

聖と俗のせめぎ合い

——村上春樹のアトス巡礼記「アトス——神様のリアル・ワールド」論

王 静

はじめに

「あちら側」の世界は、村上春樹のフィクションでよく描かれるテーマである。前期作品の『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』（1985年）に「世界の終り」、『ノルウェイの森』（1987年）に「阿美寮」など現実世界と違うルールで成り立つ「あちら側」が構築されている。アトスはギリシャ正教の信仰に支えられる修道院共同体の自治領域であり、まさに世俗を脱した「あちら側」である。1988年9月村上は、4泊5日でアトスの八つの修道院を訪ね、この際の巡礼記が紀行文『雨天炎天——ギリシャ・トルコ辺境紀行』の「ギリシャ編 アトス——神様のリアル・ワールド」に収録されている¹。村上が「あちら側」の世界を繰り返して描くことから見れば、彼が「どうしてもこの地（アトス—筆者注）を一度訪れてみたかった」（p.17）ことは、何の不思議もない。本論文では、この世に存在する「あちら側」の異世界で村上は何を体験したのか、村上による80年代末ごろのこの聖地巡礼がどのような意味をもつのかを論じていく。

村上のアトス行きの意味に関する先行研究は、今井清人の論があるのみである。今井清人は、『風の歌を聴け』、『羊を巡る冒険』におけるキリスト教的言説を踏まえた上で、アトスの旅行記をキリスト教的言説に期待する作品として捉え、その旅が「自己融解」の「日本的文化構造」に対抗し、「対象に対して圧倒的な確信を持ちながら、自己融解せず、自身のスタイルをまもる修道士の姿勢を体感するためだったのだ」²と結論づけている。しかし、アトスは西方教会の聖地ではなく、東方正教（ギリシャ正教）の聖地であり、キリスト教一般に還元することはできない。また作中ではアトスの宗教の同時代性について言及されており、ギリシャ正教の伝統性よりも、同時代的な意味が大きいと考えられる。

とくに六〇年代以降は物質主義に失望し、それに代わる価値観としての宗教にめざめた若い人々、とりわけ大学を出た知識層が出家してここに籠もるという例が増え、新しいスピリチュアルな聖域として世界的に脚光を浴びているそうである。僕もこのアトスを回ってみて感じたのだけれど、どの修道院にもけっこう若い人が多く、彼らは総じて語学にも堪能であった。そういう意味ではこのアトスの地は、日本で考える既成宗教とはまったく意味合いが違う。この地では宗教は文字どおり生きているのである。同時代的に息づいているのである。（p.16–p.17）

アトスが80年代に注目される背景には「新しいスピリチュアルな聖域」という

1

村上春樹の『雨天炎天——ギリシャ・トルコ辺境紀行』は、1990年新潮社より刊行され、1991年新潮文庫本が刊行される。本稿における本文の引用は1991年の新潮文庫本による。以下は頁数のみを示す。

2

今井清人「村上春樹とキリスト教——なぜアトスにいったのか」『国文学 解釈と鑑賞』第74巻第4号、2009年、77頁。

3

欧米の学者は、日本の「精神世界」のブームを「ニューエイジ」に入れて議論しているが、日本の研究者の島蘭進は、欧米の「ニューエイジ」と日本の「精神世界」のブーム及び新宗教を一括して「新霊性運動・文化」と呼ぶ。適応範囲による呼称の相違があるが、「スピリチュアリティ」は、「ニューエイジ」、「精神世界」、「新霊性運動・文化」に共通するキーワードである。小論では、この共通点を重要視し、「スピリチュアリティの文化現象」と称する。

4

島蘭進『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、2007年、32頁。

5

伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探究』淡水社、2003年、7頁。

6

村 上は1986年から1989年までの3年間ヨーロッパに滞在し、1988年9月アトスを訪ねた。

7

思想の面では、東洋思想、神秘主義、心霊主義、神智学、占星術、シャーマニズム、トランスパーソナル心理学などの紹介があり、実践の面では、ヨガ、瞑想、気功、超能力などの紹介がある。

8

80年代に霊性を求める旅に関する著書として、中沢新一の『チベットのモーツァルト』（1983年）、横尾忠則の『インドへ』（1983年）、中沢新一、細野晴臣の『観光——日本霊地巡礼』（1984年）、藤原新也の『印度放浪』（1984年）、カンベ・ギゼラ・グライヒェンの『聖地案内』（1988年）などが挙げられる。

9

ギリシャ正教における霊性を紹介する本として、『聖グレゴリオス・パラマス——東方キリスト教会の神秘生活』（ジャン・メイエンドルフ、1986年）が挙げられる。スピリチュアルな本として、今でもスピリチュアルビギナーに紹介されている。http://teruterulog.jugem.jp/?eid=1034 を参照。『観光——日本霊地巡礼』において、中沢新一はギリシャ正教の霊性に関心があるという。

10

注4、島蘭進、V頁。

コンテキストがあることが明確に意識されている。「新しいスピリチュアルな聖域」とは、「スピリチュアリティ」（霊性）を追究する文化現象、つまり60年代の欧米に広まった対抗文化から生まれたニューエイジ運動、日本においては「精神世界」と呼ばれた文化現象である³。日本では、「精神世界」、「霊性」の用語が優先され、「スピリチュアル」、「スピリチュアリティ」という語の使用は、1995年以降に拡大した⁴。そのブームに関する研究は、欧米では80年代後半から行われ、日本では90年代に入ってから研究書が出版されている⁵。1990年に刊行された村上の巡礼記に「スピリチュアル」という用語が書き込まれたことからみれば、当時欧米に滞在した⁶村上が早い段階からスピリチュアリティの文化現象に関心を持っていたことが窺える。

以上から、村上によるアトスの巡礼記をスピリチュアリティの文化現象との関わりから考察する必要があると思われる。本論文では、まず長い歴史のあるアトスの宗教がスピリチュアリティの文化現象といかなる面で共振したのかについて考察する。その上でスピリチュアル・ツーリズムの枠組みの中で、村上によるアトスの巡礼記と同時代の他のアトス巡礼記との比較を通して、村上の巡礼記の特異性を抽出する。最終的には、村上春樹とスピリチュアリティの文化現象との関わり方の一端を明らかにする。

1. アトスとスピリチュアリティ

80年代にアトスが注目されたのは、単独の事象ではなく、スピリチュアル・ツーリズムの中の一事象である。80年代の日本では、「スピリチュアリティ」ではなく「霊性」という用語が使われ、それをめぐる思想、実践方法に関連する書物⁷や、霊性を求めるツーリズムを牽引する書物が登場した。主には仏教、インド密教、チベット密教、ギリシャ正教など東方的霊性に関わる宗教に関心が寄せられ、聖地巡礼記が多数書かれている⁸。ギリシャ正教の霊性を紹介する本や、その霊性に言及する出版物が散見される⁹。ギリシャ正教の聖地アトスをめぐる巡礼記としては、本論で取り上げた川又一英と村上による著書が挙げられる。

では、アトスの宗教の如何なるところが、80年代に注目されたのか。80年代の「スピリチュアリティ」の意味及び、アトスの宗教とキリスト教の違いにその理由を見つけることができる。

「スピリチュアリティ」（霊性）は、「個々人が聖なるものを経験したり、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」¹⁰と定義されている。スピリチュアリティの文化現象では、個人的な宗教体験が重視される傾向がある。ニューエイジ研究者のジンバウアーらは、ニューエイジにおける「宗教」と「スピリチュアリティ」の意味の分化について、「「宗教」は宗教諸制度や明文化された教義や儀礼という形式上ははっきりと組織だっているものを指す傾向がある。他方、「スピリチュアリティ」は個的な超越感や超感覚性、あるいは人生の意味といった

個人的な現象を対象にしている」¹¹と指摘している。つまり、「スピリチュアリティ」と「宗教」は、「個人—制度・組織」という図式において対極的な用語となっている。このように反体制の意味合いが含まれるのは、60年代のカウンターカルチャーの精神がスピリチュアリティの文化現象に継承されたことを背景にしている¹²。

また、「スピリチュアリティ」のこのような文脈において、主流のキリスト教とギリシャ正教の違いが重要な意味をもつようになる。キリスト教の主流としてのカトリック教会では、「14世紀になってキリスト教神学にアリストテレスの世界観が導入されると」、「イメージの体験によって「聖なる世界」につながる道が完全に否定されてしまい、教会組織を通してのみ「聖なる領域」につながるができる、とされてしまった」¹³とされているように、「聖なる世界」に対する個人的宗教体験が認められていない。一方、ギリシャ正教会では、「世俗への活動は基本的にはなく、ヘシカスムに見られるような個人の神秘的体験、神との合一等をひたすら求めることに目的がある」¹⁴とされ、個人で「聖なる領域」につながるものがその宗教の核心となる。個人の体験を重視するアトスの宗教的特徴は、80年代の反体制的「スピリチュアリティ」の台頭に合致するわけである。

また、アトスの修行方法も、スピリチュアリティの文化現象と重なるところが多い。アトスでは、ヘシカスム（静寂主義）の精神に基づき、「静かな暗い部屋で、顎を胸に押し付けて臍をみつめ、鼻孔を通して息を吸い込む。呼吸を制御し、精神を集中してイイススの御名の祈りを唱え続けていくうちに、祈りは呼吸そのものとなって心は浄められ、観想に向かう」¹⁵というような方法で修行し、究極的には、「心は雪のごとき輝かしき光に満たされ、名状しがたき芳香が五体をつつむ瞬間が訪れる」¹⁶体験に達する。つまり、呼吸法を利用して、神の光を体験し、神との一致を求めるのである。このような呼吸の制御は、スピリチュアリティの文化現象に現れる禅、気功、ヨガなどの利用に共通し、同じく身体の制御による意識の変革が求められている。また、神の光の体験は、スピリチュアリティの文化現象における「啓示の光」¹⁷への憧憬にも共通する。

上述した共通点により、80年代において、アトスは「新しいスピリチュアルな聖域」と見なされたわけである。村上も川又一英も、当時におけるアトスとスピリチュアリティの文化現象との関わりを明確に捉えている。村上は、アトスが「新しいスピリチュアルな聖域」となる背景には「六〇年代以降は物質主義に失望し、それに代わる価値観としての宗教にめざめた」ことがあると認識している。川又は、「若い修道士の急増」というアトスの変化に注目し、「アトスの変化と同時に、既成の価値観が崩壊し、深刻な精神的危機感に陥っているこちらの世界の姿を反映している」¹⁸と分析する。両者とも、アトスへの注目を現実世界に異議を申し立てるカウンターカルチャーの延長線において捉えている。またアトスの宗教に惹かれる人々について、村上は「若い人々、とりわけ大学を出た知識層」であるとし、川又もまた「大学や大学院を出た知識青年が多く、必ずしも神学専攻者ではない」¹⁹と指摘しており、両者ともスピリチュアリティの文化現象の主体の層を正確に捉えている²⁰。

11
注5、伊藤雅之、154頁。

12
カウンターカルチャーとスピリチュアリティの文化現象との関係については、レイチェル・ストームの『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』（角川書店、1993年）、島蘭進の『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』などで論じられている。

13
村川治彦「アメリカにおけるニューエイジ運動の源流とその特徴（前半）」『ホリスティック教育研究』第7号、2004年、51頁。

14
黒川知文「『修道院と霊性』の歴史と思想——カトリック教会とギリシャ正教会」『福音主義神学』第37号、2006年、194頁。

15
川又一英『聖山アトス——ビザンチンの誘惑』新潮社、1989年、67頁。

16
注15、川又一英、67頁。

17
「ニューエイジは哲学的もしくは神学的な標題を羅列するというより、探求者たちに霊的な核心を与えようとする。（中略）自身自身の内的真実に通底すると感じたりすることのできる啓示の光をそこから汲み取る」。レイチェル・ストームの『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』（313頁）を参照。

18
注15、川又一英、184頁。

19
注15、川又一英、184頁。

20
ニューエイジ研究者のブルースによれば、ニューエイジの主な支持者は「大卒の中流で、ソーシャルワーカーやカウンセラー、俳優、芸術家、文筆家、芸術家といった自己表現にかかわる専門職に就く」人たちである。伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ』（33頁）を参照。

ただし、同じスピリチュアリティの文化現象を意識する上でのアトス巡礼とはいえ、両者によるアトスの巡礼記には大きな異なりがある。その差異こそが、小論の着眼点である。第2節と第3節では両者の比較を通して、村上によるアトス巡礼記の特異性を明らかにし、第4節では村上とスピリチュアリティの文化現象との関わり方を示す。

2. 川又一英と村上春樹による「アトス」の表象

川又一英と村上春樹による「アトス」の表象をめぐる分析に入る前に、両者の履歴を紹介しておく。川又一英は1944年生まれで、早稲田大学文学部露文科卒である。村上春樹は1949年生まれで、早稲田大学文学部映画演劇科を卒業している。川又の大学時代には、第1次早大闘争(1965年)が起こり、村上の大学時代には、第2次早大闘争(1960年代後半)が起こる。つまり、両者とも、学生運動を経験し、60年代のカウンターカルチャーの洗礼を受けていると言える。その二人が、同じく「スピリチュアルな聖地」となるアトスに惹かれて、80年代末にアトスの巡礼記を刊行したことになる。両者の個人史には、カウンターカルチャーからスピリチュアリティの文化現象へと展開する歴史の痕跡が示されているといえるだろう。しかし、このような重なりがありながらも、両者によるアトスの巡礼記にはそれぞれの特色があり、両者の人生も別々の方向に向かっていった。村上によるアトスの旅は一回きりであるのに対して、川又は十回近くアトスを訪問し、結局ギリシャ正教の信者となる²¹。アトスの巡礼記には両者の分岐点が隠されている。以下では、川又の『聖山アトス——ビザンチンの誘惑』(1989年)と『エーゲ海の修道士——聖山アトスに生きる』(2002年)及び、村上の『雨天炎天』を素材にして、アトスのルール、修道士の像、巡礼者としての身体感覚という三つの面から、両者の差異を分析していきたい。

まず、アトスにはルールや規制が多い。修行のため、食欲から性欲まで世俗の様々な欲望を節制することが美徳とされている。自給自足の生活が基本となり、世俗の経済制度及び消費行為が排除されている。それらのルールについて、川又の巡礼記がギリシャ正教の経典を引用しながら解説するような案内者のスタンスを取るのに対して、村上はアトスの地を踏んでからアトスのルールがどこまで徹底されているかを検証するような懐疑者のスタンスを取る。

たとえば、アトスでは、性欲の規制により、女性もさらに家畜のメスも禁制の対象になっているが、村上は、アトスに到着後、すかさずメス禁制の原則をチェックする²²。また、世俗の商品がないといわれていることに対しても、村上は目ざとく雑貨屋の売り物を発見し、「隅から隅まできっちりとストイックに厳格な土地というわけではなさそうである。ある種の含みのようなものはなんとなく存在しているのだろう」(p.22)と推測する。

さらに、アトスでは口腹の愉悦が禁断され、このルールを守ることが修行の一部

21

国松夏紀「聖山「アトス記」拾遺——ドストエフスキー或いは川又一英」『桃山学院大学キリスト教論集』第49号、2014年、260頁。

22

「港には犬が二匹と猫が四匹いる。念のために調べてみたら、犬はどちらもたしかに雄だった。(中略)よろしい、原則はちゃんと保たれている。しかし、猫の性別までは残念ながらわからなかった。」本文22-23頁。

とされるが、川又と村上が描いた食べる行為や食べる空間には、大きな差異がある。川又の巡礼記ではトラベザ（食堂）は、「最後の晚餐」、「天国への梯子」などの聖なる絵が配され、誦経台からの朗誦が響く中で、最後の晚餐に模倣した順序で食を進める聖なる空間である。またアトスでの食事は、胃袋の満足のためではなく、最低限の栄養を摂取するとともに、耳で聖なる言葉を受け入れ、食欲という悪を克服する精神的な修行として解釈されている²³。川又の目に映った食事をする修道士は、「静かな安らぎ」につつまれる表情で「規則的にフォークを口に運び、食べながらも「耳では読書＝フィロカリアの言葉に集中している」²⁴と描かれている。また、このような食堂を「たんに金を積んだだけでは得ることはできない」²⁵と川又は称賛する。要するに、川又の巡礼記では、修道士の食事が聖なる空間における聖なる行為として意味づけられている。

一方、村上の巡礼記では、そもそも食欲の節制がどこまで徹底されたかが疑われている。どの修道院も提供される食べ物は質素だが太っている修道士がいることが着目され、「どこかでうまくこそっと栄養補給しているのかもしれない」（p.53）と、ルール違反の可能性が示される。また川又の紹介する「最後の晚餐」の順番に従う聖なる食のルールに対して、「この正式夕食というのがなかなか難しく、お祈りをしている間にさっさと手早く食べなくてはならないのだ。それも今は食べてよく、今は駄目というきまりがいろいろとうるさい。けっこう大変である。ちょっと間違えると同じテーブルの巡礼おじさんにぎろっと睨まれる」（p.59-p.60）と、世俗的な視点からそのルールの煩わしさが描かれ、宗教的な意味を受け取ろうとはしていない。村上の目に映る修道士は、川又のいう「耳では読書＝フィロカリアの言葉に集中」するどころか、同行のO君がルールに慣れず西瓜が食べられなかったことに対して、「修道士は馴れたもので、その間隙を縫ってみんなしっかりと西瓜を食べている」（p.60）と描写される。ルールの「間隙」を要領よく利用して西瓜を食べる修道士の食べぶりについて、村上は「さすがにプロである。感心してしまう」（p.60）と揶揄する。村上に表現されるトラベザは、欲望を克服する聖なる空間ではなく、欲望をうまく隠す空間である。

ルールをめぐる以上の差異からわかるのは、川又は聖なるルールが守られる安定的な聖域を描き、村上はルールの逸脱のある不安定な聖域を描いているということである。それと呼応して、ルールの中に生きる修道士の像も、それぞれに異なる趣を持つ。次に、修道士の表情、性格、服の描写から両者の差異を分析していく。

川又に繰り返して描かれるのは、修道士の影のない「穏やかで、ひとを浄化する表情」²⁶である。川又が修道士の一貫性に拘るのに対して、村上は修道士の多様性に焦点を当てる。修道士のあり方の意外性、修道士の姿に対する惑いとその巡礼記にちりばめられている。例えば厳しい食状況の中で太る修道士、煩わしいルールの中で西瓜を食べる修道士、強引にバスに乗る修道士（p.21）、カフソカリヴィアの小修道院の「むさくるしい不吉で陰惨な顔をした」意地悪い修道士（p.77）がいる。そして、温かく食料をあげるカラカル修道院のやさしい修道士（p.48）もいる。さまざまな顔がスケッチされている。

23

川又一英『エーゲ海の修道士——聖山アトスに生きる』集英社、2002年、52-56頁。

24

注23、川又一英、56頁。

25

注23、川又一英、59頁。

26

注23、川又一英、16頁。

修道士の像の違いは、両者による修道士のラーソ(服)の表象に収斂される。川又の二冊の巡礼記のなかでは、修道士のラーソは黒い。「黒衣」が「喪の色」であり「この世を死ぬこと」²⁷と解釈され、この言葉で修道士の人々が統一される。一方村上の場合は、修道士の様々な恰好、ラーソの多様な色が描出される。「おそろしくぼろぼろのラーソを着て、それでそ腰を荒縄で縛って、ずだ袋みたいなのをかついだ、ダイハードな、いわば武闘派の僧侶」がいる一方で、「皺ひとつない、クリーニングから今朝返ってきたばかりみたいなラーソをびしっと着込んで、アタッシュ・ケースをさげ、サングラスをかけたトレンドィーなヤッピー型の僧侶」もいる。また、「両者を両極端として、あいだに様々な格好をした僧侶がグラデーション的に点在している」(p.19)とその多様性が表現され、「淡い灰色から、濃い紫、真っ黒まで」(p.20)と、色も豊富に描かれている。

同じアトスなのに、なぜルールや修道士の表象がこれほど異なるのだろうか。それらの差異は、アトスにおける修道士の個々の生き方に対する認識の違いに由来する。川又は、修道士とは「家族を含むこの世のモノに対する執着を一切棄て」、「この世を死ぬことによって、神とともに生きる」²⁸男たちだと認識している。修道士の「黒衣」で統一された「穏やか」な表象は、世俗の自己を棄て修行で聖なる自己に近づくという修道士の生き方への整合的な理解に由来すると言えよう。一方、村上による修道士の多様な表象は、以下のような修道士の生き方についての認識に由来する。

彼らは実際にひとりひとり違うのである。彼らはそれぞれの属する場所によって、あるいは生き方によって、まったく異なっているのである。そのようにアトスとは、自分の生き方とやり方を選べる場所なのである。だから彼らがそれぞれに違う格好をしているのも当然のことなのである。(p.20)

同じ信念のもとに個々の違いが存在しうるのは、「それぞれの属する場所によって、あるいは生き方」によって、欲望や怒りや意地悪や優しさなど、以上で考察した個々の固有性が宗教に回収されはしないからである。

川又によるルールの安定性、修道士の像の統一性が、俗なる自己と聖なる自己の分断を前提にしているとすれば、村上によるルールの不安定性、修道士の像の多様性は、俗なる自己と聖なる自己のつながりを前提にしていると言えよう。

3. 聖と俗に跨る異教徒の身体

アトスを見る川又と村上の視線の差異を比較したが、アトスを体験する両者の身体感覚にも異なりがある。異教徒としての二人が聖地に関わったか、その身体感覚に注目してみたい。

アトスでは異教徒に対して、食事をする場所や祈り方が正教徒と区別されている。川又は、「どれほど強い関心を抱こうとも、洗礼を受けた信者でない限り、

異教徒であることに変わりはない」と差異を自覚した上で、「わたしはここでは常に試みられる身であった」²⁹と、正教徒より低い立場に自己を位置づけ、神を仰ぎ見る。一方、村上の巡礼記では、異教徒を排除するアトスの宗教の不寛容が強調される。グランデ・ラブラ修道院では、食のルールを間違えると睨まれ、ワインの二杯目を注ごうとする時また睨まれ、さらに食料を詰めるとき信者に嫌がられることが細かく描かれる(p.60-p.61)。また、アトスにおける異教徒への不寛容についてこのように語られている。

僕は異教徒なので、後ろのほうにそっとひっこんでいる。本当は彼らとしても異教徒なんか入れたくないのだ。そのへんの彼らの厳しい宗教観——本質的な不寛容さと言ってもいいだろう——は、外人を積極的に受け入れる日本の禅寺とは全然違う。彼らは宗教をアイデンティティーとしての歴史を闘い抜いてきた人種なのだ。(p.34)

アトスでは、宗教への関わり方によって高次と低次に分けられる秩序関係がある。川又が宗教を軸とするその秩序を内面化し、世俗の欲望を抑制してアトスの宗教に近づこうとするのに対し、村上は宗教を軸とするアトスの秩序を受け入れず、その外枠に立って、秩序における人間のアイデンティティーの成り立ちを批判的な視線で見ている。

アトスの厳しい食・住の環境に対する両者の身体への反応も異なる。質素な食事に対して、川又は、第2節で考察した聖なる空間における聖なる食事の理念に同化し、「修道院の食事は世にいう美食からはほど遠いが、不思議に心満たされるものがある。おそらくは皿に盛られる食事が肉を使わないため胃に優しいのみならず、『フィロカリア』を耳にしながらの食卓が心にも快いためだろう」³⁰と、宗教的満足感を語る。簡単な宿坊に対しても「上等には見えないが、ここでホテルの快適さを求めるのは罰当たりというものだろう」³¹と、世間的な享楽心を抑え、禁欲・節制のルールを自ら引き受けている。

神の戒めの前で自己規制を取る川又の姿勢とは正反対に、村上は、世間の食欲を抑えるどころか、自らの欲望をそのまま晒し、むしろ強調するように見える。イヴィロン修道院で不味いパンが提供され、「もし『アトス山ミシュラン』みたいなガイドブックを作るとしたら、イヴィロン修道院の台所は星なしということになると思う」(p.35-p.36)と述べ、「こちら側」の享楽心に基づく評価システムでアトスの修道院を位置付ける。また、前文で触れたグランデ・ラブラ修道院の食堂で、食べる順番を間違えた際に信者に睨まれたことに対して、「でも僕は信仰心もないし、なにしろ腹が減っているから、がつがつと食べる」(p.59)というような堂々とした姿勢を取る。ランデ・ラブラ修道院でワインが出された際も、「ワイン！僕はこのワインを目にしたときは本当に嬉しかった」(p.59)と喜びを隠さない。

川又が世俗的な欲望を抑圧しアトスのルールに同化しようとするのに引きかえ、村上は世俗的な欲望を露わし、「こちら側」の言葉でアトスの聖なるルールを相対化しようとする戦略を取っている。川又が聖地に溶け込む身体だとすれば、村上

29

注15、川又一英、48頁。

30

注23、川又一英、58頁。

31

注15、川又一英、21頁。

は聖地の安定を攪乱する身体だと言えよう。

そして、そのような姿勢を示しながらも、村上がアトスに魅了されていることも見逃すことはできない。

僕は宗教全般についてそれほど多くの知識を持つ人間ではない。でも個人的な感想を述べるなら、ギリシャ正教という宗教にはどことなくセオリーを越えた東方的な凄味が感じられる場合があるような気がする。とくに夜中の礼拝を階段の隅からそっと覗き見ているような場合には。そこにはたしかに、僕らの理性では捌ききれない力学が存在しているように感じられる。ヨーロッパと小アジアが歴史の根本で折れ合ったような、根源的なダイナミズム。それは形而上的な世界観というよりは、もっと神秘的な土俗的な肉体性を備えているように感じられる。もっとつっこんで言えば、キリストという謎に満ちた人間の小アジア的不気味さをもっともダイレクトに受け継いでいるのがギリシャ正教ではないかとさえ思う。(p.51)

32

「ヘシハステリオン」と呼ばれる修道院は、最も小さい修道院であり、そこの修道士は、人離れのところで最小限の必需品で生き、静寂主義で修行する。

33

注15、川又一英、27頁。

村上は、アトスにおける「セオリーを越えた東方的な凄味」、「理性では捌ききれない力学」、「神秘的な土俗的な肉体性を備えている」、「根源的なダイナミズム」に惹かれている。旅を計画する段階から、アトスの静寂主義が最もラディカルに実践される半島の南端の秘境の「ヘシハステリオン」³²に興味を持ったのも、その証左である。この点は、「ギリシャの論理的明晰ではなく、ヘブライの神秘的情動」³³に注目する川又と共通している。「神秘的」、「反理性」、「東方的」というのはスピリチュアリティの文化現象に頻繁に使われる言葉であり、この点で、両者ともスピリチュアリティの文化現象に近いと思われる。ところが、アトスとの親近性のニュアンスは異なる。

巡礼記の最後、川又は、「我々はアトスを聖なる山と呼ぶとき、すでに聖と俗という二元論にとらわれている。が、修道とは本来現世とそこに生きる人間を否定するものでも、現世からの逃避でもない。ビザンチンの伝統では、修道とは真の自由を取り戻し、世界とより深い次元で関わろうとする積極的な意思表示なのである」³⁴と、アトスの宗教性を世俗の世界に向けて普遍化しようとする。一方、村上は、巡礼記の最後で「あちら側」における神への信仰を、「こちら側」の「人の生き方の確信の問題」に語り直す。

34

注15、川又一英、181-182頁。

アトスの道で出会った野猿のような汚い坊さんに「心を入れ替えて正教に改宗してまたここに戻ってきなさい」と言われたときのことを奇妙にありありと覚えている。もちろん僕は正教に改宗なんかしない。でも彼の言葉には不思議な説得力があった。たぶんそれは宗教云々というよりは、人の生き方の確信の問題なんだろうと思う。確信ということ言うなら、世界中探してもアトスくらい濃密な確信に満ちた地はちょっと他にないのではないかという気がする。彼らにとっては、それは疑いのない確信に満ちたリアル・ワールドなのだ。カフソカリブアのあの猫にとって、黴つきのパンは世界でもっとも

リアルなものの一つだったのだ。さて、本当はどっちがリアル・ワールドなんだろう。(p.87-p.88)

ここでは世俗の世界が聖地の感覚によって相対化されていると言えよう。村上は、世俗の欲望、言葉を聖地に引き込み、聖地を相対化した上で、聖を「確信」に翻訳し、世俗を相対化しようとする。同じく、聖と俗に跨る異教徒の身体であるが、川又は、〈聖→俗〉という一方的な翻訳を行っている。一方、村上は〈俗→聖〉、〈聖→俗〉という二つのベクトルで翻訳を行っている。「本当はどっちがリアル・ワールドなんだろう」というのは、聖と俗の境界線に立っているからこそ発せられた問いだといえる。

4. 村上春樹とスピリチュアリティとの関わり

第2節では表象の面に焦点を当てて、村上がアトスのルールの不安定性、ルールに回収されない修道士の個性を掬い上げ、アトスを聖と俗がせめぎ合うトボスとして表象したと論じた。また、第3節では巡礼者としての体験の面に注目し、村上がアトスで異教徒としての欲望に拘り、「こちら側」の言葉でアトスを相対化すると同時に、アトスの信仰を「確信」の感覚に翻訳し、世俗を相対化することを考察してきた。それでは、このようなスピリチュアリティの聖地の巡礼記をいかに評価し、村上とスピリチュアリティの文化現象との関わりをいかに捉えるべきだろうか。以下ではそれらの問題について、スピリチュアリティの文化現象をめぐる研究を踏まえた上で検討していく。

オウム真理教によるサリン事件が起こった後、宗教や宗教的なものについて積極的に発言する文化人はメディアによって「オカルト文化人」と呼ばれた。また、島菌進によって「霊性的知識人」という概念が作られた。この用語は、宗教や霊性に高い価値をおき、新霊性運動の思想・実践に共通する言説を提示して、精神世界が主流文化の中に取りこまれることに大きな役割を果たした知識人を括るものとなっている³⁵。

村上春樹は「霊性的知識人」に入れられてはいなかったが、その発言や作品は「スピリチュアリティ言説」、「ニューエイジ文学」の圏域に組み入れられている。村上がスピリチュアリティの研究者に注目されたきっかけは、ユング派分析家の河合隼雄との親交³⁶にある。島菌進によって河合隼雄は「霊性的知識人」と見なされ、その見方はリゼット・ゲーパルト、海野弘にも受け継がれた。そのような河合に対する評価が、河合と親交した村上の評価に影響を与えている。海野弘は1997年ごろ河合隼雄がブーム³⁷になったことを挙げ、それを「癒しの時代のニューエイジ現象であるかもしれない」と指摘した上で、河合と村上との対談に言及し、「村上春樹もニューエイジ文学といえそう」³⁸と述べている。リゼット・ゲーパルトは、河合と村上との対談を「スピリチュアル言説」に数えられる七つの代表的対談の一つと

35

注4、島菌進、250頁。「霊性的知識人」として岩田慶治、梅原猛、鎌田東二、河合隼雄、栗本慎一郎、中沢新一、見田宗介、山折哲雄、湯浅泰雄が挙げられている。この用語は、スピリチュアリティの文化現象を研究する海野弘、リゼット・ゲーパルト、インケン・ブロールにも受け継がれ、スピリチュアリティに関わる知識人のネットワークが作られてきた。

36

村上と河合は1994年から親交を始め、対談集の『村上春樹、河合隼雄に会いにいく』（岩波書店、1996年）が刊行されている。また、河合の没後村上による弔いの特別寄稿が掲載され、村上が自分のいう「物語」を一番理解する人は河合隼雄だと何度も発言し、公式な場で両者の関係がアピールされている。

37

河合隼雄のブームの現象の例として、『朝日新聞』で「河合隼雄の世界」という四回のインタビューが連載されたこと及び、村上春樹との対談が挙げられている。

38

海野弘『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社、1998年、200頁。

39

リゼット・ゲーバルト著、深澤英隆、飛鳥井雅友訳『現代日本のスピリチュアリティ——文学・思想にみる新霊性文化』岩波書店、2013年、304頁。

40

注38、海野弘、206頁。

41

中沢新一の『虹の階梯——チベット密教の瞑想修行』（1981年、平河出版社）など。

42

注38、海野弘、194頁。

43

注4、島園進、28頁。

44

注38、海野弘、195頁。

して選び³⁹、この対談で村上が「日本の他界観の特異性を語り、それが薄れていくことを嘆く」ことを、スピリチュアリティとの親近性の例証として挙げている。

しかしながら、スピリチュアリティの文化現象は、東方的な既存の宗教、トランスパーソナル心理学、エコロジー運動、ニューサイエンス、クリスタル・ヒーリング、自然医学など幅広い領域に関わり、多様なものを包摂しており、「霊性的知識人」として括られた人々も、その「スピリチュアリティ言説」におけるスピリチュアリティの文化現象との距離も多様であると推測される。

例えば、河合隼雄について、海野弘は、河合とトランスパーソナル心理学との関わりからスピリチュアリティとの親近性を論じると同時に、その間の距離にも言及している。河合は、「できるだけ自由に偏見なく、広く意見を取り入れ、導師や教祖のカリスマ性を避け、カウンセラーに徹するスタンス」を取ること及び、「最終の境地を考えず、手さぐりで歩きつづけることを選」⁴⁰んでいるという。端的に言えば、河合は無意識の探求に共感を寄せているが、無意識の変革を導く導師や教祖の絶対性については一貫して受け入れておらず、それによってニューエイジの文化現象と距離を持ったと言える。一方、中沢新一のように、チベット密教に飛び込み、グルへの絶対的帰依を強調する例もある⁴¹。

スピリチュアリティに関わる言説・知識人については、親近関係より、差異がもっと重要視されるべきだと本論では主張したい。特に、スピリチュアリティの文化現象の周辺にいる人々の思想・言説について、慎重な検討を通してその距離を抽出することが必要だろう。

本論では、「スピリチュアルな」聖地アトスを描く村上と川又の差異を確認した。最後に、村上とスピリチュアリティの思想のより根本的な差異を示すために、スピリチュアリティの文化現象の核心的なストーリー及び危険な部分について考察しておく。

スピリチュアリティの文化現象は、まず人間に対する次のような認識を土台にしている。「人間は二重の存在である。外側の臨時的個性と多次元的、内的な存在（魂またはハイヤー・セルフ）からなっている」⁴²。そして、「人間個々人のうちに潜みつつ、個を超えて宇宙を包摂する存在につながるような「大いなる自己」（higher self）」⁴³の実現が最終的な目標とされ、自己の内面を真理の探求の場ととらえる。「大いなる自己」の実現のために、禅やヨガなどの様々な修行が実践され、LSDという手段まで利用されることもある。一言で言えば、スピリチュアリティの文化現象の核心にあるのは、意識の変革が自己変革ときには世界の変革につながるという理想主義的なストーリーである。

さらに、自己変革の理想を実現するためには、「魂が転生の必然から脱し、無条件の愛、知恵、啓発を示す人」⁴⁴が必要とされ、そのような人が霊的導師として絶対視される。

信奉者は、内なる自己の中に真理を求めよ、と教えられるが、しかしその内なる自己が語るものを解釈するのは、指導者なのだ。ニューエイジは深い「自己」

の責任の意味を教えるが、ニューエイジに改宗した多くの人が、個人的な意思決定をすべて指導者に委ね、人生の伴侶の選択から、何を食べ、何度体を洗うべきかに至るまで、およそあらゆる事柄に関して、指針を与えられてしまう。⁴⁵

周知の通り、日本ではこのようなスピリチュアリティを都合良く利用する導師の存在によってオウム真理教が作られ、信者の手でサリンによる無差別殺人事件が行われた。危険性を導師だけに集約するわけにはいかない。スピリチュアリティの文化現象のストーリーは「大いなる自己」を核心にする時点で、低次の自己から高次の自己へと上昇するピラミッド秩序性をすでに内包していると言える。したがって反体制・反権威主義から発足したスピリチュアリティの文化現象は、結局権威主義の方に向かっていく。

この点にこそ、村上とスピリチュアリティの差異がある。川又の巡礼記では、聖なる自己が高次で、俗なる自己が低次であるという秩序関係が揺らがない。だからこそ、アトスのルールも修道僧の像も安定的に表象されている。川又自身も、その秩序に自己を当てはめる。要するに俗から聖へ、低次から高次へ、一方的な方向性が川又による二冊の巡礼記に通底している。一方、村上の巡礼記では、聖なる自己と俗なる自己が分断されるのではなく、つながるものとして捉えられている。だからこそ、アトスのルールの不安定性、修道僧の個性の多様性が注目され、彼自身も聖と俗の二分法による秩序の外側に立ち、自分の俗なる部分に巡礼の最後まで拘る。

村上が俗なる欲望を捨てずに、日常の言葉でアトスに侵入することに対して、今福竜太は、「異郷の世界の日常世界への徹底的な「翻訳」の作業が行われているのだ」⁴⁶と評し、この巡礼記には旅による新たな意味の生産がないと批判しているが、スピリチュアリティの文化現象のコンテキストにおいて見ると、俗的な欲望、身体感覚、言葉への村上の拘りは、アトスの信仰に回収されることへの抵抗、「大いなる自己」による秩序への反発だと解釈できるだろう。

要するに自己に対する認識は、村上とスピリチュアリティの文化現象との分岐点となっている。聖なる自己と俗なる自己が繋がる総合的な自己像は、村上作品における影・悪のテーマと共通する。自己の中の影を切り捨ててはいけないというテーマは、『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』において描かれている。また、オウム真理教事件の後、河合との会談で、「悪というのは人間というシステムの切り離せない一部分として存在するものだろう」という印象を僕は持っているんです。それは独立したものでもないし、交換したり、それだけつぶしたりできるものでもない」⁴⁷と明言される。さらに、影・悪を抱える自己を具現化する作品として『神の子どもたちはみな踊る』が挙げられる。このような影・悪を抱える個のあり方がアトス巡礼の前の作品とその後の作品に貫かれていることは、村上とスピリチュアリティの文化現象との距離の取り方を示していると言えよう。

45

レイチェル・ストーム著、高橋巖、小杉英了訳『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』角川書店、1993年、316頁。

46

今福竜太「「遠い太鼓」村上春樹、「雨天炎天」村上春樹——「翻訳」としての旅行記」『新潮』第87巻第10号、1990年、251頁。

47

村上春樹「「悪」を抱えて生きる」『約束された場所で——underground2』文藝春秋、1998年、247頁。

おわりに

本論文の冒頭で触れたように、村上作品には、「あちら側」という別のリアリティを探求するものが多い。「あちら側」の世界は、いつも「こちら側」と異なる何か特別な原理やルールで構築されている。『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』の「世界の終り」は影を切り離すという原理で成り立ち、『ノルウェイの森』の「阿美寮」は平等・友愛なルールで成り立つ。また前期のこの二つの作品では、いずれもディストピア性を浮上させる構図がつくられている。「世界の終り」では、影を切り離すことが、紛争・悩みの不在を保証する一方、記憶、個性、愛などの人間性の喪失をもたらすことが描かれる。「阿美寮」では、精神障害者の間の友愛・平等の裏には無関心・差別があることが描かれる。村上は、「あちら側」という別のリアリティを構築しつつ、作品の中でそのリアリティを破壊する作業を繰り返していると言える。アトスの巡礼記もこの系譜の中に位置づけることができよう。

スピリチュアリティの文化現象における霊性の追究は、現実世界と異なるリアリティの追究だと言える。アトスが注目されるのも、そこが別のリアリティを実現した聖地と見なされたからである。川又の巡礼記は、アトスを整合的に聖なる別のリアリティとして表象している。一方、村上は、俗を持って聖を相対化し、アトスの聖と俗のせめぎ合うあり様を暴く。したがって、アトスは別のリアリティではなくなる。村上とスピリチュアリティの文化現象との距離もその中から読み取れる。

重要なのは、アトスの宗教性がその後の村上の作品に影響がないわけではないということだ。上述したように、アトスの聖を持って俗を相対化することも行われている。アトスの「確信」は、後期の村上作品に受け継がれる。『1Q84』、『色彩を持たない多崎つくると彼の巡礼の年』などの作品では、現実世界において何を「確信」するのかを掘り出す作業が行われてきたと読める。今後、その「確信」の意味について考察を深めていきたい。