

# カトリック学校における魂の教育

——内的ファンタジーとスピリチュアリティとの接点——

加藤 美紀（仙台白百合女子大学）

はじめに

1. なぜ魂を教育の主題とするのか
  - 1-1. 内的ファンタジーと「たましい」
  - 1-2. キリスト教における魂
2. 内的ファンタジーをスピリチュアリティにつなぐ魂の教育
  - 2-1. 魂とスピリチュアリティ
  - 2-2. 魂の教育における祈りの役割

おわりに

はじめに

本稿の目的は、カトリック学校の宗教教育において、高校生の日常的次元を超越的次元へと接合する可能性の一つとして、意味形成の主要な要素と考えられる内的ファンタジーをスピリチュアリティの育成に生かす方途について検討することである。

筆者は、意味喪失の時代ともいえる現代において、カトリック学校の宗教教育の中心的課題は高校生が生きる意味を見出せるよう支援することにあると考え、その具体的な在り方について検討してきた<sup>1</sup>。その際、「超越との関わり、ないしは、自己を超越することを通して、生きる意味を見出す働き」としての「スピリチュアリティ」の育成を最重視した。その過程で、自己と他者および自己を取り巻く周囲の世界との関係性のなかで独自の経験を意味づけしながら、自己固有の意味の世界を形づくる営みを「意味形成」と捉えた。この意味形成の過程では各人固有の「内的ファンタジー」ともいうべき要素が主要な役割を果たしていることに注目し、その具体的な機能について指摘した<sup>2</sup>。「内的ファンタジー」とは、ユング派心理学者の河合隼雄（1928-2007）

---

<sup>1</sup> 拙稿「生きる意味の探求を支える宗教教育の在り方についての研究——カトリック学校における女子高校生のスピリチュアリティ育成を事例として——」博士論文、上智大学、2013年。

<sup>2</sup> 拙稿「女子高校生の自己物語にみる内的ファンタジー——学校教育における意味形

のファンタジー概念に依拠した筆者の造語であり、後述するように、物語様式で保たれた内界のイメージを指す。

この内的ファンタジーとスピリチュアリティとの関係について、筆者は次のように考えている。内的ファンタジーは人間がこの世で肉体をもつ存在として生活する日常的次元に密着しているのに対して、スピリチュアリティは人間の全存在に変容をもたらしつつも、肉体から離れた超越的次元に属する働きをもつ。そしてこの二つの作用は、特定の人間にだけ備わる特殊な機能ではなく、人間存在に普遍的に備わる働きであると仮定できる。そうだとすれば、宗教教育において高校生の生きる意味の探求過程を支えるうえで、各人の日常的次元で意味形成を促進する内的ファンタジーを、超越的次元との関わりで生きる意味を見出すスピリチュアリティの育成へとつなぐ可能性を検討することは重要な課題であると考えられる。しかしながら、スピリチュアリティに関する先行研究は裾野が広いにもかかわらず、管見の限り現時点では、カトリック学校の宗教教育の観点から同様のテーマを取り上げたものを見出すことはできない。

そこで、本稿では、高校生の内的世界で育まれる内的ファンタジーをスピリチュアリティへと導く道筋について検討するが、これを「魂の教育」という文脈で論じる。魂の救済を眼目に置く聖書の思想に基づいたカトリック教育の伝統には、「心」ならぬ「魂」に配慮する思想が常に底流としてあったはずである。だが、現今の日本のカトリック学校を取り巻く環境では、「魂」という曖昧で多義的な言葉は様々な文脈で用いられ、時として「心」という言葉と互換的に使用される状況にあるといつてよい。カトリック学校の現場においてさえも、国公立学校の道德教育の目標とされる「心の教育」との根本的な相違を意識していないかのように、知育偏重に対置する概念として「魂」を大切にする教育について語られる場合がある。

本稿では、高校生の内的ファンタジーとスピリチュアリティとの接点で魂の働きが関わると仮定したうえで、そうした魂の働きに配慮する側面に限定して、魂の教育について以下の手順で論じる。まず、本稿で取り上げる内的ファンタジーとは何であるのかを説明し、内的ファンタジーを産出する場としての「たましい」についてユング心理学の立場を参照する。次に、そうした立場の背景をなすキリスト教文化圏における魂の概念について概観し、な

---

成支援の観点から——」上智大学教育学研究会編『上智教育学研究』第24号、2011年、58-78頁。

ゼカトリック学校の宗教教育で生徒の魂に配慮する必要があるのか、を指摘する。最後に、魂とスピリチュアリティとの関係を考察することを通して、内的ファンタジーとスピリチュアリティとを接合する魂の教育の可能性について導出する。

## 1. なぜ魂を教育の主題とするのか

### 1-1. 内的ファンタジーと「たましい」

本稿で魂の教育を論じるに当たり、魂の働きと関連をもつと考えられる内的ファンタジーについて述べておく。内的ファンタジーについては先述したようにすでに検討したことがあるが、魂の教育との関連で説明が不可欠であるので、重複を避けて再び取り上げる。

内的ファンタジーの概念は、ユング派の立場から捉えた河合のイメージについての論考<sup>3</sup>に依拠しているもので、これを概括しておく。河合によれば、イメージはユング心理学の本質といえるほど重要な概念である。ユング派でのイメージとは、外界の模倣ではなく、ある個人の内界の状態を反映して無意識の活動に基づいて生じ、内的要求への適応によって方向づけられるものであるという。イメージ体験そのものは当事者のみの知るところだが、具体的には睡眠中の夢に現れたり、何かの創造活動や身体活動によって言語的・非言語的に表現されたりしうるものである。

このようなイメージの特性として、河合は次の点を挙げている<sup>4</sup>。すなわち、イメージは自我のコントロールを超えた自律性を有し、具象性を通して語りかけ、多義的な解釈を許す集約性を備え、直接訴えかけてくる。さらに、イメージは意識的な把握を超えた観念に導く象徴性をもち、創造性と結びついている、という。

このなかでもとくに注意したいのは、イメージは自律性を有しているという点である。その自律性は自我の統合性や主体性を脅かすほど圧倒的な力をもつと河合は指摘する。つまり、イメージは、個人の願望によって恣意的につくりあげた単なる空想とは異なり、心の無意識の層から生じてくると考えられている。他方で、河合は人間存在が全体性を回復する過程で「意識と無

---

<sup>3</sup> 河合隼雄『影の現象学』思索社、1976年、15-19頁、河合隼雄『イメージの心理学』青土社、1991年、河合隼雄『心理療法序説』岩波書店、1992年、36-48頁、河合隼雄『心理療法入門』岩波書店、2002年、2-28頁。

<sup>4</sup> 河合『イメージの心理学』27-34頁。

意識との呼応関係が成立するときに、それはイメージとして把握される」<sup>5</sup>とも述べている。同じ箇所、イメージには「無意識の作用が多分に認められる」としながらも、「もちろん意識のはたらきである」と付け加えており、つまり、イメージが主に無意識から産出されるのだとしても、イメージが生じる過程に意識の状態が無関連であるわけではないと理解してよいだろう。いずれにしてもイメージのもつ特性は強力なあまり、自我にとって脅威となる危険性もあるが、有用に働く場合の代表的な例として河合が挙げているのは、次のように説明される創造的退行である。

ある個人の自我が使用できる心的エネルギーが消耗したとき、その人は外的には無気力または幼児的で病的な様態を示すようになるが、一見消失したようにみえるエネルギーは実は無意識の層に退行しながら存在しているという。このとき自我の統制力が緩みながらもなおかつ一種の集中力を保っていると、やがて新しいイメージが出現するとともに心的エネルギーが進行しはじめ、自我は大量のエネルギーを使用できるようになる。つまり、退行現象に陥っている人が創造活動を再開できるか否かは、内界にイメージが生じるかどうかにかかっているというわけである。このようにイメージは人間の創造活動において重要な役割を担っている、とユング派ではみなされているのである。このようにイメージが人間を根底からつき動かす力をもつ要因の一つに、イメージが実人生のモードである物語様式で存在する点が挙げられるであろう。

上記のようなプロセスで人間の創造活動を促進させるイメージは、意識と無意識の中間領域に存在し、「意識に把握されるときは『物語』として展開しやすい」<sup>6</sup>という。河合はこれを精神医学者のエレンベルガー（Henri F. Ellenberger, 1905-1993）の提示した無意識の「神話産生機能」<sup>7</sup>の概念と哲学者の井筒俊彦（1914-1993）の意識の層構造についての論考<sup>8</sup>を用いて説明し

---

<sup>5</sup> 河合『心理療法入門』4頁。

<sup>6</sup> 同上書、14頁。

<sup>7</sup> エレンベルガー『無意識の発見——力動精神医学発達史——』下巻、木村敏・中井久夫監訳、弘文堂、1980年のなかで、「意識の閥下にある自己の中心領域であり、内面のロマンスの何とも不思議な制作がここで恒常的に行われている」、「幻想をつむぎ出す無意識の傾性」として引用し、ユング派臨床家の間で注目されることになった（河合隼雄編『心理療法と物語』心理療法講座第2巻、岩波書店、2001年、3-4頁参照）。

<sup>8</sup> 井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、1983年、222頁。

ている。ここでイメージが物語として展開するという場合の「物語」とは、明確な起承転結の構造を備えているわけではないが、無秩序でなく全体として何らかの意味をもった一つのまとまりのあるお話のことである。なお、ユング派ではファンタジーという言葉をイメージの代用語として用いることもあるが、本稿での内的ファンタジーとは、以上のイメージの特性をすべて備えているが、断片的な心象の集積ではなく、とくに物語様式で保持している点を強調した場合の内界のイメージのことである。

では、この各人固有の内的ファンタジーは、高校生が生きる意味を探求する過程においてどのような役割を果たしているのだろうか。筆者は事例研究を通して、内的ファンタジーは自己物語を生成する重要な触媒として機能しており、世界や時間のなかに自己を位置づけるための媒介として意味形成を促進するとともに、他者の意味世界とも多層的に関わっていることを指摘した<sup>9</sup>。このように内的ファンタジーは意味形成において中核的役割を担っていると考えられるが、この働きは一体どこから生じてくるのだろうか。これについて考えるうえで、ユング派の「たましい」<sup>10</sup>の概念は示唆的である。河合は、イメージを産出してくる母胎として「たましい (soul)」を想定したユング派分析家のヒルマン (James Hillman, 1925-) の論考に依拠しながら、次のように説明している<sup>11</sup>。

「たましい」は時間や空間によって定位できるような実体概念ではなく、明確な定義にそぐわない曖昧さをもつ未知の要因である。本来「たましい」は、デカルト以降の近代的思考が切断した物と心の間からもれてきたものであり、物にも心にも還元されない人間存在の大切な何かである。つまり、「たましい」という言葉は何らかの実体を指しているわけではなく、ものごとに対する展望や見方を示しているのである。もし「たましい」を明快な言葉で語りすぎれば「たましい」の重要な何かを殺してしまいかねない。このように概念的思考によっては把握しきれない「たましい」の働きは、意識的自我

---

<sup>9</sup> 拙稿「女子高校生の自己物語にみる内的ファンタジー」58-78 頁。

<sup>10</sup> 河合は独自の概念として「たましい」と平仮名で表記しているが、河合が依拠したヒルマンの訳書では「魂」と漢字が当てられている。こうした表記に従い、本書では、河合の概念に基づく場合は平仮名で表記し、ヒルマンの概念について述べる場合には、これ以降「」付きの漢字を用いる。「」を付けない漢字表記を用いる場合は、キリスト教用語と筆者自身の考えを述べている箇所である。

<sup>11</sup> 河合隼雄「たましいについて」『宗教と科学』河合隼雄著作集第11巻、岩波書店、1994年、4-28頁。

が支配できないイメージ、ファンタジーを通して知ることができる。「たましい」は概念的思考によっては了解されないことを、生き生きとしたイメージを通して自我に語りかけ、自我のあずかり知らぬものを送り出してくる。こうして「たましい」は、事象を人間の経験に変え、意味を与える。人間は普遍的事実としての事象を私自身の経験に深めるために「たましい」から送られてくるファンタジーを必要とする。それゆえ、人間存在を「たましい」を含めた全体として捉え、「たましい」という定義できない言葉を用いて世界と関わり、「たましい」との関連で世界を見ることを通して、近代的思考が失った世界との濃密な関係を回復することができる。

以上が河合の説明であるが、これに付言しておきたい。「たましい」はその存在が確かめられる実体概念ではなく、明晰な意識や合理的思考によって把握しきれぬものでもないが、「たましい」とは何かを明白に認識できなくても、人は睡眠中の夢を含むイメージ、ファンタジーを通して「たましい」の働きを体験しているのである。さきにみたように、イメージの特性として、自我の支配を超えた自律性を河合が挙げていたが、実に、意識的な自我とは異なる独立した主体であるかのように、「たましい」を想定せずには説明がつかない圧倒的な作用をもたらすがゆえに、その働きの源が仮説として提出されるのである。このように「たましい」を仮定できるのは、一つには「たましい」の現象としてのイメージが生じるからであり、各人はイメージの内容を通して「たましい」の状態をある程度まで知り得るということであろう。しかも、人が日々生起する出来事の意味をある程度まで把握し、外界の事象を自己にとって意味をもつ自身の経験として了解することができるのは、思考の操作によるのではなく、「たましい」の働きだというのである。だからこそ、それを「たましい」としか呼びようのない何かを通して世界を眺めるとき、物と心とを合理的に切り分ける二分法思考からこぼれおちた自己と外界とのつながりを回復し、自己と他者との関わり、自己と世界との関わりを結び直すことができるのであろう。

学校教育の場で教師がこのような生徒の「たましい」に配慮する視点をもつことは、次のような意義をもつと考えられる。教師が生徒の学校での成績や交友関係および活動状況という目に映る特徴のみならず、「たましい」について思いを致すときに、生徒を一人の人間として全体的に捉えることにつながり、生徒をより多層的に深い次元で理解できるようになる可能性がある。教師がそのように生徒の「たましい」に注目して関わる時、生徒自身もまた自己の「たましい」の働きに目覚めるかもしれない。そうして自己確立をめぐる世界における自己の位置づけ、他者との関わりについて思い悩む時期

にある高校生が、さまざまな事象との関係性の回復に不可欠である自らの「たましい」に目覚めるならば、学校での集団生活や学級や部活動での役割や人間関係にとらわれない別の深い次元から自分の人生を捉え直すことが可能となるのではないだろうか。

カトリック学校の宗教教育でこの「たましい」へのまなざしは、とりわけ本質的で必要不可欠となる。なぜなら、物質的次元にも心理的次元にも還元され得ない「たましい」という次元が生徒一人ひとりに開けていることを深く認識する人間観に立ったとき、はじめて宗教教育が本来堅持しているはずの超越の視座を明確に示し、超越との関わりにおいて生きる意味を見出せるよう生徒を導く地平を現前させることができるからである。「たましい」の次元でしか、自己の経験の意味づけや生きる意味を理解することのできない人間にとって、超越との関わりにおいて意味を見出す地平を開き示すことは、宗教教育が決して失うことのできない本質的な役割であり、ここにカトリック学校固有の使命があるとさえいえよう。

この点について、河合の「たましい」の見解では超越的次元との関わりに言及していないが、河合が依拠しているヒルマンの見解は、キリスト教文化圏のなかで醸成してきた魂についての思想の系譜に位置づけられるので、次項では、キリスト教では魂をどのように捉えてきたのか、について検討する。

## 1-2. キリスト教における魂

魂とはそもそもキリスト教の教会で使用されてきた用語である。そこでここでは、キリスト教における魂とは何であるのかを確認しておく。

まず、聖書における魂についてみる。日本語の聖書で「魂」または「霊魂」と訳されている言葉は、旧約聖書の原語ヘブライ語の「*nephesh* ネフェシュ」、新約聖書の原語ギリシャ語の「*psychē* プシュケー」であり、ラテン語への翻訳語では「*anima* アニマ」、英語では「*soul* ソウル」に相当する。

カトリックの聖書学者の雨宮慧が旧約聖書の用法を引用しながら解説するところによれば<sup>12</sup>、ヘブライ語でネフェシュの原義は「のど」であり、「口と同様、何かを飲みこむ器官」を指す。そこから派生して、「所有欲に駆られたのどもと」または「所有欲に燃えた人間」を意味したり、「所有欲それ自体」や「旺盛な食欲」を表したりする場合があるという。このようにネフェシュ

---

<sup>12</sup> 雨宮慧「わが魂はあなたを慕う——ネフェシュの意味」『旧約聖書のこころ』女子パウロ会、1989年、104-112頁。

は人間の何らかの欲望と関連する言葉であるが、見逃せないのは、ネフェシュが表す人間の欲望には、「生きることへの渴望」も含まれる点である。

そのなかには、「それを満足させなければもはや生きているとは言えない、重大で根本的な欲求」、「その欲求が充足されないなら、その人が自分自身になりきれない、そういう欲求」と雨宮が説明する人間の実存的欲求が含まれている。すなわち、「充足への衝動を内に秘めたいのち」と、「いのちへの激しい欲求をもっていながら、その実現は自分の手にはなく、自己を越えたものにゆだねるよりしかたがない」という人間存在の根本的状況をも表す。ここから転化して「神へのあこがれ」、つまり「生ける神とのつながりを回復したいと願う、その切望」「神を渇き求める切望」をも意味するようになる。旧約聖書のネフェシュは、このように神との関わりにおいて意味内容を拡大させ、結局、「飢え渇いたのどのようにいのちを欲求する存在」としての人間、「神に飢え渇いた人間存在」を表す用法にまで広がった。ここで、雨宮が注意を喚起しているのは、ネフェシュとは、魂という言葉から日本人が一般的に連想するような「死後、肉体から切り離されても残る不滅の実体」を指すわけではなく、人間全体を表す表現だという点である。

これについて『聖書思想事典』では次のように説明している<sup>13</sup>。じっさい、聖書において魂という語の用法は広範であり、「人間存在を構成する一つの“部分”ではなく、命の霊によって生かされている人間全体をさす言葉」とされ、「魂は神の霊とのつながりをもっているため、この言葉によって人間が霊的な起源を有することも指摘される」が、この場合の「霊的な起源」とは必ずしも肉体と対置されるものではなく、「具象的な世界にふかく根ざしている」という。具体的な聖書の用法においては、「生かしている体と不可分のもの」としての「息や呼吸」など生命現象を表し、ひいては「生きていること」「生きているもの」「生きている人間そのもの」を指している。ここから「命」の意味合いが加わるが、そこには肉体の命と霊的な命の区分はなく、「地上における有限の命の徴」とみなされる場合もあれば、「天上の永遠の命につながっている」または「永遠の命を意味する」用法もあり、どちらかに限定されているわけではないという。たとえば新約聖書の用法においても、魂は肉から成るものであるが、同時にそのなかに永遠の命に至る種がおかれているものとして理解されている。

---

<sup>13</sup> デュフル、X. L. 「魂」デュフル、X. L. 編『聖書思想事典』イエール、Z. 訳、三省堂、1999年、557-560頁。



この説明から分かるのは、聖書において魂という用語は、この地上で生活を営む具体的な個人の命を指しながらも、その命を生物学的・身体的生命にのみ限定して捉えるのではなく、神とのつながりにおいても理解して使用している、という点である。これに対して、プロテスタントの聖書学者の大貫隆は、とくに新約聖書におけるギリシャ語のプシュケーについては、永遠の命に対置される「自然的・身体的生命」を指すものだという理解を示している<sup>14</sup>。このような見解もあるが、聖書では、人間の構成要素を靈魂と身体に二分して捉える靈肉二元論の立場はとっていないことから、日本語で魂と訳される聖書の原語は、自然的生命も超自然的生命も含めて神との関わりにおける人間全体を指す言葉であるとみることができよう。

それでは、聖書の人間観の根幹をなすともいえる魂の概念について、キリスト教の教会はどのように考えてきたのだろうか。キリスト教神学の歴史においては、魂の創造について、魂と体との関係について、死後の魂のありようについて、人間の創造、復活、最後の審判と救済、終末思想との関連で活発に議論されてきた。

それらを踏まえたうえで、現代のカトリック教会の靈魂に対する公的見解は、教皇ヨハネ・パウロ 2 世（在位 1978-2005）の命で編まれたカテキズム（公共要理）<sup>15</sup>に示されている。これによれば、第 1 バチカン公会議（1869-1870）で確認されたとおり、靈魂は生物学的・遺伝的に継承されるのではなく、神によって直接創造されるものであることが記されている（カテキズム 70）。同時に、死の瞬間に体から分離するものの、すでに第 5 ラテラン公会議（1512-1517）で制定されていたように、不滅であること、そして、復活のときに再び体と結ばれることが明記されている（カテキズム 205、208）。

靈魂の不滅については、キリスト教神学での靈魂の概念は、聖書による啓示よりもギリシャ哲学の影響が大きいという指摘もあるが<sup>16</sup>、キリスト教の伝統のなかで魂と体との関係をどのように捉えていたかが重要となる。興味深いのは、魂はそれ自体で独立して存在せず、体なしには表現しえないと理

---

<sup>14</sup> 大貫隆「命」大貫隆他編『キリスト教辞典』岩波書店、2002 年、95 頁。

<sup>15</sup> 教皇庁『カトリック教会のカテキズム要約』日本カトリック司教協議会監訳、カトリック中央協議会、2010 年。（*CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA Compendio*, Libreria Editrice Vaticana, 2005.）

<sup>16</sup> 「靈魂 Soul」リチャードソン、A. 編『キリスト教神学事典』佐柳文男訳、教文館、2005 年、595 頁。

解されていることである<sup>17</sup>。なかには「靈魂は体がなくても生きることができる」という解説もあるが、その場合でも「靈魂はそれ自体では完全な人間ではなく」この世の体とは異なる復活の体と結び付けられる必要があることが付記される<sup>18</sup>。ここにみる限りでは、キリスト教神学においては靈魂に対して肉体が劣位に置かれているということではなく、そればかりか、さきのカテキズムでは「靈魂と肉体ともども永遠の至福に向けて召されています」(358)と明記されている。現代のカトリック教会がミサを捧げるたびに公式に宣言している信仰簡条のなかに「体の復活 (carnis resurrectionem)」の文言があるように、靈魂だけの復活ではなく体を伴った復活が教会では信じられているのである。

他方、カテキズムでは、「靈的原理である靈魂のおかげで物質であるからだは人間の生きたからだとなり」(69)と表現し、あたかも靈魂は純粋な靈であるかのような印象を与えているが、そのように捉えると、靈魂は神の命の靈によって生かされる具体的存在である<sup>19</sup>とする説明とは矛盾してくる。この靈魂と具象の世界との関係はどう捉えられるのであろうか。カトリックの哲学者ペレスは次のように説明する<sup>20</sup>。スピリトゥス（後述する「靈」のラテン語）は物質に全然依存しない純粋精神であるが、靈魂は全面的に物質に依存する質料的形相と純粋精神との中間のものだというのである。

このような靈と魂との関係をより明確に捉えるうえで、魂は命の徴であるが命の源ではない、という指摘<sup>21</sup>は重要であろう。「命の源は魂ではなく、“神の靈”そのものである」。ここで「神の靈」と呼ばれているものこそ、英語のスピリチュアリティの語根である‘spirit’である。「命の徴である魂」と「命の源である靈」は人間のなかで互いに区別されたものである。しかし、すでに指摘されているように、神学の歴史においては、魂と身体との区別、靈と肉との対立、自然の命と永遠の命との対比などが議論されながらも、聖書には靈肉二元論は見出せず、人間の自然的生命を含む人間存在そのものとしての魂と、永遠の命を与える神の靈との関係こそが問題とされていると考えてよ

---

<sup>17</sup> デュフル、X. L. 「魂」『聖書思想事典』557-560 頁。

<sup>18</sup> ゴンザレス、J. 「靈魂（魂）」『キリスト教神学基本用語集』鈴木浩訳、教文館、2010 年、280-281 頁。

<sup>19</sup> 加藤和哉「靈魂」『キリスト教辞典』1212-1213 頁。

<sup>20</sup> ペレス、F. 「靈魂の不滅」上智学院新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』第4巻、研究社、2009年、1375頁。

<sup>21</sup> デュフル、X. L. 「魂」559 頁。

いであろう<sup>22</sup>。そこで、人間の魂と神の霊との関係については次節で考察を続ける。

以上、魂というものが聖書および教会でどのように捉えられてきたのか概観してきたが、宗教教育の観点からみれば、生徒の魂に配慮する際、是非とも次の点に留意しなければならないだろう。それは魂の唯一無二性と一回性という点である。実に魂は、二つとない唯一無二のものであり、かつ、二度とない一回限りのものであるがゆえに、かけがえのない固有性を有するのだといえる。言ってみれば、魂とは、その人がその人たりえる本質そのものである。時間と空間に左右されず、一貫してその人独自のアイデンティティを刻印したその人そのものが魂なのである。カトリック教会では人間の尊厳の根拠を、神がご自身の似姿として人間を創造し、神の霊によって人間を生かし、人間の罪をイエス・キリストがご自身の命に代えて贖ったがゆえに、人間は誰でも例外なく復活の命に招かれているという点に見出している。そのようにして永遠に神の配慮のもとにある魂はあくまでも交換不可能な唯一無二性と再現不可能な一回性を帯びるがゆえに、一人ひとりが絶対的に独自の存在として尊重されなければならないことを、魂の教育の視点からは主張できるであろう。その一つのささやかな証左として、内的ファンタジーが各人固有の個性を帯びるのは魂の個性の表れともいえるのではないだろうか。意味形成の過程が一人ひとり他者とは互換不可能な独自性を刻むのもひとえに魂の絶対的な固有性に存するのではないか。ここに魂が教育の主題となりうる理由の一つがあると考えられる。

本節では、カトリック学校の宗教教育の配慮の対象となる魂について検討した。その結果、ユング心理学の立場における概念では、「たましい」は物にも心にも還元されない人間の存在全体に関わる重要な要素であり、「たましい」を通して自己と他者および世界との関係をつむぎ、生きる意味を理解できることが分かった。この立場の背景となるキリスト教文化圏における魂の概念は、聖書では広範な用法をもちながらも、本質的には生きることへの渴望と神との出会いに飢え渴いた人間存在を表し、自然的生命も超自然的生命も含めて神の霊によって生かされている人間全体を指す言葉であることを確認した。また、キリスト教神学では、魂は神に直接創造され、神の霊によって生かされる不滅の命であり、肉体の死後も復活の体を伴って永遠の相に入ると信じられている。加えて、宗教教育の観点からは、生徒の魂の唯一無二性と

---

<sup>22</sup> 加藤「霊魂」1213頁。

一回性に人間の尊厳の表れがあり、それがなければもはやその人とはいえないような絶対的固有性としての魂へのまなざしを欠いてはならないことを指摘した。

以上のことから、なぜ魂を教育の主題とするのかといえ、教師は生徒の魂へのまなざしをもつことによって、次の三つの側面を深い次元である程度まで可能にするからだといえよう。1) 生徒を部分的ではなく一人の人間として全体的に理解することに役立つ、2) 生徒の人間としての尊厳と独自性に対する尊重を深めることができる、3) 生徒を超越との関わりへと導くことができる、この3点である。これらはすべて生徒が自らの生きる意味を見出す支えとなる教師の態度であり、だからこそカトリック学校の宗教教育においては魂への配慮を中心に据えなければならないのである。

それでは、魂への配慮とは教育現場ではどのような営みを指すのか、次節では、魂の教育のより具体的な側面について、人間の魂と神の霊との関係を視野に入れながら考察していく。

## 2. 内的ファンタジーをスピリチュアリティにつなぐ魂の教育

### 2-1. 魂とスピリチュアリティ

本節では、カトリック学校の宗教教育を念頭に置いて、高校生の内的世界で育まれる内的ファンタジーをスピリチュアリティ育成へとつなぐ道筋について検討する。

前節で内的ファンタジーについて取り上げた際、内的ファンタジーは一つの物語として展開すること、その内的ファンタジーが高校生の自己物語を生成するための重要な触媒として機能することなどを指摘した。それでは、意味形成が頓挫したようにみえる、いっこうに変化しない物語についてはどう考えたらよいであろうか。いつまでも同じところに膠着し堂々巡りを繰り返すかのような自己物語のことである。繰り返される物語の背後には、内的ファンタジーが働いていないのだろうか。

たとえば、学校教育の現場で高校生と関わるなかで、その生徒が自己物語に類する語りにおいて、飽くことなく同じ話を繰り返す場面は少なくない。まるでそれが自己物語を特徴づける唯一のパターンであるかのように、どの出来事もすべてが特定の要因に還元される語りである。たとえば破綻的な家族関係とか、葛藤的な交友関係とか、小学校時代のいじめられた体験など、ある決まったテーマをめぐるあたかも破損のあるディスクのように、そこにくると調べがつかえてとぎれ、自然な流れが妨げられてどうしてもそこにひっかかるような自己物語がある。

ユング派分析家の山口素子は、心理療法の場面でクライアントが何ら変わらない同じテーマを繰り返し語るといふ現象について次のように考察している<sup>23</sup>。際限なく反復される語りに曝され続けると、ともすれば治療者はモチベーションを低下させ、無力感に陥りそうになる。こうした現象は、それまでクライアントの生きてきた人生の物語のなかで外傷体験があくまでも異物とみなされ、意味ある出来事として自分の物語のなかに組み込めないために生じると、山口は分析している。反復される主題は、了解されるべき意味を求めてその人の前に立ち現れるのであり、この場合は、同一テーマが繰り返されること自体が重要だという。なぜなら、同じ話を繰り返すうちに、物語そのものに水平的な変化が起こるわけではないが、多元的な一種の飛躍として新たな物語が誕生することがありえるからである。

ここで山口は興味深い考察を加えている。物語は、出来事を過去・現在・未来という時間的系列のなかに直線的に配置した、一本の糸を基本軸としてもつ。しかし、全ての出来事がその一本の糸につながる必要はない。たとえば基本軸の糸につながれない出来事があったとしても、全体として一つの織物のなかに組み込まれていることはできる。意味が見出されるという行為は、種々の出来事の無関係で非連続的な突然の飛躍が前提とされる場合がある、というのである。このような視点から繰り返される物語を見直すと、それは水平的な次元での物語の広がりではなく、垂直的な次元での物語の多元化を求めるためであったことに気づかされる。

たとえば、いじめられた体験を繰り返し語る生徒は、自らが被った被害を何度も再現することで直接個々の体験に意味を付与しているわけではないが、学校の物語から解放されることによって、学校文化や学校制度を支配する価値観が無効になる次元で、その生徒固有の自己物語をつむごうとしているのかもしれない。葛藤的な交友関係を教師との関わりの中で繰り返し物語ることによって、激しい情動体験が他者に確かに受けとめられたという安定感が生じ、別の他者との間で分かちもたれることによって、友人とだけの閉鎖した物語への固着から解放されているとみることにもできる。水平的な家族関係においては一見何らの変化もないようにみえる破綻的状况が、内的ファンタジーを並存させることで実人生とは異なる次元での物語を生み出す可能性をはらんでいるとは考えられないだろうか。

こうした例にみられる垂直的な次元への飛躍には、スピリチュアリティが

---

<sup>23</sup> 山口素子「心理療法における自分の物語の発見」『心理療法と物語』129-134頁。

関連していると推論することができる。プロテスタントの神学者のマグラスは、スピリチュアリティという言葉には元来、「純粋に非物質的なものを追求すること」との強い関連性があり、「霊的なものと肉体的なもの、魂と身体、観想と日常生活の間の根源的な分離に関連していた」と指摘している<sup>24</sup>。しかし同時に、スピリチュアリティには「信仰と日常生活の全体にわたる統合」に関わるという重要な側面がある<sup>25</sup>。このようにスピリチュアリティが二元論的特徴を有しながらも、形而上と形而下の営みを統合させる働きをもつとすれば、それはなぜなのだろうか。

これについて考えるうえで、人間の「魂」の働きを重視した先述のヒルマンの論考<sup>26</sup>は参考になる。ヒルマンは「魂 (soul)」と「霊 (spirit)」という言葉の相違について指摘している<sup>27</sup>。ヒルマンによれば、キリスト教文化圏では「魂」と「霊」という言葉が区別なく使用される傾向にあるが、本来、この二つは異なる概念である。それにもかかわらず、新約聖書の使徒パウロの書簡で、ギリシャ語の「魂 (psychē プシュケー)」に相当する箇所、同じくギリシャ語の「霊 (pneūma プネウマ)」が代わりに使用されたことが、この二つの概念の未分化な使用法の発端であるという。ヒルマンの考察では、「魂」は心理に属するが、「霊」は精神に属している。それゆえ、「魂」の病はありえても、「霊」の病は生じ得ない。この区別は、心理療法が「魂」の領域に関わるのに対し、霊的養成は「霊」の領域であることを示している。

具体的な働きについても「魂」と「霊」では相違している。「魂」は「経験の領域に、そして経験の中での反省に執着」し「直線的に進まず、循環的な推論の中を動く」<sup>28</sup>のに対して、「霊」は「究極的なものを追い、否定の道を手段として」「よりよい部分を選び、すべてを一にしようと」「矢のように直線的で」<sup>29</sup>垂直方向に上昇していく。つまり、「魂」が主に水平的次元に関わる営みであるのに対して、「霊」は垂直的次元に関わる営みであるといえよ

---

<sup>24</sup> McGrath, A. E., *Religious Education in Great Britain: The Role of the Church of England in forming British Spirituality*, 2008, p. 80, p. 82. 邦訳は、マグラス, A. E. 『アリストター・E・マグラス 宗教教育を語る——イギリスの神学校はいま——』高橋義文訳、キリスト新聞社、2010年、83頁。

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Hillman, J., *Re-Visioning Psychology*, William Morrow Paperbacks, 1977. 邦訳は、ヒルマン, J. 『魂の心理学』入江良訳、青土社、1997年。

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 67- 70. 邦訳、148-153頁。

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 69. 邦訳、151頁。

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 68. 邦訳、150頁。

う。

もっともヒルマンは、「霊」を「魂」よりも上位に置く立場には批判的であり、むしろイメージや情念と関連する「魂」の豊かさを重視すべきであるという主張のなかで、これら二つの概念の区別について論じている。ここで注目したいのは、ヒルマンの次の指摘である。つまり、「魂」は身体と「霊」の両方につながれている場所であり、「魂」と「霊」とが相互作用するのを人間は経験できるというのである。「新しい心理学的洞察とか経験に際して、『霊』はすばやくその意味を抽出し、洞察や経験を行為に移し、あるいは概念化して規則に変える」働きをするが、そうした「魂」と「霊」とが連動して作用する具体的場面としてヒルマンが挙げているのが、「知的集中や超越瞑想のとき」である<sup>30</sup>。

ここでヒルマンは、「知的集中 (intellectual concentration)」と並んで言及した「超越瞑想 (transcendental meditation)」について何の解説も加えていない。そこで、この「超越瞑想」の内容については、次項で、ヒルマンと立場を同じくする河合の解釈に依拠しながら考察してみる。併せて、魂の教育における祈りの役割について考えてみたい。

## 2-2. 魂の教育における祈りの役割

河合によると、ユングの理論では、人間の心を自我 (Ego) と自己 (Selbst) に分けている<sup>31</sup>。自我は意識の中心だが、自己は意識と無意識とを含んだ心の全体性の中心として、意識と無意識とを統合する機能を司っている。ユングが人生の究極の目標と位置づけたのは、個性化の過程 (individuation process)、つまり自己実現 (self-realization) であるが、ユングのいう自己実現とは、心の全体性を回復すべく意識と無意識が相補的に機能して自我をより高次の統合性へと志向させる傾向のことである。したがって、この自己実現の過程で重視されるのは、「自我と自己の相互作用と対決」<sup>32</sup>である。

自我と自己の相互作用と対決の具体的な方法として、ユングが用いたのは、主に夢分析である。だがそればかりでなく、自己を神の刻印とも考えていたユングは、チベット密教の瞑想の対象であるマンダラ図や、禅やヨガにも強

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 69. 邦訳、151 頁。

<sup>31</sup> 河合隼雄『ユング心理学入門』培風館、1967 年、219-244 頁。

<sup>32</sup> 同上書、225 頁。

い関心を抱いていた<sup>33</sup>。また、ユングは宗教の儀式によって心的エネルギーが変容すると指摘している<sup>34</sup>。そうした背景を踏まえて、河合は、無意識の創造性との関連で神体験と禅について言及している<sup>35</sup>。その考察は、あくまでも西洋近代の自我の在り方に即した理論に基づいているため、全てこのまま日本人の心の構造にも当てはまるのかという点について、河合は問いかけながらも明言を避けている<sup>36</sup>。そうした点に留意したうえで、人間の超越的次元に関わる理論を援用して祈りの一つのありようを考えることは有効であろう。そこで、この考察を援用すると、祈りを次のように説明できるかもしれない。

河合によれば、人間の心のなかに生じる創造過程では、意識的集中の後に意識が弛緩して自我の統制が崩れ、無為の状態に陥る。こうなると自我が使用していた心的エネルギーは、無意識に退行して混沌の状態を呈する。このとき元型（Archetypus）、すなわち、太母と老賢者、アニムスとアニマ、影など、普遍的無意識に存在する普遍的象徴性を備えた心像が無秩序に動きはじめる。これらの元型は創造的なエネルギーを自我にもたらす半面、意識を揺るがすような底知れぬ力を秘めている。このような無意識の混沌状態から、人生の意味を見出させるようなコンステレーション（constellation）、すなわち、継時的な因果律ではなく共時的に布置された、いわゆるうまくできた状況が形成されていく過程では、とりわけ超越的な体験としての祈りが重要な役割を果たすと筆者は考える。

そもそも自我が統制を失う状態は、あまりにも一枚岩的で単層的な自我の在り方に対して、自己との接触を深めるように促す無意識からの要請ともいえる。このとき無意識には突破口を見失い鬱屈した心的エネルギーが滞留しているが、これを現実生活との関わりに生かすための道筋は、超越的他者と祈りのなかでつながりをもつことではないだろうか。すなわち、あらゆる元型の根源にあると考えられる超越的他者と祈りのなかでつながることにより、滞留していた心的エネルギーが活性化し、内界のイメージが膨らんであるまとまりをつくり、内的ファンタジーが現実接触をもつ形で動きはじめると、自己固有の創造性をもつイメージが形づくられると考えられる。このような

---

<sup>33</sup> 同上書、267-270 頁。

<sup>34</sup> 同上書、132 頁。

<sup>35</sup> 河合『イメージの心理学』34-38 頁、142-160 頁、河合『影の現象学』247-250 頁。

<sup>36</sup> 河合『イメージの心理学』37-38 頁。



祈りが深まると、それまで相互につながりのなかった無意識内の各要素に連関が生じ、滞留していた心的エネルギーが流れるための水路づけがなされ、そうした内界の動きに応じて、外界でも種々の出来事に布置結構が生じて、コンステレーションが形成されるのではないか。

河合は超越的他者の存在について明確に言及しているわけではない。だが、無意識の最も深い層は、個人の内界と外界、そして個人と人類と宇宙を結ぶ共時的な働きと連関し、最も個別的なものでありながら最も普遍的であるという<sup>37</sup>。そうであるならば、日常的次元と超越的次元を含むあらゆる要素を変幻自在に結びつける、広大無辺な無意識の奥底には超越的他者と接触している領域があるとも考えられるのではないだろうか。

このように考えると、結局、祈りは種々の元型がもつ圧倒的な力に絡め取られることなく、自我を護りつつ自我に統合させる形で、莫大なエネルギーが潜む無意識の世界と適切に接触することを可能にするといえる。こうして祈りのなかで自己の根源である超越的他者との関わりを深めることによって、自我よりも深い層にある自己が実現されるのである。祈りの本質はあくまでも超越的他者との関わりであるが、祈りという現象を心理面から考察すると、心的エネルギーを現実の生活に生かすような建設的方向へと水路づけする役割を果たすと考えられる。

もっとも、こうした無意識の深い層の働きが天にも地にも網の目のように通じているのであれば、家族や友人との関わり、勉学や部活動への取り組み、趣味や娯楽への熱中、自然や動植物への愛好など、あらゆる次元のいかなる分野からでも自己の根源とのつながりは深めていけるわけである。それを承知したうえで、祈りの伝統を人類の遺産として受け継ぐ教会に連なるカトリック学校では、祈りの価値を特に強調してよいであろう。

では、ここまでみてきたヒルマンと河合の考え方を参照して、内的ファンタジーをスピリチュアリティの育成につなぐ方途を構想するとどうなるだろうか。スピリチュアリティは水平的次元の営みを垂直的次元に非連続的に飛躍させる働きをもつと考えられる。他方、内的ファンタジーが活性化しなければ、生徒の生活経験と無関連で現実を変える力をもたない脆弱な霊性となりえよう。形而上と形而下の営みを分離させる働きをもつスピリチュアリティは、魂が生み出す内的ファンタジーの媒介によって、いわば地に足のついた霊性として育まれる可能性があるといえる。

---

<sup>37</sup> 河合『影の現象学』229-230 頁。

したがって、生徒の内的ファンタジーを単なる放恣な空想にすぎないとして軽視すれば、その生徒が育むスピリチュアリティは、むしろ現実の学校生活から遊離し、将来の社会生活にも有益に機能しない自閉的な靈性に墮する恐れがある。また逆に、生徒が内的ファンタジーの水準に固着したまま、垂直的な次元への飛躍を可能にするスピリチュアリティへの扉が開かれなければ、現状を何ら変革させる力をもたない、非生産的で鬱屈した退行状態に陥る危険性があると考えられる。

ところが、ここにスピリチュアリティへと接続できる段階が用意されれば、生徒は内的ファンタジーの生命力を生かしながらも、主観的体験に耽溺せず、に他者や世界に向かって自己超越し、エネルギーを外界に振り向けることができるようになるであろう。それゆえ、魂の働きによる内的ファンタジーと霊の働きによるスピリチュアリティが相互作用を起こす機会を、学校教育の場に意図的に設定することが重要となろう。具体的には、さきにヒルマンが指摘した「知的集中」と「超越瞑想」、すなわち、知的学習と祈りという精神面の訓練が欠かせないのではなかろうか。特に魂の教育という場合、ともすれば知育偏重に対抗する教育観のように受け取られかねないが、実は魂の教育には知性面の強化と精神面の充実が相伴う必要があるといえよう。

ここで内的ファンタジーの両価性についても留意しておきたい。河合は「たましい」の働きの肯定的な面ばかりをみていたのではなく、その恐ろしさについても言及している。確かに「たましい」が生み出すイメージは何らかの創造につながるものだが、他方で、死と強く関連し、影を含み、したがって時に非常に暗く、破壊的ですからあると指摘している<sup>38</sup>。具体的には、「たましい」との関わりを重視して生きていくときに、「たましいの働きに善悪もないが、それをいかに生きるかというとき倫理の問題が生じる」とか「たましいの実現傾向は一般的道德と対立することがある」とも述べている<sup>39</sup>。人間の魂の現象そのものは善悪の判別を超えたところで営まれているのであろうが、学校教育の場では社会道德に反する内容を含む内的ファンタジーが行動化することから生徒を守ること求められる。また、行動化しないまでも内的ファンタジーのもつ圧倒的なエネルギーが自我に対して浸襲的または破壊的な結果をもたらさないための防波堤として、祈りの果たす役割は小さくないはずである。特に、カトリック学校に固有の魂の教育においては、生徒が実際

---

<sup>38</sup> 河合『宗教と科学』19頁。

<sup>39</sup> 河合隼雄『日本人と日本社会のゆくえ』岩波書店、2002年、39頁。

に祈る体験を深められるように適切に導くことが重要である。

ただし、祈りを各人の不可侵の魂と超越的他者との最も親密な関わりであると捉えるならば、型通りの祈りの方法に生徒を縛ることは空疎であろう。前節で一人ひとりの魂には絶対的な固有性があると指摘したが、そうであるならば、祈りにおいても超越的他者との関わり方を如実に反映させた各人固有の祈りの様相があるはずで、したがって、定式化した祈りの方法に限定する必要はないといえる。宗教教育に携わる教師には、生徒の魂の必要に応じた多種多様な祈りの様式を許容し、生徒の魂に働きかける神の霊に自由に応じられる寛容な態度が望まれる。

内的ファンタジーからスピリチュアリティへの道筋は、原因と結果という因果律では測りがたい不可視のつながりを期して、今ここで可能な限りを実践するという、待ち時間を主としたほとんど祈りにも似た教育的働きかけともなろう。しかしそうであったとしても、教師の側に生徒の内的ファンタジーに着目し、それを超越との関わりにつなげようとする魂へのまなざしがあるか否かでは教育の内実が全く異なるであろう。生きる意味の探求という社会的価値だけでは捉えがたい営みを支えようとするならば、教師には、生徒が表出する些細な言動から、内面の奥深くに働いているのであろう不可視の領域にも関心を寄せる姿勢が求められるのである。

## おわりに

本稿では、意味形成の主要な要素の一つである内的ファンタジーを取り上げ、高校生の日常的次元における内的ファンタジーを超越的次元に向かうスピリチュアリティの育成につなぐ可能性について、カトリック学校の魂の教育の観点から検討してきた。

まず、第1節では、意味形成における内的ファンタジーの特性と役割について、ユング心理学の「たましい」の見解を参照しながら検討した。物語様式で保持された内界のイメージである内的ファンタジーは、外的な事象を自己にとっての意味ある経験に深化させながら、自己物語を生成する触媒として働き、各人固有の意味形成の過程で中核的役割を果たしている。この内的ファンタジーを生み出す場であると仮定できる「たましい」とは、物心二元論などの近代的思考様式では度外視しがちな現象をもたらす要因である。人間存在を全体的に捉え、自己と他者、自己と世界との関係を回復するために「たましい」の視点は必要不可欠となる。とりわけ魂の教育において、生徒が物質的次元にも心理的次元にも還元されない「たましい」の次元を通して生きる意味を見出すことができるよう、超越の視座を開き示す点にカトリッ

ク学校固有の使命があると指摘した。

続いて、ユング心理学の「たましい」の見解の背景となるキリスト教文化圏における魂の概念について概観した。聖書の原義に遡ると、魂とは生きることへの渴望や人間のやみがたい実存的欲求と関連する用語であり、広義では神との出会いに飢え渇く人間存在を表し、自然的生命も超自然的生命も含めて神の霊によって生かされている人間全体を指す言葉であることが分かった。また、現代の神学では、魂は神によって創造され、人間の死後も復活した体と結ばれて永遠の命に入る不滅のものとして理解されていた。これに加えて、宗教教育の観点からは、魂こそが生徒の本質そのものであると捉え、唯一無二で一回限りの存在としての尊厳を刻むその生徒に絶対固有の魂への配慮が欠かせないことを指摘した。

ここでの考察の結果、教師が生徒の魂へのまなざしをもつことは、次の三つの側面を深い次元で可能にすると結論づけた。すなわち、1) 生徒を一人の人間全体として理解する、2) 生徒の尊厳と独自性を尊重する、3) 生徒を超越との関わりに導く、これらの点である程度まで有効であろう。それゆえ、生徒の生きる意味の探求を支える宗教教育においては、魂への配慮を重要な課題としなければならない。

こうした魂への配慮をカトリック学校の教育現場ではどのように具体化できるのか、第2節では、高校生の内的ファンタジーをスピリチュアリティの育成に生かすという側面に焦点を当てて検討した。ユング心理学の立場を参照すると、内的ファンタジーを生み出す人間の魂は水平的次元の営みに関連し、神の霊の働きであるスピリチュアリティは水平的次元の営みを垂直的次元に転換させる力をもつと考えられる。ここでは、人間の魂に神の霊がどのように働くのか、魂と霊が連動する超越的体験の具体的場面として祈りを取り上げ、魂の教育における祈りの役割について考察した。

祈りの本質は究極的には超越的他者との接触であるが、祈りの現象を心理面から考察すると、祈りのなかで超越的他者とつながることにより、無意識の混沌とした莫大なエネルギーが水路づけされて、自己固有の創造性をもつ内的ファンタジーの形でまとまりをなし、心的機能を現実の生活に建設的に生かせるようになる、という道筋が推論された。ここで仮に高校生がスピリチュアリティに通じない内的ファンタジーに固着するならば、主観的体験に耽溺して非生産的な退行に陥る危険性があるし、逆に、内的ファンタジーと無関連なスピリチュアリティに没頭するならば、現実から遊離した自閉的な生活に陥る危険性がある。このように内的ファンタジーはスピリチュアリティと相共に働いてこそ、生徒の成長に資するので、この二つの作用の統合的

働きを促進するためには、知的学習と祈り、つまり知性面と精神面を併せて両側面での教育の充実が伴う必要があると考えられた。

以上、カトリック学校の魂の教育によって、高校生の日常的次元での意味形成の主要な要素を超越的次元へと導く可能性があることを明らかにした。本稿での考察は、高校生の日常生活における意味探求の営みが、各人の自覚の有無にかかわらず、永遠の相のもとで超越的次元に接しうることを示しているといえよう。

なお、カトリック学校における魂の教育の具体的実践として、本稿でその重要性を指摘した知的学習と祈りについては、多様な教育方法の開発が求められる。今後の研究課題としたい。