

岡本太郎の御嶽への言及における『何もないこと』について ——ハイデガー『形而上学とは何か』を手がかりに——

加来(郭)裕香

1. 序論(導入・問題設定)

「なんにもないこと——それが逆に厳粛な実体となって私をうちつづけるのだ」⁽¹⁾。岡本太郎は、久高島フボー御嶽で「ただ石ころだけが置かれた空地」を前に、拍子抜けするほどの欠如を空虚ではなく圧倒的な「実体」として経験した。この逆説は、岡本思想の核である。

本稿の目的は、この御嶽体験の叙述を手がかりとして、岡本太郎の思想における〈無〉の経験を哲学的に再検討することにある。すなわち、宗教・民俗学的文脈に回収されがちな御嶽の描写を、形而上学的契機として読み替え、〈無〉がどのように存在の開示として働いているのかを明らかにする。そのうえで、この経験が岡本思想全体においてどのような位置を占めるのかを検討する。

御嶽を宗教的聖域として位置づける研究や、戦後日本における沖縄文化論の文脈で読む研究は多い。しかし、岡本が実際に体験した「石しかない」という欠如の体験そのもの、すなわち〈無〉と〈在る〉の間で起こる現象の哲学的内実は、なお議論の余地を残している。

もっとも、岡本の沖縄訪問が問題を孕むものであったことには十分な留意が必要である。岡本が久高島の御嶽において感じ取った「何もなさ」は、沖縄の宗教的実践や神聖を説明するものではなく、むしろ外部者としての岡本が、他者の聖性を前にして見出した〈無〉の感覚である。すなわち、本稿が問題とする〈無〉は、沖縄の宗教的実践の本質ではなく、岡本自身の思想的構えによって立ち上がった現象である。本稿は沖縄の宗教的実践や信仰を直接論じるものではなく、岡本がそれをいかに語り、思想的に表象したかに焦点を当てる⁽²⁾。

そのための補助線として参照するのが、ハイデガー『形而上学とは何か』⁽³⁾である。同書においてハイデガーは「なぜ無ではなく有があるのか」という根本問題を、日常に根差した経験のうちに問い直し、「不安 (Angst)」における「無の現前」と、「無化 (Nichtung)」という働きを通じて、〈無〉が存在を開示する場として位置づけた。岡本のテキストには、生活がそのまま形而上へと直結しているという趣旨の指摘が繰り返し現れる。『沖縄文化論』では、日常の経験において「不意に」「言いようのない親近感」を覚える瞬間を「生甲斐」と語っている⁽⁴⁾。その根底には、〈無〉の経験に支えられた生の哲学があると考えられる。岡本太郎とハイデガーには、思想的系譜や文化的文脈において直接的な連関は見いだせない⁽⁵⁾。しかし両者の思索の核心には、存在者のレベルではなく、“存在そのものが立ち現れる契機としての〈無〉”がある。岡本がフボー御嶽において経験した「何もないこと」の衝撃は、ハイデガーが不安において語った“無による存在の露呈”と、異なる道筋を持ちながらも構造的共鳴を示していると言えるのではないか。

以下、御嶽での“石しかない”経験を、ハイデガーの〈無〉論を補助線として照射し、接点と差異を明らかにしつつ、無の空間で開示される存在の意義を考察する。便宜上、有に対立する無を相対無、有無対立以前の基底を絶対無と呼ぶ。

問いは二つである。①岡本は最初から絶対無(無化としての〈無〉)に触れていたのか。②それとも相対無の語彙を往還しつつ、後に絶対無を定立したのか。

仮説はこうである。凡庸な石によって際立つ御嶽の「何もなさ」は、「全体的存在者の退き」を作動させ、〈無〉の現前を立ち上げる。さらに、無数の石から三、四個を「拾ってきただけ」と語る恣意性と可換性は、象徴的対象の欠如をむしろ強調し、「無いことの広がり」を場として成立させる。その過程で岡本は、絶対無への洞察へと歩を進めているのではないか。

したがって、本稿でハイデガーを照射する意義は、岡本の思想を文化論や芸術論の枠に閉じず、〈存在と無〉の動的な開示構造として再定位する点にある。ここでとりわけ重要なのは、岡本太郎の近代批判が、単なる文化批評ではなく、近代の主体主義・技術主義が原初的な生のあり方を奪うという、本質的に存在論的な批判として理解しうることである。この点で岡本の姿勢は、ハイデガーが主体中心の近代哲学を超えて

「存在の開け」へと向かった動きに重なりあう点があるのではないか。岡本が久高島の御嶽で見出した「なんにもないこと」は、単なる欠如ではなく、存在が自己を開示するための退却と出現の場であり、「無いこと」が「在ること」を開く根源的契機として読むことができるのではないだろうか。

次章では、実際に岡本が御嶽で記した言葉を手がかりに、この〈何もなさ〉の現象学的構造を検討する。

2. 御嶽における「何もなさ」の現象学（岡本）

岡本が久高島の御嶽で出会ったのは、装飾も聖具も取り払われた、拍子抜けするほどの空地であった。だがその「なんにもない」場所こそが、彼にとって強烈な実在感をもって迫った。岡本はそれを「厳粛な実体」と呼び、欠如のうちに充溢を感じ取っている。ここで重要なのは、彼が対象としての聖物を見たのではなく、見ることそのものの構造が転換しているという点である。神聖なものが「そこにある」からではなく、「ない」ことによって世界がひらかれるという経験をしている。これは、岡本が言う〈空〉生の感覚、即ち日常のただ中で形のないものと交感する感度として読むことができるだろう。

2-1. 御嶽での逆説的体験

岡本が尋ねた久高島の御嶽は本来、男子禁制であり、神人（女性）が供え物を捧げ、「香炉」と呼ばれる石を介して神と交感する場であった。多くの御嶽に置かれる香炉は「ただの四角い切石」であるが、久高島の大御嶽にはそれすら明確に見当たらず、「隅の方に三つ四つ、石ころが半分枯葉に埋もれてころがっている」だけである（岡本 1996, 167）。

この欠如の光景を前にして、岡本は「なんにもないこと——それが逆に厳粛な実体となって私をうちつづけるのだ」と書き残している。この逆説は、欠如のうちに充溢を見出す体験として読まれるべきである。すなわち、聖なるものの不在そのものが、むしろ「在ること」の根拠として立ち上がる契機となっている。ここで岡本が経験し

ているのは、対象化された聖物の崇拝ではなく、「ない」ことを通じて世界そのものの〈在る〉ことが立ち上がる瞬間である。

のろの息子が岡本に対して、どれが神聖な石かを明言しない場面は示唆的である。「これだ、と言われれば、そうかと思う。そのつもりになって、見ようもあるが、でなけりゃどうしたって、ただの石ころだ」（岡本 1996, 168）。ここでは、神聖性の根拠が象徴的对象によってではなく、見るという行為の成立そのものに移行している。すなわち、意味が確定されない状況そのものが、岡本にとって〈無〉の現前を触発する契機となっている。

御嶽の空地は、宗教的聖域の外観を失いながらも、存在の根源的な開示が生じる場所として立ち上がる。岡本が「厳粛な実体」と呼んだものは、欠如や空虚の彼方にある抽象ではなく、まさにその欠如のただ中で体験される〈あること〉である。

つまり、「何もない」ことこそが、世界が沈黙のうちに〈在る〉ことを感受する場であり、岡本の言葉における〈無〉の感覚は、ここで表現されているのではないだろうか。

2-2. 石の媒介と可換性（恣意性が場を立ち上げる）

御嶽の場で岡本が見出したのは、特定の象徴物にではなく、ありふれた石そのものに媒介される〈聖〉の現れであった。岡本は「三つ四つ、石ころが半分枯葉に埋もれてころがっている」と記すが、ここで重要なのは、その石が何であるかを確定することができないという点である。

彼は「これだと言われればそうかと思う。でなければただの石ころだ」と語り、神聖性を保証する根拠を放棄する。その瞬間、意味の中心は外部へ退き、象徴なき象徴空間が開かれる。

この恣意性こそ、〈無〉の現前が生じる契機である。どの石をもってしても「神聖」となりうるという可換性は、逆説的に「何ものでもないこと」が「すべてでありうること」を指し示している。岡本は、特定の形や象徴を選び取ることを拒み、むしろ「決めない」行為を通じて、聖なる場を立ち上げているのだ。

この「決めない」ことは、単なる曖昧さではなく、存在を固定せずに開いておいた

めの意志的な空白である。それは、ハイデガーが〈無化 (Nichtung)〉と呼んだ働きに通じる。すなわち、個別の存在者を退かせることによって、存在そのものが現れるための場が開かれる。御嶽における石の可換性もまた、同じ構造を体現していると言えるのではないだろうか。

この場では、「聖なるもの」はすでに対象ではない。重要なのは、石そのものよりも、石をめぐる空白の布置と、それに立ち会う身体の状態である。岡本はこの体験を「肌にしみとおる静かな恍惚感」として記しており、それは象徴的表象ではなく、〈無〉の中で生を感じ取る身体的感覚として捉えることはできる。

2-3. 生活 - 信仰の一体性と形ないもの

岡本は『沖縄文化論』の中で、沖縄の生活は「爽かに、無邪気に、形而上的存在に直結している」と述べる(岡本 1996, 176)。この一節は、宗教的観念を超えた「生の在り方」そのものを語っている。岡本にとって、信仰とは超越的对象への服従ではなく、生活そのものが形而上へと開かれている状態である。すなわち、信仰と風習は分かたれず、日常の所作そのものが〈無〉を媒介として世界とつながる回路となる。

この「形のなさ」は、単なる素朴さではなく、〈ある〉を支える〈無〉の働きをそのまま生きるあり方である。岡本は御嶽での体験をこう記している。

「なに一つ、もの、形としてこちらを圧してくるものはないのだ。清潔で、無条件である。だから逆にこちらから全霊をもって見えない世界によびかける。神聖感はひどく身近に、強烈だ。生きている実感、と同時にメタフィジックな感動である。」(同, 173)

ここで「メタフィジックな感動」と呼ばれているものは、抽象的な観念ではなく、生活世界における〈無〉の直接的な感受である。ここでは、物質的对象の不在を通じて、存在の根源的な明るさが感覚的に経験されているのではないだろうか。岡本はこの感覚を「生甲斐」と呼び、「言いようのない親近感」として語る。それは、自他や聖俗の区別を越えて、世界の〈在る〉ことそのものに共振する感度の回復であり、存在への呼びかけとしての応答の場に身を置く態度でもある。

このように、岡本が御嶽を通して見た「何もなさ」は、信仰的儀礼の対象ではなく、

生活そのものが形を持たぬ聖性へと開く出来事であったと言えるだろう。対象化された神聖ではなく、生活のうちで生きられる無条件の神聖である。

2-4. 相対無／絶対無について（岡本テキスト内）

岡本は、人類文化の持つ色・形の「その裏」にこそ、「無限の虚」がある⁽⁶⁾と記している。虚は有形の表象に対立するのではなく、存在事物の本質に付随しながらその背面に沈む根底として絶対無を指示する。

また、「無い——あることを拒否するポイントからあるを捉え、また逆にある側から無を強烈に照らし出すべき」（岡本1999, 11）と述べ、相対無の語法を用いている。さらに、「ものが無い『空』に生き方を賭けている精神風土」には広がりがある⁽⁷⁾と表現し、欠如の受け身ではなく、積極的に空を生きる態度で述べている。

岡本の語りは、相対無の言葉を足場にしながら、経験の厚みを保ったまま絶対無へと向かう語りが含まれている。御嶽体験の叙述はこの運動の核であり、〈無〉を生活の次元で捉えていたと言えるのではないだろうか。次に、こうした〈無〉の経験を哲学的に構造化した参照枠として、ハイデガーの『形而上学とは何か』を取り上げ、その理論を確認する。

3. ハイデガー〈無〉論について

本章では『形而上学とは何か』におけるハイデガーの〈無〉をめぐる議論をまとめる。

3-1. 根本問いと巻き込み

ハイデガーは「なぜ無ではなく有があるのか」を形而上学の根本問題とする。ここで狙われるのは、世界が“ある”という自明性を驚異として露呈させることだ。彼は「実存」を人間固有の「存在の仕方」と定義し、木は存在するが実存しないと述べる。形而上学は「存在事物が存在物として何であるかを言い表わす」営みであり、その表象には開示と隠蔽の二重性が宿る。ゆえに問うこと自体が人間（現存在）を巻き込み、「形而上学的問いは、問う者自身はその問いのうちに含まれる」。学の遂行とは「存在

事物全体への侵入」であり、思索は結局、無を介して再び存在事物への問いへ折り返す。ライプニッツの「なぜ無よりもむしろ存在者があるのか」という定式を受けつつ、ハイデガーはこの問いを現存在の経験へと接地する。

3-2. 無の現前と無化

無は「対象」ではない。ハイデガーによれば、無は「不安 (Angst)」という根本気分において現前する。そこでは個別の意味が退き、全体としての存在者が遠ざかり、抛りどころの喪失の只中で〈無〉が露呈する。不安は恐怖のように特定対象に結びつかず、去った後にこそ「われわれが本来的には無を前にしていた」ことが確証される。ここで言う無は、否定行為の副産物ではなく、「全体としての存在事物と共に生ずる」。この働きが〈無化 (Nichtung)〉であり、存在者とその奇異さにおいて立ち上がらせる原－契機である。現存在は無の根源的顕示性においてのみ成立し、そこから存在事物とも自己とも関わりうる。無の開示なしに、現存在も自由もない。

3-3. 日常性・歴史的 position

無の経験は神秘の特権ではなく、日常に潜む。多忙に埋没するほど人は無から離反するが、その離反すら無の働きのうちにある。現存在は「無に保たれ」つつ、存在者全体を超えて関わる——これが超越である。歴史的には、古代の「無からは何も生じない」命題や、教義学的「無から被造物が生じる」という図式が、無を有の対立項に押し込めてきた。ハイデガーはこれを反省し、無を「存在事物の本質に根源的に属するもの」と捉え直す。その結果、「存在物を学的に対象化できるのは、背後で無が既に明らかだからだ」という逆説が析出される。結局、根本問いは人間存在の自己理解そのものであり、形而上学は「存在者を越え出て存在そのものを問う」運動として、問う者を巻き込み続ける。無は存在の対立項ではなく、存在事物の本質に根差すものであり、現存在を絶えず震わせる原－契機なのである。

4. 接点と差異：御嶽の「空」とハイデガーの〈無〉

4-1. 接点

両者は、〈無〉を単なる欠如ではなく「存在を開示する場」として捉え、その契機を日常的な経験に求めている。岡本にとっては「石しかない空地／凡庸な石」、ハイデガーにとっては「不安」という根本気分が媒介である。いずれも、個別的な意味が退いていく過程において、全体が開かれ、その背後に〈無〉が現前するという出来事が生じる構造を持つ。御嶽における凡庸な石の媒介は、ハイデガーの不安と同様に、個別的意味の後退を通じて全体の開示を引き起こす。したがって〈無〉は対象ではなく、出来事としての場であると言える。

岡本では「恍惚感」として、ハイデガーにおいては「無化」として経験される。帰結はいずれも充溢としての欠如であり、「厳粛な実体」あるいは、「存在の立ち上がり」として迫ってくる。

語法も、岡本の「恍惚感」、ハイデガーの「〈無化〉」「退き」が、ともに無を対象化せず働きとして示す点で照応する。結果として岡本の「厳粛な実体」は、ハイデガーの言う「存在の立ち上がり」と同種の現象学的輪郭を帯びる。

また言語においても、相対無を踏み台にしつつ絶対無へ折り返すという共通構造がある。岡本は「ある／ない」の往還のうちに経験の厚みを失わずに絶対無へ迫っている。ハイデガーもまた、伝統的な「無＝非存在(相対無)」を踏まえた上で「無が無化する(Das Nichts nichtet)」という逆説を、動詞的に用いることで否定や欠如ではなく働きとしての無を指示している。岡本の「裏の虚」や「空」、ハイデガーの「無化」「退き」といった語法は、いずれも無を対象とすることを回避しながら無を働きとして示している。

4-2. 差異

ただし接近経路は異なる。岡本は身体的・感性的経験から上昇し、生活＝形而上として語る。他方ハイデガーは、存在論の側から経験を解釈し、相対無の図式を反省しつつ概念の迂回を経て絶対無を開示する。岡本が俗／聖の往還を呼びかけ一応答として語るのに対し、ハイデガーは宗教的主張を退け、有限性と自由の根拠として無を思

索する。方向は異なるが、「無＝存在を開く根源契機」という基底において構造的対応が成り立っている。

4-3. 相補的可能性

岡本の語りは、相対無の言語を往還しつつ絶対無を構築する運動として読める。ハイデガーもまた、相対無の伝統的図式を方法的に解体し、無を存在の本質に属するものとして反転配置した点で符合する。ハイデガーの存在論は、岡本の直観に哲学的骨格を与え、岡本の体験的言語は、ハイデガーの抽象的枠組みに生活の厚みを与える。『沖縄文化論』の御嶽体験には、欠如＝即充溢としての〈無〉がすでに核として表われており、その後『美の呪力』（1971）では、「無い——あることを拒否するポイントからあるを捉える」と述べ、相対無の語法を展開する。と同時に、「色・形の裏に開く無限の虚」と言う絶対無的スケールへの拡張が見られる。

岡本は御嶽の直観を核に保持しつつ、経験の厚みを損なわず文化論へ開いた、この往還こそ岡本の独自性であると言えるだろう。この点においてハイデガーの「無＝存在の本質への根源的所属」という再定位と構造的に対応する。

この存在論的な次元においてこそ、岡本の近代批判は、ハイデガーの主観主義・技術主義批判とも通底している。

4-4. 検討

岡本を、最初から絶対無を直観していたか、あるいは相対無を経由して絶対無へ至ったかという静的な二分法に収めるのは不十分である。むしろ重要なのは、御嶽での直観を核に保持しつつ、経験の厚みを損なわず文化論へと開いていく往還的運動そのものであり、この動的構造こそがハイデガーの「無＝存在の本質への根源的所属」という再定位とも構造的に対応する点である。

5. 結論

本稿は、岡本太郎の御嶽体験における「なんにもないこと」を、欠如ではなく〈無化〉

の現前——存在の基底が開く契機——として読み直した。岡本は欠如のただ中で充溢を感受し、それを「厳粛な実体」と名指した。これは、体験レベルで絶対無に触れ、それを日常と芸術の実践へ還元した。他方、ハイデガーの〈無〉論を補助線として引くことで、岡本はもはや民族学的記述者や芸術家にとどまらず、この体験は20世紀の〈無〉の思索史に接続され、岡本の語りに潜む存在の感受構造が可視化されるのではないだろうか。哲学と芸術、理論と感性の交差点としての〈無〉が、両者の間に相補的關係として浮かび上がる。

さらに本稿の検討により、「厳粛な実体」における「実体」の側が構造的に明瞭になった一方、「厳粛」という言葉の感覚的・情動的次元が課題として残る。この点は、恐怖とは異なるハイデガーの「不安 (Angst)」における圧の重さと照応しつつも、岡本の体験ではより身体的で親密なものとして感じられる。今後の課題は、この「厳粛」の感覚が、〈無〉の構造を超えて人間が開けに震える経験としていかに成立するかを検討することである。

註

- (1) 岡本太郎『沖縄文化——忘れられた日本』中央公論社、1996、40頁。(初版：『忘れられた日本〈沖縄文化論〉』中央公論社、1961。再録：『岡本太郎の本3 神秘日本』みすず書房、1999。)〔本文引用は1996年版に拠る〕
- (2) 岡本思想の御嶽論に関する先行研究では、岡本がバタイユやモースに触発された可能性、あるいは宗教的感受性をシンボリズムやヒエロファニーの観点から読み解く試みが見られる。とりわけ佐々木秀憲らによって、エリアーデのヒエロファニー概念 (Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 1957) が、岡本の〈石〉への注視を説明しうる枠組みとして有効であることが指摘されてきた (佐々木秀憲『岡本太郎の芸術——美術史学から見た実像』東京美術、2025；佐々木秀憲・川崎市岡本太郎美術館編『岡本太郎のシャーマニズム』川崎市岡本太郎美術館、2014)。また、岡本の「対極主義」や「弁証法的イメージ」(ベンヤミン)、あるいはジョルジュ・ディディ＝ユベルマンによる徴候論との関連を示唆する議論もある (江澤健一郎『思想家岡本太郎』月曜社、2025、203頁)。しかし本稿の目的は、こうした宗教学的・記号論的枠組みに依拠することではなく、岡本が御嶽で見出した〈無〉の経験そのものを、存在論的かつ形而上学的次元で再考することにある。
- (3) Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?" 1929, in *Wegmarken*, GA 9. ハイデッガー、マル

ティン『道標 (Wegmarken)』辻村公一・ハルトムート・ブフナー訳、「ハイデッガー全集」第9巻、創文社、1985。ハイデッガー、マルティン『形而上学とは何か』大江精志郎訳、理想社、「ハイデッガー選集1」、1961。〔本文引用は本訳に拠る〕

(4) 前掲書（『沖縄文化論——忘れられた日本』）、207頁。

(5) 本稿は、岡本太郎がハイデッガーを直接的に読解・参照したとするものではない。両者の間に思想的接点は確認されず、文化圏も方法も大きく異なる。しかし、〈無〉を通じて存在の根源を問い直したという問題構造において、両者は並行的な射程を持つと考えられる。その意味で本比較は、影響関係の追跡ではなく、〈無〉を媒介とする思想構造の照射的分析として位置づける。なお、岡本にハイデッガーを体系的に読んだ形跡は乏しいものの、自宅蔵書には『存在と時間』（仏訳）を含むハイデッガー関係書や、サルトル、メルロ＝ポンティ、バタイユら戦後フランス思想の主要著作が確認されており（岡本太郎旧蔵欧文書籍目録）、こうした思想的環境のもとで〈存在〉や〈実存〉、〈聖性〉をめぐる議論に触れていたことは確かである。ハイデッガー思想がナチズムとの関係において複雑な問題を孕むことは周知の通りであるが、本稿ではその歴史的評価には立ち入らず、〈無〉をめぐる存在論的構造に限定して参照する。他方で岡本太郎は、戦後の自由主義的文脈に立ち、権威や象徴の解体を試みた芸術家であり、両者の思想的出発点が対照的である点には留意したい。さらに、岡本が十八歳からパリで青年期を過ごし、思考の基盤をフランス語圏で形成したことは、彼の文化批評における「距離化」の視線と、西欧的分析精神の内在化を考える上で重要である。この点については、稲賀繁美が、柳宗悦・矢代幸雄と並べて岡本太郎を「非西欧の藝術・美術を世界へ発信した思想的媒介者」と捉え、パリ体験が彼の比較的・批評的まなざしの基盤となったことを指摘している（稲賀繁美「柳宗悦・矢代幸雄・岡本太郎——非西欧の藝術・美術の発信者たち」小倉紀藏編『比較文明学の50人』筑摩書房〈筑摩選書〉、2024、153頁）。また、岡本の「対極主義」についても、東西・聖俗・主体／客体といった対立項を単に共存させる態度ではなく、むしろ絶えざる自己否定を孕んだ生成の運動として理解すべきだとする指摘がある（榎木野衣『日本・現代・美術』ちくま学芸文庫、2025）。この動的構造は、ハイデッガーが〈無〉を存在の否定ではなく、存在が自らを開示するための「退き (Rückzug)」として捉えた思索とも照応する。

(6) 岡本太郎『岡本太郎の本4 わが世界美術史——美の呪力』みすず書房、1999、5頁。（初出：『美の呪力』新潮社、1971。）〔本文引用は1999年版に拠る〕

(7) 同上、9頁。