

パワースポットのパワーとはいかなる意味か 一生気論の復権に向けて

What Does the Power Mean When Speaking about Power Spots? : Toward the Revitalization of the Vitalistic Thinking

菅原 浩
SUGAHARA Hiroshi

キーワード: 聖地、原子論、全体論、生気論、生命エネルギー
Keywords : sacred site, atomism, holism, vitalism, life energy

Today many people are interested in so-called power spots. However, modern thinking cannot deal with the “power” which is experienced there. It is shown that modern science, which is based on atomism and reductionism, and the sense of the self based on the clear-cut distinction between the self and the world, are some of the reasons of it. In modern age, through the disenchantment of the world, the “porous” sense of the self disappeared, thereby losing the sense of subtle connections between the self and the world. It is argued that the vitalism, along with the holism, should be reevaluated in order to be able to think again about this power of creating the world.

1

本稿は「パワースポット」と呼ばれるものの本質を思考する試みである。実は、パワースポットという現象の根本にあるものは、これまで近代的学問では思考できない領域に属している。つまり、パワースポットと言う時の「パワー」とは何か、という問題である。それを思考するためには、近代的な知の前提にあるものを問い直し、その枠組みを転換する必要がある。これが本稿の目的である。

パワースポットのブームとなって久しい。パワースポットを巡ることはすでに一時の流行ではなく定着したものとなっている。雑誌の特集にも頻繁に取り上げられ、そのガイドブックも多数出版されている。その多さは、オンライン書店で検索してみれば明らかだろう。

パワースポットと言われるものは神社仏閣が多い。したがってパワースポット巡りは神仏に参拝するという行動を含んでいることが多い。それにもかかわらずそれは、伝統的なお遍路などの巡礼という宗教的行為と同じものではない。パワースポットには神社仏閣以外の、自然のなかの場所なども含まれている。つまり、神仏という超人間的実在を信仰し、礼拝するという形を取ることが多かったとしても、それを超えたものがあるのがパワースポット巡りである。もちろん巡る人は神仏などどうでもいいのでは決して

なくて、そこには深い敬意もある。ただ、この場合の力点は「その場所へ行く」ということ自体にあるのだ。

では、なぜその場所へ行くのか。そこは「パワーをもらえる場所」なのである。「聖地」ではなく「パワースポット」と呼ぶのは、そこが「パワーのある場所」だという特性があり、それを何よりも重視するという意識の現れなのだ。パワースポットに行くことで、さまざまな「御利益」を期待すること多いが、たとえば縁結びを求めて出雲大社へ行くという普通の参拝と異なるのは、そこに「パワー」というコンセプトが重要な意味を持っているということなのである。

この「パワー」とは何なのか。それは明らかに、物理的な力ではない。パワースポットに関心を持つ人は、そこにはパワーがあると見なしており、人の意識、あるいは運命に作用する何かの力であるもののように理解している。

このような、言ってみれば神秘的な力について、古代から人はその存在を認知していたのである。それは一種の生命エネルギーであり、あるいはそれを凝縮したものである。たとえば中国や日本で伝統的に言われている「気」というコンセプトも、その一つである。古代のハワイには「マナ」というコンセプトがあり、インドでは「ブラーナ」と呼ばれる。また日本の古代には、「いのち」の「ち」は「乳」「血」「霊」に通じ、生命の根源を指す言葉であったようだ¹。西洋でも、ギリシア語の「プネウマ」や、ラテン語の「スピリトゥス」は生命エネルギーという意味を持っていた。Spiritus はキリスト教に取り入れられ、spiritus sanctus「聖霊」は、神のエネルギー的側面として「三位一体」の一角を占めるに至った。ルネサンス期には、フィチーノがほとんどと気功に近いような「生命エネルギーを取り入れるワーク」を行っており²、またパラケルススは生命エネルギーに働きかける医療を主張し、ほとんど中国医学に近い考え方を打ち出した。近代ヨーロッパではメスマーが「動物磁気」というエネルギー的医療を提唱した。それは今日の私たちから見ればほとんど気功に近いものであり、特に怪奇なものではないのであるが、当時のヨーロッパ社会ではこれを理解する枠組みをほとんど失っており、メスマーは厳しく糾弾された³。しかしその後も、思想の非主流の世界では、生命エネルギー的思考は細々と続いていたのであった。

聖地というものはほとんどあらゆる文化にあり、そしてそこでは、そうした生命エネルギーがある凝縮した状態であり、訪れる人に働きかけるという理解も、ある程度共通していた。

このような文化にある程度共通しているパラダイムは、「生気論」とも呼ばれる、生命論的なパラダイムであった。その世界観では、宇宙の根本には生命と呼ばれる根源的なエネルギーがあり、宇宙にあるあらゆるものは、すべてそれに由来している。すなわち万物は生命であり、根源的生命エネルギーの変化したものなのである。この意味で、万物はみな根源たる生命エネルギーから発しているという点で、根本的には同一のところから来ており、その根源においてつながっていると言いうる。ここで、「すべてはどこかでつながっている」という世界観となり、それが「すべてが一である」ということになる。一なるものは多なるものであり、多なるものは一なるものである。これを東洋で

は「一即一切、一切即一」と言う。このような「一即多」の世界観は、一と多をつなぐものとしてのエネルギー的なものという要素を同時に持つことになることが多い。それによって一と多の間に循環が生まれるからであり、その循環のリズムが生命のリズムである。ここで言う生命とは「生と死」として死と対立するものとしての生ではなく、むしろ、生と死を相補的なものとして持つ循環作用を大きな意味での生命と呼ぶ。キリスト教において「聖霊」が父なる神・子たるキリストについて第三の要素として認められたのも、これを入れることによって世界観が安定するからである。また、一部の正教系神学者が説く「ソフィア」というコンセプトは、一と多をつなぐ生命的コンセプトと言えよう。

つまり、生氣論は必然的に全体論（ホーリズム）、つまり「全てはつながっており根本的には一つである」という世界観につながるのである。そして、これが近代以前の宗教的世界観では基本の考え方であった。原始文化のシャーマニズムからそれは始まっており、それは大きな宗教ができてその中に受けつがれた。たとえば中国の思想はきわめて「気」を重視して生氣論の色彩が最も濃厚なものであり、インドでもシャクティ信仰やカシミールシヴァ主義など、極めてエネルギー論の色彩が強いものが見られた。生氣論は基本的に伝統文化には親和的なものであったのだ。おそらく日本人にもこの感覚は受けつがれており、日本人は基本的には「生命論的発想」を違和感なく受け止める素地を持っているであろう。

文明化以前のネイティブ文化から、古代の文化、伝統社会の思想に至るまで、そこには世界を生命エネルギーの発現と見る生氣論のパラダイムが主流であり、それは必然的に、すべてが根源的エネルギーの次元においては一つであるという全体論につながるものであった。日本では、古来の縄文文化が、火焰土器に象徴されるように生命エネルギーの崇拝を示していたが（岡本太郎によって絶賛されたところである）、その後渡来した仏教にも、インド文化的な全体論的思想は強く入っている。特にインドの宗教の色彩を強く残す密教にはその要素が強いものがあった。またこれに中国の「気」の概念も道教などを通じて入っているので、日本の伝統文化は基本的に生氣論＝全体論の色彩が強いものであったといえる。

したがって、こういった文脈においては、聖地というのは端的に「生命エネルギーが強く感じられる場所、流れている場所」として受け止められる。もちろんそういった場所は神々などに結びつけられているわけであるが、神々という存在もまたエネルギー的な存在であるという直観的理解があったように思われる。現在のパワースポットのブームにおいて、人々はそこでの体験をエネルギー的な体験として語ることが多いのである。それは日本の伝統文化における感性の復活とも見ることができる。「生氣論的な世界把握」の復活がそこには見られる。

2

一方、明治維新とともに日本に流入してきたヨーロッパの近代文明は、それとは異質な世界観を持っていた。もちろんヨーロッパ文化においても伝統文化の中には生氣論的

な考え方はあったのは先ほど述べたとおりである。だがもっぱら日本においては近代化とは近代科学を取り入れることを意味していた。ここで日本の、特に知識人層は、大きな世界観の相違に直面することとなった。では、近代科学に特有な世界観とはどのようなものであったのか。

近代科学はもっぱら、生氣論を否定し、そのかわりに原子論のモデルを基本として世界を理解する。原子論とは、世界の最小構成単位（ビルディング・ブロック）を探し、その組み合わせとして世界を理解する方法である。物質の構成要素として、分子から元素、そして原子、素粒子とだんだんと最小構成要素が追求されてきた。これは要素還元主義とも呼ばれる。この最小構成要素はビリヤードボールのような個々独立した単体としてある。そしてそれが存在する枠組みとして、均質な時間空間が存在すると考えられる。この説明モデルが近代科学の登場以来大成功を収め、これですべて世界が説明できると考えられていた時期もあった。だがこのモデルは、二十世紀の素粒子物理学では深刻な行き詰まりに至ったことは、すでに知られているところである。

原子論は古代思想にも、ギリシアやインドにおいては知られていた。しかし古代文化では全体論的な思考が主流であり、原子論はマイナーな存在であったと言える。ギリシア哲学でもパルメニデスが「存在が一であること」を主張し、それはプロティノスに至って、インド哲学ときわめてよく似た全体論的な思想となった。ジルソンが言うように、ギリシア哲学の「存在」が、キリスト教における「私は私であるところのものである」神と同一視されたのだとしたら^{iv}、この全体論的な思想伝統はヨーロッパにおいても主流であったということになる。そして、近代の原子論の伸長を準備したものは、おそらく、存在するものが個々別々であるという世界観を提示した唯名論の登場であったのだろう。これは十五世紀くらいのことである。近代科学の発展の条件として、原子論的な世界観が受け入れられやすいことが必要だった。

原子論的な思考は人間観においても「個」を強調する方向を生み出した。社会が個人間の契約によって成り立つという社会契約説は、個を起点として社会を考える方向を打ち出していた。たしかに人間は個として生きるという側面があり、伝統社会では個人の尊重という価値観は十分ではなかった。したがって基本的人権という今日の基本的な価値観はこうした個人ベースの社会観の産物であることは事実である。

ただここで重要な意味を持つてくるのは、個としての見方があまりに強調されることによって、個とそれが位置する世界との間が分断されるような世界観が誘発されていることである。ここで、カナダの社会哲学者チャールズ・テイラーの指摘を紹介しておこう^v。近代化以前の自己は、「porous self」つまり、穴のたくさんあいたような、内と外との相互浸透を許すようなゆるい境界線を持った自己であった（人間の細胞もそのようなものである）。つまり、内と外、自分とそれ以外の世界との境界線は一応あるものの、それはどこからどこまでという明確なものではなく、それにはあいまいな領域があり、そして、相互浸透し、入り組んでいるものである（私見であるが、おそらく、メル

ロー＝ポンティのような哲学者はそうした世界観の復興を企てていたのではないと思われる)。これに対して近代の自己は「buffered self」であるという。バッファーとは保護材のことであるが、そのように外界からの影響から守られて、自己の内に常に存在するような意識が、近代の自己意識である。つまり、「自己の意識は自己の肉体で定義された領域のみにある」と見なす自己感覚が、近代の常識となっていた。

おそらく、マックス・ウェーバーの言う有名な「脱魔術化」としての近代化ということも、ここから解釈できる。卑近な例であるが、小さい子供は夜に一人でトイレに行くのが怖いものだが、大きくなると怖くなくなる。これは世界の脱魔術化が進行したのである。子供が怖いというのはどういうことかという、自分が知らない領域からの影響を受けるのではないかという恐れがあるのだ（それを文化的に共有されたコードで表現すると「お化け」ということになるが）。実はこれは文明以前のネイティブ文化に生きている人の感覚でもある。自分が、自分の認識し得ないさまざまな力やエネルギーの影響を受ける可能性があるという認識があるのだ。だが近代文化のパラダイムに慣れてくると、そのようなことはあり得ないという世界感覚を習得していく。それによって怖くなくなるのである。

しかし、脱魔術化の反面として、ヨーロッパ近代文化では「私」の位置づけがあいまいとなった。伝統文化では、「私はどこから来て、どこへ行くのか、この世界において私が存在するとはどういうことか」という問いへの答えは、ある意味で明確に示されていた。哲学だけではなく、神話によっても、自分と宇宙との関係が示されていたのである。だが近代文学を学ぶと容易にわかるように、近代では「私」の存在がつねにあいまいであり、なぜ「私」が存在するかという問いへの答えが与えられていない。個々人としては独自の探求によってその答えを出すとしても、文化そのものとしてその答えは与えられないのが近代文化である。ある意味でデカルトの二元論は、私と世界との二元論でもあった。その反面として、パスカルの「この無限の空間の永遠の沈黙が私を恐れさせる」(パンセ)という言葉がある。原子論的な世界観は、「私」の存在を説明する余地がない。「自己の不安定さ」が近代文化のテーマとなったのである。ある世界感覚が文化の中から失われたときに、それをどう取り戻すかという試みなのである。この自己への不安は、二十世紀の実存主義へとつながっている。サルトルの「嘔吐」やベケットの「ゴドーを待ちながら」の世界である。

このように、世界を原子論的に、最小構成単位による組み合わせが進化していくものととらえるとき、世界は物質のみですべて説明できることになり、その世界を経験している「私」はどこに位置づけられるのかということが大きなテーマとなってしまった。このときすでに私と世界との二元対立が自明の前提となっていることに気づかないことも多かった。つまり自己感覚がすでに「buffered self」になってしまっているところから出発しても思うように近代の世界観を超えることは難しいのである。

3

だが、すでに十九世紀頃より、脱魔術化に抗してのいわ

ば「再魔術化」reenchantment への動きは鮮明となっている。それを端的に表しているのがロマン主義の流れであった。ロマン主義は文学、思想、音楽、美術等、領域を横断した汎ヨーロッパ的な運動であったが、その本質は、すでにエイブラムズが古典的研究書の中で指摘しているように^{vi}、伝統的な世界観への回帰であった。それはヨーロッパ文化においては、キリスト教と新プラトン主義の合体した世界観であったが、これはインド哲学などとも通ずる、人類的規模で存在していた古代的一元論・全体論の思想をベースとしていた（そして、それにキリスト教特有の進化論的視点が加味されたものである）。自己と世界がつながり、万物がつながっているという世界であり、またそうした全体のつながりを直覚できる能力を人間は持つ、という信念がそこにあった。彼は、こうした発想がワーズワースからヘーゲルまで一貫してであると指摘している。

そして、全体論とともに生氣論もそこに復活を見せている。特に有名なものは、イギリスのロマン主義詩人、シェリーである。彼は、世界を見えない次元で支え、万物の中に流れている「パワー」を詩にうたっている。この不思議な力は目に見えないがたしかに存在するものであり、詩人はそれを直観することができるのだ。また、ロマン主義の文脈においては、このパワーはしばしば「想像力」(イマジネーション)とも理解された。この場合の想像力は、単に人間が持っている頭脳の能力のことだけを指すのではないのである。根本的な想像力とは、世界(宇宙)そのものが持っているものなのである。つまり、宇宙が想像をする、それが創造となり、世界が生成する、という考え方である。人間が持っている想像力は、宇宙が持っている根源的想像力のコピーである（ここに実は、近代以前のヨーロッパ哲学にあった、「存在そのものから存在を分与される」という思考のエコーを認めることができるのだが）。これは生氣論的な思考と言わねばならない。

このパワー、あるいは生命を思考することが、近代哲学の裏の一面である。生命論的な思想を展開した思想家としては、ショーペンハウアー、ニーチェ、ベルクソンなどをあげることができるだろう。これより前のシェリングも名前を挙げていいかもしれない。二十世紀のドゥルーズも、基本的にはニーチェやベルクソンの路線を継承しており、生命論的哲学を目指したとすることができる。また、こうした西欧の思想家の他に、ロシアには独特の全体論的思考の伝統があり、ソロヴィヨフやブルガーコフが独特の「ソフィア論」を展開したことが注目される。ソフィアとは神的次元とこの世的次元を媒介する原理であるが、世界を生成する不可思議な女性的原理、ゲーテの言う「永遠に女性的なるもの」を意味している。これも広い意味では生命論的原理と言えが、ロシアでは常に「全一」が問題とされ、もともと全体論的思考が優勢だという背景がある。全体論と生氣論は常に補完的關係にあるのだ。全体論は、全体であることと個的であることを結びつけ、それに循環性を与える原理を含まないと硬直しがちになる。それが生命論的なコンセプトとなるのである。

このように、生氣論的視点は、近代科学をモデルとする世界観では排除されていたが、それを復権させようという試みは一貫して存在したのである。

4

ここで、心理学の観点から近代を超える試みについて触れたい。近代では、前述のように、心を個的なものとしてとらえ、「buffered self」と言われるように、自分以外の世界とは対立するものとして心（あるいは意識）をとらえる枠組みが優勢となっていた。心が自分の専有物であるという理解を疑おうという人は少ない。しかし近代以前、脱魔術化以前の世界了解、すなわち「porous self」においては、たしかに心は自分のものではあるけれども、それと同時に、自分の領域を超えて何か異なるものとつながりあっているという、複雑なネットワークの中にあるものと感じられていた。ロマン主義においては、文学者や芸術家はそのような感性から、近代以前の世界観に親近感を抱いていたものとみられる。

深層心理学が十九世紀に誕生し、その創始者フロイトにおいては、すでに、心をエネルギー的なものとみなす見方が浮上していた。心とはエネルギーの海のごときのものであり、その中から自我が浮かび上がる。それは海の中に出現する島のごときのものである、という理解がある。ということは、そもそも自我を起点とするのではなく、自我以前の心というものは、もはや現在の自分という意識を超越したものであるということになる。しかし、フロイトはこのエネルギーとしての心を、もっぱら性的エネルギー（エロス）として把握したところに、狭さがあった。フロイトの弟子、ユングにおいては、心的エネルギーという概念を継承しつつも、その限界が取り払われ、心は一種のエネルギー・フィールドのような様相を呈するものという見方が強くなる。つまり心というものを個人という限界の中にすべて収まっているという見方は取っていないのである^{vii}。通常の意味での世界経験を包み込む、より巨大なフィールドとして心的なエネルギーの世界を理解している。それを「心のようなもの」という意味でサイコイド (psychoid) と呼んでいる^{viii}。

さらにユング派の発展形態である、ヒルマンの『魂の心理学』^{ix}においては、もはやはっきりと、心的なもの（魂）は物質や身体性に先行するという見方を打ち出している。つまり、心的なものはより始源にあるものであり、それが身体性を作り出し、また世界経験を作る、という見方を取る。そして、その心的なものに存在する様々なパターンが、私たちの生のかたちとして反映される、という考え方が元型心理学である。ヒルマンはこの著においてギリシアの哲学者プロティノスに言及しているのであるが、そもそもこの考え方自体がプロティノスに存在していた考え方である。プロティノスにあっては魂は世界に先行するものであり、世界がどこかに客観的に存在しているわけではない。魂はそれ自身にいわば「世界形成原理」を持っており、それが発動して世界経験を生じさせている、という考え方を持っている。このような考え方は、仏教の唯識哲学にもどこか通じるところがある。そしてもう一つ重要なことは、プロティノスは、魂はその根本においては「一」であることだ。つまり巨大な、すべてを包む魂があるのみであり、そこから個別化することで、個々の魂が生成している。したがってあらゆる個的な魂はどこかでこの「一なる魂」とつながっており、その一部分としてのみ存在することになる。こうしたプロティノスの発想を基本的に受

け入れているのがヒルマンの立場であるが、近代的思考に慣れた人々はこの発想法が理解できず、『魂の心理学』は難解をもって鳴る書物とみなされている^x。だが、古代的思考を親しんでいる人にはきわめてストレートな表現に感じられる。ここで、ヒルマンに至って、心的エネルギーという立場はより「世界形成原理」とははっきりと結びつけられたことになる。エネルギー、あるいはパワーとは、世界経験を作り出す力のことなのである。

さらに、近年ではトランスパーソナル心理学という立場もあり、より明確に、心が世界を超えている面を追求しようとしている。トランスパーソナル心理学については紙幅の関係もあり、ここでは詳説しないが、その立場自体に、西洋近代的な世界観を超えようという問題意識が含まれている^{xi}。結果として、より伝統的な、全体論的な世界観に親近感を示している。これからはさらに、生命論的な発想によって作られている伝統文化、たとえば中国や日本の「気の文化」、インドのヨーガの伝統などとの対話が進展することが期待される。

このような心理学の立場は、近代科学の方法論で心进行研究しようという方向性とはかなり異なるものである。それをつきつめるならば、心と世界との関係という、より哲学的な問題に踏み込まざるを得なくなる。なぜならば、そもそも近代世界のデフォルトとして前提とされている、「心は個が持っているものである」という枠組み自体が疑念にさらされざるを得なくなるからである。次に、こういった哲学的視点について述べることにしたい。

5

近代世界に住む人間にとってデフォルト的な世界観は、物質の世界は客観的に実在するというものだ。これは素朴実在論とも言われているが、実際に自然科学者の大部分は、一部の理論物理学者を除いて、世界の实在について疑いを抱いてはいないであろう。だが、哲学の世界では、かなり昔から、世界の客観的实在への疑いが論じられていた。

「世界は本当には実在しておらず、悪魔が私を欺いて、あたかも実在しているように感じさせているのかもしれない」というのは、デカルトが方法論的懐疑において提出した問いであったが、彼が本当に世界の实在を疑っていたのかはわからない。その問いがはっきりと出てきたのはカントであるだろう。

カントにおいて、「世界は見えている通りにあるのではない」というテーマがはっきりと打ち出された。これは今日の認知科学においては常識であるのだが、そもそも、ではなぜ世界の経験がそこに生じているのか、ということが哲学では大テーマとなった。周知のようにカントにおいては先験的認識形式にそれを求めた。私たちはある認識形式をあらかじめ持っており、それに当てはめて世界を認知し、了解するというものだ。これが近代の人文社会科学の一つのパラダイムを作り出している。たとえば構造主義は、この認識形式を言語によって作られるものと見なし、それを共同主観性によって形成されるものと見なすことによって成立する。もともと、カントのいう認識形式を共同主観的なものと読み替えることは、フッサール現象学の後期において打ち出された考え方で、デリダを始め多くのポストモ

ダン、あるいはポスト構造主義と言われる思想家はそこを出発点としている^{xii}。

現象学において、「そもそもなぜ世界の経験がそこに成立しているのか」という謎が問いの中心とされた。世界を生成させる原理は、当然ながら世界の中に見出すことはできない。それが超越論的な問いということの意味だ。したがって、「世界の経験は脳が作り出している」という答えは哲学的には全くナンセンスである。なぜなら、脳というものがあったかも世界に超越して存在しているかのような前提に立っていて、その前提を問うことができていないからだ。

私たちの論考の目的は、パワースポットという時の「パワー」とは何であるかを問うことであった。そして、ロマン主義者が直覚したように、このパワーは何らか、世界の生成にも関わっているものなのだが、それは根本的には世界に属していないものである。もし私たちの世界の経験が、何らかの認識にかかわる「構造」が存在することに基づくのであれば、この構造の生成自体は、この構造の内部からは問うことはできないはずである。その問題が、ハイデggerの存在論の根本にもあったものである。しかし、その事態のまったき認識不能性は、すでに、仏教思想においてさんざん問われてきたものでもある。特に中観派の哲学や禅の思想は、まさにその問題をめぐる。デリダの言説が時として禅に似たものを示すのは偶然ではないだろう。

ここで、もう20年以上前にベストセラーを記録した、浅田彰の『構造と力』^{xiii}を思い出してみたい。1983年に思想書として異例の売れ行きを示し、ニューアカデミズムなどと言われた書物であるが、本人は「チャート式参考書」のように教科書的に概観をまとめたものだという意味のことを述べていたと記憶する。実際この本は、いわゆるポスト構造主義の本質は何であるかということ、思い切って図式的に提示しているものである。特に中心になっているものはドゥルーズ、ガタリ思想であると思われるが、その思想的テーマを「構造 vs 力」とであると要約したわけである。

「構造の内部からは決して思考することのできない何か」こそが根源的なものなのだが、それをあえて「力」と呼ぶ。しかしそれはそう呼んでしまった瞬間にすり抜けてしまうものでもある。しかし、構造（つまり、共同主観的に構成された、世界経験を生み出す地平というようなことだが）の彼方にあり、構造そのものを動かしているものは確かにある。だがそれは、「構造の外部」として見る以外にはない。だがそうした、構造に対立するものとして力を理解すること自体、本当は違っていることも百も承知である…だいたい、そのようなことだが、つまり、西洋哲学的な論述が不可能なところにある何かとしてのみこの「力」はある、ということであろう。なお、ここで「力」というのは、ドゥルーズの「強度＝力」と訳されていた *intensité* によるものと思われる。

また、ひところ一世を風靡した山口昌男の人類学も、基本的にはこの「構造とその外部」というパラダイムに立った上で、「構造」は、その外部である「力」とふれ合い、危険ではあるが生命の源泉でもあるエネルギーを摂取しなければならない、ということが文化に内在するダイナミズ

ムであるとした。その外部と見られる「力」は、人間にとって必要不可欠でありつつ、きわめて危険でもあり、死ともつながっている。こうした根本的な両義性が文化の根柢にはあるという洞察が、山口人類学の核にある^{xiv}。

この山口の論には、バタイユやカイヨワによる祝祭論の影響も強いが、そうした、世界地平を超えるところにある「力」と接することが文化の根本にあるというのは深い洞察であり、それは必ずしも後の学者に受け継がれているとは言えないだろう。だが、そうした功績がありつつも、なおそこには、この「力」をあくまで「構造の外部」としてのみしか理解できない理論構成になっているという問題がある。これは山口理論の一つの限界であろう。

古来より、人類の多くによって経験されていた、根源的な生命エネルギーの世界。その体験は確かに存在している。そのエネルギーの体験を深化させ、深い境地へ導こうというヨーガや気功といった伝統文化も存在している。しかし、そうした経験の地平を「構造の外部」あるいは「彼方」といった表現のみでしか語れない思想には明らかに限界がある。こうしたいわば「気の文化」は、ネイティブ文化以来根強く持続している文化伝統である。近年パワースポットと言われる聖地もまたそうした気の文化の一部ともいえよう。それに対して思想的な表現を与える試みはどのようにすれば可能であろうか。

そのヒントは、生氣論の復活ということにあるのではなかろうか。つまり、世界の根源には生命エネルギーがあるということを積極的に言い表すということである。それが根本的には言表不可能であることは重々承知の上で、あえて、物語あるいは神話として、世界は生命に満ちていることを語るということである。そもそも、近代ヨーロッパの文化、そして学術の世界は、生氣論パラダイムを一掃することによって成立している。近代以降の哲学思想も、その多くは、私たちの認識構造の分析を大きく出ることにはなかった。しかし、そうした近代西洋の人々はみな「buffered self」の世界をデフォルトとしており、その限界を打ち破れていない。古代思想、東洋思想が常にそうであったように、生命エネルギーの巨大な循環として世界を理解するためには、私たち自身が「porous self」という自己感覚、世界感覚によって世界を理解することも必要となろう。

おそらく、パワースポットに魅力を感じ、そこにエネルギーを感じている人々は、すでにもう「buffered self」ではなく「porous self」の世界感覚を持ち、自己と世界とがエネルギー的に密接な連関にあることを直覚しているものと思われる。現在の学術界は、そのような意識の変化に全く追いついていないのではないか。生氣論は、「聖なるもの」の感覚を文化の中に取り戻すために、必要不可欠なものになるように思われる。

そもそも、前述のように、生命エネルギーそのものにすでに世界を形成する原理が内在している^{xv}。それは決して「外部」ではなく、むしろ、世界こそが生命の海の中に出現すると考えるべきなのである。生命エネルギーは魂であり、魂は世界を形成するというパラダイムが、今後の生氣論復活の鍵となるであろう^{xvi}。

注釈

- i 杉浦康平：かたち誕生：図像のコスモロジー 日本放送出版協会 1997.3 p.5-7 また白川静によれば、「霊」と「風」もまた「ち」であって同根のことばであり、「自然の息吹きそのものであると考えられた」ということである。白川静：字訓普及版 平凡社 1995.2 p.493
- ii D.P. ウォーカー；田口清一訳：ルネサンスの魔術思想（ちくま学芸文庫、[ウー 13 - 1]）筑摩書房、2004.6
- iii ロバート・ダーントン；稲生永訳：パリのメスマー：大革命と動物磁気催眠術 平凡社 1987.4
- iv Etienne Gilson: *God and philosophy*, Yale University Press 1969
- v Charles Taylor: *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. また以下の議論では次の書を参考にした。James K.A. Smith: *How(not) to be secular: reading Charles Taylor*. William B. Eerdmans Publishing Company, 2014
- vi M.H. エイブラムズ；吉村正和訳：自然と超自然：ロマン主義理念の形成、平凡社、1993.2
- vii 次の研究ではユングにおける心のとらえ方が「非西洋的」であることが示されている。J.J. Clarke: *Jung and Eastern thought: a dialogue with the Orient*. Routledge 1994
- viii イラ・プロゴフ；河合隼雄、河合幹雄訳：ユングと共時性（ユング心理学選書、12）創元社、1987.9
- ix ジェイムズ・ヒルマン；入江良平訳：魂の心理学 青土社 1997.3 なお、原題は Re-visioning Psychology であり、これは「見直す」という意味の revision であるとともに、「再びヴィジョン化する」という意味を込めている。
- x ただし、プロティノスとの相違もある。プロティノスの立場では、魂の次元より高次の次元があり、すべての根源である「一」への上昇が説かれるのであるが、ヒルマンはそうした超越的上昇を頑なに拒否している。
- xi トランスパーソナル心理学の概観としては次の文献を参照。B・W・スコットン、A・B・チネン、J・R・バティスタ編；安藤治、池沢良郎、是恒正達訳：「テキスト」トランスパーソナル心理学・精神医学 日本評論社 1999.12 最新のものとしては次のもの。Harris L. Friedman, Glenn Hartelius (eds.): *The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology*. Wiley Blackwell 2013
- xii 具体的には、次の書だと言われる。エドムント・フッサール；ジャック・デリダ序説；田島節夫、矢島忠夫、鈴木修一訳：幾何学の起源 青土社 2014.9
- xiii 浅田彰：構造と力：記号論を超えて 勁草書房 1983.9
- xiv 代表的な論考として、山口昌男：文化と両義性 岩波書店 2000.5 岩波現代文庫、学術；16
- xv ヨーロッパ思想史においても、生命エネルギー概念が世界形成作用を持つものと考えられていたことについて、次の著で論述している。菅原浩：微細エネルギー論 虹の光出版 2013
- xvi なお本稿では、そもそも特定の場所で「パワー」を感じやすいのはなぜか、という問いには立ち入っていない。

い。本稿では、まずパワーを思考できるような枠組みについて検討したが、これを踏まえて、次稿ではこの問題に入っていく予定である。