、当時の百科事典である 1916 (大正 5) 年に出版された『大正大百科辞典 社会編』には

ヒステリーは神経衰弱の重きものにして、多く婦人に發する中樞官能の疾患なり、昔は直接に子宮其他生殖器の故障より生ずるものなりと思惟せしも、種々研究せし結果、婦人は性質上生殖器病に罹る時は常に心を悩め、神経を悼むこと多きと、男子よりも神経弱く且つ敏なるが爲め、遂に神経衰弱を來し易き爲めなり。(中略) ヒステリーは稀に幼児にあることあれど、多くは二十歳乃至三十歳の婦人犯さるゝを常とす。²

と説明されている。そもそもヒステリーは(独語:hysterie, 英語:hysteria)は精神医学用語として使われてきた神経症の一種である。女性に特有の疾患という誤解から子宮を意味する古典ギリシア語 ὑστέρα (hystéra) から名付けられ、その結果として長く間違つた医療が続いたという特殊性を持つ。その後、精神疾患の一つとして位置づけられるもやはり女性特有の疾患であると長らく認知されてきた歴史がある³。

神経衰弱の症状は、ある努力行為の後に極度の疲労が持続したり、身体上に衰弱や消耗という持続的な症状が出るとされている。具体的な症状としては、めまいや頭痛、睡眠障害、感情に起伏が起こ

² 『大正社会資料辞典』(日本図書センター, 2002年1月)3巻収録の『大正百科辞典 社会編』(日比谷書房, 1916年)の「ヒステリー」の項。

³ 石原千秋氏は『百年前の私たち—雑書から見る男と女』(講談社, 2007年3月)の第六章において、「神経衰弱は「脳の諸病」の章の最後に、ヒステリーは「婦人の病」の章の最後に置かれている」という『通俗衛生顧問』を紹介している。つまり神経衰弱は男性がヒステリーは女性が罹患する病気であった。神経衰弱が男性の病気というのは、この病が社会性を持っているからだということである。なぜなら当時の青年、高等教育を受けたという意味を持つ者にとって立身出世が求められ、男性はそれに応えるべく社会を生きてきた。対するヒステリーはこのような男性を支えとしなければならない女性が罹患したのである。そして大きく異なるのが、神経衰弱は感情を抑制していく方向に進み、ヒステリーは感情の制御が不能になっていくということにある。そしてこれまでの先行研究が同じように指摘することは、この神経衰弱もヒステリーも明治から大正という一定の時代に流行した疾患であり、その後は制御できるようになった疾患であったのである。

るなどがあげられる。1880年代のアメリカで起こった急激な都市化や工業化の結果、労働者階級に多発した疾患である。しかし櫻井龍彦氏によれば、森田療法で知られる森田正馬（1874～1938）が、神経衰弱を罹患している患者の多くが、実際には肉体労働やストレスと無関係であることや、治療効果として安息に満ちた療養生活が却って罹患者の症状を悪化させるものであることを、指摘した上で、森田が、「神経衰弱」罹患者が実際には、理想を強く実現化したい意識が強い者であることを指摘している点に注目している⁴。

では実際には、神経衰弱はどれぐらい社会に浸透していたのであろうか。たとえば国立国会図書館の近代デジタルライブラリーで「神経衰弱」と検索すると418件がヒットする（2015年12月末現在）。さらに、郭沫若が来日して『女神』を制作するまでの1914年から1921年に限定してみても、それでも115件の刊行物が確認できる（2015年12月末現在）。その内容は、基本的には「治療法」にも言及しており、この当時は疾患した者自身が治癒を試み、その家族などの近親者が介護に携わったであろうことが推察できる。つまり、櫻井氏が指摘するように、神経衰弱罹患者とその周囲の者は、治療についても模索していたことがわかる。たとえば、1915（大正4）年、雑誌『実業之日本』に眼科医の前田^{うずひこ}珍男子に、「最も新しき神経衰弱の療法」と題する六回の連載がある。前田の療法の特徴は、神経衰弱の原因が「眼の「屈折異常」にあり、適切な眼鏡を装用することにより屈折を矯正すれば神経衰弱も治癒する」⁵と紹介している⁶。

このように神経衰弱は、立身出世に邁進する知識青年が罹患する疾患であり、近代社会が生み出した病だと認知されていたのである。いわば、このような知識青年が罹患する疾患に、郭沫若も罹患したのである。

2. 精神疾患と社会・文学

日本の近代文学は、精神疾患と関わりが深い。そもそも近代人は自己や自我に向かい合ったときに苦悩があった。この苦悩こそが近代人としての目覚めである。苦悩する彼らが描く作品には、己に苦悩する人物が登場することが少なくない。近代文学の先駆けとなる坪内逍遙の「浮雲」も主人公は近代的な悩みを抱えている。夏目漱石の場合は、彼の文学作品に登場する人物の多くが精神疾患の者、或いは危うい者として描かれるが、自身も神経衰弱に罹患している。特に、夏目漱石と精神疾患につ

⁴ 櫻井龍彦「神経症と近代—森田療法を手がかりにして—」（『三田社会学』14号，2009）

⁵ 近森高明「二つの「時代病」—神経衰弱とノイローゼの流行にみる人間観の変容—」（京都市社会学年報）7号，1999年）

⁶ 近代デジタルライブラリーの書誌情報では、実業之日本社から1915年12月23日に単行化されている。前田珍男子は医学博士と書かれている。

なお、この眼鏡の問題については、上海の新聞である『時事新報』の広告欄に、メガネの広告がほぼ毎日出されていたことからその重要性が推察できる。神経衰弱の治療法に眼鏡が関係するのかどうかは定かではないが、勉学に励む青年たちにとっては、神経衰弱も眼鏡を必要とする視力の問題も、身近に差し迫る問題であったことは十分に考えられ得る。

いては高橋雅雄氏に詳しく⁷、知識人と精神疾患の結びつきは非常に大きい。また、女性のヒステリーが描かれたものとしては、森鷗外の「舞姫」に登場するエリスがあげられる。彼らが文学作品として精神疾患を描いた時代は、精神を対象とする学問の興隆時期に重なる。

1886（明治19）年には帝国大学で精神病学が独立し、初代教授として^{さかき はじめ}榊 椒が就任した。その精神を対象にした学問は、心理学や心霊学という学問とも結びついていき、1888（明治21）年、元良勇次郎が帝国大学の講師として精神物理学という科目を担当した。その元良の下で松本亦太郎と福来友吉らが育った。1908（明治41）年に東京帝国大学助教授となった福来は1910（明治43）年から1913（大正2）年にかけて千里眼と呼ばれる能力を持っているとされる女性達との実験結果を『透視と念写』として発表するが、実験結果やその内容により帝国大学を追放されるという事件も起きた。相前後して、「こっくりさん」のブームや、欧米からの心理学などが輸入され、学問として広く浸透していく時代が、まさに明治から大正にかけての時期であった。

そのような中で1917（大正6）年から1926（大正15）年の10年間、日本精神医学会の月刊機関誌『変態心理』が刊行された。異常心理・超心理の事例を取り上げた研究誌である。主幹は夏目漱石の門下であり文学者・精神医学者の中村古峽（本名は^{しげろ}蒔、1881～1952）が務めた。内容は、多重人格・トラウマ・精神疾患・神経衰弱・心霊現象・催眠現象・マインドコントロール・嬰兒殺し・近親者による暴力（ドメスティックバイオレンス）や売買春など多岐に渡っている。またその執筆者は、森田療法で知られる森田正馬、民俗学者の柳田國男、国語学者の金田一京助、評論家の長谷川如是閑、作家の幸田露伴や吉屋信子や岡本のぶ子、また哲学者の井上哲次郎・井上円了、また先に紹介した帝国大学を追放される福来友吉など幅広い。このことから見ても精神の疾患という問題、当時多くの人が関心を持つ社会的な問題であったことがわかる。1917年1月の創刊号では、「フロイド 精神分析法の起源」（久保良英）、「支那に於ける靈的現象」（幸田露伴）、「酩酊者の変態心理」（佐藤芳久）、「児童恐怖症に就いて」（森田正馬）、「境遇と犯罪」（布施辰治）、「性相学と神通力」（石竜子）、「ヒステリーと迷信」（諸岡 存）、「支那思想に現れたる死後の生活」（宇野哲人）、「死人が夢に現れたる事実」（高峰 博）、「二重人格の少年[一]」（中村古峽）という文章が掲載された⁸。

ところで郭沫若本人は、精神疾患についてどのように述べているのだろうか。「近代の精神分析学者たちは言う。いわゆる“ヒステリー”という病気は、以前にいろいろ不愉快な経験があり、それを意識の世界の生活が一時潜在意識の世界に押し込める。そのため、それが潜在意識の世界に鬱積して、人の精神にさまざまな障害を生じさせ、ひどい時には人を気狂いにすることもあるのだ、と。」⁹いい、その治療法は煙突の煤を掃除することと同じで、不愉快な記憶をたとえば催眠術の類などを用いて、その記憶を呼び起こして意識化に自分の口から吐き出させることによって健康が戻るという。さらに、

⁷ 高橋雅雄『漱石文学が物語るもの』（みすず書房、2009年）

⁸ 社会心理学・精神医学の観点からの問題提起に始まり、犯罪や風俗、或いは性や差別問題から教育や宗教の問題、またこれを題材とした文学など、幅広い分野に影響を与えたといえる。当時の識者たちが記し、幅広く読まれた雑誌である。

⁹ 『続創造十年 他：郭沫若自伝3』（平凡社東洋文庫、1969年）3頁。

「ヒステリー」が以前は女性特有の病気とされてきた歴史があるが、第一次世界大戦時に戦争に対する恐怖が人間の精神に異常を来す「塹壕病」（高橋氏言うところの「戦争ヒステリー」¹⁰）の発生によって男性も罹患する病気だという認識をもっている。『創造十年』が書かれたのは1937年であるので、この時期には既に「ヒステリー」は正しい知識に基づいているのでこのように書かれていることを差し引いたとしても、精神疾患を正しく理解していたことがわかる。ここで郭沫若がいうところのこの「ヒステリー」は、実は本人が罹患した病という話ではなく、民族や社会全体が罹患する時代的な精神圧迫を指し、そのような圧迫された社会に敏感なのが、鋭敏な神経を持っている文人だとし、彼らが己の煤をはき出すことによって自分が健康になるばかりでなく社会をも健全にさせる役割を持っていると説明する¹¹。郭沫若は神経衰弱を1915年に罹患したこと、更にそれを静坐によって克服したことを書簡や『創造十年』に記している。個人の不健康と国家社会の不健康が重なっていた時代であり、だからこそ知識青年たちの神経は鋭敏になっていたのであろう。郭沫若のいた大正時代は多くの人々が精神と健康という問題に関心を持っていた時代であり、そこに生きていた人々にとって、それは決して他人事ではなく自分に直面する問題として認識していたのである。

では、そういう彼らは成人になってから罹患したのかということ、そうでもない。むしろ幼少期に虚弱体質な者や神経が過敏であった者が少なからずいた。たとえば、萩原朔太郎（1888～1942）は若い頃から神経症を煩い、精神的苦痛に悩まされてきた。同じように郭沫若も幼い頃に幽霊を怖がる意識が潜在的にあったことを告白しており、早い時点から精神が過敏であったのである。その彼が、大正という時代に、留学生という立場で1915年に神経衰弱を罹患したことは実に興味深いことといえるだろう。

3. 「善書」との出会い

日本で神経衰弱に罹患した郭沫若は、幼少の頃どのような生活を送っていたのであろうか。中国では幼少の頃から科挙受験の準備として、経書や古典を覚えるのであるが、郭沫若自身は「四歳半の時に勉強を始めた」¹²と記している。勉強を始めた理由は、第一に「母が詩を読むことをおしえてくれたことで、これはたいへん興味のある遊び」¹³に過ぎなかったようであるが、母親の影響で読書に関心を持った郭沫若が家塾に入塾したのは1897年の春である。家塾に入塾したということは、科挙受験のための学問を開始したということになる。家では二兄が既に古典を学んでおり、「読むのはもちろん『易経』『書経』にきまっている」¹⁴と記すように、兄も含めて彼らは五経を学んでいたが、特に母親から教わった唐詩を学んでいたことが大きな要因であった。しかし、勉強を始めた第二の理由と

¹⁰ 高橋雅雄『漱石文学が物語るもの』（みすず書房、2009年）33頁

¹¹ 『続創造十年 他：』3～4頁

¹² 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝1』（平凡社東洋文庫、1967年）29頁。

¹³ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝1』29頁。

¹⁴ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝1』31頁。

して「善書¹⁵を理解できる自信があった」ことを郭沫若は挙げている。

私の村にはよく「聖論」を講ずる先生が来て、忠孝節義の善書を講釈した。これらの善書は多くは民間の伝説だった。体裁としてはせりふと歌からなったもので、弾詞¹⁶によく似ていたが、弾詞そっくりというわけでもなかった。¹⁷

「聖論」とは、順治帝の「聖論六訓」や康熙帝の「聖論十六条」を指す。清朝の民衆教化政策として儒教的な倫理を説くもので、それは講釈師によって講じられていた。この「聖論を講ずる先生」が善書を講釈したわけである。善書とは、社会的地位や老若男女という世俗の関係にかかわらず、全ての人に対して善行に励み悪行に向かわないようにと説く説話集や類書のことを指す¹⁸。善書は勧善書とも言い、宋代以後の史籍の中で用いられ、民間においても用いられた成語であり、勧善を人々に説く書である。そのため、販売されるのではなく無償で配布されることが多かったとされる。また、その内容については、儒教經典の中で多く説かれるような道德実践の勧めではなく、民衆道德の実践を勧めるものであるところに意義がある¹⁹。

「聖論を講ずる先生」、つまり講釈師は聖論だけを読むのではなく、『文昌帝君蕉窓十則』、『武聖帝君十二戒規』、『孚佑帝君家規十則』、『竈王府君訓男子六戒』『同訓女子六戒』『竈王府君新論十條』などを代読していた。これらの文昌帝君・武聖帝君・孚佑帝君・竈王府君などの神明の戒律規則については、清初依頼の、郷紳士人、農、工、商、体臭の中国社会の同善の結社に乱示された訓戒類であって、その実態は、同善の結社で意識された神明に託した社会的規範戒規であった²⁰。

では、これら民衆が詣でる神々はどのようなものなのだろうか。文昌帝君は文昌星と呼ばれ、学問の神様として高位に位置づけられる。これは科挙との関係もあり、受験の神様として一般的には祀られることが多い。武聖帝君は関羽の死後の名称で、文武に秀でた神としてあがめられた。孚佑帝君は、人間界に現れて各地に詩を書き記したという伝えが存在する呂洞賓のことである。官位を捨てて隠れて神仙となり、八仙の一人に数えられている。また元曲の流行に伴い、関羽と人気を二分するほどの民衆の絶大な尊敬を集めて親しまれた。竈神は祭竈節（旧暦 12 月 23 日頃）にかまどの掃除をして、その家が家庭円満であることを天帝に告げてもらいに行ってもらい、という古来より信仰のある神である。つまり、これらに名前が挙がっている神々は民衆の身近に存在していた神々であり、そのため、儒道混淆ということになったのであろう。

¹⁵ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 29 頁。善書には「道教の教えにもとづいて勧善を説いた通俗書」の訳注がある。

¹⁶ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 30 頁。弾詞には「琵琶などの弦楽器に合わせてうたう江南地方の語り物」の訳注がある。

¹⁷ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 30 頁。

¹⁸ 『道教事典』（野口鐵郎・坂出祥伸・福井文雅・山田利明編集，平河出版社，1994年初版）の「善書」の項を参照。

¹⁹ 酒井忠夫『増補 中国善書の研究』上巻（『酒井忠夫著作集』一、国書刊行会，1999年）

²⁰ 酒井忠夫『増補 中国善書の研究』下巻（『酒井忠夫著作集』二、国書刊行会，2002年）

また、説教にあたっては、歌を唱えるなどしていたようである。幼少期の郭沫若が好んで聞きに行つて内容を覚えたものじゃ、こういったものだったと考えられる²¹。それは、娯楽性の備わった民間信仰の神々が登場する語り物であった。「単純な講釈でも、いなかの人にとっては一種の娯楽」であり「語り方は本のおり朗誦するだけで、まったく単純なもの」²²であったようで、人々が楽しみにしていたことは間違いない。善書は信仰と結びつき、家庭道徳・社会倫理など共同体の倫理規範を民衆に教えるという教育的役割を果たしていたが、見る側の民衆にとっては娯楽にすぎなかった²³。

郭沫若は幼少期に正統的な学問として経書や唐詩などを学んだが、それ以外に宗教的な民間信仰の世界にも好んで触れていた。彼本人の読書体験として、母親からの詩の暗誦と同等に善書の講釈を併記しているということは、日常的な経書という学問の世界とは異なる民間の神々の世界もまた、郭沫若にとっては重要な体験であったのである。そしてこの体験は、彼が人間の世界とは違う世界、つまり鬼神の棲む世界を排除しないという考え方を育む一端となったのであろう。

4. 家族の神秘体験と郭沫若の認識

前述したように、郭沫若は善書を通して民間信仰の世界は早い時期から慣れ親しんでいたのである。そのような彼の周囲には、鬼神を信じている、あるいは信じているような人々がいた。では彼らの話を郭沫若はどうか認識していたのであろうか。

『私の幼少年時代』には郭沫若の父親の若い頃の話が二つ挙げられている。第一番目の話は、以下のようなものである。ある年の瀬の夜中、父親が廟の近くを一人歩いていると、遠くから幽霊が父親に呼びかけてきた。その幽霊を父親が試しに呼んでみると、なんの悪さもせずと暫く父親に連れ添っていたが、このままでは幽霊と一緒に帰宅することになる。そこで、父親が幽霊に帰るように指示すると聞き分けよく帰っていた、というものである。

幼いころ父は私たちにそう話してくれた。しかもそれは一度だけではなかった。あんなに厳格だった父が、私たち子供にでたらめをいうはずがない。小さいころ私はこの問題にずいぶん頭をひねったものだった。私はもちろん幽霊を信じない。しかし父自身で幽霊の声を聞いたのだ。²⁴

²¹ 阿部泰記「四川に起源する宣講集の編纂——方言語彙から見た宣講集の編纂地——」（『アジアの歴史と文化』9、山口大学アジア歴史・文化研究会、2005年）「清朝は民衆教化のために聖諭六訓、聖諭十六条の宣講を全国的に施行したが、清末に至ると、民衆への浸透をはかって、宗教的な因果応報説話である安証の宣講が流行した。」とある。郭沫若が聞いたのはまさしくこれであろう。

²² 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』30頁。

²³ 郭沫若自身は「もし誰かがその気になって収集して整理し手を加えれば、あるいは即成民間文学が生まれるかもしれない」（『私の幼少年時代』30頁。）と、その文学的価値を認める発言をしているのである。

²⁴ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』23頁。

郭沫若にとって、父の幽霊の体験談は心に残ったようである。後に郭沫若自身も一人で夜道を歩く機会があった時に、「道が暗くなるに従って、恐ろしさも増してきた。強盗が夜陰に乗じて掠奪に出て来はしないかという気もしたし、幽霊もこわかった。幽霊がいると信じているわけではないのだが」²⁵と記している。彼自身は幽霊を信じてはいないにしても、潜在意識の中に恐怖心を持つことはあり得ることだ、という認識を示している。

第二番目の話は、叔母の葬式の時に、中国の葬儀で必要な儀礼として、冥土銭と一緒に焼かねばならない紙の車夫があるが、その紙の車夫が父親を呼んでいるかのような異様な声を聞いたという体験である。異様な声を聞いた時には、父親ははじめまるで見当がつかなかったが、それが葬儀の際に焼かねばならなかった紙の車夫ではないかと思いついた。搜索すると果たして紙の車夫が見つかったので焼いてみたところ、その後は声が聞こえなくなった、というものである。

これも父が自分でしかもやはり何度も私に話してくれたことだった。これで子供の頭ではなおさら答えが出なくなってしまった。幽霊がいるばかりでなく、冥土まである。賄賂にする冥土銭も効力があるし、車夫もこの世の苦力と同じだ。世の中にはこんな事があるだろうか。だが父が自分の耳で聞き、自分の目で見、自分の口で話したのだ。²⁶

二つの事件は、子供の頃の郭沫若にとっては神秘的な話であったことが、これらの記述に現れている。しかし、この『幼少年時代』を書いた当時、郭沫若は既に医学を修めた者として以下のように結論づけた。

だが今ではこれらのごく容易に説明できる。明らかに、一時的な精神異常が父にあったのである。両方とも、幻覚、特に幻聴の一種だったのだ。²⁷

第一の話は、精神が異常に疲弊しているところに、夜中というに廟の近くという、いかにも幽霊が出てきそうなシチュエーションである。その上、「父はみずから心がまっすぐで神通力を持った人間だと信じている」²⁸人物である。そのような人間の、「精神状態の、外への投影に過ぎない」²⁹出来事だと判断した。第二の話も、当時の父親が恐らく身心が疲れていたところに、焼き忘れた紙の車夫を無意識のうちに目にしていたのであろうと推測し、それが「潜在意識の作用で外部に投射され、ああいう手のこんだ騒ぎになった」と考えたとした上で以下のように結論づけている。

²⁵ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 126 頁。

²⁶ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 24 頁。

²⁷ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 24 頁。

²⁸ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 24 頁。

²⁹ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 4 頁。

父がこういう一時的な幻覚を持っていたというのは、父の異常な苦悶、異常にきびしい風貌からみて、あるいは軽い **Epilepsie** (癇癩) があったのかもしれない。³⁰

郭沫若は、父親の幽霊を体験したということを否定せずに、それを精神の変調によるものと判断し解釈した。

この父親の話とは別に、母親の長兄である伯父の話にも似たような話がある。伯父は、若い頃は非常に頭脳明晰で、科挙の答案として用いられた文章体である八股文が得意であったそうだが、合格して秀才にはどうしてもなれなかった。彼は限度というものが理解できないのか、試験規範を犯し、要求以上の文章を書いてしまうような人物であった、と郭沫若は記している。その伯父は「たしかに早発性痴呆症 (**Dementia Praecox**) であつて、「彼のこの病気は後になると完全に恒常的なものになってしまった」³¹のだ。その彼が朝から晩まで『金剛經』を唱えて緩慢に歩く姿の後ろを、幼い郭沫若たちはついていって、その伯父の姿を真似をしたという。その姿を以下のように説明する。

私の想像だが、彼の目の前には、おそらくいつも何か鬼神の幻影があらわれていたのではあるまいか。彼はああいふ簡単なわけのわからぬおまじないに、邪鬼をはらう魔力があると信じていたのだ。³²

伯父が幽霊を信じているという根拠は、彼から幽霊の話聞かせてもらったからであった。伯父の言動が異常であったにもかかわらず、「彼は幽霊話を始めると、話には筋道が立っていたし、熱中した話しぶりであった。その話には種本があつて、それは『子不語』や『閩微草堂筆記』などであったか。ここでも彼の言動は異常であるにも関わらず記憶力は確かであったことが記され、次のようにまとめている。

こういう神経系統の欠陥はあるいは伯父のほうの母系から伝わったのかもしれない。腹違いの妹である私の母にはこういう痕跡はないからである。私たち兄弟姉妹八人にも何も異常はない。³³

この伯父についても彼自身には何か見えていたことについては否定せずに、精神の異常として郭沫若が診断していることが重要である。この伯父以外にも、「たしかに一種の躁病 (**Mania**) だった」者がおり、鬼神をはじめとする迷信を信じる人々が身近にいたのである。しかし彼らのそのような不思議な体験を、郭沫若は鬼神が見えるということを否定するのではなく、かといって作り話としてでた

³⁰ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 24 頁。

³¹ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 25 頁。

³² 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 26 頁。

³³ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝 1』 26 頁。

らめを語っていると解釈するのでもなく、医学的知識としてそれを精神疾患として捉え納得している。

日本でも、明治期には西洋医学的知識を積極に取り入れつつも、憑依や狐憑きといった伝統的な身体観や精神観自体を否定しなかったことを先の佐藤氏は指摘している³⁴。この指摘は郭沫若の捉え方と同じと言えよう。郭沫若自身は「私たち兄弟姉妹八人には何も異常はない」と強調しているものの、実際にはこの自伝を記した1929年より遡ること1915年の留学期に、自殺を考えるほどの重い神経衰弱に罹患している。したがって精神の変調という問題は、血縁者に精神疾患の者が身近に存在していた郭沫若にとっては決して他人事ではなかったに違いない。

寧ろ、郭沫若にとって鬼神の世界は、後に彼の興味ある神話の世界へと誘うものであった。しかし、それは同時に、郭沫若にとっては身の破滅を誘引する可能性のある畏怖の感情を引き起こすものであったのだ。神経衰弱に罹患した郭沫若は、自身の精神とどのように向き合っていたのであろうか。

5. 瞑想による『莊子』の再発見

郭沫若は、1912年3月3日(旧暦1月15日)に旧式の結婚をした。顔の知らない相手との乗り気とは言えない結婚前夜、一人で床に就いた時、自身の無常を記した箇所がある。そこには、「私がよく読んでいた本は『莊子』『楚辞』『文選』『史記]、嚴幾道訳の『天演論』『群学肄言』だった」³⁵と記している。心が晴れない状態で部屋に戻った郭沫若の目に映ったのは、亡くなった五番目の兄嫁である五嫂の鉛筆画であった。彼女は郭沫若と同年で気心も知れ、自分の負けん気の強さを指摘するほど、郭沫若をよく理解してくれていた人物として記されている³⁶。その五嫂は、郭沫若が腸チフスで苦しんでいた頃と時を同じくして腸チフスに罹り、その後の産褥熱で亡くなった。その生前の面影を描いた鉛筆画を見ていると、郭沫若は一層寂しさが募った。「私は廂房にはいり、薄暗い菜種油のあたりで、もう一度その画像を見た。五嫂の様子はいつものとおり非常にさびしそうで、眉のよせかたがいつそうきつくなってい」³⁷るように見えた。そこで「私は服をぬぎ、手近な机の上から『莊子』をとる」³⁸が、「しばらく字面を追っていたが、気持ちが悪く落ち着かず、また本をほうり出してしまった」³⁹と記す。五嫂の面影がきつく見えたのは、郭沫若の心を見抜いてくれているように見えたからであらう。

注目すべきは、郭沫若が放り出した書籍が『莊子』であり、『莊子』齊物篇を読んでいとわざわざ明記している点である。「南郭子綦隠几而坐(南郭子綦、机に隠りて坐す)」に始まるこの箇所は、坐忘による瞑想状態を語る一節として知られている箇所である。世俗の感覚や考えを捨てて、自然と一体化する境地について語っている部分である。郭沫若は、自分の様々な感情を克服して心の平穏を得

³⁴ 佐藤雅浩『精神疾患言説の歴史社会学—「心の病」はなぜ流行するのか』第二章 105～106頁。

³⁵ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』(平凡社東洋文庫, 1968年) 16頁。

³⁶ 『私の幼少年時代 他：郭沫若自伝1』 136頁。

³⁷ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』 17頁。

³⁸ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』 17頁。

³⁹ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』 17頁。

たいという強い気持ちと裏腹であったことを記していることになる。もちろん、実際に当時その箇所を読んだかどうかは定かではない。後になって自伝を書くにあたり、この『莊子』の斉物篇をここに投入することで、心の平穩を得たかったということを強く表現したかったのかもしれない。しかし、後述するように『莊子』の精神的な境地が、当時の郭沫若にとって、重要であったことは確かである。

もともと郭沫若は、若い頃には『莊子』の雄大奔放な文章が好きであったと記しているが、先に挙げた『莊子』との接し方は、心の平穩を得ようとして得られなかったことを記すエピソードであった。この、心の平穩を得るための修養としての『莊子』を、郭沫若は日本留学期に再発見する。

郭沫若は、『創造十年』に、汎神論の思想に近づいた理由として、まザタゴール（Rabindranath Tagore, 1861～1941）とゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe, 1749～1832）を好んだことを挙げている。タゴールからインドの古代詩人であるカビール（Kabir, 1440?～1518?）に、ゲーテからスピノザ（Baruch De Spinoza, 1632～1677）へと思想の幅が広がったことを記し、そこから「国外の汎神論思想に接近したことで、少年のころに好んだ『莊子』を再発見した」⁴⁰と記している。

莊子の思想は一般には虚無主義と考えられているが、私は彼はスピノザときわめて近いと思う。彼は宇宙万物を一つの実在する本体のあらわれと考える。人はこの本体を体験し、万物を一体と見なし、個体の私欲私念を排除すべきである。これによって生命を養えば平静たりえ、これによって政治を行えば争乱がない、というのである。彼はむしろ宇宙主義者といえることができる。そして彼の文筆は、私の見るところによれば、中国の古文中で古今独歩のものである。⁴¹

郭沫若は、宇宙万物を一体とみなす思想を莊子とスピノザの双方に認めたのである。さらにも莊子と王陽明（1472～1529）の思想との共通点も見つけ、次のように論じている。

王陽明の思想は禅理を本質として儒家の衣裳をまとっているけれども、実は莊子と異なるところはない。彼は莊子の本体、いわゆる「道」を、「良知」と命名し、一方では静座を主張して、「良知」の体験を求め、一方では実践を主張して、知行合一の生活を求める。その出発点は問題はあるにしても、彼の「事において錬磨する」という主張は一切の玄学家⁴²の歪曲を救うに十分である。⁴³

莊子の「道」を王陽明の「良知」と解釈することは、郭沫若独自の考え方というわけでもない。ただともかく両者の思想が同じであるということ、郭沫若はスピノザを媒介として学んだのであり、王陽明を通して莊子を再発見した。莊子の再発見を促した王陽明との出会いは、1915年の東京の古

⁴⁰ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』149頁。

⁴¹ 『続創造十年 他：郭沫若自伝3』18頁。

⁴² 『続創造十年 他：郭沫若自伝3』19頁。玄学家には「一種の神秘主義的空論家」の注記がある。

⁴³ 『続創造十年 他：郭沫若自伝3』18頁。

本屋で『王文成公全集』を手にしたことによる。その中で、郭沫若は王陽明が静坐を行っていたことを知った。当時、神経衰弱に罹患していた郭沫若はこれを手本としたのである。1915年10月の書簡に次のように確認することができる。

私は岡山に来てから毎日、起居飲食を規則正しくしております。ここに表示すれば次のようになります。

五時半起床。

五時半から六時半まで顔を洗って歯を磨き、冷水浴一回。

六時半から七時まで静坐。

七時、朝食。

(中略)

夕食後七時ごろ散歩する。

七時から十時まで、復習と予習。

十時十五分、静坐して後、就寝。

毎日このようです。時に少し違うこともありますが、ほぼこのようです。⁴⁴

ここで郭沫若は静坐を行っているが、これは岡田虎二郎⁴⁵によって考案された「岡田式静坐法」と呼ばれる瞑想法である。郭沫若は『王文成公全集』と一緒に、1912年に出版され当時ベストセラーであった岡田虎二郎の『岡田式静坐法』という書物を購入している。このことは、1925年に書かれた「王陽明礼賛」に詳しく記されている。第一高等学校予科を卒業後に、極度の神経衰弱症に陥った。それは動悸がして胸部に痛みがあり、毎日三時間から四時間という睡眠障害に陥り、悪夢に苦しみ、更には著しい記憶力の低下も起こった。悲観的なことばかり考えて自殺を考えるようになった1915年9月に『王文成公全集』を偶然に買い求めた。そこに書かれている王陽明の静坐へ思いを巡らし、『岡田式静坐法』を購入して静坐を開始したとある。その日課は、先に記載した書簡にもあるように、起床後と就寝前に三十分の静坐を行い、『王文成公全集』を十頁読む、というものであった。その結果、睡眠時間が延び、夢を見ることも減り、動悸も通常にもどった。これは身体的な効用であったが、同時に精神上にも大きな広がりがあったとある。

⁴⁴ 『郭沫若 桜花書簡——中国人留學生が見た大正時代』（大高順雄・藤田梨那・武継平訳、東京図書出版会、2005年）

⁴⁵ 岡田虎二郎（1872～1920）は、自己鍛錬としての静坐を通して自己を見つめるという精神修養法・健康法を唱えた。明治から昭和期にかけては、藤田式息心調和、二木式腹式呼吸という静坐に係る修養法が盛んになった時期であった。この中で岡田式静坐法は知識階級層にも広く浸透したが、岡田が四十八歳という若さで亡くなったことと後継者が育たなかったことによって、次第に廃れていった。郭沫若は1915年に『岡田式静坐法』を購入しているところから考えると、日本においてのちょうどブーム期にあたる。郭沫若はその後も、ずっと健康法として静坐を行っている。また郭沫若の静坐について吾妻重二や中嶋隆藏が言及している。

それまで私の目の前の世界は動きのない平面的な絵画であったが、この時にいたって生き生きとして、立体的になり、それがまるで水晶のように徹底してきらきらと見えるようになった。私はもともと『莊子』を読むのが好きであったが、ただ文章表現を鑑賞するだけで、その意味内容はどうでもよく、また理解することもできなかった。ことここに及んで、私は『莊子』の本質を見抜いた。私は「道」がなんであるのか、「化」がなんであるのかわかった。私はここから老子に導かれ、儒教哲学に導かれ、印度哲学に導かれ、近世初期のヨーロッパの唯心派の諸哲学者、特にスピノザに導かれた。私はこのようにして一つの八方にきらきらと光る形而上の荘嚴な世界を発見した。何もせずに月日は経ち八年が過ぎた。『王文成公全集』は六年前に人に渡してしまい、静坐の実践も近頃は決まった時間にすることもなくなったが、王陽明の影響は私の脳裏に深く刻まれているし、岡田式の臍下に気をめぐらせる工夫は私を常に目醒めさせ、私の身体は同年代の中でもまだ充実していて、私の精神は貧乏の中でもまだ穏やかであり、これは静坐を学んだことと関係があるのかもしれない⁴⁶。

ここでは静坐という身体的な実践を基盤として、郭沫若に実際起こったある種の神秘的な体験が明言されている。自分の眼前に広がる世界が、水晶のように立体的にきらきらと見えるようになったという描写は、『女神』に重視されている「光」の描写と通底する⁴⁷。また『女神』には「三人の汎神論者」という作品があり、ここに登場する汎神論者は、莊子・スピノザ・カビールである。これも単に書物から得た知識で創作したというのではなく、郭沫若自身が静坐を通じて汎神論理解に基づいたものだということがわかる。

このように、幼少期に理解出来なかったと記した『莊子』を、静坐という瞑想法の実践により、身体的な体験で理解したことは『女神』における表現や思想の基盤の一つとなっている。

同じく、静坐をして身体を鍛錬しようとした日本人に宮沢賢治（1896～1933）がいる。1912（大正元）年11月3日の『岩手日報』に佐々木電眼の「電磁式静坐法とは」という記事を宮沢賢治は読んで、翌日4日に父政次郎宛ての書簡に静坐法について記述があることや、心理学との接点については既に山根知子氏が論じている⁴⁸。新しい科学として紹介された心霊科学や催眠術を知っていることも紹介されているが、この頃は科学という認識の中で催眠術や心霊学などが多くの人々に浸透していたのである。そのような中で宮沢賢治が催眠術や静坐というものを、身心の健康を取り戻すものの一つとして考えていたのである。1912年の父宛の書簡の中で、宮沢賢治は以下のように述べている。

静座と称するものゝ極妙は仏教の最後の目的とも一致するものなりと説かれ小生も聞き嚙り

⁴⁶ 『文芸論集』（人民文学出版社、1979年）42頁。「王陽明礼賛」。

⁴⁷ 拙稿「郭沫若と宮沢賢治 ―詩人と科学―」（『郭沫若の世界』岩佐昌暉・藤田梨那・武継平編著、花書院（福岡）、2010年）

⁴⁸ 山根知子「宮沢賢治「或る心理学的な仕事の仕度」と同時代の心理学との接点」（『宮沢賢治の深層』小松和彦ほか編、2012年、法蔵館）

読みかじりの仏教を以て大に横やり入れ申し候へどもいかにも真理なるやう存じ申し候。(御笑ひ下さるな) もし今日実見候やうの静座を小生が今度の冬休み迄になし得るやうになり候はゞ必ずや皆様を益する一円二円のことにてはこれなしと存じ候、小生の筋骨もし鉄よりも堅く疾病もなく煩悶もなく候はゞ。⁴⁹

宮沢賢治が「疾病もなく煩悶もなく」すことのできる、健康を回復するための手段としての静坐法を取り入れようとしていることがここから窺われる。当時、神経衰弱を快復させる方法の一つとして、1903年頃から流行となる催眠術が関係していた。催眠術が、心理学という科学の一つとして用いられてきた時代であった。福来友吉(1869～1952)が東京帝国大学で講座を持ち、更に念写や透視という心霊学という、当時としては新しい科学を紹介していた時期でもある。健康法として或いは病氣治療の方法として催眠術や調息や静坐といった、所謂呼吸法が浸透した時代であった。岡田式静坐法・藤田式息心調和法・二木式腹式呼吸法など多くの種類があり、当時静坐を中心とした身体鍛錬法が流行していたことがわかる。宮沢賢治がこのように静坐や心霊学に興味を持った理由の一つに心理学がある。この心理学については、先にあげた福来友吉がウィリアム・ジェームズ(William James, 1842～1910)の『心理学精義』を翻訳したこともあり、彼の心理学を知っていたであろうことは既に先行研究がある⁵⁰。宮沢賢治が信仰の世界に進んで行くことはよく知られているが、彼もまた煩悶し健康に不安を抱えていたのである。童話「よだかの星」の主人公であるよだかが己の生き方に煩悶し死に向かっていく様や、「雨ニモマケズ」にある「丈夫ナカラダヲモチ／慾ハナク／決シテ瞋ラズ／イツモシヅカニワラッテキル」とあるように、彼自身が身心の煩悶・疾患からの脱却を志す様が描かれている。彼にとっては身心の健やかな状態を目指すということは、大きな問題であり課題であったのであろう。賢治の非常に強い宗教依存もおそらくは精神の問題と関わりがあったのではないか。

6. 郭沫若の中の精神という問題——「天の狗」について

では、郭沫若はどのような作品を作ってきたのであろうか。1920年2月7日に『時事新報』副刊「学灯」に掲載された「天狗(天の狗)」は、宇宙を包み込むものとしての自我を表現した作品として、五四時代の精神を表現したものだ、という評価⁵¹がなされてきた。藤田梨那氏は、哲学・科学の両方面から詩を解釈した上で、九州帝国大学医科で学んだ経験、特に解剖という科目が郭沫若に与え

⁴⁹ 『校本 宮沢賢治全集』13巻(筑摩書房、1974年)

⁵⁰ 妹トシが日本女子大学校で学んだ心理学を学んでいることは、宮沢賢治の心理学受容に影響があるものといえるだろう。心理学と宮沢賢治の問題については、山根知子「宮澤賢治「或る心理学的な仕事の仕度」と同時代の心理学との接点」(『宮澤賢治の深層』小松和彦ほか編、2012年、法蔵館)や免田賢「宮沢賢治の世界の心理学的考察」(『佛教大学教育学部論集』23、2012年3月)などがある。

⁵¹ 『郭沫若名詩鑑賞辞典』(臧克家主編・中国和平出版社、1993年)の「天狗」の項や、武継平『異文化のなかの郭沫若—日本留学の時代』(九州大学出版会、2002年)、藤田梨那の前出論考などが、自我を表現した作品として評価している。

た影響が計り知れなかったことを指摘し、それは自然科学として学んだ医学・科学はもちろんのこと、自然や社会に対して新しい視野を広げるものであったと論じた⁵²。また、郭沫若は 1936 年に「我的作詩的経過」で「詩は作るものではなく書くものである」と己の創作態度を示した。この態度に注目した武継平氏は、郭沫若のこの態度を作品化したものであり、詩人の自我の成長過程が描かれた作品であると分析した。また当時の読者には「束縛から解き放たれた「自我」はどんなものかは漠然としていて、はっきりと分からなかった。「天の狗」という作品によって創り出された「独立的、自主的な人格」をもつ「人間の自我」像こそ、その漠然とした「自我」をイメージ⁵³させるにふさわしかったと論じている。

これとは別に、李怡氏はこの作品から、ヒステリーという問題を提示した。李氏はヒステリーがもともとは女性特有の病気であったが、第一次世界大戦後に起こった恐怖心から精神に異常をきたす後遺症として、それは男性も罹患するものだ、と説明したうえで、焦燥感と煩悶が個人の体験の重要な部分に直接関わるものだとし、未完成な若者の神経衰弱の状態を赤裸々に綴った、中国文学史上はじめて描かれた文学作品であると論じている⁵⁴。

その「天の狗」について、以下原文を提示し訳出してみる。

天狗

(一)

我是一条天狗呀！

我把月来吞了，

我把日来吞了，

我把一切的星球来吞了，

我把全宇宙来吞了。

我便是我了！

私は天の狗！

私は月を呑み込こんで、

私は日を呑み込こんで、

全ての星を呑み込んで、

全宇宙を呑み込んだ。

私は私なのだ！

(二)

我是月底光，

我是日底光，

我是一切星球底光，

我是 X 光線底光，

我是全宇宙底 Energy 底總量！

私は月の光、

私は日の光、

私は全ての星の光、

私は X 線の光、

私は全宇宙のエネルギーの総量！

⁵² 藤田梨那「郭沫若の「天狗」論」(『国士館大学文学部人文学会紀要』36号,2003年)

⁵³ 武継平『異文化の中の郭沫若』第七章 204頁

⁵⁴ 李怡「“歌斯迭里”の文学史意義——郭沫若的自我定位与我们对郭沫若的定位」(『郭沫若の世界』岩佐昌暉・藤田梨那・武継平編, 2010年7月)

(三)

我飛奔，	私は走る、
我狂叫，	私は叫ぶ、
我燃燒。	私は燃燒する。
我如烈火一樣地燃燒！	私は烈火のように燃燒する！
我如大海一樣地狂叫！	私は大海のように叫ぶ！
我如電氣一樣地飛跑！	私は電氣のように走る！
我飛跑，	私は走る、
我飛跑，	私は走る、
我飛跑，	私は走る、
我剥我的皮，	私は自分の皮を剥いて、
我食我的肉，	私は自分の肉を食らい、
我吸我的血，	私は自分の血を啜り、
我嚼我的心肝，	私は自分の心臓と肝臓を噛み、
我在我神經上飛跑，	私は自分の神經の上を走り、
我在我脊髓上飛跑，	私は自分の脊髓の上を走り、
我在我腦筋上飛跑。	私は自分の腦神經を走る。

(四)

我便是我呀！	私は私なのだ！
我的我要爆了！	私の中の私が破裂する！

「天の狗」は 29 行から成る作品であるが、全行にわたって畳み掛けるように「我」を配置し、「私は全宇宙を呑み込んだ」と表現するように、自らと宇宙の結びつきを表現しているが、宇宙と結びついているものが何であるのかを考える必要がある。郭沫若は、月や太陽のように目に見える光と X 線のように目に見えない光など、全宇宙のエネルギーの化身としての天の狗を描写している。そして天の狗が自分の中に入り込んで、神経や脊髓や脳神経を通して身体の隅々まで行き渡り、生命力を燃え立たせていると謳う。光がエネルギーとなって「燃燒」し、「自分の神經の上を走り、自分の脊髓の上を走り、自分の腦神經の上を走」っていく様、神経・脊髓・脳神経上を「振動」して伝わっていく様を描写している。つまり、目に見える光と目に見えない光が振動や熱となり、宇宙と自分を結びつけていることを表している。

この作品に書かれている「神経」「脊髓」「脳神経」という語彙は単に郭沫若が当時、九州帝国大学で医学を学んだからだけとは言い切れない。

明治という時代に「脳」のブームがあった。石原千秋氏によれば、脳と身体の健康が密接に関わり、

そのために健康を維持することとともに、「脳」に対する科学知識が当時広く敷衍していたのである⁵⁵。例えば、夏目漱石の『それから』が「脳」という語彙が屢々出てくる事例として挙げられる。主人公代助の二日酔いが描かれた次の箇所がそうだ。

翌日眼が覺めると、依然として腦の中心から、半徑の違つた圓が、頭を二重に仕切つてゐる様な心持がした。斯う云ふ時に代助は、頭の内側と外側が、質の異なつた切り組み細工で出来上つてゐるとしか感じ得られない癖になつてゐた。夫で能く自分で自分の頭あたまを振つてみて、二つのものを混ぜやうと力めたものである。(中略)

幸ひに、代助はいくら頭が二重になつても、腦の活動に狂を受けた事がなかつた。時としては、たゞ頭を使ふのが臆劫になつた。けれども努力さへすれば、充分複雑な仕事に堪えるといふ自信があつた。だから、斯んな異状を感じても、腦の組織の變化から、精神に悪い影響を與へるものとしては、悲觀する餘地がなかつた。⁵⁶

当時の「脳科学」の知識を持っている読者が、この箇所から読者が記号化された「脳」の意味が理解されると、石原氏は論じている。更に、脳と健康がやはりここでも精神という問題に関わっていることも読み取れる。時代が下って大正期においても同じようなことは続いている。

そこで「天の狗」でも使われている脳の語彙に注目してみよう。第三連に「皮(皮膚)・肉・血・心臓・肝臓」を食つた上で「神経・脊髄・脳神経」を駆け抜ける様が描かれる。ここに「脳」が「神経」という語彙と同列に使われている。石原氏が指摘するように、ここは精神と身体のバランスが不穩になっている状態を指していると考えられるのではないか。しかしこの作品は1920年に書かれており、郭沫若が神経衰弱になり、それを静坐という方法で克服したとする年よりも後になる。先に見たように、1915年10月の家族への書簡には静坐の実践によって毎日規則正しく生活する様が報告されている。神経衰弱が完治するかどうかは別として、郭沫若は神経衰弱を克服した、或いは克服しつつある中で書かれた作品であるとする、突き抜けるような感覚は、実は精神の正調と変調の間にある可能性も捨てきれない。一度、神経衰弱を克服した郭沫若にとっては、その精神の変調を制御する方法として作詩をしているとも考えられる。だからこそ、最終連で「私は私なのだ！／私の中の私が破裂する！」と一見すると爽快で突き抜けた感じにも読み取れるが、精神的に穏やかではない感情の激しい起伏が込められた言葉が置かれたのであろう。俗に言う喩えとして「ゾクゾクする」という感覚に近いのであろう。それは何かしら自分が興味を持つ時にも、或いは怯えた感覚を持った時にも覚える身体感覚である。どちらにしてもこの感覚が、平静な心持ちの時には起こりえない感覚であることは確かである。

この「天の狗」以外にも、精神の疾患を感じさせる作品は幾つかあるが、特に1920年12月に書か

⁵⁵ 石原千秋『百年前の私たち—雑書から見る男と女』(講談社, 2007年3月)第一章

⁵⁶ 夏目漱石『それから』十一の五(『夏目漱石全集』6巻, 岩波書店, 1994年)

れた「湘累」では、この世界に絶望して暗黒の中で独り言を繰り返す屈原が描かれる。それを姉の設定である女須がその様子を見て、「你精神太錯乱了（あなたの精神はたいそう錯乱している）」と、精神が錯乱していると捉えている。屈原が、この後に入水自殺をすることを知られる読者は、水中から女性の声がしてしきりに屈原に呼びかけることを、彼の精神が徐々に変調していることとして読み取ることができる。水中からの呼び声は、女須にしてみればそれは屈原の幻聴に過ぎないと解釈する。女須の戒めは屈原への愛情からなされたものであり、周囲にいる者の悲痛な想いであろう。しかし女須の言葉を、世間の無理解と感ずる屈原は、「我的詩，我的詩便是我的生命！我能把我的生命，把我至可宝贵的生命，拿来自行蹂躪，任人蹂躪嗎？我效法造化底精神，我自由創造，自由地表現我自己。（私の詩は、私の生命なのだ！私の生命を、尊い生命を自ら踏みにじり他人にも踏みにじらせることができるだろうか？大自然の精神にならい、私は自由に創造し、自由に自己を表現するのだ。）」とその悲哀を乗り越える決意を語る。それは詩人としての郭沫若自身を屈原に重ね合わせているかのように読める。生涯にわたる屈原への強い共感が既にこの時期に見られるのであるが、それは叶わない自己実現に対するの煩悶と苛立ちという精神作用の問題が作品に詠み込まれている。また、幻聴が精神疾患の一つであることは、郭沫若が父親の症状を判断したことにも相通ずる。

この両作品を見てみると、郭沫若本人は神経衰弱を克服したという意識ではいるものの、依然として精神の変調が煩悶と隣り合っていた可能性があるということが読み取れるであろう。

おわりに

『女神』に収録される作品は1921年5月に書かれる「序詩」が最後になる。このあと同年6月に雑誌刊行の内諾を取り、日本にいる友人に相談する必要が生じたため、7月に上海から戻った郭沫若は一旦福岡に戻り、その後、鄭伯奇（1895～1979）や郁達夫（1896～1945）などと会い、雑誌『創造』の準備をしていた。ちょうどその時に田寿昌（1898～1968）と神田の映画館でドイツ映画を見たこと記している。

そのころ「カリガリ博士」という表現派の映画が神田のある映画館で上映されていた。これは見なければならない、寿昌は私を引き留めてどうしてもこの映画を見てから福岡へ帰れといった。⁵⁷

これは郭沫若が「表現派の映画」と語るように、1920年に制作されたドイツのサイレント映画であり、表現主義映画の中でも最も古く最も革新的であり芸術的な作品として、現在も名を残す作品である。表現主義とは、『広辞苑』に拠ると「二〇世紀初頭から第一次大戦後まで、ドイツの社会矛盾を反

⁵⁷ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』191頁。

映した文学・芸術思潮。自然主義・印象主義に対する反動から作者個人の強烈な主観を通して対象を極度に変形・歪曲する」と説明する。代表的なものは絵画ではムンクを先駆とするような、心理的に不安定な表現方法の特徴とする。

映画の説明を郭沫若は以下のようにまず次のように記している。

「カリガリ博士」という映画は、狂人の心理を描いたものだった。冒頭は精神病院の場面で、これは現実の情景である。続いてその病院にいる二人の患者が話している光景になり、それから幻想の世界である。⁵⁸

と記され、この後に郭沫若による映画の内容が延々と説明される。

内容を簡潔に説明すると、主人公の若者が連れの男に話す回想物語である。その主人公の若者は友人と美しい少女と三人で、とある町で不思議な興業を見る。それは、カリガリ博士とその連れの夢遊病者による予言であった。しかしその後、その興業は実は殺人行為だとわかる。主人公の若者が、その興業で殺人を犯した博士と、その助手として働く連れの夢遊病者を追っていく。主人公の若者は幾度も危険な目にあうがその度に切り抜け、博士を追い詰めていく。追い詰められた博士は精神病院に逃げ込み、ついに拘束されると見せかけ、実はその両者は逆転しており、カリガリ博士こそが精神病院の院長、博士の連れである夢遊病者と彼らを追っていた若者がその病院の患者である精神疾患者であった、という話である。追っ手で健常者として描かれていた若者の妄想に過ぎなかったというストーリーである。

映画自体は、モノトーンの無声映画であり、歪んだ背景や美術セットが配置され、出演者のメイクや衣装などにも視覚的に不安定な要素を散りばめ、作品全体も鑑賞者の精神を不安にさせるような演出がなされる。その後の映画に多大な影響を与えた画期的な作品である。1921年5月に日本で初上映されているので、郭沫若と田漢は上映とほぼ同時に見たことになる。

この映画を見る前に、郭沫若と田寿昌は二人で「夢遊病者のように歩きまわった」と記している⁵⁹。二人のふらふらした行動をこのように記したに過ぎないのであり、もちろん「カリガリ博士」を見るという伏線のために書いたのである。しかし、郭沫若には、自身の父親や親戚のように、精神に異常を来した人が実際に身近にいたこと、本人が過去に極度の神経衰弱を罹患していたことなど、精神疾患という問題はおそらく他人事ではなかった。「カリガリ博士」に関する記述が詳細を極めているのは、この映画の主人公である若者や夢遊病者の男を、自分の現し身のように思ったのではないか。『カリガリ博士』は『女神』の「序詩」を書いた後に観賞しているので、直接『女神』に影響を与えたとはいえないが、作品を生み出した郭沫若の精神世界を理解する上で重要な補助線となるだろう。

⁵⁸ 『黒猫・創造十年 他：郭沫若自伝2』193頁。

⁵⁹ 田寿昌がこの映画を見たことに言及した、小南一郎「田漢と日本（一）」（『日本アジア研究（埼玉大学大学院文化科学研究科博士後期過程紀要）』創刊号、2004年）がある。

郭沫若は幼少から、宗教的な民間信仰の世界に好んで触れており、同時に家族や親戚という身近な人々の鬼神体験にも触れていた。鬼神の話は、それを体験した人の精神や神経に深く関わるものであることを後に知るようになるが、その精神の世界は郭沫若にとっても否定できなかった。なぜなら神経衰弱という形で精神の疾患という体験をすることになったからである。その神経衰弱を克服する手段として、修養の一つである瞑想・静坐への興味は『莊子』を介したものであった。静坐という身体的な実践を基盤として、郭沫若が実際にある種の神秘的な経験、自然と一体化するという汎神論に繋がっていったのである。また、九州帝国大学医科で学んだ解剖学では、人体と向き合うという体験をしている。しかし、郭沫若にとっては肉体よりも精神の方に興味があったのであろう。『カリガリ博士』のように精神に異常をきたす者に興味をもち、更に自身の作品にも「神経」や「精神」を扱うことが多いのは、まさにこれが郭沫若にとっての創作の源泉であったからであろう。

II -TIEPh 第3ユニット 環境デザインユニット-

環境とは身体の世界である。意識もしくは主観性は、その事態をまるで上から見下ろすように、環境のなかに身体を置き入れ、環境のなかに身体があるかのように思い描いている。環境の概念史をたどると、環境は客観性の総体という認識論のなかで登場する。これがユクスキュルやハイデガーの環境世界となると、存在そのものを取り巻いているような周囲世界となる。この周囲世界は、認識をつうじて捉えられたものではない。意識もしくは主観性にとっての環境ではないとしたら、いったい何にとつての環境なのか。周囲世界が身体にとっての環境であるとき、身体と環境のかかわりは、およそ認識で捉えられるようなものではない。あるいは認識にとっては、このかかわりは、際限のない奥行きと底深さをもつ自明の事象である。

身体はみずから存在する。物もみずから存在する。それが「自体」An sichである。自体は認識で知られるが、認識によってはじめて自体になるわけではない。自体のカテゴリーはどの程度のものが必要とされるのか。いまのところなお見渡しができるものではない。このカテゴリーを取りそろえるために、身体表現、身体再生、身体技法等々の領域で、考察が必要とされている。そこに向かって、さまざまな企てを行う作業が必要とされる。

身体表現は、みずからを表現するものである。しかし身体の動きのかたちを見てもらうようなものではないはずである。いったい何を表現しているのだろうか。最終的には、みずからが身体であることの表現であるはずである。しかしそれはみずからがそうあることと、同時にそれがひとつの表現であることが一体となったような事象である。ここに向かって、何度も何度も繰り返し試行錯誤を行っていくよりない。

フクシマ・レヴィジテッド

河本英夫（文学部）

キーワード：復興、自己組織化、負の遺産、南相馬市

2015年3月12日朝、新幹線で再度フクシマ入りをした。福島駅ではボタンのような大粒の雪が舞っていた。少しでも気温が下がれば、ただちに雪になる気象である。大気はほぼ湿度に満ちている。前日には、「3月11」日を祈念して、福島各地では、大小の多くの追悼集会が行われた。5年目の春である。4年の歳月が人間の時間である限り、何もしていないことはできない。何もしていないことはむしろ忘却の別名である。おのずと進行する忘却を、風化という。それはまさにそれじたい、風に成ることである。風になることを恐れる気持ちもある、あるいは風になってしまわなければならないとも思う。たとえ風になっても痕跡はある。

時の流れは否応がない。物事の推移に、それぞれの人の加齢も加担する。過ぎ去ったあとの時間の推移のなかでの思いを「理解」という。理解とは、手遅れになったものの思い出のことであり、そこにはいくぶんか流れ去ったものへの思いの自己正当化も含まれる。事態をわかることのなかにおのずと含まれてしまう「言い訳」と「自己正当化」は、どこか理解そのものの座りの悪さを引き起こしてしまう。大震災とは、どのように長引こうと一つの「出来事」であり、ある意味で「瞬間」である。その瞬間は、過ぎ去っていくことの「理解」にも、理解をつうじた未来への「投企」にも解消されはしない。出来事とは、どこまでも配置をあたえることのできない不連続点である。どのように時間が過ぎ去ろうと、いわば「何一つ流れない」思いがある。

2015年3.11追悼の会場の一つでは、3名の追悼講演が行われ、そのうちの一名は母を亡くした女子高校生だった。ただたんに母を失ったのではない。津波に流され、必死でもがいているとき、さらに下の方から自分の足を引っばるものがある。見ると下から母が足を引っ張っている。瓦礫に挟まれて、自分では身動きがとれない。助けてくれと、当時中学生だった自分の娘に必死で懇願したのである。女子高校生は、ともかくもなんとかしようとしたが、そのままでは自分も死んでしまうと強く感じ、母を置き去りにして、自分だけ生き延びたと言う。

どのように言葉で語ろうと、またどのような思いを込めようと、こうした事態は一生抱え続ける以外にはない。語れば局面が変わるような事態ではない。だが何らかのかたちで語るよりない。淡々と語ろうが、激して語ろうが、それらはすべて測定誤差以内に入ってしまう。それでも語らなければならない。そうした事象がある。どのように復興しても、どのように現地の姿が変わろうとも、そのことによっては何一つ変化のないような事象がある。そしてその事象の強さがある。

これは極端な事例に思えるかもしれない。だが母親でなくても、兄弟であっても、親しい知り合い

であっても、そばにいる者を見捨ててきた現実に大きな違いはない。仮に助けようとして、二人とも死ぬ場合、二人とも助かる場合、相手だけ生き延びて自分が死ぬ場合のように、さまざまな思いが経巡った月日があったに違いない。いずれもありうることである。現にいまこのようであることは、どのように理由づけしようと、本人にとってもどこにもって行き場のない思いを残してしまう。どのように自分の行為のやむなさを自分自身に説得しようと、それで区切りが付くわけではない。こうしたどうしようもなさの一步先に行くことは困難である。また一步先に行くことが自分自身にとってもよいことなのか、判断のつかない事象がある。そうした思いの一端をようやく語るができるようになるまでに、この4年が必要だったと思われる。前日のそうした語りを思い起こしながら、フクシマに入った。そして雪である。

こうした場面で、事象のもとにより淡々とした語りはないのかという思いはつねに心のどこかに残ってしまう。激した誇大さとも、諦めにも似た断念とも異なるかたちの感情と感性の動かし方はないのかとも思う。たとえば以下のような文章である。

過去とはおそらく絶対の慰めである。時間のおかげで私たちは身を退いてものごとをながめやることができるのであって、そのとき、自分の心配事や苦悩が対象に、たんなる対象になる。この大航海はやむことがなく、すべてを回復し、わたしたちを運んで行ってくれるが、そこには解放の約束が、いや、約束以上のものがある。この持続的な運動の思い出の当たりを軽くしてくれる。絶望は過去に居座ろうとするが、そうはいかない。過去を再考することと過去に別れを告げることは、人生の平衡そのものだ。それは、身を退きつつ自分を再発見することだ。

(アラン『芸術論 20 講』長谷川宏訳、光文社、97 - 98 頁)

一般にはこの優れた哲学的エッセイストの語るとおりである。ただし特異な偶然によって、修復不可能なほど、人生の均衡が逸脱してしまうことがある。そしてそこから前に進むためには、時間経験とは異なる非常時の覚悟と踏み出しが必要となる。

1 復興の NPO

2014年3月にフクシマに入ったとき、震災からすでに3年という時の長さ、あまりにも手のつかないままだ時だけが過ぎ行く遅々たる歩みに、気持ちのもっていきようがなかった。今回1年ぶりにフクシマに入ってみて、復興の本質はタイムラグであることがくっきりとしてきた。南相馬市の原町の海岸沿いの農地には、1年前には背面飛びのような姿の車が到る所に散らばっていた。農業を再開するという開始前の条件さえ整っていなかった。今回車で横を通ると、海岸沿いに堤防ができかかっていた。全線の8割ほどの堤防が出来あがっていた。だが海水の浸かった耕作地は、ほとんど手付かずである。

海水に浸かった土地を回復することは容易ではない。綿のような塩分に強い作物を植えて、数年間かけて耕作地に戻す作業が必要になる。そこまで手間暇かけて耕作を再開する段取りにはならないのであろう。回復とは、最も通りやすい水路を見出すようなものであり、そのため先送りされるプロセスは、いつまで経っても先送りされ続ける。この先送りの日常のなかで、気にも留めなくなった事象が「震災の風化」である。

登録上の「農地」である限り、容易には「農地」を回復することはできない。ここにも日本に特有の「農地のマジック」というべきものがある。農地を別の用途に組み替えていくためには、各地の「農業委員会」を通さねばならず、簡単には進まない。それが「岩盤規制」と呼ばれるものの一部である。農は本来、光、水、大地の滋力を最大限に引き出す営みである。さらにそこに経済活動を行う仕組みが組み込まれると「農業」となる。この農業の流通、金融、企画その他一切を仕切っているのが、農協である。農協は巨大な金融機関でもある。三菱東京 UFJ の資金量とおなじぐらいの資金を持っており、各種補助金の受け皿にもなっていて、多くの法律で守られている。通常は農地については、農協が動かなければ何も始まらないのが実情である。この巨大な資金のごく一部、すなわち 1%程度が農業用の資金と成っている。因みにそれ以外の 3 割は、住宅用の貸付であり、残りの大半は米国債で運用されているという。

南相馬市のはずれの農地の一部に、一般社団法人「福島復興ソーラー・アグリ体験交流の会」の設置した、ハウス栽培とソーラーパネルがあった。この事実は『日経エコロジー』の記事で所在を知り、事業体に、事前に訪問とインタビューを申し入れてあった。

その中央には、プレハブの事務所が建てられていた。12 畳ほどの研修室と生活用の雑務室でできている。この会の代表が半谷栄寿さんである。半谷さんは東電の元役員であり、震災後ただちに救援物資の搬入の作業を開始した。もともと都内でも古紙回収の環境 NPO 代表も務めており、震災を機会に救援活動を開始したのである。「南相馬がんばれ」「福島がんばれ」の旗を立てて、トラック輸送した。半谷さんの父も、福島県のある市での行政の長を務めており、公益的活動に幼少期からなじんでいたともいえる。



震災後、半谷さんの企画したことは、復興の一つのモデルケースになる。フクシマの現状で、どのように起業していくのか、どのようにして起業家を育てるのか。手をこまねいていたのでは何も始まらないのであり、誰かが何かをやってみせることが現在の日本にとって一つのモデルになるように、実行して見せることが必要なのである。そこで復興期の支援のあり方として、物を届けることから、「仕組み」を示すこと、またそれを経験するための場所を設定することを課題設定してこうした「社団法人」を開始したのである。

ただし東電の元役員の肩書と顔のネットワークはかなり強力で、この社団法人は、初年度多くの企業から寄付を受け、かつ企業研修を請け負っている。アイデアを出し、復興支援金の有効な活用の仕組みを見出し、そこで事業を行ってみせるのである。

まず復興交付金(1億1千万)を活用する。次に津波被災農地を市有化してもらう。そこを農地転用するのである。それ以外に東芝 CSR から出資金1億円を出してもらう。原発の電気系統は東芝が全面管理しており、付き合いは長いと思える。実は韓国の原発の電気系統の特許は、東芝がもっている。そのため東芝から機密情報を持ち出そうとして、事件が起きたことがある。また農水省の補助金を1億弱受ける。ここまでの作業を行って、2013年3月に「南相馬ソーラー・アグリパーク」が出来あがった。それじたいが体験型のテーマパークである。そして一方では、復興を担う地元人材の育成を行い、他方では地元農業法人が業務を開始し、生産物はヨーベルマークへの全量出荷の仕組みを作っている。

この仕組みは、一方では起業家を育成し、他方では起業の支援を行うことで、起業ネットワークを作り出すことである。起業家の育成では、学校教育では容易には届かない起業の具体的な場所を提供することを企てて、恒常的に研修を行い、他方では実際にさまざまな起業をやってみせるのである。こうした仕組みを半谷さんは、「憧れの連鎖」と呼んでいた。ここまでやらなければモデルケースにはならないのであろう。

現在ではハウス栽培トマトの会社を立ち上げて、南相馬市がかつて生産していたトマト総量の半分まで生産できるようにした、ということであった。カゴメと提携して、トマト全量を購入してもらう契約にしたということだった。

こうした復興のシステムは、誰かが開始しなければ、作動していかない。そしてひとたび作動を開始しても、なお継続し続けなければ展開可能性がなくなる。これは実際に、復興ネットワークの自己組織化を狙う仕組みとして、歴史に残りそうな企てである。

2 6号全線開通

今回の視察の課題の一つは、海岸沿いの国道6号を南相馬市から富岡町まで通りぬけることである。半年前までは、放射線量が高いという理由で、国道6号の一部は閉鎖されていた。警察が物々しい警部体制を敷き、それを振り切って通行すれば、立派な公務執行妨害である。6号線の全線開通は

ニュースにもなったが、通行する車は停車禁止でかつ窓を開けてはいけない。その地域一帯は、当然のことだが「帰宅困難地域」に指定されており、民家にも商店にも人の気配はまったくない。それだけではなく動物の気配もない。カラスさえ飛んでいない。

海岸沿いに向かう6号線と直交した道路を封鎖するための警備員が、時として立っているぐらいである。所在なさそうに立っている警備員は、放射能を浴びないのだろうか。そんなことを心配しても始まらないのだが、これほど多くの人々が亡くなった震災の後なのだから、いずれにしろそれも「命掛け」の仕事である。

富岡の名所の桜並木を通り抜けて、富岡町の流されてしまった駅舎に出た。津波で残っていた駅舎の鉄骨もすでに撤去され、駅といっても、コンクリートのホームと錆びた鉄道が残っているばかりである。この地区も居住者の気配はまったくないが、見学者はかなりの数にのぼっている。住む人がいないのだから、津波で破壊された家屋はそのままである。家屋の維持は、そこに住まうことである。それがもっとも家屋が長持ちすることである。食器を長もちさせるためには、それを使うことである。使わない道具はある意味で「語義矛盾」である。

駅前のこの家にもはや住民は戻る可能性はなく、また津波による破壊部分を取り壊して、別様に活用する可能性もない。つまり取り壊して整理することもできない。それが見学の対象となり、震災の記録となる。



富岡駅前

記録とは、再生されないことの別名かとも思う。過去の記録は再編され、多くが不明になってしまう。進化論の場合の「失われた輪」のようなもので、繰り返し再生するものは、特殊な条件がなければ、「過去」として記録に留まることはない。自己を再編し、みずからを組み替え、過去の痕跡を消していくことは、生命の共通の特徴である。生命とは、再編のプロセスのさなかで、みずからの痕跡を自分自身へと組み込むことである。構造部材の上で、超安定期にはいる特殊な時期だけが、記録に残

る。記録とは例外的な安定期のことである。こうした建物も、記念碑として特殊保存するのなければ、住む人のいなくなったあばら家と同じになる。

富岡町駅のホームから海岸までは数百メートルである。ホームの向こうに海が見える。それだけではない。その中間に、膨大な量の汚染土壌が積みあがっている。一つ一つ黒の袋に詰めて、数万、数十万という規模で積みあがっている。中間貯蔵施設として活用する場所の一つかもしれない。小口で汚染土壌を各地に残したままであれば、その土地には簡単に立ち入ることは出来ない。

放射能事故の痕跡を消すためには、汚染土壌を運び去り、どこかに集積して、人目に付かないようにしなければならない。それが中間貯蔵施設である。そしてその場所は「帰宅困難地域」から選ばれる。その一つが富岡町である。そこでさらに除染し、後に最終処分場に送られるという計画である。しかしおそらく最終処分場を引き受けるところはないと思える。いったいできるだけ遠ざけたいと思っている汚染土壌を、自分の近くに引き受けるものはあるのだろうか。常識的にはいつまで経っても最終処分場は決まらない。そうすると中間貯蔵施設は、永遠に「中間」貯蔵施設という名前のまま、実質的に最終処分場となる。最終処分場探しは、延々と続く。つまりネヴァーランドである。

汚染の半減期は、個々人の一生の時間にとっては、どうにも融通が利かないほどの長さである。一生の時間が測定誤差にしかならないような事象がある。待てば何とかなる、時間を置けばなんとかなる、というのは、すでに全面的に「人間化された」時間のことである。この人間化された時間の外で、経験をどのように動かしたらよいか。解答のない問いを、そのことを承知の上で、なお考え続けることに近いのだろうか。それともおのずと忘れることのありがたさを求めて、日々の雑事に埋没することが得策なのか。



富岡駅と海の間

富岡町には全国有数の桜並木がある。帰宅困難地区だから、一切手入れは行われてはいない。それでも一月後の4月半ばの開花に向けて、樹脂の下は全身で桜色に染まっているに違いない。2015年の開花の時期は、観光バスを仕立てて、バスのなかで花見をやるようである。桜並木の周辺全域は、

いまだ十分な除染は行われてはいない。除染が行われたのは、幹線道路周辺だけである。下りて歩くという選択肢のない花見は、やはり奇妙なものである。

フクシマ第一原発の廃炉作業前線基地である「J・ヴィレッジ」は、すでに通常業務にもどっているように見える。作業員たちは、それが毎日の自明の仕事であるかのように、淡々と、しかも和気あいあいと作業に取り組んでいるように見える。誰かがやらなければならない仕事だから、自分がやっている、という風情である。作業の内容はいずれにしろ「命がけ」である。それがそこでの仕事であり、明日も明後日もやらなければならないのであれば、淡々とやる以外にはないのかもしれない。先々2世代、40年続く作業である。こんな先のことまでは個々の作業員にはわからない。毎日が微々たる歩みである。そしてそれを一生の仕事だと考えてやるよりない。

この前線基地の建物のホールには、多くの激励文や絵が張り出されている。同行したウイーン大学のG.シュテンガー教授にも、ドイツ語で激励文を書いてもらった。係員を呼んで、張り出すという約束を取り付けた。それくらいしか貢献できることはない。それがたとえ測定誤差の範囲のような行為であっても、そうするしかないのである。

富岡町を出ると、常磐自動車道でいわきまで戻った。今回はスパリゾート・ハワイアンズで宿泊となった。硫黄と酸化鉄の臭いのする温泉ホテルであり、若者の団体客が大量に宿泊していた。温泉は浮かれるのが似つかわしい場所であり、無理にでも浮かれなければならない場所である。そのためか温泉の湯船のなかに飛び込む少年、青年がいるが、まるでプール気分のようなのである。こうした騒ぎは、人気のない帰宅困難地区とのあまりのギャップの大きさに收拾がつかないほどだが、ホテル施設もひとときの気分転換にはなる。ハワイアンのショータイムもあった。大勢の客をステージにあげて、腰の振り方をレッスンするのである。日本風にアレンジされた「胸騒ぎの腰つき」である。

スパリゾート・ハワイアンズの宿泊数は、実は震災前以上に伸びている。それだけではなく、フクシマ全県の宿泊滞在者数は、震災前以上になっているのである。復興工事のために県外から入り込んでいる人たちが多いためである。かつて観光温泉施設であったものが、現在では仕事のための宿泊施設になっている。単価はかつて一泊二食13000円程度であったものが、現在は素泊まり6000円ほどになっている例が多いという。復興関連の作業員が大量に入り込んでも、県全体の人口はやはり減っている。声も上げず居住を断念した者たちが夥しい。首都圏からのフクシマ・ツアー客も多い。不思議なことだが、こうした震災復興のプロセスがなければ、私自身も会津に行くことも磐梯山に行くことも、いわきに行くこともおそらくなかったと思われる。



スパリゾート・ハワイアンズ

良い記憶はどのようにして作られるのか。良い記憶の蓄積が、そのまま良い人生になるのであれば、つねに良い記憶を獲得する努力をしたほうが良い。いつも良い記憶をもつ練習をするのである。おそらくヘレニズム期の「快樂主義」は記憶の効用から語るべきものだったように思われる。つまり快とは良い記憶のことだと考えていくのである。それによって直接的な快、不快が焦点になるのではなく、むしろ快の記憶の蓄積が良い人生を導くのだと考えていくことになる。人間の経験の大半は、記憶に支えられている。死は感覚されないのが恐れるに足りないと、エピクロスは言う。感覚の停止を死だとすれば、定義上死は感覚されない。だがそれは定義の問題である。不快な経験や苦しい経験は、やはり記憶される。そして時として難儀な思い出を作る。しかもそれは簡単には消えはしない。別様に再編されるのでなければ、そのまま維持されてしまう。そしてこの再編の能力を感覚に求めることは無理なのであろう。そこに記憶の広大な工夫の余地がある。リピーターを増やすツアーには、いったいどういう特徴があるのだろうか。

3 仮設住宅

翌朝、湯の岳パノラマライン展望台まで登ってみた。頂上近くまで車で登ることができる。南に茨城まで続く山並みが続き、北は原発の手前まで見渡すことができる。太平洋がまぶしく、風が凩いでいる。津波の被害は、4年も経てば見かけ上は穏やかな日常に組み込まれてしまう。いわき小名浜港付近は、再開発が進んで、波打ち際まで立派な施設が立ち並んでおり、港の沖合に人工の島を作り、防波堤にする計画であるらしい。海岸の堤防も修復された記念碑である。だがどのような防波堤を作ろうと、大震災規模の津波が来れば、いずれにしろ流されてしまう。ただしそれを200年に一度だと見積もれば、その年数を耐えられる人工物はほとんどないのだから、小規模の津波さえしのげばよい。自然と人為のタイムスケールの違いがあり、人間にできることは、高々自分の一生の尺度の範囲を超

えないほどのものに留まる。それでも良いのだと思い決めて、海岸沿いに「里山」を築きつつあった。里山とは、とりあえず手元にあるものを活用して、領域を形成するテーマパークのことである。



いわき里山公園

新たに人工的に制作する場所は、場所そのものに喚起力があり、かつ持続可能性を感じさせるほどの安定感があり、かつ訪れるたびに何度でも新たな経験ができるほどの内実が必要となる。海岸沿いの高台では、水と緑と光を活用できるのだから、テーマパークになる。そこにさらに工夫をこらすのである。すでに「アクアマリン福島」という水族館は、建てられて多くの来館者があつた。魚の生態系を高密度で実現してくれるのだから、内容は十分である。残っているのは、アートの要素をどう組み込むかである。

いわきを後にして、郡山の駅ビルを通り越し、駅の西側にある仮設住宅を訪問した。その時点でフクシマ全県での避難者は、10万人強である。仮設住宅は、最長でも3年というふれ込みで設定されている。それがすでに4年を超え、5年目に突入している。

仮設住宅は、すでに耐用年数が過ぎ、場所によっては隙間風が吹き、雨漏りもある。誰もそうした住宅に長く住みたいわけではない。住宅横の余った土地を耕し、いくばくかの野菜を植えてみている。それで野菜が足りるわけではない。スーパーで買ったほうが安価でもある。だが何かをしなければならぬのである。何もしないでいることは、人間にとって絶望的なほど困難である。生きるということは、そうしたことなのだろう。

富岡町仮設住宅の社会福祉協議会では、その日社交ダンスの講習会を行っていた。参加者の8割は女性である。一目感心するほど上達している女性もいる。こんなとき男はつくづくひ弱なものだと思う。ひなが一日仮設住宅で暮らすのも身体に悪いので、奥さんに買い物に連れて行ってもらっているようである。生活の復興は、基本的に女主導のようである。そしておそらくそのことは避難生活でなくとも、そうなのである。

この福祉協議会は、恒常的に「笑〜る」というミニコミ誌を発行している。2015年3月段階で115

号まで発行されていた。100号までは「みでやっぺ!」という名称であった。イベント企画のアナウンスやすずで行った企画の報告を行い、共通の話題を提供して、コミュニケーションのネットワークを作ろうとしている。恒常的に「話題となりうるもの」から作り出していかなければならないのであろう。同じ場所に居住していれば、コミュニケーションが成立する、ということはあるにない。毎日のようにイベントを組み立てることができる社会福祉事務所は、ごく僅かである。ほとんど予算もない。



郡山富岡町仮設住宅

この福祉事務所の職員も富岡町の出身であり、財産も墓もそこに残っている。墓は売買のできない特殊な財産である。許可願いを出して、時々富岡町に戻り、墓参してくるようである。午前9時から3時半までの一時帰宅がゆるされるのである。富岡町の仮設住宅は、郡山といわきにある。男たちのなかには、午後にはパチンコ、夕方から飲み屋という定番スケジュールになるものもいる。戦争難民という世界規模の現象があるが、東北3県の25万人の避難者たちも、難民であることには変わりがない。働きたくても働くことができず、生活の選択肢が極端に不足している人たちである。

避難者が働けば補助金は打ち切られる。働かなければ、生活の選択肢は驚くほど少ない。なにか新たなことを開始するためには、先々の見通しが無さすぎる。ひと時の楽しみはある。不満を語ることが筋違いなほど、持って行き場がない。待てば何とかなのであれば、やはり待つことになり、待つことは生活の大切な技法でもある。だが待ってもどうにもならないこともある。自分からそこに区切りをつけることもできない。そうして4年の月日が過ぎてしまったのである。もちろん人生のなかで、4年間は短いものではない。他の時期によって置き換えが効くような年月ではない。そうした年月がじりじりと続くのである。

(視察日程 2015年3月12日-13日)

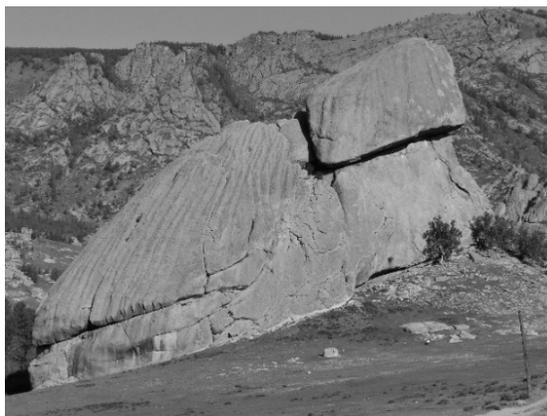
生命の異系——モンゴル

河本英夫（文学部）

キーワード：小ゴビ砂漠、ゲル、遊牧、ノマド

低い尾根が交互に入り組んだ盆地は一面の薄い草原である。深い緑ではない。地肌とまばらな丈の低い草が混ざり合っているメッシュ状草原である。湿気はほとんど感じられない。通り過ぎる雲が時折にわか雨を降らせるのだろう。地面は、天空のしずくが下りたようにいくぶんか湿り気を帯びている。その高原のなかに、巨大なタケノコのような岩がいくつもある。密生するタケノコ状の岩があれば、ポツンと一つだけ地面に生え残ったような岩もある。モンゴルに着いた翌日の朝の風景である。単独の岩は、遠い位置からの視界のなかに見えるので、通行する人たちにとってランドマークであったに違いない。東西南北からも見え、位置の指標となっている。そうした岩には、名前が付く。「亀石」である。高さは30メートル前後だろうか。その下で休むこともできれば、岩に登ることもでき、岩に登ればそのまま登ったものが行方不明になるような雰囲気である。人隠しのような情感がある。喚起力のある岩である。

地形の形成で見れば、地表面まで盛り上がった火成岩が気の遠くなるような年月をかけて削られ、単独の不連続な岩となって残ったのだろう。火成岩のなかで強く圧縮を受け、高温で濃縮されたものが岩であり、粉々になったものが土や砂である。そうなるや岩のなかにも、さまざまな特性が出現する。内部に空洞ができ、岩のなかの隠れ家のようになったものもある。生活のなかで周辺に、身を隠す場所を確保しておくのは、動物の習性である。まったく隠れる場所のない所には、動物は暮らすことができない。雨露をしのぎ、外敵から身を守り、ひ弱な子供たちを隔離するには、隠れるのがよい。文化的な隠れが、隠居である。岩にとっては、この地下蔵で動物が大量死しようが、人間が虐殺されようがまったく頓着がない。



亀石

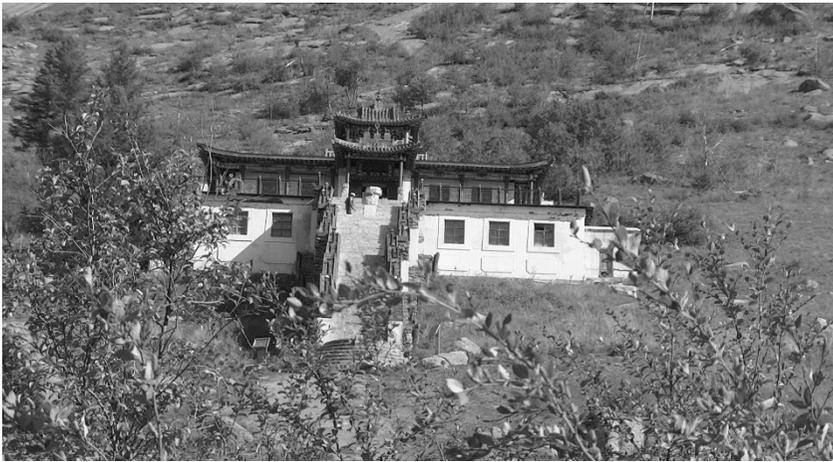
亀石から数キロ移動したところに、格好の隠れ家となるような岩があった。そのなかには 80 名以上の人が隠れることができるほどの地下壕がある。そこに宗教弾圧を逃れようとするチベット仏教の信徒が隠れこんだことがある。1930 年代後半のことである。この信徒たちは、ソビエトによる共産主義施策には簡単に従わない。世界観レベル、人生論レベルの信念を持つ人たちを、自由に制御できるような政治的言説も制度も存在しない。国家的なマネジメントや経済の集団化(私的所有権の剥奪)程度の政策では、生活にまで入り込んだ世界観を打倒することは無理である。そこから大量虐殺までは、わずか数歩である。そしてこの岩のなかに隠れこんだ信徒たちは、実際、虐殺された。

こうした岩の密集の度合いはさまざまである。30 メートルから 50 メートルほど隔てて、いくつもの岩が弧を描くように斜面に密集しているところがある。その麓の比較的平らな場所に、観光客用に作られたテントの家である「ゲル」が設定されている。移動用ではないので床が張られており、宿泊用に大き目に作られていて、六角形のゲルの入り口を除いた各辺に 5 つのベッドが置かれている。一日目の宿泊は、このゲルである。ほとんど明かりの無い斜面に 30 近くのゲルが設営され、中央付近の大きなゲルが、レストランである。真夏であったが、ゲル内のストーブで運営スタッフが薪を焚いていた。夜半には冷えるのだろう。真っ暗な夜道を延々と移動してそこに着いたものだから、指定されたトイレの位置はもうわからなくなっている。夜半寒くて、2 度目が覚めた。高度は 1500 メートル程度はある。都市の潜熱のようなものはまったくなく、標高に見合うだけの冷気である。夜中に目が覚めたのはトイレのシングルである。指定された建物まで暗闇に行くことは無理である。ゲルから出て、ゲルの傍の草むらに長々と放屁した。ゲルのなか以外は、実質的にすべてトイレである。ヤギやヒツジや馬の糞が到る所に広がっているのだから、事実上もトイレなのである。

1 草原と岩と都市

モンゴルは日本との時差は 1 時間で、夏季のサマータイムで 1 時間繰り上がっているため、時計の訂正はない。朝 6 時半頃に明るくなり、緯度のせいで夏の夜は 10 時近くまで明るい。翌日はきっと晴れているだろう。朝起きると同行の稲垣諭さん、研究助手の岩崎大君は、すでに岩登りを開始していた。左前脚をつくことのできない犬が、足元にじゃれついている。このゲルの集落に住みついているのだろう。岩と草原が続くこの一帯が、テレルジ国立公園である。そのなかには韓国系のゴルフ場があり、また観光用の乗馬の場所があった。内陸のため水が多くあるとは思えない。この国立公園の端っこに小さな川が流れていて、川原はキャンプ地であり、ゴミの集積場である。それでもゴミは少ない。ゲルとはゴミの少ない生活のことである。遊牧や移動のためには、捨てていくものがわずかでなければならない。定住とは自分で集め、自分で作り出したゴミに拘束されることである。ゴミに縛られて生きる。それが都市の実像なのだろう。レストラン・ゲルで出された朝食も昼食も過不足ないほどの美味しさだった。美味しさを押し付けるようなものは何もなく、また欠落があるというのでもない。過不足のないバランスというものがある。

国立公園は、保護施設であり、むやみに動物を捕獲したり、植物を伐採したり、ゴルフ場を開発することはできない。おそらく勝手に場所を占拠して住みつくこともできないのだろう。しかしそうした場所にも、かつての寺院は残っている。それが小高い山の中腹に建てられたチベット仏教の寺院アリヤバルである。山の中腹だからかなり登らなければならない。途中何度も休みながらようやく登った。そこでは子供を含めて大勢の僧侶が念仏を唱えていた。念仏は多くの場合長年の反復口承によってほとんどリズムのようになっている。もう少し念仏の内容がわかればと思うが、おそらく内容ではないのであろう。これは日本の葬儀や法要でいつも感じることである。言葉が音楽のようになっているが、岩崎大君のカラオケのような叫びではない。その儀式あるいは修行に退屈そうに飽きてしまっている子供の僧侶見習もいる。



アリヤバル寺院

台座には、108つ玉のつながった数珠があった。同行した坂井多穂子さんは、その玉を一つずつ撫でて、煩惱がすべて消える、と希望をもっていた。いったいどの程度間、煩惱が消えるのだろうか。人間の身体の不思議なところだが、煩惱が消えるために費やされた時間だけ、その先煩惱が消え続けるのかもしれない。筋肉を作るさいにも、作るために要した時間だけ、その筋肉は維持される。ということは煩惱も際限なく消し続けなければ、またたく間に戻ってくる。だから煩惱なのである。テレルジ国立公園で半日過ごし、ウランバートルへ移動した。この車のなかですでにおそらく坂井多穂子さんの煩惱は戻っている。煩惱とは生きていくことの負の別名なのである。

ウランバートルは周囲を小高い山に囲まれた盆地であり、すでに十分に都市化している。急速に都市化したアジアの多くの都市と同じように、道路は車で溢れている。信号が少なく、一方通行での循環型道路交通網が造られていないために、車が流れるというかたちでの道路規制になっていない。そのため道路を横断する人たちは、横断歩道を渡るのではなく、車と車の隙間を横切るのである。日本でも田舎の道路ではしばしばみられる光景だが、それが東京都内以上の渋滞のさなかで起きる。この道路を最短時間で車で通過するためには、運転手には特異な技能と性格が必要なようである。今回のモンゴル内の移動では、旅行会社のH I Sが雇用してくれた運転手が付いた。この運転手は、妻みが

出るほどのパフォーマンスだった。前を行く車を強引に追い越し、横から入り込もうとする車のドライバーを威嚇して前に入れないのである。精悍な顔つきで、日焼けした手足に短パン、襟を立てたシャツ、そしてサングラスという出で立ちである。この運転手はこのタイプの道路のまさにプロであった。商店街、デパートの通りでは、「スリ要注意」という警告がガイドブックには載っている。確かにバザールでは夥しいほどの中国製品が売られており、たたき売り状態の店舗が延々と続いていた。ナラントール・ザハというバザールは中国からの物流で、物品はあふれるほど流入している。学校にあがるさいの制服は、こうしたバザールで購入しているらしい。もちろんデパートには化粧品、装飾品のような高級な商品も置かれている。

ウランバートルの小高い丘に登ると、一望にこの首都を見渡すことができる。マンション建設の大ラッシュである。一方では古いマンションを壊しながら、新たな設計のマンションを建て替えていた。マンションの周辺には、いまだゲルが残っている。上から見下ろすと、マンション群の隙間のテント村という風情である。移動を基本とするゲルと定住を基本とするマンションは折り合うはずもなく、やがてはマンション群に置き換わっていくように思われる。25年ほど前までは社会主義経済体制を取っていたのだから、マンションは所有ではなく、最長70年間の定住権の購入のようである。ロシアや中国の影響は経済面から見ても到る所に入り込んでいる。文化的にも、政治的にも、地政学的にもモンゴルはロシアと中国のせめぎ合いの場所であり、あるときは双方から「緩衝地帯」だと見なされて独立国家を維持し、ある場合にはどちらかに傾斜しながら、他方の国を「外交カード」として活用して、経済援助を引き出してきたのである。ロシアと中国の国境線は長い。国境警備のためには膨大な軍の人員が必要となる。しかし広大なモンゴルを間におけば、その分の兵員を節約することはできる。

小高い丘から見たウランバートル市の反対側の丘の中腹に、第二次世界大戦時の末期にロシアの捕虜となり、強制労働のさなかで亡くなった日本人兵士の墓地(ダンバダルジャー寺院)がある。この墓地には、日本の多くの国会議員が訪れ、献花している。海部俊樹氏が総理の時期に訪問し、戦後外国総理(大統領)ではじめてモンゴルを訪問した国の代表だと教えられた。国家もしくは国軍の命令でこんなところまでやってきて死亡した人たちの墓は集合墓地となり、一人一人に対応する植物を毎年植えていくという。そうしなければ区切りを付けられない過去があり、時間がある。



日本人墓地

遊牧民は移動を本性とする。物を携えた移動を交易という。そのためチンギス・ハンのように移動できる範囲を広げていくことは、大半は侵略でも征服でもない。なにか別のことをやっていた印象が残る。それを近現代史で見れば、帝国の樹立ということになるのだろう。遊牧の生活と都市化はそう折り合いの良いものではない。遊牧は、人口密度や物の密度を一定以上にしない仕組みでもある。ヒツジや牛が、特定の地域の牧草を根こそぎ食べてしまうほどの密度になれば、草地の回復にもコストがかかる。それを分散させる仕組みが遊牧である。他方都市は、密度を際限なく上げていく仕組みであり、密度効果によって新たなつながりが生まれたり、思わぬ副産物が生じたりする場所である。これを両立させることは本来無理である。モンゴルは、織り合せることが難しい二つの運動のモードが同時に進行している。

3日目には、ウランバートル西のフスタイ(ホスタイ)国立公園に出かけた。西に約90キロ移動したところであり、海拔がいくぶんか高く1800メートルほどある。途中、「ミニゴビ」と呼ばれるモルトソグ砂丘に立ち寄った。広さは東京ドーム5杯分程度だと思われるが、細かな砂が集まった砂漠状の場所である。地質上、ここに細かな砂がもともと存在していたとは考えにくい。周囲は、すべて草原であり、少なくとも網目状草原である。おそらく強い風が吹き、土が巻き上げられたときに、大きな土は均質に大気の下の方に大きさに応じて何段階にも層をなしている。細かな土は大気の上空まで舞い上がって砂状になり、風が通り過ぎた後になってゆっくりと落ちてきて、一定の大きさの砂だけが密集するそれによってこうした地形が形成されたと思える。大気の上空で砂を含んだ空気が集まるような地形的特質があるに違いない。風の集まる場所である。この広さだと実験を試みることもできない。それを地上付近で見ると、たしかにゴビ砂漠のような不思議な砂の地形が出来あがっている。とするとこの砂漠はいまでも徐々に大きくなっていることになる。



フスタイ国立公園手前

そこを通り過ぎて、土の凸凹道をさらに進むと、フスタイ公園のツーリストキャンプ場に到着した。キャンプ場には多くのゲルが並んでいる。国立公園に指定しておかなければ、開発、狩猟、資源略奪が横行しそうな場所である。ゲルの一つでこの国立公園の説明用のビデオ(DVD)を観た。多くの植物や野生の哺乳動物が生息しているようだが、人間の通り道からはごくわずかしみることができない。最も有名なのが、野生馬のタヒである。首の稜線に黒髪がなびき、細長い顔というよりもいくぶん丸っこい顔立ちである。世界中には幾種もの野生馬がかつて生存していた。馬は早くから家畜化されてきた動物である。そのなかで野生のまま生きてきた各種の馬は、ほぼ絶滅してきた。そのなかで例外的に生き延びてきたのが、タヒである。1890年代にロシアの探検隊がタヒをこの地で発見した。その情報はヨーロッパの博物学者、動物学者の関心を呼んだ。その後、捕獲され、ヨーロッパのいくつかの動物園に送られて、一時絶滅しかかった。そこから再野生化の企てが進むようになったのである。もともと生息していたこのフスタイの地に戻して繁殖させ野生種として生存させる企てである。現在300頭ほどに増えており、10頭単位の集団で暮らしているようである。山の頂上付近で草を食べている様子が、望遠鏡を通して見えた。暑さに極端に弱いらしく、夏は頂上付近で暮らし日没後水を飲むために山麓に降りてくるという話をガイドがしていた。



野生馬タヒ

この国立公園を抜け、川沿のゲルにたどり着いた。遊牧の生活をいまでも続けている住民のゲルである。遠くに放し飼いにしている数百のヒツジやヤギの群れが見える。ヤギとヒツジと一緒に放牧するのは、長い間の知恵である。ヤギはエサに対する感度が高く、ヤギに牧草地を誘導させてヒツジの群れを動かすと、ヒツジの成長が早くなると言われている。またヤギは草を地下部まで食べ、低木の樹木まで食べてしまうのでヤギの比率は一定範囲内におさめなければならない。他方ヤギは比較的寒さに弱く、夜間にはヒツジと一緒に柵のなかに入れておくと、ヒツジを毛布代わりにして寒さをしのぐようである。ヤギの毛皮がカシミアで、ヒツジの毛がウールであり、カシミアの方が高額であるためどうしてもヤギの方が増えがちになるが、そうなれば草原を食い尽くす可能性が出てくる。そこでヤギを 20-30%に維持するような混成体を作るとちょうど良いと言われている。

このゲルの近くでは、数十頭の牛がのんびりと歩き、ゲルの方に帰りつつある。ゲルの近くには馬が一頭つないである。しきりに首を振り動こうとしているが、何をしようとしているのかよくわからない。真っ黒な犬が、2、3匹ゲルの陰でうずくまっている。電池は大型のバッテリーで保存され、衛星用のテレビは映る。日本の大相撲も見ることはできる。学校教育開始時には、都市部の寮に行くということであった。水は近くの小川から 4、5日に一度タンクに汲んでくる。その日の午後、トラックに乗って小川まで水汲みに同行した。このゲルのなかでご馳走になったお昼ご飯は、この小川から汲んだ水で作ったものであろう。美味しいことは美味しいのだが、夜半には水あたりの症状がでるに違いない。そして実際そうだった。

2 遊牧

場所を変えながら生きていくことは、根城や巢をもたないことである。根城や巢にしつらえられた財産はできるだけ少ない方が良く、物をもてば物に対する執着が生まれるが、執着は少ない方が良く。拠点はあってはならない。本質もあってはならない。実体もあってはならない。暑い夏がやってくるかもしれない、限度を超え、家畜が死滅するほどの寒い冬が来るかもしれない。困難はそのつど乗り越えていくしかない。そしてそうやって生きていくことが、一つの豊かさなのである。

ゲルから遠くに見えていた数百のヒツジやヤギは、小川に水汲みに行って間(約 30分)に、ちょうどゲルの反対側の遠方まで移動してしまっていた。移動の速さは驚くほどのもので、草を食べながら少しずつ場所を変える場合とは、異なるモードで移動したようである。この遠方のヒツジやヤギの背後にまわり、追い立ててみた。旅行ガイドさんが、一匹のヤギを掴まえて角を押さえてくれた。そして坂井多穂子さんがそのヤギと一緒に記念撮影した。

ヤギの鳴き声を真似てみると、その声に呼応して、同じように鳴き声を上げるヤギが出てくる。そのヤギの声に呼応して別のヤギやヒツジも鳴いている。何かは伝わっているが何が伝わっているのかはわからない。動作の呼応のなかで、何かは伝わるが、伝わる何かを限定し、特定しようとする、

そこに「意味」が出現する。意味とは、動作全体を動作の意図に縮小し、意図に対応づけた何かである。ここまではかまわない。事象を焦点化し、事象のエッセンスを取り出そうとすることは、思考の経済学にもかなっているからである。

問題はその先である。縮小した意図や動機から動作が引き起こされ、意図によって動作が制御される、という場面である。意図と動作の間には、どのような因果関係も動因-帰結の関係もない。意図は動作のきっかけとなり、動作の進行のさなかでの調整因子になることはあるが、動作に内在するものではない。そうすると意図や動作の帰結や意味は、動作そのものに並行する人間の作り上げたファンタジーであることになる。そしてそのファンタジーが人間であることの必要条件なのである。意図は、事象のエッセンスではないのだ。動作と意図はカップリングの関係だが、カップリングの本性にしがたって、ただ並行する場合から、カップリングの在り方を全面的に変えてしまう場合まで広範な変動幅がある。

その一つが意図や意図的制御によって、動作に力が入ってしまい、ぎこちなくなる場合である。力みが出てしまう場合である。他方リハビリの現場でときとして起きることであるが、硬縮によってまったく動かなくなった患者の足を外から手を添えて動かそうとしても、まったく動かないことがある。そのときセラピストが「私はあなたに何をしてほしいと希望していますか」と問うと、患者の経験が全面的に再編され、局面が変わってしまうことがある。いつもこうしたことが起きるわけではない。だが時としてこうしたことが起きる。外から添えられたセラピストの手の感じ取りの感触まで変わってしまうことがある。患者は何を活用して自分の経験を律すればよいかの手掛かりをあらためて手にするのである。意図は、こうした経験の再編の自己組織化の転換点になることがある。

遊牧する動物は、ほとんどの場合集団をなしている。草原のゲルでもたった一つのゲルは存在しない。最低でも近接する位置にもう一つのゲルがある。家族は異なるようだが、単独ということは何か無理が来ているという印象なのである。

動物が集合体をなすということには進化論的な理由もあるに違いない。遊牧する動物は、エサを食い尽くさないように一日にかなりの距離を移動する。このことは捕食動物に対して、位置移動によってターゲットの位置をずらし続けることでもある。そしてかりに捕食動物に襲われたときには、最も逃げ足の遅いものが犠牲になることで、他の集団のメンバーを守るのである。集合体とは、犠牲を最小にすることで、集合体そのものの機能性を維持することである。遺伝的な偶然によって集団の末端に位置するような動物は、一定の頻度で生まれる。アフリカの草原のシマウマは、集団の規模が小さくなり、ライオン程度の走力では簡単には捕まらなくなった。ライオンのオスは容易にはエサを採ることができない。ライオンのオスは顔が大きくて強そうだが、あの体型はエサを掴まえることに適したものではない。顔が大きすぎるのである。



ヒツジとヤギの群

遊牧するヒツジやヤギには、集団をまとめるような司令塔もしくはボスがいるようには見えない。集団は、密集したり、ばらけたりしていて、特定の集団の維持原理があるようにも見えない。それでも緩やかな集合体であり続けている。時としていろいろな偶然が重なって、メンバーがいなくなることもあれば、別の集団のメンバーが紛れ込んで、集団の成員が変わることがある。その最大の要因は、新たなメンバーの誕生である。

集合体を考えるさいに、人間が自明なようにおのずと活用してきた事例が二つある。一つは意識であり、意識はそれが作動するさいには、まるで一つの統合体であるかのように感じられる。もう一つは剛体であり、放置して雨露にさらしても簡単には壊れないのである。剛体は、均衡という事態を前景化した。たとえばカントの『自然科学の形而上学的基础』の動力学の部門では、内的活動として、引力と斥力が設定され、それらの釣り合いから剛体の維持が説明されている。引力が強すぎれば、剛体は収縮し、斥力が強すぎれば、剛体は膨張してやがてばらばらになる。そのため引力と斥力は釣り合っていないなければならない。しかも剛体という物体が感知されるためには、人間の感官になんらかの刺激をあたえなければならない。そのため斥力がもっとも重要だとカントは考えた。ただしたとえば眼に剛体が映るのは、光によるのであって引力と対抗している斥力によるのではない。また手で触って剛体が触覚的にわかるのは、大半は触覚的認知によるのであって、引力に対抗している斥力によるのではない。カントの設定した斥力を拡張解釈しなければ、カントの議論は成立しない。

もう一つの集合体の典型事例である意識は、分離という経験ができないので、どのような集合なのかも本当のところよく分からない。これは現在の意識研究でも事情は変わっていない。非集合性を経験できない集合性であるために、部分 - 全体関係での集合体ではなさそうである。部分そのものが緊密に統合されたような集合体で考えることは筋が違ふと感ぜられる。

そのため集合体のモードを考えるさいには、どうも典型事例が不足し続けている。ライプニッツがアルノーに宛てた書簡のなかで、組紐や寄木のようなイメージを描いているが、これらは配置と位置

の組み合わせだけからなる集合体である。統合する原理などは一切なく、部分相互の配置の関係だけで、見た目には緊密な統合体ができる。かつてのお寺には、釘を一本も使っていない建物があつた。ボグドハーン宮廷博物館も、こうした建築らしい。よほど腕のよい大工が造るもので、彼らは宮大工と呼ばれた。残念ながら私には宮大工の知人が一人もいない。ここでは統合する原理はまったく不要であり、いくつかの偶然の重なりで統合体はできる。

統合する原理がまったくなく、集合そのものの範囲を時に応じて変えていくようなゆるやかで自在な集合状態を描こうとすると、意識からは何か異物を描くようなかたちにならざるをえない。そこにドルーズが鮮明なイメージをあたえた。それが「ノマド的」(遊牧民的)という集合状態である。群れと統合体は異なる。要素を不可分に統合するという組織体のイメージを放棄する。なによりも共通の根拠を捨てて、統合する中心概念を捨てる。一切の「なくて済むもの」を軽々と捨てることができるのが、ノマド的であることの全般的な傾向である。

ドルーズの場合、初期からこうしたイメージは一貫している。灌木の集合体で根の繋がっていない仮想体を、ドルーズは「リゾーム」だと呼んだ。統合原理はまったくなく、にもかかわらず集合体でありうるようなモードを指定していたのである。

探してみれば、実際にいろいろなものが見つかる。馬糞に生えるキノコの一種は、乾燥した時にはサンゴのようなかたちをしている。ところがひとたび雨が降ると、個々の細胞がバラバラになって水を泳ぐように動き回る。そして乾燥してくるとまたサンゴのように一つの植物体に戻るらしい。連結水車のような事例は、動きの連動からなる。個々の水車は、ただ自分の運動を続けているだけである。その運動の余波が次の水車の運動につながる。次の水車もただ自分の運動を続けているだけである。しかし連結体として、水車は動き続ける。

こうしたゆるやかな統合体で、なおかつ統合体そのものを組み替えてそれじたいで別様になっていくような仕組みまで入れようとする、もう少し複雑な組み立てをしなければならない。そこに踏み込んだのが、オートポイエーシスである。そうなればもう一段階高次の組織体にはいつている。

遊牧は、いまだうまく定式化できていない仕組みを備えている。どの程度の面積もしくは密度までが許容可能なのか。密度が高くなりすぎれば、エサが不足する。移動によって次に戻って来たときには、もうエサが生えないようであれば移動の意味はなく、別建てでエサを用意し、柵に閉じ込めてヒツジやヤギを育てることになる。密度は、遊牧民的なサイクルの規定要因である。また降雨量と日照量は、草の成長速度を規定しており、年ごとに大きな変化がでないことが必要条件となる。いずれも現在のモンゴルの生態系の問題にかかわっている。過放牧が決定的なのである。1990年代にモンゴルの社会主義体制が崩壊し、家畜は住民の個人所有になった。そこから猛烈な勢いで家畜が増え始めている。降雨量はやや多目になっているようだが、問題は平均的な降雨量ではなく、局所的な豪雨と局所的な砂漠化である。フスタイ国立公園でも、緑地の維持については相当に資金をつぎ込んで実行されている。降雨量が少なくても育つ菜種を一面に植え、周囲を少雨に耐えられる緑地にしているようである。

3 文化の生存

人の移動と生活上の習慣が文化を形成する。20世紀は、「国家の実験」の時代であったために社会の仕組みは、大幅に変わって行く。清朝は基本的には満州族の国家であるが、満州そのものにも漢人が大量流入し、そうした漢人たちはさらに北上して、内モンゴルで農耕を進めていった。内モンゴルは、現在中国の自治区である。人口密度の低い地域は、ひとたび動乱が起きれば、いつも逃げ場になってきた。ロシアで革命が起きれば、既存の政治的勢力は赤軍に追われ、シベリアの白軍はモンゴルに逃げ込んでいる。周囲でそうした騒動が起きれば、モンゴル国内でも改革の動きが出て、1911年に中国の辛亥革命で清朝が倒れると、モンゴルでもこの年の12月にはモンゴル独立が宣言され、モンゴル政府が樹立された。

そもそも司法・行政機構は、清朝が持ち込んで官僚機構は形成されており、国家というファンタスティックな象徴としては、チベット仏教の活仏が設定されていた。そうなるに国家というまとまりもあり、官僚機構の仕組みもあり、あとは行政府のスタッフが決めればよい、という皮袋に水を注ぐだけの状態になっていたのである。

こんなときは暗躍する者たちが出る。オタイはロシアの財政援助に頼ったあげく借金がかさみ、それを清朝に肩代わりしてもらって、その後清朝への反乱を起こして、外モンゴルに逃げ込んでいる。ハイサンは反漢暴動を組織して官憲に追われ、外モンゴルに逃げて、王侯貴族を次々と説得し、独立国家の必要を説いていた。外モンゴルは、すでにそこに住みついていた各部族代表の王侯貴族と亡命革命家のたまりのような状態だったと考えられる。つまり独立国家形成のための必要条件は、ほとんど整っていたのであり、あとは機会だけだった。

こうしてボグドハーン(聖なる皇帝)モンゴル国ができあがるが、モンゴルの周辺で勢力を広げようとしていたロシア帝国、中華民国、日本ともこの国家を承認していない。唯一例外的にチベットとの間で相互承認条約を結ぶことができた。実質的には中華民国の支配が続いた。ロシア革命以降、モンゴル人民党はロシアの支援を得て、中華民国軍、白ロシア軍を撃破して、ようやく外モンゴルの独立を確保したというのが実情である。この後一時日本の関東軍がこの地を支配するが、終戦とともにそれも終わっている。

国家というまとまりは不思議な仕組みで、現実の個々の行政単位でもなければ、民族の集合体でもない。ましてや短期間で変貌していく市民社会の集合ではない。何か人のまとまりを維持するさいに、個々の人々の集合やネットワークとともに、同時にそれらを超えたそれらとともにあるイメージ的なまとまりが出現する。このまとまりの場所は、特定の象徴が埋めていたり、歴史的な事実で埋められていたり、伝説によって埋められていたり、その他なんでもありのような場所なのであろう。そうしたなんらかのもので埋めることのできる場所が、国(近代ではネーション・ステイツ)と呼ばれるものであるようだ。現実の社会的ネットワークの作動とともに、その作動にファンタスティックに伴う独

特の二重作動のようである。近代的な国家の必要条件が、国民、領土、主権である。ただしこれでは機能化した行政区分に重なってしまう。

モンゴルでは、国家という場所が「ボグドハーン」のように具体的な輪郭をもった、まとまりをあたえるイメージとなっている。歴史記述をつうじて歴史が国のこのイメージを支えると考えている国家は、東アジアには多い。実際に多くの民族が覇者であることを競い、現実には支配者の交代が行われた国では、現在を理由づけ現在を正当化するものは、歴史なのであろう。おそらくこうした国では歴史の意味がいくぶんか異なっている。東アジアの国々が、歴史認識というとき、個々の歴史的事実認定が問題になっているのではない。歴史こそが現在の理由だという主張である。そして日本は、このことがピンと来ないのである。この点では日本は東アジアの例外だとも思える。日本の歴史は、まさにいま、あるいは未来への予期によって形成されるのである。これだけ歴史の意味が異なれば、個々の事実認定ではなく、また歴史観そのものではなく、むしろ歴史という経験が異なってしまう。



ザイサン・トルゴイ

ウランバートルにも歴史的記念碑と呼ばれるものがいくつかある。市内の小高い丘には、ロシアとモンゴルが共同して立てたノモンハン勝利記念碑が建っている。ザイサン・トルゴイである。

しかしモンゴルのようにこれだけの自然をもてば、歴史がごく短期的な最近の人間の営みのようにも見えてしまう。自然から見れば、歴史とはある意味での測定誤差である。モンゴルの歴史観について聞く機会はなかったが、感触として東アジアとは異なる印象がある。歴史と現在の間には、そこに地平のように浸透している自然がある。



ガンダン寺

この自然は歴史の固定を回避し、歴史の弾力の回復に寄与するはずである。歴史とはつねにすでに引き受けてしまっているものであり、誰もそこから免れることはできず、作為的に変えることもできない。また歴史によってもたらされた帰結には、誰も責任が付きまとう。だが何かの理由や根拠となる固定点ではないはずである。モンゴルにも歴史的記念碑は存在するが、むしろ住民の生活と地続きになったような文化的な記念碑があるに違いない。それがチベット仏教系の寺院である。

ウランバートル市内に、チベット仏教の総本山のようなガンダン寺がある。1938年に共産主義者によって壊滅的に破壊され、その後再建されたお寺であり、そのなかに巨大な仏像が収められている。この破壊は徹底したもので、900の修道施設が破壊され、夥しい修道士が殺害され、5つのお寺の建物が燃やされている。破壊前のお寺の跡は、再建されたお寺の前庭部に柱が1本残されているだけである。1990年以降のモンゴル民主化のあと、仏教の活動のための寺院が再開された。出家信者も多いようで、このお寺を中心にして修行のためのセンターのようになっている。モンゴル初代活仏ザナバザル(1635 - 1723)は、アーティストでもあったらしく、多くの絵画、彫刻を残した。こうした作品が一堂に集められ、美術館として1966年に開館している。いずれにしろモンゴルの文化の感触を掴むためには、やはり3か月ほど暮らしてみなければ、分からない部分がありそうである。

参考文献

石井祥子他『草原と都市 変わりゆくモンゴル』（風媒社、2015年）

萩原守『体感するモンゴル現代史』（南船北馬舎、2009年）

バトバヤル『モンゴル現代史』（芦村京、田中克彦訳、明石書店、2002年）

藤田昇他『モンゴル 草原生態系ネットワークの崩壊と再生』（京都大学学術出版会、2013年）

（視察日程 2015年8月24—28日）

知的障害児・者への「身体介助」の意義の検討： 身体介助から動作援助への転換とコミュニケーション事態としての動作援助過程

緒方登士雄（文学部）

キーワード：動作援助、コミュニケーション過程、知的障害、身体介助

からだの不自由なひとの姿勢変換や移動、着替え、食事、排泄などの基本的生活動作の援助のために、家族や看護師、施設職員等が手を添えて介助する。このような要援助者のからだに直接触れて行われる手助けは、医療や福祉の場だけでなく教育の場でもとりわけ特別支援教育においては日常的に行われており、病院で患者の看護にあたる医療従事者や福祉施設で利用者の介助を行う施設職員だけでなく、障害児・者の教育に従事する教員も児童生徒のからだに直接触れて手助けしている。

一般的には身体介助と呼ばれるこのようなからだに直接触れて行われる援助の実施にあたり、要援助者の気持ちを配慮することへの重要性に異論をはさむ関係者はいない。しかしながら、ときとして患者や利用者、児童生徒からあるいは家族より「乱暴な扱い」との批判の声があがる。この声は、介助が介助者と要援助者との間で濃密な相互コミュニケーションが生起する事態であることへの介助者の認識不足に起因する場合に多いのではないかと推察される。

ところで、学校における身体介助は、肢体不自由児・者や視覚障害児・者だけでなく知的障害児・者の教育に従事する教員も行っている。このことは、知的障害児・者の教育の場を訪れた経験のある者ならば、だれもが認めることである。

言語発達の遅れは知的障害の中核の状態の一つであり、とりわけ言葉の理解の遅れは種々の知識や技能の習得だけでなく発達全体に極めて大きな影響を及ぼす。知的障害児・者とのコミュニケーションの困難さは、保護者や学校・施設関係者が学習・発達支援の取り組みを行う上での主要な課題でもある。言葉によるコミュニケーション不全を補うために援助者（家族や教員等）は、使う言葉を簡潔で具体的な表現とするように心掛け、さらに絵や写真、シンボルなどの視覚的ツールその他の工夫を試み、彼らへの学習・発達支援を図っている。

しかしながら、このような言葉による表現方法に関する配慮や視覚的ツールの工夫への関係者の関心の高さに比して、日常的に行っている身体介助への検討は十分に行われているとは言い難い。知的障害児・者自身による身体介助に対する意見表明が乏しいことを、その理由に挙げることも出来よう。しかしながら、筆者は、先に述べたように、身体介助が介助者と要援助者との濃密な相互コミュニケーションが生起する事態であることについての介助者の認識、あるいは適切な介助のありかたを工夫・検討するための援助者の感じとる技術、さらにはその技術の向上を促す学習・発達支援上の意義に関する検討の不足をその理由に挙げたい。

そこで、本論において、身体援助技術の向上（援助者が感じ取り応える技術の向上）の必要性ならびに学習・発達支援上の意義に関する今後の議論を深めることを目的に、教育の場で行われる知的障害児・者への「身体介助」が行われる具体的指導状況に焦点を当て、その状況を相互コミュニケーション事態すなわち相互伝達・理解の過程として捉え、援助者の経験知の集積に資するための資料としての記述を試みる。

以下に、まず、介助者の行う「身体介助」が要介助者（知的障害児・者）の単なる身体運動の援助ではなく、要介護者の主体活動としてのからだの動きの学習の支援であり、かつ両者のコミュニケーション事態であることを概説し確認する。次いでより具体的場面での介助者（援助者）としての筆者の体験を報告し、この報告に基づきこの「身体介助」を「コミュニケーション事態としての動作学習支援の過程」として論じる。

1. 「身体介助」から「動作援助」への認識の転換

近年の胎児や新生児を対象とした発達研究の進展は著しく、生後間もない時期においてすでに周囲の人物の音声を区別しているだけでなく、誕生以前から他人の音声を区別することが明らかになっている。このような発達を基盤に、養育者は児・者の発達を促している。頻繁に児・者に触れ、触れつつ話しかけて、児・者に働きかけ、児の反応を誘い、その反応に応えている。

意識的であれ無意識的であれ、児に習得してほしい学習内容を大人が提示するとき、成長に伴い話し言葉がその主要なツールとなっていく。しかしながら、その児に知的障害がある場合、養育者や援助者は、言葉だけでなく児のからだに直接触れて（触れつつ）学習・発達を促す働きかけを継続して行っている。

知的障害児は知的発達だけでなく運動発達の遅れも示すことが多い。定額や座位、立位、歩行の時期もいわゆる健常児に比べて遅れ、養育者や援助者によるからだに直接触れた手助けの機会も多くまたその期間も長くなる。食事や衣服の着脱、排泄などの基本的な生活習慣の確立が遅れ、その技能の取得を促すため援助者は児の手をとり、背や腰を支えている。教育の場である学校においても、家庭での養育者と同様に教員が児のからだに手を添えて種々の活動に必要な動きを支え、その動きの習得を促している。

援助者が児の背に手を当て立ち上がるように促すとき、「分かった」とでも言うかのように援助者の手を受け入れ立ち上がろうとすることもあれば、上体をわずかに傾けるもののその背に当たった手から感じられる児に立ちあがろうとする意思を感じられないこともある。あるいは、援助者が児の手をとった時、その児がその援助者の手を振りほどこうとするような動きをすることもある。その動きに、手を取られたそのことへの児の抵抗の意図を感じることもあれば、そのような手助けは不要である（一人でする）との意思を感じることもある。

このような児のからだに直接触れて援助する児の「からだの動き」を、身体の動きの変化を生理・物理的な観点から理解する「身体運動」から区別し、ひとの意図の表れすなわち心理現象として捉え

「動作」(成瀬(2009、2014))と呼ぶ。援助者の「からだの動き」も当然「動作」であることは言うまでもない。

この「動作」の概念に基づき、児・者の主体活動である「からだの動き」を援助する働きかけを「動作援助」と捉えることにより、その援助の過程の記述ならびにその学習・発達支援上の意義の検討が可能になると考える。

つまり、からだの動きの援助は身体介助ではなく動作援助であるとの視点が、要援助者と援助者との間で生じる相互コミュニケーション事態の説明を可能にし、要援助者(本論では知的障害児・者)の学習・発達支援の実現に有益であると考え、養育者や教員等が児・者のからだに直接触れて行う援助を身体介助ではなく「動作援助」と呼ぶ。児の意図を動作に感じ取りより適切な応えを返す能力を感応力と称するならば、援助者の感応力の差は児・者の学習・発達を大きく左右することは言うまでもない。児の主体性(主体活動)の発達については児の発達全体に繋がる経験がそのときに生じるからである。

2. コミュニケーション事態としての動作援助過程

言葉の理解に困難さを有する知的障害児・者への援助や指導は、援助者の手で児・者の手を取り行われることが多い。この「手を取っての働きかけ」は、上述した援助者の意図伝達(=児・者による援助者の意図の理解)の試みの側面だけではなく、児・者の(意識的あるいは無意識的な)意図の援助者への伝達機会ともなる。ちなみに、援助者の移動や表情だけでなく姿勢や声のトーンも援助者の動作であり動作の結果であるが、本論では援助者が要援助者(知的障害児)のからだに直接ふれて行う援助を中心に、また援助者の姿勢(の変化)と移動も併せて取り上げて論じることとする。

さて、この動作援助過程を相互コミュニケーション事態としてみると、人が他者のからだに「触れる」ことは極めてユニークな過程を有していることが分かる。すなわち、援助者が児のからだに触れようと手を伸ばし、援助者の手が児のからだに触れたその瞬間から、児も援助者のからだに触れた状態すなわち両者の主体活動が交錯する事態が生じ、そのことによる多様なコミュニケーションが展開されるのである。

その多様なコミュニケーション状況を具体的な発達支援(指導)場面での本人と援助者の伝達内容と伝達意図の観点から記述し整理を試み、知的障害児・者への動作援助の意義を検討する。また、両者のからだが直接触れている(触れ合っている)状況だけでなく、触れる(触れ合う)直前の状況についても言及する。

3. 動作援助状況のコミュニケーション過程—援助者の動作体験をもとに

本節では知的障害児・者への具体的な指導場面として排泄指導状況を取り上げ、援助者の動作体験に基づき動作援助のコミュニケーション過程の記述を試みる。排泄指導を取り上げる理由の一つは、排泄行動が自立していない知的障害児・者は少なくなく、しかもこのような児・者のほとんどが「こ

とば」の発達の遅れを示し、動作援助を家族や教師は働きかける方法として重視・採用しているからである。

学校での教育目標として、尿意を感じたときにトイレに向かい、排泄することが出来るようになることが設定される。むろん、尿意を感じたらいつでも一人でトイレに向かうようでは、児・者の安全や今後の生活に支障が生じる。したがって、トイレに行く状況について学習することも指導のポイントになるが、本論では論点を煩雑にしないためにその説明は省略する。

－排泄指導場面での動作援助過程－

以下に、知的障害児が教室を出てトイレに行くまでの動作援助過程で展開する援助者の動作体験をコミュニケーションとの観点から、これまで筆者が援助者として直接指導に関わった複数のケースでの経験をもとに記述する。

知的障害児の排泄指導で通常行われる方法として、援助者が児にトイレに向かうタイミングを見回り（多くの場合は援助者が経験と状況を踏まえてその時を決める）、トイレに促す働きかけを行っている。その時と判断したら、「トイレに行こう」と児に言葉をかけながら、たとえば児が椅子に座っている場合には立ちあがるかどうかを待つ。立ちあがる様子が認められない場合には、児に手を伸ばし児に直接触れて立ちあがることを促すことになる。

しかし、児に向けた援助者の言葉を児が受けとめるとは限らない。児が援助者の言葉を受けとめたとの援助者の認識は、言葉をかけた直後の児の変化に基づくが、それは児の頷きや顔の向きなどの明確な変化とは限らない。言葉をかけた直後の姿勢・動作の変化（表情や目の動きの変化も含む）を手がかりにしている。援助者の働きかけの受けとめや援助者の意図（「トイレに行こう」）の理解の有無や確かさを、児の動作に感じ取り行うのである。

手がかりを児の動作に認められなかったとしても、促そうと児に一步踏み出そうとするや立ちあがり、近づく援助者に向けてともに行こうとでも言うかのように手を差し出し、手を取り合った時には二人がドアに向けて歩き出す状況が生まれることもある。このような援助者の接近は多くの場合、児の姿勢・動作に変化をもたらす。援助者が児に向かい両者の距離が詰まるにつれ、その変化がより顕著になることが多い。

しかし、援助者が近づき手を添えて立ちあがり促しても、その児に立ち上がろうとする意図を感じ取れないことがある。また、立ち上がったとしても、教室のドアに向かおうとする意図が感じられない場合もある。

また、援助者の手が児に触れるやいなや児の動作に変化が見られ、その動作の変化が援助者の意図（の一部）を汲むような動きであることもあれば、援助者の受け入れを拒んでいると感じる動きであることもある。援助者の働きかけの受入れの状態もその明瞭さも、児によって時と場により異なることも多い。それは、受け入れの確かさあるいは援助者の意図内容の理解の度合いとして援助者には感じられる。くわえて、その受け入れる児の態度（たとえば積極的か消極的か、積極的であればそれは

どの程度か) も感じられる。

そして、受け入れや理解の程度そして態度は、その後の児の動作によって確認することになる。すなわち、援助者への児の動作(による応え方)により判断することになる。援助者の働きかけを理解したと判断するのは、児の動作が援助者の促しに応じあるいは援助者の動作に先行し、援助者の意図を汲んだ(汲んでいる)と児の動作に感じる時である。

また、あるいは、援助者の意図を理解しているが援助者のさらなる働きかけを待っていると感じられることもある。それは、援助者の働きかけを児が促している場面である。その場合には、援助者は「ほら、トイレに行こうよ」と言葉を添えつつ、児のからだ(児の手であることが多い)に触れた手で児に応えるのである。

児の動作に動き出す意図が感じられても、触れた手(から動作として感じ取った手がかり)から推し量った児の意図がドアではなくドア以外の場所に向かうと感じたときには、援助者は歩く方向を言葉と共に手(の動作)で伝えることになる。そして、その児の歩みと児の手から伝わる感じから、移動先の理解の明瞭度を推量し、明瞭だと判断すれば二人の歩みの早さを児に委ねて援助者はその歩みに沿うように歩き、そして児に添えた手は援助者の意図を伝える。しかし、移動先に対する明瞭度(移動の目的)が低いと判断した場合には、児の手を取った手で移動の意図と移動先をより確かに伝えようと試みる。

教室のドアを出たとしても、ときとして児が歩みを進めようとする方向がトイレとは異なる場合もある。このようなときは、トイレの方向へ向かうように児に触れた手で促すことになる。また、ドアから出る(出た)児の動作(手だけでなくからだ全体の動作)から児に方向への迷いを感じ取ったり、あるいは歩く意図が感じ取れないときには、援助者の手は児に動き出すことを促し動く方向を示すことになる。

トイレに向かい歩いたとしても、トイレの前で向きを変える意思が感じ取れないこともある。そのままトイレの前を通過しようとしている(このままでは通過する)との判断が児の動作から援助者に生じたら、歩みを緩めつつトイレへ入る歩みになるよう促す。もちろん児によって時と場の違いにより、援助者が添えている手を離す(離している)。児の動作にトイレに向かうとの児の意図を感じたときである。廊下を移動する児の歩みが早まり、あるいは走り出しそうとする児の意図を児の動作に感じれば、援助者の児の手を握る手の力の程度は変わり、「一緒に歩いて行こう」との援助者の意図を伝えるのである。

以上、動作援助過程を援助者の動作体験の記述により、「身体介助」における児と援助者とのコミュニケーションの過程を概説し、この「身体援助」は児に触れた手(の動作)から援助者が児の意図を汲み取りつつ援助者の意図を児に伝える過程であり、また児も添えられた手の動きを通して自らの意図が(意識的あるいは無意識的に)伝わる/伝わる過程であることを示してみた。

コミュニケーション事態に誤解の生起は必然であり、もちろん動作によるコミュニケーション事態にも誤解は生じる。たとえば筆者は、排泄を促すために、洋式便器に座った児の背後より「座ってい

るように」とその児の腰に手を当てていた。ところが、児は腰を少し上げては下ろす動作を繰り返すようになった。それだけでなく、その繰り返す動作の合間に背後の援助者（筆者）の方を振り返り、しかもその振り返る児の顔には満面の笑みがこぼれていたことがある。腰を上げようとした児の動きに対して下ろすようにとの援助者（筆者）の動作は、腰をあげようとしたその児に対して「腰を上げないで、座っていてほしい」とのメッセージを伝えることを意図したのだが、援助者によるこの働きかけ(動作)は児の遊びを誘ったのである。

4. 動作主体の「表れ」/「現し」としての動作とその援助

これまで、知的障害児・者の教育の場でも日常的に行われる「身体介助」の意義を確認するために、人のからだの動きを心理現象として捉える「動作」の概念に基づき、知的障害児への排泄指導における「動作援助」を具体例として採り上げ、からだの動きを援助する行為は学習・発達支援のための重要な働きかけであることをコミュニケーション事態としての側面から論じてきた。

本節においては、動作援助が展開される過程をコミュニケーション事態としてより詳細な検討を行うために、「動作」に主体活動の「表れ」と「現し」の相の観点を導入することにする。(以下、動作援助を受ける知的障害児・者を「動作学習主体」、その援助者を「動作援助主体」と呼ぶことにする。)

「表れ」とは、動作援助主体の視点に立てば、動作援助主体が動作学習主体の心的状態を動作学習主体の動作に感じるコミュニケーションの基盤となる一つの相であり、「現し」は動作学習主体の伝達意図をその動作に動作援助者が感じる相である。意識的に自らの意思や感情を他者にあらわす動作が「現し」、無意識的ないし無意識的にあらわれる動作が「表れ」と言うこともできる。動作学習主体の視点に立てば、先の説明の動作学習主体と動作学習援助主体の語を入れ替えることになる。

相互にからだが直接触れ合っていない場合でも「動作」を「表れ」と「現し」のコミュニケーションの相による記述が可能である。たとえば、気持ちが落ち込んでいる時に多くの方は、頭を垂れ視線を落として座り、あるいは立ち、あるいは歩いている。このような俯く姿勢には、他者へのメッセージ性は必ずしも高いとは言えず、「表れ」の相にあたる。子どもを叱る親の怒りの表情は子どもへのメッセージとしての意識性が高い場合が多い。このような動作(表情、発声、姿勢の動作)は「現し」の相である。しかしながら、先の知的障害児の排泄指導場面に紹介したように、動作援助過程における動作の相を「現し」あるいは「表れ」として区別することの困難なことが多い。このような場合には「表れ/現し」と表記することにする。この「表れ/現し」の状況は、援助者が援助者として問いかげられ、揺さぶられる興味深い事態でもある。

例えば、動作援助者が動作学習主体の動作に「委ねている(あるいは、任せている)」との感じが生じることがある。この「委ねる」には自他の区別がその基底にある。しかし、委ねているのが他者ではなく、援助者ではなく援助者の手そのものであるとの感じを受けることがある。このときの動作学習主体の動作が「表れ/現し」である。

援助者の手の動きに援助者の意思を感じ取り、自らのからだ(両者が手をつないでいる場合は手)

を動かした（応えた）のか、手の動きに沿ったのかの期別はもちろん観察者が見極めることは容易なことではない。しかし、手を添えている援助者には比較的容易である。とはいえ、それはその動作学習主体の援助者への志向性が高いときである。援助者への志向性は両者のコミュニケーション関係の深化に伴ってその高低の変化はより明瞭になるとはいえ、動作学習主体の動作に「表れ/現し」を感じる事態にしばしば出会う。そのとき、この「表れ/現し」を動作援助主体は動作によって確認し応じるのである。

たとえば、手をつないで歩いているときに児の手（の動作）に周囲の様子へ注意を向けていると感じた援助者は、援助者の手（の動作）の変化に即応するような児の手（の動作）に援助者に向けられる意識性の確かさを感じるのである。

これまで、動作をコミュニケーションの観点から「表れ」「現し」「表れ/現し」の相による理解を試みている。すなわち、「表れ」は動作学習主体の動作に動作援助主体への伝達意図が感じられない事態であり、また動作主体のそのときの態度（不安や興奮、喜びなどの心理的状态を含む）や動作目的の明確さを援助主体が感じる動作の相である。それに対して、「現し」は動作援助主体への動作学習主体の伝達意図をその動作に感じられる事態である。また、その区別が困難な事態を「表れ/現し」として論じてきた。以下さらに動作援助過程における具体的事態を紹介し、「表れ」「現し」「表れ/現し」によりコミュニケーション事態としての動作援助過程について検討してみる。

援助主体が手を添えて動作主体の動作を導く際に、動作援助主体には動作学習主体が「追隨している」と感じられるときがある。その事態は、援助主体の意図を受けとめつつ動いていると感じるときと（援助主体の）手の動きに沿って動かしていると感じるときに区別することが出来る。前者の場合、そこには動作主体と援助主体の両者の意図が接しており、「現し」と表記できるであろう。それに対して後者は、援助者の意図ではなくあくまでも自らの体を動かす力への対応、すなわち「表れ」と援助主体には認識される。

ときとして、援助主体の手を動作主体が振りほどこうとすることがある。このようなときも、援助主体に向けた動作主体の意図をその動作に感じることもあれば、援助主体ではなく援助者の「手」から解放されようとする意図を読み取ることもある。この場合の前者は「現し」であり、後者は「表れ」と言える。

いわゆる知的障害の程度の重い知的障害児・者の場合は「表れ」を援助主体が感じることが多く、障害の程度が軽度の動作主体には「現し」を感じるが増え、また「表れ」「現し」の区別も明瞭になる。

「表れ」と「現し」は、同じ動作の学習援助過程においても入れ替わる。動作学習主体の注意（意図の志向）が動作援助主体ではなく動作主体自身あるいは他の事象に向けられるときや動作主体の意図が援助者に向けられていると感じるときとが交錯したり転換したりする。このような、「現し」と「表れ」の交錯と転換の有り様に、動作学習主体の学びのプロセスを読み取ることができる。つまり、動作援助主体の目的（動作援助主体の伝達意図の内容：たとえば先の指導の具体的例によれば立ち上

がる、トイレに向けて歩く、など)についての動作主体の理解の程度と態度の変化に伴い、援助主体の手に込められる力はほとんど不要となっていくのである。

5. 動作援助の意義の今後の検討に向けて

学習主体である知的障害のある子どもだけでなく、その子の学習を援助する者も、コミュニケーション事態において常に認知・判断してから他者に働きかけてはいない。また、言葉のみによってひとは意思の伝達や感情の表明を行ってはいない。また表情や身振りだけでなく、姿勢などの動作により意識的・無意識に意思を伝え、意思が伝わる。

言語発達の遅れが中核的状態である知的障害のあるひとの学習・発達支援においても、「からだの動きの援助」は重要な役割を果たす。しかしながら、「身体介助」という用語は、そのコミュニケーション事態としての認識ならびに重要性に対する認識を喚起するとは言い難い。そこで、からだの動きを心的現象として捉える「動作」の概念を用い、知的障害のひとのからだの動きの援助の過程をコミュニケーション過程として記述し、「動作援助」の視点による学習・発達支援方法としての検討の必要性を指摘した。

身体介助と称される動作援助は、まさに単にからだの位置の変化や姿勢の変換ではもちろんない。たとえば、そこに座っている主体としての児が援助者からの働きかけを受け入れ、援助者の意図を理解し、みずから立ち上がるという動作を遂行する過程であり、本人に立ち上がってほしいとの意図を援助者が児に伝える営みがそこにあるという、動作援助に対する援助者の認識を深めることの重要性を述べた。

ひとがひとのからだの動きを援助しあるいは援助を受けつつ動作する過程は、単なる被援助者のからだの動きの変化だけではない。その過程では、ひととひととが触れ合い、働きかけそれに応える過程が生起し、必然的にコミュニケーションが展開される事態になる。そのコミュニケーション関係の生起・変容・成立過程には、自分のからだ(自体)と他者のからだ(他体)を含む自・他の認知過程が生まれ、しかも過程には感覚的・情緒的体験が伴う。例えば Philippe Rochat (2001) は、感覚的・情緒的体験が自己を形成する重要な基盤なることを指摘しているが、動作学習援助過程にもそのような感覚的・情緒的体験が生じている。つまり、発達支援者の動作援助に対する認識の深まりと感応力の向上を図る試みは、被援助者の動作学習の進展にとどまらず全体的発達の促進にも貢献する重要な作業とすることができるだろう。

ところで、他者への援助のあり様を振り返った時に「手を出した」あるいは「手が出た」と区別して表現することがある。この表現の区別は、援助意思を具現化するからだの動き(動作)に対する意識性の差異(濃淡)を反映しているともいえる。

前者においては、援助の意識やその方法に対する意思は明確であるのに対して、後者では援助のタイミングを含む援助方法に対する意思の有無についての自覚は援助者自身においても明確ではない。いつどのように手助けするかタイミングを見計らい予定していたように手を出し手伝うのが前者で

あり、ふと思わず手が伸び（結果的に）手伝っていたと振り返るのが後者である。支援者の感応力は、この「手を出した」と「手が出た」の差異を生む支援者の態度（援助者としての姿勢）との関連性も考えられる。

本論では、言葉の発達に遅れを示す知的障害児・者の学習支援の手立てとして日常的に行われている「身体介助」を、濃密なコミュニケーション事態としての「動作学習支援過程」として認識することの意義とその必要性について論じてきたが、動作学習支援過程において動作主体の心的状態を即時に感じ取りつつ応じる（感応する）力の重要性を確かめると同時に感応力の向上のためのトレーニング・プログラム開発の必要性についても認識することになった。

引用・参考文献

- 1) 成瀬悟策 (2009) 「からだところ—身体性の臨床心理」 誠心書房
- 2) 成瀬悟策 (2014) 「動作療法の展開」 誠心書房
- 3) 緒方登士雄 (1992) 「精神遅滞児・者のための動作法—子どもに働きかける援助者の体験を軸に—」. 成瀬悟策編集：現代のエスプリ「教育臨床動作法」. 195-203.
- 4) 緒方登士雄 (2015) 「重度・重複障害児・者の「自立活動」における動作学習の意義—自立活動の授業をデザインするための視点（案）—」, 東洋大学文学部紀要第 68 集、15-22.
- 5) Michael Tomasello (2008) *Origins of Human Communication*. The MTT Press. (松井智子・岩田彩志訳「コミュニケーションの起源を探る」. 勁草書房.
- 6) Philippe Rochat (2001) *The Infant's World*, Harvard University Press. (板倉昭二・開一夫監訳「乳児・者の世界」ミネルヴァ書房)

現象学と自然科学の相補関係に関する一考察 (2)

武藤伸司 (TIEPh 客員研究員)

キーワード：現象学、自然主義、領域存在論、超越論的な手引き、方法論

0. はじめに¹

本稿は、「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察 (1)」に続く論考である。本論全体の目的は、前論考でも述べた通り、現象学と科学的な学問の関係について、両者の協同的かつ相互的な研究に関する原理的な可能性の呈示する、というものである。この課題について、前論考では、フッサール現象学における領域的存在論と本質直観の議論を確認することで、本論の目的を考察する上での前提の部分までを論じた²。つまり、現象学的な構成理論の基礎となっている身体性から、理念という対象性を直観するまでの構成プロセスを通覧することで、「科学」という学問の領域を現象学的に確定し、本論の中心的な課題を考察する準備を整えたのである。このことによって我々は、科学的な学問に関する理論や理念を本質直観との関係から考察することで、それら領域を、現象学的に分析し得る対象として扱うことが可能となったのである。

前論考で予告した通り、本稿において主眼となる問題は、諸科学が生み出す様々な成果（法則や理論）を「超越論的な手引き (Leitfaden)」(HuaIII, S. 348, HuaV, S. 25) にして、現象学的な研究の展開を促進する可能性についての問題である。このことはつまり、現象学と科学の相互的な、すなわち学際的な研究の在り方それ自体に対する考察ということになる。これは、具体的に言えば、我々が理念化ないし本質直観によって得た領域的な類概念に属する諸学問を材料にして、現象学は如何にして更なる研究を展開し得るのか、という問題である。この問題を考察することによって、本論全体の目的である、現象学（哲学）と科学の相補的な関係、現象学と科学の協同的な研究の原理的な可能性が明確になるであろう。

以上のことから、本論考において我々は、まず1. フッサールが超越論的な手引きということは何を意図し、どのようにして用いるのか（手続き）を確認する。そして、2. 実際にその超越論的な手引きを用いた研究例を考察し、現象学の自然化について再考する。これらの考察によって、我々は、本論の根本的な目的である、現象学と自然科学がお互いにどのように寄与し合うのかという問題を、理解することができるようになるだろう。

¹ 凡例： *Husserliana* (Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1950-) からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって () 内に示し、原書による強調を強調、筆者による強調を強調とする。また、引用文に無い語句を補足する場合、[] 内に示す。引用を中略する場合は、… (中略) …と表記する。

² この点について、拙論（武藤伸司「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察 (1)」『「エコ・フィロソフィ」研究』第9号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ編、2015年）を参照のこと。

1. 「超越論的な手引き」を用いるための手続き

我々は前論考において以下のことを確認した。それは、諸科学が自然主義的態度において為されているということである。つまり、我々の意識は、理論的な態度において高次の述定的な判断作用を遂行することによって、自然を学問の対象として構成しているということである。そして、そうした高次の判断作用は、身体性に関わる意識経験の現象学的な探求から、その判断の対象となる自然が身体的な感覚と共に構成されているということも明らかになった。こうしたことから、我々の意識が、例えば物理学や数学という領域を成立させ、そしてその領域に属する諸対象を形式的な存在者として定立するためには、まず身体的な感覚から考察の対象となる自然自体の構成が生じ、それを理念化することが必要である、ということを確認したのである。したがって、フッサールが『イデー I』と『イデー II』で論究した、構成的現象学における身体性から領域存在論へというプロセスの考察は、諸科学ないし諸学問が「何であるか」ということを理解する上で前提であり、かつ、その理解を敷衍すれば「学問」という認識に関わる意識の構成的なプロセス一般でもあり得るだろう。

以上のことから、自然主義的な学問一般は、こうした本質学としての現象学的な分析を経ることで、その学としての性格の所以が理解される。しかし、我々は、そのようにして身体性と共に構成された自然と、それを基礎にして本質直観された諸領域に属する存在者、つまり経験的な諸事実の研究とその成果を、どのようにして現象学に取り入れるのか。このことは上でも述べた通り、残された課題であった。したがって我々は、以下において、事実学的な学問の諸成果という対象を本質学たる現象学へ如何にして用いるのか、すなわちそうしたものを超越論的な手引きとするということの内実を確認する。

これまで考察してきたことからすれば、本質学である現象学は、構造上、事実学である自然主義的な諸学問自体を哲学的に分析するための対象とすることから、改めて事実学で扱われる個々の事象それ自体や諸法則それら自体を取り扱う必要はないように思われる。その際のそうした事実学的な諸内容は、現象学的な探究の契機でしかない。もちろん、現象学は本質直観を方法論として持つので、事例としてそうした事実学的な内容を幾つか必要とするが、しかしそれによって現象学がその他の学問とは異なる、根源的かつ普遍的な、厳密な学としての位置や意義を呈示し得るのだから、そうした諸学問における特殊な様態である具体的な諸内容を、逐一問題にする必要はないはずである。しかしながら、そうした経験的で事実的な諸研究の成果は、それが現象学にとって無意義というわけではない。なぜなら、フッサールによると、経験ないし事実を基に展開されるあらゆる学問は、領域的な規定性を具えたものである限りで、すなわち、現象学的に本質直観された対象性を有していると注意されている限りで、「ある固有のまとまった探求群のための手引きを提供する」(HuaIII, S. 344) からである。これは一体如何なることなのか。

そもそも、「意識の諸現出を現象学的な考察の手引きにする」ということは、すでに「現象学をする」ということの中で、我々が行っていることであり、改めて問題になるようなことではないように思える（先ほど述べたように、契機という範疇を出ないと思われる）。ここでは上の疑問が繰り返されているように見えるが、しかし、ここで提供されると言われる「手引き」とは、「超越論的な手引き」であるという点に注意せねばならない。これについてフッサールが「今や諸形式だけでなく、我々はそこで領域的かつカテゴリー的な本質の質料的な一般性を念頭に置いている」（ebd.傍点筆者）と述べているように、超越論的な手引きと言われる際には、与えられている現出、措定されている知覚や理念的な対象性が現象学的に還元されている。つまり、本質学的な分析（本質直観）を経て領域的な存在として直観された後の、事実学的な諸内容に対する更なる本質の探求が求められている。つまり、ここでの手引きとは、ある研究者が一旦、現象学的還元や本質直観による事実学的な与件の考察を通り抜けた後に、すなわち超越論的な態度となり、現象学的方法論を遂行した後に、事物や理論などを改めて自覚的に現象学的な分析の対象にするということである。そうした態度変更や方法論の遂行の後に扱われる事実学的な諸内容は、契機ではなく、超越論的現象学における考察の対象になっている。したがって、事実学的な与件を超越論的な手引きにするということは、最初、素朴に与えられていた与件に対して初めて現象学的な分析をかけることとは、位相が異なっていることに注意する必要がある。

このことは、振り返ってみれば、フッサールが現象学的に事実学の内容を研究に取り込む際に、以下のことを必要としたことから理解し得る。まず『イデー I』において、我々は、学問的な成果の理念的な対象性を、それが想像における自由変更によって範例化を基に類化を経て本質直観され、理念化されたものであるということ（vgl. HuaIII, §3）や、またそれによって領域的存在論が成立するという理解を必要とした。これらの解明によって、素朴に、自然的な態度において考察対象とした当の事実的な与件を現象学的な探究の場へと引き込んだのである。また、『イデー II』においては、すでに意識に現れている対象の構成プロセスを遡っていくことで、感覚的な体験の場、すなわち身体性の領域を開示した（ここでフッサールがキネステーゼという発生的現象学の重要な分析へと導く本質規則性も明らかにしている点は、特筆すべきことである（vgl. HuaIV, §18））。これはすなわち、現象学における「構成の仕組みを問う」という視点、さらに言えば、発生的な視点で探究を進めるという方向性を示している。その上で、現象学する我々は、そうした探究を行うのだ、という、いわば「研究方針の動機づけ」を定めることになる。

こうして通覧すれば明らかなように、如何に事実的な経験、あるいは事実学的内容であろうとも、現象学的還元という方法論的な手続きを経た上で呈示される諸現出は、1) 本質直観による諸存在者の領域の確定と、2) 対象構成プロセスの遡及的な解明へと向かう動機づけ（探究方針）という、これら二つが理解された後に、あるいは遂行された後に超越論的な分析の手引きとなるのであり、まさにこれらのことが事実学の諸内容を手引きとするための条件になっていると考えられ得る。つまり、これらのことは、上で述べたように、「領域的な規定性を具えたものである限り」という条件を満た

すために通過しておくことが必要なプロセスなのである。したがって、我々が真に現象学的な探究を遂行しようというのであれば、このプロセスを経る以前に、「意識の諸現出を現象学的な考察の手引きにする」ということで、事実学の諸内容を素朴に考察材料にするわけにはいかないのである。現象学が意識の構成の根源を問う際に、すでに与えられている現出を出発点とするだけでは、現象学的な考察の展開を深めていくことにならない。現象学と諸学問の学際研究をするためには、素朴に諸学問の成果を参照し、具体的に記述するだけでは不十分である。それでは、単なる記述的な心理学と変わらない。諸学問の成果という理念的な対象が探究の始まり（契機）ではあっても、それらは措定された諸対象であり、現象学的な分析の方法論を経た上で改めて提示する考察の素材、すなわち超越論的な手引きの資格を得たことにはならないのである。したがって、我々は、事実学の諸内容を現象学的な方法論（現象学的還元と本質直観）にかけた上で、初めて、そうした事実学的な諸内容を相補的な研究、すなわち現象学的な研究の進展のための契機にすることができるのである。

以上のことについて、例えば、ヴァレラは、認知科学と現象学の学際研究をする際、以下の四つのことを注意している。一つ目は、現象学的還元という態度（attitude）への変更、二つ目に直観の親密性（intimacy）への到達、三つ目に記述の不変項（invariant）の直観、そして四つ目に安定性（stability）の訓練である³。ヴァレラが挙げる一つ目の現象学的還元による態度変更と、それによってもたらされる二つ目の直観の親密性、すなわち志向的な体験の明証性、そして本質直観による記述の不変項の獲得という、これらの重要性は、すでに上で（あるいは前論考で）確認した通りのことであるが、超越論的な手引きに関してここで特に注目したいのは、ヴァレラの理解における現象学的な方法論を遂行する狙いの四つ目、「安定性の訓練」という点である。

この「安定性の訓練」は、現象学的還元を遂行するための鍛錬が必要という意味である。当然ながら、現象学に馴染みのない自然科学ないし経験科学の研究者が、フッサールの提示する方法を直ちに遂行するのは困難であろう。現象学的還元という方法は、客観化された実在的な事物に対する注意深い括弧入れと、括弧入れされた直接体験の直観という把握をもたらすものであるが、これには熟練を必要とすると、ヴァレラは考えている。しかも、現象学的還元は、能動的な作用として意識的に行われるが、この現象学的還元による態度変更は、「崩れやすい」⁴ものである。ヴァレラの提唱する神経現象学は、意識経験を自然科学的な成果と結びつけるといった研究プログラムを持つが、そのプログラムを遂行する際には、通常の経験から常に体験の直接性に立ち戻りつつ、客観的で実在的な観測結果を措定し、また体験に立ち戻るといふ循環がなされることを必要とする。しかし気を抜けば、体験の記述は、直ぐに自然的態度における客観的で実在的なものに留まってしまい、それを主観的に解釈する信憑や先入観に過ぎないとする自然的な態度ないし自然主義的な態度に陥ってしまう危険性が

³ Cf. Varela, F. J., "Neurophenomenology — A Methodological Remedy for the Hard Problem", in *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 3, No.4: 330-349 Imprint Academic, 1996（邦訳：フランシスコ・J・ヴァレラ「神経現象学—意識のハード・プロブレムに対する方法論的救済策」河村次郎訳『現代思想』10. vol. 29. 所収、青土社、2001年）、pp. 336-338.

⁴ Op. cit.

ある。そうなってしまつては、当然、現象学的な分析にはならない。したがって、ヴァレラは、この現象学的還元への崩れやすさに対し、それを用いて体系的な研究をするためには、「研究者たちの共同体からの、鍛錬された上での参加を必要とする」⁵と考えるのである。したがって、ヴァレラは、現象学的還元を訓練によって熟達し、科学的な諸成果を手引きにしても、安定した現象学的な探究をするために、研究者一人ひとりが以上のプロセスを身につけることを目標とすることを提唱するのである⁶。現象学者はもちろん、現象学を自らの研究に用いようとする研究者がこうした条件を引き受け、厳密に遂行するのであれば、理念的な対象はもちろんだが、特に物質的な事物という領域を引き合いに出せば、「超越論的意識における事物という領域の対象性という一般的な「構成」という問題」(HuaIII, S. 334)を把握する手がかりになるものとして、それらは現象学的な探究対象の「手引き」という位置を得ることになると言えよう。

以上のことから、自然科学や心理学などの諸学問と、現象学との関係を考える場合、諸学の内容という何らかの諸対象を現象学的に領域的存在論として考慮することは、「事象を含んでいる全ての学についての、真正の意味で原理的な全てのものが関わりを持つような探求領域が開かれる」(HuaIII, S. 356)ということになるのである。特に、ここで言及される「原理的なもの」とは、「根本概念と根本認識に即した領域的な理念を取り集めることと、相応する領域的な存在論における体系的な展開を見出し、または見出さざるを得ないもの」(ebd.)を指している。それはつまり、先ほどから述べている諸学問の成果(事実学的な諸内容)のそれぞれに他ならない。なぜなら、そうした成果は、「我々が構成の理念を適切に拡大する限りで、事象を含んだものから、形式的な領域や、その領域に専有されている存在論的な学問分野、つまり全ての原理や原理の学一般へと、転用される(überträgt sich)。もちろんその際、構成についての研究の枠組みは、その枠組みが現象学全体を最終的に包括することができるほどに拡大するのである」(ebd.)。こうしたことが、まさに現象学自体の探求領域を広げ、研究の展開を導くのである。

意識によって構成された経験を基礎にして、諸領域における諸学問が成立する以上、それらの研究において呈示される諸内容は、現象学の眼差しを通す限りで、素朴で実在的な研究成果ではなく、新たに現象学的な探究を行うための素材となると言い得るだろう。そしてまた、この原理的なものの探求は、「領域的な根本概念に、あるいは、領域そのものの概念に結びついて行われる諸研究」(HuaIII, S. 358)であり、その研究によって、「領域的に範疇化することと共に、そしてそれを通じて予描されている諸研究と共に、総合的な形式が領域的な質料を通じて受け取る特殊な規定は、それらの正当さを手に入れる」(ebd.)ことになる。つまり、諸学問の研究成果は、その領域に本来的に属している限りで、現象学的な探求の中で、形式的で原理的な本質規則性を見出す手段になるのである。この領域的な質料の特殊性こそがまさに手引きとなり、その手引きに注目し、用いることが、現象学的な探究

⁵ Cf. Varela (1996) , p. 338.

⁶ Op. cit.

を展開する一つの方法となり得るのである。我々はそれを基にして、そうした領域的な質料が超越論的な意識によって「如何に」構成されるのかを分析し、現象学的に呈示するということが可能なのである。現象学的な意識の分析がそれらから超越論的な意識の構成へと遡及するという手順で行われるこの方法を用いれば、幾らでも新たに現象学的な問題領域を開くことができるだろう。そしてまた逆から言えば、現象学における構成の問題は、その領域に即して、手引きに即して現象学的な探求を拡大することで、諸学問が素朴に前提し、成果としている事柄である領域的な存在者の構成を再度明らかにし、その本質や規則性を直観することができるのである（vgl. HuaIII, §§149f.）。

2. 現象学と諸学問の関係—自然化の現象学

以上のように、現象学的な探究条件という手続きを経た上での事実学を手引きとし、研究対象の領域的存在論として拡大され得る超越論的な意識の構成についての解明は、諸領域における学問の成立について、その「如何に」を分析することを可能にする。例えば、認知科学の領域ないしその領域における数学化という操作について、その領域において考えられている、身体に関わる環境や神経系の力学的な（ダイナミカルな）性質は、現象学的には身体の感覚・運動性に端を発する空間及び時間構成の理念化によって生じてくると、現象学的に理解され得るだろう⁷。したがって、このような構成的な現象学を踏まえた上で、現象学的な身体性の記述の数学化、すなわち現象学の自然化ということを考えなければならない。

前論考を含め、本論のテーマである現象学の自然化という試みの正当性を考えたとき、考慮すべき最も重要なポイントは、上で述べたようなその構成の順序ないしプロセスである。それはつまり、身体の運動性（キネステーゼ）や衝動、本能などの無意識的な受動的綜合が生じ、それらの自我への触発などを通じて、実在措定と対象化という高次的な構成が遂行されるという、このプロセスである。このプロセスを考慮してこそ、その身体に関わる環境や神経系の力学的な性質が、やっとなり哲学の（現象学の）問題の俎上に載るのである。そもそも、現象学的な観点において、事実学と本質学の関係は、基づけ関係にあることからして、当然のこととは言える。しかし、やはりここでも注意されねばならないのは、「諸々の構成的な現象学と、それに対する諸々の形式のおよび質料的な存在論との間の、上のような関連の内には、後者による前者の基礎づけというようなことは寸毫も含まれてはいない」（HuaIII, S. 359）ということである。たとえ現象学者や現象学を用いる研究者が何らかの存在論的な概念や命題を直観的な明示のための手引きとして認めたとしても、それは当然、超越論的な意識の構成を分析するための素材であって、また、そもそもその手引きの対象性は超越論的な意識の構成の結果であって、手引きとしての概念や命題がアプリアリに存在すると考えることはできない。つまり、

⁷ この点に関して、一例として、拙論「発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）—自然主義の基礎づけに関する現象学的方法の一つとして—」『国際哲学研究』第4号所収、東洋大学国際哲学研究センター、2015年を参照のこと。

フッサールが喚起するここでの注意とは、構成の順序、構成の基づけ関係を、現象学的な分析において呈示される意識構成のプロセスに即して理解せねばならない、ということなのである。こうした関係や、現象学的な分析から、超越論的な手引きとしての諸学問における成果の使用へという研究のフェイズの移行は、不可逆な基づけ関係なのである。

研究者それぞれがこのような現象学的な構成分析というフェイズを経てこそ、自然主義的な学問における研究成果は、現象学における構成論とのタイアップが可能になる。これについては、ギャラガーからも、現象学の自然化に際して、「もし、数学的な形式化が経験からの抽象を含むのなら、内容のある、力動的な (dynamic) 経験とは何かを正確に理解することが重要であり、そのことから出発することが重要である」⁸と述べており、身体に関する現象学的な記述を出発点に取ることの重要性を強調する。したがって、このような現象学的な記述と構成論を堅持して、両領域の差異を明確に意識し、混同を避けるという条件の下で、自然化という操作を行い、両領域の対照考察を行うのであれば、その自然化によって生じたデータや法則性、すなわち認知科学の成果は、現象学的な探求にとって、手引きとして参考可能な考察の与件となるのである。

以上のことを鑑みれば、前論考から問題となっていた現象学の自然化という試みによって現象学的な記述を基礎づけるということは、有り得ないということになる。それは、意識の構成の構造からも明白であるように、単に経験を数学化、理念化するだけでは、自然主義的な態度の側からの非哲学的なアプローチに過ぎないと言い得るだろう (vgl. HuaVI, §9- c)。とは言え、自然主義的な研究をする科学者が現象学における諸成果の自然化を試みようとする際に、現象学的な記述を数学化するという理念的な目標は、拭い去れない自然科学者の動機として、現象学の自然化の企図に持ち込まれてしまう。だが、現象学的還元を堅持し、その超越論的な構成の基づけ関係を理解するならば、認知科学をはじめとする諸学問の成果は、フッサールの超越論的な構成論における手引きとして、遡及的な問い (vgl. HuaXVII, §85, §98, §104)、すなわち発生的現象学の探求に寄与することは可能であると考えられる。そして、現象学的な記述や本質規則性を諸学問が活用するという方向であれば、諸自然科学の研究方法は、フッサール現象学においても、上で見たヴァレラの神経現象学においても、その独自の探求方法として承認され得るだろう。つまり、例えば現象学の学際研究の代表例である神経現象学において、そこでの現象学と認知科学の相互制約とは、現象学的な構成論における構成諸層の基づけ関係を明確にし、その上で、領域的存在としての認知科学的な諸研究を手引きにする、ということであり、認知科学の側から現象学への寄与というのは、領域的存在として画定が為されることで、はじめて生じる事柄であると、考えられるのである。

したがって、現象学の自然化の企図は、現象学とは異なる研究の領域で行われてしまっていると言わざるを得ない。つまり、事実学的な学の範疇を出ていないのである。しかしその試みによって提示される諸々の成果は、現象学的な方法論による理解という手続きを通過することで、翻って、現象学

⁸ Cf. Gallagher, et al. (2008) , p. 33.

における超越論的意識の構成を探求するための手引きとなり得るだろう。また、その成果、すなわち手引きとなる与件は、現象学的な分析の中で、その本質を看取され、現象学的な探求の領域を広げ、分析の与件を提供するという寄与をもたらすことになるとも考えられるのである。この点について、特に顕著な傾倒を示すのがメルロ＝ポンティであり、彼は、『言語と自然』において、「科学への依拠についてとくに弁明の必要もあるまい。ひとが哲学についてどう考えるにせよ、哲学は経験を解明しなければならないのだし、科学はわれわれの経験の一区劃をなしているし、たしかに ^{アルゴリズム} 算式 によってきわめて特殊な扱い方にしているとは言え、そこでも何らかの仕方で存在者との出会いがおこなわれているのであり、したがって、それがあつた種の存在論的偏見に沿って作業しているという口実のもとに、あたかも科学を忌避することはできないのである。… (中略) …科学に間かけることによって哲学は、ほかの仕方ではもはやあばき出すことの困難な存在のある分節に出会うという利点をもつことになるう」⁹と述べている。しかしながら、もちろんメルロ＝ポンティのこのような言明は、彼が現象学的な哲学を行っているからこそその、現象学の方法論を理解し、偏見を外せているからこそその主張であることは、言うまでもない。

3. 終わりに—間主観性という問題について

最後に、こうした諸学問がそもそも成立することについて、「間主観性」がキーワードとなることについて言及し、稿を閉じることとする。フッサールは、そもそも学問という客観的な知識体系が成立することについて、「全ての学問が、生きた学問全体のために働く主観性として—著名であれ無名であれ—相互に協力し合ったり、また対立し合ったりする研究者たちの諸世代の開かれた連鎖に関わるものだということもまた、認めてよいであろう」(HuaVI, S. 367)と述べている。このことについて、フッサールは、諸学問それら自体、あるいはそれらの歴史的な発展を間主観的な構成によるものであると指摘している。客観ということ自体が、我々がまさに生きることの中で、すなわち共通の興味や関心という志向の絡み合いの中で成立すると考えるならば、まさに諸学問の求める本質は、そうして生成されているということになるだろう。この間主観性という観点において、我々はさらに現象学と諸学問の相補性が成立する根を探求する必要があるのだが、それは今後の課題となる。

⁹ M. メルロ＝ポンティ『言語と自然 コレージュ・ドゥ・フランス講義要録』滝浦静雄・木田元共訳、みすず書房、1979年、85頁参照。

参考文献

〈Husserliana〉

Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel, 1950. Als neue Erscheinung: Erstes Halbband. Texte der 1. 2. 3. Auflage; Zweites Halbband. Ergänzende Texte (1912- 1929), hrsg. von K. Schumann, 1976.

Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. von M. Biemel, 1952.

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1954. (邦訳: 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒雄・木田元訳、中公文庫、1974年)

〈フッサリアーナ以外の文献〉

Gallagher, S. and Zahavi, D., *The Phenomenological Mind*. Published Routledge, London and New York, 2008. (邦訳: ショーン・ギャラガー、ダン・ザハヴィ 『現象学的な心』石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳、勁草書房、2011年)

武藤伸司「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察 (1)」『「エコ・フィロソフィ」研究』第9号所収、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ、2015年

武藤伸司「発生的現象学における自然数の考察とその構成 (1) —自然主義の基礎づけに関する現象学的方法の一つとして—」『国際哲学研究』第4号所収、東洋大学国際哲学研究センター、2015年

M. メルロ＝ポンティ『言語と自然 コレージュ・ドゥ・フランス講義要録』滝浦静雄・木田元共訳、みすず書房、1979年

Varela, F. J., “Neurophenomenology —A Methodological Remedy for the Hard Problem”, in *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 3, No.4: 330-349 Imprint Academic, 1996. (邦訳: フランシスコ・J・ヴァレラ「神経現象学—意識のハード・プロブレムに対する方法論的救済策」河村次郎訳『現代思想』10. vol. 29. 所収、青土社、2001年)

舞踏とは何か

和栗由紀夫（舞踏家）

『舞踏』という文字は中国から渡来してきたものであります。千年前の日本の古文書にもその記載を散見することができます。以前は舞踏という文字は外来の文化・芸能を意味していました。明治期に催された『舞踏会』も当時の西洋文化を表す意味で使われたのです。現在、膨大な情報ネットワークが世界中に張り巡らされ国際間の交流の速度は全く変わりました。今や私たち全体が情報の波に翻弄されているような状況ですが、今一度立ち止まって改めて舞踏の意味を考察してみる必要があると思います。『舞踏』の「舞」の字は旋回することであり、精神集中の果てに脱魂状態を引き起こした空の器・身体に神や先祖や霊などが憑依し舞を舞わせるということです。また「踏」の字は、踏みしめること、跳ねることであり、大地からのエネルギーを身体に吸収し地中の悪い霊を封じ込める力の存在を意味します。そして日々のつらい労働からの解放や、豊作の喜びを自然のリズムの中で祝う祭祀となり、先祖の霊を慰め楽しんで帰っていただく招魂儀式などの宗教的な国民行事に発展しています。当然これらの「舞」と「踏」は世界中のいたるところに現存していることでしょう。日本だけの特別なものではありません。それでは、今、私たちが『舞踏・BUTOH』と呼んでいるものは何でしょうか。1950～60年代に先駆者、土方巽・大野一雄らの出現によりそれらの芸術表現は暗黒(前衛)舞踏と呼ばれました。時を経て世界にこの舞踏が認知され広まると共に、暗黒(前衛)という名称がいつの間にか失われ、『舞踏・BUTOH』という一語で括られはじめました。しかし、私にはこの暗黒(前衛)ということが一番大事なことのように思われるのです。それは私にとっては実験精神であり未開の荒野に一步足を踏み入れることなのです。舞踏を芸術と定義する理由がそこにあります。人はなぜ光を希求するのか、それは誰もが社会や自分の中に深い闇を抱えて生きているからではないでしょうか。極楽は想像でしか想うことはできませんが、地獄はいつも私たちの目の前に現存しています。私たちはいやおうなしに闇を見続け死と対面しなければなりません。それらのことから目を背け、既成美や夢物語を舞台で表現することのみが芸術なのだとしたら何と貧しい芸術になることでしょう。人間存在そのものが芸術なのです。舞踏がそれを示しています。現在私たちは西欧からの短絡的な美と力の一致、健康への過度の信奉病、プロポーシオンという美の基準値、芸術のビジネス化などといった価値観を強制されています。特に踊りにおいてはその傾向は顕著であります。暗黒(前衛)舞踏はまずそれらのことに疑問を投げかけることから始まったのです。戦後の獣に落ちた生活のなかで人間の優しさを再発見したのが舞踏ではないのか。美とは何か、民族の持つ固有の身体・文化に根ざした表現とは何か、それらの問いかけが舞踏の出発点であります。傲慢な人間至上主義や拝金主義が今や地球を覆いつくし人間そのものを疎外しはじめております。人間にとっての不安の対象はいまや人間そのものに向かっています。

声高にグローバリゼーションが叫ばれる今日ですが、各々が自分たちの足元を掘り下げてゆくことこそが今求められていることなのではないでしょうか。『お手手つないで前衛芸術』は成立しないのです。舞踏には虚偽のやさしさや同情は関係ありません。一人ひとりが自分の足で立つことから舞踏は始まります。そして美しい蝶になって羽ばたくためには長いさなぎの期間を経ることも必要なのです。困難の中にこそ希望があり、闇を経てこそ光の世界が待っている。世界が直面している経済の変動と政治的激動の渦の中で、実は私たちの内部にこそ、その現実を凌駕する広大無辺な宇宙が広がっていることを舞踏は教えてくれます。師・土方巽の『舞踏は自然から習え、肉体は物から習え』という言葉がさらに重みをも持ってくるように感じます。舞踏は単独にその世界を生きている、そう思いながらこれからも舞踏とは何かを考えてゆきたいと思います。

和栗由紀夫。

舞踏譜考察

和栗由紀夫（舞踏家）

舞踏譜とは舞踏の振付を言葉により記譜したものである。古今東西にわたる舞踊の記譜法の中では特殊な方法の一つである。従来の西洋的記譜法は抽象的な記号で表されることが多く、日本では北斎漫画にあるようにスケッチに近い人物絵で踊りの振りを表現していた時代もあった。現代ではコンピュータを使ったより分析的で緻密な記譜方法がとられている。言葉によって想像的な舞踏空間を作り出し時間と空間を管理・共有するという、言語によるイメージの身体化という方法の一つが舞踏譜である。言葉はお互いが理解しあうために必須のものだが、その言葉の解釈や感性の差異、イメージ派生の相違、また言葉が含んでいる感情的なものなどが、お互いのイメージ共有を難しくしている場合もある。日本語を外国語に翻訳すること一つでも容易なことではない。まして舞踏言語であればなおさらである。舞踏譜は実体の定かではないイメージを特殊な言葉で追い込んでゆく作業といってもよい。土方巽が用いた優れた方法の一つは一次資料として絵画を使うということである。一目瞭然という言葉の通り、絵画を使うことによってまず素早い視覚情報の共有ができる。人間の目から入って来る情報は多量で確実性を帯び理解しやすい。その絵画から、フォーム、ムーブメント、材質感や雰囲気、時間や空間までも読み解き、舞踏化するために、舞踏言語として整理し直すのである。その整理・限定の仕方は土方舞踏独自の特徴を持っているのだが一口には説明し難いものである。二次元の絵画空間から四次元の舞踏空間への変容の連続が舞踏の一つのテーマとなる。もちろん舞踏の振付の全てに絵画資料があるわけではない。詩的な言葉や音楽からの作舞の方が多いかもしれない。しかし人間の目を一つの写真機のシャッターに見立てれば、現実世界のすべての風景は一方通行の一枚の絵の連続のようなものになるかもしれない。いずれにしてもその想像的空間の中で、個人の感性・精神性をより高めてゆく必要がある。言葉が個人の豊かな記憶を目覚めさせ、夢の継続機能を高め、個の身体的特徴をその魅力にまで高める作業に入って行かねばならない。それには言葉による振付の不自由さや外部からの強制に拮抗できる自分自身の内部の力を自ら養成することが条件となってくる。そして自分にとって内部あるいは外部とは何かという根本的な問題に直面する状態に身体は置かれる。やがてそれらを探ってゆく内に身体が内包しているさまざまな境界膜がゆらぎ始め、身体の拡張や収縮、神経の広がりや皮膚感覚が、身体感覚として舞踏の中で重要な位置を占めることになってゆく。言葉は触媒としても私たちの探求心を刺激し続けるのだ。舞踏者は受信体として全身の感覚を研ぎ澄まさねばならない、と同時に発信体となるべく最大限の努力をしなければならぬ。これが舞踏譜の舞踏のあり方であろう。しかし舞踏譜を使った場合の舞踏の再現の正確性に関しては一律ではない。そこには舞踏における再現とは何かという大きな問題が横たわっているからだ。

舞踏譜による振付には大きく分けて二つの世界がある。その一つは（なる）ということである。（なる）とはトランスフォーメーションあるいはポーズションを意味する。しかし舞踏譜が指摘しているものに（なる）のであるが、完全に（なりきって）しまえば外部からの振り付けは無効と化し、表現はあるトランス状態のままでも停滞してしまうことになるだろう。そこでもう一つの世界（想像的空間を生きる）が必要となってくる。それは、醒めて、自覚していて、自らを管理する状態である。この二つを同時に保持しようとする。この分裂しているような二つの状態（世界）を同時に保つということが舞踏譜の舞踏の難しさである。さらにその二つの状態を保たせているのは踊っている自分ではなく舞踏というもう一つの生命なのだとか知覚する。また分裂しながらどっちつかずになっている状態も一つの舞踏になっている場合もある。ここでは舞踏者の目が一体どこに付いているのかということが問題となってくるだろう。土方巽の「すべての技術は魂のうちにある」という言葉は、必然的に「技術とは何か」という問題を提起する。覚えるという技術、忘れるという技術、そういう行為全体を司っているもう一つの技術。外部から投げかけられる言葉を実体としてとらえ、偶然を必然のものにする努力が舞踏手の資格となる。真の創造的能力をつかみ取ることを舞踏から要請されているのだ。仮に言葉の先にあるものが舞踏だとしても、舞踏譜の中に何を見出すかは舞踏手の創造能力そのものにかかっている。なぜならば人間は言葉を使うことで文化を築き上げてきたのだから、舞踏もまたその例外ではない。

「舞踏する器は、舞踏を招き入れる器でもある。どちらにせよ、その器はたえず空っぽの状態を保持していなければならない・・・舞踏は空っぽの絶えざる入れ替えである」

土方巽。

「日本の「うつる」ということは一種の自然の法則であって、「うつす」といった能動的なものではないところがある。流動してゆくことが「うつる」の第一義である」

郡司正勝。

「死体になりつつ死体にならないで、死体を凝視している演劇空間が土方巽の舞踏である」

市川雅。

これら諸先生方の言葉は、私たちが舞踏譜の舞踏を研究してゆくうえで貴重な示唆を与えてくれる。

以前、私は自分なりの整理の仕方でも土方巽から振付けられた多くの舞踏譜（ほとんどは公演用の振り付け）を七つの世界に分類し、DVD-R「舞踏花伝」として出版したが、それは（重いものから軽いものへ）という分類の仕方であった。しかし今その分類の詳細を再検討する前にはっきりとさせてお

かなければならないことがある。舞踏譜に頻繁に登場してくる（なる）という言葉の理解である。花になったり、獣になったり、溶ける肉や壁や幽霊になるといった振付群である。なぜ土方舞踏譜は変貌の連続なのであるのか？ それは舞踏が時間芸術であるということが一番の理由であろうと思う。

「舞踊は刻一刻にその形を作り出し、同時に自らの手で消してゆくという作用をいとむ芸術である。・・見せようとしなくて、しかも人を深く感動させるのが、技術をのり越えた芸術の生命というべきものであろう」と郡司正勝は「おどりの美学」のなかで書いている。またある講演のなかで次のようにも話している。『憑く』という感覚は、意識的には客観的だと思うのです。そこで憑くということは二重的意識を持っていると思うのです。のりうつる力がなくては役者にはなれませんが、それと同時にさめている自分あるいは客観性を保たねばならない」と。

私は私なりにこの二つの文章の中の舞踊は舞踏に役者は舞踏者に置き換えて理解している。土方舞踏譜の変貌の連続は生命の流れなのである。表現は流れる水のようなものにならねばならない。流れることが舞踏の生命なのである。

「舞踊は舞踊のためのもので、まして踊り手の表現を見るためでもその魂を知るためでもない。舞踊家は一個の伝導体でしかない。舞踊家はその作品の中で何かを見せようとするれば、機械はバツリと止まってしまう。舞踊としての生命の動きを止めてしまうのである」この言葉は「おどりの美学」の中で日本舞踊について語られている言葉なのだが、今の舞踏に当てはめることはできるであろうか？ 初期の舞踏は土方巽という強力な個性が暴力と倒錯のエロチズムを引っ提げて既成のダンス界に挑戦したところから始まった。まさしく主役は超個性ともいべき土方であり、土方は舞踏そのものであった。一個の人間の生の叫びがそのまま生々しい舞踏へと変貌していたのではなかったのか。個という概念の薄い日本の文化的状況に強烈な自我と否定の精神を持ち込んだのも土方であった。個あるいは自我そのものが舞踏の表現の本質ではなかったのか。しかし、時とともに状況は変わってくるのだ。後期の土方舞踏について「舞踏という舞踊の季節」のなかで郡司正勝はこう述べている。「舞踏とは、戦争という暴力の後に残った、骨と皮の動物に落ちた闇の中で、人間が人間であることを発見した優しさの表現ではなかったか。そこには創造とか自我とか個性といった気負った虚栄はない。ここに近代と絶する新しい次元がみられる」と。土方舞踏の初期と後期の現れ方の違いは歴然としている。しかし土方巽の中では移り変わってゆくことへの確固たる必然があったのであろう、私たちは推測するしかない。前述した（空っぽの入れ替え）のことに話を戻せば、空の器にはいつも何かが入り込んで来て、棲みつき、また逃れ出ているのだ。それは、死者や先祖や精霊や零落した神かもしれない。ハンス・ベルメールの少女やフランシス・ベーコンの法王や伊藤若冲の鶏が棲みついてもおかしくはない。器の主役は次々と入れ替わるのである。（なる）ということはまず舞踏者の肉体を空の器にするところから始まる。日本の伝統芸能の基本的な修練は（生を殺す）というところから始まるのに類似している。しかし土方の空の器には伝統芸能が切り捨てていった死の国の風土が色濃く残っており闇が屹立している。暗黒舞踏の名の由縁である。

「モデルネ・タンツは思想の自由、表現の自由の美名の下に肉体の屈従を強い、捕らわれの媒体へ

と肉体を蹴落としたのである」という市川雅の指摘は、皮肉にもモダンダンスだけではなく現在の多くの舞踏にも向けられているのではないか。舞踏もまた悪しきモダニズムに捕らわれているのだろうか。土方舞踏はそこからの遁走を決めたのではなかったのか？ 後期の土方舞踏は身を自然の中に置き自然の一部となることで対立する二元論の世界から豊かな一元論の世界へと移行したのではなかったのか。土方は最後には衰弱体そのものが舞踏の形であると言い残し、私たちを隔てた向こう側で一人佇んでいる。もう一つトランスフォーメーションから派生してくる問題に舞踏とシャーマニズムとの関係がある。土方巽は「いっそのこと俺は不具者に生まれついていた方が良かったのだ、という願いを持つようになりますと、ようやく舞踏の第一歩が始まります」と言っているが、郡司正勝も日本の芸能の呪術的起源を探る中で次のように説明している。「日本のシャーマンの多くが肉体的に欠陥のある人々によって、司祭された例も決して少なくない。・・生まれながらにして病弱な、一度は死線を越えた者が、舞踊家の資格を与えられたのである...深く魂に傷ついたものが、仮宿の身体を求めて、激しい舞踊の始原へ戻る『魂振り』の運動・表現に日本の舞踊は求められたのではなかったか？」 郡司正勝が土方舞踏を認めているのには、土方舞踏の中に舞踊の始原を見ているからであろう。古典芸能研究者と前衛芸術家の魂の交換がおこなわれているように感じる。世界のどの文化圏においても舞踊と宗教的儀式の間には切っても切れない関係がある。シャーマンの犠牲的肉体や狂気に捕らわれた状態、冥府への下降の旅、仮死と変身、慰撫者・呪医として立ち戻る存在、それらはいずれも土方舞踏を彷彿とさせる。「シャーマンにとっては、森羅万象は擬人化された宇宙である。岩、植物、動物、これらすべては人格的な主体を持っている」とあるシャーマン研究者は述べているが、土方舞踏譜とどう関連しているのだろうか。しかし土方巽はシャーマンであったのかとの問いには答えは否である。土方はあくまでも一個の舞踏家たらんとし、自己の肉体を舞踏そのものとして存在足らしめることに命を削っていたのである。宗教的効用などを推し量ったりはしてはいない。神の招命でも神おろしの家系を守ることでなく、ましてや神を芸術商売の元手にはしていないのである。そこは潔い。「私の踊りは神社仏閣とは無縁である」と土方ははっきりと言っている。また「自然主義的神秘主義ほど厄介なものはない」とも言う。自己の存在の不安や行為の確証を、また薬を飲んでいい気持ちになっているようなトランスを、安易に神秘主義の中に逃げ込ませてはならない。判らないものを判るもので包囲してゆく、すると判らないものはまたスーッと逃げてゆく、追いかけてこの連続である。判るものとは言葉である。この果てしのない永久運動から遠く離れたたいという思いは誰にでもある。しかし判らないものとは神以前に自分自身のことなのだ。自分から逃げることはできない、だから人間にはいつの時代にも自分を忘れるために舞踊・舞踏が必要なかもしれない。この人類が抱えるパラドックスに挑戦したのも土方であったのかもしれない。

「舞踏花伝」の中で、私は舞踏譜を七つの世界に分類した。(解剖図鑑)(焼け落ちた橋)(壁)(鳥と獣)(花)(神経病棟)(深淵)の七つである。重いものから軽いものへという流れで整理を試みた。しかし重いもの、軽いものという分け方は便宜上のもので、重さとは何か、軽さとは何かがテーマにならなければならない。重さを表現しようとして、足を踏ん張ってみればみるほど体は軽くなる。

重い体とは投げ出され忘れさられた表現不能者・放棄者のものだろう。絶望・放棄・不能という重さである。表現できないということが一つの表現になっているのかも知れないがそれは不明である。また気分の重い人ほど軽くなりたいと願っている。人間の中では重さと軽さはいつも同居しているのだ。

闇と混沌への恐怖、この見えざる重さにどう対峙してきたかが人間の歴史なのだろうか。

「闇と混沌の恐怖は、目に見える対象との間に介在するあらゆる距離が呑みこまれて、黒一色に塗りつぶされ、主体と客体との間の裁然たるへだたりを失うことへの恐怖である」

種村季弘。

土方舞踏が暗黒舞踊という名で産声を上げてから半世紀以上が経った。暗黒とは闇、混沌、未分化、不可視、下降、地獄、死、恐怖、絶望、不能、悪など多くの事柄を暗示する言葉であろう。世界の趨勢の中で「暗黒」という言葉がいつの間にか消えて「BUTOH」で括られるようになった今、もう一度この「暗黒」の意味を考え直す時期にきているのかもしれない。戦中・戦後の焼け跡の闇は今も世界中を覆っているのである。捉えなおすべきは舞踏の未来などではなく舞踏の現在なのである。自己表現という美名のもとに隷属しているような舞踏はいずれ消滅の運命をたどるだろう。残るものは己の戦いの痕跡だけだ。舞踏が今なすべきこと、これは己の足元を掘り下げてゆくことでしかない。人間の基層に触れること、闇の中に一人屹立する勇気がなければならぬ。舞踏はあくまでも自己探求の旅なのである。

本題に戻って、「舞踏花伝」でまとめた舞踏譜世界の再検討に入っていきたい。

「舞踏花伝」の一番目の世界（解剖図鑑）から考えてみよう。舞踏譜の中で一番重く底にある世界である。舞踏譜の中に（重い顔）という言葉がある。（思案に余った、どうすればいいのか判らない、沈痛の重さ、投げやりの重さ、視線の切れた重さ。前面と背後が全く切れた状態）。（重い顔）という言葉の一つにもこれだけの身体の状態や心理状況が隠れている。この言葉の絵画資料はフランシス・ベーコンである。土方はベーコンの踊りを「肉体の迷宮」あるいは「偏愛的肉体論」と記している。無限の循環を持つ無時間性もまた重さのひとつであろう。ベーコンの舞踏によく使われる言葉に（内臓の回路を辿る）という言葉がある。市川雅は土方の肉体について、「肉体迂回を繰り返す肉体」と指摘している。土方から、「踊ろうとしている対象がいきなり自分自身の中に登場してきたらどうなるのか？」と聞かれたことがある。稽古中に、「肉が単独で泣いているんだよ、危ういものをかろうじて形で支えているんだよ」と太鼓をたたきながら叫んでいた。「欲望のオブジェ、そういう技術を入れておく器が肉体である」これも土方の言葉である。画中のベーコンの人物を、断片に碎き、解体して仕分けをし、各部分を振れた新たな関係に並べ替え、肉の収縮・増幅を繰り返えさせ、肉体の部分の突出をはかり、さらに肥大化させ空間化させてゆくような動きに作り変えてゆく。そこには舞踏手の安易な心理的構図などが入り込む余地のないメカニズムと格闘している肉体がある。ベーコン

の踊りの稽古中に土方が言った「リアルなものほど神秘的なのだ」という言葉をどう理解したらよいのだろう。舞踏譜の（解剖図鑑）の世界の中にはベーコンの他にもいくつかの絵画が重要な資料となっている。フランシスコ・デ・ゴヤである。アンドレ・マルロー曰く「手の施しようもない状況に追い込まれた人間の普遍的な感情を伝える」ゴヤの世界である。「肉体の牢獄に生きながら閉じ込められた者の悲劇、ゴヤは耐え難い狂気のイメージによって世界を解釈している」と澁澤龍彦はゴヤ論の中で書いている。舞踏譜では闇の中から現れては消えてゆく妖怪のようなゴヤの画中の人物が数多く登場してくる。闇は背後だけではなく身体の内側や目の中にもあるのだ。見たこともない人物が身体の奥深い闇の中から出現してくる。「理性の眠りは怪物を生み出す」とはゴヤ自身の言葉であるが、私たちは自分の体の中の黒い部屋に未だ見たこともない怪物を飼っているのかもしれない。その闇や不安や不気味さ、救いのなさがゴヤの踊りの時空間になる。「闇とは何か？」という稽古場での唐突な問いかけに言葉を失っていた私に土方は「ほら私の手の中にある鮎の中にも闇はあるんだ、重いんだ」と言っていた。また「混沌の中の誠実」という言葉も手ごわい。混沌が肉体のことを指しているのか、私という存在なのか、複雑な振付の舞踏譜のことなのか、あるいは宇宙のことなのか、いずれにしても「誠実」とは？ この言葉はルドルフ・ブレダンの版画を私たちに示しながら語った言葉である。巨視と、微視の、これ以上の結合は不可能と思われる劇的空間の密度について稽古している私たちに問いかけた言葉である。人間が人間としての根拠を失い、肉体が肉体としての輪郭を失い、希望も終点もない一流適者の孤独な踊りについてであった。「世界で一番遠いものが自分の肉体である」と言ってその日の稽古は終了した。一体イメージとは舞踏者にとって何なのだろうか？ 頭で泡を吹いたような一瞬の視覚的イメージなどはあっという間に消滅してしまう。それはイメージではない。私の主体にまでかかわってくるイメージ、私の体を変容させてしまう力を持つもの、自他ともがわからなくなるような状態に導くもの、あるいは私が抵抗してもより強い力で引きずり込んでしまうような力、これらが舞踏者にとってのイメージなのだ。それは時間とともに強固になってゆくものなのだ。「誠実」という言葉は、それらの未知の世界へ飛び込んでゆく勇気のことなのか、あるいは自分のことは自分でけりをつけるという意味のことかもしれない。「重さ」について考えてみると、「動かない石の重さ」「濡れて不定型な深海の生き物の重さ」「無名の肉の重さ」「重さに耐えている重さ」といくらでもあるだろう。世界のほとんどの舞踊が「軽さ」を主眼に置いているなかで、土方舞踏のいう「重さ」はこの地上から飛翔することではなく、地上をいとおしんで徘徊することでもなく、人間という大地を踊る舞台とし、自分の中に下降してゆく重さなのだ。人間という存在の重さである。それを計ることはできない。以前、世界的に著名な振付家が「舞踏は重力を手なづけ、味方につけた」と褒めていたことを思い出すが、それは舞踏に対する西洋人の印象であろうと思う、私は、舞踏はバレエの対極にあるものではないと考えている。

二つ目の世界（焼け落ちた橋）に移りたい。郡司正勝曰く「土方の舞踏は肉体を素材とした芸術ではなく、肉体そのものを喰う行為そのものが踊りなのだから、死の舞踏なのである」この言葉に代表

されるように舞踏が前面に押し出してきたものは「死」であった。戦後の日本のダンス界が健康な肉体の美と力の一致をお題目のように唱えていた時期に、土方は醜悪な美と悪魔的な変身と嘲笑を引き連れて死者の屍衣をかぶって出現した。死の視点から肉体を観念したこの踊りは昭和元禄で浮かれている日本の首都に真っ赤に熱した太い杭を打ち込み、灰神楽の中で闇をばらまいたのである。(焼け落ちた橋)とは戦争の焼け跡で全身火傷をしながら天界と地界の間に立ち尽くしている人間のことである。天と地の架け橋が燃えているのだ。刻々と死につつある人間のことである。生きたい何としても生きのびたい。耐え忍ぶ痛みと汚らしさ、人間という条件や輪郭をすでに失っているのだ。焼け跡と狂気。(はたして動くことができるのか?) 土方は「人間が存在するために不可欠なもの」と記している。この(焼け落ちた橋)の世界を通過するには痛みが混じる。舞踏譜を紐解いてみよう。(顔の重層、ひきつり、ベーコンの顔、ミシヨウの神経、片腕の凝固、馬の首、乞食、骸骨、仮面の裏側、癒着、膿、すべる、ずれる・・・) 舞踏譜を理解してゆくうえで大事なことは重層と混濁をはっきりと分けることである。総合的な重層化が必要なのである。そして受け身体となるだけではなく、こうしてしまおうという実験的な精神が求められる。プラスアルファである。(顔の重層～)のフレーズには13の言葉がある、一つ一つの言葉の間にこそ踊りは潜んでいるのだ。言葉と言葉の間のブリッジの仕方が踊りの速度や密度を決め、その密度が踊りの強さを作り上げてゆく。溶けて、癒着した不定型な肉の塊が、だんだんと肉が削げ落ちて細くなり、骨が露出し、骸骨になってゆく。このプロセスが舞踏なのである。土方舞踏には型があるといわれることがあるが、型をスタンプのように押して踊りを続けているのではない。型から滲み出てくるもの、はみ出してくるもの、収まりきれないものが型を歪ませ、変質させながら、次の型を呼び込むのだ。型はゆっくり混ざり合うこともあるが、突然型が空っぽになり恐ろしい速度で次の主役が型の中へ侵入して来ることもある。壊してゆく型、消えてゆく型があるからこそ、その先にあるもう一つの舞踏の型というべきものがうっすらと見えてくるのだ。その土方の高度な要請に答えてゆくには時間が足りない。以前、舞踏花伝を英語に翻訳していただいた時に翻訳者から質問があった。「なぜ土方舞踏には膿という言葉がこんなにも多く出てくるのか?」私は彼にうまく説明できたかどうかは記憶にないが、(膿)は内部から流れだし固まると外部の皮膚となる、内部が外部にあふれ出て、外部は内部に浸透してくるということは肉体を一つの皮膜としてとらえているといえないだろうか。【膿】の稽古ノートにはいくつかの重要な指摘がある。その言葉は、(全体的な患部。膿の濃いところが自分だ。膿の血液とは、もやだ。背後、自分が踊っている他に、もう一つの核がある)この(全体的な患部)や(もう一つの核)という言葉の空間には、自分ではどうしようもない状態に打ちのめされてすがるものもなく、ぼっかりと空いた体の洞窟に向かって助けてくれと弱弱しく叫んでいる舞踏手が捕らわれている。人間の壊れ方、断末魔、空間が痛い、空間が病んでいるのだ。空間とはもちろん体のことである。内と外との境界線が浸食しあい曖昧になってゆく。空間が膿なのか自分が膿なのか。体中から膿が流れ出せば、デクーニングの女のようになるだろうし、膿が引き伸ばされ薄い膜のようなものになればターナーの鈍色の空にかわってゆくだろう。また乾いて鉱物化したかさぶたは光を通過した鼈甲飴のようにも見えるだろう。鼈甲飴で

できた少女が膿の中から登場してくるのは正当なのである。膿は、流れ、固まり、引き伸ばされ、変色し、結晶化し、希薄になってゆくことで、別の世界への橋渡しをしているのである。ターナーの絵について種村季弘はこう書いている「理屈に合わない狂った遠近法、二重焦点、あるものの形が他のものに溶け込んでしまう・・・描いている時間を描いている・・・消しながら描いている」このように何枚もの絵が重なりあっているキャンパスが肉体そのものであり、描いたり消したりを繰り返しながらいつも不安定な形を持っているのだ。そしてその不安定さが踊りを支えている。さらに腐敗や気化や消化が次の変貌への道標となる。大事なことは徹底的に自分にこだわることなのだ。自分の肉体を熟視すること、踊りはそこから始まる。

三番目の(壁)の世界の舞踏譜にはこう書いてある「あなたはすでに構築している」「時間という虫に巢食われて刻々と崩れているものを必死につなぎ止めているのが肉体である」「肉体は物であり、時間とは肉体」「肉体は時間と空間の蜂の巣だ」

(壁)の踊りは自分の肉体との格闘である。豆腐を描いていたら煉瓦になってしまうような、肉体の内部に偏執的に関わる仮設作業である。私たちはまず肉体の材質という問題から考えなければならぬ。デュビュッフェの壁に線描されたような人物や、ジャコモッティのこれ以上は接触できそうもない細い彫刻やブリューゲルのざらざらと粗い粒子でできている壁化した乞食に出会わなければならないだろう。それらは圧縮され塗り込められている。肉体という立体をさらに立体化させ、ずらしながら壁を厚くしてゆく。肉体を空間へ拡張してゆくのと同時に内部への密度を濃くしてゆかなければならぬ、拡散と集中の二つの反するものを同時に行うことで壁が出現する。また(壁)の舞踏譜の中ではオノマトペがよく使われる。たとえば、(ガチッと固まる、ポロッと崩れる、ポキッと折れる)、これらを(カチンと固まる、ポロポロと崩れる、ポキンと折れる)と比較すると両者の違いは歴然であろう。短い擬音の中に質感や量感、速度も含まれているのである。日本的な感性がよく表れている。肉体の材質に目を向けることはそれぞれの材質が持っている時間と向き合うことである。しかし肉体の材質を探求しているのはなにも舞踏に限られたことではない。大量破壊兵器の使われた二つの大戦で人間は断片に粉碎され人間の死という尊厳をも奪われた無残な肉塊となって放置された。物化している無言の肉体が路傍に放置されていたのだ。それは現在でも同じかもしれない。戦後に発生したアンフォルメル運動も戦争の持つ悲惨さと無縁ではない。肉体とは何か、自分とは何か、表現とは何か、肉体と自分との関係を再び探り始めたのだ。デュビュッフェはこう語っている「絵画は物を物の身体へとさしむける」この言葉は言い換えれば物としての肉体をどう描くのかということではないのか。また「流れは、描かれた対象とその対象を描く画家というふたつの堅固な極の間につくられる」とも言っている。舞踏ではその対象を描くという行為が肉体の上で行われるのであるから、その極の間をどうとらえればよいのか、極の間を「距離」という言葉に置き換えてみればわかりやすい。まず作家と作品との距離という問題である。土方は「私は作品ですからおいそれとは見せられない」

という。三島由紀夫はこう言っている「芸術家と芸術作品を一身に兼ねることの一瞬とは、自分の意図した美が完成すると同時に自分の官能を停止せしめ、肉体は他者にとっての対象に他ならなくなり、すなわち死体になった瞬間であった」この言葉の背後に土方の「命がけで突っ立っている死体」が影のように立ち現れる。しかし舞踏は自分の肉体を彫刻のように作品化させるわけではない。肉体そのものが表現ではあるが、舞踏はその肉体からはみ出てゆくものである。土方はそれを強引に自分の肉体の方に引き戻そうと格闘しているかのように見える。必死に舞踏を自分の肉体に塗り込めようとしている。いや、もしかしたらその先に自分自身の肉体をもどこかに塗り込めようとしていたのか？「マイナスの方向へ」という言葉が重くのしかかってくる。舞踏譜に次のような一行がある「幽霊が壁の中に入ってまた出てきて空間に消えていった」舞踏譜を英訳するときに、翻訳者から「幽霊って誰が？」「壁ってどこにあるの？」と問いかけられた。英語では主語が必要なのだ。そこで「私がいつの間にか幽霊になって、その幽霊がいつの間にか空間に現れた壁の中に入って行った」という英訳になってしまった。舞踏では幽霊も壁も消えてゆくこともみな自分の身体に起こった出来事なのである。日本語の持つ主語の曖昧さがまた舞踏の特徴を形作っている。稽古場では「幽霊が～」といえはすぐそこに幽霊になっている自分がある。この疑いの少なさもまた貴重なのではないかと思う。「疑いばかりで実りが少ない」という言葉もあるではないか。

四番目の世界（鳥と獣）に移ってゆきたい。ここでは「猿から始まり狐で終わる」といった日本の伝統芸能の物真似発生論との関係でも、神の予言や魂を運ぶ鳥の話でもない、（鳥と獣）の舞踏譜上の検討をしてみたい。

「脆さの精素を用いて遊ぶ舞踏には、人間であることを忘れるという刺激が、人間以下のものに好意を寄せる状態を導きだしてくる」

土方巽。

「日本では当然のごとく人間は転生する。ことに中世に成立した能なんかになりますと、動物や植物が主人公になります。こうした草や露や雪などそのものが、ドラマの主人公になるといった演劇は西洋にはありません」

郡司正勝。

「錯乱した想像から生まれた奇怪な動物が、人間のかくされた自然本能の姿となった」

ミッシェル・フーコー。

「人間は夢の中で動物に戻る」

プラトン。

このように貴重で暗示的な言葉が数多くあるが今は深くは入り込めない。

私は稽古場での自身の体験から始めたいと思う。獣の稽古をするときに、四つんばいになる。不思議なことだが、妙にほっとしたような安堵感に包まれる。なぜだろう？ 二本足で立って日々人間を演じていることから一瞬の解放なのか、無名性への誘惑なのか、獣の目には人間とは違うもう一つの地平が広がっている、それは新鮮である。二本足で立つ前の本能的な姿の名残なのであろうか、何もしないでこのまま人間には戻りたくないと思ってしまう。動物のしなやかさや重さや軽さや仕草を演じているより、動物の眠りに誘われていきたい。そのまま何もしないで眠っていたいと思うのである。「動物を追っていったら踊れなくなった」。動物の姿態の模写でも模倣でもない本質的な何か動物の踊りには潜んでいるような気がする。「動物の気まぐれに100パーセント確信を与えている神の手に触れなければならない」と土方は言うが、そんなことができるのであろうか。「気まぐれ」という言葉だけを取り出して考えてみても迷路に迷い込んでしまう。自分の踊りを気まぐれの表現として観客に提示して観客がそう感じたとしても、自分にとってすべては予定通りの行動なのでありそこには少しも気まぐれはない。それでは自分の決めた踊りを気まぐれに舞台の上で壊して即興を試みようとして挑戦しても同じことである。ここに振付と即興の問題が横たわっているのだ。気まぐれに踊るということは、自分の感じたままに自由に即興で踊るということの意味ではない。それは単なる表現の垂れ流し、酸素の無駄使いにしか過ぎない。自分で自分を騙す作業、騙されやすい肉体を喚起せよという、舞踏に参入する態度が問題になっているのだ。振付けられた踊りはすべからず即興として踊り、即興といわれる踊りは瞬時に振付されているのだ。では気まぐれとはある憑依状態を指すのか、それは振付も即興もなく気まぐれとも関係のない世界である。トランスフォーメーションとは自分から向かってゆくものである。獣の世界であれ、鳥の世界であれ世界に仲間入りをするのである。ここでは獣や鳥たちがすべて私の舞踏の師匠となる。

(鳥)の世界の中心的課題は「材質のメタモルフォーゼ」である。カラスは老婆に、白い鳩は子供へと変貌するのである。この材質の類似性・近親性ということは土方舞踏譜の特徴でもある。鳥が木になったり、光になったり、産毛と体温になったりするドラマとしてとらえられている。また、コントラストや強調がメタモルフォーゼの鍵となっている。土方舞踏譜には数多くの鳥の踊りがある。(鶴、剥製の鳥、カラス、鳩、鴨、鼻、孔雀、ミシヨーの鳥、ゴヤの鳥)枚挙にいとまはない。それぞれの鳥がそれぞれの時空間と密接に関係している。たとえば長い鶴の首は線の描写の最終的なものとして、ハンス・ベルメールの糸でできた少女や蜘蛛の巣の集積と合体につながってゆくだろう。鳩の白い羽毛や丸い胸は白い粉状の赤ん坊の眠りとつながってゆき、まぶたの裏に白い光の花の出現をみる。孔雀の長い羽根は鳥の神経の抽象の向こうに気化や無化を用意している。このようにメタモルフォーゼしてゆく鍵を鳥という形を借りて探ってゆくことが重要なのである。鳥や獣を見ているとある種の靈感ともいえるものの存在を感じることがある。一体それは舞踏とどうつながっているのだろうか。

五つ目の(花)の世界を覗いて見よう。「ここには日本人の美学が成立しており、植物の「花」を

もって、人間の「美」の象徴としているのである」と郡司正勝は「舞踊名言集成」の中で説明しているが、能の「花」のことである。また、「しかし世阿弥は「花」を説いても「花」とはいかなるものかという知的欲求に応じようとしたものではなく、いかにしたら「花」を身に着けることができるかというこの答えであった」（踊りの美学）ともいっている。私の「舞踏花伝」も勿論「花伝書」からお借りしたのであるが、単なる土方技法の説明に終わらないように心がけるしかない。舞踏譜の（花）の冒頭にはこう記してある。（花の感情。内部が外部に溢れ出してゆく。花で打ち消される速度。身体を持つ順番を消してゆく。奪われてゆく花卉によって包まれている。放棄したときに一番花の形象に近いのはなぜだろう）舞踏譜には多くの花が絵とともに記譜されている。（芙蓉）（薔薇）（菫）（水仙）（蓮）（野花）（ダリア）（梅）その他（凍った光の花）や（ルドンの蛍の花）などもある。ここで（花粉）の舞踏譜を取り上げてみよう。（部屋いっぱいの花粉、濃度、眠り、包まれている、どんよりと重たい花曇り。朦朧としている。指先の細い糸、花、花卉をつまむ。帽子、髪の毛、花粉に包まれた花子。花粉を濃くして、ゆっくりと気化してゆく。指先の感覚のみで下がってゆく）花粉の部屋に一步入った少女が歩行している間にゆっくりと、しかし驚くべき速度で花に変身してゆき、さらに粒子と化して花粉空間に同化して花粉そのものになり、最後には気化して空間に溶け込んで消えてゆくというプロセスを振付けた舞踏譜である。奪われる、放棄という言葉が花の踊りのキーワードである。肉体の消滅、それも壁で見せたような力づくのやり方ではなく、身体を開いて受け入れるという状態であろう。トランスフォーメーションのもつ自らその世界に参画するという態度よりもっと受け身体舞踏がここにある。気化、無化、空間化、エクスタシーも重要な要素である。奪われたいという思い、自分が消えて無くなりたいという思いが花の踊りであろう。動物の持つ活動的な時間から植物の受身的な時間への移行である。花を日本の美学とした意識が土方舞踏の中にも生きている。しかし「純粋な花を、抽象の抽象でないものを」という土方の言葉には、抽象化してゆく肉体に対して「そうではないんだ」と語りかけているような気がするのだ。対象を抽象化し肉体までも抽象化してゆく先には、表現は成り立つのであろうかと言っているように思う。意識、肉体が気化していった先に残されているのは置き去りにされた抜け殻である。肉体とは抜け殻なのだという思いが、花によって自分は今こうして生かされているのだという思いと交錯してゆく。閉じた体を開いてゆき、何者かに自分をゆだねるという舞踏の転換点になるような舞踏譜の世界なのである。

六つ目 （神経病棟）の世界。

「彼はこの上ない〈通過者〉通過の囚人だ・・・狂気はむしろ、人間が自分自身と取り結ぶ微妙な関係となる・・・魔術行為と神を冒瀆する行為は、一つの文化がそれらの有効性を容認しなくなると、病理学的なものとなる・・・イマージュは少しも狂気ではない。狂気はイマージュに真実の価値を与える行為のうちに自らの起源をもつことになる...神経病にかかるのは、過度に感じすぎるためというようになる。周囲のあらゆる存在に対して過度な連帯関係を持つと、病気になるというわけである」

舞踏と神経病あるいは狂気との関係を探るためには膨大な医学書と文化人類学の書を読まねばならないだろう。とても私の手に余る。ここでは土方が好んで舞踏譜にしたいくつかの絵画を題材に狂気との関係を探るべくしかない。

(神経病棟)の舞踏譜の中にも土方の発した言葉がある。(発作的断層。全体的患部。肉体と材質の関係から肉体と人物の関係へ。総て優秀な錬金術師は神経病患者である。感情移入と神経のパターン化から脱皮せよ)など数多い。

アンリ・ミショーの絵画からの作舞。

- ・(メスカリン、神経の突出。インク壺、叫びの抽象。優雅さの分析)
- ・(光のひげのマント、薄さ・希薄さ。2メートル先の光の折れる細さに関わる)
- ・(3つの顔、ザクロ歯、白い顔、右目と左半分が溶けている顔が髪の毛でつながっている)

ミショーの踊りが即興で行われたこともあった。稽古場では異例のことであった。

「私は私の体に没入した。そこは運動と休息の間にある私自身の中心であった。それは時に、脳の統制から遠く離れた私の体の一部となった。ひくひく動く電氣的な生物のように感じた」

「墨で脹れた飛沫との闘いは、始まり、もがき、暴れる。そして私にすぐさま理解を求め即断をせまる」

アンリ・ミショー。

ミショーはここでは一人の患者であると同時に、冷静極まる臨床医でもある。

(触覚と神経のみの歩行)という舞踏譜を紹介しよう。

(頭蓋の小枝がポキンと折れた、鼻に耳が付いた、こめかみから今しも鳥がとびたんとしている、足元から虫が這いあがってくる、足の裏の虫をジャリッとつぶす、頬の痙攣、小指がピクンと跳ねる、喉の笛、背後にスプーンの落ちる音、頭の中に木の葉がサクサクと落ちてくる、少し沈む体、歩こうとしたらガチャッと胸の小部屋の扉が閉まった、首筋を這うナメクジ、足元から跳ぶバッタ、空間のひげ、馬の首、絡まってゆく蔦、その上に変な笑いを残して逃げて行った)

一体おまえは何をしているのだ？何処へ行くのだ？という声が聞こえる。

この振りの中には同じ神経の動きが一つとしてない。一つ一つの神経の速度、方向、質感、音、が違うのである。徹底的に管理すれば管理できないものが現れてくるのだろうか、身体は神経のオーケ

ストラを奏で神経の共和国になってゆく。

ヴォルスの絵画も振付が多い。

- ・(ヴォルス、胸元下への神経の束、顔に突き刺さる神経、途中で止めて石膏化、空間に増殖してゆく神経、何事もなかったように下がってゆく)
- ・(貝の中、千本の枝の一つ一つにキリストはいる、私は生まれてこなかった。私は出てゆく部屋の中へ、私は出発のない結果を待っている。貝とは宇宙、私は何も作りはしないのだ)
- ・(真空の動物、真空の中に私の仲間が、しかし、それは永遠に会うことはないであろう。もう一つの立体から、もう一つの平面へ。何かが始まろうとしなかった。テレジア、ムンク、ヴォルスの重層化から、真空を通して、動物の顔が出る)

実際これらのヴォルスの振り付けは難しくても自分で理解して踊れているのかは自信がない。舞踏譜にはもちろんヴォルス自身の言葉が含まれているが、なにか禅問答をしているような気になってくる。

土方の稽古場では今私が整理しているような順番で稽古が行われていたのではなかった。公演用の稽古であるから、一つの踊りの中にいろいろなものが詰め込まれていた。タイトルは花の踊りなのだがその中にベーコンやミショーやルドンなどが入り混じっているのだ。違う世界からそれぞれが必然性を持ちながらしかし唐突に出現してくるのである。神経病棟の振り付けにも蕭白の蛙の人物や小鳩が登場してくる。この混在がまた土方舞踏の魅力なのだろう。小さい驚きの連続と予期しないものが現れるというシュルレアリスム的な手法にも秀でたものがある。これも土方の才能の一つであろう。

「動きの変化を千積んでも一つの変貌にかなわない」というのが土方の舞踏哲学なのだ。一つにはコントラストによる強調があるだろうが、騙されやすい肉体を喚起せよという言葉の方に説得力がある。

「技術を完全にマスターした踊る狂人」が土方舞踏の理念なのかも知れない。

土方はミショーのように患者になり、臨床医になり、なおかつ踊る狂人として自己を作品化させ、同じ肉体を持つ観客に向かって狂気とは何か、表現とは何かを問いかけているのである。舞踏は狂気のように感染するのだ。

暗黒の闇の中で得体の知れない生き物が悶え蠢く (解剖図鑑)

徐々に人の形を取り始めた途端、生という業火に焼かれる (焼け落ちた橋)

内部へ塗り込められてゆく肉体が壁化してさらに物化してゆく (壁)

騙されやすい肉体、気まぐれという神の時間、トランスフォーメーション。 (鳥と獣)

抜け殻となった体に慈悲の花が咲いている。(花)

神経の糸が分裂して、宙吊りになってゆく身体。狂気。(神経病棟)

このように私たちは六つの世界を足早に通過してきた。

最後となる七つ目の(深淵)の世界。ここで中心となる踊りは(幽霊)と(光)である。

(幽霊は素晴らしい速度で変貌している)(ゆくえとの対話、空間との対話、亡霊との対話)(無数の視線に解体されている)(白い花の咲き乱れている時空のないところへ)(もや、霞、うつろい、軽いもののフレーズがさらに粒子化してゆく)(輪郭すら解けている)(希薄なものが周りの事物に溶け込んでいる)という言葉が並んでいる。

身体全体が粒子化しさらに引き伸ばされて希薄になり空間に溶け込んでゆく幽霊の踊りの舞踏譜である。さきに二次元の平面から四次元の立体へと絵画を読み込むことが舞踏家の仕事だと指摘したのだが、幽霊の踊りでは逆のプロセスをたどることになる。画家がキャンパスに人体を押し込めようとしているのなら、舞踏手は肉体という四次元の立体を引き伸ばし平面化させて二次元の絵画になってゆかねばならないが、しかしキャンパスとはそもそも自分の身体である。そのキャンパスすら消滅してゆくとしたら、手の打ちようもない速度である。そしてさらにマイナスの方向へと流れてゆく。自他との境界線の消滅。ゆくえを失った白昼夢のような体はすでに足元から消えかかっている。闇の中から現れた幽霊が白い光の中へ溶けて消えて行った。残るのは残像だけである。

「舞踏は消えてゆくから形が残る」 土方巽。

能も歌舞伎も遡れば亡者の出現によって舞台の幕は上がったのである。

体は仮の宿であるという無常観と憑依しやすい体質とが亡霊を呼び寄せたのだろうか。

(気化のプロセス)の舞踏譜。

(目の中の苺、口の中の薔薇、触れない香り、足元の花、顔が蛍になった、顔の気化、手のパヤパヤ、背後の網の目、蜘蛛の巣で首を切られる)

(光の視線)の舞踏譜。

(前方に瓶の中の小鹿、後方に出来の悪い蟬の目玉、後頭部に背後の光、後光、耳の中を貫通する光、指先の光、胸の中の光、上昇してボッカチオ、光の中、光の蜘蛛の巣に捕えられる、ヴォルスの光、柳空間、神経の集積から、枝垂れる、解ける、時雨れる、鼻の下、あごの下、耳の後ろから毛が流れている、光に解体される、蜘蛛の巣に光、ガーゼに光、目の乱反射、にじむクレヨン、空洞)

白色は光でありまた死者の色でもある。

土方の臨終の際の言葉は私たちに何を訴えかけていたのだろうか？

「神の光を臨終している」 土方巽。

以上、私は「舞踏花伝」にそって七つの世界を再検討してみたが、舞踏譜のまとめ方は何通りもある、私もまた舞踏作品を作るたびに並べ替えている。一つの舞踏シーンにいくつもの世界が新たになだれ込んでくる。同じ振付でありながら再度踊る時には違った踊りになっていることが多い。踊りは生物であるからその鮮度が大事なのだ。舞踏譜における再現性の問題や共有の課題などは日々の稽古の中で解決してゆかなければならないと思うのであるが、「細部に捕らわれすぎてなにか大きなものが抜けてはいないかね」という土方先生の声も聞こえてくるのである。さらに生涯を舞踏に捧げた土方巽の背後から語りかけてくる声にも耳を傾けなければならない。

この『舞踏譜考察』は私の持っている私家版舞踏譜や DVD-R「舞踏花伝」の序文として自分用の覚書として書きました。

本文中では先生方の敬称を略させていただきました。私を導いてくださった先生方に感謝の念を持ってお礼に代えさせていただきたいと願っております。

2015年 吉日 和栗由紀夫。

Disability as Lifeworld

IKEDA Yumi

(Tokyo Metropolitan University)

Keywords : a disabled person, transformation of the body, the lifeworld, rehabilitation, development of the ability

Shaping Action

In the interval before going to work after getting up in the morning, myriad movement and actions are included. Stretching out one's hand to the alarm clock, rising from a supine state, getting out of bed, walking to the kitchen, grabbing the kettle, turning on the gas stove, taking out a coffee mug, pouring water into the mug, washing one's face, getting dressed, putting on shoes, and more. In the kinematic viewpoint, the scene of the morning involves the performance of a huge number of articular movement and incessant muscular activity.

Although these various behavior and actions are repeated as a sequential flow in the same order on an almost daily basis, each activity and action is not performed in exactly the same way, as though copied from one day to the next. Or perhaps it is better to say that human beings are incapable of performing a task twice in precisely the same way. Behavior and actions are spontaneously chosen and tailored in keeping with the state of one's own body in terms of mood and physical condition, as well as the surrounding environment, including light and temperature, humidity, and sounds. And so, as for the movement and the act, it is done emergence without rising to the consciousness of a person carrying it out.

The formation of human action involves mechanisms utterly different from those that control the movements of robots: actions are shaped in each case in the context of a relationship between the body and the world (i.e., the surrounding environment). For example, when walking to the living room, while your center of gravity is propelled forward by the alternating movement of the right and left legs, at the same time you will perceive various sensations on the bottom of the foot in contact with the floor, such as inclination and material, friction, and shifts in pressure. When pouring water into the kettle, you will feel the weight of the kettle in your arm, and you will spontaneously adjust the amount of force exerted by your hand and arm in response to the gradual increase in the amount of water. Deliberate action is realized through the conjunction of behavior and actions with these sensations. Of course, the sensations felt in conjunction with behavior and actions also usually remain in the background, without rising to the level of conscious perception.

In the event of situations that diverge from your expectations, such as for instance when stepping on a pebble lying on the street or when someone appears suddenly around a corner, one transitions to the next behavior of becoming aware of the sensation of the pebble and adjusting one's stance so as not to fall, or of stopping short or quickly dodging so as not to collide with the other person.

Actions are shaped through the perception in the body, of the environmental world, and of the relationship between the two. Preparation for these is already underway in the mother's womb. From a relatively early stage, the fetus begins moving its limbs, head, and entire body. By a gestational age of about ten weeks, it will be able to carry out reflexive stimulation ("double touch") by touching its face and mouth with its own hands.¹⁾ Furthermore, past the twenty-second week of pregnancy, a fetus will be able to perform the movement of smoothly inserting its fingers into its mouth – as when it begins opening its mouth even before its hand comes into contact with the lips, begins temporarily inserting its fingers into its mouth and repeating these movements over and over again²⁾ – the fetus is already able to perform movements involving the conjunction of each body part. In addition, senses other than the visual are said to already be in a functionally mature state by before birth,³⁾ and the fetus maintains posture and moves its limbs while adjusting to the amniotic fluid by making use of equilibrium function to maintain its balance.⁴⁾

In this way, the body of the fetus, as it is inextricably linked with the environment of the amniotic fluid, takes form while being developed by the experience of the bodily perception of sensations linked to movement, the experience of repeatedly exploring and perceiving the environment surrounding its body (e.g., amniotic fluid, mother's movements, sounds, and voices), and the experience of perceiving the relationship between the body and that environment. The fetus is thus thought to make physical preparations (i.e., for the environment outside the womb) that will enable it to adapt spontaneously to body weight, light, humidity, breathing, and other changes that will occur in the transition to the next phase of existence in the gravity environment.⁵⁾

The generation and development of the nervous system also progresses at a frantic pace during

¹⁾ Vauclair, Jacques. *Développement du jeune enfant. Motricité, Perception, Cognition*. Paris: Belin, 2004 (Myowa Masako, Suzuki Kotaro ed., Shinyousha, 2012.) p.49. Rochat refers to the fetus touching one part of its own body with another as a "double touch." It is thought that the fetus engages in the exploration of its own body through this dual experience of touching and being touched. See also Rochat et al, "Differential rooting response by neonates: Evidence for an early sense of self." *Development and Parenting*, 6:105–112, 1997.

²⁾ Myowa-Yamakoshi Masako & Hideko Takeshita. Do human fetuses anticipate self-oriented actions? A study by four-dimensional (4D) ultrasonography. *Infancy*, 10: 289-301, 2006.

³⁾ Vauclair, Jacques, op. cit., p. 52.

⁴⁾ Mishima, Masahide and Yukie Yamashita. Growing up: Spatial perception in infants. *To live in space: A developmental study of spatial cognition*, Kitaōji Shobō, 1995, pp. 12-39.

⁵⁾ Hitomi, Mari. What is development? Clinic and phenomenological approaches to rehabilitation, Seidosha, 2012, pp. 215-217.

the fetal stage. The number of nerve cells is at its largest during the fetal stage, with around half of these believed to cause cell death (apoptosis).⁶⁾ The myelination of nerve axons begins from around the twenty-fourth week of gestation, increasing the speed with which electrical signals are conducted. Synapse formation between neurons begins from around twenty-seven weeks, once the nerve cells have matured. This enables the transfer of information between neurons, and leads to the formation of networks of neuron (neural networks). Whereas neural networks are associated with a wide range of neural activity in response to stimuli when the brain is immature, as the brain matures they develop into mechanisms whereby they are established only as specialized networks.⁷⁾ Thus, rather than a mechanism that begins simply and then gradually becomes more sophisticated as it develops, the development of the nervous system instead begins with a high degree of connectivity from which unnecessary connections are then removed, and through a process of neural circuit refinement and specialization becomes a functional and highly productive mechanism that performs only the necessary outputs. neural circuit refinement and specialization (i.e., the self-organization of neural networks) is also thought to be carried out in an experience-dependent manner. In other words, this is to say that depending on the way things are experienced, the ways in which neural networks are organized will differ, thereby demonstrating plasticity (the possibility of change).

The nervous system and body comprise a single system. As a system, the body gives rise to action, and actions shape the body in conjunction with cognition. In this sense, we have a mechanism for self-organization.⁸⁾ Here is the mechanism of this self-organization, actions are formed in each case in the context of a relationship between the body and the environment, so as to become embedded in the self's physical body.

When the nervous system suffers damage, such as might result from a stroke, neuron die, causing networks to fail and cease to function. However, after a time, the reconfiguration of neural networks is believed to begin with the manifestation ("unmasking") of longstanding but normally suppressed synaptic contacts and regeneration ("sprouting") of neuron through the lateral bud formation.⁹⁾ However, the reconstruction of damaged neural networks and recovery from paralysis of upper and lower limb function does not necessarily occur simultaneously, owing to the specifics of how re-connections are formed between neurons.

⁶⁾ Sakakihara Yōichi. The pre-natal and perinatal periods. In Takashi Mutō and Masuo Koyasu, eds. [Developmental Psychology 1, Tōkyō Daigaku Shuppan, 2011, pp.78-87.

⁷⁾ Nabekura, Jun'ichi. Reorganization of brain functional pathways at the development stage. *Baby Science*. 8, 2009, pp. 26-32.

⁸⁾ Kawamoto, Hideo. Clinical autopoiesis: The transformation and regeneration of the lifeworld, Seidosha, 2010, pp.199-204.

⁹⁾ Matsushima, Yasuyuki. The significance of functional recovery of nerve after stroke and neuro-rehabilitation. *Molecular Cerebrovascular Medicine*, 4(1), 2005, pp. 15-19.

Transformation of the body

When Gregor Samsa woke one morning from troubled dreams, he found himself transformed right there in his bed into some sort of monstrous insect. He was lying on his back—which was hard, like a carapace—and when he raised his head a little he saw his curved brown belly segmented by rigid arches atop which the blanket, already slipping, was just barely managing to cling. His many legs, pitifully thin compared to the rest of him, waved helplessly before his eyes.

“What in the world has happened to me?” he thought. It was no dream...

“What if I just go back to sleep for a little while and forget all this foolishness,” he thought, but this proved utterly impossible, for it was his habit to sleep on his right side, and in his present state he was unable to assume this position. No matter how forcefully he thrust himself onto his side, he kept rolling back. Perhaps a hundred times he attempted it, closing his eyes so as not to have to see those struggling legs, and relented only when he began to feel a faint dull ache in his side, unlike anything he’d ever felt before.

(Kafka, *The Metamorphosis*, trans. S. Bernofsky, Norton 2014)¹⁰⁾

Here we have a passage from Franz Kafka’s *The Metamorphosis* (*Die Verwandlung*, 1915), a story in which the protagonist wakes up one morning only to find that he has been transformed into a giant insect. From the bodily metamorphosis he witnesses, the main character suspects that something preposterous has occurred, wonders whether it might be a dream, before noticing that he undeniably lying flat on his bed in his own room, and that it does not seem to be a dream. However, his thoughts turn to whether this might be a legitimate excuse for being late for work, that if he were to stay silent, things might return to normal, that this is might not in be reality, but in fact be some hallucination. Yet even though his mind wanders in such various ways, in the end he begins preparing to leave for work, and makes an effort to rise from his bed. This is when he fully glimpses his transformed body and he begins to feel a strange sensation. He also notices that his body does move the way he expects. Even so, he makes an effort to adjust his posture and attempts to move his body. By repeating these motions, what had been seemingly hallucinatory increasingly takes on the substance of reality.

When we read Kafka’s *Metamorphosis*, this depiction of the protagonist—confronting a state in which the body he encounters in the here and now is not his own, but has become something other—conjures the sense that this must be like the feeling of doubting that the body before our

¹⁰⁾ Franz Kafka, *The Metamorphosis* (Translated by Susan Bernofsky, Norton, 2014), pp. 21–22.

eyes could in fact be our own, and furthermore of a body that refuses to move as we expect that it should. It is though we are being shown the process of ultimately being forced to accept reality, the difficulty of confronting something that is actually happening.

It might be presumed that victims of stroke who have hemiplegia also confront a state similar to that of Kafka's protagonist. In fact, when asked about awake after being taken to the hospital, a hemiplegic patient who underwent rehabilitation after experiencing a stroke responded with a description as follows:

At first I was surprised. I was confused, wondering "What's happened?" In the hospital bed, my left leg [the non-paretic side] was touching my right leg [the paretic side], you see? Since it didn't feel like my leg, I wondered what they'd put there. Then, when I touched one with my left hand, I was taken aback. Though I realized after touching my thigh, feeling [with the left hand] from my knee down, right? Having thought something had been put in there, I realized it was my own leg. I was shocked.

This hemiplegic patient awoke three days after collapsing from a stroke, and this description was part of an account given while recollecting the experience of that time. For this reason, although it might be somewhat embellished, this description includes the expression of surprise and confusion felt upon realizing that something thought to be a foreign object turned out in fact to be one's body. Just as experienced by the main character of Kafka's *Metamorphosis*, it was as though one's own body had been transfigured into something another.

Another hemiplegic patient described the following about his paralyzed limbs:

You could call them objects, I suppose. They can still move, but it's difficult to make complicated movement. There is no sensation. They don't hurt, they don't itch, I don't feel them move when I want them to. But I can move them. Still, it doesn't feel like walking, and I don't feel anything when using my left hand. Just that it's moving. When I was healthy, I never thought about it [how to walk, or how to move my limbs] – it's just that they [my limbs] don't move the way I want them to, so, you know, I kind of get this sense of "What the heck is going on?" They move, but I can't put any strength into them, they just plop into place. Practicing walking with a cane feels more confusing than painful, I guess. I'm forcing myself to move them at a point when I have no sensation. They're my senses, but I don't feel like I really own them.

This report shows a sense of incongruity and distance arising in relation to the patient's own body, with feelings of confusion about not being able to move at will.

Although the symptoms to appear will differ depending on the area of the brain that is damaged,

in the event of a stroke, in most cases motor paralysis will occur in the upper and lower limbs on the side of the body opposite of the damaged side of the brain. The disease severity of the motor paralysis has various levels. The degree of paralysis can vary, and can occur at a number of levels, such as where the patient is absolutely unable to voluntarily move the affected arm, hand, and leg; where moving some part of the body other than on the paretic side such as the arm or leg on the non-paretic side results in a movement of the arm or leg on the paretic side, but where these limbs cannot be moved voluntarily; where arms, hands, and legs can be moved voluntarily if all joints are moved to the same direction; where each joint can be moved individually, but where fine adjustments are impossible; or where arms and legs can be moved voluntarily more or less similarly to those on the non-paretic side. Other symptoms that can appear include the so-called higher brain dysfunctions, such as sensory impairment and aphasia, apraxia, anosognosia, and unilateral spatial neglect, as well as dysphagia (involving difficulty in ingesting foods or liquids), and visual impairment. Such functional impairments result in states whereby a variety of behaviors and actions cannot be performed as expected, such as not being able to walk, dress, eat, or talk.

In contrast to the results of brain damage that manifest as phenomena observable by third parties, the state experienced by post-stroke hemiplegic patients such as in the case described above can be imagined to be akin to living in a world that one has not previously experienced. Your arms and legs feel heavy, and you experience an unpleasant tightening sensation. Your hands and feet feel rounded and shrunken, your arms are heavy yet seem to float. Your legs seem to disappear when you close your eyes. As suggested in such descriptions given by post-stroke hemiplegic patients, the body is experiencing something other than being healthy. However, this awareness falls short of understanding how the body has changed, and post-stroke hemiplegic patients are themselves often unaware of the truths of how their bodies have been transformed. You might know that an unresponsive hand is there by looking at your own body from the outside, understand that a side of your body is hard to move, or recognize that you cannot see to the your left space based on being told by people around you, but you do not aware that it is difficult to perceive the left space in a true meaning. Even so, there will be other bodily transformations that you will not understand even as a patient: not understanding how your body has been affected, not understanding your own body, or even not understanding that you do not understand your own body. As evidenced by various descriptions about a paretic arm—that the arm does not move even when attempting to do so forcefully, that it cannot be moved even if it is left to power and moves the arm, that it does not move with the intention and simply feels more stiff or tight in the muscle, that one cannot perceive about whether the arm is moving, or that one feels as though it

the arm bends only slightly but in fact bends much more—the bodily experiences of post-stroke hemiplegia sometimes diverge from reality, a fact that they themselves often fail to notice.

Transformation of the Environment and of Environmental Engagements

If one is in a state that has caused a transformation in the body, one will not be able either to make a connection to one's own body, nor will one be able to approach the environmental world without being able to have some connection to that world in the same strategy as in times of health. In other words, one is in a state where it is difficult to sense either the body or the world. If we assume that the environmental world for post-stroke hemiplegic patients is only that which can be perceived by their own transformed bodies, we may imagine that the perceivable world will also have been transformed.

One hemiplegic patient with severe “pusher syndrome”¹¹⁾ and left-sided hemispatial neglect¹²⁾ combined with anosognosia¹³⁾, when seated, would sit with her face always oriented in a direction about thirty degrees to the right of the median position (i.e., facing forward). When the hemiplegic patient spontaneously responded “I kind of feel like I'm not facing straight forward” to a therapist who addressed her from her right side, the therapist asked “Which way do you think you are facing?” At this, the patient replied “At this point I would say be facing to the back left corner”. Then, when asked “So could you turn to face straight forward then?” the hemiplegic patient turned her neck further to the right. To the therapist's question “Is that straight forward?” the patient replied “Yes it is.” Although as a phenomenon the patient turned her head to face further to the right, from the perspective of the hemiplegic patient, since she had originally been looking far to the left, the action of turning her head further to the right in response to the direction of turning to face straight forward was the correct one. Although at first glance, from the perspective of a healthy person, it looks like a mistaken action, from the perspective of the hemiplegic patient, it

¹¹⁾ Miyamoto Masaaki, “The Pushing Phenomenon”, in *The ABC's of High Brain Dysfunction for PT/OT* (Amimoto Kazu, ed., Bunkōdō, 2015), pp. 132–135. Pusher syndrome refers to symptoms indicating that one's center of gravity when moving or maintaining posture is strongly “pushed” by the non-paretic side in the upper and the lower limbs toward the paretic side, which is then corrected with the aid of resistance. Within pusher syndrome, the pushing action seen in movement or at all positions is termed the ‘pushing phenomenon.’ When sitting or standing, the non-paretic side supports the load of the paretic side to push the whole body in the direction of the paretic side.

¹²⁾ Ishiai Sumio, *Studies in Higher Brain Dysfunction* (Ishiyaku Shuppan, 2003), p. 121. Hemispatial neglect is a condition where a person with hemiplegia fail to notice and report, response to, and localize stimuli occurring in the contralesional space or perceived by the contralesional side of body. In patients with left-hemispatial neglect, the patient's inability to notice the left side of his visual field, despite the maintenance vision, results in an inability to find things placed there. Observable symptoms may thus include failure to notice obstacles even when clearly encountered.

¹³⁾ Ishiai Sumio, *op. cit.*, p. 147. This refers to the symptomatic disregard or denial of the existence of hemiplegia, a phenomenon in which the patient denies any impairment and claims not to be experiencing any difficulties.

is a clear, self-evident action without doubt. Underlying this action is the transformation of the body, of which one remains yet unaware, and the transformation of the lived world (i.e., the lifeworld).

If, for post-stroke hemiplegic patients, the body other than what their bodies are able to perceive may not exist, there is little choice but to move by using the strategies that they are able to use for the time being, via clues from the strategies that they do in fact find easy to perceive. For example, whereas circumduction gait¹⁴⁾, the characteristic way in which post-stroke hemiplegic patients gait is an abnormal pattern of gait from the point of view of therapists, in light of the circumstances of post-stroke hemiplegic patients, it is necessary to apprehend their situation along different dimensions than terms such as normal/abnormal or healthy/unhealthy. Seen from the perspective of post-stroke hemiplegic patients, circumduction gait is the result of maximum effort, and inherent to a body system that will be no longer operated to a different way strategy.

These transformations to the body and lifeworld occur not only in the case of strokes, which are disorders of the central nervous system, but also in orthopedic diseases such as bone fractures and osteoarthritis. Yet even though the underlying pathology may differ, for persons with disability they are inherent to the organized body system that will be no longer operated any other strategy.

The disabled persons live in the environmental world that it is possible for them to understand, and if we assume that they live their lives responding to this world,¹⁵⁾ then we may say that among persons with disability, rehabilitation is a frame in which to rebuild the body and the world that is lived through that body.

Rehabilitation as Reconstruction of the Lifeworld

Interventions that seek to compensate for what is lacking compared to healthy persons—such as by the repeated dorsiflexion of the ankle so as enable heel contact with the ground when walking, or the repeated practice of swinging the leg straight forward rather than outward, or using a brace so as not to catch one's toes on the floor when taking a step—cannot lead to the development of the ability to generate spontaneously action. In such cases, although adjustments to movement can be made by concentrating attention on one's own body, in situations where this is impossible, such as walking along the street, the disabled persons will become to gait with a pattern of

¹⁴⁾ Nakamura Ryūichi and Saitō Hiroshi, *Basic Kinematics*, 4th edition (Ishiyaku Shuppan, 2003), p. 333. Circumduction gait refers to the characteristic way in which post-stroke hemiplegic patients walk in which the knee joint and foot are extended in a rigid state when taking a forward step with the lower limb on the paretic side, such that the forward step is accomplished by the elevation and outward swing of the pelvis.

¹⁵⁾ Hidaka, Toshitaka. *Sekai o, konna fūni mite goran* [Try looking at the world this way], Shūeisha, 2013.

circumduction.

Making forward progress from such a state of affairs requires that the process of rehabilitation involve the setting of some sort of challenge (i.e., exercise) designed to develop the ability to maintain involvement between one's own body and the real world. In addition, it is also necessary that the disabled person and the therapist exist in a "coupling" relationship with reference to the process of reconstructing the system currently operating within the disabled person.¹⁶⁾ In this sense, "coupling" refers to a relationship in which, although each exists as a separately operating body system, the two subjects (the disabled person and the therapist) are mutually associated in the context of the rehabilitation process. In the context of the coupling relationship, the therapist explores the specific pathology underlying the phenomena manifesting in the disabled person. The therapist observes the physical function, behavior, and expressions of the disabled person with his or her own eyes, and on the basis of this makes further observations concerning the disabled person's feelings about his or her own body and own state, about the world, and about his or her comprehension of involvement within the world. Through this, the therapist attempts to observe the lifeworld of the disabled person, and so to clarify the inner workings of the disabled person's behavior. Then, the therapist considers the pathology in terms of what has been left behind and left unestablished in the disabled person's lifeworld, namely inquiring into how the person is attempting to secure stability.¹⁷⁾

Rehabilitation exercises are set based on the pathology observed. These exercises need to be set so as to include choice and bodily perception. For the disabled person, the exercises devised by the therapist represent a point of contact with the environmental world. It is at this point of contact that the disabled person will repeatedly experience the perception of things that occur on the part of the body and on the part of the world, and in this iterative process will at the same time experience a relationship with the world. The point of contact with the environmental world is set in a frame where it seems most probable that the disabled person will be able to access both his or her own body and the environmental world (or the point closest to it).¹⁸⁾ While remaining receptive to changes in the conditions of the disabled person, the therapist is called upon to devise

¹⁶⁾ Hitomi Mari, op. cit., pp. 371–372. Kwamoto Hideo, op. cit., pp. 172–173.

¹⁷⁾ Hitomi Mari, op. cit., pp. 283–290.

¹⁸⁾ Hitomi Mari, op. cit., pp. 280–281, 373–376. The "zone of proximal contact" is based on the definition proposed by the Russian developmental psychologist Lev Vygotsky for the "zone of proximal development" (ZPD). With regard to children's intellectual development, Vygotsky defined the zone of challenges that a child could for now only solve with assistance from adults or peers, but would in time be able to solve independently – i.e., the zone of subsequent development – as the "zone of proximal development." Nakamura Kazuo, *Vigātsuki shinrigaku: Kanzen dokuhon: Saikinsetsu hattatsu no ryōiki to naigen no gainen o yomitoku* [Vygotskian psychology: Understanding the concepts of "zone of proximal development" and "Private Speech"] (Shin Dokushosha, 2004), pp. 9–16.

a frame that will enable the disabled person to make forward progress while making independent choices.

In other words, for a disabled person environmental setting by the therapist or therapist oneself becomes the environmental world itself to reconstructing the body. Accordingly, the very way that the therapist interacts with the disabled person yields the emergence of a new reality, and could be said to open a path to the next phase. This change of phase, however, will not necessarily occur only in the direction of further organization; it includes the possibility for change in many other directions: setbacks, stagnation, confusion, or stoppage. In addition, in some cases a separate pathology may appear that had not previously been visible, or a completely new pathology may be born. The pathologies glimpsed in the context of (or even caused by) the relationship between therapist and disabled person (coupling) are known as morbidities in rehabilitation.¹⁹⁾ To the extent that a coupling relationship exists, changes that occur on the part of the disabled person will also occur on the part of the therapist, and this situation cannot be avoided. When the state of the disabled person stagnates, so too does the therapist. When the state of the disabled person grows confused, so does the therapist grows confused. For this reason, the therapist must observe the changes that spring from the body of the disabled person, taking these as cues to consider over pathologies that may not be visible to the eye, and in each instance adjust the prescribed exercise regimen.

The lived world of the disabled person is transformed in manifold ways through involvement with a therapist, and may sometimes point to changes that exceed the therapist's expectations.

Interviews were carried out with three hemiplegic patients more than a year after each had suffered a stroke. At the time of initial onset, these patients had not been able to accept their paralyzed bodies; they felt anxiety over the fact that everything had changed and over how they would live, as well as insecurity and self-pity about their inability to walk. However, through the process of rehabilitation, they gained experience in these changed bodies, and despite the internal conflicts of "self-blame over becoming hemiplegic when faced with something beyond my abilities" and "nostalgia for the old [pre-paralysis] life despite awareness of the existence that this other [paralyzed] way of life" the patients reported variously that "I've grown accustomed to being paralyzed, to this being who I am now. I don't feel the inconvenience of being paralyzed"; "I get around by fully acknowledging my paralysis and asking myself how I can do something, imagining myself into the state of being able to move"; "I sometimes feel odd sensations, like my fingertips aren't moving, but don't feel any inconvenience in terms of movement"; and "I have no choice but

¹⁹⁾ Hitomi Mari, *op. cit.*, pp. 301–328.

to live with my paralyzed body.” Despite differences in the degree to which these three had recovered from their respective limb paralyses, the patients’ physical condition was such that they were all capable of walking with a cane. From these descriptions, it appears that through the process of rehabilitation, the sense of self was reshaped to include the paralyzed body, with the effect that patients gained the ability to reconstruct their bodily actions to more closely unify them with their surrounding environments.

Conclusion

The disabled Persons live in a changed world in conjunction with their own changed bodies. In the context of rehabilitation, therapists may well be external observers who draw on their own perspectives to comprehend the lived reality of their disabled patients, but they are also part of the environmental world that surrounds these same person. Through the coupling relationship between therapist and disabled person, the former suggests a point of contact (frame) that links the latter’s own body with the world. The disabled subject burrows into the frame suggested by the therapist, and through the action of confronting choices, accumulates experience perceiving the feeling of having a body (bodily awareness) and the feeling of a body that is kept in motion (kinesthesia). In this way, in the context of the rehabilitation process, persons with disability and therapists become associated, and a metamorphosis occurs.²⁰⁾

This paper was based on supplements and reorganized interviews with hemiplegic stroke patients published elsewhere in the “Environments of Persons with Disability” chapter 20 of *Eco-fantasy: Toward extending our environmental sensibilities* (Toshiaki Yamada; Hideo Kawamoto, ed., Shunpūsha, 2015, pp.313-324). These interviews were carried out with the informed consent of the patients involved. In addition, this collection of accounts by hemiplegic stroke patients benefitted from the assistance of Rumiko Nakazato, an occupational therapist, and Masako Iwasaki, a physical therapist. In preparing this paper, I would like to acknowledge my gratitude for the guidance of Prof. Hideo Kawamoto, Rumiko Nakazato, and Masako Iwasaki.

²⁰⁾ Kawamoto, Hideo. *Metamorphōze*: Metamorphosis: The core of autopoiesis, Seidosha, 2002.

The Significance of Views on Nature in Forming Views on Life and Death

IWASAKI Dai (TIEPh)

Keywords : view of life and death, view of nature, worldview, palliative care, volunteer

1. The rupture of nature and life

The modern Western perspective on nature, which has developed against the backdrop of the natural sciences, positions nature in opposition to civilization and external to the cultural context of daily life. In light of environmental problems, nature becomes “a precious resource” that should be protected. By contrast, the Eastern view of nature positions humans and nature not within an oppositional structure, but rather as elements of a single living environment connected in KYOSEI (a coexistential living of mutual respect involving both independence and connection).¹⁾ Where all of creation is seen as being imbued with life, as in animism, nature also bears “a sacred quality”. The view that the dignity of nature are self-evident arises from this sense of coexistence with the environment, which is strongly rooted in Japan’s religious foundation: it is not a universal understanding shared by all of the world’s societies and it is by no means easy to explain.²⁾

On a fundamental level, views on nature cannot be discussed independent of their context. For instance, Christian doctrine teaches that the world was created by God, that humans were made in the image of God, and hence, occupy a special position within creation and have dominion over the earth. Perspectives on nature are in this way defined by a range of factors including history and creation myths, spirituality, and beliefs about the afterworld and the nature of spiritual entities such as God. They cannot be discussed if the singular grand narrative to which they belong is ignored. Perspectives on nature, in other words, are expansive and comprise one aspect of a person’s worldview.

The same can be said of views on life and death. The phrase “views of life and death” here refers to understandings of what life and death are and whether life continues after death, but it also encompasses the ways in which those understandings give meaning to one’s actual life and death and the question of how one lives, as well as perspectives on human life and existence more

¹⁾ Makio Takemura, “Towards a Sustainable Coexistential Society,” in Tomonori Matsuo, Makio Takemura, Satoshi Inagaki, eds., *Introduction to Eco-philosophy*, Tokyo: Nomble, p. 22.

²⁾ Tomonori Matsuo, “Towards the Actualization of ‘Coexistence with the Environment,’” in Makio Takemura and Tomonori Matsuo, eds., *The Shape of Coexistence: Constructing the Study of Coexistence*, Tokyo: Seishin Shobo, 2006, p. 239.

generally. In the Western tradition, the concept of *dignitas hominis* (human dignity) has been discussed over the years in the context of the meaning of life and death. The problem that arose in this discussion was the difference between humans and all other forms of life—in essence, the qualitative gap in their existence. Aristotle argued that the ability to reason gave humans ascendancy over plants, animals, and everything else on earth and placed them closest to heaven. As mentioned above, Christianity teaches that humans receive God's grace as beings made in his image, and that those who have faith in God will ascend to heaven after death. Both life and death are determined by the will of God and humans should therefore not interfere with either. This metaphysical worldview underlies Western views of life and death.³⁾

In both the East and the West, a single grand narrative has shaped the meaning and value of all of existence; perspectives on nature, life, and death are interlinked as aspects of the same worldview. In the present day, however, it is difficult for this type of grand narrative to function. The power of religious worldviews is fading as the rational worldview of the natural sciences ascends together with the utilitarian worldview of the market economy. While these worldviews define our lives, however, they fail to provide us with goals, norms, or a real sense of value in life. The advance of rational worldviews brings no real awareness or meaning to life, while utilitarian worldviews force endless competition and rob us of the opportunity to search our conscience. They subtly determine human action, to the point that contemporary society dismisses as unnecessary the act of stopping to reflect on the meaning of life.

Yet if we consider this question in the context of our own perspectives on nature, life, and death, we can find answers. Each person has his or her own thoughts on what happens to human beings after death, whether it is reincarnation, going to a different world such as heaven, or simply returning to nothingness. Alternately, people take actions such as creating gardens, visiting ancient pilgrimage sites, or excluding particular foods from their diet. In this sense, even today, views on life, death, and nature have not been lost. But are they rooted in clear experiences or volition? At least within our daily lives, it is enough that speech and attitudes regarding perspectives on life, death, and nature are expressed in pastimes such as fortune-telling, mangas, and games, and in the shells of old customs. In these instances, phenomena related to views on life, death, and nature depend on decisions made in the context of the situation and, therefore, lack consistency. Even people who believe that death leads only to nothingness may visit

³⁾ However, statements concerning the dignity of man do not recognize an inherent human dignity, but instead base it on the individual living up to his or her abilities. In other words, this perspective does not recognize the dignity of weak or ill individuals who cannot reach their potential. This problem continues to be debated today in personhood theory, which addresses decisions surrounding life and death such as death with dignity and abortion. In addition, associating dignity with ability can lead to discrimination on the basis of ethnicity, education, class, or gender.

pilgrimage sites and have a sense of spirituality; hear voices of guardian spirits or past lives through a fortune-teller; arrange their living spaces based on feng shui; fear ghosts, curses, or divine punishment; ask God for help; or pray at graves. Although this situation indicates the loss of true meaning in life in the sense of a grand narrative that feels real to people, it poses no problem within daily life.

Accordingly, the image of a dichotomy between Western and Eastern perspectives does not accurately reflect the current problem. The problem facing contemporary society does not lie in the choice between different perspectives on life, death, and nature or between contrasting worldviews, but rather in the fact that the meaning of and connections between the “worldview (view of the world)” and “view of nature”, “view of life and death” that determine our attitude toward life are being lost. In addition, when faced with a real crisis, the weakness of perspectives on nature, life, and death that are based on vague or fragmented experiences is exposed, and they crumble without having provided a solution to the crisis. Thus, present-day perspectives on nature, life, and death may appear cohesive on the surface, but lacking truth based on a feeling of reality, they are in fact being hollowed out.⁴⁾

However, while we have up till now drawn comfort from our weak and severed worldviews and perspectives on nature, life, and death, we are now gradually being pushed toward a crisis in which these views will be directly called into question. Environmental problems are one example of this crisis; end-of-life care is another. These problems are currently independent of one another, but from a philosophical perspective that investigate the roots of the crisis we now face to help us, both provide opportunities to restore interlinked “worldview = view of nature = view of life and death”.

2. Landscapes at the epicenter of life and death

The following sections present a practical discussion of the potential for philosophy to address the current situation, in which interlinked “worldviews” and “views of nature”, “views of life and death” are being hollowed out and losing their meaning and feeling of reality. The activities and ideology of an independent hospice located at S Hospital in Tokyo, where the author participated as a volunteer for approximately two years starting in 2008, provides a context for this discussion. As Kübler-Ross’s theory of stages indicates,⁵⁾ terminal patients pass through a range of physical and psychological conditions and are not uniform. Patients can seem to be different people from

⁴⁾ For a discussion of the hollowing-out of perspectives on life and death, see Yoshinori Hiroi, *Rethinking Views on Life and Death*, Tokyo: Chikuma Shobo, 2001.

⁵⁾ Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York: Macmillan, 1969.

morning to night, and may react to the same action with gratitude in one instance and resentment the next. A simple smile can plunge the patient into dejection. As a result, communication with patients requires sensitivity and flexibility, even when communication is indirect. Putting volunteers who have no specialized knowledge into contact with the delicate situation of terminal patients is considered risky from the perspective both of the patient's psychology and the hospital's responsibility. The author was exposed to a range of education on these risks during volunteer training. For instance, volunteers are not permitted to make promises to the patients, because there is no guarantee the patient will be alive the next time the volunteer visits, so the promise becomes a burden on both parties. Of course, volunteers do not directly take part in treatment,⁶⁾ and in that sense, their presence is not necessary. However, for the hospice to fulfill its unique role, they are necessary. In order to reflect on the relationship between perspectives on nature and perspectives on life and death, the following section examines this unique role through the example of gardening, an indirect service provided by volunteers.

The hospice is designed so that at least one of the several English gardens at the facility is visible from each of the rooms where patients spend their days. "Visible" in this case means visible to patients even while laying in bed. The volunteers who care for the gardens are also a part of the view that patients see on a routine basis. During training, volunteers learn practical gardening techniques, but before that they learn something more important: that the primary goal of gardening at the hospice is not to tidy up the garden, but rather to "become a scene of garden work."

For the majority of patients, the hospice is their final home and the remainder of their life will be spent within the public space that is the hospital. When healthcare workers interact with patients, it is of course in their role as care providers. The primary people surrounding the patients are specialists (that is, healthcare workers) and family members. This environment is very different from that in which they spent their days when they were healthy. Illness thus takes away from patients their place in society and their human relationships as well as their physical functioning.

The World Health Organization defines palliative care as "the early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and spiritual."⁷⁾ Palliative care, then, is distinguished by a "whole-person approach" that goes beyond providing medical treatment for illness by positioning the very life of the patient as its primary

⁶⁾ However, volunteers do provide non-specialized pain relief such as massages, and as discussed below, they are not entirely dissociated from the patient's condition.

⁷⁾ World Health Organization, *WHO Definition of Palliative Care*, 2002.

target. The role of volunteers in the hospice is to respond to the patient's lost connectivity. At S Hospital, this is referred to as "becoming the breeze of society." In other words, the volunteer serves as the breeze that carries the breath of daily life from the other side of the hospital wall into the isolated environment of the hospital. By interacting with patients not as specialists or family members who have spent their lives with the patient, but as strangers living within society, volunteers enable the patient to maintain a diversity of interpersonal relationships, as well as a connection with society beyond the hospital walls.

It is worthwhile to reflect further on the meaning of the phrase "become a scene of garden work." The purpose of volunteer engagement in gardening is to enter the patient's line of vision as "the breeze of society." In addition, a latent potential exists for this view to restore the connection between nature and life.

Becoming a scene of garden work requires particular skills. While remaining conscious that he or she is being viewed by an unknown number of patients, the volunteer must devote himself or herself into becoming the view. Put in terms of the philosophical theory of the other, devoting oneself into being the view means to continue acting as the object of being-in-itself (*être-en-soi*) and to avoid turning the patient into the other through one's own gaze.⁸⁾ The gaze of the other, particularly that of the healthy other, pushes the patient towards self-rejection and entrenchment in a horrible reality. Patient reactions to this gaze vary from distress to shame to anger, but to suddenly appear in the patient's field of view and turn one's gaze in through the window at the patient constitutes a violent act that is far from appropriate care. The volunteers therefore constantly keep their backs to the patient quarters, although to avoid revealing to the patients that this posture is intentional, they work at a slightly diagonal angle. The care that the volunteer provides when doing garden work lies in never turning their gaze on the patients, or even leading them to suspect they might be doing so. In these moments, the person tidying the garden dissolves the boundary between themselves and nature, which also exists as being-in-itself, and gradually fuses into a single landscape. Day after day, the patient accumulates experiences of lying in bed and viewing this landscape in which humans and nature are one.

Innumerable techniques exist for becoming more fully a part of the landscape, even just within the context of garden work. In addition to not turning their gaze on the patient, volunteers must avoid quick movements, refrain from doing dangerous or strenuous tasks no matter their own confidence, avoid gathering in groups to chat, and otherwise refrain from engaging in activities that sever them from the landscape and make patients aware of them.

⁸⁾ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.

Through devotion to the single aim of becoming part of the landscape, the volunteer, too, slips into a different mode of consciousness, and a range of options come into focus with regard to his or her actions and perceptions. For instance, when raking leaves with a bamboo rake, consciousness turns toward the scraping noise produced. Sound, too, is a landscape. If this scraping sound is produced with a somewhat regular rhythm, the volunteer begins to wonder, might it not be a pleasant sound? And how should he or she rake the leaves in order to maintain a regular rhythm while not appearing unnatural? In this situation, there is absolutely no need to take efficiency into account. To take the point to the extreme, the volunteer might as well pretend to rake the leaves. In this way, possible actions ripple out from a single realization. Awareness of attitudes and values different from those of daily life varies for each volunteer, but these realizations and doubts are shared at meetings. Diversity is therefore ensured and volunteers are able to recognize the mistakes in their own actions.

At one such meeting, the author raised the question of what to do about spider webs in the gardens and patient quarters. The other volunteers responded with a variety of answers, since in practice each one did something different. One person said they did the same thing they did at home, which was to remove the webs in order to maintain cleanliness and get rid of spiders. Another person said they left them in place in case the patients had seen them as a metaphor for weaving their own lives. Yet another said that spider webs were beautiful. There is no final answer to this type of question. Depending on the patient's personality and condition at the time, the best solution varies, and there is no way of knowing whether a particular action is the best. All the volunteer can do is keep in mind the particulars of the patient who would see the spider web, consider a range of opinions, and in the end make a decision on his or her own each time. Consideration for the patient in this type of situation requires the volunteer to think not about how he himself or she herself would feel or what is "normal," but rather reflect on how a particular patient, who is sensing the approach of death, would feel. This process of constantly groping towards an understanding of one's own ideas and ideal attitude through both meetings and internal reflection is continuously passed on from one volunteer to the next. In this way the volunteers, unbeknownst to the patients, are constantly striving to create the best possible environment.

Natural environments such as gardens are thought to be important elements in end-of-life care. Looking at nature and sometimes entering into it are believed to be effective methods of care for the patient's psychological needs.⁹⁾ The same goes for depressive patients treated in institutions

⁹⁾ Patients are sometimes taken outside in their beds, in addition to walking or going outside in wheelchairs.

with a rich natural setting. The symptoms of terminal and depressive patients differ, but the beauty of being surrounded by greenery and the slow flow of time in the world of plants and animals are experiences that bring relief, realization, and self-reflection to all varieties of patient suffering psychological distress. There is no question that natural environments fulfill a useful psychological function for people spending their days in technology-oriented medical facilities. They also bring a piece of ordinary life into the extraordinary space of the hospital.

For the author, a healthy individual, the work of gardening was a fresh experience that brought him into contact with the changing seasons and the subtleties of plants and animals. Logically speaking, people should be able to experience the same thing just by walking to the station on their daily commute and feeling the breeze or looking at the trees along the way. Yet their busy everyday lives lack opportunities to stop and notice the nature all around. Only when their mode of consciousness changes does the meaning of their environment also change, giving rise to another mode of consciousness. This is what happens within the hospice garden.

3. Connections between nature and life in clinical settings

Does the role of nature for terminal patients go no further than providing the same psychological effect that healthy individuals enjoy, which is to say, a minor escape from everyday life? And are gardens in hospices merely one type of alternative treatment?

The unique condition that terminal patients face is that their own death is imminent. Patients feel anguish regarding both death itself and the process of dying, during which they experience a series of losses as they gradually approach the end of their lives.¹⁰ Certainly, every person will eventually gradually grow old, approach death, and ultimately die. The problem, however, lies in the consciousness of death's imminence, or to borrow Heidegger's terminology, whether we are authentically (*eigentlich*) conscious of death.¹¹ Kishimoto, who battled cancer for many years, has said that people conscious of death's imminence are in a "state of starvation for life" and that the gap between the presence and absence of imminence is as definitive as that between a hungry person longing for food and a well-fed person abstractly discussing it.¹² For terminal patients in this state of starvation for life, natural environments likely hold a special meaning. The poet Jun Takami, conscious of his own imminent death, left behind the following poem:¹³

¹⁰ Kübler-Ross refers to these two reactions to death as "reactive depression" and "preparatory depression" (see Kübler-Ross, op. cit., *On Death and Dying*, p.78).

¹¹ "*Eigentlich*" means authentic in the sense of "own" or "particular" (*eigen*) rather than "true," and its negative form "*uneigentlich*" (inauthentic) does not mean a "false" or "mistaken" life (see Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001).

¹² Hideo Kishimoto, *Facing Death: 10 Years Fighting Cancer*, Tokyo: Kodansha, 1973, p. 11-12.

¹³ Jun Takami, "Outside of the Train Window," in *From the Abyss of Death*, Tokyo: Kodansha, 2013, p. 54-56.

Outside of the train window / everything is full of light / full of joy and life
 When I think about departing from this world / the familiar colors suddenly seem fresh
 This world / human existence as well as nature / is filled with happiness
 Yet I must die / even though the world is so truly full of joy
 This does not sadden me / instead it soothes my sadness
 It touches my heart / where it becomes stuck and I feel like crying
 The warm light pouring into each apartment window
 The flock of sparrows chirping and flitting to and fro
 Glittering wind / joyful river / ripples like a smile
 Smoke bursting from the smokestacks of the Keihin industrial district on the far bank
 Outside the train window, everything living as if it were the embodiment of life
 Filled with strength / sparkling with life
 Gentlemen rushing down the road on your way to work—Good morning!
 Going about your work full of life
 I am at peace / If you are here, things will be alright.
 Goodbye / Take care of the rest for me / Take care

This poem describes how the view outside a train window is transformed by the author's deep awareness of his own impending death. Experienced through a mode of consciousness focused on life and death, the ordinary scenes in the poem become extraordinary and beautifully luminous. The plants and animals, and even the inanimate objects and natural phenomena, appear filled with joy, and are precious objects that bring the author happiness. The commuters he sees at the end of the poem are analogous to the volunteers outside the hospice windows. They are strangers going about their ordinary lives, never once turning towards the viewer. Nature and humans melt together within the landscape, but at the same time, the strangers that the patient sees are fellow members of the human race. The life of the natural world and of strangers becomes connected to the life of the patient moving towards death. Because awareness of their own death has led them to a mode of consciousness focused on life and death, the landscape that they see again and again outside their windows causes them to sense the connections between nature and human life, and opens up the possibility of transforming their consciousness and attitudes towards their own life. However, for patients battling strong emotions about sickness and death as they grow physically weaker, the beauty, strength, universality, and slow pace of nature can sometimes feel like a violent assault. As a result, they may feel hatred towards the natural landscape or sense their

own powerlessness and fall into depression. The work at S Hospital is guided by a conviction that if these feelings of worthlessness, aggression, or depression are treated with appropriate palliative care, they will gradually change until the patient ultimately accepts his or her own death and is able to face the last phase of life with gratitude towards others.¹⁴⁾ Appropriate care is realized through a team that includes not only doctors and nurses, but also social workers, lawyers, and other experts, along with friends and family.¹⁵⁾ The care this team provides includes not only easing the sources of the patient's distress to the extent possible but also addressing the more fundamental distress that arises from their consciousness of life and death and their perspectives on these phenomena. The role of the volunteers who become a part of the landscape is to encourage a transformation in the patient's awareness of life and provide an opportunity for them to develop their own perspectives on life and death.

The scenery of the hospice is not intended to inspire one particular perspective on life and death. Rather, the transformation in consciousness that it engenders may lead to a Buddhist perspective in which the interconnection of all life spurs a consciousness of *samsara* (rebirth), to a Christian one that offers hope of reaching a promised heaven, or to one in which the patient finds some peace or hope even while acknowledging their own return to nothingness. Many terminal patients have mystical experiences regarding death, such as in seeing loved ones who have passed away.¹⁶⁾ The problem with these experiences is not whether they are real or whether they result from delirium or hallucinations. The problem is whether they cause patients to feel that their interconnected "worldview = view of nature = view of life and death" hold enough truth to give meaning to their life. What is required is the type of subjective truth that Kierkegaard contrasts with objective truth, that is, "an idea for which I want to live and die."¹⁷⁾ The world viewed in the mode of life and death transforms the viewer's attitudes toward nature and his or her own life and death. This transformation goes beyond the clinical concept of relieving distress; it has the philosophical significance of allowing the patient to "well-being."

4. Conclusion

¹⁴⁾ Currently, not all palliative care facilities and practices share this conviction. Furthermore, as demonstrated by the fact that even Kübler-Ross, the founder of the stage theory of grief, ended life full of anger, terminal patients do not necessarily accept death before they pass away.

¹⁵⁾ While family and friends are part of the care team, they also need to be provided with long-term care for their own grief before and after their loved one's death.

¹⁶⁾ In a survey by Morooka et al. of family members of deceased patients, 155 of 366 said that the patient had talked about "people or scenes that other people could not see" (Ryosuke Morooka and Kenshin Kiriara, "Where has the Afterlife Gone?" in *How to Live, How to Die: In Situ Perspectives on the Study of Life and Death*, Tokyo: Kyusen Shoin, 2009, p. 170).

¹⁷⁾ Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Volume 5: Autobiographical, Part One 1829-1848*, Howard V. Hong and Edna H. Hong, eds., Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978.

Terminal patients experience the interlinking and full realization of their “worldview = view of nature = view of life and death” within the extraordinary environment of the treatment facility; for people wrapped up in everyday life, these views are more distant and harder to experience as reality. Similarly, the problem of global warming is occurring on a global scale, and for that reason people have difficulty feeling that it is real. Yet both problems are currently at a crisis level, and both relate to views on nature, life, and death. When we become fully conscious of the reality of these crises, our interlinked “worldviews” and “views of nature”, “views of life and death” are called into question. Hospice care presents the possibility of treating crisis awareness and response not in terms of resolving a problem, but rather as an opportunity to deepen awareness of “well-being.”

However, while nature, life, and death are generally recognized as important issues, their position within the priorities of everyday life is extremely low. For that very reason, whipping up concern over the impending crisis and appealing directly for cooperation in resolving it are not very effective approaches. A more realistic approach is to temporarily defer solving these problems and instead focus on transformations that lead people toward a self-affirming and possibility-filled “well-being,” thereby indirectly resolving the crisis. The scientific validity of environmental problems has the power to bring about change in policies and markets. End-of-life care holds the potential to connect views on nature, life, and death and make them feel real. By taking advantage of the strengths and compensating for the weaknesses inherent in each of these problems, it becomes possible to expand to everyday life the evolution toward a “well-being” that hospice landscapes enable. Designing environments that are conducive to that process will resolve both end-of-life and environmental problems, and serve as philosophical care for contemporary society.

III Summary

Animal and rock & roll: imagination of Hideo Furukawa

YAMAMOTO Ryosuke

In the works of Hideo Furukawa, the borderline domain between the worlds of humans and animals is depicted through Furukawa's unique perceptions of animals and music. The novel "MUSIC", illustrates a festive world in which humans and cats listen to and sing the same music. In "Namu Rock & Roll Nijuichibukyo", a novel that depicts rock & roll as 20th century Buddhist prayer, tells the story of life reincarnated into an animal moving in rhythm with a rock & roll refrain as it attempts to atone for the past. Both works illustrate the depth of literary imagination and possibilities that come from identifying with animals and music.

Keywords : Hideo Furukawa, animal, music, rock & roll, literary imagination

Minakata Kumagusu and Jean-Henri Fabre

— an attempt at comparison centring their observation of fungi

TAMURA Yoshiya

A keen interest in fungi was shared by Jean-Henri Fabre and Minakata Kumagusu. Two great amateur naturalists of France and Japan produced independently, just before and after the close of the nineteenth century, a considerable amount of fungi drawings as results of their observations of nature. Different though the importance of those drawings may be for them as biologists (observations of fungi were for Fabre basically a bi-product of his entomological observation, while for Minakata they were one of the main targets as a botanist), their researches of fungi were commonly based on their perspective of nature which was built up separated from the academic profession of biology, which means their drawings of fungi could be seen as a testimony of their position as precedents for the ecological view of nature which was to be formed by the middle of the twentieth century.

Keywords : Kumagusu Minakata, Jean-Henri Fabre, Entomological Souvenirs, drawings of fungi, Ecology

Parapsychological Phenomena at Mt. Nachi

—A Comparison of Kumagusu Minakata's Descriptions and *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*—

KARASAWA Taisuke

Kumagusu Minakata (1867-1941) was an influential Japanese folklorist, naturalist, and biologist. He studied for about 14 years in United States of America and United Kingdom. After his coming back to Japan from the U.K, he went to the foot of Mt. Nachi, which is the most sacred mountain in Japan, and stayed there for almost 3 years. According to his diaries, he experienced a lot of supernatural phenomena at the foot of Mt.Nachi. For example, he experienced an Out-of-Body-Experience at least twice there.

During his stay at the foot of Mt.Nachi, Minakata enthusiastically read "*Human Personality and Its Survival of Bodily Death*" which was written by Frederick William Henry Myers (1843-1901), an English psychical researcher. Minakata was strongly influenced by this book, and often quoted it in his diaries, essays, and letters. He also tried to understand his own occult experiences through this book.

This paper will clarify, from the perspective of Depth Psychology, why Minakata frequently experienced the aforementioned supernatural phenomena, and how "*Human Personality and Its Survival of Bodily Death*" had an impact on him.

Keywords : Kumagusu Minakata, Mt. Nachi, Frederick William Henry Myers,
Out-of-Body-Experience

**Alternate world, dream world and music in Tang Dynasty dictated literature:
On the story behind the creation of the "*NiShangYuYi* "**

WANG Yuan

This paper explores the story behind the creation of the "*NiShangYuYi*" style of music and dance seen in Tang Dynasty dictated literature. The *NiShangYuYi* was a type of "dream-state inspiration". In other words, the music was formulated as a type of story in which the music is conceived in a dream. It has been validated that the content related to the origins of this music as

written by the scribes was created by faithfully reflected through dreams.

The following conclusions can be reached through the validations outlined in this paper.

(1) The dream world is an alternate world or a space that bridges an alternate world with this world, and that the alternate world and music depicted are reflections of this world.

(2) The creation and conveyance of this musical narrative has a remarkable connection to Taoism.

In particular, it can be said that Xuanzong, who was both a passionate student of Taoism and a famous musician, played a major role.

Keywords : Tang Dynasty, dictated literature, dream world, "*NiShangYuYi*" style of music and dance, musical narrative

Missing body in modernization of Yomei-gaku: focus with Inoue Tetsujiro's understanding of Nakae Toju

NOMURA Hideto

In Japan during the Meiji period, Yomei-gaku served as a receptor for Western popular Christianity and spiritualism. On the other hand, Yomei-gaku and Zen Buddhism were expected to function as "spiritual paths" for young Japanese suffering a mental conflict. Actually, many books for enlightening Yomei-gaku came out. Inoue Tetsujiro was one of the most influential persons to provide a basic framework for understanding Yomei-gaku of the day. He believed an Edo Confucian pioneering in Japanese Yomei-gaku was Nakae Toju, who taught the way to practice self-discipline. Inoue encouraged Nakae to teach this way as "spiritual paths" in order to strengthen modern "morality". However, at the same time, Inoue excluded Quiet Sitting meditation and all other elements of "ascetic practice". These elements relate to the physical techniques serving as the backbone of Nakae's belief, while Inoue regarded them as superstitious elements.

Keywords : Yomei-gaku, Quiet Sitting, Inoue Tetsujiro, Nakae Toju

Mental illness and process of writing: on Guo Moruo's *The Goddesses*

YOKOUCHI Rina

The Taisho Era when Guo Moruo came to Japan was a period in which the problem of mental illness came to the forefront of society. This was a period in which numerous intellectual youth suffered morbidly from nervous breakdowns and other mental illnesses. Fraught with worry over their own life's direction, they suffered from nervous breakdowns. It was during this time that Guo Moruo, who'd traveled to Japan in 1914 for foreign study, suffered from a nervous breakdown much like Japan's intellectual youth.

From a young age, Guo Moruo had also been prone to hypersensitivity and many people among his family and relatives were also known to struggle with hypersensitivity. Although Moruo personally did not accept this as truth, he was from a family who'd produced many people prone to hypersensitivity. Moruo's experiences with those around with, both the times of hysteria and of normality, as well as his religious experiences as a youth, are both the source of his problems with mental illness and the source of his works.

This paper explores Guo Moruo's mental illness and his process of writing based on his first collection of poetry, *The Goddesses*.

Keywords : Guo Moruo, The Goddesses (Nushen), Taisho Era, mental illness (nervous breakdown), religious experiences

Fukushima revisited

KAWAMOTO Hideo

The restoration of Fukushima is a typical embodiment of self-organization. What is unclear is whether or not something will serve as a catalyst that leads to the rapid progression of organization, or whether this standstill will continue. Self-organization is not something that progresses according to a plan, nor is it something that changes dramatically due to external factors. During this observation, I was able to talk with Mr. Hangai, someone who continues to present entrepreneurial ideas, in Minamisoma. We were able to travel all along National Highway Route 6, which previously had been shut down due to the nuclear reactor accident. Contaminated soil is already being shipped into some of the quarantined residential areas.

Restoration will require places to seal away such negative assets. Such a place is Tomiokacho. In the space between Tomioka Station and the shore are the mounds of black bags containing contaminated soil. In the 5 years since the earthquake and tsunami disaster, the face of the restoration effort has changed. Spa Resort Hawaiians seems to represent over the future of the restoration effort, and shows us a vision of the future to come.

Keywords : restoration, self-organization, negative assets, Minamisoma

Variant system of life: Mongolia

KAWAMOTO Hideo

Mongolia is a place of grasslands and desert. The Gobi Desert lies between Inner Mongolia and Mongolia. Small-scale Gobi Deserts are located throughout the land. There are no major cities other than Ulaanbaatar. There are even nomads who live along the land as they graze their goats and sheep. Huts known as ger or yurt designed for the nomad lifestyle are still very common. The people are suited to a lifestyle that involves relocating. Their religion is Tibetan Buddhism. Caught in the middle of the clash between Soviet and Chinese communism, they survive despite the endless threats to their existence. Nomads epitomize what Deleuze referred to as nomadism, a form of life that exists outside normal organizational structures. That form of life is based on principles such as not accumulating things, dispersing, and relocating.

Keywords : Little Gobi Desert, ger, nomad

Evaluating of the significance of "physical assistance" for children and adults with intellectual disabilities: Converting from physical assistance to motor (dohsa) support and the process of dohsa support as a form of communication

OGATA Toshio

Discusses the importance of positioning the physical assistance provided to patients and persons with disabilities on a regular basis in places that provide medical treatment, and welfare and educational support as not simply support for helping the person's physical movements, but as dohsa support that promotes communication between the children and adults receiving support

and the persons providing support. As part of this discussion, the dohsa experience of a supporter providing guidance for using the toilet to a child with an intellectual disability is introduced as a case study for the perspective of communication. The study reports that the dohsa assistance process results in deep and complex experiences. It also indicated that the dohsa assistance process results in vast experiences that serve as a foundation for development.

Keywords : dohsa support, communication process, intellectual disabilities, physical assistance

On the Complementary Relationship of Phenomenology and Natural Sciences (2)

MUTO Shinji

This paper attempts to presentation of principled possibilities for mutual study of phenomenology and scientific discipline, follow the previous paper. For this purpose, I will clarify a transcendental guidance of science of facts. And I will look at the procedures for the use of transcendental guidance as a process.

Keywords : phenomenology, naturalism, regional ontology, transcendental guidance, methodology

What is the “Butoh”

WAGURI Yukio

The word of the “Butoh” was come from China. It also appeared in Japanese ancient documents 1,000 years ago. Before that the “Butoh” itself meant foreign culture or entertainment. The “Butoh-kai” held during Meiji period also used in the meaning to express the western culture. Currently, an enormous information network was set up all over the world, and the speed of the international interchange has really changed. Nowadays all of us facing with the overflow of the information, but that is necessity to stop once and consider the meaning of the “Butoh” again. The character [Bu] of the “Butoh” means to turn/spin, over the mind concentration, it caused a de-soul situation then to let the spirit of god or ancestors or ghost to go into the empty container or human body and make them dance. And for the character “toh”, means step cautiously, jump, while the body absorbed the energy from the earth, the existence of the power to confine the bad soul of the underground. Also for the liberation from the daily hard working, the joyfulness of the good

harvest, then become a celebration of religious service in the rhythm of nature, a ritual ceremony to call the spirits of the ancestral to return happily, and after that developed into a national level religious event. Naturally these “Butoh” exist everywhere in the world. It is not the unique thing that only occurred in Japan. Then, what is the meaning of “Butoh” in nowadays? Due to the pioneer appearance of Hijikata Tatsumi/Ono Kazuo in year 1950-60, those arts expression was called avant-garde dance (ankoku butoh). After some time the “Butoh” was recognized and spreads out to the world, from then the name “ankoku” was disappeared and they started to call it “Butoh”. But I think that “ankoku” is the most important part for me. To set one foot step into the totally new area, actually it is an experiment mind for me. That is the reason why “Butoh” is defined as art. Why does the human desire for the light? I think none of them would like to live along in the darkness, neither in the society nor inside the human himself. We can only imagine the Land of Happiness, but the Hell is always in front of us. We must continuously face the darkness and death. Even if we try to ignore their appearance, with only express the existing beautifulness and dreamlike story, it will be turnout to be a poor art performance. The “Butoh” shows that the existence of human being itself is an art. Currently we believe the harmony between the power and simplistic beauty from Europe, excessive belief to the health, the standard value of the beauty of the proportion, forced to accept the value of the commercialization of the arts. Especially the tendency is obvious in the dancing. So the “ankoku Butoh” began to pose the doubt about them. Isn’t it the “Butoh” rediscovered the human gentleness after the 2nd world war? What is the “beauty”? What is the expression come from the the unique ethnicity body/culture? These questions are the starting points of the “Butoh”. The arrogant humanism, mammonism are covered the world and begin to alienate human being itself now. The uneasiness for the human being actually is the human being itself now.

Although globalization is loudly shouted nowadays, each of us has to find our ways to solve the problems and step forward. “Avant-garde art, zen ei gei jyutsu” isn’t formed by begging hands. False or untrue gentleness and sympathy have nothing to do with “Butoh”, because everyone stands with their own foot to start to dance. And it is necessary to go through a long pupa period to become to flap like a beautiful butterfly. There is hope in the difficulty, after pass through the darkness then the light of the hope is waiting for us. While the world is facing with the political turbulences and the changes of the economy, in fact in our inner side, “Butoh” let us know that there is a boundless space surpassing the reality. The master Hijikata Tatsumi said that “the Butoh learn from nature, the body learn from the things”, I feel that is very meaningful for me. I think that the “Butoh” lives independently in the world, and from now on I will keep on thinking what is “Butoh”.

Disability as Lifeworld

IKEDA Yumi

Actions are shaped in each case in the context of a relationship between the body and the world.

In the event of a stroke, motor paralysis will occur in the upper and lower limbs on the side of the body opposite of the damaged side of the brain. Other symptoms that can appear include the so-called higher brain dysfunctions, such as sensory impairment and aphasia, apraxia, anosognosia, and unilateral spatial neglect, as well as dysphagia, and visual impairment. The bodily experiences of post-stroke hemiplegia sometimes diverge from reality, a fact that they themselves often fail to notice. If one is in a state that has caused a transformation in the body, one will not be able either to make a connection to one's own body, nor will one be able to approach the environmental world without being able to have some connection to that world in the same strategy as in times of health. In other words, one is in a state where it is difficult to sense either the body or the world.

The disabled persons live in the environmental world that it is possible for them to understand, and if we assume that they live their lives responding to this world, then we may say that among disabled persons, rehabilitation is a frame in which to rebuild the body and the world that is lived through that body. Through the coupling relationship between therapist and disabled person, the former suggests a point of contact frame that links the latter's own body with the world.

The process of rehabilitation, the sense of self was reshaped to include the paralyzed body, with the effect that patients gained the ability to reconstruct their bodily actions to more closely unify them with their surrounding environments.

Keywords : a disabled person, transformation of the body, the lifeworld, rehabilitation, development of the ability

The Significance of Views on Nature in Forming Views on Life and Death

IWASAKI Dai

In reality, the view of nature and the view on life and death are not independent perspectives but two aspects of a worldview. In modern times the view of nature, view on life and death, and the view of the world do not carry such importance as to serve as a guideline for our daily lives. They have become separate, independent concepts that have lost their meaning. However, it also can be said that environmental issues and end-of-life care have become important issues related to our own lives that force upon us an awareness of a view of nature and a view on life and death.

Through work as a hospice volunteer, the author experienced how a terminal patient's awareness of life and death changes with the patient's increased recognition of nature. Recognizing the connection of view of nature = view of life and death = view of the world is an appropriate form of care for terminal patients and promotes an awareness of environmental issues among people. Beyond this, however, it has the philosophical meaning of providing a sense of well-being to the individual.

Keywords : view of life and death, view of nature, worldview, palliative care, volunteer

「エコ・フィロソフィ」研究 Vol.10
Eco-Philosophy Vol.10

平成 28 年 3 月 1 日発行

編集：東洋大学「エコ・フィロソフィ」
学際研究イニシアティブ(TIEPh)事務局

〒112-8606 東京都文京区白山 5-28-20

Tel : 03-3945-7534

E-mail : ml.tieph-office@toyo.jp

Homepage : <http://www.toyo.ac.jp/site/tieph/>