

日本文化の論理化のためのメモ

パリ日本文化会館館長 竹内佐和子

はじめに

「全国人民の間にいっぺんの独立心あらざれば、文明も我が国の用をなさず、これを日本の文明と名づくべからざるなり」と福沢諭吉は『文明論之概略』で示した。この意図は、世界に向けて日本文化を語るといふ強い独立心がなれば、たとえ日本文明と銘打つことはできない。

日本文明は、日本社会の間で暗黙のうちに存在しているのでは不十分であり、世界のなかで存在感を示してこそ文明としての存在を構成できるという意味である。

そのためには、日本文化を言語化し、また一定の哲学的方法を抽出して、日本人の認識の方法をグローバルに語り、他の文化と比較できるようにしなければならない。

しかし、日本の認知構造を論理化し、グローバルに語る方法を打ち立てるにはどうしらいいか。日本文化のなかに隠れている構造をどう明らかにしたらいいのか。

それを明らかにするために、19世紀以降、国際社会のなかで知の構造を求め、世界の思想のなかで日本をどういう風に語ろうとした知識人が残したいくつかの考察に、目を通そう。

そのうえで、日本の哲学的方法論のなかで、どういった普遍的要素が隠れているのか。日本のみに存在している特殊な概念があるとすれば、どういう民族的要素が働いているのかを考えてみたい。

戦後1970年代には、アンドレ・マルロー、レヴィストロース、メルロポンティなどのフランスの知識人と哲学・文化面の交流が進んだ。そこに残された軌跡が、現代の日本の知識人のなかに残した影響も計り知れない。

このメモでは、まず日本の知識人たちが提起したキーワードを抽出しつつ、その中から複数の水脈を再構成していきたい。

第一章 コンセプトの抽出

「無常」「垂直性」 アンドレ・マルロー

ドゴール時代の文化大臣（1959年から1969年）。アンリ・ミショー同様、無常(*precaire*)を理解。多様な国や民族の文化、他国の文化に対する強烈なイメージの解読法を発信。『ゴヤ論』『沈黙の声』『空想美術館』『神々の変貌』あり。1960年2度目に来日、「真の日本は浮世絵ではなく藤原隆信の肖像画と琵琶の曲にある」といった。

竹本忠雄さんと対話本あり。1969年の第1の対話から1976年の第7の対話。この本は、鈴木大拙から桑原武夫、小松清から川端康成、久松真一から岡本太郎まで、日本とフランスをつなぐ知識の結びつきを示す。一部に、昭和天皇と武士道議論あり。「日本とは、日本それ自体の国」(*un pays en soi*)。「日本とは、連綿たる一個の超越性」(*une transcendence en permanence*)と認識した。日本の武士道は：鎌倉から江戸後期まで貫く持続力を持っていたがゆえに、着目すべきだとも述べている。

日本人の研究者による"日本文化特殊論"を排除、アジアとは、アジアから日本を引いたものがアジア」であり、「表意文字文明」によって特徴づけ、インド性を日本文化の特質の解明に介入させない。

日本の美意識と垂直性。雪舟の水墨山水は冬の空間を引き裂くような垂直上昇「ブリジュール」(*la brisure*)が特徴。那智の滝は地面に向かって落下していると同時に、上昇している」「下にいる人間と上にある空との対話」(松岡正剛の解説)。

「間」 - 日本の時空間

1978年にパリ装飾美術館“MA ; Space- Time in Japan”展。

ミシェル・ギー、フェスティバルドオートヌの創始者が推進

間の展覧会は武満徹と大島渚と磯崎新が合作。磯崎の「間」の解釈。ソリッドで永遠で硬いものに対して、はかなくて瞬間的にすぐ消えていくような概念、抽象化された「虚」（老子）につながるような概念で、「エフェメール」とは別の、ヨーロッパではつかみにくい現象。日本的な前衛思想、シンギュラリティー。「間」－「エフェメール」－「コーラ」－「影」。

ミシェル・ギー、1972年にジスカール・デスタンにより秋芸術祭のディレクターに指名される。シラクのもとで、文化大臣（1974年から1976年）。1976年から、再度秋芸術祭のディレクター。現代アートの収集家、オペラ・ダンスの愛好家。

「無私」 西田幾多郎 佐伯啓思の解説

「全国人民の間にいっぺん独立心あらざれば、文明も我が国の用をなさず、これを日本の文明と名づくべからざるなり」 福沢諭吉『文明論之概略』

絶対無、無の自覚、日本の思想には、「私」を消し去り、無化していく方向がある。「主体」が存在しにくい。ものの気配、霊を重視。

「日本文化の確信とは、己をむなしくし、無私の境地になって、事物に当たる精神。」「私は、日本文化の特色というのは、どこまでも自己自身を否定してものとなる。ものとなって見る、自己がものの中に没する。無心とか、自然の法、日本精神の神髄は、物に於いて、事に於いて一となるということではなければならない。」

対象と自己を一体にする。歴史にはあらかじめ決まった設計図はない。あるのは、ただ、多様な物となって相互に作用する人間の様々な活動の集積だけ。一種の自生的秩序、自己組織系。自己生成の歴史。

善の研究 西田幾多郎

純粹経験について

経験するというのは事実其の儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである、、、真に経験其の儘の状態をいうのである、、この色、この音は何であるかという判断すら加わらないことをいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。

今 若し真の実在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑って、凡ての人工的假定を去り、疑うにもはや疑い様のない、直接の知識を本にして出立せねばならぬ。

私の目的は、何処までも根本的な立場から物を見、物を考えようと云うにあった。

私は常に思う。我々の心の奥底から出た我が国の思想界が構成されるには、徒に他国の新たなる発展の跡を追うことなく、我々は先ずそれ等の思想の源泉となる大なる思想家の思想に沈着して見なければならず。

意識とは

広義においては、意識は経験を意味するが、狭義においては、物的なもの、身体的なもの、客観的なものに対して、心的なもの、精神的なもの、主観的なものを意味する。したがって、意識の立場とは、心的、精神的、主観的なものを基にし、またそれに即して事象をみていこうとする立場のことをいう。

実在を直視すると言うも、凡て直接経験の状態に於いては、主客の区別はない。実在と面々相對するのである。……主客の別は経験の統一を失った場合に起こる相對的形式である。これを互いに獨立せる実在と見做すのは獨斷に過ぎないのである。

ベルグソンと西田

1911 年頃、「ベルグソンの哲學的方法論」をいうエッセーを發表。

京都に来て余の思想を動かしたのはリッケルトなどの純論理派の主張とベルグソンの純粹持續の説。

ベルグソンの直観は、「対象そのものにおいて独自のであり、したがって言葉をもって表現しえないものと合一するために、対象の内部へと自己を移そうとする」

「我々が物を知るということは、自己が物と一致するというにすぎない。花を見た時はすなわち自己が花となって居るのである（1・76）

真に与えられた直接経験とか、純粹経験とかいふべきものは、・・・無限の内容を含んだものを考えねばならぬ。我々がこの深庭に入り込めば入り込む程、そこに与えられた現実があるのである。それは主観的に云えば、対象化することのできない自己であり、客観的に云えば反省し尽くすことのできない直接の所与である。そこに主客合一の直観、純粹活動の意識があり、すべての知識の根源がある。

西田から鈴木大拙宛ての書簡の一節

「之から又一つ思想を練磨してみたいと思う。これまでの哲学は多く論理の上に建てられたるものであるが、余は心理の上に立て見たいと思う」

「日本的靈性」

鈴木大拙 1972 年

精神または心を物（物質）に対峙させた考えの中では、精神を物質に入れ、物質を精神にいれることができない。精神と物質との奥に、いま一つ何かをみななければならない。なにか、二つのものを包んで、二つのものがひっきょう二つでなくて、一つであり、また一つであってそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。今までの二元的世界が相克し相殺しないで、互譲し交歓し相即相入するようになるのは、人間靈性の覚醒にまつよりはほかないのである。

靈性の日本的なるものとは何か。これは浄土系思想と禅とが、もっとも純粹な姿でそれであると言いたい。仏教は外来の宗教とは考えない。禅も浄土系も外来性をもっていない。

我々は具体的な人間の存在の仕方を、その特殊性における存在を把握するために、存在論的な認識、すなわち、歴史的・風土的現象の理解に向かわなければならぬ。これらの現象が人間の自覚的存在の表現であること、風土はかかる存在の自己客体化、自己発見の契機である。

風土において我々自身を、間柄としての我々自身を見出すのである。着物、火鉢、炭焼き、家、花見、花の名所、堤防、風に対する家の構造、というごときものは、我々が、風土において我々自身を見、その自己了解において我々自身の自由なる形成に向かったのである。

風土の現象は、人間が己を見出す仕方として規定される。風土を人間存在の一つの規定として説くために、この規定が人間存在の構造の中で、いかなる位置をしめるかを、見当づけておかなければならない。

- 1) 人間は単に「人」ではない。人々の結合あるいは共同態としての社会である。人のみを扱うアントロポロジー、またその他面たる「社会」のみ扱う社会学は、人間の本質を捕えることができない。
- 2) 人間存在は無数の個人に分裂することを通じて、結合や共同態を形成する運動である。主体的な身体なしに起こるものではない。空間と時間の相即不離が明らか。
- 3) 共同態は一定の秩序において内的に展開するところの体系。
- 4) 人間存在の空間的・時間的構造は風土性・歴史性として己れを現してくる。

精神が自己を客体化する主体者である時にのみ、したがって、主体的な肉体を含むものである時にのみ、それは自己展開として歴史を作るのである。このような主体的肉体性ともいふべきものがまさに風土性なのである。

人間存在の存在論的把握は時間制を構造とする「超越」によっては遂げられない。

したがって、人と人との「間柄」が超越の場面でなくてはならぬ。

「縄文文明、古事記、緑の文明」 梅原猛

縄文時代は、紀元前12000年あたりから始まり、縄文文化、紀元前6000年前で、緑の文明、自然と共存する文明だった。土器の文様は、悪霊を防ぐためであり、その後の都市文明の時代に、農耕文化・文明が進入、支配者弥生人（アマテラスオオカミ）、被支配人縄文人（すさのおのみこと）が併存したが、両方ともにモンゴロイドである。

日本の基層文化の認識、縄文文化、神道には神殿はない、山の神、古事記と日本書記、縄文時代はアニミズム、シャーマニズムに近い。縄文人の世界観、呪術、流水文、水や風を通じてあらわれるもので霊を鎮めるかがテーマだった。土偶も同じ流れにある。

「日神に対する特殊な信仰」、太陽神 「死者の書」折口信夫 2010 年

死者の書は、河内（大阪）と大和【奈良】の酒井にそそり立ち二上山の伝承とその麓の当麻寺に伝わる当麻曼荼羅縁起、そこからさらに説話や謡曲へと広がっていった中将姫伝説に源泉をもつ。

『死者の書』全体を貫徹するのは、この列島に古代から存在した「日神に対する特殊な信仰」、太陽神と一体化することを求めて「太古のままの野山」を駆けまわっていた女性たちがもっていた信仰が、「仏者の説くところに習合せられ」、新しい衣装をまとったもの。「安藤礼二の解説」

折口の説明

わたくしどもには、歴史と伝説との間に、そう鮮やかなくぎりをつけて考えることは出来ません。殊に現今の史家の史論の可能性と表現法とを疑うています。史論の効果は当然具体的に現れて来なければならぬもので、小説か或は更に進んで劇の形をとらねばならぬと考えます。わたしは、其で、伝説の研究の表現形式として、小説の形を使うて見たのです。

文芸の原始的意義は、欲望の超経験超常識的の表現に在る。

それは

「無」【＝死】の超越であり、「愛」によって個を脱することである。

「芸術であれ、宗教であれ、行く処まで行かせれば、其処に一つの人格のうちに統合せられてくる。」

科学の知はわれわれ人間をも対象として研究することができる。人間の部分を対象化することにより、そこに厳密な科学的な手続きを経た結果が得られ、科学の知が集積される。しかし、全体的人間存在の把握を目指そうとすると、把握しようとするもの自身が人間存在そのものであるというジレンマによって、そこには厳密さが欠け、ある種の曖昧さが伴ってくる。しかし、科学の知も、このような全体的な知とうまくからみ合ってこそ、個々の人間が真に「生きる」ことにつながってくるのではないだろうか。

神話の知とは、神話に関する知識を言っているのではない。

「これまでの神話の研究は、素材の発言を吟味するのではなく、素材そのものの探索を目的としてきた。しかし、人間学的発言としての回答は、対象知——からではなく、知るものと知られる物とが一体であるような知識からのみ期待される。」

人間が「管理」する社会は、神が統治する国よりも、人間の魂の自由を許さない。

均衡による全体性の存在、全体性というのは、統合。統合は明確な中心をもった論理的整合性によって成立しているものではない。

ハイゼンベルグいう中心的秩序としての魂。多義性を許すメタファーによって語るのが適切。

メタファーによる世界の把握。科学の知を語るためには明確な概念を必要とするが、神話の知はその概念化によって退けられる言語化しがたいもろもろのもの、特には反対物をさえ内包するものとしてのメタファー。

人間がこの世に生きるためには、個々人にふさわしいメタファーの発見と、その獲得を必要とする。ところが実情は、現代の管理的な社会機構によって、メタファーは全体の構成からだんだんと排除されつつある。現在残っているのはむしろ文化の周辺部に存在する、などの世界。たくみに断片化され新しい表装がほどこされ、相応の商品価値をもって売り出されている。

中空性、古事記神話における中空構造

イザナミ（伊邪那美）を黄泉の国に訪ね、そこから帰り来たイザナキ（伊邪那岐）は、3人の貴子、アマテラス、ツクヨミ、スサノオを生む。ツクヨミに関する物語が古事記には現れない。

ツクヨミ、月神に関する神話がない。太陰暦を用いていた、月の存在は重要なはずだが、神話体系にはツクヨミが出てこない。

神話を一見したところ、中心にアマテラスが存在しているようにも思える。それが太陽。

西欧のシンボリズムにおいては、男性—太陽—精神—能動、女性—月—肉体—受動といった対応的な軸がある。

日本の神話では、女性—太陽、男性—月、アマテラスは父親の左の眼から、ツクヨミは右の眼。アマテラスは天野原にいる。スサノオは下方。しかし、これは対立ではない。カウンターバランスはある。一種の弁証法である。

日本神話の論理は統合の論理ではなく、均衡の論理である。ちからもはたらきももたない中心が相対立する力を適当に均衡せしめているモデルを提供するものである。

中心が空であることは、善悪、正邪の判断を相対化する。

「もののあはれ」 和辻哲郎 日本精神史研究 1992 年

「あはれ」とは、悲哀のいみではなく、「うれしき事、たのしき事、おかしきこと、すべて嗚呼と感嘆すべきもの」「感情を対象に即して言い表したものの。

「あわれ」とは「見るもの、聞くもの、ふるる事に、心の感じて出る、嘆息の声」であり、「もの」とは、「ものいう、物語、物まうで、物見、物いみなどのいうたぐひのものにて広くいふ時に添ふる語」【宣長全集 5】

「もの」は意味と物とのすべてを含んだ一般的な、限定せられざる「もの」である。

感ずるとは「よき事にまれ、あしき事にまれ、心の動きて、あゝはれと思はるゝこと」である。

「心の奥」。上面（うわべ）を離れて、人生の奥底の方向に帰ること。「人の感ずべき限り」を一切の感情を、また深さにおいては、人間の甘受力のあたう限りを包括する。

「永遠の根源への思慕」「苦界の認識」

和辻哲郎の続き

もののあわれとは、永遠の根源への思慕である。あらゆる歓楽は永遠を思ふ。それ自身、限りなく純化され浄化されようとする傾向を持った無限性の感情である。

平安朝は意力の不足の著しい時代。貴族生活の、精神的弛緩、過度の享楽、地上生活のはかなさを知っているが、そこから哲学的にはなれない。「世界苦を絶えず顧慮する快樂主義」へ。本居は、人生の奥底に「女々しきはかなさ」を見出した。精神的には中途半端。煮え切らない感情の横溢。「みやび心」を見出せない。宿命の範囲内、このなかで、かんずべき限りを感じ、恋べき限りを恋うた。

「もののあわれは、女の心に咲いた花である」 和辻の女性論

源氏物語は平安朝文芸における婦人の功績が大きいことを示している。

「もののあわれ」と女の心は密接な関係にある。この時代の男は女よりもはるかに肉적である。しかも、男たちは弛んだ倦怠の場に心を蝕まれている。男たちの官能的な恋や、権勢に対して、女たちは、はるかに切実であり、人生の意味価値を思料し、永遠への思慕に根差す烈しい魂の不安を経験する。女らは、精神的に言って、男よりも上である。哀感の特殊な魅力あり。官能的なる一切のものを凝視。

もののあわれは、女の心に咲いた花である。女が当時のもっとも高く精神を代表とするとすれば、このもののあわれによって、時代の精神が特性づけられる。男性的なるものの欠乏による無常観や諦念観が根底にある。

「もののけ」への変質：古代的な「もの」の変質。松岡正剛

御時に、もののけが出現、無常がはびこる。平安王朝にのみあるうたとものがたり。『源氏』という物語を外から支配していた「もの」。古代的な「もの」が平安期に「人に憑くもの」に変質。形と中身を変えて内裏（だいら）を徘徊する複数の「もののけ」へ。「もの」のふるまいが変質。誰もが感じてきた『源氏』における色好みや不実の行為、不義悪行から「もののあはれ」の深みへ。宣長の言う「もののあはれ」は折口の言う「いろごのみ」に重ねられる。

「不完全性の認識」 茶の本 岡倉天心

茶道の要義は「不完全なもの」を崇拝するにある。いわゆる人生というこの不可解なもののうちに、何か可能なものを成就しようとするやさしい企てである。

茶の原理は普通の意味でいう単なる審美主義ではない。というのは、倫理、宗教

と合して、^{てんじん}天 人 に関するわれわれのいっさいの見解を表わしている。それは衛生学であり、経済学である、それは精神幾何学である、なんとなれば、宇宙に対するわれわれの比例感を定義するから。それはあらゆるこの道の信者を趣味上の貴族にして、東洋民主主義の真精神を表わしている。

おのれに存する偉大なるものの小を感じることのできない人は、他人に存する小なるものの偉大を見のがしがちである。一般の西洋人は、茶の湯を見て、東洋の

珍奇、稚気をなしている千百の奇癖のまたの例に過ぎないと思って、^{そで}袖 の下で笑っているであろう。

いつになったら西洋が東洋を了解するであろう、否、了解しようと努めるであろう。われわれは神経組織が無感覚なるため、傷や痛みに対して感じが薄いとまで言われていた。

アジアの青年は現代的教育を受けるために、西洋の大学に群がってゆく。私の同国人のうちには、諸君の習慣や礼儀作法をあまりに多く取り入れた者がある。こういう人は、高いシルクハットを得ることが、諸君の文明を得ることと心得違いをしていた。かかる様子ぶりは、実に哀れむべき嘆かわしいものであり、ひざまずいて西洋文明に近づこうとする証拠となる。不幸にして、西洋の態度は東洋を理解するに都合が悪い。諸君は信ずることができますか、東洋はある点で西洋にまさっているということを！

茶と禅との関係は世間周知のことである。茶の湯は禅の儀式の発達したものであるということはすでに述べたところであるが、道教の始祖老子の名もまた茶の沿革と密接な関係がある。

「道」は「径路」というよりもむしろ通路にある。宇宙変遷の精神、すなわち新しい形を生み出そうとして絶えずめぐり来る永遠の成長である。「道」は大推移とも言うことができよう。主観的に言えば宇宙の気であって、その絶対は相対的なものである。

「陰翳礼賛」 谷崎潤一郎

闇を条件に入れなければ漆器の美しさは考えられないと云っていい。

日本料理は明るいところで白っちゃけた器で食べては食慾が半減する。

美というものは、常に生活の実際から発達するもので、暗い部屋に住むことを余儀無くされたわれわれの先祖は、いつしか陰翳のうちに美を発見し、やがては美の目的に添うように陰翳を利用するに至った。日本座敷の美は全く陰翳の濃淡によって生まれているので、それ以外に何もない。

諸君はまた大きな建物の、奥の奥の部屋へ行くと、もう全く外の光が届かなくなつた暗がりの中にある金襴や金屏風が、幾間を隔てた遠い遠い庭の明りの穂先を捉えて、ぽうっと夢のように照り返しているのを見たことはないか、、、私は黄金というものがあれほど鎮痛な美しさを見せるときはないと思う。

「いきの構造」 九鬼周三

われわれはまず与えられた具体から出発しなければならない。われわれに与えられているものは「我々」である。われわれの総合と考えられるのが民族である。民族の存在様態は、その民族にとって核心的なものである場合に、一定の意味として現れてくる。その一定の意味は、「言語」によって通路を開く。言語は、一民族の過去および現在の存在様態の自己表明であり、民族の文化の自己開示にほかならない。

「いき」という日本語もこの種の民族的色彩の著しい語の一つである。欧州後としては、同価値の語は見出し得ない。大和民族の特殊の存在様態の顕著な自己表明の一つである。

いき

第一の微表：「媚態」

第二の微表：「意気」「意気地」江戸文化の道徳的理想

第三の微表：「諦め」垢抜けするという様子、あっさり、すっきり、瀟洒たる心持。

「手捏ね」（てづくね）、非対称性

楽焼、千利休、楽吉左エ門

染織、焼き物、書、宮本武蔵（書画あり、刀剣など）

ずれの「美」、ずれた美しさ、美の工学的解釈。

手作業、工芸、書。

手仕事や手道具の楽しさ、おもしろさ。市の立つ工芸館やワークショップ

秋岡芳夫「暮らしのためのデザイン」、手仕事やクラフト産業の育成。

生命

そのとき、漆黒の夜空に光を穿ち、瑞々しく瞬く星が、私の魂に直結していることを感じた。私たちは、光を宿す宇宙の星屑である。

その小さな一片一片が、地上に下り、人間や草や花、小鳥や虫たち、石などすべての生類としての生命を与えられ、それぞれ愛しい生命をはぐくんでゆく。

色彩

色はどこから生まれてきたのだろうか。

宇宙から射す光は、空や海を染める。その青藍（あお）は、無色であり、透明である。太陽や、夕焼け、火の真紅（あか）も人間の手に触れることはできない。その色は神々から与えられた宇宙の色なのであろう。

しかし、光がこの大気圏にはいってくると、さまざまな事象（こと）や物質に出会い、光は戸惑い、傷つき、ちりちり（じ）別れる。その分散された光は地上のすべての色となって現れ、生類に与えられた色は、命ある限り輝き、死と共に消滅する。

そして、人間は、太古より自然から色を取り出すことを考え、植物や鉱物からさまざまな色を生み出した。

植物

樹木の緑は生命を象徴する色である。この緑は、この世に現前した色であり、空や海の青とは違い、手に触れることのできる色である。

その緑が植物の葉や幹から直接染まらない。花もまた同様である。華麗な花々も染まらない。染まるのは、灰色、もしくは淡茶色である。

緑を染めるのは、闇に近い色である青と、光に近い色である黄を掛け合わせる。

青は藍染めにより、黄は刈安、梔子などによりそれぞれを掛け合わせる。

その中で、蓼藍による藍建ては、発酵によって生命を保有するという一つの「芸」である。

私たちは、植物による染色をとおして、自然の内包する無限の世界を垣間見ることができ、その秘儀を学ぶのである。

動物

私たちは、天の虫、蚕から白く輝く糸を得る。

「わたくしは考える、ゆえにわたしは存在する。」

デカルト 方法序説

デカルト著

論理学を構成している規則

第一は、わたしが明証的に真であると認めるのでなければ、どんなことも真として受け入れない。

第二は、わたしが検討する難問の一つ一つをできるだけ多くの、しかも問題をよりよく解くために必要なだけの小部分に分割すること。

第三は、私の思考を順序にしたがって、導くこと。そこで、もっとも単純でもっとも認識しやすいものから始めて、すこしずつ階段をのぼるようにして、複雑なものの認識まで昇っていく。

最後は、すべての場合に、完全な枚挙と全体にわたる見直しをして、何も見落とさなかったと確信すること。

道徳

第一の格率は、わたくしの国の法律と慣習にしたがう。

第二の格率は、自分の行動において、できるかぎり確固として果敢であり、どんなに疑わしい意見でも、一度それに決めた以上は、きわめて確実な意見であるときに劣らず、一貫して従うこと。

第三の格率は、運命よりも自分に打ち克つように世界の秩序よりも自分の欲望を変えるよう努力する。

第四の格率は最善のものを選び出す。

わたしは一つの実体であり、その本質ないし本性は考えるということだけにあつて、存在するためにどんな場所も要せず、いかなる物質的なものにも依存しない。

したがって、わたくしをいま存在するものになっている魂は、身体（物体）からまったく区別され、しかも身体より認識しやすく、たとえ身体がなかったとしても完全に今あるままであることに変わりない。

「わたくしは考える、ゆえにわたしは存在する。」

わたくしの存在よりも完全な存在の観念については、同じではない。それを無から得るのはあきらかに不可能、完全性の高いものが、低いものの帰結であることは矛盾。無から何かが生じるというように矛盾している。

日本の女性の系譜

歌人や日記ものの作者たち。女文字。

紫式部

学者、藤原為時の娘。安時代中期の女性作家、漢文を読みこなす。
歌人。才媛。一条天皇の中宮藤原彰子(上東門院)に仕える。
中古三十六歌仙、三十六歌仙。

和泉式部、清小納言、赤染衛門、伊勢大輔など、女房三十六歌仙、
中古三十六歌仙の女房たちが文芸サロンを形成。伊勢大輔は「いに
しえの奈良の都の八重桜、今日九重に匂いぬるかな」の作者。

清小納言

歌人、清原 元輔（きよはら の もとすけ）の娘。随筆「枕草紙」の
作者。冷徹な性格、感傷的でない。感覚的なものに現れた永遠の
美。もののあわれ。「享楽が過ぎゆくものなることを諦視する（和
辻）」藤原行成と比較的仲良し。

日記ものの作者たち

「更級日記」の菅原孝標女

「蜻蛉日記」の作者である藤原道綱母

「和泉式部日記」の和泉式部

建春門院中納言

鎌倉時代初期の女房・歌人。藤原俊成の娘。母は美福門院加賀。藤原定家の同母
姉にあたる。才媛。通称は健御前（藤原定家『明月記』による）

男性が女性をどう需要したか。悲しき女

川端康成、立原正秋、宮本亜門

みだれ髪、与謝野晶子

1878 年- 1942 年。男女平等教育を唱え、日本で最初の男女共学を成立させる。婦人参政権。処女歌集は 1901 年刊行。

平塚らいてい

1886 年 - 1971 年

男尊女卑というのをひっくり返す。性差別や男尊女卑の社会で抑圧された女性の自我の解放。良妻賢母が女性の道だった。選挙権はなかった。