

る体」である「霊体」として聖体、つまり歴史を超越する「主の体」すなわち「主体」によらねばならない。この逢坂の思想には主体と実体との分裂がない。そこではいかなる基体も主体の前には比較以前の絶対的極小存在にすぎない。つまり、人間感情のあらゆる面に通じるがゆえに体制補完に利用されてしまう聖書への主観的反応よりも、サクラメントによる客体的聖体のほうが、国家を超越する根拠たりうるのである。

「感傷の共同体」主義に対する〈凍結の思想〉として逢坂の神学思想は、近代日本キリスト教思想研究において、プロテスタンティズムの受苦的疎外態を、さらには不在に等しかったカトリシズムの代行者を仮想し描写するために、有益な照合系だと思われる。

斎藤茂吉の病者への眼差し

小 泉 博 明

斎藤茂吉は精神病医である。ここでは、茂吉の精神病者に対する眼差しを茂吉の作品を通して考察するものである。歌人として斎藤茂吉の名を一躍高らしめた第一歌集『赤光』（大正二年、東雲堂書店初版）の中で、異彩を放つのが「狂人守」の連作である。精神病者や精神病医、さらには精神病院を題材とした歌が詠まれたのである。当時、茂吉は東京帝国大学医科大学を卒業し、恩師呉秀三が院長であった、東京府巢鴨病院の医員であった。

茂吉は精神病者の「狂人」に対し、精神病医である自らを「狂人守」という。また、精神病医を「感謝せられざる医者」という。「狂人守」とは、誰もが日常で使用する言葉ではない。この言葉には茂吉の精神病者への深く沈潜した思いがある。しかし、精神科医で精神科医療史を研究する岡田靖雄は、茂吉の歌には「狂人守」「狂人」「狂院」「瘋癲院」などという差別語があり、差別問題への意識が欠如していると皮相的に批判している。確かに、恩師呉秀三は病名から「狂」の字を取り除く事に腐心した。例えば躁鬱狂は躁鬱病となった。しかし、世間も同様に「狂」の字と訣別し、差別が解消されたのであろうか。呉秀三による理念は存在するが、現実には精神病者の中で、取り決められた病名の変更に過ぎなかったのが実態といえよう。よって、呉秀三の高邁な精神は、当時の社会では思うように浸透していないのである。一九二四（大正一三）年一月一九日付の、養父紀一が院長であった青山脳病院焼失の新聞記事の見出しには「焼出された狂人」とあり、焼け跡に佇み茫然とする精神病者の姿が赤裸々に写真で掲載されている。この一例でもって、すべてを語っているのである。「狂」の字は日常の空間では、何ら抵抗なく語られていたのである。漸く戦後になり、一九七〇年代になると短歌にある「狂人」への批判が高まるようになったのである。大正デモクラシーの時代風潮にあっても、精神病者の人権の回復までの議論は及ばない。現代とは時代精神の隔絶した相違についての認識が極めて肝要なのである。

茂吉が「狂人守」の歌を詠んだ頃に、恩師呉秀三は東京帝国大学精神病学教室の教室員を一府一四県に派遣し、一九一〇

（明治四三）年から一九一六（大正五）年にかけて三六四の私宅監置を調査した。私宅監置とは一九〇〇（明治三三）年に公布された「精神病者監護法」に基づき行政庁の許可のもとで、私宅に一室を設け、精神病者を監禁することをいう。国家が容認した「座敷牢」である。当時の精神病者は一四万から一五万人と推定され、官公私立の精神病患者数は五千人程度であった。従って、その他は私宅監置か民間療法などに依存せざるをえなかった。呉秀三は調査報告書『精神病院私宅監置ノ状況』において「我邦十何万ノ精神病患者ハ実ニ此病ヲ受ケタルノ不孝ノ外ニ、此邦ニ生レタルノ不孝ヲ重ヌルモノト云フベシ」と断言した。このように呉は、精神病者の救済や保護は人道問題であり、制度、施設の改善に国家は尽力しなければならないと高らかに宣言したのであった。しかし、結果的には呉の言葉だけが一人歩きし、その後の国家政策に大きな改善が見られたとは言い難い。

歌の響きに効果をあげるには、世間では歓迎されない「狂人守」という言葉は、何とも言えない哀切の言葉の響きを感じさせる。茂吉は、それを意図したのではなく、「狂人守」である茂吉が、病者の側に身を置き、病者に寄り添う温かな眼差しを向けたのである。茂吉は「狂人」の立場となり、その悲痛な叫びに耳を傾けようとしたのである。ただ単に「狂人」の死を歌ったのではなく、精神病医茂吉の精神病者の置かれた境涯や差別に対する悲痛な訴えなのである。また、茂吉の極端なまでの「自殺嫌悪症」も精神病患者への温かな眼差しと通底するのである。

第十一部会

ヒンドゥー教の葬儀と祖先祭祀

虫 賀 幹 華

本発表では、現代インドにおけるヒンドゥーの葬送儀礼に関する先行研究の問題点を指摘し、その上で発表者の理解を提示する。本発表において「葬送儀礼」は、物質的遺体の処理のみならず、死の直前の儀礼や、死者霊を祖先にする儀礼を含んだ、死を契機として行われる一連の儀礼を指し、ヒンドゥー教におけるその範囲は、井狩弥介の「ヒンドゥー葬送儀礼における象徴の諸相―死者と他界」によれば、死を迎えるものが生前に行うべき儀礼、火葬儀礼、拾骨儀礼、ダシヤガートラ、第十一日目の儀礼、サピンディーカーナ（死者と祖霊の合一儀礼）である。これは、井狩が現代の葬送儀礼構造の母体であるとする『ガルダ・プラーナ・サーローッダーラ』（十一、二世紀頃成立）の記述を基にしているが、確かに、人類学者ジョナサン・パリイなどが描写した現代の葬送儀礼の内容とはほぼ合致している。しかしながら本発表の結論は、この「葬送儀礼」構造を切り取った上で、そのみからヒンドゥーの死生観を読み取ろうとすると実状を捉え損ねるのではないか、よって時代的変遷を考慮に入れながら、「葬送儀礼」の後に続いて行われる祖先祭祀との関わりの中で葬送儀礼を捉えるべきではないかというも