絶対的一者、総合芸術、総合感覚をめぐる東西・男女の哲人の苦闘

－ニーチェ、松原寛、巫女の対比を中心に－

岩崎　純一

岩崎純一学術研究所（ＩＪＡＩ）所長
日本大学芸術学部文芸学科　非常勤講師
巫女神道吉備派　代表
他　財団事務局長、学術団体監事　等

本論考について

本論考（二〇一九年二月七日　起筆、二〇二〇年三月十六日　擱筆）は、当初、日本大学芸術学部文芸学科教授・同学部前図書館長の清水正氏からの執筆依頼を機として執筆したものである。

内容は、岩崎が専門とするニーチェ哲学、同学部創設者で様々な宗教遍歴（日蓮宗、キリスト教、浄土真宗、天理教）に生きた松原寛の哲学と宗教学、近代神道や新宗教と日大など大学との蜜月、岩崎の郷里である吉備・岡山の巫女神道などを網羅的に論じ、「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」なる術語と概念を創意、首唱したものである。

かなりの長編であるため、まずは清水氏に送付したほかは、本論文に登場する吉備・岡山の巫女等に無料提供、献呈した。

その後、紙面の都合でこれを大幅に縮小した短編論考「ニーチェと松原寛　— 東西の哲人の共通点と相違点」が『ドストエフスキー曼陀羅　— 松原寛＆ドストエフスキー』（清水正　編著、Ｄ文学研究会、二〇二一年）に掲載された。この短編では、神道関連の記述をほぼ割愛した。

更にその後、原文全編がネット版「Ｄ文学通信」に掲載された。

ネット版「Ｄ文学通信」（清水正ブログ内）
https://shimizumasashi.hatenablog.com/

本論考はカテゴリーの「岩崎純一」から閲覧可。（該当号は、第二号・通算一四三二号・連載第一回　～　第四十一号・通算一四七一号・連載第三十六回。但し、別の内容回である第四、七、八、二十五号を除く。）

（「Ｄ文学通信」は、ペーパー版での発刊が続いたのち、三年半の中断を経て、ここでネット版となった。）

二〇二二年四月十五日、原文全編を研究所のアーカイブサイトにも掲載した（このファイル）。但し、これまで未修正であった誤字等は修正した（赤字部分）。

本編

序

私が私淑している過去の偉人は多くいるが、本稿ではその中でも哲学者の、いや、哲人のニーチェと松原寛（日本大学芸術学部の創設者）を主に取り上げたい。この二人を中心としつつ、古今東西の哲人たちが、「絶対者」、「一者」、「真理」、「神」などと呼ばれている至高存在をめぐってどの

ような哲学、宗教論、芸術論を繰り広げてきたかを、見ていきたいと思う。

一方で、私はここ十五年ほど、私の故郷である吉備・岡山の在住または出身で、特殊な立場にある巫女や歌道家の子女たちと、「絶対者」、「一者」、「真理」、「神」概念について議論する機会を持っている。これらの女性たちは、主に非神社本庁系・非伊勢神宮系・非神社神道系の神道（いわば多神教である神道のうちの異端派）を女系で継承している。最近は、他の山陽・瀬戸内地方や出雲、九州、四国、兵庫、信州などの巫女もこの議論に加わっている。

そこで本稿では、これらの女性たち（とその母、祖母、曾祖母）が西洋の哲学概念や神概念にどのように対応し、近現代・戦後日本を生きてきたかにも、並行して触れたいと思う。あるいは、ニーチェや松原寛のような哲人の男たち、同じく男性である私が経験してきた苦闘を、これらの巫女たち（つまりは、神々との交信者、母なる存在、我々男性の源泉としての女性たち）の思想や神々の概念がどう包容・抱擁できるか、その可能性にも迫りたい。

これらの巫女の多くは、女系の巫女家・社家の出自でありつつ、歌道家出身の子女や歌道の継承者をも兼ねており、一部に旅館の仲居・女中や舞妓もいる。そのほか、私の作曲した交響詩、協奏曲、幻想曲、巫女舞、バレエ音楽などのモデル、弾き手、舞い手、踊り手、女優、バレリーナとなった巫女もいる。巫女としての神事や勤務のない普段は、ごく一般の職に就いている女性もいる。

そのため、本稿では、私と神道観・歌道観・芸術観を共有しているこれらの神道・歌道・芸術系列の女性たち（巫女家・社家の出自の女性たちから、私の芸術活動への協力女性としての巫女たちまで）を、総称して単に「巫女」と記す。

それにしても、私という人間の故郷、我が生き方の本拠だと感じている学術研究、原稿執筆にこうして時々戻ってくる機会があることは、幸せである。今回も何枚書いてもよいと言われたが、およそ一年半近くの時間があるということで、いつもより思う存分に書いてみようと思うのである。

今回も日本大学芸術学部（以下、日芸）文芸学科の清水正先生より執筆依頼を頂いたが、先生は二〇一五年から一六年にかけて、日大病院にご入院中にもかかわらず、一枚四百字×約四百枚の松原寛論を『日藝ライブラリー』No.3 の松原寛特集に寄せている。ひとまず、それよりも多めとなることを目標に書くとしたい。改行の数にもよるが、一日四百字としても約四百日で目標に達するから、ちょうどよい具合になるだろう。

やや愚痴を書いておくと、平日は、大学・学術研究とは無縁の職の雑多な激務（実務、その他の後始末、諸人間関係トラブルの処理）に忙殺されているため、ほとんど有意義な読書や原稿執筆の時間が取れない。時間が取れるときも、あまり集中できない。上からも下からも私に責任が降ってきて、人の代わりに片付ける、謝るという作業を繰り返しているが、慣れてもやはり違和感がある。労働というものは、本来、二・三時間で済む仕事が二・三日かかる事態の発生の繰り返しである。それに、仕事内容は増えることはあっても減ることはないという現実にも、いつも憂鬱になる。帰宅するとぐったりである。

私はいわゆるパソコンマニアで、パソコンと自分の著作物アーカイブの管理環境を自室に自作・構築し、大きなディスプレイで作業しているのである（全てを仕事と学術研究と著作物の管理に費やしている）。

ただ、最近ようやくスマートフォンを使い始めたため、今回から通勤・退勤の満員電車内で立ったままスマホで原稿を入力し、これを自宅のパソコンに移動、蓄積させる方法を取り始めた。しかし結局、スマホでやるこ

とと言えば、その日の労務で発生した問題の記録ばかりになってしまい、原稿入力は稀にしかできない。

そうかと言って、そのような日常の労務からの逃亡先である大学の担当授業も、どこまでも突き進み、深めてもよい学術研究や原稿執筆とはやはり異なって、学生の興味に合わせて話をしてしまう。自分の授業と原稿とを少しは関連付けたいものだが、私が授業で話している内容は、私の原稿執筆に一切借用できない。二〇一九年四月の非常勤講師としての初授業から難解な学術色を抑えて話しているつもりが、それでも学生からは「岩崎先生の授業はとても難しい」と言われてしまい、私もこんなご時世に学生の頭を混乱させることが本懐ではないので、より学生に合わせようと気を遣うようになってしまった。（つまり、それだけ今の学生たちとも語り合ってみたいということである。）

そのため、残された休日ばかりを学術研究や執筆や読書に充てているのである。しかし、毎週巡ってくるその休日とて、心底休んでいる気がしないことも多い。私にとっては、睡眠も学術研究・原稿執筆も「休む（無理をして生きることから全力で逃亡し、元祖の私自身と一体化、憑依する）」ことなのだが、これに集中できる時間は貴重である。

むしろ、労働から離れて学術や原稿にのめり込んでしまうと、翌週に労働に戻れない気がするので、のめり込まないように注意しているところがある。時々、清水先生が主宰の、同心房で行われている火曜会（日藝文士會）に伺うときなどは、何とか江古田駅に降り立った瞬間に雑務のことは忘れなければと苦心している有様である。

普段は目上の人々や他社に頭を下げる仕事をしていながら、突如として助教や助手や学生から「岩崎先生」と呼ばれるようになったことについて、まだ私の中では解決が付いていない。一応は大学教師の一人であるという自覚がほとんどない。学校教育法や教育基本法、文科省の方針のもとに展開されている日本の学校教育制度の一員に入ったという自覚がない。一方で、学問・芸術の徒であるという自覚だけがある。それに、先生であることを無理に自覚した暁には、私の目指す学問・芸術が衰退を迎えるであろうとも思うのである。

常々激しい緊張・闘争疲労状態にありながら、実際この通り生きていられるのは、私の特質のようである。それは私自身が、本稿で論じるような、誕生時・幼少期から変わらない元祖「自分」が哲理上で見えている証拠でもあると感じる。私は、いかなる社会的立場にあっても、言うこと書くこと、やること為すことを変えないできたことだけは自負している。

その根底には、本稿で述べる「始原の存在」についての総合感覚による直観と解釈と思弁の一貫性があると思う。それに、ニーチェや松原寛や知人の巫女たちを思い出し、彼らのほうがよほど真正面から苦難を生き抜いてきた哲人ではないかと私自身に言い聞かせ、何とか生きている。今回も、かなり危うい、面白い心理状態で原稿を書き始めるのであった。

一、ニーチェ、松原寛、巫女との邂逅

さて、今挙げた人物たちに私が出会った順序を書けば、まず高校時代の終わりにニーチェに出会い（を初めて読み）、次いで社会人となってから歌道・神道・郷土史の研究の過程で巫女たちと出会い（実際に会い、和歌を詠み合ったり神道・宗教・哲学を語り合ったりし）、次いで三十歳を超えてから松原寛に出会った（を初めて読んだ）のである。本稿のタイトルでその順序を前後させてあるのは、本稿における論の展開上の事情からである。

ニーチェには、誰かから教えてもらったわけでもなく、書店で突然の閃きにより出会った。巫女たちにも、神秘的直観により、神社や神道・和歌関連の文化事業やインターネットでほとんど自分から声を掛けた。つまり、ニーチェと巫女との出会いは、当初から私自らの直接行動が生み出したものと言える。

一方、松原寛との出会いについては、清水先生および同じく日芸文芸学科のソコロワ山下聖美先生とのご縁に始まるものである。二〇一五年、山下先生を通じて清水先生（当時、日芸図書館長）にお目にかかり、清水先生が松原寛の著書三冊（『現代人の宗教』、『宗教の門』、『生活の哲學』）のコピーを下さり、松原寛論の寄稿をご依頼下さったのであった。私は松原寛を面白いと思い、その他の松原寛の著書も読み、まもなく『日藝ライブラリー』No.3 の松原寛特集に寄稿した。従って今回は、松原寛関連の二作目、続編ということになる。

もっとも山下先生は最初、私がソースコードから文章・内容まで丸々自作し運営していたウェブサイト（芸術、哲学の内容多し）を通じて、私に「一度日芸で、人間の知覚と芸術について講義をお願いしたい」と連絡を下さったのであり、山下先生と清水先生と松原寛との出会いも、私の周到な用意が生じさせたものだという矜持がないではない。ウェブサイトを制作し公開する最新技能を持っていてよかった、などと我ながら思った次第である。

しかし、やはりこれらの出会いと交流の多くは先生方、そして松原寛こそが生み出したものであり、深い感謝しかないのである。これが私と日芸創設者・松原寛との縁の由来である。

いずれにせよ、ニーチェ、松原寛、諸先生方、巫女たちとの出会いの全てが、閃光のごとき邂逅（偶然の出会い）でもあり、運命的必然でもあるわけである。

ところで、私のことを「知性派ニーチェ」と呼んだのは清水先生である。後述の通り、これは実は評価というより（それもあるかもしれないが）、皮肉も込められた両義性を持つと考えるのである。ともかく私は、二〇一五年以来、日芸でゲスト講師として毎回単発で講義を行ってきたが、二〇一九年度から文芸学科の非常勤講師となった。いわば松原寛芸術学園に正式に入門し、「知性派ニーチェ」として学び、教えることとなったわけである。

その日芸は、二〇二一年には創設百周年を迎える。今のところ日藝文士會における清水先生の提案にすぎない『松原寛全集』と「松原寛記念館」は、何としてでも実現すべきだろう。私は、この計画に無理矢理参加するつもりである。日芸自身が松原寛の功績をほったらかしにしておいてはいけないだろう。

一方で、私が出会ってきた巫女たちは、その神道の道統と祭祀上は、今でも「巫（かんなぎ）」、「神の依り代（憑り代、よりしろ）」、「斎（いつき）の巫女」、「斎女（いつきめ）」、「御杖代（みつえしろ）」などと呼ばれている、託宣の担い手である。「審神者（さにわ）」と呼ばれる審判者を兼ねる巫女たちと、その代表の巫女頭（みこがしら）もいる。その中には、自らの神道思想や和歌活動、何より国家・政府や神社本庁系・神社神道系の神道権力への抵抗運動との関連において、ニーチェを好んで読み、ニーチェ並みの背徳主義を自認し、価値転倒を目指している巫女もいる。あえてキリスト教神秘主義や西洋魔術の秘儀を学んでから、吉備や出雲など地方の土着神道に帰ってきた巫女もいる。

そのため、私は彼女たちと異端哲学・宗教の論議を交わすことが多いのであるが、その中で最近は、あえて松原寛の思想についても触れてみてい

る。それに私は、巫女たちが長らくその神道・歌道を継承する候補者を探していた中、候補者に望む様々な思想、学問、地理、出自上の条件を満たしていたこともあり、巫女たちの一部の家伝、秘伝、秘儀や和歌の書、歌道の継承を東京在住のまま依頼されている立場にもある。

今現在、私の学術サークル群と先のウェブサイトは、「岩崎純一学術研究所（Iwasaki Junichi Academic Institute、IJAI）」として機能しており、スタッフにはこれらの巫女たちが多い。私がこれまで創作してきた芸術作品の著作権管理なども手伝ってくれている。この研究所は、従来の日本が保有している知の体系の間隙を突いて探究する意で、「知のすきま（Niches of Episteme）」を標榜している。「エピステーメー」とは、フーコーの用語である。

私の作曲した巫女舞やバレエ音楽を舞ったり踊ったりした巫女やバレリーナも、研究所に一部参加している。趣味や仕事として私の学術活動の各分野を手分けして手伝ってくれる代わりに、私が巫女たちの歌会遊びに和歌を詠進したり、私蔵している和歌の貴重書を提供したり、吉備の神道関連家伝を継承・復元し東京で発表したりする役目を担うことになったので、その整理も進行中である。

和歌の方面では、私は岡山の正宗文庫やノートルダム清心女子大学などが出版した古い歌書を持っているので、それは日芸の授業にも持参して使用するなど、日の目を見ている。岡山のミッション系女子大学・女子高校は、全国的に見ても日本の古典に関する優れた知を蓄積していると思う。私は、岡山の神道の巫女とクリスチャン女性たちの協同を応援している一方、各社家の男性当主や岡山県神社庁の歴史に対する態度には甚だ不満を持っている。

いずれにせよ、巫女たちと一部のクリスチャン女性やバレリーナが岡山県内の自宅や神社の社務所、巫女神殿で名乗っている「岩崎純一学術研究所　吉備支部」は、いずれ東京の私のところに集約されることになっている。

ところで、かつて日大（日本法律学校）は、本稿で取り上げる戦前の神道界（国家神道・教派神道の双方）と蜜月であった。日大は、学祖の山田顕義らが創設し自ら所長に就任した皇典講究所で講義を行い、その後大学内部に神道講座を開講し、さらに、総長の山岡萬之助や神道家の今泉定助らが同じく大学内に皇道講座を開講し、皇道学院を創設した。松原寛が日芸を創設・拡充した時期を含め、当時の神道界と日大の関係を知る巫女の子孫である巫女たちも、私の身近におり、彼女たちがくれる情報も重宝している。当時の巫女たちは最終的に、日大、國學院、皇學館などを含む神道教育界のいずれからも排除されている。

そこで、今の機会にニーチェ、松原寛、神道の巫女たち、という対比を「絶対者」、「神」との向き合い方において取り上げるのは、非常に面白いと思った次第である。

もっとも私自身は、東洋哲学、日本精神、「日本的なるもの」、そして「古代吉備的なるもの」の申し子だという自覚がある。だがここでは、いずれかの立場のみの肩を持つわけではなく、ひとまず洋の東西の真ん中に立って、西（ニーチェ）と東（松原寛）を観察したい。そして、哲人男子たちを生み、育て、見守ってきた、大きな母なる存在としての巫女たちの思想を観察し、これらの思想を取りまとめた哲学概念や神概念、総合芸術、総合感覚概念を目指したいと思う。

ニーチェに影響を受けて生きてきた上、東京で故郷岡山の巫女の思想を受け継ぎ、ここに来て松原寛の創設した芸術の学園たる日芸で教える立場になったとなれば、それぞれの思想を私なりに吟味し継承していきたいと

思うのである。

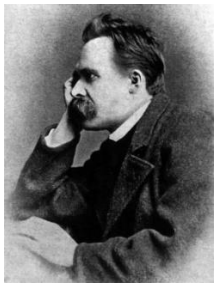
ところで時々、何を間違えたか、私の総合学術活動全般に憧れたのか、私に入門したいという男子たちがいるが、断っている。私と巫女・歌道子女たちとの間には、それに近い関係が成立しているが、むしろ私のほうがニーチェや日芸、松原寛、清水先生や巫女、歌道子女たちに入門していると捉えているくらいである。巫女たちとの師弟関係は、結果的には有耶無耶のところもある。

ただし、もし本当に私が弟子をとるならば、これらの巫女をはじめとする限られた女性のみを選ぶと思う。私の思想では、男の弟子は女しかあり得ないと思う。清水先生も、「男は弟子にしない」とよくおっしゃるが、この点はどうやら私も同じ方針のようである。

現時点でも、私の学術研究所を手伝ってくれているスタッフは、ほぼ全員が女性、しかも巫女や歌道家の子女が多いのである。男だと、どうしても断りたくなる。

それは私が男として、「知性派ニーチェ」のような鋭い指摘をしてくる男の言動しか信じていない上、そのようなニックネームが付いた意味と、双方の距離感が相互に瞬時に分かってしまった男同士は師弟関係になる必要がないと考えているからかもしれない。あるいは、男が他の男の技芸なり思想に憧れて（嫉妬・羨望して）入門を考えた時点で、その男は生涯何の技芸も思想も持たないで終わるだろうと、私は予想しているからかもしれない。あるいは、私に対して（直接、あるいは霊的至言によって）そのような鋭い指摘をしてきたのは、清水先生やニーチェや松原寛のような数少ない男性（とその亡霊）を除いては、大抵が女性でもあり、私が現代日本の男に絶望していることにも起因していると思う。

これは、後述したような、森鷗外ら明治の哲人文豪における自我の葛藤問題への、戦後日本の男たちによる無理解・無関心とも関係してくる。この鷗外の自我の葛藤の意味を分からない男ばかりが日本に増えているが、その一方で、意味が分かっている女性が私の周りに何人もいるのが幸いである。



図一《ニーチェの肖像写真》Gustav-Adolf Schultze, Naumburg, early September 1882, *Nietzsche* by Walter Kaufmann, Princeton Paperbacks, Fourth Edition.

図二《松原寛の肖像写真》日本大学の歴史（https://www.nihon-u.ac.jp/history/）、一九三七年頃

図三《古代の巫女を想わせる現今の神子》中山太郎　『日本巫女史』第一篇第五章第一節「巫女の呪術的作法」、一九三〇年以前

二、哲人たちの哲学の根底

純一少年の苦闘　「知性派ニーチェ」にとっての自我、学問、母、女性

未だ「神」も「宗教」もよく考えなかった子供の頃の私が不思議に思って問うていたことの一つに、「人間はなぜ癌を治さなければならないか」、

あるいは「人間はなぜ癌を治さなければならないと思わなければならないか」という問いがあった。狭義には、主語を「人間は」ではなく「先進国の国民は」、「科学文明の民は」などとすべきだろう。また、「癌を」ではなく「身体の病理・疾病一般や精神病理・神経症一般を」としてもよいだろう。

私は、幼稚園・小学生の頃から、得体の知れぬ怪物が登場する色とりどりの悪夢を見て泣いたり、四十一度の熱を出したり、入院したりする一方で、そんなことをも問うていた。

ともかく、私の就学時代（小学校、中高一貫校、中退前の大学時代）もずっと問うてきたし、いわゆる社会に（つまりは、自分の人材としての市場価値が勝手に他人の手で上下動する土俵に）出てからも、「病気を治さなければならないと思わなければならない」という暗黙の強制的な社会通念があるのを目の当たりにしてきた。

「病気で人が亡くなると哀悼の意を表さなければならない」という決まりになっているから、自分には縁遠い人でも、上司など目上の人に縁の近い人である限り、逐一その哀悼道徳に従い、お世話になったかのような日々を急いで創作し、お悔やみ申し上げていそうな表情を致し方なく作って、お悔やみ状や香典を出すほかないわけである。

簡単に述べるならば、「人間は、逐一身体に手を入れて生命を修繕・管理するよりは、死んだほうがましではないか」という、うっすらと今でもある感想を、なるべく忘却したつもりで社会人生活を送ってはいるものの、さすがにしばしば気がおかしくなりそうになるのをどうするかという問題を今も抱えている。

私のように、「自分自身や他人の病気について何も対応しないという態度が、自然であり、善であり、徳である可能性はないだろうか」とか、「癌で死んだ人に対して笑ったり、よくやったと拍手したりする形式の葬式がどうしてないのか」などと、すぐ少年に戻って疑問に思う人間にとっては、およそそれと思想の異なる人間（社会人）集団が日本社会で展開する冠婚葬祭に参加するのが苦痛で仕方ないのである。

そこで、中学・高校生の自分なりに調べてみると、古代の歌垣や中世以来の盆踊りの娯楽性がそのまま死者の供養である時期が長くあった上、むしろ環太平洋地域・東アジアの供養文化は悲喜の感情の共存・混合形態のほうが自然だったことが分かってきた。今や真面目な葬式とやかましい盆踊り（阿波踊りなど）は完全に別物である。世話にもなっていない人の死について嘘泣きしなければならないのが、前者である。後者は完全に、和風のふりをした欧米風ダンスと化している。それで、先の巫女たちは多くの盆踊りへの参加を取りやめている。

以来私は、今後の人生で、どうすれば人の葬式になるべく参加せずに生きられるか、自分なりに考えて生活している。私は、今の葬式は必ずしも供養にならないと考えているからである。結婚式にもほとんど参加しない。とりわけ、浄土真宗の葬式理念には、法華系新宗教のそれに対するのと同程度に疑問を感じる。これは経験した人にしか分からないのかもしれないが、自分がおかしいと思う社会規範との戦いは、単に私が武器を持っていないだけで、実態はほぼ闘争、戦闘に近い戦いであると感じられる。

ともかく、このような戦後日本社会一般や日本の職場における暗黙の強制力の存在については、ずっと以前、幼少期から感じ取ってはいたが、芸能人の逸見政孝氏の「癌」告白会見を見て、決定的に思い知ることになった。今調べてみると、この会見は一九九三年九月六日、私が十歳の時のことだったようだ。

私はこんなことに反応して悩む子だったのである。非常に失礼な言い回

しにはなるのだが、この会見が、「戦後民主主義、現代日本社会、進歩的文化人、昭和のほとんどの大人が作り上げてきた欺瞞精神」を私に認識させた出来事の一つであることをはっきり覚えている。これを見た視聴者は「癌を告白し、癌と闘う人は素晴らしい」と思わなければならないし、癌を告白した側も、視聴者がそう思うだろうと予定して会見していただろう。

その頃から、自分の体が病に冒された場合に、それを（伝えておかなければ根本的に迷惑を被る可能性のある親族や恋人や友人に対してでなく）職場や学校や全国民に大々的にお知らせすることが流行しており、私にはこれが非常に苦痛である。この流行は、平成時代を通じて見事に完成した。

しかし、そのような医療と葬式の実務上の問題はともかくとしても、その根底にある人間の「ルサンチマン（怨恨、反感）」と「弱者道徳」のほうが問題である。要するにこれは、大変厳しく言えば、「病気について語ったり立ち向かったり発表したりしている人たちは素晴らしい、そんな自分たち人間は素晴らしい」という、ニーチェの言う「ルサンチマン」と「弱者道徳」を、およそ先進国と日本の国民の多くが「畜群」・「末人」として共有していることによって初めて成り立つ流行だからである。

これらの人々にとってこそ、肉親や友人は癌になって頑張って死んでよかったことになるし、癌で死んだ人を自己の正当性の維持のために再利用していると言える。根底には、病気が治った人や長寿の人、ひいては病気になったり震災にあったり事故に遭ったりして一躍時の人、頑張る人となった人たちのことが羨ましい、妬ましいという心理がある。これを「平成ルサンチマン」や「平成弱者（群衆）道徳」と名付けてもよいのではないかと思う。

ちなみに、今単に「弱者道徳」と書いたが、ニーチェは『善悪の彼岸』や『道徳の系譜』で、これを概ね次のように分類しているように読める。

すなわち、ニーチェはまず、動物の一派としての人間が共同体生活を営む限り自身（自我よりも身体・身体性）と共同体の滅亡への恐怖に基づいて抱えることになる、「安全」と「危機」とを対置させる最古の弱者道徳を、「畜群（末人・畜生・家畜）道徳」と呼ぶ。次に、元来の「畜群道徳」を抱き込んで曲げ、「貴族道徳」の高貴さから離れた、ユダヤ人に典型的な、「清浄」と「不浄」とを対置させる僧職者の弱者道徳を、「僧侶道徳」と呼ぶ。さらに、僧侶的民族（ユダヤ人）の「僧侶道徳」が、その曲げた「畜群道徳」を口実とし、「貴族道徳」に反抗しつつ（自分たちの道徳が本物の「貴族道徳」であるかのように平民に見せかけつつ）発明し、それに煽動された平民のルサンチマンが嬉々として受容し、これを起源に持つキリスト教徒のルサンチマンが発展・普及させた、「善」と「悪」とを対置させる新しい弱者道徳を、「奴隷道徳」と呼ぶ。

一方ニーチェは、あらゆる弱者道徳を超克し（というよりも奴隷道徳の発祥以前から、畜群道徳・僧侶道徳と共にあり）、「良い」生を目指す、「良い」と「悪い」を対置させる道徳を「強者（君主、主人、貴族、高貴）道徳」と呼んでいる。ニーチェは、最も厳しく断罪されるべきは概ね「奴隷道徳」としつつ、その黒幕を「僧侶道徳」であるとしているように読める。

ただし、必ずしもそれぞれの道徳に当代の実際の動物的人間、ユダヤ人、僧侶、キリスト教徒、奴隷、君主、貴族などが対応するわけでもない。ニーチェの言う「強者」や「君主」や「貴族」や「超人」は、ただ横柄に指図しているだけの富裕な君主や貴族ではなく、むしろ彼らの「僧侶道徳」や「奴隷道徳」を打ち破る勇者や戦士といった意味である。

しかもニーチェは、「奴隷（道徳）」を痛罵して「畜群（道徳）」と呼ぶことがあるほか、為政者にも奴隷道徳者がいる場合もあれば、ドイツの群

衆やユダヤ人にも稀有ながら君主道徳者・超人（まさにニーチェ自身など）がいる場合もあると見ているなど、その語の使い分けは（実は人種差別主義者ではないだけに）不徹底である。

そのため、本稿でも必ずしも使い分けない。本稿では、強者道徳（君主道徳）と弱者道徳の双方を冷静に観察するため、弱者道徳一般には、あえて主に社会心理学上の「群衆」の「群集心理」を転用する形で、基本的に「群衆道徳」なる語を用いるとする。（従って、私が本稿で用いる、弱者・畜群・末人・奴隷の総称としての「群衆」は、むしろハイデガーの「ダス・マン（世人）」に近いとも言える。）

しかし、私が初めてニーチェを知ったのは、十七歳、一九九九年の頃であり、「ルサンチマン」や「弱者道徳」や「畜群」・「末人」などという語を使って自分の対社会的違和感を自分に説明し始めたのは、高校時代の後期以降である。それまでは依然として、「ほとんどの人は病気になった場合に、どうして治したいとか治さなければならないという気になるのか」、「病気になった人を見て、どうしていたわったり心配したりしなければならないのか」、という私の問いの答えは、同時代に生きている人々を観察しても全く出てこなかった。

「死ぬのがつらい、怖い」という人が周囲にいるが、現在でも改めて考えてみると、この言葉を私が使おうとする場合、単に「死ぬときに、その病気の結末として覚えることになるだろう痛みや苦しみが嫌だ」という意味で使うのであって、「（存在するはずの神や真理、病理の医学的な解決方法を追いかける）自分がこの世からいなくなるのが嫌だ」という意味にはならない。普通は後者の意味で、人間は（正しくは今の日本国民や欧米先進国民のほとんどは、とすべきだが）死が恐ろしいらしい。

しかし、今の私からすれば、当時から私は、キリスト教の神ではなく「始原の汎神」、「遍在する多神」、「カオス」、「大いなるディオニュソス」を唯一神と見ていたことになるので、私の生死を含む世界の全貌が、私が回避しようとすべきでない「善」（というより「良い」もの・こと、強者の想定内の出来事）である。この「大いなるディオニュソス」は、清水先生の好む表現でもあって、ニーチェの言うアポロン的理知とディオニュソス的情動の双方を包み込むところのディオニュソスの宇宙を言う。

どうしても私には、血を抜くのが恐ろしいとか、注射の針が怖いとか、もう春の花や秋の紅葉が私の五感によって見られなくなるのだけは寂しいとか、幼い息子（私）が入院している姿を見る母が寂しそうなので早く退院しようといった、生々しい直接感覚のほうが自然であると思われたのである。

私は、幼稚園や小学生のときからこれを先生に向かって主張し、知性の発達が後れている子だと思われていた。中学・高校時代には、表立っては主張しなかったが、考えていることは同じで、それどころか、苦悩しながらも、実は自分のほうが本当は強い道徳の持ち主なのではないかと思えるようにもなってきた。恐ろしいと決まっている（人間が勝手に「恐ろしい」、「長寿の敵だ」と決めたにすぎない）死を逃れるために血を抜いてもらったり注射してもらったりして安心する倫理道徳や、国家・厚労省・病院などを主軸とする生命管理制度のほうが、私には薄々、人間の、日本の群衆の、最大の臆病、腰抜けに思えたものだった。

それに高校生のときに、自我の卑近な問題から開始されるこのような絶対真理への疑念そのものが、病の期間や死の瞬間における痛覚や不快感の出現・体験よりも自我（自己意識）の消失を恐ろしいと思わない性質を持った人間個体にしか生じない問いであるらしいことに気づいた。あるいは、受験科目の世界史・日本史の細目として宗教や哲学に触れる中で、形而上

の存在である「神」というものを追いかける自我を自覚できなくなるのを損失だとか消滅だと思わない人間個体にしか生じない問いであるらしいことが分かってきた。その直後に、キリスト教道徳の転倒者としてのニーチェを初めて知ったわけだ。

ところで、清水先生はここ数年、病から来る神経痛と闘っている。その闘いが、いずれ訪れる自我の消失を恐怖し回避しようとする打算的自我によるものなのか、そんなことよりも今の今覚えている痛覚に顔が歪むしかなく、早く原稿が書きたいという生命衝動によるものなのか、私はずっと観察していた。結論としては、後者の闘い方であり、その闘い方を、私に似た、あるいは後述の鷗外的死生観によるものと私は理解した。病に対するこのような姿勢は、どうも昔から私に安心感を与えるのである。

私は難産で産まれ、母親に抱きしめられて育った。母胎で一度心臓が止まり、生まれてこないことになっていたが（翌日の処理の準備が進められていたが）、復活し、奇跡的に生まれてきたのであった。その後もあまりに病弱な幼少年期を過ごしたが、気がつけばこうして文章を書いている。

詳しくは書かないが、母はそのような育てられ方をしていない。一方私は、幼い頃から、現実か悪夢か、実に様々な色や形の模様が頭の中や天井を駆け巡っているのが見え、そのたびに泣いては、すぐに母親が駆けつけた。

だからこそ、私の自然死の全肯定は、母の愛への敬服と同義である。あんな治療もある、こんな新しい薬が出たと言っては、あちこち体の手入れを執拗に渇望して回る人間は、母の妊娠・出産・抱擁そのものを否定し挑発していることになるがゆえに、巡り巡って自らの生を最初から否定していることになるという原理に気づいてしまった。

そうしてみると、「人は死ぬのが怖いものだ」とか、「病気と戦っている人は素晴らしい」といった、我々が問答無用に遵守しなければならないと義務づけられている、お坊ちゃま・お嬢ちゃま気取りの（上流階級の意ではなく、ニーチェが言う弱者としての）絶対倫理を作った人種・人間集団と、彼らが勝手に想定・立脚している絶対存在というものがあるはずである。ここで言う義務とは、単なる近代法による義務ではなく、守らないことが反人間的であるかのごとく自覚される奴隷的恐怖心を利用して捏造され、反人間に陥らないために遵守すべき原理と思われている受動的義務のことである。

大学受験までに、小学校の社会科や道徳、中学校・高校の世界史の授業を今一度振り返って精査してみると、そのような義務設計をしてきた人間集団とは、まずはユダヤ人であり、ギリシャ人であり、ローマ・ラテン人であり、ゲルマン人であり、アングロ＝サクソン人であり、キリスト教徒であると分かってきた。要するに西洋人、特に西洋の聖職者・学者である。また、原理的義務とはキリスト教道徳にほかならない実態もいよいよ見えてきた。

しかし、それ以上に、日本の（自称無宗教の）いい大人が寄ってたかる群集心理こそが、日本の子供たちに西洋的自我とキリスト教道徳の植え付けという恐怖政治を敷いている最たる存在だと知るのに、私の場合、そこからそれほど時間はかからなかった。これが、大学時代にニーチェ哲学さえ中途半端にして、社会人時代の早期に日本思想や日本文化の復権の試み、そして故郷・吉備への懐古と郷愁の再来に進む要因となるのだが。

以上が、私の少年期における、いや、すでに幼少期の頃の私に芽生えていた、群衆の自我と自分の自我との耐えがたき断層の恐怖と葛藤である。私の場合それは、敬虔なクリスチャンの家に育ったニーチェや、日蓮宗の家に生まれながら自らはミッションスクールへ通いクリスチャンとなった

松原寛とは違い、神自体への違和感、信仰への懐疑ではなく、道徳や世界史の教科書で教えられる戦後民主主義、国民道徳、死生観への違和感として始まった。

とにもかくにも、これまで、「医学」とか「医療」と何気なく呼んでいたものが、つまりは「西洋医学・医療」や「キリスト教医学・医療」であることに、さすがに小学生や中学生の私が気づくはずもなかった。

これは別に、現代科学・医療を全否定しているわけではなく（実際、私は精神病理学や生物学、物理学、工学にやたら詳しい）、私のような人間は、自分の病気を（単に横にいる）肉親（私を分身として生み出した人）などのためにしか治せないから、現代医療をこれらの人のためにしか使えない、ということを意味しているのではないかいうことである。ごく普通は、自分の現世利益（長寿願望）と来世利益（神仏による救済）のために病院に行くようだが、一方で、自我についての根源的思索に明け暮れつつ、肉親が自分を心配するから病院に行って、頑張って医者と会話している私のような人もいるということである。

「職場に迷惑をかけて嫌われたくないから、病院に行く」という人までいるが、私がここで述べているのは、これも「群衆道徳に嵌まっていなければ不安だ」という利己主義の変種だということである。

西洋人の子供にこのような葛藤があるか、未だ私も知らない。正しくは、私は言語学的・統語論的に西洋の幼児の言語世界を観察することによって、西洋人でさえ幼少期には非キリスト教的世界観、汎神・多神論的世界認識を持っている可能性が高いと知っているが、ここでは極度に学究的な説明は省略する。

こうして私は、高校生のときにニーチェ哲学に出会い、ニーチェの死生観が私のそれに極めて近いことを知って救われることになる。ここから、ニーチェが好きでありながら、ニーチェ恐怖症でもあるという、私の人生が本格的に始まるのである。

私は、東京大学を受験する前に、ドイツ哲学者の三島憲一の『ニーチェ』（岩波新書、一九八七）を読んで、初めてニーチェに出会っている。これが良くも悪くも、のちの東大中退へとつながる。つまりは、入学直前に永劫回帰と運命愛に出会った男が、その後の大学生活で名だたる教授陣から何か新たに学ぶことがあると期待できるわけがない。

むしろ、様々な予備校の模擬試験を受けた中学・高校の時期、そして東大の入学試験の合格通知を得たところまでの時期において、私が確認できたのは、自分が東大に受かるということのみである。センター試験形式の世界史は毎回百点を採れること、その他の科目もそれに近いこと、自己採点してみると世界史と日本史のほか数学でも高得点を取れており、まるで数学で東大に入ったようなものであることなど、単に私の「お頭（おつむ）」、「お学力」に関する結果ばかりが、東大受験の思い出である。しかしそれを、東大には必ず素晴らしい学問世界と哲人の教授陣と友人たちばかりが待っていると勘違いしたことが、結果的に私自身を傷つけた。

そもそも、受験前から、文系の教師は私に東大の文科が向いていると言い、理系の教師は私に東大の理科が向いていると言った。「君は日本の学校教育制度から外れた人生を過ごすことになり、あるところで急に先生側として大学に呼ばれるタイプだから、文理双方の道から大いに外れておいて構わない」と言った先生は一人もいなかった。先生方としては、そう言わざるを得なかったのだとも思う。要するに、東大の文理系のどちらを受けても受かるというのは、今も昔も私が自分で言っていることではなく、他人が私の成績の表層を見て言っていることの受け売りを私が言っているだけである。

入学試験を突破できる学力が自分にあると自分で分かった時点で、おそらく私の日本の教育制度の観察は終了したのである。センター試験当日は、とてつもない胸痛に襲われていたことを覚えているが、それでもテストが解けないということはなかった。だが、その後の大学生活のことは、記憶が断片的にしかない。

覚えているのは、東京大学駒場キャンパス近くの池ノ上駅から小田急線経堂駅までの、「東大からの逃走」と名付けた自転車での避難によって、東大生活は幕を下ろしたことである。無論、教務課への中退手続きは別にきちんと済ませてある。両親は、東大中退については全く何も言わず、それが私の前途を明るくしたことの一つである。大学を中退してから、むしろ周囲の人たちのほうが、「東大を中退するなんて、やはり何か考えることが人と違う天才や哲人だったんだ」と、また私に言い始めたのが大変興味深くも悩ましくもあった。ちなみに、最初に私のことを天才だとはっきり言ったのは、小学二年生のときの担任の先生であった。

私は大学在籍時、人文学系と芸術系と社会学系の気質・性格と共に、理工学的・数学的な面での知識やパソコンに関する技術・能力も奏功して、西洋音楽の和声法や管弦楽法を一通り独学し、個人で（大学とは無関係に）楽曲も提供していた。

四歳から小学高学年まではピアノを習い、様々な発表会にも出た上、小学校の学習発表会でもいつもピアノや指揮者を任された私である。しかし本来は、今も昔も表舞台に出たい性格ではなく、大学に入った頃には、もはや演奏家・指揮者を務めることはなく、作曲家に徹するようになっていた。幼心にピアノを習いたくなったのも、人前で弾くことではなく、純粋に音の世界に興味を抱いたからだった。

そのような裏方の理論家としての性格を生かし、大学生活初期の論文演習の必修授業では、ニーチェとワーグナーの出会いと決別の音楽理論・音楽美学的側面について書いた。その時の担当教授が、国文学者で「九条の会」現事務局長の小森陽一先生であった。

入学当初は、小森先生が、今知られるような、街頭におけるマイクを持った絶叫型の演説家で、共産党・マルクス主義系の左翼思想をお持ちの先生だとはまだ知らず、授業での物静かな口調の通り、中道左派系の平和主義者だと思い込んでいた。そのため、ニーチェ思想と日本の保守思想の表向きの親和性と相違点という、触れないほうがよいことを語ってしまった。

訝しげな顔をしながら良い成績を下さった小森先生ほか論文の先生方には、個人的には大変感謝している。だが、当時から何となく、東大の国文・哲学界から求められていないものを私は語ってしまっているという理解はあった。

共産主義・マルクス主義への移行の提唱や中国・北朝鮮賛美の言葉は、これら極左系の先生方の授業中にどうしても出てしまっていたので、教務課も他の教員たちも知っていたはずだが、当時このような極左系の先生方が新入生の必修授業に集中的に配置された理由は、未だによく分からない。いや、新入生が必ず所属することになる教養学部の大学院組織である総合文化研究科が、左翼勢力の学閥であったので、下部組織の教養学部がそれに染まっただけなのだろう。

実は、私は中学・高校生の頃からＸＪＡＰＡＮとそのリーダーＹＯＳＨＩＫＩの音楽が好きだったが、ＹＯＳＨＩＫＩが一九九九年の「天皇陛下（現上皇陛下）御即位十年をお祝いする国民祭典」の奉祝曲を作曲・演奏することが決定した際、公開質問状（ＹＯＳＨＩＫＩは受取を拒否）を送ったのも、小森陽一先生をはじめとする当時の東大大学院総合文化研究科を中心とする東大極左学閥であった。

私たちは、この（ＹＯＳＨＩＫＩファンの）「動員」に主眼をおいた「式典」が戦争に（戦争をすることへ）向けて「国民精神」を準備するねらいを持っていると感じています。（中略）

ＹＯＳＨＩＫＩさんも御存知のように、この年（一九三七年）蘆溝橋で中日両軍が衝突し、中日戦争が全面化し、日独伊防共協定が結ばれた後、日本軍は南京を占領する際、大虐殺を行っています。（中略）

ＹＯＳＨＩＫＩさんは、このような「式典」で、なぜ「奉祝曲」を自ら作って演奏なさるのでしょうか。

（「天皇陛下御即位十年をお祝いする国民祭典」をめぐる「ＹＯＳＨＩＫＩさんへの公開質問状」　東京大学教員有志、東京大学大学院総合文化研究科教授　石田英敬　小森陽一　代田智明　他、主旨賛同　東京大学大学院総合文化研究科助教授　高橋哲哉　他、一九九九年十一月十一日　より）

ＹＯＳＨＩＫＩとファンを軍隊・兵士と見るこれらの言葉に、東大合格に向けて邁進する私の心は大いに傷ついたが、その傷でさえすぐに癒えたのは、まだまだこの東大学閥が私にとって遠い存在だったからである。東大入学当初から小森先生らの必修授業を受けることになって、ようやくこの一件を思い出したくらいであった。

しかし次第に、東大左派陣営全体の行動の激烈化も目の当たりにするわけである。大江健三郎や小森先生が典型的だが、当時の東大の教養・文学部系学閥（大学院組織やＯＢ含む）には、天皇制打倒論者、共産主義者はいくらでもいた。のちに「九条の会」で東大学閥と共に結集した京大系の梅原猛や鶴見俊輔とも、まるでトーンが違った。

ここに、「天皇」とは何か、「国民精神」とは何か、「神道」とは何か、といった問題が私の中に本格的に発生したのである。私は、小森先生の思想にも首肯しないが、小森先生が批判した国家主導の「国民精神」をも、確かに群衆道徳と見て抵抗するのである。

ちなみに現在、ＹＯＳＨＩＫＩはただ黙々と、東日本大震災の被災地域をはじめ、世界中の苦しむ人々に莫大な額の寄付を続けている。東大の共産主義・マルクス主義者たちとも、「国民精神」の主唱者である政府とも、やっていることが違う。

当時、私の必修外国語（フランス語を選択）の先生は、大江健三郎と同じく東大仏文科出身の野崎歓先生（当時助教授。現在は早期退職・名誉教授）であった。野崎先生のフランス観・西洋文明観には当時から、ファッションとしての西洋・フランス（パリジャン、パリジェンヌ、シャンゼリゼ、シャンソンに対する日本人としての典型的な憧れ）を感じ取っていたが、野崎先生は、私の中退後、二〇〇八年に『『赤と黒』翻訳論争」といって、スタンダールの『赤と黒』の野崎先生の翻訳（誤訳）をめぐって大論争を巻き起こすこととなる。まず立命館大学文学部教授の下川茂が、野崎先生の誤訳は数百箇所にのぼると指摘し（下川茂　『『赤と黒』新訳について」　『スタンダール研究会会報』十八号）、他の文学者・作家・翻訳家らも誤訳を指摘したり様子見をしたりしていたが、光文社と野崎先生がその指摘を参考に黙って後追いで改訂し続けた、その学問・文芸に対する態度が、問題にさらに拍車をかけた。翻訳業界と海外文学ファンの間では、出版社と翻訳者の蜜月の悪いお手本として有名な話になってしまった。

私は、この背後にも、東大の仏文科や総合文化研究科・教養学部陣営が持っていた無国籍的・進歩的左派思想に対して、京大や私立系の他大学の学者・文化人らが持っていた違和感があったと思う。これらの東大左派学

閥には今でも、戦後民主主義の進歩思想の継承者として、大江健三郎や村上春樹を賛美している先生方は多い。

私が、言語学に手を出し、とりわけ日本の古典と言語的相対論に基づく人工言語学を自ら確立しようとして、岩崎式言語体系を考案し始めたのは、善くも悪くもこれらの文芸・語学の先生方への違和感からである。

これまた個人的には、野崎先生ほか文芸・語学の先生方にも大変感謝している。一方では、自分も学問・芸術をやる以上は、東大内の学閥や東大と他大学の争いの構図というものも捉えられていなければならないと思って、自分なりに観察してきた。

その後、私は仕事の関係で、野崎先生に原稿の執筆依頼を出す形で再会することとなる。これは、ほぼ東大人文系出身者で固められた私の上司・役員陣営が野崎先生を推薦したために、私に自動的に回ってきた実務であった。

さて、東大入学後しばらくして、在学中の二〇〇一年八月二十二日、百年間続いた駒場寮が強制執行により廃寮となった。その光景を今でも覚えているが、大学側にも学生・寮生側にも与せず、どちらかというと廃寮を望んでいた私には、藤原定家の『明月記』の「紅旗征戎吾が事に非ず」の心境だったのである。私は、いわば自らの心境を藤原定家の言葉に仮託することで、左右どちらの勢力にも荷担しない姿勢を確認し、安心したのであった。

一方、私がニーチェに活路を見出し、ドイツ語にも手を出すかと思っていた中、東大その他のニーチェ哲学陣営が右傾化し始めたのも、この頃である。ニーチェ学者らが盛んに賛同・介入した「新しい歴史教科書をつくる会」（以下、つくる会）の教科書が登場したのも、私が東大に入った二〇〇一年である。

西尾幹二、小堀桂一郎、西部邁、佐伯啓思などの保守論客は、皆口裏合わせをしたかのようにニーチェ哲学を学んだ者たちである。その多くがつくる会に参加・関与し、教科書を執筆している。会の結成メンバーである初代会長・西尾幹二の師からして、ニーチェの名訳者、手塚富雄であるが、西尾幹二に見られる、ニーチェ主義を原理主義的保守と考える立場は全く見られない。

芳賀徹などは、仏文系からつくる会に入り、監修者から理事の座をも占めたが、よくよく見ると、これまたニーチェの名訳者、竹山道雄に師事している。ただし、竹山は独仏両国に留学し、戦前の軍国主義と戦後の左翼思想の双方を同様に批判した。芳賀先生とは後年、野崎先生と同様に、やはり仕事の関係でお会いすることとなったが、私とは全く異なるニーチェの読み方をしており、また私は、芳賀先生の東洋史観・日本史観に接することで、つくる会の上層部が目指す日本国・日本史の性格を改めて目の当たりにしたのであった。

芳賀先生はまだ穏健なほうであったが、それでも当時（二〇一〇年前後）の時点で、極端な親米（米国追従）主義に立つ一方で、脱欧化の主張を伴う摩訶不思議な国粋主義的発言が目立っており、私としては真正面から聞いていられなかった。「まあ、アメリカの言うことにはついていくしかないでしょう！」という言葉が今も私の耳に残っている。脱亜入欧ならぬ入米脱欧を説く摩訶不思議な親米保守思想は、つくる会のメンバーには珍しくない思想である。

要するに、ニーチェを正しく読んだ先哲たちの弟子たちばかりが、つくる会側こそが、ニーチェを曲解・誤読しているのであった。つくる会の教科書は、自虐史観の是正以前に、基本的な間違いが多い上、ニーチェをはじめとする様々な独仏・大陸哲学に対する曲解を日本史へ適用し披露する

場になっていて、恥ずかしい思いがした（今もする）ものである。

つくる会はその実態として、日本の右翼というよりも、東大を中心とするニーチェや西洋哲学・学問の曲解・誤読学閥が組織したと言ったほうが、本当は正確だと思う。その曲解・誤読には、意図的に行っている場合と、本当に読み誤っている場合の、両方が混在しているようである。

小森先生、野崎先生、芳賀先生をはじめ、お世話になった（思想の左右を問わぬ全ての）先生方に対する私の深い感謝の念と、先生方の思想や発言について私が抱いている感想とに、かなり隔たりがあることが多いことが、私自身の中でもかなり厄介であるが、それがまた面白くもある。

曲解・誤読学閥に属さなかった、真のニーチェ学者、ドイツ文学者・哲学者たる東大の学者には、先の手塚富雄、竹山道雄のほか、氷上英廣、秋山英夫、原佑、吉沢伝三郎などがいるが、属さなかったというより、その弟子たちが勝手に後からこの学閥を作ったのである。吉沢伝三郎以外はこの学閥の隆盛とつくる会の誕生を知らずに世を去ったことが、せめてもの救いと言うべきだろう。もちろん、岩波文庫から『善悪の彼岸』と『道徳の系譜』の翻訳を出した東北（帝）大の木場深定や、ちくま学芸文庫のニーチェ全集の翻訳者たちも、真のニーチェ学者陣営のほうの学者である。

これらの真のニーチェ学者たちは当然、私が生まれる少し前から高校を卒業する前後までに、次々と東大を退官し、この世を去っている。私が見た東大のニーチェ学閥は、全体が曲解・誤読学閥と化し、つくる会に関与・介入し始めてからである。

こうして私は、どの先生からもニーチェや独仏哲学を学ぶことなく東大を去ったわけだが、この状況でよくも（正しく）東大のほうを見捨ててニーチェのほうを見捨てなかったものだと思う上、どうして東大中心の名だたる頭脳のほうがニーチェの狂気よりもおかしいと判断できたのか、このあたりに、どうやら私自身の哲学、日本論、文化・文明論などの一つの要諦があるのだと思う。要するに私は、私自身（後述する自然信仰的・汎神論的・多神論的「私」）を根拠としてニーチェと向き合うことだけは、この頃からできていたのだと思う。

水島総らによる「日本文化チャンネル桜」の台頭とニーチェ哲学陣営らの参加も、この頃である。しかも信じられないことに、共産党系・共産主義・新左翼の急先鋒だった知識人やネットユーザー・学生たちが、突然、日本だ、天皇だ、保守だと言い始めたので、驚いたものである。

その走りと言えば、かつての西部邁や藤岡信勝である。両名とも、つくる会の重鎮である。二〇一八年一月の西部邁の自殺（氏の自称は自裁死）のときには、水島総ほか保守論客らが西部邁を「実存主義者」だと称えた。私は、つくる会のメンバーのうち西部邁に対してだけはやや違う敬意を持って見ていたので、その死を悲しく思ったし、少しは涙も出たが、私からすると周囲の人間が安易に「実存主義」の語を用いすぎである。ただし、ニーチェが実は「哲学者」や「実存主義者」ではなく「哲人」・「反哲学者」や「実存引き受け者」であるとする私の文脈においては、西部邁は哲人ではなく「実存主義者」、つまりイデオロギーにとどまってしまった人であるとは思う。

私の東大在学時代における、ニーチェ哲学陣営の（東大を中心とした）全国的な右傾化について、ナチズムがニーチェを利用したときの手法に似ているとまで言うのはやめて、ここでは少しだけ大袈裟に、「東大学閥」や「右翼学閥」という弱者・群衆道徳に自ら陥る学者が多かった、とだけ言っておこう。

その頃の私のニーチェ論文は全て破棄したので、残っていない。共産主義者の先生に最初のニーチェ論文を提出し、まずいことをしたと気づいた

ときにはニーチェを誤読した右翼学閥に囲まれていた二十歳前後の若者の心境を、今まさに私自身が思いやるところである。しかし、本稿においてその頃の論文の内容の大部分が、私の記憶をもとに、新たな思想を加味しつつ蘇るであろう。

無論、当時の論文も、東大の極左思想や伝統的な中道左派思想から、ニーチェを誤解したニーチェ学者らによる日本の伝統の捏造、極右思想までの全部に、違和感を表明するものであった。ただし、日本の古典の美に最も安堵を覚えるようになった私の性格もあって、もはや『新古今和歌集』の九条良経、藤原家隆、藤原定家らの日本的象徴美をたった一人で静かに愛する心が定まっていき、沈思黙考の日本精神・大和魂を目指すようになったのである。

いずれにせよ、私は学生期と二十代を、思想の全く異なる先生や同窓生や仕事の上司とばかり関わるという皮肉な「強運」によって過ごしたのである。私はもし、一九八二年以外に生まれ、二〇〇一年以外に東大に入っていれば、中退しなかったかもしれない。だが私は、この年に母に産んでもらったことに感謝している。

こうして私の場合、前述の死と葬式と大衆をめぐる問題を抱えつつも、ニーチェ的実存の意識的追究よりは、比較的早くから東洋的実存や日本的実存を直接模索するようになった。従って、後述する哲人たち（ニーチェ、森鷗外、夏目漱石、松原寛、清水先生、巫女たち）の少年少女期・学生期とは、共通点も多いが、全く異なる点もある。清水先生の十八番であるドストエフスキーには全く触れず、神道、仏教、神仏習合、巫女祭祀、日本庭園、和歌、雅楽、書、日本家屋を愛し、京都も旅した。

ただし、西洋絵画のうち、象徴派絵画や唯美主義絵画や表現主義、とりわけベルギー象徴主義やロシア象徴主義には、大変慰められた。ウィリアム・アドルフ・ブーグロー、ローレンス・アルマ＝タデマ、ジャン＝レオン・ジェローム、ギュスターヴ・モロー、ポール・デルヴォー、オディロン・ルドン、レオン・スピリアールト、フェルナン・クノップフ、ジャン・デルヴィル、フランツ・フォン・シュトゥック、ヴァレンティン・セローフ、ミハイル・ヴルーベリ、ヴィクトール・ボリソフ＝ムサトフ、ミハイル・ネステロフ、イサーク・レヴィタンなどは、私が好んできた画家である。それは私が、これらの絵画にニーチェへの親和性を見出しているからである。

しかしながら、やや余っていた血気を利用して、中退後の数年間は、三島由紀夫、万場世志冶といった、天皇愛に死した男たちをも追っていた。「あなたはいつか、三島由紀夫のようになるでしょう」とは、私が二十三歳の頃に、私の曲を弾いてくれた一人の音大生、ヴァイオリニストの卵の女性が、私に対して述べた言葉である。その真意は、「あなたは三島由紀夫のように力強く天皇論を唱えることになるでしょう」ということではなく、「いつか死ぬのではないかと思える人の音楽を奏でるのは全く面白くない」ということであった。

そのうち、その周囲のヴァイオリン奏者や管楽器奏者、作詞家、歌手の卵の女性たちの間でも、「岩崎さんは鬱病ではないか」、「そのうち死んでしまうのではないか」という噂が勝手に広まり、わざわざその心配を私に直接言ってきた女性までいる始末で、結局、うち何人かの女性と恋愛関係になりそうなところまで進みながら、誰とも恋愛関係にならなかった。それどころか、かなりはっきりとした失恋に終わっていった。

一つ言えることは、私の危うさを察知したこの女性たちの発言と洞察力は極めて正しかったということである。同時に、私が煩悶している時期に出会う、ある種の女性たちは、私の死を（死なんとする具体的行為をでは

なく、思索に身がやられて痩せこける形式の死を）ぎりぎりのところで止める役割を担っていることを知った。この女性たちの一部は、研究所（IJAI）のスタッフとなった。

しかし、全く不思議なことに、自分の実存の仕方について「日本的実存を呈している」などという言い方をするようになってからも、私は一度クリスチャン（カトリック）の女性（のいわば巫女）と交際している。あるいは逆に、全く交際したこともない統合失調症の女性が、インターネット上で一方的に、神の下における私との結婚宣言を行い（友人女性たちに宛てて投稿し）、症状から目覚めた女性とご家族に謝罪される事態も発生した。

今思えば、これらの女性たちが私に対して果たした役割も、音楽系統の女性たちと全く同じで、簡単に言うと何度か私の死を防いでいる。これは、清水先生が失恋によって体重四十三キロとなっていたときに、結局は女性たちに助けられた経験の意義と合致すると思う。

ある意味では、私を助けた女性たちも、本稿で挙げる神道の巫女たちに匹敵する巫女である。しばしば彼女たちも含めて「巫女」と書いてしまう所以は、そこにある。巫女は英語では「medium（媒介者、霊媒）」、要するに神々と交信する者である。一神教では、絶対者・超越者と交信する者である。先の統合失調症の女性についても、当時の私の苦悩を吸い取ったのだと本当に実感している。

いくらニーチェの「生の哲学」に触れ、生きる意志と自然死（というより、今の日本では病院死、群衆道徳迎合死となるのが関の山で、真の自然死などあり得ないが）を決めていたところで、三島由紀夫のようになる恐れがあった男性だと理解された私は、八百万の神々や「究極の」絶対者を信じる女性の巫女性・聖母性の全てに助けられたわけである。

最近は、神道儀式を担う本物の巫女たちと、東洋哲学・日本思想上の会話が非常に合うので、議論したり手紙・メールを交わしたり和歌を詠み合ったりして戯れ遊んでいるが、「絶対者の実在を信じることが人間の最大の強さだ」と私に言った、先のクリスチャン女性（巫女）を含むクリスチャンの知人女性たちの信仰と、何がどう同じで、違うのかについては、私の中で学究の対象となり続けてきた。先のクリスチャン女性に限れば、明らかに他の日本のカトリックの聖職者たちと違う絶対者を見ており、神道精神に通じるものがあった。

改めて、巫女たちや今の私を支えているアニミズム、神道、仏教の思想と同時に、それらの自然観とユダヤ・キリスト教の説く絶対真理との関係、そして一部のクリスチャン女性を含むこれらの女性の勘が見ている「究極的な」別の絶対者と、女性の勘（始原の力）について考えざるを得ない。

私はこれらの女性たちに、第二の母を感じてきたと言ってよい。女性だけならいくらでもいるが、始原性と母性性と女性性の宇宙論的統合が成り立っているこのような巫女たちの存在は稀少である。今や私の中で、母の原理と女の原理を知ることは、宇宙・世界の原理を知ることと同義になっている。巫女たちと話していると、第二の母胎に入ったような気になることもある。

私がこのような女性ばかりに出会う宿命の源流は、まさに第一の母、実母にあると思う。私の命を救った最大の存在が母であった。私の母は全くもって巫女体質であり、今私が交流している巫女たちの師になれる人である。昔から数日後に家の裏で亡くなるおばあさんを言い当てたり、枕元に子供が来たり、母が行ってはいけないといった雪道で交通事故が起きたり、数日後の地震を言い当てたりする。今や哲人を自称している私のほうが、母から雲や風の成り行きの観察と鋭敏な直覚による地震予知の報告を受け

るたびに、気象庁のウェブサイトに注目し、科学的結果（実際の地震の発生と画面表示）を待機している有様である。

これを非科学的と言う人は、その発言のほうが非科学的で、そもそも対象の人間や物質に聴診器や顕微鏡を使わずに、自らの体調の変化や変性意識（脳と身体のはたらきの変化）だけで外界を我が事として分かる科学を「霊感」や「神託」と呼ぶのである。「霊感」や「神託」の第一の名前が「母性」である。原始的霊感は純粋経験的直覚の最新科学である。それを担うのが巫女たちである。

その意味では、私はニーチェや松原寛に似て、母という存在を支柱にして、実にいろいろな女性に出会い、女性たちに囲まれて生きているのであった。私は、母なるもの、巫女的なるものを、哲学や宗教や芸術の言葉で記録すべく産まれてきたと思う。

大学中退後、ずっと動向を追っていた哲学者の須原一秀が、「一つの哲学的プロジェクト」という名目で、二〇〇六年に神社で自死したのだが、この頃になると私は、神道や仏教に基盤を置きつつも、三島由紀夫などの自決の志士たちからは離れた日本的実存を呈するようになっていたので、ほとんど動じなかった。須原一秀は著書『自死という生き方』で、三島由紀夫、伊丹十三、ソクラテス、自分自身の能動的で快活な自死を群衆に「平常心」で解説・説得する形をとった。

その後二〇一八年に、前述の通り西部邁が自死したが、この時にももはや動じなかった。もちろん、三島由紀夫の場合、その人生の終盤には、「絶対者」という語を、キリスト教の神に対してだけでなく、天皇に対しても盛んに用いていた点が、他の自決者と一線を画する特徴であるが。

私が注目し、動向を追っている哲学者、学識者や芸術家、文化人の男たちがなぜか順番に自死していく現実には、もう慣れた。私は今でも、これらの男たちの死生観を、群衆道徳で形成された国民の死生観よりはずっと評価しているが、彼らを超人思想の体現者などとは思わなくなったのである。ニーチェの生き証人と呼べる哲人など、戦後日本には元からいないのかもしれない。

いずれにせよ私は、少年期から二十代におけるニーチェと女性たち（巫女的なるもの）との出会いの体験を通じて、嬉しくも哀しくも、絶対と相対の決闘に放り込まれることとなったのである。そして五年前に、松原寛との出会いが加わった。

私の自我の苦闘体験が、ニーチェや松原寛、そして今回取り上げた（ニーチェを読んで自らの神道に生かしている）巫女たちのそれらに及ぶとは到底思わないが、あまりに深い関連性を有しているので、記しておいたのである。

フリードリヒ（・ヴィルヘルム・ニーチェ）少年の苦闘　自身の信仰を懐疑した先駆者にとっての自我、学問、母、女性

我々個々の人間は、幼少期には「神」や「宗教」の語もまだ知らず、「知性」や「理性」の語も知らず、プラトンもデカルトもカントもヘーゲルも知らず（ほとんどの一般国民は、これら哲人たちの名さえ知らずに一生を終えるが）、世の為政者や宗教勢力、哲学学閥、学校教育、親たちがいかなる思想を自分たちに植え付けようとしているかも、全く知らない。

我々個々の人間、いや選ばれし哲人たちが実人生、とりわけ「神」や「宗教」を深く考えない幼年期・少年期に自我といかに向き合っているかを、日記や自伝、哲学書や小説から追っていくことほど、彼らの生涯の「神」観や「宗教」観の神髄に迫ることのできる作業はない。

なぜなら、「神」や「宗教」を知る前から、（例えば、既存の西洋の学術界や、戦前の教育勅語や戦後の学校教育法・教育基本法が勝手に前提し、西洋諸国民や日本国民に教育しているところの、日本では日本的なるものに偽称・仮冒した）西洋的自我について考えたことのない人は、日記・自伝にそのような記述が存在しないから、こちらも出会うことはないし、反対にそれを考えて記述し残している人は、必ずや哲人で、見るに値するからである。自我の葛藤を記録していない哲人も多くいるが、記録している人間は必ず哲人である。

今、「神」や「宗教」への具体的対応を語る前に、哲人たちの若年期の凄まじさを、（一介の少年であったと言いたいが、幼少期から哲人であったと今や自負する）私自身の前述の若年期との比較で見ておこうと思う。ちなみに、誤解なきように断っておくが、私は今は自らを（幼少期も含めて）哲人の一人だと思っているが、最初に私のことを天才や哲人ではないかと言ってきたのは、先に述べた通り、両親でも自分でもなく、学校の先生や知人・友人たちである。

私の場合、大学そのもの、自国の教育制度そのものを降りるという、あまりに急進的な行動をとったので、学界・学歴のエリートと言える後述の哲人たちと実人生は全く異なる。しかし、自我の葛藤様態においては、共通点のほうがあまりに多いのである。

先のような幼少期・少年期に特有の自我の葛藤は、当然ニーチェも経験しているが、むしろ、ニーチェだからこそ、西洋の群衆道徳の嵐の中でそれを自力で経験できた。私の場合も幼少期に、哲学だのニーチェだの神だの宗教だのといった単語を知る前から体験していたが、ニーチェもほぼそうであったと思われる。

先の私の自我の葛藤（近現代の個人の発達過程において否応なしに要求される西洋的自我の芽生えに対して、実存の本拠である東洋的自我を守らんとする戦闘疲労）は、当然日本人としての経験と語り口調ではあるが、ニーチェの自我の葛藤は当然、対東洋のものではなく、対ドイツ国民のものであり、事実上、対キリスト教のものであった。少年期のニーチェ自身はそうとは気づいていなかったと思う。

無論、このような葛藤体験の宗教的事情は、個々人によって異なっている。ニーチェの自我の葛藤は、一応はキリスト教信仰のうちに行われた葛藤である。父カール・ルートヴィヒは敬虔なルター派の牧師であり、母フランツィスカも牧師の娘であった。しかも、父カール、弟ヨーゼフ、伯母アウグステ、祖母エルムトーテの死を立て続けに経験する中での、自我の葛藤である。この頃は、キリスト者としての厚き信仰がニーチェを慰めたのである。フランツィスカも、当然ニーチェを牧師とすべく教育した。

私は、キリスト教信仰なしに自我の葛藤を展開し、かつ祖母の死を二十代に経験したのみであるから、ニーチェ少年の悲しみに思いを致すという作業が私には必要であった。もっともこれには、私が小学生時代に経験したいじめ（友人の喪失・不在）や、いじめ相談への教師の素っ気ない対応（師の喪失・不在）という私の喪失体験が相当するかもしれない。しかし、「喪失」や「不在」の意味がやはり違う。私は、親の元へ駆け込むことができたので、超越存在への信仰が不要であったにすぎない。

そして、ニーチェと私との共通点と言えば、肉親の女性に愛されて育ったことである。ニーチェは、母から職の具体的な道を無理に示されなかった私とは違い、牧師になることを母から期待されたが、概ね溺愛されて育ったと言える。それに、兄の学の内容自体への関心は強くないにもかかわらず、その学才を憧れて追いかけている活発な妹エリーザベトもいた。私にも、全く同様の妹がいる。ニーチェは、母、妹、祖母、伯母二人、女中

の合わせて六人の女性に囲まれて育った。

肉親以外の女性との交流と言えば、ルー・ザロメとの関係が挙げられる。ニーチェは最終的に、ルーへの求婚を断られたものの、ルーはニーチェの芸術活動にも参加した上、哲学の良き助言者でもあって、ニーチェはルーの存在に少なからず心を慰められたであろう。

キリスト教信仰と肉親の度重なる死は、私とは異なるが、私が自我・自分とは何かという問題（つまり、対社会的文脈を離れれば、私の実存にとっては最初から解決済みの問題）を日本の群衆迎合主義（哲人には解決済みのことを、逐一「社会」へ引きずり込もうとする悪習）への疑念として受け止めたのと同じく、ニーチェ少年も、ナウムブルクの小学校、私塾、ギムナジウム、プフォルター学院、ボン大学、ライプツィヒ大学と歩みを進める中で、自我・自分とは何かという問題がドイツ群衆への疑念、次いでキリスト教道徳への疑念へと発展したに違いない。とりわけ、プフォルター学院への転学によってキリスト教を離れたことが、信仰への懐疑と哲学の萌芽へとつながった。

バーゼル大学教授となったニーチェが最初に発表したのは、アポロン的造形とディオニュソス的音楽とを拮抗・競合させた総合芸術論『悲劇の誕生』であったが、まずは元キリスト教少年としてのニーチェの基層を押さえる必要があるだろう。

ニーチェがいわゆる弱者道徳、畜群道徳、僧侶道徳、奴隷道徳、君主道徳などについて、哲学概念として学的に解説するのは、生前には未発表だった『権力への意志』の草稿を除けば、『善悪の彼岸』や『道徳の系譜』、つまりは最後方の著作群においてだが、ニーチェにとっても、少年期の経験からするに、「我」にとっての肉親の死への悲しみと大衆の倫理が別次元で動いていることへの違和感が、最初の哲学であっただろう。

今ここで、これら「弱者（畜群、僧侶、奴隷など）の道徳」と「強者（君主、貴族など）の道徳」の概念を、ニーチェの言葉遣いで確認しておこう。これらの勇ましい言葉は、私が本稿で展開する群衆道徳論、「神のすり替え」論にとって、大いに頼り甲斐のある根拠となるであろう。本稿では、まずはこれら道徳と神の問題を論じた上で、後半で『悲劇の誕生』などを元にした総合芸術論を展開することになるであろう。

誰の権力への意志が道徳であるのか？　——ソクラテス以来ヨーロッパの歴史において共通しているものは、道徳的価値をその他すべての価値の支配者たらしめようとの試みである。そのため道徳的価値は、生の指導的審判者であるべきであるのみならず、1）認識の、2）芸術の、3）国家的社会的努力のそれでもあるべきであるとされる。「改善」ということが、唯一の課題とみなされ、その他すべてのものはそのための手段（ないしは、その妨害、阻止、危険、したがって絶滅するにいたるまで攻撃さるべきもの・・・）となる。——シナにもこれと似た運動があった。インドにもこれと似た運動があった。

これまで地上において巨大な発展のうちではたらいてきたところの、道徳的価値の側でのこの権力への意志は、何を意味するのか？

答え——三つの権力がその背後にはかくされている、すなわち、1）強者や独立者に対する畜群の本能、2）幸福な者に対する苦悩する者や出来そこないの者の本能、3）例外者に対する凡庸な者の本能。——この運動の巨大な利益、とはいえ多くの残酷や虚偽や偏狭がそれに加勢してきたのだが（なぜなら、道徳と生の根本本能との闘争の歴史は、それ自身、これまで地上にあった最大の無道徳性であるからである・・・）。

（『権力への意志』上　第二書　これまでの最高価値の批判　Ⅱ　道徳の批判
2　畜群　二七四　二七四—二七五頁）

私たちが現に住みついており、昔から馴れしたしんできたもののうちに問題をみとめるということは、ごく少数の者にしかできないことである、——私たちの眼の焦点がちょうどそこに合ってはいないからである。（中略）

ところで、神の信仰が消滅しているとすれば、あらためてこう問わざるをえない、「語っているのは誰なのか？」と——私の答えは、形而上学からではなく、動物生理学からえられたものである。すなわち、語っているのは畜群本能である。この本能が支配者たらんと欲する、だから「汝なすべし！」ということになる。——この本能は、個々人を全体の意味のうちでのみ、全体のためにのみ、承認しようとし、全体から離脱する者を憎悪する、——この本能はすべての個々人の憎悪をこの者へと向けるのである。

（同　二七五　二七五—二七七頁）

ヨーロッパの全道徳は畜群の利益を基礎としている。すべての高級な稀有の人間たちは、彼らを際立たせるすべてのものが、卑小や毀損の感情をともなって彼らに意識されるのを悲しく思う。

（同　二七六　二七七頁）

群居動物の弱さはデカダンの弱さがうみだすのとまったく類似した道徳をうみだす。すなわち、彼らはたがいに理解しあい、同盟する（——大きなデカダンス宗教はつねに畜群の支持をあてにしている）。それ自体では群居動物はなんら病的なものをもっておらず、きわめて尊重すべきものですらあるが、しかしおのれを教導することができず、「牧人」を必要とする、——このことを僧侶たちはわきまえているのである・・・

（同二八二　二八二頁）

私は教える、畜群は一つの類型を堅持しようとこころみ、この類型から変質してゆく者（犯罪者その他）に対しても、また、この類型以上に高揚する者に対しても、この両面にむかってわが身を護ると。畜群のこの傾向は静止と保存とをめざしており、そのうちにはなんら創造的なものはない。

（同　二八五　二八五頁）

おのれ自身をつかみそこねることなかれ！　心のうちで、利他主義の意味における道徳的命令がささやくのを耳にするなら、そのひとは畜群に属している。これとは逆の感情をもち、おのれの無私無欲の行為のうちに、おのれの危険を、おのれの迷誤を感ずるなら、そのひとは畜群に属してはいない。

（同　二八六　二八五—二八六頁）

私の哲学は階序をめざしている。個人主義的道徳をめざしているのではない。畜群の感覚は畜群のうちで支配すべきである、——しかしそれ以上に手をのばしてはならない。畜群の指導者は、これとは根本的に異なったおのれ自身の行為の価値評価を必要とする、同様に、独

立者、ないしは「猛獣」その他も。

（同　二八七　二八六頁）

これまで地上に支配して来た、或はいまもなお支配している多くの精粗様々の道徳を遍歴して、私は或る特色が規則正しく互いに回帰し、互いに連結しているのを見いだした。その挙句、ついに私には二つの根本類型が窺われ、一つの根本的区別が際立って見えた。すなわち、主人道徳と奴隷道徳とが存在する。（中略）

この第一種の道徳にあっては、「よい」と「わるい」との対立は「高貴な」と「軽蔑すべき」というほどの意味であることは直ちに気づかれよう。（中略）

——高貴な人間といえども不幸な者を助けるが、しかしそれは同情からではない。殆んどそうではなくて、むしろ却って力の充溢から生れる或る衝迫からである。高貴な人間は自分のうちに強力者を認めて尊び、更に自分自らを統御しうる者を、語ることと黙ることを心得ている者を、悦びをもって自分に対して峻厳と苛酷を行なう者を、またすべての峻厳と苛酷に敬意を表する者を尊敬する。（中略）

道徳の第二の類型である奴隷道徳については事情は異なる。（中略）奴隷の眼差しは、強力な者たちの徳に対して好意をもたない。彼は懐疑と不信をもつ。彼はそこで尊重されるすべての「よきもの」に対して敏感な不信をもつ。——彼はそこでの幸福はそれ自身、本物ではないと自分に説得しようとする。その逆に、忍苦する者にその生存を楽にするに役立つような特性が引き出され、照明を浴びせられる。ここでは同情が、親切な援助を厭わぬ手が、温情が、忍耐が、勤勉が、謙譲が、友誼が尊重せられることになる。——それというのも、これらのものはここでは、生存の圧迫を耐えるために最も有益な特性であり、殆んど唯一の手段だからである。奴隷道徳は本質的に功利道徳である。ここにあの「善」と「悪」という有名な対立を燃え上がらせる日床がある。（中略）この人間は善良な、欺され易い、恐らく些か愚鈍で、つまり《お人好し》なのである。奴隷道徳が優勢を占めるところではどこでも、言語は「善」と「愚」とを互いに近づけようとする傾向を示している。——究極の根本的区別はこうである。自由への渇望、幸福に対する本能、および自由感情の敏感さは、必然的に奴隷道徳と奴隷的徳性に属するが、それと同じく畏敬への、献身への技能と熱中とは、貴族的な考え方と評価の仕方に例外なく見られる徴候である。——ここからして直ちに、何故に情熱としての愛——これはわれわれヨーロッパ人の特異性である——が端的に高貴な由来をもつものでなければならないかが理解されうる。

（『善悪の彼岸』　第九章　高貴とは何か　二六〇　三〇八—三一三頁）

最高の階級が同時に僧職階級であり、従ってその僧職的機能を思わせるような尊称が彼らの総称として特に選ばれているといった場合には、政治的優位の概念は常に精神的優位の概念のうちへ解消するというこの通則に対しては、差し当たりまだ一つも例外はない（もっとも例外の生じる機縁はあるけれども）。そのような場合に初めて、例えば「清浄」と「不浄」とが階級的区別の目印として対立することになり、そしてここにまた、やがて一つの「よい」と一つの「わるい」とが、もはや階級的でない意味において展開する。

（『道徳の系譜』　第一論文「善と悪」・「よいとわるい」　六　二九頁）

——僧職的評価様式が騎士的・貴族的評価様式から分岐し、やがてそれに対立するものにまで発展を続けることがいかに容易であるかと、諸君はすでに察知したことであろう。（中略）

あのユダヤ人たち、あの僧職的民族は、結局、ただ価値の根本的な転倒によってのみ、従って最も精神的な復讐の一幕によってのみ、自分たちの仇敵や圧制者に対して腹癒せをするすべを知っていた。（中略）諸君は誰がこのユダヤ人的価値転倒の遺産を作ったのかを知っている……　ユダヤ人があらゆる宣戦のうちで最も根本的なこの宣戦によって与えた巨怪な、かつ極度に宿命的なイニシァティブに関して、私は他の機会において筆にしたあの文句を指摘する（『善悪の彼岸』一九五節）——曰く、「ユダヤ人たちとともに道徳上の奴隷一揆は始まる」と。この一揆は背後に二千年の歴史をもっており、そしてそれが今日われわれの眼前から退いているのは、それが——勝利を得たからにほかならない……

（同　七　三一—三三頁）

無論、私のような個人の人生においてばかりでなく、明治の西洋哲学の輸入期において、ニーチェを我が師として選択した思想家や文豪は多くいる。

日本で初めて本格的にニーチェを受容・紹介したのは高山樗牛だが、樗牛は民衆に弱者道徳を見、日本主義、次いでニーチェ主義から日蓮主義へと舵を切った。その樗牛に影響を与えた日蓮主義者は、田中智學である。当初からニーチェの思想と日蓮・法華思想は相性がよかったのであるが、同時に日蓮の思想が日本国体学者らの間で、ニーチェの弱点を克服する仏教内の最高宗旨と位置づけられていることが分かる。

そして、ショーペンハウエル、ニーチェなどのドイツの哲人たちをしつこく引用して、意図的に夏目漱石の英国風趣味に対抗したのが、森鷗外である。美学論争においては、高山樗牛が、あまり気の合わないはずの没理想主義・写実主義の坪内逍遙に近い立場から鷗外を批判したことを見ても、鷗外は実は極めて徹底した理想主義的ニーチェ主義とでも言える思想を持っていたようである。

ただし、ニーチェを実存主義ないし実存哲学の先駆者と位置づける前に、ニーチェ少年の悲嘆と孤独に正面から応答したのも、森鷗外であると思う。西部邁もやや応答しているが、高山樗牛や田中智學は、我々男子たちが幼少年期に体験したはずの悲しみの涙や母親のぬくもりへの回帰を恥であると見て、男権的な強者道徳と強靭な国体の建設に重点を置いている。日蓮の思想、国柱会に心酔した宮沢賢治には、まだいくらか、いや、大いに母・妹・女性への思慕が窺えるが、ナチスがニーチェを利用したように、明治期の日蓮主義者たちも、ニーチェを男権主義的国体・国立戒壇の思想に利用している。

だが、いくら男子の自我成立に涙と甘えは不要であるとする冷徹な覇権主義を要求される、欧米列強との世界戦争が目の前にあるからと言って、それを隠すのは、ドイツやフランスの民衆蜂起の強がりと同様、弱者の覇権主義である。私はこれを「射精の国体」と呼ぶ。対して、本稿の趣旨は「子宮の国体」への回帰であると言えよう。

ニーチェの超人思想に男権主義が見られないと言えば嘘になるが、日本の国体主義者が誤解したほどではない。超人は、人の死を悲しむことや女に甘えることが永劫回帰することをも恐れない。強権的未来を目指して突き進んだところで、また同じ母という源泉から産まれ、完全に同一の男として実存させられる羽目になるのが、ニーチェのいう永劫回帰である。当

時の日本主義や日蓮主義は、この点を切り落とす傾向にあったと私は考える。

林太郎少年（森鷗外）の苦闘　ニーチェを選んだ近代日本のエリートにとっての自我、学問、母、女性

ニーチェに最もよく似た男、松原寛を見る前に、この森鷗外という近代日本人エリートの自我の葛藤を見ておきたい。私は、今はニーチェと松原寛に哲人としての共通性を感じているが、松原寛を知る前は、鷗外にニーチェ的特性を感じていたのである。いや、むしろ戦前には同じような死生観を持った文豪たちが実に沢山おり、このような死生観が西洋・キリスト教道徳に対する東洋・日本の誇るべき典型的特質として理解・自負されていたことを紹介しておく。

私が通っていた中高一貫校では、近代日本文学（主に夏目漱石）の研究者で、現在は大学教授である先生が国語教師を務めていて、大変人徳のある先生であった。一方でその頃から、何となく漱石よりは鷗外のほうが私の葛藤を再現してくれている気がしていた。鷗外に私自身を感じたのである。今改めて、若き日の自我の苦闘体験に注目してみると、鷗外の自我との向き合い方、西洋的倫理道徳への対応は、漱石のそれとはやはり異なる。私に似て、非常に挑戦的な匂いがする。

次に挙げた鷗外の文章などは、私にどこまでも深い感銘を与えてくれる。鷗外は、ショーペンハウアーやニーチェにうるさいくらい大量に言及した人である。ただし、鷗外は西洋化の真っ只中におり、自身もドイツ医学に憧れたためか、教えられた西洋的自我と自身本来の東洋的・日本的自我との闘いが生じる時期が、比較的遅かったようだ。あるいは、気づいていたが書けなかったと見たほうがよいのだろう。次の『妄想』の文章は、鷗外が四十九歳のときに、過去の自分を述懐したものである。主人公「翁」は鷗外自身である。いわば、医学の天才による野蛮人宣言である。

自分は小さい時から小説が好きなので、外国語を学んでからも、暇があれば外国の小説を読んでゐる。どれを読んで見てもこの自我が無くなるといふことは最も大いなる最も深い苦痛だと云つてある。ところが自分には単に我が無くなるといふこと丈ならば、苦痛とは思はれない。只刃物で死んだら、其刹那に肉体の痛みを覚えるだらうと思ひ、病や薬で死んだら、それぞれの病症薬性に相応して、窒息するとか痙攣するとかいふ苦みを覚えるだらうと思ふのである。自我が無くなる為めの苦痛は無い。

西洋人は死を恐れないのは野蛮人の性質だと云つてゐる。自分は西洋人の謂ふ野蛮人といふものかも知れないと思ふ。さう思ふと同時に、小さい時二親が、侍の家に生れたのだから、切腹といふことが出来なくてはならないと度々諭したことを思ひ出す。その時も肉体の痛みがあるだらうと思つて、其痛みを忍ばなくてはなるまいと思つたことを思ひ出す。そしていよいよ所謂野蛮人かも知れないと思ふ。併しその西洋人の見解が尤もだと承服することは出来ない。

そんなら自我が無くなるといふことに就いて、平気でゐるかといふに、さうではない。その自我といふものが有る間に、それをどんな物だとはつきり考へても見ずに、知らずに、それを無くしてしまふのが口惜しい。残念である。漢学者の謂ふ酔生夢死といふやうな生涯を送つてしまふのが残念である。それを口惜しい、残念だと思ふと同時に、痛切に心の空虚を感ずる。なんともかとも言はれない寂しさを覚える。

（「妄想」　『日本文学全集 四　森鷗外集』　三三四頁）

それは兎に角、辻に立つ人は多くの師に逢つて、一人の主にも逢はなかつた。そしてどんなに巧みに組み立てた形而上学でも、一篇の抒情詩に等しいものだと云ふことを知つた。

＊＊＊

形而上学と云ふ、和蘭寺院楽の諧律のやうな組立てに倦んだ自分の耳に、或時ちぎれちぎれの Aphorismen の旋律が聞えて来た。

生の意志を挫いて無に入らせようとする、ショオペンハウエルの Quietive に服従し兼ねてゐた自分の意識は、或時懶眠の中から鞭うち起された。

それは Nietzsche の超人哲学であつた。

併しこれも自分を養つてくれる食餌ではなくて、自分を酔はせる酒であつた。

過去の消極的な、利他的な道徳を家畜の群の道徳としたのは痛快である。同時に社会主義者の四海同胞観を、あらゆる特権を排斥する、愚な、とんまな群の道徳としたのも、無政府主義者の跋扈を、欧羅巴の街に犬が吠えてゐると罵つたのも面白い。併し理性の約束を棄てて、権威に向ふ意志を文化の根本に置いて、門閥の為め、自我の為めに、毒薬と匕首とを用ゐることを憚らない Cesare Borgia を、君主の道徳の典型としたのなんぞを、真面目に受け取るわけには行かない。その上ハルトマンの細かい倫理説を見た目には、所謂評価の革新さへ幾分の新しみを殺がれてしまつたのである。

そこで死はどうであるか。「永遠なる再来」は慰藉にはならない。Zarathustra の末期に筆を下し兼ねた作者の情を、自分は憐んだ。

（同　三四一—三四二頁）

軍医でもあった森鷗外は、むろんここで、他の文豪に対して己の死生観を好き勝手に語っているのではない。このような死生観についての激闘が、鷗外自身のみならず、西洋文明に否応なしに触れることになった漱石ら日本の知識人層の多くに生じたことを分かっており、ひいてはこのような死生観が東洋・日本の特質であることを見抜いて、こう書いたのである。

鷗外は、ショーペンハウエルやニーチェにシンパシーを感じながら、ここでいきなりそれらの哲学をも卒業しようとしているが、それはやや性急すぎるとしても、鷗外のこれらの文章にこそ、非西洋・非キリスト教としての日本人の死生観が表れているのである。自らが東洋的無我（非我）として西洋的自我に触れたときの抵抗感が、私と同様であることが観察でき、ありがたいことこの上ないのである。私は哲学論議や文筆で、しばしば好んで「東洋的（日本的）真我」なる語を用いるが、「自我」と便宜的に対置させる機能を持つ限り、「無我」でも「非我」でも「超我」でも同じことである。

明治当時の文豪で比較すれば、森鷗外のニーチェ的特性は、夏目漱石よりは明らかに徹底している。漱石の「則天去私」の境地は、涅槃的境地を言わんとしたものでありながら、理知的で視覚的、絵画的なものに感じられる。ニーチェの語で言えば、ややアポロン的要素の優先性を残す。イギリス風景的と言ってもよい。鷗外のほうは、ディオニュソス的、全身感覚的、音楽的である。ドイツ的、ゲルマン的と言ってもよい。文体と思想がそれぞれの留学先に対応していることも、言うまでもない。一方は戦勝国、一方は敗戦国となっていく、その前夜の時期である。

また、鷗外と母・峰子の関係は、ニーチェとフランツィスカの関係に似

ている。どちらの母も、息子可愛さのあまり、将来への期待が激しくなる傾向にあった。（誤：蜂子→）峰子は、鷗外の出世工作、有力者への接触や、鷗外の離婚後の再婚工作など、自ら激しい行動に出る恐るべき女であった。鷗外は、妻の志げと峰子の確執にも悩まされた。そんな鷗外の女性観と言えば、『舞姫』や『うたかたの記』、『キタ・セクスアリス』に表れていることは言うまでもない。

漱石も漱石で、おそらくはニーチェを完全に無視したわけではない。漱石は、（西洋人の受け売りではない）「自己本位」や、（西洋文学の形式を超えた文学自体の定式としての）「F＋f」などの概念を残している。「Fは焦点的印象又は観念を意味し、fはこれに附着する情緒を意味す」（『文学論』冒頭）としたのである。ここには、アポロン的観念としてのF、ディオニュソス的情動としてのfが見て取れる。また漱石は、画（造形芸術）と詩（言語芸術）を対比させて、ニーチェ風のアポロン、ディオニュソス論をいわば入れ子構造として展開している。

日芸の此経啓助先生などはこれを評して、清水正先生の批評精神に通じるものとしているが（『ドストエフスキー曼陀羅』九号「文芸批評の王道—夏目漱石から清水正へ-」十六頁—二十六頁）、これは此経先生の清水先生に対する深いねぎらいや配慮から来るアポロン的解釈だと思う。清水先生は、実はむしろ鷗外的人間だと言えると思う。

漱石の自我の苦悶は、実はすでに解決しかけている、収まりつつある苦悶であるように見える。私のように、解決している（問題が発生しない）にもかかわらず、西洋道徳に基づく学校道徳や国民道徳に自分が投げ込まれたがために発生せざるを得なかった自我の葛藤とは違い、漱石の葛藤は、あまり西洋道徳と対決姿勢を示さなかったがために、温和に解決した葛藤であると思う。

しかし、鷗外の葛藤は、形而上の存在論の対象にさせられた自我（無機的生命）の価値・意義が形而下の喜怒哀楽体験や快・不快体験や恋愛・結婚・肉感体験（有機的身体感覚）の価値・意義を上回るという西洋医学や西洋文学の前提がまずおかしいと言っている。その上で、ドイツ医学を学んだ自分が日本人の身体とどう向き合うべきかに苦しんでいる。

そう考えると、私の場合はなおさら、清水先生の筆致（『ドストエフスキー曼陀羅』九号に見られるような形而下学としてのドストエフスキー論や『源氏物語』論）には、まずは漱石よりも鷗外を見てしまう。私自身の葛藤もまた、漱石よりはニーチェや鷗外の葛藤に近かったと理解される。

ただし、鷗外も鷗外で、社会的立場のこともあって、ニーチェのような根本的な価値転倒に邁進することはできないと見たのか、『青年』の時点で、「利他的個人主義」などという、漱石でさえ怒りそうな、良い子じみた理知的概念にすっぽり収まってしまった。これは無論、「利己的個人主義」、「利他的共同体主義」、そして「利己的共同体主義」（いわばアダム・スミスの道徳情操論、あるいは、個々人の保身と責任逃れのための大衆迎合）に対する概念であるが、「利他的個人主義」とは、日本的共同体に生きながら群衆道徳に陥らない超人思想を自らなりに継承しようとする鷗外なりの遠慮した表現であったのだろう。

森鷗外の場合、まさにニーチェが生きた時代のドイツの医学と哲学の洗礼を受け、夏目漱石のイギリス風景美的な、危険を冒さない実存哲学よりも、もっと原理的な価値の転倒に挑むことができたはずだが、西洋人が問答無用に前提している自我の実在とその消滅の惜しさに納得できない旨をはっきりと表明できている作品は、『青年』や『妄想』など以降である。

これらの自我葛藤作品は全て、性愛恋愛小説群（『舞姫』、『うたかたの記』、『キタ・セクスアリス』）の後に書かれたものである。西洋の自我と

東洋の真我の違いへの自覚的葛藤の芽生えが比較的遅いと先に書いたのは、そういう意味である。あるいは、鷗外自ら意図して遅くしたとも言える。

それに鷗外は、漱石のような理知的葛藤を蔑視していたわけではない。むしろ、鷗外は、漱石の『三四郎』に触発されて『青年』を書くが、ここに登場する医学生の「大村」の助言と「純一」（奇しくも私と同じ名前だが）の孤独と絶望は、次のように描かれる。鷗外は、ツァラトゥストラの超人思想に一見そぐわないと誤って思われがちな恋の苦悩をも、ニーチェの大いなるディオニュソス論を転用することで描いたのである。この後、『妄想』で大村のショーペンハウアーやニーチェ観をも超克しようとするのだが、鷗外の軍医としての働き方は、「超人」に至らない「利他的個人主義」であったと思う。

大村の啓発

大胆な航海者が現れて、本当の世界の地図が出来る。天文も本当に分かる。科学が開ける。芸術の花が咲く。器械が次第に精巧になって、世界の総てが仏者の謂う器世界ばかりになってしまった。殖産と資本とがあらゆる勢力を吸収してしまって、今度は彼岸がお留守になったね。その時ふいと目が醒めて、彼岸を覗いて見ようとしたのが、ショペンハウエルという変人だ。彼岸を望んで、此岸を顧みて見ると、万有の根本は盲目の意志になってしまう。それが生を肯定することの出来ない厭世主義だね。そこへニイチェが出て一転語を下した。なる程生というものは苦艱を離れない。しかしそれを避けて逃げるのは卑怯だ。苦艱籠めに生を領略する工夫があるというのだ。What の問題を how にしたのだね。どうにかしてこの生を有のままに領略しなくてはならない。

（『青年』　一九三頁）

Tolstoi がえらくたって、あれも遁世的だ。所詮覿面に日常生活に打っ附かって行かなくては行けない。この打っ附かって行く心持が Dionysos 的だ。そうして行きながら、日常生活に没頭していながら、精神の自由を牢く守って、一歩も仮借しない処が Apollon 的だ。どうせこう云う工夫で、生を領略しようとなれば、個人主義には相違ないね。個人主義は個人主義だが、ここに君の云う利己主義と利他主義との岐路がある。利己主義の側はニイチェの悪い一面が代表している。例の権威を求める意志だ。人を倒して自分が大きくなるという思想だ。人と人とがお互にそいつを遣り合えば、無政府主義になる。そんなのを個人主義だとすれば、個人主義の悪いのは論を須たない。利他的個人主義はそうではない。

（同　一九四頁）

純一についての記述

寂しさ。純一を駆って箱根に来させたのは、果して寂しさであろうか。Solitude であろうか。そうではない。気の毒ながらそうではない。ニイチェの詞遣で言えば、純一は einsam なることを恐れたのではなくて、zweisam ならんことを願ったのである。

（同　二一一頁）

純一（ないし現存在としての人間一般）は、「寂しさ」や「孤独」に苛

まれたのではなく、かつ「einsam（一人きり）」を恐れたのでもなく、「zweisam（二人きり）」を願ったのである、という主張だが、非常に難解である。ニーチェの思想に照らして解釈すれば、「一人きりを恐れて、恋愛の相手を求め、ひいては神に頼るのは、ただの弱者道徳、我が儘である。しかし、二人でいながらにして、それぞれが寂しさや孤独を堂々と直視して生きる単独者であることは望ましく、純一はいよいよそのような超人たらんことを願ったのである」というのが、鷗外の主張の内実なのだろう。

こうしてみると、漱石のようにやや英国的な貴族道徳からニーチェを遠目に見るか、鷗外のようにドイツ的な君主道徳からニーチェを恥ずかしいくらいに直接引用したかにかかわらず、西洋的自我への違和感は、およそ弱者道徳を持つ大衆の計り知れないレベルで、和魂洋才のエリート文豪たちの間で共有されていたのである。

寛平少年（松原寛）の苦闘　ニーチェを選ばなかった近代日本のエリートにとっての自我、学問、母、女性

そして、同じくドイツ留学によりその風土と思想を目の当たりにし、鷗外に匹敵する自我の葛藤を展開した当代の人として、日芸の創設者、松原寛がいるのである。

松原寛は生涯、ニーチェや（清水先生の研究分野である）ドストエフスキーにはほとんど触れず（私もドストエフスキーについては門外漢で、下手に触れようがないが）、カントやヘーゲルやヴィンデルバントをぐるぐると追いかけ回して苦悶する、永久階段のような生涯を歩んだ。だが、近代日本人エリートの中でも、とりわけニーチェの少年期の悲嘆に寄り添うことのできたはずの哲人であったと思う。

森鷗外の場合は、文芸世界に身を置くことになる一方でドイツ医学（長寿という実利を目指す領域）に邁進したため、「神」や「宗教」の語や医学用語を散々浴びた後に、自我の葛藤が生じ、このように理知的に、五十歳前後の言葉で二十代の自我の格闘の記述ができた。先にも述べたように、どんな哲人も少年期から哲学書や小説が書けるわけではない。ただし、松原寛のような、一部の哲人は別である。自分の言葉で、少年期の末期に、それまでの自我の格闘を筆記できたのである。

ニーチェと松原寛は、生没年共におよそ五十年ずつ離れており、ニーチェが年上だが、その幼年・少年期の共通点は極めて多い。

ニーチェは牧師の家に生まれ、敬虔なキリスト教徒であったが、やがて母の期待であった牧師への道を絶ち、古典文献学者としての道を歩む。松原寛も、日蓮宗の父・佐一の下に育ち、かつ商家の次男として（長男・兄は傳平）乾坤一擲の実利欲求・功名心を持ちながらも、そこはキリスト教の信仰と弾圧の歴史ある島原半島であり、ミッションスクール東山学院でキリスト教への信仰が芽生えた。日蓮宗で商売人の家系の生まれという環境にあって、逆に自我の葛藤をキリスト教入信によって収めようとしたのである。

> “It is our own duty, to introduce this true God to our fellow-country men”
>
> （このまことの神をわが同胞の人達に説き示すは吾々の使命であり義務である。）
>
> （『現代人の宗教』　一四頁）

これが、松原寛の旧制中学の卒業記念演説「知られざる神」“*The Unknown God*”の結語である。松原寛は、ニーチェよりも真剣に、牧師になろうと考えていたキリスト者である。いや、自分こそは真のキリスト者であると自らに言い聞かせる強引さに長けていた、キリスト教の表向きの学徒である。

實際その當時私は福音宣傳の熱にもえて居た。牧師を以て自分の使命だと考えて居た。

（『宗教の門』　六〇頁）

人生觀上の問題は、罪惡の救濟も宇宙生の不可解も、基督教で、解かれるものゝように思へて來た。若い人生の探求者には、一度はきつと襲い來る、厭世思想も神の恩寵の説で、どうやらなくなりさうに思へた。

（『現代人の宗教』　一八頁）

この点、私は両哲人とは異なって、キリスト教とは疎遠の曹洞宗の家に生まれ、かつ般若心経を毎日唱えたのは、離れて暮らす祖母くらいだった（祖父は父が高校生の時に他界し、私は会ったことがない）ため、信仰への懐疑ではなく、前述のような卑近な「自我と死と葬式」の問題、戦後日本の大衆道徳の欺瞞への抵抗運動として、哲学が萌芽したのだ。

そして、両哲人とも、学業の努力もさることながら、天性の学歴型エリートであった。ニーチェは古典文献学の知識を持ち、師リッチュル期待の星となり、松原寛も一高、東京帝大の頭脳を持っていた上、少年期から功利的な商売根性・権勢欲にも長けていた。松原寛の場合は、地上の実利への興味が学究精神よりも勝っていた。

かうして私の心のなかで資本家に對する意地と反抗とに漸く燃えて來たのは極めて自然ではある。ぐわん是ない功名心がその方面（黄金意識、地上の実利）へ向ふのは決して無理でなかつた。

（『哲學の門』　四—五頁。「ぐわん是ない」は「頑是ない」の旧音読表記。）

貧弱な乏しき生活にはとても堪へられぬと思つた。世から忘れられるやうな謹しやかな宗教家や、教師の生活を考へてもぞつとする程であつた。

（『宗教の門』　六六頁）

松原寛がキリスト者として洗礼を受けたのがこのような強欲時代の真っ最中であることが、まず信じがたい。のちに日芸の教師どころか、創設者となる人の発言とも思えない。いや、松原寛はその全生涯が強欲の全盛期であり、しかも商才があったからこそ、学園の一教師ではなく創始者・経営者となったとも言える。

実利願望を押さえ込むために神の力を借りるほかなく、自殺まで企てたことがある点は、私には想像できない不安定さが見て取れる。あるいは、ニーチェでさえ、こんな功名心に信仰を使ったことはないはずである。ニーチェは、キリスト教を利用して向学心を上げたり、師リッチュルに媚びたり、大学での地位向上を狙ったことなど、ないのである。

もしも燃ゆる功名心があるならば、束の間に生きる事を考へないで、

何故永久の生命を戀しないのか。

（『現代人の宗教』　二三頁）

かくて私は地上の野心と世間の名聞を一蹴し去り得た。誘惑に打克ち得た強者の喜びを味つた。泣いて神に感謝した。

（『宗教の門』　六八頁）

泣いて神に感謝したのが、中学の卒業式の五日前のことであった。こんなところで「強者」を自称するあたり、やはりこっそりニーチェを読んでいたかと思うような口振りである。

そもそも、中学の終盤、そして一高を目指して上京したときは、哲学を、信仰の正しさの理論的基礎を与える作業と位置づけていた。ようやく、信仰が哲学の力によって功名心に勝つときが来たかと思えた。だが、その哲学によって信仰が揺らいだ。このタイミングで日蓮研究会を興して、実家・父の思想に近づいてみているところも、あまりに面白い。

両者の学歴エリート性と松原寛の商才は別にして、私は学力自体については両哲人と共通しているから、それはそれでどう苦しんでいるかは手に取るように分かる。学的欲求気質の人間の信仰というものは、必ず揺らぐようにできている。

これは、周囲の近い者たちが信仰する宗教の名が「キリスト教」であろうと「日蓮宗」であろうと何であろうと、必ず揺らぐ。信仰や存在や認識の「解明」をしようとする学究心理、「絶対の信仰」を「絶対の信仰の強引な相対化（言語化や解析・解釈）が最終的に至る絶対的なゴール地点」と勘違いしたがる心理から逃れられないのである。

そこには最終的に、後述する「絶対者」の解体と再構築の欲求という共通点があるからである。そして、その哲学の限界も、自身の学力に邪魔されながらも、薄々分かっている。ニーチェが「古典文献学」や「哲学」を超克して「反哲学」に転じたがごとく、松原寛も哲学に早々と疑問を呈するのである。

かうして高等學校三年の間に與へられたものは何もなかつた。

（『現代人の宗教』　三一頁）

都に居るの苦痛に堪へなかつたのは失戀のためではあつたが、京洛の地に志したのは、一には學的欲求から出でて居た。即ち西田博士や朝永博士の訓陶を受けようと思つたのだつた。

（『宗教の門』　八四頁）

哲學に凡てを捧げて、專心之に没頭しようとしたものの、哲學では滿たされない或者があるようで仕方がない。

（同　八六頁）

學窓を出でて後私は職業の關係から、文藝美術の方面に携はらねばならなかつた。（中略）併し藝術は藝術であつて、宗教的欲求が悉く滿さるべくもない。それに又職業上の堪へられぬ不滿は永い私の關西生活を辭さしめて、再び東都に私を送つた。

（同　九二頁）

松原寛が「失恋」の語に、女性との失恋と共に神との失恋の意を込めているに違いないことは、前回も書いた。職業上の堪えられない不満を抱え、

美術記者の仕事を辞した点などは、職業上の作り込んだ表向きの自我と学術研究上の本拠としての自我とを、先に述べた通り何とか巧みに使い分けている私にしてみれば、やはり松原寛には超越存在の純粋信仰が必要なのだと感じざるを得ない。そのような信仰なしで自我を見てきた私からすれば、松原寛の信仰が分からないのはもちろん、初期のニーチェの敬虔なキリスト者としての信仰も、正確には分からないものである。

また、松原寛もニーチェ同様、若くして父の死を経験している。しかも松原寛は、時期は離れているが、父のみならず一人息子も先に失った。私の場合、一親等の肉親の死はまだ経験していないし、子もいない。そしてニーチェも松原寛も、母親に大切にされ、女性に囲まれて育った。これは私と全く同様である。ニーチェや松原寛にとって母親がどういう存在であったかは、痛いほど分かる。

恋愛と失恋のタイミングが私とは違うこと、私には松原寛のように離婚した妻どころか最初の妻もいないことなど、異なる点はあるが、それらは女性との実務上・法律上の関係の処理が影響しているのであって、母なるもの、女性性なるものの偉大さに圧倒された経験は、ニーチェも松原寛も私も同様にあるのである。

ニーチェと松原寛の共通性、いわばドッペルゲンガー現象並みの一致は、この通りである。ところが面白いことに、森鷗外がニーチェを乱用した一方で、松原寛は若き時、しかも人生最初の論文の冒頭でニーチェに触れたきり、もはやニーチェをほとんど使わない哲学を展開していった哲人である。

私達は昨年以来、しきりに生の跳躍だとか、内面の活動だとか云う風に、主観の力説や自我の高潮をあきる程も聞かされた。是れが皆衷心の発露、真摯の生活欲からあふれ出たものであるから、旧来より流行ってた官能の衝動や、本能の刺戟にのみ依りて、生活の最大目的や理想が遂行されたかの如く思って、刹那々々の快感を買えば足りるとして居た傾向より、如何に大なる進歩をなしたか分らない。文壇の通弊として、内面は空虚でありながら、只流行りであるからとて文字のみのカラ元気なものもないではないが、排技巧で満足していた文学が、生の発動の芸術でなければならぬ様になり、自我を燃焼さしても、赤い血潮を見ても止まぬ程、真実に生きなくてはならぬのである。是等の傾向は純哲学の方面ではベルグソンの創造進化や、オイケンの精神生活の独立やら、乃至ゼームスの実用論からの真理の解放やらと、一方純文芸の方ではイプセンの自我思想、又はニイチェの超人主義が更に闡明にせられるありて、旁々之等の諸種な思想が一時に一束になって紹介されたのが悉く影響して、斯かる極端な主観論や自我思潮を呈するに至ったのであるから、余りに早呑み込みして原思想家等の意を誤解して、得手勝手に取り集めて居るのも少くあるまいが、功利的に之を見て未だ翻訳は盛んであるけれ共、どうしても独創でなくては駄目であることを知らしめ、真面目に生活を考える様にならしめたのは、明かな事実と認めなければならぬ。

（「若き哲人の苦悶」　教育学術研究会編集　『教育学術界』第二九巻第二号　同文館　一九一四年　冒頭）

松原寛は、ここでいきなりニーチェを挙げ、ニーチェの超人主義などの新思想の流入について、誤解は多いものの、日本の学問潮流に一定の意義を成したと述べている。しかし、これ以降の著作を読めば分かるように、

松原寛はニーチェ以前のカントやヘーゲルやシュライアマハーの渉猟や、新カント派のヴィンデルバントの翻訳に進み、これが松原寛哲学の「独創」となってゆくのである。

ニーチェや松原寛は、学歴エリートではあるが、テクニカルターム（学術専門用語）を知ろうが知るまいが、幼少期から（幼年・少年の言葉で）哲学ができた天才タイプである。森鷗外は、ニーチェをあちこちに大量に転用しながらオーソドックスな利他的個人主義を目指した西洋医学者でもあったが、松原寛はニーチェを引用せずに全著作にニーチェ風のディオニュソス的狂乱を感じさせることに成功しており、かえって学問の天才を兼ねた哲人であることが分かる。ニーチェが哲人であることはすでに知っているが、松原寛も哲人であることを知った私である。松原寛は、日本の価値転倒者としては、鷗外にも増してニーチェに似た男である。

ところで、そのような天才・松原寛と西田幾多郎との関係について、清水先生は次のような指摘をしている。

もし、リッチュルが後に『悲劇の誕生』（それは古典文献学の方法論を明らかに逸脱していた）を書くようなニーチェの、その独自な詩人的才能の特質を看破していたなら、二十四歳の彼を教授に推薦することはなかったであろう。その点、西田幾多郎は松原寛の独自の哲学的才能を見抜いた上で、彼を京都大学へ敢えて残さなかったと思う。この時点で松原寛は京都学派の圏内から外されたと言える。松原寛はソフィスト（学匠）達から離れ、街頭の哲学者ソクラテスとなるべく京都大学を去った。

（「松原寛と日本大学—山岡万之助・円谷弘・松原寛—」　『日藝ライブラリー』No.3　一九〇頁）

松原寛をあえて京都学派に仲間入りさせなかった（と清水正先生が指摘している）西田幾多郎も、娘などの肉親の死という悲しみを哲学に昇華させた哲人の一人である。もっとも、これはあまり西田幾多郎自身の少年期の自我の葛藤とは結びつかないように見える。

しかし、西洋的自我に対しては西洋的手法でとらえ直した東洋的自我で対抗するしかないという主意主義を超えて、絶対矛盾的自己同一するほかないという「場所の論理」への到達は、漱石の「則天去私」や鷗外の「利他的個人主義」とそう大差はないと思う。ただ松原寛は、西田幾多郎のような、悲哀についての書斎の机上における静かな思弁の真似ではいずれ不満に陥り、実業の造形芸術である学園を打ち立て、「街頭の哲学」、「生活の哲学」へと出て行かなければ気が済まない男であることを、西田幾多郎に見抜かれたのだろう。

西洋的自我は家族の死を他我の消滅と見るので、それを切り抜けようとする自我の悲嘆しか生じない。しかし、東洋的自我は家族の死を「有るか無きか」の「我」と「我」の交感、汎神・多神に包まれた場における「見るものなくして見るもの」の悲哀と理解するので、生じるのは大いなる「場所」の悲哀である。反省や思惟による死への抵抗である西洋人のロゴスの悲しみに対し、我々東洋人の家族の死は、行為的直観による場所の甘受としてのペーソスの悲しみである。

もしこれに抵抗する日本人がいたら、その人は国籍が日本というだけで、思想が日本ではないとしか言いようがない。私はそう思うが、そういう自負だけは、西田幾多郎にも、鷗外にも、漱石にもあった。松原寛にも当然あった。清水先生にも、そのような体験があった。ニーチェはそれを、西洋語で論じるほかなかった。私が昨今の浄土真宗の葬式で見る参列者の悲

嘆と私の悲嘆が違って見える理由の真相も、ここに見えてきた。

私は学歴エリートの道には入らなかったが、日本的悲哀のエリートであるという自負はあるのである。西田幾多郎は、絶対無の自己限定という語を使い、久松眞一なども絶対無が東洋的無であると位置づけるのだが、彼らが共通して東洋的・日本的絶対無におけるペーソスの立派な担い手であったことだけは間違いない。

これだけ見ても分かるように、幼年・少年期の自我のディオニュソス的葛藤のほうを人間（現存在）の実存の必然であるとするならば、その葛藤をキリスト教信仰において行うか、日蓮宗信仰において行うか、漱石的・アポロン的な落ち着いた筆致で綴るか、鷗外的・ディオニュソス的な勇ましい筆致で書き殴るかは、全く重要な相違でないことが分かる。

むしろ、ニーチェ少年や寛平少年が信仰したとされるキリスト教なるものが、いい大人が群衆として信じているキリスト教よりも、実は当初からもっと徹底的に反中世・反近代キリスト教的で、もっと徹底的に原始キリスト教的で、それどころか前ユダヤ・キリスト教の自然信仰的で、宇宙の始原の直観であるようなことが、あるのではないか。換言すれば、人間は、幼年・少年期ほど、己の宗教信仰を純粋経験している。神というものを最もよく理解している。単に顔色を窺う対象が、時の政府か、時のキリスト教会か、神道界か、自分の親かによって、葛藤の表明手段が異なっているだけである。

人間が形而上のものを語る資格を有するのは、厳密にはこの時期のみであるというのが、私の意見である。あとは、「哲学」とか「宗教」といった世界の強引な思弁的分節化を繰り返すだけの悲愴が、本当は哲人の生涯でもあるのだ。

清水正少年の苦闘　ドストエフスキーとニーチェを選んだ日芸の哲人にとっての自我、学問、母、女性

ところで、ニーチェ、森鷗外、松原寛、私に共通していた自我の葛藤様態と母・女性たちの包容力の影響という点は、清水正先生も共通だったようである。

キリスト教信仰は別だが、先生は十四歳にして、アインシュタインの相対性理論との出会いを機に目の前が真っ白になった。これは、「絶対者」との出会いでもあり、かつ「絶対者」の無限の相対化作業の開始の瞬間でもあった。

何より、清水先生本人が、「絶対者として育てられたわたし」（『日藝ライブラリー』No.3　四〇頁—四一頁）を書いている。超越存在の神としての「絶対者」の無限の相対化を家庭内の「絶対者」（三人の兄が亡くなったことで事実上の長男となった清水先生）が担うことになったのである。

清水先生も難産であったためか、私と同様、得体の知れぬ悪夢の鮮やかな映像の中から、うっすらと自我が発生している。

> おそらく難産の後遺症のひとつにしかすぎないのかもしれないが、幼少時から無数の光の粒子が闇の無限宇宙を流動している光景を見つづけていたことは、わたしの宇宙観や宗教観に強い影響を与えているに違いない。わたしは幼少の頃から無限、永遠、神を鮮やかな光景、映像としてとらえている。
>
> （「絶対者として育てられたわたし」　『日藝ライブラリー』No.3　四十一頁）

私は、このような鋭敏な五感の直覚体験を、本稿後方で論じた「共感覚」の観点から研究してきた。冒頭に挙げたゲスト講師としての「人間の知覚と芸術について」の講義とは、このような幼少期の共感覚を中心とする知覚体験の講義であった。私は、脳神経学上の話と神への共通感覚・統覚体験の話を混ぜて展開したが、その部分はほとんど学生の関心を引かなかった。

また、清水先生と私とで、両親との関係は全く同様とはいかないが、先生は結局のところ母親から愛されて育ったとしか言えない。それは、次の文章によく表れている。

（清水先生の亡き三人の兄の死への）悲しみに最も溺れる母の精いっぱいをわたしは感じ続けて生きてきた。母はわたしの師匠であり、文学の母である。わたしは「おっぱい教」の教祖である。要するに母親教の教祖であり、使徒なのである。死ぬ時に母親の乳房をくわえて往生できれば最大の幸福であると思っている。

（「江古田ケ原戦場」　同　八—九頁）

わたしは母を中心にしてものごとを考えていた。母の論理と常識は今でも通用する。いわば物理的時空を超越したものとしてある。しかも論理と常識を支えるパッションがある。これは命の逆りであり、単なる観念的知性によるものではない。わたしのドストエフスキー論を支えている根源的な力は母によって与えられた。わたしの論理的思考、弁証法的思弁は別に何の苦労もなく展開し続ける。ベットに身を横たえ、両目を閉じれば脳内原稿はパソコン入力の五、六倍のスピードで次から次へのはてしなく紡ぎでてくる。もし優秀な速記者がいれば一冊ぐらいの本は一日で書き上げられるかもしれない。わたしに三人のプラトーンと一人のヨハネと一人の巫女があれば、わが地上世界での精神王国は成就するであろう。

母がわたしに与えた天賦の才能は存分に発揮されなければならない。ある日、沈黙の父がわたしの内部に立ち上がる。父は三人の息子を失い、彼の転職（植木職人）に介入して、生き延びた三人の子供のためにサラリーマンに無理矢理に転職させた妻を癌で失った。清水家は誰がどのように見ても嬶天下であり、母や専制君主であり、霊的能力を授かった巫女でもあった。清水家の人々は母の直感と霊感のもとに動いた。

（「わたしの母と父」　同　三十九頁）

私の母は、清水先生の母と違い、息子が「机の角に頭を強打」（三八頁）するほど叩いたことはなく、また仕事でも家庭の方針でも父の上に君臨したことなどなかった。清水先生の寡黙な父と異なり、我が家では父もよく話す。しかし、清水先生が母を巫女と認定し、その直覚と霊感を信じている点は、私と全く同じである。母の悲しみが自分に乗り移っているという感覚は、概ね私にも当てはまることなのである。

ところで清水先生は、「母がわたしに与えた天賦の才能は存分に発揮されなければならない」と書いている。実はこれは、私ばかりでなく、ニーチェも松原寛も自らに課した使命であったと思う。私は先にニーチェと松原寛の学業・学歴エリート性について触れておいた。私の場合は、学業の天才であって学歴に乏しいパターンだが、清水先生は「猛勉強した松原寛と、勉強した記憶のないわたし」（『日藝ライブラリー』No.3　二一—二三頁）を書いて、もはや無学を主張する姿勢を貫いている。

ところが、巫女である母が自分に与えたものは「天賦の才能」だと書いている。母の巫女性に触れる場面、母胎回帰した場面でのみ、自分の才を誇ることができるのである。私はこれを読んで、助かったと感じたほどである。私も先に自らの自我の格闘と学業の経歴、大学内でのディオニュソス的闘争とを誇り高く書いておいたが、これらは全て、私自身を母胎に戻してから、安心しながら大真面目に書いていることである。馬鹿にしてもらうと困るといったものである。

私はニーチェや松原寛や清水先生や私自身を、母なる巫女性が乗り移った哲人だと思っているが、その意味が分からない人には分からず、分かる人には分かるだろう。

そして、清水先生は父の死の前に、自身の息子の死を父と共に見届けることになる。ここに、「祈り」としての清水先生の文芸評論スタイルが完成するのである。

一点のみ、清水先生について不思議なことと言えば、結婚していることである。こればかりは、「哲人は非婚である」、あるいは「哲人は結婚と離婚とを繰り返す」という法則から外れている。ショーペンハウアーもキルケゴールもニーチェもハイデガーも、森鷗外も西田幾多郎も松原寛も、少なくとも今の私も、見事に法則を守っている。しかし、今一度先生の「松原寛との運命的な邂逅」(『日藝ライブラリー』No.3) の全てを読めば、今や全く気にするべきところでないことは分かるだろう。

巫女たちの苦闘　現代に残された神々との交信者にとっての自我、学問、父、男性

さて、ニーチェ、森鷗外、松原寛、清水正、私といった哲人の男たちの自我の格闘や、その中における各哲人たちの天賦の才、母なるもの、巫女的なるものとの邂逅は、今述べた通りだが、先に述べておいた吉備中心の巫女たちの境遇を見てみたい。これまでとは異なり、女の、しかも哲人女性たちの、自我の葛藤である。

これらの巫女たちの家では、祭祀の秘儀秘伝は女系継承であり、苗字・家名とは別に巫女家系としての家名も存在するが、通常生活において父権が母権よりも弱いということはない。むしろ、祖父、父、夫、兄弟は神社本庁・都道府県神社庁や単立宗教法人系の神社の立派な神職や職員で、祖母、母、妻、姉妹が巫女としての家を家庭内で穏健に営んでいる家のほうが多い。

巫女と、その生活場所（更衣室、入浴施設、寝室、神楽の舞台など）で働く女性は、男女雇用機会均等法の適用を受けないため、独自の職業世界を持っているとは言えるが、職業上の任意の各種手続きも、表向きは概ね公権力に従っている状況である。税務手続きなどに至っては当然、完全に一国民としての義務を果たしている。巫女を「神職」だと思っている国民が多いが、巫女は法令上の「神職」ではなく、その従者・使用人にすぎない。

また、今でも神社神道系の男系男子神職の牙城である國學院大學や皇學館大学（一時期は日本大学を含む）の出身である巫女などほとんどおらず、一般の中学校・高校・専門学校・大学を出ている巫女が多い。兄の神社神道の学識に憧れる巫女もいるが、それがニーチェの妹エリーザベトや宮沢賢治の妹トシが持ったような兄への偏愛になっているかどうかも、巫女によって異なり、一概には言えない。

さて、その巫女たちにも当然、「私は女の子である」と明確に自覚し始める時期はある。巫女の卵である可憐な少女たちの、自我と性の目覚めで

ある。

これらの巫女たちの多くは、生涯純潔を貫いて秘伝・奥義の実践者・継承者となるか、家が暫定的に取り決めた「許嫁（いいなづけ）」の相手（神職など）と結婚するか、自由に恋愛結婚して俗世で神道を説いて回るか、いわゆる純潔の有無を問わない一般神社の巫女として就職するか、巫女そのものをやめるか、これらを十代・二十代のうちに決定しなければならない。

その後、正式に巫女として生きることを選んだ場合は、いよいよ十代から三十代にかけて、各家に共通の巫女祭祀と独自の巫女祭祀とを学んでいく。少女期・十代のうちに生涯に亘る処女を決心し宣言した巫女たちには、早くも秘伝が、最終的には最深奥義が伝授されていく。生涯の処女性は、母によって確定されることはなく、どの答えが正しいということもなく、あくまでも巫女の卵たちが決めることである。では、卵から育ったこれら二十・三十代の巫女たちは、哲人男性たちの少年期および自分たちの少女期を、哲学・思想上はどう見ているか。

まず、哲人男性たちをどう見ているかについては、つまりは、これら選ばれし男子たちが主張する母への愛、「母親教」、（清水先生の説く）「おっぱい教」の信仰、母胎回帰願望などを、性的欲求の変種ではなく、宇宙の源泉としての自分たち女性への帰還本能として見ているかどうか、哲人男子を受け止める霊的抱擁の力があるか、という点に尽きる。そして、少なくとも私の周囲の巫女たちは、このような母への回帰願望を宇宙の源泉への帰還本能として見ており、むしろ能動的に身に引き受けていると思える。

もちろん、ここで私が取り上げているのは、男の群衆道徳が共有している性欲の、女の側での受け止め方などではない。先に述べたような稀有な哲人たちが有する母性・女性性への帰還精神の、「母なる巫女」側における、巫女神事などとしての根源的対応・表現様態のことである。

今から論じる「絶対者」論によって、巫女たちによるその運命の引き受け方の仕組みが分かるだろう。職業上の巫女であるかどうかに関わらず、これら哲人男子たちの哲人性が分かる女性は、ほんの一握りであることも、また事実である。しかし、これまで本稿に登場した全ての哲人の母たちは、それが分かる巫女であったのである。

哲人男子とはいえ、特に学才ある（なかんずく学歴ある）エリート知識人の哲人の場合は、どうしても簡単に信仰が揺らぎ、恋愛感情や性的欲求の確立を自覚しつつ、先のように超越実在を追いかける形而上学の迷路に迷い込んで、あたふたする天性の気質を有する。天地の分離、大地から離れた思弁に生きがちな性質を有するのである。しまいには、「世界とは何か」などと言い始めて世界そのものを見ていない事になるのが、哲人男の性質である。

一方で、性欲だけはまさに身体に、大地にへばり付いた実感のものであるので、特に群衆道徳タイプの男性界では、表では聖人君子の夫が裏では性暴力者であるようなことが起きるのである。男は、性欲（フロイトのリビドー）と生命衝動、生命の飛躍（ベルクソンのエラン・ヴィタール）とが乖離しがちである。これらを同一次元で語れる男子は、選ばれし哲人男子のみなのである。最も厳しく言えば、女癖の悪かったハイデガーやサルトルは聖人君子ではなく、ニーチェこそは聖人君子だということになるのである。

そして、巫女たちが巫女たち自身の少女期をどう見ているかについては、我々男子と同じく、性の問題と大きく関わるのである。

今述べたような男子の乖離性質を大地へと引き戻し、生命の躍動と性欲との均衡を生成するのが母であり、巫女であり、本来は女性一般であるの

だが、その女性たちこそは、およそ二十八日を周期とする、地球の自転・公転並みの回避不可能な原理によって、全てが大地に縛られている。

本来、女は大地・宇宙そのものであって、大地・宇宙についての思弁から立ち現れたものではないのであり、私がここで述べているような男の「哲学」や「宗教学」なる体系には厳密には入ってくることができない。女性においては、最初から生命衝動と性欲・性行為と妊娠・出産願望との区別が曖昧であり、むしろ合一状態にある。男は宇宙を思弁するが、女は宇宙そのものである。

（今、「その考え方は女性差別である」という声が巷の女性人権保護団体から聞こえた気がするが、それは女性という宇宙が見えていない人々の証言であると私には思えるので、申し訳ないが横に置かせてもらおうと思う。性欲・性行為・妊娠・出産をめぐるこれらの団体の女性幹部たちと巫女たちとの議論を間近で何度か見てきたが、激論・暴言を吹っかけるのは毎回前者の女性幹部たちであり、平行線に終わるのが関の山である。終わり方としては、女性幹部たちがもはや男になって、男でも言わないような差別用語を多用したのち、いわば巫女たちに向かって強姦・射精しているも同然の、悲惨な事態になることがほとんどなのである。）

私の知人の吉備の巫女たちのうち、最も純粋な巫女の巫女、つまりは生涯純潔を選択した場合について、選択から数日や数週間のうちに、現代の精神病理学上では統合失調症や解離性障害、広義の心身症や身体表現性障害・身体症状症（心気症、身体化障害、転換性障害など）と呼ばれる症状群を呈した巫女たちに、私は何人も出会っている。

これらの症状を呈する理由としては、中には、生涯男性に指一本接触できないことについて、非常に分かりやすい現代的性的欲求上の不満を精神症状の形で表明しているだけのものもある。しかし、そのような女性は初期段階で、異性との性体験を許可された巷の巫女や一般女性の世界へと去って行く。

一方、天賦の巫女体質を持つと言える巫女たちの症状を見ると、その初期症状からして、とても性的抑圧の反動と呼ぶだけでは済まされないものである。もちろん、その反動を利用する秘儀もあるにはある。性欲の我慢（長期間、自慰行為を断つこと）によって天照大神が見えるとする秘儀などで、かのフロイト父子の精神分析学上は、いわゆる防衛機制の抑圧以外に、外在化、知性化、合理化、ないし昇華と呼ばれるものにも相当する。

だが、ほとんどの巫女の初期症状は、性的欲求の忍耐の反動よりは生命衝動の顕現、始原のカオスの垣間見と言えるものである。巫女たちの示す症状が脳神経学的には全て脳内伝達物質や脳波の異常であると解されるにしても、それ以前の幼少女期における前兆症状からして、いわゆる憑依現象、いわば「始原の一者や八百万の神々との合一体験」であると私は見ている。

中には、一神教や日本神話・『記紀』神話、出雲神話、吉備神話上のどの女神と一体化（憑依）したか、あるいはどの男神と合体したかを、自ら説明する（つまり、解釈できる）巫女もいる。これができる巫女は、今でも「巫（かんなぎ）」、「神の依り代（憑り代、よりしろ）」、「斎（いつき）の巫女」、「斎女（いつきめ）」、「御杖代（みつえしろ）」などと呼ばれている。

これらの祭祀儀式は、後述する巫女禁断令によって弾圧され、壊滅的被害を受けることになる。それで、吉備のいくつかの巫女家では今でも、政府や宮内庁、文化庁、神社本庁、神道政治連盟、日本会議などを呪う秘儀が行われているというわけである。

もっとも、折口信夫や中山太郎、ミルチャ・エリアーデらが述べるよう

に、巫女の儀式・シャーマニズムには大雑把に分けて、「脱魂」型と「憑依」型があるとされる。ただし、吉備の秘伝上は、「魂」（ここでの魂とは、浄土真宗などが輪廻転生すると見ている魂ではなく、西田幾多郎の言う「場所の論理」、ベルクソンの言う「持続」や「エラン・ヴィタール」や「エラン・ダムール」、ジェームズの言う「意識の流れ」、そして彼らが共通して説いた「純粋経験」に近い）の経験場所を相手方（神々）側に押し込むか、自分（巫女）側に引きずり込むかの違いしかなく、技術的にはほぼ同じであるとされる。脳電位の状態も神経症、心気症、身体化障害、重く見ても転換性障害や解離性障害の下位分類程度の差と見なされると思う。つまり、本来は巫女であるならば、脱魂も憑依もできる。

無論、巫女たちからその神道の継承を託された私とて、それぞれの巫女たちが、自分たちの処女性を多分に利用した祭祀秘儀を練習、実践する中で、第二次性徴、性欲、食、排泄、そして頭髪のおしゃれや肌の手入れや自由な服飾の願望などとどう向き合っているかについて、生々しい話は今のところ、数名の巫女としか交わしていない。中山太郎が報告したような、性器や排泄物を用いた秘儀についても、数回観察する機会を得たのみである。

ただし、彼女たちの古式の秘儀は、後述するような、ギリシャ悲劇における（アポロン的理知を優先した喜劇性ではない）カオスとディオニュソスを引き込んだところの一抹の喜劇性・滑稽さ、渾然一体となった喜怒哀楽にも通じる意義があると私は思う。というのも、巫女神楽、磐座（いわくら）神事、神剣演舞、疑似的な人身御供など、悲哀に満ち満ちた他の儀式同様、非常に超越的・神秘的・形而上学的な難解さを持ちながらも、中には「巫女が政府や神社本庁に尿を引っかける、ウンチをする」という、放送禁止番組のお笑い芸のようなものまであるからである。

これは、「古代・中世のヤマト王権や地方の有力王権、幕府などが暴政をはたらいた際に、少女が排泄物を引っかけ、呪い、祟り、その為政者の命を霊力で吸い取る」という古代巫女の儀式を、現代の十八才以上の（法律違反とならない）純潔巫女たちが引き継ぐ形で、現代の暴政に対して、可能な限り再現するようになったものである。ただの被害妄想的なルサンチマン・弱者道徳によらず、カオスとディオニュソスの精神で再現している、真剣さと滑稽さが同居する性的秘儀なのである。もちろん、実際にやっていることと言えば、首相官邸や国会に糞尿を引っかけに行く犯罪ではなく、遠き吉備や出雲の地における呪いの秘術であって、私はそのことに大きな意義を感ずるのである。

このような巫女の古式の秘儀からは、いかに政府や文化庁や神社本庁が主張する神道が小綺麗に歪められた戦後の製作物であるかということも、分かるのである。今でも実は、自国民の女性、とりわけ第二次性徴期の少女からそのように馬鹿にされることが、政府・国家機関や宗教組織にとって最大の屈辱であるはずである。そのような抵抗運動を国民が選挙やデモや意見箱やツイッターでしか表現できなくなったのが戦後日本という時代であることを、肝に銘じておいて損はないだろう。

今では、中国人が神社の鳥居に向かって用を足したりゴミを放り捨てたりするなどの、観光上のマナー違反の問題ばかりが目立つが、そのような無礼に我々の腹が立つのは、マナー違反以上に神道への侮辱だと受け取るからである。その神道の正統に小便・大便を引っかける巫女の秘儀が、笑えると同時に、いかに女性の命をかけた戦慄のホラー儀式であるかは、言うまでもない。

私が見ることのできる秘儀のほとんどは、巫女舞・巫女神楽や磐座神事や神剣演舞などといって、巫女装束を着たままの神楽舞その他の神事であ

る。性的要素はあっても、いちいち裸体になったりはしないのである。

巫女舞のうち、何ら性的要素がないものは、吉備楽・吉備舞などと呼ばれる近代の雅楽や神楽に取り入れられ、後述の黒住教や金光教など、新宗教の舞台で一般観客にも披露されている。吉備楽・吉備舞は、大和舞（倭舞）や東舞（東遊）を元に近代に作られたが、前近代に吉備の巫女たちが多く入り込んでいた春日大社の舞などが多分に取り入れられ、いわば吉備の巫女舞の帰省の様相を呈する。

巫女は、男女雇用機会均等法の適用は受けなくとも、児童ポルノ禁止法や自治体の青少年育成条例などの適用は受けるので、女系（女性間）継承といえども、十八歳未満への性的秘儀の伝授は自主的にほぼ停止され、かえって祭祀が廃れている。吉備舞などとして披露できるものが今後もっと限られるのは、致し方ないことである。

そういうわけで、私とて、秘儀中の秘儀、最も性的かつ生命衝動的な巫女秘教の脱魂や憑依はあまり知らないのだが、しかし、概ねどの巫女たちも類似の生活を送っているようではあるので、本稿では、やや乱暴ではあるが、「吉備の巫女たち」などとまとめて扱ってみている。

ちなみに、本稿で取り上げた哲人たちのうち、結婚に関しては清水先生のみが哲人法則から外れている旨を述べたが、私が結婚しないでいる理由を大まかに書いておく。それは、しばらく前までは現実生活の問題が理由だったが、現在は結婚によってできなくなることがあることを知っているからである。一つは「巫女とその神事・秘儀」そのものの研究、もう一つは「母なるもの」の研究、もう一つは「女性性なるもの全般」の研究、もう一つは「巫女性を基礎にしたこれらの統合」の研究である。

これらに結婚後に徹底して取り組むと、必ず妻は寂しい思いをすることになる。離婚した哲人の実状を探ってみると、九割くらいは男の学術優先と妻へのほったらかしが原因である。この見解を本稿に挙げた巫女たちと私は共有しているので、適切な師弟関係、というより相互扶助関係が成り立っているのだと思う。

三、様式美としての哲人の生涯

ニーチェの生涯区分と哲学の手法　永劫回帰思想に到達した哲人の、非円環的著述

ここまで、哲人たちの哲学の根底としての、幼少期・少年期・少女期の自我の葛藤と、学問的背景、肉親や異性との関わりについて見てきた。のちに「神」と呼ばれるものについての思惟の勃興期と言ってもよいだろう。そこには、哲人環境とも言えるであろう共通性が見て取れた。これらの体験がその後の実人生に甚だしい影響を及ぼしていることは言うまでもないが、一方でそこには、いかなる相違点があるのであろうか。

そこで次に、ここにある表のように、絶対者・神と向き合った個々の哲人たちの人生を区分けし、哲人たちがこのような根底の上に展開した哲学ないし哲学的著作の手法の観察に移るとしたい。特に、西の哲人代表・ニーチェと東の哲人代表・松原寛の生涯を比較しておきたい。

まず、ニーチェの主著を概観すれば、最初は、古典文献学者としての立場にありつつもその方法論を逸脱した『（音楽の精神からの）悲劇の誕生』を発表する。ニーチェは本著において、ギリシャ悲劇を基軸としながら、ドイツの歴史主義とロマン主義に基づく文化芸術の現状を挙げて批判し、これをもって一者・始原との合一を目指すディオニュソス的精神の復興を唱え、その体現者としてのワーグナーを称える。

次いで、『反時代的考察』と、初のアフォリズム（箴言）形式の著『人間的な、あまりにも人間的な』において、「あらゆる価値の転倒」を、旧来の実証主義に対するニーチェの実証主義として準備し、『曙光』、『悦ばしき知識』、『権力への意志』（死後に妹のエリーザベトが出版したが、「力への意志」概念は『人間的な』から登場）により価値の転倒を大成して「神の死」と「永劫回帰」を提示する。そして、『ツァラトゥストラはかく語りき』で「超人」、「力への意志」、「運命愛」思想を本格的に唱えて、『善悪の彼岸』、『道徳の系譜』、『この人を見よ』により、自身の著作がなぜ誤解されており、ゆえになぜ名作であるかの膨大な注釈を行う。

ニーチェの生涯をその思想によって大まかに区分すると、キリスト教信仰への疑念を契機とする、キリスト教以前のギリシャ的絶対者（根源的一者、始原の存在）との合一体験を導出するディオニュソス的智慧の鼓舞（前期）、理想への執着を絶ち、懐疑して、あらゆる価値を転倒する自由精神の発動の高唱（中期）、永劫回帰する生の全面肯定を完遂する超人性の獲得の宣言および同質の超人の出現への期待の、三期に区分される。これらはいわば、「ニーチェの著作や師・友人からの評価やニーチェ学者らの批評から推定され、かつニーチェの著作手法の背後にある、ニーチェが師や友人や女性たちに取った態度であろうところの、ニーチェの実人生の過程」である。

この三区分に主著を重ねれば、概ね『人間的な』を前期から中期の、『悦ばしき知識』を中期から後期の、過渡期の作であると見ることができよう。

そこで、古典文献学的論述よりも圧倒的に多用された散文学的・詩的表現やアフォリズムの巧みな使用法も含めた、ニーチェ独特の著作技術において（ニーチェの実人生・生活ではなく著作人生という観点において）、これらの思想展開をより丁寧に見直せば、その生涯は、西洋哲人たちの典型的な、思想の目的論的進化と計算高い著作手法の乖離の過程を辿っている。ニーチェの著作の発表の仕方こそ、直線的・キリスト教的・非永劫回帰的有限時間にとらわれた人のそれであるという皮肉がある。

『悲劇の誕生』一つを取っても、ニーチェの計算高さは、のちに悟ることになる、永劫回帰を甘受した超人のあり方からは甚だ遠い。その背景に、先に述べた少年期のキリスト者としての敬虔さと、古典文献学者としての高尚すぎる理知の名残がある。『悲劇の誕生』は、まず『音楽の精神（精髄）からの悲劇の誕生』として発表され、のちに『悲劇の誕生、あるいは、ギリシア精神とペシミズム』と改題されたが、これは、ニーチェ自身がこの著作の内容に苦しんでいたことを物語る。

ニーチェは、当初は「アポロン的対ディオニュソス的」という対立を想定していたが、次第に「ソクラテス的対ディオニュソス的」という構図を持ち出し、新たに発生してしまった「アポロン的対ソクラテス的」という対立軸に、自ら苦しんでいるように思える。このようなニーチェの苦しみに着目している読者・研究者も少なくないと思うが、結局ニーチェは、「アポロン的・ソクラテス的なるものを廃絶・追放したディオニュソス芸術の復興」ではなく、「アポロン的・ソクラテス的なるものとディオニュソス的なるものとを包含・再統合した大いなるディオニュソス的なるものとしての芸術」を唱えていると見るべきである。（この「大いなるディオニュソス」は、清水正先生の好む表現である。）

そうなると、ニーチェは必ずしも、反ソクラテス、反プラトン、反アリストテレス主義者ではなくなる。そして、事実、そうである。むしろニーチェは、衆愚・暴民の価値道徳に対する彼ら哲人たちの嘆きを理解していた。

ニーチェは最終的に、ギリシャ世界においてアポロン的（というよりソクラテス的）なるものに偏向した哲学が発生したことも、中東の地でユダヤ教が発祥したことも、それらから西洋哲学とキリスト教が発展したことも、全てを永久に人類が繰り返さざるを得ない「大いなる悪運としての善」と見るように、ニーチェ自身が「進化」するのである。

ニーチェの『悲劇の誕生』は、アポロン的（理知的）・ディオニュソス的（情動的）という独自の概念を盾にしたソクラテス批判やワーグナー擁護の著であったため、師のリッチュルにも評価されなかった。非同時代的な（古代の）哲学者批判と同時代の音楽家擁護がなぜ古典文献学らしからぬ手法で、ギリシャ悲劇を題材にして成り立つのか、師にもドイツの民にも全く理解されないのも当然であった。

そこで落ち込んでしまったニーチェは、ドイツの文化芸術の現状を分かりやすく評論することにし、これは『反時代的考察』としてまとめられた。『反時代的考察』を詳しく見ると、第一編の「ダーフィト・シュトラウス、告白者と著述家」は、ヘーゲル哲学・シュライアマハー哲学を引き継ぎ、汎神論的進化論に至ったダーフィト・シュトラウスを非難する論文である。ニーチェは、『悲劇の誕生』で提示した、教養にまみれただけの俗物性としての人物概念を、まずシュトラウスに適用し、「教養俗物」と名付けた。これもニーチェの計算通りである。この「教養俗物」は、のちの「弱者道徳」、「畜群道徳」、「僧侶道徳」、「奴隷道徳」へと発展することになるが、ニーチェの目には、普仏戦争で勝利したばかりのドイツの民が歓喜に沸き、それを思想的に主導しているシュトラウスの唱える「新しい信仰」が低俗信仰と映ったのであった。

ところで、松原寛の卒業論文は、シュライアマハーに関するものであるが、松原寛のシュライアマハー熱も、その「秘中の秘」や「人間の第一意識」の思想に始原の一者への信仰の厚さを見たものであると思われる（『現代人の宗教』一四七頁）。しかし松原寛が、最もラディカルな価値転倒を行ったニーチェを直接には論じず、カントやヘーゲルやシュライアマハーばかりを遠回りに渉猟していたことは、先から示している通りである。

第二編、「生に対する歴史の利害」では、ニーチェは、歴史に過剰な価値を見出してそれによって現在の生を縛る歴史主義を批判しているが、これは過去と現在と未来の価値が無価値的に永久反復する永劫回帰思想の、初期の姿である。

第三編「教育者としてのショーペンハウアー」は、先のシュトラウス攻撃から一変し、ショーペンハウアーへの賞賛を示した論文である。シュトラウス攻撃のあとにショーペンハウアーの賞賛を持ってきたのは、ニーチェの計算であろうが、まず決定的に躓くのが（少なくとも私が躓いたのが）、汎神論的で仏教との親和性も持っている両者の思想が、ニーチェにとっては、片や教養俗物として唾棄すべきものに見え、片や賞賛すべきものに見えたという点である。この点については、ニーチェは、シュトラウスがヘーゲルの歴史哲学を批判的に継承しつつ（つまりは、ヘーゲルの一派として）、国家・政治への介入を行ったこと、換言すれば、ショーペンハウアーのように超然として淡々と人間の（喜劇でも悲劇でもあり得る）実存・ペシミズムを見つめる姿勢に欠けていたことが、大変気に入らなかったのではないかと考える。

ニーチェの考えたショーペンハウアーの「陽気さ」とは、国家・政治の悪質性を人間の実存の不安に否応なしに先行するものと前提して（個人の実存は国家よりも弱いから弾圧されているのだ、という創作を口実にして）自我が国家・政治を是正しようとする「受動的ニヒリズム」ではなく、あくまでも平然、超然、淡々として実存を観察し続ける「能動的ニヒリズム」

の言い換えであり、ショーペンハウアー自身のうちにもその生き方を見たと思われる。

『反時代的考察』は、ワーグナーへの絶望の始まりを予感させる書でもある。教養俗物としてのシュトラウス、天才的で陽気なニヒリズムの体現者たるショーペンハウアーを比較検討し、最後に第四論文「バイロイトにおけるリヒャルト・ワーグナー」で、ワーグナーへの疑念をやや示しているからである。表向きは未だワーグナーへの心酔の言葉を並べているものの、書の構成を考えれば、明らかに「ショーペンハウアーを忘れ、シュライアマハー、ヘーゲル、シュトラウスら俗物の仲間入りしてゆくワーグナーを見よ」という提示がこの著の趣旨である。

こうして、『人間的な、あまりにも人間的な』において、ワーグナーとの決別が宣言されるのである。と同時にニーチェは、文献に当たる手法ではなく、文献を飛ばして始原を直観するための箴言の連発という手法を徹底していくことを決意し、それ以降、ニーチェは真の在野の哲人となった。だがそれゆえに、群衆道徳と直接に対決する、「陽気なペシミズム」でない、厳しい生涯ともなったのである。

永劫回帰思想に至ったニーチェの著作方法そのものが、永劫回帰的でなく、むしろそれを避け、創世と終末とを意識したかのような構造、未来が永遠に過去に連結しない直線性を有する。

一般に、ニーチェが到達した最高の哲学概念は「永劫回帰」や「運命愛（アモール・ファティ）」の思想であるというが、これは、仏教の輪廻転生とは異なり、今現にある生が、一回限りのものとして終わるのでなく、何度も繰り返される（輪廻からの解脱そのものが不可能・不在である）とする思想であり、その生の全面肯定の感覚体験を実人生において運命愛として抱えることを善しとする思想である。重要なことは、「生は一回限りのものである」と感じられる我々の自我が誤っていると言っているのではなく、生の肯定形式として積極的にこれを脳裏に描写し続けることができるかが問題なのである。

例えば、「煩悩と愛着（あいじゃく）を捨てきれず、解脱できなければ、輪廻にとどまるのみである」、「輪廻の悪夢から離脱したいので、現世で善いことをしておきたい」といった「判断」や「反省」や「期待」さえ介入できない、受け付けない、問答無用の反復の名称が「永劫回帰」であり、ニーチェ自身はそれを悟ったと発表したのである。畜群・末人は輪廻転生するが、超人は永劫回帰するのである。

ニーチェは永劫回帰論と言える体系的記述を行ったわけではないが、その主張に従えば、永劫回帰においては、善行をはたらけば報われるという、ルサンチマンに由来する全ての理想と道徳的因果関係は無意味であり、道徳的因果関係そのものの存在もない。哲学すること、信仰すること、芸術することによる良識の向上や低落は存在しない。全ての絶対主義は超克されるべきであるということだけを絶対とする、極限的相対主義のみが価値である。むしろ、そのことを宣言するために、哲学と信仰と芸術はあるべきである。

西洋哲学を一括して断罪するニーチェの手法は、非常に過激で、しばしば憤怒にも満ちているのであるが、西洋文明の発祥そのものが持つ、人類史上における特殊性と覇権主義に直接目を向けさせる。ニーチェからすれば、ソクラテスが表れる以前のギリシャ人こそが（実は原始人や動物こそが）、大いなるディオニュソスとカオスの継承者、永劫回帰的・運命愛的実存の体現者である。

自己を全否定する形でしか自己と絶対者の絶対性はなく、自己と他者とを極限まで相対化することで真に絶対化する（自己・他者否定によって自

己・他者を肯定する）と「場所の論理」のみが残るとした西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」も、永劫回帰と運命愛に比定できるものの、ニーチェの永劫回帰と運命愛は、東洋的・仏教的諦念ともやはり異なる。西洋の旧態依然とした規範が敵であるだけに、これに意図的に抵抗して、一回性の連続、瞬間の永遠、一秒の無限をもっと能動的に甘受するものである。

ニーチェが生きた当時のドイツにおける、広義のアーリア人種の起源の地に生まれたゴータマ・シッダールタは、永劫回帰・運命愛思想を完遂した人であると言える。今でもインドの奥地では、強引に釈迦牟尼の真似をしようとして、菩提樹の下で着座のまま餓死する仏僧が発見される。このように、永劫回帰においては、理念上は確かに過去と未来とが合致するのであるから、個人においてもその哲学思想の進化・進展も退化・退散もなく、ただ「今現在」の思弁と実践があるのみである。

従って、このことを実人生で実践することのできている人間ならば、少なくとも狩りと食と睡眠と生殖行動のみを中心とする人生に徹するはずであり、自らの終焉、死期を悟ってこれまでの著作をまとめ上げたり、注釈を付けたりする行動に出てはならない（「様式」、「フォーマット」、「人生の仕様」などというものが不在のまま死なければならない）と悟るはずである。日本の高齢者の間で流行しているエンディング・ノートなどはもってのほかで、超人の反対、俗人の典型、死ぬのが惜しいがためにやっている厚化粧・ファッションとしての死に化粧であろう。

しかしながら、ニーチェ自身もまた、それまでの西洋の哲人たちやエンディング・ノートの作り手たちと同じく、永遠不変の絶対者の下で創世と終末という有限的時間にとらわれて生きるしかない、キリスト教道徳の被災者であったようだ。『この人を見よ』は、見事なエンディング・ノートになってしまった。ニーチェ自身の生涯を観察すると、そのことが如実に分かる。

ニーチェがニーチェ自身の超人的閃きの哲学に従順であれば、実存の永劫回帰の表れとしてのワーグナーの芸術に頓着せず、アフォリズムにまみれた（哲学という体系自体を考えない）『ツァラトゥストラ』のみを著して、そこで終わるはずである。だが、永劫回帰思想と超人思想よりも先に脳裏でほぼ設計・構築されていたであろう『善悪の彼岸』、『道徳の系譜』の内容などは、『人間的な』で仄めかしておいたとは言え、人生の終期にようやく（実は計算通りに）その全貌を解説したのである。『ツァラトゥストラ』の不評とそれを嘆く自分の姿そのものが、哲人として想定内であったとも思える。

本来は、因果関係、過去・現在・未来の先後関係の自由な逆転と雲散霧消こそが永劫回帰の甘受の完遂であるはずだが、ニーチェの著作人生はそうはなっていない。私も、これを単に思想の進化・深化と見ることには反対ではない。ただし、永劫回帰や運命愛を「新しい絶対真理」であると「解説」していく中で、（たとえニーチェにとってはそれが極端な相対主義的言説だと自負されていたとしても）ニーチェ個人においては若年期（『悲劇の誕生』発表直後の頃）のような大いなるディオニュソス的情動は次第に後退したと見ることもできる。

つまり、師リッチュルから見放された時期こそが、ニーチェ自身の超人性のピークであったという見方もできるだろう。ニーチェでさえ出版社の事情とドイツ国民の群衆道徳に基づく希薄な関心のうちに巻き込まれ、思想表明を矮小化させられ、段々と超人性を鈍化させられた結果、ニーチェ自身が師や友人からの評価や群衆道徳を追いかけることに必死であったとも言えるだろうということである。

元は敬虔なクリスチャンで、古典文献学者であったニーチェの文筆技術

を見れば、狂気手前までは、歴史に要求された非常に計算高い著述人生であると言え、この有限的・直線的な（自身の始まり・誕生と終わり・葬送を明らかに意識している）キリスト教的時間論理は、キルケゴールの著作発表手法（「審美的著作」、「哲学的著作」から「宗教的著作」に至る三段階）と似ている。著作ごとに実証主義的相対主義が増していきつつ、今度はそれが絶対化されているように見える。あるいは、高貴な道徳を備えた超人への道を目的論的な社会進化論と見れば、ニーチェは自身の人生をそのような進化論、自然淘汰説における勝者のそれと自負していた可能性もある。

ナチズムは、これを勝手に利用して、ゲルマン・アーリア人種の優秀性を高唱したが、ニーチェの思想というよりもニーチェが採った（採らされた）著述・著作発表手法（世渡りの仕方）そのものに、社会進化論的画策があることは否めない。ニーチェの狂気はその思想自体にあるとも言われるが、周囲の群衆道徳のせいで自らの著述を自らの思想に永遠に合致させられなくなった言行不一致（外言語と内言語の大分裂）の運命こそが、狂気の引き金であったかもしれない。

ニーチェは、実人生をキリスト教信仰によって開始し、永劫回帰を引き受ける超人を起承転結人生において悟ってしまい、『この人を見よ』でさえ高度な計算のもとに書いてしまったものだから、その哲学構想と実作の矛盾に自分自身の身が冒されてしまった。思想と著述手法の乖離を引き起こさないように留意できる哲人だけが、精神の病に陥らずに済むのである。

だが、ニーチェは表裏無矛盾ではある。裏がないとも言える。ニーチェの気がおかしい時期にドイツ国民や他の哲学者らが彼を健康だと思ったことはなかったし、ニーチェ自身がドイツ国民や他の哲学者らを勘違いさせようとしてそういう文章を書いたこともない。

むしろ、ニーチェへの勘違いと偏愛の両方を持っていた妹のエリーザベトのほうが、『権力への意志』でそれをしてしまったくらいだ。無論これは、世に言われるような意地悪な心で企図した編集・改竄ではなく、幼い頃から見てきた兄ニーチェへの極度の敬意からくる行動だったと思われるが。

ところで、清水先生からも、思弁・内言語の展開の圧倒的速度とその外言語への再現の遅滞と不可能性についての苦闘がしばしば聞かれる。これは当然、具体的には先生愛用のポメラ（デジタルメモ機器の一つ）の文字入力のスピードが追いつかない苛立たしさとして表れる。しかし、前述のような幼少時の後遺症体験や「世界真っ白」体験を持つ清水先生がこれまでニーチェのような狂乱に陥っていないのは、著述手法のほうを内言語に合わせているからである。（ちなみに、ニーチェが呼ぶ畜群・奴隷とは、大して優れてもいない内言語しか持たないがために、日常語で生涯を終えることができてしまう人々のことである。）

ただし、清水先生や私、すなわち日本人は、一文ごとに逐一主語と述語を設定すべき構文「しか」持たない西洋語ではなく、人称と主述関係の曖昧な日本語で哲学できているという利点もある。母語が日本語であること自体が、松原寛や清水先生や私の狂気や分裂病を防いでいるとも言える。これには精神病理学的・言語学的説明も可能であるが、詳細は省くとして、ともかく我々は、ニーチェがその思想をドイツ語で展開するほかなかった悲嘆に、思いを寄せるべきであろう。

松原寛の生涯区分と哲学の手法　浄土信仰（非円環的安泰）を選択した哲人の、円環的著述

一方で、松原寛自身の人生はどうだろうか。ニーチェとの違いとしてまず目立つのは、松原寛は新たな哲学用語・概念をあまり造語・創案していない点が挙げられる。松原寛の多用した用語で、私の気に入ったものには、「生命慾」や「総合芸術」、「文化哲学」、真善美と併存する価値としてのヴィンデルバントの「聖」(das Heilige) 概念を、真善美を上回る価値として再構築した「聖」価値(『現代人の宗教』二六五—二六六頁)、「総合文化 (synthetische Kultur)」(同二六七頁) などがあるが、いずれもヴィンデルバント他の哲学用語の焼き直しと言えばそうであり、松原寛の完全な独創とまでは言えない。

巫女たちに松原寛の話をしてみたところ、やはり巫女たちも、松原寛が商人の出としての権勢欲・金銭欲と、キリスト教信仰と、哲学的学究と、芸術学園創設・拡大の実務とを堂々巡りし、しまいには「宗教哲学」、「歴史哲学」などの概念を持ち出し、自分自身を大混乱に陥れた後、最後に選んだのが親鸞・浄土信仰や、教派神道系新宗教の天理教や、軍国主義・特攻隊への賛美・鼓舞であったという点に、最も深い関心を抱いたようだ。

そして、私が松原寛について最も興味ある点も、そこである。実際に松原寛は、親鸞、天理教、軍国精神を自身の生涯の安住の地と見、そこにすっぽり収まってしまった。戦後に至っても松原寛は、怪我、公職追放、息子の死などにより経済的・精神的に困窮・疲弊したこともあってか、青年期のように実利・宗教・哲学・芸術の狭間で苦しむ挑戦をせず、非常に「安定的だが、発展もない」浄土思想、天理信仰を引きずっている。『日藝ライブラリー』No.3 の松原寛特集への寄稿では、氏の生涯を大きく三つの時期に区分した。詳しくは同稿の参照を求めたいが、今一度概観すると、一高、東京帝大、京都帝大、銀行員、新聞記者と道を進めながら「宗教」と「哲学」の狭間で葛藤した少年期・青年初期(三十歳前後まで)、若くして日藝で芸術教育に携わりながら自身の哲学を展開し著作を続けた青年後期・壮年期(三十歳前後から四十五歳前後まで)、そして、日藝職の後期・戦争時代・退職後の時期(四十五歳前後から没年まで)である。これらを単に「前期」、「中期」、「後期」と呼んだ。

そして、松原寛の思想のみならず著述手法も「円環」であって、著作ごとに「A、B、C」、「B、C、A」、「C、A、B」などと章・節の順が変更され、再編集されるのみで、煩悶を著述に打算なく転写しているだけの出版物である旨を述べた。松原寛には、少なくとも後期始めまでは、ニーチェが意識した「これを世に問うたから、次は何を世に出そうか」という将来思考・前進思考や「生涯最後の著作」や「人生の完結編」なる概念は全く見られない。松原寛の著作は、気まぐれである。

「門」三部作(『芸術の門』、『宗教の門』、『哲学の門』)の後、松原寛の思想の泉が涸れたのではないかと友人から心配されたとした上で、実はその間へーゲルの歴史哲学の研究のため沈潜していたと書いて(『へーゲル哲学物語』自序)、へーゲル二部作を出版するなど、全く着地点が見える気配がない。

今、ニーチェと松原寛の生涯の三区分を壊さず前提としつつも、ニーチェのほうが一貫した時計的精密性を持っているということを利用して、二人の生涯を、西暦ではなく各々の年齢を重ね合わせる形で五年ごとに刻み、区画整理し、そこに主著を分布させてみたのが先の年表である。

こうしてみると、二人の生涯の極端な共通点と相違点とが明確に分かってくる。最後に永劫回帰思想に到達したニーチェの生涯のほうが、全く計算高い直線的・有限的なキリスト教時間論理で動き、キリスト教や天理教や浄土思想を通じて絶対者への信心を求め続けたはずの松原寛の生涯のほうが、全く計算のない、荒野に放たれたような成り行きの円環的・永劫回

帰的な時間で動いている。無論それは、超人に求められる、能動性を持った、希望・期待も反省・後悔も超絶した永劫回帰ではなく、極度に自暴自棄で受動的な面さえ持った危うい円環なのであるが。

今逆に、松原寛の円環的な著作発表手法に、ニーチェの主著を思想別にプロットしようとすると、困難であることからも、松原寛の哲学の不安定ぶり、自身の評価についての井勘定が分かるであろう。ニーチェの『ツァラトゥストラ』が松原寛の『現代人の芸術』にも該当しうるし、ニーチェの『悲劇の誕生』が松原寛の『宗教の門』であってもよいのである。

ひいては松原寛は、日本が戦時体制下に入り、文部省・軍部から芸術科自粛の要請・圧力を受けた際には、あれほど芸術による日本民族の精神的戦闘を主張しておきながら、いざ戦果を上げたとなると、大東亜戦争の歴史的必然性と更なる実力・軍事力行使の必要性を説くなど、思想の着地点を全く考えていない。政府からも周囲の者たちからも、独り相撲の狂人と思われたに違いないが、当の松原寛は、単に愚直に暴れ回っているだけの意識だったであろう。

松原寛のような、思想と著述手法とが（ニーチェのような殺気だった計画性がないという点でかえって）無矛盾であり（松原寛の場合はいずれも円環的時空を全うしており）、だからこそ生涯の最後で病的に発狂する必要のない気質の人間としては、まさに清水正先生がそうである。清水先生は、先生自身が松原寛の反復著述に自身を見ているように、読者による読み始めと読み終わり（一日の読書時間の問題ではなく、生涯の読書の始期と終期の問題をいう）を計算して書いていないので、著述（批評）方法自体が自身の批評観を全うしている。

松原寛と清水先生の違いといえば、松原寛は祖述能力の卓越をもって満遍なく広く哲人たちを語ったのに対し、清水先生はドストエフスキー論五十年超という主軸を持っている。あるいは、松原寛は人生の後期に浄土信仰と天理教信仰と軍国主義に精神の安定を見出したのに対し、清水先生は浄土的な精神の安定にとどまることは頑なに拒否している。ただし、ぎりぎりのところで、日本語の持つ主述・主客未分離の性質が、その非浄土的な書き手が狂乱へ移行することを防いでいる。

先に、ニーチェは自身の生自体の有限的直線性を強く意識して永劫回帰思想を論じたものの、読者であるドイツ国民や他の哲学者らを意図的に読み誤らせる手法は採らなかった旨を書いた。一方、松原寛の筆致は違う。松原寛も、実人生を嘘か本当か微妙なキリスト教信仰によって開始した点ではニーチェと近いものがある。

だが途中から、内心ではカントに心酔しかけていながら、カントにはもう呆れた、次へ進もう、と自らや読者に言い聞かせ、ヘーゲルに心が移ったかと思えば、やはりヘーゲルもこの程度であったかと突き落とす。西洋の哲人たちを上へ昇らせておいて梯子を外すこの作業を、ソクラテス、プラトンからスピノザ、リッケルト、オイケン、ベルクソン、ジェームズまで数十名の哲人たちに行った後、「生の哲学」の中心にいるドストエフスキーとニーチェは一言触れたのみで終わらせ、最後の哲人は親鸞だというわけである。

実は、このような松原寛の危うくも面白い、騙し騙しの言論手法（建前）にまんまと引っかかってしまったのが、私である。

前回の原稿執筆時、私は清水先生より受け取った先の三冊のコピーのみならず、他の松原寛の著作をも国会図書館の近代デジタルライブラリー（現国立国会図書館デジタルコレクション）で読み漁り、結果として代表的な著作は全て目を通した。

ところが、肝心の『松原寛』（日芸創設五十周年記念に日芸が発行）の

み参照せず（その存在を知った頃には原稿の提出を終え、校正・編集も終わりかけており）、同書でのみ知り得たはずの情報ばかりを間違えて、あるいは漏らして書いてしまった。その他、松原寛の「随想録」などの資料は、当時の日芸図書館事務課長・戸田浩司氏など事務系の方々が多く取り上げており、清水先生はじめ文芸の先生方はそこまで読み込んでいないと思うが（私は全て未読だが）、『松原寛』の内容は皆が取り上げているではないか。唯一の外部からの特別寄稿者として奥付に名が載ったが、恥ずかしい限りである。要するに、私自身がまだまだ日芸に「潜入取材」できず、「日芸人」になっていなかったと言っておこう。

そこで、前回の私の松原寛論について訂正・追記しながら、氏の著作に表れた建前と本音（本当の煩悶体験、本性）の差を追ってみたい。

まず、松原寛の卒業した中学校を鎮西学院と書いたが、正しくは東山学院であった。いずれもミッションスクールであるが、鎮西学院とは、東山学院が閉校となって明治学院に吸収合併された際に、その在校生の一部を受け入れた学校で、それは松原寛の東山学院卒業後のことだったのである。それを誤って、松原寛が母校の鎮西学院とその周辺の荘厳なキリスト教的雰囲気に信仰を厚くしていったという内容を書いた。氏が見ていた荘厳な景色とは東山学院の周辺のものだったのである。

このような正確な事跡の前後関係は、氏の他の著作内の自伝的記述を読んでも、曖昧すぎてさっぱり分からないようになっている（氏が意図して曖昧に書いてあることもある）ため、間違えて当たり前であったかもしれない。松原寛の同窓生であった（あるいは、同窓生だったと勘違いしている）ロシア文学者の大泉黒石からして、松原寛の出身校は鎮西学院だと言うなど、なぜか関係者たちのほうも、松原寛が東山学院の出であることをうろ覚えで述べている。面白く言えば、松原寛が大泉黒石や清水先生など、（疑似）同窓生や日芸教員たちをトリックで引っかけたのである。

松原寛自身が卒業後、後輩たちの転入先である鎮西学院の周囲の景色を見て、自身の著作のキリスト教的雰囲気を醸し出すのにそちらの方がふさわしいと考え、曖昧に書いて発表したということもあり得るかもしれない。父の信ずる日蓮宗から脱し、キリスト教に身を置いていく準備として、中学時代の風景描写は重要な点であったはずだ。

しかし、この程度の脚色は、哲人なら皆がやっているものと考えておいた方がいい。むしろ、大して寒くもない暖冬に「厳しい寒さが続いておりますので、ご自愛下さい」と書くとか、世話にもなっていない人間に「お世話になっております」から書き始めなければならない我々俗社会人のビジネス電話・メールほど、悪質な嘘と偽善の文学はない。私など、日々このような嘘と偽善ばかり書いて生活しているわけである。松原寛の建前は、読者への裏切りではなく、自身の精神安定を保つための必要な建前だったのである。

それから、私は前作で、松原寛による芸術の殿堂創設を支えた二大立役者である山岡萬之助（日大第三代総長）と円谷弘（日大初代理事長）のうち、円谷弘の名を一度も挙げなかった。これについても、どうも松原寛は、円谷弘よりは山岡萬之助に一層触れたがって書いているように見えたので、それに釣られて私も山岡萬之助のことばかり挙げた。

一方、松原寛の個人的心情に依らずに編まれた『松原寛』は、未だ少ししか見ていないが、松原寛の周辺の人物全員を満遍なく登場させ、記録している。無論、松原寛は、心中では両名に同じ謝恩を感じていた可能性は高いと思う。しかし、松原寛自身の円谷弘への謝恩が確認できるのは、『松原寛』や『日本大学七十年略史』などの編纂委員の一人である箭内真次郎が松原寛の「私記」として紹介している文章など、数点のみである。

また、この「私記」をはじめ、箭内真次郎が引用・使用した資料は全て散逸しているようである。

松原寛の出版された著作だけを読んでいると、山岡萬之助を松原寛に紹介したのが円谷弘であることをさりげなく通過して書いている。人からの紹介（人のおかげ）ということ一つが何となく気に障り、あくまでも自力で日大内に芸術の殿堂を作り上げんとしたことを強調する意図でもあったのか、そのあたりに松原寛の商売人としての面白さ、「俺は人の世話になんかなっていない」という顕示欲が垣間見える。

また、それ以上に、円谷弘が松原寛と京都帝大哲学科の同期であったことが関係しているかもしれない。ニーチェがリッチュルから『悲劇の誕生』を最終的には批判されて悲しんだがごとく、松原寛は京都学派・西田幾多郎から受け入れられなかった。

もっとも、ニーチェは一旦リッチュルの推薦でバーゼル大学の教授職に収まるのであり、一見すると松原寛のほうが「悲劇」に思える。しかし、この点について、清水正先生は先のように、西田幾多郎の意図した拒否だったという見解を示したわけである。机上の思弁では気が収まらない松原寛の素質を西田幾多郎は見抜いていた、という清水先生の見抜きである。

また前作では、著作が途絶えた後の、戦後・晩年の松原寛についても、ほとんど触れなかった。しかし、蓋を開けてみると、先に述べた通り、思想的には若いときの大暴れは見られず、彼岸信仰による精神安定に終始しており、ニーチェのような狂乱はついになかったのである。

逆を言えば、ただ淡々と松原寛の生い立ちや事跡を記録した『松原寛』を入手せずに、世に出た（つまり、松原寛が生い立ちや事跡の一部を隠したり誇張したりして書いた）氏自身の著書だけを最初に読んでよかった面もある。親族・他人による「松原寛」観よりも先に、松原寛の「自分」観、松原寛の本性がよく見えたからである。

それに、かえって親族や長年の日芸関係者には書けないことや、手に入らない情報も多いと思う。親族や関係者にも建前と本音があると思う。これは、前回の松原寛特集を全て読んでみて分かった。

しかし、私は日芸との縁ができて一応まだ年数が浅く、タブーがない。いや、タブーというものが嫌いな人間でもある。松原寛の裏の本性かつ最終信仰形態である天理教信仰、極楽浄土信仰、軍国主義信仰に平然と触れることのできるチャンスは、今利用するしかない。本稿を書き始めた頃の或る日の夜、松原寛の裏世界はタブーだから書くなと誰かから止められる夢を見たが、書く。

むしろ日本大学に大規模な天理教青年会の後援会があり、大学側も（松原寛の入信直前に）天理教夏期大学に場所を提供していたこと、円谷弘も当初天理教を礼賛し、それが松原寛の入信の引き金となったことをも、私は見逃さない（『生活の哲學』二五一頁）。私は、松原寛に深い敬意を持っているからこそ、新たに手にした表裏の松原寛像を全て加味しつつ、その本性に遠慮なく触れることになるだろう。

ちなみに、松原寛率いる日芸が武蔵野美術大学（当時の帝国美術学校）や多摩美術大学（当時の多摩帝国美術学校）や帝国音楽学校に対して買収工作をしかけ、その「暗躍」と「物色」が批判され、「學校企業の天才」と恐れられ、ついに大学丸ごと「大學百貨店」、「日本大學株式會社」と揶揄される大騒動を引き起こしたという、もう一つのほうのタブーは、前回の松原寛論や清水正（追加）大勤労感謝祭での寄稿で触れたから、出典（反松原寛・反山岡萬之助・反日芸の批評文や新聞記事やストライキのビラなど）も含めて、省略する（『日藝ライブラリー』No.3　一一三—一一四四頁）。

これらの行動が全て、先の表の中期（哲学・宗教論の著述時期）に同一人物によって行われたとは、にわかには信じがたいだろう。これが松原寛の商魂・権勢欲のほうの裏の姿である。松原寛の表（建前）と裏（本性）がよく分かるだろう。

哲人様式の必然的一致

さて、哲人たち（今や自称哲人の私をも含む）の生涯が、大衆に比して一定の高貴な「著述」法則と思想の変遷の区分のしやすさを持っているというわけではないかもしれない。逆に、この「著述」パターンを辿って生きた人間は必ず哲人になれるというような法則もないだろう。むしろ、特に今の日本では、哲人のほうが出版界の道徳、都合、著述方法の要求、著作発表パターンに巻き込まれがちだろう。

一見、ニーチェと松原寛の対応の仕方は全く異なっている。松原寛の場合、芸術の著作、宗教の著作、哲学の著作が無秩序に入り乱れているが、芸術の著作だけを見ても、『現代人の藝術』と『藝術の門』の内容はほぼ同じである。これらの著作において芸術の現状を嘆き、事実上、ニーチェ風のディオニュソス的芸術の復興を叫びはするが、改めてこれを民衆の地平の言葉で、文体を変更して訴えようという態度は、まだ見られない。

三十代前半においては、ニーチェのほうが、自著を理解されず悩む一方、松原寛のほうは、その理解されにくさが自身の絶叫的文体にあることを一顧だにせず、丸々複製して世に問うあたり、二人ののちの姿（ニーチェの自画自賛と松原寛の浄土・新宗教依存）が全く見えてこないので面白い。

しかし、ニーチェや松原寛をはじめ、哲人たちの人生がある一定の高貴な「苦闘」様式を有していることは確かである。なぜならば、哲人というものは、後述するような群集心理史、勝者の記録としての世界史の全部を引き受けて、それを一人で生き直すという作業を必ず実践しているからである。その作業の最高峰が、「絶対者」の無限の相対化である。「絶対者」の解体と再構築である。あとはこれを、それぞれの哲人の用語・造語によって展開するのみである。西田幾多郎などは、特に初見では意味の不明なフレーズを多用した哲学者だが、西田幾多郎とて、金星や火星の宇宙人ではなく、地球の哲人である。

大雑把に言えば、ニーチェと松原寛の三区分は、「哲人様式」を見る上で大いに参考になる。ニーチェのキリスト教信仰から『悲劇の誕生』におけるディオニュソス精神への回帰に至る過程と、松原寛のキリスト教信仰から『現代人の芸術』に至る過程は、キリスト教的「群衆道徳」、要するに既存価値と自身の齟齬への気づきと確信の時期である。ニーチェの価値の転倒（反哲学）と松原寛の哲学への傾倒と絶望も、言葉は違えど、同じものである。ニーチェの超人・永劫回帰・運命愛思想（狂気の前夜）と松原寛の親鸞・天理教・軍国思想（安住の選択）も、これまた哲人たちが時代を生き抜くために生み出した、異口同音の思想なのである。

自我の葛藤の乗り越え方、「絶対者」との向き合い方が異なるのは、哲人側の様式の不徹底によるのでなく、哲人たちが生きた古今東西の時代と文明の相違と、大衆側の徹底した価値道徳の暗黙の強制の影響によるのである。つまり、読者（群衆道徳様態）が異なるがために、哲人たちの苦労があるのみである。哲人は、哲人自身にその自らの思想を解説するに当たっては、内言語のみで足り、著書自体が不要なのである。

ちなみに、二十代や三十代を今生きる私や先の巫女たちからすれば、自分たちこそはすでにニーチェや松原寛の生涯の前期も中期も通り越し、永劫回帰思想なり、神道の神髄なり、何らかの老境や晴耕雨読の生活が見え

ているなどと自負してしまっているものである。私などは、松原寛の晩年（浄土信仰、天理教信仰、軍国主義賛美）は、氏の哲学や宗教の衰微ではないかと、今の時点で僭越にも指摘したいくらいである。

だが、そのような性急な判断は取り敢えず横に置く。やはり、松原寛の晩年は氏の思想の最高峰であり、氏の必然であったのだと、あえて見てみたい気はする。寿命以外の人生のある瞬間の自分を完成形だと思った時点で、三島由紀夫になるしか道はないのである。そう思わずに、最後まで生き抜いたニーチェや松原寛は、立派な実践の哲人である。

私は、もし三島由紀夫が生きて書く予定だったところの藤原定家論（川端康成や伊藤整に構想を漏らしている）が実現していたなら、それは『豊穣の海』よりも立派なものだったと思う。三島由紀夫は、結局は西洋的な決定論・目的論折衷型の自己進化論を自分で閉幕する形で、人生を終えた。その中で日本的な要素と言えば、日本語と日本刀と天皇賛美の論理を使ったことくらいであった。

断っておくが、八十・九十になっても大衆道徳の権化として生きているような官僚や政治家や企業家その他の老翁たちの人生様式の話をしているのではない。哲人たちの人生様式の話をしているのである。哲人は幼少期から哲人だが、晩年および死の瞬間にもやはり哲人だという当たり前のことを確認しているのみである。

巫女の生涯区分と哲学の手法　「身体芸術」即「哲学」の哲人女性たち

さてここで、先の表のニーチェと松原寛の生涯区分に、今回取り上げている吉備の巫女たちの平均的な生涯区分を重ねてみた。無論、本稿で取り上げるニーチェや松原寛、そして私と異なり、ここに挙げたのは私の知人の巫女数十人の生涯の平均的な生涯であるから、個々の巫女の人生はまた別に営まれていることだけは間違いない。しかし、少なくともその平均値は、私にはやはり美しい様式美を有しているように見える。

これらの巫女たちの生涯は、もう一方の神道派閥（いや、神道政治勢力）を展開する巫女（内掌典ほか宮廷・皇室神道関係の巫女や、旧国家神道、神社本庁系神道、神社神道系の巫女）の生涯に対し、より古式の土着の神道形態に基づいており、独自の慣習を有する。

彼女たちは、二十代を中心に、まだ十代後半から三十代前半の女性がほとんどであるから、年齢の上ではせいぜい先の二人の哲人の前期から中期前半あたりにいる。しかし、神道内の派閥争いに巻き込まれて育っていることもあって、母親や祖母の神道の伝統を護持しようとするあまり、思想の早熟が見られる。そのため、実際には前期（祭祀・芸道の修練期、思想の準備期）と中期（祭祀・芸道・思想の確立期）とは複雑に重なり合っている。

巫女を統率する立場の巫女（巫女頭）となった女性や、巫女の審判者である審神者（さにわ）、巫女を引退した指導者の女性であれば、もう四十・五十を超えているので、表の中期後半から後期の部分は、これらの女性の生涯を参考にその平均値を書き込んだ。無論、十代から三十代の巫女たちも、いずれこのような生涯を過ごすことになる。

彼女たちが継承し蓄えている神道体系とは、ニーチェや松原寛のように表裏を使い分けるどころか、ほぼ全てが思想の口伝と身体動作の直伝による秘儀秘伝で、今ある書物も多くが秘伝の書であり、著作の出版そのものに乏しい。しかしながら、その巫女神事は、現代日本において東京からも京都からも離れた異端神道の女性たちが八百万の神々や絶対者（宇宙の始

原）との一体化の直接体験をどのように試みているかを知るには、最高の一次資料である。これは、ニーチェがディオニュソス精神・永劫回帰・運命愛を、松原寛が総合芸術・総合文化・聖価値を、それぞれ文筆活動で宣言するほかなかった事実とは一線を画する。

巫女たちについて、かつての家政婦や看護婦などの用語と同じく、女の哲人の意で「哲女」と呼びたい気はするが、単に「哲人」と呼んでおこう。

筆者の生涯区分　ニーチェと松原寛を追いかける自称哲人

加えて、私自身の生涯をも表に書き込んでみたが、当然現在の三十七歳までの記入となっている。もちろん、私のこれまでの実人生も、ニーチェや松原寛などの哲人と同じ思索過程を辿っているわけはない。私自身の思想からして、松原寛のような安定志向の浄土信仰や新宗教信仰に至ることはないだろうが、かといってニーチェのように精神に支障をきたすこともないだろう。

ただし概ね、十代から二十代に諸芸術活動を通じて絶対者について思索し、葛藤し、三十代に一層理知的な形而上の哲学論を展開するようになったことは確かであり、ニーチェ、松原寛、巫女たちの生涯と対比させてその共通点と相違点を見ることには意義があるだろう。

無論、私自身の最近の（例えば本稿の）著述方法は、ニーチェ的であり、終盤の松原寛的である。読後の安定感を図ろうとしている。私の論述は、比較的英語・西洋語に翻訳しやすいものである。だから私などは、前・中期の松原寛や清水先生の筆致を羨ましく思うところがあるが、これは各人の気質によるところだから、終生逃れられないものである。

何を隠そう、私はまとまった文章を書くとき、最後の章どころか、最後の段落を確定させておき、その上で冒頭から書き始めることがある。本稿もそうだと考えてよい。全くもって起承転結のある、非ディオニュソス的なドーリア式造形芸術としての論述である。ここに、清水先生が私を「知性派ニーチェ」と呼んだ真意がある。「アポロン的ニーチェ」と呼んでもよいだろう。

清水先生によるこの「知性派ニーチェ」という命名は、かの哲学者ニーチェには知性がないが私（岩崎）にはあるという意味でもなければ、ましてや、知性あるニーチェにさらに輪をかけた知性がある（ニーチェ以上の知性的哲学者である）のが私であるという意味でも毛頭ない。その意味でないことは、清水先生の表情や口調を見聞きしていれば分かる。どちらかと言えば、「岩崎の知性がニーチェ哲学への理解を邪魔することがあるということだけは、岩崎には分かっているが、それはニーチェ哲学そのものではないので、ニーチェを体験しているのは自分のほうである」という、先生の堂々たる宣言に思えたのである。

ドストエフスキー論執筆五十年を超える先生は、ドストエフスキーの前にはニーチェをよくお読みになっていたのである。西欧、東欧、そして日本というそれぞれの土地の人間の根本的思考原理を比較検討し続けている人の口からしか出ない、重大なニックネームだということである。

哲人には、時代を問わず、ある一定の哲人らしい苦悶の生涯様式があることを確認したところで、今度は、その哲人たちを取り巻いた歴史と時代を、「絶対者」観の盛衰の観察を中心に、確認したい。

四、西洋の絶対者（ユダヤ・キリスト教の神）と群衆道徳　ニーチェの亡霊と共に

絶対者（一者）と神

あらゆる感覚・経験、ひいては認識・理性・思惟さえも超越した、それ自身は何者にも動かされず、それ自身が依存しそれ自身を規定する他者・根拠・制約・制限・束縛が皆無であり（唯一の不被動者）、一切のものを自己自身のみを根拠として完全無欠かつ自発的・自立的・排他的に創り出して動かし（第一原因である不動かつ万能の動者）、その万物創造の手段・方法も絶対に誤ることなく、その誤謬の非在を確認する根拠も自己自身であり、従って、誤謬の非在の確認自体が永久に不要であり、自身以外の何者をも思惟せず、思惟自体であり（思惟の思惟）、最高善としての自己自身のみを観想し、その永遠不変・普遍の存在の自明性も決して疑われない、不可分な本源的・究極的・超越的存在。

このような存在を指して我々人間は、「アルケー（arkhē）」、「アペイロン（apeiron）」、「イデア（idea）」、「ウーシア（ousia）」、「フュシス（physis）」、「コスモス（宇宙、kosmos）」、「無制約者」、「一者（to hen）」、「第一者（to prōton）」、「不動の動者（to prton knn aknton）」、「善（to agathon）」、「絶対者（the Absolute）」、「神（God）」、「唯一神」、「主」、「創造主」、「実体」、「物自体（**Ding an sich**）」、「ヌーメノン（noumenon）」、「真理」、「意志」、「本質」、「道徳」、「精神」など、様々に、あるいは好きなように呼び習わしてきた。これらの全てが、西洋人、とりわけギリシャ人やユダヤ人が見出した実在、いや、発明した観念である。

このような存在について、現在世界中の、特に先進国の一般市民によって最も頻繁に用いられている語は、アブラハムの一神教ないしキリスト教における絶対者の意味での「神」であることは疑いようもない。要するに、ごく普通に現存する地球人類・先進国民が思い描く（義務的に思い描くように設定されている）絶対者とは、一神教的・キリスト教的「神」のことである。

ところで、このような群衆にとっての「絶対者」は、後述する宇宙の始原としての「絶対者」とは異なるのである。ここに、世界宗教の実態に沿った「絶対者」観を見ていきたい。

さてまずは、哲人たち（ニーチェ、松原寛、巫女たち）が生きた、あるいは現に生きている時代を中心に、群衆の「絶対者」観の盛衰を見てみたい。ここで見るのは、個々人が自身の実存を意識した現存在・単独者として向き合う絶対者（例えば、ニーチェや松原寛にとっての真のキリスト教）ではなく、社会学において匿名性、無責任性、熱狂性、被暗示性（他者・隣人への染まりやすさ）などを持つマスの人間集団と解されているところの大衆・愚衆（衆愚）・群衆が持つ暴力（群集心理）が掲げる絶対者である。ニーチェが「弱者道徳」、「奴隷道徳」と名指しした勢力、オルテガの『大衆の反逆』において批判されたところの大衆、エリアス・カネッティの『群衆と権力』において分析されたところの群衆が主張する、排他的な（特に異教徒・未開民族を見下す）絶対真理である。

特に今回取り上げているニーチェ、松原寛、巫女たち（曾祖母、祖母、母、本人たち）は、生きた時代が重なり合いつつも、ずれている。そのため、西洋世界については、ニーチェの死後の二十世紀から今世紀初頭の大衆の有様をも見ておこう。日本についても、松原寛が書きようもなかった戦後を補っておこう。

世界の覇者としてのキリスト教、およびユダヤ教・キリスト教・イスラム教の関係

アブラハムの宗教・啓示宗教としては、三位一体の神としてのイエス・キリストも、ユダヤの神ヤハウェも、イスラムの神アッラーも同じものだが、結局はキリスト教文明・欧米列強勢、すなわち新約の神（を奉じる民）こそが地球の覇者であることは疑いようもない。

帝国植民地主義、二度の世界大戦、冷戦、イスラム系テロリズムとの戦いを経て完成されたキリスト教道徳の地球制覇は、G７（主要七カ国）のうち唯一の非キリスト教国が日本のみであるという現実に、あからさまに現れている。

このうち、米国はユダヤ・イスラエルと強固に結託しており、またロシアが参加停止となったため（G８からG７に移行）、西欧・米のカトリックとプロテスタントの道徳、とりわけ米国のプロテスタンティズムの道徳が世界道徳であるという構図、これをカトリック総本山・バチカンの教皇庁が人道・平和主義観点からなだめるという構図が、より鮮明になった。

無論、それでもってキリスト教が地球上で最も正しい宗教であることにはならない。だが現実として、国際社会で通用する汎用的意見とは、キリスト教のものであることに変わりはない。「旧約」と「新約」なる語も、キリスト教による言い回しである。ここには、人間の「進化」の担い手をキリスト教的価値観とする思想がはっきりと現れている。「宗教」を意味する「religion」も、元来はただ「再契約」の意味であり、のちにキリスト教・列強勢力の世界進出で「宗教」の意味として一般語化したものである。

語義から言えば、「新約の宗教」以外は（真っ当な）宗教ではないことになる。しかし、そうであるならば逆に、「神との再契約」を教義に含まない思想は全て宗教とすべきでない。にもかかわらず、仏教や神道や儒教や道教が東洋・日本古来の「religion」として紹介されている。このような翻訳を断りなく、さりげなく行っている欧米と日本の翻訳家については、その仕事に疑いの目を向けるべきである。我々日本人はこの現実に対して厳格かつ丁寧に怒らなければならない。私の中で「神道」は、例えば「Japanese amor fati spirit（日本的神的運命愛精神）」や「Japanese élan d'amour spirit（日本的神的純粋持続愛躍動精神）」である。

では一体、キリスト教は「何」に対してここまで「勝った」のだろうか。面白いことに、ユダヤ教・イスラエルをめぐる問題に目を向けてみても、一昔前は、米国の頑なな親ユダヤ人・親イスラエルの態度は、米国内のユダヤ人およびユダヤ系圧力団体の力によるものと言われていた。米国政府そのものにユダヤ系が多数潜り込んでいるとか、ユダヤ系秘密結社（裏の米国政府）まで暗躍していてホワイトハウスはお飾りの権力と建物にすぎない、という噂もあった。

私自身がこの一見オカルトじみた可能性、つまり米国はWASP（ホワイト・アングロ-サクソン・プロテスタント）よりもユダヤ人の支配国家である可能性について、今でも半ば「さもありなん」と考えているが、しかし冷静に考えると、そのユダヤ系の人口は米国のわずか一～二パーセントである。イスラエルのユダヤ人人口にようやく届くか否かの人口である。

蓋を開けてみれば、七千万人強もいるプロテスタント福音派、要するにアメリカの相当数の一般国民こそが、ヘブライ人と福音派の同流・一体説を根深いところで持っており、この兄弟愛が米国の親イスラエルの態度を形成していることが分かってきた。これが、十五年前くらいから盛んに耳にする現状である。私は仕事で時々、日本外国特派員（誤：教会→）協会（FCCJ）に行くのだが、聞こえてくるのはこのような、日本の旧メディア（新聞・テレビ）の偏向報道から外れた世界の現状である。

アメリカの福音派市民による一方的なヘブライ人兄弟説は、現地イスラエルによる反イスラム感情とは全く関係がないところで動いている。そこに、ユダヤ・イスラエルどころか米国に、米国どころか白人に、白人どころか自分にしか興味がないトランプ大統領が登場した。トランプ大統領の思想は、「アメリカ・ファースト」はさることながら、自分たちのキリスト教が最も正しいのではなく、自分のキリスト教が最も正しいとするものである。

だが、トランプ大統領の最大の支持基盤こそ、福音派市民である。福音派によるトランプ大統領愛とユダヤ・イスラエル愛の背後には、聖書に忠実な態度、「神」概念の共有があるのである。

だから、米国の大統領・政府よりもまず米国民こそが親ヘブライで、政府の親イスラエルの態度はユダヤ資本・ユダヤ系圧力団体ではなく米国民、米国という国柄が勝手に支えていることが、ますます浮き彫りになってきた。イスラエルは、米国の内情に介入せず、ただ淡々と米国市民宗教としてのキリスト教・プロテスタントを便利な兄弟として利用しているだけなのだろう。つまり、その兄弟愛を心から受け入れているとは思えない。ニーチェに言わせれば、米国政府・米軍やイスラエルどころか、米国の群衆こそが悪質な「キリスト教道徳」の持ち主であるに違いない。

アッラーを信奉する現代のイスラム原理主義者・テロリストも、紛れもなくキリスト教的な「神」、いや、むしろそれを信奉し口実とする巨大な西洋科学文明のことが気になっており、その繁栄への羨望が強烈に意識にあるからこそ、テロリズムを引き起こしているとも言える。イスラム国こと ISIL が宣伝に利用したのは、欧米の科学文明が生み出した YouTube や SNS だったではないか。つまりは、彼ら自身がキリスト教国の先進文明を、これを猿真似するという非常に低俗な敗北によって自動的に勝たせている面がある。

そして、米国も本気でテロリズムを撲滅する気はない。米国によるムジャーヒディーン（ジハード戦士）、ウサーマ・ビン・ラーディン、アル＝カーイダへの資金提供や、ターリバーン政権への支持など、キリスト教の正当性を盾に取った超大国の本当の動きを忘れるわけにはいかない。米国にとって、ジハード戦士たちは今でも便利な駒である。これらのテロリズムは、米国と西欧諸国が生み出したものである。

キリスト教的価値観は、米国民の道徳に化身して、ユダヤにもイスラムにも、そして自国政府にも勝利したのである。

「同じ穴の狢」としての一神教・キリスト教の内部抗争

奇しくもニーチェの死の直後、二十世紀初頭に乱発されたフサイン＝マクマホン協定、バルフォア宣言、サイクス・ピコ協定まで遡っただけでも、結局中東問題は、一神教の、いや（ユダヤ教でもイスラム教でもなく）キリスト教とキリスト教国家勢の身内トラブル、内部抗争が発生させたものであることがよく分かる。

米国、イスラエル、アラブ、イラク、イラン、イスラムのテロリストたちの所業を逐一見ていくと、どんどん彼らのやっていることの違いが分からなくなってくる。今、皮肉を込めて言えば、「同じ穴の狢」としてのアブラハムの一神教が私に意識されている。

その「同じ穴の狢」による神と啓典の民の自滅が、次世代の覇者たる中国共産党の一帯一路やインド・モディ政権のヒンドゥー・ナショナリズム（いわば次のキリスト教的価値道徳）の台頭の、直接かつ唯一の原因であることに気づいている一神教徒は少ない。現代のヒンドゥー・ナショナリ

ズムが主張するヒンドゥー教は、英領インド帝国での宗教改革で支配層によってキリスト教化された、合理主義的なヒンドゥー教である。

むしろ、人類が地球に誕生して以来、最も多くの人間を殺害し、最も多くの自己犠牲を払わなかった宗教がキリスト教であることは、隠すことができない。今のＥＵ対英国の争いも、キリスト教的価値観とキリスト教的価値観の抗争である。地球はどこまで行っても、キリスト教的価値観勝利の惑星である。

キリスト教は、既存のユダヤ教に勝ち、新興のイスラム教に勝ち、ヒンドゥー教など他の大宗教に勝ち、社会主義・共産主義に勝ってきた。最後には、米国の聖書至上主義者たちが、他のキリスト教派にさえ勝ち、自分たちの大統領を生み出した。つまり新たな群衆道徳が、かつて群衆道徳を創り出してきたはずのローマ教皇や大司教の「神」にまで勝ったのだ。

米国と、米国の傘下にある日本国政府、日本のマスコミは、日本国民に真実を悟らせないようにすることを使命としている。日本人は、勉強せずに大人しく日本の旧媒体（特に新聞）を信じ込んでおくというのが、最も気楽で幸せなのだと思う。しかし、気楽で幸せでいられない人は、私のようにわざわざ書いてしまう。ただ、書いてみれば、皮肉にも戦争・紛争を通じて、彼らが同じ神をめぐる「解釈」だけで揉めていることがよく分かる。

なぜ皆戦争をやめないかと言うと、自分が死ぬのは嫌だが、戦争がなくなるのはつまらないからである。ただし、「自分が死ぬのは嫌だ」というのもまた、キリスト教道徳である。イスラムのテロリストたちは、自分が死んでもよいと思っている。そこからして、すでに立場がずれている。戦闘地域で死にかけた米兵は、帰国後に戦争神経症・急性ストレス障害・PTSD（心的外傷後ストレス障害）を発症しているが、イスラムのテロリストがストレス障害圏の症状を発症するわけはないのである。今日本で主に女性の性被害やＤＶ被害後のストレス反応として多用されているPTSDなる概念は、元はヴェトナム戦争や湾岸戦争における米兵（男性）の戦闘ストレス反応を理論化したものである。

西部邁が生きていれば、相変わらず米国を「ならず者国家」と言い続けたであろうが、西部氏の言葉を借りなくとも、中東問題すなわちアブラハムの宗教の永久合戦は今述べたような構造を持っている。

しかし、キリスト教そのものが元は、自らの出所であるユダヤの絶対者の絶対性に憧れつつ、自らの絶対者解釈をも無限の相対化にすぎないと謙虚に了解した（ニーチェに言わせれば、いわばアポロン的かつディオニュソス的である大いなるディオニュソス的な）一派であったはずだとすれば、どうだろうか。それが今や、ユダヤ・イスラムを格下一神教に見る世界観を形作ったのは、大いなるディオニュソス精神を忘却したアメリカ型市民宗教としてのキリスト教・プロテスタントであるのだとしたら、どうだろうか。

ニーチェの亡霊は今頃、浅ましい弱者道徳の世界的蔓延に唖然としつつも、自らの思想と予言が正しかったと誇っているだろう。

中東問題、アブラハムの宗教対立問題は、確かに一九〇〇年あたりを境に一変するので、今回取り上げているニーチェ（一八四四～一九〇〇年）と松原寛（一八九二～一九五七）とでは、プラトニズムの帰結である一神教の実態（戦争の最多記録宗教）について、見ている世界が全く違う。ニーチェはドイツ国民にキリスト教の堕落を見、松原寛は西洋列強の植民地主義と日本のキリスト教徒にキリスト教の堕落を見た。しかし、その根源的問題は、今述べた通り、全く同じである。

西洋哲学の根本　方程式「始原の存在＝プラトニズムのイデア＝キリスト教の唯一神」としての絶対者の自明性

私自身は、先に書いたように「日本的なるもの」の申し子を自認している。だから、日本がキリスト教国家にならないように国家運営をし、雑多な神仏を取り込んだままの国体を護持することは、国際舞台での発言権を持たない世界の多神教・少数民族国家、最近では中国国内で共産党の圧政下にある多数の少数民族のためにも、日本の使命であると考える。（日本におけるキリスト教徒の人口からして、キリスト教国家になることは、まだ現実的に考えられないが。）

それにしても、なぜ一神教のうち、キリスト教国とキリスト教道徳のみが科学文明を急発展させ富裕国・先進国となることができる法則がこの惑星にあるのか、学者たちが各々勝手に論じてきた。結局源流は、良くも悪くもギリシャ神話とユダヤ教の結託、プラトニズムと原始キリスト教（ユダヤ教イエス・キリスト派）の結託にある。

私はとりわけ、宗教の発祥を見る際には、哲学よりは今西錦司や梅棹忠夫らの生態学・文化人類学寄り、あるいはマックス・ウェーバーのような社会学寄りの思索に身を置いてきたが、要するにイデア思想と一神教の結託欲求、そして自ら決めた倫理道徳の世界普及願望は、西洋白人の「生態」であると私は考えている。

ホワイトヘッドは『過程と実在』の中で、「ヨーロッパの哲学伝統の最も安全な一般的性格づけは、それがプラトンについての一連の脚注からなっているということである」と述べた（『過程と実在』上　六六頁）。一見その通りだが、これを鵜呑みにすることは難しい。ホワイトヘッドはむしろ、「西洋哲学はプラトニズムに束縛されてきた」のでなく、「プラトニズムが西洋哲学の多様性を生んだ」という主張を展開したためである。本稿では、プラトニズムを含まない西洋哲学は存在していないとしか観察されず、それを支えたのがキリスト教倫理である、という視点を持っておきたい。

非キリスト教系古代ギリシャ哲学の最終形であるネオプラトニズムからして、プラトニズムの克服のため、「一者」の「流出」という独自の概念を持ちだしたつもりが、結局はプラトニズムの強化であった。

ここですでに、真の絶対者と似非の絶対者との混同が始まった。「絶対者」・「一者」を超越存在として想定するその手法は、「唯一神」を自明の存在とするキリスト教や、極端な善悪・真偽二元論をとるグノーシス主義と極めて簡単に結びつき、「絶対者」概念は中世・スコラ学を通じて、西洋文明（特に西方ラテン世界）の究極目的、すなわちキリスト教の神そのものに集約されていった。プラトニズムのイデアがキリスト教の神になっただけの話である。つまり、それ以降は、西洋哲学・神学とはほとんどキリスト教哲学・神学である。

すでにずれ始めた「絶対者」と一神教の「神」をあえて同一視したまま、しばらく記すとする。

無論、「神」以外の、概ね唯一の神を意味する語（「絶対者」や「一者」など）に関しては、キリスト教諸派によっても使い方や立場が異なり、元よりプラトン、アリストテレス、プロティノスの時代から使い方に一貫性がないのも確かである。プラトン自身が「イデア」と「（第）一者」を使い分けたり使い分けなかったり、アリストテレスでは「（第）一者（アルケー）」は「絶対者」を表しておらず、プロティノスでは「（第）一者」は、「善」、「善のイデア」そのものであった。

また、絶対者への認識・感得・接近・到達の可・不可とその手段も、多

様である。感覚と経験では絶対者の感得（絶対者への近づき）は不可能とする一方で、絶対者の実在は自明であるとし、認識、理性、思惟による感得の可能性を認めるならば、ここに狭義の形而上学や第一哲学（アリストテレスの用語）や神学なる学問が生まれることになる。

また、プロティノスは、神（一者）のほうから人間に、地上に降りてくることはないと考えており、神は「降りてくる」のでなく「ヌース（理性）」を「流出させ」て万物を生成するのである（流出説）として、キリスト教そのものには抵抗しながらも、「一者」への愛（エロス）によってこれと合一する体験（エクスタシス）を重視し、エクスタシスを生涯に四回体験したとされる。

一見すると、これに対するのが「不可知論」や「懐疑論」である。だがデカルトも、それまで神の存在の自明性について証明は無用であるとされていたところ、証明を試みることができるという立場を示したのみで、結局は自身が形而上学に前戻って、いわば懐疑への懐疑に陥ってしまった。

カントは極端な形而上学者・第一哲学者（カントの表現に従えば、超越論的学者）と言えるが、しかし、神の認識・感得の可能性は排除して神の要請・導出の必然性を重視している。人間が認識できるのは現象のみであり、神（物自体）が実在する根拠もないとしている点で不可知論であるが、実践理性による神（物自体）の要請の完了（神の実在は自明であるという結果を導くこと）は強硬に、絶対的に認める。不可知論や懐疑論を最も厳格に守る立場でも、人間のあらゆる認識能力による絶対者の感得の道は閉ざされるものの、依然として「絶対者は自明的に、先験的に、存在する」と考える。

カントは、旧来の形而上学を批判し、もはやそれを諦め、実践理性の優位を説いたものの、その実践理性が引き出してきた「超越論的」神とは、結局は「超越的」神なのであって、「超越」の認識の限界を見極めようとしたカントの「超越論的」観念論自体が、ニーチェからすると「超越的」な無謀と傲慢である。

プロティノスのような神秘体験は、グノーシス主義から現代のスピリチュアリズムにまで影響を与えているのであるが、このような神秘体験（感覚体験）を厭わない思想には、合理的経験に依拠する実証主義や唯物論が対峙することになる。

ここから宗教を除いてヘーゲルの歴史観を加味したものがマルクス主義であるが、マルクス主義には、宗教的な「絶対者」や「神」はいないにもかかわらず、唯物史観を絶対真理と言い換えただけの絶対宗教性はあるのである。依然として直線的な唯物史観にすぎないマルクス主義を、シュペングラーは『西洋の没落』で批判したのである。これは、ニーチェによるルサンチマン・弱者道徳批判と根を同じくするものである。カントもヘーゲルもマルクスも、やはり西洋形而上学の罠にはまってしまったと言える。

あるいは、「無神論」なる立場と言い回しがあるが、これとて教条としての「有神」を意識した自我（脳）にしか生じない立場である。もっと言えば、「神（それ以外に原因や根拠を持たない自立存在）がいないことは、科学で証明できる」という現在の一部の素粒子物理学者の確信でさえ、そのような存在がいない事実自体を神の裏返しと認定しうる（科学者をして「神」はいないと決心・言明させた人格的絶対者は確実に存在し、それは「神」であり、我々の旧来の「神」の設定方法・懐疑手法がやはり誤っていた、などと反省しうる）点で、やはり形而上学的であり、ユダヤ・キリスト教的である。これでは、「神」の存在はどこまでも自明である。

人格的絶対的主体の存在の自明性という前提に対する疑念、そして、一度その絶対者を解体してからプラトニズム以降の哲学の全てを再構築し直

す覚悟がない限り、先ほども述べたように、西洋哲学は必ず「形而上学の形而上学的言説」でしかない。

例えば、西田幾多郎はプロティノスに自身の思想との親和性を見ており、確かに西田哲学の「場所」・「絶対無」とプロティノスの「一者」とは、ほぼ同一概念である。だが、西田幾多郎の絶対無（の場所）が、絶対矛盾的自己同一的現在（絶対現在）における無数の瞬時の自己限定としての我々の自己による自己否定において、触覚的に、身体性において見出される日常的諦観の自覚であるのに対し、プロティノスの一者が、我々の身体性を意図して超脱する全面的な自己否定の努力によって、一者から流出したヌースの視線が自己自身に振り返り、完全に超越性に帰還・合一して、超常世界に見出される非日常的法悦の挑戦である点において、プロティノスの思想に潜在する「キリスト教的形而上学性」は、すでに垣間見えるのである。

西田哲学では、個物・人間身体どうしの限定関係は相互的で、絶対無に対して円環的であるが、プロティノスでは、他の個物・人間身体は、一者との一直線的流出・帰還関係を通じてしか捕捉され得ない。

対して、原始神道や原始仏教の立場は、「神」という語を一神教的に用いる限りは「非神論」ないし「ゼロ次元・一次元神論」である。西田の弟子である久松眞一が『東洋的無』で述べた通り、仏教・禅の立場からも、東洋的無は、「有」と「無」を絶しそれらを全部包含する絶対無、形而上と形而下の別をも限定をも矛盾をも廃した「東洋的に形而上的なるもの」、「生死」が死んだ絶対死の境涯である。

私はこのことを、しばしば言語学的観点からも説明しているが、西洋人は不可知論や汎神論や無神論や懐疑主義を記述・言明するときでさえも、「I」や「ich」や「je」といった、神の真実在性に裏打ちされた自我を表す人称代名詞を用いなければならない。（非西洋語・他民族言語に対する）言語的相対性が西洋人の脳にもたらしている絶対化思考の束縛は、思っている以上に強固なものである。

人称代名詞を用いた瞬間、必ずプラトニズムにおける「イデア」やアリストテレスにおける「内在形相」の観念が発生する。最高級の人称代名詞の名称が「神」である。「I was born in A」の後には「by the God」が隠されている。この「神」がヌースのはたらきで規定する人称代名詞が人間の自我である。西洋言語は、絶対存在・一者に立ち返らずに人間・個物対人間・個物が会話するということは原理的にあり得ない構造を有している。

私が考案している汎神論的・多神教的人工言語である岩崎式言語体系は、西洋語の文法論を転用して国語・日本語を説明している現在の国語学・日本語学を覆そうとしているが、この体系の解説のそこかしこで述べている「日本語に人称代名詞は存在しない」とは、「日本には人格的唯一神を前提に文法範疇に立ち現れる人間個体などない」というのと同義である。

そうであるから、本来はフィロソフィー（第一哲学、形而上学、自然哲学の全て）と神学と自然科学は学問の態度と内容に大差がない（要するに、宗教教義とは無関係に成立すべき超越存在への直覚と、一神教的感覚・神秘体験を追い求めるクリスチャンの欲望と、現代のサイエンス万能主義とは、全く同一の宗教的信念から導かれる結論にほかならない）にもかかわらず、キリスト教・ローマ教皇やキリスト教系の環境保護団体が、「宗教的・人道的観点」なる、良識あるとされる観点から、先進国の科学文明の進展を批判する事態が起きるのである。

昨今の進化心理学などがわざわざ「サピエンス」と呼ぶところの人間観も、地質科学・層序学などが好む「アントロポセン（anthropocene、人新世）」なる時代観も、人類中心主義・西洋中心主義と表裏一体である。

ユダヤ教対キリスト教の戦いも、キリスト教対イスラム教の戦いも、キリスト教の内部抗争であると先に述べたのは、地政学的な意味よりも、哲学・宗教学的な意味においてである。「環境保護」という思想は、キリスト教の神（絶対的一人称）をバックボーンに持つ自己（自我の一人称）による自己攻撃にほかならない。「科学」とか（人間に対する）「自然」とか「環境」といった概念そのものが西洋哲学・形而上学とキリスト教の産物であることに、気づいていない。

二〇一九年に亡くなった梅原猛は、「哲学（フィロソフィー）は西洋哲学しかない」と言って新たに「人類哲学」を打ち立て、西洋の神中心主義から来る人間中心主義を乗り越えようとしたが、必要な試みであり、決して誇大妄想ではない。そのニーチェ批判については、私は不満なところもあるが。

今これを書いている私自身が（日常生活における私の「社会常識的」行動は別にすれば）、それら地球環境保護集団たちが主張する「宗教的・人道的観点」なる観点もまた、西洋哲学という一人称の傲慢の帰結の一例だと考え、かつ「宗教的・人道的観点」なる観点そのものが本当は存在しないと考える（例えば、人間が熊に出くわし襲われて死ぬことにも、無謀な登山を試みて遭難した人間をあえて助けないことにも、善悪などなく、自然原理であり、無人称の「善」だと考える）のだが、そんな考え方も決して暴論でないということを、ニーチェなどは最も厳しく、かつ的確に教えてくれる。

ちょうど本稿を書いている今、アフガニスタンやパキスタンで活動していた医師・中村哲氏が殺害されたニュースが話題になっている。今、我々先進国の国民は、中村氏のことは絶対に褒め称えなければならない。氏はクリスチャンとして他の宗教・宗派にも気を配って現地に入り、活動したと称えられている。無論それはよいが、氏はどこまでもクリスチャンである、という日本語に変えただけで、全く世界の見方も変わるのであった。

本稿、いや私の大学教育、それどころか人生全体は、善悪の彼岸を見るものである。中村氏の活動と、テロリストらの活動の、双方に対する先進文明の群衆が下した善悪いずれかの認定を、無に帰する態度である。中村哲氏は、汎霊論者や汎神論者として、キリスト教倫理の旗を降ろして中東・アジアの土を踏んだのではない。現地の非キリスト教徒が非キリスト教徒のままで不毛の地に水を引き、作物を育てるということを心から許し、自らも同じ非キリスト教徒として現地に足を踏み入れた戦後日本人など、ほとんどいないと言ってよい。この違和感を正直に表明する日本の哲人が現れなければならない。

原爆は、アメリカの狂気ではなく理性の完成形が落としたものであり、悪魔教の背徳ではなくキリスト教道徳の極限が落としたものであることに変わりはない。ここに、ニーチェの企図したキリスト教的奴隷道徳の転覆、そして狂気と背徳の復権を、日本人の私が日本人の私として追求する意義があると考えている。松原寛が陥らざるを得なかった孤独な浄土信仰と天理教信仰と軍国思想を、今一度確認する必要性があると考えている。

ヒトラーとナチス・ドイツは、ニーチェの言う価値の転倒を実現できる唯一の人種をアーリア人であると考え、その純血種をゲルマン人であるとしたが、それはニーチェ思想に対する大いなる曲解である。同じくナチスが影響を受けたフランスの白人至上主義者ゴビノーのアーリア人至上主義こそ、ナチスに似合う思想である。ゴビノーは、ユダヤ人をアーリア人に近い優等人種としたが、非白人に対する差別思想は徹底していた。

ユダヤ・キリスト教的群衆道徳、ナチスやゴビノーのアーリア人優越思想、そして偽善的環境保護団体までもが共通して見ている、いわば「矮小

な絶対者」と、ニーチェが見ていた「大いなる絶対者」について、比較検討する。

群衆（ユダヤ人、キリスト教徒）による神の「すり替え」作業としてのユダヤ・キリスト教史

今ここに、ユダヤ・キリスト教の群衆道徳の主張する「神」に代えて、いわばニーチェが打ち立てようとした新たな「絶対者」、つまりはニーチェが懐古した「大いなるディオニュソス」、「始原の存在」、「世界の心臓」に比定される太古の「絶対者」を考える。

ここでの「絶対」とは、「全ては相対である」とするほかない認定のことである。「色即是空」を説いている間の「識（宇宙の識から自我の識まで）」だけは仮に存在すると見るほかないとした唯識論と同じく、「相対」なる言葉を用いる今この刹那の「我」の意図は「絶対」とするほかない、という意味での「絶対」である。

ニーチェを単なる反キリスト教主義者であると思うのは誤りである。むしろ、前キリスト教的価値の復興者、新たなキリスト教の追求者、新たな価値（価値という解釈）の創造者である。プロティノスの一者よりは、西田幾多郎の一者たる絶対無の自覚の探求者である。このような絶対者・一者感覚は、ギリシャ世界で元を辿れば、イオニア学派の汎神論的絶対者（アルケー）観とプラトンのイデア論的絶対者観との間にある断絶に、鍵がありそうである。

今一度、西洋哲学の根本的特質を、非常に乱暴だがたった一言で確認すれば、「本質」と「現象」との二元論に基づく形而上学を意外にも当初からおかしいと思いながら、半永久的にそれを克服できないで、形而上学を形而上学的に理解し続けていることである。

永遠に解決しない二元論的メタ哲学の名称が西洋哲学であろうということである。実はイオニア学派の段階までは地上の汎神・多神論的「現象」でさえあった神を、神自体ではなく、「現象」の背後にある「本質」存在としての神の仮象と設定したのが、西洋哲学であるということである。少なくとも私はそう考える。このような脳のはたらき自体が、無論、他の動植物にはないが、本来は日本人にもなければ、ギリシャ人やローマ人にもない。

ここでの最大の注意点は、「絶対者」とキリスト教の主張する「神」は、多神教の神話の影響下にあるイデア論者、つまり一神教の傘下の時代に生まれたのでない絶対者の探求者（あえてプラトン、アリストテレス、ニーチェ、そして私など、としておく）にとっては、食い違うことがあるということである。

むしろ、元来は食い違っていなかった（ユダヤ・キリスト教の群衆道徳が食い違わせた）ものであり、実際のところユダヤ・キリスト教文明の始原、いや人類の始原においては、ニーチェが直観した通り、食い違っていなかった。それどころか、神々への無数の解釈の総体（カオス）としての根源である「絶対者」こそが、原始的超人たちによって理解され、善悪の彼岸において認知されていたはずである。

つまり、あえて「本質」と「現象」の二元論を採るのであれば、始原の「絶対者」（善悪未分化のカオス）を彼方の「本質」とすべきであって、ユダヤ・キリスト教的「神」（悪を淘汰する善）をその椅子に座らせてはならないことを、原始の超人たちは知っていたはずである。ゾロアスター教、グノーシス主義、マニ教、ミトラ教、ヤズィーディー、陰陽思想などは、まだその認識を有するカオス的二元論の体系である。あのシリアのア

サド大統領やバアス党が汎シリア・アラブ統治体制の思想的基盤とするイスラム・アラウィー派も、本来は、極限的二元論に基づく輪廻転生説と男権的神秘主義を展開する代わりに、善悪の判断・反省が停止した「善」のイデアを超越界に戴く一派で、シリアの土着宗教とイスラム教シーア派との習合思想である。

これらの宗教は、強硬な二元論の採用と引き替えに、絶対真理を神秘的・霊的次元の世界へと正しく追いやっている。これに対する再接近の権利を持つ人種がユダヤ人やアーリア・ゲルマン人や白人であるとか、その効率的な要請・導出方法は実践理性だとか、そんなことは考えない。考えた時点で、「絶対者」が「ずれる」のである。その意味で、イオニア学派における「アルケー（万物の根源）」は、始原の「絶対者」しか指しておらず、プラトンの「イデア」でもアブラハムの宗教の「神」でもない。

しかし、とりわけ大衆化されたキリスト教は、これと異なっている。「本質」を人間の認識の彼方に追いやるときの追いやり方を、大衆道徳としてのキリスト教が誤っているとも言える。

絶対者、根源的一者、始原の存在の想定が、ニーチェどころかユダヤ人、ユダヤ人どころか、イエス・キリストなき多神教時代のギリシャの哲人たちの産物であること、神々とは異なってそれらの上位に超越的に鎮座するものとして誕生した（発見された）ことは、現代が忘却した重大事項の最たるものである。

絶対者は、ユダヤにおいてはまず、人間の姿に似ていなくとも構わない（むしろ、神に似せて造られたであろう人類のずっと彼方にいる、そしてユダヤ人こそがその彼方を垣間見ることのできるものとしての）超越的至高存在として誕生した。

ギリシャにおいては、絶対者は、明らかなる人格性を有する多くの神々（人間の隣人）を取りまとめると同時に、およそ人間が感覚・認識できない、真善美を完全に保存する別次元・超越界として誕生した。本来はソクラテスもプラトンも、衆愚によるデモクラシーの浅はかさ、危険性、低俗性に気づき、これに警鐘を鳴らそうとしたがゆえに、神話体系の背後にある絶対者を想定してこれを信頼するほかなかったのであり、彼ら自身が衆愚と闘う哲人、ディオニュソス的挑戦者であった。

ここで私が述べている絶対者とは、のちに誕生するキリスト教の主張する神どころか、世界中の神話をも大いなる視点から内包する絶対者のこと、神々自らこそが未だ菩薩となって崇める神、神々にとっての神のことである。

だが、いつのまにかユダヤ教キリスト派の原点を忘れた後世のキリスト教徒たちの群集道徳が、いや、元を辿ればユダヤ教キリスト派の使徒たち、パウロたちこそが、ユダヤ教の旧約のヤハウェに同一であったキリスト教の新約の神に、ギリシャの神々が有していた人格性という便利な機能を盗難させ、人格的唯一神として絶対真理の座を簒奪させ（イエス・キリストに簒奪させ）、ついにほぼ全ての先進国民がこの道徳のまま近現代にまで至っている。

西洋形而上学の長年の問題について、西洋においては、まずはキルケゴールやショーペンハウエルが対応した。無論、遡ってみれば、ヘーゲルも、デカルトも、プロティノスも、アリストテレスも、プラトンも、ソクラテスも対応しているが、形而上の何者かに憧れるという自我の超克の試みに耐えきれる哲人は一人もいなかった。

その意味では、キルケゴールやショーペンハウエルが最初の対応者である。次いで、ショーペンハウエルに影響を受けたニーチェである。キルケゴールは、美的実存、哲学的実存を経て宗教的実存に至り、ショーペンハ

ウエルは仏教的諦念に至り、ニーチェは反キリスト教に至ったと解されている。

さてここで、先の森鷗外や松原寛や巫女たちの東洋的円環的な生涯を参考にすれば、これら西洋哲人たちの苦闘が非常に理路整然と見えてくるような気がする。これらの哲人たちもやはり、実存主義者などという一般的なレッテルをよそに、西洋形而上学、キリスト教的時空の系譜上に乗った哲人たちなのだ。

絶対者の巧妙な交代に、ニーチェが登場するまで誰も気づかなかった。ニーチェは、群衆道徳によって始原の一者に着座させられたユダヤ・キリスト教の神を、それもまた一菩薩であり、人間の勝手な一解釈であると暴いて、形而下の地上世界にまで引きずり下ろし、再び宇宙の生命衝動それ自体を始原の一者に着座させ、「神」と呼ぶことを狙ったのである。

従って、イエス・キリスト当人のみを別にして、パウロ以降のキリスト教（の神）は全て似非キリスト教（似非絶対神）であるから、キリスト教と呼ぶべきでないという極論もあり得る。あるいは、イエスを「神の子」とする良識は、実はユダヤ人がイエスを十字架刑にした策謀であるとする極論もあり得る。イエスが神の子でも人の子でもあることにしたこと自体が、ユダヤ・キリスト教の神冒涜の歴史であるとするものである。

もっともこれは、現代ではキリスト教系新宗教が好んで用いるフレーズで、その場合はカトリック、プロテスタントを含むほぼ全てのキリスト教の巨大派閥を偽善キリスト教と考えるのである。

それはともかく、ユダヤ教とパウロと群衆によって始原の絶対者の身勝手な相対化（神ではなく、神を愛する自分自身の絶対化）が始まった時点で、絶対者とは「実際は西洋人の勝手な相対的解釈でありながら、それを絶対であると他民族・他地域に普及させるべきことが前提されている何者か」に成り下がってしまうのである。ニーチェの言う「神は死んだ」とは、この意味である。ニーチェのイエス・キリストへの敬意は忘れるべきでない。ニーチェが批判したのはキリスト教団、パウロの論理でもってキリストによってたかる群衆なのである。

ここで注意すべきは、始原の一者が忘却され、最高道徳や最高善が群衆にとって都合のよい一神教の神にすり替えられるパターンは、すり替え後の思想・宗教体系の名が何であっても起きるということである。

例えば、ジャコバン派・ロベスピエールの恐怖政治においては、キリスト教の神に代わる「最高存在」が理性と美徳の根拠として主張され（理神論）、これに対する忠誠が「最高存在の祭典」などにより共和国民に強制されたが、このような「最高存在」は、今私が述べている根源的存在ではなく、むしろ群衆道徳としてのキリスト教道徳の極致であると見ることができる。ロベスピエールは、帝国の首領ではなく、革命勢力・共和国の代表者（群衆側の道徳の建設者）にすぎないことに留意する必要がある。同じくフランス革命期に、ギリシャ風神殿において、「理性の美女と少女」たちを前に無神論（神に代わる理性の神）を標榜して行われた群衆狂乱の「理性の祭典」も、キリスト教的群衆精神の極致であると見ることができる。

このような群衆のキリスト教的価値道徳の自己自身に対する束縛（プロテスタンティズム）が、資本主義を発展させたとしたのが、マックス・ヴェーバーである。となると、哲理上は「資本主義」自体を「奴隷道徳」の経済学における別称と見ることもできるのである。

私は今見てきた事態を「絶対者のすり替え」、「神の差し替え」と呼ぶことにしたい。近現代の戦争と科学文明における神のすり替えの乱発は前述の通りだが、このようなすり替え作業は古代以来の西洋の習慣である。し

かも、すり替えは必ず、ソクラテス、プラトン、キリストといった哲人・聖人を誤解した愚かな弟子たちが異国の大衆に布教しようとするときに起きる。

選ばれし哲人たち（ニーチェや松原寛や先の巫女たち）にとっての「絶対者」・「一者」は、キリスト教の「神」や、フランス共和国が主張したような理神論的最高存在の「神」、無神論的理性の「神」からずれる場合があるというタブー発言こそが、本稿の要である。これらを同一のものとしてしまったのが、為政者にも大衆にも巣くっている、ニーチェが言うところの「弱者道徳」であると考える。

そこで、もはやアブラハムの一神教の文明世界の「神」であるとは限らない、新約の神でも旧約の神でもない、真の絶対者、善悪を超脱した聖価値、大いなるディオニュソス、カオスであるところの超越存在の呼称を何とすべきかという問題については、西洋哲学も右往左往しているのだから、結局、個々人の好き勝手な主観と解釈「のみ」によるのであるが、私はここで単に「絶対者」とか「一者」と呼ぶにとどめたいと思う。

本稿の題名のみ「絶対的一者」としたのは、厳密には我々各人によって絶対者と信じられている全てのものが相対的一者でしかないか、一者と信じられている全てのものが相対的多者・他者でしかないと（少なくとも私には）考えられるので、「（存在しないと考え得るにもかかわらず、存在を望み、考えざるを得ないものとしての）絶対的一者」という意味で、便宜的に付けたまでである。文中では、「絶対的一者」に当たる始原存在を単に「絶対者」や「一者」と呼んでいる。

本来ならば私は、ニーチェや松原寛が目指した（と私が考える）、あるいは本稿で取り上げている巫女たちが体感している、あるいは私自身が目指しているところの、汎神・多神の遍在としての、そしてそれに対する自己の世界解釈、自己が引き受けた運命愛としての「絶対的一者」には「絶待的一者」の字を用い、ユダヤ・キリスト教の排他的特異点、上意下達の原点としての「絶対的一者」と区別したいところである。

井上哲次郎が、西洋の哲学や神学が”God”とほぼ同義に用いている”absolute”の訳語として、仏語の「絶待」をもじった「絶對（対）」を考案し、「絶待」よりも優先したのは（『哲学字彙』英独仏和 二頁）、”absolute”（絶対、絶して対すること）と仏教の「絶待」（絶して待つこと）が（同書では同義としつつも）内心では異質の概念だと理解していたからである。”relative”に直接「相待」を充てず「相對（対）」としたのも（同一三〇頁）、両者が異質だと察したからである。

例えば、森鷗外は、先の『妄想』で、次のように書いている。

（ショーペンハウアーの言う）意志が有るから、無は絶待の無でなくて、相待の無である。意志がKantの物その物である。

（「妄想」　『日本文学全集 四　森鷗外集』　三三六頁）

同じことを、京都学派、例えば久松眞一はこう書く。

（西洋・キリスト教の形而上学と異なり、「東洋的に形而上的なるもの」には）形而上的なるものと現實的に有るものとの待對はない。

（『東洋的無』　一五頁）

（有と無の絶對緊張において有が有であることができなくなったところの純粋有は）絶對無に直面する有であり、絶對死に直面する生である。

（同　二一頁）

東洋の哲人たちが「絶対」と「絶待」と「相対・対待」を自身の思想に沿って厳密に正しく使い分けると、こうなるのである。一見まるで言葉の混沌だが、この絶対矛盾の無矛盾が達観できなければ、東洋哲学向きの人間ではない。

私も、今から日本における絶対者のすり替えを論じ、すり替えられた神に対する始原の神への回帰ないしその樹立を模索するにあたり、「絶対」と「絶待」とを使い分けたいところである。だが、すり替えは巧みに、複雑に行われ、逐一使い分ける道理も見出しがたいため、やむを得ずどちらも「絶対」と綴る。

しかしその代わりに、「絶待」の意で「絶対」と言う場合には、それが持つニーチェ的相対主義（の絶対的な妥当性）としての性質、あるいは東洋的汎神論・多神論としての性質を明示するため、「始原の存在」としての「絶対者」とか、「世界の心臓」としての「絶対者」といった、ニーチェ哲学や神道、仏教に示された概念を前後に伏すこととする。

五、日本の絶対者（イエス・キリストとしての天皇）と群衆道徳　松原寛の亡霊と共に

日本列島の覇者としての異端派一神教「日本教」

神のすり替え作業が西洋世界でどのように起きたか、その実状（例えば、ニーチェや森鷗外、松原寛たちがドイツで巻き込まれた実状）を見てきたところで、ここからは、日本の天皇概念をめぐる「西洋のすり替え手法の猿真似」とその失敗（戦後・現在に至るまでの八百万の神々の死）までの過程をも追う。今度は主に、巫女たちが巻き込まれ、かつ松原寛のような血気盛んな男が騙されかけることになる、日本の「弱者道徳」の実状を観察する。

私は、この「猿真似」こそが、日本の敗戦と戦後の堕落の根本原因であると考察している。大日本帝国の大和魂と信じていたものは、実はすげ替えられた欧米列強精神そのものだった可能性のことである。まずは戦後日本人の宗教観の現状から探っていきたい。

世の宗教を「一神教」と「多神教」とに強引に分類する限り、一神教は正しく絶対者・一者（と自ら定めたもの）を追求する宗教であり、その他は未だ多神と戯れる未開社会の宗教だと位置づけざるを得ない。つまり、雑多な神々は人間の知性の進化に伴って唯一神に集約される（唯一神の実在がようやく自覚される）という前提のもと、「一神教」を上位に置くほかない。この二大分類そのものが、キリスト教が生み出した分類であり、トリックである。

とりわけ、多神教の特徴を表す「ペイガニズム」や「アニミズム」や「シャーマニズム」という語は、キリスト教側からの多神教・汎神教世界に対する侮蔑表現として定着していた時期があった。同じ群衆・奴隷道徳の研究家であっても、チェスタトンなどは、あくまでも帝国植民地主義に立脚した上での高貴道徳を理想とし、先のオルテガやカネッティとは違い、東洋人・日本人や黒人、南北アメリカ先住民を差別すべき蛮族と見なしていた。ニーチェの態度とは大きく異なる。

当然、この場合のキリスト教の神は、人格神の性質を帯びている至高神ととらえられているのであり（従って、西洋人こそがまず神の似姿として、有限的・相対的に現存在として顕現するのであり）、アジアや日本に見ら

れる「マナ」・「霊（ヒ）」の信仰に見られる自然信仰は、非人格霊・非人格神を量産する野蛮思想として嘲笑の的になるしかないのである。この傾向は、実存主義のあとに構造主義、ポスト構造主義が現れて、異教・多神教趣味の西洋哲学者らが現れても、続いていた。それが今では、欧米各地でも民族主義の高まりと共に、自らネオペイガニズム（復興異教主義）を標榜する若者も増えている。

ところで私は、本稿で取り上げている巫女たちや私の基本的立場（アニミズム、自然信仰、原始神道、神仏習合思想など）を、「多神教」のみならず「汎神論（教）」や「神々の遍在」とも表現している。「汎神論（万有神論）」や「神の遍在」なる語と概念は、一神教にも多神教にも用いることができるが、やはり元は一神教における用語ではある（特にスピノザやシェリング、フィヒテ、ゲーテのそれ）。

確かに、極めて原初的な多神教である日本の自然信仰、原始神道、神仏習合思想は、一神教の文脈における「汎神論」や「神の遍在」説とあえて対照させる場合は、「雑多神教」や「神々内在」説と呼ぶ手もあるだろう。事実、一神教の汎神論や遍在説につられて、これに対抗するために、神道は太古の昔から汎神論や遍在説ではなかったなどと、誤って説く神道家も多い。後述する国家神道に至っては、汎神論と遍在説を全面的に排撃した「特異点の神」だけを許可した神道である。

しかし、実は汎神論や神の遍在説のほうが東洋的・日本的見地であると見るのが、私の立場である。汎神論論争に見られるように、一神教そのものの中に人格神への傾斜と汎神論・神の遍在への抵抗の原理があると理解したほうが正確である。

日本の自然信仰・原始神道は、まず山や森や海や川や岩の神々がこれらの特異点的個物自体に内在すると見る時点で、超越神を想定する一神教とは異なっているのは明らかである。だが加えて、各神が各個物に内在するのみならず、各個物を中心にそれらをも離れた一定地域や世界一般に多重遍在していると見る地方の土着神道が多々ある点で、むしろ最初から「汎神教」と言える。

借景や見立ての文化は、それを如実に物語る。例えば、龍安寺石庭の枯山水の岩石や砂には、岩石や砂の神々に加え、水の神々が宿る上、庭園を越えて世界に汎神的に遍在し、臨済禅の境をさえ包み込むのである。その遍在感覚を庭園・箱庭に緊縮・象徴させていると見るべきである。

従って、特に日本の自然信仰・原始神道においては、「汎神」・「遍在」概念は「多神」概念に親和するのである。それがために私は、これらに「汎神論（教）」や「神々の遍在」説を適用するのである。無論、「汎神論」よりも「汎霊論（教）」なる語を用いたほうがより適切であろうが、アニミズム・自然信仰のみならず「神道」の語にも整合性を持たせる必要があるため、「汎神」の語を多用するのである。

しかし逆に、G７（主要七カ国）のうち唯一の非キリスト教国の民である我々日本人も、絶対者・一者について考えないわけではない。先の巫女たちや私は、多神の根源にある東洋的無を絶対者・一者と見ており、この後にそのことを論じることとなる。

ところが、多くの日本国民の頭の中を探ってみると、実際のところ、単に表向きはキリスト教信者でないというだけにすぎず、欧米以上に（遍在でない）特異点的な神にすがる一神教信者であるというのが、私の感じるところである。それがむやみやたらに現世利益への煩悩と結託しているので、世界的に見ても最も悪質なクリスチャンが、日本国民ではないかとさえ思うのである。日本においても、キリスト教的道徳はその覇者である。自分は無宗教者だと答える日本人の死生観をよくよく聞いてみると、大抵

はキリスト教と浄土真宗の折衷宗教である。

神社に行けば、汎自己的・全人類的・宇宙論的なことを汎神論的・多神教的に願うのではなく、図々しいことに金運、名誉運、恋愛運、健康運、交通安全といった極めて特異点的に個人的なことを一神教的に願っているのが、日本人の実情である。極端なところでは、朝のテレビの星座占いを見て今日一日の現世利益の有無に一喜一憂する有様である。釈迦牟尼の教えや原始仏教、龍樹の原始大乗仏教の教えに従えば、これに一喜一憂することと、一喜一憂を脱して極楽往生したいと願うことは、どちらも煩悩である。

多くの日本国民は、これがなかなか理解できない。卑近な悩み（金銭、名誉、家族、恋愛などの悩み）についての打開策の教授（現世利益）を神仏に要求する責任転嫁宗教を確立したにもかかわらず、自分が今年の初詣ですがった神様がキリスト教的な神か天照大神か、あるいは仏・如来か菩薩かさえ、分かっていないはずである。自分が参詣・参拝した神社仏閣の祭神・本尊も知らない場合が多い。

分からない、知らない（が参詣・参拝が成立する）ということは、「たった一つの特異点的何者か」という唯一神に願っている証左である。多神多仏と戯れる者ならば、今自分が足を踏み入れた神社仏閣が何を祀っているかに関心を抱くはずである。特に戦後日本人にはそれがない。

一神教どころか、神仏量産型の宗教大好き思想に無意識がまみれている中にあっても、九割が「自分は無宗教」と回答し、あとは何もなかったかのように電車内で下を向いてスマートフォンばかりいじっているのが日本国民の特色、名付けて「日本教」であると言えるだろう。

おまけに高校教育・センター試験では、哲学も宗教も倫理も「倫理」と呼ばれている。当然、科目設定自体が神道でも仏教でもなく、キリスト教教育倫理によって行われている。この状況で、強大な米国や中国やインドの極めて独特な国家的知性と渡り合えるはずがない。

「同じ穴の狢」としての「米国風キリスト教極東支部」

私は、阪神淡路大震災や東日本大震災をはじめとする自然災害の被災地域の追悼イベントを追ってみているが、被災者や被災自治体が「家族の絆」や「地域の絆」を主張しつつ、最も好んで歌っているのは、「アメイジング・グレイス」である。震災当初に見られた日本語による新作のチャリティーソングは、影を潜めている。

歌意やその由来を知らずに親や施設から無理矢理歌わされている子供たちや障害者は別として、知らずに歌わせている大人たちの無教養さは目に余るものがある。しかし、知っていて歌ったり歌わせたりしているなら、なおさら確信的一神教信者である。

この歌は、黒人奴隷貿易に携わったことを悔恨したジョン・ニュートンが作詞したとされる。だが、その事跡を見てみると、牧師になって奴隷貿易反対運動を始めたあとでさえ自らの黒人差別自体を心から反省した形跡はなく（歌詞に謝罪は一言もなく）、むしろ、奴隷船さえも沈没させずに目的地まで送り届け、自分たちが使える奴隷の頭数を減らさなかった神の恩寵の大きさに驚き、自らの小ささを悔恨したというのが真相である。黒人奴隷貿易の歌が日本の被災者の追悼になると考える頭は、少なくとも私にはないようだ。

無論、クリスチャンでもない圧倒的多数の被災者がこの曲この歌詞を追悼歌に選んでいるのだから、ここで違和感を表明する気は起きない。しかし、日本列島の神々と共にあった大地の鳴動と自然・人間の生々流転それ

自体をも引き受けて、能動的に悲哀を体験し、苦闘・煩悶するという覚悟よりも、God's praise のほうに、大多数の被災者が感激していること自体は、日本人の心におけるアニミズムの終焉を意味している。政府ばかりか、多くの被災者たち自身が、津波の高さを無言で言い当ててきた故人たちの目印（「これより下に居を構えるべからず」といった指標・碑）を無視し、地震や津波を敵と見る巨大な防潮堤・防波堤を建設しにかかっている。

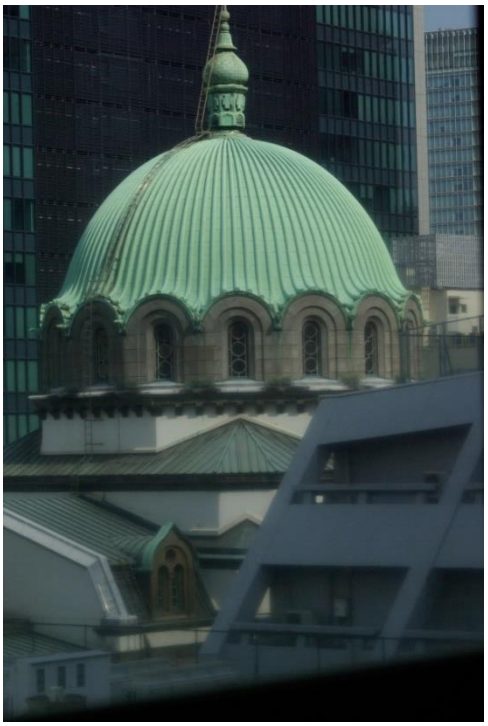
私は、東日本大震災以前から、様々な災害の被災者や殺人事件・交通事故の被害者遺族の方々の口から出る「神」・「神様」（や「仏」・「仏様」）という言葉の意味を非常に厳密に追っているが、概ね「自らと共にあり、自ら悟りに行く汎神・多神（仏）と、それらを包含する始原の一者」ではなく「自らの彼方にあり、自らを救い給う人格神（仏）」を意味している。日本に占めるキリスト教徒の人口が1％だというのは、うわべの所属宗教名称の統計にすぎない。当たり前だが、人間の内心と所属組織とは、こういうときこそ特に分けて考える必要がある。

とりわけ東北地方は、縄文精神・アニミズムの色濃いはずの地域であって、私は震災以来、被災者の発言や宗教行動、表情などに現れ出る「神仏」観を観察してきたが、現代においては特に大都市部や他地域の日本人の宗教観と大差があるわけではない。

従って、震災への対応に代表される日本の群衆道徳・「絆」倫理は、もはや宗教学上も「日本教」とさえ言えず、「米国風キリスト教極東支部」としか言えないようである。松原寛は、日本の芸術品として（日本化されたキリスト教建築として）印象に残る教会建築は、震災前の駿河台のニコライ堂と長崎の天主堂の二つがあるのみで、「他は悉くバラツクの簡易食堂と何等異るところはない」と嘆いている（『生活の哲學』二〇四頁）。また、近代日本のキリスト教の現状を「米國基督教の出張販賣」や「米國宣教師の提灯持ち」と言い、少し激越な論述になったものの僭越を顧みず苦言を呈すると述べたが（同二一〇—二一一頁）、なるほど至言である。敵国を鬼畜米英呼ばわりし始めた時代の日本のキリスト教徒でさえこうであるから、米国の傘下にある今は「米国キリスト教日本支店」と言ったほうがよいのだろう。

私は、東日本大震災に遭った鬱病の人たちを何人か知っているが、これらの人々は「震災が起きて気楽になった。突如として外出し、学校（職場）に行けるようになった」と言った。私にはその気持ちが分かる。群衆が設計してきた神概念が簡単に崩壊し、津波と鬱病者のほうを抱きしめたからだ。

そんな中、私と知人の巫女たちは、被災者と、国家や被災者にその自然的価値を殺された津波の双方を弔うため、細々と追悼和歌を交わしているのであった。日本の被災者のことを日本人が西洋語で歌う風潮の中で、和歌で自然と人間の全部を謳う人がいてもいいと思っている。



図四《現在のニコライ堂（東京復活大聖堂）》　二〇一三年、筆者撮影（中央大より日大を跨いで臨む）

二〇一六年、知的障害者福祉施設の元職員の男が起こした相模原障害者施設殺傷事件では、男がナチスのユダヤ人虐殺や障害者虐殺（Ｔ４作戦）など、かつての欧米圏の人種・民族差別から影響を受けていた可能性が指摘されたが、知的障害者の親よりも近くで知的障害者を見てきた男がそのような思想に至った現実には、ほとんどのマスメディアが触れなかった。それどころか、犯罪被害者遺族たち自らが、自分たちを苦しめたはずの差別感情を描いた「アメイジング・グレイス」を歌っている。

もうすぐ東京オリンピック・パラリンピックが開催されるが、身体障害者たちは、四肢を取り付けたり車輪を取り付けたりして（人体の拡張）、競技に挑む。五体満足の者たちどころか、当の身体障害者やその家族たち自身が、最初から四肢の付いて生まれた人体を「神が創った正しい人体」だと思っている。走り幅跳びなどは、その取り付けたほうの脚、義足で踏み切ってよいというルールになっている。最近の障害者競技・パラリンピックは、生まれ持った体を生かすエラン・ヴィタールではなく、生まれつき四肢のある人々を打ち負かすルサンチマンを主眼に置いている。

ここで私がニーチェの思想（ルサンチマン、弱者道徳）によって俎上に載せたいのは、義足選手が義足の踏み切りによっていわゆる健常者の記録を破り、世界のトップに立ち始めたこと自体ではなく、健常者に追いつくこと、健常者を敗北させることを善的目的として、健常者と同じ場所に脚を取り付けよう（人体を拡張しよう）と思ったその精神のことである。大腿部に車輪を直接取り付けて競争する、健常者も唖然とするような、観戦者が大笑いも大泣きもできる全く別種の、カオスの、ディオニュソスの競技を新作しようなどとは、健常者はともかく、当の身体障害者のほうも思っていない。

その点で、身体障害者もまた健常者志向なのであって、とりわけ現代の身体障害者は、健常者の身体観や人体改造願望と同様の精神性に生きている（生きざるを得ない）ということまでは言えてしまう。今やわずかに落語や狂言のみが、障害者の体を無理に「治そう」としない、カオスの笑いを残す文化的スポーツである。

私は、白杖を持った視覚障害者が駅構内や街中で困っていれば、声を掛け、目的地までの道順・曲がり方を伝えるなど、自分にできることは何でもしてきたが、私の「善意」が立脚しているのは、始原の絶対者の絶対無と私の無為であって、キリスト教の神のアガペーや私の隣人愛ではない。ただし今や、多くの障害者たちのほうがそのような始原の助けを必要としておらず、隣人愛を必要としているのを、ひしひしと感じている。

障害者は（為政者の障害者対策やご親切な群衆道徳ではなく）一部の健常者の貴族道徳に助けられるべき存在である、あるいは、障害者に手を差し伸べるならば、それは奴隷道徳の「善」ではなく貴族道徳の「良い」に基づかなければならないという私の見解は、先の事件の犯人と同じ思想と思われるかもしれないが、全く対極にある。むしろ、多くの国民（健常者、障害者問わず）が、この犯人と共に、神の名のもとに「アメイジング・グレイス」を歌う無血のＴ４作戦の指揮官や実行部隊にならないように、注意しなければならないと思う。

私が個人的に、駅構内や街中で決まって出会う障害者は、まだその生まれ持った身体に忠実な（それを甘受した）精神の持ち主であると感じるが、少なくとも障害者競技・パラリンピックやマスメディアの障害者観は今やそうではない。障害の有無にかかわらず、このような思想の関係者の倫理

道徳を、ルサンチマンから来る弱者道徳、はた迷惑な「ノブレス・オブリージュ」と言わずして何と言えばよいのだろう。

今では、その群衆道徳に支えられた（選挙結果がその現実を物語る）現政権が、米国の中東介入の手法を何でもかんでも支持し、協力し、猿真似を完遂している。日本国と多くの日本国民が、米国キリスト教を間借りして日本の伝統だと思い込む新宗教を確立してしまった。「日本教」ことキリスト教極東支部も、同じ穴の狢となったのである。

松原寛の亡霊は今頃、自ら早々とキリスト教を離れて正解であったと誇っているだろう。

近代日本神道の根本　方程式「始原の存在＝プラトニズムのイデア＝キリスト教の唯一神＝天皇」としての絶対者の設計

現代日本の学術界における「Deus」や「God」の訳語としての「（アブラハムの一神教の）神」と「（日本古来の八百万の）神々」の混同も、もはや救いがたいほど論外だが、これは今に始まったことではない。江戸時代末期までは、漢語をモデルとして前者を「天主」（テンシュはデウスの音に通ずる）や「天帝」と訳し、古来の「神（神々）」から正しく区別し、明治時代においてもほとんどそうであった。

「デウス」と大和言葉の「神」の違いには、フランシスコ・ザビエルも宣教の時点で気づいており、その後も宣教師と日本のキリスト教徒らは厳密に使い分けた。むしろ、元来は「デウス」自体が多神教の男神の一柱だけを意味することから、人間・武士そのものや「天守」閣が「デウス」に比定されることもあった。しかし逆に、「神」の語をキリスト教の唯一神に当てることはなかった。

だが、大正・昭和初期あたりから唯一神の意で「神」が使用され始めた。戦後、カトリック教会が「神」を唯一神の正式な訳語と定める旨を宣言して以降は、日本の教会・クリスチャンと日本国民自身の怠慢によって、日本の神々は戦後民主主義生活の中で米国化され、その上で、国民個々人がすがる全ての対象、つまり唯一神および欧米化された多神仏を、何もかも「神」や「仏」と言うようになった。これを、決して敗戦とＧＨＱの占領政策・神道指令だけのせいにしてはならない。

吉備の巫女たちの巫女神道は、太古のアニミズム、シャーマニズムをよく継承しているが、現に彼女たちも「今年は交通事故に遭うか遭わないか、金が手に入るか入らないか、などを神様・仏様に問い尋ねる参詣・参拝方式は、神道のものではなく、安土桃山・江戸時代以降、とりわけ近代と戦後のキリスト教道徳を輸入した神道界が普及させた、神道の偽名を持つ猿真似キリスト教である」と断言しており、私も概ねこの立場である。

ただし今、明治時代においても概ね「天主」と「神」とを区別していたと書いたが、これはキリスト教の唯一神と八百万の神々の違いを自らの知恵と筆で理解しているエリート作家（先の森鷗外など）や、祭祀儀式によって体感している（吉備の巫女たちを含む）非神社神道や中小規模神社の巫女たち、それを支えた各地元のごく一部の氏子・住民たちについてのみ、そうだと言える。だが、国家権力およびこれと結託している神道勢力（大規模神社の神官、神職男性）の動きは全く違った。

彼らは、一神教の人格神（天主）にも「神」という語を当てることができる立場（国語政策を操ることができる立場）を利用して、多神の一柱にすぎない天照大神の直系子孫である（とされる）天皇を唯一神の意味で「神」とした。日本においては、絶対者の差し替えは、大いなる宇宙の唯一神の座にキリスト教の神を持ってきた西洋の差し替え作業の結果をちゃ

っかり拝借し、その大いなる似非唯一神（キリスト教の神）の座に天皇を据えることによって、実行されたわけである。

これこそが、本稿で対比させた松原寛のキリスト教信仰・浄土信仰・天理教信仰・国体思想と、巫女たちの秘教神道活動の両方の、致し方ない根本的悪因であることを、今強調しておきたい。また、西洋の技術のみならず西洋・キリスト教の精神までをもすっかり輸入・転用していく近代日本政府に対する哲人・文人や巫女たちの違和感は、キリスト教に対してニーチェが持った違和感に比定することができる。

巫女たちが神と呼んでいるものを真に理解するには、「神（々）」を God や Gods だと考えてきたことで生じた誤謬を払拭しなければならない。

群衆（皇民）によるユダヤ・キリスト教の神の「すり替え作業」の極致としての国家神道

明治の近代化と同時に、「神武創業」の始めにもとづく王政復古の大号令を発した維新政府と、これに追随した大規模神社は、神祇官の復興と近代神道の整備の両立を図り、神道の国教化を目指す中で、神道至上主義策（神仏合同布教の禁止、神仏分離）と宗教融和策（神仏合同布教の許可）との間で宗教行政の態度が定まらずにいた。むしろ、元々各地で発生していた民衆の廃仏毀釈運動と神仏習合・神宮寺の保全運動の両方を刺激してしまい、新たな廃仏毀釈と神仏習合の双方を誘発し、自ら混乱を引き起こしていた。

政府は一旦、神祇官を神祇省に格下げし、大教宣布の詔を発して宣教使を配置し、国民教化運動としての神道国教化を試みる方針へと舵を切り、近代社格制度をも整備した。さらには、仏教側に配慮するため、神祇省を廃止して教部省・大教院を設置し、新たに神官・僧侶らから成る教導職が三条の教則（三條教憲）に基づいて国民教化を行う体制とした。

しかし、大教宣布の「惟神の大道」や、三条の教則の「敬神愛国」、「天理人道」などのスローガンからも分かるように、これらの動きは事実上、天皇神格化、祭政一致国家方針の強硬な推進策の、国民に対する隠蔽であった。

国民が廃仏毀釈と神仏習合保全運動とを繰り返す中、政府は最終的に開き直って、明治天皇を、神格を有する神道の主宰者と位置づけ、日本を祭政一致国家とすべく、神道国教化の強行に踏み切った。

途中、さすがに帝国憲法が規定する信教の自由に抵触するという懸念と反発が起きると、政府は今度は、「神社は宗教でなく、国家の宗祀・祭祀である」という論法（神社非宗教論。ここでの神社とは神社神道のことで、事実上、神社神道非宗教論）を生み出して、神道を「国家神道」（非宗教の国家宗祀、神社神道、神祇神道、国家道徳。内務省神社局が支配）と「教派神道」（宗教神道、宗派神道、教団神道。内務省宗教局、次いで文部省宗教局が管轄）に分け、表向きは前者の神道の（実際は神道全体の）最高神格に天皇を置いた。

これにより、非宗教とされた神社への参拝を、いかなる宗教を信仰する国民に対しても強制することが可能となった。ただし、神社非宗教論は、実は（むしろ神道を教義体系に乏しい非宗教と見なし、宗教たる仏教の立場を護持しようとした）浄土真宗本願寺派勢力が最初に主張し、政府に提案したものであるが、政府はこれを逆手に取ったわけである。

天皇と政府は当然、国民に対し、これを神道国教化の頓挫、信教の自由に譲歩した正しき皇民教化策への転換と位置づけたが、事実上は、政府・内務省・神祇院が神道を管理する神道国教化（国教神道）の完成である。

興味深いことに、幕府・武家から政権を取り返した明治天皇と政府は、同天皇が北朝系であるにもかかわらず、後醍醐天皇の親政（建武の新政）に自分たちの体制をなぞらえ、建武中興十五社に南朝勢力を祀っている。古代の神祇官の復興も、天皇神格の整備に利用されたのである。

元より、「一神教」と「多神教」の語をあえて用いる場合、明治時代以前の宗教史も今一度とらえ直しが必要である。例えば、江戸時代においても、キリシタンは幕府から弾圧を受けたことに間違いはないが、これを一神教の信徒たちが儒学・仏教・神道勢力の東洋的統治体制から弾圧されたと見るのは間違いである。

とりわけ五島列島など九州島嶼部の土着信仰を見ると分かるように、江戸時代の日本人がキリスト教だと思って信じていたものは、実際には鎖国下に輸入できた範囲の異端キリスト教（イエズス会、一部のカトリックなど）と自然信仰・多神教との混合宗教である。それを、最も一神教的な儒学である朱子学（特に徳川将軍家のブレーンであった林家などのそれ）が、すなわち、オランダやスペインから断片的に学んだり中国を真似したりして築いた統治体制が、弾圧したと見るのが正しい。

日本に最初に入ってきた一神教はキリスト教の異端派で、日本人のユダヤ教徒などほぼいないし（そもそもほぼ認められない）、イスラム教徒もほとんどいないが（これもアラビア語に堪能でなければ極めて厳しい）、一神教の思考方法は巧みに導入したのである。

私が今ここで論じているのは、多神教との折衷案やシンクレティズムとしてのキリスト教ではなく、西洋人が主張している一神教としてのキリスト教（の名を変えた世界進出）なのであって、従って、江戸幕藩体制が強行した朱子学道徳というものも、ここでは西洋形而上学的思考・キリスト教的倫理の波及・転用であると見ることができよう。

明治から昭和期の国家神道もこれと同じである。政府は、大教宣布の詔以降、キリスト教への排撃を標榜したが、これは国民に向けた偽装であった。国家神道の実態は、ユダヤ・キリスト教をモデルとし、これを機密利用した、極めて人工的な一神教に他ならない。国家神道の整備にあたっては、天皇は神聖不可侵の唯一神とされ、西洋ユダヤ・キリスト・イスラム教の説く絶対真理としての人格神の地位を、現人神として、日本列島において専有・独占すべき旨が確認された。つまり、アブラハムの宗教の言う絶対真理としての神が人の姿として顕現したものが天皇で、その唯一神である天皇が地上に打ち立てた国家が日本とされた。

これ以降にはびこる天皇・日本とユダヤの同祖論（日ユ同祖論）の根本理念は、実は当時の日本政府自身が生み出したものとも言える。前述した「デウス」の訳語の混乱を真っ先に利用し、唯一神を「神」と呼んだ最初の国内勢力こそ、政府と神道勢力だったのである。

カトリック教会が唯一神の訳語を「神」とすることを宣言したのでさえ、前述の通り、戦後になってからである。キリスト教においてさえ憚られた、この唯一神の極端な人工的整備としての国家神道の真相については、当然今でも、宮内庁や文化庁、神社本庁とその傘下の神社、大規模な神社神道系単立宗教法人（靖国神社など）が公表するはずがない。

一方で、宗教学者側の研究としては、井上哲次郎を師とした加藤玄智の国家的神道（国体神道、神社神道）論および宗派的神道論が白眉であろう（『我が国体と神道』、『神道の宗教学的新研究』、『神道の宗教発達史的研究』など多数）。国家神道の語は明治からとっくに使われていたが、国民道徳（加藤の用語では「天皇教」・「忠孝教」）としての国家神道概念は、事実上、加藤玄智によって固まったと言えるだろう。加藤はまず、神道論を挟み込まずに、ティーレやシュライアマハーの宗教論を参照して、当時

の日本の国民道徳が西洋の宗教（信仰的態度）と同質であること、天皇が神であること（西洋教が言うところの神とされている現実）を論じ、次いで国民道徳と神道とを結びつけて国家的神道として論じた。

加藤の論は、天皇崇拝と神国思想の理論化に貢献したとはいえ、政府とも国民とも距離を取り、天皇が政府方針と国民道徳・群衆道徳によって唯一神（ヤハウェ、ゴッド、キリスト）とされている現状を冷静に分析している。その十分な根拠に基づき、宗教局が管轄する宗派（教派）神道のみならず、国家神道をも明らかに宗教であると言えると主張したものであり、神社非宗教論には異を唱えている。あくまでも神社非宗教論の態度を押し通そうとした政府・神社局・神祇院にとっては、扱いに極めて困るものであった。

ただし、加藤の国家神道の二分類（国体神道と神社神道）は、精神面（帝国憲法、政治、文部省方針、国民道徳、学校教育）と外形面（内務省神社局、神社、鳥居、参拝形式）を便宜的に分けたものであり、普通はこれらを一体とした国家・国体神道そのものが神社神道とも呼ばれ、加藤の論においても必ずしも明確な分類基準があるわけではない。私が本稿で単に神社神道と言う場合も、ほぼ国家神道（の系統にある戦後の神道勢力）のことを指して用いている。

松原寛は、シュライアマハーの宗教学説に触れるどころか、これを専門分野としていながら、国家神道・国民道徳とそれに基づく軍国主義、大東亜戦争を必ずしも日本政府や日本人の「宗教」や「宗教行動」とは見ていない。むしろ、これらに「史的必然」の語を当て（『青年の新哲学』一三頁など）、従来の自然信仰・神道から非断絶の自然の摂理とさえ捉えており、少なくとも人工的宗教であるとは見ていない。国家神道の非宗教性と教派神道の宗教性の定義そのものについて、政府方針を紹介、追認するにとどめている（『生活の哲學』二二六—二二七頁など）。松原寛が主張するキリスト教の日本化も、自然信仰としての神道との習合というよりは、国家神道への融合・応用を指しているふしがある。ここに、最終的に一神教的な天理教信仰や浄土信仰にも耽溺していった松原寛とその哲学の、一つの隙があると見ることができるだろう。

また他方では、一部の教派神道系教団や出雲神道、吉備神道（本稿で取り上げている巫女たち）などが、当時の国家神道を密かに研究し、公表の機会を狙っていることは言うまでもない。

しかし当然、元よりタブーを気にする必要のない海外の研究者のほうが、その研究と公表を円滑に行うことができている。例えば次の論文などは、国家神道においては従来の神道から断絶した一神教的神概念が中心にあり、天皇が「唯一神、唯一皇帝、皇帝唯一神（ヤハウェ、ゴッド、キリスト、アッラー）」（The Japanese Emperor as God）として万教の絶対者の地位を専有するとされ、大東亜共栄圏内の住民（ユダヤ・キリスト・イスラム教徒や多神教の民）にその信仰が命令された旨が取り上げられている。

James, W. Fiscus. *Critical Perspectives on World War II*. Critical Anthologies of Nonfiction Writing (Library Binding ed.). Rosen Pub Group, 2004.

Sun, Peter Liang Tek. *A Life Under Three Flags* (PhD Thesis). University of Western Sydney, 2008

図五《紀元（皇紀）二千六百年記念式典》　東京、一九四〇年（『明治百年の歴史　大正・昭和編』）
図六《南洋神社鎮座祭》　パラオ、一九四〇年（『官幣大社南洋神社御鎮座祭記念写真帖』）

こうして、国家神道は、エリック・ホブズボウムとテレンス・レンジャーが『創られた伝統』で喝破したところの「伝統の創造」、「伝統の捏造」としての、近代日本における最初の作品となったのである。国営の神道（事実上の国教）である点、しかし国家自身はこれを宗教でなく国家祭祀・国民道徳であるとし、しかも神社神道として海外進出を推し進めた（海外に神社を建立し、宗教施設でないと言い張った）点で、体制としては、（宗教を認める）国家社会主義どころか（一党独裁を国教でないと言い張る中国のような）共産主義体制に近いものであったと言える。

そして重要なことは、政府・神祇院が欧米列強から学んだ「神のすげ替え」工法による突貫工事で作り上げた国家神道を本当に定着させたのは、大衆としての国民（皇民）そのものであったということである。先に挙げたエリート作家・知識人層と、神社に所属するのみで神道行政に何ら発言権を持たない下層の巫女たちとの間に群れを成す、中途半端な西洋かぶれの一般皇民の熱狂こそが、国家神道の大成者であったことを忘れてはならない。

これは、ニーチェ時代のドイツ群衆や、前述の「理性の祭典」・「最高存在の祭典」におけるフランス共和国民の狂乱と、同質のものである。欧州の皇帝や共和政下（特にジャコバン独裁下）の民衆の扇動手法や民衆自身による狂乱手法は、「天皇陛下万歳」方式の都合のよいモデルになったであろう。

天皇を多神教の一柱としてのデウスに比定せず、キリストの唯一神に比定する（政府が明治天皇に唯一神を仮冒させる）という、カトリックの宣教師たちも驚く前代未聞のすげ替え作業は、元来の神道・仏教を忘れた民衆によって完成したのである。政府の神道行政方針が定まらず、神仏合同布教と神仏分離との間で右往左往したその背後には、神仏習合護持と廃仏毀釈の双方の運動に非神道的・非仏教的な熱狂と暴力をもって没頭する民衆たちがいたのである。

Metaphysical を「形而上」と訳した井上哲次郎が、当初は国体・国家優越論を説き、宗教・神道の整備を国民道徳の整備よりも下位に置いていたにもかかわらず、神道の一神教化どころか、『教育勅語』による道徳支配に疑念を抱き始めたことは、慧眼であった。国家神道の教義は、宗教者以上に、国民道徳が作り上げたものでもあった。

いつのまにか神道祭祀は、神々と交感する巫女のものから、神々（いや、

事実上はキリスト教道徳）に奉納する神職のものになってしまった。皮肉を書いておけば、このような近代神道の素地の創作を先導した大学が、日本大学、國學院大學、皇學館大学である。だが、我らが日本大学だけは神職養成機能を持たない非神道系大学に変貌したと、我田引水の文言もわざと付記しておくとしよう。もちろん、皮肉である。

国家神道がキリスト教をも支配下に収める究極の大衆型唯一神教として君臨したことは、ミッション系大学の国家神道への屈服に、よく表れている。特に一九三二年の上智大生の靖国神社参拝拒否事件によって、日本のミッション系大学の国家神道への完全服従が決定的となった。

この事件では、上智大の学生二名の靖国参拝拒否を新聞と大衆が非難し、カトリック教会が信者に対して愛国・忠君のための神社参拝を容認する事態となった。国家神道側も、神社神道は宗教でなく国家宗祀であるから、どんな宗教の信徒も参拝できるとする神社非宗教論を、より強硬に主張できるようになった。学長と神父たちは、学生への手本として、自ら靖国参拝を行うしかなかった。さらには、教皇庁までもが日本のカトリック教会に対し、聖省訓令「祖国に対する信者のつとめ」を発したのである。

これは事実上、偶像崇拝の唯一神教である国家神道が、偶像崇拝禁忌のキリスト教の発言権を封じた格好である。天皇・国家神道および陸軍・文部省が、日本国内のキリスト教会・信徒のみならず、教皇庁を、イエス・キリストを、神を屈服させた戦慄の事件である。天皇は名実共に、イエス・キリストの化身でさえなく、それを配下に収める絶対的至高存在となったのである。

当時の国家神道の主導勢力が、ユダヤ・キリスト教を猿真似した一方、西洋哲学をどこまで研究していたかは明らかでない。しかし、カントが、大衆社会の秩序を維持するために容認しなければならない存在としての神（最高善）を提示したように、国家神道も、いわば「天皇のイエス・キリスト化は、皇民が国体護持のために是認しなければならない実践理性の帰結である」と皇民の無意識に訴えかけることに、多かれ少なかれ成功したと見てよいだろう。

国家神道は、西洋から学んだ神のすり替え作業の最大の成果物であると同時に、日本が宗教で西洋を騙した唯一の機会でもあった。もっとも、一九四五年に訪れる結末の内容は、言うまでもない。キリスト教のプロが突貫工事の天皇型キリスト教に勝ったというだけの構図である。そこに真の勝ち負けもなければ、神道的要素も一つもない。

ここまで、西洋哲学の根本問題を確認した上で、日本において、「キリスト教」の名を持ちながらも実態は多神教・自然信仰・形而「下」学的信仰である場合があること（五島列島など島嶼部のキリシタンの信仰など）、逆に、「神道」や「仏教」の名を持ちながらも実態は西洋形而上学（彼岸の絶対的実在に期待する信仰）をそっくりそのまま意図的に転用した一神教である場合があること（戦前の国家神道など）、無意識のうちに一神教を勝手に乱用している場合があること（国家神道における皇民の狂乱、戦後日本人の現世利益・極楽往生型神社神道における群衆的参拝行動など）をも確認した。絶対者観の特徴から言えば、天皇をイエス・キリストと同一視したあげく、その上位に置くに至った国家神道は、非汎神論的唯一神教に分類できる。

また例えば、田中智學率いる国柱会も当時、全ての神社の主祭神を天照大神、少なくとも皇祖神のみに統一する運動を展開し、唯一神教的法華神道の様相を呈していた。このように、多神・多仏宗教と見ることがもはやできない神道・仏教の宗派・宗旨は、国家神道の整備と共に急増した。

それにしても、私の筆致としては、近代に引き続いて八百万の神々を忘

却している日本の現状への憂慮から、全くディオニュソス的な、まるでニーチェや松原寛のような、厳しい筆致になってしまったが、これは私が意図したものでもある。

さて、松原寛は、近代日本政府・国家神道によるキリスト教の転用の是非について、具体的に論じたことはない。日本人のキリスト教の猿真似を「米國基督教の出張販売」と罵倒しただけである。いや、むしろ筆致からすれば、国家神道を（その正体はあまりよく知らないままに）是認・追認しており、その根拠を説明せずに、いきなり天理教と浄土信仰と軍国思想に逃亡して終わる。

松原寛自身は、（西洋の）哲学と（西洋の）宗教体系の破産宣告と、日本の若き戦士たちに対する米英への突撃の鼓吹とを、脈絡なく別個に行うばかりである。天皇がイエス・キリストの生まれ変わりで、ひいてはイエス・キリストをも傘下に収める始原の絶対者であるとされたこと、つまり、キリスト教の神と神道の主宰神とカオスの神（一者）とが国家によって統合されたことは、松原寛の思想からすれば、甚だ悔しく腹立たしいことであったはずである。だが、そこをあえて無視したか、あるいは、天皇の神格化がキリスト教の壮大な利用であることに気づいていなかった可能性もある。

だから、松原寛の哲学には、「西洋の猿真似としての天皇の絶対者化、国家神道の設計は、ギリシャ神話・ギリシャ悲劇、ソクラテス、アリストテレス、プラトン、キリスト教、仏教、神道の全てに対する、（国家と皇民の）奴隷道徳による破壊活動であった」という、私が持っている視点は、全く生じなかったようである。しかし、もし松原寛が、神道によるキリスト教の悪用に気づき、あるいはもっと注目していたなら、少年期に自身のキリスト教を懐疑したように、自身の国家主義・軍国主義精神をも懐疑していただろう。

また、夏目漱石や森鷗外は先に見た通り、神道改革から国家神道成立までの時期を、専ら西洋文明と自我との葛藤として生きたため、神道による西洋文明の転用への批判にはほとんど手が回らなかったようである。

このような国家神道の似非神道性（ニーチェの言葉を神道において借りれば、僧侶的神道を奴隷的大衆に強制する僧侶的国家と、僧侶的神道に気づかない奴隷的大衆の、双方の驚くべき俗物性）について、最も鋭く指摘したのは、私見では保田與重郎であると見ている。その背景には、万葉集以来の古典の知識をベースとした「日本的ペーソスへの理解」があると私は考える。

昨今は、西部邁に学びニーチェ哲学路線を歩んできた佐伯啓思が、日本思想に傾斜する中で、西田幾多郎と共に保田與重郎を取り上げている。日本の伝統が国家神道・キリスト教的絶対者観によって失われてゆく悲哀は、確かに、キリスト教道徳に染まった群衆を見届けるほかなかったニーチェの悲哀とも重なるだろう。（ただし、私の大学在学時の思い出で述べたように、あれほど「新しい歴史教科書をつくる会」の教科書に熱中しこれを執筆したニーチェ学者らが、ここに来て日本の心や東洋的無を語るのは、私は決して望ましい学者の態度だとは思わないが。）

松原寛と同じく一高、京都帝大哲学科を経たのち、松原寛とは異なり西田幾多郎への師事に成功した西谷啓治などは、ゲルマン神秘主義や仏教に傾斜して近代の超克を目指したが、明治以降の神道の非神道化、僧侶的・奴隷的神道化という直接的な視点は見られない。

西谷啓治や小林秀雄らの『文学界』におけるシンポジウム「近代の超克」でも、日本に押し寄せた西洋文明の超克は謳われた。だが、天皇唯一神教化をテーゼとする国家神道こそが、旧来のアブラハムの一神教をさえ冒涜

しかねない似非一神教の極致として、皇民という大衆の上に君臨し、日本的ペーソスを破壊していったのであって、国家神道は西洋に対する抵抗には全くなっていないとする、私が主張するようなあからさまな価値の転倒が見られるわけではない。

ちなみに、ニーチェがダーフィト・シュトラウスに対して当てはめた「教養俗物」概念は、日本の「教養」人においては、この近代の超克に集結した者たちが当てはまると私は思う。

私としては、国家神道が天皇を、イエス・キリストどころか始原の一者、大いなるディオニュソスとしてのカオスにまで比定したことは、原始神道とユダヤ・キリスト教の双方によって断罪されるべきだと考えている。それと同時に、国家神道が「一神教への到達＝雄々しさ」、「汎神・多神教への執着＝女々しさ」という、大して西洋でも重視されない価値観をも猿真似して天皇概念において転用・捏造し、大衆に（特に今から述べる通り、巫女に）強制したことも、許されがたき問題だと考えている。

無論、男としてのイエス・キリストに男系男子天皇を一体化させるという設定がまず問題だが、さらに言えば、前述した日本主義・ニーチェ主義・日蓮主義者らによる男権主義・国家主義を天皇に転用した発想が、全く問題であり、これが神道の原初の姿である巫女祭祀を、根本から破壊することになるのである。ニーチェの超人に男のロマン主義を見、民衆・女の弱者道徳ばかりを一刀両断する田中智學や高山樗牛の男権主義は、弱者道徳を群衆の男たちにこそ見、女性をむしろ男の哲学と道徳の泥沼から遠ざけておこうとするニーチェの超人思想や、後述のワーグナーの女性による救済思想とは、やはり大きくずれるのである。

こうして見てくると、ニーチェ自身は西洋キリスト教の堕落に対応するのが精一杯であったが、その思想は日本神道の堕落に対しても、警鐘として完全に成立するのである。

神道の近代化・一神教化・キリスト教化の国策が進んだ時代を、このように「日本的ペーソスの忘失」、「神道による神道の破壊」という観点から見る場合、最もひどく辛酸を嘗めた神道の徒として、本稿では巫女たちの例を挙げておきたい。ここにおいて、国家神道（国家祭祀、皇室神道、神社神道）に対して教派神道（宗教神道、教団神道）や神道系新宗教が果たした役割も明らかになるであろう。

六、始原の一者としての「非ヤマト的なるもの」・「母なるもの」の否定・排撃としての国家神道と群衆道徳

吉備の巫女たちの悲壮と共に、国家神道の使徒・松原寛の亡霊に問う

絶対的一者（ヤハウェ、ゴッド、イエス・キリスト、アッラー）としての近代天皇概念を早期に準備・提供した巫女弾圧策

ここまで、「絶対者」をめぐる東西の群衆道徳、そしてそれに対する当代の哲人たちの応答様態を見てきた。重要なことは、「絶対者」（の「絶対性」）を一神教・キリスト教の「神」の名とするならば、東洋哲学に「絶対者」は不在であるという立場が生じるのみで、比較宗教学に終わるが、「絶対者」を東西普遍の始原の名とすれば、原初の一神教、イエス・キリストのみがむしろ復権され、代わりに大衆キリスト教やその手法を転用した国家神道（国家・神職・大衆の道徳としての神社神道）が「神や天皇の絶対者へのすり替え」として断罪されうるということであった。これだけ見ても、東西それぞれの哲人（ニーチェ、松原寛）が抱えていた大衆道徳

への反発心が察せられる。

次に、大衆型一神教が主張する差し替え後の「絶対者」と、原初一神教が護持していた大いなる「絶対者」との齟齬に、哲人女性である日本の巫女たちがどう対応したかを、政府による近代神道概念（大衆型一神教）の設計手法の真相と共に見ておこう。

二〇一九年五月、いよいよ令和の時代が始まった。今回の御代替わりの前後に行われた祭祀儀式としては、天皇陛下御在位三十年記念式典、退位礼正殿の儀、剣璽等承継の儀、即位後朝見の儀、即位礼正殿の儀、祝賀御列の儀、饗宴の儀、大嘗祭などがあり、また従来通り毎年行われることになる祭祀には新嘗祭などがある。これらの多くは、皇室神道方式の祭祀であり、そのため政教分離原則との整合性が議論されている。

ところで、私は故郷である吉備・岡山の多くの巫女と交流していると書いたが、東京・関東圏の巫女との交流もある。本稿でアニミズムとシャーマニズムの始原感覚の体現者として主に取り上げているのは吉備の巫女たちであるが、その多くはこれらの宮中祭祀には招かれていない。むしろ、国、宮内庁、文化庁、神社本庁、神道政治連盟などが意図的に招かないようにしていると言ったほうが正しいし、吉備の巫女たちのほうも宮中祭祀に参加する気持ちがない。

なお、吉備の巫女たちと言っても、吉備にある現神社本庁系・岡山県神社庁系の一般神社のような巫女たちではなく、職業の上で神社に所属しているにすぎない、アニミズム・シャーマニズム系巫女神道（巫女教）の巫女たちのことである。彼女たちの一部は今なお、前近代的な巫女祭祀（神卸し、口寄せ、磐座神事、巫女神楽、巫女舞など）を執り行っている。

この吉備の巫女たちこそ、明治政府が近代西洋的日本神道を確立するにあたり、日本の神道史からの追放の標的となり、次のいわゆる複数回の「巫女禁断令」によってその祭祀の廃絶を強制されながら、陰でたくましく生き抜いた巫女神道の巫女たちの子孫なのである。近代・戦後日本の神道行政の犠牲者なのである。

明治政府は、「天皇＝世界宗教の全ての絶対者の化身かつ創造者」としての近代神道概念を確立するにあたり、「母なるもの」、「母性的なるもの」、「女性的なるもの」、「霊力なるもの」の神道からの抹消を狙ったのである。

従来梓巫市子憑祈祷孤下ケ杯ト相唱玉占口寄等之所業ヲ以テ
人民を眩惑セシメ候儀自今一切禁止候条於各地方官此旨相心得
管内取締方厳重可相立候事
（「梓巫市子並憑祈祷孤下ケ等ノ所業禁止ノ件」明治六年一月十五日　教部省達第二号　府　県）

これを皮切りに、複数回にわたり同様の巫女および巫女祭祀の禁令が発令され、締め付けが厳しくなっていき、最終的にはそれらの壊滅が目指されたのであった。

巫女撲滅策の開始期は、神道国教化、そして国家神道の発想が政府・神道界に本格的に生じる時期よりも早いものであった。多くの巫女および巫女祭祀が、皇民を幻惑させ天皇神格を冒涜する淫祠邪教、国体転覆思想と見なされ、国策によって根絶・解体が行われた。

彼女たちの家系は、基本的に女系継承である。この女系継承という点に対しても、男系男子天皇を絶対の唯一神と崇める神道を整備しようとしていた当時の明治政府は、当然腹を立てた。その後、国家神道の準備期までに、多くの巫女祭祀が日本神道史の表舞台から姿を消している。

このとき、巫女（巫女神事）と同じく禁止された主な宗教者（宗教行為）

には、陰陽師（陰陽道）と修験者（修験道）がある。これら巫女禁断令、陰陽道禁止令、修験道禁止令は全て、万世一系とされる男系男子皇統と、その祖先神としての天照大神の地位を保全するために、発令されたものであった。これによって、のちの国家神道における現人神、唯一神、ヤハウェ、ゴッド、イエス・キリスト、アッラーとしての天皇の地位が準備されたのである。

国家神道の整備期に入っても、なおしぶとく生き残って憑依の秘儀を行っていた山陽・山陰・四国・九州の巫女たちは、教派神道の各教団（岡山県発祥の黒住教、金光教など）に無理矢理に転籍させられたり、致し方なく教派神道に転向・所属するなどした。幕末三大新宗教のうち、二教が岡山で発祥したこと、いずれも巫女に理解のある男子シャーマンによる立教であったことは、（私が精神病理学的観点から見るに、そのシャーマン性は半ば自称・創作であった可能性が高いものの、）吉備の巫女たちにとっては救いであった。

しかし政府は、吉備・山陽地方の官国幣社や、政府寄りの立場を表明した同地域出身の政治家や神職・神社を利用し、いわば傀儡政権として、同地域の巫女を取り締まった。

一九〇〇年以降の四十年間、国家神道の整備・設計・実務に当たったのは神社局であったが、総勢二十一名の歴代神社局長のうち、八割以上に岡山・広島・山口・兵庫（つまりは、古代吉備の最大版図）の出身者が集中的に当てられ、九割超が巫女集落の存在する藩・県の官僚である（吉備以外は加賀、滋賀など）。神社局本局の規模は抑えられていたが、これは政府の策略で、政府・内務省・局長・神社が国民の宗教生活を監視する事実上の国教官庁であった。

とりわけ、岡山県出身者が二代続いた時期（松本学、赤木朝治）以降は、巫女禁断令の全国一律での発令はなくなった一方、非公式で吉備の巫女集落のみに集中的に発令された。大正時代も終わろうとしていた頃である。国体転覆の準備勢力とされた吉備の巫女の根本からの廃絶策と祭祀の解体、家伝書の没収・処分、国家神道への服従宣誓の強制が、岡山の各巫女集落で行われた。

我らこそはヤマト王権・大和朝廷の正統であるという自負を（実はユダヤ・キリスト教を猿真似していながら、それは隠蔽して）高く持った近代天皇と近代政府にとって、吉備の女系巫女神道は最も激烈に憎悪すべき敵であったことがよく分かる。

政府中枢部は当然、巫女弾圧の指令を出すのみで、自らは手を汚さなかったが、その傀儡神道勢力であった吉備や出雲の旧平田復古神道の神官・神職らが巫女制圧の命を受け、実際に吉備や出雲の巫女家・女系社家にまで「訪問」している。その際の巫女の抵抗は凄まじいもので、吉備では巫女の集団自決も発生している。抵抗方法としては、後日改めて当局が巫女神楽の舞台、巫女神殿、祭具などの破壊・没収や巫女の身体の制圧に来る前に、急いで神々を自身らに憑依させ、明治・大正・昭和天皇と政府に対する報復の秘密呪法を行った後、自分たちの身体を消滅させる方法を採ったようである。

巫女の呪詛性を滅失させるためとする口実を用いて、その身体に対して男性神職らにより行われた、筆舌に尽くしがたい事件の記録も私は継承しているが、本稿ではこのくらいにしたい。さらなる研究の上、後年、岡山や東京の学会などで発表することになるであろう。

一部の巫女たちは、自ら国家神道に抵抗し、あえて教派神道教団の巫女として、あるいは運命を同じくする陰陽師や修験者の男子たちと協同して、霊的神道・秘教神道と呼べるものに至り、大和朝廷・天皇・政府・一神教

を呪う秘儀を行った。あるいは、欧米に渡って西洋魔術・妖術団体の職業魔女になるなどした。「黄金の夜明け団」など、日本人をほとんど受け入れなかった西洋魔術団体に関わり、むしろその悲惨な事情から歓迎された巫女もいる。

中には、ヤハウェそのものと一体化した天皇の神性を根本から吸い取るため、山口県の神道天行居など、反ユダヤ主義系神道に転向した巫女もいる。神道天行居は、天皇を万教の大教主と見、天皇における万教一致を説きながら、ユダヤに対しては敵視し、巫女祭祀に通じる太古神道観（神道霊学）をもって霊的国防を唱えているため、（実はあらゆる西洋一神教・西洋科学の猿真似で、軍事的国防に邁進する）国家神道からは、「不敬」とされた。

あるいは、天皇崇拝と軍国主義がもたらした国民の疲弊の打破という観点に立ち、岡山の山室軍平が創始した日本救世軍（救世軍の日本組織）に加わり、泣く泣く神道を捨てて福音伝道と社会慈善事業に身を投じた巫女たちもいる。ニーチェも松原寛も注目した救世軍（『道徳の系譜』一八四頁、『生活の哲學』二一一頁）が、日本においてはまず岡山の地で受け入れられ、その巫女たちを救済したことは、皮肉であると共に、完全な必然とも言える。ニーチェが狂気に陥ったのちのことであった。

ともかく、巫女禁断令に始まる巫女壊滅策のターゲットとなったのは、吉備・岡山を中心に、多くが広島、山口、兵庫西部、瀬戸内海島嶼部、出雲、広く見ても薩長土肥を除く京都以西の巫女たちであり、その子女たちは戦後も、これらの地域に集中して生活してきた。このような巫女たちこそ、本稿で取り上げている巫女たちである。信州の巫女村、沖縄・奄美のノロ（王国の神官巫女）・ユタ（民間巫女）、青森の恐山のイタコなども迫害されており、中には吉備・出雲の巫女と同盟すべく、これらの地に逃亡してきた巫女（シャーマン）たちもいる。

私に最も近い巫女たちに限れば、その半数以上が、普段は吉備津神社や吉備津彦神社をはじめとする神社本庁系の神社の巫女や、黒住教や金光教をはじめとする旧教派神道系新宗教団体の巫女、八重垣神社や日御碕神社などの出雲神道の神社の巫女として、大人しく就職していて、前述のようなあからさまな反天皇・反一神教思想を持って呪術などの秘儀を執り行うことは少ない。だが、内心では今でも、神社本庁、宮内庁、文化庁など神社神道勢力に対しても、教派神道・新宗教に対しても、ユダヤ・キリスト教に対しても抵抗しており、中には敵対的態度をとる巫女もいる。

私は、神道・神道史と古語・和歌集・勅撰集の双方を研究し、自らも和歌を詠んだり、古代吉備王国の版図内の神社にある歌書・歌碑などの解釈を地元民・神社に提供したりしてきたことから、先にも述べたように、特に吉備の巫女から一部の神道の家伝・秘伝や歌書の継承を託されている個人の一人である。

それにしても、ここ数年、これらの巫女たちのうち、生涯純潔の身で過ごす巫女を除く巫女たちの結婚ラッシュが始まっており（いわゆる「許嫁（いいなずけ）」の相手との結婚も多い）、巫女たちも急ぎ気味で私に家伝や歌書を提供するようになっている。一方で、生涯純潔巫女たちの場合も、隠遁生活が迫っているため、同じく私への継承を急いでいる状況である。私が岡山に帰ることがほとんどなくなったので、インターネットを介した打合せを多用している。

ヤマト王朝（大和朝廷）勢力による非ヤマト系王朝に対する殲滅作戦としての神道近代化

なぜ当時の近代政府がここまで日本古来の、とりわけ吉備・瀬戸内海沿岸地域・出雲の巫女祭祀に恐怖し、これを蔑視し、撲滅の国策に走ったか。そして、なぜこれが現代の教科書に載っていないか。なぜ現在の宮内庁・文化庁や神社本庁・神社神道が未だかつてこれに触れたことがないのか。巫女弾圧策の真相に迫るその根深い問題を簡単に説明しておきたい。

これらの巫女たちが弾圧された表向きの理由は、巫女禁断令の本文からも分かるように、神々を自身に憑依させる巫女たちの伝統的手法、女性たちの手の入った神道祭祀が、人民を惑わせる欺瞞行為で、日本の国体の近代化・男権化の障害になると断罪されたからである。

私のフィールドワークによる儀式形態の収集も、随分充実してきた。中山太郎の『日本巫女史』にもあるように、確かに一部には性器や排泄物を用いた儀式もあり、現に今もこれらの擬似的または忠実な再現によって皇統を呪う秘儀も存在する。これらの巫女の儀式（一般にはヒステリーなどの精神異常と観察されるだろう）には、自身の子宮（ヒステリア）に八百万の男神・女神たちやそれを取りまとめる始原の一者の子宮を化体させる儀式もある。

しかし、弾圧の最大の、かつ本当の理由は、元を辿れば、彼女たちの多くが「ヤマト系」神道の巫女でなく、「非ヤマト的なるもの」を自らの世界観・宇宙観としているから（非神社神道・非神社本庁系の神道観を堅持している巫女であるから）という点に帰着する。

本稿では、簡単に非神社神道・非神社本庁系の神道などと書いているが、神社本庁の傘下にない靖国神社などの神道系単立宗教法人も、もちろんヤマト系神社神道に含めて論じている。神社神道は、単にヤマト型の神社施設を拠点とする神道であるという以上に、神体・神の依り代を限定された極点に定める（森羅万象に神々が宿るとは見ない）点に特徴がある。中でも、巫女に対しては、その全員を非神職（神職の従者・使用人）と（規程上も）見なしており、神の依り代に一切ならないものと前提している。

図七《伏見稲荷大社（非神社本庁系単立神社、旧官幣大社）》　二〇〇九年、筆者撮影

ただし、これらの理由は表裏一体のもので、むしろ全く同じことである。なぜならば、東京や京都、奈良、大阪、名古屋など大都市部の大規模神社の巫女たちは、すでに天皇・近代政府や自分たちの直接の「主君」である男系男子神官・神職側の男権主義にひれ伏すほかなく、あるいは自ら寝返

って、巫女神事を取りやめ、西洋的近代神道を目指すようになっていた一方、山陽・山陰の巫女たちはそうではなく、天照大神血統・男系皇統を重視しない古式の神法を維持していたからである。

かつて古代の日本列島には、ヤマト、出雲、吉備、筑紫、毛野（けぬ）など、いくつかの有力な王権があった。当初、ヤマト（大和）とは今の奈良県を指し、天武天皇の頃に「日本」の呼称が生じたが、その頃とて蝦夷の居住地（北海道）や隼人・熊襲の居住地（九州南部）は「日本」とは呼ばれなかった（「日本」が征討すべき異民族の土地だった）。「征夷大将軍」の「夷」とは、北方蛮族の意味である。ついに、古代ヤマト（天皇勢力）が列島全土を支配するに至り、今や「ヤマト」の国とは「日本（国、列島）」そのものを指すのであるから、その意味では、ヤマト神道も出雲神道も吉備神道も、ヤマト神道・日本神道であることになる。

ところが、神道（日本神道）の概念が宗教体系と認識され整備されたのは、明治時代のことである。度会神道とか吉田神道とか平田復古神道といった、創始者の男性神職を基準とした神道分類も、正確には明治以降に遡及的に整備・命名されたものである。

これを正しく受け取れば、「出雲神道や吉備神道は日本（ヤマト）神道ではない」という言い方もできる。あるいは、吉備や出雲の一部に残るシャーマニズム系巫女神道こそが原始の「日本神道」であるという言い方もできる。この「神道の源泉」、「随神（かむながら）の道の母」、「汎神・多神の集う心臓」、「天照大神をも超える始原の子宮」としての宇宙・カオスを、とことんまで重視する態度を近代化以後もずっと取り続けているのが、私が交流している吉備の巫女たちである。

前述したように、今現在一般に用いられている「神道」なる語・呼称は、古代の吉備や出雲や毛野のシャーマニズム系巫女祭祀がヤマトに取り込まれたのちに、広義の神社神道として整備された宗教体系に付されたものである。吉備の巫女たちも、自身の「神々の道」をあくまでも致し方なく「吉備系巫女神道」などと呼んでいるにすぎない。

かつて折口信夫は『最古日本の女性生活の根柢』の中で、古代の女がその生涯の全部または一部において必ず巫女であったことを指摘した上で、そのような女性性に立脚しつつ女の自然信仰を描いたが、現在の吉備の巫女の「神々の道」観も、ほぼこれに等しいと考えて差し支えない。

従って、太古日本の自然信仰を「神道」と呼んだ時点で、本来はそれ自体が西洋形而上学的観点を孕んでいる。吉備の巫女たちが自身の神道（女性身体における直覚体験を人類と自然との合一体験の窓口と見る価値観）を本当は神道でない、反神道であると主張するのは、そのような意味である。「神道」を「ヤマト神道」・「日本神道」・「神社神道」・「皇室神道」などと呼ぶのがトートロジーで、地方土着の自然信仰や天皇以外の男王・女王を戴く共同体の宗教を「吉備神道」・「出雲神道」などと「神道」で呼ぶのが本来誤っているという関係は、「哲学」・「宗教」を「西洋哲学」・「西洋宗教」と呼ぶのがトートロジーで、「神道」・「仏教」・「儒教」を「東洋哲学」・「東洋宗教」などと呼ぶのが本来誤っているのと同じ関係である。

巫女教は、神道でさえなく、神道以前のもの、神道以外のもの、大いなるディオニュソス的情動、始原の芸術である。日本のイオニア学派である巫女たちは今でも、古代吉備の王と、現天皇と、人間個体と、虫一匹と、小石一個を、全く同等に神々が宿るもの、そして神々自体と見る。それこそが、巫女たちの神道であり、私の信奉する神道でもある。

明治の雄々しき藩閥政府に始まる巫女迫害策の本当の意図が、日本の自然信仰が巫女の女性性・女性身体そのものに支えられてきたことを隠蔽することにあったことは、容易に見て取れる。

極論を言えば、当時の政府（神祇官、神祇省、教部省、社寺局、そして神祇官興復運動、神祇特別官衙設置運動により設置された神社局、神祇院）の理想とする一神教としての「神道」は、シャーマニズム・アニミズム時代の日本の雑多な神々を、ヤマト＝日本という前提でシステマティックに少数の神々に整理し、最終的に天皇のみを神、そしてイエス・キリストそのもの、そして万教の創造者として崇め奉る信仰の道としての「国家神道」をもって、初めて成立したと言える。

ヤマト系の西洋型男権主義の唯一神教による非ヤマト系の巫女の汎神・多神教に対する殲滅作戦としての神道近代化

このことを、日本神話・『記紀』神話解釈の違いという観点から見てみたい。

巫女禁断令のターゲットとなったのは、ほとんどが山陽・山陰・四国・九州の巫女の神道であったが、京都以西以外では、信州や毛野など、内陸の秘教・神秘主義巫女神道が弾圧を受けている。

これらの巫女神道が祀った神々を見てみると、弾圧の狙いが一目瞭然である。皇室の祖先神かつ日本民族の総氏神とされた天照大神以外の神々、とりわけ天之御中主神、天之常立神、国之常立神などを、天照大神と同等か、それ以上の地位（根源的一者、始原の存在）に祀っている。そして、始原の宇宙への回帰を唱えている。

これらの神道の巫女（シャーマン）は、皇祖神・天照大神以上に、根源的一者たる天之御中主神との合一体験の秘儀を行う存在だったのである。そして、天皇がヤハウェやイエス・キリストやアッラーの化身であることを否定する一方、憑依状態の巫女こそが天之御中主神や天照大神の化身であると主張してきたのである。

ところで、『記紀』において天照大神は、高天原を統べる主神の地位にあると解釈できるといえども、天地開闢の唯一神でもなければ、造化三神・別天津神や神世七代の神々でもない。しかし、皇統・神武天皇血統に最も近い天地開闢期の神とされたからこそ、伊勢の内宮を中心として、天照大神が日本神道の絶対神の性質を帯びていくのである。

元来は、国家神道のモデルとなった平田篤胤の復古神道でさえ、天之御中主神を宇宙の究極神とする汎神論・幽冥界思想を有していた。いわば、古代ギリシャのカオスやデウスに比定できる宇宙論的神道、神道的形而上学とも呼べる余地を多分に持っていた。これは、出雲神道や吉備神道の「幽顕一如」に通じるものである。にもかかわらず、明治政府と神官らが巧みにこれを隠して、天皇を、天照大神とユダヤ・キリスト・イスラムの唯一神の統合としての、顕界における偶像と位置づけ、不自然な近代的・前衛的至高神に仕立て上げた。

その背後には、開国・近代化と復古神道とを強引に結びつけたことによる政府側の根本的な矛盾がある。幽界思想だけをいいように曲げて吸い取られ、政府中枢から使い捨てにされた平田派の怒りが不平士族と結託したのが、神風連の乱や西南戦争である。

古くは、伊勢の外宮神道（単に「伊勢神道」と言えば、これを指す）が、内宮の天照大神至上主義に対抗して、豊受大神を天之御中主神と同一視し、外宮の内宮に対する優位を主張して、汎神論的神道を展開した。天照大神・皇統・朝廷の強大な力には遠く及ばなかったが、天皇の絶対性を揺るがす、始原の一者に迫る思想が、伊勢から出たのである。

そうであるから、吉備の巫女教のように、天照大神血統（皇統）を始原の一者（天之御中主神、天之常立神、国之常立神など）から枝分かれした

王朝の一派に過ぎないと見る地方神道は、あって当然であった。巫女たちは、弾圧下においても、これらの神々を生きたのである。

巫女弾圧策では、天照大神血統以外の王朝を（すでに古代出雲も古代吉備も滅亡しているが）神道史上も廃絶し、大和朝廷の勝利を内外に宣明するため、天皇を国之常立神に見立てることさえあった。

国家神道は、素戔嗚尊・大国主命奉じる出雲神道に対しては、天照大神による素戔嗚尊の追放という『記紀』の背景を利用することで、吉備よりは非常に分かりやすい形で神道の正統からの追放が可能であった。これによって、当時の千家尊福は祭神論争で失脚し、大国主命は神道事務局の神殿、神宮遥拝所の祭神から外されたのである。

厄介なのは、吉備の巫女教のしぶとさであった。今でも天照大神・皇統への（血を流さぬ、呪術での）反撃を行っている現地の巫女たちがいる。巫女弾圧によって、巫女たちの背徳と秘教化は深まったと言うほかない。

興味深いことに、岡山には造山古墳なる、墳丘規模全国第四位の前方後円墳がある。吉備の巫女たちは近代に入ってもなお、その築造時期について、これよりも大きい誉田御廟山古墳（伝応神天皇陵）や大仙陵古墳（伝仁徳天皇陵）に先行しており、このような巨大前方後円墳の築造技術は当時吉備しか持っていなかったはずだと、自分たちの家伝を軸に強硬に主張していた。しかも、造山古墳を応神天皇陵であるとまで主張してきた。

（現在は私も、造山古墳＝応神天皇陵説が正しい可能性を研究しており、先の畿内の二大古墳は応神・仁徳天皇陵でない可能性が高いと見ている。）

また、いわゆるヤマトの古墳に、大王の威厳を示すため装飾的に配置された埴輪についてさえ、埴輪そのものが吉備発祥のものであり、元来は吉備の巫女祭祀や王の葬礼の道具であるとし、天照大神・ヤマトの大王と無関係に、古代の神々や歴代有力者の霊のいずれをも自身に憑依させるための祭具でさえあったとさえ主張していた。

あるいは、過去の女性天皇（全てが男系天皇）は、実は全員が巫女（特に吉備の巫女共同体血統）の長であり、その霊力をヤマトの大王と豪族たちに必要とされ、かつヤマトの大王と豪族が吉備の豪族の力を減じるために、半ば強制的に即位させられたり、天皇の妻とさせられたとしているのも、吉備の巫女たちである。

例えば、天武天皇は自身を審神者（さにわ）として、妻かつ巫女である持統天皇の託宣を判定し、今に通じる「日本」や「天皇」の概念を作ったとしている。もちろんそこには、審神者が巫女を男権主義的に統御するというヤマト神道の憑依儀式が吉備の巫女教とは異質のものであると見抜いた、近現代の吉備の巫女たちの慧眼がある。当時の女性天皇と天皇の妻の多くが吉備豪族の血を引いている史実は、偶然の産物ではない。

これらの主張も、巫女禁止策に伴って禁止されたものである。しかし、巫女たちの反撃の秘儀は連綿と続けられ、彼女たちは宮内庁や文化庁、神社本庁に祟りをもたらすための秘密呪法さえ持った。

今現在、吉備の巫女たちや考古学者らの努力により、埴輪の起源は吉備の原始古墳群（弥生末期の墳丘墓群）にあることが発掘調査の結果認められ、これら吉備型の古式埴輪は「特殊器台・特殊壺」としてヤマト型の新風埴輪から正しく区別されるようになった。

吉備史の例をはじめとするこのような新たな史実の判明に強く反発し、一般の歴史教科書に載せないよう妨害したのが、先に述べた「新しい歴史教科書をつくる会」の一部の面々、特にニーチェ学者ら（正しくはニーチェの誤読・曲解の達人たち）、現代の日蓮主義者、日本主義者、国体主義者らである。

一方、古墳自体についての巫女の言説は今でもほぼ認められず、ついに

先の二大古墳を含むヤマトの百舌鳥・古市古墳群が世界文化遺産に認定された。これらを応神・仁徳天皇陵にほとんど断定的に治定する宮内庁と、これに追従する文科省・文化庁の姿勢には、我々吉備人に限らず、ＩＣＯＭＯＳも疑問を持っていた。しかし、日本政府はこれをうまく通過させた。「つくる会」も、宮内庁の陵墓治定の手法と結論を概ね正当化している。

だが、造山古墳がこれら二陵墓よりも古いことだけは、それ以前に国が公に認めたために、何とか我々吉備人はこれを口にすることができるのである。ただしこれも、「つくる会」、ニーチェ誤読主義者、日蓮主義者らは子供に教育しないよう要求している。

古墳の秘密については、私を含め、少なからぬ吉備史の研究者や吉備の巫女たちが暴露の機会を窺っているが、いくら史実といえども、文献によらず口伝による主張が多いため、宮内庁や文化庁に古墳調査を要請しているところである。

戦前の国家神道と大差ないか、それを超えた歴史創作としての神道観を持ち続ける宮内庁・文化庁や神社本庁、ニーチェ誤解名人らの動きを見るにつけ、「創られた伝統」の権力がどれほど巨大なものかが分かるのである。

巫女禁断令の本性とは、それまでの神道体系が有した天照大神以外の神々を事実上取りつぶし、「母なるもの」を「ヤマト王権」の女神である天照大神に集約してこれを聖母マリアに比定し、その直系子孫である天皇を主宰神として一神教を構築する策だったのである。私は、国家神道が否定・排撃した吉備や出雲の巫女神道の要素、つまり、日本神道の本当の起源を、「非ヤマト的なるものとしての母なるもの」と名付けたい。国家神道においては、母なるものはヤマト王権の母・天照大神のみでなければならず、そこでの母なるものは宇宙的母性ではなく強権的聖母でなければならなかったし、逆に非ヤマト的なる神道・宗教は必ず母を見誤っているものと見なされたのであった。

吉備の巫女教は、これに対し、「真の母なるもの」、「天照大神以前の聖母」、「ヤマト以前の価値」、「神道以前の随神の道」、「真の日本芸術、古代ギリシャ悲劇としての吉備王国」、「大いなるディオニュソス」、「宇宙の心臓」の復権を狙った秘教であると言える。

興味深いことに、邪馬台国畿内説や邪馬台国九州説が学界のほとんどを占める中、これらの巫女たちの一部は邪馬台国吉備説さえも唱えており、卑弥呼の鬼道・鬼神道を神道の起源とまで見ている。

私は現在のところ、邪馬台国（ヤマタイ、のちのヤマト）が吉備にあったのではなく、卑弥呼の鬼道を勝手に男権的に作り替えたヤマト（大王・百済人・畿内人の軍事連合）が吉備に侵攻して大規模前方後円墳や巫女の祭具（特殊器台・特殊壺）の技術を盗んで畿内に持ち帰り、それらを元からヤマト（ナラ・奈良・日本）にあったことにしたのが、今の日本の起源だと考えている。しかし、一部の吉備の巫女たちは、「ヤマタイ」という王国の本体と名称までヤマトが盗んだと考えているわけである。

長い神道の歴史から見て、現在の神社本庁（伊勢神宮がトップ）、神道政治連盟、大規模単立宗教法人（靖国神社など）が主導する神社神道は、巫女たちが神々と合一する祭祀を中心とする原始神道からあまりに遠くかけ離れたものである。換言すれば、多くの現代日本人が神社の奥や天にいると思っている「神」とは、ほとんどキリスト教的絶対者・一者そのものである。

天皇が「人間宣言」を発して以降、大衆は唯一神を天皇ではなく、ＧＨＱ・マッカーサー元帥やイエス・キリストそのものに見るようになった。最終的には、現世利益と極楽浄土を唯一神と見るようになった。ここに、

キリスト教型浄土信仰における完全なる救済への願掛けを神道と呼ぶ、教養も品もない戦後民主主義宗教が誕生したのである。これが、国家と群衆自身が制作した群衆道徳の末路である。

ちなみに、私がここまで採ってきたキリスト教や浄土信仰批判のやり口そのものが、ニーチェが採った手法に似ているのである。換言すれば、キリスト教や仏教や神道を否定しているのではなく、キリストや釈迦牟尼や親鸞や八百万の神々を取り戻すために、群衆道徳を批判しているのである。

哲人男子たちのイデオロギーとしての思弁の限界を超える巫女たちのシャーマニズム的・アニミズム的直観

さて先に、ニーチェや松原寛といった近代の哲人たちが巻き込まれた東西の群衆道徳社会の実態を見た上で、ニーチェや松原寛がそれをどう切り抜けようとしたかを観察した。

西洋キリスト教文明については、群衆（奴隷）が身勝手に、自分たちの都合のよいように、「神」概念を次々とすり替えて絶対化する動きとしての歴史、キリスト教的群衆道徳史を観察した。

ニーチェはこれに対し、ギリシャ悲劇という、多神教の神話世界を包括する極限的相対存在の絶対としての始原の存在、宇宙の心臓を持ち出し、これを再び絶対者・神の座に据えることを画策した。ニーチェの言う「神は死んだ」とは、「私は神を求めていない」の意ではなく、「群衆のせいで神は死んだ」の意を大いに含むものである。

松原寛は、このような群衆道徳がそっくりそのまま日本に無鉄砲に輸入され、日本人が群衆道徳化していく現状には気づいていたが、それをニーチェの奴隷道徳論や「神は死んだ」論としては展開せず、自らのキリスト教信仰不審を専らニーチェに至る前の哲人たちの渉猟で慰めようとした。

また、日本という地については、西洋列強側も仰天した神道国教化、国家神道という日本特有の一神教設計の実態を見てきた。その担い手であった藩閥政府・神道勢力と大衆の双方が持っていた、西洋文明に対するルサンチマン、弱者道徳こそが、国家神道という名の西洋風味の神道破壊を完成させたのであった。

ニーチェは当然、この遠い極東での「天皇＝イエス・キリスト」型カルト宗教の事態を全く知らずに世を去ったのである。ニーチェは、ゾロアスター教や仏教に接近し、オリエントの神々の世界を発見したが、ついに極東の神の道には出会うことができなかった。

ニーチェが神道に出会っていたなら、間違いなく、天照大神ではなく、出雲神道の素戔嗚尊や古神道・吉備神道の天之御中主神・国之常立神をカオスとディオニュソスに比定したはずである。国家神道を呪う巫女たちの秘密呪法を称えたはずである。日本のニーチェ学者たちはこれらが理解できていないので、単にニーチェは天照大神・天皇・国家神道のみを礼賛したに違いないと見るわけである。

ではこれに対し、松原寛はと言えば、ニーチェにはほとんど言及せず、プラトンやアリストテレス以後かつヘーゲルやヴィンデルバント以前の哲人の思想を使い回し、国家神道の中身も吟味せずに、ただこれを伝統的神道として賛美するに至ったのであった。松原寛がニーチェや教派神道諸派に深く接していれば、自身の信仰の懐疑が実はキリスト教以前の根源の一者や神道の始原への回帰要求に一致すること、国家神道はユダヤ・キリスト教からも断罪されるべき似非西洋教であることを、見抜くことができただろう。

政府・神道勢力（本来ニーチェの言う君主道徳を持つべき君主・神職・

僧侶側の創り出した、一神教的・男権主義的弱者道徳・群衆道徳）による巫女（汎神・多神との交信者、母なるものの体現者、聖なるものの現出者、全ての男の源泉）への対応（原始神道への嫉妬・羨望の反転である弾圧・迫害）という観点から近代日本を見てみたのは、松原寛のような自称キリスト教少年がなぜ天皇教賛美に至るのか、その仕組みを探るためである。

我々哲人男子たち（ニーチェ、松原寛、そして私も）は、最後には母なる巫女性に我々の哲学を神託で判定してもらうほかないのである。巫女性、女性性の持つ我々男子に対する圧倒的な修正能力と包容力は、すでに哲人たちの自我の葛藤についての追憶で確認しておいた。

そこで、松原寛が手放しで賛同した当時の国家神道を見てみたところ、その真の目的が見えてきたのであった。それは、地方に汎神・多神信仰的に残存する「母なるもの」を制圧・排斥し、天照大神を聖母マリア（男系男子皇統の始原）として、これに「母性・女性性」を一極集中させた一神教を「日本の伝統的神道」として創作し、皇民道徳として普及させることであった。

こうしてみると、巫女たちはまさに、円環的悲嘆に暮れたのちに天理と浄土での安泰を目指した松原寛の真意の、代弁者であるように思える。松原寛自身はそこに気づかず、やはりカントやヘーゲルの使い回しによって自身の生涯を描ききろうとしているので、日本的実存者としての記述にはなっていない。しかし、こうして男の源泉である巫女・女性たちの生涯を追ってみたほうが、かえって洋の東西の哲人の男たちがそれぞれの国の群衆道徳とどう闘い、どう切り抜けてきたかが、はっきりと見えてくるのである。

神々に最も近い女性たちを捨て、歪んだ一神教を選んだ当時の大日本帝国であったが、私立の芸術学園の長であった松原寛もまた、最終的には国家神道側についたがために、歪んだ絶対者観を持つその神道体系から巫女たちを守る防波堤とはなり得なかった。国家の巧妙さによって騙されたこのような当時の偉人・哲人たちによる国家・軍国主義の礼賛によって、日本の唯一神（天皇）と日本の神々との決別は加速していくことになる。

どんな哲人の男も、信仰に迷ったならば、母なるもの、聖母の霊力、巫女の託宣に、自らの内にある胎児期以来の始原の絶対に、問い尋ねるべきである。キリスト教、神道、仏教、新宗教それぞれの信徒の女性との交流は、私に、やはり「あるべきは男女の不平等」であることを是認させるばかりだ。無論、一部の学識ある巫女たちは、今私が書いているような、始原の一者への回帰の論理的記述ができるのであるが、我々男が頼るべきは巫女・女性の恐るべき神通力である。男の神通力は、必ず思弁的なものに終わるのである。

松原寛の哲学が、不安定だが凄まじく魅力的であった円環様式を取りやめ、国家主義と天理教と浄土信仰の安定に至ったのは、私の見解によれば、母を見誤ったからである。これは、吉備系巫女神道を長年見てきた私からすれば、大変に惜しいことである。それと同時に、今改めて、ニーチェの永劫回帰・超人思想の完遂の凄まじさをも思い知るところである。

七、始原の一者としての「非ヤマト的なるもの」・「母なるもの」が見えていたかつての教派神道（神習教、黒住教、金光教など）・教派神道系新宗教（大本など）と現在の頽落

吉備の巫女たちの悲壮と共に、天理教の使徒・松原寛の亡霊に問う

唯一神教（国家神道）の男権主義に対抗した汎神・多神教（教派神道）

の悲しき男権主義

さてここからは、巫女迫害と国家神道成立の時期における実際の教派神道・神道系新宗教の、国家神道に対する動きや立ち位置と、巫女の汎神・多神教的神道観の受け入れ方、および巫女との距離の保ち方や決別の仕方を見ていく。松原寛が日蓮宗、キリスト教を経て、人生終盤に国家神道・軍国思想に染まった要因であるところの絶対者観の歪みは、今見てきた通りだが、これ以降は、天理教、浄土信仰にも染まった哀しき現実の理由が、一層見えてくるだろう。

先にも書いておいた通り、神道近代化にあたっては、まずは巫女と巫女祭祀、陰陽師と陰陽道、修験者と修験道が槍玉に挙げられ、度重なる禁断令によってこれらが破壊され、中には全滅した流派も出た。その後、神道国教化に頓挫した大日本帝国政府と神道界は、神道を国家神道（非宗教祭祀、神社）と教派神道（宗教、教団）に分けて、前者を後者の上位に置き、表向きは前者の主宰者を天皇とするトリックを用いることで、事実上、神道国教化を成し遂げ、神道の異端派を教派神道へと追い込んだ。元より教派神道には、伊勢神宮の神宮教も、出雲大社の大社教も、元政府・大教院系の神道大教さえも、含まれたのである。要するに、神社非宗教論というトリックに基づき、「宗教」の匂いのするものは全て、教派神道のゴミ箱へ投げ入れられたのである。

必然的に教派神道側には、巫女、陰陽師、修験者の受け入れに好意的な教派が出てきた。教派神道側から見た巫女たちの宇宙観、絶対者観、天皇観、国家観は、国家神道のそれよりもはるかに魅力的なものであったと思われる。

教派神道の分類としては、元は政府が設置した大教院・神道事務局を母体としながら、後に教派神道の一教派とも統括機関ともされた復古神道系の神道大教、同じく復古神道・神社神道系である神宮教と神理教と出雲大社教、禊系の禊教と神習教、儒教・神儒習合系の神道大成教と神道修成派、山岳信仰・修験道系の御嶽教と扶桑教と實行教、教祖の神懸かりによって立教された創唱宗教である天理教と黒住教と金光教がある。吉備の巫女たちと私も、妥協しつつも、概ねこの分類が妥当であると見ている。

巫女禁断令下にあった吉備の巫女たちは、これら全ての教団に離散して所属したが、やはり地元吉備が生んだ教団である神習教、黒住教、金光教の所属が最も多かった。今でも、これらの教団への奉職は多い。

ちなみに、「国家神道」や「教派神道」の語は、戦後の神道指令以後の神道研究において生み出された造語ではなく、元から政府によって使われていた語であることには留意すべきである。

無論、これらの分類が万能であるわけではない。何しろ、教派神道に定義があるとすれば、大日本帝国政府・軍部・神道界・華族・上級士族らから国家神道の一部と認められなかったものの別派特立を認められた神道派閥と、その他の雑多な土着神道の全てなのである。事実、神道思想の仔細とは無関係に、全ての小規模神道は、これら神道十三派（神宮教の解散までは神道十四派）のいずれかに強制的に所属させられたのである。巫女たちも当然、先に述べた通り、強制配属させられたか、自らいずれかを選んで所属したか、神道界を離れて自称巫女として生き残るほかなかったのである。

従って、国家神道から見た教派神道なる概念は、第一に、「大日本帝国の国家祭祀に不都合な神道思想を、表向きは神道教派・教化集団として認定した国策」と定義することができる。簡単に言えば、天皇・政府側の都合による暴力的圧力のようなものである。

ところで、今現在、吉備の研究者や大学、巫女たちと共に私が提唱している説は、元より吉備発祥の神習教と黒住教と金光教は言うまでもなく、これら全ての教派神道の源流は吉備・岡山にあるのであって、本来の教派神道系教団の共通理念は、国家神道が破壊した真のシャーマニズム・原始神道・古神道を、吉備を母体とする民間活動において護持することであったというものである。

先に述べた、造山古墳の応神天皇陵説などを唱えているのも、吉備の教派神道系の巫女たちである。埴輪の起源が吉備にあり、しかも大王の威厳と聖域を示す装飾品でなく、吉備の巫女の祭具や葬礼の道具であったという主張は、考古学的調査によって史実であることが判明し、政府側が折れて認めた一件も、前述の通りである。

このような主張は、岡山県内の大学（岡山大学、ノートルダム清心女子大学、就実女子大学など）ではそれほど珍しいことではなくなってきたが、岡山県神社庁は忌み嫌っており、当然その上部団体の宗教法人である神社本庁ほか、宮内庁や文化庁、神道政治連盟、日本会議も嫌っている。現在の教派神道連合会の考えとも一致しない。ＧＨＱの神道指令により神道の国家管理が廃止されて以降、主張はしやすくなっているが、未だにこれらの公権力や宗教法人から巫女たちが警告を受けることがある。

しかし、ほぼ全ての教派神道の創始者や幹部が吉備の神道家・高浜清七郎率いた吉備神道の教えを受けており、その清七郎の神道思想は、「伯家神道」と言って、花山天皇の子孫で神祇伯（神祇官の長）を世襲した白川伯王家の主導による神道である。

ここに面白い現象が見て取れる。つまり、皇統の出自である王家が展開した神道が、のちに国家祭祀（国家神道）ではなく宗教教団（教派神道）に、しかも、かつてヤマト王権（大和朝廷）のライバルであった吉備の神道教派に、よく受け継がれたことである。

その伯家神道を傍流へと追いやったのは、「唯一神道」と呼ばれた吉田兼倶の神道（吉田神道）であった。吉田神道は、かつて天照大神の伊勢内宮神道（荒木田神道）に対抗して「豊受大神＝天之御中主神＝国之常立神」を唱えた伊勢外宮神道（伊勢神道、度会神道）の伊勢信仰と神本仏迹説を継承し、江戸時代後期に至るまで全国の神社・神職を配下に置いた。神々を本地とする神本仏迹説の担い手として、仏を本地と見た本地垂迹説の神仏習合勢力への防波堤ともなった。

しかし、吉田神道は外宮神道同様、仏教・儒教色を少なからず有したため、仏教色を完全に排除した国学や平田篤胤の復古神道の台頭や、政府の神祇官制の整備と神仏分離策により、当然江戸末期から明治期にかけて、急速にその影は薄くなっていった。だが、その頃には伯家神道の居場所は尚更なくなっており、国家神道こそが天皇の神道として計画されたのである。

白川伯王家は、吉田神道の勢いの裏で、伯家神道を守るため、のちの教派神道系神道集団を指導し、神拝式許状を授けることで、劣勢を乗り切ろうとした（禊教や金光教への神拝式許状伝授）。そもそも、平田篤胤も、伯家神道に極めて協力的であり、養子の平田鐵胤は伯家神道の最後の学頭として、伯家神道と篤胤の復古神道とを折衷・調和させていた。

しかし、時すでに遅し、政府は白川家のような世襲社家に対し、廃絶の圧力をかけ始め、唯一の世襲神道家としての神武皇統を頂点とする国教神道の設計に協力するよう要請した。かつて天皇の神道であった伯家神道が、今や明治天皇・国家によって崩壊の危機にさらされているわけである。実際に、世襲社家は廃絶された。しかも当初、国教神道を推進した神官のほとんどは、国学に端を発する平田復古神道の門下であったのである。いず

れ自分たちが政府中枢から外されるとは、彼らも知らなかった時期である。

この頃同時に、弾圧を受けていた巫女、陰陽師、修験者たちがのちの教派神道を頼って逃亡・転属し始めていた。とりわけ吉備の創唱教派神道（黒住教、金光教）は、政府の天皇親政方針につられて次第にシャーマニズムを蔑視していく平田神道に対抗し、男子シャーマンによる立教を強調し、巫女らを受け入れていったが、この吉備の動きを見た伯家神道側は、吉備の神道家・高浜清七郎に伯家神道の奥義を伝授した。清七郎とその門弟一派は、神道の国家管理に対抗し、あからさまに民間における伯家神道の再興を掲げて、ほぼ全ての教派神道にその神道を伝授したのであった。そこに、政府から追い出され始めた復古神道のうち、汎神論・幽冥界論を堅持した一派が合流していくのである。

清七郎は、元は尊皇派として活動し、孝明天皇の代で伯家神道が途絶えるのを防ぐため、宮中に出向き、明治天皇にこれを伝授しようと謀略したが、警護を固めていた長州藩閥の激怒を買い、追い返された。孝明天皇はこれを悲しんだ。ここに、孝明天皇が清七郎と共に夢見た汎神論的・秘教的天皇神道の道は閉ざされ、明治天皇のイエス・キリスト化を画策する薩長藩閥の国教神道が、現実となっていくのである。

国家と皇民が結託し、西洋を羨望して、ニーチェの言う奴隷道徳を選んだために、かつて実際の君主の君主道徳・皇室神道としての地位にあった伯家神道が、今度は一部の非ヤマト系神道家たちの隠された君主道徳として、生き残りをかけて、荒れ地から再興を目指したのである。吉備の巫女たちと私が最近話すのは、これはニーチェのツァラトゥストラそのものだということである。

無論、清七郎が全ての教派神道を同様に評価したわけではない。例えば、のちの禊教の思想的基盤の大成者である井上正鐵に対しては、伯家神道の最深奥義の伝授を渋り、その全てを授けることはしなかった。これは、同じ禊系で吉備発祥の神習教（芳村正秉が創始）に対するのとは異なる態度である。

清七郎の懸念通り、禊教は井上正鐵を神として神社を造営、その後、禊教は禊教系諸教団と呼ぶほかない多数の教団に大分裂し、まとまりなく今日に至るのである。これらの禊教系教団にも吉備の巫女が多数転属したが、吉備の地に帰りたい思いはありつつも、今となってもなお巫女禁断令の迫害は記憶から去らず、せめてこのまま、清七郎の面影残る井上正鐵流の禊系の儀式を継続するほかないようである。

その一方、地元吉備の生んだ神習教や黒住教、ジェームズのプラグマティズムにも似た実用的秘教主義とも言える儒家神道の神道大成教や神道修成派、そしてヤマト王権系神道としての神社神道・皇室神道・国家神道に共に抵抗してきた旧知の神社神道である出雲大社教に対しては、清七郎とその門弟一派は比較的好意的で、これらのほとんどに伯家神道の奥義を伝授している。

金光教については、これまた清七郎の千里眼であるのか、教派神道界どころか国家を敵に回した新宗教・大本の思想的基盤となったこともあって、神習教や黒住教と比べて、距離を置いている。故郷の神道教派だからといって、容赦せず、伝授内容をあえて調整したのである。

否応なしにどこかに所属せざるを得なかった巫女たちの境遇とは異なり、男子神道家としての自身の違和感に実直に従い、伝授相手である自称シャーマンの黒住宗忠や川手文治郎（金光大神）と対峙できたことは大きい。

高浜清七郎の伯家神道を受け継ぐ吉備や出雲の巫女の中には、今でも「天皇と呼べるのは、皇室神道であった伯家神道の伝授を最後に受けた（誤：孝明天皇→）明治天皇までであり、（誤：明治天皇→）大正天皇以

降は天皇ではない」と主張している巫女もいるほどである。

従って、国家神道から見た教派神道なる概念は、第二に、「大日本帝国政府が近代化・西洋化を、天皇における諸宗教の絶対者の統一と解釈し、それを中国と古代日本の律令制の復興（神祇官の復興など）において強行しようとするにあたり、ヤマト王権（大和朝廷）に追従しなかった出雲、吉備、蝦夷、隼人、熊襲などの異国・原住民勢力（特に前近代神道の最大の継承者であった吉備）を神道史上から追放するための国策」と定義することができる。

先にもやや触れたが、「復古神道」や「古神道」や「原始神道」なる概念が、縄文時代精神・アニミズムに通じる復古的な神道、つまりは神社神道（特に近代の神社神道）の成立以前の巫女祭祀・巫女神楽を基礎とする出雲神道や吉備神道や毛野神道のような太古神道を指すのであれば、復古神道は神社神道ではないはずである。復古神道の大成者であると明治政府が位置づけた当の平田篤胤自身が、天地創造の主神・天之御中主神を、皇祖神・天照大神と同等か、それよりも上位としたのである。

ところが、蓋を開けてみると、自称平田復古神道系の藩閥官僚・神官らは、近代化当時の神道界の大多数を占めていながら、逆に多数派の奢りをもって平田神道を改造し、天照大神と天皇のみを極限まで祀り上げ、イエス・キリスト化させた。ここに、皇室神道・神社神道こそ復古神道であり、天皇は実は神武創業の純粋血統であるばかりでなく、アブラハムの一神教の教祖でもあるという壮大な勘違いが発生したのである。

これは、ニーチェが批判したところの、ギリシャ神話世界の死、プラトニズムの発展と改変、ヤハウェとイエス・キリストに対するユダヤ人やパウロやキリスト教徒やドイツの大衆らによる冒涜と、全く同じ過ちであると私は考える。従って、神社神道の神宮教や出雲大社教が復古神道系とされているのは、本来は神道の改竄である。近現代の神宮教は伊勢信仰とは異なるし、出雲大社教は巫女の出雲神道とは異なると見るべきである。

こうしてみると、国家神道と教派神道の違いは、国家の祭祀儀礼であるか宗教・教派であるかの違いなどでは毛頭なく、「天皇は、天照大神血統の神聖不可侵、唯一絶対の神（現人神）であり、ヤハウェ、イエス・キリスト、アッラーの生まれ変わりである」と見る立場を採るか、「天皇もまた、宇宙の始原、大いなるディオニュソス、人格神・非人格神の混在としての天之御中主神、天之常立神、国之常立神が生み出したこの汎神・多神の地上世界・形而下の世界から、強引に取り出された、絶対化の仮冒の名称に過ぎない」と見る立場を採るか、その違いなのである。

そして私は、後者の精神によって神道を見直す態度それ自体を「神道」と呼ぶものである。しかし、前者を「神道」と呼ぶ態度の溢れる宗教・神道学界においては、後者を「出雲神道」とか「吉備神道」とか「巫女神道」などと、発祥地や女性性・母性性を添加して呼ぶほかないのである。

こうして、国家神道が、平田篤胤の復古神道を曲解・改竄しながら、「イエス・キリストとしての天皇」へと国民の絶対者観を集約していく一方で、儒教、陰陽道、仏教、禊、山岳信仰、修験道、プラグマティズム、相対主義、神秘主義などの性質を包括した教派神道は、始原の存在、大いなるディオニュソス、カオスとしての一者に対して天皇の絶対性を減ずる形で、全ての個物（人間の身体、神社、鳥居、動植物、水、石、土、砂）に宿る汎神・多神としての八百万の神々を国民に思い出させる役割を担ったのである。当然、伯家神道・復古神道直系の高浜清七郎とその門弟たちの教えを託された吉備の巫女たちが、教派神道をシャーマニズム型祭祀によって支える最初で最後の巫女たちとなったのである。

ところが、教派神道と巫女たちの神道も、完全に合致するものではない。

国家神道と教派神道の争いは、あくまでも国家の男権主義と民間教派の男権主義の争いである。国家から弾圧された巫女たちは、教派神道や新宗教に受け入れられ、一部の祭祀の存続に成功したとはいえ、教団の祭神や運営方針に関する発言権までは持たなかった。

「群衆道徳に基づく新作の唯一神（天照大神、神武皇統、天皇）」対「君主道徳に基づく始原の一者（天之御中主神、天之常立神、国之常立神）」としての国家神道と教派神道との決闘は、巫女たちの太古呪法・原始神法、つまり女の神道だけは近代神道に持ち込むべきでないという両者の利害一致により、非敵対的な共存共栄が開始されると共に、幕を閉じたのである。

価値転倒（巫女のシャーマニズムの復権、ヤマト皇統・現国体の転覆）を成し遂げかけた教派神道系新宗教（神習教、黒住教、金光教、大本など）

現在、旧教派神道は、教派神道連合会を結成して活動を継続しているが、新たに加盟した教団に大本（一九五六年、非教派神道）、脱退した教団に天理教（一九七〇年、教派神道）と神道大成教（一九七六年、教派神道）がある。神習教は、一九五九年に脱退、一九九四年に復帰している。

実はこの新規加盟劇と脱退劇にも、男権的な神道思想体系そのものを考えさせる鍵があるのである。当初は国家神道のみならず教派神道とさえ相容れなかった大本と、戦後に相容れなくなった天理教と神道大成教、そして教派神道と付かず離れずの関係を保った神習教の絶対者観を追ってみたい。

まず、神道大成教は、御岳教の管長をも兼ねた神道家・平山省斎が管長として、国家神道からも他の教派神道からも漏れた諸神道集団を結集して展開した教派である。教派神道の中では、もっとも緩やかな神道共同体であると言ってよい。その中で平山省斎は、西洋科学を積極的に取り入れ、神道についても神霊の科学ないし実用主義的霊験と呼べるものに近づいた。神道大成教が共同体全体として目指したものは、ジェームズのプラグマティズムに近いのである。そもそも国家神道と相容れなかった（むしろ、国家から一方的に異端扱いされた）教派神道からも離れた神道大成教と平山省斎の独自性が思い知られる。

平山省斎の唱えた「神道（随神の道、かんながらのみち）」は、天皇を神道の中心に据えながらも、理論上は神道を実用主義的に守るために、近代天皇を似非西洋かぶれとして捨てる場合もあり得たのである。平山省斎は、その博学を以て政府・神道界から重用された上、神道大成教をあくまでも諸派の共同体と見るのみで教義の強引な統一を行わなかったその巧みな手法のために、直接弾圧を受けることはなかったものの、他の教派神道から見ても、その思想は西洋的妖術にも見えたであろう。

さて次に、天理教の脱退を見てみたい。天理教こそ、キリスト教を卒業した松原寛が最終的に親鸞・浄土真宗と共に選択した教派神道である。

巫女たちと私との間での共通認識としては、天理教は近現代の教派神道系教団の中で唯一、最初は神道を標榜しながらのちに非神道を宣言して教派神道連合会を脱会し、およそかつて神道だったとは思えないスピリチュアリズム、ニューエイジ運動と化した宗教団体であるというものである。神道大成教の教義・教条（ドグマ）は神道であるが、現代の天理教は何ら神道的ドグマを有しない。これは、ある程度神道に詳しい人なら、天理教の教師や熱心な信徒の話を聞いていれば分かるレベルである。天理教と他の教派神道との教義上の距離は、今でも拡大し続けている。

天理教からは、ほんみちが分派し、ほんみちから更に岡山のほんぶしん

が分派したが、この地元の教団に近づこうとする神道の巫女たちがほとんどいないのも、元の天理教と同様、ほんぶしんが神道色をほとんど持たないことに起因している。

また一方、現在の日本の浄土真宗（真宗）は、大谷派を見ても本願寺派を見ても、原始仏教の教えからはもちろん、親鸞からも極めて遠い説法を説いているという見解も、後述の通り、巫女と私に共通するものである。

これらのことは、巫女たちはもっと切実に感じているだろうが、私も天理教の教師・信者や浄土真宗の僧侶の説法の主張を聞いていて、思うところである。だが松原寛は、人生の最後に、両宗教と国家神道の軍国主義を選んだ近代日本人なのである。天理教信者の群衆道徳に疑問を呈しつつも、結局は自分が天理教を絶対化している。

そうなると、信仰懐疑型、帝大の頭脳型の哲学者（例えば松原寛）から見て、天理教と浄土真宗とには、もはや神仏の違いに無関係な、始原の存在解釈をめぐる相互の、あるいは国家神道との、ある共通点があると見ざるを得ない。

そのことを考察する際に、まさに大本の連合会加盟が極めて参考になるのである。大本は、神懸かり体験を繰り返していたシャーマンの出口なおと、その娘婿の出口王仁三郎が創始した神道系新宗教教団である。先の分類では、復古神道系、創唱宗教系にまたがる宗教である。

ところで、出口なおに憑依した神は国之常立神であったとされ、その神示はお筆先（自動筆記）によって伝えられ、王仁三郎が『大本神諭』としてまとめた。出口なおの死後は王仁三郎にその審神能力が移り、これにより『霊界物語』が口述されることとなる。大本の神道解釈は、国家神道のそれとは全く異なるものであった。

大本に対する政府・神道界の弾圧策（二度の大本事件）は、天照大神と皇統に対する政府の執着がいかに凄まじいものであったかを物語る。第一次大本事件（不敬罪と新聞紙法違反容疑）では、王仁三郎の政府・軍部・華族への介入への懲らしめが主な目的であったが、第二次大本事件（不敬罪と治安維持法違反容疑）では、大本が国体転覆革命を起こしかねない危険教団と位置づけられた。

その根底には、二人の神託の結果が、天照大神と皇統を宇宙の絶対始原とするものではなく、むしろ出口なお・王仁三郎をヨハネや国之常立神、スサノオの全体または一部とし、救世主とするものであったことへの、政府の激怒がある。王仁三郎は最終的に、国之常立神を天之御中主神と同一視し、ゴッド、ヤハウェ、アラーなどと呼ばれているものは国之常立神であるとするに至った。

吉備出身の私も感じるところであるが、吉備や出雲の巫女たちも、王仁三郎は日本神道史上、最大の「始原の一者」追求型の宗教家の一人であったと見る。王仁三郎は、キリスト教、仏教、儒教、天理教、『記紀』、古史古伝、大石凝真素美の言霊学など、あらゆる宗教体系を取り込んで、自らをカリスマ視しており、おそらくは自ら天皇の地位に就くことを狙っていたと私も思う。吉備・出雲の巫女たちの一部も体得している合気道は、王仁三郎・『霊界物語』の思想を母体として発展した武道である。

数度にわたる「皇道大本」の取り下げと復名は、明治・大正・昭和天皇を我が主君と見た敬礼と理解するのは短絡にすぎ、その最終目標は、自らを国之常立神直系の新天皇とすることであっただろう。その王仁三郎の思想を離れることを決意したことで派生した団体が、生長の家、心霊科学研究会、神道天行居などであった。

私は、松原寛は出口王仁三郎に極めてよく似た男だと思う。王仁三郎は、自身の神道体系の普及もさることながら、教団としての巨大化にも余念が

無かったからである。宗教商業のカリスマである。私立教団神道が国教神道・国家神道に取って代わることが最大の目標だったのである。松原寛も、私立の総合芸術学園（日芸）が他の私立芸術学校（現在の武蔵野美術大学、多摩美術大学など）を吸収し、あわよくば官立・国立の芸術学校（東京芸術大学など）の権勢を上回り、一つの哲学・宗教体系としての芸術の大聖堂となることを目標とした。事実、次のように書いている。

> 國費に依る文化的施設の缺陥を補はんとする處に、私學の任務と使命とがあるのではないか。
>
> （『街頭の哲學』　六九頁）

それでも、国家神道の欠陥と教派神道・新宗教の使命は、松原寛にはなかなか分からなかった。いや、薄々分かってはいたが、（本来は奔放な松原寛からすれば敵であるはずの）国家、国家的一神教、帝国軍の破竹の勢いと自分の黄金欲とが、どうしても重なってたくましく見え、目が眩みがちであったのだ。

そして、王仁三郎が最も影響を受けた宗教、それが岡山の金光教であった。金光大神を頂点とする同教の教義・組織体系は、大本の教義・組織の巨大化にそのまま模倣・利用されることとなった。

巫女禁断令下にあって、東京における国家神道と大本との大喧嘩を見ていた吉備の太古神道の巫女たちのうち、大本の原点である金光教（男子シャーマンによる女子シャーマンの庇護体制）の復権と、国家神道・大本双方の似非神道性の暴露を狙った巫女たちは、金光教に所属したのである。その背景には、国家神道による天照大神・神武皇統の絶対化や天之御中主神の軽視と、大本による教祖と天之御中主神の同一視の両方を、宇宙の始原、存在の根源である天之御中主神の悪用と見た、巫女たちの千里眼があったのである。

連合会に大本が加盟し、天理教と神道大成教が脱退した意味は、結局のところ、大本は最も反国家神道らしい民間（半官半民）の巨大神道企業になろうとし、天理教は神道でなくなろうとし、神道大成教は現行の神道らしからぬ国家神道から漏れた中小神道団体の儒家的共同体になろうとしたということに尽きる。つまり、天理教が最も神道から浮いた教団であることは否めない。

大本は、戦後にようやく教派神道系となったという意味では、政府も大本自身もこれを半ば神道的でないと自負していたことになるが、その実態は今見た通りである。教義が非神道的だったのではなく、教団の拡大手法が神道らしからず政治的・大企業的であったという要因が大きい。一方、天理教の脱退については、天理教自身が非神道を宣言したのであるが、元より私には、中山みきの神懸かり体験のみは巫女神道であると思える。

一方、その中山みきの遺言でも何でもなかった教団の設立を行った弟子たちの行動は、宗教でさえなく、商業であると思える。それは私見ではあるが、事実として、天理教に渡っていったごくわずかな人数の吉備の巫女たちは、地元の黒住教や金光教に残った巫女たちと比べて、破格の条件でその職を務めている。

同じ吉備の教派神道であっても、金光教が大本の思想基盤となった一方、黒住教がそれほど大本と接触していないのは、黒住教が現皇統・朝廷・国家と非敵対的な、比較的オーソドックスな天照大神信仰をも維持してきたからである。本稿で取り上げた一部の巫女たちの遠戚でもある（吉備に残る巫女たちの家伝・秘伝は、私の遠縁でもあるとしている）教祖・黒住宗忠は、「天命直授」で自身に憑依したのは天照大神であると報告している。

ただし、黒住教の天照大神信仰においては、日の出・太陽信仰を基礎とする自然信仰そのものが見られるのであって、特異点としての皇祖神・天照大神崇拝ないし天皇崇拝の要素は希薄であり、八百万の神々の全柱を祭神としている。また、黒住教の教義には、吉田神道の儒家神道の側面が見られる。

これは、『記紀』神話と吉備神話を折衷させ、天之御中主神、国之常立神、大国主神以下ありとあらゆる天神地祇を集合させて、主祭神・相殿神として無階層的に祀る神習教や、天地金乃神・金光大神を汎神論・宇宙論的に戴く金光教の態度と同様である。神習教が教派神道連合会を一度脱退した目的も、そのラディカルな八百万神信仰の護持にあったと見てよいだろう。

この時代に吉備出身の男子神道家や男子シャーマンによる新宗教の立教が相次いだことは、偶然ではない。単なる土地柄では済まされない。神々の土地柄と言ってもよい。ヤマト王権の首長である天皇と、巫女共同体に支えられた古代吉備の王との距離は、この現代文明においてもなお、残存するのである。

やはり、私に母なるものとしての巫女性を感じさせる神道祭祀とは、せっかく始原の一者への洞察に達しながら神道系巨大企業となってしまった大本や、教祖以外は太古神道の匂いを全く感じさせない近代西洋スピリチュアリズム・ニューエイジ教団である天理教よりは、神習教や黒住教や金光教のもの、もっと言えば、いかなる教派神道にも断固として所属しなかった吉備・山陽・山陰の巫女たちの神道祭祀である。

そして、ここにこそ、松原寛の持っていた商魂の強大さも、見て取れるのである。松原寛は、天理教について次のように書いている。

一度私の入信が報ぜられるや、方々からその動機を語れ感想を述べよとの依頼やら命令やら果はきづいて質問さへ頻々と來る有様。相當な波紋を投じた形らしく、いろんな會合に出るたんびに質問攻めに合ふので、之には一寸參った。（中略）

もとより私には思ふ處もあるし、私の精神生活に於ては相當の必然性を持つ私の基督教信仰に代つて、私の救濟者となつたものが「哲學」であつた。これに奉仕すること二十年。遂に今日に及んで居る。これで一種の境地は拓き得て居ると、自負するものの常に一抹の不安と哀感とは絶えず、私の精神生活の伴奏をなして居るのだ。殊に最近二三年は人知れず感傷の涙を流す折すら珍しくない。かゝる日に「論理の悲しみ」が切實に思はれるのである。

（『生活の哲學』　二五九—二六〇頁）

松原寛には、やはり「実利としても精神の満足としても儲からない宗教には入らない」という、生まれ持った気質から来る計算処理が頭をよぎったと思う。「取らぬ狸の皮算用」ならぬ、「まだ見ぬ神の姿算用」。どう頑張っても、「神仏」に「名誉」、「権勢」、「金銭」が付帯して見えてしまう。そこに、あまたある思想・宗教から大東亜共栄圏と天理教と浄土信仰を選び、賛美した根本原因がある。

先に群衆道徳の観察において述べた、「金運祈願」タイプの入信である。九州・長崎に生まれた松原寛は、一時期就職したはずの大阪、上京時に通ったはずの吉備・山陽の新宗教を全てすっ飛ばして、最も経済的体力のある奈良の大教団を選んだのであった。

松原寛の神道観というのは、宗教学上は、どう見ても救済型のうわべのキリスト教観のこととしか解されないのだから、元から学問的に畑違いと

は言え、国営神社神道や群衆的ニューエイジ宗教にいとも簡単に参戦してしまう、非常に危ないものであったとは言える。浄土信仰・浄土教、いや、厳密に言えば近現代の浄土真宗の説く極楽往生も、一見すると、現世において利己を抑えて功徳を積む忍耐の宗旨に見えながら、極楽往生という目的のために忍耐する現世利益の教えなのであるから、松原寛にとって魅力的に見えたのも無理はない。

無論、松原寛自身には、それがキリスト教や天理教や浄土信仰への理解不足だとも理解されていなかっただろう。ということは、自身の国家神道信仰や天理教・浄土信仰のみならず、キリスト教信仰とて、そのようにしか（権勢欲・商売根性の慰めとしてしか）とらえていなかったはずである。

吉備の巫女神道の汎神・多神論は、プラトンの「実在と仮象」、カントの「物自体と現象」、ショーペンハウアーの「意志と表象」などの二元論的世界解釈のうち、前者を後者の本当の実在とするのではなく、後者そのものしか実在していないとし、最終的には二元論的世界解釈そのものを解消するものである。前者を真実在・本質（優位）としたヒエラルキー構造を主張したプラトンやカントと違い、ショーペンハウアーにおいては意志は表象のすぐ背後にあり、表象自体に即現れ出ているのであるから、巫女の立場に近い。「実存、即、本質」に基づく「力への意志」を説くニーチェは、もっと巫女の汎神論に近い。

これをサルトルのように「実存は本質に先立つ」（イデオロギーとしての実存主義）としてしまうと、ヒューマニズムに基づく過剰な価値転倒であり、人間の実存先行の絶対化（他の動植物や神々や精霊の格下げ）になるのであるから、我々の認識世界とその背後にある真相世界とを最接近させるか一体化させておくことが、神道の汎神論的世界観にとって必須の試みなのである。

一方、国家神道や天理教や浄土信仰は、それぞれ「始原の絶対としての現人神・天皇（意志）と国体・国政・国家神道行政（表象）」、「天理と地上世界」、「極楽浄土と穢土・衆生」というヒエラルキー構造を設けているのである。

天理教と浄土真宗の理念には、国家神道と同様、ニーチェの言う奴隷道徳、善悪の峻別、良識と背徳の分離、真実在の理想化を人為的に生み出して盛んに鼓舞する二元論的一神教の性質があることは否めない。その両教にすっぽり嵌まり込んでしまったのが松原寛であったという現実が、ここまで来ると失笑を禁じ得ない必然の帰結であるように思える。

こうして、教派神道の中でも、天皇・政府に近い教団と始原の一者の復権を狙う教団とに分かれていったわけであるが、たとえ後者であるからといって、諸手を挙げてその思想に賛同するなどという態度を、私は取らない。我が故郷発祥であるからと言って、神習教、黒住教、金光教が今もなお立教や別派特立当時の反骨精神、ディオニュソスの姿を持っているなどと、依怙贔屓して賛美することはない。

現在のこれらの教団の幹部や信者（信者である巫女を含む）と、致し方なく所属・協力して祭祀を執り行っている一部の巫女たちとでは、見ている始原が異なる。松原寛には悪いが、宗教に商業の気配が入り込むと、もうその教団は根源的一者との戯れの道を自ら閉ざしたも同然である。

これこそ、現代日本のほとんど全ての宗教団体が陥っている、君主道徳の顔をした群衆道徳としての頽落である。なお、「頽落」とは、「頽廃」、「堕落」を意味する、主にハイデガーの用語であるが、ニーチェの思想と組み合わせても成立するものである。

八、始原の一者としての「非ヤマト的なるもの」・「母なるもの」が見え

ていたかつての法華系新宗教（創価学会など）と現在の頽落
吉備の巫女たちの悲壮と共に、浄土信仰の使徒・松原寛の亡霊に問う

唯一神教（国家神道）の男権主義に対抗した法華系新宗教の悲しき男権主義

現在、浄土教系のうち、吉備・岡山の地が生んだ法然の浄土宗よりも親鸞・浄土真宗の勢力が圧倒的に強大であることは火を見るよりも明らかである。現代の教団としての浄土真宗の特徴は、先にも述べておいたが、根本浄土教や法然・浄土宗や親鸞の教えと異なり、来世利益（極楽浄土における幸福）のための現世利益（極楽往生したいから現世で利他的であろうとする利己主義）を重視するものである。

だが、その一方で、近現代の仏教系の大規模新宗教（国政への参加・介入が見られる教団）の多くが法華経・日蓮を信奉する教団であって、浄土真宗系の新宗教が少ないことは、決して偶然ではない。創価学会、霊友会、霊友会系教団（立正佼成会、妙智会教団、佛所護念会教団など）、日本敬神崇祖自修団、顕正会、国柱会、本門佛立宗など、これらは全て法華系新宗教教団である。

浄土信仰・阿弥陀信仰を持つ政治介入型の新宗教は、日本会議と蜜月の念法眞教など、ごくわずかであり、ほぼ宗教右翼と呼ばれる勢力がそれに当たる。若い浄土真宗の僧侶は、むしろ政治的には中道左派で、超宗旨・超宗派の仏教連合運動を行っている僧侶も、浄土真宗側に多い。それでも、浄土真宗と法華系新宗教との教義上の距離が縮まったわけではない。

今では、浄土真宗はカルト教団とは目されていない。むしろ浄土真宗主流派は、浄土真宗親鸞会など一部の異端を宗派と認めておらず、これには私も同意する。浄土真宗自体が欧州のカトリック系政府から異端視され、特にベルギー政府によって他の新宗教と共に「セクト（カルト）」指定されているとはいえ、現地の「セクト」や「カルト」は「現在の危険教団」よりは「要監視教団」の意味に近い。今ではむしろ、法華系教団のほうがカルト教団と目される傾向にある。フランスやベルギーも、浄土真宗よりは創価学会や霊友会を注視するようになってきている。

私とて、個人的体験を踏まえてみても、これらの傾向（カルト要素・危険性の有無の判断）そのものは誤っていないと見ている立場である。実際のところ、「ニーチェ信者」の私からすれば、浄土真宗であろうが、日蓮宗・法華宗であろうが、その信者のほとんどが、ニーチェの述べるところの弱者道徳によって思考・信仰していると思う。

当の私自身が、日蓮・法華系新宗教教団からの折伏や、選挙運動期間中の投票要請や、電話勧誘などで多大な迷惑を被ったことがある。申し訳ないが、来てもらっても、どうせ断るばかりである。「私はあらゆる宗教のマニアでありながら、どの宗教にも入信しない哲人ですので」と言って断るようにしている。私の大乗仏教観は、あちこちで何度も書いているが、中観を最終の悟り、唯識を中観に至る思弁の技術、禅（特に曹洞禅）を中観の実践と見るものである。今の法華系教団が入る隙はない。

むしろ、浄土真宗とその僧侶たちの行動を見ていると、中道左派政党、日教組、労働団体、女性人権保護団体、障害者団体、同和問題関連団体などに協力し、昨今の様々な格差・差別問題に取り組んでいる。あからさまに戦前の国家神道・軍国主義や戦後の五十五年体制、現在の安倍政権を批判している場合もある。とりわけ、いじめ、虐待、労働差別、貧困などに苦しんでいる人々にとっては、浄土信仰は最後の救いに見えている場合も

あると思う。

私も、「就職氷河期（世代）」、「失われた世代（十年）」、「ロストジェネレーション」、「キレる十七歳」などと言われた世代の真ん中を生きる人間であり、上と下の世代の日本国民たちと違う人生を歩んでいる感覚は常にある。特に私の一九八二年生まれが厭世・反現世主義の飽和世代で、神戸連続児童殺傷事件、西鉄バスジャック事件、岡山金属バット母親殺害事件、秋葉原無差別殺傷事件、栃木県今市市女児殺害事件などの犯人は、いずれも私と同年齢である。この世代こそ、一歩間違えば極楽往生至上主義に陥りかねない悲劇の世代であるとは言えるのだと思う。

先ほどから見てきたように、法華・日蓮主義系国家主義は、ほとんどがエリート層やカリスマ宗教家から出た思想である。田中智學、高山樗牛、西田無学、石原莞爾など、皆そうである。

私にしてみれば、これら全てが、哲学・宗教論の意義ある素材である。私のような自称宗教マニア哲人の視点に立っている者にとっては、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、浄土真宗、日蓮宗、天理教、その他世界のあらゆる宗教が、カルト・オカルトの異常宗教であり、かつ健全な宗教である。私は、これら全ての宗教の信徒であると同時に、最も根本的な敵対者である。

ところで、明治の近代化における宗教行政の視点から見直せば、むしろ法華系教団の原点には、霊能者との結託、先祖供養概念の根本的変革による、浄土真宗のイデア論的・非汎神的彼岸信仰や、国家神道の唯一神教としてのカルト性への反抗があったことが確認できる。西田無学の思想などは、その典型である。宮沢賢治がエスペラントを愛し、地球市民共同体を夢見た一方で、近代国家の欺瞞性に抵抗して国柱会入信を選択したことは、信仰の矛盾ではなく、むしろ論理的帰結である。

このことは、吉備や出雲の巫女たちにとって、天照大神をも包含する宇宙の始原としての天之御中主神や国之常立神との一体化と、国家・天皇勢力による巫女弾圧に対する故郷への土着を基礎とした反抗とが合致していたことと、根本的に同義である。

「神」の語と概念をめぐるすり替え作業の比較という意味で、ユダヤ・キリスト教に次いで、神道を先に長々と挙げたが、仏教においても同じことが言えるのである。現在、私見では、仏教を名乗りながら仏教（釈迦牟尼の教え）から最も遠い教えは、浄土真宗の葬式である。この文言を熱心な浄土真宗の僧侶や門徒の方々に言ったら、怒られたことがある。無論、当たり前のことである。しかし、仏教を「ゴータマ・シッダールタ（釈迦牟尼、仏陀）なる人が思ったこと、感じたことをそのまま受け継ぐ宗教」と定義する限り、現在の浄土真宗が行っている葬式のほとんどは仏教ではないと考える。

浄土真宗四派（真宗高田派、真宗佛光寺派など）の政教分離の主張と大教院脱退は、政府の神仏合同布教策に決定的なダメージを与えた。これは、いずれ国家神道に邁進する政府への抵抗かと思えた。だが実際は、大教院に代わって設置された神道事務局が教派神道の母体となっていき、対して、浄土真宗（特に本願寺派）は事実上、政府と共に「神社非宗教論」の理念を設計したのである。浄土真宗側は内心では、神道には仏教のようなまともな教義がないとする軽蔑の意図を持っていたが、これが自然信仰・前宗教的日本神道（復古神道）への回帰を口実に国家神道を設計していた政府側の利害と一致したのである。

これを踏まえれば、浄土真宗の大教院脱退は、むしろ教派神道に入ることになる神道諸教団が有していた自然信仰、汎神・多神の世界観、神儒仏習合思想への牽制であり、イデア論的浄土信仰の大衆化作戦と見ることが

できる。

元より、親鸞の思想、さらには師である法然の思想そのものに、ニーチェの批判した大衆道徳的要素があるが、それを言い始めると、日本仏教は仏教ではなくなるのも確かである。ただし、ここでは現代の浄土真宗の「霊魂」の理解方法そのものを問いたい。

私も浄土真宗の葬式に参加しているが、昨今の浄土真宗は、死後の霊魂は生前の個人の記憶（人格性と思い出・追憶のデータベース）を保存したままで転生し、霊魂のステージが上がっていくといずれ解脱して極楽に至ると説明する傾向にある。そのような霊魂を輪廻転生から解脱させて、「より良い」何かではなく「善の」何かを目指す態度そのものが、仏陀の態度とはもはや異なる態度である。

このような態度に依拠することが善であり功徳であるならば、生きてある間の苦痛（人間存在の実存の苦悩ばかりか、身体に降りかかる外傷、人からの裏切りなどを含む）は可能な限り解決させないまま亡くなり、そのデータを来世に持って行くことを画策・実行できる人間のほうが、極楽浄土に近い人間であることになる。釈迦牟尼・原始仏教は、そのような得策を生前に考えることは煩悩・愛着（あいじゃく）だとして批判している。

先ほど挙げた各事件の例からも分かるように、極端な彼岸信仰は、現世へのテロリズムであるのに、戦後日本人の宗教観は根本的にそのことを分かっていない。私が、戦後日本人は皆、姿形が違うだけの浄土信仰者、誤った親鸞門徒だと思う所以はそこにある。

それに、霊魂の存在・非在を釈迦牟尼・原始仏教が確定したことなどなく、死後に生前の自分の記憶を思い出したり、先祖として子孫を見守るようなことなどは、生者による身勝手な仏の要請・導出にすぎず、存在しないとするのが、本来の仏教である。その点、永劫回帰する生のうちにとどまるほかないと述べたニーチェの覚悟のほうが、原始神道的・原始仏教的態度である。もちろん、ここで私は、多くの浄土真宗の僧侶と門徒と「浄土真宗的」なるものとしての日本国民を、ニーチェの言う強者・君主道徳ではなく、弱者・奴隷道徳の持ち主として論じている。

とりわけ現代の浄土真宗の説く阿弥陀如来とは、「悟り」ではなく「救い」をもたらす一者であり、とりわけ現代の浄土真宗の葬式は、救済型宗教たるユダヤ・キリスト教の一派に入るとしか考えられない。イエス・キリストとしての天皇が人間を宣言し、マッカーサーも去り、現人神なき米軍だけが残った今、最終的に日本人は、現世利益と極楽浄土、ひいてはスマートフォンの画面を唯一神と見るようになったとするほうが、辻褄が合う。

全ての浄土信仰・浄土教系宗教の人間が、現世利益・極楽往生を謳って大衆に金のかかる葬式をさせるカルト宗教者であるかと言えば、それは少なくとも宗祖とされた人物に限って言えば、違うであろう。

浄土真宗門徒が本当に親鸞を理解したか。それは、天理教の教団設立そのものがシャーマン・中山みきの真意でなかったのと同じである。親鸞が、「私の死後には私を崇める宗旨を創設せよ」と言ったか。自らはただ仏陀の教えを引き受けることに徹した親鸞の姿勢は、吉備の地に生まれた師・法然から受け継いだものである。宇宙の始原としての仏性・仏法のみを信じる法然の信仰を吉備の巫女たちは知っていたがために、巫女禁断令下の一時期、彼女たちは法然の根本浄土教に寝返ろうとしたのである。

もっとも、浄土信仰の現世利益的・利己的性格は、一向一揆と織田信長との激しい争いの根本的原因である百姓根性、もっと言えば、平安末期の末法思想に基づく人々の往生欲求にまで、遡ることができる。一向宗門徒が、自分たち百姓の道徳が守護大名・富樫政親を殺して勝ったと誇り、信

長に喧嘩を売ったことが、信長の激怒の発端であったし、「我こそは極楽に行ける」という貪欲さは、キリスト教の終末論、カルヴァンの予定説にも比定できる。もしニーチェの亡霊がゾロアスターの地をさらに東へ進み、日本の仏教宗旨を観察したなら、確実に浄土信仰が批判のターゲットになり、奴隷道徳の仲間として認定されたであろう。

親鸞自身は、自らの新宗旨を打ち立てることに消極的で、生涯師・法然の教えにひざまずき続けたが、その法然は吉備出身である。巫女禁断策が開始されたとき、神道と浄土真宗四派（真宗高田派など）が前述の通り、喧嘩しながらも利害が一致していたこともあって、一部の吉備の巫女たちは、巫女祭祀よりも弾圧されていなかった地元の法然・根本浄土教系宗旨への改宗による、表向きの巫女廃業を検討していた。だが、ついにその教えには入らず、教派神道を選択したという経緯がある。

地元の法然の思想をさえ離れた彼女たちが、浄土真宗主流派（本願寺派、大谷派）に入るわけは毛頭なかった。中には、吉備出身の栄西の臨済宗への鞍替えを検討した巫女たちがあったが、巫女神事を諦め、あるいはこれを臨済禅に根本的に組み替える悲しき作業がうまく行くはずもなく、頓挫した。

また、神仏習合思想に目を転じると、本地垂迹説における「本地」の主たる如来（大日如来や阿弥陀如来、薬師如来など）が他の如来・菩薩に対する絶対者（始原の一者）の地位を与えられたことがある。神本仏迹（反本地垂迹）説から見れば、天照大御神や国之常立神が同様の地位（従たる仏に対する主たる神）である。

本地垂迹説側においては、大日如来を絶対化する場合は悟り型・密教型・涅槃型、阿弥陀如来や薬師如来を絶対化する場合は救い型・祈願型の体系となる場合が多い。また、神本仏迹説側から見れば、国之常立神を絶対化する場合はいわば古代ギリシャのデウスの地位と理解され、天照大神を絶対化する場合は、専ら直系血統とされる天皇の絶対化と理解される。

ただし、これらの絶対化は元来、無限の相対化と呼べるものであり（西洋の絶対、東洋の相対なる対比が可能であった）、一方で、最後の天照大神の絶対化が近代政府の国策によって極限まで進められたものが、国家神道であったと解釈できる。

「始原の一者」への東西の対応は明らかに異なってきたが、近代日本の為政者と神道関係者は、天皇を始原の一者にするという対応をしたのであった。国家神道は、いわば究極の神本仏迹説でもあったわけである。

松原寛などは、本当は東西の「神仏」概念や「絶対者」概念についてそこまで真剣に比較・考察したことはなく、どうしても権勢欲に付帯する形でしかそれらを見ることができなかったため、宇宙の息づかい、始原存在の躍動、天地の生命衝動が、局所的・「箱庭」的な故郷への回帰、ひいては巫女の精神と母胎への回帰に一致することには、気づかなかったのである。

松原「寛」と同じ「寛」と言えば、五木「寛」之がおり、その仏教観も概ね、原始仏教ではなく、近代以降の親鸞・浄土真宗観を中心とするものである。五木寛之は松原寛と違い、むしろ仏典を丁寧に渉猟した結果、法然、親鸞、蓮如の生き方を選んだ筋金入りの浄土信仰者である。

五木寛之は一見すると、神仏習合、初詣、葬式、クリスマスなど、諸教のイベント混在の曖昧さを厭わない日本の国民性に活路を見出している点で、超宗教的な始原存在としての「母なるもの」に目を向けているようには見えるが、その宗教道徳・仏教道徳は、真偽、善悪、美醜の混在をどちらかというと嫌うものであって、最初かつ最深の始原には戻っていないと思う。例えば、五木寛之の説く「平和」や「幸福」というものは、近代道

徳であって、根本的に世界の「平和」や人間の「幸福」を説いたことなどない釈迦牟尼・原始仏教の教えとは異なる。五木寛之の仏教観は、ニーチェや松原寛にとっては全く必要がないと思う。

先にも述べたように、弾圧・迫害を受けた巫女たちの多くは教派神道に逃げ込んだが、仏教に逃げ込むとすれば、教義上は国体変革を直接主張していた法華系教団であったはずである。しかし実際は、法然の思想・浄土宗を選びかけたくらいで、結局は仏教界への転向は少なかった。

巫女たちのアニミズムと汎神・多神的世界観が浄土真宗と相容れなかったのは当然としても、法華系教団に転向しなかった最大の理由は、男権主義的思想である。田中智学、高山樗牛、西田無学、石原莞爾らの日蓮主義・法華経至上主義は、日本主義、国家・国体主義、男権主義と高い親和性を保ったままだった。当時の日蓮主義的国家主義者らの多くがニーチェ主義者であったこともまた、現実である。そして、戦前当時とは比較にならない段階までニーチェの誤読をさらに推し進めてきた勢力が、先に述べた「新しい歴史教科書をつくる会」のニーチェ「愛読者」らであることも、悲しき現実である。

価値転倒（国家神道を除く神道との連携、立正安国論の復権、ヤマト皇統・現国体の転覆）を成し遂げかけた法華系新宗教（創価学会など）

ここに、国家神道・現皇統以外の勢力の裏話の例として、出雲神道と創価学会の関係を挙げる。いや、こういう話は「知らぬが仏」ではあるものの、裏話でも何でもなく、表に出た話を述べているに過ぎないのであるが、ともかく、国家神道の拡大の裏にあった教派神道と法華系教団の苦しみがよく分かる例である。

二〇一九年十月二十二日、令和の即位礼正殿の儀が執り行われた。ところで、かつて孝明天皇の信任厚き「陰謀の宮」こと久邇宮朝彦親王のもと、南朝正統を掲げて活動していた大日本皇道立教会は、北朝系天皇である明治・大正・昭和天皇によってもはや国体が確定した中、衰退していた。先にも述べた通り、当初の南朝正統論は、単に明治天皇が武家から政権を奪還したことを祝い、それを南朝・後醍醐天皇の建武中興になぞらえたものにすぎなかった。大日本皇道立教会も、概ねそのような立場だった。

ところが、北朝・明治天皇打倒論に近い南朝正統論も、もちろん存在した。南北朝合一とは言っても、明徳の和約で南朝の後亀山天皇が北朝の後小松天皇に折れる形で合一したのであり、これが気に入らない藩閥官僚や神道関係者は多くいたのである。南北朝正閏論の中に、なお北朝正統論、南朝正統論、両統迭立論、両統並立論、両統対立論などが混在していたのである。しまいには悔しいあまり、実は明治天皇は南朝血統である、孝明天皇の子ではない、などとする強硬な南朝正統論も登場した。

立教会の衰退以後もしばらく利害が一致していた出雲神道（祭神論争で政府・神道事務局に敗北し疲弊した、千家尊福ら出雲大社派）と創価教育学会（のちの創価学会初代会長の牧口常三郎、第二代会長の戸田城聖および一部の幹部）は、「南朝正統、現皇統（北朝系）傍流」論（一部の出雲の急進派は現皇統打倒・国体転覆論）を掲げて共に活動し、それを、もはやヤマト王権・現皇統に対抗して新王朝を建てる必要性を感じていない吉備神道などが傍観する形だった。かつて出雲大社・千家家とのちの創価学会幹部が蜜月で、国家神道・神社神道に反旗を翻した同志であったことなど、学会員もほとんど知らないようである。

平成の即位礼正殿の儀の時に、吉備神道（特に古代吉備王国に起源を持つと思われる女系巫女神道）が単独で、皮肉を込めて、ヤマト・出雲・吉

備融和および南北朝融和の秘儀を各家で私的に行ったことは、三十年後の今、吉備人の私にも報告されたのであるが（秘儀の記録の一部は将来、私にも預けられる予定）、出雲や他の教派神道系の巫女も、創価学会が「折伏大行進」を行うなど急速に異端宗教化したため、この時点で学会から離れて単独の秘儀を行っている。

二〇一四年の皇族と千家家の姻戚関係の成立（ヤマト・出雲の融和）により、出雲神道が創価学会と組む意味・利点が決定的に無くなり、傍観が得意な吉備神道と同様の今の立場に収まったのである。この結婚に際しては、純粋な男女の熱愛模様のみに焦点が当てられ、一部始終がテレビでも大々的に報道されたが、ヤマト神道と出雲神道との婚姻であったことに目が行ったのは、（出雲大社・出雲大社教に所属していない）出雲の巫女、吉備の教派神道（神習教、黒住教、金光教）、吉備の巫女、（私を含む少数の）吉備神道研究家など、少数の研究者だけであったようだ。そして、出雲神道と創価学会の縁が、これを以て正式に切れたのである。

現在、創価学会を最大の支持母体（ほぼ結党主体）とする公明党は日本国の政権を担う。そのまま令和の即位礼正殿の儀を迎えたというわけだ。独自の神話を持つ出雲とさえ男女の縁でもって仲直りしたヤマトの大王（天皇）血統を、「自公」政権・安倍首相が見上げたという構図が、吉備岡山出身の私としても興味深い。

祭神論争で敗北した出雲神道が心底から親ヤマトの立場を決心した背景には、日蓮主義系新宗教による「折伏大行進」などの国体・国民精神改造（ひいては国立戒壇建立）の強行、つまり一見宗教色の強化に見える事実上の政治色の強化への著しい抵抗があったと思う。結局、自公政権下の国土交通大臣（要するに宗教的には地上の仏国土造成者の立場）のほとんどを公明党員が担っており、無論これは偶然ではない。

吉備出身の宗教ウォッチャーである私としては、日蓮・法華経を標榜していながら南朝正統論を簡単にやめて北朝系天皇を仰ぐ政権に入った集団の本性よりは、出雲・吉備神道が苦悩しながらも現上皇・上皇后両陛下および現天皇・皇后両陛下に寄せる崇敬のほうに首肯する。南朝の後裔を名乗った自称「熊沢天皇」こと熊沢寛道でさえ、まだかわいいほうだった。いずれにせよ今となっては、皇統の変更などという大それた非現実を策謀するよりは、現皇室に有り難みを感じつつ、大人しく宗教研究を楽しむのが良いというのが私の意見である。

自らの神道のほうを元祖「日本」と見て、現行の「日本国」を崇る呪法を秘密裏に実践する出雲や吉備の巫女たちのように、もし創価学会が政党の形で政権に入らず、出雲神道や吉備神道の悲哀と運命を共にしていたら、日本の神道、あるいは日本人の宗教観にも違う未来があったはずである。今や、戦後の群衆道徳が最も好んできた自民党と手を組んで、大和朝廷の代表者となってしまった。それで、吉備の一部（私の地元に近い地域）では、巫女たちが創価学会を呪う秘儀をも、形式上ではあるが執り行っている有様である。

創価学会と池田大作現会長については、清水先生も評論を発表し、しかもブログや授業で取り上げるという、勇気あるタブーの打破に挑んでいるので、参照されたい。

政党の形で政権を取っている創価学会は言うまでもないが、今では法華系新宗教のほとんどが政府・政権に対する発言力を有し、組織票を以て選挙結果に多大な影響を与えている。本来は浄土真宗や天理教が帯びた群衆道徳性に法華経を以て反抗することが、自身らの存立意義であったのに、自ら群衆道徳に陥っているように思える。

阿弥陀経を誤解した極楽往生煩悩が全国の葬式を支配し、おまけに法華

経を乱用した国家改造精神が日本国の為政者側に立った以上、釈迦牟尼的君主道徳による頽廃仏教的僧侶・奴隷道徳への反転攻勢は、この国ではもう見られなくなったのである。神習教や黒住教や金光教をはじめとする吉備起源の教派神道に、今でも政府を呪う巫女たちが多く残っている一方で、これら法華系新宗教に親和を感じる巫女たちは、少ないようである。

本来、国家神道（国家祭祀、皇室神道、神社神道）や神社本庁、神道政治連盟、日本会議が持っている神道観は、先に述べた教派神道のそれと相容れないばかりか、創価学会などの法華系教団の国立戒壇思想とも相容れないはずなのである。しかも、創価学会（創価教育学会）の原点は、法華系新宗教教団の創立そのものではなく、近代日本の天皇観への違和感、南朝皇統への懐かしさ、奴隷的極楽往生願望への抵抗、全ての天皇の母である天照大神への思慕、さらにその背後にある始原の一者への回帰にあったはずである。それを知る国民は、学会員も含めてほとんどいないようである。私は、そのような歴代の各会長の思想の原点に「だけ」は、賛同するものである。

松原寛の天理教信仰や浄土信仰も、このような新宗教ブームや葬式仏教ブームの中で、致し方なく選択されたものであるかもしれない。それにしても、教派神道を選ばず国家神道を選び、古神道系の教団を選ばず神道色の極めて希薄な天理教を選び、日蓮・法華経を選ばず他力救済の親鸞・阿弥陀経を選んだところに、未だに「宇宙の始原」への達観ではなく、カントと大衆が持ち出してきたほうの「神」を始原と勘違いして、似非キリスト教信仰を懐かしむ松原寛の寂しさが見えるのである。松原寛にとっての「天理」と「浄土」は、地上の汎神ではなく、超越の唯一神なのである。「天理」・「浄土」か、「宇宙の始原」か、松原寛はこの問いを持たず、前者が後者の正しい姿と見たのである。

今、松原寛が生きて神道に丁寧に触れていたなら、巫女たちが母なる聖母として抱擁し、天理教や浄土信仰の必要性を溶解させてくれたかもしれない。それらの価値を間借りせず、自力で新たな聖価値を建設できたかもしれない。

ところで、キリスト教、仏教、神道などあらゆる宗教の教義を取り込んだと主張している新宗教のうち、教派神道や法華系新宗教よりもむしろ国家神道に近い教義・教条を持つのが、（先の大本以外では）生長の家や幸福の科学である。

特に、国家神道に最も近い「始原の一者」観を主張しているのが、幸福の科学である。『太陽の法』ほか経典と呼ばれる著作を読むと、教祖の大川隆法は、仏陀、ヤハウェ、イエス・キリスト、アッラー、天照大神などの全宗教の全神仏の一切を傘下に収める始原の魂・至高神であるエル・カンターレの意識体を有して日本の地に誕生した絶対存在であり、熱心な信者らはほぼ「大川隆法＝主エル・カンターレ」の方程式を信じている。私は岡山にいる頃から、同地の支部や集会所の存在を通じてこの教団を知っていたが、東京に出てきた後、改めてこの教団についても研究してきたのである。

生長の家は、万教一致を説いてはいるが、万教の始原意識に教団の代表者の意識を置いていない。一方、幸福の科学は幸福実現党を結党して国政に進出しようとしている。従って、近年の新（々）宗教のうち、国家神道と最もよく整合するのは幸福の科学である。（これら新宗教教団による霊感商法などの問題も気になるところではあるが、それはさておき、今私は哲学・宗教学上の厳密な比較論として書いている。）

チベット仏教、ヒンドゥー教、原始仏教や新宗教阿含宗の教義を母体とするオウム真理教も、真理党による国政進出に失敗した後、麻原（誤：昇

光↓）彰晃こと松本（誤：智寿夫↓）智津夫を頂点（神聖法皇）とする国家樹立を画策し、最終期には省庁制を敷いたが、麻原は自身を仏陀の（少なくとも恒常的な）意識体だとは言っておらず、国家神道や幸福の科学の一者観とは異なる。

むしろ、阿含宗が重視した阿含経は、法華経や阿弥陀経と違って、ゴータマ・シッダールタの教えを最も忠実に写し取ったものとされ、阿含宗が阿含経からずれたと見たそのオウムの教義の一部は、確かに原始仏教・阿含経そのものであり、その犯罪集団性は全く読み取ることの難しいものであった。島田裕巳や中沢新一などの学者らも、そこに騙されたのである。一九九一年九月の「朝まで生テレビ」の「激論！　宗教と若者」の回では、幸福の科学とオウム真理教の論争が実現したが、島田裕巳の幸福の科学批判、オウム擁護の発言は、当時はそれほど浮いたものではなかったのである。

国家神道と幸福の科学との間の唯一の違いは、明治・大正・昭和天皇は自らをヤハウェだ、ゴッドだ、イエス・キリストだ、アッラーだ、仏陀だと主張したことは一度もなく、政府がそう設計し、天皇にそう思い込ませ、国民がそう信じたのである一方、大川隆法は自ら主張しているばかりか、これら全ての神仏の意識を統御する始原の一者、エル・カンターレの地上の顕現で、普通は別個の神職や巫女が務める審神者や巫（かんなぎ）の立場を独占していると主張している。

しかし実状を見てみれば、前者は列島を覆う日本史上最大の新宗教となった一方で、後者は一部の国民のみの信じるところとなっている。前者の主神・天皇は帝国陸海軍の大元帥であったが、後者は今のところ軍隊を組織していない。国家神道の異様な特質が分かるというものである。

ちなみに、本稿で取り上げた巫女たちには、生長の家や幸福の科学の信者は皆無であった。やはり彼女たちにとっても、これらの宗教は、（事実上の国教であった）国家神道と同様、文字通り異次元・異世界の宗教であるということなのだろう。

神道の要素を転用し、万教融合ないし万教一致の相対主義を説きつつ、その主宰者・教祖とその家系のみが特異点としての絶対性を有する国家神道の世界観に近い、その他の新宗教には、大本の影響を受けた真光系諸教団（世界真光文明教団、崇教真光）や世界救世教、扶桑教から独立した丸山教やパーフェクト リバティー教団、臨済宗を基礎とする円応教などがあるが、巫女弾圧期に強制的に配属させられた場合を除いては、これらの教団に自ら所属している吉備の巫女はやはり稀である。

九、大いなるディオニュソス芸術、総合芸術、「母なるもの」の芸術への道

巫女・バレリーナたちと共に、ニーチェ、ワーグナー、松原寛の亡霊に問う

「芸術」の別称としての「音楽」、「ギリシャ悲劇」、「総合芸術」

本稿ではまず、筆者である私自身や哲人・文豪たち（とりわけ、ニーチェと松原寛）の自我の葛藤、肉親との死別、母・女性との関係を哲学の根底として押さえた。次に、哲人たちに共通する必然の苦闘の様式美をも観察した上で、東西文明世界それぞれの国家と群衆道徳がもたらした「神のすり替え」と、その欺瞞に気づいた東西の哲人たちの具体的な苦闘を追った。

さらには、ニーチェや松原寛といった男の哲人たちが、どこまでも「父

なるもの」、「男権的なるもの」としての始原への思弁と憧憬の罠に嵌まってしまうのに対し、その悲痛を（「父なるもの」と「母なるもの」の統合の始原、母胎としての）「母なるもの」への導きによって溶解させる、その「母なるもの」の化身としての地方（特に筆者の出身地である吉備）の巫女たちを追った。特に松原寛については、人生終盤に国家神道による軍国主義、巫女・シャーマンであった創唱者・中山みきの意に反して日本の神道的要素を切り捨てた天理教、日本のイデア思想の極致としての親鸞・浄土信仰を選択したことから、これらとは対極にある巫女たちの始原の一者観、母なる直観に対比させる形で、松原寛の苦悶を考察した。

吉備の巫女たちは、吉備が日本最大の新宗教発祥地である因縁から、国家神道の準備期・成立期にまず神習教、黒住教、金光教を中心とする教派神道全般に退避・所属し、一部は新国体樹立を狙う大本や反ユダヤ主義の神道天行居、共に迫害された陰陽道や修験道に転向し、天理教のニューエイジ教団化と浄土信仰の国民的葬式仏教化・超越論化・イデア主義化に対峙した。その過程で、天皇を頂点とする軍部・宗教勢力が動かす実力部隊による自国民や他国家への支配に対して、あくまでも巫女舞・巫女神楽や磐座神事、神剣演舞（風雨の音や音楽に乗った身体動作）による呪い・祟りの儀式で反抗する巫女たちの宇宙観の意義を確認した。

今私は、哲人の男たちの頭脳が何とか見出した始原の一者概念（ニーチェの言うディオニュソスとカオス、松原寛の言う神・聖価値）を、改めて父性と母性の統合者であるところの「母なるもの」として、その地上の顕現である「芸術」を見ていきたい。「アポロン的なるもの」と「ディオニュソス的なるもの」との総合としての「大いなるディオニュソス」、松原寛が最後に国家神道や天理教や浄土信仰に存すると見誤ったものの確かに近づいてはいたところの聖価値、「父なるもの」と「母なるもの」の母としての「大いなる母なるもの」は、芸術にどのように現れるのであろうか。

先にも述べた通り、大学在籍時、西洋音楽の楽典、和声法、対位法、管弦楽法や雅楽、世界の民族音楽を一通り独学し、クラシック音楽や映画音楽、電子音楽などの楽曲提供も始めていた私は、ニーチェとワーグナーの出会いと決別について、論文の必修授業で書いた。今ここに、その捨てたいくつかの論文を再現しつつ、それ以降今に至るおよそ十五年の私の思想を加味して、ニーチェ、ワーグナーと松原寛の音楽論・芸術論を追っておく。

ニーチェもワーグナーも松原寛も、哲学・宗教の言葉遊び（言葉の偽善）に対する芸術の根源的力動の意義を分かっていた哲人である。ただし、ニーチェと松原寛は、自分たちで音楽作品を作ったことはほとんど、あるいは全くなかったようである。

ニーチェの場合、特にプフォルター学院時代、二十歳前後には、詩作に耽ったのはもちろん、作曲もしていたようである。友人のパウル・ドイセンと芸術を語り合い、幼馴染みの友人たちと芸術創作グループ「ゲルマニア」を結成して、詩作・作曲・文筆活動に勤しむなどしていた。だが残念ながら、音楽理論の専門家ではなかっただけに、のちのワーグナー賛美においても、ワーグナーの音楽を音楽理論として理解していたわけではない。

もちろん、私のように音楽理論を一通り知っている人間とて、ワーグナーの音楽のこの旋律がディオニュソス的でないとか、ビゼーのこの和音がアポロン的すぎるとか、このチェロの和音の次にそのコントラバスの律動が来るのは君主道徳的であるとか、このピアノと弦楽器の旋律の組み合わせは奴隷道徳的である、などといったことは確定できない。そのような作業は、結局は哲学・宗教の言葉遊びと同じになるからである。音楽理論家の間だけの偉そうなエリート遊戯になるからである。ただし、ニーチェの

ディオニュソス芸術、始原の存在の立ち現れというものがどのようなものであるか、自ら具体的作品を作り上げて追究することには意義があると考え、私は作曲活動をしてきた。

ニーチェにとって、（とりわけワーグナーの）「音楽」とは、「ギリシャ悲劇」と同じく、「芸術」そのものの別称でもあった。つまり、「音楽」とは、音楽や造形芸術や絵画や演劇の、大いなるディオニュソス精神に基づく総称であった。ニーチェは、音楽や絵画や文学のうち、音楽なる一派に最も「総合芸術」性を見たがゆえに作曲家のワーグナーに心酔したというより、「総合芸術」の名を「音楽」と呼び、ワーグナーをそのような「音楽家」、「総合芸術家」と見たがゆえに、ワーグナーに心酔したのである。

ニーチェにおいて、従来の（古代ギリシャ、近代ドイツなどの時代を問わぬ）西洋一般の、いかにも冷静な、良い子ぶった、夢幻的・倫理的な特色は、まず視覚的芸術たる造形芸術に見出された。これには、理性を司る神であるアポロンが引き合いに出された。音楽性なき造形芸術は、単なるアポロン的なものに偏向した芸術として、批判の対象となる。これに対し、ディオニュソス的・陶酔的なものの鼓舞が主唱され、聴覚的芸術たる音楽がディオニュソス的芸術として期待された。

もしわれわれが以下述べるようなことを頭で理解するだけでなく、直接、具体的に確信できるようになれば、美学に寄与することは多いと思う。すなわち、芸術の発展というものは、アポロ的なものとディオニュソス的なものという二重性に結びついているということだ。それはちょうど生殖ということが、たえずいがみあいながら、ただ周期的に和解する男女両性に依存しているのに似ている。アポロ的とディオニュソス的という名称は、ギリシア人から借用したものである。

（『悲劇の誕生』　一　アポロ的夢幻とディオニュソス的陶酔　二九頁）

音楽はすでにあきらかにアポロ的芸術として知られていたが、しかし厳密にいえば、リズムの波動としてにすぎず、リズムの持つ造形的な力がアポロ的な状態を表現するために展開されたにとどまっていたのだ。アポロの音楽は音におけるドーリス式建築だった。ただし音といっても、それは七弦琴に特有な、ただ暗示するだけの音にすぎなかった。ディオニュソス的音楽、従って音楽一般の性格をなしているほかならぬその要素は、非アポロ的なものとして用心深く遠ざけられていた。すなわち、魂をゆさぶる音の威力、旋律の統一的な流れ、和音のまったく類のない世界といったものは遠ざけられているのだ。ところが、ディオニュソスの酒神賛歌においては、人間はその持っている一切の象徴的能力を最高度に発揮するようにかきたてられる。

（同　二　ディオニュソス的ギリシア人　四一頁）

プロメテウスは、人類に対するその巨人的な愛のために、禿鷹にひきさかれ、エディプスは、スフィンクスのなぞを解いたその度はずれな知恵のために、非行の混乱する渦の中へ落ちこまねばならなかった。デルフィの神はギリシアの過去をそのように解釈したのだ。

アポロ的ギリシア人には、ディオニュソス的なものがひき起す作用もまた「巨人的」で「野蛮人的」だと思われたのだが、彼自身がしかし同時にあの打ち倒された巨人や英雄たちと、内面的には血のつながりがあることを自認しないわけにはいかなかった。それどころか、もっとそれ以上のことも感じないわけにはいかなかったのだ。すなわち、あらゆる美と節度をそなえた彼の全存在が、苦悩と認識の覆われた基

盤の上に立っているということだった。ところがこの基盤の覆いは、またもやあのディオニュソス的なものによってあばかれたのである。見るがいい！　アポロはディオニュソスなしには生きることができなかったのだ！　「巨人的なもの」と「野蛮人的なもの」とは、けっきょく、アポロ的なものとちょうど同程度に必然なものだったのだ！

（同　四　アポロ的・ディオニュソス的なギリシア文化の推移　五三頁）

抒情詩というものは、言葉が音楽を模倣するもので、従って言葉のもつ象徴的比喩や言葉のあらわす概念を通して音楽が閃光のようにひらめくものであると見ていいとすると、その次に問題になるのは、「そういう象徴性と概念の鏡に音楽はどういうものとしてあらわれるか（現象するか）？」という点である。音楽は意志として現象する、というのがその答である。ここにいう「意志」という単語は、ショーペンハウアーの意味で使っているわけで、つまり純粋に観照的な、意志のない、美的な気分の反対を意味するのだ。この場合、本質という概念と現象という概念をできるだけはっきり区別してもらわないと困るのである。というのは、音楽はその本質からいえば、意志ではありえないからだ。音楽が意志だったら、芸術の領域から完全に追放されねばなるまい——なぜなら、意志はそれ自体非芸術的なものなのだから——。だが、音楽が現象するときには意志なのだ。

（同　六　詩と音楽との関係　六八—六九頁）

以上ギリシアを例としてわれわれが明らかにしようとしてきたことは、音楽の精髄が消滅すると悲劇もまたかならず滅びてゆくことは、音楽の精髄からしか悲劇の誕生がありえないのとまったく同様に確かだということであった。（中略）

アポロは個体化の原理の浄化する精霊として私の前に立っている。仮象における救済は、この精霊によってのみ、真に達成されるのである。これに対して、ディオニュソスの神秘的な歓呼の叫びのもとでは、個体化の呪縛は破られ、「存在の母たち」への道、事物の一番奥の核心に至る道が開かれるのだ。アポロ的芸術としての造形芸術とディオニュソス的芸術としての音楽のあいだに、大きく口をひらいているこの巨大な対立にきづいていたひとは、大思想家のなかで、ただひとりしかない。彼はギリシアの神々のもつ象徴的表現というあの手引きさえなしに、音楽にあらゆる他の芸術とは違った性格と起源とを認めたのである。音楽は、他のすべての芸術のように現象の模写ではなくて、直接に意志そのものの模写であり、したがって世界のすべての形而下的なものに対しては形而上的なものを、すべての現象に対しては物それ自体を表現するからである、と彼は言っている。（ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』第一編三一〇ページ）これはあらゆる美学のもっとも重要な認識であり、かなりまじめな意味で、美学はこの認識とともにはじめて始まるのである。リヒャルト・ワーグナーもこの認識に太鼓判をおして、それが永遠の真理であることを保証している。

（同　一六　音楽と悲劇的神話　一四七—一四九頁）

私がもっぱら相手にするのは、直接に音楽と血のつながりがあるような人たち、音楽をいわば母胎とし、ほとんどただ音楽との無意識的な関係を通じてだけ事物につながるような人たちに限られるのである。私はこうした真の音楽家に対して、次の問いをさしむけたい。『トリ

スタンとイゾルデ』の第三幕を、言葉や比喩の助けをいっさい借りないで、純粋に巨大な交響楽の楽章として感受できるような人で、あらゆる魂の翼をけいれん的に張りひろげたあげく絶息しないような人間を想像できるかどうか、と。

（同　二一　ワーグナーの楽劇　一九五頁）

悲劇におけるアポロ的なものとディオニュソス的なものとのむずかしい関係は、実際のところ、二柱の神の兄弟のちぎりによって象徴されるであろう。すなわち、ディオニュソスはアポロの言葉を語り、アポロも最後にはディオニュソスの言葉を語るのである。悲劇ならびに芸術一般の最高の目標は、こうして達成されたわけである。

（同　二〇一頁）

アポロン的——ディオニュソス的。——芸術自身が自然の暴力のごとく人間のうちに立ちあらわれ、人間の欲すると否とにかかわらず、人間を意のままにする二つの状態がある、すなわち、一方には幻影への強制として、他方は狂躁への強制として。

（『権力への意志』下　第三書　新しい価値定立の原理　Ⅳ　芸術としての権力への意志　七九八　三一〇—三一一頁）

もっとも、これらの比喩を用いたニーチェの目的は、絶対的な「善」と「徳」とを視覚中心に「見んとする」試みを当たり前の所作としてきた合理主義と主知主義・知性主義、とりわけその原点であるソクラテスの思想を批判することであった。そして、アポロン的・夢幻的なるものとディオニュソス的・陶酔的なるものの双方を総合したところの大いなるディオニュソス芸術、カオス芸術を高唱することであった。

松原観の言う「総合芸術」の語も同様で、これ自体が松原寛にとっては「芸術」そのものの名であっただろう。

私は二〇一九年度に日芸文芸学科の非常勤講師となってから、講義の一部で松原寛に触れるようになった。松原寛の総合芸術理念について、ほとんどの学生・院生が、文芸学科、音楽学科、美術学科、演劇学科といった芸術科目の垣根を越えて交流する芸術形態だと理解しており、授業内だけではそれ以上の思索の発展は望めないものと私は理解した。

前回の『日藝ライブラリー』No.3 その他の松原寛論の寄稿でも、多くの学生・院生が同様の理解において総合芸術論を書いており、学生らの芸術作品の実作上や教師からの就職指南としての芸術教育上の観点からは、全くその受け止め方でよいのである。だが、どうやら松原寛の言う「総合芸術」の真意はそんなところにはないようである。

もちろん、松原寛自身も、総合芸術理念を説明するために、芸術をまずは空間的芸術と時間的芸術に分類し、さらにはそれぞれに下位分類（平面的芸術、立体的芸術など）を設け、これらの総合としての総合芸術を解説している。

綜合藝術とは云ふまでもなく、舞臺藝術の謂ひである。

（『現代人の宗教』　二二四頁）

之を（総合藝術としての舞台芸術を）方程式に現すならば、

劇＝戯曲＋諸藝術的表現＋俳優の現身藝術

だと云ふ事になる。

（同　二三〇頁）

つまる處私は人間の全的表現は綜合藝術を俟たねば、十全であり得ぬと思ふと共に、劇の根本的本質を、そこに見出し度いのである。藝術諸面の要求は、この一大殿堂に於て初めて、遺憾なく満され得るであらう。文化現象に於ける、劇の地位はかような處にあるものと思ふ。

（同　二三九—二四〇頁）

劇を方程式で表す点などは、先の夏目漱石の「F＋f」にも似た理知を感じさせる一方で、これらの方程式は当たり前と言えば当たり前の方程式でもある。松原寛の舞台芸術論は、先にも確認したように、自ら創立したばかりの芸術の殿堂（日芸。『現代人の宗教』発刊当時は法文学部美学科）においてこそ、総合芸術を実現していこうとする意志の表れでもあるのである。松原寛の学園増設願望が、巧みな文筆技術と共に、図らずもすでに示されているとも言えるのである。

その証拠に、舞台芸術を称揚するのに、かつて自分を受け入れなかった「恩師西田幾多郎博士」の言葉をわざとらしく挙げて、自らの芸術論がそれに匹敵すると言わんばかりに、対抗心を燃やしている。

恩師西田幾太（ママ）郎博士に依れば、「論理的範疇を超越した、我等の深い人格の中には、純なる藝術に依つて現はされるゝ如き、無限に豊富なる先験的感情の要素がある」と。

さうだ。我等の人格には、掘れども掘れども掘り盡せない、深い泉が潜んで居る。その深いゝゝ泉の中にはいくら汲んでも果もない、感情が湧き流れて居るのだ。この滾々として溢るゝ感情は、只一篇の詩で描寫し得られるものでもあるまい。單なる繪畫で、盛り盡されるものではなからう。

（同　二三六頁）

しかし、松原寛の本当の目的は、松原寛自身が信仰と言いながら信仰になっていなかった信仰を、芸術によって純粋信仰に至らしめることである。そして、哲学でも宗教学でも説明の付かなかった純粋信仰を、人類最初の思考である芸術によって説明し、「総合文化（synthetische Kultur）」の境地へと進むことである。

松原寛の真意を汲み取らない、実作や就職面接や世渡りでのみ役立つ皮相浅薄な総合芸術理解は、語ったり書いたりするだけ時間の無駄と言えばそうであるが、大学の授業では、いくら薄く軽い話とはいえ、「総合芸術を生み出すため、学科どうしでもっと交流しましょう」程度の分かりやすい言葉を発しないわけにいかず、致し方なく発するようにしている。

さて、その私の「わざとらしい秘匿」に違和感を訴えて授業後に質問に来たわずか一名や二名の学生のみが、真の総合芸術の道に進める人間である。学校教育法、教育基本法や文科省の決めた方針の下における大学の授業内で大いなるディオニュソス芸術や総合芸術を語れるなどと思うのは、ニーチェや松原寛に対する無礼であると私は考えるのである。では今、その一名や二名しか理解できないと思われる、「宇宙の始原との一体化」としての総合芸術を、具体的な芸術作品の創作体験において追ってみよう。

作品規模の巨大さ（後期ロマン派、芸術学園）に見出された男権的ディオニュソス芸術としての「音楽」、「ギリシャ悲劇」、「総合芸術」

自らの芸術によって（本稿で私が述べるところの）絶対的一者、始原の存在に迫ることができれば、これほど感動的なことはない。私は、音楽理論（楽典、和声学、対位法、管弦楽法や和楽器の理論など）を全て独学で学び、和歌については、独学すると共に巫女たちや歌道家の子女たちから薫陶を受け、交響詩、幻想曲、バレエ音楽、巫女神楽などを創作してきた。そのうちいくつかは上演された。映像音楽、絵画音楽（画家とのコラボレーション）、インターネットコンテンツの音楽、クラシック音楽グループの楽曲としての提供もあるが、本稿では文学（詩、和歌、悲劇）、舞踊（バレエ、巫女舞）、造形美術、絵画などを伴う総合音楽作品を取り上げたい。

ところで、世の中で単に音楽理論と呼ばれているものは、所詮は西洋音楽の理論である。更に言えば、絶対音楽と相対音楽のうち、絶対音楽の理論である。今私が相対音楽と呼んだものは、「神の絶対化」を「音楽理論の絶対化」、「音楽のための音楽」で再現できると考えた作曲家たちが、その不可能性を知り、「神の絶対化」表現としての音楽を離れて作った情景的・心象風景的・文学的音楽の意味で、通常は「標題音楽」などと呼ばれる。

この標題音楽がロマン主義と合流してロマン派音楽となり、やがてオーケストラ編成の巨大化という形を取って後期ロマン派音楽と呼ばれるようになった。ただ多くの場合、「神」の表現に偏向していた従来の姿勢を改め、人間性や民族性、ひいてはナショナリズムの発露を狙ったつもりが、結局は「神の偉大さ」をオーケストラの巨大さによって表現するようになった。

しかし、やがてそこに、そのオーケストラの巨大さばかりか、オペラ・総合芸術作品全体の巨大さを、ショーペンハウアーの「意志」や「共苦」といった価値の称揚に用いたワーグナーが登場し、その巨大音楽をニーチェが新たに「ディオニュソスの神」の顕現として激賞したのである。ワーグナーはむしろ、自身の出自である音楽よりも劇のほうを総合芸術の究極目的と考え、音楽ばかりを優先していた従来のオペラを批判した。

もちろん、絶対音楽時代のバッハやヘンデルは、自分たちの音楽理論が神のシステマティックな解釈であるなどとは考えておらず（神の正しい記述への道であるとだけ考えており）、その欺瞞にモーツァルトがやや気づき始め、ベートーヴェンが一層意識に上せたが孤独に終わり、ワーグナーとニーチェに至って初めて、音楽理論がむしろ能動的な価値転倒の対象として強く意識され、群衆に向かってその思想が披露されたのである。

反古典文献学的な『悲劇の誕生』を評価しなかった師リッチュルを離れたニーチェは、これ以降、ワーグナーへの心酔と、バイロイト音楽祭以降に生じた疑念（『反時代的考察』）、そして決別、ドイツ・ロマン主義の現状への批判（『人間的な、あまりに人間的な』）、ビゼーへの賞賛（『善悪の彼岸』）、ワーグナーへの振り返り（『道徳の系譜』）など、ディオニュソス芸術の体現者を探す旅に出ることになる。

ニーチェにとって、「音楽」が聴覚性ばかりか視覚性も嗅覚性も触覚性もあらゆる五感を含めた「ディオニュソス芸術」の名である以上、ニーチェが必然的に、オペラ（歌劇、楽劇）、しかもとりわけ大規模な編成のオーケストラと重唱・合唱と劇団を有する長大なロマンティック・オペラ（ワーグナーの初期・中期作品など）に、ディオニュソス性を見出そうとする動きになったのは無理もなかった。

当時の芸術作品の規模、とりわけオーケストラの大規模化（四管編成の全盛期）と楽曲の長大化、それに伴う音量・音圧の強大化は、ギリシャ悲劇の復興を狙うニーチェのような哲学者には多大な勇気を与えたと私は考

える。ニーチェ哲学と並行して大規模交響楽の作曲に取り組んできた私にも、当初はほとんど、大規模な楽劇や交響曲・交響詩こそがディオニュソス精神の投射であるとさえ思われたものである。

二十代前半だった私は、作曲家の黛敏郎の『涅槃交響曲』や『曼荼羅交響曲』にも、似たような雄々しさを感じていた。ニーチェやワーグナーも、これらの曲を好むであろう。私などは、今でも趣味として、ゴシックメタル、シンフォニックメタル、メロディックメタル、ネオクラシカルメタル、オペラメタル（メタルオペラ）など、交響楽・オペラなどと現代のヘヴィーメタルを融合した音楽を好むほどである。

ワーグナーのオペラは、当時のどのオペラ作曲家と比べても巨大だが、『ニーベルングの指環』は文字通り、（何を最大・最長と呼ぶかにもよるが）人類史上最大かつ最長の総合芸術となった。総演奏時間は十五時間超、音数も最大であり、通常は六夜、最低でも四夜をかけて実演される。

後期ロマン主義音楽、特に交響曲、交響詩、オペラでは、オーケストラ規模も楽曲の長さも肥大化を見せたが、ソシュールが言語学用語として用いた「共時（態）」、「通時（態）」を借りれば、後期ロマン主義音楽は、巨大共時態（巨大な空間、和声、音量、音圧）と長大通時態（長大な時間、旋律、対位法、律動、物語）の渾然一体の芸術と呼べるだろう。しかもそれは、造り上げられた実際の物理的規模（音楽、文学、造形などの算術的総和）よりもさらに強大で不可分の影響を上演者たち自身や観衆に及ぼす、いわばホーリズムの芸術だとも捉えてよいだろう。特にワーグナーやニーチェにおいては、古代ギリシャ（遠い過去の栄光）への当代ドイツ・ゲルマン（現在）における復興が、巨大共時態と長大通時態によって可能だと解釈されたのである。

それにしても、ワーグナーらのマンモス編成の歌劇・楽劇は、およそ人間の、とりわけ女の心理や体格、体力、視線、歩幅、疲労というものを考えていない。女泣かせの芸術である。もちろん、実際には女性も多く舞台に上がるのであり、そもそも女性の純愛と自己犠牲による救済思想がワーグナーオペラに通底するテーマであるが、その作曲思想には、女（女優、女性歌手、バレリーナ、女性演奏者、観客女性）をも我々のディオニュソス芸術に引き入れるという優しい意識はない。

そこで強調されるのは、男の精神と身体である。芸術家の男が、君主や哲人の男のために、あるいは他の芸術家の男たちへの自慢のために、あるいは群衆道徳にまみれた世の一般の男たちへの断罪のために、ギリシャ精神の復興を狙って創った長大な爆音芸術に、女が参加したというだけの方式であって、男が女と共に創り上げたものではない。いわば「射精芸術」である。

しかも彼らは、自分の前作や他のライバル作曲家の作を超えることばかりを考えているので、オーケストラ規模は、ロマン派において一気に四管編成から九管編成にまで肥大化した。女の精神と身体が追いついていくには、あまりにラディカルで大々的にすぎる価値転換の手法であった。

ニーチェも、その現実は結果的に無視して、「超人の芸術作品＝男が男のために作った巨大音響芸術」という方程式を持ったのである。ワーグナーにとって楽劇・交響楽は男の芸術であり、ニーチェにとって超人とは男であった。このあたりに、二人がドイツ・ナチズムの後発帝国植民地主義に利用された不覚の油断があったように思える。

神を前にしては！——しかし、いまやその神は死んだ。あなたがた高人よ、この神はあなたがたの最大の危険だった。

神が墓にはいってから、あなたがたははじめて復活したのだ。いま

はじめて大いなる正午は来る。いまはじめて高人は——主となる。
このことばを理解したか、わたしの兄弟たちよ。驚愕したのか。心がめまいをはじめたのか。あなたがたの前に深淵が口を開いたのか。地獄の犬があなたがたにほえかかるのか。
いざ！　いざ！　あなたがた高人よ。今こそ人間の未来の山岳が陣痛にうめきはじめる。神は死んだ。いまやわれわれは欲する——超人が生まれることを。
（『ツァラトゥストラ』Ⅱ　第四・最終部　高人　三〇〇—三〇一頁）

ニーチェの女性観を確認しておこう。

最後に、女性！　人類のこの半分は、弱く、典型的に病気で、むら気で、移り気である、——女性は、それにしがみつくために強者を必要とし、なおまた、弱者であることを、愛することを、謙虚であることを、神的としてたたえる弱さの宗教を必要とする——、ないしはむしろこう言うべきであろう、女性は強者を弱化せしめ、——強者を圧倒することに成功するときには支配すると。女性はつねに、デカダンスの典型と、僧侶とぐるになって、「権力ある者」、「強者」、男性に対して謀叛をはかった——。女性は、信心の、同情の、愛の礼拝のためなら子供をすらかえりみない、——母性は利他主義を否定しがたく代表する。
（『権力への意志』下　第四書　訓育と育成　Ⅰ　階序　2　強者と弱者　八六四　三八一—三八二頁）

もっとも私は、今や欧米と日本の群衆道徳を成す大部分の女性については、ニーチェの言い分は正しいと見るものである。ただし、哲人の男である自分たちの思想に協力的・献身的で、その芸術に身をもって参加している巫女的女性たちに対しては、また違った視線が向けられるべきであると、私は考えるのである。私は今、ニーチェの哲学やワーグナーの音楽に私淑した日本の男として、ニーチェやワーグナーの思想にわずかに観察されるこれらの隙を、日本の女に向かって、とりわけ巫女的女性たちに向かって、さらには巫女的女性たちが私に教える「母なるもの」に向かって、超克しなければならない。

ワーグナーやニーチェの男権・父権的芸術理念を、まさにギリシャ悲劇と近代心理学の神経症概念から説明する手もあるだろう。幼くして父親を亡くした二人は、フロイトがオイディプスの神話になぞらえ提唱したエディプス（オイディプス）コンプレックスにおける、父への反抗と母の奪取を試みる必要がなくなり、少年の闘争に飢えた。そのため、代替の父権的価値道徳（ユダヤ人、キリスト教、ドイツ群衆の価値道徳）を自らの超人・単独者としての巨大な男権が上回ろうとする試みを、哲学や芸術に外在化したままにせざるを得なくなった、という解釈である。それゆえ、かえって「母なるもの」を守護するどころか、「女なるもの」自体を配下に収める芸術観を持ってしまった、つまり、自らユダヤ的な父権化を生み出してしまった、という解釈である。

二人とも、ソポクレスの描いた母親との近親相姦への憧れを巨大芸術・哲学で披露してしまった、つまり、観衆・読者ではなく母のために巨大芸術・哲学を創った、とするわけである。

のちに父を父と知らずに殺し、テーベの王となって、母を母と知らずに娶ることになるオイディプスは、父に反抗するよりも先に父から捨てられた、望まれぬ息子であった。ワーグナーとニーチェが、ギリシャ神話の男

神に、ディオニュソスどころか、密かに自分たちをなぞらえ、演出したとしても、何ら不思議ではない。あまりにフロイト的な解釈ではあるが、成り立たないわけではないだろう。

ニーチェは少なくとも、オイディプスが自然（ここではインセスト・タブー）に逆らう悪逆としてのディオニュソスの仮面であることまでは確信している。

> ギリシャ悲劇がその最も古い形態ではディオニュソスの苦悩だけを対象としていたこと、かなり長い時期を通じて、舞台にあらわれる唯一の主人公が、やはりディオニュソスだったということは、争う余地のない伝承である。しかし、これと同様な確かさでいえることは、ディオニュソスが悲劇の主人公であることをやめたことはエウリピデスにいたるまで一度もなかったということ、ギリシア悲劇の有名な人物たち、プロメテウスやエディプスなども、みなあの本来の主人公であるディオニュソスの仮面にすぎなかったということだ。
>
> （『悲劇の誕生』　一〇　悲劇の秘教　一〇〇頁）

ニーチェの中では、神託に振り回されたオイディプスの振る舞いを受動的冒涜、アイスキュロスが描いたプロメテウスのような振る舞いを能動的冒涜とするなどの違いはあるが、これらの悲劇をアポロン的なるものがディオニュソス的なるものの発出を妨害しない総合芸術であると評価している。さらには、アーリア人（ギリシャ人）は冒涜を男とするが、セム人は罪を女とするものと見て、ギリシャ悲劇の優秀性を確信している。

つまりニーチェは、女を見下したつもりはないが、男の冒涜をワーグナーにおいて賛美しすぎた、という解釈は可能だろう。

ワーグナーも概ね同様のギリシャ悲劇観を持つが、ニーチェとの違いを挙げれば、どちらかというとワーグナーのオイディプス王解釈のほうが、「男は女の愛（なかんずく、女としての母の愛）によって救済される」という思想を含む。ワーグナーは、『オペラとドラマ』（一八五一年）の中で、詩は男性、音楽は女性という比喩を用い、詩人による観念の射精によって受胎した音楽のみが真正の旋律を分娩するという論を展開している。

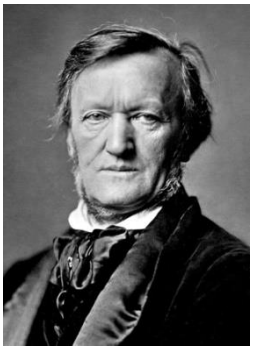
一見すると、女性崇拝的で、観念にとらわれるしかない男を自虐しているようではあり、音楽の直覚芸術性も十分に認識しているが、やはり男に従属するものとしての女という位置づけも垣間見える。オイディプスに神託を授けたデルフォイの巫女たち、ニーチェ哲学の女の読者たち、ワーグナー楽劇の女の演奏者・女優たちの妖しき魔力と本当の愛は、二人の芸術肥大化思想によって、隠されたままとなったわけだ。

ワーグナーとニーチェに限れば、確かにその無意識においては、「父に代わる、ユダヤ、キリスト教、群衆の仮想敵化」が行われたかもしれない。一方で、後期ロマン派の作曲家たちが、家庭環境（強大な父権の有無）とは無関係に、それなりに芸術の肥大化による群衆への訴えかけを志向したところを見ると、それら群衆の価値道徳は、限られた芸術家・哲人の仮想敵にとどまるとは言えず、ニーチェの指摘通り、実際に蔓延していた悪しき弊害であったとは言えるだろう。

父権・男権主義音楽の駆動力が必ずしも各作曲家の実父への個人的な抵抗願望、他の女を無視した母親のためだけの音楽創作願望に由来しないということは、「仮想敵打倒の末の仮想の母との交わり」そのものは、ワーグナーやニーチェなど、限られた家庭環境に育った哲学者・作曲家の無意識で行われたものだろう。無論この二人とて、実際に母と結ばれたわけでもない。オイディプス王をオペラ・オラトリオにしたストラヴィンスキー

も、一転して本作で声楽の大規模化を実験したわけだが、個人的なエディプス・コンプレックスが根底にあるとは観察されない。

従って、父母の双方に育てられた私のような人間は、なおさら「父を追い出した末の母なるもの」よりは、「父なるものをも包み込む宇宙・世界の源泉としての母なるもの」に向かって、日本における総合芸術を語るべきなのだろう。



図八《リヒャルト・ワーグナーの肖像写真》 Franz Hanfstaengl, Munich, 1871.

図九《リヒャルト・シュトラウスの肖像写真》 Tucker Collection・New York Public Library Archives, 1911.

ニーチェが偏愛したワーグナー、ビゼーをはじめ、ヴェーバー、ヴェルディ、ブルックナー、ブラームス、マーラー、ストラヴィンスキー、そして交響詩『ツァラトゥストラはかく語りき』などを作曲したリヒャルト・シュトラウスらは、皆巨大編成の哲人作曲家、音楽を「聴かせる」・「見せる」・「触らせる」芸術家である。無論、これらの作曲家も、交響曲とオペラ両方の名人、交響曲だけの名人、オペラだけの名人などに分かれるが、大規模オケの愛好家という点では一致している。しかしニーチェ自身は、これだけの名人に囲まれながら、自らの哲学の言葉（特にセンセーショナルなアフォリズムや詩）を体現した「音楽」作品は見出せずに終わったとしか言えない。つまり、本当はニーチェの思想は、ただの巨大芸術では表せないことを意味する。

例えば、ヒューマニズム（人文主義、人本主義）に基づくルネサンスは、一般に華々しい文明の開化・再生であると見なされている。ところでニーチェ自身は、『道徳の系譜』で、ルネサンスを、君主道徳の価値様式が勝利した時期であり、その規模と雄々しさに、ローマ帝国やナポレオンと同様の「力への意志」を見ている。

しかしながら、私のように、ルネサンスを前ルネサンス的・ゴシック的なもの（カオスの神）を否定した「大衆に都合のよい神」の時代の幕開けだとも見る場合は、ニーチェの思想も本当は反ルネサンス的なのではないかと解釈してしまう。私見ではあるが、私はニーチェの思想に従うと、ルネサンスが弱者道徳の傲慢の結集であり、始原の存在を母体とする「力への意志」の退化であり、しかもその源流にソクラテス、エウリピデスによるギリシャ悲劇の破壊があるということになるだろうと考えるのである。

オーケストラの大音響を、無意識的にではあるが、始原の力の再現と見た後期ロマン派の態度は、当初はニーチェにも華々しく映ったからこそ、ニーチェはこれを擁護したのであるが、その規模の肥大化もまた偽善であり欺瞞であると見抜いたまま、次の新芸術を見出せず悲嘆に暮れたのも、またニーチェであった。

ニーチェより約三十歳年上のワーグナーは、当然ニーチェよりも早期から、ドイツの地におけるギリシャ悲劇の復興を目指していたわけだが、そもそもオペラ自体が、ギリシャ悲劇の復興運動としてイタリアで創始された総合芸術である。交響曲は、オペラの序曲を独立させた聴覚芸術である。

（これは日本において、短歌中心の和歌が肥大化して連歌となったのち、その遊戯性を高めた俳諧連歌の発句が独立して俳句となったのに似ているが、その規模の違いは一目瞭然である。それにしても、ドイツへ留学した森鷗外が“symphony”を「交響（楽・曲）」としたのは名訳であった。）

ところがその後、イタリアでは喜劇オペラが流行し、去勢されたカストラートが人気を博し、この喜劇性が国外へ出て、フランスのオペラ・コミックやイギリスのバラッド・オペラの登場に至る。これらを統合したものが、ジングシュピールに始まるドイツ・オペラであった。それゆえ、ロマンティック・オペラ（ロマン派のオペラ）とはドイツ・オペラに他ならない。

ところが、ロマンティック・オペラのうち、ワーグナーとリヒャルト・シュトラウスの動きだけは違った。ギリシャ悲劇復興のイタリア・オペラ、喜劇のドイツ・オペラという様式を壊して、ドイツの地におけるギリシャ悲劇の復興を目指したわけである。とりわけワーグナーは、ゲルマン民族の男たちが悲劇の復興者であるべきことを強調した。ここに、ギリシャ悲劇の愛好と男権思想・反ユダヤ主義とが結託した所以が見えてきたであろう。

ニーチェは、ワーグナーが編み出したレチタティーヴォ（叙唱）とアリア（詠唱）の一体化（幕間以外で聴衆に拍手喝采を挟ませない連続演奏・演技）や無限旋律に、永劫回帰思想を見たであろうし、それらの旋律に乗せて多用されるライトモティーフ（登場人物を表す動機）にも、超人の誕生と時空の円環を見たであろう。調性崩壊の端緒となった『トリスタンとイゾルデ』の「トリスタン和音」には、ディオニュソスとカオスへの扉の入口を見たであろう。このトリスタン和音やスクリャービンの「神秘和音」は、東アジアのシャーマニズムの音楽や雅楽の演奏中にもしばしば現れる響きであり、先の巫女たちによる吉備楽・吉備舞でも同様である。ワーグナーは東洋的響きを発見した最初の西洋の作曲家と言ってもよい。

そもそも「総合芸術・全体芸術（Gesamtkunst, Gesamtkunstwerk）」なる言葉を最初に生み出したのは、ワーグナーであった（『芸術と革命』、『未来の芸術作品』、『オペラとドラマ』など）。英語では、“total（comprehensive, ideal, universal） work of art（artwork）”や“synthesis of the arts”などと訳されている。

一方で、今我々がワーグナーの作品に対して用いている「楽劇（Musikdrama）」という言葉を、ワーグナー自身は拒否した。台詞・朗読による演劇と音楽とが概ね交互に現れる「音楽劇（Das musikalisches Drama）」（つまり、必ずしも狭義の「総合・全体芸術」とは言えない芸術形式）と混同されるのを避ける意図だったようである。

また、ワーグナーは、音楽が劇よりも優先され、叙唱と詠唱とが区別されていた従来のオペラに代わり、むしろ叙唱と詠唱の区別が放棄された歌唱に支えられた劇・詩こそが究極の主役となって、オーケストラ音楽と融合することを重視した。とりわけ、自作上演のために建設したバイロイト祝祭劇場は、劇に観客の視線を集中させるため、オーケストラと指揮者は完全に観客から見えない構造になっている。だがそれにもかかわらず、オーケストラ編成は極めて大きかった上、劇ばかりか音楽が途切れることをもワーグナーは許さず、その音響（無限旋律、ライトモチーフなど）が劇に「劇的に」重なる効果をどこまでも狙ったのである。

このようなワーグナー自身の趣旨を尊重しつつ、あえて音楽側に引き寄せてその総合芸術作品を言う場合には、「散文音楽（musikalische Prosa）」と呼ばれる。しかし、これはこれで、印象主義や自然主義の（文学性や歌唱を含まない）音楽にも適用できるため、やはり一般には「楽劇」が好ま

れている。

一方、「ミュージカル」は、「音楽劇」以上に歌唱に重点を置いてはいるが、ワーグナーらの芸術を「ミュージカル」などと言ってしまえば、その作り込まれた悲劇性は全く表現できず、明らかにふさわしくないのである。

ワーグナー自身は、自らの作品を『大悲劇オペラ（große tragische Oper）リエンツィ』、『舞台祝祭劇（Bühnenfestspiel）ニーベルングの指輪』、『舞台神聖祝祭劇（Bühnenweihfestspiel）パルジファル』などと雄々しく呼称している。

図十《ワーグナー　『大悲劇オペラ（große tragische Oper）リエンツィ』》 Act 4, last scene, in the Dresden Opera House, 1842. Johann Jacob Weber, Illustrirte Zeitung, Nr. 7 vom 12. August, Leipzig, 1843.

図十一《ワーグナー　『舞台祝祭劇（Bühnenfestspiel）ニーベルングの指輪』　『序夜　ラインの黄金』》 The Rhinemaidens, from left: Minna Lammert, Lilli Lehmann and Marie Lehmann, in the premiere production, Bayreuth, 1876. *Mein Weg'*. Leipzig, p. 279-280 Online version: Zenodot Kulturgeschichte, 1913.

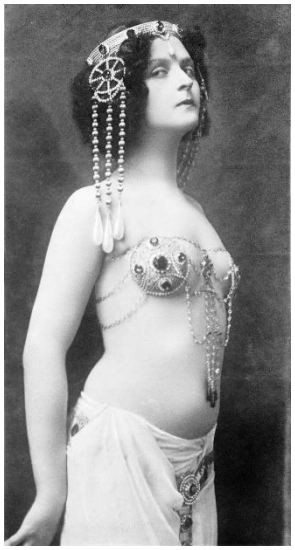
図十二《ワーグナー　『舞台神聖祝祭劇（Bühnenweihfestspiel）パルジファル』》 Amalie Materna, Emil Scaria and Hermann Winkelmann (right), in the premiere production, Bayreuth, 1882.

図十三〜十六《リヒャルト・シュトラウス　『サロメ』の上演女性たち》Alice Guszalewicz, with Jokanaan's severed head, Cologne 1906 or Leipzig 1907. Collection Guillot de Saix.

Tilla Durieux, George Grantham Bain Collection (Library of Congress).

Aino Ackté, George Grantham Bain Collection (Library of Congress).

Olive Fremstad, holding the head of John the Baptist, Metropolitan Opera, 1907.



図十七《サロメブーム　『サロメの幻影』》Maud Allan, Salome with the head of John the Baptist after her Dance of the Seven Veils, 1906-1910. Foulsham & Banfield.

図十八《サロメブーム　サロメに扮するベリーダンサー》Fritzi Schaffer, ca. 1910. George Grantham Bain Collection (Library of Congress).

視覚芸術や聴覚芸術の総合と、ドイツ・ゲルマンにおけるギリシャ悲劇の復興、旧来のユダヤ・キリスト教的価値道徳の超克とが、ワーグナー自身の中で同義であったことは、注目に値する。のちのニーチェと全く同様の観点である。

しかし、ワーグナーほかオペラ・総合芸術作家たちが、音楽、文学、演劇、舞踊、絵画、造形、建築、舞台装置などをただ足し算として合算して

いったがために、いつのまにかワーグナーやニーチェら自身の中で、「総合」や「全体」の意義が「巨大」や「長大」と読み替えられてしまったのである。自らの芸術の大規模化に向かうワーグナーの気迫は、ルートヴィヒ二世の支援を受けたバイロイト祝祭劇場の建設において最高潮となった。

ワーグナーやニーチェのドイツ・オペラ精神を忠実に継承した作曲家としては、プフィッツナーがそうだと見え、巨大作品志向はようやく収まるものの、ドイツ・ロマン主義の最たる体現者であり、ワーグナーやニーチェと同様、その思想と作品がナチズムに利用されている。

面白いことに、ロマンティック・オペラと言えばドイツ・オペラである一方、グランド・オペラ（大規模歌劇）とはパリ・オペラ座などを中心とするフランス・オペラのことである。だが、フランス・オペラの基礎はイタリアとドイツの作曲家が築いたもので（グルックのオペラ改革など）、グランド・オペラはパリでバレエを伴って上演されるようになった最大規模のイタリア・オペラとドイツ・オペラをも指して呼ぶものである。

ユダヤ系ドイツ人のマイアベーアこそがその筆頭格である。マイアベーアはワーグナーを庇護し、ワーグナーも決別前にはマイアベーアをイタリア、ドイツ、フランスのオペラの統合者として称えた。ワーグナーも、フランスでの上演時にはバレエを伴っており、ドイツ・オペラはフランスでのバレエ人気の影響により、同地で最大規模となった。

しかし、主役のバレリーナ以外はバレエのみでは生活できず、娼婦を兼ねるバレリーナを大勢動員しての上演だったのであり、ここにも、マイアベーアやワーグナーなど当時のオペラ作家の男たちが持っていた複雑な女性観が見え隠れする。ただし、このようなグランド・オペラを芸術家たちに要求したのは、紛れもなくフランス群衆やドイツ群衆であった。

帝国植民地主義では英米仏に後れを取った独伊は、オペラ・総合芸術の領土拡大には成功したと言える。十九世紀半ば、ワーグナーの『トリスタンとイゾルデ』の頃になると、バレエを伴ったフランスでの上演に限らず、各地で上演されるロマンティック・オペラもグランド・オペラと呼ばれるようになった。

その後、さすがに物理的限界を迎えたオペラは、本場イタリアでヴェリズモ・オペラを生む。ただの足し算としてのオペラがようやく、管弦楽法の充実と、一般市民の生活における卑近な悲劇の直接描写（病苦、暴力、殺人など）によって、ドイツ・フランスの神話と英雄のオペラの量的肥大化を止めたのである。この時もニーチェは、最初のヴェリズモ・オペラと言える『カルメン』で成功したビゼーと、ディオニュソスの体現者ワーグナーとの間で、揺れ動き、苦しんでいる。そこに、ニーチェ哲学の唯一の隙がある。

同じ頃、ニーチェの『ツァラトゥストラはかく語りき』を交響詩にし終えていたリヒャルト・シュトラウスは、官能的極彩色の『サロメ』（オスカー・ワイルドの同名の戯曲が元）、これを拡大して複雑な音響にした『エレクトラ』、大規模な『ばらの騎士』など、最期のドイツ・ロマン派オペラを大成した。それと同時に、これらの作品、とりわけオリエントの響きと官能性を持った『サロメ』の「七つのヴェールの踊り」（およびワイルドの『サロメ』の同箇所）は、多くの女性ダンサー、ソプラノ歌手、振付師、演出家に官能のブームを巻き起こし、ダンサーや歌手がベリーダンスやエロティックなショー、しまいにはストリップティーズそのものを行う派生作品も多く登場した。ニーチェの発狂直後、死亡前後の時期からのブームであることが、皮肉である。

この間狂気に陥ったニーチェは、ヴェリズモ・オペラやリヒャルト・シュトラウスの作品はほとんど知らずに世を去っている。ニーチェはやはり、

文芸においてはアフォリズムや詩（緊縮された音数、字数での啓発）の天才であった一方で、現に五感によって見え、聞こえているところの造形芸術や音楽、その風潮としてのルネサンスやロマン主義などに自らの哲学を結びつける場合には、自身が生きた時代の作品の大規模化に活路を見出すほかなかった。いつのまにかそれが自らの「意志」になってしまい、多大な苦労を払ったまま生涯を閉じたようである。当のワーグナーら音楽家でさえ、若い頃は、作品の大規模化と哲人思想との結託にはニーチェほど興味や期待がなかったようである。

ところが逆に、ニーチェが楽曲を創ると、シューマンやシューベルトの前期ロマン派の音響になってしまう。ニーチェは薄々、屈強で華々しい男性像を構築するだけでは済まない自らの神経質や、片頭痛・眼痛体質も分かっていたし、後期ロマン派の足し算思想だけが総合芸術でないことも分かっていたようだ。やはり、ワーグナーは哲学者ではない芸術家であり、ニーチェは芸術家ではない哲学者である。

ちなみに、二人の亡き後も名作の数々を生み出し続けていたリヒャルト・シュトラウスは、大日本帝国とドイツの宣伝大臣ゲッベルスから『日本の皇紀二千六百年に寄せる祝典曲』なるものを作らされ、一九四〇年に完成させている。かなり無感情・無気力の響きがする曲で、リヒャルト・シュトラウスの巧みな力の抜き方には感心するが、ともかく、当時の日本とナチスが芸術家・哲学者の凄さを全く理解していなかったことを示す典型例である。

一方、その頃の松原寛は、ヨーロッパのオペラや交響曲の展開を当然、或る程度は見ていたが、巨大造形芸術・実業芸術としての日芸を創設したあたり、やはり生涯、ドイツの地で学んだ巨大総合芸術の申し子であった。しかも、ニーチェよりももっと音楽理論に疎く、作曲活動もせず、芸術学園の経営とその巨大化に余念がなかった哲人である。芸術家哲人でないばかりか、実業家哲人である。

だが、その松原寛の最初の哲学書は、ニーチェの『悲劇の誕生』に比定できる立派な芸術論の書『現代人の藝術』なのである。この頃から早、松原寛は、芸術が個々の人間の「苦悶の象徴」たるべきことを高唱している。苦悶する者の芸術と苦悶しない者の差異を強調している時点で、問題提起はニーチェに似ている。善や徳のために造形したり計算したりする芸術をアポロン的、苦悶の象徴たる芸術をディオニュソス的と名付ける限り、そうである。

松原寛の「苦悶の象徴」論は、まず一九二〇年に大阪の講演会で発表されたのであるが、聴講者に大いに影響を与えたらしい。そこに出席していた厨川白村による「苦悶の象徴」の語と論の盗作トラブルを、松原寛自身が『現代人の藝術』でも『藝術の門』でも執拗に取り上げ、自らの「苦悶の象徴」論のほうの優秀性を強調しているのが面白い。しかし、「苦悶の象徴」の原作者はやはり松原寛であり、その「名附親たるの光榮」（『藝術の門』一一六頁）を誇るのも当然である。

先に、その松原寛の哲学用語の多くも既存の哲学用語の焼き直しであると書いたが、「総合芸術」や「文化哲学」を母体として唱えた先の「総合文化（synthetische Kultur）」などは、先人の哲人たちの猿真似ではなく、より高みと深みに達しており、ニーチェやワーグナーの芸術論に匹敵するだろう。無論、松原寛の場合は、「総合芸術」、「文化哲学」、「総合文化」は、「新たな理想の宗教」の意に近いことも否めないが、少なくとも「総合」の意については、ニーチェやワーグナーよりも直接的に表現している。

さきに私は舞臺藝術たる劇が、綜合藝術である所以を縷説して置いた。

そして凡ての藝術は皆々流れ來つてこの舞臺藝術たる大海原を、現ずべき理由を力説した。

宗教的理想が文化價値全體に於ける地位は、當しく藝術の終極が劇にある樣なものである。綜合藝術の理想はMenschen darstellen 全人間性の表現にある。そして我等の人間としての、藝術的欲求を限なく滿さんとする處にその理想がある。

宗教生活の理想とする處、又之と一般である。我等人類の文化的理想を、全的に到達せしめようとするものが、即ち綜合なのである。

（『現代人の宗教』　二六七—二六八頁）

宗教は文化の絶對至高の王國である。人間の絶對完成の學園である。千種萬樣の藝術的欲求をもつ我等は、その凡てを限なく滿さんとする、綜合藝術の大殿堂に至らねばならぬ。ちようどそのように我等はあらゆる文化的理想を漫々たる水の如くに漂えた、綜合文化の世界を窺はないでは居られない。（中略）藝術の徹底は又やがて、宗教文明の開顯である。

（同　二七三頁）

面白いことに、松原寛が受け入れられなかった京都学派・西田幾多郎への入門に成功した三木清も、松原寛の生き写しのようなことを言っている。

表現において表現されるものは單に心理的なもの、内在的なものでなく、超越的なものでなければならぬ、イデー的なものでなければならぬ。眞に自己に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己に内在的なものであるといふところに、人間の存在がある。しかしながらそのことは表現作用が單に理性（ロゴス）から起るといふことを意味するのではない。「デーモンの協力なしには藝術作品はない」とジイドがいつた如く、我々の表現作用の根柢にはデモーニッシュなもの、大いなるパトス（感情）がなければならぬ。

（『三木清全集』第七巻　哲學入門　第二章　行為の問題　一　道徳的行為　一六四頁）

松原寛や三木清（追加）の（総合）芸術・（総合）文化論は、ニーチェのディオニュソス芸術論、ワーグナーの総合芸術論とほとんど大差ないことが分かる。ニーチェも、ギリシャ神話・ギリシャ悲劇のディオニュソス精神、デモーニッシュなパトスのほうを母体とした、アポロン精神との合作としての、大いなるディオニュソス精神による一者との一体化を説いた。旧来のすり替えられた人格神としての唯一神ではなく、ユダヤの唯一神と古代ギリシャの神々を総合する大いなる神を再び宇宙の王座に据えることが、ニーチェの狙いだった。

ニーチェは、ルサンチマン・奴隷道徳に基づく「善」の芸術を批判し、君主・貴族道徳による「よい」芸術を賞賛したが、松原寛が展開した総合芸術論も、「よい」芸術の論であると言ってよいだろう。

ただしそのような貴族道徳としての「よい」芸術を目指すにあたり、ニーチェやワーグナー、リヒャルト・シュトラウスらは、ディオニュソス性の外在化、前ソクラテス主義・古代ギリシャ世界の復権を、後期ロマン派における楽団編成の巨大さに見たわけである。あるいは、自らそのような巨大オペラ・交響楽を創作したのである。そのような音楽観・芸術観は、先ほどから見てきたように、男性的・男権的な強さの、力の主張であるこ

とは否めないのである。松原寛が唱えた「総合芸術」概念も、「作曲」・建設し他の芸術大学まで買収しようとした日本大学芸術学部という「巨大楽劇作品」も、松原寛の思想のみに頼っていては、なお父権的にすぎるところがあり、「母なる始原」に達し得ないところがあったはずである。

私も、東洋的実存、日本的実存の芸術作品への投射を探究していた二〇〇七年、ニーチェ哲学や原始神道や原始仏教、特に中観、唯識、禅、法華経、両界曼荼羅（金剛界曼荼羅、胎蔵界曼荼羅）の世界を様々な音響のモチーフで表現した、全五楽章から成る巨大編成の交響詩『刻燈（こくとう）』を作曲した（編成は 6-6-6-4、6-6-6-4、10perc、pf、琴・三味線・篳篥・尺八・太鼓など和楽器、声明大合唱、ロックドラム、strings）。

これは、大衆・弱者道徳による羨望や怨恨、過去の反省や未来への期待を絶した「永劫回帰」における「今」、「一刻の点燈」としての交響楽が成り立つかどうかを試したものである。途中からは、男性の合唱と女性（巫女、バレリーナ）の舞踊を伴う、交響楽とオペラとバレエの間のような交響詩となった。上演時間は約五十分～一時間である。ワーグナーの真似をするなら、「神道・仏教祝祭交響詩」とでも言えるかと思う。

音楽理論上の解説を少ししておくなら、西洋音楽は、後期ロマン派の時代に入った時点で、調性音楽においてできることはやり尽くしていたのであり、残るはオーケストラ編成の肥大化か、調性の破壊くらいしかやることがなくなったのである。ワーグナーらの場合は、最後の調性音楽の時代にその作曲手法を華々しく使い尽くしたと言えるが、私の『刻燈』の場合は、私自身の西洋音楽理論の飽和状態への不満とその超克運動を東洋的「強さ」として表出するために、あえて和楽器・民族音楽理論を多用し、非調性的要素を含めつつ、作曲したのである。

実際には、編成が巨大にすぎ、コンピューター上で約百メートル×約五十メートルの空間を設計し、そこに数人・数ブロックずつ、またはソロ演奏の音やＤＴＭ（デスクトップ・ミュージック）による音のデータを重ねる手法を採った。

この時空間規模になると、音速と光速とそれらの相互のずれの影響を考えねばならず、オーケストラ、合唱隊、舞踊集団（巫女、バレリーナ）の隊列の前後左右のどこに自分が位置しているかによって、音と光のずれ方が全く異なるので（何とか合奏・合唱・合同舞踊できるのは、せいぜい三十メートル先の者までであり）、むしろ理論上はＤＴＭ上でしか合奏・合唱・合同舞踊できない。もちろん、ワーグナーの楽劇でも同様の問題が起きたが、バイロイト（誤：歌劇場→）祝祭劇場の工夫されたオーケストラピット、舞台、観客席の配置により、かなりの部分を、現代のＤＴＭから見ても驚くほど、解決している。

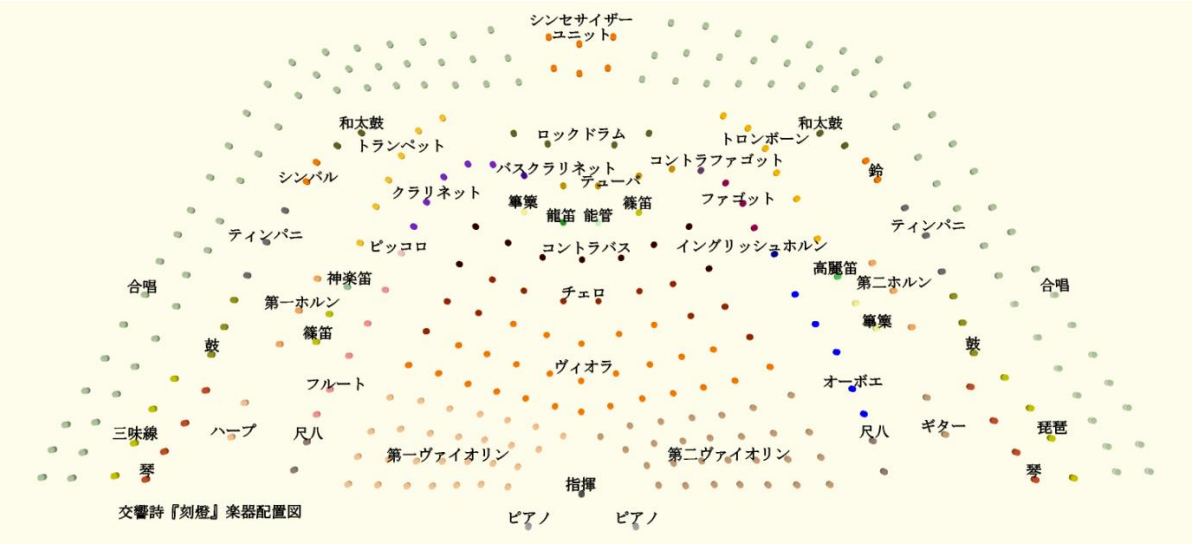
この曲には、先の巫女たちの演奏と神道的世界観も含まれているが、全体として雄々しい響きに満ちており、その曼荼羅交響世界は、当時の私の中にあったニーチェ的、ワーグナー的、田中智學的、高山樗牛的な男権的美意識が創らせたと言ってよいだろう。ニーチェやワーグナーが体力の余った二十・三十代に大著・大作を生み出したのと同様、『刻燈』作曲時の私もまだ二十代で、体力に任せた巨大芸術の創作が可能であったという理由もあるだろう。

これはこれで、ディオニュソス的総合芸術の体現、巫女たちとの共作交響詩の極致だと自負するものではあり、私の作曲史の重要な一頁、一楽章であるが、とにもかくにも私が作曲した交響楽作品の中で最大規模のものとなった。いわば「強すぎる始原の一者」、「大きすぎる母なるもの」である。

参加者の途中での離脱は自由であったが、最後まで無理に参加して心身

をやや壊した女性たちもいた。思想的・身体的な耐性のある巫女たちだけが、むしろこの大伽藍を楽しんでいた。私があくまでも作曲者・芸術思想家としてほぼ裏方に徹する中、音大の女性演奏者たちどうしの不穏な空気を修正してくれたのも、巫女たちであった。

こうして私は、「いくら神道・仏教を基礎としようとも、楽曲・音響規模の巨大化という後期ロマン派音楽の手法、西洋音楽の極限的暴力を用いる限り、女性の精神と身体を破壊する程度のディオニュソス音楽しか生み出せない」という現実を突きつけられたと同時に、それを机上の創作だけで実現した男の哲人としての自分に驚愕したし、落胆もした。しかし一方で、二十代を通じて、ワーグナーやリヒャルト・シュトラウス、ニーチェに私淑しつつ、西洋理論と東洋理論とを融合した、私自身における総合芸術（Gesamtkunst）の試みを、「神道バレエ」、「巫女舞オペラ」、「仏教交響詩」などと称して明確に自覚できるようにもなった。



交響詩『刻燈』楽器配置図

図十九《岩崎純一　交響詩『刻燈』の音響ソフト上の仮想空間における楽器配置》　二〇〇七年

作品規模の抑制による男権的ディオニュソス芸術の超克と「母なるもの」の芸術の模索

このような男性的・英雄的強者の論理とは対極にある、女性の心理や体格、体力、視線、歩幅、疲労を重視した私の音楽には、まずバレエ音楽の『夕麗』（二〇〇四）や『丹頂の舞』（二〇〇六）がある。これらは思想性を可能な限り抑えたもので、地元岡山の公共施設（市民会館、文化イベント会場、岡山後楽園）や国民文化祭で上演された。前者は西洋音楽そのもので、後者は西洋音楽に和楽器の理論を取り入れた。いずれも元はバレエ曲ではなかったが、編曲を繰り返した結果、それぞれ同名のバレエ曲としても独立していった。

一方で、汎神・多神や始原の一者を見つめる女性の眼差しをあえて描く作曲手法も試みた。強権的超人思想を日本の芸道的美意識、とりわけ和歌に詠まれた月影の美を音にする形で超克しようとした私の交響詩には、『月下欄干（げっからんかん）』（二〇〇六年）がある（編成は 3-2-2-2、4-2-2-1、4perc、pf、和楽器、strings）。全六楽章、演奏時間は約一時間の長大な交響詩ではあるが、せわしい楽章はなく、幽玄美を基調とした響きとなっており、そのまま巫女舞に転用されている。

その他、管弦楽曲・協奏曲では、『夜半の眺め-澪標の路の果てに寄せて-』や『秘密の葉』（二〇〇四年）、『紅葉の朱（あけ）』（二〇〇五年）、『冬、五つの幻想』（二〇〇六年。一部は『丹頂の舞』にも取り入れた）、『紅梅の月影は夢幻（ゆめまぼろし）のごとく』（二〇〇九年）なども、西洋音楽理論を基礎としつつも、日本的美意識や歌道の典雅を音に表した私の作品である。

これらのオーケストラも、それなりに大きな編成ではあり、西洋理論と和楽器の理論を足し算として融合させてあるが、ワーグナーの楽劇や私の『刻燈』よりは物理的な規模を抑えることで、父権的音楽を乗り越えて「母なるもの」、「大いなる落ち着いた超人性」を志向したものである。

また、『夕麗』には様々なバリエーションがあり（長調、短調、女性向け、男女混合）、特に男女混合の場合には、私（作曲家）よりも当然バレリーナのことをよく知る男性バレエダンサーが（一名ではあるが）参加することで、バランスのよい仕上がりになっていると思う。

私の交響詩、協奏曲、幻想曲、巫女舞、バレエ曲、舞台劇などは、当然、バイロイト祝祭劇場におけるワーグナーの歌劇よりもずっと小規模なものであるが、それらの総合芸術性だけは決して失わないように取り組んできた。

2006年(平成18年)5月3日(水曜日) 第2全県 34

ハートランド倉敷開幕

優雅な舞 美しい調べ

バレエや雅楽次々

特設ステージ 観客うっとり

図二十《岩崎純一　『夕麗』》　二〇〇六ハートランド倉敷、岡山バレエカンパニー、二〇〇六年、山陽新聞二〇〇六年五月三日（水）

図二十一《岩崎純一　『丹頂（タンチョウ）の舞』》（冬、五つの幻想　落葉、丹頂）　岡山後楽園 幻想庭園、岡山県バレエ連盟、岡山バレエカンパニー、二〇〇六年

図二十二《岩崎純一　『夕麗』》　国民文化祭・やまぐち二〇〇六、岡山県バレエ連盟、岡山バレエカンパニー、二〇〇六年

これらのうち、西洋音楽理論に基づきつつも日本の伝統音楽理論を多分に取り入れた楽曲は、先の黒住教や金光教に所属する巫女や吉備の歌道家の子女らによって、所属する教団や神社の外で行う巫女舞・巫女神楽（特に自作の吉備楽・吉備舞）の秘儀にも使われている。バレエ曲の『丹頂の舞』とその原曲である『冬、五つの幻想』も、西洋音楽理論に従いながら、和歌の定型詩的律動を取り入れており、日本の風景に合うこともあって、日本庭園や神社や巫女神殿で、巫女舞のような振り付けや巫女舞そのものとして、バレリーナや巫女たちによって舞われてきた。その振り付けの多くは、バレエと言うよりも巫女神楽である。

これは私の予測通りでもあるが、始原の一者感覚の発露を楽曲・楽団規模の巨大さとして建造したワーグナーの楽劇や私の『刻燈』のような交響詩ではなく、やや規模を抑えた詩的・文学的交響楽のほうが、巫女たちの秘儀においては、（多神教世界においても意識される汎神的一者としての）始原感覚を、「母なるもの」として引き出しやすいようである。

男の「音楽」は、どうしても思弁の肥大化による楽曲編成の肥大化や、「理論」なるものを壊そうとして打ち立てた「理論」自体の拡大（「理論」の二の舞）に陥りがちであり、私の場合はそれを地元の巫女たちが抑えてくれた。これは、ニーチェが散文・論文での長大な哲学論と直観的なアフォリズム・詩との使い分けに費やした苦労と同じであろう。

私の管弦楽曲・ピアノ曲では、ピアノとヴァイオリンのみから成る『朱華（はねず）』（二〇〇八年）や『若菜』（二〇〇八年）、水の精・ウンディーネをスクリャービンの「神秘和音」を用いて表現したピアノソロの『水の精の夢』（二〇〇四年。ピアノ協奏曲への編曲あり）などが、最小規模の楽曲群である。『水の精の夢』は、フーケの小説『ウンディーネ』を主軸に、チャイコフスキーの歌劇『ウンディーナ』やラヴェルの『夜のガスパール』の「オンディーヌ」などと異なる、アニミズム的悲恋解釈を試みたものである。

このように極限まで編成を小さくした、ソロあるいは二人の演奏者と二・三人のバレリーナ・巫女だけから成る小曲と舞は、音楽家としての私が出会った最も「控えめなカオス」、「優しき母」なる音楽の一つである。むしろ、「日本的ペシミズム」の音楽と言ってもよい。

また、インドネシアの民族音楽・ガムランの音響を再現した『ガムラン・スケッチ』（二〇〇八年）なども、比較的少数の楽器と十数名の巫女・ダンサーによるブドヨとスリンピ（ジャワ舞踊）、レゴン（バリ舞踊）のみで原始的ディオニュソス・カオスを引き出す試みとして作ったもので、この響きは、『刻燈』のような異様な規模の重合奏ではないにもかかわらず、巫女たちの憑依感覚・カオス感覚に近いらしく、巫女たちも好んで秘儀の導入部分に用いている。

ニーチェやワーグナーになくて私にあるものと言えば、神道・仏教や、和楽器と世界の民族楽器の音楽理論である。ニーチェは仏教に触れてもいるし書いてもいるが、ニーチェにとっての「音楽」とは、ルネサンス以来の西洋音楽理論の極致であるワーグナーの巨大音楽である。ニーチェの作曲した曲などは、なおさら基本的な西洋の楽典に忠実な音楽である。ワーグナーも、『パルジファル』に仏教的虚無を持ち込んだが、惜しいことに、やはりなおキリスト教色（聖杯伝説）が優先され、ニーチェもその仏教的要素を肯定はしなかった。

一方で、私の場合は、強権的・男権的ディオニュソス観の超克、「母なるもの」の追求が、楽曲規模の調整であると同時に、西洋音楽理論の転倒でもあるわけである。実際のところ、西洋音楽理論による巨大オーケストラ編成では、和楽器・民族楽器の音楽は組めないのである。むしろ、和楽器・民族楽器の一つ一つが、中規模程度の西洋管弦楽の全てを内包している。ということは、後期ロマン派の西洋音楽理論だけでは、始原の宇宙、「大いなるディオニュソス」を表現できないことを意味している。

こうして私の中では、始原の音楽、「母なる」音楽とは、和楽器・民族楽器の地位を西洋楽器の地位と対等あるいはそれ以上にまで押し上げ、かつ、むやみな巨大化を女性性・巫女精神の力を借りて制する（実際に女性が、西洋や東洋のバレリーナが、いや、神道の巫女こそが神楽の舞台を務める）ことで生み出された音楽を意味するようになったのであり、実際にここまで挙げた楽曲で、そのような作曲手法を採ってきたのである。

「女なるもの」（女性の純愛と自己犠牲による救済）の直視による男権的ディオニュソス芸術の超克と「母なるもの」の芸術の模索

ここまで、反西洋道徳・反哲学を志向したニーチェでさえ、西洋音楽の極致、ワーグナーをはみ出ることはなかったこと、せいぜいビゼーの音楽までを論述の範疇としたこと、自身の作曲も極めて基本的な西洋の楽典に従っていたこと、それゆえに西洋音楽の超克を（民族音楽の地位の復権ではなく）作品規模と西洋音楽理論の巨大化に見出してしまったことを、確認した。また、私の楽曲の中にも、理論と編成において、そのような形を

取った「強者の」、「強いだけの超人の」交響楽があることを紹介した。ニーチェの超人思想や、ワーグナーなど後期ロマン派作曲家たちと私の楽曲の大規模な音響効果は、確かに始原の一者感覚を思わせるけれども、それはやはり父権的な始原である。

一方で、「大いなる母」の音楽の試みも、挙げておいた。大曲よりは、女性が舞い踊りやすい、女性向けの身体運動を取り入れたバレエ曲・巫女神楽や、小規模で詩的・アフォリズム的性格を重視した器楽曲こそが、「母なるもの」としての始原を鑑賞者に体得させる可能性があること、バレリーナや巫女たちこそがその証言者であることをも確認できた。

ただし、これらはいずれにしても、男の思弁の結末であるというところに、私は引っかかるのである。どの旋律や和音や色彩や造形や身体の動きが、ニーチェの言うアポロン的でなくディオニュソス的であり、奴隷道徳的でなく貴族道徳的であり、松原寛の言う総合芸術的であり、聖価値的であるのか、これらを逐一考えて創っているわけである。

さて、これらを逐一言葉に起こすのが哲学・宗教であり、音楽理論や絵画理論、演劇理論であるとするならば、その対極にあるもの（男にとって、無思弁のディオニュソス、カオス、デーモンしか持たず、理論化できないもの）が、音楽・巫女舞・芸術一般における女性の身体、特に男の哲人にとっての女の裸体（私にとってはなかんずく、女の哲人たる巫女たちの裸体）である。

ニーチェも松原寛も、自身の芸術理論と女性身体との関係をあからさまに論じたことはないが、それは彼らの哲学（特にニーチェ哲学）の恐るべき閃きに従えば、というより、私がこうして文章や音楽を創り出す中で到達した現実によれば、女性身体は、男の目に見える（男の知覚に捉えられる）表象のうち、男が哲学できない唯一の客体だからである。本来、言語表現や音楽によっては「絶対に」言及できないのである。

いわば、「女体」は、実存即本質のニーチェにとっては、というより、私にとっても、プラトン的な「女体のイデア」やカント的な「女体の物自体」に完全に一致せざるを得ない。キリストの身体を否定する仮現説は、女体においては完全に笑いものとなる。男の哲人がどこまでも陥りやすい心身二元論は、（それ自体がもはや精神の顕現である）女体に対する鋭い洞察においてしか解消・超克され得ないとさえ、私は思う。

思えば、男の自分よりも体の小さな女たちが演奏・舞踊しやすいように作るという態度自体が、女を眼下に見た、男の傲慢である。事実、一種の強姦のような危険性を孕んでいるとさえ感じる。小綺麗にまとまったバレエ曲や巫女舞ができたと喜んでいる場合ではない。作曲（芸術創作）という行為が、結局は哲学の思弁、宗教の教義に前戻っていくおそれがある。ワーグナーにも、やはりこの態度が見え隠れしてしまう。しかし、ユダヤによるゲルマンへの奴隷的反抗を批判しながら、ゲルマンの男がゲルマンの女を音楽で蹂躙してよいはずはないだろう。

そこで日本の私は、作曲する私（始原の意志が潜在している一人間個体・自己・現存在）が対象・題材（表象、ここでは女性・巫女たちの肉体）を（音楽理論によって音楽にするのでなく）音楽それ自体と見る行為を「作曲」と名付ける試みを、幻想曲『共感覚幻想曲』（二〇〇八年）や交響組曲『月ノ巡リ』（二〇一〇年～）において行ってきた。

「共感覚」とは、「真っ赤な嘘」や「黄色い声」などの共感覚表現に代表されるように、五感が混交する知覚様態を言う。脳神経学的解説、共感覚実験の被験者としての私からの共感覚論は後述するとして、ここではともかく、「表象（女性身体）をバレエ音楽の旋律や巫女舞の律動として思弁的に作曲する」のでなく、「表象（女性身体）において音を見、色を触り、

形を聞くことで、それに憑依し、写し取る」という行為を考えたい。

私はこの行為を、思弁型・理論型の男が始原存在、大いなるディオニュソスに至るための芸道・神道であると考えたのである。なぜならば、女性身体は、始原存在の無思弁の表象の代表者であるからである。

『共感覚幻想曲』や『月ノ巡り』では、本稿で取り上げた、憑依・脱魂を伴う巫女神事（巫女舞・巫女神楽、磐座神事、神剣演舞など）に特別に参加させてもらってスケッチをし、また個々の巫女たちをあえてモデルとして、神社の隅や、はたまた公園などでスケッチするなどして、女性身体の観察から始めた。

当然、当初は衣服や巫女装束の上から実際の裸体の動きを予測してスケッチするということを繰り返していたが、それではまるで音楽理論で武装した音楽、偽善音楽の二の舞になってしまうため、途中からは一部を屋内でのヌードデッサンに切り替え（モデル女性たちの機転・配慮により、美術大学やアトリエ、巫女神殿、女子寮の部屋を利用）、「始原の一者感覚」と「女性身体に対する視線・観点」と「女性たちとその身体からの応答の視線・振り返り」とが一体化するような「音楽性」を探した。モデルには相変わらず巫女たちが多かったが、一般の知人女性や美大のヌードモデル経験者も参加した。その後に、それらのスケッチを元に具体的に楽曲を組み上げていった。最終的には、モデルとなった一部の女性たちのヌード舞踊が伴う形も取り入れられた。

両曲の違いとしては、『共感覚幻想曲』のほうは、とことん西洋クラシック音楽の理論内の音に転写することとし、『月ノ巡リ』のほうは、雅楽などの民族音楽の響き、および（今や電子音でしか出せないそれらの）電子音楽による響きのみで転写することとした。

そうした長年の私の「女性身体転写芸術」の結果、分かったことは、西洋音楽理論（つまりは、キリスト教的群衆道徳が、自分たちに都合よくすり替えた「神」・「絶対者」に、「よかれ」と思い込んで捧げた芸術理念）は、東洋・西洋を問わず女性身体の全て（女性身体と創作者・私との間で交わされる視線のありようの全て）を写し取ることができないということ、そして、とりわけ日本女性の身体・巫女の身体に暴力的改竄を施してしまうということ、従って、始原の一者としての「神」に対しては、なおさら言及も模写も不可能であるということである。

同時に私の中で、「母なるもの」としての始原の存在を音楽で追求するにあたり、楽曲規模の大小という分類さえ解体されることとなる。大規模であっても「優しき母なる音楽」はあり、小規模であっても「強者すぎる男権道徳の音楽」があることが、分かってきたのである。

西洋の音楽理論による女性身体の改竄、そこに典型的に現れる「神」の隠蔽、「始原の一者」への盲目というものがどういうものか、説明していきたい。

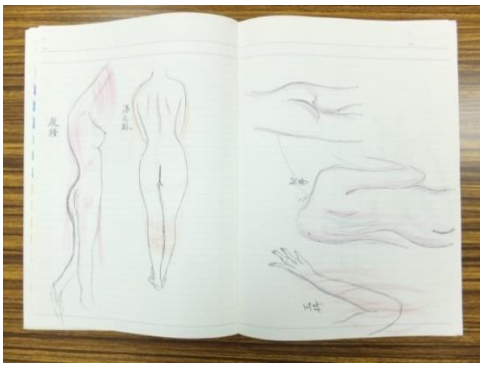
まず、先の私の具体的な作曲の結果としては、『共感覚幻想曲』のほうは、大規模で男性的な『刻燈』や小規模で女性的な『水の精の夢』と同じく、やはり思弁的な西洋音楽となったのである。これは未だ、女性身体の美という表象を、男が解釈しただけの表現である。

一方、『月ノ巡リ』のほうは、大規模だが典雅な『月下欄干（げっからんかん）』や小規模で静寂な『朱華（はねず）』のような日本的美意識に満ちた音楽どころか、『ガムラン・スケッチ』のように、女性の神秘的生理現象を直接に転写できた音楽となったのである。逆に、普段から神楽を舞い慣れている巫女が『月ノ巡リ』や『ガムラン・スケッチ』を流しながら舞うと、かなり容易に憑依や脱魂と呼ばれている意識変容状態になる。

つまり、「父なるもの」と「母なるもの」を包み込むところの「母なる

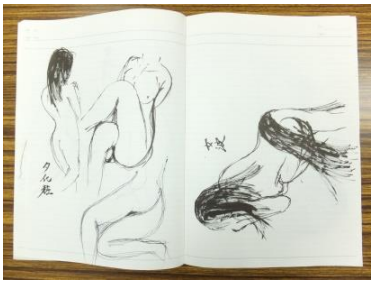
もの」が、ようやく日本と世界の民族音楽、非西洋音楽の精神を取り込んだ音楽作品において、私なりに見えてきたのである。

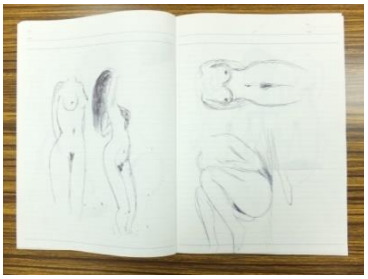
この『月ノ巡リ』の民族楽器音や電子音は、今でもこれらの巫女たちの儀式に取り入れられている。電子音と言っても、現代では電子音でしか出せない民族楽器の音というだけの意味であって、むしろ太古の琉球民族やアイヌや吉備の音響世界に近く、まさにディオニュソス的な音源への回帰なのである。

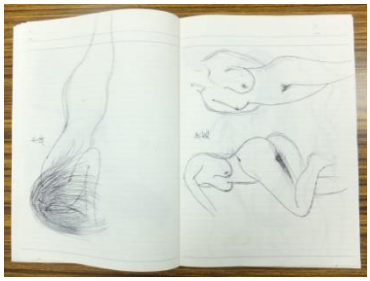


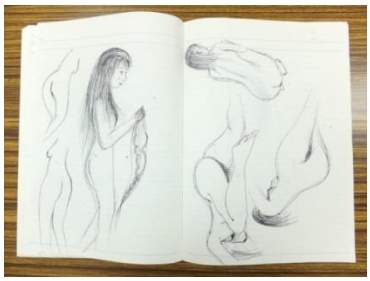
図二十三《岩崎純一　幻想曲『共感覚幻想曲』の作曲、オーケストレーション、劇作草稿》　岩崎純一、二〇〇八年

図二十四《岩崎純一　交響組曲『月ノ巡リ』のスケッチノート》　岩崎純一、女性モデル、二〇一〇年〜









図二十五〜二十八《岩崎純一　ナイトガウン聖女悲劇・ネグリジェ悲恋舞台劇『Poème de Pétales I（花弁の詩、花びらの詩 一）』、『水の精の夢』、『雪肌詩（ゆきはだのうた）』などの劇作、上演計画、合同練習ノート》　岩崎純一、上演女性、東京都内の女子寮や女性専用シェアハウス（小ホールなど）における上演、二〇〇三年〜

女体の生体情報を音に直写する、時にはヌード情報さえ用いるという、『月ノ巡リ』で採った手法とは対極的に、二十代半ばまで多用していたの

は、楽曲モデルを頼んだその女性を、着衣のままギリシャ神話や西洋神秘思想に、ひいては私の自作または女性との共作による悲恋物語・悲劇に乗せて、西洋音楽理論で描くという手法である。このような作品には、前述の神秘和音による『水の精の夢』のほか、『Poème de Pétales I（花弁の詩、花びらの詩 一）』（二〇〇三年）、『雪肌詩（ゆきはだのうた）』（二〇〇九年）などがある。

これらの作品の演奏者、舞い手・踊り手、朗読者、歌い手などは、先のバレエ音楽とは異なり、必ず全員が女性である。上演も、これらの女性たちが居住する、東京・関東圏や岡山のいくつかの女子寮・女性専用シェアハウス（一部に私営ＤＶシェルターなど、女性専用特殊施設を含む）の広いスペース（男子禁制でない小ホール、エントランスホール、共同スペース、仮設舞台、中庭など）で行われてきた。

ここでも私は、相変わらずほとんど裏方に徹し、作曲家、詩人、劇作家などとして、そして何より鑑賞者として、上演を見届けてきたのであるが、もちろん各回の個別練習・合同練習の際には、楽曲全体の創作構想やこだわっている部分だけはしっかりと伝えさせてもらってきた。

元来、これらはいずれもピアノ協奏曲であり、初演は数名の女性演奏者のみが担った。しかしそれ以降、詩とその朗読、劇、バレエ、舞、歌唱、舞台セットなどが次々と加えられ、これらの初演会場を含むいくつかの特定の女子寮では、上演人数が特に増やされている。舞台セットについては、すでに寮が所有する、あるいは各女性の手持ちの化粧台、ベッド、ソファ、椅子、テーブル、絨毯などを比較的容易に上演スペースまで持ち込むことができるため、女子寮で上演することの利点が存分に発揮されている。無論、裏方役が得意な私がそれらの主な運搬役となったことは、言うまでもない。

小規模の寮では、居住女性の半数以上が上演者となり、残る居住女性たちも皆鑑賞者となった場合もあるなど、かなり閉鎖的な悲恋音楽演劇の様相を呈している。しばしば、精神障害や心身症、神経症性障害の女性たち（同じ寮の入居者である場合もある）も呼ばれて参加することがあり、彼女たちが鬱屈した気分を発散する場にもなっている。

こう書いてみると、何やら物凄い巨大作品のように見えるが、上演者は毎回約一～三十名、鑑賞者も最大で五十名ほどである。ちなみに、バイロイト祝祭劇場の観客収容人数は約二千名であるから、規模としてはあまりに可愛らしいものである。

これらの作品は、歌唱による劇よりは、音楽に乗せた台詞・朗読と舞踊・バレエによる劇が大部分を占めている。また、元より音楽と台詞、朗読、舞踊、劇とが同等に主役なのであって、音楽に女性たちの台詞、朗読、舞踊、劇が乗っているのではなく、女性たちによる音楽の演奏、音響の紡ぎ出しそのものをも劇と見ている。

そのためこれらは、正確な表現としては、音楽と演劇をそのままつなげて「音楽演劇」とするのがよいかもしれない。少なくとも、「オペラ・歌劇」（とりわけ、歌唱に支えられた劇表現が音楽に堂々と重なることを厭わない「楽劇」）ではなく、「音楽劇」と言ったほうがよいかもしれない。しかしながら、音楽と台詞の劇とが分離して交互に現れるわけではないため、必ずしも「音楽劇」であるとも言えない。結局は、交響楽、演劇、音楽劇、オペラ、バレエ、巫女舞などが渾然一体となった舞台となっていった。

これらの作曲時期は、私が、一方では大交響楽を規模の論理で作曲しながら、一方ではモデルや音大生の協力を得て唯美的な音楽美学・音楽哲学を探求していた時期に重なる。とりわけ、ワーグナーのようなドイツ・オ

ペラの長大爆音芸術ではなく、フランス・バレエと巫女舞を融合し、日本美を基調として、女性の二側面（誘惑と純愛・自己犠牲）をテーマとする救済思想を体現することを目指していた。

とりわけ『Poème de Pétales I』は、詩を加えた時期が早く、作曲、作詩（日本語・フランス語のリブレット）を私が担ったのはもちろん、全体の劇作、振付などをもほぼ全て私が行うことが多い。上演の際は、ピアノと管弦楽の演奏、台詞、ささやき、歌唱、バレエ、劇の全てを、相変わらず女性が担う。

ただし、衣装については比較的、女性たちの自由に任せていたため、次第に全員がナイトガウン、ネグリジェ、ベビードールなどを着用して上演するようになり、参加女性たちからは「ナイトガウン聖女悲劇」とか「ネグリジェ悲恋舞台劇」と呼ばれるようになった。これは、この詩が「ナイトガウンに包まれた私の体の奥から、不安が天井を見つめる」という、キルケゴールに対するレギーネの悲恋（『誘惑者の日記』におけるヨハンネスに対するコーデリアの悲恋）を思わせるフレーズを含むことによる。

これにつられて、類似の悲恋物語を描いた『水の精の夢』や『雪肌詩』もそう呼ばれるようになり、女性たちも同様の衣装を着て実演するようになった。中にはフランス人形に扮する女性もいるが、多くの女性はそこまで着込むことは少なく、基本的にはナイティ（nightie、夜着）のスタイルである。また、これらの同じ音楽に別の既存の、または私や女性たちによる自作の悲恋物語・悲劇を乗せて上演されるようにもなった。

我ながらこのナイトガウンシリーズは、ワーグナーやニーチェに私淑する一方で、あの大学時代のフランスやベルギーの象徴主義文芸・絵画との接触の影響が総合芸術に表れたものとも言えるのだろう。興味深いことに、『刻燈』や『月ノ巡リ』の響きに耐えられた巫女たちは、ナイトガウンシリーズにはあまり参加せず、むしろ参加女性たちにアドバイスばかりを行っていた。『共感覚幻想曲』よりも規模は小さいが、かえってそれが妖艶な官能を生んだとも言えると思う。

これだけ書いてみても分かるが、実際のところ、ある音楽やオペラやバレエが「母なるもの」よりも「女なるもの」、性的・官能的な様相を呈するかどうかは、舞台の女性がヌードかどうかにさえ無関係だと感じられるのが、これらを作曲してきた私の実感である。『月ノ巡リ』は、女体ヌードの直写音楽であるにもかかわらず、極限まで官能性が排された東洋的シャーマニズムの神秘音楽となった。

一方で、ナイトガウン悲劇楽曲群のほうが、着衣の上からはるかに官能的姿態を描写しているし（実際にそう感じさせる作品であるし）、私以上に実演する女性たちのほうが、音楽と文学に能動的に巻き込まれ、悲劇のヒロインとしての役柄に融和しており、自ら官能を表出してもいる。美大・音大などでの個別の練習は別にして、各女子寮での合同練習と上演に際しては、次第にベリーダンス、ひいてはヌード音楽劇・オペラ・バレエとしての改作も構想されるようになり、一部が二十歳以上の女性たちの手で現実となったなど、結局のところ、『共感覚幻想曲』や『月ノ巡リ』よりも官能のブレーキが利きづらい音響と悲恋の内容を持っている。

着衣の有無の要素だけでなく、身体動作・踊りの大きさと内容についても、女子寮という閉鎖的空間であるだけに、『サロメ』の「七つのヴェール」のダンス以上に官能的で恍惚に満ちたものとなった回もあった。当の女性たち自身が、原作者の私に対して気まずそうにしながらも、自ら作り込んでいったため、私も自分の立ち位置や関わり方を考えるのに苦労したものであった。

ただし、私はこれらの作品の原作者として、ここでヌード女性たちの弁

護もしておこうと思う。次のニーチェの言葉は、これらのヌード女性たちが好んでいる言葉の一つである。

芸術家は、いくらかでも有能であるなら、（肉体的にも）強い素質をもっており、力に満ちあふれ、力強い獣であり、肉感的である。或る種の過熱した性的組織をもたないなら、ラファエロのごときは考えることもできない・・・音楽を創作するとは一種の子を産むことでさえもある。純潔はたんに芸術家の経済的な節制にすぎない、——いずれにせよ（出典の脱字「れ」を追加）芸術家にあっても生殖力と同時に創作力も停止する・・・芸術家は、何ひとつとしてそれがあるとおりに見てはならず、むしろより豊かに、むしろより単純化して、むしろより強く見るべきである。そのためには芸術家には、一種の青春と陽春が、生における一種の習慣的陶酔が固有でなければならない。

（『権力への意志』下　第三書　新しい価値定立の原理　Ⅳ　芸術としての権力への意志
八〇〇　三一三頁）

このニーチェの言葉は、ナイトガウン悲劇を上演した女性たち、とりわけヌードで上演した寮の入居女性たちや一部の巫女たちに、多大な勇気を与えたようである。それは、入居女性たちにとっては、入居（いわば避難）に至った原因（心身の苦悩、心身症、神経症性障害、虐待・暴力・性被害など）を、芸術における非侵襲的な（男との間に肉体的に何も起きない）昇華としての性の発露によって乗り越えようとする自分たちに対する、ニーチェからの応援歌として捉えられた、という意味においてである。一部の巫女たちにとっては、自ら課した生涯純潔の規範によって圧せられていながら忘れることはない（普段は巫女神事に全身全霊で投入している）処女のディオニュソスを、（やや境遇が近いとも言える）孤独と心身症の女性たちの集う女子寮でのヌード舞台に時々は参加して発露しようとする自分たちに対する、ニーチェからの賛美歌として捉えられた、という意味においてである。

私は最初、このニーチェの言葉を当然、ニーチェらしい、女の側の事情を横に置いた、男のリビドーのディオニュソス的肯定として読んだ。しかし、「音楽を創作するとは一種の子を産むことでさえもある」とは、有能な芸術家は女にもいるとニーチェが期待していたことを物語るし、「純潔はたんに芸術家の経済的な節制にすぎない」とは、ニーチェは純潔から程遠いことばかりが有能な女だと言っているのではなく（むしろ、ニーチェにとってそれは単なる畜群の女であって）、処女をただの処女と見下してはならず、青春と陶酔が習慣付いている処女は真に強いディオニュソスであると見ている証拠でもある。

ニーチェはこの通り、日本の昨今の女性の中では、とりわけ心身に病的な苦悩を抱えた女性たちや特殊な禁欲生活を送る巫女たちにこそ、極めて正しく理解されるのである。そしてニーチェは、そのような女性たちこそ、実は病的・弱者道徳的でなく、強く有能で芸術的な女であると考えている。しかしこれは、私にとっては新しい発見ではなく、以前から私の理解していたニーチェ哲学そのものである。私が私の作品のヌード上演女性たちを依怙贔屓する所以は、ここにある。これらの女性たちが、厳重な着衣のアポロン的状態からは脱するものの、裸体となったならば文字通りぎりぎり裸体にとどまり、それを大きく超える演技へと暴走しないのは、裸体がすでにディオニュソス的なるものの実現であることを、ニーチェの芸術論への理解によって、知っているからである。

ところで、ナイトガウンシリーズがこのような結果になった要因は、他にもある。もちろん、二十代前半であった私が日本女性の悲恋を西洋理論の音楽で描くにあたり、ワーグナーやニーチェや私好みの雄々しいドイツのオペラ・交響楽（私の楽曲では、のちの『刻燈』など）にわざとらしく対抗して、フランス的悲哀の小規模なピアノと管弦楽を選択したということもある。しかし、実はここには、ドイツもフランスもなく西洋音楽理論一般が有する、人体に対するシステマティックな統御作用が関係している。『Poème de Pétales I』や『雪肌詩（ゆきはだのうた）』、『水の精の夢』などが、巫女たちよりもバレリーナやヌードモデル、心身症・神経症や精神障害の女性たちに好まれ、即効性のある官能の魔術、特効薬（とりわけ後者の女性たちにとっては、自傷行為の非侵襲的代替）のように捉えられるのは、これらがどこまでも和楽器理論を用いない、西洋的調性理論のみの楽曲であることと深い関係がある。『サロメ』があれほどエキゾティックで、グロテスクで、エロティシズムに満ちたオペラとなったのも、西洋音楽理論のみでオリエント風の女性の神秘を描ききり、歌手・女優・オーケストラをコントロールできたことによる。

西洋音楽理論は、私にとっては「（自然な）重力への反抗」（超越世界への接近願望）を駆動力として設計されている思弁様式の、音波の操作法、音に対する作為としての名称である。西洋が生み出した、「女なるもの」どころか神・「母なるもの」に対する、音楽家や哲人たち自身も意図しなかった拷問様式である。ここで言う「重力」とは、物理学概念（地球における万有引力の現れ）としてのそれであると同時に、「自然信仰」とか「表象即本質としての太古人類の自然」、ひいては「始原の一者」に引き寄せられる感覚、ニーチェの「運命愛」と同義である。

従って、「重力への反抗」とは、「（（誤：偏在→）遍在する汎神・多神ではなく、イデア界、超越界に存在するものとしての）神への強引なすり替え・飛躍」と言い換えてもよい。ドレミのドは、対位法における「神」の象徴であり、トニックのドもまた和声学における「神」の象徴である。指揮者はオーケストラにおける「神」の象徴であるし、第一ヴァイオリンの筆頭演奏者は、コンサートマスターとして、今から演奏する楽曲としての「神」に対し、音の発出者として最大の責任を負う。

一方、雅楽を見てみれば、笙は天、龍笛は空（天地の間）、篳篥は地（人の声）を表し、天地人のヒエラルキーを廃し、その音は汎神・多神として舞台と宇宙に遍在する。雅楽は、創世と終末の峻別の拒否、中心音の非在を、その真骨頂とする。巫女神楽も同様である。そして、これら全体として、始原の一者と呼べる音の時空を現出する。私は、この「自然への人間の回帰・合流」を「重力」と呼ぶ。東西の音楽理論を見てきた私にとって、この差は歴然たる実感として、染みついているものである。

西洋においてこの雅楽精神・巫女神楽精神を探そうとすると、古代音楽にしかないのである。と言っても、実態不明なローマ音楽や初期キリスト教音楽を除けば、ギリシャ音楽くらいのものである。ギリシャ悲劇合唱団「コロス」やリラ、キタラー、アウロス、バンパイプなどの楽器が、かろうじて雅楽・巫女神楽精神と相通じるものである。ニーチェがギリシャ音楽に初期の『悲劇の誕生』で触れたのは、あまりに慧眼としか言えない。ニーチェは、おそらくは雅楽・巫女神楽精神の分かる稀有な西洋哲人である。

東洋・日本の「神々と共にある」音に対して、西洋の「神に近づくために音を設計する」思想は、女性の身体、特に（演奏者の女性よりは）汗を流して動き回る側の踊り手の女性の生々しい身体性が舞台に加わったときに、最も強く発揮され、外在化される。これを私は特に重大なことと見て、

西洋音楽を「重力への反抗」と言っている。このことを、とりわけバレリーナの身体と巫女の身体との比較において観察してみると、その差異の恐ろしさが際だって分かるだろう。

東西の音楽理論を机上の音楽学として学んでいるうちは、私も非常に知的欲求を満たされたものである。ところが、バレエ音楽や巫女舞を鑑賞するばかりか、作曲し、バレリーナと巫女の舞踊がそこに乗ったのを目撃したときに、作品規模の大小に関係なく、西洋音楽理論の恐るべき暴力性に気づくことになる。大規模楽曲における女性演奏家の疲労を見ているだけでは分からない恐怖の事実が、明らかとなる。

バレエ音楽におけるバレリーナの動きは、神に向かってジャンプすることであり、反重力運動である。また、その回転運動は、遠心力への抵抗であり、忍耐を伴う速度と回数をバレリーナに強制するものである。バレエは、人間が地に足を着けることさえ嫌う芸術である。だから、つま先を重力の犠牲にする。日本のバレリーナと巫女舞の巫女の足を比較してみれば、両芸術が女性身体に対してどういう思想を持っているか、目に見えて分かる。

重力への反抗心、回転運動の激化を、裸体に近い衣装の披露に乗せて大衆に送り届けるという、バレエが持つこのような「真善美」の芸術の態度は、日本でも人気のフィギュアスケートを見ても一目瞭然である。回転数の増加、ジャンプの高さの追究、つまりは「反重力志向」に疑問を呈する指導者はほとんどいない。巫女たちにとっては、フィギュアスケートの思想と動きは、ジャンプ・回転以外の部分も含めて、舞や神事の参考にほとんどならないようである。バレエやフィギュアスケートは、事実上、身体芸術の顔をした視覚芸術である。着氷の音や重力との融和の心を評価する競技ではない。

一方、舞を伴う雅楽である舞楽や巫女神楽においては、身体の動きは親重力的・従重力的である。また、巫女たちは身体、とりわけ子宮部分を守護する衣装を纏うのである。バレエのように、男の作曲家や女の指導者が鑑賞者にバレリーナの女体美を見せるための策略はない。鑑賞者である男性神職や氏子などもそれを目的とすべきでない。むしろ、そこにあるのは巫女自らによる神々との一体化体験、重力への従順体験であるから、男による女体改竄の余地はない。

確かに、中山太郎の『日本巫女史』も、世界の非西洋のシャーマン教の作法として「逆手」や「跳躍」を挙げ、日本の古代巫女も例外ではなかっただろうとして論を展開している。ところが、つま先立ちでハイジャンプしたり、一秒以内に三回以上も回転するような、バレエやフィギュアスケートの激しい動きを、巫女神楽は全く持たない。

中山は、「逆手」や「跳躍」による神事が必ず憑依・脱魂を伴うことを前提として書いている。つまり、バレエやフィギュアスケートのような西洋の舞台芸術・競技における「逆手」や「跳躍」として読むことはできない。しかも、巫女舞における憑依・脱魂の動きは、西洋のバレリーナやフィギュアスケーターの跳躍や回転よりは、ずっと遅いものである。「浦安の舞」や吉備舞をはじめとする、近代以降に創作された巫女舞は、古来の憑依・脱魂の動きを封じる形で、作曲・振り付けがなされている。

従って、私が女性の激しい舞踊を伴う交響詩『刻燈』やバレエ音楽、ヌードの舞踊を伴うことのできる幻想曲『共感覚幻想曲』を作曲したときには、あえて女体を反重力的に跳躍させ、つま先で立たせ、足腰を壊すか壊さないかの境界を意図的に狙うように努力して、作曲したものである。なぜならば、それが西洋音楽理論だからである。

そこに気づいた私はどうしても、思想と身体観を共有している巫女たち

に合わせた作曲を、バレリーナに対してもしてしまう傾向があり、これはバレエの指導者からも指摘された。私が「努力」したというのは、そういう意味である。私自身の東洋哲人的性格に反して、音楽によって女性に（音楽理論上の）暴力を行い、群衆道徳で鑑賞してくる観衆の視覚と聴覚に答えるよう意識的に努力・実験したという意味である。

もちろん、バレエの指導者たちは、西洋音楽理論の物理学上かつ哲学上の恐ろしい真相には目を向けないようにしている。というよりも、それを考えたこともないだろう。自分たちのバレエをただ清く、正しく、美しいと信じているだろう。そこに性的暴力性さえあるとは知らずに。バレエを習う少女たちの足を見て、男の私のほうが悲しむ有様である。

この苦悩をあえて互いに反動的に利用して、成人女性（巫女、バレリーナ、ヌードモデル）たちと共作し、ほとんど秘密裏に上演している楽曲群が、ナイトガウンシリーズであると言える。

ところで今私は、日本の雅楽などの太古の民族音楽の理論が女体を統御できないと言っているのではない。西洋音楽理論による女体の統御は、システマティックで合理的で、生み出す効果は結果的に快・不快の二択しかあり得ないと言っているのである。音による女体解釈が、特異点としての実在と規定された神に向かうための合理的手段として、調の長短、音の強弱、律動の緩急などの二元論に減縮されていると言っているのである。むしろ、雅楽や巫女舞や少数民族の音楽の理論のほうが、それぞれの土地の男が理論的思考で生み出したものなどではなく、女たち自身がそのシャーマンとしての身体で生み出した法悦と呪詛のカオス体系であり、根本的に恐ろしいのである。

私が感じる西洋音楽の恐ろしさとは、そのような法悦と呪詛の恐ろしさではなく、哲人と作曲家の男たちが自ら、理性と知性で女体や神を合理的に記述し改竄するシステマティックな理論を構築しておきながら、男女双方の理性と知性がその恐ろしさに気づかなくなった恐ろしさのことである。

音楽理論と哲学の両方に手を出し、東西のそれらを探究してきた私のような人間からすれば、女体に対してどのようなタイミングで、どのような楽章・小節構成で、どのような旋律や和音や律動を加えれば、女性の足腰を壊せるかも分かるようになる。音波の組み合わせ、設計で、生理不順をもたらすこともできる。もしかしたら、橋の欄干から飛び降りさせることもできるかもしれない。逆に、女体を喜ばせることもできてしまう。しかし、巫女たちは、自分たちの身体だけでそれらができてしまう。

日本の巫女たち、特に本稿で取り上げている吉備の巫女たちは、西洋音楽よりも少ない音数の聴取や、動作速度の小さい回転や逆手や跳躍で、憑依や脱魂、性的超脱状態を引き起こすことができる。西洋音楽に染まった日本のバレリーナやソプラノ歌手や舞台女優やヌードモデルは、これができないようである。

逆に、一般女性が社会的ストレスを受けて稀にそれらに陥った場合には、精神病理学によって精神障害などと言われてしまうのが現代である。その精神障害のほうが女体の本来的様式であると、もはや誰も思わなくなってしまった。やたらと違法薬物と結びついている昨今のクラブ・ミュージックなどは、大衆の身体・女体が本来的身体性を忘失し、鈍感さを獲得したために、それを人工的に強引に補完しようとして発明された音楽ではないかと思うほどである。

近現代の西洋音楽理論がいくらでも世に出ている一方、とりわけ古式の西洋魔術・性魔術や吉備の巫女神道の秘儀に集中的に保存されている、音楽や歌による憑依・脱魂の手法が、今後世に出ることはないと思われるので、今少し説明しておく。

ここまでは、楽曲の大音圧や長大さ、「反重力思想」による女性演奏家や舞子・踊り子の身体の統御とその暴力的心的外傷または官能的疲労を見てきた。ここからは、それらによらない、男の哲人・作曲家たちと巫女（魔女）たちの共作としての女体の官能的・陶酔的統御が、東洋のみならず西洋にもあったことを記しておく。東西の理論で、身体・女体解釈の手法と思想とが全く異なることは、強調されるべきであるが、その相違は、時代を遡及すればするほど、解消されることもまた確かである。

今から記すのは、単に急速な大音響の音楽を創って女性の身体を壊し耳をつんざくなどという荒技のことではなく、むしろ、古代から続く精密な音の配列術によって女性の子宮・生殖器や内臓にはたらきかける音響秘法のことである。男が音楽で女を統御（悪く言えば支配）するのに、実は楽曲規模はほとんど関係がなく、一定の音配列と音響が持つ生体への非侵襲的（と言っても半ば侵襲的な）能力が関係しているという話である。

我々が、いわゆる長調の音楽には喜楽を感じ、短調の音楽には悲哀を感じ、テンポの速い音楽には焦燥を感じ、テンポの遅い曲には安堵を感じることは、音そのものが動物としての人間の身体を統御するディオニュソスとカオスの神であることを我々自身に教えてくれる、数少ない最後の教えである。激しいロックを聴くと鼓動が高鳴り、悲恋のバラードを聴くと涙が出るのは、音配列がヒトの生体を操作できることの最後の証拠である。

このような体験があるというだけで、催眠療法の被験者となれるし、霊感商法に引っかかる可能性がある人間である（身体性を有する）と言えると同時に、吉備の巫女たちのように非常に原理的な訓練をすれば、人や自分に呪詛や魔術をかける巫女・魔術師になれる可能性があることをも意味する。

今「最後の」と書いたのは、西洋音楽にも、古くは教会旋法などと言って、長調・短調への集約以前の多様な旋法があったのである。これは近現代では、ジャズやフュージョンの理論として蘇っているほか、西洋魔術や神道の巫女の秘儀とも相性がよく、多用されているのである。ドリア旋法に近い「君が代」は、西洋人にその旋法の物悲しさ、システム化される前の音の宇宙を思い起こさせる、世界最後の国歌である。

日本の雅楽は、長らく宮廷音楽であり続けているがために、太古の旋法、和声、律動をほぼそのまま残している、世界稀に見る民族音楽である。私は一時期、東儀秀樹のコンサートを鑑賞していたが、雅楽の部を重点的に鑑賞する人などほとんどおらず、雅楽とロックやポップスを合体させた音楽の部のほうにばかり客が偏っている。

しかし同時に、その雅楽の主宰者である天皇・政府・神道勢力が、雅楽よりもずっと古い自然信仰の巫女神楽を取りつぶしたことは、全く痛恨の極みである。今では、（宮内庁の雅楽も含めた）雅楽や宮中祭祀も随分国民の意見を取り入れており（世相からして国民に多少迎合せざるを得ず）、巫女神楽のほうが圧倒的に古式の姿を保存している可能性がある。

その広義の巫女神楽・神事（神楽、磐座神事、神剣演舞など）は、どのような風雨の向きや強さや音のときに、巫女がどのような動きをし、どのような呪文を唱えれば神懸かりできるかについて、秘伝を残している。この一部が、吉備出身の私に託されているわけである。巫女神楽では、まずは巫女の身体と、それを取り巻く神々、精霊、日光、月光、空気、天候、風雨こそが主役であり、音楽とその理論は主役を支える役割として発祥したのである。

このような人間（の聴覚）と自然との関係を「明（長調）」と「暗（短調）」などの二元論に小綺麗に集約したのが、近代までの西洋音楽理論である。これをあからさまに意図的に破壊したのが、新ウィーン学派などに

代表される（西洋クラシックの）現代音楽である。しかも西洋理論では、理論が先にあって、人間の身体はそれに付帯するものである。特に女体は、男の理論と身体の付属物である。

ワーグナーやリヒャルト・シュトラウスをはじめ、後期ロマン派の音楽は基本的に調性音楽時代の最後の暴発であるから、ショーペンハウアーやニーチェの思想に影響を受けて作曲した場合でも、当然この飽和した反重力的二元論に基づいて作曲されている。

前述の快・不快が必ずしも調の明暗に対応するわけではないが、いずれにせよ西洋音楽理論はあらゆる要素が二元論（明暗、強弱、動静など）で記述されており、音波のメカニズムを完全な二元論に押し込めることが絶対者についての正しい記述への道であるという思想がある。ニーチェが西洋哲学を超えた思想を西洋語で記録するほかなかったのと同じ苦しみが、作曲家たちの音楽創作においても、あったということである。

ワーグナーやニーチェの思想に合致すると思える音楽体系は、私などから見れば明らかに非西洋音楽や古式の西洋音楽であるが、彼らは近代西洋音楽理論の極致形態しか自分たちの思想に転用できない時代と社会に生まれ、追い込まれていたわけである。

もちろん、西洋の作曲家の男たちとて、最初から女体の蹂躙や破壊を意図して理論を構築したわけはない。むしろ、男が支配する教会勢力が神への接近を、教会旋法の組織化や音律の整備（ピタゴラス音律、中全音律など）によって追究したがために、その音楽における男権思想が慣例となり、ロマン派・十九世紀末に至っても男の体格だけに合った強大で競争的な交響楽ばかりが生き残って、結果的に女体に厳しい状況となったにすぎない。

明らかに男のみが設計してきた芸術である西洋音楽でさえ持っていた、女体の法悦の導出能力や、自律神経・ホルモンバランス改変能力や、女体自身に対する、あるいは女体が呪詛をかける対象者に対する殺傷能力は、西洋魔術・性魔術や日本の巫女舞・巫女の身体と、音楽理論の関係を多少なりとも研究・再現した私のような人間には、生々しく分かるものである。

巫女弾圧策のときに渡欧した吉備の巫女たちの一部が学んだ、「黄金の夜明け団」などの魔術結社では、人間の声や司官杖・小道具の音ばかりが重視され、音楽はそれほど使用されなかった。しかし、このような西洋の魔術・神秘学結社に見られた傾向は、女性に潜在する性的体質を引き出すのに音楽が不向きであることを意味するのではなく、単に秘密結社であるがゆえに、秘儀専用の新曲の制作や大勢の演奏家の集結が困難かつ間に合わなかったためと思われる。

事実、次第にセレマ神秘主義教団などで、ソロからカルテット程度の演奏（ヴァイオリン曲中心）を用いた女性の秘儀が行われるようになった。これには、録音技術の向上も影響している。どんな音楽も、別のホールで録音し、秘密結社の屋内で秘密裏に小音量で再生できるようになったためである。秘密結社と作曲家と女性（魔女、バレリーナ、女優）たちの間でも、音楽による女性の魔女性・呪詛性・憑依現象・性的絶頂の引き出し効果は議論され、実践されるようになった。

ところで、当初は秘密結社でさえ、ワーグナーのようなやかましく長大な調性基調の音楽と、印象主義のような旋律・和声・調性の輪郭のぼやけた近代的前衛音楽と、それら以前の中世西洋の教会音楽と、古代西洋の民族音楽的響きの、どれが秘儀にふさわしいか、迷っていたのである。

例えば、オカルトカトリック哲学の申し子であるジョゼファン・ペラダン率いたカバラ教団「薔薇十字カバラ団」では、会員のエリック・サティーが楽曲を提供していたが、ペラダンがニーチェ同様、ワーグナー派であったため、サティーは退団している。ニーチェと違うのは、ニーチェがワ

ーグナーの『パルジファル』にキリスト教色とインド仏教色の中途半端な折衷を見たこと（ニーチェのほうがワーグナーを少なからず誤解したこと）を一因として、ワーグナーと決別した一方で、ペラダンはむしろこのオペラによってワーグナー派となったのである。

もちろん、ペラダンはワーグナーの大音響や調性音楽の特徴だけを気に入ったのではない。男たちが運営しながらも、女たちの魔力を重視した当時の秘密結社側にとっては、その作曲家が普段、結社の外で観客に向けて創作している楽曲の時空間的規模の大小よりも、魔女・バレリーナ・女優たちの呪術的・性的体験を合理的に引き出す効果の存在、そしてその作曲家の思想との相性が、重要だったのである。

女体に直接的に、仕方なく拷問に近い形ではたらきかける大音響効果の背後にある、ギリシャ悲劇を基礎とするワーグナーの古代回帰思想、ワーグナーが持った女性による救済思想のほうが、人間の身体性を本気で捉えない印象主義音楽の、静かな倦怠感の居眠り効果よりも、秘儀の演出にふさわしかったのである。ただしもちろん、実際の女体への秘術効果が最も高かったのは、ワーグナーでもサティーでもなく、古代西洋音楽や東アジアのシャーマニズム、神道の巫女舞だったのであるが。

西洋音楽とて、このような女性の生体への影響力を、鉛筆と紙だけで、女体に触れずして行使できる、男女共作の法悦と呪詛のカオス体系を持っていた。にもかかわらず、それをシステマティックに二元論において設計し直し、群衆にそれを気づかせないことに成功し、後期ロマン派の爆音音楽にまでスムーズに到達し、逆にかつての秘術のほうをオカルト芸術だと見なすに至った西洋音楽は恐ろしいと、私は言っているのである。そう設計していながら、大衆は全く気づかず、鑑賞し拍手しているだけである。

アダム・スミスの神の見えざる手は、芸術においても偏った調和だけを生んだのである。この「芸術理論で女体、神を破壊できることを知っている人が、それを知らないで大喝采している群衆を見ている事態」ほど、気が狂う事態はないのである。

無論、それを鑑賞させる指揮者、演奏家、合唱団、劇団員、振付師、バレリーナたちもまた、群衆道徳の一員になってしまっているので、もはや反重力運動や急速回転運動でも気が狂わない脳と身体とを獲得した。「母なるもの」の根底にある女の恐ろしい呪詛が、思弁どころか身体でも分からなくなったのである。近現代において西洋音楽の本当の恐ろしさを分かっているのは、魔術・神秘学結社の指導者の男たちや魔女・女優たちばかりである。

ニーチェとワーグナーは、古式の西洋音楽の持つ西洋魔術としての恐ろしさに実は気づいていたが、彼らが生きた時代は男権的・二元論的調性音楽の飽和状態であり、自分たちのギリシャ悲劇への復古主義、超人思想を体現する音配列理論はこれだと思うしかなかった。新ウィーン学派のような前衛音楽は、まだ登場していなかったし、早く登場していたとしても、ニーチェやワーグナーがその音響をギリシャ悲劇の総合芸術性に比定できるものとして好んだかどうかも、また疑わしい。

ワーグナーの総合芸術の試みは、音配列理論の変革（ライトモチーフの作り方やトリスタン和音など）以上に、楽曲の時空規模拡大の方向に向かうしかなかった。その結果、女性が疲弊するばかりの大曲によって、ギリシャ悲劇の巫女たちが持っていた呪詛と法悦を、かえって封じてしまった。時代が時代だけに、芸術の肥大化志向をやめられなくなったとも言えるだろう。

ニーチェも、ワーグナーと決別したはずが、思想の大規模な外在化志向だけはやめられなかったようである。三十代半ばから後半は、キリスト教

道徳への批判が円熟すると共に、独自の新概念を多発する時期であった。「神の死（神は死んだ）」、「永劫回帰」、「力の感覚（力への意志）」などは、全てこの時期にニーチェが提示した概念である。ニーチェの四十代前半は、自らの書に注釈を付け、さらにはニーチェを知りたければニーチェ自身を見よと宣言した時期でもあった。

この間ずっと、ニーチェの頭の中にあったのは『パルジファル』の響きであり、東洋・日本の幽玄美の芸術ではなかった。ワーグナーが『パルジファル』にインド仏教色を込めたことは、ニーチェにはわざとらしく映り、ワーグナーの虚無への後ずさりと解されたが、これもまた、西洋音楽理論における仏教表現の是非論にしかなり得なかった。

逆に日本の私にとっては、まさに「すり替えられた神のために女を壊せる」芸術、「群衆道徳の神に作曲家が女を売却する」芸術、それが近代西洋のバレエ音楽であり、歌劇であった。

こうしてみると、今大々的に欧米や日本の上流階級の子弟が音楽大学で学んでいる近代西洋音楽理論のほうが、人間身体に対する暴力的裏技で、今秘密結社とされているキリスト教神秘主義教団や魔術教団、日本の一部の巫女たちが保存している音楽と女体の法悦・呪詛体系のほうが、人間身体の自然な実存の解釈であるかもしれないのである。

そもそも、ヤマト王権勢力の最大の拠り所、『記紀』神話（特に古事記）によれば、世界と日本列島に光が差したのは、巫女のアメノウズメが胸乳をあらわにし、裳の紐を陰部までずり下ろしてヘソ踊りをし、神々が大笑いしていたところ、天岩戸に隠れていた天照大神までもが出てきたからだということになっている。本来ならば、このような法悦と呪詛、喜劇と悲劇の混在した神話を総合芸術と認める態度を、保守主義とか右派と呼ぶべきである。

今や男の役者ばかりのエンターテインメントである歌舞伎とて、元は歩き巫女の踊りで始まった可能性がある。日本が誇る総合芸術の能楽（猿楽、狂言）は、シャーマニズムの巫女舞を、その呪詛性を封じながら、いわば男の巫女舞として作り替えたものという見方もできよう。

だから前述の通り、吉備の巫女の秘儀に、裸体の巫女舞で朝廷を呪い殺したり、巫女の排泄物で大真面目に天候を占ったり、秘儀の後でそれらを畑に撒いたりする秘儀があるからと言って、何ら不思議なことはない。反ヤマトの儀式が性的背徳儀式と合流した（元より未分化である）ことは、巫女たち自身にとって必然であった。

これらの点ばかりは、魔女の裸体や排泄物は快・不快の二元論のうち後者にしか属さないもの、唯一神にとって迷惑なものと前提して理論を組み立てていることの多い西洋魔術とは、やや異なる点である。

そこにこそ私が、ニーチェやワーグナーの爆発的超人芸術の影響をどうしても受けてきた西洋魔術よりは、日本の巫女神事のほうに本当の始原の一者との合一としての総合芸術性を見る所以がある。西洋魔術にも、女体における始原感覚への到達（意志と表象の総合）という姿勢は見られるが、その姿勢は巫女神事のほうが顕著である。

巫女神事は、先に述べた巫女禁断令以降に復興・新作された近代巫女神楽も含めて、女体と宇宙・世界とは一体のものと前提して作ってある。黒住教や金光教の吉備楽・吉備舞はその完成度が高い。

ただし、近代の巫女舞では、巫女の狂気が完全に封じられているのに対し、今や秘儀となっている前近代の巫女舞を舞えば、巫女たちは今でも、精神病理学上は心身症、身体表現性障害、転換性障害、解離性障害などと呼ばれている重度の神経症性の状態に陥る。遺伝的体質によっては、統合失調症やてんかんをも自ら引き起こすことが可能である。神事の後、自ら

元の意識状態に戻れるところが、これらの精神病理学的な診断を正式に受けた精神障害者とは異なる点である。

しかし、あまりに巷の生活に迎合し、特にスマートフォンで簡単に情報を得たり街の喧騒に身を置いたりする生活をしばらく続けていると、身体化・転換・解離能力が戻るまでに時間を要するようではある。巫女たちの神事中の脳と身体は、心理学では「フロー」や「ゾーン」と呼ばれる状態にある。いわば忘我の境地であるが、精神科や心療内科の手を借りなければ寛解しない重度のトランスや変性意識状態ではないということである。

ワーグナーの巨大西洋音楽を超克しようとして始まった真の根源的音楽への私の試みは、今や、音楽理論によって女性身体の美を表現することをも超えて、女性身体の音への転写によって女性身体を音楽化したり、女性自身がその音楽を身体で聴いて秘儀を執り行うという音響神道に達した。私なりに男の思弁を超絶できたつもりではいるが、だがそれでもなお、男の哲学ばかりか、男の音楽は思弁である。

ここで見えたものは、未だに「女なるもの」であって、「母なるもの」とは言えないのである。巫女たちもそう私に言った。カントが提示したような神へのよそよそしい統覚ばかりを感じさせる西洋音楽理論に対して、私は、女体転写音を通じて神々の生々しさだけは知ることができたが、未だ日本の始原の聖母に達するものではない。目の前のモデル女性の右肩をフルートのこの旋律に、左脚を琴のあの和音に、などという欲望を全部超絶したつもりが、出来上がった作品の隅々にそれらのつまらない欲望の痕跡を、私自ら発見するのであった。

「女なるもの」の凝縮としての悲恋和歌（日本のギリシャ悲劇）の神韻縹渺による男権的ディオニュソス芸術の超克と「母なるもの」の芸術の模索

先に、ニーチェやワーグナーが大曲のうちに夢見たディオニュソス性もまた、一つの男権的幻想であることを確認した。そして今、私の試みとして、規模を抑制した女性向けの楽曲を創り、あるいは巫女やモデルの身体そのものを音波に描き取る転写音楽を創る中で、本来、西洋音楽理論よりも和楽器理論のほうが、女体を操作する技法であるなどというよりは、元より女体と一体的な神法である（女体による呪詛と法悦を引き出す秘法でもある）ことを確認した。

それでも私は、巫女たちの憑依現象や精神障害女性たちの認識世界を記述するための人工言語「岩崎式言語体系」を考案するなど、大規模芸術を展開してきた。もちろん、これらの女性たちも私の芸術への協力を惜しまない姿勢ではいるが、かといって、巨大芸術にばかり取り組んでいては、私自身がディオニュソスを覆い隠し、ひいては巨大理論によって女体を破壊する結末を迎えるのである。

ここで私は、強靭さの披露を優先した交響楽や楽劇の対極にある、徹底した小曲・定型詩としての和歌、和楽器よりも古い音楽・歌謡である和歌の、優美さ、典雅さ、そして何より、真の恐ろしさ、絶大なる生体統御効果に言及せざるを得ない。私が催した歌合の中から、「それそのものが女体であり、始原の存在と一体化した女体であるような、巫女たちが詠んだ凄まじい和歌」の例、かつ私の「女体を観察し思弁しただけの和歌」がそのような巫女たちの憑依の歌に敗北した例を、ここに挙げておく。私の歌が「女体そのものを直覚でき、私自身が憑依したかのように詠むことができた歌」となるには、未だ鍛錬が必要なのである。

『新水無瀬恋十五首歌合（しんみなせこいじゅうごしゅうたあわせ）』平成二十三年二月五日～十三日に催された、岩崎と巫女と歌道子女による歌合。五点満点で競われた。披講は吉備の巫女教の各巫女神殿や歌道家にて。建仁二年（一二〇二）に後鳥羽院が水無瀬の離宮で開催した水無瀬恋十五首歌合にならっている。

歌題　春恋　夏恋　秋恋　冬恋　暁恋　暮恋　羇中恋　山家恋　故郷恋　旅泊恋　関路恋　海辺恋　河辺恋　寄雨恋　寄風恋

■暁恋

袴ちの子（巫女枠、仮名）

秋の色そればかり空にほの見えて袖にくまなき有明の月　四点

（私への飽きの色。そればかりが空の有明の月の中に垣間見えて、私の袖の月は涙でくまない。）

青柳香織（巫女枠、仮名）

別れには月と袖にてわかたばやむなしき恋の有明の空　四点

（恋人との別れ時には、月と袖とで分かち合いたい。むなしい恋を映す有明の空を。）

岩崎純一

有明のかた敷く色を面影に知らぬ今はの心をぞ聞く　三点

（明け方の月の色をあの人の面影として寝床に敷き、今はどうなっているかも知らない、いいえ、きっと終わりを迎えたでしょう私への恋心を聞いています。）

戸井留子（判者、訳者、巫女頭、仮名）

【判】「色を面影に心をぞ聞く」とは妖艶な共感覚ですが、ここは一首・二首目の、「有明の月」について批判の余地のない情趣をとることにいたしましょう。

■山家恋

袴ちの子（巫女枠、仮名）

山ぎはは人の心をうつすらんかりほのひまに見ゆる薄雲　四点

（山のあたりの空は、あの人の心を映しているのですね。山小屋の屋根のすき間から見える、薄い心のような薄雲が出ていますから。）

青柳香織（巫女枠、仮名）

来ぬ人のことのなぐさに重ねてきかりほのそとの山鳥の声　三点

（来ないあの人の、口先だけの恋の慰めに重ねてしまいました。山小屋の外のほうで聞こえる、山鳥の雄の翼のほろ打ちの音を。）

岩崎純一

海ならぬ里の我が身をいかに見るや松のうきねに峰の白雲　二点

（海にはない里、つまり山里にある私の恋の身を、あの人はどのように見るのでしょう。波に浮いた松の根のように、あの人を待つ憂き寝床を。今は、あの人にはもう会えない、あの人のことは知らない、と言わんばかりに、山の峰に白雲がかかっています。）

戸井留子（判者、訳者、巫女頭、仮名）

【判】「山里」を「海ならぬ里」と言って、「松のうきね」を詠みこむとは、技巧的ではありますが、技巧的にすぎるでしょう。難しい歌になりすぎております。「かりほ」をそのまま読みこんだ残る二首をよしといたしましょう。

■海辺恋

袴ちの子（巫女枠、仮名）
うきまくら逢ふことなみのよるの袖にみをつくしてもみる目なきかな　四点
（私は涙に浮いた枕に寝ています。あなたに逢うことのない中、波の寄るように濡れる夜の袖に、身を尽くしてあなたを思っても、海の藻が打ち寄せられないように、逢うすべもないことです。）

青柳香織（巫女枠、仮名）
うつりゆく花は忘れんはまゆふの心の色を海にながして　五点
（花のようにうつりゆくあなたのことは忘れましょう。浜木綿の葉のようにあなたと私とでへだたっている心の色を海に流して。）

岩崎純一
我が涙かけじかけても消えわびぬ忘れがたみの貝の下燃え　三点
（私の涙は流しかけまいと思うけれど、そういうわけにはいかず、泣いてしまいます。そして、流しかけても、涙は消えないのです。その涙をかけても消えない、恋の火ですから。私は貝のように、あなたを忘れがたく、陰で泣くばかりです。）

戸井留子（判者、訳者、巫女頭、仮名）

【判】言葉が優美であるのは、「心の色」の共感覚表現でありましょう。しかし、ほかの二首も優れています。一首目のミ音と三首目のカ音とは、心地よい響きを持っております。悩んだ末、「心の色」をとりましょう。

（『新水無瀬恋十五首歌合』 https://iwasakijunichi.net/2/1/9/2/2-1.pdf より）

和歌は日本最古の音楽である。ニーチェが言うところの「音楽」や「ギリシャ悲劇」は、太古日本にも、いや、太古日本にこそ、あったのである。

私が「女なるもの」の音楽を試みたのと同様、「女なるもの」の歌会、恋歌の宴として催したこの新水無瀬恋十五首歌合は、私以外の巫女たちの詠んだ歌によって、「母なるもの」の歌会に昇華したと思う。

これらの歌が、現実の失恋ではなく、言葉遊びの上での失恋であるとは言っても、今私はこれら巫女たちの歌を、改めて次のように理解しなければならない。この女たちの袖の涙に揺れ映る月は、本当は恋人との別れに対するただの不安ではなく、始原の一者と一体化する立場にある自分たち憑依の巫女に飽きた思弁型の男にさえ、せめて最後の期待をかけた、呪詛の女心であると。「人の心」は「女と手を取り合って始原を見る覚悟のない男の心」、「来ぬ人」への返歌は「女の肉体との合流の形を取った、始原についての無言の話を、しに来ない男」への霊視であると。大海原には、巫女たちの失恋を直視しない男には捉えきれない、大いなる一者が遍在し

ているのだと。そして、一緒に歩めないと分かった恋人との別れの悲嘆を慰める存在もまた、キリスト教の神ではなく、天照大神でさえなく、日本の女としての自分たちが達観する汎神の一者しかあり得ないと。

女に成りきったつもりでいながら、我々男に呪いをかける悲恋の女の霊的姿態の象徴美・緊縮美にばかり傾注し、女の肉感が肉感のままの詠みぶりで終わった私の歌に比べ、女である自らの肉感と始原への直覚との一体化に成功した巫女たちの歌に高い点数がついたことは、偶然ではない。判者も遠慮しているが、神道・歌道の申し子であるこれらの女性たちが私に抱いている違和感が、判によく表れているのが分かると思う。

この歌合の後、彼女たちは私に、「和歌を組み立ててはいけません」と言われた。これは、先のバレエ指導者に言われたことと同じである。と同時に、これらの巫女たちは私に、彼女たちを神道の女ではなく神道の母と見ることができるようになったならば、吉備の秘教神道を少しずつ教えていくと言った。巫女たちが三十一音のみで示した神韻縹渺に、私は、私にとっての「女なるもの」のみならず、女にとっての、巫女にとっての「女なるもの」までもが模索する「母なるもの」への凄絶な道程を垣間見た。

ここに、私以上に女と一体化できた（女を思弁したのではなく、まさに女になったのだと私が見ている）本物の貴族たちの貴族道徳の歌、「女なるもの」の「母なるもの」への昇華に成功した歌を、挙げておこう。なお、文字表記については古来多くの揺れがあるため、ここに示す出典は一つにとどめ、岩崎が比較的分かりやすいものに直して記載するほか、現代語訳も岩崎によるものである。

九条良経

ありし夜の袖の移り香消え果ててまた逢ふまでの形見だになし

（あの人が確かにいた夜の袖の移り香さえ消え果てて、また契りを交わす時までの形見さえない。）

（「六百番歌合　戀」　『續國歌大觀　歌集』　一一五二頁）

この女の悲恋の歌は、極めて均整のとれた歌で、私の説では、良経は「ありし」と「なし」から作り始め、その後に中間の語句を思いついたと考えるのだが、ここで重要なことは、「ありし」と「なし」は有から無への二元論的大移動ではないということである。

そうではなくて、「移り香」、「消え果てて」、「また～までの」、「形見」の語句が醸し出す茫漠とした縹渺美によって、「ありし」と「なし」との境界が雲散霧消する、あるいは「ありし（有）」が最初から即「なし（無）」を孕んでいる、というとらえ方、実存の了解ができなければならない、ということである。つまりは、「出会いというものは、それが別れ自体であることをもってしか、出会いたり得ない」という認識に良経が生きていたという感銘に、我々は浸らなければならない。

ところで、この私の逐語的解釈は、東洋的・日本的恋愛歌の美的側面を存分に強調したもので、今これを、次のように解釈してみよう。

（「神は死んだ」。始原の神をあの男と語り合えると確かに信じた日々の残り香は消え果てて、また神の話に出会えそうだという確信さえない。）

こうしてみると、「ありし」と「なし」との相違と断絶は極めて深刻な問題である。「ありし」と「なし」の興趣が同居することによってこそ移り香の盛衰に感動できるような良経の詩的余裕を、あえてそぎ落とした訳

だからである。

藤原定家

白妙の袖の別れに露落ちて身にしむ色の秋風ぞ吹く

（別れ際、草葉に降りる秋の露をよそに、お互いの真っ白な袖に真っ赤な血の涙が落ちる。飽きの心を思わせる、身にしみるような色の秋風が吹いている。）

（『新古今和歌集』二十巻　三　巻第十五　戀哥五　水無瀬戀十五首哥合）

定家が女として詠んだ、縹渺美の真骨頂である。「秋」に「飽き」が掛けられているのは全研究者の共通見解としても、「身にしむ色」（身にしみる色）、つまり触覚的に感じられる視覚的な色とはどんな色かという疑問は古くからあり、これについては、アララギ系歌人たちが貶し、笑いの種にした一方で、塚本邦雄をはじめ象徴美的・実存主義的歌人らは褒め称えてきた。

長年塚本派に立ってきた私の見解では、「身にしむ色」は触覚・視覚未分化の共感覚表現である、という見解になる。秋風が淡々と、しかししみじみと、女の身体に染みいり、風と人の身体も一体化する、ということになる。秋風によって、かえって女は、恋愛終焉の悲嘆に即、「色即是空」としての「色」を見るのであり、それを見る（それに気づく）ことで、かえって悲嘆が現世的悲嘆でなくなる（喜怒哀楽の別それ自体が消失する）無為の哀愁の境へ誘い込まれるのである。

ただし、これもやはり私の生粋の東洋・日本的美意識かぶれの新古今観ではあり、あえて次のようにとらえ直すこともできる。

（「神は死んだ」。絶対的一者（神）を語る超人を追い求めて走り回ってきた先に、真っ白な視界以外の何ものもなく、あるのは「神は死んだ」と宣言する自分自身の血の涙ばかり。そこに吹くものも、始原の神を思う男の確かな呼吸ではなく、空虚な秋風ばかり。）

次の恋歌も、同様の情趣を感じさせる。

藤原家隆

思ひ入る身は深草の秋の露頼めし末や木枯らしの風

（あの人を思う我が身は、京都深草の里の深い草むらに分け入って秋の露に濡れるがごとく、涙に濡れている。当てにした先に吹くのは、冬の冷たい木枯らしの風。）

（『新古今和歌集』二十巻　三　巻第十五　戀哥五　水無瀬戀十五首哥合）

女と一体化した男が詠んだ、新古今調の虚無的象徴美の極致である。この歌も今や、日本の歌でありながら、世界の一神教芸術を揺るがす、始原を詠んだ恐ろしい定型詩であると賞賛せざるを得ない。

（「神は死んだ」。絶対的一者を悟ったはずの男を追ってきた我が身は、ついにこの超人に出会えず、深い草むらの秋の露に濡れるがごとく、涙するばかり。始原の神のもとで男に期待した末、「神は死んだ」と叫びつつ吹く、木枯らしの風。）

「神は死んだ和歌」なるジャンルを打ち立てるとすれば、新古今調の悲恋の和歌こそは、それにふさわしい趣を持っているのである。和歌の神韻縹

渺における「女なるもの」と「母なるもの」の一体化、アニミズム短歌ばかりか一神教短歌としても解釈できるその壮大な汎神観は、「音楽」・「歌謡」芸術の一つの極点であろう。

民衆のみならず、藤原頼通の平等院の創建時期以来、民衆のみならず貴族の間でも末法思想・浄土信仰が流行し、武士が新たな貴族（武家としての武士）に成り上がっていく中、今挙げた貴族歌人たちは、群衆の欺瞞に気づく本物の貴族道徳を持ち合わせていたのである。そのとどめとしては、次の歌があるだろう。

藤原定家

見渡せば花も紅葉もなかりけり浦の苫屋の秋の夕暮

（あたりを見渡すと、咲き乱れる春の桜の花は元より、色とりどりの秋の草花も紅葉もないのであった。海辺の粗末な小屋ばかりがただ眼前にある、秋の夕暮れよ。）

（『新古今和歌集』二十巻　一　巻第四　秋哥上）

これは、三夕の歌の一つとして知られる定家の名歌で、私に和歌史上最も深い感動を与えてきた歌の一つである。少なくとも今の私には、次のようにも解釈できる。

（「神は死んだ」。あたりを見渡すと、理想的な神の真善美なるものはなかった。神の存在証明の不可能性を教える、人間の作った粗末な小屋だけがある、絶対神の黄昏よ、神々の黄昏よ。そして、静かに復権する、光と闇が共栄する真のカオスよ。）

秋の夕暮れと、極楽浄土の綻びと、ニーチェの宣言した（すり替えられた）神の斜陽とが、重なって見えてくる。能動的ニヒリズムの極致である。ここにワーグナーの『神々の黄昏』を重ねると、もはや日本の風景美の寂しさ以上に、キリスト教と仏教の折衷された虚無の悲痛が浮かび上がる。

だが、定家の主張を誤解してはならない。花や紅葉よ、すぐにでも咲け、この殺風景を打開せよ、などとは言っていない。そんなことをすれば、また間違った神が打ち立てられ、受動的ニヒリズムが到来するだけである。定家は、この寂れを「よし」とし、この寂れの表象自体を、即始原の本質として、承諾できる超人なのである。

そして、この悲恋の歌でない歌に、「女なるもの」をかえって感じる力動も、また備わっていなければならない。花と紅葉とが、女が恋した男が見誤った神、幻想の英雄であり、秋の夕暮が「女」であり「母」でもあるところに、この歌の縹渺美があるのである。

九条良経、藤原家隆、藤原定家は、日本のアイスキュロス、ソポクレスである。ニーチェは怒るかもしれないが、彼らはソクラテス的修辞技巧の達人たちであるだけに、エウリピデスでもあるだろう。

巫女神殿における新水無瀬恋十五首歌合は、歌の披講、判、音楽、巫女舞の全てを伴ったため、舞踊・合唱を伴ったギリシャ悲劇の形式に元より類似しているが、『新古今集』の時代は、特に舞や音楽を伴わずとも、和歌文化の全体が最もギリシャ悲劇に近かった時期であろう。もちろん、ギリシャ悲劇のほうが、ニーチェやワーグナー好みの規模の巨大さを有したのであるが。それにしても、ニーチェの詩とアフォリズム、ワーグナーのライトモチーフなどを見るにつけ、もしこの二人が和歌に出会っていたなら、どれほど素晴らしい歌を詠んだであろうと思えてならない。

私はここに、ニーチェやワーグナーの大規模芸術志向を超克するにあた

り、単なる規模の抑制も、女体の直視芸術も、どちらも単独で成立してはならず、「女なるもの」をほとんど寡黙とも言える三十一の音数に収斂させ、閉じ込めたところにこそ、ディオニュソス芸術の日本的解釈があり、ひいては始原の汎神的一者、「母なるもの」への道があると信ずる。

私が巫女たちから受け継いできた歌道を、日芸において、連続する複数回の講義として、時間に余裕を持って取り上げることができたのは、日芸の非常勤講師となった二〇一九年度が初めてだった。ただし、眠り込む学生が後を絶たず、また、和歌の講義に入る前から「岩崎先生の授業は難解すぎて、頭がついていけない」という学生からの相談を受けていたこともあり、さすがにもう少し易しい話にすべきかと考え、内容としては「和歌とは何か」という基礎的事項の説明に終始してしまった。今でも国内最大の歌壇連合を誇るアララギ系が貶す傾向にある『新古今集』歌人のうち、先の九条良経、藤原家隆、藤原定家の三人の歌を、何とか矢継ぎ早に紹介し、「アララギ系ばかりが短歌だと思っているようでは文芸自体の道を間違う」などと、学生に向けて唐突に警告したのみであった。

そういうわけで、和歌（日本という風土に固有の定型詩）の神髄については、ほとんど大学の講義では語れない、あるいはそもそも語らないほうがよいということが段々分かってきたところだが、何しろ、日芸創設者、哲学者かつ総合芸術の高唱者である松原寛の影を感じながら日芸に通い、講義ができることには、大変な感銘があるものだ。

講義ではほとんど取り上げることができなかったものの、松原寛の総合芸術論に迫ることのできそうな和歌を、ここで取り上げてみたのである。

十、大いなるディオニュソス感覚、総合感覚、「母なる」感覚への道

バレリーナや巫女たちと共に、ニーチェ、ワーグナー、松原寛の亡霊に問う

「音楽」、「ギリシャ悲劇」、「総合芸術」を生成させる「総合感覚」の始原へ

ニーチェの言うディオニュソス精神による復興芸術、ワーグナーや松原寛の言う総合芸術の形而上理念を、今まさに私が有している音楽理論などの芸術の技術をもって有限の五感世界に再現できれば、これほど嬉しいことはない。今やこれが、私の机上の哲学・宗教論の大成と共に、最大の目標である。ただし、まだ考察すべきことがある。

本稿そのものが、一つの総合芸術であると自負しているが、音楽その他の、文芸以外の芸術においても、総合芸術と自負する芸術は生み出してきたし、これからも生み出したい衝動は常にある。むしろ私には、今見てきたように、文芸の前に音楽があった。今も私が目指している、いや、日芸ほか人類が目指すべき芸術様態を、「大いなるディオニュソス的総合芸術」とでも言おう。

もちろん、哲学と宗教も、言葉の総合芸術・文芸であるが、教条・ドグマの芸術でなく、もっと目や耳に直接飛び込む芸術、しかも、先ほど見たような生々しい「芸術としての女体」やその転写音楽でもない始原感覚の芸術は、ないだろうか。

そこで、「（大いなるディオニュソス的）総合芸術」を生み出す母体としてのディオニュソス感覚、「総合感覚」というものをここに考えることで、「総合芸術」の意味を追いたい。なぜならば私は、音楽（聴覚的要素）や色彩・形状（視覚的要素）や身体表現（触覚的・体性感覚的要素）その他の五感の知覚対象が融合した芸術作品であるからと言って、今から述べる

「総合感覚」への躍入のない芸術は「総合芸術」と呼ぶべきでないと考えるからである。音楽理論と絵画理論と演劇理論の合体など、芸大・音大・美大エリートなら誰でもできることである。しかし、そのほとんどは「総合芸術」たり得ないのである。

私の思う「総合芸術」とは、「総合感覚芸術」であると言ってよい。先ほどの女体転写音楽はそれに近いが、その「女なるもの」の官能的性質を脱するには、やはり母胎に回帰しなければならない。母胎回帰が宇宙の始原への回帰だと感じられるところに、回帰しなければならない。

そして、ニーチェの「音楽」・「ギリシャ悲劇」も、ワーグナーや松原寛の「総合芸術」も、女性の身体を度外視した男権的巨大芸術ではあるものの、そのことを主張したものと私は見ている。本来は、知覚分化以前の原初人類の直覚は、一度離れ離れになったものの「総合」でさえなく、「始原感覚」、「一者感覚」などと名付けるべきであろうが、知覚の機能分化の極致にある我々近現代人の立場から、ここでは「総合感覚」と名付けるものである。

文筆家であろうが、音楽家であろうが、画家であろうが、劇作家であろうが、ニーチェの前ソクラテス的・前プラトン的芸術や、ワーグナーや松原寛の総合芸術を自ら再現せんとするには、先に述べたすり替え前の絶対者（一神・汎神・多神世界を問わぬ、始原の存在）に達する技術としてのアリストテレスの「共通感覚」、ライプニッツやカントの「統覚」、ベルクソンの「純粋知覚（経験、直観）」などの、いわば異口同音の「総合感覚」に共通の根底と、それら相互の差異を、机上ではなく、五感と身体で直覚していなければならない。

今一度、私のみならず、多くの哲人たちが、手法は違えど、「五感の総合（総合感覚）」が「始原の存在」の垣間見への道であるとする総合感覚論を共通して展開してきたことを確認しよう。

西の哲人たちの旧来の「総合感覚」論（群衆道徳の共時態を利用した「共通感覚」、「統覚」）

アリストテレスの総合感覚論については、二〇一七年に亡くなった中村雄二郎の『共通感覚論』が慧眼の書であろう。中村雄二郎は本著で、現在「コモン・センス（common sense）」は「常識」や「社会通念」を意味する語句であるが、その語源でアリストテレスの時代に用いられていた「センスス・コムニス（コイネー・アイステーシス）」は「共通感覚（五感の背後にある全感覚様態、ないしは五感の統合様態）」の意味であったことに着目した。また、その両者の同義性（再統合）を現在においてもいとも簡単に引き起こしている病理が分裂病（現在の統合失調症）であるとした。分裂病者において、常識の欠如の背後に（社会規範を破ろうと意図する魂胆ではなく）共通感覚の減衰があることに注目したのである。（一—六六頁）

中村雄二郎は、文脈としては、自己の出自・源泉（母胎）としての始原の宇宙を直観する総合感覚としての「共通感覚」を、カントの「統覚」と全く同一視し、これを専ら忘却した精神を分裂病と見ているふしがあり、この点は後述の通り、明確に私とは異なる。

この傾向は、いわゆる東大学閥を中心とするニュー・アカデミズム（中村雄二郎、吉本隆明、中沢新一などの思想）全般に私が覚える違和感である。この学閥は、戦後民主主義社会について、幼児の知覚・認識世界や人類の始原への回帰が要求されている時代であると言いながら、実質は精神病者や障害者や幼少期の人間を進歩の中途にいると見、自分たちを最大の

進歩人であると言う二枚舌のところがある。

しかし、ともかく中村雄二郎が「分裂病では、総合感覚の欠如が常識の欠如と同義である」としている点が、慧眼なのである。これはむしろ、そもそも近代西洋医学的・キリスト教的「常識」のほうが、「無い」はずのもの、人々の群集心理が「神を殺しながら」創り出した価値、幻想でありながらそうでない「ふり」をして自分たちに嵌めている箍であり、分裂病者においては、「原初感覚への回帰ないし模索」が起きているという主張にはなっているように思う。

つまり、中村は、無意識の「共通感覚」も意識の「常識」も備わっているべきであるのが文明的人間であり、進歩的近代人であるとは見ているが、その両意識の距離を道徳と価値の捏造によって設けたことには近代人は気づいていないと見ており、分裂病者こそが「一者との合一は、全ての思弁を省略した直接性である」ことを逆説的に体験しているとするわけである。

従って、近代精神病理学の用語である「分裂病」や「統合失調症」とは、むしろ「自己と他者の道徳の解体と始原の再構築の試み」、「神の分裂と失調に苦しむ群衆への抵抗」と呼ぶべき可能性が出てくるのである。病理であるのは群衆のほうで、そこから弾かれた者が精神病理とされたと見るのである。これは私の基本的な思想でもある。

そうなると、「共通感覚」は、「やはり神の実在は是認せざるを得ない」としたカントの「統覚」に近いとも言えるが、細かく見れば、カントはカントで、神の導出のために「超越論的統覚」と「経験的統覚」とを分裂させる強引な技術を使ったことで、本来の「混沌の一者」を見る「共通感覚」から離れてしまったと言えるだろう。

ちなみに、先に西田幾多郎の哲学用語は分かりにくいきらいのある旨を書いたが、西田哲学を西田哲学以外の言葉で再構築しなければならないと述べたのは、中村雄二郎である。中村雄二郎も、カントの「統覚」をアリストテレスの「共通感覚」で語り直そうとしたものと言える。

だが、アリストテレスの「共通感覚」が、（人間が連絡手段を持たないプラトン的なイデア界に超越的に存在するのではなく）個物に内在する本質をとらえるための、分化された感覚器官の諸感覚の統合という、プラトニズムの修正としての試みを言うのに対して、カントの「統覚」は、神の連れ出しを発動する実践理性がその支配下に置く悟性の持つ、最重要の機能である自己同一性（アリストテレスの共通感覚をも配下に置く）のことをいう点で、やはりカントの「統覚」のほうが、人間と神とを乱暴に連結しているとは言えるはずである。

カントは、感覚（器官）的・感性的存在としての人間の資質を認めるにあたっては、これを「統覚」ではなく「直観」と言い、その感官による「直観」を人間の低次の直接知覚と見ており、一方で人間が叡智的存在であることを強調している。カントの考える人間概念には、五感の持ち主であるという生身の人間の匂いがほとんどしない。

元より、ライプニッツの主知的な「統覚」と「モナド」、「予定調和説」においても、人間・物どうしの関係の全ては神の設計であり、因果関係なく超決定的であり、「今生じた痛み」、「今生じた苦しみ」、「今生じた肉感」の一切は文字通り無いのである。

しかし、彼らの「統覚」概念が、群衆が巷で作り上げていくキリスト教の神に対し、強引ながらも始原の一者への「総合感覚」として設計された点においては、「共通感覚」と一致するものである。ライプニッツのモナドによる力動説も、デカルトの機械論を超克しようとしたものであった点では、むしろデカルトと群衆が見失った「生身の人間」の原理を説明しようとしたのである。このような、アリストテレス系列の元素論と異なる、

唯物論と原子論と霊感論の折衷は、デモクリトスに始まるものである。

スピノザの「自然、即、神」の主知主義的な汎神観・一元論も、世界の全部分を生命と見る東洋の汎神論と異なり、さめざめとした決定論であり、ほとんど無神論や唯物論と見なされたが、そうは言っても、実際はデカルトの機械論よりも東洋的な一者観に一歩近づいたのである。むしろ、スピノザ哲学は、東洋的汎神論的解釈を適用したユダヤ教にも思える。

ここにすでに、哲人スピノザやライプニッツやカントと、アリストテレスやデカルトとの間に違いがあるだけでなく、スピノザやライプニッツやカントと群衆の神概念の差異も発生しているのであり、群衆道徳を必死で是正するために成された、人間と神・「物自体（本質）」との連結手段の設計も、カントにおいて最大の緊張に達したと見てよいだろう。

無論、このような緊張感と群衆道徳を「神を殺した」結果のニヒリズムであるとして批判し、カントと群衆の双方を丸ごと断罪したのが、ニーチェである。ニーチェのカント批判は、ショーペンハウアーが描いたカント像の批判にすぎないことは否めない。だが、「共通感覚」が社会心理学上の「常識」の意味に転化していくにあたり、まさに弱者道徳の蔓延こそがその転化の駆動体なのであるから、ここに「ニーチェの弱者道徳批判」を「総合感覚・始原への眼差しの忘失への反抗」と捉え直す試みが生じるのである。

私の場合は、中村雄二郎のように、「共通感覚」と「統覚」の所有を人類文明の開眼や前進と見たり、統合失調症者の世界認識様態をそれらの「喪失」・「欠落」と見たりする、社会進化論的・自然淘汰説的立場は採らない。むしろ、逆である。

私はカントの「統覚」については、精神病者や障害者を度外視しているどころか、健常者の五感世界や素直な肉感世界をも冷酷に拒絶した、実践理性のエリートだけに許された「神の導出スイッチ」に他ならないと見ており、その「神」はイオニア哲学が捉えていたような「アルケー」や「始原の一者」ではないという意味で、「統覚」は未だ私が言う「総合感覚」ではないと見ている。

一方、アリストテレスの「共通感覚」について、私は、むしろ精神病者や神経症性障害者、発達障害者、知的障害者のほうが「統覚」よりも先験的に有するものであって、これをわざわざ「実践」しなければならなくなったのがカントとカント時代の大衆だと見ており、その意味で、「統覚」よりは始原を眺め、「物自体」を察していると解釈するのである。

ニーチェは、「共通感覚」や「統覚」を、ディオニュソスの神、始原との合一感覚の変形・改竄として論じたことはないが、ニーチェがもし論じたならば、私と類似した態度になるのではないかと思う。

元より私自身は、始原の深奥への回帰を自らの東洋的・日本的実存に忠実に探求したいという衝動から、「脳の近代的機能分化自体が総合感覚の退化である（ただし、もはやどうしようもない）」、「人間文明はそもそも始原からの離脱である」、「動植物の実存、オオカミの鳴き声、木の葉の揺れなどは、総合感覚であり、彼らのみが自己自身と世界を共通感覚し、直観し、統覚することができている」、「人間は始原の達観に最も近い現存在ではないか、という奢りから一度も離れたことのない思弁の名称を西洋哲学やユダヤ・キリスト教と呼ぶ」、「総合感覚の極致は東洋的・日本的覚知であり、とりわけ日本の神々への直覚である」という最も厳しい解釈を採るので（いわば、汎神論と唯物論とが一体化した「自然、即、神」の、極東における唯心論的スピノザとも言えるので）、精神病者や神経症性障害者や発達障害者や知的障害者や、言語を持たなかった古代人や、動植物のエラン・ヴィタールが「総合感覚」に一致すると見るのである。

ニーチェはある程度（内心ではかなり）、親東洋的・親仏教的であったから、私の文言に同意するか、むしろまだ絶叫が物足りぬと言うかもしれないが、「人間の総合感覚は、ソクラテス以前の西洋の哲人と、東洋・日本の哲人と、全ての未開民族にあり」とする私の見解には、ソクラテス以降の西洋の哲人・哲学者は腹を立てるだろう。この最も厳しい態度は、まさに私の芸術作品に現れ出るところではあるが、ここで今一度、アリストテレスやカントなど代表的な西洋哲人の総合感覚論を追憶しておいたのである。

東西の哲人たちの新たな「総合感覚」論（群衆道徳の通時的超克としての「音楽」・「ギリシャ悲劇」・「総合芸術」感覚）

今ここに、「総合感覚」を、「旧来の共通感覚や統覚の不備不足や欠点を補う始原への直覚」と定義し、その上で、ニーチェの言うディオニュソス的芸術、ワーグナーや松原寛の言う総合芸術としての「総合芸術」を考えよう。

ここで着目すべきは、ニーチェの「音楽」、「ギリシャ」、「時間」、「永劫回帰」、「力への意志」といった「通時的に動的な」言葉である。絵画や彫刻、造形芸術（アポロン的、静的、共時的芸術）よりも音楽、歌劇、楽劇（ディオニュソス的、動的、通時的芸術）に向かったニーチェの情熱である。改めて、ソシュールの「共時（態）」、「通時（態）」の概念を「空間芸術」、「時間芸術」に応用してみたい。

ニーチェ以前の西洋の「歴史」は、（始原の一者ではなく、群衆が勝手に創り出し改造してきた）神の実在の自明性を前提としているのであり、カントが導出した神やヘーゲルが歴史哲学において捕捉した神でさえ、もはや汎神的始原の一者から横滑りし、ずれているのであるから、信仰や生活といった群衆道徳様式は、進歩・進化した共時態としてしか把握されない。過去は必ず、現在よりも劣った、現在の哲学の視点からの解析対象にすぎない。「神」は、その時代の群衆にとって正しければ良いような神である。

だから、ニーチェの「悲劇の誕生」・「永劫回帰」・「力への意志」、ベルクソンの「純粋持続」・「イマージュ」・「創造的進化」、フッサールの「体験流」、ハイデガーの時間性存在論、ジェームズの「意識の流れ」のように、群衆の悪習への疑念が、新たな哲人たちにおいては、人間文明の進歩・退歩の二元論を絶した（むしろ近現代のほうを「意志」の退化と見る）歴史の通時態への関心として表出したことは偶然ではない。

この傾向は、大陸哲学でも分析哲学でも同じである。要するに、これらに実存主義とか実用主義といった名前を与える以上は、通時態哲学としての特徴が捉えられなければならない。従来のキリスト教道徳が「神がいると信じて困ったことはなかった。ゆえに神は実在する」という「伝統に訴える論証（argumentum ad antiquitatem）」であったことを示さねばならない。

中村の共通感覚論は、古代と現代とを縦横無尽に瞬時に駆け巡る時間論・通時態論には至っていないため、「共通感覚」と「統覚」を西洋人感覚の高級品として同一視している。前者にはあった総合感覚性がより減衰して、視覚と理性によって神の導出手段が強引になったものが後者であるという、私が採っている解釈は採らなかった。

その意味では、西田幾多郎の「純粋経験」と「場所の論理」、「行為的直観」、「絶対矛盾的自己同一」も、東洋的絶対無を根底にして総合感覚を共時態的に捉え直したものであるから、古代の巫女と現代常識人の絶対矛盾

的自己同一が同じであるはずがないといった観点は欠落している。

しかし、中村の共通感覚論における分裂病論の部分は、分裂病（現在の統合失調症）を「祭りの前（アンテ・フェストゥム）」、てんかんを「祭りの最中（イントラ・フェストゥム）」、躁鬱病（現在の気分障害のうちの双極性障害と単極性障害の一部）を「祭りの後（ポスト・フェストゥム）」であると説明した木村敏の心理的時間論と概ね整合する（『自己・あいだ・時間』一八八—二二六頁など）。木村敏の論も、ハイデガーの存在論・時間論の東洋精神医学への巧みな応用になっている。いや、むしろ中村雄二郎のほうが、木村敏の時間論的・通時態論的共通感覚論を参考にして『共通感覚論』を書いたのだ。

ここに、両者の東洋の思想家としての特徴がある。中村は『共通感覚論』の終章で、わずかではあるが、ニーチェの『悲劇の誕生』における音楽論にも触れ、これを自身の通時態的共通感覚論の目標とも見ているふしがある（三一六—三一九頁）。

清水先生は、先に紹介したような先生の幼少期の色とりどりの映像体験や、ドストエフスキーや宮沢賢治の気質を、まずは「てんかん」気質（特に側頭葉てんかん）、すなわちイントラ・フェストゥムとして、次に「分裂病」気質、すなわちアンテ・フェストゥムとして論じている人だと言える。つまり、現代の今この瞬間において、幼児期の体験に一足飛びで遡及し、それを総合感覚の直覚体験として、文面に転写できる。

ニーチェの片頭痛や眼痛も、現在の精神障害分類では神経症性のものだろうが、一昔前の分類ではてんかん気質と考えられたであろうし、清水先生の真っ白体験や色とりどり体験と整合性がある。清水先生の「〈現在〉優位型の思索家・松原寛」（『日藝ライブラリー』No.3 一八五—一八九）も、松原寛の「今」熱狂型の気質をよくとらえている。

私自身は、前述のような自我の葛藤を経験してきたにもかかわらず、いかなる精神障害の診断も受けたことはないのだが、これらのいずれに当てはまるかをあえて答えるならば、幼少期より（躁鬱の双極化に至らない単極の）鬱気質であると言えるだろう。

このような精神病分類は、今では馴染みがないだろうが、かつての日本ではかなり流行したものである。前世紀の日本における、共時的・通時的分析の最もバランスの取れた東洋的精神病理論は、中井久夫のそれであるだろう。中井久夫は、私と同様、統合失調症は一つの古代的能力であって、人類という種の生存に役だったと考えている。

私は、精神病理学にも多大な探究心を持っていることもあって、統合失調症、てんかん、気分障害どころか、新しいＩＣＤ・ＤＳＭの精神障害・神経症性障害のそれぞれを抱える多くの人に出会ってきたが、今上げた三種の病理に関しては、中村雄二郎の共通感覚論と木村敏の時間論は、東洋人・日本人の気質を説明する上では、決して古めかしいものではなく、的を射ていると考えている。私は、近代西洋医学的・キリスト教的「常識」から外れたこれらの異常精神状態が、大いなるディオニュソス、根源の存在の垣間見の能力に関係しているか、その能力の一部であると見ている。

現在の精神病理学や心理学や脳神経科学では、分裂病は統合失調症の呼称となり、てんかんは精神障害から外されて自律神経失調症と同じく神経系疾患の分類となり、躁鬱病・鬱病はそれぞれ双極性障害・単極性障害として気分障害に組み込まれ、操作主義的手法での研究と診断が行われている。

そのため、中村雄二郎や木村敏の論は、フロイトの精神分析と同様、捨て去られた過去のものとなっているが、これらの学者の慧眼への回帰なしに、西洋の精神病理学を東洋・日本に無鉄砲に輸入するのは、極めて危険

なのである。これらの病理を「日本的時間」において観察しなければならないのである。

先ほどの、八百万の神々とその根底を成す始原存在（東洋的無）についての私の考察と合わせれば、統合失調症者やてんかん者や、神経症性障害者や、転換・離人・解離・憑依性障害を巫女舞によって引き起こした巫女たちこそが、日本の神々と始原存在を見ている可能性を、探究しなければならないことが明らかとなるのである。

もし私が一時期陥ったとすればこれであると目される鬱病とは、分裂病やてんかんとは違い、「後の祭り」感覚への没頭において起きると同時に、高次の近代的「脳」・自己が「常識」としての「コモン・センス」を「共通感覚」において理解することがほとんどであると、私は見ている。つまり、自他の区別を消失させることで群衆価値に抵抗する統合失調症とはやはり異なり、「自我」・「自己」というものの強硬な主張が群衆道徳と衝突したり合体したりした場合の「手遅れ感」によって抵抗するのが、（躁）鬱の正体である。てんかんは、群衆道徳が個人の無意識に侵入したその瞬間や最中の、脳波の暴走の宗教儀式であると言えるだろう。

これらの違いは、癌や脳血管障害や心疾患といった共時態的な病理圏分類レベルでの違いではないと、私は今も考えている。群集する大勢の他者の価値を前にした、自己の自己自身に対する反応の先後による違いであると考えるのである。

ある「今」の群衆道徳という共時態との積極的・能動的不和が、「今から、もうすぐ」、「今こそ、今まさに」、「今となっては、もはや」といった通時態において痛烈に現れ出るところに、精神病理というものがあるとすれば、ニーチェの「自由精神」・「力への意志」も、ベルクソンの言う「エラン・ヴィタール」・「純粋持続（知覚、経験、直観）」も、ジェームズの言う「意識の流れ」も、究極的には「総合感覚」の別称に他ならないことになるのである。ベルクソンの「エラン・ヴィタール」による唯心論的実在論を駆動力とする「創造的進化」は、デカルトやライプニッツの力動説にはなかった「生身の人間性」を取り戻した。

「始原」と言うからには、少なくとも「時間」ありきの思弁なのであり、「末梢」としての「現象」に時の流れを与えているのであるから、「祭り」の後よりも前にある統合失調症が、最も動物的で原始的病理（原理的思弁）である。いわば、「自由精神」・「力への意志」の最たる実現者である。逆に、鬱というのは、それよりも明らかに近代的な思弁と内省であることがほとんどである。これは私が体験しているところでもある。私がかつて陥った鬱と思われる状態は、「自由精神に素直でない苦しみに自ら苦しむ苦しみ」である一方、統合失調症は、「自由精神に素直である苦しみであるがゆえに苦しみと気づかない苦しみ」である。

ところが、それでも不十分である。「共通感覚」や「統覚」とは、「総合感覚」に至るための技術にすぎないとも言えるのである。ベルクソンの「純粋知覚」や「イマージュ」でさえ、哲学的テクニックである。ジェームズの「意識の流れ」も、アメリカンなベルクソンとしての「持続」である。このことは、西洋哲学自体が、始原の一者との合一体験自体ではなく、始原の一者との合一体験への道筋・技術でしかないのと同様である。

換言すれば、ニーチェにとっては、自然哲学のアルケーの感覚には親和性を感じる一方で、アリストテレスの「共通感覚」は群衆道徳の萌芽であり、カントの「統覚」は唾棄すべきものであり、そこからさらに進んでドイツやヨーロッパやキリスト教世界の「常識」と化した「共通感覚」は、もはや奴隷の救いようのない末路なのである。

結局、各時代の共時的瞬間において唯一の普遍的「神」と思っていたも

のは、キリスト教道徳が通時的に改変してきたために特定の共時的瞬間にしか通用しない、雑多な「神」観の集合にすぎなかった。それと同様、普遍・始原を見る手法が「共通感覚」や「統覚」や「純粋直観」に分かれるのも、本当は相対しか存在しないからである。特異点としての一者を正しく見る特異的・絶対的・排他的手法などは存在せず、手法の解釈があるばかりである。

そうなると、「始原を見る」とは、どういうことなのか。こうして発生した通時態的問いは、ニーチェの相対主義の極致である「パースペクティヴィズム（遠近法主義、観点主義）」の境地に至るのである。

時間を止め、周りの群衆だけに抵抗する共時的思考は、ある一つの事実と他の多数の誤った解釈を現出させる。松原寛がその典型で、あの円環的・永劫回帰的苦闘をやめた瞬間、天理と浄土が正しい安住の地に思えたのであった。だが、瞬時にギリシャ悲劇の時代に我が身を置き、過去と現在と未来との距離をゼロにできるニーチェには、無数に説かれたキリスト教の「神」の全てが、群衆による解釈であるという実態が見えた。

Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt »es giebt nur *Thatsachen*«, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur *Interpretationen*. Wir können kein Faktum »an sich« feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen.

現象に立ちどまって「あるのはただ事実のみ」と主張する実証主義に反対して、私は言うであろう、否、まさしく事実なるものはなく、あるのはただ解釈のみと。私たちはいかなる事実「自体」をも確かめることはできない。おそらく、そのようなことを欲するのは背理であろう。

（『権力への意志』下　第三書　新しい価値定立の原理　I　認識としての権力への意志　c）「自我」によせる信仰。主観　四八一　二七頁）

この「パースペクティヴィズム」なる哲学概念は、よほどのニーチェ体験をしなければ掴み所のない「超人」思想や「永劫回帰」思想よりは、個々人の感覚器官が生じさせる「パーセプション（知覚、認知）」による世界認識の相対性を思い起こさせることから、分かりやすい概念だと短絡されがちである。

しかし、その「パースペクティヴィズム」の深淵に至るには、まだ我々の五感の神秘を考える必要がある。ここからは、高次の認識や理性や知性や思弁や感情などではなく、我々の世界内存在としての実存の基礎である身体感覚、動物たちと共有している唯一の基層、つまりは五感、感覚、知覚などと呼ばれるものと、その総合・融合について、より直接的に論じよう。

私の建前としての「総合感覚」論（日本の大学・研究機関における西洋風科学者たちの要望に答えてきた被験者としてのうわべの「共感覚」論）

私が日芸でゲスト講師として初めて講義をした際のテーマは、人間の知覚と芸術との関係であったと先に述べたが、そのキーワードは「共感覚（synaesthesia）」であった。哲学用語ではなく、完全に科学用語としてのそれであった。そのため、初めはこのテーマから強引に松原寛の総合芸

術論を膨らませざるを得なかった。本稿で述べているような松原寛哲学の真相を二十歳前後の学生に向けて言うことは難しい。

「共感覚」は現在、欧米と日本の心理学や脳神経科学の分野では、ただ単に「音に色が見えたり、匂いに形を感じたりするなど、通常の五感が様々に混交する知覚様態」とのみ定義され、脳のニューロンや神経伝達物質の特異性の表現型と見られている。要するに、科学者に都合のよい定義である。

先にワーグナーらの「総合芸術（syn＋thesis of the arts）」を挙げたが、「共感覚（syn＋aesthesia）」と語源は似ているといえども、現代における使用法と使用分野は全く異なるものである。私などは、先に示した森鷗外の”symphony”の名訳を拝借して「交響感覚」としたいところだが、私を研究している科学者たちに提案したところ、よい顔をされなかったため、使用する場を哲学や芸術論の場に限ることにした。

「共感覚」は、被験者の報告としては、「ホ短調の音楽を聞くと視界が青緑色に見える」、「あるバラの匂いを嗅ぐと楕円形が後頭部にあるような感覚がする」、「一月のカレンダーは水色が右に向かうと感じられるが、二月のカレンダーは赤色が左に向かうと感じられる」（私の例）などといった、「共感覚表現」と呼ばれる、極めて具体的な言語表現やイラストによるものが多いのである。共感覚者によってその具体例は千差万別であり、ある程度の規則性はあれど、ホ短調が赤だという被験者もいる。だが、各個人においては、その感覚はかなり詳細なレベルで一貫性・一意性を有し、生涯を通じて変化しない場合がほとんどである。

私が幼少期よりこのような知覚様態を有していることから、私の五感のはたらき、脳活動データを科学的に追跡調査したいと依頼されるようになった。東京大学や専修大学など様々な大学・研究機関の心理学研究室に延べ三十回以上も通っている。

そして実際に、私の大脳の視覚野や聴覚野や連合野などが、それらが物理的に分割されている通常の「健常者」・「定型発達者」の脳と違って、明確な境界線を持たず、脳の多くの部位がいわば「共感覚野」として機能していることが確認されている。私なりの用語で言えは、「総合知覚野」、「共通感覚野」、「統覚野」、「純粋直観野」として機能しているのである。私の場合、その物理的機能分化の程度が他の共感覚者と比べても進んでいないらしい。私が被験者として学者・研究者らの論文に登場するときは、「被験者A」などと呼ばれているので、それが岩崎のことであると分かるすべは、ほぼないのであるが。

共感覚者は女性に多いという統計データがいくらでもあるが、これに私は長年にわたって反発しており、私の調査によると、私ほどの強度の共感覚を持つ男性は、ほとんどが発達障害者や知的障害者、言語障害者であり、自ら共感覚表現で報告できていないだけである。私は彼らの片言の言葉が分かる人間であるので、その共感覚の内容を知ることができる。つまり、共感覚研究者たちは、障害者施設などの訪問調査を行わずに、いわば自分の都合に合う真理で統計を出しているのである。

一方で、女性の場合は、本稿で挙げた巫女たちやシャーマンに強度の共感覚が見られるが、一般女性からの報告も極めて多い。要するに、女性の身体というものはそういうものであり、女性は五感融合体験をおしゃべりできる天才なのである。日本の共感覚研究による知見は、男と女は体の形も脳の仕組みも違うという現実に目を向けずに平等主義を「常識」としている現代社会の弊害が、科学的データとして表れている、典型的な例である。

ともかく、ペンフィールドらの有名なホムンクルスの体部位再現実験を、

私の脳と感覚器官において行うとすると、現実に他の男性と異なる結果が出る可能性が高い。だが、侵襲的な生体実験は、私は受けるつもりはないので、それは断っている。

しかしながら、ここでの総合芸術・総合感覚論は、そんな脳神経科学の説明を軸とするつもりはない。先のような「共感覚表現」による芸術作品を松原寛の言う「総合芸術」だと理解している学生は多く、この理解は実際のところ、先の「学科間の交流」程度の軽々しい理解よりはましだが、松原寛の総合芸術はそんなものでさえない。

机上の文筆家であることに偏りがちな私でさえ、五感と身体による、光と色と形と音と匂いと味と触感を駆使した、始原の存在としての（アポロンとディオニュソスの総合体としての）大いなるディオニュソスとカオスの神への接触、合一体験の必要性を認識しているのであるが、芸術家やその卵である学生たちと会話していて、その意味が通じた試しがほとんどない。

私が総合芸術論を既存の「共感覚」、「共感覚表現」、「共感覚芸術」の語をもって強引に展開しようとしてきたことにも原因があると思い直し、最近は「総合感覚」、「総合芸術」と呼んでいるのである。これは、「共通感覚」や「統覚」や「純粋直観」の全てを含むが、それらの欠点を修正した東洋概念としても使用している。「共感覚」は、「総合感覚」の枝葉末節の表現、人間個体における表現型と見てもよい。

私の出会った人物の中では、芸術作品の制作中に、ディオニュソスの神による総合芸術性の宇宙を総合感覚によって映像で手に取るように見えている代表的人物が、清水正先生や、これまで述べてきた巫女たちである。こういった始原直覚型タイプの人間には、サイエンスのタームを用いて始原を説明する必要が皆無である。こちら側も気楽である。

私がサイエンス分野での研究に協力する中で、最もじれったく不満を感じるのは、むしろ欧米の学者のほうが頭脳では達している「総合感覚」と最新のサイエンスの統合のイメージを、日本の科学者が全く持てていないことに対してである。欧米では、大陸哲学でも分析哲学でも、共感覚は普通に論じられている。私は最新の量子力学、素粒子物理学、地球科学、宇宙科学なども追っているし、パソコンも自作するので、日本の理系学者が根本的に哲学に不向きであることくらいは簡単に分かる。

例えば、HDD（ハードディスク）が故障した際、まずは S.M.A.R.T 情報というものを調べるべきなのであるが、ここで物理的に復旧不可能と分かった場合、データの完全消去を行ってからディスクを廃棄することになる。ところで、わざとデータ消去前に HDD をドーナツ型や扇形に裁断した場合、ある画像の下半分のデータが壊れていて表示できない、といったことは実際に起きる。ここまでは、私のようなパソコンマニアの話である。

ところが、磁気データの所在地をミクロ世界まで追い詰めてみると仮定した場合、データなるものがディスク上のどこかに特異点の集積として「存在している」と信じる人は工学者になれるが、どこにも「存在していない」とか「世界に遍在している」と考える人は哲人である。私の脳を研究している共感覚学者は、全員が工学者風である。私の知覚が私の脳のどこかの特異点に所在していると考えて必死になっている。

もはや、量子・素粒子の遍在と一定条件下のみにおける特異点化は、（重複削除）~~もはや~~当然のごとく自我の遍在や特異点化と連動して言及されるべきものである。もっと言えば、パソコンがなぜ動くように見えるかと言えば、世界内存在としての現存在（人間の自己）が素粒子（アルケーの一つの表象）に与える解釈が、量子と波動の両義性を持つ素粒子が跳ね返す回答に、無数の瞬間において「概ね」一致しているからである。自己

も知覚も物体もデジタルデータも、いわば全てがホログラムであり、一者が一者に、自己が自己に対する時の世界解釈としての存在であることを理解せねばならない。

こういう話が、私が研究協力してきた心理学者や工学者や物理学者や化学者には分からないのだが、最新の素粒子物理学の論文によれば、科学的に正しいのは先の後者の哲人である。今の欧米の哲人科学者には、ニーチェよりもニーチェであるような学者もいる。日本の各共感覚研究の主宰である教授レベルの人間たちがこういう話の展開に乗ってこない限り、日本の共感覚研究は前に進まないし、今後もほとんど期待できないので、最近は、その下で実験実施を任せられている助教や助手や学生たちばかりを応援し、単に被験者として無心で参加することばかりを考えている。

日本の共感覚研究の指導者については、量子力学や素粒子物理学の知識はおろか、いわば「相対主義物理学」の萌芽である相対性理論への理解も持たない場合があるので、相対性理論の哲学化などは夢のまた夢だろう。光速度が秒速三十万キロメートルだと述べる人の頭は物理学の思考様式であって、ニーチェ的パースペクティヴィズムにおいては、絶対無の速度と絶対無からの時空の立ち現れ方を一部の西洋人の言葉（メートル法）で言ったものが秒速三十万キロメートルであると考えるべきである。光自身にとっては、時間の「完全停止、即、無限伸長」と空間の「完全消失、即、無限拡大」が起きているのだから、自身の速度そのものが非在である。そして、光・電磁波なるものを顕現させているのは、我々の身体・五感・自我による世界と我々自身との「場」の対話のみである。

私などは、どんな物体の絵と座標系とその移動速度を与えられても、相対性理論に基づく時空の歪み方を正しく描写することができるが（それ自体が、私の五感による光の「解釈」にすぎないわけであるが）、そういう物理の頭で見てみたとしても、例えば、清水先生の文芸上の時空論（後に紹介）は「解釈」として正しい。これは、根本的に清水先生のような哲人には、時空の本来的あり方自体を察知する「総合感覚」が身についていることによる。

一方、日本の大学の理系研究者たちは、ほとんど皆が私のことを勘違いして科学実験や授業に招き、私がそこでこういった論を展開するものだから、最後にはいつも無言か質問の嵐か、どちらかになるので、困ったものである。

ヒルベルト・プログラムやゲーデルの完全性・不完全性定理と絶対者・神の問題についても、全く考えたことのない共感覚研究者・学者がほとんどである。その状態で人間の知覚の統合を研究するのは、あまりに態度が甘すぎる。

私としては、たとえ「共感覚」その他のサイエンスのタームばかりを用い、全く哲学の用語を使わなかったとしても、「私は、共感覚の語を、始原存在に対する東洋的・日本的覚知の意に用いる」とする基本的な立場と主張は、十年以上前の拙著『音に色が見える世界　共感覚とは何か』から何ら変わっていないので、私の共感覚論は同書に任せるとして、次へ進もう。心理学や神経科学の用語の匂いが付いてしまった「共感覚」を「総合感覚」と言い換え、ニーチェの哲学を借りて、新たな総合感覚論を樹立しよう。

私の「総合感覚」論（「共通感覚」、「統覚」、「共感覚」の共時的・通時的統合としての「総合感覚的パースペクティヴィズム」）

中村雄二郎は、アリストテレスの「共通感覚（センスス・コムニス）」

とカントの「統覚」を同一視する一方、「共通感覚」と心理学・神経学上の用語・概念である「共感覚（シネスシージア）」との関係については、うまく論じられなかったと書いている（『共通感覚論』三一五頁）。確かに、私のように科学者から脳や目や耳を調べられ、お墨付きを得た共感覚者でなければ、難しいと思う。

共感覚というのは、逆に全く観念的・超越的・形而上的問いというものが生じ得ない感官的・肉感的実体験の、医学・心理学的な事態としての報告に過ぎず、本当に「音波に色彩を感じ」たり、「可視光線に匂いを感じ」たりする知覚様態である。共感覚者と非共感覚者との間には、実験上も有意な差が現れる。つまり、非共感覚者には、本当に、音は聞こえてしかいないし、光は見えてしかいない。

かといって、共感覚者たち自身は、私のような哲学人間を除き、共感覚が始原の総合感覚への扉をひらく鍵であるなどとは思ってもいない。ほとんどの共感覚者は、今私が述べているような話に全く関心を示さない。要するに、被験者群衆としての科学的道徳を堅持しているだけである。

統合失調症も、てんかんも、躁鬱病も、共感覚も、難産で生まれてきた人に多いことは私も経験上知っているし、私の共感覚も明らかに難産と関係があるのだが、共感覚が前者三つとどう違うと私が見ているのかを記しておく。

統合失調症者においては、現在の局地的・文化的「常識」（日本では電車は整然と並んで待たなければならない、ご飯に箸を突き立ててはならない、など）と、人間の脳が内省する統覚、自己や他者や事物の了解としての「共通感覚」（主体の私は私の手を動かした、今主体の私は客体のあなたにはたらきかけた、など）が同時的に崩壊する。社会通念の破棄が即、主客未分離への回帰である。

鏡に映った自分が自分と分からずに声がけや喧嘩を挑み、鏡面に「こっちへ来るな！　無礼者！　非常識！」といった貼り紙をする統合失調症者たちに、私も出会ってきた。鏡像について、他の霊長類やサルと同様の反応を示すのであるが、そこに「社会常識」の有無という観点が入っていることが、人間の統合失調症の特徴である。てんかんは、崩壊の最中だけがあって、最終的に崩壊はしない。躁鬱病は、ほとんど崩壊しないままに歓喜と反省を行う。

これに対し、昨今（私を含む）被験者から報告されている「共感覚」というのは、「共通感覚」のうち感覚器官的・官能的体験のみを、高度の「常識」の言葉で（ソシュール言語学のシニフィアンとシニフィエの関係において）表明したものと定義すべきである。無論、ほとんどの共感覚者は、そんな解釈の可能性には気づかないだろう。

ここには、共感覚は、精神障害圏（統合失調症、気分障害・双極性障害など）やてんかん圏ではなく、むしろ自閉スペクトラム症・発達障害圏と関連があるという、私の確信とフィールドワークの結果がある。

東京大学に対しては、「共感覚は、健常者と、統合失調症者、てんかん者、双極性障害者との間でも、その出現に有意な差は見られるが、幼児や自閉スペクトラム症の成人に一層有意に多く見られることは、私の直観のみならず経験とフィールドワークにより、確実であるから、研究すべきである」と二〇〇九年から進言していたが、長らく私の深い直観、閃き、経験、調査を全く分かってもらえず、後になって「あなたの仮説が当たっていた」と言ってきた。

事実、共感覚は、幼児や自閉症者において、多々発見され続けているのである。そもそも日本ではその研究が遅れている一方、欧米の研究者らは早くから、「共感覚と自閉症は脳の機序に共通性あり」とする論文を発表

したのであった。(Simon Baron-Cohen, Donielle Johnson, Julian Asher, Sally Wheelwright, Simon E Fisher, Peter K Gregersen, Carrie Allison. *Is synaesthesia more common in autism? Molecular Autism*, 2013; 4 (1): 40 など)

これでいよいよ、「共感覚」は「常識」や「知性」以前の、人類・動物の脳の可塑性に直接依拠していること、ヒトの受精卵の感覚世界そのものであることが、分かってきた。つまり、「ホ短調の音楽が青緑色に見える」などという私の説明は、科学者としての共感覚研究者が近代言語で「ホ短調は何色か」などと問うてきたからそのように答えざるを得なかったところの、近代音楽理論による了見の狭い回答にすぎない。そのような言語表現の背後にある全感覚としての共感覚は、古代人、自閉症・発達障害者、幼児、動植物ほど有するのである。私の説の意味をまだ、共感覚研究者らは理解していないが。

私の言わんとすることを先読みできた人は賢いが、「共感覚」は、個人の受精卵期・胎児期・幼少期や自閉スペクトラム症・発達障害者や知的障害者や始原の人類や動植物においては、「共通感覚」に一致するのである。ただし、近現代的社会通念としての「常識（コモン・センス）」や言語表明能力は消失する（それ無くして人間は誕生する）。

従って、「共感覚」と「共通感覚」が一致している者（純粋経験の体現者）においては、その大いなる総合感覚を「共感覚」とも「共通感覚」とも報告することはない。共感覚の実験室における健常者の用いた「共感覚表現」が近代語や音楽理論や絵画理論による説明・報告になっているだけであって、「共感覚」を生み出す脳の機序そのものは、「共通感覚」よりも太古のものである。私の場合は、「共通感覚」と「共感覚」がむしろ同じ「始原の直観の仕方」であると見、「統覚」は、「共通感覚」・「共感覚」と出自を同じくしていながら、もはやそれらから引き剥がされて発明された、異質で強引な「都合のよい神・始原の導出技術」と見る。

また、「共感覚」が「共通感覚」と同源であると理解するに至ることは、西洋哲学の視覚優位性に抵抗することと同義である。人間の原初的なあり方である触覚的人間性に戻ることと同義である。そのことを、理解どころか、脳のニューロンと身体で抵抗できた場合のみを、つまり、多かれ少なかれ統合失調症やてんかんや躁鬱や神経症の経験を持ち、かつこれを（群衆道徳に右往左往させられて生じた「祭りの前、最中、後」感覚を）、生々しい触覚的体験はそのままに、超克できた者のみを、共感覚者とか共通感覚者と呼ぶべきである。

中村雄二郎や木村敏には、この視点は全くなかったようである。両者とも、カントの統覚に影響されすぎているがゆえに、なぜ「黄色い声」や「真っ赤な嘘」などが常識的な言葉で、なぜ「緑色の音楽」や「青い思索」などが精神病者の言葉であると自分たちに感じられるのか、なぜ精神病理学者・医師たちや群衆もそう感じているのかを、全く説明できていない。前者を正しい感性・悟性・理性・知性の使用の結果であると、なおも考え続けたところに、原因があるのである。

元々「共感覚」は、五感の融合とその芸術表現を称え、芸術界に引き入れるために、発明された用語ではなかった。最初の提唱者、フランシス・ゴルトンは、近代優生学の祖とされる人物である。当初共感覚者は、「目に視覚が、耳に聴覚が、鼻に嗅覚が、舌に味覚が、身体に触覚が正しく対応していない、神経系の異常者」、つまり、「神の失敗作である知的障害者」として、論文で報告されたのである。ゴルトン自身は、自分を棚に上げて論じているが、実際は共感覚者を蔑視する大衆心理を紹介・借用する形で、共感覚者を蔑視している。

Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, 1883. London: Dent, 1911, 111.
多くの人々は共感覚を野蛮で狂気と見ていると報告。

Max Simon Nordau, *Degeneration: Translated from the Second Edition of the German Work*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993, 142
共感覚を褒めることは、人間の意識から牡蠣（カキ）の知覚・意識に戻ることを進歩と呼ぶようなもので、芸術家は創作において、人間をこのような知覚・意識に格下げしないように留意すべきであると主張している。

共感覚表現の作曲家として有名なのはスクリャービンやリムスキー＝コルサコフだが、ワーグナーも壮大な共感覚交響世界を現出した作曲家だと言える。本人たちはサイエンスにおける意味での共感覚者ではなかったが、一応は巨大交響楽・オペラの作り手らしく、聴覚芸術・音楽と視覚要素・色彩・造形を多分に融合した。とりわけワーグナーオペラにおいては、視覚性と聴覚性の分離そのものが困難である。

ところが、当時は「五感の交感」は精神異常・知的障害の代表格であり、視覚優越主義、優生思想、反ユダヤ思想、白人優越主義にとって格好の材料となったため、ワーグナー自身も、「共感覚」の語も概念も用いなかったし、それがディオニュソス的総合感覚そのものであるともほとんど気づかなかったのである。「共通感覚」を説いたアリストテレス、「統覚」を説いたカントにとってさえ、その総合感覚は、視覚優位のまま、他の感覚が付帯する意味での総合感覚だった。

当然、今私は、その西洋哲学の視覚優位性は打破されるべきものとして論じている。私は、「共感覚」を「共通感覚」に、「共通感覚」を「統覚」に、「統覚」を「社会常識」や「群衆の良心」に長大な時間をかけてすり替えた立派な哲学者・宗教者・優生学者と群衆たちのほうが、救いようのない狂気の野蛮人であると、価値転倒を行いたい。その野蛮性は、視覚優越主義によってもたらされた。ショーペンハウアーの色彩論『視覚と色彩について』でさえ、彼が表象と意志の関係の達観能力を視覚にばかり期待していたことを物語る。

共感覚は、まさに「大人（分化された五感の奴隷としての常識人）になりきっていない、受精卵からの成長・発達・進化を終えていない、未分化の脳」によって音を見、色を聞き、太陽を匂い、月を味わい、星を触ることなのであるから、超越世界を（プラトン的に、アリストテレス的に、カントの超越論的に、といった方法論の違いを問わず）視覚的に目撃することを最終目的とする西洋哲学に比して、元より東洋的であり、禅であり、悟りなのである。

むしろ、東洋・日本文化においては、古代歌謡・和歌にせよ、能楽にせよ、触覚・体性感覚・深部感覚こそが優位である。これらを優位とする総合感覚こそが、宇宙の始原へと合流する唯一の手段なのである。それを、それぞれの時代の言葉で、極めて遠回しに、アリストテレスは共通感覚と言い、カントは統覚と言い、ベルクソンは純粋知覚と言っているに過ぎない。「共通感覚」も「共感覚」も、始原の存在と合一する躍動と見れば、同じく「総合感覚」である。

これは、清水先生の幼少期の報告の例一つを取っても、極めてよく分かる。清水先生も、「共感覚」と「共通感覚」と「てんかん・分裂病体質」

との統一を、他の言葉と実体験で表現している人の一人である。私も、机上の理論のみならず、自らの共感覚体験、共通感覚体験、常識への表向きの迎合体験（私とて、週のほとんどをこのようなご立派な社会性によって生活しなければならない）、精神病理の一歩手前の体験からそれを言っているのである。

中村雄二郎は、「共通感覚」や「共感覚」を、やはり進歩的直覚、健常者の良心、近代的大衆の価値道徳と見たから、両者が「総合」されなかったと見える。それは社会進化論の見方であり、今では進化心理学などが「サピエンス」と呼ぶところの人間観である。

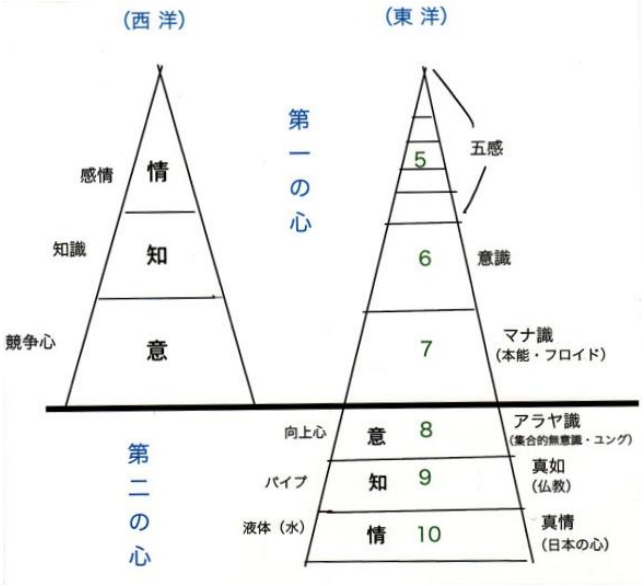
だが、「星は音楽である」、「風は演劇である」、「空は絵画である」。ニーチェや清水先生にはこれが、総合感覚的に直覚できた。中村雄二郎は、それを分からずに終わってしまった。松原寛は、できているにもかかわらず、その最善の解説手段が哲学や宗教学だと長らく誤解し、最後には浄土信仰や天理教や西洋への軍事的勝利だと誤解して苦しんだ。

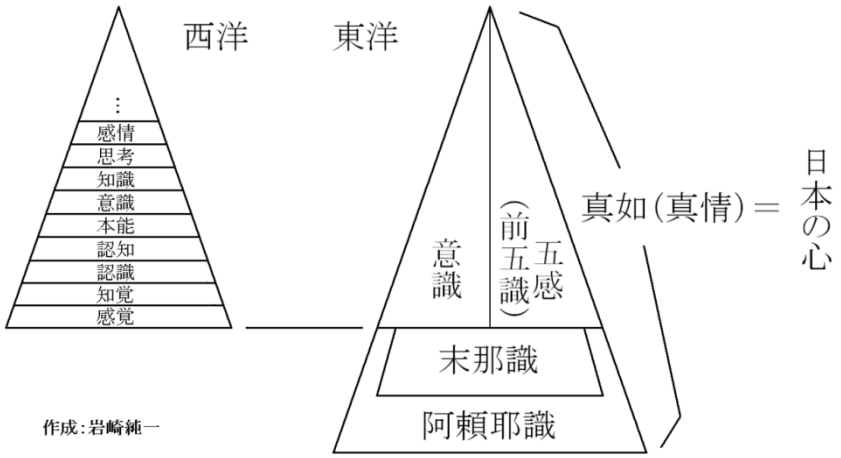
彼らよりもずっと思弁力の浅いところで人間の知覚を考えている東大の現代サイエンスの担い手たち、共感覚分析官たちが、私の脳と身体を調べて「共感覚」と呼んでいるものは、単に脳神経と伝達物質の特殊なはたらきの意に過ぎず、それ以上の議論の進展は期待できないから、ここでは横に置いても全く差し支えない。

感覚器官の祭りである「共感覚」（音に色が見える、色とりどりの物体が浮かんでいるように見えそれで遊んでいた、など）と、「統覚」（思考や言語の遠い手前に、かつ認識の直前にあって、対象を五感で知覚した際に生じる、五感の統合としての意識の統一）としての「共通感覚」が、出自の異なる別物という理解そのものが、そもそもの弊害である。アリストテレスの「共通感覚」が「常識」の根源にあることを、不健全にも健常者のほうが忘れ、統合失調症者や自閉症者のほうが正しく体現していることと、実態は同じである。

中村雄二郎は、私を実験している東大の心理学の先生方よりは圧倒的に賢いが、「共通感覚論」に「共感覚論」を組み込めなかったその瞬間、机上の理論家に収まってしまい、生々しい共感覚芸術に目を向ける機会を失ったと言えるのだろう。

「総合感覚」の奥義を惜しくも逃したが、中村雄二郎よりはそこに辿り着きそうであったと私が思う哲人には、数学者の岡潔がいる。





図二十九《数学者・岡潔による西洋と東洋の精神の図》（「岡潔の生涯と思想」　＝心の根底にある「情」の世界＝　より）

図三十《西洋と東洋の精神の図》　岩崎純一、二〇一一年

この図は、岡潔が、理論積み上げ型の西洋の数学と文明への違和感と共に、日本的情緒に基づく直観としての数学を目指す中、西洋人と東洋人の知覚・認識様態の違いを示したものである。

図を見ると一目瞭然であるが、岡潔によると、西洋では、人間の感情というものは、意・意志・競争心と知・知性・知恵・知識の上に設計されるものである。また、これらの全てが、自己に意識される第一の心である。西洋では、五感・知覚というものは、最も感情から遠く、最も動物的で非人間的なもの、機械的で野蛮な作業とされるのであり、「意」の最下層に沈澱するものである。また「感情」とは、西洋においては健常者の健康な、良心的な、常識的な情のことである。無論これは、「主意主義」、「主知主義」、「主情主義」の対立に見られる精神三元論をもとにしたものである。

ところが、東洋哲学においては、仏教の唯識論が説明したように（日本仏教では法相宗がそれを説明したように）、ユングの集合的無意識に比定される阿頼耶識が根底にあり、次にフロイトの本能に比定される末那識、そして意識が堆積され、五感（特に内臓感覚、深部感覚が重視される）こそが最上部にある。西洋の図においては、上層の精神が高級で人間的、下層の精神は低級で動物的な精神である一方、東洋の図においては、層の上下左右は単に精神の表層・深層・並列のみを意味する。高級も下級もないのである。むしろ、下層に行くほど、精神の奥義を意味するのである。

岡潔は、自身の唱える日本的「情緒」論を説明するため、仏教の言う真如は阿頼耶識の一つ深い層にあり、真情としての日本の心が最深部にあるとしたのである。しかも、西洋の意・知・情を反転させて、無意識（第二の心）としたのである。主意主義でも主知主義でも主情主義でもなく、主「日本の心」主義者なのである。岡潔は、日本人の「感情」について、「情緒」の語を多用し、西洋の心・第一の心を「浅い心」とし、東洋の心・第二の心（特に日本の心・情緒）を「深い心」とするのである。

この岡潔の思想は、西洋哲学・キリスト教とか東洋哲学・仏教とか日本の思想といった固有名詞さえ絶した世界の一者への直覚は、実は西洋哲学

では発見されないばかりか、今絶しようとした東洋・日本の思想に潜在し、東洋・日本において発見されるのであるとする、私の態度にも似ている。先に言及した久松眞一の態度にも近い。

ただし、岡潔の図にも、私なりに修正を加え、新たに私の唯識論の図を提示してみたい。私の理解では、最深部の阿頼耶識の上に末那識が堆積するのはよいとして、「意識とは五感であり、五感とは意識である」とするのが唯識論の神髄である。ここでの「意識」とは、左の西洋の図の「感覚」から「感情」までの、自己の顕在意識において行われる全ての感官・覚知・思弁・思惟を指している。西洋では、例えば、「本能」が「認知」の上にある意味は、それが視覚・聴覚などの五感とそれに対する自己自身の認知の後に、意識されるものであるからである。無論これは、ほとんどの近現代日本人の精神構造でもある。

しかし、元来の唯識論の説くところは、西洋人・東洋人に限らず、物を見たり聞いたり触ったりすること自体が、即、全ての意識・思考・思弁・思惟・知性・感情である。この態度は、私の「総合感覚」論そのものである。知覚の上部構造を成す思惟が解釈を成すのでさえなく、知覚は解釈である。また、思考を芸術に表すのではなく、芸術は思考である。これが私の考える、唯識論の芸術への適用であり、まさに和歌と巫女舞をその一つの極致と評価せざるを得ない。ここでは、感性、悟性、理性、知性などといった区別は全部廃止・超絶させられるのである。

吉備の巫女たちは、今でも「痛いの痛いの飛んでけ」といった魔法の文句を母親が子供に使うことを勧めているが、これは彼女たちが唯識論の神髄を体得している証拠である。昨今、欧米と日本の医者が、世界各地に残るこのような定型詩の律動と内容による治療効果にようやく注目するようになったのをよそに、巫女たちや世界のシャーマンたちは、最初からこの治療法をやって生きてきたのである。巫女・母親たちの五感は、医者の思惟よりも、太古の昔から正確なサイエンスである。「動植物は始原感覚の教師である」とする巫女たちや私のアニミズムは、デカルトやカントには分からないだろう。

無論、この図が西洋と東洋の人間精神の共時態を示したものにすぎないことは確かである。私は、「五感、即、共感覚、即、思惟」の太古時代から現代に至る全ての通時態を一足飛びに遡及して、これを「今」のこととする東洋的・日本的覚知を「総合感覚」と呼び、これに基づく芸術をこそ「総合芸術」であると考えるのである。

唯識論においても、「私（自己・自我）」は、「今」以外を持たないアートマンであり（時間的継続はなく、瞬時の生成・消滅を繰り返しており）、近い過去・未来の「私」が遠い過去・未来の「私」よりも（誤：遠い↓）近いということは一切言えない。この無数の「私」を（ベルクソンやジェームズのように）連続体と見るのが末那識であり、末那識は「私」の身体を中心とはするが、周囲の物、ひいては森羅万象に遍在している。阿頼耶識は、「私」と宇宙との一体化として、完全な遍在である。そして、「唯識」として実在を仮定したそれらの識を見つめる、特異点としての「私」も、本来は世界に非在であり、仮に「私」と呼ばれる何らかの（誤：偏在↓）遍在する波動（いわばプシュケー）しか存在していない。

唯識論の立場に立てば、例えばベムの自己知覚理論などは、「知覚、即、行動、即、思考」として東洋的一元論の妥当性を示唆している。最近ドイツや日本の哲学愛好家の間で売れているマルクス・ガブリエルの新実在論、ニーチェ批判などは、特に新しい実在論には見えず、むしろニーチェの親唯識論的なパースペクティヴィズムの崇高さが際立つばかりだ。

ところで、ショーペンハウアーやキルケゴールよりもニーチェの思想に

近く、ニーチェが真っ先に引用してもおかしくなかったシュティルナーは、キルケゴールの「単独者」やニーチェの「超人」に近い「唯一者」の概念を唱えている。この「唯一者」は、いかなる他者によっても言及・定義できない「私（エゴイスト）」の一切として用いられているが、唯識論のほうが、その「私」なる「識」とて阿頼耶識との接続を保ったままの遍在とする点で、私にとっては深遠な唯心論的エゴイズムに思えるのである。ショーペンハウアーの「意志」やニーチェの「力への意志」は、阿頼耶識をより個人の通時態的かつ能動的な生・生命・生命衝動の意味に引き寄せた概念であると私は見る。

中村雄二郎の共通感覚論と岡潔の唯識論は、それぞれ独創性が強い分だけ、相互の欠落部分をうまく補完し合うだけの力があるように思える。

ところで、あらゆる過去と現在と未来を先後関係なしに接続する時間論と言えば、清水先生の講義「清水正の時間論。〈今・ここ〉の奇蹟と有無即空」（二〇一六年十二月十三日）の動画を見ればよい。悲観的ニヒリズムに終わるだけの末法思想や浄土信仰が、なぜ未だニーチェの永劫回帰・超人思想の境涯に至っていないか、その仕組みが分かるはずである。

こうしてみると、まず「総合感覚」というものは概ね、ニーチェが批判した弱者道徳が「常識」なる概念に書き換える前の、カントの「統覚」であると定義することができよう。さらには、「統覚」が無理矢理引き出した一者ではない、元より森羅万象に内在する一者への洞察・覚知の道としての、アリストテレスの「共通感覚」と定義することができよう。ひいては、さらに遡れば、「共通感覚」に至る前の自然哲学者たちが共有していた、アルケー・始原の一者への「共感覚」としての直覚的視線や合一体験への道であったと定義することができよう。すなわち、「旧来の共通感覚や統覚の不備不足や欠点を補い、あるいはそれ以前に立ち返り、汎神・多神世界を包括する存在としての始原の一者を、改めて哲学や宗教の言葉を用いず、一足飛びに垣間見る直覚」と定義できるだろう。巫女の第六感・霊感とさえ、定義できるものだろう。

逆に言えば、「総合的でない知覚様態」、「総合できていない認識状態」とは、「人間（哲人と群衆）が勝手に神を追いかけたり、要請したり、引き出したりしたことで、本来の神（始原の存在）を見失い、力への意志を復権できていないニヒリズム」と定義することができる。

この受動的ニヒリズムを、ニーチェ以前の西洋哲学の技術によってではなく、ニーチェのディオニュソスの智恵そのものによって、始原への回帰に向かって能動的に解消する感覚を、「総合感覚」と私は呼ぶのである。そして、音波や色彩や形状によって外在化させられることに成功した「総合感覚」を、ワーグナーや松原寛は「総合芸術」と呼んだものと、私は考えるのである。

松原寛個人にとっては、「総合芸術」とは、自身の信仰のうちに長らく確認できなかった始原の一者としての神を自身に、そして群衆の前に現出させ、再発見させる、形而下の表現の意味である。それは、汎神・多神世界への回帰とそれを包含する始原の存在への直覚を目指すニーチェの態度と同じであり、ディオニュソスの雄叫びの騒乱に匹敵する強大な「力への意志」を意味するものである。

しかし、松原寛自身は、このような総合感覚・芸術論を何ら説明していない。松原寛も目指していたであろうところの総合感覚・芸術を、私が自らの総合感覚・芸術論のタームで述べたというわけである。

ニーチェはナチズムに曲解され利用されるほどの「強者」の選民思想を確かに持ち、ワーグナーはより厳しい反ユダヤ主義を持ったが、今や私は、松原寛について、ニーチェやワーグナーの最大の友人であると言いたい。

その大きな理由は、松原寛が国家神道・軍国思想と、親鸞・浄土信仰と、教祖のシャーマニズムを継承しているとは思えない天理教を選択したという「事実」が、ここに来て私に新しい「解釈」を生むからである。

つまりは、超人でない男子は軍に入るべからず、徹底的に反道徳である悪人以外の悪人（群衆）は浄土に至るべからず、総合感覚に生きない信徒は天理を知るべからず、というものである。まさに、ニーチェをほとんど引用しなかったニーチェ風哲人のニーチェ風哲学であるが、こんなことを読み取る読者が多数いるとでも松原寛は思ったのだろうか。もはや、ニーチェを引用しなかった意味が分からない哲人である。

ここで今一度、ニーチェのパースペクティヴィズムに立ち返ろう。

私がここまで述べてきたような人間の五感と身体、とりわけ古代人や少数民族、幼児の知覚世界への眼差しと言えば、バタイユ、メルロ＝ポンティ、レヴィ＝ストロース、私の研究所の標語である「エピステーメー」にも借用したフーコー、デリダなど、主に構造主義以降のフランス現代思想が有していたものである。ニーチェ、ワーグナー時代のドイツ哲学の視点ではない。木村敏や中村雄二郎の東洋的精神病理観とニーチェの永劫回帰・超人思想に親和性を見る私のような態度も、普通ではないと思う。だが、ニーチェのパースペクティヴィズムは、人間のあらゆる覚知・認識・懐疑・思弁などの基層を生身の肉体・感覚器官そのものに帰還させる唯識論的視点を確実に有する。

ニーチェの言うパースペクティヴィズムは、「事実」と思われている最も卑近なものから、森羅万象、「神」にまで適用されるのである。目の前のリンゴがリンゴであるという「事実」も「解釈」であるとするのと同等に、「神」も解釈であるとするのである。「事実」がないとは、「特異点」がないということである。「神」の特異点が非在であるということは、「神」は汎神・多神の遍在なのである。

つまり、ニーチェにとっては、群衆道徳とは、自分たちが実存自体の不安を引き受けられない弱者であるがゆえに設計した「神」への一個の見通し、眺望にすぎないその視点を、厚かましくも一斉に、超越世界から地上に送り込まれた絶対真理であると見なした暴力状態を指す。

衒学じみた哲人の哲学論と、中間的・平均的・常識的価値を自称しながら個々に身勝手な群衆の視点が見る絶対真理としての（彼らが絶対真理だと豪語するところの）特異点の一者ではなく、意志に根ざした個々の誇り高き単独者・唯一者・超人の「感官、即、思惟」のパースペクティヴィズムが、自己の限界と共に達観する、無限の相対としての遍在する一者。ここまで論じてくると、前者の見る一者のほうがどこまでも、てんでばらばらの神であること、個々の人間が互いに違う絶対者を信じているにもかかわらず同じだと語り合っているだけの一者であることが浮き彫りになるだろう。

人間が信じているのは、絶対者ではなく、絶対者への自身の解釈なのである。衒学的哲人と平均的群衆は、どこまでも個々に身勝手に前者の一者を要請するばかりである一方、宇宙の意志に基づく自己を極めた個人こそは、むしろ後者の真の一者を垣間見るのである。

神道・巫女たちの思想はもちろん、中観、禅、唯識論など多くの東洋思想が、後者の一者に至る深遠な道を持ったが、西洋では、ニーチェのパースペクティヴィズムを別格として、ショーペンハウアー、キルケゴール、ベルクソン、ジェームズ、ハイデガーなど、一部の哲人を除いては、未だにあの「すり替え」られた前者の一者を追っている。ほとんどの日本国民も、それを追っている。

ここに来て、私の先の「神のすり替え」論と「総合感覚」論とが、パー

スペクティヴィズムを媒介として結びつくことになる。神のすり替えは、群衆の意識や認識や思惟や感情をいくら矯正しても治るようなものではなく、五感（とりわけ内臓感覚、深部感覚）からして変革しなければならないのである。むしろ、五感を思惟や感情としなければならないのである。

各々の「私」の中で絶対者のすり替えが起きないようにするには、相対者であることを了解した「私」の五感が直接に絶対者と一体化しなければならないのである。その絶対者とて、特異点・絶対地点にはおらず、万物と「私」の身体に、遍在として茫漠と宿るのである。

しかし、それでもなお、ニーチェが西洋語による西洋の思想家であるという現実が、また頭をもたげてくる。

先に私は、西洋哲学の本質を「形而上的存在」と「形而下的存在」の二元論を軸とした形而上学と見た上で、その形而上学を転覆させようとしたニーチェ哲学自体も、結局は形而上学の一派として収まってしまったと見ることができると書いた。

ニーチェが克服しようとした西洋哲学・キリスト教哲学の根底に流れるプラトン、アリストテレス、プロティノスたちの形而上学は、先に見たように、「絶対者の真実在の事実」と、「絶対者の真実在の事実を人間が認識できる可能性があるという事実」の双方を、自明のこととして（デカルト以前は、絶対者の存在証明さえ不要なものとして）事実認定していながら、本来、その絶対者についての解釈は実に多様なのであった。

「事実」のうちの最高峰であるはずの「絶対者の真実在性」に対しては、広義の自然科学（第一哲学・形而上学でない自然哲学を含む）が対象とする個物（例えば、人間の肉体、動植物、石、ペン、机など）に対するのと異なり、解釈がただ一通りに収まることを目的とすべきだったはずであり、また「事実」として、解釈が一通りに収まり、哲学論争・普遍論争そのものが生じないはずである。だから、「絶対者・一者が実在する」という事実認定が解釈の究極形態であることが、判明するはずであった。

しかし、歴史の「事実」として、古代ギリシャ哲学の時点で、誰もその矛盾に気づかなかった。絶対者を疑わない形而上学は、キリスト教といとも簡単に結びつき、西洋哲学はキリスト教哲学となった。それはいわば、強者道徳の体現者になりかけてはいるが自らも苦闘している天才哲人が、自身よりも圧倒的に実存の不安を引き受けられていない弱者群衆に対して、致し方なく絶対者を説く学問である。

ニーチェとしてみれば、「私は絶対者についてこう考える」という解釈や言明が成立する時点で、即、絶対者とは、非感覚的（感覚を超絶した）実在ではなく、「解釈」そのものの呼称（主観的感覚に基づく解釈どころか、個々人の勝手な五感そのもの）であると哲学者は気づくべきであるのに、「事実認定したものに対して解釈を二千五百年以上も継続してきた」西洋哲学そのものが、欺瞞に思えたのだろう。

しかし、先の引用の通り「そのようなことを欲するのは背理であろう」とするニーチェ自身も、また西洋形而上学の系譜上の哲学者であらざるを得なかったことを物語っている。「絶対者の実在の事実自体」の追求が「背理」であるためには、その「理」をニーチェ自身が事実認定していなければならない。先のニーチェの言葉は、前半と後半とでニュアンスが異なっている。

後半に至って、ニーチェは「私たちはいかなる事実「自体」をも確かめることはできない」と言っているのであって、「私たちはいかなる事実「自体」の存在の事実を認定してはならない」とは言っていない。ニーチェは群衆の圧倒的な愚かさを前にして、自らのパースペクティヴィズムだけは致し方なく絶対化しようとしている。ここでまず、「否、まさしく事

実なるものはなく、あるのはただ解釈のみと」が揺らぐ。

さらに、「そのようなことを欲するのは背理であろう」と事実認定したことによって、「私たちはいかなる事実「自体」をも確かめることはできない」というニーチェの自己主張と個別解釈が、いつのまにか普遍原理を語った事実として、ニーチェ自身を根拠として（ニーチェの思弁でさえなく、ニーチェの五感を根拠として）認定される。つまり、ニーチェの身体こそが、ニーチェに酷似した世のわずかな強者たちの身体のみが、絶対的に正しい超人性を備えていることになる。

また、「パースペクティヴィズムは正しい」、「全ての価値道徳は解釈であり、相対であり、観点に依存する」という命題は、これらの命題自体もまた一つの解釈にすぎないと言っているのであるから、特異点としての絶対真理も正しく実在することになる。

ニーチェはこの自己矛盾・自己論駁の可能性に気づいており、あくまでも、ニーチェのような哲人からパースペクティヴィズムを真理として学ぶのではなく、これを自ら獲得する超人の出現を求めたのである。

危うく、ニーチェもまた、プラトンやアリストテレス自身になりかけたのである。というより、自らの天才的哲学に自ら恐怖するレベルになったと言ったほうがよい。このような絶対と相対のからくりに西洋哲学が二千五百年間も気づかなかったのに対し、ニーチェ自身は気づいているが、気づいたがために狂気に陥らざるを得なかったのである。

これをもって、西洋人にとっての最大の恐怖が何かがよく分かる。絶対者の真実在の破綻と、それに伴う自我の破綻である。ニーチェでさえ、そこに陥りそうになった。恋愛を中心とする審美的実存の境地から神との向き合い方に迫ったキルケゴールも、ニーチェが直接に影響を受けたショーペンハウアーも、皆この罠にはまっていった。西洋人にとっては、五感よりも自我のほうが大切であり、上位にあるものである。ここに、あの森鷗外が、そして私が発した、「自我がなくなるのが惜しいという西洋人の思想が根本的に分からない」という悲痛が思い起こされる。

パースペクティヴィズムが現出する通時的感覚は、創世と終末の感覚ではなく、円環的・永劫回帰的感覚でなければならない。過去が未来に直結して帰ってきても「良し」とする超人的覚悟を持たなければならない。ここまではニーチェが立派に言った。

しかし、西洋にとって長らく野蛮・辺境の地であった東洋の果て、極東の日本に生まれた私は、ニーチェの思弁的・知性的パースペクティヴィズム（群衆のあまりの奴隷道徳ぶりを前に、致し方なくパースペクティヴィズムを絶対化・真理化せざるを得ないという矛盾と、そこに確かに気づいていたニーチェの苦しみ）から、今や一部の男の哲人や巫女の身体しか持たなくなった五感的・共感覚的・直覚的パースペクティヴィズムに至らなければならない。「特異点としての自己が特異点としての始原の一者に達する感覚」が「非自己・無我が遍在としての汎神・多神と戯れる感覚」に全く同一であるような相対主義に至らなければならない。およそ世界に特異点なるものなど無いとか有るとかいう思弁的詰問を投げかけ合って（戦争や殺戮やユダヤ・キリスト教の分派の形を取って）紛糾している時点で弱者道徳であると、五感・身体の総合感覚によって確信できる、超人の絶対主義に至らなければならない。このような総合感覚は、東洋精神にこそ潜在しているのである。

今、ニーチェでさえ陥りかけた「私の説くパースペクティヴィズムは真理である」とする絶対主義を超えて、宇宙に遍在する阿頼耶識から湧き出たあらゆる個々の自己が、「力への意志、即、五感、即、思惟」の境地によって、始原の一者としてのその阿頼耶識に立ち返りつつ、自己を生きる

東洋的超人の態度を、私は「総合感覚的パースペクティヴィズム」と呼びたい。

ここに、もしニーチェが出会っていれば発狂せずに済み、松原寛が出会っていれば天理教や浄土信仰に安住している場合ではなくなった、真の肉感的相対主義が樹立されるのである。

巫女たちと私の共作としての「総合感覚」論（「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」）

ただし、ここに来て改めて、ニーチェとワーグナーと松原寛と私とに共通する、あの弱点が思い起こされる。

ニーチェは通時態的哲学を志向しつつも、その五感はとりわけワーグナーの瞬間的・共時的大音響に自身の思想を見出した。ワーグナーも、女性による救済思想を持ちながら、その五感は女性に厳しい大音響を創作・演出したままこの世を去った。松原寛も、キリスト教の日本化を謳いながら、その五感は、芸術学校の際限なき肥大化計画（土地の買収と校舎の建設）という造形芸術の満足感、共時的な巨大花火を信仰の代替とした。

三者とも男権的巨大芸術に邁進したところが、痛恨の極みである。ところが私も今、彼らの無謀な雄々しさを超克しようと「共感覚」の官能を持ち出し、「共通感覚」や「統覚」といった直覚の歴史の律動に組み入れ、共時的・通時的総合芸術を説いておきながら、やはり雄々しき力動の思弁的「総合感覚的パースペクティヴィズム」に偏向しているようだ。

私はまず序盤に、ごく一部の哲人のみではあるが、近現代日本の哲人が、自我の芽生えの時点で展開している凄まじい苦闘を目撃した。それは、「解釈」であるはずのものを「事実」認定して憚らない群衆道徳への、非思弁的な「総合感覚的パースペクティヴィズム」に基づく反抗であったと、今は言うことができる。このような「総合感覚的パースペクティヴィズム」は、実存の不安と向き合う気のない群衆が、少年・少女期を最期に忘れ去るものなのである。

ここで改めて、五感・身体が発動する直覚のみで始原に達する秘術を行う、あの巫女たちの凄まじい総合感覚を追いたい。これらの巫女たちは、ここまでの「総合感覚的パースペクティヴィズム」論に照らしてみるに、少女を忘れなかった「母たち」である。近現代女性のうちで唯一、「私の総合感覚的パースペクティヴィズムは絶対真理である」と唱えることを始原の一者から許された単独者たちである。私は「母なる」巫女たちのこの総合感覚による相対主義の絶対性を、「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」と名付けるであろう。

思えば、旧来の古典文献学によらないニーチェの感覚的な詩とアフォリズム、すなわち著述方法から哲学を変革する試みは、一般ドイツ国民のうち超人性を期待できるごくわずかな者たちを振り向かせるのに、有効ではあった。しかし、東洋・日本における「総合感覚」を確認した今となっては、これを母語である西洋語で書かざるを得なかったニーチェの苦しみを思う。ニーチェの「総合感覚的パースペクティヴィズム」は、どこまでも思弁型のそれである。

松原寛は、思想上はこのニーチェの苦しみのすぐそばにいた、数少ない日本の哲人であっただろう。難解な哲学概念や宗教理念を一通り学びはしたが、これを振りかざすだけの衒学の哲人とならず、芸術学園の実業の士俵に立って、ニーチェの「音楽」や「ギリシャ悲劇」論、ワーグナーの「総合芸術」論に匹敵する「総合芸術」論を説いたことは、松原寛にもまた、極端に思弁的なパースペクティヴィズムだけは少なくとも備わってい

たことを物語る。

哲学の思弁と宗教の教義は、必ず「事実」を認定する。松原寛は、終生これらから逃れられなかったし、ニーチェやワーグナーでさえそこに陥りかけた。しかし唯一、芸術が、それもニーチェの言う「音楽」・「ギリシャ悲劇」としての芸術や、ワーグナーや松原寛の言う「総合芸術」としての芸術のみが、私がこれら哲人の芸術観を名付けたところの「総合感覚芸術」のみが、「事実」を超絶した始原、世界の心臓、すなわち、「絶対者・一者」と「哲人たちの相対主義的解釈の重なり」の無矛盾としての宇宙を察知できる。思弁が生み出した「総合感覚的パースペクティヴィズム」は、ニーチェやワーグナーの身体には明らかに備わっていた上、今や松原寛の身体の射程にも入っていたと見てよいのである。

芸術作品としての芸術は、言語や音楽理論やデッサン技術や演技力の習得と向上によって生み出されることは、当然のことである。それにしても、ニーチェが自身の思想をワーグナーの爆音歌劇に見出したことは、今でもどこかで私に多大な勇気を与えているものの、一方では、私のような東西の音楽理論や和歌の経験者からすると、全く滑稽なことだとも思えるものである。ニーチェの思想やワーグナーの音楽、後期ロマン派の音楽に静けさがないことは、私にとって、東洋的・日本的「観点」から超克されるべきものであり続けている。

西洋の哲人は当然、自らの哲学を観衆の五感に「art」（music や sculpture や painting など）として再現してくれる芸術家と、タッグを組んできた。ニーチェとワーグナーの関係もそうである。

元より「art」とは「artificial（人工的な）」や「by art（作為的に、狡猾に）」からも分かる通り、「人為、作為、ずる賢さ、自然状態に対する介入」の意である。近現代的なサイエンスとしての科学の人為に対する、より自然で人間的で人文主義的な人類の営みという意味ではない。「自（おの）ずから然（しか）り」としての「nature（自然）」に対する作為的行為が、（英語の「art」などの西洋語の訳語としての）「芸術」である。

従って、対自然的に実施する哲学や宗教それ自体も「芸術」でありうる。ひいては、服飾や歩行や座禅も、哲理や教義を強引に意識して行う限りは、「芸術」である。元来、「人為であるもの（学問、科学、哲学、宗教、文学など）」の全てを「芸術」と呼ぶことができる。

ただし、芸術が超越的形而上理念としての絶対者・神に対峙するその仕方（神の引き出し方）が、プラトンやカントのように所詮人間の知り得ないイデアや叡智界から引っ張り出してくるような手法であってはならないことは、ニーチェ自身が説いた。

しかし、悲しいことに、ニーチェもワーグナーも西洋音楽理論の飽和時代を生きた。ワーグナーの音楽は、どこまで行っても西洋の「art」である。ニーチェが見たものも、和楽器や和歌ではなく、西洋音楽である。結果的にニーチェは、総合芸術論を展開するにあたり、西洋音楽の例、あるいはそれに付帯する芸術（交響楽、楽劇）ばかりを挙げて論じた。

始原の一者との合一体験が「一足飛びの共時的事態（超空間的事態）であると同時に一足飛びの通時的事態（超時間的事態）である」とニーチェが分かっている以上、超人芸術の筆頭として、明らかなる時間的聴覚芸術である音楽を挙げてしまうのは当然であった。

だが先にも述べたように、全く西洋音楽理論というものは、私にとって今も戦慄の対象である。その理論の根底にある暴力性が我々日本の作曲家・歌道家を、いや、実は群衆を、いかに震え上がらせるものであるか、そしてワーグナーのような哲人芸術家は別として、それにいかに群衆が気づいていないかについては、これまで見てきた通りである。

ニーチェやワーグナーがいくら「総合芸術」を説き、その誕生を西洋で目撃しようとも、それは「art」の範囲内での、視覚・聴覚優位の芸術にとどまるものである。嗅覚、味覚、触覚、体性感覚、内臓感覚、その他のあらゆる身体の深部感覚は、西洋精神においては、岡潔や私の描いた西洋精神の構造図のように、最下層に置かれる。これらの西洋精神の図において、最下層に置かれることは、最も低級で動物的・非人間的であることを意味する。

西洋の交響楽、オペラ、ミュージカルの人工性をよそに、日本では和歌、雅楽、能楽、そして何より、神々と合一する巫女たちの巫女舞・巫女神楽などの巫女祭祀・神事が、連綿と行われてきた。いわば、総合芸術の最たる自然な外在化と言える。

ニーチェの哲学が「反哲学」であり、巫女たちの神道が「反神道」であることを先に確認したのと同様、私は、とりわけ東洋音楽や民族音楽、和歌、巫女神楽などは「反 art」・「反芸術」であると思う。要するに、「総合芸術」は「反芸術」の芸術なのである。アートでないと感じられるほどに、生まれ持った実存に忠実かつ無作為でなければならないのである。

群衆道徳の一員であるほとんどの芸術家たちの「芸術は自己表現である」という主張を、ニーチェは嘲笑し、一刀両断した。「芸術は自己超克である」とするのがニーチェであって、唯識無境、ひいては無我・非我に至る仏教との親和性は、ここにあるのである。もし芸術が自己表現であると感じられるならば、その芸術作品は元の自己の劣化複製作業であるはずである。自己表現というだけならば、単に裸体になれば済む話である。

その意味では、気まずそうにしながらも、私の楽曲群をヌード音楽劇・オペラ・バレエに改作して上演した先の女性たちは、それはそれで真っ当な芸術家である。自己表現を主張しながら、裸体にならずに音楽や演劇や彫刻や絵画を生み出し、上演・展示するならば、それは一つの暴力である。実存の不安を引き受けられていない証左であり、翻ってそれは自己とその身体と他者の否定なのである。

一方で、今まさに生み出した芸術が自己による自己超克であると感じられるならば、それはその創作者が実存の不安を真に引き受けた単独者である証左であり、世界内存在としての仮の特異点である自己とその身体が、遍在する始原の存在を垣間見ているのである。ここに、ニーチェが自己表現としての芸術を自己否定かつ始原存在の否定と見て非難する所以がある。

ニーチェが仏教にまでは出会いながら、極東の島国の文化に手が届かなかったことは、つくづく惜しく思われる。西洋の哲人の中で、今でもニーチェは、東洋・日本思想の最大の友人である。

本来、ラスコー洞窟の壁画や縄文土器の時代も含め、全てがどこまでも「有限の人為」であるところの芸術の、その背後にある「究極の無作為の人為」である「宇宙の始原との一体化の試行」をこそ、「総合芸術」と名付けなければならないのである。

私は、古今東西の音楽（聴覚）と身体運動（体性感覚）と身体美（視覚）とを融合させた交響楽、バレエ音楽、巫女神楽や、定型詩・言葉の律動（聴覚）を基軸にあらゆる共感覚表現を駆使した和歌・歌合などの芸術形式として、「総合芸術」に取り組んできたつもりである。私なりの、東洋における「総合感覚的パースペクティヴィズム」の表現である。

だが、当の私自身が、過去に「母なるもの」どころか「女なるもの」、女体の耐えうる芸術規模を度外視したワーグナー風の巨大交響楽を創っていたことを、自白したのであった。ニーチェにとっての「ディオニュソス的」芸術、ワーグナーと松原寛にとっての「総合芸術」とは、思惟の手段と内容と目的であるところの哲学や宗教の大規模な外在化であったが、当

の私にとってもそうであった。

だが、その外在化なる作業、ディオニュソスを交響楽の音波に強引に引き出そうとする狙いも、なお男権的な芸術であると考えた私が、始原の一者、母なるディオニュソス、世界の子宮と一体化する立場にある巫女たちと共に、規模を抑えたバレエ音楽や巫女舞、ひいては女体転写音楽なる総合芸術を試みたことをも、記しておいた。バレエ音楽、巫女舞では、「母なる総合芸術」と自負できるものにも出会った。

しかしながら、女体転写芸術においては、男権的芸術への反省がかえって振り子を「女なるもの」の方向へと大きく振らせることとなった。バレエや巫女舞のように、着衣の女性のサイズに芸術作品のサイズを合わせる試みを超えて、女性身体そのものに芸術作品を一体化させる（いわば女体、女性の肌や子宮や内蔵に芸術を貼り付ける試み）は、結局は「女なるもの」の芸術に終わるきらいがあった。一部の女性たちも、巫女たちの忠言を受けていながら、あえて思弁を省略し、自らその芸術に参加した。

最終的に、巫女たちの霊感の助けを借りつつ私が到達した総合芸術は、日本最古の音楽・歌謡である和歌であった。交響楽一曲が持つディオニュソス性の巨大な質量を、女体がその力量の範囲内で、最も自然に謡い、舞うことのできる音数、とりわけ和歌の三十一音に、そのまま密度を高くして凝縮することこそ、「母なる」総合芸術の極致であると分かってきた。しかし、それでもなお、歌合において詠んだ和歌の神韻縹渺の程度を見てみれば、呪歌とも言える巫女たちの「総合感覚和歌」のそれに、私の歌は見事に叶わないのであった。

私は今や、世界各地に残る古代の定型詩の律動に乗った女性たちの舞踊こそが、始原の一者感覚の極致であると見る。私は、西洋芸術理論の大規模化にならざるを得なかったニーチェやワーグナーの総合芸術論や、東洋の男だけによる東洋的総合感覚論に基づく総合芸術論ともまた違う、女性の総合感覚、女性身体の実存のみが達観可能な東洋的・宇宙的境地を、やはり「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」と名付けざるを得ない。そして今日の日本では、これを有する女の数もまた、派手なだけの群衆道徳を持つ女の数に圧倒された、稀有な残照である。私がその稀有な残照の一つである吉備の巫女の秘儀秘伝を託された責任は、甚だ大きい。

「神は死んだ」。私自身は、その神なきあとの世界を生きる新たな人間への道を、西洋文明が愛してきた視覚優先主義を超え、絶対音楽の聴覚性を超え、ワーグナーの巨大楽劇によるそれらの融合さえ超え、まだ机上の理念の名残を残すニーチェのパースペクティヴィズムをも超え、唯識論が示した「五感、即、思考」の総合感覚的パースペクティヴィズムをも超えて、「母なる五感、即、母なる解釈」の「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」に見出したいと思う。

ところで、「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」では、世界に対する男の思弁はない。ただ、神楽を舞う巫女の身体の反応のみが、世界解釈である。従って、子宮を持たない男が「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」を獲得することは金輪際ない。また、それゆえに、哲学や宗教学や芸術学というものは、過去にも未来にも、その永劫回帰のうちに、男のみが生み出すものである。これが私の結論である。

私は今、「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」にただ言及することができているだけである。限られた女には、巫女には、この相対主義的哲学概念の絶対的名称さえ不要である。むしろ、「巫女的絶対無の境」と名付けるべきものである。

男は相変わらず、哲学や宗教や芸術を論じ、その論が「事実」として正しいかのごとく吹聴することしかできない。しかも、西洋の哲人・芸術家

は、我々東洋の哲人・芸術家よりも、常に「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」から遠いところを思惟して回ることしかできない。それに、芸術作品を創ったところで、我々東洋の哲人・芸術家以上に、女体を無視した巨大作品を生み出し、いずれ女に制される始末である。

男の芸術行為は、巫女の舞よりも、「母」から遠いところにいる。男の設計した西洋音楽の理論・音配列は、女体をシステマティックに、反重力的に統御・破壊できてしまい、和楽器や民族音楽の理論は、女体をより無理なく自然に、親重力的に動かし、元よりこれと一体化することができるが、日本の巫女は、静かな回転と逆手と跳躍のみで、恐ろしい呪いをかけることができる。男がいくら恐怖の芸術を創ろうとも、女体の発する呪詛が必ずそれを上回る。

ただし、男の悪政の裏に、群衆道徳タイプの女の、妻の、誤った恐怖の呪詛があるのが、現在の日本の国政の姿である。「女なるもの」の使い方を女自身が間違って使う昨今、「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」を有する女性の継続的出現は、私のような思弁型哲人の男にとっては、何よりも強く期待されるところである。

このようなパースペクティヴィズムのみが、神社神道が捏造してきた天照大神の誤った子宮、すり替えられてきた日本教の誤った唯一神を、解体できるだろう。始原を見据えている巫女たちは、救済を求めてはいない。自らの悟りだけを求めている。

ここで、あのニーチェの凄まじい言葉、相対主義宣言を改めて振り返ってみたい。ここには、西洋哲人の弱点のみならず、私を含めた男の哲人の生硬な弱点も、見え隠れするのである。

ニーチェのパースペクティヴィズムは、この哲学概念を新たな真理であると主張するならば、「完全な相対主義は絶対に正しい。ゆえに絶対主義も絶対に正しい」こととなり、パラドックスに陥るのであった。これにニーチェも気づいており、哲学概念としてのパースペクティヴィズムの樹立自体を転倒させ、「事実」の非在性、「解釈」のみの存在性を、ニーチェ自身が言ったのではなく、根源的一者が言ったかのように、高唱するほかないのであった。

私は、ニーチェが自身のパースペクティヴィズム概念を、根源的一者への思弁・認識・認知の相対主義ではなく、根源的一者への知覚・感覚・直覚にまで深めようとしたと考えていることから、「(思弁型) 総合感覚的パースペクティヴィズム」と名付けた。

しかし今、選ばれし巫女たちには、次の言葉が許されたのだ。「女の身体・五感・総合感覚もまた、男の目には確かに一つの現象にすぎないでしょうが、その女の自己ではなく、その女の身体・五感・総合感覚こそは、実証主義者として、次のことを認定するでしょう。始原存在と一体化した女性身体・五感・総合感覚は、現象であると同時に本質であり、総合感覚的パースペクティヴィズムが謳う無限の相対主義は、宇宙の子宮、世界の心臓である大いなる母の名において、絶対的に正しい真理である。」

巫女たちは、身体・五感が一足飛びに背後の本質に達し、始原に立ち返るのだから、決して「神・絶対者・一者のすり替え」を行うことはない。あの祭政一致の国体を目指した近代政府は、それをスローガンにするのであれば、パースペクティヴィズムでもなければ総合感覚・総合芸術でさえない国家神道を祭りにするのではなく、真の絶対の境を見ている巫女たちに祭政を託すべきであった。無論、近代日本に対し、もはやそんな汎神・多神教の自然信仰国家を継続している場合ではないと思わせ、戦慄させた西洋列強・キリスト教の強大さもまた、日本の巫女たちの自然信仰という「総合芸術」・「反芸術」を破壊した張本人であるということは、言えるの

である。

ニーチェの「神は死んだ」は、今や日本の群衆道徳による天照大神の死でもある。そして何より、天之御中主神や国之常立神の死でもある。これらの神々そのものが、日本人の「解釈」であり、日本人の「場所」である。むしろ、「解釈」や「場所」としてのこれらの神々を復権すべきであろう。私は、それは物性でも心性でもない中立一元論としての汎神・多神の遍在であり、それがすでに見えているのが巫女たちであるとするものである。

ニーチェが打ち立てた「音楽」論・「ディオニュソス的」芸術論、ワーグナーや松原寛が打ち立てた「総合感覚」論に、「共感覚」なる既存概念を導入しつつ、それらの論を東洋・日本の男として再構築したところの私の「総合感覚」論は、身体の実証主義者である巫女たちに憑依した「力への意志」のおかげで、ここに新たに「母なるもの」の論として成立することが可能となったのである。今、ニーチェ、ワーグナー、松原寛の亡霊にはしっかりと、近代の巫女たちの慟哭が聞こえ、その子孫である現在の巫女たちの生の躍動も見えているだろう。

これら男の哲人たちの視界からさえ漏れていたもの、これからを生きる男の哲人の視界からも漏れ続けるもの、彼らが確信した「力への意志」でさえ常に頼るべきであるもの、頼らざるを得ないもの、哲人の自画自賛を唯一恥ずかしく思わせるもの、「運命愛」を引き受けた「この人を見よ」という宣言をどんな男の哲人にも一瞬は思いとどまらせるもの、どんな一神教も未だ達し得ない聖概念、少女時代から決して減じない女性の自由精神、ルサンチマンの対象にさえならない大地の鼓動、真の汎神・多神のスピリチュアリズム、これをこそ私は、大いなる「母なるもの」として語ってきた。

私とて、それをニーチェやワーグナーのように芸術の雄々しい肥大化に見出したかと思えば、振り子が振れすぎて、審美の極致、「女なるもの」に見出してきた。和歌をいくら詠んでも、巫女たちが神楽を舞うと降ってくるというその神韻縹渺の和歌に、到底達することができない。

私が、未だその奥にいる「母」に出会えていないのは確かである。しかし私の中で、「幼年・少年期の自我の葛藤で見出された東洋的・日本的実存」と「汎神・多神の遍在する島々としての日本」とが、「母なる泉への回帰」において統合されつつあるのも確かである。

私の実母は、私の最初の「母なる総合感覚的パースペクティヴィズム」の師であった。私が成人となってからは、私の創り出した音楽や神楽や和歌を舞い、踊り、謡ってきた巫女たち、神懸かりして自身の身体に託宣や和歌を降らせる巫女たちが、私の師である。

おそらくは、哲人の男たちは皆知っている。母胎にいた時、自分は今よりも始原の母なる総合感覚的パースペクティヴィズムに立っていたと。そして、その母胎から解き放たれたのちにも、その母胎に宿るかのように、世界に遍在する始原のアルケーに包まれつつ、女性による救済を探し求めるしかないと。

二〇一九年二月七日　起筆、二〇二〇年三月十六日　擱筆

引用・参考文献

※　引用箇所の詳細は文中に示した。また、引用や言及が一回である、書籍以外の文献は、文中のみに示した場合がある。

※　書籍により、一部または全部につき、掲載内容が同一である電子書籍を参照した。

※　表示困難な旧字体漢字や記号などは、適宜新字体や同義の記号に直して引用した。

※　クリエイティブ・コモンズ・ライセンスが主張されている著作物は、著作者・権利者の主張の通りに掲載した。

※　ウェブサイトの最終閲覧年月日は、二〇二〇年三月十一日である。

（本稿は〜に提出。）

愛知県神道一致会　『宗教法令抜萃』　一九三六年
愛知県神道一致会　『神道教師講習會講義録』　一九三六年
井上哲次郎、有賀長雄 増補　『哲学字彙』　東洋館　一八八四年
井上哲次郎　『哲学字彙：英独仏和』　丸善　一九一二年
上田閑照 編　『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』　岩波文庫　一九八九年
大泉黒石 著、大泉黒石全集刊行会 編　『大泉黒石全集』（全九巻）　造型社・緑書房　一九八八年
大川隆法　『太陽の法　エル・カンターレへの道』　幸福の科学出版　二〇一一年
太安万侶　『古事記』上・中・下（二冊、合本）　東京書林 柏悦堂　一八七〇年
大村八郎　『帝都大學評判記』　三友堂書店　一九三四年
大本神諭編纂委員会 編　『おほもとしんゆ（大本神諭）』全七巻　天声社　一九八九年
折口信夫　『最古日本の女性生活の根柢』　『折口信夫全集 二』　中央公論社　一九九五年
太田久紀 著（玄奘三蔵 訳）　『成唯識論要講』　中山書房仏書林　一九九一—二〇〇〇年
加藤玄智　『我が国体と神道』　弘道館　一九一九年
加藤玄智　『神道の宗教学的新研究』　大鐙閣　一九二二年
加藤玄智　『神道の宗教発達史的研究』　大空社　一九九六年
神崎一作　『神道』　東方書院　一九三四年
神崎一作　『神道六十年史要』　宣揚社　一九三四年
木村敏　『自己・あいだ・時間』　ちくま学芸文庫　二〇〇六年
木村敏　『分裂病と他者』　ちくま学芸文庫　二〇〇七年
木村正辭、井上頼圀 監修、松下大三郎 編纂　『續國歌大觀　歌集』　紀元社　一九二五年
記録課 編　『布告類編　明治六年　巻七』　記録課　一八七四年
黒住教本庁 編　『黒住教教規教則説明並宗教法令抄』　黒住教本庁　一九一〇年
熊谷公男　『大王から天皇へ　日本の歴史　０３』　講談社学術文庫　二〇〇八年
経済雑誌社 編　『国史大系』　経済雑誌社　一八九七—一九〇一年
河野省三　『神道大綱』訂正増補二版　臼井書店　一九二七年
神野志隆光　『「日本」とは何か』　講談社現代新書　二〇〇五年
国民新聞政治部 編　『明日を待つ彼』　千倉書房　一九三一年
小寺融吉　『近代舞踊史論』　日本評論社出版部　一九二二年
小西四郎 編修代表　『明治百年の歴史　大正・昭和編』　講談社　一九六八年
阪本是丸　『国家神道形成過程の研究』　岩波書店　一九九四年
渋谷勝久　『青年ヘーゲルの思索』　慶應義塾大学出版会　一九九六年
清水正 監修　『日藝ライブラリー』No.3　日本大学芸術学部図書館　二〇一六年

清水正 編著 『ドストエフスキー曼陀羅』九号 日本大学芸術学部文芸学科「雑誌研究」編集室 二〇一九年
秋麓道人（山崎増造）著 『神秘術』前・後編 尚絅堂 一九〇四年
須原一秀 『自死という生き方』 双葉社 二〇〇八年
袖井林二郎 『拝啓マッカーサー元帥様—占領下の日本人の手紙』 岩波現代文庫 二〇〇二年
出口王仁三郎 著、霊界物語刊行会 編纂 『霊界物語』一～十四 八幡書店 一九八九—一九九一年
東洋哲学研究所 編 『東洋学術研究』通巻一四六号（第四〇巻第一号）東洋学術研究所 二〇〇一年
朝永三十郎 『近世に於ける「我」の自覺史：新理想主義と其背景』 宝文館 一九四六年
中井久夫 『中井久夫著作集』全六巻、別巻二 岩崎学術出版社 一九八四—九一年
中村雄二郎 『共通感覚論』 岩波現代文庫 二〇〇七年
中山太郎 『愛慾三千年史』 サイレン社 一九三五年
中山太郎 『信仰と民俗』 三笠書房 一九四三年
中山太郎 『伝統と民俗』 三友社 一九四一年
中山太郎 『日本巫女史』 国書刊行会 二〇一二年
夏目漱石 『文学論』 大倉書店 一九〇七年
南洋神社 『官幣大社南洋神社 御鎮座祭記念写真帖』 南洋神社 一九四一年
西尾幹二 代表執筆 『中学社会 新しい歴史教科書』 扶桑社 二〇〇一年
西田幾多郎 『善の研究』 岩波文庫 一九九九年
日本大学大学史編纂室 編 『日本大学百年史』 日本大学 一九九七—二〇〇二年
『日本大学七十年略史』 日本大学 一九五九年
『ドストエフスキー曼陀羅』特別号「清水正とドストエフスキー」 日本大学芸術学部 二〇一八年
『日本現代文學全集七 森鴎外集』 講談社 一九八〇年
『日本文学全集四 森鷗外集』 筑摩書房 一九七〇年
久松眞一 『東洋的無』 弘文堂書房 一九四二年
藤原定家 著、早川純三郎 編集 『明月記』 国書刊行会 一九一一・一二年
文化庁文化部宗務課 編 『宗務時報 一一九』 文化庁 二〇一五年
「若き哲人の苦悶」 教育学術研究会編集 『教育学術界』第二九巻第二号 同文館 一九一四年
「若き哲人は何処へ」 教育学術研究会編集 『教育学術界』第二九巻第六号 同文館 一九一四年
松原寛 『現代人の藝術』 民衆文化協会出版部 一九二一年
松原寛 『現代人の宗教』 太陽堂 一九二二年
松原寛 『宗教文化の創造』 厚生閣 一九二三年
松原寛 『藝術教育』 イデア書院 一九二三年
松原寛 『藝術の門』 大阪屋号書店 一九二四年
松原寛 『宗教の門』 大阪屋号書店 一九二四年
松原寛 『哲學の門』 大阪屋号書店 一九二五年
松原寛 『ヘーゲル哲學物語』 同文館 一九三一年
松原寛 『ヘーゲルと歴史哲学』 同文館 一九三一年
松原寛 『街頭の哲學』 モナス 一九三三年

松原寛　『生活の哲學』　日本公論社　一九三三年
松原寛　『流轉風景』　四条書房　一九三四年
松原寛　『西洋哲學物語』　同文館　一九三四年
松原寛　『現代日本と天理教』　日本大学天理教青年会後援会　大和路叢書第一輯　一九三四年
松原寛　『親鸞の哲学』　モナス　一九三五年
松原寛　『生きる哲學』　三笠書房　一九三九年
松原寛　『青年の哲學』　同文館　一九四〇年
松原寛　『青年の新哲學』　同文館　一九四三年
松原寛（伝）刊行委員会 編　『松原寛』　日本大学芸術学部　一九七二年
三木清 著　『三木清全集』第七巻　岩波書店　一九六七年
三島憲一　『ニーチェ』　岩波新書　一九八七年
源通具 等 奉勅撰　『新古今和歌集』二十巻　一—四　尊経閣叢刊　育徳財団　一九三〇年
森鷗外　『青年』　岩波文庫　二〇一七年
森鷗外　『キタ・セクスアリス』　新潮文庫　一九八九年
森峰子 著、山崎國紀 編　『増補版 森鷗外・母の日記』　三一書房　一九九八年
吉田孝　『日本の誕生』　岩波新書　一九九七年
渡辺護　『リヒャルト・ワーグナーの芸術』　音楽之友社　一九六五年
アンリ・ベルクソン 著、杉山直樹 訳　『物質と記憶』　講談社学術文庫　二〇一九年
アンリ・ベルクソン 著、真方敬道 訳　『創造的進化』　岩波文庫　一九七九年
ヂェームス・ボールドキン 著、杉谷代水 訳補　『希臘神話』　富山房　一九一二年
エリアス・カネッティ 著、岩田行一 訳　『群衆と権力』上・下　叢書ウニベルシタス　二〇一〇年
カール・ダールハウス 著、好村富士彦、小田智敏 訳　『リヒャルト・ワーグナーの楽劇』　音楽之友社　一九九八年
ギルバート・キース・チェスタトン 著、安西徹雄 訳　『正統とは何か』　春秋社　二〇一九年
ミルチャ・エリアーデ 著、堀一郎 訳　『大地・農耕・女性 比較宗教類型論』　未來社　一九六八年
ミルチャ・エリアーデ 著、岡三郎 訳　『神話と夢想と秘儀』　国文社　一九七二年
マルティン・ハイデガー 著、細谷貞雄 訳　『存在と時間』上・下　ちくま学芸文庫　一九九四年
エリック・ホブズボウム、テレンス・レンジャー 編、前川啓治、梶原景昭 他訳　『創られた伝統』　文化人類学叢書　一九九二年
イマヌエル・カント 著、宇都宮芳明 訳・注解　『実践理性批判』　以文社　二〇〇四年
セーレン・キルケゴール 著、飯島宗享 訳、中里巧 校閲　『誘惑者の日記』　未知谷、二〇〇〇年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、戸塚七郎、泉治典、上妻精 訳　『ニーチェ全集　1　古典ギリシアの精神』　ちくま学芸文庫　一九九四年
ニーチェ 著、秋山英夫 訳　『悲劇の誕生』　岩波文庫　一九九七年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、渡邊二郎 訳　『ニーチェ全集　3　哲学者の書』　ちくま学芸文庫　一九九四年

フリードリッヒ・ニーチェ 著、小倉志祥 訳 『ニーチェ全集 4 反時代的考察』 ちくま学芸文庫 一九九三年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、池尾健一 訳 『ニーチェ全集 5 人間的、あまりに人間的』1 ちくま学芸文庫 一九九四年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、中島義生 訳 『ニーチェ全集 6 人間的、あまりに人間的』2 ちくま学芸文庫 一九九四年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、茅野良男 訳 『ニーチェ全集 7 曙光』 ちくま学芸文庫 一九九三年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、信太正三 訳 『ニーチェ全集 8 悦ばしき知識』 ちくま学芸文庫 一九九三年
ニーチェ 著、手塚富雄 訳 『ツァラトゥストラ』Ⅰ・Ⅱ 中公クラシックス 二〇〇二年
ニーチェ 著、木場深定 訳 『善悪の彼岸』 岩波文庫 二〇一四年
ニーチェ 著、木場深定 訳 『道徳の系譜』 岩波文庫 二〇〇三年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、原佑 訳 『ニーチェ全集 12・13 権力への意志』上・下 ちくま学芸文庫 一九九六年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、原佑 訳 『ニーチェ全集 14 偶像の黄昏 反キリスト者』 ちくま学芸文庫 一九九四年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、川原栄峰 訳 『ニーチェ全集 15 この人を見よ 自伝集』 ちくま学芸文庫 一九九四年
フリードリッヒ・ニーチェ 著、原佑、吉沢伝三郎 訳 『ニーチェ全集 別巻3・4 生成の無垢』上・下 ちくま学芸文庫 一九九四年
ホセ・オルテガ・イ・ガセット 著、神吉敬三 訳 『大衆の反逆』 ちくま学芸文庫 一九九五年
ショーペンハウアー 著、西尾幹二 訳 『意志と表象としての世界』一〜三 中公クラシックス 二〇〇四年
オスヴァルト・シュペングラー 著、村松正俊 訳 『西洋の没落 第一巻 形態と現実 世界史の形態学の素描』 五月書房 二〇一五年
オスヴァルト・シュペングラー著、村松正俊 訳 『西洋の没落 第二巻 世界史的展望 世界史の形態学の素描』 五月書房 二〇一五年
スタンダール 著、野崎歓 訳 『赤と黒』上・下 光文社 二〇〇七年
ヴヰンデルバンド 著、松原寛 訳 『哲學概論』 イデア書院 一九二四年
ヴヰンデルバンド 著、松原寛 訳 『哲學の根本問題』上 同文館 一九二六年
ヴヰンデルバンド 著、松原寛 訳 『哲學の根本問題』下 同文館 一九二六年
ワーグナア 著、北村義男 訳 『芸術と革命 他4篇』 岩波文庫 一九五三年
リヒャルト・ワーグナー 著、三光長治 監訳、杉谷恭一、藤野一夫、高辻知義 訳 『友人たちへの伝言』 法政大学出版局 二〇一二年
リヒャルト・ワーグナー 著、三光長治 監修 『ワーグナー著作集 一 ドイツのオペラ』 第三文明社 一九九〇年
リヒャルト・ワーグナー 著、三光長治 監修 『ワーグナー著作集 三 オペラとドラマ』 第三文明社 一九九〇年
ホワイトヘッド 著、山本誠作 訳 『ホワイトヘッド著作集 第一〇巻 過程と実在（上）』 松籟社 一九八四年
ホワイトヘッド 著、山本誠作 訳 『ホワイトヘッド著作集 第一一巻 過程と実在（下）』 松籟社 一九八五年
『DSM-IV-TR 精神疾患の分類と診断の手引（新訂版）』 原著：

American Psychiatric Association　訳：高橋三郎、大野裕、染矢俊幸
医学書院　二〇〇三年八月
『DSM-5　精神疾患の診断・統計マニュアル』　原著：American Psychiatric Association　日本語版用語監修：日本精神神経学会　監訳：高橋三郎、大野裕　訳：染矢俊幸、神庭重信、尾崎紀夫、三村將、村井俊哉　二〇一四年六月
『ICD-10　精神および行動の障害　臨床記述と診断ガイドライン（新訂版）』　原著：World Health Organization　監訳：融道男、中根允文、小見山実、岡崎祐士、大久保善朗　医学書院　二〇〇五年十一月
井上寛司　「国家神道」論の再検討：近世末・近代における「神道」概念の転換」　大阪工業大学紀要：人文社会篇. 51(1), 0-50　大阪工業大学　二〇〇六年五月
下川茂　「『赤と黒』新訳について」　『スタンダール研究会会報』十八号, pp.14-20　スタンダール研究会　二〇〇八年五月
照井日出喜　「現代ドイツの演劇状況（Ⅶ）」　人間科學研究. (4), 63-110　北見工業大学　二〇〇八年三月
横山賢二　「研究録 岡潔の生涯と思想」　月刊カレント. 55(11), 74-77　潮流社　二〇一八年十一月

岡山県バレエ連盟、岡山バレエカンパニー　http://okayama-bf.com/
國學院大學　https://www.kokugakuin.ac.jp/
国立国会図書館デジタルコレクション　https://dl.ndl.go.jp/
清水正チャンネル　https://www.youtube.com/channel/UCPjKs2BsVoPWC1qWghus1Ug
数学者 岡潔思想研究会　http://www.okakiyoshi-ken.jp/
世界保健機関（ＷＨＯ）　https://www.who.int/
日本大学の歴史　https://www.nihon-u.ac.jp/history/
日本大学藝術学部　http://www.art.nihon-u.ac.jp/
日本文化チャンネル桜　http://www.ch-sakura.jp/
文化庁　https://www.bunka.go.jp/
岩崎純一学術研究所（Iwasaki Junichi Academic Institute、IJAI）
https://iwasakijunichi.net/