

2015 年度博士學位申請論文

ラフカディオ・ハーンと時代の幻想

—ニヒリズム、大乘仏教

Lafcadio Hearn and Illusions in the Era

—Nihilism ,Mahayana Buddhism

指導教員：野田研一教授

立教大学大学院異文化コミュニケーション研究科

異文化コミュニケーション専攻

岩井 洋

論文要旨

ラフカディオ・ハーン作品の小作品「露の一滴」がある。

「書斎の窓の竹格子に露の滴が一つとどまりふるえている。その小球に朝模様の様々な色—空や野原や遠くの樹木の色が、その球面にさかさまとなって映えている。(略)。見える世界以上にはるかに多くがその滴に像を結び、無限の神秘に包まれる見えない世界が映えている。」

ハーンの無心が涅槃の寂靜心たりえる相貌を示すなかで、一滴のしずくと自己との深い一体化の照応のつながりのなかから、世界の深い実相が現実を逆さにした形という象徴で現出している。現実の世界は真理(仏教でいう法界)ではなく、現実の逆さまになった像こそが真理であるという。現実こそが幻想の像なのである。さかさまの幻想のなかに仏教でいう法界が滴の上に映えている。自己と世界との対象化が生じる以前の状態で、主観—客観の意識化以前の段階における前知的で前言語的な段階での世界との一霊的とも言い得る—交流がなされている。しかしやがて対象化を無意識に志向するなかで合理的な知的活動段階に入るにつれて、世界はその真なる輝きや豊かな営みやその意味を隠してしまう。であるがゆえに科学の合理性あるいはキリスト教信仰という知の呪縛から解き放された自由で純粋な時空間を、ハーンは怪談を介し作り上げる。

これがハーンの文学世界のアウトラインである。現実と非現実とが縦横無尽に交錯交流し文学的現実を形成し、現実と非現実の見極めが困難なほどに両者が等価値で一体化している。近代的思考が主観—客観を峻別して自らの位相を固定化し、その観点から現実と非現実のなかから現実のみを対象化しそうして自己主観のみの幻想世界を現実とするに対し、そうした近代的立場や認識をハーンは一切取らない。現実とは人間主観の投影された像(鏡に映った自分の像のごとき)たる非現実なるものである。

作品「耳なし芳一」のなかで芳一は、阿弥陀寺の安徳天皇陵の前で無数の鬼火が飛び交うなか、平家物語を一心不乱に琵琶で弾奏する。しかし芳一の身を心配しその跡をつけてきた寺の若者たちに彼は弾奏のさなかに発見され、ただちに和尚の前に強引に引き立てられ問い質される。その際和尚は芳一に対し、「お前が死者たちから招かれたことは別にして、お前が起こったと思うことすべては幻 illusion だったのだ。」と諭す。

「西欧の人間は、生についての完全に新しい概念を得て、その旧信仰とそのすべての哲学を放棄するしかなかった。西洋においては、最近 50 年間に起こったほどに広

くかつ深い知的激変は、これまでに起こったことはないのである。」(ハーン東大時代の講義集‘Victorian Philosophy’より)

キリスト教の神による世界創造のなかでの神の似姿としての人間の創造という、人間の生と存在の意味や根拠を、進化論は否定し破壊するものであった。進化論は不可知論そのものであり、それは人類の方向性も目的も語ることなく、それゆえに人間が生き存在することの意味・意義・価値などの形而上学的理念もなく、ただ自然淘汰という自然の無目的なつまり無意味で無方向な営みによる進化を世界創造とするものなのである。

さらには進化論的不可知論の人間認識における不可知化の高まりのなかで、絶対・実体・神・超越・客観・客体のごとき人間認識や行動への規範となる根拠・意味も、今や消え失せてしまった。世界はいかなる意味も根拠もない空無たるものとして、現前に横たわるのみとなった。ひとはそうした不可知な世界の中を、自己の我執たる煩惱・欲望・期待・物的願いのもとにさまよい続けることになった。ニヒリズムの空無の闇の到来である。

主観そして感情に支配される近代は、世界・人間・自然と自己とをつなぎ一体化する正しい意味そして関係を、煩惱・我執による主観の認識・意識・志向・願望そして欲望の幻想のために失っている。このようなニヒリズムの近代に対する厳しいアンティ(反)の思いからハーンが築き上げたものが、彼の文学世界なのである。幻想を現実とし空無なる心を失い個人として孤立するニヒリズム的社会傾向への危機意識こそが、ハーンの文学活動を支える原動力なのであった。

大乘仏教空論においては、幻や怨霊を形あり姿あるものとして眼前の外界に見ることを、修羅たる人間の煩惱が為せる危険な迷いと考える。身体の行為のカルマ(身業)と言葉のカルマ(語業)が、アーラヤ識のマナ識への転識を経て我執となる。我執は、自己が眼前に見えるとするものすべてが実在するものだという幻想を生む。

幻想を抱くことは自分の煩惱のなせるカルマ業のためである。見えると人が思う現実が真の現実ではなく、現実の世界のなかに修羅には隠匿され秘されるものが現実であるという怪しい惑わしい世界が現実の世界なのである。こうした現実の物的姿の世界は、人間の煩惱のままに生み出され作り上げられている錯誤の世界なのである。

和尚は、芳一が平家の怨霊を、「妄情にしたがって、自己と事物的存在とがころをはなれて実在する」として本物の人間と信じ込んでいることから、怨霊によって芳一がたぶらかされていると分かる。そこで和尚は小坊主たちに対し、大乘仏教般若心経の経文(空論を象徴する「色即是空 空即是色」の言葉)を芳一の、一結果的には耳を除く一全身に書き付けることを命じる。

和尚は世界が空無であることを前提にしており、芳一の案内役の武士も空無に徹するように求めて、芳一の全身に「色即是空 空即是色」の呪文を書き入れさせたのである。古来の言語観たる言霊思想は言葉が靈力を有するとし、そのため和尚は、言葉を唱える人の願いがかない武士にとって芳一の全身が無に化すように見えることを、願ったのである。

ハーンは来日する 1890 年の 4 年前、自らが文芸部記者担当であったアメリカ・ニューオーリンズのタイムズ・デモクラット新聞紙上に、自らの論考 ‘Follow the donkey-path ロバの道を歩め’ を掲載する。そこでハーンはニヒリズムによりもたらされる人間の不安やそれゆえに誘発される死への衝動に触れる。

世界とのつながりを支える意味つまり関係を失い、煩惱による退廃・零落のさ中で、不安・厭世・虚無にかられ、信仰、社会的道義、伝統的道德への懐疑を人々は意識的あるいは無意識的に抱いて生きている。こうした人類の現状及び未来にも続くであろう精神の惨状が、ハーンによりニヒリズム的時代精神として危機的に語られている。

ハーンはニヒリズムを不可知論として理解し危惧する。意味・意義・価値を追求し人々に提示し啓発してきた形而上学もかつての威光はなく、人間は即物的にみずからの物欲にしたがって生きる傾向を強めるのみである。

西欧世紀末をおおうニヒリズム—意味を失った人間の絶望的迷妄や孤立感—の深刻な病を、また生と存在の空虚感・無意味さをハーンは勤務する熊本第五高等学校の教え子たちの現在と未来のなかに案じる。ニヒリズムとは不可知論的絶望感をともなう人間の生と存在の意味への時には自死をも促す不信・懐疑であるからである。

人間知性が生み出した多様な形而上的意味が進化論により消滅し、キリスト教の神による世界創造の目的論によるこれまで築き上げ人間を支えてきた意味や根拠が、不可知論の高揚化のなかで今や破綻に瀕しつつあった。不可知の闇におおわれつつある時代において、ハーンは大乗仏教空論の縁・縁起・カルマに世界の真理を見そして信じ勤しむことを求める（空無に身をゆだね超越を図る）。不可知界と可知世界をも同時に包摂し内包する世界こそ世界とする価値観を、ハーンはその文学活動において保持し提示し続けた。それが彼の怪談であり再話文学でありその文学世界であった。

ニヒリズムの無を受身的無として否定的に捉えるのではなく、世界が全く空無であると積極的に認め、みずからの心を無心であるべく努める心、無心の無我の心になるべきとハーンは考える。世界が根本的に空無であると悟った時にこそ、人は一切を理解し受け入れ世界と一体化するのであり、縁・縁起（ハーンはカルマと語る）が開かれ

さまざまの真なる出会い・結びつきが得られると考える。これこそが無我・無心に徹し他者とともにも他者のために祈り生きる普賢菩薩の姿である。

こうした無我の無心の心において、人は縁・縁起に十全に従って我執・煩惱なく他者とはじめて真にともに生きともに存在するのである。それが人間としての本来の在り方であり、縁・縁起・カルマの天命を自然に受け入れることによる姿なのである。縁・縁起・カルマによる結び・関係が無我・無心により豊かに得られ、その出会いの中から、様々な意味が生まれ与えられる。

煩惱とそれゆえの無意味さに満ちる個人主義的生と存在から生まれるニヒリズムは、まさに無我の無心の心によりその超克が可能となる。ハーン多くの文学作品は再話文学であれ創作作品であれ、個人の煩惱を滅却し人の心の無我の境地を求め啓発し導こうとするものなのである。

「人は自らのみで立つことは出来ない」(ハーン ‘Dust’)とハーンが言うように、人は一人では存在することも生きることもなし得ない。人は自らを超えた絶対的な縁・縁起・カルマによる宇宙的自己によってこそ支えられ守られ、その輪廻の輪において生と存在に意味を与えられている。絶対的な形而上的なる神的な他者の力によってこそ、人は生き・存在する意味を十全に与えられ、それをかなえるべく万有とのつながりによる自己実現を目指すべきなのである。

その原動力こそが自己の中に如来蔵として潜勢し胚胎している仏性であり、それは、より純粋な空無なる心に自己を超越する行為のなかにこそ現勢し輝き始めるのである。人は縁・縁起・カルマという大いなる他者の威光のもとで生き存在するのであり、その威光に従い十全に生きる、それがニヒリズム超克への真なる道なのである。

目次 (ページ数)

序論

0.1 本論文の立脚点—M. ハイデッガー「作品内在解釈」を範として	18-21
0.1.1 「どのように」でなく「なぜ」を問う	18
0.1.2 作品論ではない作家論研究	18-19
0.1.3 本論文の形式について—作品内在解釈の試み	19-21
0.2 ラフカディオ・ハーン先行研究の概要・成果	21-30
0.2.1. ハーンのメンタリティ研究	21-22
0.2.2. ハーンの評伝・伝記	22
0.2.3 アメリカ滞在時代	22-23
1) クレオール・ポストコロニアリズム	
2) アメリカ時代における活動	
0.2.4 日本滞在時代	23-25
1) 日本移住前後の交友関係	
2) 日本および日本人	
0.2.5 比較文学的考証	25-26
1) 再話作品	
2) ハーン創作作品	
0.2.6 ハーン周辺の人物たち	26-27
1) チェンバレンとの葛藤	
2) 妻セツ	
3) ハーンの両親・弟	
0.2.7 教育者としてのハーン	27
1) 松江中学校、熊本第5高等学校、東京大学、早稲田大学	
2) 東大での文学講義の影響	
0.2.8 焼津行の時代—思念的傾向の深まり	27-30
1) ハーンの神道・大乘仏教	
2) 仏教論	
3) ハーンの幻想論・ニヒリズム論	

はじめに一作品「むじな」より	31
第1章—近代の共同幻想	
1.1 世界とのきずなとしての意味	32—36
1.1.1 意味とは何か	
1.1.2 主体を世界へと結ぶもの	
1.1.3 意味とは関係である	
1.2 物象化	36—41
1.2.1 物象化という関係の対象化	
1.3 言葉という幻想	41—51
1.3.1 言葉の表音性へのハーンの関心	
1.3.2 無から有への産出力	
1.3.3 言葉同士の作用し合う力 —連辞性	
1.3.4 差異的關係という幻想性	
1.4 時計の時間—物象化される時間	51—62
1.4.1 時計の時間の脅威（疎外）	
1.4.2 時計の時間の相対性	
1.4.3 実体的時間—持続の概念	
1.4.4 時計の時間の幻想	
1.5 物質・物質現象という幻想	63—71
1.5.1 物質とは精神の零落したもの	
1.5.2 空虚なるもの	
1.5.3 人のメッセージを伝えるもの	
1.5.4 形あるものは形なき必滅のもの	
1.6 世紀末実証科学—意味・価値の解体	71—80
1.6.1 意味・質を問わない事実学	
1.6.2 対象化という定量的像化	
1.6.3 迷信・伝承という意味の体系	
1.6.4 人間主観による世界の単純化・均質化	
1.7 透視遠近図法—煩悩の先入観よりなる世界	80—90
1.7.1 近代的視覚構成	

1.7.2 観念により改作された人工的世界	
1.7.3 有情なるものの複雑系の世界	
1.7.4 中心という幻想	
1.7.5 遠近法の虚偽と幻想性	
1.8 幻想化されゆく死と死者	90-98
1.8.1 死・死者もかつては生・生者であった	
1.8.2 死・死者の排除	
1.8.3 生・生者の空洞化	
1.8.4 死・死者の幻想化	
1.9 恣意的像としての世界	99-105
1.9.1 かつて世界は意味の体系であった	
1.9.2 近代以前の世界は宇宙的広がりにあった	
1.9.3 世界の法則・事実・真理は人間のみのもの	
1.9.4 恣意的幻想としての世界	
1.10 自己という幻想	105-111
1.10.1 近代における理性的自己の不在	
1.10.2 「虚妄の自己」(ハーン)	
1.10.3 自己という空無の場	
1.10.4 幻想としての自己	
1.11 共同幻想のまとめ	111-113

第2章ニヒリズムの諸相

2.1 実体の失われた近代	114-118
2.1.1 世界の無意味化	
2.1.2 実体性から関係性の時代へ	
2.2 近代の危機的問題	118-122
2.2.1 物質文明という非実体の時代	
2.2.2 人間は自分の心しか知らない	
2.3 ニヒリズムへの時代意識	122-134
2.3.1 ニヒリズムの危機意識—ハーン論考「ロバの道を歩め」	
2.3.2 日本におけるニヒリズムの浸透・拡大	
2.3.3 不可知論の隆盛	

2.3.4 進化論がもたらした懐疑主義—世界の意味・目的の喪失	
2.4 ニヒリズムという病い	134-139
2.4.1 絶望—ハーン作品「和解」と「夏の日の夢」から	
2.4.2 すべての他者への不信	
2.5 関係という感情の時代	139-145
2.5.1 感情の時代	
2.5.2 感情という非実体的で空虚なるもの	
2.5.3 我執・煩悩の表現としての感情	
2.6 人をつなげまとめる理念・存在の不在—個人主義	145-152
2.6.1 形而上学の劣化	
2.6.2 孤絶の感情	
2.6.3 宇宙・大地からの離脱	
2.7 煩悩の放縦	154-161
2.7.1 煩悩を生む我執の時代	
2.7.2 煩悩という人間主観の相対性の無	
2.7.3 無根拠の闇の時代	
2.7.4 自己存在の不確かさ	

第3章ニヒリズムの超克—個我から共同へ

3.1 触覚	162-173
3.1.1 触覚というもの	
3.1.2 多感なる臨場性	
3.1.3 距離の解消	
3.1.4 触覚に響く音	
3.2 盆踊りの霊界—人々が縁により集う時・場	174-179
3.2.1 幽霊踊りの夜	
3.2.2 ブラフマン的自己への超越	
3.2.3 宇宙的な存在の意味の実感	
3.3 華嚴経への共感—融和する世界	179-192
3.3.1 大乘仏教空論	
3.3.2 「海印三昧」論	
3.3.3 一塵の塵に宿る宇宙	
3.3.4 重重無尽	

3.3.5	インドラ網の法界	
3.3.6	梵我一如論	
3.3.7	怪談の原点	
3.4	唯識論—空無への超越	192-201
3.4.1	唯識論	
3.4.2	アーラヤ識—煩惱と縁・縁起	
3.4.3	記憶の蔵—長大な時間・空間	
3.4.4	宇宙的ブラフマン的自己	
3.4.5	幻想の三つの存在形態（三自性）	
3.5	空論—大乘仏教まとめ	201-205
3.5.1	無心・無我	
3.5.2	縁・縁起・カルマ（業）そして輪廻	
3.5.3	宇宙的摂理	

第4章 空無と縁・縁起—「宇宙的我」への超越

4.1	空無=縁・縁起	206-212
4.1.1	「無我の大我」という「宇宙的我」への超越	
4.1.2	夢	
4.1.3	縁・縁起による無からの有	
4.2	輪廻	212-225
4.2.1	産霊 ^{むすひ} 自然観	
4.2.2	如来蔵（仏性）思想—大いなる他者のもとで	
4.2.3	輪廻の輪	
4.2.4	空無の心	
4.2.5	縁・縁起による生死の永遠なる反復	

第5章 永生へ

5.1	アートマン的個人を超えるブラフマン的自己	226-232
5.1.1	「the Cosmos is a Karma」(Hearn)	
5.1.2	カルマから永生へ	
5.1.3	宇宙我への到達	
5.2	空無と永生—nirvana（涅槃 ハーン）	232-243

5.2.1 涅槃という理想の境地	
5.2.2 自己滅却への志向—超越（シェーラー）	
5.2.3 涅槃寂靜の全一存在	
5.2.4 菩薩の空無の心	
5.2.5 「人は自らのみで立つことは出来ない」（ハーン）	
5.3 空無なる縁・縁起・カルマこそが世界の実体である	243-249
5.3.1 煩悩の寂滅	
5.3.2 作品「むじな」が教えるもの	
5.3.3 最終：鎮魂と永生への実体としての普遍なる自己—宇宙的自己	

後注・注釈

序 論

0.1 本論文の立脚点—M. ハイデッガー「作品内在解釈」を 範として	250
0.1.1 「どのように」でなく「なぜ」を問う	
0.1.2 作品論ではない作家論研究	
0.1.3 本論文の形式について—作品内在解釈の試み	
0.2 ラフカディオ・ハーン先行研究の概要・成果	250-254
0.2.1 ハーンのメンタリティ研究	
0.2.2 ハーンの評伝・伝記	
0.2.3 アメリカ滞在時代	
0.2.4 日本滞在時代	
0.2.5 比較文学的考証	
0.2.6 ハーン周辺の人物たち	
0.2.7 教育者としてのハーン	
0.2.8 焼津行の時代—思念的傾向の深まり	
はじめに—作品「むじな」より	
第1章近代の共同幻想	
1.1 世界とのきずなとしての意味	254-256
1.1.1 意味とは何か	
1.1.2 主体を世界へと結ぶもの	
1.1.3 意味とは関係である	
1.2 物象化	256-257

1.2.1 物象化という関係の対象化	
1.3 言葉という幻想	257-260
1.3.1 言葉の表音性へのハーンの関心	
1.3.2 無から有への産出力	
1.3.3 言葉同士の作用し合う力—連辞性	
1.3.4 差異的關係という幻想性	
1.4 時計の時間—物象化される時間	260-263
1.4.1 時計の時間の脅威（疎外）	
1.4.2 時計の時間の相対性	
1.4.3 実体的時間—持続の概念	
1.4.4 時計の時間の幻想	
1.5 物質・物質現象という幻想	263-265
1.5.1 物質とは精神の零落したもの	
1.5.2 空虚なるもの	
1.5.3 人のメッセージを伝えるもの	
1.5.4 形あるものは形なき必滅のもの	
1.6 世紀末実証科学—意味・価値の解体	265-267
1.6.1 意味・質を問わない事実学	
1.6.2 対象化という定量的像化	
1.6.3 迷信・伝承という意味の体系	
1.6.4 人間主観による世界の単純化・均質化	
1.7 透視遠近図法—煩惱の先入観よりなる世界	267-269
1.7.1 近代的視覚構成	
1.7.2 観念により改作された人工的世界	
1.7.3 有情なるものの複雑系の世界	
1.7.4 中心という幻想	
1.7.5 遠近法の虚偽と幻想性	
1.8 幻想化されゆく死・死者	269-271
1.8.1 死・死者もかつては生・生者であった	
1.8.2 死・死者の排除	
1.8.3 生・生者の空洞化	
1.8.4 死・死者の幻想化	
1.9 恣意的像としての世界	271-272
1.9.1 かつて世界は意味の体系であった	

1.10 自己という幻想	272-274
1.10.1 近代における理性的自己の不在	
1.10.2 「虚妄の自己」(ハーン)	
1.10.3 自己という空無の場	
1.10.4 幻想としての自己	
1.11 共同幻想のまとめ	274-275

第2章 ニヒリズムの諸相

2.1 実体の失われた近代	275
2.1.1 世界の無意味化	
2.2 近代の危機的問題	275-276
2.2.1 物質文明という非実体の時代	
2.2.2 人間は自分の心しか知らない	
2.3 ニヒリズムへの時代意識	276-280
2.3.1 ニヒリズムの危機意識—ハーン論考「ロバの道を歩め」	
2.3.2 日本におけるニヒリズムの浸透・拡大	
2.3.3 不可知論の隆盛	
2.3.4 進化論がもたらした懐疑主義—世界の意味・目的の喪失	
2.4 ニヒリズムという病い	280-282
2.4.1 絶望—ハーン作品「和解」と「夏の日の夢」から	
2.4.2 すべての他者への不信	
2.5 関係という感情の時代	282-284
2.5.1 感情の時代	
2.5.2 感情という非実体的な空虚なるもの	
2.5.3 我執・煩悩の表現としての感情	
2.6 人をつなげまとめる理念・存在の不在—個人主義	284
2.6.1 形而上学の劣化	
2.6.2 孤絶の感情	
2.6.3 宇宙・大地からの離脱	
2.7 煩悩の放縦	285-286
2.7.1 煩悩を生む我執の時代	
2.7.2 煩悩という人間主観の相対性の闇	
2.7.3 無根拠の闇の時代	
2.7.4 自己存在の不確かさ	

第3章 ニヒリズムの超克—個我から共同へ

3.1 触覚	286-288
3.1.1 触覚というもの	
3.1.2 多感なる臨場性	
3.1.3 距離の解消	
3.1.4 触覚に響く音	
3.2 盆踊りの霊界—一人々が縁により集う時・場	288-289
3.2.1 幽霊踊りの夜	
3.2.2 ブラフマン的自己への超越	
3.2.3 宇宙的な存在の意味の実感	
3.3 華嚴経への共感—融和する世界	289-294
3.3.1 大乘仏教空論	
3.3.2 「海印三昧」論	
3.3.4 重重無尽	
3.3.5 インドラの網の法界	
3.3.6 梵我一如論	
3.3.7 怪談の原点	
3.4 唯識論—空無への超越	294-295
3.4.1 唯識論	
3.4.2 アーラヤ識—煩惱と縁・縁起	
3.4.3 記憶の蔵—長大な時間・空間	
3.4.4 宇宙的ブラフマン的自己	
3.4.5. 幻想の三つの存在形態（三自性）	
3.5 空論—大乘仏教まとめ	295-297
3.5.1 無心・無我	
3.5.2 縁・縁起・カルマ（業）そして輪廻	
3.5.3 宇宙的摂理	

第4章 空無と縁・縁起—「宇宙的我」への超越

4.1 空無=縁・縁起	297-299
4.1.1 「無我の大我」という「宇宙的我」への超越	
4.1.2 夢	
4.1.3 縁・縁起による無からの有	

4.2 輪廻	299-302
4.2.1 産霊 ^{むすひ} 自然観	
4.2.2 如来蔵（仏性）思想—大いなる他者のもとで	
4.2.3 輪廻の輪	
4.2.4 空無の心	
4.2.5 縁・縁起による生死の永遠なる反復	

第5章 永生へ

5.1 アートマン的個人を超えるブラフマン的自己	303-304
5.1.1 「The Cosmos is a Karma」（ハーン）	
5.1.2 カルマから永生へ	
5.1.3 宇宙我への到達	
5.2 空無と永生—nirvana（涅槃 ハーン）	304-307
5.2.1 涅槃という理想の境地	
5.2.2 自己滅却への志向—超越（シェーラー）	
5.2.3 涅槃寂静の全一存在	
5.2.4 菩薩の空無の心	
5.2.5 「人は自らのみで立つことは出来ない」（ハーン）	
5.3 空無なる縁・縁起・カルマこそが世界の実体である	307-309
5.3.1 煩悩の寂滅	
5.3.2 作品「むじな」が教えるもの	
5.3.3 最終：鎮魂と永生への実体としての普遍なる自己	

引用文献リスト（ページ）

洋書（著者名 abc 順）	310-313
和書（著者名 アイウエオ順）	313-317
論文（著者名 アイウエオ順）	317-318

宣誓書

私 岩井 洋 は、

下記の論文、【**題目を記入**】

「ラフカディオ・ハーンと時代の幻想—ニヒリズム、大乘仏教」

及びそこに提示された研究内容の著者であることを宣誓し、以下の各項を確認する。

- ・ 本研究は、本学における学位取得を目的とする研究に従事する期間内に、全面的もしくは中心的に行われたものである。
- ・ 本論文の内容のうち、本学又は他の研究機関における学位もしくは他の資格取得のためにすでに提出されたものがある場合には、その旨を明記している。
- ・ 他の刊行物を参考にした場合には、常にその出所を明記している。
- ・ 他の研究から引用した場合には、常にその出典を明記している。そのような引用箇所を除けば、本論文はすべて私自身の著作になるものである。
- ・ 主たる研究支援については、すべて明記している。
- ・ 他と共同して行った研究に本論文が依拠する場合には、他による研究の部分とみずからの研究による部分を明確に区別している。
- ・ 【下記のいずれかを選択】
本研究のいずれの部分も、本論文提出以前には未発表のものである。
○本研究は一部発表済みである。【**該当文献を記載**】

署名 _____ 印

日付 _____

宣誓書 作成要領

- 1) 下線部分に必要な事項を記入しなさい。
- 2) 具体的内容は、【】内に記されています。指示に従って下さい。

本 論

ラフカディオ・ハーンと時代の幻想

—ニヒリズム、大乘仏教

注：本論文中の網掛けの箇所はハーン文献からの引用部分であることを示す。その引用部直後の括弧内で（ハーン・・・）とあるのは、恒文社発行の「ラフカディオ・ハーン著作集」および同社発行のハーン作品の諸訳書、さらに筑摩書房発行の明治文学全集 48『小泉八雲集』の邦訳を使用したものである。また引用部直後の括弧内で（Hearn・・・）とあるのは、BOSTON AND NEWYORK HOUGHTON MIFFLIN COMPANY の“The Writings of Lafcadio Hearn”の本論論者による邦訳である（詳細についてはさらに本論の「後注・注釈」および「引用文献リスト」にて指示する）。

序 論（各項の関連文献は後注・注釈）

0.1 本論文の立脚点

—M. ハイデッガー「テキスト内在解釈」を範として

ニヒリズムとの対峙を標榜するハイデッガーの存在論に取り憑かれ、ヘルダリン、国木田独歩そしてハーンらの文学テキストのなかに存在のまた自然存在の、多様な個性的な輝き（意味）を追求してきた。文学的テキストの哲学・思想的面からの分析を常に志してきた。自然さらには世界と人間の深い相互の影響関係が、人生や存在のなかに宿し投げかけた意味の研究と言える。人間にとっての自然・世界の意味を時間・空間的多様性に、またその精神的関係性を哲学思想の見地から追及する研究を志向し、様々な文学者の人物像とその思想を読み解き追求してきた。

0.1.1 「どのように」ではなく「なぜ」を問う

アメリカ時代に始まるニヒリズムへの危機的意識から、ハーンは西欧物質文明の根本的空虚性を感得する。近代という時代の近代主義に対するハーンの違和感とは、時代精神における空虚性であり、それがハーンにとってはニヒリズムの危機的脅威として映る。

ニヒリズムについてはゴーギャンの「われら何処より来たるや？われら何者なるや？われら何処に行くや？」という表題の絵がある。その表題の持つ重要な意味を、ハーンは当時の熊本第五高等学校の生徒たちへの教育内容のなかに危機的に見出していた。また東大の講義にて学生たちに対して、なぜ、どこへ、どこからという究極の問いの重要性やその背景としての進化論・不可知論の本質的な危険性に関して触れている。

どのようにという比較文学文化論のあるいは事実存在論的な視点での問いではなく、ニヒリズム問題に対しては「なぜ」という本質存在論的なつまり形而上学的問いへの答えが必須でかつ重要である。答えの不在こそがニヒリズムを生み出す。

本論はこの「なぜ」について、哲学・思想の諸概念を援用しつつ、その概念が提供する科学的実証性と客観性を確保・維持することに努めるものである。ハーンの言葉一つ一つに文章の一行一行に内在しひそむ彼のニヒリズム的危機意識を深い大きな広がりの中かで、この「なぜ」を、客観的・実証的に照らし出そうとするものである。

0.1.2 作品論ではない作家論研究

ハーン自身の文筆活動における対象領域は極めて多岐にわたるものであり、一つの局面から彼の全体像を探究することは困難である。ハーンについての研究の全体と部分とが個別に切り離され独立化する傾向がそこにはある。そうした状況を踏まえ本論は、ハーンの業績を有機的につなげる体系的テーマをニヒリズム問題とし、ハーンの思想的本質を可能な限り有機的に把握するなかでこそ、ハーンの人間・世界・自然観の全体を考究できると考えるものである。

ニヒリズム問題は、文学・哲学・思想・芸術・宗教・社会・人間、つまり人間の文化活動全体に落とした時代の影である。可視的あるいは不可視的な世紀末西欧文化が複合的に生み出した文化現象に内包される精神の闇が、ニヒリズムという病なのである。

それは学際的関心のもとに多岐にわたるハーンの文学活動全体をまとめて提示するいわばゾンデ（気象観測器）と考えられるのである。ニヒリズム問題はハーンにおける文学的営みの深き根拠と位置づけることができ、それが彼の活動の一貫した背景をなすものであり、彼の業績全体を生み出す原動力であったと考えるものである。

本論はこのようにハーンを文学者として位置づけて考究しようとするのではなく、ハーンを存在論思想家—形而上学者—たる存在としての理解・研究を目指すものである。作品・手記のみならず哲学・思想的さらには晩年における思索的な論文・手記・作品あるいは大乘仏教経典をも援用しつつ、時代思潮の流れを踏まえつつ、ハーンの存在論的形而上学の面からの「なぜ」を考察した。

0.1.3 本論文の形式について—作品内在解釈の試み

本論文の目的は上述したようにハーンの文学テキストの文学的分析・研究ではなく、文学テキストを介するハーンの現存在性つまり人間性をささえる意識・思想・哲理の分析・研究である。それは世界における人間存在の現存在たる意味の根本的探求を志向するものである。世界に対するハーンの意識を明らかにしようとするものである。

本論の基本的方法は M. ハイデッガー、E. シュタイガー、H. G. ガダマーらの作品内在解釈である。それは文学的テキストを哲学・思想的概念として理解し解釈する際の基本的方法論であり、わけてもハイデッガーが行ったドイツ詩人ヘルダリンの詩の作品内在解釈が、本論文でのテキストクリティークの基本的な範となるものである。

そのテキストクリティークは表現の分析ではなく、表現のなかに暗示される人間存在つまり現存在の有する無自覚の世界意識を抽出し取り上げて読者の先行意

識（ポジティブな内実としての先入観）に添って理解し解釈するものである。

つまり本論文の研究の基本的立脚点は、論者自身の現存在者たる存在了解をもって、テキストに描かれているハーンの人間としての存在了解つまり実存を、論者自身の解釈のなかで理解する自己とテキストとの内的対話と言える。文学テキストを哲学・思想の観点からとらえようとする場合の基本的視座である。

ハイデッガーはテキスト理解として自己内にアプリアリに存在する了解の3つの先在基盤・先在意識性を、予持（適所全体性のなかで理解にあらかじめ決意される理解の適所性への意識性）、予視（あらかじめ決められている理解の可能性・予測点の根拠たる意識性）、予握（理解の前にすでに規定されている理解の特定の概念性への意識性）として挙げる（ハイデッガー著原佑責任編集 世界の名著 62 『存在と時間』中央公論社昭和46年発行序論第一部第一篇第5章第31・32節）。テキスト理解に先行する形で、自己にあらかじめ内在する知識・思考・判断の点で理解において期待される対象、着眼点そして理解さえもがすでに先行的に自己内に潜在しているとする。

こうした3つの先行意識によって主体的な理解が行われるのであり、理解は自己内の無意識の先行理解の客観化であり、理解とは、理解者の先行的主観・意識によるテキストとの生産的対話の、深く創造的なかつ自己完結的な試みなのである。

理解とは自己自身における実存理解を意識化する構造のなかにあるのであり、現在の歴史的な存在構造の地平で行われる未来に向けた地平の上昇に貢献する、生産的にして啓発的な主体的行為なのである（H. G. ガダマー）。つまり理解とは歴史的に言えば、読者がすでに有している理解の蓄積（H. G. ガダマーのいう〈理解の地平〉）とテキストの著者の有していた〈理解の地平〉との内的対話なのである。

理解とは理解者の〈理解の地平〉による著者の〈理解の地平〉の主体化という構造を持つと言える（著者が生前には全く評価されなかったその著書が、著者の死後のはるか後年において人気を博し高い評価を得るという文学史上の例はここから生まれる）。

テキストという場での著書と理解者との対話・会話・出会いによる自己自身の〈理解の地平〉を基礎にするテキスト理解が求められる。作品世界を完結した独立的世界ととらえ、その理解においてテキスト外の他テキスト資料や実証的知識はむしろ優位性をもたない。テキスト外の他者の思考や知識は参考にはするが論拠とはしないことが求められる。

ただ本論文の目的・対象がハーンと時代・社会との関係である限り、対象設定上の枠・前提状況としてより正確な自己理解にとってのテキスト外の諸問題に対

する言及・引用は、理解の枠設定上必要と考え随時記述している。

以上のように「内在的解釈」は自己理解をテキストに添って創造的に思索的に
つくり出す試みであるために、その論述は、論証的ではなく、独自の内的論証の
思惟的結果をテキストに従い提示する一人称的独自の言述が中心的論述となる。
ただ過度の独自のなまた印象批評的傾向を少しでも避け、正当なる論述と理解を
保証し守るため適時に引用を行うことを試み、論述の主観的傾向を抑え客観的事
実性をより強化・補強することを目指すものである。

論者はハーン作品においてハーンという現存在に打ち開かれた世界のその意
味を、論者自らにおける意味との対話をさらにテキストの全体と部分との解釈学
的循環を経て、主体的自立的にしかし歴史的未來に向けて解釈・探求しようとす
るものである。

0.2 ラフカディオ・ハーン先行研究の概要・成果

0.2.1 ハーンのメンタリティ研究

ハーンはその幼少期から青年期にかけて様々な不幸に出会う。イギリス海軍軍医
という父親の仕事、両親の離婚や一家離散のため、自らの両親とともに生活する
時期はハーンにはほとんどなかったとあってよい。在学する神学校での遊戯具に
よる左目の失明、父親のインド勤務中での死、養祖母たる大祖母からの厳しいし
つけ、神学校での厳しい教育、ハーン家の破産、イギリスのアショーにあるセン
ト・カスバート・カレッジ校の中退、ロンドンでの極貧生活、アメリカ合衆国へ
の移住直後におけるニューヨークでの極貧生活。そのようにハーン 20 才頃までの
不幸な事件は多くを数える。

栄華を誇ったイギリス・ヴィクトリア時代の投げかける影とも云い得る不幸な
境遇が続く。幼少時から 20 才頃までの様々なつらく悲しい経験がハーンのメンタ
リティに大きな影響を与えている。それが作品世界にも多々登場し、通奏低音の
如く悲愁感を漂わせている。

社会で迫害や差別を受ける人々、貧しい人々への深い同情、あるいは身近な小
動物（捨て猫・捨て犬・鳥類等）で悲惨な状況にあるものや傷ついたものを、ハ
ーンはこよなく愛しつくしんだ。また自宅隣地の自證院圓融寺（通称瘤寺）の
杉の木 3 本が切られたことに立腹し、自宅の転居を決意したこと。自宅で飼って
いた草ひばり（コオロギ）の死への深い心痛と同情。

小さな弱い存在である人間や生き物に対するやさしい心遣いには、自らの過去
の切ない体験や思いが、後々にいたるまでの深い心の傷が反映されている。

またハーンはおだやかなほんのりとした自然風景（西日・霊峰富士・夕焼け、

夏の海)を愛し、人々の生活音や自然の音風景に対する多感な感性に満ちる人であった。作品「門付け」の伝える被差別民女性の不幸な人生への身を振り絞るほどに切なく激しい共鳴を感じた人でもあった。

さらには英語を話す日本人への激しい嫌悪感、あるいは神戸や東京居住の外国人とくにキリスト教宣教師らに対する厳しい目も、勝者(西欧のオリエンタリズム)たる西洋人に対する反発と考えられる。そうしたハーンのメンタリティの実態とその背景をたどる研究。

0.2.2 ハーンの評伝・伝記

ハーンの間像を時代・社会のカテゴリーにおいて考究する。彼の時代は人類の歴史上未曾有のグローバルな変動・活動そして移動に満ちるイギリスヴィクトリア王朝の時代であった。産業革命の大成果たる物質文明の隆盛・栄華と、先進諸国による世界の植民地化(コロニアリズム)の進展する激しい時代であった。

それは同時に旧時代の意味や価値が急速に変容しそして失われ、その一方で新しい物質文明ゆえの個人主義あるいは利己主義の価値観が急速に広がり浸透する時代であったことを意味する。イギリスにおける17才での生家の破産ゆえに神学校を退学しロンドンに移ってから、アメリカでの新聞記者として安定する24才頃までに、ハーンは物質文明の利己主義に自らとくに激しく翻弄され、近代産業社会の煩悩・欲望・金欲の狂乱振りに、人類史上初めての<人間の時代>の厳しさ・冷酷さを痛烈なまでに体験した。

しかし時代のもたらす環境の大きな変動を被りながら、ハーンは常に人間の生と存在の意味・価値を追い求めた。また伝統文化や人間性の素晴らしさに触れながら、人間の意味や価値を慈しみ大切にした。激しい社会変動の渦中に生きたハーンの人生における諸体験や諸事件の生成・実態・影響について学際的に考究する。

0.2.3 アメリカ滞在時代

1) クレオール・ポストコロニアリズム

ヨーロッパ系スペイン人やフランス人、非ヨーロッパ系西アフリカ出身の黒人、カナダにあるフランスのアカディア植民地からのフランス系カナダ人(ケージュン)あるいはネイティブ・アメリカンらが、ミシシッピー川河口のルイジアナの地で数世紀にわたり混交・接触・融合を続けて、クレオール文化を生み出した。クレオールジャズ・料理・言語・小説などである。その中心地ニューオーリンズの地にハーンはアメリカでは最長の11年間を新聞記者の文化欄担当記者として資料採集と記事作成のうちに過ごした。

ハーンの時代は、白人種の西欧先進国が海外進出を行う西欧優位の時代であった。それは政治・経済活動のみならず、宗教、文学・思想(イデオロギー)・芸術・音

楽といった文化的社会的活動において、西欧的文物や西欧的価値観が世界の至る所で優越し支配するコロニアリズム（サイードの「オリエンタリズム」）の時代であった。

ハーンは白人でありながら、時代に先駆けてそうしたポストコロニアリズム（「ポスト」とは否ノンの意味）に立脚し、クレオール文化やマルティニーク島の黒人・混血文化やがては日本の周縁地域にとくに残る伝統文化にも、深く共感し偏見なく慈しみ考究した。そうしたコロニアリズムに対する戦い・葛藤について考究するものである。

2) アメリカ時代における活動

1869年20才から1890年41才にかけての21年間におよぶアメリカ滞在時代において、ハーンはシンシナーティの『インクワイアラー』、『コマーシャル』、ニューオーリンズの『アイテム』、同地の『タイムズ・デモクラット』、やがてはニューヨークの『ハーパーズ・マンスリー』や『ニューヨーク・トリビューン』らの新聞社のとくに文芸や音楽担当記者として活躍する。

当初は十分な報酬を得ることが出来なかったが、ハーンはその文筆力が評価され始めるにつれて報酬も増えるようになる。

文名が上がるにつれて記事を書くかわらフランス現代文学の翻訳を行ったり、中国の『飛花落葉集』『中国靈異談』の2巻の英訳本を発行したりなどした。またはじめての本格的小説2巻『チータ』と日本移住後の出版になるが『ユーマ』を、2年間にわたり滞在した西インド諸島マルティニーク島にて執筆する。こうしてハーンは本格的文学者の道を歩み始める。

このアメリカ時代の様々のとくに社会的諸経験が、近代ニヒリズム問題の深刻さをハーンに痛感させることになる。

0.2.4 日本滞在時代

1) 日本移住前後の交友関係

1. 服部一三（1851-1929）

日本政府高官の文部官僚（文部省普通学務局長）である彼は1884年にニューオーリンズで開催された万国工業兼綿百年期博覧会に参列し、当時『タイムズ・デモクラット』誌文芸編集長であったハーンと会場にて初めて出会う。その出会いがハーンを日本に呼び寄せる直接のきっかけとなった。それにとどまらず服部は来日後のハーンの仕事に関し松江中学校の英語教師のポストを用意した人物である。

2. 西田千太郎（1863-1897）

松江中学校教頭であった彼は来日直後のハーンのために公私ともに尽くした

人物である。誠実な人柄とすぐれた語学力そして教師の才に恵まれる多才な人物であった。彼はハーンの精神的支えでもあったが、多くの人からも愛され尊敬されながら、36才という若さで亡くなった。松江の下級武士の娘であった小泉セツをハーンに紹介したのも西田である。

3. 千家尊紀(1860-1911)

第81代出雲国造・出雲大社宮司の彼をハーンは生き神という。ハーンが来日し松江に居を構え始めた時期にハーンは西田千太郎のとりなしを得て出雲大社に赴き、初めての外国人としての昇殿を許され、千家尊紀に謁見する機会が与えられた。ハーンと神道との出会いであった。

4. 秋月悌次郎 (1824-1900)

秋月悌次郎は旧制第五高等学校の漢文教師であり、「旧時代の美德を一身に兼ねそなえた」(『小泉八雲事典』179頁)理想の日本人であり教師であった。彼は幕末の厳しい時代を会津藩士としてその過酷極まる状況のなかで奇跡的に生き延びた勇猛果敢なしかし見るからに穏やかな好人物であった。ハーンは彼を旧日本の人間の在り方を見事に体現する神格的存在とさえ考えた。

5. 雨森信成 (1858-1906)

横浜バンド宣教師雨森信成は見事な英語を駆使する通訳として、ハーンの親友であり良き理解者であった。雨森はその教養や知的創造力において、きわめて優れた人物である。ハーンは彼を、「詩人、学者、そして愛国者なるわが友」と語るが、雨森の晩年におけるキリスト教棄教も含めて、宗教観や社会観という点で、雨森はハーンに大きな影響を与えた人物である。

2) 日本および日本人

1. 日本・日本人への比較民俗学的関心

ハーンの時代の西欧では先進国による世界進出のなかで、直接・間接的に未開発国(被植民地)の異国文化の民俗学的関心(オリエンタリズム)が高まり、民俗学が急速な広がりを見せていた。ハーンは日本人や日本の伝統に対する民俗学的関心を持ち、周縁地域の庶民の生活文化を体験しつつ探究を行い、その成果を西欧に伝えた。滞在当初における横浜での寺院参観(日本の大乘仏教)や日本海の旅(海上他界論)に始まり、ハーンはフィールドワークに通じた熱心な民俗学研究者でもあった。

ハーンが行った民俗学的研究の具体例:

- ・村落組織、信仰(神道・大乘仏教)、住居、地域社会の伝統行事(盆踊りやその他の行事)、風習・祭事
- ・マイノリティへの関心: 被差別部落訪問と被差別民への積極的関わり(松江

- 近郊での伝統音楽「大黒舞」の鑑賞)、作品「門付け」「人形の墓」等
- ・わらべ歌・歌謡の蒐集、盆踊り、豊年踊り、巫女の舞
- ・地方村落における神道と仏教の混交の実態調査と考察
- ・市井の人々からの物語・伝承・説話の直接の蒐集（セツの協力が大きい）
- ・日本人の微笑の意味等

(以上、西野影四郎編著, 2009, 『ラフカディオ・ハーン 小泉八雲と日本』伊勢新聞社参照)

2. 旧日本・日本人理解の研究

ハーンは、松江、日本海沿岸、隠岐、焼津などにおいて、旧日本ならではの風景・人情・風土を畏敬感をもって体験する。長きにわたり秘匿されていた旧日本の素顔、独自の伝統と文化あるいは人情を探求し、それら多面的な民俗学的情報をヨーロッパへ紹介し続けた。

0.2.5 比較文学的考証

1) 再話作品

ハーンは 35 編の再話作品を自らで作った。再話作品とは、作家自身とその時代の時代的社会的感性・感覚と表現による改作を介して、原話を新たな作品として発展的に創造する営みと理解される。

研究の観点：

- ・原典から再話作品への変容における原典の長文化とその背景、表現やあらすじの変更および変更の意味の分析。
- ・同時代他作品・他国作品・他作家作品の場面・事件・言説を比較し、ハーン再話作品の理解・解釈を図る。作品の独自性や特異性を比較分析することによる実証的考究の研究。
- ・原話作品に対するハーンのオリジナルな主意の理解やその近代的意味を抽出し分析する（テキストクリティークによる作品考証）。
- ・語り言葉体から読み言葉体への変容の過程の研究。
- ・現実界と霊的な形而上界との自由な交信・交流という近代以前の世界観（アニミズム的世界意識の検証）や近代以前の仏教的言説についての分析。
- ・再話作品というスタイルの歴史的検証。
- ・印象批評的作品分析。人間が生き存在する上での人間・自然関係における倫理や事件さらには情感の構成の分析。

2) ハーン創作作品

ハーン独自の創作作品や思想詩等についての研究である。ハーン独自の創作による物語文学・短編小説は、ハーンの文学の才とハーン自らの世界観と倫理観に

直接的に満ちるものである。日本滞在時には10編の物語文学作品が生まれている。日本の女性のあり方あるいは理想的女性像が中心的に描かれ、ハーンの間観や人生観が直截に打ち出されている。

0.2.6 ハーン周辺の人物たち

1) チェンバレンとの葛藤

『古事記』英訳で高名なチェンバレンとハーンとは当初の宥和的關係からやがて対立・離反の關係に変わって行く。日本の音楽、美術、文学、礼儀、あるいは日本人の知的創造的能力などの見解の相違が次第に明らかになる。例えば、再話作品の英文中に日本語の原語を入れる（例：作品「漂流」中の場面で幽霊が現れて「kocchi é koi!（こっちへ来い!）」という呼びかけを物語の主人公天野甚助に向かって2度繰り返す）という問題から始まる言語觀の対立。

チェンバレン、ハーン両者のこのような対立の経緯とその背景が考察される。それらの意見の対立は、根本的には日本・日本的なものに対するチェンバレンの客觀的にして冷静なる否定的傾向がある。それに対して日本・日本的なものに対するハーンにおける主觀的にして主情的なる肯定的傾向（例：民衆の中に生きている、民衆による尊崇と愛着を得ている東洋音楽の高い評価）がある。

チェンバレンの言説には、当時の日本文化に対する西欧文化の優越觀つまりコロニアリズムの觀点が見え隠れする。ただハーンの文化觀あるいは宗教觀についての見解の揺れも考慮すべき重要な事柄である。

日本と日本人なるものへの根本的な認識の対立の分析を介して、ハーン自身の汎世界的な幅広さと人間への共感性の上に立つ日本・日本人の価値意識が明らかにされてゆく。

2) 妻セツ

・小泉セツとハーンが結婚に至る経緯及び当時の日本人と外国人との結婚の難しさの状況

- ・セツの人柄（日本女性の理想像とも語られる）とその人生、ハーンとの結婚以前のエピソード
- ・ハーン再話作品の構想と作成におけるセツによる協力の実情
- ・セツが怪談本や古本を神田・浅草の古本屋に求め、手に入れた作品をハーンに対し語り聞かせる実情
- ・再話作品の構想におけるセツの関与の形跡
- ・門付け、古老、植木屋、髪結い等市井の人々からの説話・物語の採集

3) ハーンの両親・弟

ハーンの両親はアイルランド系イギリス人であり、母はギリシャ人であった。

しかも全く異なる家系ゆえの母親の苦勞、結婚・離婚の経緯、両親それぞれの死と葬儀の様。両親の離婚がハーンのメンタリティに与えた影響の分析。またハーンが後年になって突き止めた実弟ジェームズ・ハーンとの書面での再会と書面での交信およびハーンとの関係の変転。

0.2.7 教育者としてのハーン

1) 松江中学校、熊本第5高等学校、東京大学、早稲田大学

ハーンは多くの優秀な生徒・学生を育てたが、その教え子たちには明治大正期の県知事、市長、教育者となった者が多い。また日本文学あるいは日本における英文学・英語学研究的指導者ともなった者も多い。土井晩翠、上田敏、大谷正信、田部隆次、落合貞三郎、厨川辰夫(白村)、会津八一、村岡典嗣たち。ハーンの英語教育・文学教育の影響は明治・大正さらには昭和にまで及ぶ。

そうした優れた教え子を育て上げた経緯、その教育方法(読解力よりも表現力の育成に重点を置いた教育等)、文学と語学の教材の内容分析、ハーンと教え子たちとの実際の交際が研究・考察される。

2) 東大での文学講義の影響

ハーンは東大教授として1896年8月-1903年3月まで、イギリスの文学や哲学、フランス文学、進化論を中心としたイギリス思想家らの講義を行った。ハーンはアイルランド文学のイエイツ、フランス文学のボードレーユやマラルメ、アメリカ文学のメルヴィルやポーらの日本への紹介者と目されている。

ハーンは毎回講義において、日本における西欧文学の研究者であり解説者として膨大な資料のもとに正確無比な立論を行い、聴講する学生に感動を与え続けたという。ハーンの後任者となった夏目漱石はハーンに対し大きな敬意を抱き続けたあまり、ハーンの後任への着任要請に怖れをなしたという。

・文学的影響を受けたと(想定される)文学者:

上田敏、芥川龍之介、萩原朔太郎、宮澤賢治、三島由紀夫、ホーフマンスタール, H. (オーストリアの文学者)

・ハーンの文学講義を聴いた文学者:

上田敏、戸川秋骨、厨川白村、小山内薫、川田順、小川未明、十一谷義三郎らがいる。ハーンが早稲田大学に移るきっかけになった一人が坪内逍遙である。

0.2.8 焼津行の時代—思念的傾向の深まり

ハーン自らの宗教教育は、ヨーロッパにおけるキリスト教系神学校在学から始まる。それは結果的にはキリスト教への憎悪にも近い反発を一生にわたり残すものであった。ニューオーリンズでのヴードゥー教、マルティニーク島での土着の

自然宗教、日本滞在期における日本最古の自然宗教である神道への関心、アメリカ滞在期からの仏教とくに大乘仏教への関心が注目され始めている。

1) ハーンの神道・大乘仏教

ハーンは松江到着直後に杵築の出雲大社に参拝し、昇殿と出雲大社国造千家尊紀との謁見が外国人として初めてかなう。ハーンは千家尊紀の姿に魅せられて、神道の奥の深さと庶民に根付くその広がり、明治における神道の復活を高く評価する。ハーンは古代から続き今でも庶民の宗教として信仰される神道に多大の畏敬を感じ、日本及び日本人的なものの基本的な深層を神道が形成していることを感激の内に認識する。神道についてのハーンの研究、自己作品への影響、神道と大乘仏教との関係の変化についての研究。

2) 仏教論

ハーンはアメリカのシンシナーティ滞在中の1884年頃から仏教とくに大乘仏教の研究を始める。来日直後にハーンはアメリカの友人ビスランドへの手紙で、現在仏教研究に勤しんでいるという旨を書き送っている。日本滞在開始時期に横浜にある寺院を人力車を駆ってつぶさに訪ね歩くハーンの姿に、仏教への並々ならぬ関心が認められる。

晩年に達するに従って華嚴経と唯識論が代表する大乘仏教による強い影響が認められ、ハーンの研究作品や創作作品にその影響が認められる。また1897～1904年の1898年と1903年を除く時期における焼津行での5編の作品では仏教的瞑想的性格が強く、大乘仏教による神秘主義的影響が色濃く顕現している。この中で、仏教の原点である縁起論への関心もスペンサーの進化論哲学の影響下で顕著になる。

ハーンの研究した仏教はバラモン系仏教であることが語られている。大乘仏教が西洋社会と接触を開始した時代の仏教は西欧においてはバラモン系仏教であった。エドウィン・アーノルドの『アジアの光』がハーンを大乘仏教研究に導いたという。日本にてハーンが学んだ仏教テキストは黒田真洞著『大乘仏教概論』ということである。ハーン「前世の観念」や『神国日本』により輪廻観・涅槃観中心にハーンの大乗仏教理解が分析される。焼津行時代におけるハーンの神秘的文学世界に対する仏教の影響が考察される。

ハーンがそれまでの仏教哲学研究の必要性を再確認したのがタイムズ・デモクラット紙記者時代におけるスペンサー『第一原理』の2か月にわたる読書だったという。ハーンの研究はスペンサーによる裏付けを得て始まると言える。かくしてハーンの研究はスペンサー進化論と仏教の輪廻哲学の2輪から成るとまでいう。さらにはハーンが宗教上でも一つの宗教のみに執着せず、宗教的差異を

超える汎宗教的次元の宗教を愛する宗教人であったことが示される。

3) ハーンの幻想論・ニヒリズム論

ハーンにおける幻想論的テーマやそこから必然的に発生するニヒリズム的テーマはハーン研究においてこれまで対象となっていない。ハーンの再話文学研究はあくまでも作品論であり、作家論ではない。ハーンについての作家研究は作品研究の影に隠れがちである。とりわけハーンの作家論的研究対象たり得る変化は、ハーンが東京在住となり毎年夏に焼津行が行われた彼の晩年に生まれる神秘的な瞑想性の出現である。ハーンのニヒリズム超克の意識は焼津期における作品の仏教的瞑想性、形而上学的思念性を基本主潮とする意識なのである。

こうした意味でハーンの幻想論とニヒリズム研究は、晩年において深まりを見せる瞑想的神秘的思念世界についてのニヒリズム的視点からの研究であり、しかしそれは知られる限りでは日本のハーン研究においては行われてはいないと判断される領域である。

「最近の小泉八雲研究の盛行は、まことに目覚ましいものがあります。これは、八雲の再評価の動きであり、かれの没後 70 年にあたる昭和 49 年前後から活発となりました。(略)。しかしながら、未だにめぼしい研究のないのが八雲の思想面の研究であります。とくに八雲の人生観の一つの核をなしているといわれているインド学・仏教学の視点からの照明は、まだほとんど当てられていないままであると行ってよいと思います。」(講座小泉八雲 I 『ハーンの人と周辺』新曜社 2009 年 8 月発行中の前田専學著「小泉八雲の仏教観」277)

ハーンの大乗仏教研究を進められている前田氏の 2009 年 8 月での言である。ハーンの思想面である大乗仏教研究はそれでもそのように一定程度進んでいるが、論者が知る限り、ハーンの幻想論とそれに立つニヒリズム研究に関してはほとんど手が付けられていない状態なのである。

ハーン自らの新聞記者時代のニヒリズム的評論に関しては、6 点の彼のアメリカ滞在時での新聞論考の日本語翻訳がある(後注にて紹介)。

西欧諸国、アメリカ合衆国そして日本における産業革命による物質文明の隆盛・繁栄にともなうニヒリズムの急速な深化と転移・拡がりへの危機意識を、ハーンはアメリカ時代に明確に意識化し始める。その危機意識こそが大乗仏教研究へとつながり、焼津行時代における仏教的瞑想に満ちる思念的作品世界に結実する。

つまりハーンの焼津行時代とは、近代の共同幻想に象徴され導かれるニヒリズムからの根本的救いを大乗仏教空論に求める思想的高みに至った時代と考えることが出来る。

本論は近代の産業革命が生み出した近代社会の病であるニヒリズムの実態、つまりニヒリズムを生み出す幻想の実態を論じるものである。そしてそれからの救いをハーンが、大乘仏教の空論と空論の真骨頂たる縁・縁起・カルマそして輪廻に、無からの永遠の有をもたらすとしたことを考究し跡付けるものである。ハーン自身の文学者の面をではなく、彼の哲学・思想家としての内面性についてかくして考究するものである。

はじめに一作品「むじな」より

それは江戸期に起こった奇妙な出来事であったという。

ある夜に江戸の紀伊国坂を通りがかった商人が、近くの濠ほりのたもとにしゃがみ込みながら泣く女を見かける。女は袂たもとに顔を埋めている。彼は気の毒に思い近寄り、その女にやさしい言葉を何度もかける。やがて女はゆっくりと立ち上がるが、あいかわらず服の袂で顔を隠しながらむせび泣きを続ける。しびれを切らした商人は女の肩に軽く手を置いてさらに声をかけ続ける。そのときである、女は急にこちらを向き服の袂を下ろしたかと思うと、手で顔をなでおろした。何と、その顔には目も鼻も口もなかった。商人は悲鳴をあげて逃げ出す。

商人は恐怖のあまり坂の上に向かい走りに走る。深い闇がひろがり辺りは何も見えなかった。坂を必死に上るうちに、はるか向こうにかすかな灯りが見えてきた。それは夜鳴きそば屋が道端に止めていた屋台の灯りだった。あのことがあった後なので、彼はほっとして屋台に駆け寄り、なかにいるそば屋の足元にくず折れるかのように倒れこんだ。そば屋に向かい彼は叫ぶ。

「俺は見た、俺は見たんだ、女、濠のふもとにいた女を。その女ときたら、アー！その形かたちときたら！」するとそば屋は何事かこちらを見て、「ホー！そやつの様子てのはこんな風だったんですかい？」と言いつつ、自分の顔を手でなでおろす。すると彼の手の下から卵のようななにもない顔が現れた。そのとたん、灯りが消えた」
(Hearn, Lafcadio. 1973. “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. X I, ‘Mujina’ 205-207)

以上がハーン作の再話作品「むじな」のあらすじである。商人は闇の中に見かけた女性の幽霊の、その空無の顔に驚愕し、それから逃れようとして走るうちにそば屋に救いを求める。が商人は、救い手であるはずのそば屋の同じ空無の顔に、またしても驚愕し腰を抜かす。そのとたんそば屋の屋台のかすかな灯りも掻き消えて、あたりは空無の濃厚な闇たる世界に化す。

この話は闇から始まりさらに濃厚なる闇に終わる。闇から逃げ出そうとも人は逃げ出すことは出来ず、最後は闇の魔手にとらえられ吸引されるようにそのなかに消え果てる。一切を飲み込み一切を覆うこの闇の正体とはいかなるものなのか。

第1章 近代の共同幻想

「西洋文明は過去を呼び戻し、死者の言葉をよみがえらせ、自然の計り知れない貴重な秘密を篡奪し、太陽系を調べ上げ、空間と時間とをわがものとし、見えないものを見えるものへと無理やりまつり上げた。」(Hearn, 1973 ‘Jiu-jutsu’)

1.1 世界とのきずなとしての意味

1.1.1 意味とは何か

ハーンの人間存在論に従うと、人間が生きるということは、過去・現在・未来の他者・他存在の間に生きるということであり、そのような他者・他存在との意味を介する関係において人は生きるということである。そうした人同士のあるいは人と世界・自然との間には、様々な意味の有契性¹(注釈：有契的)が存在する。

自らのあらゆる過去の経験を介して主体に意味の獲得(世界の意味化)が実現されるのであり、意味獲得は主体の主観的営みに拠る。

人間主観は対象の中に意味をあてがい認める。主体における客観の主観化された結果が意味であり、意味とは世界の存在事象の主観化・主体化の結果である。

そうした事象が存在する根拠たる意味を世界の個物に埋め込み見出し、それと主体的に関わる中で生命の生は営まれる。生物の世界とは個々の生物が日常的に個々に意味化する一定の広がりであり、そうした意味による関わりの場全体が生物にとっての世界なのである。意味とは人間存在と世界との形而上学的なきずなである。

闇・霧・風の現象について、闇が晴れる、霧がかかる、風が吹くと語られる。これらは人間が闇・霧・風を対象化(ハイデッガーの世界の像化)して客観的に下す自らの判断である。それが擬人化表現であり、それは対象自体の動きを示すものではなく、対象を見る主観的印象に過ぎない。闇・霧・風という客観的現象の事実性とは、自己の経験的記憶から対象の様子を主観的に自己判断して受け止め、それらを客観的事象として像化した結果である。

人は客観的現象の中に、以前の経験や記憶にもとづく自己の主観的印象を重ね合わせて、それを対象的事象の意味として読み込み理解する。読み込まれた自己の主観的印象としての現象の意味こそが、闇が晴れる、霧がかかる、風が吹くという錯覚的表現をもたらすのである。

またハーンに次のような言葉がある。

「昨夜の嵐も過ぎて今朝の空は澄み渡り、まぶしいほどに青青と広がっている。昨夜の強風のせいで無数の松の枝が折れて辺り一帯に散っている。大気一心地よい大気！一は、松のあまく芳^{かぐわ}しい香りに満ち、近くの竹藪からは法華経を唱える澄んだ鳴き声も響いている。南風がかすかに吹き通うばかりである。待望の夏が、今やまぎれもなくやってきたのだ。」**2** (Hearn 1973, 293)

客観存在である台風一過の風景に対する畏敬感情を確保しながら、その風景を主観的に擬人化し主体化し、その自然風景の自分にとっての意味を、自然風景のなかに視覚を介して主体的に外的にあてがう。自然の客観的状况に自己の主観的先行意識を投げやりあてがい、対象を強固に主観化し対象化し自己主観の意味を客観化する。それが意味の神話化 **3**(注釈 神話化)という擬人化の人間的主観的創造のプロセスである。世界は常に人間の意味が外的に対象化される世界であり続ける。

神話化が客観性を増し加え畏敬する崇拜感を伴い固定的な対象とされる場合、フェティシズム(呪物崇拜)あるいは偶像崇拜(宗教的神仏崇拜) **4**(注釈 フェティシズム・偶像崇拜)に達する。客観的存在なるものは、そのような対象についての人間の主観的理解(存在意味)が転換されあてがわれ対象化されたものなのである。

1. 1. 2 主体を世界へと結ぶもの

言葉を介し人は世界の根源的体験を意味として主体化し、後の体験の中で対象の意味・言葉を介して自己内から紐解き、それを対象にあてがう。言葉を介して客体を主体化し、客体を主観的に意味として把握する。主観・主体—客観・客体という近代的分節性を超える主観の神話化作用により、意味は言葉として主体によって獲得され、あるいは言葉によって対象へとあてがわれ対象そのものへと化す。それが理解するというプロセスである。

「というのもその姿がまるで生きていたかのように思われたからであり、そのため誰かが話しかけようものならその人にすぐにでも返事をするかに思われたからである。」**1** (Hearn 1973, 14)

ハーンの再話作品「衝立の乙女」である。享保期に出版された『高名太平記』の編者青木鷲水^{うすい}は、画家菱川師宣の書いた絵にまつわる話しを伝える。少女の全身像を描くつい立^{ついで}をある若者が古道具屋で見つけ一目で気に入る購入する。彼はつい立に描かれているその少女に日ごとに魅せられついには恋の病にかかる。彼が知人の医者^{いしや}に相談すると、医者は酒を絵の前に置いて少女の名前を呼ぶがよい、さすればその少女は

絵のなかからやがて返事をすると言った。

そこで若者はそのとおりにし続けたところ、やがて少女は返事をししかも絵の中から出てきさえしてくれたのである。少女の姿が描かれていたその箇所は空いたままであったという。

絵に描かれた乙女が若者にとって命を有するようになり、若者の心と結び付く。また若者の心と結びつくことにより絵に描かれた乙女が命を有するようになる。絵の乙女が絵を見る若者の心を魅惑し離さない。若者の靈魂が絵の中に入魂し憑依(取り憑く)し、絵の乙女の魂を目覚ませる。若者の魂(眺める主体の主観・靈魂)との魂合い(魂が通い合う、中西進)が生じる 2 (中西進 1995、178-182) ことで、若者の魂が少女の意味(愛情)つまり少女の靈魂とつながる。

絵の少女はハーンにとっての物象化たる fetiches 呪物崇拜 3 (Hearn 1973, 72) の、今や対象になっている。絵に描かれた少女が、その物的な二次元的存在性から三次元化しその物的呪縛を超え、若者の心に命あるものとなる。少女の意味が若者により主体化され、その主体的崇拜のなかで少女は生きる実在に変位し、物神(ハーン)化されてゆく。

『神々の猿』の著者ユー(ベンチョン・ユー 1925～ 韓国生まれのアメリカ合衆国在住の日本近代文学研究者)は、これがハーンの芸術創造の秘密だと指摘する。

「芸術の秘訣は対象を写實的に写すことではなく、その魂をとらえることであり、この至芸をなしとげるためには、芸術家はまず何よりも自分が対象と一体化しなくてはならないということである。」 4 (ユー 1992, 116)

芸術作品に対する感動は、作品を見る人間と作品を生み出した芸術家との魂の共感であり一体化なのである。万有を生み出し万有を結び付ける縁・縁起の見えない神秘的なきずなが二人の関係を生みだし、精神—物質がその相互不加入という近代的先入観の呪縛を超えて、自由に超自然的にお互いの魂・存在意味が絵のキャンバス上で行き通い交信・交流することになるのである。

世界はこのように、人と人、人と物、生物同士という万有同士における意味を介した不可視な神秘的なつながりの場である。生き存在する事実を支え育み、万有同志の深い交わりを育み、他者とのつながりを一魂合いのように非実在的に靈的に一形成するもの、それが意味でありそれにより存在者同士が共存しともに生きるのである。

意味が、万有同士の無限に多様で無限に多彩なる関係を生み出し育み、世界を豊かに活性化し維持し続ける。意味は、人・人生・存在を強固に根本的に支える世界をつながりの根拠であり、人間感覚における事実的存在性を超越する異次元世界的で普遍

的なもの、つまり霊性・靈威と言い得る神秘的概念なのである。

そうした意味を科学的対象とし、万有同士のつながりとそれらによる生物界の成り立ちつまり環境 (Umgebung) ではない環世界 (Umwelt) の概念を導出したのが、ユクスキュル (ヤーコプ・フォン・ユクスキュル 1864~1944 ドイツの生物学者) である。

彼は、生物界では各生物がその環境のなかから自ら主体的に他生物の意味を選択し、選択された対象の自らにとっての意味の主体化を求めることで自らの環世界 (Umwelt) を分節化し、その環世界の中で生物は自らの存在を育み生きるという。-

ユクスキュルのいう生物環境とは、世界からの働きかけである知覚・感覚と、その意味に対する主体的対応たる作用 (反応行動) による活動の意味の関係の場なのである 5 (ユクスキュル、1998, 123)。

1.1.3 意味とは関係である

関係を生み出す意味が凝集しそれとして純粹に対象化されたものが靈魂 (ハーン) であり、神々であり神である。人間主観の世界解釈である意味が、言葉 (概念) に常に恣意的に意味として送り込まれる。言葉は自らのなかに世界の意味を宿し、言葉により人間は世界との関係を獲得する。真の意味とは実体的関係のなかに打ち開かれてくる意味なのである。

不可知論的立場を哲学的に示すハーン自らの言葉がある。

「物質的宇宙など存在しない (non-existent) という科学の果たしたもっとも深遠なる研究成果は、哲学のそれと全く一致するのである。人間の意識に映えるのは現象のみであり、現象を生み出す原因となるものや人間の感覚を超えるものの本質については、それらが何であれ知られないしまた知り得ないのである。」 1 (Hearn、Lafcadio1960、63)

常に潜みながら自らを伝える意味・根拠・本質そのものは知りえない不可知のものであるがゆえにこそ、物自体は関係によって相対的にのみ知りえるという、バークリーの知覚一元論の考え方にハーンは依拠している。そして知覚が刺激を意味として伝えその意味により関係が形成されるのである。

意味こそが自己を他者へとつなげ、生物同士の生と存在を支え育む他者との神秘的共生力の関係である。人と人、人と世界・自然は意味つまり関係によって成り立っているのである。それは環境から生物主体に多くは恵みとして提供 (offer) される生産的關係性を帯びる関係である。ハーンの語る靈魂も、人と神々をつなぐ意味であり、意味を宿す靈魂を介して人間と神々は信仰的なフェティッシュの関係をj得るのである。

事象（例：飛行機）から受ける感情（例：気持ちがはずむ）は、事象（飛行機）と自分との関係（例：初めて飛行機に乗って旅立った時に人が飛行機により与えられた心の感動等）により生まれる。意味とは、人間と世界との人間にとっての見えないつながりの関係内容そのものなのである²（注釈：意味について）。

主体にとっての意味による関係が、生物の環世界（Umwelt）をそれぞれの個体において構成し、その環世界における生物同士を結び付けている。しかし近代において人間と世界をつなげる意味は、道具的連関（物象化）が主たるものとなって来ている（後述）。客観と主観との神話的昇華とも言える本来の意味の質が、近代以前においては対象へのフェティッシュ（物神崇拜）的な畏敬的關係感情からであったのに対して、近代においては人間自らの利己的煩悩的な人間主体中心の感情へとますます変質してきているのである。

産業革命の大成功後においては、客観性が人間中心の主観性（煩悩の道具的性格）によって急速に凌駕され、客観性が主観性に対し劣位化され、本来的フェティッシュの關係性が逆転し、關係的關係性へと変化する様相を近代は呈している。意味が生み出す生物相互の關係性が、近代以前の実體的關係性を凌駕し、人間中心的意味や価値観が対象との關係と意味を生み出す主体となり、人間主体の意味・価値の關係性がつまり無の非実體的關係性が言葉を介して世界を支配さえしているのである。

池田は、「“存在すべきものがそこにはない”という悲哀や喪失感、心理学でいう＜対象喪失＞のトラウマを描いている」³（池田雅之 2009、142 - 147）と語り、ハーンにおける対象喪失という事態にハーン文学の根拠を置く。

その対象喪失の対象との意味による關係性のありかたの時代的変容・逆転こそが、ハーンにとっての文学活動へ至らしめる根拠だったのである。それは、個人的な対象ではなく自己を支え包み込む根拠とその根拠との關係の喪失（＜今やない＞＜もはやない＞）の復活・再帰である。

1.2 物象化

「人間の手が築いたものであっても、もはや死んだ石の塊などではなくなっている。それはみずから思考し、人を脅かすような何物かが吹き込まれており、形ある悪意をもった、さまざまな種類の物の怪の集まり、あるいは怪物的な物^{フレイッシュ}神と化している」（ハーン小泉八雲著池田雅之編訳『さまよえる魂のうた』筑摩書房 2004年発行中の「ゴシックの恐怖」53）

1.2.1 物象化という關係の対象化

先祖とは自的的他者である血脈でつながる自己内存在であるとハーンは語る。幽霊

はこの場合外的他存在ではなく、内的な存在たる記憶化されている存在である。幽霊は過去の様々な既視感・未視感といった感覚的記憶が生み出す祖霊魂としての幻想であり、その感覚的記憶が凝集され物的対象化されたものである。外的対象との祖霊における内的で恐怖的な関係の物象化されたものが幽霊である。

幽霊はまさにハーンが言う上記の「フェティッシュ 1」(Hearn1973, 72) の対象なのである。対象との関係である自己における主観や恐怖的感情が生み出す幻想、それが幽霊なのであり、人間の心における人間が有する恐怖感の具体的な物象化された像なのである。また恐怖の関係性とは自己の内面におけるイメージと自己意識との間に生まれる恐怖的感情なのである。恐怖感情を物象化して具体的対象に化したものが幽霊である。

古代ギリシャの数学者ユークリッド(エウクレイデス 紀元前 300 年頃、古代ギリシャの「幾何学の父」と呼ばれる)はその原論第一巻において線の定義について、「二線は幅のない長さである。」「六 面の端は線である 2」(中村幸四郎, 1978, 19-20) と語る。しかし線自体においても必ず幅がある上に、線が面の端であるということは、線とは一つの面が他の面に接する端であり、接する 2 面のそれぞれの一部ということである。

つまり端は面と面との端であって線が単独で自立して存在するわけではない。面の二つの端は存在するが、しかし線は存在しないのである。線とはあるようでないという大乘仏教が語る空無なるものであり、線という言葉により人は線を独立した単独の実在存在と錯覚しているのである。

線とは人間の認識が生み出した概念つまり言葉でしかなく、線・辺があると思うのは言葉の魔術力により生み出される人間の思い込みによる幻想である。線は存在しない。それは、幽霊という言葉で人は幽霊という存在をしかも実体的に有たる存在として幻想化するのと同じである。

「そしてわれわれの美的進化の長き過程の中で、ついに女性美の理想がわれわれにとっての美的な抽象観念に至ったのである。そのような抽象観念を通してのみ、われわれは世界の魅力を知覚するのである。それは、虹色の蒸気のように広がる南洋の大気を通してこそ、様々な形が知覚されるのと同様である」 3(Hearn 1973, 86)

虹は霧であり曖昧模糊としたものでその色について分節・識別は困難なものである。しかし各国語は虹という同一対象の色を 3 色、7 色、12 色・・・と様々な認識する。それは個人がその文化の規範に従って虹というイメージを様々な分節化し物象化するためである。固有の文化そして言葉によりつくられた先入観が、人の心に虹の色を瞬

間的に決定し、内的先入観の色により外の空の虹を見るためである。先入観がイメージを外的形象へと作り出すのである。

文化たる言葉は実体を指示するものではなく、言葉は実体を観念化・想像化つまりイメージ化を図り生み出す「存立的関係」(丸山後述)にあるのである。物のイメージを生み出す作用を言葉は果たすのである。言葉とは物象化活動なのである。

物象化についてポストモダニズムの旗手とされ近代批判を志向したボードリアール(ジャン・ボードリアール 1929年—2007年 フランスの哲学者・思想家)は、従来のマルクスの労働・経済活動での物象化論を広げて、近代社会の人間活動の根本にある現象と考える。

「最近の現象学では必ずしも経済過程と関連づけないで、少なくとも行為の対象化、客体の自立化というふうな現象を物象化と言っている」⁴(ボードリヤール 1982、226)。

その物象化においては主体たる人間のいづく主観的なイメージ(意味・価値のみならず観念・願望・期待・必要性)つまり物そのものとの主観的關係が、客観的な物的姿・形として物質化・物体化し、そのように関係性が幻想化されるのである。

物象化は、本来は啓蒙思想家シャルル・ド・ブロス(1709年-1777年、フランスの比較宗教学者)が宗教の原初的形態を特徴化する事象としたフェティシズム(呪物崇拜・物神崇拜)に始る。さらに近代においてマルクス(カール・マルクス、1818年-1883年、ドイツの哲学者・思想家)は、「商品の物神的性格」⁵(マルクス 1965、65-76)のなかに物象化を読み取り、それを近代の商品生産様式を根本的に支える精神活動とする。

商品価値とは形而上学的概念であり、実在する客観的存在ではない。商品価値は商品の中に固定的に内在化されているものではなく、商品を取り巻く社会状況や文化状況の多様な影響を受けつつ、人の心において商品価値として存在し生み出される観念である。

そのように商品価値は、文化的社会的関係として人の心のなかに生み出され維持されるものである。しかしながら人は上記の幽霊像におけるように商品価値を対象化し、それを心の外の実際の商品のなかかあるいは商品の背後に超越的に現前化する。

靈魂の宿りの如くある精神を、物的存在のなかにあるいは物的存在として仮託する人間の心の営みが物象化である。精神そのものは、物的現象のような定量的存在性つまり姿・形を有するわけではなく、精神とは形而上学的存在としての空的存在性をもつ。人間の主観つまり精神的はたらきは、それ自らを自らで外化し表現することはできない。

精神は、もの(物・物質・物的現象)によってのみ自らを一間接的にのみ一表現する

ことしかできない。人間精神一切が、物質・物的現象により自らを打ち開き自らを伝えることそのものが物象化の意味である。したがって物質とは精神を伝える媒介に過ぎないのである（後述）。

関係の観点にもとづき商品が他の類似する商品と差異化され、その購買価値が他の商品に比してより高いあるいはより適切とされる、つまりその商品と自分との文化的社会的関係のなかで、その商品を介して得られる利益が他の類似する商品を介して得られる利益よりも自分にとってより高い益となると認識されるがゆえに、その商品が購入される。商品価値は、商品と購買者との関係のなかにあり、その関係は社会文化的な状況により決められまた常にその関係のなかで変動する。

商品購買を求め決意させる社会文化的関係状況のなかで、はじめて商品は商品としての意味が一錯覚的に一実在視され、価値あるものとされ、その商品について価値あるとする判断からその商品が貨幣を介して購入される。購買を決意させる社会文化的関係状況にない限り、商品は人間にとって無価値であり無意味な存在であり続ける。

また貨幣は、無機的な物的存在であるとともに、感覚を超越する霊的存在性さえ示すものである。近代の人間生活において、貨幣が持つ感覚を超える価値・価値のレベルそして意味が、貨幣のなかに常に物象化される。貨幣は物象化という幻想を促すための存在であり、また物象化を自らが受けるために存在する道具的幻想存在である。

生の哲学というハーンと同じ系譜にあるジンメル（ゲオルク・ジンメル 1858-1918 ドイツの哲学者・社会学者）は近代の人間同士の社会的関係を貨幣に象徴的に見出した。彼は、「貨幣とは何であるかではなく、貨幣は何のためにあるかが、貨幣にその価値を与える」⁶（ジンメル 2008, 199）と言う。つまりジンメルも貨幣の価値を貨幣そのものではなく、貨幣が有する関係性のなかに見出すのである。貨幣こそが、空虚なる近代物質文明の空虚なる幻想存在として、空虚なる近代の本質を見事に象徴するとジンメルは考えたのである。

物象化には、近代以前の実体論的パラダイム（時代思潮）から近代の関係論的パラダイムへの転換の相が如実に現れている（近代言語学者ソシュールに従う。後述）。このパラダイム転換の、近代社会における社会的普遍的概念（下記にて扱われる近代の諸幻想）への関係化や意識化のなかに、物象化は人間疎外の危険性の源たりえるものとなる。物象化にもとづく商品・生産の枯渇することのない、質量ともに肥大化する欲望が絶えることなく続くことを、社会は必須とする。物質文明の大量生産・大量消費様式は物象化にこそ支えられ、それにより発展をし続ける。

人間により物象化された事物の有する空虚さは、物象化の有するその不自然で過剰なる必要性に由来する。近代社会における廃棄物の膨大な量、危険廃棄物の惨状、都市における鉄筋コンクリート建築の無機的世界、こうした山積する環境問題など多くの問題

は、質・量ともに過剰なる、必ずしも絶対的に必要ではない商品・製品という近代的商品生産の物象化の問題性から生まれる。環境問題はつまり物象化に対する商品・製品の側から行われる〈報復〉あるいは〈仕返し〉とも言えるものなのである。

人は、上記の共同幻想以外にも事象（人間、貨幣、商品・製品、組織、制度他）を自己に対象化して、その事象の価値や存在意味さらにはその名前さえをもその事象自体の中に一幻想的に一読み取る。人は、事象と自己の関係が関係として存在するのではなく、物象化によって事象自体を関係そのものと錯覚しそれとして誤って実体視するのである。

「あらかじめ確固たるアイデンティティをもった自我と他者が実体的に存在しているのではない。両者は関係によってはじめて生ずるのである。」7(丸山 1987、199)

他者ははじめから他者として存在しているのではない。他者は自我と他者との関係が生み出すのであり、他者とは自我の関係性そのものなのである。

物象化による人間を包む多様で多くの幽霊的關係が生み出す欲望の渦巻く社会的実相が、ハーンによるニューヨークのビル街に住む人々の営みへの根本的批判の根拠なのである。ニューヨークの有する豊かさとは、物象化による仮言的で幻想的な豊かさなのである。

物象化において人は自分たちにとっての幻想を作り上げて、その幻想を幻想と気づかずに実体と思い違える。心の中にある幻想を心の外にあるものと錯覚する。実体と思い違える幻想を支えに、幻想を根拠ある実体的存在意味あるものと錯誤し、それを支え・根拠として人は生きそして存在する。煩悩が自立化して自己に対立するよそよそしいものとなり、自己を拘束しあるいは苦しめる。自己が生み出したものが自己を苦しめて苛むという疎外(マルクス)の社会現象である 8 (注釈：1) 疎外 2) 物象化の關係性 3) 色の物象化)。

「それは、限りなくいとおしく、まぼろしのように美しい追憶の幻像。その声は誰の声でもない。たくさんの声が溶け合って、この世のものではないひとつの声、ひとつの音色になったのだ。遥か時の彼方から聞こえてくる、かぼそいがこの上なく甘い音色に・・・。」9 (ハーン 2004、70)

幽霊は人間が何代にもわたって積み重ねてきた恐怖体験の恐怖感情が物象化された像なのである。幽霊とは自己と幽霊との関係が具体化され生み出され対象と錯覚される像なのである。すべては物象化のなせる錯誤なのである。

1.3 言葉という幻想

「Ara-ho, no san osa-a/Ira-ho, en-ya-a-a./Ghi! Ghi! これは太古の土の叫び、あるいは太古の心の叫びでなくてなんであろうか！」（一旅先の美保関で聞いた舟歌についての印象—Hearn ‘letters to Basil Hall Chamberlain June15, 1893’ より XV 443 頁）

1.3.1 言葉の表音性へのハーンの関心

言葉は、人間と事態（物事）との相互の交流・交渉をその意味として伝え、言葉を使う人間と世界との関係の経験を心中で常にリアル化させるものである。それが個々の言葉に内在するその人間にとっての意味の機能なのである。

命なきもの、言葉をもたぬものに音・響きをあてがうことで、そのものの存在感、意味、本質が関係性として響きを通して開示されることになる。さらに言葉の音・響きが相互に関係し合うことによって、心の中にある過去の体験や文化風土の記憶の一角に触れて言葉は意味を瞬間的に誘発し、人は意味を瞬間的に理解し反応する。

「故三条公の年忌儀式は、太古の昔のごとく素朴なものに思えました。その儀式の不気味な単純さ—御霊に捧げられる宴、(略)、呻くような詠唱、未開なる音楽、これらすべてがわたくしにとっては、この民族のまさしく揺籃時代の伝承であり、^影投影であるように思われました。」¹（ハーン 1992、445）

言葉が今はない太古の民族音楽の調べをふつふつと呼び覚まし現前化する。

ハーンは文学作品における外国語の使用についてのチェンバレンとの論争において、言語の表音的使用の効果・重要性をダイナミックに擬人的に主張する²（注釈：論文「ラフカディオ・ハーンと音楽」）。

「人々が語の色彩、語の色合い、語の秘された霊的運動を見ることができないからといって、かれらが語のささやき、文字の行列が進んでゆくときの、さやさやという衣ずれの音、語がかすかに妖しく吹き鳴らす夢の笛、夢のドラムの音が聞こえないからといって、・・・」³（ハーン 1988、28）

「わたくしは、語に色彩を見、花咲き乱れる音節の芳香を嗅ぎ、語の精妙で、妖精の国の電気に感電しえる能力をもった最愛の友人たちのために書くのである。」⁴（ハーン 1988、28）

オノマトペの音象徴は、五感すべての体験印象を抽象化し音表現として象徴化させるものである。その音象徴が提示されることで、自らが体験した聴覚・視覚・触覚・味覚・臭覚の印象が瞬時に感覚的に再帰され、連想される。こうして言葉のコンテキストの場に人は自らの場を置いて、場の情緒性、場の気配への共時性と共鳴感を躍動的に得ることになる。

人は世界の一切の事物が有する個々に固有の微妙なその意味を、言葉は文字とともに多様で微妙なる音・響きを介して分節化(差異化)する。分節化によって人は差異あるそのものに固有とする意味をあてがい表わし、言葉によって個々のものの意味の差異を理解する 5(岩井 1999、57 - 65 および注釈:オノマトペについて)。こうした言葉による人の分節能力はその多様性の点で実に驚異的な広さと深さとを示す。

言葉は本来的に「フェティッシュ」 6 (Hearn1973, 72) たる呪術的なカリスマ的性格を有するものであり、言葉は万有の実体的存在を呼び起こし現前化し反映するものである。言葉そのものが実在する存在であること、言葉とその言葉が表す事物との神秘的同一性さえ信じられたのである(言霊観)。

ハーンの再話作品「弘法大師の書」にて伝えられるところによれば、日本史上での優れた三筆の一人弘法大師空海は、流れる川の水面に龍という文字の点が欠ける状態で書かれていたが、彼がその文字に点を打つと、文字の龍が現実の龍となり天にのぼって行ったという 7 (Hearn 1973, 36-37)。

こうした日本古来の言霊観は、意味と言葉とが必ず照応し、さらにその意味が実現する霊力さえ言葉に宿るとする呪術的言語観である。言葉はまさに個物そのものとして実在し、世界の意味を伝え教えそして実現する霊力を有すると考えられた。それはハーンが多様に使用した音表現であるオノマトペとして現れている言語形態である。

ハーンは英文作品中に外国語単語(日本語の「開門!」を kaimon! と、「車」を kuruma! と、「芳一」を Hoichi と!等。)を脚注にその意味説明を加えつつ、巧みにかつ効果的に使っている。そうした言葉は文字よりもむしろ響き・音により意味を伝えるものであるが、意味の臨場性・迫真性を非常に実感的に高める効果がある。その場合の言葉は、翻訳という近代的な知的認識ではなく、言葉の響きが生み出す情感の共鳴感情を見事に誘うものとなっている。

言葉の響きや音こそが心のアーヤ識(後述)の遺伝的記憶を聴覚的に呼び覚まし、共感の輪を呼び起こす。言葉の音・響きが象徴となって内なる心に宿るかすかな記憶を揺り動かす。それは言語を超える音楽への志向と同じレベルである(実際にハーン自身における音楽論の論考・論文が残されている)。

「美保関での軍艦見物にて。男たちは櫓をこぎながら古の海岸で歌われる舟歌をうたう。アラ——ハウ、サン オサーア、イラーハウ、エンーヤーアア。ギイイ！」

ギイごとに櫓が漕がれる。この歌は大変神秘的である—かんだかく泣き叫ぶような声ではじまると、低く沈んでゆき、ほとんどささやくような声になり—そのあとに、このギイが、歯の間から、無声摩擦音といった感じで発声される。過去から漕ぎ出して、最新式機械の現代の中へと入り込み、そしてまたもとに戻る、一往き帰りでそれぞれ1千年の年月をくぐりぬけて。わたしが耳にしたあの農夫たちの驚くべき歌の楽譜を書いて、あなたにさしげることさえできたら！—奇妙にもまた物悲しい、心の底にしみ通るような、大地が生み、そこの土地が生んだと思われるもの—あの古の土そのものの、その土壌の古の魂の叫びの楽譜を。」8 (ハーン 1988, 48)

音・響きの豊かな力、自然風土のなかに秘められた始原的なその意味・魅力が音・響きをとおして今・ここに臨場的に再現される。場は1千年の昔に立ち戻る。

大地とは自然のみならず人間や文化そして言葉をも含む全体を意味する。言葉は風土における人間と自然との共働の長い歴史を介して作り上げられた文化的な産物である。その地（美保関）の人々と自然との一体化あるいは共生の結実が、言葉の音・響きの生み出す音色・波動となって聞く者・読む者の心の底に染みわたるのである。ハーンは言葉の音・響きに、つまり世界や風土や大地と人との健やかな共生の結実（音・響き）によって臨場の意味を感じさせ共鳴化を促し求めるのである。

ハーンは日本語の文字を表意文字（一語一語が意味を持つ）ではなく、みずからの自国語である英語のように表音文字（一語一語は意味を持たず音としてのつながりのなかで意味を持つ）として、人は言葉を共感し共鳴し理解できると考える。

言葉の音・響きなかには本来的に、心中のその実在的実体的感覚とその感覚体験がすべての人に普遍的に内在化され潜在化されている。ハーン日本語の言語観には言語のオノマトペ表現性が強く認められるのである。

「(論者注：杵の) そのドスンと落ちる音が、一定のひょうしをもってひびいてくるのである。この音は、日本人の生活のなかにあるあらゆる物音のうちで、ことに哀れ深いもののように、わたくしには思われる。じっさい、この音は、日本の国の脈拍の音だ。」9 (ハーン 1973, 49)

「いかなる文学的文体も、その最も恒久的な拠りどころとなる普通の人々の言葉から始めるべき」10（ユー 1992, 92）というように、ハーンは庶民の間で語り伝えられる口語表現—非文字表現—にこそ実体的な言語の在り方を見出している。

「石も、岩も、ものを感じた。風は息吹であり、言葉であった。地上の川と海は情意の部屋に閉じこめられていた。」11（ハーン 1996, 375）

ハーンは基本的に語の耳による非文字的感性に秀でた人であった。聴覚がひいては触覚が世界に開かれたハーンの言語的器官であった。彼は並外れた耳の人であった。つまり自然のアニミズム世界においては、石も、岩も、風も、川も海も生きて感情を有するとハーンには思われた。自然世界はおしなべて生きる聖霊に満ちて、すべての存在は自らの声や音を発する。

風は息吹となった言葉であり、万有の意味あるいは声や音を伝える役目を果たす。万霊が音・声を示し、生きるものも声を発し、万霊は音・声・響きに満ちそれぞれの意味を開示する。世界はシンフォニーを奏でるのであった。

その言葉はすでに実体的かつ実在的であり、普遍的概念を体現する実在する個体存在であり、名前は個物の本質を示す声とされる。ここにおいて言葉は近代的な知性的領域やそのレベルに生き活動していず、それは抽象的なものでもなく、呪術的で神秘主義的なフェティッシュとなる。

ハーン—チェンバレン論争においてハーンが唱えた言語観は、こうした言語の表音文字性を強調するものであった12（注釈：遠田 勝『神国日本』考—チェンバレンとの対立をめぐって）について）。

「西洋のメロディーのなかにあるどんなものにもぜんぜん似ていない、原始的な歌によって呼びさまされた情緒、(略)、それは、わたくしなどより無限に古いものだということはわかる。この宇宙の日の下にある、生きとし生けるものに共通した、喜怒哀楽の情にふれるものだろう。そう思ってくると、今夜の歌が、教えずして「大自然」の最も古い歌と偶然にも暗合している点と、それと野の音楽—あの多数にして甘美な大地の叫びの一部をなす夏虫の声と知らぬまに血のかよっている点に、そこに何か深い秘密がひそんでいるのではあるまいか」13（ハーン 1973, 48）

ここにはハーン独特の言語の表音性を重視する言語観がある。つまり言葉はあくまでも音象徴であり、響きや余韻のなかにこそ、意味がわけても言葉の大地性が潜在し実感されるのである。ハーンのアニミズム世界の表現可能性とその源は言葉の表音性

にこそあるのである。そして意味は万人に潜在する遺伝的記憶のなかであまねく了解可能なるものなのである。

言葉とはハーンにとって読んで理解する抽象化されたものではなく、世界を聞いて感じ入る自然な素朴な実在的なものだったのである。

1.3.2 無から有への産出力

言葉は生きる個性ある個体として独自の様々な存在性を有する活動的な生き物の如くであると、ハーンは確信する。言葉は多様な差異ある外形とともに内容としての多様な意味伝達の力を秘めるものであるとする。多様な意味を多様に有する多くの言葉が、多様な組み合わせの有機的な活力のなかで、人間が知る意味を正確に生々しく伝え想起させる。無から有への言葉の生み出す力である。

しかし近代において言葉は実体的関係性から关系的関係性へと変わる（ソシュール）。言葉により対象物が心中に現前化するが、個物・現象について体験から得られる「ある」という意味が、言葉により非実在的で抽象的な意味へと内面化され関係化される。抽象的關係へと言葉は実在物を人間の内面へと純化・還元し、実在的存在の仮象へと言葉はその魔術力により人を促すようになってゆく。

ハーンの同時代のソシュール（フェルディナン・ド・ソシュール 1857-1913 スイスの言語学者。近代言語学の祖とされる。）が語る近代の關係主義的言語観においては、言葉の本質は、言語対象との実体的関係性ではなく言葉相互の关系的関係性から捉えられるという。

言葉は世界そのものではなく、人間個々が言葉を介して独自に抱く世界像の恣意的な表現手段とされる。言葉は世界みずからの直接の表現ではなく、言葉は世界についての人間の内なる觀念の外的表現とされる。かくして名前とその現実対象たる実在物との間には絶対的な存在的乖離があり、その乖離が近代においてきわめて顕著となっているという。

ハーンは言う。

「どう呼ぼうと、その名前は、現物と相通ずるものの何ひつない、ただ人間の感じを表わしたものにすぎない。じつをいうと、これは、活力と傾向と無限の可能性のかたまりなんだから、名前なんかないものなんだし、だいいち、名前なんかつけられないものなのである。」¹（ハーン 1988 , 87『仏の国の落穂』）

ソシュールの言語観とくに社会言語（ラング）の非契約的性格（上記注 1.1.1 参照）をハーンはここで語っている。名前が実物と乖離すること、名前は名前であって実物そのものではなく、名前は人が指示する物とは無関係に恣意的に付けたものと

する言葉の恣意性の概念を、ハーンは理解している。

したがって言葉の理解は言葉による概念の精確なる理解であり、それは外的対象との問題ではなく理解者の内的知識の幅広さと深さそして正しさの問題である。

「本の内容は、人間が人生経験を積むに従って、新しい意味を現わしてくるものである。すぐれた本であれば、18歳のときに面白かった本は、25歳のときにはもっと面白くなるだろうし、30歳のときにはまったく新しい本のように思われるであろう。」²(ハーン 2004, 245)

読書とは本の言葉を介する人間の外的世界と内的世界との呼応の営みである。自己の内的な知識や経験が十分なければ、本に描かれた外的事象や考えを正確に理解することは不可能であるという読書の本質を、ハーンは語っている。言葉の意味は言葉が表す事物に存在するものではないし、それはまた外界に固定的に存在するものでもない。言葉は人間の心に生まれ存在し活動し、それは人間の心に事物を連想させ呼び起こし内面化する形而上的な活動体である。

つまり近代の言葉は、人間にとっての外的なものの印象や存在等を内面において再確認するものである。言葉とは外的事象を内的印象へと「なぞらえる」³(ハーン 2003, 45-46)ものとハーンは考え、その手段・道具が言葉であるとする。つまり言葉の本質とはメタファー（隠喩）であるとハーンは強調する。

ハーンは作品「日本の庭で」⁴(ハーン 1973, 91-110)において、松江の自宅庭の枯山水の庭園について述べる。近代以前の枯山水は中国の百景観による自然を象徴的にかつ実体的に現わすシステム(系)である。ハーンは、枯山水を見事なる象徴体系であるとするが、そのように言葉は象徴として、イメージを活性化し人の内面にて幽霊のように幻想を呼び起こす力がある。象徴たる言葉表現が内面に幻想的イメージを呼び起こし、臨場的に想起させて壮大な外的世界の風景・相貌を生み出すのである。

近代以前における世界との実在的実体的関係性から近代以後の世界との関係的関係性とくに言葉による「存立的関係性」(丸山、既述)⁵(丸山圭三郎著『言葉と無意識』175 及び注釈1)：言葉の魔術力 注釈2：言葉の存立的関係性)への関係性の転換の中で、世界は人間の主観的な言葉(概念)による恣意的記号が積み重なり広がる世界に、その実体を失いつつますます変貌しているのである。

そのように近代の言葉はその個々の対象とのいっさいの非実体的関係性をむしろ語るものなのである。言葉は様々な関係性のみを前提に使われているのである(後述)。言葉が指示する対象は人の心の中の観念であり、それは関係を語るのみで実体を実体として語るのではない(したがって本が理解できないということは、本にて使われて

いる言葉が示す読者にとっての外的関係性を、読者が内的に十分に呼び起こしイメージ化することができていないためなのである。またそれは本のなかで使われる言葉と自分との関係が確立していないために理解不能の状態に陥っているということなのである)。

「偉大なる芸術作品には、つねになにか霊的なものが宿っているといわれるゆえんである。それが、われわれの内部にひそむ、無限なるものに関わる何かに触れるのである。」6(ハーン 2004, 130)

「同じように言葉によってしか触れられない霊的なものを、みずからの内に保有していなければならないであろう。」7(ハーン 2004, 132)

人の内面にひそむ形而上的な、ハーンが言う霊的で永続的なものこそが言葉の意味なのである。意味とは外世界にあるいは外世界の個物に属するものではなく、主体の主観に内属する属性を有するものであり、祖霊を介し体験を介して受け継がれる超自然的なものである。

1. 3. 3 言葉同士の作用し合う力—連辞性

世界は決してそこにあるのではなく、言葉を介し言葉をあてがうことで人は世界をそこに生み出し作り上げ見出すのである。それはつまり未だに言葉を持たなかった時代の人々は世界を知らなかったし、世界を世界として意識していなかったということでもある。

「以前に私は、言葉は相互の配置を変えることで、とかげのようにその色を変える力がある、と言ったことがある。しかし言葉は配置を変えることで、色のみならず言葉としての価値や力や心的印象をも強くすることが出来るのである。たとえば、ラング(論者注：アンドルー・ラング 1844 - 1912 スコットランドの民俗学者・作家)がホメロスの言葉を並べ変えるだけで、言葉はホメロス自らもなしえないほどに激しく、音楽的で力強いものになったのだ。」1(Hearn 1973, 438)

ハーンは言葉は他の言葉との相関関係性のなかで多様な意味・色調・強弱の文意を生み出だすという。

言葉は人間が自らの意思を示す人間の道具あるいは手段でありながら、言葉はそれを使う人間の意思・恣意性を超えて、言葉同士の相互関係(文脈)の中で、主体的に行動し活動する有機的にして自律的な存在である(ソシュールのいう言葉の連辞的關係性) 2(ソシュール 2009, 178)。

「語の中にあるものは、その語の周囲にあるもの一連辞的にまわりにあるもの一の協力によってしか決まらない、と。語を、システムおよび語と共存する項から出発してとらえる必要があります。」3 (ソシュール 2009, 170)

言葉は人間の道具であるとともに言葉自体の相互関係からなる^{コンテキスト}文脈つまり文意を持つ。言葉相互の有機的相互関係の連辞的關係性により文意が成立するとともにまた文意が変わる。ハーンが注目する言葉自体が有する盛んなる活動性(連辞性)である。

文意や文脈に適う語の配置を、言葉は人に求めあるいは強いる。そこには語と意味、響きと意味との深い確固とした有機的な連鎖も加わるのである。すべては語同士の関係になる神秘的な文脈を生み出し支える力である。

「単独の一つ一つの楽音は、それ自体においては何物でもありません。すべてがその位置によるのです。同じ‘ド’の音が、とある一つの前後関係の中では悶え苦しむ号泣の絶頂を極めたその頂点となり、またそれが別の前後関係に入れば、歓喜やうれしい思いの聞き手になるのです。前後の結合関係こそが、万事を決めるものなのです。そして、このことが間違いなく語と発音にも当てはまります。おのおのの言語・国語はそれぞれ特有の結合関係、それぞれ特有の快美な音調に関する法則を持った一つの音階なのです。」4 (ハーン 1988, 39 および注釈 この書簡について)

「人々が語の色彩、語の色合い、語の秘された霊的運動を見ることができないからといって、かれらが語のささやき、文字の行列が進んでゆくときの、さやさやという衣ずれの音、語がかすかに妖しく吹き鳴らす夢の笛、夢のドラムの音が聞こえないからといって、・・・」5 (ハーン 1988, 28)

この「語の秘された霊的運動」という言葉は、ハーンにおける言葉が有する連辞的關係性(ソシュール)を語るものである。

言葉同士の連辞的(統語的)的關係という規則性についてハーンが語るように、「前後の結合関係」(既述)こそが言葉の体系(システム)の万事を決めるのである。おのおのの言語はそれぞれ特有の結合関係、それぞれ特有の音調に関する法則・規則を構成する一つ一つの個性的音階であるという(上記)。言葉とは、音階である各言葉同士の組み合わせによって独特のメロディーを生み出す意味伝達のための生命体であり生命的有機体であるとハーンは考える。

しかし言葉の文字を見ることも言葉を音で聞くことも人は日常的に頻繁に行ってはいるが、言葉の意味そのものを人は直接見たり聞いたり感じたりすることはない。言葉が表し伝える意味こそが言葉の命・本質・目的であるが、言葉の意味には物的実体性はないのである。

1.3.4 差異的關係という幻想性

人は世界の一切の事物が有する個々に固有の意味を分節化(差異化)してその結果を言葉として受け止める(人名によって人は人を分節化する)。分節化の關係によって人は当該の物に言葉(名前)をあてがいあるいは当該の物の言葉(名前)を見出し選び利用する。差異のあるそのものに固有の意味をあてがいあるいは見出し、その言葉によって個々の物の意味の差異を理解する。

ソシュールは、「言語には実定的な項のない差異しか存在しないのです。」と言う1 (ソシュール 2009, 177)。

人は事物を認識する時に言葉を手掛かりにする。言葉を認識する時に同一項目の他の言葉との差異の關係により認識をする。人間は言葉によってすべての事象の差異を確認し個々の事物を認識する。同一項目におけるある事象とある事象が異なる意味を有するその差異(個性)を、個々の言葉は独自に一恣意的に一表現するのである。事物のとくにその意味の差異を示すという言葉本来の伝えるべき任務である意味を、ソシュールがいう言葉のシニフィエ(ソシュールの所記、記号内容、意味)とシニフィアン(ソシュールの能記、記号、表現あるいは音・響き)とが表裏一体的關係のなかでともに協力しながら支え現出し生み出し伝えるのである。

無数にある言葉がそれ独自の個性・差異性を有し、その無数の個性・差異性を潜在的に有する言葉が、単独にあるいは有機的に組み合わせられて連辞的つながりを得ることで、多様な意味・文意を生む。

言葉自体の形態上での差異性は、文字の線(例:1, 2, 3, ..あるいは一、二、三・・・)の差異により、あるいは音声上(例:イチ、ニ、サン・・・)の差異により現れる。ちなみに文字とはその線が、紙の地の上に色の付いた活字つまり図として周囲の地から浮き出る差異によって、言葉としての差異を示すものである。

こうした文字同士の多様にして微妙な文字の差異(例:ヤとア、ミとシ、タと夕)あるいは音の差異(アルファベットのA・I・U・・・)によって、言葉は意味を伝えるのである。つまり言葉は言葉自らに反映される相互的な差異の力により、言葉独自の意味を伝える魔術力を兼ね備えているのである(ソシュールの差異の概念)。こうした言葉が組み合わせられる相互の連辞關係により文法的な文脈が生み出されて、意味を正確に伝える力がさらに加えられ、多様な意味・文意がほぼ無限に生み出され伝えられるのである。

連辞性に根本的に支えられる言葉にも言葉による文章にも、差異性あるいは相対性という非実在的で非実体的なる関係性が支配するのである。

人間中心主義の近代において言葉の質的個性的な存在の意味がその多様な現実的根拠を失い、人間の道具的な付属品として単純化つまり記号化されてゆく。言葉が人間の恣意的道具にますます化し、シニフィアンとシニフィエとの単純なる無機的な結びつき(コード化)が、伝えるという記号的任務・使命を一元的に志向するようになる。

世界に対する言葉の適格性は世界にとっての適格性ではなく、世界についての人間の判断に従った人間の判断にとっての適格性でしかない。人間の言葉は世界経験を一無論世界そのものさえをも一恣意的に主観的に一方的に描くのみで、世界そのものを正しく客観的に描き伝えてはいないのである。

人が日常で使う言葉の意味は言葉自体に隠れ潜在しつつ、文字・音声その他による物的表現という器のなかに宿されながら、それ自らの意味を暗示的に象徴的に人に開示し伝えるものである。言葉は文字・音声あるいはその他の物的表現体に自らの意味を積み込み運び、自らを伝える記号・暗号である。

言葉はとくに近代にあっては、実体性よりも関係性つまり差異性により創り出され使用されるものとされる。それは実体的に外的存在に逐次照応する意味を十分踏まえて創り出され使用されるものでは、もはやなくなっているのである。

言葉は人間の心中における幻想であり、差異ある関係が人の心に言葉という幻想を生み出し使用させるのである。ハーン自らがバークレー論に触れて、「われわれは事物を他の事物との関係を通してのみ識別する」² (ハーン 1988, 361) と語る。テニスボールは野球のボールや卓球の玉との関係の上でそれと分かり、玄関ドアは窓ガラスや部屋のドアと比較してそれと分かり、それぞれの実体的存在性などなく、関係性によってのみつまり差異によってのみ認識されるのである。言葉及びその機能すべてが幽霊的なのである。

人間評価において感情の関係性が中心になることは、ひいては絶対的実体的関係性ではなく、幻想的な人間中心の相対的認識が中心となるという事である。近代において言葉は、同一項における相互の差異という全くの非実体的で非実在的関係に支えられて生み出され使われている。関係性により相対的な差異が生み出される。言葉の意味とは差異という非実体的な関係性による概念である。つまり言葉とは無から生み出されるものなのである³ (注釈：言葉の関係主義的性格—＜差異の力＞)。

人間は言語を介して幻想を實在と錯誤する。幽霊という言葉は幽霊を實在化する錯誤を生み出す。ただそれは幽霊の意味を把握したものではなく、幽霊との関係を仮託し推測する錯誤にすぎない。言葉の作用あるいは力とは、幻想を實在化する呪術化の力ではなく幻想を實在とする関係の錯誤化を促す力である。實在を生み出す力も、實在を實在

として認定する力も言葉自身にはない。

事物の代替えの指示、仮想化、想像、推測つまり幻想との関係のみを言葉は生み出し作り上げるのである。

言葉（例：神）の意味は人と対象（神そのもの）とをつなぐ関係性（例：畏敬し敬うような）であり、その意味は言葉自体の中にはなく、人間の心の中にしか存在しない。言葉は意味によって人と対象との関係を示し、関係の上で意味は知覚標識となり、意味として自らを伝える。

仏教でも言葉は、「事物を比喩的に表現するにとどまる」⁴（ヴァスバンドゥ 1983, 242～246、258 および注釈 1）ヴァスバンドゥの言語観、注釈 2）言葉のブランド化）と語られる。

言葉が伝える使命を終えた時の意味の消滅という言葉の瞬時性という言葉の本質を考えると、また言葉は同類項同士での差異でしかないということを考えると、言葉は実体ではなく非実在的つまり理念的なる幻想ということになる。

1.4 時計の時間一物象化される時間

「空間と時間を人間は征服した (vanquished)」（ハーン）」、人間は時間を「編み出した」（ハーン）「はじめも終わりもなく、時間さえも幻想である」（Hearn 「石仏」より）

「私は魂の宿る小さな虫となって海と太陽との間に広がる紺碧の空へと飛び立ち、このような夏の明るく輝く幻影のような風景を 1,400 回も経験し、やがて住之江の岸边へと舞い戻ってきた。今でも体の下に船の揺れをおぼろげに感じている。」（Hearn 「夏の日の夢」より）

1.4.1 時計の時間の脅威（疎外）

シュニッツラー(アルトゥール・シュニッツラー 1862ー1931年 オーストリアのウィーンにて世紀末に活躍した印象主義作家)は、世紀末ウィーンの人間の在り様を深層心理の観点から陰影ある印象主義的詩風のもと見事に描いた作家である。彼の『die Toten schweigen 死人に口なし』¹ (Wiese1974, 54ー67)は、近代的な時計の時間が人間を疎外し拘束する脅威を描くものである。

主人公である人妻エンマは、若き恋人フランツとのウィーン市内での逢瀬(不倫)のさいに、二人で Fiaker フィアカー (ウィーン独特の 2 頭仕立ての辻馬車)に乗る。夜になる頃その馬車はウィーン郊外にて突然事故を起こし、エンマは意識を失い馬車から放り出される。意識が戻ったエンマは自分が無傷であることを知り、近くにいる

はずのフランツをただちに探す。果たして彼は彼女のすぐそばの地面の上に意識を失い死んだようになり横たわっていた。そのフランツの耳元をゆっくり流れ落ちる一条の血を見たエンマは、フランツの死を推断しその事故現場から逃げ去る。

ウィーンの自宅に夫が帰宅する前までには戻らなければならない、という思いがエンマを激しく追い立てる。「さもなくば(sonst)」、事(不倫)が発覚し、家庭の幸福も自分の存在もともに破滅することになるという不安が彼女を襲う。事故のさいに腕時計を失ったエンマは今の時間の確認を行うことも出来ず、今が何時か分からないままフランツが横たわるあの事故現場から逃げ続ける。

エンマは夫の帰宅予定の時間に迫られ追い立てられ、夜の闇の中をウィーンの自宅に向けて急ぎ走り続けまさに時間から逃げ続ける。途中人に発見されそうな危険な場でも、エンマは道路端の土手の闇に身を隠しなんとか逃れる。

しかしエンマはこうした激しい不安と焦燥と煩悶のなかで、人に発見されそうな幾度かの危機を逃れてウィーン市内にさらに自宅まで、誰からも不審がられることも見とがめられることもなく無事にたどり着く。エンマが急ぎ服を着替えるなどして食堂に入った直後に、夫は帰宅する。

万事うまくいった!。すべては終わった。こうして小さな一人息子と3人でのいつもの幸福な団らんの時間となる。

しかしあたたかく静かな食堂で時間を過ごすうち、危機を逃れ切った安堵感や事故以来の緊張からの解放感、走り続けた結果の激しい肉体的疲労とで、エンマは息子を抱きながらうたたねを始めてしまう。そのうちに彼女はいつの間にか夢を見始める。事故のこと、事故現場から逃げる自分のことが次々と夢に現れる。そのうちに、自分が現場からフランツを残したまま逃げた事実をきびしく責める声が夢のなかで聞こえてくる。その声に応えるかのようにエンマは、「Die Toten schweigen! (死人に口なしなのよ!)」という言葉、夢のなかで思わずささやいてしまう。

しかしエンマはその言葉を一どのぐらい強くかは分からぬが一夢のなかではなく声を出し実際に叫んでいたのがあった。その言葉をしかもさらに2度目につぶやいた時、その「死人に口なしなのよ!」という言葉がエンマのすぐそばに座る夫の不審を呼ぶ。最終局面で、エンマの命運は尽きるのであった。

近代の時計の時間は、生きる人間の多様な感性やその多様な環境の中での存在性に関係なく、つまり人間を包む内面のあるいは外面の状況とは全く無関係に機械的に冷酷に進みゆく。時計の時間は時にはみずからに従うべく人に迫り、拘束し、威迫する。それは人間に服従を求め、拘束し呪縛する暴力的性格さえも有する。

永遠に直進するのみの近代的時計の時間が、事故現場から逃れてウィーンの自宅に戻り着くことをエンマに強いたのである。時間のその威嚇が、事故現場から逃れた挙

句の激しい肉体的負担と疲労そしてそのためのエンマのうたた寝と、最後にはエンマに夢をも誘い出したのである。つまりエンマの悲劇の原因となったのは時間—時計の時間—の恐ろしい物象化の牙であったのだ。

西洋及び日本の近代美術史研究家高階秀爾（1932～）は人の時間感性について、フランス世紀末時代を例に語る。「19世紀末から20世紀初頭にかけての時代と言え、人びとはただちにあの“良き時代ベル・エポック”という懐しい名称を思い出すにちがいない。」彼はさらに、産業革命の大成功をもたらすフランスの繁栄のさなかにある人とその時代を評して、「幸福な人は歳をとらないという。幸福な時代もまた年をとらない。」²（高階 2008, 64）と語る。

満ち足りた環境と人の心との幸福なる蜜月的状態のなかでは、時計の時間はそのなかの人間にとっては成立せず時間は失われているのである。

「その頃夏の日は今と変わりはなかった—眠気を催うような物憂げな青い空が、どこまでも広がる。鏡のような海面の上には、純白の雲が雲間から時折陽光を降り注ぎ浮かぶばかりである。その頃はまた、丘も今と同様に青々とはるかに広がり、柔らかな輪郭を帯びて風物が青空の中に溶け込むばかりであった。風も眠気に誘われるかのようにそよとも動かなかった。」³（Hearn 1973, 3）

ハーン作品‘The Dream of a Summerday 夏の日の夢’の冒頭は、熊本近郊の三角西港でのハーン自らの体験を語るものである。その地の港に面する西洋式ホテルの女将（山下芳）はあたかも竜宮城の乙姫のような麗人であり、果たせるかなホテルは浦島屋という名の浦島伝説に適う美しいホテルであった。かくして三角西港の真夏の午後の穏やかな時間と空間とは、ハーンにとって、亀に乗る浦島太郎の、幸福な時間の漂う竜宮城への旅立ちの時間と空間とに重ね合わされている。

「まもなく青年も釣りをしながらうたたねを始め、舟はいよいよ海の流に漂うままとなった。」⁴（Hearn 1973, 5-6）

変化があるばかりで時間は求められもせずまた見出されてもいない。穏やかな環境との穏やかな深い合一感情による一体化が実現されているのみである。海面の神秘的律動が生むかすかな波動に身を任す快い漂いが続くのみである。そのなかでは、浦島にはつまりその風景に包まれるハーンにおいては、時間への意識は生起していない。世界は人間にとって無時間なままである。

環境が自己の精神と肉体にとって宥和的關係にある限り、時計の時間の意識は発生し

ない。大地宇宙のリズムの緩やかな波動に揺籃のように揺られながら漂い流れるなかでは、つまり人が環境にあるいは環境が人にお互いに適いそしてそぐう状態のなかでは、人間は時間を、時計の時間を忘れ、無時間的なままに世界の中に違和感なく包まれ今に陶酔し没入するのみである。竜宮城での幸福なる生活にあつては時間は存在しなかった。

しかしやがて浦島が竜宮城を去り故郷の村に戻り着いた時、眼前の村への激しい違和感に浦島は襲われる。その時初めて浦島は自分が不在にしていた時間の経過を意識する。

つまり浦島が乙姫との約束を破り玉手箱を開き、その煙りを浴びた途端、竜宮城では潜んでいた時計の時間が、その封印を解かれる。気も遠くなるような長き時間が一挙に彼に襲いかかり、若き浦島は直ちに恐ろしいまでの超老齢の老人に化する。故郷の岸辺を出て竜宮城にて過ごしそしてまた故郷の村に戻るまでに経過された時間が、浦島の肉体的変貌となって一挙に立ち戻り外化したのである。

至福の状態が破れ、世界と自己との関係に断層が生じ、近代の時計の時間が回帰し、積み重なっていた近代の時計の時間が浦島の身体を走り抜けたために、彼は大変に高齢の老人に変貌する。

浦島が亀に乗って故郷の村を離れる時、浦島は自然・世界という環境との心地よい一体化を得て、自らの時間の概念を封印し捨て去ったのである。浦島が故郷の村に戻り外的環境に時計の時間による経過をふたたび実感し、玉手箱を開きその煙りを浴びた時にこそ、時間の概念がその封印を解かれて再び外的に出現する。

近代の時計の時間はどこまでも自己にそぐわない外的な存在であり、それは自己に本来は内属しないものなのである。環境と自己との間に断層が生じる時にこそ、人は時の流れつまり時計の時間とその経過を意識するのである。

1.4.2 時計の時間の相対性

「人間のする時間の計り方から見れば、わたくしの一生は短いかも知れない。夏の一日はおそらくわたくしの一生の大部分であろう。しかしかげろふの意識から見れば、五六分の時間は尤に一季節にも見えることだろう。」¹（ハーン 2007, 148）

生物学者ユクスキュルは動物にとっての時間を考察する。彼は動物種によって瞬間の長さは異なるとし、「人間の一瞬は18分の1秒である。」²（ユクスキュル／クリサート 2010, 23）という。

このユクスキュルの言葉は、事実経過を機械的に述べるのみである。その意味で一瞬という感覚は、外なる存在が変化するその感覚的印象から体験される外的事実にすぎない。外なる変化についての主観的印象を18分の1秒という一見客観的な数値へと主観的に言い換えた結果が、「人間の一瞬は18分の1秒である。」（同上）という相対主義的言辞

となるのである。時計の時間とは実に相対的存在である。

瞬間が18分の1秒という認識は、宇宙の大地が人間の身体感覚に対して与える刻印(律動)を、人間主観が恣意的に編み出した(ハーンは「征服した」という一上述)時計の時間による主観的認識である。人間は、人間にとっての瞬間が18分の1秒という主観的で恣意的なかつ相対的な時間幅により表現されるような、宇宙・大地の環境条件の中に包まれ、環境が与える条件のなかに生きているのである。

人類の歴史意識は、時間が過去→現在→未来へと直線的に進むとするユダヤ・キリスト教的時間意識に即応して人為的に造り出されたものである。ハーンは、上記のように「空間と時間を人間は征服した(vanquished)」³(Hearn1973, 183)という。

変化し生滅を繰り返す人類の時代的・社会的営みを、人間は過去—現在—未来へと分節化し振り分け、歴史の過去→現在→未来への直線的流れを、しかも人の右手の方向に流れる流れとして自明視し、そうした流れを動かし難い事実であるかのように普遍化し錯覚する。歴史事象の変化の質や量あるいは変化の大きさや幅を定性的に問うことなく、過去→現在→未来の単純な流れへと分節化し機械的に定量化する。時計の時間とは、きわめて任意的で人為的な自然・大地・世界の擬人的に言えば「征服 vanquish」(ハーン)者なのである。

歴史意識における過去—現在—未来という時間区分は、世界・歴史における人間意識の定点化のための人為的な範疇での時間枠設定である(時間の定量化)。歴史的事実の背景や影響さらには歴史的積み重なり等の点を考えると、歴史事象を過去—現在—未来に明確に範疇化することも、また3者間の過去→現在→未来という右手への直線的な流れの根拠もまた不明である。

そもそも歴史も過去もさらに未来も存在しないとも言える。また時間が未来から過去へと流れることも、また歴史的時間が右から左へと逆に流れることも考えられる。人類史さらには地球史の出発点からの一切の事実が今に積み重なり、そのような今が過去を自己内に多く包含し続けるなかで、未来へとより大きな時間スケールとなって移動・移行し拡大し続けるとも言える。さらに歴史的時間などはなく、すべての時間は今の瞬間的時間の無限の無機的な連続と考えることも出来る。

時計の時間とは古代の日時計や砂時計や水時計といった器具・機械に始る人工的時間である。太陽光の影の空間的移動距離の幅をあるいは砂時計の砂や水時計の水の単位時間における落下量を、時間的に分節化し区分し、人間が主観的に物象化したものである。時計の時間とは、人間が任意に編み出し世界に対しあてがった人間による世界を一元的に無機的に図る技術なのである。

近代の時計の時間は、自然あるいは世界の時間の多様性や個性を無視し、近代科学に特有の等質かつ均質に刻まれた無機的で定量的に分節化された抽象的な時間幅を示すた

めのあるいはそれらを示すことによって成り立つものである。任意の瞬間の無機的な積み重ねが流れとして錯誤されかつ恣意的に翻訳されたものである。

その時間は流れるということを前提とし、その流れを空間的幅に寸断し視覚表現化して可視化した二次元記号が時計の時間である。時計の時間は物象化された時間であり、人間にとって非生得的な人工的概念であり、それゆえに外的要因により意識が時間や時刻を求めまた必要と強制する条件のもとで、人は時計の時間を言葉の無から有を生み出す魔術力（既述）により過剰物として対象化(物象化)するのである。

時計の時間は人間の身体や身体感覚に内在するものではない。それは外的に物象化されることで生まれる外的現象の幻想である。時計の時間とは人間にとって生得的(ア・プリアリ)に必要とするものではなく、それは人間にとって後天的な不自然で非本来的なそれゆえに異物的なものなのである。時間と空間はハーンが言うように恣意的に生み出され物象化された幻想存在である。それゆえに時計の時間はまさにエンマの体験におけるように、外的に拘束され威嚇され強制される疎外感覚を与えるものなのである。

カント(イマヌエル・カント 1724年—1804年 ドイツの哲学者)はとくにその3批判とよばれる『純粋理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』によって人間認識についての体系的分析を行い、近代的認識論に大きな影響を与えた。そのカントが言うように、時間と空間という形式・範疇は人間自身にア・プリアリ(先天的)に内在化される人間に固有のものである 4(「コペルニクスの転回」注釈1) 転回という意味、注釈2) 主客の逆転)。しかしカントが述べるその時間とは時計の時間ではなく、人間の事物認識を機能させる人間に固有の内的環境条件に過ぎない。それは事物の有無等についての存在論的意味の概念ではなく、認識論での理念的な仮説に過ぎない。

浦島太郎伝説では浦島が亀に乗って海岸から竜宮城へ向けて離れた時から、同じように竜宮城から亀に乗って故郷の村に戻るまでに経過した時間を400年とする 5(ハーン2009, 15)。この400年間という時間は実証的な根拠のない無意味な数字である。「時間というものも相対的な観念に過ぎないかもしれないが」 6(ハーン1987, 362)とハーンは語る。相対的とは実体的根拠・意味を欠く空無という事である。時計の時間とはどこまでもまたいっさいの実体的意味をも持たないものである。

1.4.3 実体的時間—持続の概念

岩田慶治(1922年-2013年 文化人類学者)は自然なる生き方と存在を自然フィールドワークのなかに体験し考究した。彼のアニミスティックな自然観は、近代的知の地平を超える形而上的宇宙的豊かさに満ちている。その岩田は異文化体験のなかで真なる時間の生命的自然的な印象を以下のようにまとめる。

「時間もわれわれの衣装と同様に、さまざまな柄、模様、表情をもっているとともに

に、地、あるいは生地、あるいは本質をもっている。」「われわれは日ごろ、時間の柄にこころを奪われて、そういう時間のとりこになっているが、ときには柄よりも地、衣装よりも人、身体よりも魂という立場に立つことによって、深くたたえられた時間、海底の水のような静けさを味わうことができる。」1（岩田慶治 1995, 403）

自然のなかに息づきひそむアニミズム世界の自然の風貌が感じられる。時間のありのままの姿が時間の表情として現出している。そうした多様で豊かな生命的時間の表情に対し、近代の時計の時間はあまりに無機的で機械的な表情しかもたない。

その時間は日時計の時間進行の空間的幅にもとづく物理的な幅・量の定量的時間である。その一方で、近代以前における自然やその季節の運行に合せた農事暦あるいは自然暦による時間は、定性的で質的な時間である。それは人間の喜怒哀楽の感情に循環的によくかなう多様で可変的な表情を有し、また岩田も言うように有機的な生き生きとした表情にも満ちている。

「蚊か蚋のようなわたくしの小さな魂は、ふとそのとき、海と天日とのあいだに棚びく紺碧の夢のなかへさまよい出て行って、千四百年まえの三伏の夏の霊気の中をくぐって、やがてかの住の江の岸べへと、ぶーんと舞い戻って行く。わたくしのからだの下には、おぼろげながらも、たぷりたぷりと揺れる小舟の動揺のようなものが感ぜられる。時は雄略帝の御宇である。竜宮の乙姫が、鈴のようなすずしい声でいうのである。(略)。はっと思つて、目がさめると、身は明治 26 年の夏の土用さなかにいる。」2（ハーン 2009, 19-20）

農事暦あるいは自然暦は大地宇宙の循環するリズムと人間主体とが宥和・共生する時間と言える。自然の中に存在する人類の生きる活動の折節に祈念し畏敬し一体化する。人間存在が大宇宙の大地に住まう循環の定点（座標点）となるべく、大地的宇宙的世界という大いなる客観と、大地的宇宙的人間（ブラフマン）という「大我」（ハーン）の大いなる主観との両者が一体化する神話的質を帯びる。それはまた人間自己を超え自己を包み自己を支える宇宙大地を貫通する真の時間なのである（「時計の時間」を時間とするのは近代的錯誤なのである）。

それは時計の時間におけるような時間そのものとして対象化することの不可能な、またそれがあまりに不遜と思わせるほどに、人を包み込み受け入れる雄大な大自然の時間である。大地宇宙自身が主体的に刻み生起する自然現象を人間がいわば神話化（意味化）した時間が農事暦あるいは自然暦である。それは人間のものではなく、人間が畏敬的感情を以て意味化し解釈し理解する宇宙大地のなかに貫通する循環のリズムなのである。

ハーンは松江での最初の朝に戸外の人々が至る所で日の出に向かい拍手を打つ音を聞く。その世界のなかでハーンが直接に触れ、一体的喜びを印象深く体験した世界と人間との原初以来の融和的な世界こそが、農事歴に表現される循環する宇宙大地自身が刻む時間の世界なのである。

「浦島伝説は無数の人々の心の伝説でもある。(略)。その話はことさら青みがかった光に空が満ち、柔らかな風の吹く時にこそ生まれるものなのだ。(略)。浦島伝説は季節や季節感ときわめて密接に結びついている」³(Hearn1973, 17)。

「日本の旧暦、それは、自然の推移やその明示という点で、われわれの西洋暦に比してはるかに精確である。」⁴(Hearn ‘Semi 蟬’ ‘Shadowigs’ “Japanese Studies” Vol. X 55)

日本的な自然感覚の特徴は自然の循環と循環の上での推移への視点である。世界の現象・推移における変化・流動のなかに、マイクロコスモス小宇宙を貫くマクロコスモス大宇宙の生きるリズムが浸透している。その絶対的時間との不可避なる宿命の出会いに日本人は諸行無常の厳格な秩序と生き・存在する有限性を達観し、自らの大宇宙的存在の宿命性を受け入れ、やがて必ずや自らもその大宇宙へと消えゆく自らの宿命を実感する。

ヘシオドス『神統記』は、古代ギリシャのガイア的自然(大地的宇宙的な自然)の施す循環の恵みへの感謝に満ちるものである。それは大自然の「神々の族」⁵(フィリップソン, 1979, 22)という自然現象が擬人化され、生き生きとした生動的な神話的形姿に化されたものであり、人はそこに感謝と畏れを全体的に感じる。

旧暦(太陰暦)は農事歴の宇宙的循環意識によりいっそう適うものであり、人間世界(アトマン的個我)の時間ではなく、宇宙が恵み大地が育む環境のなかで人間を包む大地宇宙のガイアの循環への意識(ブラフマン的大我の意識)に直接生き生きと裏付けられるものである。近代以前に人間は、自然暦(農事歴)に従うことでマイクロコスモスを超えるマクロコスモスの宇宙大地人であったのである。

折節の大地の神々の里への降臨・定着・活動・成熟・熟成・結実そして離別という自然の循環的恵みに対する感謝がある。永遠なる循環的再帰への感謝を込めて、折節に祝祭が執り行われる。聖なる大地がもたらす実りと人間との関係・つながりにもとづく循環する自然への信仰こそが、近代以前に始まり今にも続く多くの祭りの原点なのである。

ミルチャ・エリアーデ(1907年—1986年 ルーマニア後アメリカで活動。民俗学者、宗教史家)は、大地における神聖なる時間・空間とくに神聖なるものが顕現する場(ヒエロファニー)という宗教概念を分節化し分析する。自然暦が示す、ハレのヒエロファ

ニー6(エリアーデ 1985、88 及び注釈：「ヒエロファニー」)の循環の客観的事象を網の目とし、その前後に続くケの日常的世俗の労働日を網とする、こうした大地に育まれ支えられる俗における聖の循環こそが、近代以前の世界に内属する伝統的な生活リズムであった。それは、近代の主観-客観の二元的分裂・断絶を神話的次元により超え、世界と人間に互いに内在化されるものであり、人間主体における遺伝的に持続され続ける循環するリズムの時間でもある。

「一本の植物は 10、20、100 本の作物を生み出すが、その際に自らの生命力をそれにより弱めることはない。一頭の動物は多くの子供を生み出すが、だからといって彼は、自らの身体能力も思考力をも減退させることなく生き続けるのだ。」7(Hearn 1973、493)および注釈：スペンサー「有機的遺伝」)

進化論者ハーン概念である遺伝的記憶に対するスペンサー(ハーバート・スペンサー 1820-1903 イギリスの哲学者にして社会進化論の創始者)の影響が、ここに明確に現れている。適者生存の進化するリズム観はハーンにおける祖霊信仰の文脈に生きている。親の生命を肉体的精神的に受け継ぎ、その形質が連綿と多様にかつよりいっそう高く進化をし続けることは、生命体の生命に見られる進化の驚異である。

西欧の生の哲学の流れは、生のダイナミックに展開される非合理的面(情緒・感性・体験・欲望・信仰)を直観的思惟的に直接把握しようとする思想体系である。ハーンは、未来に向けて生を生みだし支える存在性つまり"élan vital 生命の飛躍、8(注釈：ベルクソンの創造的進化について)という、すべての生命体に内在する過去から未来に向けて絶えず向上し続ける力を、個体に潜在する遺伝化される生命力の現実的な循環し持続する力とし、生命的進化を螺旋的に創造する飛躍力として、個々の生命の誕生・存在・死滅を、生きる体験の上からポジティブに考察するものである。

ハーンが敬愛したスペンサーにおける有機的記憶とは、社会全体や人間の思考や行動や形態のみならず、地球、地球上の生命における、「単純なものが順次の分化を経て複雑なものに至る」9(清水 1999、400)進化過程にある個々の有機的存在体において連綿と打ち続き、一貫して継承される形質の進化的継続性を言う。進化を生み出す各有機的個体における能力の発展する循環的継続である。

宇宙的大地の循環する時間もこうした人類の遺伝形質として内在化され受け継がれる持続性なのである。

ハーンにおける遺伝的記憶やさらにはベルクソンの純粹持続という生命的活動も、持続する普遍的質の人間の身体感覚に宿される、個人的にしてかつ普遍的に一貫して持続する大地から生まれた生命的律動である。それは過去のものか今のものとして再生され、今のなかに新しく立ち現れるという、個体を超えて持続し途切れることなく維持されそして発展する形而上的能力である。

それはさらに生命体内に実在する持続的展開のなかで、進化論的過去が現在へと常に凝集しつつ現在から未来へと循環的に流れるリズムの概念である。まさにそれは時間を超える形而上的時間として生物体全てに内属する永遠なる循環たる持続であり、それは過去から今への先祖の経験の持続なのであり、時間ではないのである¹⁰(注釈：西洋と東洋の先祖観)。

つまりそれは途切れつつも一貫する持続であり、途切れなく一貫する直線的で直進的な時間ではない。

1.4.4 時計の時間の幻想

時計の時間という近代的時間とは、人間が人間的な座標軸を世界のただなかへ分節化しあてがった人間には無関係のつまり無意味な抽象的な社会制度である。時間が世界における人間の定点化のための人工的創作物(制度)である限り、またその時間概念が、神なき時代のミクロコスモス存在である近代の人間により広範に普遍化されたものである限り、またその時間が、地球というそれ自体が動く存在のなかの存在である人間により恣意的に定量化されたものである限り、その時間はその根本からして相対的なつまり主観的なものでしかなく、万有を純客観的に測る絶対時間などではない。

時計の時間とは恣意的な幅へと空間化された非実体的な人工的分節化の結果に過ぎない。恣意的幅で表現される時間はもはや時間それ自体ではなく、空間に翻訳され改変された被制作的平面記号としての相対的な物理的空間の幅に過ぎない。つまり時計の時間とは時間を空間へと分節化する基本的な空間的概念であり、空間性と相矛盾することのない概念なのである。時計の時間とは人間による人間のための制作物にすぎず、それは世界自体ともあるいは人間ともいかなる関係もいかなる意味もないものである。

「私にある場所とある不思議な時間の思い出がある。その場所と時間のなかでは太陽も月も今よりも大きく明るく輝いていた。それが現生のことなのか前生のことなのか私には分からない。しかし、空は今よりもはるかに青く、それは大地にはるかに近かった。」¹ (Hearn 1973, 17)

宇宙大地では悠久の循環があるのみである。過去・現在・未来を貫き生起するような歴史的なる時間も、人間の瞬間は18分の一秒という瞬間的時間も含めて時間は世界の中に実際は生起も存在もしない。万有そして世界はすべて無時間なのである。万有の存在的变化現象を人間は時間という概念を組み立てることで理解し説明しかつ納得する。それは万有の変化や動きを定量的に合理的に理解するための人為的概念なのである。

時間は人間が人間のために物象化によって世界へあてがい投げ入れたものであり、時間は人間の心に恣意的に生まれた幻想なのである。時間ではなく時間的なものがあると

すれば、その時間とは外界と内面とが一致しそぐう心中の遺伝的記憶により伝えられる遺伝的持続しかない。それは持続であり時間ではない。その意味で浦島太郎が故郷の村を離れそこに戻るまでの時間も、ハーンが愛した民話の蓬莱伝説の極楽的時間も、過去の先験的体験の教える体験的なる遺伝的持続性なのである 2 (ベルクソン 2002, 12—14 および注釈「純粹持続」)。

人間は非本来的な時計の時間を作り上げ、それに強く呪縛され拘束される中で社会生活を過ごす。時計の時間とは、物象化により不自然に生み出された余計なものである。近代の人間は労働過程における疎外のみならず、時計の時間による人間疎外のなかを不可避に生きているのである (既述のエンマの悲劇)。

「物の形を、押し量ることもできないほど、入れ換え、入れ交ぜながら、永遠に宇宙の万象を作ったり作りかえたりして行く無限の未知力、その変貌自在な神通力を表徴する万象の海の、遠い遠い世の岸なき水のまっただなかを覗いたと、かれらは思うのである。」 3 (ハーン 1973, 38)

「今ここにある、この奇妙な道路の神や大地の神は、なるほど、いたく磨滅もし、苔も蒸し、これを拝む人さえ、いまは稀ではあるけれども、なおかつ、これらの神々は、今でも生きているのである。この微妙な刹那において、わたくしは、いま目のあたり、古代の世界にいるわけだ。」 4 (ハーン 1973, 38)

近代的な先入観にとらわれることなく、自己の想いに従うことで、ものは生き始める。時計の時間は過去も未来もどこにもなく、今の瞬間にさえも実在しない。人間の観念のなかにのみ時計の時間は実在する。言葉が世界を分節化し、そのなかで分節化された時間を人は世界の今の中に投影し物象化し時間を生み出すのみなのである。

「終わりが無いように始まりもなかった。時間さえも幻想である。100億の太陽のもとに新しいものなど何もない。死は死でも、休息でも、苦の終わりでもなく、もっとも醜悪なる悪ふざけにすぎない。」 5 (Hearn1995, 129)

人間にとって時計の時間—継続する空間化された時間あるいは外的に数量化された時間—は実在しない。時間とは人間が自らの主観的印象(思い込み)を実体であるかのように幻想化する煩惱のなせるものなのである。したがって、時計の時間を含め日付、曜日、月、年号などの時間・時刻に関わる概念一切は、言葉の物象化による実在しない主観的幻想なのである。時間はいわば幽霊的であり、その幽霊により人はあ

ると化かされているのである。

「…こんなわけで厭世主義にまで冒された危機的状況は、もはや斥力（論者注：引力に対する反発し離れようとする力）によって人々の精神を、それが危機的状況へと歩み出したその出発点を越えてその彼方へと一いや、考えられるすべての理想主義のその彼方—あらゆる合理主義的想像力を越え—世界そのものの限界を越えた彼方へと投げ返し、時間と空間と無窮の神秘の中へと投げいれつつあるようだ！」⁶（ハーン 1988, 38）

近代という時代において人はニヒリズムの苦悩をも不可知界の項目に仕立て上げ、その「時間と空間と無窮の神秘」⁷（ハーン 1988, 38）という「幽霊さながらの偶像」⁸（ハーン 1988, 35）に加えようとしている。こうして人は不可知界の領域を広げることになり、さればこそ厭世主義はいっそう進行することになる。

不可知なる時間はペシミズムを増し加える危険性を社会にもたらす。時間は人間を社会のなかに組み込み拘束し社会に順応させる、つまり人間を疎外させる幻想とハーンは考える。

「終りというものがありえないとひとしく、始めというものもありえないはずである。そうなってくると‘時間’というものさえが、ひとつの幻覚であり、幾千億の太陽の下に、新しいものはひとつもないということになってくる。」⁹（ハーン 1995, 181）

遺傳的記憶を信奉するハーンは、人は過去の時間のなかに統合的に生き続けると考える。ハーンは、ユダヤキリスト教の直線的時間ではなく、現在ほどちらを向むいても常に多様に質的に変化しながら持続するというベルクソンの持続性の時間的流れの意識を、遺傳的記憶の一環として信奉する。

実体として永遠化され得る質とは精神のみであり、物質の消滅的な幻想存在性は肉体的物質的な消滅の空虚を必然的に伴う。存在を支え活かす精神の永遠の力に比して、物質的時間である時計の時間なるものは空虚であり空無なのである。時計の時間とは、エンマの場合におけるような近代的な物象化の最たる問題である疎外という重荷を、人間に与え生み出すものなのである。そうした時間は人間が生み出した幻想にすぎない。

『時』のなかに存在するものは、すべて消えて滅びる。正覚正念を得た者にとっては、『時』も『空間』も『変相』もない。夜も昼もありはしない。（略）。経文にも言うてある。『過去未来来世に於て、「時」を超越したる者は、智慧正覚を得たる者な

り』と。」10 (ハーン 2009, 255)

時間は空無なのである。それに気付くことが空観に至る階梯での歩みなのである(後述)。

1.5 物質・物質現象という幻想

「形は空なり。空は形なり。形なるものは空にして、空なるもの、すなわち、形なり。知覚と概念、名声と知識—すべてこれ。空なり。」(Hearn 1973, ‘The Idea of Pre-existence 前世の観念’ より)

「感覚そのものは、まったく不可解であり、また不可解でありつづけるということ。物質・運動・空間・時間は、これまた、まったく不可解であるということ。」(ハーン、著作集第10巻「ヴィクトリア朝の哲学」1987, 130)

1.5.1 物質とは精神の零落したもの

「光など無い—あるのは放射エネルギーが目には作用するだけである。音などはない—あるのは聴覚神経に働く空気の運動だけである。色などない、空気中の振動のみが存在するだけである。たとえ物質や運動のようなものはないと言われたり、固定し実在するものなど心の単なる幻想だと言われたりしても、決して驚くべきではないのだ。」1 (Hearn 1967, 71, および注釈)

ハーンが強い共鳴を感じていたバークリー (ジョージ・バークリー1685–1753 アイランドの経験論哲学者にして聖職者) の西欧唯心論 (知覚一元論) は、懐疑論さらには不可知論に進む可能性を有する。バークリーは物的現象を外的存在としてではなく人間の心中にあるものとし、人間が様々な知覚経験を介して心中にある主観的イメージをただちに外的対象に投げ入れて理解する結果だと考える。

バークリーが知覚一元論に依拠する限り、彼の論理はおそろしい相対論の淵に陥る。現象についての科学的説明は他の科学現象に拠って相対的に説明されるのみであり、そこには近代的な科学研究の相対的本質が浮き彫りにされる。科学は神の形而上学ではなく、それは有限的相対的認識能力しか有し得ない人間の科学であるからである。

旧約聖書『創世記』第3章の挿話である。人間の先祖アダムとエバは聖なるエデンの園において裸で生きていた。しかし神(エホバ)により食するのを禁じられていた善悪の知識の木のリンゴを、彼らはある時蛇にそそのかされ食べてしまう。その罪(原罪)を犯した時、彼らの目が善悪の知識をもって開き、自分たちが裸であることをは

じめて知り彼らは深く恥入った。

見えないものに比した見えるものたる物質に対する否定的認識が、西欧形而上学に一貫して流れている。見るこそして見えるもの(物質的存在)を劣位的に把捉する西欧的価値観の原点を示すのが、この失樂園神話である。見えないものが神聖で清いものであり、それに対し欲望(物欲・肉欲)の対象で見えるものである物質存在は、近代以前の西欧において不浄で不毛な劣位の存在とされた。

世界におけるものの姿・形を一切否定し空論を唱える唯心論は、「三界は唯だ心のみである」として、「煩惱なき智慧」2(ヴァスバンドゥ 1983, 200, 232 および注釈「三界は唯だ心のみである」)の悟りを涅槃寂静の心に求める。見えるものから見えないもの、つまり姿・形ある物質存在の世界から仏教の真如(真理)の叡知を求める超越こそが、仏教信仰の本質とも言える。

人間の不浄なる煩惱ゆえに映え見えてくるものが物質存在であり、物質存在とは、現世に生きる者の煩惱の心が生みだす一見実在するかのような、しかし実体としては存在しない空無の幻想体なのである。煩惱こそが姿・形あるものつまり物質を求め、煩惱こそがその像を作り見い出す源であると、唯心論は考える。

ものから形而上学的神聖さや形相(アリストテレス)という精神性が除去され失われ、それ自体では無意味で無機なる物質存在が残される。物質文明こそが物象化された無意味な可視的物体を生み出し求め続ける文明なのである。

近代の共同幻想のうちの物質観は、近代を支える根本的で社会契約的な普遍概念である。近代を切り開く産業革命の躍進を生み出し支えた科学技術の知と力への畏敬感や崇拜感そして満足感が、時とともにますます高まる。それまで非神聖で不浄なるものであった物質(物質現象)に、近代の人々は自らの生と存在の目標、意味、根拠を置き、より豊かで快適な生と存在への夢と期待に物資を介し人生を掛けるに至る。

今・ここに具体的に眼前化されているもの、人間主観に直接に応えそして具体的に映えるもの、人間の感覚に即物的な満足感を与えるもの、そうした物質(物質現象)こそが今や実体たるものとされ、絶対的価値を有し崇拜されるに至る。空虚なる空洞たる物質と物質現象とくに商品・貨幣が、狂奔する物象化のフェティシズムの神々として崇められることになる。これは時代精神の人間化(incarnation)による精神から物質への実体観の逆転である。

マックス・ノルダウ(1849-1932年ハンガリーの小説家、哲学者)は、19世紀末の第二次産業革命により重工業が人々にもたらす物的欲望逆巻く時代(そのヴィクトリア朝イギリスは一皮肉にも一黄金時代と語られる)の人間模様を、墮落、頹廢あるいは変質として批判し、その卑俗なる生と社会の実情を、「世紀末—『変質論』」のなかで克明に描いている3(ノルダウ 2002, 129~178, および注釈 秩序の終焉)。その中

で彼は、「信仰者の場合は、教義の拒絶、超感覚世界の否定、完全な現象への墮落である。」 4(ノルダウ 2002、134)と、当時のキリスト教信仰がかつての絶対性を失う宗教事情に触れて述べる。

人々における物質存在に対する物的欲望、物質存在が人々を煽り駆り立てる物的執着の、過剰にして尽きることなき再生産こそが、資本主義的近代の実体であり本質であり基底でさえある。物質存在が物神化される崇拜・信仰のなかで、空虚にして零落した墮落の闇が社会全体に果てしなく広がる。プラトン以来の西欧の伝統的精神において常に否定的存在であり続けた物質存在への崇拜が、人類史上初めて人の心そして社会全体を根本的にあまねく支配する時代、そうした近代とは、人間にとって神格化された物質存在による人類史における異常な一空虚で無意味なる一物質の時代なのである。

1.5.2 空虚なるもの

「どれほど堅固に見える重い金属であっても、それは原子を組み合わせたものにすぎない。その原子も我々がこれまでに分かったことによれば物質的な存在などではなく、力の中心(centers of force)としか考えられないのである。そしてその力というものが何なのかについて我々は知ることが出来ず、決して知り得ないのである。バークレーの言った仮説をもはや一笑に付すことなどできないのである。」¹(Hearn, 1960, 63)

ハーンにとって物質は、究極的には「力の中心 centres of force」という形而上学的な空無の広がりである。どれほど堅固に作られた物質でも、究極の素粒子の段階に至るなら運動性(震動)という非実体的な空無の場としか存在論的には言い得ないのである。空虚なる根拠が物質の究極の実体なのである。

言語哲学者ソシュールは、「言語(つまり言語の状態)には差異しかないという原理です」、あるいは「厳密に言うと、記号などなく、記号間の差異しかありません。」²(ソシュール 2009, 176)という。差異あるがゆえにその差異を伝えるためにのみ言葉を作り、言葉の差異により世界を知る。差異により言葉は生まれ、差異をもって人は言葉を個別に使う。

水という言葉は、水が氷や水蒸気という項同士の関係において、氷や水蒸気ではない独自の個性的差異を有する存在たる水を意味するのである。また水という物質存在の特性・特徴が認識されそれらが維持・確保されるのは水分子までであり、水原子という名前もそうした物質も存在しない。それは関係性の差異が与えられるのは水分子までであり、水は原子に至ると他との差異関係がもはやないために、水原子という言葉は、言葉としてもつまりは物質そのものとしても存在しなくなるためである。

何かがあるもの同士を結びつけることで、無から個々の有が、個々の有から別の個々の有が生み出される。その何かとは、無が有と有が別の有となる理由、条件、原因という因果関係を作り出す仏教がいう縁・縁起である。つまり仏教的に言っても物質の根拠は空なのでありかつあるようだが無いという空無である（「物質は、それ自体において何らかのかたちで存在するものだ」という保証がまったくないのは、——実に驚異的な一つの事実です。」 3（ハーン 1988, 301））

『車』とは、^{ながえ}轆・車軸・車輪・車室・車台に依存した相対関係のもとにて、はじめて呼称・標徴・記号表出・言語的通念・名のみのもので成立するにとどまり、それ自体としての存在はないのでございます」（「バクトリア王国のメナンドロス王と仏教僧ナーガセーナの対話編『ミリンダ王の問い』」 4（服部・上山 2003, 90-91）。

「人間が物と名づけておりますものは、これはただ、人間の五官、知覚の総計したものでありまして、もともと人間の心に映ったまぼろしにすぎないのでございます。」 5（ハーン 2009, 326）

物・物質・物質現象は外部から心に感覺的にのみ映るものであり、その実体は人にとって不可知であるということである。こうした本来的に究極的に空無なるものが、物質・物質現象という見える様態に至るのは、縁・縁起さらにはハーンのいうカルマがそのように成り立たせているためである。

人間も物も大地・大気・太陽とすべて繋がってはじめて存在し得ている。すべては全体の部分として繋がっている（一如）のであり、個々に差異ある万有同士が緻密に重なり合ってつながり続ける相対的關係（縁・縁起さらにはハーンのいうカルマ）こそが、見える世界の究極の真なる成り立ちなのである。

つまり相対の因果の關係（縁・縁起・カルマ）という無たるものによって有たる物が生まれるのである。物質（物質現象）とは組み合わせの關係性から成り立つものであり、それはどこまでも非実体的なる空無なのである。

「西欧人が今日もっている神という觀念は、じつは幽霊に対する原始的信仰から発達したものだ」と教える進化哲学を認めるならば、幽霊という言葉に神をもちいても、べつに非難するにはあたるまい。（略）。われわれが昔から物質的な固体と考えてきたものが、じつは本質的には靈的なものだったという、明白な証明であったといえる。」

6（ハーン 1973, 332）

物質の究極の姿は霊性であり、非実体の空虚なものつまり無なのである。無が有に見えるのは縁・縁起・カルマの因果関係のなせるものであり、つまり物質・物質現象はその構成・成立の一切において無なのである。

1.5.3 人のメッセージを伝えるもの

物質存在とは実在する実体ではない。物質・物質現象とは、物質存在の有する存在の意味（存在の目的）のメッセージを人に伝えるために、物質同士が組み合わされた記号表現体なのである。

「私たちは怒りを赤い顔で表しているのではなく、赤い顔そのものが怒りである」¹（丸山 1987, 10）というように、赤い顔という物的存在によって内的心的なる怒りのメッセージが伝えられるのである。リンゴという物体は、見る主体に対しリンゴ自らの意味（例：リンゴの意味、存在目的のみならずその食べ方、価格、本質等）を告げ・示すものである。

そもそもすべての物質存在（山にせよ海にせよ）は、商品・製品という物質存在はもとより人間の精神が物象化された道具的存在者²（ハイデッガー「道具的存在者」の注釈 1）、2）であり、それらは人間からのあるいは人間に対するその意味やその存在の目的や関係性のメッセージを、物質自らにおいて人に示し打ち出す記号存在なのである。

ハーンの作品に「鳥取の蒲団」という名の再話作品がある³（ハーン 1973, 116-119）。むかし鳥取の町に貧しい家庭の二人兄弟がいた。彼らの両親が病死した後収入は途絶えその生活はますます貧窮する。やがて食べ物を得ることも家賃も払うことも困難な状態に至る。

ついにある晩家主が家賃の最終取り立てにやって来て、その二人の最後に残っていた一枚の布団を取り上げ二人を追い出す。やむなく二人は冬の降雪の中、街中をさまよいはじめ始める。しかし戸口を二人のために開けてくれる者も、また入り込む場所も見つからず、二人は雪の降る中を抱き合いながら真白い雪の蒲団にくるまれて死んでいく。二人の遺体は近くの寺にて葬られ弔われたという。

二人のその蒲団は悪大家からただちに売られて、古手屋や道具屋を経てある宿屋に買われるに至る。やがてその宿にたまたま泊まった客から、蒲団から夜な夜な奇妙な声が聞こえて来るといふ苦情が寄せられる。「兄さん、寒かろう？」「おまえ、寒かろう？」という二人の男の子の声が、何度も何度も蒲団の中から聞こえるというのであった。

そこで兄弟を弔った寺にその蒲団は寄進され和尚がその蒲団にお経を上げて以来、蒲団はもはや何も言わなくなったという。

ハーンのこの再話作品「鳥取の蒲団」という名は、実体的な蒲団たる意味をもたな

い。その蒲団は兄弟愛の象徴であり、貧しさゆえに襲われた不幸に耐えようと励まし合う兄弟愛のメッセージ体なのである。その布団はハーンがいう兄弟愛の尊さやあたたかさを謳うフェティッシュ（物神崇拜）的象徴なのである。

近代においては、人間の様々な欲望や夢や期待や必要性が物象化により物質存在のなかにあるいは物質存在に超越的に内在化され、その存在と人との関係の中でその存在に込められたつまり物象化されている意味が、その物を見る主体に対して告げられ伝えられる。

商品や製品つまり物を購入するときには人は、そのものの存在する意味をメッセージとして読み取り理解し、価格についてのメッセージも了解した上でその商品を人は購入する。商品・製品のような物質存在に付けられる名前もその存在の意味・目的・本質等を表示するメッセージなのである。

つまり物質存在は人間（生産者・購買者・利用者・発見者）からのメッセージを込めて作られ売られ利用されるものである。消費者はそのメッセージを読み取り理解した上で購入し利用する。その意味で物質存在は不特定多数の人々が精神的に出会う場なのであり、またもの・物質とはそのものに寄せられた願いや希望や意味を伝え、それらを消費者が実現し満足するための表示体なのである。

アメリカ合衆国が急速にその産業社会を発展させてゆく時代のなかで、オー・ヘンリー（1862年-1901年アメリカ合衆国の短編小説家）は、産業社会の豊かさの恩恵を受けることのない市井の人々の心温まる人間的つながりを心して描き続けた。彼の有名な作品「最後の一葉」4（岩井 1996, 88-94）という題名は、窓の外の煉瓦の壁に残るつたの最後の一葉を意味してはいない。それはアパートに住む老画家ベーアマンからの「ぜひ生きてほしい！」というジョンジーの健康回復を願うメッセージを伝える表示体なのである。

その最後の一葉の絵とは、画家といっても似顔絵などを下町で生涯にわたり描き続けたベーアマンが、死の危機にあるジョンジーの命を救おうと、深夜激しい雨風のなかで自らの命をかけて描いたものである。夜半に及ぶ激しい雨風も過ぎて朝が来る。最後一枚の鳶の絵がベーアマンからのメッセージを見事にジョンジーに伝え、彼女の命を救うことになる。かくしてその絵は、ベーアマンの唯一の傑作となりまた遺作ともなったのである。

ベーアマンは「ぜひ生きてほしい！」という願いをジョンジーに伝えようとしてツタの葉を描き、そのために命を落とすことになるのである。

物質存在はそのように、人間との関係のなかで人間からのメッセージを伝えるために作り出され使用されるものである。物質存在は、自らで自らを生み出すことも、自ら行動することも、自らを自らで伝えることもなく、ある人のメッセージを他者に伝

える非主体的で人に隷属する道具的存在である。人工物には常に人のメッセージが託され、メッセージのない人工物など存在しないのである。

物質存在がそこに置かれている場合も、あるいは建物が建物として建てられる場合も、そうした物質存在は人間の意志・行為・意味にもとづいて制作され使用されるものである。それは人間からのメッセージを伝えるための人間にとっての道具にすぎないのである。精神が物象化されたものが物質・物質現象である。

「物といい、心と申しまして、物・心はともにこれ、ひとつの無量無辺の實在の両面にすぎないものなのでございますな。」 5(ハーン 1995, 326-327)

ハーンにおいて精神と物質とは一体的なものであり、仏教でいう一如つまり不二とされる。精神は不可視で物質は可視的であるが、実体的実相においては同一なのである。精神こそがメッセージであり、物質は精神を伝える道具・手段にすぎないのである。

「その魂の花嫁というのは、ほんとうは、その短尺から抜け出てきたものですよ。(略)。娘が、短尺に、そういう美しい文字を書いたその時に、すでに娘の魂は、その文字の中へいくらかはいついたのですな。ですから、その書いたものから、それを書いた人の魂が抜け出てきたというわけですよ。」 6 (ハーン 1996, 225-226)

物質(短尺)に対し精神(靈魂)とは、自己表現する術を一切持たないものである。精神とはその外的形態の全くないものである。したがって精神は物質・物質現象がそれを「なぞらえる」(ハーン再度引用)ことによつてのみ自己を表現することが可能なのである。

精神はその存在はもちろん、働き、力、影響一切が感じられないものであり、精神は物質を介して活動し力を及ぼすのである。

物質存在は貨幣により象徴されるように、常に人間の自己表現のための手段であり、それは貨幣のようにそれ自体においては無意味な劣位なる存在でしかない。人間により必要とされ求められる商品にすることによつてのみ、物質存在は使われ作られ利用される。物質存在とは、近代においては人間の一過的で一時的欲望を満たすための、そしてその欲望を満たし終えた時つまり役に立たなくなり次第に、フェティシズムの呪物と同様に廃棄物として打ち捨てられる 7(石塚正英 1993, 167-202)および注釈「神像虐待儀礼」。物質存在とは、それらがやがては必ず廃棄物(ゴミ)に至るように、仮の姿の空虚なるメッセージ体なのである。

1.5.4 形あるものは形なき必滅のもの

物質は仏教用語では色^{しき}と呼ばれ、「色即是空 空即是色」（「般若心経」）の教える如く、すべての物質は空無であるとされる。目に見える物質は、人間により恣意的に生み出される空無な表象像にすぎないと大乘仏教は考える。それらを人があこがれるものあるいはほしい物（商品・製品）として見るのは、そのものに人間の心が意味と価値とを読み取りあるいはあてがい物象化するためである。

情報や文化による社会的影響のなかで、像化によるこうした錯覚が人の心に生み出され、人の心を幽霊の如くに惑わせる。大乘仏教唯識論は、こうした幻想化を人間の我執による煩惱の働きとする。

「現象は、人間の意識にとってのみ実在するものである。それに対し現象を生み出したりまた人間の感覚を離れて存在するような自然存在については、それがいかなるものであるか知ることなどできない。」¹ (Hearn 1960, 63)

現象とは、人間の網膜に映える人間の表象像としての幻つまり幽霊である。ハーンは、大乘仏教の空論に強く惹かれている。現実の外界を本来的に空なる虚無とする哲理を有する唯識論は、「存在するのは、そのような表象をもつところのみである」² (ヴァスバンドゥ 1983, 230) と語る。近代の物質文明とは架空の幻想から形成される壮大なる幻想的文明に他ならない。形ある物、姿ある物はすべて幻であると仏教の「仏陀^{ぶつだ}五蘊説」にしたがってハーンは考える³ (注釈 仏陀五蘊説)。

物資存在という立体物は究極においてその様を永遠に残すというような実体的固定性をもたない（水という実体がないように人間という実体もなく、ともにハーンにとって空無なる存在である）。また近代における人工物とは本来の意味を失った抽象物であり幻想体である。

素粒子に解体した時の空無、物質が移動し消え去った時における空無、変化によるそれ以前の物的状態の消滅の空無と新たなる物的状態の更新と新たなる出現。人間も動物もあらゆる存在は、常に消滅・解体・消失・死滅そして更新・誕生・再生あるいは変化・変貌を繰り返す。物質（物質現象）とは変化多き空なる存在性を有するがゆえに、その本質は非実体的な空無なのである。

根本的な無の場たる絶対無を踏まえる仏教の諸行無常は、その意味で世界の存在の根本理であり、世界の究極の法則でもある。「耳なし芳一のはなし」は大乘仏教空論による「色即是空 空即是色」の空無を説くものなのである。

来日間もないハーンに対し、横浜の寺の和尚は言う。

「幻覚を見ていながらその幻想を実在と思い違える人がいますが、(略)、われわれ

はこの幻想を無明と呼んでいます。」⁴ (Hearn1973, 242)と。

大乘仏教でいう無明とは、言語によって仮構された現象や概念をあたかも実在のごとく認識してしまう不明さとされる。それは、空性に目覚めることが出来ないなかでの、煩惱に汚された誤った認識の在り方である。物質存在とは、表象に映ずる仮象の一過的な但し多様な時間幅のある、いつかは必ず消え去るという存在の幻想でしかない。物質は実体たるものではなく、それはどこまでも仮の一時的な幻想的存在つまり幽霊なのである。

「草、木、土、その他地上いっさいの物が、すべて実際とは違ったものにわれわれには見えている。それは、人間の肉眼というものが盲目だからである。生そのものが、実在をかくす帳なのである。ちょうどそれは、白昼の大きなヴェールが、空にある無数の星を、われわれの視界から隠しているのとどこか似ているところがある。」⁵ (ハーン 1988、356)

煩惱によって人間は現前に見える実在を実在すると錯覚し錯視するのみなのである。

1.6 世紀末実証科学-意味・価値の解体

「力が何であるかについてわれわれは知らないし決して知りえない。物質は、科学的分析がなされるとその実在性 (existence) を簡単に失う。バークリーの仮説をもはや笑うことなど出来ないのである。」(Hearn、1960, “The Materialism of Spiritualism” , “Editorials from the Kobe Chronicle” 63)

1.6.1 意味・質を問わない事実学

ハーンは第五高等学校で学生に施される教育の質について慨嘆する。

「33人の教師による400人の若者に対する教育は、生きる上での faith (信仰) についてではなく、事実つまり人間経験の科学的解明についてのものばかりである。」¹ (Hearn1973, 137)

近代の科学技術は、産業革命の輝かしい成功を導き、農業から工業への人類史上初の大転換を生み出し、人類の時代を築き上げた。その近代科学を科学的方法論におい

て支えたのが実証科学であった。それは産業革命とそれから始まる近代を、精神的・文化的に支える近代科学および科学的思考の原点であった。

コント(オーギュスト・コント 1798年 - 1857年、フランスの社会学者、哲学者)を創始者とする実証科学(実証主義)は、現実的、有用、確実、正確、組織的、相対的を学問的理念目標に掲げる²(廣松渉 1998、661)。その実証科学は、対象の要素への分割・分析を旨とする要素還元主義の手法を採り、純粋な客観的事実性をもって対象を確定し分析し、数値的結果の導出を目標とするものである。それは経験的事実のみに基づく観察と論理による実証性に依拠するものであり、あくまでも主観を排し客観的であることを標榜するものであった。

実証科学は、あくまでも人間の経験する感覚的なそれゆえに相対的な事実を対象にしつつ、意味・存在あるいは本質を問わず、あくまでも経験に基づく客観的な「事実学」(上記ハーン)であろうとした。それは現実的経験による事実的明証性のみを志向し、感覚化不可能なあいまいなもの、あるいは理念的・形而上的なもの、あるいは主観的に漠然とした超自然的なものなどは排除・否定される。

「人間の経験についての科学的解明というものは、‘どこから’‘どこへ’とりわけ‘なぜ’についてわれわれに決して教えてはくれない。」³(Hearn 1973, 137-138)

実証科学に始まる近代科学は、存在するもの(存在者である物質・物的事象)の構成・変化・組成、つまりそれがどのように存在するかについて定量的に問い、観察し、分析し教えるが、存在するものがなぜ⁴(注釈：科学的「なぜ」と形而上学的「なぜ」について)存在するのかという目的たる意味(存在・生起する意味・目的)については、実証科学もまたその系譜下にある近代科学も問わない。それを問うのは形而上学であり神学であり宗教である⁵(ウェーバー 2015, 7-74)⁶(注釈：実証科学において意味が問われないということ)。

M. ウェーバーは実証科学としての社会科学を目指したその姿勢から、実証科学の本質的任務を認じた彼の科学論(「価値自由論」)を語る。科学は対象となる科学的問題・事象の意味を求めずまた教えず、対象を他の言葉で客観的に説明するのみであるべきと語る。

「なぜ雨が降るのか」に対する科学からの答えとしては、例えば「地上で蒸発した水分が上空へ上る。上空での気温の低下とともに水分子が凝結を始め、自重を増す。水分子がその自重に耐えきれなくなった段階で雨となって地上へ落ちる。」という説明が考えられる。

この科学的説明は、現象の名前である雨という言葉を用いた別の言葉で言いかえるという

現象の説明でしかない。それは説明であって、「なぜ」に対する意味・目的（「なんのために」）に対する答えではない。また「なぜ風が発生するのか」という問いに対する答えとしては、「高気圧と低気圧とが発生し気圧のずれが発生するため」が考えられるが、それも風という現象を「どのように」という別の言葉により言い換える説明でしかない。それは循環論証であり、風がなぜ発生するのかという意味・目的・価値を語る答えではやはりない。

問題は定性的な質つまり意味であり、定量的な量は意味ではない。科学はすべての質つまりすべての意味を無意味な量へと還元する。科学や理性はその合理的方法によって意味を解体する。合理的な対象化や分析からは意味は生まれえない。むしろ直観に支えられる非合理的で自由な形而上学や宗教こそが存在の意味・価値・目的という「なぜ」を問い、それに対する答えを与える分野なのである。存在の意味・価値・目的こそが、科学的思惟に抗してニヒリズムを超える射程を持つ。かくしてハーンは faith（信仰）の教えを若者らに対し強く願うのである。あるいは自らの長男一雄に聖書の読書を強く勧めたのであった。

形而上学そして宗教あるいは神学が対象にする不可知界（プラトンのイデア界あるいはカントの物自体界）のような現実の背後にあるいはその彼方に、合理的科学たる実証科学は不可知なる非合理なる形而上学的世界を設定・仮定することはない。実証科学にとり、意味・存在・本質・目的・価値を問い確保する形而上学的世界もさらに霊界なども関与しないものである。

実証科学は自然科学と社会科学、時には心理学的人文科学をも対象領域とし、その実証的手法はやがては近代科学全体における中心的方法になる。実証科学は事実を踏まえ事実的であろうとする事実的結論を求める学である。それゆえにこそ実証科学は、事実の意味あるいは事実の質（定性性）などはその実証性が保証され得ないがゆえに問わないのである。

形而上学を全面的に否定する近代合理主義の象徴たる実証主義は、その定量的数理的方法論によって、人類が古来より積み上げてきた世界との始原的一体化、あのギリシャ神話を生み出した超自然的な見えないロゴスへの人間的畏敬感情などを全面的に排除する。

神話は、宇宙や世界が有する人間にとっての一客観的事象を主観化するという一意味の擬人化される有意義な世界である。しかし世界や自然さらには宇宙との交信・交流によるその神話的肉声なるものは、近代において科学により非合理的とされ排除される。

実証科学の対象とされる中で、宇宙はそのなかに人間も生きる生命体として命を育み命に満ちるコスモス的宇宙ではなく、分析・解析あるいは観察という合理的方法の

中で、世界は、人間(科学者)に対して感覚的にのみ対象化され対峙化される非神話的な物理的運動の無機的な死んだつまりは無意味なる世界となる。

ハーン「天の河のロマンス The Romance of the Milky Way and other studies and stories」という作品集の美しい名前の語る世界、ハーンがこよなく愛したと言われる浦島太郎伝説あるいは幽霊の存在、霊魂の存在といった人の心に生み出される主観的夢想世界などは否定される。

天の河のロマンスや浦島太郎伝説やハーンが再話化しあるいは自ら創作した民話・神話・伝承さらには迷信・怪談・経文などは、人が生き存在し死ぬ意味や価値や目的を豊かに教える意味の宝庫なのである。迷信・民話あるいは聖書や経典・経文のような非合理的な世界における言説こそが、人々の生き方や生死の意味を教えてくれていた。

実証科学の科学研究の対象は、定性性を失った定量的な数値・数式に還元される無意味な無機的世界となる。

1.6.2 対象化という定量的像化

「人間が自らの計画によって世界を建立し得るとなした時、存在するものは存在の根源との結びつきを失ひ、人間によって単に彼の前に置かれるもの、即ち、表象 *Vorstellung* にすぎぬものとなった。世界は世界像 *Weltbild* にすぎぬものとなった。」

1 (ハイデッガー, M., 22 および注釈: 世界像について)

ニヒリズムの危機的状況を存在ではなく存在者を存在と錯誤し続けた西欧形而上学の伝統的理解に見出したハイデッガーは、科学による世界の合理的理解を世界の像化とする。

実証科学の近代における近代の科学的世界は、人間意識にとって感覚的に対象化し対峙する像の世界である。定量化が求められるその世界はあくまでも無機的であり、人間にとって無関係な、形而上的実体性を欠いた空洞的な姿・形みの像という科学的合理的世界なのである(例: 鏡に映る自分の顔は単なる平面的画像に過ぎず、それは決して自分自身の実際の実質的な顔ではなく、現象の映像でしかない)。

今や近代の世界は存在意味・本質さらには霊性や霊威を含めたあらゆる精神的関係を失い、一切のものは意味を失った死んだ現象としての像つまり虚像となり、実証科学的人間にとって世界は常に *Vorstellung* 表象化され、抽象化され死んだ無機的な合理的空間とされるに至る。

実証科学において、主体による対象との主体的で主観的な関わりはない。そこでは対象と自己との直接的関係性は初めから排除され、自己と対象との本質的分断が前提とされたまま、客観的で普遍的な認識と表現(他の事象による説明)のみが求められ志向される。実証科学によって世界から取り出され、立てられ、そこに置かれているも

のはすべて感覚により確認できるような、明確でポジティブ(実証的)なもののみである。

実証科学は量的な高^{かさ}のある客観的な対象(上記のコントによる「現実的」「明確」「確実」等の実証主義にとっての理念目標)のみを扱い、その分析の過程を経て実証科学は、対象についての分析結果を二次元記号(表現)に数値化し表現化する。しかし分析結果がもたらす数値は主観的直観に拠る質ではなく、無意味なる量のみを語るものとなる。

実証科学に対する厳しい批判を行うなかで現象学を立ち上げたフッサール(エトムント・フッサール 1859年-1938年 ドイツの哲学者)は以下のように言う。

「この事実学はわれわれの生存の危機にさいしてわれわれになにも語ってくれないということを、われわれはよく耳にする。この学問は、この不幸な時代にあつて、運命的な転回を図りつつある人間に対し、その焦眉の問題を原理的に排除してしまうのだ。」²
(フッサール, E., 20)

まさにハーンが 5 高教育を批判して語ったような、事実学あるのみで宗教教育の信仰についての教えが無い教育への批判につながるものなのである。

1.6.3 迷信・伝承という意味の体系

登場した科学が生み出し支えた産業革命以後の物質文明という技術が生み出した壮大なる文明が、ニヒリズムの空虚感を人にもたらすのである。意味は、主体の主観性のなかで、主体が対象を理解し把握し自らにとって主体化することで与えられるものである。客観的事実性に影響されない主観的な emotional(感情豊かな情緒的ありかた)な人間性(ギリシャ哲学のピュシスたる自然事象に対するノモスたる人間事象を意味する)こそが、世界の意味という主体的真理を正しく純粹に獲得する源なのである。

「(かつて) 吹く風は、巨大な口をした怪物の息であつたし、エトナ火山は、煙と火を吹く巨人の体の上にあつたのだった。(中略)。近代科学で、地上の熱によって荷電された雲の現象とされる雷鳴は、激した神の命令であり、天駆ける戦車の車輪の轟音であつた。」「自然現象をすべて、巨人の行為として説明する古代的方法の例は数限りない。(中略)。前近代の時代は迷信と空想とに養われる科学の揺籃期なのである。」

¹ (ハーン 1987, 153)

科学が魔術であつた近代以前の世界は、人間にとっては豊かなる一神々のともに住まう一世界であつた。ハーン作品『神国日本』は日本・日本人における近代以前まで

の伝統的な基本的在り方・原型を描くものである。そこで描かれるように、近代以前の日本では家の中にも屋外にも多くの神々・霊魂・地霊が人々のもとに滞在し存在し、大地にも無尽無量の神々や魑魅魍魎が、それぞれの意味を体現する世界を作り出していた。前近代の時代・社会において人々は、遍在し人々を守り支える神々と共生するなかに生きていた²(Hearn 1973, 42-47)。

前近代的なアニミズム空間が自然の豊かなる力を伝え宿す場所であり、人々は神々という意味を通じて宇宙・大地と精神的つながりを見出していた。世界とのそうしたつながりを構築していたのは、神々や神を畏敬しつながりを打ち立てる人間主体の主観(心)の力(faith 信仰ハーン)であった。神話は前近代的テキストでありながらも、神話の客観—主観の一体化のなかに、宇宙的大地はその姿をつまみその存在の様々な意味を神話的形象のなかに現し、人間を誘引し引き寄せる豊かな命の意味の場を、人間に供与するものであった。

「豊の面倒をみる妖精がいる。それらの妖精たちが今でも日本に住んでいるか定かではない。なぜなら、新しい鉄道線路や電信柱が多くの妖精たちをおどかして追い払ったからである。」³ (ハーン 1992, 200)

近代以前の人々は迷信のなかに生きていた。迷信が人々と世界とを密につなげ一体化させるものであった。世界からの知覚を受ける受容器は近代以前は生活体験から編み出された素朴で非科学的なる迷信であり、迷信を根拠に人々は行動し生きた。迷信は倫理エートスでさえあった。それは科学という数式的認識に支えられていずそれゆえにこそ、世界を自らの感覚・判断・認識によって主体的に作り上げた意味多き迷信によってこそ、人は世界を理解し世界での活動を行っていた。

科学的認識や知識のない直接的な関係性ゆえにである。蜘蛛とも豊とも団子とも猫とも、いかにつまらぬ小さなものであっても、人は直接の関係性を有し、それらの意味を理解し交流し共生した。直接の関係性のみが対象の意味を生み育むのであった。

神話・迷信・伝承・民話とそれらの物語の世界は、近代的な実証科学あるいはその合理的な世界意識が世界から排除し放逐した世界の様々な意味を、人間主観の人間の感性のその主観的主体性に拠って豊かに守り続ける世界であった。その豊かな主観性こそが世界を意味で埋め尽くし、豊かな人間味あふれる神話・文学をもたらすための創造力であり原動力となっていたのである。

「(論者注：原子という) その力が何であるかをわれわれは知らないし、けっして知ることもできない。科学的分析の手にかかると、物質は消えてなくなってしまうの

である。(略)。われわれが歩いているこの地球、光を発し、あるいは影を投げかけている太陽、永遠に回転している月は、相対的な意味においてのみ事実なのだ。われわれが知る限りにおいて、それらの究極の性質は単に現象にすぎない。」4 (ハーン 1988, 502)

ハーンの不可知論的言説である。その言葉は不可知的世界を科学の手から守ろうとするハーンの強い意志を物語るものである。世界と人との一体的つながりを、科学は分断し引き離しさらには対立させさせる。科学は世界を幻想とする。それが近代科学の客観主義の危険なる時代的問題性なのである。

1.6.4 人間主観による世界の単純化・均質化

上述のようにコントによる実証科学の理念・目標のうち确实・現実的・明確・積極的・建設的という概念は、極めて現実的で具体的でありまさに実証主義的ありかたのための理念である。実証科学は、経験的事実性を根拠に要素還元的手法により客観的対象を分析(実験・観察)し、客観的・数値的表現での結果を志向するものである。

ハーンが非常に警戒する近代科学による世界の単純化とは、人間と世界とのありのままの複雑にして豊かな関係性の否定・破壊であり、近代以前の神秘的で霊妙なる恐怖的自然観の否定である。ハーンにとって近代の科学とは、こうした神秘的で霊的な世界をも、数式・数字への量的還元を介して抽象的普遍化し無意味化する試みである。

「近代知識の全面的な傾向、いわゆる科学教育全体の傾向は、古代インドの婆羅門がすでに考えたように、神や仏というような超自然の力は、人間の祈念をうけつけないものだという、究極の確信にむかいつつある。」1 (ハーン 1995, 194)

そのような科学教育や科学信仰の中で、世界の意味は失われ無機化が促される。

「全知全能の神だの、救世主だの、守護神だの、そんなものはこにもありはしない、けっきょく、われわれは、われわれ自身以外に、たよれるような逃げ場は何ももっていないのだ・・・」2 (ハーン 1995, 194)

人間がこの 200 年間に渡って行ない続けた科学による複雑系の世界の単純化の試みによって、世界は、意味に満ちる非単純化(有機的複雑系)の場(神話・迷信・民話・呪術等の場)から、抽象的なそれゆえに単純なる非意味的な場(無機的科学的世界)へと変質されまた変容され続けてきた。科学は世界をノモス(人為)の場として関わるのではなく、ピュシス(自然)の場として対象化し対峙化し続けてきた。

産業革命を機に人間は自然を対象化し、その無尽蔵なる資源を本格的に社会的に有効に利用し始める。自然とのそれ以前の呪術的一体性の即自的な融和関係が、支配—被支配の対自的な対立的関係へと変わって行く。管理されつつ利用されるなかで、自然は自らが長年培った豊かさを人間により失って行き、人間の生と存在を豊かに支え育ててきた形而上の意味・価値・目的・本質を人間は急速に失って行く。

「コントの精神においては、人間性は単に偉大であるにとどまらず、神々しいもの—神そのものとして認められる。」**3**(ハーン 1987, 381)

実証主義の科学精神こそが神に代わる精神となって世界を主導すると、コントは人間中心的科学精神を掲げる。それをハーンは危険視する。人間が対象をそのものとして直接に主観的に体験し、主観的に主体的に理解し体得するときに、対象から人間へと意味が開示される。観察者が近代の科学的姿勢を取る限り、事象はその意味を主体に対し開示することはない。人間の側の科学的認識が客観的世界を蔽い拡大し支配し続けるのであり、それにより世界は人間のものとなる。

「白い切り紙細工みたいな妙なもの(御幣)が真直ぐな木の棒にさがっているだけ。(略)。そこ(論者注：伊勢神宮奥神殿)には、空間、空寂、過去への暗示のほか別に堂々と構えたものは何もない。(略)。つまり、偶像(崇拜)などよりももっと年代の古いこの信仰には、像などの必要はないのである。その神々は精霊なのである。そしてその神殿の空漠の静寂さからは、何か形あるものによるよりも一層森厳の畏怖の気をさそわれる。」**4**(ハーン 2006, 117—118)

日本の神宮の奥神殿においても建物の中に何もないことが多い。像のない森閑とした神祭備た空間が広がるばかりである。アニミズムとは文化つまり言葉を越えた始原的な自然信仰であり、それは精霊信仰という姿・形を超える超自然的な素朴な信仰である。それは空無の森閑とした神聖さにより我執の煩悩の気が滅せられることになる。直接的な感覚との応答により得られる純粹さや透明性が、神道の神聖さを保証する。人間は空無となり煩悩や我執から浄化される。

実証科学を源とする近代科学は、ギリシャ神話におけるような人間と宇宙大地の世界との一体的宥和的關係性を排除し阻む。「ガイア」(古代ギリシャの「生きる大地」の神)としてのきわめて有機性の高い極めて複雑な現実世界を、近代科学は対象化し分析し観察し解析し、科学的記号、数式、法則、因果律により抽象的にされた非現実の世界へと無機化しそして無意味化する。

こうした実証科学の客観的事実学なるものも、神話・民話・呪術等と同じく人間の相対的境界内で行われる主観的な営みという人間的境界に実はあるのである。「神の死」の近代にあっては客観性はあくまでも主観的客観性でしかないのである。

「私はキリスト教以前の神々の存在を知り、愛することを覚えてからというもの、世界はふたたび私の周りで輝きはじめた。世界に垂れ籠めていた陰鬱な雲は、次第に晴れつつあった。(略)。青空の下、緑したたる草原で陽光を浴びていると、以前には知らなかった喜びが、湧き上ってきたのである。」 5 (ハーン 2004, 42)

近代的キリスト教の遠き厳粛な神の導きを否定し近代以前のはるか太古の自然宗教の自然の神々が、ハーンに初めて世界というものをその真なる豊かな相貌を打ち開いてくれた。ハーンにおける世界の意味の初めての触れ合いであり体験であった。喜ばしい自然との一体化の中で、意味の世界の闇が晴れ、世界の輝きを感謝のなかでハーンは見出す。

「その目に見えぬ何かが、私を恐れさせた。」 6 (ハーン 2004, 36) あるいは「異教徒とか異端という言葉は、略、私の心の内に光と美、自由と喜びの感覚を呼び覚ましてくれる。」 7 (ハーン 2004, 37) 「この私という現在の一身に宿る霊的なもの」 8 (ハーン 2004, 39)

実証科学という「事実学」(ハーン)も根本的には、人間の経験的事実及び人間の主観的認識に立脚しつつ客観的な事実を問うという、人間中心主義の境界内にあるものである。実証科学は事実を人間主観的判断において事実とするのであり、事実学の実事性を実証科学はそれが人間の科学である限り実証化(科学的正当化)することはできないのである。

事実を事実と判断し事実的情報を事実としてまとめることは、科学が世界と即自的ではなくあくまでも対自的關係にある限り、そして科学がどこまでも主観的で相対的で有限なる人間が担うものである限り、不可能なのである。実証科学は根本的には人間の主観に依拠する相対的な限界を持つものである。科学的客観主義でさえも人間中心主義的限界を持つものであり、実証科学は、主観一元論に矛盾のうちに最終的には至るといふ限界のなかにある。

実証科学は人間の主観をむしろ絶対視し、人間の主観的経験に絶対的実証性を置いた主観的独我論でさえある。それは「神の死」が示すメタ性崩壊の不可避なる帰結である。その点から言っても近代科学の礎である実証科学は、事実こだわりの対象、

方法論そしてその科学的分析の結論において、ハーンが言うように空虚なる主観的幻想なのである。

「新しい実証主義哲学は科学であり宗教ではなかった。それは空無 (void) を埋めることはできなかつたし、またペシミズムを抑える力もなかつた。」⁹(Hearn 1967, 128) とハーン自らが語っている。

1.7 透視遠近図法—煩惱の先入観よりなる世界

—レオナルド・ダ・ビンチ(1452年—1519年 イタリア・ルネッサンス時代の画家) 作『モナ・リザ』と、歌川広重(1797年-1858年江戸末期の浮世絵の絵師)の『名作江戸百景』を中心として—

日本画は、「均斉とか、千篇一律とかいうものを、ことさら避ける」(ハーン小泉八雲著平井呈一訳『東の国から・心』中の「永遠の女性」136)「西洋流の均整のとれた、四角きちょうめんな模様を目にすると、そういうものが、ひじょうにやぼで、がさつなものに見えて、どうにもあさましくなってくる。」(ハーン同上 136)「西洋の装飾芸術の機械的な醜陋さ」(ハーン同上 137)

1.7.1 近代的視覚構成

美学史家パノフスキー(エルヴァン・パノフスキー1892~1968 ドイツのイコロジストであり美学研究者)は、透視遠近図法を近代における視覚の象徴形式と語る。西洋の視覚文化は、ルネッサンスの透視図法・遠近画法に始まる。そこにおいて観察する主体の起点は画家の目であり、透視遠近図法という架空の窓を通して彼は世界を眺める。画家の片方の目の高さは画面上の真向かいにある消失点と同じであり、画面の奥へと流れる線分すべては直線となって画面の奥にある消失点をめざし流れ入る。

透視遠近図法においては、そのように自己の眼前に透視遠近図法という架空の窓枠を設定してその窓枠越しに世界を見る様相を呈する。自己を中心に扇型に広がる前景において、世界は彼の視覚のなかに彼にとって規則的に秩序立って広がる。自己とのつながりの中へと、世界が手繰り寄せられ、前に引き出され注視され描かれる。画家は、世界を自己に対象化し対峙する形で眺め、描き続ける。眺めるという視の迫力が風景に漂い自然を威圧する。

透視遠近図法は、客観的な世界を幾何学的な法則下に加工し、主観に適う距離化を図り客観的に布置する。しかし画面を加工する幾何学的客観的法則が、あくまでも主体の主観的に移動する視点により規定されるという点で、透視遠近図法は「自我領域の拡張」¹(パノフスキー 1993, 10)であるとされる。それは、「デカルトのコギトを

先取りするかのような主体＝観察者が占める特権的な位置である。」²（パノフスキー 1993, 67）とされる。

「近代の消失点作図法が幅・奥行き・高さのすべての値をまったく一定した割合で変えてゆき、そうすることによってそれぞれの対象に、その固有の容積と眼に対するその位置とに応じた見かけの大きさを一義的に確定する」³（大林信治・山中浩司編 2000, 45）。

人間の目の筋肉が対象物との距離に応じて変化する⁴（ユクスキュル／クリサート 2010, 45-46、注釈：眼の網膜の作用について）という遠近調節の原理（後述）に、遠近法が巧みに適っているがゆえにこそ、透視遠近図法はその画面を現実として錯覚させる効果を強く有するのである。

言語から誘発される人間の観念がその人間の感覚を統御（ゲシュタルト化）する。人間は世界を透視遠近図法の先入観モデルに従って作り変える。

1.7.2 観念により改作された人工的世界

透視遠近図法においては、人の非身体的で姿を秘す架空の目が、世界の中心に安定的に固定して位置し、世界は観察者の前に整然と秩序立って規則的に広がる。全ての人間がその目から遠近法にしたがって構成された世界を、画家に代わって眺めることが出来る。画家の空位性によってこそ画家に代わる鑑賞者が、描かれる風景に対して身を晒し、描かれた世界のなかに自らも存在するという臨場感を与える。鑑賞者は画家の場から世界を直接に睥睨することが常に可能なのである。

パノフスキーの中心的主張のように、透視遠近図法は近代を支配する個人主義的世界認識の視覚モデルであり、近代の人間の世界に対する人間中心的関係性を象徴的に語るものである。

客体的存在体を、自己を中心にする視点から自己との距離を測り個々のものを自己との量的相関性を図りつつ分節化し、配置し、規則化し、全体の秩序の中へと人間の視覚に適う形にまとめ上げる。全体のために部分は犠牲とされ、部分は全体に向けて全体を構成する単なる量的コマとしてのみ配置される。

画家ならではの秩序にしたがって画面上の世界は機能的合理的な人工的配置が目指される。自己を中心とした前景—中景—後景における知覚にかなう全体的統一性を図るべく、とくに中景の物象は、全体との相関的關係性のなかで自然な配置の距離感覚の上でとくに強い機能性が与えられ、全体の自然な配置を錯覚させるべく現実的姿が極度にデフォルメ（変容）される¹（パノフスキー 1993, 11 及び注釈：遠近法画面の無機的様相について）。

こうした人工的合理的な世界の構成と配置によって、世界は極度の抽象化を受け感覚性は失われ無機的世界が作られ広がることになる。

「われわれが持つ概念は‘象徴にすぎない’かもしれない」² (ハーン 1987, 361)

この場合にハーンが言う象徴とは、現実の抽象化と無機化による非現実的表現を意味する。とくに透視遠近図法により構成される二次元世界への幾何学的加工は、現実と全く異なる非生命空間を形成する。客観化という営みの背後にある画家のあるいは近代の人間というものの自然・世界に対する非情さ冷酷さ、ハーンの感性とは全く異なる科学的冷徹ささえ認められるのである。

「完全な停止は何も存在しないのに等しい」、「長さというものは抽象的な存在ではない」「動かない物体というものは精神の作り出す虚構である」³ (ハーン 1987, 361)

これらの言葉にも、決して了解することのない透視遠近図法に対するハーンの違和感、つまり近代の人間中心主義の我執の利己的な傲慢さへの根本的批判が読み取れるのである。ハーンにとって世界は世界自体のものであって人間のものではないのである。その世界とは人間認識をはるかに超える宇宙的広がりや神秘的奥行きと圧倒的な不可知性を有する壮大な場である。そうした世界から人間は近代において離脱し対立し閉塞的人間世界を作り続けている。

さらに透視遠近図法においてはその関数的関係性の配置によって、現実の風景からその生命的な定性的な質が失われてゆく。人々の声も体温もおののきも恐怖も、生命活動の律動は如実には伝わることはなくなる。他者の生命的な活動性が画面から失われるなかで、現世の生々しい世界ではない無機的で非生命的で空虚な死んだ如きの風景世界が、透視遠近図法において成立する。

「それら諸点の存在は、その相互関係に尽きる。つまり、その存在は関数的存在であって、実体的存在ではないのだ。」「およそすべての内容において空虚であり、それらは理念的関係の単なる表現になってしまう」「等質的空間とはけっして与えられる空間ではなく、作図によって作り出される空間なのである。」⁴ (パノフスキー 1993, 12 および注釈: 自然において直線は存在しない(2))

全体的調和が俯瞰的に映えるべく、風景を構成する個々のものからそれ本来の差異ある個性的な存在意味が失われ、不規則性や無秩序性といった有機的な生命的質感は生まれにくい。相互における実体的関わりが喪失し、物象化、記号化の均一な没個性的表現の世界になる。異怖される陰鬱な自然さえも合理化された人工的加工の影が漂う。透視遠近図法は地上の現実には存在し得ない仮想空間を、人為的に恣意的に生み出し

提供する図画手法なのである。その図法は、世界から切り出した戯画像に過ぎない⁵
(パノフスキー 1993, 12 および注釈：戯画像として)

物象化の空虚性が人工的な幾何学世界を暗く覆っている。主観的な風景化の歪みが画風のなかにむしろ漂う感があり、先入観という煩惱の悪しき構成により世界が改造されている。視覚優位の世界のシュミレーション化のなかでは、世界の感覚豊かな肌触りも、世界のダイナミックな生命的躍動も感じられない。視覚の本質的機能が画面に析出し、無機的表面的な現象世界が像として出現するのみとなる(例：能面の如き無表情な風景世界)。自然な自然性や自然な生命性を感じさせることなく、無機的空間・非生命的世界が無時間的に広がる観を呈する。

以上の透視遠近法のような世界の抽象化をハーンは以下のように言う。

「こんなぐあいにして、美的発達の長い道中をへてくるうちに、女性美の理想というものが、ついに、われわれの審美上の抽象観念となったのである。じつは、われわれは、この抽象観念のまぼろしを通して、わずかに、現世のあえかなるものを見ているのである。」⁶ (ハーン 1995, 124)

透視遠近図法は、近代的人間中心主義の観点から人間中心的フォーマットたる「抽象観念のまぼろし」(同上)を通して、世界を恣意的に人間化し真なる自然な様を一方的に加工し改作し戯画像化するのである。自然に対する畏敬感も感動もなく、画面にあるのは技術・技法の冴えを願う画家の虚しい誇りがあるばかりである。

1.7.3 有情なるものの複雑系の世界

「この古寂びた庭の、崩れた瓦の下に厚い苔のむしっている土塀は、町の生活のざわめきを遮断しているかに見える。ここにあるものは、鳥のさえずりと、セミの声と、ときおり間遠に水に飛びこむカエルの閑寂な音よりほかに、何もない。いやそればかりか、この庭の土塀は、わたくしを巷以上のものから隔離してくれている。」¹ (ハーン 1970, 109)

ハーンがこよなく愛しいつくしんだものたる生き物らが、自然のままの有機的連鎖のなかに共存する松江自宅の庭の様子である。小さな面積の庭であるが多くの種類の樹木、花々、カエル、カタツムリ、カメ、ヘビ、蝶、セミ、トンボ、小虫、カマキリ、カマカケ、カブトムシ、ゴキブリ、ノバト、カラス、ホトトギス、フクロウ、トビ、ネズミ、ウグイスなどの動植物が個性的に生息し、互いに緻密な関係を作って盛んな有機的活動を行っている(えさ、生息域の設定、鳴き声・音への呼応等)。

ハーンのいう非情に対する有情つまり生き物が作り出す生き生きとした意味豊かな生息空間が繰り広げられている。透視遠近図法は生きる盛んな活動ぶりを示す有情 2 (ハーン 1970, 95) たる生き物の、その有情振りを構造的に制度的に描くことは出来ない。

「わたしが気づかぬまま、私の周囲には広大な生命が存在するのではないだろうか。それは、私の足の下で脈打っているのではないだろうか。そのものは、そうした広大な「全」によって、目に見えない形でいかされているのではないか。」 3 (ハーンによる引用文 1987, 412)

ハーンにとって世界は個々の生き物の多中心的に広がる活動世界全体であり、その無数の生き物の一つがハーンである (「自分是一个の燐光であると知った。」 4 (ハーン 1966, 331)。ハーンも目に見えない有意味なつながりによる全一的生き方あるいは融和的存在の一存在である。全体的群れを成しつつ個別の宿命あるいは個性を有しつつ主体的に生き存在するもののなかに、ハーンは生き存在する。その世界では、それぞれの主体的な部分的役割が、全体の非利己的な融和のなかで果たされている。

「仏説によると、天地万有は、非情と有情の二つに分けられている。非情というのは石や木のように感情を持たぬもの。有情というのは、人間や禽獣のように感情を持っているものをいう。」 5 (ハーン 1970, 95)

ハーンはどこまでも多中心の汎神論的な意識と思いをもって、ひそかに生きる物たちとともにひそかに生きることを望むのである。彼等はハーンにより対象化されず、むしろハーンは彼らの世界において一要因として彼らに包まれ囲まれ、全体の中の一部として部分でありつつ全体的活動への貢献を続ける。

「空気そのものにさえ、物寂びた趣があり、身のすべりのものに、目に見えぬ優雅なものを持つ、そこはかとなあわれがある。」 6 (ハーン 1970, 109)

しかし、こうしたハーンが畏敬するこの有情のものが作り上げる深い情緒や気配や雰囲気などの深い意味を描くことは、透視遠近図法には出来ない。内的な感情という内面的で精神的なひそみ隠れ忍び入る心映えを描くことも出来ない。それはそれらの庭の世界が、定性的で不可視で意味がある形而上の意味に満ちる生命的有機世界であるからである。

「物の形を、押し量ることもできないほど、入れ替え、入れ交ぜながら、永遠に宇宙の万象を作ったり作りかえたりして行く無限の未知力、その変貌自在な神通力を表徴する万象の海の、遠い遠い世の岸なき水のまっただなかを覗いたと、かれらは思うのである。」7 (ハーン 1970, 38)

ハーンは海の波の反復する永遠なる持続性、宇宙の無機物・有機物との共通性と共感性、大地の生と死の無常なる厳粛さ、大地・宇宙を往還する神性なる光芒の存在、おだやかに滅する夕陽のかげり、あるいは高貴に輝く人物が去った後の部屋の神聖なる情緒性、かよわい生き物たちの示す可憐な姿態を愛し好んだ。こうした形而上的美への深い畏敬の感情と愛惜、さらには有情・無情の存在の魅力的なる生き存在する命の輝きに、大地宇宙は美しく満ちている、そのようにハーンは自らの庭にて高貴に花開く生きる命の輝きを堪能する。

「おそらく、われわれ西洋人の、美的感受性の資源ともいうべきものは、そもそも太初からして、人間美の認識にあったのだろう。われわれの均衡^{プロポーション}という観念なども、やはりその源流は、おなじくそこから発したものなのだろうし、調和^{レギュラリティ}というものに対する、あの度はずれた偏重、また、平行線とか、曲線とか、その他、幾何学的な均斉^{シンメトリー}をもったものに対する嗜好なども、やはりそこから出ているのだろう。」8 (ハーン 1995, 124)

透視遠近法の手法では対象化する対自的事象を描くことはできるが、ハーンの自宅の庭の命の豊かさや、気配空間のような形而上的美や、投企され埋没する雰囲気や情緒の場の質を透視遠近図法は描くことはできない。透視遠近図法は対象を量的に描くことはできるが、対象を対象自らに固有の質に適う形で描くことはできない。むしろそれは客体を自己の前に並べ、自己を中心に遠近の距離感覚にしたがって、自己を中心とした自己のための世界像を一恣意的に一作り上げる。

松江の自宅の庭の世界をハーンは、命ある優しい目線で一体化し融和的な意識で見つめる。それは透視遠近図法の幾何学的構成の非情の目線とは対極にある有情の目線である。

1.7.4 中心という幻想

ハーン作品「夜光虫」(後述)のアニミズム文学作品における立場は、自然の個物の一つを抽出し対象化し分析するというような遠近法にあるものではなく、人間主体はその確固とした中心的場を失い、多中心的であり無限無量の粒子の一つとして漂

うが如きである。飛行する夜光虫の群れを成しつつ個別の宿命あるいは個性を有しつつ主体的に浮遊する流動状態がそこでは続く。

無の世界から有の世界へと誕生を契機に現れ、世界の中に埋もれうずまりそして没入する。全体をそれぞれが主体的に構成しつつ部分的役割を非利己的に果たす。自らが非身体的な微塵となって一匹の夜光虫となり他の夜光虫とともに群舞を続ける。混乱と混沌のなかですべては流動し中心あるいは中心的固定点などは存在しない。

それに対し透視遠近図法の遠近画法においては、人の非身体的で姿を秘す架空の目が、世界の中心に安定的に固定して位置し、世界は観察者の前に整然と秩序立って規則的に広がる。全ての人間がその目から遠近法にしたがって構成された世界を、画家に代わって眺めることが出来る。画家の空位性によってこそ画家に代わる鑑賞者が、描かれる風景に対して身を晒し、描かれた世界のなかに自らが中心的に存在する。鑑賞者は画家の中心的場から固定的に世界を直接に睥睨することが常に可能なのである。

パノフスキーの主張のように、透視遠近図法は近代を支配する個人主義的世界認識の視覚モデルであり、近代の人間の世界に対する人間中心的関係性を象徴的に語るものである。それに対してハーンはどこまでも多中心の汎神論的な世界意識を有するのである。

透視遠近図法の世界では、それを眺める主体と眺められる存在とが隠れた見えない線分によりひそかに直線で連続する配置になっている。また画面上の線分は画面向こう側の架空の消失点を目指す。こうして全体が中心にいる画家の存在へ向けて強固なるまとまりをもつ構成となっている。

しかし、そのような連続する全体のなかで、中心的布置を得ている画家自らの座そのものは空洞であり、画面に現れていない。かくして絵を見る主体が画家の位置に立って直接的に遠近法世界を唯我的に眺め、絵の光景のなかに乗り出しせり出す如き印象を与えることになる。

外界の事物を自己主体の延長として自己が眺め、自己との身体的つながりを錯視化することにより、世界全体が自己に向かって直線的に配置され、眺める自己中心に全体が秩序化される自己の大いなる世界が目の前に現出することになる。こうした視覚化によって世界の諸物は、眺める主体の身体を中心に遠近法的に秩序だって統一的に現前化される。かくして一望のもとに見晴らしの良さを生み出す幾何学的形象化が実現される。

透視遠近図法は、人間中心主義という人間と世界とのお互いの関係についての、自己が世界の中心に存在し世界が自己を中心に広がっているという根本的錯視が生じる構造を有するものである。

近代における人類の視覚の多様なありかたについて探究する美術史家ジョナサン・クレーリーは、近代的視覚の起点をゲーテの「色彩論」に置く。近代の人間の視覚は、個人の主観的な身体感覚を介し内部と外部を繋ぐ中心的機能を有するとされるものであった。人間の身体のそして視覚の中心化こそが近代の人間中心主義にかなうものであった。人間が主体にして実体となって、世界の中心に錯視的に位置し、世界を自分の前に向かって立つものとして把握する。そして世界とは自分の目の前に広がるものに他ならないと錯視することが、近代の主体-客体の根本の図式である。

中心願望は煩悩の強い我執の一つであり、それは全くの幻想である。直線という人為的物的存在に画面世界の根本的支配を許す透視遠近法図法のような空間論に対しハーンは、「物にたいする執着は、すべて悲しみの種子となるものだ、人間はいっさいの欲念を滅却すべきだ」¹（ハーン 1970, 208）という。

人間は中心というものの存在を自明視する傾向を有し、中心という場やそのような人間存在をもって自己や存在の位置付を図り確認する。しかし中心についても幻想であり、有るように見えあるいはあるように思えるが、そのような場も人間存在も実体的に存在などしない。中心への願望は人間が持つ強い煩悩の一つであるのであり、中心とは幻想であり、それへの願望とは迷いのさ中にある閉塞的自己を証しするものでしかない。

1.7.5 遠近法の虚偽と幻想性

物自体の大きさはどこにおいても常に一定であり、遠くにあるものが小さく近くにあるものは大きいという観念は幻想であり錯誤である。人間の眼の場合には、近くのものに対しては水晶体の筋肉は緊張し、水晶体の厚さが厚くなる。遠くのものに対しては水晶体の筋肉は弛緩し、水晶体の厚さは薄くなる。水晶体の厚さの変化に伴い光を通す際の屈折率が瞬時に変わる。

こうして水晶体の自動調節機能(カメラのオート・フォーカス機能よりもはるかに優れた機能)により、自分に対しより近くにある物体は実際より小さく映り、自分に対しより遠くにある物体は実際よりもより小さく映ることになる¹（ユクスキュル／クリサート, 2010, 45-46）。

つまり物体の大小は人間の目の遠近感覚により人工的な調節を受けているのであり、それは事物の真の大小ではないのである。

眼のこのオート・フォーカス機能により遠近感覚が生み出されるのである。透視遠近図法は、そうした人間の視覚機能により映ずる像をもって、実際の世界を恣意的に変形させて描く。透視遠近図法では目のこのオート・フォーカス機能により遠近感覚が恣意的に生み出されるのであり、人間の目が見るのと同じの遠近感覚による視覚が得られるのである。

そこにおいては、現実の三次元世界を記号の二次元世界に組み替えた過程での本質

的欠損が、非常に重い問題を提起する。その像の世界では、見えるもののみが重要視されまた強調され、背景に退いているもの、画題にそぐわないものなどは排除される。あるいは個々のものの意味・目的や個体間の関係と関係を生み出す意味、画家と個体とを結ぶ関係なども、画面世界の単純化・均質化・直線化そして遠近化という幾何学的構成のための合理的加工変形により失われる。透視遠近法の絵画面は、現実を畏敬感なく無残に加工し変形し歪曲する風景に対する蹂躪であり侵害なのである。人間の目に映る風景のみを幾何学的な直線をもって分節化し描くものでしかない。

「それら諸点の存在は、その相互関係に尽きる。つまり、その存在は関数的存在であって、実体的存在ではないのだ。これらの諸点は、結局のところ、おおよすすべての内容において空虚であり、それらは理想的関係の単なる表現になってしまう」
2(パノフスキー 1993, 12)

各個体と画家との自由で差異に満ちる豊かな生命的関係と多様な意味の影あるいは雰囲気は、絵画の世界から消える。透視遠近法により描かれる世界は、現実の世界の諸個体の見えない関係と命を奪い、かくして非生命的な記号的な幾何学的世界—現実とは異なる非生命的な合理的異次元世界—が現出することになる。安藤広重の浮世絵の遠近法的処理のなかで、あるいはダビンチ『モナ・リザ』の遠近法構成のなかで描かれる世界は、基本的に世界の数学・幾何学的模造としての非有機的世界性を演出しているのである。

量的存在は描写されるが、質的存在は抹殺され排除される。パノフスキーは、「この‘中心遠近法’全体は、全くの合理的な空間、すなわち無限で連続的で等質的な空間の形成を保障しうる」と語る 3(パノフスキー1993, 11)

世界とはただ茫漠と不分明に広がるものと推定されるのである。人類における近代の知の広がり、言葉と概念わけでも科学的概念の緻密化、人間中心主義の普遍化による近代的な世界認識のなかで、本来的に非分節的で茫漠とし無時間でありつづける現実世界は、透視遠近法により、科学的幾何学的に分節化される二次元平面に定量的にかつ合理的に置き換えられることになる。その世界は人間による人間のための人工的な異世界なのである。

透視遠近法の世界では均一・均質を自然空間にも求めようとする近代科学の世界認識の無機的な技術的な衝動が支配している。人間の知を超えるあるいはその知が対応することが可能な限界を超えるものは描くことはない。

「世界はもはや神聖なるテキストとして聖書解釈学的に解読されるのではなく、数

学的に規定される時空に位置づけられていった。その時空を満たしていたのは、“中立的な”研究者の冷静な眼によって、外側からのみ観察されるような自然の対象だったのである。」4（フォルスター2007, 30）。

視覚は量的存在者しか教えないしまたそれしか表現することもできない。可視的な形ある姿あるものについてのみ視覚はひいては透視遠近図法はその対象となりえる。そうした視覚の限界および弱点が透視遠近図法には潜在している。「中立的」あるいは「冷静」という言葉の裏には、対象から距離を取るという姿勢が伴う現実世界への冷酷なる視点に対する批判がある。透視遠近図法の打ち出す科学的客観主義が伴う非情さがここで指摘されている。

「これ（この調和の原理）を思考ないしは抽象的作用としておおまかにとらえてみると、近代西洋芸術の方向を左右してきたことはほとんど疑う余地はない。逆に、この原理（論者注：西洋の幾何学的調和の原理）は、（略）、すくなくとも伝統的な東洋芸術には、欠落している。ハーンの言説は、この不調和—不揃い—の観念を西洋に紹介し、その結果西洋の芸術と生活に衝撃を与えるであろうという観点からすると、記憶すべき価値があろう。」5（ユ一1992, 384）

視覚優位時代である近代の人間は、世界を透視遠近図法という鋳型のもとに、自分の先入観に従って作り上げる。そこでは自分の前で世界が自分を中心に自分に対してのみ世界自らが自らを打ち開き従うように広がる。近代的自我は、世界を一望のもとに睥睨するような錯覚を与えられ、それを自明なものと考えようになる。理解できない事象は画面から消え去るのみなのである。

透視遠近図法は、自動的網膜機能を駆使する人間視覚による風景にいわば窓枠を自動的に設けて、世界から風景を絵画的に切り出す手法である（図法それ自体の幻想性）。人間にとって理解可能なここ・今の状況で理解可能な形にすべてを単純に平明に均質化するという近代科学の本質的目的を透視遠近法は人間の煩悩（先入観）によって描く手法である。

「形あるものは空なのです。こうして林檎は絶対無の中に消え去ります—残るものとは言えば不可解の一語です。」6（平川 1944, 118）

大乘仏教空論に従うと形あるものは空であり無である（後述）。世界は空無なのである。形ある姿あるという視点にハーンは人間の煩悩の危険な影を感じる。ハーンは日本の細工師の絵筆の生き生きした写実的な筆さばきについて言う。

「あのヨーロッパ版画の、絵ぜんたいに行きわたっている五分の隙もない細密精巧さが、いたずらに味もそっけもないクソ写実をやっているのに反し」、「(日本の細工師の方は) そのひとつひとつが、どれをとってみても、いやしくも偏見の雲に曇らされていない人の目には、まさにひとつのりっぱな教えであり、啓示であり、・・・、開眼でもあるのである。これらの芸術は、みな、生きている。きびきびと生きている。それにちょうど対応するような西洋の絵を、そのそばにおいてみると、西洋の絵はまるで死んだものに見えてしまう。」 7(ハーン 1995, 129)

幾何学的調和の認識は東洋美術では欠落している。ハーンは日本庭園の美の一つとして石の不揃いの美の観念に着目する。あるいは日本の絵には影がないとハーンは語る。非合理的なしかし美を見出す力・効果、自然の力は人工的な幾何学の均衡の取れたものではなく、常に不揃いの複雑な多様な姿・形の組み合わせのなかに無秩序に非合理的に生み出される。

西洋芸術には人間の手の加工による人工的な影が常に漂う。抽象化し先入観として固定化する人間中心主義への危惧を、西洋近代絵画にハーンは感じている。

それは透視遠近図法のように、人間の煩惱がその我執のなかで生み出す自己中心的世界像を、見事に画面化する擬制的世界の幻想なのであるから。

ニーチェは遠近法 (パースペクティブ) について以下のように語っている。

「ニヒリズムの極限的形式は、いずれの信仰も、いずれの真なりと思ひこむことも、必然的に偽であるという洞察であるかもしれない。というのは、真の世界なるものは全然ないからである。したがって、それは遠近法的仮象であり、この仮象の源は私たちのうちにある。」 8 (ニーチェ 1969, 17)

1.8 幻想化されゆく死と死者

「いかなる場合であれ、感情のより深い波は個人的なものではない。それはわれわれが生まれてきた先祖の生の海から打ち寄せてくるものなのである。」 (Lafcadio Hearn ‘The Idea of Pre-ëxistence 前世の観念’ より)

1.8.1 死・死者もかつては生・生者であった

アニミズムの視線に映える世界。不可視な姿のままに自然のものの中にそっと姿を潜めている。この地上に生きていたという確信は、死者が今でも生者であり、死者が今なおこの地上に生者とともに生きている感触や実感を疑わせはしない。彼らが生前と同様に我々とともに生きて、誰にも知られ看取られることなく時の潮の流れに乗って生き

ている。彼らが一度は生まれ生きていたからである 1 (以上の事項に関する注釈：勝部真長 1975, 84 および 91 頁)。

近代以前において生きるとは、死者とともに死者のなかに生きることであった。死者は家の中にも家の周囲にも遍在し、周囲の自然や山や森や林や池などにも滞在し留まり息づき生きていた。そのなかで、生は死を死は生を受け入れ、生者と死者は身近に生き、人の生のすぐ近くに死が存在し、生者は死者に対し共感と畏敬感を寄せるのであった。とくに死者・先祖を敬う意識の強いハーンにとって、日本とは、「死者が治める国 (The Rule of The Dead)」 2 (Hearn1973, 149) とされる。

近代に生きるハーンにとって実体は、かすかにおぼろに感じられる形而上学的存在でしかなかった。それは自己の根拠たる源たる祖先の遺伝的記憶としてしかないもの、自らでありながら自らではないうごめく存在、他者でありながら自己でもありえるもの。ハーンにとって実体存在は地上には存在しない。不可知なそれゆえ貴重で豊かな実体存在は人間の心の奥底にのみ影のようにしかしながら命あるものすべてに普遍的に存在するものであった。

幻想—積極的幻想とでもいう「われわれの内部にひそむ、無限なるもの」 3 (ハーン 2004, 130) たる祖霊、それがハーンにとっての人間の実体であった。

「神道のもっている道徳的情操のうち、最も高いものは、過去に対する忠実な感謝の念である。この情操に相当するものは、西洋の感情生活のなかにはない。」 4 (ハーン 1970, 234)

近代以前は人の生と存在は、祖先という過去の人々、地下の無量無数の人々との業 (カルマ宿命) のもとでの強固なつながりのなかで営まれていた。過去との見えない存在との伝統的世界意識の持続的つながりの中に人の生と存在はあった。

幽霊存在への信仰は祖霊信仰のひとつの在り方である。祖霊信仰との深い精神的絆が、日本人における幽霊のみならず霊魂信仰という前近代的な精神性を支えている。それは血縁と地縁にもとづく客体存在という他者性の血肉化であり、そうした他者性の内的きずなが日本人における過去生の残存の根拠でもあるのである。霊魂信仰は肉体的なものとの精神的なものとの複合的あり方なのである。

死と生とは量的数値的な差異はあっても、双方の間に本質的な差異は存在せず、そうした関係性・つながりにおいて死と生とは互いに同質であった。死と生との関係ほど近代以前と近代以後とで異なる関係性を得たものもない。

近代以前の江戸末期には国学者らは「頭幽二界」説 5 (鈴木 1997, 400-402 及び注釈：「頭幽二界」) を唱え、それが庶民信仰として固く広く信じられていた。死や死者が、生

者のすぐ身近に生者と親密に関わりながら、おだやかに生き続けると信じられていた。死と生との間に絶対的な断絶はなかった 6(柳田國男 1998, 54-61) のであり、死者は生者と常に共存していた。

「日本人は、けっして、ただの記憶になった祖先などというものを、考えてはいない。かれらの死者は、げんに生きているのだから。」 7 (ハーン 1970, 235 および注釈：ハーン作品 “A Living God 生き神 [= 稲むらの火]”)

当時人間は、内面においても外面においても死者とともに慈しみ合いながら生き、死者と生者とは、異次元の時間・空間にそれぞれが自らの生を営みながらも、互いに共生的に生き存在すると信じられた。両者は可視的か不可視的かというあるいは此岸に属するか彼岸に属するかという違いはありつつも、つまり生者にとって死者はその存在者性は異なっても、どこかに存在し生きていることが自明視されていた(靈魂観)。死者の生前におけるその意味が死後には神格化され、死者はその死後ただちに神々に転じ、生者との神的関係性を介して身近にあつて崇拝すべき守り神とされる(上記「稲むらの火」の主人公五兵衛こと濱口梧陵)。

近代以前に人々は今・ここに生きることを生きることは考えなかった。生者の生はその死後もそのまま生前と同様に継続すると考えられたのであり、生を今・ここという現世のみでなされる生者のみの営みとする時代は、近代以前にはなかった。死を生との断絶とする西欧の伝統的の死生観に対し、近代以前の日本においては彼岸世界という異次元のしかしかくまでも現世の世界における死者の生の死後の継続が信じられた。

ハーンの祖霊信仰において、死・死者は生・生者にとってなくてはならぬかけがえのない隣人的存在であり、また生者の自己とは無量無数の死者らの魂より成る複合的自己であるという点でも、死者は生者にとって生き存在する根拠でさえあった。靈魂を介する仏教的一如の一体化のなかで、生者は遺伝的意味でも死者に守られ死者に生みだされた存在であり、彼らは親近感情と畏敬感情とで死者を敬う責務を感じ生きていた。

1.8.2 死・死者の排除

近代において死は、人間にとっての最たる否定的意味のみをもつことになる。それは近代が死を拒否し今に生きることを生とし、今・ここでの物的姿のみに生を見る現前性 1 (注釈 ハイデッガー「現前の形而上学」) に執着するからである。靈的な生と存在をタブー視し否定することを、近代は近代的合理性のもとで試みる。

死者崇拝は古代的で原始的、本能的な感性にもとづくと言える。近代に近づくにつれて、死者や死の忌避や排除が発生し、死の穢れはますます恐怖をもって受け止めら

れるようになる。

ポストモダニズムの立脚点から、近代主義とくに近代の社会制度と社会思想・意識・価値観について根本的な批判を行ったボードリヤール（ジャン・ボードリヤール 1929年 - 2007年フランスの哲学者、思想家）は近代における死について言う。

「アメリカに見られる葬儀場では、死者に化粧とほほえみを与え「あたかも生きているかのようにみせかけている」生きながらえる記号にたより、死から逃れようとしています。簡単に言えば、死を象徴的に、また、コミュニティとしてこの死の責任を負うべきを知らない社会では、人間はもはや生ける人間ではなく、生きながらえる人間でしかありません。」2(ボードリヤール 1982, 32)

近代以降、人の死・死者に対する関係・つながりは急速に失われ、人の関心とそれによる関係は生者と生のみで執着される。時代は生者のみのそして生者のための時代となる。物質文明のめくるめく豊かさが、生者における此岸での生と存在への執着を生み出す。科学的精神による無機的なる客観主義の浸透と、物質文明の与える過剰なまでの物的快適さが市民生活を満ち足りるものと感じさせ、近代という時代に世俗的に生きる満足と価値とをゆるぎないものとさせる。

物質の魔力に満ちる近代社会の豊かさは、人間に可能な限り長く生きることへの執着・執念を高めさせる。現世にて生きることに向かう明るくポジティブな価値が高まるなかで、死と死者に対する忌避やタブー視化はますます進行する。死と生の断層が近代ほど大きく深く広がる時代はこれまでにはない。

人間は死を自らの生から遠ざけ排除し無意味化し幻想化しようとする。死・死者はますます排除され、社会の周縁のさらに外側にまでも追いやられる。死・死者の排除のなかで死と死者のグロテスクなる幻想化が促進される。近代において死・死者は生者にとってますます幻想的な、かつおとしめられそれゆえにこそよりグロテスクな存在となる。

死者に対する生者の関係の忌避において、死者は生きる存在ではなくすでに完全に死んだ者としてのみ断定され、死んだ者という関係性のもとに死者は捨て置かれる。死者は近代においては、その主体的存在性や存在する意味さえをも生者によりすべて奪われている。

近代において人は死・死者に対する関係を激変させた。近代以前までは死あるいは死者が確固とした存在性を保持し、生者を守り導く神的崇拝を得ていた。死者は外的にも内的精神的にも生者にとって大きな依拠せざるを得ない実体的なる存在に対する関係性を保ち続けていた。しかし近代において死・死者が生者からの確固とした敬意を失い、生者は今や死・死者を現世的事態あるいは事実として認めず、むしろ死・

死者を、身近な場から排除すべきタブー的存在としての関係へと互いの関係性を大きく変えたのである。

近代における死の忌避は、生者的生と同質なる死・死者としての生と存在の否定と、死・死者の存在の無意味化・無関係化を象徴するものである。身近な同一的存在として親近感と畏敬感を伴った死者から、今や遠くの見知らぬ絶対的差異ある否定的存在たる死・死者という、無意味で無関係な存在意味へと死・死者の意味は変貌し劣化する。それにともない、死と死者は恐怖のおぞましい存在という性格をのみ与えられ、恐怖的存在として過度にグロテスク化されてゆき、そのタブー性を高めてゆく。

かつて生の連続体であり生の一部を構成していた死と死者は、今や生と生者の世界から排除され隔離され、彼岸世界に追いやられ、彼岸に留まり続けるのを余儀なくされる。こうして生は死を生から切り離し遠ざけ追いやり、従来は生の中の生を継続的に構成し築き上げていた死を今や排除し、死が生との共生的関係性一切を断ち切れ、彼岸あるいは霊場に追いやられる事態に至る。死者は生者にとっての存在意味一切を失う。

大地という根源に近く存在し神々として生者を見守り五穀豊穡や家内安全をもたらすと信じられた死者は、生者の生活圏に立ち入るのを禁じられ排除されるのみとなる時代となる、それが近代なのである。

近代における死を排除し無意味化つまり無関係化しようとする死や死者を忌避する感情の物象化されたものが、ハーン作品『The Reconciliation 和解』最終場面での、死装束をまとい、わずかな髪のみを残す妻の白骨死体の恐るべき描写である 3 (Hearn, L. 1973, 7-8)。それは前夜現れた妻のやさしく穏やかで美しい姿と対極の姿であった。人間にとって最も厭うべきしかも必ず到来する死という衝撃の事態、それに対する究極のタブー的感情—いとすべき、いまわしい、うとましい感情—が、妻の白骨化した死体に物象化されている。

その白骨遺体は、肉体に与えられてきた生命的なる意味が死者においては今や全く消滅し無に化していること、死者は生者との関係一切を絶たれているという思い、生者にとって死・死者は無意味な存在であるという拒絶されるむなしさ、それらいっさいの感情が近代的死生観として物象化されたものである。こうして白骨遺体は、近代人たる夫に対する死者たる妻からの激しいうらみのメッセージとなるのである。

それは、生者による死と死者に対するタブー感情に伴って増大する一極めて近代的な一恐怖感情の実態をハーンが踏まえた上での、夫に対する恐怖感情による威嚇であり、それは自分を捨て立ち去って行った夫の仕打ちに対する妻による激しい報復なのである。

死・死者が生者にとってこれほどに恐怖を以て受け止められた時代は、近代以前に

はないのである。

1.8.3 生・生者の空洞化

今を生きる者たちがその近代的価値観をもって（例：上述の死化粧に現れる現世的価値観）死者を飾り立て、あの世へと現世の価値観のまま送り出して社会から排除し排斥する。

「日本人は家にあつては父祖の霊に見守られ、外にでてはその地方の神に支配されていたのである。彼の周囲はことごとく、上も下も、目に見えない生と死の力にとりまかれているのであった。日本人の自然の概念では、森羅万象—光や闇、天候や四季、風や潮流、霧や雨、生成や凋落、病気や健康などすべて死者の支配するところなのである。」¹（ハーン 2006, 113）

死者は生者の源であり死者は生者のなかに生き続け生者をはぐくんでいる。生者の生活システムや社会体系や文化・歴史でさえも、さらには大地や自然でさえも死者らの生前における営みが築き上げたものである。

「生きているものの脳髄は、いずれも無量無数の死者の生命から構成されていることを示している。けっきょく、人間の性格は、すでに死滅した無数の善悪の経験が、やや不完全ながらも平均化された総計だということになる。われわれは、われわれの衝動や、感情、または感情によって発展した高度の能力などが、文字どおり、死者によって形を与えられたものであり、死者によって護られたものであるということをお否定することはできない。」²（ハーン 1995, 607-608）

ハーンは遺伝的記憶と祖霊崇拝をもって死者に感謝し彼らを畏敬し続けた。ハーンは死者が築き上げた英知・教養・文化を若き人々に伝えるべく務めた。近代以前の民の英知を再話作品として後世に伝えた。死者は日本神道の理念に従ってうやまうべき神々であった。

人間と生の本質的価値(仏教でいう仏性)は、人間が人間である限りにおける自らの人生の有限である時間を自覚することによってこそ、人はむしろニヒリズムの如き零落・墮落を逃れて自らの真なる生に自らを打ち開くことができる。絶対的な死に向かう存在たる人間(現存在)は、死の虚無、虚無たる死の闇へと宿命的に到達するという有限なる「死へと関わる存在」(ハイデッガー)であり、むしろ人が死を身近に捉え自己の死を重ね合わすことで、人は生きることの価値と生き存在する意味を、自らの生のなかで主体的に積極的に見出し実現する可能性が与えられる。

ハイデッガー学徒であり、アウシュビッツにて自ら死に直面した経験を持つV・E・フランクル(ヴィクトール・エミール・フランクル 1905-1997、オーストリアの精神科医、心理学者)は、その過酷な状況にあっても、あるいは過酷な状況にあるがゆえにこそ、絶望せず生きることを意味を求め、生きる意志を貫徹し続けた。死に面する極限的絶望こそが、生の意味を支え根拠付ける誘因になり得るのである。

「未来は無であり、過去も同じく無である、と。こうして、人間は、無から出て無に帰る存在、言い換えれば、無から生まれ、存在へ“投げ出され”、無に脅かされる存在として存在することになります。このような観点に立つ人間はまことに気高い存在であります。」3(フランクル 2008, 66)

キリスト教においても仏教においても、人間存在は第一義的に大宇宙・大地の存在である。神も仏も大宇宙・大地にその実体がありつつ大宇宙・大地を司るものである。それらは人間界を超越する空間と時間のスケールでの真理の現出とその実現を、図り導く担い手である。人間の誕生や生や死は大宇宙的・大地的出来事であり、生は大宇宙的・大地からの存在への被投企つまり到来であり、死は大宇宙的・大地への厳粛な帰還である(仏教思想の源たるウパニシャッド哲学における個我のアートマンから宇宙的大我たるブラフマンへの超越)。

「われわれは、われわれの非物質的な世界—われわれの内部に生きている世界—美しい衝動や、感情や、思想の世界をも、やはり死者に負っているからである。」4(ハーン 1995, 628)

誕生と死を介して人は大宇宙との存在的つながりを得るのであり、誕生と死という大宇宙的世界次元への超越の中に、人間は本源的な神聖なる生と存在の意味を獲得するのである5(注釈：宮澤賢治『銀河鉄道之夜』)。死と死による生の有限性に対する自覚こそが、厳粛で神聖なつまり豊かなる実存的超越への契機を、生きる現存在に対し与えるものなのである。

「日本では、死者に対する感情は、どこまでも感謝と尊敬の愛情である。」6(ハーン 1995, 617)

ハーンの祖霊信仰とは、人が祖先を遺伝的記憶の実体的・実在的つながりへの感謝をもって崇拝する共感である。死者は自らの生と存在の源のみならず人を導き支えるものさらには自己そのものでさえある。死者たる先祖は自己のみならず生者とその社

会をも生み出し支え導くものなのである。

「ある種の文化は、死、死者、そして祖先の象徴的統合を、その社会の基礎として成り立っていました。死を象徴的に組み入れることのできないすべての社会、つまりわれわれの社会は、多分、たとえ文明であろうとも、永遠に文化にはなり得ないでしょう。」⁷（ボードリヤール・フォーラム編宇波彰・丸山圭三郎・宮島喬, 1982, 32）。

近代の人間は、物質文明における我執による煩惱の中で、自らと自らの生・死の源である死や死者をタブー視し、距離を置き、疎遠な関係の中で死や死者の意味をさえそしてそれにより自己自身の生と存在の意味をも見失っている。世界は生者のためだけの世界となり、大宇宙は消滅し人間の小宇宙のみが肥大化を続け、無意味なる享樂的生のみが空虚に繰り返される。

1.8.4 死・死者の幻想化

ハーンが好んで読書したフュステル・ド・クーランジュ（1830-1889 フランスの歴史家・宗教史家）は、キリスト教支配以前の古代ギリシャ・ローマ社会の制度について考察するなかで、宗教の原点を最初の神秘としての死の発見に見る。

「人類がはじめて超自然の思想をいだいて、可見の世界のかなたに希望をはせようとしたのは、おそらく死を眼前にみた結果であろう。死は最初の神秘であった。死は人類を他の神秘の領域にみちびき入れた。そして、人類の思考を可見の世界から不可見の世界へ、一時的事象から永遠の事象へ、人間性から神性へと向上させていったのである。」¹（クーランジュ 1968, 54, および注釈：勝部真長著「一神教か多神教か—小泉八雲の日本解釈」について）

死への不可見の神秘的世界への人間の超越の中にこそ、人間存在の本質とその豊かなブラフマン界の神秘的意味が開示されることを、クーランジュは人間存在の自覚的超越への契機ととらえる。死への先駆的自覚こそが生の実存そしてその意味や価値をより豊かなる物足らしめるのである。

「われわれ自身の生命からしてからが、げんに、目に見えない過去の世の生命に支配されているように、われわれの地球の生命も、また地球の属する太陽系の生命も、無数の天体の霊に支配されているのである。」²（ハーン 1995, 636-637）

「死は死でもなく、休息でもなく、苦痛の終わりでもなくなるだろう。死はもっとも

はなはだしい虚偽であることになるだろう。」3 (Hearn1995, 129)

とハーンは、死を単なる虚妄として忘れ排除しようとする西欧近代の死生観を批判して言う。宇宙的大地とのつながりへの帰一である死は、近代においてますます異界的存在に終息し閉塞されつつあり、人間は、死という人間自らのなかに可能性として普遍的に胚胎する神秘なる豊かなる宇宙的大地的存在性(根源的ペルソナ)を、自ら拒絶し放棄し忘れようとする。

死・死者の拒絶・排除は、生・生者の存在意味を希薄化しより幻想化することになる。死という「銀河や太陽、気圏などとよばれたせかい」4(宮澤賢治 1983, 165)とのつながりの拒絶は、死への超越(シェーラー)の与える生の豊かな可能性を封殺することになる。近代の死・死者の排除により死圏は一精神的意味においてさえもますます遠ざかり、それにより人間は現世の生により執着し無意味に無根拠に生きる。

かくして死・死者はますます幻想性を増すのみとなり、無意味で無関係な一切の関係と一切の意味を奪われたミイラ状の遺体(作品「和解」)に対するような恐怖感情による排除(タブー)の淵へと迫害され追放されるものとなる。

本来的には人間にとっての一つの実体である形而上的宿命たる死との精神的緊張関係のなかでこそ、自己の生の充実が図られ、生きる人間の存在意味がより実体視され自己の中で実現される。現代における死と死者を生者が忌避する現象は、人間の存在意味のむしろ自己否定的行為なのであり、それは非超越的な閉塞的な今へのこだわりから生まれるものである。

死・死者に対する近代固有の穢れとしての恐怖感情の増幅は、死・死者を排除し幻想化しようとする近代ならではの事態である。死・死者の拒絶とは、今・ここという物質文明の現世に執着する非本来的な現在(ハイデッガー)への我執のなせる煩悩なのである。ハイデッガーが言うように、本来的に死・死者こそが生・生者を生み出し育て上げ、生・生者をより豊かに支え保証する大いなる存在なのである。

「日本人は、けっして‘ただの記憶になった’祖先などというものを、考えてはいない。かれらの死者は、げんに生きているのだ。」5 (ハーン 1970, 235)

近代は死・死者を介することなくその世界と関わり、人は死・死者を欠損させたまま世界に生き存在する。近代は、生・存在の実質的根拠であり源であり支えでさえある祖先への畏敬を忘れ死・死者への信仰を欠くことで、空虚なる生と存在の幻想に迷う者たちとなる。

1.9 恣意的像としての世界

「天の河 波は立つとも 我が舟はいざ漕ぎ出でむ 夜の更けぬ間に」(『万葉集』2059 秋雑歌, 七夕より、ハーン ‘The Romance of The Milky Way 天の川ロマンス’ にてのハーンによる転記)

一万葉集時代の人々は現在とは異なる雄大な宇宙的世界に生きていた。世界は宇宙大地に広がるものであり、彼らは決して地上の人間世界のみには生きていなかった。近代と異次元の時間空間の大宇宙の世界を人々は生きていたのである。

1.9.1 かつて世界は意味の体系であった

地図は紙上に二次元化された世界の像であるが、その世界像は、三次元の現実世界を二次元に加工したものであり、世界そのものを正確に映すことなど不可能であり、地図は世界の極度の複製にすぎない。現実の立体世界を二次元平面に図示化するには、大きな多様な歪みがともなう。しかも人間は、世界地図から人間の関心や必要に合う意味ある情報のみを任意に個別に読み取り選び取るのであり、地図上の世界全体を人間は認識するわけでも利用するわけでもない。人は、世界地図における自分にとって意味ある部分のみを、断片的あるいは局部的に選択しそれを自らの世界として利用するのみである。

しかし現実の世界という言葉も、地図の世界という言葉も、あるいは家庭の世界という言葉もすべて成り立つのである。世界とは人間個々人にとっても、さらに個々人の置かれた時間・空間においても、多様な意味から作り上げられているきわめて不特定の概念である。

「神の死」の近代において、人間は、自分自身を神による世界の中に見出すのではなく、人間自らが生み出す意味の世界の中にある自分自身を見出す。近代における風景の発見・出現は、人間主体における自己の意識化と自己確認にともなう人間が世界の中から風景を意味として切り分ける分節化の結果であり、その結果として自然風景が人間に対して立ち現れてくるのである。

カーペット上に浮き出ている染みを見て、人間はその染みが「浮き出している」かのような輪郭を持つと思うが、「浮き出している」かのようなその輪郭を人に与える要因の一つが、染みの色やその性質やその意味であると、メルロ＝ポンティは言う(ポンティ, メルロ＝, 1967, 45)。

意味とは自分と対象たる染みとの間を支える関係性を語るものであり、関係性こそが対象の自分にとっての意味の内実なのである。染みと自分との関係は染みの意味ということに還元される。

「私が眼前に一つの赤い染みを見ていると言う場合、この染みという言葉の意味は、

私がこの言葉を使うことを覚えた過去の諸経験によって提供されている。」² (メルロ＝ポンティ, 1967, 45)

意味は自分の過去の体験から汲み上げられるものであり、過去の体験にさかのぼり検証される観点から意味は自己内で認識される。つまり意味は対象と自己との経験のなかから対象に対し自己内であてがい関係性を得るものなのである。

人はものの意味を常に主観的にのみ理解し、その理解を意味としてその対象に対してあてがう。事象のなかに自己にとっての意味を読み取り、その意味を主体的に世界にあてがう行為こそが、理解あるいは解釈である。そのようにして人間は、自らの世界を独自に主観的に積み上げ世界として作り上げるのである。

このようにして人間主観による世界の意味の積み重ねにより、世界が人間にとって明瞭になる。個々人の主観における世界の意味の多様性やレベルにより、世界は異なるものとして現れるのである。世界は各個体にとりあくまでも主観的にのみ多様に広がる真なる世界の局部的断片なのである。

1.9.2 近代以前の世界は宇宙的広がりにあった

レーヴィット (カール・レーヴィット 1897年—1973年 ドイツの実存哲学者) は近代の歴史哲学研究を行ない、西欧近代精神の歴史的検証を行った。彼は西欧精神の近代における変容を以下のように語る。

「今日、われわれすべては歴史とその運命の地平の中で存在し思考するが、もはや自然的世界の環境の中には生きていない。(略)。われわれには、人間よりも古くそして恒常不変である一つの世界というものがなくなってしまった。」「世界はわれわれの世界になる。人間を超えた自然的コスモスは忘却せられ、世界は根底から人間化されるのである。世界は人間世界となる。」¹ (レーヴィット 1978, 41・52)

実体主義から関係主義への世界像の変容が見出される。主観—客観、主体—客体の関係の逆転が反映されている。

七夕伝説についてのハーンの言葉である。

「月のさし昇る前、澄みきった夜の静寂に佇んでいると、この古風な物語の妙なる魅力が、星きらめく夜空からわたしの上にそっと降りてきて、—現代科学の奇怪なる事実や「空間」の途方もない恐ろしさを忘れさせてくれることがある。」「すると、天界がたいそう身近で、あたたかく、人間味あるもののように思えてくる。自分を包んでいる静寂のうちには、変わることなき不滅の愛の夢が—永遠に懐かしい、永遠に若い、しかも神々の父性知では永遠に満たされるぬまの愛の夢が、充ちあふれている

のである。」**2** (ハーン 1994, 58, 59)

人間の主観的に身体で感じ感覚に応える様々な意味が、世界に内在し息づいている。それがギリシャのガイアの全宇宙大地的な生命的輝きである。「人間を超えた自然的コスモス」(レービット上述)とはハーンにとっては、作品集『天の河ロマンス』の名前に表わされるマクロコスモスとの関係・つながりを有する自らの世界性である。宇宙的關係の中にこそ人間は本来的には生きていたとする。

だからこそ『古事記』におけるような高天原(天上界)の神々による葦原の中津国(地上界)との往還や、『竹取物語』におけるかぐや姫の月への帰還や、宮澤賢治の銀河鉄道が死者を天上に運ぶというロマン的夢物語が数多く生まれるのである。

ハーンが好んだ『古事記』が語るように、人間は、精神・肉体において本来大宇宙の始原的ダイナミズムに満ちる宇宙的広がりを持つ宇宙と地上を行き来する(影響を受ける)ような、宇宙的大地的なマクロコスモスの存在とされていた(『竹取物語』のかぐや姫神話)。近代以前に世界は、ミクロコスモスとマクロコスモスとの二重性あるいは二層性から成る大きな世界であった(プラトンのイデア界—地上界、アリストテレス月—地上界—月下界という二世界説に始まる)。

人の生誕や死において、あるいは「ハレ(晴れ)」(民俗学者柳田國男が使った日常的時間である「ケ(褻)」とは異なる祝祭、年中行事あるいは式典や儀礼などの非日常的時間のことである。)の祝祭日において人間は、人間や人間世界の精神的身体的呪縛を脱し大宇宙・大地存在として、宇宙・大地との絆を直接得る聖なる存在となると自覚していた**3**(この節冒頭の『万葉集』2059秋雑歌、七夕よりのハーンの転記参照)。

しかし近代において人間は、人間が意識的に有限化する人間世界とそれに対し人間を超越する無限なる宇宙・大地とを、不特定の漠然とした関(境目)により分節化し境界付け、両者の間に見えないが絶対的境界を想定するようになる。そのなかで人間は、人間存在を中心にして人間の能力と言葉の及び得る限りの世界を閉塞的に作り上げる(宇宙開発・宇宙探検という言葉が表すものである)。

近代以前の宇宙・大地という大いなる—当時の人々にとって見知らぬ超感覚的世界性をも含む—世界は、近代においては人間の言葉と概念や感覚そして理解を超えるがゆえにのみ非在とされ、科学的合理主義によって靈的世界や靈的存在としてタブー視され禁忌世界として排除される。人類によるマクロコスモスの解体あるいは浸食あるいは支配が進み、かくして全宇宙がその神秘性・靈性を失い、人間世界化されつつある**4**(注釈：宇宙が人間のミクロコスモス化する近代)。

人間は自己の本来有していた宇宙的大地的ペルソナ(位相・局面)を失い、その世界との豊かな精神的交流を失い(ハーンが言う七夕祭りや天の河伝説への共鳴や共感の風

化)、こうして自己超越を可能とし神秘的にして果てしなく豊かな世界を失うに至る。

啓蒙主義が示す如く、近代的人間による世界支配の手立ては、知の言葉・概念である。近代世界における植民あるいは開発とは、西欧的知の侵入による西欧文明化である。前文明の始原的で素朴な有意味の世界を、近代の言葉と知による単純と均質により秩序化し、無機質なそもそも無意味な人工的世界へと塗り替えて編入し尽くすこと、それが啓蒙という名の知による支配あるいは知による暴力の実態である。

人間の意味により埋め尽くされた人間化された世界が、世界的に広がって行く。産業革命や産業社会の拡がりとともに、言葉と知による単純と均質なる人工的な無機的世界に世界は変貌し続けている。

1.9.3 世界の法則・事実・真理は人間のみのもの

世界の法則・事実・真理の発見とは、宇宙的大地の不思議な事象を、人間が自らはその外にいと誤解しつつ一観測者・観察者として宇宙的大地から抽出し、人間に理解可能な言葉・記号・数値にて表現する人間の主体的にして恣意的な営みである。それは世界の法則・事実・真理を、人間が外側に広がるマクロコスモスから自分たちのいるミクロコスモスへと取り出すものではない(農事暦や風水の考え方が、世界との関係において世界に内在する真理に立脚するものである)。世界の法則・事実・真理の発見とは、人間の内面における恣意的営みであり、世界に影響を与える力はない。

法則・事実・真理とは自らがそのなかに存在する宇宙的大地にあって、宇宙的大地の一部を引き離し・隔離しかき集め、あるいは組み立てて抽象化(ドイツ語 ab・starahieren)をする 1(加藤尚武 2003, 145-146) 結果である。このように対象に隠匿的に働く‘どのように’(背景・様態・方法)という動きや流れを検証しまとめ、その結果を言葉・記号に表現することが成功した場合に、それが法則・事実・真理の発見と賛美されるのである。

自然科学者は、画家が自らを包む大宇宙や大地からその一部を自分の主観に加工・変形して描くのと同じく、世界の現象が‘どのように’生じているかというその様子を法則・事実・真理として抽象化し表現するが、その現象の‘なぜ’つまりその現象の生じる目的と意味について問うことはない(「実証科学」の章で既述)。

人間は、世界の科学的真理を真理であると主張する根拠をもたない。自然の事象を読み取って、それを真理であると相対的にのみ主観的に判断し、人間が主体的に作った数式に従って数値記号に転換するか、数式・法則という見える記号に現象を抽象化するか、あるいは自然の事象を思想・哲学的に直観化し、その結果を主観的にまとめて、見える二次元の文章に化するかするのみである。発見ではなく確認とその結果の言表化への移し変えのみが、法則・事実・真理の発見の意味なのである。

「自然には道徳性がないのである。ずっと昔にゲーテが発見したように、自然は永遠に不道徳なのである。自然に同情と慈悲を当てにしてはならない。(略)。宇宙の法則は単なる力だから、いかなる人間の倫理—間接的にそれを創ることがあるとしても—認めはしない。宇宙は人間を助けることができるか、あるいはすすんで助けてくれると信じることをやめなければならない。」² (ハーン 1988, 495)

科学の法則・事実・真理とは、人間化された自然の法則であり、人間間においてのみ存在し理解される一どこまでも主観的な一記号表現である。ガリレオの落下(体)の法則にしたがって落下するものの落下に、そしてその法則の存在する自然の運行に対し、落下(体)の法則はいかなる影響をも与えることはない。宇宙的大地の示す人間にとっての真理とは、宇宙的大地の姿・現象そのものに内在する真理の、人間にとっての表現にすぎない。

人間がいかに考えても人間の考えは宇宙には通じない(通じる場合、それに対し呪術的・魔術的という批判的言葉が投げかけられる)。人間は宇宙を動かすことも宇宙の法則を変えることもできない。人はそうした宇宙の与える世界の中に宇宙が許す形で、つまり宇宙が有する宇宙的環境状況が許す条件のなかで、生きているにすぎないのである。

1.9.4 恣意的幻想としての世界

アニミズム世界とは自然のすべてが人間と等価的で平等である世界である。前科学時代においては、世界は対象化また対自化されなかった。自己と個物との間に明確な仕切りはなく、世界は自己にとっては生きる隣人であり、生きる全体であり、神によってすべてに意味が与えられていた。前科学的意識の中で、世界の個物には生きるものと生きていないものとの分節化もなく、ともに生きる世界は生き生きとした意味の世界であった。

人間—自然の対立はなくすべては等価的なものであり、世界に対し人間がいだく畏怖感情の中に等価性は畏敬的に立ち現れていた。こうしたものと人との宥和的な一体的関係を、近代は呪術的關係という。

近代以前の宥和的で一体的なる世界の有意味な状態は、近代の脱呪術化により打ち破られる。M. ウェーバーの脱呪術化論が語ることは、人間と物との、人間と世界との内的で有機的な連鎖の解体であり、それは人間と世界との根本的な断絶であった。世界はかつての生き生きとした活力を失い、死んだ無機的な世界に様変わりする。脱呪術化の中で、世界は非生命的な世界に変わり、その過程で人間の人工的生産の価値の物神化が登場し、世界は人間の世界へと単純化されてゆく。

人間主観こそが内面の精神的力により意味を世界のなかから見出し反応し、それに

より他との関係を主体的に獲得する。人間主観こそが人間にとっての世界の意味を受け止め享受し、双方の独立性の上での交互の関係を支える力となる。

客観的实在の有する意味を主体が主観的に意味化する。さまざまな生物が様々な客観的世界をそれぞれの主体的主観的存在性にしながら構築し、そしてそれぞれの生物はそのなかに世界内存在として主観的主体的に生きている。人は世界のなかに生き、世界との分離分断を意味により超えて、一体化（汎）しそこに内属しつつ生きる。

ハーンにとって松江滞在の第一日の朝のように、街の気配が彼を襲い彼を目ざませ、周囲の世界の非視覚的な感覚の中で彼に送り届けられる。きねの音、かしわ手の音、日の出の太陽に願う祈りの声、ひそやかな話し声、橋を越える下駄の足音。夜明けの人々の営みの音とともに、鳥の声も混じっている。ハーンにとって世界は像ではなく、人がその中に一体的に生き没入し一体化するまさに意味が生き意味がある真の世界なのである。

近代において人間は、主観—客観二元論を存在論の人間にとっての座標とし、存在を主体・客体へと分節化する。主体・客体という近代的な世界分節は、近代の個人の認識カテゴリーであり、内面的に働く認識の仕方である。カントの時間—空間カテゴリーの認識範疇と同じく、主体・客体というその世界分節は、先入観化された架空の仮言的な認識形態である。世界は二元論的な人間認識とは全く独立に、空無に無時間的無空間的に非実在的に広がるのみである。少なくとも仏教の空観は世界をそう考える。

人間は世界のなかにある事象をそのままに抽象化することは出来ない。抽象化とは、対象を世界から切り離して個別に取り上げてそのみを考察の対象（像）にすることである。しかし人は世界を対象化するなかで対象からその意味を抜き取り、対象を純粋で無機的なそれ自体としての現象に抽象化し、その上でそれを他の現象に拠って分析・説明することしかできない。

万有の個々は抽象化されることによって、個々の各主体が関係するそれぞれの環境の統一的全体性から切り離され、個別に単独化される。ある対象をその環世界から単独に取り出すということは、対象の意味のつまり関係のつながりを有する全体のシステムの破壊を伴うのである。世界の中から対象を純粋に完全な形で抽象化し選び出すのは不可能なのである。

「科学の研究は、年とともに、野蛮人や、未開人や、偶像崇拝者や、修道僧などが、それぞれ思い思いの道から、19世紀の思想家たちに劣らず、永遠の真理の岸へたどりつきかけていたという、新しい証拠を提供している。げんに、われわれは、むかしの占星術師や、鎌金術師の説も、部分的には誤っていたが、全体としては、誤っていなかったことを学びつつある。そればかりか、われわれは、どんな目に見えない世界の夢も、仮

説も、ひとつとして、真理のある萌芽を含まないものはなかったと、科学がかならず立証すると推定する理由をさえ持っているのである。」¹（ハーン 1995, 614-615）

主体の主観的な意味によって人間は、自分の世界（ユクスキュルがいう環世界）を環境世界の中に主体的に構築し、世界との有機的関係を獲得する。その有機的関係は、個人的あるいは普遍的記憶—という霊性・霊威—への信奉による事実に認識からのみ生まれるのであり、近代実証主義的認識からではない。ハーンの遺傳的記憶は、生命体が普遍的に共通に内的に有する個体を貫く超自然科学的認識の形而上的力である。

それは人間主観が主体的に概念化する客観的に実在するであろうものへの、どこまでも主観的な真理（真如）である。人間は人間自らの主観の座を存在論的に超越することはできないのである。つまり世界は神秘に包まれる怪しげで理解できないものでありかつ神聖なものである。

世界という概念は近代において人間中心的に構想され、個々人の意味においてあまりに多様に不確かに使われ続けている。それは真なる世界ではなく、人間が恣意的に主観的に生み出し人間にとっての意味をあてがった人工的創作物としての世界なのである。真なる世界とはどこまでも不可知なのである。

1.10 自己という幻想

「それは日本語で“無我の大我—我執なき大我”とよばれるものである。それ以外に真なる自己はない。未だ幻に包まれた状態の自己は‘如来藏’と言われ、胎内にあって未だ生まれ出ない仏性のことである。その無窮なるものはあらゆる存在の中に潜勢しており、それこそが真実なる自己なのである。」

（Hearn, ‘The Idea of Pre-existence 前世の観念’より）

1.10.1 近代における理性的自己の不在

西洋近代において初めて人間は、宗教的絶対者の絶対的精神による長きにわたるくびきから解放され、理性を礎に自律する実体的主体として存在視されるようになる。それが個人という言葉に集約されるものである。西欧近代社会は、理性的精神の主体である個人の理性的言動とその理性的社会制度に支えられる人間共同体と目された。

ハーンはアメリカ滞在時の1887年から1888年までの約2年間に仏領西インド諸島マルティニーク島で過ごした。マルティニーク島ではかつてキリスト教カトリック宣教師による厳しい宗教禁圧の歴史があった。その宗教禁圧の徹底性をハーンは語る。

「偶像破壊 iconoclasm の例などそのような国ではほとんどまれに見るほどしか起こることはない。金持ちであれ貧乏人であれ、白人であれ混血の者であれ、村人は、祠の十字架の前を通りがかった場合、あるいはその前をそのまま通り過ぎてしまったと気づいた時にもただちに、自分の帽子を取るのを怠りはしないのだから。」¹
(Hearn1973, 213)

偶像破壊など今や起こるはずもないほどに、住民はキリスト教を当然の如くに信仰させられている。人々の日常生活では古来の土着信仰は全く消え失せ、キリスト教が一不自然なままに一根づき、住民は違和感を感じずにキリスト教信仰に従順に従っている。

近代の理性的人間たちは、啓蒙主義的優越的理念のもとで非文明を差別化する。彼らは、時間的には束の間の、空間的にはローカルな西欧近代の知たる啓蒙主義をそしてその理性概念を、世界・歴史における絶対的優位の価値あるものとする。

世界に西欧近代科学・近代理性による均一化・均質化つまり普遍化を求める近代主義は、非近代的・非西欧的つまり非理性的文化と、それぞれの主体的また個性的な文化・歴史あるいは価値を劣等視し排除し抹殺し抑圧する。理性を根拠とする啓蒙主義とは、近代以前における非合理的であるがゆえにこそ有意味なる、大地的アニミズムの豊かな質と文化を抹殺する文化的ジェノサイドなのである² (注釈：差別・迫害という非理性的状況について—西成彦著『ラフカディオ・ハーンの耳』32より)。

こうした点においてハーンは、先進諸国による世界の植民地化の政策的イデオロギーとも言い得るオリエンタリズム (サイードの批判する「オリエンタリズム」) に対し厳しい批判を行う。ハーンは白人で西洋人でありながら、とくに西洋の中心とされるイギリスのしかも栄華を極めたヴィクトリア王朝の時代にすでに、稀有な存在としてポストコロニアリズムに立脚し、クレオール文化やマルティニーク島の黒人・混血文化、日本の周縁地域に生きる伝統文化に深く共感し偏見なくいつくしみそして考究した。

人間・文化・社会の本来の主体性や多様性を抹殺し管理すること、そのために西欧物質文明の理性に適う合理的制度の導入を画一的に強制すること、それが近代啓蒙主義の理性主義の輝かしい成果であり、結果であった。近代における歴史的大惨事の影には、崇高なる理性的理念のもとでの合理的方法に裏付けられた破壊し抹殺する社会・人間戦略が貫徹している。

近代の理性的自己とは、その理想主義的理念が物象化された像であり、内実の実体のない空虚なる概念でしかない。反理性的で反啓蒙的な様々な歴史的事実を考えた時、人間理性あるいは理性的自己というものの実体的実在を歴史的に見出すことはできなくなる。

理性に関する近代の様々な文化情報が、理性的事象や理性的人物あるいは理性そのものを物象化し、その普遍的実在を言葉を介して錯視化させ、理性が人間自己の近代実体であるかのような共同的錯覚をうながす。近代という時代において、その実体としての空洞的自己に神性なる理性という概念を物象化し当てがい、理性として神格化し、理性的自己信仰に支えられる個人主義社会をつくりあげた時代、それが自己を実体視する錯覚・煩惱の近代なのである。

1.10.2 「虚妄の自己」(ハーン)

カフカ(フランツ・カフカ 1883年—1924年 ドイツの作家)は作品『巣穴 der Bau』等で、生きる自己の本質を近代人の生き存在する実存性のなかに探究し続けた。その作品『変身』において、主人公グレゴール・ザムザは朝起きた時自分が毒虫になっていることを発見する。ザムザは、毒虫になった自分を認識するが、しかしザムザ自らの意識においてはそうした外面的激変にもかかわらず、いつもの朝同様に仕事上での軽い悩みが次々と頭に浮かぶばかりである。ザムザの内面は変わっていないのである。

それに対しザムザの上役やザムザの家族にとって、彼が毒虫になったことは事実であり衝撃であり、その衝撃の中から彼らは毒虫という意味との新たな関係の構築に腐心する。従業員あるいは家族の一員あるいは友人・・・というザムザとの従来の様々な関係が突然に消滅・解体し、今や彼らにとってザムザは毒虫であり、毒虫という存在に対する関係の全体が彼らにとっての今のザムザそのものなのである。

周りの人間たちにおける毒虫との関係によって、ザムザの意識において自分が毒虫である事実をいよいよ納得するが、そのなかで、彼はますます主体的に毒虫へとく変身してゆく。関係の変化のなかで新たな関係性が実体性を獲得するなかで、その関係が彼を根本的に変え、そうした新たな関係の束に包まれるなかで、彼は自分が本物の毒虫であることを自明視し受け入れてゆく。

実体的自己以上に关系的自己が自己を自分にとっても周辺の人間にとっても優位性を得る時代なのである。自己にもはや実体は失われ、自己はその自己とまわりの人間が作る関係のみからなる蜃気楼の如きものとなっている。

ハーンは自己を「虚位の自己(False Self)」¹(Hearn1973, 218)とし、彼はその自己を多様な遺伝的自己性(靈魂)の集合体とする。人間のそうした自己は多様なペルソナ(キリスト教三位一体論の人格が有する品位)を示すが、人間の自己とは近代においてはペルソナという他者との関係の自己である。

それは自己が多様な他者との多様な関係の対象であり、他者との多様な関係が自己に反映され、関係性の変化あるいは自己的な因子自体の変化成長の中で、自己像は常に固定せず変化し続ける。人に見えて実在するかのような現前の自己は存在者としての虚位の幻想の自己であり、自己の存在あるいは存在意味に裏付けられている表象さ

れる自己であり、実体的自己そのものではない。

それは関係が生み出し関係に支えられる自己である。それは関係という空無的な存在性による非実体的な自己性である。関係性のもっとも純粋な自己の形としては、ハーンが好んで描く幽霊あるいはハーン作品「和解」における骸骨たる遺体とさえ言える。

自己が見出す自己とは常に他者との関係の上に構築される仮の一関係での一自己ではない。近代における自己も常に空無なる非在的存在である。

「形なるものは見かけであり幻想である。生者であれ死者であれ、すべての人間感情は形のない無窮なるものにのみ属するのが真実である。」 2 (Hearn 1973, 497)

と、ハーンは大乗仏教空論に従って言う。

ゴーギャンのニヒリズムの問いについてハーンが言うように(ハーン「石仏」既出)、自己存在そのものについては形而上学的には一切が不明であり、全くの謎である。自己の生と存在の出生、自己の生の意味、自己の死後の行方、なぜ自分が自分であり他者ではないのか等々、自己とは自らにとって存在論的にはすべてが不明である(「われわれはみな、われわれ自身にとって謎であり、また、おたがい同志にとって謎なのだ。」 3 (ハーン 1995, 621)

近代においては自己とは他者あるいは世界との関係(縁起)の凝集された関係の総体という幻想的実在とされる以外、自己とはすべてが不明なのである。

自己はそのように仮象でもあり現れてはまた消える霞でもある。自己は非実体的で非実在的な存在であり、形・量・内実・運動を存在範疇とする近代実証科学的観点にとっては、わけても理解不可能な対象化不能なものである。しかし人間は自己を実体的実在存在として錯覚しつつ自己幻想のなかを生きている。

ハーンは自己とは生涯を通じての律動であるとさえも語る。「個々の人間の一生は、完成品でもなければ、始まりでもなく、果しない振動の一つに過ぎないのである。」

4 (ハーン 1989, 330)

既存の自己定義から逸脱する疑似科学的定義という、ハーンにとっての主観的主体的な定義であり、微塵たる運動性を示す自己の在り方を象徴するものである。

1. 10. 3 自己という空無の場

ハーンにとって自己とは、「われわれが生まれきたる先祖の生の海から打ち寄せてくる」 1 (Hearn 1973, 437) ところの経験の全体であり、自己とは彼にとって、無限無量の原子(靈魂・微塵)の複合体である。ハーンの自己とは、過去の多様に生きた多くの祖先の体験性や遺伝的形質の、連綿とした進化論的つながりー上述の「振動体」ーの結果(過

程)たる靈的運動を示す凝集体である 2 (コント・スペンサー1999、400)

今の存在を生み出し支える祖先との繋がりとその系列に対して畏敬する崇拜感情が、第八十一代出雲国造千家尊紀に対するハーンの感情に現れるものである。過去から今へと生み出し作り上げられるその人の遺伝形質のカリスマ的アオラ (本物) に対し、ハーンは自己的存在性への深い敬意を抱く。

進化論は、時間進行のなかで生物が漸進的に(gradualism 漸進主義、スペンサー)自然自らに内在するその主体的力により進化・発展することを教えるものである。

はるかな遠い時代の祖先らの多様な形質・経験・感性・力が、今に向けて長い時間を経て有機的に多様に自己展開し、そこからさらなる未来が生み出され連綿と有機的に続いてゆく。祖先の諸経験や力や形質が、今の人間の今の社会の根拠であり実体として実現 (incarnation) され続けて行く。大宇宙・大地の生命的律動を今へと伝播する持続的記憶の身体的肉体的な蓄積された存在、それを自己とハーンは形而上的に考える 3 (注釈：死者の支配とは)。

西欧近代の自己が実体的固定的存在である限り、それは東洋的自己の対極にあるもっとも否定されるべき幻想としての自己である。日本的無常感を教える三夕の歌の一つである西行の、「心なき身にもあはれは知られけり、鴨立つ沢の秋の夕暮」の歌の感動は、視覚・聴覚の相互増幅的な効果と言葉の響き・その意味の情感性にある。こうした風景との一体化は、無意識の自己無化の「純粹経験」(西田幾多郎) — 「涅槃寂靜」(後述) の空無 (有るが無い) の心—のなかでのみ得られるものである。風景のなかに埋没し一体化する無なる心・情感である。

つまりこの歌の無常感を感動的に生み出し伝える経験は、自己意識の未だに不在ゆえの臨場的直接的感覚の一無意識のみが有する一純粹さによるものであり、主客分離以前の自己の一無意識のみが有する一純粹経験の純粹さによるのである。そうしたかつての祖先における純粹経験こそが、「遺伝的記憶」(ハーン) となって今の人々の人間的情感に刻印を残すものとなっている。その純粹さとは自己無化による自己の風景化、風景との純粹なる一体化と言える。

西行の歌への普遍的感動は、「遺伝的記憶」としてアーラヤ識 (後述) に宿るものなのであり、こうした人間の心の祖先からの形質の集合体をハーンは自己とする。

「我が肉体的自我など、一切は幻想 mirage である」 4 (Hearn 1973, 68) というハーンが語るように、自己は究極的には無つまり空無である。その自己は無という実体とも言い得るのである。西洋の自己とは全く異なる「振動」(ハーン) たる靈性たる自己である。

自己の根本にあるものとは真実在の有意味なる意味の可能性たる経験の潜勢力が漂う場なのである。こうした純粹経験の無我の場こそが、ハーンのいう「究極の空無」

たる「無我の大我」(後述)である(例:ハーン作品「門つけ」が語る女性の声へハーンが感動する心のスポットとしての自己的なものの潜在する過去の経験の場)。

そしてこの「無我の大我」こそが仏性の萌芽である「如来蔵」(大乘仏教中観派の開祖ナーガールジュナ竜樹の概念)なのであり、それはブラフマンの宇宙的大地的自己である。

1.10.4 幻想としての自己

現象は常に変化し必滅であるとする「諸行無常」、万有の我(アートマン)は実体的で固定的ではないという「諸法無我」、悟りにおける世界は平静と安らぎに満ちている「涅槃寂靜」とが、大乘仏教の基本的教義三法印である。

我とは本来は変わらぬもの、恒常なるもの、実体を意味する。しかし仏教は自らの我を否定し、自一我なるものを「事象の全体 an aggregate of phenomena」¹(Hearn1973, 200)とする。

また仏教五蘊^{ごうん}説は、自己を色・受・想・行・識の5種の人間主観による複合的な幻想とする。我執が生む煩惱の像たる自己は、真なる現実や本物の意味との出会いの純粹体験を妨げる意識の錯視的な働きとされる。そして人に意識が生まれる時に人は直ちに自己を意識し、その時に人間に自己という幻想が意識的なものとして立ち現れ働きかけ錯視化を生み出し、その結果で人を迷わせることになる。

人は自己を生きてはいない。人の誕生、生そして死一切は、輪廻を生み出す前世の業の縁・縁起という他者と自分との関係性の霊的力により生きるとハーンは考えるのである。縁・縁起・カルマそして輪廻によってのみ、生・死は存在として実現し、また縁・縁起により自己は死を迎える。さらにその自己は、輪廻の力により六道の世界に死を経ながら生き続ける。人間の自己も生も死も仮想であり仮現であり、それらは実体的に存在などしない。

「“自己”というものは幻想である、それ以上に幻想の束というべきである。」

²(Hearn1973, 455)

人間の自己とは、ハーンによれば無数の幽霊つまり靈魂(祖靈魂)の集合体(上記)とされる。その幽霊についてハーンは以下のように言う。

「お前は誰なのか?—お前は何なのか?お前と私とのこの不思議な関係は何なのか?お前が私に語る言葉など、すべては以前に私が聞いたものばかりだ—だがそれを聞いたのはどこでいつだったのか?私はお前を何という名で呼ぶべきか?およそ私を知る誰と

もお前は似ていないようなのだ。」3 (Hearn 2009, 47)

ここでの幽霊とは人間の心の中に潜在する遺伝的記憶の層に無意識なままに宿る今の自分の源の、無数の自己のなかの一つである。ハーン作品「勝五郎の再生」のエピソードが示すように、われわれ人間とは、通時的で宿命的な縁・縁起・カルマにより今の自己のなかへとおたがい同志が結び合わされ複合化された「Shadowing of Souls 魂たちの影」4 (Hearn 2009, 72) としての自己たちなのである。

「西洋のわれわれが“自己 (self)”と呼ぶもの、それは仏教にとってみると幻想が仮に寄り集まったものにすぎない。」5 (Hearn 1973, 446)

ハーンにとって自己は、こうした前世の無数の自己の記憶という影がまとわりつき結び合う霊的束である。自己とは自己という場における霊的波動が霊的にうごめく幻想存在なのである。西洋的な実体的固定的自己なども人の意識の表象に意識が生み出す幻想なのであり、煩悩の魔術力が固定的実体的幻想を言葉の力によって実体的仮象として生み出すものであるに過ぎない。

1.11 共同幻想のまとめ

— 「仮構された存在形態」(唯識論)の煩惱から生まれる無明—

「われわれはみな、われわれ自身に謎であり、また、おたがい同志に謎なのだ。空間も、運動も、時間も、みな謎である。物質も謎である。生まれる前だの、死後だのということについては、生まれたばかりの赤ん坊も、死んでいった人間も、われわれになんの消息ももたらさない。」「無限の謎の地平線のうちに、世界とともに無数の小さな謎が、人間がくるのを待っていた。」1 (ハーン 1995, 621-622)

しかし人は上記共同幻想の一切が実在すると盲信して、いや盲信することによってこそ生きて存在し得ている。

後述の第3章にて説明される唯識論は、人間がいくつ幻想を3つの関係性の存在形態にまとめる。幻想が、概念や言葉によって姿・形をもち識(心)を離れて確固とした独立した現象と妄想される「仮構された存在形態」(妄分別されたもの・遍計所執自性)という関係性の幻想、幻想が縁・縁起により他からもたらされ他により瞬間的に生じて仮現すると認識される「他に依存する存在形態」(他による依他起性—縁・縁起—自性)という関係性の幻想、幻想が現象・形象を伴わない真なる最高の真実の認識であるとされる

「完成された存在形態」(完成されたもの・円成実自性^{えんじょうじつじしやう}) という真如につまり真実に一形而上学的に一存在するという関係性の幻想である。

識(心)が生み出す幻想には実在との関係性において以上の三つの存在形態(三自性)があるという。

この第1章で述べられた近代の共同幻想は、唯識論の「仮構された存在形態」の関係性にある幻想であり、極めて危険なる修羅としての妄想・錯誤・思い込みである。実在しない不可視的な言葉あるいは概念が実用的価値を支えに広がっている。言葉は、生と存在の根拠たる意味(シニフィエ)を失いながらも、その魔術力によって未だにももの意味が世界に保たれ開かれていると錯覚させ幻想を与え続けている。

真なる意味を確固として保持することのない空虚なる概念・言葉が世界に氾濫する。物象化によって人間が編み出した近代世界の表象・現象の無意味さが、言葉の意味の空洞化が、存在を弱体化させあるいは意味を消滅させる。自己と世界との関係自体が実体的関係から関係的關係性へと転倒し、今や世界はそのためにますます幻想化し、世界本来の意味を人間に対してますます失ってきているのである。

そうした幻想は人にとって肯定的な喜ばしいあるいは幸福な局面において必要とされるものではなく、むしろ否定的存在性をその実態において不可避に示すものである。

近代の幻想は「逆ホメオスタシス」2(丸山 2004, 170-175 および注釈:ホメオスタシス・逆ホメオスタシス)なる、人工的なつまり不自然で恣意的で過剰に日々直面するものなのである。言葉、時計の時間、物質・物質現象、実証科学、透視遠近図法、死・死者、世界そして自己、これら8つの幻想の近代の諸幻想は、近代の世界が空無である真実を象徴的・代表的に物語るものなのである。

「実在は一なり。われわれが従来実体と考えていたものは、あれはただの影にすぎない。形あるものは、すべて実在にあらず。肉体は幽霊である。」3(ハーン 1988, 233-234)

「……それから、お月さまがほしい。(略)。あの画題は、あれは仏教の譬えばなしでしてね。水は知覚と観念のまぼろしの流れ、そしてお月さんは一歪んで映った影でない方のほんとうの月は、あれは唯一無二の「真理」なのです。(略)。この煩惱夢幻の世で、しんじつ人間は今でも水にうつる月をとらえんとするサルにすぎんですからな。」4(ハーン 1988, 399-400)

共同幻想は、我執の煩惱により生まれた物象化による幻想である。人間は架空の過剰なる言葉に依存するがゆえに実体を見失う。そのなかで人間は宇宙・大地との関係と意味を忘れ実質的に失い、架空の言葉による意味の空無が広がり、架空のミクロコスモス

の一関係のみの一世界に迷い続ける。

ハーンの言う「水にうつる月」とは、まさに自分のみに見える映像としての月であり、見えるその月は観念としての自分にとっての像であり、見える月は自分にのみ見える月であり実物の月ではなく幻想の月でしかない。

これが共同幻想のことであり、「月をとらえんとするサル」とは「水にうつる月」の如き共同幻想を実体視し、それによりたぶらかされ迷い続ける近代の人間を意味する。

ハーンの『仏の畑の落穂他』の文章（上記）はさらに続く。

「いや、じっさい、サルだな」とわたくしは答えた。「でも、サルはサルでも、神のサル一日輪をつかむラマヤーナの神聖なサルだな」⁵（ハーン 1988, 400）

人間は幻想に戸惑い迷うのみではなく、絶対的な真理・真如であり世界の究極の源たる日輪の太陽を求め志向する存在だとハーンは語る。霊長類の最高位にいる人間ならば、不可知論の不可知なるものの不可知性の前で立ち止まるのではなく、不可知を可知と明らかにし不可知をも超え行く一形而上的な一力・可能性があるとハーンは考える。不可知を何らかの努力で認識し超越を試みることで、不可知論を脱却しそれを超える夢と理想を手に入れる存在であるとする。

不可知を超え真理にいたるべく超越・修養を志向し、そのなかで理想に至ることを求めるその志向性こそが、人間の間人たるゆえんであるとハーンは考える。それが、「神のサル一日輪をつかむラマヤーナの神聖なサル」（上記）という隠喩にてハーンが語ろうとする真意なのである。

第2章 ニヒリズムの諸相

「われわれが神を殺してしまったのだ、君たちと私とがだ！われわれはみな神の殺害者なのだ！」Friedrich Nietzsche<die fröhliche Wissenschaft>Philipp Reclam jun. Stuttgart 2000 年 Universal-Bibliothek Nr. 7115, 141 ニーチェ『喜ばしき知識』第3巻「狂気の人」と題された警句 125 番:

「にもかかわらず知覚それ自身はまったく不可解であり常に不可解であり続けるに違いないこと、物質、運動、空間、時間などもこれまたまったく不可解であると言われてきた。」(Hearn, “Victorian Philosophy” 14)

2.1 実体の失われた近代

2.1.1 世界の無意味化

「そうしてみると、われわれの進化の価値というものは、いったい、何なのか?人生の意義一聞から聞へとたどる、ほんの束の間のあいだの、妖しい一閃の光にもひとしい人生の意義とは、いったい、何なのか?」¹ (ハーン 1995, 179 -180)

近代以前の西欧においてはキリスト教の神に対し人は自らの原罪を償うことが人生の意味であり価値であった。人間は罪びとであり人生においてその贖いをする事で、天上の神のもとへ死後達する事ができるという信仰は、しかし近代に至るとその絶対性を失って行く。

原罪の贖罪という人生のキリスト教的呪縛から近代人は解放される。今や現世のこの世でのみ自己の人生・存在は完結し、死は永遠の死であって死後の世界はもはやなく、人には現実的生と存在のみ与えられるとされる。キリスト教的神の絶対的くびきから解放され、今や人は自由になった。同時に人を支える絶対的で根源的な意味が突如存在しなくなった。

「しかしわれわれが、いかなる宗教を信じるにせよ信じないにせよ、近代科学の果たした貢献の一つは、これまで物質的で実体があると思ってきたものがすべて、その本質において霊的なものであることをまったく疑問の余地なく証明したことであ

る。」2 (ハーン 2004、129)

ニヒリズムの原点は、ハーンにとっては実体であるはずのものが霊的で空無であるという事実認識であった。実体を物質とする物質文明の時代認識は誤りであり、物質は実体ではないという時代的社会的なる認識、違和感・絶望感がハーンにとってのニヒリズムであった。ハーンはそこに迷いと危うさを危機的に感じ取った。

科学の放縦のなかで不可知なるものはその存在さえも危うい状態に至る。霊魂・幽霊という言葉は不可知なる未知の反科学的な事象すべてを指し示すタブー的な意味を負うこととなっていった。

近代において気が付くと地上に神は消えていた。それは神の不在が確認されたのではなく、人間の営みが主体的で放縦なる自由に満ちるものとなっていることを、人間は自覚し始めたという事実の発見・確認であった。神の死としてしか表現できないほどに人間は、自らのヒュブリス(ギリシャ哲学における不遜を意味する言葉)な営みを、主体的自由のもとに開始していたのである。

神の代りに神の座に就くに至ったという表現が語る人間の営みとは、神の営みではありえず、すべからく人間主観の相対的有限の限界を超えるものではなかった。人間は実体・絶対・客観という形而上学的規範をこうして失っていた。

すぐれたハーン研究者であり海外怪奇小説の翻訳家として知られる平井呈一(1902年—1976年 翻訳家・英文学者・海外怪奇小説研究者)は、「西欧の幽霊」という西欧近代における幽霊伝承について触れるなかで、以下のように語る。

「こうして幽霊は、19世紀まで世界中に繁殖しつづけ、人間を脅しつづけてきたのであるが、18世紀後半からヨーロッパに近代科学の曙口がきざしはじめ、急速にそれが発達して諸学が科学的真に蒙をひらき、19世紀に入ると、ヨーロッパ各国の学者のあいだに、人間の死後の生命、霊魂のゆくえというものが問題になりだしてきた。世はまさに心霊ブームに突入し、(略)、心霊研究協会なるものが初めてロンドンに設立されたのが、1882年のことである。」3 (平井 2000、317-318)。

19世紀末という科学の時代がすでに始まっていたがゆえに、人類は自らが到達不可能な、不可知なるものの存在を初めてそれとして意識し知り始めたのである。形而上学に相反する科学の時代に入っていたからこそ、形而上学は形而上学としての真なる意味とその対象領域が意識化され始めた。意味を奪う科学時代に対する危機意識が、意味を守り育み伝えようとする形而上学的良識を有する人々を「心霊研究協会」設立へと動かしたのである。科学の時代に入ったがゆえにこそ、本格的な幽霊の時代が始まったとも言えるのである。

言葉（例：科学という言葉）というものは、その意味が明確に現実的になった時に差異ある他関連項目（例：形而上学・幽霊）が同じように明確に立ち上がる。こうした項目間の関係性の保持する生産性は幻想を次々と生み出す。言葉は無から幻想的空無的有を生み出す。近代において多くの幽霊や多くの幻想を生み出したのは、人間の科学であり人間の言葉なのである。

「なぜ太陽は他の太陽へと走り、惑星は太陽のまわりを、衛星は母星のまわりを離れないのであろうか。(略)。恐らく太陽は、食物を求め、仲間を求め、原生動物のように種族をふやそうとしているのである。彗星は恐らく宇宙の遊走細胞であり、星雲は星の世界の精子細胞かもしれない。」4(ハーン 1989, 330)

本来的に万有が意味を求めて活動するという確信を、ハーンはこの擬人化表現の文章にて語る。意味による関係が生物の環世界 (Umwelt) を構成し、万有同士を結び付けている。意味こそが、生命体が求めて生き存在する目標・支え・根拠であり、生命体の生は、対象の意味の自己主体化を実現しそれを達成しようとする活動と言える。生命活動とは、そうした意味が生み出す相互関係に普遍的に根拠づけられる生命同士における相互的な活動である。

2.1.2 実体性から関係性の時代へ (ソシュール)

近代以前に世界は意味に満ち事象・事物は互いの意味により支えられ合って生き存在していた。

「それは人家の中やら周辺にすんでいるものである。(略)。井戸の神である「水神さま」。竈の神である「荒神」、(略)、釜や鍋の神である「曲突の神」と「戸部の神」(略)。池の主人であって、むかしは蛇体になって姿を現せると思われていた「池の主」。米櫃の女神である「お釜さま」。人間にその田畑を肥やす方法をはじめて教えた「厠の神」(略)。木と火と金の神。同じ工合で庭、田畑、案山子、橋、山、森、川の神。さらにまた樹木の霊がある。」1 (ハーン 2006, 110)

かつて世界は神々や霊魂という実体的な独立的意味に満ちていた。八百万の神々たる山・空・風・・・、万有の自分や自分たちにとっての意味、つまり万有と自分たちとの関係を有すると認める実体が実在すると信じられていた。意味を確認し意味が生む実体的関係性を信仰することこそが、近代以前における長きにわたり続いたアニミズム信仰である。

近代以前には世界に意味が無数に存在し、存在はすべてそのものとしての主体的意

味を有すると信じられていた（言霊観）。

ハーンが亡くなった翌年 1905（明治 38）年に出版された『天の河幻想』のなかに「天の河縁起」というハーンの論文が載せられている 2（ハーン 1994, 9-58）。

ハーンがそこで扱った短歌作品に、「たなばたのふなのりすらしまそかがみきよきつきよにくもたちわたる」という大伴家持の詠んだ歌がある（同上の 56）。天の河の一方にある琴座の牽牛星と、天の河のもう一方にある織女星が一年に一度七夕の夜には、天の河を隔てて出会うというロマンスが語られている。

相思相愛となったものらの縁・縁起がつつかった絆の強さを、天の河の七夕神話は表現するものである。永遠なる愛の結びつきの普遍的な強さをよく示すものである。2星のつまりその男女2人の結びつきそして関係には強い意味つまり愛があり、愛という意味こそが関係の有機的つながりを生み出す一つである。

意味とは万有を永遠につなげる力であり、その力へのハーンの感嘆と賛美がこの作品には反映されている。意味こそが万有存在を結びつなげ有機的な生の壮大な世界をさえ作り上げているのである。

「人間の手が築いたものであっても、もはや死んだ石の塊などではなくなっている。それはみずから思考し、人を脅かすような何ものかが吹き込まれており、影のある悪意をもった、さまざまな種類の物の怪の集まり、あるいは怪物的な物神と化しているのである。」 3（ハーン 2004, 53）

ハーンが幼い頃通った教会の天井を飾る石材製の先頭アーチが、ハーンにとって恐怖の対象であった。そのアーチは中世時代のヨーロッパほぼ全域を覆っていた広葉樹を中心とした大森林の旺盛なる繁殖力への畏敬的崇拝対象とされるものであった。森による激しい威嚇、森への恐怖、それがハーンにとっての教会の天井に組まれたアーチの意味であった。

人間主観による意味あるものの立ち上げは、主観的な仮説存在を実体的なものとして幻想化する事態を意味する。関係を生み出す意味が凝集し対象化されたものが靈魂（ハーン）であり、神々であり神である。それが具体的な像をなす場合フェティッシュ（物神崇拝）とされる。人間主観の世界解釈である意味が、言葉（概念）に常に恣意的に意味として人間により送り込まれる。

人は、事象（人間、貨幣、商品・製品、組織、制度他）を自己に対象化して、その事象の価値や意味さらにはその名前さえをもその事象自体の中に一幻想的に一読み取りながら、事象と自己の関係が事象自体の中に内在化すると錯覚する（例：サッカーボール、りんご・・・）。実体論的なパラダイム（時代精神）から近代の関係論的な

パラダイムへの転換が、こうした物象化像つまり商品・製品の社会における流通あるいは普遍化のなかに現れている。

近代社会における社会的普遍的概念（上記にて扱われた諸幻想）への関係化や意識化のなかに、物象化は浸透し顕著に広がっている。物象化において商品に反映されるのは、社会関係あるいは人間関係を生みだし支える社会的文化的状況である。物のなかに人は幻想を見るが、その幻想はそのものとの関係性（関係条件）の投影であり反映なのである。

丸山圭三郎（1933年 - 1993年 言語哲学者・思想研究家）は言葉のシステム（体系）について、ソシユール言語観に従って言語観の関係論的關係について述べる。

「あらかじめ確固たるアイデンティティをもった自我と他者が実体的に存在しているのではない。両者は関係によってはじめて生ずるのである。」4（丸山 1987, 67）

意味そのものではなく意味での差異の関係によってこそ、その差異を示すために言葉は作り出されまた使われる。関係上での差異があるがゆえにこそ言葉が生まれ使われるのであり、意味そのものがそれとして実体的にあるから言葉が生まれ使われるのではないのである。意味ではなく関係性が言葉の世界では支配的なのである。

ハーンの文学作品は実体主義への願望を有しつつも関係主義的内容構成による。幽霊とは恣意的幻想としての物象化の試みの結果である。対象と自己の間には関係のみが存在し、関係が物的現象化すること、それが怪談の幽霊であり、近代的世界の幻想化の試みの一つなのである。

かくして実体は人間主体の関係の幻想へと化され、フェティシズムの近代の恣意的な像へと幻想化されるのである。近代の意味の解体とは実体の喪失による世界の関係性への転換によるものなのである。

2.2 近代の危機的問題

2.2.1 物質文明という非実体の時代

人間の関心をもっとも寄せるものまた人間の関心をもっともよく誘い出すものも、我執の煩悩による物・物質への関心である。近代物質文明を支えるものは物欲という煩悩である。

「鉄道や蒸気船、このわれわれの時代の怪物のような工業的かつ商業的な発展によって、地球上のありとあらゆる汚れなきものが、俗悪な連中、俗物ども、下司たちの届く範囲内に入ってしまった。」1（ハーン 1988, 32）

精神形而上学者であり深く広範なる宗教への真摯なる信仰心を有するハーンにとって、個別の現世の我執の煩悩による物質・物質現象という身体感覚的で卑俗な幻想などは、最も卑下すべき価値存在でしかなかった。人間の欲望、我執の煩悩により、便利で快適なという物質的価値観を時代社会の絶対的価値観とすることが、物質文明の物質文明たる目標でありその実態であった。ハーンは神々の黄昏の神の死の実体の無き近代に生き、実体を意味を求めて理想を立てた人である。

存在論哲学の祖にして有を問い続けたギリシャ・エレア派パルメニデス(B. C. 540 年頃生、古代ギリシャの哲学者)は、一者なるものを実体とした。彼が有を問い実体を問うたこと自体が歴史的快挙であったし、また実体を求めつつ見い出せぬニヒリズムの苦悩もまたパルメニデスから始まるとも言える。実体という概念を人類が獲得したという事実は、人類にとっての原罪（失樂園神話）でもありえる。

パルメニデスの語る実体たる一者とは以下である。

「有からの生成と消滅だけでなく、時間性、空間性、可分性、差別、運動をまったく排除し、有を生成もせず消滅もせぬもの、全体であって一様なもの、変転せず限定されぬもの、不可分で無時間的に現前するものと言いあらわし、その唯一の積極的な規定として(略)思考(略)を持ち出している。」**2** (シュヴェーグラー 1971, 49)

パルメニデスの語る実体は、物質・物質現象では全くないし、物質・物質現象ほどに非実体的なものもない。

物質は市場においては商品であり古典派経済学的には商品価格は使用価値と交換価値とによって成り立つ。商品という客体の価値は人間にとって心的内面的に使用価値と交換価値さらに剰余価値の主観的判断からなるものであり、客体や客観性という概念は主観による理解・判断・了解の上で成り立ち、人はそれによって意味を得てまた意味を生み出す。人間主体にとって世界は人間という主体による意味を得て生み出す主観的判断からのみ成り立つ。

「物と心とのあいだには、元来、本質の差別はございません。つまり、人間が物と名づけておりますものは、これはただ、人間の五管、知覚の総計したものなのでありまして、もともと人間の心に映ったまぼろしにすぎないのでございます。」**3** (ハーン 1970, 194)

、とハーンに対して横浜の老僧はものとは心に編まれた幻であると率直に言う。物

質・物質現象とは心の誤ったひとつの活動様式たる幻覚なのである。

近代物質文明の時代イデオロギーの根幹には精神と物質との分離と物質の実体的崇拝（ハーンというフェティシズム）化の現象がある。商品・製品という物質は人間の道具であり、その意味でフェティッシュ（ハーン）である。しかしその物質は近代的な一般的理解とは異なり実体ではなく、「人間の心に映ったまぼろし」（ハーン、上記）にすぎないものである。

近代的大量生産による商品・製品の多くは人間が絶対的に必要とするものではない。それらは今までと比べてより快適なより便利なより満足するという多少のより良き生活に役立つ欲望にしか過ぎない。それらは絶対的なつまり実体的な必要性からではなく、人間の我執からなる煩惱の対象への相対的により過剰なるより我欲的な欲望からなるものである。商品・製品は空虚な過度なる仮言的存在性への幻想でしかないのである。

実際ハーンは妻のセツによると電車、電話、電燈、ガス、汽車、靴—そして礼服や背広—といった西欧近代の文明の利器を非常に嫌っていたという。西洋文明に対する基本的な嫌悪感のもとで、ハーンは歩くことを勧め、あるいは面前での直接の会話を大事にし、ろうそくの火をあるいは和服や時には草鞋を好み 4（注釈：物質的利器への反感）近代以前の自然的で素朴な伝統的道具・手段類を、少なくとも実体的存在物を好んだのである。

伝統を軽視し実体を見失い空虚なる迷いの中にある近代の人間の悲惨さや浅はかさを、ハーンは商品・製品という物質の背後に空虚な虚栄心の影を見抜いていたからに他ならない。「西洋文明は徹頭徹尾侵略的で利己的だから、そのために冷酷無情な性格が異常に発達している。」 5（ハーン 1970、346）とハーンは言う。

贅沢・快適・過剰・おいしい等に類する用語が語るものは、物質文明の利器が絶対に必要で本質的なものではなく、それらは感覚的な身体的快感のみを与えるものだということなのである。

ここにこそ商品・製品という人工物による疎外という悪質でネガティブな災いが必ず秘されまた時に伴う背景がある。時計の時間によるエンマの悲劇（既述）がそれであり、さらにはニヒリズムがそれである。

2.2.2 人間は自分の心しか知らない

見えるものの否定的理解が西欧形而上学に一貫する。その原点が聖書の「失樂園」神話である。アダムとイブの樂園追放とは精神界から物質界への低俗で卑俗な零落・転落の隠喩である。見えないものが神聖で清いものであり、それに対し欲望（物欲）の対象に見えるものである物質は、西欧の形而上学的伝統において不浄で不毛な劣位の存在とされた。

「客のいない、がらんとした客間には、いまでも、なにかふくいくとした、香ばしいものがのこっているような気がする。(略)。あの日、老先生がはいってこられたあとから、なにか太古の世の御霊さまでも一過去の世の女神かなにかでも、姿を見せずに、わたくしの家をまたいではいってきて、(略)、そのまましばらく、この家に神とどまりましておわすのでもあろうか」1 (ハーン 1970, 152)

意味は世界の中に超越的にひそみ隠れていた。ハーンが愛する幽霊のようにである。ハーンにとっては物的呪縛を逃れた聖なる精神性への願いやあこがれがつまり形而上的なものに惹かれる傾向が強い。崇高で神聖なる精神性や精神的実体こそがハーンの信頼する実体であり続けた。

「西洋の世界には、そもそも、信仰というものがなかった。あるものはただ、虚偽と、仮面と、快樂を追い求めて止まない利己主義の世界、宗教の支配は受けないかわりに、警察の支配を受けているという世界ばかりであった。」2 (ハーン 1970, 225)

物欲の世界は精神の神聖な世界とは対極の、姿・形の溢れる物質世界であった。俗世間・俗物の否定的な状況は姿・形あるものへの近代的執着に対する見返りや報復とも言い得る。

「人間は、おのれの心の実相以外のものは、なにも知らないのでありまして、この心の実相なるものは、外部からくる影響、あるいは外部から加えられる力によって現われるものでありまして、その外部からくる影響、あるいは力を、われわれは物質と名づけておるのでございます。」3 (ハーン 1970, 194)

バークリー唯心論の影響が色濃く出ている文章である。人間が物質や物的現象を対象化し現前化していると思うこと自体が錯覚であり妄想である。対象化すると錯覚する表象像は世界の「実相」という真の姿そしてその意味の現前化されたものではなく、人間が恣意的に作り出し生み出したすえに至る人間の認識論的錯誤のためである。近代的商品や製品は人間にとっての非本来的で異物的なる幻想の煩悩ということである。

ちなみに空という言葉の生み出すイメージは、青空・星空・夜空・朝の空・夕べの空等、多様な姿・形で表象されるものである。しかしその姿・形は人の心が生み出した主観的観念であり、実際の空についての現実の姿・形ではない。表象されているのは人間が生み出した心の中の像つまり幻想でしかない。

「現象は人間の意識にとってのみ実在する。現象を生み出したり人間の感覚の背後にある自然の力については、それがいかなるものであるか知られないしまた知り得ない。かつてわれわれは、自分たち自身が確固とした現実の上で活動する確固たる実在であると判断していた。しかし今やわれわれはより偉大な教えを知ることによって、自分たち自らが宇宙における非現実の幻想としての幽霊的存在と考えてきている。」⁴ (Hearn 1960, 63)

大乘仏教空論が語られている。そうした空虚で非神聖で不浄なるものでさえあった物質(物質現象)という幻想に、近代の人々は煩惱に従って自らの生と存在の目標、意味、根拠を、空虚なる物質と物質的豊かさにつまりより豊かで快適な生と存在への夢と期待を賭ける。

ハーンにとって産業革命後の西欧物質文明とは虚しく輝く壮大なる幻想であり、それは現れてはたちまち消える虚しい仮のつかの間の栄華に過ぎないのであった。

「物質万能主義、功利主義、産業主義、そこから生ずる経営者と労働者の対立、人間疎外、貧困、差別といった悲惨な状況、軽薄な時代が混然一体となって現れる。」⁵ (福澤 清 2005, 23)

「それにしても人は何の目的をもってこの世に生まれたのか？ 食べるためか？ 飲むためか？ 眠るためか？ 毎日同じことをして、それでいながらあきることはない。これ実に不思議なことなのだ。」⁶ (Hearn 1995, 47)

世界認識における実体的関係性から关系的関係性への近代における変動の無自覚さ、実体的関係性を失った非在性を実体性とする時代的根本的錯誤、世界そして自らさえもが幻想であるという事実の無視が社会風潮としてますます広がる。

ニヒリズムがアメリカ大陸を覆い、日本へもいよいよ飛び火しつつあるその時代に、ハーンは日本移住を行った⁷ (注釈：ハーンの大陸間移動について) ののである。

2.3 ニヒリズムへの時代意識

2.3.1 ニヒリズムの危機意識—ハーン論考「ロバの道を歩め」

ハーンは言う。「不可知なるものの存在が深く認識されたのは、今世紀に入ってからにすぎない。つまり、人間の精神は、みずからの不可能性を発見したショックから、いまだ立ち直れないでいる。」¹ (ハーン 1987, 413) と。

ニーチェの言う「神の死」によって人類は、神・神性・聖性に根差す理念(例えば、アリストテレスの形相)の根拠あるいは意味を失って行く(それが第I章で述べた物象化による意味の解体たる近代の諸幻想例である)。人間がそれまでに直面することのなかった「神の死」の闇のなかにあるということ自体が、世界の実体的客体がその客観性を失い、人間主体の主観的なるものとなっていることを象徴するのである。

世界の客観と客体はまさに物象化が示すように、人間の主観と主体が転倒されたものであり、世界の実体は人間の主体的主観が唯一の基体をなすということこそが、人間中心主義の科学実証主義の時代精神そのものを表現している。

今や主観一客観と主体一客体の分断の上で、あるいは両者を分断することそのものにおいて、人間主観と主体の絶対的自由がすべからず支配し、それゆえかつての絶対的また客体的存在一切の無の闇が広がるのみなのである。こうして客体についての不可知を唱える不可知論の闇が一挙に拡がり深まる。ニーチェの「神の死」宣言は不可知論の広範な拡がりとその深化・拡大をも象徴するものである。

ニーチェ「神の死」の時代精神とともに、超越的で非世俗的で純粋に精神的なる形而上学は、社会的に無意味なるものとなりその規範力を根本的に失う。また形而上学的存在概念の場たる超越界・物自体界も、非実証主義的な仮想的な世界として解体される。「神の死」のなかで人間は、神に呪縛される前近代的ゲマンシャフトの血縁と地縁による共同的存在から個人へと解放されつまりは個人へと放擲され、人間は生存競争の「豹狼的争闘」2(ハーン 1970, 227)という近代ならではの原子論的孤立とその上での相互の戦いのなかで、物質文明の豊かさの煩悩に苛まれつつ生きる。それこそが煩悩の放縦という「神の死」の時代的・社会的現実なのである。

ハーンは来日する4年前の1886年9月29日付けタイムズ・デモクラット紙上にて、論考「Follow the donkey-path ロバの道を歩め」を発表している3(Hearn 1967, 125-131)。

その論考においてハーンは、ニヒリズムほどに激しい哲学の動揺はなく、それは伝染病の如くにアメリカにも侵入しつつあると警告を発する。

発刊されたばかりの「政治・文学評論」に掲載されていた当時世界的に多くの読者を得ていたギュヨー(ジャン・マリー・ギュヨー1854年-1888年フランスの哲学者・進化論者。『未来の無宗教』で有名)の言葉に添ってハーンは論考を進める。

ニヒリズムの原点をショーペンハウアーの汎神論的ニヒリズムによる虚無主義であるとギュヨーは語る。世界的評価を得ていた悲観主義者マイレンダーの自殺の原因もギュヨーによるとショーペンハウアーの虚無主義の影があるように、ドイツこそがニヒリズムの本拠地であり、ショーペンハウアーこそがニヒリズムを誘発する危険な指導者だとハーンは語る。

ハーンはさらにそこから、ニヒリズムの根拠について、科学的実証主義の有限性（相対性）を指摘し、それが意味の不在や意味の空虚感を満たすことの出来ない人間の苦悩の解決にとって力にはならないことを述べる。人間の深い空虚感の譬えとしてハーンはギュヨーの文章、つまり山中での自分の足もとに現れた小さなトカゲの示す世界への十全なる信頼感に比した人間の心の飢餓感の絶望的状况を語る。

ギュヨーの問題提起のもう一つは不可知界の問題である。人間は近代においてはじめて不可知界を見出し、それを克服できない精神的苦闘を続けているという。それがニヒリズムの苦悩である。人間のその苦悩をギュヨーは飛ぼうとするが飛び立つことの出来ない、つまり不可知を乗り越えることができない人間の無力に対する人間の自虐的絶望の悲観的状况にニヒリズムの刃を譬えている。

最後にハーンはさらにギュヨーの言葉を借りて、現在の蔓延しつつあるニヒリズムの病が、ロバの道を歩むロバのような真摯な確実な努力のなかでかならず乗り越えられ癒やされるのだという希望（「ロバ道を歩め！」）を抱くよう求める。ニヒリズムは今の一時期に流行している伝染病に過ぎないのであり、それは新たなる変化への兆しであるとハーンは語る。

論考は、このようにスペンサーの漸進主義的な、順次に確実に良くなっていく上昇へと向かう進化論的希望の提示で終わる。またその論考にはハーンの次の文章もある。

「大西洋の東の地（論者注：西欧）ではこれ以上の国家的発展は望みえない。その地では輝かしい未来など見えない。それどころか現状を維持するにさえ予想される困難さのなか、人間の不安は募るばかりである。信仰、社会的道義そして伝統的道德は零落の坂道を転がり落ちるかのようである。新しい懐疑主義の分厚く繁茂するツタの葉が、ゴシック式宗教建造物の石をむしばんでゆく。その建物の玉座へは破滅への階段が、ニヒリズムのコケでつつつに覆われて続くばかりである。」 4 (Hearn 1967, 125)

近代において崩壊する神的絶対的な最高の価値観が、近代以前に形而上学において考察され保持され守られた。しかし、近代における概念の実在性の解体と唯名論的普遍概念の流布・広がり、存在するものの意味の解体を加速化する。産業革命の大成功とその大成果に酔う近代の実証科学主義イデオロギーは、従来の形而上学的な絶対的世界とその不可知の「物自体界」（カント注釈）への懐疑・不可知化と、それらが積み上げてきた意味の解体を招く。

また実証主義における時空・因果に自己限定しそれらに拘束される相対主義の根拠の虚弱なる意味化のなかで、絶対的な根拠を有する意味が失われることになる。

「われわれの頭上に広がる夜の闇のように深い疑惑の深淵である。対象（論者注：＝意味）を喪失した汎神論である！われわれの気づかないうちに現代のヨーロッパ文学により、この疑惑は教え込まれている。詞や小説、歴史、物語、社会学、さまざまな科学において、さながらヴィシュヌの化身のように、それは姿を現している。」5（ハーン 1987, 356）

ヴィシュヌとはヒンドゥー教の神であり、その化身とは人間が墮落し道徳が衰微する時に人類を救うべく立ち現れる救世主（神々・英雄・偉人）のことである。懐疑の闇が覆う世紀末の現世に人間は墮落し磊落し、道徳も衰微している。そのような時だからこそ、疑惑の闇を晴らすべくそして人類を救うべく、ヨーロッパの様々な文学のみならず芸術・学問もが、その危機を語り始めているとハーンは語る。

ハーンは厭世主義デカダンスを「不可知なるもの前で不能感を抱く」6（ハーン 1987, 414）ものとし、デカダンスを厳しく批判する。「不能感を抱く」という厭世主義あるいは不可知論をハーンは自らにおいて断固として否定する。

ハーン自身は進化論的漸進主義に従ってロバ道を頑固に歩きながら次第に霧が晴れ展望が見えてくる理想主義的観点から不可知なるものを形而上的に可知可能なものとする希望を述べる。つまりハーンは、「ヴィシュヌの化身」と語るように、混沌とした不可知や懐疑が逆巻く迷いの時代ゆえにこそ理想の光が現る希望を述べる。

「わたしが気づかぬまま、私の周囲には広大な生命が存在するのではないだろうか。それは、私の足の下で脈打っているのではないだろうか。そのものは、そうした広大な「全」によって、目に見えない形でいかされているのではないか。」7（ハーン 1987, 412）

地上という空間における宇宙的存在への超越的志向をハーンは試みて、存在を宇宙的なる全一的在り方へと全体論的に考える。それは楽観的つまり汎神論的希望への模索と言える。ハーンの漸進主義的な希望である。

「個人の自己の完全な消滅が、全一の自己あるいは宇宙的自己へ帰還する方法である。これが『涅槃』という章の核心である。」8（ユー 1992, 430）

ハーンは不可知なるもの前で不可知を乗り越える超越への志向性を抱く。ハーンは不可知の絶望的認識からの仏教的論理によるニヒリズム的救いを求めて、実体論的志向を図り求める。そこから目的がそして理想が生まれる。不可知論的闇を乗り越え

理想論・目的論の高みへとハーンは超越を試みる。そうした進化論的漸進主義の理想論的基調 9 (ユー 1992, 305) がハーン「ロバ道を歩め」では流れている。

「マラリヤの沼気の如き絶望の哲学の霧」10 (Hearn 1967, 125) たるヨーロッパのニヒリズムの状況は、むしろ新しい時代に向けた変化・胎動をも示すものであり、絶望的な虚無の無から新たなる生と存在の根拠の見出され生まれる希望と期待を語るものである。ハーンはニヒリズム超克への正しい道は自らの生の歩みを堅実に実直に歩み続ける「大衆の素朴な社会感覚」11 (Hearn 1967, 131) に期待するとも断言する。

ハーンは、ある論文においてモーパッサン (ギ・ド・モーパッサン 1850-1893 フランスの自然主義文学者) の作品『ベラミ』について、「ぞっとするような奇妙な絶望感」を与える悲観主義として厳しく批判する。ハーンはその作品について「理想主義の否定」「向上心に対する嘲笑」と語り、それに対し「実現不能事や非存在物が人間の心にとっていかに必要であるか」と語る 12 (ハーン 1988, 80) 恒文社 1988 年発行 76-80 頁)。

懐疑的なもの、悲観的なもの、非現実的なもの、不可能な不可知なるもの、到達不能のもの、失意といった 13 (Hearn 1967, 125—131) 懐疑主義や不可知論のニヒリズム的厭世・放念・断念への志向ではなく、ハーンは克服への理想を提示しその克服を目標として設定することを主張する。それがハーンにとっての大乘仏教への関心 (後述) を支えるものなのである。

そのなかでもとくに不可知論は形而上学的絶対者の存在・認識についての徹底的不可知を示すものであり、世界自体の根本的不可知性さえをも唱えるものである。それはキリスト教信仰のまさに根幹を揺るがす破壊力を内包するものである。

人は形而上学的実体 (例: 価値観・人間観) を無意識なままに自己の内に宿し続ける。ハーンは現象の背後にある形而上的力実体を立ち上げ、それをニヒリズム克服への手がかりとすることになる。それはやがてハーンにおける縁・縁起そしてカルマ (業) の確信・信仰に導くことになる (後述)。

2.3.2 日本におけるニヒリズムの浸透・拡大

上述した ‘Follow the Donkey-path’ にてハーンはハルトマン (エドゥアルト・フォン・ハルトマン 1842 年—1906 年 ドイツの哲学者『無意識の哲学』) と、マインレンダー (フィリップ・マインレンダー 1841 年-1876 年ドイツの哲学者『贖罪の哲学』) の 2 人の人物に注目する。

その 2 人はともにショーペンハウアーが語る汎神論的ニヒリズムに信奉していること、およびその思想がもたらす人間の無意識の不安ゆえに誘発される死への衝動について、ハーンは強い危惧感をもって捉えている。

それらショーペンハウアー、ハルトマン、マインレンダーらは当時活躍していた森鷗

外や芥川龍之介にも影響を与えている。そのみならずその3者は当時の日本の青年層にも広範な影響を与えている。この3者が日本へのニヒリズムの移入と拡大と浸透に大きな影響と導入を果たしたのである（その意味で時期的に考えるとニヒリズムの日本への直接の紹介者そしてその警告者はハーンとも考えられる）。

ニヒリズムという、瀰漫する時代的・社会的な精神の病が、やがてハーン死去の後に日本近代文学の世界をもやがて深く深く覆うことになる。西欧文学を介して人間の生と存在について先鋭的意識を有する人々が、ニヒリズムの餌食となる。ハーン死後の時代における、芥川龍之介、有島武郎、後の太宰治らの自死。無頼派の文学者達や、ハーンと実際の交友関係のあった萩原朔太郎¹（注釈：「萩原朔太郎と小泉八雲」）らの苦悩する姿がある。

さらには梶井基次郎、内田百閒らの文学者ら、ニヒリズムの虚無的絶望の時代的通奏低音が時代を超えて多くの日本の青年たちをもやがて深く広く襲うに至る。近代社会のなかでの深い孤立感情そして厭世感、彼らは、西欧物質文明と産業社会の構築を急ぐ日本社会の近代化が生み出したニヒリズムの犠牲者と言い得るのである。

またハーンの東大時代の教え子でその優秀さがハーンにより絶賛された上田敏（1874年-1916年 文学者・翻訳家）には訳詩集『海潮音』がある。その中のドイツロマン派カール・ブッセ「山のあなた」あるいはフランス象徴派ヴェルレーヌ「落葉」、ボードレーヌ「鼻」、「破鐘」という訳詩作品には深いニヒリズム的虚無感の悲愁なる調べが漂う。カール・ブッセというドイツでは一介のロマン派詩人の詩を上田敏は新体詩へと訳し、日本の仏教的無常感に見事に映えるニヒリズム的情緒のものとした。

上田敏のその偉業によってこれらの歌の調べは、人生への絶望感情をいわば音声の感覚的響きによって身体化させ、日本の多くの若者におけるニヒリズム的虚無感を遍く誘い共感させる象徴となったのである。ここにハーンの東大講義による精神的影響の跡が見て取れるのである。

つまり言葉の意味に依拠するのではなく、言葉の音・響きに拠って感情を有意味化し普遍化するというハーンの言語観こそが、チェンバレンーハーン論争の大きなテーマであった。そうした言葉が有する響きの力を作品化し普遍化し、異文化・異言語の壁を超えた感情の共有化を図ることは、上田敏の東大での師ハーンの志向する言語観であり作品観であった。言葉についてハーンは語る。

「異国人に言葉が通じようと通じまいと、かれの外見から一かれの服装一かれの風貌一かれのその風変わりな様子から、時に人は感銘を受けざるを得ないのです。（略）。かれがわれわれにとって興味津津なのは、かれがわれわれにとってまさしく了解不能であるがゆえになのです。」²（ハーン 1988, 27）

ハーンが強く主張し続けたその「言葉の外見」つまり言葉の響きによる意味伝達と共感化の可能性を生むという自論が、その教え子上田敏による歴史的な名翻訳に見事に生き、ニヒリズムの洗礼を受けた多くの日本の青年たちを感動させ共感させるものとなった。

近代日本社会と人間に対する絶望感あるいは不信感、自己と自己の生を支える意味の根拠を見失った人間の絶望と苦悩、そうしたハーンにとっての不可知論によるニヒリズム的脅威を象徴するのが、ハーンの死の直後に果たされた旧制一高生藤村操の明治36年(1903年)の自殺であった。その現世における苦しみを体験した挙句のニヒリズム的絶望感の中での死は、情死を図った男女を描くハーン「赤い婚礼」の基本的モチーフでもある3(注釈:赤い婚礼、Hearn 1973, 186-214)。

2.3.3 不可知論の隆盛

「あらゆる事柄のなかでもっとも理解が困難なことは、人はなぜこの世に生きるのかということである。」「人はその全人生をかけて何をするのか?」「しかしどのような目的のために人はこの世に生まれてきたのか?」「その人がどれほど偉大な学者になろうとも、死んでしまえば彼の何が残るのか?」1(Hearn 1973, 47)

西欧世紀末を蔽うニヒリズム—存在意味を失った人間の絶望的迷妄や孤立感—の深刻な病を、また生と存在の空虚感・無意味さを、ハーンは熊本五高の教え子たちの現在と未来を案じて危惧する。ハーンにとってのニヒリズムの問題意識は、ハーンの長編論考“The Stone Buddha 石仏”での以下の問いが教えてくれる。

「それにしても人間経験についてのいかなる科学 systematization といえども、人がどこからきてどこへ行くのか、分けても人は何のために生きるのかということについては、人に教えることも導くこともしてはくれない。」2(Hearn 1973, 137-138)

教え子たちへのハーンがいだく心配は、人間の生と存在の意味・意義・価値を教え導く支え・根拠が時代には見出し得ないというものであった。ニヒリズムが広がることへの不安を、ハーンはアメリカにてすでに感じており、日本においてもハーンは教え子との精神的交流のなかで、その不安を熊本五高の科学偏重教育のなかに感じていたのである。ハーンは、生徒・学生に対する英語・英文学の教師であるのみならず、彼らに対する人生の師でもあらんとしたのである。

ニヒリズムが社会的に大きな問題として現れてきた背景には、ハーン自らが信奉する無神論たる進化論的思潮の隆盛化にある。つまり危機的な時代現象としてのニヒリズムのとくに不可知論の厭世的虚無感の拡がりであった。ハーンはスペンサー社会進化論に強い共感を抱いてはいたが、同時に進化論の有する危険なその不可知論的本質による青年らに対する影響について危惧の念を抱いていたのである。

東京大学での文学講義のなかでハーンは次のように述べる。

「西欧の人間は、生についての完全に新しい概念を得て、その旧信仰とそのすべての哲学を放棄するしかなかった。西洋においては、最近 50 年間に起こったこの広くかつ深い知的激変は、これまでに起こったことはないほどのものである。」³ (Hearn 1930, 3-4)

「なぜ、どこへ、どこからという究極の問いに関して、ポスト・ダーウィン世代はプレ・ダーウィン世代よりも必ずしも賢明になってなどいないと言われる。」⁴ (Hearn 1930, 13)

ポスト・ダーウィン世代とは進化論—つまり不可知論（「なぜ、どこへ、どこから」という究極の問いを不可知とする）が一世を風靡した時代におけるニヒリズム的傾向の強い世代を指す。それに対しプレ・ダーウィン世代とは進化論以前の時代つまりキリスト教信仰が生と存在の根拠をなしていた思潮の時代の人々である。進化論世代における不可知論的傾向の 1850 年代後半における深化と拡大がここで語られている。ハーンがいう「広くかつ深い知的激変」とは、進化論が不可避に伴う不可知論的ニヒリズムの拡がりのことなのである⁵（注釈：スペンサー「漸進主義」）。

上の引用文には、人間の生と存在の意味・目標・価値を失ったことに対するニヒリズムへのハーンの危機意識が表れている。人類がこれからいかなる方向に向かうのが不明である恐怖や人類を導く神の不可知である認識に至った今、人類の生と存在の意味と目的が失われ、それが「神の死」を契機に大いなる不安と厭世感と恐怖さえをも人に与えるのであった。

「人間の知性によっては、絶対の知識を得ることの出来ないものであるという信念は、徐々としてその地歩を獲得しつつあるものの一である。(略)。すべての仮象の背後に存在する真実性は、知られないものであるし、また決して知ることのできないものである。」⁶ (スペンサー 1927, 77)

ハーンが敬愛する社会進化論哲学者スペンサーは、その進化論において、有機体にお

いて世代を超えて連綿と伝えられる有機的進化を担う働きと機能性を、「organic memory 有機的記憶」7 (Hearn 1930, 17) とする。有機体に持続的に内在するその有機的記憶による進化とは、生物が無方向に無軌道に進化する漸進主義 gradualism によるものである。

進化論は、キリスト教がいだく神のデザイン論つまり自らの意味・目的の実現を保持し目指す目的的創世論と全く相反する不可知論の進化概念なのである。1850年代後半の時代は進化論のつまり不可知論の時代なのである8(注釈：不可知論の時代)。

人間の主体的自由と目的論（デザイン論）との関係について進化論を介し考察するデネット（ダニエル・C・デネット 1942年～アメリカ合衆国の科学哲学者）は、1860年にハクスレーとオックスフォードの主教サミュエル・ウィルバーフォースとの間の進化論を巡る宗教論争に関して、反進化論者ウィルバーフォースの意見に触れる。

「人間の、神に由来する地上への至上権、人間の分明な会話能力、人間の、理性という天賦の才、人間の自由意志と責任……これらはどれも、神の似像として創造された人間が野獣の起源を持つなどという下品な観念とは、まったく相容れない。(Wilberforce 1860)」9 (デネット 2001, 88)

生命の系統樹（樹木状に表現された生物種の進化の発展図）に描かれるようなダーウィンが語る種の発展・進化は、アルゴリズムのメカニズムに従うものであるとデネットは語る10 (デネット 2001, 750)。

進化論がアルゴリズムという機械論的プロセスの進化過程を基本的に有するならば、それは進化論と対立するキリスト教の目的論的世界創造論（デザイン論）と同じものとなる。むしろ生命体の種の進化を唱える進化論にとって、アルゴリズムは全く相容れないものとなる。その様な観点に立つ場合、進化論は人間という種の誕生を機械的生産と同一視することになり（実際かつてデカルトは動物を自動機械とした）、人間は動物と同じ源を共通に有する自動機械であることになる。人間の知性をも機械運動としかねない。

このように進化論はキリスト教の神による目的論的世界創造論たるデザイン論と対立する立場に立つものである。キリスト教の神による世界創造は、神の似姿としての人間の創造において人間の生と存在の意味や根拠を啓示するものであった。それに対し進化論は、人間の生と存在の意味や根拠を否定し破壊し不可知論へと人々を導くことになるものであった。

「われわれの身近に迫っている懷疑はこのインドの信仰の機織り模様 に似て、いやそれ以上に茫漠としている――われわれの頭上に広がる夜の闇のように深い疑惑の深淵である。対象を喪失した汎神論である！」11 (ハーン 1989, 356)

目的を失い意味・根拠をも不可知とし、「無限と時空の彼方を夢見ている」（同上箇所）疑惑に満ちる無信仰の圧倒的広がり、これこそが、ハーンが生きる物質文明の時代の「対象を喪失した」（同上箇所）幻想のさかまく不可知論のつまりニヒリズムの時代の実態なのである。

2.3.4 進化論がもたらした不可知論・懐疑主義—世界の意味・目的の喪失

「物質、運動、空間そして時間もまた全く意味不明なものである。」¹ (Hearn 1930, 14)

ハーンのこの不可知論的言説はハーンの時代の不可知論の傾向を物語るものである。

近代科学による世界の単純化とは、世界からの形而上学的意味の否定・解体であり、それは世界の不可知化である。進化論は近代における世界の単純化を説く不可知論であった。不可知論は、不可知な存在が存在することについては認めるが、不可知存在つまり神・絶対者など現象のかなたに超越する形而的存在は知られ得ない (unknowable、ハーン) とするのである。

「精神が不可知の实在を把握することができないということを認める点で、スペンサーとその学派は不可知論者に属する。」² (ユー 1992, 433)

ハーンが目的論的なキリスト教に対し終生否定的態度を示していたことは、ハーンが進化論者でありスペンサー主義者であったためである³ (大西忠雄 1970, 85)。進化論は自然が目的・意味を持たないとする考えであり、社会進化論の祖であるスペンサーは不可知論者であり、ハーン自らも不可知論者であった。ハーンは同じくバークレーの知覚一元論という不可知論にも強い共感を抱いていた。

進化論の研究者ピーター・J ボウラーは進化論の時代的斬新さについて、1. 時間尺度の拡大 2. 宇宙は変化する 3. デザイン論の排除 4. 奇跡の排除 (超自然的説明の排除) 5. 自然の中への人間の包含を挙げる⁴ (ボウラー 1987, 11-22)。

このなかでとくに目的論的創造説に立つキリスト教思想ともっとも対立する点つまり不可知論的概念は、3. デザイン論の排除、4. 奇跡の排除という2点であり、それらの点が進化論とキリスト教界との—永遠なる—対立テーマである。進化論は世界創造する唯一者による世界設計など認めず、また唯一神による創造という超自然的奇跡に対しては、世界は奇跡的に作り出されたのではなく、科学的因果律にしたがって無目的で環境に徐々に適応するなかで変異し進化するとする。

ダーウィンが主導する進化論は自然科学的本質にあるものとして不可知論をその学的過程において伴わざる得ない。進化論は生物種の進化の事実を探求する自然科学の理論であり、進化の存在的事実を認識しようとするものである。それは生物種の進化の存在的事実を自然的事実によって実証しようとする生物学の学問分野である。進化論は、自然淘汰という自然の生物的事実による無目的なつまり無意味で無方向な進化を、存在論的に客観的に事象的に信奉するものであった。

存在論的な目的こそがあるいはその認識可能性こそが、人間における主体的自由のなかでの意味を導出するのであり、意味は目的的關係性との主体的自由によってのみ見出されるのである。進化論はその結果において目的論を否定し、時間経過における生物種の無目的・無意味な発展を到達点もないままに遂げることを主張する。

神が世界を生みだしたとするに対し、進化論は大地のものが自らの種としての営為の繰り返しによって時間をかけて徐々に徐々に進化し発展したものとするのであり、それゆえに神的存在をあるいは神的営みを絶対的な存在者についての認識を全面的に否定するものなのである。

「現象についての相対的客観主義がたとえ存在するにしても、われわれはすべての形をなんらかの力の仮の現れと見なすべきなのである。その力がどのようなものかは、人間が人間である限り決して理解できないのである。」 5 (Hearn 1930, 15)

しかしハーンは 1896 年から 1903 年にわたる東大における講義にて、西欧の 1850 年代に始まるダーウィン (チャールズ・ロバート・ダーウィン 1809 年—1882 年 イギリスの自然科学者・進化論の主導者)、ハクスリー (トマス・ヘンリー・ハクスリー 1825 年—1895 年 イギリスの生物学者・進化論者)、スペンサー (ハーバート・スペンサー 1820 年—1903 年 イギリスの思想家・社会進化論の創始者) らによる進化論の大いなる影響と、進化論的な一元論的不可知論の近代西欧における広がりについて、問題視し危険視さえしているのである。

ダーウィン、ハクスリーそしてスペンサーの 3 名こそが、それぞれの進化論的言説により、「少なくとも西欧における人間の思想が根本的に変わった」 6 (Hearn 1930, 45-46) ことを、また彼らこそが「古いキリスト教信仰に具体的に晩鐘を告げた」 7 (Hearn 1930, 45) 人々であるとハーンは語る。

ハーンは進化論者ハクスリーのとくにその懐疑論—つまりは疑い続けるという不可知論—に触れて言う。

「“不可知論的 agnostic” という言葉の意味を現在のようになりにさせたのは、ハクスリーであった。」 8 (Hearn 1930, 29)

「ハクスリーは懐疑を宗教にまで高めた。ほとんどの宗教は信仰を、つまり証明なしに人が信じなければならないことを教える。ハクスリーの教えはまさにこれとは逆である。証明され得ないすべての事を疑うことは、誠実な人間にとっての最高の義務だと、ハクスリーは宣言をした。」 9 (Hearn 1930, 29)

ハクスリーの懐疑主義 scepticism とは世界の意味・価値・根拠をその実証的証明を求めてどこまでも探求し疑い続ける思想である。不可知論的問題について疑う姿勢はありながらも、不可知論のように理解と懐疑を断念するものではなく、あくまでも不可知的事象を探求し疑い続けるものである。

つまり真理界、超越界の存在あるいはその認識について疑いを断念するのが不可知論であり、疑いを断念せず疑い続けるのが懐疑論なのである。懐疑論も基本的には不可知論なのである。

この不可知論の蔓延こそがハーンが言う「最近 50 年間に起こったこの広くかつ深い知的激変」 10 (Hearn 1930, 3) が意味するものであった。神のような超越的形而上的存在界（カントの物自体界の如き）があること、あるいは、人間は有限であることを前提に、現象界以外の世界の存在のあるいは認識は不可能として断念する不可知論の考え方が 1800 年代後半の主思潮であり、これが世紀末のハーンの時代にニヒリズムとしてアメリカに入り、やがては日本にも至るのであった。

「進化論、殊にハーバート・スペンサーによって説かれたその学説を固く信じていたハーンは、徹底した不可知論者であり、それは死に至るまで変ることがなかったのである。」 「仏教と神道を利用はしたが、ハーンの立場は一貫して不可知論のそれだった。(略)。ヨーロッパの古い哲学体系でさえ、進化論的な解釈を与えなければ、ハーンの気に入らなかった。」 11 (雨森 1994, 115・116)。

ただハーンは不可知論者であり続けたのではなかった。彼が日本に来日した目的さらには日本滞在記における大乘仏教への精力的研究、さらには大乘仏教を手がかりにしたニヒリズムの超克を志向したことを考えると、進化論的不可知論の闇つまりニヒリズムの闇についての意識を鋭く有し、それからの脱却をハーンは日本において志向したのであった。

ハーンは進化論的不可知論者でありつつも、不可知たるものの中で絶望し厭世し虚無的に立ち止まることには至らない。ハーンは決して神秘主義者ではなく、大乘仏教に依拠する理想論者で常にあった。ハーンは、そうしたニヒリズム自体の危機を鋭敏に深く感じていたのである。

「ハーンの目的は、『キリスト教徒が〈魂〉と呼び、汎神論者が〈神〉と呼び、哲学者が〈不可知なるもの〉と呼ぶものと同じ類の何かに、ひたすら到達し、それに触れることである。』」 12 (ユー1992, 134)

進化論・不可知論・懐疑論そして虚無主義という世界の不可知を前提とする思想全体が、1850年代後半に社会的に逆巻き、それにより人間を支える世界の意味・根拠を人々が見失い、迷いの社会的時代的迷妄に至る。ハーン自らはキリスト教に対する根本からの反感を抱いていた。その点でハーン自らは進化論的不可知論を信奉するのであった。

しかしハーンは同時に、こうした不可知論のもたらすニヒリズムの危機という点ではそれを深刻に感じ続け、その超克を大乘仏教研究に見出したのであった(後述)。

2.4ニヒリズムという病い

2.4.1絶望—ハーン作品「和解」と「夏の日」から

ハーンの再話作品「和解」はニヒリズム的絶望感を如実に表現する作品である。

京の都に住むある若い武士が主家の没落のため妻を捨てて地方へ士官の途についた。やがて士官の夢もかなった時分に彼はその地で第二の妻をめとる。しかしその第二の妻との生活もやがて不如意(生活の苦しさ)を感じるようになるにつれ、彼は自らが捨てた京に住むはずの先の妻をいとおしく思い出すようになる。やがて思いは高じて彼は京のかつて二人が住んでいた家に戻ることを決意し、京に向かう。

あまりに久しく彼が不在にしていたためか、先妻を捨てたまま立ち去った京のその家は、夜の闇の中に荒れ果て住む者もないようだった。しかし男はその家の中を捜すうちに、かつて妻がよくいた奥の部屋に灯りを発見する。その奥にある昔のままの懐かしい部屋に立ち入ると、なんとその妻が昔と全く変わらずに若く美しくそこに座り以前のように裁縫の仕事をしているのだった。

こうして二人は感激のなかに再会し、夫は妻を捨てたまま家を出たことへの心からの謝罪を告げ、妻の方でもやさしい言葉を返してそれを許す。こうして再出発を二人は誓う。その後二人はこの間に起こった様々のことを深夜に至るまで話し続け、そしてやがて寝についた。夫の心は今後の幸福への確信に満ち、その期待に有頂天のた

めなかなか寝付かれなかったほどであった。

しかし翌朝ふと目覚めた夫は、自分が荒れ果てた室内の腐りかけた床に一人寝ていたことを知る。そして自分のすぐ横の床板の上に、顔のない髪の毛だけが巻きつく死装束に包まれた妻の無残な屍が横たわるのを発見する。

その時の夫の様子をハーンの文章は以下のように描く。

「朝の光のなか恐怖に震え不快なまでのおぞましさに襲われながら、彼は立ち上がった。氷のような恐怖はやがて堪え切れぬ絶望となり、また残酷なまでの苦痛へと転じ、あげくのはてに彼は疑わしさに満ち嘲る影がそこにひそむのを感じたのだ。」¹ (Hearn 1973, 8) ²(注釈 平川 1985, 94-108 : 「女ははたして和解したか」)

夫は先妻を幽霊と見破ることなく昔ながらの若く美しい妻と思い込んでいた。その女を夫は今後の自らの生と存在の根拠・支えとして再出発することを前夜二人は固く誓い合っていた。しかしその朝夫が目覚めた時、その妻が幻想の幽霊であることを夫は恐怖と驚愕のうちに知る。神々しく朗らかに輝く存在として生きている事を疑ってもみなかったその女が、実は空無の幻想であったという裏切られた空虚なる絶望感が、彼を前夜の天国から今の地獄へと叩きのめす。

裏切られた先妻が抱く夫へのうらみ(ル・サンチマン)のなかで、先妻は夫をして今後の幸せな夢の幻想世界へと一度呼び込み誘い入れ、その喜び極まった時点で夫を地獄へ叩き落としたのである³(注釈：妻のうらみについて)。

こうして夫の恐怖は絶頂に達する。その恐怖はただちに絶望に変わる。昨夜の妻は幽霊であり妻はもういない、今後自分は妻の支えもなく生きなければならぬという絶望に夫は襲われる⁴(注釈：芥川・有島のニヒリズムによる死について)。

その直後の夫の呆然自失して歩き行く姿のなかに、ニヒリズム的絶望の招く悲惨さが現出している。信頼と希望とが掻き消えた後には、絶望的空無感と存在そのものの非在の厳粛なる空虚感が、大きな真っ黒い口を開けて待ち構える。事象の底に虚無の「根本的空虚」⁵(西谷 1958, 71)が現出し、「現存在の保存の絶対的なる不可能性」⁶(西谷 1958, 72)という虚無の深淵が広がる事態、それが近代の闇たるニヒリズムの牙である。それは単なる無ではなく有ると完全に信じさせ確信させながら無いがゆえに、一層恐ろしく激しい絶望的虚しさを生む。意味あるものの実体的空無の牙なのである。

ハーンの作品「夏の日」では、熊本三角港での夏の日のおだやかであまりに美しい昼過ぎの海の光景が、浦島太郎の竜宮城への出発の際のおだやかな海岸の風景と幻想的に重ね合わされて描かれている。しかし浦島伝説において、そうした

美しい穏やかな夢のような世界は、浦島が竜宮城から戻ってきた時には人も風景も全く様変わりすることになる。

「(筆者注：玉手箱の煙が流れて行く) その時浦島は自分で自分の幸福を捨てて来てしまったことに気付いた。彼が愛してやまないあの海洋王の娘のもとへ二度と戻ることはもはや叶わないことに、彼は気が付いた。彼は絶望のあまり激しく泣きはじめた。(略)。すると間もなく彼は自分が変わるのを感じた。果たせるかな、氷のような悪寒が彼の血の中を駆け巡り、歯は抜け落ち、顔は縮んで皺が寄り、髪の毛は雪のように真白くなった。」⁷ (Hearn 1995, 11)

浦島が玉手箱を開けた瞬間に、昔浦島が亀に乗り村を離れ竜宮城で至福の時を過ごしたその時間一切が、氷のような悪寒となって一挙に浦島に襲い掛かる。呆然自失たるままに長大な時間が圧縮し凝集し悪寒となって浦島の体のなかを駆け抜ける。その後気が付くと浦島は、その夢・幻想の至福の時と場所を永遠に奪われたばかりでなく、自らが哀れな醜い一介の老人になり果てるという、無残な姿に豹変している自らを知るのであった。自らの支えを自らの生と存在の意味・根拠を失った果ての、激しい虚無の絶望感が浦島に今や襲いかかる。

自らに夢、希望、喜びを与え、大いなる励ましとなって自分の生を強く支える根拠たる竜宮城の人や、自らの支えで終始あり続けた故郷の懐かしい村も、まったく変貌していた。満足と豊かなる感覚を与えて慈しみ続けてくれた環境とその時間・空間が、幻影となって消え永久に戻ることはない。後には荒涼とした侘しい現実が暗く沈んで広がるばかりである。喜びに満ちる人も環境も突然変わり掻き消えている。竜宮城にも乙姫にも人間の生の許される時間においては決して再帰することもそれらと再会することも出来ないという絶望感。世界の存在の確固たる意味、自己の生と存在を支える根拠が今や失われあるいは消えている。深い虚無のニヒリズムの闇が心にもまわりの現実にも絶望的に広がるばかりなのである。

2人をつなげていたあるいは関係づけていた意味・価値が実は幻想であり不在であった事実には人間は直面する絶望感・虚無感、近代という時代の根本的な空虚なる本質を象徴するのである。

2.4.2 すべての他者への不信

「神の死」以前に世界の万物は、すべからく意味により個々も全体も関係づけられ有機的に結び合っていた。世界は神々・霊魂・事物に物象化される偶像崇拜あるいはフェティシズムが与える神的意味に満ち、その意味が人間と世界をあるいは人間同士を相互に調和し結びつける関係を生んでいた。世界の無量無数の万有同士を、神あるいは仏あ

るいは神々の御許にて実体的に有機的に支えつなげていた。神や仏あるいは神々が世界万有のその紐帶的役割を果たす実体的な最高存在であった。神や仏あるいは神々が臨在することによってこそ、世界は人間にとってコスモスの宥和界であり、有機的世界であった。

ハーンにおける「死者の支配」という祖霊信仰による祖先への畏敬と敬意も、まさに死者の前世での業が後世の今へと生き続くことへの感謝の言葉である。死者たる祖先が世界の意味を過去から今へと伝え導いているのである。

ドイツ中世文学者のアウエ（ハルトマン・フォン・アウエ 1160 年頃 - 1210 年頃、中世ドイツの詩人・騎士文学者）は、キリスト教信仰の偉大さ豊かさを賛美し、人間行動の神的な倫理規範を文学作品において提示した。彼の代表作『哀れなハインリッヒ』は騎士ハインリッヒの真摯なる神信仰に対し少女の不治の病を奇跡をもって癒した事績を扱うものである。そこに以下の言葉がある。

「お前は、その方に逆らってはだれも何一つなし得ないような方の意志を無視して、一日の命を生きのびようとするなんて、なんという馬鹿なことを考えたものだ。どうせ一度は死なねばならぬ身なのに、神からあたえられた恥多い生活を甘んじて忍ぼうとしないとは、真に己が為すところを知らぬものといわなければならぬ。それにこの娘の死が果してお前の命を救うかどうかとも分からないではないか。神の授けたもうたものは、何なりと受けるがよい。」「このように、心を入れかえた善良な騎士ハインリッヒは、帰国の途上で主なる神の恵みによって浄らかなからだとなり、病いがまったく癒えて、20 年前と同様になったのである。」¹（ハルトマン、126, 127 及び注釈：「哀れなハインリッヒ」について）。

近代以前においては、神の被造物である人間も世界もすべてが神のつまり偉大なる一大文字での一他者の御手により生まれ生かされ、守られ、やがて死により神の御許に召されると考えられた。人間の行動もその生も死も一切は神により意味が与えられていて、与えられた意味に支えられつつ神の御許にいると信じる限り、人は自己存在や自分の人生や世界の存在に疑いや無意味さや絶望を抱くことはなかった。それにより人々は幸福なる生と至福に満ちる死を迎えることが出来たのである。

宗教信仰とは、霊性への霊的關係への肯定と服従でありまたその霊的關係への貢献であり、そうした宗教信仰が人間に世界とのきずなとしての世界の意味を与えていたのである。近代以前において人の関心は、神や仏あるいは神々との関係についてであり、人は実体たる神や仏あるいは神々への畏敬感と親近感を伴う有機的關係をもっていかにその関係の意味に支えられそれらに仕えるかに、関心を抱き続け生き存在したのであった。

しかし近代において、神や仏あるいは神々さらには形而上学的諸概念（神、天使、聖霊、神の愛、神の僕、神の国等）はその絶対的力を失う。その代わり多様な有限性を宿命的に負う相対的で不確かで不分明なる単独存在である近代的個人たる人間が、神的立場に神に代わって着くことになる。ハーンが考える実体的意味の時代から関係的意味の時代への人間像の転換である。

人間はこれまで人間を支えてきた大地の意味や根拠の実在性を失い、関係性の網に取り巻かれる砂上の楼閣へと急変する。それが幻想の時代である近代の始まる形而上学的原点である。

「われわれは物を他の物との関係を通してのみ知る。われわれは物をそれ自体として感じるわけではまったくなく、一関係を、象徴を、現象を感じることはできないのである。それゆえにいわば関係がないということは、物は非在であるのと同じことになるのである。」 2 (Hearn 1967, 71)

ハーンが言うように人間自身が今や実体的存在ではなく関係の幻想と化しているのである。もはや人間存在は実体的ではなく、相関的で関係的であり、そうした人間は実体的でなく空無でしかないのである。

近代的価値観や諸社会制度の根本的脱構築（破壊的分析）を志向するフーコー（ミシェル・フーコー 1926年—1984年 フランスのポスト構造主義哲学者）は、以下のよう
に言う。

「18世紀末以前に、《人間》というものは実在しなかったのである。生命の力も、労働の多産性も、言語の歴史的厚みもまた同様だった。《人間》こそ、知という造物主がわずか二百年たらずまえ、みずからの手でこしらえあげた、まったく最近の被造物にすぎない。」「人間としての人間についての認識論的意識というものはなかったのである。」 3 (フーコー 2009, 328)

人間は人間というものを、自らでも認識も理解もしてはいないまま恣意的に人間自らが勝手に人間という幻想を作り出したと、フーコーは言う。人間は人間を永遠に見て知ることもない。まさにプラトンが語ったアイデアのように、人間というアイデアこそがその存在は最も身近にあるにもかかわらず、もっとも抽象的でかつ存在したこともないし実在もしないアイデアなのである。

今でもなおそしてこれからも人間は人間にとってもっとも遠い不確かな存在なのである。

世紀末ニヒリズムの陰影に彩どられた作品を作ったユイスマン(ジョリス=カルル・ユイスマンス 1884年—1907年フランスのデカダンス作家)の描く『さかしま *À rebours*』4(ユイスマン 2011、注釈:「さかしま *À rebours*」)という題名の意味は「あまのじゃく」という意味である。貴族の末裔である主人公フロレッサス・デゼッサントは自分の人生を支える積極的意味・意義・価値を現実世界に見出すことが出来ない。自己超越を志向する生産的人生を為しえないまま、日々を過ごす零落の淵に彼はある。実世界に背を向け遠ざかり非社会的に自分の道理にのみしたがって閉塞的に生きる彼の自虐的意識によるその生き方が、疎外の苦悩・不安・緊張あるいは墮落・零落・怠惰・厭世というニヒリズムの否定的精神の闇に沈み込む近代人の苦悩を象徴する。

「100億の太陽のもとに新しいものなど何もない。死は、死でも、休息でも、苦の終わりでもなく、もっとも醜悪なる悪ふざけにすぎない。」5 (Hearn 1973, 129)

と、ハーンは共同幻想が教える世界の一人間存在もその観念も含めての一幻想を率直に語る。

進化論、不可知論、不可知論より派生する懐疑論、デカダンス(頹廢退廢主義)、ペシミズム(厭世主義)、ニヒリズム(虚無主義)というそれら全体がニヒリズムであり、ニヒリズムはハーンの移動に従い世紀末のヨーロッパからアメリカへと次第に蔓延を開始し、さらに産業革命を開始し物質文明へのきざしを示し始めていた日本へと悪霊のごとく侵入する。

ニヒリズムを生み出すこのような近代社会の社会状況の荒波に押されるかのように、ハーンは来日したのである。

2.5 関係という感情の時代

「日本の古い社会は、(略)、個性というものを犠牲にしました。ところが、西洋の社会は、無制限の競争で一思想力と行動力の競争のなかで、もっぱら個性を磨いてきたのですからね。」(ハーン、1970、『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房『東の国から』170)

2.5.1 感情の時代

ハーン作「耳なし芳一のはなし」の原典である『臥遊奇談』巻之二「琵琶秘曲泣幽霊(琵琶の秘曲幽霊を泣かしむ) 第一行目に、「千載の遺恨をとどむ幽魂長く消する事能ハ

ず」とある 1 (ハーン 2003, 361)。壇ノ浦の戦いに破れた平家の人々が 700 年以上にもわたってその恨みを癒しきれなかったことが、「耳なし芳一のはなし」の基本的モチーフである。恨みをも含む個人的感情は近代以前においてはその表出を抑え控えるのが礼の徳目であった。遺恨を晴らすことは死後においてのみ可能という認識があった。

「個人的な感情はできるだけ押し隠す」 2 (ハーン 1988, 109) ことが長い間日本では美德とされた (注釈 3 芥川龍之介「手巾」について)。

その芥川龍之介の作品「手巾」^{ハンケチ}は、感情を表わさないことを美德とする日本人のその生態を描くものである。

ある女性が最愛の息子の死をその恩師たる長谷川教授 (東大時代の新渡戸稲造がモデルと言われる) に報告に訪れる。女性がしばしその激しい悲しみを表情に出すことなく息子の死をきわめて冷静に語る姿に、長谷川は不可思議な感情に襲われてゆく。しかしやがて長谷川は、その女性が息子の死を冷静に語る一方でテーブルの下に隠れている手では自分のハンカチを強く握りしめ、自らの悲嘆振りを図らずも表している様子に気が付く。

顔はにこやかだが心では慟哭する母親の激しい悲しみを長谷川は見出す。感情を出さぬように心がける婦人のひたむきな礼節に対し、長谷川は深い感銘を覚える。

「わたくしはまた、本質的に西洋の特質である個人性が欠けているまさにその欠如が、わたくしにとっては日本の社会生活の魅力の一つであることを告白せねばなりません。」

4 (ハーン 1992, 406)

「東洋の汗水たらして働く何百万人の微笑の下には、勇者の勇気をもって押し隠され、他者への没我的な思いやりから耐えている苦難があるのです。」 5 (ハーン 1992, 498)

「主人公が当然抱くはずの疑念に対する説明や心理の描写を付加した点を除けば、話の大筋は、ほぼ原話どおりだが、再話の方が、邦訳にして 4,5 倍の長さになっている。」

6 (布村 2003, 332 および注釈 : ハーンの再話化について)

ハーンの再話作品は原話を近代以前の過去から近代という現在へと時代を超えて翻訳し移し換えたものであった。その再話化のなかで感情の赤裸々な表出という近代的特性が作品に加えられた。再話作品がイギリスの人々に宛てたものである限り、原話に近代

的個人性たる感情表現を付加する必要があるが、日本とイギリスとの時代的空間的差異を埋めるために不可欠なことであった。

そうしたハーンの再話作品全体における事態の合理的説明と人物における内面的表現の付加とは、西洋近代文学の観点に他ならない。感情表現の詳細で明瞭な在り様や変化についての描写が近代文学の大きな傾向なのである。人間同士の関係による内面の心映えが、感情表現を介してふんだんにそして多彩に開陳される。

それは近代が個人主義の個人を社会的根拠とする時代であるがためであり、近代における人間とは、個人が感情そして情緒・印象という他者との関係性の総体という性格を近代においては特に有するがためである。

原典からの再話化の過程で妻セツに対しハーンが言ったという、「本を見る、いけません。ただあなたの話、あなたの言葉、あなたの考えでなければいけません。」⁷（小泉節子 1995, 22）という言葉は、物語を自分のものとして理解し主体化し、その上で物語に対する感情・情感を込めて自分のものとして語ることを強く求めるということである

ユーはハーンの翻訳の創作態度について、「自分がその魂を感じることができ、その微妙な意味合いを感情的に追体験できると確信するまでは扱おうとはしなかった。」⁸（ユー 1992, 38）と指摘する。

「言外の感動が心に残るような作品は、高く称賛されるのである。いってみれば、寺の鐘をゴーンとついて鳴らすように、短い詩の佳作は、聞く人の心に、いつまでもあやしい余韻を、くりかえしくりかえし、波のように長く響かせるものでなければならぬのである。」⁹（ハーン 1996, 119-120）

感情が人間の实体であるかのように体の核心部から感情が震えるかのように、深い根本からの共鳴する感動の波動が絶えず続けざまに作品から発せられる。近代に生きる西洋人であるハーンにとって文学作品における豊かで自由な感情表現は、生き存在する人間を描く上で必須なものと考えていた。

ハーンにとって感情・情緒とは、スペンサーが言う「遺伝された感情」¹⁰（ハーン 1988, 293）であり、個人に固有の遺伝的記憶という人間に先天的に与えられ積み重なった前世での記憶の覚醒とその振動である。したがって感情は、時間や時代あるいは空間を越える先祖との結びつきが与える普遍的な超個人的呼応なのである。

ハーンの間人観は、人間は個人の時間空間を越える長時間的なつながりと宇宙的スケールでの拡がりとを有するとするものである。ハーンにとって感情・情緒とは、誰とでもどこにおいてでもすべての人同士が理解し共感できるいわば普遍的言語なのである。

ここにこそオノマトペの機能的有効性が与えられる。

ハーンの言葉と作品は読者の心に共感という感情的余韻を残すことが志向されている。余韻による深い共鳴と共感が、読む人に深い感動の輪を広げ、その共感が永遠化・永続化されることが作品に望まれる。そうした言葉が尽きた後のなおかつ言葉が生み出した心の深い場での余韻こそが、日本の俳句の文学的感動を生み出す力である。そうした余韻での感動こそハーンにとっての作品あるいは言葉への信頼であり期待であった 11（注釈：ハーンの再話文学について）。

2.5.2 感情という非実体的な空虚なるもの

ハーンは「トルストイの芸術論」という新聞論考の中で述べる。

「芸術とは何か。それは言葉、音楽、色彩または形を手段として、情緒を伝える能力だ。つまり、感覚によって人に真実や美を感じさせる諸手段のことである。」¹（ハーン 1988, 314）

情緒・情感・感情が近代ほど優位を占めた時代はない。感情表現の詳細で明瞭な在り様や変化についての描写が近代文学としての大きな特徴である。人間同士のあるいは人間と世界との関係による人間性の内面の在り方・心映えが多くかつ多彩に多くの文学作品にて表現され、感情の推移やその高まりによって個人の個性の実態が如実に伝えられる。

ハーンにとって個人性とは近代的なアトミズム原子論的孤立存在を支え促すものであり、その状況を生み出したのが情緒・情感・感情であった。それらは時とすると個人としての自己閉塞的な孤絶した小世界を守り育むものであり、他者を威圧し排除することもある。また一方では、感情の表出により個人は個人たり得ると言える。近代の人と社会は個人感情により支えられ動かされ支配されている。

ハーンの怪談においてルサンティマン（うらみ）の暗い影が随所に出没し、作品のモチーフ（起点）として機能する（「耳なし芳一」、「策略」、「宿世の恋」、「因果話」「死骸にまたがった男」、「破られた約束」等）。うらみこそは人間個人の煩悩の醜悪で危険なる本能的衝動であり、それは心の性でさえある。

近代の社会と文化はこの個人感情たるうらみの直接の放縦なる発散とそれからの救い（満足）を求めて織りなされる体系である。また個人主義社会における、うらみを含む我執・煩悩により、様々な思想・信仰・制度が形成されている。

感情は人間主体が織りなす多彩で明確な自己の内面表現であり、煩悩の我執による自己本位のしかも相対的で関係的な性格を有する。人間個人を中心とする自己本位の世界そして文学性を感情・情緒・印象は生み出し与える。主観—客観と主体—客体の分断の

上で、あるいは両者を分断することそのものにおいて、人間主観と主体の絶対的自由がすべからず支配する。

そうした人間中心の時代・社会を象徴する多様で鮮やかな実質を感情は形成している。人間同士の差異の関係性、個性的という利己的な我執による世界の空無さが感情により広がる。

人間の内面性が世界を支配し世界の中心となり世界を動かし支える基礎となる時代が近代である。世界とは人間内面性の物象化された空虚なる幻想である。

そうした人間の内面性が世界を支配し拡大し動かす。近代という時代は感情により駆動され動かされる時代であり、そして社会・時代における感情の優位性は、近代が煩惱の否定的精神性の時代であることを明確に示すものである。

「^{パーソナリティ}個性とか個人性とか言われているものの多くは強烈に他者をはねつけるものであり、西洋の生活の最大の悲惨の原因なのです。それは多分に、純粹に攻撃的な利己主義と結びつくものを意味しています。(略)。西洋文明はひたすら集団を犠牲にして個人を啓発し、宗教的情操や法律や感動する心によって抑制されることもなく、人間の利己心に際限なく機会を与えるという欠陥を持っている、というものです。」²
(ハーン 1992, 423)

神の死の時代にあつて神の代わりに立つ人間が世界の個々の中心となり、その内面の感情表現が作品の流れであるプロットを基本的に生み出し作り出す。個人の感情が作品における諸事象に常に伴って表現され繰り広げられる³(注釈:「耳なし芳一の話」の原話をめぐって)

「あらゆる国において大多数の人々は理性よりも感情によって生きているということ、そして、個人の生活においては、遺伝的性質である情緒が推論的能力—略—にまさって、より大きな役割を演じていること、まさしくそういう理由から、情緒的生活の研究においては、遺伝の研究がより大きな重要性を持ってきます。」⁴(ハーン 1988, 292)

近代とは個人の時代であり人間の内面性が謳歌する時代なのである。我執が煩惱を呼び煩惱による物象化が商品・製品を生みまた購入させ、経済の全体システムが人間の内面性の心の煩惱に根本を置く。そうした内面性の時代が近代であり、それが文学における感情表現や印象・情緒・感動といった内面表現に具体化され具現化される。近代という神の死の時代を動かすものが人間の感情なのである。

「事物の人間に対する実在性は、その事物が人間に対して個人的に有する関連性にほかなりません。」5 (ハーン 1988 , 306)

前後関係からハーンのこの思いは、意味の獲得は個人的関係性によってのみ得られるものであるということである。人間関係の内実は人間感情に現れ現出する。

「耳なし芳一のはなし」では芳一の弾奏の語りと旋律の悲哀感のなかで無常の感情が一貫して漂う。その話は滅亡の運命を辿った平家一門の人々の悲惨な末路を強いた源氏に対する恨みがモチーフとなっている。歴史の惨事が個々人においていかに悲惨でむごいものであったか、この事実は事件を個人的関係のもとに置くことによって、その悲惨さが感情となって直接的に生々しく実感される。

そしてその恨みは人々が化けて取り憑くという自虐的な形でしか晴らすことのかなわぬものであるがゆえにこそ、その歴史的惨事の悲劇性と悲哀感とがそれを聞く者との関係の中で、聞く者の感情をいっそう悲劇的に掻き立てるものである。

感情は人間と他者・自然そして世界との間に生じる関係性の色彩な実態を如実に示すものである。感情は近代において個人を個人たらしめる人間の内面を外化する自然なるメッセージである。それはメッセージであるがゆえに仮現的で風化し易く移ろいやすく、また煩悩的不可知性を有するものなのである。

2.5.3 我執・煩悩の表現としての感情

「すべて合成物は、例外なく、必滅にして安住なく、卑しむべきものである。定離にして、無常のものである。消えやすきこと蜃気楼のごとく、まぼろしのごとく、泡沫のごときものである。」1 (ハーン 1970, 209)

感情は、相対的關係性がもたらす必滅する空無的存在性を有する幻想である。近代の人間と社会が関係と感情に支えられ動かされるということに、人間と社会との空虚なる本質が近代社会において空虚に立ち現れているのである。

ハーンの再話作品のモチーフは、ルサンティマン(恨み)はもとより悲嘆、裏切り、犠牲、後悔、懐疑、違約、錯誤、離縁、誤解、欲望・欲求、不徳、嫉妬、諦念、不満等の生々しい主観的で個人的なる感情つまり煩悩である。そうしたネガティブな感情表現の充溢こそが、ハーンによる再話化過程における主要な観点になっている。恐怖感情を含めた場の臨場感が読者による共鳴感情を誘い一体化を促す。

ハーンが畏敬するポー(エドゥガー・アラン・ポー、1809-1849 アメリカ合衆国の小説家・詩人。現代文学の祖と目される)の作品も、恐怖的事件・事象に対する個人感情(死への恐怖感)あるいは個人的思念(人間的・自然的怪奇性や異常性への思い

入れ)による対象との関係性の表現・表白である。その根底には個人として近代に生きる自我の関係性に存する不可避なる我執の煩悩の厭世主義的影が付きまといっている。

「西欧人にとって、我とは感情・観念・記憶・意思を意味するものである。(略)。仏教徒は、「自我」というものを、人間の肉体的・精神的経験によってつくられた感覚・衝動・観念の(略)仮に結ばれた集合体にすぎないものだと定義している。西欧人の理性から見て、実在のうちで最も信拠すべきものと思われるものを、仏教徒の理性は、これを煩悩の最も大なるもの、いっさいの悲嘆・罪業の根源であるとさえ言っているのである。」2(ハーン 1988, 194)

「涅槃というものは、(略)、個人の感覚・感情・想念の消滅を意味する。一つまり、意識ある個性の究極の解体を意味する。—いいかえれば、我ということばに包含されるいっさいのものの寂滅を意味する。」3(ハーン 1988, 194)

涅槃とは個人の煩悩からの完全なる解脱の状態を示す理想の境地である(後述)。煩悩を生み育て再生を繰り返す欲望の体系の網の目こそが様々な感情であり、感情こそが我執を絶えず再生産するものでもある。

ハーンはニヒリズム的傾向の強いモーパッサン(アルベール・ギ・ド・モーパッサン 1850-1893年フランスの自然主義作家)の文学を極めてきびしく批判する。評論「文学上の厭世主義」のなかでハーンはモーパッサンらのニヒリズム文学とは「人生は生きるに値しないと教える似非実証哲学」の如きものであり、「失意と絶望、懐疑と皮肉」「彼らの哲学に従えば、人生は一つの幻影ではないだろうか—一つの欺瞞、一つの無駄骨、一つの辛苦ではないだろうか。」4(ハーン 1988, 77)と語る。

ハーンはモーパッサンの自然主義的文学の限界を指摘し揶揄するなかで、「人間性にとって理想は欠くことが出来ないこと、また、実現不能事や非存在物が人間の心にとっていかに必要であるか」5(ハーン 1988, 80)を作品において示すべきであると語る。

個人主義社会における人間同士が孤絶し離反し反目し戦い合うという悲観的現実を、理想や超越的な形而上的なものや不可知なるものへの超越・向上によってこそ乗り越えるべきであるとハーンは進化論的漸進主義(スペンサー 既述)により語る。

感情とは我執の煩悩そのものである。ニヒリズムの超克のためには感情の連鎖を脱却した形而上的超越つまり大乘仏教空論の極みたる涅槃寂静の境地への、感情を滅却する自己無化の試みが必須となるのである。

2.6 人をつなげまとめる理念・存在の不在—個人主義

2.6.1 形而上学の劣化

「彼はその西欧文明を憎んだ—冷徹にして完全に計算されたその機械主義を、その堅固なる実利主義を、そのさまざまな因習や食欲さや、徹底的な無慈悲さや傍若無人な虚威、頹廢的な欲望、そして富によるその横柄なふるまいを憎んだ。」¹ (Hearn 1973, 418)

西欧近代の社会進化論と不可知論の主導者であるスペンサーは下記のように語る。

「人間の智性によっては絶対の知識を得ることは出来ないという信念は、除々としてその地歩を獲得しつつあるものの一である。(略)。すべての仮象の背後に存在する真実性は、知られないものであるし、また決して知ることのできないものである。」² (スペンサー, H., 1927, 77)

近代において崩壊する神的絶対的な最高の価値観が、近代以前に形而上学においてこそ宿され培われ伝えられていた。神聖なるという言葉は、精神的存在の超越的絶対的価値や根拠を、その正しさの中に啓示する力を有するという意味である。万有の存在する意味は形而上学のなかに純粹に永久に維持され続けるのである。物的現象の無常性に比する、宗教信仰のみならず知識や観念の生得的あるいは後天的経験により、個人に与えられまた血肉化された存在意味の価値観は、永続的持続力を有するともされていた。

「それにしても人は何の目的をもってこの世に生まれたのか？ 食べるためか？ 飲むためか？ 眠るためか？ 毎日同じことをして、それでいながらあきることはない。これ実に不思議なことなのだ。」³ (Hearn 1973, 47)

こうしたニヒリズムの問いに対しては近代以前には形而上学がその答えを示すものであった。形而上学たとえばキリスト教・仏教などの宗教や哲学・思想が、人間の内面的な意味・価値について教え導き、人間の行動倫理を明確に示す哲理とされていた。人間が依拠しあるいは貢献すべき目標であり支えであるものを、常に形而上学が育み説きそして影響をし続けていた。

形而上学は、事物それ自身の意味と時代を超える永遠の普遍的価値を導く体系であ

る。物的可見界の背後にあるいは超越的に見出される意味とその価値づけが、形而上学の世界でありその対象とする領域なのである。それは人間の存在と生の根拠を打ち立て、真の存在する意味を示し価値化し、ギリシヤ以来の西欧における人間精神にとっての意味のよりどころあるいは意味の規範として、絶対的な影響力を歴史的に有してきた。

その影響のもとで人間は、社会秩序、人間関係、人間と世界との諸関係のなかに共同的に生きることが出来た。形而上学的意味とその価値観は、わけても文化という面で個人々人において時間・空間的に強固に持続的に影響を有する力であった。

「天に達するほど高く都市を築き、世界の顔を工場の灰で真っ黒にし、空の顔を黄色い濃霧で真っ黒にしてしまうわれわれの産業的貪欲とそのやむことなき性急さは、甘美なものや光をことごとく殺害しつつあるのです。」 4 (ハーン 1988, 49)

しかし産業革命の大成功とその大成果に支えられる科学的実証主義の隆盛は、従来の形而上学的な絶対的精神世界と不可知界（カントの物自体界）の崩壊と、それらが積み上げてきた意味の科学による解体を志向するものであった。根本的知への断念あるはその放棄たる不可知論への時代的陥落である。

実証主義における時空・因果に限定しそれらに拘束される相対主義の、相対的根拠ゆえの無意味化の促進のなかで、絶対的な根拠を有する形而上学的なる存在の意味が失われてゆき、それゆえの空虚感が西欧を蔽う。

「そして絶望の哲学がすべてをマラリアを生む沼気の霧のように蔽い広がる。その霧は大西洋を越えて西方に向かって生まれ漂いつつある。それはアメリカ文化の真つただ中へあたかも伝染病の如くに侵入しようとする目論である。」 5 (Hearn 1967, 125)

「失望と自暴自棄、疑心と嘲笑」「悔恨、戦慄」 6 (Hearn 1976, 88) といった人生の世界の暗い不可知の闇におびえる近代の、現在と未来に向けた漠然とした人類的不安が人々の精神に大きな影を投げかける。近代以前までに人間や世界を支え守り育むとされていた神的宗教的な人や世界の意味や根拠から解放された後に人々にとって残ったものは空虚・空無しかなかった。しかしそうした不可知の闇を人々は見出し直面し超克しようとはしなかったのである。

近代以前の実体的時代の精神が我執や煩悩にのみ突き動かされる人間同士の関係的精神へと大きく舵を切る中で、社会から実体的意味や根拠が失われ、それゆえの社会的道義あるいは道徳、信仰への懐疑が不安のうちに生まれるのである。

2.6.2 孤絶の感情

「われわれの古い社会は、あなたがたから称賛される自己滅却、礼節、仁徳といった

特性を、個人を犠牲にして養うことに努めてきた。それに対し西欧社会は、思惟と行為の力の無制限の競争によって個人を養うように努めて来ました。」1 (Hearn1973、178)

ハーンは個人主義を根本的に否定し憎悪さえする。日本における西洋人の生態に対するハーンにおける憎悪にも近い反発、旧来の共同社会的な融和的人間存在に対する敵とも映る個人主義的生態への怒り、こうしたハーンによる個人主義への批判・反発の最たる対象は、その自我への執着であった。「すべての悲しみと罪のもと」2 (Hearn 1973, 163) たる煩惱にいそしむ閉塞的な存在性に対しハーンの怒りは向けられたのである。

人が個人を意識したのは、人が近代以前の大地的共同体の集合的な制度の網から解放され、それまでの人類の共同的な精神的制度的つながり(ゲマインシャフト 前近代的共同体)を脱して、外的規制のない「真の自由、すなわち個人的自由」3(クーランジュ 1995, 327)を現実的に得たと錯覚する近代においてである。

近代的個人というものは、外的環境との精神的身体的な幻想としての関係性から解放されたと、それゆえに個人の自由を与えられたと自ら錯覚する存在なのであり、錯覚を実体視する迷妄にある存在なのである。それは、時間的な今と空間的なここへと執着し、時一空を超えるあるいは此岸を超える彼岸の形而上的世界との精神的関係性を実体的意味で失った存在である。

人という近代の人間概念は、全人格による世界との本来的なきずなという点で、それが欠損した在り方である。つまり近代の個人は、実体的實在の関係性をではなく、現世との関係的關係性のみを過剰なるしかし非本質的な関係性によってのみ構成される存在である。

神的な形而上学的普遍概念を失った神の死の時代において、人間は間人間の相対的で關係的な個性的という差異にもとづき、本質的に分断されることを免れなくなる。人は真なる確固とした意味・根拠を有することのない非形而上学的世界の中で、即物的に個人として孤絶して生きそれぞれが任意に放縦なる自由のもとに存在することしかなくなる。

近代人の孤独なる生と存在をそしてその近代的営みの空虚さを見抜いた梶井基次郎(1901-1932 小説家)は、「路上」という作品の中に近代という個人主義時代の空虚なる心象風景を多感に描き出している。

「誰かが何処かで見えていやしなかったかと、自分は眼の下の人家の方を見た。それらの人家から見れば、自分は高みの舞台上で一人滑稽な芸当を一生懸命やっているよう

に見えるにちがいがなかった。——誰も見ていなかった。変な気持であった。」「飛び下りる心構えをしていた脛はその緊張を弛めた。石垣の下にはコートのローラーが転がされてあった。自分はきょとんとした。」「何処かで見ていた人はなかったかと、また自分は見廻して見た。垂れ下がった曇空の下に大きな^{やしき}邸の屋根が並んでいた。然し郭寥として人影はなかった。あっけない気がした。」「自分、自分の意識というもの、そして世界というものが、焦点を外れて泳ぎ出して行くような気持に自分は捕らえられた。笑っていてもかまわない。誰か見てはいなかったかしらと二度目にあたりを見廻したときの廓寥とした淋しさを自分は思い出した。」4（梶井 2011, 84-85）

「路上」の主人公は或る日の雨上がりの際に、学校から自分の家への帰路に、近道をしようと傾斜のきつい坂道をあえて選び、そこを滑り降りる。しかし斜面は予想以上に難物であり、降りるにつれて滑りやすくなり泥に足をとられ危うくなりながら滑り降りる。身の危険性を感じる中で彼はいつの間にか最初の軽い気持ちを失い、ひどく真剣な緊張した必死の形相に変わってゆく自分を覚える。彼は今や坂道の斜面と戦う羽目に陥っていた。

しかしやがて彼の必死の悪戦苦闘も終わりに向かい、彼は坂の下の平坦な場に至り、坂道を滑り降りるこの間の苦行も無事に終わる。

軽い安堵感のなかで、しかし彼は今降りる途中の自分の思いをふと思い出す。それは彼が必死に降りながらも、誰かが自分の滑り降りる様子に気づき、その様子を心配し見守ってくれてやしないかという思いあるいは期待であった。彼は、自分の行動を下から見守ってくれる人がいることを無意識のうちに求めていたのである。

しかし下では周囲を見渡しても誰もどこにもそういう人は見当たらなかった。その坂下の世界には誰もいず、いかなる人間の気配もなく、ただ風景が押し黙ったように広がるばかりだった。坂を必死に滑りながらも降りる自分の営みを下から見て心配し同情し共感してくれる他者はいなかったのである。

必死に真剣に壁に挑む自分を見守り心配してくれる誰かは、期待とは違っていなかった。自分と関係を持ってくれる者、自分を支えてくれる者はいない。無意識に前提としていた自分の期待がはずれた孤独な感情のなかに、かれは一人黙然と立ち尽くす（その見守り心配する誰かとは近代以前の神でもありえる）。

近代における個人主義社会の原風景のような観を呈する光景である。近代的存在認識において関係的關係性の要素が人間存在を大きく規定するという状況のなかで、真の他者存在の実体的存在の不在感と自分自身の空無感が増大する。実体がなく幻想的な関係性へと時代精神が激変する中で、実体を失う深く虚しい世界感情、空無で空虚なる自己存在というニヒリズムの感情が崖下の彼を激しく苛むのであった。

ハーンにとっては、幻想に満ちる空漠たる個人そしてその利己主義的關係性こそが、ニヒリズムの根源であり、近代そのものの危険な源たり得るとされるものであった。明治期日本における西洋人の生態に対するハーンにおける憎悪にも近い反発、旧来の共同社会的な融和的人間存在に対する敵とも映る個人主義的生態への彼の怒り、こうしたハーンによる個人主義的存在への批判・反発は、とくに彼ら近代的人間がいただく我執の煩惱へ向けられたものなのである。

個人主義とは、そうした個人自らの中に内在する祖先からのあるゆる持続的累積体としての自己の本質あるいは根拠を拒絶し、人間存在を先祖らとの有機的連関の系列から一幻想的錯語的に一切り離す単独者としての存在様式なのである。他者との共生を尊ぶ仏教的立場にあるハーンにとって、個人主義的個人とは、最たる危険な近代の「Self to false 虚位なる自己」⁵ (Hearn1973, 163) なのであり、それらは幻想の非実体なる自己の群れたる修羅達なのである。

ハーンにとっては近代の都市の人の波は、偽善的なままに真なる生のその影を生きる人間たちにしか見えなかったのである。

2.6.3 宇宙・大地からの離脱

近代以前に人間存在はマクロ的世界の中に包摂され、人々は、外的には宇宙・大地の有機的コスモスの循環する大自然の中にあり、社会的にはゲマインシャフト（共同体）の網の目の強固で緻密な宗教的社会的關係に、さらには家族・親族の緻密な人間關係の中に組み込まれていた。共同的社会制度、先人らとの血縁關係と隣人らとの地縁關係、さらには宇宙的大地の自然といった広く深い自然的人間的な厚い關係のなかに人々は組み込まれていた。

近代以前の自然世界は近代以降のように単純で均質で均等にあるのものではなかった。生き物たちの多様で有機的な關係のなかに自然世界もそのように有機的つながりをもって形成されていた。

「ここにあるものは、鳥のさえずりと、セミの声と、ときおり間遠くに水に飛び込むカエルの閑寂な音よりほかに、なにもない。この庭の土塀は、わたくしを巷間以上のものから隔離してくれている。土塀の外には、電信、電話、新聞、汽船、ありとあらゆる変わり果てた、近代日本の声が、ごうごうとうなり声をあげている。しかるに、ひとたびこの土塀のうちにはいると、ここには、閑寂な自然の平和なやすらいと、16世紀の夢の数々が、深々ともり住んでいる。」¹ (ハーン 1973, 109)

松江の自宅の庭をハーンはこよなく愛した。そこは近代に周囲を囲まれた形而上学的精神性と穏やかさと、自然物・動物・植物同士をつなぐ生態的關係性が織りなす有

機的生命的世界であった。それは近代以前のマクロコスモスの宇宙的・大地的世界であり、近代がそこにも押し入りその崩壊を図る以前ゆえの華やかな輝きの世界である。

庭のこうした有機的な小世界は、人間もその一員としてともに生活するマクロの宇宙的広がり的小世界であった。近代以前の人々は血縁・地縁からなるマクロの宇宙大地という大きな世界のなかの存在であり、そこでは人は近代のように自らのミクロ的社会共同体を宇宙大地から特定化し分節化することはなかった。近代以前のゲマインシャフト的社会共同体は、人の祝祭行事、宗教信仰、死生観、世界観において宇宙・大地という実在する実体的存在世界と強固につながり一体化し、それら全体が宇宙・大地の与えまた投げかける意味・根拠に満ちる統一的世界であった。

「あの原の土にはいつも一種の懐かしさのある甘いような香りがこもっていました。あそこの草や木の葉陰には多数の生霊が潜んでいて、私たち子供が無心に遊ぶ様を絶えず注目していました。そして偶々声ない声で呼び掛けることさえあったように思います。草一本、小虫一匹、石ころ一個にも、無限の友情と親しみの湧いた広場。」² (小泉節子・小泉一雄 1995, 112)

社会的精神的な自然・大地・人間とのきずなの多様性とその強さによって、近代以前の人々は、自分の生・存在の意味をはじめとして、有機的関係の意味の網の目からなる世界との一体化のなかで、違和感なく世界—靈界をも含む宇宙的・大地的に開かれた世界—そのものに属する存在であった。彼らにとって世界とは—靈界との関係性においても—宇宙的・大地的に開かれ包まれた全体世界であり、その世界は自己の生活世界との境界のない同一円心的な無限の広がりをも有するものであった。

盆踊りの集いの如く、近代以前の人々は常に死者と生者、自己と他者、人間と自然・大地の万有と一体化し、互いに感覚的な身近な触れ合いを介して集うことを経験する地縁・血縁の宇宙的關係性にあった。その意味でハーンにとって人間は、見える関係ではないものが見えないままに大きく緻密に拡がる、宇宙・大地のマクロコスモスとの關係のなかに存在するような、宇宙的存在(仏教の源流ウパニシャッド哲学のブラフマン梵我一体性)であった。

またハーンにとって人間存在は、過去の他者の業(カルマ)が作り上げた過去性により成る靈性なる存在である。彼にとって伝統というものも、過去の世界の様々な他者の業(言動)の積み上げた文化体系である(祝祭、冠婚葬祭の行事、正月あるいは盂蘭盆会や七夕行事、結婚式、葬式等々)。

人間存在同様に伝統のなかに、過去の人々の英知・行動・感情・思惟が今なお生き生きと生きているのであり、その過去の業全体も宇宙・大地のマクロコスモス的關係

の中に十全かつ徹底的に育まれたものであった。進化論者ハーンにとって、今を生きる人間のその生と存在は、はるかな過去から連綿と持続する宇宙・大地的時間空間一切の活動（言葉・身業）の集積体であり、過去との強く根本的なきずなのなかにあるものであった。

西洋近代的事物の不在こそが、ハーンにとって旧来的な意味と本質に満ちる日本の事物の満たされた魅力であった。日本においても西洋の近代以前のように社会には意味が満ち、上記のニヒリズムの問いに社会・時代は答えるすべを心得ていたのである。

しかし近代に入り始めていたハーンの時代の日本においても、人間が生き存在する意味へのニヒリズムの問いへの問いかけが、今や広がるほどになっている。事象の意味・本質・目的を問い答えを探求する形而上学や形而上学的探究が、科学や科学的思惟によって危機に瀕する状態に日本においても至って来ているのである。

近代の合理性を求める世界は、人間を理性という鋳型に規格化しつつ、人間存在を肉体的物質的存在として機械的に物理学的にとらえる。ハーンの形而上的概念「無我の大我」（ハーン）としての宇宙的普遍的なるブラフマン的自己などは、近代の合理的価値観にとってはまさに過誤とされる認識である。それは近代の人間中心的世界認識のミクロ的に閉塞する科学的在り方にとって否定されるべき標的でしかないのである。

迷信の集積体系である怪談は、世界が自らの意味を語り意味が現出する架空の場である。それは人間的な理解を超えるような、世界の意味の現出としての形而上学的世界性を示すものである。怪談は自然の大地からの声であり、大地から沸き起こる霊的な気であり、グロテスクなゴシックの奇怪なる自然のささやきでもある。理性や合理という近代の体系に組み込まれないものである。

それらは、キリスト教的神の教義や近代理性の暴力性の圏外にあるものであり、主体的に語り続ける大地の地霊からの生々しい声なのである。また迷信とは科学を介しない直接の体験に根差した人知の正しい真理であり、人間自らが主体的に生み出した世界の意味の理解であり解釈の体系である。すべてが世界に大地に生きる人間の感覚を介した、世界の実相なのである。それが次第に消滅し非科学的という事で無視され排除さえされるに至っている。

2.7 煩悩の放縦

2.7.1 煩悩を生む我執の時代

金銭に関わる人間は不徳であるという近代以前の文化イデオロギー（シェイクスピア「ヴェニスの商人」の商業・商人像）は、近代以降は逆転する。金銭を得ることは

善なることであるという文化イデオロギーに転じる。物質文明化のなかで社会的価値観が転換される。個人による富の獲得や個人的幸福が善なる営みとされ、剰余価値(もうけ)を生み出し得ることは、社会的正当性を得る社会的善とされるようになった。

「金銭をもうける仕事は、上位の階級から蔑視されていた。労働の生産物の売買によって利益をあげる手段は、すべて不名誉のものと見られていた。(略)。ところがむかしの日本では百姓と職人という職業は軽視されてはいなかった。ただ商売だけを卑しいものと考えていたらしい。」¹ (ハーン 2006, 206)

厭世的ニヒリズム観を象徴するよこしま(邪)(ユイスマン)な背理の感情・心理あるいはそれらにもとづく行動が、競争の互いに敵対する個人主義時代の近代において放縦なまでに吐露され為される。近代以前なら非道徳的な悪行と非難される個人的感情にもとづく様々な行為さえもが、今や社会的認知と正当性を得る。

個人的欲望や欲求への満足に向けた言動が盛んに自由に放縦なまでに行われるようになる(モーパッサンやゾラらの自然主義文学へのハーンの強い拒否・拒絶反応はハーンの反近代意識の表現である)。個人の欲望・欲求とその充足・実現が社会的正当性を得て制度化され組織化され、様々な産業形態を生み出す。産業革命が進展し近代商品経済が活況を呈し、こうして商品販売・購入が著しく促進し物質文明が開化し進展する。

近代の人々における煩悩の自己充足へ強い思いが、物質文明の<豊かな>経済の基本的基盤であり支えであり価値観である。

「ひとりの贅沢な人間の欲望をみたすためには、千人の人間の労苦を必要とする。労働のおかげで、おのれたちの文明からひねりだした快樂を享受している人間どもが、労働者のおかげを忘れて、労働者を同胞でないかのような扱いをすることは、まことに奇怪至極な話だ。」² (ハーン 1970, 132)

近代以前の共同体における人の関係を支えた儒教倫理「仁・義・礼・智・信」にもとづく「自己滅却、礼節、仁徳といった品格」³ (Hearn1973, 178)を人々は過剰な我執による煩悩のなかに見失い、人はニヒリズムという「マラリアを生む沼気の霧」⁴ (Hearn 1976, 125)という生々しい欲望・零落・頹廢・弱化・厭世なる否定的な個人的精神性の放縦なる個人感情に囚われて墮落し零落する。

ハーンがニューヨークにて体験した主体的享受を超える物質的恵みの過剰なる氾濫、あるいは東京におけるような物質文明が生み出す過剰なる物質が人にもたらす疎外状況のなか、世界との真なる絆たるその世界の多くの意味が失われ、幽鬼のように修羅のようにとまどう人間生態⁵ (Hearn1973, 413-420)の実態が見えてくる。

我執に根差す煩悩により自我の生み出す幻想を實在・実体視すること、犯してはならない自由と放縦が繰り広げられる。仏教は常に実体的自我なるものの否定と自我への執着たる煩悩を厳しく戒めることを説く。ハーン怪談の主要テーマこそが、煩悩と煩悩が本質的に有するその空虚性・無意味さであり人間の修羅たる迷いである。

ハーン作品「幽霊滝の伝説」、「因果話」、「悪因縁」、「雪女」、「破られた約束」、「生霊」、「忠五郎のはなし」、あるいは「耳なし芳一のはなし」も、人間の我執（煩悩）こそが奇怪なる事件を生む源となっている。そうしたネガティブな我執（煩悩）こそが、近代個人主義の自由の過多のなかに、社会的抑制の箍が外れ噴出し社会を席卷し尽くす。

ハーンと同時期に世紀末西欧のニヒリズムの渦中に生きたノルダウ（マックス・ジーモン・ノルダウ 1849年-1923年ハンガリー出身のシオニズム指導者、医師、小説家、哲学者）は、世紀末西欧精神の在り方を分析するなかで、「信仰者の場合は、教義の拒絶、超感覚的世界の否定、完全な現象論への墮落である。」と語る6（マックス・ノルダウ 13）。

人間は5感覚によって世界を経験する。しかしながらユクスキュル（『生物の目から見る世界』）に従うと、人間の聴覚・視覚・触覚・味覚・臭覚それぞれの感覚が及ぶ範囲・射程には限界があり、5感覚が世界を正しく伝えること自体に限界がある。

世界は人間の5感覚によるその認識を凌駕する形而上的な多様性と広がりや深さで存在し、マクロ的にもミクロ的にも世界は多様なものを人間に提供し発信し、与えようとしている。世界の多様性や豊かさに人間の言葉つまり概念や認識はとうてい及ばないのである。

ハーンは、ダシエ（アンヌ・ダシエ 1654年 - 1720年フランス古典語学者）の霊力についての研究を評価して、その試みを、「低俗な物質主義から人々の心を解き放ち、人間性 humanity のより深い理解をうながそうとする」7（Hearn 1973, 87）と語る。

「悲観主義は、と彼（論者注：世紀末フランスの高名な哲学者ジャン・マリー・ギュヨー）は言う、今の時代における知識の拡大に必然的に相伴って生じるものである。それはある意味では、不可知なるものに対して無力さしか感じないわれわれの意識が生み出したものであり、またある意味ではこの時代に普遍的なる精神的重圧の結果でもある。」8（Hean 1976, 130）とハーンは語る。

やがて来る低俗な物質主義の到来とそれに伴うニヒリズム的時代精神を、ダシエがかつて鋭く予言し指摘をおこなったのである。

「かれは、そういう文明を憎んだ。恐ろしい、すべて計算づくめの機械主義を心から憎んだ。功利的ながっちりさを憎んだ。その常識を、飽くことを知らぬ貪婪を、盲目的な残忍さを、底なしの偽善を、欲望の不潔を、その富の傍若無人さを憎んだ。現代文明とは、一つの大きな豹狼的争闘であった。」⁹ (Hearn 1967、227)。

ハーンは人間の言葉による認識の限界を超える不可知界、つまり形而上界・霊界とのつながりと霊界の神聖なる豊かな理想を一限界ある言葉のその限界を超えて超自然的に一彼岸世界・霊界へ超越して求めまた問い続けたのである。ハーンの世界は怪談ではなくむしろ世界の真理、人間の真なる言動、世界と人間との真なる在り方を示し、失われつつある意味を理想的生と存在という形で提示する試みなのである。

2.7.2 煩悩という人間主観の相対性の闇

「われわれは事物を他の事物との関係を通してのみ識別するのであり、事物それ自体を知覚するのではない。われわれは、いわば相互関係を、象徴を、現象を知覚するのである。つまり、相互関係がないということは存在しないことと同義である。」¹ (ハーン 1987. 360)

人間の認識における関係論的知覚について述べられている。ハーンが敬愛するバークリーの知覚一元論は、日常性の中にある現象全てを人間の知覚作用の全体とする。人間にとっての事物認識が実体的ではなく関係的であることが述べられている。

相対論としての無実体の空として世界を統一的に理解するものである。人間の認識とは、絶対的実体的な立脚点に立つものではなく、相対的關係性というどこまでも空虚なものによる空虚な虚しいものであるということである。相対的ということは幻想的なものの幻想的比較ということがその実態であり、それは実体的とは相反する幻想的なものに過ぎない。

移動し回転する地球を包含する太陽系は回転しつつ移動し、銀河系を構成する。その銀河系も回転し移動しつつ宇宙を構成し、宇宙全体も回転しつつ移動する。動かない星として一般に理解される恒星は、恒常的に確固とした場に存在するものではなく、動き移動する天体である。

「このような星の動きは巨大だが、そして同時に、事実でもあるのだが、ある意味では相対的なものにすぎない。例えば、一つの星をどこかの方向にむけて一日3千2百万キロメートルで宇宙へ送り出したとしよう。永遠に近い歳月が流れた後でも、まわりの

無限の空間を考えれば、その星の位置は全く変わっていないのである。」 2 (ハーン 1980, 330)

宇宙・大地が全体として移動の、さらには個別には自転という回転運動の恒常的なただ中にあるのであり、宇宙のいかなる場にあっても運動性をもたない静止し絶対に安定した天体はない。そもそも静止あるいは運動という概念自体が相対的幻想であり、物質存在の分子内および分子間運動も加えて考えると、万物はあまねく運動し移動し続けるのである。

人や物が移動する時の、速い—遅いあるいは遠い—近いというような主観による質の判断は、個々のものの自立した個性性によるのではなく、同一項目における関係相互の差異を根拠とすることによってのみ行われる。その認識は、アインシュタインの相対性や構造主義の関係論的思惟あるいはソシユール言語学における差異という、相対的關係による人間主観のみにおいてなされるものである。関係性にもとづく相対主義とは、人間中心主義による人間主観中心の近代ならではの恣意的な新しい認識スタイルである。

関係主義は相対主義でありそこでは絶対という規範・概念は存在しない。速度の速い—遅いという主観的判断においては、絶対的根拠も絶対的判断も存在しない。人間主体が相対的に経験し主観的に感じることに於いてしか、最終的根拠はないという実体的客観性への断念が、そこには前提とされている。

主観的事実認識のなかで絶対的により近いと主観的に判断されるレベルの認識こそが、絶対的認識と見なされるのである(外国語文法の絶対比較級なるものはあくまでも相対的な主観的判断による絶対性がより高いレベルでの比較級のことをいう)。

つまり速い—遅いという質の判断は絶対的ではなく、ある移動・運動速度と他の移動・運動速度との相対的な差異にもとづくより速いあるいはより遅いという主観的判断である。運動や変化や移動の速さ・遅さという質の判断つまり主観的判断には、絶対的な客観的な根拠はないのである。

そうした速さ・運動性における相対的な主観的判断と同様に、例えば、視覚における身体の大—小、高—低、容姿の美—醜、あるいは感情での好き—嫌い、判断での正しい—正しくない、人間の能力の優—劣、思想的な保守—革新、左翼—中道—右翼、空間的な狭さ—広さ、光の明さ—暗さ、味覚のおいしさ—まずさ等々、量・嵩についての判断ではなく、質に関する人間のそうした価値判断は、相対的關係の中での主観的な相対的な判断なのである。

ソシユールのいう言語の本質とは、関係し合う項(例:父と母、テニスと野球等)同士の差異の關係性という抽象的実体である 3 (ソシユール 2009, 106-119)。上述の近代の価値とは關係の中での各項目の差異にもとづく—抽象的な—相対的価値でし

かないということである。主観性は相対性と同じカテゴリーのなかにあり、主観性と相対性とは常に同一的な表裏一体的なる関係性の概念なのである。

しかし人間主観が有する世界の意味と価値は常に多様であり、特定化され得ない相対的限界を持つ。客観的な意味・価値そして客観的判断などは現実には存在などしない。また主体・主観と客体・客観の差異と分節化などは、存在することのない近代の幻想でしかない。客体・客観なるものは唯心論の仏教にとっては存在さえしないものであり、ハーンも自己について虚妄の自我と語るように、すべて世界はつまり客観は人間の内面のなかに生まれる主観的幻影ともいえるほどに怪しいつまり非実体的なものなのである。

かくして絶対的判断はないのであり、しかも相対的とは非実在的また非実体的な無的在り様である。相対性とは絶対的根拠・意味の不在の、無を意味するのである。

対象化される客観的世界を主観的に理解し把握する営みとその結果が客観的とされているのであって、それは決して客観的ではない。しかしその結果は客観的であるとされる。近代の二元論的思惟における主観的と客観的という概念はすべて主観的な認識にすぎないのである。人間にとって一切の価値・意味・認識さらには存在も、すべてが主観的なるものでありそこには客観的なるものはない。主観も客観も言葉の物象化の差異が生み出す幻想でしかなく、ともに主観的なのである。

人間が神ではなく有限的主体である人間である限り、人間は世界を真に外的に対象化して見ることも、世界観を客観的に把握することも不可能なのである。人間が有する世界的意識は世界に関する人間主観の恣意的な観念つまり表象でしかない。人間の一切の観念は外的に存在するものではなく、心が心に投じた観念・イメージなのである。意味とは人間の相対性的思惟の生み出すものなのである。

ニーチェが言った「神の死」はこのような客体・客観性の崩壊と、その対比概念としての人間主体による主観性の絶対化を象徴するものなのである。人間中心主義とは、人間主観の相対的絶対化であり、客観・客体の解体と実体の無意識なる断念あるいは諦念の結果とも言える。近代の「神の死」が生み出したものは、人間中心主義が生み出す相対性の闇なのであり、絶対的客観性なるものなど存在しないのにもかかわらず絶対的に存在すると盲信する錯誤こそが、「神の死」を生きる人間の不遜の迷いの実態なのである。

2.7.3 無根拠の闇の時代

「われわれが歩いているこの地球、光を発し、あるいは影を投げかけている太陽、永遠に回転している月は、相対的な意味においてのみ事実なのだ。われわれが知る限りにおいて、それらの究極の性質は単に現象にしかすぎない。」¹ (ハーン 1988, 502)

他者の人間的存在性つまり内面性は、他者の実体的存在性（例：父親・母親である。北海道出身である。）そのものよりも、自分との関係性（例：立派な人、怒りっぽい人、恥ずかしがり屋等）という個人的感情により判断される。人格的に言えば、自分は他人との関係のみによって自分であり、自然は人間との関係よってのみ自然であり、父親は母親あるいは子供との関係により父親たりえる。

万有についても人間にとって実体的にそれとして存在するというよりも、人間との関係により存在する。名前（例えば父親）はその名前が指示する実体以上にはるかに自分との関係性を示す（例：「はい先生！」と「おいセンコー！」という名前が示す教師と生徒との相互の関係性の違い）。言葉ほど万有と話者との関係を多様に巧みに示すものもないし、そのためにこそ言葉は作られかつ使われているのである。

近代における社会存在(事象)とは、「関係によってはじめて生ずる」存在、「互換的・相互依存的にしか決らない」という「存立的関係」2(丸山圭三郎 1987, 199-201、)からなる存在者(体)とも言える。言葉(命名・名前)そのものにすでに確固として内包された関係指示力(言葉の魔術力)がある。そうした関係性をあらかじめ内包する言葉の物象化により世界は構成されることになる。言葉が内包する無限の関係性の網の目が、個人をそして社会をさらには世界を不可視に蔽っているのである。

そして差異的關係性は非実体的にして相対的本質を有し、それから生み出されるものは創造的実体性のない空虚な幻想でしかない。近代においてはその存立的關係性の無限の連鎖と重なりの中で、存在がその実体性を失うまま、すべてが空洞の無と化して実在する者(物)のその実在性は、ますます幻想化されることになる。

人間主観の幻想化により物象化されたものの一つが言葉という外付けの過剰物である。それゆえに言葉が生み出すものは決して必要不可欠な自然なるものではないのである。言葉や貨幣にまつわる主観的煩悩が求め生み出すものは、過剰で不必要なるものにとどまるのである。無たる相対的關係性から生まれた過剰物の相対性の闇が、人の心のニヒリズムとなって近代を覆い尽くしている。

ニヒリストの人間像を描いたツルゲーネフ（イワン・セルゲーヴィチ・ツルゲーネフ 1818年—1883年 19世紀ロシアを代表する作家）は、作品『父と子』でニヒリスト（ロシア型の過激ニヒリスト）であるバザーロフを描いている。科学を信奉するバザーロフは作品の中で、乾草の山の下で友人のアルカージイと一緒に寝転がって空を見上げながら以下のように語る。

「ぼくはいまこうして乾草の堆の下に寝そべっている……ぼくが占めているこのせまい場所は、ぼくのいない、そしてぼくに用のない、他の空間に比べたら、なんというちっぽけなものだ。さらに時間の、ぼくの生きることのできる一部は、ぼくが

いなかった、そしていないであろう永遠に比べたら、無にひとしい……そしてこの一原子のなかで、この数学的一点のなかで、血が循環し、脳髄がはたらき、やはりなにかを望んでいる……なんという醜さだ！なんというばかげたことだ」3(ツルゲーネフ, N, 2007, 『父と子』(工藤精一郎訳) 新潮社)210 および注釈)

このツルゲーネフ作「父と子」においてニヒリズムという言葉が一西欧文学においてはじめて一登場する。医学生バザーロフは科学的客観主義(実証科学的相対主義)の信奉者であり、神という形而上学的な絶対存在を否定し神の権威を認めない人物である。彼が権威を認めない背景には、人間主観における絶対性(上記の「永遠」)についての根本的な懐疑と人間主観(上記の「ぼくが占めているこのせまい場所」)が常に相対性の限界を超えることがないという、人間と人間に関するものの相対的限界に対する不安と絶望の深い諦念がある(「それに彼は若い人だけが知っている、あの理由のない憂愁を心に感じていた。」4(ツルゲーネフ 2010, 230))

相対性は深い迷いの迷妄を生み出す。しかし近代の人間はそれに気が付いていないのである。

近代の共同幻想(後述)というものは、存立的関係が生み出す非実体的にして幻想的な概念である。それは煩惱の生み出す幽霊の像を、客観的な実体的なものとして錯覚し尊ぶ物質文明固有の現前の形而上学的産物である。近代の共同幻想は、現実の世界自体においては一切の存在意味・根拠をもたないものである。絶対性という言葉がそもそも幻想であることをバザーロフは得心するがゆえにこそ、彼はニヒリストなのである。

2.7.4 自己存在の不確かさ

「科学にとっても仏教にとっても、宇宙は巨大な次々と移り変わる幻想に、不可知の測り難いほどの諸力の単なるゆらめきへと化してしまう。しかしながら仏教の教えは、‘どこから’そして‘どこへ’という問いについてそれなりのスタイルで答えを出しているのである。」1(Hearn1973, 454)

世界が一見あるようだがしかし無いという空無であり、世界の万物は諸行無常であることがよく言われる。では世界はなぜ空無であり、所業無常であり得るのか。近代科学は、世界の根拠や存在意味を問う‘なぜ’を、その非形而上学的本質ゆえに問うことのない構造の上に成り立つものである。近代の科学的知の営みとは、形而上学的不可知界

解体後の瓦礫の上に花開いた相対的なあだ花でさえある。

<我々はどこから来たのか 我々は何者か 我々はどこへ行くのか>とは、ゴーギャン(ポール・ゴーギャン 1848年—1903年 フランスの世紀末の画家)が1897-98年にかけて作ったニヒリズムの問いかけを具象的に描く絵の題名である。ハーンとゴーギャンにはニヒリズムへの関わり方とその超克において多大の共通性がある。そのゴーギャンが、西欧近代の病たるニヒリズムから逃れて移住したマルティニーク島へほとんど同一時期にハーンも訪れ、しかも2年間同島に滞在している。

ゴーギャンによる上記大作の表題は人間存在についての究極の問いであるが、それは、西欧世紀末に生きる人々の精神を襲い蝕むニヒリズム的不可知性の、その絶望的な一無根拠という淵の一深さを象徴する問いなのである。

存在の意味を問う「なぜ」という問い(充足理由律)は、その答えが循環論証に陥り答えの終結が見えない困難な問いである。その問いに一度とらわれ始めるとその謎・不可知さがますます増し深まり、その問いを問い続けることから抜け出す事ができなくなるため、「無限後退」2(下中邦彦 1971, 1367)の問いと語られるハードプロブレムの一つである。

ニヒリズムにおいては不可知であるという言葉さえも不可知となり、相対的という言葉自体も相対的となり、ニヒリズムの苦悩・不安に一度捉えられると加算的に苦悩や不安がさらに増す。物質のみならず光もそして闇さえをも闇の中に吸い取るようなブラックホールのごとき状態のなかで、人は一度陥ったニヒリズムの絶望的闇のなかから抜け出すことが出来なくなる。

「最大の難問題は、人間がなぜこの世に生きているかということだと思ふな。」「人間がこの世に生れて来たのは、何の目的があつてのなのかい?」「なぜ人は一生けん命勉強なんかするんですかねえ?」「こうした、閃くように浮かんでくる暗い思想は、ことに、明治以降の若い東洋人の心には、ときどきあらわれる。それは、夏の雲の影のように、消えやすいものであって、西洋の青年のばあいのような、深い意味は持っていない。」3(ハーン 1970, 149)

しかしハーンにとって熊本5高での学生たちとのやり取りのなかから、ハーンは彼らのなかにもニヒリズムの影を感じているのである。西洋の青年たちに比して、日本のニヒリズムの問題は若者にとって重い問題というわけではいまだなかった。しかし近代に生き始めつつある日本の学生の口からニヒリズム的厭世観的言説が出たことにハーンは深い危惧を感じている。

近代の社会は人が生き存在するというなぜつまり意味に答えることが出来ないよ

うな、形而上学不在の時代となってきたのである。

「それは我々に我々自身のうちなる虚無、然も我々の歴史的現実となつてゐる虚無を自覚せしめる。それによつて我々はニーチェのいはゆる‘能動的ニヒリズム’或は‘強さのペシミズム’に導かれるであろう。」「しかしそれだけではない。我々の本来的課題は、我々のうちなる空虚の克服である。(略)。それは現在の我々の境位に根本的な転換を与え、それによつて我々の精神的空虚を克服するための方向を開くであろうからである。」4 (西谷 1958, 232—233)

西谷は日本人も西欧と同じくニヒリズムに罹患したことについて、日本における西洋文化の摂取が「政治・経済・軍事その他、多かれ少なかれ強國策のための外面的事柄」5 (西谷, 1958, 233) に傾いたものであった点だとする。ニヒリズムは産業革命以後の物質文明の近代社会が、不可避に内包する危機的問題なのである。

ニヒリズムとは、物事の実体たる存在意味の無の空なる世界にその絶望を自覚するのみならず、ニヒリズムの超克を志向し精神の根本的転換となるような試みをも含む。西欧近代の哲学・思想そして文学の源は、世界を無たるものとしその無の中に自己存在を見出すとともに、無たるものを自らにおいていかに超克するかという志向性である。それもニヒリズムへの対応における重要な課題と言える(ニーチェのいう能動的ニヒリズムの構築)。

そういう意味で、世界はおしなべて幻想であるとし、さらにその空無の超克を求めるハーン自身もニヒリストなのである。つまり彼の文学はニヒリズム文学なのである。

第3章ニヒリズムの超克—個我から共同へ

「またたく間に芳一は双方の耳が鉄のようなその指にむんずと掴まれ、引きちぎられるのを感じた。痛みはすさまじいものであったが、彼は声一つ立てなかった。」
(Hearn ‘the story of mimi-nashi-hoich’ より)

3.1 触覚

3.1.1 触覚というもの

「導くべく差し出された手は鉄のそれであった。」¹ (Hearn1973, 164) 芳一が武士に手を引かれる時その感触の意味は、形而上学的実在性を象徴的に語る。武士は、壇ノ浦で溺死した平家の怨霊であり、死してもなお武士としての気概、主君への忠誠に尽くす存在であり続けている。触覚を介して芳一は、芳一の手を引く武士のそうした存在の意味（武士の現れた理由、その行為への思い、武士の人となり等）を手ごたえの触覚のなかに直接に認知し実感する。

鉄の手の重い威嚇的な冷たさ、血糊の粘着力、歩く土から床への転換、生温かい空気、武者の声の威圧感、肌身にひたひたと迫り来る足音、耳を失われる激痛。「耳なし芳一のはなし」は、触覚の表現により物語全体の実在性が感覚的に実感される。世界の意味の獲得、世界の本物との出会いという点で、触覚は人と世界との実在的な感覚刺激を人に与える。触覚は芳一にとって異界への誘い、異界にいる実感、異界からの帰還をも象徴化するような形而上的感觉とも言える作用を果たす(ハーンにおける夢のなかでの幽霊に触れられる経験)。触覚は、他者および他者的事象を意味として主体に対し直接に与え、その意味を主体の身体内に実感を介して内面化させる機能を持つ。

「琴でもかなでるようなおかみの声が、そのまま部屋から、立ち去って行ってしまおうと、わたくしは、にわかには妖しいクモの糸かなんぞにからだじゅうを十重二十重に巻きつかれでもしたように、身のまわりに何かねっとりとした恍惚感が、じんわりと落ちてきたきたような心もちがした。というのは、ほかでもないその宿屋の屋号が、人をまぼろしの世界へと誘いつれてゆく、ある歌ものがたりに出てくる名前とそっくりおなじだったからである。」² (ハーン 1995, 7)

接触は、触覚の事実の否定することのできない実在的明証性を与え、触れるという

身体感覚の中で主体は、個人が実存する自己存在としてのその限界を超える。その時に人は身体を介しかつ身体を超えて、他者の世界に入り、その存在と意味を体得させる。

近代以前の素朴な実在論は、物質と精神との相互加入性のなかで、物自体の中にその意味が一実体的に一秘められ宿され、実在的実体としての精神（靈魂）と自己との実在的關係性を前提とするものであった。しかし近代においては、外的な事物それ自体がその実在性を失い抽象化され、関係自身が観念的に自立化し、かくして主体は自らが世界に先入観化する概念とのみ世界において出会い交流する傾向になってゆく。実体的關係性から物象化による關係的關係性への転位・変換である。

そのような人間主観による世界への意味あるいは言葉が先行することなく、接触は前近代的な実体的關係性の如く、事物の存在意味の実在的実感そのものを直接的に生々しく主体に供与し、実在的關係性を実体的に皮膚を介して与える。

「視覚、聴覚、味覚そして臭覚という全感覚は皮膚から発達したものであるという発見について、私は触れたい。眼、耳、舌そして脳でさえもが、体を覆う皮膚から変形し進化して出来たものである。このように感覚一切もそれゆえに知識一切も、本来的に触覚から生まれたものなのである。」³ (Hearn 1922, 147)

3.1.2 多感なる臨場性

言葉による関係の網の目を構築し抽象性のレベルを高める近代の言葉にとっては、実物について視覚がもつ強いイメージリー機能が抽象性を保証する上で最適である。近代が視覚優先時代であるのも、言葉の抽象的なコード化からくる事態であることは否めない。しかし例えばテレビのドラマにおいては人の語りが人間の内面や映像の意味を直接伝えるに対して、視覚映像そのものはドラマでの人間の心や感覚や事態の隠された複雑な意味を伝えることはない。言葉による説明つまり事物や事象の意味の直接の伝達がそこには必要とされる。映像を見るものが、ドラマの脚本家と同じ質と量の意味を先入的に保有していない限り、見る者は、映像化された像からのみでは映像の意味を読み取ることはできない。

視覚がそのように表面的現象しか読み取ることができない機能的限界を持つに対し、触覚は、実在物の内なる見えない隠匿するその実在性を主観的に感覚化し、その存在意味を獲得することを視覚に比してより直接的により可能とするのである。肌触りの感覚は他者に伝えやすいのである。

ハーンの「富士の山」という作品は、古代的中世的な自然の実感—畏怖感のもとに自然に囲まれ包まれる一体感—に満ちている。その畏怖の感情は、富士登山のそれぞれの箇所広がる奥深く雄大な神秘空間についての多様な感覚性により生み出され

る。山中空間の神秘性はわけても触覚によって臨場的に生き生きと打ち開かれる与えられるのである。ハーンにとって山中の神秘的靈性は触覚的に迫り威迫するものであり、山中の靈気は富士山の富士山たる意味つまりハーンにとってのきずなあるいは関係を、ハーンの触感を介して生々しく微細に伝える。

「再び登る…登山道は最初は相変わらずの灰と砂ばかりだったが、今や大きな石が砂に混ざり道はますますけわしくなる。私はたえず滑り続けた。安定し立っていられる所はどこにもなかった。一步上るごとに石のかげらや礫が滑り落ちてゆく。こんなところに大きな溶岩の塊でも剥がれ落ちて来たとしたら！」「・・・やがて白い霧に包まれてしまう、というよりも雲のなかを通り過ぎるのだ！後ろを振り返ってみたいと思っても、これほどの靄では何にも見えやしないし、そもそも振り返ってみようとする気にさえなれなかった。風が突然止んだ一山の峰に遮られたのだろう。沈黙が迫りくる。」¹ (Hearn 1973, 14)

世界との古代人的な実体的体験性の、自然のただなかへと身体の内入するなかで、自然の神秘的威力が、次々と押し寄せ迫り来る。それは世界との近代的視覚による非接触の間接的関わりではなく、感覚に直接迫りくる実在するものの自然の威迫である。それは心の中で神との内なる交流を図る祈りの静的瞑想ではない。それは直接に実在的に皮膚感覚に迫りくる皮膚的威迫の接触感を介し、自然の実在物はハーンに迫りハーンを包み没入させ、神秘空間としての異次元世界の気配を皮膚を介して深く感じ入らせる。富士山の本質がその存在意味がハーンに触覚によって迫るのである。

そのように接触を想像させるほどの対象との距離を超える身体的一体感のなかで、ハーンの「富士の山」においては山中世界の意味が生々しく肉薄し見出される。畏怖の感覚と畏敬感に満ちる中で、自然アニミズムあるいは神々信仰の実在世界が、身体的に深く実感され、靈的交流がなされる。世界は関係性による対象化あるいは距離化されるのではなく、圧倒的に人を飲み込み包み込む実在する意味の威迫に満ちる。

作品「富士の山」には、伝統的日本文学とは異なる接触感覚による相互交流の位相(パースペクティブ)がある。

「頂上に向かって出発。溶岩の塊がゴロゴロ転がっている中に行く。ここは登りの坂道での一ばんの難所だ。まっ黒な歯をむきだしにしているような、ざまの悪い岩くれの間を、右に折れ、左に曲がれ行く。ぬぎすてた草履の道は、さらに幅が広がっている。」「道はいよいよでこぼこで、いよいよ険しい。ときどき自分だけは這いずらなければ攀じ登ることができなかつた。」「恐ろしいようにニュッと突き出た黒い溶岩

の尖ったのが、へんな傷あとが破れたとでもいうように、火口の両側に数百フィートの高さに幾つも聳え立っている。」2 (ハーシ 1970, 271)

「今、その蓮華の花が燃えかすになった端っこのここに立って眺めると、まずこんな恐ろしい、無気味な、^{まがまが}凶々しい、凄惨な場所が、またと世にあらうとは考えられもしない。」3 (ハーシ 1970, 272)

日本の伝統文学においては自然は眺め、堪能し、感嘆する視覚の対象であり、踏み入り体験し触覚的に感覚化することは少なかった。『奥の細道』の旅での芭蕉の場合も、求道の仏教的精神性はその旅の主眼であり自然探勝が目的ではなかったとも言われる。国木田独歩の武蔵丘陵への散策に日本文学における自然感性の体験する時代が始まる。

それはフランス象徴主義文学におけるような、豊饒な多感覚的表現による実在的リアリティ表現の感覚わけても触覚的生々しさである。臨場感の供与である。フランス象徴主義文学において、感覚表現は存在の新しい輝きを生み出す斬新性をもし出している。触覚に凝縮された感覚表現が、富士山のうちなる生命的律動を生動的に力強く紡ぎ出している。万有が照応し呼応し合い、かつ見えないゆえにこそより実体的に集う合一性を、臨場の体験性を醸す効果を生み出している。それはポジティブな意味での客体的世界の華麗な主観化であり、意味化による一体的で神話的な共感化である。

「ところが、ひとたび日が落ちると、この先生の、ごく小さな小さな魂が、ぱっと目をさますのである。すると、えも言われぬ、妙にあやしき楽の音が、へやいっばいに鳴りひびき出す。まず、きわめて小さな電鈴が、かすかにかすかに震えて鳴る、銀のトレモロとでもいおうか。」4 (ハーシ 1970, 299)

音に包まれるという接触的感覚が人と人と、人と物との場の共有性を時間的あるいは実在的に確証させる。近代の主感覚となった視覚が対象化と距離化を促し、世界を三次元から奥行き・厚みを失わせて二次元化し記号化する傾向があるに比し、より単純で素朴な感覚である触覚は、主体-客体の対象化あるいは対立化させる位相はなく、主観-客観の分裂以前の始原的一体化を行う機能がある。物理空間的な感覚性は絶対的な超え得ない隔たりによる孤絶さのなかに視覚は成り立つものである。

触覚は、思惟や観念ではなく他者のぬくもりを通して他者の意味を伝えるものである。触覚とは意味を立体的に伝えるもの、他者と自己をつなぐ他者の意味の身体を介するメッセージなのである。本来的に人は、皮膚感覚による身体的実在感を得つつ、

夢や仮想という現象を現実の物として、身体化し肉感する。人類に共通する無意識層の「遺伝的記憶」(ハーン)による互いの共鳴・共感のなかで人は、仮想を現実的に呼び込み、仮想的なことや夢幻的な事象を、触覚により現実的なものとして共鳴する。

作品「富士の山」において山中の霊的事象が混沌と入り乱れ、離合集散を繰り返し、山中という異次元界にて自然は互いに距離を超えて躍動する。互いの宇宙の大地の存在性は思惟や観念によってではなく、触感に身体的に訴えられそして実感される。ハーンにとって富士山は自然の霊魂が人と触れ合う霊場なのである。

3.1.3 距離の解消

視覚経験の皮相的に硬直する機能的印象に対する触覚経験の深い感覚性と開放的な豊かさが、ハーンにおいて述べられる。少年時代のハーンが夜寝る際に、鍵のかかった寝室の暗闇の中で、触感的に異界の霊気に触れる時の肌触りのもたらす生々しい恐怖感情が想起される。皮膚感覚の伝える内容についてではなく、霊性が触る意志を示すというその意志と力への恐怖、襲われる恐怖感情、身近に迫り一体化し内的に侵入せんとする相手のその暴力的意志への恐怖が生々しく想起され共感され実感される。

「幽霊に対し人が必ずもつ恐怖は、幽霊に触られる恐怖だと今私はあえて言いたい。超自然と想像されるものは、それが触る力をもつと予感するがゆえにこそ恐ろしいのである。」¹(Hearn 1973, 164)

触覚により幽霊の实在が確信され、異界世界の实在さえもが本物として実感される。触覚こそが、ハーンの文学世界における恐怖感情を誘う最大の感覚源となる。触覚のないしは触感的恐怖の、異界世界のただなかに没入するなかでの、原生的で根源的な空間恐怖が、その後のハーンの怪談での恐怖表現に活かされるものである。それは、身体にまごうことなく向い近づき迫る身体的確かさの恐怖感情が生む、内面にまで立ち入る脅威(鳥肌が立つ)である。

上記の作品「雪女」で雪女が己之吉の上にかがみこみ白い息を吹きかける所為、その18年後に夫となっている己之吉がかつての雪女との出会いを語ってしまった時に、そのお雪が己之吉の顔のまじかにまでかがみこみ別れの言葉を語り、消え去ること。牧野はこれをボードレーン散文詩でハーンがこよなく愛した作品「月の贈り物」の影響と見る。ボードレーンのその作品における「それから彼女は母親らしい優しさで、お前の上に身を投げかけ、お前の顔を彼女の色で染めたのだった。」²(牧野 1994, 229)といい、他者への深い母性の愛を伝える触覚の厳粛な力を語る。

夢や幻想に包まれる中で、異次元の霊的存在との現実的接触あるいは間近な接近が、

その事態の現実実在感を呼び起こす。視覚に比して人にいっそう身近に迫られる接近の事態は場に緊迫感をかもし、圧倒的な威嚇的恐怖感を誘う。雪女伝説における雪女の気が付くと目の前に立ち現れ、接近するかのように入迫る事態は激しい恐怖感を加速的にもたらす。

西洋美術史家として遠近法を中心とする近代の視覚制度を考究する岡田温司は、没入する視覚がもたらす触感的接近による相互浸透の力を評価して語る。

「最後に、ディドロのサロン評を導きの糸にしながらいフリードが明るみに出すのは、遠近法に代表されるそれまでの演劇的な絵画構成とは異なって、絵と鑑賞者との距離を無効にしてしまうような視覚体験のありかた、つまり彼が<没入>と呼ぶものである。そこにおいては、こちらとあちら、観るものと観られるものとの区別は解消され、両者の相互浸透が生まれるであろう。」³(岡田温司 2000, 47-48)

それは、周囲の気配への直接的な没入の状況の中での、主観—客観を超えた一体的交感である。見えるものと見えないものとの相互の万物照応(コレスポンド)による、深い心根における内的な深い交流であり、触覚の鋭い感覚性が恐怖感情を激しく喚起し誘発するのである。

「そのとたん芳一は自分の両耳が鋼のごときその指にしかと握られ、やにわに引きちぎられるのを感じた。痛みは猛烈なものであったが、彼は声一つ出すことはなかった。」⁴(Hearn 1973, 174)

耳をちぎられる激痛が、命令を冷酷無比に完遂せんとする武士の武者としての意味を、その異常なまでの律義さを、皮膚感覚により如実に実体験として伝え教える。触覚は、他者の有する深い内面性を直接に体感することを、つまり声にならない内面の思いを率直に生々しく伝えることを可能にする。

とりわけこの場面での激痛は、人が現世と異界とを渡り歩く異常性にともなう生命的危険性、怨霊存在の実在性、物語が夢でなく実際の経験であることをも教える効果を生み出す。

怪談の恐怖とは、語りの非視覚的空間のなかで、語る言葉や語りがそれらを聞く者の感覚を介して直接聞くもののなかに身体化され、自他の境を超えて恐怖感情を共鳴的に自分の体験とし、直接の生き生きとした具体的な恐怖を呼び起こす。創造的な主体的再現と共感である。「耳なし芳一のはなし」におけるように、恐怖は耳を奪われるという痛みの具体的な体験性により増幅し、一層の自己体験たる現実感覚性を帯び

るようになる。防ぐものがない直接の生々しい臨場感覚の鋭利さが恐怖感を伴い実感させる。

「内面的共感、すなわち、人間的自我のいっさいを姿のなかへすみずみまでさわりながら移していく触覚、これのみが美の教師であり、美を生み出す方法なのである。」
5 (ヘルダー/ゲーテ 1979、262)

ハーン作「人形の墓」の原話に関して触覚にまつわる出雲地方に伝わる風習があるという。それは前の人が座っていた後にすぐに別の人が座る時には、前の人のぬくもりが残るその床を指でトントンと叩いてからはじめて座るべきというものである 6 (牧野 2014, 72-96)。前に座っていた人の体温が床に残るので、叩かなければ、その人のそれまでに経験した不幸すべてを引き受ける (take upon) ことになるからというものである 7 (Hearn 1973, 101-102)

近代において主感覚となる視覚は、世界との対象化と距離化を促すなかで、眺める視点を常に主体が自らのなかで確保し続けるものである。そのなかで視覚は現実対象の三・四次元の立体的現実世界から、その奥行き・厚みそして時間一切を抽象化つまり現実対象から引きはがして、縦・横のみの平面の二次元世界性の像・映像へと単純化する。それに対し触覚は、主体—客体の近代的対象化による断絶を超越し、主観—客観への分裂以前の具体的三次元性の始原的一体化を果たす機能がある。実在する感覚性を触覚は立体的に把握する感覚なのである。

他者のぬくもり (床に残るその体温) あるいは他者の手の冷たさ (芳一を導く武士の手) が、他者の生きる存在意味あるいはさまざまな体験や人となりを内的に直観的に伝えてくれる。身体的接近と触覚とは、他人を他者としてわがものとして内面化する力がある。精神と物質の相互不加入性が近代的世界観の形成に寄与するが、ハーンは精神と物資 (肉体) との自由な相互加入性を触覚において見出す 8 (岩井 2010, 89-94)。

近代において実体存在の实在を語るアオラ (オリジナルなもの、本もの、ハーンにとっての第 81 代出雲大社国造・千家尊紀という<生き神>存在) を体現するような存在はますます希少化する。それに対する代用物 (偽物、擬似的事物) の増大のなかで、実体的存在の不在の認識と実体なるものを問い求める志向が、ハーンにおける触覚性への信頼をより強くしている。人・物とのその存在意味での触覚の内なる触れ合い・共感・共鳴を、ハーンは強く求め続けた。真の実体を見失っている近代における非実在的な関係的關係性によるのではない、心の琴線に触れるまでの内なる一体的きずなを、ハーンは実体的接触の中に常に志向するのであった。

さらに触覚の恐怖感情は、人間の心の深い層に眠る前世の体験から寄せくる遺伝的記憶の波でもある。自己が自己自身を超える他存在の霊魂により形成され、他者が前世で得た過去の体験性が触覚を介し髣髴とよみがえる。遺伝的記憶の超自然的つながりの神秘的深さを教え伝えるアーラヤ識(後述)の深い記憶の与えるはかりしれない恐怖がある。

「しかしながら、夢のなかで触られるショックは、夢における全人類的体験との接触を示すものであるような気がしてならない。」9 (Hearn 1973, 164)

夢のなかで、かつての先祖らが体験した原始的な恐怖体験とその生々しい感情が、心の無意識なる下層にて触覚を介して目覚める。触覚的体験や他者という客観的存在性が、主体の主観に与える主観性としての意味、つまり主観—客観の統合化された実在の感触を夢において与え、他者の存在意味が主体的に身体的に意味化される。人間の深層心理における無意識的領野にあるかつての他者の恐怖体験が、触覚により自己の中にて立ち戻る。触覚は、時間・空間をはるかに超えて体験を伝える始原的な遺伝的な持続性を有する感覚である 10(注釈：視覚・触覚について)。

主体と客体との交流は接触の触覚が可能にする。非触覚な関係の状態は永遠に客体を対象化し続け、それゆえに記号化し続ける。

近代以前には物と人、人と人との関係は物に人の、人に物の魂が伝えられる関係であった。人と物とが人と人と互いに同じ価値をもち、物も生きるものとなった。普遍性が個人、個物のなかに普遍的に吹き通り、浸透していた。近代以前における貨幣を介さぬ物々交換とは、物を介した魂の一体化であり譲渡という形の交流であった。それは近代的な売買ではなく、魂の相互共有化であった 11(注釈：触覚で音に触れる)。

視覚優位の時代風潮を許容しない姿勢と意識と、触覚がもたらす融和的な関係形成がハーンの思いであった。

「面白い時には、世界中が面白く、悲しい時には世界中が悲しい、という風でございました。怪談の時でも、何の時でも、そうでしたが、もうその世界に入り、その人物になってしまうのでございました。」12 (ハーン 1970、374)

世界との慈しみ合う交流、ハーンは触覚の融和性・許容性を重要視していたのである。

3.1.4 触覚に響く音

「耳なし芳一」で、武士が最後に芳一のもとに現れた際に発する‘Hoichi!’や‘Kaimon!’という重く太い響きの呼びかける声、「宿世の恋」(三遊亭円朝作「怪談

牡丹燈籠」の再話化作品)では、幽霊であるお露とお米が新三郎のもとへ最後に登場し大団円を迎えるが、その場面の開始を告げる‘karan-koron! k an-koron!’という二人の駒下駄の高い響き、「幽霊滝の伝説」において、さい銭箱を持ち去ろうとするお勝に対し滝大明神が発する‘Oi! O-Katsu San!’というとどろきわたるような呼びかけがある。

ハーンの表現ではこうした言葉の響きと余韻とが音の波動となってむしろ聞く者の全身に触覚的に伝わる感がある。聴覚以上に触覚に訴える力がある(震え上がる、身の毛がよだつ、戦慄するという反応)。その言葉の響きと余韻とが意味の実在的な実体感覚を誘い、ほんものを実感させイメージ化させる効果が皮膚感覚を介して内面化させ恐怖感を煽る。

ハーンの世界にはその響き・音による肉体性・物的実在性つまり言葉としてのオリジナルな確固とした意味性が強く打ち出されている。大地とのつながりを失う抽象化される近代的関係性が広がる中であって、響きによる触覚的な接触感覚を与えることによって、世界の現象は具体的な生命的意味(アニミズム)として映え拡がり身体化される。人間と世界との有機的で生命的な交流が触覚を介してなされる。

「目には見えないなにか優しげなものが漂い来て、われわれのまわりに集まり震えおののくかのようにだった。忘れられた場と時の感覚がもの静かに立ち戻り来て、生きる記憶の場にも時にもない霊的な感情となって今あらためて再帰するかのようだった。」 1 (Hearn 1973, 295 および注釈)

門つけの女性の唇から、聞く人のなかに宿るはらかな過去を共鳴感のなかに目覚めさせる声が響く。あたかも実在するかのような存在感のある立体的余韻を伴って、その魅惑する声の深い響きは、ハーンの皮膚へ波として次々と打ち寄せ感動を誘う。こうして身体の中かで触覚の感覚性が共鳴し共振を起こす。先古の人々がかつて覚えたと同じ波動が目ざまされ呼応し感動が広がる。遺伝的記憶としてその魅惑する質のままに皮膚感覚として内的余韻を引き起こす。

ハーンにとって言葉はその文字あるいはその抽象的な意味ではなく、むしろその音・響きそのものが大きな共鳴の余韻をもたらす。感覚上でもハーンは近代的優位性を持つ視覚にではなく、接触の触覚により多く依拠している。ハーンの立脚点是对立して眺めやるのではなく、一体化し触れ合う緻密な触覚に置かれている。

ハーン独特のアニミズムの音感覚であり、声が身体に触感となってささりこみ世界の意味を開示し伝える。心の中に靈魂がするように憑依し一体化する。ハーンのこの感覚は、ハーンが生まれ育った西洋近代の視覚中心の知覚とは基本的に異なるアニミ

ズムの、音そのものの霊的な力によって個物の意味が独立的に感覚性から生まれたものである。

ハーンの場合、オノマトペこそが身体性的実体的な反応を示すものとなっている。普遍的な抽象性ではなく、実体的で個別的な反応を身体という大地性を介して獲得する。ハーンの妻小泉節が後年語った思い出がある。

書斎の竹藪で、夜、笹の葉ずれがサラサラといたしますと、「あれ、平家が亡びていきます」とか、風の音を聞いて「壇ノ浦の波の音です」と真面目に耳をすましていました。」

2 (ハーン 1970, 373)

ハーンの文学作品における言葉は彫塑的立体的存在性を担っているのである。アニミズムのアニマは意味となって人に迫りくる。木のアニマは、木の人にとっての意味を提示し、家の神は家の人にとっての意味を提示する。神々のアニマの意味になり、さらに神々へと昇華されてゆく。

言語作品全体が、「われわれを捉えて離さず、全身に浸透して、人間的共感の弦楽器をことごとく鳴りひびかせる」³ (ヘルダー/ゲーテ 1979, 266)とヘルダーがいう彫塑的触覚の共鳴感を与える力がハーンの個々の言葉には顕著であり、彼のオノマトペ表現は皮膚感覚に直接迫り来る。

近代における個人主義の社会とは、身体的精神的意味で触覚性を欠く隔たりの多い他人同士が作る大衆社会である。それに対し前近代の社会共同体は、生きる者同士が人間・自然・神々の共同体全領域において包まれ育まれている意識に支えられるものであった。お互いを皮膚感覚的なる諸体験を介して親近的に触れ合うことにより得られ共同的意識が普遍化する。自然オノマトペが皮膚感覚へと還元する音象徴の体系である限り、それは近代以前の共同体の皮膚感覚的接触の豊かさを示すものであった。

ハーン作品で出てくる音風景、道を歩く按摩、その笛の音、戸外の夜の風音、夜の滝の落下音、少女の駒下駄の音、琵琶法師が奏でる琵琶の物悲しい音、そして盲目の三味線弾きの歌声等々。西は言う、「そんな折からの瞽女（論者注：盲目の女性三味線弾き）の来訪に、ハーンが奇妙な縁を感じ取ったとしても、不思議はなかった。瞽女の三味線語りに全身全霊を集中させ、歌詞までは理解できなくても、思う存分その音楽性を楽しむこと」⁴ (西 1998, 117)、そのことにハーンは感動する。

「その歌いぶりが聴くものの感嘆を博したのは、まさにかの女の美音にあったのである。それにしても、それを歌ったものがすでに立ち去ってしまったのちになっても、その声は、依然として長く耳朶に残っているような気がする。一あの不思議な魅力をもつ

た声調の秘密を、なんとかして自分で解き明かそうとせずにはいられないほど、それほど自分の胸のなかに、妙に甘美な感じとうら悲しい感じをのこしながら。」⁵ (ハーン 1995, 397)

言葉や響きは単なる意識や観念にて生動するものではなく、遺伝に拠り多くの祖先から伝えられた意味深いものである。

「それから、あの大きな梵鐘がボーンと鳴りひびくあの音色。あの音色には、わたくしの身ぬちにある、あらゆる 19 世紀のものとは、およそ不思議なくらい遠くかけ離れた感情を呼びさましてくれる、一種古雅なひびきがある。わたくしには、その感情が盲目的に嫋嫋と揺りうごくことが、怖ろしくさえ思われる。(略)。あの梵鐘の、あの大波のような音を耳にすると、わたくしは、わたくしの魂の奈落の底にじっと潜んでいるものが、むくむくと頭をもたげようとして、しきりと立ち騒ぐのをはっきりと感じる。」⁶ (ハーン 2004, 162-163)

ハーンは言葉の音や響きが有する言語を超える人類の普遍的理解可能性を主張する。言葉の音・響きのむしろ触覚による時間的・空間的な普遍的伝達力をハーンは高く評価する。ハーンは、言葉や民謡・歌をその意味としてよりも、触覚の余韻としての音あるいは響きとして理解し共鳴する。意味よりも音・響きの波つまり音波を得て主観的印象を触覚的に還元しながら内面に呼び込み、感じ入り一体化する。近代の視覚中心の文字文化ではなく前近代の長き時間にわたる触覚的に感じ入る非文字文化の音・響きにこそハーンの強い共振と共感がある。

音・響きはさらに他者との相互理解交流を触覚のように、互いの遺伝的記憶のつながりのなかに誘発する。感情は主観的に主体的に生起し消えゆくものでありながら、ハーンにとって感情は個人を越える過去の生者と今の死者から受け継がれる遺伝的記憶が宿る超個人的形質であった。時間空間的に普遍的共感・共鳴の質を有する普遍的なものであった。

「しかしながら触られる恐怖それ自体は経験によるものなのである。私が思うには、それはちょうど子供が闇を恐れるように、遺伝により個人の中に蓄えられた前世の経験によるものなのである。」⁷ (Hearn 1973, 164)

意味が身体的に蘇り、触覚に還元されながらその声の魂は、人の魂へと内面深くに交わり入る。宇宙の大地の万有全体に浸透する生命的律動の存在とその実在的波動が、

触覚を介して身体感覚的に実感される。触覚は万有の実在する実体的根拠を教え伝え、触覚が実体を教えるものとされているのである。ハーンの自然の神々とは、自然の何かハーンの心をとらえる際に、その霊威が瞬間的にハーンを意識を襲い、過去の時には太古の先祖の経験が、心の奥底で時間をはるかに超えて、目覚め立ち上がるのである。触覚を介し呼応し立ち現れる実在する感触性が、ハーンにとっての世界の内からの真実のメッセージとなりその全身を駆け巡るのである。

人間は世界から離れ、世界は人間から遠ざかるという無縁の即物的関係に近代はある。人間の網膜機能による世界の一自動的—恣意的遠近化についてユクスキュルが語るように(既述)、人間主体がその目の網膜機能により世界を遠いものは小さく、近いものは大きくして、遠近感覚を作りだし生み出している。遠近法は、恣意的に人間を基点にして世界を遠ざけるあるいは近づける科学的合理主義からなる表現形である。

世界の真なる姿の感覚が、近代におけるエピステーメー(知)の極大化する記号化と視覚感覚のなかで加工され排除され、世界のなかに実在する豊かで多様な意味つまり世界と人とのきずなが、視覚的距離の拡大化による隔たりの大きさのなかで排除され、無視される。

夢の世界が主観—客観を越える神話的な超然としたものである限り、前近代における主感覚たる触覚は、その始原的感覚性ゆえに、とくに近代科学的知の先入観のない心の中に入り込むその臨場的なる感覚性ゆえに、事象の存在意味を実直に伝える。主知的にではなく皮膚を介して実在的に他者や事象の意味がこうして内面化される。接触経験こそが、事物の意味を強固に内面化ししっかりと記憶化させるものである。

触覚は全感覚の根源とハーンは考える。

「われわれの知覚というものは、直接間接に、すべてこうした肉体的感覚から——つまり触覚からおこって、そして発展するものなのである。」⁸(ハーン 1988, 205)

人は、視覚情報の非実感的な空虚性を越えて、触覚による身体的一体化による実在的ひいては実体的な共鳴によってこそ、他者や万有の諸事象の意味を身体的に実感することができる。触覚によって人は生きる存在の発する生命的律動を受け止めまた伝えて、互いに互いの意味を伝え合い共鳴化し合うことができる。幻想体ではない実体的存在とともに生きる共生の臨場感を、触覚はひそかにかつ確実に心の実相へと送り伝えるのである⁹(岩井 2010, 196)。

ハーンにとって触覚は万有に向けて開放され万有ときずなを得て万有と一体化し繋がり合う共生の感覚場である。万有とつながり合いともに生きる共有する開かれた感覚であった。しかし近代においては視覚が優先的優位性を得る大衆社会の時代になっていたのである。

3.2 盆踊りの霊界一人々が縁により集う時・場

「煌々と照る月明かりのもとで踊りの輪に囲まれていると、自分が魔圏の輪のなかに据え置かれているかのように思われる。実にこれこそまさに妖術に絡められるようなものなのだ。」(Hearn ‘Bon -Odori’ ‘Glimpses of Unfamiliar Japan’ 154)

3.2.1 幽霊踊りの夜

西成彦はハーンにおける非文字文化への強い関心をハーンの社会的・時代的背景から考究する。民俗学者ハーンの多彩な文化への関心のなかに西は、非文字文学・非文字文化の土着的民芸に対する関心に注目する。そこから西は、「文字文芸よりも非文字文芸、要するに「文字所有者の文学」(literature)よりも「文盲者の文学」(illiterature)の中に民族の根源的精神を読みとるロマン主義的な文芸観の継承者」¹(西 1998、58)としてハーンをとらえる。

しかしハーンにおける民俗学的関心は民族的関心を超えるより普遍的な人類的な次元を目指すものとなっている。

ハーンが日本到着の最初の夏に鳥取県中山町^{かみいち}上市にある^{しもいち}下市妙元寺にて見た盆踊りは、お盆期に行われる鳥取の「以西^{いさい}踊り」であった。ハーンはその盆踊りについて、

「下市の盆踊りを見に行かなくてはなりません。ここの盆踊りは、わたくしの知り得るかぎり、他所のどこの踊り方とも異なっておりまして、ぞーっとする幽霊のような踊り方をするので一人は霊の踊り Dance of Souls を見ているような気持ちになります。」²(ハーン 1992、420)と語る。

それは別名「死者たちの踊り」³(平川 1994、181)とも呼ばれる怪奇的にしてかつ神聖なるものであった。

「再度太鼓が打たれるとただちに踊りが一斉に始まる。それは言葉では表現できない想像さえもできない、夢のような幻の一つの威迫でさえあった。」⁴(Hearn1973, 154)。

大地が醸す原始的リズムのもと踊る中で、共鳴し合う躍動感に醸成され、死者を迎えることができた喜びと、死者とともに今を生きる喜びに世界は満ちる。死者と生者、自己と他者、人間と自然・大地の万有が一体化し、互いに触覚的な身近な触れ合いをもって集い続ける。盆踊りが行われる妙元寺の世界は、今や生き生きとした神秘なる

霊場と化する。

ここにハーンは人それぞれの生の時間・空間を超え、ア・プリアリ(先天的)に人に普遍的に内在化される共鳴感や一体感のみなざる集いの感動を、忘我的に陶酔的に体験する。自らの自我性を超えて他者とともに生き一体化して存在するという人間の本来の存在する意味が実現される。その意味が身体的に実感的に体験される場において、死は生の一局面であり、死者は生者と生を共有化する。

踊りの場は、見える存在と見えない存在との、死者と生者との一肌も触れ合うような一身近なる親近性に満ちる霊場であり、ディオニュソスの饗宴の場となり(ニーチェ)、霊的雰囲気¹に酔い痴れながら集う世界となる。踊るなかで場はますます強い霊性を帯び、より多くの死者と生者あるいは神々を呼びさらに多くの靈魂・神々がはせ参じる。

“いま・ここ”にて自らを自らが超越させながら、人は現世マイクロコスモスの人間的意味から解放され、霊性漂う大地的宇宙的世界での連帯を忘的に堪能する。山中他界・山上他界信仰の神々(死者たち)の里へ降臨した靈魂の、あるいははるか西方浄土より帰還した仏(死者たち)の靈魂と今を生きる生者らとが、ともに親しく集う聖なる時間と場である。季節という大宇宙的大地的循環する時間とその感覚にもとづく人間と大宇宙・大地との原初的一体化の喜ばしい聖なる時と場におけ復活と再生を願い感謝すること、それが祭りの原義であり、下市幽霊踊りの原初的意味なのである。

それは宇宙・自然と人間とをつなぐ意味が具体的関係を得て開示され実現される希少な時・場であり、人間存在が個人という近代的呪縛から解放された共時的共空間的な汎神論世界が今や実現され、生者と死者とが、現世の人間とその先祖らが自然の靈魂とともにこの聖なる時間と場にて一体化し、「以西踊り」をともに担うハーンをその輪の中に包みこんでいたのである。

3.2.2 ブラフマン的自己への超越

孤絶し個別化する近代的個人のその存在的差異が、踊りのるつぼの中で消えゆき溶解し合う。生きる他者と死んだ他者同士の深いつながり・結びつきによる、生の意味・生きる根拠・生きる時が開示され体験される。こうした機能を有する集団的踊りは、西洋でも日本でも過去から遍く広がる神秘的な性格を有する原始的始原的な祭事としてとり行なわれていた1(注釈：盆踊りの高揚感)。

「踊り手たちは何かに取り憑かれたかのように狂乱し跳ねまわり踊りまわるので、彼らの近くにいると危険だと思われるほどだった……。踊り狂う踊り手たちの様を最初に見た時は、古代のディオニュソスの狂乱(some old Dionysiac revel)を見て

いるかのような思いがしたものだ。」2 (Hearn 1973, 99)

ニーチェが唱えるアポロンの芸術に対する神秘的熱狂・陶醉のディオニュソスの芸術は、アポロン芸術の主我の理性的な理性的客観性に対する、忘我の一体性と全体の混沌とする躍動性をその本質とする。それが、人間の初源的な心の奥底に宿る人間本来の宇宙的大地的存在である習合的集団的な宥和願望である。その宥和願望が人間には普遍的にアプリアリに内在するのである。それこそが、「華嚴経」の説く、「すべての個物はその分割性と相互抵抗性ともにかかわらず、ここでは全くの相互渉入の状態にある。」3 (鈴木 2000, 276) という無礙の真理の実現なのである。

ハーンの松江での第一日の朝、人々が戸外でかしわ手を打って朝日に向けて祈念するが、その際の祈り「(論者注：原文のママ)ニッポン-コク-チュウ-ヤオヨロズノ-カミ-ガミ-サマ！」4 (Hearn 1973, 165) が示すように、人間は近代以前には宇宙的大地が生み出す様々な意味の中に、その循環する自然時間とその恵みの多様な意味のなかに包まれ、自然・大地と交流しつつ生きていた。近代以後、人間が作り出した人間世界の閉塞的拡大発展の中で、意味は解体しあるいは人間にとってのみの実用的功利的な意味へと、意味とその環境が大きく変貌を遂げる。

マクロコスモス(宇宙大地の世界)からの発信を受け、その靈性や神聖なる大地的宇宙の威力を浴びて関係し交流する次元から、ミクロコスモス(人間のみの世界)へ閉塞する中での世俗的・物欲的關係への零落・変質を、近代において人間は被る。人間世界というミクロコスモスに一元化され、人間世界における関係(意味)のみに関係しつつ人は今・ここを単独に孤立して生きるようになる。

盆踊りは、近代以前のマクロコスモスにおける人の本来の意味、つまり宇宙的大地の存在という意味と、人々や靈魂や自然万有とのつながり・きずなのなかでの生と存在を、今のこの時代において再現するものであり、そうした近代以前の人間存在の意味を再び実現し再び荷なう機会が、ハーンにとっての盆踊りだったのである。下市のイサイ踊り(幽霊踊り)の時間空間において人々は、近代以前のマクロコスモスの時間空間とそれとの関係に生きる時間と場を、‘今、ここ’における靈的時間と場所のなかで超越的に体験するのである5(岩井 2003, 7-14)。

3.2.3 宇宙的な存在の意味の実感

ニーチェがいうディオニュソス神の復活は、「個体化への呪縛が打ち砕かれんことを！」1 (Nietzsche 1976, 99) という時・場として把握される。それは、大地の存在の本源的実相としての生者と死者との靈的一体化の聖なる恍惚感のなかでの聖なる時と場である。そうした全体的集いをうながし生者とともに踊りを楽しむのは、盂蘭盆に山中あるいは山上から降臨する死者たちの靈魂(地靈魂)であった。日本は靈魂

(地霊魂) が導き支配する死者の神々の国であるとハーンは考える。

敬虔なる大地の神々あるいは死者の神々との神秘的一体化のなかに、汎世界的な大地のきずなを日本の風土のなかにハーンは実感する。日本の国土には自然神や死者たちの霊魂がみなぎりあふれること、日本の大地は神聖なる清い力に満ちる世界であることを、来日後間もないハーンはイサイ踊りとその集いにおいて実感する。

そのイサイ踊りの場の神秘的雰囲気は鎌倉期に始まる時宗の開祖一遍の「踊念仏」に由来するものであり、先祖供養の「幽霊踊り (ゴーストダンス)」とも言われる原型的盆踊りの一つである。それは集団を形成して踊る宗教行事が、人の信仰心を高めあるいは信仰に誘う集いの機能を付与する契機となったものである。

「『絵詞伝』でも、18人の僧が円陣を組んで、食器のヒサゲのリズムによってステップを踏んで、奔放に念仏を唱えて踊躍している。気ままなリズムに乗っての集団の乱舞。この乱舞を果てしなく繰返していけば、当然到るところは、夢か現つの集団エクスタシーであり、その先は、おのれの心をまったく忘れ去る脱魂の状態、すなわち集団的トランスの境地である。心が空になった。それが解脱・・・仏の幻像と出会って、懐に入る。ありがたくて、嬉しくて、大歓喜が踊躍となる。まさに法悦。一遍が求める、人・仏一体の姿が、そこに実現する。」2(三隅 2002, 23-24)

「特に七月中元をお盆と称して、ご先祖の御魂を慰め、成仏されてもなお心安かれと、踊念仏を奉り、また、久々の交歓を尽くしましょうよと、祖霊と子孫とがうち交わっての踊躍を楽しんだ。」3(三隅 2002, 36)

人間は見える他者とのみならず、見えない他者つまり死者との超感覚的なきずなのなかに生き存在している。そうした他者との実体的で強いきずなを、畏敬感と親近感のもとで共有化することこそが、先祖への慰霊であり現世に生きる人間としての務めなのである。それこそが人間存在の豊かな存在の実相(インド古代ウパニシャッド哲学がいうブラフマン的大我たる自我)の有する一つの意味であり、下市の盆踊りにおける、死者・生者の霊魂との身体的な実在的感触に満ちる集いが示すもう一つの意味なのである。ハーンの大いなる感動もこの一体化の喜びにある。

「敬虔なキリスト教聖職者ならばこうした奇跡に神の愛を読み取ろうとするのだが、中世の民衆はそのような精神の面の解釈よりも、奇跡の現象そのものに、つまり人間の感覚で感じられる驚異的な吉なる効果に魅力を覚えていたのである。」「フランス国王は戴冠式で聖別され俗界における神の代理人になったが、民衆はそのような王をイエスと同

様に「病気を治す王」と見ていたのである。」4 (酒井 2013, 98)

キリスト教が神と身体的一体化を図るシャーマニズムのもとに陶酔的呪術性を保持する時代がかつてあり、音や身ぶりが陶酔のなかで集団的な自己解放を促す呪術宗教性の時代がかつてあり、そして宗教が身体感覚での五感に働きかける直接的恵みを介して信仰を高め強めようとする時代がかつてあった。しかし近代的合理主義のなかで、かつてキリスト教が認めていた世俗の神や神々が地上から遠ざかり抽象化され、人々から離れ、遠き彼岸の神へと発展し合理的に変貌してゆく。

キリスト教の近代宗教への変貌(社会的合理化)のなかで近代の神は、遠き神へと地上を人間を離れ厳粛なる彼岸の神となる。

キリスト教は大地の地上的願望や希望を理性的に抽象化し、救世主たる唯一神によって一元化する体系を完成させた。それに対しニーチェのディオニュソス神は、神秘的熱狂・陶酔のなかで神そして人に対する熱情的一体化の喜びをもたらす感性的な身体的熱情の信仰をもたらすものである。「耳なし芳一のはなし」での芳一の琵琶演奏による平家の語りに対する怨霊たちの自己陶酔の激しい反応、熱狂的神秘なる忘我の様は、地上での美に対する共感・陶酔の素朴な非合理なる神秘的な合一体験の様を語る。

近代の神は人々のもとにはもはや存在しない。その「恐るべき神」は無慈悲で冷酷な隠れたる神として地上を人々のもとを離れている。そのような神とは、中世の地上の人々のもとにいて、「生を可能にし増大させる奇跡的な力」を誇る「カリスマ的権威」5 (酒井 2013, 97) の神ではなく、潜在し否定を属性とする否定神学の隠れたる神となっている。

ハーンの神々は中世的カリスマ性に満ち、地上の生きる人々とともに顕在する神々である。盆踊りの時と場は、そうしたカリスマ的な神々あるいは祖霊が人々の畏敬感と親近感とで迎えられる降臨の、近代の今では失われた神聖なる時・空間の場に現れ来る神々である。盆踊りは現世のただなかに神々が里へと飄然と現れ出る神聖で豊かな降臨の時と場であり、神的靈性による世界の存在意味の開示の稀有の束の間の時空間の宇宙的リズム現出の時なのである。

「わたくしはその時、ふと、こんな事を考えた。——自分はいま、遠い遠い太古のものを見ているのだ。東洋人の生活記録にさえ残っていない太初のもの、おそらくは薄明の神代時代のもの、あの神変不可思議な神々の時代のものを、自分はいま見ているのだ。無量の歳月のあいだに、意味のことごとく忘れられてしまった動作のひとつの象徴を見ているのだ、と。」6 (ハーン 1970, 46)

原始宗教期における呪術的宗教の神々が、明治初期の日本海に面する鳥取下市妙元寺でのイサイ踊りの時と場の中にいまだ生き生きと存在していることを、異教的宗教性に対するハーンの共鳴感覚が今あらためて激しく呼応し共感し感動したのである。それは個人の個的存在性が溶解し解体し他者と融和し一体化し、一体化の中で部分が全体へとうねり高まってゆく汎神論的神々のもとでの世界の全一的まとまりを期待させる光景である。それはニヒリズムを生む利己主義的個人主義（アトミズム）の超克への強い期待や希望を体験的に与えるものであった。

七夕の夜に、牽牛星と織女星が天の河を介して一年に一度出会うというロマンが奈良時代に星まつりの行事を生みだしている。マクロコスモスの宇宙的意味への人的呼応が祭礼・祭儀・年中行事・冠婚葬祭であり、宇宙の根源力との一体化が祈り・踊り・音楽・ヨーガ・武術・気功等であった。それはブラフマン的存在性ペルソナへの超越する機会であり運動であった。

盆踊りににおける人間・死者・神々・自然神一切が一体化する時間空間に、人間が間として集い融和するがゆえに人間たりえるという人間の本質を、ハーンは確信し実体験したのである。そしてここにニヒリズム超克への可能性を実感したのであった。

3.3 華嚴経への共感—融和する世界

「人間とは、目に見えない究極のものが織りなした束の間の円球でなくて何であろうか。人間は、空と大地と命を照応し、自らを包む霊的力の動きにただちに応えるかのように、霊妙な振動を休みなくくり返すその円球でなくて何であろうか。」

(Lafcadio Hearn ‘A Drop of Dew 露の一滴’ より)

—華嚴経の本質的特徴を形成する微塵論をよく示す言葉である—

3.3.1 大乘仏教空論

「私が、かの “Sacred Books of the East (東方聖典叢書)” に集められている經典翻訳について、あるいはいはビール、ビュルヌフ、フィール、デーヴッツ、ケルンその他の人々の労作について幾ばくかを説明している間に・・・」¹ (Hearn1973, 22)

日本滞在の開始間もない頃、横浜の小高い丘の上にあった壮麗なる山門をいだく寺をハーンは訪れる。その際に彼は寺の住職と3人の学僧に対し、ウパニシャッド聖典やアジア諸宗教の聖典を集めた50巻からなるマックス・ミュラー編『東方聖典叢書』について、あるいはその叢書中に掲載されている仏典やインド原始仏教聖典について

語る。さらにハーン自ら、ヘンリー・クラーク・ウォレンの『Buddhism in translations 翻訳された仏典』について、「わたしがこれまでに見たもののうちで、最も興味がわき、その類の中で最も価値あるものである。」²(Hearn1973、256)および注釈：森亮「小泉八雲の文学」について) と語る。

「仏教が善・愛・美についてのきわめて気高い理想を作り出してくれたがために、19 世紀の懐疑主義でさえもが仏教を尊崇するほどである。仏教は人類に大いなる貢献をなしてくれている。」³ Hearn 1968, 291)

「偉大なるハーベイは、“われわれの進歩は利己心に始まり自己滅却に至る”と言った。現代の思想はその言葉の正しさを裏付けている。しかしその正しさはハーベイより数千年前に示されているのである。つまりキリストのはるか以前にブッダ(仏陀)の口からそれが語られているのである。」⁴(Hearn, Lafcadio 2010, 169)

大乘仏教の思想は、世紀末ニヒリズムに苦しむ西欧にとって救いの手掛かり・導きを与えるものであった(「第三のそして特別の理由というのは、大乘仏教のテーマが近代哲学の学徒たちにとっての多大な関心の一つであるからである。」)⁵(Hearn 1973、196-197)。

横浜の老僧がハーンに対し言う。

「原因と結果のつながりを簡潔に説明することは簡単にはいきません。その一切を理解するには、あなたは大乘仏教を学ばなければなりません。同時に小乗も学ばねばなりません。そうなると世界は人間の業(acts)によってのみ存在することがおわかりになります。」⁶ (Hearn1973, 236)

ハーンはさらに言う。

「西洋の国の多くの人たちが、常住頭を悩ましている大きな問題が、三つございます。(略)『生命というものは、どこからきたものであるか?』『そして、どこへ行くものであるか?』『なぜ生命は存在し、なぜ苦悩するのか?』(略)。じつは、わたくし、だいぶ前から、この問題に対する解答を、仏典のなかにさがしてまいったのですが、どうもわたくし、仏典のなかにあります解釈が、いちばんいいもののような気がいたしているのでございます。」⁷(ハーン, L. 1995 ,325)

この住職からの刺激もあってハーンは大乘仏教の研究に勤しみ、その結果が論考

「涅槃」であり「前世の観念」であり「祖霊崇拜の思想」あるいは形而上学的諸作品等の業績である。このようにハーンは仏教に対し並々ならぬ関心を持ち、大乘仏教について広く深い造詣を持つ稀有な仏教研究者であった。

大西はハーンが仏教研究を開始した時期を、「渡米後シンシナチで新聞記者をやり始めた 25、6 才の頃かと思われる」、「彼の仏教への理解と研究は訪日以前すでに相当進んでいたものと認められる。」と語る 8 (大西 1970、85 及び注釈：大西忠雄「小泉八雲と仏教」)。

また平井は、「西欧の学者が東洋の学問と思想によりやく研究的関心をもちだしたのは、ごく近世のことで、その研究業績が書物となって刊行されだしたのは、19 世紀もずっと末あたりになります。」という 9 (ハーン 1988、487)。

ハーンは、近代の西洋人として仏教を本格的に考究した先駆者とも言える 10 注釈 (平井 1988、487-494)。

因果応報つまり縁・縁起に大乘仏教はその最たる根拠を置く。大乘仏教は空論を核とし、成仏による空無の悟りを根本的視座として構築される無の哲学を奉じるものである。それはその点で西欧近代のニヒリズムの元凶である我執の煩悩とくに法執・法我見という実体の固定的実在を幻想化する迷いに対し、煩悩の断滅を導き教える。煩悩に迷妄する人をして修養・修業を介し悟りへと到らしめようとすることに、仏教の西欧近代にとっての時代的価値がある。

「仏教は、自然は夢であり幻想であり幻灯のごときと教えたが、同時に仏教はその夢の仮の印象をどう理解し、それを最高の真理としていかに解釈するかということについても教えてくれる。」 11 (Hearn 1973、281)

内面の心こそが大乘仏教の修業・修養の場である。人がニヒリズムへの坂を転がり落ちるような我執の煩悩への心の傾向を抑止すること、煩悩自体の滅却を教え導くこと、現世での清浄なる生と存在を獲得する心の在り方へつまり意味を導くことに、大乘仏教はその宗教的志向性を有する。大乘仏教は、空無の絶対的闇の中に諦念をもって耐えるのみの受動的ニヒリズム *der passive Nihilismus* (ニーチェ) ではなく、新たなる自己とその世界を自ら主体的に作り出し生み出す能動的ニヒリズム *der active Nihilismus* (ニーチェ) への導きとなるものなのである 12 (注釈：大東俊一「ラフカディオ・ハーンと仏教」について)。

3.3.2 「海印三昧」論

華嚴経は大乘仏教の経典であり華嚴教は南都六宗の一つで、大本山である奈良東大寺の毘盧遮那仏を本尊とするものである。その毘盧遮那仏の眉間からの智慧の白光が、

世界・宇宙を照らし人を導くと説くものである。華嚴經 Kegon-Kyo (Avatamsaka-Sutra) という言葉自体をハーンは、自らの作品『nirvana』にて明記する 1 (Hearn1973, 170)。

「壮大なあの直観—その広さに於て、その深さに於て、またその透徹さに於て、壮大なあの直観—『華嚴經』の本質を形造ってゐる壮大なあの直観—は、全世界の人々の靈的生活のために印度心性が打ち立てた巍然たる記念碑である。」 2(鈴木 2000, 196)

華嚴經が語る真理は、民族や地域や個人の差異をはるかに超える全人類的な普遍性を志向するものであり、それはさらに世界あるいは宇宙といった広がりさえ持つグローバルなる教えである。華嚴經はその成立と広がりの中で—インド、中国そして日本へと—海との地理的つながりが深く、「海印三昧」など海を世界海として世界あるいは宇宙に生きる人間存在とその意味を、形而上学的にあるいは存在論的に考察する仏教形而上学とでも言い得る体系を形成している。

自ら焼津海岸をこよなく愛したハーンの「夜光虫」、「焼津にて」、「海のほとり」、「生き神 [= 稲むらの火]」、「漂流」等に示される海洋世界への強い関心や郷愁は、自らに死の影が迫る予感のなかで、母なる海への回帰の相貌を呈している。生と死のさかまく海洋世界の神秘的な深みと広がり、自らの思想性に増し加え、形而上学的思念世界をハーンは作り上げている。

とりわけ日本的浄土観である西方浄土の彼岸世界への、つまり生と死との辺・境としての岸辺の場において、ハーンは焼津海岸にて海の波を見つめ、その激しい海洋の波浪の轟やうねりを眺めあるいは聞き入り、自らの死や生を、さらに再生や永生さえをも、思いめぐらすことが多かったのである。

ハーンにとって海辺は、常に死から生へと、生から死へと往還する境・辺であった(ハーン「耳なし芳一のはなし」の現場は、山口県下関市阿弥陀寺町面する海岸一帯である)。海辺にあってハーン自らの死についての鋭い意識が鮮明に現出し、そこから人間の生死を司り生み出す大乘仏教輪廻観が構想される。

3.3.3 一塵の塵に宿る宇宙

「—の微塵の中に個々の一切の世界を、また全体は一切の世界を、その様々のあり方と様々の形に於て示現する」 1 (鈴木 2000, 215)。

華嚴經の一即一切・一切即一の思想が語られている。世界を構成する部分(その極

小部分が微塵)とその部分から構成される全体との、一如たる深く強いつながりによる神秘的な相同性とお互いの重なりとの関係—縁・縁起・業(カルマ)による結びつき—こそが、全世界を一貫して支配する華嚴經の哲理たる相即即入の思想である。

世界は、世界に自らを打ち開き靈性という世界からの超感覚的律動に対し自らを素直に打ち開く者にのみ、世界自らを輝かせる。その意味で華嚴經における瞬間的想像(イメージ)は、フランス象徴主義の照応に類似するのであり、世界の実相についての客観的分断のない、純粹なる交感の直観による賜物と言えるものである。それは世界の自己開示の瞬間が生む啓発的英知であり、非日常的瞬間の形で世界はその実相を突然輝かせ、世界の真理(真如)を直観的に靈的に告げる如きものである。

「仏教はこういう一しづくの露のうちに、魂という他界の象徴を見出している。人間とはまさに目に見えざる究極の元素が仮りのこの世に珠と結んだものでなくして何であろうか。」² (ハーン 2007, 132) 「現し世のこれの宇宙が虚空より消え去ったのちも、その原子はそれを造った不思議な力によって、おそらくはまた露と結び、朝な朝な、のちの世の惑星の美しさを映ずることであろう。」³ (ハーン 2007, 133)

ハーンは微塵論を語り、人間のみならず万有が靈的微塵の複合体であり合成体であることを説く。

意識を絶ち無意識の空無なるままに世界に包まれる。その時にこそ人の奥深い心は、個我のアートマンから宇宙の大我ブラフマンへと超越する。マイクロ世界とマクロ世界とが、相即即入する有機的同一性の神秘なる輝きに満ちる律動の生命的多様性を如実に示す。仏教はそうした異なるペルソナの自我を一如とし一体的なものとする。

そのように、ひとしづくの露があることで世界が成り立ち、世界があることでひとしづくの露がある。世界とひとしづくの露の相互の一体的な相即相入の関係のなかに密に互いが結び合い重なり合い、全体と部分との関係(縁)によって、華嚴經の世界は互いに無限に関係し合う関係性のなかにある。

しかしその世界の個々のものはその個性を失うことなく、累々と重なり切れ目なく密に結び合い、世界をさらには大宇宙を互いに構成し合う(相互渉入)⁴ (鈴木 2000, 276)。このように世界は、相互に照応し相互に一体化し合う相互映発⁵ (鈴木 2000, 276)の状態にある。

しかし華嚴經はそうした相互渉入や相互映発から成る世界を現実の背後あるいは現実を超越して存在するとは考えない。華嚴經は、そうした世界を菩薩の住まう法界とし、さらにそれが世界の真なる実相界でありしかも現実界そのものとするのである。キリスト教思想における天上界や形而上界のように、現実界と別個に真なる実相

界を考えない。現実界が同時に真理界であり形而上界なのである。

命ある存在はすべてがこのように、万有の究極の姿である微塵同士がお互いに結び合い繋がり合い重なり合い、お互いに一体化して全体として生き存在する。すべての存在はそれ独自の生と意味を相即相入の全体と部分との関係のなかに有し、その意味を実現することで生きる意味を全存在は実現しているのである。

宇宙はたった一人の人間によって担われ、たった一匹の虫によって成り立ち、一人の人間、一匹の虫があることで宇宙は存在することができる。人間と世界さらには宇宙との関係もそうである。こうした華嚴経の六相円融義 6（竹村 2004、223-224）の考えは、部分と全体とはそれぞれがそれぞれであることによりそれぞれが成り立つという相互交流の働きを意味する。

万有同士の「相即相入」の交流・交信する個性的運動により宇宙全体は成り立ち、それこそが宇宙的生命的活動全体の象徴たるものである。無限無量の微塵が複雑に重なる動きと、それらが相互に映発し合う深さと相互浸透と一体化する広がり、それが華嚴経世界の実相である。

3.3.4 重重無尽

「微塵は命なきものではなく、命を育むものである。見える命が微塵より生じ見えるものへと成長する。微塵はカルマから生^なり、誕生と次の誕生までの間の仏教徒ならば Chu—U 中有と語る時期に、カルマによる新たなつながりを待ち続けるのである。」
1（Hearn ‘Dust’ Vol. VIII69）

微塵（Dust）という存在の根拠を、ハーンは縁・縁起・業（カルマ）による靈魂—靈的微塵—の組み合わせ・複合化に向けた律動（振動）とする。

「天の多くの星が生まれるはるか前から、微塵たるわれわれを構成する原子はすでに誕生していた—振動し胎動し、ものが生まれ現れ出るようにと活動を始めていた。」
2（Hearn1973, 110—111）

そのようにハーンは、生命存在の実体的存在性つまり生きている根拠を、万有を生む縁・縁起・業（カルマ）の形而上的実在を微塵の律動（震動）とする。一しづくの水滴が風に震える動きのなかに、世界の万有の究極の存在である無限・無量の微塵による相互溶融の相互的影響や連鎖が照応されると考える。華嚴経はこのような宇宙的靈性の相互の運動が世界に満ちると考える。

「私は律動にすぎないかもしれない。エーテルや磁力が示す視えない運動にすぎないかもしれない。」 3 (Hearn 1973, 6)

微塵とは輪廻を司る靈魂を構成する精神的存在の極小の実体であり、それはライプニッツのモナド(单子)のような非実体的な独立存在「psychical atoms (靈的原子)」 4 (Hearn 1973, 456) であり、かつ宇宙全体を反映する窓である（「仏教はその露のひとつの中に、靈魂と呼ばれる別の宇宙の象徴を見出す。」(同上 3・3・2 の注の②)

それは空間を占める精神的実体であり(前エーテル的存在)、誕生も消滅もなく永遠に縁・縁起による律動を続ける。しかしライプニッツのモナドロジーが、個々のモナドが自立する実体としてのアトミックな近代原子論的存在性つまり不可分な单子としての個体的存在性を持つ 5 (岩崎 1971, 169-171) に対し、ハーンのさらには華嚴經の微塵は、単子の存在性をもちながらも互いに結びつき融和し合い複合化しつつ、相即相入する靈的運動性の実体とされる。それは縁・縁起・業(カルマ)という靈性の相互的組み合わせによる複合的な運動体である。

「ヒノキ造りのバルコニーの柱越しに、瀟洒な集落を通じる道が浜辺に沿い湾曲して伸びるのが見える—黄色の帆掛け船が錨を下しうたた寝でもしているかのようである—。そして湾の開口部といえば緑で覆われた巨大な岩が左右に側立ち、その両岩の向こう側では水辺線のかなたにまで眩いばかりの夏の陽が照り輝きわたるのみである。」 6 (Hearn 1973, 3-4)

熊本郊外の三角西港は真夏の昼下がりである。陽光きらめく海面に数隻の帆かけ舟が、ほのかに感じられるようなかすかな波動に合わせて、時々思い出すかのよう上下にゆるやかに揺れる。内海ならではのゆったりとした波の動きが帆掛け船の上下のゆるやかな律動を誘い、波という大宇宙における天体同士の関係より生みだされる自然の活動を誘い、それが自己を包み支える大宇宙的なしかし穏やかな律動となって実感される。

それは現象界を超える意志の世界たる現象の背後に秘匿する意志が、その自己開示力を大地へと生み出し送り込む大地の波動である。世界に生きて存在する力が波動を介して自らを伝え自らの存在を感覚化させ実感させ、大宇宙的・大地の意志として現象と一体化される。それは宇宙の大地が蔵する意志を客体化するための個々と全体の意味のメッセージ以外のものではない 7(注釈 1)波動説, 2)波について)。

また盆明けの日に焼津の浜で精霊流しの燈明の列を遠くに見ながらハーンは思う。

「灯明の一行が、ほのかに赤く輝きつつ闇夜のなかを漂い、風と波にあおられ隊列を乱しながら進み行くのを、私はしばし眺め入った。」**8**(Hearn 1973, 363)。

それは海面上を西方浄土に向かう霊魂の灯明の隊列である。それぞれの灯明の霊魂は、相並びかすかな灯を震わせ光の生命的律動を靈的に発し合い伝え合いして、波の律動に揺れながら西方をめざし粛々と進み続ける。

海上にて精霊たちは海の波の波動に合わせ従い、自我的な煩惱からも我執からも解放されたかのように、宇宙の大地のはぐくむ波のかすかな律動に乗って西方へと一心に進む。それは微塵が、物的制約や呪縛を超える霊魂の形而上の世界に自由に主体的に浮遊するかのようである。「露の一滴」に描かれているように微塵とは律動する実体であり、宇宙・大地の命の脈動（縁・縁起）に呼応してみずからの律動を海上で続ける。こうして律動のなかに命の実感を与えるのである。

ハーンの微塵は靈的運動性に根拠を有するものである。生命体の示す微塵のその律動という運動形態こそが、宇宙・大地のコスモス全体に普遍的に広がり浸透する靈性的実在性(縁・縁起)として万有を生み出し、生命世界を作り出している。すべては重々無尽につながり重なり合いつつ、微塵個々の部分と世界の全体とが生命的律動を永遠に繰り返しつつ生きて存在する。これがまさに華嚴の世界である。

3.3.5 インドラ網の法界

—「完成された存在形態」(円成実自性) という関係性の幻想の例—

インドラ(因陀羅)は古代インドのバラモン経の聖典『リグ・ヴェーダ』中の代表的な神(菩薩)である。その神の館について、鈴木大拙(1870年—1966年 大乘仏教研究者にして大乘仏教の体系的紹介者)は下記の様に語る。

「その清浄法身、その円満智身、種種の形に於けるその願身、様々の形のその色身、具足清浄の諸相、限りなき光像、大いなる光網の放出、変化雲の出現、十方へのその身の遍満、一切の变化行の円満等があるところの世界である。」**1**(鈴木 2000, 220)

世界一切が重々無尽に合いつらなり合っているのである。インドラ(因陀羅、帝釈天)神が住む荘嚴なる無量無数の樓閣については、

「一樓閣が他の樓閣と個個にまた全体的に融合することを、妨げる何物もなく、そこには完全な相互交入があり、しかも完全な正整がある。」**2**(鈴木 2000, 261)

と語られる。

無量無数にあるインドラの神の館を覆うのがインドラ網^{まう}である。無量無数に連なるインドラ網の網の目すべてに多様な色の宝珠が数限りなく取り付けられ、その宝珠は世界さらに宇宙をも照応し重々無尽に相即・相入し映し出し合っている 3 (ハーン 1995、135)

華嚴経思想は、一切は縁・縁起により互いに相依って存在し孤立する存在はない(法界縁起)ことを語り、また一切は縁・縁起により、全宇宙にわたり互いが空間的・時間的に相依って存在するという依他性^{えいたしよう}あるいは依他起性^{えいたきしよう}4(岡野 2009, 124-125)という思想がある。

「一一の個体的実在は、それ自体でありながら、その中に普遍者を反映してをり、それと同時にまたそれは他の個体の故にそれ自体なのでもある。完全な関係の体系が、個体的諸存在の中に、また個体と普遍者との間に、個物と一般概念との間に存してゐる。」 5(鈴木, 2000, 213)

自我への我執を断絶し我執を超える融和の実相こそが、インドラ網が教える世界の真理(真如)である。万有の縁・縁起・業(カルマ)による関係が生み出す全体である事事無碍法界^{じじむげほふかい}が重々無尽に形成される世界、それがインドラ網が無限に連なりそこに掛けられた宝珠が世界を宇宙を照り輝かせ合う世界なのである。さらにその宝珠にははるか昔からの輪廻転生する無数の人々や生き物の姿も映えているという 6 (玉城, 2003, 202)。その点で華嚴経は輪廻転生の教えを重要視するものである。

無数のインドラ網が宇宙全体を蔽いつくし守り、そのなかでインドラ網を飾る多彩の宝珠が万有の相互の依存他性、万有が織りなす重々無尽なる法界縁起を守り反映するのである。

「人間とは、目に見えない究極のものが織りなすつかの間の円球でなくて何であろうか。人間は、空と大地と命を照応し、自らを包む靈的力の動きにただちに応えるかのように、靈妙な振動を休みなくくり返すその円球でなくて何であろうか。」

7(Hearn1973, 109)

自然・世界のすべてのものの生命的律動を人間は自らの生において甘受し呼応し、それらの律動を主体化しその上で自らの律動を放散する。万有に対する関係性あるいは自己にとっての万有の意味も、他者から自己への生命的靈性的律動である。互いの密なる照応の中で万有の生は、有機的な全体を宇宙・大地全体に広げて連動しつつ、

築き上げているのである。それはハーンの『天の河ロマンズ』が示すような人間の生と存在との宇宙的広がりや宇宙的賜物たる実相なのである。

「インドラ網」は、現実の風景世界の個々が一霊的に不可視なまでに一呼応し融和し照応し合う一貫する神秘的連なりの、それ自体が宇宙たる世界を意味するのである。インドラ網こそが法界としての世界の実相であり、現実の中に一貫する彼岸的真実たる真如の相である。

人々を深く慈しみ愛しあるいは励まし融和する菩薩（普賢菩薩）たる女性たちは、かくして「阿僧祇の宝を以て其の身を莊嚴し、宝網を羅覆し、首に天冠を冠り、大衆に圍遶せらる。」⁸（中村, 2012, 76）と語られるように、世界の実相にあっては、全世界を無限に覆い尽くして光り輝くインドラの網の掛かる館の人々と言えよう。

こうしたインドラ網という世界の実相について、鈴木大拙は言う。

「併し、この様な現象はここに集つてゐる他のいかなる人の目にも全くうつらぬことである、何故かといふと、この人の見たところのものは、この人だけに与へられた幻想（著者注：唯識論が言う第三の「完成された存在形態」の幻想に映る真相の幻想。後述）であるからだ。（略）。声聞にはこれらの菩薩のもつところの清浄な目がないのである。」⁹（鈴木, 2000., 224）

その声聞とは、真なる仏性にいまだ至らずにただ菩薩の言葉を聞いて学ぶ者をいう。仏性に至らぬ者はインドラ網が世界を覆う実相が見えて来ないのである。

3.3.6 梵我一如論

—「仏や菩薩は、現世には数えきれぬほどに多くの異なる姿で現れる」¹（Hearn 1973, 12）

華嚴經の經典入法界品においては、長者の息子である善財童子（華嚴經の菩薩の一人）が普賢菩薩（文殊菩薩）の行いを自ら知り悟りを求めるべく、インドを訪ね 53 人の善知識（教え導く師）から教えを受けて道を究める様が描かれている。善財童子が教えを受けた 53 人の善知識のなかには遊女ヴァスミトゥーラがいる。華嚴經の經典においては遊女を扱うことがあり、それにより、「<全世界の人々の功德の蔵に触れること>という菩薩の三昧を体得する。」²（中村 2003, 249）ためと言われる。

ハーン「普賢菩薩のはなし」では性空上人が見る夢での出来事が語られている。その夢のなかで性空上人がある遊女のもとを訪れ遊女の芸を見るうちに、彼の前でその部屋の情景とその遊女とが突然様変わりする（ペルソナの転相）。

「と同時に彼には女のなりが普賢菩薩のそれに変わり、その眉間からは光線が放た

れ、それが宇宙のきわに至るがごとくにさえ見えた。6本の牙をもつ雪のように白い象に菩薩は乗っていた。」3 (Hearn 1973, 10-11)

しかも遊女が歌っていた謡曲「周防むろづみ」も、夢のなかの性空上人には「実相無漏の大海に」という大乘仏教の経文に聞こえはじめていたのである。

遊女とするのは見る者の煩惱ゆえであり、その遊女は実は普賢菩薩であった。悟りを開いている性空上人にはそれが分かるのであった。謡曲と思っていた曲が大乘仏教の経文であったのも、聞く人間の悟り(解脱)にもとづくのである。人がその前世で行った業(カルマ)こそが見る者の煩惱となって、その女性を遊女と見させているのであり、一方そうした自らの煩惱から解脱した者にとっては、女性は正しい御姿の普賢菩薩として現れ見えるのである。

遊女は現実界においては遊女ではあるが、実相界および真如界では菩薩であり、その同じ遊女が即身成仏した生き神様(ハーン)であると、悟った人には見られまた聞かれるのである。

このように善財童子にとって遊女は、もはや欲界の女性ではなく普賢菩薩たる菩薩であり、その菩薩が発する光明(上記作品では薫香)に触れて人々は煩惱の熱を滅す4(中村 2003, 76)とされる。これは、空論の煩惱即菩提・生死即涅槃という娑婆の修羅が迷う煩惱の世界の中にこそ、寂光土の真理の实在が極められるとする菩薩思想である5(中村 2009, 524, 946 参照)。

仏教思想の源と目されるウパニシャッド哲学は、人間存在をアートマン(‘我’)とブラフマン(宇宙の最高原理‘梵’)という2つの位相(ペルソナ)のもとでとらえる。それらが現実界にて一体化し、それらが不二なる自己であるとされる(梵我一如論)。それはキリスト教における三位一体論、つまり「神は一つの本質・本性で、かつ3つのペルソナ(父・子・聖霊)に区別される」6(「岩波哲学・思想事典」1998, 1454)と同じ考え方である。

「世界の文明国に伍する日本独特の宗教的特質である、現し世と神の世との関係の親近感を例証するものなのである。日本人の考えでは、死んだものも、生きているものとおなじように、この世に実存しているのである。死者は、国民の日常生活へもはいつてきて、いささかの悲しみ、いささかの喜びをも、生きているものたちとともにわかちあうのである。」7 (ハーン 1995, 606)

人間は個我たるアートマンであると同時に宇宙我(ハーンがいう「無我の大我」)たるブラフマンとも一三位一体論的に一目され得るのであり、華嚴経もそうした2つ

のペルソナ（位相）を人間も世界も有するとする。この「梵(ブラフマン)我(アートマン)一如観」がハーン怪談作品の基本構造とされ得るのである。

「しかし東洋の古い教えは語る。考えることを怖れることはない。汝に生を与えし深き地所たる黄泉の国のその子よ、汝が生み出されやがて再び溶け入ることになるあの形なきものを汝は思うべきである。汝自らが時なき存在でありどこまでも一なる存在であることを、汝はよく知るべきであると。」 8(Hearn 1973, 397)

ハーンはここで仏性を説く。すべての人間は個性的差異を有する個人として、それぞれの内的力にしたがって生き存在する。同時に人間には個人を超える宇宙の普遍的意味としての仏性（如来蔵）に至る可能性が宿されている。仏性を覚り究めて成仏への道を歩むべき修養(超越)に就くことが、仏教においては求められる。

このように華嚴経においては、世界の真実・真相・実相が自己のなかにすでに宿され（潜勢化）、自らが成仏することによってそれら法界（真如）を体現する存在になるのである（この点で、華嚴経は輪廻転生の教えを重要視する）。西欧思想が世界の真理・実相を、自己の外部にあるものとして対象化し、また人間個人をあるいは世界を2つのあるいは多面的ペルソナを有することはないとするその立場と、仏教は基本的に異なるのである。

3.3.7 怪談の原点

ハーンは仏性を「無我の大我」とし、煩惱・我執といった地上的生にまつわる穢れを断滅するなかで、自らのその宇宙的存在性を覚ること、その境地たる涅槃寂靜を究めることを彼は8つの階梯（後述）を経て求めるべきとする。すべての衆生には成仏し菩薩になる力が与えられているのであり、見る側の人間の悟り・覚醒によって、同じ人間が、俗界での修羅にも法界での菩薩にも見えるとされる。

これが華嚴経の「入法界品」第三十四之七の件にある「遊女の教え」が説くことであり、またこれが「仏身すなわちこれ衆生身、衆生身すなわちこれ仏身なり。不同にして同なり。不異にして異なり。」 1(竹村 2004, 303) という現世における成仏した者の即身成仏の考え方である。

人は、遊女等の様々な悲しく苦しい生き方をする女性たちが成仏した普賢菩薩であること、その女性たちが慈愛に満ちる存在として、人々に愛の光と恵みとを普くもたらす菩薩であること、それがハーン「普賢菩薩の伝説」の話で描かれている。そうした菩薩たちこそが、ハーン「あみだ寺の比丘尼」における夫の不品行に苦しみ病気になる死ぬハル、近親者の死の悲しみや苦しみを乗り越え真摯に慈愛に満ち生きる「或る女の日記」の女性、身内の者らの死の不幸を忍苦し乗り越え生きる「人形の墓」のイネ、さらには

「赤い婚礼」のおよしなのである 2（注釈：「赤い婚礼」について）。

梵我一如論は、現実界と法界（実相界）とが現実界において一体化し、現象界と法界（実相界）とが現実界において交錯すると考える。現象界が法界（実相界）であり叡知的世界であり、双方が現実において一如（一体）化しつながっている（重々無尽）とされる。世界は現実のなかで非現実的な多様なペルソナ（位相）を示し見せることになる。

鈴木大拙は声聞（釈迦の教えに従い修行してはいるが、しかし他者ではなく自己の悟りのみを求める小乗仏教修行僧）の在り方について、「声聞にはこれらの菩薩のもつところの清浄な目がないのである。」 3（鈴木 2000, 224）と語る。

声聞とは、真なる仏性にいまだ至らずただ自分の解脱を求めて修行する者をいう。学ぶ修行者がいまだに修羅であるか声聞のものであるかあるいは菩薩であるかどうかは、それを見る人の心の在り方（悟りとの遠さ近さ）による。解脱し成仏した者には世界が全く異なって見える（「繩を蛇と錯覚する」たとえがよく語られる）のである。

華嚴経における現世の現象界が二世界のペルソナを有するという世界認識は、平田神道でいう「顕事と幽事とは交錯を見せている」 4（平田 1972, 57）という、現実界が幽顕 2 世界というペルソナを持ち、双方が不可分に入り混じり一体化しているという考え方に類するものである。幽顕二世界が現実そのものにおいて表裏一体で現実現象を生み出し、見る人により世界が顕的存在の世界として、またある人には幽的存在の聖なる者の世界として現れ出るという考えも、華嚴経梵我一如論と共通するものである。

そのように華嚴経は、世界は個人のアートマン的な現実界（遊女が存在する、物・物質が存在する世界）と超個人的なブラフマン的な靈性の実相界（普賢菩薩の存在、事物の「事」つまり真相の顕れ）という 2 つのペルソナにより多様に自己開示する場と考える。近代はその実証科学の実際的認識によって、「今・ここに見える」という「現前の形而上学」に拘泥し、前者の实在界のみを唯一の世界とし、後者の実相界など形而上的世界を否定する。

しかしむしろそのブラフマン的な超個人的自我こそが究極の最も根源的な自己であるとハーンは考え、形而上的世界性の随時の優位的出現を求める。

「ハーンの目指す最終的な境涯は、マイクロコスモスたる人間とマクロコスモスたる宇宙との一体化、言い換えれば、宇宙的生命との融合ということになる。」 5（大東 2004, 155）

現実がまさに現実としてあり、そうした現実が現実を超える真なる世界たる法界・真相界でもあるというような、現実とは二次元あるいは多次元の一体化世界であるという世界認識こそが、視える現実から本来は視えない靈魂や幽霊が現れ出る生靈の存

在 6 (Hearn 1973, 16)、平常なる人間が実は菩薩である、あるいは現実界と異界とがモザイク的に共存するなかでの、異界存在が現実のただ中に平然と出没する（例：ハーン作「悪因縁」）。それが怪談の構造の根拠となるのである。

本質存在を支え、根拠付け、意味付ける形而上学的価値観こそが、人間の心に大きな支えを、物事の物自体のなかに超自然的に存在する本質・原理・目的そして意味を与えるのである。ハーンの怪談作品は、人間存在についての意味を大乘仏教的視点から詳らかに具体的に説き、まさに仏教形而上学世界を作り上げているのである。このようにハーン怪談は決して単なる怖い話の寄せ集めなどでは全くなく、日本仏教の教えについて庶民に分かり易く語り聞かせ教え諭す説話集なのである 7（注釈：「A Passional KARMA と『牡丹燈籠』」について）。

3.4 唯識論

「このおれのなかに、言葉では言いつくせないほどのたくさんの海があるのだ。幾百万の大洋の死んだ汐が、おれの満汐となって鮮るのだ。」（ハーン、『日本雑記他』375)

「われわれが物と呼んでいるものはわれわれの感覚と知覚の総体にすぎない。そしてそれら自身は心が生み出した現象に過ぎない。(略)。われわれは、われわれの心の現象の向こうにあるものについては何も知らない。」(Hearn1973, 'in Yokohama' 178)

3.4.1 唯識論

唯識論とは、華嚴経の「三界は唯心所現」という「識の対象(所縁)は唯だ識によって現わされたものである」1(ヴァスバンドゥ 1983, 232-233)の考えの影響とともに、ヨーガ実践にて得られた体験（「ヨーガを修する心に現れてくる影像是唯だ識にすぎない」）を源として成立したものである 2(ヴァスバンドゥ 1983, 100—101)。

ニヒリズムが世界に対する無に対する根深い懐疑に根差すように、大乘仏教は、人間の生と存在の根本的空無(ハーン：black and empty) とそれゆえの人生は苦であり悪でもあることからくる生と存在の否定的心情（我執が生む煩悩）を宗教的背景とする。紀元前 463 年誕生のゴータマ・ブッタ以来大乘仏教は、2,000 年以上にわたる歴史のなかで、そうした煩悩に苦しむ心を問い導く心の哲学であり続けた。ユングあるいはフロイトを介して心の最深部「エス (es)」の闇の存在とその影響が世紀末西欧に知られることになるが、ハーン自らが言うように 3 (Hearn 2009, 169) 仏教は仏陀の言葉を通して 2,000 年以上も前に心の闇を認知し、人を導く教説を説いてきたのであった。

3.4.2 アーラヤ識—煩惱と縁・縁起

唯識論は華嚴經の非常に強い影響下で形成されたものであり 1 (ヴァスバンドゥ 1983, 233)、そのために唯識論と華嚴經とは非常に接近する考え方をもちともに大乘仏教の基本的理念の形成に貢献するものである。

大乘仏教自体が小乗仏教に対する新たなる運動として、西暦一世紀前後に編まれた般若心経から続々と誕生した 2 (岡野 2009, 23)がゆえに、大乘仏教各派の考えやその宗教性に系統的統一的性格が共通する。また唯識論は大乘仏教全体の基本的かつ共通する叡智を礎石とするものであり、その意味で唯識論は大乘仏教そのものの象徴的信仰形態を現わす宗教性を有する。つまり大乘仏教の哲理をより深く考究する宗教性を唯識論は有している。

唯識論は、世界に唯一存在するものは識つまり心のみであり、現象世界とは心が生み出すものであり、真実には心の外の世界もものの存在もない(唯識無境) 3(注釈:「唯識無境」と教える。人の目の前に広がる世界とは心のアーラヤ識が生み出す心の中の世界であって、それは心の外に広がる世界ではない。その世界とは、心が作った心中の世界に過ぎないのであり、人が見えると思う世界は、アーラヤ識が煩惱により生み出す心の幻想にすぎない)と考える。唯識論は涅槃寂靜による煩惱の滅却を大乘仏教の中でもとくに強く求め、煩惱からの脱却を中心的に志向する宗教性をとくに強く持つものである。

唯識論は、心には6識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識、つまり般若心経がいう「六根」)その下部に無意識のマナ識(末那識)とアーラヤ識(阿頼耶識)があるとす。つまり5感覚と顕在心たる第6識の意識と、無意識のまま深く潜勢(隠れひそむ)する第7識マナ識(末那識)と第8識アーラヤ識(阿頼耶識) 4(アーラヤ識(阿頼耶識)注釈)という2識の潜在心からなると考える。このなかでとくにアーラヤ識は、他の識を生み出した他の識とともに世界を一正しくは世界の影を一生み出す根本的な識(本識)とされる。

アーラヤ識には、自己・客体存在を実体化しようと仮構(虚構)する潜勢力と、さらに前世のすべての営みの業(カルマ)の潜勢力とが種子としてその心の深層部に宿り(薫習)、アーラヤ識が主体にとっては無意識なままにその種子から様々な煩惱を絶えず一継起的に一生み出し続ける(ハーンがいう遺傳的記憶の場)とされる。その業とともに今と未来に向けた余習(現勢的な、つまり具体的に現れ出る内容)もアーラヤ識に宿され、こうしてアーラヤ識はみずからの潜勢力としての種子と現勢化される余習とをマナ識へと転換(転識)し、マナ識にて種子と余習とが自己の我執を生み我執が煩惱となる。マナ識が我痴・我見・我慢・我愛の四つの煩惱を生み出して、一本質的には幻想たる一外界の実在に対する強い自我執着にもとづくさまざまな煩惱の

行為（業）を起こす。

「表象はその潜在的な経験の余力が現勢的になったときにあらわれるのであって、外界の対象の認識によって形成されるのではないというのが唯識説である。」 5（服部・上山 2003, 76）

西欧思想の基本軸たる人間の内面と外面との関係・影響の考究に対し、東洋思想とりわけ大乘仏教は内面における哲理の考究に向かう。大乘仏教の語る世界とは心の中の世界であり、外的世界は空無である。

それに関しハーンは以下のように語る。

「夢の中で触れられという驚きが、全人類が幻に取り付かれる経験との接触の場こそが夢であることを教えるものである。その場は、自己のなかの深き場所—太陽の命を与えるいかなる光線といえども届かない深所—であるかもしれない。それはまた、眠りに包まれるなかで奇妙にも目覚め立ち騒ぐ場であるかもしれない。そして、その闇のなかからこそ、何百万年間もの無限無量の記憶の発する蠕動がただちに夢となってそれに応ずるのである。」 6（Hearn 1973 , 172）

人間の認識とは、近代の諸共同幻想も含めて、人間の心の最下層の無意識界にあるアーヤ識が蔵する種子・余習から生まれる。それが他 7 識の変化・展開（識転変）のなかから、意識に浮かび出て（異熟）映し出るといふ。つまり認識とは「心の中に浮かんだものを心が見ている」 7（多川 2012, 160）事態である。現実界の印象とは、アーヤ識における過去の業が種子となって蔵されているその種子の目覚め（転変）により生み出される心の幻影であるといふのである。さらに人の一切の現世での営みも現世なるものも、アーヤ識が転生した心の幻想であるとされる。

世界一切の眼前にあるものも世界についての認識も思念も、一切が人の心のなかで、種子相互の縁起による結びつき・つながりのなかで生じる（依他起性）その結果であるといふ事である。であるがゆえにこそ唯識なのである。

言葉、時計の時間、遠近法、世界、自我等、本来は無であるものを有と思い違ふことは人間の表象にしかすぎず、煩惱が生起する我執による妄分別（誤った幻想）なのである。主観的な形状で浮かぶ幻想的な概念への主観的こだわり、つまり人間主観の生み出すものを実体としてその実在に執着するの遍計所執性^{へんけいしよしつせい}の存在形態であり、そのように存在しないものを実在視・現前視するのが、煩惱の実態であり本質なのである。

る。

「西洋人が、人間の感情のうちで最も強いものとしている妻子への愛情を、東洋人は、これをひとつの我執と断定しているのだ。」8(ハーン 1955, 105)

西洋における家族愛は、近代以前のあるいは東洋の観念にあつては、個人の利己主義の現れとしての我執・煩惱と判断されるとハーンは語る。

またアーラヤ識こそが縁・縁起そしてカルマさらに輪廻というブラフマン的宇宙的自己の種子の場であり、アーラヤ識と視覚・触覚・聴覚・味覚・臭覚の5識との関係から縁・縁起・カルマさらに輪廻が、生み出されるという。つまり人間の心の深層部にこそブラフマン的自己つまり仏性(ハーン)が潜勢的につまり潜在的にある。見える世界は決して心の外にあるものではなく、あくまでも心のアーラヤ識にあると唯識論は考える。

一方では心のアーラヤ識はネガティブな心の活動の源でもある。アーラヤ識にて蔵される種子・余習がマナ識にて異熟(識転変にともなう変化)される場合には、我執となり煩惱を生み出す。煩惱こそが悪的業をもたらし、人に迷いを導く。マナ識にて生まれる我癡、我見、我慢、我愛という4種の煩惱こそが、「仏道を歩む上での障りとなる濁り」を生み出すのである9(多川 2012, 23-24)。

一切が人間の主観の為す我執から生まれるのである。人間に普遍的に内在する煩惱による囚われの幽霊(マナ識が煩惱の我執として生み出した表象)が近代の諸共同幻想であり、人間の主観的な随意の概念を実体化する錯誤も、我執による煩惱がなせるものなのである。

「すべての人間は何らかの美の理想なるものを遺伝により受け継いでいる。美の理想が明確なものであればんやりしたものであれ、それは、血縁によって受け継がれた無限無量の印象の累積体にして、前世での無数の記憶のかけらから合成された有機的記憶(organic memory)の結晶体なのである。」10(Hearn1973, 149)

人間はものの本当の大きさ、小さくなるものを感覚的に知ることなどはできない。人間の心が、ものの大きさあるいは小ささを有機的記憶のなかから相対的に生み出し、人間の心(アーラヤ識)がそれを心の中に映し出し、大きいものあるいは小さいものと拡大・縮小しつつ具体的像を作り世界の中に当てはめて、事物の大小を判断する。人間が物体の大きさを推測できるのは、アーラヤ識に以前の体験が種子として宿り(記憶され)、その記憶が人間の心のマナ識にて異熟しその結果として映るイメージによるのである。

このように唯識論は世界を心の働きのその結果としての心の像と考えるのである。

3.4.3 記憶の蔵—長大な時間・空間

アーラヤ識には人類の太古以来の無限の過去の業が種子として宿されている¹(多川 2012, 70)。その種子が異熟して前世での観念や表象や体験を呼び起こす(転変パリナーマ)。それは時には個人を超える人類全体の様々な観念や表象や体験や思いさえをも、自らのなかに無意識なままによみがえらせることがある。そのアーラヤ識に宿る種子は、アーラヤ識が心の最深層の無意識なる領域にあるがゆえに、人間自身にとって不可知であり、潜在するその種子がどのような業の記憶を秘めるものか主体自身にとっても全く分からない。

アーラヤ識は人間主体の統制も認識も超える自立するものなのである。そのアーラヤ識こそが仏性(如来蔵)—ハーンのいう「無我の大我」—の悟りの芽が胚胎する場でもある。

「宇宙のあらゆる微塵が、それぞれに最高に可能な生のしかもその生の最大に可能な経験をし終えるまで、輪廻は尽きることはない。(略)。数百万年経た時後にお前たちはかならず再会するにちがいない。そのような時間など長いと思われることなど決してない。死者たちにとっては百万年も一瞬も同じなのだから。その時お前のすべてが現在の自分ではないし、またその彼女もすべからず前世のままの者ではない。」
2(Hearn 1973 , 176, 177)

アーラヤ識は無時間的であり長時間的世界を心のなかに生み出すし、またそれは大地・宇宙の果てしなく遠い世界も心のなかに生み出す。無数の宇宙も心の中に生み出すことさえできる。アーラヤ識の生み出す世界は果てしのない広がりの中のなかにさえある。

ハーン作「門つけ」での流浪の歌人のその歌声、ロンドン・ハイドパークで傍を通り過ぎた少女の「good night!」の言葉の響き、それらの声へのハーンの忘我的なまでに強い感動は、女性たちの声がハーンのアーラヤ識に宿る業の種子の覚醒を促すことにより生まれるものなのである。

「この快感と哀愁とは、これは疑いもなく、わたくしのものではない。(略)。前世からのものであるにちがいない。」

「極東のこの一都会(論者注:神戸)で聞いた一盲女の俗謡が、一西欧人のところに、ある個人的なものを超えた深い感情を—忘れられた悲哀の、そこはかたない無言の哀愁を、—記憶を消失した時代のおぼろげな愛情の衝動を、もういちどよみが

えらせたのであろう。」3 (ハーン 1995, 399—400)

アーラヤ識に眠る前世にて刻印された声・響きに感動した前世での誰かの体験が、およそ数百年～数千年後の 1800 年代末の神戸であるいはロンドンでのハーンの体験の中で突如目覚め、時間・空間の差異をはるかに超える過去の誰かの感動が覚醒されたと考えることができる。このようにアーラヤ識には前世の無量無数の諸経験がはるかな時間を超えて宿り、時に生々しく目覚めるのである。

「耳なし芳一のはなし」において、芳一のもとをはじめに訪れた平家の怨霊は 1185 年に下関海峡壇ノ浦で入水した平家一門の一人である。それらの怨霊が赤間が関海岸にしばしば出没し、住民に人騒がせなふるまいをよく起こすという事で、その入水の約 100 年後の 1191 年にその地に阿弥陀寺（現在の赤間が関神社）が鎮魂のために建立された。その後では怨霊たちの出没は一定程度収まった。しかしそれでも彼らはその後も時々赤間が関海岸に現れて、怪しい事件を起こしたという。

その原典『がゆうきだん臥遊奇談』中の話「びハのひきよくゆうれいおなかしむ琵琶秘曲泣幽霊」を天明 2 年（1782）に京都の菊屋安兵衛が出版する 4 (ハーン 2003, 332)。原典と言われるその「琵琶秘曲泣幽霊」が語る今（つまりそれが出版された 1782 年）から数百年まえの、1500 年代に芳一がその阿弥陀寺に住むことになる。「琵琶の弾き語りの技で評判を得ていた」5 (Hearn 1973, 162) その琵琶法師芳一に事件が起こる。

ハーンの再話作品であるその「耳なし芳一のはなし」の物語冒頭で、「今から七百年あまり前」と語られるのは、平家一門の入水から始まり、怨霊が芳一に引き起こした事件を経て、ハーン自らの再話本発表に至る長い時間幅なのである。このように「耳なし芳一のはなし」は、多くの人の長時間にわたり伝え続けられてきた時間の長さ、ひいては人々の記憶の強靱なる強さとその驚異的継続性により、今なお新鮮な感動—諸行無常の感慨—をまざまざと呼び起こすものなのである。

ハーン作品「夏の日々の夢」のなかで最終部の玉手箱から出る白煙は、浦島が故郷の村を離れまた戻るまでの長い不在の時間—300 年とも 400 年とも言われる—経過を実証的に示すものである。玉手箱から白煙が立ち上がったその瞬間にその長大なる時間幅が身体を貫通する。浦島が呆然とするままに青年から高齢の老人へと一挙に変貌させられる。浦島が生まれ故郷の村を離れ、竜宮城での生活を経て、再び故郷の村に戻るまでの 300～400 年という不在のつまり消えた時間全体が瞬間へと凝縮しその時間が瞬間的に流れる（瞬間はすべての存在におけるしかもそのすべての生きる時間・空間において、多様な幅を持つと、生物学者ユクスキュルは語る）。

浦島は白煙の立ち上がった瞬間に一気に老人に化す。白煙を機に長期にわたる不在の時間が浦島を襲う。生命的なる連続する流れの極度に凝縮した猛烈なる負荷を実感

させる。白煙は、過去世の体験(業)が縁・縁起による輪廻の輪として、人間個々人の生きる時間をはるかに超える個人が有する有機的つながりの時間を凝縮している。心のアーラヤ識に宿される体験性の感覚とは、過去世—現世—未来世とをつなぐ輪廻の長いつながりとして個人において宿されるものであることを教える。

ハーン作品においては、太古が昨日のような、あるいははるか以前の過去がそのまま今に近くに生き存在するといった超時間空間的な場面が出現する。作品世界における生きる時間が長大にあるいは短く可變的に広がる場面がしばしば出現する（「夏の日の夢」、「蓬萊」、「耳なし芳一のはなし」、あるいはポンペイの遺跡に現れる亡霊の話であるゴーチェ作「ポンペイ夜話」へのハーンの強い共感等）。

作品の時間意識はまさにベルクソンの持続(既述)の意識性であり、プルースト（マルセル・プルースト 1871-1922年 フランスの作家）の作品『失われた時を求めて』における意識的時間の脈絡のない多様な流れに共通するものである。

相対的時間が自由に広がり、自己内の心のアーラヤ識に宿る過去から継続する意識（ハーンの遺伝的記憶）が支配する場面が出現する（「夏の日の夢」にて魂が虫となって1400年前の夏と今とを往復する夢のシーン）。それは人間のなかに連綿と内在し続ける生きる形而上的時間としての、ハーンにおける遺伝的記憶の長大な自由な射程にある時間である。

「死者はけっして亡びることがない。死者は、疲れおとろえた心臓と、いそがわしい脳髓の無明の部屋のなかとに、こんこんと熟睡しつつ、まれにかれの過去を呼びおこす、なにもものかの声が木魂するたびに、目をひらきさますのである。」⁶（ハーン 1995, 401）

西欧近代のキリスト教的時間である直進する時間性を全く逸脱し個人や世代の時間を超えて、長大な時間と遠い地理的空間での過去の業の記憶が、個人にてしばしば回帰する。時間が近代の時計の機械的な物理的時間ではなく、それをはるかに超える自由なる時間幅のもとに人の心の経験の種子は継起的に目覚める。生の哲学の祖スペンサーの有機的記憶の中に見出される内なる生命的なる過去と、現実的に生きる現在とのモザイク的に多様なそれらが入り混じった時間相により、ハーン「耳なし芳一のはなし」あるいは「夏の日の夢」等の作品での長大な時間幅の移動・変化がある。

ハーンの怪談における生々しい実体験の情緒や感覚（諸行無常の感覚）は、アーラヤ識が継起的に種子として伝えている多様な記憶の凝縮された時間である。個人を越えた人類のはるか過去からの業がアーラヤ識において種子あるいは残気となって蔵され、前世の業（行為・言葉）が現世における煩惱という報いとなって心に現出する。

3.4.4 宇宙的ブラフマン的自己

こうした遺伝的記憶により自己内に潜勢する長大な持続する時間は、縁・縁起とカルマ(業) (カルマ業=サンスクリット語のカルマ、来歴) および輪廻というブラフマンの宇宙的自我となって立ち現れる。それらはブラフマン的自己からアートマン的自己への有機的記憶の具体化された個別的形態なのである。このような遺伝的記憶とは、個人のなかに蔵された宇宙的ブラフマン的自己性が、個人の呪縛を超える時空間においてアーラヤ識の無意識の領野から突然解き放たれた異次元世界性を帯びるものと言える。近代的時間感覚と全く異なる時間意識は唯識論の語るアーラヤ識のなせる機能なのである。

ハーンのアメリカ時代の作品に‘カルマ Karma’ という名の小説がある。カルマ(業)とは、人間の前世における行為・言動が縁・縁起となって現世へと影響するという、人間のブラフマン的つまり宇宙的存在性を示すものである。カルマ(業)の生む縁・縁起による輪廻とは、唯識論がいう心のアーラヤ識に宿る無限的過去の記憶の転生(実現)である。アーラヤ識は宇宙的自我の存在を教えるものである。

人間はアーラヤ識の存在によってこそ、人間的サイクルではない宇宙的サイクルである輪廻の縁の力を免れ得ない。それはマクロコスモスの宇宙的存在なのであり、人間はアーラヤ識によって、無限の時間と無限の空間を心のなかで生み出した見出し、それらを自由に任意に移動し超越を図るべく保証されているのである。

「いいか！このおれも生きるためにこそ死ぬのさ。おれの大洋もやがては消え果てまたよみがえるのさ。ただそれは、数えきれぬ太陽の炎上のたびに数えきれぬ世界の破滅があったからこそなのだ！おれもまた語り尽くせぬ多くのものでできているのだ。何百万という海の潮はそれが消え尽くした後にこそ、おのが干満となってまたよみがえるのだ。」¹(Hearn1973, 176)

壮大な世界の大きいなる消滅と復活の繰り返しのなかで、輪廻について語られている。近代的合理主義では理解不可能なる広漠たる宇宙や複数の大洋が人の心のアーラヤ識には宿される。こうした心の無限なる広がりこそが、ハーン文学における宇宙的広がりとそのはるかな空間においてはるかに生きる時間を可能とするのである(「夢の本から」「飛行」「天の河のロマンス」「夜光るもの」「露の一滴」「夢想」「焼津にて」「門つけ」そして、「夏の日の夢」、「蠅」、「勝五郎の再生」他)。近代的時代性あるいは近代的時間感覚を超える、宇宙的な神秘的照応と命の宇宙的律動・交信を描くギリシャ神話の如き深い時空間の場・世界がハーン文学において生み出され立ち現れている。

西欧唯心思想(プラトンの系列の観念論哲学)をはるかに超える仏教的なマクロコ

スモスの神秘的広がりと深みを、ハーン文学は繰り広げる。その文学世界成立の背景となるのが唯識論で言われるアーヤ識の力とその広大な宇宙的広がりなのである2(玉城 2003, 209)。ハーンによると、人の心は、大海は無論宇宙さえをも飲み込む広大無辺な広さと深さと高さでの時間空間の世界をさえ、思いしのび想像しそしてまた生み出すことさえできるのである。

3.4.5 幻想の三つの存在形態 (三自性)

— 「仮構された存在形態」(無明とされる錯誤)、「他に依存する存在形態」、「完成された存在形態」—

唯識論は、このように人間の前世における様々な行為や様々な思いがカルマ(業)として心のアーヤ識(蔵)に残り、それらの種子が縁・縁起の力によって顕勢化し、それがマナ識において、「認識の対象に似た姿を心内の影像として映し出している」1(中村 1988, 992) 執着心つまり煩惱となると考える。

自分の識(心)以外に存在を一切認めない唯識論は、識(心)こそが、「実在しない事物を、概念を用いてかりにそこに存在する」2(ヴァスバンド 1983, 175)かのごとく設定するという。

識(心)が生み出す幻想は実在との関係性において「三つの存在形態(三自性)」があるという。幻想が、概念や言葉によって姿・形をもち識(心)を離れて確固とした独立した現象と妄想される「仮構された存在形態」(妄分別されたもの・遍計所執自性)という関係性、その幻想が縁・縁起により他からもたらされ他により瞬間的に生じて仮現すると認識される「他に依存する存在形態」(他による依他起性—縁・縁起—自性)という関係性、幻想が現象・形象を伴わない真なる最高の真実の認識であるとされる「完成された存在形態」(完成されたもの・円成実自性)という真如につまり真実に一形而上学的に一存在するという三つの関係性からなる幻想があるとされる。

最後の幻想は、識(心)そのものが完全に清浄である悟りの涅槃寂靜の状態での関係である。こうして無自性の空たる幻想は、対象への人の関係性によって三種の存在形態となってあらわれるとされる3(服部・上山 2003, 164-168)。

そのうちの最初の「仮構された存在形態」(妄分別されたもの・遍計所執自性)の関係にある幻想とは、本性も実体ももたない仮の姿・形としてアーヤ識にて生まれ、アーヤ識からの転識によりマナ識にて我執として顕勢化されるものである。さらにそれが言葉により識から離れ、外的・客体的な実体存在として錯視され、煩惱となって執着される幻想である。あくまでも自らの心に浮かぶ幻想なのである。

このような関係にある幻想は、「いかなる意味においてもその存在性は否定される」ものである4(ヴァスバンド 1983, 257-258)。幻想である幽霊を実在と錯覚する如き様態であり、また、本論冒頭の「むじな」において商人が堀端で泣く女性とそば屋というそ

それぞれの幽霊を実人物と錯覚する判断に通じる危険な化かされるという幻想である。

近代の共同幻想（上述）は、世界の中にそもそも実在しない言葉・時計の時間・透視遠近法・物質および物質現象・実証科学・幻想化される死と死者・世界・近代的個人という自己を、言葉によって外的な実体的で固定的な実在として、恣意的に錯視し幻想化するものである。それらは「姿・形が独立した現象とされるその『仮構された存在形態』」5(服部・上山 2003, 173)なのである。その幻想は、大乘仏教的には空虚な非実体的な関係状況にあり、そこから当然にもニヒリズムを生み出すに至らしめるものなのである。

3.5 空論—大乘仏教まとめ

「万物は一なり、個性とは実在をかくしている迷いにすぎぬもの、「我」と「汝」の差別は、いずれは滅すべき感覚によって織られたまぼろしの膜、われわれの微小な感覚にあらわれる「時」と「場所」ですらまぼろしだ」（ハーン 小泉八雲著平井呈一訳『仏の畑の落穂他』恒文社 1988 年発行中の「涅槃」209）

3.5.1 無心・無我

横浜の寺の老僧はハーンに対して無明について教える。

「自分の心だけに見たものを、これを外界にある実在物なりと見ちがえておる。この迷妄、迷いでございますな、これをわたくしどもの方では、『無明』と申しております。」1（ハーン 1995, 327）

また「他に依存する存在形態」とは、我ではない外界の他との縁・縁起の様々な関係（依他起性）によって、感覚的に瞬間的に成り立つ仮の抽象観念（「おいしい」「冷たい」「寂しい」「矢が飛ぶ」等他の物との縁・縁起によって生起する観念）を、実体的で永続的な普遍概念と見誤る幻想の存在形態である。

さらにアーヤ識に宿される前世の業（カルマ）の潜勢力が絶滅することで生み出される自己と客体存在を離れた知（「完成された存在形態」）においては、現象的存在としての姿・形は消えないが、それらの本質・実在が空・法性であるということが知られる（円成実性）^{えんじょうじつしょう}2(服部・上山 164-182、及び横山 144-162)。この「完成された存在形態」という幻想こそが、涅槃寂靜の心のなかに現れてくる空・法性なのである。

「西洋文明は過去を呼び戻し、死者の言葉をよみがえらせ、自然の計り知れない貴重

な秘密を篡奪し、太陽系を調べ上げ、空間と時間とをわがものとし、見えないものを見えるものへと無理やりまつり上げた。」**3**(Hearn 1973, 183)

唯識論のいう「唯識無境」(華嚴經海印三昧「三界は唯だ識のみである」という唯心・唯識の教えが、横浜の寺の住職に言ったハーンの以下の言葉に見られるのである。

「われわれは、物の本体というものについては、なんの知識をも持っておりません。人間は、おのれの心の実相以外のものは、なにも知らないのでありまして、この心の実相なるものは、外部からくる影響、外部から加えられる力によって現われるものでありまして、その外部からくる影響、あるいは力を、われわれは物質と名づけておるのでございます。しかしながら、物といい、心と申しましても、物・心はともにこれ、ひとつの無量無辺の実在の両面にすぎないものなのでございますな。」**4**(ハーン 1970, 194 再引用)。

人は煩惱や迷いの無明**5**(中村 2009, 994)の中にいる。アーラヤ識・マナ識において我執が自らにとって苦・悩となる煩惱を生み続け、その苦・悩の幻がそれらを生み出した心から離れて外界に実在すると思惑う。そういう唯識論の煩惱の幻想論がハーンの言葉には通底している。外的世界一切は、あるように見えながらも実は何も無い空無であることを、唯識論は唱えるものである。

宮澤賢治の作品「虔十公園林」**6**(宮澤 1983, 48-57)の主人公虔十は、世界とともに世界の中で空無なままに生きる。少年虔十は時間により拘束されることなく、自然オノマトペの奏でる豊かな自然の息づく舞台のなかで、無心に自然との深い交流を生きる存在である。

虔十は世界を遠近法により見ることも、距離化し対象化して世界を像として関係することも無い。彼は我執による煩惱の物的欲望を抱くことは人生において一度しかなかった。彼は幻想を知らずに仏の十力のもとに生きた。世界のなかに自然のなかに一体化して生きる彼は、自己をも自己として実体化することも対象化することも無い。虔十は、科学者のように世界をあるいは自然を自らの前に対象化しそれらを分析することはない。

虔十は自己と世界との間に境界を定めることはない。彼の自己はアートマン的個我を超える宇宙大地のブラフマン的存在性の意味を有しその意味を実現する自己である。世界は彼の自己において開かれて生起し続けており、彼の自己はすべてのものに開かれている。というのも彼は我執に汚されることなく透明であり、いかなる偏見も先入観もなく、オノマトペ・音・響きが彼の言葉であり、それにより彼は自然と緻密に結びつき融

和し合うのである。少年はあくまでも無心であり無心に生きたのである。

ハーン自らにおいても度十の如き無心であった。宇宙大地的自然世界の波動たる風、光、雨、空気、熱、水、火を形成する世界・宇宙の微塵と同じ微塵からハーン自身も存在し生きていると彼は考え憧れる。自然に対しても人に対しても彼はあくまでも無心であった。

彼は自己が微塵である大きな場—焼津海岸—として世界を、邪念なく直接に非対象的に直ちに経験する。彼はすべての意識つまり我執を脱して透明に世界と触れ合う（「偶像崇拜」にてハーンが語る世界の至る所に美を見出した彼の再生の時代の輝き）。その象徴がハーンにおけるオノマトペの自然なる調べの共感である 7（岩井 1999, 210-216）。

3.5.2 縁・縁起・カルマ（業）そして輪廻

何かがある何かを存在する何かへと一意味によって一結びつくこと、仏教においては縁・縁起という不可視で形而上的な関係性こそが、運命的・宿命的な神性・霊的な働きとなって事物を繋ぎ・組み立て・生み出すとされる。それは、「般若心経」の言葉「色即是空 空即是色」の空・空無から有が生み出され導き出される因果の理とも言える。その縁・縁起・業(カルマ)は、具体的・固定的な有ではなく関係付け結び付ける実体的な無であり、空無から生と存在の有が生み出される。

近代は人間の物的欲望たる我執に基礎づけられ、我執による欲望の体系たる社会を作り上げ発展させてきた。物質への執着たるその我執とは、物的姿・形という有に囚われる無限の欲望となって近代社会を支え発展させる原動力となった。そのさいに物象化が物的欲望を大いに刺激する隠れた威力となっている。物象化が物的欲望を果てしなく生み出す汲みつくし得ない支えとなっている。空虚なる空無の物質文明たり得る。

それに対し大乘仏教（ハーンは「The Higher Buddhism」という）の目指す空無とは心の空無を意味し、心の空無とは煩悩の無つまり我執の無であり、心の無とは豊かな相互の関係性あるいは依他起性（ナーガールジュナ竜樹のいう依存性つまり縁・縁起）を積極的な意味し相互扶助的生と存在を生み出すものである。「色即是空空即是色」という般若心経の言葉は、むしろ空無が縁・縁起であり縁・縁起は空無であるという思想（有を生む空無）を伝えるものである（因果説カルマ）。縁・縁起は心の空無にその機縁があるのであり、心の空無は他との豊かな相互関係性あるいは依他起性を育むということなのである。

すべての現象は縁・縁起の相関的な関係において成り立っているという華嚴経「一即一切」（『十住品』中）の考え方は、「一と多とは、互いに相手の存在のための縁となりあうことによって一つの縁起を成り立たせる」1（中村 2009, 96）ということであり、すべてにおいて我(自性)という実体的存在はなく、すべてが無自性の空・空無で

ありそれらは縁・縁起により生まれ存在するという事を意味する。

遺伝にまつわる現象についてハーンはその因果つまり縁・縁起・カルマ（業）について次のように述べる。

「再出現とは常に前世なるものの再結合であり、縁あるものの再構成であり、前世での経験（業）にしたがって判断される再統合である。宇宙はカルマ（業）よりなる The Cosmos is a Karma。」²（Hearn 1973, 71）

縁・縁起についてハーンは自らのアメリカ時代に出版した処女小説名のカルマ（前世の人間の行為^業）であり、行為としての身業と言葉としての語業とがある。その意味で輪廻とも言い得る）という意味の言葉をも使用している。

「細胞であれ靈魂であれそれらはことごとく再結合されたものであり、過去の力からつくられた織物が梳かれ今あらためて撚り集められたものである。その力については、宇宙の影の支配者（Shadow-Makers of univers 論者注：縁・縁起・カルマ）としか言い得ないのである。」³（Hearn1973, 72）

ハーンは縁・縁起そして Karma を宇宙の影の支配者つまり神的理念と考えている。縁・縁起そして Karma はアートマンの個人の限界を越える超個人の形而上学的次元での宿命たる輪廻を語る。無数の自我をそれぞれの主体の意志・力・思いを超えて統一的に普遍的に宿命へとゆだねる靈的実体こそが、ハーンにとっての縁・縁起そして Karma さらに輪廻である。

それらは仏教の宇宙観であり人間の宇宙的法則・真理なのである。アートマンの個人的自我を宇宙的自我へと止揚し超越させる実体が、縁・縁起そして Karma・輪廻の超個人的宿命を人にもたらし世界を支配し導く神聖な宇宙的根源的力とハーンは考える。

「たなばたのふなのりすらしまそかがみきよきつきよにくもたちわたる」（訓読万葉集第17巻3900 大伴家持の歌）「恐ろしい「宇宙の環」とは眺めずに、まさしく「天の河」-天上の河として眺めているのだ。（略）。天界がたいそう身近で、あたたかく、人間味あるもののように思えてくる。」⁴（ハーン1997, 56-57 再引用）

ハーンは人のみならず万有は地上に生きながら天上にも生きている。ハーンにとって天の河は宇宙的大地の壮大なスケールの世界のなかの地上のそこを流れる川でもある。「織姫星が人間の夫と1年に一度逢瀬をもつ」⁵（ユー1992, 119）という天の河伝説は、ハーンにとっては人間の宇宙的スケールでの営みの地上での出来事として理解する

のである 6 (注釈：ハーン作品「月がほしい」について)。

3.5.3 宇宙的摂理

万葉時代の人々は地上に生きながら宇宙の天上にも生きていた。心の無それ自身が有の無限なる生産を、縁・縁起・カルマさらには輪廻により胚胎し生み出すのである。その華嚴経「一即多、多即一」の思想は「相即相入」とも言われるものであり、それは絶対的に対立し異なるものが、相互に溶融して現実界は形成されているという形而上的世界の実相・真相を語るものである。世界の多様な事態・概念が溶融し相互浸透し、全体としては一なるものも、合い異なり合い対立するものが重々に重なり合ってすべて複合的に作られると考えるものである。

「しかしいずれの場合においても、感情のはるか深奥から寄せる波は、その人個人の波ではない。それはわれわれ自身が生まれ来たる先祖の生の海から打ち寄せてくるものなのだ。」¹ (Hearn, ‘The Idea of pre ã xistence 前世の観念’, Vol. VII 437)

「寄せ来る」とは、超個人的感情という形で人に内的に与えられる過去からの遺伝の律動であり、全生命の身体に流れ広がるかつての祖先らから継続され継承される遺伝的記憶および業(カルマ)という宇宙的な神的力である。ハーンにとって人間は、業(カルマ)の輪廻(transmigration、reincarnation)の大きな宇宙の霊的サイクルに乗って生死を担う存在であり、生命の過去の一切の業(カルマ)が人とその存在の今のあり方を決定する原因であり源であるとする。

「カルマは、その人間を作り出す縁 combinations を磁力のごとく決定し、それは形から形へ現象から現象へと伝えられるのである。」² (Hearn ‘The Idea of pre ã xistence 前世の観念’, Vol. VII ,446)

「カルマとは、現在と同一の組み合わせで作られた個人そのものをではなく、新たな個人を作り出すために現在の個人らの有する諸形質を、再生し新たに組み合わせることである。」³ (Hearn ‘The Idea of pre ã xistence 前世の観念 Vol. VII 455)

このように縁・縁起そしてカルマ業さらに輪廻を、ハーンは無から万有を生み出す世界の生産する理法(原理)としてとらえるのである。

第4章 空無と縁・縁起—宇宙的我への超越

4.1 空無＝縁・縁起

「偽りの自我全体の解体によってこそ—つまりその覆いを取り外すことによってこそ、無窮の姿が現れる。個人の“魂”などはなくなる。いかなる存在においてであれ、無限なる全霊こそが、唯一の永遠の原理となる。」(Hearn ‘the Idea of Pre-ëxistence 前世の観念’ より)

4.1.1 「無我の大我」という「宇宙的我」への超越

「外界に向かう認識器官のはたらきを静め、心の中の対象を見る止心と観察の修習を行なう」¹(服部・上山 2003, 165)なかを、8つの階梯を経て涅槃寂靜を志向して行くことは、「‘環境世界から自由’であり、(略)‘世界開放的’である」²(シェーラー 2012, 47)、というシェーラー(マックス・シェーラー 1874年 - 1928年 ドイツの哲学者)の超越、つまり人間の生の意味とその本質根拠を求める実存的行動なのである。

シェーラーは、超越の概念の確立により、その後の西欧を席卷する実存主義の源と目される存在である。彼は言う、「してみれば‘精神的存在者’は、もはや衝動や環境世界に緊縛されてはいない」³(シェーラー 2012, 47)と、また「人間とは、無制限に‘世界開放的’に行動しうるところの^{エツクス}Xである。人間生成とは、精神の力によって世界開放性へと高まることである。」⁴(シェーラー 2012, 50)とも言う。それが超越という進化・飛躍・発展・向上に向かう生と存在のより豊かな在り方を志向する、唯一人間のみにも与えられる営みであるとする。

世紀末ドイツの生物学者ユクスキュルによると、人間以外の動物(例:マダニ)は、「自然の設計」(ユクスキュル)による客体の知覚標識(例:哺乳類の有する酪酸の匂い)の知覚に始まり、主体(例:マダニ)による主体的知覚(客体はみずからにとっての‘えさ’だという存在意味の発見)を経て、客体への作用・行動(例:客体である哺乳類に向けての樹上からの落下という行動)に至るという知覚し作用する機能環システムの循環的繰り返しを、その生において図るばかりであるという。

つまり動物においては、シェーラーのいう超越という自己発展性・向上を志向する

システムは、自然の設計にしたがう人間以外の動物には与えられていないのである。

動物個々の生は、その種において賦与された自然の設計・自然の計画（ともにユクスキュル）に従って常に同一にして同質な循環的行動（知覚→作用）の繰り返しである。そこでは進化も進歩も超越も向上もなく、知覚と作用の単純なる繰り返しのなかで、自己の環世界のなかに閉じられる閉塞的な生が、個体の有限的時間においても種としての永遠的時間においても、同次元の同一レベルでの繰り返しがあるのみなのである 5(ユクスキュル/クリサート 2010, 11-20, 63)。

シェーラーはそれに対し、人間は、自己の衝動や知能に呪縛される今の・この世界とその内存在者としての自己そのものからも解放され、全く別な世界（例：ハーンにおける霊界のような、あるいは仏教のような信仰の世界）に対し意識的に開放的な存在であると考え。人間は、新たなる別な世界と自己の本来的存在—存在者ではない真なる存在そのもの—へと超越を行い、その世界・自己から既存の自己と既存の自己世界を認識し、自己の内部に存在する無我の大我（ハーン）たる宇宙的ブラフマン的自己とその世界に達するべく超越を行う—稀有な—可能性の与えられた、実存し超越する存在なのである。

「ここで真理というのは、つまり、なりたいと願う願望のことだが、その願望は、その願望の大きさに比例して合理的だ。——べつのことばでいえば、なにかになりたいと望む人間は、その望みが大きければ大きいほど賢いが、なにかを所有したいという望みは、その願望の大きさに比例して、えてして愚かになりがちだ、ということである。洪大な宇宙の法則は、われわれが所有したいと望む数限りない欲望のなかからは、ほとんど何物もわれわれに与えてくれないが、そのかわりに、われわれが出来ればなりたいたいと思うものになれるように、われわれに手を貸してくれるのである。」

6 (ハーン 1988, 394)

ハーン再話文学においてこうした自己世界の超越という脱自（ハイデッガー）の場面は数多い。「耳なし芳一のはなし」における芳一が突然現れた武者に案内され平家の貴族の館へ出掛ける事。「幽霊滝の伝説」においてお勝が滝にあるさい錢箱を取ってくる行動。「雪おんな」において吹雪に襲われた二人の樵が渡守の番小屋に仮泊を行うこと。「普賢菩薩の伝説」における性空上人が夢でのお告げにしたがって遊女の家へ赴くこと等。

日常的時間のなかにふと生じる非日常的時間の出現。平常の世界から異界へさらには霊界へと超越し脱存(EX-stase)する存在こそが、動物にはない人間にのみ固有な人間的存在性なのである。別世界への超越によって人間は、アートマン的自己の現実から宇宙的ブラフマン的自己へと異次元世界を垣間見て経験できるのである。

「人間はみずからを向上させるために、常に理想を必要とするものだ。(略)。非現実的なもの、不可能なもの、到達不能なもの、これらは人類にとって不可欠なのだ。(略)。芸術の魅力をなすのは、その非現実性であり、彫像を価値あらしめるものは、その不可能なる完全さであり、美が人を魅了するのは、美が説明不能であるからである。」7 (ハーン 1988, 23)

「生命体としての自己自身をこえて高揚し、時間空間的世界のいわばかなたにある唯一の中心から、自己自身を含めて一切のものをおのれの認識の対象とすることができる。そのようにして精神的存在者としての人間は、生命体としての自己自身と世界とを凌駕する存在者である。」8(シェーラー2012, 58)

とシェーラーは語る。

現存在の「根本の拠り所」9(西谷啓治 1958, 71)たる神や形而上界という最高価値への信仰が、従来の西欧文化の基礎をなしていた。人が生き存在する事の意味との真なるつながり・関係(実体的関係としての関係性)のなかから、自分の存在に価値を見出しそれにより自分の生と存在をより正しくより豊かに律する形而上学的超越と志向(ハーンがいう faith 信仰)が、今やニヒリズム的零落・退廃の瀰漫という形で崩壊している。

そのようなニヒリズムという精神の崩壊が今や進行しているがゆえにこそ、生と存在の本来の意味を超越的に探求し確保すること、8つの階段を経て涅槃寂靜に至る修養・修習、つまり自己の内なる空無への超越が必要なのである。

超越という自己の<今のそしてこの世界>を超えようとする志向的実存行為にこそ、人間存在が豊かに実存する可能性が、つまりニヒリズムに固有の零落・墮落・沈滞・退行という消滅・無へと向かう方向性を転じ、ニヒリズム超克への可能性に向かう発進力が与えられるのである。

「われわれの時代が真に必要としているのは、(略)、人間生活の本質的諸事実を完全に認識した上に築かれた、よりいっそうの純粋な理想主義だ。」10 (ハーン 1988, 26)

人間をはるかに超える非現実的なもの、不可能なもの、到達不能の物、完全さ、到達し得ぬもの、そうした不可知論的な形而上的理念をハーンは理想として求める。それがハーンに大乘仏教縁・縁起・カルマさらに涅槃らの概念へと至らしめるものである。

動物たちには見えるが人間には見えない波長・光・色に世界は満ちている。霊性・霊界の存在もその真実在を決定的に否定することはできない。そうした霊性・霊界を介する宇宙大地的なるブラフマン的存在性に、人間のより広い自己世界の拡がりを求める超越の試みをハーンは図る。不可知なるものからの理想をハーンは志向する。それがハーンの怪談の形而上学的価値である。怪談とは霊界・異界という異次元世界の生と存在への人の生と存在の意味・根拠を求める超越の試みなのである。

人間存在たる今のこの場での自らと既存の世界を超えて広がること、アートマンという個別的人間存在性から宇宙大地的自己たるブラフマンの無我の大我(ハーン)への自己飛躍を介して、ハーンは人間存在の新たなあるいは別のペルソナの輝きを見出すことを、再話文学の怪談においてあるいは自らの創作作品において志向したのである。

ハーンの怪談とは上述した「無制限に‘世界開放的’に行動しようところのXである。」11(シェーラー2012, 50) ことを志向する仏教的超越の試みの世界なのである。

4.1.2 夢

唯識論は、世界に心一ただし、外的対象との繋がりを持たない—の存在のみは認める。唯識論において夢とは、人が睡眠中に自意識が休止しそれにより外的世界への関心・繋がりを脱し(解脱)、生命活動が自己世界のみで完結する事態をいう。眠りが深まるにつれて、覚醒時における意識による世界の対象化も、世界からの多様な影響の受容も停止する。かくして意識による主観—客観の二元的なる分節機能がつまり人間と今・ここという現実世界との意識的つながりは休止する。

するとアーラヤ識にて潜勢化(ひそみ隠れる)していた過去の身業と語業の残気たる種子が、識変転によりマナ識にて現勢化(立ち現れ)し始める。アーラヤ識に宿るかつての業の経験(残気)が、睡眠中の心の深部から心の表面へと自由に生き生きと浮かび出てくる、そうした人間の心の睡眠中における無意識な活動1(服部・上山『仏教の思想4 認識と超越』350)が夢である。

基本的にはロマン派にその文学が系列化されるハーンにとって夢とは、ロマン派文学者のごとく自らの文学活動の豊かな源であった。とくにハーンの晩年の夢想的文学世界(例:「焼津にて」、「夜光虫」、「夢想」、「真夜中に」等)は、ドイツロマン派のノバーリス(本名フリードリッヒ・フォン・ハルテンベルク 1772年—1801年 ドイツの文学者)の作品とくに「夜の讃歌」における夢幻的魔術的世界との類似性を著しく示すものである。

「自己とは虚偽であり偽りであり幻想である。」2(Hearn1973, 456)とハーンは語る。また、「偽りの自己全体の解体によってこそ—つまりその覆いを取り外すことによってこそ、無窮の姿が現れる。」3(Hearn1973, 456)とも語る。

そうした無窮の姿との出会いと超越への契機を、人は自己意識を脱して夢のなかにおいて与えられるのである。夢が彼岸世界と此岸世界とを繋ぎ、実相界(法界)のメッセージを夢見る人に伝える媒介あるいは契機となるのである 4(注釈:夢の世界の例)。蔵識とも呼ばれるアーヤ識の廣大無辺なる世界には過去の無数の記憶が眠っており、その記憶が夢において眠りから覚め現勢化を行うのである。

ハーンは、因果的な関係性や悟性の知力の呪縛、現前の形而上学の呪縛、科学的良識的な実証的知性の呪縛にある近代という時代が、夢の創造的活力を否定し、宇宙万物の真なる意味や豊かな可能性を、また理想、美、靈性、純粹なる形而上的理想へと自らを打ち開こうとしない閉塞する状況 5 (ハーン 2004, 38-43) を嘆く。またアートのマン的な現世に囚われるなかで、ブラフマン的な世界へ超越することも自らを打ち開こうとしない近代の時代精神の閉塞する有様をハーンは嘆く。

その結果が近代的精神的呪縛を脱するハーン怪談の自由で豊かなる夢想の世界であり、人間自己に潜勢するブラフマン的宇宙的ペルソナへと超越する志向性なのである。自己の生と存在の本来の意味に達せんとする「止心と観察の修習」 6 (服部・上山 2003, 165) への超越を、ハーンの怪談は常に志向するものなのである。ハーンの怪談とは、近代と近代的精神をその負の方向(ニヒリズム)から救うための厳しくも創造的なメッセージなのである。

4.1.3 縁・縁起による無からの有

ハーンの怪談の多くにおいては産霊の神々、大地の神々たる地霊魂の盛んなる活動とそれへの畏敬感が、文学的源を形成している(「耳なし芳一の話」、「幽霊滝の伝説」、「雪女」、「青柳のはなし」、「十六ざくら」、「うばざくら」、「梅津忠兵衛」他)。

スペンサー進化論の影響のもとにハーンは、大地にて生じる様々に変化し変貌する多様な自然現象に、その不可視な神秘的原動力への深い畏敬の感情を禁じ得ない(「夜光虫」「焼津にて」「夢想」など)。樹霊を感じるハーンはキリスト教徒ではなく神道を信奉する人であったと平川は語る 1 (平川 1994, 12-14)。確かにハーンは、キリスト教的創造主の意図・目的やキリスト教的意味を世界と自己との間に介在させることなく、直観的に自己の感覚と感情のままに世界の神々を自然の霊魂として畏敬しそれと一体化する。そうしたハーンの姿勢には、ハーン自らのなかに血脈として流れるギリシャ自然観のためとも考えられる。

ハーンは日本人の自然観に触れて言う。「東洋の心は、自然と人生に対する喜ばしい愛情に満ちている。たとえ無学の人々でも、それが古代ギリシャ人の心と不思議な類似性を持つことに気づくことであろう。」 2 (Hearn1973, 244)

ギリシャ神話においては、自然事象の内部的律動あるいは水・火・土・空気等の自然現象が、擬人化されて描かれる。現象として現前化される自然を生み出し循環させ駆動させるそのロゴス（内在する根源力）が、多神による多様な力と存在へと擬人化されている。とくにガイア（大地神）が内的力としてダイナミックに循環し活動し生命活動（誕生、生きる活動・振動・顫動、成長、実り、消滅・死等）を促し育て支え、自然の多様で豊饒な現象を顕現させる。ここにはハーンにとっての心の故郷でもあるギリシャ古代における物活論の、大地の内なる力の無から有への自己展開たる自然観（ピュシス自然観）が現出している。

ハーンはアメリカ滞在時代に2年間過ごしたマルティニーク島において、熱帯の豊かな力強い自然に包まれ古代ギリシャから続くロゴス自然観の無から有を生み出す根源力を実感しその体験をする。

草花の種が見える芽となり、それが成長し花が開花し可視的に現前化し地上へと立ち現れてゆく。万有が不可視の無の状態から誕生し生成し、可視的なものへと自らを現象化する。そのような無から有に向かう現象の自己開示へと至らしめる内なる力実体が、世界における大乘仏教縁・縁起・カルマの働きをもハーンに得心させたのである。

ハーンがアニミズム世界たるマルティニーク島滞在時に訪れた熱帯植物園のヤシの木々は、植物ながら動物の一しかも狂暴なる不気味なる一妖怪の如きうごめくような強い動きを示すものであった。太陽の強い光を満面に受けて、さらに多くの光を求めて奮迅する、異様で怪奇的な変化が樹木全体に現れ出る。その様にハーンは息をのむ。隠匿する見えない内在する力が個体内部からその威力を発動し、自らの自己表現を目指して盲目的に樹木を内部から突き動かす。不可視なる無から可視的な躍動する存在の有へと、木に内在する力は上方の陽光をめざし伸び上がる。

それは天上から地上へと降臨する穏やかな聖なる力などではなく、地霊神の地上（内部）から湧き上がる大地の不可思議なる神秘的に躍動する力であり、自然力の大地からわき出で・産み出でる躍動である。「無言なまま狂暴に太陽に向かい飛びかかる」「巨人族と光を求め戦う」³ (Hearn1973, 153) という生み出す激しい力動性に自然は満ちている。

そうした迫真力のある激しい生命的実体に、ハーンは恐怖—怪談的恐怖—さえ感じ、現象の背後に隠匿しつつその力を縦横無尽に発揮する—怪異たる—超越的・超自然的な大地の力（地霊魂）に、言葉もなく震撼とさせられるのである。

「熱帯の森林の何たるかは、頭上千フィートの高さまで緑が美しく伸び上がっている様を見上げているうちに畏怖と共にわかってくる。木の実体というよりは木の夢、木の幻

がはるかに高く聳え、そして（略）化け物の群れのように、上からこちらを見降し、緑の手足を不気味に絡ませあっている。」4（牧野 1985, 118）

椰子の木々の、存在という内属する形而上学的な生成の原理のもとに自己展開する見えない内的な生命力が、「超自然の強靱なる威力」5（Hearn 1973, 156）となってハーンを戦かせるのである。霊力とも言い得るような自然の内なる威力とその産出する力に対する強い畏怖の感情が、ハーン再話文学の怪談の源であった。それが、ハーンの怪談における幽霊存在の無から有へと向かう変幻自在の出現（化けて出る）に至る原点的体験と考えられるのである。

怪談の恐怖の一つは、ハーン作品「巢心居士の話」「衝立の乙女」におけるような、二次元平面上に描かれた（壁の掛け軸や衝立上に描かれた舟や少女）の二次元像が、突然に三次元性の立体物（実物である舟や少女）へと変化あるいは変容することである（化体・変化）。それは二次元から三次元への事物の突然の異次元化であり、その現象としての同一人物のペルソナ（見える位相）の突然の転換である。突然の無からの有の出現であり、あるいは有から無への転換である。

人間や自然存在のそうしたペルソナの転換や新たなるペルソナの出現、人間存在が霊的存在となる意外感やその突然性、あるいはそうした事態の変化について合理的には理解できない意外さつまり非合理的事態への突然の転換と出現こそが、怪談の本質的恐怖である。そのような非合理的現象に近代合理主義が対処（理解）不能の事態に至るゆえに、恐怖感が生じる6（岩井「L. ハーンの世界感覚と近代的視覚の問題—日本の自然観研究の観点から」90、92頁参照）。および注釈：芥川作品における二次元から三次元への転位）。

一神教的神の創造論によるのではなく、縁・縁起そしてカルマという大地の神々—地霊—に託されるロゴス（結び関係づける力）の有への自己発展・自己展開こそが、ハーン自然観である。進化論者ハーンにとって、大地に内在する霊性（縁・縁起・カルマ）による視えない無からの見える有の産出・出現が、世界の有の実体的根拠（ロゴス）と考えられるのである。

4.2 輪廻

4.2.1 産霊自然観

ハーンは、万物の存在を構成する諸要因たる微塵が組み合わせられることが誕生であり、縁・縁起・カルマにより個体をそれまで構成していた微塵が解かれ散在する契機が死であり、四散した微塵が縁・縁起・カルマにより新しく組み合わせられて個体を形成する契機が再生であるとする。

万有はその死によって永劫の無へ消えゆくという意味はなく、あるのは生も死も種々の在り方に常に変容し続けつつ永続するという永生観が生まれる 1 (Hearn1973, 451)。

仏教にとって自己とは複数の幻想が集まって一時的に構成されるものであり、こうして自己をつくるものがカルマである。」 2 (Hearn1973, 446)

「カルマが、それぞれの組み合わせを決め、形態を別の形態へ現象を別の現象へと遺伝させ伝える。」 3 (Hearn1973, 446)

「われわれがいるということは、われわれがかつていたことの、いつかはいるであろうことの証拠である。われわれは無数の進化を無数の宇宙を生き抜いてきたのである。」 4 (Hearn 1973, 451)

ハーンの八雲という日本名は『古事記』の歌 (須佐男命が詠んだと言われる「や雲立つ 出雲八重垣。妻隠みに八重垣作る。その八重垣を。」 5(武田 1996, 41)から採られたという。

ハーンは、アメリカ・ニューオーリンズでの新聞記者時代の 1884 年 (明治 17 年) 12 月 16 日に、その地で開かれた万国博覧会にて文部省普通学務局長服部一三と知り合う。彼からハーンはバジル・ホール・チェンバレンによる『古事記』英訳の読書を勧められ、それをハーンは読みその国生みの神々の系譜に感動する。『古事記』は、ハーンが日本に魅力を感じその関係から彼が日本に惹かれ来日する一つの糧・契機となるものであった。

『古事記』はとくに日本的自然観をわけてもその基層的自然観産靈観を物語るものである。古事記上巻において、多くの神々の誕生、神々の系譜、神々にまつわる出来事が語られる。その神々の連綿と続く産出の在り方がその産靈自然観である (「ムス」は生産を「ヒ」は靈力を意味する 6 (下中 1983, 1371)。

「天地の初発の時、高天の原に成りませる神の名は、天の御中主の神。次に高御産巢日の神。次に神産巢日の神。」 7 (武田・中村 1996, 21) 「(筆者註; それら三柱の神が) すべてを作り出す最初の神となり、そこで男女の両性がはっきりして、伊耶那岐の神、伊耶那美の神が、万物を生み出す親となりました。」 8 (武田・中村 1996, 203-204)

男神である伊耶那岐の神と女神である伊耶那美の神とが神々やものを生み出し、その後も多くの男神と女神の二柱の神々が神々やものを生み出す。このように神々がさらに多くの神々やものを連綿と生み出し続けるという、地上の万有を生み出す大地

の尽きぬ豊饒さのたゆまざる産出が、産霊自然観である。これは丸山(丸山眞男 1914年—1996年 日本思想史・政治思想史家)が語る生むあるいは成る自然観 9(丸山, 2014, 372)であり、日本古代以来連綿と続く基層的自然観と語られるものである。

こうした産霊自然観はハーンにとって有情の生物の確かなる循環の生と死、誕生と消滅の確実な生態を象徴するものである。

「自然の無形のなかから有形が生まれ、生まれた有形は、またもとの無形にかえって行く。ただ、それだけのことだ。植物は土となり、その土がまた植物となる。植物が土にかわるとき、その生命であった蠢動は、いったい何に化すのだろうか？それは、ちようど窓ガラスに結ぶ霜に、あやしい葉の形を作り出す力のように、目には見えずに、存在だけをつづけているのだろうか？」 10(ハーン 1973, 236)

有形化と無形化との循環を自然は繰り返す。自然の見えない存在性を見る具体に化すことが成長であり、視えない無の非在的存在が見える有形的実在へ化するのが生命的運動である。無形存在から有形存在へと向かう蠢動が、進化論者ハーンにとっての生命の本質的意味である。それがギリシャ時代にさかのぼるヒュプシス自然観という生産し産出する活動を実現する力が上述の蠢動である。

「進化は、単に実在しているものに単に形を与え、それに変化を加えるのみにとどまるものでなく、不可視的なものから可視的なものを発生させることまでを包括します。」 11(ハーン 1989, 292)

ムスヒとは関係をつまり意味を持続的に生み出す産出力である。日本神道の概念であるムスヒは人を人に物を物へと結び生み出す縁・縁起・カルマの概念である。自己と相手、自己があつて初めて成り立つ他者あるいは相手と、一者はつねに見えない関係にある他者を有し、その関係性から第三者が累々と続く。

これは歴史の有機的発展を唱えるスペンサーの有機体的進化論の日本的形態であり、キリスト教的デザイン論(既述)とは全く対立するもので、それは外的な唯一者による世界創造の目的・意味を否定し、大地のロゴスの力にいっさいの創造を想う無の思想である。それは自らの内に生成の原理を内包する自然ピュシスの進化論的な内在原理である。

「^{むす}“産”と申すのは、“産する”“生ずる”という字の意味で、物をむし生じ現われさせるということです。」「このように^{かみむすひのかみ}皇産霊神と申す御名の上に、また神代の古事

として記されている事実の上に、何ごともそのもとはみなこの二柱の産霊の不可思議な御霊によるというゆえんが明らかに見出だされるのであります。」12(平田 1997, 110-111)

古事記のこの日本神道の産霊の思想は進化論者ハーンにとって、生命の進化を生み出す不可視なる時空間を超える無から有への神秘的連鎖の驚異的実体の如きものであった。それはスペンサーの有機的記憶という生物体が示す世代を超える縁・縁起・カルマが生み出す形質の持続であった。

産霊自然観とは、縁・縁起・カルマに支えられる人あるいは万有同士の関係を導く、大地・自然の霊力を説く考え方である。ハーンが自らのニヒリズム論たる論考「ロバの道を歩め」でいう「ニヒリズムの苔 nihilistic moss」が盛んに生ずる如くに漸進的(進化論的漸進性)に多様性と数と活動の拡がりを増す神々の系譜、ひいては人間を含める生物の果てしのない進化の系譜のなかに、無から有を産出する霊力が大地に潜在しひそむのである。

ハーンがマルティニーク島にて体験したのは、大地のわけでも植物体内部の成長や産出へ向かい挑む力の噴出の様であった。それは外部にて創造する超越的神の偉業ではなく、進化の成長・発展を無方向に無目的に進める内的な主体的な活力の場なのである。

それは牧野が言うように、「“恐ろしい美しさの感覚”、上に向かって噴きだし、あふれ上がる激しい生命の力」のあからさまな現出なのである 13 (牧野 1985, 109-128 および注釈：牧野論文「むじな」について)。

こうした大地の隠匿される無から有が立ち上がる生命活動を、古事記の神々誕生にまつわる産霊自然観は示し教えるのであり、それこそがギリシャのピュシス自然観が示す自然力の進化論的営みなのである。

ハーンにはムスヒ自然観への信仰があるのである。

「彼女の名はこの世界より古い。これと同じような狂った衝動、(略)、これと同じような狂ったような衝動、同じような痙攣の発作を昔からわしは知っている。なんという身もだえと震え。ああ、彼女の渦がこの男の内部でぐるぐると回っているのだ。」14 (ハーン 1989, 283)

「どんな力も、あの女の罫の糸を断ち切ることはできないのだ・・・、科学の力もそれに対しては零に等しく、(略)、切断された血管の太い幹や、動脈、静脈の真赤な切り口に、絡みつき、しっかりとはいのぼっているつややかで繊細なもの、絹の糸のように黄

色く細いもの、光の糸、一条の黄金の線を。それは一本の女の髪の毛であった。」¹⁵ (ハー
ン 1989, 284)

植物が生まれ成長し繁茂し実るという一連の内的力による成長の豊かなせめぎあいの渦巻きこそが、ハーンの先祖ケルト民族の植物文様が象徴するものである。植物体の再生・成長の力が絡み合い融合し渦巻となつての成長のリズム、それは絶え間なき死を超えて果てしなき再生を進める不可知な神秘力である。ケルトの渦巻き文様は成長とくに実りを願うフェティッシュ信仰の文様である。「長い黒髪をほどき青い海に姿を変える女—おそらくは死者を受け入れ再生させる生命の源としての母性のイメージ」¹⁶(平川 2000, 300)という。それは母なる存在の有する生み出す力への、つまり見えない無から見える有への誕生への生産する神秘的力への信仰なのである。

4.2.2 如来蔵(仏性)思想—大いなる他者のもとで

「カルマ(業)はちょうど磁気のように、形から形へ現象から現象へと組み合わせの仕方を決定しつつ、遺伝されるのである。」¹(注釈：縁・縁起は空無である)

仏教においては「諸法の因果関係、此れを縁とする」²(中村 2000, 95)と語られる様に、世界の究極の空無たる縁起の理に仏教は根本原理を置いている。縁・縁起・カルマはもの・人・万物同士の関係性であり、それは無的実体であっても有的実体ではない。人間のカルマによる相互の関係が万有を生み出すのであり、仏教は、「すべての現象は相関的な関係において成り立つ」³(中村 2009, 96)という。

「夜光虫」最終部でハーンが語る、「汝の点滅する光 the light of thy pulsing」⁴(Hearn, 1973, 141)という夜光虫の発する光の点滅は、縁・縁起・カルマの影響になる個物間の霊的波動を象徴する。それは、「海は海水の集まりではなく、生命を持った流体、霊的な生命体(a Ghost)となる。」⁵(村松, 1994, 146)という村松の見解である。

宇宙的大地の一岸部がなく時間を超えた生と死の海の一「永遠の夜の闇(the Night of Eternity)」⁶(Hearn 'noctiluca' 1973, Vol. X, 140)が覆う聖なる闇の虚空の無のさなかに、縁・縁起・カルマのもたらす相互関係の働きが夜光虫の輝きに顕示される。

その言葉の前段でハーンが、「夜と海のなかにまたたくあの怪しく点滅する光に黙示される究極の霊を思った。」⁷(Hearn 1973, 139)と言う。その「究極の霊 the Ultimate Ghost」こそが輪廻の輪の擬人化された表現であり、その輪のもたらす霊力がまさに縁・縁起・カルマなのである。こうして夜光虫の燃える炎の光に象徴される雌雄を結び・つなげる力である縁・縁起・カルマに、新たなる誕生あるいはあらたな

る再生への希望が見出される。自らもそのなかの一匹の夜光虫であるハーンは、空無に化する自らの死の意味に縁・縁起による再生そして永生をさえ見て感じるのである。

作品「耳なし芳一」のなかで芳一は、阿弥陀寺の安徳天皇陵前で無数の鬼火が飛び交うなか、平家物語を一心不乱に琵琶で弾奏する。しかし芳一の身を心配しその跡をつけてきた寺の若者たちに弾奏のさ中に発見され、芳一はただちに寺の和尚の前に強引に引き立てられ問い質される。その際和尚は芳一に対し、「お前が死者たちから招かれたことは別にして、お前が起こったと思うことすべては幻 illusion だったのだ。」⁸(Hearn 1973, 171)と諭す。

大乘仏教空論においては、幻や怨霊を形あり姿あるものとして眼前の外界に一錯視して一見することを、修羅たる人間の煩惱が為せる迷いと考える。身体の行為のカルマ(身業)と言葉のカルマ(語業)が、アーラヤ識のマナ識への転識を経て我執となる。我執は、自己が眼前に見えるとするものすべてが実在するものだという幻想を生むのである。それが唯識論の説く幻想の三つの存在態のうちの第一の幻想である「仮構された存在形態」⁹(妄分別されたもの・遍計所執自性の関係性)であり、概念や言葉によって姿・形をもち識(心)を離れて確固とした独立した現象とされる妄想の幻想なのである。

「<設定(ウパチャーラ^{ウパチャーラ}仮説)>とは、あるところに実在しない事物を、概念を用いてかりにそこに存在すると設定すること。(略)。実際にはここだけが存在するのに、世間の人々は妄情にしたがって、自己と事物的存在とがこころをはなれて実在すると考えてそれらに執着する。」¹⁰(ヴァスバンドゥ 1973, 175)

和尚は、芳一が平家の怨霊を一「妄情にしたがって、自己と事物的存在とがこころをはなれて実在する」(上記)ように、本物の人間と信じ込んでいることから、怨霊によって芳一がたぶらかされていると分かる。そこで和尚は小坊主たちに対し、大乘仏教般若心経の経文(「色即是空 空即是色」)を芳一の—結果的には耳を除く—全身に書き付けることを命じる(作品原典では般若心経ではなく「お経」としか出ていない)。

大乘仏教は、世界も人間存在もすべては究極的には空無であると教えるがゆえに、和尚は、お経をその全身に書き込まれた芳一の心も姿も、般若心経が発する言霊の呪術力により無に化すことを期待したのである。それは「牡丹燈籠」の再話作品であるハーン「悪因縁」におけるお札の効力、つまり新三郎のひそむ家の入口に札を貼って無に化して、お露とお米から隠し消す仏教のお札の呪術力のように、和尚は、空論を唱導する般若心経の経文に芳一の姿を消す怨霊祓いの効果を期待したのであった¹¹

(注釈：芳一の体に法華經を書き付けさせた背景)。

幻想を我たる実体として錯視し、空無を有と錯覚する近代的迷いの迷妄を人々が断ち切る事を求めているのである。邪心を断ち切り自己の空無なるブラフマンの心に目覚め同化することが、人に求められているのである。

「実在しないものを実在するかのようにみなす主観的構想を否定すること、煩惱をもつ者としての自らの存在の根拠を転換して、真理の世界に同化すること」12 (服部・上山 2003, 75)。

ハーンの再話文学の多くは仏教説話であり、煩惱からの仏教的救済・解脱を最終的には詳つまひらかに啓発するなかで終わる。その仏教的導きの啓示は、「耳なし芳一」における般若心經の經文、「普賢菩薩の伝説」における妙法蓮華經、「宿世の恋」における護符や經文、「梅津忠兵衛」における「南無阿弥陀仏」の念仏、「青柳物語」の「經文を刻んだ石碑」、「果人居士」冒頭における仏教の「因果応報の理」の説教など、様々な仏教の呪物・經文により与えられる。

大乘仏教の經文がその呪術性を發揮して、煩惱による偏見・危険・諍い・不和等が戒められ止揚されるべく超越が求められ啓示される。そのほかにも、「子捨ての話」の最後の「百姓は僧になりました。」「おしどり」の最後「孫そんじょう充は頭を丸め、僧になりました。」等仏門への出家による煩惱からの解脱で終わる話もある。

こうした煩惱によるたぶらかされる心の穢れが、仏教的呪物信仰や經文を通して滅却されることがハーンの怪談の多くにおいて設定されている 13 (牧野陽子 1985, 109-128)

ハーン作「常識 Common Sense」という作品がある。僧と獵師が待つうちに普賢菩薩が6本の牙の白象に乗って彼らの現前に現れ出る。だが傍らにいる獵師は矢によりその菩薩を射殺す。普賢菩薩のその聖なる御姿は、狸が人間の煩惱につけこんで人をだまそうとした仕業であった。獵師はそれを見破ったが、聖みよと敬まわれるその僧でさえもが狸に化かされて、その仕業を見破ることが出来なかったのである 14 (Hearn 1973, 11-15)。

可視的な物欲ではなく不可視の清浄なる空無の心が仏教では求められる。仏教の無明とは、「人生や事物の真相に明らかでないこと、すなわち、すべては無常であり固定的なものはなにもない(無我)という事実^に無知なこと。この無明がもとで固執の念(我見)をおこし、さらに種々の煩惱の発生となる。」15 (中村 2009, 994)のである。

「像などの必要はないのである。その神々は精霊なのである。その神殿の空漠の静

寂さからは、何か形あるものによるよりも一層森厳の畏怖の気をさそわれる。」**16** (ハーン 2006、118)

漠然とし空漠なる無の不可視なものの力が気配のなかにある。その気配のなかにく生む力>が確実に潜んで存在する。無が無である有をさえ生み出す。靈魂は無論不可視であるが、不可視であることは非在を示すのではなく、むしろ存在を示す。見えないがゆえに存在する「色即是空」。空間恐怖ではなく、より正確に言えば空間異怖である。心はその煩惱により物質・物的現象を実体と錯視し錯覚するが、仏教はこれに対し、精神の清浄なる不動性・安定性を空無の心の中に志向する。

4.2.3 輪廻の輪

「焼津での保養は、作家としての体験を深めた。知命の人ハーンは、日本研究を進めつつ、靈魂の探究者として、そこでの体験を通じ、宇宙的な瞑想のうちに安心立命を得た。」**1** (村松 1994、21 および注釈：夜光虫)

明治30年(1897年)以後毎年訪れる静岡県焼津の地にてハーンは、仏教的神秘性の色濃い形而上学的散文作品「夜光虫」を生み出す着想を得ている。その作品では焼津海岸での実体験にもとづく夢幻的世界が描かれ、東京滞在時代において増し加えられる神秘主義的傾向がこの作品ではとくに純化されて示されている。

「自分の魂はきっと過去に生きていたさまざまな形をしたものの中に生きていたに相違ないということ、またこのさき幾百万年も、来る夏にはきっと未来の生存物の眼によってこの太陽を見るに相違ないということ、わたくしはその時悟ったような気がした。」**2** (ハーン 2007、136-137)

その形而上的瞑想が織りなす世界は、生者と生と死者と死とが交錯・交流する縁起の場、「永遠の闇一岸辺も時間もなき死と生の海」**3** (Hearn1973、140)たる場での集いと、死と生を生み出す縁・縁起そして輪廻の躍動する象徴の世界である。

「とにかく仏説によると、行と思とは物を創造することになっている。目に見えないものはすべて行と思によって造られる。(略)。われわれの行と思とは刹那のものでなくして永劫のものである。」**4** (ハーン 1973、138)

「(論者注：すべての存在の一ばん下積みになっている) 地獄道の上が餓鬼道、餓鬼道の上が畜生道、その上が修羅道、一ばん上が人間道と、こうなっている。」**5** (ハ

ーン 1973、140)

天道も加えると六道の輪廻転生を永遠に命あるものは繰り返すことになる。

その海は「仏たちの海」(ハーン)であり、西方浄土の死者が集う海である。そういう意味で村松のいうユングの「集合的無意識の象徴」6(村松 1994、46)であり、その海の岸边は日本的意味における集合的無意識の、生者が死者の帰還を畏敬し迎え待つ交流と交錯の霊場である。

ハーンにとって海は彼の両親が互いに離れ離れなままに、死を迎えかつ死後それぞれの霊魂が今や安らぐ場であった。彼の父親はイギリス海軍軍医としてインド赴任中に死去し茶毘に付され海中へ流され埋葬されたという。彼の母は最期にはギリシャ・コルフ島(ケルキラ島)のエーゲ海を臨む館で亡くなったという。ハーンにとって海は聖なる仏海であり、4歳にして別れた両親の霊魂が眠る安らぎの場であり、いとおいしい心の故郷でさえあった。

「夜光虫」という海と陸の辺での生と死の意味を問う作品は、したがって両親にあてたハーンの鎮魂歌なのである。その作品は死・死者と生と生者との霊的なつながりの様相とそのつながりの実体的根拠を語り、死者と生者とを融和して輪廻へとさらには永生へと高め広げる宇宙的世界を象徴主義的に作り出している。

「またしても変化が生じた。私はあの靄のごとき星々の打ち寄せる波は見えていなかった。私の周りでは暗闇が生きもののごとくに流れて時おり火花を^発てる。そのすべての輝きは心臓のように鼓動し、不知火のように妖艶な輝きを発する。しかしそれらはやがては震えおののく光跡のごとく、果てしない神秘のただなかへ絶えることなく消えゆくのであった。」7(Hearn 1973、140)

アートマンの個我存在を包み込むブラフマンの宇宙的普遍的大我を支える輪廻の輪が、暗黒を背にする夜光虫の多彩な命の光の明滅のなかで現出する。意識以前の世界に映える実相の世界において、世界の「究極の大我」(ハーン)つまり普遍的自我である宇宙的ブラフマン(夜光虫を包み込む暗闇)と個人的自我たるアートマン(夜光虫の発する光)との死の闇の次元と輝きの生の次元との豊かな一体化(火花)が霊的世界の実相として闇の中に現出し開示される。

風景の実相を構成する星々の瞬き、暗闇、火花、それら全体を鼓動つまり縁・縁起が結び付けつなげ合う。華嚴経インドラ網の実相がここにおいて、宇宙的次元での存在する万有の有機的なつながりと躍動の形で風景の中に姿を現すかのようなのである。仏教における真理界たる法界のインドラ網の実相が立ち現れ照応し映し出され、世界の真理の光明となって現出するかのようなのである。

そうした神秘的な深い暗闇に生きる夜光虫は、短い生を終えて死の闇へと急ぎ行くかと思うと、また死の闇のただ中から新たな生へとただちに立ち戻る。生と死とが相即的な表裏一体の関係となり、闇の奥に広がる神秘の死の世界と今の生の世界との往還が、夜光虫の発する光の命の明滅として象徴化されている。

「月はいまだに上らない。茫漠と広がる闇夜一面に星が瞬き集い輝く。異様なまでに明るく照る天の河が闇夜をつらぬいて延びる。風はない。海は地獄の美の幻の如く、真紅色のさざ波を見渡すかぎり立てて広がる。」 8 (Hearn1973, 139)

自己と世界を押し包む無の空間が天の星の輝きにより、その巨大な空無の広がりを実感させる。その闇が、夕陽の低き残光を浴びて海一面に真っ赤に染まり、あたかも地獄の美を見せつけるかのようである。それに対し上空の壮大な虚無こそが Reality—究極の真実在性—を示し、暗い虚無の輝きをもつていよいよ自らの姿を現し始める。形而上的空無の無が一面に宇宙の蒼穹となって広がるかのようである。

「濃い藍色に煙りあがったこの季節の空は、そのとき、見れば見るほどただ闇としか私には感覚出来なかったのです。」 9 (梶井 1989, 68)

梶井基次郎作品「蒼穹」において主人公は現実の昼の蒼穹（大空）の中に自己の空無性を予感し、蒼穹の巨大な空無のなかに自己が消えゆく不安を見出す（「なんという虚無！白日の闇」という感慨）。そのニヒリズム的諦念の空無の不安に対し、ハーンは浮遊する一匹の夜光虫に自らの生と存在を象徴的に託する（この自分も「一個の燐光にすぎない」）。

空無の闇のなかにこそ他の夜光虫との共生・共存の一体化のなかに、自己の生と存在における超越を介し正しき在り方の実存を志向する。梶井が受動的ニヒリズムに陥るに対し、ハーンは大乗仏教による能動的ニヒリズムの道を求めている。

「人間は以前には、自分たちが確固とした事実のもとに活動する確固とした存在だと思込んでいた。しかし今や人間はより広い知識を得ることで、自分たちが宇宙のなかの非事実的な幻想たる霊的存在にすぎぬと考えるに変わっている。」「人間は、どれほど陳腐な科学的事実でもその背後には形而上の実相が無限に広がっていることをよく知っているのだ。」 10 (Hearn 1973, 63)

不可知論の響きに言葉が満ちている。濃厚な不可知の闇の絶望的虚無をハーンは自らの足元に天空にも見出している。音の余韻の中に現れ出てくる非現前の何か、言葉では言い表しがたい何か。意識や感情や認識の中でもいかなるものにあっても言葉を

介して意識・認識・感情が生まれ、言葉のみが内面を表現する。そうした言葉を超えるような明確に表わし得ない、現われてこない、潜在するもの、非現前のものをあえて対象化するのが形而上学の思惟の世界である。意味が生き存在する世界である。

「恐怖を覚えるほど壮麗なる光景を作り出しているのは、思いのほか極小にしてはかなくまたかぼそい命だった。それら無量無数にして短き命のものが休みなき明滅をくり返しながらか、水平線にいたるとまで思われるほどに海面のはるか一面をおおい尽くすのであった。」¹¹ (Hearn1973, 139)

不可知論者ハーンにとっての不可知なる闇が現実の事実の背後に壮大に広がり、闇を闇が吸い取るかのような漆黒の闇のなかに、形而上的実相の如く夜光虫の大群落による飛行がいたるところで繰り返される。その海辺は陸の生と海の死とが相互に合い交わり、死から生への生から死への変化・化身あるいは往還の盛んになされる場、つまり夢の岸辺は、死から生への誕生と死への生の消滅・離別のともに混沌と生起する形而上的な死と生のさかまく場である。

実体として存在するのは生と死を生み出し支える空無なる広がりとの闇と、生死を往還する命の点滅を繰り返す夜光虫である。

4.2.4 空無の心

漆黒の闇と鮮やかな夜光虫とが地と図1(注釈：ゲシュタルト心理学における「地」と「図」)の分節を守りつつも、相互に混沌と一体化し流動する趣が続く。夜光虫の群落は、華嚴経の相互渉入2(注釈：華嚴経相互渉入について)の如くに、闇から生まれ出る神聖なる生と、闇の中へ消えゆく神聖なる死との明滅を繰り返す波のうねりに合わせるかのように波動し続ける。海岸世界を覆い包む漆黒の闇は有の否定としての無ではなく、有を生み出す無の世界となっている。

「ハーンのいふ‘weird’な世界とは、生と死の二つの領域に跨り、生者と死者とが共存し得る別天地だつた。そしてそれが、改めて巫術や交霊術など必要としないほど、ハーンの魂に身近な世界であつたことは、例へばセツ夫人の語った「耳なし芳一」執筆時の状況を思ひ起せば、誰にも納得のゆくことである。」³ (仙北谷晃一 1985, 12)

焼津海岸の光景はまさにこの‘weird 怖ろしげな’な陸と海との交わる生から死へのあるいは死から生への場たる辺のつまり産出と死滅への縁の世界である。それは陸の生の世界と海の死の世界とが接する有と無との入り混じる、そして無から有が有から無が生み出される生産の豊かなるそれゆえに不気味な場なのである。

西欧の無が有に対する無であるに対し、東洋の無は無の有つまり無からの有である。虚無の哲学を志向し無を求めた老子の、「天下の物は有より生じ、有は無より生ず。」という言葉について、中国哲学者森は、「天下の万物は、いちおう形ある天地から生ずるが、しかしその形ある天地は虚無から生まれる。」4(森 1973, 38)と説明する。

老子の無用の用という空論の本質的考えである。それは具体的には「天と地のあいだの空間は、ふいごの革の袋にも似ている。それが動くことによって無限の空気を送りだすように、天地のあいだの空虚は、その無限の活動によって、万有を生みだしてやまなというのである。」5(森 1973, 38)と説明される。

華嚴経の「一即一切・一切即一」とは、「あらゆるものは無縁の関係性(縁)によって成り立っている」(法界縁起)という考えであり、さらには縁が関係性を生み出し支える無の有的営みを示すとする考えである。唯識論のヴァスバンドゥも、「縁によって事象は生じる」(縁起の理)の「^{ながえ}轅の比喻」も、依他起自性という「他による存在態をもつもの」とは、「自己以外の他の力、すなわち「因」と「縁」とによって生ずる」6(ヴァスバンドゥ 1983, 245)という意味である。

縁とはどこまでも無であり縁とは現象・事象を生み出す原因であり、有たる事象すべてが無たる縁のなせる力により生み出され発生し成り立つ(機縁)。縁とはどこまでも無に過ぎないのでありながらも、有を生み出し維持し育み続け、やがて死をもたらし無へと化す。宇宙はこの繰り返しののである。仏教の東洋思想の縁・縁起は、もの同士を結び付けて積極的な建設的な有に化す実在的なひいては実体的無とされるものである。それは一切の事象に自性(実体)はなく、あるのは縁・縁起・カルマのみである。

群落の個々の夜光虫にあっては、実在的自我への主観的な我執は消えて、すべてがそれぞれの宇宙的自我のブラフマン的な「無我たる大我」(ハーン)に酔い痴れてお互いに一体化し融合しつつ波動する。その心は、無の彼方に輝く真如へと心と自己を浄化し神聖化する超越を志向するが、それは集い共生するすべての夜光虫の志向でもある。

4.2.5 縁・縁起による生死の永遠なる反復

「形なきものから形あるもの一切への、あるいは非物質的なまとまりから物質的なまとまりへの進化がある。こうして一切は究極的には欲望も怨みも退屈もない、個人の欲望などもはや知ることなく、それゆえに‘究極なる空無(The Void Supreme)’と呼ばれる状態へと帰ってゆく。」1(Hearn 1973, 459)

心の世界は空無(nothing、nichts)なる場となり、自己自らも虚空の無の場たりえる。無我の無心の心のなかで自己もそのなかへ溶解してゆく思いにとらわれてゆく。

他者との真なる豊かなる一体化の空無の心が求められ今や実現されつつある。縁・縁起そしてカルマの聖なる豊かな関係・結びの光明が、空無の心からなるつながりから与えられる。

「この奇怪なる光景を見るうちに、私は不可思議なる夢見る思いに至った。夜と海との妖しいその火花の明滅のなかから、究極の霊 (the Ultimate Ghost) が立ち現れたと思われた。その霊は、溶融した過去と厳粛に合体し、再生する命の蒸気と結び合って私の頭上で胎動するかに思われた。」 2 (Hearn1973, 139-140)

巨大な空無に包まれる命の生と死の光芒を生み出し支える縁・縁起そしてカルマという永遠なる形而上的霊力の実体の、それらの統一体として世界根拠たる輪廻の輪が、「究極の霊」たる圧倒的な姿となり現出する。

万有の生成の源であり万有の消滅・解体を生み出す世界の根拠・真理たるカルマの輪廻の輪、その縁・縁起・カルマという「妖しいその火花の明滅」において自己展開する駆動する輪が、空無なる闇の上空にその永遠なる営みたる「再生する蒸気」を発しつつ現出する。そうした夢想にハーンは至る。

華嚴経のいう実在と実相との、世界の有機的構成・交流の普遍的象徴と実相の非主観的にして非客観的なまさに神話的な壮麗な源たる深淵として、縁・縁起・カルマの為す偉業たる輪廻の輪が天空にて回る。

「それはすべての人のなかにある聖なるもの (the divine) であり、日本語では‘無我の大我’とも呼ばれるものである。それ以外に真なる自己などはない。幻想に包まれるその自己こそが如来蔵といわれるもので、それは母の胎内にいまだ存する時の仏陀のような存在である。この無限なる自己こそが全ての存在に潜勢力として実在するのであり、これが真実在なのである。」 3 (Hearn1973, 456)

The divine 仏性(如来蔵)に達することが超越的営みとして志向され、「無限の万霊 (the Infinite All-Soul)」 4 (Hearn 1973, 456 同上) として普遍的に潜在する究極の自己の、その個々人における汎神論 pantheism 的普遍的なる潜勢力の実在が象徴的に語られている。不可知の実在界の実相が心のアーヤ識に生まれ、大宇宙的摂理のイメージがここに創出されている。

人はみな、個人としての自己(オートマン的個人)のなかに、仏性たる「究極なる空無 The Void Supreme」 5 (Hearn1973, 459) たる一如来蔵としての一仏陀を有するのである。その宇宙的なブラフマン的自己たる「無我の大我」、「究極なる空無」が人間

存在と生の究極の根拠（仏性）である。その無我の大我の究極なる空無 The Void Supreme の心映えこそが、縁・縁起・カルマという豊かな有を生み出す宇宙的なる自己の源なのである。

その源たる輪廻の輪―「駆動する輪」―が個人のアートマン(我)を凌駕し超えてブラフマン（梵）の摂理として―実体的摂理の象徴するものとして―天空に回るのを、ハーンは夢想的に心の最深部のアーヤ識の壮麗な世界として見入る思いに至っているのである。

第5章 永生へ

「波がやって来ては砕け消えるごとくに形あるものが滅びるにしても、それはいったん消えるのみで、やがてはふたたび生じ新たなものとなって立ち現れてくる。いかなるものも消えることはない。」(Lafcadio Hearn、‘Revery’より Vol. X I 134)

5.1 アートマン的個人を超えるブラフマン的自己

5.1.1 「The Cosmos is a Karma 宇宙はカルマに拠る」1 (Hearn1973、71)

「現世の不運は、前世におかした道楽の罪で、現世に犯したあやまちは、来世に生まれるときのさまたげになるという信念、この一般民衆のだれもがもっている共通の信念」2 (ハーン 2009, 186)

微塵たる存在は、縁・縁起・カルマに依拠する輪廻を永遠なる支えとする。生も死も、アートマンたる人間の個我の存在性をはるかに超える神的な輪廻の輪のなかに前世での業たるカルマにより生起する宇宙的光芒の2形態（ペルソナ）である。縁・縁起・カルマという永遠なる宇宙的生命を育み、支え、進化発展させる力は、永遠に枯渴することはない。死後直ちに人を覆う中有の闇^{ちゆうう}を経ての再生・誕生、生の持続そして永遠という輪廻の循環を、万有は永遠に繰り返す。

「その時私は自分もサファイア色の輝きとなっていると知った。無限の流れにのっけはかなく漂うたった一つのサファイア色の輝きだと。そして私は、自分の思いが変化するたびに自分の色も変わるのに気が付いた。それは時にはルビー(真紅)色の光になり、また時にはサファイア(青玉)色に輝いたりもし、今それはトパーズ(黄)色の焰になるかと思えば、またふたたびエメラルド(濃緑)色の焰となった。」3 (Hearn1973, 141)

輪廻による生と死との中有の闇(ハーン ‘Dust’)を常に経る永遠なる循環のなかで、存在の死の時期(死のペルソナ)は中有の闇にあり続けるが、生の時期(ペルソナ)にある時期にその生は転生(六道の世界での生)を繰り返す(六道輪廻)。死を

機に解体したその微塵は個体を複合的に構成すべく、空無なる縁・縁起・カルマにより他の微塵とお互いに寄り集い、新たな複合的自己の微塵として新たな個体全体を構成し、新たにともに再び生き始める。

色の変化は複合的自我それぞれの生き方や存在する個性(例:六道)の差異を顕在化するものであり、背面に広がり覆う漆黒の死の空無の闇という「地」に対する有たる「図」としての生命の輝きのそれぞれの生き存在する個的な在り方を象徴し明示する。

「わたくしは、‘自分の心は、自分にとって一つの王国ではない’ことを自白する。
わたくしの心は、むしろ、一個の奇怪至極な共和国である。」 4 (ハーン 1973, 91)

微塵の複合体としての自己存在は、前世の無量無数の人々の転生された生の独自の営みを一さまざまな喜びや苦しみや怒りや楽しみや悲しみを一それぞれの微塵が繰り返しつつ個性的に生きる。そして死にあつて微塵は再び解体し、中有の闇の時期を再び介して、再び他の微塵と、前世での言葉(言葉)と身業(行為)のカルマ(業)の縁・縁起に宿命的に定められて、互いに別な微塵と空無なる心との空無なる世界のなかに集まり新たな個体を形成することになる。

海の死と陸の生とが出会う海岸という辺において、夜光虫が縦横無尽に行き来し、群れ集い乱舞する多様な動きと多彩な色の眩惑的な風景の中に、ハーンは創造と再生を生む縁・縁起・カルマの命の輪廻の彩どる生と死の多彩な実相一個々の存在の靈性一を見入る。

さらに宗教信仰においてももっとも崇高な色である白色が加わる。

「白とは高貴なる色である。無数の色を混ぜて白はつくられる。お前の役目はその色を灯す手助けをすることだ。お前自身の灯す色がお前の価値なのだ。お前の再生はつかの間に過ぎない。しかしお前の鼓動の光は永遠に続く。鼓動のその輝きがともる瞬間に生まれるお前の思念によっては、お前は神々の造物主とさえなるのだ。」 5 (Hearn1973、 141 及び注釈:「加法混色」「減法混色」)

キリスト教の生が神的恵みとしての与えられた生であり、被造された人間存在は神により神の僕として地上へと被投された被造物なのである。神と人間個人との個の関係性がある。その一方で進化論者ハーンにとって生き物とは、自ら主体的にその生と存在を共同的なつながりのなかで生み出され支え合い助け合うものである。微塵により複合的に構成された個体同士は、相互扶助のなかでのみそれぞれの生と存在を開花することが出来る。つまり進化論者ハーンにとっては人間同士の共同的关系のみが支

配的である。

縁・縁起・カルマによる微塵の再集合―「色を灯す」―によって多様な再生の生を命が得て命を開花し、それぞれの個性ある命の鼓動・脈動をその生にある限り続ける。しかし生きる個体を生み出す無数の微塵の複合体は、その個体が仏性に至り宇宙的自我に一体化した時、「減法混色」の原理に従って白光の輝きとなる。華嚴經盧遮那仏の眉からの宇宙の世界の真理を照らす白光の白の輝きを点し照応する（ハーン作品‘Common Sense 常識’‘Kotto’の雪のように白い象に乗る普賢菩薩のイメージ）。

その成仏する個体のみ光の色により永生の白き輝きを点すのである。仏陀の乗る象が白象であることに白が宗教的な聖なる象徴であることを意味する。涅槃寂靜の安泰の安定せる境地をも象徴するものである。

無限にして無数の夜光虫のやがて来る死において個体としての夜光虫は地たる浜辺の辺の霊界へと飲み込まれる。漆黒の闇夜の「究極の空無」（ハーン）に命の多彩な輝きが飲み込まれる先の有の源である。「夜光虫」の作品舞台を構成する月・夜空・星・天の河・風・海・小波そして闇と夜光虫、それら万有が浜辺の空無を背景に、相互溶融し重々に重なりながら、あたかも黄泉の国の如き靈的な連鎖―縁・縁起・カルマによるつながり―によって、全体がつながり合っている。それは世界の真相を語る華嚴經の法界つまり重々無碍の万有相互がつながる世界そのものなのである。

作品「夜光虫」について日本近代文学研究家ユーは、「人間と宇宙の合体に関する、ハーンの詩的な記録である。それはまた、情緒的な直感性を失うことなく、叙情詩に宇宙観を注ぎ込もうと試みたものであった。」6(ユー 1992, 90)と語る。

ハーンは「夜光虫」において、人間存在の原初の本質を宇宙的自己のブラフマン性に還元させて宇宙的自我のなかへ地上的アートマン的な自己を超越させようとする。ここでもこれはハーンにおける怪談の根本理念である。アートマン的自己はアーラヤ識の縁・縁起・カルマに拠ってブラフマン的自己に一体化される。天上的なブラフマン的自己は永遠の白い炎つまり永生を点す。

5.1.2 カルマから永生へ

ハーンの‘In The Dead of the Night 闇の中で’1(Hearn1973, 140-143)という作品は、夜明け前に目覚めたハーンが闇の中で思念する死の感慨を、赤裸々に伝えるものである。実際に自らに迫る死に抗いつつ死を見極めようとする緊張した重苦しい時間が、夜明け前の暗闇の中に繰り広げられる。

「暗く、寒く、そして静かだ―自分が本当に生きているかどうか体を触って確かめてみるほどに、周りにはあまりに暗くあまりに静かだ。」2(Hearn1973, 140)

闇の中での自らに迫る死との激しい思念的せめぎ合いを、ハーンは続ける。しかし思念的に死と戦えば戦うほど、ハーンの周りに広がる夜明け前の死のごとき闇はその深さを増し、ますます彼を威嚇し、死の闇へと彼を引き摺りこもうとするかのように思われる。濃厚なる死の闇はハーンの生への未練を永遠に断ち切ろうとするかのように、激しく彼を苛み続ける。

明けそうもないと思われるほどに暗く重く圧する未明の闇のなかで、沈黙の葛藤が続く。しかし突然そのただ中に、夜明けの太陽の光が一条ほのかなししかし確固とした光跡を引きつつ、ハーンの寝室に差し込んで来る。

「その時美しく聖なる太陽が、あの力強く生をよみがえらせまた力強く生を消滅させるもの—その力が私の力にならんことを—、無窮なる命の気高い象徴たる太陽が昇ってきたのだ。」 3(Hearn1973, 143)

それは華嚴教の本尊である毘盧舍那仏(奈良東大寺毘盧舍那仏像)の眉間からの白光—宇宙の真理たる智慧と慈悲の光明の希望の輝き—のようである。

暗く苦しい死との煩悩との葛藤の渦中へ、輪廻による再生への兆しのごとくに、宇宙のかなたから送り届けられた陽光のほのかな光明が兆してきた。それは実に、生の死滅が同時に生の再生であることを約するかのような明るく輝く麗光であった。ハーンは突然の夜明けの光明の恵みを、自らの死を生をもって克服し生により死を超越し、自らの永世への—輪廻のもとでの—希望の証しとして確信するのである。

日本的無常観においては、諸行は必滅という悲哀感を伴い、死や滅亡には必ず永遠の別れの悲しみが伴うと考えられる(大乘仏教「断見」の考え方)。しかし仏教の源流であるウパニシャッド哲学の考え方によると、生は死の「中有の闇」(ハーン)の時期を経てあるいは経ることによってこそ転生し、新たなる生となって再生する。そこでは死は現世から来世への新たなる旅立ちであり、個我であるアートマンは死後もなお永遠に不滅であると考ええる。

ウパニシャッド哲学の考え方に、人間は死をもって現世存在たる個人の我から宇宙存在たる「無我の大我 the Great Self-without-selfishness」4(Hearn 1973, 456)というブラフマン的自我への帰還を繰り返すという輪廻説がある。つまり人間は生における人間個人たる人間世界の存在から、死をもって人間的時空間をはるかに超えて靈的な宇宙的自我存在に立ち戻り、そこからまた時間を経て別の自己に寄り集まって新たな自己への再生に至るというものである。

かくしてすべての存在は、生と死を経ての再生を永遠に繰り返すという永生観がある。死は新たなる生への再出発の契機となる門出であるのであり、死はネガティブな

脅威ではなくポジティブな新たなる旅立ちに向かう祝福であることになる。

紀元前 13 世紀以来語り継がれてきた「リグ・ヴェーダ讃歌」は、仏教創始者仏陀に大きな影響を与えたとされる。その中に以下の言葉がある。

「ある者のためにはソーマ（神酒）が清まり、ある者はグリタを享樂す、そのために蜜の奔流する者、これらの者（祖先）にこそ彼（死者）は加わるべかれ。」「千の讃歌を知り・太陽を守護する詩人たち、苦行に富む聖仙たち、ヤマよ、彼は苦行より生まれたる人々に加われ。」 5（辻直四郎訳『リグ・ヴェーダ讃歌』252-253）

「死ぬよりも前に、妄執を離れ、過去にこだわることなく、現在においてもくよくよと思ひめぐらすことがないならば、かれは（未来に関しても）特に思いわずらうことがない」 6（中村元『ブッダのことば』岩波書店 188）。

煩惱による過去の悪業を超脱して涅槃寂靜の階梯に達する者は、業からそして輪廻からも解脱する。彼等はその死において、来世における至福に満ちる新たなる生が与えられる。死とは、中有の闇を経て再生に向かう旅立ちでありまた輪廻を超える超越と言ひ得る永生という希望を与えるものとなるのである。

「我は梵を知らず。その無明によって作った業により、我は輪廻する。即ち善悪の行為の果報にしたがって、神、人間から虫類にいたるまでの形態をとりつつ生々流転する。だが今‘梵我一如’を悟ることによって業の緊縛を離れ、輪廻を脱して梵に復歸する。」 7（石上, 1981, 173-174）

死を以て人は宇宙的大我へ一度帰還し六道の新たなる世界への再度の旅立ちに着く、そうした事態を死は約束するのである。‘梵我一如’の得心を経る業からの解脱において死は、良き新たなる生への出発でもある。死との戦い・葛藤に苦しむ夜明け前の闇にあったハーンにとって、太陽の輝きの放つ光明は、自らの再生とそれによる自己存在のブラフマン的超越への希望と永生への期待を確信させ暗示する天からの麗光だったのである。

5.1.3 宇宙我への到達

ハーン作品「耳なし芳一」の物語の根本を流れる通奏低音は、琵琶法師が奏でる琵琶の旋律とその旋律を響かせる平家物語の所行無常感である。仏教はその当初より実体たる我の無き無我をその「四法印」 1（注釈 大乘仏教「四法印」について）の諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂靜の四句に要約される因果思想を重要視する。

このなかで一切皆苦は縁・縁起そしてカルマの宿命的な苦・悩の生を宿命的に被らざ

るを得ないペシミズム的生と存在とを説く。一切が無常であるがゆえに、有たる事象には縁・縁起による関係・結びがともなっているのであるが、それさえもが無常であり、それゆえに縁・縁起も空一という実体一であることを言う。有一無という西欧的観念を超えるものが空なのである。

ハーンは大乘仏教の重要な考え方として以下の事を指摘する。

「一つの真なることが存在するのみである。意識とは真なる自己ではない。物質とは行為と思想の力により生み出される諸現象の複合体である。客観的そして主観的に存在するものはすべてカルマ（縁・縁起の因縁）によって創り出される。現在の存在するものは過去のものから作り出されているし、現在と過去の業（行為）は合い携えながら未来の状態を決定する・・・」² (Hearn 1973, 200)

大乘仏教空論が語られている。一切の存在はそれ単独では存在せずすべては因縁という縁・縁起そしてカルマが引き起こす関係・結びつきを原因としてつなぎ合い結び合っ構成される。万有の誕生も消滅も、縁・縁起の関係力つまり空無なる空虚なるものが組み合わせてつなげることで生まれそして解体する。万有の現象という有を生み出す根源力は、縁・縁起・カルマというそれ自体が空無なる非実在の力一形而上的力一なのである。かくして、「<空>は「縁起」の同義語でもある」とさえ語られるのである³ (広松 1998, 1073)。

ナーガールジュナ（龍樹 2 世紀後半—3 世紀前半 インド仏教中観派の祖たる仏教哲学者）はその解脱論を中心とする般若空観によって大乘仏教の中興の祖と言われる。その空論は仏教の開祖仏陀（シャカ）の縁・縁起を空たるものと解釈する。ナーガールジュナにとって縁・縁起つまり関係とは空無なるものとなる。空無なる縁・縁起という関係が、本来無自性たる微塵・もの同士をつなげ結び、こうして形あるもの姿あるものとしての現象に至らしめるのである。

いっさいのものが空無であるにもかかわらず実際は有であるという事は、一切は依存性（縁起）からのみ生まれるということであり、したがってすべては空であり、すべてが空であるがゆえに空は縁・縁起なのである。

そのようにナーガールジュナの思想は空論であり、空は縁・縁起であるという考えかたである。万有個々にそれぞれの自性つまり実体のようなものはなく、すべては空であり縁・縁起により微塵（ハーン）が相互に結び付けられ組み合わさって有たるものとなっているというものである。ハーンの大乗仏教論はナーガールジュナ龍樹の中観思想に従うものである。ハーンは実際に「Nyorai-zo (Tathagata-gharb)」(如来蔵)という言葉について「幻の中にくるまれている自己が如来蔵と呼ばれるものであ

る—いまだに生まれていない仏陀が母の胎内にいる時のようにである。」⁴ (Hearn 1973, 456) と語る。

その如来蔵こそが仏性であり、すべての人間に備えられている仏たる本性であり、この仏性が顕現され働きを得ることが成仏と言われるものである。涅槃寂静という言葉が成仏のその心境とその永生的やすらぎを示すものである。このように仏に成り得る可能性がすべての存在に生まれながらに与えられているという主張が、仏教ならではの他宗教と異なる点であり、龍樹の如来蔵思想は日本の鎌倉仏教において盛んに唱導され、日本における仏教の大隆盛を生み出した思想である。

「われわれ各自の『自我』の根源というものは、これは十界諸法の一念一つまり、宇宙の心なのであります。(略)。この『自我』の根源が、迷いの因果のなかに包蔵されており、これをわれわれの方では『如来蔵』もしくは『仏胎』と申しております。」⁵ (ハーン 2009, 328-329)

人間存在は宇宙的存在でもあり、ブラフマン的靈性によって人は根拠付けられている。人間自我の根源において人間は宇宙的な真なる自我と結びついている。そうした宇宙的自我が如来蔵という心の蔵に潜在的に蔵され宿っているのである。

5.2 空無と永生—nirvana (涅槃 ハーン)

5.2.1 涅槃という理想の境地

存在が永遠性を勝ち得るのはハーンが言う無我の大我つまり仏性の開眼された涅槃に達することであり、涅槃に達するということが仏性という永遠なる自己性の開眼に他ならないのである。

ハーンは nirvana (涅槃) に至るまでの煩悩の断惑つまり自己意識の絶滅の最終階段たる涅槃寂静の境地に向けた修業・修養の階梯(stage)を、東洋研究者 M. ミュラーの「東方聖典叢書」のなかの「大般涅槃経」の涅槃に到達するまでの8種の解脱を説いた経文にならって語る¹ (Hearn1973, 162-203 および注釈)² (ハーン 1988, 197)。

第一階梯 主観的あるいは客観的な形の観念がいまだに残る。

第二階梯 形の主観的観念が失われ、形を外的現象としてのみ見るようになる。

第三階梯 真実に近づいているという知覚が得られるようになる。

第四階梯 形に関するすべての観念、対立する観念、区別する観念が克服され、無限空間の観念しか残らなくなる。

第五階梯 無窮の空間という観念も消え、一切が無窮の理となる。

第六階梯 存在するものは何もないという思惟に至る。

第七階梯 無という観念それ自体が消える。

第八階梯 すべての感性や観念さえもが存在しなくなる。この後にニルバーナ(涅槃)に達する。(以上 Lafcadio Hearn ‘nirvana’ Vol. VIII 165—166 より)

「涅槃は停止ではなく、改造なのである。それはじつに相対から絶対に移ることを意味する。いっさいの精神と肉体のまぼろしが消えて、形なき全知全能の光明のなかにはいることを意味する。」 3 (ハーン 1988、226)

「涅槃に達するための精進は、偽りとまことの間、光と闇の間、肉欲と肉欲のあいだを解脱する

不断の精進なのであって、その究極の勝利は、精神と肉体の上における個性の完全な解体によってのみ得られるのである。」 4 (ハーン 1988、210)

大乘仏教は哲理の宗教であり、自我存在についての直観的考察が宗教的本源を形成している。意識化とは我執化のことであり、自己を思い描くことも我執の煩悩であり、また自己と世界とを実体視することも我執の煩悩なのである。

「この真理・真如に成りきるとき、あらゆる現象的存在をあたかも虚空のごとくに観察するのである。」 5 (ヴァスバンドゥ 1983、255) という大乘仏教空論のその信仰理念を象徴する言葉がある。

ハーンは、「形は空なり。空は形なり。形なるものは空にして、空なるものはすなわち、形なり。知覚と概念、名声と知識—すべてこれ、空なり。」 6 (ハーン 1995、588) と語る。

空無なる境地は、「宇宙はひとつの迷夢であり、人生は涯なき旅の一里塚だ、されば人間にたいする執着、金殿玉楼にたいする執着—つまり、物にたいする執着は、すべて悲しみの種子となるものだ、人間はいっさいの欲念を滅却すべきだ」 7 (ハーン 1970、208) というハーンという言葉がよく表すものである。

「どんな新しい哲学でも、自己のなかにある最良の要素が、いっそう大きな親和を求め、いよいよ大きな結合に入って、ついに最高の啓示に接し、そして人間は無限の幻影を通して、—あらゆる自我を滅却し、絶対の実在を見るに至るといふ、このよ

うな願いを、禁ずることはできまい。」8(ハーン 1955、585)

空漠としたその空無こそが世界の究極の実体であり(無自性)、究極的に世界には自立的実体などなにもない(唯識無境)という意識の解脱に涅槃寂靜にて達するのである。

5.2.2 自己滅却への志向—超越 (シェーラー)

「欲求すべき最高の目的は、神という生命の大海にふたたび溶け込んで我を滅ぼすことである」1 (ハーン 1988, 117)

ハーンは空無への自我断滅への永遠性への志向を語る。

ユーはハーンが自らの時代の傾向としてのエクゾティズム異国趣味には組しなかった背景を、ハーンの芸術活動における全体性あるいは永遠性への志向に見出す。

「人生におけると同様、思想においても、ハーンは、分裂した近代人を全体的存在として再統合する可能性を明確に示している。」2 (ユー1992, 489)

全体的存在とは、仏性(如来蔵)という個人の内面にある普遍的にしてかつ宇宙的なる核心・本質の顕在化された宇宙的存在性である。それがアートマン的存在であると同時にブラフマン的存在である人間本質なのであり、華嚴経「梵我一如」思想が反映されている。それがハーンの言う「無我の大我」の考え方であり、宇宙的広がりにおける全体的存在へのハーンみずからの志向である。

「ひこぼし(彦星)」は「天の河」へ水を飲ませに牛を牽いでいく農民の若者の姿に描かれているし、その川のはるか向こう岸には「織姫(たなばた)」が機を織っている様子が描いてある。「天界がたいそう身近で、あたたかく、人間味あるもののように思えてくる。」3 (ハーン 1997, 14 と 57)

織姫星と彦星との1年に1度の逢瀬のみが許されるという伝説は人間的伝説であり、織姫星と彦星とは人間であり、人間は星の如く天上にて永遠に輝き続ける地上存在であることを語っている。地上存在は天上存在でもあり、天上存在とは地上存在であり、天上とは近代における人間意識のように何らかの境界のあるあの世ではなく、この世の地上なのである。両者は重なる同一円の共存する身近な同じ存在なのである。

階梯の最終の過程で煩惱による自らの心の汚れが消滅し、やがて仏性(如来蔵)に目覚め悟りの開眼に至る。煩惱の穢れや曇りが晴れるにつれ、心は寂靜の明鏡止水の

状態に至り、心も心の外でも一切の形ある姿ある幻想が消滅し、身も心も空無となる。涅槃寂靜とは心境の寂靜なる安定した様をのみ語るものではなく、同時にその心には世界の真実の開眼が得られ法界の真如・真理が打ち開かれ、人は宇宙的存在として広がり高まった姿となって現出するのである。

成仏への階梯とは、小宇宙的な閉塞的自己から大宇宙的な開かれたそして無心・無我の自己へと至る自己断滅の自己否定の歩みである。

「一人の西洋の進化論者と一人の東洋の僧侶が、西洋人の心をたえず悩ましてきたあの『どこから、どこへ、なぜ』という厳肅な問題をめぐって、ふたたび対話することになる。」「西洋の科学が解くことができないこれら三つの謎に対して、僧が解答として示すのは、『無量無辺の實在の放射』という仏教の宇宙概念であり、人間が、宇宙精神であり、根源的幻覚でもある原初の自己の混合物であるという仏教の教えである。二人の議論は、結局自己の問題に行き着く。そこで、仏教と進化論が出会い、涅槃という救済の概念で別かれるのである。」4(ユー 1992, 426-427)

スペンサー進化論による自己向上と大乘仏教ブラフマン的自己論との相互的止揚こそが涅槃寂靜の境地なのである。

真実(真如)が開眼し梵我一如の大我(ハーン)に超越する自我の至福の状態となる。さらに積極的意味において永遠なる安心立命の心境に至る。煩惱を断絶する涅槃の境地によってこそ、無意味なる迷いの結果であるニヒリズムの超克は、自己存在の究極の意味と根拠つまり仏性を見出すことつまり成仏により果たされる。

幻想を生み出す我執・煩惱の滅却こそが涅槃寂靜に向かう階梯での最終的開眼であり、こうしてニヒリズムの源である我執と煩惱とから人は脱することになる。人は、自己は、人間固有の超越の志向(シェーラー)のなかで、今や実体存在となるのである。

5.2.3 涅槃寂靜の全一存在

ニヒリストの無と仏教徒の空無とは、前者が煩惱を断滅することの出来ない絶望の極みとしての否定的状態の無であり、それは煩惱が生み出す穢れの迷いの無であり、生産・産出される姿・形ある一切のものへの我執と煩惱の結果たる無である。それに対し仏教徒の無は、煩惱の穢れを滅却する過程を経て得られる空無(一見すると有であるが実は無である)である。有たりえる有を胚胎する真実(真如)が開かれる自己の中に存在する空無、つまり生み出す肯定的空無という有でもあり無でもある無なのである。

西洋における否定的無が東洋では肯定的無とされることは大乘仏教の論理におい

て是とされる。たとえばナーガールジュナの「生死即涅槃」という考え方は、煩惱が生む幻想たる生死と一切の煩惱を滅却した（吹き消した）後の涅槃とは同一不二の関係にあるということである。認識上では一見相対立するものが、存在上では全くの同一性を保持するという関係を語る。それが大乘仏教の現世肯定の考え方であり、華嚴経の梵我一如（既述）の考え方でもある。これこそが空というものの実質である。

仏教は万有に実体はない（無自性）と考えて、空無を積極的に受け入れる。それは悟りを得て成仏し開眼したものが到達した達観の境地であり、自己の究極の有り方を得心する涅槃の境地そのものである。こうした涅槃の境地においては生も死も空論という存在論としてはすでに絶対的空無の涅槃の様なのである。

自己の究極の根拠を無という悟りに至ることが、世界の万有に実体はないという空論の認識なのである。大乘仏教における存在と認識の同一不二の基本理念をナーガールジュナの「生死即涅槃」は象徴的に語るものである¹（ヴァスバンドゥ 1983, 8）

近代の人間は、自己疎外・人間疎外を強いる物質文明の諸制度・諸概念のなかに生き存在する者たるニヒリスト（修羅）であり、ニヒリスト（修羅）であらざるを得ない空虚なる社会と無意味なる文化の中に空虚に生きている。ニヒリストたる自覚の全くないまま、世界とその社会事象とを固定した実在と錯覚し幻想を実体と錯誤的に信じ、それら幻想を自らの生と存在を支える意味・根拠とする我執と煩惱の迷いのなかに生きている。

つまり我執が生む煩惱は無数の幽霊（近代的幻想）を普遍的・共同的に生み出し再生産し続ける。煩惱の欲望が、絶対に必要なものではない商品・物質として物象化され対象化され、そうした無意味で無価値なものに常に眩惑されて人は生きる。

近代は共同幻想という形で、人間の煩惱が普遍的概念となって社会制度化されさえてしている。近代は人間の煩惱による共同幻想という幽霊が、世界のいたる場所と時間に常に出没し、人を騙し錯覚させ、人の生と存在を疎外し苦しめ、人を無意味なる虚しい我執の闇のなかへと追いやっているのである。近代人は修羅であり、近代社会は修羅場なのである。

ハーンは、このような我執に満ちる個人主義的利己の単独者として生きる近代の人の生と存在を、根本的にニヒリズムとして問い続けたのである。ショーペンハウアーの虚無主義（ペシミズム）つまり「ニヒリズムの先行形態」²（ハイデッガー 1999, 95）が生への価値に対する諦念であるに対し、大乘仏教は物質文明を生み出し支える人間の我執・煩惱の積極的断滅や絶滅を涅槃寂靜・成仏における如来蔵の開眼により積極的に目指すものである。

大乘仏教者であり唯心論者であるハーンにとって、世界の実相・真理はキリスト教や西欧思想の如く心の外的存在として客観的にあるのではない。それら世界の実相・

真理は、人間の心の内部に普遍的に存在するとハーンはそして仏教は考える。ニヒリズムからの救いは、心のなかにのみ涅槃寂靜の境地として潜勢化され得るものなのである。

「いや。」老僧は答えた。「涅槃と申しますのは、絶対の自足、全知全覚の状態にあります。なにもかにも活動が止まってしまった状態とは、わたくしども考えておりません。むしろ、いっさいの緊縛羈絆から脱した大自在の状態と考えます。人間の五官、思考というものは、これは肉体という条件とは切っても切れんものでありますからして、肉体を離れた知覚というようなものは、想像できないのが本当でありますが、…。しかし、涅槃と申せば、これはもう、無限の洞察力、無限の知恵、無限の平和の状態だと、わたくしどもは信じております。」³(ハーン 1970、196、)

人は自分個人の力と自分個人の命を生きて存在するわけではない。人は世界あるいは宇宙的な万有との時空を超える無限のつながりの支えのなかで、全一的にのみ生き存在するのである。自らの生と存在の根拠はすべての先祖から継続的に受け継がれる遺伝的形質であり、縁・縁起そしてカルマである。それらを支える輪廻が万有の有たる存在の生と存在の在り様を、ひいてはその内実さえをも決定する。つまり人間は自らの力で生きてはいないのである（‘One by itself cannot stand.’）⁴ (Hearn 1973、74)。

「涅槃がもたらすものは何か？ それは仏教のある派の考えによると、無限の潜勢する実体であり、かくして仏陀は涅槃に達した後に地上に戻ってきたのであるという。また他の派の意見ではその実体とはわれわれの感覚での“個人”ではなく、潜勢力をしのぐ実体であるという。」⁵ (Hearn1973、445)

その「潜勢力をしのぐ実体」とは個人の生まれ変わりではない。微塵による複合的な組み合わせの再結合が新たな個体の新たな生を生み、そうした複合体を構成する微塵の複数・あるいは一塵における特異な形質が可視的にせよあるいは不可視的にせよ再生し再発現する事を言う。人間を含めた万物がそうした縁と輪廻による永遠の循環のもとにあるのである。

ハーン自らの思いは輪廻転生の多様な生を甘受しつつ永遠に生き抜くそういう生命を求めるという事である。前世の業による危険多い不幸なる生を与えられるにしても、多様な生をそれとして生き続けることを望む。ハーンはアナクレオンの歌をもって説く。

「おお汝土に生まれたるものよ。歌を愛するものよ。世の苦しみも受けざるものよ。肉ありて血なきものよ。汝こそげに神に等しきものならめ。」「じっさい、わたくしはもう一ど人間に生れ変わることをこの上もない恩澤とのみは考えることができない。」⁶ (ハーン 2007, 149)

横浜の寺の住職はハーンに向かい語る。「精進の道というものは、先へ行けば行くほど、不断にむずかしくなってゆくものに相違ございませんね。なぜかと申すに、経文に嘘がないとしますと、人間は煩惱からうまく解脱できると、それだけまた、煩惱に戻るという迷いも強くなるわけですから。」⁷ (ハーン 1995, 321)

さらに住職は語る。「自律持戒によって、仮りの世のそうしたしあわせな境涯に達しましたものは、(略)、自分に打ち克つたびに、力を増してまいります。それで、ついには、無色相の世界に生まれるのでございますが、そこまでまいりますと、もうそこには、低俗な迷いなどというものは、いっさいございません。」⁸ (ハーン 1995, 322)

「無色相の世界」とは涅槃寂靜の世界の境位である。一切のものは最終的には「煩惱のない恨みのない怠惰も個人の興奮さえももはやない、至高なる空無 The Void Supreme と呼ばれるその状態へと立ち帰って行くのである。」⁹ (Hearn 1973, VII^o 459)

自己の根柢の究極のものたる「至高なる空無 The Void Supreme」は無我の大我と言われるブラフマンの宇宙的自己の、絶対寂靜の安定した心の境地つまり仏性が顕現する状態を言う。ここにハーンにおいて、我執と我執から生まれる煩惱を断滅する涅槃寂靜の無心の心がハーンにおいて確実に目指されている。無心の崇高さと価値・意義への理想の志向がハーンの心に実体的に生きている。輪廻の輪を超えて縁・縁起・カルマの連鎖のなかでの永生への超越志向が見出されるのである。

5.2.4 菩薩の空無の心

近代の人間はその我執・煩惱による幻想にとらわれながら、縁・縁起そしてカルマの生み出す輪廻という宿命のもとに生と存在を生きる。中有の闇という死を介する負のサイクルを永遠に繰り返す。こうした輪廻転生の負のスパイラルの生と存在を超越し、我執・煩惱を超脱し仏性へと解脱して永生たる生と存在へと自らを至らしめるもの、涅槃寂靜の空無なる心はこうした永生への超越をもより深くうながす心である。それこそがハーンが慕い慈しんだ普賢菩薩の永遠の慈しみの心であった。

「深い慈しみの心、自らに課せられた良心、ささげられた愛に対し完べきな行いで応る婦人の健気さ、人が自らに対して寄せる気遣いすべてへの感謝、人に対する婦人の邪心のなさ、崇高なまでの無我の心、現世の苦しみは前世で犯した過ちの報いと信じる仏教的信念、(略)、これらすべてが実に私の心を動かすのである。」¹ (Hearn1973, 77-78)

涅槃の境地にあつては自己も他者もなく、自己にとっての自己なるものもない。涅槃の境地とは、「意識ある人格の最終的な解体、換言すれば、私という言葉に含意される一切の事物の絶滅 (annihilation) を意味する。」² (ハーン 2008, 146) という境地であり、そこでは「‘偽りの自我’は融けてなくなる」³ (ハーン 2008、同上 172)。その偽りの自己が消えるにしたがって、人に潜在する仏性(如来蔵)のその真なる輝きの心の世界が現れ輝き出す。

西欧近代の哲学的課題を大乘仏教的見地から考究した西田幾多郎(1870年—1945年 近代西欧の哲学的課題に東洋の見地から挑んだ日本の哲学者)は、華嚴経梵我一如論に影響された「絶対矛盾的自己同一」を唱えた。また西田の主客分離以前の状態で得られる無たる自己の概念は、ハーンの無我の大我との共通性がある。「西田幾多郎が‘無の哲学’を説き、禪的論理を考えたのには、ハーンの著作に刺激され、その仏教のニヒリズム(空虚)の理解に勇気づけられたと思われるフシが多分にあるのである。」⁴ (勝部 1975, 84) という啓発的発言がある。

煩悩を滅却しその根たる我執を断滅することにより究極の自己自身たる「無我の大我」に、つまり自己の根柢に宿される仏性(如来蔵)の開眼・顕現に至る。それが無我の無心の心となって現れ出る輝きである。我執なくすべてと生と存在を一体的に営む。それは無から有への超越のまさに弁証法的な止揚の段階(涅槃寂静)に至る仏性の輝きなのであり、それこそが無心の無我の心なのである。

無我の心とは、すべてを対象化そして対立化せずにそのまま同一的に受け入れ理解すること、すべての関係・意味を縁・縁起によるものとしてわがものとするという、自らの心の煩悩の我執という穢れを滅した空無なる在り方である。それこそが大乘仏教の「色即是空 空即是色」の、有にして無また無にして有という日本的東洋的空無の空論の核心である。無我のなかからこそ有たる真理・真如が現出され見出される境地が成仏であり、仏性のその開示こそが「究極なる空無」(ハーン)なのである。それこそがウパニシャッド哲学のブラフマン的宇宙的な自己の輝きなのである。

ハーンの空無なる心についてハーンと直接の交友があった野口(野口米次郎 1875年—1947年 詩人、小説家、評論家。)は語る。

「グールド(論者注：ハーンの長きにわたる友人であったフィラデルフィアの眼科

医ジョージ・グールド博士)は彼の無個性を力説して、彼の心の空虚なことを詳説したが、私の所見を以つてすると、この心の空虚な点が、ヘルンのヘルンたる真実の特徴だとも思はれる。青ずんだ鏡のやうな空虚な心位、文學者にとつて尊いものはない。ヘルンの心が空虚で鏡のやうであつたればこそ、有らゆる対象物を詳細に微妙にその筆に上すことが出来たのである。」5(野口 2013, 40-41 および注釈：グールドについて)

そうしたハーンの空無なる精神は、「西洋文明の神髄である「利己的な個人主義」とは異なる「無私の精神と完璧な信仰心」6(平川 2000, 178)とも、またハーンが心から敬意を抱く五高同僚教師秋月悌次郎についての、「親切、礼儀、ヒロイズム、自己抑制、献身、孝心、素朴な信仰、わずかなもので満足する知足の知恵」7(平川 2000, 179)という近代以前の日本的な質朴なる精神性とも語られるものである。

ハーンは普賢菩薩(大乘仏教法華経・華嚴経などの女人成仏の信仰対象)の如き、空無なる心のもと慈愛をもって他者ととともに生きる姿を、現実生きる女性達の姿に見出し深く感動し、作品に描いている。その結実が、どこまでも貞淑に他者に尽くす女性たち(「きみ子」、「ハル」、「和解」8(注釈：「和解」の妻について)。人に対する無私なる慈愛に満ちる比丘尼(「あみだ寺の比丘尼」)、不幸の打ち続くなかでも健気に真摯に生きる女性たち(「門付け」、「或女の日記」、「人形の墓」、「お大の場合」)のその無我・無心なる姿を描いた諸作品である。

いかなる厳しい社会的状況・環境にありながらも、いかなる蔑み・差別のなかにあっても、その人々は一切の不幸・悲しみを、自然なる境地のまま涅槃寂靜の心で、安定的におだやかに受け止め、人々とのあたたかなつながりの中に生きる女性たちである。その心は、我執による煩悩から解放された空無たる心に到達している心映えである。

その女性たちは、人生での様々な苦しい経験を経ることが修養とも研鑽とも相成り、世界を空無として達観する度量をかくして得て、涅槃の寂靜心に達した即身成仏たる人々である。心が涅槃寂靜の究極の空無に達する時に世界は無となり、その清明さのなかで遍く胚胎されていた仏性(如来藏)つまりハーンが言う「the

Infinite All-Soul 無窮の全霊」9(Hearn 1973, 456)が顕勢化し打ち開かれたる菩薩たちなのである。その女性たちを一貫して支えたのは、仏教の涅槃寂靜の空無の心である10(注釈：菩薩像について)。

宮澤賢治「虔十公園林」の少年虔十もこの空無の心に達した聖人なのであり、彼はまさに菩薩の心の人である。宮澤賢治作品の主人公にはハーン作品と同様な普賢菩薩の面影を宿す人々が多い。

ハーンは自然や小動物や社会的弱者らとの一体化（超越）のなかに自らの心を浄化し無化し、生と存在の意味を空無の心で実感し交流する。彼自らが、無我・無心のままに自然の中に溶け入り、大気を飛翔し、海を泳ぎ回り、森の木々の中や山々の頂に自然の中に自然とともに無心なままに住まう 11 (Hearn1973、72 および注釈：ハーンの虫への愛について)ことを、望み願う人であった。

とりわけ無私の心のアニミズム的精神と微塵思想は等価的である。無心と無私の心に世界は純粹なる意味として映え、無私の心は姿・形を失った後でも永遠に微塵そしてアニマとして輪廻転生の循環のなかで大地にとどまる。永生を支え維持する形而上的観念が無心における無私の心である。

「われわれの宇宙も、略、想像を絶した神和力によって、品質と形態ができた単位の、結合のまた結合の、そのまた結合の結合からできた、際限もないまぼろしなのだろうか？」 12 (ハーン 1973、230)

近代的な時空や因果の概念に執着する我執の意識を超越し、解脱を経て達観するこの無私の心が、仏教的空無の無私の心たる涅槃寂靜の境地なのである。人を悩ませ苦しめる煩惱は我執から生まれるが、その根本の煩惱という穢れ、自己への執着を断滅した心がニヒリズムの超克にこそ求められる無心そして涅槃寂靜の境地なのである。

5.2.5 「人は自らのみで立つことは出来ない」(ハーン)

「数億の星が輝きわたる霞の天の河さえも、果てしない潮の流れに乗って煙りわたる波の一つにすぎなかった。」 1 (Hearn 1973 ‘noctiluca’ “Fantasies” Vol. X 140)

唯識論アーヤ識の生み出す心の廣大無辺の宇宙的広がりイメージが、生動している。仏教的空無の無我感に通底する心映えが繰り広げられる。我執が超克され煩惱が滅却された空なる寂靜心の空無の境地が謳われる。雄大な宇宙的靈性による浄化のなかで、それを介してのブラフマン的宇宙的自我への超越のなかで、宇宙的大地的存在である人間の究極の実相の相貌が開かれ、人間本来のマクロコスモスの茫洋とした広さ・偉大さが示される。

自然、万有に対する宇宙的透明感のなかでの照応 2 (注釈：照応について)の相互依存を可能とする空無の心の寂靜心に、「夜光虫」でのハーンの心は達しているのである。「夜光虫」の世界は、ハーンにとっての宇宙的コスモスの相互溶融での重なりと、その上での全生命の生命的振動と波動にあふれ満ちるブラフマン的存在との相互溶融の実態を示すのである。万有が自らの意味を相互的共存・共生の靈的つながりのなかで実現するお

互いの意味をお互いに映える世界が作品「夜光虫」の世界である。

ハーンにおける再生する自己とは、現世における実体的と錯視されるような個体的自己（ハーンの言う false self 偽りの自己）ではない。ハーンの「勝五郎再生記」・「力ばか」そして「Dust（塵）」等の作品が示すように、ハーンにとって再生とは前世の個体の生まれ変わりではない。再生される自己とは、以前の個体の遺伝的形質 tendencies（ハーン）と別の個体の遺伝的形質とが新たに組み合わせられた複合体としての自我なのである。

このようにハーンは、万物は誕生—生—死においてすべてが他者・他物による協力と共働の関係により支えられ、育てられそして守られていると考える。他者と自己との関係・結びつき・つながりを支える縁・縁起・カルマの力・宿命により、人は生まれ生きそして死ぬのである。そしてそれを永遠に繰り返す。人間の存在意味にとっての究極の意味とは、人間存在の他存在との共存と共生にあるとハーンは考える。人はそのすべてが自己以外の存在により生み出され支えられるがゆえにこそ、人であり得ると 3（Hearn 1973, 74-75）。

人間は、人間を含めた万有との相互の関係により支えられる全一的存在なのである。個人主義の温床から生まれるニヒリズム（個人主義アトミズム）の人間存在性は、ここに共存と共生という複合的人間存在の確信とそのありか方への超越の実践によって超克される。

ハーンにとって人間の本来的な意味・価値に対し最も敵対する在り方は、個人主義という自我執着とそれによる様々な煩惱を負う在り方であり生き方である。個人主義アトミズムとは他者との時間・空間を超えるつながりを拒否し拒絶する個としての単独の生き方である。それは単独者という人との時空間を超える可視的不可視の関係ときずなを自らで拒否し否定する、孤立した非人間的存在への志向である。

個人主義とは、人類史上初めて登場する近代ならではの現象であり、それは根本的錯視のなかで誤って実体視される社会的幻想である。個人及び個人主義とは、人間に本来与えられている存在の意味に反する近代的迷いであり錯語であり、危険なる妄想なのである。

キリスト教・仏教以外の宗教にも多大の関心を抱き続けたハーンが、ユダヤ教徒を介して精通したとされる 4（西川 2005、5）ユダヤ経經典『タルムード』に以下の言葉がある。

「もし私が、私のために存在しているのでないとなれば だれがわたしのために存在するのであろうか。もし私が、ただ私のためにだけ存在するのであれば 私とはなにものであろうか。」 5（フロム 2012, 巻頭の言葉）

人間は他者・他存在のためにそれらによってのみ生きる存在であり、生き存在するという事は他者とともにも他者によって生きることを意味するのである。人間は人間であることによってのみ真の人間でありえるし、大宇宙との意味のつながりを得ることで人間は人間であり得る。

5.3 空無なる縁・縁起・カルマこそが世界の実体である

「なんじ、肉体をはなれて、自由なる大空に入るとき、不老不死の神となるべし。死もまた、なんじを占有することなかるべし。—ギリシャ古歌。」(ハーン『東の国・心』(平井呈一訳))

5.3.1 煩悩の寂滅

ハーンにとって輪廻とは、絶対無の絶対的空間における有限的有(生)と有限的無(死)との、海辺に打ち寄せる波のような永遠なる反復の波動である 1(Hearn1973, 174 参照)。

輪廻が経巡るその有限的有と有限的無との永遠の循環を構成する有限的有の一コマが、人間の現世の生でありそれは大宇宙から小宇宙への出現であり、それに対し有限的無への旅立ちである小宇宙から大宇宙への帰還が、人間の死である。

万有はこうして死という中有の闇 2(Hearn1973, 69)の時期を常に経て、永遠なる生と死を命あるものは巡り続けるのである。

ハーンの‘闇の中で In The Dead of the Night’における死との激しい思念を続けるハーンに差し込んだ白い太陽光線は、人間に生・死と意味を与える仏性の英知の象徴の輝きである。「力強く生を甦らせ、力強く生を消滅させる」 3 (Hearn1973, 143) というその言葉には、生死を司り輪廻の転生を凶る業の力・意味がある。人間における自らの主体的営みを介して涅槃の聖なる(白色の)輝きの示す永遠なる生と死と存在、つまり人間の究極の意味つまり永生存在がその光の意味なのである。

ハーンは大乗仏教涅槃寂滅のなかに、幻想される自我の decomposition 解体 4(Hearn1973, 456)とそれによる空無に耐えるつまり空無を有へと転じる The Infinite Vision 無限なる洞察 5(Hearn1973, 456)という不可知を可知へ転じる弁証法的反転をハーンは志向する。それが8階梯の最高位にある涅槃寂静という、煩悩を空無により滅却し自らのなかに胚胎する如来蔵を仏性として永遠不滅の平安なる生と存在に向けて超越しやがて解脱し安心立命する心、つまり永生の境地なのである。ここにおいて人は自己は実体となるのであり、生き存在する意味ある実体となるのである。

ハーンは、「生きていないものから「生」が生まれ出てくるということ、つまり無機物から有機物が発展してくるということを、わたしはすでに怪しまなくなった。」と語る 6 (ハーン 2007, 128)。

西洋的無が有の否定としての無の無であるに対し、東洋的無は有の無であり無の有なのである。後者のこの空無を徹底的に見抜き達観するなかでこそ、究極の絶対的空無において有へと転じる涅槃寂靜への道が開かれる。涅槃寂靜とは煩惱からの境地の最終的解脱たる絶対的境地に至る仏性たる「無我の大我」7 (Hearn 1973, 456) であり、「仮の自己の完全なる解体」8 (Hearn 1973, 456) を意味する煩惱の火を吹き消す涅槃寂靜の安心立命の永生の境地なのである。東洋的空無のその源なのである。

横浜の寺の住職はハーンに語った。「涅槃と申しますのは、絶対の自足、全知全覚の状態であります。略。いっさいの緊縛羈絆から脱した大自在の状態と考えます。略。涅槃と申せば、これはもう、無限の洞察力、無限の知恵、無限の平和の状態だと、わたくしどもは信じております。」9 (ハーン 1955、196)

ハーンの輪廻転生は「永遠の力という宇宙的生命の働き」10 (大東 2004, 134-137) を強い前提として果たされる永生であり、ハーンによる輪廻転生からの魂の永遠なる解脱という仏教的な重要な点が意識的に欠けているといわれる。ハーンの輪廻観においては転生という迷いの循環よりも、生あるものは永遠にその生と存在を続けるという永生こそが概念的輝きと重要性を得ているのである。

「永遠性はただ生と死の終わりのない輪廻において存在する。」11 (ユー 1992, 89) ニヒリズムが全世界に広がるさなかの時代にあって、そのペンミズムは「希望に満ちる転機が近いことを告げる前触れである。」12 (Hearn 1973, 131) とハーンは言う。

ニヒリズムという個人主義による「絶望の哲学の霧 (the mist of a philosophy of despair)」13 (Hearn 1967, 125) の無のなかに人は生きている。世界が実体的有への意味・根拠を取り戻す可能性は、究極の空無の達観における無からの生産的超越に向かう決意以外にはない。ここにはハーンのスペンサー社会進化論が教え導く漸進的理想主義への思いが色濃く反映されている。

5.3.2 作品「むじな」が教えるもの

—世界が空無であることを知らぬ修羅の迷い—

本論文の冒頭部における「むじな」の話は、実体的意味を失いニヒリズムの闇のなかにある近代的個人の実態とその迷いの様をリアルに描くものである。

貉に見事に2度までも化かされる商人は、煩惱に動かされるまま幽霊を幽霊と気づかず幽霊を実体視する（女性への執拗な呼びかけやそば屋へ救いを求める行為）。見える現実の世界を実体的実在としてまた幽霊を人として信じ込み、商人は二度も化かされる。

「むじな」にて生起する事象は空無のなかに幻想が生み出す幻想の寸劇である。それは幻想を非幻想的に描く幻想的作品である。煩惱に惑わされる「虚妄の自我」1(Hearn 1973, 218)たる商人つまり近代の人間は、貉により化かされる(物象化される)。姿・形あるすべての現象(表象)は誑(たぶらか)しであり世界は空無であるという実相を、最後の灯りの消滅つまり無の出現・現前化が最終的に示す(幕を引く)。こうして作品「むじな」においてすべては無の闇から始まり無の闇にて終わる。

唯識論の空論の認識では、心の中に映ずる世界以外に外的世界(この世という言葉が表す世界)はないのであって、一切は空無つまりありそうであるが無いのである。心に映ずる形ある姿をもつものは心のアーヤ識の生む幻想である。そうした唯識論の空論から言うと、この再話作品「むじな」が語る事件はその一切が何も外的実際的には生起していないのであり、真実には何も無いままなのである(唯識論「唯識無境」に従う)。

自己の煩惱が生み出す幻を実体と騙(たぶらか)されてあるいはそのように自らを騙すことで、人は今を生きている。幻想を実在する実体と錯誤して生きることが、近代において生きることである。人間の存在する意味は空虚であり世界は空無であり、空無から人間は決して逃れえないということを商人はつまり近代の人間は全く理解してなどいない。最後には商人もが幻想に誑(たぶらか)され迷わされ翻弄(ほんろう)され無の闇のなかへ吸引され消えてゆく。

「仏教は、天地自然、森羅万象はすなわちこれ夢なり、まぼろしなり、迷いなりと教えた」2(ハーン 1970, 209)

視える者として姿・形あるものとして見えること自体が、煩惱に曇らされ、我執に惑わされていることを意味する。この寸劇自体が幻想なのである。近代の物質文明におけるかまびすしい物質・物質現象の絶望的に空虚なる実態を、この作品は象徴的に描いている。近代という時代における物質文明のきらびやかな輝きなどは、本来的に人間が生み出し投じた空無なる虚栄にすぎず、現実には夢幻の虚しい非在の空無に過ぎない。実体と思っていたものが無であることを知った際の無ほどに、近代という時代に生まれ蔓延するニヒリズムの絶望的諦念を物語るものもない3(Hearn1967, 125)。

再話作品「むじな」でのむじなが消えゆく闇は、芥川龍之介(1892年—1927年 近代

日本の小説家)の作品「羅生門」の末尾で下人が消えてゆく黒洞々たる夜の闇と同じニヒリズムの闇である。両者を取り結ぶ交点にはイエイツ「ケルトの薄明 The Celtic Twilight」の作品がある4(松村有美 2011, 142-143)。

その闇のなかでは、人の顔も「眼もなければ、鼻もない、口もない」空無な顔(ハーンが少年時代に夜の闇に見た従姉妹ジェーンの顔の記憶)となり姿も見えなくなる。「むじな」での幽霊の卵のようなのっぺりとした目鼻口のない顔もそもそもが空無な顔である(「般若心経」の「六根」の言葉「無眼耳鼻舌心意」)。

芥川の「羅生門」にて、悪事を行う老婆の服をはぎ取りそして盗むという最たる悪事を果たした下人も、無の闇のなかへ消え入る。一切が無の闇のなかへ姿・形なく飲み込まれる。それがニヒリズムの不可知論の迷妄の墮落の闇である。

大乘仏教空論において世界はそもそも永遠に空無なのである。ただあるのは空無なるなかに出会いと関係を生み出しそこから反応と運動と生成を生み出し与える縁・縁起そしてカルマしかない。空無を達観するべく自己超越を志向する心においてこそ、縁・縁起・カルマによる新たなる自己再生の生と存在の光が輪廻の輪により与えられる。人はより積極的により建設的に涅槃寂靜をめざし自己超越し自己の無化を可能な限り志向すべきなのである。

人は不可知論の空無を空無として積極的に受け止めるべきである。不可知なる問いの前で立ち止まってはいけないのであり、不可知なるものの自己にとっての有意義化と他者との交わるの中で縁・縁起・カルマが与える再生を積極的に自ら求めるべきなのである。かくして人の内面に潜勢する如来蔵(仏性)の現勢化を図るべきなのである。

5.3.3 最終：鎮魂と永生への実体としての普遍なる自己一宇宙的我
一大いなる他者(縁・縁起・カルマそして輪廻)のもとに人は永遠に生き存在する一

ハーンには、母親への尽きぬ思いがある。彼の母ローザ・カシマチは、夫との離婚後に幼い4歳のハーンを奪われ、最愛のその息子にその後2度と会うこともなく、最後はギリシャのコルフ島(ケルキラ島)で亡くなった。その母が夫チャールズと離婚し実家のあるギリシャ・キティラ島に一人戻った時のその絶望的虚無の孤独の感情こそが、ハーン作品「和解」における夫により打ち捨てられ残されたまま死んだ妻の、絶望的な悲しみに反映されている。

ハーンの幼少時から20歳の頃まで、ハーンの人生は悲しみ・不幸なことが度重なる時期が続いた。その時期への思い出からか、彼みずからすべての偉大なる芸術こそが「悲しみという肥沃な土壌を源とする。」1(ユー1992, 492)という言葉語を語っている。そうしたハーンにとって最大の悲しい事件は彼が4才にて別れそれ以後会うことのない

かった母との別れであった。

その母をハーンが愛すれば愛するほど、亡き母の死去の悲しみの種子が心の奥深くのアーヤ識にて目覚める。その時彼は、存在は誕生した限り必ず永遠に生き、死を経てもお再生を繰り返すという、縁・縁起・カルマによる過去の経験や業(身業・言葉)に支えられる強い輪廻の永世を確信するのであった。それは母と自らの永遠なる共生への願いでもあった。そしてそれこそが悲しい生と死を遂げた母への深い哀悼の鎮魂の思いであった。

「いかなるものも実際には滅びることなどはない。すべては永遠に存在するのである。一たび存在したものを、どのような力といえども滅することなどできるはずがない。いかなる行為、いかなる言葉、いかなる形、いかなる思想といえども、それらが存在の宇宙の大洋に点じられるやいなや、そこに波紋が生じ、その波紋は進むにしたがって次第に大きく広がりながら、やがては永遠の域にまで至るのである。」²

(Hearn1967, 88)

ハーンは、自らが深く敬愛する文学上の師でもあるフランス・ロマン主義作家ゴーチェ(テオフィール・ゴーチェ 1811年—1872年 フランスの詩人・小説家・劇作家)による、ロマンティックな夢想のもと輪廻と永生を語る「ポンペイ夜話」の女性アリア・マルセラ(Arria Marcella)についてのこの言葉を好む。輪廻の永生とは、万有における主体と他者との永遠の果てしない実体的意味における人と人とのきずなの展開・自存を語る。

1匹の夜光虫がその鮮やかな怪しい微光を明滅させながら、他の無数無量の夜光虫と漆黒のいや空無の闇のなかで鮮やかにおだやかに生きる。そしてやがてくる死を経てもまた再生を続ける。永遠に生きるなかでの輪廻による生・死の転換を、夜光虫が発する微光の明滅の律動が象徴的に示す。その律動をハーンは、独特の時間意識を有するゴーチェのいう永生—宇宙の実体—における輪廻の転換の一コマとして読み取り深く共感するのである。

「死者は水や風や雲にまじっていると考え、——花の心に生命をあたえていると考え、——果実の頬を赤く染めると考え、——森の寂しいところで蝉といっしょに鳴いていると考え、——あるいは夏の夕暮に蚊の群といっしょに、かすかな声で鳴いていると考えたりする方が、よっぽど賢い、思いやりのある考え方ではないか。略。消滅したもののより粗雑な物質が、いかに分解し、いかに散らばっても、——あるいは嵐のなかを駆けり、——霧のなかをただよい、——木の葉のなかで震え、——海水の光のなかで明滅し、——あるいはどこかの寂しい浜べに怒涛となって打ち上げられて、小砂利のさらさら鳴

るなかで、白い泡となってもがいていようと、それが完全に死滅してしまうとは、わたしにはどうしても信じられない。・・・」3 (ハーン 1996, 594-595)

「神というものは、自然をこのうえもなく愛するものであるから、自然のうちで最も清白な幽寂のなかへもはいつていくし、樹木の精ともなるし、あるいは、海や川に入って、波の音、せせらぎの音ともなるし、また、時には風にのって、天翔けるようなこともある。大昔は、神はこの地上で、人間とおなじようにして住んでいたものなのである。」

4 (ハーン 1970, 151)

ハーンの文学作品ほどに他者へのあたたかでやさしい畏敬感に包まれ一体感を呈するものもない。それは、意味を失ってゆく近代の世界の中に、人の生と存在の根拠・意味をハーンが実体たる縁・縁起・カルマにつまり他者存在への自己開示と共生(「夜光虫」における夜光虫の群舞)に見出していたためであり、またハーンという人はそうした他者との共生を介した永生への自己超越を常に信仰し実際に志向した(上記の8つの階梯)人であったがゆえである。

煩惱にもとづく我執を超越する階梯のなかで、やがて見出される涅槃寂靜の空無なる心とは、他者への深い共感の心であり、他者を受け入れ理解し自らとして他者を生き一体化する心である。それは自らを空無とすることで得られる他者との縁・縁起による全的一体化の宇宙的自我たる関係である。ハーンが作品「Dust 塵・微塵」にて語るように、人と人とお互いの意味によって支え合い助け合う(インドラ網という象徴)ことで、人は人として実体的にほんものらしく(originally)真に生きることができると述べている。

自己たる無数の微塵がカルマ(業)によるよき結びつき・再結合を実現し、個人を超える他の万有すべてと再生され一体化し永遠にて生きるということが、人間としての生と存在の意味の理想的ありかたであり、人間にとっての世界における実体的存在の意味なのである。ハーンが終生求め続けたのは、こうした人間存在の究極の意味、世界の実体存在性であり、世界のあるいは自己の実体的真相(真如)であった。

近代的人間は自己の基底に空無を根源的に見出し、その空無に積極的に関わり超越を図る必要がある(「涅槃寂靜」に向ける階梯)。一切の事象に自性(実体)はないという、根源的空無の境地の非自性(非実体)に見出される実相こそが、人間のその与えられた無限の過去との強いきずなを有する縁・縁起・カルマという神的関係性の結びつきを生み出し与える根拠であり、宗教的信仰たる神という言葉に言表化される究極の世界の実相なのであり、世界に生き存在する意味であり価値なのである。

「人は自らのみで立つことは出来ない」(ハーン 'Dust')とハーンが言うように、人は一人では存在する事も生きることもし得ない。人は自らを超えた絶対的な縁・

縁起・カルマによる宇宙的自己によってこそ支えられ守られ、その輪廻の輪において生と存在に意味を与えられている。ハーンはそう考える。現実において他者とともにいることは、縁・縁起・カルマという絶対的な神的なる他者の力であり、そうした形而上的他者の力によってこそ人は生き・存在する意味を十全に与えられ、世界との自己との正しい意味・関係をかなえるべく宇宙的自己たる自己の実現を、超越を介し目指すべきなのである。

その原動力たる自己の中に如来蔵として潜勢し胚胎している仏性は、より純粋な空無なる心に自己を超越する行為のなかで現勢し輝き始めるのである。

人はみずからのなかに胚胎する神的他者つまり縁・縁起・カルマ業による輪廻・永世へと運命づけられている。縁・縁起・カルマ業に開かれた空無の心の究極たる涅槃寂靜における仏性の顕現のなかでこそ、我執の煩悩に従い無意味に惑いまた迷うニヒリズムは、その超克がなされるのである。

人は仏性（如来蔵）を全一的にみずからのなかに得ており、涅槃寂靜の境地のなかにおいてこそ個我は他者（縁・縁起・カルマそして輪廻という神的関係性の絶対他者）へと打ち開かれる。

人は、そうした大いなる他者により生み出され・支えられ・見守られ、生と存在の意味を与えられ、そして死によってもなお永生たり得る大宇宙の全一存在なのである。その時はじめて人は実体たる自己となるのである。人間は身体的には個々が切り離され、それぞれが主体的に意味を世界に見出して生き存在している。一見そうであるが、個々の人間を超える超越的な大いなる他者つまり縁・縁起・カルマ（業）さらに輪廻が、世界全体を結び付け有機的につなぎ組み合わせている。進化論者であり続けたハーンにとって、縁・縁起・カルマ（業）さらに輪廻のもとに有情のものらが集い共生し生み出し合いまた滅し合う、それが一如界としての実体たる世界であった。

まさにヴァスバンドゥが語ったように、仏教は、「縁起の理」を宇宙の根本的真理であると強調する。」⁵（ヴァスバンドゥ 1983, 224-225）のである。その「縁起の理」とは、人と人を人を世界へと意味を介して結び付け、人間を世界の万有一切をつなげ関係させ、かつすべてを生み出す根源的力なのである。その個々人における普遍的に共通する力が「仏性（如来蔵）」なのである。そうした個人を超える超越的な大いなる力のもとでこそ、個人主義を源とするニヒリズムは治癒されその闇は必ず晴れることになる、ハーンはそう考え続けていたのである。

以上。

後注・注釈

序 論

0.1 本論文の立脚点—M. ハイデッガー「作品内在解釈」を 範として

0.1.1 「どのように」でなく「なぜ」を問う

0.1.2 作品論ではない作家論研究

0.1.3 本論文の形式について—作品内在解釈の試み

0.2 ラフカディオ・ハーン先行研究の概要・成果

0.2.1 ハーンのメンタリティ研究

牛村 圭, 1985. 「虫めざるハーン」、(『比較文學研究』47、東大比較文學會) 156 -164。

小泉節子, 1976. 『思ひ出の記』小泉一雄「父八雲を憶う」、恒文社。

萩原朔太郎, 2004. 「小泉八雲の家庭生活」(池田雅之編)(『さまよえる魂のうた』、筑摩書房中)、457-484。

小泉時, 1990. 『ヘルンと私』、恒文社。

牧野陽子, 1992. 『ラフカディオ・ハーン—異文化体験の果てに』、中央公論社。

平川祐弘編, 1994. 『小泉八雲 回想と研究』、157~173。

北山宏明, 1988. 『小泉八雲と焼津』、焼津小泉八雲顕彰会。

池田雅之編訳解説, 1999. 『小泉八雲』、日本図書センター。

西野影四郎編著, 2009. 『ラフカディオ・ハーン小泉八雲と日本』、伊勢新聞社。

0.2.2 ハーンの評伝・伝記

ベンチョン・ユウ, 1992. 『神々の猿—ラフカディオ・ハーンの芸術と思想』(池田雅之監訳)、恒文社。

福澤清, 2005. 「21 世紀に再考するラフカディオ・ハーン」, 熊本大学学術リポジトリ、20-37。

島田謹二, 1975, 『ラフカディオ・ハーンと日本』、朝日新聞社。

工藤美代子, 1995, 『ラフカディオ・ハーン—漂泊の魂』、日本放送出版協会。

平川祐弘, 1985. 『西欧の衝撃と日本』、講談社。

0.2.3 アメリカ滞在時代

1) クレオール・ポストコロニアリズム

村井文夫, 1998. 「ラフカディオ・ハーンとクレオール」(「東大比較文学学会編集」『比較文学研究』72号中)、恒文社、60-69。

小泉時, 1990. 『ヘルンと私』、恒文社。

仙北谷晃一, 1985. 「ラフカディオ・ハーンと音楽」(東大比較文学学会編集『比較文学研究』第47号,)、恒文社、1-23。

2) アメリカ時代における活動

平川祐弘監修, 2000年. 『小泉八雲事典』、恒文社。

梅本順子, 2000. 『浦島コンプレックス』、南雲堂。

小泉凡, 1995. 『民俗学者・小泉八雲』、恒文社。

0.2.4 日本滞在時代

1) 日本移住前後の交友関係

遠田勝著, 1992. 「小泉八雲—神道発見の旅」(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』中)、講談社、357-414。

松本健一, 1987. 『秋月悌次郎 老日本の面影』、作品社。

ハーン, L. 1970. 「或る保守主義者」(『明治文学全集 48 小泉八雲集』中野好夫編、筑摩書房)。

梅本順子, 2000. 「日本の心の友、西田千太郎」(『浦島コンプレックス—ラフカディオ・ハーンの交友と文学』中)、南雲堂。

平川祐弘・牧野陽子編, 2009. 『講座小泉八雲 I ハーンの人と周辺』、新曜社。

平川祐弘監修, 2000年. 『小泉八雲事典』、恒文社。

2) 日本および日本人

西野影四郎編著, 2009. 『ラフカディオ・ハーン—小泉八雲と日本』、伊勢新聞社。

西成彦, 1998. 『ラフカディオ・ハーンの耳』、岩波書店。

西野影四郎, 2007. 『小泉八雲と歌謡』(「八雲」19号焼津市小泉八雲顕彰会)。

平川祐弘, 1988. 『小泉八雲とカミガミの世界』、文藝春秋社。

平川祐弘, 1981. 「小泉八雲—西洋脱出の夢」、新潮社。

小泉凡, 1995. 『民俗学者小泉八雲』、恒文社。

小泉凡, 2009. 「護符蒐集とその意味」(平川祐弘・牧野陽子編, 『講座小泉八雲 I ハーンの人と周辺』中)、新曜社。

小泉凡, 1995. 『民俗学者・小泉八雲』、恒文社。

池田雅之, 2009. 『ラフカディオ・ハーンの日』、角川学芸出版。

河島弘美, 2003. 『ラフカディオ・ハーン』、岩波書店。

山陰中央新報社編集, 1987. 『ラフカディオ・ハーンの面影を追って』、恒文社。
仙北谷晃一 1996. 『人生の師 ラフカディオ・ハーン』、恒文社。
築島健三, 1964. 「ラフカディオ・ハーンの世界観」、勁草書房。
勝部真長, 1975. 「一神教か多神教か—小泉八雲の世界観の日本解釈」(『現代のエスプリ 91』
中)、至文堂、75-84。

0.2.5 比較文学的考証

1) 再話作品

牧野陽子, 1985. 「輪廻の夢—『むじな』と『因果話』分析の試み—」(『比較文学研究 47』, 東大比較文学会, 1985)、109-128。
森 亮, 1980. 『小泉八雲の文学』, 恒文社。
高木大幹, 1981. 『小泉八雲と日本の心』, 古川書房。
平川祐弘, 1992. 「女ははたして和解したか—『今昔物語』に取材した
ハーンの怪談 The Reconciliation」(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』
中), 94-108
牧野陽子, 1992. 「雪女—世紀末“宿命の女”の変容」(平川祐弘編『小泉八雲回想と
研究』中), 215-258。
橋 正典, 1993. 『雪女の悲しみ』, 図書刊行会。

2) ハーン創作作品

ユン, 벤チョン, 1992. 『神々の猿—ラフカディオ・ハーンの世界観と思想』(池田監
訳)、恒文社。
村松眞一, 1994. 『靈魂の探究者小泉八雲—焼津滞在とその作品—』、静岡新聞社。
平川祐弘・牧野陽子, 2009. 『講座小泉八雲 I ハーンの人と周辺』、新曜社。

0.2.6 ハーン周辺の人物たち

1) チェンバレンとの葛藤

平川祐弘, 1987. 『破られた友情—ハーンとチェンバレンの日本理解』, 新潮社。
遠田 勝, 1985. 「『神国日本』考—チェンバレンとの対立をめぐって」(東大
比較文学会『東大比較文学研究 47号』中) 24-53。
遠田勝, 1992. 「小泉八雲—神道発見の旅」(平川祐弘編「小泉八雲 回想と
研究」中)、講談社, 357-414。
西野影四郎編著, 2000. 『小泉八雲と日本』、伊勢新聞社。
平川祐弘, 1987. 『破られた友情』、新潮社。

2) 妻セツ

平川祐弘・牧野陽子, 2009. 『講座小泉八雲 I ハーンの人と周辺』、新曜社。
平川祐弘監修, 2000. 『小泉八雲事典』、恒文社。

3) ハーンの両親・弟

平川祐弘・牧野陽子, 2009. 『講座小泉八雲 I ハーンの人と周辺』、新曜社。

平川祐弘監修、2000. 『小泉八雲事典』、恒文社。

0.2.7 教育者としてのハーン

1) 松江中学校、熊本第5高等学校、東京大学、早稲田大学

藤崎八三郎, 1992. 「小泉八雲先生の追憶」(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』中) 講談社

クラーク, エドワード, 1992. 「ハーンと過ごした束の間の日々」(遠田勝訳), (平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』) 講談社、157-173。

仙北谷晃一, 1996. 『人生の教師ラフカディオ・ハーン』, 恒文社。

アラン・ローゼン/西川盛雄, 2011. 『ラフカディオ・ハーンの英作文教育』, 弦書房

福澤 清, 2005. 「異文化受容と言語政策史の一断片—ハーンの「日本の教育政策」を中心に—」(西川盛雄編『ラフカディオ・ハーン』、九州大学出版会中。)

島田謹二, 1975. 「ラフカディオ・ヘルンと日本」(『日本における外国文学上巻』中)、朝日新聞社。

池田雅之, 2009. 『教育者としてのハーン—想像力・共感・霊性』、(池田雅之編著『ラフカディオ・ハーンの世界』中)、角川学芸出版

2) 東大での文学講義の影響

西成彦, 1998. 「文字の効用—L. ハーンと宮澤賢治—」(立命館大学人文学会国際言語文化研究所紀要 9 巻 5・6 号中)、317-322。

ホーフマンスタール, Hugo von., 1994. 「ラフカディオ・ハーン」(平川祐弘訳)、(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』東大講義の研究) 174-178。

ローゼン, アラン, 西川盛雄, 2011. 『ラフカディオ・ハーンの英作文教育』、弦書房。

池田雅之, 2009. 「教育者としてのハーン—想像力・共感・霊性、(『ラフカディオ・ハーンの世界』中)角川学芸出版第二章 75-134

0.2.8 焼津行の時代—思念的傾向の深まり

1) ハーンの神道・大乘仏教

平川祐弘, 1988. 『小泉八雲とカミガミの世界』、文藝春秋社。

遠田 勝, 1994. 「小泉八雲—神道発見の旅」(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』中)講談社、357-414。

2) 仏教論

大西忠雄, 1970. 「小泉八雲と仏教」(八雲会編「へるん」第九号中)、85-101。

平井呈一, 1991. 「八雲と仏教思想」(『仏の畑の落穂・他』の中)、恒文社、487-492。

村松眞一, 1994. 『靈魂の探究者小泉八雲—焼津滞在とその作品』、静岡新聞社。

森 亮, 編集解説、1975. 『現代のエスプリ 91 小泉八雲 』、至文堂。

勝部真長, 1975. 「一神教か多神教か—小泉八雲の日本解釈」—現代のエスプリ 91、84。

前田専学・佐々木一憲他訳, 2008. 「ラフカディオ・ハーン (小泉八雲) 著『涅槃』 I ~ II—邦訳と註記」、中村元東方研究会機関紙『東方』24号、145-160。

大東俊一, 1999, 「ラフカディオ・ハーンと仏教」、法政大学教養部紀要、108。

3) ハーンの幻想論・ニヒリズム論

1) 『東西文学評論』Essays In European and Oriental Literature

藤本周一訳「文学上の厭世主義」Literary Pessimism (著作集第5巻76-80)

藤本周一訳「厭世主義のための弁護」A Defense of Pessimism (第5巻86-89)

2) 『神戸クロニカル論説集』Editorials from the Kobe Chronicle

藤本周一訳「ヨーロッパの将来」The European Future (第5巻463-466)

3) 『西洋落穂集』Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn; Sketches and Essays

千石英世訳「懐疑論あれこれ」Some Phases of Scepticism(第4巻354-357)

千石英世訳「ロバ道を行け」Follow the Donkey-Path(第4巻409-415)

酒本雅之/安井信子訳「合衆国におけるニヒリズム文学」Nihilistic

Literature in the United States(第3巻417-419)

はじめに一作品「むじな」より

第1章近代の共同幻想

1.1 世界とのきずなとしての意味

1.1.1 意味とは何か

1 注釈：有契的：

ラングの研究を主とするソシユール記号学は、言語は恣意性よりなると考える。言語の シニフィアン (記号表現) とシニフィエ (記号内容・意味) との間には自然的必然的な関係はない (「無契性」：例：象徴的機能性) としてシニフィアンとシニフィエそれぞれの独立性を主張する。それに対しパロール (言葉) における「有契性」とは、シニフィアンとシニフィエとの間に自然的必然的な関係があると考えられる場合である。有契性は恣意性 (無契性) を対立概念としつつも、言葉 (例：オノマトペ) によっては

有契性の場合（擬声語：自然の物音、動物の音声等）と恣意性の場合（擬態語：比喩的機能性）双方の性格を様々な強弱のレベルで有するものである。

2 Hearn, Lafcadio, 1973 “Ant” “The Writings of Lafcadio Hearn ”、Vol. X I、 293

3 神話化

人が生き存在する世界での素朴な直接的体験を想像力により抽象化・物象化して、世界を創造し動かす力・存在を擬人化し自らの感動をその力・存在の業として客観的に表現する試み。世界への主観的感動や印象を客観へと象徴化する物象化の人為的営みである。

4 フェティシズム（呪物崇拝・物神崇拝）と偶像崇拝

注釈：偶像崇拝もフェティシズムもともに、崇拝の対象たるものが呪物に超越的に内在するとして、その呪物を崇拝することである。偶像崇拝の場合、崇拝される呪物つまり偶像は神や神々あるいは神的な聖なるものであり、それゆえに偶像崇拝は宗教の原初的形態とされる。それに対しフェティシズムの場合の崇拝対象は非神聖なるもののみである。フェティシズムの場合の崇拝対象が神・神々以外のものであっても、崇拝する心情は神・神々に対する崇拝と変わることがないものであるがゆえに、それは物神崇拝とされるのである。

1. 1. 2 主体を世界へと結ぶもの

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Screen-Maiden” “The Writings of Lafcadio Hearn ”、Vol. X、 14。

2 中西進, 1995. 『万葉集論第二巻』、講談社、178-182。

3 Hearn, Lafcadio. 1973. “Dust” “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VIII、 72。

4 ユー, ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、116。

5 ユクスキュル/クリサート, 1998. 『生物から見た世界』（日高敏隆・野田保之訳）、新思索社、123。

1. 1. 3 意味とは関係である

1 Hearn, Lafcadio. 1960. “The Materialism of Spiritualism”、“ Editorials from the Kobe Chronicle”、 63。

2 注釈：意味について：

ドイツの生物学者ユクスキュルは、個体の主体的行動を引き起こし対象との関係を促し支え結び付けるものを意味とする。つまり世界に存在するあるものをあるものへと結びつけるものが意味である。対象の意味は必ずしも同一ではなく意味は主体にとって変化することもあれば消える場合もある。意味は客体の側にあるのではなく、主体の内面に主観的にあるのである。世界はそうした生物同士での視えない意味によって結ばれてつながり（システム）を形成している。Umwelt(環世界)である。

ユクスキュル/クリサート 1988. 『生物から見た世界』(日高敏隆・野田保之訳) 新思索社およびユクスキュル/クリサート 2005. 『生物から見た世界』(日高敏隆・羽田節子訳) 岩波書店 参照。

3 池田雅之, 2009. 『ラフカディオ・ハーンの世界』、角川学芸出版、142-147

1.2 物象化

1.2.1 物象化という関係の対象化

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “Dust”, The Writings of Lafcadio Hearn, Vol. VIII ”、72.

2 中村幸四郎、1978. 『ユークリッド — 原論の背景』、玉川大学出版部、19-20。

3 Hearn, Lafcadio. , 1973. “Of The Eternal Feminine”、 “The Writings of Lafcadio Hearn ”、Vol. VII、 86。

4 ボードリヤール・フォーラム事務局編集, 1982. 『シュミレーションの時代』、JICC 出版局、226.

5 マルクス、K. 、1965. 『資本論 1』(長谷部文雄訳)、河出書房新社

注釈：物象化は、労働者—資本家との関係が商品・給料という現象に、生徒—教師という関係が教科書・出席簿という現象に、商品の販売者—購買者との関係が商品・料金という現象に、親—子供との関係が遺産・仕送りという現象に、地主—小作人との関係が土地・地代という現象の姿・形に現れると言える。

6 ジンメル、G. , 2008. 『貨幣の哲学』(居安 正訳)、白水社、199。

7 丸山圭三郎、1987. 『言葉と無意識』、講談社、199。

8 注釈 1) 疎外 2) 物象化の関係性 3) 色の物象化

1) 疎外

商品・資本・貨幣など本来は人間が人間のために主体的に作り出し対象化(物象化)されたものが、社会制度のなかで逆に人間を拘束し強制し搾取するに至る。こうして自己を失わせる負の影響や否定的結果を近代社会が生み出し続ける事態が、疎外という人を苦しめさいなむ社会的個人的現象である。本論の時計の時間によるエンマが陥る不安・動揺・困惑・焦燥などが疎外と言える。

2) 物象化の関係性

父親や母親に対して抱くイメージこそが、父親・母親という対象に反映される関係性なのである。父親は厳しく母親は優しいというあるいはあの人はいい人だというイメージは関係的であり、あの方は北海道生まれだという言葉あるいは人の経歴に関わる言葉は実体的な言葉である。

ある人のリンゴという言葉にリンゴと那个人との関係が反映し、またある人の車という言葉にその人と車との関係が反映している。言葉には個人のそれぞれの関係性が立ち現れる。言葉ほど物象化が見事に立ち現れているものもないのである。言葉とは

関係性を示すための記号から作られる幻想的存在なのであり、言葉のそうした特性は物象化において著しい。

3) 色の物象化

色は無数・無限に多様にあるが、人間は無数の自然の色をほぼ 12 色にまとめる傾向がある。人工化とは単純化とも言え、抽象化とは単純化を目指す運動とも言える。今昔物語に「薊芳色（すおういろ）」という色の名前がある。辞書によると「黒みを帯びた赤色一なる血多くこぼれて」とある。^{あざみ}薊色とも言える。多様な色の名前も、それぞれが物象化による幻想を実在するものとする錯誤から作られている。現在のクオリア論によると、太陽の光が事物に当たる際に反射し多様な波長を出し、その波長を受けると脳内のクオリア（感覚質）が波長から色を読み取り、対象の色として物象化し対象にあてがうという。

9 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』（池田雅之編訳）筑摩書房, 70.

1.3 言葉という幻想

1.3.1 言葉の表音性へのハーンの関心

1 ハーン, L., 1992. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 14 巻』、恒文社、445.

2 注釈 ハーンと音楽：

仙北谷晃一「ラフカディオ・ハーンと音楽」（東大比較文学会編集『比較文学研究』第 47 号恒文社 1985 年発行第 72 号所収 12）について。

ハーンの関心はクレオールのような民衆音楽や西洋以外のギリシャ、エジプト、アッシリヤ、インド、シナ、スカンジナビア、ユダヤ系音楽への民俗学的関心であったという。また日本の音楽には和声がないこと、また旋律だけでも人にある感情を植え付けることを音楽は果たすことをハーンは発見したと語る。

ハーンは、音楽は旋律だけでも人にある感情を植え付けること、音楽は過去の多くの無数の先祖らの様々な感情のささやきであり、こうした点で、「内面化音楽」がハーンにおける音楽であったという。

言葉の響きや言葉の旋律は「遺伝的記憶」によって、心の内面にて沸き起こる感動の大小の波を引き起こすものであり、心の奥深き所にひそむ記憶の旋律が言葉に呼応する。言葉の響き・声・音こそが、感情・想像・心象の具体的意味に直結しつながり、響きが伝える意味を介して共感の波が生じるのである。

響きという表音性の点で言葉はハーンにとって音楽であり、文学作品はハーンにとって音楽作品でもあった。ハーン—チェンバレン論争における英文中に外国語（日本語単語）をさしはさむ問題は、国・地域を超える普遍的な人間感情と感性という旋律にこそ文学性を求めるハーンにとって重要な抜き差しならぬ問題であった。

3 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 15 巻』、恒文社、28.

4 ハーン、L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、28。

5 岩井洋 1999、「日本語オノマトペを生み出したもの」、『文学と環境』、第2号 No. 2、57-65。

注釈：オノマトペについて

オノマトペは、世界に可能な限り即した世界自らの声とも言える。近代以前の言語相を示すオノマトペは、近代における抽象的言語以前の未だに主客未分離の状態の中で生起し発せられる実在的実体性を言語的にとどめる言語である。それは人の心に純粹に響く自然・世界そのものの直接的ささやきである。

6 Hearn, L., 1973. “Dust”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VIII, 72.

7 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Writing of Kobodaishi”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. V, 36-37.

8 ハーン、L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、48。

9 ハーン、L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』、(中野好夫編)筑摩書房、49。

10 ベンチョン・ユー、1992. 『神々の猿』、恒文社、92。

11 ハーン、L., 1996. 『日本雑記他』(平井呈一訳)、恒文社、375。

12 注釈:遠田 勝「『神国日本』考—チェンバレンとの対立をめぐって」東大比較文学会 47

チェンバレンとハーンとの対立について2者の絶縁に至るまでの経緯を分析するものである。『神国日本』の記述における両者の考え方の相違、民俗学に対する視点取りの相違、祖先観の相違、神道観および宗教観の違い、スペンサー進化論との両者の関係の違い、遺伝観の違い。

確かにチェンバレンの言説には、当時の東洋・日本文化に対する西欧文化の優越観にもとづくコロニアリズムの観点が見え隠れする。植民地の時代の西欧における風潮とも言える。ただハーン自身における文化観・宗教観さらには国家観についての見解の揺れ・変化も考慮すべきではないだろうか。

日本と日本人なるものへの根本的な認識の対立の分析を介して、ハーン自身の汎世界的な幅広さとグローバルな人間への共感の上に立つ日本・日本人についての価値意識が論争において際立つ点を注目したい。

13 ハーン、L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)筑摩書房、48

1.3.2 無から有への産出力

1 ハーン、L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、87。

2 ハーン、L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、245。

3 ハーン、L., 2003. 『怪談・奇談』(平川祐弘編訳)、講談社、45-46。

4 ハーン, L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、91—110。

5 丸山圭三郎, 1991. 『言葉と無意識』、講談社、175。

注釈 1) : 言葉の魔術力: 言葉の魔術的喚起力とも言われる言葉の神秘的な力である。たとえば人間は地平線がこの世に存在すると自明視するが、しかし地平線は現実には実在などしない。地平線という言葉が地平線という非在の幻想存在を実在視させ、その実在視が習慣化され先入観化され地平線は実在するとされる。無から有を生み出す言葉の魔術力がここに働いている。

注釈 2) 言葉の「存立的関係性」

言葉の存立的関係性: 上記①言葉の魔術力を関係性として語る言葉。言葉が無から有を生み出し立ち上げ対象化する関係をいう。関係が言葉を生む関係であり、伝統的言語観への批判である。

存立的関係性とは認識論的に有であっても存在論的には無であるという事態を言う。父がいてこそ母がいるという場合、それぞれが関係性から言葉は存在性を得るのであり、したがって言葉の生成とは関係という無からの有の出来ということになる。こうした関係の無が有を生み出す産出力こそは、仏教の縁・縁起という生産する力の源である。

6 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、130。

7 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、132。

1. 3. 3 言葉同士の作用し合う力—連辞性

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “Letters to Basil Hall Chamberlain June 14, 1893” Vol. XV、438。

2 ソシュール, F., 2009. 『一般言語学講義』(影浦峯/田中久美子訳)、東京大学出版会、178。

3 ソシュール, F., 2009. 『一般言語学講義』(影浦峯/田中久美子訳)、東京大学出版会、170。

4 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、39。

注釈: この書簡はチェンバレンがハーンに対し宛てたものである。このチェンバレンによるハーン宛書簡の末尾にはチェンバレンからの「こうした問題では、あなたとは意見が真に完全に一致していると信じますが」とあり、さらにこの書簡を受けてハーンは、「これまでに受け取った最も嬉しい手紙」と書いている。チェンバレンとハーン両者の意見が一致したものである。

5 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、28。

1. 3. 4 差異的關係という幻想性

1 ソシュール, F., 2009. 『一般言語学講義』(影浦峽/田中久美子訳)、東京大学出版会、177。

2 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、恒文社、361。

3 注釈 言葉の関係主義的性格—「差異」のカー

ソシュール『一般言語学講義』景浦 峽/田中久美子訳(東京大学出版会 2009年)173。
「ある語の価値は、その語を制限する、共存する項の協力なしには決して決まりません。」170。

一家族の中で男の兄弟が5人いたとする。その5人すべてが同名であった場合、家庭内のみならず社会的にも多くの支障・困難を引起こすことになる。そのため兄弟5人はすべてその名前だけは別名である必要性が生じる。つまり言葉は他の同類項の言葉の意味との差異を明示するためにある。関係的差異こそが言葉を生み出し言葉を選び使う根拠となるものである。

こうした関係主義的観点はソシュール言語学のまたレビーストロースの構造主義の重要な研究視点でもあり、またこうした差異の関係性の考え方は大乘仏教空論(後述)にも通じる重要な概念である。

4 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産 14 ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳) 講談社、242~246、258 および注釈:「言葉は比喻である」

注釈: 1) ヴァスバンドゥにおける言葉について

「妄分別された存在形態をもつもの」としての言葉の本質である。言葉は、心の外に実在性を持たない比喻であり、たとえであり、なぞらえる(ハーン)ことたる妄想ということである。言葉がその非実体的性格を強めてゆく時代傾向が感じられる。

注釈: 2) 言葉のブランド化。

ブランド brand とは本来は焼きごてを意味し、牛に押し当て、自らが所有する牛と他人所有の牛とを差異化するためのものであった。たとえば会社名からその会社の商品はすべて必ず優れたものだという連想を起こすこと、つまり名前とその名に関連するものの評価・価値とが機械的に自動化される風潮を指す。シニフィアン(表記・記号)が優位化しシニフィエ(意味・概念)が従属化する記号性の高い言葉が増加している。

言葉の記号化・ブランド化の高まりの中で、シニフィエ(意味)が本来持つその幅がなくなりまたその深さや多様性が失われ、言葉の意味が単純化される傾向がある。

1.4 時計の時間—物象化される時間

1.4.1 時計の時間の脅威(疎外)

1 Wiese, Benno von., 1974. “Deutschland Erzählt von Arthur Schnitzler bis Uwe

Johnson ”, Fischer Taschenbuch Verlag、 54-67 。

2 高階秀爾, 2008. 『世紀末藝術』, 筑摩書房、 64。

3 Hearn, Lafcadio. , 1973. “The Dream of a SummerDay”、 “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII、 3。

4 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Dream of a SummerDay ” “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII、 5-6。

1. 4. 2 時計の時間の相対性

1 ヘルン, L、 2007. 『骨董』 (平井呈一訳) 岩波書店、 148。

2 ユクスキュル／クリサート, 2010. 『生物から見た世界』 (日高敏隆・羽田節子訳) 岩波書店、 23。

3 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Stone Buddha” “The Writings of Lafcadio Hearn”、 VOL. VII、 183。

4 注釈 1) コペルニクスの転回の転回という意味、注釈 2) 主客の逆転

『純粹理性批判』第二版序「対象がわれわれの認識にしたがわなければならない」— 高峯一愚訳『世界の大思想 10 カント<上> 純粹理性批判』河出書房新社昭和 40 年中の 30。

注釈 1) 転回という意味：従来の伝統的形而上学による認識においては、世界が実体的に客観的に存在するという位置付けのもとに、人間は対象たる世界そのものを認識すると考えられた (天動說的認識)。それに対してカントは『純粹理性批判』において、人間は自ら先天的 (ア・プリアリ) に与えられた時間・空間の形式と 4 綱 12 目の悟性の範疇 (量・質・関係・様相) を介して世界を認識すると考えた (地動說的認識)。それをカントは、かつて天動説 (地球中心説) のみが信じられていた時代に、太陽を中心とする地動説をとらえたコペルニクスの偉業になぞらえて、自らの先天的認識論の意義をコペルニクスの転回と呼んだ。

注釈 2) 主客の逆転：カントのコペルニクスの転回とは、世界 (客観) があって人間 (主観) があるという従来の認識から、人間 (主観) があって世界 (客観) があるという世界に対する人間の認識の、近代における逆転の実相を語るものである。近代以前における世界に対する人間の主観的主体性がその位相を逆転させて、人間は自らの主観的認識により世界を理解しその理解を世界にあてがい、世界を人間自らの意味に化することを人間の世界認識と考えた。近代世界というものは人間の意味がつくる人間の世界である。その意味で物象化とは人間中心的世界観の一つの表現でありとくに近代的な形態なのである。

5 ハーン、L. , 2009. 『東の国・心』 (平井呈一訳)、 恒文社、 15。

6 ハーン、L. , 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 4 巻』、 恒文社、 362。

1. 4. 3 実体的時間—持続の概念

- 1 岩田慶治、199. 『岩田慶治著作集第三卷不思議の場所』、講談社、403。
- 2 ハーン、L., 2009. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、19-20。
- 3 Hearn, Lafcadio., 1973. “The Dream of a Summerday” “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VII、17。
- 4 Hearn, Lafcadio. 1973. “Semi” “The Writings of Lafcadio Hearn Vol. X”、55。
- 5 フィリップソン、P. 1979. 『ギリシャ神話の時間論』(廣川洋一・川村宣元訳)、東海大学出版会、22。
- 6 エリアーデ、M., 1985. 『聖なる空間と時間 宗教学概論 3』(久米博訳、せりか書房)、88

注釈：ヒエロファニー（エリアーデ）：聖なるものつながり、聖なるものが顕現する場。宮澤賢治『銀河鉄道の夜』における「天気輪の柱」のごとく、天上と地上を、聖と俗をつなぐ聖なる場がヒエロファニー（エリアーデ）の場である。『古事記』において神々が地上と往還する場として天の御柱が象徴的に語られる。

- 7 Hearn, Lafcadio., 1973. “About Ancestor-Worship”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VII、493

注釈「有機的遺伝」：スペンサーの社会進化論の、「同質から異質への変化が進化の根本である」（清水幾太郎責任編集『世界の名著 46 コント・スペンサー』中央公論新社 1999年 400）という「有機体進歩の法則」（同上ページ）に従った進化論的認識が、ハーンの場合に生の哲学の色彩の強いこの遺伝的記憶の認識に至っている。進化論者ハーンにおけるスペンサー進化論の影響がここに現れている。

- 8 注釈：ベルクソンの創造的進化について

注釈：生物の生命活動とは、その進化の方向も目的も不明確な、内なる生命力を持続的に燃焼し続けるものであり、隠匿の根源力による常に新たなる創造的活動（飛躍）全体をさすものとしてベルクソンは考える。それはフォーマットの無い、常に斬新なる質を帯びつつ様々な方向へと持続的かつ漸進的飛躍を遂げる生命活動である。キリスト教における神のデザイン論と真っ向から対立する進化論の進化論的概念である。スペンサー社会進化論の漸進主義の考えが重要なのである。

- 9 コント・スペンサー、1999. 『世界の名著 46 コント・スペンサー』（責任編集清水幾太郎）、中央公論新社、400。

- 10 注釈：西洋と東洋の先祖観

西洋と東洋との人間観における大きな違いの一つは生者と先祖との関係である。西洋はデカルト的自己のような実体的実在としての単独者としての個人を人間の近代的モデルとする。それに対しハーンは大乘仏教の考え方に立ち、人間をその祖先の無

数無量の霊魂・霊性という霊的微塵から成る複合体とする。ハーンは、今の人間の命を先祖の過去の営み（業）の総体と考える。すべての先祖との時間的空間的に開かれたつながりの豊かさという点で、東洋的自我の他者性こそが人間存在の人となりの開かれた恵みとされ得る。係累性を断ち切る西洋の自我の単独者たる個別なる自我求心的性格こそが、ニヒリズムの闇を深めるものである。

1. 4. 4 時計の時間の幻想

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Dream of a Summer Day ”、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VII、17

2 ベルクソン, H., 2002. 『哲学的直観ほか』(坂田徳男他訳)、中央公論新社、12—14。

注釈 純粹持続：純粹持続とは、近代の時計の時間とも、したがって外的で空間的な時間とも根本的に異なる生命体内部の純粹なる意識の形而上の流れであり、時間空間を超える実体的なる持続する流れである。

3 ハーン, L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、38。

4 ハーン, L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、38。

5 Hearn, L., 1995. “The Stone Buddha”、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、129。

6 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、38。

7 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、38。

8 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』恒文社、35

9 ハーン, L. 2009. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、181。

10 小泉八雲、1988. 『「仏の畑の落穂他」』(平井呈一訳) 恒文社、255

1. 5 物質・物質現象という幻想

1. 5. 1 物質とは精神の零落したもの

1 Hearn, L., 1967. “Some Philosophy” “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn” ; Sketches and Essays Now First Collected by Albert Mordel 71

注釈：人が眼前化するのはいは現前化すると錯覚するというのは、人の心が自らで自らに生み出す幻想に過ぎないという、バークレイの唯心論（知覚一元論）にハーンは則る。

2 ヴァスバンドゥ., 1983. 『人類の知的遺産 14 ヴァスバンドゥ』(三枝充恵訳) 講談社 200、232。

注釈：「三界は唯だ心のみである」

自らの生と死が縁・縁起そしてカルマ業や輪廻に従い定められるこの世界は、「欲にみちた世界（欲界）と、清浄な物質からなる世界（色界）と、物質がなく心のみから

なる世界（無色界）の三つの世界」（同上 168 頁）から成る。しかしその三界とはすべてが人の心(識)のなかに生まれ映じるものであり、心(識)を離れて世界は存在しない。

3 ノルダウ, M., 2002. 『谷崎潤一郎と世紀末』（松村昌家編）、「世紀末—「変質論」第一編」（森道子訳）、思文閣出版、129～178。

注釈 秩序の終焉：「そして、すべての者にとっては、何千年もの間、論理を納得させ、邪悪を拘束し、あらゆる芸術に何らかの美を完成させてきた既存の秩序の終焉を意味するのだ。」（134 頁）

ノルダウの文章では、世紀末の時代におけるあらゆるものの崩壊と衰退とが激しく生起する様が、克明に描かれている。「あらゆる伝統が音を立てて崩れ、明日は今日と繋がらないかのようだ。」という言葉に、旧来の価値観や意味が崩れ去る時代の激しい変貌の様子が感じられる。

4 ノルダウ, M., 2002. 『谷崎潤一郎と世紀末』（松村昌家編）、「世紀末—「変質論」第一編」（森道子訳）、思文閣出版、134

1.5.2 空虚なるもの

1 Hearn, Lafcadio. 1960. ‘The Materialism of Spiritualism’, “Editorials from the Kobe Chronicle”, 63.

2 ソシュール, A., 2009. 『一般言語学講義』（景浦峽・田中久美子訳）東京大学出版会、176。

3 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 15 巻』、恒文社、301。

4 服部正明・上山春平, 2003. 『仏教の思想 4 — 「認識と超越」』角川書店、90-91。

5 ハーン, L., 2009. 『東の国から・心』（平井呈一訳）、恒文社、326。

6 ハーン, L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』（中野好夫編）、筑摩書房、332。

1.5.3 人のメッセージを伝えるもの

1 丸山圭三郎, 1987. 『言葉と無意識』、講談社、10。

2 「道具的存在者」（ハイデッガー）

注釈 1) 「道具的存在者」：意味が仲介することでのみ世界と人間とは結びつく。人の日常における道具類や生を支える衣食住の物質存在や、生きるための一切の物が意味となって現れ、それぞれの意味によって人を支える。人間にとっての意味が人間の世界（ユクスキュルの環世界 Umwelt）を生み出し形成する。

注釈 2) 木田元『ハイデッガー存在と時間の構築』（岩波書店 2008 年）214

存在＝現前性＝被制作性という伝統的存在論の観点からは、存在が見失われ忘却される事態を招く。

3 ハーン, L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』（中野好夫編）筑摩書房、116-119。

4 岩井洋, 1996. 『世界名作短編アンソロジー』、北大印刷、88-94。

5 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、326-327。

6 ハーン, L., 1996. 『日本雑記他』(平井呈一訳)、恒文社、225-226。

7 石塚正英, 1993. 『フェティシズムの信仰圏』、世界書院、167-202。

注釈「神像虐待儀礼」:(原始宗教的な) フェティッシュ信仰につきものの「神像虐待儀礼」(上記 198) :

「信仰変化で棄てられる石仏と遺る石仏」(197) にて語られるように、無用になったフェティッシュ神(例:呪物対象とはすでに認められなくなった石仏)は人に殴打されたり廃棄されたりするが、それは商品や製品が無用になった時点でゴミ・廃棄物として捨てられることに似ている。商品・製品の末路たるゴミ・廃棄物とは、信仰上で無用になったフェティッシュ神の末路とも言える。環境問題の背景は近代における商品・製品のフェティッシュ信仰の危うさにある。

1.5.4 形あるものは形なき必滅のもの

1 Hearn, Lafcadio. 1960. ‘The Materialism of Spiritualism’, “Editorials from the Kobe Chronicle”, 63。

2 ヴァスバンドゥ., 1983. 『人類の知的遺産 14 ヴァスバンドゥ』(三枝充恵訳)講談社、230。

3 仏陀五蘊説

注釈: 仏陀五蘊説とは、物は、色蘊(身体)・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊という身体と精神の空なる働き・機能が集まって成り立ったものであり、外界に実在する実体などないと考える仏教のもっとも基本的なもっとも始原的な考え方とされる(「唯識無境」(三枝充恵訳『ヴァスバンドゥ』講談社昭和 58 年 195)。

4 Hearn, L., 1973. “The Stone Buddha” “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII, 242。

5 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、356。

1.6 世紀末実証科学-意味・価値の解体

1.6.1 意味・質を問わない事実学

1 Hearn, L., 1973. “The Stone Buddha”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII, 137。

2 廣松 渉, 1998. 『哲学・思想事典』、岩波書店、661。

3 Hearn, L., 1973. “The Stone Buddha” “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII, 137-138。

4 注釈 科学的「なぜ」と形而上学的「なぜ」について:

なぜという問いの性質には2つがある。科学的な分析的なぜと形而上学的な意味・

目的・本質を問うなぜである。前者は現象や事象が発生・成立した因果関係（状態・方法・経過）を問う「どのように」としての認識論的ななぜである。後者は、現象や事象が発生した目的・根拠そして意味を問う存在論的ななぜである。

前者の科学的なぜは現象・事象を他の現象・事象によって説明する循環論証的なものとなる。後者の形而上学的な本質・目的あるいは意味を問うなぜという根本的な意味への存在論的問いこそが、近代において欠如しているのである。

5 ウェーバー, M., 2015. 『職業としての学問』(尾高邦雄訳)、岩波書店、7-74。

6 注釈：実証科学において意味が問われないということ：

たとえば実証科学は水分子の H_2O 構成という事実の知識は教えるが、その水が飲む人にとっておいしいかどうか、どのようにおいしいかどのようにおいしくないのかという、人間にとってのその水の質あるいはその存在の意味を問うことも、またそれらについて教えることもない。すべてを客観的対象とし、その分析・検証において意味つまり研究者の個人的主体的関係は排除される。それが科学研究者の姿勢として求められるのである。

実証科学においては研究者と研究対象との間には個人的主観的意味などは介在することはない。研究者と研究対象の間にはいかなる主観的關係も認められない。それは、両者の間には意味が介在しないという事つまり研究者個人にとってその研究には個人的な意味・関係もないということの意味する。自然科学的研究においては個人的には意味のない定量的研究のみがおこなわれることになる。

1. 6. 2 対象化という定量的像化

1 ハイデッガー, M., 1972. 『野の道・ヘーベル一家の友』(高坂正顕・辻村公一共訳)理想社、22。

注釈：世界像について：世界を像とするということは、人間が世界を人間自らの意味により主観的に表象し恣意的にそこに対象的に置くことを意味する（例：鏡に映った自分の姿や顔）。世界を像とするということは内面における観念化であり、世界や人間についての任意な主体的錯覚化であり妄想化である。像とは個人を超えることの不可能な内面的な次元のものでしかない。人間は世界に自己主観の投影を見ているのであり、それを客観として信じているにすぎない。世界の幻想化こそが像の世界の本質なのである。

2 フッサール, E., 2006, 『ヨーロッパ諸学の危機と超越的現象学』(細谷恒夫・木田元訳)、中央公論新社、20。

1. 6. 3 迷信・伝承という意味の体系

1 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、恒文社、153。

2 Hearn, Lafcadio. 1973. 'The religion of the home', "The Writings of Lafcadio

HearnVol. X II”、42-47。

3 ハーン, L., 1992. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第14巻』、恒文社、200。

4 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、502。

1. 6. 4 人間主観による世界の単純化・均質化

1 Hearn, L., 1995. “The Stone Buddha” “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、194。

2 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳) 恒文社、194。

3 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、恒文社、381。

4 ハーン, L., 2006, . 『神国日本—解明への一試論』(柏倉俊三訳注)、平凡社、117—118。

5 ハーン, L., 2004. 「さまよえる魂のうた」(池田雅之編訳)、筑摩書房、42。

6 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、36。

7 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、37。

8 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、39。

9 Hearn, Lafcadio. 1967. “Follow the Donkey-path”, “Occidental Gleanings byLafcadio Hearn ; Sketches and Essays Now First Collected by Albert Mordel 1925, reprinted 1967”、Volume II、128。

1. 7 透視遠近図法—煩惱の先入観よりなる世界

1. 7. 1 近代的視覚構成

1 パノフスキー, E., 1993. 『象徴形式としての遠近法』(木田元監訳) 哲学書房、10。

2 パノフスキー, E., 1993. 『象徴形式としての遠近法』(木田元監訳) 哲学書房、67。

3 大林信治・山中浩司編 2000. 『視覚と近代』名古屋大学出版会、45。

4 ユクスキュル／クリサート 2010. 『生物から見た世界』、岩波書店、45-46。

注釈：眼の網膜の機能について：人間の眼の筋肉はカメラレンズのように、その筋肉の収縮と弛緩により遠くにあるものをより大きく、近くにあるものをより小さく見せるはたらきを自動的におこなう（ユクスキュル）。人間の眼は明瞭な遠近感覚での視覚を生み出すための臓器であり、明瞭な遠近感覚の像を生み出すために目の筋肉が自動的に対象を調整し配列して映像にするのである。つまり眼とは事物の真なる大きさを示すものではなく、遠近感覚にかなうように対象の事物を自動的に調整して配列した像を生み出し提供するものである。視覚に映える大きさすべては実際の正しい大きさではない。まさにハイデッガーのいう像としての世界という考え方の、これが実態であり原点である。

1. 7. 2 観念により改作された人工的世界

1 パノフスキー, E, 1993. 『象徴形式としての遠近法』(木田元監訳)哲学書房、11。

「こうした二つの前提を立てるということは、ひどく思いきって現実(略)を捨象してしまうということである。」「無限で連続的な等質的空間、つまりは純粹に数学的な空間の構造は、精神生理学的空間の構造とは正反対のものだからである。」

注釈：透視遠近図法画の無機の様相について：

直線は自然の中には基本的には存在しない(1)。直線はあくまでも人工的で抽象的な創作物であり、自然的世界の有機な生命的存在は曲線をもって表現される。直線をもつての幾何学的構成を有する透視遠近図法の画面では、それゆえに非生命的な無機的印象風景が広がる。

2 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、361。

3 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、恒文社、361。

4 パノフスキー『<象徴形式>としての遠近法』木田元監訳(哲学書房 1993年)12、

注釈 自然において直線は存在しない(2)：

自然の世界に直線は基本的には存在せず、自然の世界では不規則な非直線の曲線のみが基本的には存在する。直線とは人間の主観により物象化された人工的線分であり、人間が恣意的に生み出した記号である。遠近法が直線を基本的に駆使するところに、遠近法による画面世界が人間により恣意的に作り出された人工的世界であり、現実の自然界とは異なる架空の幻想世界であることが示される。

5 パノフスキー『<象徴形式>としての遠近法』木田元監訳(哲学書房 1993年)12

注釈 戯画化として：

遠近的つながりを画面上に自然に実現させるには、前景—中景—後景という自然なる連鎖の風景を個々に段階的に作り出し配置する必要がある。こうして手前と奥行きとの間に距離の感覚が創造的に効果的に生まれてくる。戯画化による恣意的なる距離の人工的感覚表現である。

6 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)恒文社、「永遠の女性」124。

1.7.3 有情なるものの複雑系の世界

1 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)筑摩書房、109。

2 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)筑摩書房、95

3 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、恒文社、412。

4 ハーン, L., 1966. 『日本雑記他』(平井呈一訳)、恒文社、331。

5 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、95。

6 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)筑摩書房 109。

7 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)筑摩書房、38。

8 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)恒文社、124。

1.7.4 中心という幻想

1 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、208。

1.7.5 遠近法の虚偽と幻想性

1 ユクスキュル／クリサート、2010. 『生物から見た世界』(日高敏隆・羽田節子訳)、岩波書店、45-46。

2 パノフスキー, E., 1993. 『象徴形式としての遠近法』(木田元監訳) 哲学書房、12。

3 パノフスキー, E., 1993. 『象徴形式としての遠近法』(木田元監訳) 哲学書房、11。

4 ハル・フォルスター, H., 2007 『視覚論』(樽沼範久訳) 平凡社、30。

5 ユー、ベンチョン, 1992. 『神々の猿』(池田雅之監訳) 恒文社、384。

6 平川祐弘編, 1994. 『小泉八雲 回想と研究』講談社、118。

7 ハーン, L., 1995. 『東の国・心』(平井呈一訳) 恒文社、129。

8 ニーチェ, 1969. 『世界の大思想Ⅱ-9 ニーチェ』(原 佑訳) 河出書房新社、17。

1.8 幻想化されゆく死・死者

1.8.1 死・死者もかつては生・生者であった

1 注釈 勝部真長「一神教か多神教か—小泉八雲の日本解釈」について:

ハーンの宗教理解を問うている。日本人にとっての「カミ」を問う。ハーンにおいてキリスト教への反発こそが異教への関心と呼んだものであり、また家ごとの祭礼はキリスト教とは異なる神道の特異点とされる。さらに日本の神々は一神教の神に比してきわめて相対的存在であることが述べられる。

以上の事項を踏まえて、論文最後に西田幾多郎への言及が行われる。「西田幾多郎が『無の哲学』を説き、禪的論理を考えたのは、彼がハーンの著作に刺激され、その仏教のニヒリズム空虚の理解に勇気づけられた」という著者の言葉が注目される。

ハーンの宗教理解はギリシャ多神教に根差すものであり、「我」の考え方も一神教的ではない多神教的な複合体とされる。ハーンが言う私の根柢にある「究極なる空無(The Void Supreme)」という考えが、西田の言う絶対無の概念と通底すると考えられるのである。華嚴経思想への関心とその影響とが両者に共通すると思われる。

2 Hearn, Lafcadio. 1973. “Japan an attempt an Interpretation ”, “The Writings of Lafcadio Hearn Vol. X II”, 149。

3 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳) 筑摩書房、130。

4 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編訳者) 筑摩書房、234。

5 相良亨編集『日本の名著 24 平田篤胤』中央公論社、1997 年中の鈴木雅之著「幽頭」400-402。

鈴木雅之「幽頭」についてより、「およそ天下の事物は小となく大となく、その成る

成らぬは、みな幽に生じて顕に現われ出てくる。」

注釈「顕幽二界観」：こうした顕幽二界が、近代以前において日本人の間に浸透していた。「幽からかならずものは生じるのであり、顕において常にそのものは成るのである。」「神のなされることは幽、人のなすことは顕である」

ハーンの祖霊信仰あるいは幽霊・靈魂観も、こうした顕幽二界観の哲理に共鳴するものである。神道の顕幽二界観が意識化され、日本人において異界が異界として意識され始めるのは明治期における西洋思想の形而上学的知の摂取に始まる。

6 柳田國男、1998. 『柳田國男全集 15 「先祖の話」』、54-61。

7 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、235。

注釈：村を津波から守った濱口梧陵はその死後においてもなお、身近にて崇拝される守り神とされる(Lafcadio Hearn ‘A Living God 生き神 [=稲むらの火]) “Gleanings in Buddha-Fields” Vol. VIII 3-23)。

1. 8. 2 死・死者の排除

1 ハイデッガー「現前の形而上学」：ハイデッガーが根本から批判する西欧の伝統的形而上学の錯誤。

『存在の問』とは、普通の解釈では、存在者そのものについて問うこと(形而上学)を意味している。しかし『存在と時間』の立場から考えると、それは存在そのものについて問うことをいう。(ハイデッガー『形而上学入門』理想社昭和48年29)

注釈：西欧の伝統的形而上学には存在論的差異への認識が欠如している。「存在の問い」と「存在者への問い」とは基本的に異なる。前者は本質存在への問い(「・・・である」)であり、後者は存在を今・ここに現前化する事実存在(「・・・がある」)として具体的に限定して考えるものである。近代の認識傾向である「現前の形而上学」と呼ばれる後者の「存在者への問い」とは、その対象はプラトンのアイデアに対する現世界、アリストテレスの形相に対する質料というものであり、作られた被制作性の在るを存在とする西欧伝統的形而上学の根本的誤謬である。それは存在と存在者との存在論的差異を無視し存在を存在者とする近代的な錯語なのである。

2 宇波彰・丸山圭三郎・宮島喬共著、1982『シュミレーションの時代』、J I C C 出版局、32。

3 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Reconciliation ”、“The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VII ”、7-8。

1. 8. 3 生・生者の空洞化

1 ハーン, L., 2006. 『神国日本—解明への一試論』(柏倉俊三訳注)、平凡社、113。

2 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳) 恒文社、607-608。

3 フランクル, V・E・., 『意味への意志』(山田邦男監訳) 春秋社、66。

4 ハーン, L. , 1995 『東の国から・心』(平井呈一訳) 恒文社、628。

5 注釈：宮澤賢治『銀河鉄道の夜』

敬虔なる仏教徒であった宮澤賢治は、妹トシの死において、「銀河や太陽 気圏などよばれたせかい」から舞い落ちた雪の一椀をささげて、大宇宙に戻る妹の旅立ちを祈る（「永訣の朝」）。川でおぼれたカンパネルラは一親友ジョバンニも乗り合わせている銀河鉄道に乗り一死圏である銀河のサザンクロスのために彼方を目指す。

6 小泉八雲, 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、「祖先崇拜の思想」617。

7 宇波彰・丸山圭三郎・宮島喬共著, 1982. 『シュミレーションの時代』、JICC 出版局、32。

1.8.4 死・死者の幻想化

1 クーランジュ, フュステル・ド・., 1968. 『古代都市』(田辺貞之助訳) 白水社、54 および注釈。

注釈 勝部真長「一神教か多神教か—小泉八雲の日本解釈」におけるハーンの志向性：

日本の「祖先崇拜」や「家庭の祭礼」の現状にクーランジュが描く「古代都市」のギリシャ・ローマにおける状況の類似性をハーンは強く感じ、その共感からハーンの子の日本の民俗研究が本格的に開始されたとする。

そこには当然にもハーン自らのキリスト教及びキリスト教的歴史とその信条に対する否定的観点が見える。西欧近代の個人的生からギリシャ・ローマにおける共同的生と社会へとハーンは超越する志向がある。ハーンは時間と空間との差異を超越し、社会と人を一体的全体的に把握し、汎神論的な理念のもとに描こうとする。

ハーンはコスモポリタンであると同時に国や国家を超える全人類への博愛的感性の持ち主なのである。

2 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、636-637。

3 Hearn, Lafcadio., 1995. “The Stone Buddha” “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、129。

4 宮澤賢治著, 1983. 『新修宮澤賢治全集第2巻』、筑摩書房、165。

5 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、235。

1.9 恣意的像としての世界

1.9.1 かつて世界は意味の体系であった

1 メルロ=ポンティ, 1967. 『知覚の現象学』(竹内芳郎・小木貞孝訳)、みすず書房、45。

2 メルロ=ポンティ, 1967. 『知覚の現象学』(竹内芳郎・小木貞孝訳) みすず書房、45。

1.9.2 近代以前の世界は宇宙的広がりにあった

- 1 レービット, カール, 1978. 『近世哲学の世界概念』(佐藤昭雄訳)、未来社、41・52。
- 2 ハーン, L., 1994. 『天の川幻想』(船木 祐訳)、集英社、58・59。
- 3 この章冒頭の『万葉集』2059 秋雑歌七夕よりのハーンの転記参照。
- 4 注釈：宇宙が人間のマイクロコスモス化する近代

注釈：宇宙への人類による進出が活発化し、近代知と技術による宇宙の人間化と人間支配化への野望が具体的に進展する時代になっている。近代さらには近世の以前まで宇宙は豊かな想像力を育む神秘空間でもあり、行き訪れることなどできないがゆえの憧れの世界であった。それは彼岸的幻影たる雄大なコスモスととらえられ慈しまれていた(ハーンの世界集名に『天の河ロマン』という名前が付されているものがある)。

人間は宇宙的存在であり生と死は宇宙的出来事であり、宇宙からの誕生であり宇宙への帰還であった。宇宙とは人間の源であり故郷であり夢でさえあった。

しかし今や宇宙は、人間の煩悩や欲望にもとづく地球の新植民地へとその意味が変貌しつつある。地球環境の将来的環境破壊が予想されるなかで、火星が人類の移住先としての第二の地球として脚光を浴びてきている。近代化の波が今や宇宙をも凌駕しようとしていて、人類にとっての宇宙の意味も利用し征服する世界へと変貌を遂げてきている。宇宙が人間にとっての夢のロマンの世界ではもはやないことを物語っている。宇宙も今や人間の煩悩の修羅場として近代主義の波を受けつつある。

1.9.3 世界の法則・事実・真理は人間にとってのみのもの

- 1 加藤尚武, 2003. 『ハイデッガーの技術論』理想社、145-146。
- 2 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』恒文社、495。

1.9.4 恣意的幻想としての世界

- 1 ハーン, L., 1995. 『東の国・心』(平井呈一訳) 恒文社、614-615。

1.10 自己という幻想

1.10.1 近代における理性的自己の不在

1 Hearn, Lafcadio. 1973. "Two Years In The French West Indies" "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. III, 213.

2 注釈 差別・迫害という非理性的状況について(西成彦著『ラフカディオ・ハーンの耳』、岩波書店、32)：

音学・舞踏等に対するハーンの民俗学的関心の独自性について、西は詳細な考察を行っている。日本海沿岸地域への旅のなかで、各地に独特の土着的な非文字文化の歌・踊りに非常なる関心をハーンは示す。こうした日本のマイナリティ文化に対する

ハーンが示す共感を、西は「センチメンタリズム」と語る（西成彦著『ラフカディオ・ハーンの耳』岩波書店 1998 年発行 32）。

ハーンが両親からも親戚からも見捨てられた存在であったこと、少年期における目の怪我は風貌に大きな影響を与えるものであったこと、反キリスト教者ゆえの差別、イギリスあるいはアメリカ合衆国における厳しいアイルランド人差別、未だに色濃く残る日本国内における外国人排斥・排外感情。こうしたハーン自らが幼少時から体験した様々な社会的差別の厳しい現実を考えると、そのセンチメンタリズムにも根の深い正当な根拠（実体験）があったと思われる。

自らも差別を受け虐げられた人間であるがゆえにこそ、分かりまた感じる寂しさ悲しさや苦しみ、耐えがたい社会的差別や迫害の厳しさを、ハーンはマイナリティに対しあるいはマイナリティとともに共有し感じていた。作品「門付け」におけるハーンの深い哀感と共感には、センチメンタリズムのはぐくむ深い共感と、仏教的一如観ともいえる人間存在の他者との本質的同一性と他者との共存の感動があたたく謳われている。

1. 10. 2 「虚妄の自己」（ハーン）

1 Hearn, Lafcadio., 1973. “The Rebirth of Katsugoro”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VIII, 218.

2 Hearn, Lafcadio., 1973. “Some Thoughts about Ancestor-Worship”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. VII, 497.

3 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』（平井呈一訳）、恒文社、621。

4 ハーン, L., 1989. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第1巻』、恒文社、330。

1. 10. 3 自己という空無の場

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Idea of Pre-ëxistence”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. VII, 437.

2 コント・スペンサー, 1999. 『世界の名著 46 巻 コント・スペンサー』（清水幾太郎責任編集）中央公論新社、400。

「地球、地球上の生命、社会、政治、製造、貿易、言語、文学、科学、芸術、そのいずれの発展においても、単純なものが順次の分化を経て複雑なものに至るこの同じ進化が遍く見られる。」

社会進化論者スペンサーのいうこの「有機的進化」の考え方にハーンの祖霊信仰は根差している。

3 注釈 死者の支配とは：

ハーン「遺傳的記憶」の教える祖霊および多くの人々の業（カルマ）の縁により組み合わせられた複合体こそが、持続的に実在する本来の人間自我を構成する根拠であり、

人間自我も人類の進化の網のつらなりが生む一つの「網の目」である。そうした個人における祖先からの幾代にもわたる形質の不可視な連なり・連鎖は、現在では遺伝的連鎖と語られるものであるが、ハーンはそれを「死者の支配」の一環と形而上学的に語る。

4Hearn, Lafcadio. 1973. “Dust” “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VIII、68。

1.10.4 幻想としての自己

1Hearn, Lafcadio. 1973. “The Higher Buddhism”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. X II、200。

2Hearn, Lafcadio. 1973, “The Idea of Pre-ëxistence”、“The Writings of Lafcadio HearnVol. VII”、455。

3Hearn, Lafcadio. 2009. ‘Karma and other stories essays by Lafcadio Hearn’、47。

4Lafcadio Hearn. 2009. ‘A Ghost’、‘Karma and other stories essays’、72。

5Hearn, Lafcadio. 1973. ‘The Idea of Pre-ëxistence’、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、446。

1.11 共同幻想のまとめ

1 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳) 恒文社、621-622。

2 注釈：ホメオスタシス・逆ホメオスタシス(丸山圭三郎、2004. 『言葉と無意識』講談社、170-175)。

「身体の中に組み込まれたもの」たるこのホメオスタシス機能からは過剰物は生じない(同上書 170-175)

1) ホメオスタシス：

ホメオスタシス(丸山)とは、生物の生態内部にア・プリオリに与えられた自律的平衡機能であり、環境の変化に対応して生体内の状態を安定的に保つ自動調節作用である(恒温動物の体温調節や白血球の機能、あるいは食事・休息・睡眠等。ドイツの哲学者スピノザの考えた「コナトゥス」に対応)。

2) 逆ホメオスタシス：

逆ホメオスタシス(丸山)とは、本論文第2章の近代の共同幻想(時間・言葉…)のように、身体の外にあるとされ、その存在が固定的に実在すると錯覚されつつ利用されるものである。それらはかならずしも絶対的に必要とされるものではなく、より快適な環境やより支障のない社会生活を送るためにはその存在が求められるもの、つまり過剰なる奢侈品(ぜいたく品)である。

近代社会とはこうした奢侈品の過剰なる需要と供給内の状態を安定的に保つ自動

調節作用により支えられる空虚なる社会なのである。逆ホメオスタシスたるものが同時に、人を疎外状況に陥れてもいるのであり、時計の時間のようにエンマの悲劇を生み出しているのである。

3 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、233-234。

4 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、399-400。

5 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、400。

第2章 ニヒリズムの諸相

2.1 実体の失われた近代

2.1.1 世界の無意味化

1 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、179—180。

2 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳) 筑摩書房、129。

3 平井呈一, 2000. 『真夜中の檻』東京創元社、317-318。

4 ハーン, L., 1989. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第1巻』恒文社、330。

2.1.2 実体性から関係性の時代へ

1 ハーン, L., 2006. 『神国日本—解明への一試論』(柏倉俊三訳注)、平凡社、110。

2 ハーン, L., 1994. 『天の川幻想』(船木祐一訳) 集英社、9-58。

3 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、53。

4 丸山圭三郎, 1987. 『言葉と無意識』、講談社、67。

2.2 近代の危機的問題

2.2.1 物質文明という非実体の時代

1 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』恒文社、32。

2 シュヴァーグラー, A., 1971. 『西洋哲学史上巻』(谷川徹三・松村一人訳) 岩波書店、49。

3 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、194。

4 注釈 物質的利器への反発：

実際ハーンは妻のセツによると電車、電話、電燈、ガス、汽車、靴—そして礼服や背広—といった西欧近代の文明の利器を嫌っていたという。西洋に対する強い嫌悪感とともに、ハーンが歩くことをすすめる、直接の会話を好み、ろうそくの火を好んだという。小泉八雲著中野好夫編『明治文学全集 48 小泉八雲集』筑摩書房昭和48年発行 小泉節子著「思い出の記」380。

5 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、346

2. 2. 2. 人間は自分の心しか知らない

1 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、152。

2 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、225。

3 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、194。

4 Hearn, Lafcadio. 1960. “Editorials from the Kobe Chronicle”、‘The Materialism of Spiritualism’、63。

5 福澤 清, 2005. 「没後 100 年 : ハーン再評価の試み」(熊本大学学術リポジトリ 2005 年度) 23

6 Hearn, Lafcadio. 1973. “With Kyushu Students”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、47。

7 注釈:ハーンの大陸間移住について :

—梅本順子『浦島コンプレックス—ラフカディオ・ハーンの交友と文学』南雲堂 2000 年発行, 118

日本移住は楽園を夢見てのものという言葉にロマン主義者ハーンの特徴が語られている。ハーンが浦島太郎の物語をこよなく愛したのは、ハーンにおいて異界・異次元世界への夢や願望つまり蓬莱願望への期待であるといわれる。

しかしそれは願望という受け身の夢想での消極的思いではなく、より積極的な現実性を帯びるものであり、ハーンにおける鋭い現実感覚とその現実感覚をより豊かな人間社会構築に向けた人間理想を模索する願いがあったと論者には思われる。物質文明批判によるマルティニーク島への旅と滞在のように、ハーンの日本移動においても社会的問題意識の精神的課題の影響があると思われる。人間精神における希望・願望を抱いての移動であった。

2. 3 ニヒリズムへの時代意識

2. 3. 1 ニヒリズムの危機意識—ハーン論考「ロバの道を歩め」

1 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 4 巻』、恒文社、413。

2 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、227。

3 Hearn, Lafcadio. 1967. “Follow the Donkey—Path”、“Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、125-131。

4 Hearn, Lafcadio. 1967. “Follow the Donkey—Path” “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、125。

5 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 4 巻』恒文社、356。

6 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 4 巻』恒文社、414。

7 ハーン, L., 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 4 巻』恒文社、412。

8 ユー、ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、430。

9 ユー、ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、305。

10 Hearn, Lafcadio. 1967. “Follow the Donkey-Path”、 “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、125。

11 Hearn, Lafcadio. 1967. “Follow the Donkey-Path” “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、131。

12 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、80。

13 Hearn, Lafcadio. 1967. “Follow the Donkey-Path” “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、125—131。

2.3.2 日本におけるニヒリズムの浸透・拡大

1 注釈「萩原朔太郎と小泉八雲」

注釈：小川敏栄「萩原朔太郎と小泉八雲—「日本への回帰まで」

ハーンと萩原との日本の女性観と翻訳観を介して萩原の詩文学における日本回帰への転換を考察するものである。萩原は実際にハーンと個人的に親しく小泉家に入出入りする関係にあった。それにより萩原は同時にハーンが日本語をいかに理解できないかという事実を知ることになり、萩原における外国人の翻訳不可能論をうながすことになる」と筆者は語る。

しかしハーン自らが翻訳作業を行っているわけではなく、常に他者に翻訳自体は依存していた。問題は日本語から英語への翻訳を可能にする翻訳者たる人間の文化理解の幅と深さと思われる。ハーンが確信する翻訳可能論は文化理解可能論に支えられるのである。つまり翻訳の能力と翻訳を果たす語学力とは異質なものでもあり、助手的役割を担う人間との共同作業こそが良き成果を生むものと考えられる。

ただ萩原とハーンの良き交際を支える一つは、萩原の文学およびその精神のニヒリズム的刻印という共通性であったと思われる。

2 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、27。

3 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Red Bridal”、 ” The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. VII、186-214。

注釈 赤い婚礼について：

河島弘美「女神との心中—「赤い婚礼」のおよしとハーン—」東大比較文学会 1985年発行「比較文学研究」47号 144-155 参照：

筆者は太郎とおよし二人の愛情の真摯さに心中への決意を見るが、論者はさらにおよしの継母おたまによるおよしへの非道な仕打ち（人身売買という疑念さえ抱き得るような計画）への絶望感が攻撃的な憤りとなって、およしを心中へと決意させたと考えるのである。吉田弥生との結婚を親族の者により破談にされた芥川龍之介の場合も

そうであるが、もっとも信頼し得る肉親・親族からの非道な仕打ちは人間の心に絶望的なまでの不信感を醸成することがある。自己の生と存在の根拠・意味を破壊するほどの絶望感こそが心中や自死に人を至らしめるのである。

2.3.3 不可知論の隆盛

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “With Kyushu Students”、 “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. VII 、47。

2 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Stone Buddha” 、 “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. VII 、137 -138。

3 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy”、 The Hokuseido Press 、3-4 。

4 Hearn, Lafcadio .1930. ‘Victorian Philosophy’、 The Hokuseido Press、13。

5 注釈 スпенサーの「漸進主義」：

「19 世紀後半のヨーロッパの社会思想に多大の影響を与えたスペンサーの総合哲学はアメリカ経由で明治前期の思想界に大きく影響した。」(森亮『小泉八雲の文学』恒文社 1980 年発行 118)と森が語るゆえんである。

スペンサーの学説に関し社会進化論と命名されている点が非常に重要である。彼の社会進化論(漸進主義)は当時のヨーロッパ・北アメリカの国々が直面する様々の社会矛盾の問題に対する打開の可能性を与えるものであった。急進主義ではなく進化論的な段階を経た社会進歩・改良を唱える漸進主義を核とするスペンサー社会進化論、とくに有機体説は、そうした諸国にとって非常に啓発的であり、共感するものであった。

ダーウィン進化論の背後にスペンサー社会進化論は隠れがちになるが、日本でも 1870-80 年代の自由民権運動の時代に民権主義者にもあるいは政府要人にもスペンサーの著書が盛んに読まれた。漸進主義は、ハーンのニヒリズムへの楽観主義的見解(ハーン自身の論考「ロバの道を歩め」最後)によく表れている。

6 スペンサー, H. 1927. 「世界大思想全集 28 スペンサー著『第一原理』」(澤田謙譯)、春秋社、77。

7 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy”、 The Hokuseido Press、17。

8 福澤清「21 世紀に再考するラフカディオ・ハーン」熊本大学学術リポジトリ 29 参照。

注釈 不可知論の時代：

福澤清「21 世紀に再考するラフカディオ・ハーン」熊本大学学術リポジトリ)

ハーンが生きた時代背景を分析する。産業革命による利己主義社会、貧富の階層差別の赤裸々な社会的矛盾、スノビズムの生態、さらにはロンドンの都市生態たる環境破壊の惨状などが述べられる。

福澤は、日本にはじめて進化論を紹介した伊沢修二（1851-1917）について以下のように語る。「留学中、ダーウィンと思想的にほとんど肝胆相照らす仲と言って良いトマス・ハックスリーが訪米して来たこともあって、スペンサーの社会進化論（有機体説）が米国で最盛期を迎えるが、その時にこの影響を受けたようである。略。驚くべきことに、明治期日本で、1877（明治10）年から約20年の間にスペンサーに関する翻訳書が30数冊も刊行されている。なぜ、このような異常とも言うべき事態が生じたのであろうか？」（29）

本論中で上記した「1850年後半の時代は進化論のつまり不可知論の時代なのである。」（ハーン）というように、伊沢修二が米国留学中の1875-1878年は西欧・米国において進化論の絶頂期であった。ハーンもシンシナティの新聞社『インクワイアラー』を退社し同じ地の『シンシナティ・コマーシャル』を経て、ニューオーリンズの新聞社『アイテム』の編集記者の時代であり、アメリカにおける進化論の勃興を強く感じていたのである。

それが上記のように、ハーンのニヒリズムへの楽観主義的見解（ハーン自身の論考「ロバの道を歩め」最後）によく表れている（既述）。

9 デネット, D. 2001. 『ダーウィンの危険な思想』（山口泰司監訳石川幹人他訳）、青土社、88。

10 デネット, D. 2001. 『ダーウィンの危険な思想』（山口泰司監訳石川幹人他訳）、青土社、750。

11 ハーン, L. 1989. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、恒文社、356。

2. 3. 4 進化論がもたらした懐疑主義—世界の意味・目的の喪失

1 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy” The Hokuseido Press、14。

2 ユー、ベンチョン、1992. 『神々の猿』恒文社、433。

3 大西忠雄、1970、「小泉八雲と仏教」、八雲会編『へるん』第9号、85。

4 ボウラー、ピーター・J、1987. 『進化思想の歴史〈上〉』（鈴木善次訳）朝日新聞出版、11-22。

5 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy”、The Hokuseido Press、15。

6 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy”、The Hokuseido Press、45-46。

7 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy”、The Hokuseido Press、45。

8 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy”、The Hokuseido Press、29。

9 Hearn, Lafcadi, . 1930. “Victorian Philosophy”、The Hokuseido Press、29。

10 Hearn, Lafcadio. 1930. “Victorian Philosophy” The Hokuseido Press、3。

11 雨森信成、1994. 「人間ラフカディオ・ハーン」（仙北谷晃一訳）（平川祐弘編1994『小泉八雲 回想と研究』中）、115、116。

12 ユー, ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、134。

2.4 ニヒリズムという病い

2.4.1 絶望—ハーン作品「和解」と「夏の日の夢」から

1 Hearn, Lafcadio., 1973. “the Reconciliation”, “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. X 8。

2 『比較文學研究 47』中の 94-108 平川祐弘「女ははたして和解したか—『今昔物語』に取材したハーンの怪談 the Reconciliation」(東大比較文學会 1985 年発行 94-108)。注釈 平川祐弘 1985. 「女ははたして和解したか」(東大比較文學会年「比較文學研究 47」94-108) に関し、注釈：妻の遺体の意味について：

平川祐弘論文「女ははたして和解したか」にあるように、妻の幽霊となったの出現は夫に与える恐怖感情をより効果的にするためと言える。前夜には 10 年後の再会の喜びで高揚する心にあった一方で、今朝の無残極まる衝撃的恐怖との間の大きな落差こそが、平川氏が語るように、「耐えがたい絶望、残酷な苦痛」というニヒリズム的絶望感の深さあるいはその悲嘆の激しさを生みだしている。

夫がこれから生きて行く上での最良の支えである妻が幽霊であったという裏切られた深い空虚感が、ニヒリズムの絶望感の激しさをあますところなく伝える。

3 注釈：妻のうらみについて

怪談話の多くが怨みにもとづくものである。ハーンのこの「和解」という作品における怨みは、自分を捨て他の地で他の女と再婚するという夫の裏切りの仕打ちに対するものである。そのような怨みを夫に対し晴らすため妻は幽霊となって化けて出る。その激しい怨みの絶望的悲しみは、ハーン之母親ローザ・カシマティが夫からの離縁と夫が他の地で他の女性と再婚をしたその絶望感と悲しみを想起させる(実際ローザは夫の女性問題について深く悩み、そのために精神に異常をきたすことになったと言われている)。ハーンは母親への深い同情と母親の父親への憤りを、「和解」の妻の幽霊となって化けて出るうらみに反映させたのである。

4 注釈 芥川・有島のニヒリズムによる自死について：

芥川龍之介作『羅生門』の最後において下人が老婆から奪った服をもって逃げ去る。彼が逃げ入ったその黒滔々たる夜は、ニヒリズムの心象風景を象徴的に語るものである。

芥川は自ら慕っていた女性吉田弥生との結婚を彼自らが信頼する親族により反対されるといふ裏切りともとれる事態に直面し、今や近代を迎える日本社会や人間に対する懐疑、不信感、そして深い絶望感から逃れることが出来なくなっていく。芥川が受けた心の傷、それは当時の日本社会における「そのさまざまな因習や食欲さや、徹底的な無慈悲さや傍若無人な虚威、頹廢的な欲望」(ハーン)を反映する近代日本の生

みだしたものであった。

また有島武郎は恋人である婦人公論の女性記者波多野秋子の夫波多野春房との秋子をめぐり、厳しいやり取りに直面するなかで、激しい虚無感に襲われてゆく。さらには父有島武の死や妻安子の若き死をも体験するなかで、執筆活動も停滞しがちとなるほどのニヒリズムの病に冒される。これに強い孤独感と虚無感やがては厭世感も加わり、有島は死を選ぶことになる。軽井沢の別荘浄月庵での夏の日々を語る有島の短編作品「小さき影」が、有島におけるニヒリズムの心の深い影の所在とその闇の実相をよく教える。

5 西谷啓治, 1958. 『ニヒリズム』、弘文堂、71。

6 西谷啓治, 1958. 『ニヒリズム』、弘文堂、72。

7 Hearn, L., 1995. “The Dream of a Sommerday”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、11。

2.4.2 すべての他者への不信

1 近代以前の人間精神：ハルトマン、フォン・アオエ, 1974「哀れなハインリッヒ」(訳者代表相良守峯他『筑摩世界文学体系 10 中世文学集』) 126, 127

注釈「哀れなハインリッヒ」について：

文中の前者引用はハインリッヒの自分に対する独白であり、「神からあたえられた恥多い生活」とはハインリッヒの不遜な生き方に対し神の罰が下され、彼がハンセン病に罹患したことを指す。

ハルトマン作「哀れなハインリッヒ」という作品は、騎士たる潔癖さに満ちそれらを育み支える神への強い信仰心、忠誠心に満ちている。神に奉じ神への信仰に尽くすキリスト教道徳の聖なる輝きに満ちている。神を実体存在とし、その被造物として自らの生と存在を律する神的使命感により支えられる意味に満ちるものであった。人の生と存在の意味・根拠は、神の意志であり神への信仰により与えられるものであった。人の生と存在に神による意味が豊かに見出される近代以前の時代精神を「哀れなハインリッヒ」はよく示している。

2 Hearn, Lafcadio. 1967. “Some Philosophy”、“Occidental Gleanings”、71。

3 フーコー、ミシェル. 2009. 『言葉と物—人文科学の考古学』(渡辺一民・佐々木明訳)、新潮社、328。

4 作品『さかしま』：ユイスマン、J・K, 2011. 『さかしま』(澁澤龍彦訳)河出書房新社

注釈：『さかしま』はユイスマンス（フランス人作家ジョリス＝カルル・ユイスマンス 1848年－1907年）が1984年に発表したものである。貴族の末裔たる主人公ゼッサントは、一見きらびやかな産業革命の豊かな生産の神話に対し、社会的「天の邪

鬼」(ユイスマン著澁澤竜彦訳河出書房新社 2011 年 262) という背理(さかしま)存在となって背を向け、非生産的、放蕩的、頹廢的な悠々自適の生活を営み続ける。

5 Hearn, L., 1995. “The Stone Buddha”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII, 129.

2.5 関係という感情の時代

2.5.1 感情の時代

1 ハーン, L., 2003. 『怪談・奇談』(平川祐弘編)、講談社、361。

2 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、109。

3 注釈 芥川龍之介『手巾』について：

ハーンは言う。「しかし今ではわたくしも、その時から思えば、もっと複雑な微笑の意味もわかるようになっている。だいたい日本人は、死に臨んでも莞爾^{わんじやく}としてほおえむことができるし、平素もそれをしている。」(ハーン, L, 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』中野好夫編, 122)

日本人の伝統的礼節における微笑についてハーンは心からの敬意をもって讃える。芥川龍之介「ハンケチ」は、そうした日本人の微笑について格段の出来栄を示す作品である。内面の感情を抑えて常に平静を装う日本的徳は近代以前の日本的品位である。それに対し近代は日本でも西洋化のなかで感情を表出することが勧められるなかであって、しかし芥川は感情を抑える西山夫人の礼節に深い感銘を受ける。

ハーンは日本人の微笑は、感情を一切出さぬようにすることで、他者への礼節を守る日本的伝統の立派な徳目として高く評価する。ニヒリズムの個人主義的零落とは相反する他者への気遣いを失わぬ共同体的配慮への強い意志を、人は見せつけられる思いがする。芥川同様にハーンも日本人の微笑のなかに西洋にはない見事な礼儀を見て感嘆するのである。

4 ハーン, L., 1992. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第14巻』、恒文社、406。

5 ハーン, L., 1992. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第14巻』、恒文社、498。

6 布村 弘, 2003. 『怪談・奇談』(平川祐弘編)講談社、解説文、332。

注釈 ハーンの再話化について：

「再話の方は主人公が現実世界から異界に入り込んでいく過程を風景、人物、心理、会話などを通じて読者が納得できるように表現するために長くなっている。略。再話では姫の美貌と魅力のとりこになっていく過程を説得的に描き出している。」(小泉八雲著平川祐弘編『怪談・奇談』講談社 2003 年発行 p. 354 「伊藤則資の話」についての布村 弘による解説。)

ハーンが再話化において目指す最大の目的は近代文学的加工を図ることである。そ

これは文学的トピックス（事件）がかもす個人の内面に立ち入る深い心象スケッチ化である。事件を生み出し支える主体の内面性が個人の印象・感情・思惟という主観的相貌のもとで明らかにされ、事象の個人的関係とその影響が主観的に描かれる。かくして長くなるという結果を生み出すことになる。

7 小泉節子, 1995. 『小泉八雲—思い出の記』、恒文社、22。

8 ユー、ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、38。

9 ハーン, L., 1996. 『日本雑記他』(平井呈一訳)、恒文社、119-120。

10 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、293。

11 注釈 ハーンの再話文学について：

「耳なし芳一の話」の原話をめぐって—中田賢次 『比較文學研究(47)』, 1985年恒文社発行 135-143 「原話に共感しそれを再話にまで高めた彼自身の内的動機—人生経験によって胸底に刻された心的内容」(140) があるという。

心のアーラヤ識の種子として蓄積される直接的あるいは間接的体験が、因果関係による必然的流れとして物語のなかに挿入されている。個人の内面に秘められた経験や感情やイメージや想念が、様々に物語に付加され析出する。原話にはない個人の経験の総体が近代的加工・編成となって再話をより自由に創造的に近代化し、より普遍化するうえでの貢献をなしている。こうした自由で創造的な再話化への脚色が、近代の読者に共感と感動の可能性を広げるのである。

確かに、ハーンの再話文学にはハーン個人の人生体験の影響が強くひそんでいることが明らかとされる。

2.5.2 感情という非実体的な空虚なるもの

1 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第9巻』、恒文社、314。

2 ハーン, L., 1992. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第14巻』、恒文社、423。

3 注釈 中田賢次 「「耳なし芳一の話」の原話をめぐって」(東大比較文學會 1985年発行『比較文學研究 47巻』) の 129-143 について：

再話作品のハーンにおける原典の研究分析を行っている。ハーン作品の原点は一種ではなく、多様な文献からの影響があるという。中田氏は原話のみではなく、平家の怨霊伝説、徳島や福島にも存在する「耳切団一」の話、「諸国に分布した逃鼠説話」、ハーンの旅先での伝承の見聞、風土の体験、雑誌などの情報にも影響を受けていると考える。ハーンの再話作品には原典諸作品からの影響のみならず、ハーン自身の様々な体験や想像力、独自の人間観が折り重なっているとみる。

ハーンの「遺伝的記憶」による体験や感情や見聞が再話化に利用されていると考えられる。作品は地域・国や時代や人を超え凌駕する普遍的質をこうして獲得してきている。

ハーンの再話作品とは一元的資料ではなく、様々な多元的資料が累積し、時間的空間的広がりの中で、豊かに発酵された人間像・世界観が歴史や地域的広がりや厚みをもって作り上げられた知と体験の織りなす集積体とも言える。

4 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、292。

5 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、306。

2.5.3 我執・煩悩の表現としての感情

1 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、209。

2 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、194。

3 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、194。

4 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、77。

5 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、80。

2.6 人をつなげまとめる理念・存在の不在—個人主義

2.6.1 形而上学の劣化

1 Hearn, L., 1973. “A Conservative”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VII、418。

2 スペンサー, H., 1927. 『世界大思想全集 28 第一原理』(澤田謙譯)、春秋社、77。

3 Hearn, Lafcadio. 1973. “With Kyushu Students”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、47。

4 ハーン, L. 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』、恒文社、49。

5 Hearn, Lafcadio. 1967. ‘Follow the Donkey-path’ “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、125。

6 Hearn, Lafcadio. 1976. “Literary Pessimism” Albert Mordel 編 “In European and Oriental Literature by Lafcadio Hearn”、88。

2.6.2 孤絶の感情

1 Hearn, Lafcadio, 1973. “Jiu-jitsu” “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VII、178。

2 Hearn, Lafcadio., 1973、 “Nirvana” “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VIII、163。

3 クーランジュ, F., 1995. 『古代都市』(田辺貞之助訳)、白水社、327。

4 梶井基次郎「路上」(作品集『檸檬』中)、新潮社平成23年発行、84-85

5 Hearn, Lafcadio., 1973. “Nirvana”、“Gleanings in Buddha-Fields”、VOL. VIII、163。

2.6.3 宇宙・大地からの離脱

1 ハーン, L., 1973. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、109。

2 小泉節子・小泉一雄, 1995. 『小泉八雲—思い出の記・父「八雲」を憶う』、恒文社、112。

2.7 煩悩の放縦

2.7.1 煩悩を生む我執の時代

- 1 ハーン, L., 2006. 『神国日本—解明への一試論』(柏倉俊三訳注)、平凡社、206。
- 2 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)筑摩書房、132。
- 3 Hearn, Lafcadio., 1973. “Jiu-jitsu”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VII, 178。
- 4 Hearn, Lafcadio., 1967. “Follow the Donkey-path” , “Occidental Gleanings”、125。
- 5 Hearn, Lafcadio., 1973. “A Conservative”、Vol. VII、413—420、および、Hearn, Lafcadio, 1973 . “A Mystery of Crowds” “Fantasies”、Vol. X, 142-148。
- 6 ノルダウ、マックス, 2008. 『世紀末』(森道子訳)(松村昌家編『谷崎純一郎と世紀末』)、13。
- 7 Hearn, Lafcadio. , 1967. “Theosophy”、“Occidental Gleanings”、Vol. II、87。
- 8 Hearn, Lafcadio., 1967. “ Follow the Donkey-path ”、“Occidental Gleanings”、Vol. II、130。
- 9 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、227。

2.7.2 煩悩という人間主観の相対性の闇

- 1 ハーン, L. , 1987. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』、360。
- 2 ハーン, L., 1989. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第1巻』、330。
- 3 ソシュール, Fe., 2009. 『一般言語学講義』(景浦 峯/田中久美子訳)、東京大学出版会、106-119。

2.7.3 無根拠の闇の時代

- 1 ハーン, L. , 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、502。
- 2 丸山圭三郎, 1987. 『言葉と無意識』講談社、199-201。上記 1.3.2 の5 参照。
- 3 ツルゲーネフ, N., 2007. 『父と子』(工藤精一郎訳) 新潮社、210。

注釈：バザーロフの憂愁は、西欧精神における相対的關係性という手掛かりのない無根拠の果てしない絶対の無と一切の相対性の闇、形而上学を失った人間における世界の存在意味の無根拠の虚無的絶望から生まれる(「なんと醜い醜い！なんと醜い醜い！」)。絶対性を失った相対主義という闇に迷うニヒリズムの苦悩を語る。

- 4 ツルゲーネフ, N., 2010. 『父と子』(工藤精一郎訳)、新潮社、230。

2.7.4 自己存在の不確かさ

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Idea of Pre-existence” 、 “The Writings of Lafcadio

Hearn ”、Vol. VII、454。

2 下中邦彦, 1972、『哲学事典』平凡社, 1367。

3 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、149。

4 西谷啓治, 1958. 『ニヒリズム』弘文堂、232—233。

5 西谷啓治, 1958. 『ニヒリズム』弘文堂、233。

第3章 ニヒリズムの超克—個我から共同へ

3.1 触覚

3.1.1 触覚というもの

1 Hearn, Lafcadio., 1973. “The Story of Mimi-Nashi-Hoichi”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. XI、164。

2 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、7。

3 Hearn, Lafcadio. 1922. “Berkeley”、“Interpretation of literature”、Vol. II New York Dodd, Mead & Co. 147

3.1.2 多感なる臨場性

1 Hearn, Lafcadio., 1973. “Fuji-No-Yama”、“The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. IX、14。

2 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、271。

3 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、272。

4 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、299。

3.1.3 距離の解消

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “Nightmare-Touch”、“The Writings of Lafcadio Hearn、Vol. X”、164。

2 牧野陽子, 1994. 「「雪女」—世紀末“宿命の女”の変容」『小泉八雲 回想と研究』(平川祐弘編)、講談社、225、228-244。

3 岡田温司, 2000. 「ルネサンスにおける遠近法」、(大林信司・山中浩司編)『視覚と近代』、名古屋大学出版会、47-48。

4 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Story of Mimi-Nashi-Hoichi”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. XI、174。

5 ヘルダー/ゲーテ, 1979, 『世界の名著 38 ヘルダー/ゲーテ』(小栗浩訳)、中央公論新社 262。

6 牧野陽子, 2014. 「「人形の墓」を読む—ラフカディオ・ハーンと日本の近代—」、『成城大学経済研究』(2014年発行)、72-96。

7 Hearn, Lafcadio. 1973. 'Ningyo-No-Haka', "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. VIII、101-102。

8 岩井 洋, 2010. 「L. ハーンの世界感覚と近代的視覚の問題」、『酪農学園大学紀要』 Vol. 1. 34、 No. 2 、 89-94。

9 Hearn, Lafcadio. 1973. "Nightmare-Touch", "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. X、164。

10 注釈 視覚・触覚：

「しかしながらその半面で、視覚が優位に立っただけでなく独走した近代文明は、見られるものを見るものから、知られるものを知るものから、対象を主体から引きはなしたのであった。」(中村雄二郎『共通感覚論』(岩波書店 2007年 56) , 「それに対して、人間と自然、人間と人間をそのような分裂や対立から救い出し、ふたたびそれらを結び付ける力を持っているのは触覚だ、と考えられたのである。」(中村雄二郎同上, 57)

11 注釈 触覚で音に触れる：

西成彦氏が語る「耳なし芳一のはなし」における解釈に注目したい。近代以前ではほとんどの信者は仏教経文を読むことのない者等であった。むしろ近代以前の人々は経文に「触れる」ことにより経文を理解したという。芳一の身体に般若心経の経文(「色即是空 空即是色」)を筆で書き込むという触覚の活用によって、経文が人を守る大事なものであることを共鳴化させ実感させる意図があったと西氏は指摘する。「耳なし芳一のはなし」は経文に肌で触れる効用を教える選ばれた文献だという。(「文字の効用—L. ハーンと宮澤賢治—」立命館大学人文学会『国際言語文化研究所紀要 9 卷 5・6 号』 1998 年発行 p. 317-322)。

文字に触れることで共感することあるいはオノマトペのように音に直接触れるという音象徴の結実が、ハーンの文学作品の本質とも言える。

12 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、374。

3. 1. 4 触覚に響く音

1 Hearn, Lafcadio. 1973. "A Street Singer", "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII、295。

注釈：ハーンの神戸時代に彼の自宅を門付けの女性二人が訪れ、一人の門付けの見事なその声にハーンは恍惚として魅せられる。ハーンは社会の下層に生きる人々とりわけ差別される人々に並々ならぬ同情と共感を寄せている。彼は社会的弱者の悲しみに満ちる絶望的に悲惨な状況に、心からの同情と共感を寄せる。さらにその人々の悲しみと苦しみに苛まれた挙句の達観した空虚感をも、ハーンは深く感じ入る。それは個人的自己を超えた先祖からの遺伝的記憶としての根源的悲しみや苦しみが覚醒し

たかのような感があるものである。

2 ハーン, L., 1970, 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、373。

3 ヘルダー/ゲーテ, 1979. 『世界の名著 38 ヘルダー』(登張正実監修) 中央公論社、266。

4 西成彦, 1998. 『ラフカディオ・ハーンの耳』、岩波書店、117。

西は言う、「そんな折からの瞽女の来訪に、ハーンが奇妙な縁を感じ取ったとしても、不思議はなかった。瞽女の三味線語りに全身全霊を集中させ、歌詞までは理解できなくても、思う存分その音楽性を楽しむこと。」

歌詞という言葉の意味ではなく語りのその響き・余韻という音楽性の意味がハーンの情緒に触れ感動を与える。そうした響き・余韻として意味を伝えるオノマトペのような言語表現つまり非文字文学的表記こそが、真なる実体としての意味を伝え生み出す力を有している。ハーンーチェンバレン論争における、英語ではない外国語を英語文章のなかにそのまま使用する是非についての意見交換に、ハーンの言語観が析出する。

5 ハーン, L. 1995. 『東の国・心』(平井呈一訳)、恒文社、397。

6 ハーン, L., 2004. 『怪談』(平井呈一訳)、岩波書店、162-163。

7 Hearn, Lafcadio. 1973. “Nightmare-Touch “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. X、164。

8 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、205。

9 岩井洋、2010. 「L・ハーンにおける怪談の意味—時代精神の系譜から」、『水声通信 33』、2010 年第 1 号、196。

3.2 盆踊りの霊界一人々が縁により集う時・場

3.2.1 幽霊踊りの夜

1 西成彦, 1998, 『ラフカディオ・ハーンの耳』、岩波書店、58

「少しずつ芸能集団の職能化が始まったのだというふうに順序立てて考えようとしている。」と「芸術進化論」にハーンが拠って立つと西は言う。

2 ハーン, L., 1992. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 14 卷』、恒文社、420。

3 平川祐弘 1994. 『祭りの踊りーロティ・ハーン・柳田国男』(平川祐弘編『小泉八雲回想と研究』)、181。

4 Hearn, Lafcadio. 1973. “Bon-Odori 盆踊り”、“The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. V 154。

3.2.2 ブラフマン的自己への超越

1 注釈 盆踊りの高揚感：

注釈：ゲシュタルト心理学のクルト・レヴィン（1890年—1947年 ドイツのユダヤ系の心理学者、後米国に移住）は「グループ・ダイナミクス（集団力学）」をとこなえた。それは場を構成する個々人が個を超越（個体化からの超脱）して全体となって互いに融和化し一体化する集団化の機能である。グループを構成する個々のもの同士の相互影響によって個の自己が超越され、集団化の熱気が自然に高まる現象である。全体的雰囲気や熱情に自己陶醉化する集団化の一危険な一機能性でもある。

2 Hearn, Lafcadio. 1973. “The Communal Cult”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X II、99。

3 鈴木大拙, 2000. 『華嚴の研究』, 『鈴木大拙全集第5巻』岩波書店、276。

4 Hearn, Lafcadio. 1973. “Chief City of Province of The Gods”, “The Writings of Lafcadio Hearn VOL. V”、165

5 岩井洋「自然の精神化—日本の自然観とアニミズム」-『文学と環境』2003 第6号、7-14

3. 2. 3 宇宙的な存在の意味の実感

1 Nietzsche, Fr., 1976. “Die Geburt der Tragödie” Alfred Kröner Verlag Stuttgart 99。

2 三隅治雄, 2002. 『踊りの宇宙 日本の民族芸能』、吉川弘文館、23-24。

3 三隅治雄, 2002. 『踊りの宇宙 日本の民族芸能』、吉川弘文館、36。

4 酒井健, 2013. 『ゴシックとは何か』筑摩書房、98。

5 酒井健, 2013. 『ゴシックとは何か』、筑摩書房、97。

6 ハーン, L. 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』（中野好夫編）筑摩書房、46。

3. 3 華嚴経への共感—融和する世界

3. 3. 1 大乘仏教空論

1 Hearn, Lafcadio. 1973. “My First Day In The Orient”, “The Writings of Lafcadio Hearn ,” VOL. V22

2 Hearn, Lafcadio. “Silkworms”, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. IX, 256。

注釈 森亮『小泉八雲の文学』（恒文社1980年発行134）について：

「ハーンのルポルターージュ文学は『東の国から』を経て『心』『仏の畑の落穂』に至ると激減する。それに代わって多くなるのが日本人の心を探った随想と日本人の生活に浸潤している仏教的なるものを求めた研究である。」（p. 134）と著者は語る。

ハーンが研究として紹介する仏教は哲的研究上での仏教のルーツであるウパニシャッド系仏教であって、日本の庶民に浸透している奈良密教や鎌倉仏教ではない。そもそも世紀末西洋が触れた仏教はウパニシャッド哲学・仏典に近い分野のものである

という。ニヒリズムあるいは大乘仏教の研究に関してハーンは、西洋人の仏教研究者の面を見せる傾向がある。哲学・思想の分野では西洋人研究者の立場へのこだわりがある。

3 Hearn, Lafcadio. 1968. “Recent Buddhist Literature”, “Essays In Europe and Oriental Literature”, 291。

4 Hearn, Lafcadio. 2010. ‘China and The Western World’, “Karma and other Stories and Essays by Lafcadio Hearn”, 169。

5 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘The Higher Buddhism’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X II, 196-197。

6 Lafcadio, Hearn. 1973. ‘In Yokohama’, “The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VII”, 236

7 ハーン, L. 1995. 「横浜で」『東の国・心』（平井呈一訳）、恒文社、325。

8 大西忠雄, 1970. 「小泉八雲と仏教」、八雲会編『へるん』第9号、85。

注釈：同上論文について：ハーンにおける仏教への関心の時代的・社会的背景から彼の個人的背景について述べる。ハーンが理解した仏教はバラモン系仏教であることが示される。大乘仏教が西洋社会と接触を開始した時代の仏教は西欧においてはバラモン系仏教であった。エドウィン・アーノルドの「アジアの光」がハーンを大乘仏教研究に導いたという。日本にてハーンが学んだのは黒田真洞著「大乘仏教概論」ということである。ハーン「前世の観念」や「神国日本」により輪廻観・涅槃観中心にハーンの大乗仏教理解が分析される。

たしかにハーンが仏教への関心は奈良・平安・鎌倉に始まる大衆の心をつかみそれ以来一貫して大衆の仏教であり続ける諸宗派へのハーンの研究そして言及は論者が知る限り多くはない。世紀末西洋が仏教とくに大乘仏教と接触を開始する時代のバラモン系仏教受容に、ハーンが仏教研究が限定される傾向がある。そこにはハーン自身における日本語の壁があったためと考えられる。

9 ハーン, L., 1991. 『仏の畑の落穂他』（平井呈一訳）、恒文社、487。

10 ハーン, L., 1991. 『仏の畑の落穂他』（平井呈一訳）、恒文社、487-49。

注釈 八雲と仏教研究：

ハーンがそれまでの仏教哲学研究の正しさを再確認したのが『タイムズ・デモクラット』紙記者時代におけるスペンサー「第一原理」の2か月にわたる読書だったという。ハーンが仏教研究はスペンサーによる裏付けをハーンは常に確信しておこなわれたという。ハーンが思想はスペンサー進化論と仏教の輪廻哲学の2輪からなると言われる。またハーンが宗教上でも一つの宗教のみに執着せず、まさに宗教的差異を超える汎宗教的次元で宗教を愛する宗教人であったことが示される。

ハーンの仏教研究は膨大な文献の読破によるものであり、当時ではハーンはもっとも広い文献収集と造詣を得ていたと思われる。

11 Hearn, Lafcadio. 1973. 'Japanese Civilization', "The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VII", 281。

12 注釈 大東俊一, 1999. 「ラフカディオ・ハーンと仏教」(『法政大学教養部紀要』) について :

ハーンの仏教理解が西洋的観点からであって、日本人における仏教理解のあり方や日本での仏教受容の在り方への関心はないことを中心に述べるものである。

ニヒリズムへの問題意識から世紀末西洋は大乘仏教に接触し始めたのであるが、そうした世紀末西洋の仏教受容の切り口についても触れるべきとも考える。また日本における神道と仏教との融和の問題はきわめて本質的な問題である。ハーンの日本滞在における神道から大乘仏教への関心の移動の面も問題であると考ええる。

ただ、著者の「ハーンが問題にしている仏教は、日本の民衆の心を支えた日本の仏教ではない。」という言葉は世紀末西欧の大乘仏教受容に影響されたハーン大乘仏教研究の一面と考えたい。時代を考えると西欧におけるニヒリズム問題のための仏教研究が優先された時期であると考えべきである。

3.3.2 「海印三昧」論

1 Hearn, Lafcadio. 1973. 'Nirvana', "The Writings of Lafcadio Hearn", VOL. VIII, 170。

2 鈴木大拙, 2000. 『鈴木大拙全集第5巻華嚴の研究』、岩波書店、196。

3.3.3 一塵の塵に宿る宇宙

1 鈴木大拙, 2000. 『鈴木大拙全集第5巻華嚴の研究』岩波書店、215。

2 ラフカディオ・ヘルン 2007. 『骨董』(平井呈一訳) 岩波書店、132。

3 ラフカディオ・ヘルン 2007. 『骨董』(平井呈一訳) 岩波書店、133。

4 鈴木大拙, 2000. 『鈴木大拙全集第5巻華嚴の研究』岩波書店、276。

5 鈴木大拙, 2000. 『鈴木大拙全集第5巻華嚴の研究』岩波書店、276。

6 竹村牧男, 2004. 『華嚴とは何か』(春秋社)、223-224。

3.3.4 重重無尽

1 Hearn, Lafcadio. 1973 'Dust', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VIII, 69。

2 Hearn, Lafcadio. 1973. 'A Drop of Dew', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. X I 110—111。

3 Lafcadio Hearn, 1973. 'A Living God' 'Gleanings in Buddha-Fields', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VIII, 6。

4 Lafcadio Hearn, 1973. 'The Idea of Pre-ëxistence', 'Kokoro', "The Writings of

Lafcadio Hearn”、Vol. VII、456。

5 岩崎武雄、1971. 『西欧哲学史』有斐閣、169-171。

6 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘The Dream of a Summer Day’、‘‘Out of the East’’、‘‘The Writings of Lafcadio Hearn’’ Vol. VII、3-4。

7 注釈

1) 波動説：

波が水を媒質とする水の運動ととらえられたように、かつてエーテルが光を伝播する媒質とされた（クリスティアーン・ホイヘンス 1629 年—1695 年 オランダの数学者 光の波動説を称える）。光はエーテルの運動つまり振動ととらえられ、その振動が万有を取り結ぶ律動として全宇宙を包み融和するとされた（和田純夫『量子力学が語る世界像』（講談社 2010 年発行）41、45 頁参照）。

2) 波について：

波とは、水や空気や光やひもという媒質の原子・分子の振動が伝わる運動の形態であり、海の場合は律動を伝える海水に他ならない。

8 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘At Yaizu’、‘‘The Writings of Lafcadio Hearn’’、VOL. IX、363。

3.3.5 インドラの網の法界

1 鈴木大拙、2000. 『鈴木大拙全集第 5 卷華嚴の研究』、岩波書店、220。

2 鈴木大拙、2000. 『鈴木大拙全集第 5 卷華嚴の研究』、岩波書店、261。

3 ハーン、L. , 1995. 『東の国から・心』（平井呈一訳）、恒文社、135。

4 岡野守也、2009. 『唯識のすすめ』、NHK 出版、124-125。

5 鈴木大拙、2000. 『鈴木大拙全集第 5 卷華嚴の研究』、岩波書店、213。

6 玉城康四郎、2003, 『華嚴入門』、春秋社、202。

7 Hearn, L. , 1995. ‘‘A Drop of Dew’’ , ‘‘The Writings of Lafcadio Hearn’’、Vol. X I ”、109。

8 中村元、2012. 『現代語訳 華嚴経・楞伽経』、東京書籍、76。

9 鈴木大拙、2000. 『鈴木大拙全集第 5 卷華嚴の研究』、岩波書店、224。

3.3.6 梵我一如論

1 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘‘A Legend of Fugen -Bosatsu’’、‘‘The Writings of Lafcadio Hearn’’、Vol . X、12。

2 中村元、2003. 『現代語訳大乗仏典 5 華嚴経・楞伽経』^{りょうがきょう} 東京書籍、249。

3 Hearn, Lafcadio. , 1973. ‘‘The Legend of Yurei -Daki’’、‘‘The Writings of Lafcadio Hearn’’、Vol. X I、10-11。

4 中村元、2012. 『現代語訳 華嚴経・楞伽経』、東京書籍、76

- 5 中村元, 2009, 『仏教辞典』(中村元他編集)、岩波書店、524・946 参照
 6 『岩波哲学・思想事典』, 1998. 「ペルソナ」の項、岩波書店、1454。
 7 ハーン, L., 1995. 『東の国・心』(平井呈一訳)、恒文社、606。
 8 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘In a Japanese Hospital’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X、397。

3. 3. 7 怪談の原点

- 1 竹村牧男, 2004. 『華嚴とは何か』、春秋社、303。
 2 注釈 河島弘美「女神との心中―「赤い婚礼」のおよしとハーン」比較文學研究会
 東大比較文學研究 47 号、恒文社、1985 年発行、144-155。における「赤い婚礼」に
 ついて：

ハーンは形而上学的な普遍的考察を重視した。

上記論文で筆者は、太郎の心中相手のおよしは太郎にとって永遠なる女性であったと述べる。姉の如き保護者存在を求めるのは、ハーンの孤独な苦難の生涯が生みだした切ない願望だとする。弱い者あるいは迷う者の力になり、人をしっかりと支え守る人間存在を、ハーン自身が求め続け、それがおよしという永遠なる女性像であったと言う。

ただそれはハーン自らの非業の人生であるがためのハーンの個人的願望ではなく、仏教修養で超越し志向すべき人間の目標であり、すべての人間における仏性(如来蔵)が覚醒され開眼されることへの信仰の深化の目標である。ハーンは仏教信仰の聖人として普賢菩薩を崇めたのである。ハーンは普賢菩薩への他者信仰に人類の救いと幸福の実現を求め願ったのである。ハーンの思いは宮澤賢治における普賢菩薩信仰と非常に共通性がある。

- 3 鈴木大拙, 2000. 『鈴木大拙全集第 5 巻華嚴の研究』岩波書店、224。
 4 平田篤胤, 1972. 『平田篤胤』(相良 亨編日本の名著 24)、57。
 5 大東俊一, 2004. 『ラフカディオ・ハーンの世界と文学』、彩流社、155。
 6 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘Ikiryō’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X I、16。

- 7 注釈 「A Passional KARMA と『牡丹燈籠』」という論文について
 アダム・カバット の「A Passional KARMA と『牡丹燈籠』」論文について(東大
 比較文學会 1985 年発行比較文學研究 47 巻) :

ハーン作「悪因縁」の原作の一つであるとされる三遊亭円朝『牡丹燈籠』の比較考証が行われている。そのなかで円朝『牡丹燈籠』における滑稽な個所が、ハーン「悪因縁」ではすべて削られているという指摘がある。

「もちろん、要約の場合、このような微妙な細部を切り捨てるのはやむをえないかも

知れないが、ハーンはユーモアの部分を必ず全部切り捨ててしまうのである。」(132)
「私の推論では、この場面の滑稽さや新三郎の不器用さがハーンのロマンチックな怪談趣味に合わなかったから切り捨てたのではないかと考えられる。」(133) そう著者は語る。

しかしハーン再話文学は仏教説話の形を取っての教え・啓示・真理・人倫といった人の道を説く性格が強く、話のとくに後半で必ず仏教の経文、仏法、聖人、信仰の勧め、信じることの正しさ、さらには証文やお札の呪術力という仏教信仰の功德の悟りにて終わる構成になっている。つまりハーン再話文学は仏教形而上学による人の前世の言動を手掛かりとする業の真如（真理）を啓示するものである。

原話でのユーモアたとえば三遊亭円朝『牡丹燈籠』における新三郎とお露との間の「ちょうず」についてのユーモアある会話などは基本的に削られることになる。再話文学は仏教の説法でもあるがゆえに、原典の品の無いユーモアなどはすべて避けられる傾向にある。

3.4 唯識論—空無への超越

3.4.1 唯識論

- 1 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産 〈14〉 ヴァスバンドゥ』 (三枝充恵編訳) 講談社、232-233。
- 2 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産 〈14〉 ヴァスバンドゥ』 (三枝充恵編訳) 講談社、100—101。
- 3 Hearn, Lafcadio. 2009. ‘China and the Western World’, “Karma and other stories and essays by Lafcadio Hearn”, 169。

3.4.2 アーラヤ識—煩惱と縁・縁起

- 1 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産 〈14〉 ヴァスバンドゥ』 (三枝充恵編訳) 講談社、233。
- 2 岡野守也, 2009. 『唯識のすすめ』 NHK出版、23。
- 3 注釈 唯識無境：

唯識無境とは、外に実在すると人が幻想する外界などは実在せず、見えて実在すると人が幻想するその外界とはその人の心が生み出す影の幻想であるということである。

4 アーラヤ識 (阿頼耶識)

注釈：アーラヤとはサンスクリット語アーラヤの音写で、蔵、倉庫の意味で、「蔵識」(多川俊映『唯識こころの哲学』大法輪閣平成 24 年 53) ともよばれる。人間にとって重要で根本的な活動を中心的に主体的に行う心中の場とされる。

- 5 服部正明・上山春平, 2003. 『仏教の思想 4 認識と超越<唯識>』、角川書店、76。
- 6 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Fantasies’ ‘Nightmare-Touch’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. X、 172
- 7 多川俊映, 2012. 『唯識 こころの哲学』、大法輪閣、 160。
- 8 ハーン, L. 1995. 『東の国・心』 (平井呈一訳)、恒文社、105。
- 9 多川俊映, 2012. 『唯識 こころの哲学』、大法輪閣、23-24。
- 10 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Beauty is Memory’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. IX、 149。

3.4.3 記憶の蔵—長大な時間・空間

- 1 多川俊映, 2012. 『唯識 こころの哲学』、大法輪閣、70。
- 2 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘Fantasies’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. X、 176・177。
- 3 ハーン, L., 1995. 『東の国・心』 (平井呈一訳)、恒文社、399—400。
- 4 ハーン, L., 2003. 『怪談・奇談』 (平川 祐弘編)、講談社、332。
- 5 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘The Story of Mimi-Nashi-Hoichi’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. XI、 162。
- 6 ハーン, L. 1995. 『東の国・心』 (平井呈一訳)、恒文社、401。

3.4.4 宇宙的ブラフマン的自己

- 1 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘Fantasies’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. X、 176。
- 2 玉城康四郎, 2003. 『華嚴入門』、春秋社、209。

3.4.5. 幻想の三つの存在形態 (三自性)

- 1 中村元, 1988, 『佛教大辞典』、小学館、992。
- 2 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産 〈14〉 ヴァスバンドゥ』 (三枝充恵編訳) 講談社、175。
- 3 服部正明・上山春平, 2003. 『仏教の思想 4 認識と超越』、角川文庫、164-168。
- 4 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産 〈14〉 ヴァスバンドゥ』 (三枝充恵編訳) 講談社、257-258。

注釈：これが本論前半部の物象化を含む近代の共同幻想の象徴(言葉・時間・自我・遠近法・・・)の在り方である。

- 5 服部正明・上山春平 2003. 『仏教の思想 4 認識と超越』、角川書店、173。

3.5 空論—大乘仏教まとめ

3.5.1 無心・無我

- 1 ハーン, L. 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、327。
- 2 服部正明・上山春平, 2003. 『仏教の思想 4 認識と超越』、角川書店 164-182、及び横山紘一、2012. 『阿頼耶識の発見』、幻冬舎、144-162。
- 3 Hearn, Lafcadio, 1973, 'Jiu-jitsu' "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. VII、183。
- 4 ハーン, L. 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、194。
- 5 中村元 2009. 『仏教辞典』、岩波書店、994。
注釈: 「無明」とは外界はすべて無常であり固定的なものは何もないという事実
に無知であること。
- 6 宮澤賢治, 1983. 『新修宮澤賢治全集第 11 巻』、筑摩書房、48-57。
- 7 岩井洋, 1999. 「日本の自然表現の特質—音の表現をめぐって」(『フォリオ a 第 5 号』)
ふみくら書房、210-216。

3. 5. 2 縁・縁起・カルマ (業) そして輪廻

- 1 中村元, 2009. 『仏教辞典—第二版』、岩波書店、96。
- 2 Hearn, Lafcadio. 1973. 'Dust', "The Writings of Lafcadio", Hearn Vol. VIII、71。
- 3 Hearn, Lafcadio. 1973. 'Dust', "The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VIII", 72。
- 4 ハーン, L., 1997. 『天の川幻想』(船木裕訳)、新潮社、56-57。
- 5 ユー, ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、119。
- 6 注釈 ハーン作品「月がほしい」について

—Lafcadio Hearn 'Exotics and Retrospectives' ICG Muse, Inc. New York, Tokyo, Osaka & London 2001' 中の 'Of Moon-Desire 月がほしい' より—

注釈: ベンチョン・ユウは、ハーンの文学者としての世界とのかかわり方に関し、その特質を下記のハーンの記事を引用し語る。

「君たち西洋の学者は人間を進化した猿だと呼ぶ時に、仏教のその譬えを使う。水
 っつのは感覚と観念からつくられた幻想の流れだし、月は一まちがいでなければ—唯
 一の真理なのさ。幻想に満ちるこの世界の中で、人間は確かに猿なんだ。連中ときた
 ら水面に映る月をその手で掴もうとするのだから。」「確かに人間は猿さ。」と私は答
 えた。「しかし猿は猿でも太陽をわがものとしようとするラマヤーナの神の如きあの
 猿なんだぜ。」(Lafcadio Hearn "Exotics and Retrospectives" 中の 'Of Moon-Desire
 月がほしい' より (ベンチョン・ユウ著池田雅之監訳「神々の猿」恒文社 1992 年発
 行 449 にて引用される)。

論者は以下のように考える。ここでいう「西洋の学者」とはオリエンタリズムに毒
 された近代人のことである。同じく文中の「仏教」とは大乗仏教法華経、華嚴経ある
 いは唯識論のとくに空論をいう。水面にうつる月を「つかもう seize とする」とは本

論Ⅱ章にて述べられたものであり、言葉、時間から始まり世界・自己に至るような、人間が作り出した幻想を実体と思い込み化かされる近代人の虚位性である。空無なるものを実体と見誤り、自らの生と存在を支える確固としたものと錯覚(物象化)する近代人の錯覚・迷妄である。

そこから脱却するには大乘仏教空論の自己の根柢にある無・空無の悟りと、人間を支配する縁・縁起そしてカルマへの輪廻信仰のみしかない。空無の極みに見出されるもの、それが「太陽」という言葉が表す「最高の知恵」(同上書「神々の猿」449)なのである。つまり「太陽をわがものとしようとする」猿こそが、仏性を究め悟りを求める人間の正しい在り方を語っているのである。

3.5.3 宇宙的摂理

1 Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Idea of pre-ëxistence', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII, 437.

2 Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Idea of pre-ëxistence', "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. VII, 446

3 Hearn, Lafcadio 1973. 'The Idea of pre-ëxistence', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII, 455.

第4章 空無と縁・縁起—宇宙的我への超越

4.1 空無＝縁・縁起

4.1.1 「無我の大我」という「宇宙的我」への超越

1 服部正明・上山春平, 2003. 『認識と超越<唯識>』、角川書店、165。

2 シェーラー, M., 2012. 『宇宙における人間の地位』(亀井・山本訳)、白水社、47。

3 シェーラー, M., 2012. 『宇宙における人間の地位』(亀井・山本訳)、白水社、47。

4 シェーラー, M., 2012. 『宇宙における人間の地位』(亀井・山本訳)、白水社、50。

5 ユクスキュル/クリサート, 2010. 『生物から見た世界』(日高敏隆・羽田節子訳)、岩波書店 11-20、63。

6 ハーン, L, 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、394。

7 ハーン, L. 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、23。

8 シェーラー, M., 2012. 『宇宙における人間の地位』(亀井・山本訳)、白水社、58。

9 西谷啓治, 1958. 『ニヒリズム』、弘文堂、71

10 ハーン, L. 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』、恒文社、26。

11 シェーラー, M., 2012. 『宇宙における人間の地位』(亀井・山本訳)、白水社、50。

4. 1. 2 夢

- 1 服部正明・上山春平, 2003. 『仏教の思想 4 認識と超越』、角川書店、350。
- 2 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII、456。
- 3 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘The Idea of pre ã existence’ “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII、456。
- 4 注釈 夢の世界の例：

宮澤賢治『銀河鉄道の夜』におけるジョバンニの夢、ハーン「果心居士の話」における屏風の絵の中の小舟が、あるいは「衝立の乙女」での絵のなかの少女が、それぞれ絵の中から、ルイス・キャロルの作品『鏡の国のアリス』あるいは『ふしぎの国のアリス』においてのように、抜け出てくること、ハーンが高く評価した旧約聖書「ヨブ記」やドイツの初期ロマン派フーケの『水妖記—ウンディーネ』における少女の聖霊の出没、さらにはハーン「夢応の鯉魚」や「蠅のはなし」での鯉や蠅となって時代を超越する様々な印象深い場面、新たなる意味の世界や人間の在り方。

そうした幻想的非現実的な多くの場面はハーンも言うように夢から湧き出てくるものである。夢は、<今・ここ>と様々な現世的呪縛を超越する形而上学的世界の真理の示現される世界への扉である。夢の世界では、人間の認識がおよぼす我執による煩惱の力が消え失せ（煩惱の断滅）、また偏見や先入見のない純粹なる形而上的世界が得られるのである。

- 5 ハーン, L., 2004. 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳)、筑摩書房、38-43。
- 6 服部正明・上山春平, 2003. 『認識と超越<唯識>』、角川書店、165。

4. 1. 3 縁・縁起による無からの有

- 1 平川祐弘, 1994. 「小泉八雲の今日的意味」(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』)、講談社、12-14。
- 2 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Kitzuki’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. V、244。
- 3 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Fantasies Gothic Horror’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X、153。
- 4 牧野陽子, 1985. 「輪廻の夢—『むじな』と『因果話』分析の試み」、『比較文學研究 47』東大比較文學会、109-128。
「そこに‘恐ろしい美しさの感覚’、上に向かって噴きだし、あふれ上がる激しい生命の力がある、と述べているのである。」(同上 126)
- 5 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Fantasies Gothic Horror’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X、156。

6 岩井洋, 2010. 「L. ハーンの世界感覚と近代的視覚の問題—日本の自然観研究の観点から」、『酪農学園大学紀要題 34 巻第 2 号』、90、92 参照。

注釈：芥川作品における二次元から三次元への転位

芥川龍之介作品「蜜柑」は、少女のペルソナの劇的な転位という点で、怪談の構成を有するものと評することができる。登場後の少女が作品前半部では動きのない二次元的な平板な姿から主に描かれるに対し、後半ではトンネル前での汽車の窓の操作から始まり動きの多い場面が続き、その動きは最終部での蜜柑の乱落に最高潮に達して終わる。少女の最初の在り方、存在の位相つまり少女のペルソナが汽車の窓の操作を経て動きのペルソナへと転位される。当初の田舎者の凡庸な小娘というペルソナが、「昂然と見上げる」敬うべきペルソナへと転ずる。同一人物が化体・化身をみごとにまでに自然に果たすのである。これは怪談の特質たる予想外の突然の劇的な事象転換を思わせるものである。

4.2 輪廻

4.2.1 産霊^{むすひ}自然観

1Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Idea of pre ÷ existence', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII, 451.

2Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Idea of pre ÷ existence', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII, 446.

3Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Idea of pre ÷ existence', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII, 446.

4Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Idea of pre ÷ existence', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. VII, 451.

5 武田祐吉 1996. 『新訂古事記』(武田祐吉訳注, 中村啓信補訂・解説)、角川書店、41。

6 下中邦彦, 1983. 『哲学辞典』、平凡社、1371。

7 武田祐吉 1996. 『新訂古事記』(武田祐吉訳注, 中村啓信補訂・解説)、角川書店 21。

8 武田祐吉 1996. 『新訂古事記』(武田祐吉訳注, 中村啓信補訂・解説)、角川書店、203-204。

9 丸山眞男, 2014. 『忠誠と反逆—転形期日本の精神史的位相』、筑摩書房、372。

10 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、236。

11 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第 15 巻』、恒文社、292。

12 平田篤胤, 1997. 『日本の名著 24 平田篤胤』、中央公論社、110-111。

13 牧野陽子, 1985. 「輪廻の夢—『むじな』と『因果話』分析の試み」(『比較文學研

究』東大比較文學會)、109-128。

注釈：

上記作品中に、「・・・そして蕎麦屋が正体を現すと同時に、この灯りもまた消え失せてしまう。」がある。

論者はこの屋台の灯りが消え失せた後に広がる闇—作品が残す余韻としての闇こそが、「むじな」の解釈への手がかりであると考え。それは芥川龍之介「羅生門」の結末を飾る妖しいしかし深い絶望の闇である。それは個々人の我執と煩惱の源であり同時にそこから悪が生まれ消えてゆく闇である。存在の根本にひそみ漂う空無たる無が外的な闇として暗喩化されていると判断されるのである。

14 ハーン,L., 1989. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第1巻』、恒文社、283。

15 ハーン,L., 1989. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第1巻』、恒文社、284。

16 平川祐弘, 2000. 『小泉八雲事典』、恒文社、300。

4.2.2 如来蔵(仏性)思想—大いなる他者のもとで

1 注釈「縁・縁起」は空無である：

仏教は、「“縁起の理”を宇宙の根本的真理であると強調する。」(ヴァスバンドゥ, 1983, 『人類の知的遺産(14) ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳) 講談社, 224-225) 縁・縁起があつて無の状態から有が生み出される。これは仏教の根本義であり、道理であり教えである。何か(意味)によって何かが何かへと結びつくという縁・縁起という不可視で形而上的な関係性こそが、運命的・宿命的な神性・霊的な働きとなって事物を繋ぎ・組み立て・生み出す。関係性という相対的結びつきに事物存在の本質を見る(仏教一如不二観)のは、ソシュールが言葉の源を同一項の言葉同士の関係に求めるのと同じである。縁・縁起・カルマ(業)が無的なる関係性のなかで発動し多産の恵みをもたらす。縁・縁起・カルマ(業)という大いなる理念的他者が万有を生み出し続ける。

2 中村元, 2009. 『仏教辞典—第二版』、岩波書店、95。

仏教は「‘縁起の理’を宇宙の根本的真理であると強調する。」という。

3 中村元, 2009. 『仏教辞典—第二版』、岩波書店、96。

4 Hearn, Lafcadio. 1973, ‘Fantasies noctiluca’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X, 141。

5 村松眞一, 1994. 『霊魂の探究者 小泉八雲—焼津滞在とその作品』(静岡新聞社発行)、146。

6 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Fantasies noctiluca’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X, 140。

7 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘Fantasies noctiluca’, “The Writings of Lafcadio Hearn”,

Vol. X、139。

8 Hearn, Lafcadio. 1973. 'The Story of Mimi—Nashi-H oichi', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. X I、171。

9 ヴァスバンドゥ、1983. 『人類の知的遺産〈14〉 ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳) 講談社、242-249。

10 ヴァスバンドゥ、1983. 『人類の知的遺産〈14〉 ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳)、講談社、175。

11 注釈 芳一の体に法華經を書き付けさせた背景：

芳一の耳を除く全身に法華經を書きつけた背景については、幻想とくに「妄分別された存在形態をもつものつまり「遍計所執自性」(既述)の幻想を、法華經空論から理解することが有効と考える。また「比較文學研究第 47 号」東大比較文學会 1985 年発行 135-143 中田 賢二「“耳なし芳一の話”の原話をめぐって」においても、こうした大乘仏教空論からの分析が効果的と考える。

12 服部正明・上山春平、2003. 『認識と超越<唯識>』、角川書店、75。

13 牧野陽子 1985. 「輪廻の夢—『むじな』と『因果話』分析の試み」(『比較文學研究第 47 号』, 東大比較文學会)

14 Hearn, Lafcadio, 1973. 'Common Sennse', "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. X I、11-15。

15 中村元、2009. 『仏教辞典』、岩波書店、994。

16 ハーン、L、2006. 『神国日本—解明への一試論』(柏倉俊三訳注)、平凡社、118。

4. 2. 3 輪廻の輪

1 村松眞一、1994. 『靈魂の探究者小泉八雲—焼津滞在とその作品—』静岡新聞社 21 注釈：作品「夜光虫」の夜光虫は、焼津海岸でのお盆の時期を中心に仏海にて発生する夜光虫・ウミホタル (noctilucae ラテン語 noctis 夜 lucens 光る) の命あふれる生命活動に、生きる存在と生と死の存在意味・根拠を重ね合わせようとするものである。

2 ハーン、L、2007. 『骨董』(平井呈一訳)、岩波書店、136-137。

3 Hearn, Lafcadio, 1973. 'Fantasies noctiluca', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. X、140。

4 ハーン、L、2007. 『骨董』(平井呈一訳)、岩波書店、138。

5 ハーン、L、2007. 『骨董』(平井呈一訳)、岩波書店、140。

6 村松眞一、1994. 『靈魂の探究者小泉八雲—焼津滞在とその作品』、静岡新聞、46。

7 Hearn, Lafcadio 1973. 'Fantasies noctiluca', "The Writings of Lafcadio Hearn", Vol. X、140。

8 Hearn, Lafcadio. 1973. 'Fantasies noctiluca', "The Writings of Lafcadio

Hearn”、 Vol. X、139。

9 梶井基次郎, 1989. 「蒼穹」(『昭和文学全集第7巻』小学館平成元年出版)68

10 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Materialism of Spiritualism’, “Editorials from the Kobe Chronicle”, 63。

11 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Fantasies noctiluca’, “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. X、139。

4. 2. 4 空無の心

1 注釈 ゲシュタルト心理学における「地」と「図」の考え方：

地と図との相対的關係性が全体の意味を作り出すというゲシュタルト心理学がいう人間の認識構造の分析である。各部分は全体とのつながりによりそれぞれの意味を有し、全体は個々の部分の意味をもって生み出され、全体と部分との相関的で有機的關係性が語られている。地があつて図の意味が認識され、図があることにより地の意味が認識される。

こうして意味の中での優勢なる意味が全体の意味を得ることになり、人はその絵(図)の意味を理解することになる。かくして「勝者が全てを取る」(茂木健一郎 2009, 『クオリア入門』筑摩書房 214)と言われる。全体と部分との有機的關係の中から意味が現出するのである。焼津海岸における闇と群舞を繰り返す夜光虫との、生と死との相関的な一体的な関係を象徴的に語る「地」と「図」なのである。

2 注釈 華嚴経相互渉入について：

「法界は一般に anavarana (無碍) と名づけられること、すべての個物はその分割性と相互抵抗にも拘はらず、ここでは全くの相互渉入の状態にある。」(鈴木『華嚴の研究』鈴木大拙全集第5巻岩波書店 2000年 276)

作品『夜光虫』では、焼津海岸でのお盆の時期を中心に仏海にて発生する夜光虫・ウミホタル (noctilucae. ラテン語 noctis 夜 lucens 光る) の、命あふれる生命活動と無機的に広大に広がる暗黒とが混沌と一体化し融け合う相互渉入の状態にある。デカルト的近代的思惟世界とは異なり、ここでは精神も物質も生きる有機体も死んだ無機体も一見相対立し差異のある二項が相互渉入のなかですべてつながり、お互いが重なり合う世界を現出している。そうした対立し合う二項さえもが合一し融和して生き存在する本質を世界は保持するのである(華嚴経相即相入論)。

3 仙北谷晃一, 1985. 「ラフカディオ・ハーンと音楽」(東大比較文学会編集「比較文学研究」第47号恒文社年発行第72号)、12。

4 森三樹三郎, 1973. 『無の思想』講談社、36-38。

5 森三樹三郎, 1973. 『無の思想』講談社 36-38

6 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産〈14〉ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳)

講談社、245。

4. 2. 5 縁・縁起による生死の永遠なる反復

1 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. VII、459。

注釈：万有の根拠はすべからく無であり、無から生まれ無へと立ち返るのである。仏教的無常感は emotional（情緒的・感傷的）なる感覚性を語るのではなく、大乘仏教空論の形而上学的な心の哲理を語るなのである。

2 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Fantasies noctiluca’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. X、139-140。

3 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. VII、456。

4 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII、456。

5 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, VOL. VII、459。

第5章永生へ

5.1 アートマン的個人を超えるブラフマン的自己

5.1.1 「The Cosmos is a Karma」(ハーン)

1 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Dust’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VIII、71。

2 ハーン, L. 1995. 『東の国・心』(平井呈一訳) 恒文社 186。

3 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Fantasies noctiluca’, “The Writings of Lafcadio Hearn VOL. X” 141

4 ハーン, L, 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳) 恒文社 91。

5 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Fantasies noctiluca’ “The Writings of Lafcadio Hearn VOL. X” 141

注釈 白光について：

「加法混色」「減法混色」：

光の場合には色を混ぜ合わせるにつれて混色は白色方向へ向かい(加法混色)、物質(例：絵具)の場合にはその混色は黒い色の方へ向かう(減法混色)という。白色が宗教的神聖さをあらわすことがここに確認される。

6 ユー、ベンチョン、1992. 今村他訳「神々の猿—ラフカディオ・ハーンの芸術と思想」、恒文社、90。

5. 1. 2 カルマから永生へ

1 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘In The Dead of The Night’, “The Writings of Lafcadio Hearn ”、Vol. X I、140-143。

2 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘In The Dead of The Night’, “The Writings of Lafcadio Hearn ”、 Vol. X I、140。

3 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘In The Dead of The Night’, “The Writings of Lafcadio Hearn、Vol. X I、143。

4 Hearn ,Lafcadio. , 1973. ‘The Idea of pre è xistence’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、456。

5 リグ・ヴェーダ讃歌、, 2012. 『リグ・ヴェーダ讃歌』(辻直四郎訳)、岩波書店、252-253。

6 中村元, 1988, 『ブッダのことば』、岩波書店、188。

7 石上玄一郎, 1981, 『輪廻と転生』、第三文明社、173-174。

5. 1. 3 宇宙我への到達

1 大乘仏教「四法印」について:

注釈：現象は常に変化し必滅であるとする「諸行無常」、人生はすべからく苦であるとする「一切皆苦」、万有の我(アートマン)は実体的で固定的ではないという「諸法無我」、悟りにおける世界は平静と安らぎに満ちているとする「涅槃寂静」という仏教の基本的教義である。「我」とは本来は変わらぬもの、恒常なるもの、実体を意味するものである。仏教は自らの我である自己の実体性を否定し、自己なるものを「事象の総和」(ハーン『神国日本』176)とする。

2 Hearn, Lafcadio. , 1973. ‘The Higher Buddhism’, “The Writings of Lafcadio Hearn ”、Vol. X II、200。

3 広松渉, 1998. 『哲学・思想事典』、1073。

4 Hearn ,Lafcadio. , 1973. ‘The Idea of pre è xistence’、 “The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. VII、456。

5 ハーン, L. , 1995. 『東の国・心』(平井呈一訳)、恒文社、328-329

5. 2 空無と永生—nirvana (涅槃 ハーン)

5. 2. 1 涅槃という理想の境地

1 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Nirvana’, “The Writings of Lafcadio Hearn” , Vol. VIII”、162-203 および前田専學・佐々木一憲「ラフカディオ・ハーン (小泉八雲) 著『涅槃』I～II—邦訳と註記—」の注記参照。

- 2 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、197。
- 3 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、226。
- 4 ハーン, L., 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、210。
- 5 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産〈14〉ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳) 講談社、255。
- 6 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、588。
- 7 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房 208。
- 8 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、1995年発行 585。

5.2.2 自己滅却への志向—超越 (シェーラー)

- 1 ハーン, L., 1988. 『ラフカディオ・ハーン著作集 第2巻』、恒文社、117。
- 2 ユー、ベンチョン、1922. 『神々の猿』(池田雅之監訳)、恒文社、489。
- 3 ハーン, L., 1997. 『天の川幻想』(船木裕訳)、集英社、14・57。
- 4 ユー、ベンチョン、1922. 『神々の猿』、恒文社、426-427。

5.2.3 涅槃寂靜の全一存在

- 1 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産〈14〉ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳) 講談社、8参照)
- 2 ハイデッガー, M., 1999. 『ニーチェ、ヨーロッパのニヒリズム』(菌田宗人、ハンス・ブロッカルト訳) 創文社、95。
- 3 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、196。
- 4 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘Dust’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VIII、74。
- 5 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘The Idea of pre ò xistence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII、445。
- 6 ハーン, L., 2007. 『骨董』(平井呈一訳)、岩波書店、149。
- 7 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、321。
- 8 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、322
- 9 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ò xistence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. VII、459。

5.2.4 菩薩の空無の心

- 1 Hearn, Lafcadio., 1973. ‘A Woman’ s Diary’, “The Writings of Lafcadio Hearn”, Vol. X I、77-78。
- 2 ハーン, L., 2008. 『涅槃』(前田専學・佐々木一憲訳)、146。
- 3 ハーン, L., 2008. 『涅槃』(前田専學・佐々木一憲訳)、172。
- 4 勝部真長, 1975. 「一神教か多神教か—小泉八雲の日本解釈—現代のエスプリ 91・84。

5 野口米次郎, 2013. 『復刻本 小泉八雲』、響林社、40-41。

注釈：グールドについて

上記訳文冒頭のグールドとはジョージ・ミルブリー・グールド（1848年—1922年）であり、フィラデルフィアの眼科医として、ハーンと親交があった人物である。しかしグールドは最終的にはハーンとは決裂し、二人の友情は無に帰した。ハーンの死後にグールドはハーンの伝記を書いたが、その内容はハーンに関し極めて辛辣な内容である。

6 平川祐弘, 2000. 『小泉八雲事典』、恒文社、178。

7 平川祐弘, 2000. 『小泉八雲事典』、恒文社、179。

8 注釈：「和解」の妻について—平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』を参照

平川祐弘編「女ははたして和解したか—『今昔物語』に取材したハーンの怪談 The Reconciliation」

作品内在解釈に作品実証的な理解に依拠する。亡霊に出た女の復讐劇ではなくハーンの節子に対する寛容なる女性像をハーンはイメージしている。許す度量のある日本女性への慈しみ畏敬する思いが表現されているとする。

ハーンは日本に滞在する外国人に対しおおむね否定的印象を持つ。とくに出しゃばりな女性を嫌うのである。その反対が穏やかで寛容であるが芯が強い日本女性である。人を許しそして支える我執のなき無我の心の女性を理想とする。普賢菩薩信仰に達している。ハーンにとって普賢菩薩は男女を超える人間としての普遍的な理想の姿である。

9 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ÷ existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn, VOL. VIII”, 456

10 注釈：菩薩像について—河島弘美「女神との心中—「赤い婚礼」のおとよと「ハーン」（1985、東京大学比較文学研究会、『比較文学』47号、144—155）

日本女性を主人公とした悲劇的な love-story である。「優しさ <tenderness> についてハーンは、(略)、それは、感受性、理解力、いつでも衝動的に弱い者の力になってやれる状態」（149）という。「相手を思いやる優しい心をユーモアで包み込む」「およしからそんな優しさを得られることを、太郎は確信した。」「傷ついた魂をいつも優しく癒し、文字通り手を取って幸福へと導いてくれる女神であった。」

まさにおよしは女神であり空無な心の菩薩であった。しかし女神とはフェティッシュ崇拝の対象を意味するものであり、遠いかつ憧れる存在といえる。およしは西洋的な美的な感性に応える女神ではなく、やはり菩薩というより母親的な守り支えてくれる慈母のイメージの女性である。

11 注釈 ハーンの虫への愛について—Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Dust’, “The Writings

of Lafcadio Hearn VOL. VIII”、72 参照：

虫への愛「虫めづるハーン」牛村 圭、『比較文學研究 (47)』 156 -164...

「ハーンの虫に対する正確な、そして豊富な知識・理解である。」ということに対する実証的研究を行っている。ハーンが科学者としての正確な知識を保有していたことを述べている。しかし「草ひばり」という作品はあくまでもハーンが小さな弱い動物の死に対する悲しい余韻、鳴き声の聞こえなくなった存在が掻き消えた悲しみ、飢えを知らずにほおっておいたため死に至らせた飼い主としての自責の念をもつづるものである。

小さな草ひばりの死そのものもたらす大きな衝撃、ささやかな鳴き声の掻き消えた時の大きな喪失感、あるいは命の偉大さや死の厳しい宿命までも筆者は描いている。そしてそうした思い出の悼みのなかでくさひばりは再生し、思い出のなかで永生を続けるという確信をハーンは見出している。作品「草ひばり」はそうした小さいたいけのない弱き存在の死に対する深い無常感が織りなす好短編と評価されるものである。

12 ハーン, L, . 1988. 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳)、恒文社、230。

5. 2. 5 「人は自らのみで立つことは出来ない」(ハーン)

1 Hearn ,Lafcadio, 1973. ‘Fantasies noctiluca’、 “ The Writings of Lafcadio Hearn”、Vol. X、140。

2 注釈 照応(フランス象徴主義)について

池田が『ラフカディオ・ハーンの世界』の p. 148 にて語るように、ハーンにおけるフランス作家・詩人の影響研究が必要である。ハーンはフランス語教育を受けた経験でフランス語が堪能であった。テオフィル・ゴージェやアルフォンス・ドーデらのハーンへの影響研究が、時代背景を考えると決定的な重要性を有すると考える。(池田雅之 2009, 『ラフカディオ・ハーンの世界』, 角川学芸出版, 148)

3 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Dust’、 “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VIII、74-75。

4 西川盛雄 2005. 『ラフカディオ・ハーン—近代化と異文化理解の諸相』、九州大学出版会、5。

5 フロム、エーリッヒ、2012. 『自由からの逃走』(日高六郎訳)、東京創元社、(「タルムード」第一編「ミシュナ」巻頭の言葉)

5. 3 空無なる縁・縁起・カルマこそが世界の実体である

5. 3. 1 煩悩の寂滅

1 Hearn ,Lafcadio, 1973. ‘Fantasies noctiluca’、 “ The Writings of Lafcadio Hearn”

Vol. X、174 参照。

- 2 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘Dust’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、VOL. VIII、69。
- 3 Hearn, Lafcadio, 1973. ‘In The Dead of The Night’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. X I、143。
- 4 Hearn ,Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. VII、456。
- 5 Hearn ,Lafcadio, 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. VII、456。
- 6 ハーン, L., 2007. 『骨董』(平井呈一訳)、岩波書店、128。
- 7 Hearn ,Lafcadio 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. VII、456。
- 8 Hearn ,Lafcadio 1973. ‘The Idea of pre ã existence’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. VII、456。
- 9 ハーン, L., 1995. 『東の国から・心』(平井呈一訳)、恒文社、196。
- 10 大東俊一, 2004. 『ラフカディオ・ハーンの世界と文学』、溪流社、134-137。
- 11 ユー、ベンチョン, 1992. 『神々の猿』、恒文社、89。
- 12 Hearn, Lafcadio, 1967. “Follow the Donkey-Path”, “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、 131。
- 13 Hearn, Lafcadio, 1967. “Follow the Donkey-Path”, “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、 125 。

5. 3. 2 作品「むじな」が教えるもの

- 1 Hearn, Lafcadio. 1973. ‘The Rebirth of Katsugoro’, “The Writings of Lafcadio Hearn”、 Vol. VIII、218。
- 2 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房、209。
- 3 Hearn , Lafcadio. 1967, ‘Follow the Donkey-path’ “Occidental Gleaning by Lafcadio Hearn, ” Vol. II、 125 。
- 4 松村有美, 2011. 「ラフカディオ・ハーンとトワイライト」, 『大正大学大学院研究紀要』第 35 号、142-143。

5. 3. 3 最終：鎮魂と永生への実体としての普遍なる自己—「宇宙的我」

- 1 ユー、ベンチョン. 1992. 『神々の猿』、恒文社、492。
- 2 Hearn, Lafcadio. 1967. ‘Theosophy’, “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”、 Vol. II、88。
- 3 ハーン, L., 1996. 『日本雑記他』(平井呈一訳)、恒文社、594-595。

- 4 ハーン, L., 1970. 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編)、筑摩書房、151。
- 5 ヴァスバンドゥ, 1983. 『人類の知的遺産〈14〉 ヴァスバンドゥ』(三枝充恵編訳), 講談社、224-225。

以上。

引用文献リスト

洋書 (abc 順)

- Hearn, Lafcadio., 1973, “About Ancestor-Worship” “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII
- Hearn, Lafcadio., 1973, ‘A Drop of Dew’ “The Writings of Lafcadio Hearn Vol. X I”
- Hearn, Lafcadio., 1973, “A Conservative ” “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII,
- Hearn, Lafcadio., 2009, ‘A Ghost’ , ‘Karma and other stories essays’
- Hearn, Lafcadio, 1973, ‘A Legend of Fugen -Bosatsu’ , “The Writings of Lafcadio Hearn Vol . X”
- Hearn, Lafcadio, 1973 “A Mystery of Crowds” “Fantasies” Vol. X,
- Lafcadio Hearn ‘A Living God’ “Gleanings in Buddha-Fields” Vol. VIII
- Hearn, Lafcadio , 1973 “Ant” “The Writings of Lafcadio Hearn, ” Vol. X I
- Hearn, Lafcadio, 1973, “A Street Singer”, “The Writings of Lafcadio Hearn ”, VOL. VII
- Hearn, Lafcadio, 1973, ‘A Woman’ s Diary’ “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. X, I
- Hearn, Lafcadio, 1973. ‘At Yaizu’ “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. IX
- Hearn, Lafcadio, 1973, ‘Beauty is Memory’ , “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. IX,
- Hearn, Lafkadio, 1922 “Berkeley” , “ Interpretation of literature” , Vol. II New York Dodd, Mead&Co.
- Hearn ,Lafcadio1973, “Bon-Odori” , “The Writings of Lafcadio Hearn” , VOL. V,
- Hearn, Lafcadio, 1973, “Chief City of Province of The Gods” , “The Writings of Lafcadio Hearn VOL. V”
- Hearn, Lafcadio 2010, ‘China and The Western World’ “Karma andOther Stories andEssays by Lafcadio Hearn”

Hearn, Lafcadio, 1973. 'Common Sennse' , "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. X I ,

Hearn, Lafcadio1973,, "Dust" "The Writings of Lafcadio Hearn" , VOL. VIII,

Hearn,Lafcadio Hearn 'Exotics and Retrospectives' ICG Muse, Inc. New York, Tokyo, Osaka& London2001

Hearn ,Lafcadio, 1973、'Fantasies Gothic Horror' "The Writings of Lafcadio Hearn" , Vol. X.

Hearn ,Lafcadio, 1973, 'Fantasies' 'Nightmare-Touch' , "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. X

Hearn ,Lafcadio1973, 'Fantasies noctiluca' , "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. X, 1

Hearn, Lafcadio,. 1967, "Follow the Donkey-Path" "Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn"

Hearn, Lafcadio, 1973 "Fuji-No-Yama" "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. IX,

Hearn, Lafcadio , 'Ikiryō' , "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. X I

Hearn, Lafcadio , 1973、'In a Japanese Hospital' "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. X

Hearn, Lafcadio, 1973, 'In The Dead of The Night' , "The Writings of Lafcadio Hearn" , Vol. X I

Hearn, Lafcadio , 1973. ' In Yokohama' "The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VII"

Hearn, Lafcadio ,. 1973、"Japan an attempt an Interpretation " , "The Writings of Lafcadio HearnVol. X II"

Hearn, Lafcadio , 1973、'Japanese Civilization' "The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VII"

Hearn, Lafcadio1973, "Jiu-jutsu" "The Writings of Lafcadio Hearn VOL. VII"

Hearn, Lafcadio, 2009 , 'Karma and other stories essays by Lafcadio Hearn '

Hearn ,Lafcadio, 1973, 'Kitzuki' , "The Writings of Lafcadio Hearn" , VOL. V,

Hearn,Lafcadio, 1973, "With Kyushu Students" "The Writings of Lafcadio Hearn" Vol. VII

Hearn, Lafcadio. 1973, "Letters to Basil Hall Chamberlain June14, 1893" Vol. XV. 438

Hearn,.Lafcadio1976, " Literary Pessimism" Albert Mordel 編 "In European and

Oriental Literature by Lafcadio Hearn”

Hearn, Lafcadio, 1973, “My First Day In The Orient” , “The Writings of Lafcadio Hearn ,” VOL. V

Hearn, Lafcadio, . 1973, “Nightmare-Touch” , “ The Writings of Lafcadio Hearn, Vol. X”

Hearn, Lafcadio, 1973, ‘Ningyo-No-Haka’ , “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. VIII

Hearn, Lafcadio, 1973, “nirvana”” The Writings of Lafcadio Hearn VOL. VIII”

Hearn, Lafcadio, 1973. “Of The Eternal Feminine” “The Writings of Lafcadio Hearn, Vol. VII, ”

Hearn, Lafcadio, 1973 “The Rebirth of Katsugoro” “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. VIII

Hearn, Lafcadio, 1968, “Recent Buddhist Literature” “Essays In Europe an and Oriental Literature”

Hearn, Lafcadio, 1973, “Semi” “The Writings of Lafcadio HearnVol. X” ,55

Hearn, Lafcadio, “Silkworms” , “The Writings of Lafcadio Hearn” ,Vol. IX,

Hearn, L. , 1967, “Some Philosophy” “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn” ;
Sketches and Essays Now First Collected by Albert Mordel

Hearn, Lafcadio, . 1973, “Some Thoughts about Ancestor-Worship” “The Writings of Lafcadio Hearn” , VOL. VII,

Hearn , Lafcadio. , 1973, “The Communal Cult” , “The Writings of Lafcadio Hearn” , Vol. X II

Hearn, Lafcadio. , 1973, “The Dream of a SummerDay” “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII,

Hearn, Lafcadio, 1973, “The Higher Buddhism” , “The Writings of Lafcadio Hearn” , Vol. X II

Hearn, Lafcadio, 1973, “The Idea of Pre ã xitence ” , “The Writings of Lafcadio HearnVol. VII”

Hearn, Lafcadio, . 1973, “the Reconciliation” “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. X 8

Hearn, Lafcadio, 1967, ‘Theosophy’ , “Occidental Gleanings by Lafcadio Hearn”, Vol. II,

Hearn, Lafcadio, 1960, “The Materialism of Spiritualism” , “ Editorials from the Kobe Chronicle”

- Hearn, Lafcadio, . 1973, “The Reconciliation ” “The Writings of Lafcadio Hearn Vol. VII
- Hearn, Lafcadio, “The Stone Buddha” “The Writings of Lafcadio Hearn” VOL. VII,
- Hearn, Lafcadio, . 1973, “Two Years In The French West Indies” “The Writings of Lafcadio Hearn” , Vol. III
- Hearn, Lafcadio, . 1973. “The Red Bridal” , ” The Writings of Lafcadio Hearn” , Vol. VII
- Hearn, Lafcadio 1973、‘The religion of the home’ , “The Writings of Lafcadio Hearn” , Vol. X II
- Hearn, Lafcadio, 1973, “The Screen-Maiden” “The Writings of Lafcadio Hearn, ” Vol. X.
- Hearn, Lafcadio. 1973, “The Writing of Kobodaishi” “The Writings of Lafcadio Hearn” Vol. V, 36-37.
- Hearn, Lafcadio, . 1930, “Victorian Philosophy” , The Hokuseido Press , 3-4
- Nietzsche, Fr. , 1976, “Die Geburt der Tragödie” Alfred Kröner Verlag Stuttgart
- Wiese, Benno von. , 1974, “Deutschland Erzählt von Arthur Schnitzler bis Uwe Johnson ” , Fischer Taschenbuch Verlag , 54-67

和書（アイウエオ順）

- 雨森信成, 1994, 『人間ラフカディオ・ハーン』（仙北谷晃一訳）（平川祐弘編 1994『小泉八雲 回想と研究』中）
- 池田雅之, 2009, 『ラフカディオ・ハーンの日本』, 角川学芸出版
- 石上玄一郎, 1981, 『輪廻と転生』, 第三文明社, 173-174
- 石塚正英, 1993, 『フェティシズムの信仰圏』, 世界書
- 岩崎武雄, 1975, 『西欧哲学史』, 有斐閣
- 岩田慶治, 1995. 『岩田慶治著作集第三卷不思議の場所』, 講談社
- 岩井洋, 1996, 『世界名作短編アンソロジー』, 北大印刷
- 宇波彰・丸山圭三郎・宮島喬共著, 1982, 『シュミレーションの時代』, J I C C 出版局
- ヴァスバンドゥ, 1983『人類の知的遺産 14 ヴァスバンドゥ』（三枝充恵編訳）, 講談社
- エリアーデ、M. , 1985, 『聖なる空間と時間 宗教学概論 3』（久米博訳）, せりか書房

大林信治・山中浩司編 2000『視覚と近代』名古屋大学出版会
 岡田温司, 2000, 「ルネサンスにおける遠近法」、(大林信司・山中浩司編)『視覚と近代』, 名古屋大学出版会,
 岡野守也, 2009, 『唯識のすすめ』, NHK 出版,
 梶井基次郎作品『路上』「青空文庫」
 梶井基次郎, 1989, 「蒼穹」(『昭和文学全集第7巻』小学館)
 加藤尚武, 2003, 『ハイデッガーの技術論』, 理想社
 カント, 1965, 『世界の大思想 10 カント<上> 純粹理性批判』(高峯一愚訳), 河出書房新社
 木田元, 2008, 『ハイデッガー存在と時間の構築』岩波書店
 クーランジュ, フュステル・ド・., 1968『古代都市』(田辺貞之助訳)白水社,
 小泉節子, 1995『小泉八雲一思い出の記』恒文社
 コント・スペンサー, 1999, 『世界の名著 46 コント・スペンサー』(責任編集清水幾太郎), 中央公論新社,
 酒井健, 2013. 『ゴシックとは何か』. 筑摩書房
 シュヴーグラー, A., 2007. 『西洋哲学史上巻』(谷川徹三・松村一人訳) 岩波書店
 シューラー, M., 2012, 『宇宙における人間の地位』(亀井・山本訳)白水社
 下中邦彦, 1983, 『哲学辞典』, 平凡社
 ジンメル, G., 2008, 『貨幣の哲学』(居安 正訳), 白水社 199
 ソシュール, F., 2009, 『一般言語学講義』(景浦峽・田中久美子訳) 東京大学出版会
 鈴木大拙, 2000, 『鈴木大拙全集第5巻華嚴の研究』岩波書店,
 鈴木雅之, 1997, 『日本の名著 24 平田篤胤』(相良亨編集), 中央公論社
 スペンサー, H., 1927『世界大思想全集 28 第一原理』(澤田謙譯)春秋社
 大東俊一, 2004, 『ラフカディオ・ハーン思想と文学』, 彩流社
 高階秀爾, 2008, 『世紀末藝術』, 筑摩書房
 多川俊映, 2012, 『唯識 こころの哲学』, 大法輪閣,
 武田祐吉 1996, 『新訂古事記』(武田祐吉訳注, 中村啓信補訂・解説)角川書店
 竹村牧男, 2004, 『華嚴とは何か』春秋社
 玉城康四郎, 2003, 『華嚴入門』春秋社
 辻直四郎(訳), 2012, 『リグ・ヴェーダ讃歌』岩波書店
 中西進, 1995, . 『万葉集論第二巻』講談社 178-182
 ユー, ベンチョン, 1992, 『神々の猿』, 恒文社, 116
 中村元, 2003. 『現代語訳大乘仏典 5 『華嚴経』『楞伽経』』東京書籍
 中村元, 2012, 『現代語訳 華嚴経・楞伽経』, 東京書籍

- 中村元, 2009, 『仏教辞典』(中村元他編集), 岩波書店
- 中村元, 1988, 『佛教大辞典』, 小学館
- 中村元, 1988, 『ブッダのことば』, 岩波書店,
- 中村幸四郎, 1978, 『ユークリッド—原論の背景』, 玉川大学出版部
- 西成彦, 1998, 『ラフカディオ・ハーンの耳』, 岩波書店
- 西川盛雄 2005, 「ラフカディオ・ハーン—近代化と異文化理解の諸相」九州大学出版会
- 西谷啓治, 1958, 『ニヒリズム』, 弘文堂
- ニーチェ, 1969, 『 世界の思想Ⅱ-9 ニーチェ』(原 佑訳) 河出書房新社
- 野口米次郎, 2013 『復刻本 小泉八雲』 響林社
- ノルダウ, M., 2002 『谷崎潤一郎と世紀末』(松村昌家編)「世紀末—「変質論」第一編」(森道子訳) 思文閣出版,
- ハイデッガー, M., 1999 『ニーチェ、ヨーロッパのニヒリズム』(藺田宗人、ハンス・ブロッカルト訳) 創文社,
- ハイデッガー、M., 1972, 『野の道・ヘーベル一家の友』(高坂正顕・辻村公一共訳) 理想社
- 服部正明・上山春平, 2003, 『仏教の思想4—「認識と超越」』 角川書店
- ハーン, L., 1994, 『天の川幻想』(船木 祐訳), 集英社
- ハーン, L. 2004, 『怪談』(平井呈一訳), 岩波書店
- ハーン, L. 2003, 『怪談・奇談』(平川祐弘編訳), 講談社
- ハーン, L., 2004 『さまよえる魂のうた』(池田雅之編訳) 筑摩書房
- ハーン, L. 2006, 『神国日本—解明への一試論』(柏倉俊三訳注), 平凡社,
- ハーン, L. 1988, 『仏の畑の落穂他』(平井呈一訳) 恒文社
- ハーン, L. 1989, 『ラフカディオ・ハーン著作集 第1巻』
- ハーン, L., 1988, 『ラフカディオ・ハーン著作集 第2巻』, 恒文社
- ハーン, L., 1988 『ラフカディオ・ハーン著作集 第4巻』, 恒文社
- ハーン, L., 1988 『ラフカディオ・ハーン著作集 第5巻』, 恒文社
- ハーン, L., 1988, 『ラフカディオ・ハーン著作集 第9巻』, 恒文社
- ハーン, L. 1992, 『ラフカディオ・ハーン著作集 第14巻』 恒文社
- ハーン, L. 1988 『ラフカディオ・ハーン著作集 第15巻』 恒文社
- ハーン, L., 1973, 『明治文学全集 48 小泉八雲集』(中野好夫編) 筑摩書房 49
- ハーン, L. 1996, 『日本雑記他』(平井呈一訳), 恒文社,
- ヘルン, L., 2007 『骨董』(平井呈一訳) 岩波書店
- パノフスキー, E. 1993 『象徴形式としての遠近法』(木田元監訳) 哲学書房,

- ハーン、L. . 2009『東の国から・心』, (平井呈一訳) 恒文社
- ハルトマン, フォン・アオエ, 1974「哀れなハインリッヒ」(訳者代表相良守峯他『筑摩世界文学体系 10 中世文学集』)
- 平井呈一, 2000, 『真夜中の檻』 東京創元社
- 平川祐弘編, 1994, 『小泉八雲 回想と研究』 講談社
- 平川祐弘, 2000, 『小泉八雲事典』 恒文社
- 平川祐弘, 1994, 「小泉八雲の今日的意味」(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』) 講談社
- 平川祐弘 1994, 『祭りの踊りーロティ・ハーン・柳田国男』(平川祐弘編『小泉八雲 回想と研究』)
- 平田篤胤, 1972, 『平田篤胤』 (相良 亨編日本の名著 24) 中央公論新社
- 廣松 渉, 1998, 『哲学・思想事典』, 岩波書店
- フィリップソン, P. 1979, 『ギリシャ神話の時間論』(廣川洋一・川村宣元訳) 東海大学出版会
- フーコー, ミシェル, . 2009, 『言葉と物ー人文科学の考古学』(渡辺一民・佐々木明訳), 新潮社
- フォルスター, , ハル, . 2007『視覚論』, 平凡社
- フッサール, E. , 2006, 『ヨーロッパ諸学の危機と超越的現象学』(細谷恒夫・木田元訳) 中央公論新社
- フランクフルト, V・E・, . 『意味への意志』(山田邦男監訳), 春秋社
- フロム, エーリッヒ, 2012, 『自由からの逃走』(日高六郎訳) 東京創元社、(「タルムード」第一編「ミシュナ」巻頭の言葉)
- ベルクソン, H. , 2002, 『哲学的直観ほか』(坂田徳男他訳) 中央公論新社
- ヘルダー/ゲーテ, 1979, 『世界の名著 38 ヘルダー/ゲーテ』(小栗浩訳), 中央公論新社
- ベンチョン・ユー, 1992, 『神々の猿』, 恒文社
- ボードリヤール・フォーラム事務局編集, 1982, 『シュミレーションの時代』 JICC 出版局, 226
- ボウラー、ピーター・J, 1987, 『進化思想の歴史〈上〉』(鈴木善次訳) 朝日新聞出版
- デネット, D. . 2001, 『ダーウィンの危険な思想』(山口泰司監訳石川幹人他訳), 青土社
- 前田専學・佐々木一憲「ラフカディオ・ハーン(小泉八雲)著『涅槃』I～II一邦訳と註記一」
- 牧野陽子, 1994, 「「雪女」ー世紀末“宿命の女”の変容」『小泉八雲 回想と研究』

- (平川祐弘編), 講談社
- マルクス、K.、1965、『資本論 1』(長谷部文雄訳)、河出書房新社
- 丸山圭三郎、1987、『言葉と無意識』、講談社、199
- 丸山眞男、2014、『忠誠と反逆—転形期日本の精神史的位相』、筑摩書房、372
- 三隅治雄、2002、『踊りの宇宙 日本の民族芸能』、吉川弘文館
- 宮澤賢治、1983、『新修宮澤賢治全集第 2 巻』筑摩書房、
- 宮澤賢治、1983、『新修宮澤賢治全集第 11 巻』、筑摩書房
- 村松眞一、1994、『靈魂の探究者小泉八雲—焼津滞在とその作品』静岡新聞社
- メルロ=ポンティ、1967、『知覚の現象学』(竹内芳郎・小木貞孝訳)、みすず書房
- 茂木健一郎 2009、『クオリア入門』筑摩書房
- 森三樹三郎、1973、『無の思想』講談社
- 柳田國男、1998、『柳田國男全集 15「先祖の話」』
- ユイスマン、J・K、2011、『さかしま』(澁澤龍彦訳)河出書房新社
- ユー、ベンチョン、1992、『神々の猿—ラフカディオ・ハーンの芸術と思想』(今村他訳) 恒文社
- ユクスキュル/クリサート、2010『生物から見た世界』(日高敏隆・羽田節子訳) 岩波書店
- ユクスキュル/クリサート、1998、『生物から見た世界』(日高敏隆・野田保之訳)、思索社、
- 横山紘一、2012、『阿頼耶識の発見』幻冬舎
- レービット、カール、1978、『近世哲学の世界概念』(佐藤昭雄訳)、未来社

論文 (アイウエオ順)

- 牛村 圭、虫への愛「虫めづるハーン」、『比較文學研究 (47)』 156 -164.
- 大西忠雄、1970、「小泉八雲と仏教」、八雲会編「へるん」第 9 号、85-101
- 勝部眞長、1975、「一神教か多神教か—小泉八雲の日本解釈」—現代のエスプリ 91・84
- 河島弘美「女神との心中—「赤い婚礼」のおよしとハーン—」東大比較文學会 1985 年発行『比較文學研究』47 号 144-155
- 河島弘美「女神との心中—「赤い婚礼」のおとよとハーン—」(比較文学研究』47 号
- 河島弘美 2002、「ラフカディオ・ハーン—日本のこころを描く」岩波書店参照。
- 仙北谷晃一、1985、「ラフカディオ・ハーンと音楽」東大比較文學会編集『比較文學研究』第 47 号恒文社仙北谷晃一、1985、1-23

- 大東俊一, 1999, 「ラフカディオ・ハーンと仏教」『法政大学教養部紀要』
- 遠田 勝「『神国日本』考—チェンバレンとの対立をめぐって」東大比較文學會 47
- 中田 賢二「“耳なし芳一の話”の原話をめぐって」『比較文學研究第 47 号』東大比較文學會 1985 年発行 135-143
- 西成彦「文字の効用—L. ハーンと宮澤賢治—」立命館大学人文学会『国際言語文化研究所紀要 9 卷 5・6 号』 1998 年発行 p. 317-322)。
- 福澤 清, 2005, . 「没後 100 年 : ハーン再評価の試み」(熊本大学学術リポジトリ 2005 年度)
- 福澤清「21 世紀に再考するラフカディオ・ハーン」熊本大学学術リポジトリ 29 参照。
- 平川祐弘 1985, 「女ははたして和解したか」(東大比較文學會年『比較文學研究 47』) 94-108)
- 牧野陽子, 2014, 「「人形の墓」を読む— ラフカディオ・ハーンと日本の近代—」, 『成城大學經濟研究』 (2014 年発行) , 72-96
- 牧野陽子, 1985, 「輪廻の夢—『むじな』と『因果話』分析の試み」(『比較文學研究』東大比較文學會) 109-128
- 松村有美, 2011, 「ラフカディオ・ハーンとトワイライト」, 『大正大学大学院研究紀要』第 35 号、142-143。
-
- 岩井洋, 1999, 「日本語オノマトペを生み出したもの」、『文学と環境』第 2 号 No. 2、
- 岩井, 洋, . 2010, 「L. ハーンの世界感覚と近代的視覚の問題」, 『酪農学園大学紀要』 Vol. 1. 34, No. 2 , 89-94
- 岩井洋、2010、「L・ハーンにおける怪談の意味—時代精神の系譜から」, 『水声通信 33』、2010 年第 1 号, 196
- 岩井洋「自然の精神化—日本の自然観とアニミズム」-『文学と環境』2003 第 6 号, 7-14
- 岩井洋, 1999, 「日本の自然表現の特質—音の表現をめぐって」『フォリオ a 第 5 号』ふみくら書房 210-216
- 岩井洋, 2010, 「L. ハーンの世界感覚と近代的視覚の問題—日本の自然観研究の観点から」, 『酪農学園大学紀要題 34 卷第 2 号』 90、92

以 上。

謝 辞

本論文の作成にあたり、野田研一教授にはこの間常に励ましの言葉や、論文の内容あるいはスタイル上での適格なご助言をいただきました。長年研究に携わりながら、自分自身でも気付かないでいたあるいは誤りに陥っていた点についてのご指導に対し、感服するとともに心からの感謝を申し上げたく思います。

学位論文作成の希望を野田教授にお伝えした時の力強い快諾の御返答を、今でもよく思い出します。学外者である自分の学位申請希望を快く受け入れてくださった野田教授に、感謝の言葉は言い尽くせません。今後もこの間の御指導を生かすべく精進いたしたく考えております。

教授を訪ねて立教大学を訪れるたびにご指導と励ましの言葉をいただき、すっかり元気を取り戻して立教大学を後にしたものです。

ほぼ 30 年間にわたる自分の学問・研究の集大成たる今回のハーン論が、大いなる学問的充実感を得つつ論文にまとめることが出来たのも、すべてが野田教授のおかげです。この間のご指導に対し、心からの感謝を申し上げる次第です。ありがとうございました。

以 上。