

平成29年度名古屋大学大学院文学研究科
学位（課程博士）申請論文

村上春樹文学における 20 世紀後半の理想主義への応答
——全共闘運動・コミュニケーション・宗教性の相対化から信仰の再構築へ

名古屋大学大学院文学研究科
人文学専攻日本文化学専門
王 静
平成 29 年 9 月

目次

凡 例	iv
序 章	1
はじめ	1
1. 表層から深層へ移行する 20 世紀後半の理想主義	2
2. 先行研究及び本論文の着眼点	9
3. 本論文の研究方法及び意義	17
4. 本論文の構成及び各章の概要	20
第一部 村上文学と 20 世紀後半理想主義の終焉・追究	
第 1 章 村上文学における理想主義の原点を探る	
——『1973 年のピンボール』からみる 1968 年の複層性	25
はじめに	25
1. 理想主義的な「故郷」——「土星」、「金星」とは	26
2. 70 年代に浮上する全共闘とヒッピーへのノスタルジー	31
3. 新左翼思想の葬式——直子の故郷の衰退・配電盤の死	34
4. 1968 年の複層性と「スペースシップ」	39
おわりに	42
第 2 章 1970 年代前後ユートピア共同体の表象	
——『ノルウェイの森』のコミュン：「阿美寮」をめぐって	44
はじめに	44
1. 「コムニオンみたい」の「阿美寮」	44
2. コミュニオン・ブームにおける「阿美寮」の前衛性	49
3. 「ami」という理念のパラドックス	53
おわりに	60
第 3 章 1980 年代末「スピリチュアル」な修道院共同体の表象	
——アトスにおける聖と俗のせめぎ合い	69
はじめに	69
1. アトスとスピリチュアリティ	70
2. 川又一英と村上春樹による「アトス」の表象	72
3. 聖と俗に跨る異教徒の身体	75

4. 村上春樹とスピリチュアリティとの関わり……………	78
おわりに……………	81
第4章 コミューンとスピリチュアリティの融合	
——『1Q84』におけるコミューンの再表象：「タカシマ塾」と「さきがけ」・	83
はじめに……………	83
1. 「タカシマ塾」と「さきがけ」の見分け……………	84
2. 農場コミュニティとしての「さきがけ」……………	87
3. 宗教法人としての「さきがけ」……………	91
4. 「さきがけ」の豹変：農業コミュニティから宗教団体へ……………	95
おわりに……………	100
第二部 ポストモダンに対抗する記憶・歴史	
第5章 『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』における〈記憶〉の発見	
——〈街〉から〈世界の終り〉へ……………	103
はじめに……………	103
1. ディストピア像の浮上と変容する「影」……………	104
2. 記憶の発見による連鎖反応……………	107
3. 個人の再生に繋がる記憶のメカニズム……………	109
おわりに……………	111
第6章 『ねじまき鳥クロニクル』における歴史の〈真実〉の発見	
——「歴史の物語り論」と「歴史修正主義」を超えて……………	113
はじめに……………	113
1. 90年代「歴史修正主義」の台頭……………	113
2. 「歴史修正主義」に対する反論及び村上の反応……………	115
3. 『ねじまき鳥クロニクル』における〈事実〉……………	118
4. 『ねじまき鳥クロニクル』における〈真実〉……………	121
おわりに……………	123
第三部 深層意識を経由して新たな理想主義(信仰・連帯)へ	
第7章 村上春樹作品における〈悪〉の抱擁と〈神〉の発見	
——オウム真理教事件から「神の子どもたちはみな踊る」へ……………	126
はじめに……………	126

1. オウム真理教に触発された〈悪〉の問題	126
2. 「神の子どもたちはみな踊る」における「お方」の宗教	130
3. 悪を抱える善也にとっての新たな神	138
4. 統合を拒否する悪(影)の物語	142
おわりに	146
第8章 「多元的宇宙」における神々の拮抗	
——『羊をめぐる冒険』から『1Q84』へ	147
はじめに	147
1. 羊と「羊」	147
2. 「羊」から「リトル・ピープル」へ	150
3. 『1Q84』とジェームズの多元的宇宙論	153
4. 『1Q84』における愛の信仰	157
おわりに	159
第9章 「リトル・ピープル」によるディストピアからの脱出	
——『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』における共同体論	161
はじめに	161
1. ユートピア共同体のディストピア性の浮上	161
2. 「ビッグブラザー」から「リトル・ピープル」へ	164
3. 「リトル・ピープル」によるディストピア	167
4. 開いているユートピア	169
おわりに	172
結び 総括と今後の課題	174
1. 本論文の総括	174
2. 村上文学と宗教のゆくえ	177
3. 今後の課題	180
参考文献	181
初出一覧	192
謝辞	193

凡例

- ・引用する資料は、書籍、雑誌の題名は『 』で、各短編小説、論文、新聞記事の題名は「 」で表記した。
- ・引用の出典は各章ごとに脚注で挙げる。
- ・引用文に省略がある場合、(前略)・(中略)・(後略)で示した。引用の内容に注記する場合、()の中に「引用者注」を付して説明を加えた。それ以外の引用文の中の()及びその内容は、引用の原文のままである。
- ・引用文は、原文の表現、原文の中のルビ、太字などの強調をそのままにした。
- ・同じ文献を重複して引用する際には、同じ章の中では文献の詳細を一度だけ示し、それ以降は前掲とした。別の章でも取り上げる場合には、改めて文献の詳細を付した。
- ・引用する図表、あるいは筆者が作成した図表は、題目を< >で示した。

序章

はじめに

理想主義は、村上が近年繰り返し使っている言葉である。2011年インタビューの中で「これからの十年は、再び理想主義の十年となるべきだと僕は思います」¹といい、2014年のインタビューの中でも再び新たな理想主義を訴えている。

理想主義は人と人をつなぐものですが、それに達するには、本当にぎりぎりのところまで一人にならないと難しい。一番の問題は、だんだん状況が悪くなっていくというディストピア（ユートピアの反対）の感覚が、既にコンセンサスになっていることです。僕としては、そういう若い世代に向けても小説を書きたい。僕らが60年代に持っていた理想主義を、新しい形に変換して引き渡していくのも大変な作業です。それはステートメントの言葉ではなかなか伝わりません。軸のない世界に「仮説の軸」を提供していくのがフィクションの役目だと信じています。²

村上の言う理想主義は、どのような理想主義なのか。哲学史では、理想主義は「究極的価値、絶対的目的への接近ないし実現可能性と、人格や人類のなんらかの完成可能性にたち、あらゆる実践をこの理念的目的にしたがって規制し方向付けようとする世界観、人生観」³と定義されている。周知の通り、20世紀後半は「究極的価値、絶対的目的」に基づく世界観や人生観が崩壊し、ユートピアや大きな物語の終焉が唱えられる、いわゆるポストモダンの時代である。21世紀に入って村上が再び提唱する理想主義は、無論このようなユートピアや大きな物語への否定を前提にする。

一方、「表向きはユートピアの理念は敵視されているにもかかわらず、いたるところにユートピアを求めているとおもわれる集団や運動が存在している」⁴とクリシャン・クマーが言ったように、「ポスト・モダニズムの不確実性と否定性への反抗」として理想主義が現れる現象もある。フェミニズム、エコロジー運動、障害者の権利運動などマイノリティの運動が挙げられるだけでなく、ニューエイジ、新新宗教集団など宗教に傾く現象も挙げられる。「軸のない世界に「仮説の軸」を提供していく」という村上が提示する新たな理想主義は、ポストモダンの後の精神的な空虚及び理想主義への渴望を意識しているわけである。

また、ポストモダン以後の理想主義の問題も顕著である。とくに宗教の場合、信仰の追

¹「これからの十年は、再び理想主義の十年となるべきです」『夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです——村上春樹インタビュー集 1997～2009』文藝春秋、2012年、566頁。初出は「The Catalan News Agency」（2011年6月）にある。

²「村上春樹さん単独インタビュー「孤絶」を超え 理想主義へ」毎日新聞、2014年11月3日。

³下中邦彦編『哲学事典』平凡社、1971年、1465頁。

⁴クリシャン・クマー著『ユートピアニズム』菊池理夫・有賀誠訳、昭和堂、1993年、IV頁。

究で暴走するカルト宗教が増え、宗教的衝突によるテロ事件が、日本のオウム真理教事件やアメリカの9.11を経て、絶えず起こっている。村上は、オウム真理教事件で二冊のノンフィクションを書き、その後のフィクションもオウム真理教の物語に抵抗できる物語を書くことを目指している⁵から、彼が提示する新たな理想主義には、カルト宗教的な理想主義に対抗する意識も含まれているわけである。さらに、インタビューの中の「理想主義は人と人をつなぐものですが、それに達するには、本当にぎりぎりのところまで一人にならないと難しい」という表現を通して、後期の作品が個人の内面に向かって「コミットメント」を実践しようとする姿勢を確認することができる。

村上の言う「理想主義」を再確認すれば、三つの前提が含まれている。まず、大きな物語に基づく理想主義を相対化すること。また、ポストモダンの空虚な精神状況への危機意識。最後は、ポストモダンの時代に台頭する危険な宗教的理想主義に対抗することである。このような理想主義を提示できるのは、彼が1960年代、70年代、80年代の理想主義を生きてきた人間であり、作品も各時代の理想主義に関わるものが多いことに由来するからにほかならない。

本論文は、村上作品における理想主義の表象に焦点を当てて、村上文学の変遷を考察すると同時に、村上文学から現代社会の理想主義の変遷を検討するものである。具体的には、理想主義を追究する社会運動(60年代の社会運動、70年代のコミュニオン運動、80年代の宗教性の回帰現象)という社会的なコンテクスト及び理想主義をめぐる思想的なコンテクストを入念に考察し、理想主義的な実践・思想と村上文学の関わりを通時的に検討する。その上で、オウム真理教事件の後で村上の訴える新たな理想主義について、記憶と宗教心理学をめぐる思想を導入し、内面に向かう村上の新たな理想主義の意味を解明していく。本研究は、20世紀後半の時代精神を辿る作業であると同時に、21世紀の理想主義の行方を問う意義を持つものである。

1. 表層から深層へ移行する20世紀後半の理想主義

まず20世紀後半の理想主義的な実践の状況及び関連する理想主義的な思想の状況を、年代順に概観し、理想主義に対する本論文の関心点を示しておく。

1.1 60年代末の理想主義

60年代末の理想主義的な社会・文化現象というと、1968年から1970年までに行われた全共闘運動、ベ平連の運動、ヒッピー文化をはじめとするカウンターカルチャーなど、重なりつつ起きた大規模な社会運動、文化現象である。その時期は、単発的動乱という意味

⁵「麻原の物語というのは結局彼のパラノイド性に汚染されていくわけですが、そのパラノイド性に対抗する有効なワクチンの物語を社会が用意できなかったというのはやはり問題ですよね。」「結局のところ麻原の物語で固められたものを溶かすには、別の物語を持ってくるしかないんじゃないかと。」(村上春樹『約束された場所で——underground2』文藝春秋、1998年、226頁、228頁)

で「若者の叛乱」と呼ばれている一方で、歴史的な意義が重要視され、時代や思想の転換点⁶と意味づけられてもいる。

この時期の理想主義が転換点として多様な要素を持つことは、本論文で注目したいところである。まず、マルクス主義が一つの理想主義の枠として存在する。ソ連のスターリン主義は批判されたが、マルクス主義の原点に戻ると称し、新左翼セクトが「マルクス主義にもとづく革命理論を濫造」⁷していた。このように運動の理念が混乱している状態にあるにもかかわらず、次の段階にくる新しい社会として、「漠然と社会主義の段階と想定されてい」⁸たのである。

一方、反理性、反近代の精神が芽生え、身体、感性の解放による自己変革が求められる感性革命の一面がある。文化の面では、若者向けの深夜ラジオにロック、フリー・ジャズなど若者独自の音楽文化が作られ、長髪、ミニスカートのファッション、前衛芝居や映画などを含め、資本主義に対抗する意味で若者文化が形成される。特にヒッピー文化の中で、性の解放、意識の解放が求められ、LSD まで使用される。その現象の背後には、無意識の発見に基づく思想の流行がある。たとえば、マルクーゼは、「「生」の原理である快楽原則の解放を解く」ことを説く。ウィルヘルム・ライヒは、マルクーゼ以上に快楽原則の解放、特に「性」的欲求の解放を文化の原動力に据える。フロイトの影響を受けた彼らの思想は、人間心理の深層を理解することを通して、自己の変容による社会の変容を求める理想主義の方向性を示し、60年代の若者に受容されていた⁹。

こうしてみれば、60年代末には、合理主義に基づく近代的な思想が存命している一方で、ポストモダンの思想が芽生えているのである。若者の中にマルクス主義の観念的な束縛がある一方、無意識の探求による解放感がある。端的に言えば、意識上の理性に基づく理想主義及び意識下の非理性に基づく理想主義が同時に存在する。この意味で分裂的であり、時代の転換点だと言えよう。

1.2 70年代ユートピア共同体の理想主義

60年代末の理想主義は70年代ではいかに展開したか。1971年の赤軍事件で新左翼が一般市民の支持を失うと同時に、高度成長期の影響で一億中層流の意識が定着し、プロレタリア革命を提唱するマルクス主義はリアリティを失う。若者文化もだんだん消費文化に回収され、反抗の意味を失っていく¹⁰。とはいえ60年代末の理想主義は、様々な分野に脈々と引き継がれる。フェミニズム、エコロジー運動、障害者運動などマイノリティー社会運

⁶岡村宏編『1968年——時代転換の起点』（法律文化社、1995年）、桂秀実の『1968年』（筑摩書房、2006年）などが挙げられる。

⁷小熊英二『1968』（上）、新曜社、2009年、124頁。

⁸橋本努「全共闘と「あしたのジョー」」『革命待望！1968年 ができる未来』芹沢一也監修、ポプラ社、2009年、43頁。

⁹清水多吉「科学からユートピアへ——予兆された社会主義の終焉」『ユートピアの終焉——過剰・抑圧・暴力』ヘルベルト・マルクーゼ著、清水多吉訳、中央公論新社、2016年、24頁。

¹⁰高田昭彦「対抗文化論序説——対抗文化の世界と社会学の接点」『成蹊大学文学部紀要』（14）、1978年、42頁。

動に展開する一方、都市に離れたところで、理想主義的な共同体を実践するコミュニン運動の形で発展する方向がある。ここでは主にコミュニン運動の発展経緯を辿る。

コミュニンの起源は19世紀のフランス革命で生まれたパリ・コミュニンにまで遡れるが、本論文では、共同生活や共同労働を通して今・ここでの理想社会の実現を旨とする70年代前後に現れたユートピア共同体に限定してこの概念を使う。70年代のコミュニン・ブームは、欧米の影響を受けて生まれた。欧米では、その数は一時数千にまでのぼり、日本でも100以上のコミュニンが現れたと推測されている¹¹。確認できる主なコミュニンには第2章で列挙した39の共同体がある。コミュニンの実践だけではなく、村落共同体及び管理社会の対極にコミュニンの意味を位置付け、コミュニンに新たな共同関係を期待するコミュニン論も盛んに行われていた。

60年代末の理想主義との関連からみれば、70年代前後のコミュニンの理想主義は、体制や国家権力との直接的な衝突・対抗の失敗への反省意識を持ち、直接的衝突を避け、「自給自足の可能な共同体を建設し、それを解放区として体制を内部から無力化していく」¹²ことに運動の意味を据えている。それゆえ、政治革命より、自己の変革、ライフ・スタイルの変革を今・ここで実践するのが特徴として挙げられる。

コミュニン実践及びコミュニン論は、抑圧のない共同体関係を求めるところは共通するが、コミュニンに託された理想主義は多様な性格を持っている。本論文は、特にその多様性に注目したい。第2章で考察するように、70年代前後の日本のコミュニンは、マルクス主義を据えるものがある一方で、観念・イデオロギーがないことを唱えるものもある。共産主義のコミュニン、農業コミュニン、ヒッピー・コミュニン、福祉関係のコミュニン、宗教的なコミュニンなど様々な形態の、またそれらを複合的に兼ね備えた形態のコミュニンが現れている。

80年代に入ると、多くのコミュニンは崩壊するか、大きく形を変えざるをえなかった。経済基盤が作れないため崩壊するものもあり、経済活動で市場原理に呑み込まれるものもある。内部の意見分裂で崩壊したものもある。また、残ったコミュニンは二つの方向に向かって展開していく。一つは、農業経営や障害者施設の運営を行い、資本主義社会と共存する共同体に変質する方向性である。もう一つは、理念を変えずに、維持あるいは拡大する方向性である。例えば、「一燈園」など宗教的な理念を基盤とするコミュニンや、「山岸会」のような心理的なコントロールを重んじるコミュニンが維持されてきた。後者は、内面の変革に傾き、80年代のニューエイジや精神世界、新新宗教につながっていくわけである。

コミュニン運動は、60年代末の理想主義と80年代の理想主義の両方に接合している重要な歴史上の事象だと言える。60年代の大きな物語の理想主義を受け継ぐものがあるのと同時に、ポストモダンの傾向、プレモダンへの憧憬も発酵している。その混合性は、60年

¹¹渡戸一郎「もうひとつの共同社会を求めて——青年の〈コミュニン〉追求の軌跡と意味」『地域開発』(156)、1977年9月、40頁。

¹²高田昭彦、前掲、43頁。

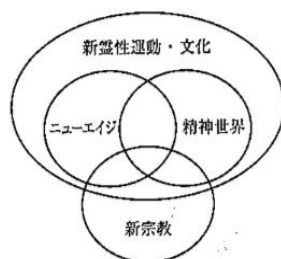
代末の理想主義の多層性の延長線上にあり、それは意識上の理想主義と意識下の理想主義の両方を受け継いだからだと言える。こうしてみれば、コミュニケーション運動は、20世紀後半の理想主義の流れを研究するにあたり、欠くことのできない意義のある一現象である。

1.3 80年代以降の理想主義

80年代における理想主義を追究する社会現象として、個人の霊性(スピリチュアリティ)を求める文化運動の興隆及び新新宗教のブームが挙げられる。その文化・宗教の現象を概観しつつ、その現象を支える思想のコンテクストを紹介しておく。

1.3.1 スピリチュアリティの興隆

スピリチュアリティを求める文化運動は、欧米ではニューエイジ運動と呼ばれ、日本においては精神世界¹³と呼ばれる。島菌進は、この二つの概念の重なり及び地域背景、発展経緯によるそれぞれの固有性を前提にした上で、中心的な要素の霊性(スピリチュアリティ)を求める共通性を重んじて、以下の図のように、ニューエイジと精神世界、及び組織性がやわらかな新新宗教を包括する概念として「新霊性運動・文化」を提示している¹⁴。



[図 1]

スピリチュアリティの興隆を研究する文献には、ニューエイジ、精神世界の概念を混用している状況もあり、図1が三つの概念の関わりを理解するには有効であるために、本論文では「新霊性運動・文化」という概念を使う。またその現象を社会学の方法で研究するルリッヒ・ベックによれば、それは、「宗教の個人化」による「宗教の回帰現象」であり、ポストモダンによる「個人化」の延長線上に位置づけられている¹⁵。ポストモダンという時代精神と宗教の意味の変化を意識した上で、本論文では新霊性運動・文化及び新新宗教のブーム全体をポストモダンの宗教性の興隆現象¹⁶と呼ぶ。

¹³ 「精神世界」の語は70年代後半にはじめて使われ、1980年代前半「精神世界」のセッションが書店で常設され、90年代前半以降「精神世界」のブックガイドの出版で読者が定着する。(伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探究』溪水社、2003年、3～4頁)

¹⁴ 島菌進『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年、51頁。

¹⁵ ウルリッヒ・ベック『〈私〉だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直訳、岩波書店、2011年、31頁。

¹⁶ 同じくポストモダンの時代背景を重要視する論として、島菌進の『ポストモダンの新宗教——現代日本

新霊性運動は、宗教的なものの消費のほか、チャネリング、クスタル・ヒーリング、ホリスティック医学、トランスパーソナル、エコロジー運動、ニューサイエンス¹⁷など様々な分野に及んでいるが、それらの分野を貫くある特徴がある。共通する核心的なものは、主に三つの点にまとめられる。①時代的には、60年代のカウンターカルチャーと繋がること、②反近代の意味で東洋を受容する面が大きく、合理主義に基づく物質的、科学的な世界観に対して、感性・神秘性を尊重する霊的世界観を持つこと、③「トランスフォーメーション(変身)」「オルタナティヴ」、「別なもの、別な私」、「意識変容と自己実現」などと表現されるように、「大いなる自己」につながる高次の自己の変化を企てること、が挙げられる¹⁸。

また、新霊性運動と平行的に興隆する新新宗教は、1970年代以降に顕著に成長した宗教教団を指す¹⁹。「大胆な霊術と奇跡の強調などによって、あえて反モダニズム的な「非合理」主義を打ち出すこと、「スピリチャリズムの霊学、さらにニュー・サイエンスの学説などを採り入れ」る²⁰こと、「神秘現象と心身変容への関心の増大」、「心理統御法の増加」²¹などの面では、新霊性運動と重なるものである。

1.3.2 宗教性の興隆現象と心理学との関わり

80年代の宗教性の興隆現象については、社会学、宗教学、宗教心理学など多様な分野で研究が行われている。第7章で論じるように、村上は宗教の問題を心理学的に捉えているので、ここでこの社会現象と心理学との関わりを紹介しておく。

新霊性運動や新新宗教の興隆に直接的に関わる心理学はトランスパーソナル心理学である。トランスパーソナル心理学は、「心理学と心霊学に橋を架け」、「意識の非日常的、神秘的、トランスパーソナル〈超個的〉状態の認知、理解、実現を扱」い、トランスパーソナル〈超個的〉な領域への精神の統合を主張する心理学である²²。トランスパーソナル心理学の背後には、また一連の心理学の受容がある。それらの心理学思想と宗教性の回帰との間の関係について、継承及び差異それぞれの視点から捉えられている。

まず、19世紀スピリチュアリズムの時代に宗教を個人の経験と心理学的に捉えるウィリアム・ジェイムズ思想や、同時期の「内なる神」としての「自己」の覚醒を主張するC・G・ユング思想がスピリチュアリティの興隆に与えた影響を強調する論がある。例えば、宗教学者の大田俊寛によれば「内面で生じる神秘的現象こそが宗教の中核」とするジェイ

の精神状況の底流』(東京堂出版、2001年)があり、「ポストモダン的な宗教性」という言葉が使われている。

¹⁷海野弘『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社、1998年、16頁。

¹⁸前掲海野弘(20、44頁)及び前掲島菌進の『スピリチュアリティの興隆』(21頁)を参考にした。

¹⁹第二世界大戦後の数十年で急激に拡大する新宗教と区別する意味で使われる。ただ新宗教は、広義的な概念として使われ、新新宗教を指す場合もある。島菌進による図1がそうである。本研究では、新宗教との差異を重要視するため、新新宗教という用語を使う。

²⁰西山茂「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」『宗務時報』(73)、1986年8月、6頁。

²¹島菌進『新新宗教と宗教ブーム』岩波書店、1992年、8～9頁。

²²海野弘、前掲、209頁。

ムズのロマン主義的宗教論は、「数々の新興宗教や、ユング心理学・トランスパーソナル心理学などの運動を通して発展していった」²³と、ジェイムズやユングの心理学と 80 年代の宗教性の興隆との間の継承的な関係を指摘し、オウム真理教の精神はそこに由来すると指摘する。

一方、継承性よりトランスパーソナル心理学までの宗教心理学と宗教性の興隆との距離を強調する捉え方もある。堀江宗正は、トランスパーソナル心理学を、「宗教「的」心理学」と名付け、トランスパーソナル心理学以前の「何らかの心理的動因(無意識など)を宗教的事象の背後に想定する」、ジェイムズを始めとするユング、フロムなど一連のいわゆる「力動宗教心理学」を「ポスト「宗教」の心理学的思想運動」²⁴としてトランスパーソナル心理学から区別する。ジェイムズやユングらの「ポスト「宗教」の心理学」による思想運動は、「「歴史宗教—世俗主義—神教的心理学」の系譜を批判的に継承しつつ、「原始宗教—民衆宗教—アニミズム的心理学—現代の癒しの運動」の系譜から生まれ、かつそれと距離をとりながら関係し続ける」と位置付けられている²⁵。このように堀江は、ニューエイジに直接に関係するトランスパーソナル心理学の前史と言える「力動宗教心理学」の両義性を掬い上げている。堀江の研究では 70 年代までの心理学者だけを対象にしているが、スピリチュアリティの領域に近いようで距離があるポスト・ユンギアの心理学者のジェイムス・ヒルマン²⁶や河合隼雄²⁷も「「ポスト「宗教」の心理学」の範疇に入れられると考えられる。また、第 7 章で論じるように、村上春樹は河合隼雄と親交を持ち、宗教の問題について両者は共通的な観点を持つことが多い。以上より、「ポスト「宗教」の心理学」の圏域は、本論文にとって重要な意味を持つ。具体的には、第 7 章でユング、ヒルマン、河合隼雄との、第 8 章ではジェイムズとの村上文学の関係を検討する。

以上 80 年代の理想主義をめぐる考察を要約すれば、以下の図 2 が示すように、ポストモダンの宗教性の回帰現象とは、スピリチュアリティに関わる心理学及び既存宗教を基盤にした、宗教的なもの消費現象、心理療法、身体技法の実践、カウンセリングなどの文化的な現象と新新宗教の流行という宗教的な現象が交差し合う現象である。本論文で論じる村上と関わりのある個所を赤で示している。

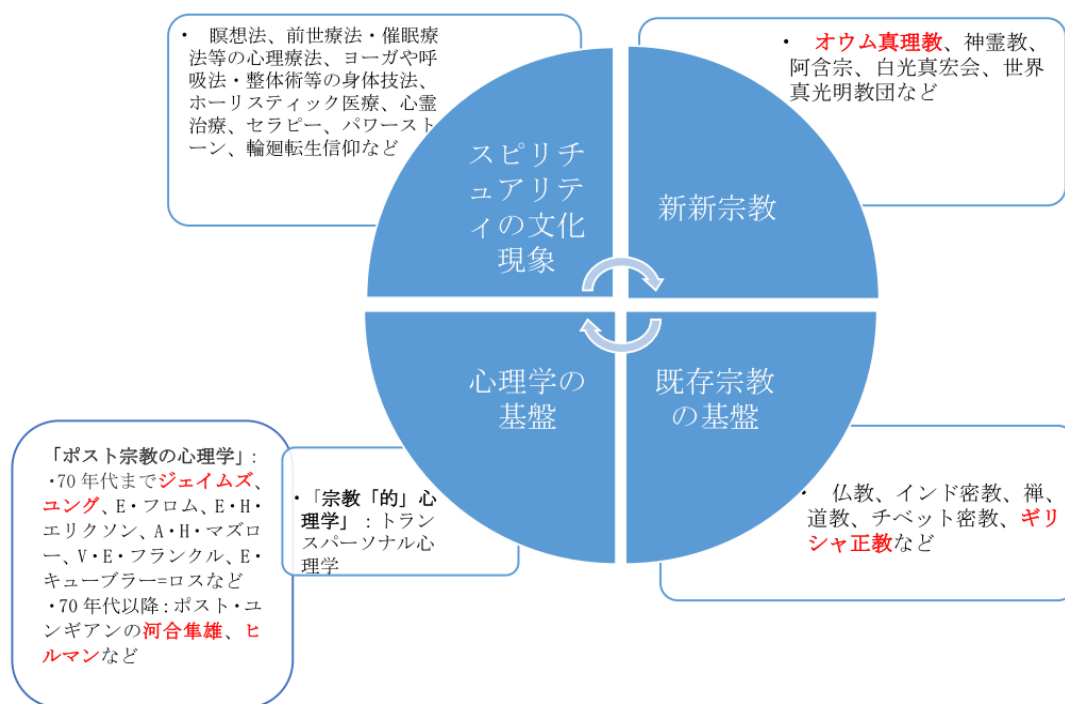
²³大田俊寛『宗教学——ブックガイドシリーズ 基本の 30 冊』人文書院、2015 年、149 頁。

²⁴堀江宗正『歴史のなかの宗教心理学 その思想形成と布置』岩波書店、2009 年、386 頁。

²⁵堀江宗正、前掲、386 頁。

²⁶ジェイムス・ヒルマンは、魂の働きという内的な体験を宗教体験として捉え、魂の世話をすることの重要性を説く。ヒルマンによる魂をめぐる著書は、『内的世界への探求——心理学と宗教 (ユング心理学選書)』(樋口和彦訳、創元社、1990 年)、『魂のコード——心のとびらをひらく』(鏡リュウジ訳、河出書房新社、1998 年)、『世界に宿る魂——思考する心臓(こころ)』(浜野清志訳、人文書院、1999 年)などが挙げられる。

²⁷河合は、「我々が完全に圧倒されるような、すごい力」のような「途方もない」体験を「良心的に観察し続けることを宗教とよんだらいいじゃないか」というユングによる宗教の定義を引用しつつ、「私の仕事も本当にそう」と自認する。河合隼雄「日本の土を踏んだ神——遠藤周作の文学と宗教」『三田文学』77(52)、1998 年 2 月、148 頁。



〔図2〕 <80年代のポストモダンの宗教性の回帰現象>

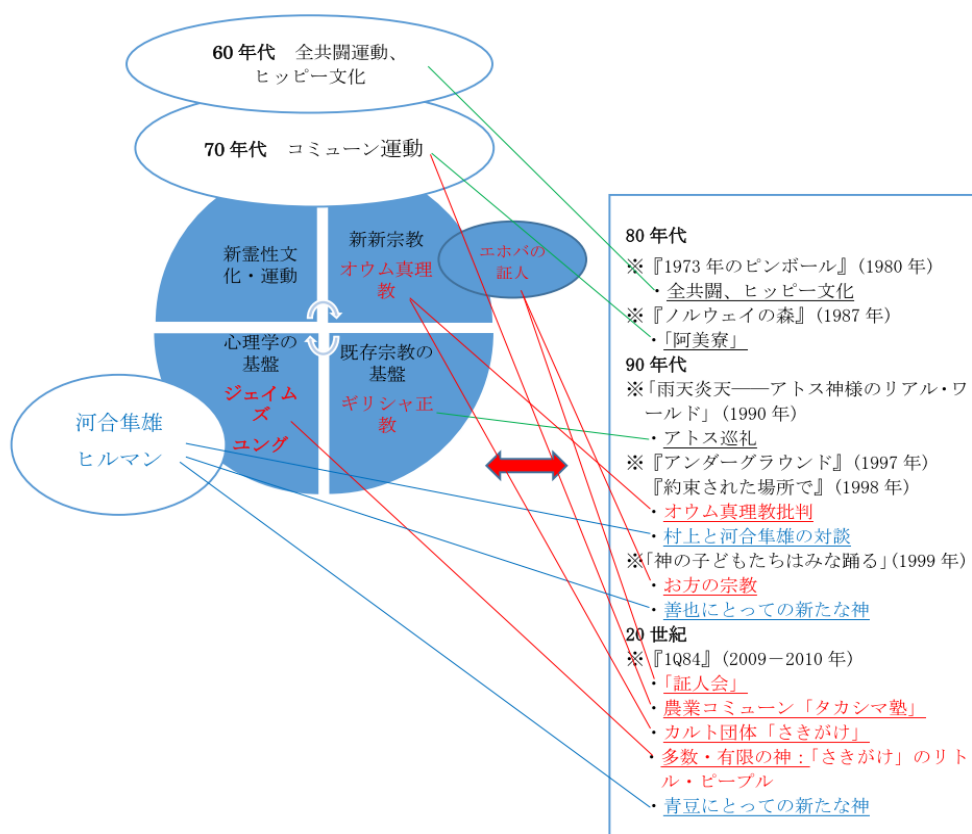
以上、60年代、70年代、80年代の理想主義の歴史的な文脈を辿ってきた。海野弘は、ニューエイジの現象を踏まえ、「20世紀は<地下世界>の発見の世紀と言えるかもしれない。フロイトは無意識の世界を発見した。フロイトはそこに人間を強制する力を見たのであるが、ユングは生命力、創造力の源泉を見た」²⁸と述べているが、80年代以降の理想主義は、まさに個人の無意識に関わる心理学や宗教を源泉にし、意識の深層に向かう理想主義だったと言えよう。その水脈は、60年代カウンターカルチャーの中ではヒッピー文化だけにあったものだが、70年代コミュニケーション・ブームにおいては共同体の形で実践され、さらに80年代になると、その水脈の中に、消費文化、宗教、心理学、医学など多様な分野が徐々に巻き込まれ、世間一般に広がってきたのである。

90年代に入ってからこのような深層に向かう理想主義は消費社会の日常に拡散しつつあった。一方では、その理想主義が閉鎖的な教団の中に凝縮され、オウム真理教のような過激なカルトが生まれるわけである。1995年オウム真理教によるサリン事件が起きたことをきっかけとして、日本の社会全体に大きなショックが与えられ、新新宗教を始め、スピリチュアリティに関わる文化現象から知識人の言説まで80年代に興隆した宗教性の問題が、メディアに問われるとともに、宗教学、社会学、心理学などの各分野で議論されてきた。80年代の宗教性の回帰の問題は、2001年アメリカの9.11事件、さらに現在絶えず起こるテロ事件にまでつながり、21世紀でもっとも重要な課題の一つになる。

²⁸海野弘、前掲、295頁。

2. 先行研究及び本論文の着眼点

以上整理した理想主義の歴史現象は、村上文学においてかなり時間差がありつつも一貫して描かれてきた。60年代末の全共闘運動やカウンターカルチャーの要素は、70年代末以降の作品に描かれる。70年代のコミューンは、1987年さらに2009年の作品に表象される。80年代の宗教性の回帰は、同時代のノンフィクション一点で表象されただけでなく、1997年のインタビューをまとめたノンフィクションでも応答され、1999年以降さらにフィクションで表現されるようになる。本研究が着目する各作品と各時代の理想主義との関わりは、図で表すと以下のようである。



〔図3〕 <20世紀後半の理想主義と村上文学との関わり>²⁹

60年代後半の理想主義の時代を生きてきた当事者として、デビュー作の『風の歌を聴け』や『1973年のピンボール』（1980年）など、初期作品には理想主義の60年代末を背景にす

²⁹80年代の理想主義の部分は、図2をベースにして、村上に関わる場所だけをピックアップし、ほかの部分省略することで示した。また、「エホバの証人」は、キリスト教系である点で霊的な新新宗教と異なりつつ、終末論を唱える点では共通するので、それを霊的な新新宗教の周辺に位置づけた。村上作品と各時代の理想主義的な要素との関わりを異なる色の線で示した。それぞれの関係性は本論文で解明したいところである。緑は両義性、赤は批判性、青は共通性を意味する。

る作品が多い。70年代のコミュニンのあり様が『ノルウェイの森』（1987年）では「阿美寮」として表象される。80年代、スピリチュアリティが興隆する中、村上はスピリチュアリティの聖地としてのアトスを訪ね、信仰で支えられたユートピアのあり様を「雨天炎天——アトス——神様のリアル・ワールド」（1990年）で描いている。90年代、新新宗教のオウム真理教による地下鉄サリン事件（1995年）が起きた後、村上は高い関心を示し、地下鉄サリン事件の62名の体験者と8名の信者にインタビューを行い、ノンフィクション作品『アンダーグラウンド』（1997年）、『約束された場所で』（1998年）を執筆した。新新宗教の問題への関与がインタビューから執筆までに三年間もかかっており、真正面からこの事件に向き合ったと言える。その事件を通して、オウムの物語や原理主義に対抗できる物語を目指すと明言している。その後の作品の「神の子どもたちはみな踊る」（1999年）には、「エホバの証人」及びその神とは異なる神のあり様が描かれる。『1Q84』（2009～2010年）になると、コミュニンや新新宗教の要素が総合的に含み込まれ、新新宗教の神とは異なる信仰のあり方が再び模索されている。オウム真理教事件の後、村上作品が現代宗教の問題に積極的に対応してきたと言える。

以下では、作品刊行の時間順にしたがって、先行研究ではそれらの時代の理想主義と村上作品との関係がいかに捉えられているかを紹介しながら、本論文の着眼点を示す。

（一）、80年代の作品について

80年代に描かれる60年代末の理想主義についての論は多いが、それらではデタッチメント性が強調されている。というのは、『風の歌を聴け』を始めるとする初期三部作は、60年代末を背景にしているにも関わらず、政治性、批判性を前面には出さず、記号、隠喩の多用及び断片化が作風の特徴になっているからである。初期の先行研究には、60年代に決別し、70年代のニヒリズムに呑み込まれて、他者・社会への関わりのなさというデタッチメントの性格を指摘する論調が定着している³⁰。

近年の論考としてはとよだもとゆきの『村上春樹と小阪修平の1968年』（新泉社、2009年）がある。とよだは、批判と継承の両面を重要視し、60年代末の理想主義と村上作品全体との関わりを総括的に検討している。特にオウム真理教と連合赤軍との共通性を重要視し、その事件への対応から全共闘総括の意味を読み取っている。本論文は、同じく、批判と継承の両面に着眼するスタンスを取るが、60年代の理想主義の分裂性を重要視し、意識上の理想主義と意識下の理想主義をいかに相対化しているか、またいかに継承しているかを検討する。

また、70年代の前後のコミュニンの表象「阿美寮」が登場する『ノルウェイの森』（1987年）については、初期の研究では「阿美寮」は抽象的な他界として捉えられ、コミュニンとさえ見なされていない。近年の研究に「阿美寮」をコミュニンとして捉えるものが一つだけあるが、コミュニン・ブームの全体像、及びその作品の批評性と限界は、まだ検討する余

³⁰先行研究の詳細は、第1章で提示する。

地がある³¹。

(二)、オウム真理教事件までの作品について

90年代に入ってからオウム真理教事件までの村上のフィクション作品には、当時の宗教性の興隆は描かれていないが、村上はスピリチュアリティの聖地として注目されるアトスを訪ね、巡礼記を書いている。その巡礼記と当時のスピリチュアリティのブームとの関係は同時代の研究でも後の研究でも看過されたままである。

(三)、オウム真理教事件から『1Q84』までの作品について

オウム真理教事件以降、村上はその事件に向き合う姿勢を前面に出し、80年代の理想主義と村上作品との関わりについての研究も増える。また、オウム真理教事件以降、村上は「デタッチメント」から「コミットメント」³²への自分の転向、オウム真理教の問題に対抗する「新しい時代のethics(倫理性)」³³を言い出す。つまり冒頭で挙げた21世紀村上が提唱する理想主義は、「コミットメント」や新たな「倫理性」という表現で言い始めたのである。その転向については研究が数多くある。以下ではそれを80年代の理想主義と村上作品との関わりについての研究と、新たな理想主義としての「コミットメント」についての研究に分けて、整理していく。

【80年代のスピリチュアリティと村上作品との関わり】

オウム真理教事件の後、スピリチュアリティに関わる知識人の責任が問われる傾向がある。島菌進の『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』(岩波書店、2007年)、海野弘の『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』(新曜社、1998年)はそれにあたる。

そのような風潮の中での村上論は数少ないが、スピリチュアリティに近いと見られるユング派の河合隼雄との親交や作品で描かれる超常現象を根拠にして、村上文学は「ニューエイジ文学」、「オカルティズム」であると評されている³⁴。

³¹ 「阿美寮」についての先行研究の詳細は第2章で具体的に提示する。

³² 「コミットメント(かかわり)」ということについて最近よく考えるんです。(中略)「以前はデタッチメント(かかわりのなさ)」というのがぼくにとっては大事なことだったんですが。」(村上春樹・河合隼雄『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』岩波書店、1996年、12～13頁)

³³ 「新しい時代のethics(倫理性)みたいなのはどうしてもある程度必要になってくるんじゃないでしょうか。それは身体性というものを基調にした、より柔軟な哲学のようなものになるでしょうが、この場合妄想的な暴力性(たとえばオウムのような)をきっぱりと排除する力を持つことがいちばん大きな問題になるだろうという気がします。」(村上春樹・河合隼雄、前掲『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』、101～102頁)

³⁴ 海野弘は河合隼雄との親交を踏まえ、村上文学は「ニューエイジ文学」だと語る(海野弘、前掲、200頁)。羽鳥徹哉は、村上作品における「オカルト的、超現実的事象や空間」の要素に着目し、オカルティズムの文学として位置づける(「「ねじまき鳥クロニクル」の分析——超能力の現代的意味」『国文学:解釈と教材の研究』40(4)、1995年3月、69頁)。そのような論調は、近年の研究の中にも見られる。リゼット・ゲーパルトは、河合隼雄と村上の対談を挙げ、村上とスピリチュアリティとの親近性を論じる(リゼット・ゲーパルト『現代日本のスピリチュアリティ——文学・思想にみる新霊性文化』深澤英隆・飛鳥井雅友訳、岩波書店、2013年、304頁)。

同時に、作品論から出発し、村上作品とスピリチュアリティとの距離を論じるのもある。柘植光彦は、『スプートニクの恋人』における観覧車に閉じ込められるミュンの場面を分析し、身体のイニシエーションを拒否することが村上文学とスピリチュアリティとの距離を示していると指摘する³⁵。この論考の展開として、柘植は、初期の作品から霊媒的役割を果たす様々な要素、こちら側とあちら側を往復する現象を列挙し、「春樹文学の汎神的精神世界」を読み取り、「村上春樹は〈メディウム〉(巫者・霊媒)である」と結論付けている。村上自身が言うオウム的な宗教との「相似性と同時に、何かしら決定的な相違点も存在している」という表現を引用した上で、「相似性」とは「超自然的なものを追究していく方向性を指」すことで、相違点は「作家は、あくまでも信者の向こう側に位置する存在だ」と解釈したところで論が閉じられている³⁶。村上の立場だけを示し、村上文学における「汎神的精神世界」とオウム的な宗教の差違とは何かの説明されていない。それゆえに、村上文学をニューエイジ文学と見なす論調に回収されかねないと思われる。

超常現象を一種の媒体にしても、神秘主義の世界には回収されないことこそが、村上文学の特異性だと考えられる。その点についての説明は、なかなか進められていないのが現状である。

【新たな理想主義研究について：「コミットメント」論】

村上の言う「コミットメント」とは「あなたの言っていることはわかる、じゃ、手をつなごう」というような率直な行動を取るのではなく、「「井戸」を掘って掘って掘って行くと、そこでまったくつながるはずのない壁をこえてつながる、というコミットメント」³⁷だと彼自身によって語られている。また河合隼雄の言葉で言えば、それは「自分の全存在をコミットさせること」、「静かで深いコミットメント」³⁸である。「コミットメント」する際、個人の意識が深層へ向かう姿勢は、「井戸」を掘るといのように空間化されて表現されているわけである。そのような迂回的・屈折的な「コミットメント」は村上研究に大きな揺らぎをもたらす。「コミットメント」の対象論と「コミットメント」の主体論に分けて、「コミットメント」論を紹介しておく。

「コミットメント」の対象論は、主に何に「コミットメント」していたかあるいはしていないかの問題を検討する論である。「コミットメント」とは、「社会・家族・状況に一步踏み込んで関わろうとすること」³⁹「社会的・歴史的関心」⁴⁰、「主体的な「(政治)参加」

³⁵柘植光彦「円環世界メディア——『スプートニクの恋人』からの展望」『村上春樹スタディーズ』(5)、若草書房、1999年。

³⁶柘植光彦「メディウム(巫者・霊媒)としての村上春樹——「世界的」であることの意味」『村上春樹スタディーズ2008～2010』若草書房、2001年、32～34頁。

³⁷村上春樹・河合隼雄、前掲『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』、70～71頁。

³⁸村上春樹・河合隼雄、前掲『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』、15頁。

³⁹加藤典洋「村上春樹の短編を英語で読む①「井戸」の消滅——『ねじまき鳥クロニクル』と『1Q84』』『群像』64(9)、2009年、126頁。

⁴⁰柴田勝二『中上健次と村上春樹——〈脱六〇年代〉的世界のゆくえ』東京外国語大学出版会、2009年、20頁。

⁴¹などだというように、社会／歴史／政治が「コミットメント」の対象であると捉えられ、転向以降の作品についての賛否が分かれている。社会／歴史／政治への関心の欠如を批判する論調がある⁴²一方で、「コミットメント」を評価する論は、後期作品から歴史、家族、対中関係などのテーマを掘り出し、社会／歴史／政治を対象にする「コミットメント」を検証する⁴³。肯定的な論によって発掘されるテーマは、それぞれの価値があるが、批判的な論と同じように、個人の内面の「井戸」、意識の深層に向かうことの意味が棚上げにされている。

「コミットメント」の主体論は、「コミットメント」の主体のあり方を問い直し、「コミットメント」の意味を解釈する立場を取る。研究書としては徐忍宇の『村上春樹——イニシエーション』（花書院、2013年）が挙げられる。「分裂」から「統合」へ向かう方向性を「コミットメント」と捉え直し、作家、登場人物、歴史、言語などの面の「統合」を分析し、重層的な「コミットメント」のあり様を提示している。対象論を超え、「コミットメント」の解釈に新たな視点を与えた点では評価できる論考であるが、ユングの用語の「統合」を使い、「コミットメント」主体の精神構造をユングの心理学の思想に帰していると読める。

他には、個人の「再生」や得られる「救い」「癒し」の面から「コミットメント」を議論する論文も散見する。宇佐美毅は、転向後の作品の「コミットメント」が、「心を閉ざして生きることを学んできた人間たちが、何かに巻き込まれるによってそれまでの生き方を捨て去り、新たな生を生きようとする」という「死と再生」のモチーフの反復だと解釈する⁴⁴。小嶋洋輔は、90年代の個人の「救い」を求める癒し・ブームの言説空間の中に村上文学を捉えた上で、『神の子どもたちはみな踊る』の各短編に描かれる「「みんなが幸福」になる「うまいやり方」を「救い」として読み、作品間の「救い」のつながりは河合隼雄による「ネットワーク・アイデンティティ」の概念に近いと指摘する⁴⁵。90年代の癒し・

⁴¹黒古一夫『村上春樹——「喪失」の物語から「転換」の物語へ』勉誠出版、2007年、120頁。

⁴²著書として川村湊『村上春樹をどう読む』（作品社、2006年）、黒古一夫の『村上春樹——「喪失」の物語から「転換」の物語へ』（勉誠出版、2007年）が挙げられる。論文では『アンダーグラウンド』、『約束された場所』、『ねじまき鳥クロニクル』に関する論考に散見する。『アンダーグラウンド』について「外部の決定的な関入を拒むと批判する渡部直己の論（「チャリティー風土の陥穽」『群像』52(6)、1997年）、『約束された場所』について「ニュートラルな立場」を批判する山城むつみの論（「ニュートラルな立場」『群像』1999年2月）が挙げられる。『ねじまき鳥クロニクル』の中の歴史は、古矢篤史に「「内面的」なもの」、中島一夫に「「グローバル資本主義」へ「コミット」するもの」、絳秀実に「偽史」などと批判され、「デタッチメント」の延長線上で捉えられている。（松枝誠「震災以後の村上春樹」（研究動向）『昭和文学研究』60、2010年3月）

⁴³自己の中に潜む歴史の流れを読む松浦雄介の「成熟の探究」（『記憶の不確定性』東信堂、2005年）、歴史事象に向き合うことを評価する柴田勝二の『中上健次と村上春樹——〈脱六〇年代〉の世界のゆくえ』（東京外国語大学出版会、2009年）が挙げられる。論文としては『アフターダーク』の中から中国のテーマを読む水牛健太郎の「過去 メタファー 中国——ある『アフターダーク』論」（『群像』60(6)、2005年）、『神の子どもたちはみな踊る』から家族のテーマを読む松本常彦の「地震のあとで——彼女は何を見ていたのか」（『九大日文』（12）、2008年）などがある。（松枝誠、前掲「震災以後の村上春樹」）

⁴⁴宇佐美毅「巻き込まれる男たち——村上春樹作品における〈成長すること〉の意味」『村上春樹と二十一世紀』おうふう、2016年、297頁。

⁴⁵小嶋洋輔「村上春樹と「救い」」『村上春樹：テーマ・装置・キャラクター』至文堂、2008年、60～62

ブームを整理している点で意義があるが、村上作品が描いた「救い」と流行する癒しとの違いは何かが問われていない。

それらの論は、「イニシエーション」、「再生」、「癒し」の面から、「コミットメント」の主体の変化の側面に光を当てているが、村上作品と流行する宗教性や癒しとの差異が論外に置かれていることは共通する問題点である。本論文も、同じく「コミットメント」主体のあり方に着眼して新たな理想主義を解釈するが、村上作品に描かれる個人の深層意識の変容と80年代の宗教性と差異を重要視し、ユング派を含む「ポスト「宗教」の心理学」との位置関係を定め、とくにユングとの距離を示すことを通して、村上文学の実践する「コミットメント」の特異性を提示する。

(四)、『1Q84』以降の作品について

『1Q84』には、60年代の左翼運動の挫折から70年代の理想主義のコミュニオン・ブーム、さらに80年代の新霊性の文化運動や新新宗教の問題まで20世紀後半の理想主義が幅広く作品に書き込まれている。本作品は、村上が一貫して関与してきた理想主義の問題への総合的な応答だと言える。以下では70年代、80年代の理想主義と村上作品との関わり、及び村上が提示する新たな理想主義についての研究を逐次整理していく。

【70年代のコミュニオンと村上作品との関わりについての研究】

コミュニオンの表象として、「タカシマ塾」と「さきがけ」が登場したが、先行研究には「ヤマギシ会」と新島淳良のモデル説、オウム真理教のモデル説だけが繰り返され⁴⁶、コミュニオン・ブーム全体に関わる多様な要素が見落とされている。したがって、70年代のコミュニオンとカルト教団を接合させる必然性という時代精神の問題が十分に検討されず、議論が共同体の閉鎖論に帰着するものが多い。

【80年代の宗教の問題と村上作品との関わりについての研究】

また、『1Q84』では、新新宗教に向き合い、神が重要なテーマとして前面に出される。この点については膨大な研究が行われているが、結論が激しく対立する混迷した現象が現れている。まず、物語構造に着眼し、宗教の問題に対抗できていないと主張するオカルト回収論を紹介する。

オカルト回収論：『1Q84』の刊行の直後の『村上春樹『1Q84』をどう読む』（河出書房新社、2009年）や小森陽一が編纂する『1Q84 スタディーズ BOOK2』（若草書房、2010年）などのほか、オカルト回収論はいくつかの論文にも散見する。読解が作者の意図と乖離しているのが顕著である。オカルトの悪を乖離させる深田保の描き方⁴⁷、天吾と青豆の愛の構造

頁。

⁴⁶先行研究の詳細は第4章で紹介する。

⁴⁷例えば、安藤礼二・荻部直・松永美穂・諏訪哲史座談会の「村上春樹『1Q84』をとことん読む」（『群像』64（8）、2009年、21頁）、黒古一夫の『1Q84 批判と現代作家論』（アーツアンドクラフツ、2011年、49頁）はこのように批判している。

とカルト宗教との類似性、天吾と教祖との類似性などの面から⁴⁸研究が行われ、この小説では結局、新新宗教への抵抗が失敗し、宗教に回収されたと批判されている。それらのオカルト回収論は、『1Q84』以前の「ニューエイジ文学」論の延長線上にあると思われる。

また、宗教を権力の問題や閉鎖的なシステムの問題と捉えた上で展開する権力論・システム論という読解の傾向がある。

権力論・システム論：まず、父のテーマがピックアップされ、「父の呪縛」からの逃走や父殺しなど父の権力との間の葛藤が議論されている⁴⁹。また、王殺しのシステム、王権の継承など「王権」の問題をめぐる論も少なくない⁵⁰。さらに、リトルピープルという神が時代の精神やシステムのメタファーとして捉えられ、様々な視点から議論が行われている⁵¹。それらの権力論やシステム論は、重要なテーマを発掘し、本作品を権力、システムに対抗する物語として位置づけ、説得力のある論も少なくない。ただこれらは『1Q84』以前の「コミットメント」の対象論の一変形であり、個人の深層意識の次元への検討が足りないという点では共通している。80年代以降の宗教の問題は、最終的に閉鎖的な制度、権力の問題として現れているが、しかし宗教の意味とは、そもそも個人の深層意識における宗教体験を前提にしていることを忘れてはいけない。第7章で論じるように村上自身も宗

⁴⁸例えば、安志那の論考は、天吾と青豆の愛を「カルト的なもの」と見なす（「カルト」と新宗教の間——『1Q84』における新宗教の表象）『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年、102頁）。堀井一摩は、青豆が「天吾という物語」を受容すること及び、天吾の「自己確認と自己浄化の行為」としての「物語行為」がカルト宗教に近いと論じ、最終的にこの小説から「カルトとの不気味な相似関係」を読みとっている（「村上春樹とカルトの不気味な関係——『1Q84』の免疫学」『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年、192～209頁）。村上克尚は『1Q84』を「歴史や社会といった間・主観的なネットワークは悪者」と排除される「実体の固有性」を主張する小説として読み、その点で原理主義に近いと論じる（「小説は宗教に何を語りかけるのか——村上春樹と大江健三郎の差異」『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年、235頁）。島田裕己は、作品全体が「カルト的な世界に一定の共感」があると指摘する（「これは「卵」側の小説なのか」前掲『村上春樹『1Q84』をどう読む』、23頁）。武田徹は、青豆の物語と天吾の物語は互いに包摂する「内に閉じていく」構造は、「宗教に変わるオルタナティブな救済の道を示す」点で、「原理主義に対抗できるだけの力はまだ備わっていない」と論じる（「感傷を超える批評はそこにあるか」前掲『村上春樹『1Q84』をどう読む』、152頁）。佐々木中は、天吾と教祖との類似性を論じ、「村上春樹のやっていることは麻原彰晃のやっていることとは変わらないのではないか」とまで批判する（「生への侮蔑、「死の物語」の反復——この小説は文学的に間違っている」前掲『村上春樹『1Q84』をどう読む』、72頁）。岩田真志は、天吾と安達クミのドラッグ体験とオウム真理教のクンダリニ覚醒との共通性を挙げ、「パーチャル・リアリティーの小説」だと批判する（「脳時代の小説——村上春樹『1Q84』と瀬名秀明『BRAIN VALLEY』」『現代文学史研究』15、2010年12月）。

⁴⁹「父の呪縛」からの逃走や父殺しなど「父」のテーマが掬い上げられている。内田樹・都甲幸治・沼野充義の「鼎談 村上春樹の“決断”」（『文學界』64(7)、2010年）、内田樹の『もういちど村上春樹にご用心』（アルテスパブリッシング、2010年）、「父」からの離脱の方位」（『村上春樹『1Q84』をどう読む』若草書房、2010年）などが挙げられる。

⁵⁰安藤礼二の「王国の到来——村上春樹『1Q84』」（『新潮』106(9)、2009年）、小野絵里華の「王権は繰り返される——『1Q84』における〈性〉と〈血〉をめぐる」（『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年）、佐藤秀明の「村上春樹の「王殺し」」（『村上春樹と小説の現在』和泉書院、2011年）などが挙げられる。

⁵¹例えば、清水良典の「リトル・ピープル」とは何ものか」（前掲『村上春樹『1Q84』をどう読むか』、191頁）、小山鉄郎の「温かい日本茶を飲むまでに——『1Q84』を読む」（『群像』64(8)、2009年、166頁）、宇野常寛の『リトル・ピープルの時代』（幻冬舎、2011年）、高橋龍夫の論「可能性としての物語「総合小説」としての『1Q84』」（『村上春樹 表象の圏域——『1Q84』とその周辺』森話社、2014年）などが挙げられる。詳細は第9章で具体的に提示する。

教を心理学的に捉えている。メンタルな宗教性の問題への検討が重要だと思われる。

愛によるオカルトへの対抗論：精神的な面からのアプローチには、天吾と青豆の愛に対する解釈が見られる。まず、愛を愛としてロマン的に捉えるものがある⁵²。また、愛から愛を超える意味を読む論としては、松岡直美が、オウムの元信者をモデルとして造型される青豆と天吾の愛が秘密組織やカルト教団の暴力を阻止する「逆説的な「カルト教団の物語」」であると指摘し、村上文学を「ポスト非宗教文学」⁵³と評価している。松岡直美の論に近いものは山根正博の論であり、青豆と天吾のつながりを「システム」と呼ばれる固い壁——暴力などに立ち向かう」魂の寄り合いとして読み取る⁵⁴。ほかには藤井貴志は、天吾と青豆の愛を「実体的なユートピア」の対極にある「記憶の中のユートピア」と見なし、そのユートピアの前景化により、「垂直的に個人の内面(私的領域)を掘り下げる形で心理学化されていく」と指摘する⁵⁵。こられの論は、天吾と青豆の愛についてより深く理解するための方向を示しているが、愛とオカルトの宗教性の間の接点についての検討が欠落し、なぜその愛がオカルトの物語に対抗できるのかが明らかにされていないことは否めない。

愛とメンタルな宗教性との関係を論じる論として、河合俊雄の論考が挙げられる。河合俊雄は、天吾と青豆の愛をユングの「結婚の四位一体性」の概念で解釈し、ユングが、人間の結合から超越的な結合という図式を提示するのに対して、天吾と青豆の愛の出発点は「人間や個人の側にはなくて、神や超越の側にあり、「人間の中の愛に至る」特徴があると指摘する。つまり、二人の愛の根源を超越的なものに据えているのである。ところが超越的なものとは何かということ、最終的に「壮大なメディテーション」、仏教用語の「往相」と「還相」で解釈するところで論を終えている⁵⁶。新霊性運動や新新宗教に求められる宗教性との差異は何か解明されていないのである。本論文では記憶を根源にする信仰という視点から天吾と青豆の愛を読み直し、オカルトの宗教性に対抗する信仰のあり様を浮上させる。

権力論・システム論、オカルト回収論、愛によるオカルトの対抗論は、それぞれの関心点に向かって展開し、その状況は総合小説としての『1Q84』の多様性及び解釈の難しさを

⁵²例えば、加藤典洋は「無条件に好きになること」の力」と読む(「約束は果たされた」『文學界』64(7)、2010年、118頁)。内田樹・都甲幸治・沼野充義の鼎談中で「愛することとか、何かを受け取ること、受け取ったバドンを人に渡すこと、などであるといえるかもしれない」と読む(内田樹・都甲幸治・沼野充義、前掲、163頁)。

⁵³松岡直美は、「過激な原理主義を回避しつつも、虚無の世俗主義を退け、人間社会と精神に開放的、進歩的、かつ多元的方向性を示す」というジョン・マクロアによる「ポスト非宗教文学」の概念を借りて論を展開している。「ポスト非宗教文学」の概念自体は示唆的であるが、解読自体はストーリーの表層に留まり、『1Q84』は原理主義をいかに「回避しつつも、虚無の世俗主義を退け」ることになったかは深められていない。(松岡直美「世界文学としての村上春樹——ポスト非宗教の文学」『キリスト教文学研究』(27)、2010年)

⁵⁴山根正博「1Q84年のその先へ——『1Q84』BOOK4を夢想する」『現代文学史研究』15、2010年12月、71頁。

⁵⁵藤井貴志「村上春樹『1Q84』の中のコミュニケーション」『アジア遊学』(143)、2011年7月、235頁。

⁵⁶河合俊雄「村上春樹における解離と超越(第3回・最終回)存在の逆転」『新潮』107(12)、2010年、285頁。

示していると言えよう。

以上の先行研究を概観すれば、村上作品と理想主義との関わりについての先行研究には、三つの問題点がある。第一には、70年代の理想主義のコミュニオン運動自体及びそれと80年代の理想主義との連続性に対する検討が足りないという点。第二に、村上・村上作品と80年代の宗教的な理想主義との距離が定められず、『1Q84』を論じるに至ってもなお激しく揺らいでいるという点。そして第三に、村上作品による歴史、家庭、政治の問題、権力、システムの問題など個人外部の次元の問題への対応は認められているが、「コミットコメント」や新たな理想主義が個人の意識の深層に向かう面が十分に研究されていないという点である。それらの問題により、理想主義の精神の、ヒッピーからコミュニオン、さらにスピリチュアリティの興隆までに一貫する、意識の深層へ向かうという傾向、及びそれにずっと関わってきた村上作品の特徴が看過されている。また、村上によって提示される新たな理想主義は、同じく意識の深層へ向かう80年代の宗教性に、類似しつつも対抗するという意味が十分に掘り出されていないのである。

3. 本論文の研究方法与意義

本論文で掲げる大きな問は二つある。一つは、20世紀後半の理想主義に村上と村上作品はいかに関わったか。もう一つは、村上作品に提示される新たな理想主義とは何かである。その二つの問を解明するための本論文の研究方法与意義を紹介していく。

(一)、20世紀後半の理想主義との関わりについて

研究方法として、まず20世紀後半の理想主義の連続性、及び村上作品がそれに関わる一貫性を掬い上げる。それによって先行研究における空白領域が埋め得るだろう。十分に検討されていない70年代の理想主義との関わりを、『ノルウェイの森』と『1Q84』におけるコミュニオン表象を分析することで解明する。また、80年代の理想主義としての宗教性の回帰に村上自身がいかに対応したかを定めるために、看過されてきた村上によるアトス巡礼記とスピリチュアリティとの関わりを掘り出す。この二つの空白領域を埋めることで、村上作品が一貫して20世紀後半の理想主義に応答していることを把握することができる。

またその関係性を解明する際、ただの反映論としてではなく、理想主義の歴史上の現象や思想と村上作品とのズレ、村上作品における表象の特異性を重要視する。そのズレはまず時間的な差によるズレである。それにより、作品には当時の理想主義への遡行的な批評意識が含まれ、理想主義を相対化する視点が村上作品から読み取れる。具体的には『1973年のピンボール』、『ノルウェイの森』や『1Q84』の議論の中にそのような視点を導入する。また、社会現象と同時代のノンフィクションの場合、理想主義的な社会現象に対する捉え方には当時の言説空間に回収されない異質性がある。第3章で論じる「アトス——神様のリアル・ワールド」というアトスの巡礼記は、当時の宗教性に傾倒するアトス巡礼記とは

異なるし、ナショナリズム的な日本聖地巡礼記とも異なる。第7章で触れる『アンダーグラウンド』と『約束された場所で』におけるオウム真理教事件に対する村上の解釈は、心理的な次元へ傾き、社会的な次元でオウム真理教の問題を議論する論説とは性格が違う。要するに、本論で考察するように、各時代の理想主義は彼独自の視点で捉えられ、同時代の言説とのズレ、不一致が一貫して認められ、それは、村上作品の特徴であり、研究すべきところでもあるのである。村上作品を通して各時代の理想主義の別の側面を発見することは可能である。

一方で、本論文では各時代の理想主義との関わりの両義性を重要視する。第1節で整理したように、60年代末ごろ爆発する理想主義は意識上と意識下の二つの水脈があるが、80年代へ発展するなかで意識下の理想主義の水脈が大いに膨らんでくる。『1973年のピンボール』の分析を通して、60年代末の意識上・意識下の理想主義の双方の何を相対化し、何を継承しているかを検証する。70年代のコミュニオンでは意識上と意識下の理想主義が混交していたが、『ノルウェイの森』では、「阿美寮」の分析を通じ、共同性についての意識上の理想主義の不可能性が物語られ、意識下の理想主義への批判性が欠落していることを検証する。そしてアトスの巡礼記を通して、80年代末ごろの村上が、スピリチュアリティの宗教性に惹かれながら、俗なる自己、俗なる世界に拘る中間的なスタンスを取っていることを論じる。それらの考察を通して、理想主義について、村上作品がいかなる批判性と揺らぎを持ち、どのような点を反省し、どういった方法で再批判を行っているのかという変奏を浮上させることができる。

(二)、村上作品が提唱する新たな理想主義の研究手法

冒頭で言及したように、村上が提唱する内面に向かう新たな理想主義は、ポストモダンの軸の喪失と宗教性の回帰の両方を意識している。その内面に向かう理想主義の意味を解明するため、本論文では、システムや権力など個人の外部の次元ではなく、意識の深層という個人の内部の次元に注目する。具体的には村上作品に描かれる記憶と信仰のテーマに焦点を当てて、ポストモダンの記憶を超える記憶とはなにか、80年代に興隆するポストモダンの宗教性を超越する信仰とはなにかという二つの問いに立脚し、村上作品における意識の深層の捉え方と意識の深層に向かう連帯の意味を検討していく。

【ポストモダンの記憶を超える記憶】

ポストモダンの精神状況とは、加藤典洋によれば、「頭(思考)と身体(感覚)と心(感情)がばらばらに存在し、その一体性が失われている世界のこと、そこでは言語記号としての意味内容から聴覚映像が切り離され、いわば聴覚映像だけが置換可能な形で浮遊する」⁵⁷という「換喩的な世界」の状況である。そのような状況における記憶は、断片性、置換可能性という特徴を持ち、記憶の構築性を重んじる歴史の物語論、及びその延長線上に生ま

⁵⁷ 「村上春樹の短編を英語で読む①「井戸」の消滅——『ねじまき鳥クロニクル』と『1Q84』』『群像』64(9)、145頁。

れる日本の歴史修正主義にもつながる。

本研究の第二部では、ポストモダンの記憶に対置する記憶の捉え方を村上作品から読み取る。『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』（以下では『世界の終り』と略す）における記憶に焦点を当てて、ベルクソンの記憶論を導入した上で、本作品が潜在的な記憶に与えた能動的な意味を解明する。また、『ねじまき鳥クロニクル』から記憶の実在性、歴史の真実を読み取り、記憶・歴史の構築主義といかに距離があるかを検討する。潜在的な記憶の実在性、記憶が現在の生につながるリアルさに拘る記憶の捉え方は、ポストモダンの構築主義、相対主義に対抗するだけでなく、彼の新たな理想主義の根幹をなすものと位置づける。

【ポストモダンの宗教性を超える信仰】

80年代以降の宗教性の興隆は、個人の内側に向って心理主義化する傾向を有している。ベックの言う「自分自身の神」⁵⁸が乱立する時代である。オカルトに暴走する「自分自身の神」がある一方で、そうではない「自分自身の神」もありうる。村上作品に描かれるようなオウム真理教に対抗する信仰のあり方は後者の範囲で議論することができる。

第三部では、村上作品におけるポストモダンの記憶を超える記憶の捉え方を踏まえ、村上に描かれるポストモダンの宗教性を超える信仰の意味を掘り出す。プロセスとしてはまず村上が宗教を心理学的に捉えていることを解明し、その上で村上作品と80年代の宗教性との「決定的な相違点」を明らかにする。そして最終的にはポストモダンの宗教性を超える信仰の意味を掘り出す。

手がかりとして、心理学的に宗教を捉える「ポスト「宗教」の思想」のコンテクストを導入して村上文学を読む。具体的には、ジェイムズ、ユングによるスピリチュアリティの興隆への影響を意識しつつ、村上文学に描かれる宗教とジェイムズ、ユングの思想との関係を検討するのである。第7章では、ユングを批判しつつ継承する河合隼雄、ヒルマンの立場を取り上げ、村上作品に描かれる信仰のあり方と、河合隼雄、ヒルマンの思想との近縁関係を論じる。第8章では、ジェイムズの多元的宇宙論を導入して『1Q84』に構築される無数で有限な神々が拮抗する世界像を解釈した上で、ジェイムズの宗教体験とは異なる宗教体験が青豆の愛を通して描かれていることを検証する。

(三)、本論文の意義

以上本論文の研究方法を紹介した。以下では村上文学研究史、及びスピリチュアリティと文学の関係についての研究史において、本論文がいなかる意義を持つかを説明する。

村上研究の分野において、第2節で紹介したように、本論文は70年代のコミュニケーション運動と村上作品との関わりと、オウム真理教事件以前の村上とスピリチュアリティとの関わりについての研究の空白を埋める意味がある。また、オウム真理教事件以降、村上作品と80年代の宗教性との関係についての評価が激しく揺らいでいる現状に対して、オウム真理教

⁵⁸ウルリッヒ・ベック、前掲、1頁。

事件以前の村上とスピリチュアリティとの距離を定めた上で、「ポスト「宗教」の心理学」の思想的な見地を導入することで、村上文学と 80 年代の宗教性との「決定的な相違点」を言語化する。また、記憶と信仰のテーマの発掘を通して、村上によって提示される新たな理想主義の意味を言語化する。

また、本論文は、スピリチュアリティに関わる社会現象、宗教現象、心理学思想を視野にいれ、スピリチュアリティと村上文学の関係を研究するものだと位置付けられる。その意味でスピリチュアリティと文学との関係の研究の一ケースになり得る。スピリチュアリティと文学との関係について、リゼット・ゲーパルトは、「ニューエイジが現代の作品の解説に資するような参照点として日本の文芸学により発見されたのは、ごく最近のことにすぎない」⁵⁹と指摘している。ゲーパルトによる著書は先端的な研究であるが、村上とスピリチュアリティとの関わりについては、「オカルト知識人」の河合隼雄との親近関係に着目しただけで、それ以上深めていない。また、ゲーパルトの論は、スピリチュアリティの興隆に文学がいかに加担しているかに偏り、文学による対抗性への検討が足りていない。その意味で、本論文は、村上とスピリチュアリティとの関係を補完するだけではなく、スピリチュアリティ、さらに原理主義に対抗する文学の価値を掘り出すという意義がある。

4. 本論文の構成及び各章の概要

本論文は三部構成であり、序章と終章の置くほか、9 章構成で各論を展開する。第一部では 20 世紀後半の理想主義と村上作品の関わりを検討し、第二部では、記憶、歴史の描き方に着眼し、オウム真理教事件前の個人の深層意識の捉え方を検討する。第三部では、オウム真理教事件の後の内面に向かう理想主義の意味を問うていく。各章は、独立した作品論であると同時に、深層意識との関わりという一貫した問題意識によって構成されている。第一部から第二部、第三部に渡って、初期から後期に至る村上作品の連続性を重要視し、村上作品と理想主義との関わりの変容の軌跡を浮上させていく。

第一部 村上文学と 20 世紀後半理想主義の終焉・追究

第一部では通時的に村上文学と 60 年代末、70 年代、80 年代の理想主義との関わりを見る。直接に 60 年代の理想主義の状況を表象する『1973 年のピンボール』、70 年代のコミュニケーションを描く『ノルウェイの森』、80 年代のスピリチュアリティの聖地についての巡礼記「アトス——神様のリアル・ワールド」を取り上げ、それぞれの時代の理想主義が村上作品でいかに相対化され、いかに継承されているかを検討する。

第 1 章「村上文学における理想主義の原点を探る——『1973 年のピンボール』からみる 1968 年の複層性」では、60 年代末の理想主義を抽象的かつ総体的に表現する『1973 年のピンボール』を取り上げ、村上文学における理想主義の原点の意味を探る。「土星」、「金星」、

⁵⁹リゼット・ゲーパルト、前掲、306 頁。

「配電盤」、「砂場」、「スペースシップ」など一見無意味なものごとに、60年代末の全共闘運動、ヒッピー文化、新左翼の思想が隠蔽的でありながら綿密に描かれていることを論証した上で、本作品が、新左翼思想と決別し、60年代の全共闘運動とヒッピー文化を批判しつつも、それぞれのポジティブな面を浮上させ、60年代の解放感を掬い取っていることを検討する。

第2章「1970年代前後ユートピア共同体の表象——『ノルウェイの森』のコミュニン：「阿美寮」をめぐる」では、『ノルウェイの森』についての先行研究に見逃されている「阿美寮」と70年代のコミュニン運動との関連を掘り出す。「阿美寮」は実在しないコミュニンでありながら、70年代に流行ったユートピア共同体のパロディであり、またノーマライゼーションの思想で構築される前衛的なコミュニンであることを検証する。「阿美寮」の表象によって、現在に至るまで再生産されている抑圧のない共同体に対する理想主義を相対化した点は評価すべきであるが、そこには意識上の理想主義と意識下の理想主義の混交する当時のコミュニンの総体的状況に対する、意識下の方向性への批判意識が欠如していることを確認することができる。

第3章「1980年代末のスピリチュアルな修道院共同体の表象——アトスにおける聖と俗のせめぎ合い」では、アトスが80年代の「新しいスピリチュアルな聖域」であることに焦点を当てて、80年代のスピリチュアリティの興隆というコンテクストを導入し、この作品に新たな読み方を提示する。同時期の川又一英のアトス巡礼記との比較を通して、村上による巡礼記の特異性を抽出し、村上がアトスのルール不安定性、修道僧の多様性を掬い上げ、アトスを聖と俗がせめぎ合うトポスとして表象していることを論じる。最終的には、聖と俗に跨る村上のスタンスから彼と新霊性運動との距離を読み取っていく。「大いなる自己」(higher self)の追究に回収されず、聖なる自己と俗なる自己のつながりを主張することを、村上と新霊性運動との根本的な相違点として抽出するのである。

第4章「コミュニンとスピリチュアリティの融合——『1Q84』におけるコミュニンの再表象：「タカシマ塾」と「さきがけ」では、70年代と80年代の理想主義のつながりを表象する『1Q84』におけるコミュニンに焦点を当てて、コミュニンの再表象の意味を検討する。まず、作中のコミュニン、「タカシマ塾」と「さきがけ」を区別し、「さきがけ」が、直販、反イデオロギー・反真理、ユニットの自由連合、スピリチュアリティ志向など、コミュニンの典型的な要素を組み合わせた表象であることを解明する。「さきがけ」が「ヤマギシ会」などの閉鎖的なコミュニンと異なり、開放的で先駆的な連合体と設定されているにもかかわらず、オウム的なカルト宗教に変容させる意味を問う中に、70年代の理想主義にあるポストモダンの相対主義とプレモダンへの楽天的な憧れへの混交性は、80年代の宗教性の台頭につながるものとして配置されていることを明らかにする。コミュニンの再表象から、スピリチュアリティ志向の危険性を見落としたことへの反省意識及び補完意識が読み取られる。

第二部 ポストモダンに対抗する記憶・歴史

第二部は内面に向かう理想主義を検討する前段として記憶・歴史のテーマに注目し、スピリチュアリティの聖地のアトスに惹かれる前後の二作を取り上げる。『世界の終り』の分析によって村上作品における記憶の意味を掘り出し、深層意識によってディストピアを脱出する物語として読解し、『ねじまき鳥クロニクル』からはポストモダンの時代における歴史の真実の欠落に対する村上の対応、歴史の内面的な実在性の主張を読み取る。

第5章『『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』における〈記憶〉の発見——〈街〉から〈世界の終り〉へ』では、〈世界の終り〉⁶⁰は「影」が切り離された紛争・憎しみのない完全なユートピアという表と、意識における無定型かつ強力な権力（「壁」）に縛られるディストピアという裏の二重構造を持つことを分析する。さらに、「街と、その不確かな壁」と比較した上で、『世界の終り』から記憶のテーマを抽出し、記憶によってディストピアを転換させようとする物語として読む。記憶総体を固定的な蓄積と見なす「組織」と〈世界の終り〉のシステムに抗して、記憶総体と現在とが連動している記憶のメカニズムを提示したことを明らかにする。記憶は、構築できない自律性の持つものとして捉えられ、深層意識の要素を利用して、ディストピアの脱出を描く最初の作品だと位置づける。

第6章『『ねじまき鳥クロニクル』における歴史の〈真実〉の発見——「歴史の物語り論」と「歴史修正主義」を超えて』では、90年代「歴史修正主義」をめぐる歴史論争を導入し、「歴史修正主義」に対する反論が歴史における「真実」と「事実」の問題を解決できていない状況を整理した上で、村上の『ねじまき鳥クロニクル』を「歴史修正主義」に対抗する物語として位置づける。本作品は、「事実」の揺らぎを暴き、歴史修正主義者が掲げる「事実」の実在への批判になると同時に、「真実」の実在が登場人物の物語を通して検証され、「物語論」における「真実」の欠落を埋めていることを論じる。歴史が心の動きと結ばれることによって、今・この生に密接する歴史の「真実」が描かれることを評価するのである。

第三部 深層意識を経由して新たな理想主義(信仰・連帯)へ

第二部を受けて、村上作品における内面に向かう新たな理想主義(信仰・連帯)のあり方を検討する。まず宗教をテーマに前面に出す同時に内面での連帯を求める作品の「神の子どもたちはみな踊る」と『1Q84』を取り上げ、宗教心理学(ウィリアム・ジェイムズ、ユング派)と村上作品の関わりを掘り出し、その二作に提示される心理的な信仰の意味を検討する。最後、『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』の分析を通して、記憶、深層意識の変容による「リトル・ピープル」のディストピアからの脱出を論じる。

第7章「村上春樹作品における〈悪〉の抱擁と〈神〉の発見——オウム真理教事件から「神の子どもたちはみな踊る」へ」では、オウム真理教事件の後、村上春樹とユング派分析家である河合隼雄との対談を手掛かりにして、悪(影)の必要性、悪(影)との付き合い方の問題に対する村上の問題意識を掘り出し、宗教の問題が心理学的に捉えられることを解明す

⁶⁰ 〈世界の終り〉という表記で異世界の空間を指す。

る。また宗教をテーマにする最初の小説「神の子どもたちはみな踊る」を取り上げ、新新宗教とは異なる神のあり方、つまり、悪(影)の抱擁による内発的な<神>のあり様が描き出されることを分析する。そして、ヒルマン、河合隼雄によるユング批判を導入し、深層意識の捉え方についての村上とユングの相違点、及びヒルマンや河合隼雄との類似点を解明し、統合を拒否する点で、新新宗教や新霊性運動が求める深層意識の変容のあり方と異なることを示す。

第8章「「多元的宇宙」における神々の拮抗——『羊をめぐる冒険』から『IQ84』へ」では、『羊をめぐる冒険』における「羊」と『IQ84』における「リトル・ピープル」の比較し、「羊」が無限の絶対者であるのに対して、「リトル・ピープル」は有限な神であることを検証する。神の有限性は、神の間の制約／善と悪の「均衡」の維持という「IQ84」世界のルールと結びつけられ、その仕組みは、パラレル・ワールドではなく、ウィリアム・ジェイムズの多元的宇宙の思想に当てはまることを解明する。また、天吾と青豆の愛という信仰とジェイムズの主張する宗教的体験との差異を抽出し、多神論的な状況のもとに、ジェイムズの思想を源にする宗教性を超える「信仰」のあり方を『IQ84』から掘り出す。

第9章「リトル・ピープル」によるディストピアからの脱出——『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』における共同体論では、『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』に描かれるユートピア共同体に着眼し、共同体のユートピア性から出発してユートピアの中のディストピア性を露呈させてから、また新たなユートピア性に戻る、という本作品の循環的な構造を解明する。また、従来のユートピア/ディストピア文学とは異なる本作品の特徴を掘り出す。ディストピアは、「ビッグブラザー」による確固とした支配システムではなく、「リトル・ピープル」による個人の内面と連動して生まれる閉鎖的な思想回路として描かれ、被害性・加害性両面を持つディストピア人間(多崎、シロ)が造形されている。それゆえに、ディストピアに直面する際にはただ受動的に操られるのではなく、記憶・内面の変容によってディストピアから脱出できる可能性があることが、この作品によって提示されることを論じる。

第一部から第三部までの読解を通して、村上春樹文学による20世紀後半の理想主義への応答の変遷を検討する。20世紀の理想主義にいかに関与し、またいかに相対化しているかという軌跡を解明すると同時に、村上によって提示される現代における理想主義のあり方の独自性及び思想的な根源を示す。終章では、本論文の結論を総括した上で、今後の課題を提示する。

第一部

村上文学と 20 世紀後半理想主義の終焉・追究

第1章 村上文学における理想主義の原点を探る ——『1973年のピンボール』からみる1968年の複層性

はじめに

1949年生まれで、1968年に早稲田大学第一文学部に入学した、いわゆる「全共闘世代」である村上春樹は、全共闘運動の時代について、「あの時代は僕にとっては、あるいは僕らの世代にとってはすごく大きかった。十代に身につくものって、圧倒的ですからね。価値観、ものの考え方、生き方、感じ方。それはしっかり身についちゃうんですね」¹と述べ、60年代末の経験による自分への影響を隠さない。ところが、初期の三部作は、一貫して60年代末の影響下にあるにもかかわらず、その時代の直接描写が意図的に避けられ、70年代というレンズを通して60年代末を描くような戦略が採られている。『風の歌を聴け』の出来事は、1970年の8月8日に始まり、8月26日に終わる。『1973年のピンボール』には、1973年の9月から小説が始まると作中に説明される。また、『羊をめぐる冒険』は、1970年11月25日という時間点を提示した上で、1978年7月から9月の出来事を描いた物語である。

70年代の中で60年代を追憶するという二重の時間を描く意味は何だろうか。村上研究における60年代論は、初期作品が60年代に決別する物語だと見なす論が多い。60年代決別論として二種類の論調が挙げられる。一つはニヒリズムを批判する論調である。代表的なのは柄谷行人の論であり、初期作品における日付の過剰、固有名の描かれなことを挙げ、「歴史意識のあらわれではなく、逆にその空無化をめざしている。あるいは「歴史の終焉」を主張している」と批判する²。もう一つは60年代から70年代への転換に注目する論調である。例えば、柴田勝二は、鼠という他者の設定で「70年代とは異質な時代として60年代を浮上させようとする」戦略を論じた上で、初期の三部作が60年代に想定される鼠を「<殺す>あるいは<葬る>方向性」で、60年代の情念を葬り、70年代に「相対的な安定を保持」する小説であると読む³。とよだもとゆきも、『羊をめぐる冒険』は、「1960年代の鎮魂とそこからの決別の物語」として、『風の歌を聴け』『1973年のピンボール』では未決着なまま引きずっていた問題について、哀悼の念をもちながら手厚く葬ったのだ」と指摘する⁴。

以上のような60年代のラジカリズムに決別するものとする論がある一方、村上作品におけるラジカリズムの持続性を主張する論もある。川本三郎は、初期作品を論じる際『遠い

¹「村上春樹大インタビュー 『ノルウェイの森』の秘密」『文藝春秋』1989年4月。

²柄谷行人「村上春樹の「風景」——『1973年のピンボール』」『終焉をめぐる』福武書店、1990年、87頁。

³柴田勝二「<動物>を殺す話——『風の歌を聴け』『1973年のピンボール』と六〇年代」『中上健次と村上春樹——<脱六〇年代>の世界のゆくえ』東京外国語大学出版会、2009年、69頁、72頁。

⁴とよだもとゆき『村上春樹と小阪修平の1968年』新泉社、2009年、127頁。

太鼓』の中の文章を引用し、天安門事件で「他人の痛み」に敏感になっている」ことを挙げて、村上が60年代の「過去の人間のほうを愛している」と指摘する⁵。また加藤典洋も村上の初期作品が「一貫して、60年代末の自分に固有な経験の意味を手離さないでいる」と評する⁶。

村上の初期作品についての60年代論が二分されているのは、村上による60年代の表象の屈折性によるだけではなく、60年代末とは何かという問題の分析にも関わる。以上挙げた諸論は、いずれも情熱的で過激な1960年代というぼんやりとしたイメージを前提にしており、1960年代末に登場する様々な理想主義の意味とは何かという点についての検証が足りていない。

本論は「初めて自分の思いをひとつの対象にしぼりこむことができた」⁷と村上が言うピンボール・マシーンの登場した『1973年のピンボール』を読み直し、本作品を通して村上によって表象される「1968」⁸とは何か、「1968」の何が批判され、何が受け継がれているかを分析し、60年代末の分裂性、複層性を検討しつつ、村上作品における理想主義の原点の意味を再考する。

『1973年のピンボール』には、1960年代末と1970年代の初めという二重の時間が仕掛けられているが、興味深いのは時代の重さと紙幅の配分のアンバランスである。全共闘運動、ベトナム反戦運動など60年代末の波瀾の出来事は具体的には描かれずに、プロローグ(1960年代末の様々な土地の話)及び本文に織り交ぜられた追憶の箇所だけで点描されている。それに対して、平和な1973年の9月から11月まで3か月の短い時期が本文をなし、大幅に紙幅を割かれている。とはいえ、1973年の描写は、配電盤の交換とピンボール探しという日常離れたストーリーで推し進められ、70年代という時代の存在感は薄い。というのも、配電盤、ピンボール・マシーンなどは60年代末のメタファーとして機能しているのである。それらのメタファーの意味を考察しつつ、60年代末の何が描かれているのかを検討していく。第1節ではプロローグに登場する「金星」、「土星」の意味を分析して、全共闘運動の形態及びヒッピー文化がいかに関係化されているかを考える。第2節では直子の故郷の衰微及び配電盤交換の意味を考察し、全共闘運動の思想がいかに関係化されているかを論じる。第3節では、ピンボール・マシーンの「スペースシップ」と60年代末との関わりを分析し、60年代末の理想主義の複層性を明らかにしたい。

1. 理想主義的な「故郷」——「土星」、「金星」とは

⁵川本三郎「この空っぽの世界のなかで——村上春樹論」『文学界』45(5)、1991年、181～182頁。

⁶笠井潔・竹田青嗣・加藤典洋『村上春樹をめぐる冒険』河出書房新社、1991年、34頁。

⁷村上春樹「台所のテーブルVII」『村上春樹全作品 1979～1989①風の歌を聴け・1973年のピンボール』講談社、1990年、VII頁。

⁸1960年代末をめぐる研究では、その時期を「1968」という言葉で呼ぶことが定着している。例えば、小熊英二の『1968』(新曜社、2009年)、西川長夫の『パリ五月革命私論——転換点としての68年』(平凡社、2011年)など。

プロローグには、1969年の「僕」は、「まわりの人間をつかまえては生まれ故郷や育った土地の話を聞いてまわった」⁹とあり、回りの人は「理由こそわからなかったけれど、誰もが誰かに対して、あるいは世界に対して何かを懸命に伝えたがっていた」(6頁)とある。同じような時代の雰囲気は、『羊をめぐる冒険』においては本に託され、「本を貸したがる人間ばかり」いて、「結論のない話をしたり、本を貸したり借りたりして毎日を送っていた」¹⁰と描かれている。要するに、理想的な信念を抱え、理想に関する知識を吸収し、分け合う、村上の言う「コミットメントの時代」¹¹であった。その中に、「土星」、「金星」のそれぞれの理想主義のあり様が「僕」との会話の形で描かれている。

「土星」生まれの男は、「土星」についてこのように語る。

「あそこは、……ひどく寒い」と彼は呻くように言った。「考えるだけで、き、気がおかしくなる」

彼はある政治的なグループに所属し、そのグループは大学の9号館を占拠していた。「行動が思想を決定する。逆は不可」というのが彼らのモットーだった。何が行動を決定するのかについては誰も教えてくれなかった。

(中略)「それに引力がとても強いんだ」と彼は土星の話が続けた。「口から吐き出したチューインガムのかすをぶつけて足の甲を砕いた奴までいる。じ、地獄さ」(中略)

「何故みんな出て行かない？」僕はそう訊ねてみた。「もっと暮らしやすい星だって他にあるだろうに」

「分からないね。多分生まれた星だからだろう。そ、そういうもんさ。俺だって大学を出たら土星に帰る。そして、り、立派な国を作る。か、か、革命だ」(6～7頁)

「土星」に仮託されているのはなんだろうか。それについて、柴田勝二は以下の解釈を提示している。

「ひどく寒い」地であり、その「住人」である「僕」の話し相手が「ある政治的グループに属し、そのグループは大学の9号館を占拠していた」と記される「土星」とは、全共闘を含む新左翼運動の思想的基底をもたらしていた〈ソ連(ロシア)〉に見立てられる。新左翼運動は基本的にスターリニズムの官僚的性格を批判し、世界革命を標榜するトロツキズムを思想的な支柱として、「全般的にはレーニン主義を継受し、マルクスへ返れのマルクス理論再把握とあわせて、マルクス＝レーニン主義を再興すること」を目指し、その強い「引力」によって青年層を引きこんでいた。¹²

⁹村上春樹『1973年のピンボール』講談社文庫、2004年、5頁。以下引用する際、頁数のみを示す。初出は『群像』(1980年3月)に刊行された。

¹⁰村上春樹『羊をめぐる冒険』講談社、1982年、13～14頁。

¹¹河合隼雄・村上春樹『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』岩波書店、1996年、14頁。

¹²柴田勝二、前掲、75～76頁。

「土星」は、「全共闘を含む新左翼運動の思想的基底をもたらしていた〈ソ連(ロシア)〉」であると解釈されている。新左翼との関わりには同意するが、ここで問題視されているのは、「思想的な支柱」の内容ではない。「行動が思想を決定する。逆は不可」という「土星」の運動の形態に焦点が当てられている。新左翼の思想と運動を区別して、ここでまず「土星」の運動のモットーの源を探り、その運動の形態の意味を明らかにする。

「土星」のモットーはブント¹³に遡れる。小熊英二は以下のようにブントの行動主義を説明している。

ブントの機関紙『共産主義』第1号は、ブントの綱領がまだないことについて、こう述べていた。「ブルジョア的なお喋りのグループが呟く組織の前に綱領を、行動の前に綱領を、という言葉に反対してわれわれは、日々生起する階級闘争の課題にこたえつつ、その実践の火の試練のなかでのみ、プロレタリアート解放の綱領が生まれよう」。思想よりまず直接行動。ブントはこうして突っ走った。¹⁴

注意すべきなのは、ブントはただの行動主義ではなく、信じなくてはいけない思想を同時に抱えているという点である。「綱領の客観主義、行動の主観主義」¹⁵というブントを批判する言葉がその思想と行動の関係をよく示している。長崎浩の論述を通して、「綱領の客観主義、行動の主観主義」の意味を把握しておく。

長崎は白井聡のレーニン論を参考にしつつ、ブントの行動主義とレーニンの革命の共通性を論じる。「綱領の客観主義」とは、「マルクス主義である以上、党の理論は客観的で科学的であり、帝国主義時代にまで貫徹する歴史法則の必然性を根拠に革命は構想されねばならない」ことを意味する。また、「行動の主観主義」が取られるのは、「レーニンの物質にしてもマルクスの鉄の必然性にしても、叛乱によって挑発しなければ立ち現れてこなく、白井聡の言葉で言えば、「証明とは事後的なものにすぎず、事前になされ得るものではない」からである¹⁶。

つまり、革命は必ずマルクス主義の「歴史法則の必然性」に従うので、革命の正しさを証明するものは「事後的なもの」であり、現在考えるべきことではないとされているのである。日本の既成左翼の綱領に反発するブントは、そのような確信を持っていたからこそ、「実践の火の試練」に飛び込んだのだろう。60年代末までにブントは、初期のブントの解散・分裂、革共同などのセクトとの合流、セクトの更なる分裂を経たが、初期のブントの

¹³ブント(共産主義者同盟)：日本共産党指導部の日和見主義及びスターリン官僚主義を批判し、真の前衛党をめざした学生党员によって1958年に結成された組織である。左翼反対派としてマルクス原理主義を掲げる同時に、トロツキーの影響を受け、「インターナショナル」、「世界革命」が愛唱され、「トロツキスト」とも呼ばれる。(長崎浩『反乱の60年代——安保闘争と全共闘運動』論創社、2010年、259～262頁)

¹⁴小熊英二『1968上——若者たちの叛乱とその背景』新曜社、2009年、184頁。

¹⁵長崎浩、前掲、265頁。長崎が紹介した同時代のブント批判の言葉である。

¹⁶長崎浩、前掲、265～266頁。

「思想よりもまず直接行動」という理念は、新左翼の政治組織に受け継がれ、特に「1968年の叛乱の中で最有力の組織」としての革共同中核派によって全共闘運動にまで広げられる¹⁷。行動主義は既成左翼が失ったラジカリズムの復活を目指したが、妥協しない自己犠牲が求められ、革共同中核派が「革命の現実性の過酷さに付いてこられないヤツは切り捨てる」¹⁸といった状況にまで暴走する。このような行動主義によって、革共同中核派と「革命」は「理念の問題」とする革マル派¹⁹との間に内ゲバが頻繁に起こり、死者まで出た。行動主義が、内ゲバ²⁰の一要因であることは否めない。内ゲバの様子は、作中では「僕」にベッドをあげた友人を通して描かれている²¹。

ここで確認できたのは、「土星」の描写は、マルクス主義やトロツキーの思想を批判的にしておらず、思想の客観性を主張しつつ主観的に行動するという、全共闘運動における思想と行動の乖離を暴いているということである。「土星」についての「何が行動を決定するのかについては誰も教えてくれなかった」という「僕」のコメントから、このような思想と行動の乖離に対する批判が読み取れるだろう。

それでは「金星」とは何か。「革命」を唱える「土星」の理念とは異なり、「金星」は「愛」を唱える。

金星は雲に被われた暑い星だ。暑さと湿気のため住民の大半は若死にする。30年も生きれば伝説になるほどだ。そしてその分だけ彼らの心は愛に富んでいる。全ての金星人は全ての金星人を愛している。彼らは他人を憎まないし、うらやまないし、軽蔑しない。悪口も言わない。殺人も争いもない。あるのは愛情と思いやりだけだ。

「たとえ今日誰かが死んだとしても僕たちは悲しまない」

金星生まれの物静かな男はそう言った。「僕たちはその分だけ生きているうちに愛しておくのさ。後で後悔しないようにね」

「先取りして愛しておくってわけだね？」

「君達の使う言葉はよく分からないな」と彼は首を振った。

「本当にそう上手くいくのかい？」と僕は訊ねてみた。

「そうでもしなければ」と彼は言った。「金星は悲しみで埋まってしまう」(24～25頁)

¹⁷長崎浩、前掲、271頁。1968年、革共同中核派は「革命を理念にすりかえるのは許さない、革命は現実の問題」と掲げている。

¹⁸長崎浩、前掲、275頁。

¹⁹革マル派(日本革命的共産主義者同盟革命的マルクス主義派)は、思想的には、黒田寛一の「反帝国主義・反スターリン主義」を掲げ、「プロレタリア世界革命」の一環としての日本革命を実現すべきと主張するが、組織温存路線の立場で、「革命が理念である限り、永遠に革命が訪れなくても党の否定にはならない」と、革命の実践より理念を重要視する。(長崎浩、前掲、272頁)

²⁰いいだもも・栗木安延・小西誠・生田あい(ほか)の『検証 内ゲバ——日本社会運動史の負の教訓』(2001年、社会批評社)によると、新左翼の内ゲバ事件で、死者計113人、負傷者約4600人、発生件数は1960件以上と統計されている。

²¹「彼は地方の金持ちの息子だったが、大学の中庭で別のセクトの連中に殴られ、作業靴で顔を蹴り上げられ目を悪くして大学をやめた」(65頁)とセクトの内ゲバの暴力が言及されている。

柴田は、「住民の大半が若死にする」と語られる「暑い星」である「金星」が示唆するのは、おそらく<ベトナム>である」と「暑い星」という点に注目し、「1960年代は、ベトナム側に百万人を超える死者をもたらし、アメリカ軍にも5万人を超える死者を出した」と死を着眼点にして、「金星」を「ベトナム」と関連づけている²²。だが、「愛」の理念及び「30年も生きれば伝説になるほど」「若死に」という若者についての特徴が論外に置かれている。本論では「金星」がヒッピーの文化を意味するということを主張したい。

「金星」は、「他人を憎まないし、うらやまないし、軽蔑しない。悪口も言わない。殺人も争いもない」という個人的次元の愛の精神を唱える。60年代末、無条件の愛を主張する団体が確実に存在していた。これは60年代アメリカのヒッピーの影響下に現れた日本のヒッピーである。ヒッピーの自己規定がジャン・ボードリヤールによって以下のように紹介されている。

「「ヒッピー」であること、それはなによりもまず人間を愛することだ。差別意識のない新鮮なまなざしで世界を見つめようとする者。生命を尊重し愛することのできる非暴力主義者。権威より自由を、生産より創造を、競争より協力を優先させる、真の価値と真の基準をわがものとした人々。一言でいえば、他人に危害を加えない、心の広い優しい人間。それが僕らのほんとうの姿だ。「原則として、世間が何といおうと自分が正しいと思うことをいつでもどこでも行うのがヒッピーだ。ただし、絶対に他人を傷つけてはならない」。²³

対照してみれば、「全ての金星人は全ての金星人を愛している。彼らは他人を憎まないし、うらやまないし、軽蔑しない。悪口も言わない。殺人も争いもない」と唱える「金星」は、ジャン・ボードリヤールの言う「生命を尊重し愛することのできる非暴力主義者」であり、「絶対に他人を傷つけてはならない」ヒッピーにほかならない。「若死に」とは何かというと、ヒッピー文化の象徴的な存在としてのロック歌手の3J(ジミ・ヘンドリクス、ジャニス・ジョップリン、ジム・モリソン)の27歳の死²⁴だと推測できる。村上はエッセーの中で3人の死に言及したこともある²⁵。

「金星」での死因は何かというと、ドラッグである。「ドラッグを飲むと社会的な枠から解放され、飲んだ人間同士がまるでひとつに同一化するような感覚を味わえる」²⁶と桜井哲

²²柴田勝二、前掲、70頁。

²³ジャン・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』今村仁司・塚原史訳、紀伊國屋書店、1995年、277～278頁。

²⁴ジミ・ヘンとジャニスは1970年に、ジム・モリソンは1971年に、三人とも27歳で死亡し、「27 Club」とも呼ばれる。

²⁵「ジム・モリソンは27歳で死んだ。彼が死んだのは1971年の7月だった。その早すぎる死を時代の死とかさねあわせることはむずかしい作業ではない。モリソンだけではなく、その時代にはいろんな人間が死んだ。ジミ・ヘンドリクスが死に、ジャニス・ジョップリンが死に、ジョン・コルトレーンが死んだ。」(村上春樹「ジム・モリソンのためのソウル・キッチン」『村上朝日堂はいほー!』新潮文庫、1992年、50頁)

²⁶桜井哲夫『思想としての60年代』講談社、1988年、197頁。

夫が指摘したようにドラッグは社会変革の手段として使われていた。ドラッグはヒッピー文化のもう一つの特徴であり、それで死ぬ若者が多かった。ジャニス・ジョップリンもジム・モリソンもドラッグの過度の使用で死んだのである。「金星」の「若死に」はヒッピーのドラッグ使用への批判だと読めよう。「若死に」に加え、「先取りして愛しておくってわけだね?」「本当にそう上手くいくのかい?」と作中で問われ、ヒッピーが目指す親密な関係の幻想性が提示されている。

以上の論証で、「土星」、「金星」が60年代末の具体的な何を象徴しているかを把握してきた。「土星」は、全共闘運動を示唆しているが、先行研究に注目されている新左翼の思想ではなく、行動主義という全共闘運動のあり方が問われている。また、先行研究でベトナムと解釈される「金星」の意味を再検討し、「愛」や「若死に」のキーワードを通して「金星」がヒッピー文化を象徴することを明らかにした。その上で、ヒッピー文化の危険性と幻想性への問いかけがプロローグに書き込まれていることを読み取った。このように、本小説の冒頭のところで、「土星」、「金星」つまり、全共闘運動、ヒッピー文化が60年代の理想主義のポイントとして提示され、抽象的な方法でそれぞれの限界性が示されている。

冒頭において、60年代末の表象が全共闘運動、ヒッピー文化に収斂され、本作品の他の章の下敷になっていると言える。第2節、第3節では、本作品の以降に散見する全共闘運動の形態・思想及びヒッピー文化への思索を掘り起こしていく。

2. 70年代に浮上する全共闘とヒッピーへのノスタルジー

上述したように、全共闘の行動主義にある行動と理念のジレンマ、ヒッピー文化の危険性と幻想性が、「土星」と「金星」に託して表現されている。一方、1973年の時間の中には、全共闘の行動主義やヒッピーが求める「愛」に対するノスタルジーも隠喩的に描かれている。

全共闘運動の行動主義への思いは、「砂場」という記号に書き込まれている。1973年の「僕」は、砂場にビスケットの空箱を捨てた双子に対して、「砂場に何かを残しちゃいけない。砂場は神聖で清潔なものなんだ」(89頁)と語る。「砂場」がなぜ「神聖で清潔」なのかは、作中に直接的な解釈がされておらず、先行研究でも解釈されていない。だが、この文章の直後に現れた傷の話と関連づけて読めば、「砂場」に特別な意味が託されていることが窺える。「砂場」の「神聖」さを語った後、「僕」は体中の傷を双子に見せる。

まず目、これはサッカーの試合でボールがぶつかった。今でも網膜に傷がついている。それから鼻のつけね、これもサッカーだ。ヘディングの時に相手の歯とぶつかった。下唇も七針縫った。自転車から落ちたんだ。トラックをよけそこねてね。そして叩き折れた歯……。 (89頁)

「叩き折れた歯」の原因はここで意図的に省略されている。ところが、『風の歌を聴け』には、機動隊員に叩き折られた前歯を彼女に見せる場面が描かれている²⁷。本作品に「砂場」と連続的に描かれている傷が示唆するのは、機動隊との衝突だと言える。

実は「砂場」は「敷石をとると、そこは砂浜だった」²⁸というフランスのカルチュラタンの有名な落書きに関わっている。この落書きは日本でも流行し、重装備の警察に対抗する際、投石のために敷石が剥がされると、下には砂があるという意味が含まれている。「僕」が拘る「砂場」は、60年代の投石行動を指す記号として読めよう。

思想と離れた行動主義が内ゲバの暴力につながることを第1節で批判したが、一方、行動主義は組織に強制されない自由参加をも可能にする。ノンセクトの学生や一般市民が大量に全共闘運動に吸い込まれた時期がある。「行動主義」はまた行動しない言論人・大学教授への蔑視を含み、その意味で反インテレクチュアリズムを内包していた²⁹のである。さらに、安藤丈将は「彼らは、ヘルメットをかぶり、ゲバ棒を持って、警察と衝突し、怖れを感じたり、時には負傷したりした。しかしこのことは、自分が管理社会から解放されて、生きている感覚を彼らに与えた」という当時の日本大学のある学生の言葉を引用しつつ、直接行動が「自己に忠実に、正直に生きる」³⁰ことを意味すると指摘する。安藤が論じたように、行動主義は自己の生き方にも関わるのである。遠回りしたが、1973年に「砂場は神聖で清潔なものなんだ」と語るのは、60年代の投石行動に含まれる抵抗精神に対するノスタルジックな礼賛だと解釈できよう。

また、ヒッピーへの思いは電車の中にいる1973年の「僕」の心情を通して捉えられる。

そしてガラス窓に映った僕の顔をじっと眺めてみた。(中略)通勤電車の向かいの席にたまたま座った24歳の男の顔だった。僕の顔も僕の心も、誰にとっても意味のない亡骸に過ぎなかった。僕の心と誰かの心がすれ違う。やあ、と僕は言う。やあ、と向うも答える。それだけだ。誰も手をあげない。誰も二度と振り返らない。もし僕が両耳の穴にくちなしの花をさして、両手の指に水かきをつけていたとしたら何人かは振り返るかもしれない。でもそれだけだ。三歩ばかり歩けばみんな忘れてしまう。彼らの目は何も見てなんかいないのだ。そして僕のみも。僕は空っぽになってしまったような気がした。(79頁)

1973年の「僕」が電車の中での薄い人間関係を味わいつつ、さりげなく花に言及するこの文章は、一見ヒッピーとは無関係であるが、1967年の雑誌に掲載されたヒッピーによる地下鉄の中での人間関係の描写と対照してみれば、ヒッピー文化への思いを下敷にしている

²⁷村上春樹『風の歌を聴け』講談社、1979年、88頁。

²⁸『壁は語る——学生はこう考える』広田昌義訳、竹内書店、1969年。

²⁹大嶽秀夫『新左翼の遺産——ニューレフトからポストモダンへ』東京大学出版会、2007年、316頁。

³⁰安藤丈将『ニューレスト運動と市民社会——「六〇年代」の思想のゆくえ』世界思想社、2013年、92頁、101頁。

ことが分かる。

地下鉄に乗ったことがあるだろう。あの混みあったなかで、人々はお互いに孤独なんだよ。互いに話しあうこともなく、見つめあうこともない。それどころか、他人と接することを恐れているかのように、ゆがんだ顔をしてツリカワにぶらさがっている。恐怖が憎しみに変わるのは、たやすいことだ。ベトナム戦争だって、原因の一つはそれなんだ。Be-inとは、互いに愛を分かちあうようにすすめる会だ。³¹

ヒッピーが、地下鉄の中の漠然とした人間関係を批判し、「Be-in」という親密な関係を唱えているのである。「僕」はまさにヒッピーに批判された薄い人間関係の最中で、「両耳の穴にくちなしの花をさして」と、花というヒッピーに愛のシンボル³²とされたものを耳にさすことを想像したのである。70年への批判、60年代のヒッピーが提唱する親密な関係へのノスタルジーが読み取れる。

村上の他の作品にもヒッピーに関係するコードが散見される。『羊をめぐる冒険』では、女の子が、ヒッピーに愛読される「ギンズハーグ詩集」を読んでいる。また、ヒッピー文化の独特な魅力が村上のエッセーにも描かれ、ジム・モリソンの歌「ソウル・キッチン」が絶賛されている。

死者を讃え遺跡をめぐることの後ろめたさを超えて、ジム・モリソンの音楽は今にいたるまで僕の心を揺り動かしつつけている。彼の残したレコードのうちの最良の二、三枚は、それ以降に出たどのロック・ミュージックのどのレコードよりも優れているし、オリジナルだし、衝撃的である。僕はそう思う。僕にとっては最初のLP『ザ・ドアーズ』を越えて戦慄的なレコードはなく、『ストレンジ・デイズ』を越えて美しくシンプルなレコードはなく、『LA ウーマン』を越えて荒々しい優しさを感じさせるレコードはない。³³

第1節で論述したように、「土星」に託された全共闘運動の行動主義、「金星」に託されたヒッピー文化は相対化されている。このように、それぞれの限界への批判を踏まえた上で、1973年の「僕」の薄い日常には、「土星」の行動主義を示唆する「砂場」や「金星」の愛を下敷にする電車の空間が織り込まれ、行動主義の純粋な一面やヒッピー文化の親密な関係が浮上させられている。ここで強調したいのは、60年代の理想主義へのノスタルジーはただのノスタルジーではないということだ。前に触れたジム・モリソンの歌を絶賛する

³¹ 「バナナ族のすさまじい実態」『平凡パンチ』1967年5月1日。

³² ベトナム戦争を背景に、ヒッピーは、花を愛と平和の象徴として、警官に対抗する際「戦争ではなく、花を」と掲げ、体を飾ったり、花を差し出したりことによってフラワー・チルドレンと称される。(古田元夫の『歴史としてのベトナム戦争』大月書店、1991年、153頁)

³³ 村上春樹、前掲「ジム・モリソンのためのソウル・キッチン」、51頁。

エッセーに「死者を讃え遺跡をめぐることの後ろめたさを超えて」と書かれたように、本作品は、60年代末を無批判的に回顧する「後ろめたさ」を克服することを強く意識しながら、70年代において60年代末の理想主義のポジティブな面を掬い上げようとしているのである。

以上全共闘運動とヒッピー文化のそれぞれのネガティブな側面及びポジティブな側面がいかにか表象されているか分析してきた。作中にはヒッピー文化をめぐる、愛の幻想性、ドラッグ使用による若死にの面から批判が織り込まれているが、それ以上には深められていなかった。一方、全共闘については、以上論じた運動形態の両義性に留まらず、全共闘の思想とされるマルクス主義やトロツキズムへの思索が、直子の故郷の衰退及び配電盤の死を通してさらに深められている。第3節では新左翼思想とされるマルクス主義、トロツキズムがいかにか表象されているかを考察していく。

3. 新左翼思想の葬式——直子の故郷の衰退・配電盤の死

まず、長崎の文章を引用して、日本の新左翼が信奉するマルクス主義、トロツキズムの核心を押さえておく。

日本共産党からのブントの分離に当たっては、スターリン主義に対するトロツキーの批判が大いに参考にされた。これは革命運動に対する党の指導のあり方と、ソ連社会主義国家への批判の二点に集約できる。加えて、労働の自己疎外論を中心としたマルクスの初期草稿が見直された。このような理論的模索から引き出されたのは、革命的マルクス主義とも名付けうる純粋なプロレタリア革命論であった。改良主義的な労働運動指導部のみならずソ連と世界の共産党は、この観点からしてプロレタリアートの解放事業を裏切っている。政治的カテゴリーとして、これは典型的に「左翼反対派」の別党コースの立場であった。³⁴

スターリン主義の「一国社会主義論」と日本既成左翼の日見和主義への批判、国際的な永久革命の提唱を除けば、新左翼の思想の核心にあるのは、「革命的マルクス主義」と名付けられた「労働の自己疎外論」の発展としての「純粋なプロレタリア革命論」である。また、もう一つの理念は、前節で触れた「客観的で科学的」とされる党の理論、マルクス主義が説いた「歴史法則の必然性」である。つまり、史的唯物論への確信である。

プロレタリア革命論とマルクス主義哲学における史的唯物論の内容は本作においては触れられていなかったが、マルクス主義への強い信奉はトロツキーやトナカイを通して描かれている。直子の故郷を紹介する際、トロツキーの伝記が挿入されている。

³⁴長崎浩、前掲、52頁。

流刑地についてはトロツキーの伝記で少しばかり読んだことがある。どういうわけか、ゴキブリとトナカイの話だけを今でもはっきりと覚えている。それでトナカイの話……トロツキーは闇にまぎれてトナカイの橇を盗み、流刑地を脱走した。凍てつく白銀の荒野を四頭のトナカイはひた走った。彼らの吐く息は白いかたまりとなり、ひづめは処女雪を散らせた。二日後に停車場にたどりついた時、トナカイたちは疲労のために倒れ、そして二度とは起き上がらなかった。トロツキーは死んだトナカイたちを抱き上げ、涙ながらに胸に誓った。私は必ずやこの国に正義と理想と、そして革命をもたらしてやる、と。赤の広場には今でもこの4頭のトナカイの銅像が立っている。1頭は東を向き、1頭は北を向き、1頭は西を向き、1頭は南を向いている。スターリンさえもこのトナカイたちを破壊することはできなかった。(20～21頁)

「ゴキブリとトナカイの話だけを今でもはっきりと覚えている」と書かれているが、ゴキブリの話は、つまり「ごきぶりを本のページから追い払いながら、私はマルクスの勉強に没頭した」というトロツキーが厳しい状況の中でマルクス勉強に没頭する話である。また、トナカイの話について、本作ではトナカイの死やその銅像が描かれているが、トロツキーの自伝の内容とは一致していない。自伝では、トロツキーが脱走するために使ったトナカイが疲れきっていたことだけが描かれている。当然「トロツキーは死んだトナカイたちを抱き上げ、涙ながらに胸に誓った。私は必ずやこの国に正義と理想と、そして革命をもたらしてやる」というトロツキーの誓いもなく、トナカイを記念する銅像もない。この創られたトナカイの話によって、死者が出て、マルクス主義信奉の正義を疑わずに、むしろ一層死者に励まされるという理想のラジカリズムが描かれている。

この革命の熱意を語るトロツキーの話は、直子の故郷が衰微していく話の中に挿入されている。直子は「僕」に彼女の故郷の街の歴史と状況を語る。大学を辞職した仏文学者であった直子の父をはじめとした直子一家がこの街に移住したのは1961年である。当時この土地には「酔狂な文化人が集まった漠然とした形のコロニー」が形成され、文化人たちは、「駅に近い便利な平地を避け、わざわざ山の中腹を選んで」(21頁)移住したのである。1964年前後、東京オリンピックの影響で「都市から急激に伸びた住宅化の波は僅かながらもこの地に及」び、1973年に「僕」が行った際は、「平板な街並み」と、新しい住民つまり「中堅どころのサラリーマン」(22頁)に飼われた犬の交配で生まれた野犬の姿だけがある。「僕」はトロツキーの伝記に触れながら「それはちょうど帝政ロシア時代に思想犯が送りこまれたシベリア流刑地のようなものであったらしい」(20頁)と説明する。

直子の語る「故郷」は、ただの故郷を意味するのではなく、「僕」が「手あたり次第にまわりの人間をつかまえて故郷や育った土地の話聞いてまわった」というプロローグに出た「故郷」にあたることは容易に読み取れる。つまり、直子の故郷は「土星」、「金星」のようにある種の理想主義に基づく集団である。直子の故郷は何を意味するのか、なぜロシ

アの「ナロードニキ」に触れなくてははいけないだろうかといった問いが浮んでくる。「ナロードニキ」と新左翼の共通点及び60年代初期の新左翼運動としての帰郷運動を考察することを通して、それらの問いを解いていく。

「シベリア流刑地」について、レフ・トロツキーの『トロツキー自伝 I』では、「長い歳月の間に、とにかくこの僻遠の地方に定着するに至った古いナロードニキは、流刑者たちの貴族社会をつくっていた」³⁵と述べられている。またトロツキーが言ったように「1890年代まで、ロシアのインテリゲンツィヤの大多数は、ナロードニキ主義にはまり込み、資本主義を否定し、農民^{オープンシチナ}共同体を理想化していた」³⁶のである。「ナロードニキ」は、資本主義を否定し、農民を啓蒙して、農民共同体を作ることを通して社会主義を目指した、19世紀後半のロシアの都市の知識人階級の一部の運動家である。中流以上の出自が多く、ロシアの小作農に溶けこむこと自体困難であった。また、農民は「ナロードニキ」が掲げる革命よりも、ツァーリの庇護下における平穏な生活を望んだため、結局「ナロードニキ」の運動は行き詰まり、彼らの理想は破滅してしまったのである。

日本の新左翼と「ナロードニキ」との共通点は二つ挙げられる。まず、新左翼は主に知識人と大学生によって構成され、「ナロードニキ」と同じようにプロレタリアを主体にしていなかった。二点目の共通点は、プロレタリアと経験を共有できないにも関わらず、プロレタリア革命を掲げたことである。長崎が新左翼について、「プロレタリアートを知らないのに、プロレタリア革命に奉仕すべき職革である。かつてのロシア、ナロードニキたちの人民への罪悪感をここに想起できる」³⁷と語るのは、本作に提示された問題意識と共通する。直子の父を含む文化人が街に来た目的は直接には語られていないが、1961年の移住という設定から考えると、彼らの移住は、1960年安保闘争が失敗したことに関わると思われる。実際には、1960年6月19日新安保条約が衆議院に強行採決され、安保闘争が失敗に終わった後、安保条約に抗議し続ける新左翼知識人は、農村における政治意識の低下に着目し、安保条約の反対運動、民主主義を農村まで広げようとし、「民学研」と「みんな民会」³⁸の連携で「帰郷運動」を行った。直子の故郷に集まった文化人は、「帰郷運動」に関わる新左翼の知識人だと解釈できよう。

「ナロードニキ」の失敗は、日本新左翼の帰郷運動に繰り返されている。「ふるさとへ民主主義を」や「草の根まで民主主義」などのスローガンを掲げた「帰郷運動」は、結局農村の住民と知識人・大学生との間の「深い生活感覚の溝が存在した」ことで失敗した³⁹。この「溝」は、具体的には、知識人が当時の農村の変動を視野に入れなかったことに由来する。1961年、農村の経済成長を目指す農業基本法が制定され、「需要が増加する農産物の生

³⁵レフ・トロツキー『トロツキー自伝 I』高田爾郎訳、筑摩書房、1989年、152頁。

³⁶レフ・トロツキー、前掲、152頁。

³⁷長崎浩、前掲、273頁。

³⁸民学研は1950年代に結成された「民主主義を守る全国学者研究者の会」という研究者の組織である。「みんな民会」は1961年6月に結成された「みんなで民主主義を守る会」という学生組織である。

³⁹安藤丈将、前掲、48頁。

産の続進、需要が減少する農産物の生産の転換」⁴⁰という「選択的拡大」の政策が打ち出された。この政策は農家を市場競争に置き、「580 万戸の農家を 250 万戸に」減少させることを目標にした。それにより、競争力のない農家の生活が困難になり、専業農家が減少し、都市への出稼ぎを余儀なくさせられたのである。

本作においては、当時の農村の変動は、直子の故郷で井戸の職人が死に、職人の二人の息子が都市へ出稼ぎに行くことを通して表現されている。一方知識人たちと土地の住民の間の距離は、知識人の「とてつもなく広い庭」を通して描かれている。「彼らは早朝キジバトの声で目を目覚まし、ブナの実を足で踏みしだきながら庭を巡り、立ち止まっては葉の間からこぼれ落ちる朝の光を仰」(21 頁)いだ。知識人は自分の広い庭に閉じこもったのである。

新左翼の知識人は理想主義の実現に向けて農民を革命の主体にしようとしたが、農民は現金収入の獲得に迫られ、都市の高度経済成長の仕組みに吸い込まれる。直子の故郷を通してこのズレが描かれ、プロレタリア革命の不可能性が示されていると言えよう。こうしてみれば、挿入された革命の熱意をピックアップしたトロツキーやトナカイの話は、一種のアイロニーとしか考えられない。

このように、直子の故郷を通して社会・経済の変動の面からプロレタリア階層論に基づく新左翼の革命思想が批判されている。また、マルクス思想における史的唯物論の権威も、作中において崩壊させられる。

史的唯物論とは、「人間社会における客観的な法則の存在を主張し、無階級社会から階級社会へ、階級社会から無階級社会へと、生産力の発展に照応して生産関係が移行していくとする歴史発展観」⁴¹であり、この理論によって、搾取や階級支配など資本主義の問題を克服する、資本主義社会から共産主義社会への変遷の必然性が説かれる。作中ではマルクス主義の史的唯物論の権威性の瓦解が、配電盤の死及びカントの『純粹理性批判』を通して描かれている。

配電盤の意味については、「僕」の「閉じた自意識」⁴²、「社会と個人を繋ぐ母体」⁴³、「言語的な絆の円環性を象徴する機械」⁴⁴などと解釈されているが、本論では新左翼の思想様式のメタファーとして捉えたい。

電話局の男が「僕」のアパートを訪れ、古い配電盤の交換を要求する。配電盤の構造及び交換の理由について「お母さん犬が一匹いてね、その下に仔犬が何匹もいるわけ」で、「お母さん犬が死ぬと仔犬たちも死ぬ」(50頁)と男が双子に解説する。交換された後、古い配電盤について、「僕」と双子は何度も話し合う。「何故死にかけてるんだろう」という問い

⁴⁰「農業基本法」の2条1項。農林省監修、全国農業会議所編『農業基本法——その背景と内容の解説』(全国農業会議所、1961年)を参考にした。

⁴¹『日本大百科全書』小学館、1993年。

⁴²今井清人『1973年のピンボール』論——出口を捜しながら『村上春樹——OFFの感覚』星雲社、1990年、132頁。

⁴³吉原千秋「村上春樹初期三部作論」『近現代文学研究の可能性——若き研究者とともに』竹林館、2005年。

⁴⁴中村三春「風の歌を聴け」「1973年のピンボール」「羊をめぐる冒険」「ダンス・ダンス・ダンス」4部作の世界——円環の損傷と回復『国文学:解釈と教材の研究』40(4)、1995年、73頁。

に対して、「いろんなものを吸い込みすぎたのね、きっと」と答えられる。「死なせたくない」という僕の言葉に対しては、「気持ちはわかるわ」、「でもきっと、あなたには荷が重すぎたのよ」(91頁)と双子が語る。

「母犬」と「仔犬」のような配電盤と電話の母子関係は、新左翼思想と全共闘学生との関係を連想させる。マルクス主義に基づく各セクトの思想が知識として学生に配分される。ところが、1970年になると、安保条約が自動延長され、全共闘運動が下火となる同時に、新左翼諸セクトが先鋭化し、内ゲバが激しくなる。1970年の電話や電報がくることが時代状況と関連付けて描かれている。「電報も来た。(中略)その音はいつも僕に死神の到来を思わせた。どおん、どおん。何人もの人間が命を絶ち、頭を狂わせ、時の淀みに自らの心を埋め、あてのない思いに身を焦がし、それぞれに迷惑をかけあっていた」(61頁)のである。まさに新左翼という「母犬」が死にかけて、新左翼の影響下の「仔犬」たちが混乱に陥る時期である。

配電盤の死が新左翼の思想の死だとすれば、最終的にその死を「僕」に納得させたのはカントの『純粋理性批判』である。73年の「僕」はカントの『純粋理性批判』を繰り返して読む。仕事が終わるとアパートに帰り、双子のいれてくれた美味しいコーヒーを飲みながら、「『純粋理性批判』を何度も読み返」(35頁)す。ビートルズの「ラバー・ソウル」を聞いた後「僕は服を脱ぎ、『純粋理性批判』と煙草を一箱持ってベッドにもぐり込んだ。毛布には僅かに太陽の匂いがしたし、カントは相変わらず立派だった」(83頁)と述べられる。また、「僕」と双子は、遠いところまで行って、古い配電盤を貯水池に投げ込み、配電盤の葬式を行う。その際、お祈りの言葉として「僕」は『純粋理性批判』の中の文章を引き、「哲学の義務は」、「誤解によって生じた幻想を除去することにある。……配電盤よ貯水池の底に安らかに眠れ」(103頁)と語る。

カントの『純粋理性批判』は、純粋理性批判の根本思想が「理性能力の源泉と範囲と限界の規定」⁴⁵を明確にすることであり、認識とその対象の一致で真理とされる思想が理性によって生み出される仮象であると証明しようとするものである。

超越論的(先験的)仮象は、仮象であることがすでに発見され、また、その取るに足らないものであることが超越論的批判によって明らかに見抜かれていても、それにも拘らず依然として仮象たることをやめないのである。⁴⁶

史的唯物論というマルクス主義による「真理」こそが「配電盤」の核心だとすれば、カントの『純粋理性批判』を繰り返して読むことで、理性の限界を自覚し、マルクス主義による「真理」を「仮象」として認識でき、その絶対的権威を失わせたと理解できよう。

⁴⁵ イマヌエル・カント『純粋理性批判』(上) 篠田英雄訳、岩波書店、1961年、XII頁。

⁴⁶ イマヌエル・カント『純粋理性批判』(中) 篠田英雄訳、岩波書店、1961年、15頁。

4. 1968年の複層性と「スペースシップ」

『1973年のピンボール』には、全共闘運動の行動主義及びヒッピー文化が両義的に捉えられる一方、新左翼思想の核心にあるプロレタリア革命論と史的唯物論は批判されていることを以上で論じてきた。新左翼の思想、運動及びカウンターカルチャーが共振する屈折的な68年のあり様が、最終的に両義的に描かれたピンボール・マシーン「スペースシップ」に凝縮される。

プロローグに置かれる「ピンボールの誕生」の説明文と「ピンボール研究書」では、ピンボール・マシーンが徹底的に分析される。この部分について、先行研究では、ピンボール・マシーンを「文学」に置き換え、この研究書は「文学論」であると解釈した上で、「興味深い記述を含むが、他の章との関係はない」⁴⁷と指摘されている。また、「現代都市の論理」⁴⁸と解釈されることもある。しかし、ピンボール・マシーンを60年代末の象徴として読むならば、この部分こそが他の章を牽引する重要な記述になると思われる。

「ピンボールの誕生」の説明文の中には、ピンボール・マシーンが誕生した後、「シークエンスという形而上学的概念が誕生し、ボーナス・ライト、エクストラ・ボール、リプレイという様々な学派がそこから生まれた」と書かれる。「形而上学的概念」の誕生、「様々な学派」は、マルクス主義の枠組みの中で林立する各セクトの思想を連想させる。また「ピンボール研究書」では、ピンボール・マシーンの本質が次のように分析されている。

そして実にこの時期において、ピンボール・マシーンはある種の呪術性をさえ帯びるようになった。しかしピンボール・マシーンはあなたを何処にも連れて行きはしない。リプレイ（再試合）のランプを灯すだけだ。リプレイ、リプレイ、リプレイ……、まるでピンボール・ゲームそのものがある永劫性を目指しているようにさえ思える。永劫性について我々は多くを知らぬ。しかしその影を推し測ることはできる。ピンボールの目的は自己表現にあるのではなく、自己変革にある。エゴの拡大にではなく、縮小にある。分析にではなく、包括にある。もしあなたが自己表現やエゴの拡大や分析を目指せば、あなたは反則ランプによって容赦なき報復を受けるだろう。(30頁)

ピンボール・マシーンを全共闘運動に置き換えると、この文章には見事に全共闘運動への批判が織り込まれていることが分かる。ピンボール・マシーン(全共闘運動)は、「永劫性」(永久革命)を目指す。ピンボール・マシーン(全共闘運動)には「自己表現」、「エゴの拡大」が求められがちだが、そのマシーン(全共闘運動)の仕組みでは、絶えず「自己変革」が行われ、結局「自己の縮小」に帰するしかない。全身で闘う興奮感がありながら、結局虚無感に閉じ込められているというピンボール・プレイヤーの身体感覚は60年代末の時代感覚

⁴⁷加藤典洋『村上春樹イエローページ①』幻冬舎文庫、2006年、82頁。

⁴⁸今井清人、前掲、131頁。

にも重なっている。

一方、本作の最後では、ピンボール・マシンの「スペースシップ」の盤面に60年代末の連帯感が描かれている。「スペースシップ」の盤面に展がる光景⁴⁹は以下のようなものである。

彼女は派手なメーキャップの仲間たちにはさまれて、ひどく物静かに見えた。森の奥で平たい石に座って僕を待っていたようだった。僕は彼女の前に立ち、その懐かしいボードを眺めた。深いダーク・ブルーの宇宙、インクをこぼしたような青だ。そして小さな白い星。土星、火星、金星……手前には純白の宇宙船が浮かんでいる。宇宙船の窓には明かりがともり、その中はまるで一家団欒のひと時のようにも見える。(162～163頁)

宇宙を舞台にし、プレイヤーが「純白の宇宙船」に乗り「土星、火星、金星」などの惑星に接触することによってスコアを獲得するのが、「スペースシップ」の物語である。盤面にあえて登場させた「土星」、「金星」は、本作のプロローグに登場する「僕」が接する「金星」、「土星」にほかならないだろう。様々な惑星への探検は、プロローグに描かれた「僕」が様々な惑星の理想に接することと照応する。「スペースシップ」に60年代末の様々な理想が交響する光景が託されているのである。この60年代末の記憶を収斂させた「スペースシップ」に臨む際、「僕」は以下のように啓示を得る。

僕たちはもう一度黙り込んだ。僕たちが共有しているものは、ずっと昔に死んでしまった時間の断片にすぎなかった。それでもその暖かい想いの幾らかは、古い光のように僕の心の中を今も彷徨いつづけていた。そして死が僕を捉え、再び無の坩堝に放り込むまでの束の間の時を、僕はその光とともに歩むだろう。(166頁)

「僕」は「昔に死んでしまった時間の断片にすぎなかった」過去の思いを「スペースシップ」と共有できた。喚起された「暖かい想い」の「古い光」は「無の坩堝に放り込むまでの束の間の時を」、「その光とともに歩む」ことを「僕」に決めさせる。

本作のピンボール探しについて、黒古一夫は、「人間より機械を相手にすることを願うこと」は、「村上が四年間で決定的な人間不信＝絶望を経験したことのあらわれではなかったか」⁵⁰と批判する。また、柄谷行人は、ピンボール・マシンを無意味なものに見なし、「無意味なものに根拠なく熱中してみせることによって、意味や目的をもって何かに熱中する者に対し優越性を確保する」⁵¹と指摘する。その延長線上に大澤真幸もピンボール探しを「く

⁴⁹この「スペースシップ」は、実際に存在しているものではなく、村上の想像によって作られた。(村上春樹『『スペースシップ』号の光と影』『村上朝日堂はいほー!』新潮文庫、1992年、50頁)

⁵⁰黒古一夫『村上春樹——ザ・ロスト・ワールド』六興出版、1989年、40頁。

⁵¹柄谷行人、前掲、90頁。

だらないこと」と見なし、「これを日本や世界に共産主義革命をもたらすといった「重要な理想」と等価なものとして並べることで、(重要な)理想の幻想性を相対化し、その幻想性を暴くことが可能になる」⁵²と指摘する。これらの論はピンボール・マシーンを無意味なものとして捉える点が共通している。

しかし、本論からみれば、ピンボール・マシーンは、「重要な理想」に対置された無意味なものではなく、60年代末の「重要な理想」を内包したメタファーにはかならない。プロローグの説明文では全共闘運動の精神の側面が徹底的に批判されている一方で、本作品の最後では「スペースシップ」が60年代末の理想の「暖かい思い」を73年の「僕」に伝える。「スペースシップ」に「初めて自分の思いをひとつの対象にしぼりこむことができた」という村上の言葉は、60年代末へのこのような複雑な思いを指しているのではないだろうか。

「金星」、「土星」などの60年代末の理想主義を乗せた「スペースシップ」は、閉鎖的である一方で、開放的でもある。無意味である一方で、暖かい光が確実に存在している。ピンボール・マシーンは、両義的に描かれているのである。60年代末に対するこのような屈折的な捉え方は、村上個人の体験だけではない。それは60年代末の複層性と必然的に結びついている。

60年代末は、マルクス主義に牽引される新左翼の政治運動と、政治・道徳・規範的言語からの解放を求めるカウンターカルチャー(前衛美術、ロック・ミュージック、新しいライフ・スタイル、服装・髪型などのファッションの自由化など)という二つの力学によって引き裂かれている。

マルクスの本が必読書とされ、1956年のスターリン批判以降の初期マルクスの再評価により、『経済学・哲学草稿』、『ドイツ・イデオロギー』などの「初期マルクス」の思想が読まれる。その一方で、欲望の解放、エロスによる解放を主張する書として、澁澤龍彦の『快樂主義の哲学』がベストセラーになり、マルクーゼの『エロスの文明』がヒッピー文化に惹かれる若者に読まれる⁵³。全共闘世代の小浜逸郎が「運動全体の性格として、非常にくそまじめで倫理主義的な硬直を示した部分でもあれば、何か祝祭のような、青春の発散のようにみなせる部分もないわけではなかった」⁵⁴と語る当時の心情は、まさに村上が「土星」、「金星」に託した理想主義が現実に存在していたことを示しており、「スペースシップ」に織り込まれた村上の心情とも響き合う。

60年代末に関する論述の中で、その時代を「1968」と呼び、日本の「1968」の多様性、複雑性に注目するものが2000年以降徐々に増えてきた。絳秀実の「1968年」論⁵⁵を踏まえ、桑野弘隆は、「1968」において、「現代思想、ニューレフト、マイノリティによる反差別闘争そしてカウンターカルチャーが、複雑多岐に渡る相互作用のもと、理論、政治、芸術の

⁵²大澤真幸『不可能性の時代』岩波書店、2008年、78頁。

⁵³芹沢一也監修、絳秀美・橋本努・鈴木謙介・荻上チキ『革命待望！1968年がかかる未来』ポプラ社、2009年、191～198頁。

⁵⁴小浜逸郎『全共闘とオウム』草思社、1995年、28頁。

⁵⁵絳秀実『革命的な、あまりに革命的な——「1968年の革命」史論』作品社、2003年。

各領域において共振的かつ革新的なパラダイムを打ち立てた」と指摘している⁵⁶。また、ポストモダンの時期へつながる意味を重要視し、大嶽秀夫は、新左翼運動から「ポストモダンの発想」を抽出する作業を行った。「ポストモダンの発想」とは「ポストモダン哲学そのものではなく、その哲学思想に表現されたある時代精神、時代の感覚、気分、ないしは特定の問題群に対する関心」とされ、またキーワードとして、「あらゆる権威への反抗、とくに近代合理性の権威に裏打たれたテクノクラート支配への反抗」、「近代が排除した周辺への関心」、「身体、とくにセクシュアリティの問題の提起」「快樂の崇拜」が挙げられている⁵⁷。このような 60 年代末の「ポストモダンの発想」の部分は村上に受け継がれているわけである。『1973 年のピンボール』は村上作品の原点の一つとして、早い時期に 60 年代末を相対化する作業を行いつつ、理想主義の原点の複層性を示したことが評価できよう。

おわりに

本作品では、機動隊との衝突や訓練の場面など全共闘運動の時空間についての直接描写が避けられ、その一方で、1973 年の時空間の中に 60 年代末が隠蔽的でありながら綿密に描かれている。「土星」、「金星」、「配電盤」、「砂場」、「スペースシップ」など一見無意味なものごとが、60 年代末を示唆する記号の群となっている。

二重の時間設定の意味を再検討すると、60 年代の重苦しさや 70 年代の軽さが奇妙に混ざり合い、70 年代が 60 年代を映す鏡となっているのが見えてくる。60 年代の新左翼思想と決別し、60 年代の全共闘運動、ヒッピー文化を批判しつつそれぞれのポジティブな面を浮上させ、60 年代の解放感を掬い取っている。その一方で、70 年代の日常の重苦しさが映されている。これこそ村上が屈折した方法を使った意味だろう。

60 年代末の新左翼運動とカウンターカルチャーは質的に異なりながらも重なりを有する一体の現象になっているが、周知の通り、マルクス主義に縛られる新左翼運動は自己反省、自己変革が行き過ぎ、多数の内ゲバ事件、連合赤軍のリンチ事件を通じて瓦解する。一方、カウンターカルチャーの中のヒッピー文化は、欲望・身体の解放の行き過ぎが LSD の濫用に至るが、その使用が規制された後、LSD の濫用は激減する。ところが、カウンターカルチャーの延長線上にはやさしい革命としての 70 年代のコミュニケーションの流行、及び 80 年代のニューエイジの流行や新新宗教の流行があり、さらにオウム真理教事件につながる。

ヒッピー文化に見られる無意識の変革による自己、さらには世界の変革という理想主義が、70 年代、80 年代に無批判に受け継がれる。本作品を現在の時点から振り返ってみれば、60 年代末への相対化は、内面に向かう理想主義の根本的な問題にまで深めることができなかったと言わざるを得ない。それは村上による 60 年代末の理想主義の表象の限界であり、

⁵⁶ 桑野弘隆「カウンターカルチャーとは何だったのか?」『立教アメリカン・スタディーズ』(27)、2005 年 3 月、79 頁。

⁵⁷ 大嶽秀夫、前掲、316 頁。

90年代以降責任を持って向き合わなくてはいけなくなる問題でもある。

第2章 1970年代前後ユートピア共同体の表象 ——『ノルウェイの森』のコミューン：「阿美寮」をめぐる

はじめに

本章では70年代の理想主義としてのコミューン運動と村上作品との関わりを検討する。村上作品の『ノルウェイの森』(1987年)及び『1Q84』(2009年)にはコミューンが描かれている。後者に登場する「タカシマ塾」や「さきがけ」は先行研究によって注目されているが、前者に登場する「阿美寮」とコミューンとの関わりは十分には検討されていない。そのため、両作品によるコミューン表象がいかに変容したかはまだ検討する余地がある。第2章と第4章では、この両作品に登場するコミューンの表象を分析する。

本章では、まず第1節で「阿美寮」と70年代前後のコミューンとがいかに関わっているかを検討し、コミューンという観点から「阿美寮」を考察する妥当性を示す。ついで第2節ではコミューンの規模、人数、類型などに関わる資料を踏まえ、コミューン・ブームの中に「阿美寮」を位置付ける。そして第3節では、コミューン論を導入し、「阿美寮」を描くことによって村上がコミューンの何を問題視しているのかを探っていく。

1. 「コミューンみたい」な「阿美寮」

『ノルウェイの森』は短編小説「蚩」をベースにして生まれた作品である。この作品を長編とすることができた要因は、緑、レイコ、永沢など新たなキャラクターの登場以外にも、かなりの紙幅を費やした「阿美寮」という空間の設定にもある。主人公ワタナベが東京と「阿美寮」二つの空間を移動することを軸にして、両側の世界のあり様・出来事が展開していく。「阿美寮」は物語を推し進める重要な動機であると同時に、この長編作品を読み解く鍵でもあると言える。

「阿美寮」については、先行研究で論じられることが多いが、象徴的な存在として捉えられているものが多い。例えば、田中勳儀は、「峠の向こうにある療養所は<山中他界>とも考えられる」と指摘し、「阿美寮」という名前について、「フランス語のami(友だち)から採ったものではなく、漢字と音が通じる「阿弥陀仏」を連想させる」¹と解釈している。『ノルウェイの森』は内的世界からの回復を描く物語」と捉え、「阿美寮」をワタナベ自身の内閉的な世界の象徴と見なす加藤典洋の論も「他界」論と共通する²。ところが、作中では、

¹田中勳儀「『ノルウェイの森』——現実界と他界との間で」『国文学:解釈と教材の研究』(40)、1995年4月、78頁。

²加藤典洋「『ノルウェイの森』——世界への回復・内閉への連帯」『イエローページ2』幻冬舎文庫、2006年、137頁。

「阿美寮」が「今流行ってるコミュニケーションみたいなもん」³だとレイコに明言されている。象徴的な捉え方では、70年代前後のコミュニケーションの流行と重なる「阿美寮」の内実、時代性を見損なってしまうことは否めない。

コミュニケーションの領域において「阿美寮」を論じる研究は、現在のところ武田徹と米村みゆきの論考の二点があるのみである。武田の論では、地理的位置によって読者に推測された京都東山老年サナトリウム、鞍馬大悲山にある美山荘、京都北山修道院という「阿美寮」の三つのモデルを挙げてから、それらの推測を一つずつ検証し、いずれもが不適當であることを指摘し、結局「もし若き日の村上がこの修道院を知り、コミュニケーションへの関心を抱いたとすれば興味深いが、ここも阿美寮そのもののモデルとは言い難い」という結論に達する⁴。つまり、実証不可能という理由から、コミュニケーションという視点から「阿美寮」を読解することを深めていない。

「阿美寮」をコミュニケーションとして考察するものには、米村みゆきの論考だけが挙げられる。本作品におけるジム・モリソンの歌の引用に着目し、ヒッピー文化という時代背景を導入し、「直子の住む阿美寮は、ヒッピー文化のもたらしたコミュニケーションが反映されているのではないか」⁵と指摘している。ヒッピー文化をコミュニケーションの一要素として抽出する点で有意義であるが、「コミュニケーション」ことの意味、つまり阿美寮が持つコミュニケーションの特質が論じられていない。また、ヒッピー文化以外にもコミュニケーションには様々な要素が絡んでいるので、コミュニケーション・ブームの全体像を改めて検討する余地がある。本章では、「阿美寮」がなぜ「コミュニケーション」なのかを解明する上で、付録の〈1977年までに設立された39のコミュニケーションの一覧表〉⁶(以下では〈コミュニケーション一覧表〉と略す)に挙げられた実在する39のコミュニケーション及び同時代のコミュニケーション論を幅広く把握し、「阿美寮」をコミュニケーション・ブームの中に位置づける。それによって、「もし若き日の村上」が「コミュニケーションへの関心を抱いたとすれば」という武田徹の仮定が単なる仮定ではないことを論証することができるのみならず、「阿美寮」がコミュニケーションのイメージとして描かれる意義を掘り出すこともできると考えられる。

³村上春樹『村上春樹全作品 1979～1989⑥ノルウェイの森』講談社、1991年、142頁。以下引用する際、部数と頁数のみを示す。初出は、『ノルウェイの森』（講談社、1987年）。

⁴三つのモデルについての具体的な推敲は以下のものである。京都東山老年サナトリウムは「一時期精神科病棟を設置したが、主に高齢者用療養施設」であり、鞍馬大悲山にある美山荘は旅館であるから、軽度の精神障害者を受け入れる「阿美寮」とは、施設内容自体が異なる。また、京都北山修道院は、1971年から仏教とキリスト教の融合を謳う自給自足の共同生活の場としての修道院を作り始めたコミュニケーションであるが、その完成が1975年なので村上の学生時代とは時間的に合わないという理由で否定される。(武田徹「戦後史の風景(新連載・1)『ノルウェイの森』 芦屋・神戸・京都」『新潮』31(1)、2012年、132～133頁)

⁵米村みゆき「コミュニケーションという秩序——『ノルウェイの森』におけるドアーズ、そして『1Q84』へ」『2016年第5回村上春樹国際シンポジウム 予稿集』致良出版社、2016年、101頁。

⁶この〈コミュニケーション一覧表〉は、主に1977年に作られた「コミュニケーション一覧」(『地域開発』1977年9月)をベースにして作成した。70年代のコミュニケーションを総括的に整理する文献なので、主なコミュニケーションが挙げられている。また、コミュニケーションに関する他の文献を参考にし、「コミュニケーション一覧」に収録されていないコミュニケーションを補足した。よって、本論文に作られるこの〈コミュニケーション一覧表〉で70年代のコミュニケーションの状況全体を把握することができると言える。参考文献の詳細は、〈コミュニケーション一覧表〉の下の〔参考文献説明〕に示している。

「阿美寮」はどのような場所だろうか。主人公のワタナベは、二回「阿美寮」に行き、その度に三日間だけを過ごしているが、その「阿美寮」をめぐるのは、沿革、人数、面積、建物、理念、住人のカリキュラムなどが詳細に描写されている。まず、その名前は、「フランス語の ami (友達)」(132 頁)に由来することがワタナベによって解釈される。また、レイコの説明によれば、「阿美寮」は、20 年ぐらい前から作られたグループ療養施設であり、作中時間は 1969 年なので、つまり 1949 年頃に発足したことになる。専門的な治療のいらぬ軽度精神障害者を受け入れていて、69 年の入居者は 70 人ぐらい、スタッフ(医者、看護婦、事務、その他)は 20 人いる。面積がかなり広くて、自然に満ちた山の中に、本館(食堂つき)、運動施設(プール、テニス・コート、バスケットボール・コート)、共同のお風呂と洗濯設備、住宅施設(スタッフと家族のための洋風の建物が 15 から 20 棟ある。また、患者が住む「奇妙」な立方体の建物 10 棟がある)などが揃う(142~149 頁)。「阿美寮」のルールは、だれもが自分の不完全さを意識し、互いに傷つけ合わず、助け合うことである(130 頁)。ここの住人は、毎日カリキュラムに従って過ごす。このような「阿美寮」が療養施設である同時にコミュニオンでもあることが、レイコによって説明される。

ここの生活そのものが療養なのよ。規則正しい生活、運動、外界からの隔離、静けさ、おいしい空気。私たち畑を持って殆んど自給自足で暮らしてるし、TV もないし、ラジオもないし。今流行ってるコミュニオンみたいなもんよね。もっともここに入るのには結構高いお金かかるからそのへんはコミュニオンとは違うけど。(142 頁)

「今流行ってるコミュニオン」とは、つまり冒頭で紹介した 1970 年代前後のコミュニオン・ブームを指している。序章にも紹介したようにこのブームは、欧米の影響を受けた 60 年代の新左翼運動及びカウンターカルチャーを背景とする。ヒッピーや全共闘運動の若者たち、左翼系の知識人がコミュニオン建設の実践に身を投じる一方、コミュニオンをめぐる体験記、実証的な研究、思想的な探求などコミュニオンの意義を訴える様々な言説⁷も盛んに生産され、70 年代にコミュニオンの流行は最高潮に達した。しかし 80 年代以降、コミュニオンの数及びコミュニオンに対する関心は激減し、コミュニオンは歴史の舞台から退場していくという流れがある。

「阿美寮」は 1949 年頃に発足したので、コミュニオン・ブーム以前の共同体だと言えるが、にもかかわらず「今流行ってるコミュニオンみたい」と意味づけされているのはなぜだろうか。実は、70 年代前後のコミュニオンと言われる共同体は、古いコミュニオンと「青年コミュニオン」の二種類に分けられる。歴史のあるコミュニオンが村落共同体及び管理社会に対するアンチテーゼとして改めて注目され、新たにコミュニオンとして再評価された経緯がある。1949 年頃に発足した「阿美寮」が「コミュニオンみたい」と位置付けられるのは、その史実を表している。

⁷鶴見俊輔、新島淳良、今防人、見田宗介、松本健一、野本三吉など。

「阿美寮」は、いかなる点で「コミュニンみたい」なのか。コミュニンの特質について、村田充八はコミュニン研究者ロザベス・モス・キャンターによる論考を引用しながら以下の6点にまとめている。当時のコミュニンの状況を踏まえつつ、ここに挙げられる六つのコミュニンの特徴が「阿美寮」に描かれているかどうかを検証していく。

コミュニンにおいては「私的所有」は否定され、すべてのものは成員に平等に分配され、(1)「兄弟姉妹」(brotherhood)の関係が強調される。また独自の信念体系や儀礼的実践をもち、被抑圧者集団としてその内部に新しい社会の建設を夢見ながら、理想を目指すというユートピア的色彩が濃い。そのため、コミュニンは、しばしばユートピアと同一視される。コミュニンはまた、社会的または人間的な不調和、葛藤、緊張を超越した(2)「完全な人間になること」(human perfectibility)を目標としている。そのコミュニンの集団は、混乱し一致のないこの世の社会に対して閉鎖的でありながら、一方において、共同体そのものの(3)「秩序(order)、統制(control)、意味(meaning)、目標(purpose)」を重んじる。コミュニンには、これらの理想の実現のため、この世を社会的に改革しようとして、ラディカルな行動をとるものもある。他に、コミュニンは(4)「身体心的一致」(unity of body and mind)を追究し、健康食品や民間療法の開発などに関与した(5)「生活の実験」(experimentation)を常に試みようとする。そのメンバーは、自らをコミュニンに属するものとして強く意識し、外集団にたいしては自らの(6)「集団のユニークさ」(the community uniqueness)を強調する。コミュニンは、これらの諸特性(1)–(6)すべてを統合して意識的に実践し、最終的に、自然との調和、人々との調和、心と身体との調和を目指す。⁸

「私的所有」の否定、平等的な分配、つまり共有制は、〈コミュニン一覧表〉で示したように39のコミュニンの中で13が実践したことが確認できる⁹。「阿美寮」では、療養の費用はかかるが、患者の住居は同様で、食べ物も同じく食堂で配され、個別な消費もほぼないので、「私的所有」の差のない空間が作られていると言える。

(1)「兄弟姉妹」(brotherhood)のような親密関係の追求は、コミュニンの理念の核心的要素をなすと言える。高田昭彦によれば、「集団が必然的に生み出す規範が個人を抑圧することにならないような枠組みは、どのようにすれば創り出せるのか」¹⁰という問題意識を前提にしてコミュニンが生まれたのである。抑圧のない友愛や連帯関係は、多くのコミュニンに目標として掲げられた。例えば、「わっぱの会」は「差別をなくす・偏見をなくす・能力主義をなくす」「相互扶助社会(⇔競争社会)」を目指した¹¹。「緑のふるさと」は、「この

⁸村田充八『コミュニンと宗教 一燈園・生駒・講』阪南大学叢書、1999年、51頁。

⁹その他は、既存の資料で共有制であるかどうかは判断できないが、共同生活や共同労働が実践されたことが確認できる。

¹⁰高田昭彦「現代日本における青年の自己実現」『成蹊大学文学部紀要』(16)、1980年、41頁。

¹¹今防人「コミュニンはどこへ行ったのか」『戦後日本スタディーズ②60・70年代』紀伊國屋書店、2009

世間がおしつけてくる生活の原理(「競争社会」の原理)とはまったくちがった、本当の仲間づくりの原理を提案¹²することを掲げる。他には、親密関係について、〈コミュニケーション一覧表〉に示したように「一体生活」、「協力社会」、「本当の仲良しになる」生活などの言葉が使われている。「阿美寮」の場合は、「フランス語の ami (友だち)」を意味するその名前自体が、新たな関係性を目指すことを示している。「阿美寮」にいる人は、患者でも、医者でも、スタッフでもみな互いに「助け合う」ことが直子とレイコの口を通して繰り返して語られている。

また、「わっぱの会」や「緑のふるさと」のスローガンが示したように、「兄弟姉妹」関係の提唱には、競争社会への対抗意識が含まれている。反競争主義は、「阿美寮」の日常でも徹底される。テニスの試合について、「ゲームをしているというよりはボールの弾性に興味があってそれを研究しているところといった風に見えるのだ。彼らは妙に考えこみながら熱心にボールのやりとりをしていた」(148 頁)と描かれ、スポーツさえも競争性が排除されるのである。

「コミュニケーションはまた、社会的または人間的な不調和、葛藤、緊張を超越した(2)「完全な人間になること」(human perfectibility)を目標としている」という点については、「阿美寮」では、「完全な人間になる」ことを目標にするのとは一見して反対に、「歪みこそが前提条件」とされる。それによって、「他人を苦しめなくてすむし、他人から苦しめられなくてすむ」(130 頁)むとされる。世間の判断基準から見て歪みを抱えている人が不完全な人間だとすれば、「阿美寮」から見れば自分の歪みを意識する人間こそが理想的だと言えよう。このように価値観は顛倒されているが、「人間的な不調和、葛藤、緊張を超越」しようとする点では同じである。

「共同体そのものの(3)「秩序(order)、統制(control)、意味(meaning)、目標(purpose)」を重んじる」という特徴は、職場の自動解任制度を持つ「ヤマギシ会」や、日課が規定される「一燈園」、「心境部落」などに見られる。このような「秩序」、「統制」は「阿美寮」ではカリキュラムの形で現れる。「阿美寮」の日々の生活は、レイコが言うように、「みんなそれぞれのカリキュラムに従って行動してる」(149 頁)のである。直子の生活も以下のようによくカリキュラムに収められている。

朝は六時に起きてここで食事をし、鳥小屋の掃除をしてから、だいたい農場で働く。野菜の世話をする。昼食の前かあとに一時間くらい担当医と個別面接か、あるいはグループ・ディスカッションがある。午後は自由カリキュラムで、自分の好きな講座かあるいは野外作業かスポーツが選べる。彼女はフランス語とか編み物とかピアノとか古代史とか、そういう講座をいくつかとっていた。(183~184 頁)

年、187 頁。

¹²日本地域開発センター「コミュニケーション一覧 地域社会回復のもうひとつの途(特集)」『地域開発』1977 年 9 月、79 頁。

「コミュニオンは(4)「身体心の一致」(unity of body and mind)を追求し、健康食品や民間療法の開発などに関係した(5)「生活の実験」(experimentation)を常に試みようとする」という特徴は、つまりエコロジーの傾向を持つということである。日本のコミュニオンは大自然に回帰し、農業に従事するものが多い。〈コミュニオン一覧表〉に挙げた39のコミュニオンの中、23のコミュニオンが農業に関わっていた。その中で、「ヤマギシ会」は自然食品、有機農産物志向を掲げ、「あらくさ」は「当時としては画期的な無農薬野菜」の栽培を行った¹³。他にも有機農業に従事するコミュニオンは「猿原人」、「たまごの会」、「弥栄之郷共同体」などが確認できる。

「規則正しい生活、運動、外界からの隔離、静けさ、おいしい空気。私たち畑を持って殆んど自給自足で暮らしてる」とレイコによって語られる「阿美寮」は、まさにエコロジー的な空間であり、その中で「トマト、なす、キュウリ、西瓜、苺、ねぎ、キャベツ、大根、その他いろいろ」な野菜が作られる。直子は、手紙でそれらの健康食品のうまさを賛美し、「阿美寮」の生活で身体が変化したことをもワタナベに伝えた(130頁)。そこでの療養自体が、「身体心の一致」と「生活の実験」に基づいていると言えよう。

最後、「(6)「集団のユニークさ」(the community uniqueness)を強調する」特徴について、「阿美寮」の場合は、出入り自由であるが、「橋を焼くと同じよ。二、三日町に出てまたここに戻ってということではできないの」(149頁)とレイコが述べたように、出たら戻れない一方性があり、外側の世界との差異が維持されているわけである。

要するに、「阿美寮」は経済の面で一般的なコミュニオンとは異なるが¹⁴、反競争の友愛・平等の理念に基づき、規律性とエコロジー志向を重視し、閉鎖的な傾向を持つ点では、村上が実在のコミュニオンを訪ねたのではないかと思われるほど一般的なコミュニオンの特徴をほぼ備えている。これこそ「阿美寮」が「今流行ってるコミュニオンみたいなもん」という一文の意味であり、言い換えれば「阿美寮」はコミュニオン・ブームを如実に踏まえた表象なのである。これからすれば、「阿美寮」を通して70年代のコミュニオンを議論することは有効だと言えよう。

それでは、「阿美寮」のモデルになるコミュニオンは実在するのだろうか。日本のコミュニオン・ブームの中に、「阿美寮」がどのように位置づけられるか。第2節では、コミュニオン・ブームを総合的に考察した上で、その問いを解明していく。

2. コミュニオン・ブームにおける「阿美寮」の前衛性

70年代のコミュニオンの数について、渡戸一郎が「欧米の「豊かな社会」では、一時、そ

¹³小室泰治「知的障害者と共同体運動——若者の運動とその後」『武蔵野短期大学研究紀要』(24)、2010年、149頁。

¹⁴70年代のコミュニオンの経済の基盤は、参加者の財産の提出に頼るほか、〈コミュニオン一覧表〉に示したように、農業や製造業など様々な経済活動によって支えられる。

の数は数千といわれ、日本でも少なくとも 100 以上のコミュニティが簇生したと推測される¹⁵と述べている。「100 以上のコミュニティ」という渡戸の推測は、5 人以下の少人数のコミュニティをも数え入れており、また根拠となる具体的な資料やデータが示されていないので、再検証することはできない。とはいえ、コミュニティに関わる 70 年代の資料に基づけば、〈コミュニティ一覧表〉に示したように、39 のコミュニティの情報が確実に把握でき、それらのコミュニティの発足時期、人口構成、特質などの面からコミュニティ・ブームの全体像を捉えることができる。

まず発足時期の年代分布からみれば、1930 年代までに発足したものが 5、40 年代のものが 3、50 年代のものが 3、60 年代のものが 5、70 年代のものが 23 となっており、70 年代にピークを迎えたことが分かる。また、歴史のあるコミュニティは、「一燈園」、「新しき村」、「心境部落」、「ヤマギシ会」、「大倭紫陽花邑」などが挙げられる。それら歴史のある共同体が、コミュニティとして改めて注目され、全共闘運動で挫折したものの一般社会には戻らない知識人や学生の受け皿になる。一方、「青年コミュニティ」は、60 年代と 70 年代に発足したものが多く、青年によって構成されるのがその特徴である。新左翼運動及びカウンターカルチャーの延長線にあり、ワーク・キャンプ運動から生まれたコミュニティ及びヒッピーによるコミュニティを含む。ヒッピーによるコミュニティは「夜迷亭」、「部族」、「ぐるーぷ・もぐら」などが挙げられ、ワーク・キャンプ運動から生まれたコミュニティは、「砂川青年の家」、「あらくさ共同体」、「集団わっぱ」、「弥栄之郷共同体」、「アミティエの家」などが挙げられる。

古いコミュニティの方が規模は大きくて、50 人を超えるものが多い¹⁶。それらのコミュニティは代表的なコミュニティになり、コミュニティの間の連携も企てられた¹⁷。一方、青年コミュニティの方はほとんどが少人数であり、10 人以下のものが多く、農村に共同生活の空間を求めるものがある一方で、都市の中で社会運動に関与しつつ、共同生活や共同労働を図るものもある。

コミュニティの発足時期全体から見れば、1949 年ごろ発足した「阿美寮」は、69 年で既に 90 人(スタッフ 20 人、入居者 70 人)の規模になり、敷地が広くて住居施設や運動施設も揃っている点からもみれば、「阿美寮」のモデルがもし実在するとしたら、かなり存在感がある古いコミュニティだと言える。

また、特質からみれば、コミュニティは、〈コミュニティ一覧表〉で示したように、農業に

¹⁵渡戸一郎、前掲、40 頁。

¹⁶ 50 人以上のコミュニティを発足の時間順で挙げれば、一燈園(1913 年発、77 年 300 人)、新しき村(1918 年発足、77 年 50 人)、心境部落(1936 年発足、77 年 170 人)、松緑新道大和山(1939 年発足、77 年 270 人)紫陽花邑(1945 年発足、77 年 350 人)、新平須協同農場(1948 年発足、79 年 50 人)、ヤマギシ会(1953 年発足、79 年 1000 人)、東山産業(1961 年発足、77 年 51 人)となる。

¹⁷ その中の 8 つのコミュニティ(東山産業、ヤマギシズム生活豊里実頭地、一燈園、新しき村、ヤマギシズム世界実頭北海道実験場、ヤマギシ会、紫陽花邑、心境部落)が連携して、1970 年「日本の共同体・話合ってみる会」のイベントを開催した。(水津彦雄『日本のユートピア——日本的共同体の実証的研究』太平出版社、1971 年)

関わるコミュニオン(「農」)、福祉に関わるコミュニオン(「福」)、政治運動に関わるコミュニオン(「政」)、宗教に関わるコミュニオン(「宗」)、精神世界に関わるコミュニオン(「精」)という類型に大別できる¹⁸。各コミュニオンは単純にこのいずれかの類型だけに帰属するというものは少なく、複数の類型が重なるものが多い。軽度の精神的障害者を受け入れる「阿美寮」は、明らかに福祉に関わるもので、また農業に従事し、政治運動や宗教とは関わらないので、「農・福」型のコミュニオンだと言える。

〈コミュニオン一覧表〉のコミュニオン中には福祉に関わるコミュニオンは六つ(福：21、23/共・農・福：4、16/共・農・政・福：39/共・福・宗：6)あるが、ライ患者のみを受け入れる21の「私都村の会」、構想段階にある39の「緑のふるさと」を除けば、実際に精神障害者を受け入れていたコミュニオンは、以下の四つ(4「心境農園」、6「大倭紫陽花邑」、16「あらくさ共同体」、23「集団わっば」)しかない。

名前	発足	場所	人数	経済基盤	精神障害者施設及び理念
「心境部落」	1936	奈良県宇陀郡榛原町	70 余人と精薄者約 100 人(77 年)	農業、畳床ならびに畳製造。	1969 年精薄者施設を開設する。
「紫陽花邑」	1945	奈良市大倭町	約 350 人(77 年)	印刷、出版、ブロック、建築などの事業を経営。	重度心身障害者寮護施設の「菅原園」、心身を病んでいる要保護者の救護施設の「須賀宮寮」、特別養護老人ホームの長曾根寮という三つの施設を経営している。 ¹⁹
「あさくさ共同体」	1968	滋賀郡志賀町	20 人(77 年)	和紙染色や洗濯ばさみ製造、アルバイト及び少しの農業。	精薄者施設建設運動から発足する。「反施設・反福祉」をかかげ、障害を持つ者と持たない者が「相互扶助」で「ともに生きる」ことを目指す。 ²⁰
「集団わっば」	1971	名古屋市内	3 人で始まる	印刷	72 年から差別関係を否定した職場をつくり出す。障害者との共同労働、共同生活で、差別とたたかう共同体の建設を目指す。

〔表 1〕〈精神障害者を受け入れるコミュニオン〉

発足時期や、場所、人数からみれば、1949 年ごろ京都の近郊に発足した 90 人(1969 年ス

¹⁸イギリスのコミュニオン研究者の A. リグビーは、コミュニオンの性質を、「自己実現型コミュニオン」、「相互扶助型コミュニオン」、「政治活動型コミュニオン」、「実利型コミュニオン」、「治療型コミュニオン」、「宗教コミュニオン」という 6 つの類型で捉えているが、「相互扶助」や「自己実現」はコミュニオンの内面に関する特質であり、日本のコミュニオンほぼすべてが持っている特徴とも言えるので、ここでは類型に入れなないようにする。本研究では、主に、所有制度、生業の状況、福祉や政治運動に関わったかどうか、宗教思想や精神世界への関わりがあるかどうかに着目し、「農」「福」「政」「宗」「精」で新たに分類した。

¹⁹朝日新聞社アサヒグラフ編集部『にっぽんコミュニオン』朝日新聞社、1979 年、229 頁。

²⁰前掲『にっぽんコミュニオン』、74 頁。

スタッフ 20 人、入居者 70 人) 規模の「阿美寮」は、この四つのいずれにも当たらない。従って、「阿美寮」は実在したものではなく、あくまで村上によって構築された空間だと確認できる。

とはいえ、福祉の理念からみれば、「阿美寮」に似通るコミュニケーションがある。外側の世界では「医者はいくまで医者で、患者はいくまで患者なの。患者は医者に助けを請い、医者は患者を助けてあげる」のに対して、「阿美寮」の中では、「私たち(精神障害者とスタッフ—引用者注)が助け合うのよ。私たちはお互いの鏡なの。そしてお医者は私たちの仲間なの。(中略)だからここでは私たちはみんな平等なの。患者もスタッフも、そしてあなたもよ」(143 頁)とレイコによって語られる。つまり、精神障害者に対する差別意識や管理意識を打破し、健全者と精神障害者との平等・互助関係が求められているのである。このような理念は、「心境」、「あさくさ共同体」に共通する。

1969 年精薄者施設を開設した「心境」への訪問記によると、「心境」では「精神衰弱者も健全者も、同じ日常生活を送っている。労働の場も風呂も、食事も、すべて精神衰弱者と健全者は同じなのである」とある。このような「心境」について「心境の人たちは「反差別」とか、「障害者の解放」といった理念は口にしない。ただ、自分たちがやまれぬ選択として生きてきた「ともに生きる」という体験から、差別を超える関係を確立し得ているのだ」と同時代の訪問記に評価された²¹。

「あさくさ共同体」は、1968 年に発足した、7 人ぐらいの障害者²²との共同生活を試みる小規模のコミュニケーションである。70 年代のコミュニケーション論によって、「あさくさ共同体」と「集団わっぱ」は「身障者・精薄児者と自らの関係のなかで、相互の存在を承認し合い、より深い共同性を模索しようとする姿勢がある」²³と評価された。また、近年の研究では、「ノーマライゼーションという言葉を使用してはいないが、ノーマライゼーションの考え「障害者と共に生活する場」そのものを実践しようとしていた」²⁴と、ノーマライゼーションの沿革の視点から称賛されている。

「阿美寮」の理念に似通う規模の大きい海外の事例として、フランスのある共同体が挙げられる。この共同体の詳細は 1989 年ごろ日本に紹介された。それは、1964 年に 1 人の健全者と 2 人の精神障害者の共同生活から発足し、規模が拡大し、世界中に 67 の共同体を作ったラルシュ共同体という組織である。その中の最も大規模な共同体は、パリ北方のある村に L' Arehe 共同体であり、そこでは 150 人の assistant が生活者として、150 人の精神病患者、心身障害者との共同生活を実践している。「阿美寮」に共通するのは、病院という制度と異なり、「共同体の寮生活では、障害者と assistant は、一つの“家族”を構成するメンバーとみなされている。それには、職業としてケアする者と、患者としてケアさ

²¹前掲『にっぽんコミュニケーション』、215～216 頁。

²²知的障害 1 人、自閉症の子ども 1 人、精神障害の人 3 人、身体障害の人、重度の精神障害の子もいる。(前掲、小室泰治)

²³渡戸一郎、前掲、45 頁。

²⁴小室泰治、前掲、145 頁。

れる者の関係は全くない」²⁵といったように健常者と障害者の平等関係が求められているところである。

以上挙げた共同体が「阿美寮」と共通するのは、福祉思想のノーマライゼーションの理念を内包していることである。ノーマライゼーションの思想は、「「完全な健常者」も「完全な障害者」も共にいない」ということを主張し、健常者と障害者の同一性及び、両者の「立場の互換性」を掲げる²⁶。日本においては、この理念の発展は 80 年代以降になると指摘されている。

1968(昭和 43)年当時日本にはそのような考え方は極めて少なかった。日本では最初にノーマライゼーションに関する研究を行ったのは 1981 年落合靖男の小児麻痺に関する論文である。また、社会福祉分野の研究では岡山光憲が 1984 年に障害者施設のあり方についての研究で出版している。一方、厚生省(当時)は「厚生白書」1989(平成元)年版で初めてノーマライゼーションの考えを示している。²⁷

1949 年に発足し、1969 年ですでに 70 人ぐらいの精神障害者を受け入れ、患者と医者が助け合うことを主張する「阿美寮」は、ノーマライゼーションの理念を採用したかなり前衛的なコミュニオンとして造型されていると言えよう。

要約すれば、「阿美寮」は実在したコミュニオンではない。とはいえ、「阿美寮」はコミュニオンとは無関係どころか、コミュニオンの特徴にぴったり当てはまる、コミュニオンのイメージとして緻密に構築された空間である。また、沿革、人口、施設かれみれば、「阿美寮」はかなり歴史のある規模の大きいコミュニオンとして構築されている。さらに、福祉の精神からみれば、前衛的なノーマライゼーションの理念を採用していたと結論づけられる。以上からみれば、コミュニオンへの村上の関心は確かに興味深い事実だと言えよう。

3. 「ami」という理念のパラドックス

「阿美寮」によってコミュニオンのいかなる問題が表現されているのか。以下ではコミュニオン論によって提示される実践上及び理念上の問題意識を考察した上で、コミュニオンへの村上春樹の問題意識のオリジナリティを掘り出したい。

まず、コミュニオン論には、現れて間もなく挫折した泡のようなコミュニオンに着目するものが多く、コミュニオンが持続しないという問題点が指摘されている。経済や生活の面で自立できないことが挫折の原因として取り上げられる。例えば、今防人は、都市出身者が多

²⁵太田博昭「フランスの精神医療——国際的な共同体運動・ラルシュ」『精神医学』31(3)、1989年、32～33頁。

²⁶小川登「障害者差別とノーマライゼーションの思想」『桃山学院大学社会学論集』23(2)、1990年、46～47頁。

²⁷小室泰治、前掲、145頁。

くて、農村の自給自足の生活で挫折するコミューンが多いことを挙げ、「一挙手一投足から変えていかなければいけないじゃないか」²⁸と生活革命を徹底することを主張する。また、労働の強制性、外側との関わり、共有制をどこまで実施するかなどについて内部の意見対立が多く、そのため分裂したコミューンも少なくない。意見の対立による挫折に対して、今防人は、維持するための意見として、コーディネイターみたいなリーダーが不可欠と評する²⁹。

実在する持続的なコミューンに対して、コミューン論ではいかなる問題が着目されているのか。持続的なコミューンについて、実践上の課題として、常駐者をいかに維持するか、外部との繋がりをいかに立てるか³⁰、後継者がいかに育てられるか³¹などが議論されている。福祉に関わるコミューンの場合、「あさくさ」について、知的障害者との共同生活の経験がないことや思想の柱となるものがないことが挙げられている³²。より規模の大きいL' Arehe 共同体についても、障害者とともに生活する健常者の確保³³や、「人口移動の乏しさと入居者の高齢化」が課題として指摘されている。

理念のほうはどうだろうか。健常者との共同関係を求めるコミューンにしる、健常者と障害者との共同関係を求めるコミューンにしる、上述した「兄弟姉妹」関係、「阿美寮」の名前の「ami」に表れた競争・差別・抑圧を乗り越える平等・友愛的な関係への追求はコミューンの理念の核心である。そのような新たな人間関係の主張について、70年代のコミューン論にはその可能性を主張する声が多い。

村落共同体や官僚制度、管理制度を否定的な媒介として、その対極においてコミューンを位置づけ、コミューンに新たな共同体の意味を主張する論がある。例えば松本健一は、村落共同体の相互扶助と相互牽制の両面性を指摘し、コミューンは村落共同体の相互牽制の面が乗り越えられたものとし、「村落共同体がコミューンに転生するためには、共同体成員がその集団のなかで個的主体性を確立できるという条件が必要である」と論じる³⁴。また、今防人は、コミューンが「都市文明から距離をおいた共同体」で、「現代型の管理社会に対する一種のアンチテーゼが含まれている」とコミューンを意味づける³⁵。真木悠介は、近代合理主義を相対化し、市民社会の相剋性を乗り越える存在としてコミューンを捉え、他者性を認めた上で他者との連帯関係を作る理論システムの構築をも試みていた³⁶。

要約すれば、70年代のコミューン論では、実践上の問題や理念上の懸念が論じられてい

²⁸ 寄本勝美・今防人「地域社会とコミューン」『地域開発』(156)、1977年9月、6～7頁。

²⁹ 寄本勝美・今防人、前掲、7頁。

³⁰ 今防人「弥栄之郷共同体についての一考察」『思想の科学』6(46)、1975年4月、86～87頁。

³¹ 寄本勝美・今防人、前掲、7頁。

³² 小室泰治、前掲、151頁。

³³ L' Arehe 共同体では、障害者との共同生活の疲労で assistant であり続けることの難しさが指摘されている。

³⁴ 松本健一『共同体の論理』第三文明社、1978年、23～24頁。

³⁵ 寄本勝美・今防人、前掲、2～3頁。

³⁶ 真木悠介の「コミューンと最適社会——人間的未来の構想」(『展望』1971年2月)、『気流の鳴る音』(筑摩書房、1977年)を参考にした。

るのである。ところが、それらの論はいずれもコミュニオンを肯定的に捉えることを前提にし、理想的なコミュニオンの成立・維持という目的に回収されていると思われる。

では、作中の「阿美寮」の描写によって、コミュニオンの何が問題視されているのか。まず、持続しないコミュニオンとしてのヒッピー・コミュニオンに言及する一か所がある。ワタナベと直子、レイコが「阿美寮」の外に散歩し、「死に絶えた無言の家々」という廃屋を通る際、レイコが冬の生活の厳しさと住人が稼ぎに出たと解釈してから、「一時ヒッピーが住んでたこともあるんだけど、冬に音を上げて出ていったわよ」と言い加えた(200頁)。確かに当時、廃屋を利用して共同生活を実践したヒッピーは多かった。村民が冬の経済的困難が原因で稼ぎに出ると同じように、ヒッピーは冬による生活の厳しさと挫折したのだと連想させる。

このように作中では挫折したヒッピー・コミュニオンの痕跡がさりげなく通り道にある風景の中に書き込まれている。ところが、「阿美寮」はこのような泡のように消えたヒッピー・コミュニオンと異なる次元で描かれている。「阿美寮」の設定では、経済的な問題は完全に解決されている。労働や共有制などをめぐる内部の意見の分裂もない。つまり、経済や理念の不一致による不穏な要素が排除され、持続的なコミュニオンとして造型されているのである。

それでは持続的なコミュニオンとしては、いかなる問題が描かれているのか。以下に論じる「阿美寮」の日常生活の細部及びその住人(直子・レイコ)と外部者(ワタナベ)と接触する様子は詳細に描かれているが、スタッフや後継者の確保、常駐者の高齢化などの実在する持続的なコミュニオンの実践上の課題は一切書き込まれていない。ならば「阿美寮」は破綻のないコミュニオンとして表象されているのだろうか。そうではないことは一目瞭然である。

というのは、「阿美寮」はノーマライゼーションの思想で成り立つ前衛的なコミュニオンとして造型されているのだが、そこに住む人間の死(直子の死)、コミュニオンからの脱出(7年間「阿美寮」で生活したレイコが出ること)が描かれているからである。

本作品の冒頭のところからも「阿美寮」の危険性は暗喩的に描き出されている。37歳のワタナベの回想の中に、直子が話した「阿美寮」の草原にある「二年か三年に一度くらい」人が急にいなくなる井戸が、「僕の頭の中では分離することのできない一部として風景の中にしっかりと焼きつけられ」、「その風景は僕の頭のある部分を執拗に蹴りつづけている」と語られる。「おい、起きろ、俺はまだここにいるんだぞ、起きろ、起きて理解しろ、どうして俺がまだここにいるのかというその理由を」と、平和な草原に深い井戸があるという隠喩的な風景が、ワタナベがこの文章を書くきっかけになる(10~13頁)。なぜ穏やかな草原の中に井戸を設定しなくてはいけないのだろうかという問いはつまり、なぜ平等・友愛のコミュニオンが闇・死を抱えなくてはいけないのかということであろう。

答えの一つとして、堀口真利子による論考が挙げられる。堀口は、「阿美寮」では差別がないことが唱えられているが、禁止された差別用語をオウムに語らせることを取り上げ、

「阿美寮」の理念と相反する裏側を分析した。

阿美寮は、村上春樹の用語で学生寮が「こっちの世界」なら「あっちの世界」に位置していて、競争原理のないユートピアです。患者も医者もみんな対等で、助けるし助け合う関係が基本になっている。けれども、完璧な理想郷として春樹が阿美寮を設定していないのは、阿美寮内で飼われているオウムに「アリガト、キチガイ、クソタレ」という人間の吐くセリフを何度も繰り返させていることから明白です。オウムが覚えた言葉は、入居者が吐き出した感謝の気持ちと下劣な言葉なわけです。オウム返しているのをワタナベたちは聞くわけですから。³⁷

つまり、理念と実践が乖離している点から、「阿美寮」は「完璧な理想郷」ではないとする指摘である。確かに「阿美寮」には理念の到達しない裏側がある。しかし、仮に理念があらゆる所に到達しさえすれば、「阿美寮」は「完璧な理想郷」になれるのであろうか。理念の弱さで壊滅したコミュニンとは異なり、「阿美寮」にはスポーツや会話など生活の細部まで理念が滲透していて、理念が「阿美寮」の日常生活を支えていることも否定できない。現実が理念を裏切っているという点以外にも、その理念自体の問題は、まだ論じる余地があると思われる。以下では、コミュニン・ブームを踏まえつつ、「阿美寮」の理念で構築されたコミュニケーションのジレンマ及び時間のジレンマに焦点を当てて、コミュニンによって追求された平等・友愛的な共同性のパラドックスを掘り出していく。

ワタナベの視線を通して、コミュニン「阿美寮」の日常生活の一断面が浮き彫りにされる。理念が滲透する「阿美寮」の日常の奇妙さは、前に触れた競争性の排除されたテニスのほかでは、食堂に集約されている。

食堂の光景は人々の年齢がまちまちであることを別にすれば寮の食堂のそれとだいたい同じだった。寮の食堂と違うのは誰もが一定の音量でしゃべっていることだった。大声を出すこともなければ、声をひそめるということもなかった。声をあげて笑ったり驚いたり、手をあげて誰かを呼んだりするようなものは一人もいなかった。誰もが同じような音量で静かに話をしていた。彼らはいくつかのグループにわかれて食事をしていて、ひとつのグループは三人から多くて五人だった。一人が何かをしゃべると他の人々はそれに耳を傾けてうんうんと肯き、その人がしゃべり終わるとべつの人がそれについてしばらく何かを話した。何について話しているのかはよくわからなかったけれど、彼らの会話は僕に昼間見たあの奇妙なテニスのゲームを思いださせた。直子も彼らと一緒にいるときはこんなしゃべり方をするのだろうかと思いはいぶかった。そして変な話だとは思っただけけれど、僕は一瞬嫉妬のまじった淋しさを感じた。(155頁)

³⁷酒井英行・堀口真利子『村上春樹『ノルウェイの森』の研究』沖積社、2011年、11頁。

食堂では、「三人から多くて五人」のグループにわかれ、「誰もが同じような音量で静かに話をし」、話す際には相手から相槌が返される穏やかな空間として描かれている。「阿美寮」の全員がそのようなしゃべり方をし、軽度精神障害者と医者との差異さえ分明ではない。その理由は、直子が言うように「声を大きくする必要がないのよ。相手を説得する必要もないし、誰かの注目をひく必要もない」(157頁)からである。食堂は、自己主張を抑える点では、テニスコートと共通する。

一方、そのような穏やかな関係性とペアになるのは、人への無関心及びコミュニケーションの無機質性である。外部者のワタナベに対しては、「食堂の中の誰もとくに僕には注意を払わなかった。誰も僕の方をじろじろとは見なかったし、僕がそこに加っていることにさえ気づかないようだった。僕の参入は彼らにとってはごく自然な出来事であるようだった」(156頁)と描かれている。そして、コミュニケーションの無機質性は「特殊な機械工具の見本市会場」という喩えで見事に描き出されている。

でもそんな中で静かに食事をしていると不思議に人々のざわめきが恋しくなった。人々の笑い声や無意味な叫び声や大仰な表現がなつかしくなった。僕はそんなざわめきにそれまでけっこううんざりさせられてきたものだが、それでもこの奇妙な静けさの中で魚を食べていると、どうも気持ちが落ちつかなかった。その食堂の雰囲気は特殊な機械工具の見本市会場に似ていた。限定された分野に強い興味を持った人々が限定された場所に集って、互い同士でしかわからない情報を交換しているのだ。(157頁)

通常のコミュニケーションは、話者同士の交流で成り立ち、人間関係がさらに深められるのに対して、「阿美寮」の食堂に描かれたコミュニケーションは、話し相手には及ばず、話の対象に留まる。例えば、食堂のある医者は「中年女性に向って無重力状態で胃液の分泌はどうなるかについてくわしく説明していた。青年と女性は「はあ」とか「そうですか」とか言いながら聞いていた」(155頁)と描かれる。そのような対象物に留まる奇妙なしゃべり方は、テニスをする際の風景に共通する。「ゲームをしているというよりはボールの弾性に興味があってそれを研究しているところといった風に見えるのだ」(148頁)と描かれているように、テニスというスポーツも相手との関わりが薄く、対象物のボールに関心点が留まるかのように描かれている。

興味深いのは、「阿美寮」に描かれた人への無関心やコミュニケーションの薄さは、70年代の水津彦雄による「心境」の訪問記に描かれる光景と重なっている点である。しかも、以下のように水津によって肯定的に表現されている。

ここ(「心境」一引用者注)の同人たちは黙々として自分の仕事に精を出し、仕事が終われば休養を楽しんでいる。彼らは外来者に対してばかりでなく、おたがいにもあま

り交渉を持たないらしい。この生活態度を、筆者はむしろ「無関心の親切」の名で呼びたい。一般世間では余りに他人に関心を持ちすぎ、それがややもすると優越感や劣等感に結びついて、その距離が近ければ近いほど、不愉快な現象をたびたび味わされるからである。この点、心境はさっぱりしている。³⁸

水津彦雄は、「心境」の内部の交渉のなさや外部者への無関心を、「無関心の親切」と呼び、更に、その無関心について、「これは不意の訪問客に対してもあてはまるが、同人たちのだれもが無愛想とか、不親切とかいうのではなくして、他人をそっとして置いてやりたい愛情につながるものであろう」と解釈し、結局、「心境の同人たちが精薄者たちを全く同一家族として扱い、面倒を見ていることで、他に日本ではもちろんのこと、世界でもおそらく類がないのではあるまいか」と称賛することで訪問記を終える³⁹。水津の訪問記は、コミュニケーションにおける無関心を肯定的に解釈し、コミュニケーションにおける人間関係の問題を隠蔽することに加担していたとも言えよう。

振り返ってワタナベの「訪問記」をみれば、平和的な人間関係の両義性を暴いており、批判の意図が明らかである。人に「無関心」な理由は、すでに水津によって提示されている。「他人に関心を持ちすぎ、それがややもすると優越感や劣等感に結びついて、その距離が近ければ近いほど、不愉快な現象をたびたび味わされるから」である。

「阿美寮」の穏やかな人間関係は、住民たちが「傷つけあわないし、争わない」、「みんな自分の労働を楽しんでいる」⁴⁰という〈世界の終り〉の世界に似通う。同時に、「戦いや憎しみや欲望がないということ」は、その逆のものとしての「喜び」、「至福」、「愛情」がないことを意味する⁴¹という〈世界の終り〉に描き出された二律背反が、「阿美寮」ではリアルに描き出されていると言えよう。雨の中の直子とレイコを含めた「阿美寮」の人々について、「黄色の雨合羽に身を包んだ人々は雨の朝にだけ地表をさまようことを許された特殊な魂のように見えた」(239 頁)と描かれているが、その場面は影の切り離された「心のない人間はただの歩く幻にすぎない」⁴²という『世界の終り』における表現と響き合う。

「レイコさんは相変わらず私にとっても親切にしてくれます。もし彼女がいなかったら、私はたぶんこの生活に耐えられなかったと思います。淋しくなると私は泣きます」(338 頁)と直子が手紙で書いたように、「阿美寮」で、直子はレイコと以外の人間的なつながりを持つことができなかった。7 年間「阿美寮」で無事過ごしたレイコが、直子が死んだ後、その死に耐えられず、出なくてはいけなくなるのは、両者の間に親密関係が築かれたからだろう。端的に言えば、レイコと直子の関係は異例であり、本当の友愛は実は「阿美寮」では禁断なのではないだろうか。

³⁸水津彦雄、前掲、44 頁。

³⁹水津彦雄、前掲、47～52 頁。

⁴⁰村上春樹『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』(下)、新潮文庫、1988 年、218 頁。

⁴¹村上春樹、前掲『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』(下)、219 頁。

⁴²村上春樹、前掲『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』(下)、219 頁。

「阿美寮」から浮上する、コミュニケーション論では言及されなかったもう一つの問題は、時間の問題である。70年代のコミュニケーションの実践及びコミュニケーション論は、今・ここで理想的な共同体をつくるという現在志向と、社会にも影響を及ぼし、理想的な社会をつくるという未来志向を持つが、その中には過去をいかに扱うか、過去をいかに抱えて生きるかなど過去への関心という過去志向が見られない。換言すれば、コミュニケーションの実践及びコミュニケーション論は現在から未来へという単層的に移行していく時間感覚に囚われているのである。もちろんそのような時間感覚への批判はない。

友愛・平等の理念で成り立つ「阿美寮」のシステムは、70年代のコミュニケーションと同じように、単層的な時間感覚を作り上げている。直子やレイコを含む住人たちは、カリキュラムに埋め込まれた穏やかな今の時間を送らされている。ところが、ワタナベという訪問者が触媒となり、直子とレイコに内面を語らせ、「阿美寮」における時間の複層性、時間のジレンマが露呈していく。

ワタナベの登場により、現在における過去の時間の存在の重さが描かれている。過去の時間感覚は、ワタナベの身体を通して現れてくる。ワタナベがコミュニケーションに入ってから、力を抜き直子とレイコの部屋で休む時、「これまであまり思い出したことのない昔の出来事や情景が次々に頭に浮かんでき」た。そして「僕はそんな予想もしなかった記憶の洪水（それは本当に泉のように岩の隙間からこんこんと湧き出していたのだ）にひたりき」ったのである（152頁）。また、ワタナベが直子、レイコと付き合い中でも、キズキのこと、直子の家族の問題、レイコが病む経緯など過去をめぐる語りがかんりの紙幅を占めている。

ワタナベの「記憶の洪水」の描写を通して言えるのは、カリキュラムによる時間管理が弛む夜や冬において、「阿美寮」の患者が過去に襲われることは想像に難くないということである。夜の心境について、直子は、「ときどき夜中に目が覚めて、たまらなく怖くなる」という。「こんな風にねじ曲ったまま二度ともとに戻れないと、このままここ（「阿美寮」—引用者注）で年をとって朽ち果てていくんじゃないかって。そう思うと、体の芯まで凍りついたようになっちゃうの。ひどいのよ。辛くて、冷たくて」（206頁）とワタナベに告げる。冬について、レイコは、「長くて辛い冬なのよ、この冬は。どこを見まわしても雪、雪、雪でね、じっとりと湿って体の芯まで冷えちゃうの。私たち冬になると毎日毎日雪かきして暮すのよ」（150頁）と語る。冬になるとカリキュラムの種類が急減し、まるで〈世界の終り〉の中には穴をほる労働しかなかったように、「阿美寮」には雪かきしかないのである。結局、直子は夜と冬という「阿美寮」のルールにコントロールされない時間性の中に吸い込まれ、冬の12月に病気が深刻になって、深夜に自殺するに至る。

こうしてみれば、「阿美寮」の描写を通して、ユートピア的な世界における時間・記憶の扱い方というテーマが読み取れる。そのテーマは、『世界の終り』、『海辺のカフカ』にも描かれているのである。『世界の終り』においては、憎しみ、苦しみのない平和なく世界の終り〉の実現には、住人に記憶がないことが必要だと設定されている。『海辺のカフカ』にお

いては、カフカの母と思われる佐伯のいる「森の中核」⁴³にも記憶はない。『世界の終り』、『海辺のカフカ』では、ユートピアの安定を維持するには、記憶、過去が排除されてなくていけないと設定されているのとは対照的に、「阿美寮」では、リアリズム的なユートピア・共同体においては記憶・過去を排除することができないことを示すことにより、ユートピアの不可能性が描き出されたと言えよう。時間の多層性、記憶にいかに向き合うかは、理想主義を考える際の重要なキーワードだと示唆しているのである。これは、今世紀に至り村上自身によって提示される理想主義にも関わるものであり、これについては本論文の後半で論じることとする。

再びコミュニンの実践及びコミュニン論に戻れば、コミュニンのいかなる問題が見落されてきたかが明らかになる。前節に挙げた福祉に関わるコミュニンについて、障害者との平等・友愛的な共同生活を目指すという福祉の理念自体は、「心境」、「あさくさ共同体」や「集団わっぱ」から「L' Arehe 共同体」の紹介まで、70年代の同時批評から近年の批評に至るまで一貫して高く評価されてきた。また、コミュニン論の中では、コミュニンが閉鎖的な共同関係に転じることは懸念されているが、コミュニンに期待する抑圧のない友愛的で平等な新たな共同性という理想主義は、一貫して動揺していない。こうしてみれば、コミュニンのイメージで造型される「阿美寮」は、コミュニンの理想主義が内包する解決できないコミュニケーションのジレンマ及び時間のジレンマを暴き、コミュニンの不可能性を物語る表象だと位置づけられよう。

おわりに

最後に、「阿美寮」の解説にコミュニンの視点を導入することによって浮上する、作品自体の別の側面とコミュニン運動という社会現象の別の側面の二つをまとめておく。

まず、作品自体の読解についてである。『ノルウェイの森』を恋愛の物語として読む論考が多いが、コミュニンの視点から読めば、本作品に凝縮された時代の風景が浮上する。本作品ではワタナベの目を通して、質の違う二つの理想主義が1969年という時間内で同時に読者に提示されたのである。一つはワタナベのいる大学という空間で行われている資本主義社会と正面から衝突する学生運動であり、もう一つは「阿美寮」という資本主義社会と離れた空間で静かに行われたコミュニンの運動である。村上がよく使う「こちら側」と「あちら側」という概念を援用すれば、学生運動は「こちら側」で実践された理想主義であり、コミュニンは「あちら側」で実践された理想主義だと言えよう。

また、ワタナベの緑・直子への恋も＜東京—阿美寮＞という二つの完全に異質な空間の力学のなかで描かれ、その両空間の質は、二人の女性の性格にそれぞれ呼応している。負けない精神で現実世界と闘う緑は、学生運動の最中にいて、現実世界に馴染めない直子は、静かに異議申し立てを行うコミュニンの中に吸い込まれる。一方、緑を通して学生運動の

⁴³村上春樹『海辺のカフカ』(下)、新潮文庫、2005年、352頁。

問題は、明らかな形で批判されている⁴⁴。先行研究では、この緑による学生運動批判が注目されてきたが、直子を軸にしてコミュニンの根本的な問題も描き出されていて、本論文は、その辺りの批判性を具体的に分析したものである。合わせてみれば、緑と直子は、それぞれ「こちら側」と「あちら側」の理想主義の破綻、ノイズを示す役割を担っていると言えよう。現実世界への抵抗の中にまたその抵抗への批判があるという入れ子構造になっている。

また、コミュニンという社会現象の捉え方からみれば、本作品は既存のコミュニン論と全く異なる次元の認識を提示している。70年代のコミュニン論は、コミュニンの設立や維持のために、経済的、理念的、社会的な面から様々な克服すべき課題を指摘しているが、村上はそれらの課題に全く関心を持っていなかった。村上は、いかにして友愛・平等の新たな共同関係を実現するかという実践可能性の問題ではなく、友愛・平等の新たな共同関係という理念自体の不可能性を露呈させている。

80年代以降になると、コミュニンはほとんどなくなった。この理想主義的な運動が歴史の舞台から退場した後、コミュニン運動の失敗の理由は、外部社会の経済不況の影響や、コミュニン自体が経済基盤、社会基盤を築けなかったことに帰された⁴⁵。理念上の問題に関しては、一つの方向性として、個と集団の問題が論じ続けられてきた。特に1995年のオウム真理教事件の後、残ったコミュニンの中の「ヤマギシ会」がその全体主義的な性格によって注目され、個の独立性と集団の親密性の両立をめぐる議論が再び盛り上がる。それらの議論は、70年代のコミュニン・ブームの最中にすでに提示された問題意識の射程を乗り越えていないと言える。また、もう一つの方向性は、コミュニン論の再生産である。見田宗介は、コミュニン論を発展させて、多様で親密なコミュニンが市民社会的の「ルール圏」によって支えられる<交響するコミュニン・の・自由な連合>という構想を立てる⁴⁶。いわゆる「ルール圏」によって異質性と開放性が保障される「新しい共同性」の可能性は、2009年「名づけられない革命をめぐる：新しい共同性の論理」⁴⁷でまた議論されている。このように現在の共同体論では、コミュニンの理想主義が十分に反省されずに再生産されつつあるのである。

それらコミュニン論・共同体論の発展状況と対照してみると、「阿美寮」に書き込まれたコミュニンへの批判の特異さを認めることができよう。平等・友愛という共同関係のパラ

⁴⁴緑が参加するフォーク関係のクラブの中で、『資本論』が読まされるエピソードや、おにぎりを作らされるエピソードが緑によって語られる。マルクスの理論を理解できていない学生達は、理解したふりをする。また正直に分からないと言う緑を軽視し、彼女の質問にも対応しない。また、夜中の政治集会で、女性の学生に夜食のおにぎりを作らせて、緑が作った地味なおにぎりが問題視されることがある（原文258～261頁）。要するに、当時理想主義を掲げる全共闘の学生たちの欺瞞性、内部の差別性がピックアップされているのである。

⁴⁵渡辺潤『ライフスタイルの社会学』世界思想社、1982年、158頁。

⁴⁶ルール圏とは異質性と開放性を尊重するルールに基づくものである。見田宗介「交響圏とルール圏——社会構想の重層理論」『岩波講座 現代社会学第26巻』岩波書店、1996年。

⁴⁷見田宗介・大澤真幸「名づけられない革命をめぐる——新しい共同性の論理」『atプラス』(2)、太田出版、2009年。

ドックス、理念に回収されない記憶の問題、時間の複層性など、「阿美寮」に描き出された問題意識は、同時代のコミュン論と異なる斬新さがあったのみならず、今日の、理想主義から出発し全体主義に帰着してしまう集団の問題を考える際にも有効性があるだろう。

また、「阿美寮」に書かれた問題意識は、村上作品のモチーフとして他の作品にも通底し、その批評性は流れ続けている。平等・友愛の共同関係のパラドックスは、第5章で論じる、憎しみがなければ愛もないと主張する『世界の終り』に現れている以外にも、第1章で論じたヒッピーが主張する先取りの愛の不可能性を描いた『1973年のピンボール』にもつながる。また、第9章で論じるように、調和的な関係を維持しようとすればするほどその裏に影が生じるという二律背反は、後期作品の『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』における5人の共同体を通して再び描かれている。そして、時間・記憶とユートピア的な世界との関係は、『世界の終り』、『海辺のカフカ』に共通するモチーフである。

ところが、後期作品の『1Q84』に描かれるコミュンと比較すると、「阿美寮」にはある問題意識の欠落を発見することができる。それは、コミュンにおける、プレモダンへ傾倒し、意識変容やスピリチュアリティの追究を志向する傾向である。第3章で、80年代から一般社会に広がるスピリチュアリティの興隆に、村上自身は如何に応答しているかを考察し、第4章で、オウム真理教事件を経て、『1Q84』においてコミュンの描き方がいかに変化し、何が問われたかについて論じていく。

【補足資料1】 <1977年までに設立された39のコミュンの一覧表>

発足	名前	人数(主に1977年) ⁴⁸	特質：所有制度、生業、福祉、宗教思想 ⁴⁹	思想・目標
1 1906 .4	「奥部落」 (沖縄)	10100人 (65年)	部落民全員が株主で全員に共同店の利潤が還元される公平かつ民主的運営。林産物、砂糖キビ、パイン、茶は主要産業。 (共・農)	部落そのものは保守派の地盤。部落民の団結による生活向上と地域社会の繁栄を目指す。
2 1913 .9	「一燈園」	約300人	農耕、印刷業、営繕など多角経営。無所有、無償奉仕、財布一つ、カマド1つの運命共同体。 (共・農・宗)	おひかり(神・仏・大自然)の信仰を持つ ⁵⁰ 。各人の修養によって、労資協調し、闘争なき平和社会を建設することを目指す。

⁴⁸人数は主に「コミュン一覧」を参照し、主に1977年の人数を基準にした。またその場合は年代を付していない。『にっぽんコミュン』を参照し1979年の人数が分かるのは年代共に人数を付している。また、資料に情報が言及されないのもあり、その場合「—」で示す。

⁴⁹「共」で共有制を示し、共同生産や共同生活をするのがあるが、共有制と確認できない場合は、「共」で示さない。「農」で農業、「福」で福祉、「宗」で宗教、「精」で精神世界、スピリチュアリティへの関心を示す。「ヤマギシ会」の場合は、信仰はないが、特別な「研鑽」が行われ、疑似宗教と指摘されていて、その性質を「疑宗」で示す。

⁵⁰水津彦雄、前掲『日本のユートピア』。

3	1918	「新しき村」	約 50 人 (77 年)、60 人 (79 年)	生産・生活の全面的共同化が行われる。養鶏、果樹、茶などを営む。	一切の命令・暴力の否定と個性と芸術の尊重が絶対的なもの。各個人の自我を完全に成長させることを理想。自己を生かす為他人の自我を害しない。全世界の人がそれを実行すること。
				(共・農)	
4	1936	「心境農園」(「心境部落」)	70 余人と精薄者約 100 人	財産・食事・育児・洗濯などすべての完全共同化。農業、畳床ならびに畳製造。1969 年精薄者施設開設。	特定のイデオロギー、宗教とは無関係で、村八分への克服で設立。平和で豊かな地域社会の模範的サンプルを目指す。
				(共・農・福)	
5	1939	「松緑新道大和山」	村の同人 120 人と付属高校生 150 人	共同生活で、全員アパート式の共同住宅に住み、炊事入浴も共同。有機農業、植林を事業にする。教団で発足し、神道を信仰にする。77 年当時の代表者は元東大の教員の田沢康三郎。	神の啓示をよりどころに「生かし生かされる」共存の世界を実現することを目指す。
				(共・農・宗)	
6	1945.8	「大倭紫陽花邑」	約 350 人	「労力を無償提供し、一つの財布、一つの釜の一体生活を営んでいる」人は入門者と見なされる。 ⁵¹ 印刷、出版、ブロック、建築などの事業を経営。1954 年から救護施設、1968 年老人福祉施設を成立した。大倭教を信仰にする。	信仰を強要しないという。宗派を問わず、世界の宗教センターとして、平和理想社会の建設を目指す。
				(共・福・宗)	
7	1947	「新平須協同農場」	約 50 人 (79 年)	農地も家も財産も個人の私有に任せたまの共同化を原則とする。協同多角経営。	協同農業が成功し、豊かな生活が実現され、協同農業の普及を目指す。
				(農)	
8	1949	「共同学舎」	31 人 (51 年)	果物作り、動物飼育、植林、菓子製造、人形作りなどが生業。	身障者や学校拒否の学生の入舎が可能になることを目指す。競争社会ではなく、協力社会。平等で人間として豊かであることを願って独立自活を目指す。
				(農)	
9	1950	「阿寒学園村」	20 人	酪農、養鶏、野菜が生業。北海道教育大学教授でキブツ研究者の草刈善造が創立。メンバーもキブツ研修帰国者が多い。	平和教育、新日本建設の基地としての「教育農村」の建設を誓う。過疎・過密を解決するために、＜適疎社会＞建設のモデル(都市解体、農工一体、簡単生活)を目指す。また総合農村であり教育村を目指す。
				(農)	
10	1953.3	「山岸会」	1000 人弱 (1979)	一つ財布一つ釜の生活を営む実顕地を全国で十数か所を成立。養鶏を中心に酪農、農業全般。研鑽学校を経営。	「本当の仲良しになる」生活を作るヤマギシズムを思想にし、無所有共用一体化の理想社会を目指す。
				(共・農・疑宗)	

⁵¹水津彦雄、前掲『日本のユートピア』。

11	1953 .6	「わらび座」(前身「海つばめ」)	180人(79年)平均年齢若く、27、28歳位。	原始共産制を続けた。民俗歌舞の発掘・創造・普及で全国の巡業公演をする。 (共)	マルクス・レーニン主義を思想にし、日本の民族歌舞創造の使命達成と共に、社会改革による平和民主社会の建設を目指す。
12	1961 .4	「東山産業」	組合員とその家族27人と従業員24人	組合員からの資産現金を預かる。農業生産法人。 (農)	相互扶助、生活面の合理化を図る。
13	1967	「金峰SCIセンター」	—	酪農、野菜作りを中心に、生産の共同化が行われ、ワークキャンプと各種の集会が開かれる。代表者は小林茂夫。 (農・政)	—
14	1967	「部族」	—	原始共産制社会を再現したヒッピー・コミュニオンである。厳しい労働と瞑想を通じて、自然の中で自己、自然、宇宙と対話することを探求する。 ⁵² (共・精)	意識そのものを直接攻撃する戦略で世界文化革命を夢見る。「国家社会」への対抗として「土と共に有り土に帰っていく社会、魂の呼吸そのものである愛と自由と知恵による一人一人の結びつきが支えている社会」という「部族社会」の実現を掲げる。 ⁵³
15	1967	「砂川青年の家」	—	ワーク・キャンプ運動から生まれる (政)	—
16	1968	「あらくさ共同体」	77年20人。79年14人(障害者5人、健全者5人、子供4人)。	一つの財布で生活。「共同作業所」における和紙染色や洗濯ばさみ製造およびアルバイトは生業。 ⁵⁴ 精薄者と園芸や畑仕事を行うこともあり、無農薬野菜も行われた。精薄者施設建設運動から発足。松本曜一は中心メンバー。ワーク・キャンプ運動から生まれる。 (共・農・福)	「反施設・反福祉」をかかげ、障害を持つ者と持たない者が「相互扶助」で「ともに生きる」ことをめざしている。 ⁵⁵ 障害のある人もない人も生活できるような共同体を目指す。
17	1970	「蘇生」	—	砂川反戦ロック・フェスティバルをきっかけに生まれる。共同生活を軸に様々なコミュニティ運動を展開した。 (政)	反権力文化地帯の建設、公園解放運動、解放アパート運動など都市の中で解放運動を掲げる。
18	1971	「京都北山修道院」	—	仏教とキリスト教の融合を謳う自給自足の共同生活の場。 (共・宗)	「仏教とキリスト教を融和しイエス・キリスト、釈尊の原点の精神」に帰ることを目指す。

⁵²今防人『コミュニオンを生きる若者たち』新曜社、1987年。

⁵³野本三吉『不可視のコミュニオン——共同体原理を求めて』新宿書房、1996年。

⁵⁴前掲『につぼんコミュニオン』。

⁵⁵前掲『につぼんコミュニオン』。

19	1971	「ぐるーぶ・もぐら」	7~8人	有機農業 (農)	自給自足の百姓コミュニオンを目指す。
20	1971	「夢見るやどかり族」	14~15人 (2人の子供)	スナックを経営。ヒッピーの共同体。農耕中心の<祈りのカマキリ族>が挫折した後、外洋クルーザー<トカラⅡ世号>を創り続けていた。 (精)	—
21	1971	「私都村の会」	—	ライ病者を受入れる共同体。 (福)	故郷を追われたライ者も含めて自分たちのふる里をつくらうという趣旨を掲げる。
22	1971	「梁山伯」	—	FIWC 関東委員会系のグループが設置した交流の家。 (政)	我々の生きる権利を最大限に保障する社会のモデルとしての家を追究する。
23	1971.11	「集団わっぱ」	3人で始まる。	都市における精薄者との共同体。障害者との共同労働、共同生活。ワーク・キャンプ運動から生まれる。 (福)	弱者差別問題に取り組む。72年から差別関係を否定した仕事場をつくり出す。差別とたたかう共同体の建設を目指す。
24	1972	「日本塾」	—	<新体道>の生活共同体	—
25	1972.1	「夜迷亭」 ⁵⁶	—	東京都内のコミュニオン。フリークの共同体。73年解体。 (政)	誰でも気楽に集まる場、傷ついた人の憩いの場、闘う人の根拠地、ふる里像の探求の実験場、自分の最大限の可能性を開発する空間などの機能を掲げる。
26	1972.7	「やまかのかさと弥栄之郷共同体」	20代7人	共同体共有券を発行し、一つの財布を主張する。 ⁵⁷ 農業は生業であり、共同体直販を行う。地域住民として農業生産に取り組むことを重視する。コミュニオン百人委員会の一つ。ワーク・キャンプ運動から生まれる。 (共・農・政)	農村のコミュニオン化、都市の闘いとして公害・生活自衛闘争、反資本闘争として自前の流通体制の確立、コミュニオン戦士の養成を闘争方針にする。
27	1973	「菜萸の舎」	35人(79年)	共同生活をしながら婦人服を作っている。婦人オーダー服の仕立てと婦人既成服の販売は生業。各人が「使う人」である同時に「使われる人」で、働く時間と給料は自分で決める。	職任一体のユートピアを目指す。
28	1974	「たまごの会」	—	自給農場であり、都市消費者向けの健康な卵の生産を行う。全メンバーの合意によって意思決定を行う。 (農)	—

⁵⁶渡戸一郎、前掲、42頁。

⁵⁷今防人、前掲「弥栄之郷共同体についての一考察」、83頁。

29	1974	「雷赤鴉」	3人で始まる。	1977年フリー・ホテルとして経営されている。	
30	1974	「オーム・ファウンデーション」	—	インド・ネパール・チベットの宗教をベースにする。 (精)	独自の意識変革を図る精神のコミュニケーション。
31	1975	「無我利道場」	大人8人、子供3人(79年)。	漁業と畑作農業が生業。島買占め反対、CTS建設反対運動をかかげる。メンバーの一人は、60年代半ばヒッピーであり、二人は、全共闘運動を経験した。 (農・政)	地域とともに生きともに闘う、孤立しユートピアではない、真のコミュニケーション建設を目指す。
32	1975	「 ^{うん} 雲 ^{ばんじゆく} 帆塾」 (前身は1969年発足した「長崎共同体」)	20人	喫茶店、呉服屋、農業を生業をする他に、医者、看護婦、教師などに従事している人もいる。労力もカネもコミュニケーションのみんなのために提供する生活。例えば、喫茶店の店員が無給でも仕事が楽しくやることが挙げられている。 (共)	思想的や宗教的な理念のない集団であり、中の「女傑」一人を中心にしてでき私有財産制を超えた共同体。
33	1975	^{ぼくげんじん} 猿原人	9人(79年)	有機農業による自給自足。 (農)	特定の目標や規則がない。「楽しく生きよう」を合言葉にする。
34	1975.4	高井戸共同体「ズズー」	6人(子供2人)	東京都にある。大人4人の勤めの収入。住民運動、女性解放運動、電気・ガス料金値上げ反対運動を掲げる。 (政)	人間の生活を根本的に捉え直す。人間の未来社会をめざす理想空間の想像「共同体」を目標にする。
35	1975.10	「ゆまにて共同体」	男性2人	シイタケの生産が生業。コミュニケーション百人委員会の一つ。 (農)	コミュニケーションの間の関係を作ることを活動の前提にする。都市の近くにコミュニケーションをつくることによって、都市生活者を含み込んだコミュニケーション運動の展開を目指す。
36	1976	「興農塾」	11人(79年)	農場であり、酪農が生業。メンバーはほぼ全共闘運動(日大闘争)の経験者。 (農)	自給自足の場を創り、地域、社会、我国を自給自足できるところへ変えること、さらに地域文化を復活させ、自立させることが農場創立の理由として掲げる。
37	1976.12	「アミティエの家」	3人	キャンプを軸に共同生活をする。コミュニケーション百人委員会の一つ。ワーク・キャンプ運動から生まれる。77年、農村問題を軸に必要性のある地域に、ワークキャンプ運動を展開している (政)	ワークキャンプ好きの者の根拠地にするための家さがし。共同体の外に住む人間を巻き込み、独自の目的をもつ集団をつくることを目指す。
38	1976	「長本兄弟商会」	11人	東京にある建物一つの中に「ホビット村」を創立した。一階は、無農薬野菜販売、二階はコーヒ	精神的な横のつながりと、自己の内面変革と社会の関係を重く持ち、住民運動と新しく農民となってゆく

				一屋、三階は共同体、精神世界、宗教の本を扱う「ブラサード書店」と「ホビット村学校」。 ⁵⁸ 無農薬野菜販売を中心に、土と人間の輪、文化、公害問題を含み、活動する。 ⁵⁹	若者との連帯を結ぶ。
				(農・精)	
39	1976	「緑のふるさと運動」	新島淳良と大山八三郎と矢迫日聖の提案で発足し、多数のコミュニティの指導者の支持、参加がある。	提案段階にあり、ヤマギシ会の協力で南那須をコミュニティの候補地にした。77年の1月から「緑のふるさと」の第1回集会(300名参加)が開かれ、77年の7月まで連続講演会が開催され、「緑のふるさと通信」が刊行された。美術工芸村、ヤマギシ会の実蹟地、幸福学園、学者村と、次々に可能なものから実現させ、コミュニティをくつか作ろうとする。	50年以内にエネルギーの問題、老人・障害者福祉の問題・環境汚染の問題・労働と生産システムの問題・戦争防止の問題などを自力で解決できることを目指す。人人の持ち味を生かした村づくり、共同体の自由な連合体という村づくり、競争社会の原理と違う仲間づくりの原理で新しい生活の質を村で作ることを目標にする。
				(共・農・福・政)	

〔表2〕 <1977年までに設立された39のコミュニティの一覧表>

〔参考文献説明〕

- (1) 水津彦雄『日本のユートピア——日本の共同体の実証的研究』太平出版社、1971年。
- (2) 「食料自給実践のたまごの会」『朝日新聞』東京朝刊、1976年8月23日。
- (3) 「コミュニティ一覧 地域社会回復のもうひとつの途<特集>」『地域開発』1977年9月。
- (4) 渡戸一郎「もうひとつの共同社会を求めて——青年の<コミュニティ>追求の軌跡と意味」『地域開発』(156)、1977年。
- (5) 朝日新聞社アサヒグラフ編集部『につぼんコミュニティ』朝日新聞社、1979年。
- (6) 新元博文・田塊也『奄美独立革命論』三一書房、1981年。
- (7) 日向美則『復活の道標一観と念仏』京都修道院出版局、2000年。

この一覧表は、発足の時期順で作成した。15、17、25は文献(4)、1、11は文献(1)、27、31、32、33、36は文献(5)、14は文献(6)、18は文献(7)、28「卵の会」は文献(2)、を主に参照した。それら以外は主に文献(3)を参照し、その中に他の文献を参照したところは注を施した。

【補足資料2】 <39のコミュニティの特質の分布表>

⁵⁸前掲『につぼんコミュニティ』。

⁵⁹長本光男「もう一つの生き方」から「心ある生き方」へ——東京・西荻・<ホビット村>」『地域開発』(156)、1977年9月。

生活共同体で共有制ではなく、農業、政治、福祉、精神世界に関わらないものは28の「菜菔の舎」であり、詳細不明なコミュニオンは24の「日本塾」、29の「雷赤鴉」である。その3つを除けば、各特質の分布は以下のとおりである。

特質	コミュニオン	数と比率(39個の中)
共有制のコミュニオン	共：11／共農：1、3／共・農・政：26／共・農・福：4、16／共・農・宗：2、5／共・農・疑宗：10／共・農・政・福：39／共・福・宗：6／共・宗：18／共・精：14	13 33.3%
農業に関わるコミュニオン	農：7、8、9、12、19、28、32、33、35、36／共・農：1、3／共・農・政：26／共・農・福：4、16／共・農・宗：2、5／共・農・疑宗：10／共・農・政・福：39／農・政：13、31／農・精：38	22 56.4%
政治に関わるコミュニオン	政：15、17、22、25、34、37／共・農・政：26／農・政：13、31	9 23%
福祉に関わるコミュニオン	福：21、23／共・農・福：4、16／共・農・政・福：39／共・福・宗：6	6 15.3%
精神世界に関わるコミュニオン	精：20、30／農・精：38	3 7.6%
宗教・疑似信仰を持つコミュニオン	共・農・宗：2、5／共・農・疑宗：10／共・福・宗：6／共・宗：18	5 12.8%

[表3] <39のコミュニオンの特質の分布表>

第3章 1980年代末「スピリチュアル」な修道院共同体の表象 ——アトスにおける聖と俗のせめぎ合い

はじめに

「あちら側」の世界は、村上春樹のフィクションでよく描かれるテーマである。前期作品の『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』（1985年）には「世界の終り」、『ノルウェイの森』（1987年）には「阿美寮」など、現実世界とは違うルールで成り立つ「あちら側」が構築されている。アトスはギリシャ正教の信仰に支えられる修道院共同体の自治領域であり、まさに世俗を脱した「あちら側」である。1988年9月、村上は4泊5日でアトスの八つの修道院を訪ね、この際の巡礼記が紀行文『雨天炎天——ギリシャ・トルコ辺境紀行』の「ギリシャ編 アトス——神様のリアル・ワールド」に収録されている¹。村上が「あちら側」の世界を繰り返して描くことから見れば、彼が「どうしてもこの地(アトス—引用者注)を一度訪れてみたかった」(17頁)ことは、何の不思議もない。本論文では、この世に存在する「あちら側」の異世界で村上は何を体験したのか、村上による80年代末ごろのこの聖地巡礼がどのような意味をもつのかを論じていく。

村上のアトス行きの意味に関する先行研究は、今井清人の論があるのみである。今井清人は、『風の歌を聴け』、『羊を巡る冒険』におけるキリスト教的言説を踏まえた上で、アトスの旅行記をキリスト教的言説に期待する作品として捉え、その旅が「自己融解」の「日本的文化構造」に対抗し、「対象に対して圧倒的な確信を持ちながら、自己融解せず、自身のスタイルをまもる修道士の姿勢を体感するためだったのだ」²と結論づけている。しかし、アトスは西方教会の聖地ではなく、東方正教(ギリシャ正教)の聖地であり、キリスト教一般に還元することはできない。また作中ではアトスの宗教の同時代性について言及されており、ギリシャ正教の伝統性よりも、同時代的な意味が大きいと考えられる。

とくに六〇年代以降は物質主義に失望し、それに代わる価値観としての宗教にめざめた若い人々、とりわけ大学を出た知識層が出家してここに籠もるという例が増え、新しいスピリチュアルな聖域として世界的に脚光を浴びているそうである。僕もこのアトスを回ってみて感じたのだけれど、どの修道院にもけっこう若い人が多く、彼らは総じて語学にも堪能であった。そういう意味ではこのアトスの地は、日本で考える既成宗教とはまったく意味合いが違う。この地では宗教は文字どおり生きているのである。同時代的に息づいているのである。(16～17頁)

¹初出は『雨天炎天——ギリシャ・トルコ辺境紀行』（新潮社、1990年）である。本論文における本文の引用は『雨天炎天——ギリシャ・トルコ辺境紀行』（新潮文庫、1991年）による。以下は頁数のみを示す。

²今井清人「村上春樹とキリスト教——なぜアトスにいったのか」『国文学:解釈と鑑賞』74(4)、2009年、77頁。

アトスが 80 年代に注目された背景には「新しいスピリチュアルな聖域」というコンテクストがあることが明確に意識されている。それは、「スピリチュアリティ」（霊性）の興隆、つまり序章で紹介した 80 年代の宗教性の回帰現象であり、欧米においてはニューエイジ運動、日本においては「精神世界」、「新霊性運動・文化」と呼ばれた現象及び、新新宗教の興隆につながる³。日本では、「精神世界」、「霊性」の用語が優先され、「スピリチュアル」、「スピリチュアリティ」という語の使用は、1995 年以降に拡大した⁴。そのブームに関する研究は、欧米では 80 年代後半から行われ、日本では 90 年代に入ってから研究書が出版されている⁵。1990 年に刊行された村上の巡礼記に「スピリチュアル」という用語が書き込まれたことからみれば、当時欧米に滞在していた⁶村上が早い段階からスピリチュアリティの興隆に関心を持っていたことが窺える。

以上から、村上によるアトスの巡礼記を 80 年代のスピリチュアリティの興隆現象との関わりを考察する必要があると思われる。本論文では、まず長い歴史のあるアトスの宗教がその現象といかなる面で共振したのかについて考察する。その上でスピリチュアル・ツーリズムの枠組みの中で、村上によるアトスの巡礼記と同時代の他のアトス巡礼記との比較を通して、村上の巡礼記の特異性を抽出する。最終的には、村上春樹と宗教性の回帰現象との関わり方を明らかにする。

1. アトスとスピリチュアリティ

80 年代にアトスが注目されたのは、単独の事象ではなく、スピリチュアル・ツーリズムの中の一事象である。80 年代の日本では、「スピリチュアリティ」ではなく「霊性」という用語が使われ、それをめぐる思想、実践方法に関連する書物⁷や、霊性を求めるツーリズムを牽引する書物が登場した。主には仏教、インド密教、チベット密教、ギリシャ正教など東方的霊性に関わる宗教に関心が寄せられ、聖地巡礼記が多数書かれている⁸。また、ギリシャ正教の霊性を紹介する本や、その霊性に言及する出版物も散見される⁹。ギリシャ正教

³以下ではニューエイジや精神世界を包括する島藺進による新霊性運動の概念を使う。「宗教性の回帰現象」や「スピリチュアリティの興隆」という表現を使う場合、新霊性運動と新新宗教の全体を指す。(序章の図 1 をご参照ください)

⁴島藺進『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007 年、32 頁。

⁵伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探究』溪水社、2003 年、7 頁。

⁶村上は 1986 年から 1989 年までの 3 年間ヨーロッパに滞在し、1988 年 9 月アトスを訪ねた。

⁷思想の面では、東洋思想、神秘主義、心霊主義、神智学、占星術、シャーマニズム、トランスパーソナル心理学などの紹介があり、実践の面では、ヨガ、瞑想、気功、超能力などの紹介がある。

⁸80 年代の、霊性を求める旅に関する著書としては、中沢新一の『チベットのモーツァルト』(1983 年)、横尾忠則の『インドへ』(1983 年)、中沢新一・細野晴臣の『観光——日本霊地巡礼』(1984 年)、藤原新也の『印度放浪』(1984 年)、カンペ・ギゼラ・グライヒェンの『聖地案内』(1988 年)などが挙げられる。

⁹ギリシャ正教における霊性を紹介する本として、『聖グレゴリオス・パラマス——東方キリスト教会の神秘生活』(ジャン・メイエンドルフ、1986 年)が挙げられる。スピリチュアルな本として、今でもスピリチュアルビギナーに紹介されている。(<http://teruterulog.jugem.jp/?eid=1034> を参考にした。最終アク

の聖地アトスをめぐる巡礼記としては、川又一英と村上による著書が挙げられる。

では、アトスの宗教のいかなるところが、80年代に注目されたのか。80年代の「スピリチュアリティ」の意味及び、アトスの宗教とキリスト教の違いにその理由を見つけることができる。

「スピリチュアリティ」（霊性）は、「個々人が聖なるものを経験したり、聖なるものとの関わりを生きたりすること、また人間のそのような働き」¹⁰と定義されている。新霊性運動では、個人的な宗教体験が重視される傾向がある。ニューエイジ研究者のジンバウアーらは、ニューエイジにおける「宗教」と「スピリチュアリティ」の意味の分化について、「宗教」は宗教諸制度や明文化された教義や儀礼という形式上ははっきりと組織だっているものを指す傾向がある。他方、「スピリチュアリティ」は個人的な超越感や超感覚性、あるいは人生の意味といった個人的な現象を対象にしている¹¹と指摘している。つまり、「スピリチュアリティ」と「宗教」は、＜個人—制度・組織＞という図式において対極的な用語となっている。このように反体制の意味合いが含まれるのは、60年代のカウンターカルチャーの精神の継承¹²、ポストモダンの時代状況を背景にしているからである。

また、「スピリチュアリティ」のこのような文脈において、主流のキリスト教とギリシャ正教の違いが重要な意味をもつようになる。キリスト教の主流としてのカトリック教会では、「14世紀になってキリスト教神学にアリストテレスの世界観が導入される」と、「イメージの体験によって「聖なる世界」につながる道が完全に否定されてしまい、教会組織を通してのみ「聖なる領域」につながるができる、とされてしまった」¹³とされているように、「聖なる世界」に対する個人的な宗教体験が認められていない。一方、ギリシャ正教会では、「世俗への活動は基本的にはなく、ヘシカスムに見られるような個人の神秘的体験、神との合一等をひたすら求めることに目的がある」¹⁴とされ、個人で「聖なる領域」につながるものがその宗教の核心となる。個人の体験を重視するアトスの宗教的特徴は、80年代の反体制的「スピリチュアリティ」の台頭に合致するわけである。

また、アトスの修行方法も、スピリチュアリティの興隆と重なるところが多い。アトスでは、ヘシカスム（静寂主義）の精神に基づき、「静かな暗い部屋で、顎を胸に押し付けて臍をみつめ、鼻孔を通して息を吸い込む。呼吸を制御し、精神を集中してイイススの御名の祈りを唱え続けていくうちに、祈りは呼吸そのものとなって心は浄められ、観想に向かう」

セス：2017年7月15日『観光——日本霊地巡礼』（1984年）において、中沢新一がギリシャ正教の霊性に関心があるという。

¹⁰島菌進、前掲『スピリチュアリティの興隆』、V頁。

¹¹伊藤雅之、前掲、154頁。

¹²カウンターカルチャーとスピリチュアリティの文化現象との関係について、レイチェルストームの『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』（角川書店、1993年）、前掲した島菌進の『スピリチュアリティの興隆』などで論じられている。

¹³村川治彦「アメリカにおけるニューエイジ運動の源流とその特徴（前半）」『ホリスティック教育研究』（7）、2004年、51頁。

¹⁴黒川知文「修道院と霊性」の歴史と思想——カトリック教会とギリシャ正教会『福音主義神学』（37）、2006年、194～195頁。

¹⁵というような方法で修行し、究極的には、「心は雪のごとき輝かしき光に満たされ、名状しがたき芳香が五体をつつむ瞬間が訪れる」¹⁶体験に達する。つまり、呼吸法を利用して、神の光を体験し、神との一致を求めるのである。このような呼吸の制御は、新霊性運動や新新宗教に現れる禅、気功、ヨガなどの利用と共通し、同じように身体の制御による意識の変革が求められている。また、神の光の体験は、新霊性運動にある「啓示の光」¹⁷への憧憬にも共通する。

上述した共通点により、80年代において、アトスは「新しいスピリチュアルな聖域」と見なされたわけである。村上も川又一英も、当時におけるアトスとスピリチュアリティの興隆現象との関わりを明確に捉えている。村上は、アトスが「新しいスピリチュアルな聖域」となる背景には「六〇年代以降は物質主義に失望し、それに代わる価値観としての宗教にめざめた」ことがあると認識している。川又は、「若い修道士の急増」というアトスの変化に注目し、「アトスの変化と同時に、既成の価値観が崩壊し、深刻な精神的危機感に陥っているこちらの世界の姿を反映している」¹⁸と分析する。両者とも、アトスへの注目を現実世界に異議を申し立てるカウンターカルチャーの延長線上において捉えている。またアトスの宗教に惹かれる人々について、村上は「若い人々、とりわけ大学を出た知識層」であるとし、川又もまた「大学や大学院を出た知識青年が多く、必ずしも神学専攻者ではない」¹⁹と指摘しており、両者ともスピリチュアリティの文化現象の主体の層を正確に捉えている²⁰。

ただし、同じくスピリチュアリティの興隆現象を意識する上でのアトス巡礼とはいえ、両者によるアトスの巡礼記には大きな異なりがある。その差異こそが、小論の着眼点である。第2節と第3節では両者の比較を通して、村上によるアトス巡礼記の特異性を明らかにし、第4節では村上とスピリチュアリティの興隆現象との関わり方の一端を示す。

2. 川又一英と村上春樹による「アトス」の表象

川又一英と村上春樹による「アトス」の表象をめぐる分析に入る前に、両者の来歴を紹介しておく。川又一英は1944年生まれで、早稲田大学文学部露文科卒である。村上春樹は1949年生まれで、早稲田大学文学部映画演劇科を卒業している。川又の大学時代には、第

¹⁵川又一英『聖山アトス——ビザンチンの誘惑』新潮社、1989年、67頁。

¹⁶川又一英、前掲『聖山アトス』、67頁。

¹⁷「ニューエイジは哲学的もしくは神学的な標題を羅列するというより、探求者たちに霊的な核心を与えようとする。(中略)自分自身の内的真実に通底すると感じたりすることのできる啓示の光をそこから汲み取る。」(レイチェルストーム、『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』高橋巖・小杉英了訳、角川書店、1993年、313頁)

¹⁸川又一英、前掲『聖山アトス』、184頁。

¹⁹川又一英、前掲『聖山アトス』、184頁。

²⁰ニューエイジ研究者のブルースによれば、ニューエイジの主な支持者は「大卒の中流で、ソーシャルワーカーやカウンセラー、俳優、芸術家、文筆家、芸術家といった自己表現にかかわる専門職に就く」人たちである。(伊藤雅之、前掲、33頁)

1次早大闘争(1965年)が起こり、村上の大学時代には、第2次早大闘争(1960年代後半)が起こる。つまり、両者とも、学生運動を経験し、60年代のカウンターカルチャーの洗礼を受けていると言える。その二人が、同じく「スピリチュアルな聖地」となるアトスに惹かれて、80年代末にアトスの巡礼記を刊行したことになる。両者の個人史には、カウンターカルチャーからスピリチュアリティの興隆現象へと展開する歴史の痕跡が示されているといえるだろう。しかし、このような重なりがありながらも、両者によるアトスの巡礼記にはそれぞれの特色があり、両者の人生も別々の方向に向かっていった。村上によるアトスの旅は一回きりであるに対して、川又は10回近くアトスを訪問し、ついにはギリシャ正教の信者となる²¹。両者のアトスの巡礼記にはその分岐点が隠されている。以下では、川又の『聖山アトス——ビザンチンの誘惑』(1989年)と『エーゲ海の修道士——聖山アトスに生きる』(2002年)及び、村上の『雨天炎天』を素材にして、アトスのルール、修道士の像、巡礼者としての身体感覚という三つの面から、両者の差異を分析していきたい。

まず、アトスにはルールや規制が多い。修行のため、食欲から性欲まで世俗の様々な欲望を節制することが美德とされている。自給自足の生活が基本となり、世俗の経済制度及び消費行為が排除されている。それらのルールについて、川又の巡礼記がギリシャ正教の経典を引用しながら解説するような案内者のスタンスを取るのに対して、村上のものはアトスの地を踏んでからアトスのルールがどこまで徹底されているかを検証するような懐疑者のスタンスを取る。

たとえば、アトスでは、性欲の規制により、女性もさらに家畜のメスも禁制の対象になっているが、村上は、アトスに到着後、すかさずメス禁制の原則をチェックする²²。また、世俗の商品がないといわれていることに対しても、村上は目ざとく雑貨屋の売り物を発見し、「隅から隅まできっちりとストイックに厳格な土地というわけではなさそうである。ある種の含みのようなものはなんとなく存在しているのだろう」(22頁)と推測する。

さらに、アトスでは口腹の愉悦が禁断とされ、このルールを守ることが修行の一部とされるが、川又と村上が描いた食べる行為や食べる空間には、大きな差異がある。川又の巡礼記ではトラペザ(食堂)は、「最後の晚餐」、「天国への梯子」などの聖なる絵が配され、誦経台からの朗誦が響く中で、最後の晚餐を模した順序で食を進める聖なる空間である。またアトスの食事は、胃袋の満足のためではなく、最低限の栄養を摂取するとともに、耳で聖なる言葉を受け入れ、食欲という悪を克服する精神的な修行として解釈されている²³。川又の目に映った食事をする修道士は、「静かな安らぎ」につつまれる表情で「規則的にフォークを口に運び、食べながらも「耳では読書=フィロカリアの言葉に集中している」²⁴と

²¹国松夏紀「聖山「アトス記」拾遺——ドストエフスキー或いは川又一英」『桃山学院大学キリスト教論集』(49)、2014年、260頁。

²²「港には犬が二匹と猫が四匹いる。念のために調べてみたら、犬はどちらもたしかに雄だった。(中略)よろしい、原則はちゃんと保たれている。しかし、猫の性別までは残念ながらわからなかった。」(22～23頁)

²³川又一英『エーゲ海の修道士——聖山アトスに生きる』集英社、2002年、52～56頁。

²⁴川又一英、前掲『エーゲ海の修道士』、56頁。

描かれている。また、このような食堂を「たんに金を積んだだけでは得ることはできない」²⁵と川又は称賛する。要するに、川又の巡礼記では、修道士の食事が聖なる空間における聖なる行為として意味づけられているのである。

一方、村上の巡礼記では、そもそも食欲の節制がどこまで徹底されているかが疑われている。提供される食べ物は質素だが太っている修道士がどの修道院にもいることが注目され、「どこかでうまくこそっと栄養補給しているのかもしれない」(53頁)と、ルール違反の可能性が示される。また川又の紹介する「最後の晩餐」の順番に従う聖なる食のルールに対して、「この正式夕食というのがなかなか難しく、お祈りをしている間にさっさと手早く食べなくてはならないのだ。それも今は食べてよく、今は駄目というきまりがいろいろとうるさい。けっこう大変である。ちょっと間違えると同じテーブルの巡礼おじさんにぎろっと睨まれる」(59～60頁)と、世俗的な視点からそのルールの煩わしさが描かれ、宗教的な意味を受け取ろうとはしていない。村上の目に映る修道士は、川又のいう「耳では読書＝フィロカリアの言葉に集中」しているどころか、同行のO君がルールに慣れず西瓜が食べられなかったのに対して、「修道士は馴れたもので、その間隙を縫ってみんなしっかりと西瓜を食べている」(60頁)と描写される。ルールの「間隙」を要領よく利用して西瓜を食べる修道士の食べぶりについて、村上は「さすがにプロである。感心してしまう」(60頁)と揶揄する。村上に表現されるトラペザは、欲望を克服する聖なる空間ではなく、欲望をうまく隠す空間である。

ルールをめぐる以上の差異からわかるのは、川又は聖なるルールが守られる安定的な聖域を描き、村上はルールの逸脱のある柔軟な聖域を描いているということである。それと呼応して、ルールの中に生きる修道士の像も、それぞれに異なる趣を持つ。次に、修道士の表情、性格、服の描写から両者の差異を分析していく。

川又によって繰り返して描かれるのは、修道士の、影のない「穏やかで、ひとを浄化する表情」²⁶である。川又が修道士の一貫性に拘るのに対して、村上は修道士の多様性に焦点を当てる。修道士のあり方の意外性、修道士の姿に対する戸惑いとその巡礼記にちりばめられている。厳しい食状況の中で太る修道士、煩わしいルールの中で西瓜を食べる修道士、強引にバスに乗る修道士(21頁)、カフソカリヴィアの小修道院の「むさくるしい不吉で陰惨な顔をした」意地悪い修道士(77頁)らがいる。また、村上らに温かく食料をくれるカラカル修道院のやさしい修道士(48頁)もいる。さまざまな顔がスケッチされている。

修道士の像の違いは、両者による修道士のラーソ(服)の表象に収斂される。川又の二冊の巡礼記のなかでは、修道士のラーソは黒い。「黒衣」は「喪の色」であり「この世を死ぬこと」²⁷と解釈され、この言葉で修道士の人々が統一される。一方村上の場合は、修道士の様々な恰好、ラーソの多様な色が描出される。「おそろしくぼろぼろのラーソを着て、それ

²⁵川又一英、前掲『エーゲ海の修道士』、59頁。

²⁶川又一英、前掲『エーゲ海の修道士』、16頁。

²⁷川又一英、前掲『エーゲ海の修道士』、14頁。

こそ腰を荒縄で縛って、ずだ袋みたいなのをかついだ、ダイハードな、いわば武闘派の僧侶」がいる一方で、「皺ひとつない、クリーニングから今朝返ってきたばかりみたいなラースをぴしっと着込んで、アタッシュ・ケースをさげ、サングラスをかけたトレンドィーなヤッピー型の僧侶」もいる。また、「両者を両極端として、あいだに様々な格好をした僧侶がグラデーショナル的に点在している」(19頁)とその多様性が表現され、「淡い灰色から、濃い紫、真っ黒まで」(20頁)と、色も豊富に描かれている。

同じアトスなのに、なぜルールや修道士の表象がこれほど異なるのだろうか。それらの差異は、アトスにおける修道士の個々の生き方に対する認識の違いに由来する。川又は、修道士とは「家族を含むこの世のモノに対する執着を一切棄」て、「この世を死ぬことによって、神とともに生きる」²⁸男たちだと認識している。修道士の「黒衣」で統一された「穏やか」な表象は、世俗の自己を棄て修行で聖なる自己に近づくという修道士の生き方への整合的な理解に由来すると言えよう。一方、村上による修道士の多様な表象は、以下のよ

うな修道士の生き方についての認識に由来する。

彼らは実際にひとりひとり違うのである。彼らはそれぞれの属する場所によって、あるいは生き方によって、まったく異なっているのである。そのようにアトスとは、自分の生き方とやり方を選べる場所なのである。だから彼らがそれぞれに違う格好をしているのも当然のことなのである。(20頁)

同じ信念のもとに個々の違いが存在しうるのは、「それぞれの属する場所によって、あるいは生き方」によって、欲望や怒りや意地悪さや優しさなど、以上で考察した個々の固有性が宗教に回収されはしないからである。

川又によるルールの安定性、修道士の像の統一性が、俗なる自己と聖なる自己の分断を前提にしているとすれば、村上によるルールの不安定性、修道士の像の多様性は、俗なる自己と聖なる自己のつながりを前提にしていると言えよう。

3. 聖と俗に跨る異教徒の身体

アトスを見る川又と村上の視線の差異を比較したが、アトスを体験する両者の身体感覚にも異なりがある。異教徒としての二人が聖地に関わったか、その身体感覚に注目してみたい。

アトスでは、食事をする場所や祈り方が異教徒と正教徒とで区別されている。川又は、「どれほど強い関心を抱こうとも、洗礼を受けた信者でない限り、異教徒であることに変わりはない」と差異を自覚した上で、「わたしはここでは常に試みられる身であった」²⁹と、正

²⁸川又一英、前掲『エーゲ海の修道士』、14頁。

²⁹川又一英、前掲『聖山アトス』、48頁。

教徒より低い立場に自己を位置づけ、神を仰ぎ見る。一方、村上の巡礼記では、異教徒を排除するアトスの宗教の不寛容が強調される。グランデ・ラブラ修道院では、食のルールを間違えると睨まれ、ワインの二杯目を注ごうとする時また睨まれ、さらに食料を袋に詰めるとき信者に嫌がられることが細かく描かれる(60～61 頁)。また、アトスにおける異教徒への不寛容についてはこのように語られている。

僕らは異教徒なので、後ろのほうにそっとひっこんでいる。本当は彼らとしても異教徒なんか入れたくないのだ。そのへんの彼らの厳しい宗教観——本質的な不寛容さと言ってもいいだろう——は、外人を積極的に受け入れる日本の禅寺とは全然違う。彼らは宗教をアイデンティティーとしての歴史を闘い抜いてきた人種なのだ。(34 頁)

アトスでは、宗教への関わり方によって高次と低次に分けられる秩序関係がある。川又が宗教を軸とするその秩序を内面化し、世俗の欲望を抑制してアトスの宗教に近づこうとするのに対し、村上は宗教を軸とするアトスの秩序を受け入れず、その枠外に立って、秩序における人間のアイデンティティーの成り立ちを客観的な視線で見ている。

アトスの厳しい食・住の環境に対する両者の身体の反応も異なる。質素な食事に対して、川又は、第2節で考察した聖なる空間における聖なる食事の理念に同化し、「修道院の食事は世にいう美食からはほど遠いが、不思議に心充たされるものがある。おそらくは皿に盛られる食事が肉を使わないため胃に優しいのみならず、『フィロカリア』を耳にしながらの食卓が心にも快いためだろう」³⁰と、宗教的満足感を語る。簡単な宿坊に対しても「上等には見えないが、ここでホテルの快適さを求めるのは罰当たりというものだろう」³¹と、世俗的な享楽心を抑え、禁欲・節制のルールを自ら引き受けている。

神の戒めの前で自己抑制を取る川又の姿勢とは正反対に、村上は、世俗の食欲を抑えるどころか、自らの欲望をそのまま晒し、むしろ強調するように見える。イヴィロン修道院で不味いパンが提供され、「もし『アトス山ミシュラン』みたいなガイドブックを作るとしたら、イヴィロン修道院の台所は星なしということになると思う」(35～36 頁)と述べ、「こちら側」の享楽心に基づく評価システムでアトスの修道院を位置付ける。また、前文で触れたグランデ・ラブラ修道院の食堂で、食べる順番を間違えた際に信者に睨まれたことに対して、「でも僕らは信仰心もないし、なにしろ腹が減っているから、がつがつと食べる」(59 頁)というような堂々とした姿勢を取る。ランデ・ラブラ修道院でワインが出された際も、「ワイン！ 僕はこのワインを目にしたときは本当に嬉しかった」(59 頁)と喜びを隠さない。

川又が世俗的な欲望を抑圧しアトスのルールに同化しようとするのにひきかえ、村上は世俗的な欲望を露わにし、「こちら側」の言葉でアトスの聖なるルールを相対化しようとする

³⁰川又一英、前掲『エーゲ海の修道士』、58 頁。

³¹川又一英、前掲『聖山アトス』、21 頁。

る戦略を取っている。川又が聖地に溶け込む身体だとすれば、村上は聖地の安定を攪乱する身体だと言えよう。

そして、そのような姿勢を示しながらも、村上がアトスに魅了されていることも見逃すことはできない。

僕は宗教全般についてそれほど多くの知識を持つ人間ではない。でも個人的な感想を述べるなら、ギリシャ正教という宗教にはどこことなくセオリーを越えた東方的な凄味が感じられる場合があるような気がする。とくに夜中の礼拝を階段の隅からそっと覗き見ているような場合には。そこにはたしかに、僕らの理性では捌ききれない力学が存在しているように感じられる。ヨーロッパと小アジアが歴史の根本で折れ合ったような、根源的なダイナミズム。それは形而上的な世界観というよりは、もっと神秘的な土俗的な肉体性を備えているように感じられる。もっとつっこんで言えば、キリストという謎に満ちた人間の小アジア的不気味さをもっともダイレクトに受け継いでいるのがギリシャ正教ではないかとさえ思う。(51頁)

村上は、アトスにおける「セオリーを越えた東方的な凄味」、「理性では捌ききれない力学」、「神秘的な土俗的な肉体性を備えている」「根源的なダイナミズム」に惹かれている。旅を計画する段階から、アトスの静寂主義が最もラディカルに実践される半島の南端の秘境の「ヘシハステリオン」³²に興味を持ったのも、その証左である。この点は、「ギリシャの論理的明晰ではなく、ヘブライの神秘的情動」³³に注目する川又と共通している。「神秘的」、「反理性」、「東方的」というのはスピリチュアリティの興隆現象の中で頻繁に使われる言葉であり、この点で、両者ともその興隆現象に近いと思われる。ところが、アトスとの親近性のニュアンスは微妙に異なる。

巡礼記の最後、川又は、「我々はアトスを聖なる山と呼ぶとき、すでに聖と俗という二元論にとらわれている。が、修道とは本来現世とそこに生きる人間を否定するものでも、現世からの逃避でもない。ビザンチンの伝統では、修道とは真の自由を取り戻し、世界とより深い次元で関わろうとする積極的な意思表示なのである」³⁴と、アトスの宗教性を世俗の世界に向けて普遍化しようとする。一方、村上は、巡礼記の最後で「あちら側」における神への信仰を、「こちら側」の「人の生き方の確信の問題」に語り直す。

アトスの道で出会った野猿のような汚い坊さんに「心を入れ替えて正教に改宗してまたここに戻ってきなさい」と言われたときのことを奇妙にありありと覚えている。も

³²「ヘシハステリオン」と呼ばれる修道院は、最も小さい修道院であり、その修道士は、人離れのところで最小限の必需品で生き、静寂主義で修行する。

³³川又一英、前掲『聖山アトス』、27頁。

³⁴川又一英、前掲『聖山アトス』、181～182頁。

ちろん僕は正教に改宗なんかしない。でも彼の言葉には不思議な説得力があった。たぶんそれは宗教云々というよりは、人の生き方の確信の問題なんだろうと思う。確信ということと言うなら、世界中探してもアトスくらい濃密な確信に満ちた地はちょっと他にないのではないかという気がする。彼らにとっては、それは疑いのない確信に満ちたリアル・ワールドなのだ。カフソカリブィアのあの猫にとって、黴つきのパンは世界でもっともリアルなものの一つだったのだ。さて、本当はどっちがリアル・ワールドなんだろう。(87～88頁)

ここでは世俗の世界が聖地の感覚によって相対化されていると言えよう。村上は、世俗の欲望、言葉を聖地に引き込み、聖地を相対化した上で、「聖」を「確信」に翻訳し、世俗をも相対化しようとする。同じく、聖と俗に跨る異教徒の身体であるが、川又は、＜聖→俗＞という一方的な翻訳を行っている。一方、村上は＜俗→聖＞、＜聖→俗＞という二つのベクトルで翻訳を行っているのである。「本当はどっちがリアル・ワールドなんだろう」というのは、聖と俗の境界線に立っているからこそ発せられた問いだといえる。

4. 村上春樹とスピリチュアリティとの関わり

第2節では表象の面に焦点を当てて、村上はアトスのルール不安定性、ルールに回収されない修道士の個性を掬い上げ、アトスを聖と俗がせめぎ合うトポスとして表象したと論じた。また、第3節では巡礼者としての体験の面に注目し、村上がアトスで異教徒としての欲望に拘り、「こちら側」の言葉でアトスを相対化すると同時に、アトスの信仰を「確信」の感覚に翻訳し、世俗を相対化することを考察してきた。それでは、このようなスピリチュアリティの聖地の巡礼記をいかに評価し、村上とスピリチュアリティとの関わりをいかに捉えるべきだろうか。以下ではそれらの問題について、スピリチュアリティの興隆現象をめぐる研究を踏まえた上で検討していく。

オウム真理教によるサリン事件が起こった後、宗教や宗教的なものについて積極的に発言する文化人はメディアによって「オカルト文化人」と呼ばれた。また、島薺進によって「霊性的知識人」という概念が作られた。この用語は、宗教や霊性に高い価値をおき、新霊性運動の思想・実践に共通する言説を提示して、精神世界が主流文化の中に取りこまれることに大きな役割を果たした知識人を括るものとなっている³⁵。

村上春樹は「霊性的知識人」に入れられてはいなかったが、その発言や作品は「スピリチュアリティ言説」、「ニューエイジ文学」の圏域に組み入れられている。村上がスピリチ

³⁵島薺進、前掲『スピリチュアリティの興隆』、250頁。「霊性的知識人」として岩田慶治、梅原猛、鎌田東二、河合隼雄、栗本慎一郎、中沢新一、見田宗介、山折哲雄、湯浅泰雄が挙げられている。この用語は、スピリチュアリティの文化現象を研究する海野弘、リゼット・ゲーパルト、インケン・プロールにも受け継がれ、スピリチュアリティに関わる知識人のネットワークが作られてきた。

ユアリティの研究者に注目された切っ掛けは、ユング派分析家の河合隼雄との親交³⁶にある。島藺進によって河合隼雄は「霊性的知識人」と見なされ、その見方は海野弘、リゼット・ゲーパルトにも受け継がれた。そのような河合に対する評価が、河合と親交のある村上の評価に影響を与えている。海野弘は 1997 年ごろ河合隼雄がブーム³⁷になったことを挙げ、それを「癒しの時代のニューエイジ現象であるかもしれない」と指摘する中で、河合と村上との対談に言及し、「村上春樹もニューエイジ文学といえそう」³⁸と述べている。リゼット・ゲーパルトは、河合と村上との対談を「スピリチュアル言説」七つの代表的対談の一つとして選び³⁹、この対談で村上が「日本の他界観の特異性を語り、それが薄れていくことを嘆く」ことを、スピリチュアリティとの親近性の例証として挙げている。

しかしながら、スピリチュアリティの興隆現象は、東方的な既存の宗教、トランスパーソナル心理学、エコロジー運動、ニューサイエンス、クリスタル・ヒーリング、自然医学など幅広い領域⁴⁰に関わり、多様なものを包摂しており、「霊性的知識人」として括られた人々も、その「スピリチュアル言説」におけるスピリチュアリティとの距離は多様であると推測される。

例えば、河合隼雄について、海野弘は、河合とトランスパーソナル心理学との関わりからスピリチュアリティとの親近性を論じると同時に、その間の距離にも言及している。河合は、「できるだけ自由に偏見なく、広く意見を取り入れ、導師や教祖のカリスマ性を避け、カウンセラーに徹するスタンス」を取ること及び、「最終の境地を考えず、手さぐりで歩きつづけることを選」⁴¹んでいるという。端的に言えば、河合は無意識の探求には共感を寄せているが、無意識の変革を導く導師や教祖の絶対性については一貫して受け入れておらず、それによってニューエイジと距離を持ったのである。一方、中沢新一のように、チベット密教に飛び込み、グルへの絶対的帰依を強調する例もある⁴²。

スピリチュアリティに関わる言説・知識人については、親近関係より、差異がもっと重要視されるべきだと本論では主張したい。特に、スピリチュアリティの興隆現象の周辺にいる人々の思想・言説について、慎重な検討を通してその距離を抽出することが必要だろう。

本論では、スピリチュアルな聖地アトスを描く村上と川又の差異を確認した。最後に、村上とスピリチュアリティの思想のより根本的な差異を示すために、スピリチュアリティの興隆現象の核心的なストーリー及び危険な部分について考察しておく。

³⁶村上と河合は 1994 年から親交を始め、対談集の『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』（岩波書店、1996 年）が刊行されている。また、河合の没後村上による弔いの特別寄稿が掲載され、村上が自分のいう「物語」を一番理解する人は河合隼雄だと何度も発言し、公式な場で両者の関係がアピールされている。

³⁷河合隼雄のブームの現象として、『朝日新聞』で「河合隼雄の世界」という四回のインタビューが連載されたこと及び、村上春樹との対談が挙げられている。

³⁸海野弘、前掲、200 頁。

³⁹リゼット・ゲーパルト、前掲、304 頁。

⁴⁰海野弘、前掲、16 頁。

⁴¹海野弘、前掲、206 頁。

⁴²中沢新一の『虹の階段——チベット密教の瞑想修行』（1981 年、平河出版社）など。

スピリチュアリティの興隆現象は、まず人間に対する「同じく人間は二重の存在である。外側の臨時的個性と多次元的、内的な存在(魂またはハイヤー・セルフ)からなっている」⁴³という認識を土台にしている。そして、「人間個々人のうちに潜みつつ、個を超えて宇宙を包摂する存在につながるような「大いなる自己」(higher self)」⁴⁴の実現が最終的な目標とされ、自己の内面を真理の探求の場ととらえる。「大いなる自己」の実現のために、禅、ヨガ、などの様々な修行が実践され、LSD という手段まで利用されることもある。一言で言えば、スピリチュアリティの興隆現象の核心にあるのは、意識の変革が自己変革さらに世界の変革につながるという理想主義的なストーリーである。

さらに、新新宗教に近い場合、自己変革の理想を実現するためには、「魂が転生の必然から脱し、無条件の愛、知恵、啓発を示す人」⁴⁵が必要とされ、そのような人が霊的導師として絶対視される。

信奉者は、内なる自己の中に真理を求めよ、と教えられるが、しかしその内なる自己が語るものを解釈するのは、指導者なのだ。ニューエイジは深い「自己」の責任の意味を教えるが、ニューエイジに改宗した多くの人が、個人的な意思決定をすべて指導者に委ね、人生の伴侶の選択から、何を食べ、何度体を洗うべきかに至るまで、およそあらゆる事柄に関して、指針を与えられてしまう。⁴⁶

周知の通り、日本ではこのようなスピリチュアリティの導師の存在によってオウム真理教が作られ、信者の手でサリンによる無差別殺人事件が行われた。危険性を導師の問題だけに集約するわけにはいかない。スピリチュアリティの興隆現象のストーリーは「大いなる自己」を核心にする時点で、低次の自己から高次の自己へと上昇するピラミッド的秩序性をすでに内包していると言える。したがって反体制・反権威主義から発生したスピリチュアリティの文化現象は、結局権威主義の方に向かっていく。

この点にこそ、村上とスピリチュアリティの差異がある。川又の巡礼記では、聖なる自己が高次で、俗なる自己が低次であるという秩序関係が揺らがない。だからこそ、アトスのルールも修道僧の像も安定的に表象されている。川又自身も、その秩序に自己を当てはめる。要するに俗から聖へ、低次から高次へ、一方的な方向性が川又による二冊の巡礼記に通底しているのである。一方、村上の巡礼記では、聖なる自己と俗なる自己が分断されるのではなく、つながるものとして捉えられている。だからこそ、アトスのルールの不安定性、修道僧の個性の多様性が注目され、彼自身も聖と俗の二分法による秩序の外側に立ち、自分の俗なる部分に巡礼の最後まで拘る。

村上が俗なる欲望を捨てずに日常の言葉でアトスに侵入するのを、今福竜太は、「異郷の

⁴³海野弘、前掲、194 頁。

⁴⁴島菌進、前掲『スピリチュアリティの興隆』、28 頁。

⁴⁵海野弘、前掲、195 頁。

⁴⁶レイチェルストーム、前掲、316 頁。

世界の日常世界への徹底的な「翻訳」の作業が行われているのだ⁴⁷と評し、この巡礼記には旅による新たな意味の生産がないと批判しているが、スピリチュアリティの興隆現象のコンテクストにおいて見ると、俗的な欲望、身体感覚、言葉への村上の拘りは、アトスの信仰に回収されることへの抵抗、「大いなる自己」による秩序への反発だと解釈できるだろう。

要するに、自己に対する認識は、村上とスピリチュアリティの興隆現象との分岐点であり、中沢新一のようなスピリチュアリティに傾倒する知識人との分岐点でもある。また、スピリチュアリティのブームの中で日本の霊性をナショナル・アイデンティティー、日本文化のオリジナリティと結びつける梅原猛の思想を代表とする日本霊性論とも異なる⁴⁸。村上とスピリチュアリティとの関係がかなり特異性を持っていることは、本論文を通して確認することができた。

とはいえ、アトス巡礼の段階では、スピリチュアリティ追究に潜む危険性に村上がまだ明確な意識をもっていないことは否めない。彼はアトスの反理性の東方的な神秘性に惹かれつつも、自分の俗の部分への拘りによってアトスの宗教性に吸い込まれることを拒むことができたが、カルト宗教の問題を内包するスピリチュアリティの興隆現象の危険性を認識することはできなかった。村上が、その問題に正面から向き合ったのは、オウム真理教事件の後である。80年代のカルト宗教の問題を70年代のコミュニティにまで遡ったのは『1Q84』であり、次の第4章ではフィクションの『1Q84』において、80年代の理想主義の現象がいかに反省的な意識で捉え直されているかを検討する。また、聖なる自己と俗なる自己が繋がる自己の総合性への拘りは、オウム真理教事件の後で、悪のあり方、扱い方への問題意識へ変形する。第三部でその問題意識の発展を詳しく検討する。

おわりに

本論文の冒頭で触れたように、村上作品には、「あちら側」という別のリアリティを探求するものが多い。「あちら側」の世界は、いつも「こちら側」と異なる何か特別な原理やルールで成り立っている。『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』の〈世界の終り〉は影を切り離すという原理で成り立ち、『ノルウェイの森』の「阿美寮」は友愛・平等のルールで成り立つ。また前期のこの二つの作品では、いずれもディストピア性を浮上させる構図がつけられている。〈世界の終り〉では、影を切り離すことが、紛争・悩みの不在を保証する一方で、記憶、個性、愛などの人間性の喪失をもたらすことが描かれる。第2章で論じたように「阿美寮」では、抑圧のない友愛・平等の共同性というコミュニティの理念のパラドックスが描かれる。村上は、「あちら側」という別のリアリティを構築しつつ、作品の

⁴⁷今福竜太「「遠い太鼓」村上春樹、「雨天炎天」村上春樹——「翻訳」としての旅行記」『新潮』87(10)、1990年、251頁。

⁴⁸リゼット・ゲーパルトは、梅原猛が「スピリチュアルな、そして国家的な傾向をもったアイデンティティー論の代表者」だと指摘している。(リゼット・ゲーパルト、前掲、57頁)

中でそのリアリティを破壊する作業を繰り返していると言える。アトスの巡礼記もこの系譜の中に位置づけることができよう。

スピリチュアリティの興隆現象における霊性の追究は、現実世界と異なるリアリティの追究だと言える。アトスが注目されるのも、そこが別のリアリティを実現した聖地と見なされたからである。川又の巡礼記は、アトスを整合的に聖なる別のリアリティとして表象している。一方、村上は、俗をもって聖を相対化し、アトスの聖と俗のせめぎ合うあり様を暴く。したがって、アトスが別のリアリティではなくなる。村上とスピリチュアリティの文化現象との距離もその中から読み取れる。

重要なのは、アトスの宗教性がその後の村上の作品に影響を与えていないわけではないということだ。上述したように、アトスの聖をもって俗を相対化することも行われている。アトスの「確信」は、後期の村上作品に受け継がれる。『神の子どもたちはみな踊る』、『1Q84』、『色彩を持たない多崎つくると彼の巡礼の年』、さらに現時点での最新作の『騎士団長殺し』にいたるまで、これらは現実世界において何を「確信」するかを掘り出す作業が行われてきた作品だと読める。第三部でその「確信」の意味についての考察をさらに深めていきたい。

第4章 コミューンとスピリチュアリティの融合

——『1Q84』におけるコミューンの再表象：「タカシマ塾」と「さきがけ」

はじめに

『1Q84』には、コミューンの「タカシマ塾」と「さきがけ」が登場する。同じくコミューンが取り扱われる作品でも、『ノルウェイの森』から『1Q84』へと移り変わり、コミューンの表象は大いに变化する。まず、描き方として、『ノルウェイの森』における「阿美寮」では、外部報道や調査などによる情報が一切なく、その住民の直子、レイコ及び短期訪問者の「僕」の視点からコミューン内部の様子が描かれている。「阿美寮」の場合、第2章で論じたように、文学という装置によって内部体験をそこに据えているからこそ、当時のコミューン訪問記やコミューン論などの外部視点では捉えにくいコミューンの理念のパラドックスが描き出されている。一方、『1Q84』では、コミューンの造型は、深田保と深田エリによる内部視点で語られているのに加え、一般的な新聞報道、戎野、青豆、中野あゆみ、老婦人などによる様々な外部情報が数多く書き込まれている。それによって、「さきがけ」というコミューンの発展経緯が通時的に描かれ、発展の背景にある新左翼運動、ヒッピー文化という時代のコンテクストが明確な形で浮彫にされている。

作中の説明をまとめると、「さきがけ」の発展経緯は次のようになる。新左翼知識人の深田保は、1970年前後の全共闘運動の落とし子たちを率いて「タカシマ塾」という原始共産制の農業コミューンに参加したが、「タカシマ塾」の限界を見抜き、1974年に新たなコミューンの「さきがけ」を創立する。「さきがけ」はまた武力で革命を目指す「武闘派」と、自然の中の生活で資本主義社会に異議申し立てる「穏健派」に分離する。前者は「あけぼの」として独立した後、警官隊との銃撃戦で壊滅し、後者は規模を拡大させ、1979年に宗教法人となり、秘密主義的な宗教団体になる。このような設定によって、「さきがけ」が農業コミューンからカルト教団へ転換する様子が描かれている。それらのコミューンの関係を表で示すと以下のようなようである。

原始共産制 コミューン	農業コミューン	分裂
「タカシマ塾」	「さきがけ」	「穏健派」(「さきがけ」) → 宗教団体
		「武闘派」(「あけぼの」) → 警官隊との銃撃戦で自滅

〔表1〕 <『1Q84』に登場するコミューンの関係>

『1Q84』に登場するコミューンと70年代のコミューンとの関係は先行研究にも意識されているが、コミューンのモデル論だけが繰り返されている。例えば、「ヤマギシ会」に一年間参加したことがあり、後にオウム真理教寄り立場のために大学をやめさせられたことの

ある宗教研究者の島田裕己¹は、「さきがけ」とそのリーダー深田保のモデルを指摘している。「さきがけ」は、「ヤマギシ会」がモデルになっている²と述べ、「そのリーダーである深田保という人物は、元大学教授で、毛沢東の革命思想を信奉していたとされており、新島淳良という実在の人物がモデルとなっている³と述べ、「ヤマギシ会」と新島淳良を「さきがけ」及びそのリーダーのモデルとするのである。

島田裕己のモデル論は、その他の文献でも受け入れられることが多く、定説になっている状態である。しかし、『1Q84』の中のコミュニケーション及び関与人物を、「ヤマギシ会」、新島淳良だけに帰すのははたして妥当だろうか。「タカシマ塾」と「さきがけ」は、70年代のコミュニケーション・ブームの全体といかに関わっているか、コミュニケーション・ブームのいかなる特徴を表しているかは、十分に検討されていない。もう一つの問題点は、島田裕己は、「タカシマ塾」と「さきがけ」を同一視している点にある。両団体が閉鎖的な特質を持つことによるそのような捉え方はほかの論にも見られる⁴。同一的な捉え方によって、初期の「さきがけ」が「タカシマ塾」を乗り越えようとする意味が看過されているのである。

また、後期の宗教法人の「さきがけ」については、オウム真理教をモデルにしているという論調が定着している。それによって、オウム真理教事件の前史としてのコミュニケーションとスピリチュアリティの関係が棚上げにされ、「さきがけ」が先駆的なコミュニケーションからカルト教団になるという設定の意味が見落とされている。

本論文では、個別なモデル論を超えるコミュニケーションの表象論を試みる。「タカシマ塾」と「さきがけ」に描き込まれたコミュニケーション・ブームの史実と重なる各諸相を抽出して「タカシマ塾」と「さきがけ」とを弁別し、「さきがけ」の先駆性を掘り出す。その上で、コミュニケーションとスピリチュアリティの関係を重要視して、農業コミュニケーションからカルト教団になる意味を検討する。

本章の論証のプロセスとしては、第1節では「タカシマ塾」と「さきがけ」の差異の重要性を提示する。第2節と第3節では初期の「さきがけ」の先駆性をピックアップし、先駆的なコミュニケーションから宗教法人に変容する「さきがけ」の造型をコミュニケーション・ブームの全体の中に捉え、個別的なモデル論に帰されない重層的なパースペクティブを提示する。第4節では、70年代のコミュニケーション・ブームと80年代のスピリチュアリティの興隆との関わりを検討し、最終的には、コミュニケーションの表象に託される問題意識が、「阿美寮」を造形した22年の後の作品でいかに変容したのかを問う。

1. 「タカシマ塾」と「さきがけ」の見分け

¹島田裕己は「僕はヤマギシ会に1975年から76年にかけて加入していて、その後の数年にわたってヤマギシ会も関係した「緑のふるさと運動」に携わっていた」と語る。(島田裕己「これは「卵」側の小説なのか」『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年、19頁)

²島田裕己「村上春樹『1Q84』——なぜヤマギシ会がモデルなのか」『小説 tripper』2009年、369頁。

³島田裕己、前掲「村上春樹『1Q84』」、369頁。

⁴例えば、武田徹の「感傷を超える批評はそこにあるか」(前掲『村上春樹『1Q84』をどう読む』)。

「タカシマ塾」への世間の一般認識について、「コミューンのような組織で、完全な共同生活を営み、農業で生計を立てている。酪農にも力を入れ、規模は全国的です。私有財産は一切認められず、持ち物はすべて共有になる」(BOOK1、222頁)と天吾によって語られる。つまり、「タカシマ塾」は、原始共産制の農業コミューンである。また、戎野は新左翼知識人の深田保がコミューンに入る経緯を紹介する。

深田^{たもつ}保というのが父親の名前だが、彼は大学を離れたあと、紅衛兵部隊の中核をなしていた十人ばかりの学生をひきつれて『タカシマ塾』に入った。学生たちの大半は大学から除籍されていた。とりあえずどこか行き場所が必要だった。タカシマは悪くない受け皿だった。当時これはマスコミでもちょっとした話題になった。(BOOK1、221頁)

新左翼の知識人及び学生の「受け皿」になる点からみれば、「タカシマ塾」は、「青年コミューン」ではなく、第2章で紹介した「受け皿」として機能した古いコミューンに属する。さらに、「規模は全国的」で、新左翼の知識人及び学生を受け入れたことで「当時これはマスコミでもちょっとした話題になった」ことからみれば、無名の古いコミューンではなく、実在するとすれば、特定しやすい規模の大きいコミューンだと推測できる。原始共産制、農業中心、全国的な規模、及び学生運動の挫折者の受入れで有名であること、それらの条件を合わせて考慮すれば、「タカシマ塾」のモデルは「ヤマギシ会」だと判断できる。

「ヤマギシ会」は、無所有を主張し、一つ財布一つ釜の生活という原始共産制を基本制度にし、養鶏を中心に果樹、米作、酪農など農業全般に取り組む⁵。このような実地とよばれる共同体を全国で十数か所設立し、新左翼の知識人及び学生が「ヤマギシ会」に入るブームが起こったことがマスコミに報道されたのも史実である⁶。新島淳良が、「ヤマギシ会」の理念を世間に訴える著書を何冊も執筆し、宣伝役を果たしたことも事実である⁷。

また、「タカシマのやっていることは、私に言わせればだが、何も考えないロボットを作り出すことだ。人の頭から、自分でものを考える回線を取り外してしまう」(BOOK1、222頁)と、戎野によって「タカシマ塾」で行われる「洗脳」が批判されている。ここでは「研鑽」という言葉は使われなかったが、戎野による洗脳批判は90年代ごろの「ヤマギシ会」批判に通じる。「ヤマギシ会」では最も有名な「研鑽」⁸という概念は、70年代前後に、鶴見俊

⁵「コミューン—覧 地域社会回復のもうひとつの途〈特集〉」『地域開発』1977年9月、71頁。

⁶1972年には、早稲田大学教授新島淳良が参画し、マスコミの話題となることは、山岡健の「共同体論の考察——特にヤマギシズム共同体をめぐる」(『青山国際政経論集』(32)、1995年1月、134頁)に挙げられている。

⁷新島淳良による「ヤマギシ会」を宣伝する著書として、『ヤマギシズム幸福学園——ユートピアをめざすコミューン』(本郷出版社、1977年)、『阿Qのユートピア——あるコミューンの暦』(晶文社、1978年)が挙げられる。ほかにも論文「子どもの幸福と無所有——幸福学園をなぜやるか」(『新日本文学』29(10)〈特集〉教育・その現実と未来、1974年)、「コミューンの可能性——ヤマギシカイとヤマギシズムを吟味する」(『技術と人間』8(5)〈特集〉自主管理・エコロジー論の新展開、1979年)などが散見する。

⁸「ヤマギシ会」の独特の「研鑽学校」や研鑽会は、「いかなる場合も、腹の立たない人になる」ことを研

輔、野本三吉、新島淳良や真木悠介などの少なからぬ知識人によってその可能性が称揚されたが⁹、90年代以降、特にオウム真理教事件が起こった後、「ヤマギシ会」がカルト教団として扱われ、その「研鑽」は洗脳行為だと批判されてきた経緯がある¹⁰。「ヤマギシ会」の「研鑽」への批判は、戎野の口を借りて語られていると思われる。

以上の検証を通して、「タカシマ塾」は「ヤマギシ会」だけに帰することは妥当だと結論づけられる。しかし「さきがけ」は、「ヤマギシ会」に帰することができるのか。

戎野によれば、「さきがけ」は、「タカシマの長所と弱点も正確に分析し」た上で、「深田が自分の一派を引き連れてタカシマを離れ、独立した」団体である(BOOK1、223頁)。また、1974年には深田保は、「流通の仕組みや、自給自足の可能性と限界、共同生活の具体的な規則」など「タカシマ塾」のノウハウを学び、「財産の共有制を退け」、「思想教育や洗脳のようなこともほとんど行われなかった」(BOOK1、227頁)と戎野に語られる。要するに戎野の語りによって、1974年に設立してから1979年宗教法人になるまでの段階の「さきがけ」は「タカシマ塾」の閉鎖性を乗り越えようとする新たなコミュニオンと造型されているのである。カルト教団になる前の「さきがけ」がその名前が示しているように意識的に先駆的な共同体を目標にすることは、興味深いところである。そのような先駆性は、超能力の獲得に偏り、能力開発を重要視する初期のオウム真理教¹¹からは微塵も見られず、明らかに異なるものである。

史実として、新島淳良は「ヤマギシ会」を相対化しようとして、「緑のふるさと運動」を提案した。では、「さきがけ」は「緑のふるさと運動」なのか。新島淳良は「緑のふるさと」を提案する際、コミュニオンの資格の一つとして、「コミュニオンの無所有は一切の中間形態があってはならない。(中略)お金もモノも考えも、親兄弟も妻子も、自分のからだも、所有しないのだ、と経済制度的にはっきりさせておく。それでないと、未来の人類社会のありからの実験にはならない」¹²と徹底的な共有制を強く主張する。その点で作中において「財産の共有制を退け」、「私有財産を認め、報酬もある程度配分」(BOOK1、227頁)した「さきがけ」の深田とは明らかに異なる。また、「緑のふるさと」は提案段階で終わったという点からみれば、「さきがけ」のモデルとも言えない。

鑽目標にし、入会者に必ず受講させた。

⁹「ヤマギシ会」に対して肯定的な言説は以下の文献に見られる、鶴見俊輔による「ヤマギシ会」訪問記の「けっしておこらない人たち——ヤマギシカイ訪問記(特集・ユートピアをさがさう)」(『思想の科学』5(3)、1962年6月)、野本三吉の『不可視のコミュニオン』(社会評論社、1970年)、新島淳良の『ヤマギシズム幸福学園——ユートピアをめざすコミュニオン』(本郷出版社、1977年)と『阿Qのユートピア——あるコミュニオンの暦』(晶文社、1978年)、真木悠介の『気流の鳴る音——交響するコミュニオン』(1977年)など。

¹⁰「ヤマギシ会」を否定的に捉える著書として、武田修一の『ヤマギシ会の暗い日々』(野草社、1994年)、柿田睦夫の『現代こころ模様：エホバの証人、ヤマギシ会に見る』(新日本出版社、1995年)、米本和広の『洗脳の楽園——ヤマギシ会という悲劇』(洋泉社、1997年)などが挙げられる。

¹¹オウム真理教を設立する前の麻原彰晃は、宗教遍歴を重ね、修行による超能力の獲得に熱心に取り組む。オウム真理教の前身としての学習塾の「鳳凰慶林館」とヨガ道場「オウムの会」も能力開発や修行を中心にする。(大田俊寛『オウム真理教の精神史——ロマン主義・全体主義・原理主義』春秋社、2011年、213～214頁)

¹²新島淳良、前掲『ヤマギシズム幸福学園』、269頁。

「さきがけ」とは何だろうか。結論を先取りにすれば、「さきがけ」の面影は当時実在した多数のコミューンと照応しあい、コミューンの様々な特徴を組み合わせで創造されたものである。以下では、オープン的な組織を目指す初期の農業コミューンと、後期の閉鎖的な宗教教団に分けて、「さきがけ」の正体を解明していく。

2. 農業コミューンとしての「さきがけ」

前期の農業コミューンとしての「さきがけ」から、(A)農産物直販、(B)共有制の排除、(C)反イデオロギー、反真理、(D)ユニットの自由連合、(E)分裂性という特徴を抽出することができる。以下ではこれらの要素に着眼し、70年代のコミューン・ブームとの関わりを逐次考察していく。

(A)農産物直販について、作中には、1974年に30人で発足した「さきがけ」農場が「完全な有機農法に切り替え」、「都会の富裕層を対象にして食材の通信販売」を始め、「配送業者と契約を結び、流通を簡略化し、都会に迅速に食品を送る独自のシステムを作り上げ」(BOOK1、226頁)たため、販売が順調に伸び、農業で成功したと描かれている。

70年代のコミューンにとって、農業に従事することは、都市の産業主義、資本主義の論理に抵抗することや、自然との一体関係を求めることを意味する。また、有機農法への拘りには、公害問題への抵抗意識が含まれている。第2章の<コミューン一覧表>で示したように、農業に関わるコミューンは多く、有機農業を掲げるものも少なくない。その中で、有機農業を掲げ通信販売で成功したコミューンとして、「ヤマギシ会」が最も有名であるが、ほかには「弥栄之郷共同体」と「たまごの会」が挙げられる。「弥栄之郷共同体」は、農協を避け、「農民に直販という新しい流通経路を提供して、野菜が金になることを示し」、1974年に直販で成果を挙げた¹³。1974年に発足した「たまごの会」も、都市消費者向けの無公害な卵を生産し、直売することで成功する¹⁴。「弥栄之郷共同体」や「たまごの会」の事例からみれば、直販は、当時のコミューンが農業経営で成功するための典型的な手段だと言える。「さきがけ」が農産物直販で最初の成功を収めたという設定は、そのような70年代の史実を踏まえていると言えよう。

また、戎野によれば、初期の「さきがけ」は以下のような「ゆるやかな共同体」を目指す。

「そのコミューンではタカシマのような原始共産制的なシステムはとられたのですか?」と天吾は質問した。先生は首を振った。「いや、深田は財産の共有制を退けた。彼は政治的には過激だったが、冷静な現実主義者でもあった。彼が指向したのはもっとゆるやかな共同体だった。アリの巣もどきの社会をこしらえることは、彼の目指す

¹³1975年「弥栄」の母屋・新館は火災被害を受け、直販は同年失敗した。ただ「弥栄」は農家の余剰分を引き受けて直販の通路を提供し続けた。(今防人「弥栄之郷共同体についての一考察」『思想の科学』6(46)、1975年4月、85頁)

¹⁴「食糧自給実践のたまごの会」朝日新聞1976年8月23日東京朝刊。

ところではなかった。全体をいくつかのユニットに分割し、そのユニットの中でゆるやかな共同生活を送るという方式をとった。私有財産を認め、報酬もある程度配分された。自分の属しているユニットに不満があれば、ほかのユニットに移ることも可能だったし、『さきがけ』そのものから立ち去ることも自由だった。外部との交流も自由だったし、思想教育や洗脳のようなこともほとんど行われなかった。そういう風通しのいい自然な体制をとった方が、労働効率がより高くなることを、彼はタカシマにいるときに学んでいた。」(BOOK1、227頁)

要約すれば、「さきがけ」の「ゆるやか」さは、(B)共有制の排除、(C)反イデオロギー、反真理、(D)ユニットの自由連合という三つの要素で成り立つ。

(B)共有制の排除も史実に重なる特徴である。70年代のコミューンは共同生活、共同労働、共同の社会運動のいずれかを掲げ、共同は核心的な要素だと言えるが、各コミューンは共同の程度は様々であり、財産の共有制と非共有制をその両極とすれば、各コミューンはその両極の間に位置づけられる。私有財産を許さない極端な共有制のコミューンは、<コミューン一覧表>に「共」で示しているように、39のコミューンの中で13が挙げられる。「さきがけ」では「共有制を退け」、「私有財産を認め、報酬もある程度配分された」という描写からみれば、それは非共有制の極に近い。私有を利己主義、競争主義など悪の源と見なす、マルクス主義の影響を受けた私有否定の思想を乗り越えようとする共同体だと言える。

(C)反イデオロギー、反真理の要素については、先ほど触れたように初期の「さきがけ」では「思想教育や洗脳のようなこともほとんど行われなかった」と描かれている。70年代のコミューン・ブームには、イデオロギー、思想を強調するコミューンがあった一方で、イデオロギー、思想からの解放を主張するコミューンもあった。前者として、「マルクス・レーニン主義を思想」とする「わらび座」、ヤマギシズムを思想とする「ヤマギシ会」が挙げられる。後者として、「特定のイデオロギー、宗教とは無関係」だと主張する「心境部落」¹⁵や、特定の目標や規則がないと主張する「猿原人」¹⁶などが挙げられる。初期の農場「さきがけ」は、反思想、反イデオロギーの一極に属すると言える。

イデオロギー、理念に距離を置くことは、60年代の新左翼運動の挫折の延長線上にあり、言葉への不信、理念批判を掲げるというコミューン論の一潮流とも照応する。新島淳良は、「私は語られ、書かれたすべての「真理」を信じないで、フマジメに、遊戯として楽しみたいと思います」と語り、マルクス主義及び教義を掲げる宗教を批判し、真理、イデオロギーに囚われない共同体を唱える¹⁷。野本三吉は、「理念の世界からつかみとった行動への指針は、どれも一方的で偏狭のように思われてくる」と批判し、「えたいのしれない「生命

¹⁵水津彦雄『日本のユートピア——日本の共同体の実証的研究』太平出版社、1971年、23頁。

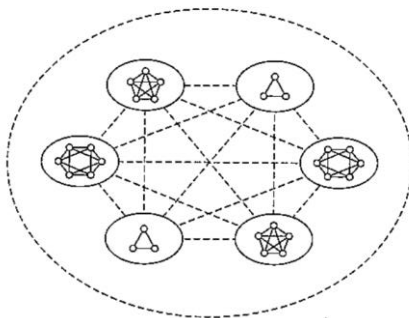
¹⁶朝日新聞社アサヒグラフ編集部『にっぽんコミューン』朝日新聞社、1979年、10頁。

¹⁷新島淳良、前掲『阿Qのユートピア』、287頁。

力」に従って行動すれば、それが一番確かな手ごたえのような気持ち」になると主張する¹⁸。このような反思想、反イデオロギーの傾向は、ポストモダン的であり、「さきがけ」は、そのような雰囲気を帯びていると確認することができる。

(D)ユニットの自由連合について、初期の「さきがけ」は、「全体をいくつかのユニットに分割し、そのユニットの中でゆるやかな共同生活を送るという方式を」とり、「自分の属しているユニットに不満があれば、ほかのユニットに移ることも可能だったし、『さきがけ』そのものから立ち去ることも自由だった」と描かれている。つまり、複数の異質なユニットの同時存在及びその間の自由移動が主張されているのである。このような発想は、実はコミュンに関する思想の中に実在する。

第2章でも紹介したように、見田宗介は、初期のコミュン論を発展させ、ユニットの自由連合の理論を構築し、以下の図1のように「交響するコミュンの自由な連合」というビジョンを図式で提示している。



〔図1〕

見田は「連帯や結合や友愛よりも以前に、個々人の自由を優先」し、「個々人が自在に選択し、脱退し、移行し、創出するコミュンたち」を〈交響するコミュン〉と名づけ、コミュンの自由な連合は、「外域の市民社会の、——正確にいえば、ユートピアたち相互の間の関係の協定 agreement としての—— ルールのシステムによってはじめて現実に保証される」と主張する¹⁹。

それは1996年の著書にある内容ではあるが、図1は、まさに「いくつかのユニットに分割し、そのユニットの中でゆるやかな共同生活を送り」、「自分の属しているユニットに不満があれば、ほかのユニットに移ることも可能」という初期の「さきがけ」が求めるビジョンではないだろうか。

こうしてみれば、「さきがけ」は、ポストモダン的な傾向を持っているのみならず、ユニットの自由連合を構想する90年代の共同体理念まで書き込まれて、実に先駆的だと言える。

『ノルウェイの森』と対照してみれば、「阿美寮」とは異なる方向性で新たな共同関係が

¹⁸野本三吉『不可視のコミュン—共同体原理を求めて』社会評論社、1970年、27～28頁。

¹⁹見田宗介「交響圏とルール圏」『定本 見田宗介著作集Ⅷ 未来展望の社会学』岩波書店、2012年、178頁。初出は見田宗介「交響圏とルール圏——社会構想の重層理論」『岩波講座 現代社会学』（岩波書店、1996年）である。

描かれている。「阿美寮」は、友愛・平等の理念の元で作られる一つの同質的な共同体であるのに対して、初期の「さきがけ」は、異質な要素が響き合う連合体の構想理念に基づく。それにより包容性を持ち、「さきがけ」の人員構成も複雑になる。

先生は続けた。「深田の率いた分離派の中核はもちろん、彼と行動を共にしてきた紅衛兵もどきの元学生たちだったが、それ以外にも彼らのグループに加わりたいたいという人々が出てきて、分離派は雪だるま式に膨らみ、思ったより大人数になった。理想を抱いてタカシマに入ってはみたが、そのあり方に飽き足らず、失望を感じていた連中も、まわりに少なからずいたんだ。その中にはヒッピー的なコミューン生活を目指す連中もいれば、大学紛争で挫折した左翼もいれば、ありきたりの現実生活には飽き足らず、新しい精神世界を求めてタカシマに入ったというものもいた。独身者もいれば、深田のような家族連れもいた。寄り合い所帯というか、雑多な顔ぶれだ。(BOOK1、223～224頁)

第2章で論じたように、「阿美寮」では、コミューンの住人のコミュニケーションの問題、記憶の問題や時間性的な問題を描くことで、友愛・平等の新たな共同性の不可能性が物語られている。それに対して、『1Q84』では、「さきがけ」が目指すユニットの自由連合は、「武闘派」と「穏健派」に分裂することで失敗することが描かれる。また失敗の原因は「このような分裂は、深田が設定したゆるやかなユニット制がとられている限り、不可避だった」(BOOK1、227～228頁)と戎野の口を借りてはっきりと語られている。

(E)分裂性という設定は、ただの虚構ではなく、実在のコミューンに現れる現象でもある。「ぐるうぷ・もぐら」という10人ほどのコミューンは、1974年にそのメンバーが「社会変革への指向を重視する「運動派」と、まず百姓になりきることに徹しようという「生活派」に分裂した²⁰のである。他に共有制の擁護と反対で分裂する「備北共同体」²¹、共同生活の擁護と反対で分裂する「長崎共同体」²²などもある。

ポストモダン的な自由連合体を目指す先駆的な「さきがけ」は分裂で終わるにとどまらず、一つの方向性として、「武闘派」の「あけぼの」が極端に走り、壊滅する。もう一つの方向性として、「穏健派」の「さきがけ」は宗教法人になり、さらにカルトになる。「あけぼの」の展開は1972年の「あさま山荘事件」を起こした連合赤軍を彷彿とさせ、このような設定から、連合赤軍とオウム真理教との「同根」状態²³や、両者とも絶対的な正義・理想

²⁰前掲『にっぽんコミューン』、12頁。

²¹今防人、前掲「弥栄之郷共同体についての一考察」、83頁。

²²前掲『にっぽんコミューン』、116頁。

²³円堂都司昭は、「春樹は「さきがけ」、「あけぼの」を通して、連合赤軍とオウムは同根だと示唆しているのだ」と読み取り、「オウム真理教を90年代の連合赤軍だとする見方は多かった」ので、この図式の既視感を指摘する。(円堂都司昭「秋葉原通り魔事件以後に『1Q84』を読むこと」『村上春樹『1Q84』をどう読む』河出書房新社編集部、2009年、144頁)

の追究から生まれた閉鎖的な団体という点での類似性を読み取る²⁴論がある。本論文の関心点は、連合赤軍につながる「武闘派」とオウム真理教につながるカルト教団との類似関係ではない。コミュニオンとしての「穏健派」がカルト教団になることに着眼して、その間の連続性を掘り出すことに目的がある。以下では、宗教法人としての「さきがけ」のあり様を考察していく。

3. 宗教法人としての「さきがけ」

宗教法人の「さきがけ」については、オウム真理教がモデルであるという説が定着して、オカルト的な面が着目されることが多い。確かに「さきがけ」の特徴である異常な拡張、秘密主義²⁵、暴力性²⁶、教祖の超能力の宣伝²⁷、さらに後期の教祖のあり方²⁸が、オウム真理教と似通うのはその通りである。ただオウム真理教の極端的な面だけに着眼すると、70年代の理想主義と80年代の理想主義とのつながりが看過される。以下ではコミュニオン・ブームと「さきがけ」との関わりを導入して、70年代のコミュニオンからオウム真理教までの連続性を検討する。

「さきがけ」の信者は教団の特質を以下のように説明する。

我々は明確な教義を持っているわけではない、と彼らは説明した。成文化されたマニュアルのようなものを、我々は必要とはしていない。我々がおこなっているのは初期仏教の原理的な研究であり、そこでおこなわれていた様々な修行の実践である。そのような具体的な実践をとおして、字義的ではない、より流動的な宗教的覚醒を得ることが、我々の目指すところである。個人個人のそのような自発的覚醒が、集散的に我々の教理を作り上げていると考えていただければいい。教義があって覚醒があるのではなく、まず個々の覚醒があり、その中から結果的に、我々の^{のり}則を決定するための教義が自然発生的に生まれてくる。それが我々の基本的な方針である。そのような意味では、我々は既成宗教とは成り立ちを大きく異にしている。(BOOK1、478頁)

²⁴とよだもとゆきの『村上春樹と小阪修平の1968年』（新泉社、2009年、195頁）及び、安志那の「カルト」と新宗教の間——『1Q84』における新宗教の表象』（『1Q84スタディーズBOOK2』若草書房、2010年、163頁）が挙げられる。

²⁵青豆の調査によれば、「さきがけ」が「周辺の土地を次々に購入し、農地と施設を拡張していった。教団施設のまわりには高い塀が築かれ、外部の人々はそこに入出入りすることができなくな」り、「きわめて秘密主義的な態度を取る厳格な団体に豹変した」と描かれている。(BOOK1、476頁)

²⁶リーダーが青豆に「さきがけ」の暴力性を語る。「(前略)わたしが殺されれば、わたしの作った組織が君を放ってはおかない。(中略)君はきっと名前を変え、住む場所を変え、おそらく顔も変えるだろうからね。それでもいつか彼らは君を追い詰め、厳しく罰するだろう。そういう緊密で暴力的で、後戻りのできないシステムをわたしたちは作り上げたのだ。」(BOOK2、285～286頁)

²⁷老婦人によれば、リーダーが「難病を治したり、未来を予言したり、様々な超常現象を起こしたりすることができるとある教祖であることが知られる。(BOOK1、436頁)

²⁸「山梨県の山中にある教団本部に閉じこもって、人前に出ることはほとんどありません。教団の中でも彼に会える人間はごく少数です。常に暗い場所にて、そこで瞑想をしている」と老婦人に語られるリーダーの状況は、麻原彰晃の修行状態に近い。(BOOK1、436頁)

また、あゆみはこのように「さきがけ」の特徴を評する。

興味を惹かれたもので、あれからも個人的に調べてみたんだ。しかし、調べれば調べるほど、こいつ胡散臭いところだよ。宗教団体と名乗って、認証だって受けているんだけど、宗教的な実体みたいなのはろくすっぽないんだ。教義的には脱構築っていうかなんというか、ただの宗教イメージの寄せ集め。そこにニューエイジ精神主義、お洒落なアカデミズム、自然回帰と反資本主義、オカルティズムのフレーバーが適度に加味してある。それだけ。実体みたいなものはどこにもない。ていうか実体がないってのが、いわばこの教団の実体なわけ。マクルーハンのようにいえば、メディアそのものがメッセージなんだ。そのへんがクールといえぱクールなんだよね。(BOOK1、516～517頁)

秘密主義や暴力性、教祖の超能力などカルト教団の極端的な要素を持つ以外に、宗教法人の「さきがけ」の特徴としては、(F)スピリチュアリティ志向を抽出することができる。あゆみが言った「宗教イメージの寄せ集め」、「教義的には脱構築」は、教義に束縛されず、既存宗教との差異を掲げることを示している。また、教団の人が言う「教義があつて覚醒があるのではなく、まず個々の覚醒があり、その中から結果的に、我々の則^{のり}を決定するための教義が自然発生的に生まれてくる」ことは、個人の霊的な覚醒を求めることを示している。それらの作中解釈は、80年代の新霊性運動とオウム真理教を含む新新宗教一般に当たる説明だと思われるが、(F)スピリチュアリティ志向は、70年代のコミュニケーション実践やコミュニケーション論にも実在する。

まず、「さきがけ」と重なる宗教的なコミュニケーションが挙げられる。特定の教義がなく、「宗教イメージの寄せ集め」という特徴は、宗教コミュニケーションの「大倭紫陽花邑」、「一燈園」に共通する。「大倭紫陽花邑」の法主である矢追日聖は、その宗教をこのように解釈する。

「神ながら」から、私に与えられた器の範囲で汲み取った宗教といえる。だから厳格な意味では、神道、神社神道、教派神道、仏教、キリスト教など、そのいずれにも属しないものである。換言すれば、これら既成宗教のいずれにもあてはまらないボヤケタものである反面、また、これら各宗教の本質的根本義のいずれもが、大倭教には包蔵されているともいえます。²⁹

「一燈園」の場合は、「(光^{おひかり})」を信仰するが、「神様、仏様、大道を内包したものであつて、同時に零にあたる」³⁰と主張し、「(光^{おひかり})」の信仰が宗教ではないと自称する。まさに「宗

²⁹水津彦雄、前掲、197頁。

³⁰水津彦雄、前掲、64頁。

教イメージの寄せ集め」である。

また、「さきがけ」で霊的啓示を聞き取るリーダーを中心にし、修行で「流動的な宗教的覚醒を得ること」を目指すことは、「大倭紫陽花邑」に共通する。矢追日聖は、「古代日本ではだれもが霊人と自由な会話をかわせ」たが、「現代人の場合は不幸にしてそれが出来なくなった。しかし霊能者とか靈感者とか巫女などの場合に限り、霊界との交流は今でも可能であるとみるべきなのであろう」³¹と主張し、彼自身と、祖母キシ、母フジエの女系二代は神に仕えた霊能者とされる。個人と神との交流を主張し、「神ながらの法に基づいて練磨修養し、各自が放つ霊波長を先ず第一に浄化する」のが世界平和の「基礎的条件」とされる。最終的には、「この大倭が、世界の人々から心の拠りどころとなって、世界の人々に与える光明の光源地になる」ことと、「大倭が靈感、霊能を自覚している世界の有識者の集まる場」になることを掲げる³²。「紫陽花邑」の「霊界との交流」は、80年代のスピリチュアリティの興隆現象に通じ、霊波長の浄化は、オウム真理教の「カルマの浄化」³³を連想させる。紫陽花邑人達の多くが神憑の状態という「霊動」を体験したと言われている³⁴。また、リーダーが自分を神とせず、「リトル・ピープル」の「代理人」と自称することも、「神に仕えた霊能者」と自称する矢追日聖に似通う。

とはいえ、「さきがけ」は「紫陽花邑」ではない。80年代の「紫陽花邑」はカルト教団にはなっていない。矢追日聖が「象徴化」し、1983年野草社が邑に移住した後、小児科医師である野草社社主婦人の関係で、医療機関の設置に乗り出した³⁵。「紫陽花邑」のホームページ³⁶によれば、現在も大倭教拝殿は存在するが、「「顕幽不二 還元帰一」の心が社会福祉を中心として形に表われたのが現在の大倭の姿で」と言われ、宗教団体よりも医療・福祉関係の法人に傾く。

また、スピリチュアリティ志向は、＜コミュニケーション一覧表＞に挙げた「部族」、「夢見るやどかり族」、「オーム・ファウンデーション」などのヒッピー・コミュニケーションや、スピリチュアリティ関係の本を販売し、ヨガや整体、瞑想の教室を設立する「長本兄弟商会」の「ホビット村」にも見られる。

コミュニケーションの実践だけではなく、コミュニケーション論にもスピリチュアリティの徴候が現れている。新島淳良は、オーエンによって作られた「ニュー・ハーモニー」というユートピア的な共同体を理性的すぎると批判し、「研鑽学校や養鶏法研鑽会、こういった体験を得させるシステム、一言で言えば無意識層にまで迫る「教育」が必要だと説き、無意識層に基づくユートピアを主張する。野本三吉は「体制の論理と言葉」に対抗する「内なる「生命力」の意味をピックアップして、無意識を通して「広大な自然へ、宇宙へと広がり、つながり

³¹水津彦雄、前掲、190頁。

³²水津彦雄、前掲、211頁。

³³竹岡俊樹『「オウム真理教事件」完全解説』勉強出版、1999年、227頁。

³⁴前掲『につぼんコミュニケーション』、226頁。「霊動」が起きた際、「手も足も動かんようになり、呼吸もでけんような状態になったんです」と邑の信者に言われている。

³⁵吉沢徳一「ユートピア論考(其のⅢ)大倭紫陽花邑」『道都大学紀要 教養部』(5)、1986年、16頁。

³⁶「紫陽花邑」のホームページ：<http://www.ohyamato.jp> 最終アクセス：2017年7月24日。

あう」こと、「自然との全体性の復権」、「感性」の噴出による深い「関係性」を訴える³⁷。真木悠介は、メキシコの呪術者であるドン・ファンドナルド・ファンの弟子になる人類学者のカルロス・カスタネダの修行生活を辿りつつ、ドン・ファンが教示する前近代的な世界の捉え方で近代の意識を相対化し、「ドン・ファンやドン・ヘナロの生きる世界や、インドやブラジルやメキシコのインディオたちの生きる世界」は「けっしてわれわれの生きる世界の外なるユートピアではなく、われわれ自身の世界の内部、自我の内部に呼応する解放の拠点となるのだ。われわれ自我の深部の異世界を解き放つこと」³⁸と訴える。

要するに、前近代的なものや東洋的なものは、無意識の変容、感覚の解放などにつながられ、近代社会、資本社会へのアンチテーゼとして、さらに新たな理想主義のための源として位置づけられている。このように、コミュニンコミュニンの実践にも、コミュニン論にも 80 年代のスピリチュアリティ志向が芽生えているのである。

以上、「タカシマ塾」と「さきがけ」の差異、またこの二つのコミュニンの表象とコミュニン・ブームとの関わりを考察してきた。「タカシマ塾」「さきがけ」の造型に関わる社会的・思想的なコンテクストを要約すれば、次の表になる。

	コミュニンの表象	社会的なコンテクスト	思想的なコンテクスト
	「タカシマ塾」	「ヤマギシ会」	—
「さきがけ」農場	(A) 農産物直販	「弥栄之郷共同体」、「たまごの会」などの直販経営	—
	(B) 共有制の排除	非共有制のコミュニン	—
	(C) 反イデオロギー、反真理	「心境部落」、「猿原人」など	新島淳良、野本三吉などによるコミュニン論のポストモダン的な傾向
	(D) ユニットの自由連合	—	90年代見田宗介による「交響するコミュニンの自由な連合」の構想
	(E) 分裂性	「ぐるうぶ・もぐら」「備北共同体」「長崎共同体」などの分裂	—
「さきがけ」宗教法人	(F) スピリチュアリティ志向(反伝統宗教、個人霊性覚醒の追究)	宗教的コミュニンの「大倭紫陽花邑」、「一燈園」	新島淳良、野本三吉、真木悠介などによるコミュニン論のスピリチュアリティ志向
		「部族」、「夢見るやどかり族」、「オウム・ファウンデーション」、「長本兄弟商会」の「ホビット村」	
	オウム真理教		
(G) 異常な拡張、秘密主義、暴力性、教祖の超能力の宣伝	オウム真理教	—	

〔表2〕 <「タカシマ塾」「さきがけ」と70年代のコミュニン・ブームとの関わり>

³⁷野本三吉、前掲、50頁、276頁。

³⁸真木悠介『気流の鳴る音』筑摩書房、1977年、192頁。

この表で、「タカシマ塾」、「さきがけ」と70年代のコミューン・ブームといかに対応するかは分かる。「タカシマ塾」は「ヤマギシ会」に帰することができるが、それを克服しようとする「さきがけ」はより複雑な表象である。(A)から(F)までの「さきがけ」の特徴は、それぞれに対応するコミューンのモデル或はコミューンの思想が見つけられる。ただ(A)から(F)まですべての要素を備えるコミューンは実在していない。つまり、「さきがけ」は、それらのコミューンの要素を組み合わせ想像されたものだと結論づけられる。興味深いことに、それには違和感がない。というのは、「さきがけ」は、直販で成功する農業コミューンの史実、反イデオロギー、反思想の潮流、コミューンの分裂しやすさ、個人の内面の覚醒を求めるスピリチュアリティ志向など70年代のコミューンの史実と重なっているからである。

島田裕己は、新島淳良と深田保の類似のほか、深田エリの読字障害と「ヤマギシ会」の二世との類似性、閉鎖的な集団に属した人間は離脱しても信仰が内面で続くという青豆の描き方が「ヤマギシ会」の人間と共通することなどを挙げて、村上が「ヤマギシ会」に詳しいことに感嘆する。

エホバの証人についての知識は、一般に報道されている事柄ばかりだが、「ヤマギシ会」についての理解は、それよりはるかに深い。なぜ村上にそんな知識があるのか不思議でならない。彼が一時、「ヤマギシ会」にいたことがあったと言われても、私は驚かない。それほど、彼の視点は、組織の内側からのものである。³⁹

以上の考察からみれば、村上は「ヤマギシ会」に詳しいだけではなく、70年代のコミューン・ブームの全体を把握していると言えよう。「阿美寮」と比べてみると、「阿美寮」で新しい共同性を訴えるコミューンの問題が意識されているのに対して、「さきがけ」の場合は、70年代のコミューン・ブームの総体的な状況が織り込まれている。また、「さきがけ」という作り物で問われるのは、「タカシマ塾」の問題だけではないことが分かる。問題の核心は、「さきがけ」が「タカシマ塾」のような閉鎖的な性質を乗り越え、ポストモダンの・開放的な共同体を目指したにもかかわらず、「タカシマ塾」と違う方向で閉鎖的になったことであろう。それこそ「さきがけ」がコミューンからカルト教団に豹変するという設定の意味であり、以下でその点について検討を深めていく。

4. 「さきがけ」の豹変：農業コミューンから宗教団体へ

コミューンがカルト教団に豹変する事例は、日本のコミューンの中には実例がない。農業コミューンから1979年に宗教法人になるという設定は、1995年前景化されたオウム真理

³⁹島田裕己、前掲「村上春樹『1Q84』」、370頁。

教のようなカルト教団の問題を70年代のコミューンとつなげたわけである。まずその意図的な設定についての先行研究の捉え方を整理しておく。

コミューンをカルト宗教につなげることを批判する論考として、黒古一夫の論が挙げられる。黒古一夫は、「コミューン」という原始共産制社会に根差す一種の社会変革運動と、カリマス(指導者・霊能者)の「並はずれた能力」に魅せられ、自分を失いカリスマの命じたことであれば違法なことも殺人もやってしまうというカルト教団とは、そもそもその思想も在り方も異なるのに、『1Q84』はその違いを無視して「反社会的集団」として物語の中に登場させているのではないかと指摘する⁴⁰。黒古一夫の論には二つの問題がある。まず、「タカシマ塾」と「さきがけ」が混同されている。前節で論じたように、「タカシマ塾」は「原始共産制社会に根差す一種の社会変革運動」だが、「さきがけ」がそれを乗り越えようとするコミューンである。また、「さきがけ」とカルト教団とのつながりが全く読み取られず、「さきがけ」の設定の安易さを批判するところで終わる。

また、好意的な論は、その設定をさまざまな角度から捉えている。高橋龍夫は、オウム真理教の発生時期は「読者の時間感覚としてはあまりにも近すぎるから」、学生運動や農業集団との接続で、「リーダーと教団の様相を総体的に描こうとしたのではなかったか」⁴¹と解釈している。より総体的な捉え方であるが、それ以上この設定についての解釈を深めていない。また、ユートピアの不可能性や、コミュニティの閉鎖的構造の面から、「さきがけ」の豹変の原因を解釈する論がある。藤井貴志は、「さきがけ」が「開放的なコミューン」から「カルトへと反転する」理由を、「ユートピアと思われたものの内実は、個人が自律性を喪失し、退行と引き換えに自らの自我を宗教的共同性(カルト)に譲り渡すディストピアに他ならなかった」⁴²とユートピアの問題に帰し、松枝誠は、「さきがけ」のゆるやかさに着眼したが、これを「戒野の理想が現実となったコミュニティ」と捉えた上で、「さきがけ」の変容について、「自立しつつ何かに属するというポジション」の獲得は、結局は不可能なものであったと結論づけられる」と解釈している⁴³。それらの論は、ユートピアやコミュニティ批判に規定され、スピリチュアリティの関係の問題が看過されている。時代との関わりを重要視する論として第2節に紹介した連合赤軍とオウム真理教の関わりを読み取る論がある。また、変容の設定からオウム真理教と団塊世代、更に日本人に共通する問題を読み取る論もある。例えば、小山鉄郎は、「オウム真理教実行犯、戦中戦後のシンガポールでの日本人、団塊世代の人々」に共通する「自分が置かれた状況に抗さず、周囲の状況や命令に合わせていってしまう」日本人の精神を読み取る⁴⁴。また、変容のストーリーが繰り返されるだけで、その原因を検討しない論が少なくない。

⁴⁰黒古一夫『『1Q84』批判と現代作家論』アーツアンドクラフツ、2011年、31頁。

⁴¹高橋龍夫「可能性としての物語「総合小説」としての『1Q84』」『村上春樹 表象の圏域——『1Q84』とその周辺』森話社、2014年、36頁。

⁴²藤井貴志「村上春樹『1Q84』の中のコミューン」『アジア遊学』(143)、2011年7月、235頁。

⁴³松枝誠「閉じられない世界を求めて——『1Q84』におけるコミュニティ」『村上春樹 表象の圏域——『1Q84』とその周辺』森和社、2014年、95頁。

⁴⁴小山鉄郎「温かい日本茶を飲むまでに——『1Q84』を読む」『群像』64(8)、2009年、166頁。

以上の先行研究を概観すれば、「さきがけ」の変容に着眼する論は少なくないが、前節で論じた宗教学者としての「さきがけ」と70年代のコミュン・ブームとの関わりは全く考察されていないので、70年代のコミュンと80年代のカルト教団をつなげるのは、スピリチュアリティを求める精神であることが看過されている。

「さきがけ」の造型について、村上はインタビューの中でこう語る。

僕らの世代の精神史が大前提にあります。カウンターカルチャーや革命、マルクシズムが60年代後半から70年代初めに盛り上がり、それがつぶされ、分裂していきます。連合赤軍のようにより先鋭的な、暴力的な方向と、コミュニン的な志向とに。そして連合赤軍事件で革命ムーブメントがつぶされた後は、エコロジーやニューエイジへ行くわけです。連合赤軍に行くべくして行ったと同じ意味合いで、オウム的なものも生まれるべくして生まれたという認識があります。⁴⁵

村上の言う「精神史」とは、「革命、マルクシズム」の理想主義が「連合赤軍に行くべくして行った」という方向性があると同時に、カウンターカルチャーの延長線上に「コミュニン的な志向」があり、また「オウム的なものも生まれるべくして生まれた」という方向性があるということであろう。平行する二つの時代精神の必然的な発展ルートが提示されているのである。農業コミュニンからカルト教団になる「さきがけ」の変容は、〈カウンターカルチャー→コミュニン→「オウム的なもの」〉というルートを表現しているにほかならない。言い換えれば、コミュニン・ブームとスピリチュアリティの興隆との連続性への認識に基づき、「オウム的なものも生まれるべくして生まれた」と村上が発言しているのだと思われる。

そのような認識は、村上独自の視点ではない。コミュニンとスピリチュアリティの連続性に対する研究は、初期のものとして、カウンターカルチャーの研究に現れている。高田昭彦は、反抗文化の枠組みの中でコミュニンや、スピリチュアリティの傾向を考察し、「対抗文化の第二の段階である再沈潜期は、生命主義的な東西の神秘思想、「秘教的文化」への憧憬、歴史の逆転を望んだ農業への回帰など退行現象が噴出してくる」⁴⁶と指摘する。

またオウム真理教事件の後のスピリチュアリティをめぐる研究にもコミュニンが視野に入れられている。島園進は、スピリチュアリティの興隆を総体的に検討する2007年の著書の中で、70年代のヒッピー・コミュニンの「部族」に關与する山尾三省の言説に遡って、エコロジー志向とスピリチュアリティ志向が同時にあることを強調し、「緑のスピリチュアリティ」⁴⁷と呼んでいる。2009年村上に描かれる「さきがけ」は、文学で再びコミュニンをスピリチュアリティにリンクさせたのである。

⁴⁵ 「村上春樹氏『1Q84』を語る」『毎日新聞』、2009年9月17日。

⁴⁶ 高田昭彦「現代日本における青年の自己実現」『成蹊大学文学部紀要』(16)、1980年、42頁。

⁴⁷ 島園進『スピリチュアリティの興隆——新靈性文化とその周辺』岩波書店、2007年、12頁。

ただ、本研究は、「さきがけ」の分析を通して、コミュニティにはスピリチュアリティ志向があるとだけではない。エコロジー志向、ポストモダン的な傾向、プレモダンへのノスタルジア、スピリチュアリティ志向などが70年代のコミュニティに混合されていることが、「さきがけ」を通して描かれていることを主張したい。

コミュニティの混合性を象徴する空間として、「長本兄弟商会」によって1976年に創立された「ホビット村」が挙げられる。東京都西荻で「部族」のメンバーと共に、農業コミュニティを目指す若者が共同で経営された空間で、一階は、無農薬野菜販売、二階はコーヒー屋、三階は共同体、精神世界、宗教の本を扱う「ブラサード書店」であり、整体、ヨガ、瞑想の講座を行う「ホビット村学校」もある。彼らには「精神的な横のつながりと、自己の内面変革と社会の関係を重く持ち、住民運動と新しく農民となってゆく若者との連帯を結ぶ」ことが目指される⁴⁸。その空間には、農業、対抗文化、さらにスピリチュアリティ、宗教まで包括し、70年代のコミュニティの全貌を象徴する空間だと言える。また、80年代になると、「ホビット村」が、「精神世界」の文化の中心地として知られ⁴⁹、80年代のスピリチュアリティの興隆に繋がっていく。前節の考察を踏まえてみれば、「さきがけ」というコミュニティの表象は、「ホビット村」と呼応していることが分かる。「さきがけ」の場合は、(A)から(G)までの特徴が示すように、エコロジー志向、ポストモダンの精神やスピリチュアリティ志向、さらにオカルト的な要素まで多層的に描かれている。「ホビット村」の三階の空間に配置するコミュニティの共時的な各要素は、「さきがけ」の表象の中に、発展経緯という時間の軸で通時的に表現されているとも読めよう。その中に、オウム的な要素が新たに加えられたわけである。「そこにニューエイジ精神主義、お洒落なアカデミズム、自然回帰と反資本主義、オカルティズムのフレーバーが適度に加味してある」というあゆみによる「さきがけ」への評価は、コミュニティの混合性を見事に表現している。

コミュニティという器の混合性は、コミュニティ間の人員の流れやつながりからも見られる。「ヤマギシ会」の研鑽を受けた人が「紫陽花邑」に惹かれることが多かったことが、新島淳良、矢追日聖に証言されている。新島淳良は「研鑽学校以外にも養鶏法研鑽会(14日間の合宿)、一体研鑽会などの研鑽機会がある。他のコミュニティ、たとえば大倭のスタッフにも研鑽学校受講者が多い」⁵⁰と語る。矢追日聖は「紫陽花邑」でワークキャンプの活動を行う学生について、次のように語る。

このキャンパーの中に山岸会の例の洗脳、研鑽を受けた者が多くいて、それらの大部分の者がこのキャンプの主導性を持つ立場にいたということである。(中略)この会の息のかかっている人々が、続々と大倭と交流を持つようになってきた。そしてこれら

⁴⁸長本光男の「もう一つの生き方」から「心ある生き方」へ——東京・西荻・〈ホビット村〉(『地域開発』(156)、1977年9月)と朝日新聞社アサヒグラフが編集した『にっぽんコミュニティ』(朝日新聞社、1979年)を参考にした。

⁴⁹島菌進、前掲、13頁。

⁵⁰新島淳良、前掲『ヤマギシズム幸福学園』、268頁。

の人の中から、大倭一門に加入した数人の若者もある。古き家の子たちと彼らがよく融和し、生活を共にしている現実、山岸氏の下種が大倭で発芽し、生育する要素を多くふくんでいることを知るに十分である。⁵¹

矢追日聖が言う「山岸氏の下種が大倭で発芽し、生育する」ことは、「タカシマ塾」と「さきがけ」の関係を如実に示している。そして、1977年、知識人の小田実と新島淳良、紫陽花邑の矢追日聖、タイで美術工場を作っている大山八三郎氏と連名で「一灯園」、「紫陽花邑」、「ヤマギシ会」など多数のコミュンが連携関係を作り、「緑のふるさと」と称する共同の集会を数回開催したこと⁵²も、それらのコミュンの間の精神的な繋がりを示している。

作中には「リトル・ピープル」の登場で「さきがけ」が豹変したと表現されているが、こうしてみれば、「タカシマ塾」から農業「さきがけ」へ、さらに宗教法人「さきがけ」になるのは何の不思議もないと思われる。深田は最初新島淳良のように、「タカシマ塾」（「ヤマギシ会」）に入ったが、それを超えるために見田宗介のように開放的なユニットの連合体を構想し、先駆的な「さきがけ」を作る。開放的であるためにエコロジー志向、共産主義志向、スピリチュアリティ志向の混合を許す連合体の中で、野本三吉、真木悠介のように反理性、反近代と意味づけられたスピリチュアリティに惹かれて、修行中にいわゆる「リトル・ピープル」の声を聞き、矢追日聖のような霊能者に変容し、閉鎖的なカルト教団に変質する中に、麻原彰晃のような絶対視される導師になったと解釈することもできるだろう。

再び「さきがけ」の描写による批判性を問うが、それは、全体主義の「ヤマギシ会」批判や、オウム真理教批判、新島淳良批判あるいは麻原彰晃批判だけに留まらず、個別のモデル批判をはるかに超え、オウム真理教前史への俯瞰的な視野を持っている。それによって、20世紀後半の時代精神の問題が物語られている。それは70年代のコミュンの中に既に現れていた、ポストモダンの相対主義とプレモダンへの楽天的な憧れの融合の問題である。反イデオロギー、反真理、反近代といったいわゆるポストモダンの意識を前提にし、資本主義社会、近代化のアンチテーゼと見なされるプレモダンの精神、スピリチュアリティの解放は、無批判・無反省的に称賛され、拡散されていた。現実世界では、70年代のコミュンにあるスピリチュアリティ志向が、20年以上発展した末、オウム真理教事件に至る。『1Q84』では1974年に設立した農業コミュンの「さきがけ」が1979年宗教法人になるように、5年間でその道を辿らせたわけである。「阿美寮」の場合は、抑圧のない共同性という意識上のポストモダンの理想主義に対する批判だとすれば、「さきがけ」の場合は、抑圧のない自由連合体から始めるという設定が意識上のポストモダンの理想主義への再批判であり、その上で、カルト教団への豹変によって、スピリチュアリティ志向という意

⁵¹水津彦雄、前掲、201頁。

⁵²新島淳良の『阿Qのユートピア』（前掲、211～295頁）と「コミュン一覽 地域社会回復のもうひとつの途〈特集〉」（『地域開発』1977年9月、77頁）を参考にした。

識下に向かうポストモダン的な理想主義に対する批判性が書き込まれているのだと読めよう。

おわりに

本章では「タカシマ塾」「さきがけ」など『1Q84』におけるコミュニンの表象を分析し、本作で描かれる70年代と80年代の時代精神の連続性を検討してきた。70年代のコミュニケーション実践とコミュニケーション論を導入し、「タカシマ塾」は「ヤマギシ会」をモデルにしたものだが、「さきがけ」は、コミュニケーション・ブームの総体像と80年代のカルト教団を結び付け想像されただと検証した。また、「さきがけ」の造型にある初期の先駆性を重要な設定として読み、先駆的なコミュニケーションからカルト教団へ変容するという設定の中から、ポストモダンの精神とプレモダンへのノスタルジー、スピリチュアリティへの傾倒との融合という70年代と80年代に通底する時代精神を読み取った。

村上は、批判意識を持って、『1Q84』で70年代と80年代との繋がりを描いているわけであるが、オウム真理教事件より以前、村上自身が、そのような時代の潮流に巻き込まれていなかったわけではない。第1章で論じたように、『1973年のピンボール』ではヒッピーのドラッグ使用が問題にされたが、深層意識の解放を求めるというヒッピー文化の核心内容は批判されなかった。また、第2章で論じたように、「阿美寮」というコミュニケーションを書く際も、スピリチュアリティへの問題意識が欠落している。第3章で論じたように、彼自身もスピリチュアリティの聖地とされるアトスへ行き、その「理性では捌ききれない力学」、「根源的なダイナミズム」に惹かれている。とはいえ、その巡礼記からは、スピリチュアリティの興隆現象の核心にある「大いなる自己」に回収されない抵抗的な姿勢が読みとれるので、村上とスピリチュアリティの興隆現象との距離を確認することもできる。

このようなスピリチュアリティに近いようで異なるという位置関係は、重要な意味を持つ。まず、スピリチュアリティに近いということは、スピリチュアリティ志向がオウム真理教事件にまで発展したことへの責任意識、反省意識につながる。オウム真理教事件の後、村上が三年間かけてオウム真理教事件の被害者と加害者にインタビューして、ノンフィクションを創作したのは、彼の責任意識の反映だと言えよう。また、『1Q84』におけるコミュニケーションの再表象に、60年代末から80年代までの時代精神の連続性が書き込まれたのは、彼の反省意識及び補完意識によるものだろう。イデオロギー、真理、真実を崩すポストモダンの問題、東洋的・プレモダン的な要素を利用して深層意識の変革を求めるスピリチュアリティの理想主義の問題は、村上自身及び村上文学にとって重要な課題である。

また、スピリチュアリティと異なるということは、さらに重要な意味を持つ。80年代は、カウンターカルチャー、コミュニケーションの延長線上に意識の深層に向かう理想主義の興隆があるが、オウムの物語に対抗するという村上が宣言した作品の方向性も意識の深層に向かっている。宗教性の回帰の問題を考えるには、村上作品に深層意識がいかなる意味を持つ

のか、村上に描かれる深層意識の変容とスピリチュアリティ・新新宗教が求める深層意識の変容との差異は何か、は重要な意味を持つ。第二部、第三部では村上作品に描かれる深層意識の構造のあり方及び深層意識の変容のあり方を検討していく。

第二部

ポストモダンに対抗する記憶・歴史

第5章 『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』における〈記憶〉の 発見

——〈街〉から〈世界の終り〉へ

はじめに

村上文学にとって深層意識はどんな意味を持つのか、深層意識の変容の特徴は何なのかを明らかにするには、まず記憶のテーマに着目して、「街と、その不確かな壁」と『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』（以下『世界の終り』）との比較を通して、記憶に賦与された特別な意味を明らかにする必要がある。

村上春樹の中編小説「街と、その不確かな壁」は、村上が発表したことを「とても後悔した」¹と明言した、単行本や全集に収録されていない唯一の作品である。だが、この作品を書き直すという意図で5年後に長編小説『世界の終り』が創作された。『世界の終り』における異世界である〈世界の終り〉は、「街と、その不確かな壁」で描かれた異世界の〈街〉（以下〈世界の終り〉と〈街〉という表記で両作品における異世界の空間を指す）をベースにして成り立っている。両作品において、同じように異世界が物語られているが、単に繰り返されているのではなく、加筆修正が施されている。両作品の間の最も顕著な違いは、結末の設定である。「街と、その不確かな壁」においては「僕」が〈街〉を脱出することを選ぶのに対して、〈世界の終り〉における「僕」は、街に留まることを選ぶ。従来の研究では、この点に注目する論考が多く、その評価には賛否両論がある。

肯定的な論として横尾和博のものがある。横尾は「「心」のない「生」を否定し、「乖離した「心」と「生」を再び結ぶ道を希求している」²と「僕」が異世界に留まることを評価する。異世界に残ることによって、「他者とのコミュニケーションを自分で選び取り、責任を引き受ける」³と「僕」のコミットする姿勢を評価する関谷真広の論も横尾の論の延長線上にある。一方、否定的な論として次のようなものがある。加藤典洋は異世界に残るのは「中途半端な道」⁴だと指摘し、松田和夫は、その結末が読者に提供したのは「厳密な認識ではなくふわふわとした気分である」⁵と批判しているのである。

以上の論をまとめると、肯定的な論は、主人公が能動的に行動していくという変容に着目しており、一方の否定的な論は、主人公が変容したとしても追求した理想的世界のビジョンが明らかではないということの問題視している。いずれも相応に説得力があるが、主

¹ 「特別インタビュー 『物語』のための冒険」『文学界』、1985年8月。

² 横尾和博『村上春樹の二元的世界』鳥影社、1992年、166頁。

³ 関谷真広「『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』論——壁を通り抜けるコミットメント」『近代文学第二次研究と資料』(3)、2009年3月、216頁。

⁴ 加藤典洋『村上春樹イエローページ1』幻冬舎文庫、2008年、20頁。

⁵ 松田和夫「消滅と打開——村上春樹『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』について」『桜文論叢』(18)、2011年12月、78頁。

人公の変容という結果に重点をおくのが従来の研究の特徴であり、変容の原因が棚上げされていることは否めない。言い換えれば、いかにして「乖離した「心」と「生」を再び結ぶ」ことができたのか、いかにして他者とコミットできるようになったのかは、不明瞭なのである。それらの問題を明らかにすれば、『世界の終り』の書き直しの意義を考え直すことができるのではないだろうか。

本論文では、『世界の終り』における〈世界の終り〉と「街と、その不確かな壁」の〈街〉を比較した上で、結末にいたるまでの進行過程に目をむけ、結末を逆転させる根本的な要因にアプローチする。記憶というテーマを抽出して、「街と、その不確かな壁」の限界を検討し、『世界の終り』へと書き直したことの再評価を試みる。

1. ディストピア像の浮上と変容する「影」

「街と、その不確かな壁」と『世界の終り』における二つの異世界の相違を把握するために、まず手短かに共通点を確認しておきたい。二つの異世界を支える共通したルールは、影を切り離すことである。影の意味について、「街と、その不確かな壁」では、門番が「影ってのはつまりは弱くて暗い心」と言っており、影の喪失についても、「憎しみ、悩み、弱さ、虚栄心、自己憐憫、怒り」⁶がないことであると語っている。影を切り離すルール、および影の持つネガティブな意味は、『世界の終り』にも受け継がれている。

影がないからこそ、〈街〉と〈世界の終り〉は、ユートピアとして成り立つ。「街と、その不確かな壁」において、「暗い心」のない住人が壁に囲まれ、平穏な日々を送るというユートピアが表現されている。さらに、〈世界の終り〉においては、住民たちは「傷つけあわないし、争わない」、「みんな自分の労働を楽しんでいる」、「年老いることもなく、死の予感に怯えることもない」⁷と多方面から住民たちの満足感が描かれ、異世界のユートピア的な側面がより濃厚に打ち出される。描写の濃淡の差こそあるが、異世界のユートピア的な側面を構築しようとする作者の意図は両作に共通している。

さらに、主人公が影の全体像を徐々に把握するにつれて、異世界の裏にあるディストピアの像が浮上してくるという点も同様だ。「街と、その不確かな壁」において、影は「暗い心」であることが門番によって伝えられる。だが、「僕」は夢読みを通して、影が彼女への想いに繋がるものであることを発見し、影を切り離された自分が本当の自分ではないことに気づく。したがって、影とともに〈街〉を脱出するという結末に至るのである。影についての認識から、ユートピアがディストピアへと変容する異世界の仕組みまでは、『世界の終り』で反復されている。『世界の終り』において、「戦いや憎しみや欲望がないということ」は、

⁶村上春樹「街と、その不確かな壁」『文學界』1980年9月。以下引用する際、「街」という略号を用い、頁数のみを示す。

⁷『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』(下)、1988年、新潮文庫、218頁。以下引用する際、『世』という略号を用い、頁数のみを示す。初出は『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』(新潮社、1985年)。

その逆のものとしての「喜び」、「至福」、「愛情」がないことを意味し、「心のない人間はただの歩く幻にすぎない」(『世』下、219頁)のだということを、「僕」の影は「僕」に意識させる。

上述したように、影を切り離すというルールを原点に、影の持つ二面性の発見が異世界の二面性の発見を導き出すという展開は、両作品に共通するところである。両作共に異世界のディストピア性に気づくのだが、冒頭で確認したように、「街と、その不確かな壁」の主人公が〈街〉を脱出するのに対して、『世界の終り』の主人公は〈世界の終わり〉に残ることを選ぶ。この点について、従来の研究では、本論文の冒頭で触れた肯定的な論に見られるように、自分の「希求」、自分による「選択」という「僕」の主体性の獲得が強調されてきた。しかし、突如として「僕」の主体性が獲得されるわけではないだろう。その過程、「僕」が異世界に残ることを選ぶという結末に至るプロセスは、十分に検討されていないのである。以下では、二つの異世界の根本的な相違に焦点をあて、逆転した結末に至る理由を明らかにしてみたい。

〈街〉と〈世界の終り〉の相違点としては、「森」という新しい空間の設定や結末など、表層的な相違だけが注目されてきた⁸。しかし、両作品における影というメタファーは同一視され、決定的な違いは見落とされている⁹。二つの世界を支える影の意味の変容こそが、二つの世界が根本的に異なっている点だと本論文は主張する。『世界の終り』に埋め込まれた影の新たな意味が、異世界を再構成し、結末に深く関与することを論じよう。

上述したように、「街と、その不確かな壁」において、影は「暗い心」であると門番によって語られる。一方で、「僕」は、影には彼女への愛も含まれていることに気づく。つまり、影はポジティブな感情もネガティブな感情も含む心の総体なのである。〈街〉の外の間人は、影を背負いつつ心を持っているが、〈街〉における影の切り離された人間は、影が死ぬと心を失い、空っぽな存在になる。つまり「影の喪失＝心の喪失」であり、「影＝心」という図式によって、「街と、その不確かな壁」における影と心の関係は把握できるのである。

一方、『世界の終り』の中の影と心の関係は、このような簡単な図式では把握できない。「僕」の影は異世界の原理を次のように説明する。

「この街の完全さは、心を失くすことで成立しているんだ。(中略)まず、影という自我の母体をひきはがし、それが死んでしまうのを待つんだ。影が死んでしまえばあとはもうたいした問題はない。日々生じるささやかな心の泡のようなものをかいだしてしまっただけでいいのさ」(『世』下、219頁)

⁸横尾和博『村上春樹の二元的世界』(1992年、鳥影社)は、両作品の相違点として影に注目したが、影の意味ではなく、「僕」と影の関係の変容を挙げている。その後の論考である山根由美恵「封印されたテキスト——村上春樹『街と、その不確かな壁』にみる物語観」(『近代文学試論』(44)、2006年12月)は、両作品の間の6つの相違点を指摘しているが、影の意味の変容には言及していない。

⁹例えば、肖珊「村上春樹『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』論」(『山口国文』(27)、2004年、62頁)では、「『世界の終り』というユートピアは心＝影の喪失をもとにして築かれている」と述べ、「影＝心」という図式で『世界の終り』における影の意味を読解し、「街と、その不確かな壁」の中の影と同一視している。

「心は獣によって壁の外に運び出されるんだ。それはかいだすということばの意味さ。獣は人々の心を吸収し回収し、それを外の世界に持って行ってしまふ。そして冬が来るとそんな自我を体の中に貯め込んだまま死んでいくんだ。彼らを殺すのは冬の寒さでもなく食料の不足でもない。彼らを殺すのは街が押し付けた自我の重みなんだ。」(中略)「獣が死ぬと門番がその頭骨を切り離す」と影はつぶけた。「その頭骨の中にはしっかりと自我が刻み込まれているからだ。頭骨は綺麗に処理され、一年間地中に埋められてその力を静められてから、図書館の書庫にはこぼれ、夢読みの手によって大気の中に放出されるんだ。夢読みというのは——つまり君のことだな——まだ影の死んでいない新しく街に入った人間が就く役目なんだ。夢読みに読まれた自我は大気に吸いこまれ、どこかに消えていく。それがつまり〈古い夢〉だ。(『世』下、222頁)

影が語ったように、影が死んだとしても、「ささやかな心の泡のようなもの」が「日々生じ」、その「ささやかな心」は、「獣の吸収——門番の処理——夢読みの放出」という一連の作業によって、無くされてしまうのである。「心の泡のようなもの」とはいったい何だろうか、何故「日々生じる」のか、といった問いが浮かんでくる。次の影と記憶の関係の考察を通してその意味を明らかにしよう。

両作に登場する人物の記憶を並べて対照してみれば、『世界の終わり』の影・心の関係には、〈記憶〉という新たな要素が導入されていることを見出すことができる。まず、「街と、その不確かな壁」に登場する主な人物の記憶を見よう。「僕」は〈街〉の外で知り合った彼女のことを覚えている。また彼女に〈街〉の外の話を語ったことから、「僕」は〈街〉の外の様子をも覚えているのが分かる。そして、〈街〉の住民である大佐という人物は、影を失う前に愛していた人についてのエピソードを「僕」に語る(「街」69～71頁)。「僕」と大佐は、いずれも影が切り離される前の記憶を持っている。つまり、「僕」と大佐の影の喪失は、彼らの記憶には影響を及ぼさないのである。一方、彼女は影が切り捨てられたことで〈街〉の外の「僕」のことを覚えていないと設定され、このことは影の喪失が記憶の喪失を招くことを示唆している。以上を鑑みれば、「街と、その不確かな壁」においては、影の喪失と記憶の関係が問題にされておらず、〈街〉にいる人々の記憶の表象が混乱していることが分かる。

それでは、『世界の終り』においてはどうか。「僕」は彼女を覚えていないと設定され、「僕」が街の外を語る場面も、大佐による愛のエピソードも削除されている。影を持っている時期の記憶、すなわち影が関与する記憶は、用心深く捨象されている。つまり、『世界の終り』において影の喪失は、影が負担する記憶の喪失を意味するようになっているのである。また、記憶と心の関係は、大佐の語りからも見出される。

「あるいは君にはこの街のなりたちのいくつかのものが不自然に映るかもしれませんが。しかし我々にとってはこれが自然のことなのだ。(中略)硝煙や血の臭いや銃剣のきらめきや突撃のラッパとかをもう思い出すことはできんのだ。名誉や愛国心や闘争心や

憎しみや、そういうものをね。君は今、心というものを失うことに怯えておるかもしれらん。私だって怯えた。それは何も恥ずかしいことではない」大佐はそこで言葉を切つて、しばらく言葉を探し求めるように宙を見つめていた。「しかし心を捨てれば安らぎがやってくる。これまでに君が味わったことのないほどの深い安らぎだ。そのことだけは忘れんようにしなさい」（『世』下、188頁）

大佐の言う心の安らぎは、心を捨てることを前提にしている。また、心を捨てるということは、「硝煙や血の臭いや銃剣のきらめきや突撃のラッパ」、「名誉や愛国心や闘争心や憎しみ」などを忘却することを意味する。つまり心の喪失は記憶の喪失と同じ意味で語られているのである。このことから、『世界の終わり』における心と記憶は、同じ意味の言葉として考えて差し支えないだろう。立ち戻って「日々生じるささやかな心の泡のようなもの」の意味を考えると、それは日々の体験によって生じる記憶であると理解できよう。

以上、両作品における影の相違を検討してきた。「街と、その不確かな壁」においては、「影の喪失＝心の喪失」という図式で影の意味が捉えられ、影の喪失は完全な心の喪失を意味するが、影と記憶の関係は不明瞭である。一方の『世界の終り』では、心と記憶は区別されずに用いられている。つまり、影・心・記憶の関係性は、「影の喪失＝影が負担する心(記憶)の喪失」ということになる。上述したような記憶に関わる書き直しから見れば、影・心・記憶の関係性は、『世界の終り』において徹底されたことが分かる。先に結論を言っておけば、この新しい関係性こそ『世界の終り』と「街と、その不確かな壁」との間の根本的な差異である。影・心・記憶の関係性は、物語の展開にどのような影響を与えたのか、それは結末とどう関わるのか。以下では、この新しい関係性を出発点に『世界の終り』の書き直しの全貌を把握し、「街と、その不確かな壁」の限界の検討と『世界の終り』の再評価を試みる。

2. 記憶の発見による連鎖反応

「影の喪失＝影が負担する心(記憶)の喪失」という影・心・記憶の新たな関係性を手がかりとして、改めて『世界の終り』の物語の筋書きをたどっていくと、記憶による連鎖を読み取ることができる。第1節で論じたように、「街と、その不確かな壁」における、影の喪失が心の喪失をもたらすという明瞭な図式に対して、『世界の終り』においては、影の喪失に付随し大方の心(記憶)を喪失しながらも、日々の体験によってごく僅かな心(記憶)が生じる。またそれらの心(記憶)は「獣の吸収―門番の処理―夢読みの放出」という作業によって失われるのである。複雑化されたその心の喪失のプロセスは、一連のファクターの関係を変容させる。

「街と、その不確かな壁」では、獣は犠牲者であると語られるが、何による犠牲なのかは不明であり、獣と影の関係は見られない。また、「古い夢」は材質が不明な「卵型」のもので

あり、「古い夢」と獣とは関係を持っていない。「古い夢」には集合的記憶が蓄積されているように示唆されているが、影と記憶の関係は不明瞭であるため、「古い夢」と影との関係も見られない。要するに、「古い夢」、獣、影それぞれのファクターは、ばらばらのまま展開し、静的なファクターの集合体に留まるのである。

一方の『世界の終り』においては、影・心・記憶の関係性により生まれた心を失う複雑なプロセスが、それぞれのファクターに新たな意味をもたらす。「古い夢」が処理された獣の頭骨と設定されたことで、獣と「古い夢」は繋がる。また、獣は影が負担しなかった心を吸収し、壁の外に運び出す役割を担うため、獣と影も結ばれている。このように、獣、「古い夢」、影は、連続的なファクターの運動体になる。

このように見ていけば「街と、その不確かな壁」が村上によって封印された一因は、ファクター同士の関係の稀薄さに問題があったことといえよう。『世界の終り』における、影・心・記憶の新たな関係性の導入によって各ファクターが繋がってきたのである。

影・心・記憶の新たな関係性が上述した各ファクターに新たな関係性を与えただけではなく、記憶の発動によってさらに一連のストーリーの変容が引き起こされた。「街と、その不確かな壁」では、住人が心を持っていないのが〈街〉の実態である。それに対して、〈世界の終り〉では、住人は心のない存在になるのが理想的な状態とされるが、僅かとはいえ、心(記憶)が日々生じているのがその実態である。

『世界の終わり』の主人公は、その僅かな心の存在をみごとに捉えた。音楽のない街において、「僕」は、見つけた使い道のない手風琴をもって、影とともに生きる世界、つまり「ハードボイルド・ワンダーランド」の世界で馴染んだ曲「ダニー・ボーイ」のメロディーを思い出し、「今・ここ」の時空間を乗り越える。また「手風琴は唄に結びついて、唄は私の母に結びついて、私の母は私の心のきれはしに結びついている」(『世』下、254 頁)と彼女が語ったように、音楽の想起によって、彼女の記憶も喚起されて、心がよみがえる。このように、「僕」は記憶の想起を通して心を失う異世界の呪いを破る。そのことによって〈世界の終り〉を大きく揺さぶり、そのシステムに対立する存在になるのである。

「僕」は〈世界の終り〉に残るのか、それとも影と一緒に脱出するのか。〈世界の終り〉のシステムが崩壊しないかぎり、そこに残ることは結局心が完全に失われることにほかならない。しかし外に脱出するとすれば、不自然な展開になるに違いない。というのも、彼女の心が蘇る希望を見つけたのにもかかわらず、心のある僕が彼女を放置してしまうことになるからである。入れ子構造のように、〈世界の終り〉の中には、もう一つの空間「森」が登場し、この問題を解決する。「有効に影を殺しきれなかった人びと」(『世』下、219 頁)つまり、心(記憶)を持っている人々の居場所として「森」が設けられる。「僕」は、「森」に追放されることを覚悟しつつ、彼女と一緒に異世界に残ることを選ぶ。以上の進展から見れば、『世界の終り』の結末は合理的かつ必然的だと思われる。また、「森」の中で心のもつ人間がどのような生活を送っているかについては、具体的には描かれず、ただ「様々な思いを抱いたまま永遠に森をさまよう」(『世』下、221 頁)と「森」の外部の存在によって想像されるのみで

ある。確かに加藤典洋が指摘したように、『世界の終り』は新しい世界のビジョンを提示していない。だが、封じられた異世界のシステムを開く力を提示してくれたのではないだろうか。

上述した一連の連鎖を遡ってみると、その力の存在が浮かび上がってくる。登場人物の記憶についての書き直しや、音楽や「森」など新たな要素の導入は、いずれも、影・心・記憶の新たな関係を軸に展開してきた。記憶が残る可能性が設定され、音楽の導入が記憶を喚起する条件を備える。さらには記憶のある人の居場所として「森」が設定されたと読解できるのではないだろうか。この一連の連鎖を駆動させる力は、記憶にほかならない。これこそが、〈世界の終り〉の「僕」の主体性を支える内的な力であり、閉じこめられているディストピアを打開する力であろう。

3. 個人の再生に繋がる記憶のメカニズム

『世界の終り』についての先行研究には、記憶に触れる論もある¹⁰が、それらの中では、一体記憶について何が問題となっているのか、記憶と個人の再生がなぜつながっているのかは明らかにされていない。『世界の終り』の中のもう一つの世界「ハードボイルド・ワンダーランド」のストーリーを手掛かりにし、それらの問いを解き明かしてみたい。

「ハードボイルド・ワンダーランド」においては、主人公は「組織」と呼ばれる「組織」に属する計算士であり、脳手術によって瞬間的に安定させた「意識の核」を利用し、機密データを暗号処理するための「シャフリング」作業を行う。しかし、〈世界の終り〉と名づけられた主人公自身の「意識の核」の内容は彼には教えられていない。その理由について、「組織」の人間は以下のように述べる。

「要するに」と彼らはつぶけた。「我々は君のパス・ドラマを永遠に君自身の意識の表層的な揺り動かしから保護しておかなくてはならんのだ。もし我々が君に〈世界の終り〉とはこうこうこういうものだと内容を教えてしまったとする。つまり西瓜の皮をむいてやるようなものだ。そうすると君は間違いなくそれをいじりまわして改変してしまうだろう。ここはこうした方が良いとか、ここにこれをつけ加えようとしたりするんだ。そしてそんなことをしてしまえば、そのパス・ドラマとしての普遍性はあつという間に消滅して、シャフリングが成立しなくなってしまう」(『世』上、191～192頁)

「意識の核」の安定性は、「シャフリング」が成立する前提であるため、「意識の表層的な揺

¹⁰浅利文子の「自己回復へ向かう身体——世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド」(『法政大学大学院紀要』(68)、2012年)は、記憶の喚起に触れたが、記憶のメカニズムを問題としておらず、身体の変化による主人公の回復を論じている。清真人の『村上春樹の哲学ワールド』(2011年、はかる書房)は『世界の終り』における記憶に焦点を当てているが、芯となる記憶の回復による記憶の全体性の回復をめぐる論であり、記憶総体の構造は射程の外に置かれている。

り動かしから保護」するために、「意識の核」と「意識の表層」は、西瓜の果肉と皮のように、常に分離されなければならない。主人公の意思によって「意識の表層」(西瓜の皮)は変えることができるかもしれないが、自分の「意識の核」(西瓜の果肉)には到達できないと主張されているのである。

「意識の表層的な揺り動かし」、つまり「意識の表層」が変化することの意味は、主人公に脳手術を行った老博士の説明を参照してみれば分かる。老博士は「シャプリング」を実現するために、「新たな体験の増加に伴うブラックボックス(無意識—引用者注)の変化」(『世』下、82 頁)という問題を解決しなければならないと語る。その変化は、具体的には「人は生きていく限りなんらかの体験をするわけだし、その体験が一分一秒ごとに体内に蓄積していく」(『世』下、82 頁)ことを指す。「組織」のいう「意識の表層」の変化は、日々生じて無意識の一部になっていく個人の「体験」だと思われる。

この「意識の表層的な揺り動かし」は〈世界の終り〉の「日々生じるささやかな心の泡」を連想させる。影が切り離されれば、「日々生じるささやかな心の泡」は問題ではないとする〈世界の終り〉のルールは、「意識の核」を固定させることができれば、「意識の表層」の変化はただ「皮にしるしをつける」(『世』上、191 頁)ことに過ぎないと主張する「組織」の理念に共通している。言い換えれば、「ハードボイルド・ワンダーランド」における、無意識を「意識の核」と「意識の表層」とに分ける二分法は、〈世界の終り〉における、心を影が負担する心(記憶)と「日々生じるささやかな心の泡」とに分ける二分法と通底しているのである。

こうしてみれば、「ハードボイルド・ワンダーランド」と「世界の終り」という二つの『世界の終り』の物語の根幹を支えるのは、無意識の構造の問題であると言える。言い換えれば、それは記憶のメカニズムの問題である。表層的な体験は深層の記憶の集積場に何の影響も与えないのか。あるいは、表層的な体験は深層的な記憶の集積場と連動し深層の変化をもたらすことができるのか。「組織」と〈世界の終り〉のシステムは、明らかに前者を主張する。一方、第2節で論じたように、〈世界の終り〉で主人公の「僕」は手風琴に出会うという体験を生かして、「僕」と彼女の心を蘇らせる。つまり「意識の表層」の変化を利用して、「意識の核」を再構成しようとするのである。異世界を攪乱した「僕」は、明らかに後者のような記憶論の代弁者である。

表層的な体験が深層の記憶の集積場に影響を与えないという「組織」と〈世界の終り〉のシステム側の理念は、記憶を脳のうちに保存されているデータのような固定的な痕跡と見なす記憶の局在説と通底している。深層の記憶は刻印の集積のごとき日々の体験とは繋がっていないというものだ。しかし一方で、生成的な記憶論がある。代表的なものとして生命哲学者ベルクソンの記憶論が挙げられる。ベルクソンは、記憶を運動として捉え、記憶の総体を逆さ円錐に喩える。

総体的な記憶は現在の状況の呼びかけに対し、二つの同時的運動によって応える。ひとつは移行(translation)であって、これによって記憶はその全体が経験の前面へと移

動し、そうすることで、多かれ少なかれ、分割されることはないが行為することを指して凝縮する。もうひとつは自分自身の回転(rotation)であり、これによってそのときの状況へと向かい、それに対して最も有用な面を差し出すのである。¹¹

円錐の底面と頂点との間における絶え間ない「移行」と「回転」こそは、運動している記憶の有様である。現在の体験にしたがって、記憶総体はその都度変化しながら現在という一点に現出していくのである。〈世界の終り〉においては、主人公の現在の体験が記憶を喚起させている。さらに主人公の再生をもたらすプロセスは、まさに現在の一点と記憶の総体が互いに浸透する記憶の動的メカニズムであると言えよう。記憶の喚起による「僕」と彼女の再生は、「意識の表層」と「意識の核」の相互の境界を破り、固定的な記憶のイメージを崩壊させる。

記憶の想起による個人の再生というテーマは、形を変えつつも、『世界の終り』の後の村上作品からも読み取れる。『アフターダーク』(2004年)においては、姉との間の強い絆の想起によって親密な関係を追体験することを契機とし、マリは熟睡した姉エリの意識を取り戻したのである。『アフターダーク』は記憶の力に頼り、他人を再生させる物語として読解できる。また、『1Q84』においては、青豆と天吾の愛は記憶に根差しており、それによって1Q84の世界から脱出することが描かれている。『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』(2013年)においては、多崎つくるとは、絶縁された旧友と再び向かい合うことで記憶を再編成したことを契機に、旧友に捨てられたというトラウマを超え、新たな人生を生き始める。つまり、記憶の再編による個人の再生の物語が繰り返されているのである。これらの作品においては、記憶は一貫して動的・進行的なものであり、現在ないし未来に強く影響を与え、物語を推進する根幹としての役割を果たしてきたのである。

おわりに

本論文は、「街と、その不確かな壁」と『世界の終り』における二つの異世界を比較検証した上で、結末までの経緯を考察しつつ、「街と、その不確かな壁」の限界を検討し、『世界の終り』へと書き直したことを再評価することを目指した。

「街と、その不確かな壁」と『世界の終り』との比較を通して、両作品の根本的な差異は、影の意味の相違だと分かった。『世界の終り』には、影・心・記憶という新たな関係が導入されている。その関係性により、ばらばらであったファクターが連動しただけではなく、記憶(心)が残る可能性が生じ、記憶(心)が喚起され、主人公は主体性を獲得する。さらに、『世界の終り』における記憶への考察を通して、記憶に関する作家の問題意識を読み取ることができる。記憶総体を固定的な蓄積と見なす「組織」と〈世界の終り〉のシステムに抗して、記憶による個人の再生が描かれることで、記憶総体と現在とが連動している記憶の

¹¹ジャン=ルイ・ヴィエイヤール=バロン、上村博訳『ベルクソン』白水社、1993年、70頁。

メカニズムを提示したのである。このような動的な記憶の有様が『世界の終り』の後の作品にも繰り返されていることからすれば、「街と、その不確かな壁」の書き直しとしての『世界の終り』の意義は、記憶の動的なメカニズムの発見にあると思われる。「街と、その不確かな壁」がユートピアのディストピア性を露わにする物語であるとすれば、『世界の終り』は、ユートピアのディストピア性を発見しつつ、記憶のメカニズムの再認識を通して、ディストピアの中で生き延びる道を探求する物語だと言えよう。

また、以上の考察から、ベルクソンの記憶理論が村上作品に受容されている一面が分かった。村上作品ではじめて直接にベルクソン及び彼の『物質と記憶』に言及したのは、『海辺のカフカ』(2002年)である。星野青年とセックスした女は、「『純粋な現在とは、未来を喰っていく過去の捉えがたい進行である。実を言えば、あらゆる知覚とはすでに記憶なのだ』と語った後、それがベルクソンの『物質と記憶』の中の文章だと説明する¹²。『世界の終り』の分析を通して、ベルクソンの記憶理論の受容は、1985年の『世界の終り』にまで遡れる可能性があり、また、物語の展開に重要な意味を持つものだと結論づけられる。最後に問いたいのは、村上がベルクソンの理論を受容する意味は何だろうかということである。

その意味をみるためには、ポストモダンにおけるベルクソンの思想の位置づけを押さえておく。桧垣立哉は、ベルクソンの記憶理論の特徴は、記憶を「無意識の源泉」として、「分化しつづける衝動」、「生産の欲望」に満ち、「無意識の実在的で多様な生産に繋がっていく」ことだと指摘し、それは「実在の直接性やそこへの内在はもとより不可能なもの」とされ、「始まりも終りもなく痕跡とメタファーから形成される言説の彷徨を生み出す」デリダ、レヴィナスを代表とするポストモダンの思想とは異なると指摘している¹³。

根源や同一性が崩壊し「実在」と離れた「痕跡」が「彷徨」うポストモダンの状況にあっては、記憶は、断片性、置換可能性という特徴を持つ。「ハードボイルド・ワンダーランド」に描かれる「意識の核」と「意識の表層」が解離し、「意識の核」がコントロールされる状況は、ポストモダンの極端な状況のメタファーとして読めるかもしれない。遠回りしたが、村上がベルクソンの記憶論を受容し、記憶の能動性、自律性を描くのは、ポストモダンの無根拠の状況に対する一種の対抗だと意味づけられよう。

また、ポストモダンの土壌において、科学性・客観性を主張することで特権化した従来の歴史叙述が批判され、構築性を重んじる「歴史の物語り論」が生まれて、さらにそれをご都合的に利用する「歴史修正主義」も生じる。次章では、『ねじまき鳥クロニクル』に描かれる記憶・歴史のあり方を考察し、「歴史の物語り論」及び「歴史修正主義」に対する村上作品の応答を検討する。

¹²村上春樹『海辺のカフカ』(下)新潮文庫、2005年、96頁。

¹³桧垣立哉『ベルクソンの哲学——生成する実在の肯定』勁草書房2000年、33～39頁。

第6章 『ねじまき鳥クロニクル』における歴史の〈真実〉の発見 ——「歴史の物語り論」と「歴史修正主義」を超えて

はじめに

『ねじまき鳥クロニクル』には、ノモンハン戦争及び太平洋戦争末期の満州をめぐる歴史叙述が、エピソードとしてかなりの分量を持って織り込められている。本作品における歴史叙述に対して、先行研究では賛否両論が展開されている。歴史的事実が想像的な形でしか語られていないという点から、「過去の日本の歴史が題材とされていながらも、歴史はここではいっさい不在である」¹と蓮実重彦によって批判されている。同じく批判する論として、本作品を「〈正史〉の復活を阻止する寓話」と見なし、「村上は『ねじまき鳥』においては、〈歴史〉の復活を阻止するファンタジー小説を描き、満州という現実の〈歴史〉はいまだ作中では封印されたままである」²と批判する大塚英志の論や、「歴史」を「内面的なもの」と批判する古矢篤史の論³などが挙げられる。一方、本作品における歴史叙述を肯定的に捉えている論もある。芳川泰久は、「作中人物たちに共有される自己同一性の〈切断〉に、日本が「集団的記憶喪失」というかたちで実践している歴史の〈切断〉を重ね、その〈切断〉を超えての、失われたもの(僕にとっては妻クミコであり、作家にとっては語られない暴力装置としての戦争という歴史である)の奪回を企てる」⁴と本作品の「物語構造」を分析し、「切断」のある日本の歴史への超越として本作品を評価する⁵。

以上の論説の焦点はフィクションによる歴史叙述の価値に当てられている。フィクションの中に歴史はないのか、あるのか。歴史があるとしたら、本作品は、具体的にはいかにして歴史を奪還したのか。本章では、『ねじまき鳥クロニクル』が創作された背景を踏まえた上で、村上春樹の歴史意識を考察し、フィクションによる歴史叙述の意義を検討してみたい。

1. 90年代「歴史修正主義」の台頭

『ねじまき鳥クロニクル』の創作は、歴史的な記念日に触発されている。1991年12月7日、村上はアメリカで太平洋戦争開戦50年目の記念日を迎え、高まっている反日感情を実感しつつ、以下のことを考えていた。

¹蓮実重彦「文芸時評」『朝日新聞』1995年8月29日。

²大塚英志『村上春樹論——サブカルチャーと倫理』若草書房、2006年、34頁。

³古矢篤史「遡行する共同体——現代文学試論」『早稲田文学』30(3)、2005年、216頁。

⁴芳川泰久『村上春樹とハルキムラカミ——精神分析する作家』ミネルヴァ書房、2010年、153頁。

⁵ほかに松枝誠の『『ねじまき鳥クロニクル』における「忘却の穴」をめぐって』(『立命館文学』(584)、2004年)、柴田勝二の「偏在する「底」——『ねじまき鳥クロニクル』『アフターダーク』における暴力』(『敍説』(111)、2008年)も芳川の論に共通している。

僕は戦後生まれの人間だから、第二次大戦には何の関係もないだが、「だから私は関係ありません」と突き放せるような空気はそこにはなかった。多かれ少なかれ僕らは日本人としての歴史的な責任を負い続けなくてはならないんだ、と僕はそこで実感させられることになった。(中略)僕はそのとき 50 年前に起こった歴史的な事件の中に、その亡霊のごときよみがえりの中に、否応なく含まれていたわけだ。そして僕はほどなく境目を越えて、1939 年のモンゴル・満州国境と現在の東京を行き来する不条理の物語の中に引き込まれていくことになる。⁶

「日本人としての歴史的な責任」を考えることが、『ねじまき鳥クロニクル』を創作するきっかけだったと明言されている。本作品を書いた 90 年代の前期は、戦後 50 年を迎える直前であり、歴史が風化する中で、歴史認識についての論争が高まっていた。以下では 90 年代の前期の歴史認識論争を手掛かりとして、本作品のコンテクストを把握した上で、歴史について村上が何を問題視しているかを明らかにしてみる。

韓国の金学順が「慰安婦」被害者として提訴した 1991 年を起点にして、慰安婦問題を始めとする戦争責任の問題が次々と問われだす。1993 年、河野談話で、河野官房長官が慰安婦問題について軍の関与を認め謝罪を表明すると同時に、所信表明演説で細川護熙首相も「侵略行為」、「植民地支配」を認め、謝罪した。それらの発言に反発し、自民党により、「歴史・検討委員会」が発足し、「公正な史実に基づいた歴史観を確立する」⁸ことを目的として掲げ、河野らの発言を「自虐史観」として批判した。さらに、1994 年、戦争謝罪国会決議案に反対し自民党内で「終戦五十周年国会議員連盟」が結成され、それと連携して新進党内でも「正しい歴史を伝える国会議員連盟」が結成された。それらの会は、「公正」や「正しさ」を唱え、歴史の「事実」⁹を強調しながら、実証できないことを理由として、「日本軍慰安所制度」、「南京大虐殺」などの加害の歴史を否定し、大東亜戦争を正当化¹⁰しようとする。河野発言に反発する側はさらに歴史修正主義にまで論が進展し、のちに「新しい歴史教科書をつくる会」が作られ、堂々と歴史を書き換えることを主張するようになった。90

⁶村上春樹「解題『ねじまき鳥クロニクル』」『村上春樹全作品 1990～2000④』『ねじまき鳥クロニクル』講談社、2003 年、563 頁。

⁷慰安婦関係調査結果に対して、河野内閣官房長官は「軍の関与の下に、多数の名誉と尊厳を深く傷つけた」述べ、軍隊の責任を認めた。(「慰安婦関係調査結果発表に関する河野内閣官房長官談話」1993 年 8 月 4 日。外務省ウェブサイト <http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html> を参考にした。最終アクセス：2017 年 7 月 12 日)

⁸「第 2 次大戦の総括議論 15 日から 自民・歴史検討委」『毎日新聞』東京朝刊、1993 年 10 月 11 日。

⁹「正しい歴史を伝える国会議員連盟」は、中学校の歴史教科書に「従軍慰安婦の強制連行」が採択される予定について「国家による強制の事実が何ら確認されておらず、きわめて不適格」と声明する。(「慰安婦記述は不適格、声明／新進党「正しい歴史を伝える国会議員連盟」『毎日新聞』東京朝刊、1996 年 12 月 21 日)

¹⁰例えば、「終戦五十周年国会議員連盟会長」である奥野誠亮は「大東亜戦争は自衛の戦争だった。結果として負けたが、アジアの植民地が独立した。世界平和の秩序を構築するために努力を払うという決議なら結構だ」と発言する。(「[戦後 50 年決議総点検] (7) 各界の発言すれ違う議論、深まる対立」『毎日新聞』東京朝刊、1995 年 5 月 14 日)

年代に登場する歴史修正主義者について、岩崎稔はこう指摘している。

とくに 90 年代における修正主義は、あらたに歴史叙述に関わる理論的な主張として、たとえば坂本多加雄の「来歴論」のような方法論を掲げている点に特徴がある。つまり、批評理論の再帰的な営みのなかから生まれてきたナラティブ論を援用して、自らの立場を説明するのである。(中略)かれらは、国家が「想像の共同体」であるにすぎないと、ある種の相対化を受け容れるのだが、問題はその先だ。かれらによれば、だからこそ「従軍慰安婦」のそのようなネガティブな記憶によって国民史の一体性が毀損されることがあってはならず、自分の来歴を誇りうる国民の記憶を絀ぎ出すことで、その不確かな存在は細心にケアされなくてはならない、とロジックを逆転させるのである。¹¹

岩崎稔が指摘したように、「歴史修正主義」は、「ナラティブ論」つまり、歴史＝物語という「歴史の物語り論」を利用し、歴史上の出来事を選別を行っている。また、忘れてはいけないのは、「歴史修正主義」は、同時に事実拘る「素朴実証主義」の論理をも用いていることである。つまり、「歴史修正主義」が歴史の出来事を抹殺しようとする場合は、「素朴実証主義」の論理を用いて、実証できないことを理由として、歴史を否定しようとするのである。一方、国の正史を作るために歴史の出来事を構築しようとする場合は、「歴史の物語り論」を利用し、歴史上の出来事を選別し、歴史を改竄しようとする。「歴史修正主義」は、素朴実証主義と「歴史の物語り論」とのご都合的な融合である。

「歴史の物語り論」は、「本来的には、歴史叙述が科学的で客観的でなくてはならないという特権化した自己理解に甘んじず、それをも歴史的な思考のなかに引き入れようという反省的な営み」¹²である。言い換えれば、「歴史の物語り論」は、そもそも素朴実在論に基づく歴史の権威に対抗するための批判的な理論であり、「客観性」を持つ歴史叙述が可能であるかを問い、従来の歴史学における神祕的視線を否定する理論である。しかし、それによって真実の領域が空洞化されてしまい、構築された複数の歴史を区別する基準を棚上げしたことは否めない。「歴史修正主義」が「物語り論」を「国民の正史」の正当化に用いることができるのは、まさに、「物語り論」における真実の欠落を狙ったからではないだろうか。

2. 「歴史修正主義」に対する反論及び村上の反応

以上、90 年代「歴史修正主義」の登場を概観してから、「歴史修正主義」が素朴実証主義と「歴史の物語り論」の両方を用い、特に後者における真実の欠落を利用したことを結論づけた。90 年代以降には同時に「歴史修正主義」に抗する歴史理論も盛んに展開されている。それら

¹¹岩崎稔「歴史学にとっての記憶と忘却の問題系」『現代歴史学の成果と課題 1980～2000 年 I 歴史学における方法的転回』青木書店、2002 年、267 頁。

¹²岩崎稔、前掲、267 頁。

の反論は、いかに行われているのか。以下は、歴史の真実と事実に焦点を当て、他の歴史理論による「歴史修正主義」への反論の有効性を検討してみる。まずは遅塚忠躬の『史学概論』を参照して、真実と事実を軸にし、「歴史修正主義」に対する反論を大まかに三種類に分けて説明する。

第一は、従来の歴史学の「実証主義」を受け継ぎ、事実が実在し、事実からその延長線上にある真実へ到達できることを強調する反論である。代表的な論者として、ジョフリー・エルトンが挙げられる。エルトンは「事実の延長線上に真実が置かれている」と主張し、「正確な知識」の増加による確実性の増加を求める¹³。「彼にとっては、解釈の介入による事実の揺らぎだの、事実と真実の区別だの、はじめから問題にならないのだ」¹⁴と遅塚が指摘したように、エルトンの論は、同じく「素朴実証主義」の論理を用いるので、「南京大虐殺」、「日本軍慰安所制度」の歴史を否定する「歴史修正主義」に対して、反論にはなれないと思われる。

第二は、歴史の真実を否定する論説で、「歴史の物語り論」に似ている論である。「解釈は事実に先行」¹⁵と主張するE・H・カー、『『実際に生じた通りの過去』の歴史は存在しえない。歴史解釈のみが存在しえる』¹⁶と主張するカール・ライムント・ポパー、さらに歴史の構築を強調する上野千鶴子による構築論『ナショナリズムとジェンダー』¹⁷がこのカテゴリーに入れられる。それらの論の中では、歴史の真実の問題が扱われていないので、真実の欠落を利用した「歴史修正主義者」の反論にはなれないだろう。

第三は、事実の実在を主張し、事実と真実の差異を強調しながら、歴史学は真実に到達できないと主張する論説である。これには「歴史学は『真実』の世界に踏み込めない」¹⁸と主張する遅塚忠躬の論が挙げられる。この論は、「実証主義」でありながら、歴史学における真実への追求を放棄したと言えよう。「歴史修正主義」が強調する「南京大虐殺」、「日本軍慰安所制度」の実証不可能性に反論できないだけでなく、「歴史修正主義」と同じように、歴史における真実を無視したものと思われる。

上述したように、「歴史修正主義」に対して、以上の三つの方向に傾く論説はいずれも、有効な反論になっていない。村上の反応は、以上の歴史論争に、いかに位置づけられるだろうか。90年代の歴史論争に関連させつつ、『ねじまき鳥クロニクル』を論じる橋本牧子による論考が一つのヒントを与えている。

村上は、冒頭で確認してきた「歴史修正主義者」たちのように、他者の個々の物語を無視して一方的で都合のよい、「完結した単一の物語」を提示しているわけではなかった。

¹³遅塚忠躬『史学概論』東京大学出版会、2010年、163頁。

¹⁴遅塚忠躬、前掲、164頁。

¹⁵遅塚忠躬、前掲、164頁。

¹⁶カール・ライムント・ポパー『開かれた社会とその敵 第二部』内田詔夫・小河原誠訳、未来社、1980年。

¹⁷上野千鶴子『ナショナリズムとジェンダー』青土社、1998年。

¹⁸遅塚忠躬、前掲、315頁。

(中略) 村上テキストでは、他者の物語を無視するどころか、主人公の「僕」は語り手であると同時に、積極的に聞き手の役割を担うことによって登場人物たちの物語に耳を傾ける。(中略) また、我々は、「歴史の物語り論」において歴史哲学の立場から野家啓一が提唱したような「歴史叙述」の方法が、村上春樹のテキストにおいても肯定的に描かれていることを確認してきた。その方法とは、〈歴史〉を、あくまでも有限な人間の視点(=テキストの語りを内在的に担う、「僕」と他の登場人物たちの視点)から、張り巡らされた物語のネットワークの中で、無数の語り手によって物語ることで成立する「歴史叙述」の方法である。¹⁹

橋本は、本作品を「歴史修正主義者」への対抗と見なし、村上の歴史意識を「歴史の物語り論」の延長線上に位置づけている。特に、「他者の物語」を重視し、「物語のネットワーク」としての歴史叙述に論の重点を置いている。言い換えれば、歴史の主体の問題、歴史叙述の多元性に焦点を当てているのである。しかし、前節で論じた事実と真実の問題が度外視されていることは否めない。村上の歴史意識が、ただ「物語り論」への擁護だとすれば、上述した真実の欠如の問題がやはり解決されていないだろう。

本研究の結論を先取りして言うなら、村上の歴史意識が「歴史の物語り論」を超えて、事実と真実の問題に新たな観点を提示したからこそ、「歴史修正主義者」に対抗できるようになる。本章では、事実と真実の問題に焦点を当てて、村上の歴史意識と「歴史の物語り論」の類似点及び相違点を考察し、それによって村上の「歴史修正主義者」への対抗を再検討してみる。

90年代の歴史の状況に直面した時に、村上が歴史の事実と真実について抱えていた問題意識は、彼による『ねじまき鳥クロニクル』の解題から読み取れる。

フィクションというのは、そこに膨大にある事実をどのようにすくい取り、どのように見るかという、ひとつの代替行為を提供しているのに過ぎない。そしてときとして、その説得力が我々の心を強く打つし、また「事実」に立ち向かうための力を与えてくれるわけです。またある場合には、時とともに確実に後退していく「事実」をつなぎとめるための力をも、我々に与えてくれるわけです。それは事実とは、成立ちそのものが違うんです。我々は事実と物語を有効に補完させることによって、これまで長いあいだうまく正気を保ってきたし、そのときどきにモラルというものを作り上げてきた。²⁰

村上は、「膨大にある事実をどのようにすくい取り、どのように見るか」という事実をめ

¹⁹橋本牧子「村上春樹『ねじまき鳥クロニクル』論——〈歴史〉のナラトロジー」『広島大学大学院教育学研究科紀要 第二部』2003年、255頁。

²⁰村上春樹「メイキング・オブ・『ねじまき鳥クロニクル』」『文學界』92(11)、1995年、278頁。

ぐる歴史の根本的な難問を意識している。事実の選択は、素朴実証主義、物語り論、修正主義のいずれにとっても根本的な問題の一つである。素朴実証主義は実証で事実を選ぶ。物語り論は、主観的な物語のプロットによって事実を選ぶ。修正主義は、上述したようにご都合主義的に、両方の基準を用いる。「事実」に立ち向かうこと、「後退していく「事実」をつなぎとめる」ことが村上の意図であり、それをフィクションによる歴史叙述、つまり『ねじまき鳥クロニクル』に託したわけである。以下では『ねじまき鳥クロニクル』における〈事実〉と〈真実〉²¹の描き方に着眼し、いかに〈事実〉を選ぶことで〈真実〉に到達できるかを考察する。

3. 『ねじまき鳥クロニクル』における〈事実〉

『ねじまき鳥クロニクル』は、「僕」が綿谷昇（妻の兄）の側から妻を奪還するというストーリーを主軸としているが、笠原メイ、加納クレタ、本田伍長、間宮中尉、赤坂ナツメグ、赤坂シナモンに語られるそれぞれの長い話がこの主軸に挿入されている。以下では、本作品における現実叙述及び歴史叙述を分析し、〈事実〉と〈真実〉の問題を考察してみる。

歴史は、戦前生まれ、戦中生まれ、戦後生まれ三つの世代によって語られている。引き揚げ軍人の本田伍長と間宮中尉が戦中の経験を主人公の「僕」に語る。まず、戦前生まれで戦争を体験した本田伍長はノモンハン戦争をめぐる血まみれな記憶を語り、間宮中尉はソ連軍との衝突、モンゴル兵による皮剥ぎ、収容所における残虐行為などの記憶を述べる。

（本田伍長—引用者注）ノモンハンは帝国陸軍にとっては生き恥を晒したような戦じゃったし、そこで生残った兵隊はみんな、一番激しい戦場に送られることになったからな。まるでそれはあっちに行って死んでこいというようなものじゃった。ノモンハンででたらめな指揮をやった参謀たちは、あとになって中央で出世した。奴らのあるものは、戦後になって政治家にまでなった。しかしその下で命をかけて戦ったものたちは、ほとんどみんな圧殺されてしまった。（1、101頁）²²

本田伍長が帝国主義による二重の暴力（戦時中の兵士を無駄に死なせた暴力、戦後の集団記憶を抹殺する暴力）を暴露する。間宮中尉の語りは引用しないが、本田伍長と同じように戦争の暴力を訴えている。ところが、彼らの語りの中では、意識的に回避されていることがある。長年に渡って中国大陸で従軍している本田伍長の語りには中国人が全然登場していない。間宮中尉は、植民地満州の新京を「遊ぼうと思えば結構遊ぶこともでき」た

²¹以下では『ねじまき鳥クロニクル』に描かれる事実と真実の特異性を示すために、〈事実〉と〈真実〉で表記する。

²²本文の引用は、『ねじまき鳥クロニクル』（第1部～第3部）（新潮文庫、1997年）による。以下引用する際、部数と頁数のみを示す。初出は、『ねじまき鳥クロニクル』（第1部～第3部）（新潮社、1994～1995年）である。

娯楽の「異国」(1、250 頁)として語る。また、満州で行われた虐殺について、「ハイラルの秘密要塞を建設する過程で、そしてまたその設計の秘密を守る口塞ぎのために、どれほどの数の中国人労働者が殺されていったか、あなたにはきっと想像がつかないでしょう。」(3、386 頁)と一言だけで言及し、加害の主体を日本の軍隊という茫漠とした集団に帰し、自らによる加害には言及していない。

以上からみれば、両者による従軍体験の語りは、いずれも戦争の残虐さを語っているが、触れないこと、語らないことが多く、被害の傾向が強いことが分かる。彼らの歴史叙述では、過去の被害が前景化、加害の歴史が後景化されて、記憶は再構築されていると言える。

このような記憶の不確定性、不安定性は、戦中生まれの世代として登場した人物赤坂ナツメグの語りの中でさらに顕著になる。ナツメグは、3 歳から少女時代までを過ごした新京動物園²³の状況を「僕」に語る。植民地新京の動物園で、主任獣医の娘として彼女には出入りの特権が与えられ、「いつでもどこにでも自由に出入り」できた。彼女にとって、そこは「保護され、愛され、約束されていた」場所であった(3、125 頁)。彼女による記憶の語りは、いきいきして動物園の細部にまで届いているようだが、その「鮮明さ」は彼女自身にも疑われ、さらに「僕」の視線を通して、その不条理さも描かれている。

「でもね、その私の覚えている動物園が本当に私の覚えているとおりの動物園だったかどうか、私にはなぜか確信が持てないの。なんと言えればいいのかしら、ときどきそれがあまりにも鮮明すぎるような気がするところがあるの。そしてそれについて深く考えれば考えるほど、その鮮明さのいったいどこまでが真実で、どこからが私の想像力の作りあげたものなのか判断がつかなくなってくるのよ。まるで迷宮に迷いこんだみたいだね。そういう経験ってあなたにはある？」(3、124 頁)

おまけに彼女は話に順序をつけず、そのときの気持ちの赴くままあちらからこちらへと飛び飛びに話をした。年代の前後が説明もなく入れ替わったり、それまで聞いたこともない人間が突然重要人物として登場したりした。語られている断片が彼女の人生のどの時期に当てはまるのかを理解するためには、注意深く推理する必要があったし、推理しても分らないこともあった。(3、128 頁)

上述したように、本田伍長、間宮中尉、赤坂ナツメグの歴史叙述には、記憶の揺らぎと空白領域、さらには記憶の膨張が現れ、彼らに語られた歴史の〈事実〉は、決して自明な事実ではなく、あくまで選択され、作られた記憶として描かれている。歴史上の出来事を点だと思えば、村上がここで提示したのは、揺らいだり、変容したりする不確実な点しかない。このような語りの描き方自体は、「素朴実証主義」が掲げる事実の存在を否定している

²³新京動物園：1938 年着工、42 年に開園した。敗戦時に猛獣は殺処分された。面積が 717627 m²で、「東洋一の動物園」と標榜した東山動物園の 2 倍を超えている。(犬塚康博「新京動植物園考」『千葉大学人文社会科学研究』(18)、2009 年 3 月)

と思われる。さらに、歴史叙述が出来事の点をつなげる線だとすれば、これはどのような線になっているだろうか。

修正主義論者が正史を安定させるために、自国の歴史的連続性を強調しその既往と現在を肯定するのに対し、本作品では笠原メイという人物を通して、連続性、一貫性に疑問が投げかけられている。

さて、私は思うのですが、世の中の人々の多くは人生とか世界というのは、多少の例外はあるものの、基本的にシュビー貫した場所であると（あるいはそうあるべきだと）考えて生きているのではないのでしょうか。まわりの人たちと話をしている、よくそう思われるときがあります。なにかが起ると、それが社会的なことであっても個人的なことであっても、人はよく「つまりそれは、あれがこうだから、そうなったんだ」というようなことを口にして、多くのばあいみんなも、「ああそうか、なるほど」となっとくしてしまうわけだけれど、でも私にはそれがもうひとつよくわからないのです。（中略）たとえばこれまで自分のたどってきた道筋みたいなのを事例としてつくづく考えてみると、そこに「一貫性」なんてものがほとんどないってことはよくわかると思うの。（3、261～262頁）

笠原メイは、「僕」の近所に住んでいる少女で、彼氏の死を経験したり、不登校であったりして、いろんな混乱した状況に巻き込まれている。このような女の口を借りて、世界の「一貫性」が否定されているのである。「世界というのは高級建て売り住宅の間取りみたいにシュビー貫して説明がつく」というような観点に依拠する「あれがこうだから、そうなったんだ」と前後の出来事を関連付ける出来事の説明を疑問視している。言い換えれば、村上がここで提示したのは、出来事の点をつなげる一貫した線への疑いである。そのような前後をつなげる一貫性に対する批判は、「物語り論」による論理実証主義への批判と共通している。以下に、カール・ヘンペルの論理実証主義から、デントーの「歴史の物語り論」にまで展開する歴史論争についての野家啓一の説明を引用し、本作品における出来事の一貫性への否定と「物語り論」との共通点を分析する。

歴史家が行う歴史記述は、単に過去に起こった出来事を個別的に記述するだけにはとどまりません。彼はそれらの個別的出来事の中に連関を見だし、「歴史的説明」を行います。そのさい歴史家は「それゆえ」「したがって」「その結果」「なぜなら」「明らかに」「当然にも」といった接続詞や副詞を用いながら説明を進めていくはずですが。広い意味での「因果説明」と言ってもいいでしょう。ヘンペルは、こうした歴史的説明の背後には、暗黙のうちに一般法則が前提されている、と考えます。（40頁）
（デントーのいう一引用者注）物語り行為とは「始め」と「終わり」を相関させるコンテキストを中間項として導入することにより、出来事の「変化」を時間的に組織化する

る手続きにほかなりません。それに対して、昨日説明しましたヘンペルの「包摂法則モデル」には、明らかにこの「変化の説明」という視点が欠落しています。(50頁)²⁴

笠原メイが挙げた「つまりそれは、あれがこうだから、そうなったんだ」という説明は、野家のいう「因果説明」のパターンに当てはめることができる。「歴史の物語り論」の理論は、そのような「因果説明」が「出来事の『変化』を時間的に組織化する手続きにほかなりません」と暴く。「歴史の物語り論」の問題意識が笠原によって提示された「一貫性」に対する疑問に通底していると言えよう。この点から見れば、村上は、「歴史の物語り論」が「因果説明」の絶対性を批判する面を肯定的に捉えていると思われる。

以上より、歴史上の出来事を点、歴史叙述をそれらの点をつなげる線だとして見れば、村上がここで提示したのは揺らいだり、変容したりする不確実な点及び実在しない線であることが分かった。村上の歴史意識は、素朴実証主義が掲げる事実の存在を否定し、「歴史の物語り論」による「因果説明」への批判を肯定的に受け止めていると思われる。ところが、彼の歴史意識は、「歴史の物語り論」との類似に留まらない。『ねじまき鳥クロニクル』においては実在的な〈真実〉の存在が描かれ、それは真実を問わない相対主義的懐疑論とは決定的に異なる。以下では、本作品に描かれた歴史の〈真実〉を考察してみる。

4. 『ねじまき鳥クロニクル』における〈真実〉

『ねじまき鳥クロニクル』は、一見複雑な物語であるが、笠原メイ、間宮中尉、妻などの登場人物の共通点を抽出すると、形を変えながらも語っているのは、〈真実〉の忘却・隠蔽による個人の喪失である。主な作中人物は、常に語りがたい記憶を持っている。間宮中尉にとっては、前節で触れた戦争体験であり、笠原メイにとっては、自分のただの遊びによる彼氏の死²⁵であり、妻にとっては、兄の綿谷昇に精神的及び身体的にコントロールされていた過去である。

また、忘却・隠蔽された〈真実〉は、呪いのように彼らの生を覆うように設定されている。忘れられた〈真実〉による復讐が少女の笠原の口を借りてこう示唆されている。

自分でうまくやれた、別の自分になれたとっていても、そのうわべの下にはもとのあなたがちゃんというし、何かあればそれが『こんにちは』って顔を出すのよ。あなたにはそれがわかっていないんじゃない。あなたはよそで作られたものなのよ。(中略)それがわからないというのは、たしかに大きな問題だと思うな。だからきっとあなたは今、そのことで仕返しされているのよ。いろんなものから。たとえばあなたが捨て

²⁴野家啓一「歴史のナラトロジー」『岩波 新・哲学講義⑧ 歴史と終末論』、岩波書店、1998年。

²⁵笠原メイがバイクを運転している彼氏の目を両手で覆ったりして遊んだことにより、事故が起き、彼氏は死んでしまう。

ちゃおうとした世界から、たとえばあなたが捨てちゃおうと思ったあなた自身から。
(2、169 頁)

自分でもわからない「うわべの下」にある「もとのあなた」、「捨てちゃおうとした世界」を、過去の〈真実〉と言い換えても何の差支えもないだろう。ここでは、現在はそのような過去に常に復讐されていると、一種の作中解釈をしているわけである。例えば、戦争体験を捨てようとする間宮は戦後「抜け殻」(1、311 頁)のような存在となる。彼氏の死で記憶を部分的に失う笠原メイは社会回復に苦闘する。また、失踪した妻の喪失は、根源的には、幼児期から長い間受けてきた綿谷昇の呪縛という過去の問題を解決していないことに由来する。過去を忘却したり、隠蔽したりすることは、つまり自分自身の一部を捨てることである。〈真実〉の呪いは、まさにそのようなアイデンティティの分断に由来すると思われる。

一方、無意識の中で過去から引きずっている記憶が語りへ転じ、その〈真実〉が浮上する際、アイデンティティの分断による不安、空虚、怒りなどから解放される。誰にも言わない歴史を「僕」に語ることによって、間宮は幾分の救済を得た。笠原メイは、自分のただの遊びで死んだ彼氏についての記憶を思い出してから、社会回復に向かえた。主人公「僕」の視点に戻れば、『ねじまき鳥クロニクル』は他の人物の〈真実〉に耳を傾けると同時に、妻の語りえない過去の〈真実〉を突き止めていく小説である。妻の〈真実〉、つまり綿谷昇の悪が掘り出されたとたん、閉じ込められていた妻は、自分の意思によって行動することが可能になり、綿谷昇の呪縛から脱出できたのである。このように、隠蔽・忘却された歴史の〈真実〉に呪われること、さらに〈真実〉を直視し、その呪いを克服することが本作品で繰り返し描かれているテーマである。その意図は、歴史の〈真実〉が生の中にかくに実在しているかを表明しようとすることであろう。〈真実〉の実在については、村上による本作品の解題の中でも語られている。

もちろん僕は歴史家でもないし、歴史小説を書こうとしているわけでもありません。僕のやりたかったことは、歴史というものを、ここにある、この僕らの世界にそのまま、それごとひっぱりこんでくることだったんです。血なまぐさいものは血なまぐさいままに、わけのわからないものはわけのわからないままに。それはひとつの異界であるけれど、正確な意味での「異界」ではない。何故ならそれは、今ある僕らをもたらしたものであるから。²⁶

「歴史というものを、ここにある」「血なまぐさいものは血なまぐさいままに、わけのわからないものはわけのわからないままに」という表現は、歴史のリアルさ、実在性への強い主張にほかならない。これは、登場人物の排除できないトラウマと呼応する。登場人物にとっての「呪い」が記憶の〈真実〉だと言えるならば、歴史の「呪い」は集合的記憶の〈真

²⁶村上春樹、前掲「メイキング・オブ・『ねじまき鳥クロニクル』」、289 頁。

実>である。言い換えれば、本作品では、歴史を心理の深層と結びつけ、「歴史の物語論」に欠落した真実を創出したのである。この点では、第5章で論じたことである、村上に受容された、記憶の実在性、能動性を主張するベルクソンの記憶論に通底する。

以上のように、村上が本作品を通して歴史の<真実>の実存を主張していることを論じてきた。<真実>の実存を提示しただけではなく、いかにして<真実>に到達できるかも作中で模索されている。

ナツメグの息子のシナモンは、母が語る新京の歴史を下敷にし、彼自身による歴史の物語を作り出す。敗戦時新京動物園で行われた動物の虐殺というナツメグの歴史叙述の続編として、シナモンは、敗戦時日本兵が満州の中国人を虐殺した場面を物語る。また、虐殺の執行者が間宮中尉と同一人物であることが示唆されている。「僕」の解説では、シナモンの語りは「何をしたか」という「事実」を問うのではなくて、「何をしたはずか」という歴史の「真実」を探っている。

母親から繰り返し聞かれた一つの物語を足がかりにして、シナモンはそこから更に物語を派生させ、謎に包まれた祖父の姿を新たな設定の中に再創造しようとした。そして物語の基本的なスタイルを、彼は母親の物語からそのまま受け継いでいた。それは事實は真実ではないかもしれないし、真実は事実ではないかもしれないということだ。おそらく物語のどの部分が事実でどの部分が事実ではないということは、シナモンにとってはそれほど重要な問題ではなかったはずだ。彼にとって重要なことは、彼の祖父がそこで何をしたかではなくて、何をしたはずかなのだ。そして彼がその話を有効に物語る時、彼は同時にそれを知ることになる。(3、334頁)

このように、シナモンの語りは、母ナツメグと間宮中尉の語りを超え、間宮中尉の加害性をあらわにし、語られないことや、回避しされていることを補完した。「事實は真実ではないかもしれない」と、「事実」の権威が下げられ、「真実は事実ではないかもしれない」と、フィクションが<真実>を提示する可能性が示されたのである。

おわりに

本章では90年代の「歴史修正主義」をめぐる歴史論争を整理し、「歴史修正主義」は「歴史の物語り論」による真実の欠落を利用したと結論付けた。そして「歴史修正主義」に対する反論が歴史における真実と事実の問題を解決していない状況の中での、村上の『ねじまき鳥クロニクル』による「歴史修正主義」への対抗を検討し、90年代のコンテクストに位置づけようとした。

『ねじまき鳥クロニクル』では、記憶の語り方の不確実性が描かれ、「歴史修正主義者」が掲げる事実の実在性が批判されている。また、前後の出来事の一貫性への否定は、「因果

説明」の絶対性を批判する「物語り論」と共通する。同時に、「物語り論」の理論に留まることなく、〈真実〉の实在が登場人物の物語を通して検証され、「歴史修正主義者」に利用される「物語り論」における真実の欠落を埋めたと言えよう。さらに、フィクションによる事実への補完作用を重視し、「何をしたはずか」についての想像力で〈真実〉に到達できるという示唆を与えてくれた。こうしてみれば、『ねじまき鳥クロニクル』は、「素朴実証主義」と「歴史の物語り論」のいずれとも異なる歴史観を提示し、「歴史修正主義」への有効な反論になっていると言える。

フィクションとしての本作品は、具体的になにが起こったかを伝える事実の記録ではなく、事実の揺らぎを暴く〈事実〉の認識論と、揺らがない真実の実存を検証する〈真実〉の認識論とを提示したのである。戦後 72 年の現時点で、歴史の真実を認識する責任を「謝罪」という負担にすり替え、さらにそれ排除しようとする言説が現れてきたが、このような「謝罪」説は、今・この生に密接している〈真実〉の实在を否定している。村上が提示した〈事実〉及び〈真実〉の認識論は、そのような言説に対抗できると思われる。さらに「何をしたはずか」という想像力を動かす〈真実〉の捉え方は、戦争の経験者が少なくなっている現在において、記憶を継承するための有効な歴史観だと言えよう。

第 5 章では、『世界の終り』に描かれる個人の記憶のメカニズムを解明したが、本章では、『ねじまき鳥クロニクル』を通して、記憶の共有の可能性、共有のあり方という歴史認識の特徴を検討した。また、『世界の終り』では、記憶の能動的なポジティブな面に偏っていたが、『ねじまき鳥クロニクル』では、記憶の呪いとしてのネガティブな面が描かれている。方向性はそれぞれであるが、どちらも深層意識に刻み込まれる記憶が今・この生につながるという实在性を前提にしている。このような記憶の实在性、自律性は、ポストモダンのアンチテーゼとして読めるだけでなく、80 年代の宗教性の問題に対しても重要な意味を持っている。

記憶は簡単に消えるものではないので、過去の時間と現在や未来の時間がつながり、今・この生の代替不可能性が示唆されている。そのような代替不可能性は、スピリチュアリティの追究によって「別なもの、別な私」、「オルタナティヴ」²⁷の生を求めることを核心にする 80 年代の宗教性のアンチテーゼにもなれる。第 4 章で論じていたように村上がアトスの宗教性に呑み込まれなかったのも、そのような記憶、過去の自己の代替不可能性に由来すると言えよう。こうしてみれば、オウム真理教事件以前から、村上作品は、80 年代の宗教性に対抗する要素を既に備えていたのだと思われる。オウム真理教事件の後で、影、記憶は宗教の問題と絡めて深められる。第三部では、オウム真理教事件の後の作品に描かれる深層意識のあり方、深層意識の変容を検討していく。

²⁷海野弘『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社、1998 年、20 頁。

第三部

深層意識を經由して新たな理想主義(信仰・連帯)へ

第7章 村上作品における〈悪〉の抱擁と〈神〉の発見 ——オウム真理教事件から「神の子どもたちはみな踊る」へ

はじめに

第二部では、村上作品における記憶・歴史の描き方に着眼し、村上作品に描かれる今・この生に繋がっている深層意識の実在性という特徴を解明した。本章では、宗教のテーマに焦点を当て、オウム真理教事件の後の作品に描かれる深層意識のあり方、深層意識の変容を検討する。

オウム真理教事件の後、村上は「「井戸」を掘って掘って掘って行くと、そこでまったくつながるはずのない壁をこえてつながる、というコミットメント」¹を目指す、意識の深層へ向かう「コミットメント」を求める意図を表明して、深層意識と文学創作との関係を繰り返して語ってきた。人間の意識と無意識の世界が、一階、二階、地下階、さらに地下階の別の空間という多重的な空間構造に喩えられ、書くことは、その地下に下りて、夢の中のように「奇妙な無数の要素を眼に」し、また昇ってくるプロレスだと説明されている²。また創作が自分の内部の闇との戦いだと解釈されている³。自分の創作と深層意識との関係がアピールされると同時に、オウム真理教事件の後の作品の『神の子どもたちはみな踊る』から最新作の『騎士団長殺し』まで深層意識の変容が頻繁に描かれるようになる。

深層意識への関心が前面に出されることは、意識の深層へ向かう80年代の宗教性の問題への認識を前提している。本章では、『アンダーグラウンド』と『約束されて場所で——underground2』に収録されるオウム真理教事件への村上の解釈及び村上と河合隼雄との対談を取り上げ、村上がオウム真理教事件を〈悪〉⁴の扱い方の問題として捉え、80年代の宗教性の問題に心理主義的にアプローチしていることを明らかにする。その上で宗教のテーマが前面に出される短編小説「神の子どもたちはみな踊る」に着眼し、回帰した宗教性に対抗する新たな〈神〉⁵の意味を検討する。

1. オウム真理教に触発された〈悪〉の問題

¹村上春樹・河合隼雄『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』岩波書店、1996年、70～71頁。

²「書くことは、ちょうど、目ざめながら夢見るようなもの」(Magazine littéraire、2003年6月、フランス)『夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです——村上春樹 インタビュー集 1997～2009』文芸春秋、2012年、165頁。

³「出す本はすべて自分を知るためのひとつのステップ」であり、「僕の内部にはいまだに多くの深い闇が存在しており、闘いは長いものになると思います」と述べる。(「ハルキ・ムラカミあるいは、どうやって不可思議な井戸から抜け出すか」(Qué Leer、2008年11月、スペイン)『夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです——村上春樹 インタビュー集 1997～2009』文芸春秋、2012年、463頁)

⁴村上と河合隼雄に議論される悪の特異性を示すために、〈悪〉で表記する。

⁵村上に提示される神の特異性を示すために、〈神〉で表記する。

『約束された場所で——underground 2』に収録されたオウム真理教事件をめぐる村上と河合の対談の中には、「悪」をかかえて生きる」と題されたものがあり、「悪」の問題が議論されている。「悪とは個人的なものなのか、あるいはシステム単位のものなのか」、「悪とは何か」と村上は問う⁶。河合は、個人も家も組織も「ある程度の悪を抱えていないと駄目」と述べ、村上は「悪というのは人間というシステムの切り離せない一部分として存在するものだろうという印象を僕は持っているんです。それは独立したものでもないし、交換したり、それだけつぶしたりできるものでもない」⁷と述べ、悪の必要性という点で両者の観点が一致する。

ここに提示された「悪」とはなんだろうか。山下真史は、「システムから外れていると思う人が生き難さや社会の歪みのある程度受け入れていきること(河合隼雄の言葉で言えば、<煩惱を抱きしめていく力>)」⁸と理解している。風丸良彦は、「組織(国家)」ばかりの罪ではなく、同時に「私」の罪として自覚すること⁹と解釈している。悪を個人的な悪と社会的な悪の両次元に分けて、自己反省の面を強調する点では、両者の論考は有意義であるが、どちら次元においても悪と深層意識との関わりが看過され、悪が「人間というシステム」にとって「切り離せない」という、悪の必要性が論外に置かれている。ユング派の河合隼雄とジェームス・ヒルマンによる影への解釈を参照軸にすれば、河合と村上に論じられている「悪」は、ユング派の影に通じていることが分かる。

まず、ユング心理学における影の意味を確認しておく。河合が書いた『ユング心理学入門』には、影は「その個人の意識によって生きられなかった反面、その個人が認容しがたいとしている心的内容であり、それは文字どおり、そのひとの暗い影の部分を作っている」¹⁰だと説明されている。一見分かりやすいが、影の概念に内包される意味合いが非常に多い。村上と河合が語りあう「悪」も様々な意味合いを有している。以下では、悪(影)の扱い方と他者及び自己との関わりという二つの面からユング派の影と村上・河合が議論する「悪」との共通性を示す。

(一)、悪(影)の扱い方と他者との関わり：悪(影)の抑圧理論

『ユング心理学入門』の中で河合は影の抑圧理論について、「抑圧があまりにも強すぎて、影と自我との間に交流がなさすぎるときは、影はより暗く、より強くなり、自我への反逆を企てることになる」¹¹と説明する。とくに、抑圧への「反逆」の中に、影が「他人に投影」

⁶村上春樹・河合隼雄『『アンダーグラウンド』をめぐる』『約束された場所で——underground 2』文藝春秋、1998年、212頁。

⁷村上春樹・河合隼雄「悪を抱えていきる」『約束された場所で——underground2』文藝春秋、1998年、243～247頁。

⁸山下真史『『アンダーグラウンド』と『約束された場所で』——村上春樹のコミットメント』『村上春樹と一九九〇年代』富士リプロ、2012年、58頁。

⁹風丸良彦「乗り合うことの欲望を捨てて」『群像』1997年5月、286頁。

¹⁰河合隼雄『ユング心理学入門』培風館、1984年、101頁。

¹¹河合隼雄、前掲『ユング心理学入門』、106頁。

され、影の「犠牲は、他人に及ぶような場合もある」と述べ、集団的な影の排除及び他者への投影による暴力の例として、ナチスドイツによる虐殺を挙げている¹²。

一方、対談では河合は、オウム真理教について「善悪を二つに割ってしまって、これは善、これは悪というのは、へたをすると危険なことになります。(中略)悪のための殺人って非常に人数が少ないです。それに比べると善のための殺人というのをものすごく多い」¹³と述べている。オウム真理教による暴力が「善のための殺人」と解釈され、村上もその解釈に共感を示す。オウム真理教事件についてのこのような解釈は、明らかに影の抑圧理論を基盤にしている。

(二)、悪(影)の扱い方と自己との関わり：「重層的な物語性」

また、河合は、影は「個人的な色彩が濃い面」をもち、「影があつてこそ、われわれの人間に、生きた人間としての味が生じ」、「影がなくては、それは平板な幻影にすぎない」¹⁴と、自己の豊かさに対する影の必要性を説く。一方、村上は、「物語」や「お話」、「夢」という言葉を使い、「重層的な物語性」を持つことの重要性を語るが、それは影、〈悪〉を抱えることを踏まえている表現だと思われる。

人は、物語なしに長く生きていくことはできない。物語というものは、あなたがあなたを取り囲み限定する論理的制度（あるいは制度的論理）を超越し、他者と共時体験をおこなうための重要な秘密の鍵であり、安全弁なのだから。物語とはもちろん「お話」である。(中略)その「お話」の中では、あなたは二つの顔をもった存在である。あなたは主体であり、同時にあなたは客体である。あなたは総合であり、同時にあなたは部分である。あなたは実体であり、同時にあなたは影である。あなたは物語を作る「メーカー」であり、同時にあなたはその物語を体験する「プレーヤー」である。私たちは多かれ少なかれこうした重層的な物語性を持つことによって、この世界で個であることの孤独を癒しているのである。¹⁵

主体/客体、総合/部分、実体/影、「メーカー」/「プレーヤー」といった分離できない「重層的な物語性」を持つ人間のあり方は、河合の言う「影がなくては、それは平板な幻影にすぎない」という表現に通じると思われる。悪(影)を抱えるからこそ豊かな自己、「重層的な物語性」を持つことができると理解できよう。

悪(影)と他者との関係について、上述したように河合は、ネガティブな角度からの悪(影)の必要性を語っているが、「物語」が「他者と共時体験をおこなうための重要な秘密の鍵で

¹²河合隼雄、前掲『ユング心理学入門』、109頁。

¹³村上春樹・河合隼雄、前掲『『アンダーグラウンド』をめぐる』、213頁。

¹⁴河合隼雄、前掲『ユング心理学入門』、102頁。

¹⁵村上春樹「目じるしのない悪夢——私たちはどこに向かおうとしているのだろう」『アンダーグラウンド』講談社、1997年、701頁。

あり、安全弁」だと述べる村上は、ポジティブな角度からの悪(影)の必要性を主張していると言える。そして、影の理論の発展として、村上は「論理的制度(あるいは制度的論理)を超越」するための「物語」の必要性をも説いている。

このように、悪が深層心理学的に捉えられ、自己、他者との関係の面から悪(影)の必要性が提示されている。悪(影)を抱える状態は、村上自身の言葉で「重層的な物語性」と語り直されている。村上によるオウム真理教事件の解釈も悪(影)をめぐる問題意識を踏まえているものであり、端的に言えばオウム真理教の信者の問題は「重層的な物語性」の欠如だと解釈されているのである。

麻原彰晃の所有する「より巨大により深くバランスが損なわれた」個人的な自我に、自分の自我をそっくり同化させ連動させることによって、彼ら(信者—引用者注)は疑似自律的なパワープロセスを受け取ることができる。つまり「自律的パワープロセス対社会的システム」という対立図式を、個人の力と戦略で実行するのではなく、代理執行人としての麻原にそっくり全権委任するわけだ。おまかせ定食的に、「どうぞお願いします」と。(中略)あなたは(というか人は誰も)、固有の自我というものを持たずして、固有の物語を作り出すことはできない。エンジンなしに車を作ることができないのと同じことだ。物理的実体のないところに影がないのと同じことだ。(中略)あなたはその場合、他者から、自我を譲渡したその誰かから、新しい物語を受領することになる。実体を譲り渡したのだから、その代償として、影を与えられる——考えてみればまあ当然の成りゆきであるかもしれない。あなたの自我が他者の自我にいったん同化してしまえば、あなたの物語も、他者の自我の生み出す物語の文脈に同化せざるを得ないというわけだ。¹⁶

麻原彰晃の所有する「『より巨大により深くバランスが損なわれた』個人的な自我」は、つまり悪(影)との交流のない極端に抑圧されている自我である。このような自我は、修行で魂を高め、一切の悪(影)を乗り越え、善の世界を実現するという論理でオウム真理教のシステムを作る。一方、信者たちが現世の物欲・性欲を悪(影)として抑圧・排除すればするほど、「エンジンなし」・「平板な幻影」(主体/客体、総合/部分、実体/影の分離のない「物語」を失った状態)になり、彼らは、麻原による大義の論理を求め、その論理に頼って生きなくてはならなくなる。しかし、河合が言ったように悪(影)は排除できない存在であり、抑圧・排除は悪(影)を「より暗く、より強く」させる。結局、この集団は、悪(影)を外部的人々に投影する(欲望溢れる現世の人の魂が汚いなどの認識)ことによって集団の純粋性を保つようになる。

アトスの巡礼の際、80年代に興隆した宗教性に対する村上の態度は、まだ惹かれていそう距離をおく、といったような曖昧さがあったが、以上のオウム真理教事件への解釈か

¹⁶村上春樹、前掲「目じるしのない悪夢」、699～702頁。

らみれば、オウム真理教事件の後の村上は、宗教性を宗教の問題ではなく、深層心理の問題として捉えることでそれを相対化するようになったと言えよう。そのような方向性に転向するには、深層心理学者の河合隼雄との共振、河合による「励まし」の影響が大きい。

村上が河合を介してユング派に通じているとも言えるが、興味深いのは、村上は河合との親交・共振は隠さないが、意識的にユングとは距離を置こうとしているという点である。村上は、オウム真理教事件についての河合との対談の解題で河合隼雄と「ソフトな共有感のようなものがあった」¹⁷と、河合への親近感を表明している。近年も「共感」や河合からもらった「励まし」を繰り返して語ってきた。『1Q84』を発表した後のインタビューで村上は、「河合先生に会えたことは、大きな励ましになりました。僕のやりたいと思っていることを、僕の中にある漠然としたビジョンを、説明なしで総合的に受け入れてくれる人がいるんだということ」と河合と話し合うことの意味を強調する¹⁸。また、河合の没後、村上は特別寄稿「魂のいちばん深いところ——河合隼雄先生の思い出」の中で、「僕がそのような深い共感を抱くことができた相手は、それまで河合先生以外には一人もいなかったし、実を言えば今でも一人もいません」¹⁹と河合の自分にとっての特別さを語る。

一方、村上は、ユングの著作を受容していないことを繰り返して強調している。河合との対談についての解題には、「僕の人生観や世界観が、あるいは小説を書くための方法が、カール・ユングの学説に具体的に影響されているということはなかったはずだ」と述べ、『1Q84』後のインタビューの中でも「ユングの著作は今でも読んでいないですけどね」²⁰と語り、河合の没後の特別寄稿でも、「カール・ユングの著作も、まだ一冊もきちんと読んだことはありません」²¹と繰り返す。河合との共鳴を語ると同時に、ユングの受容がないことを強調するのは、以上引用した村上の言説の特徴である。

河合隼雄は、ユング研究所でユング派分析家の資格を取得した最初の日本人であり、ユングの思想を正式に日本へ導入した人でもあるので、彼がユングの思想を受け継いでいることは否めない。村上わざわざユングとの距離を強調するのはなぜだろうか。結論を先取りすれば、河合隼雄には近いがユングとは異なることは、村上作品における深層意識の描き方を検討する際、重要な意味を持つのである。第2節と第3節で「神の子どもたちはみな踊る」に描かれる悪(影)のあり様及び悪(影)の扱い方を検討してから、第4節でまた村上とユングの距離の意味を解明していく。

2. 「神の子どもたちはみな踊る」における「お方」の宗教

¹⁷村上春樹「解題『約束された場所で』『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』『村上春樹全作品 1990～2000 ⑦』講談社、2003年、391頁。

¹⁸「村上春樹ロングインタビュー」『考える人』新潮社、2010年8月、27頁。

¹⁹村上春樹「魂のいちばん深いところ——河合隼雄先生の思い出」『考える人』新潮社、2013年夏号、106頁。

²⁰前掲「村上春樹ロングインタビュー」、27頁。

²¹村上春樹、前掲「魂のいちばん深いところ」、103頁。

「神の子どもたちはみな踊る」は宗教を前面に出す作品であると同時に、第1節で論じた悪(影)の扱い方の問題をきっちりと描き込んでいる作品である。善也が「お方」という神の宗教を棄教すること及び善也が新たな<神>を発見することが主なプロットになる。

善也は、「神の子」として育てられる。それは、若い頃多数の男性と交わった善也の母は、善也を妊娠したが彼の生物学上の父に認められず。精神の混乱で自殺しようとした際、「お方」の宗教の信者の田端に救われて、彼の導きで、お腹の子は善也と名づけられ、「神の子」と意味づけられたためである。彼女も信者になり、その宗教に救われる。中学校の頃、善也の「独立した自我」が目覚め、「暗くて重い、沈黙する石の心」(83頁)をもつ「お方」の宗教を放棄する。サラリーマンになった善也は、ある日生物学上の父と思われる男を見かけ、追跡するが、男は郊外にある野球場に入った後、姿を消す。善也は、追跡の行為の無意味さと自分が抱える暗闇を悟り、自然の流れに合わせて踊りはじめ、最後に「神様」と言うところで物語は終わる。

このように、二種類の神が描き出されている。一つは「お方」という善也の母にとっての神で、善也が放棄した神である。もう一つは小説の最後で善也が自然に口にする<神>である。まず本節で、「お方」の宗教の意味、描き方の特徴を分析し、次節でさらに善也にとっての新たな<神>の意味を検討し、この二つ神の相違点を解明していく。

「お方」の宗教を論じる先行研究は少なくない。中山幸枝は、善也の名前の発音とイエスのギリシャ語発音との類似を指摘する²²。加藤典洋は、「お方」という呼び方が『1Q84』の青豆に受け継がれたことを指摘し、その宗教が「エホバの証人」である可能性を示唆している²³。中野和典は、中山と加藤の論を踏まえた上で、善也の母が「深い闇」から「お方」に「正しい光」に導かれる話と『旧約聖書』の記録との類似、善也の母の避妊懐胎の話と『旧約聖書』における処女懐胎の挿話との類似を指摘し、「お方」の宗教団体は「キリスト教系の新宗教に近い」と結論づけている²⁴。

本論文は、ここまでの妥当性は認めるが、「お方」の宗教が『1Q84』における「証人会」という新新宗教²⁵の下敷になっていることの意味は、これらの先行研究では十分に検討されていない。加藤の論考は、両作品における「お方」という言葉の共通性だけに触れ、さら

²²中山幸枝「村上春樹「神の子どもたちはみな踊る」論——「あちら側」と「こちら側」の狭間に位置する青年」『近代文学試論』(44)、2006年。

²³加藤典洋『村上春樹 イエローページ③』幻冬舎文庫、2009年、421頁。

²⁴中野和典「震災と信仰——村上春樹「神の子どもたちはみな踊る」論」『近代文学論集』(40)、2014年、71頁。

²⁵新宗教と新新宗教という二つの用語がある。新宗教は、狭義的な意味では第二次世界大戦後の数十年で急激に拡大した宗教団体を指す。また、新新宗教は、「73年のオイルショック以降に伸びたオカルト的な終末論などを強調するような教団を指す。前者は組織力が強く、貧病争が信仰動機であり、現世利益を強調する特徴を持つものに対して、後者は、組織力が強調されず、貧病争の信仰動機が薄くなり、「空しさ」が動機になること、現世志向より現世離脱志向を持つこと、神秘現象と心身変容への関心の増大などの特徴を持つ(島菌進『ポストモダンの新宗教——現代日本の精神状況の底流』東京堂出版、2001年)。新宗教を広義的な意味で使う場合、新新宗教を指すものもあり、中野は新宗教を広義の意味で使っているわけである。本論文では両者の差違を意識し、新宗教ではなく、新新宗教という言葉で使う。また「エホバの証人」の発足年代は早い、日本では70年代以降に急成長することを重視し、それを新新宗教の範囲に入れて考察する研究が多い。本論文も新新宗教の範疇に入れる。

なる検討をしていない。また、中野の論考は、キリスト系の「お方」の宗教と仏教系のオウム真理教との距離及び「信仰をより抽象的に、広がりがあるものとして描かれている」ことを重要視して抽象度の高い解釈を求め、田中実の論を踏まえ、「〈信仰〉と〈近代合理主義〉の〈葛藤〉」というテーマを読み取っている。「お方」の宗教が「経験的に「確かめられない」ことによる善也の棄教をそのような〈葛藤〉として捉え、その背景を「近代における科学的な解釈方法の隆盛と宗教的な解釈の方法の衰退」としている²⁶。

このような「信仰」と「近代合理主義」の葛藤論は、近代以降、合理主義・科学主義の発展による宗教の世俗化²⁷というテーゼを提示したが、「お方」という神は、あくまでキリスト教という伝統的宗教に還元されている。「キリスト系の新宗教」だと指摘したのは有意義であるが、解釈の展開は、ポスト世俗化²⁸の時代における新霊性運動や新新宗教のブームという宗教性の回帰の問題を取り扱わず、本作品が新新宗教を描く意味及び、本作品とオウム真理教事件の問題とのつながりを十分に検討できていない。

本章では、「キリスト教系の新宗教」という結論に立ち戻り、「お方」の宗教を再検討する。「エホバの証人」と重なる部分を押さえ、「エホバの証人」の何がぼやかして描かれ、何がピックアップされているかを検討することを通して、本作品における新新宗教の描写の力点を明らかにする。具体的には本作品における「お方」の宗教と『1Q84』に登場する「証人会」、さらに「証人会」のモデルである実際の「エホバの証人」のあり方とを対照しつつ、①布教、②戒律、③外部との関係の面から検討していく。

「お方」という呼び方が『1Q84』に登場する「証人会」と一致する以外にも、①善也の母が子供の善也を連れて熱心に布教する様子は『1Q84』での描写と重なる。『1Q84』では、「証人会」の伝道は、「相手はたいてい中年の女性で、帽子か、日傘を手をしている。多くは眼鏡をかけ、賢い魚のような目で相手をじっと見る。子供を連れていている場合も多い」²⁹と、牛河の視線を通して描かれている。その描写は「エホバの証人」の伝道をそのまま再現したものである。「エホバの証人」では、戸別伝道は「布教活動の中軸」をなすもので、障害者や病気で移動できない信者を除き、ほぼ全ての信者が実施させられている³⁰。また「主婦の伝道者は、子供を連れていている者が多い」と指摘され³¹、母・子伝道は一つのパターンとして知られている。その様子は、以下の「エホバの証人」を紹介する絵に如実に示されている。

²⁶中野和典、前掲、72頁。

²⁷宗教の世俗化は、近代化の普遍化により、「科学技術の合理性が勝利を祝い、宗教的信仰の信憑性を支えてきた諸構造を解体していくにつれ、神々の無力化はますますはっきりと表面化していく」という想定を指す。(ウルリッヒ・ベック『〈私〉だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直訳、岩波書店、2011年、32頁)

²⁸ポスト世俗化は、宗教性の回帰現象によって世俗化理論が破綻する状況を指す。(ウルリッヒ・ベック、前掲、33～34頁)

²⁹村上春樹『1Q84』BOOK3、新潮社、2010年、145頁。

³⁰その中に長時間の伝道者として、特別開拓者(最低月に140時間)、正規開拓者(最低月に90時間)、補助開拓者(最低月に60時間)があり、それ以外の信者も可能な限りの伝道を行う。(沼田健哉『現代日本の新宗教——情報化社会における神々の再生』、創元社、1988年)

³¹沼田健哉、前掲、151頁。



32

「エホバの証人」の伝道はこのようなプロセスで展開する。信者が戸別伝道で「未信者」に冊子を渡すことができたなら、または買わせることができたなら、再訪問して、未信者の家で未信者と一緒に聖書研究を行う。次の段階で、「王国会館」での集会への参加を勧める。最後に、未信者に洗礼を施し、戸別伝道の見学を通過させ、正式の信者として受け入れる。

善也の母の伝道はどうだろうか。子供の頃の善也を連れて布教活動する善也の母は、「地味な(しかし身体の線を美しく出した)スーツを着て家々をまわり、相手に布教のパンフレットを渡し、押しつけがましくない態度で信仰を持つことの幸福についてにこやかに語る(82頁)。彼女は「教団でいちばん布教の成績がよかった」人で、その理由は、「美人で若々しく、いかにも育ちがよさそうで(事実よかった)、人好きがした。おまけに小さな男の子の手を引いている。彼女を前にするとたいいていの人は警戒心を解いた」(81頁)からである。善也の母の造型は、まさに、上の図に描かれている子を持って『ものみの塔』『めざめよ!』を家々に渡す伝道の女性である。

また小さな善也は、「新しく信者さんを獲得したときに、誇らしく思ったものだ。これでお父さんである神様も、僕のことを少しは認めてくれるかもしれないと思った」(82頁)と

³²加藤良光「「エホバの証人」と進化論」『三河浄青』創刊号、1988年。
<http://www2s.biglobe.ne.jp/~fusenji/kenkyu/01ehoa01.htm> 最終アクセス：2017年7月23日。

描かれている。子供の善也のこのような意識は、「エホバの証人」の戸別伝道の目的に繋がっている。「エホバの証人」の熱心な伝道行為は、「神の政府に対する忠節」を示すこととされ³³、最終的には「ハルマゲドンを生きて通過し、永遠の生を受けることの確信を得たいがため」³⁴である。子供はそこまで理解できないかもしれないが、新たな信者を増やすことで神が「認めてくれるかもしれない」という考えは、ハルマゲドンの後の樂園という「エホバの証人」の最終目標と同型であると考えられる。布教の様子からみれば、「お方」の宗教は「エホバの証人」と当てはまると結論づけられる。ただ本作品では、聖書研究や「王国会館」での集会在後景に隠され、戸別伝道の断片だけが前景としてピックアップされていることが確認できる。

②教団の戒律について、本作品では「社会通念とは相いれない教団独自の厳格な戒律」(83頁)や田端が「あれほど面倒な戒律を厳格にまも」ると(88頁)二か所に、大まかな表現で触れられているだけである。『1Q84』の場合、「給食の前には必ず大きな声でお祈りを捧げ、日曜日には母親と共に町を歩いて信者の勧誘をし、宗教上の理由から寺社への遠足をボイコットし、クリスマス・パーティーを拒否し、他人のお下がりの古着を着せられる」³⁵と戒律がもっと具体的に描かれている。

実際の「エホバの証人」では、戒律は「取り決め」とも呼ばれ、ものみの塔協会が出す「取り決め」は「三千項目以上にもなる」³⁶と言われている。代表的な戒律には、世間で問題にされている輸血拒否や、国旗・国家の拒否、選挙投票の拒否、政党拒否、葬儀・法事での焼香の拒否、キリスト教否定によるクリスマス拒否、さらに学生の場合の校歌拒否、格闘技(柔道や剣道)の授業の拒否、進化論・宗教改革・十字軍の遠征に関連する授業の拒否などが挙げられる。教団の戒律を守ることは、「義にかなった行為」とも呼ばれ、「神の王国政府に関する知識」の獲得、「神の政府に対する忠節」と合わせて、その三つの条件を満たす人が、最終的には、ハルマゲドンの生存者として「神の政府の臣民」になれるとされている³⁷。本作品に戻ってみれば、それらの具体的な戒律に描写の力点が置かれていない。またこの宗教の基盤だと言えるハルマゲドンにも触れず、意図的に避けているとさえ言える³⁸。

③信者と外部との関係について、本作品では世の中と意識的に距離を置き、信者としての「誇り」を持つことが、田端の言葉で語られている。

³³加藤良光、前掲。

³⁴沼田健哉、前掲、153頁。

³⁵村上春樹、前掲『1Q84』BOOK3、90頁。

³⁶柿田睦夫『現代こころ模様——エホバの証人、ヤマギン会に見る』新日本出版社、1995年、44頁。

³⁷加藤良光、前掲。

³⁸『1Q84』には、青豆の両親について、「ご両親にとっては信仰のルールを厳密に守ることが何よりも大事でした。彼らにとっての幸福とは樂園に行くことであって、現世における生活はかりそめのものに過ぎません」(村上春樹、前掲『1Q84』BOOK3、207頁)と青豆の小学校の担当教師に語られているのに対して、本作には、田端は死ぬ前、善也に「この世の人生は東の間の苦しい夢に過ぎないし、私はお導きによって、なんとかここまでぐり抜けてきた」(94頁)と語る。『1Q84』では、現世を軽視するのは、ハルマゲドンの後の樂園に真の価値を置いていることを表しているが、本作品では、現世軽視だけに留まり、樂園について微塵も語られていない。

残念なことだけれど、世間の多くの人の目は曇っていて、真実の姿がうまく見えないんだ。でもね善也くん、君のお父さんである方は世界そのものなんだ。君はその愛の中にすっぽりと包まれて生きているんだ。それを誇りに思って、正しく生きなくてはいけないよ。(73 頁)

実際の「エホバの証人」は、対外関係の面ではもっと極端である。「エホバの証人以外の人々を「世の人」と呼び、サタンの支配下にあるとみなし、ハルマゲドンの戦いの後、サタンに支配される人々は神の救済の対象にならないと主張される。それゆえ、「外部世界全体の生活様式に対して抵抗という形態をとる。外部世界は呪われた者の世界とされ、それに対してセクトは無関心かあるいは敵意を表わす」³⁹とされているように、神による善と悪の倫理で外部世界とはっきりと境界線を引いている。田端の言う「誇り」は「特権」という表現で、教団の出版物に書かれるだけでなく、「証人や元証人との会話のなかで、よく耳にすることば」だと指摘されている⁴⁰。

また、「エホバの証人」は外部に出た棄教者に厳しいことが知られている。棄教者は信者の家族から絶縁され、教団の人にも排除される⁴¹。『1Q84』では、青豆が家族からは絶縁されることが描かれている⁴²。一方、本作品では、善也は、絶縁されず、母との共同生活を続けている。また海外旅行関係の出版社という勤め先も知り合いの信者に紹介されたと設定されている。

以上の考察を通して、「お方」の宗教は、「エホバの証人」をモデルにしているにもかかわらず、基盤としてのハルマゲドンの思想も、数多くの戒律も前面に出されず、「特権」意識で世の中の人と距離を取ることが示唆に留まるだけで、棄教者への厳しい排除も描かれていないことが分かる。一体「エホバの証人」の何が問題視されているのかと戸惑うほどである。

『1Q84』と比較してみれば、本作品の特異さが分かる。『1Q84』では、以上紹介した「エホバの証人」という教団の問題が全てピックアップされているが、青豆の両親の内面、つまり一世信者の内面の葛藤は描かれていない⁴³。それにひきかえ、本作品の場合は、ぼやかしている「エホバの証人」のイメージをベースにしつつ、善也の母及び田端という信者の

³⁹沼田健哉、前掲、147 頁。

⁴⁰例えば「証人になる「特権」。役職者が一般信者のもてなしを「受ける特権」。もてなしを「する特権」……」が挙げられている。(柿田睦夫、前掲、35 頁)

⁴¹柿田睦夫、前掲、39 頁。

⁴²牛河の調査によると「家族の中ではこの青豆さんだけが『証人会』を離れ、彼らに言わせれば『背教』し、従って家族からは絶縁されています」。(村上春樹、前掲『1Q84』BOOK3、16 頁)

⁴³『1Q84』では、信者が持つ倫理構造は、「証人会」の一世ではなく、棄教した二世の青豆を通して描かれていると言える。青豆が、老婦人のもとでDV男を処罰するという善悪二元論の中に囚われ、またその倫理から脱出し、新たな神を発見する構造になっている。善也の物語よりさらなる複雑な構造になった。青豆にとっての神の意味は、第8章で詳しく論じる。

内面の問題がくっきりと浮き彫りになっている。それは信者の悪(影)の扱い方の問題である。

善也の母の入信の経緯や、伝道の場面の描写には、光と闇が繰り返して語られる。彼女は、十代の頃「魂はできたての泥の海のように混乱して、乱れていた。正しい光は、暗雲のうしろに隠された」(75 頁)が、「田端さんの導きのおかげで」救われ、「ようやくほんものの光をみつけることができた」(78 頁)と善也に語る。伝道の際も、「私自身もかつて、魂が深い闇の中をさまよっているときに、この教えによって救いを得ました」と入信の経緯を語り、今の自分も息子も『「お方」とともに生きる輝きの中にいます」(82 頁)と人々に正しい生き方を伝え教える。

要するに、善也の母は、教団における光と闇、善と悪の二分的な倫理観で世界を理解し、自分自身をも闇の過去と光の現在と二分的に捉えているのである。「エホバの証人」の信者のように、樂園に生きる権利を得るために、神の要求に合わせてより良くなることを実践し、闇のない自我を構築しようと努力し、さらに、世の中の人々にそのような生き方の正しさを宣伝するわけである。

ところが、善也の母の一見安定的なアイデンティティの背後には、深刻な問題が織り込まれている。彼女が夜さびしさに耐えられず善也の布団に潜り込むことや、善也が棄教した後の彼女のパニック的な状態⁴⁴、善也が母の「破滅的」な一面を知っていること⁴⁵の描写を通して、「お方」の平和の光に隠された闇の深淵が露呈されている。

田端の描写を見てみよう。田端は、善也及び母の「導き役」を担う人で、「あれほど面倒な戒律を厳格にまもって、神様と親密な関係を結んで生きていた」(88 頁)信者として造型されている。田端は、「エホバの証人」におけるバプティスマ(洗礼)を行う「聖書に習熟し、教えにそった生活を送っている人」とされる「長老」⁴⁶に当たると推測できる。「長老」は洗礼の希望者の信仰動機や、聖書への理解などを見極める監督の役割及び、洗礼で未信者を教団に受入れる役割を果たす。このような監督と導き役を担う忠実な信者としての田端だが、本作品では、彼が神の許さない「邪念」を持つことが描かれている。田端は、「私が善也くんのお母さんに対して幾度となく邪念を抱いた。(中略)善也くんのお母さんの肉体を、私の心は激しく求めた。その思いを止めることはできなかった」(94 頁)と、死ぬ前に善也に懺悔する。「エホバの証人」においては、「淫行がサタンを喜ばせる」こととされ、それをめぐって細かく戒律が作られている⁴⁷。とくに姦通者に厳しくて、信者の資格が奪わ

⁴⁴「13 歳になって、自分が信仰を捨てると宣言した時、母親がどれほど深い悲嘆に暮れ、取り乱したか、善也は今でもよく覚えていた。半月間ほとんど何も食わず、口をきかず、風呂に入らず、髪もとかさず、下着も替えなかった。生理の手当さえろくにしなかった。そんなに汚く臭くなった母親を目にしたのは初めてのことだった。それが再現するかもしれないと想像しただけで、善也の胸は痛んだ。」(72～73 頁)

⁴⁵「善也はこれまでに何度となく、母親がその突発的で往々にして破滅的な(そして善意に満ちた)思いつきを実行に移すのを、全力を尽くして阻止してきた。」(72 頁)

⁴⁶小林公子「家庭訪問(エホバの証人)」『「宗教時代」いま日本人のココロに起こっていること』米山義男編、晶文社、1988 年、311 頁。

⁴⁷「信者は、マスターベーションもしてはならず、たとえ婚約者同士でも婚前の性的関係は禁じられている。それどころか、恋人同士でも二人だけのデートは行わず、手紙などを通じてお互いの意志の確認をする

れるほどである。結局田端は、尿道癌で苦しんで死ぬまで、「邪念」及び「邪念」による罪悪感に縛られる。田端は、「お方」の光に近い人間であると同時に、悪(影)に囚われて、それを極端に抑圧しなくてはならないという激しい矛盾を抱える人物として造型されている。田端の中では善也の母と共有する倫理観は、死ぬまで動揺せず、彼を善と悪、光と闇の両極に引き裂き死に至らしめたのだと読める⁴⁸。

このように、本作品では、善也の母と田端を通して、悪(影)を排除する光と闇の紛れもない二分法による信者の内面の問題が描かれている。善也の母の悪(影)の問題は棚上げにされ、悪(影)がいつか「光にいきる」日常を破滅させ、彼女を死に導きかねない。田端の死も、悪(影)の極端な抑圧に帰することはできないわけではない。「エホバの証人」は、平和主義を徹底⁴⁹し、オウム真理教のように外部世界に暴力をふるわないが、そのファンダメンタリズムは、信者自身や家庭内部(特に子供)に向けられていると言える。実際、「エホバの証人」の元長老らの証言によれば、「信者や元信者の自殺」の例が少なくない⁵⁰。

悪(影)を排除することは、新新宗教や新霊性運動に共通する。新新宗教においては、苦悩や恨みなどの悪(影)が「ドグマ」や、脱すべき「業」と見なされることが多い。またスピリチュアリズム普及会公式サイトでは、新新宗教の「使命感」をもって布教に携わることが、最も価値ある生き方」と評され、「こうした教理はまさにスピリチュアリズムの言うところと同じものです。高級霊の教えそのものと言ってもよいほどです」⁵¹と語られている。それは、「エホバの証人」と新霊性運動の共通点が、自己成長や自己進歩のピラミッド構造に据えられていることを如実に示している。第1節で論じた村上と河合に議論されているオウム真理教における悪(影)の排除の問題にも通底するわけである。

以上「エホバの証人」としての「お方」の宗教の描き方を通して、新新宗教についての本作品の問題意識を掘り出してきた。明確な形で現れる戒律、教義というファンダメンタリズムの極端な面ではなく、信者の心、意識の深層の問題に焦点が当てられていると結論づけられる。「お方」の宗教の描き方として「信仰をより抽象的に、広がりがあるものとして描かれている」という中野の指摘した宗教の抽象化は、その通りである。ただその抽象性は「〈信仰〉と〈近代合理主義〉の〈葛藤〉」につながっているというより、村上が宗教の問題を心理主義的に捉えていることに由来し、新霊性運動や新新宗教のような宗教性の回帰現象に普遍的に存在する悪(影)の扱い方の問題を表現する戦略だと本章では主張したい。

いう」などと厳しい戒律が作られている。(沼田健哉、前掲、152頁)

⁴⁸徐忍宇は、田端が「尿道癌」で亡くなったのは、「その内なる闇(姦通への欲望)を一生抑圧して来たからであろう」(徐忍宇『村上春樹——イニシエーションの物語』、花書院、2013年、153頁)と解釈し、中野和典は、ニーチェの言う「宗教的神経症」だと解釈する(前掲、中野和典、76頁)。

⁴⁹その点は、『1Q84』でも描かれている。「『証人会』は徹底した平和主義、無抵抗主義で知られています。彼らが教団ぐるみでリーダーの命を狙うなんてことはあり得ない話です。』『1Q84』BOOK3、17頁。

⁵⁰南山宗教文化研究所編『宗教と社会問題の「あいだ」——カルト問題を考える』青弓社、2002年、26頁。

⁵¹「スピリチュアリズムから見た新新宗教」

http://www5a.biglobe.ne.jp/~spk/sp_newsletter/spnl_backnumber/spnl-03/spnl-03-1.htm 最終アクセス：2017年7月23日。

次節では、善也を通して、「お方」の信者の悪(影)の扱い方と逆行しているモラルが描かれていることを論証していく。

3. 悪を抱える善也にとっての新たな神

棄教した後の善也は、母との親近相姦の恐怖を覚え、女性との性的関係を求めつづけてきた。「お方」の宗教からみれば、サタンに囚われた生活を送っているわけである。そんな生活を送る善也は、父の特徴に一致する男を「夜の海底のようにくらい」路地まで尾行し、その男が闇の中で消えた後、無人の野球場である神の「顕現」を感じる。

僕はいったいこのことで何を求めていたのだろうか？歩を運びながら善也は自分に問いかけた。(中略)僕が追い回していたのはたぶん、僕自身が抱えている暗闇の尻尾のようなものだったんだ。僕はたまたまそれを目にして、追跡し、すがりつき、そして最後にはより深い暗闇の中に放ったのだ。僕がそれを目にすることはもう二度とあるまい。善也の魂は今では静かに晴れ渡ったひとつの時間とひとつの場所にたたずんでいた。その男が自分の実の父親であろうが、神様であろうが、あるいはたまたまどこかで右の耳たぶをなくしただけの無縁の他人であろうが、それはもうどうでもいいことだった。そこには既にひとつの顕現があり、秘蹟があったのだ。誉むべきかな。(89頁)

そのような「顕現」、「秘蹟」を発見した後、善也は踊り始める。その「踊り」で「神」の「顕在」の心境がもっと明確に表象されるのである。

気分にあったうまい音楽を思いつけなかったので、草のそよぎと雲の流れにあわせて踊った。(中略)彼は地面を踏み、優雅に腕をまわした。ひとつの動きが次の動きを呼び、更に次の動きへと自律的につながっていった。体がいくつもの図形を描いた。そこにはパターンがあり、ヴァリエーションがあり、即興性があった。リズムの裏側にリズムがあり、リズムの間に見えないリズムがあった。彼は要所要所で、それらの複雑な絡み合いを見渡すことができた。様々な動物がだまし絵のように森の中にひそんでいた。中には見たこともないような恐ろしげな獣も混じっていた。彼はやがてその森を通り抜けていくことになるだろう。でも恐怖はなかった。だってそれは僕自身の中にある森なのだ。僕自身をかたちづくっている森なのだ。僕自身が抱えている獣なのだ。(92頁)

善也にとっての新たな神は、自分の闇の場所、悪への認識を前提にしていることが明らかである。その点は、先行研究にも着目されているが、悪の解釈の揺れによって、善也にとっての新たな神の意味も揺らぐ。先行研究においては、悪についての認識は絶対的な悪

と相対的な悪の二極に分けられている。絶対的な悪の解釈としては、河合恒の論考が挙げられる。河合恒は、善也の「近親相姦」の欲望を、「報い」としての死への覚悟がある「絶対的な悪」とみなし、「絶対的な悪」の存在を自認した上であえて肯定し、それを抱えながら生きていくという、ある種の悲壮な決意であったのである」と評する。一方、相対的な悪の解釈としては、田中実の論考が挙げられる。田中は、田端や善也の「邪念」を「人間の社会や文明が作った掟」であると相対的な悪として捉え、善也の「踊り」は「地上の現世的秩序を解体させること」であり、「この世の邪悪なるものの全てを許すことと読み取り、最終的に文明以前への回帰として評価している⁵²。

ところが、第1節で論じたように、村上は、悪(影)を、自己の多層性、他者との共感、制度の超越に必要なものとして捉えていて、それは、ユング派の影の意味と共通し、両義的な意味を持っている。河合恒の論も田中実の論も、村上と河合との対談を踏まえずに展開しているので、悪の両義的な意味を読み取っていないのである。

善也にとっての神は、まさに両義的な悪(影)を抱えることによって生まれた神だと言える。悪(影)を抱えること<>は一見分かりやすいが、悪(影)への理解によって解釈も異なってくる。悪は、絶対的な悪ではないので、悪(影)を抱えること<>は河合恒の言う「報い」としての死への覚悟を前提にするものではない。また、田中実が主張する文明以前への無反省的な回帰は、悪(影)を抱えること<>ではなく、悪(影)に呑み込まれることである。悪(影)を抱えること<>の意味は、河合隼雄と理論的な立場に近いヒルマンによる影の扱い方の説明を参照にすることで、より明瞭になる。

<悪(影)を抱えること>は、ヒルマンの言葉で言い換えれば、「影を持ち歩く」ことである。そのためには、「私たちは、何を傷つけ、手足を切って使えなくしてきたかと認識する」という認識の問題と同時に、「私たち自身の弱さと病気に対して、どれだけ寛容と共感もっていただけるだろうか」という「愛の問題」がある⁵³。愛以上にもっと重要なのは、「道徳的認識」だと指摘されている。

その愛は、その魅力に陥って、影との同一視や、行動化へと導きさえするかもしれない。それだから、道徳的次元は、決して放棄されることはできない。こうして治療は、二つの比較できないものを共に必要とする逆説である。つまり、私のこれらの部分は、厄介で耐えがたく、変わらなければならないという道徳的認識と、それらをありのままに、楽しく、永久に受取る愛情のこもった笑いながらの受容である。⁵⁴

要約すれば、悪(影)を抱えること<>は、三つのステップに分けられる。①自分に抑圧・

⁵²田中実「〈原文〉と〈語り〉再考——村上春樹『神の子どもたちはみな踊る』の深層批評」『国文学:解釈と鑑賞』76(7)、2011年、23頁。

⁵³ジェームス・ヒルマン、『内的世界への探求——心理学と宗教(ユング心理学選書)』樋口和彦訳、創元社、1990年、98頁。

⁵⁴ジェームス・ヒルマン、前掲『内的世界への探求』、100頁。

排除された悪(影)に気づくこと、②それを自分の一部として受け入れること、③受け入れるがそれが悪だと認識し、悪(影)の顕現に用心しつつ、いつかそれを相対化することである。善也による悪(影)の扱いは、この三つのステップに合致する。

野球場で父への執念を「僕自身が抱えている暗闇の尻尾のようなもの」と認識するのは、①悪(影)に気づくことである。「踊り」で「様々な動物がだまし絵のように森の中にひそんでいた。中には見たこともないような恐ろしげな獣も混じっていた」と意識するのは、父への執念だけではなく、無意識全体が隠喩的に捉えられ、①悪(影)に気づくことが抽象的に表現されているのである。森や獣を、「僕自身をかたちづくっている森なのだ。僕自身が抱えている獣なのだ」と意識するのは、②悪(影)を自分の一部だとして受け入れることを示していると思われる。さらに、「彼はやがてその森を通り抜けていくことになるだろう」というのは、森、獣を乗り越える意欲であり、③ヒルマンの言う「厄介で耐えがたく、変わらなければならないという道徳的認識」をもち、いつか悪(影)を相対化することを示唆している。

上述した三つのステップ、つまり両義的な悪(影)に気づくこと、それが自分の切り離せない一部として受け入れること、悪(影)を相対化するという価値判断、を踏まえたからこそ、善也は、森、獣への「恐怖」を克服したと思われる。

「踊り」と<神>の意味に戻るが、先行研究において「踊り」で世界や自然とつながることが重要視され、それを基づき、善也にとっての新たな神の意味が解釈されている。津田保夫は、「「踊る」という身体的行為によって万物の律動の連帯と呼応を具体的に実感」し、「「世界そのもの」としての神にコミットメントすることができた」⁵⁵と読解している。中野和典の論も、「踊り」の行為が「<世界>との<連帯>と<呼応>を<実感>」し、そのような「実証主義的な方法によって起源としての神をとらえなおしている」⁵⁶と解釈している。このような解釈では「踊り」と以上論じた悪(影)の問題との関連が見落とされ、善也の行為とスピリチュアリティを求める行為の差異が不明瞭になる。というのは、「^{ホリスティック}全体的な世界観」、つまり「宇宙や自然の聖性、またはそれと本来的自己の一体性の認識」は新霊性運動や新新宗教の特徴の一つとして挙げられているからである⁵⁷。また、踊りは、自然、宇宙の全体性を獲得する手段として新霊性運動にも使われている⁵⁸。

このような類似性からみれば、善也の「踊り」の場面は、新霊性運動や新新宗教によく言われる世界との連帯感覚のパロディだと言える。ただ重要なのは、善也が世界や自然への連帯感に達するルートは、新霊性運動や新新宗教とはまったく異なるということである。

⁵⁵津田保夫「村上春樹の短編小説集『神の子どもたちはみな踊る』——デタッチメントからコミットメントへ」『「文化」の解説:文化と権力』(16)、2015年、27頁。

⁵⁶中野和典、前掲、80頁。

⁵⁷海野弘『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社、1998年、198頁。

⁵⁸ニューエイジの「大多数は瞑想あるいは踊りによってキャンペーンと同じ成果を上げることができると考えている」(レイチェルストーム『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』高橋巖訳、角川書店、1993年、317頁)。他にはヒッピー・コミュニンの「部族」も、「踊りによる心身の解放」を目指す(島蘭進『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年、13頁)。

島菌進が指摘するように、新霊性運動や新新宗教は「悪の不在を誇張する」現象である。「大いなる自己」という高次の次元には、「善悪未分ないし絶対善の高い実在が「ある」が、個人の「悪は「ない」⁵⁹。一方、善也は、上述したように、自分自身の悪(影)を抱える能力を得ることを経由して世界や自然への連帯感を獲得したのである。

善也の「踊り」はただの踊りではなく、「踊り」の身体的な感覚を媒介として、悪(影)を抱える心的風景が形象化されているのである。そのような心は、「複雑な絡み合い」のある「リズム」のように、多層的であり、多様さに富む。また「様々な動物がだまし絵のように」ひそんでいる「森」と喩えられている「踊り」で形象化した心のあり様は、まさに村上の言う「重層的な物語性」を持つ状態である。「踊り」の場面の描写に「彼」と「僕」が混用されているのも、村上の言う「あなたは主体であり、同時にあなたは客体である」という主客一体の状態を如実に表している。さらに、森や獣を「僕自身をかたちづくっている森なのだ。僕自身が抱えている獣なのだ」と善也が意識することは、村上の言う「あなたは物語を作る「メーカー」であり、同時にあなたはその物語を体験する「プレイヤー」である」ということの言い直しだと思われる。要するに、「踊り」は、主体/客体、総合/部分、実体/影、「メーカー」/「プレイヤー」の分離できない「重層的な物語性」を持つ状態の再現である。善也にとっての新たな神は、このような「重層的な物語性」を持つ心的状況の中で現れた自分自身の信仰だと言える。

「踊り」と<神>の意味を踏まえれば、「神の子どもたちはみな踊る」というタイトルの意味が分かる。小説の結末で、回想の形での死ぬ前の田端と善也と会話の中に、「神の子どもたちはみな踊る」という表現が織り込まれている。田端が善也の母に抱いた性的欲望を懺悔した際、善也は心の中で自分も母へ欲望を持っていたことを認め、「黙って田端さんの手を取り、長いあいだ握っていた」という場面が過去形で描かれた後、現在形で以下の表現が付されている。

僕らの心は石ではないのです。石はいつか崩れ落ちるかもしれない。姿かたちを失うかもしれない。でも心は崩れません。僕らはそのかたちなきものを、善きものであれ、悪しきものであれ、どこまでも伝え合うことができるのです。神の子どもたちはみな踊るのです。(94~95頁)

この段落は、過去の善也の心理ではなく、明らかに、善也が再び過去の田端に伝えようとする「踊り」の後の心境である。善悪二元論で引き裂かれる田端に対して、善也が伝える「善きものであれ、悪しきものであれ、どこまでも伝え合うことができる」というメッセージは、つまり、彼が発見した悪(影)を抱える心的状況である。ここでは、このような心のあり様を他者と「伝え合う」という連帯感覚が示唆されている。

⁵⁹島菌進、前掲『ポストモダンの新宗教』、252頁。島菌進の「悪の不在」の誇張論は、村上春樹と河合隼雄による悪をめぐる対談を参考にして発展したものである。

「神の子どもたちはみな踊る」という表現も他者との連帯感覚を表している。以上論じた善也にとっての〈神〉と「踊り」の意味を踏まえてみれば、「神の子どもたちはみな踊る」は、実は主語と述語の意味が反復している文章である。つまり、善也のように悪(影)を抱えることによって新たな〈神〉を発見する「神の子どもたち」が、悪(影)を抱える「重層的な物語性」を生きると意味していると言えよう。

堀江敏幸が本作品から「どのような「神様」をも選ばない無名の宗教に似た、無名の祈りに似たになにかを獲得している」⁶⁰と読み取っているが、その「無名の宗教」とは、つまり以上論じた善也にとっての心理主義的な新たな〈神〉だと思われる。それは自分の深層意識に基づく自分自身にとっての〈神〉であるがゆえに、神を特定する宗教とは異なる。実体がないがゆえに、このような〈神〉は普遍化できないが、悪(影)を内包する深層意識を凝視し、ケアする姿勢は、他者との共感を可能にする。それこそは、オウム真理教事件や震災の後に村上によって提示された新たなモラルであり、意識の深層に向かう「コミットメント」の意味であろう。

4. 統合を拒否する悪(影)の物語

第1節でオウム真理教事件に触発された〈悪〉の意味を検討し、それとユング派の影との共通性を解明した。第2節と第3節でフィクションの「神の子どもたちはみな踊る」を分析し、〈悪〉の扱い方に焦点を当てて、「お方」と善也にとっての新たな〈神〉の意味の違いと後者の意義を考察し、善也にとっての新たな〈神〉は、深層心理を基盤にする〈神〉であり、ユング派との親近性が高いことが看取された。以上の検討を通して、ユング派と村上作品との近さを把握することができた。ただ、第1節で触れたように、村上河合隼雄との共振を語りつつも、ユングの思想との距離は意識的に強調する。最後に本節では、ヒルマン、河合隼雄によるユング批判を踏まえて、村上とユング心理学との距離及びその意味を検討する。

ユングは、「自我」と「自己」を区別し、「個性化過程」で自我から「自己」へと統合する過程を説く。そのようなユング心理学に対して、ポスト・ユングのヒルマンは、「統一、統合そして個性化は、多数性や多様性に対して、優位を誇っている」と、ユング心理学が「自己の一神教」に帰することを批判する⁶¹。河合隼雄は、ヒルマンに理解を示し、ユング心理学の一神教的構造を以下のように説明する。

自我を確立し、その自我が死と再生を通じて自己との接触を回復し、徐々に自己実現の過程を歩み、「全体性」を獲得してゆく、というような段階的・直線的な「進歩」の

⁶⁰堀江敏幸「『神の子どもたちはみな踊る』——もう神様に電話はできない」『ユリイカ』32(4)、2000年、217頁。

⁶¹ジェームス・ヒルマン「心理学——一神論的か多神論的か」『甦る神々——新しい多神論』デイヴィッド・L. ミラー著、恭子高石・知子桑原訳、春秋社、1991年、169頁。

モデルに従って生きようとする。ここで、自己が知らぬ間に一神教の神の座を与えられることになってしまうのである。⁶²

また、河合はそのような傾向が「ニューエイジサイエンスの一環として生まれてきたトランスパーソナル心理学」に「もっと極端に安易な形で見られる」⁶³と指摘し、ユングの一神教的心理学が新霊性運動に受け継がれていることを示唆している。

トランスパーソナル心理学では、「人間の成長や発達、大きく三つの相、つまり前個人的〔プレパーソナル〕—個人的〔パーソナル〕—超個人的〔トランスパーソナル〕という段階を経て進むと捉え、東洋宗教にある人間の内面的体験は、超個人的(トランスパーソナル)の発達段階にアプローチすることが可能とされ、「より高い」あるいは「より気高い」と呼ぶべき意識があるという考えは、尊重されるべきだろう」⁶⁴と主張する。そのような進歩、成長を求める姿勢は、オウム真理教の問題にも通じる。端的に言えば、一種の逆説が生まれたのだ。影を発見することから始め、深層の発掘を求めるユングの心理学は、その一神学的な構造により、結局深層の探究を短絡的に求める新霊性運動や新新宗教に利用され、影が排除されるようになってしまったのである。

ヒルマンは、「多神論か一神論か」という問いは、今日の心理学における根本的な観念的葛藤を表している」⁶⁵として引き受け、「自己」や統合を重要視する一神論的なユングの限界を乗り越えるために、自ら多神論的心理学を主張する。ヒルマンの多神論について、河合隼雄は、「「自己」を「魂」^{ヘルム}におきかえることによって、より不可解で複雑な存在を、できるかぎり細部まで探り、それをそのまま肯定してゆこうとする姿勢をとるのである」と理解を示す。また以下のように自ら心理治療の視点から多神論的心理学の展開を語る

あくまで「たましい」をあいまいさのなかに残しておき、明確な段階を措定したり、最高の(最終の)境地などということを考えたりせずに、あくまで手さぐりの過程を歩み続ける道を選ぶことに心理療法家の本質があるとも考えられるのである。⁶⁶

「神の子どもたちはみな踊る」をはじめとするオウム真理教事件後の村上作品は、深層の探究で未知の自分を描き続けてきたが、それらの作品に描かれる深層意識の変容が、ユングの一神教的な構造を持っているのか、ヒルマンの言う多神教的な構造を持っているのか。その問題を解明することができれば、村上作品とユングの思想との差異が明らかになるはずである。

ユングの統合の構造に共通する物語構造の特徴は、ユングの影響を受けてドイツのアル

⁶²河合隼雄「一神論と多神論」『河合隼雄著作集第11巻——宗教と科学』岩波書店、1994年、324頁。

⁶³河合隼雄、前掲「一神論と多神論」、325頁。

⁶⁴安藤治「心の時代」と現代心理学』『ユング心理学と現代の危機』河出書房新社、2001年、153頁。

⁶⁵ジェームス・ヒルマン、前掲「心理学——一神論的か多神論的か」、169頁。

⁶⁶河合隼雄、前掲『宗教と科学の接点』、130頁。

トゥス物語や近代の発展小説を分析するトーマス・インモースにまとめられている。インモースによれば、統合の物語は、「主人公は広い世界へ向かって旅立ち、人びとと交わり、さまざまな危険をおかし、危機を乗り越え、試練をかいくぐり、経験を積み、こうして彼の人生のゴールに到達する」という基本構造を持つ。その構造の中に「あらかじめ約束されていたものの実現」がある。特にアルトゥス物語の場合、「メールヘンの僥倖、あるいは神の摂理が導きの星のように旅人を導くというキリスト教の信仰は、どんなに深刻な疎外からでも一種の再生を保障してくれるし、探索行がうまく続くようにしてくれる」のである。それらの「約束」や「保障」により、「自己の魂のうちへの旅」は、「円運動と同時に直進運動をする」「螺旋運動」だとインモースは指摘する⁶⁷。

要約すれば、ユングの個人化過程に似通う統合の物語は、旅などの装置による未知の自分との出会いを経て自我が自己へと成長する構造を持ち、それは「ゴール」と「保障」があるがゆえに、螺旋のように上昇する特徴を持つのである。

村上の文学は、螺旋のように上昇する統合の物語だろうか。徐忍宇は、村上作品から統合の意味を読み取っている。「観覧車、螺旋の塔、野球場、森、ラブホテル、図書館など様々な「井戸」のバリエーション」のような場所は、「分裂」した状態から「統合」した状態に生まれ変わるためのイニシエーションの場として機能し、最終的に「統合した状態を獲得することが出来る」と解釈している。「神の子どもたちはみな踊る」についても、「踊り」を「イニシエーションの儀式」と読み、ピッチャー・マウンドで「死を通過」し、『神の子どもたちはみな踊る』に収録されている「かえるくん、東京を救う」の「かえるくん」へと再生したと読解している⁶⁸。

村上の作品において、「観覧車螺旋の塔、野球場、森、ラブホテル、図書館など様々な「井戸」のバリエーション」のような場所が、未知の自分、つまり自分の悪(影)、自分の中の他者性を浮上させる機能があるのは、確かであるが、最終的に統合の物語、成長の物語には回収されないことこそは、彼の文学のオリジナリティであり、オウム的な物語への対抗だと主張したい。その点は短編集『神の子どもたちはみな踊る』における悪(影)の描き方から捉えられる。

『神の子どもたちはみな踊る』という短編集では、「神の子どもたちはみな踊る」だけではなく、各作品がそれぞれにある程度悪(影)をテーマとしている。「UFO が釧路に降りる」において、妻に出奔された小村は、旅のラブホテルで女の人から「中身は戻ってこない」という予言を受けたとたんに、自分の「圧倒的な暴力」という悪(影)に気づくところで終わる。結末では女の人に「でも、まだ始まったばかりなのよ」と語られ、悪(影)との付き合いは始まったばかりだと示唆されている。「アイロンのある風景」は、深夜の海辺で焚き火をみたのをきっかけに、三宅は、自分が冷蔵庫に閉じ込められる死に方を語り、順子は

⁶⁷トーマス・インモース『元型との出会い——ユングとドイツ文学の深層』尾崎賢治訳、春秋社、1985年、37～53頁。

⁶⁸徐忍宇、前掲、9頁、163頁。

自分がからっぽであることを語り、それぞれの悪(影)を凝視することが描かれているが、二人の今後の人生の展開を予測することはできないし、再生もない。悪(影)を凝視すること自体に意義が置かれている作品だと言える。「タイランド」の場合は、占い師の老女によって、さつきは、ある男を死なせたいという恨みが自分の心を石に変えたことに気づき、その悪(影)を呑み込むことが大事であると教示されたが、その悪(影)をいかに持ち歩くかは、さつきにとっての今後の課題であり、彼女の人生は「螺旋運動」で直進するかどうかは分からない。「蜂蜜パイ」には、淳平が、小夜子と高槻との三人の関係の中における自分の被害者意識及び高槻への恨みという自分の悪(影)を、熊の物語で象徴的に浮上させたがゆえに、主体的な意識を獲得する物語であるが、その後安定が得られたわけではない。小夜子との交わりが「地震男」に起こされた沙羅に中断されることに象徴されているように、何かが彼らを「箱」に閉じ込める危険性は日常に潜んでいる。

このような不完全性は短編だけではなく、長編にも見られる。『1Q84』では、青豆と天吾は「1Q84」を脱した後も元の世界には戻れず、第3の世界に直面することが描かれる。新作の『騎士団長殺し』は、肖像画で悪(影)を浮上させる物語であるが、主人公の悪(影)としての「白いスバル・フォレスターの男」という絵は、最後まで完成させられなかった。「まったく違うフォルムで、まったく違う角度から「白いスバル・フォレスターの男」の肖像を描き直すことになるはずだ」⁶⁹と、その未完成性は、結末部で表明されている。

要するに、それぞれの作品において内面の未知の諸次元、現実の未知の諸次元が開かれているが、その後の発展の予測不可能性は共通しているのである。どこに到達するかの予定はない。救いや幸福の保障もない。登場人物はまた瀬戸際に立つかもしれない。この意味では、深層に向かう村上の作品は、螺旋状に前進する統合の物語や成長物語ではなく、ヒルマンの多神論的心理学に共通するスタンスで深層の変容を辿り続け、統合を拒否する物語だと結論づけられよう。

オウム真理教事件以後の村上作品において、悪(影)との付き合い方による深層の変容は繰り返して描かれているが、それが一つのパターンには還元できないことは重要である。ヒルマンによれば、影を受け入れることは、「「いかにも、われわれは皆、罪人だ」、そして罪によって生まれたという普遍的な考えを意味しているのではなくて、私たちは、自分自身の明るい面と矛盾した特定の行為と、特定の性格特性に対して、特定の責任があると言っている」⁷⁰ということになる。悪(影)はそれぞれの模様を持ち、それとの付き合い方もそれぞれあるはずである。村上作品においては、登場人物の個々の状況の中で〈悪(影)を抱えること〉のバリエーションが展開されており、それは普遍化を拒否する責任意識につながると思われる。

⁶⁹村上春樹『騎士団長殺し』(下)、新潮社、2017年、535頁。

⁷⁰前掲、ジェームス・ヒルマン『内的世界への探究』、94頁。

おわりに

本章では、オウム真理教事件以後のノンフィクションとフィクションの考察を通して、村上作品がいかに関宗教性の問題を相対化しているかを検討した。『アンダーグラウンド』と『約束された場所』を通して、オウム真理教事件の問題は、悪(影)との付き合い方の問題だと解釈され、村上による宗教性の相対化が心理主義的な方向性に傾くことを把握した。河合隼雄との対談で、宗教性の問題に対抗するには、〈悪(影)を抱えること〉による「重層的な物語性」が重要であること提示され、そのような問題意識は、フィクションの『神の子どもたちはみな踊る』に受け継がれていることを確認することができた。

「神の子どもたちはみな踊る」の分析の中で、まず「エホバの証人」の実態と『1Q84』における「証人会」の描き方との比較を通して、「お方」の宗教は「エホバの証人」をモデルにしているが、本作品ではハルマゲドンの思想、棄教者への排除や教団の閉鎖性など教団組織としての外部の問題がすべて後景化され、信者の内面の問題がピックアップされていることを解明した。そのような抽象化の戦略で、ポスト世俗化の時代に登場する新霊性運動と新新宗教に共通する悪(影)を扱い方の悪さが描かれている。また、善也にとっての新たな〈神〉は、〈悪(影)を抱えること〉によって「重層的な物語性」を獲得する心理主義的な〈神〉だと判明した。そのような〈神〉のあり方は、深層意識が「自己」の統合に収斂される全体性、成長性が重視される一神教的なユングの心理学ではなく、深層意識の豊富性、予知不可能性に重きを置く多神教的心理学を主張するヒルマンと河合隼雄に共通するものと位置づけられる。以上より、そのような〈神〉こそが、オウム真理教事件の後、村上文学によって模索される、新霊性運動と新新宗教の宗教性に対抗する信仰の形態であると結論付けた。

第二部では村上文学から深層意識の実在性への拘りを抽出したが、本章では、オウム真理教以後の、オウムの物語に対抗するための村上文学における深層意識との付き合い方の性格を見定めた。次章では、宗教性の問題への対応が長編小説『1Q84』でさらに展開していることを分析していく。

第8章 「多元的宇宙」における神々の拮抗 ——『羊をめぐる冒険』から『1Q84』へ

はじめに

第7章では、短編小説「神の子どもたちはみな踊る」を通して、新新宗教の神に対抗する新たな神が心理主義的に描かれていることを検証した。神をめぐる物語構造がさらに複雑になり、複数の神が登場する作品は、長編小説『1Q84』である。本章では、『羊をめぐる冒険』と『1Q84』との比較を踏まえた上で、『1Q84』における神の特異性を浮上させ、多数の神が拮抗する世界像の意味を問う。

『羊をめぐる冒険』(1982年)と『1Q84』(2009～2010年)には、それぞれの神が描かれている。前者においては、超越的な存在としての「羊」、後者においては、超越的な存在としての「リトル・ピープル」が登場する。またこの二つの神の物語の中で、超越的な存在に憑かれた絶対的な王(右翼の「先生」、左翼の深田保)及び王国(戦後の日本における巨大な地下組織、80年代のカルト教団)が描かれている。類似点は多数存在するが、27年の時間差がある「羊」と「リトル・ピープル」を同一視はできない。本章では、『羊をめぐる冒険』と『1Q84』を対照した上で、「羊」から「リトル・ピープル」への変容にはどのような意味があるか、両作品における神による秩序のあり方にどのような差異があるか、作者の問題意識がいかに変化したかを分析し、最後にウィリアム・ジェイムズの理論を導入して、『1Q84』に提示された新たな世界観・宗教観を検討したい。

1. 羊と「羊」

本節では『羊をめぐる冒険』における一般的な動物としての羊と超越的な「羊」の意味を踏まえた上で、「羊」による王国の秩序を考察する。まず時系列に沿って「羊」を巡るプロットを整理しておく。「僕」は学生時代の友人の「鼠」から羊の写真をもらい、彼の指示に従い、その存在を世間に知らせるためにこの写真を広告に使う。その後地下組織の秘書が突然「僕」の会社を訪れ、写真にある「星形の斑紋のある羊」の力で右翼の「先生」が地下の王国を作ったこと、「先生」が瀕死の状態であること及び組織にとっての「羊」の重要性を「僕」に打ち明けてから、「羊」を捜すことを「僕」に強制する。探さないとすべてが奪われるという脅迫を受け、「僕」はガールフレンドの耳の女と一緒に東京から北海道へ移動し、一枚の写真だけを手がかりとして特殊な「羊」を探す。「羊」に憑かれたことがある、長年羊の研究をして「羊」の行方を探している羊博士との出会いにより、「僕」の「羊」探しは飛躍的に進展する。そして、ようやく写真に写っていた「羊」のいる場所が「鼠」の家の別荘であることに気づく。そこで「僕」は、羊男を通して死んだ「鼠」と出会い、

「羊」が「鼠」を「先生」の権力機構の後継者に選定し、彼に憑いたことが分かる。また、「羊」とその組織を崩壊させるために「僕」を北海道まで誘導したことが、「鼠」によって告白される。一方、秘書は最初から「羊」のいるところは分かっていたが、「鼠」の信頼する「僕」を利用して「鼠」を誘き出すために、羊探しのプログラムを組んだことが明らかになる。結局、「鼠」の自殺により「羊」は葬られ、「僕」の手伝いにより爆弾が設置され、秘書も殺される。

「羊」は何を意味するのか。作中における解釈を整理してから先行研究を検討していく。なぜ羊なのか、「羊」がどんな力を持っているか、どんな王国を作ったかなど、一般的な動物としての羊及び超越的な「羊」をめぐる問題は、様々な登場人物を通して相当の紙幅を割いて説明されている。秘書も羊博士も日本における羊の意味に言及している。秘書によれば、羊は明治初期に日本に輸入され、それ以来数や種が全て政府に管理されていたが、戦後は見捨てられ、育成のメリットはゼロの動物である。その「空虚性」は「日本の近代」に喩えられている¹(155 頁)。また羊博士は日本の緬羊飼育の失敗に言及し、「日本の近代の本質をなす愚劣さは、我々が他民族との交流から何ひとつ学ばなかったことだ。(中略)生活レベルでの思想というものが欠如しておるんだ。時間を切り離れた結論だけを効率よく盗みとろうとする」(257 頁)と日本の近代全般を批判する。

特殊な「羊」について、まず秘書は「羊」と地下王国の関係を長い話で明確に説明する。組織の限界は「王様の死」であり、「何故ならその王国は一人の天才の資質によって築きあげられ、維持されてきたものだからだ」(164 頁)と述べられ、「羊」による「意志部分」(165 頁)が、「王国」を成立させ、維持する要であると「王国」の構造が明確に示されている。

また、羊博士によれば、「羊」についての記録は「羊」がジンギスカンの体内に入ったという中国元朝時代の資料に遡れる(256 頁)。さらに、結末部での「先生」の後継者に選ばれた「鼠」によれば、「羊」は、「体」、「記憶」、「弱さ」、「矛盾」など彼のすべてを求め、代償として彼に立派なものをあげ、「あらゆる対立が一体化する」「完全にアナーキーな観念の王国」を作ろうとする(381~383 頁)。

以上の作中解釈を踏まえて、先行研究では「羊」の意味について複数の解釈が行われている。それらはまとめると、以下の四つの面に分けられる。

① 「羊」と日本の近代化

羊の畜産史と近代化の関連に注目し、さらに「羊」の寓意を解釈する論がある。関井光男は、「羊のイメージに内在しているのは、この西欧社会を象徴する「羊」のメタファーであって、西欧近代の文化の力を象徴していると同時に、日本近代の西欧化への意志を象徴しているように見える」²と「羊」と日本の近代化の関連を指摘する。

② 「羊」と国家主義

¹村上春樹『羊をめぐる冒険』講談社、1982年。『羊をめぐる冒険』の原文の引用は頁数のみを示す。

²関井光男「〈羊〉はどこへ消えたか(村上春樹論)」『国文学:解釈と教材の研究』30(3)、1985年、124頁。

ジェイ・ルービンは羊と植民地支配の関連に注目し³、岡野進は国家の徴兵に注目し⁴、いずれも、「羊」に含まれた国家主義の寓意を論じている。

③ 「羊」と学生運動

川本三郎は、「鼠」を「革命思想」にひかれ、「死んでいった」無数の沈黙しつづけている死者の象徴」と見なし、「羊」とは実は、あの1960年代末期から70年代初頭にかけて、当時の若い世代をより非現実の彼岸へと押しやった「革命思想」「自己否定」という観念⁵だと指摘し、全共闘の世代を表現したことを評価する。一方、同じく、「羊」と学生運動の関連性を認めつつ、本作品が連合赤軍の「総括」の思想を超えていないと批判する加藤典洋の論⁶がある。

④ 「羊」と戦後社会

「先生」の原型が児玉誉志夫であることはしばしば指摘され、それを踏まえて戦後社会の闇を論じる論考がある。例えば、川村湊は「それらの黒幕、ドン、闇の帝王たちも、大衆の気紛れな無意識の欲望が生み出した操り人形か、スケイプ・ゴートにほかならない」⁷と、「羊」を戦後の「大衆社会」の象徴であると解釈している。坪井秀人の論は川村の「大衆社会」論を踏まえた上で、「日本の戦後社会の裏面を支配する『地下の王国』のモチーフを持ちだすところにこの小説は政治性を隠そうとはしない」と論じている。また、「その政治性は川村湊が導いたような「大衆社会」という中立性をとりあえずはみ出すものであろう」と、「日本の戦後社会の裏面を支配する」権力、戦後政治の腐敗に注目し、この小説の「政治性」を指摘する⁸。

「羊」を通して70年代の社会状況への批判意識を読み取る論もある。まず、「羊」と1970年前後の疑似「思想」の流行の関わりを指摘する論が挙げられる。井上義夫は、1970年前後の疑似「思想」の流行を踏まえた上で、本作は主人公の闘う相手が「第一秘書」の統治する国家の無機質の秩序と、精密な論理を有するよう見える思弁体験⁹であると定めたことを評価している。井上はまた、「羊」に憑かれた「先生」と広告業の関係に焦点を当てて、本作があらゆるもの(個人の趣向、感覚)が広告、新聞によって作られた営利に巻き込まれる消費社会のプログラムを描き出したことをも評価している¹⁰。

以上のように多様な面から「羊」の意味が解釈されてきた。「羊」による王国はジンギス

³ジェイ・ルービン『ハルキ・ムラカミと言葉の音楽』新潮社、2006年、109頁。

⁴岡野進「ムラカミ・ハルキについて語るときに私たちが語ること—『羊をめぐる冒険』—ムラカミ・ハルキと政治小説について」『言語文化論究』(29)、2012年10月、26頁。

⁵川本三郎「『羊をめぐる冒険』を読む—村上春樹の世界Ⅱ」『都市の感受性』筑摩書房、1984年、106頁。

⁶加藤典洋「自閉と鎖国」『シーク&ファインド 村上春樹』青銅社、1986年、84頁。

⁷川村湊「“新世界”の終りとハート・ブレイク・ワンダーランド」『村上春樹をどう読むか』作品社、2006年、158頁。

⁸坪井秀人「プログラムされた物語—『羊をめぐる冒険』論(長編小説への旅)」『国文学:解釈と教材の研究』43(3)、1998年2月、73頁。

⁹井上義夫『村上春樹と日本の「記憶」』新潮社、1999年、157頁。

¹⁰井上義夫、前掲、157頁。

カンが作ったモンゴル帝国であり、戦前戦中の国家主義を徹底する日本でもある。また、戦中の侵略で得た財産を利用して、戦後の広告業の占有と政治家との結託で作った日本の政治・経済を地下から支配する「先生」の王国である。そして、全共闘青年と思われる「鼠」が築き上げるかもしれない王国でもある。

前に引用した作中解釈と対照してみても、それらの論のいずれかだけでは「羊」の内実が解釈しきれない。しかし、先行研究を全体的に捉えることで、「羊」の意味が浮上してくる。「羊」は、日本の戦前から戦後の50年代、60年代、70年代までを貫くメタファーなのである。言い換えれば、「羊」には、戦前から70年代までの時代に共通する問題点が凝縮されていて、それを主軸にし、時代が重層的に表現されているのである。

「羊」というメタファーの意味を理解するためには、それに凝縮されている時代の共通点を抽出することが大事であろう。その共通点はほかでもなく、支配力である。また、引用したように、「強大な地下の王国」は「一人の天才の資質によって築きあげられ、維持されてきたもの」であり、その王国への支配力は、「羊」の「意志部分」によると表現されている。その超越的・連続的な支配力の正体は一体何であるかということ、羊の「意志」を通して考察することができると思われる。

「羊」の「意志」は「空間を統御し、時間を統御し、可能性を統御する観念だ」(165頁)と秘書は説明する。また「鼠」によれば、「羊」の「意志」は「あらゆるものを飲み込むつぼ」で、「それに身体を埋めればすべてが消える。意識も価値観も感情も苦痛も、みんな消える。宇宙の一点にあらゆる生命が誕生した時のダイナミズムに近いもの」(382頁)である。さらに羊博士によれば、その「羊の存在の前では一個の人間の価値観など何の力も持ち得ない」(262頁)のである。

以上の作中解釈から見れば、「羊」の「意志」は、「空間」、「時間」、「可能性」を「統御する」全知、全能の「観念」だと言える。この観念は「あらゆる生命」の源泉であり、この観念の立場では、「意識も価値観も感情も苦痛も」あらゆる非合理、不整合が解決される。同時にこの観念の前では、一切が呑み込まれ、個人の意識が完全に無化される。簡単に言えば「羊」は一切を包摂する無限の能力・知力を持ち、形而上学的で一元論的な世界を作る無限の神である。それによって、それぞれの時代の変遷に従い、閉鎖的なシステムが形成されることが描かれている。

2. 「羊」から「リトル・ピープル」へ

27年の後、「羊」ではなく、「リトル・ピープル」という神的な存在が再び村上作品に登場する。『羊をめぐる冒険』と『1Q84』と対照して読めば、両者の間に興味深い類似点及び接点があることに気づく。『1Q84』には、共産主義コミューンの中で、「とくべつな意味を

持つ¹¹ (BOOK1、133 頁) 山羊が死んでしまい、その死体を通して「リトル・ピープル」がやってくるという描写がある (BOOK1、133 頁)。「羊」という神が死んだ後、「リトル・ピープル」という神が登場するわけである。

物語の構造も類似している。『羊をめぐる冒険』が、「鼠」という「羊」の後継者が、「羊」の力を拒否し、自殺を通して「羊」を殺す物語であるのに対して、『1Q84』は、天吾という「リトル・ピープル」の後継者が、「リトル・ピープル」の力を拒否し、「リトル・ピープル」の力から逃亡する物語である。

また、両作品とも王国と 1960 年代の理想主義者との関わりを描くという点において、明確な接点があり、連続している物語として読める。『羊をめぐる冒険』では、「先生」の死により、王国の後継者は「鼠」という全共闘に参加したと思われる理想主義的な学生が指定されるという設定である。一方、『1Q84』の中では、王国は、60 年代に全共闘のリーダーを務めた深田保によって作られる。『羊をめぐる冒険』では「羊」が殺され、60 年代の理想主義者による王国は作られなかったが、『1Q84』では 60 年代の理想主義者が 80 年代においてカルト教団「さきがけ」という王国を作ったことを描いたのである。換言すれば『羊をめぐる冒険』で描かれなかった左翼の理想主義者による王国は、『1Q84』で具現化されたと言える。このように、登場人物の重なりもなく一見無関係のこの二つの作品は、実は緊密に連続していて、『1Q84』を『羊をめぐる冒険』の続編と見なすこともできるほどである。

とはいえ、「羊」＝「リトル・ピープル」というわけではない。両者の差異こそは、看過できない重要なところである。以下では、五つの面から「羊」と「リトル・ピープル」の相違点を明らかにした上で、両者による秩序を比較する。

第一に、第 1 節で論じたように、「羊」は絶対者であり、無限の神だと言えるのに対して、「リトル・ピープル」は有限の神であるという点である。ふかえりは「リトル・ピープルにできることはかぎられている」 (BOOK2、266 頁) と明言する。また、「この世界には彼らの知恵や力に対抗できる何らかの価値観のようなものが存在している」 (BOOK2、267 頁) と天吾は「リトル・ピープル」の有限性の意味を補足する。「リトル・ピープル」はなんらかの理由で直接にはふかえりや天吾、青豆らに害を及ぼすことができず、彼らの周りの弱い人にしか害を与えることができないこともその力の限界を証明する。

第二に、「羊」という神に対抗するモーメントがないのに対して「リトル・ピープル」という神には対抗するモーメントがある点である。ふかえりは天吾に「リトル・ピープルからガイをうけないでいるにはリトル・ピープルのもたないものをみつけなくてはならない」 (BOOK1、536 頁) と語る。つまり「リトル・ピープル」にないものを見つければ、「リトル・ピープル」に対抗することができるのである。

第三に、「羊」によって、＜超越者→憑かれる人→人々＞という支配の仕組みがなされるのに対して、「リトル・ピープル」によってなされるのは、＜超越者→パシブア (感知) →レ

¹¹村上春樹『1Q84』BOOK1～BOOK3、新潮社、2009～2010 年。『1Q84』の原文の引用は部数と頁数のみを示す。

シブア(憑かれる人)→人々>という異なった支配の仕組みである点である。絶対者の「羊」は、受けいれる者(羊博士、先生、「鼠」など)の中に直接入り、受けいれる者の占有を通して、自分の「意志」を発揮する。有限の絶対者の「リトル・ピープル」の声は、まずパシブア(ふかえり、つばさなど)によって感知され、パシブアとレシブアの交わりを通してレシブアに受けいれられ、最後の段階でレシブアによってこの声は世の人々に伝えられるように設定されている。

第四に、「羊」が一義的な悪の存在として描かれるのに対して、「リトル・ピープル」が両義的な存在として描かれる点である。「羊」は羊つきに強い「意志」を与えると同時に、羊つきの意識を消滅させる。羊つきに与えたものは、「気が遠くなるほど美しく、そしておぞましくらいに邪悪な」(382 頁)ものである。「羊」は「巨大な組織を築きあげる」という明確な目的を持ち、「羊の存在の前では一個の人間の価値観など何の力も持ち得ない」(262 頁)とされる。要するに「羊」は絶対的な悪の存在だと見なすことができる。一方、リトル・ピープルつきの深田保の口から、「リトル・ピープルと呼ばれるものが善であるのか悪であるのか、それはわからない。それはある意味では我々の理解や定義を超えたものだ。我々は大昔から彼らと共に生きてきた。まだ善悪なんてものがろくに存在しなかった頃から」(BOOK2、276 頁)と語られているように、「リトル・ピープル」は完全な悪とは言えず、両義的なものとして描かれている。

第五に、羊つきの自殺は神殺しになるが、リトル・ピープルつきの自殺は神殺しにならず、善悪の平衡をもたらすという点である。リトル・ピープルつきの深田保は、「重要なのは、動き回る善と悪とのバランスを維持しておくことだ。どちらかに傾き過ぎると、現実のモラルを維持することがむずかしくなる。そう、均衡そのものが善なのだ」(BOOK2、244～245 頁)と 1Q84 の世界のルールを説明した上で、その善と悪のバランスのために自ら死を選ぶ。

以上の考察をまとめると、神をめぐる両作品の差異は以下の表の通りである。

	「羊」	「リトル・ピープル」
無限・有限	無限の絶対者	有限の絶対者
対抗の力	対抗するモーメントがない	対抗するモーメントがある
支配の仕組み	<超越者→憑かれる人→人々>	<超越者→パシブア(感知)→レシブア(憑かれる人)→人々>
倫理的善悪	一義的な悪の存在	両義的な存在
王の自殺	羊つきの自殺→神殺し	リトル・ピープルつきの自殺→善悪の平衡

〔表 1〕 <「羊」と「リトル・ピープル」の差異>

「羊」と「リトル・ピープル」の差異は、一見複雑でばらばらに見えるが、それぞれの

物語には整合性がある。「羊」は無限の絶対者だからこそ、対抗するモーメントがない。またその絶対性により、＜超越者→憑かれる人→人々＞という単純な支配の仕組みで力を発揮する。その仕組みの中では、「羊」は一義的な悪の存在であり、羊つき(「鼠」)は「羊」に対抗するために死ななくてはいけない。『羊をめぐる冒険』は、このように、一元的な超越者及び一元的な王国のあり様を描いた上で、そのような一元的な「観念」を崩壊させる物語だと言えよう。

一方、『1Q84』のなかでは、無限の神ではなく、有限の神を登場させる。この世界においては、有限の絶対者としての「リトル・ピープル」に対抗できるモーメントを発揮する別の絶対者が存在する。言い換えれば、「1Q84」の世界は、神は一つだけではなく、多数存在する可能性があるのである。またそれぞれの神の有限性により、神の間にも互いの制約があると思われる。だからこそ、「リトル・ピープル」は、善とも悪とも言えない両義的な存在なのであり、「1Q84」の世界における最大の善とは、善と悪の「均衡」の維持なのである。

また、「リトル・ピープル」は＜超越者→パシブア(感知)→レシブア(憑かれる人)→人々＞という支配の仕組みで、つまり「羊」の仕組みにパシブア(感知)という装置が加えられた仕組みで、パワーを発揮する。一見パシブアという装置を加える必要性は不明瞭で難解であるが、他の神との相互関係という観点からみれば、パシブアという装置は不可欠である。リトル・ピープルつき(深田保)は「リトル・ピープル」の声しか受け入れず、自由の余地がないのに対して、パシブアの存在としてのふかえりは、ドウタ、マザへの分化があり、ドウタとしてのふかえりは、「リトル・ピープル」の声を感知するのに対して、マザとしてのふかえりは、反リトル・ピープル側のなんらかの神の声を感知する。つまり、パシブアは多数の神の世界に到達できる存在として設定され、それにより、絶対者の一つとしての「リトル・ピープル」から逸脱する可能性が生み出されたのである。＜超越者→パシブア(感知)→レシブア(憑かれる人)→人々＞という支配の仕組みは、パシブアの付け加えにより、その支配の不確実性を孕むようになるという点で、大きな意味をもつ。従って、リトル・ピープルつきの自殺は、神の死ではなく、多数の神の中における一つの神の力の抑制であり、善と悪の平衡を維持する行為になる。

以上、「羊」と「リトル・ピープル」の相違点及びそれによる支配の仕組みの違い、それらの相違による物語の構成の変化を整理してきた。それにより、「1Q84」という世界の仕組みを把握することができるが、多数の有限の神が存在する「1Q84」の世界は、ただの荒唐無稽のファンタジーであろうか。このような世界を構築する意味は何だろうかという疑問が浮かぶ。次節で多数の有限の神が存在する世界の根拠及びその意義を明らかにしたい。

3. 『1Q84』とジェイムズの多元的宇宙論

『1Q84』に描かれる多数・有限の神が存在する世界の意味を理解するためには、「1984」と「1Q84」との関係性、神々の関係の問題を視野に入れなくてはならない。先行研究を踏

まえてから、ウィリアム・ジェイムズの「多元的宇宙論」を導入し、この多重的・多神論的な世界を解釈していく。

まず、「1984」と「1Q84」との関係性をめぐる先行研究を紹介しておく。「1984」と「1Q84」をパラレル・ワールドと見なす論は少なくない¹²。しかし、作中では「1Q84」の世界はパラレル・ワールドではないとリーダーに明言されている。

いや、違う。ここはパラレル・ワールドなんかじゃない。あちらに1984年があって、こちらに枝分かれした1Q84年があり、それらが並列的に進行しているというようなことじゃないんだ。1984年はもうどこにも存在しない。君にとっても、わたしにとっても、今となっては時間といえばこの1Q84年のほかには存在しない。(BOOK2、271～272頁)

「1Q84」は「1984」に並行して存在する別の世界ではない。「1Q84」の時間性に吸い込まれた天吾、青豆などがいると同時に、「1984」の時間性に残る人間もいる。言い換えれば、「1984」、「1Q84」及び他の世界という複数の時間性が重なる世界像が描かれている。また、「1984」から「1Q84」への変更は、可逆ではなく、一方的であるとリーダーに繰り返して強調されている。世界のチェンジの不可逆性、多数の世界と多数の神との関わりは何を意味するだろうか。それらの問いは、パラレル・ワールドでは解釈しきれない。

また、『1Q84』の神と神々をめぐる先行研究の中には、数は少ないが「リトル・ピープル」という神についての研究がある。ユング心理学の関連から、「リトル・ピープル」は「人間の「集合的無意識」の水準に存在している」¹³ものだと熊田一雄に指摘されている。また、両義的な「リトル・ピープル」の造形と村上による善悪の捉え方との関わりが論じられてきた¹⁴。これらの論は、「リトル・ピープル」という一つの神の特徴の解釈に力点を置いたものであるが、神々の関係の意味には射程が及んでいない。

神の多数性に言及する研究には、老婦人、天吾の父、証人会の「お方」をさまざまな神であると見なす論があり、そこでは「そうした神々と「リトル・ピープル／リーダー」との間には、等価的な代理関係が成り立っている」と指摘されている¹⁵。この視点は様々な

¹² 「1984」、「1Q84」の関係をパラレル・ワールドと見なす論として、大澤真幸の「並行世界の並行世界」(『ユリイカ』42(15)2011年)、亀山郁夫の「神の夢、または1Q84のアナムネーシス」(『村上春樹の読みかた』平凡社、2012年)などが挙げられる。

¹³ 熊田一雄「小説『1Q84』における悪の表象について」『愛知学院大学文学部紀要』(40)、2010年、34頁。

¹⁴ 「リトル・ピープル」の善悪の両義性について、賛否両論が現れる。相対化される善悪観点を評価する論として、森達也の「相対化される善悪」(『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年)、松本健一の『村上春樹—都市小説から世界文学へ』(第三文明社、2010年)などが挙げられる。善と悪の相対論が悪の問題を棚上げにしたと批判する論として、島田裕巳の「これは『卵』側の小説なのか」(『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年)、黒古一夫の『『1Q84』批判と現代作家論』(アーツアンドクラフツ、2011年)などがある。

¹⁵ 大澤真幸「〈虚構の時代〉における／超える村上春樹」『大澤真幸 THINKING「0」』(4)、2010年7月、56頁。

組織における権威的な存在に焦点を当てているが、結局神々への解釈は一神論的な秩序に収斂している。もう一つの傾向は、二元論的な解釈である。「リトル・ピープル」と「反リトル・ピープル」という構造に注目した沼野充義の論では、神と神の関係が「善と悪、光と影といった相争う二つの勢力によって世界ができていると考えるマニ教的世界観」¹⁶に基づくと指摘されている。しかしこの観点に立てば、「リトル・ピープル」は「悪」、「影」とされてしまい、その両義性と矛盾するようになる。

要するに先行研究では、多重的な時間性と多数の神が登場する世界は、部分的・断片的に捉えられ、統合的な解釈が行われていないのである。本論では、哲学者・心理学者のウィリアム・ジェイムズ思想を導入し、ジェイムズの多元的宇宙論、経験論、真理観、宗教観、倫理観という思想のポイントを整理しつつ、それらの観点から『1Q84』に描かれる多重的かつ多神論的な世界を考察していく。最終的に、ジェイムズ思想との対照を踏まえ、多重的・多神論的な『1Q84』に起きる愛の物語の意味を解明することを試みる。

ジェイムズは、デカルト以降の近代哲学において主流となった「心身二元論」としての認識論を乗り越えようとして、心身や主客が一体となった経験のことを「純粹経験」と定義し、それが物的なものや心的なものとして理解されるのは、経験同士の関係(接続・離接)という文脈によると解釈する。このような経験論は、多元的宇宙論という世界観につながる。

それ(多元的宇宙—引用者注)は、われわれ一人一人に個別に生じる「純粹経験」がモザイク状に集まり、無数の小さな絶対者が形成する「多宇宙 (multiverse)」が寄せ集まって「一つの宇宙 (universe)」を形成しているというようなイメージである。それは認識者自身が、自ら認識するところの宇宙に取り込まれているというような形での、認識者ごとに形成される無数の宇宙が一つに集まり、融合しているようなもの¹⁷。

多元的宇宙論の観点から考えれば、複数の宇宙の集合の中の、どの宇宙に「取りこまれている」かは、個人の認識の変化によって決定される。端的に言えば、宇宙の変更は個人の意識の変更である。意識の変更は一方的であり、もとの世界には戻れない。また、意識の変更による世界の変更は、仮説ではなく、リーダーが言ったように、「本当の世界」であり、「この世界で味わう痛みは、本物の痛みだ。この世界にもたされる死は、本物の死だ。流されるのは本物の血だ」(BOOK2、271頁)ということになる。パラレル・ワールドという見解が一種の仮説を提示したとすれば、多元的宇宙の観点は、個々の人の意識によるそれぞれの宇宙の実在性を提示したと言える。これこそ作中でパラレル・ワールドではないと主張される理由であろう。

世界と世界の間を探索してきたが、神と神はいかなる関係を持っているのか。その多

¹⁶沼野充義「読み終えたらもう2000年の世界」『文學界』63(8)、2009年8月、227頁。

¹⁷大賀祐樹「ウィリアム・ジェイムズの多元主義における倫理学」『早稲田大学社会科学学会』2012年12月、4～5頁。

神論の意味は何だろうか。それらの問いを解くために、ジェイムズの宗教観、倫理観を導入する。

ジェイムズの「純粹経験」の認識論に基づき、「宗教的経験」という概念が生まれる。ジェイムズによれば、「宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と考えられるものと自分が関係していることを悟る場合だけに生ずる感情、行為、経験である」¹⁸ことになる。そのような定義により、「制度的宗教」と「個人的宗教」が分けられ、序章にも紹介したように、そのような分け方が、80年代のスピリチュアリティの興隆現象に受け継がれる。教義や教会組織を重要視する既存の宗教よりも、個人が直接的に得られる「宗教的経験」という「個人的宗教」の意味が重要視されているのである。

また、個人の「純粹経験」の重視により、普遍的・客観的な真理が否定され、真理とはそれを信じるほうがわれわれにとってより良いものとするようなプラグマティックな真理観がジェイムズに提唱される。このような真理観に通底して、神もプラグマティックに扱われる。「私たちが役立てることのできる神々」、「自分の真の使命であり召命であると感じるものに、最もよく適合するような種類の宗教」¹⁹が推奨される。

さらに、多元的な世界観によって、ジェイムズは、「神でさえ世界のゆくえを予見できない。世界は多元的であり、予見不可能である。神が全能でもなければ、全知でもない」²⁰という有限な神の見解に至る。このような有限の神の立場により、普遍的な善や一つの正しさが否定され、個別の宇宙において形成されている個別の善の存在が主張され、多数の善の対立や調和を考察することがジェイムズの倫理学の命題になる。

ジェイムズの宗教観の特徴は以下の四点にまとめられる。①個人にとっての神の「真」を主張する。②個人にとっての神の有用性を重要視し、プラグマティズムの立場を取る。③神を全能・全知の絶対者と見なさず、その有限性を主張する。④多数の神の共存・調和という多神論的な観点を取る。

『1Q84』に登場する神々は、まさに以上のジェイムズの宗教観の特徴を備えている。有限の神としての「リトル・ピープル」の造形は、特徴③に当てはめられる。「リトル・ピープル」と「反リトル・ピープル」の拮抗、リーダーが言う善と悪の均衡論は、特徴④に合致する。また、「世間のたいがいの人々は、実証可能な真実など求めてはいない。(中略)人々が必要としているのは、自分の存在を少しでも意味深く感じさせてくれるような、美しくも心地良いお話なんだ。だからこそ宗教が成立する」(BOOK2、234頁)とリーダーに語られる「宗教」は、②宗教についてのプラグマティックな捉え方に共通する。一方、作中では「わたしがやっているのは、ただそこにある声を聞き、人々に伝達することだ。声はわたしにしか聞こえない。それが聞こえるのは紛れもない真実だ。しかしそのメッセージが真実であるという証明はできない」(BOOK2、236頁)とリーダーは、彼にとっての神の

¹⁸ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(上)、榊田啓三郎訳、岩波文庫、1969年、52頁。

¹⁹ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(下)、榊田啓三郎訳、岩波文庫、1969年、181頁。

²⁰伊藤邦武『ジェイムズの多元的宇宙論』岩波書店、2009年、162頁。

実在性を語る。これは、ジェームズの宗教論の特徴①個人にとっての神の「真」を主張することと共通する。「リトル・ピープル」の声を聴くリーダーの造型について、第4章では、70年代のコミュニオン・ブームという社会的コンテクストとの関わりを論じたが、以上挙げた宗教をめぐる彼の言説からみれば、深田保がジェームズの宗教観、倫理観を代弁する役割を果たしていると思われる。

以上の論述を踏まえ、結論を一言で言えば、『1Q84』に描かれる世界構造はジェームズの多元的宇宙論の原理に共通する。この世界のなかで、「リトル・ピープル」という有限の神が登場し、この神の声を聴く宗教的な「天才」としてのリーダーが、『1Q84』の構造の思想的な根源となるジェームズの多元的宇宙論、宗教観を作中で語ったと解釈できる。さらに、この神に対抗する物語は、天吾、青豆、ふかえりなどの登場人物を通して展開されている。

4. 『1Q84』における愛の信仰

多元的宇宙論の原理は、『1Q84』の解釈になにか新たな見解を与えるだろうか。多元的宇宙論というビジョンを念頭に置きながら、70年代後半から80年代にかけて日本に築かれた王国である「さきがけ」をいかに評価すればいいだろうか、青豆と天吾の愛をいかに理解すればいいだろうか、という『1Q84』を解釈する際避けられない問題を検討していく。

『1Q84』を検討する前に、まずジェームズの思想と現代社会との関わりを考察しておく。ジェームズの思想は、19世紀スピリチュアリズムが隆盛する中に現れた。それは、新興した科学のイデオロギーと宗教、神秘主義との間に大きな葛藤が生じ、科学と宗教が両立しうる可能性が模索されることを背景にする。20世紀後半スピリチュアリティの興隆がまた起こるが、それは、「羊」の死に象徴されているように、単一の「真理」という一元的な価値観が受け入れられなくなり、多元的で相容れない価値観が共存するポストモダンの精神を背景にすると同時に、科学のイデオロギーの権威が疑われ、「個人的宗教」への関心が高まることを背景とする。

ジェームズによる多元的な認識論、真理観は、ポストモダンの精神に呼応し、また個人に直接的に得られる「宗教的経験」を重要視するジェームズの宗教観は、スピリチュアリティの変革を求める新霊性運動や新新宗教の興隆と共振している。したがって現代において、ジェームズの思想が再注目され、宗教学、心理学、哲学の分野で、ジェームズの思想への関心が高まってきたのである。

村上がジェームズの思想を受容した直接的な根拠はないが、第3節で論じているように、ジェームズの多元的宇宙論を導入すれば、『1Q84』に描かれる多重的・多神論的な世界の全体像を把握することができる。ただ『1Q84』は、無批判的なジェームズの思想の反映ではない。結論を先取りすれば、『1Q84』の「さきがけ」、天吾と青豆の愛の描写によって、ジェームズの思想の破綻が表現され、ジェームズの思想が相対化されていることが読み取れる。

「さきがけ」は、まさしくジェイムズの言う個人にとっての「宗教的経験」(スピリチュアリティ)を求める団体であるが、結局厳格で暴力的なカルト教団に急変する。オウム真理教事件においても証明されたように、有限の神にしても、一定の範囲内で特定の人々にとっては一元的な絶対者になりうるのである。ジェイムズの思想はこのような有限の神によって悪が生まれるプロセス、及びその悪にいかに対抗するかに言及していない。深田保というジェイムズの思想を代弁する人物がこのような「さきがけ」のリーダーとして、結局自分の死で世界の善と悪の均衡を保つと設定されていることを考えると、『1Q84』は、ジェイムズの多元的宇宙論を利用しつつ、ジェイムズの思想の極端な面を表現する作品であると言えよう。

また、青豆と天吾の愛の物語を通して、ジェイムズの宗教思想によって生まれる「リトル・ピープル」に対抗する神のあり方が描かれている。序章に紹介したように、愛とオカルトの対抗をめぐる数少ない先行研究が挙げられるが、愛とオカルトの宗教性の接点についての検討が欠落し、愛がなぜオカルトに対抗することができるかはまだ検討する余地がある。両者の愛をジェイムズの言う「宗教的経験」として読めば、80年代の宗教性の回帰への対抗性が明確になる。

「リトル・ピープル」という神への対抗は、青豆、天吾、ふかえりによって行われる。ふかえりは、パシブアとして、「反リトル・ピープル」の神を感知してから、その声を天吾との交わりを通して天吾に伝える。観念的な性行為の後で、天吾は、長年心に潜めている十歳の青豆のイメージ及び直感的に得られた彼女との親密な関係を想起する。祈りで神を想起する宗教的行為に相似した天吾と青豆の出会いへの想起が繰り返し描かれる。それは、天吾の「純粹経験」の集合網の変容を起こさせる。隠蔽された温かい経験が浮上し、憎しみの経験が退き、つながらないところがつながるようになる。このような想起をきっかけにして、天吾は、それまでのアイデンティティとはまったく別のアイデンティティを獲得するようになる。天吾と青豆の愛はただの男女の間のロマンティックな親密関係ではなく、彼らに一種の回心をもたらした信仰だと言える。

一方、青豆は以下のように「私の神様」を「発見する」。

あるとき冷たい風に吹かれて公園を監視しながら、青豆は自分が神を信じていることに気づく。唐突にその事実を発見する。まるで足の裏が柔らかな泥の底に固い地盤を見出すように。それは不可解な感覚であり、予想もしなかった認識だ。彼女は物心ついて以来、神なるものを憎み続けてきた。より正確に表現すれば、神と自分との間に介在する人々やシステムを拒絶してきた。長い歳月、そのような人々やシステムは彼女にとって神とおおむね同義だった。彼らを憎むことはそのまま神を憎むことでもあった。(中略)機械的に祈りの文句を口にするとき、両手の指をひとつに組み合わせるとき、彼女は意識の枠の外で神を信じていた。それは骨の髄にしみ込んだ感覚であり、論理や感情では追い払えないものだ。憎しみや怒りによっても消し去れないものだ。

でもそれは彼らの神様ではない。私の神様だ。それは私が自らの人生を犠牲にし、肉を切られ皮膚を剥かれ、血を吸われ爪をはがされ、時間と希望と思い出を篡奪され、その結果身につけたものだ。姿かたちを持った神ではない。白い服も着ていないし、長い髭もはやしてしていない。その神は教義も持たず、経典も持たず、規範も持たない。報償もなければ処罰もない。何も与えず何も奪わない。昇るべき天国もなければ、落ちるべき地獄もない。熱いときにも冷たいときにも、神はただそこにいる。(BOOK3、270～271 頁)

このような内発的な新たな〈神〉の発見は、第7章で論じた善也にとっての自分自身の〈神〉の発見と呼応する。「その神は教義も持たず、経典も持たず、規範も持たない。報償もなければ処罰もない。何も与えず何も奪わない。昇るべき天国もなければ、落ちるべき地獄もない」と書かれたように、青豆が発見した「私の神様」は、明らかに青豆が子供の時代に拒否した「証人会」の神ではなく、ピラミッド的なシステムを作った「彼らの神様」の反対側にある。また、それは深層意識から生まれる心理主義的な神として、深層意識の働きを核心にするジェイムズの「宗教的経験」であり、新霊性運動や新新宗教に求められる神と同じようにプライベートな経験を源泉にしていると言える。ところが、ジェイムズの「宗教的経験」や新霊性運動や新新宗教が求める霊的体験が、個人の記憶を遮断し過去を捨てた上に成立し、外側からのエネルギーを求める「宗教的経験」であるのに対して、天吾と青豆の愛は、過去に緊密に結ばれ、その中から生のエネルギーを掘り出す「宗教的経験」である。それこそ村上文学に提示される信仰と80年代興隆する宗教性との差異である。

以上の考察からみれば、ジェイムズの多元的宇宙の理論が『1Q84』の多重的・多神論的な構造と共通し、ジェイムズの「宗教的経験」の範疇の中に、新霊性運動や新新宗教に信奉される「リトル・ピープル」という神と、それに対抗する記憶に根付き、自分の深層意識をエネルギーとする天吾・青豆の信仰が描き出されている。『1Q84』がジェイムズの理論に通底しつつ、それを乗り越えようとする作品だと言える。ジェイムズが神々の存在する多神論的な世界像を提示したのに対して、『1Q84』は、多神論の中の神も一元的な神に転向するという現代の精神的状況を踏まえ、一元的に転向する神に対抗する〈神〉が描かれ、暴力につながらない「信じる意志」をいかに持ちうるかが、青豆と天吾の物語を通して模索されていると言えよう。

おわりに

以上『羊をめぐる冒険』と『1Q84』を比較し、「羊」と「リトル・ピープル」との連続性と相違点を検証した。『羊をめぐる冒険』においては、「羊」というメタファーに、戦前、戦中、戦後の50年代、60年代、70年代それぞれ時代にあったイデオロギーの意味合いが付与され、時間的な多層性をもつメタファーとして創作された点が評価できる。つまり、一元的で全知全能な超越者(「羊」)に時間的な多層性が賦与されたことが評価に値するの

である。また、理想主義の世代(「鼠」と「僕」)が「羊」を死滅させることが物語の結末になることからみれば、理想主義の世代が「羊」による全体主義的な秩序を受け継いでいけないことを暗示するような批評性が含まれている。ただ、この結末からみれば、『羊をめぐる冒険』が、60年代の過去に向かい、書いている時点ですでに完結した物語であり、この作品が創作される80年代及び80年代以降の未来へ向かうベクトルが読み取れない。

というのは、80年代は、過去の理想主義者によるスピリチュアリティへの傾倒が徐々にブームになる時期であり、このようなブームが全体主義的なオウム真理教による地下鉄サリン事件の悲劇へと至ることになったのである。つまり、「羊」を死滅させても、カルト教団の中に新たな全体主義が生じたのである。

『1Q84』において、新たな想像力で超越者が造型されている。ジェイムズの多元的宇宙論を参考にして両作品を読めば、「羊」から「リトル・ピープル」への変遷は、無限の神から有限の神への変遷であることがわかる。また、「羊」が死滅させられる存在であるのに対して、「リトル・ピープル」は死滅しない存在であり、太古から存在し、未来もずっと存在していき、善と悪の均衡のルールで制御するしかないものである。この意味で「リトル・ピープル」をめぐる物語は完結しないものになる。

さらに重要なのは、その超越者の表象の変容が、一元的な価値観を追究する時代から多元的で相容れない価値観が共存する時代へと変容する時代の変容に呼応しているという点である。一元的な権力構造をもたらす邪悪な意志が、多元的価値観が成り立つ世界においていかに引き継がれ、さらにその閉鎖的な構造にいかに対抗するかが物語られている。超越者「リトル・ピープル」に対抗する物語として描かれる天吾と青豆の愛の物語は、断絶的で高次の他力に依拠する「宗教的経験」ではなく、自力で個人の記憶から深いつながりを見いだす新たな「宗教的経験」を提示している。この意味で、『1Q84』は、多元的な世界における有限の神による秩序のあり様、及びその秩序から逸脱する可能性が描き出され、ジェイムズの多元的宇宙論に通底しつつその欠陥が補完された物語だと評価できよう。

『1Q84』で「リトル・ピープル」というメタファーが作られ、本作品では宗教の問題と深く結びついているが、「個人的宗教」が深層意識の次元と関わる故、「リトル・ピープル」というメタファーが宗教の範囲を超え、日常生活に存在する深層意識のあり様をめぐる物語として生産される可能性を持つ。次章では『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』の分析を通して、日常における「リトル・ピープル」によるディストピア及びその中から脱出する物語構造を分析していく。

第9章 「リトル・ピープル」によるディストピアからの脱出 ——『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』における共同体論

はじめに

『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』（以下『多崎つくると』と略す）は、主人公多崎のトラウマの物語から始まる。多崎は、高校時代から五人の「乱れなく調和する共同体」¹（20 頁）に属し、そのグループの一体感の中で生きてきたが、大学二年生のあるとき、突然訳もわからず、ほかの四人に絶縁され、死の瀬戸際まで追い詰められ、身体も精神も大きく作り変えられた。このトラウマが詳細に語られてから、多崎は四人のところに「巡礼」する。先行研究では、本作品を主人公が過去に向かい、トラウマを克服する成長物語と見なすものが多い。しかし、高校生五人のグループが「乱れなく調和する共同体」と表現され、何カ所も「共同体」という言葉が使われていることから見れば、この小説は「共同体」の物語としても読めると思われる。「社会的に望ましい活動をし、グループ内での恋愛が禁止されているなど、あまりにも不自然で影のないこの五人のグループは、とてもリアリズムに沿っているとは思えず、赤、青、白、黒という四色が用いられているように、むしろユートピア的なアレゴリーとしての調和を描いているとしか思えない。極言すると、これは本当のところはすでに失われているはずの『完璧な世界』の作り物なのである」²と河合俊雄に指摘されているように、この五人グループは、リアルな高校生のグループではなく、「ユートピア的なアレゴリー」と位置づけることができる。本章では、この共同体に焦点を当て、『多崎つくると』を読み直してみる。

1. ユートピア共同体のディストピア性の浮上

多崎は、恋人沙羅との交際中に、グループに捨てられるというトラウマが人生の進展の妨げになっていると気づく。それをきっかけに、自分が排除された原因を探り、他の四人を訪ねに行くことになる。その過程が、多崎の「巡礼」である。「巡礼」によって、多崎が絶縁された原因が明らかになる。誰かにレイプされ、精神的に混乱しているシロ（白根柚木）が多崎に暴行されたと言いだしたからである。多崎は、アオ（青海悦夫）、アカ（赤松慶）、クロ（黒埜恵里）の三人と出会い、その誤解を解き、旧友それぞれの人生に耳を傾ける。

この「巡礼」の過程について、河合は、「新たな誤解を解いて、関係が修復されるわけではない。むしろ理想の世界が既に失われてしまっているのを確認するのであり、それによって現実に到達できる」³と指摘している。河合の論の延長として、岩宮恵子の論がある。岩宮は、実際に起きた高校生グループの成立と解体を対照させながら本作品の五人グルー

¹村上春樹『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』（文藝春秋、2013 年）から引用する原文は、以下は頁数のみを示す。

²河合俊雄「色彩を持たない多崎つくるとの現実への巡礼」『新潮』（110）、2013 年 7 月、243 頁。

³河合俊雄、前掲、248 頁。

プを分析し、本作品が「すでに無いものとして存在していたユートピアのような完全な世界が、やはり、失われているのだということをしっかりと確認し、きちんと弔うためのものであった」⁴と指摘している。つまり、両者とも、五人グループのユートピア性を認めながらも、「巡礼」をユートピアへの弔いと見なし、その弔いによる回復の物語だと本作品を讀解している。

一方、五人グループをユートピアという言葉では表現していないが、「巡礼」が「信仰を確かめ育む」過程だと指摘する石井正人の論もある。石井は、「信じる気持ちを何らかの形で回復することが本当の救いになる」から、多崎は「愛の奇跡を信じる気持ちがまだ自分の内にある事を確認し育む」⁵「巡礼」に出ると讀解している。石井は、五人グループの理想性を否定するどころか、「巡礼」によって、過去の「愛の奇跡」に対する信仰が再び確認されたと、河合の論と正反対の結論を示している。

しかし、河合と石井の論では、両方とも五人の共同体について詳細に論証されていない。共同体の仕組みが明らかにならなければ、多崎がユートピアの終焉を直視したから救われたのか、信仰の回復によって救われたのかという「巡礼」の意味も明確にならないだろう。本研究では、五人の共同体がユートピアと見なせる根拠を論証する上で、「巡礼」によって浮上するその共同体のディストピア性を分析し、さらに「リトル・ピープル」というメタファーを導入し、最終的にそのディストピア性を克服しようとする本作品における共同体の描き方の独自性を明らかにする。それによって、「巡礼」の意味を読み直してみる。

まずこの五人の共同体が、従来のユートピアの特徴をいかに受け継いでいるのかを考察しておく。この共同体の出発点は、校外でのボランティア活動である。活動の内容は「学校の通常の授業についていけない小学生(多くは不登校児童だ)を集めたアフタースクール」(7頁)に行き、子供たちの勉強や運動に協力したり、スクール内の日常労働を手伝ったりすることである。大したことはないが、彼らは利己的な資本主義社会的な価値観に対し、利他的な価値観を持って献身的に活動しようとする事が確認できる。つまり、五人の共同体はただの少年少女の親密な関係ではなく、現実への批判意識というユートピアを支える根底的な要素を持っていると言える。また、この五人グループの関係性は、「調和」という表現で繰り返して語られる。

「自分は今、正しい場所において、正しい仲間と結びついている」と感じた。自分は他の四人を必要とし、同時に他の四人に必要とされている——そういう調和の感覚があった。(7頁)

僕らはひとつの求心的なユニットでなくちゃならなかった。なんて言えばいいだろう、乱れなく調和する共同体みたいなものを、僕らは維持しようとしていた。(20頁)

「西欧においてはどのユートピアもかなり共通の要素を持っている。理想社会は純粋な

⁴岩宮恵子「思春期への巡礼がもたらすもの」『文學界』(67)、2013年8月、237頁。

⁵石井正人「話題作を読む 村上春樹『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』」『民主文学』(57)、2013年12月、125頁。

調和の中にある」⁶とユートピア研究者の川端香男によって指摘されているように、「調和」はユートピアの中心に据えられるポイントである。他の人々との関係の完全性を示す「調和」は、様々なユートピア計画が求めてきた理想的状況であり、ユートピア文学が描いてきた至福の状況でもある。五人の共同体の造型は、宏遠な理想社会の構想には及ばないが、現実批判性及び「調和」という完全な関係性を求める面から見れば、ユートピアの特質を備えるユートピア的共同体と見なすことができよう。

以上のようなユートピア性が、「巡礼」する前に多崎の回想で描かれ、「巡礼」の前奏となっている。さて、その後展開する「巡礼」は、ユートピアの死を確認したのだろうか。それともユートピア的な「愛」を取り戻したのだろうか。結論を先取りすれば、そのどちらでもなく、「巡礼」するにしたがって、ユートピア共同体への再認識が行われたのだと本論文では主張したい。より具体的に言えば、ユートピアにディストピア性が含まれる必然性を多崎が認識するというプロセスが、「巡礼」の展開である。

まず、「調和」の裏側には、自己規制的な要素が潜んでいることが物語の進展に従って現れる。最初多崎は共同体には「無言の取り決め」(20頁)があるとぼんやりと思っただけであるが、沙羅に五人の関係を説明した際、この共同体は禁欲的ではないかと沙羅に指摘されてから、多崎は「たしかに僕らは、そこに異性の関係を持ち込まないように注意し、努めていた」(22頁)と気付く。

「巡礼」が進むとともに、「調和」の裏側にある緊張が明確な形で現れてくる。多崎に再会したアオ、クロの告白によれば、アオはクロが好き(172頁)、クロは多崎が好きだったのである(293頁)。また、多崎自身は否定しているが、多崎がシロに惹かれていたことはクロに敏感に捉えられている(294頁)。「巡礼」の後、多崎は「今では理解できるということだ。おそらくは性的な抑制がもたらす緊張が、そこで少なからぬ意味を持ち始めていたに違いない」(363頁)と意識できるようになる。無意識の次元で、性差から生じる感情や性欲が五人の「調和」を攪乱する要素と見なされ、その感情への厳しい自制が行われているのである。

このように「巡礼」するに従って、五人のユートピア共同体のディストピア性が徐々に露呈してくる。感情・性欲の抑制が「調和」の前提になるような仕組みは、ディストピア物語に常に登場する。ジョージ・オーウェルの『1984年』(1949年)では、党は、統制の及ばない男女の間の忠誠関係を危惧し、性本能を抹殺しようとする。シオドア・スタージョンの『ヴィーナスプラスX』(1960年)では、両性具有の新人類が描かれ、男性、女性の性差がなくなったが故に、この世界は穏やかであると設定されている。この点からみれば、本作品の共同体は、このようなディストピア文学の延長線上にある。

さらに、「調和」を乱す要素が意識された際、それを排除する暴力が生じるというディストピア文学のステレオタイプの設定も登場する。本作品でこのような暴力が、四人が理由を説明せずに多崎を排除することとして描かれている。なぜほかの人ではなく多崎でなくてはならないのか。作中において、名前に色彩がないとか、多崎だけ名古屋を離れ東京の大学に行ったとかの理由を多崎は推測しているが、先述したアオ、クロの告白から見れ

⁶川端香男『ユートピアの幻想』講談社、1993年、275頁。

ば、最も根本的な理由は、彼は五人の共同体の二人の女性と恋愛関係になりかねなく、「調和」を破壊する一番危険な存在になったからである。「巡礼」の後で多崎に意識されたように、五人の中で「最も感受性の強い人間だった」シロは、「誰よりも早く、その軋みを聞き取った」のだ。結局、「シロはつくるを背教者に仕立て」(364 頁)た。「巡礼」が終わった後で、多崎は、「調和」の「至福」が崩壊する必然性を認識する。

高校時代の五人はほとんど隙間なく、ぴたりと調和していた。彼らは互いがあるがままに受け入れ、理解し合った。一人ひとりがそこに深い幸福感を抱けた。しかしそんな至福が永遠に続くわけではない。楽園はいつしか失われるものだ。人はそれぞれに違った速度で成長していくし、進む方向も異なってくる。時が経つにつれ、そこには避けがたく違和が生じていったらう。微妙な亀裂も現れたらう。そしてそれはやがて微妙なというあたりでは収まらないものになっていったはずだ。(363 頁)

理想的な「調和」を求めるが、共同体のメンバーのそれぞれの個性が必然的に伸びるので、亀裂のない「調和」を維持しようとする、規制・内的な圧力が生じて、その結果「調和」が崩壊するというように、ユートピアがディストピアに転化する必然性が認識できたのである。

本作品は、冒頭部分だけで五人の共同体のユートピア性が描かれているのに対し、中盤部分となる「巡礼」ではユートピアがディストピア性を浮上させるという構造をもつことを考えると、ユートピア文学ではなく、ディストピア文学に近い。ユートピア文学とは、「①理想社会の像を提出し、②それに基づいて現実批判をし、さらに③現実変革のためのモデルとして①の像を使う、という特徴を備えた文学の一ジャンル」であり、一方、ディストピア文学とは、「ユートピアを目指して実現された社会が、理想ではなく、反対に人間にとって望ましくない社会であることが必然的に帰結されるということを示す文学作品の一ジャンル、ないしはユートピアというジャンル内の一特殊形態」⁷と定義されている。本作品が、「理想社会の像を提出する」モアの『ユートピア』をはじめとする従来のユートピア文学と質的に異なり、ユートピア＝ディストピアという二律背反的な関係を暴くディストピア文学との親和性が高いことは明白である。

とはいえ、本作品はディストピア文学の図式にとどまるだけのものではない。以下ではディストピア文学の歴史を簡単に整理してから、村上による「リトル・ピープル」というメタファーを取り入れ、従来のディストピア文学とは異なるところを検討する。

2. 「ビッグブラザー」から「リトル・ピープル」へ

19 世紀、資本主義に対抗する社会主義のユートピア構想⁸が盛んに現れたが、20 世紀に

⁷高橋一行「ユートピアの実践(ユートピアと千年王国)」『明治大学社会科学研究所紀要』(39)、2000 年 10 月、95 頁。

⁸ジョン・ミンター・モーガン『働き蜂の叛乱』(1826 年)、エティエンヌ・カベ『イタリア旅行記』(1840 年)、ジョン・フランシス・ブレイ『ユートピアからの航海』(1842 年)などがある。(グレゴリー・クレイズ『ユートピアの歴史』小畑拓也訳、東洋書林、2013 年)

入ると、ファシズムとソ連の台頭に従い、反ファシズム、反社会主義のディストピア作品⁹が次々と現れ、ユートピア追究の暴力性を暴き出してきた。

この時期のディストピア作品には、上から人々を抑圧する強力な権力装置を表現することに重点が置かれて、ジョージ・オーウェルの『1984年』における「ビッグブラザー」が、そのような外部的権力の疑似人格を表現するメタファーとして知られている。しかし、ファシズムやソ連共産主義といった制度や思想が、次々と敗北を迎えるとともに、20世紀の終わりに、共産主義や全体主義を批判するディストピア作品も色褪せていく。ディストピアの衰退は、村上春樹に捉えられ、『1Q84』の中で語られている。

ジョージ・オーウェルは『1984年』の中に、君もご存じのとおり、ビッグブラザーという独裁者を登場させた。もちろんスターリニズムを寓話化したものだ。そしてビッグブラザーという言葉は、以来ひとつの社会的アイコンとして機能するようになった。それはオーウェルの功績だ。しかしこの現実の1984年にあっては、ビッグブラザーはあまりにも有名になり、あまりにも見えすいた存在になってしまった。もしここにビッグブラザーが現れたなら、我々はその人物を指してこう言うだろう、『気をつけろ。あいつはビッグブラザーだ！』と。言い換えるなら、この現実の世界にもうビッグブラザーの出てくる幕はないんだよ。そのかわりに、このリトル・ピープルなるものが登場してきた。¹⁰

この引用からみれば、村上は、「ビッグブラザー」をピックアップする従来のディストピア作品の限界を明確に意識していることが分かる。そして、「ビッグブラザー」の代わりに、「リトル・ピープルなるもの」という新たな敵が提示され、従来のディストピアの物語とは異なる作品を目指す意図が窺える。本作品の五人の共同体はまさに「リトル・ピープル」が登場するディストピアである。以下では、「リトル・ピープル」というメタファーを通して本作品の五人の共同体を考察していく。

まず「リトル・ピープル」を創り出した『1Q84』における作中解釈及び先行研究を踏まえ、そのメタファーの意味を確認しておく。『1Q84』では、「リトル・ピープル」はカルト教団「さきがけ」に信奉された超自然的な存在であり、その代理人としての「さきがけ」のリーダーによって、「リトル・ピープル」の意味が説明されている。

影は、我々人間が前向きな存在であるのと同じくらい、よこしまな存在である。我々が善良で優れた完璧な人間になろうと努めれば努めるほど、影は暗くよこしまで崩壊的になろうとする意思を明確にしていく。人が自らの容量を超えて完全になろうとすると、影は地獄に降りて悪魔となる。(中略)リトル・ピープルと呼ばれるものが善であるのか悪であるのか、それはわからない。それはある意味では我々の理解や定義

⁹エヴァゲーニイ・ザミャーチン『われら』(1924年)、ハックスリー『すばらしい新世界』(1932年)、ジョゼフ・オニール『イングランドの地下世界』(1935年)、ジョージ・オーウェル『1984』(1949年)などがある。(グレゴリー・クレイズ、前掲)

¹⁰村上春樹『1Q84』BOOK 1、新潮社、2009年、421～422頁。

を超えたものだ。我々は大昔から彼らと共に生きてきた。まだ善悪なんてものがろくに存在しなかった頃から。人々の意識がまだ未明のものであったころから。¹¹

「ビッグブラザー」が一面的な「悪」としての存在であるのに対して、「リトル・ピープル」は善と悪を持つ両義的な存在である。また、「リトル・ピープル」は「好きな時に人の夢の中に入ってくることができ」、「人の精神を芯から静かに蝕んでいく致命的な病」を「運んでくる」。つまり、「リトル・ピープル」による個人への支配は、外部から迫るのではなく、「人の精神」という内面から崩壊させるのである。例えば、『1Q84』では、「リトル・ピープル」は、ふかえりの友達の「少年の意識の奥底から三匹の黒い蛇を引きずり出し、眠りから覚まさせた」¹²ことによって、少年を死なせた。

従来の研究では、「リトル・ピープル」を個人の内面・無意識と関係させて論じるものがある一方で、時代との関連を重視する論もある。前者の例として熊田一雄の論が挙げられる。熊田は、ユングの心理学を導入し、それと対照しながら「リトル・ピープル」が「人間の『集合的無意識』の水準に存在している」¹³と指摘している。「リトル・ピープル」を現代社会のシステムの象徴と見なす論が少なくない。宇野常寛は、「リトル・ピープル」をビッグ・ブラザー亡きグローバル資本主義のシステムに遍在する「小さな父」として解釈する¹⁴。清水良典¹⁵は「リトル・ピープル」が「不特定多数」の小市民の潜在的欲望と結託したものと解釈する。高橋龍夫は、「特定の正義やファシズム、イデオロギーに一義的に依拠してしまう危険性を常に兼ね備えた潜在的集団意識」と指摘する¹⁶。小山鉄郎は「自分が置かれた状況に抗さず、周囲の状況や命令に合わせていってしまう」日本人の精神と解釈する¹⁷。これらの時代論は、各側面から現代の特徴を示している。また本論文の第8章で「リトル・ピープル」にも触れたが、80年代のスピリチュアリティの興隆現象という時代背景を考慮すれば、それは個人の深層意識の変容で「大いなる自己」を安易に求めることによって生まれた一元的な神である。第7章で論じたように、一神教的なユング心理学はスピリチュアリティの興隆現象と共振し、「リトル・ピープル」は熊野が指摘するユングの心理学にも関わっているわけである。

一方、「ビッグブラザー」がディストピアをもたらす主な要因に対する一種の解釈だとすれば、「リトル・ピープルなるもの」の登場もその水準で理解できると思われる。つまり、「リトル・ピープル」は、新たな時代に生まれた新たなディストピアの特質を示す一装置でもある。以下では、ディストピア文学の構造の面から「リトル・ピープル」の登場の意味を検討したい。「リトル・ピープル」は、個人の深層意識を種にし、その中に内包する悪の側面を噴出させる自発的な仕組みのメタファーとして読める。この新たなメタファーに

¹¹村上春樹『1Q84』BOOK2、新潮社、2009年、276頁。

¹²村上春樹、前掲『1Q84』BOOK2、410～416頁。

¹³熊田一雄「小説『1Q84』における悪の表象について」『愛知学院大学文学部紀要』(40)、2010年、34頁。

¹⁴宇野常寛『リトル・ピープルの時代』幻冬舎、2011年。

¹⁵清水良典「リトル・ピープル」とは何ものか』『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年、191頁。

¹⁶高橋龍夫「可能性としての物語「総合小説」としての『1Q84』」『村上春樹 表象の圏域——『1Q84』とその周辺』森話社、2014年、41頁。

¹⁷小山鉄郎「温かい日本茶を飲むまでに——『1Q84』を読む」『群像』64(8)、2009年、166頁。

よって、ディストピアは、外部からの圧倒的に強力な権力に支配されている悪夢だけではなく、個人の内面的な亀裂と連動し、個人からの呼応があるからこそ成り立つという想像力が提示されている。以下では、『多崎つくる』における五人の共同体における「リトル・ピープル」の現出を考察し、その共同体の「調和」が「リトル・ピープル」による仕組みの働きで崩壊することを論証する。

3. 「リトル・ピープル」によるディストピア

「リトル・ピープル」の働きが、『多崎つくる』のキャラクターの内部葛藤を通して描かれている。第2節で「巡礼」が共同体の両義性(ユートピア性とディストピア性)を発見していくプロセスであると論じたが、それと同時に、山岡頼弘が『『悪を持たない(気づかなかった)多崎つくる』がかつての友人たちを訪ねて、心の「闇」と向き合う巡礼小説』¹⁸だと指摘しているように、「巡礼」は共同体のメンバーの両義性(光と闇)を開示していくプロセスでもある。ただし、「心の『闇』」は、光の対極にあるのではなく、『1Q84』で「我々が善良で優れた完璧な人間になろうと努めれば努めるほど、影は暗くよこしまで破壊的になろうとする意思を明確にしていく」と言われているように、闇・影は常に光と連動している。光があるからこそ闇がある。多崎とシロは、光と闇の力関係によってアイデンティティが変容する典型的な人物として描かれている。「リトル・ピープル」はこのような光と闇の力関係の中で現れてくる。

本作品の冒頭において、多崎が共同体に捨てられるトラウマを語る際、彼はただ純粹無垢な被害者として描かれている。共同体の中の女性クロ・シロに惹かれたところがあるとしても、「できるだけ彼女たちのことは考えないようにし」、「どうしても考えなくちゃいけないときは」、「一種の架空の存在として。肉体を固定しない観念的な存在として」、「二人を一組として考えるようにしていた」(22～23頁)と言ったように、多崎は共同体の「調和」を大事にし、自己抑制をし続けた。その「調和」を維持しようとするほど、裏側にある重い闇が生じる。闇が多崎の夢を通して現出する。

共同体に切り離されてから、夢の中で、多崎は一人の女性のすべてを強く求めるが、肉体か心かの一つしか彼の手に入れられない状況に身が置かれる。したがって、「彼女の半分を誰かに渡さなくてはならないことへの怒り」が生じ、その際、「濃密な液となって、身体の髄からどろりと搾り出された。肺が一对の狂ったふいごとなり、心臓はアクセルを床まで踏み込まれたエンジンのように回転速度を上げた。そして昂ぶった暗い血液を身体の末端にまで送り届けた」ほど激しい「嫉妬」(46～47頁)が噴出する。この夢について、作中では、「あるいは自分でも知らなかった本来の自分が、殻を破って外にもがき出ようとしているのかもしれない、とつくるは思った。何かの醜い生き物が孵化し、必死に外の空気に触れようとしているのかもしれない」(48頁)と解釈されている。つまり、多崎は夢を通して彼の本音を代弁する自分の闇の部分を発見したのである。この「醜い生き物」の出現は、前節で引用した『1Q84』における少年の「意識の奥底から三匹の黒い蛇」が出現する場面

¹⁸山岡頼弘「悪とモラルを超えて——多崎つくるの『冬の夢』『文学界』(67)、2013年7月、222頁。

と通底している。『1Q84』の言葉で言うと、「リトル・ピープル」がそのような「醜い生き物」を「眠りから覚まさせた」のである。

「リトル・ピープル」に憑かれた『1Q84』の中の少年は死んで、多崎は生き残ったが、夢の後、「多崎つくるという名のかつての少年は死んだ。彼は荒ぶれた闇の中で消え入るように息を引き取り、森の小さく開けた場所に埋められた」(51 頁)と語られているように、多崎の生は、一人の自分の死を前提にしている。これは正常な意味での再生ではなく、「彼はもう完璧な共同体を信じてはいないし、ケミストリの温かみを身に感じることもない」(51 頁)人間になる。この時点では、河合の言うように「理想の世界が既に失われてしまっているのを確認する」ことができたと言えよう。しかしこれは、解放ではなく、過去の記憶・アイデンティティーを捨てること、生の切断を抱えながら生きること、他人にコミットしないことを意味するのだということを念頭に置かなければならない。

「リトル・ピープル」に憑かれた人物造型は、シロの設定からも見られる。本作品の最初では、シロは熱心に子供にピアノを教える美しい「白雪姫」のように設定され、光の面だけを持つキャラクターであったが、「巡礼」にしたがって、シロがユズという名前が変わり、「ユズの中にもおそらくユズの内なる濃密な闇があったに違いない」(318 頁)と、多崎の視線を通してシロの別の面が掘り出される。

シロは、共同体に最も依存していると同時に、共同体から離れることを強く望んでもいる人物である。共同体から離れられない弱い彼女は、自己保護のために、多崎を犠牲者にしたにもかかわらず、結局自ら作った閉鎖回路に閉じ込められる。彼女が抱えている闇が、以下のように多崎の考えを通して具現化される。

しかし結局のところ、どれだけ遠くに逃げても、逃げ切ることはできなかった。暴力を忍ばせた暗い影が、執拗に彼女のあとを追った。エリが「悪霊」と呼んだものだ。そして静かな冷たい雨の降る五月の夜に、それが彼女の部屋のドアをノックし、彼女の細く美しい喉を紐で絞めて殺した。おそらくは前もって決められていた場所で、前もって決められていた時刻に。(365 頁)

多崎のいう「暴力を忍ばせた暗い影」、エリ(クロ)のいう「悪霊」は、外側から襲ってくる悪ではなく、シロの内なる闇であり、「リトル・ピープル」的なものにほかならない。シロは結局「リトル・ピープル」の憑依から逃れられず死んでしまうのである。

『ノルウェイの森』の直子と対照してみれば、シロの造型の新しさが明瞭になる。シロが『ノルウェイの森』の直子と重なっていると指摘する論¹⁹があるが、上述したように、光と闇が関わり合う複雑なアイデンティティーのあり方は、シロが直子と根本的に異なるところである。直子の死は、恋人キズキの死、姉の死や、第2章で論じた「阿美寮」というユートピア共同体の理念のパラドックスなど外部の要因に帰するのに対して、シロの

¹⁹稲尾一彦は「シロは明らかに「直子」の影を引いている」と指摘した上で、『ノルウェイの森』で直子を「死の世界に引きずり込む『悪霊』」はキズキであると論じている。(稲尾一彦「『色彩を持たない多つくと、彼の巡礼の年』論多崎つくるとの「巡礼」は誰のためになされるのか——三. 一一以降の世界に提示された《物語性》」『国語と教育』(38)、2013年12月、66頁)

死は外部の要因より、彼女の内部の問題に由来することが描かれている。これこそ、「リトル・ピープル」というメタファーで表現されるディストピアに関わる人間のあり様の新しさだと言えよう。

4. 開いているユートピア

以上、多崎とシロが「リトル・ピープル」に憑かれていることを考察してきたが、シロが死んでいくのに対して、多崎の物語は終わっていない。「リトル・ピープル」の憑依、つまり「リトル・ピープル」によるディストピアからの、多崎の脱出が「巡礼」を通して描かれている。

いかに脱出したかという、キーワードは記憶と寛恕である。「調和」を求める過去の自分、共同体から排除された出来事を記憶の中に封印する多崎に対して、沙羅が「記憶をどこかにうまく隠せたとしても、深いところにしっかり沈めたとして、それがもたらした歴史を消すことはできない」(40頁)と示唆的な言葉を語る。本作品における記憶に注目する論は少なくない。例えば安藤礼二は、多崎の「巡礼」を「歴史と記憶が相克する場に通過儀礼としての旅」と見なし、「現在と過去は対立しており、閉じられた過去の謎を解き明かさないうち、未来への道は開かれない」²⁰と指摘している。

「過去の謎」はつまり自分はなぜ共同体の他の四人に切り捨てられたのかという「巡礼」の前に多崎が抱えていた疑問である。注目すべきなのは、「巡礼」はその謎の解明に止まっていなかったということだ。これまで論じたように、「巡礼」を通して、多崎は「避けがたく違和が生じていった」共同体の両義性を発見すると同時に、彼自身を含む共同体の一人一人の中の両義性(光と闇)をも認識するようになった。そのため、他のメンバーに会う度に、多崎の意識の水面下で記憶が発掘されながら再構成されていくわけである。「巡礼」でアオ、アカ、クロに会ってから、多崎は以下のように自分の加害性に気づくようになる。

僕はこれまでずっと、自分のことを犠牲者だと考えてきた。わけもなく過酷な目にあわされたと思いつけてきた。そのせいで心に深い傷を負い、その傷が僕の人生の本来の流れを損なってきたと。(中略)でも本当はそうじゃなかったのかもしれない。僕は犠牲者であるだけじゃなく、それと同時に自分でも知らないうちにまわりの人々を傷つけてきたのかもしれない。そしてまた返す刃で僕自身を傷つけてきたのかもしれない。(318頁)

多崎は、結局自分の加害性を反省し、他人を寛恕する能力を手に入れたから、過去のトラウマから解放される。このような許しの物語は、オウム真理教以後に創作された村上の他の作品に共通している。『海辺のカフカ』では、少年田中カフカが、記憶の中で恨んでいる母を許すことにより記憶が存在しない森の町から脱出し、現実世界に戻る話が描かれている。以下は町で母と思われる「佐伯」を許した場面である。

²⁰安藤礼二「歴史と記憶、現実と預言——村上春樹『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』について」『新潮』(110)、2013年6月、291頁。

「ねえ、田村くん、あなたは私のことをゆるしてくれる？」「僕にあなたをゆるす資格があるんですか？」彼女は僕の肩に向かって何度かうなづく。「もし怒りや恐怖があなたをさまたげないのなら」

「佐伯さん、もし僕にそうする資格があるなら、僕はあなたをゆるします」と僕は言う。お母さん、と君は言う、僕はあなたをゆるします。そして君の心の中で、凍っていた何かの音を立てる。²¹

少年田中カフカの心で「凍っていた何か」が溶け、もとの世界に戻れるのは、母を許すとともに自己の再生が生じたからである。記憶の再構築・他人への寛恕による自己再生のテーマは『1Q84』の中でも反復されている。子供の時母を喪失し、父にNHKの集金に連れ回されていた天吾は、母の喪失による空白感、父への怨念を抱えて、長い間外側に対して閉鎖した心的状況を持っていたが、療養院で死んでいく父との話し合いを通し、父との和解に辿りつく。それによって、「猫の町」というディストピア状態から脱出すると設定されている。

記憶の捨象ではなく、自分・他者の闇・影への再認識による記憶の再編成こそが自己の再生をもたらし、「リトル・ピープル」の憑依から脱出できるようになる。なぜ繰り返してこのようなテーマが描かれたかという点、村上のオウム真理教事件からの影響に遡らなければならない。周知のとおり、1995年の地下鉄サリン事件の後で、村上はその事件を深く受け止め、被害者と加害者へインタビューを『アンダーグラウンド』と『約束された場所で』にまとめた。『約束された場所で』に収録された河合隼雄との対談の中で、オウム真理教信者が抱えている問題を以下のように語っている。

オウムに入った人の話を聞くと、やはり育った家庭の環境に問題があったという人は結構多かったですね。両親からの正常な愛情が幼い人格形成期に乱れていたというか、足りないというか、そういうケースが多かったような気がします。²²

また、他のインタビューで、このような問題を以下のように一般化している。

書いているうちに、だんだんわかってきたことがありました。幼年時代、少年時代に自分が傷ついていないわけでは決してなかった、ということです。人というのは、だれであろうと、どんな環境にあらうと、成長の過程においてそれぞれ自我を傷つけられ、損なわれていくものなんです。ただそのことに気がつかないだけで。²³

村上はこちら側のオウム信者はこちら側の人間と共通している成長期の心的状況を問題

²¹村上春樹『海辺のカフカ』（下）、新潮社、2005年、471頁。

²²村上春樹・河合隼雄「悪を抱えて生きる」『約束された場所で underground2』文藝春秋、1998年、248頁。

²³「村上春樹ロングインタビュー」『考える人』新潮社、2010年夏号、36頁。

にしているからこそ、作品で田中カフカ、天吾、多崎のようなディストピアに陥りやすい人物が創られたと言えよう。『1Q84』での書き方が示しているように、ディストピアとしてのカルト教団の組織的な構造よりも、個人の内的問題の描写に力が注がれている。これは、第3節で結論した「リトル・ピープル」によるディストピア——外部からの権力に支配されているのではなく、個人の内的な亀裂と連動し、個人からの呼応があるからこそ権力が成り立つ——の構造に重点を置いたからだと思われる。田中カフカ、天吾、多崎の身に起こる記憶の再構築・他人への寛恕による自己再生は、オウム真理教のような閉じられたディストピアに赴く可能性のある人々の心の解放につながっている。言い換えれば、これらの作品は、ディストピアに陥ることを防ぐ、あるいはディストピアを脱出するための物語であるということになる。

本作品に戻るが、多崎は記憶の再編成によって、自分によって切断されたユートピア共同体の過去を再び現在につなげ、ユートピア共同体の意義を見直すことができた。まず、クロの口を借りて、過去のユートピア共同体への見直しが語られている。クロは、企業戦士を育てるための企業研修センターを経営するアカが毎年かなりの金額をかつて五人がボランティアをした施設に寄付していることや、レクサスのセールスマンをしているアオも「まだ純粋な心を持ち続けている」ことを語ってから、「私たちが私たちであったことは決して無駄ではなかったんだよ。私たちがひとつのグループとして一体になっていたことはね。私はそう思う。たとえそれが限られた何年かしか続かなかったにせよ」(320頁)と過去のユートピア共同体の意義を評価する。これは、ただ五人の共同体に向けた言葉だけではなく、1960年代末の理想主義の失敗を意識した上で新たな理想主義を呼びかける村上自身の発言にも共振している。

僕は1968年に東京にある大学に入りました。当時は革命の時代でした。若い人たちはたいへん理想主義的政治的でした。でもそうした時代は過ぎ去りました。もはや人々は理想主義に対する興味を失い、利益を得ることに熱心です。発電所の問題は、理想主義の欠如の問題です。これからの十年は、再び理想主義の十年となるべきだと僕は思う。僕たちに新しい価値体系を築き上げる必要があります。²⁴

クロの口を借りて語られるアカ、アオへの理解が、60年代の学生運動で挫折し、会社人間になったかつての理想主義者たちに対する理解として読めよう。さらに、沙羅との今後の生活をいかに築くかを心配する多崎に対して、クロは以下のように、駅の建て方に託して、完璧主義ではない修正しつつ進める生き方を語る。

もしそれが仮にも大事な意味や目的を持つものごとであるなら、ちょっとした過ちで全然駄目になったり、そっくり宙に消えたりすることはない。たとえ完全なものでも、駅はまず作られなくてはならない。そうでしょ？駅がなければ、電車はそ

²⁴村上春樹「これからの十年は、再び理想主義の十年となるべきです」(The Catalan News Agency、2011年6月、スペイン)『夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです——村上春樹インタビュー集 1997～2009』文藝春秋、2012年、565～566頁。

ここに停まれないんだから。そして大事な人を迎えることもできないんだから。もしそこに何か不具合が見つければ、必要に応じてあとで手直ししていけばいいのよ。まず駅をこしらえなさい。彼女のための特別な駅を。用事がなくても電車が思わず停まりたくなるような駅を。そういう駅を頭に想い浮かべ、そこに具体的な色と形を与えるのよ。そして君の名前を釘で土台に刻み、命を吹き込むの。君にはそれだけの力が具わっている。だって夜の冷たい海を一人で泳ぎきれたんだから。(324頁)

駅の建て方は新たな理想の立て方の隠喩だと思われる。かつての理想主義は、「過ちで全然駄目になったり、そっくり宙に消えたりすることはなく、「たとえ完全なものではなくても」、理想「はまず作られなくてはならない」のである。「もしそこに何か不具合が見つければ、必要に応じてあとで手直ししていけばいい」というものこそ、この小さい五人の共同体を通して伝えられているメッセージではないだろうか。「巡礼」の最後、多崎は、以下のように「真の調和」の意味を悟った。

魂のいちばん底の部分で多崎つくるは理解した。人の心と人の心は調和だけで結びついているのではない。それはむしろ傷と傷によって深く結びついているのだ。痛みと痛みによって、脆さと脆さによって繋がっているのだ。悲痛な叫びを含まない静けさはなく、血を地面に流さない赦しはなく、痛切な喪失を通り抜けない受容はない。それが真の調和の根底にあるものなのだ。(307頁)

多崎は、ただの親密的な関係としての「調和」ではなく、個人個人の「傷」、「痛み」、「脆さ」によって絆が作られ、不可避的に矛盾、葛藤を孕んでいる「調和」こそが「真の調和」だと認識するようになる。ここでは、従来のユートピア文学が描いた完成に達する静的なユートピアとは異なり、不完全でつねに修正を要求する動的なユートピアのあり様が示唆されている。

おわりに

以上の分析を概観すれば、五人の共同体をテーマとする『多崎つくる』は、共同体のユートピア性から出発して、ユートピアの中のディストピア性を露呈させてから、また新たなユートピア性に戻るといった循環的な構造を持っていることが分かる。

第1節では、ユートピアが崩壊する必然性を描いたことから、本作品がディストピア文学に近いと結論づけたが、最後新たに「調和」を意味づけることから見れば、本作品が完全にディストピア文学であるとは言い切れない。「巡礼」を通して多崎は閉鎖的な心的状況から脱出したのである。その脱出は、ディストピアへの新たな認識に基づく。従来のディストピア文学では、その中の人間がコントロールあるいは洗脳された被害者として書かれるのに対して、本作品では心の光と闇の力関係に基づく人間性が描かれ、被害性・加害性両面を持つディストピア人間が造形されている。ディストピアは、「ビッグブラザー」による確固とした支配システムではなく、「リトル・ピープル」による個人の内面と連動して

生まれる閉鎖的な思想回路である。それゆえ、ディストピアに面する際、ただ受動的に操られるのではなく、記憶・内面の変容によって自己を再生し、ディストピアから脱出する可能性が本作品で描かれている。

本作品の考察を通して、「リトル・ピープル」によるディストピアから脱出するという物語構造が村上文学に立てられていると分かった。そのような物語構造は、80年代の宗教性の問題を相対化する機能だけに止まらず、個人の内面、深層意識への着目が、信者と非信者の境界線を打破し、「個人的宗教」の問題という枠組みを超えて、人間性や生き方へと射程が広げられ、より普遍的な機能を持つようになったと思われる。オウム真理教事件の後の村上文学では、様々な「孤絶」の境地が設定され、深層意識の変容で「孤絶」から立ち直る個の物語が繰り返して描かれているが、それらの物語は「リトル・ピープル」によるディストピアからの脱出の反復だと読めよう。ただ、反復とは言え、第7章で論じたように、個々の深層意識はそれぞれの模様を持ち、脱出もそれぞれの生によって方法が異なるわけである。脱出の後、善也や青豆のように新たな神を発見する者がいる一方、田中カフカや天吾、多崎さらに新作『騎士団長殺し』の主人公のように、神と呼ばれず生きるためのそれぞれの確信を手に入れた者もいる。それらは、個の代替不可能な深層意識を凝視し、ケアすることによって生まれる信仰や確信であり、村上文学に提示された「軸のない世界」における「仮設の軸」²⁵だと言えよう。

²⁵ 「村上春樹さん単独インタビュー「孤絶」超え 理想主義へ」毎日新聞、2014年11月3日。

結び 総括と今後の課題

1. 本論文の総括

序章では 20 世紀後半の理想主義の流れを整理した上で、村上文学と 20 世紀後半の理想主義との関わり方、村上が提唱する宗教性に対抗する新たな理想主義の意味という二つの関心点を提起した。

第一部の検討を通して、20 世紀後半の理想主義の三つの層及び、それぞれの層に対する村上文学の応答のあり方を抽出することができる。

第一層は、絶対的な真理、いわゆる「大きな物語」に基づく理想主義の層である。そのような理想主義は、クマーが言ったように地上で理性の天国を作る希望であり、「進歩」という歴史感覚に結びつき、ヘーゲル、マルクスなど 19 世紀の哲学によって頂点に達する¹。その層は**意識上の権威的な理想主義**と名付けられる。このような理想主義によって作られたピラミッド型構造は、20 世紀前期の『1984 年』のようなディストピア文学によって表象されてきた。日本においては、60 年代末ごろにマルクス主義を核心とする理想主義への情熱が燃え尽きたのである。

第二層は、70 年代のコミュン・ブームに見られるような、抑圧のない新たな共同性への追究である。そのような理想主義は、「大きな物語」への抵抗、多様性の共存、マイノリティへの配慮を主張するというポストモダン的な性格を持つ。**意識上のポストモダン的な理想主義**と名付けられよう。この層に属する理論としては、ポストモダンのユートピアニズムの理論が挙げられる。例えば、「帝国主義的ユートピア主義」や「伝道的ユートピア主義」などの従来のユートピアの中の権威主義を批判し、「人々が異なる制度の下で異なる生を送る多様な異なった多様なコミュニティからなる「最小国家」のものと「実在的ユートピア主義」を主張するロバート・ノージックのユートピア論²が挙げられる。日本の場合、「排除をしないということ」を最高原理とし、「差異への権利」を保障する「ユートピア民主主義」を主張する海老坂武の論考³、国家のような大きな共同体の物語の対極に「インターネット・カフェ」や「連歌の宴」など「マイナーな共同体」を「ユートピア的な世界」として位置付ける土屋恵一郎の論考⁴が挙げられる。

第三層は、60 年代末のカウンターカルチャーに現れ、70 年代のコミュン・ブームを経て、80 年代のスピリチュアリティの興隆に発展し、さらにカルト宗教の問題を醸成した宗教性を求める理想主義である。それは、ポストモダンの「個人化」を背景にした意識の

¹クリシャン・クマー『ユートピアニズム』菊池理夫・有賀誠訳、昭和堂、1993 年、50 頁。

²ロバート・ノージック『アナーキー・国家・ユートピア』嶋津格訳、木鐸社、1985 年、505～519 頁。

³海老坂武『思想の冬の時代に——「東欧」、「湾岸」そして民主主義』岩波書店、1992 年、234 頁。

⁴土屋恵一郎『正義論/自由論——無縁社会日本の正義』岩波書店、1996 年、24 頁。

深層に向かう理想主義であり、意識下のポストモダン的な理想主義と名付けられよう。その層は、霊性を求める原始宗教や民族宗教、霊的宗教体験を心理学で捉える力動心理学、深層心理学に繋がっている。

カウンターカルチャーやコミュニケーションに関わった人々が、先駆者として、深層意識をめぐる宗教や心理学の知を、近代や資本主義へのアンチテーゼとして意味づけ、取り上げてきた。ところが、それが80年代に大衆社会に拡がった際に、ポストモダン以降の虚無感の圧力や消費文化の影響で、深層意識の変革への欲望が消費社会のシステムの中で再生産され、セラピー、癒しのブームなどの形で蔓延した。そしてそれと同時に、深層意識をめぐる一神教的な知は新新宗教の中で利用され、意識の深層に向かうピラミッド構造が現実世界に作られた。意識上のディストピアとは違う次元の意識下のディストピアが成立したのである。

村上文学は、この三つの層の理想主義と関わってきた。第一層に対しては、第1章で論じたようにマルクス主義が徹底的に葬られた。彼の文学は、第一層の理想主義の死滅を出発点にしているとさえ言える。

第二層の意識上のポストモダン的な理想主義は、第2章で論じた『ノルウェイの森』の「阿美寮」に見られる友愛・平等を理念にする共同性、第4章で論じた初期の「さきがけ」が求める自由連合体の共同性で表象され、そのような理想主義の不可能性が物語られている。村上文学において、意識上のポストモダン的な理想主義の幻想性を暴いた武器となったのが意識下の要素であることは興味深い。『ノルウェイの森』では、記憶による時間の多層性が、70年代のコミュニケーションが求める抑圧のない友愛・平等の共同性という理念のパラドックスを暴き、意識上のポストモダン的な理想主義の不可能性を浮上させているのに対して、第5章で論じた『世界の終り』では、記憶を切り離すことを前提にする友愛・平等のユートピア(ディストピア)を構築し、その中からの脱出が物語られている。『世界の終り』は、『ノルウェイの森』と逆の方法で、第二層の理想主義が意識下の問題を捨象するという問題を露呈させていると言える。

オウム真理教事件の後、村上は、「デタッチメント」から「コミットコメント」への転向を宣言したが、理想主義との関わりからみれば、オウム真理教事件までの「デタッチメント」は、第一層、第二層の理想主義に対して距離を置く姿勢である。ただ、村上文学に対する批判でしばしば見られる、外部の社会に関わらずに個人の領域に閉じ込める「デタッチメント」ではなく、第一層、第二層の理想主義を相対化し、批判する姿勢を貫く「デタッチメント」だと結論づけられる。

第三層の理想主義との関わり方は、本論文が主に論じてきた部分である。村上文学は、意識の深層における変容を求める宗教性に近いようであり、根本的には異なっていると位置づけられる。スピリチュアリティの興隆現象との関わりについて、第3章ではアトスの宗教性に回収されない聖と俗をまたがる村上の越境性を検証した。しかし一方で、村上が、スピリチュアリティの反理性、反近代の面に惹かれていることは否めない。ヒッピー文化、

コミュニオンの中のスピリチュアリティ志向の危険性を村上が見落としたことを、第1章、第2章で検証した。村上が、意識下に向かう第三層の理想主義の史的文脈を、60年代末のカウンターカルチャー、70年代のコミュニオン・ブームまで遡り、反省的に捉えるのは、『1Q84』における「さきがけ」という表象によってであると第4章で論じた。

第三層からオウム真理教事件のような暴力が噴出した際、彼は、「コミットコメント」のスタンスをアピールするようになった。その転向は、第三層の理想主義の暴走についての責任意識、反省意識によるものであると同時に、宗教性の追究とは異なる彼の文学のオリジナリティを主張する姿勢によるものでもある。オウム真理教事件の後の「コミットコメント」が、主体の深層意識の変容に重きを置いているのは、スピリチュアリティの興隆現象に見られる安易な深層意識の扱い方に対抗する意味を持つ。それについて、第二部と第三部で検討した。

第二部では、記憶・歴史の描き方への考察を通して、村上作品における深層意識の捉え方の特徴を解明した。第5章では「街と、その不確かな壁」と『世界の終り』との比較を通して、心の暗い面としての影の上に、記憶というモチーフが加えられ、物語構造が大きく変化しただけではなく、ベルクソンの記憶論に通じる記憶の能動的なメカニズムが描かれていることを論じた。『世界の終り』では記憶の能動性というポジティブな面が表現されているのに対して、『ねじまき鳥クロニクル』では記憶・歴史の呪いというネガティブな面が描かれている。記憶の語り方の不確実性が描かれつつ、「歴史修正主義者」に利用されてしまう「物語り論」における真実の欠落を埋めようとする作品だと読解した。ポジティブな面にしても、ネガティブな面にしても、記憶、歴史というものは今・この生に繋がっているという実在性が共通点であり、このような記憶の実在性、自律性は、ポストモダンの状況における記憶の断片性、構築性に対する一種のアンチテーゼであるに留まらず、今・この代替不可能性の主張でもあり、「別なもの、別な私」、「オルタナティヴ」⁵な生を求める80年代の宗教性の問題に対しても一種のアンチテーゼであると論じた。その点こそは、オウム真理教事件以前から村上文学が備える80年代の宗教性に対抗するオリジナリティであり、「コミットメント」の宣言も、そのようなオリジナリティをさらに深め広げようとする意志だと理解できる。

オウム真理教事件の後で、影・記憶が信仰と絡められて深められた。第三部では、信仰というテーマに焦点を当て、深層心理学や宗教心理学を取り入れつつ、オウム真理教事件の後の作品に描かれる深層意識のあり方、深層意識の変容を検討した。第三部の考察を通して、物語内容、物語構造の面から村上文学による宗教性への対応が読み取れる。

まず物語内容の面では、80年代の宗教性に対抗する心理主義的な信仰が描かれている。このような信仰は、善也や青豆によって神と呼ばれる場合があると同時に、天吾や多崎つくるの場合のように神とは呼ばれずに、一種の確信として現れるものもある。共通しているのは、彼らの信仰が深層意識の変容を根拠にし、記憶の実在性、悪(影)の必要性、言い

⁵海野弘『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社、1998年、20頁。

換えれば、低次の自己の代替不可能性、〈悪(影)を抱えること〉による自己の重層性を前提にし、深層意識の統合・成長よりも、深層意識の変容の豊富性・未完成性・予測不可能性を重んじることを特徴とすることである。それこそは、「大いなる自己」という高次の自己への統合・成長を目的にし、低次の自己・悪(影)を捨象し、「オルタナティブ」な生を求める新霊性運動や新新宗教と根本的に違うところである。そのような信仰は、村上文学に提示されるポストモダンという「軸のない世界」における「仮説の軸」⁶であり、ポストモダンの宗教性に対抗する理想主義である。

物語構造の面では、まず、宗教性の回帰による神々が林立する世界像に相応する空間構造が村上文学によって提示されている。それは、『1Q84』に描かれる、複数の時間性が重なり多数・有限な神が拮抗する世界像であり、第三層の理想主義の思想の源の一つとしてのウィリアム・ジェイムズの多元的宇宙論と共通するものである。そのような混迷した世界における、自分自身の信仰の確立による自分自身の時間性、リアリティの獲得が、天吾と青豆の物語を通して展開されたのである。

また、第9章の『多崎つくる』の分析によって、「リトル・ピープル」によるディストピアの物語パターンの形成を検証した。ジョージ・オーウェルの『1984』に描かれた「ビッグブラザー」が、第一層の理想主義によるディストピアの特質を象徴しているとすれば、村上文学によって提示された「リトル・ピープル」は、第三層の意識下のポストモダ的な理想主義によるディストピアの特質を浮上させていると言える。これは、ディストピア文学の形式の転換であり、外部からの強力な支配がもたらすディストピアではなく、閉鎖的な状況が個人の深層意識と連動する、個人の内面からの呼応があるからこそ成り立つディストピアという想像力の提示である。オウム真理教事件の後の村上文学に描かれる「孤絶」の境地と、深層意識の変容によってその中から脱出するという物語は、「リトル・ピープル」によるディストピア物語の反復だと読める。個人の深層意識を掘り下げているがゆえに、第三層の理想主義によるディストピアの物語は、宗教と宗教、宗教と非宗教の間の境界線を越え、普遍的な機能を持つようになる。

2. 村上文学と宗教のゆくえ

以上、本論文の内容を総括した。本研究は、村上文学が宗教性の回帰にいかに対応しているかに議論の重点を置いているので、結びとして現代宗教をめぐる研究動向の中に村上文学を位置付けたい。宗教性の回帰の中に現れる原理主義の問題を前提にし、宗教学、社会学、宗教心理学など様々分野で宗教をめぐる議論が行なわれている。大きく分類すれば、①宗教を否定する論、②宗教との共存を説く論、③宗教の再構築を模索する論がある。

①宗教否定論としては、近代的な理念に基づき、宗教を徹底的に否定するリチャード・

⁶ 「村上春樹さん単独インタビュー「孤絶」超え 理想主義へ」毎日新聞、2014年11月3日。

ドーキンスの『利己的な遺伝子』、『神は妄想である——宗教との決別』⁷が挙げられる。日本ではオウム真理教の後、宗教の過大評価を批判し、個人の自律性を説く論調もあり、それには橋本治の『宗教なんかこわくない』が挙げられる⁸。

②宗教との共存論は、諸宗教の間の共存、宗教者と無宗教者の間の共存の可能性や方法が議論されている。例えば、ギデンズは、原理主義はグローバル化する世俗主義に対する挑戦的な応答だと指摘した上で、「聖なるもの」の存在の必要性を踏まえ、「普遍的な価値の存在が寛容と対話を果たせるためには不可欠である」と説く⁹。宗教を公共圏に統合する可能性は、ハーバーマス、テイラー、バトラー、ウェストらによって議論されている。ハーバーマスは、宗教的市民を公共的な理性の仕組みに包摂することを重要な課題とし、宗教的市民が理性的・批判的で開かれた公共的な議論へ参加する可能性を論じる。テイラーは、純粋理性のみではなく、「深いコミットメント」に基づき、「共通目標(たとえば自由・平等・友愛)の実現に取り組む方法を探ること」を重要視する。バトラーは、公共的理性概念を批判的に補うものとして、共通の価値観がなくても、共に暮らし続けられる「共棲」の方法を説く。神学者のウェストは、「汝の敵を愛せよ」という他者への愛の論理を主張する¹⁰。また、宗教学者の小田淑子は、「真の寛容は、相手を自分たちとは異質な他者として認めた上で、同じ社会に共存する仲間と認めることである」と指摘し、異質な他者への寛容と自制のための知識と実践知の必要性を説く¹¹。これらの論では、宗教と共存する方法の力点はそれぞれであるが、異質性を克服する方法あるいは、異質性を抱えたまま共存する方法が議論され、他者の異質性を前提にする点では共通していると言える。

③宗教の再構築論には、宗教学、社会学、宗教心理学の領域からの様々なアプローチがある。宗教学的なアプローチとしては、宗教多元主義の立場から、「独善的な宗教の自己理解を放棄すること」、「信仰を異なる他者の他者性を全面的に容認するために寛容の精神を共通の目標にすること」に立脚する「キー・プリンシプルズ」(宗教多元主義の大原理)の重要性¹²、諸宗教の「相互の限界を乗り越える、継続的な経験総合」としての「インターレリジウス・エクスピリアンス(複数宗教体験)」¹³の可能性を主張する論が挙げられる。

⁷リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』日高敏隆ほか訳、紀伊國屋書店、1991年。『神は妄想である——宗教との決別』垂水雄二訳、早川書房、2007年。

⁸橋本治『宗教なんかこわくない』マドラ出版、1995年。

⁹アンソニー・ギデンズ『暴走する世界——グローバリゼーションは何をどう変えるのか』佐和隆光訳、ダイヤモンド社、2001年、103～104頁。

¹⁰ユルゲン・ハーバーマス、チャールズ・テイラー、ジュディス・バトラー、コーネル・ウェスト、クレイグ・カルフーン『公共圏に挑戦する宗教——ポスト世俗化時代における共棲のために公共圏に挑戦する宗教』エドゥアルド・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーペン編、箱田徹・金城美幸訳、岩波書店、2014年、152～160頁。

¹¹小田淑子「寛容の成熟」『宗教のゆくえ』岩波書店、2004年、230頁。

¹²間瀬啓允「宗教的多元社会の成熟に向けて——多元主義モデルの原理採択」『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社 2008年、275頁。

¹³濱田陽「インターレリジウス・エクスピリアンスの学」『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社 2008年、255頁。

社会学的なアプローチとして、ベックは世界の「コスモポリタン化」¹⁴を排他的真理要求を緩和させる契機と見なし、「文化的、宗教的差異」が「あくまで差異として受容され、それどころか肯定的な評価さえ受ける」という「宗教的他者性を承認すること」を規範とする「宗教的コスモポリタニズム」の可能性を主張する¹⁵。宗教学と社会学によって検討されている宗教の可能性は、「キー・プリンシプルズ」、「インターレリジナス・エクスペリアンス(複数宗教体験)」、「宗教的コスモポリタニズム」など様々な表現で語られているが、宗教との共存論と重なるものが多く、宗教寛容・共生、多元主義的な連帯を重要視することが共通点である。また、反原理主義の宗教心理学的なアプローチとしては、第7章で導入したヒルマンの多神論的心理学が挙げられる。一神教の権威主義的な神を批判し、多神教の神話的素材を心理学に取り入れるもので、深層心理の中から神々の姿を見出し、「魂ソウルの形成過程ーメイキングキング」の重要性を主張する思想である。ヒルマンの観点は、河合隼雄、ポール・クグラールなどユング派分析家のほか、多神論的神学を主張する神学者のイヴィッド・L・ミラーにも擁護されている¹⁶。宗教学と社会学が外部世界の多様性の共存を強調しているとなれば、ヒルマンによる多神論的心理学は、個人の内部世界の多様性の保持に力点を置いていると言える。

村上文学に戻れば、村上文学による宗教性への対応は、①宗教否定論ではないことは明らかである。彼が目指す「コミットメント」は、共存関係・連帯関係を模索する方法の一つとして、②宗教との共存論と共通する。ただ、以上挙げた宗教との共存論が、他者の異質性を前提にすることに対して、村上文学が訴えているのは、異質性よりも、意識の深層の次元における自己と他者の共通性である。オウム真理教事件以降、深層意識の描写によって自己の中の他者性、自己と他者との共通性を広げる作業を繰り返していると言える。そのような作業は、ヒルマンによる反原理主義の心理学的なアプローチに近い。

しかし、内面世界に向かうスタンスは両義的である。宗教及び宗教との共存は、個人の内面世界だけの問題ではなく、組織形態・行動様式・共存法則などにも関わる。特に他者には自分の中の他者性に還元できない異質性もあり、そのような異質性と共存するためには、外部世界の次元の議論が不可欠である。ヒルマンや村上のスタンスには、外部世界の次元で議論すべき問題を後景化にする一面があることは否めない。

一方、そのような方法は、②宗教との共存論、③宗教の再構築論に求められる寛容・共存・連帯の困難を強く意識した上での選択だとも言える。意識上の妥協や価値観の共有ではなく、意識下の寛容・共存・連帯に新たな地平を開いている意義は大きいと思われる。また、内的世界への関心は、宗教の個人化に対応する意義がある。ベックが言ったように、

¹⁴「コスモポリタン化」とは、「市場、国家、文明、文化そして何よりも様々な民族の生活世界と宗教を隔ててきた明確な境界線が侵食され、同時にそこから異質な他者との意図せざる衝突が世界規模で発生する状態」と述べられている。(ウルリッヒ・ベック『〈私〉だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直訳、岩波書店、2011年、102頁)

¹⁵ウルリッヒ・ベック、前掲、106～107頁。

¹⁶ジェームス・ヒルマン「心理学——一神論的か多神論的か」『甦る神々——新しい多神論』デイヴィッド・L・ミラー、桑原知子・高石恭子訳、春秋社、1991年。

回帰した宗教性の中核は「(制度的) 宗教と (主体的) 信仰との切り離しにあり」、「魂を豊かにすること」と一体化した自己完成と人格発展をめざす個人的模索¹⁷に支えられている。現代の宗教による暴力の問題を考える際、「魂を豊かにする」方法、「自己完成」の方法を洗い直すことは、重要な意味があるだろう。

3. 今後の課題

最新作の『騎士団長殺し』は本論文で考察した深層意識の変容と深く関わっている。美術の表現によって深層意識の多面性、豊富性が表現され、深層意識の探険が描かれている。その中に記憶・歴史の実在性の問題も交差して描かれており、最終的には、主人公にとっての自分自身の「確信」に達している。まず『騎士団長殺し』の分析を今後の課題とする。

また、本論文は、村上文学を中心としたため、各時代の理想主義と関わる他の作家の作品はほぼ取り入れなかった。60年代末の理想主義と文学との関係をめぐる研究は多いが、コミュニオンと文学との関係は重要視されて来ず、スピリチュアリティと文学との関係についての研究も始まったばかりである。今後の課題として、村上文学ではなく理想主義をめぐる社会現象を軸にし、幅広い文学テキストを扱い、理想主義の展開と芸術・批評との関わりを検討していきたい。

具体的には、まず、コミュニオンと文学の関係について研究を広げたい。80年代以降コミュニオン・ブーム自体は沈静化したがる、コミュニオンを描く文学は増え、コミュニオンの表象が創作されてきた。田中光二の『幻覚の地平線』(1974年)、奥泉光の『葦と百合』(1991年)、角田光代の『八日目の蟬』(2007年)、原宏一の『佳代のキッチン』(2010年)、桐野夏生の『ポリティコン』(2011年)、真藤順丈の『黄昏旅団』(2015年)など、コミュニオンを表現した作品は少なくない。「コミュニオン文学」の系譜を作ることで、コミュニオンの柔軟性・暴力性、コミュニオンのイデオロギーの発生などの共同体の諸問題及び年代による表象の変遷を検討することができる。

また、スピリチュアリティと文学との関係について、日本での研究は始まったばかりであり、中国ではそのジャンルすらまだ確立されていない。宗教性の回帰はグローバルな現象であり、今後、日本文学と中国文学の両方を視野に入れて、そのテーマに向き合いたい。文学の応答のあり方を考えることを通して、武力で原理主義に対抗する政治現象とは異なる、より柔軟性のある深い対抗のあり方を発掘することができるだけでなく、文学の中に潜む応答の問題を検討することもできるはずである。また、文学の検討を通して、日本と中国というネーションの差異によるスピリチュアリティの興隆の差異と宗教性の回帰への応答の差異を検討することも重要な意義があると思われる。

¹⁷ウルリッヒ・ベック、前掲、41頁。

参考文献

【村上春樹作品・対談・インタビュー】(年代順)

- 『風の歌を聴け』講談社、1979年。
- 「街と、その不確かな壁」『文學界』1980年9月。
- 『羊をめぐる冒険』講談社、1982年。
- 『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』(上下)新潮文庫、1988年。
- 「台所のテーブルⅦ」『村上春樹全作品 1979～1989①風の歌を聴け・1973年のピンボール』講談社、1990年。
- 『村上春樹全作品 1979～1989⑥ノルウェイの森』講談社、1991年。
- 『雨天炎天——ギリシャ・トルコ边境紀行』新潮文庫、1991年。
- 「ジム・モリソンのためのソウル・キッチン」『村上朝日堂はいほー!』新潮文庫、1992年。
- 「『スペースシップ』号の光と影」『村上朝日堂はいほー!』新潮文庫、1992年。
- 「メイキング・オブ・『ねじまき鳥クロニクル』」『文學界』92(11)、1995年11月。
- 『約束された場所で——underground2』文藝春秋、1998年。
- 「解題『ねじまき鳥クロニクル』1」『村上春樹全作品 1990～2000④『ねじまき鳥クロニクル』』講談社、2003年。
- 「解題『約束された場所で』」『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』『村上春樹全作品 1990～2000⑦「約束された場所で」「村上春樹、河合隼雄に会いに行く』』講談社、2003年。
- 『1973年のピンボール』講談社文庫、2004年。
- 『海辺のカフカ』(上下)新潮文庫、2005年。
- 『1Q84』BOOK1～BOOK3、新潮社、2009～2010年。
- 『夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです——村上春樹インタビュー集 1997～2009』文藝春秋、2012年。
- 「魂のいちばん深いところ——河合隼雄先生の思い出」『考える人』新潮社、2013年夏号。
- 『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』文藝春秋、2013年。
- 『騎士団長殺し』(上下)新潮社、2017年。
- 『村上春樹、河合隼雄に会いに行く』岩波書店、1996年。
- 「特別インタビュー 『物語』のための冒険」『文学界』、1985年8月。
- 「村上春樹大インタビュー 『ノルウェイの森』の秘密」『文藝春秋』1989年4月。
- 「村上春樹ロングインタビュー」『考える人』新潮社、2010年夏号。
- 「村上春樹ロングインタビュー」『考える人』新潮社、2010年8月。
- 「村上春樹さん単独インタビュー 「孤絶」を超え 理想主義へ」毎日新聞、2014年11月3日。

【参考文献】（著者名かな順）

- 朝日新聞社アサヒグラフ編集部『につぼんコミュニケーション』朝日新聞社、1979年。
- 浅利文子「自己回復へ向かう身体——世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド」『法政大学大学院紀要』(68)、2012年。
- 新元博文・山田塊也『奄美独立革命論』三一書房、1981年。
- アンソニー・ギデンズ『暴走する世界——グローバリゼーションは何をどう変えるのか』佐和隆光訳、ダイヤモンド社、2001年。
- 安志那「カルト」と新宗教の間——『1Q84』における新宗教の表象『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年。
- 安藤治「「心の時代」と現代心理学」『ユング心理学と現代の危機』河出書房新社、2001年。
- 安藤丈将『ニューレスト運動と市民社会——「六〇年代」の思想のゆくえ』世界思想社、2013年。
- 安藤礼二「王国の到来——村上春樹『1Q84』」『新潮』106(9)、2009年。
- 安藤礼二・苅部直・松永美穂・諏訪哲史座談会「村上春樹『1Q84』をとことん読む」『群像』64(8)、2009年。
- 安藤礼二「村上春樹『1Q84』をとことん読む」『群像』2009年8月。
- 安藤礼二「歴史と記憶、現実と預言——村上春樹『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』について」『新潮』(110)、2013年6月。
- 栗木安延・小西誠・生田あい(ほか)『検証 内ゲバ——日本社会運動史の負の教訓』社会批評社、2001年。
- 石井正人「話題作を読む 村上春樹『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』」『民主文学』(57)、2013年12月。
- 伊藤邦武『ジェイムズの多元的宇宙論』岩波書店、2009年。
- 伊藤雅之『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探究』溪水社、2003年。
- 稲尾一彦「『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』論多崎つくるの「巡礼」は誰のためになされるのか——三. 一—以降の世界に提示された《物語性》」『国語と教育』(38)、2013年12月。
- 犬塚康博「新京動植物園考」『千葉大学人文社会科学研究』(18)、2009年3月。
- 井上義夫『村上春樹と日本の「記憶」』新潮社、1999年。
- 今井清人「『1973年のピンボール』論——出口を捜しながら」『村上春樹——OFFの感覚』星雲社、1990年。
- 今井清人「村上春樹とキリスト教——なぜアトスにいったのか」『国文学 解釈と鑑賞』74(4)、2009年。

今福竜太「「遠い太鼓」村上春樹、「雨天炎天」村上春樹——「翻訳」としての旅行記」『新潮』87(10)、1990年。

イマヌエル・カント『純粋理性批判』(上) 篠田英雄訳、岩波書店、1961年。

岩崎稔「歴史学にとっての記憶と忘却の問題系」『歴史学における方法的転回 現代歴史学の成果と課題 1980～2000年』青木書店、2002年。

岩田真志「脳時代の小説——村上春樹『1Q84』と瀬名秀明『BRAIN VALLEY』」『現代文学史研究』(15)、2010年12月。

岩宮恵子「思春期への巡礼がもたらすもの」『文學界』(67)、2013年8月。

ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』梶田啓三郎訳、岩波文庫、1969年。

上野千鶴子『ナショナリズムとジェンダー』青土社、1998年。

宇佐美毅「巻き込まれる男たち——村上春樹作品における〈成長すること〉の意味」『村上春樹と二十一世紀』おうふう、2016年。

内田樹『もういちど村上春樹にご用心』アルテスパブリッシング、2010年。

内田樹・都甲幸治・沼野充義「鼎談 村上春樹の“決断”」『文學界』64(7)、2010年。

宇野常寛『リトル・ピープルの時代』幻冬舎、2011年。

ウルリッヒ・ベック『〈私〉だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』鈴木直訳、岩波書店、2011年。

海野弘『世紀末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社、1998年。

海老坂武『思想の冬の時代に——「東欧」、「湾岸」そして民主主義』岩波書店、1992年。

大賀祐樹「ウィリアム・ジェイムズの多元主義における倫理学」『早稲田大学社会科学学会』2012年12月。

大澤真幸『不可能性の時代』岩波書店、2008年。

大澤真幸「〈虚構の時代〉における／超える村上春樹」『大澤真幸 THINKING「0」』(4)、2010年7月。

大澤真幸「並行世界の並行世界」『ユリイカ』42(15)、2011年。

大田俊寛『宗教学——ブックガイドシリーズ 基本の30冊』人文書院、2015年。

大田俊寛『オウム真理教の精神史——ロマン主義・全体主義・原理主義』春秋社、2011年。

太田博昭「フランスの精神医療——国際的な共同体運動・ラルシュ」『精神医学』31(3)、1989年。

大嶽秀夫『新左翼の遺産——ニューレフトからポストモダンへ』東京大学出版会、2007年。

大塚英志『村上春樹論——サブカルチャーと倫理』若草書房、2006年。

岡野進「ムラカミ・ハルキについて語るときに私たちが語ること——『羊をめぐる冒険』——ムラカミ・ハルキと政治小説について」『言語文化論究』(29)、2012年10月。

岡村宏編『1968年——時代転換の起点』法律文化社、1995年。

小川登「障害者差別とノーマライゼーションの思想」『桃山学院大学社会学論集』23(2)、1990年。

小熊英二『1968 上——若者たちの叛乱とその背景』新曜社、2009 年。

小野絵里華「王権は繰り返される——『1Q84』における〈性〉と〈血〉をめぐって」『1Q84 スタディーズ B00K2』若草書房、2010 年。

小田淑子「寛容の成熟」『宗教のゆくえ』岩波書店、2004 年。

カール・ライムント・ポパー『開かれた社会とその敵 第二部』内田詔夫・小河原誠訳、未来社、1980 年。

柿田睦夫『現代こころ模様——エホバの証人、ヤマギシ会に見る』新日本出版社、1995 年。

笠井潔・竹田青嗣・加藤典洋『村上春樹をめぐる冒険』河出書房新社、1991 年。

風丸良彦「乗り合うことの欲望を捨てて」『群像』、1997 年 5 月。

加藤典洋「自閉と鎖国」『シーク&ファインド 村上春樹』青銅社、1986 年。

加藤典洋『村上春樹イエローページ①』幻冬舎文庫、2006 年。

加藤典洋「『ノルウェイの森』——世界への回復・内閉への連帯」『イエローページ②』幻冬舎文庫、2006 年。

加藤典洋『村上春樹イエローページ③』幻冬舎文庫、2009 年。

加藤典洋「村上春樹の短編を英語で読む①「井戸」の消滅——『ねじまき鳥クロニクル』と『1Q84』」『群像』64(9)、2009 年。

加藤典洋「約束は果たされた」『文學界』64(7)、2010 年。

加藤良光「「エホバの証人」と進化論」『三河浄青』創刊号、1988 年。

亀山郁夫「神の夢、または 1Q84 のアナムネーシス」『村上春樹の読みかた』平凡社、2012 年。

柄谷行人「村上春樹の「風景」——『1973 年のピンボール』」『終焉をめぐって』福武書店、1990 年。

河合俊雄「村上春樹における解離と超越(第 3 回・最終回)存在の逆転」『新潮』107(12)、2010 年。

河合俊雄「色彩を持たない多崎つくるの現実への巡礼」『新潮』(110)、2013 年 7 月。

河合隼雄『ユング心理学入門』培風館、1984 年。

河合隼雄「一神論と多神論」『河合隼雄著作集第 11 巻——宗教と科学』岩波書店、1994 年

河合隼雄「日本の土を踏んだ神——遠藤周作の文学と宗教」『三田文學』77(52)、1998 年 2 月。

河合恒「村上春樹「神の子どもたちはみな踊る」論——世界と共振する〈踊り〉」『國學院雜誌』107(6)、2006 年。

川端香男『ユートピアの幻想』講談社、1993 年。

川又一英『聖山アトス——ビザンチンの誘惑』新潮社、1989 年。

川又一英『エーゲ海の修道士——聖山アトスに生きる』集英社、2002 年。

川村湊「“新世界”の終りとハート・ブレイク・ワンダーランド」『村上春樹をどう読むか』

作品社、2006年。

川村湊『村上春樹をどう読む』作品社、2006年。

川本三郎『「羊をめぐる冒険」を読む——村上春樹の世界Ⅱ』『都市の感受性』筑摩書房、1984年。

川本三郎「この空っぽの世界のなかで——村上春樹論」『文学界』45(5)、1991年。

清真人『村上春樹の哲学ワールド』はかる書房、2011年。

国松夏紀「聖山「アトス記」拾遺——ドストエフスキー或いは川又一英」『桃山学院大学キリスト教論集』(49)、2014年。

熊田一雄「小説『1Q84』における悪の表象について」『愛知学院大学文学部紀要』(40)、2010年。

クリシャン・クマー『ユートピアニズム』菊池理夫・有賀誠訳、昭和堂、1993年。

グレゴリー・クレイズ『ユートピアの歴史』小畑拓也訳、東洋書林、2013年。

黒川知文「「修道院と霊性」の歴史と思想——カトリック教会とギリシャ正教会」『福音主義神学』(37)、2006年。

黒古一夫『村上春樹——ザ・ロスト・ワールド』六興出版、1989年。

黒古一夫『村上春樹——「喪失」の物語から「転換」の物語へ』勉誠出版、2007年。

黒古一夫『『1Q84』批判と現代作家論』アーツアンドクラフツ、2011年。

桑野弘隆「カウンターカルチャーとは何だったのか?」『立教アメリカン・スタディーズ』(27) 2005年3月、79頁。

小嶋洋輔「村上春樹と「救い」」『村上春樹:テーマ・装置・キャラクター』至文堂、2008年。

小浜逸郎『全共闘とオウム』草思社、1995年。

小林公子「家庭訪問(エホバの証人)」『「宗教時代」いま日本人のココロに起こっていること』米山義男編、晶文社、1988年。

小室泰治「知的障害者と共同体運動——若者の運動とその後」『武蔵野短期大学研究紀要』(24)、2010年。

小森陽一編『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年。

小山鉄郎「温かい日本茶を飲むまでに——『1Q84』を読む」『群像』64(8)、2009年。

今防人「弥栄之郷共同体についての一考察」『思想の科学』6(46)、1975年4月。

今防人『コミュニケーションを生きる若者たち』新曜社、1987年。

今防人「コミュニケーションはどこへ行ったのか」『戦後日本スタディーズ②60・70年代』紀伊國屋書店、2009年。

酒井英行・堀口真利子『村上春樹『ノルウェイの森』の研究』沖積社、2011年。

桜井哲夫『思想としての60年代』講談社、1988年。

佐々木中「生への侮蔑、「死の物語」の反復——この小説は文学的に間違っている」『村上春樹『1Q84』をどう読む』河出書房新社、2009年。

佐藤秀明「村上春樹の「王殺し」」『村上春樹と小説の現在』和泉書院、2011年。

ジェイ・ルービン『ハルキ・ムラカミと言葉の音楽』新潮社、2006年。

ジェームス・ヒルマン『内的世界への探求——心理学と宗教（ユング心理学選書）』樋口和彦訳、創元社、1990年。

ジェームス・ヒルマン「心理学——神論的か多神論的か」『甦る神々——新しい多神論』デイヴィッド・L・ミラー、桑原知子・高石恭子訳、春秋社、1991年。

柴田勝二「偏在する「底」——『ねじまき鳥クロニクル』『アフターダーク』における暴力」『敍説』(111)、2008年。

柴田勝二「〈動物〉を殺す話——『風の歌を聴け』『1973年のピンボール』と六〇年代」『中上健次と村上春樹——〈脱六〇年代〉的世界のゆくえ』東京外国語大学出版会、2009年。

島菌進『ポストモダンの新宗教：現代日本の精神状況の底流』東京堂出版、2001年。

島菌進『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007年。

島田裕己「これは「卵」側の小説なのか」『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年。

島田裕己「季刊ブックレビュー 村上春樹『1Q84』——なぜヤマギシ会がモデルなのか」『小説 tripper』、2009年秋季。

清水多吉「科学からユートピアへ——予兆された社会主義の終焉」『ユートピアの終焉——過剰・抑圧・暴力』ヘルベルト・マルクーゼ著、清水多吉訳、2016年、中央公論新社。

清水良典「リトル・ピープル」とは何ものか」『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年。

下中邦彦編『哲学事典』平凡社、1971年。

ジャン・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』今村仁司・塚原史訳、紀伊國屋書店、1995年。

ジャン・メイエンドルフ『聖グレゴリオス・パラマス——東方キリスト教会の神秘生活』岳野慶作訳、中央出版社、1986年。

ジャン＝ルイ・ヴィエイヤール＝バロン『ベルクソン』上村博訳、白水社、1993年。

肖珊「村上春樹『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』論」『山口国文』(27)、2004年。

絳秀実『革命的な、あまりに革命的な——「1968年の革命」史論』作品社、2003年。

絳秀実『1968年』筑摩書房、2006年。

関井光男「〈羊〉はどこへ消えたか（村上春樹論）」『国文学 解釈と教材の研究』30(3)、1985年。

関谷真宏「『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』論——壁を通り抜けるコミットメント」『近代文学第二次研究と資料』(3)、2009年3月。

芹沢一也監修、絳秀美・橋本努・鈴木謙介・荻上チキ『革命待望！1968年がくれる未来』ポプラ社、2009年。

徐忍宇『村上春樹——イニシエーションの物語』花書院、2013年。

高田昭彦「対抗文化論序説——対抗文化の世界と社会学の接点」『成蹊大学文学部紀要』(14)、1978年。

高田昭彦「現代日本における青年の自己実現」『成蹊大学文学部紀要』(16)、1980年。

高橋一行「ユートピアの実践(ユートピアと千年王国)」『明治大学社会科学研究所紀要』(39)、2000年10月。

高橋龍夫「可能性としての物語「総合小説」としての『1Q84』」『村上春樹 表象の圏域——『1Q84』とその周辺』森話社、2014年。

武田修一『ヤマギシ会の暗い日々』野草社、1994年。

武田徹「感傷を超える批評はそこにあるか」『村上春樹『1Q84』をどう読む』河出書房新社、2009年。

武田徹「戦後史の風景(新連載・1)『ノルウェイの森』 芦屋・神戸・京都」『新潮』31(1)、2012年。

田中実「〈原文〉と〈語り〉再考——村上春樹『神の子どもたちはみな踊る』の深層批評」『国文学：解釈と鑑賞』76(7)、2011年。

田中勳儀『『ノルウェイの森』——現実界と他界との間で』『国文学 解釈と教材の研究』(40)、1995年4月。

遅塚忠躬『史学概論』東京大学出版会、2010年。

柘植光彦「円環他界メディア——『スプートニクの恋人』からの展望」『村上春樹スタディーズ』(5)、若草書房、1999年。

柘植光彦「メディウム(巫者・霊媒)としての村上春樹——「世界的」であることの意味」『村上春樹スタディーズ2008~2010』若草書房、2001年。

津田保夫「村上春樹の短編小説集『神の子どもたちはみな踊る』——デタッチメントからコミットメントへ」『「文化」の解説:文化と権力』(16)、2015年。

土屋恵一郎『正義論/自由論——無縁社会日本の正義』岩波書店、1996年。

坪井秀人「プログラムされた物語——『羊をめぐる冒険』論(長編小説への旅)」『国文学 解釈と教材の研究』43(3)、1998年2月。

鶴見俊輔「けっしておこらない人たち——ヤマギシカイ訪問記(特集・ユートピアをさがさう)」『思想の科学』5(3)、1962年6月。

トーマス・インモース『元型との出会い——ユングとドイツ文学の深層』尾崎賢治訳、春秋社、1985年。

とよだもとゆき『村上春樹と小阪修平の1968年』新泉社、2009年。

渡戸一郎「もうひとつの共同社会を求めて——青年の〈コミュニケーション〉追求の軌跡と意味」『地域開発』(156)、1977年。

中沢新一『虹の階梯——チベット密教の瞑想修行』平河出版社、1981年。

中沢新一・細野晴臣『観光——日本霊地巡礼』角川書店、1985年。

中野和典「震災と信仰——村上春樹「神の子どもたちはみな踊る」論」『近代文学論集』(40)、2014年。

中村三春「「風の歌を聴け」「1973年のピンボール」「羊をめぐる冒険」「ダンス・ダンス・ダンス」4部作の世界——円環の損傷と回復」『國文學：解釈と教材の研究』40(4)、1995年。

中山幸枝「村上春樹「神の子どもたちはみな踊る」論——「あちら側」と「こちら側」の狭間に位置する青年」『近代文学試論』(44)、2006年。

長崎浩『反乱の60年代——安保闘争と全共闘運動』論創社、2010年。

長本光男「もう一つの生き方」から「心ある生き方」へ——東京・西荻・〈ホビット村〉」『地域開発』(156)、1977年9月。

南山宗教文化研究所編『宗教と社会問題の「あいだ」——カルト問題を考える』青弓社、2002年。

新島淳良「子どもの幸福と無所有——幸福学園をなぜやるか」『新日本文学』29(10)、1974年。

新島淳良『ヤマギシズム幸福学園——ユートピアをめざすコミューン』本郷出版社、1977年。

新島淳良『阿Qのユートピア——あるコミューンの暦』晶文社、1978年。

新島淳良「コミューンの可能性——ヤマギシカイとヤマギシズムを吟味する」『技術と人間』8(5)、1979年。

西川長夫『パリ五月革命私論——転換点としての68年』平凡社、2011年。

西山茂「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」『宗務時報』(73)、1986年。

日本地域開発センター「コミューン一覽 地域社会回復のもうひとつの途〈特集〉」『地域開発』1977年9月。

沼田健哉『現代日本の新宗教——情報化社会における神々の再生』創元社、1988年。

沼野充義「読み終えたらもう2000年の世界」『文學界』63(8)、2009年8月。

農林省監修・全国農業会議所編『農業基本法——その背景と内容の解説』全国農業会議所、1961年。

野家啓一「歴史のナラトロジー」『岩波 新・哲学講義⑧ 歴史と終末論』岩波書店、1998年。

野本三吉『不可視のコミューン——共同体原理を求めて』新宿書房、1996年。

橋本治『宗教なんかこわくない』マドラ出版、1995年。

橋本牧子「村上春樹『ねじまき鳥クロニクル』論——〈歴史〉のナラトロジー」『広島大学大学院教育学研究科紀要 第二部』2003年。

蓮実重彦「文芸時評」『朝日新聞』1995年8月29日。

羽鳥徹哉「「ねじまき鳥クロニクル」の分析——超能力の現代的意味」『國文學：解釈と教材の研究』40(4)、1995年3月。

- 濱田陽「インターレリジラス・エキスペリアンスの学」『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社 2008 年、255 頁。
- 桧垣立哉『ベルクソンの哲学——生成する実在の肯定』勁草書房、2000 年。
- 日向美則『復活の道標——観と念仏』京都修道院出版局、2000 年。
- 広田昌義訳『壁は語る：学生はこう考える』竹内書店、1969 年。
- 藤井貴志「村上春樹『1Q84』の中のコミューン」『アジア遊学』(143)、2011 年 7 月。
- 古田元夫『歴史としてのベトナム戦争』大月書店、1991 年。
- 古矢篤史「遡行する共同体——現代文学試論」『早稲田文学』30(3)、2005 年。
- 堀井一摩「村上春樹とカルトの不気味な関係——『1Q84』の免疫学」『1Q84 スタディーズ BOOK 2』若草書房、2010 年。
- 堀江敏幸『神の子どもたちはみな踊る』——もう神様に電話はできない『ユリイカ』32(4)、2000 年。
- 堀江宗正『歴史のなかの宗教心理学 その思想形成と布置』岩波書店、2009 年。
- 真木悠介「コミューンと最適社会——人間的未来の構想」『展望』1971 年 2 月。
- 真木悠介『気流の鳴る音』筑摩書房、1977 年。
- 間瀬啓允「宗教的多元社会の成熟に向けて——多元主義モデルの原理探択」『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社 2008 年。
- 松浦雄介『記憶の不確定性』東信堂、2005 年。
- 松枝誠『「ねじまき鳥クロニクル」における「忘却の穴」をめぐって』『立命館文学』(584)、2004 年。
- 松枝誠「震災以後の村上春樹」『昭和文学研究』(60)、2010 年 3 月。
- 松枝誠「閉じられない世界を求めて——『1Q84』におけるコミュニティ」『村上春樹 表象の圏域——『1Q84』とその周辺』森和社、2014 年。
- 松岡直美「世界文学としての村上春樹——ポスト非宗教の文学」『キリスト教文学研究』(27)、2010 年。
- 松田和夫「消滅と打開——村上春樹『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』について」『桜文論叢』(18)、2011 年 12 月。
- 松本健一『共同体の論理』第三文明社、1978 年。
- 松本健一『村上春樹——都市小説から世界文学へ』第三文明社、2010 年。
- 松本常彦「地震のあとで——彼女は何を見ていたのか」『九大日文』(12)、2008 年。
- 水牛健太郎「過去 メタファー 中国——ある『アフターダーク』論」『群像』60(6)、2005 年。
- 水津彦雄『日本のユートピア—日本的共同体の実証的研究』太平出版社、1971 年。
- 見田宗介・大澤真幸「名づけられない革命をめぐって——新しい共同性の論理」『at プラス』(2)、太田出版、2009 年
- 見田宗介「交響圏とルール圏」『定本 見田宗介著作集Ⅷ 未来展望の社会学』岩波書店、

2012年。

村上克尚「小説は宗教に何を語りかけるのか——村上春樹と大江健三郎の差異」『1Q84 スタディーズ BOOK2』若草書房、2010年。

村川治彦「アメリカにおけるニューエイジ運動の源流とその特徴」『ホリスティック教育研究』(7)、2004年。

村田充八『コミュニケーションと宗教 一燈園・生駒・講』阪南大学叢書、1999年。

森達也「相対化される善悪」『村上春樹『1Q84』をどう読むか』河出書房新社、2009年。

山岡健「共同体論の考察——特にヤマギシズム共同体をめぐって」『青山国際政経論集』(32)、1995年1月。

山岡頼弘「悪とモラルを超えて——多崎つくるの『冬の夢』」『文学界』(67)、2013年7月。

山下真史『『アンダーグラウンド』と『約束された場所で』——村上春樹のコミットメント』『村上春樹と一九九〇年代』富士リプロ、2012年。

山城むつみ「ニュートラルな立場」『群像』1999年2月。

山根正博「1Q84年のその先へ——『1Q84』BOOK4を夢想する」『現代文学史研究』(15)、2010年12月。

ユルゲン・ハーバーマス、チャールズ・テイラー、ジュディス・バトラー、コーネル・ウェスト、クレイグ・カルフーン『公共圏に挑戦する宗教——ポスト世俗化時代における共棲のために公共圏に挑戦する宗教』エドゥアルド・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーペン編、箱田徹、金城美幸訳、岩波書店、2014年。

横尾和博『村上春樹の二元的世界』鳥影社、1992年。

芳川泰久『村上春樹とハルキムラカミ——精神分析する作家』ミネルヴァ書房、2010年。

吉原千秋「村上春樹初期三部作論」『近現代文学研究の可能性——若き研究者とともに』竹林館、2005年。

米村みゆき「コミュニケーションという秩序——『ノルウェイの森』におけるドアーズ、そして『1Q84』へ」『2016年第5回村上春樹国際シンポジウム 予稿集』致良出版社、2016年。

米本和広『洗脳の楽園——ヤマギシ会という悲劇』洋泉社、1997年。

寄本勝美・今防人「地域社会とコミュニケーション」『地域開発』(156)、1977年9月。

リゼット・ゲーパルト『現代日本のスピリチュアリティ——文学・思想にみる新霊性文化』深澤英隆・飛鳥井雅友訳、岩波書店、2013年。

リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』日高敏隆ほか訳、紀伊國屋書店、1991年。

リチャード・ドーキンス『神は妄想である——宗教との決別』垂水雄二訳、早川書房、2007年。

レイチェルストーム『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』高橋巖・小杉英了訳、角川書店、1993年。

レフ・トロツキー『トロツキー自伝 I』高田爾郎訳、筑摩書房、1989年。

ロバート・ノージック『アナーキー・国家・ユートピア』嶋津格訳、木鐸社、1985年。

渡辺潤『ライフスタイルの社会学』世界思想社、1982年。

渡部直己「チャリティー風土の陥穽」『群像』52(6)、1997年。

【新聞記事】(年代順)

「バナナ族のすさまじい実態」『平凡パンチ』1967年5月1日。

「食料自給実践のたまごの会」『朝日新聞』東京朝刊、1976年8月23日。

「若者の風景 コミューン再生」『朝日新聞』朝刊、1979年8月21日。

「慰安婦関係調査結果発表に関する河野内閣官房長官談話」1993年年8月4日。外務省ウェブサイト <http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/taisen/kono.html>

「第2次大戦の総括議論 15日から 自民・歴史検討委」『毎日新聞』東京朝刊、1993年10月11日。

「[戦後50年決議総点検] (7) 各界の発言すれ違う議論、深まる対立」『毎日新聞』東京朝刊、1995年5月14日。

「慰安婦記述は不適格、声明／新進党「正しい歴史を伝える国会議員連盟」」『毎日新聞』東京朝刊、1996年12月21日。

初出一覧

序章 書下ろし

第一部

第1章 「村上春樹における理想主義の原点を探る——『1973年のピンボール』論」『アジア文化研究』創刊号、2015年6月。

第2章 《〈挪威的森林〉中“阿美寮”之解读——作为否定之否定的乌托邦共同体》《国際村上春樹研究》第1輯台湾独立作家出版、2013年12月。

第3章 「聖と俗のせめぎ合い——村上春樹のアトス巡礼記「アトス—神様のリアル・ワールド」論」『JunCture 超域的日本文化研究』(8)、2017年4月。

第4章 書下ろし

第二部

第5章 「『世界の終りとハードボイルド・ワンダーランド』における〈記憶〉の発見——〈街〉から〈世界の終り〉へ」『名古屋大学国語国文学』(107)、2014年11月。

第6章 「『ねじまき鳥クロニクル』から見る村上春樹の歴史認識——「真実」と「事実」をめぐって」『JunCture 超域的日本文化研究』(7)、2016年4月。

第三部

第7章 「2017年第6回村上春樹国際シンポジウム」(2017年7月同志社大学)での予稿集原稿「深層に向かう村上春樹作品の魅惑——「悪」の抱擁と新たな「神」の発見へ」に基づき、大幅に加筆・訂正を加えて書き下ろしたものである。

第8章 「村上春樹作品における「神」による秩序——『羊をめぐる冒険』から『1Q84』へ」『村上春樹研究叢書』(4)、2017年6月。

第9章 「村上春樹による新たな理想主義——『色彩を持たない多崎つくると、彼の巡礼の年』におけるユートピア共同体論」『近代文学試論』(54)、2016年12月。

結び 書下ろし

(投稿済みの論文を博論に収める際、大幅な加筆・修正を施した。)

謝辞

博士論文を提出するにあたって、本論文の完成にご指導、ご協力頂いた多くの方々に感謝を申し上げます。まず、本論文の作成に始終貴重なご助言を賜り、ご指導頂いた指導教官の飯田祐子先生に深く御礼を申し上げます。先生の温かい励ましと丁寧なご指導があったからこそ、最後まで本論文を書きあげることができました。また、元指導教官である坪井秀人先生と同研究科の日比嘉高先生から多くの知的な刺激、有益なコメントを賜り、心より感謝を申し上げます。

同じ研究室のメンバーからもご意見や精神的なご支援を頂きました。特に永井真平さん、黒田翔大さんは、本論文のネイティブチェックをご担当くださったとともに、沢山のご助言を頂きました。日本文化学講座の方々に感謝の意を申し上げます。

最後に論文を執筆する環境を作ってくれた家族に感謝いたします。養育の恩があり、博士後期の間に他界した深愛の祖母に本論文をささげたいと思います。