

救済とカタルシス

—宗教芸術論試論(一)への補論—

千葉 俊一

筆者は本『宗教学年報』XXXIV号(2016年)に「芸術の宗教性—宗教芸術論試論(一)」と題する小論を寄稿させて頂いた。博士論文の一部となるはずのこの小論を手直していく過程で、きちんと議論すべきと感じられるいくつかのテーマが浮上した。本稿ではそのうちの1つ「救済とカタルシス」を暫定的に論じたい。またこれとは別テーマではあるが付論として「アール・ブリュットをめぐる—アウトサイダーと宗教・芸術」も付け加えさせていただきたい。これも博士論文のいずれかの部分に挿入されるはずのものである。

問題設定

拙稿「芸術の宗教性」5-3③で「苦難／不安への注目・応答において宗教と芸術は共通する」と「受容者に提示する解放・救済の可能性・希望の不安定さが芸術の宗教との違いである」ことを述べた。この箇所のみならず前稿全体で筆者は「救済」「解放」という語彙を何の疑問もなく使ってしまったが、そもそも「救済(救い)」「解放」とは何を意味しているのかを問わざるを得ないと今感じている。だが、「救済」「解放」の内実は宗教研究の現在においてほとんど自明視されたまま問い直しの必要性も感じられていないように思われる。一般的に「救済 salvation」は宗教の領域で、「解放 liberation」は政治の領域でもっぱら使われてきたと思われるが、2010年代に生きる我々は両者から時代的(古い)という印象をどうしても受けてしまう。「救済」「解放」よりも「しあわせ」の方が今の日本人にはピンとくるのかもしれない。「救済」「解放」に代えて「しあわせ」を軸に宗教をとらえ直す必要がある⁽¹⁾。しかしながら今回はそこに踏み込まずに、「救済」「解放」という今やクラシカルな語彙の意味するところを確認してみたい。

さて、『宗教学事典』(丸善, 2010年)は「救済・解脱」を立項してはいるが、その語彙が意味するところについての説明はない。一方、1973年刊行の『宗教学辞典』(東京大学出版会)は「救済」を立項し、武内義範が項目執筆者となっている。武内は語源的に救済 *salus, Heil* とは病の全人的いやしであるという解釈から出発しながらも、「本来の救済はしたがって世界宗教、あるいは普遍宗教の立場で成立する」⁽²⁾という理解から、仏教等に触れながらももっぱらドイツ・プロテスタンティズムの救済理解を記述している。それでも救済の内実理解の助けになる部分を抜き出すとすれば、それは「(生の苦悩の解決は)一般に人間が自己の有限性をいろいろの仕方克服することによって成就する」⁽³⁾であろう。

ところで、マーク・C・テイラーの編纂による『宗教学必須用語 22』(*Critical Terms for Religious Studies*, 1998)が「解放 Liberation」を立項している⁽⁴⁾。救済 *salvation* をもカバーしているように思われる言説が本稿の議論の切り口になりそうである。ここから出発することにしよう。

1. 救済

1-1 『宗教学必須用語 22』における「解放」

項目執筆者のケネス・スリンは「解放 liberation」の同系統、あるいは意味論的に近接した表現として、「救済 salvation」「贖罪 redemption」「浄化 purification」「啓蒙 enlightenment」等を挙げている。スリンはこれらの表現の差違に注意を払うべきだとしながらも、彼の議論においては「解放」と「救済」はほとんど置換可能のように思われる。このことを確認した上で、本稿にとって参考になるスリンの言説を取り出してみよう。

スリンはウェーバーによる救済宗教の「理念型」に問題があることを指摘した上で、ウェーバーの主張に注目している。「すなわち、救済に関するさまざまな教説の根本にある切望は、この世の「問題」に解決を与えることであり、また、救済や解放を求める人々が目指しているのは、世界の〔人間に対する〕基本的抵抗という問題を解決する方法を見つけることである、という主張である（ここで救済や解放は、典型的には、何らかの受け入れがたい世界状況や、人が世界内に存在することに付随する特定の状況からの解放として理解されている）」⁽⁵⁾。そしてスリンはこう続ける。「このように解放は、一方において、ある欲求の名前である。この場合、その欲求とはつまり、個人的なものであれ個人を超えたものであれ、またその両方であれ、受け入れがたい存在状況を乗り越え、あるいは迂回し、あるいは改善しようとする欲求のことである。他方、解放はまた、欲求の根絶を指している名前でもある。というのも、仏教哲学における諸学派の教えからわかるように、欲求を終わらせようとする欲求もまた、特殊な欲求とはいえ、「端的に」一個の欲求だからである」⁽⁶⁾。つまりスリンによれば解放とは様々な欲求（それを消し去る欲求をも含めて）と内的に結びついた 1 つの概念である。スリンはさらに解放（と真理）をめぐる実存論的、形而上学的議論を展開しているが、本稿での彼の言説の引用はこれまでにし、「解放」が「救済」に置換されるものとして、救済宗教において「受け入れがたい存在状況を乗り越え、あるいは迂回し、あるいは改善しようとする欲求」がどのように処理されているのかを具体的に見てみよう。

1-2 救済宗教における救済

ここではユダヤ教・キリスト教・イスラーム、仏教、新宗教を取り上げることにする。

1-2-1 アブラハム宗教

いわゆる歴史宗教であるユダヤ教・キリスト教・イスラームからまず考えてみよう。これら 3 宗教はその共通性からまとめて「アブラハム宗教」と呼ばれることがある（3 者ともヘブライ語聖書の人物アブラハムを信仰の始祖として崇敬する）。このくくり方の妥当性については議論があるが⁽⁷⁾、本稿では便宜上この呼称を使うことにしたい。

アブラハム宗教はヘブライ語聖書の世界観・歴史観を背景にもち、宇宙の創造主である超越神を礼拝する。この超越神は人格神でもあり、被造物である人間に愛をもってよりそう。それはたとえばヘブライ語聖書・ギリシャ語聖書に書かれたインマヌエル⁽⁸⁾である。この信仰によって苦難に満ちた現世での生を生き抜いていくよう人間は励まされる。ここであえてキリスト教に注目するならば、このインマヌエルすなわち「神は我々と共におられる」の信仰が救済理解の原点にあり、それが「罪の贖い」「肉体の復活」「永遠の命」等々の表現となっているとも考えられる⁽⁹⁾。インマヌエルの信仰をもってアブラハム宗教における救済の中身とすることもできよう。しかしもっと決定的

な内容がある。創造主である超越神はこの世界を導き続けているが、苦しみの多いこの世（現世）をいつか終わらせ全く新しい世界（来世）を現出させる。これが終末であり、死後に善人の赴く天国／楽園という概念はここから派生したものと考えるべきである。イスラームで見てみると、クルアーンでの終末の状況は⁽¹⁰⁾、天変地異、怪物の登場、天使のラッパ、最後の審判等ギリシャ語聖書のそれと似たものとなっている。審判を経て、人は楽園（天国）と火獄（地獄）に分けられ、そこで報いを受ける。火獄に落とされた信仰者はやがてその罪を赦され楽園に移される。楽園における最大の歓びは超越神をありのままに見ることである。

アブラハム宗教ではこの終末が信仰者の現世における生き方を規定している（隣人愛の実践等）。アブラハム宗教3者それぞれにおいて歴史的に構築された救済論はそれほど単純ではないが、3者に共通している救済像は世界の一新としてのこの終末だとしてよい⁽¹¹⁾。しかし終末がいつ訪れるのかは人間にはわからない。ギリシャ語聖書は終末がすぐそこに迫っているという切迫感を伝えているが、歴史的には終末は未だ実現していない。ならば何が信仰者にとって救済となるのであろうか。世界の歴史が直線として進行するものであり始まりがあつて終わりがあるというとならば、実に不条理な現実世界を確かに相対化するものである。信仰者は終末を解放の時として待望し、その到来を超越神に祈り、超越神の求める生き方を日々実践し、さらには超越神の示す価値観によって現世秩序を変革しようとする（そうすることによって終末の到来を早めることができるという理解もある）。生存中に終末を迎えることができなかつたとしても信仰者各人の死は個人レベルでの終末（世界レベルでの終末の先取り）として受け止められる。これがアブラハム宗教における救済の核心であると考えてよいだろう。

ちなみにこの終末への信仰（終末思想）から派生した、あるいはその一部である千年王国論（ミレナリアニズム）がアブラハム宗教を超えて古代から現代に至るまで様々な形態の宗教・政治運動として諸文化圏で立ち現れている⁽¹²⁾。

1-2-2 仏教

アブラハム宗教と同様歴史宗教である仏教の出発点は解脱であつた。教祖ガウタマ・ブッダ（釈尊）は老・病・死という人間の根本苦に悩み、苦からの解放を求めて出家して修行しついに悟りを開いた。その悟りの内容は「十二支縁起」として後世に整えられたものだと言われる。事物を貫く真理は縁起であるが人間はこの縁起に対して無知であり、このために執着が生じ苦が生まれる。だから縁起という真理に目覚めて一切の執着から離ればすべての苦から解放される⁽¹³⁾。ブッダに共鳴する者は出家して修行し悟りを開くことをめざした。仏教もその1つであつた当時の沙門宗教は、「人は生まれによってその価値が決まってしまう」というバラモンの宗教思想に基づく社会システムに挑戦し、「人の価値は生まれではなく生まれた後の努力で決まる」と主張した⁽¹⁴⁾。このメッセージ自体が1つの突破であろう。ブッダは瞑想を唯一無二の修行形態とし、その修行をまさしく徹底的に実践する場としてのサンガ（僧団）という共同体を創設した。一日の全ての時間とエネルギーを修行に注ぐため、修行者はたとえば食物は人からもらうよう（乞食）ブッダは指示した⁽¹⁵⁾。サンガの運営と規律についてブッダ在世中は彼に問えばよいので問題はなかつたが、ブッダ亡き後仏教教団内部での見解の相違が深刻化し、結果的に保守派の上座部と改革派の大衆部とに教団は分裂した（根本分裂）。2分化した教団はさらに分裂を繰り返す（枝末分裂）、多くの分派集団（部派）

が誕生した。このため根本分裂以後の仏教教団を部派仏教と呼ぶ⁽¹⁶⁾。

紀元前後に現れた大乘仏教は、既成部派仏教が現世で修行を完成し阿羅漢 arhan となることを理想としたのに対し、無上菩提(この上ない悟り)に至ってブッダとなることを目指す菩薩 bodhisattva を新しい聖者像として立てた。無上菩提への道は釈尊が成仏以前の前世において菩薩として行った禁欲的苦行や利他の慈悲行を実践することである。未来のブッダである菩薩には様々な誓願樹立と誓願実現のための実践が要請される。実践行の代表が布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の行の完成である六波羅蜜であり、智慧の完成が大乘思想の中心である空の思想だ。こうした修行者としての菩薩像を可能にしたのが、三昧(瞑想)経験に発するブッダ観の変化である。信仰者にとってブッダは歴史上の釈尊に限定されない、瞑想において出会うことのできる(観仏)現存者となった。新たに編まれる経典をあくまで伝説として受容するという大乘仏教最大の特徴はこうしたところから生まれたのである。いずれにしても本来大乘仏教というのは求道心が弛緩したように見える既成部派仏教への厳しい批判から釈尊が掲げた理念と実践への原点回帰を訴えたラディカルな宗教運動であったことを忘れてはならない⁽¹⁷⁾。また近年いわゆる社会参加仏教への関心から大乘が掲げた菩薩行としての利他行(慈悲)が社会変革のポテンシャルとして強調されるようだが⁽¹⁸⁾、これは本来菩薩がブッダとなるための修行道であり、それは必ずしも社会に向けてのベクトルではなかったように思われる。

このように仏教とは本来出家者(達人)の宗教であるが、在家者にとっての仏教とはどんなものなのだろうか⁽¹⁹⁾。ブッダ在世時より彼と弟子集団を物質的に支える在家たちがいたことはよく知られている。修行に専念するため生産活動を放棄した出家者たち(サンガ)を支援することで在家者は自分の功德を積み輪廻における将来の良き生を願った。在家信者は個々人の宗教的向上のための規則である戒(破っても罰則はない)のみを指針として生きる。悟りを目指して修行する出家者集団(サンガ)とそれをサポートすることで功德を積む在家信者という二重構造が初期仏教の姿であり、それは上座部仏教に継承されている⁽²⁰⁾。大乘においても功德という観念が在家の仏教を考えるために重要である。功德とは善行に備わった善い性質、そのような善い性質をもつ善行そのもの、善行を為すことで人に備わった徳性、さらには善行の結果として報われた果報や利益を意味する⁽²¹⁾。出家者のように修行生活のできない在家者は神格化され帰依の対象となった諸仏・諸菩薩の慈悲を信じ、仏像・仏塔を拝み、造像・起塔・写経・布施・供養等々の善行を積むことで現世での福利(現世利益)と来世での安寧(後世利益)を願った。ところで部派仏教はかなり早い時期から在家のための仏塔崇拜や仏像供養の儀式を行っていた。それを厳しく批判して出発した大乘も時代が下ると仏塔信仰・仏像崇拜の功德を説くようになる⁽²²⁾。つまり出家者が在家の仏教をサポートしていったのである。

まとめてみよう。出家者は修行によって悟りに至り、全ての苦から解放されることを目指す。在家者はその出家者の修行を経済的にサポートしたり、神格化された諸仏・諸菩薩を拝み様々な善行をして功德を積み現世と来世での利益を願う。出家者は「(悟りを)努力によって手に入れる」、在家者は「(利益を)慈悲によって頂く」という姿勢の違いが感じられるが、いずれにしてもこれが仏教における救済である。

1-2-3 新宗教

歴史宗教に対して諸新宗教は近代宗教とも呼ばれる。今回は日本の新宗教に限って述べることにし、また高度経済成長以後に台頭したいわゆる新新宗教は割愛する。近代宗教はその名の通り近代以後に誕生した宗教であり、前近代の共同体が解体され個人が社会・国家の暴力に直接さらされるようになった近代社会の状況に対応しようとした運動である。それは帰依者に2つのベクトルを示す。1つは現世（国・企業、病、家族等）が個人にもたらす苦悩に負けない「強い」主体的自己を獲得することである（これは近代以後のキリスト教と仏教にも見られるベクトルである）。もう1つは教団が失われた前近代共同体の代替を演じるということである。帰依者は精神的（それはもっぱら修養道徳的なもの）かつ物質的サポートを受けて「親」なる教団（多くの教祖・教主は「親」と呼ばれる）に自身が「護られている」と感じ、教団の教勢拡大を自らの社会的ステータスの上昇と受け止める。こうした新宗教諸教団にほぼ共通する特徴は⁽²³⁾、①来世での救済よりも信仰実践による現世での幸せを強調する生命主義的救済観をもっていること、②知的な教学理解よりも日常生活の中での容易な信仰実践による体験を重視する、である。この生命主義的救済観は8つの信仰のディメンションから特徴付けられる⁽²⁴⁾。①宇宙・世界そのものは決して衰滅することのない生産力にあふれた一個の生命体である。②普遍的な救済者としての宗教的根源者がいる。③根源的生命によって産み出された人間の内には根源的生命の力が働いている。④現世における生命の開花・充実に積極的な意義がある。⑤善とは宇宙が活力に満ち調和している状態であり、悪とは逆に宇宙が活力を失い生産力が衰弱し根源的生命の発露が疎外されている状態である。⑥悪の状態からの脱却は根源的生命との調和の回復であるが、そのために修養道徳の実践が要求される。⑦人が根源的生命との調和を回復し、生命力にあふれた歓びの生活を送っていることが救済された状態である。⑧教祖は根源的生命を内に宿し普遍的救済の神意を啓示する使命と能力を与えられた唯一の人間であり、信仰者から多くの場合「生き神」と見なされ、またさらには宗教的救済者そのものと見なされる。

こうして見てみると新宗教における救済とは現世における生命力の開花、すなわち歓びに満ちた生活の実現であり、それを可能にするのが帰依者を共同体として抱擁する教団であり、各人に求められる日々の修養道徳の実践だと言えよう。

ところで国柱会の田中智学や世界救世教の岡田茂吉は芸術に並々ならぬ関心を抱き、彼ら自身創作・実演活動を行うと共に教団内での芸術による教化を推進した⁽²⁵⁾。そこには次項で述べるカタルシス効果への注目があつたように思われる。

こうして我々は救済宗教における救済の内実を一応確認することができた。アブラハム宗教においてはいつの日か超越神によってもたらされる世界の一新であった。仏教においては出家者にとっては修行を通しての悟りによる苦からの解脱であり、在家者にとっては諸仏・諸菩薩の慈悲を信じて功德を積むことで得られる現世と来世での利益であった。新宗教においては本来的に人間に内在している生命力の開花による現世での歓びの生活であった。

ところで宗教体験としての救済に対応するかのように見える美的体験がカタルシスである。これについて考えてみよう。そして救済とカタルシスとを比較してみよう。

2. カタルシス

美的体験の古典的な概念としてカタルシス *katharsis* がある。現象としては人が芸術作品を受容して感動し解放感や高揚感を体験することである。カタルシスというギリシャ語は本来浄化ないし排泄を意味する⁽²⁶⁾。古代ギリシャの伝統では、殺人などの禁忌を犯して汚れたものが一定の手続きを経て社会復帰する宗教的祭儀を指し、またヒポクラテス派やアスクレピオス派の医学では、下痢や嘔吐など過剰な体液・毒物の排出や洗浄による疾患の治療法の名でもあった。そしてこの語彙はアリストテレスが『詩学』第6章の次の箇所で使用して以来、悲劇論の中核的概念として述語化された。「悲劇とは、一定の大きさをそなえ完結した高貴な行為、の再現（ミーメーシス）であり、快い効果をもたらす言葉を使用し、しかも作品の部分部分によってそれぞれの媒体を別々に用い、叙述によってではなく、行為する人物たちによっておこなわれ、あわれみとおそれを通じて、そのような感情の浄化（カタルシス）を達成するものである。」⁽²⁷⁾。だがアリストテレスがカタルシスについてそれ以上の説明をしなかったために、感情（情念）は排出されるのか変容・浄化されるのか、医学的な意味に取るべきか宗教的な意味に取るべきか、といった議論が歴史を通して続けられ未だに決着がついていない⁽²⁸⁾。

浄化と取る解釈には⁽²⁹⁾レッシングによる倫理的解釈やゲーテによる純美的解釈があり、排出と取る解釈の代表的なものがヤコブ・ベルナイスのギリシャ悲劇論『悲劇の作用に関するアリストテレスの失われた著作の原理』（1857年）である。このベルナイスの議論がブロイアーとフロイトのヒステリー研究に影響を与えたのではないか（『ヒステリー研究』初版は1895年）と思われる（ベルナイスはフロイトの妻の叔父）。精神分析におけるカタルシス療法とは⁽³⁰⁾、患者が病因となった心的外傷体験を想起し再体験することで病因となった情動が排出され（除反応）症状が解消することをさす。ブロイアーとフロイトはこのプロセスをカタルシスと呼んだ⁽³¹⁾。

カタルシスを情念の排出とする医学的な解釈にあえて立って考えてみよう。カタルシス療法を意識して言うならばこうなるだろうか。美的体験としてのカタルシスとは程度の差はあれ何らかの不条理な状況（「本来はこうではないはずだ」と当人に思わせる）を生きることにより（それに関し無意識であっても）蓄積されたマイナスの情念（悲しみ、怒り、鬱屈、諦め等）が、その不条理を照射する美（照射度が強いほど美の完成度も高い）に直面して、当人が不条理をそれとして意識（再確認）することで、快感情（文字通り排泄のそれと並列できるか）とともに一時的（一瞬）にせよ消滅することである。もっともこの快感情に注目するならばカタルシスを情念の浄化ととらえることもあながち無理ではない。

ではこの美的体験としてのカタルシスと前述した救済宗教の救済とを比較してみよう。

3. 救済とカタルシス

既に見た救済宗教における救済の内実は、結局のところ人間が置かれた現状に対する違和感（不条理と感ずること）とこれを超越しようとする意志の現れと言える。この営みは個々人の生において持続してゆくものであり、目的の達成（世界の一新、解脱ないし利益、現世での繁栄）はもとより大事だが、それよりもその目的の真正性を信じてその目的に自分の生を向け続けることで、この不条理な現状世界を生き抜くことができるということこそが救済と言えよう。一方美的体験として

のカタルシスはどうか。医療にたとえてみると、それは現状への違和感という苦痛への実に速効的な応急処置である。しかし苦痛を除去された快感情は持続せず、この処置は根本的な治癒にはならない。宗教体験においてもカタルシスはあるが、やはりその快感情は持続しない。

こうして考えてみると、拙稿「芸術の宗教性」5-3③で述べた「苦難／不安への注目・応答において宗教と芸術は共通する」と「受容者に提示する解放・救済の可能性・希望の不安定さが芸術の宗教との違いである」ことが再び確認されたことになる。すなわち、現実世界の現状に違和感を強く抱きこれを超越しようとする志向性を宗教・芸術ともにもっている。だが、宗教の示す救済が目的に向かって現実世界を生きてゆく持続的な力（希望）を信仰者に与える点で安定しているのに対し、芸術の与えるカタルシスはその解放感・高揚感においてルーティン化した宗教生活をはるかに凌駕するが持続せず生全体を支える力にはなり難い。

だが、こうして現状への違和感を感じ宗教の救済ないし芸術のカタルシスという手段で現実を超越しようとする人間の傾向を見てくると、なぜ人間は現状で満足できずそこから抜け出ようとするのか、現状を超えようとするのかという疑問がわいてくる。この問題は稿を改めて考えたい。

註

- (1) その研究例として、櫻井義秀編『しあわせの宗教学—ウェルビーイング研究の視座から』法蔵館，2018年。
- (2) 武内義範「救済」（小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会，1973年）。
- (3) 同上。
- (4) ケネス・スリン（堀雅彦訳）「解放 Liberation」（マーク・C・テイラー編（奥山倫明 監訳）『宗教学必須用語 22』刀水書房，2008年）。（以下「スリン」と略記）。
- (5) スリン，54-55頁。
- (6) スリン，55頁。
- (7) 奥山倫明「比較宗教学論」（星野英紀 他編『宗教学事典』丸善，2010年（以下『宗教学事典』と略記））。
- (8) イザヤ書7章14節，マタイ福音書1章23節。
- (9) 青野太潮「救済」（大貫隆他編『岩波キリスト教辞典』岩波書店，2002年）。
- (10) 中村廣治郎「終末論」（大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店，2002年（以下『イスラーム辞典』と略記））。
- (11) 東長靖「救い」（『イスラーム辞典』）。
- (12) 木塚隆志「ミレナリアニズム（千年王国論）」（『宗教学事典』）。
- (13) 平岡聡「ブッダの生涯・仏伝・過去仏」（末木文美士 他編『仏教の事典』朝倉書店，2014年（以下『仏教の事典』と略記））。
- (14) 佐々木閑「教団形成と戒律」（『仏教の事典』）。
- (15) 同上。
- (16) 山極伸之「インドにおける展開」（『仏教の事典』）。
- (17) 以上は、「大乘仏教」（中村元 他編『岩波 仏教辞典 第2版』岩波書店，2002年（以下『仏

教辞典』と略記))による。

- (18) たとえば、島菌進『日本仏教の社会倫理—「正法」理念から考える』岩波現代全書，2013年。
- (19) 『仏教の事典』も『仏教辞典』も在家の仏教を解説する項目を立項していない。
- (20) 佐々木閑「教団形成と戒律」(『仏教の事典』)。綾部恒雄・石井米雄編『もっと知りたいタイ 第2版』弘文堂，1995年，106-110頁。
- (21) 「功德」(『仏教辞典』)。
- (22) 「大乘仏教」(『仏教辞典』)。
- (23) 前川理子「新宗教」(『宗教学事典』)。
- (24) 対馬・西山・島菌・白水「新宗教における生命主義的救済観」(『思想』No.665，岩波書店，1979年，92-115頁)。
- (25) 井上順孝他編『新宗教 教団・人物事典』弘文堂，1996年，490頁および158頁。
- (26) 以下，荻野弘之「カタルシス」(廣松渉 他編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店，1998年)による。
- (27) 松本仁助・岡道男訳『アリストテレス詩学・ホラーティウス詩論』岩波文庫，1997年(以下「松本・岡」と略記)，34頁。
- (28) 松本・岡，139-141頁。朴一功「『詩学』解説」(『アリストテレス全集 18』岩波書店，2017年)。
- (29) 以下，細井雄介「劇文学(戯曲)」(竹内敏雄編『美学事典 増補版』弘文堂，1974年)による。
- (30) 以下，館直彦「カタルシス法」／小此木啓吾「ブロイエル，ヨーゼフ」(小此木啓吾編『精神分析事典』岩崎学術出版社，2002年)による。
- (31) 芝伸太郎訳『フロイト全集 2 ヒステリー研究』岩波書店，2008年，12頁。

付論 アール・ブリュットをめぐる—アウトサイダーと宗教・芸術

拙稿「芸術の宗教性」5-3②で「現実世界の現状／既成秩序を超越しようとする指向性，現実世界の内部にそれに対抗する，あるいはそれとは別の虚構世界を構築する性格において宗教と芸術は共通すると言える」と述べた。現実世界の内部にそれへの対抗世界を構築する創造行為の1つの徹底としてアール・ブリュットあるいはアウトサイダー・アートと呼ばれるものがある⁽¹⁾。それについて考えよう。

アール・ブリュット(アウトサイダー・アート)という行為および作品(絵画や工芸品)は，精神疾患や知的障害をもった人々のそれである。生きることへの意思・欲求の一切の規制を受けない自由な表現であるこの創造行為は当事者にとってのセラピー行為でもある⁽²⁾。この創造行為は美術史(芸術史)と市場(売れるか売れないか)にある意味スポイルされた既成「芸術」を相対化し，現実世界の内にそれに対抗する虚構世界を構築する芸術の本来の性格を結果的に徹底するものである。だが，アウトサイダー・アートが社会的注目を集め美術界からアートとして認知されるように

なると当然既成「芸術」の内に取り込まれ、市場価値で判断されるようになる。

その純粋な（と言うことが許されるのなら）表現が見る者を時に困惑させながらも強く刺激するアウトサイダー・アートが我々に提示する問いかけは、いわゆる健常（正常）性・非健常（非正常）性と芸術さらには宗教との関係である。アール・ブリュット擁護の論客ミッシェル・テヴォーは精神分析を批判しながらこう述べている。「簡略に言うなら、正常性とは順応のことであり、順応とは降伏から生じるものである。ロナルド・レインによると『われわれが「正常」と形容するものは、自己の抑圧、否認、解離、投影、取込み、等々による経験の破壊行為の産物である』。フロイトはこれを作動し続ける欲動に対する『現実原則』の勝利であり、通常の間人においてはその欲動は方向転換するが、精神病者の場合には、それが不安定なかたちで改めて闖入すると述べている。この心的衝動と外界や社会規則が対立する葛藤において、フロイトはつねに降伏を推奨した⁽³⁾。確かにフロイトは現実原理（現実原則）に快原理（快樂原則）を従わせることを正当とし⁽⁴⁾、結果的に芸術と宗教を評価しなかった⁽⁵⁾。非正常（狂気）を適応能力の挫折とするフロイトに反対するテヴォーは「逆に疎外するのは社会秩序であり、変えられなくてはならないのは社会秩序の方である」⁽⁶⁾と言い切る。テヴォーの立場からすると、非正常者とは自身の‘正常な’本能を抑圧せず、‘非正常’な社会に屈服しなかった者と言える。芸術創造は物の見方等あらゆる社会上の規範・慣習からはずれていなければ、つまり‘非正常性’がなければ価値がない、創造とは既成状態への反逆や衝突を包含するものであるというアール・ブリュット概念の創始者デュビュッフエの見解にテヴォーは賛同する。そしてデヴィッド・クーパーの正常性、非正常性、精神的健康といった諸概念の図表化⁽⁷⁾を利用してアール・ブリュットを位置づけようとする。平均的な個人の発達は生誕から出発して正常性の段階に上ってゆく円弧として描かれる。この期間に社会の諸規則が教え込まれ社会的自己形成が「正常に」行われる。その自己形成が何らかの理由で「正常に」行われなかった場合、下ってゆく円弧として描かれ、それは社会から見た非正常である。一方、通常正常性の段階を超えて真の精神的健康にまで達する個人もいる。この過程は頂点である正常性から下がってゆく円弧となり、この精神的健康の段階が正常性より非正常性に近いことが視覚的にわかる。しかしこの段階の個人は非正常者と異なり社会的自己形成を経ており、正常性という社会的指標を自覚しており、いつでもこの軌道地点に戻ることができる。これが既成芸術（アール・ブリュットに対しての）創造の段階である。それに対してアール・ブリュットの創造者の歩みはこうした正常性を通過する軌道から完全に離脱した外の円弧として描かれる。既成芸術の創造者が絶えず正常者とのコミュニケーションに配慮しなければならないのに対し、アール・ブリュットの創造者は「規範」への回帰を一切気にかけることなく自らの軌道を押し進めることができる。テヴォーによれば既成芸術の創造はそれがいかに大胆なものであっても双曲線的であり可逆的な軌道にとどまっている。そしてそれはアール・ブリュットには当てはまらない。

このテヴォーの議論を宗教に当てはめることはできないだろうか。救済宗教の教祖たちの多くは神がかり等の非日常的経験をもち（たとえば天理教の中山みき、大本の出口なお）、社会上の慣習・規範に反する言動の故に非正常者と見なされた（ナザレのイエス⁽⁸⁾）。彼らはいわば社会のアウトサイダーである。しかしその非正常性が社会の不条理に対する意義申し立てである「世直し」として人々を引きつける。それはあたかも一夜の祭りのようなものである。だが帰依者が増え教祖の側近（弟子）たちによる教団形成が進行すると、発信されるメッセージは一般的に教勢拡大のために社会から受

け入れられやすいものに変容し、教祖のラディカリズムは希薄化する（一般的にその時点になると教祖にはもはや教団をコントロールすることがほとんどできない。たとえば出口なお⁽⁹⁾）。つまりその宗教運動は非正常性から正常性の地点へと引き戻されるのだ。上述した芸術の議論で言えば、アール・ブリュット（アウトサイダー・アート）が既成芸術に取り込まれることである。それは教祖の死後、ないしは教主代替わり後に顕著である。だが、その教団が自身のアイデンティティを保持するためには絶えず教祖のラディカリズムに回帰する——しかも正常性を保ちながら——必要がある。これは前述した既成芸術の可逆的軌道と同じである。一方、教祖のラディカリズムをほとんど希薄化させず正常性とのコミュニケーションに注意を払わない教団は、社会からすると非正常であり続け一般的にネガティブなイメージを抱かれやすい。このような教団の有り様は、自身の不可逆的軌道を走るという点においてはアウトサイダー・アートと共通する。

宗教も芸術（ことにアウトサイダー・アート）も‘非正常’な社会に屈服することはできず、自らの‘正常性’を保持・主張するための表現や活動を止めることができない。確かにテヴォーの言うとおりに「変えられなくてはならないのは社会秩序の方である」。全き自由、全き快、すなわち人間の尊厳の十全なる実現、それが宗教・芸術の夢なのであろう。夢は既成秩序の中で窒息している我々を解放し、「あるべき状態」（楽園／桃源郷）を垣間見せ、さらにはそこに向けてどうにも変わりようのないと思える現実世界を変革してゆくよう我々を元気づける。だがこうした夢を一気に、しかも政治を含めた広義の暴力によって現実世界に現出させようとすれば、あるいは夢をそれとは真逆な現象を起こしている現実世界に同一視しようとすれば（フロイトの表現を使えばそれは「現実喪失」）、結果として他者の尊厳は否定されることになる。その好例とは言えないが、新感覚派として出発し1920-30年代に恋愛の一途さをテーマとする小説群（代表作は1938年の『天の夕顔』）を発表した中河与一（1897-1994）は、1936年頃よりいわゆる民族派としての意識を持つようになり⁽¹⁰⁾、1937年にエッセイ「民族文化主義」を『日本浪漫派』を発表、1939年から敗戦まで『文芸世紀』を主宰して（執筆陣の中に保田与重郎もいた）総力戦をいわば文芸的に鼓舞し、また政府や軍の仕事にも協力した⁽¹¹⁾。こうした中河の言動を貫く意識は「愛国心のもとをたどっていけば親と子、男と女との愛情だということを信じていました。それで相聞歌のことをしきりに書きました。相聞ということが戦争中の僕の主題でした」⁽¹²⁾というものであった。社会分析の欠落した美の追求は容易に政治・国家の美化・抒情化へとすり替わる。やはり独自の抒情を描き続けた川端康成（1899-1972）にも、その政治スタンスは常に曖昧さを伴っていたが、同じ傾向がある⁽¹³⁾。一方、探偵小説／怪奇・幻想小説というスタイルをもってユニークな美の世界を築いた江戸川乱歩（1894-1965）は、自身の作品世界においてアブノーマルな残酷趣味とも言える描写を積み重ねながらも、夢と現実とをそれぞれ別世界のものとして切り分け⁽¹⁴⁾、現実社会に起こる殺人・猟奇事件に興味をもつことはなく、かえってそこに痛ましい現実の苦悩を見ていた⁽¹⁵⁾。宗教性から宗教と芸術について論じようとしている我々は乱歩とともに『猟奇の果』（1930年）の末尾の言葉を常に繰り返したい。

夢物語でよいのだ。

夢物語でよいのだ。⁽¹⁶⁾

註

- (1) 本稿は次の 2 つの文献を基に議論をしている。ミシェル・テヴォー（杉村昌昭訳）『アール・ブリュット—野生芸術の真髄』人文書院，2017 年（原著 1975 年）（以下「テヴォー」と略記）。問いかけるアート編集委員会編『問いかけるアート—工房集の挑戦』さわらび舎，2017 年（以下「問いかけるアート」と略記）。
- (2) 問いかけるアート，99 頁。
- (3) テヴォー，184 頁。
- (4) この言説の最初のものが，フロイト（高田珠樹訳）「心的生起の二原理に関する定式」（1911 年）（『フロイト全集 11』岩波書店，2009 年）。
- (5) 同上。フロイト（門脇健訳）「トーテムとタブー」（1912-13 年）（『フロイト全集 12』岩波書店，2009 年）。
- (6) テヴォー，184-185 頁。
- (7) テヴォー，187 頁。
- (8) マルコ福音書 3 章 21 節。
- (9) 川村邦光『出口なお・王仁三郎—世界を水晶の世に致すぞよ』ミネルヴァ日本評伝選，ミネルヴァ書房，2017 年，第 4 章。
- (10) 笹淵友一編『中河与一研究』南窓社，1979 年（以下「笹淵」と略記），261 頁。なお同書は中河擁護の立場である。
- (11) 笹淵，260, 269, 367-372 頁。
- (12) 笹淵，310 頁。
- (13) 小谷野敦『川端康成伝—双面の人』中央公論新社，2013 年。
- (14) 乱歩が生前好んで色紙に書き付けた文句は「うつし世はゆめ，夜の夢こそまこと」であった。平井隆太郎『うつし世の乱歩—父・江戸川乱歩の憶い出』河出書房新社，2006 年，たとえば 019 頁。
- (15) 江戸川乱歩「幻影の城主」（1935 年）（『江戸川乱歩全集 7 黒蜥蜴』講談社，1969 年）。同「残虐への郷愁」（1936 年）（『江戸川乱歩全集 8 大暗室』講談社，1969 年）。
- (16) 『江戸川乱歩全集 7 猟奇の果・地獄の道化師』沖積舎，2007 年（桃源社 1962 年刊行版の復刻），145 頁。