



| | |
|--------------|---|
| Title | 安心が決定する時：「もののあはれをしる」ということ |
| Author(s) | 河森, 正人 |
| Citation | 大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2025, 51, p. 27-44 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/100816 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

安心が決定する時

—「もののあはれをしる」ということ—

河森 正人

目 次

はじめに

1. 「原型」としての「萌騰るもの」
2. 「神の名」と「なる」論理
3. 「もの」と言語表現
4. 安心の決定

安心が決定する時 —「もののあはれをしる」ということ—

河森 正人

はじめに

喫水を下げて船体を安定させるための「底荷」のようなものを、人間の心は必要とする。避けがたく、かつ自分の力ではどうにもならないようなものに相対しても動じない力、言ってみればネガティブ・ケイパビリティということになろうか。避けがたく、かつ自分の力ではどうにもならないものとは、本居宣長の言葉で言えば「こころにかなはぬすぢ」ということになる。「こころにかなわぬすぢ」には恋愛などが含まれるが、その最たるもののが生死の問題であるにちがいない。本稿の目的は、こうした「生死（じょうじ）の安心（あんじん）」が、「おのずから決定（けつじょう）して動かぬ」こと（小林 1992b:247）を可能にする「底荷」のようなものの存在のあり様を、古代の歌や物語、あるいは神話に遡って確認することである。

宣長によれば、歌や物語は、「こころにかなはぬすぢ」から派生する「物のあはれにたへぬところよりほころび出」たものである（本居 1968b: 110）。この耐え難い心の動搖に耐え抜くたった一つの道は、ひたすら「これを直視し、その性質を見極め、これをわが所有と変ずる」ことであり、それが歌という「言辞の道」に他ならない（小林 1992b: 80）。無定形の「あはれ」が言葉によって限定され、客觀化されることによって不安な心が晴れるのである。こうした精神活動を伴う「言辞の道」が極まった時、そこに自覺されるのが、宣長がいうところの「可畏（かしこ）きもの」や「妙なるもの」である。それを潔く「もの」と言い切ってもよい。「もののあはれをしる」とはそのことを言うのである。

以上のような精神活動の文学的表現を、精神病理学の立場で翻訳するとどのようになるだろうか。木村敏は、「人為的なはからいの及ばない、『おのずからそうであり』、『ひとりでにそうなる』事態に出会った」時、私たちは「そこに一種不安にも似た情感を抱く」、その情感において、私たちの祖先は「あはれ」や無常を感じ取っていたという（木村 2008: 25）。ここでの「一種不安にも似た情感」とは「こころにかなはぬすぢ」への漠然・判然とした不安ということになろう。そして、上に挙げた「もののあはれをしる」過程で自覺される「可畏きもの」や「妙なるもの」、あるいは単に「もの」とは、木村がいうところの「生命一般の根拠」あるいは「根源的自発性」に他ならない（以下、「生

命一般の根拠」で統一する)。木村の「生命一般の根拠」は、ヴィクトー・フォン・ヴァイツゼッカーの言う「『それ自体は対象となりえず』、『客觀化不可能で』、『あからさまに認識することのできない』、『窮極的な次元』としての『根拠』」から導出された概念である(木村 2005: 15-16)。あえて確認しておくと、歌や物語は、「『それ自体は対象となりえず』、『客觀化不可能で』、『あからさまに認識できない』、『窮極的な次元』」にあるもの、すなわち「あはれ」の根源とその発現を言語で表現しようとする試みである。

木村によれば、「生命一般の根拠」からの運動の湧出とともに立ち上がってくるのが「自己」である。ヴァイツゼッカーにおいては、「根拠」への「関わり」が「主体性」ということになる。文学との関係で言えば、この「生命一般の根拠」から立ち上がりてくる「自己」によってはじめて「もののあはれをしる」ことがリアリティをもって経験されるのだといえよう。言い換えれば、自分の力ではどうにもならないような「ここにかなはぬすぢ」に動搖した心も、やがては「自己」が、それは「おのずからそうであるもの」なのだという、不安対象への俯瞰的な認知を定着させ、さらに「生命一般の根拠」という安定的な下支えを得ることで、収まるところに収まるのである。木村が言う「おのずからそうであるもの」を、本稿で意識的に用いる言葉にカッコを付しつつ表現するならば「おのずからそう『なる』『もの』」となる。上記のような精神活動に関して木村は、「生命一般の根拠」からの運動の湧出を「ヴァーチュアリティ」、「自己」の立ち上がり運動を「アクチュアリティ」、そしてこれらの契機となる物を「リアリティ」と言い換えている。こうした精神活動を最も純粹なかたちで観察できるのが古代の歌や物語であるといえよう。

冒頭で、人は喫水を下げて船体を安定させるための「底荷」のようなものを必要とすると述べた。人間一般の心に通底する「生命一般の根拠」からの運動の湧出それ自体への念慮という、いわば根源的なものへの志向的な意味合いを込めて「底荷」という比喩的な「言辞」を用いたわけである。以下、人が「底荷」を得て安心が決定するまでの道筋、すなわち根源への念慮から「自己」が立ち上がりてくるまでの過程を、宣長のいう「言辞の道」を手がかりに考えてみることにする。

1. 「原型」としての「萌騰るもの」

1.1 「自然（おのずから）」

木村は、古代の日本語が客觀的な総體的対象概念としての「自然（ネイチャ）」を表す名詞を持っていなかったという大野晋の指摘はきわめて重要な意味を持つという(木村 2008:24)。たしかに「自然」という表現は存在したが、古代の日本人の意識に上っていたのは、あくまでも山や川や草木といった具体的な事物であり、それに付随する「おのずから」という情態性を、リアリティを伴った「もの」としてそのつど觀取していた。それを「自然（おのずから）」といった具合に副詞的に表現したのである(木村

2008：25）。「山辺の五十師の御井はおのづから成れる錦を張れる山かも」（『万葉集』卷13・3235、作者不詳）がその例である。読み下し文の中の「おのづから」は、漢字表記の本文では「自然」と表される。つまり、日本語の「自然」は、「名詞的実体ではなくて、どこまでも述語的に、自己の内面的な心の動きを捲き込んだり方を示して」いるのである（木村2008：25）。

そこでの「自己」とはどのようなものかというと、自然（具体的な事物）の側から触発されることを契機として、「自己」と自然との間に通底して存在する「生命一般の根拠」から「分化」してきたものである。より正確に言うならば、「生命一般の根拠」とは、主体から見て向う側（相手側）に仮託して言えば「おのづから」になり、こちら側に引き受けで言えば「みずから」となるような、そういう向う側とこちら側とがまだ分離していない両者の間に生じているような、何か根源にある「もの」からの純粹に自然発生的な運動の湧出であり、その「こちら側」への「分化差別」を自覺的に意識するのが「自己」なのである（木村2008：31-32）。あるいは、「生命一般の根拠」が「身」の水門を通って「身ずから」の「個別性」へと流れ出す、この流れの自然さのことを「おのづから」というのだともいえる（木村2005：186）。「自己」の立ち上がりである。木村の「生命一般の根拠」は、和辻哲郎の言う「永遠の根源としてのもの」に近い。和辻は、「もの」という言葉には一つの「根源」という意味があり、その「根源」は、「個々のもののうちに働きつつ、個々のものをその根源に引く」と説明する（和辻1962：150）。折口信夫が言う「もの」はこれに近い。「萬葉集講義」において折口は、「ものは、眞の名を避る習慣から出て一其靈（もの）をのみさす」とする（折口1955：199）。

木村が言うように「生命一般の根拠」の「分化」は、具体的な事物に接触してその都度起こるものであるが、この「分化」は日本人が季節の運行のなかで定期的に経験するものでもあった。厳冬に行われる「魂振り」がそれである。古代において人間の活力の源泉は「魂」であった。「魂」は、「生命一般の根拠」と意味内容において同じである。この「魂振り」とは、冬になると新たに「魂」を自己に附着させる、すなわち「振る」という儀礼である。「振る」は「振り動かす」「移す」「入れ替える」「振り替える」の意味である。「ふゆ（冬）」は「殖ゆ」とも書く。「殖ゆ」は「分岐する」「枝分かれする」の意であり、よって「ふる」と「ふゆ」は同じことである（折口2017：251）。その結果、春から新しい力が生じて活動を始める。「はる（春）」は「発る」「張る」「腫る」「晴る」とも書くが、いずれも広がりを意味する。折口が「魂の切り替え」とも言うこうした考え方とは、日本人が国家を形成する以前から持っていたものである（折口2017：6）。

1.2 「萌騰るもの」

木村が言う「生命一般の根拠」（ヴァーチュアリティ）と、そこからの「自己」の立ち上がり（アクチュアリティ）は、日本神話においては「萌騰（もえあが）るもの」という姿をとつて現れる。『古事記』の本文の出だしは「天地（あめつち）の初發（はじめ）

の時」であり、「高天原（たかまのはら）に成りませる 神名（かみのみな）は、天之御中主神（あめのみなかぬしのかみ）、次に高御産巣日神（たかみむすびのかみ）、次に神産巣日神（かみむすびのかみ）」と続く（本居 1968d：121）。このいわゆる「造化三神」に言及したうえで、「次に国稚（わか）く浮き脂の如くにして、久羅下那洲多陀用弊流之時（くらげなすただよへるとき）に、葦牙（あしかび）の如く萌騰之物（もえあがるもの）に因りて成りませる 神名（かみのみな）は、宇麻志阿斯訶備比古遲神（うましあしかびひこぢのかみ）」と続く（本居 1968d：133）。

宣長は、「古事記伝」三之卷の神代一之卷において、「天地初發之時」の読み方から始めて、語意や文章の解釈を縷々していくわけだが、本稿の関心にしたがって、下線を付した「萌騰之物（萌騰るもの）」、「成りませる（なる）」、「神名（神の名）」について以下で考察することにする。まず、「生命一般の根拠」の日本の「原型」である「萌騰るもの」について確認する。続いて、「神の名」、「なる」の順に見ていく。やや説明が長くなるが、「もののあはれをしる」ということを知るうえで、この「原型」への理解は避けて通れない。

宣長はこの「神代一之卷」の中で、「萌騰るもの」について次のように述べる。「書紀の傳どもにも、多くは葦牙（あしかび）の如くなる物は、浮脂の如くなる物の中より生（な）ると見え、（中略）彼物の中より萌上がりたるさまに聞ゆれば、なほ初には、天なるべき物をも、共に浮脂の如くなる物の中に包有りしなり」（本居 1968d：137）。これに関して大野晋は、「古事記伝」を収めた『本居宣長全集 第九卷』（筑摩書房）の巻末にある補注で、「浮き脂のごとく」は「混沌浮動」を表象し、記紀の創世神話においては神として取り扱われていないが、重要な役割を果たす観念であるから、これを神の名に準ずるものと理解している（本居 1968d：529）。この「混沌浮動」の状態から、「葦牙（あしかび）」のように「萌騰るもの」が生まれ（しばしば「凝（こ）る」という表現が使われる）、その「もの」に因って「成了」のが「宇麻志阿斯訶備比古遲神」（「アシカビヒコジ」）であるという順序になるのである。「葦牙」の「牙」は動詞の場合は「牙（きざ）す」となり、それ自体に方向性（創世神話では天の方向）を持った運動という意味合いを含んでいる。「生命一般の根拠」は、まさに「ヴァーチュアルな」運動そのものなのである。よって、そこから分化してきた「神の名」は、そうした意味合いで「もの」を纏っていると言えるし、極言すれば「神の名」がそのまま「もの」を表していると言うことも可能である。こうした神の出現の仕方は、木村の言う「生命一般の根拠」（ヴァーチュアリティ）と、そこからの「自己」の分化ないし立ち上がり（アクチュアリティ）の論理と同じである。「自己」が「神」に入れ替わっただけのことである。後述するように、古代において「神」と「人」はある意味で区別がなかった。

このように、「萌騰るもの」とはそれ自体が生成の運動なのであり、そこから分化して「成了」のが神なのである。ちなみに、『古事記』に現れる「葦牙の如く萌騰之物」は、『日本書紀』の世界生成神話の本文および異伝（第六一書）においては、「葦牙の如

き」「一物」、「葦牙の若き」「有物」と表現される（本居 1968d：539）。そして、「萌騰るもの」に因って成った『古事記』の「アシカビヒコジ」は、大野晋によれば、「生命の發現」を象徴している（本居 1968d：529）。まさに木村の「生命一般の根拠」に通ずるものである。こうした「もの」から化生した神が、古代の日本人がもともと持っていた、いわば古層の神であった。このことに関して、大野の「補注」（前出）によれば、『古事記』の本文では「造化三神」の方が「アシカビヒコジ」より先に出てくるが、「極めて思辯的、觀想的」な「三神」は後から「添加され」たものであるとされている（本居 1968d：529）。さらに大野は、『日本書紀』の世界生成神話の異伝（第五一書）は、「生命の發現」にあたる神を「アシカビヒコジ」とせず、泥を表すとみられる「ヒコジ」を分離させて、「アシカビ」とだけ伝えており、これは『古事記』よりも古い伝承をかなり忠実に伝えた異伝であるとする（本居 1968d：539）。つまり、「最古層」における「生命の發現」ないし「生命一般の根拠」の象徴は「アシカビ」ではないかというのである。本稿はこの説を支持し、以下では、「アシカビヒコジ」を「アシカビ」と表記する。

2. 「神の名」と「なる」論理

2.1 「迦微（かみ）の名」

すでに述べたように、「神代一之卷」の中で宣長は、『古事記』の冒頭部分すなわち「天地初發之時」以下の記述に順次説明を加えていくのだが、「於高天原成神名」の「神名」の部分は「迦微能美那波（かみのみなは）」と訓すべきであるとしたうえで、古代日本の「迦微（かみ）」に言及する箇所がある（本居 1968d：125）。別天神（ことあまつかみ）、神世七代といった主役級の神たちについて縷々説明を加える中で、人や鳥獸や草木も神となりうるといった類の説明が唐突に挿まれるのである。文章の流れから言って違和感を覚えざるを得ないのだが、宣長にはそうしないといけない理由があったのである。

まず、その部分を引用すると次のようである。「凡て迦微（かみ）とは古御典等（いにしへのみふみども）に見えたる天地の諸（もろもろ）の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈（みたま）をも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸（とりけもの）木草のたぐひ海山など、其餘（そのほか）何にまれ、尋常（よのつね）ならずすぐれたる德（こと）のありて、可畏（かしこ）き物を迦微とは云なり。すぐれたるとは、尊きこと善きこと、功（いさを）しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、惡（あし）きもの奇（あや）しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」。さらに宣長は、「神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人は皆神なりし故に、神代とは云なり」とも述べる（本居 1968d：125）。「神の世は人の世の原始の様態に他ならず、両者の間に断絶などあり得な」かったのである（小林 1992b：104）。

宣長がこのような説明を加えたのは、迦微の名が、日常生活の中でどういう風に人々の口にのぼり、当時の国語組織の中でどんな具合に生きていたかを示すためであった（小

林 1992b : 108)。宣長にとっては、古代人自身の世界認識に基づいて『古事記』を読むことが大切だったのである。宣長の説明によると、人であれ何であれ、「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」があれば迦微となったのである。折口は「桃の話」の中で、「偉力あるもの、其が人間に働きかける力が善であつても、惡であつても、人力を超越してゐる場合には、我々の祖先は、此に神と名を与へた」と言った。

この「名付け」について小林秀雄はこう説明する。宣長は、「迦微と云は體言なれば、たゞに其物を指して云のみにして、其事其徳などをさして云ことは無」く（本居 1968d : 126）、よって用で用いられることはないと言っているが、それは古代の人々が迦微の徳について無智であったということを意味しない。彼らは、八百万の神々の何か恐るべき具体的な印象なり感覚を意識化して確かめていた、それが神々に命名するということであり、彼らが迦微を体言でしか使わなかったのは、それで用が足りたからである。つまり、産巢日神（むすびのかみ）といえば「生（む）す」という活（はたら）きがおのずから眼に映じてきたりし、伊邪那岐神（イザナギ）、伊邪那美神（イザナミ）と名付ければ、「誘（いざな）ふ」という徳が露わになったのである（小林 1992b:111）。同様に、「アシカビ」という「名」を口にすれば、おのずと葦牙のように「萌騰るもの」という徳あるいは「活（はたら）き」が人々の心に喚起されたのである。「神の名」すなわち「体」は、おのずから「用」を体現していた、あるいは、神というものは、おのずから「可畏さ」という「事」（＝「徳（こと）」）を表していたのである。従って、古代においては「もの」を介して神と人は一体となっていたのである。

2.2 「萌騰るもの」と「なる」論理

次に「なる」についてである。前述の「山辺の」で始まる作者不詳の歌に「おのづから成れる」とあったが、「なる」も古代においては重要な意味を持った。「生命一般の根拠」（ヴァーチュアリティ）から「自己」が立ち上がることを「アクチュアリティ」と言ったが、この「自己」（神話では神）の「立ち上がり」が「なる」ということになる。宣長は、先述の「神の名」についての記述の直前に、この「なる」の説明を配置している。宣長は、「なる」と訓ぜられる主要な動詞として生、変、成の三つを挙げる。すなわち一つ目は「無りし物の生（な）り出る」ことであり、人の產生（うまるる）ことや神の成坐（なります）ことがこれにあたる。二つ目は「此物のかはりて彼物に變化（なる）」こと、そして三つ目は「作事（なすこと）の成終る」である。ただし、漢字の書き分けはそれほど厳密ではなく、意味するところはおおよそ同じであることが多いと付け加えている（本居 1968d : 124）。

この「なる」について丸山真男は、「歴史意識の『古層』」という文章の中で詳しく解説している。それによると、世界の諸神話の天地万物創成論を見渡すと、「つくる」と「うむ」と「なる」という三つの基本動詞にぶつかるとしたうえで、日本神話では「なる」の発想の磁力が強いため、「うむ」を「なる」の過程に引き込む傾向が強く、したがって、

唯一神がある目的のために「つくる」（「うむ」は「つくる」と同じ側にある）という傾向が強いユダヤ＝キリスト教的創造神話とは異なって、「主体への問い合わせ」と「目的意識性」は明瞭に現れないと述べた（丸山 1972:6-7）。つまり、「なる」の論理が強いところでは、主語と目的語が不明瞭になり、その結果、作る側と作られる側、さらには支配と被支配といった関係性が明瞭に現れないのである。よって、「つくる」論理が優位なところでは神が人を「つくる」のであり、「なる」論理が優位なところでは神も人も同様に、「なる」のである。その意味で、神と人には区別がないのである。先述のように、古代においては「もの」を介して神と人は一体化していたと言う方が正確かも知れない。

こうした「なる」優位のイメージの原型になったのが、「ウマシアシカビヒコジ」の「葦牙」が「萌え騰る」景観であろうと丸山は推測している（丸山 1972: 12）。「なる」優位の古層世界は、固有の目的や本質などというものからは無縁な「自然的生成そのもの」、すなわち木村のいう「生命一般の根拠」の湧出そのものが連続する世界なのである。そこには、「なりゆき」の中に内在する価値すなわち生成増殖を体現する靈（ひ）が生成のエネルギーとして自らを顕現させていくことへの樂觀ないし安心が潜んでいた（丸山 1972:33）。これに対し、天地開闢の時、未分化であった天地が陰陽の二元対立によって天と地に押し分けられ、その後は陰陽二元の結合から万物が生成するという、宣長が批判したような漢意（からごころ）は、「うむ」論理の一つの典型であり、聖人統治とパラレルな関係で説かれることが多く（丸山 1972: 22）、そこでは「目的意識性」が強く現れるのである。

こうした「なる」論理が優位の古層世界で中心をなすのは、過去でも未来でもなく「いま」に他ならなかった。「なる」と「うむ」の過程として觀念される過去は不斷にあらたに現在し、その意味で現在は全過去を代表し、未来は過去からのエネルギーが堆積した「いま」の、「いま」からの「初發」にほかならなかった（丸山 1972: 35-36）。宣長はこうした「なりゆくいきほひ」のオプティミズムや「いま」を「穩（おだひ）しく楽しく」享受するという古代人の生活態度を強調し、「複写」しようとした（丸山 1972: 38）。丸山は、古代における「いま」はたえず動きゆく瞬間瞬間を意味しながら、同時にそれが将来の永続性の表象と結びついていたとし、これを「まことに日本的な『永遠の今』」あるいは「今の永遠」と表現した（丸山 1972: 36）。

3. 「もの」と言語表現

3.1 「もの」と言葉

こうした「いま」この重視は、古代人の、今ここにある瑞々しい経験の観察と描写を重んじる態度につながった。小林秀雄によれば、宣長は、人が事物に相対した時に知覚する主観的でもなければ客観的でもない純粹直接な経験、すなわちベルグソンが「イマージュ」と呼ぶものを『古事記』や『源氏物語』の中に見出していた。宣長はそのよ

うにして知覚されるものを「性質情状(あるかたち)」とか、単純に「かたち」と呼んだ(小林 1992b : 403)。宣長が時折用いる「ふり」も同じような意味であろう。広く芸術家が行う営為とはこの「性質情状」の表現であるといってよい。たとえば横山大観は、有形の物象を通じて無形の靈性を表現するのが日本画であると言った。小林が「イマージュ」と読み替えた宣長の「性質情状」、あるいは大観が言う「靈性」は、本稿でいうところの「もの」であり、これまで述べた「可畏きもの」や「妙なるもの」あるいは「生命一般の根拠」の別表現である。

先に述べた、「名付け」における「体」と「用」の関係はこのことに関連する。すなわち、とりわけ古代の日本語においては、有形の事物の名(体)におのずと無形の「もの」(用)がくっ付いて感じ取られていたのである。つまり、有形の事物に触れて知覚されるのが「性質情状」すなわち無形の「もの」なのであり、「もののあはれ」を感じるとは有形の事物ではなく、正確にはそれが纏う無形の「もの」に感じ入ることになるのである。木村の「生命一般の根拠」(ヴァーチュアリティ)についての一連の概念を使ってこのことを言い換えるなら、具体的な事物(リアリティ)が纏った「もの」に触れて「自己」が立ち上がることになるが(アクチュアリティ)、それは「生命一般の根拠」という「もの」が、「個別性へと送り出」されたものなのだとということになるのである。

だからこそ日本語は「もの」に触れるという知覚活動に対してたいへん敏感なのである。すなわち、「ふる」には「触る」以外に「振る」「震る」の漢字があてられる。すでに述べたように、「振る」は、文字通りの意味合いのほかに、移すこと、入れ替えること、付加することをも意味している。古代の「魂振り」の儀式においては、おのずから「魂」すなわち「もの」が分岐ってきて付着すると考えられていた。次に「震る」について、大観は筆でもって画中の対象に靈性を移す(映す)のであるが、その靈性の「震え」を表現しようとしたのが「朦朧体」という手法であったといえるかもしれない。夏目漱石が『草枕』の中でこの辺のことを書いている。他方、「名付け」がなされるとその「性質情状」が「徵(しるし)」として「名」に乗り移る。そして、その「名」に触れた者はたちまち「もの」あるいは「性質情状」を知覚する。これが「言靈(ことだま)」である。

3.2 物語と詠歌

人間は、「もの」を観じて感慨を得、感慨のうちで「自己」に出会い、「自己」の姿を確かめる。人間の生活感情は、実生活の上の目的観念の拘束から解放されれば、自由に「自己」を語り、「自己」を知ろうとするようになるものである(小林 1992b : 242)。「『感慨』は、自主的な意識の世界を形成する傾向があり、感動が認識を誘い、認識が感動を呼ぶ動きを重ねているうちに、豊かにもなり、深くもなる」。その喜びが、喜びに堪えず、その出口を物語という表現形式に求めようとするのは自然なことである(小林 1992a : 159-160)。

宣長は、『源氏物語』が直接に示す明瞭な感動性や、日常の生活感情の生き生きとした具体化を為し遂げた紫式部の創造力や表現力を、深い意味合いで模倣してみる以外に、この物語の意味を掴む方法はないと考えていた。「あはれ」という感情は、現実の「もの」に触れなければ動かないといえるが、くどくどした説明や記述を受け付けない機微なもの、根源的な「もの」から発生する、不安定で曖昧な「あはれ」の感情経験は、作家の表現力を通さなければ、決して安定しない（小林 1992a：221–222）。「歌道」においても同じことが言える。宣長には、「あはれ」の不完全な感情経験が、歌人が創造する詞花言葉の世界ではじめて完成するのだという考えがあった（小林 1992a：222）。宣長は、「あはれ」という「感情」そのものではなく、「あはれ」の感情の「認識」とその表現の仕方を問題にしたのである（小林 1992b：241）。そして、不完全な感情から「もの」を「認知」して取り出してきて、それを言葉にして表すのが、宣長の「もののあはれをしる」の意味するところであった。言葉という道具を使って、空想せずに制作するこうした歌人のやり方が、人間性の基本的な構造に共鳴することを宣長は確信していた（小林 1992a：223）。

宣長は、この不完全な感情を言葉で「かたち」にするという行為を、端的に「口訣（くけつ）」という言葉で表した。すなわち、「詠歌ノ第一義ハ、心ヲシヅメテ妄念ヲヤムルニアリ」としたうえで、「イカニ心ヲシヅメント思ヒテモ、トカク妄念ガオコリテ、心ガ散亂スルナリ。ソレヲシヅメルニ大口訣アリ」と述べる（本居 1968b：34）。ここでの「口訣」とは、肉声で「詠（なが）むる」あるいは「歌ふ」ことを通じて思いを「かたち」にするという意味になる。「詠（なが）むる」も「歌ふ」も、長息をする、声を長く引くという意味を持つ。このようにして行われる詠歌とは、耐え難い悲しみを、行動や分別のうちに解消する便法を全く知らないところで湧き上がってくる感情をそのまま受け入れ、みずからの感じ方を頼りに、これをわが物にしようとする働きである。言い換えれば、混乱した生まの感動の発する叫びは、「詠むる」「歌ふ」という肉体の、おのづからな動きに迎えられ、整調されて、言語の純粹な表現性が、「文（あや）」とか「かたち」とか「すがた」とか呼ばれているものにはっきりと実体化されるのである（小林 1992b：355）。つまり、「詞」が、妄念のうちに身を投じ、一旦死んで、歌となって生き返ってくるのである（小林 1992b：357）。

とは言い乍ら、誰しも自分の感じ方でしか感じはしないし、個人の深部で発生する感情も、その人固有のものであり、そう簡単に相互に交換がきくものではないことも確かである。心中の生きた感情を語ろうとする者は、通貨のように交換可能なものとして扱われるような言語を、どう按配してみたところで間に合わないことを本能的に感じている（小林 1992b：359）。だからこそ、言葉に「言霊」が宿るという言語の源流に誘われ、こうした言語との微妙な関係が知らぬ間に結ばれるのである（小林 1992b：359）。万葉歌人たちには、「そういう生きものとしての母国の言葉に、あたかも生きものが、生きものに惹かれるように惹かれ、其処に、呼び起された鋭い愛情、深い信頼を、この言葉に

寄せて、歌ったのであった」(小林 1992b: 358)。私たちはそうした郷愁に駆られるのである。

3.3 「風土化された自己」と言語

木村敏によれば、言語とは、ある共同体がある風土の中でいとなみ続けてきた「生命一般の根拠への関わり」の産物である(木村 2005: 155)。日本語は、日本人がその風土の中でいとなみ続けてきた「生命一般の根拠への関わり」の産物ということになるが、これを言い換えると、日本の文脈の下での、人間の「生命一般の根拠」への関わり方が、日本語という言語に反映されるということになる。

この点に関し、木村は初期の著作で、「風土化された自己」という言い方をしている(木村 1972:88)。和辻哲郎の『風土』に触発された概念である。そこにおける「自己」とは、たえず「自己」ならざるもの(具体的な事物)との間の純粹経験的・事実的な出会いを通じて、この出会いが反省意識によって破られることを契機に生まれ出てくるものである(木村 1972: 85–86)。ここでいう「反省意識」とは、本稿の最初のところで述べたとおりである。すなわち、古代の日本人は山や川や草木といった具体的な事物に付随する「おのづから」という情態性を「もの」としてそのつど観取していた。「観取」とは「反省的に」あるいは「自覚的に」対象を認識するということである。それは、実体のない無定形の「生命一般の根拠」あるいは「性質情状」を認識するという「精神活動」である。さらに、そうして認識されたものに実体を与える、つまり認知されたものを言葉でもって限定するのが「言語活動」ということになる。

そこで、日本的な文脈における「精神活動」から「言語活動」にいたる過程を確認しておくと、まず「言語以前の世界」の「性質情状」に対する古代人の認知の仕方とは、すでに述べたように、外界のあらゆる事物が、「もの」に因りて「なる」というものであった。そこでは、外界の事物は、「名詞的実体」すなわち行為者(主語)の動作の対象=目的語としてではなく、どちらかというと述語的な心の働きを伴う「共感」の対象として認識される傾向が強く、よって主語と目的語が不明瞭で、支配と被支配という関係性が明瞭に現れない。このことは、(萌騰る)「もの」に因りて「なる」という「性質情状」に、「アシカビ」という「神の名」を付けた、あの「原型」に遡る。『古事記』において、人間は、「アシカビ」の「原型」に従って、「宇都志伎(うつしき)青人草」と表記された。「宇都志伎(うつしき)」は「現(うつ)しき」であるが、「もの」が青々と草のように現象してきた人、というような意味になる。さらには、こうした「性質情状」を持つ人間以外のあらゆる植物、動物、さらには時として竈などの無生物も神になることが予想されていた。八百万の神である。

歌においても、あらゆる事物が、それらに通底する「もの」を介してつながって調和しているという情景が理想としてあった。例えば、叙景歌の名手とされる山部赤人の「若の浦に潮満ち来れば潟をなみ葦辺をさして鶴鳴き渡る」(『万葉集』卷6・919)という

歌がある。古代において「浦」は人の「心」を表象していた。「潮満ち来れば」の「来(き)」と「葦辺をさして」の「指す(さす)」で、「兆(きざ)す」あるいは「萌(きざ)す」となり、最後に「鶴鳴き渡る」で聴覚の助けを借りて「もの」の「兆し」「萌し」の「性質情状」が一気に鮮やかに立ち上がる。そのようにして作者と読み手の「自己」が、「もの」を介して世界とともに立ち上がる。日本人の、もっと言うと日本語の志向性からすると、赤人の歌はそのような読み方になるのである。

4. 安心の決定

4.1 肉体感覚としての「もの」

古代人は「もの」すなわち事物の「性質情状」を、観念的にではなく肉体的感覚として認識していた。このことは何度も強調しないといけない。歌の場合であれば、「もの」と感應しながら湧き上がってきた感情は、おのずから人体の音声器官から音が発生したその瞬間に、「言霊」となって飛び出してくる。古代人は、そのようにして「もの」が肉体を介して姿を現すことに驚きながら「自己」を確認していた。発声するごとに「自己」が立ち上がった（アクチュアリティ）といつてもよい。古代の共同体はそうした肉声が交感するところであったのだろう。

こうした無形の「もの」をみずからの肉体に宿した「青人草」とも呼ばれる古代の人たちは、同時に、外界にある事物の瑞々しい「性質情状」を肉体に纏って「定着」させようとした。「紫の粉渦の海に潛(かづ)く鳥玉潜き出ばわが玉にせむ」（『万葉集』卷16・3870）という歌がある。無名の作者は、魚を捕ろうとしているのか鳥が海に潜っているのを見て、もし自分が玉だったら私の玉にしようと言うのだが、この場合の玉は「たましひ」であり、本稿でいう「もの」である。折口は、今挙げた歌は文学的には失望させられるが、古代人の信仰をよく表した歌であるという。折口によれば、古代の信仰では靈魂が人間の体内に入る前に、石や玉などの「中宿(なかやど)」に寓(やど)るとされた（折口1955：561-565）。だから、恋人を玉にして手に巻き付けたいとの願望を歌った歌など、玉を歌った歌は『万葉集』の中に数多くある。さらに、『古事記』や『万葉集』には、玉が触れ合う音が靈魂の発動を連想させたことを窺わせる箇所があり（折口1955：565）、古代人が「もの」あるいは事物の「性質情状」を知覚する上で、「聴覚」も重要な役割を果たしたことがわかる。いずれにしても、「たまの窮極の收容場所は、それに適當する人間の肉體」である（折口1955：565-566）。

時代が下ると、「襲(かさね)の色目」に見られるように、衣装を媒介に「もの」を纏うようになる。すなわち、「もの」をしかと纏っている感覚、あるいは「性質情状」の感触を確かめようとするかのように「自然(じねん)」の色を識別して命名し、春夏秋冬に合わせて複雑に考案された組み合わせの妙すなわち「襲の色目」を発達させた。例えば、「萌黄の匂ひ襲」は、淡い薄萌黄、薄萌黄、中萌黄、濃萌黄などからなってい

て「自然（じねん）」の移ろい変化を表していた。古代の「匂ひ」には本来、「色つや」の意味があつて視覚に関わる語であったが、徐々に嗅覚も含むようになり、「視覚」と「嗅覚」の一体的作動を喚起する言語表現となつていった。よつて「萌黄の匂ひ襲」を身に付ければ、萌え出た若葉の色と香という「性質情状」を身に纏うことになったのである。『源氏物語』の「宇治十帖」に出てくる薰と匂宮は、この一体的作動を体言あるいは実践していた。「匂ひ」と同様、「薰り」も「視覚」と「嗅覚」が一体となった語である。

ここまで述べた「もの」は、言ってみれば、人の「こころにかなふすぢ」の「もの」である。他方で、「こころにかなはぬすぢ」の「もの」も同じ肉体に実存する。「もの」は本来、中立的な「生成」の運動それ自体なのであるが、「もの」から、ある感情が「現象」として「自己」とともに分化てきて人間の知覚対象となった瞬間に、人間にとつて善となつたり悪となつたりするのである。

『源氏物語』の「葵」に、六条御息所の「もの思ひ」という話が出てくる。源氏の子を懷妊した葵上に御息所が嫉妬し悶々とするのだが、ある日、臥せた葵上の枕元で行われる加持祈祷で焚かれた芥子の香が自分の着物に染み付いて取れないことから、自分が「もののけ」となつて葵上に取り憑いていたことをあらためて知るという話である。「葵」の本文に、「物思ひにあくがるなるたましひ」とある。「あくがる」は「本来の場所から離れる」の意であり、当時は「もの思ひ」が昂ずると魂が「もののけ」となつて肉体から遊離すると考えられていた。さらに、本文に「思ふも物を」と出てくるが、これについて、岩波文庫版の注釈は、「思はじと思ふも物を思ふなり思はじとだに思はじやなぞ」（『奥入』）を紹介している。無意識の執着を意味する。以上のことを言い換えると、「こころにかなはぬすぢ」の「もの」も、無意識の内に「おのづから」発生するものであるが、「もの思ひ」が常態化して「自己」がそれに統制されてしまうと、それが「もののけ」と化生してしまうのである。

さらに、「こころにかなはぬすぢ」の「もの」に捕らわれてしまうことで、「こころにかなふすぢ」の「もの」から切り離されているような感覚が生じることもある。「筐の葉はみ山もさやにさやげども我は妹思ふ別れ来ぬれば」（『万葉集』卷2・133）は、柿本人麻呂のいわゆる石見相聞歌の反歌である。斎藤茂吉の批評をはじめ、この歌の解釈にはいろいろあるようだが、まず前半部分は靈山全体を覆う筐の葉がさやさやと清らかな音を立てる様子を歌っていて、これは本稿でいう「妙なるもの」や「萌騰るもの」のイメージに近い。その一方で、置いてきた妻への思いが強い我、すなわち「こころにかなはぬすぢ」の「もの」に捕らわれている我には、そうした「妙なるもの」や「萌騰るもの」の存在がわかるのだけれども、どことなく余所余所しく見えて（聞こえて）しまう、つまり見えていて見えない（聞こえていて聞こえない）といった心の状態を表しているようにみえる。ただし、そうではない解釈もある。折口は、筐の葉がざわめく夜の山道を何度も「かへり見」しながら歩く人麻呂ではあるが、すでに、妻の魂を呼び寄せてみずからと一体化させる「鎮魂（たまふり）」の過程にあるとみる（折口1955：

388–390)。つまり、「妙なるもの」や「萌騰るもの」に近づきつつある心の状態であると考えるのである。

4.2 安心なきが安心

「よこさまなる恋」であれ、夫婦の関係であれ、恋が生の頂点であることに疑いはない。宣長はそう考えていた。「生命一般の根拠」が「萌騰って」、そこから二つの「自己」が立ち上がる。しかし、『万葉集』では恋が「孤悲（こひ）」と訓ぜられることが多々あるように、無形の「もの」が二人の間で通底していても、有形の「もの」（両者の肉体）が分離していることが、あらかじめ恋という言葉のなかで予感されていた。折口によれば、「こひ」は相手の返答を予想するものではなく、ひたすら他所にある魂を迎えるとする呪術が「こふ」の古意であった（折口 1955:353）。「戀（こひ）」は魂「乞ひ」であった（折口 1955:358）。六条御息所の場合のような「よこさまなる恋」であれば、相手を自分のものにできない、人麻呂の場合つまり夫婦の場合であれば、永遠に一緒にいることはできないという「こころにかなわぬすぢ」を必然的に伴う。宣長は、「あはれのふかきこと、戀にまさるはな」と言った（本居 1968c:228）。だから、ひたすら願うのである。これが、古代から現代にいたるまで変わることのない「恋」の「性質情状」である。

以上のことと、「原型」としての「萌騰るもの」に立ち返って言い換えてみよう。葦牙のように「萌騰るもの」とは、日本における「生命一般の根拠」の「原型」であった。この葦牙も生命である以上、死から逃れられない。おのずからそう「なる」「もの」なのである。だから、「萌騰るもの」は、死をはじめとする不在の予感、すなわち「こころにかなわぬすぢ」をあらかじめ織り込んでいるような、そういう「性質形状」を持った「原型」なのである。ちょうど萌騰がる夏が、虫の音時雨れる秋をすでに含み、水の下で魚が息を潜める冬をすでに含んでいるように。島木赤彦は、「圓満相」や「寂寥相」などは、「其由つて来るところを異にしない。至上所にある各相は其生命が根本に於て互に相通じてゐる」と言った（『アララギ』第16卷第6号[1923年]）。和辻はこう言う。「『もののあはれ』とは畢竟この永遠の根源への思慕でなくてはならぬ。歓びも悲しみも、すべての感情は、この思慕を内に含む事によって、初めてそれ自身になる。（中略）あらゆる歓楽は永遠を思う。あらゆる愛は永遠を慕う。かるがゆえに愛は悲である」（和辻 1962:150）。さらに木村は、ハイデッガーの「死への先駆」や「死に関わってあること」を引きながら、「『生命一般の根拠』とは、個々の生命物質自体が『生きている』という意味からは「死」としか言いようのないもの」であると言い切る（木村 2005:88）。

神話における「恋」の「原型」は、こうした意味での「萌騰るもの」の「原型」を前提としていた。神世七代は、イザナギとイザナミによる国生み、イザナミの死とイザナギの嘆きの涙で幕となる。イザナギは死んだイザナミを追って黄泉国に行くが、怒ったイザナミに追いかけられたイザナギは、「千引石（ちびきいは）」を其の黄泉比良坂（よ

もつひらさか)に引き塞(さ)へて、其の石(いは)を中に置きて、各(あ)ひ對(む)き立」たす。「千引石」を目の前に置かれたイザナミは、イザナギがいる方を指して「汝國(みましのくに)」と呼ぶ(本居 1968d: 253)。その時にイザナギが流した涙は、此の世(国)にあって、悲しみを「直視し、その性質を見極め、これをわが所有と変ずる」決意を表していたと読める。生死や夫婦の間に厳然として存在する隔たり、すなわち「もののあはれ」の「性質情状」についてここまで鮮やかな描写は、「言靈」への洞察に卓越した物語の作者のなせる技であった。そして、「小手前の安心と申すは無きことに候」と門人に諭す、宣長の「答問錄」(本居 1968a: 525)を読み込んだ小林は、イザナギの涙に、「安心なきが安心」という、矛盾ではあるが、そうでしかありえない真理を見て取ったのである(小林 1992b: 240)。

「源氏物語 玉の小櫛」の「雲隱卷」についての解説の中で宣長は、「長きわかれのかなしきすぢのもののあはれは、幻の卷に書つくしたり、そは紫上のかくれ給へるを、源氏君のかなしみ給へるにて、もののあはれのかぎりをつくせり」と述べた(本居 1968c: 468-469)。「もののあはれ」は、紫上の死を悼む源氏の姿に極まると言ふのである。「あはれ」に「哀」の字が当てられるようになったのは、「うれしきことおもしろき事などには、感ずること深からず、たゞかなしき事うきこと、戀しきことなど、すべて心に思ふにかなはぬすぢには、感することこよなく深きわざなるが故」であると宣長は言う(本居 1968c: 202)。振り返れば、「若紫」では、源氏が紫上と出会う場面が描かれた。「いぬき」が伏籠から雀の子を逃がしてしまったと訴える、少しくたびれた山吹の襲色目の衣を身に付けた幼い女の子を、源氏が垣間見る。詳しい説明は避けるが、この懐かしい「北山の垣間見」は、「萌騰るもの」を「原型」とし、他方、「紫上の死」は、イザナギとイザナミの「恋」を「原型」とする。

ここで、宣長が「詠歌ノ第一義ハ、心ヲシズメテ妄念ヲヤムルニアリ」と言ったことを改めて思い出してみると、それが意味するところは次のようなことであった。人間の身体は、混乱した状況に堪えられないようにできていて、嘆きが無秩序なまま放って置かれることはない。心の動搖は、言葉によって限定され、具体化され、客觀化されて捕らえられぬうちは、いつまでも得体の知れない不安のままである。そうした妄念の状態を、言葉の「あや」、あるいは「かたち」で捕らえるという、「自己認識と言語表現とが一体」となった精神活動が歌なのである(小林 1992b: 81)。「かたち」は、嘆きが己を導くその「仕方」を教えるのである。

紫上と源氏の歌を見てみよう。「御法」の中で、死期が迫った紫上が「おくと見る程ぞはかなきともすれば風に乱る、萩の上露」と詠むと、「やゝもせば消えをあらそふ露の世におくれ先立つ程経ずもがな」と源氏が返す。この段階では、源氏はまだ整調されない「嘆き」の渦中にある。最終的に源氏が「かたち」に到達できたかどうかについては、「大空をかよふまほろし夢にだに見えこぬ玉のゆくへ尋ねよ」など、「幻」の中で源氏が詠んだ一連の哀傷歌がそれを知る手がかりとなる。今挙げた歌には様々な解釈があり得

ようが、「原型」としての「恋」との関わりで言えば、今は亡き紫上の「鎮魂（たまふり）」が、未だ途上にあるように見えるし、読み方によっては完了しているようにも見える。他方、「原型」としての「萌騰るもの」との関わりで言えば、源氏の「自己」は天に向かってすでに立ち上がっているように見える。

4.3 安心が決定する時

改めて神話を確認しておこう。まず「アシカビ」は、「萌騰るもの」あるいは「生命一般の根拠」の「微（しるし）」であった。あらゆる生成の「微」と言ってもよい。他方、「イザナギ」「イザナミ」は、生死あるいは男女にまつわる実存レベルの歓喜と苦悩の「微」であった。両者の間に置かれた「千引石」は、生死あるいは男女の「隔たり」の「微」である。「アシカビ」と、「イザナギ」「イザナミ」は、「本質」と「現象」の関係にあるとみてよい。詰まる所、「安心の決定」とは、神話の順序に忠実であるということである。「アシカビ」が先で、「イザナギ」「イザナミ」が後であって、その逆ではない。つまり、あくまでも「アシカビ」が根本である。因って、「安心が決定する時」とは、「千引石」の重さをひしと感じつつ、「アシカビ」つまり「萌騰るもの」に「なる」、その時である。これが冒頭で言った「底荷」の意味である。

引用文献

- * 『万葉集』および『源氏物語』からの引用にあたっては、いずれも岩波文庫版を用いた。
- 折口信夫（1955），『折口信夫全集』第9巻〔折口博士記念會編〕，中央公論社
- 折口信夫（2017），『古代研究Ⅱ 民俗学篇2』，角川ソフィア文庫
- 木村敏（1972），『人と人との間』，弘文堂
- 木村敏（2005），『あいだ』，ちくま学芸文庫
- 木村敏（2008），『自分ということ』，ちくま学芸文庫
- 小林秀雄（1992a），『本居宣長（上）』，新潮文庫
- 小林秀雄（1992b），『本居宣長（下）』，新潮文庫
- 本居宣長（1968a），『本居宣長全集』第1巻〔大野晋編〕，筑摩書房
- 本居宣長（1968b），『本居宣長全集』第2巻〔大久保正編〕，筑摩書房
- 本居宣長（1968c），『本居宣長全集』第4巻〔大野晋編〕，筑摩書房
- 本居宣長（1968d），『本居宣長全集』第9巻〔大野晋編〕，筑摩書房
- 丸山真男（1972），「歴史意識の『古層』」丸山真男編『日本の思想6 歴史思想集』，筑摩書房
- 和辻哲郎（1962），『和辻哲郎全集』第4巻，岩波書店

Restoring Emotional Stability through Literature

Masato KAWAMORI

According to Motoori Norinaga, the only way to endure the unbearable emotional turmoil that accompanies the agony of life, death, and love is to face it head on, discern its nature, and embrace it, and poetry is the means to achieve it. Poetic expression—the use of evocative, imaginative, or creative language, such as symbolic words and parables—serves to effectively convey the subject of expression. In other words, amorphous suffering is limited and objectified through the words of poetry, giving relief to the anxious mind. This study aims to clarify the process by which emotional stability is attained through literature. *Manyoshu* and *The Tale of Genji* are referenced in this study. In order to clarify the process, concepts such as Kimura Bin's "basis of life in general" and "self-actualization" are used.

Key words: emotional stability through literature; basis of life in general; self-actualization