The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | スピリチュアリティの死生論 : 思想と作品の交差から |
| Author(s) | 日髙, 悠登 |
| Citation | Co＊Design. 2021, 9, p. 79-95 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/78967 |
| rights | |
| Note | |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

# スピリチュアリティの死生論
# ―思想と作品の交差から―

日髙悠登（龍谷大学世界仏教文化研究センター）

# Spirituality's theory of life and death
# -From the intersection of thought and work-

Yuto Hitaka (Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University)

本稿の目的は、スピリチュアリティと死生の関係性に着目して考察することにある。本稿の前半はスピリチュアリティを取り巻く学術的背景と社会的事柄、後半は吉村勝露生「人間的な基督」の作品世界を手がかりとして、スピリチュアリティの死生学的意義を論じることとする。生命もスピリチュアリティも生と死の両極を基に成立した概念であり、生を対象とするのであれば自ずと対極にある死への視座が欠けていれば成立しない。生と死の均衡が取れていなければ意味の変化が生じ易く適切に扱うことの困難さがあり、濫用の危険性を避けられない概念である。「人間的な基督」における基督の嘆きと死に呼応して、新たなスピリチュアリティが獲得されてゆき、人生観、宗教観、死生観の新たな指針が私たちに生まれることも稀ではない。影響を与えられた者が影響を与える者となることから、スピリチュアリティの作用には影響の連続性があり限界は無いと言える。

The purpose of this paper is to examine the relationship between spirituality and life and death. In the first half of this paper, I will discuss the academic background and social issues surrounding spirituality, and in the second half, I will discuss the thanatology significance of spirituality as a clue the work world of *The Human Christ* written by YOSHIMURA Katsuro. The life and spirituality are concept established on the basis of the two extremes of life and death, and if it focuses on life, it cannot be established if it lacks a perspective on death, which is naturally the opposite of life. This is a concept that, if the balance between life and death are not balanced, is prone to changes in meaning and difficult to handle appropriately, and the risk of abuse is unavoidable. In response to the grief and death of Christ in *The Human Christ*, a new spirituality is acquired, and it is not uncommon for a new view of life, religion, and life and death to arise in us. There is a continuum of influence and no limit to the action of spirituality, as the affected person becomes the influencer.

**キーワード** ―― スピリチュアリティ、キリスト、新約聖書

**Keyword** ―― spirituality, Christ, New Testament

## 1 緒言

本稿の目的は、スピリチュアリティと死生の関係性に着目して考察することにある。本稿の構成の前半はスピリチュアリティを取り巻く学術的背景と社会的事柄、後半は吉村勝露生「人間的な基督」の作品世界を手がかりとして、スピリチュアリティの死生学的意義を論じることとする。

## 2 生命とスピリチュアリティ

生命は一定のイメージによって語られることが多い。「生命の神秘」という言葉に、人は何を想像するであろうか。「生命の神秘」とされる題材として、ヒト受精卵の細胞分裂を電子顕微鏡により撮影した記録映像が引き合いに出されたとする。これは人々に感動をもたらす視覚的実感に伴い、知的好奇心を刺激することに比重が占められていることも大きく、視聴者に対して神秘的なものと受け止めさせるに十分な視覚的要素を備えている。だが、これでは科学技術を介して生命を照射する方法に依拠しているのみで、あくまで極小的な情報のさらに一端を示したに過ぎない。「生命の神秘とは何か」という問いは、映像を前にしても答えようがなく抽象的かつ感覚的なものである。

次の例からも捉えてみたい。夫ならば妊娠した妻の腹部に日々触れ、これから生まれてくるわが子の胎動を感じることへの喜びと責任の重さがあり、妻においても妊娠中における悪阻等の苦難も経験し、やがて陣痛が始まり、出産時にはわが子の産声を聞きながら対面して腕に抱くことで、一つの生命を育んでいくことの揺るぎない証となる。親となっていく場合、わが子という経験を通して生命を直に経験していくわけであるが、そこには想像の域を超えて言語化できない、生きているがゆえに達することのできる幸福の実感が必ず伴わっている。

生命に神秘性を求めることは発想上の自由ではあるが、「生命の神秘」から「神秘」という言葉を除外したところにこそ見つめるべき生命の核心が潜んでいるのではないかと考える。この「生命の核心」とは、生命のもう一つの本質と言うべき死の存在を伴う。死は吟味され難い対象であり、感動を喚起する神秘との間は大きく隔てられ、暗さと忌々しさが目立つ。だが、生と死は相互に依拠しており個々に独立した概念として成立しない。生命とは観測された有機体という視覚的認識を超え、死をも含めて手中には決して収まりきらない現象を指す。

生命と深く関係する概念にスピリチュアリティがある。スピリチュアリティはかけがえのないもの、大いなるものに対して抱く率直な心情を表現し得る。「生命の神秘」をスピリチュアリティとみなして代替的に表現することも可能であり、そこには言葉同士が互いを連想させる親和性も関係している。ただし、生命もスピリチュアリティも生と死の両極を基に成立した概念であって、生を対象とするのであれば自ずと対極にある

死への視座が欠けていれば成立しない。生と死の均衡が取れていなければ意味の変化が生じ易く適切に扱うことの困難さがあり、濫用の危険性を避けられない概念であることを念頭に置かなければならない。

ここまで、スピリチュアリティを宗教という枠組みからあえて距離を取りつつ述べたが、この内容こそ宗教的ではないかとみなされることもまた当然である。スピリチュアリティを宗教と明確に区分することは難しいが、それも当概念の構成要素の特徴であり多くの人々を惹きつけてきた魅力とも言い換えられる。そうした魅力を自由的観点から論じていくこともまた、スピリチュアリティそのものの奥深さである。

## 3 スピリチュアリティの定義と性質

スピリチュアリティを論じる上において、その学術的背景について改めて確認しておく必要がある。しかしながら、スピリチュアリティを明確に定義する研究者は少ない。島薗によれば、本来「スピリチュアリティ」は「宗教」と同義であったとする（島薗 2011:28）。窪寺は「スピリチュアリティとは『超越的・究極的なもの』との出会いによって生まれる。それは、人間に新しい秩序、つまり『存在の枠組み』が生まれることでもある」（窪寺 2019:205）と述べている。しかし、個人がいわゆる大いなる存在と接触する機会を得るには、偶然性に係る部分も強く必ず保障されるものではない。そもそも個人の価値観によっては、この「スピリチュアリティ」の存在自体に対して懐疑を抱き、自身が決して関与しないものとして扱われるはずである。ところが、窪寺はこの懐疑を覆せるだけの性質が内包されていることを示唆している。

比べて、島薗は「スピリチュアリティ（霊性）とは、個々人が聖なるものとの関わりを生きたりすること、また人間のそのような働きを指す。それはまた、個々人の生活においていのちの原動力と感じられたり、生きる力の源泉と感じられたりするような経験や能力を指している」（島薗 2007:5）[1)]と述べる。これは言い換えれば、誰しもが関わり得る概念であり、人間の根底に作用する概念であるということになる。また邦訳として「霊性」が引用されているが、この語は概念の性質を完全には包括していない為、一時的な訳語でもある。すでに鈴木大拙が著書『日本的霊性』で銘打ったように、「霊性」という言葉が一種の伝統的概念として周知されている点に島薗も着目し、依拠しているように推察する。

では、鈴木大拙が『日本的霊性』において「霊性」をどのように捉えているか触れておくべきであろう。

> 霊性を宗教意識といってよい。［中略］日本人は宗教意識に対して余り深い了解を持って居ないようで、あるいは宗教を迷信のまたの名のように考えたり、あるいは宗教でも何でもないものを宗教的信仰で裏付けようとしたりして居る。それで宗教といわずに霊性というのである。［中略］ただ宗教についてはどうしても霊性と言うべきはたらきが出て来ないといけないのである。すなわち霊性に目覚めることによって始めて（原文ママ）宗教がわかる。／霊性といって特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神といって居るはたらきと違うものである。

（鈴木 2020:30-31、下線部引用者）

このように見ると、鈴木は日本人の「宗教意識」をやや問題視しながら、「宗教」の代替表現として「霊性」の汎用性・柔軟性の高さに注目している。ただし、この言葉は「宗教」を理解する中において必要とされる概念であり、なおかつ「宗教」の核心部分に相当することを示唆している。それゆえ島薗が「スピリチュアリティ」を「霊性」の訳語として用いることに何ら違和感は無いはずであるが、一方で異なった見方を示す研究者もいる。古澤は「スピリチュアリティ」の邦訳の課題を提起する中で、日本の「文化・学問的輸入文化」の背景に鑑みて「霊性」といった「漢字」を使用することへは慎重な姿勢を示している（古澤 2008:57-58）。つまり、古澤は文化的側面に着目することで、「スピリチュアリティ」の受容には文化的影響へ注視していく必要性を見出したと言える。では、「霊性」ではなく平仮名による訳語が創出されたと仮定して、それが従来の訳語よりも受容可能であり、かつ性質を一定程度包括できた概念であるのかという新たな問題が浮上する。

谷田は「スピリチュアリティ」を次のように説明する。

> たとえ世俗主義的立場（無宗教性）をいかに強調してもスピリチュアリティから宗教性を排除することはできないし、また排除することは適切ではないと思う。そういったことを考慮すると、スピリチュアリティに心や精神の概念も含め広くとらえて、日本語の訳語には“精霊”が適切と思う。しかし、それはキリスト教において宗教用語になっているので使えない。私は類する言葉の“心霊”とか“心魂”が訳語としてよりあてはまると思うが、それらの言葉はすでに誤解を招きかねない意味合いで使われることが多い。それらを踏まえて、本書はスピリチュアリティとカタカナ表示の言葉を用いることとする。（谷田2008:4-5、下線部引用者）

谷田も「スピリチュアリティ」の邦訳の難しさを正確に捉えた結果、片仮名のままでの使用に踏み切っている。以上の先行研究を鑑みるに、結果的にはスピリチュアリティの訳語の妥当性の検証も含めて、〈宗教―霊性―スピリチュアリティ〉の各概念の相関関係には十分な議論が要されるものであり、今後の研究展開が待たれる。

## 4 スピリチュアリティと医療

以上の課題を有するスピリチュアリティが、より個人に焦点化される機会には何があるか。ここでは死の実際的課題に焦点を当ててみたい。

どのような状況において、それまでの自身の生命を深く問わざるを得ない経験をすることになるかを考

える時、肉親との死別、事故・災害体験は代表的なものではあるが、これらは誰もが同様に体験するものではない。むしろ、絶対に体験するものは自分自身の死である。余命が宣告された際、衝撃と絶望に襲われ人生を振り返る時間はあまりに少ないという事実が圧し掛かることも多い。皮肉にも、死とは自身の存在意義を問う機会を与えるものであるが、時には希死念慮が生じる耐え難い苦痛に他ならないものであり、実際問題として浮き上がる。このような苦痛はスピリチュアルペインと呼ばれ、それに対する支援の手立てとしてケアの領域が現代では発達してきた。

このケアを実践する歴史的代表として、ここではキリスト教系ホスピスを挙げることとする。1967年、世界初となる末期患者への全人的ケアを目的としたイギリスの聖クリストファーホスピス設立は、後にホスピス運動の契機となったことで知られる。フランクは「ホスピス運動の大きな功績は、スピリチュアリティを終末期医療における明確な焦点にした」（Frank 2004＝2009:115）と述べる。林も「死」は「人生」において「根本的に問題となる機会としては最も決定的」として、「スピリチュアリティ」が「終末期医療の文脈」において論じられたことは自然な潮流であったとしている（林 2011:124）。そして、日本において「スピリチュアリティ」が一般的に認知されるようになった背景には、「ホスピス運動」と「ビハーラ運動」[2)]による貢献があったことが島薗により指摘される（島薗 2011:28）。すなわち、ホスピスとビハーラの取り組みにおける患者のQOL（Quality of Life：生命の質）の保障が優先される中、患者の「スピリチュアリティ」をも保障するという観点が考慮されたことにより、理解もある程度視野に含まれたという解釈が妥当である。ここにおいても死が「スピリチュアリティ」と密接な関係性を維持していることが判る。

その一方では緩和ケア以外の医療領域において、用語としての「スピリチュアリティ」の受容が進んでいない現状を杉岡は指摘する（杉岡 2014:361）。これは当然のことながら、医学が未だ科学的解決法等へ強固に依拠していることを示すものと考えられる。「スピリチュアリティ」の認知の機会を医療従事者に対する教育において確保できていない背景も指摘できるが、それには「スピリチュアリティ」が治療にどう関わるかを科学的根拠に基づいて示すことの難しさに行き着く。

死にゆく者に真摯に向き合った際、その者が何を考え、何を望み、何を後世に託すかを捉える機会に遇する。その者の人生、そして心の根底に横たわる事柄とは何か。一言では言い表せないが、スピリチュアリティはそれらに影響を与えるものとして存在する。ゆえに主観性の強いスピリチュアリティと客観性の強い科学的事象は相容れないものであり、互いを切り離す必要がある。医療におけるスピリチュアリティは依然として限定的であるが、既存の医療では可視化し難かった人間の内面に対して人文社会学的知見から接近することにより、数値化不可の分野を学術的立場から照射してゆく努力が求められる。

## 5 スピリチュアリティと死の普遍性

末期患者のみが死の問題に直面しているのではない。日本における社会的事柄に視点を移してみ

れば、2011年3月11日に発生した東日本大震災はおびただしい死傷者と行方不明者を出した大災害として記憶される。仮設住宅に住まざるを得なくなった被災者、あるいは遺族へのケアの問題が生じた。亡くなった家族、親族、友人、知人というかけがえのない存在と二度と生きて会えないという事実との直面である。遺体も見つからず行方不明者として扱われている事実に、まだ生存の可能性を捨てきれない自分がいることを誰が支えてくれるのか。未だに彼らと会えないということは、今後をいかに生きてゆけば良いのかという人生の道標の喪失であり、それこそ死に等しい痛みである。この身体とは別に立ち現れる喪失感は服薬では完全に癒せないスピリチュアルペインでもある。これまでの人生に対して揺らがなかった根幹が揺さぶられ、あるいは破壊され、大きく傷付けられてゆくことを主観的に実感することとなる。これこそがスピリチュアリティの問題とも呼べるもので、痛みにより変容したままとなり、癒すこともままならずその後の人生に甚大な影響を与え続ける。

今回の震災において、宗教者側も被災地支援、殊に対人援助領域における取り組みを行なってきた。被災者たちに寄り添うことで、彼らが日常生活へ再び戻る回復の手助けとなってきたと言える。震災以降、歴史的にも社会的にも、欧米ではその存在と活動が受け入れられているチャプレンに範を取った「臨床宗教師（英訳：chaplain）」を宗教者側から成立させ、現在では被災地以外にも活動範囲を拡大している。

とは言え、そうした活動の全てを肯定的に捉えるべきかについては議論の余地がある。服部によれば「〔米国では〕スピリチュアル・ケアの専門家に少なくない宗教者が自分の宗教的背景に基づいた信念を患者の了解を得ずに強いることは、『霊的虐待』（spiritual abuse）として厳しく戒められている」（服部 2018:204、〔　〕内引用者）と述べる。これを基にすれば、被災地におけるケアの「霊的虐待」の可能性は危惧すべき事柄である。すなわち、宗教者の未熟さにも係るが、彼らが留意していたとしても彼ら自身が有しているスピリチュアリティが個人へ影響を与えることにより、その個人が有するスピリチュアリティが変質して宗教内へと吸収されるのみならず、外部から意図せず破壊されてゆく危険性をも孕んでいる。第2節で述べたように、スピリチュアリティは生と死の両者が構成要素であると同時に均衡を取ることも要され、濫用される危険性も伴う。ゆえに、スピリチュアリティという概念は倫理的観点から注視してゆかなくてはならない。

さらに近年では、梅毒、スペイン風邪の流行を先例として、現代においても歴史が繰り返すことを証明したことは記憶に新しい。国際化が引き起こした弊害の一つとして疫病があることを鮮烈に意識させたのが、2020年に中国に端を発した新型コロナウイルス感染症の世界的流行である。日本政府による「緊急事態宣言」発令は生活全体が脅威に晒されていることを国民により自覚させ事態の重大さを再認識させた。感染者数と並行した回復者数の報道は恐怖心を多少和らがせるものであるが、ワクチン開発と普及が成功するまでは依然として不安がつきまとうものには変わりない。この恐怖心と不安を明確に述べれば感染が進行したことにより待ち受ける症状の重篤化、そして死亡という紛れもない可能性の高さにある。新型コロナウイルス感染症は、老若男女問わず未感染者も含めて最も意識せざるを得ないものとなったが、〈死は見えない隣人〉として普遍的に存在することを実感させた。バウマンの言葉を借りるならば、「死」が畏怖の対象とされるのはその代替不可能な性質にあり、諸々の事柄の性質

を不可逆のものへと変化させる特性にある（Baumann 2006＝2012:49）。死が代え難い事実である以上、今回のような日常の変異が死への認識を深めさせられる契機となる事実は見逃せない。死は日常と非日常にいずれにも拘らず、足を忍ばせながら接近していたのである。

新型コロナウイルス感染症による死への恐怖は、人々の精神的不安を顕在化したと同時に、文化的にも非常に興味深い事柄を引き起こしている。感染への不安を受けた宗教界の反応としては新型コロナウイルス終息祈願の神事・仏事が執り行なわれ、人々の不安を解消する為の宗教行為が各地で実施された。危機的状況に陥ったことによる神仏への祈願といった宗教的事柄の数々が不安の解消として見直されたことは事実であり、今後も同様の社会不安を起因とする度に見直されることが予想される。社会、科学、宗教、文化の相関関係もあるが、今回のような緊迫状況下に置かれた不安な状態を覆そうと人類共通の目標が生じた点を鑑みれば、科学も宗教も目指すところは変わりなく、それらを基として生きる人間も同様であることを示した。

## 6　吉村勝露生「人間的な基督」の嘆きと懊悩

死生とスピリチュアリティの対象は非常に広範囲にわたるが、宗教を焦点としてより言及すべき事象は多い。古来、倫理の判断基準として宗教は存在してきたと言える。生と死それぞれの事柄を体系化した経験知識の豊富さこそが、宗教の有する魅力であった。生きる目的と死の受容、死後世界について説いた教義を基にした共同体が形成され、また存続されてきた所以であり、その宗教の魅力を伝える媒体として芸術作品が文化として育まれ受容された。従来、数々の芸術作品が現代にまで伝えられてきた経緯には、各作品の保存に貢献してきた先人たちの努力によるところが大きかった。それらを遡れば為政者あるいは宗教教団という強権の庇護下に置かれて存続し、後世には各芸術分野の専門家による注目と再評価という機運の高まりにより作品は保護されてきた。宗教芸術であれば宗教世界の一部を視覚化により再現し、信徒たちに心の安寧をもたらすのみならず、イメージの補強という役割をも担うことで宗教世界を確固たるものとして基礎付けた。これら宗教と作品の相関関係の具体例は枚挙に暇がない程である。宗教の魅力が見出される中に、作者なりに自由解釈を加えて娯楽的表現をも試みたオマージュが該当する。

とは言え、オマージュを含めたそれら全てが陽の目を見てきたわけではない。その内の一つ、吉村勝露生（よしむら・かつろう）が執筆した「人間的な基督」は『新約聖書』におけるイエス=キリストを主人公とした戯曲であり、『咲耶』第6号（大阪外国語学校校友会1927）に所収された作品である。『満洲建國烈士遺芳録』によれば吉村勝露生（1906-1936）は仏山県参事官であり、1928年大阪外国語学校志那語科を卒業後、同年朝鮮総督府巡査、1934年満州国愛琿県警佐として勤務、仏山県にて殉職した人物である（満洲日日新聞社 1942:225）。なお、吉村の父・定吉が日露戦争へ従軍した翌年

に彼が誕生したことから、祝意を込めて「勝露生」と名付けられた（満洲日日新聞社 1942:226）。

その人物像が判る朝鮮渡航に付随したエピソードについて触れておきたい。

> 愈々大阪外語を卒業して、朝鮮に就職するといふ話が決つた時、親類仲間には「あまり邊僻な所に出かけるのは、將來のためどうだらうか……」と留め立てする人もゐたが、母親のきよさんは、男まさりの氣性から「なんの、どこへでも行く方がいゝのだ、男はどんな苦勞でもするが勝ちだから」と、むしろ奬め顔でその門出を祝つたといふ。/朝鮮時代の氏が、その温厚な無口な人柄にも似ず、警備勤務に、討匪に、度々殊勳をあらはし、着實に進級していつたのは、その語學の才に加へて母堂の積極的な氣性を受け繼いだあくまで進取的な仕事ぶりがさうさせたものであらう。
> （満洲日日新聞社 1942:229）

朝鮮渡航には吉村の母・きよの後押しもあった。当時、吉村は赴任地の朝鮮と転属先の満州もおそらくは新天地として捉え、それはきよも共通の認識だったのであろう。吉村は寡黙な性格ではあるが語学堪能であり、任務を着実に遂行することから将来を期待された優秀な人物であったと評されている。

吉村の思想的背景にキリスト教が反映されているかどうか、文献上では確認できない。思想家でもなければ宗教者でもない、一個人である吉村独自の思想をここでは把握することになるが、限りなく無名に近い者を対象とするのは管見の限り先例が無く、言わば独自の試みである。では、その彼の作品世界はどのようなものであったかを見てゆきたい。

## 6.1 「ゲツセマネの園」

本節では、作品世界における基督の嘆きの台詞を中心に考察する[3)]。本作は「ゲツセマネの園」を「第一場」の舞台として、登場人物を「基督」「ユダ」「弟子達」「祭司の長」「殿司」「外に男女數名」の構成とする（吉村 1927:88）。「ゲツセマネ」は『マタイによる福音書』（第26章第36節）[4)]および『マルコによる福音書』（第14章第32節）[5)]にも記述されているイスラエルに実在する場所であり、後世には芸術作品の題材ともなった。

この舞台は次のように描写される。

> 小廣き草原、草原の涯には常緑樹が稍密に植ゑてゐる。その間に、遠山が、傾きつゝある太陽の光を受けて、輪廓をハツキリ描いてゐる。右の方に、麓に下る小道が一條、曲りなりになつてゐる。/弟子供はキリスト（原文ママ）と祈つてゐたが、飢と疲の爲に、祈祷の姿のまゝ、居眠つてゐる。基督は獨り、弟子達と離れて、左の方で踞つて痛く悲しみ祀つてゐる。/瞬時にして立上り、弟子の方に歩んで來る。（吉村 1927:88）。

その状況において基督は次のように独白する。

あの日の友達は今どうしてゐるだらう？　矢張り、ベツレヘムで、彼の野原で遊んでゐるだらうか？俺の事を思い出してゐるだらうか…。生れた土地に抱れて、生きて行く人は幸福だ。羨しいな！　夫に較べて、俺と云ふ者は、生れる時から、恵まれなかつた。社會の人々と伍する様に許されなかつた。馬鹿な博士共は―狸か狐に騙かされて―東の國から、ワザワザ來て、俺を―大工の子を、神の子と云つた。［中略］木蔭で、夜露を凌いだ事もあつた。草藪の中に、モグリ込んで、野獣を避けた事もあった。俺の心は絶えず何者かゞ脅かしてゐる。バリサイ人（原文ママ）の獰猛な、血に渇へた、狼の様な奴の影法師が、俺を取卷いてゐる……。（吉村 1927:89、下線部引用者）

「馬鹿な博士共」により、「大工の子」から「神の子」として認められたことにより激変した境遇への嘆きである。ベツレヘムへの思いを馳せる「神の子」としての受難がそこにはあった。心を脅かすのは「バリサイ人の獰猛な、血に渇へた、狼の様な奴の影法師」であると述べ、逃亡生活の不安を直喩により語る基督はただの「大工の子」として、すなわち人間として孤独に嘆く印象的な場面である。

その基督自身が「神の子」を否定しながらも、自身が認められたことによる嘆きは次の通りである。

情ない！　俺は、俺はさうまで自己の心、意識作用を打潰ぶさねばならないのか。俺は、人間的な慾望を、「神の子」の文字と帳消にした。［中略］彼等が迫害すれば、する程、俺の心はヒネクレた。すべて、彼等の行動の裏に出た。俺さへ知らぬ、神をも無條件に肯定した。［中略］財産家が成佛を頼んで來た。彼奴は、道徳的に、人格的に優越してゐた。そこで俺は彼奴も、普通の人間、無産者に下げ優越感を味ふため、汝の有する財を捨てよと、云つたら蒼白うなつて逃げた。俺は、「富者の天國に入るは駱駝の針の穴をヌケルより尚難し」と、云うて溜飲を下げた。又かう云ふ事もあつたつけ。町で姦通した女を、人々が石で打殺さうとした。［中略］「お前等、罪無き者、先ず彼（原文ママ）を打つべし」と、やつたらコソコソ逃げやがつた。（吉村 1927:90-91、下線部引用者）

「神の子」として祀り上げられたがゆえに、本来の自身を偽ってまで演じ続けなければならなかった基督の懊悩が見られる。この懊悩の背景には、自身が人間として葛藤する心情の吐露に他ならないという点に集約されているが、奇しくも史実におけるキリストの行動をなぞらえたものである。「富者の天國に入るは駱駝の針の穴をヌケルより尚難し」は『マタイによる福音書』（第19章第23節～24節）[6]、同じく「お前等、罪無き者、先ず彼を打つべし」は『ヨハネによる福音書』（第8章第7節）[7]に記述されたキリストの著名な言葉からの引用である。しかし、その発言の意図はまるで異なり、前者では「彼奴は、道徳的に、人格的に優越してゐた」という動揺から「普通の人間、無産者に下げ優越感を味ふため」と卑屈な思惑を実行に移す男として、その胸中を告白している。すなわち自身を崇め、そして悩める者たちに対して嫌悪を露わにした基督の態度が、かえって民衆を導く存在として受容されたという皮肉的表現が打ち出されている。

従来、キリストに代表される宗教史上重要な位置付けにある人物は克明に記録され、最期の状況さ

えも宗教的象徴として直結してきた。それに反して、本作の基督は自己否定や境遇への反抗心が如実に表現された人物として語られ、神秘性と宗教性のいずれをも除外した人物と捉えようとした試みが浮き彫りとなっている。例えば、基督が「初戀の人」である「マグダレナのマリヤ」[8)]をユダに奪われまいと懊悩する場面が登場する（吉村 1927:91）。その後、基督は「『己の敵を愛せよ』と云うたではないか。女一人！　私の情だ。俺は名が惜しい。救世主の名が捨てたくない。［中略］宇宙の人を抱擁する博愛の創造主たらねばならぬ。博愛だ!」と決意を新たにする（吉村 1927:92）。すなわち、基督自身が「博愛の創造主」を選択した背景には「救世主の名」という名誉を求める俗人としての顔も覗かせつつ、聖人として成長を遂げようとする二面性のある人物として描き出されている。

## 6.2　「ゴルゴダの刑場」

場面は変わり、「第二場」の「ゴルゴダの刑場」では女たちが基督の処刑を悲しみ、憤りを露わにしながら基督を出迎える（吉村 1927:93-94）。その際、基督は「悲しい事や、心に心配ある人、死を恐れる人はお出なさい。［中略］静かに、貴女達自身や、お家族のために祈りなさい。祈にまさる何物もありません。天の父は必ずお聽きになるでせう」と女たちを諭す（吉村 1927:94）。このように基督は女たちが悲しむに値するだけの人物として、そして、彼女たちを導く聖人という望まれた姿による振る舞いを見せる。

この基督の姿を見た男たちは次のように寸評する。

〔女共は、優しい言葉に一層、シヤクリ上げて泣く。男達、エスの後姿を見る。〕

男一　どうだい！　野郎のニヤニヤした様子と云ひ、糞度胸の良い事は。十字架はてんで眼中に置いてゐないぢやないか。死刑なんて糞食へで問題にしてやいないんだ。

男二　知らぬが佛とは奴さんの事だ。一時間もしたら、三尺高い所でお陀佛とくるんだから面白ぇや。夫にさ、悲しい者、心配ある者までは良いさ、死を恐れるとはどうだい！　虫の知らせかな。死を恐れない奴があるもんかい。

男三　さうださうだ。俺なんか、お役人に一寸にらまれても、ゾットする。一度でも、戯談で死刑にしてやると、云われて見ねぇ。たまげて死ぬかも知れねぇ。夫に阿奴！　殿守様方の宣告なんか、屁とも思はん。豪氣ぢや無ぇか。

（吉村 1927:94、〔　〕[9)]および下線部引用者）

基督の姿が男たちの目に奇妙に映ったのも至極当然であった。これは基督が処刑直前まで死をものともしない態度を取りながら、普段通りに女たちに接したことに他ならない。すなわち、基督を聖人としてではなく、人間としてみなすがゆえの嫌悪感であった。パンにより空腹を満たさせた奇跡でさえも、男二から「あれや、二人位食つて、外の野郎共は見てゐたとはちがうかい」とさえ言われる（吉村 1927:95）。なお、上述の男たちの軽快な掛け合いの罵りの中には、男二の「知らぬが佛」、「お陀佛」といった表現は、本作がキリスト教をテーマにしながら興味深い箇所である。またこれまでにも女一の

「生佛様のエス様」（吉村 1927:93）、基督本人も「財産家が成佛を頼んで來た」（吉村 1927:90）、「瞋恚の焔が燃えてゐる!」（吉村 1927:95）という台詞が用いられ、本作の仏教を取り入れた日本的ユニークさが評せられる。

では引き続いて、基督は男たちの言う「死を恐れない奴」であり続けたのか。

〔フト十字架を立てる音に氣がつく。〕

あの音だな!　俺の死の行進曲だな。段々死の三番叟が始るらしい。だが、俺自身が死ぬとは思はれぬ。第三者の位置に立つてゐる様な氣がしてならぬ。［中略］死にたくはない。何故と云う事はない。死にたくないだらう。一體、死とは何だ。今迄死と云う事は、頭に爪ほども浮ばなかつた。又その必要もなかつた。が皮肉だ。死を救ふてやる人が死ぬ。そして救ふべき人を持たぬ。人々は俺を求めた。俺は誰を求めやうか死ぬ――死、夫は生きる、生と同し（原文ママ）ではないか。又人生の目的だ。人は生れる、夫が死の初段階、スタートでは無いか?　死ぬために生れる。俺が死ぬ。不思議もない。當然すぎる當然だ。が、ミミズは首が切れても身體が二等分、ズタズタになつても生きてゐる。イヤ、生き様と努めてゐる。（吉村 1927:96、〔　〕および下線部引用者）

基督は潔く「死」を受け入れてなどいない。それどころか、むしろここに至り「第三者の位置に立つてゐる様な氣がしてならぬ」と一度は目前の現実を拒否する。そして「今迄死と云う事は、頭に爪ほども浮ばなかつた。又その必要もなかつた」と「死」の意味をも自らに問いかけて、その胸中を告白している。さらに「俺は誰を求めやうか死ぬ」と基督には、誰もその手を差し伸べないことへの現実が突き付けられている。さらに続けて「人は生れる、夫が死の初段階、スタートでは無いか?」と死生観が垣間見えた直後、「ミミズは首が切れても身體が二等分、ズタズタになつても生きてゐる」と、基督は不屈に生を求める極限状態に置かれている。このような基督の死生観は、人間の原罪を背負う象徴とされるキリストとはかけ離れており、処刑直前の慟哭する姿を晒した罪人であった。

その基督の感情は最高潮に高まりつつ、物語は結末を迎える。

〔隙を伺ひ逃げやうとす。が捕へられて刑場へ引ぱられる。〕

基督　残念だ!　殺す氣か!　俺にあの様な苦痛をなめさせるのか!　俺は生きたい。誰か……誰か、俺を助ける奴は居ないのか……。/弱虫!　恩知らず奴!　卑怯者!　苦しい!　生きたい……。

〔やがて刑場に姿は消える。女共、十字をきて默祈す。〕

男一　アハヽヽ。良いざまだ!　普通人より一層人間味があるぢやないか。

男二　もがいてゐるよ。エヘヽヽ。ユダヤの王様とさ。

男一　ユダヤの王様かね、榮光彼にあれ。アハヽヽ。

男三　イヒヽヽ。ユダヤの王様!　萬歳!　イヒヽヽ。

〔基督のウメク聲、物狂しき笑聲、人々のスヽリ泣の中に〕

幕。

（吉村 1927:97、〔　〕および下線部引用者）

基督が苦しみを問いかけた先に聴く者は不在であり、問いかけは反響するのみである。それゆえ、自ら苦しみを聞かなければならないという行為が反芻される。基督は逃亡を図ることから死の回避を諦めておらず、生への執着を繰り返しながら活路を見出そうとした叫びは周囲への怨嗟としても立ち現れる。それを聞いた男一のセリフの通り「普通人より一層人間味がある」との皮肉を込めた台詞には、死に真っ向から抗う人間としての基督を象徴するものと言える。男たちによる罵りと嘲笑にも基督への侮辱が込められ、「基督のウメク聲、物狂しき笑聲、人々のスヽリ泣の中に」という最後の描写により、基督は凋落した人間としての姿を晒しながら物語の幕は閉じられる。

## 6.3　考察――基督と吉村

本作の特徴は、処刑直前まで懊悩し続けながら激情を露わにする基督の姿に集約される。作品名に反映されている通り、最期まで「人間的な基督」という聖俗の混交であった。「人間的」という意味には基督の死までが含まれており、死の直面における悲痛な叫びこそ基督を人間へと戻した。基督が処刑された場面で幕は下ろされるが、これはその後の基督の復活が遮断された暗示とも捉えられる。

作品全体を通した基督の描写は、既存の宗教観に囚われない若き吉村の挑戦と換言でき、彼の死生観と宗教観の反映であった。いわゆる、キリストの受難をモチーフとした本作を宗教作品として理解するに加え、死生の意味を基督の嘆きと懊悩を通して表現しようとした姿勢には、吉村の作品思想をスピリチュアリティの表現として解釈することもまた可能とは言えまいか。スピリチュアリティは夢告、神仏から導きを得る等といった神秘的体験に限定されるわけでなく、個人の精神において内発的・外発的のいずれにもよって醸成される豊かな活動である。その中において、何かを直感的に感じて創造することもまたスピリチュアリティの特徴である。それが死生の両方を題材とするのであれば、作品に宿った吉村の精神もこの例に匹敵するものである。

改めて言えば、吉村は基督を神聖視せずに作品表現を通し、人間として捉えた。これはキリストに対する神聖視とは異なるものであって、宗教とスピリチュアリティそれぞれに対する根本的否定ではないと言える。むしろ、作品内で人間らしさを露わにする基督の感情の起伏によって、“悲しみと怒りのスピリチュアリティ”を表現したように窺える。神聖ということは不可侵であり、厳かであり、静謐さもそこに垣間見られるものであるが、基督のような人間が死を目前にして露わにした感情こそ、新たなスピリチュアリティということを示している。死を目前にするのであれば悲しみも怒りも深まり、人間の根底のスピリチュアリティはより強く発せられる。もちろん、本作が『新約聖書』のキリストを主人公としている点においては、宗教的であると同時にスピリチュアリティとしての要素は十分であると見受けられる。しかしながら、本作は宗教と人間の関係性を根底部分から問うことで宗教の在り様に一石を投じており、〈人間―宗教

―スピリチュアリティ〉を新たに結び付ける答えとなっている。

ここでは、その吉村の半生についても触れておきたい。吉村と基督が生きた時代との隔たりは大きいが、昭和という激動の時代の渦中にあった国内外の日本人の多くが軍属・民間の隔てなく、十五年戦争によるおびただしい死者が残され、その中には彼の姿もあった。同じく『満洲建國烈士遺芳録』には抗日軍の襲撃行動、吉村たちが射殺されるまでの過程、吉村の妻子も同時に犠牲となったことが記録されている（満洲日日新聞社 1942:226-228）。

吉村の最期は次のようなものであった。

> 必死の防戰は數時間に亙つた。頼みの彈も遂に盡きた。［中略］「俺はこゝで賊と闘つて死なう。君等はすぐ省と隣縣に連絡のため一時も早くこゝを立ち去れ。職責を忘れるな、命令だ!。」と。兩氏〔吉村の同僚たち〕が涙を振つて立ち去るが早いか、再び立ち上らうとした參事官の背後から、突然闇を破つた銃聲一發、彈丸は不幸參事官の腰部深く命中、白凱々たる地上にどつと倒れた參事官の鮮血は、闇にもしるく白雪を鮮紅色に彩つて行つた。（満洲日日新聞社 1942:227-228、〔　〕内引用者）

満州において活躍した吉村が、防衛戦に身を投じて殉職したことがうかがえる一節である。最期が不明確なまま歴史の波に消えた人々は圧倒的に多いが、それでも幸運と言うべきか、吉村は満州という時代を生きた人物として最期を克明に記録された。

では、基督が人間であったとするならば、同じく一人の人間である吉村を含めて死者となった彼らはどのような存在意義を有するのか。渡辺による死者論を参考としてみたい。

> 現世は、生者たちは、独力で存立しているのではない。無量無数の死者たちこそ、事物や行為を名づけ、意味分節体制をつくり出し、民族の歴史や民俗を基礎づけ、法律や宗教の起源を教えているのだ。否、教えているという表現は弱過ぎよう。最広義における世界存在の意味分節のすべてが、死者たちの力によって構造的に決定されているのである。言い換えれば、他界は現世の意味であり、死者たちは、生者たちという胎児を活かしめている胎盤にほかならない。（渡辺 2002:86）

渡辺の論を基にすれば、この「現世」を生き、あるいは生きてきた者たちの誰もが「死者」と繋がる存在である。その繋がりは「死者」を神格化し、功績と栄光を讃えてきた顕著な例として歴史上において数多く見出される。故人を埋葬して弔うこと、事故・災害犠牲者を慰霊碑建立により祀ることは、文化的慣習としての宗教的・倫理的行為であるが、これはむしろ彼らを無人称性の彼方に追いやることではなかった。すなわち、私たちが基督との接触はできなくとも作品世界を通して繋がり、そして舞台とされたキリスト教世界とも繋がれるのは、まさしく「死者」という基盤の恩恵に与っている証明と言える。

また伊藤が述べるように「宗教の多くは、人類の歴史の中で超克されてきた『苦しみ悲しみ喜びの物

語』の宝庫である。多くの人を支え励ます力がある物語・教えであるからこそ、宗教として存続してきたのであろう」（伊藤 2014:30）。つまり、誰かの苦痛と悲嘆も「宗教」の共同体内に保持され、その苦痛と悲嘆を語ってゆく誰かも不可逆となった生の意味を解き明かす経験をしてゆくものと解釈できる。それは現実と作品それぞれにおいても同様のものではないか。

やまだは死と物語の関係性を次のように論じる。

> 死にゆく物語は、個人が自分の経験を語るものである。しかし、まったく恣意的に、どのようにでも語れるものではない。それは、長年語り継がれてきた「文化の物語」と色濃くむすびついている。もともと「死」は、死にゆく人個人のものではなく、共同体のなかで意味づけられてきた。「死」を看とり悼む人々や共同体が、文化・社会的分脈のなかで、「文化の物語」としての死者の物語を共同生成してきたのである。それは美しい物語やヒーロー物語になることもあれば、悲惨な物語やうらみや悔恨の物語になることもある。（やまだ 2007:34-35）

だが、他者もまた「死」への悲しみを負いながら生きることへの覚悟が要されることから、他者による語りも含まれるはずである。なぜならば、そこにもやはり創られてきた「文化の物語」があり、自己と他者それぞれが意味する「文化の物語」が交差することで、後世へと伝わるという性質がある。それは本作においても例外ではなかった。

## 7 結論

なぜ、私たちは悲しみを負いながら生きるのか。そして、生かされていることを問うことに始まり、自己の生が達すべき道筋を自覚させられた際、そこには自己の存在のみではなく誰かから、あるいは何かから生かされ、見守られ、共にあるといっても過言ではない感覚を得る。これがスピリチュアリティである。スピリチュアリティは何らかの意志のようなものであり、生命の終焉さえも直感的に感受する。死を迎えなければならない現実と死を体験できない現在では、現実と乖離した出来事であることには変わりない。だが、その死を捨象して生きられる程、人間は賢い生き物ではない。人間が思考をし続ける限り、いずれ死について考えざるを得ない日が来るが、その分水嶺は死への認識にあるのではないか。その死への認識を吉村は基督を通して投げかけたのではないか。生者が語る死は死者から否定を受け、嘲笑の対象とされる恐れもある。その推量を強める要素は、偏に死者へと存在を変化させたという立場上の向きであろう。死生が語られてゆく中で受け入れ難い唯一の出来事は死者の物語であり、同時に、死を直接見てきた遺された者たちの物語である。現在を生きている者が死にゆく者の境遇に共感はできても、その者の思考を同一にすることなど決してできない理由は非常に単純である。こうして問いを発

する自分自身、死にゆく本人ではないという究極的な区分にある。これは生者同士でも同様であり、他者への理解力でも知的な問題でもない。

死生をテーマとした作品は民族、時代、文化、宗教、思想等を基礎に生きてきた作者の心の動きを知る上での格好の材料であり、作品は受け手に対して明確なメッセージを込める。作品に反映された死生観は、死にゆく者と遺された者を繋ぐ究極の鍵でもある。スピリチュアリティはこれらの真髄を成すものであり、そのスピリチュアリティに対して“知覚する”という表現が当てはめられるとすれば、それは宗教的体験の性質と共通点がある。

基督の嘆きと死は、吉村が生きた昭和時代から令和時代を生きる私たちに対する投げかけに他ならない。基督の嘆きと死に呼応して、新たなスピリチュアリティが獲得されてゆき、人生観、宗教観、死生観の新たな指針が私たちに生まれることも稀ではない。影響を与えられた者が影響を与える者となることから、スピリチュアリティの作用には影響の連続性があり限界は無いと言える。

**註**

1）原著の引用頁はローマ数字であるが、投稿規定に従いアラビア数字に変換している。

2）ビハーラとは仏教系ホスピスを指し、ビハーラ運動は日本独自のホスピス運動の一つである。

3）作品中に使用される旧字体の内、環境依存文字は投稿規定に従い、新字体へ変換している。

4）Wikisource「マタイによる福音書（口語訳）」
https://ja.wikisource.org/wiki/マタイによる福音書（口語訳）#26:36
（2020年6月25日閲覧）原文は以下の通り。
それから、イエスは彼らと一緒に、ゲツセマネという所へ行かれた。そして弟子たちに言われた、「わたしが向こうへ行って祈っている間、ここにすわっていなさい」。

5）Wikisource「マルコによる福音書（口語訳）」
https://ja.wikisource.org/wiki/マルコによる福音書（口語訳）#14:32
（2020年6月25日閲覧）原文は以下の通り。
さて、一同はゲツセマネという所にきた。そしてイエスは弟子たちに言われた、「わたしが祈っている間、ここにすわっていなさい」。

6）Wikisource「マタイによる福音書（口語訳）」
https://ja.wikisource.org/wiki/マタイによる福音書（口語訳）#19:23
https://ja.wikisource.org/wiki/マタイによる福音書（口語訳）#19:24
（2020年6月25日閲覧）原文は以下の通り。
それからイエスは弟子たちに言われた、「よく聞きなさい。富んでいる者が天国にはいるのは、むずかしいものである。（引用者注：第19章第23節）
また、あなたがたに言うが、富んでいる者が神の国にはいるよりは、らくだが針の穴を通る方が、もっ

とやさしい」。（引用者注：第19章第24節）

7）Wikisource「ヨハネによる福音書（口語訳）」
https://ja.wikisource.org/wiki/ヨハネによる福音書（口語訳）#8:7
（2020年6月25日閲覧）原文は以下の通り。
彼らが問い続けるので、イエスは身を起して彼らに言われた、「あなたがたの中で罪のない者が、まずこの女に石を投げつけるがよい」。

8）「マグダレナのマリヤ」は、いわゆる「マグダラのマリア」を指す。

9）〔　〕は人物の動作として、台詞と区別する為に示した。以下も同様である。

## 参考文献


Baumann, Zygmunt（2006）*Liquid fear*, Cambridge: Polity Press. =（2012）澤井敦（訳）『液状不安』（ソシオロジー選書）青弓社.

Frank, Arthur（2004）"7. Narratives of spirituality and religion in end-of-life care," Hurwitz, Brian and Greenhalgh, Trisha and Skultans, Vieda（ed.）*Narrative Research in Health and Illness*, London: BMJ Books. =（2009）斎藤清二・岸本寛史・宮田靖志（監訳）「6終末期医療におけるスピリチュアリティと宗教のナラティブ」『ナラティブ・ベイスト・メディスンの臨床研究』金剛出版：132-145.

服部洋一（著）（2018）・服部洋一遺稿刊行委員会（編）『生きられる死：米国ホスピスの実践とそこに埋め込まれた死生観の民族誌』三元社.

林貴啓（2011）『問いとしてのスピリチュアリティ：「宗教なき時代」に生死を語る』（プリミエ・コレクション2）京都大学学術出版会.

伊藤高章（2014）「スピリチュアルケアの三次元的構築」鎌田東二（企画）（編）・伊藤高章（他）『スピリチュアルケア』（地球人選書　講座スピリチュアル学　第1巻）ビイング・ネット・プレス：16-40.

窪寺俊之（2019）『死とスピリチュアルケア論考』関西学院大学出版会.

満洲日日新聞社（編）（1942）『満洲建國烈士遺芳録』満洲日日新聞社東京支社出版部.
国立国会図書館デジタルコレクション
https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1042940（2020年6月18日閲覧）

島薗進（2007）『スピリチュアリティの興隆：新霊性文化とその周辺』岩波書店.

———（2011）「日本の世俗化と新しいスピリチュアリティ：宗教社会学と比較文化・比較文明の視座」『社会志林』（宮島喬教授退職記念号）57（4）：23-34.

杉岡良彦（2014）『哲学としての医学概論：方法論・人間観・スピリチュアリティ』春秋社.

鈴木大拙（2020）『日本的霊性：完全版』（23版）角川学芸出版（角川ソフィア文庫）.

谷田憲俊（2008）『患者・家族の緩和ケアを支援するスピリチュアルケア：初診から悲嘆まで』診断と治療社.

渡辺哲夫（2002）『死と狂気』筑摩書房（ちくま学芸文庫）.

Wikisource「マルコによる福音書（口語訳）」

https://ja.wikisource.org/wiki/マルコによる福音書（口語訳）#14:32

（2020年6月25日閲覧）

――――「マタイによる福音書（口語訳）」

https://ja.wikisource.org/wiki/マタイによる福音書（口語訳）#19:23

（2020年6月25日閲覧）

――――「マタイによる福音書（口語訳）」

https://ja.wikisource.org/wiki/マタイによる福音書（口語訳）#19:24

（2020年6月25日閲覧）

――――「マタイによる福音書（口語訳）」

https://ja.wikisource.org/wiki/マタイによる福音書（口語訳）#26:36

（2020年6月25日閲覧）

――――「ヨハネによる福音書（口語訳）」

https://ja.wikisource.org/wiki/ヨハネによる福音書（口語訳）#8:7

（2020年6月25日閲覧）

やまだようこ（2007）『喪失の語り：生成のライフヒストリー』（やまだようこ著作集第8巻）新曜社.

吉村勝露生（1927）「人間的な基督」大阪外国語学校校友会（編）『咲耶』6：88-97.

（投稿日：2020年7月31日）

（受理日：2020年12月20日）