

総合討論



林慶勲氏

【林慶勲】 それでは本日最後になります総合討論を始めたいと思います。はじめに天理大学よりお越しの金子先生にコメントをいただきます。その後、前半の討論には、今回ご発表くださった六名の先生に参加していただこうと思います。後半の討論では、他の方々にもご参加いただこうと思います。

それでは、金子先生お願いいたします。

【金子昭】 ご紹介いただきました天理大学の金子と申します。現在は、台北市にある中国文化大学の客員教授をしております。準備したコメントは配布資料の方にごさいます。質問はそこに

書いておきました(本書一六七〜一七三頁)。限られた時間ですので、ここでは先生方のご発表をお聞きして感じたことを中心に、配布資料から少し離れて自由にコメントさせていただきたいと思います。

まず、第一部についてです。当初、私は、はかることのできないものを無常なものとして受けとる叡智に関する竹内先生のご発表と、科学のアンチノミー、道徳のジレンマに関する一ノ瀬先生のご発表が、事前原稿を読ませていただいた時点では、同じセツシヨンの発表同士としてどうしても結びつきませんでした。けれど、一ノ瀬先生が本日のご発表の最後に、どのような発言をするにしても良い面と悪い面とがあるということをおっしゃったことで、ようやく腑に落ちたのです。一ノ瀬先生によれば、どんなに良い面であっても絶対的に良いということはありません、どんなに悪い面であっても絶対的に悪い面であっても絶対的に悪いということではない、つまり、宙ぶらりんの現実にはこれから耐えていかななくてはいけない。これこそが、竹内先生のご発表にあった、無常なものの中でそれを受けとめる叡智を養っていかなければならないということにつながることはないかと受けとめた次第です。

次に、第二部についてです。林先生のご発表をうかがいまして、台湾の死生学が、理論学というよりも実践知にもとづく臨床学であるということがあらためてわかりました。一九九九年九月二十一日の台湾大地震の後亡くなった夫のために家に小さな窓を開けたというお話もありましたが、台湾大地震の後で集められたこういう臨床データが、日本の場合、東日本大震災後の現時点ではまだ得られていません。しかし東日本大震災では、人々は大津波という日常ではありえない現実を被災者は体験してしまっただけです。それはある意味で、一種の超越的体験、ひいては宗教体験と等しいのではないか、そういうところから今後の日本の臨床的な死生学の研究データが得られると、私は考えております。

楊先生の「父後七日」と「おくりびと」の比較・考察についても、非常に興味深く聞かせていただきました。

ただ、もう三十年ほど前になりますが、伊丹十三というすでに亡くなった映画監督が「お葬式」という映画を作っておりまして、それはコミカルななかにもシリアスな話題をいれているところなど、私の印象では、「父後七日」と似ているのではないかという気がいたしました。

第三部の話題に入りますが、今日の世界において、宗教はその社会にあっても部分的な影響力しか持てなくなっていると思いますが、その影響力の強さは、日本と台湾ではかなり違うように思います。

池澤先生のご発表では、宗教の生命倫理が市民社会の倫理にはなり得ないということを問題にされています。私はもちろんそのことは問題になるとは思いますが、宗教的生命倫理は逆に、市民社会と異なったものとしてみずからの持つている超越的な価値観をアピールするというところに、その本当の意義があるのではないかと思います。ですから、市民社会の倫理にならなくてもいいわけです。エンゲルハートが言っているように、布教というかたちで宗教的倫理を主張しなくてもいいということです。

廖先生のご発表の、田辺元の実践知と慈済の実践そのものとの関係については、田辺の実践知というのは、固定した死生観には決してならないということで、今日、日本では臨床の知ということが言われていますが、それととても近いものではないかと思いました。

また、慈済の実践そのものは「やればよい」ということでしたが、これは第一部で竹内先生が近代科学についておっしゃっていた、前のめりの発想ではないかと思いました。哲学を勉強された方なら、「やればよい」という言葉で、「やってみてうまくいったらそれが真理だ」というプラグマティズムのモットーを想起するのではないかと思います。「やってみてうまくいったら真理だ」というのは、まだ「うまくいったら」という仮定がつくわけですが、それでも、「やればよい」というのはこれをさらに縮めておりまして、それは廖先生がおっしゃったようにたしかに反省を欠いています。したがって、先住民などの異文化に対しては文化摩擦を起こし

かねないということはよくわかります。もしここに慈済大学の先生がいらつしゃつたら、田辺の実践知の理論と、慈済の実践そのものをいわばアウフヘーベンされる廖先生のお考えに賛意をあらわしたかもしれませんね。

言いたいことのほんの一部しかお話しできませんでしたが、あとはそれぞれの先生方に対して質問を書いた資料がありますので、そちらをご参照いただければ幸いに存じます。ありがとうございました。

【林慶勲】 金子先生ありがとうございました。すべてのご発表に深い感想をいただき、また問題も提起してくださいました。

続きまして、発表者の方々に、金子先生のコメントに対するご回答・ご意見等ありましたら、ご発言いただきたいと思えます。それでは、本日発表していただいた順番で発言していただこうと思えます。それでははじめに竹内先生にご回答をお願いしたいと思います。

【竹内】 コメントありがとうございます。資料の方には、無常感、あるいは「はかなし」といった否定的消極的な宗教文化感情だけではなく、世界・人生肯定的な、あるいは能動的な側面が日本思想にはあるのではないか、それをどう捉えるのかというご質問をいただいたかと思えます。

無常感、あるいは「はかなし」といったものについて、寺田の言い方を借りながら今日はお話したのですが、寺田の言い方というと、それはたんなる仏教そのものの無常ではなく、「天然の無常」という言い方がされているわけでした、つまり、無常を感じるその背景に、ある大いなる天然なり自然なりのはたらきが同時に感受できる、そういう意味での肯定的・能動的な感情だと思っています。

日本ということにかぎらず、もう少し一般的に申しあげますと、これは廖さんのご発表にもかかわることなのですが、ある種の否定性あるいは受動性というものを介さなければ発動してこない、そういう価値とか意味とかエネルギーとかいうものがあると思います。世界や人生に対する肯定的なものの例として金子先生があげられた日蓮や幕末の世直しのエネルギーというものも、まさに当時の苦難や災難を前提として、それへの受動——パッシヴ (passive) です。ね、パッシヴであることを通して、パッション (passion) ——情熱というものが可能になっているのだと考えれば、金子先生がおっしゃることと、私が言おうとしていることはそれほど遠くないことかなと思いました。

【金子】 ありがとうございます。

この世がとても住みにくい、住みづらい、そういつた否定的な経験があるからこそ、それを何とか住みやすい社会に変えていきたい、そこに世直しの動きがあるわけで、そのように竹内先生が指摘してくださったという事ならば、私も同意いたします。

【林慶勲】 竹内先生ありがとうございます。つづいて一ノ瀬先生、よろしく願いました。

【一ノ瀬】 金子先生、私の発表と竹内先生のご発表とをアクロバティックに見事に結びつけていただきました。ありがとうございます。

配布資料の方で私に対する質問をいただいております。なぜこのような面倒くさい原子力技術というものを日本は普及させてしまったのか、過去に対する反省はどうするのかということですが、広島・長崎に原爆が落

とされる以前の段階では、人類は放射線に対してそれほど危険性を感じていなかったという事実がまずあります。しかし、日本は原爆を投下され、放射線の恐ろしさを身をもって体験した。それにもかかわらず、その後原子力技術を推進してしまったわけですけれども、これはたんに電力を供給すること以外に、さまざまな産業構造や軍事的理由ということもあつたわけですね。

私の希望を言いますと、今後原子力発電というものはないほうがよいと思います。今回のように事故が発生した場合、社会全般に対する影響があまりに大きすぎます。エネルギー問題への対応を慎重かつ速やかに研究していき、同時に原発を止めていく、というのが、現在の、私も含む、たぶん大方の人類の望む方向性だと理解しています。ただ、現にいま原発は存在しておりますので、それをどのように処理するのか、安全に廃炉にしていくのかという実際上の課題があります。つまり、放射性廃棄物などの問題があるわけですね。逆説的ですが、それでも、放射性廃棄物の問題を処理し、原発を廃止するためにも、原子力工学の相応の発展・展開が当座必要であるという事態が生じていると思います。放射性廃棄物処理のための原子力技術の進展というものを今後続けていき、原発を安全な仕方ですべて廃止する、ということ達成していかなければならないでしょう。そして、もしその途中で放射線被曝や汚染を回避・除去できるような方法が見つかったならば、若干の原子力発電を残存させつつ電力問題に対応していくという道も開かれる可能性もあるのではないかと、というのが現在の私の見込みです。しかし、これはちょっと希望的観測かもしれません。そうした希望の実現が絶対に無理だと分かったならば、ともかく原発はなくすと、ぶれずに進めていく必要があると感じています。

【林慶勲】一ノ瀬先生、ありがとうございます。つづきまして林先生、よろしくお願いいたします。

【林耀盛】 死の問題というのは、弱々しい現代人にとって非常に大きな問題であると思っています。台湾のある家庭では、家の中の主のいるべき場所に「キリストは私の家である」と書いた額をかけ、それを毎日見ることによって死の問題を解決しようとしています。臨床生死学を専門にしている私としては、こういった台湾の実例を検討していくことは実りがあることなのではないかと思っています。臨床は実際の場合とかわっているので、廖先生が出された実践という観点にも賛成いたします。

ただ、そこには批判的な観点というものがあまりないようにも感じられます。楊先生は「父後七日」という映画は比較的叙事的で、「おくりびと」は哲学的であるということをおっしゃられました。ここから批判的に考えると、中華的な文化は、死に対し、本質的な解釈という態度が欠けていると言えると思います。

たとえば、ハイデガーが「死にむかって生きる」ということを言っています。それは「生死のあいだには間がない」と言いかえることもできると思います。私たちは生のさまざまな場面に、多くの経験を蓄積しています。たとえば私たちは台風からは逃げることもできるかもしれないが、津波からは逃げることもできなかった。死生学という学問は、それぞれの文化が持っている生の実際の経験を元に、東アジア共同体の中でもともに発展させていくことができる学問領域であると考えています。

【林慶勳】 林先生、精彩あるご発言ありがとうございました。つづいて楊先生、お願いいたします。

【楊】 金子先生、林先生、私の発表にご意見をくださり、ありがとうございました。

金子先生は伊丹十三監督の一九八三年の作品、「お葬式」という映画に触れました。しかし、この映画は最終的には伊丹監督の自殺ということで幕を閉じています。つまり、伊丹監督の喪葬儀礼の現実に対する批

判は、最終的には彼自身の心の救済というものをもちたさなかつたのではないかと、私は考えています。一方で、「おくりびと」は、葬送業にたずさわるものがある種の価値を実現することができるといふことを表現したものです。そして「父後七日」は、喪葬儀礼に対する批判を提出しつつも、しかし映画の最後では、儀式の中に死に対する足場と、そしてその意義とを発見しています。

このことは、林先生が提出された問題についての回答にもなるのではないかと思えます。華人社会の文化では、死に対する考え方は非哲学的で、その本質を追究しようとしないと林先生はおっしゃられました。これはなぜかと言いますと、華人文化が実践を最大の特徴としているからです。儀式の実践の中に知恵が存在している、その実践にこそ哲学的な答えが表されている、そういう風に言うことができると思えます。しかしそこにはやはり、哲学的言説は欠けたままであるというわけです。

以上が私の考えです。ありがとうございます。

【林慶勳】 楊先生、ご回答ありがとうございました。それでは続いて池澤先生、お願いいたします。

【池澤】 まず、金子先生のご質問にお答えしようと思えます。

宗教と生命倫理という問題は、いろいろならわれ方をしております。その点については、日本の論文ですと、安藤泰至先生がかなり包括的に論じておられます（安藤泰至「宗教と生命倫理」とはいかなる事柄か」、『宗教哲学研究』第二十五号、二〇〇八年）。たしかに、何らかの宗教的な心情にもとづいた生命倫理はひとつのあり方なわけで、エンゲルハートが描いた方法は、おそらくその極端な表現になるのだろうと思えます。

ただ、私は彼の本を読んで、もっぱら内向きに、外からの侵略に対する守りというスタンスですべて書かれ

ていて、ひどく閉じているなという印象を受けました。もう少し開かれた考え方でもないかというものが私の意見でありまして、たとえばスピリチュアリティというような言葉の下でのあいまいな宗教性のようなものを追求するというのもひとつの可能性ではないか、と。特にキリスト教世界のように、価値、教団、教義等がかなり明文化されて決まっているような宗教とは異なって、日本でも、また中国でもそうであろうと思いますけれども、東アジアは宗教面ではかなり曖昧な面もありますので、東アジアにはどちらかというと、そのような開かれたものの方が合っているのではないかと思います。

【林慶勳】 池澤先生、ありがとうございました。最後に廖先生、お願いします。

【廖】 私の発表の目的は、田辺元の「死の哲学」と慈濟の社会的実践との弁証法的な関係を議論したうえで、あらたな死生観を探求することにあります。そしてこの弁証の過程で、固定した死生学、あるいは固定的な理念というようなものはあり得ないという結論に至りました。そのような意味で、私の立場は、臨床知・臨床哲学の立場から死生学を見ていくという、第二部の余・林先生のお立場と同じようなところがあると思います。

とはいえ、今問題となっているのは、田辺のような「死の哲学」、宗教哲学と、慈濟の実践との弁証的關係の中で見いだした死生観と、余・林先生がご発表になつた臨床哲学や心理学の立場から見た死生観との違いだと思います。実践哲学と実践との關係、さらには心理学との關係、この三者の關係をどう見るのかということが重要になってくると思いますが、私は心理学の専門家ではありませんので、これは今後の課題にしたいと思います。以上です。

【林慶勳】 廖先生ありがとうございます。ここからは会場のみなさんにも開いて、議論を続けたいと思います。

【一ノ瀬】 第二部の楊先生と林先生の話題について、少し確認させてください。

私は東京大学の死生学の拠点リーダーをつとめておりますが、お話をうかがったかぎり、台湾の死生学と我々が遂行している死生学というのは、だいぶ違いがあるなということを感じました。今日の第二セッションでお話いただいた台湾の死生学は、葬送文化や死生観に焦点が当てられているという気がしました。我々の死生学はもちろんそうした点にも関心をもっていますけれども、しかしそれ以外のさまざまなかたちでも死生学を展開しています。

私自身がかかわった五つのシンポジウムのテーマだけでもかなり多種多様です。第一に、医療的意志決定 (Medical Decision Making) にしつつのシンポジウムで、Evidence Based Medicineなどが話題となりました。その次に、生命科学と人間の生命との関係について、進化理論等を考えたシンポジウムをおこないました。三番目のシンポジウムは、触法精神障害者の刑事責任という問題について、精神的に病におちいつている方が加害行為を犯した場合、どう考えるかということを議論しました。四番目に、「戦争と戦没者をめぐる死生学」というテーマで、戦争のさまざまな問題について、死生学の観点から考えました。それから昨年おこなったシンポジウムは、ヒトと動物の関係をめぐるシンポジウムということで、動物を使ったさまざまな活動、たとえばアニマルセラピーや、補助犬や盲導犬についての問題、あるいは肉食の倫理的問題等を取りあげました。

このように、葬送文化や死生観というところからちよつとずれた話題も、私たち東京大学の死生学では主題としてあつかってきたのですが、このようなことについて、台湾の死生学にかかわっている方々は、どのよう

にお考えかをうかがいたいです。

【林慶勲】 一ノ瀬先生ありがとうございます。それでは、楊先生か林先生にお答えいただきたいと思いますが、少し考える時間があった方がよいようにも思いますので、さきほど池澤先生が手をあげていらつしやいましたから、そちらからご発言いただきたいと思えます。

【池澤】 私の質問も楊先生と林先生に話題にかかわることなのですが、私自身が宗教学を研究していることもあり、死にかかわる儀礼というものは非常に重要であると考えています。まずお話ししようと思っているのは情報提供のようなものですが、死にかかわる儀礼、主に葬式が、日本では一般的にどのような変化をたどってきたかということをごく簡単に述べさせていただきます。

もともと日本でも他の国と同じように、地域共同体には葬式組という葬式をおこなうグループのようなものがあります、葬式をおこなっておりました。時期はいろいろですが、それが葬儀社によって行われるという時代に変化します。そうしますと、それぞれの地域がもっていた葬式にかかわる文化というものがなくなってしまうんですね。そして好むかどうかは別として、そのような儀式を葬儀社が独占してしまいます。だいたい一九六〇年代から七〇年代にかけて、さきほど楊先生が話されたこととまったく同じなんですけれども、葬儀で何をやっているのかわからないというような批判が非常に強くなります。

さらに最近では一九九〇年ぐらいに、そういう伝統的な慣習に対してまったく背をそむけるという状況も生じてきました。つまり、伝統的な儀礼が相当程度おこなわれなくなる。一番典型的な例は、直葬と言いまして、完全に葬式をやらなという例が、かなりのパーセンテージで増えてきています。それにかわって、手作りの

儀礼のようなものが、次から次へと出てきました。それこそ納棺師もそうですし、それから、エンゼルメイクと言われる、病院で死んだ時に看護婦が死化粧をするという儀礼。最近では、手元供養と言いついて、自分のプライベートな思い出として、たとえば骨をとっておくといったような、そういう新しい儀礼というものが作られてきました。今の日本においては、そういうものが混沌とした状態にあると言えるかと思えます。

それで質問が一点あるのですが、さきほどのお話だと、台湾においても、かなりの割合で葬式業者が祭式をしているという印象を受けました。それはいつごろからそうなつて、今、台湾では全体的にそういうような状態になっているのかということをお聴きしたいのですが。

【林慶勳】 一ノ瀬先生、池澤先生、ご質問ありがとうございます。まずは林先生にご回答いただき、そのあと楊先生にお願いいたします。

【林耀盛】 現在、台湾の死生学は学際的な方向へ向かっています。ここ数年では、大阪大学の中岡先生の臨床哲学なども接触しておりますし、韓国の観光大学の人文治療という領域とも接触があります。それから輔仁大学（台湾）の哲学カウンセリングという方向もあります。人文臨床という分野もあるようですし、私自身、中山大学の哲学系や高雄医科大学の医療科とも、生命倫理の問題を討論したことがあります。

このように、人間とは何なのか、人間の死とは何なのかという問題にアプローチするために、いろいろな方法を組み合わせてやっています。そのように進み始めている私たちは、大陸ブレイクの移動を観察しているような状況です。つまり、統合的な知が、死生学にさまざまな資料を提供するのではないか、ということ期待しているわけです。

そして、私たちは土着的な死生観から研究を出発させましたが、現在は、最終的な基礎になるものとして、東方的、アジア的なものを探しているという段階です。

さきほど述べられたヒトと動物、精神医療、精神障害者の犯罪といったものもそれぞれに、我々の死生学の対象範囲に入ってきていると思います。それから、ターミナルケアなどに関しては、おそらく欧米とは異なった様態が見られる場所ではないかとも考えています。このことは、さきほど申しあげた人文臨床の出発点のひとつにもなっています。

【一ノ瀬】 大変参考になりました。ありがとうございました。

【楊】 最初に、さきほど池澤先生がおっしゃられた台湾の葬式業者に関することについてお答えしたいと思います。これは非常に面白いことだと思んですが、私が日本映画で目にするさまざまな葬送儀礼は、主には業者がおこなっていて、遺族はその周りで見ている観衆のようになっています。ですので、儀式への遺族の参加の程度は、比較的低いように思います。そういうこともあり、葬式についての議論は、葬式業者がどのように執りおこなっているかということに関することが多いように思われます。

しかし、台湾ではそうではありません。現在、台湾の葬式業者の主たる仕事は、あくまで葬式に使う用具を提供することです。

台湾の葬式の儀礼においては、儒教の「孝」の概念が重要な要素になっています。そして葬式では、「孝」ということ関する、ふたつの儀礼があります。ひとつは寿衣（死者に着せる衣）を着せるといふ儀礼、もうひとつは死体を棺桶におさめるといふ儀礼で、いずれも遺族の手によっておこなわれます。しかも、これらのこ

ういった儀礼をする人というのはきびしく決められており、たとえば納棺は必ず息子がする、衣を着せるのは必ず女性で、娘か嫁に類する人がおこなうということが決まっています。そして、葬式業者はこのような儀礼では、補助的な役割しかしないわけです。

もし遺族がこういう儀礼をきちんとおこなわなかった場合には、周囲の人に「親不孝者だ」「社会道徳に合わない」とみなされます。もちろん遺族の中には、何もしたくない、すべて葬儀社に預けたいと考える人もいますが、これはおそらく、遺族たちの中でも論争になることであろうと思います。これはさきほど申し上げました、儒教的な家庭道徳（「孝」）の影響と言えます。

そして、台湾の葬式ではもうひとつ重要な要素、宗教の力というものが重視されています。たとえばさきほど話題になった慈済集団や道教の道士等、さまざまなものがありますが、死者が生前に関係のあった宗教団体や、遺族が深い関係を持っている団体に宗教的行為をしてもらうということが、死者にとって大きな救済になると考えられています。もしこういった宗教的行為が葬儀社によつて執りおこなわれるような場合は死者にとつての救済が非常に小さなものになると考えられていますので、業者に宗教的行為をおこなってもらうようなことは避けたいと、多くの遺族が考えているようです。

続いて一ノ瀬先生のご質問にお答えしたいと思います。現代の死生学が検討すべき問題点として、それぞれの地域の文化の違いと共通点ということがあると思います。たとえば、台湾の葬式には「ご飯を捧げるといふ儀礼があり、ご飯に箸を一本だけさします。これを「捧飯^{ほうはん}」と言いますが、同じようなことが「おくりびと」にも出てきていました。ご飯に箸をさすという行為は台湾ではタブー視されていて、生きている人のご飯に箸をさしてはいけないとされています。もし子供がこのような行為をすると怒られます。そのようなことによつて、生と死の区別が強調されているわけです。

それから「おくりびと」に、ゆでたまごをお供えするという場面もありました。台湾の葬式にも同じようなものがあります。しかし台湾では、ゆでたまごの殻をむいて、死者のお墓のうえにおいて帰ってくる。持つて帰ってくるということはありません。このことで、死者の世界と生者の世界が別であることをあらわしています。ゆでた卵には、二度と孵化しないという意味合いがあります。こういった儀式は今後変わっていくかもしれませんが、しかし、それがあらわしている精神というものは、生者の世界と死者の世界とは別々のものなのだと思います。

それぞれの地域の文化の共通している点と相違とは非常に興味深いところですが、このような儀式の本来の意義というものがわかって初めて、未来にどのような儀式をおこなっていくべきかがわかるのではないかと思えます。そうすることで、現在葬儀社がおこなっているおかしな行為というものも避けることができるのではないのでしょうか。

【林慶勳】 ありがとうございます。

【中西俊英（東京大学COE学振研究員）】 東京大学研究員の中西です。廖先生がおっしゃっていた慈濟という団体に関して、二点質問があります。

まず、慈濟が大きな共感を得た背景に、特に思想的な面でのようなことがあったのかということですが。たとえば、仏教の来世的な観念であったり、儒教の礼を重視するような観念であったりというように、ひとびとの普遍的な共感を得るような思想的な土壌が台湾にあったのかということですが。

もうひとつは、台湾には、慈濟とはまた別のたとえば佛光山等の宗教団体があります。先生が発表の中で取

りあげられた慈濟の「献体」、これはきわめて仏教的な利他的な精神のものだと思うのですが、そういった社会的な行爲を行うことに關して、台湾の仏教団体同士は手を取りあつて、いわば最近の日本の仏教界のように超宗派的に協力しようとしているのか、それともあまりかかわりあいが無いのかをお聴きしたいです。

【廖】 まず最初のご質問にお答えします。慈濟が普遍的に受け入れられるようになったのには歴史的な背景がありまして、昔の仏教というのは、お寺の中での仏教で、外に出て他者のために何かをするというものではありませんでした。それを外に出したのが證嚴法師で、そのことによつて一気に受け入れられるようになりました。また、当時は政治に心の安定等を求めることが不可能な状況でもあり、ひとびとは代わりに宗教にそれを求めました。さらにそれが国際社会に出て行くことで、組織化や無私という精神によつて、一種の普遍性を得るようになったのではないかと思います。

次にふたつめの質問についてですが、台湾では続々と新興の宗教団体が出てきています。佛光山もそうですが、台中の中台禪寺やいろいろな宗教がさまざまなかたちで社会奉仕をしようとしています。そしてそこではどの宗教も、助けて欲しいと救済を願っているひとびとを奪い合っているように私は感じています。

【林慶勳】 議論も白熱してきましたが、時間の關係で討論はここまでにしたいと思ひます。通訳のお二方、どうもありがとうございます。それから、今回論文を発表してくださり、また意見を述べてくださった各先生に、感謝の意を申し述べたいと思ひます。ありがとうございます。

それでは閉幕式に入ります。一ノ瀬先生の方からご挨拶をいただきたいと思ひます。どうぞよろしくお願ひいたします。