

2004年3月第14号

人環フォーラム NO.14

HUMAN AND ENVIRONMENTAL FORUM

対談：生と死のあいだ

島 蘭 進・カール・ベッカー 聞き手 高橋義人

特集：京のまつり

島田 稔・米山俊直・上田正昭

京都大学大学院人間・環境学研究科

『人環フォーラム』の趣旨

21世紀における人類の生存は、現在直面している地球をとりまく環境の危機をどのように乗り越え、地球上の多様な諸民族の持続的な共存の道をどのように見いだしてゆくことができるかにかかっている、といえましょう。

「自然と人間との共生」という理念のもとに平成3年に設立された京都大学大学院人間・環境学研究科（略称「人環」）は、こうした21世紀における人間と環境との新しいかわりを模索してゆくため、『人環フォーラム』を発刊することになりました。本誌では、人間と環境の相互関係にふれる第一線の研究のうえに立って、精神的な豊かさをもった広い視野から、21世紀における人類の課題を問いつづけてゆきたいと考えています。



●目次＝人環フォーラム14＝

巻頭言	1
五〇年ぶりの修学旅行	佐野哲郎
対談	2
生と死のあいだ	島蘭 進 カール・ベッカー 司会 高橋義人
特集：京のまつり	
葵祭／蘭田 稔	12
「祇園祭」とわたし／米山俊直	18
時代祭と京都の近代化／上田正昭	24
フィールド便り	
パラオの海洋生物／宮下英明	32
低酸素環境と運動トレーニング／橋本健志	34
近代日本の「少女」のイメージ／今田絵里香	36
リレー連載：環境を考える	
良き場所からガイアへ —カルロス・カスタネダとスターホーク／田中雅一	38
フロンティア	
菌類子実体の光と重力に対する反応／金子 愛	42
四価の鉄イオンを含む酸化物質／林 直顕	43
サイエンティストの眼	
部品学からシステム学へ 生物のエネルギー代謝系の進化を例に／三室 守	44
スイス連邦工科大学に見る研究環境／津江広人	46
社会を斬る	
地域でオーラルヒストリーを聴くこと／蘭 信三	48
京博便り	
柄鏡の製作地を求めて／久保智康	50
世界の街角	
ベルリンの花／宮崎興二	52
文学の周辺	
鯉魚鱗綺譚／内田賢徳	56
書評	
小岸昭著『隠れユダヤ教徒と隠れキリシタン』／上山安敏	60
佐藤義之著『レヴィナスの倫理—「顔」と形而上学のはざまで』／森 秀樹	61
山本茂樹著『近衛篤磨』／岡本幸治	62
岡田敬司著『教育愛について』／土戸敏彦	63
李愛剛著『中央アジア少数民族社会の変貌 カザフスタンの朝鮮人を中心に』／田中哲二	64
西脇常記著『ドイツ将来のトルファン漢語文書』／木島史雄	65
佐伯啓思著『貨幣・欲望・資本主義』／大黒弘慈	66
有福孝岳著『哲学の立場』／池田善昭	67
片田珠美著『オレステス・コンプレックス—青年の心の闇へ』／鈴木國文	68
人環図書	69
瓦版	70
コラム	
right and wrong／廣野山美子	31
素数ひとこと／山内正敏	47

研究科ホームページ

<http://www.h.kyoto-u.ac.jp/jinkan/index.html>

『人環フォーラム』ホームページ

http://www.adm.kyoto-u.ac.jp/jinkan/jinkan_forum/index.html

五〇年ぶりの修学旅行

佐野 哲郎

TEISURO SANO

京都大学名誉教授



一昨年の夏アイルランドを訪れた。総勢三九人、同行したのは大学を出てすぐに勤めた母校の高校で、最初に受け持った連中だった。私はこの「修学旅行」で、しっかり教師をするつもりだった。教師になってちょうど五〇年、その最後の年なのだから、初めての教え子たちと向かい合った新米教師に戻ろうと思ったのだ。連中の方もそのつもりで、行く前にアイルランドについての授業をしてくれと言ってきた。この連中は何かというとすぐに授業を受けたがる。私の還暦のときは、最初に教科書として読んだハーンの「耳なし芳一」をやれと言うので、壇ノ浦の戦いのくだりを琵琶の語りも入れて熱演したが、一人の男が、「先生、相変わらず発音が下手やな」と言ってくれた。

私は出発前から、現地でも二カ所で授業をするつもりをしていた。初めはバレン山地という荒涼とした高地で、先住民の残したドルメンがある。そこでは、このあたりを舞台にしたイエイツの戯曲『骨の夢』の一節を読む。次いでグレンダロッホの修道院跡。ここではシェイマス・ヒーニーのノーベル賞受賞記念講演から、この修道院を開いたセント・ケヴィンの逸話を紹介しよう。この計画は予定通りに進んだが、私の知識の不足のために絶好の機会を逸したところがあった。

グレンダロッホに近い山中に、二つの流れの合流する美しい谷がある。ここを訪れた詩人トマス・ムアの詩が石に刻まれていた。

この広い世界にかくも美しい谷があるだろうか
その胸に抱かれて二筋の流れがきらめきながら合流する
おお この谷の華やきが私の胸から消えるとすれば
それは感情と命の最後の光が消えるときなのだ

うるわしのアヴォカの谷よ！ お前の緑深い胸に抱かれて
愛する友らと憩うひとときのなんと安らかなことよ
ここでは冷酷な人の世の嵐も静まり
私たちの心はこの二つの流れのように溶け合うのだ

ムアは「庭の千草」の原詩「夏の最後の薔薇」の作者として知られているが、私はこの詩を知らなかった。別に大した作品とも思わなかったが、帰国してから調べてみると、刻んであったのは、第一連と第四連であって、その間の二つの連が省略してあることがわかった。

だがその華やきは「自然」のなせるわざではなかった
その清らかな流れと目もあやな緑のためではなかった
川と山蔭のかもし出す甘美な魔法のゆえではなかった
否——それははるかに得難いなものかのためであった

それは友人たちが 私の愛するものたちが傍らにいたからなのだ
彼らゆえにこの甘美な魅惑の地がより甘美なものとなったのだ
彼らも知っていたのだ 自然のこの上ない魅惑をより高めるものは
それが愛するものの顔に生み出す喜びを見ることだと

上出来の詩とは言えないが、もしこの二つの連が刻まれていたら、授業の題材として、これ以上のものはなかっただろう。私の無知のゆえにその機会を失したのは、残念だが仕方がない。

対談



島 蘭 進

Susumu SHIMAZONO

生と死のあいだ

カール・ベッカー

Carl BECKER



●司会

高橋義人

Yoshito TAKAHASHI

日本は自殺大国なのだそうです。従来よりも著しく自殺者の数が増えたのは、生の重みが軽くなったからであるにちがいない。日本の歴史のなかで、今日ほど生の重みが軽くなった時代はおそらくないだろう。こんな風になったのは、長いこと戦争がなかったためなのか、パソコンや携帯電話の普及によって人間味が失われたためなのか、理由は多々考えられるにせよ、これが、今日のわれわれが真剣に取り組まなければならない喫緊の問題であることは確かである。そこで今回は、日本人の死生観や宗教観について詳しい島蘭進先生とカール・ベッカー先生に、この問題について自由に語っていただいた。

●島蘭進（しまの すむむ）

一九四八年、東京都に生まれる。東京大学文学部宗教学専攻卒業。現在は東京大学文学部（大学院人文社会科学系研究科）宗教学専攻教授。主な研究領域は比較宗教運動論、近代日本宗教史。主な著書に『ポスト・モダンの新宗教』現代日本の精神状況の底流（東京堂出版）、『現代救済宗教論』（青弓社）、『救いと徳——新宗教信仰者の生活と思想』（編著、弘文堂）、『宗教のいとはば』（共編著、大明堂）、『Religion and Society in Modern Japan』（共編著、Asian Humanities Press）、『何のための「宗教」か？』（編著、青弓社）、『癒しと和解』（共編著、ハーベスト社）、『消費される「宗教」』（共編著、春秋社）、『現代宗教の可能性——オウム真理教と暴力』（岩波書店）、『精神世界のゆくえ——現代社会と新霊性運動』（時代のなかの新宗教——出居清太郎の世界 1899-1945）（弘文堂、翻訳書にベラーほか『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ』（みすず書房）などがある。

●カール・ベッカー（Carl Becker）

一九五一年、アメリカ合衆国シカゴ市に生まれる。インドや日本などを中心に研究活動を行い、ハワイ大学国立東西センターにて博士号を取得する（東西比較哲学）。その後、南イリノイ大学、大阪大学、ハワイ大学、筑波大学などで教育研究活動に従事し、現在、京都大学大学院人間・環境学研究科教授。専門は生命倫理と宗教学。和文著書に『死の体験』や『生と死のケアを考える』（いずれも法蔵館）、『脳死』と臓器移植（梅原猛編、朝日文庫）、『比較文明学を学ぶ人のために』（伊東俊太郎編、世界思想社）、『死』が教えてくれること（共著、角川書店）などがある。

●高橋義人（たかはし よしと）

一九四五年、栃木県に生まれる。慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学。文学博士。現在は京都大学大学院人間・環境学研究科教授。著書に、『形態と象徴——ゲーテと「緑の自然科学」』（岩波書店）、『ドイツ人のこころ』（岩波新書）、『魔女とヨーロッパ』（岩波書店）、『グノーシス——異端と近代』（編著、岩波書店）、翻訳書に、ゲーテ『色彩論』（工作舎）などがある。

「共同体的なもの」の崩壊と「宗教的なもの」の変容

司会（高橋） 昔に比し、今日、少なくとも「文明国家」と呼ばれる国々においては、人間の死というものがあり重視されなくなってきた。リルケも書いていることですが、人間の生と死は互いに強く結びついています。ですから、死が軽視されるようになったということは、生の重みもなくなってきたということになるでしょう。本日は、そのあたりのことにつきまして、宗教学をご専門としておられるお二人に、自由にお話いただければと思います。

ベッカー いまからおおよそ三〇年くらい前になりますが、私をはじめ日本にやってきたとき、日本はいわゆる「先進国」のなかではほとんど唯一の、とても治安の良い、しかも犯罪率の驚くべき低い国でした。私はそのことに関心を抱き、ひところは犯罪学を勉強したのですが、そこで分かったのは、日本のそうした特徴は、決して警察機構や裁判機構の優秀さから導き出されたものではなく、むしろ日本人一人ひとりの倫理観や道徳観、あるいは社会構造や、自分と他者との宗教的とも言えそうな結びつきなどに基礎をおく独特の世界観によるものでした。そのころの私は、日本人のそうした「宗教性」にとっても感銘を受けたわけですが、それから三〇年あまりが経ち、この日本においてさえも、以前ではとても考えられなかったような残忍かつ不可解な犯罪——たった数万円のために自分の祖母を蹴り殺してしまうような犯罪——が急増してくるようになりました。かつての「宗教性」が失われてしまい、何だかとても末恐ろしいような気がするのですが、どうしてこんなことになってしまったのでしょうか。

島菌 ベッカー先生がおっしゃる三〇年くらい前といいますと、ちょうど一九七〇年ごろですね。私の感覚でも、その頃が一種の分水嶺になっていて、そのあたりから「人」と「人との結びつき」が弱まってきたのではないのでしょうか。最も典型的なのは、家族の結びつきじゃないかと思いますが、家族を通して、あるいは家族から、自分のまわりに人間関係が広がっていくというような、そこに安定した相互関係ができて、信頼関係の雛型が求められるという、そうした家族のありかたが、七〇年代くらいまではまだかなり残っていたけれども、そのころから次第に崩れてくるという変化があったのだと思います。宗教についていいますと、それは、戦後に発展してきたような、家族を大事にしながらこの世に高い

価値をおく、「人」と「人との結びつき」を重視するようなタイプの宗教が、もはや発展しなくなるのが七〇年代なんですね。

司会 七〇年代が一種の分水嶺になったと言われましたが、七〇年代というのは、いわゆる「学園紛争」の時代でもありますね。学園紛争では学生たちが、ちょうど自分たちにとつての親のような存在である大学の教官たちに抵抗しました。大学のなかでの家父長制が崩れていくのと並行して、家庭のなかでも家父長制が崩れていき、だんだんと核家族化に向かっていく。そうやって日本の社会構造が大きく変化していったことが、「家族のきずな」の解体と関係しているということはごいせんか。

島菌 「権威主義」に反対して紛争をおこした団塊世代の人たちは、しばしば「仲間で群れる傾向がある」と見られていますね。そういう「仲間意識的なもの」がごく自然にあつて、それは家族が雛型になっているけれども、たとえば「会社」であるとか、「宗教団体」であるとか、あるいは「同窓会」であるとか、そういうタイプの集まりに対しては、ごく素朴によいものだという感覚が、その時代はまだ濃厚に残っていたという感じがしますね。

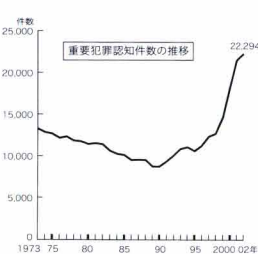
司会 家族の崩壊と、全学連における中核派や革マル派といったグループの登場とはほとんど機を一にしています。彼らのグループは非常に結束が固いのですが、それは「家族の代替物」とも呼ぶべき機能を果たしていたのではないのでしょうか。

島菌 「擬似家族的な」あるいは「体育会的な」といってもいいかもしれませんが、そうした集団的アイデンティティのなかに、自分にとつての安らぎを見いだすといえますか、そうした傾向は学生運動などにもあつて、また同時代には、統一教会なども勢力を拡大させつつあったわけですが、それらは一種のオルタナティブとして働いていたように思いますね。左翼的な運動と宗教的な運動というのが似たような機能を果たしていた。

司会 オウム真理教の場合、いわゆる「出家信者」と呼ばれる人たちは、自分たちの家族を捨てて、オウムに入信するわけですが、それらの人たちはオウムに入信することにより、もう一つの「家族」を経験している、そういうことでしょうか。

島菌 私の理解するところでは、まさしくその点において変化があったのではないか、ということなんです。一九八〇年代に入ると、宗教集団

（１）警察庁統計による重要犯罪認知件数は、昭和四八（一九七三）年が一三、三一七件であったのに対し、平成二二（二〇一〇）年は二二、二九四件と、約一、七倍に増加している。なお、重要犯罪とは、殺人、強盗、放火、強姦、略取誘拐および強制わいせつの各罪種をいう。



（２）現在は「アーレフ」と名称を変更している。

にみられる結束が、一般社会にみられる「仲間意識的なもの」とはまったく別のものに変化していく。あるいは「共同体的なもの」とのあいだには断絶ができていく。オウム真理教にみられる「家族を捨てて宗教集団をつくる」という発想には、そのような変化や断絶が、象徴的な仕方て姿を現しているのだと思います。しかもそうしたタイプの宗教集団は、一般社会とのあいだに強い断絶をおくことになります。いまの社会のあり方に対して、断固たる否定の意思を持つことになるわけです。

ですから、そうしたタイプの宗教集団の出現が、生や死をめぐる感覚にも、根本的な断絶や変化をもたらしたのではないかと考えているわけです。そういったことのすべてが、さきほどベッカー先生がおっしゃったような「残忍で不可解な犯罪」が次々に引き起こされる社会背景ともつながっている。もはや「お互いが仲間である」という感覚を持たない時代になった、そういうことではないでしょうか。

「死のリアリティ」の喪失

ベッカー さきほどの一九七〇年代という分水嶺にまた話を戻せば、その当時は、私たちの一人ひとりに、「自分たちの死」を連想させるようなタイプの犯罪は、まだ少なかったわけですが、その反面で、さまざまな闘争に参加していた学生たちは、「自分たちの死」というものに向きあいながら、機動隊との衝突やデモを繰り返していたわけです。それが「安保反対」をめぐる闘争であるにせよ、「ヴェトナム戦争反対」をめぐる闘争であるにせよ、あるいは「水俣病」をめぐる闘争であるにせよ、「自分たちの死」につながる一切のものをゆるさないとという態度は一貫していたわけです。

このことを別の仕方では、かつての私にとって、日本という国がとても魅力的である理由のひとつは、この国が「被爆国」となることで「自分たちの死」と向きあつたからこそ、これからはかえって、世界を恒久的な平和に導いてくれる国に、核兵器をなくし、軍事力を持たず、世界平和を推進する国になってくれるだろう、という期待からくるものでした。ところが、いまの人たちのあいだでは、「自分たちの死」や「かけがえのない人の死」が引き起こす感覚はもはや失われてしまい、「ヴァーチャルな死」や「死のイメージ」だけが氾濫しているように思えます。死のリアリティや、それがもつ独特の重みといったものが見失われているような気がするのですが。

島蘭 そうした死のリアリティをめぐる変化ということでは、分水嶺として七〇年代^③を特徴づける、さらにもう一つの要素として、「平均寿命の伸長」ということを考慮しなければならぬでしょう。「医療の向上」についていえば、五〇年代、六〇年代にはそれが大変強く実感できたわけです。その頃は、まだ戦後間もない時期で、脚気（かつけ）で死亡する人もいたわけですし、結核なども流行していたわけですね。しかし、それらの病気がほとんど克服されていった。「伝染病」というものから自由になるという意識が私たちのなかにはあつて、私も最初は医学を学ぼうとしたことがあつたのですが、そういうふうにごく素朴に「自分たちから死を遠ざけることが、自分たちにとつての善である」という感覚を持っていたわけです。それは「医学に対する信頼感」と言い換えることができるかもしれませんが、それが六〇年代くらいまでの状況ではなかったでしょうか。

ところが、それ以後の時代になると、「近代医学」や「近代医療」に対する信頼が次第に薄れていきますよね。自分たちから死を遠ざけてきた結果、かえって「自分たちの死」というもののリアリティを見失ってしまった。そのことは、私たちの世界観や人間観の次元における大きな変化ではないかと思っています。

「新新宗教」の台頭と「終末論的な世界観」の蔓延

司会 死のリアリティをめぐる問題は、のちほど改めてお話していただきたいと思うのですが、さきほど島蘭先生がおっしゃったことでいいますと、オウム真理教には、いまの社会を否定するという意志が強烈なたちで存在していたわけです。キリスト教にせよ、グノーシスにせよ、いずれも「現世を否定する」。宗教を支える本質的な契機として、「現実世界の否定」ということがひとつあると思うのですが、そうした契機が、たとえば現代の日本における「新新宗教」の活動においては、どのようなたちで姿を現しているとお考えですか。

島蘭 マックス・ヴェーバーの概念を用いるならば、「現世拒否」とか「現世否定」とかいうカテゴリーに属するわけですが、そうしたヴェーバーの議論によれば、そもそも日本の宗教や東アジアの宗教というのは、儒教的な背景もあり、全体としてみれば「現世肯定的な」性格を持っています。そのなかでも仏教だけは、いくらか「現世否定的な」側面を持つていたわけですが、いわゆる「近代化」のプロセスにおいては、むしろ

③ 平均寿命とは、〇歳の平均余命のこと。厚生労働省発表による日本人の平均寿命の推移は次の通りである。

	男性	女性
1935~36年	46.92	49.63
1947年	50.06	53.96
1950~52年	59.57	62.97
1955年	63.60	67.75
1965年	67.74	72.92
1975年	71.73	76.89
1985年	74.78	80.48
1995年	76.38	82.85
2002年	78.32	85.23

ろ「現世肯定的な」側面が強く押し出されてきた。すなわち、一人ひとりが幸せになることが、みんなが幸せになることに読みかえられていくなかで、それを最高の目標とどうか、究極的な救済のあり方とどうか、精神的に最も高い段階と合致するとみなすようになったわけです。

七〇年代くらいから起こってきたことは、現世における幸福と精神における究極の目標とを一致させる、そういったタイプの宗教観が、もはや魅力をもたなくなってきたということでしょう。もちろんこの世の中では、いろいろなトラブルに遭遇しますから、それらに何とかして対処していかなければならない、私たちの一人ひとりがそうしたさまざまな問題に直面する機会は、むしろますます拡大しているわけですから、そこで「現世肯定的な」——つまりは現世主義的な——関心が、決してなくなってしまうわけでも衰えてしまったわけでもありません。ただ、そうした関心と並行して、それだけでは何かとても空ろで虚しいのではないかという感覚が次第に姿を現してきたわけです。そこで、オウム真理教の「教祖」であった麻原彰晃などは「この世で幸せになって何になるんだ。ただ空ろで虚しいだけじゃないか」ということを、若者たちに向かってしきりに説くことで、若者たちのあいだに抗しがたい魅力を持つことになったわけです。

現代の日本においては、そういうタイプの団体が増えてきたのではないかと思います。たとえば、キリスト教の信者ということでは、日本では相変わらずパーセントしかないといわれているのですが、そもそもキリスト教には「永遠の命」という考え方があり、それによれば、キリスト教の信者一人ひとり、その死後に、神から永遠の命を授けられる、とされています。これは見方を変えれば、「現世的なもの」を軽視し、「来世的なもの」を重視する思想ということになりますが、こうした考え方は、やはり六〇年代くらいまでは、一般社会の間でもインパクトが少なかったのです。

しかし、そこからやがて「統一教会」とか「エホバの証人」といった宗教集団が姿を現すようになります。これらの宗教集団について、キリスト教徒たちは、決してキリスト教徒であるなどとは認めないでしょうが、それらの宗教集団は、まさにその現世否定的・来世主義的な性格において、キリスト教の本質的な性格をそのまま受け継いでいるのです。たとえば「エホバの証人」の場合には、「いまにこの世が終わりを迎える」とか「いまや世界の終末が近づきつつある」とかいったりするわけ

で、そのいうところに従えば、この世で財産をたくわえたり、幸福な生活を営んだりすることには、さほどの意味がないことになるわけです。

この「エホバの証人」は、アメリカ合衆国に発祥した宗教集団です。とりわけ日本でも長い歴史をもってきたのですが、本格的に拡大するようになったのは、やはり一九七〇年代のことで、いまや日本は、合衆国やブラジル、ナイジェリアやメキシコなどと並んで、世界でも有数の信者を抱える国となっているくらいです。

司会 いまの世の中に深く失望したものとして学生運動が台頭してくることと、終末観に支えられた「新新宗教」が台頭してくることとの間には、おそらくは何らかの秘められた関係があったのではないかと思うのですが。若い人たちの失望感や虚無感を埋め合わせるものとして現世否定的な宗教が滑り込んできた。その行き着く先が一連の「オウム真理教事件」であったのではないのでしょうか。

島園 そうした終末観のほかにも、もう一つには、ベッカー先生も注目してこられたように、〈自分の死後の世界に対する関心〉が台頭してきたことが挙げられるように思います。世界的にみても、それ以前の時代には、そうした関心はあまりみられなかったように思いますが、やはり一九七〇年代を境にして、「自分の死を見つめなおそう」とか「自分の死後の世界について考えてみよう」という機運が次第に高まってきたのではないのでしょうか。

一九七〇年代における〈生の意味喪失〉

ベッカー おっしゃるとおり、たしかに一九七〇年代には、当時の世の中に対していろいろな違和感を抱いた人たちが、左翼的な運動に訴えたり、終末観をとる宗教的な運動や〈自分の死後の世界〉に訴えたりするようになったのかもしれませんが、それでもやはり、七〇年代における若者たちの意識と、現代の若者の意識との間には、かなりの違いがあるように思います。

と申しますのは、私が大学で教えたはじめましたのも、ちょうど七〇年代の終わりごろからですが、その当時の学生に「あなたにとって自分の命よりも大切なものは何ですか」とか「あなたがそのためなら自分の命をも惜しまないと思えるものは何ですか」といった質問をしてみえたところ、数多くの学生から、じつにさまざまな回答が寄せられ、当時の

学生さんたちの意識を知るうえで、とても興味深い「リスト」をつくることができました。それらの回答のなかには、「家族のため」とか「国家のため」もしくは「ふるさとのため」とか、「美の追究のため」とか「実験による科学的な探究のため」とか、あるいは「近代医学のため」とか（「シュバイツァー」のように）自分の命をアフリカのために捧げても決して惜しまない」といった回答さえありました。つまり、七〇年代においては、いろいろなことのために自分の命を捧げるだけの意味があると考える学生が、まだ少なからずいたことになります。それなのに、いまの学生にまったく同じ質問をぶつけてみると、たいいていの学生は、「自分の命よりも大切なものはない」と回答してしまうのです。現代における若者たちの意識は、きわめて「現世主義的な」ものに変化してしまっているのではないのでしょうか。

島菌 かつては自分の命を越えたところに大きな目標が求められていた。これなんかは、私には感覚的によくわかりますね。戦後の私たちが育った精神的な風土や環境ということでは、そこでは「少しでもよくしたい」とか「ともによくなりしたい」といったことをごく自然に感じて、たとえば、自分で学問をするときでも、自分の学問的な営みが、やがては相互の福祉につながるはずだ、といったことを素朴に信じていたわけです。そこでは自分は一人の日本人なのだという意識もいわば当然なものとして持っていました。自分が何かすることが、やがては日本国のためになるのだというか、そういうふうな感覚を自然に受け入れていたような気がしますね。しかし、そういった精神的な風土や環境というのが、七〇年代には少しずつ崩れていって、だんだんへ剥き出しの自分」というものが出てきて、しかもその一方では、どんどん豊かになってきたために、「自分が幸せになること」と「他人が幸せになること」がもはや関係づけられない、といったようなことがおこってきたのではないのでしょうか。

司会 「自分の命だけが大切だ」という人たちが増えてくると、他方では「自分の命にはもはや意味がない」という人たちも増えてきます。これは一時期、マスコミでも話題になりましたが、インターネット上で「自殺のやり方を教えます」といって、関連するサイトから危険な薬物を購入して自殺をはかるという事件が続発しました。それらの事件が象徴するように、いまの日本には「自殺願望者」がかなりたくさんいます。むしろ自殺願望をもってはいいても、自殺しない人もかなりいます。そう

した人たちは、〈自分の死〉というものをできるだけ自分のすぐそばに引き寄せておいて、そのことでもかえって、〈自分の生〉の意味を見出すようにしているのではないかとさえ思いたくなります。

島菌 〈生の意味喪失〉とも呼ぶべきものにとでもなうそうした動きは、いまの若い人たちの間でも、とても強くみられることですね。たとえば戦争中には、若い学徒たちがそうした〈死の理念化〉に強いられて戦争にいったわけですが、近づいてくる死を眼前に引き寄せることによつてはじめて生の燃焼が可能になる、という状況がありました。戦後のしばらくは、そうした考え方を、自分たちから遠ざけようとしてきたと思いますが、戦後のある時期から、それは再び大変リアルな思想としてとらえ返されるようになってきた。三島由紀夫の事件なども一つの典型例で、それから、あの頃に多発したテロリズムからも、そういった感受性を読み取ることができるようになっています。

三島由紀夫が自決したのも、ちょうど一九七〇年くらいの出来事です。それは、いまの若い人たちにおける〈生の意味喪失〉の問題を考えるときにも、先駆的なケースとなってくるかもしれません。そういった動きが、ごく普通の若者たちの日常的な感性になっていく。それが八〇年代や九〇年代における〈生のリアリティ〉だと思ふのです。

死の不可視化と〈宗教的なコスモロジー〉の喪失

司会 戦争や疫病がなくなっていくのはよいとしても、医療の領域などにおいては、私たちができるだけ死の現場に立ち会わせないようにする傾向が残っています。死というものを、私たちの日常からできるだけ遠ざけ、死を不可視なものにしようとしているのが、いまの時代だと思ふんです。ただそうした死を遠ざける動きが、いまの若者たちから〈生のリアリティ〉を奪い取っていく面もあるわけですね。

ベッカー そうした死を遠ざける傾向は、日本だけではなく、むしろ現代社会一般にみられる現象だと思ふます。いまから五〇年ほど前にも、社会史家のフィリップ・アリエスが、フランスについて同じような現象を指摘していますね。又、『死の拒否』で有名になったアーネスト・ベッカーが証明した通り、死と向きあうことは、大変辛いので、仕事やレジャーなど、死の恐怖を忘れさせてくれるものがあれば、人間はその方向に逃れていってしまう。生きることに伴う真剣勝負というか、絶対に避けて通れない死について考えるよりは、日常や世俗的なものについて

(4) Albert Schweitzer (一八七五—一九六五)
ドイツ生まれの医師・伝道師・音楽家。邦訳書に『イエスの精神医学的考察』『アフリカ物語』など。

(5) Philippe Ariès (一九一四—一九八四)
フランスの歴史家・死学者・教育学者。邦訳書に『死と歴史』『死を前にした人間』など。

(6) Ernest Becker (一九二四—一九七四)
アメリカの哲学者・社会思想家。著書に『The birth and death of meaning: an interdisciplinary perspective on the problem of man (2nd ed. 1971). The denial of death (1973) (邦訳『死の拒絶』・Escape from evil (1975) など。』

考える方向に流れていってしまうわけです。このように、現代という時代は、死を遠ざける忌避によって特徴づけられるというのが、E・ベッカーの主張です。

生のなかから死を遠ざけていく性癖は、現代社会における宗教の問題とも関係してくるように思います。あらゆる宗教的なコスモロジーに共通する考え方は、この大宇宙（マクロ・コスモス）が、私たち（ミクロ・コスモス）に向かって、いろいろなことを悟らせようとつねに語りかけてくるのだ、というものです。そうやって「聖なる天蓋」から語りかけてくるものを、自分のなかでとらえ返したとき、「内なる声」が生まれてくるわけです。しかしそのためには、たとえば一人きりになってみたり、大自然のもとで星空を眺めてみたり、小川のせせらぎに耳を傾けてみたり、あるいは動物の誕生や死に立ち会ってみたりする生の純粹体験や精神的余裕と感受性が必要です。

ところが、現代社会における私たちは、もはやそうしたコスモロジーからは遠いところにいるように思います。かつての大宇宙「聖なる天蓋」は見失われてしまい、私たちはまた、耳ではヘッドホンからの音を聴き、眼ではパソコンやケータイの画像を見るとき、私たちがのまわりに存在するはずの宇宙（コスモス）に対して、自分たちの感覚をすっかり閉ざしてしまっています。言い換えれば、そこでは「剥き出しの自分」というものが、ありのままの自分とありのままの宇宙との関係が、すっかり忘却されてしまっているようにも思うんですね。

要するに、あらゆる宗教を醸成してきたはずのコスモロジカルな考え方や、その根拠といったものが、いまやすっかり見失われているのではないでしょうか。生から死が遠ざけられ、生のリアリティが次第に希薄なものになっていくことの背景には、「宗教的なコスモロジーの喪失」という、より本質的な出来事があるように思うのです。

「臨死体験」の意味するもの

司会 ところで、ベッカー先生ご自身がそもそも「臨死体験」に関心をもたれたきっかけとは何だったのでしょうか。

ベッカー 「臨死体験」に関心をもったきっかけは、親類や友人、身近な人たちの死と実際に向き合ったからです。「人間の死」は、本人やその周りの人たちにとっていかなるものとして体験されるのか、ということに興味をもち始めたのです。その上、わたしの周りには、ある種の

〈宗教的な体験〉をたびたび経験してきた、という知り合いが数多くいたことも関係しています。なかには、「クリスチャン・サイエンスによって病氣やけがを治すことができる」と主張する人もいましたし、しばしば「体外離脱」とも呼ぶべき体験をくり返し、そうした体験をさらに拡大させようとする人さえいました。

この後者の場合のように、いわゆる「体外離脱」の体験においては、身体と共にあるはずの視覚や聴覚が、身体の外側に移動することになります。わたしたちが通常もっている唯物論的世界観はそこで覆され、唯心論的世界観が生まれます。一つの「世界の死＝人間の死」と同時に、一つの「世界の再生＝人間の再生」にもつながると考えられます。患者の体験談を傾聴すると、「死に臨む人間の体験」は、一種の「宗教的な体験」ではないかと考えるようになりました。「臨死体験」という言葉を見いだした——まだ当時はそうした言葉さえ見当たりませんでした——のは、まさにそうしたなかであつたのです。

ところで、「臨死体験」ということについては、『チベットの死者の書』やインドの古典にみられる「あの世に往って還ってくる話」のように、あるいは、日本の往生伝のように、古くからたくさんケースがみられます。それらは全て単なる願望の投影物に過ぎないのか、それとも何らかの経験的な根拠に基づくものなのか、という問題について考えてみるのが、わたしの研究テーマになりました。

わたしのもう一つの研究テーマは、アジアにおける阿弥陀仏信仰と、キリスト教信仰との関係を解き明かすことにあります。わたしがまだハワイで大学院に通っていたころ、周りにはたくさん日系人の知り合いがいました。彼らとともに浄土ミッシェンや本願寺別院などに足を運んでみようと、そこには必ずといっていいほど阿弥陀さんがまつられているんですね。そこで、この「アミダサン」というのは一体何なのかとたずねてみると、「無量の光と無量の命を意味する仏（ほとけ）」だということです。しかしそれに対して、日系人のなかでもキリスト教を信仰する人は、「阿弥陀教は歪曲されたキリスト教だ」というのです。キリスト教信仰のそもそもの姿が、シルクロードを通じて中国にまで伝わってくるなかで、とりわけゾロアスター教と仏教の影響を受けつつ歪曲されてしまったのだ、と。言い換えれば、キリスト教信仰こそが阿弥陀信仰の本来の姿なのであり、キリスト教こそが真実である、阿弥陀教は単なる偶像崇拜に過ぎない、というわけです。

(7) ピーター・L・バーガー
『聖なる天蓋』 蘭田稔（訳） 新
曜社、一九七九年、参照。

こうした主張に対して、わたしは当時、たいへんな違和感をもったのを憶えています。インドや中国、それに韓国や日本におけるたくさんの人たちが信仰してきた阿弥陀信仰が果たして「キリスト教信仰の歪曲されたもの」なのだろうか、あるいは「単なる偶像崇拜に過ぎない」のだろうか、と自らに何度も問いかけました。そして、日本の古典を研究しているうちに、とりわけ日本における阿弥陀信仰には、何らかの経験的な根拠があるのではないかと考えるようになりました。日本の古典、インドの古典や中国の古典を渉猟し、阿弥陀信仰についての説話をたくさん拾い出してみました。すると、それらの説話から、日本人にとっての阿弥陀信仰というものが、少なくとも単なる「想像上の産物」や「偶像崇拜」であることを超えて、〈現在の自分の生きかたそのもの〉を変えてしまうような力をもったものであることがわかりました。「来世での救済を願うもの」とされる阿弥陀信仰が〈現世での自分の生きかたそのもの〉と結びついているという点は、『大蔵経』のなかにもはっきりと記されています。さらにいえば、阿弥陀信仰は〈現代日本における宗教意識〉の問題でもある。たとえば沖縄県や山口県などのお寺には、「あの世」に行つて来たという「看取りの記」というものが遺されており、長らく人びとの「来世への信仰」を支える役目を果たしていました。それらはまさに〈現代往生伝〉とも呼ぶべきものであったわけです。こうしたケースにみられるような〈平成の生きられた往生伝〉とも呼ぶべきものをこれから研究してみたいんです（笑い）。

驚くべきことに、この国には、病院やホスピスなどで普段の生活を送りながらも「あの世をみてきた」という人たちがたくさんいるのです。そうした人たちに対して「あの世なんかそもそも存在しないんだ」といってはいじまりません。むしろそうした人たちによる〈来世での体験〉が、現世での生きかたや彼らの人生観そのものを変えるような力をもつ〈宗教的な体験〉である点を、見逃すべきではないのです。

司会 「臨死体験」というのは、現世での生きかたや人生観そのものを本当に変えてしまうものなのでしょうか。

島園 印象深いお話ですが、わたしは「臨死体験」そのものは新しい現象なのではないかと考えています。往生伝のような世界というのは、たしかに現代にも受け継がれているわけですが、それに対して「臨死体験」と呼ばれるものが姿を現してくるのは、「宗教」に当たるものが非常に個人化されて心理的なものになり、それと共に「体験」に当たるものが

「宗教の根本」と考えられるようになる、そうした時代背景と結びついていますね。そのことに関連して、ベッカー先生のお話をうかがっていますと、西洋におけるキリスト教文化の非常に深い土台のなかからいけば必然的に、とりわけ日本における宗教現象に関心をもたれるようになったことがよくわかります。一つには〈宗教と科学との関係〉、もう一つには〈宗教的な体験〉というものがもつ重要性。これら二つの事柄をめぐる様々な問題へと、ベッカー先生ご自身が、まさしく一九七〇年前後を境にして深く巻き込まれていった、そういう印象をもちました。

それに対して、わたしはそこまで繊細ではなくて、現世の政治や倫理のようなことから宗教に近づいていきました。七〇年代には、エリザベス・キューブラー・ロスの本やレイモンド・ムーディの本などが、日本でも翻訳されておりまして、そのころから熱心な読者もいたように思います。ただ、そうした死の体験や「死後の世界」を取り扱った本のかに、多くの人たちが自分自身の生きかたや人生観をめぐる問題を読み込むようになるのは、もう少し遅くなってからのことではないでしょうか。

「死の体験」や「死後の世界」のなかに、現在の自分自身の生きかたや人生観をめぐる問題をみる発想というのは、西洋世界の場合でいえば、キリスト教の終末論的な世界観そのものが、現世に対してある種の「オルタナティブ（＝対抗的）な」世界をもたらし可能性がある、またそういう転換をもたらしものとして〈死の体験〉が重要性をもつ、とみる発想と結びついています。ところが、それが次第に心理的な体験として受け止められるようになり、心理療法（サイコセラピー）の隆盛と同調し、近代科学にかわる「オルタナティブな」世界を待望する「ニューエイジ運動」などともつながってくる、そうした背景もあったと思うんですね。要するに、「心のなかに宗教の本質をみる」というこうした発想は、日本でも七〇年代くらいから次第に台頭するようになったわけで、その背景には、「心理主義的な」宗教観が広がりをみせたことや近代科学批判という形で〈宗教と科学との関係〉が新たな局面を迎えたこと、さらに「病院で死ぬこと」に対してわれわれがあまりに無力であることに、われわれ自身が気づき始めたという「近代医学の限界」とも呼ぶべき問題が露わになってきたこと、こうした様々な要因が積み重なるなかで、〈臨死体験〉が非常に重要なイシューになってきたのではないかと、そういうふうになわたしは理解しています。

(80) Elisabeth Kubler-Ross (一九二六—)
スイス生まれ、米国在住の医師、末期患者のカウンセラー。邦訳書に『死ぬ瞬間—死にゆく人々との対話』『人生は廻る輪のように』など。

(6) Raymond A. Moody (一九二六—)
アメリカの精神科医。邦訳書に『かいまみた死後の世界』『光の彼方』など。

「臨死体験ブーム」と「死後をめぐる作法」のゆらぎ

司会 キリスト教はヘイエス・キリストの復活をその宗教的教義の根幹に据えていますね。それから聖書のなかにも、洞窟のなかで死んだはずのラザロがよみがえってくる話が出てきます。後者は特に「臨死体験」ですね。キリスト教がある種の世界宗教となり、普遍宗教となったのは、そうした様々な仕掛けを通じて、「臨死体験」の世界性や普遍性とも呼ぶべきものに対する訴求力を備えていたからだとは言えないでしょうか。

島園 「シャーマニズム」がそうしたことの典型かもしれませんが、「他界に往つて還ってくる」話というのはよく出てきます。そういう意味ではおっしゃるとおり、「臨死体験」とは、人類の「普遍的な」現象なのかもしれません。「臨死体験」そのものは、日本では七〇年代くらいから問題にされ始めた「新しい」現象だと申し上げましたが、ある種の「異次元体験」とも呼ぶべきものが「宗教的な体験」の根底にあることはたしかだと思っています。

司会 近ごろの「臨死体験ブーム」とも呼ぶべき現象についてはいかがお考えですか。

ベッカー 「臨死体験ブーム」と呼ばれるものが出てきたことの背景としては、NHKが立花隆さんの「臨死体験」や「脳死」を取り上げた本についての特集番組を企画したことがやはり大きかったと思います。それまでは大きな辞書を開いても「臨死体験」という言葉はまったく見当たらなかったからです。「臨死体験」という言葉が市民権を獲得するようになったのは、立花さんとNHK取材班との共同企画の果たした役割が大きかったのではないかと考えています。それが一九九〇年から一九九二年にかけてのことでありまして、日本ではちょうどバブル崩壊の時期に当たります。

そのころわたしは、DAS (Death Anxiety Scale) つまり「死に対する恐怖度」を示す尺度を用いて、日本といくつかの国における「人びとの死をめぐる意識」についての国際比較調査を行っていました。その調査のなかで面白いことがわかったのです。一九六〇年代の高度経済成長の時代あたりまで、日本人の「死に対する恐怖度」は非常に低いものでした。むしろ日本人は死をまったく恐れない国民とさえいえるほどだったのです。ところが、一九八〇年代のバブル経済の時代を迎えたころ、

あるいはこの調査そのものを実施した一九九二年前後になると、他の国民と比較した場合に、日本人は最も死に対する恐怖をもった国民へと転じるわけです。おまけに、他のいくつかの国においては、死を怖がるのは、一般に男性のほうではなく女性のほうなのですが、現代の日本においては、男性のほうが女性に負けにくい死を怖がっている、という調査結果が得られました。

こうした調査結果を踏まえると、いまの日本人は死と直面していない、死を覆い隠してしまっている、とさえいえます。同時に、「国力のため」など、命を捧けてもいい「生きる目的」があれば、死も恐れませんが、最近、生きる目的も見失われてきました。死と日常的に向きあっていないからこそ、かえってますます死を「不可解で恐ろしいもの」として捉えてしまう傾向にあるのではないのでしょうか。そこで、こうした「不可解で恐ろしいもの」に対して、それを何とか理解して、何とか飼慣らそうとする関心が出てきて、そこへたまたま立花さんの「脳死」についての本やテレビ番組、あるいは、ダライ・ラマの「臨死体験」をめぐる説などをはじめとして、アジアやヨーロッパやアメリカなど世界各国からの、死についてのさまざまな知識が積み重なってゆくなかで、これなら理解できる、これなら恐ろしくないという、ある種の「癒し」のような感覚を人びとに与える結果となり、近ごろの「臨死体験ブーム」を生み出すことになったのではないのでしょうか。

島園 いまご紹介いただいた比較のデータはたいへん面白いと思うんです。と申しますのも、アメリカ人のなかには、かなりの程度「自分の死後は天国へ行き、神のもとに召される」ということをリアルに感じる人がいる反面で、そのことをまったく信じない人もいて、両者の間には長らくある種の緊張があるように思います。ところが、日本人の間には、「自分の死後はどうなるのか」ということについてのドクトリン（＝根本的な教義）がない。その代わりに、日本人は死についての非常にたくさん儀礼や慣習的な実践などを受け継いできたわけです。たとえば「お葬式」や「法事」という儀礼のリアリティを比較的疑いをもつことなく受け入れてきたわけです。そうしたさまざまな儀礼を通して「あの世へ行く」プロセスをごく自然に受け入れているし、「お墓参り」にも出かけているわけです。『死後の世界』という理念やイメージには昇華されないまでも、「死後」をめぐる儀礼や慣習的な実践というものは根強く存在してきたと思うんです。

(10) 立花隆（一九四〇—）

長崎県生まれ。東京大学文学部仏文科卒業後、出版社勤務を経て社会評論家。『脳死』を『中央公論』一九八五年一月号から翌年八月号まで連載し、『脳死』中央公論社、一九八六）にまとめる。他に『脳死再論』（中央公論社、一九八八）『証言・臨死体験』（文藝春秋、一九九六）など、多数の著作がある。

(11) NHKスペシャル『脳死』は三回にわたって放映された。第一回放映は一九九〇年三月一日、第二回「脳死・生と死の選択」日本で心臓移植は可能か」は同年六月一日、第三回「脳死移植は始まるか」は一九九二年二月一日放映。それらにもとづいて、『脳死』（立花隆、NHK取材班著、日本放送出版協会、一九九一）および『脳死移植』（NHK脳死プロジェクト編、日本放送出版協会、一九九二）が刊行されている。

ところが、七〇年代以降になると、そうした儀礼や慣習的な実践の体系が、かなり急激に疎遠化してしまい、もともと理念もイメージも曖昧なところ、それまでの儀礼や慣習的な実践が次第に機能しなくなる事態が出現し始めたので、「死後（の世界）」というものの意味づけが、キリスト教国やイスラム教国、あるいは他の仏教国と比べて、非常に困難になってきたように思います。なぜ日本には、ドクトリンとしての「死後の世界」がないのかといえば、日本の仏教が——本来的な仏教の立場からみて——「家族主義的な」ものとなり、「世俗的な」絆の崇拜と結びつくようになるなかで、「死後」をめぐる作法の体系を形作ってきたために、今日のような、いわゆる「葬式仏教」になったわけです。そのため、「死後の世界」についてのドクトリンと「死後」をめぐる作法との間に、次第にギャップが生じるようになった、ということがあるように思います。

ベッカー　まさにおっしゃるとおり、ドクトリンとしては教え込まれていなくても、多くの日本人は「自分の死後には、亡き夫や亡き祖父母、あるいは亡き親類に再会できる」という感覚をごく自然に保持しているように思います。普段なら「宗教に関心が無い」という人たちでも、自分が寝たきりになったり末期がんになったりすると、そうした感覚に立ち戻っていく人は少なくありません。ですから、そういう人たちに對して、たとえばアルフォンス・デーケン¹²さんのように「キリスト教を信じれば救われた気持ちになりますよ」といったとしても、「キリスト教を信じる」よりは、自分の潜在意識といったものから、「いまは亡き人たちと再会できる」というイメージを思い描いてゆくほうが、まだしも「救われた気持ちになる」のではないのでしょうか。

島園　おっしゃるように「死者と再会する」とか「家族が一緒になる」といったイメージもあると思うんですが、「自然のなかに帰っていく」とか「宇宙のなかに溶け込む」といったイメージもかなりあるんじゃないでしょうか。

〈死と再生のシステム〉の機能不全

司会　現代の社会における「臨死体験」の流行には、〈宗教的なもの〉がかなり衰退してきたことが関係しているのではないのでしょうか。「宗教」というのは、キリスト教における「ミサ」などがその典型ですが、そこに参加することによって〈死を経由しつつ再生する〉というプロセ

スを踏むわけですよ。しかし現代の社会においては、この〈死と再生〉のプロセスそのものが体験できなくなってしまった。それでもやはり、自分のなかで一時的な〈死〉を経由して〈再生〉に至ることを心の奥底で希求していて、そういうものを求めざるをえないわけですね。そうしたことのいわば代償行為の一つとして「臨死体験」がブームとして受け入れられることになったのかなと思うのですが。

島園　逆説的に聞かざるかもしれません、この世で確かな絆を実感できていると、喪失の悲しみもリアルだし、そこから癒される過程もリアルに感じられるのでしょうか。死を強く意識しなくとも、〈死と再生〉の儀礼システムはある程度機能していく。ところが、そういう儀礼のシステムを支えてきた家族の絆や大家族のネットワーク、あるいは家族・親族・地域からなる共同体やいろんな意味での同胞や仲間といったもの、それらすべての社会的なつながりがあやしくなってきた。そのことへのある種の対抗措置として、新しいかたちでの〈死と再生のシステム〉を編み出そうとしている、そういうこととして「臨死体験ブーム」を捉え返すことができるのではないのでしょうか。

日本人の死後観についていえば、「先祖となる」——柳田國男が述べたように「家の祖霊となる」¹³——、そういうタイプの死後観がリアリティを喪失して、家のお墓に入りたくない人が増え、それに代わるものとして、〈輪廻転生〉の観念が魅力を増してきました。〈輪廻転生のリアリティ〉は、「家」から切り離された「個」の意識のなかでも存続していくわけですね。ですから、現世における「家族のつながり」というものがある意味では軽くなっている。来世では〈新たな家族〉になっている。それは、これまで保持してきたつながりの喪失感というものとちやうど裏腹にあるようなものといえます。現世におけるそれとはどこ違うタイプの〈宗教的なつながり〉を想い描かずにはいられないということが、人びとを〈輪廻転生のリアリティ〉へと引きずり込んでいくような気がします。

ベッカー　アメリカ人の眼から見ると、日本では、死を長時間かけても受け入れることができない人が多い、あるいは増えているように思われます。「えひめ丸」の遭難事故¹⁴のときにも、私はそう感じました。遭難してからもう長時間が経つのに、もはや生存の見込みはないということ、被害者の遺族が自分たちの肉親の死を受け入れようとするときでさえ、周りの人たちがメディアがなかなかそれを受け入れようとしま

(12) Allons Decken (一九三二—)
ドイツ生まれ。フォーダム大学大学院(米)でPh.D取得。上智大学文学部教授を経て、現在、同大学名誉教授。著書に「死とどう向き合うか」「生と死の教育」など。

(13) 「先祖の話」一九四六年、「柳田國男全集」第一五巻所収、筑摩書房、一九九八年、参照。

(14) 二〇〇一年二月一日(日本時間)、ハワイ・オアフ島沖で愛媛県宇和島水産高等学校の練習船「えひめ丸」が、緊急浮上した米原子力潜水艦「グリーンビル」に衝突され沈没、乗員三五名中九名(内高校生四名)が行方不明となった。その後、同年一〇月からの船体の引き上げ作業により八名の遺体が発見された。沈没から時間が経過しての行方不明者の捜索や、潜水艦艦長の謝罪を巡って、日米の文化的相違が問題となった。

せん。そのためかえって遺族は苦しめられています。ですから、死をタブー視してしまうのではなく、日本人が死や「他界」に対してたしかに感覚をもつようになれば、自分の生きかたや人生観そのものももっと明確なものになるのではないかと思うのです。そうすれば、死と向き合いながらも「喪」の作業をはるかに越えて、「この世」でまた、新たな生きかたや新たな人生観へと方向転換することができないのではないのでしょうか。

〈死〉とどのように向き合うべきか

司会 これからの日本人あるいは現代人は、死とどういうふうに向き合うべきなのでしょう。かつてはその処方箋であった「宗教」が次第にその力を失ってきていて、「臨死体験」とか「輪廻転生」とか、人びとがそういう代替物を求めるようになってきています。ではこれからの日本がそういう「生と死の共存感覚」をふたたび取り戻すためには、「宗教」はどうあるべきだとお考えですか。

島園 「葬式仏教」という言葉は、すでに一九六〇年代には圭室諦成が著作の表題に用いており、学術用語にもなっていましたから、「これが本当の仏教なんだろうか」とか「これではあまりに形式化しすぎているんじゃないか」といった違和感は、長らく人びとの間にあったようなんですね。

しかし、そうした人びとの懸念が非常に深刻なものになってきたのは、この一〇年、二〇年くらいのことなんじゃないかと思うんです。たとえば葬式についての映画ができたり、あるいは島田裕巳さんが『戒名』⁽¹⁶⁾という本を書いて当たったり、それまではごく当たり前のことと思っていた「お葬式」のシステムに「よそよそしい」という感じをもつ人たちが次第に増えてきて、ついには「家のお墓ではない個人としてのお墓」を求めるといった、かなり新しい動きも出てきました。近代にできあがった家族が急に崩れてきて機能を果たさなくなってきた、というのに対応して、いまでは死の作法も根本的に疑われるようになってきた、というわけですね。

司会 アメリカでは似たような現象はあるのですか。

ベッカー いや全然違いますね。自分の先祖の墓がどこにあるのかさえ知らないアメリカ人のほうが多いでしょうね。わたしもそのことに関心があったので、自分の曾祖父のお墓を探してみたのですが、結局見つ

かりませんでした。もちろん「家のお墓ではない個人のお墓」です。多くのアメリカ人の先祖は、たえず新しいフロンティアの開拓を目指す旅のなか、自分がいつどこで死を迎えるのかということは予想できなかった。たとえ旅の最中、ある時にある場所で死を迎えるにしても、その人はあくまでも「個人のお墓」に葬られるわけで「家のお墓」に葬られるわけではない。しかもそのような「個人のお墓」に、自分の遺族がときどき「お墓参り」にきてくれるとは限らないわけですね。アメリカ文化は、「家のお墓」であろうと「個人のお墓」であろうと、そもそも「お墓」を重視するような文化ではないのでしょうか。

島園 死について見るかぎり、日本文化とアメリカ文化は正反対ですね。日本人は「人と人との縁」や「人と人とのつながり」といったものを普段からまるで生き物のように感じていて、それだけに親しい人の死に接すると、自分のからだの一部がもがれてしまったかのように感じるのではないのでしょうか。

ベッカー 日本人は、死者のからだ、つまり「遺体」に対する執着が極めて強いんですね。日本人にとつて「からだ」は二度と取り返すことができないものであるがゆえに、たとえある親しい人が死んだとしても、その「死者のからだ」を「単なる物体」と見なすことなく、死んだ「その人」はあくまでも「その人」でありつづけます。つまり死者のからだは「魂のぬけがら」であると同時に、かけがえのない「その人」でもあるという二重性を帯びているのです。これは人間の本質は肉体ではなく、意識や精神だと信じる西洋人にとつて、理解しがたいことだと思います。**司会** 面白い指摘ですね。数年前に、死体をベッドに横たえ、生き返らせようとして「カルト治療」を施すという奇妙な事件がありました⁽¹⁷⁾が、こうした社会現象なども、島園先生とベッカー先生のお話から説明することができないかと思えます。

本日はどうもありがとうございました。(了)

(15) 圭室諦成『葬式仏教』大法論閣、一九六三年

(16) 『お葬式』伊丹十三監督作品、一九八九年

(17) 島田裕巳『戒名』法蔵館、一九九一年

(18) 一九九九年一月、千葉県豊成田市のホテルで死後四ヶ月ほど経過したミイラ死体が発見された。死体の「遺族」はミイラ化した遺体を「生きている」と主張して世間を驚かせた。死者は「ライフスベース」という宗教的団体の会員で、「カルト治療」を施したのはこの団体の代表者である高橋弘一氏（通称高橋グル）だった。

葵祭

蘭田 稔

MINORU SONODA

一 初夏の祭礼絵巻

京都の夏は、賀茂の葵まつりで爽やかに始まる。

かつて都びとが「まつり」といえば、旧暦の夏四月中の西の日に行なわれた、この上賀茂、下鴨両社の「賀茂祭」のことであった。明治一七年からは新暦の五月一日に祭日を改めて、今では京都の初夏を一段と華やかにいどる祭礼行事となっている。たしかに、新緑にまばゆい五月の陽光のもとで御所を進発した勅使の行列が、斎王代の女人行列をしたがえて下鴨、上賀茂の両社へ参向する様子は、さながら平安朝文化



図1 葵祭「路頭ノ儀」5月15日午前、勅使の乗る牛車が下鴨社「札の森」の参道を進む（下鴨社提供）

の色彩豊かな宮廷風俗を再現するかに見えて、千二百年余の歴史を誇る京都ならではの祭礼絵巻の観がある。

この祭を世に「葵祭」というのは、当日に祭員すべての冠の挿頭花に双葉の葵を付け、また家々の軒にも葵の葉をかざす仕来りがあったのである。上賀茂神社の祭神である別雷神が誕生した御生山に双葉の葵が生えたという故事によると伝えられ、雷と地震の災い除けになるとの信仰もあるが、他に松尾大社の松尾祭にも同様に用いられるので、共に神事に臨む物忌みの印ともいえるよう。

正式には「賀茂祭」と呼ぶこの祭は、延暦一三七九四年の平安奠都に際して桓武天皇が行幸して以来、歴代の天皇が親しく参拝することも多く、その当時から今にいたるまで石清水祭・春日祭とともに三大勅祭のひとつとなり、今日でも当日かならず勅使が参向して両社それぞれに奉幣し祭文を奏する。勅使すなわち天皇の使いが、天皇が調える幣物を神前に供え、天皇が祭神に奏すべき祭文を代奏するのである。

二 勅祭以前の賀茂祭

ところが、賀茂祭全体が勅祭というわけ



蘭田 稔（そのだ みのもる）
一九三六年、東京都生まれ。六九年、東京大学文学部国文学科、同大学院人文科学府研究科を修了して国学院大学日本文化研究所に就職。同大学文学部助教授、教授を経て、九一年から京都大学文学部教授、総合人間学部教授を歴任。二〇〇〇年に定年退任し京都大学名誉教授。現在は国学院大学特任教授。また株式会社神皇司を勤める。神話・儀礼論を中心に宗教現象学ならびに神社神道論を専攻。また宗教学の立場で生命論、環境論、比較文化論を講じ、NPO法人・社務会副理事長、同・日本環境共生研究所理事長などを務める。主な著書は『祭りの現象学』『誰でもの神道』『神道—日本の民族宗教』(編著、訳著)にP・バーガー『神聖世界の社会学』同『異端の時代』(共訳)などがある。

ではない。賀茂祭自体は、それこそ平安奠都をはるかに遡る賀茂神社の起源伝承に由来する毎年の恒例祭つまり例大祭であるから、その一連の神事に勅祭が組み込まれている形なのである。

では、賀茂祭が勅祭になる以前は、どのような祭礼であったのだろうか。

この祭が史書に登場するのは、早くも『続日本紀』巻一に始まる。文武天皇二六九八年三月二一日条に「山背ノ国賀茂ノ祭ノ日衆ヲ会シ騎射スルコトヲ禁ズ」とあり、また大宝二七〇二年夏四月三日条に「賀茂ノ神ヲ祭ル日、徒ニ衆ヲ会集シテ仗ヲ執リ騎射スルコトヲ禁ズ。唯当国之人ハ禁ノ限リニ在ラズ」とあって、まだ都が藤原京にあった時代から、当時は畿内とはいえ一地方にすぎなかった山城国の賀茂の祭が、すでに広く群衆を集め、武器をもった馬上で弓を射たりして盛んな祭礼であったために、朝廷が危険視して禁令を発したほどであったことが知られる。

『万葉集』巻六には、大伴坂上郎女が夏四月に賀茂神社に参詣したついでに近江の逢坂山から琵琶湖を望見して詠んだと詞書がある歌が載っている。夏四月といえは明らかに賀茂祭を目当ての参詣であり、朝廷に仕える高貴な女人でさえ遠路を厭わなか

ったほどの名高い祭礼であった。さらに『続日本紀』巻五には、元明天皇の和銅四(七二一)年夏四月二〇日条に詔勅が発せられ「賀茂ノ〔神〕ノ祭ノ日、自今以後、国司毎年親カラ臨ミテ檢察セヨ」とあって、ついに律令政府は勅令をもって山城の国司が自ら臨検して祭礼を執行することを命じている。しかし、それでも事態は収まらなかったとみえて、『類聚三代格』巻一所載の天平一〇(七三八)年四月二二日付の勅令によれば、従来の禁令を撤廃する代わりに祭礼に際しての騒乱を起こさぬことを求めている。

このように賀茂祭が、すでに藤原京の時代の七世紀末に史実として登場した頃には、成立まもない律令政府をおびやかすほどの大規模な祭礼であったことは、当然のことながら賀茂社の創祀が有史以前のはるか伝承古代の時代にあつて、早くから山城地方に土着するなかで一帯の生活風土を築き上げた強大な部族集団がその主役をなしていたことをうかがわせる。

三 賀茂祭の起源神話

そのことを如実に語り伝えるのが、一連の『山城國風土記』逸文に残る「賀茂社」の条と「賀茂乗馬」の条とに登場する賀茂の神々とその子孫を名乗る賀茂縣主等一族にはかならない。

その内容を略述するに、まず「賀茂社」の条によれば、天孫と共に日向の高千穂の峯に天降った賀茂建角身命が、八咫鳥となつて神武天皇の大和国征討を先導したのち、

まず大和の葛城山に宿り、次に山城国の岡田の賀茂に至り、さらに木津川に沿つて賀茂川と葛野川(桂川)の合流点にまで北上し、そこから賀茂川の上流をさかのぼった。「瀬見の小川」、つまり川瀬の見える清流を辿つて「久我の国の北の山基」に鎮座したので以来その地を賀茂というようになった。「久我の国」とは賀茂川上流地方の古称で、「北の山基」は現在の上賀茂神社の西方を南流する賀茂川の対岸、西賀茂地区の大宮郷に当たり、下鴨神社の旧社地と伝える辺りである。かくてこの土地に鎮まつた賀茂建角身命は、丹波の国の神野の神、今は兵庫県氷上町鎮座の神野神社の祭神である伊可古夜日女を娶つて一男一女の御子、玉依日子と玉依日売をもうけるが、その妹タマヨリヒメが瀬見の小川で川遊びをしていると、「丹塗矢」つまり赤く塗つた矢が流れてきたので、それを拾つて寢床の隅に挿して置くと妊娠して男児を産んだ。その子が成人したとき、外祖父に当たるタケツヌミがその祝いに建てた広い御殿に忌み籠もり、神々を招いて七日七夜の酒宴をもよおしたが、その席でタケツヌミが御子に「汝の父と思う人に酒をすすめよ」と命じたところ、御子が酒杯を捧げたまま屋根を突き破つて昇天したので、その御子を「可茂別雷命」と名付けたという。いうまでもなくこの御子神こそが上賀茂神社の祭神に祀られる賀茂別雷命にはかならないが、『延喜式』神名帳には同祭神の別名を「若雷」とも記すから、ワケイカツチとはワカイカツチでもあつて、雷神の御子神の意味となる。同風土記逸文「賀茂社」の条には「謂はゆる丹

塗矢は、乙訓の郡の社に坐せる火雷神なり」とあつて、『延喜式』記載の「乙訓坐大雷神社」、すなわち今の京都府長岡京市に鎮座する乙訓神社の祭神としている。また同条の最後には、賀茂タケツヌミと丹波のイカコヤヒメとその姫神タマヨリヒメの三柱が「蓼倉の里の三井の社に坐す」と結んでいる。蓼倉の里は今の下鴨神社の北方、京都市左京区蓼倉町になり、三井の社も延喜式内の三井社に当たるが、現在は下鴨神社の本殿西に鎮座する三井神社にそれと比定されている。

さらに『山城國風土記』逸文として『本朝月令』所引の「秦氏本系帳」から採録された「賀茂乗馬」の条には、姫神タマヨリヒメの兄である玉依日子が「今の賀茂縣主等が遠祖なり」としたのに続けて、賀茂祭の日に乗馬があるのは、かつて欽明天皇の時代に国中が風雨に悩まされたとき、嵯岐の卜部若日子に占わせたところ、それが賀茂の神の祟りだとのことであつたので、「四月の吉日」つまり四月の中の酉の日に、馬に鈴を掛け、人に猪の頭(獅子頭)をかぶせ、競馬の祭をして懇ろに祈祷したところ、その効験あつて五穀がよく稔り、天下が太平となった。賀茂祭の競馬はそれ以来の行事なのだといふのである。

四 現行の賀茂祭 「国祭」と「勅祭」の複合

もつとも鎌倉初期に成立とされる『年中行事秘抄』に所引の「賀茂旧記」は、昇天した御子神を恋慕した御祖神の夢に御子が現われて自分が降臨する手立てを語つたと

する。すなわち我に逢おうとするならば、まず天羽衣と天羽裳を造り、篝火に鉾を立てて之を待て。また走り馬を飾り、奥山の賢木を採ってきて「阿禮」を立て、これに色とりどりの布を垂らし、さらに葵と楓（桂かつら）の枝で編んだ藪つまり髪飾りを付けて待つことをすれば、自分は来臨すると夢に告げたとして、祖神たちがそれに従って神事を行なったのが、そもその賀茂祭のはじまりだと記している。

これも一種賀茂祭の起源神話なのだが、少なくとも平安末期まで伝えた賀茂祭の原型をほうふつとさせる一種の説明神話ないし註釈神話とみなすことができる貴重な資料である。つまり平安京以来、「勅祭」化した賀茂祭の部分に先行するところの、「国祭」と称された賀茂祭本来の神祭り様式を物語っている。現行の賀茂祭は、応仁の乱のあと文亀二（一五〇二）年から二〇〇年ほど途絶えて元禄七（一六九一）年に再興され、明治維新後と昭和の大戦時にも中断したが、それは勅使参向の「勅祭」の

部分であって、「国祭」賀茂祭は断片的にせよ絶えることがなかった。

つまり、戦後復興された現在までの「葵祭」すなわち賀茂祭は、遠く古代から伝承する在り地本来の「国祭」と、平安朝以来の「勅祭」とを複合した大祭なのである。

では、現に今執行されている「葵祭り」は、つまり賀茂祭の全体を成す神事祭礼はどのようなものになっているか。ひとまず現行のその概要を紹介してみよう。

なお総称して「賀茂祭」といっても、遠く奈良時代に賀茂社が分割されて、今に至るまで既に千三百年もの永いあいだ、賀茂川上流の上賀茂社とその下流の高野川との合流地点にある下鴨社、すなわち賀茂別雷神社と賀茂御祖神社とに配祀されてきたその祭礼は、この「賀茂祭」に関するかぎりは、ほぼ同一の日程に従って同じ趣旨の諸神事が執行されているものの、やはりその起源と古儀を伝える点上賀茂神社の神事祭礼がその本体を成すことが明らかであるので、ここでもそれに主眼を向けて紹介し

ておく。

まずは日程を追って両社の関連行事を列挙する。

	賀茂別雷神社（上社）	賀茂御祖神社（下社）
五月一日	A 競馬会足湯式	a 賀茂祭騎射・流鏑馬神事
五月初旬	B 斎王代御饗（下社と隣年）	b 斎王代御饗（上社と隣年）
五月四日	A 競馬会神事	a 鳴弦奏日神事・歩射神事
五月五日	C 御阿礼神事（夜間）	c 御蔭祭り（昼間）
五月二日	D 勅祭（路頭・社頭）（午後）	d 勅祭（宮中・路頭・社頭）（午前）
五月二五日	E 走馬之儀・山駈之儀	

ここで両社の関連行事を対照させて列挙したのは、日程上の対応とともに行事の類別に英文字の大小で上社と下社のそれを区別して、解説をしやすくするためである。

このうちBとbで示した「斎王代御饗」は、戦後の昭和三一（一九五六）年にD dの勅祭に斎王とその侍女たちの女人行列を復活するにともなう、かつて実際の斎王が行なった禊の式をも復元したものである。しかし、もとより九世紀の初頭に嵯峨天皇



図2 葵祭「路頭ノ儀」5月15日午後、勅使に続いて奥に乗る斎王代の女人行列が上賀茂社の参道を進む（上賀茂社提供）



図3 葵祭「社頭ノ儀」に当たって勅使が境内を参進する。（上賀茂社提供）

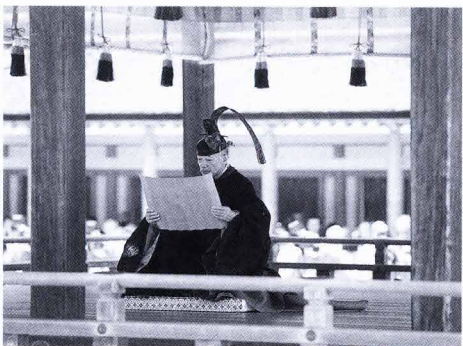


図4 葵祭「社頭ノ儀」、勅使が舞殿に着座し天皇が托された御祭文を神前に代奏する。（下鴨社提供）

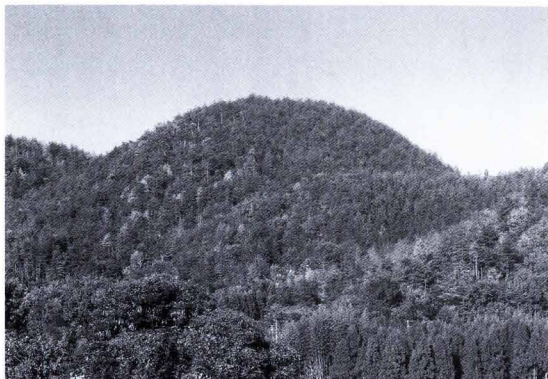


図5 上社（賀茂別雷神社）の神体山「神山」を本社境内近くの南方から望む。（上賀茂社提供）

が賀茂社に未婚の皇女を斎王（賀茂斎院）に献じて以来、およそ四〇〇年間に三三代続いて鎌倉初期に廃絶した制度が復活したわけではないから、毎年氏子の子女から選ばれるのが斎王の代役という「斎王代」となって、今はかつて鴨川に臨んだ禊の式も上社と下社との境内で隔年交代に行なう。こうして心身を清めた斎王代は、五月一五日の勅祭に参列し、京都御所での宮中之儀から下社への路頭之儀と社頭之儀、つづいて上社への路頭と社頭の儀には、これは本物の勅使、つまり天皇が派遣する掌典職の使いに随従して丸一日の奉仕に当たる。今では平安朝の上臈女房を装う斎王代以下の美々しい女人行列が沿道の見物客の衆目をあつめるようになって、観光化した葵祭りの主役であるかのようなのである。

しかし、こうしたBbないしdDの、いわば勅祭に関連する諸行事は、たしかに平安京以来の永い伝統をもつ国家的な朝廷直轄



図6 5月12日午後、下社（賀茂御祖神社）の「御蔭祭」の途次。御神馬に乗る祭神に東遊びを奉奏する。（下鴨社提供）

轄のいわば公祭に属するにしても、実は、ほかのACEないしacに属する諸行事が、賀茂の地ならではの国祭あるいは私祭ともいべき特殊神事を構成するからこそその意義深い官祭となることを忘れるべきではない。

およそ全国に散在する有力な古社には、ほぼ例外なくその創建神話をよく伝え、しかもその神話を年中祭祀に再現する形で土地の風土と一体の小宇宙的世界を体現している例が多い。特に年に一度の例祭には、賀茂、春日、石清水の三大勅祭ばかりでなく、平安京朝廷の崇敬あつた二二社の場合や、地方の国司や郡司、中世以来の守護・地頭あるいは幕府や大名の領国支配、さらには近代の国家管理の時代にも及ぶ全国、いわゆる公けの奉幣を中心とする官祭と、私祭ともいべき古社固有の特殊神事とが一連の祭礼行事に併存している例が多いのである。

各社の例祭には、賀茂の葵祭りも、その典型というよりもその代表例である。しかも賀茂下上社の創建神話を年毎に再現してのいわゆる「国祭」あつてこそ、その「勅祭」が成り立つという両者の有機的な関係は、賀茂社ならではの特色であり、それを可能ならしめている具体的な特殊神事が、表中のCとc、すなわち「勅祭」三日前の五月一二日、その日中に執行される下社の御蔭祭と、夜間に今なお厳重な秘儀として斎行される上社の御阿礼神事とにほかならない。

五 「みあれ」と「みかげ」の神事

紫式部は『源氏物語』三三帖めの「藤裏葉」の巻で、紫の上が賀茂祭の見物に行くところで旧暦四月の中の午の日の午後に「みあれに詣で給ふとて」と表現している。当時の勅祭は申の日であり、二日前の午の日に行なわれた上賀茂神社の御阿礼神事は深夜の秘儀であつたから、この場合は、同日の日中に執行された下鴨神社の「御蔭祭」を見物に出掛けたのであろう。「みあれ」とい

「みかげ」とも共通に使われる言葉の意味は、まずは宗教現象学者ミルチャ・エリアーデのいうヒエロファニー（hierophany）すなわち神聖顕現、つまり神々の出現（theophany）に当たろう。ミが尊い意味の接頭語であり、アレは生れないし現れ、つまり誕生と出現を意味する古語。カゲもほのかに見えるものの意で、たとえば春日若宮御祭での「影向の松」、能舞台のそのように神霊が宿る依り代にも

通じる一種の神霊顕現でもある。日本の祭りといえば、神迎えの神事だからこそ「御阿礼神事」とも「御蔭祭」とも古く言い慣わしてきたのであろう。

とりわけ古来の賀茂祭祀の場合には、祭神近く奉仕する物忌みの童女や童子がいて、これをアレオトメ、アレオトコと称した痕跡も各種の資料に散見する。あるいは汚れない少年少女がミアレ神事に神霊を宿す依り坐しをつとめたこともあったかもしれない。

また『延喜内蔵寮式』賀茂祭の条には、「阿礼料」とか「阿礼宮」を給したり、同『兵庫寮式』大射の条と『儀式』巻七の七日観射儀の条に「阿礼幡」一二本を用意すると記されており、平安朝の盛時には賀茂祭の用度をアレと称したことがうかがわれる。

ともあれ、両社の本殿内それぞれに祭神を迎えるその地点は、いずれも両社の奥宮



図7 5月12日夜、上社（賀茂別雷神社）の「御阿礼神事」を終えて境内を参進する祭主。（上賀茂社提供）



図8 5月13日早朝、「御阿礼神事」が済んだ上社の社頭。社殿前の中門に桂の枝が掲げられ、右手の棚尾社に「阿礼」櫛が見える。（上賀茂社提供）

ともいべき神奈備（＝神体山）と目される。まず上社の場合、本社の北北西にそびえる神山から祭神のワケイカズチを降臨させるべく本社裏の丸山と称する小丘の南端に御生所という祭場を付設する。他方の下社の場合、本社から北東に一〇キロほど高野川をさかのぼった比叡山麓の御蔭山と称される小山を神体山とし、今は山頂に近く鎮座する御蔭神社に日中おぜいの行列が往復して神迎えする。元の御蔭神社は山麓の高野川沿いにあったが、江戸時代の山崩れや地震で埋まってしまったため、天保五（一八三四）年に現在の地に移築したという。

『源氏物語』のなかで紫の上が見物に出かけたように、今は新暦の五月一二日に執行される下鴨神社の御蔭祭は当時から昼間の行事で、神霊を乗せる神馬を中心に神職祭員たちや雅楽の伶人や舞楽の舞人などおぜいの美々しい行列が見物でき、特に本

社に帰還して紵の森を北上する長い参道の途中で神馬に対し東遊びの舞楽が奏されるなど観覧の価値が今でも高いが、一方の上賀茂神社が執行する御阿礼神事のほうは、現在でも同夜の午後八時から宮司以下神職祭員のほか限られた奉仕者たちだけが本社の奥の御生所に参進して一連の神事を奉仕するという、まったくの秘儀であるから、部外者の参与観察は今でも不可能である。しかし、この秘儀こそ賀茂社ならではの祭神のミアレ、すなわち神霊の再誕＝出現を象徴的に実現している中核神事であるからには、たとえ限られた資料でも参考にその概要を推察するほかはないが、要は先の「賀茂旧記」に記すように、暗夜の御生所にしつらえた神籬の賢木（＝櫛）五本を阿礼木（生れ木）と見立てて、これに神山から神霊を招き宿らせ、本社まで迎えるという他見を許さぬ神事である。

しかもなお神秘なことは、神霊を宿した五本の櫛は本社まで奉持されるものの、祭神の鎮まるはずの本殿には直接もたらされず、現行の祭式でも、その二本は本殿前の末社、棚尾社（石窓神二柱を祀る）に、他の三本は二の鳥居と一の鳥居のあいだ参道東がわの芝生のなかの二本の枝垂れ桜に挟まれた久我社（建角身命を祀る）遥拝所に供える。それを済ました後はじめて灯火をつけ、宮司以下の神職は本殿において神殿の開扉、葵桂の奉献、祝詞の奏上など所定の神事を執行し、最後に神職全員が葵桂を頂いて退出するのである。このことが何を意味するかは論議のあるところだが、おおかたは古代祭祀の名残りで社殿常設以前の

古式を保つと考えられている。

いずれにせよ、この上社の御阿礼神事も下社の御蔭祭も、その本義は、賀茂祭全体にとって共に祭神のミアレ、すなわち神の出現ないし誕生を再現せしめる最重要の祭事であり、五月一二日のこの両神事があつてこそ、はじめて三日後の勅祭、俗にいう「葵祭」の華やかな祭礼が成り立つことになりはしない。

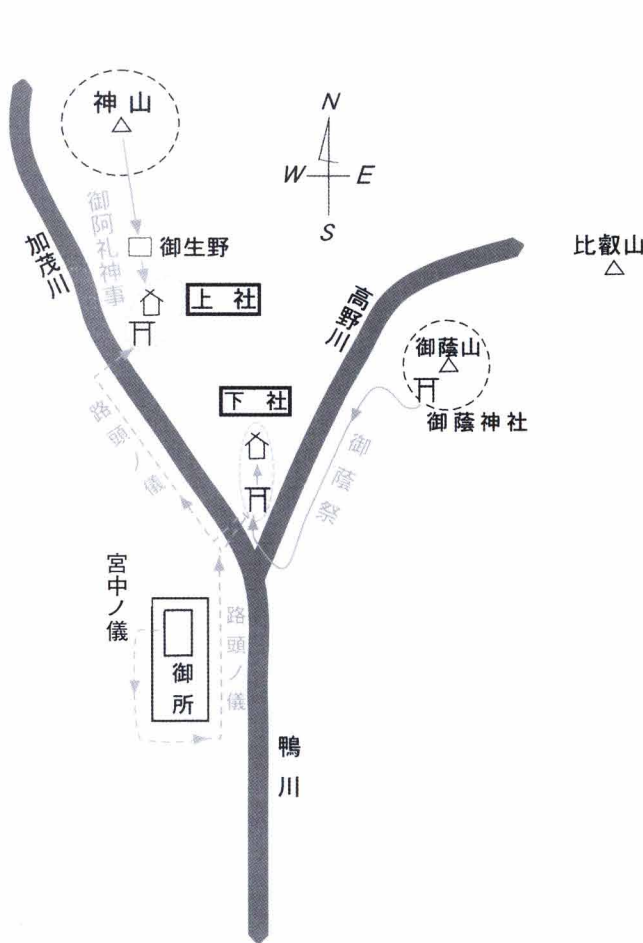
結び

紙幅に限りがあつて詳細は省くが、上社および下社を合わせた賀茂祭全体の概要を構造的に示すと、およそ次の図のようになる。(下の図参照)

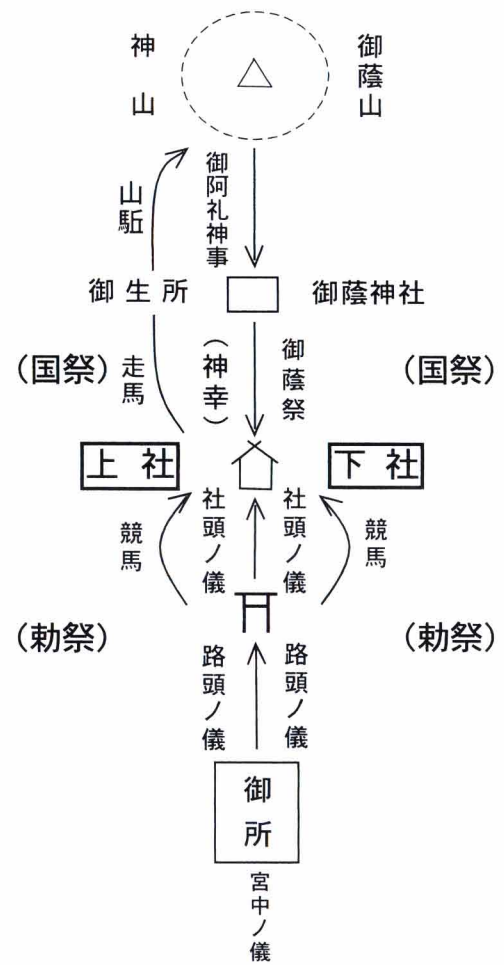
はるか有史以前から山城盆地の風水を神々の恵みとして鴨川水系に祀られた賀茂下上社は、平安京以来の京都総鎮守として朝廷をはじめ都の上下衆庶にわたる篤い崇敬を受けて今日に至っているが、その変わらぬ神威は、太古以来連綿と初夏に再現されてきた、この「葵祭」すなわち賀茂祭の執行こそに由来している。

およそ日本古来の神々は、それぞれ住民の棲む里の生活をうるおす水源の緑豊かな山々に鎮まる霊性であつて、春から秋にかけて一度ないし二度にわたり、里人の招迎と鎮送の下に里宮に出現し、その神威を高めつつ祝福をもたらす。それが、住民挙げてハレの日に神のミアレを待ち焦がれるという、日本の祭本来の姿である。

今に京都の数ある祭を代表する「葵祭」こそ、その典型のひとつなのである。



葵祭の展開図



葵祭の構造図

「祇園祭」とわたし

米山俊直 YONEYAMA TOSHINAO



米山俊直（よねやま としな直）
一九三〇年奈良県生まれ。京都大学大学院農学研究科博士課程退学。京大農学部助手、甲南大学文学部助教授、京都大学教養部助教授、同教授、同総合人間学部教授を経て、同名誉教授。放送大学教授、大手前女子大学教授・学長を経て大手前大学学長。米アラム大学、加マケル大学客員教授、英ロンドン大学LSB招聘研究員を歴任。第一六期学術会議第2部会議員、日本生活学会令和二年賞、紫綬褒章、祇園祭、天神祭などの都市祭礼研究など、国内各地の調査研究。著書に『アフリカ農耕民の世界観』『都市と祭りの人類学』『小盆地都市と日本文化』『日本のむら』、『文化人類学の考察』『日本人の仲間意識』『都市と農村』『私の比較文明論』など。

一 はじめに

思いがけず「京都学」をめぐる話に巻き込まれた。京都生涯教育研究所を主宰する富士谷あつ子さんが中心になって、『京都学を学ぶ人のために』が編纂され、わたしもそのなかに「祇園御霊会」という一文を寄稿した。その出版記念会のために、わたしが「京都学講座実行委員会」の代表として参画した。その動きのなかで、「京都学」を立ち上げることになり、二〇〇三年一月三日に国際京都学協会として発足しその理事長に就任した。

この「祇園御霊会」をはじめ、祇園祭については、長い間にさまざまな機会に執筆している。小文はまず、わたしと祇園祭とのかわりについて述べてみたい。

二 教養部の学生実習として

京都大学教養部に助教として就任した一九七一年から、文化人類学の講義と実習を担当することになった。講義は大講義室で一コマであるが、実習は二コマ。水曜日の午後ときまつて、それは九四年三月の定年まで続いた。教養部は九学部すべての

学生が履修している。そのために学部はほとんど全学部にわたる人たちが履修でき、この調査実習に参加している。このような授業法を認めてくださった教養部の教官諸氏には感謝している。そういうフィールド重視の京都大学の学風が、この方式を可能にしたのだともいえる。

実習のあと、水曜日の夜には、楽友会館で「京都大学人類学研究会（通称・近衛ロンド）」がある。当時の京都大学には、文化人類学を正規に履修するためのコースがなかった。事実、『文化人類学』という著書のある先輩の堀喜望、棚瀬襄爾、姫岡勤の三先生は文学部哲学科社会学専攻であり、のちにこの分野のリーダーとして活躍された岩田慶治、川喜田二郎、石川栄吉の三先生は同じく地理学専攻、梅棹忠夫、和崎洋一の両先生は理学部の動物学と地球物理の専攻学生だった。「探検大学」と呼ばれ、フィールドを重視する伝統は、いわゆる「京都学派」にとって、ある種の裏番組のような状況だったといえる。わたし自身も農学部、文学部の大学院から京都大学に来て、農林経済学教室の助手を勤めたのち、甲南大学文学部で文化人類学担当の助教として採用されるまでは、その表の専門は農林経済学教室の農林原論講座所属だった。親しい

友人の佐々木高明氏は、教養部の地理学研究室の助手だった。

このように「二足のわらじ」を履いた仲間が集まって、京都大学人類学研究会を始めたのは、人類学に関心をもつ人々が多かったからである。じつは近衛ロンドの前に、「青年人類学会」という集まりがあった。川喜田さん、石川さんなどが中心で、わたしも誘われて参加し、佐々木高明さんらと知り合った。西田龍雄先生の西夏文字に関する報告などがあった。やがて東滋、吉場健二両氏や、石毛直道、松原正毅両氏らと知り合い、梅棹さんを中心にしてこの研究会を始めた。この会をはじめから、会長に今西錦司先生をかついでいた。

実習とロンドを毎週のように繰り返して、わたしは二三年間やって来たことになる。七一年の実習はなにをしたか、はつきりした記憶がないが、フィールドノートの取り方とか、カメラの使い方などをコーチしたと思う。『極限の民族』（朝日新聞社、一九六七年）で本多勝一氏と共に、カナダ、ニユーギニア、アラビア半島を歩いてきたカメランの藤木高嶺氏に「写真の取り方」という講義をもらったり、外国の調査地では洋食のフルコースの食べ方も知って、いなくてはならないと、近くの食堂で履修

学生の全員と会食したのも、この時期だったと思う。試行錯誤の出発だった。それに続く七二年には、夏休みに兵庫県多岐郡西紀町草山で合宿して、フィールドワークの実体験してもらった。現在は南の篠山町と合併して、篠山市になっている山間村での、いわゆる農村調査である。

それが、祇園祭調査のきっかけを作った。履修学生のひとり林和生君が、秋に草山を再訪して、秋祭りの写真を撮ってきた。過疎のせいで、神社の境内に山車が二基建てられているものの、曳き手がなくて「居祭り」になっていた。これと同じ山車が京都にもあるではないか。それが祇園祭であった。

三 都市人類学への関心

その切り口として

その頃、わたしは都市の人類学的研究に関心をもっていた。教養部への着任と同時に文学部で担当した「社会学演習」では、フュステル・ド・クラランジュの『古代都市』やマックス・ウェーバーの『都市の類型学』（『経済と社会』所収）、オスカール・ルイスの『貧困の文化』などの都市研究の文献を読むことを始めていた。できれば、祇園祭を切り口にして、京都という大都市を対象にすることができないだろうか。

たまたま当時、中村亨美氏の「秩父祭り」のレポートが、京都大学人類学研究会の編集していた『季刊人類学』に投稿され活字になった。それを手がかりにして、調査のデザインをつくってはどうかと考えた。やはり当時、文学部社会学の大学院博士課程

にいた森田三郎氏が、自発的に「助手」をかってでてくれた。わたしは森田君と一緒に学生たちをまじえて計画をねった。その年の調査の経緯は、中央公論社（当時）の中公新書にまとめた『祇園祭——都市人類学ことはじめ』（一九七四年）にくわしく述べているので、ここでは繰り返さない。この本は、一九七三年の祇園祭の記録である。それぞれの年の祇園祭の様子を伝えておくことが、将来の参考になり、歴史的な記録となるかもしれない、という気持ちがあり、それははじめに触れた「祇園御霊会」にも続いている。そこでは二〇〇一年（平成一三年）の祇園祭の状況を紹介している。じつは、二〇〇〇年の紹介をしたのだが、出版が遅れてしまつて、次の年の記録に文章を差し替えたものだ。この小文でも、あとで二〇〇二年の祇園祭の状況を紹介しておくことにしたい。

一九七三年からとしても、すでに三〇年にわたって祇園祭と付き合ってきたことになる。その間にはさまざまなことがあった。七三・七四・七五年と三年連続して実習を行い、それぞれレポートを作成してもらった。さらに八三・八四・八五年も同じように実習を行った。そして最後に第三ラウンドは、九三年だけになった。つまりわたしが定年退官したのである。その間の事情は、〇二年の「社会・経済システム学会」の記念講演に招かれて話したので、ここでは繰り返さないが、大阪の天神祭、神戸の神戸まつりを順番に調査の対象にして、わたしの文化人類学実習は続いてきた。その結果が、関西の大都市の祭礼の比較研究になっ

た。

学生たちのレポートは、京都市経済局に保存してもらうように一括して渡したが、のち資料館に移管されているようで、いまでもその資料を利用しているという人がいた。

四 後継者たち

七三年の初めての調査を手伝ってくれた森田三郎氏は、大学院博士課程に在学中だったが、のち長崎大学に就職し、そこで「長崎くんち」の研究や、九重町の「だんご祭り」、志摩半島の「海の祭り」、そして「うらくんち」と呼ばれる前夜の自発的なイベントのことなどを中心にして『祭りの文化人類学』（一九九〇年）を書いた。現在は甲南大学教授である。

富山大学に赴任した赤阪賢氏は、学生と共に『伏木の曳山』（富山大学文学部文化人類学研究室、一九八七年）を刊行している。これは「地域社会の文化人類学的調査（Ⅳ）」となっていて、その前書きには、すでに富山県内の八尾、城端、新湊、県外の郡上八幡、長浜、石動などの調査を続けてきたとある。赤阪さんとは一九六八年にマリ共和国のバンバラ人の調査をしたことがあり、祭りのうちに、都市ないし地域社会の研究の切り口としての可能性を認めた結果であろう。赤阪さんは現在、京都府立大学教授である。

また、弘前大学人文学部人文学科人間行動コースからは「弘前さくらまつり調査報告書」（一九九三年）が送られてきた。教

官には自然人類学の北村光二、丹野正、今井一郎、杉山祐子などの諸氏が含まれている。丹野さんとはアフリカで一緒だった。

九州大学文学部人間科学科比較宗教学研究室からも竹沢尚一郎（編）『博多の祭り』（一九九八年）と関一敏・竹沢尚一郎（編）『椎葉の祭り』（二〇〇〇年）が送られてきている。竹沢さんは現在は国立民族学博物館教授。わたしたちの都市祭礼研究よりも、さらに専門的な研究である。

これらの人々よりもはるかに若い世代である阿南透氏は、理学部の学生だったが、祭りにのめりこんで、文学部の吉中充代さんなどと共に、雲ヶ畑や花背の「松上げ行事」をくわしく調査した。大学院は慶応に進み、現在は江戸川大学助教授であるが、先年、青森市の出版した『青森ねぶた誌』（二〇〇〇年）が送られてきた。宮田登・小松和彦監修であるが、大著の第五章をひとりで担当している。

このように祭礼研究、都市研究の学究が、文化人類学実習の関係者、履修者のなかから次々に登場していることは、わたしにとってうれしいことである。

祇園祭の調査は、大阪市立大学の谷直樹教授の町屋調査や、仏教大学の八木透教授などが、引き続き研究を行っている。また京都大学でも、大学院人間・環境学研究所の伊従勉教授などが引き継いでいて、その門下から丹羽結花氏らの論文が生まれている。

五 思い出の人々

学生諸君をはじめ、祇園祭をめぐることは忘れられない人々がいる。そのなかには、すでに世を去られた人も少なくない。自分が古希を過ぎているのだからやむをえない。八坂神社の高原美忠宮司には、『八坂神社』（学生社、一九七二年）という著書がある。いろいろとご指導をいただいた。また七三年には権宮司で、高原さんのあとを継いで宮司になられた鈴木日出年さんは、もともと頻繁に私たちと接触していただき、いろいろ指導をいただいた。

昨年まで八坂神社の宮司を勤められて、住吉大社の宮司に栄転された真弓常忠先生は、高原さんと同じように神宮皇学館大学教授だった。『祇園信仰』（朱鷺書房、二〇〇〇年）や『神道の世界』（朱鷺書房、一九八四年）などの著書がある。ドイツをはじめ、アメリカ、ロシアなどで講義や講演を繰り返されている「国際派」だが、平安建都一二〇〇年（一九九四年）のときは、全国の一六か所から祇園祭関係の山笠などを集めての大きなイベントを実現された。

前出の『祇園祭——都市人類学ことはじめ』を出版するにあたって、その挿絵に松田元氏の『祇

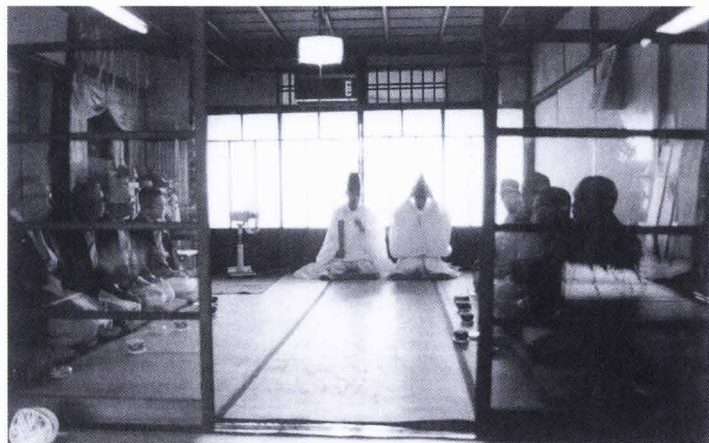


図1 吉符入り（祭りの開始の儀礼）

園祭細見——山鉦篇』（郷土行事の会、一九七七年）としてまとめられることになる精密なベン画を使わせていただいた。このベン画は祇園祭山鉦連合会の機関誌（『山町鉦町』）に連載されていたもので、わたしはそれを利用していただくべく、北白川伊織町のお宅に、中公新書編集部の水倉あい子さんと一緒にうかがったことがある。いただいた『祇園祭細見』には、「昭和五二年六月」と書き込まれていて、序文が田中常雄連合会会長（当時）、題字が鈴木日出年宮司。松田さんは亡くなられてすでに久しい。

田中常雄さんには、この調査の最初からずっとお世話になった。京都帝国大学法学部の卒業で、家業を継がれて、町衆のリー

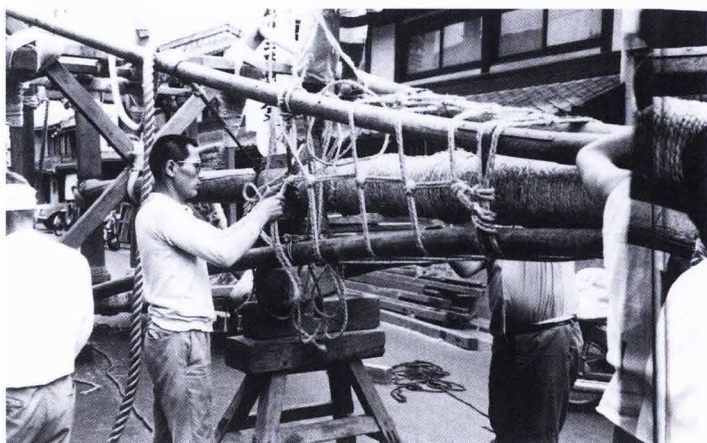


図2 真木（しんぎ）の準備（真木は鉦の中心の柱）

ダーとして貫禄十分。たとえば「貝塚茂樹君は……」というふうに現役の京大の教授連を友人としておられ、その人脈が、敗戦による国家神道の解体と戦後の革新的な京都府政のなかで、「文化財の保存」というかたちでの祇園祭の維持に大きな役割を果たしていることが、容易にうかがえた。

七三年当時の副会長は、太子山町の秦与兵衛氏と、南観音山の出る百屋足町の小島新三氏であった。このお二人にも大変お世話になった。秦さんは埋め立てられた堀川の景観を嘆いて尽きなかった。「総合打ち合わせ会」の会場で、警察が「ちまきを投げるのは危険だからやめてほしい」と要望したのに対して、即座に「これは伝統だからやめられません」とピシヤリと発言したことを、まだよく記憶している。さすがにいまでは「自己規制」で、巡行中の鉾から群衆に投げることは慎まれているようである。小島さんのお宅の祇園祭の飾りつけは、テレビでも報道されよく知られているが、京大の建築を卒業された跡継ぎが亡くなれると、ご本人も悲しみのなかで亡くなられた。そのあとは未亡人が南観音山を維持されている。

高原、鈴木両宮司、そして田中さん、秦さん、小島さん。三人が世を去られて、時代は変わっていった。白楽天山の福井秀一さん、保昌山の渡辺伊一さんも鬼籍に入られた。

現在の山鉾連合会理事長はドイツ文学者の深見茂教授である。町には伯牙山の杉本秀太郎国際日本文化研究センター名誉教授のようなフランス文学者、鯉山の杉田繁治

国立民族学博物館副館長のような情報学者なども、行列に参加している。〇三年の新聞に載った話題の一つは、山折哲雄国際日本文化研究センター所長が蘆刈山の代表として、籤取り式に参加したことであった。山折さんは三年前に転入して住民から代表に推されたのだという。このように祇園祭にはすぐれた知識人が参加していることも注意してよいだろう。

そのせいでもあるのか、山鉾連合会は毎年かならずのように、ニュースになるような話題性に富むテーマを打ち出している。しばらくは使わずに古くなった懸装品が復元されるとか、あるいは新調されるといった話題が多かった。また一九八五年には、部数限定（七一七部）の『祇園祭山鉾絵図』が、京都名所行事絵図刊行会（編）として刊行された。グラフィック・デザイナーの西脇友二・大阪芸術大学教授を中心とした制作室による作品で、発売当時の定価は三〇万円。松田元さんによる総解説ならびに総監修、特別寄稿論文として京都芸術大学学長（当時）の梅原猛氏、「祇園祭」の解説を京都市歴史資料館館長（当時）の森谷尅久氏。オフセット総八色刷という大冊であった。それと同時に刊行された『祇園祭百人囃子』という書物には一〇〇人からの寄稿が集められている。とても高価なので当時は手が出なかったが、これらの出版物には、それらに先行するものとして、「祇園祭」編纂委員会・祇園祭山鉾連合会（共編）の『祇園祭』（筑摩書房、一九七六年）という大部の書物をはじめ、祇園祭山鉾連合会（編）『写真記録 祇園祭』（一九七八

年）などがある。とりわけ後者は、いまでも宵山や巡行当日に、ちまきや扇子などと共に販売されているようである。

祇園祭のパンフレットには、柴田実先生の解説が掲載されていた。これは毎年新しく作り変えられ、宵山からそれぞれの町の山や鉾のそばに作られる売り場で販売されている。また四条繁栄会などは独自のものを、これも毎年出しているし、京都市観光協会も別のものを製作している。山鉾連合会は『山町鉾町』という機関誌を毎年刊行していた。

一九八〇年九月から翌八一年四月までの毎月、堀川今出川の西陣織会館にて「祇園祭講座」が開催されたことがある。林屋辰三郎、柴田実、吉田光邦、河原正彦、切畑健、武田恒夫、川上貢、片岡義道、森谷尅久の諸先生がそれぞれの分野で話をされ、わたしも「祇園祭——今後の課題」という講義を担当させていただいたが、すでに天神祭に舞台を移していたので、天神祭が職能集団の講社に支えられていて、祇園祭が古くからの町組に支えられているのと対照的であることなどを話している。鈴木日出年宮司も「祇園祭と八坂神社」という表題で話をされている。この連続講座の一般的な運営は、秦与兵衛・連合副会長がもっぱら担当していたようだが、その記録を出版した書物（『講座・祇園祭』）の後書きは、田中常雄連合会長（当時）が書いている。

また、テレビの中継にも付き合ったことがある。NHKでは、一度は山田五十鈴さんと一緒に、しかも朝の連続テレビ小説「鮎のうた」のヒロインになった山咲千里

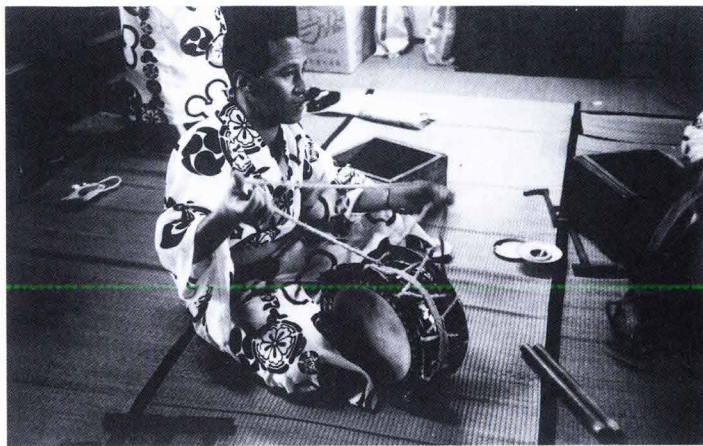


図3 囃子方の準備



図4 鉦から投げられたちまきを取る人々

さんがマイクを持って街に出ている、という二元中継の番組。もう一度は如月小春さんと一緒だった。KBS京都でも二度ばかり飛鳥井雅和アナウンサーと一緒に中継に付き合った。さきにふれた南観音山の小島正子さんとも一緒にした。

ある年には、ロスアンゼルス郡立美術館から一人の女性がやってきて、祇園祭の懸装品の調査をしていたことがある。ニューヨークやボストンの美術館関係者と以前から連絡のあった町の人たちが応対して彼女の期待は十分に果たされたようであった。彼女はタペストリー（絨緞）の専門家で、とりわけヨーロッパ各地の美術館などに展示されている壁掛けとの関連を探っているようであった。

その他にも、海外から祇園祭に関心を寄せている人々も少なくない。ニューヨークで伝統のあるニュースクール・フォー・ソーシャル・リサーチの教授になった池上英子さんが、祇園祭の参加（参与）観祭を始めているが、昨年は残念ながら参加できなかったようである。

六 二〇〇二年の祇園祭

さて、二〇〇二年の祇園祭は、台風七号が接近するなかでの七月一五日の宵々山に約二万人の人出（同日午後二時現在・府警調べ）。懸装品や駒形提灯を取り外し、真木と呼ばれる中心の支柱を、ロープでアーケードに固定するなど、町の人たちは大

変だった。二〇〇一年の宵々山は、あいにくの土砂降りながらも週末とあって約二四万人の人出とされた。翌七月一六日の宵山は雲一つない夜空になり、二〇〇一年の宵山よりおよそ九万人も多い、約四四万人（同日午後二時現在・府警調べ）が繰り出した。人の波の写真が翌朝の新聞を飾り、そこには浴衣姿の女性もかなり見受けられる。前夜の台風は、近畿地方を直撃することなく、紀伊半島の南部から東へと直進し、伊豆半島や房総半島をかすめつつ、首都圏を暴風雨に巻き込むかたちで過ぎ去ったのである。

一七日の巡行当日は、朝から激しい雷雨に見舞われた。嵯峨に近いわたしの家のあたりも雷雨で、巡行は中止かと思っていたが、雨が止んだ直後から出発したという。その日の京都新聞夕刊の見出しには「雨の巡行 山鉦煙る」「沿道ちよつぱり寂し七万人」とあり、沿道の観客は約七万人（同日正午現在・府警調べ）で、昨年より約八万五千人少なかったとある。写真には歩道にも傘が溢れていて、曳き方はずぶ濡れだが、役員たちの傘の列が続いている。

もっとも、同日の午後六時半、夕映えの空のもとで神幸祭、すなわち神輿の渡御が一転して七千人の観客を集め、三基の神輿と子ども神輿が「そろい踏み」をした。一昨年までは、神輿の担ぎ手同士の衝突を懸念して、時間をずらして出発していたが、中御座、西御座、東御座の三基の修理が済み、昨年はじめて、石段下でのそろい踏みを実現したのだという。「ねじり鉢巻きに白い法衣姿の氏子約千人に担がれ、石段下



図5 辻まわし 信号が変わったところ

に集結。はいと、はいとの荒々しい掛け声のなか、各神輿がジャラ、ジャラと音を立てて激しく揺れ動き、観客の手拍子が重なった。担ぎ手や参列者がそろって三本締めをした後、それぞれ氏子町内を練り歩いた」とある。学生たちと調査をしていたとき、一度だけ、中御座の神輿の後をつけて全コースを廻ったことがあるのを思い出す。午後一時近くになってようやく四条寺町のお旅所に到着し、そこに一週間滞在した後、二四日の「あとのまつり」に、還御となる還幸祭となるのである。

記事があった。「祇園祭花傘連合会（石田武夫会長）は二八日までに、平成女鉾の囃子方「清音会」の七月二四日の花傘巡行参加を認めないことを決めた。平成女鉾は女性や財界関係者の呼びかけで一九九六年に発足。祇園祭への参加を目指し、今年も五月中旬に花傘巡行参加の希望を伝えていた。しかし、同連合会は「祇園祭山鉾連合会や山鉾町囃子方の同意がなければ、申し出に応えられない」とした」というものである。時代のなかで祇園祭もまた揺れている、という印象を強くさせる記事であった。

七 おわりに

じつは、この小文は約束よりもひどく遅れて執筆が年を越えてしまった。二〇〇二年末から元日まで、パロアルトに來ている娘夫婦を訪ねてきた。帰国の朝、テレビがパサデナの「ローズ・パレード」を中継していた。今年

で一一四回目になるといふ、さまざまなフロートとブラスバンドの列を眺めながら、一昨年の一〇月一三日に初めて見た大阪の「御堂筋パレード」と比較している自分に気づいた。

大観衆を集め、テレビ中継もされている点では、これらのパレードも、神戸まつりのパレードも、そして祇園祭の山鉾巡行も共通である。世界各地のカーニバルにも共通するところがある。

このようなパレードは、いずれも「伝統」をその支えとし、人々に膨大な浪費と労力の拠出を促している。決められた一連の儀礼的な所作、作法を保ちながら、巨大な観衆に訴える祝祭空間を展開している。そのとき都市は一時的なハレの舞台、その劇場となるのではないか。このあたりから、クロス・カルチュラル（通文化的）に大都市の祭礼・祝祭を比較することが可能になりはしないだろうか。

わたしは祇園祭の進行が、どれほどの人々の「分厚い」参加意識をその支えにしているかをよく知っている。もちろんわたし自身は数多くの見物人のうちの一人であるには違いないのだが、学生諸君と祇園祭を調査研究していくなかで、そうした大都市における祭礼や祝祭という年中行事を支えている市民の意識が、さまざまに工夫を凝らしたフロートないしは山鉾の背後にあるということ、次第に理解できるようになったのである。その意味で祇園祭は、わたしの人生にとって貴重なものとなったと思う。

（二〇〇四年一月・記）

文献

- 中村学美（一九七二）『秩父祭り——都市と祭りの社会学人類学』、京都大学人類学研究会（編）『季刊・人類学』（第三号・第四号）社会思想社
- 森田三郎（一九九〇）『祭りの文化人類学』世界思想社
- 米山俊直（一九七四）『祇園祭——都市人類学とはじめ』中公新書
- 米山俊直（一九八〇）『祭礼について——祇園祭・天神祭・神戸まつり』、現代風俗研究会（編）『現代風俗八〇』リブポート、一四二—一五四頁
- 米山俊直（一九八二）『祇園祭——今後の課題』、祇園祭山鉾連合会（編）『講座記録・祇園祭』祇園祭山鉾連合会、一七七—一九九頁
- 米山俊直（一九八六）『都市と祭りの人類学』河出書房新社
- 米山俊直（一九八六）『ドキュメント・祇園祭』（編著）日本放送出版協会
- 米山俊直（二〇〇二）『宗教というシステム』、社会・経済システム学会（編）『社会・経済システム』第二三三号、一—九頁
- 米山俊直（二〇〇二）『祇園御霊会』、上田正昭（監修）芳賀徹・富士谷あつ子（編）『京都学を学ぶ人のために』世界思想社、四一—五一頁

時代祭と京都の近代化

上田正昭 MASAAKI UEDA



上田正昭（うへだ まさあき）
一九三一年、東京生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程中退。
一九三七年兵庫県城崎町湯島生まれ（京都西陣出身）。京都大学文学部卒業。京都大学教授、同大学教養部長・京大埋蔵文化財研究センター長などを歴任。一九九一年定年退職後、大阪女子大学学長を経て、現在、世界人類権問題研究センター理事長、京都市生涯学習振興財団理事長、アジア史学会会長、社義学会理事長、姫路文学館館長、高麗美術館館長、京都市学校歴史博物館館長、大阪府立中央図書館館長、京都大学名誉教授。「上田正昭著作集」（全八巻、角川書店、一九九八・一九九九）ほか著者五〇冊。

一 京都復興策

明治以前の京都の三大祭といえば、上賀茂（賀茂別雷神社）・下鴨（賀茂御祖神社）両社の葵祭、八坂神社の祇園祭、伏見稲荷神社の稲荷祭が有名であった。ところが明治二八年（一八九五年）のころから、だんだんと稲荷祭にかわって平安神宮の時代祭が三大祭のなかに位置づけられるようになる。

賀茂の葵祭の由来はきわめて古く、すでに早く『日本書紀』や『続日本紀』にみえている。祇園祭のおこりも古く、貞観一一

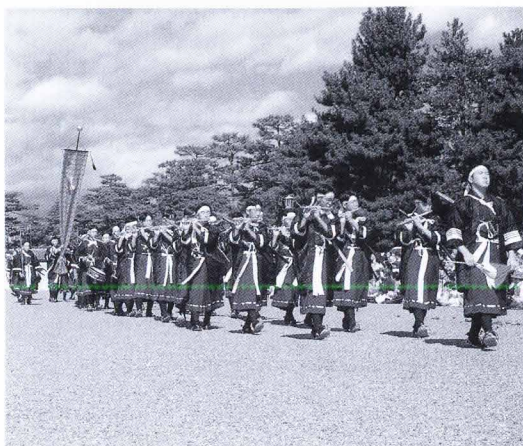


図1 維新勤王隊列（明治維新時代）

年（八六九年）の祇園御霊会ほか、平安時代には祇園祭の原形が具体化しつつあった。稲荷祭も例外ではない。平安時代に稲荷祭は執り行われていた。『社司伝来記』によれば貞観年中（八五九・八七六年）にはじまるという。

ところが時代祭は、京都の三大祭りのなかではもっとも新しく、桓武天皇を祭神とする平安神宮が創建された明治二八年の一〇月に実施された第一回の時代祭行列からはじまる。桓武天皇は延暦一三年（七九四年）の一〇月二二日に、長岡から山背国葛野の地に遷幸し、十一月八日の詔でその都は「平安京」と命名された。そして山背国を山城国と改め、あわせて曾祖父天智天皇の都があった大津とのつながりが強調された（『日本紀略』）。

普通名詞の「みやこ」としての「京都」ではなく、日本の首都としての地名「京都」が史料に登場する初見は、いまのところ永延二年（九八八年）十一月八日の「尾張国郡司百姓等解」、ついで『中右記』の承徳二年（一〇九八年）三月二一日の条と思われるが、その平安京のむかしから幕末・維新期におよぶ千余年の風俗の変遷を表現する時代行列絵巻を、「時代祭」と正式に命名したのは、明治二八年の六月一七日で

あった。

慶応四年（一八六八年）の七月一七日に、江戸城は東京城と改称され、同年九月八日には慶応を明治に改元した。そして同年一〇月一三日、東京城を皇居とすることになった。わが国の遷都においてはたとえば平城京・平安京のように都を遷す旨の詔がだされるのを恒例としたが、明治二年（一八六九年）の二月には、明治政府最高の政治組織そのものが東京へ移転し、さらに大嘗祭が東京城で執行されたこともあって、遷都の詔のだされないままに、東京が事実上の首都となった。

延暦一三年以来一〇七四年間の首都であった京都では大きな危機を迎えた。その実相については「東京遷都前後」（『古代日本の史脈』、人文書院、一九九五年）ほかで言及したので、ここでは詳述しないが、全国にさきがけて明治二年に六六の番組（町の寄合自治の組織）が六四（うち協立二）の小学校を創設したのも、明治五年に京都の繁栄と観光者の誘致の増加を期待して「都をどり」を開始したのも、すべて京都の復興を願ってのこころみであった。

明治の人びとが三大事業と名づけたのは、第二琵琶湖疏水事業、水道事業と道路拡幅・電気軌道敷設事業であり、さらに三大

問題とよんだのは、第四回の内国博覧会の実施と京都・舞鶴間の鉄道の敷設と運行、そして平安神宮の創建であった。京都の復興と活性化をめざしたこれらの事業は、平安遷都千百年記念として明治二八年にそのピークを迎える。なかでも注目されるのは平安神宮の創建であった。

二 平安神宮の創建

平安神宮創建のプロセスについては、私が監修した『平安神宮百年史』（平安神宮一九九七年）に詳しいが、これを略述するとおよそ次のようになる。明治二七年（一八九四年）が、平安遷都の延暦一三年（七九四年）から数えてちょうど千百年になるというので、平安遷都千百年祭の具体化が問題となったのは、明治二五年のころからであった。そして同年の五月一三日には、京都実業協会がその会員総会で、(1)明治二七年に平安京遷都のおりの桓武天皇の千百年祭を執行すること、(2)内国勸業博覧会を誘致すること、(3)京都開市紀年祭を毎年開催することを決定して、京都商業会議所及び京都市会にその旨を建議した。

この建議をうけた京都市会は、明治二五年の五月二六日には桓武天皇祭実施についての調査を京都市参事会からの三名、市会議員からの四名に委託することを決議した（後に三名追加）。ところが、勅令七一号によって第四回内国勸業博覧会は明治二八年に延期されたため、明治二五年の九月二三日、京都市会は明治二八年に第四回内国博覧会と桓武天皇千百年祭を同時に開催する

こととなり、同年一〇月には京都市桓武天皇遷都千百年紀年祭委員内貫甚三郎ほか一九名によって、「平安遷都千百年紀年祭趣意書」が起草された。

この趣意書にはこの紀年祭は「我国古来文化開運ノ事跡ヲ、普ク内外ニ知ラシメントス」るものであることを明記して、その対象は必ずしも京都に限定せず、国の内外を視野に収めてのころみであることが謳われていた。ただちに紀年祭委員は東上し、政府高官・京都出身の華族・国會議員などに理解と協力をよびかけた。

その努力がみのつて明治二六年の四月二九日には、東京星ヶ岡茶寮で平安遷都千百年紀年祭協賛会が設立された。そして会長には近衛篤磨公爵、副会長には佐野常民伯爵が就任した。紀年祭が京都市単独の事業ではなく、東京をまきこんでの全国的規模の事業として展開する状況が具現化する。

協賛会には内閣総理大臣伊藤博文をはじめとする数人の閣僚も参与

したが、明治二六年六月一七日の協賛会東京事務所における会議での前農商務次官西村捨三の発言は注目にあたいする（『東京事務所日記』。「大極殿全体ノ模型ヲ造ル事、大内裏ノ絵図ヲ造ル事、同時ニ京都全体ノ図ヲ造ル事、大極殿ノ背後ニ一棟ノ社殿ヲ造リ、是ヲ平安社ト称スル事」。この提言には後の平安神宮創建の構想が内包されていた。



図2 豊公参朝列（安土・桃山時代）



図3 城南やぶさめ列（鎌倉時代）

平安遷都千百年紀年祭協賛会の副会長となった佐野常民と、明治二六年の三月に農商務次官を辞してから千百年祭の準備に積極的に関わり込んだ西村捨三が果たした役割はきわめて大きい。佐賀藩士であった佐野常民は大坂の適塾などに学んで、慶応三年（一八六七）年には佐賀藩からパリ万国博覧会に派遣されている。明治六年のウィーン万国博覧会ではオーストリア公使でその副総裁を兼ね、明治一三年には大隈重信の後任として大蔵卿となり、さらに内国勸業博覧会副総裁・同会審査総長をつとめた。パリ万博やウィーン万博の経験などが千百年紀年祭の事業や京都岡崎で開催された第四回内国勸業博覧会に活かされたことは多言するまでもない。

彦根藩士であった西村捨三は、明治五年に元彦根藩主井伊直憲が欧米を視察したおりに随行し、翌年帰国、同七年には井伊家の家令となった。明治九年には大久保利

通の推挙で内務省に出仕、その後沖繩県令・土木局長・大阪府知事などを歴任して、明治二十四年の六月から明治二十六年の三月まで、農商務次官をつとめた。彼は寄附集めに各地を飛びまわり、平安神宮の創建と時代祭の創設に尽力した。

もともと平安神宮創建の構想には前史があつて、明治一四年から同一六年にかけての岩倉具視の京都復興策のなかには、すでに「桓武帝神靈奉祀ノ事」が立案されていた。しかしその実現にはなお二〇余年の歳月が必要であつた。

平安遷都千百年紀年祭委員会のなかでは、桓武天皇を奉斎する祭場に二説があつた。ひとつは京都御苑内であり、いまひとつは第四回内国勸業博覧会の会場となる岡崎周辺であつた。そしてさらに平安宮の大極殿跡とする説が浮上した。

明治二六年四月、京都府は大極殿跡に祭場をあてる方針をだしたが、同年の五月には政府との折衝の結果、「模造大極殿」が遷都千百年紀年祭のモニュメントとして建設されることとなり、「単一時ノ祭典ニ止メズ、延暦ノ鴻恩ヲ奉謝シ、明治ノ聖徳ヲ奉祝セン為メ、記念物ヲ建造シ永久ニ伝ヘントスル」計画となつた。

明治二六年九月のころから、模造大極殿を拝殿とし、その背後に桓武天皇を祭祀する本殿を建立する構想が具体化した。そして平安神宮の創建が正式に決定したのは明治二十七年の七月一〇日であつた。

平安神宮の設計計画案は第一次から第四次まで検討に検討を重ねて、明治二十六年の一〇月から工事が開始された。まず応天門

と蒼龍楼・白虎楼および東西歩廊から着工され、明治二八年の三月には平安神宮の本殿が竣工して、同月一五日には鎮座式が執行され、本殿に御霊代が奉斎された。技師として設計・監理の全体を指揮したのは木子清教であり、木子清教を補佐して現場事務所の責任者になつたのは伊東忠太であつた。

こうして模造大極殿（拝殿）・東西歩廊・蒼龍楼・白虎楼・応天門・本殿・祝詞殿・透塀・神庫・神饌所などを新築しての平安神宮が創建された。いわゆる模造大極殿は必ずしも平安時代の大極殿そのものとはいえないが、工夫に工夫をつみあげた平安神宮の拝殿は、ありし日の大極殿を偲ぶ貴重な明治建造物であり、平安神宮そのものが今もなお京都観光のシンボルのひとつとなっている。

三 時代祭の実施

平安神宮の鎮座式を終えた平安遷都千百年紀年祭協賛会の役員は、その紀年大祭式典をどのように実施するか討議に入つた。明治二八年の六月一七日、祇園の中村楼に参集した。その席上、紀年大祭を盛大に実施する方途として、桓武天皇の代から千百年間にわたる風俗の変遷を表現する時代行列を挙行する構想が公にされた。そしてこれを「時代祭」と命名し、神宮の永続と時代祭を維持することを目的に、市民がそれぞれ一戸・一日一厘の賽銭を奉納すること

が提案された。その反響はきわめて大きく、平安神宮の維

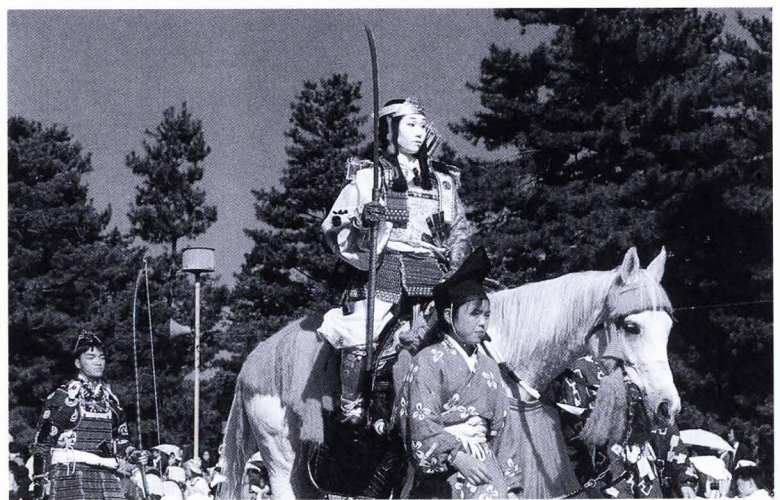


図4 巴御前

持と保存のために講社の組織をつくるべしとする気運が急速にたかまつた。他方、時代祭を挙行するための準備も進んで、まず服装取調委員に、熊谷直行・金子錦二・久保田米遷・今泉雄作・出雲路興通・水荃磐樟・碓井小三郎・湯本文彦の各氏が委嘱され、その委員会では竹内栖鳳作製の行列図案をもとに、行列の服装などが協議された。そして七月下旬には時代祭行列の骨子ができあがつた。それはおおむね次のようである。先頭に雑色、前陣に伶人を配し、そのつぎに延暦時代の文官の列（三〇人）・武官の列（三〇人）、藤原時代文官列および一六・一七人、鎌倉時代武家列一八・一九



図5 小野小町

人、つぎに近世武家行列およそ二〇〇人、つづいて余興をはさみ享保豊年踊（一五人）、つぎに総押えに明治時代を加えて市の名譽職を列し、後陣は楽隊をもつてあてることにした。

協議の進行中に、この行列にさらに織田信長上洛を加えて、七列にしてはとの意見が提出された。こうして上京・下京両区を七区に分けて、一区域がそれぞれの時代行列を受けもつこととなった。そればかりではない。丹波の北桑田郡からは山国隊の風俗にちなんで行列（約一〇〇名）をという申し出があり、また南桑田郡からは弓箭隊（組）という要望があつて、山国隊と弓箭隊とが参加することになった。

時代祭の行列次第が決定すると、さらに平安講社の結成をめざす動きが具体化してきた。同年の九月八日、京都市役所の議事堂に、上・下両区長、各学区学務委員、協賛会幹事、時代祭取調委員、区内の名望家

ら約一五〇名が参集した。その招集者は京都府の渡辺千秋知事であつた。席上渡辺知事は平安講社の結成とこれを統轄する平安協会設立の必要性を述べ、紀年祭協賛会の幹事であつた竹村藤兵衛・内貴甚三郎・熊谷久兵衛からは、時代祭執行の趣旨とその経費予算などの概要説明が行なわれた。満場異議なく承認されて、講社創始の委員が委託され、さらに委員中から上・下両学区、おのおの五名ないし七名の惣代委員が選出された。

同年九月一〇日、惣代委員らは再び議事堂に会合して、平安協会規約、講社社則、時代祭執行の案件を審議した。当初時代祭行列の七列は上・下両区の三社のなかに編入して六社とし、一社ごとに三名の理事を選ぶこととなった。この協議にもとづいて上京区（第一社・第三社）、下京区（第四社・第六社）の講社が発足し、平安協会が組織されたのである。



図6 延暦武官行進列

ちなみに第一回時代祭の行列分担と経費はつぎのとおりである。前列（金二〇〇円）、延暦文官参朝式（第一社、三五人、七三五円五〇銭）、延暦武官出陣式（第二社、三人、七八八円）、藤原文官参朝式附前列（第三社、七一人、七四五円二八銭）、城南流鏑馬式（第四社、三〇人、七六〇円九〇銭）、織田公上洛式（第五社、三八人、九一一円二〇銭）、徳川上使上洛式（第六社、一八〇人、一〇四三円一五銭）、平安踊（遊廓、一五〇人、二四八一円）と内定し、時代祭行列は一〇月二五日に、平安踊は一〇月二六日に実施することとなった。

さきに鎌倉時代武家（武官）列とされていたものが城南流鏑馬式となり、享保豊年踊が平安踊にかわるなど、行列や余興の内容にも変更があつた。そして時代祭の挙行の日も、今とは異なつて、一〇月二五日とされた。各時代の行列の列名旗には「平安講社何列」と記して形状・文体を六様上に仕立てられた。準備ととのつて一〇月二二日の大祭の執行となる。ただし平安踊は経費などの都合もあつて実現してはいない。記念大祭は明治二八年の一〇月二二日から三日間にわたつて盛大に執行され、同月二五日に、第一回の時代祭行列が市中を練り歩いたのである。平安講社の各社いずれもがはじめてのことで、京都市役所の議事堂への集合も時間通りには運ばなかつた。昼食の後、議事堂を前列から第六列の順に出発した。弓箭隊は例外として第六列の後につづくこととなり、寺町通りを北へ、二条通を西へ進んで、烏丸通にでて南へ、さらに四条通を東へ向かつて、縄手通から北進、

三条通栗田口から慶流橋を経て、山国隊と合流した。山国隊はこれとは別に二条城の馬場に集合した。山国隊の総勢約一五〇名が堀川通を南へ、三条通を東へと行進して、時代祭行列に加わったのである。注目すべきは平安神宮参拝後、応天門から出発して、二条通から川端通を経て三条通を右へ、烏丸通で散列しており、午後七時すぎまでつづいたことである。その行進の順序やコースも、後述するように時の流れを反映しての移りかわりがあった。

四 行列の変遷

時代祭の時代風俗の行列が、山国隊を先頭に、明治維新から平安時代へと、いうならば世の常識とは異なった。さかさまの風俗絵巻へと大きくその順序をかえたのは、いったいいつごろであったのか。イタリアのすぐれた歴史家であり哲学者であったB・クローチエが指摘しているごとく、「死んだ歴史」ではなく、「生きた歴史」はつねに現代史をスタートとすべきであろう。私が初めて時代祭の行列を見学したのは、中学二年生のころであったが、平安時代から明治維新へとという通俗の時代順でなく、現代から古代へとという、いわば倒叙の日本風俗史絵巻になっていることに大きな興味をいだいていた。そしてそのような倒叙の時代行列の挙行が、明治二九年一〇月の第二回からはじまっていることを、京大卒業後に確認して、あらたな感動をおぼえたことを、いまもはっきりと想起する。

第二回から時代祭行列は毎年一〇月二二

日すなわち平安遷都の日と決定され、平安講社が中心になって実施することになった。この第二回から神幸列が加わっての時代祭となった。

行列の先頭には山国隊、弓箭組、つづいて第六列の徳川城使上洛式、第五列の織田公上洛式、第四列の城南流鏑馬式、第三列の藤原文官参朝式、第二列の延暦武官出陣式、第一列の延暦文官参列式が連なり、神幸列の前後の形態をとることがさだめられた。ただしこの年の山国隊は不参加となった。その理由は丹波北桑田の洪水によるものであったが、時代祭には大正六年（一九一七年）まで参加し、その後は下京第三四学区の壬生学区の人びとが奉仕する（後述参照）。

神幸列には前列（雑色・胡蝶・白丁・楽人など）について調理組（塵払白丁・御調理用器唐櫃・白丁・拍楽人）が加わった。そして神幸列は真神・辛櫃・欄宜（騎馬）・騎蓋・神馬・鸞鳥・菅蓋・宮司（騎馬）・雑色・白丁・笠籠・供奉（京都市参事会員、市会議員）などで編成された（調理組は明治三〇年から神饌講社と改称）。そして行列の順路は応天門前通を出発して、冷泉橋西詰―二条通―河原町通―仮行在所（議事堂）―寺町通―二条通―烏丸通―四条通―寺町通―御休憩所―四条通―大和大路通―三条通―栗田門前―慶流橋―平安神宮へと練り歩くものであった。神幸列にはいまだ鳳輦がととのわず、真神に神霊を遷し、神馬には岩倉村産の「紅梅月毛」が選ばれた。

現行のような時代祭行列がいつきよにで

きあがったわけではない。その風俗の考証と行列の内容の具体化には、おりおりの関係者のなみなみならぬ苦心があった。まずなによりも衣装をはじめとする経費の捻出が大きな課題であった。明治三〇年から祭礼費の負担を各戸に割りあて、とりあえず表家二銭、裏家一銭五厘の拠出が依頼されている。

明治三十一年には神幸列の鳳輦および神宝などの調度がととのえられ、三〇名の駕輿丁には上京新市街の六カ町のなかから選定されて、永代の家督にすることとなった。いまも行なわれている一〇月一五日の宣状授与の奉告祭も同年から実施をみたものであった。

平安神宮の紀年祭協賛会は、平安神宮の鎮座にともなう大祭・諸行事の完了とともに解散するさだめになっていた。したがって協賛会の解散後は、時代祭の実施はすべて平安講社にひきつがれることとなって、明治三二年の一二月には、平安講社のあらたな規約が制定されている。

明治三三年からは烏丸通三条下ル饅頭屋町のあたりで、「御鳳輦御野立」のさいに、町中からの献饌が行われることとなり、また市名誉職員の供奉には馬車を使用することになった。明治三四年の時代祭では、四条通の電話地下線工事のため、烏丸通から寺町へのコースは、一時松原通を進行することに変更されたりしている。

コースの変更のみではない。行列のないう手にも変遷があった。明治三五年からは、経費負担の増加もあって、山国隊は今後五カ年に一回の奉仕を申し出、一時その参加



図7 延暦寺参朝列

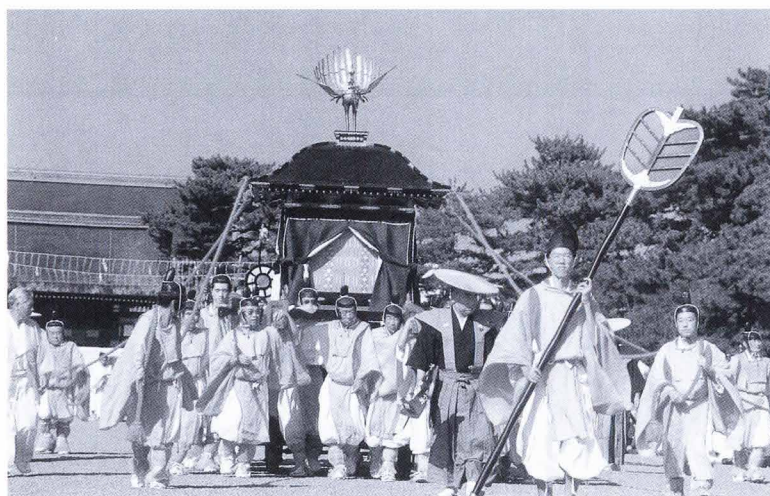


図8 神幸列

が中絶した。

雨天や流行病などによって時代祭行列が延期された場合もあった。明治三十六年の時代祭は雨のために二三日となり、明治四三年にはコレラの流行によって一月七日に、大正五年にもコレラの流行があつて一月一二日に延期された。また明治四五年のさいは、明治天皇の諒闇中という理由で、行列は中止になった。大正天皇の登極大礼は大正四年（一九一五年）に京都御所で執行されたが、その年の時代祭行列は一月一二日に盛大に挙行された。

なお平安神宮の時代祭に京都市から奉幣するしきたりは明治四一年からはじまり、

行列の観覧席が設けられたのは、大正六年の時代祭のさいに、神饌講社によって設営されたのが最初であつた。

時代祭の行列は、京の秋をいろどる風物詩となったが、時代の移りかわりと共に、そこにはたびたびの変遷があつた。たとえば山国隊の場合がそれである。山国隊は前述したように丹波北桑田郡の人びとの申し出ではじまったが、年々補助金の増額要求がつづき、さらに五年に一回の奉仕が通告されるにいたつて、祭儀の執行が不安定となった。そこで大正一〇年には、これまで前列を担当していた新洞・錦林の二学区が独立して第七社を組織し、またあらたに編

入された朱雀学区が山国隊を継承して第八社を設立、維新勤王隊として登場することとなった。現在の行列の先頭をかざる維新勤王隊の登場は、大正一〇年の新規編成にともなうものであつた。

大正九年の時代祭は当日降雨の懸念があつて翌二三日に延期され、大正一二年九月の関東大震災の場合は中止、昭和三年（一九二八年）の昭和天皇の大礼のさいには、大正四年の例に準じて同年の一月一二日に時代祭を執行した。

京都市域の拡充にともなつて、平安講社の組織もさらにひろがつた。昭和六年に伏見区・右京区が新設されたのにしたが、伏見区・右京区が楠公上洛列を担当して第九社を、伏見区が豊公参朝列を受けもつて第一〇社を結成した。そして昭和七年の時代祭からは第九・第一〇の両講社が参加した。衣裳の考証と調整のため、猪熊浅磨、出雲路通次郎、猪飼卯吉、関保之助、江馬務が各行列編成調査委員となった。

行列の順序は、徳川城使上洛列のつぎに豊公参朝列、織田公上洛列のつぎに楠公上洛列とさだめられた。行列の陣容が増加するのに対応して、集合場所と行列の順序も大きく変更された。京都御所が集合場所となり、富小路内門に行在所が設けられて、各列は所定の時刻までに御所内に参集（神幸列は神宮を出御、京都市役所を経て、富小路門内に着御）、維新勤王隊を

先頭に、丸太町通を西へ―鳥丸通を南へ―四条通を東へ―河原町通を北へ―三条通を東へ―神宮通を北へ―そして平安神宮へのコースをたどることとなった。

昭和八年の時代祭は京都御幸と重なり、御所内の混雑を回避して、一〇月二五日に延期され、また沿道の観覧者整理のためにはじめて騎馬警官が出動した。これが発端となって爾後祭列の後駆を騎馬警官がつとめることになった。御所内の行在所の位置にも移動がある。昭和九年には建礼門前、昭和十一年には堺町門近くに移っている。

日中戦争の勃発によって、昭和十二年には行列を中止したが、昭和十五年（一九四〇年）の一〇月一九日には、京都在位の最後の天皇として孝明天皇を平安神宮に合祀し、この年の時代祭から、二基の鳳輦が神幸列の中心となり、神幸の順路も神宮通からただちに二条通へと進むことになった。ただし昭和十七年のおりには、二条橋改修工事のため、神幸列は二条通から東大路を丸太町通へと北行して行在所に向かっていく。

太平洋戦争への突入によって、昭和十九年からは時代祭も中絶のやむなきにいたり、時代祭が復活したのは昭和二十五年（一九五〇年）であった。昭和二十三年の一月二二日、平安講社の幹部有志（一二二名）が平安神宮に会合、講社の再建を協議した。そして平安講社再建趣意書を採択した。こうした新時代にふさわしい平安講社の再出発が開始されて、昭和二十五年の一〇月一日には参役宣状祭が執行され、あらたに女人列を加えての時代祭が一〇月二二日華麗

に復興した。女人列の衣裳の調整はにわかになににあわず、染色講社の協力のもと、その奉仕者は市内の六花街からの交替奉仕をまつこととなった。

織田公上洛列のつぎに桃山時代婦人列（醍醐花見）、楠公上洛列のつぎに鎌倉時代婦人列（女房物語）、藤原廷臣（文官）参朝列のつぎに藤原時代婦人列（やすらひ踊）が加わっている。昭和二十七年の時代祭では桃山時代婦人列として醍醐花見列、鎌倉時代婦人列として女房物語列、延暦時代婦人列として歌垣列が編成されたが、婦人列の内容をさらに安定・充実する必要があった。そこで江馬務・猪熊兼繁・吉川観方の三氏に調査を委嘱して、あらたな構想にもとづく検討がなされた。民間の風俗も加味してのあらたな婦人列が時代祭に参加するようになったのは、昭和二十八年の時代祭からであった。

現行の行列後陣は弓箭組になっているが、これは昭和二十七年からの婦人列の参加にもなつて、行列警護の意味をもつての後陣配列となったのによる。昭和二十八年の時代祭からは、京都にゆかりの深い女人を婦人列に登場させることになって、平安時代列には紀貫之・女・雑色、紫式部、清少納言、常盤御前・童子（乙若・今若）・横笛、巴御前（騎馬）・従者（二人）、中世列には静御前・童女、藤原為家室・従者、淀君・侍女（三人）、江戸時代列には出雲阿国・弟子（二人）、吉野太夫・男衆と禿、和宮・青侍（二人）・官女（二人）・お伽・諸太夫・挿箱侍が加わった。

昭和二十八年の時代祭では行列の後尾に前

記三時代の婦人列を配したが、翌年には徳川城使上洛列のつぎに江戸時代婦人列、楠公上洛列のつぎに中世婦人列、藤原公卿参朝列のつぎに平安時代婦人列を組み入れている。そして江戸時代婦人列には中村内蔵助妻と腰元、中世には大原女（六人）・桂女（六人）、平安時代には小野小町・侍女・和氣広虫・童子（二人、男女四人）を追補して、この年から奏楽車も参加した。これらの奉仕を松竹・大映・東映の三撮影所が担当したものも興味深い。江戸時代の婦人列にはさらに蓮月尼・玉瀾・梶が追加されている。

昭和二十八年の神幸列は、行列の中央に位置して、城南流鏑馬列のつぎに前列、神饌講社列・神幸列の順としたが、昭和三十一年からは旧に復して、延暦文官参朝列のつぎに神饌講社列・前列・神幸列の順序となった。そしてその後陣は弓箭組が担当した。なお前列は昭和三十〇年から神幸列の前になり、昭和三十一年からは大原女・桂女は各一〇名になっている。

行列の順路も地下鉄工事や道路拡張工事などによってその都度変更されたり、鳳輦の行在所も観覧者の増加によって堺町門前から建礼門前通の出水北、さらに建礼門前に移動したりもした。また昭和三十六年の二月からは神宮境内の一部に時代祭風俗館を設営したり、さまざまな創意と工夫が積み重ねられてきた。

行列の編成についても、孝明天皇百年祭を記念して昭和四十一年の時代祭からは幕末志士列があらたに参加した（京都青年会議所担当）。また神幸列と弓箭組列の間に白

川女献花列（白川女風俗保存会）が加わったりして、時代とともに充実してきた。

衣裳・祭具約一万二〇〇点あまり、明治維新・江戸時代・安土桃山時代・吉野（南北朝）時代・鎌倉時代・平安時代（藤原時代・延暦時代）と、まさに七つの色により各時代の風俗絵巻をになう総数二〇〇〇名をこえる壮大・華麗さは、京の三大祭のひとつとよぶにあたいする。

開明派であり国際派でもあった桓武天皇を祭神とする平安神宮の創建と時代祭の創設は、平安遷都千百年を迎えるなかでの、京都市民のこころ意気をみごとに反映したところみであった。当時の人びとの京都復興策であり、地盤沈下への危機意識を媒体としてのエネルギーの結集でもあった。

平成六年（一九九四年）には、平安建都千二百年の意義ある年を迎えた。そして平安神宮鎮座百年の大きな節目がおとずれた。時代祭がいくたの障害を克服し、おりおりの工夫をこらして、あらたな伝統を築きあげてきたその史脈のなかには学ぶべきものが多い。国際化・民族際化・情報化の時代にふさわしい時代祭の内容の革新もあらたな課題となっている。

たとえば戦前において逆賦視されていた足利尊氏は除外されて、京都の歴史と文化に大きな位置を占めた室町時代そのものの行列がない。平成元年に時代祭の考証委員となったそのおりに、私はたびたび行列の編成の再検討を提起してきたが、装束・衣裳の莫大な費用や、どの講社が分担するかなどの問題があつて、その補強案はなかなか実現しなかった。平成一七年（二〇〇

五年）の桓武天皇千二百年大祭に、室町時代の行列を追加する案が漸く具体化しつつある。

建礼門前行在所から堺町門、烏丸丸太町から烏丸御池、河原町御池から河原町三条、三条大橋、東山三条を経て神宮通、慶流橋そして平安神宮へのコースを、行列の長さおよそ二キロにわたって動態展示する時代祭の風俗絵巻。これをただ観覧するだけでは、時代祭の息吹にふれてその内実を実感したことはない。その史脈のなかにこの祭りを考案しかつ守り育て、京都の活性化に生かしてきた先学と平安講社の人びとをはじめとする市民の英知と情熱をののがしてはなるまい。

right and wrong

廣野由美子（京都大学総合人間学部・同大学院
人間・環境学研究科助教授）

つい口が過ぎて、人の心を傷つける。よくあることだ。ジェイン・オースティンの『エマ』（一八一六）では、クライマックスの場面でも、その程度のことしか起こらない。彼女の小説には、right/wrongという言葉が頻出する。ふつうの人間が平凡な日常においていかに振舞うか。所謂「田舎の村の三、四軒」を舞台として、オースティンは人間の行動の正邪を完膚無きまで追求する。

それは断じてgood/evilの世界ではない。間違（wrong）は正せるが、悪（evil）は地獄に向かつてまっしぐらに突き進むしかないからだ。他の世界文学は、究極的な善悪の問題に真正面から取り組んでいる。神と人間、世界における人間——そういう巨大なテーマを、伝統的なイギリス小説は回避してきた。その元凶はオースティンにある、とアンガス・ウィルソンは先輩作家を攻撃する。イギリス小説はオースティン以来、矮小化されてしまったと。

しかし人間の真実は、崖つ縁に立たされ極限状況に追い詰められたときにのみ露呈するものではない。私たちの生活の大部分は日常から成り立っていて、家族や隣人、同僚といった周囲の人々に対する振舞いのなかにも、欺瞞やエゴイズムという「人間の真実」は、じゅうぶん露わになる。

オールタス・ハックスリが、あるエッセイで言っている。ホメロスの『オデュッセイア』は、「まるごと」の真実（the Whole Truth）が描かれた最古の文学の一つである。なぜなら、仲間が怪物に食われる凄絶な場面のあとで、オデュッセウスとその一行は間もなく空腹を覚え、食欲が満たされると悲しみが増し、涙のさなかに睡魔に襲われたと書かれているから、と。歴史や悲劇からは削除されてしまう「人間の真実」の一側面を見逃さないこと。それは、オースティンがイギリス小説にもたらした武器であると言えよう。

パラオの海洋生物

宮下 英明

HIDEAKI MIYASITA



はじめに

私が初めてパラオを訪れる機会を得たのは一九九三年の秋のことである。パラオの海に潜った瞬間、海洋生物の多様さ、豊富さに感動したことを今でも覚えている。私がそれまでに見たことのある日本の南西諸島（沖縄、石垣島、西表島など）、小笠原諸島、ミクロネシア諸島のヤップ島とは異なった海洋生物の多様性があると感じた。私はパラオでクロロフィルdという葉緑素をもつ微細藻を発見した。クロロフィルdは一九四三年に報告されていたが、本当に天然に存在するかは半世紀以上謎のままであった。この発見は、この謎に決着をつけたうえ、クロロフィルdをつかった光合成に関する新しい研究領域を創りだすきっかけとなった。それ以来、まだまだ存在するであろうパラオの海の未知光合成生物への憧れと期待から何度もパラオに足を運ぶこととなった。ここでは、私の感じているパラオの海の魅力と変化について紹介したい。

パラオとは？

パラオ（パラオ共和国）は日本から真っ直ぐ南へ約三千キロところにある。総陸地面積が日本の屋久島程度の島国である。三百以上の島々によって構成されているが、ほとんどが無人居島であり人が居住する島は

一〇に満たない。首都コロル島を含む主要な島々は、北緯七度から八度、東経一四四度から一四五度に広がるバリアリーフ内にある。戦前の二〇数年間日本統治下であり、日本による南洋群島統治の中心であった南洋庁や、パラオ熱帯生物研究所が置かれた。太平洋戦争末期の大激戦地であり日本軍玉砕の地として悲しい歴史を残すペリリュー島は、バリアリーフの南端に位置する。日本からはグアムを経由して多くの船が一般的で、グアムから飛行機で約二時間。年間の平均気温が約二七度。灼熱の太陽と白い砂浜。エメラルドグリーン海に囲まれたまさに南洋の島々である。

パラオの景観と海洋環境の多様性

火山活動による隆起と石灰岩の形成によってつくられたパラオには、特異な景観と多様な海洋環境が存在している。パラオの景観の代名詞ともなっているロックアイランドには、標高数十メートルにも満たない小さな島々が点在する（図1）。丸い山の上には熱帯の植物が生い茂り、島の水面部分は海水による長年の浸食によって削られていて、あたかも緑色の笠をもつマツシユルムのようにみえることからマツシユルムアイランドとも呼ばれている。島の間を縫うように深く入り組んだ水路や入り江が発達し、外海と異なった多様な海洋環境

を作り出している。また、パラオ唯一の川の河口は、海水と淡水が混じり合う汽水湖となっており、その周囲には鬱蒼としたマングローブ林が発達している。海草・海藻を擁する遠浅の砂浜、バリアリーフの外側には深く落ち込んだ海中の絶壁など、パラオの海洋環境の多様性を数え始めたらきりがなく、特筆すべきものに塩湖（マリナレイク）がある。マリナレイクは、石灰岩が隆起して島ができる際、島の内側に取り残された海水であると考えられている。浅いもの、深いもの、大きいもの、小さいもの、透明度の高いもの、濁ったものなど様々である。潮の干満がみられることからどこかで外海とつながっていることは確かであるが、なかには外海との大型生物の行き来がなく、個々のマリナレイクで独自に進化した生物がいるものも知られている。大型生物としてクラゲのみが棲息するマリナレイク（ジェリーフィッシュレイク）は有名で、その一つは観光スポットの一つである。他にも、色とりどりのカイメン（海綿）がたくさん固着するところ（我々はスポンジレイクと呼んでいた）、ある種の群体ホヤを固有種とするところ、掘っても掘っても巻き貝の殻しか出てこないところなどがある。パラオは、様々な熱帯海洋環境の宝庫である。

宮下英明（みやした ひであき）

一九六四年山梨県生まれ。東京農工大学大学院工学研究科修士課程修了。東京大学博士（理学）。現在、京都大学大学院地球環境学専攻地球環境学専攻・環境生命技術分野ならびに京都大学大学院人間・環境学研究科環境学専攻分子・生命環境論講座助教授。現在の研究は、海産微細藻類の系統分類、光合成の系統進化、光合成生物利用技術の開発。

(1) 顕微鏡でみるような小さな光合成生物。小さな藻。これらを総称したものが「微細藻類」。

(2) 堡礁ともいう。群島を囲むように発達している最も外側の珊瑚礁。

(3) 高温、強い光・紫外線などの環境ストレスによって、増殖サンゴに共生している共生藻が減少し、白いサンゴ骨格が透けて見える現象。この状態が長く続くと、サンゴは死滅する。

(4) 死んだり崩れたり藻が表面に生え薄汚くなったサンゴの骨格が、散在または堆積する場所。

パラオの海と海洋生物研究

パラオの海洋生物研究の魅力は、なんといっても多様な生物の存在である。とりわけサンゴを中心とするサンゴ礁生物研究には長い歴史がある。日本統治の時代、パラオにおかれた亜熱帯生物研究所では、約一〇年にわたって様々なサンゴ礁生物研究が行われ、サンゴ礁研究の礎を築いた研究が数多く発表された。近年では、地球環境、特に二酸化炭素の増加と造礁サンゴの役割に関する研究の場としても、パラオのサンゴ礁は世界各国の研究者に注目されている。微細藻類と共生している海産無脊椎動物が多く存在することもパラオの魅力の一つである。共生藻（褐虫藻ともよぶ）と共生しているサンゴはとりわけ有名であるが、パラオにはサンゴ以外にも微細藻類と共生している群体ホヤ、カイメン、クラゲ、貝類、ウミウシ類、有殻虫類などが多数存在している。これら無脊椎動物に共生する微細藻類の中にはいまだに認知されていないもの

や、存在は知られているものの培養が困難なもの、変わった特徴をもったものがおり、微細藻類研究の上では興味深いターゲットである。これが私の興味の一つである。

劇的な海中景観変化

二〇〇一年の夏に五年ぶりにパラオを訪れたとき、あまりの衝撃に言葉が失った。沖繩をはじめとする南西諸島でサンゴの白化が起った一九九八年に、パラオ諸島でも大規模なサンゴの白化とサンゴ群落の崩壊が起こっていた。噂には聞いていたが、予想以上の惨状であった。私の脳裏に焼き付いている同じ場所のサンゴ群落は、すでにサンゴのガレ場と化し、魚の姿もほんの僅かであった(図2)。特に浅瀬のサンゴ群落には、壊滅状態の場所も多く、サンゴ白化の恐ろしさを目の当たりにした。一方で生き残ったサンゴや白化後に成長を始めたほんの小さなサンゴがあちらこちらに見られ、サンゴ礁復活の兆しも僅かながら見

られた。この劇的な生態変化のなかで、サンゴの白化・崩壊以前には、少なくとも目にした記憶の無いカイメンが浅瀬に群落を形成していた(図3)。このカイメンも体内に微細藻類を共生させているもので、サンゴが弱体化した間隙を縫って生育域を拡大させているのであろうと考えられる。これ以外にもそれまで気付かなかった微細藻類を共生する無脊椎動物群落がいくつか見られるようになった。サンゴ礁の安定した環境では、おそらく日陰者であった生物がこれを機に群落を形成しているものと考えられる。残念ながら私自身は、海洋生態学の技量に乏しいが、海洋生態学を志す方々には格好の研究テーマといえるだろう。あたらしく群落形成しているものに微細藻類との共生関係をもつものが多いことは研究の面からも興味深く、私にとつてのパラオをさらに魅力的な場所に行っている。

おわりに

人類が認知できている微生物は、天然に存在する多様性のほんの一部(二%程度)にすぎないといわれている。微生物の多様性を明らかにすることは、生物の多様な機能、進化、環境変動に対する適応などについて、重要な知識を与えてくれる。まだ見ぬ未知微細藻類への憧れを実現してくれそうなフィールドの一つがパラオである。これからパラオに足を運ぶ機会をつくり、光合成生物の多様性と多機能性を明らかにする努力をしたい。



図1 ロックアイランドの島々
(マッシュルムアイランド)



図2 崩壊したサンゴ礁
サンゴのガレ場と化している。部分的には、生き残ったサンゴや小さなサンゴが見られる。魚の姿は極僅かであった。



図3 崩壊したサンゴ礁近くの砂の上に新たに見られるようになった緑色のカイメン(微細藻と共生している)

低酸素環境と運動トレーニング

橋本 健志

TAKESI HASIMOTO



はじめに

シドニーオリンピックの女子マラソンで高橋尚子選手が見事金メダルを獲得したことは記憶に新しいかと思います。その高橋選手がアメリカのコロラド州のボルドーで過酷な練習に励んでいたことも皆さんはご存じかもしれません。この土地は標高二〇〇〇メートルを越え、酸素分圧が低く、いわゆる酸素が薄い（低酸素）環境です。こうした低酸素環境で、トレーニングを行う意義はどういったところにあるのでしょうか？

私は本研究科の環境適応論講座で、運動生理学ならびに環境生理学を専攻しております。これは、運動やさまざまな特殊環境に対する生体の適応を、主として骨格筋や心臓の筋（心筋）を中心に調べていくこととするものです。特殊環境としては主に宇宙環境や先述しました低酸素環境を扱います。私は平成一三年度の第6回人環フォーラムにおいて「低酸素トレーニングに対する筋の適応」というテーマで発表し、ポスター賞を受賞し、このフィールド便りを執筆するきっかけとなりました。今回はその発表の内容を紹介させていただきます。

低酸素トレーニング

私たちは筋肉を収縮させることで身体動作を行います。筋肉の収縮にはエネルギーを必要とします。特にマラソン等の長時間に及ぶ運動では莫大なエネルギーを必要としますから運動中にエネルギー源であるアデノシン三リン酸（ATP）を産生して、エネルギー源が枯渇しないようにしてやらなければなりません。このATPは、糖や脂肪を酸素を使って燃焼させてやることで作ることができます。したがって、エネルギーを必要としている筋肉にいかに酸素を運び込むかが長時間の運動パフォーマンスの決め手になってくるのです。酸素の運び屋は血液の中の赤血球です。生体の適応力というのは驚くべきもので、低酸素環境に曝されると、赤血球数を増やしてなんとか必要量の酸素を運び込もうとします（血液の代償作用）。こうした血液状態は通常の環境に戻ると、酸素運搬においてプラス材料となることが予想されます。高地トレーニングを行うスポーツ選手は主としてこうした血液の代償作用を期待しているのです。

さて、私の所属する研究室ではヒトの代わりに小動物（ラット）をトレーニング実験に用いています。具体的には図2のように、アクリル製チャンバー内に回転速度を設定できる回転運動器を設置し、この運動器でラットを走運動させます。また、このチャンバー内をポンプで陰圧にすることで

低圧性低酸素環境をつくり出すことができます。

今回の実験では、チャンバー内を高度三〇〇〇mに相当する圧に設定しました。これは丁度、高橋選手がトレーニングを積んでいた高度に匹敵します。この低酸素環境での走運動トレーニングを一日二時間、週五日間、四週間、ラットに施しました。ラットは簡単には走らなく、最初はゆっくりとしたペースで走り方を覚えさせ、そして徐々にペースを上げていきます。これもちよつとしたコツが必要です。また、ラットは夜行性ですから周りが暗くなると活発に行動するようになります。ですから地上で太陽が昇ると飼育環境が暗くなるように設定し、毎日同じ時間帯に暗闇で運動させました。お陰で私自身暗闇に随分馴れました。頑張つて一カ月間、低酸素環境で走運動トレーニングをしたラットは、赤血球数も増え、赤血球中に含まれ、実際に酸素分子と結合して酸素を運搬するヘモグロビンの濃度も増加しました。これはトレーニングの影響というよりは低酸素の影響のようです。なぜなら常圧環境下で同様のトレーニングを行ったラット群では上記の結果は得られず、逆に低圧環境下で飼育し、トレーニングは行わなかったラット群では上記と同様の結果が得られたからです。血液性状が低酸素環境に過敏に適応反応を示すこと

橋本健志（はしもと たけし）
一九七五年、京都府生まれ。京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程に在籍中。運動生理学、環境生理学を専攻し、筋生理学を専門に研究している。現在は、病的に肥大した心臓に対する心筋の適応を、タンパク質の発現から追っている。



図1 シドニーオリンピックでシモン選手と競い合う高橋選手
(ATHRA 2002 Vol.11 毎日コミュニケーションズ)

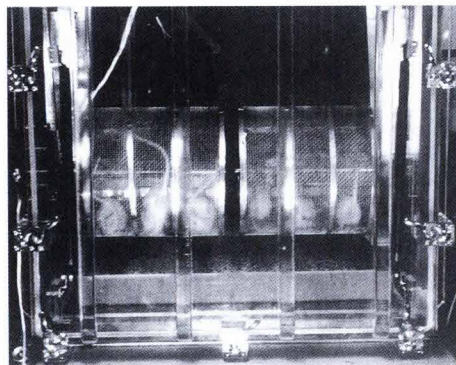


図2 ラットが低圧チャンバー内に設置された回転運動器で走っている様子

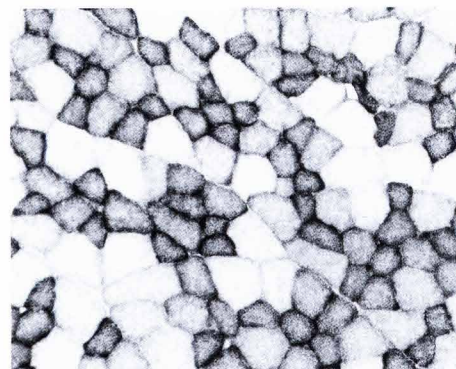


図3 筋の横断面を写真撮影したもの。ひとつひとつの区画が1本の筋線維である。色が濃い筋線維ほどミトコンドリアの含量が多いことを示す。

が再確認されました。

骨格筋と心筋の適応

では骨格筋はどのような適応を示すのか。ここでは質的な変化について述べます。骨格筋は筋線維と呼ばれる細長い筋細胞の束から成ります(図3)。筋線維には大きく三つのタイプがあり、速く収縮して大きな張力を発揮できるタイプ(図3の淡色な線維)と、収縮速度はゆっくりで発揮張力は小さいが、持久力に富んだタイプ(図3の濃色な線維)、そしてその中間の性質をもったタイプ(図3の中間色の線維)があります。長距離選手に必要なのは筋持久力です。今回の走運動トレーニングでよく使ったと考えられるふくらはぎにある腓腹筋の筋線維タイプを調べたところ、常圧でのトレーニングで持久力に富んだタイプの線維が増え、また、単に低酸素環境で飼育したラットの筋線維も同様に持久力に富んだタイプの線維が増えました。さらに、面白いことに、低酸素環境で走運動トレーニング

を負荷したラットでは、より一層、持久力に富む筋線維の割合が高くなったのです。こうした環境の変化に対する骨格筋の適応力には驚くとともに感動します。

一方で、心筋の適応も負けてはいません。つねに血液を送り出すポンプとして働き続ける心臓にとって、低酸素環境はかなり過酷な環境です。つまり、莫大なエネルギーを必要とする心臓にとって、酸素が少なく、エネルギー基質を燃焼しにくい状態は不利なのです。また、赤血球等が増加すると血液粘度が高まり、血液を送り出すのに負担がかかります。さらに低酸素環境では右心室が肺に血液を送り出す際の圧が非常に高くなり、右心室に多大な負担がかかります。こうした圧負荷に対して、心筋は肥大することによって負担を少なくしようとします。しかし肥大した心臓が働くにはより多くのエネルギーが必要となります。そこで心筋はよりエネルギー効率の良いタイプへと質的な変容をとげるのです。つまり、同じ仕事を少ないエネルギーで行うことができるタイプの筋へと変わります。今回の実験でも

その変化は顕著なものでした。

おわりに

パフォーマンステストではトレーニングの効果は大きかったものの低酸素環境との相加効果は認められませんでした。また実際の高地トレーニングでは人によって効果はさまざまです。非常に魅力的ですが、まだまだ検討すべき課題の多いトレーニングであると思います。

このような、骨格筋や心筋の環境に対する見事な適応に感動しながら私は研究を続けております。しかし、運動や環境の刺激が強く、また長時間に及ぶと、こうした筋の適応にも限界がきて、逆に疾患へと発展してしまいます。現在は、同様な低酸素状態となる虚血性の心疾患に対する骨格筋、心筋の適応を調査し、病的な変化に対する対策について研究しています。

(脱稿平成一四年度)

近代日本の「少女」イメージ

今田絵里香

ERIKA IMADA



「少年」・「少女」という概念は意外に新しい。もともと「少年」とは男女両方の子どもを指す言葉であり、たとえば一九〇六年の島崎藤村の『破戒』には「男女の少年は今、小学校を指して急ぐ」と使われている。ところが、中等普通教育における男女別学化制度の整備を追随するように、一八九〇年から一九一〇年にかけて、「少年」ないし「少女」というカテゴリーを雑誌名に掲げた少年少女雑誌が大量に創刊されていく。そしてこれらの雑誌が、「少年」・「少女」という概念に具体的なイメージを付与し、可視化していく役割を果たしたのである。私はこれまで、近代日本の少年少女雑誌を分析することによって、「少年」・「少女」という概念とその社会的な機能を明らかにしようとしてきた。最近では少年少女雑誌の表紙絵の変遷を明らかにすることを試みている。その一端をここでは特に「少女」に焦点を当てて紹介していきたい。

少女雑誌の表紙絵から探る「少女」イメージ

図1と図2は、のちに革新の日本画家として一躍有名になる川端龍子¹が手がけた少年少女雑誌の表紙絵である。図1には徒歩競争をする少年二人が描かれ、すこぶる活動的な振る舞いが示されている。しかし、図2には折り鶴をもつ少女のしとやかな身

振りが示されている。同じ画家が描いたものにもかかわらず、二つの絵にはそれぞれまったく異なる身体が示されている。このように、少年雑誌と少女雑誌のヴィジュアル・イメージは、一八九〇年中頃から一九二〇年頃まで、おのおのまったく異なるものとして提示されていた。すなわち、少年雑誌には洋装の少年が多く描かれ、その振る舞いはきわめて活動的であった。それに対し、少女雑誌に描かれるのは和装の少女が多数派であり、また長い髪を束ねる束髪の少女がほとんどなのである。当然ながら、活動的な身振りは描かれない。

ところが、一九二二、二三年頃から、少女雑誌の表紙絵にドラスティックな変化が生じる。たとえば、図3の表紙絵には、モーターボートに引張られた板に乗っているのを滑走する少女の様子が描かれている。この絵が端的に示すように、第一に、スポーツに興じる活動的な少女が描かれるようになり、第二に、少女の髪型がこれまでの束髪から、おさげか断髪へと大きく変化する。第三に、洋装が圧倒的な多数派へと様変わりする。つまり、少女が、少年と類似した活動的な身体を持つものとして描かれるようになり、またそれにふさわしい洋装と断髪、おさげが多数派になるのである。実は第一次世界大戦後、大戦下において男性の代替労働力として活躍したヨーロッパ女性に衝撃を受けて、日本でも女子教育論

に体育振興論が登場するようになる。そこには、欧米女性と比べて体力的に遜色のない、銃後活動の担える女性を求めていく視点が新しく示されていた。まさにこの女子教育論の転換と同じような転換が少女雑誌においても生じたといえる。

「少女」は良妻賢母予備軍か純粋無垢な子どもか

ただし、少女雑誌間で微妙な差異も生まれ始めている。というのも、多くの読者を獲得していた『少女倶楽部』に対抗するため、『少女の友』ではそれとは別の色合いを出す数々の戦略を展開したからである。画家においても、『少女倶楽部』では国定教科書も手がけた多田北鳥を登用し、『少女の友』では無名の深谷美保子と中原淳一を発掘している。

深谷美保子はもともと単なる読者の一人であり、投稿欄の絵が認められて登用された。美保子の描く少女の特徴は、図4のように、毅然とした態度で見る者を見つめ返していることである。『少女の友』主筆の内山基は、「あのつましやかな、如何にも女学生らしい純潔さを持った少女こそ、深谷さんが創造された特殊な世界でした」（『少女の友』一九三七年六月号）と美保子の絵を評価している。さらに、内山は、美保子の後続の画家として、まだ一八、九歳の少年であった中原淳一を一九三二年に専

今田絵里香（いまだ えりか）
一九七五年、京都府生まれ。京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程に在籍中。専門は教育社会学。近代日本の新中間層の子れもについて、『少年』・『少女』という表象を手がかりにしながら、主に雑誌分析を用いて研究をおこなっている。主な論文に「近代家族と『少女』の国民化」（二〇〇一年、『教育社会学研究』第六八集）、「少女雑誌における『少女ネットワーク』の成立と解体」（二〇〇三年、『教育社会学研究』第七〇集）、「ジェンダー化される『子ども』」（二〇〇三年、『ソシオロジ』第四八巻一）などがある。

●リレー掲載● 環境を考える

良き場所からガイアへ

—カルロス・カスタネダとスターホーク

田中雅一 TANAKA MASAKAZU



田中雅一 (TANAKA MASAKAZU) 一九五五年生まれ。ロンドン大学経済学院 (LSE) 博士課程学位取得。国立民族学博物館助手を経て、現在、京都大学人文科学研究所助教授、大学院人間・環境学研究所 (文化人類学) 担当。著書に、『供儀世界の変貌—南アジアの歴史人類学—』(法蔵館、二〇〇二)、『Patrons, Devotees and Goddesses: Ritual and Power among the Tamil Fishermen of Sri Lanka New Delhi: Manohar 1997』。編著に『暴力の文化人類学』(京都大学学術出版会)、『女神—聖と性の人類学—』(平凡社、一九九八)。共訳書に『ホモ・ヒエラルキクス』(みすず書房、二〇〇一)。

一 文化批評を实践する

このエッセーで語りたいことは、北米のサブ・カルチャーに影響を与えたカスタネダとスターホークの著作から、かれらの自然環境や身体についての考え方を考察することである。時期はずれが、この二人はともに同じ大学で人類学を専攻している(ただし、スターホークは大学院には進学していない)。これは偶然だろうか。異文化理解を目的とする人類学と、文化創造とでもいえるかれらの実践の間には必然性はないのだろうか。まずは、この問いかけから話を進めよう。

わたしたちは、自分たちを取りまく、広い意味での環境、すなわち自然・身体、文化あるいは社会を安定したものとしなすがちだ。しかし、言うまでもなく、それらが安定していると想定するのは歴史的に誤りである。その理由はさまざまである。災害などの外的な変化もあれば、人間の側からの働きかけもあろう。マルクス主義が力を持っていた時代、社会科学者にとって、社会は研究だけでなく改革の対象であった。そのような視点は、形を変えてはいても今でも衰えてはいない。

文化人類学の場合どうだろうか。文化人類学は異文化を基準にして自文化を批判する。マークスらに言わせれば、このような「文化批評」の態度こそ、人類学の可能性であり、現代社会で人類学がとるべき道である。文化批評という言葉には、調査地で学んだことを通じて、自文化の変革を試み新たな文化を創ろうとする意味が含まれている。だとすれば、批評の先に母国での文化変革や文化創造というビジョンを想定することも可能だろう。カスタネダとスターホークは、後に見るようにフィールドで出あった異文化についての知識を梃子にして、新たな文化を生み出した。その意味で、かれらこそ文化批評としての人類学を実践してきた「人類学者」だ。

スタネダはカリフォルニア大学ロサンゼルス校で文化人類学を専攻する院生であった。かれは、ペヨーテという幻覚症状を起こす植物について学ぶべく正式にドン・ファンに弟子入りする。一九六一年から一九七一年までのおよそ一〇年間、ドン・ファンとの親密な交流をつづけ、一九九八年に死ぬまで一二冊の書物を残した。

ドン・ファンはヤキ・インディアン⁽¹⁾の父とユマ・インディアン⁽²⁾の母をもち、一八九一年に生まれた。母の土地アリゾナで一〇歳まで育ち、その後父の土地メキシコを拠点に生活してきた。のちに、みずからスペインの征服以前からメキシコに認められる呪術的な力の継承者(シャーマン)とみなす。『ドン・ファンの教え』は、一九六一年六月二三日、かれがドン・ファンに弟子入りし、六五年九月三〇日にいったん関係を切るまでに受けたさまざまな経験からなる。

スターホーク Starhawk は、一九七〇年代に興隆する女性の霊性運動 Women's Spirituality Movement に多大な影響を与えた。その主著は『スパイラル・ダンス——偉大なる女神を祀る古代宗教の再生 The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess』とこづ。

(1) マークス&フィッツシャ
ー(一九八九) 参照

(2) 邦訳『呪術師と私—ド
ン・ファンの教え』二見書房

(3) 邦訳『聖魔女術—スバ
イラル・ダンス』国書刊行会

スターホークもまた、同校で文化人類学を専攻し、学部時代にウィッチクラフト（後述）の活動を組織している。当時の経験をともに学生時代に書き上げ、一九七九年に公刊されたのが『スパイラル・ダンス』である。これは北米の新異教主義^{ネオ・ペイガニズム}、女性の霊性運動に含まれるウィッチクラフトや女神崇拜などの宗教的潮流に多大な影響を与え、今日でもこれらの運動のバイブルにしたいする書物とみなされている。

『ドン・ファンの教え』と『スパイラル・ダンス』はおおよそ一〇年離れているが、基本的な視点には共通点がある。それは、両者が、他者との交流を通じて、特に呪術・宗教的実践を媒介として、自己をとらえなおし、近代文明（自文化）を批判しているという点である。カスタネダは、ドン・ファンが習得しているメキシコの先住民たちの宗教実践（シャーマニズム）の学習を通じて、われわれにとって自明の世界をゆさぶる。これにたいし、スターホークは古代の女神崇拜やウィッチクラフトを基点として、男性中心のわれわれの世界を批判する。以下、カスタネダとスターホークの著作を比較、検討していきたい。

二 響応する場所と身体

ここでは、カスタネダの書物に頻繁に現れる「場所」について詳しく吟味したい。

カスタネダの書物には自然についての記述が満ちあふれている。自然というよりは場所といった方がいいかもしれない。『ドン・ファンの教え』の第一章が「わたしの

最良の場所」と題されているのは象徴的である。その場所はエネルギーが充溢する場所——「人が自然に幸福で力強く感じる所」——であり、そこでこの世のものととは思えないできごとを体験するのである。

カスタネダは、正式にペヨーテの教えを請うようになって数日後、ドン・ファンの家のベランダで、疲れのとれる最良の場所を探すように命じられる。そして、かれは六時間以上狭いベランダを這いつくばって、ついにある場所に来ると微妙に周りの色彩の変化に気づくのである。

そして、良い場所と悪い場所を見つめる。どちらの場合も色の変化が生じる。「しばらくして、わたしのまわりの暗さが変化した。わたしの正面の一点に焦点を合わせたとき、視野の周辺部全体が均質の黄緑色に鮮やかに染まってきたのである。：黄緑色が強烈に紫になった。注意をそこへ集中させた。紫は青白さの中へ消えたが、まだ輝いている。」（訳書、三五頁）

カスタネダが最初に気づいた場所は、悪い場所であった。そこに座って、それから仰向けになった。すると、「口のなかに金属のような味がした。急に頭が痛み出した。病気だ。：わたしは激しくいら立った」（同三六頁）。かれは、悪い場所をもうひとつ見つける。そこに体を動かすと、息づかいが激しくなり、胃が痛む。そして恐怖がカスタネダを襲った。

これにたいし、良い場所は、色合いは変化するが、カスタネダの身体に変調を来さない。悪い場所に近づいて恐怖を感じたカスタネダは、良い場所に戻って寝込んでしまふ。ドン・ファンは、良い場所とは自分

の場所であり、そこに座るだけで力が湧くと、説明する。ところが、ここは「敵」とっては悪い場所となる。

本書には三種の幻覚作用を起こす植物が登場する。ひとつはペヨーテ¹、次にチョウセンアサガオの一種、ダツラ（*Datura innoxia*）、デビルズ・ウィードとかジムソン・ウィードとも呼ばれる。そして *Psilocybe mexicana* と推定しているキノコ²の一種である。場所が問題となるのは、これらが植物であると言うことと密接に関係しているかもしれない。

カスタネダは最初のペヨーテ（メスカリト）との出会いの後、ダツラを体験するが、最後に「女の」ダツラの根を元に戻さなければならなかった。そのとき、ドン・ファンが強調したのは、どんな土でも良いわけではないこと、「自分が生まれ育つところの土地しか知っちゃいけない」と主張する。また、一九六二年の夏、弟子入りをしておよそ一年後、カスタネダとドン・ファンはペヨーテを採集に行く。ペヨーテを袋いっぱいに積んで帰ろうとするが、その袋は極端に重くなる。ドン・ファンは、それはペヨーテ（メスカリト）が自分たちの場所を離れたくないから、力を込めているのだ、袋を地面にでも置いたなら、もう持ち上げることはできない、と警告する。

「ある瞬間肩にかかるものの重みがまったく堪え難いほどになった。何かがわたしを引き倒そうとしてもものすごい力を入れていた。わたしはひどく不安になった。：突然、背中と胸の重みが消えた。荷物がスポンジのように軽くなったのである。わたしは彼にもうまったく重みを感じないと言っ

(4) メスカリト、サボテンの一種、*Lophophora williamsii*

(5) 島田（二〇〇二）、一六一七頁

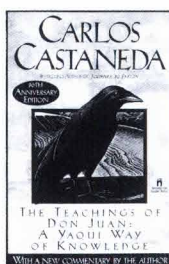


図1 『ドン・ファンの教え』英語版表紙

た。彼は、メスカリトの土地を離れたのだと説明してくれた。」

植物には場所がある。それは力を発する場所でもある。カスタネダの書物は、北米先住民たちのもつ幻覚作用を引き起こす植物の採集と加工、そしてそれを消費することと生じる幻覚体験についての記述である。それはまた、ドン・ファンという古代の伝統を継承してきたシャーマンのもとの修行——狩人として——の記録であり、力の獲得の記録であった。その力は地中からやってくる。それは良い場所から放出されて体中を突き通す（同二・三頁）。

三冊目に当たる『呪師に成る——イクストランへの旅』では、力を獲得するための旅についての記述がいくつか出てくる。一九六二年一月二八日の旅も、そんな旅の一つであった。そして、カスタネダは「自分の場所」を見いだす。ドン・ファンは次のように宣言する。「好こうが好くまいが、おまえは力を狩ることになる。・・・ちゃんとさえ、この丘の頂上はおまえの場所、おまえの最後の場所だ。このおまえのまわりにあるものはみんな、おまえの保護のもとにあるんだ。おまえはここにあるすべてのものの世話をしなけりゃいかん、そうすれば、それがお返しにおまえの世話をしてくれるだろう」（訳書二二三頁）。ここで力、場所と密接に関係していることが分かる。カスタネダは、もともと薬草の使用法を学びにフィールドに入ったのだが、幻覚作用を引き起こす植物に惹かれ、さらに、力を獲得していく修行のプログラムを受け入れる。もちろんその過程で、かれはドン・ファンによって修行に値する人間かどうか

試される。その最初の試練が場所の発見だった。それはかれの場所であり、敵にとって危険な場所だ。

『ドン・ファンの教え』にはあからさまな西欧文明批判は出てこない。しかし、その後の書物では、ドン・ファンを通じて、さまざまな警句が紹介される。それは、『履歴を消す』とか「自尊心をなくす」という言葉である（『呪師に成る』より）。

カスタネダは、フィールドという場所の力に身を投じ、そこに充溢する力を肯定すること——疑問を抱きながらも、体験を通じてそれを受け容れていくのがドン・ファンシリーズの魅力であろう——自文化への批判的立場を確実なものとしていく。

カスタネダは、その後シャーマンの知恵を継承するテンセグリティという教えを普及する組織を作る。そこでのセミナーやドン・ファンの弟子とされる女性たちの活動を核として、フィールドでの体験とそれを意味づける知の体系を自文化に、いわば逆輸入しようとした。その核となる教えは、幻覚剤に頼らない、身体に潜むエネルギーの集中を目指す身体修養であった（『呪術の実践——古代メキシコ・シャーマンの知恵』）。

しかし、このエネルギーはつねに外に開かれた力である。それは良い場所から生まれ、それに響応する身体こそ、ドン・ファンの求めていたものであった。場所（自然）と身体（内的自然）とが、相互に響応すること、これがドン・ファンを通じてカスタネダが学んだことである。

場所と身体とをセットで考える視点こそ、今日の環境問題を考えるうえで重要なのは

言うまでもない。両者は、わたしたちの自意識に敵対するのではない。幻覚作用の助けを借りてカスタネダが学んだこと、そして、かれの多くの書物からわれわれが学んだことも、基本的に同じである。それは、意識と身体、そして自然の間に確固たる境はなく、きわめて流動的であるということだ。われわれは自然のエネルギーを無視できないのである。そこにこそ、自然への人間的関与の原点がある。

三 神聖なる地球

カスタネダにとって場所と身体はエネルギーを通じて響応する。エネルギーが集中する良き場所をさがし、身体のエネギー集中箇所をコントロールすることが真に生きることに通じる。スターホークにとって、身体は重要な出発点である。カスタネダの『呪術の実践』と同じように、彼女の主著『聖魔女術』にはいくつかの身体エクササイズが含まれている。しかし、その意識はよりグローバルである。カスタネダの初期の著作にはほとんど出てこない、神的存在たる女神——地球のメタファー——が前面に現れる。

一〇周年を記念して出版された改訂版の序論で、スターホークは本書の成り立ちを回想している。それは一九六八年、一七歳の夏にカリフォルニアの海岸を野宿しながら放浪していたときの自然との一体感にまで遡るといふ。「自然と自分との新たな結び付き、すべてが生きて生きと性欲に満たあふれ歓喜のダンスを踊っていること、自分もその一端を担っているということ……」



図3 女性の露性を描くビデオ

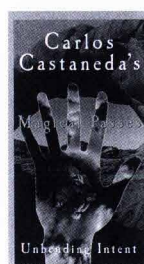


図2 テンセグリティを教えるビデオ

（訳書、六頁）。

この後、彼女は家に戻り、大学に進学する。そしてウィッチクラフトの自主ゼミを主宰する。「私たちはいくつかの儀式を創出した。リズムに乗ってトリップしたり、集団で瞑想したりしていたような記憶がある。」魔女たちとの交流を通じて、女神に出会う。女神信仰がスターホークの感性に言葉を与える。

「女神信仰は私に新しい展望を提供した。いまや私の肉体——乳房、陰門、子宮、月経——すべてを含む私の女性としての肉体は神聖なのだ。今まで否定され貶められてきた野生の力や性の悦びが、まさに表舞台に躍り出たのである」（同七頁）。

二〇歳の頃にハンガリー出身のZ・ブダペストという魔女に出会い、二三歳のとき、一年間かけて自転車で北米各地を回ること決心した。これが、スターホークにとつての「フィールドワーク」であり、イニシエーションであった。その後、彼女はニューヨークに行き、文筆業を目指す、挫折してサンフランシスコに戻る。そこでふたたび魔女運動に身を投じ、『聖魔女術』の草稿を書き上げる。

本書のテーマは、「地球は神聖である」という言葉に集約されている。そして、その信念に基づいて、地球を守ることが、政治的実践なのである。地球すなわちガイアが女神であり、女神信仰の神髄は、「大自然とすべての文化に去来するエロティックな生命のダンス」すなわち「スパイラル・ダンス」である。自然世界や文化にはエネルギーが充溢しており、われわれは「木々や草花、岩石、海」などの自然だけでなく、

「本や絵画、詩は音楽、友人」（同一七頁）

などとも親密な交わりを行うことが可能である。この交わりは、カスタネダのエネルギーに通じるものだが、よりエロティックな性質を帯びている。カスタネダの書物に比べて性が顕在しているのは、時代的な背景だけでなく、著者の性別によるものと言えよう。

スターホークは、女神信仰の中核原理に、内在性、相互連繋、共同体の三つをあげている。内在性とは、地球上のあらゆる生物や物体には女神や神が内在していること、自然や文化はしたがって、みな神聖であるということの意味する。そしてわれわれは、相互にこれらの神聖なものと結びついて、ひとつの宇宙を形作っている。これが相互連繋である。そして、この宇宙は、具体的には女神信仰を中核とする共同体として現れる。さまざまな共同体が相互に連携して地球全体を覆う。そのときわれわれは初めて地球を自覚し、これを守ることが使命とすることができる。

「女神がわれわれのなかに、そしてわれわれの周囲にあまねく内在することを知れば、われわれは女神と出会い、成長、闘争および変化をもたらすために共同体を構成し、愛と悦びの行為を女神の儀式とすることができるようになるのである。」（同二二頁）

内在性は、一神教たるキリスト教とはあまりにもかけ離れていると言えよう。同じ視点から、スターホークは身体的重要性についても繰り返し主張している。地球を自分の身体の一部あるいは延長と考えれば、地球を守ることがより具体性を帯び

てくる、というのである。

女神や魔女運動、あるいは新異端主義については、フェミニストたちから次のように批判されてきた。すなわち、これらの運動は、精神世界を強調することで、政治、経済的な不平等にたいし目をそらし、結果として男性中心の家父長制度を間接的にせよ、支持している、と。だが、スターホーク自身は『聖魔女術』を政治的な書物だと考えているし、さらにその後の彼女の活動は宗教的というよりも政治的であった、という。

カスタネダとスターホークはフィールドで異質な存在に出会うことで、自らを変容させていく。それは自然（場所あるいは地球）や身体についての新たな認識であった。その認識は、実践をうながす。そこには異文化を——そして自然そのものを——理想化してしまう危険が伴う。理想化するのでもなく、また支配の対象にするのでもない、自然環境、身体、そして異文化とのつきあい方を学ぶことこそわれわれにとって重要な課題である。その方法は、これらを観察の対象としてではなく、相互交渉の相手としてとらえ直すことである。その可能性は、カスタネダやスターホークの対話的な記述にすでに認められる。われわれが、彼らの著作から学ぶべきことは、思想というよりはなによりも環境や身体とのつきあい方なのである。

文献

カスタネダ、カルロス 一九七二（一九六八）『呪術師と私——ドン・ファンの教え』真崎豊博訳、二見書房。

一九七四（一九七〇）『呪術に成る——イクス・トランへの旅』真崎豊博訳、二見書房。

一九九八（一九九八）『呪術の実践——古代メキシコ・シャーマンの知恵』結城山和夫訳、二見書房。

島田裕巳 二〇〇二『カルロス・カスタネダ』ちくま文芸文庫。

スターホーク 一九九四（一九八九）『聖魔女術——スパイラル・ダンス』鏡リュウジ・北川達夫訳、国書刊行会。

『マーカス・ジョージ・E・&M・J・フィッシャー 一九八九（一九八六）』『文化批判としての人類学——人間科学における実験的試み』永淵康之訳、紀伊國屋書店。

菌類の子実体（いわゆる「きのこ」）は、長年植物と混同されていたため、通常の植物が有する光合成能力を持たない下等な植物と見なされてきた。しかし今日では、菌類は、他の生物がつくった有機物を分解・吸収する従属栄養のライフスタイルに進化した、動物・植物と対等な関係にある真核生物に分類されている。菌類の身体を構成する糸状の細胞（菌糸）は、ある環境条件に達すると分岐・結合し、生殖器官である子実体を形成し、胞子を散布して増殖する。筆者はこれまで、この菌類子実体の生理的反応、とくに光と重力に対する反応を調べてきた。

ハラタケ類子実体は、通常、傘・柄・子実層托（ひだや管孔など、胞子を形成する部位）を備えている。その多くは、初めに光の方に向かって成長し（正の光屈性）、胞子が出来始めると、上向きに成長する（負の重力屈性）（図1）。子実体の柄が負の重力屈性を示すのに対し、子実層托は下向きに成長し、正の重力屈性を示す。子実体は、これらの屈性によって効率的に胞子を散布できる。子実体は薄暗い場所に発生するので、まず光の方へ、つまり開放された空間に向かって成長する必要がある。その後は、胞子をひだにひっからさないように落下させ、風散布させるため、柄とひだを垂直に保つ必要がある。

真上から光が当たらない場合、たとえば倒木の下側に発生し、斜め下から光が当たっている場合など、子実体は屈曲することが報告されているが、真下からの光照射については報告がない。そこで筆者のこれまでの研究では、光が真下から当たるといふ、野外ではありえない環境下での子実体の成長を

調べた。真下からの照射によって、光屈性による成長を下向きにし、後に発現する負の重力屈性（上向き）と対立させたのだ（図1）。

実験では、地表に発生するイバリシメジとヒトヨタケ類、枯れ木に発生するエノキタケ・ブナシメジ・ヒラタケ、そして地中深くから発生するナガエノスギタケを使用した。その全種において、子実体は下向きにまっすぐ成長し、通常の子実体を逆さにしたような外観となった（図2・4）。胞子形成後は、通常は前述のように負の重力屈性によって上向きに成長するが、本実験ではその時期も下向きに成長し続けたのだ。そのため胞子はほとんど散布されず、ひだとひだの間に堆積した。

重力が作用しているにもかかわらず、負の重力屈性が発現しないのは、本実験の条件下のみである。子実体の柄自身が垂直であるため、どの方向にも屈曲できないまま下向きに成長せざるを得なかったと考えられる。すなわち、菌類子実体は、真下からの光照射という、野外ではありえない環境にのみ適応できず、胞子を散布できないといえる。

下向きに成長したヒトヨタケ類の形態は、普通に上向きに成長した場合と変わらなかった（図2）。イバリシメジ・エノキタケ・ブナシメジ・ナガエノスギタケはしばしば傘が膨張し、ふちが波うち（図3）、ひだは傘の低い方へ向かって倒れた（正の重力屈性）（図3・4）。ハラタケ類のなかで、ヒトヨタケ類だけがひだの重力屈性を示さなかったのは、成熟したひだが液化することと関係があるようだ。つまり、溶けたひだとともに胞子を散布しうるため、ひ

金子 愛（かねこ あい）

二〇〇一年、京都大学大学院人間・環境学研究所博士後期課程修了。京都大学博士（人間・環境学）。現在、独立行政法人産業技術総合研究所バイオニクス研究センター特別研究員。

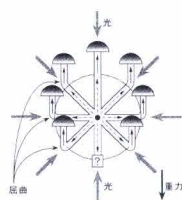


図1 ハラタケ類子実体の光と重力に対する反応を示す模式図
円の中心から発生する子実体に様々な方向から光を照射すると、まず光に向かって成長し（破線の矢印）、円周上で胞子形成が始まると、重力と逆向きに成長する（実線の矢印）。斜め上・真横・斜め下から光を照射すると、円周上で柄を屈曲させる。真下から光を照射した場合の報告はない。

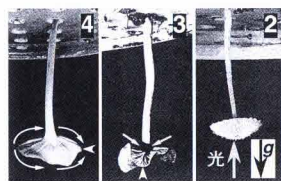


図2-4 真下から光を照射した場合のヒトヨタケ（図2）、イバリシメジ（図3）およびエノキタケ（図4）の子実体

傘が波打ったり（図3）、傾いたり（図4）した場合、ひだは傘の低い位置（矢尻印）に向かって倒れた（矢印）。

だの屈性が不要であると思われる。ヒラタケでは、傘が脱分化・再分化し、新たにひだや子実体を形成するなど、サルノコシカケ類で報告されているような形態形成の変化が見られた（サルノコシカケ類は硬質で寿命が長いので、現在の重力の向きに対し、新たに形態形成を行うという戦略をとる）。ヒラタケは、遺伝子分析などから、ハラタケ類ではなくサルノコシカケ類に分類されつつあるが、形態形成の面からもそのことが示唆された。また、ナガエノスギタケだけが、暗黒下でも子実体を形成し、光屈性を示さず、初めから重力屈性のみを示したが、成熟には光照射を必要とした。これらの反応は、地中の深い部分から発生し、地表で子実体を完成するというこの菌独特の野外生態に符合する。

子実体の下向きの成長は、ハラタケ類とサルノコシカケ類に共通の反応といえるが、光と重力に対するその他の反応と形態形成には違いが見られた。このような生理的反応の違いは、これらの菌類の野外での環境、発生場所、生活史の長さやその戦略の違いと関連していると考えられる。つまり菌類は、外的環境に反応し、子実体形成・胞子散布を行うために必要にして十分な能力を有しているようだ。

鉄は私たちにとって最も身近な元素の一つであり、古来より利用されてきたので、非常に多くの化合物が知られている。たとえば、磁気テープ等の記録材料に使われる $\gamma\text{-Fe}_2\text{O}_3$ （マグネタイト）や Fe_3O_4 （マグネタイト）、赤色顔料として利用される $\alpha\text{-Fe}_2\text{O}_3$ （ヘマタイト）、複合酸化物では、磁気光学素子として $\text{La}_0.7\text{Fe}_0.3\text{O}_2$ （希土類鉄ガーネット）など、とくに磁性材料で重要である。そして、これらの物質中での鉄イオンは2+あるいは3+の状態をとっている。それに対して、より高い価数（4+、6+）の化合物も数は少ないながら存在し、独特な興味深い性質を示すことが知られている。これより紹介する AFeO_3 （A：アルカリ土類金属）で表されるペロブスカイト型酸化物（図1）は四価の鉄イオンを安定に含むことのできる代表的な物質群である。たとえば、 SrFeO_3 は、鉄を含む酸化物では珍しい金属的な導電性を示す物質である。対照的に、 CaFeO_3 では低温で $2\text{Fe}^{3+} + \text{Fe}^{4+} + \text{Fe}^{2+}$ のような鉄イオンの電荷の不均化が起り、系が絶縁体化してしまうのである。

ところで、遷移金属イオンは価数が高くなると有効核電荷が大きくなるため、d準位が低下する傾向がある。とくに Fe^{4+} の状態では、O $^{2-}$ イオンのp軌道のエネルギー準位より相対的に低くなっている。そのため電子がO $^{2-}$ イオンからd軌道に移ることにより、 Fe^{4+} の電子状態は、 $\text{Fe}^{3+}\bar{\uparrow}\bar{\downarrow}$ （ $\bar{\uparrow}$ 、 $\bar{\downarrow}$ は空の配位子（ t_{2g} ）では酸素イオン）にまわりの配位子（ e_g ）に近くなる。このことは SrFeO_3 におけるキャリアーが、鉄イオンのd電子ではなく非局在化した「酸素ホール」であることを示している。 CaFeO_3 の場合も室温付近ではこれと同様な状態にあり、金属的な導電性を示すが、

二九〇K以下では、 $2\text{Fe}^{3+}\bar{\uparrow}\bar{\downarrow} \rightarrow \text{Fe}^{3+} + \text{Fe}^{2+}\bar{\uparrow}\bar{\downarrow}$ のように不均化するようになる。つまり、室温では、動きまわりやすい状態にあった酸素ホールが、低温で酸素ホールを全く持たない Fe^{3+} と二個の酸素ホールが集まった Fe^{2+} に分かれるような状態へ局在化するため、電流が流れにくくなるというわけである。

二価や三価の鉄酸化物は、大気中で適当な温度に加熱するのみで合成可能なものも多いが、四価の鉄酸化物の合成には、高酸素圧が必要である。 SrFeO_3 系では SrFeO_x （ $2.5 \leq x \leq 3$ ）のように表される酸素欠損組成が知られ（注1）、合成時における雰囲気酸素圧に依り、格子中に含まれる酸素量xの値が変化する。たとえば通常の空气中で合成すると $x \approx 2.8$ 程度のペロブスカイト結晶格子内の酸素の一部が抜けてしまったものしか得られない。格子酸素が全て詰まった SrFeO_3 （すなわち $x=3$ ）を合成するには、五百気圧以上の酸素雰囲気中の処理や、電気化学的手法による酸化が必要であり、物性測定に不可欠な単結晶の育成が遅れていた。

ところが最近、筆者らはこれらの物質の単結晶薄膜が、 KtF （ $\lambda=248\text{nm}$ ）エキシマレーザーを用いたレーザー蒸着法とオゾン酸化処理を組み合わせたことにより作製できることを見いだした。格子定数の近い単結晶基板を 650°C に加熱し、酸素圧 0.1 Torr の真空中で厚さ約 50nm まで成長させた後、 10 Torr （注2）の背圧下でオゾンを十程度含んだ酸素ガスを薄膜表面に吹き付けながら約三時間かけてゆっくり冷却した。作製された SrFeO_3 膜は、四軸X線回折測定や断面の電子顕微鏡観察から基板との界面にも乱れない、良質な単結晶薄膜である

林 直顕（はやし なおき）

二〇〇一年、京都大学大学院理学研究科化学専攻博士後期課程研究指導認定・退学。現在、京都大学大学院人間・環境科学研究科助手、京都大学博士（理学）。専門は固体化学。

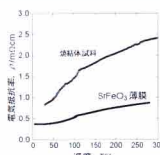


図2 SrFeO_3 単結晶薄膜の抵抗率の温度依存性。温度の低下とともに抵抗値が増加する金属的な導電性が見られる。

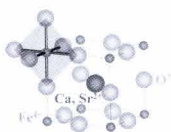


図1 理想的なペロブスカイト型酸化物の構造。 FeO_6 八面体の頂点同士が三次元的に連結した構造をしている。 CaFeO_3 （ $T < 290\text{K}$ ）では、 Fe^{3+} を含む八面体と Fe^{2+} を含む八面体が互いに隣り合うような配置をとる。

ことがわかった。また、 ^{57}Fe メスバウア分光測定より、酸素欠損はないことが確認された。

図2に SrFeO_3 薄膜の抵抗率の温度依存性を示す。一一〇Kで反強磁性転移に関連した折れ曲がりが見られるが、極低温まで金属的な振る舞いが続き、かつ、抵抗値が焼結体試料と比べてかなり低い値であることは結晶性の良さと酸素欠損がないことを裏付けている。また、ホール係数は室温以下で常に正であり、この系のキャリアーが酸素ホールであることを示唆している。

さらに酸化されにくく CaFeO_3 は、通常の合成法では約二万気圧以上もの酸素圧が必要であったが、同じように製膜が可能であることがわかった。この新しい手法を使うことで、従来の高圧合成法に比べ、酸素圧が実に百万分の一も低い真空下で Fe^{4+} 酸化物を得ることができたことになる。また、これらの他、室温以上の強磁性転移温度をもつ $\text{SrFe}_{0.9}\text{Co}_{0.1}\text{O}_3$ や、一一〇K以下で電荷の不均化（ $3\text{Fe}^{3+}\bar{\uparrow}\bar{\downarrow} \rightarrow 2\text{Fe}^{2+} + \text{Fe}^{4+}$ ）を引き起す $\text{Sr}_{0.9}\text{La}_{0.1}\text{Fe}_{0.9}\text{O}_3$ についても、酸素欠損を含まない薄膜が得られている。さらに、鉄以外の異常高原子価遷移金属（ Ni^{2+} 、 Cu^{2+} 、 Co^{4+} など）酸化物にも適用できる方法であり、今後の展開が期待される。

注1 SrFeO_3 （ $2.5 \leq x \leq 3$ ）において、 $x=3$ のときは、全ての鉄イオンが四価の状態であるが、xの値が小さくなる（酸素欠損が増える）につれて三価のイオンの割合が増し、それとともに導電特性も金属的から絶縁体的なものへ徐々に変化してゆくの。

注2 $1\text{ Torr} = 133\text{ Pa} = 1.3 \times 10^{-3}\text{ atm}$ であり、 10 Torr は、およそ 0.1 気圧に対応する。

部品学からシステム学へ 生物のエネルギー代謝系の進化を例に

三 室 守

MAMORU MIMURO

三室 守（みむろ まもる）

一九四九年福岡市生まれ。東京大学理学部卒業、東京大学大学院理学系研究科修士（理学博士）。岡崎国立共同研究機構、基礎生物学研究所、助手、助教授を経て、山口大学理学部教授、二〇〇二年京都大学大学院人間・環境学研究科教授、大学院地球環境学堂教授（両任）。専門は光合成。

生物の基本戦略

生物の基本的な戦略は「死なないこと」であり、「よりよく生きること」ではない。どのような環境に遭遇しても、命を絶やさないために、環境をモニターするセンサーを持ち、環境に適応し、耐性を身に付けている。微生物の中には、時には「死んだふり」をして、環境条件が好転するまでじっと待つものも多い。生育可能な条件が整うとエネルギーを使い、次世代の命を育む。生命活動はエネルギーの消費によって支えられるが、そのためにはエネルギーを生産する反応系を持つ必要がある。エネルギーとは、生物に共通の化合物、アデノシン三リン酸（通常ATPと略記される）を指す。地球上での究極のエネルギー源は太陽

光であるが、光エネルギーをATPのような生物が利用可能な化学エネルギーに変換する光合成反応は食物連鎖の出発点であり、地球上のほぼ総ての生命を賄う源になっている。この意味で光合成は「地球の生命維持装置」ということができる。

光合成によるエネルギー獲得という反応は、生物のエネルギー獲得代謝系としては新しい反応系であり、それ以前に誕生した生物が持っていた部品を組み合わせ、さらに新しい部品を開発し、それらをうまくシステムに組み上げて作った系であることが明らかになってきている。このことは、光合成反応系を含む生物のエネルギー代謝系の理解には、その獲得の歴史をも深く理解し、システム化への道程を考察することが肝要であることを物語る。

光合成以前のエネルギー代謝

地球が誕生した頃（約四六億年前）の大気中には、酸素がごく微量しか存在しない嫌気的な環境であったことが良く知られている。約三八億年前に生命が誕生した時も依然として嫌気的であったので、最初の生命は酸素を消費せずに発酵によってエネルギーを獲得していたと考えられる。その反応としてはアルコール発酵が代表例であるが、それは嫌気条件下で基質（有機物）を酸化してATPを合成する反応である。

次に誕生したのが嫌気呼吸を行う生物である。これは有機物を酸化してエネルギーを得るが、最終的に電子を無機化合物に渡すために酸素を必要としない呼吸を行う。この段階までに、エネルギー生産のための様々な部

品（たとえば、フェレドキシン、キノン、フラビン、チトクロムなど）を獲得していたと考えられる。さらに酸素呼吸を行う生物が誕生した。この頃の酸素濃度は現在に比べて依然としてはるかに低いと考えられるが、光化学反応など生物が関与しない反応で僅かに生じた酸素に電子を渡して呼吸を行ったと考えられる。この酸素呼吸ではATP合成は特別な装置、電子伝達系とそれに共役するプロトン移動をつかさどるチトクロム、さらにATP合成酵素を使って行われていた。

光合成系の獲得

光合成は、酸素呼吸を行う生物が持っていたATP合成装置に、「アンテナ」と呼ばれる光を集める色素とそれを結合するためのタンパク質からなる装置と、「光化学反応中心」と呼ばれる光エネルギーを電気エネルギーに変換する装置を新たに付加することによって、その反応系を完成させた（図1）。

最初の光合成生物（紅色光合成細菌や緑

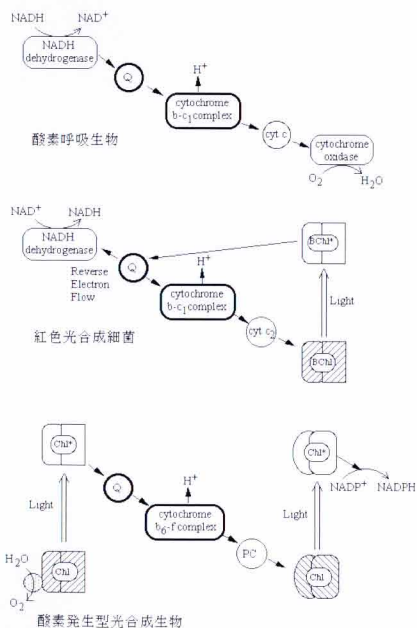


図1 酸素呼吸系から光合成系への進化の模式図

図では、最も基本的なATP合成に関連する電子移動とそれに共役するプロトン移動を担う酸化還元成分（部品）を示す。共通の成分は太線で示してある。Qはキノン分子を示す。光合成細菌では、酸素呼吸生物が持っていた成分に新たに光合成反応中心（斜線で示した成分）を加えて系が完成したこと、酸素発生型光合成生物ではさらにもうひとつの光合成反応中心（斜線で示した成分）と酸素発生装置（点で示した成分）を加えて完成したことを示す。

参考文献
三室 守 光合成の進化
伝 二〇〇二年七月号
遺

色光合成細菌)は電子を硫化水素、硫黄、有機物などから得ていたが、やがて枯渇の危機にさらされ、代わりの電子の供給源を探索が必要があった。そこで大量に存在する水にその電子の源を求め、水を酸化して電子を得て、結果として分子状酸素を放出する植物の光合成が始まった(酸素発生型光合成生物の誕生)。地球上に酸素をもたらしたのは約二七億年前に地球に誕生したシアノバクテリアと呼ばれる生物である(図2)。シアノバクテリアは、紅色光合成細菌と緑色光合成細菌のそれぞれから引き継いだ形質をさらに統合し、水を分解するという高次の機能をつけ加えて酸素を出す光合成系を完成させた。このシアノバクテリアはやがて核を持つ真核細胞に取り込まれ葉緑体の起源となった。「水分解系」は「アンテナ」、「光化学反応中心」に続く光合成系での第三の新機軸であった。

「システム学」の誕生と発展

近年、こうした生物の機能獲得の発展を体系的に考える研究が意識されるようになってきた。生物は進化を重ねて現在に到達しているわけであるが、その過程を、単に部品の獲得という観点ではなく、高次のシステムの獲得、最適化、制御、という観点から考察する学問体系である。これは「部品学」から「システム学」への大きな進展である。

部品の獲得はその部品の遺伝子の獲得を意味するが、それだけではなく、遺伝子の制御の受け方という情報もきわめて重要である。この両方の性質を含めた部品の獲得ならびに消失は連続的であるが、システムの獲得は不連続である。光合成反応系の獲得、完成は、すでに存在していた反応系を利用し、新しい形質を付加(部品を獲得)

するという過程であったことは疑う余地がない。しかし、ただ部品を並べれば新しいシステムが作動するものではなく、いくつかの問題を解決する必要があるはずである。たとえば、(一)既存システムの利用範囲を限定し、必要があれば改変する、(二)それらに対して適合するための新たな形質(部品)を付加する、(三)最終的には新しいシステムの最適化を図る、という順序の発展が考えられる。システムの最適化の結果、既存の反応系の律速段階が変わることも当然起こったと考えられる。上記の三過程それぞれが「ブレイクスルー」と呼ばれるにふさわしい出来事であった。

「システム学」の実験的解析は可能か

「システム学」を実験科学たらしめるには、仮説の提示とそれに基づく実験的解析が不可欠である。現在われわれが持つ光合成生物の進化のストーリーは、さまざまな情報に基づいてはいるが断片的であり、また仮定をも多く含むものである。こうした不確かな基盤の上に立ってはいないが、現在では進化の一部の過程を実験で確認できる状況が生まれてきている。

たとえば、シアノバクテリアにおいてアンテナとして使われているフィコビリリンという水溶性色素タンパク質の起源が明らかになってきた。それは、ミオグロビンなどの生物界に広く分布するグロビンファミリータンパク質を基にして一部を改造し、アミノ酸にして一三〇残基程度の土台をつくり、それに糖代謝に使われる酵素の特定の部分(アミノ酸にして三〇残基程度)を借用し、繋ぎ合わせることで骨格を作り、さらに色素をヘムからフィコビリリンへ変えて獲得したが、われわれの解析から判明した。こうした完成へのプロセスが明らか

になると、この過程を分子生物学の手法を使って再現することが可能となる。そのなかでは、生物が現在使っている部品は本当に最良のものであるのか、もっと効率の良い部品を作ることも可能だったのではないかという疑問にも答えを出すことが可能になる。

しかし、システムの確立への説明は部品に対するアプローチほど簡単ではない。部品の集合体をシステムに組み上げるときに最も重要な因子の探索が困難だからである。他の系との比較によって推測する手法が一般的には取られると考えられるが、その妥当性が必ずしも明白ではない。こうした一見手詰まりに見える状況では新しい生物の探索が有効である。新しさとは「システムの構築過程を示唆する性質」である。幸いにして、日本ではこうした新しい性質を持つ光合成生物が数種単離されていて解明に寄与している。

今後は「システムとしての生物学」を論じる学問が大きな流れになると考えられる。

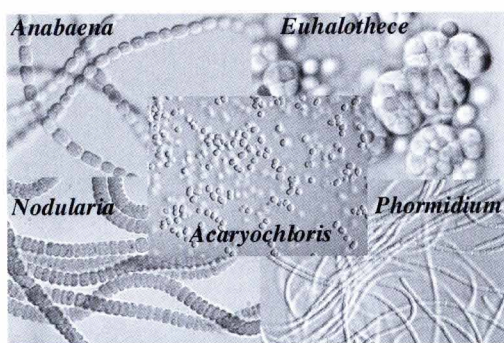


図2 シアノバクテリアの顕微鏡写真
単細胞から糸状体を形成する種までの数種が示されている(京大人間・環境学研究科、宮下助教授の好意による)

スイス連邦工科大学に見る研究環境

津江 広人

HIROHITO TSUE



津江 広人（つえ ひろひと）

1966年、宮崎県串間市生まれ。大阪大学大学院理学研究科博士後期課程修了。博士（理学）。京都大学大学院人間・環境学研究科、同大学院地球環境学助教授。専門は構造有機化学。最近は、有機化学ならびに光化学的なアプローチから環境問題の解決に向けた研究を行っている。

であったFrançois Diederich研究室で見たETHでの基礎研究を支える研究環境および支援体制について紹介したいと思う。

ETHは相対性理論を提唱したAlbert Einsteinを輩出した大学として、また有機化学の世界では一九七五年にノーベル化学賞を受けたVladimir Prelog教授が在任した大学として有名である。派遣先となったDiederich研究室のあるLaboratorium für Organische Chemieは、チューリヒ市内から三〇分ほどの郊外にあるHöngelbergに移転したばかりで、銀色を基調とした近代的な外観に包まれた真新しい建物には、研究活動を強力に後押しする環境整備がハード、ソフトの両面からなされており、随所にスイス連邦政府の威信というものが感じられた。

まずハード面としては、毒劇物専用の実験室、複数経路による避難脱出路、24時間利用可能な図書館などが当然のごとく整備されていた。実験室には、温水、冷却水、蒸留水、真空ライン、窒素ガス、圧縮空気が供給されており、有機化学の実験を効率的に行えるようになっていた。実験スペースと居室が完全に区分けされていて、実験を行う学生や研究者の安全のみならず健康にも配慮された設計となっていた（図1）。すなわち、六〇mほどの実験室を四、五人で使用し、その一人ずつに幅一五〇cmほどの特殊排気設備（ドラフトチャンバー）が確保されていた。有機化学の研究においては、反応、後処理、精製といった一連の操作から新たな物質を創出していくわけであるが、たとえば実験室であっても、こ

れらの作業をドラフトチャンバーの外で行うことは禁止されていた。また、使用済みの有機溶媒を実験室に一時的に溜めておく廃液タンクは、わずかな減圧下におかれていて、室内に溶媒の蒸気が漏れないようになっていた。特筆すべきは、建物全体もわずかに減圧になっており、かりに実験室内に化学物質や溶媒の蒸気が漏れたとしても、これらが直ちに戸外に放出されないように周りの環境への気配りもなされていたことである。

一方、ソフト面としては、卓

越した研究支援体制が挙げられる。研究を遂行するために必要な機械、ガラス器具、薬品、溶媒などは、特殊なものを除けば、Schallerと呼ばれる部署で直ちに手に入れることができた。特殊なものについては、このSchallerを通じて外部業者に注文することになるものの、この場合にはインターネットが極めて効果的に活用されていた。たとえば、薬品を注文する場合には、まず研究所内のデータベースにアクセスして、必要とする薬品が所内にあるかどうかを確認し、無ければ同データベースの閲覧ソフトから注文する。薬品が入荷すると、その旨を知らせる電子メールが届き、Schallerで受け取るという仕組みであった。そのデータベースは試薬ベンダーとも連携していて、内容が常にアップデイトされており、しかもベンダーごとの価格と在庫量が一度に表示されるという、研究者にはこの上な

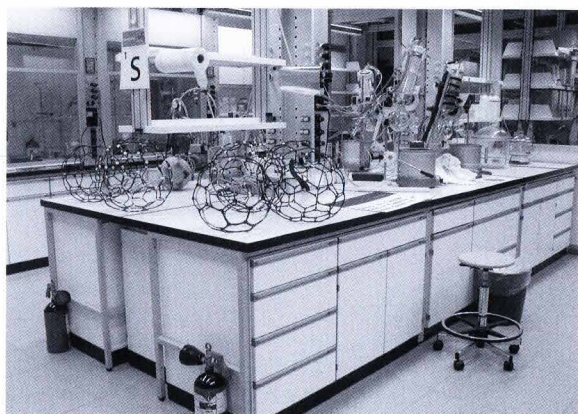


図1 実験室 写真手前が実験スペースで、写真の右奥が居室

一昨年、東京大学名誉教授の小柴昌俊博士と島津製作所の田中耕一氏にノーベル賞が授与された。二〇〇〇年の白川博士、二〇〇一年の野依博士に続く三年連続となるノーベル賞受賞に日本中が沸き返ったことは記憶に新しい。いずれも自然現象ならびに生命現象の解明に向けて大きな礎となる成果であり、基礎研究の重要性を再認識させるビッグニュースであった。幸運にも二〇〇一年の秋、今回の田中氏とともにノーベル化学賞を受賞したKurt Wüthrich教授が所属するスイス連邦工科大学（以下、ETHと省略）に、文部科学省長期在外研究員として滞在する機会を得た。本稿では、有機化学に携わる研究者の視点から、派遣先

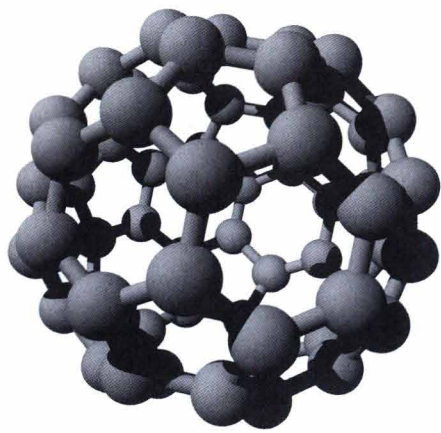


図2 [60] フラーレンの分子構造

くありがたいものであった。興味深いことに、溶媒や薬品類は消耗品扱いであるが、Schaller¹⁾を受け取った機械やガラス器具はあくまでも“レンタル品”であり、ETHを後にするときに返却する。すなわち、研究内容に応じて機械や器具を借り受け、破損させたものについてのみ代金を支払うシステムであり、研究資金および資源の有効利用を促進する合理的かつ能動的な体制がとられていた。この他にも、特殊部品を請け負う工場や機器分析を専門とするオペレーターなど、研究を円滑に進めるための仕組みが整えられていた。また、Prelog Lecturesをはじめとして、有機化学における世界的な第一人者を招いての講演会が毎週開かれており、学生や研究者の知識欲を刺激する環境作りがなされていたことは、殊に印象的であった。

このような環境の中、研究は予想以上に捗った。実験結果を公表する前であり、内容を詳述できないのが残念であるが、ETHで行った研究は、サッカーボールと同じ

構造をもつ「[60] フラーレンを原料として、新たな機能性を付与した分子系を構築する」というものであった(図2)。途中、合成中間体の不安定性にさいなまれたが、Diederich教授や研究仲間との議論の末、この問題をほぼ解決するとともに、最終化合物までの合成経路を確立することができた。物性ならびに機能性についての予備的な実験を終えたところでETHを去ることとなったが、このプロジェクトは現在も引き継がれており、今後の展開が期待される場所である。

滞在中はフラーレンの研究に取り組む一方で、上述のように、研究を取り巻く環境の違いにも関心が向いた。歴史、文化、宗教、風土、経済の異なる社会に築かれた大学の研究環境を比較しても優劣はつけられないが、ETHに見た研究環境ならびに支援体制は、研究者にとって、ひとつの理想郷を築き上げているように思えた。このことを反映してか、Diederich研究室には、スイス近隣の国々のみでなく世界各国から約四〇名の学生および博士研究員が集まっていた。そのなかでスイス人はわずか二名であり、このことは、同教授の研究内容もさることながらETHの研究環境がいかに魅力的であるかを物語っているように思う。しかしながら、三年連続のノーベル賞が裏打ちするように、日本の研究水準も世界のトップレベルであることは言うまでもない。今後も基礎研究の主役を担う大学が、これまでの高い水準を維持しつつ、個別の事項については他のよいシステムを取り入れる試みがなれられることを期待したい。

素数ひびく

山内正敏

(京都大学総合人間学部・同大学院人間・環境学研究科教授)

数の列「一、三、五、七、…」は素数を大きさの順にならべたものです。自然数は、自分自身と一を約数としてもちますが、もうこれ以外に約数を持たない数を素数といいます。自然数は素数の積にただ一通りの方法であらわされますから、自然数のなかでとりわけ素数がたいせつな役割を果たしています。

素数が無数にあるということは、古くユークリッド(前三世紀)により知られています。すなわち、「素数が有限個しかない」とすると、それらすべてをかけあわせたものに一を加えた数は、どの素数でも割り切れないから、これは新しい素数となり、矛盾である」という論法です。なんだかだまされた気分ですが、長い間この論法以外には証明は知られていなかったようです。時は経って一八世紀、オイラーは、素数の逆数の和が自然数の逆数の和と同様に無限大になることを証明しました。従って素数も無数にあることがわかるのです。算術的な問題に解析学を初めて持ち込んだのです。オイラーの解析的発想は以後の、整数の理論に多大な影響をあたえることになりました。

さて冒頭の素数の列には、規則性はまずありません。つまりいつ次の素数がでてくるかは、まったく予測できず、未解決のたくさん問題があります。一九世紀末、ガウスは素数の個数を克明に数えました。一〇〇以下の素数は二五個、一〇〇〇以下では一六八個など、三〇〇万以下の素数の並び方を調べ、ある数以下の素数の個数が、ほぼ対数関数を使ったある簡単な式であらわされるだろうという予想をたてました(恐るべし、ガウス一五才の時です)。この予想は一世紀経ってアダマールなどによって証明されました。今日、素数定理とよばれています。なんとも不規則にしか分布していないような素数の個数が、簡単な連続関数を使って近似できるわけ、きれいで不思議な定理といえます。

地域でオーラル ヒストリーを聴くこと

蘭 信三

SHINZOU ARARAGI



蘭 信三（あららぎ しんぞう）

1954年、佐賀県生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程中退。京都大学博士（文学）。熊本大学文学部を経て、京都大学留学生センター助教授、同大学院人間・環境学研究科助教授。社会学専攻、近現代東アジアにおける国境を越える人口移動を研究課題とする。著書に『満洲移民』の歴史社会学、編著に『「中国帰国者」の生活世界』など。

私はこの二〇年ばかり、「満洲」移民に関連した研究を続けている。満洲に移民として渡った人たちは、その戦後体験から戦後すぐに引き揚げてきた集団引揚者と、日中の国交が回復した一九七二年以降に中国から帰国してきたいわゆる中国「残留孤児」や「残留婦人」とその家族（それらを総称して「中国帰国者」という）に大きく分けられるが、その双方からライフヒストリーを聞きとり、「戦後日本にとっての満洲」の意味を考察してきた。だが、一昨年から、このような研究活動とは別に、彼ら満洲体験者からオーラルヒストリー（ライフヒストリー）を聞き取りアーカイヴズをつくるプロジェクトに携わっている。

そのきっかけは、この研究活動を通じて中国帰国者を支えるボランティアとの関係のなかで彼らから研究者（私）へ向けられる「非難の眼差し」であった。同じく中国帰国者に関わりながら、かたやボランティアとして彼らを支え、かたや研究という名で彼らを「搾取」しているという批判である。もちろん、ボランティアは中国帰国者の目の前の問題を解決し、研究者はその根底にある仕組みを読み解き、問題の根本的・将来的な解決に資するという役割分担も主張できよう。さらには、ボランティアのなかの偽善性や政治性などを指摘することも簡単であろう。しかし、当事者が日々の生活で苦しんでいる日常を知りながら、研究という名の下に「搾取」を続けているという非難の眼差しを半ば共有する私は、長いこと「後ろめたさ」に悩まされてきた。

その折も折、二〇〇一年の秋に岡山大学の中尾知代氏のコーディネートで開かれたオランダの歴史家フリーダス・スタイラン氏の講演を聴く機会を得た。それは、植民地インドネシアに関わった七〇〇人余のオランダ人からオーラルヒストリーを聞き取りそれらをアーカイヴズとして図書館に配し、社会一般の利活用を可能にした「インドネシア・プロジェクト」に関する紹介であった。これは大きなヒントになった。私は早速、それまで個別に行われてきた満洲移民や中国帰国者の聞き取りをアーカイヴズにして「満洲移民・中国帰国者聞き取りプロジェクト」を作ろうという企画を構想し、ボランティア団体や担当所轄の厚生労働省やその外郭団体などに働きかけていっ

た。折からの「歴史と記憶」にかかわるチームやNHKによる映像アーカイヴズ作成等が話題となっていたこともあり、幸運にも二つのプロジェクトが発足していった。そのひとつが二〇〇二年の早春に南信州の下伊那地方で発足した「満蒙開拓を語りつぐ会」である。

「満蒙開拓を語りつぐ会」は、下伊那地方での中国人強制連行について調べ、さらに中国から帰国してきた残留婦人や残留孤児とその家族の支援をしていた地元の篤志家と、下伊那の満洲移民の歴史を長らく研究してきた郷土史家を中心に、五、六人で細々と始める予定であった。だが、予想を裏切って聞き取りプロジェクト準備セミナーには三〇名を超える人たちが参加した。たとえば、この地方の満洲開拓推進者を親戚にもち小さい時から関係者との接触が多かったが、列車で隣に乗り合わせたある残留婦人の話を聞き、満洲移民の歴史的意味と残留婦人の生きられた世界をきちんと知りたいと参加した人。父親が開拓団を中心になって組織し自分も一緒に渡満したが、同級生の多くが残留婦人となったという人。大工だったが仕事もなく満洲という新世界で生き直そうと渡満した人。自分の小学校から多数の生徒たちが青少年義勇隊に参加したのはなぜか、それを推進した恩師の戦後の生き方はいかなるものかとずっと疑問に思ってきた人、などが参加してきた。年齢層は六〇歳代後半から七〇歳代を中心とし、それに四〇歳代から六〇歳代前半の人たちが加わり、農民、主婦、教員、図書館司書、公務員、そして地元のジャー

ナリストなど職業は雑多であった。

人口一五万人にも満たない南信州の小都市圏で「満蒙開拓を語りつぐ会」が発足出来たのは、当初は地元の人々の発起人の力によるものと思っていた。だが、メンバーの話を聞くにつれてこの会の発足はまさに機が熟したもので、メンバーの会への参加は必然であったことが納得された。もちろんこの下伊那地方には満洲と切っても切れない七〇年に及ぶ長い歴史があったことは百も承知していたが、満洲への移民とその現在までの歴史が地元の人々にとってこれほど身近で切実な問題であったことを知ったのは衝撃であった。

典型的な「養蚕型農村」として昭和恐慌期に大打撃を受け経済更正に取り組んだこの地域は、満洲移民送出を地域おこしのプロジェクトと位置づけ、郡下のもっとも多い町村では全人口の二〇%が、郡平均でもじつに五%近くの満洲移民が送出されていた。全国平均で見れば全人口の約〇・四%しか送出されていなかったから、じつにその一〇倍もの送出率であった。したがって、この地域にとって、満洲移民は戦前の過ぎ去った歴史的事実と云うよりも、地域の身近な人たち、親戚の叔父さんや伯母さん、あるいは同級生、さらには親や兄弟が関わった身近な事柄であり、しかもこの地方には二千名は下らないという中国帰国者の存在があり、それらを介して現在につづく歴史だったのである。

だが、戦後日本社会にとって満洲が「負の歴史」であったように、この下伊那地方においても満洲に関わる事柄を公然と取り

あげるには長らく抵抗があった。そのため、人々が集まり酒がまわったりした何かのときなどの「非公式」の場で、繰り返し繰り返し満洲での「逃避行」、集団自決、そして邦人の「残留」にいたる経緯が語られ、その責任追求がなされてきた。満洲移民をめぐる事柄は、この地域の人々の心に澱のように沈殿し、それはいわば喉に刺さった棘のような存在であったのだ。ひとびとは、満洲のことを個々については断片的だがじつに仔細に知っていた。しかし、この地方からなぜ満洲に大量に移民が送出されたのか、満洲での悲劇がなぜ生じたのか、残留婦人や残留孤児はどのような経緯で中国に残留し、そこでの生活はどのようなであったのか、という全体像はつかめていなかった。所々はくつきりと見えているが全体はぼんやりと霧につつまれている。それはまるで彼らが暮らしている下伊那の雨上がりの霧深い様子と同様だった。それが下伊那地方における満洲移民への理解だったのである。さらに、語りつぐ会のメンバーは、研究者の書いた本からではなく、身近に生きる満洲体験者からその「生きられた歴史」を聞き取ることによって、「自らの手で」その霧を晴らしたいのだという意欲に駆られたものであることがよく了解されてきた。

聞き取られたオーラルヒストリーを報告しあうとき、メンバーの多くが、自分のなかの霧が突然晴れていく興奮を共有する瞬間がある。人生の第四コーナーに差し加かった先輩たちが目を輝かし、深くうなずきあう姿は感動的である。地元で生きるもの同士、信頼し語るに足るもの同士が、自ら

の「生きられた歴史」を語り、それを聞き取るというプロジェクトは、「死ぬ前にお前には話しておこう」という時として魂を揺さぶるほどのオーラルヒストリーを紡ぎ出してくる。

この作業を通して、下伊那地方にとっての満洲の意味や、下伊那地方に生きる庶民にとっての満洲の意味を考えるヒントをこのメンバーは手にしつつある。社会に広く役立つアーカイヴズを作るという目的から出発したこのプロジェクトは、地域の歴史を了解し、自らの人生に関わる事柄を了解する作業というもうひとつの、しかも本来の機能を果たしつつあるようだ。

〈付記〉本稿と満蒙開拓を語りつぐ会編『下伊那のなかの満洲』飯田市地域史研究事業準備室、2003年）に寄稿した拙文「序 下伊那で満蒙開拓を語りつぐ意味」とは一部重複しています。当初は『人環フォーラム』に寄稿し、それを踏まえて『下伊那のなかの満洲』の拙文を執筆しました。しかし、『人環フォーラム』の刊行が遅れ、『下伊那のなかの満洲』の拙文が先に刊行されてしまいました。その旨、ご了解下さい。

〈注〉本文では歴史的呼称として満洲という表記を用いています。

柄鏡の製作地を求めて……………久保智康

TOMOYASU KUBO



久保智康（くぼ ともやす）
一九五八年、福井県武生市生まれ。九州大学文学部史学科卒業。現在、京都国立博物館工芸室長、京都大学人間・環境学研究所客員助教授。主に金属工芸を対象として工芸史と考古学の両面から分析を行う。とくに銅鏡や飾金具などを通じて、アジア各地の装飾理念、製作技法、工人組織の比較研究を進めている。また古代・中世の仏教関係遺物・遺跡について、考古学・工芸史と仏教思想史の両側面から取り組んでいる。

目のまえの作品が「いつごろ、どこで作られたものか」を見きわめる鑑識眼が、博物館人にはまず求められる。しかし私の二〇有余年にわたる博物館経験のなかでただ一つ、こともあるうに二度にわたって誤ったコメントを活字にし、のちに訂正の文章を書く羽目になった作品がある。しかも二度とも、海外出張の途上で類品を偶然目にして間違いに気づいたのである。そのときは誤りがわかった悔いよりも、奇跡としか言いようのない類品との遭遇の喜びの方がはるかに大きかった。以下は、つくづく手を焼いた、しかしまことに思い出深い作品の、素性を解明するに至った顛末記である。

問題の作品は、京都東山の妙法院に伝来した柄鏡である。妙法院には、これを含め、「豊臣秀吉の遺愛品」とされる品がいくつも伝わっている。慶長三年（一五九三）に没した秀吉は、神格化されて豊国社に祀られ、彼の遺品は神宝殿に納められた。ところが、元和元年（一六一五）に大坂夏の陣で豊臣家を葬り去った徳川家康は、すぐさま豊国社の破却を決定し、秀吉遺品は隣の方広寺の預かりとなり、最終的に同寺を兼帯する妙法院の管理下に入ったのである。豊国社神宝が方広寺に移管された際、目録「神龍院豊国社納御神物注文」に、「御

か、見」が二面、記載されている。うち一面は妙法院に現存する別の柄鏡であることが明らかだが、もう一面は詳細な記述がなく、問題の柄鏡に該当するかどうか判らない。

この柄鏡は、日本のもののみならず、中国・朝鮮半島など東アジアの銅鏡を見慣れた人にとつても、すこぶる変わった品である（写真右）。ふつう文様が鑄出される背面は、浅い凹凸があるだけの無文で、かわりに黒い漆のようなものが薄く塗ってある。また鏡面はわずかに凸面となり、縁に沿って一、二本の細い刻線がめぐっている。何より異色なのは、日本ばなれした花形の鏡を受けと、方格組み合わせ文様を透かした柄である。さらに、東アジアの柄鏡は例外なく鏡と柄を一体で鑄造するのだが、これはなんと鏡と柄を別々に鑄造し、あとで接着しているのだ。

この奇妙な柄鏡は、戦前から銅鏡研究者の間ではよく知られていた。戦後も、とくに近世日本の柄鏡がどのように成立したかといった問題を論じる際には必ず引き合いに出されてきた。秀吉の遺品だとすれば、製作時期は一六世紀に遡るので、「初期の柄鏡」ということになるのだ。しかしこれまで、この柄鏡が具体的にいつごろ、どこ

で作られたものか、誰一人として明確に論じた研究者はいなかった。

一九九八年の晩秋、私は『中世・近世の鏡』（日本の美術三九四 至文堂）という本を脱稿した。なかでこの柄鏡を取りあげ、とくに製作地については自信なかったが、不明と書くわけにもいかず、「明または桃山時代、一六世紀」と表記した。明としたのは、鏡背面の縁が明代の鏡によくみられる匙面形の断面を呈していたことによったのだが、苦しまぎれの記述以外の何ものでなかった。

九九年が明け、まもなく本が刊行されようという頃である。春に京博で『妙法院と三十三間堂』という展覧会を開催するので、くだんの柄鏡も出品すべく、図録原稿にも「明または桃山時代」と書いた。

脱稿してすぐ、奈良文化財研究所のカンボジア青銅器調査があり、私もメンバーの一人として出かけた。経由地がバンコクだったので、私たちは少し足を伸ばし古都アユタヤに行き、チャオサン普拉ヤ国立博物館を見学した。とある展示ケースの前で、私は目を疑った。なかに妙法院柄鏡とそっくりな鏡があるではないか！

しかも一四二四年に造立したワット・ラツチャブラナ寺の仏塔から出土したという。「中国に類例がないわけだ。アユタヤ製だ

ったのか」。私は、それまでの疑問が氷解したと思った。『中世・近世の鏡』はもうすでに書店に並んでいる。しかし妙法院展図録の方は、原稿をぎりぎりですり替えることができた。時代表記は「タイ・アユタヤ時代、一四〜一五世紀」となった。

今だからいうが、妙法院展で展示中の柄鏡を見ながら、じつはいやな予感がしていた。インドシナ半島で柄付きの鏡をほかに見たことがないのだ。柄鏡はむしろインドネシアなど島嶼部の文化である。この年の八月には、改めてチャオサンプラヤ国立博物館を訪れ、ワット・ラツチャプラナ鏡を正式に調査してもらった。ついでにバンコクの博物館や古美術店を回ったが、素文の円鏡で縁に刻線をめぐらすものはあっても、柄付きの鏡はやはり発見できなかった。この間ずっと、あの鏡はどこからかアユタヤに舶載されたものではないか、という不安が頭をよぎっていたのである。

予感的中した。同年九月から文化庁主催の『東大寺展』がドイツ・ケルン市で開催され、私は撤収要員として一月に渡航した。仕事は順調に進み週末がオフとなったので、ドイツ南部のシュトゥットガルトへ一泊旅行をした。そのリンデン国立民族学博物館で収蔵品図録をめくっていたとき、インドネシア青銅器コレクションの中に、妙法院鏡とそっくりな柄鏡を発見したのである（写真左）。それはジャワ島で蒐集されたもので、「東部ジャワ時代」と記されていた。

それなら、すべて納得がいく。タイのスコタイ朝からアユタヤ朝にかけては、島嶼

部との交易がひじょうに活発で、ジャワ製の銅鏡が舶載されたとしても何ら問題ない。翌週ケルンの撤収作業がすべて完了した後、日帰りですぐリンデンを訪れ、その柄鏡を調査してもらったのはいうまでもない。

ドイツから帰国し、すぐ妙法院柄鏡についての論文執筆に取り掛かった。アユタヤとリンデンの事例を報告し、『中世・近世の鏡』と妙法院展図録の誤りを一刻も早く訂正したかったのである。論文「妙法院伝来『豊公遺宝』の柄鏡」（『学叢』二二二号 京都国立博物館）で、妙法院柄鏡は一四〜一五世紀にジャワで製作されたこと、アジア全域で見てもひじょうに珍しい柄鏡が妙法院に伝来する事実は、日本との交易を求めて秀吉に謁見したポルトガル人かスペイン人が持ってきた南洋の珍翫品、と考えないと説明がつかない、ということ論じた。その後私はジャカルタ国立博物館を訪れ、収蔵品のなかに類品を見つけたことができた。やはりこれもジャワで出土したものである。またマニラの国立博物館では、沈没船資料の中に柄だけであるが、類似した資料を見出した。これは、ジャワ・タイプの柄鏡が交易船で運ばれたことを示す証左である。これらについては近いうちに紹介をしたいと思っている。

不思議な縁というほかない類品の発見を経て、ようやく最終評価を下すことができた柄鏡は、妙法院から京博へ寄託され、いま私の手で管理し時おり展示している。このような作品にめぐり会うことは、おそらく二度とないであろう。



リンデン国立民族学博物館所蔵の柄鏡



妙法院伝来の柄鏡

ベルリンの花……………宮崎興二

KOJI MIYAZAKI



宮崎興二（みやざき こうじ）
1940年、徳島県生まれ。京都工芸繊維大学卒業。京都大学大学院人間・環境学専攻教授。図形科学を基礎にして建築形態学を研究している。著書に『かたちと空間』（朝倉書店、1983年）、『建築のかたち百科』（彰国社、2000年）など。

ベルリンの花といっても、バラやチュウリップのことではなく、マレーネ・デュートリッヒのことでもない。今のベルリンにまさに花のように咲き誇りつつある、色とりどりに曲がりくねり波打つ未来建築のことである。

最近この花畑を垣間見る機会があったのでその印象を報告してみたい。

土の香り

一九八九年、壁がなくなると同時にベルリンは、ドイツの首都としての化粧直しを始めた。折しも、わが国はじめ世界の主要都市が好景気に沸いていたころである。建築界でも、それまでの水平垂直の直線美を白黒映画で表現するような経済的で禁欲的なモダン様式にかわって、花のようにカラフルで曲がりくねった何でもありのポストモダン様式が定着しかかっていた。つまり当時のベルリンには、荒れ果てた畑を、伝統とは無関係に好き勝手に耕して自由奔放な建築的造花を一举に開かせる素地があったといえる。ヒットラーの文化的功績かも知れない。

不勉強にもそのようなことに筆者が気づいたのは生まれて初めてベルリンに入ってから。小一時間ほど経ってからであった。

花園の入り口

二〇世紀最後の年の初秋の夕刻、かの風光明媚なロマンティック街道などを経由しながら夢見心地でベルリンの中心にあるツォー駅、つまり動物園前駅に降りた筆者は、どことなく裏寂れた駅前に建つ第二次世界大戦記念塔カイザー・ヴィルヘルム教会を真っ先に目の前に突きつけられて夢から覚めるばかりに落胆した。

破壊され無残な姿を見せる正八角形平面の昔の石造の教会と、それとは対照的に正六角形平面のピカピカの現代的なコンクリ

ート造の礼拝堂が、高さ二十メートルぐらいのツインタワーのように立っている。もともと六角や八角といった四角四面でないかたちを見ると興奮する癖のある筆者にとつてはうれしいはずの光景だったが、あまりに陳腐で見苦しく、ベルリンへ来たのを一瞬悔やんだ。ちやうど京都タワーを目の前にした外国の建築家が京都へ来たのを一瞬悔やむのと同じである。

が、しかしそれは不勉強な筆者の早とちりだった。



図1 カイザー・ヴィルヘルム教会 向かって左は一九世紀末に建てられた教会、右は二〇世紀末に建てられた礼拝堂



図2 ソニー・センター 設計：ヘルムート・ヤーン、二〇〇〇

つぼみ膨らむ

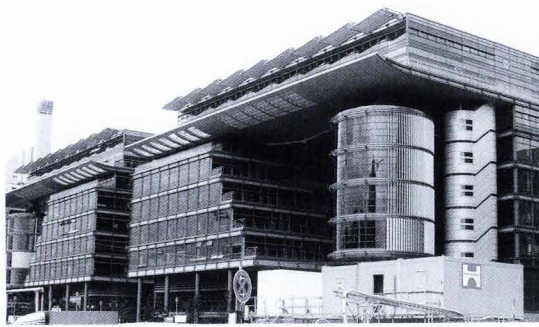


図3 ポツダム広場のオフィスビル 設計：リチャード・ロジャース、一九九九

落胆しながら駅前のホテルに荷物を置いた筆者は、日本人客がいないことに驚いたり、こんなベルリンではあたり前と納得したりする一方、することもなく、やむを得ず近辺の旧西ドイツの中心地クーダム通りに出かけてびっくりした。カイザー・ヴィルヘルム教会からは想像もできないようなしやれた未来建築がつぎつぎ現れたのである。京都でいえば京都駅をいくつも数キロメートルにわたって並べたという感じで、ガラスは湾曲し、柱や壁は傾斜するうえ、屋根や天井から壁や床まで微に入り細にわたって○、△、□でデザインされていた。ロマンティック街道に咲く過去の花が未来の国へタイムスリップした、といった感じである。

この時点で筆者は、ベルリンに、過去と断絶する自由奔放な新しい建築の花が咲き始めているのに気づいた。あわてて建築の

ガイドマップを買い込んで調べ始めたのはもちろんである。

百花繚乱

翌日、まず、新しいベルリンの中心になりつつあるというポツダム広場へ出かけてみた。

かつて東西ベルリンの緩衝地帯としてにぎわっていたというこの広場では、ベルリン市と大企業の後押しによって、ニューヨークのタイムズスクエアのようにする大工事が進んでいた。広場の中心にはもともと正八角形の小さいライプチヒ広場がありそこから四方八方に放射状の街路が出ている。そのうち旧西地区にある広大な部分を三つに分割して、ソニー、ベンツ、A+T（ABBとテラノ）の大企業が買取り、それぞれが、世界を代表する著名建築家に敷地を提供して自由なデザインの建築を設計するよう依頼した。



図4 ベルリン・フィルハーモニー・ホール（向かって右、左はそのイミテーション）設計：ハンス・シャロン、一九六三

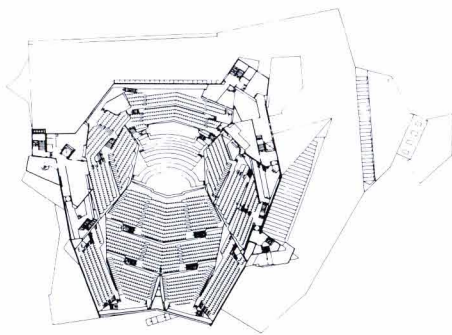


図5 ベルリン・フィルハーモニー・ホールの平面図 中央の半円形が舞台で、まわりを客席が取り囲む

和風の花

その結果、ソニーの敷地にはヘルムート・ヤーン設計の富士山のようなテント屋根がかかった巨大な広場を持つソニー・センターがそびえ、ベンツの敷地には、レント・ピアノ（関西国際空港の設計者）やリチャード・ロジャースによる、まるで宇宙船のようなオフィスビルや劇場、ホテルなどがひしめくことになった。残るA+Tの部分では、さらにものすごい建築の基礎工事が大あわてで進められていた。

ポツダム広場はロマンティック街道などの伝統美と好対照の未来美を見せるため、一般観光客向きに未来都市ベルリンといううたい文句が生まれ、宇宙ステーション風の未来建築案内所（インフォボックス）もライプチヒ広場に建てられている。

近い将来の月面都市や火星都市もこうなるか、とわくわくしながらベンツの敷地を



図6 ドイツ連邦議会新議事堂ドーム 設計：ノーマン・フォスター、一九九九



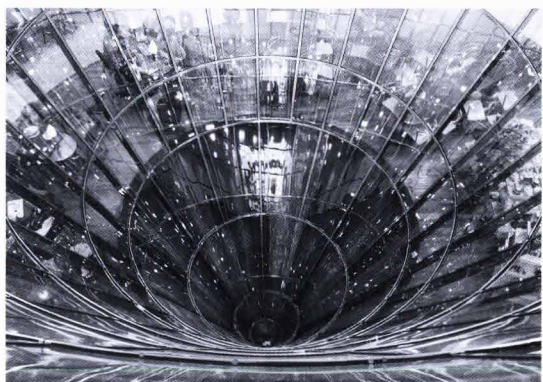
図7 昔のベルリン 一七世紀の銅版画



図8 電車の車窓から見かけたベルリン市内の集合住宅の一つ



図9 ケーサー 設計：高松伸、一九九五

図10 ギャラリー・ラファイエット (ガラスで囲まれた円錐状の井戸のような吹き抜けの一つを上から見下ろす)
設計：ジャン・ヌーベル、一九九六

見回していたところ、ひととき巨大なくせにひととき平凡で、見るに耐えない姿の某銀行ビルが目に入った。なんと、日本といわず東洋の唯一の代表選手磯崎新(京都コンサートホールの設計者)の作品だった。その和風の花を遠くから見ながら、筆者は、日本人独特のどうしようもない創造力の欠如のようなものを感じ、なさけなかった。

種まきをした人びと

ポツダム広場の自由奔放な未来建築には、じつは生みの親ともいえる建築がある。広場の隣接地の旧西地区にハンス・シャローンの設計で四〇年前に建てられた黄金色のベルリン・フィルハーモニー・ホールである。中央に舞台があつてその四周をハスの花のように自由奔放なたちの客席が取り囲むこのホールは、建設当時世界中の建築家や音楽家を驚嘆させた。その影響力は大きく、いまなおわが国はじめ世界各地の最

先端のコンサートホールの見本になっている。それに敬意を表して、名だたるポツダム広場の設計者もこのホールへの通路を作ったり、ホールに近い部分を黄金色にするなどの工夫をしていた。

ポツダム広場の北方、ブランデンブルグ門の近くにあるドイツ連邦議会新議事堂の上を覆う巨大なガラスのドームも奇抜建築の種の一つに違いない。著名な未来建築家ノーマン・フォスターによるもので、いまやベルリンのシンボルタワーとなっている。

もっと深刻に考えるなら、一七世紀ごろのベルリンが星形一二角形の城壁と堀に囲まれていたという史実もベルリンの花の生みの親の一人かも知れない。その名残か、当時のベルリンの中心に位置するアレクサンダー広場のテレビ塔から旧市街地を見下ろすと、ことさら直角を避けるように放射状の街路が通っている。直角を無視するかどうかのような今のベルリンの自由奔放なデザインはこんな地盤に根付いているのである。

壁の花

一般の観光客からは相手にされない未来建築も多い。それはベルリンを国電や地下鉄を乗り継いで一周するだけでも分かる。東側といわず西側といわず、車窓に現れては消えるカラフルな機械や化学プラントのようなかたちもじつは建築なのである。筆者自身、変なものを見つけては途中下車して駆けつけた。

そんな中、伝統建築が残っている旧東地区で、ふと京都のあちらこちらで見かけるいわば京風未来建築に出会ったことがある。本学建築学科高松伸教授の機械部品のような複合ビル、ケーサー(天体)である。

そのような旧東地区でもとくにポツダム広場に近いフリードリッヒ通りやコッホ通りは烏丸通りのようなオフィス街になっていて、多少伝統的な面影を残しながら、時代に追いつけ追い越せとばかりカラフルな奇

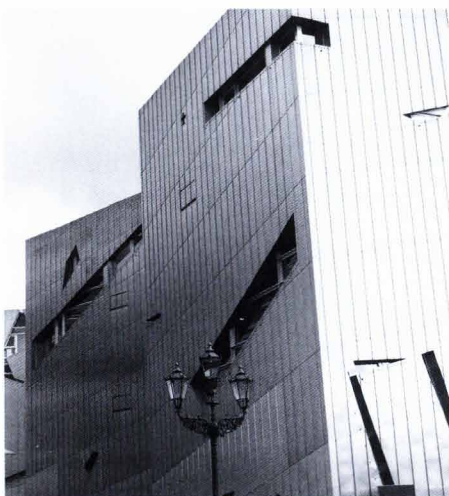


図11 ユダヤ博物館 設計：ダニエル・リベスキンド、一九九八

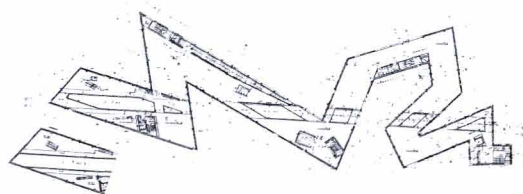


図12 ユダヤ博物館の平面図

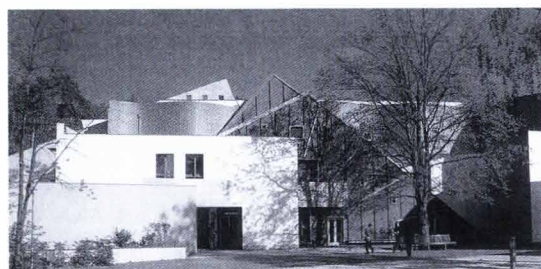


図13 ハイムツ・ガリンスキー小学校 設計：ツビ・ヘッカー、一九九六

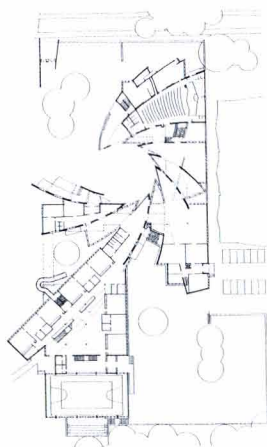


図14 ハイムツ・ガリンスキー小学校の平面図

抜建築が並んでいる。その中の圧巻が円錐形の吹き抜けが一個もあるジャン・ヌーベル設計のデパート、ギャラリー・ラファイエットである。

日陰の花

こうして急激に絢爛豪華な造花が咲きほころび始めたベルリンであるが、その花のなかにはユダヤ人に関係しているものもある。

壁崩壊後のベルリンには、あの悪夢を忘れたかのように多くのユダヤ人が帰ってきた。その事実を誇示するのが、西地区と東地区の境界線近くのあまり繁華でない日陰のような場所に咲く、ダニエル・リベスキンド（ニューヨークの新しい世界貿易センタービル（ニューヨークの新しい世界貿易センタービル）の設計者。イスラエル出身でベルリン在住）の、平面形も窓のかたちも巨大な稲妻形になった凶気じみたユダヤ博物館で、入館無料となっている。ところが出入

り口が小さくてはつきりせず、しかも入るとき厳しい荷物チェックがある。ここには、安全でさえあれば、少々の金銭や使いにくいデザインなどはどうでもよいというユダヤ人魂が生きているようである。

真正銘の花

じつは筆者があえてベルリンを訪れた大きな理由の一つは、イスラエル出身でベルリン在住の著名な多面体建築家ツビ・ヘッカーに会うことにあつた。ヘッカーにはかつて本学で講演してもらったことがあり、久しぶりの面会を楽しみにしていたのである。

その夢を果たすべく電話したところ、驚いたヘッカーは、すぐ事務所へ来い、これこれしかじかの場所にあるビルで名前を書いてあるからすぐ分かるという。さっそく出かけてその場所を見つけたものの、世界的な建築事務所らしい看板は何もない。搜

しあぐねてふとそこにあつた古いレンガ造りのアパートのドアを見てびくりました。目に見えないほどの小さな字でヘッカー事務所と書いてある。ドアは押しても引いても開かず、呼び鈴を鳴らして開けてもらう仕組みだった。

中に入ると、アパートの広い二階全部がしゃれたインテリアの設計室となり、世界各国からやってきた二〇名ほどの若い建築家が意表をつく建築案を作っていた。つまり外からはただの古ぼけた安アパートにしか見えない場所で、今なおアンネのように隠れながら仕事をしているのである。

そのヘッカーのベルリンでの話題作が、部外者立ち入り禁止の、ヒマワリの花を模した、ユダヤ人のためのうずまくハイムツ・ガリンスキー小学校である。

このヒマワリこそベルリンの未来建築の中の真正銘の花に違いない。

（以上、いずれも写真撮影は宮崎興二）

鰻鱺綺譚

内田賢徳

MASANORI UCHIDA



内田賢徳（うちだ まさのり）
一九四七年、島根県生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程中退。現在、京都大学大学院人間・環境学専攻教授。八世紀を中心に古代日本語と日本文学を研究。著書に『萬葉の知』（塙書房、一九九二年）。

嘉永年間、幕末とはいえ、まだ京都ものどかであった頃に著された『皇都午睡』という随筆に、次のような話が載る。

大坂中之島のある富貴なる人が、幫間を連れて京都に遊んだ。幫間とは、客と芸者の間をとりもって酒席を盛り上げることを務めとした芸人のことで、太鼓持ちともいった。ある日、宇治見物に出かけた折、幫間の勧めで「宇治丸」を食することとなった。宇治丸は鰻の異名、もとは鰻酢（鰻のなれずしという）のことで、かば焼きが普及するまで、京の鰻と言え、これであり、また鰻は宇治川の名物であった。鰻酢がすたれて、かば焼きが一般的となってからも、鰻の異名として宇治丸の名は残ったが、幕末頃にはそう用いられなかった。——という注釈をつけておかないと、この話は面白くない。さて件の富貴の人と幫間は、菊屋なる料亭に入り、宇治丸を所望する。亭主は二人を奥に通し、やがて袴をつけて、つまり正装して現れ、大仰な挨拶をする。その

後、料理が運ばれるが、いくら経っても鰻は出てこない。さんざん待たされてやっと出てきたのは、焼いた細い鰻二本きりであった。今日目にする養殖ウナギより、天然物はもっとも細く小さいから、よほど細かったのであろう。今少し沢山にと注文すると、また大分時間が経って、同じようなのが三本出てきた。その後茶漬けなどを食し、さて払いの書付（請求書）をと言うと、亭主はお心持ち次第にと言うきりで、いくら求めてもはっきりした値を言わない。氣を利かせた幫間が、隅で内々に尋ねると、亭主は、二〇両か三〇両、過分な心持ちならば五〇両と告げた。鰻料理の相場は金百疋と記されている。錢一貫文である。当時、為替は変動相場であったから実際とは異なるが、金一両は錢四貫文とされていたから、鰻料理はだいたい一両の四分の一、つまり一分ほどであったことになる。百倍ほどの値を請求されて、なぜそれほどに高値かと訝る客を、亭主は裏の小屋に案内する。そこには鰻の沢山入った大きな半切桶（浅い盥洗の桶）がいくつもあり、亭主は、「宇治中の鰻を丸で買取申候、さるにより

宇治丸と申し伝へ候」と言う。宇治の鰻をまるごと買うのが宇治丸で、その中から数本を吟味して出し、残りは皆宇治川に放生する、だからこれほどの値になるという説明である。この注文は稀で、祖父の代に二度、父の代に一度あったきりで、自分の代では今日が初めてであるが、これはただ自分の外聞（見栄）である故に、値はいかほども結構、お心持ち次第に。そう言われたからといって客の方は引き下がるわけにもゆかず、京の宿に亭主を連れて帰り、金数十枚を渡したという。

大坂の富貴の人が、なまじ幫間の宇治丸をという利いた風な勧めに乗せられたために大層な散財をしてしまったという話とも、客の気取りに乗じてまんまと自分の外聞を張り通した亭主の話ともとれるが、鰻の放生にこれほどにも亭主がこだわり、客もほとんど喜捨とも言えるべき支払いに応じることの筋を尋ねてゆくと、なかなか興味をそえられることが見えてくる。

文政年間の『理齋随筆』に、鰻の料理法について、次のように記されている。「鰻鱺（ウナギ）を殊の外味よくするには、

（１）西沢一鳳の考証随筆、嘉永三（一八五〇）年。

（２）志賀理齋著、文政六（一八二三）年。



図1 三島神社鰻放生池

生たるを地にく度も打付うちつけころしてかばやきにすれば、其味格別に成ると。併し、生を殺すは、いづれおなじ事ながら、其味をよくせんとてかかるさまをせん事、餘りむごき趣なるべし。君子庖厨をだに遠ざく、いはん哉如斯わざをや」。何とも残酷な料理法だが、例の、頭部に錐を打ち込み、もがくところを捌くやり方とて、それよりましとは言えまい。

三田村鳶魚「天麩羅と鰻の話」に、鰻屋は鰻の崇りを懼れてとりわけ信心深く、「講中の場合にも金を出すし、坊さんが行っても余計金をくれるような風はあったようです」とある。菊屋の亭主の放生への執

念もそこから生じたものであろうか。鰻の放生は、現在京都市東山区の三島神社で営まれている。三島神社の祭神の一柱が大山祇命即ち海神であることから分かるように、海に下って産卵する鰻は、わたつみの使いであり、伊豆の三島大社領では鰻は禁漁とされていた。この神社は、例のバブル期に境内地を地上げされてしまつて、他の神社の境内に遷座を余儀なくされていたが、そこでもちゃんと放生池はしつらえてあった（写真参照）。近いうちにまた元の境内地を回復するそうで、鰻の絵馬は、ますます賑やかに社頭を飾るであらう。

しかし、鰻屋のこの信心には、より古い

理由があつて、殺生の戒めといったことは、仏教の教えが関わつた、新しい理由であらう。柳田国男「魚王行乞譚」は、それを次のような言い伝えなどを例にして解説する。堀湊えなどの際に、知らない男（しばしば僧）がやってきて、大鰻が出てきたら殺さないでくれと依頼し、食事をして帰る。果たして大鰻が現れ、それを殺して腹を割くと、その男に与えた食い物がそっくり出てきた。こうした話は、かつて海洋に近く生活した日本人の遠い記憶に基づくと柳田は考えている。「（大鰻などのような）水中の霊物があつたことは、我々がまだ池沼の岸を耕さず、山川の淵の上に家居せざる前か



図2 江戸の蒲焼屋の様子『金儲け盛場』（天保元年）による

ら、すでにこの世には知られてゐたので、それが坊主になって近頃また出て来たのである」。そして旅の僧に食わす物は、もと

盆や五月節供の晴れの食い物であつたという。殺生戒の以前から鰻は崇められる対象であつて、祭祀を専ら鰻屋に押しつけるようになったのは、鰻屋という商売（図参照）

が現れて、繁盛し始めた時代からであらう。鰻はどこで生まれるのか、谷を深くさかのぼって生活するようになって、その知識は古い信仰と共に失われた。そこでできたのが山芋変じて鰻となるの俗説である。ぬるぬるした触感と細長い形状の類似に併せて、強精食品という共通性が生んだ俗説であらう。上流の洪水の折に流れた山芋が、という丁寧な説明もある。これは、精進を旨とする僧には便利な言い訳となる。近世初期、安楽庵策伝の『醒睡笑』という、落語の祖とも称すべき笑い話のアンソロジーに載る話である。

なかなか学識もある僧が、鰻を菜刀（包丁のこと、ナガタンとも）で切つてるところへ、急に有力な檀家がやってきた。僧は顔色も変えず、世界は様々の不思議で出来ているが、山芋が鰻になるというのは虚説であろうと疑つていた、ところが、山芋を汁にして食おうと置いてあつたのだが、ほれ、ご覧のように鰻になった、何でも疑うものでないと、巧みな（？）法話にしまつたという、「自堕落」と題された巻

の一篇である。俗説には俗話が似合う。安楽庵策伝は、裏寺町の誓願寺の僧、毎年夏に策伝追善の落語会が開かれている。

二

先の柳田国男の文章に、「今日残つてゐるだけのわづかなテキストに基いて、一国の文学史を説かうとする人の迂拙を嘲ける」という一文があつた。柳田一流の持説だが、それに逆らつて、「今日残つてゐるだけのわづかなテキスト」の解説をしたい。

鰻についての最古の文献は萬葉集である。萬葉集の「今日残つてゐるだけのわづかなテキスト」の中でも、殊に古本の一つである、本学所蔵の重要文化財「萬葉集卷十六尼崎本」の該当部分の写真を参照して欲しい。これは、附属図書館の電子画像でも公開されている。

平安時代の人にとって、萬葉集を訓むとは、このようにひらかなに置き換えることであつた。つまり、古歌として、同時代の歌のように表記することであつた。一〇世紀の半ば、ひらかなに慣れた平安時代人にとって漢字ばかりで記された萬葉集のテキストを読むことは困難になつていた。一方、古歌の詠みぶりを知ることが要請されてもいた。訓むこと、つまりひらかなに置き換えることが最初になされたのは、その時代

であつた。古点と呼ばれる（点は漢文の訓み方を示すこと）その訓みを付けたのは、梨壺の五人と称された学者達、その中にはかの清少納言の父もいた。その営みは平安時代を通して続けられ、次点と呼ばれる。右の尼崎本はその面影を残す古本である。この形は、現代の我々には意味がつかみにくい。現代風の書き方に改めよう。

痩せたる人を嗤笑ふ歌二首
石麻呂に 我物申す 夏瘦せに 良しといふものぞ 鰻捕り喫せ
へめせの反しなり

(16・三八五三)

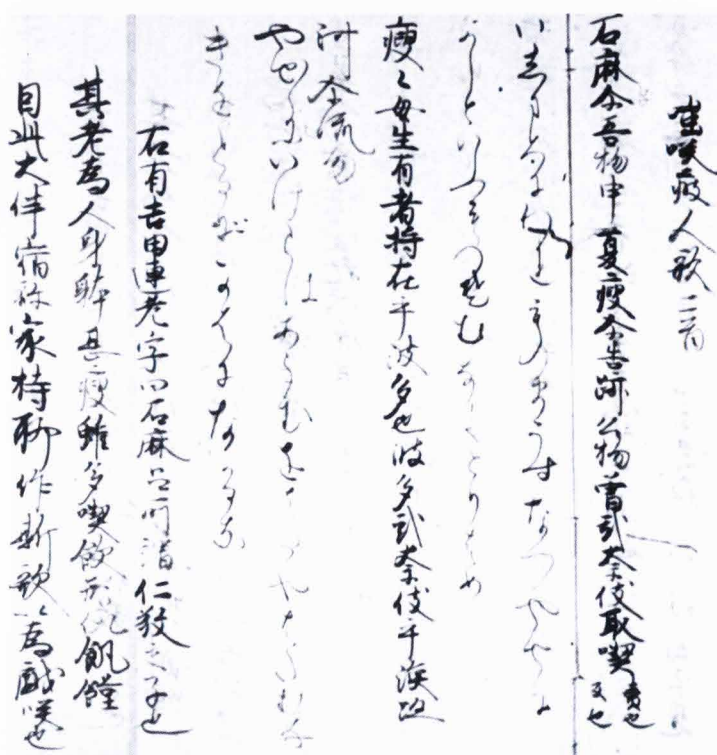


図3 京都大学附属図書館蔵萬葉集卷十六尼崎本（重要文化財）

痩す痩すも 生けらばあらむを はたや
はた 鰻を捕ると 川に流るな

(16・三八五四)

右、吉田連老といふものあり、
字を石麻呂といふ。所謂仁敬の子
なり。その老人となりて、身体甚
く痩せたり。多く喫ひ飲めども、
形飢饉に似たり。これに困りて、
大伴宿禰家持、聊かにこの歌を作
りて、以て戲笑を為す。

大伴家持が、大層痩せていた吉田某とい
う人物をからかって、鰻を食えなどと言っ
ているのである。題詞の「嗤笑」は、から
かい、あざわらうことである。「石麻呂に
我物申す」というのは大仰な切り出し方だ
がある。木簡などの上申文書に見られる形式
を故意に使った口吻である。またモノソと
いう文末は、何かを決めつける言い方でも
ある。「良しといふものぞ」とは、相手に
一方的に決めつけて、「よく効くというこ
と」といった調子の物言いである。

このからかいは、単に痩せた人物を笑っ
ているのではない。これには典拠がある。
川に流されるなどということは、もちろん石
麻呂が痩せているからである。題詞の「嗤
咲瘦人」のように、人に戯れ嘲笑すること
は、巻十六に他の例もあるが、それらは中
国の類書などに載る散文に倣ったものであ
る。殊にこの川に流れる瘦人については、

『瑠玉集』瘦人篇から案採ったものと思

しい。『瑠玉集』は類書の一つで、天平一
九年書写と記した残巻が日本（真福寺蔵）
に残る。その「瘦人篇」に、呉の人要離が、
向かい風にはおおむけに横たわってしまい、
追い風なら前に突つ伏すほどの痩せぶりだ
であったことが記される。「瘦人篇」の瘦人
たちは、瘦身ゆえに歩行や乗馬の困難であ
ったことを伝えられる。その中でも戯笑性
に富む逸話である。川に入ったらウナギを
捕るところが流れてしまうことは、この風
に吹かれなりの要離に似る。

少し注意したいのは、瘦人について伝わ
るものに、その人物を賞揚するものの散見
することである。先掲要離についても、優
れた刺客であったことが記される。また、
『世説新語』（言語）に、晉の庾亮が周顒を
訪ねたところ、周から何が嬉しくてそんな
に肥えているのかと問われ、逆に庾が周に
何を憂えてそんなに痩せているのかと問う
と、周は、「直だ是れ清虚日に来り、滓穢
日に去るのみ」——日々はきれいに洗われ、
けがれが去るだけだと答えたと伝える。

「形飢饉に似たり」というほどに痩せた
石麻呂である。「飢饉」とは、痩せ方が飢
饉の時ほどの姿であったという。「仁敬之
子」はその瘦身ゆえの美德をいうのではな
いか。「仁敬」はいつくしむとうやまうの
対概念を並べた用法で、特に経学の規定を
もつ語ではなく、一般に言われていたこと

なのであろう。

付けて、臆測を一つ。瘦はしばしば肥と
対比される。『瑠玉集』でも「瘦人篇」は
「肥人篇」につづいてあるし、前掲『世説
新語』の、肥えた庾亮と痩せた周顒の逸話
がそうであるし、また、鈎を得て栄えた張
氏は痩せていて、筭（かんざしの一種）
を得て栄えた何氏は肥えていたことから、
両族はそれぞれ、肥瘦を以て貴賤を判断し
たという伝えもある（後漢趙岐『三輔決録』
「瘦貴」）。ここに石麻呂の反駁の歌はないが、
あったとしたら存外に家持を肥と揶揄する
歌ではなかったか。佐佐木信綱『萬葉集評
釈』は、あったとしたらきつい返しだろう
が、石麻呂にはその才が無かったかと推測
する。家持は、年上の恋人紀女郎の、茅花
を食べて肥えたらとからかう歌に、食べて
もただ痩せるだけという歌で答えているこ
とから、瘦身であったとされる。しかし、
その歌自体、その肥をからかい、そしてそ
れに逆説を弄して反駁する意があるのでは
ないか。茅花を食しても肥えるその人は、
ウナギが好物であったか。

鰻については、楽しい話が多い。そして
「今日残つてゐるだけのわづかなテキスト」
を読むことは、どこか鰻を捕まえる難しさ
に似て、そしてなかなか楽しい。

(3) 戯奴がため我が手もす
まに春の野に抜ける茅花を召
して肥えませ(8・一四六〇)

(4) 我が君に戯奴は恋ふら
し賜りたる茅花を食めどいや
痩せに瘠す(8・一四六二)

小岸 昭Ⅱ著

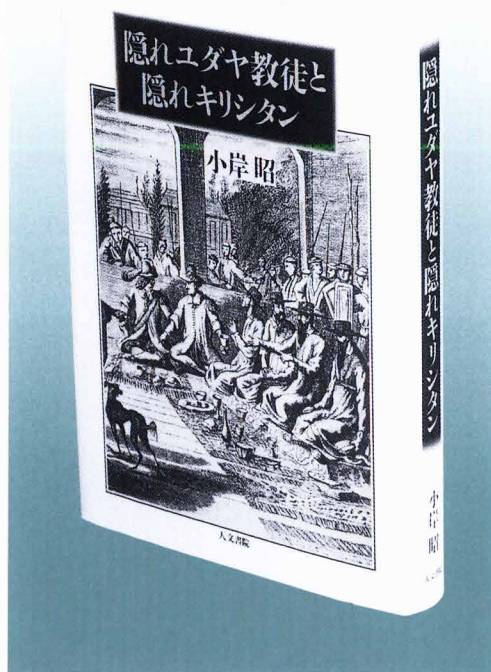
評者・上山安敏（京都大学名誉教授）

『隠れユダヤ教徒と隠れキリシタン』

人文書院

二〇〇二年一〇月 三七九頁

定価二、九〇〇円



従来のが国のキリシタンおよび隠れキリシタンの研究は大抵キリスト教信者の視点からなされてきた。したがってキリシタン布教禁止令後のキリシタン宣教師の殉教死、改宗した農民に対する踏み絵による過酷な拷問と磔、そして表面に体制の宗教を装いながら内にキリシタンの信仰を守り続けるという弾圧の中に生きる信仰、これらがいわゆる「隠れキリシタン」のイメージを作っていた。

そこには一貫して権力と宗教のはざまの中に起こる殉教、棄教、隠れ信仰という被害者の意識が淀みなく流れている。しかし著者はこうしたキリシタンの研究に一石を投じた。その衝撃は大きい。著者はいまま

で手がけてきたユダヤ人のマラーノ現象を日本の隠れキリシタンの解明に持ち込んだのである。

スペイン本国でのカトリックへの強制改宗、形式的改宗のもとでの先祖の宗教の隠れた保持、彼らの社会進出と「隠れた」信仰への嫉妬からきた「マラーノ」＝豚の蔑称、さらなる改宗か追放かの強要によるスペインからの追放、ポルトガルでの強制洗礼のもとでの「新キリスト教徒」の呼称、異端審問の恐怖からアムステルダムへの逃避とヨーロッパへの離散。著者はこれまでの数々の著作を通してマラーノの行動軌跡を精力的に追及してきた。

この書で著者は日本の宗教史に特異な意

義を持つ隠れキリシタンに踏み込んだ。そこで著者はなにを狙おうとしたのか。従来のキリシタン研究では禁止する幕府権力と殉教にいたるまで布教するイエズス会宣教師と隠れた信徒である農民の三者の関係が加害者と被害者の視線で捉えられてきた。そこに「マラーノの二重性」の観点を挿入することで三者の構造は変わった。イエズス会宣教師は単に被害者としてのみ見るのではなく、加害者の目から見直さなければならぬ。歴史家としての著者は被害者であると同時に加害者である宣教師という歴史認識を読者に投げかけた。マラーノの視点はここで生かされた。被害者である宣教師団のもつ加害者の性格が浮き彫りにされた。キリスト教布教の草分けであり、カトリック教会から聖人に列せられているフランシス・ザビエルは「闘う教会」の尖兵イエズス会士であり、マラーノに対する異端審問に加担していた。ザビエルはキリシタン弾圧以前の宣教師であったにしろ、「加害者の視点」の欠落という指摘は鋭い史眼である。

筆はザビエルの同僚ロドリゲスにも及ぶ。著者はザビエルの足跡を追って彼がインドのゴアの異端審問所の設立を提言し、異教徒の拷問と火炙りに加担したという彼の裏面を抉り出し、ロゴス中心主義のカトリック教会から列聖されたザビエル像の見直しを迫っている。これはマラーノの視点なしには生まれぬ発想だ。

それと逆にキリシタン研究史において外国人宣教師の中で最初の棄教者になったクリストヴァン・フェレイラ、後の沢野忠庵の「転び伴天連」という恥辱の評価を覆し、新しい評価を与えた。著者はそのさいフェレイラの行動のマラーノ性を見事に組み立てている。一つはフェレイラの棄教を、離散したユダヤ共同体にメシアとして現われ、やがて強制的にイスラム教に改宗を余儀な

くされたサバタイ・ツヴィの棄教との間に相似性を見出したことである。しかもユダヤ神秘主義の第一人者のゲルシヨム・シヨールレムの、サバタイ・ツヴィの棄教はマラーノ現象なのだという指摘を巧く活用している。第二に棄教後のフェレイラの著した棄教・転宗の書『顕偽録』、日本の近代科学に寄与した『乾坤弁説』、『南蛮流外科秘伝書』の中に、ポルトガル国内では異端者を火炙りにすることを容認しながら、禁令下の異邦の地ではキリシタンに殉教を勧めるカトリックの不寛容を責め、殉教よりも棄教によって生き続けるマラーノの姿勢を読み取っている。卓抜な構成だ。

この視角で描かれたマラーノの出自でもあるアルメイダの天草布教、禁令後の潜伏と復活の織り成す隠れキリシタンの探訪記はマラーノの隠喩の文字である

著者は宗教的迫害に直面するさいの殉教か棄教かという宗教のアポリアに踏み込んで、殉教の美学より表面の棄教の裏に真の信仰を隠し持つ宗教の二重性に自分の分身を見出そうとする。重い選択肢だ。しかし殉教に秘める権力性を嗅ぎ取り、罪の意識を背負いながら隠された信仰に生き続ける敗者の生き様に思いを託した著者に共感を覚えた。ただ如来もマリアも祖先崇拜の信仰に包み込む日本人と、グノーシス二元論を一神教の中でマラーノ化してしまう離散の民ユダヤ人のもつ「隠れ」の心性を対比する思考をさらに重ねることは望蜀の感というべきか。

佐藤義之 著

評者・森秀樹（兵庫教育大学学校教育学部助教授）

「レヴィナスの倫理」——「顔」と形而上学のはづまで」

勁草書房

二〇〇〇年十一月 二七三頁

定価三、二〇〇円



本書は、しばしば難解であると評されるレヴィナスの思想を解釈するための明晰な図式を提供している。著者は、初期レヴィナスの根本的直観（顔の現象学）に忠実な立場から、フッサールやハイデガーはもちろん、レヴィナス自身の後の思想までも、批判の俎上に載せていく。

まず第一に、著者はレヴィナスの第一の主著『全体性と無限』の根本的な主張を「学問は倫理を前提とする」というテーゼであると解釈する。すなわち、学問はなんらかの真理を前提とし、言葉を用いて営まれるが、このような営みは他者から真理や言葉を教えられ、それを信頼することによ

つてのみ可能となる。だとすれば、学問を可能ならしめる他者を、学問の枠組みによって裁断してしまうことは矛盾をはらむことになる。すると、他者をノエマや一存在者とみなすフッサールやハイデガーの思想は不当であり、彼らを擁護するデリダの議論も皮相的だということになる。

これに対して、その後のレヴィナスの思想の発展は破綻をきたしているという解釈が著者の二つ目の論点である。レヴィナスはデリダによる批判を深刻に受け止め、第二の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』（以下「彼方へ」と略）を著したが、そこにおいては、

他者の他者性が極限にまで押し進められ、自己の能動性がこごとく批判されるようになる。そして、レヴィナスは「強迫」という受動性の内にかろうじて倫理の可能性を見いだす。このような発想に対して、著者は批判的である。というのも、「強迫」に従うことはそれだけでは善であることを意味しないし、さらに、そのことは倫理的行為に不可欠な自由な選択を不可能にしてしまうからである。

著者は絶対的他者の形而上学が顔の現象学の倫理を損なってしまうと指摘した上で、レヴィナスの根本的な主張ともいえる顔の現象学から具体的な規範への架橋を試みており、このことが三つ目の論点となる。確かに、顔の現象学だけでは、具体的な規範を演繹することは困難である。しかし、私のあり方を審問する顔は規範に対する批判的な機能を有している。すなわち、顔は「決定的な基準もないまま、私はこの規範で良いのか、より良い規範はないのか、自らの責任において迷いつつ決断するしかない」ということに直面させるのである。

このような結論は異論の余地の無いものである。ただし、レヴィナスならば、「だからといって、その決断が正当化されるわけではなく、逆にむしろ、さらなる責任を背負い込むことになる」と付け加えるのではないか。というのも、『彼方へ』は、様々な人間たちを公平に取り扱う一般の倫理はもちろん、相対している他者に聴従することを正義と見なす「顔」の現象学までも審問していると解釈できるからである。

学問も一種の実践であり、その意味で、さまざまなものを前提としている。そのことをフッサールもハイデガーも否定していない。そもそも、彼らが問題にしているのは、学問に先行する生活世界であり、他なるものとしての存在である。レヴィナスの

倫理思想もまたそれを規定している他者の現象のあり方から自由ではない。その意味で「倫理は現象学を前提とする」。確かに、他者がある種の存在論に還元してしまうことは不当である。しかし、レヴィナスは存在論を逃れる他者を思惟しようとして、かえって他者の存在論を構築してしまっている。この点がデリダによるレヴィナス批判の眼目である。

語るということは必然的に他者を対象化し、これに対して暴力を働くことである。それゆえ、レヴィナスは「彼方へ」において「前言撤回」という戦略を取る。人間はさまざまな他者の声に引き裂かれてしまっているため、どの声に従い、どのような選択をしようとも、責めを負うことになり、自分の行為を吟味せざるをえなくなる。このように、レヴィナスの倫理は、規範の演繹とは対極にあり、行為を正当化する倫理学的基礎付けを厳しく糾弾するものである。「倫理的価値の是認」や「自由な選択」ではなく、私にさまざまな要求を突きつけ、私のあり方を吟味するようせまる他者こそが私をしてかろうじて「倫理的」である可能性を提供するのである。

レヴィナスは、彼の根本的直観に愚直なほど忠実であった。そのため、かえって様々な齟齬を抱え込み、遍歴を重ねざるをえなかった。この労作は、直截な図式化によって、レヴィナスのはらむことになった齟齬を顕わにし、レヴィナスの遍歴を規定するものを浮かび上がらせている。

山本茂樹Ⅱ著

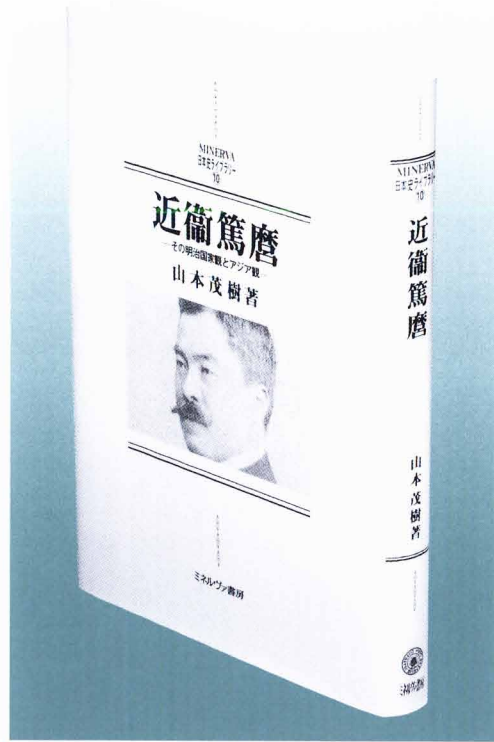
評者・岡本幸治（近畿福祉大学教授）

『近衛篤磨』

ミネルヴァ書房

二〇〇一年四月 三一〇頁

定価四、五〇〇円



わが国の歴史教科書の記述とそこで扱われる人物は、占領期を境にして大きく変化した。日露戦争を例にとれば、戦前なら誰知らぬ者のない東郷平八郎や乃木希典は抹殺され、代わって幸徳秋水や与謝野晶子が登場した。戦争や軍事に関わる人物は無視され、反戦論者が歴史的人物として重視された。

この変化は、日本占領を事実上承認した米国が、初期占領政策において、まず東京裁判により近代日本を侵略国家と断じた後に、GHQ作成の新憲法によって米国の脅威にならない平和（非武装）と民主の新国家を作ろうとする策略によって生まれた。戦時中の米ソ協調時代を反映して東京裁判

役割を果たした篤磨は、反戦平和の歴史教科書には無縁の衆生となったのである。

戦前には伝記のほか多くの評論も書かれた篤磨に関するまともな研究書は戦後においては皆無であり、研究論文も稀である。日本史家が近代史の叙述において篤磨に言及するときは、不十分な思想的解釈に立つて、そのナショナリズム・アジア主義は侵略主義・帝国主義であると切つて捨てるのを習わしとした。

本書はそのような安易な風潮に対して批判的な問題意識を持つ若き学徒が、篤磨の政治思想と政治行動の全体像を描出しようと試みた意欲的な研究書である。詳細な注（本文・三五頁）に対し年譜も含めると三分の一（近く）に及ぶのは、これまでの論者があまり扱わなかった広範な文献が参照されていることを物語っており、未踏の荒野に大胆に鉤を入れた、実り多い新田の観がある。本書の副題は「その明治国家観とアジア観」となっているが、基軸にあるのは篤磨のアジア主義の内包と特色の分析である。東亜同文会、国民同盟会の思想と活動を分析した第四・五章はその核心部分をなしているが、第六章で篤磨の主張した北海道拓殖論と「支那保全論」が、ロシアの脅威を媒介として密接な論理的連関をなしていることを指摘したのは鋭い。

第一〇章で、「支那保全論」を奉じ革命支那との提携支援の必要を力説した北一輝のアジア主義に与えた影響を論じているのは、思想的に興味深い作業である。篤磨の対外観とアジア主義の原点を尋ねて、第一・二章で欧州留学前と留学期における思想形成の跡を探索し、何人かの師匠の思想的影響を検証し推論しているのは、荒削りだが意義ある試みだ。

第三章では、留学の成果を示す論文「国務大臣責任論」を中心としてその内容を検討し、彼の政治活動とそれを支えた国家論

天皇論、議会論などの特色を論じているが、篤磨における泰西の学と漢学（儒学）の重層的な関連は、欧化主義対国粹主義の対立・交流という日本近代史の重要な思想的文脈におくとき、未だに示唆に富むものがある。

本書によれば、篤磨は軽薄な無条件の欧化志向を排斥し日本のナショナリティを保存しつつ近代化を追求しようとしたが、これが彼に宗教と教育の重要性を痛感させ、田中智学の日蓮仏教への関心や真宗の海外布教への賛同につながり、他方で華族や学習院の改革を志し、東京帝大とは異なる教育改革を進めた京都帝大に対する好意的支援になって現れたという。本書は、政治家、アジア主義者としてのほかに、教育家・教育改革者としての顔を持つ、篤磨の全貌を知り尽くそうとした努力の産物であり、政治運動家としての側面に偏重した従来の篤磨像の欠落部分を埋めるものである。

思想的関連を推論した中には必ずしも十分に説得的とは言えない部分もあるが、従来の対外論に偏った一面的な篤磨論を乗り越え、明治史の展開過程を踏まえつつ政治思想的な分析を加えた本書は、篤磨のみならず明治史研究の空白部分を埋めたものとして、意欲的な著作である。

日本近代史、近代政治思想史、アジア交流史に関心のある読者に一読を勧めたい。

岡田敬司 著

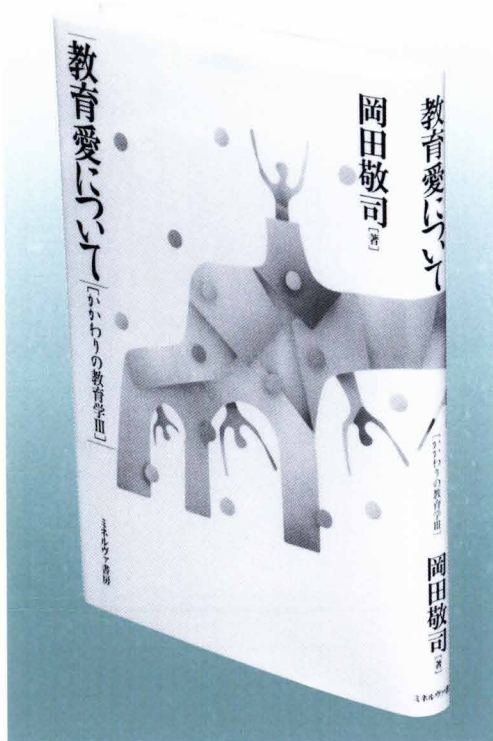
評者・土戸敏彦（九州大学大学院教授）

『教育愛について』

ミネルヴァ書房

二〇〇二年三月 二二五頁

定価二、五〇〇円



そのタイトルに添えられているように、本書『教育愛について』は著者が一貫して追究してきた「かかわりの教育学」というシリーズの第三作目の著作であり、シリーズの締めくくりとして「教育愛」が集中的に主題とされている。

その「教育愛」であるが、この言葉には、はなはだ古典的な香りが漂っている。あるいは、この言葉を聞くとどこか面映さげがよぎらずにはいない。著者自身もその点にはある種の自覚があつて、「教育愛などと生ぬるいことを掲げている本など……」とか「教育愛などという今日では誰も口にしなくなつたものを……」というような予防線らしきものを張っている。「教育愛」という

ものが元来そのような視線で見られがちなものであり、したがつて実のところ「教育愛」を論ずるというのは、きわめてむずかしいことなのである。

さて、本書の議論の眼目は次の点にある。すなわち、「自他があまたの相克関係の生起にもかかわらず、相乗関係にも転化し得ること」。そのさい「相克関係を相乗関係に転換するのは愛である」。そうであるがゆえに、愛がことさら問題となる。

しかし、なぜ「教育愛」か。著者によると、教育愛は子ども愛の一種だが、子ども愛そのものではない。その理由は、教育愛が子どもを利するのではなく、子どもの「成長、発展」を利するからであり、さら

に「教育愛は子どもを愛護するだけでなく、鍛えねばならない」こと、「教育愛は道徳的でなければならない」こと、「教育愛は子どもへの信頼を勝ち得なければならない」ことなどの条件があるからである。こうした議論のスタンスをみるかぎり、本書は正統派中の正統派、まさに「教育学の本道」といっても過言ではない。

本書の内容を逐一紹介している余裕はないが、「教育的人間関係」から「教育愛の考察」（エロスおよびアガペーとの関係）、そして昨今話題になっている「ケア」と絡んだ視点へと、さらには「教師の権威」とどう関係しているかという問題に、起伏を見せつつ高まっていく論述は、読者を否応なく引きこむものがある。ただ、最後の「個人主義をいかに乗り越えるか」は、それまで保たれてきた緊張感にやや欠ける印象が否めない。

評者の私見では第四章が本書の心髄の位置にある。とりわけルソーの『エミール』における教師の術策をめぐる考察のなかに、この書の全体が示そうとしたことが凝縮されているように思われる。「近代教育が愛と不可分なものとして権威を教育者の役割に盛り込んだ意味、ルソーが権威への服従の習慣をつけることを極力嫌いながらも教師自身の意志の上位性を擁護した意味」、それは著者によって、法則、掟の提示として明らかにされるのである。

要するに、「他者たる子どもの操作や管理を単純に愚と決めつけるのではなく、そうした他者の自由へのある種の干渉と両立するような他者の成長への援助の可能性をはかること」、このことに本書の照準は絞られている。常識的といえは常識的かもしれない。しかし、それはそのように指摘されてはじめて当たり前だと認知できるのであつて、このことを構造的に認識し把握す

ることがどれほど困難か、われわれはあまり知らない。まして実践のなかで示すことは、現今、至難の業となつていく。その意味で本書の問題提起の意義は大きい。

最後に、ないものねだりになるが、「教育愛」などというものを（子ども）はどんなふうを受け取るのか、という問いを提出してみたい思いに駆られる。著者も「子どもの側からの愛」について触れてはいるが、しかしそれは（大人）の側から見た「子どもの内面」ではなからうかという疑問が、どこまでも残り続けるのである。つまり（大人）の「外部」としての（子ども）（たとえば、「教育愛なんてうざりたい」という（子ども）に対して、「教育愛」はどう切り結ぶのか、あるいはそもそも切り結ぶことができるのか。「教育愛」たるもの、しよせん（大人）の思い入れでしかない、などということはまさかないだろうか、しかしそれを越えた不可視の領域に分け入ることはコワイ気もしつつ、またこわいもの見たさと同時に湧いてくるのである。これは評者の一方的な嗜好であるが、ただそのような刺激や挑発を批判的にかき立ててくれる意味も、本書は有しているように思われる。

李愛例娥Ⅱ著

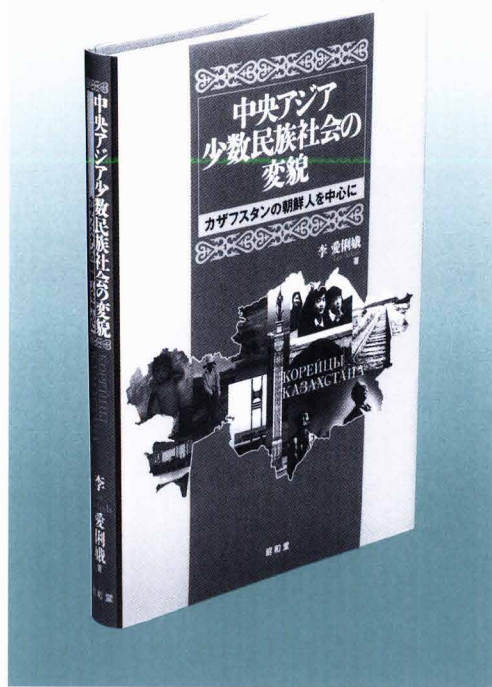
評者・田中哲二（一キルギス共和国大統領顧問 国連大学上級顧問 タシケント国立経済大学教授）

『中央アジア少数民族社会の変貌 カザフスタンの朝鮮人を中心に』

昭和堂

二〇〇二年二月 一三九頁

定価六、〇〇円



島国日本からみていたのでは分からないが、中央アジア社会に置ける朝鮮族の存在感はず想像に大きい。

中央アジアの朝鮮族に関する研究は、一九九一年のソ連邦の崩壊後に本格化した。そうした中であって本書はおそらく二〇〇一年間に日本語で書かれた中央アジアの朝鮮族研究の白眉といつていい。本書は韓国出身の筆者がソ連邦解体後開放されたソ連側資料や同胞としての韓国および現地朝鮮人研究者との親密な関係を生かし、そもそもの中央アジアへの朝鮮族の進出の経緯と歴史、および最近では請負い農業制度の確立や中央アジアの流通部門への進出等によって中央アジアに根を下ろした朝鮮人社会

の動向とその変容を丹念にフィールドワークで追った力作である。従来のソ連における朝鮮人研究は強制移住そのものに焦点が絞られているものが多かったが、本書では分析の対象となる範囲がより広く、時系列も長い。中央アジアの朝鮮族問題を語れるようになった時代に適切な研究家を得たという思いがする。

本書は全体で六章から成る。第一章では、中央アジア強制移住の前史としての沿海州での朝鮮人社会の成立の経緯が語られる。そこでは、ロシア帝政下の一九世紀中頃から自然発生的に始まった半島から沿海州の朝鮮族の移住が、日本の朝鮮半島支配を機に急増したことが指摘されている。第二章

では、その沿海州朝鮮族が、スターリン政府によって貨物車と家畜運搬車でまずカザフスタンとウズベキスタンに強制移住させられる悲惨な状況が記されている。第三章では条件の悪い移住先での農業中心の定着努力と定着不適者の再移住の様子が考察される。第四章では、「出稼き請負農業」ないし「資本主義的独立採算制」と規定される中央アジア朝鮮族独特の「ゴボンシル」の成立と農業生産性の一定の上昇が描写されている。第五章では一九九九年のソ連邦解体後の中央アジア朝鮮族社会の変化、とくに都市化の加速や再度の移住の活発化が指摘されている。第六章は現地機関および著者の行ったアンケート・面談調査の結果にみるカザフ朝鮮族の意識（朝鮮族としてのアイデンティティなど）変化についての分析である。ソ連邦からの独立後の方が朝鮮族全体としての生活水準が悪化しているという数字が意外感を持たせる。

以上からもみてとれるように、本書の著書は従来の社会学や人類学の類型的な分析アプローチだけでなく、自らの足で歩くフィールドワークを重視し、第四章の多くの記録写真を添えたゴボンシル調査の模様や第六章の自らの現場アンケート実施などにみられる如く、現場の同胞と直接接する現場重視の姿勢が生々しく伝わってくるのである。

読後感のかつ望蜀の感を込めて言えはいくつかのポイントがある。まず、第一の点は著者は決して明示的には主張していないが、沿海州の朝鮮族の中央アジア強制移住の間接的な引き金となった日本の朝鮮・満州進出の事実について、我々日本人としてはもう一度反省・忤怩の念を思い起こさなければいけないということであろう。

第二の点は、今後も筆者によって進められるであろう中央アジアの朝鮮族問題研究

について、これをカザフスタンに限定せず、例えばより多数の朝鮮族を擁するウズベキスタンも対象地域とすべきである。その際に本書がまず必然的に「暗い歴史の掘り起し」になっていることは全くやむを得ないことだが、現在の中央アジアにおける朝鮮族のポジティブな側面にも目を向けることも必要かと思われる。中央アジアにおける少数民族としては、朝鮮族はユダヤ人と共に教育水準が高く、すでに政治・経済・文化の各面において、大きな存在となっている。例えば、独立後の政府関係者でもカザフスタンでは司法大臣、ウズベキスタンでは副首相などを輩出しており、ウズベクにおける韓国からの自動車産業への投資の成功は、韓国の投資活動のウズベク側での受皿としての有力な朝鮮人ビジネスマン、朝鮮人官僚の存在を抜きには語れない。また、終章でふれられているが、スターリンの少数民族政策の犠牲となった他の少数民族と朝鮮族のケースの比較考量も必要となろう。この比較に関するかぎり朝鮮族だけが極端に悲惨な目にあつたことにはならないのかもしれない。

第三に研究の外延的發展と旧ソ連邦をめぐる国家と民族の関係という大きな問題について著者のシャープな視点と史観の結実を期待したい。旧ソ連邦で決してマジョリティを占める民族ではなかったグルジア族の出身のスターリンが、どうして「大ロシア主義」の実現のためにかくも過酷な少数民族政策を遂行することになったのか。また、約二二〇もの民族を抱えたソ連邦を国家として維持し求心力を持続させるためには結局レーニンも考えが及ばなかった国家暴力とその暴力機関に頼るしかなかったのか、などについても被抑圧民族の視点からのクリアークカットな研究はまだそうたくさんは出ていないように思われる。

西脇常記 II 著

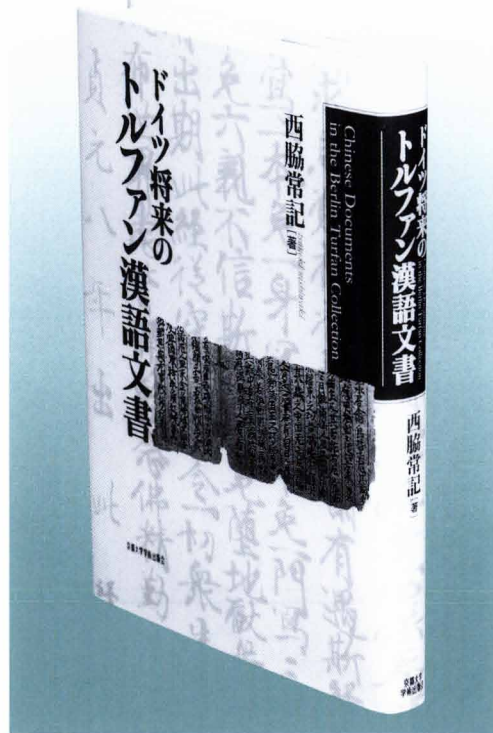
評者・木島史雄（愛知大学現代中国学部助教授）

『ドイツ将来のトルファン漢語文書』

京都大学学術出版会

二〇〇二年七月 三一四頁

定価四、四〇〇円



本書にキャッチコピーをつけるなら、「四つの扉を開く書物」とでもなるうか。いうまでもなく扉の奥に秘されているのは、中国西域地方トルファンに眠っていた多くの文書紙片である。これを我々から遠ざけてきた「四つの扉」は何であったのか、そして本書によっていかに開かれていったのかをみてみよう。

第一の扉は、文書紙片が砂漠に埋もれてしまったことである。類例としては敦煌・藏経洞が著名であるが、トルファンのものは故城址、千仏洞、古墳群に埋もれていたものらしい。この第一の扉は、ドイツの学術調査隊によって開かれた。すなわち、一

九〇二年から一九一四年にかけてグリーンヴェーデルとル・コックを隊長とする学術調査隊が4次にわたって派遣され、調査と発掘がおこなわれた。そしてそれによって得られた文書と美術品はドイツに持ちかえって研究が進められた。この第一の扉は、本書が扉を開いたわけではない。しかし敦煌の発掘に関しては、英国のスタイン、仏国のペリオの名とともにしばしば語られ、またトルファンのものに関しても、本邦大谷探検隊の業績として世にひろく知られてきたのに対し、このプロシヤ隊による調査発掘は比較的那の実態を知られることがなかった。本書は冒頭にドイツ調査隊の歴史

を述べ、読者に情報を提供してくれている。第二の扉は、ベルリンでの文書研究が、第二次世界大戦の勃発によって中断されたことである。文書は一九四三年にはドイツ各地に分散保管された。このときベルリンから動かせなかった壁画群は、戦火によって失われることになる。東西分裂時代になると、両国で独自に研究が進められたが、一部はソ連によって持ち去られ、のち返還されたものの、実質的に手つかずのまま放置されていたらしい。そして東西統一後最初の訪問者として本書の著者が登場し、書名比定や移写などの基本的作業が進めらる。本書第二章では、その過程が語られるとともに、あわせてトルファン文書全体の特色や情報が記されている。ソ連返還の文書に関しては、本書の著者によってまさに第二の扉が開かれたのである。

第三の扉は、国際交流上の障壁である。上述のように、英仏両国に収蔵されている敦煌文書については、つとに敦煌学が成立し、その歴史も研究の状況も、ひろく日本に知られている。しかしドイツ収蔵の文書群に対しては、東西分裂という不幸な状況も災いして、その全貌があまり知られていない。本書の著者は、ベルリンを幾度もおとない、収蔵管理者・調査研究者と直接にまみえて、コレクションの歴史や、研究の進捗状況を探り出し、読者に提供してくれている。たとえば、旧番号、M I K番号、新番号など、この種の調査整理につきまとう煩瑣でありながらかつ重要な意味を担うナンバリングシステムについて、懇切な解説がなされている。これらの情報を、容易かつ適切に獲得できることは、諸他国の研究者に比して、本邦の研究者がとりわけ恵まれている点といつてよい。

そして第四の扉は文書の内容に関わるものである。敦煌文書も同様であるが、トルファン文書自体が、仏典に大きな比重を持っている。それに応じてこれまでの研究は、仏典が重視され、『漢語仏典断片目録』⁽¹⁾は早くに刊行されている。一方、非仏典文書の研究は、いささか立ち後れたといわねばならない。とりわけ経済・法律以外の文書に関してはその立ち後れが顕著であった。ベルリン・トルファンコレクション非仏典目録⁽²⁾の作成は、本書著者の提言によるものという。中国学に携わるものにとつて、この目録の出現は、真に心待ちにしていたものであるといつてよい。トルファン現地では、文書の割合からすれば、九五パーセントが仏教的な環境であったのかもしれない。しかしわずか五パーセントではあっても、非仏典文書は、卓越した厚さと広がりを持つ中国学にとって、きわめて大きな意義を持つものである。本書の筆者自身が、それを活用した論考をすでに本書の中におさめている。

つまり本書のもっとも大きな意義は、扉の奥におおきな秘宝が存在することをひろく我々に知らせってくれたことである。セント・パンクラスやリシュリユー通りとともに、ベルリン・ポツダム広場に中国学研究者の姿を見るとすれば、それはこの書に負うところ大であるといつてよからう。そしてル・コックの「君には為すべきことがなお十分に残っている」という言葉は、そこに立つものの胸に響き続けるに違いない。

(1) "CHINESE UND MANURISCHE HANDSCHRIFTEN UND SELTENE DRUCKE. 3. CHINESE TEXTE VERMISCHTEN INHALTS AUS DER BERLINER TURFANSAMMLUNG." (おもな内容を携ったベルリン・トルファン・コレクションの漢語文章)

佐伯啓思Ⅱ著

評者・大黒弘慈

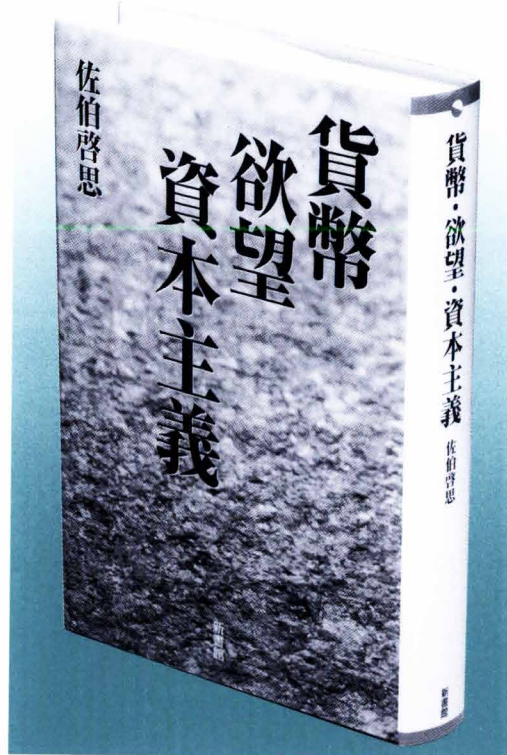
(京都大学大学院人間・環境学研究科助教授)

『貨幣・欲望・資本主義』

新書館

二〇〇〇年十二月 三九八頁

定価二二、六〇〇円



経済学における資本主義の類型、あるいは資本主義論の類型には、均衡を宗とする正統的な市民的資本主義(論)と、不均衡を宗とする異端的な賤民的資本主義(論)の系列があるが、本書において著者は、後者が注目する貨幣の悪魔的な性格に資本主義の基底を見出しながら、さらに、二つの資本主義(論)の対立が繰り返し生み出されてしまう事情を、社会的背景にまで遡行して解明しようとする。その意味で本書は、重商主義から帝国主義に至るグローバル資本主義の発展の背景をなす、思想の布置とその組み替えを、経済思想の枠をこえて鮮やかに描き出した思想史の書ということが

できる。しかし、本書は該博な思想史としての性格をもつ一方で、資本主義が固有の宗教的ないし社会的背景から離脱し、二元的対立の芽を抱えつつも、匿名のかつ浮遊するものとしてその本来の性格をいかに強化することになるのかという資本主義の本質に関する理論的関心に貫かれてもおり、その理論的凝集力が、大部にもかかわらず読者を最後まで飽きさせることがない。さらに、こうした理論的関心はまた、それだけで自足することなく、現代のグローバルイズムがまさに資本主義の本義に適っていると捉え返されたうえで、これにいか

対抗していくかという現代的・実践的な問題関心にも繋がっている。

おおよそこうした諸側面が緊密に絡まりあい、極度に抽象的な問題が、平易な叙述のもとに繰々展開されていく。

著者によれば、資本主義の根底には、自己を喪失した人間が、その空虚な存在への不安を埋めようとして抱く貨幣愛が時代を貫いて横たわっている。しかし、グローバルな大競争を特徴とする現代資本主義の「精神」は、宗教を背景にもつ従来の神経症的な貨幣追求からは解放されるかわりに、超自我からの去勢の機会をも失い、主体の自己喪失意識すらもてず、不安が退屈にとつてかわる。その結果、主体のむき出しの空虚をそのつど埋めるといふ分裂症的なマネーゲームに追い立てられることになる。

一七・一八世紀の古典的資本主義において鋭く対立していた件の二つの経済活動の区別は、帝国主義、さらに二〇世紀型大衆社会の到来とともに、宗教的背景と罪の意識が希薄化することによって、覆い隠されてしまうことになるが、著者は、巧妙に隠蔽されたこの二元的対立が、グローバル化のもとでいまや「固着するもの」/「浮動するもの」というより抽象的な対立として帰帰してきているという。そこで「浮動するもの」の制覇の中で、この二重性の節度ある対抗と均衡を回復するためにも、貨幣の管理よりは、普通の人々を導く「道徳の確立」こそが喫緊の課題であると、ケインズの主張を引きつつ著者は説く。

急いで確認しておかなければならないが、グローバルイズムの席捲に対して、著者はここで直接ナショナリズムの復興に訴えているわけではない。市場と国家とが相補的関係にあることを認めながら、著者は市場あるいはグローバルイズムと国家との対立というモメントを容易に手放すべきではないと

の認識をたしかに示しているように見える。しかし九〇年代に進行した事態の本質は、経済におけるグローバルイズム化と同時に起こった社会的な価値の崩壊にこそある。そこで社会的価値をあらたに再建するためのいわばよすがとして、国家の再定義の道が選ばれているのである。他の選択肢を凌駕する国家の優位性の付与に疑問が残るものの、本書が「資本主義の精神解剖学」を標榜する真の意図はむしろここにある。

周到さを誇る本書ではあるが、その周到さが時として評価の曖昧性に繋がっている側面も見受けられるように思う。たとえば、貨幣をめぐる「欲動」と「疚しさ」という人間心理の二重性と、それらを見据える「錬金術的思考」と逆にそれらを無視する「自然哲学」という科学レベルの二重性とは、やはり位相を異にしており、「浮遊するもの」と「大地に根付いたもの」との二分法として、同列に扱うことのできないような入れ子を相互に形成していると思われる。自然哲学的思考(たとえばスミス)は、現実を写し損なった不十分な思考として批判されているのか、現実を構成する二つの思考の一つとしてその意義を認められているのか、あるいは「大地」に根付いた思考として、むしろ積極的に評価されているのか、本書だけではにわかには判断しかねるのも、こうしたところに原因があるように思われる。

マルクスへの言及に対する周到な禁欲も恐らく戦略的であり、その慎重さはそれ自体評価されるべきであろう。資本と国家の同盟に対抗し、資本に転化しない貨幣なるものを構想しうるかかどうかはともかく、「貨幣・欲望・資本主義」をめぐるマルクスの分析に対する著者の評価は、しかしげん気になるところである。

有福孝岳 II 著

評者・池田善昭（立命館大学文学部教授）

『哲学の立場』

晃洋書房

二〇〇二年三月 一三七頁

定価二、九〇〇円



本書のタイトルからして、しかつめらしい哲学論議をイメージしていた評者にとつて、特に後半部分のスリリングな論旨の展開は、正直意外だった。「知と信」ないし「哲学と宗教」をめぐる対峙するカントとヘーゲル、両者はその見解において対極をなす。カントは知に対して信の優位を、ヘーゲルは逆に信に対して知の優位を語るからである。著者はいったいどちら側に軍配を上げるだろうか、カントが勝ちか、ヘーゲルが勝ちか、読者はきつとハラハラドキドキしながら引き込まれることだろう。その語り口はきわめて魅力的である。それもそのはずだ。このテーマこそ、著者が哲

学を学ぼうと京大に入学して以来、京大教授定年の間際まで抱き続けた課題にはかならなかったから。否、著者有福孝岳ひとりの問題ではない。古来、人類すべてに課せられるべき課題であった。

いざいざの背景にはいつも宗教問題が蟠っている。もし、この課題解決が目の目を見るようであれば、多分、そのときこそわが地球に真の平和が訪れるであろう。だが、人類は真の宗教をほんとうに理解するだろうか。何千年という歴史があっても、いまだに理解できたとはいえない。まさに、やんぬるかなである。だが、著者は諦めてはいない。カントとヘーゲルとともに学びつ

つ、両者の思索方法の特質を解明し、知と信の相互補完のあるべき姿に肉薄しようとする。哲学にはその際果たすべき新たな役割があつて、その役割がここでは『哲学の立場』といわれる。だから、主題の背後にあくまでも宗教が位置する。その意味で、本書は単なる哲学入門ではない。たとえば、京大全学共通科目「哲学基礎論」の下でなされた講義、哲学の定義、存在論、認識論などの概説であつても、読者は、その概説の内奥に秘められた著者有福孝岳の生涯に互る「究極的問題」を想うべきである。これは、みずからの「人間的生の実存」に深く食い込む問いであつたのだから。

著者は、わが国を代表する宗教家として、宗教の存在を実に透徹した眼力で捉えている。その態度は、実に驚くほど冷静だ。たとえば、こうである。宗教を成立させる信は、「経験的事実に限定されないとという面で、知よりも広範囲の妥当領域をもっているが、客観的必然性という標識・制約をもたぬがゆえに、盲信や狂信によってあまりに自らの領域を広げすぎて空中分解する危険性をも兼ね備えている」、「このように、信というものは、たえず強さと危うさを兼ね備えている。あるいは、信の強さと信の危うさとは表裏である」（二二二頁、傍点評者）とさえる。つねに宗教につきまとうこうした盲信狂信の破滅的な結末を忌避するために、そこに「哲学の立場」が求められるのだと主張する。

世に宗教家といわれる人々は、一般に、宗教を礼賛し奨励こそすれ、その危険性を説いたりはいしない。しかし著者は「信念・信仰の暴走の危険」（二三五頁）をよく自覚するところから、己の哲学的思索をはじめている。その思索から「もし、哲学が宗

教や道徳の位置づけを教示できなければ、道徳と宗教は自らの意味と役割を知りえず、そのような道徳と宗教は危険である」（同上）という本書の結論が引き出される。今日、世界を震撼させているテロリズムがその背景に宗教をはらむのを見るとき、著者とともに宗教の中の哲学の不毛をつくづくと思わざるえない。しかるに、本書は、どこまでも「哲学の立場」に徹底するがゆえに、宗教の本来の姿を捉えていることに成功したといえるのではないのか。

最後に、本書の現代的意義について述べておこう。いま、複雑系科学では、情報に媒介された自己組織性（生物学モデル）において「ゆらぎ」や「カオス」が問われる。その際、「カオスの縁」（Edge of Chaos）ということがいわれ、そこでの非線形の強いカオス領域は、生命秩序にとって「情報の創発」（emergence）であるとともに、文字通り混乱に陥る危険をもはらむ領域である。創発と混乱とは表裏の関係にあることが明らかにされた。したがって、創造的進化が期待できる半面、同時に破綻の可能性もそこには存在する。カオスの縁とは、「進化能」（Evolvability）が最大となる秩序維持と情報創発という相反する条件をとものに満たす場として、秩序相とカオス相との中間付近のきわどい領域をいう。

いま、複雑系科学者が宗教に関心を示すのも、宗教に「カオスの縁」ともいふべき領域が認められるからではないか。本書は、そのことを裏付けていて興味深い。

片田珠美 著

評者・鈴木國文（名古屋大学医学部保健学科教授）

「オレステス・コンプレックス——青年の心の闇へ」

日本放送出版協会

二〇〇一年九月 二二五頁

定価二、〇〇〇円



私は、ラカン理論を読みながら、「象徴的な死」という問題が「現実の死」とどのようにつながっているのか、という極めて素朴な疑問に、いつもつきまとわれてきた。そして常々、その答えは、殺人、倒錯など、欲望が異常な側面を見せるときに垣間見えるのかもしれないという思いをもってきた。片田氏のこの一書は、その思いにひとつの証しを与えてくれるものである。

ひとりの症例との出会いが、研究者の精神病理学的視野を急激に広げ、それまで本当には分かったと言えなかった理論を、本当に分かったという気にさせてくれることがある。著者にとって本書の症例との出会い

は、ラカン理論の中心部に分け入る重要な導き手となったのであろう。そういう出会いでもなければ、ひとりの日本人臨床家がフランスに渡り、自分の考えていることをフランス語で書いてみようなどという気を起こすことはそう簡単にあることではない。狂気を正常からの逸脱ととらえず、正常な精神の営みの本質が狂気のうちに見出されるという視点でとらえる精神病理学、つまり狂気内包的な精神病理学というものがあるとすれば、精神分析はそうした精神病理学に極めて豊かな概念装置をもたらしてくれるものだろう。特に、ラカンの理論はそうした論立てをその本質において持つて

いる。しかし、狂気内包的な視点を持つ理論は、その本性上、通常の論理進行とは異なる論立てを歩むことになり、しばしばその論理の中に分け入ることを拒むものでもある。ラカンの理論が近づきにくいことは多くの読者が持つ感想である。

片田氏のこの一書はその困難なラカン理論の解かり易い解説にもなっている。論理進行の難局を苦もなく越えるその見事な手さばきは、事例との出会いの幸運と言葉の平易さによるところが大きいだろう。挙げられている症例は、疑問の余地なく、きわめて統合失調症らしい症例であり、また、きわめて統合失調症らしい尊属殺人の例である。もちろん、なぜある統合失調症者は親を殺し、他の統合失調症者はそれをしないで済むのかという疑問は残るとしても、統合失調症という病理と、親の殺害という事態とが構造の次元で結びついているものであることをこの症例は事実を通して納得させるものである。

親の殺害という問題の中でも母という課題に手をつけたことの新しさは、この本がもたらした重要な一歩である。父と系譜という問題はこれまでよく問われてきた。しかし、母と系譜という問題はこれまでほとんど問われることなく過ぎてきたのである。この一歩は大きい。ただ、母という問題と父という問題がどのように出会うのか、この疑問はどうしても残されたまま、という印象を持つのはひとり評者だけだろうか。もちろん、事例に語らせて見事なこの書に、これは注目のし過ぎではあろう。しかし、父の問題と母の問題の関わりという点が、論理的に十分に掘り下げられていたらという思いをぬぐえない。

この事例について「彼にとっては、母殺しは、妄想的な『父』からの『指令』を果たすべく行われた行為であったのだと考え

られる」とする推論はおそらく正しいのであろう。しかし、彼が母を殺さなければならぬ構造の必然性はどうしても見えてこない。象徴化という次元は、「母は何を欲望しているのか」という謎と「父とは何か」という謎、この二つの謎が出会うところには広がっているであろう。こうした事例はその出会いの問題について多くのヒントを与えているのだと思う。

このことは結局、片田氏の言うオレステス・コンプレックスは、エディプス・コンプレックスという概念との関連でこそ扱うべきものだ、ということなのかもしれない。つまり、コテ教授の言うように「Il n'y a qu'une structure. 構造は一つしかない」のだから。

人環図書

— 本研究科教官の新著より —

環境の経済理論

佐和隆光・植田和弘編
岩波書店

本書は、「環境経済・政策学」というタイトルをもつ講座(全八巻)の第一巻である。本講座の第八巻には昨年まで本研究科に所属していた北畠能房教授が編者として名を連ねており、同じく本研究科の間宮陽介教授が第一巻の一章(「 commons と資源・環境問題」)を執筆している。

この最初の巻はいわば全巻の序論に当たるものである。環境経済学はなぜ経済学の重要な分野になりつつあるのか、環境問題にアプローチするための既成の経済学の有用性と限界はどこにあるのか、こうしたことが従来の市場理論と対比させて詳しく論じられている。

環境経済学は経済学の一分野として発展してきた。地球温暖化問題を解決するための炭素税の導入、あるいは排出権市場の創設などは環境問題に対する市場的解決策である。しかし市場的手法はデウス・エクス・マキナ(窮手を救う神)ではない。資源の共同利用地としての commons のように、非市場的原理によつてこそよく維持されてきたという例もある。本書は市場・非市場を含め、環境問題に対処していくための理論的見取り図を描く。そのことを通して経済学のあるべき見取り図を描いている、ということができるであろう。

「A5版 二五二頁」
定価(本体)三、二〇〇円死刑囚最後の日／見聞録／
言行録(ヴィクトル・ユゴー
文学館、第九巻)小湯昭夫・稲垣直樹訳
潮出版社

本書はフランスの作家ヴィクトル・ユゴーの政治関連三作品、収載順に小説『死刑囚最後の日』(小湯訳)、体験記集『見聞録』(稲垣訳)、演説声明文集『言行録』(稲垣訳)の邦訳である。四百字詰原稿用紙に換算して千枚強の大部の訳書ではあるが、『見聞録』と『言行録』については、原典がそれぞれ四千枚弱、五千枚強と浩瀚きわまらないので、重要なテキストのみを訳出するに止めた。全体で二五〇枚の『死刑囚最後の日』は全訳となっている。

文明が、文学・芸術などの精神生活と政治・経済などの現実的社会生活を包摂する総合的な体系を指すことばは、とりわけ十九世紀のフランスにおいて多くの文学者の関心は文明にあった。ユゴーは日本では小説『レ・ミゼラブル』の作者としてのみ高名だが、ご多分に洩れず文明論者であり、言葉に実社会変革の力を認めて、貴族院議員、立法議会議員、ひいては西欧のオビニオン・リーダーの一人として政治活動も積極的に展開した。ユゴーにとって社会改革の基本は、フランス革命がもたらした基本的人権の尊重であった。これに則り、刑罰の軽減(特に死刑廃止)、貧困の撲滅、教育の普及と脱カトリック教会支配、女性の境遇の改善、諸国民の民族自決、「ヨーロッパ合衆国」建設を理想とする平和の実現などに飽くことなく紫毫を揮った。本書が日本における新たなユゴー像の確立にいささかでも資すれば幸いである。

「四六版 二段組 三九二頁」
定価(本体)四、四〇〇円古ザクセン語 ヘーリアント
(救世主)石川光庸訳著
大学書林

九世紀前半に古代低地ドイツ(古ザクセン)語で六〇〇行ほどの叙事詩が書かれた。福音書にもとづいたイエスの生涯をゲルマン英雄歌謡風に頭韻で語っており、ゲルマン語のイエス伝として最古の作品である。カール大帝の改宗政策に頑強に抵抗し、三〇年におよぶ戦役の後ついにフランク帝国に屈したザクセン族に対し、彼らが親しんできた口承英雄詩という古い革袋にイエス伝を盛ってキリスト教布教に役立てる目的で作られたものらしい。作者不明だが、イエスを「君公」、使徒を「武者」「従士」と呼び、ヘロデ王の嬰兒殺しや、ペテロが大祭司下僕の耳を斬るといった福音書には稀な闘争場面になると、原典からかけ離れて数十行の血湧き肉躍る英雄詩的描写になつてしまふ点などを見ると、口承詩に親しんで成長し、後に改宗した聖職者の作、あるいは吟遊詩人と聖職者の合作と考えてよいだろう。有名な割には——低独語の故もあって——独語圏でもあまり読まれていないこの作品の一部を、詳註を手がかりに実際に読む試みが本書である。現代の英・独語の知識があれば(古ザクセン語は大陸に留まったサクソン族の言語だから英語にかなり近い)、解説できるように工夫したつもりなので、キリスト教史や中世史関係の方々にも読んでいただけるのではないかと思う。

「A5判 一六二頁」
定価(本体)五、二〇〇円『新しい市場社会』の構想
——信頼と公正の経済社会像佐伯啓思・松原隆一郎編著
新世社

本書の大きな特徴は、市場経済の生み出す諸問題を、狭い意味での経済学の「経済的アプローチ」ではなく、「社会経済的アプローチ」において捉えようとしている点にある。そこには、市場経済のさまざまな影響は、経済の領域にとどまらず、社会や文化へと拡大し拡散しているという認識がある。そこで、この「市場社会」の問題を、本書では、グローバル経済の文化への影響、企業組織への影響、社会的な公正・平等の観念への関わり、それに社会的なリスクとの関わり、といった観点から論じた。これらは複数の著者による別個の論文だが、そこに共通するのは、現下の日本の「構造改革」のもつ市場主義への批判と、社会的な「信頼」の観念へのコミットメントである。

なお本書は、東京大学大学院総合文化研究科の松原ゼミと本研究科の佐伯ゼミとの合同ゼミや研究会を積み重ねた成果である。

「四六判 三三七頁＋x頁」
定価(本体)二、二〇〇円

瓦「かわらばん」版

◆“人環”とは？

本雑誌の表題「人環フォーラム」の“人環”は、平成三年四月に新たに開設された「京都大学大学院人間・環境学研究所」の略称です。

◆受賞

岡田温司（京都大学大学院人間・環境学研究所教授）

第一三回吉田秀和賞（主催・吉田秀和芸術振興基金）

『モランデイとその時代』（人文書院、平成一五年八月刊）を中心とした業績に対して

李長波（京都大学大学院人間・環境学研究所助手）

第三一回金田一京助博士記念賞（主催・金田一京助博士記念会）

『日本語指示体系の歴史』（京都大学学術出版会、平成一四年五月刊）に対して

李愛俐娥（京都大学大学院人間・環境学研究所博士後期課程修了生）

第一九回大平正芳記念賞（主催・大平正芳記念財団）

『中央アジア少数民族社会の変貌』（昭和堂、平成一四年二月刊）を中心とした業績に対して。

◆催し物のご案内（詳細は各連絡先にお問い合わせください。）

◆第一〇回 人間・環境学フォーラム ポスター・セッション（終了しました）

●日時 平成一五年一二月四日（木）午後二時から五時

●会場 京都大学大学院人間・環境学研究所棟 地下大講義室

●連絡先 人間・環境学フォーラム実行委員会（TEL 〇七五―七五三―六五八二）

◆民族自然誌研究会 第三五回例会 テーマ『植物の利用と認識から人々の自然観を探る』

●日時 平成一六年四月二四日（土）午後一時から五時

●会場 京大会館

●演者 小泉都（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）「ボルネオ内陸部・ブナンの民族植物学」

小坂康之（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科）「水田に浮かび上がる森―南ラオスの産米林の植物」

藤本武（人間環境大学人間環境学部）「エチオピア・マロの民族植物学」

●連絡先 福井勝義（TEL 〇七五―七五三―六六（四））

人環フォーラム

第15号予告 HUMAN AND ENVIRONMENTAL FORUM NO.15

対談

大学論・学問論

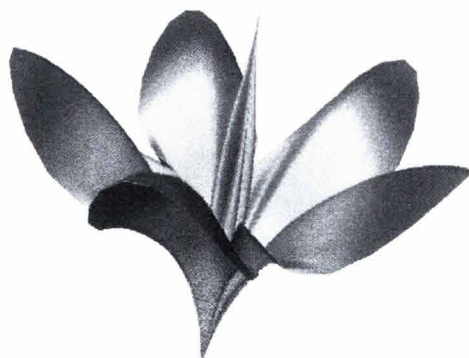
西島安則 児嶋眞平 司会 山田誠

特集

音と波の世界

加藤護・松村道一・阪上雅昭
森谷敏夫・壇辻正則・前川陽郁

表紙写真 ベルリンのコッホ通りにあるのびる管理本社ビル。設計：ザウアー
「フルヒヒュットン」、一九九九年 本文「ベルリンの花」参照。
(撮影 宮崎興二)
裏表紙写真 アメリカの代表的な墓地風景。日本と異なり「家」の墓を持つ習慣はなく、夫婦だけが眠る墓に子孫が記念日に花を供える。核家族化が進んだアメリカでも、死者の冥福を祈る思いに変わりはなく。対談「生と死のあいだ」参照。(撮影 カール・ベッカー)
目次カット 墓門の石刻画(中国漢時代、出典 張鴻修編著『陝西漢画』三秦出版社、一九九四年)
奥付カット作成 ガボール・ケバイ(セゲッド大学(ハンガリー)助教授、元本研究科客員助教授)
裏表紙背景作成 佐藤恵子



編集委員会

委員長
副委員長
委員

高橋山加 阪上雅昭 宮崎陽子 藤原直 義樹
杉山直 藤原直 藤原直 藤原直 藤原直
藤原直 藤原直 藤原直 藤原直 藤原直

人環フォーラム 第14号

平成一六年三月五日発行

編集 『人環フォーラム』編集委員会

発行 京都大学大学院人間・環境学研究科

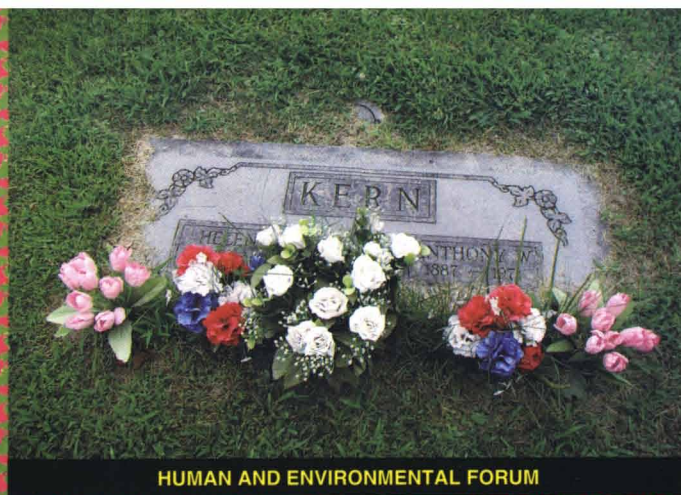
〒606-8501 京都市左京区吉田二本松町
FAX 075-753-1299

印刷製本 ショウドウ・イープレス株式会社

編集後記

この四月からいよいよ国立大学は法人化される。民間の活力を導入して大学を活性化させるというのが法人化の表向きの理由らしいが、実際には今後、儲かる学問ばかりが奨励され、儲からない学問は冷遇されることになりそうだ。日本ではついに学問ですら金儲けの手段になったのかと思うと、情けない心持ちになる。元来、大学というところは、自分は金儲けなどとうでもないから、自然の真理を追求したい、人間の心を究めたい、と願う人たちの集うところだった。大学院に関するかぎり、これは今でも当てはまるだろう。その大学が利潤追求団体に成り下がるということは、明らかに学問の死につながる大問題である。

大学人にも責任がないわけではない。自分のステータスの上にあぐらを書き、安逸をむさぼってきた部分がないとは言えないからだ。この点ではわれわれも標を止さなければならぬ。しかし法人化とともに、日本人が次第に真理や心を忘れてしまい、それに気づいてから大学を元に戻そうとしても、もはや修復はできないだろう。手遅れになる前に、どうにかしてくださる方はおられないだろうか。(Y・T)



HUMAN AND ENVIRONMENTAL FORUM