

カール・ヤスパースと白井晟一における土着的近代性 —3.1 運動 100 周年記念集会を契機に—

崔多蔚（東北大学文学部）

I. はじめに

本報告は 3.1 運動 100 周年記念集会参加を契機に、私の今後の土着的近代研究についてスケッチしたものである。「土着的近代」とはいわゆる西欧型近代ではなく、霊性中心の近代のことである。ここでいう霊性とは「徳」や「仏性」「道性」「徳性」「生命力」といった、理性や感性では言い表せないような事柄を意味している。その代表的な例に韓国の「東学」や「3.1 運動」がある。ハヌル（天）を自身の心をはじめ、他人の心、物にまで待っていると信じることによって、個々人から個々物まで敬いや侍りの対象となるのである。東学農民運動（甲午農民戦争）も 3.1 運動もこのような思想が根底にある。

土着的近代研究においてこれまでに見てきた共通点には「土着思想」と「霊性のはたらき」が挙げられる。さらに 2018 年 12 月東北大学で行われた 2018 年度二国間交流事業・国際学術大会「東アジアで共感できる新たな近代性概念の構築」では、それらに加えて「平和」「非暴力」「生命尊重」などの人類普遍的価値を見出すことを目標として設定された。とりあえず現時点で挙げられる「土着的近代化運動」の共通点は「土着思想」と「霊性のはたらき」である。

では「土着思想」と「霊性のはたらき」が生じるための引金とは何だろうか。従来の土着的近代研究で挙げられた事例を見ると、南アフリカの「反アパルトヘイト運動」とインド・南アフリカのガンディーによる「非暴力平和運動」（北島義信）、朝鮮の「東学」（趙晟桓）、日本の田中正造による「足尾銅山鉍毒事件農民運動」（大西秀尚）など、どれもが何らかの危機的状況下にあったことが確認されている。そのためとりあえずの仮説として、「土着思想」と「霊性のはたらき」の発現には、カール・ヤスパース（Karl Theodor Jaspers、1883～1969）のいう「限界状況（Grenzsituation）」「実存が脅かされること」が引金となるのではないか。カール・ヤスパースは 20 世紀ドイツの哲学者・精神科医で、ハイデガーと共に実存主義哲学の論者とされている人物である。そして彼のいう「限界状況」とは、死・苦・争・責といった、人間には克服することのできない、実存を脅かす状況のことを意味する¹。ヤスパースはこの「限界状況」を経ることで、人は実存に目覚めると論じている

2。

そこで私は最初、死・苦・争・責は人間生命に関わるものであるため、死と生こそ「土着思想」のトリガーであると考えた。つまり「実存が脅かされる」とは「人間生命の危機」のことであり、「人間生命の危機」こそ「土着的近代」「靈性のはたらき」があらわれる条件であるのではないだろうか。しかし、その説明は不十分である。「限界状況」（靈性のはたらきの引金となるもの）は死だけではなく、実存（脅かされるもの）も「人間生命」だけではない。何が実存たりえるかは人それぞれである。このことを今回の 3.1 運動 100 周年記念集会参加を通じて知ることができた。これを含め、今回の集会を通じて知り得たこと 2 つと、それを踏まえ今後の土着的近代研究の方向性について、本論で詳しく述べたい。

II. 本論の構成

今回の 3.1 運動 100 周年記念集会を通じて得られたのは次の 2 点である。

- ①「限界状況」が死・苦・争・責のみとは限らず、「実存」が「人間生命」とは限らない。人それぞれ異なり得るということ。



1. 「限界状況」と「実存」たりえるもの

1-1. 彼らの歌を聴いて

1-2. ヤスパースの「可能的実存」と「実存的自由」

- ②「実存」が自覚され「靈性のはたらき」「土着的近代化運動」が生じたとしても、必ずしもその思想内容に非暴力／平和／生命尊重のような理想的な普遍性が含まれるとは限らないということ。



2. 「土着的近代化運動」における「土着思想」の重要性

2-1 「3.1 独立宣言書」における「土着思想」

2-2 「東学」崔濟愚と「後期水戸学」会沢正志斎の比較

そして、これらを踏まえた上で、

- ③日本昭和期における建築家、白井晟一（1905～1983）の思想を「土着的近代」という観点から照らし合わせてみる。



3. 白井晟一の土着的近代性

3-1 白井晟一とは誰か エッセイ「繩文的なるもの—江川氏旧葦山館について」

3-2 白井晟一 エッセイ「豆腐」「めし」

3-3 白井晟一の実存 「内在する潜在力」と「アニマ」

Ⅲ. 本論

1. 「限界状況」と「実存」たりえるもの

1-1. 彼らの歌を聴いて

3月1日の午後、3.1運動100周年集会在って参加者一同はユースホテル3階の会場へ戻り、19時から交流団体だった「国境なき歴史青年たち」の発表のあと、比較的年平均年齢層の高かったこちら側「日韓/韓日反核平和連帯」と「青年たち」との世代間交流が行われた。「青年たち」側じゃない青年二人は完全アウェーだったので、同研究室の佐々木先輩と私は隅っこの席に座ってこっそり議論を交わしていた。

(問答はうろ覚えだが、大体こんな内容)

ダウル「韓国ってどうしてこんなにも民衆エネルギーが豊富なんですかね？東学農民革命(1894)から3.1運動(1919)、419革命(1960)、518光州民主化運動(1980)、6月抗争(1987)、ろうそく革命(2016)。世代交代する前にほぼ一度は立ち上がってる...一体このエネルギーはどこから出てきてるんでしょうか。やっぱり植民地支配や独裁政権といったような‘限界状況’にあったからこそでしょうか？」

佐々木「実存が脅かされるというのも一つのきっかけだろうね。あとは、やっぱり土着の思想じゃないかな。祖先を祀る子孫としての役割のように、一連となった生命観だったり、東学の生命尊重思想だったり。そういう思想がなかったら3.1運動ほどの平和運動は起こらなかったかもしれないね」

ダウル「確かにそういった土着思想があつてこそですね。ですが先輩、‘限界状況’という危機があつて、土着思想が自覚されたからこそ、東学だとか、民主化というものは誕生できたんじゃないでしょうか？そこそこ安泰な社会だったら土着思想は自覚されず、運動は起こらなかったんじゃないでしょうか？」

佐々木「安泰なのはいいことのはずなのにね。だから今の日本はエネルギーが弱いのか

もしれないね。」

ダウル「でも日本だって、ブラック企業とか、人間疎外とか、ある意味日常が脅かされる‘限界状況’はありますよね。そこから立ち上がるのではなく挫折してしまう人もいます。その違いは‘限界状況’の程度にあるんでしょうかね？命を失うくらい巨大な‘限界状況’じゃないと、運動や霊性のはたらきは生じない？つまり土着的近代化運動がおこるには‘生命の危機’が必要？」

そう言い合っているうちに世代間交流は終わり、会場には在日コリアン二世の歌手李政美さんと朴保さんがいらっしやっていた。李政美さんは済州島生まれの両親のもと、6人兄弟の末っ子として東京・葛飾で生まれ、歌好きのアボジ（父）が歌う韓国歌謡曲を聞いて育ち、歌手になられたという³。朴保さんは山梨県にて韓国人の父と日本人の母の間に生まれ、「広瀬友剛」という名でソロ・シンガーになられたが、翌年韓国を訪れた際にはパンソリなどの伝統音楽に触れ、「朴保」に改名⁴。その後も音楽活動を続けられている。どうやら事務局長の崔勝久先生が招待され、ここでライブ公演をして頂けるそうだ。まずは李政美さんの歌から。

彼女の歌は「故郷」に関する歌。李政美さんをご両親の故郷済州島も、ご自身が生まれ育った東京も、ご自身の人生に必要な故郷だと言った。その故郷の風景が、歌になって聞こえてくる。

「京成線」

作詞・作曲：李政美

重くよどんだ 川の水に

四両の短い影 映しながら

今日も走るよ 京成線

低い鉄橋の その下には

埋もれたままの 悲しみ眠る

エヘイヨ エヘイヨ

灰色の煙吐き出す車

高くそびえ立つ高速道路の下

くぐり抜けてく 京成線

川向こうから 吹く風は
なつかしい匂い 運んでくる
エヘイヨ エヘイヨ

顔も知らない ハルモニ、ハラボジ
いくつものアリラン峠越えて
辿り着いたこの町

京成線に乗って帰ろう
この町もまたふるさと

東京のどこかを走る電車だ。だけど、どこかわからぬ韓半島の風景も、重なって見えてくる。確か私は歌声を聴いていたはずなのに、どこかわからぬ地の風景が映像のように目に映ってくる。そしていつのまに涙が流れていた。悲しみでも、同情でもない。彼女の歌には心に響くものがあった。

ああ、そうか、「故郷」は彼女の一部なんだ。李政美さんにとって、「故郷」は実存なんだ。

完全に目から鱗だったので、思わず隣にいた先輩にボソっと言っていたかもしれない。

続いて次は朴保さんの公演。朴保さんは今回の 3.1 運動集会のメイン舞台上で、「ほうせん花」を韓国語と日本語両方の言語で歌われたそう。その当時の様子が、インタビューを含めて韓国・東亜日報 2019 年 3 月 1 日朝刊に掲載されている⁵。そして今回歌ってくださる最後の曲は「ノムジョア!」。とっても軽快で希望の湧くメロディー!

ノム チョア! (最高だぜ!)

ケンチャナ チングヤ ネイルン ノム チョア

ケンチャナ トンポヤ ネイルン ノム チョア

ケンチャナ ウリナラ ネイルン ノム チョア ケンチャナ コッチョンハジ マラ

心配するなよ 明日は だいじょうぶ

全てはあなたの心の中に生きてる

No worry 友よ Keep it up!all that way
なんくるないさ これからも やれるさ
手に手を取って 愛し合えたら
大きく目を開けたら SO もっと前に歩こうと
心わって 心をひらいて
あなたを今すぐ抱きしめたいから
心わって 心をひらいて
話してよ きっと解りあえるさ
どれだけの兄弟が血で血を洗い
どれだけの涙を 流したことだろう
もうたくさんだ 憎しみ合うのは
俺たち人間 愛し合う為に生まれてきた
この星は回り回り 時代は変わるよ
笑って泣いて SO きっと一つになれるさ

朴保さんの合図から聴衆の皆は曲に合わせて手拍子を取り、会場はとても盛り上がった。

3.1 運動記念の日、朴保さんの願いが会場にいた皆さんの希望と一致したのだと思う。

ケンチャナ（大丈夫さ）チングヤ（君！⁶）、ケンチャナ（大丈夫さ）トンポヤ（同胞よ！）、ケンチャナ（大丈夫さ）ウリナラ（我が国よ！） きっと解りあえるさ！ きっと一つになれるさ！

ああ、そうか、「故郷」も、「通一への念願」も、「希望」も、朴保さんや他の皆さんのなかにあって、実存なんだ。だから通じ合えるんだ。ヤスパースの言う「実存的交わり」っていうのはこういう事なのかもしれない。そして、「実存」は「故郷」だったり「希望」だったり、「同胞」「祖先」「祖国」と、人によって異なるのである。だから人によって異なる実存が脅かされる状況である「限界状況」もまた、人によって異なるだろう。

私にとって生まれの「故郷」は、別段恋しくも懐かしくも思えない。親戚もほぼいないし、いつでも行けるけど、知り合いに会いに行く時でしか行くことはない。私にとって「故郷」はその程度のもので、実存ではない。もし二度と行けなくなってしまうとしても、それほど悲しくない。しかし彼らは違う。「故郷」は自分の一部であり、それを失うことは計り知れない悲しみである。同日の夜、私たちは崔勝久先生の泊まる部屋に集まり、酒を飲みながら話し合った。そのうち、今回の行事の司会を務められたジョン・ギホ牧師が、とあるおじい

さん（ご自身の祖父なのかは不明）の話をしてくれた。おじいさんは50のとき、南北戦争中に妻と二人の子供を北に残したまま南へ下り、そのまま停戦を迎えた。停戦後は90になるまで40年間ずっと南で生き続けたが、終生晴れの日には必ず北の大地を見るため江華島の山へ登り、晩年まで南北が通一されることを、そして北の故郷へ死ぬ前に一度帰りたいと、切に願って生きたという。

「実存」は「生命」とは限らないし、「限界状況」は「生命の危機」だけじゃない。「土着的近代化運動」が起こるトリガーは、日常や生命が脅かされる状況だけではない。自分の（または家族の）日常や生命が脅かされる状況だけがトリガーだとしたら、韓国の独立運動家や「東学」の農民たちの、命懸けの抵抗の説明がつかない。指名手配され命を追われるような思いをせずとも、親日という道を選べば（それすらかなわなかった場合もあるだろうが）少なくとも命懸けで抵抗するよりは自分や家族の命は安全で、もっとマシな生活ができただろう。にもかかわらず抵抗した人たちにとって、失われる「実存」は、「生命」だけではなかったはずだ。そして、そのような彼らの「実存」は、「土着的近代」論における「土着思想」と深くかかわっていると思われる。

歌を聴きながら、お酒を飲みながら、私はそのことを知ることができた。歌とお酒のおかげなのだろうか？3.1 運動 100 周年記念の日だったからだろうか？かつて韓国で育ちながらそういったことは散々聞いて読んできたけど、当日の話と歌詞は今までないほどにぐっしりと伝わってきた。もしかしてこれが小倉先生の言う「第三の生命」「たましひ」⁷なのだろうか。「故郷」を実存として持たない私にも、「故郷」を失う苦しみ分かる。おそらくこうやって受け継がれてきたんだろう。佐々木先輩と交わした議論の最初の疑問に対する一つの答えは、おそらくこれだ。自分の実存がいつでもまた脅かされるかもしれないということを、韓国社会で生きていれば否が応でも経験する。「また独裁政権時代に戻っちゃうぞ！」「また日帝時代に逆戻りになるぞ！」「しっかりしろ！」と。

そうでなくとも、今暮らしているこの国の根幹には抵抗運動の事例が多く、しかもその経験者達から間接的に伝えられる機会も今回のように存在する。もちろんそれが次第に伝わらなくなったり、忘れられたりする。しかし、度々起きる禍（限界状況）によって、呼び起こされる。着目すべきは、呼び起こされる際に、参照できる「実存」の事例が、すぐ近くに、間接経験として、また多くの歴史的事例として、沢山あるということである。そういった意味で、韓国は「実存的自由」「実存的選択」（後述する）が、ある意味では一個^{8,9}しかなく、ある意味では非常に豊富¹⁰なのである。

一方で、現在の日本にそういった事例は「原爆」と「3.11からの福島原発問題」「沖縄米軍基地問題」くらいしか無いように思える。しかもそれは、ほぼ地域限定のようになってしまっている。果たして今の日本に、自分の実存が脅かされるかもしれないといった意識はあるのだろうか。あるとしたらニュースやネットで散々流されている「北朝鮮」と「南海トラフ地震」くらいしかないのではないだろうか。

1-2. ヤスパーズの「可能の実存 (mögliche Existenz)」と「実存的自由 (existentielle Freiheit)」

「土着的近代化運動」を含め、「抵抗運動」や「霊性のはたらき」の引金となるのはカール・ヤスパーズのいう「限界状況」においてであり、それは「実存が脅かされる」ときに生じる。ただし、ここでいう「実存」とは必ずしも「生命」のことではなく、人それぞれ「実存」は異なる。人それぞれ「実存」が異なるため、それを脅かす「限界状況」も人によって異なる。そのため、「抵抗運動」や「霊性のはたらき」が生じるトリガーはそれぞれ異なる「限界状況」によって発生するといえる。

しかしそもそも、ヤスパーズは「限界状況」と「実存」を「生」と「死」のみで扱っていない。むしろそれ以上のものを多分に含んでいる。私は「実存」と聞いてまず「生」と「死」を思い浮かべてしまったが、実存主義といっても、論者によって「実存」の定義は同じ括りにしてよいのかと思うくらい異なる。そのなかでもヤスパーズの実存哲学は「土着的近代化運動」と「韓国学」を説明するにあたって有用ではないかと思われる。本報告では、ヤスパーズ『哲学』3部作のうち2冊目の「実存開明」(小倉志祥ほか訳、中公クラシックス、Kindle版)と、その冒頭に載せられている中山剛史教授の解説「ヤスパーズ『哲学』を読む―〈呼びかけ〉に耳を傾けること」を参考にしながら、ヤスパーズの哲学を見ていこう。

中山教授によると、ヤスパーズの問題関心は「本来の哲学」を証すことであった¹¹。そして彼にとって「本来の哲学」とは「知的・概念的操作」ではなく、「生を担う思惟」「われわれがそれに基づいて生きるもの」を確証する思惟のことであった。そのような「本来の哲学」から生じる問いは、「いかに生きるべきか」「私は何者であるか」といった実存的な問いにつながる¹²。そしてヤスパーズにとって「私自身」とは、自分が自分を思い浮かべるといった主観的な方法でも、客観的な諸相をもってでも、知ることはできないものとなる。「我思う」の際の「我」も、その「我」が思い浮かべた「私自身」も、「根源的・本来的な私自身」ではない。同様に、社会的・業績的・回想的な客観的な「私自身」をもってしても、「根源的・

本来的な私自身」を知り得ることはできない¹³。つまり、主観・客観をもっても「実存」に目覚めることはできない。このように、自覚され得ない「私自身」のことをヤスパーズは「可能の実存」と呼ぶ。そしてそれは、意思や努力ではどうしても克服することのできない「限界状況」においてはじめて自覚される。つまり、「限界状況」においてはじめて「根源的・本来的自己存在」に立ち返ることができる。さらにこのときはじめて「実存的自由」によって本来的自己の「選択」と「決意」が可能となる¹⁴。この「選択」「決意」は、自分が自分であるならば選ばざるを得ない「内面的必然」からなる自由である。そのため「実存的自由」とは「主体的」でありながら同時に超在（Transzendenz）からの「贈り（Geschenk）」であるという¹⁵。以上がヤスパーズにおける「実存開明」の簡略な説明である。

興味深いのは、ヤスパーズ過去の「偉大な哲学者たち」について残した遺稿である。中山教授は「ヤスパーズ『哲学』を読む―（呼びかけ）に耳を傾けること」の初頭において、ヤスパーズが「実存」に込める思いを説明するために、彼の遺稿の『哲学の世界史序論』を載せている。

死者たちの霊が生命を得るのは、実存する者としてきわめて真剣に死者たちに近づこうとする人間たちの血によってである。…驚くべきことに、死者たちを故郷にする者が最も生き生きとした者であり、死者たちを忘却する者は、貧しい生を送るようになる。

16

このように、ヤスパーズにおいて「死者の哲学」や「故郷とするもの」といったものが、「私自身」を成すもの、「実存」としてあり得る。決して生と死だけではないのである。

以上をまとめると、人は実存を自覚する前から、自分でも知り得ない「可能の実存」であるが、「限界状況」においてはじめてそれを自覚し、自身の「実存」とするものを「内面的必然」から「選択」「決意」する「実存的自由」を得る。そのときに自覚され選ばれた「実存」こそが「根源的・本来的自己存在」の「実存」である。この際、「実存」たりえるものは、時代を超える「死者の哲学」や自身が「故郷とするもの」のようなものも含まれる。

ここで私は、ヤスパーズの「実存」を「土着的近代」論における「土着思想」として見ることができると考えた。「土着思想」は自覚される前から、「風習」や「習慣」「日常」として潜在的に「可能の実存」に含まれており、それが「限界状況」において脅かされるとき、「実存」として自覚され「私自身」の一部として発現するのではないだろうか。

例えば独立運動家といった人々は、植民地支配といった「限界状況」において、そうせざるを得ないという「内面的必然」と「実存的自由」から、「祖国」や「民族」「故郷」を守る

「独立運動家という道」を選んだのだろう。そうやって選ばれた「独立運動家という道」は、既にその人物にとって実存なのである。そして、おそらく、その人物は「限界状況」に直面する前の「可能的実存」期から既に、「祖国」や「民族」「故郷」「子孫としての役割」「祖先を祀ること」といったものを潜在的に有していた（受け継いでいた）のだろう。そういう意味で、「実存的自由」を豊かにさせるのは、日常の習慣にある伝統や風習といったものなのかもしれない。

李政美氏や朴保氏にとって「故郷」や「通一の希望」がそうであり、独立運動家や農民運動家の役割・使命は、主体的でありながら与えられたという内面的必然と実存的自由によって選ばれかつ決意された「実存」であり、自分を成すものである。そしてそれは「可能的実存」に潜在していた「土着思想」、例えば「ハヌル（天）」や「ハナ（一）」「祖先祭祀」といった日常のうちに潜在していたものが「限界状況」において自覚され「東学」や「3.1 運動」といった形であらわれたといえるのではないか。

つまり、「民衆のエネルギー」「霊性のはたらき」「土着的近代化運動」と称してきたもの等は「私自身を成す何か（実存）」が脅かされるような状況になったとき、日常・習慣・風習などの「土着思想（可能的実存）」から選ばれ自覚されて生じる。そうやって自覚された「土着思想」は「私自身」の一部になる。ゆえに「東学」や「足尾銅山鉍毒事件農民運動」、「非暴力平和運動」の発生トリガーは「生命の危機」だけではなく、潜在する「土着思想」の危機と自覚であると言える。

そうであるならば、自覚される前の段階でどのような「土着思想」が潜在的に「可能的実存」にあって、どのような「土着思想」が「実存」として自覚されたのか。その都度点々とあらわれてきた「運動」や「霊性のはたらき」の事例を単なる「事件」としてみるのではなく、そのなかになにが潜在し、自覚されたかが重要になってくる。東学農民革命（1894）から3.1 運動（1919）、419 革命（1960）、518 光州民主化運動（1980）、6月抗争（1987）に潜在され、自覚されてきた「土着思想」は何か。ろうそく革命（2016）は単なる政権交代ではない。我々は寒く凍える冬のソウルで、疲れ切った体をもって毎週毎週、何のためにろうそくを持って叫び続けたのか。自分の未来や命のためだけではなかったはずだ。それを探るのが思想史研究の役目である。

2. 「土着的近代化運動」における「土着思想」の重要性

2-1. 「3.1 独立宣言書」における「土着思想」

最初の佐々木先輩との討論において、先輩が指摘したように、「土着思想」が無い限り「限界状況」にあったとしても「東学」や「3.1 運動」のような運動があらわれることはなかっただろう。それは「3.1 運動」における「3.1 独立宣言書」の内容を見るとよくわかる。それは帝国日本による植民地支配に対する独立宣言であったにもかかわらず、過去の是非を責めるのではなく、日本を含めた、東洋の未来と平和を求めている。

今日我の所任はただ自己の建設にあるだけで、決して他を破壊することにあるのではない。厳粛な良心の命令によって自家の新運命を開拓しようとするものであり、決して旧怨や一時的感情によって他を嫉逐排斥するものではない。旧思想、旧勢力に覇靡されている日本為政者の功名的犠牲である不自然で不合理な錯誤状態を改善匡正して、自然で合理的な政経の大原に帰還させようとするものである。（「三一独立宣言書」より）

というようにである。趙晟桓博士は2月にあった韓国宗教教育学会の論文「『開闢』から読み直す韓国近代—「三一独立宣言書」にあらわれた開闢思想を中心に—」において、「3.1 独立宣言書」を「東学」における「開闢思想」をもって読まなければならないことを指摘している。趙晟桓博士によると、「3.1 独立宣言書」にあらわれる「開闢思想」には「開拓精神」「平和主義」「転換意識」が見られるが、それらは、従来のような「民族自決主義」の解釈だけでは読み取ることができないというのである。文章に見られる「自己の建設」や「良心の命令」「開拓」には東洋思想にみられる「心身の修養」が、「不自然で不合理な錯誤状態を改善匡正」には内的・外的暴力に反する「平和主義」が、終盤に見られる「道義の時代」には物質時代から精神時代へ、暴力の時代から道徳の時代へといった「道徳開闢の転換」が含まれているという。これは従来の「開化」の観点では見えないものであり、「東学」の「開闢思想」なしにはあらわれ得なかったものといえるだろう。ゆえに、「限界状況」があったとしても、自覚される「土着思想」抜きには、「土着的近代化運動」は説明できない。

2-2 普遍性を持たない「土着的近代化運動」—崔濟愚と会沢正志齋の比較

さらに注意しなければならないのは、「限界状況」によって「土着思想」が自覚され「土着的近代化運動」が生じたとしても、それが必ずしも普遍／生命尊重／非暴力／平和性を備えているとは限らないということである。「3.1 独立宣言書」は「東学」の「開闢思想」があ

ったからこそあり得たものである。つまり、「土着的近代化運動」が普遍性を有するかどうかは、自覚された「土着思想」に左右される。従来の「土着的近代」研究では「反アパルトヘイト運動」「非暴力運動」「東学」など、普遍的かつ理想的な「土着的近代化運動」のみが扱われてきたが、それはおそらく「霊性的・土着的近代」に西欧型近代の限界に対抗し得るような普遍性／生命尊重／非暴力／平和性を求めていたからであろう。

自覚される「土着思想」によっては、普遍性を持たない、理想的とは言えない「土着的近代化運動」もあり得る。そのことを指摘すべく、私は卒論「幕末維新时期における土着的近代化運動について」（2019）において、「東学」の創始者である崔濟愚（1824～1864）と後期水戸学の会沢正志斎（1782～1863）を比較している¹⁷。「何だこの砂糖と塩の味の比較みたいな論文は！？」と思われるかもしれない。それはもっともな反応である。イグノーベル賞ものかもしれない。ただ私自身も彼らの思想内容自体を比較するために論じたわけではなく、普遍性を持たない土着的近代化運動があり得るといった一例を示すためのもので、比較はその一部に過ぎない。しかし今回はあえてその思想内容自体を比較する。同じ時代背景、似たような目的からなる土着的近代化運動であるにもかかわらず、こんなにも土着思想が異なるということがよくわかるだろう。当然日韓の展開は真逆へと向かう。

	崔濟愚	会沢正志斎
目的	輔國安民 西欧文明への精神面における対抗 民を国の主とすること	護国 西欧文明への精神面における対抗 民心統合 民を天祖の臣にすること
土着思想	侍天主、人乃天	「孝」と「祭祀」 「報本反始」 「天祖」の「天孫」であるという自覚
世界観	開闢思想	天地開闢以来、易姓革命のない万世一系
方向	下から上へ	上から下へ

範囲	全人類、後には天・人・物にまで	天孫にのみ
後継	農民	武士
儒教思想	作。開闢 ¹⁸	述。受け入れる
20 世紀において	3.1 独立運動の根幹をなす思想	植民統治の根幹をなす思想

崔濟愚も会沢正志斎も、西欧文明、そのうち特に思想・宗教・精神的な面における侵略性に対抗意識を持っており、それに対する対抗策として「土着思想」を自覚させようとしている。つまり、同じような時代背景の「限界状況」において「土着的近代化運動」が生じたとしても、どんな「土着思想」が自覚されたかによって、その運動の展開は全く異なるということである。「東学」も「3.1 運動」も、単に「限界状況」といった危機的状況があったからだけではなく、それを可能とさせた「土着思想」が潜在としてあって、自覚されたからこそあり得たのである。今後の「土着的近代研究」においては、意識的に、どんな「土着思想」が潜在され、自覚されたかを見ていかなければならない。

3. 白井晟一の土着的近代性

3-1. 白井晟一とは誰か—エッセイ「縄文的なるもの—江川氏旧葦山館について」

「土着的近代研究」の「土着思想」に求めるべき普遍性とはどのようなものか。それを考えるにおいて参考になる建築家がいることを、今回カール・ヤスパース（1883～1969）の哲学を調べながら知ることができた。ヤスパースを調べながら偶然、彼に教わった日本人弟子がいることに気づいたのだが、その人物の思想が大変興味深い。その建築家は白井晟一（1905～1983）。彼は昭和期の日本の建築家であるが、その建築における独創的な考え方に注目する必要がある。その思想を見られる一例として、『新建築』と『リビングデザイン』に掲載された彼の3つのエッセイ「縄文的なるもの—江川氏旧葦山館について」（1956.08）「豆腐」（1956.10）「めし」（1956.11）が挙げられる¹⁹。まず「縄文的なるもの—江川氏旧葦山館について」から見て行こう。

「縄文的なるもの—江川氏旧葦山館について」は1956年に掲載されたエッセイであるが、1955、56年は建築界において「伝統論争」がなされた時期とされている。「伝統論争」とは、

建築における現代と伝統の関係性についての見解が論じられた論争で、そのうち日本芸術・建築における「伝統」は貴族文化的な弥生系のものを「伝統」とする見方が主流であった時期、白井は「縄文的なるもの—江川氏旧葦山館について」において「縄文的なるもの」を讃えたため、それ以来白井は「伝統論争」の「弥生系」と「縄文系」のうち「縄文系」の建築家として位置づけられるようになる。韓国における「日本の伝統論争」の最新の研究、曹賢禎教授の「日本伝統論争と他者、縄文的なもの」（2015）においても、白井は「貴族的」な弥生文化ではなく、「民家」「民衆エネルギー」の縄文文化を重んじた建築家として見做されている（厳密には民家を論じてはいないが、当時の民家論に通ずつものであったため、民家論者として見做されたようである²⁰）。

（前略）縄文の原型、蓄積、持続の筋道に関する究明や、その強靱な精神の表現を完結した典型として発見しようという試みは往々付会に堕ちたことを知っている。われわれ創るものにとって、伝統を創造の契機とするということは結終した現象としての型や手本から表徴の被を截りとして、その断面からそれぞれの歴史や人間の内包するアプリアリとしての潜能を感得するとともに、われわれの現実へ創造の主体となる自己を投入することだといわねばなるまい。空海や時宗、あるいは雪舟、利休を思う時、私はそれらの人々や時代のうちに生きていた切迫する縄文的な脈搏を感じざるを得ない。人と時代の生活・精神を実存として統一し、これを永遠な価値に昇華させる力量は、あるいは個性や時間を超えたものであろう。それは企てがたい稀有かも知れない。だが消長こそあれ、民族の文化精神をつらぬいてきた無音な縄文のポテンシャルをいかに継承してゆけるかということのうちに、これからの日本的創造のだいじな契機がひそんでいるのではないかと思う。²¹

しかし、羽藤広輔教授の研究「昭和期建築家による和室の可能性について—白井晟一の事例を中心に」（2014）によると、白井が「民家」「民衆エネルギー」の縄文文化を重んじたという説は全て否定されている。羽藤教授によると白井は「現代か伝統か」とか、伝統においても「弥生か縄文か」といった二項対立をもって論じたわけではなく、もっと違うものを建築に求めていたという。その根拠は以下の2つである²²。

- ① 縄文的なるもの」エッセイ執筆後も続けてエッセイ「豆腐」「めし」も載せているが、そこ（特に「めし」）では弥生的なものにも美を見出している
- ② 1950年代の対談録において「伝統論争」自体ではなく、より根底に流れているものを求めていたと語っている点

ここで注目したいのは、白井が「伝統論争」より重んじていた「より根底に流れているもの」についてである。後述するが、白井はそれを晩年の対談において「内在する潜在力」と「アニマ」と称している。つまり白井は「縄文的なるもの」自体を重んじたというよりは、そこに感じられる「切迫した脈搏」の「潜能」に注目していたのである。そしてこれは「土着的近代」論において我々が求める「土着思想」と通じるものがある。まずエッセイ「豆腐」「めし」を見て行こう。

3-2. 白井晟一 —エッセイ「豆腐」「めし」

白井晟一は「縄文的なるもの」エッセイの後にすぐ「豆腐」「めし」というエッセイを載せている。そこでは白井は、「用」として「常」のなかで成熟し完成したものとして、「豆腐」に美を見出している。続けて、「めし」においては「豆腐」の美よりもさらに自明な「用」として「めし」を規定し、そのなかにこそ日本文化の原型があることを論じている。その内容を見て行こう。

（前略）「用」から「美」を独立させたときから自然力としての人間は誤られ始める。

「美」をつくる術が人間の手にあると思いついたときから、人間の生命と自然の根本法則との連着が断ちきられてしまった。（中略）人間とその仕事がまだ自然と適切な繋りをもっていた時代から、すぐれた自然法の体得者であった我々の先祖は、粒々辛苦の米稲をつくっていた。彼らの「土」をもっとも深い所から湧く水と、清祓の火によって炊かれた「めし」は先ず「神」に捧げられ、かれらの生を養うのは天の恵与たるその残滓であって、感謝と祈りによって再びこれを神に還元するのである。「めし」が人間の生きる糧であると同時に又「神」の力を養うものであったこのような時代には、「めし」は単純に手段ではなく、人間の生きる理由であり目的であった。

「生」と「聖」を、「めし」において契合統一させた我々の祖先は、やがてこの祈りを共同体精神文化の背骨とするのである。弥生文化は「めし」の文化であった。我々は日本太古の清げな、謙虚な文化の原型を「めし」の「用」のうちに捉えることができると思う。（中略）「めし」はかかる「神」と人間の生命を内面的に契合する具体的なコオペレイションの「用」であり、象徴となった。「めし」は日本的形姿の母胎たらざるをえない。（中略）「めし」は神と人倫の愛を契機として究竟の「用」に達した。日本的機能の原型としての「めし」にこの祈りと、無私の愛を見誤っては、語るべき色をこえた無垢に完全な白の「美」も、渾然たる部分と全体の緊密な「徳」も、日本人が感情し、願

望する、いや歴史の過去、現在、未来を貫く共同体の幸福理念につなぐ「めし」のロゴスを自分のものとすることはできない。²³

ここにおいて、「豆腐」「めし」における「用」が、作為的な美でもなければ、単に自己生命のみを満たすのではなく、「神への祈り」「共同体の支え」としての「用」として「美」が見られている。これについて羽藤教授は①「弥生文化」に対する評価があること②「縄文的なるもの」においては自身の内的問題が提起されていたのに対し「豆腐」「めし」では共同体や神といった集合的主体が意識され両方が補完関係にあると説明している²⁴。ここで注目したいのは、まず白井は「縄文的なるもの」にこだわっているわけではないこと。そして「日本文化の原型」を「豆腐」や「めし」から見出しているということである。

3-3. 白井晟一の実存 「内在する潜在力」と「アニマ」

最後に、晩年の白井晟一の対談から、彼は「縄文」か「弥生」かではなく、そのなかに「内在する潜在力」「アニマ」を求めていたことが分かると羽藤教授は論じている²⁵。少々長い羽藤教授の論を引用しておく（注は省略、強調と傍線は引用者のもの）。自身で直接論に接しまとめるのは、今後の課題にしたい。

5-2 伝統論争を振り返って

1978年4月の対談「創造の倫理 精神の荒廃のなかで」[白井・原・宮内 1978]では、1950年代の伝統論争を振り返っての白井の思いが明らかにされた。「あの論争は多少見聞きしてましたが、関心はなかった。あれは何か地域戦争のような気がしてね。私はもともと伝統主義のほうではないが、そうかといって積極的に伝統否定に立っていたわけではない。まず、伝統は好む好まざるにかかわらずおのずから身についたもので、意識下のことだし、とやかくいうことじゃないぐらいに考えていたんだ」、「当時謳歌されていたジャポニカと不倫な連繋をもっている、そそっかしい伝統論への違った観点からの抗議だった」、「伝統という概念を特殊なローカリティから開放された自由人間的、普遍的なものの場で確かめてゆくことなんだ」といった発言がなされ、前章で見てきた「伝統拡大」論以降の考え方をベースにした白井の考えが確認できる。

また、白井にとっての伝統と創造の関係性を示す注目すべき発言もあった。「“わび”・“さび”という消極性の極限にしても、まして卑賤な権力、文化や守銭、遊蕩、せいぜい“いき”の文化では、現代をかけて継承すべき伝統の仮託すら心もとないと思うのは僕一人ではな

と思う。疑いなく現代を風靡する西歐的文化にしても、所詮目先がきき、小手先の器用で写し、これまた批判精神の欠けた模倣文化にすぎない。批判精神と創造の契機とは、伝統論の中ではシノニム〔同義、引用者注記〕ですよ。大陸文化受容から始まって明治・大正という現代に至るまで、いわゆる日本的創造といわれているものの脆弱さは、実はこの批判精神の貧困によるんだ。」という。前半部については、批判精神の欠如という意味で、白井のエッセー「待庵の二畳」〔白井 1957〕における利休批判にも通ずる、日本文化として特徴的な「わび」、「さび」、「いき」への批判が見られる。後半部では、批判精神と創造の契機とは同義であるという伝統論の中で創造に向かう白井の態度が示された。

5-3 アニマとペルソナ

対談「普遍のアニマ」〔白井・磯崎 1981〕で白井は、「アニマ」という語を使って古典の捉え方を説明している。ここでも「伝統拡大」の主張が確認できる。

古典のアニマは、西洋人のうちにも、われわれのうちにも呼吸している普遍な実存だ、という自負がほしい。(中略) 一口でいうと、神から人につながる歴史全体を含んだ古典の質と表象は、白紙で感得する修練の蓄積によってはじめて、その対決する一人一人のうちに、各々の古典観を触発するものとなる。古典を典型やドグマの中でかたづけるのではなく、アプリオリとして、内在する普遍的アニマから、その時々刻々転変する生命のアトメン(息吹)を感得する。そのような眼と心一如の「行」。そうならば自ら、古典は向い側のものではなく、自分の中にあるものとなる。ギリシアもローマも、アールヌーボーさえ。

続いて対談相手の磯崎新が「やはり地域性や土着性というようなものを越えた、もっと普遍的に訴える力を持つものというのが古典なんでしょうね。」と言ったのに対し、白井は「そのスケールと骨格に問題があるんだね。古典はある短い時間や狭小な地域の表象では支えられない、なにか悠久な勁筋の肉付が要る。(中略) 必ずしも、「種」にかかわるわけではないが、数寄屋のスケールや骨格はそこまでには距離がある。」としている。古典が持つべきものは、地域性や土着性ではなく普遍性であるとし、ここでも数寄屋を否定している。

対談「現代建築と聖なるもの」〔白井・栗田 1982〕では、「源信や最澄にはアプリオリとして縄文的なポテンシャルが憑いていたと思いますよ、アニマが生きてる気配があるんです。

イズムとしておしつけるのではなく、そういうアニマに積極的に導かれてゆく心を民族精神の柱として確認したい。わたしは「縄文的なるもの」を形として誰にでも見える怪奇なものに結びつけるわけにはゆきません。アニマの抜けがらのような土器もあります。

ひっくるめてわれわれの文化の原形とはし難い。(中略) ペルソナは仮象だし、アニマは実存だもの。わたしのいう「縄文的なるもの」はアニマなんだ。」といい、エッセー「縄文的なるもの」から主張された表面的な形象と内在する潜在力の関係について、ここでは「アニマ」と「ペルソナ」という形に置き替えてで主張された。

ここから分かるように、白井は「内在する潜在力」(潜能)と「アニマ」を求めていたと考えられる。ここで言われる「アニマ」は「生命」「魂」「靈魂」の意味だろうが、一方でユングにおける「普遍的無意識」のことを意味しているのかもしれない。これは前章で扱った「可能的実存」、潜在する・自覚される前の「土着思想」と置き換えることができる。白井自身は「地域性」「土着性」を否定しているけれど、それは地域の限定性からの否定であって、「土着的近代」論における「土着(indigenous)」とは「生来の」「ともに育まれてきた」といった意味が強調されているため、必ずしも反するものではないだろう。

ともあれ、白井が建築において求めた「潜能」と「アニマ」。それは「縄文的なるもの」の最後の一文「民族の文化精神をつらぬいてきた無音な縄文のポテンシャルをいかに継承してゆけるかということのうちに、これからの日本的創造のだいじな契機がひそんでいるのではないかと思う。」と述べられているように、日本的創造において大事なのである。白井が近代建築を取り入れるにあたって重んじたこと。それは「縄文」「弥生」といった「伝統論」ではなく普遍性と「アニマ」だった。我々が「土着的近代」論において求めるべき「土着思想」の普遍性とは、ここに見られるのではないだろうか。

IV. 最後に

ここまで、3.1 運動 100 周年記念集会を契機に「土着的近代」について論じてきた。結論と問題提議としては以下の三つにまとめられる。

- ①「霊性のはたらき」「土着的近代化運動」のトリガーは「限界状況」で「実存が脅かされる状況」であるが、それは生と死の問題だけではないということ。
- ②「土着的近代化運動」はその「土着思想」によって大きく変わり、普遍性を持たない「土

着的近代化運動」もあり得るということ。

③我々が「土着思想」に求めるべき普遍性が、白井晟一思想に見られるのではないかということ。

今後は、土着思想・実存となるものとは何か、アニマとはどういうものかについて、より具体的に考察していきたい。

参考資料

- ・カール・ヤスパース（小倉志祥ほか訳）『哲学』「実存開明」、中公クラシックス、Kindle版、2011年。
- ・趙晟桓『韓国近代の誕生』モシヌンサラムドゥル、2018年。原文は韓国語。
- ・同「開闢から読み直す韓国近代—「三一独立宣言書」にあらわれた開闢思想を中心に—」『韓国宗教教育学会』学術大会資料集2号、2018年。原文は韓国語。
- ・同「今は「開闢学」が必要なとき」：「異なる100年」（コラム）：
<http://thetomorrow.kr/archives/8959>。2019年8月2日確認。
- ・小倉紀蔵『韓国は一個の哲学である』講談社現代新書、1998年
- ・同『新しい論語』ちくま新書、2013年
- ・同『京都思想逍遥』ちくま新書、2019年
- ・中山剛史「ヤスパース『哲学』を読む—〈呼びかけ〉に耳を傾けること」中公クラシックス、ヤスパース『哲学』、前掲。
- ・同「ヤスパース倫理学の射程—〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ—」、早稲田大学博士学位請求論文、2017年。
- ・今井宇三郎他、日本思想大系〈53〉『水戸学』岩波書店、1973年。
- ・羽藤広輔「昭和期建築家による和室の可能性について—白井晟一の事例を中心に」、京都大学博士学位請求論文、2014年。
- ・羽藤広輔「建築家・白井晟一の著作にみる伝統論」『日本建築学会計画系論文集』、第80巻第712号、日本建築学会、2015年。
- ・曹賢禎「日本伝統論争と他者、縄文的なもの」『日本批評』第13号、ソウル大学校日本研究所、2015年。原文は韓国語。
- ・白井晟一「縄文的なるもの—江川氏旧葦山館について」『新建築』8月号、1956年。
- ・同「豆腐」『リビングデザイン』10月号、1956年。

- ・同「めし」『リビングデザイン』11月号、1956年。
- ・同『無窓』晶文社、2010年。
- ・韓国・東亜日報 2019年3月1日朝刊「歌手 朴保氏“日本軍慰安婦問題解決に私の歌が平和の橋になれば”」：
<http://news.donga.com/3/all/20190301/94344743/1?fbclid=IwAR03JDvYx8i81yS72LlmOicbONK7PawNbIqtQESMPH1zWwvV310MSdFmj78>。2019年8月2日確認。
- ・「原爆堂プロジェクト」ホームページ：<https://genbakudo-project.com/>。2019年8月2日確認。
- ・李政美さんのホームページ「李政美の世界」：<http://leejeongmi.com/index.htm>。2019年8月2日確認。
- ・朴保さんのホームページ「朴保 Pak Poe official site」：<http://www.pakpoe.com/>。2019年8月2日確認。

※李政美さん歌「京成線」と朴保さんの歌「ノムチョア！」の歌詞はホームページから引用。

注

- 1 カール・ヤスパース（小倉志祥ほか訳）『哲学』「実存開明」、中公クラシックス、Kindle版、2011年。
- 2 この際、超越者との出会いによる実存開明もありうるため、宗教学において宗教誕生のきっかけとしてしばしば挙げられる。
- 3 李政美さんのホームページ「李政美の世界」：<http://leejeongmi.com/index.htm> 参考。
- 4 朴保さんのホームページ「朴保 Pak Poe official site」：<http://www.pakpoe.com/>参考。
- 5 韓国・東亜日報 2019年3月1日朝刊「歌手 朴保氏“日本軍慰安婦問題解決に私の歌が平和の橋になれば”」：
<http://news.donga.com/3/all/20190301/94344743/1?fbclid=IwAR03JDvYx8i81yS72LlmOicbONK7PawNbIqtQESMPH1zWwvV310MSdFmj78>
- 6 韓国語で「チング（친구）」は友という意味もあるが、同輩を呼ぶときにも使う。「チングヤ」の場合はそのケースが多い気がする。なので、私には「友よ」ではなく「きみ」「お前」というふう聞こえた。
- 7 「第三の生命」「たましひ」については、小倉紀蔵教授の『新しい論語』（ちくま新書、2013）や『京都思想逍遥』（ちくま新書、2019）を参考願う。
- 8 小倉紀蔵『韓国は一個の哲学である』講談社現代新書、1998年、ここにおける「一個」の表現を拝借。
- 9 「限界状況（植民統治）」から「逃げる（親日する）」といった選択肢は、（もっというと「立ち向かって抵抗する」という選択肢以外は）韓国社会において「表面上は」無いに等しい。無いわけではないけれど、公において（私事であっても？）それが批判されないはずがない。
- 10 どれもが一つの信念を中心に一貫している（一個しかない）が、その事例は非常に豊富にある。
- 11 中山剛史「ヤスパース『哲学』を読む—〈呼びかけ〉に耳を傾けること」、カール・ヤスパース（小倉志祥ほか訳）『哲学』、中公クラシックス、Kindle版、2011年。
- 12 同書を参照。

- 13 「私が何であるかを知ろうとすれば、そのために試みられた思考過程を通して私の客観的現存在は図式のなかで私の存在として提供される。私はそれによって私を捉えるが、そのたびにいつでも、私は完全にはそれではないということを経験する。すなわち、そのように客観的となったものは私自身との絶対的同一性には到達しない。」(同書、第二章「自我自身」)。
- 14 人によっては「限界状況」を経た後の超越者との出会いによる「実存」に目覚めだという解釈もあるようだが、中山教授はこれを否定している。中山教授の博士論文「ヤスパース倫理学の射程—〈実存倫理〉から〈理性倫理〉へ—」(早稲田大学博士学位請求論文、2017年)によると、ヤスパースの言う超在(超越者、Transzendenz)とは、ユダヤ教やキリスト教におけるような「父なる神」としての人格神のことでなく(人格神は暗号の一つに過ぎない)、超在はむしろ、不可知な「存在の根拠(Grund des Seins)」としての「本来的存在(eigentliches Sein)」であり、「本来的現実性(eigentliche Wirklichkeit)」であり、絶対的な秘匿性のうちにある「隠れた神性(verborgene Gottheit)」とも言うもののであるという(60pより参考)。私もこの説に賛成している。
- 15 ヤスパース(小倉志祥ほか訳)『哲学』、前掲、を参考。
- 16 同書を参照。なお同書は、ヤスパース(ハンス・サーナー編、渡邊二郎ほか訳)『哲学の世界史序論』(紀伊國屋書店、1985年)もあるが、ここに引用した個所は中山教授が日本語訳をしたもの。
- 17 会沢正志斎の『新論』(1825)を中心テキストに採用している。彼は外勢による危機的状況下で、「孝」「祭祀」といった方法から「報本反始」「天祖の天孫であるという自覚」を「土着思想」として臣民に自覚させ、西欧文明に対抗する形で「国体」といった新たな体制を描いた。「土着思想」の内容は崔濟愚と全く異なるものの、その試み自体は「土着的近代化運動」ということができる。ゆえに私は会沢正志斎の試みを、「普遍性を持たない土着的近代化運動」の一例であると論じた。
- 18 趙晟桓博士は「東学」と「儒学」の関係について、連続としてではなく断絶としてみるべきと主張している。名前からして「東学」は「儒学」を継承しているわけではなく、いうならば「述」ではなく「作」、「開闢儒学」としてみるべきで、儒学の観点から「東学」を続けて見てはならないと論じている。
趙晟桓「今は「開闢学」が必要なとき」：「異なる100年」(コラム)：
<http://thetomorrow.kr/archives/8959> 参考。
- 19 3つのエッセイ以外にも注目しておきたいのが「原爆堂プロジェクト」である(<https://genbakudo-project.com/>)。彼は1954年に広島、長崎の惨禍に向けて建築の分野においての問題定義を試みている。当時その計画は失敗に終わるのだが、人類が手にした核が引き起こす制御不能な破局を見つめ、「共存」への願いを表すものであった。それが現在、2018年に「白井晟一原爆堂」展として再注目されている。こういった試みからも、白井が現代文明に対する問題意識を垣間見ることができる。
- 20 羽藤広輔「昭和期建築家による和室の可能性について—白井晟一の事例を中心に」、京都大学博士学位請求論文、2014年、9頁参考。
- 21 白井晟一「繩文的なるもの—江川氏旧蕪山館について」『無窓』晶文社、2010年引用。初出は1956年。
- 22 羽藤広輔「昭和期建築家による和室の可能性について—白井晟一の事例を中心に」、前掲、20~25頁参考。
- 23 白井晟一「めし」(『リビングデザイン』11月号、1956年)引用。
- 24 羽藤広輔「昭和期建築家による和室の可能性について—白井晟一の事例を中心に」、前掲、18~19頁参考。
- 25 今回はまだまだ調査が足りないため羽藤教授の論文に頼って論を進める。原典を見ることができなかったためここでは再引用する。