

## 日本的心性のある謎について

大西 昇\*

### A Mystery in Japanese-minded mentality

Noboru Ohnishi\*

There is a mystery in the Japanese-minded mentality. This mystery is a major and cultural characteristic. It has to do with the intuition for Mono (natural objects). Namely, Japanese people has perceived the reality of Shizen (nature as it is) intuitively. I have no hesitation in saying that this mystery is the most fundamental theme on the relation which exists between nature and human affairs.

#### 1. はじめに

問題の所在をかすかに示唆する二つの「異議申し立て」から始めることとしたい。もっとも、異議の方向は逆であるが。〔註1〕

- (1) 宮本常一は「日本人にとって自然とは」という文章で次のように述べている。

「日本人は自然を愛し、自然を大事にしたというけれど、それは日本でも上流階級に属する一部の、自然に対して責任を持たぬ人たちの甘えではなかったかと思う。自然の中に生きた者は自然と格闘しつつ第二次自然を作りあげていった。」『自然と日本人』〔註2〕

- (2) 在欧八年の帰国後にカトリック司祭となった井上洋治氏は、その間に悩んだこだわりを次のように語っている。

「私は大学卒業後、約八年間あまりをヨーロッパの修道院ですごしたのですが、その間、ヨーロッパが二千年の長い間につちかってきた精神的風土と、私の血の中に流れているものとの間のギャップに悩まされ続けました。・・・中略・・・その最たるものはヨーロッパ、特にヨーロッパ近代に顕著な「対自然的な人間中心主義」にあったのだということに気づかされたのでした。」『風の薫り』〔註3〕

見られるように、宮本常一の場合は、日本人のいわば「自己認識」に対して、井上洋治司祭では、キ

リスト教のヨーロッパに対しての、逆方向の「申し立て」である。すると、とりわけ後者は、我々には直接関係しないように見えるかも知れない。

さて、小論の関心内で、二人の「答」を、簡単にみていくことにしよう。

宮本常一の言う「第二次自然」の一つは「風景」であることが後の文章（とりわけ「作る自然と作られた自然」）を見ると明らかになる。「自然の中に生きた者」が「自然と格闘しつつ」「作りあげ」たものなのであり、それはその人々の生活とところに深く関わっている。「上流階級に属する一部の、自然に対して責任を持たぬ人たちの甘え」とは、宮本常一の表現ではないが、要するに「暇人」の思いとわざを言っているに近いと推察できる。そして、宮本常一にとっては、真に「自然を愛し、自然を大事にし」てきたのは「自然と格闘し」てきた人たちのことであった。〔註4〕

次に井上洋治司祭の場合は、『創世記』の人間が生き物すべてを支配せよという神のことは、イエスの「自然観」（井上氏の用語）とそれを源とするパウロの「自然観」によって「超克」された、としている。

ルカやマタイ福音書のイエスのことば、「鳥のことを考えてみなさい。種も蒔かず、刈り入れもせず、納屋も倉も持たない。だが、神は鳥を養ってくださる。あなたがたは、鳥よりもどれほど価値があることか。・・・中略・・・

野原の花がどのように育つかを考えてみなさい。働きもせず紡ぎもしない。しかし、言うておく。栄

\* 東京工芸大学工学部基礎教育研究センター非常勤講師  
2012年9月19日 受理

華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。」(ルカ 12:24~29)を指してイエスの「自然観」と言い、その教えが人間中心主義ではないことに気づかされて「長い間苦しんできた、キリスト者としての私と、日本的な自然観を持つ私との間のギャップを私なりに埋めることができたと思ったのでした。」と語っている。〔註5〕

## 2. 「人事」と「自然」

- (a) 「月がとつても青いから 遠まわりして帰ろう」〔註6〕  
 (b) 「月よみの光を待ちてかへりませ山路は栗のいがの多きに」良寛〔註7〕

この(a)(b)二つの例は、人事を、〔自然の中で起きる「自然」自体の出来事という意味での〕「自然現象」と《同等・同質のこととして》受容し、表現している。「同等のこととして」であるから、そこに全くの区別が無いという事情ではない。しかし、いわゆる「象徴」や「譬喩」ではないことに注意したい(この点に関しては後述)。

そこで今仮に、次のような二つの形態を考えて見る。

- (α) 自然の中で人事を感受し理解・把握して表現する  
 (β) 人事の中で人事を感受し理解・把握して表現する

これをさらに言い換えると

- α : 人事を自然の事象(出来事)として理解・表現する  
 β : 人事を人事として理解・表現する

αの「自然の事象〈として〉」という点に注意していただきたい。〈のように〉ではない。後者であると、これはよく言われる simile「直喩」であるが、そういう事態にはないことが肝心である。そこで、先の(a)と(b)をもう少し見ていくと、先ず、「月がとつても青いから 遠まわりして帰ろう」は、まだまだ一緒にいたい気持を、直接言わず、いわば「月のせい」にして間接的表現を取った、と

理解されやすい。さらに言えば、月がきれいというのは相手のことの間接的表現であると取る向きもあるかも知れない。とすれば、譬喩、象徴などの表現法に連なると理解できるように思われよう。すなわち、「月」(自然)は相手に対する気持や相手の「symbol 象徴」ないし「metaphor 暗喩」である、などの理解である。

しかしながら、以上の理解では、間接的に「告白」した理由が、たまたま取った表現法の違いか、表現主体のいわば個人的性格に依ることになりかねない。胡乱な表現と取る向きもあるかも知れない。

事実、良寛の歌に似てはいるが、気持そのままを表現した例もある。

- (c) 夕闇は道たづたづし月待ちて行ませ我が背子  
 その間にも見む 豊前國娘子大宅女 万葉集 巻四 709

だが、このように直接にこころを歌うよりは、万葉集以来、間接的に見える表現形態、すなわちいわゆる自然描写を伴う形態が、連綿として続いている歴史を我々は持っているのである。

良寛の有名な歌にしても、一見、暗い山道では栗のいがを踏む危険があるから、月の光の下でお帰るなさい、と〔実際の見地から〕奨めているように見えようが、歌を支えている感情が、別れがたい真情であることは明らかであろう。こう理解すれば、「月がとつても青いから」と同じ事情にあると見ることができる。

すると、相手に直接自分の気持を「むきつけ」に告げるのではなく、「月」(自然)を通して「告白」しようとする表現が、どのような理由で、古代から連綿として多用されてきたのか、という疑問、敢えて言えば「謎」に我々は直面する。それは、我々にとって看過できない、否、看過してはならない「謎」である。

以上のように問題(謎)を設定すると、明らかのように、「月」は表現の単なる手段ではない。言い換えると、そこに「もの」に対するいわば「特殊な感性」を考えたいのである。この「謎」が小論の主題であり、それに少しでも迫ることが目標である。

ただし、以上の説明では、はなはだ不十分であるから、次節以降、できるだけ具体的な実例によって「謎」を明らかにしていきたい。

### 3. 「情」と「景」

前節で挙げた (a) と (b) に通ずるところがあると考えられるものとして、先ず芭蕉『奥の細道』の有名な一節を参考としたい。

(d) 「衣川は和泉が城をめぐりて、高館の下にて大河に落入。康衡等が旧跡は、衣が関を隔て南部口をさし堅め、夷をふせぐとみえたり。偕も義臣すぐつて此城にこもり、功名一時の叢となる。「国破れて山河あり、城春にして草青みたり」と笠打敷て、時のうつるまで涙を落し侍りぬ。

夏草や兵どもが夢の跡 一

杜甫の詩の「山河」は必ずしも「人事」を表現してはいないが、芭蕉はそういう事情にはない。ただし杜甫の詩に関しては異論があるかも知れない。しかし、潁原退蔵は「杜甫の春望の詩と同工異曲とはいうものの、また芭蕉が自然と人生とを渾然と融和せしめる大手腕を感じずにはおれない。」と微妙な表現で評している〔註7〕。山本健吉は〈「夏草や」とは、冒頭に具象物を提示して、全体を総括するような感動の含蓄を含んでいる。〉と評する〔註9〕。

突飛に見えようが、例えば、ゲーテの詩 Heidenroslein 「のばら」と比較すると、

「野ばら」 一手塚富雄訳一

野にひとと薔薇が咲いていました。

そのみずみずしさ 美しさ。

少年はそれを見るより走りより

心はずませ眺めました。

あかいばら 野ばらよ。

「おまえを折るよ、あかい野ばら」

「折るなら刺します、

いついつまでもお忘れないように。

けれどわたし折られたりするものですか」

あかいばら 野ばらよ。

少年はかまわず花に手をかけました、

野ばらはふせいで刺しました。

けれど嘆きやためいきもむだでした、

ばらは折られてしまったのです。

あかいばら 野ばらよ。

明らかに、この詩の「野ばら」は少女のメタファであって、植物としての野ばらへの関心は薄い。植物に特別な関心を持ち、自然科学の分野の著書、それも詩人の手すさびの域をはるかに越えた本格的な業績を持つゲーテにしても、である〔註10〕。だからこの「抒情詩」はドラマ（人事そのもの）である、と言っても強弁ではない。〔註11〕

ここで、始めに挙げた (a) にしろ (b) にしろ、相手に直接自分の気持を告げずに、「月」を用いた間接的表現を取ってはいるが、主な関心が自分のところを伝えることにあるのであれば、結局ゲーテの「のばら」と同じことで、全て「人事」（感情ないし心）ではないか、という反論が可能かも知れない。

だが、この反論に対しては、長い歴史を持った我々の「表現の仕方」への理解不足を言わざるを得ない。

上に〈長い歴史を持った我々の「表現の仕方」〉と述べたことは、先に「謎」として提起した小論の主題であるが、問題そのものは、当然、小論をはるかに超えている。そう断った上で、以下先学の見解を、小論の関心からの、いわば恣意的な扱いであるが、参考としたい。ただし、関係する研究文献は枚挙に暇が無いので、代表的な優れた一例を挙げることにとする。

古代日本への非凡な感覚を持っていた折口信夫が、大正十五年に発表した「叙景詩の発生」という論文を、ここでの関心に限定して、取り上げてみたい。〔註12〕（折口信夫を論ずることは、氏の説を総合的に検討する必要があるが、ここでは意図外である。）

そこで折口信夫は、「古くから外界に向いてゐた眼を逸らす事なく、譬喩化する事なく、人事以外の物を詠む事に価値を認める心」が「日本の叙景詩の始まり」であり「歌における純客観態度の成立する様になつた原因」である、としている。特に「譬喩化する事なく」に注目したい。

さらに、「情景相伴ふのは、日本の短歌の常になつ

ては居るが、其が発生したのは、古代の詩の表現法をひた押しに押し進めただけであつて」とされ、「よい歌になると、人麻呂のも黒人のも、情景が融合して、景が情を象徴するばかりか、情が景の核心を象徴してゐる様に見えるのである。」と述べている。

折口信夫の言う「情景」は、先に使った意味での「人事と自然」という用語に通ずるであろう。ここでも、「情景が融合して、景が情を象徴するばかりか、情が景の核心を象徴してゐる様に見える」に注目したい。「象徴してゐる様に見える」とは微妙で「揺れた」表現である。

何故「揺れて」いるのか。結論を先取りして言うと、象徴や譬喩（比喩）などの用語を、実際は元来の意味を変質させて使っているか、あるいは「ぴったり」こない不適合感を秘めているからであるが、事は単なる用語の域を超えて、本来は、我々にとつての肝要事である、としなければならない。

折口信夫は「古くから外界に向いてみた眼」と言っている。折口信夫本来の意味を曲げてしまうかも知れないが、ここに、「見えるもの」に対する日本人の特別な「感覚」とでも言うべきことを考えざるを得ない。それは、折口信夫のいう「人事以外の物を詠む事に価値を認める心」に通っていると思われるが、現代の我々は、折口信夫の規定を超えて、先に述べた「謎」に迫るべき時に直面している、と言えよう。

#### 4. 「謎」あるいは「秘密」

以前の拙論において、山そのものが神という場合（山 $\alpha$ ）と、山に神霊が宿らないし憑くという場合（山 $\beta$ ）の二様の形態を検討してみると、信仰の実際にあつては、両者は矛盾することなく《共存》していることが認められ、その共存の根源を追求して、山 $\alpha$ はより根源的であり、山 $\beta$ は山 $\alpha$ に根拠づけられている、と考えた〔註13〕。そうすると、山そのものが神では、その神は「見える」ということになる。これに対して、神霊は「見えない」と、一般的には、されているであろう。

神は見えるというのは、現代の常識に反すると思えようが、「見えない神」に向かつてと同様、その「見える神」にも、祈りと願いが捧げられ、また畏怖の念が抱かれてきた、と考えられるのである。約

すると、以上のような「信仰」の形態を可能にしている根拠は、「眼に見える」岩や木、山などそのものが元々神である（山 $\alpha$ ）という根源的信仰にある、と考えたのである。

だが、以上の「眼に見える」という理解には、次のような反論があり得よう。「神霊」はあくまで見えないのであり、それを眼に見える目の山や石など具体的な物に、いわば感じ（感受し）ているに過ぎないので、見えるということではない云々。

しかし、この理解は、現代人の表層的次元における理解であつて、言うところの「具体的な物」に対する理解に欠けるところがある。すなわち、直に接している「具体的な物」そのものと「神霊」が区別がつかない事態、すなわち極端な表現を取ると、具体的な物そのものが神霊であると感受する事態、というのが実態に近いのである。そうでないと、例えば「石」を例にとつても、これほど長い間「石」が何故尊ばれてきたのか理解しにくくなる。単に、時に、ある「石」に神霊が宿ることがあり、その時その神霊を感受した、というのでは不十分で、大岩を神としたり、石の地蔵に祈ったりしてきた実態に合わないところが出てこよう。それも「過去のこと」ではなく、「現在のこと」としてである。つまり、環状列石など少数の例外はあるが、「遺跡」ではなく「現役」である〔註14〕。この「現役」であることは重要な意味を持っており、「謎」に深く関わっている。「謎」は単に過去のことにと留まらず、現在のことであることを強調しなければならない。

ここで現在の事例の一つとして、「みず子供養」を挙げると、寺の石の地蔵を我が子のように思い、思わず地蔵に頬ずりした供養者があつた。これを単なる「思い込み」や「感情移入」などとする理解は誤解である。そのような「理解」には、物質で作られた無生物の地蔵という観念が、無自覚の場合をも含めて、先入観として潜在する、と言わざるを得ない。供養者には、そのような物質観念は、少なくとも供養している間は、無関係なのである。つまり、言うまでもなく「地蔵」は単なる物ではない。単なる物質であるのは、少なくとも地蔵に「共感」することのない第三者にとってである。自分のみず子〔ほとんどの供養者は「我が子」と言う〕は、私の「こころ」の中に居る、と共に、寺の地蔵の側にも、天国にも居る、と告白する供養者は多い。

以上は、ここでは「供養」であるが、信仰あるいは宗教について、一般的に言える側面があることは認めなければならないにしても、それに留まらないことに注意したい。すなわち、そこには「もの」に対する我々の特殊とも言える感性を考えざるを得ないのである。だが、このことは現代日本人自身にも「あいまい」になってきているほど微妙である。しかしながら、それは意識の表層に於てであって、深層ではこの「感性」は生き続けている、というのが基本的な前提（仮説）である。

要するに、「具体的なもの」そのものに対する根源的な「ある感性」が、「我々」の根底にある、と考えられるのであり、それを先に《謎》としたのであるが、もっと積極的に《秘密》と言ってもよいかも知れない。

「秘密」というからには、未だ十分に明らかになってはいないのであり、小論の試みは、その「秘密」に幾らかなりとも迫りたいという希望から発している。ただし、この「秘密」の山には幾つかの登山道があり、多方向から近づく必要がある。頂上に辿り着くかはおぼつかないにしても、小論は二、三の登山道から、遠い頂きを望みながらの小登山を期している。

付言すると、「象徴」概念や「譬喩」概念にこだわる主な理由は、「具体的なものに対する感性」への眼を、それらがややもすると塞いでしまうからである。したがって、ある具体的なもの（自然）が、明らかに通用の意味での象徴、譬喩として使われた場合には、本道から外れた方向にある、と言ってもよいであろう。そうした関心から次にその問題を考えてみたい。

## 5. 象徴概念

万葉集から俳句に至る日本の詩歌について、特に理論的関心から言及する際に、多用され愛用されてきた概念・用語に「象徴」「譬喩・比喩・喩」「暗喩」があることは言うまでもない。「ヒユ・ユ」は中国出自の古い言葉であるが、後の二つは明治以降の西欧からの輸入語でありながら、往々そのことは忘れられて頻りに使用されてきた。結論を先に言うと、原義からかなり外れた使われ方をしている場合が多いのである。もっとも、古代からの「譬喩」など

の使われ方にも、同類の問題があることは指摘されてきたが。

既存の諸研究においては、古代文献などの実際に忠実であろうとすると、意図的ではないにしても、それらの概念は対象に合わせて微妙に変質させられているのが、多くの実態である。先に引用参照した折口信夫の「象徴」はそのよい例である。このような事態を産む原因は、象徴・譬喩概念とそれを適用した事象を産んだ「両」精神圏に対する、原理からの認識論的反省が未だ十分になされていない、という状況にある。

別の例を取ると、芭蕉の「物のみへたる光、いまだ心にきへざる中にいひとむべし。」(『三冊子』)という言葉からも知れるように、「見えないもの」を「見えるもの」で表現する表現法（象徴、譬喩）というのは、ここでは、本筋ではない、と考えられるのである。もちろん「常に」見える、ということではない。わざわざ「物のみへたる光」と言うからには、日常的な慣れきった眼には「光」はまず「見えない」であろう。そうすると、「象徴」の語は、「物のみへたる光」という高度の現実、つまり日常的な眼には見えない現実を指し示して使われている、との反論も十分考えられる。しかしながら、それが「眼に見えないもの」を「眼に見えるもの」で「象徴」するとの意味である場合には、我々にとっての肝要事の理解を塞いでしまう嫌がある。すなわち、ここでは、単純に「眼に見える」ということも重要な意味を持っていて、その見えた「もの」自体が肝要なのである。

事情がそうであるとする、とりわけ「象徴」概念の日本の場合への適用は、慎重でなければならない。

以上の点の考察をさらに進めるために、俳句と短歌の優れた解釈例に見られる、先にも触れた「揺れ」を見ていくことにしたい。

有明も三十日に近し餅の音 芭蕉

「有明月の感触そのものが、すでに芭蕉の内面を象徴しているような、一種微妙をきわめた無的な感といってよいものである」 加藤楸邨〔註15〕

この加藤楸邨による解釈文自体も、一種微妙な表現を取っていて、有明月は芭蕉の内面の単なる「象

徴」である、という趣旨に留まらないように見受けられるのだが、一つの可能な理解として、ここでの関心から考えてみると、「有明月の感触」はこの時の「芭蕉の内面」そのものなのであり、「象徴」と受け取るとは適切ではない。つまり「象徴」というような余計な介在物はもはや必要ないのであり、この意味で楸邨は「無的」と言ったのかも知れない。付け加えると、この「有明月の感触」を単に「主観的」とは、楸邨は考えていないのである。すなわち、この「有明月」は手応えのある「もの」であり、さらには、敢えて「有明月の感触」を「もの」と言っても、この場合それほど不適切ではない。

次は和歌の解釈の例である。

山深み春とも知らぬ松の戸に絶え絶えかかる  
雪の玉水

式子内親王 新古今和歌集

〈「山深み」のような一首を反芻していると、人の思惑をこえて移りゆく自然の運行に従い、一雫の水を見ることに徹すれば、おのずからそこに世界の秩序の顕現はみられるはずだという安らぎと底なしの恐さを知らされて、自然に度み深い気分にもなってゆく。一粒の砂、一雫の水を見つめ、見とおすことなしにいかなる抽象概念に到達することができようか。一粒の砂、一雫の水をよく表現することができれば、それが存在の表現でないと、誰が言いきれよう。・・・中略・・・雪の玉水がどこから落ちてくるか、そのことを全く気にもしないですむほど、私には「静中の動」としての玉水の動きが鮮烈であり、深い山も、松の戸も、雪の玉水も、まさに山、戸、水そのものでありながらすでにそれ以上のものになっていたのであった。〉 竹西寛子〔註16〕

この箇所では、象徴の語は使われず、「雪の玉水」の「象徴作用」を前提する評とはいささか異なるところが伺える。竹西寛子によると、小島吉雄の評は〈「雪の玉水」に象徴せらるる春の歡び・・・〉とある〔註17〕。この小島吉雄の「象徴」という理解は大勢であり、小島吉雄個人の特異な解釈では決してないであろう。しかし、「揚げ足取り」のように見えるかも知れないが、ここでは、「雪の玉水」そ

のものが「春の歡び」であり、そこが肝心要である。

象徴説に対して、竹西寛子が賛意を呈するの否かはやや不明な表現であるが、不賛意ではないようである。しかし「一雫の水を見ることに徹すれば」「一粒の砂、一雫の水を見つめ、見とおす」と言い、「深い山も、松の戸も、雪の玉水も、まさに山、戸、水そのものでありながらすでにそれ以上のものになっていた」と言っていることからすると、単なる「象徴」概念を超える射程の理解の可能性も内蔵しようが、残念ながら、積極的に「象徴」概念に疑問を呈するまでには至っていない。というのは、「山、戸、水そのものでありながらすでにそれ以上のものになっていた」のは、やはり「山、戸、水」でなければならないはずである。すなわち、現実の「山、戸、水」を超える「何もの」かが思われているわけではない。

さらにもう一つ、実例を見ていくと、

雲はなを定めある世のしぐれかな 心敬  
世にふるもさらに時雨の宿りかな 宗祇

この両句についての山本健吉の評。

「心敬の句にはこの乱雑の世よりも時雨の雲の方がなおかつ定めがあるといった、宗祇の句には人生は時雨よりもさらに時雨的だといった、同じような逆説的感慨が詫げられている。ここには時雨はたんに自然事象としてでなく、一箇の象徴として詠まれているのだ。」〔註18〕

上の「象徴」の語の使われ方も代表的な例と見れなくもないが、「たんに自然事象としてでなく」と言っているので、山本健吉もこの事情は理解していたかも知れない。しかし、ここでの山本健吉の表現は問題の本質から言って、不十分と言わざるを得ない。それは一人山本健吉だけのことではない。要するに、いわば直観的には分かっているが原理的な反省作業による自覚が十分に確立されていないことを語っている。

ここで、先の二句について次のようなことを考えてみたい。すなわち、それらの句における「時雨」は、たまたま身近にある「自然現象」をある内的状態を表現する「象徴」として使った、というような域に留まるものではない。まして「時雨」に自己の感慨を感情移入したというような事情でもない。先

に「夏草や兵どもが夢の跡」の句についての、潁原退蔵と山本健吉の評の考え方と表現が、この事情をやや不十分ながらも語っている。芭蕉は「自然と人生とを渾然と融和せしめる」(潁原退蔵)、「夏草や」とは、冒頭に具象物を提示して、全体を総括するような感動の含蓄を含んでいる。(山本健吉)。すなわち、「時雨」は「夏草や」と同じ事態を表現しており、「人生は時雨よりもさらに時雨的だ」とはもちろん優れて現代的表現であって、とりわけ「的」はそうであり、むしろ、人生は時雨そのもの、時雨は人生そのもの、と感ずる(さらには観ずる)という方が心敬、宗祇の実際に近く、この両句の「時雨」は、そのように生きられた具体的な「もの」として、現実の中に確かな姿で存在している。このような「もの」としての時雨を、「時雨よりもさらに時雨的」は意味する、と理解したい。要するに、心敬や宗祇が経験した時雨の「感触」そのものが第一義であるが、この「感触」は彼等の単なる主観に留まらない「もの」として存在する、という構造が肝心である。

先に述べた「謎」「秘密」がここにも顕れている、と考えられる。

以上、日本の詩歌を対象とした先学の優れた解釈の幾つかを見てきたが、そこで明らかになったことは、繰り返しになるが、次のようなことである。すなわち、諸解釈には日本人の根源的直観とでも言うべきものが生き生きと働いているにも関わらず、その理論的説明にはひどく不完全なところがあって、そのため解釈文には、とりわけ理論的な「揺れ」がある、という事実である。

この事態の原因の一つは、理論的説明が、自己の本来とは異なる発想から作り出された概念と方法〔輸入品〕の影響を受けて、自己の直観に忠実であり難い部分が出てくる、ということである。そのことの一端を次節でみることにする。

## 6. 現代日本語「自然」と nature

現代日本語として見ると、自然と文化は少々異なる使われ方をする。大辞林や学研国語大辞典などをみても、自然は名詞の他に形容動詞、副詞とされているが、文化は名詞のみである。これに対して、

nature も culture も名詞であり、共に形容詞、副詞は活用された形を取る。「自然」はその点ではやや似ていると言えるかも知れないが、「文化」はそうはいかない。語の歴史から言っても、「自然」は記紀風万にも見られるが、culture の訳語としての「文化」は明治以降であろう。しかし、ここに潜む問題は余り考えられずに、自然と文化という一組の常套句は多用されてきている。

概念装置としてはしばらく置くとしても、日本語としては同格に扱えないことは何を意味しているのか。その第一は、日本語の現象を対象とする場合に、「自然と文化」の使用は留保が付く、ということであろう。これは以前の拙論でもくどいほど指摘してきた点である。

以上のことを確かめた上で、現代日本語としての「自然」の使用と理解の仕方的一端を見ていくことにする。

「自然に」「自然な」「自然の」など極く普通に使われている表現を検討すると、意外なことに、使われ方よりもその理解に誤りがある場合が多い。つまり、日常生活上の使われ方にはそれほどの誤りが無いと言えるが、それは次のような事情から考えると考えられる。すなわち、「自然的な働き」による何らかの作用を認める心意がそこに存在し、その心意はほとんど無自覚に働いていて、そこに、〈おのづからなる〉という根源的な発想が生きていることから、「誤る」ことが少ないのである。それにも関わらず、それらの表現の分析解明作業、すなわち理論的作業では、却って誤る場合が多いと考えられる。

それは次に述べる図式の  $\alpha$  と  $\beta$  の相違の原理的理解を欠いて、極言すれば恣意的に近く分析作業を行っているからである。換言すると、図式の  $\beta$  の影響を強く受けながら、それを自覚せずに  $\alpha$  の事態を理解している場合が多いのである。〔註 19〕

【 $\alpha$ 】自然な、自然と、自然に、自然(さ)、不自然な、不自然に、不自然 など

【 $\beta$ 】natural、naturally、natürlich、unnatural、unnaturally、unnatürlich etc；übernatürlich

この  $\beta$  が西欧でどのような意味、構造を持っているか、その歴史をも含めて検討が要請される重大な課題ではあるが、それはにわかには可能な作業ではな

い。ただ、そこに $\alpha$ には存在しない "übernatürlich" (超自然) がある二元構造であることに注意しなければならない。

さらに、 $\alpha$ の事態と構造を、我々が原理から明確に認識(自覚)しているかという、残念なことに未だしの状況にある。しかし、通例見られるように、原理的に異なる $\alpha$ と $\beta$ を安易に、辞書式に同じ土俵に乗せて「論じる」ことは、分かりやすいように見えて、根本からの混乱を招いているのが実態である。

すなわち、先ほど触れたように「普通に」「日常生活上」使っている時には余り的外していないのに、「論じる」場合には、であって、相当意識的な作業をする時に間違い易いのである。

さらに、 $\beta$ を $\alpha$ で翻訳した後の理解では、 $\alpha$ の事態が論じられているかのように理解してしまう誤りを言わなければならない。そのあたりの事情は次の翻訳の例でも伺えることである。

「自然」と「不自然」の境界線は「間主観的に構成された行動や感覚のパターンであり、そこから生み出される判断も、文化やサブカルチャーへの明瞭な依存性を示している・・・」ブランケンブルク [註20]

上は $\beta$ からする理解の一例と考え得る。すなわち、西欧人ブランケンブルクのみずからの伝統に忠実な理解の仕方に依るのであって、日本語の「自然、不自然」の内実とは原理的に異なっている。当の日本語翻訳文に於ける「自然」「不自然」を、日本語として理解することは全くの誤解である。つまり、それらの原語は natürlich と übernatürlich の二元原理に立つ西欧精神圏内で成立している概念であり、natürlich ないし Natur (nature) は第一義ではない。それらの翻訳日本語としての「自然」は、明治以降の「輸入語」の側面を持っており、このことは往々忘れられているか、気が付かれていない。

したがって、我々の問題として、ここには、我々がもはやその根本的解決を避けて通れない、異なる根源[「自然のみ」と「natürlich と übernatürlich の二原理論」とそこから出て来る異なる事態に対する認識批判[註21]の問題が存在し、その認識批判を欠くと、自己を見失う混乱があるだけである。それが混乱に見えないのは、一つは、それがヨーロッパ人の自らの普遍性信仰とでもいうべき自信、もう

一つは、それに惑わされている我々の受動的姿勢が、まず考えられるところである。

次は西欧思想の影響を深く負った日本人自身が、無自覚に犯したに近いと思われる例である。

「おのずから」は「主体の営為が加わらないで、ものごとがひとりで生成存在すること」木村敏 [註21]

このように理解している限り展望は開けない。問題は、言うところの「主体の営為」の「在り方」である。

木村敏氏は、古文献の用例にも言及して、「おのずから」と「みずから」には現象的な区別はあるが、根本においては、一つの自己発生的な事態であり、「《より客体側》[原文傍点]へ押しやって眺めると「おのずから」と言われ、《より主体側》[同前]へ引き寄せて感じると「みずから」と言われる」とされているが[註23]、これは氏の理論的な要請からくる見解と考えられ、少なくとも記紀の用例には適合しないところがある。確かに「自」はオノヅカラともミヅカラとも訓まれているが、「自然」はオノヅカラのみである。敢えて付言すると、ミヅカラの本来はオノヅカラと希求されており、そこから本来を外れたミヅカラが負のニュアンスで使われる場合も出てくる(例えば、「自殺」の「自」の訓はミヅカラのみである)。

ただし、木村敏氏の場合、理論的説明にはやや混乱が見られるとしても、その直観においては、非常に深く核心に迫っている、ということは言わなければならない。

そこで先の「主体の営為」に戻ると、この問題に関しては、以前からの検討の繰り返しになるが、次のような方向から考えてみる。

「つくる」や「する」などと「なる」は対立するという理解は一般的なものであろう。しかしそのような常識に反するであろうが、日本語の実際の使われ方、我々の思考と感性の在り方、さらに生き方には適合しない不適切なところがあることに注意したい。

すなわち、現代の理解での「つくる」は英語の make に近く、これは実態にそぐわない。すなわち、「つくる」が「なる」に包摂される場合があるだけでなく、逆に、「なる」に人為が含まれる場合もあ

るのである。(このような「なる」と「つくる」の関係構造を、わたくしは〈なるの余白構造〉と名付けた。〔註 24〕

ここでは指摘するに留めるが、以上の「なる」と「つくる」の関係は、後の(八)節で検討する芭蕉の「句作りに、成るとすると有り。』『三冊子』という言葉からも伺うことができ、同じ『三冊子』には「心の味をいひとらんと數日腸をしぼる」とある。

さらには、よく使われている「自然の勢いで」「自然展開」「自然生成」「ひとりでに」などには、先に註 19 で触れた如く問題が多い。

約すると、「なる」と「する」「つくる」などを対立相でのみ捉えることは、日本語の本来をはずれている。言葉を替えると、「なる」と「つくる」を対立相で見た場合の「つくる」は、むしろ *make* に近いのである。「つくる」の本来の在り方は「なる」である、というのが古代日本語、さらには古代に限定せず日本語の根底に在り続ける根源的発想である。

すなわち、「自然な・と・に」という表現は、第一義では、その事態が〈おのづからなる〉働きを原泉としていることの出発点である。これに対して、習慣、慣れからくるそれは第二義と考えられる。

次に、例えば我々が「山は生きている」と思うとき、「自然な感情」と言われることが多いであろう。この「自然な」というのは、その感情が〈自然〉(〈おのづからなる〉働き)の「自発」に由来することを指し示している。〔註 25〕

付言すると、「本来」としたのは、本来を失っていく過程が考えられるからであり、いわば「墮落」形態もあり得るのである。

以上の問題を検討する時、次のことにも注意する必要がある。

「自然(さ)」の感覚そのものと、それを具体的な「何」に感じるかという事柄は、当然区別すべきことである。

(1) 根源的感覚としての〈自然(さ)〉

(2) 何を「自然(さ)」と思うのか、何に「自然(さ)」を感じるのか

この両者を区別して論じないと混乱と混濁が起る。さらに(3)として、「慣れる」となぜ「自然」と思い感じるのか、という問題があるが、ここではそれを検討する余裕がない。

## 7. 〈おのづからなる〉の表現

ここで、折口信夫の「情景が融合して、景が情を象徴するばかりか、情が景の核心を象徴してある様に見える」を思い出してみると、これは表面上、AはBの象徴であり、BはAの象徴である、ということになり、哲学上はともかく、修辞学上はおかしな例である。したがって、ここで折口信夫の言う「象徴」という語は逸脱した使われ方をしている、と言わざるを得ない。全く異なる事態を指示していると見るべきである。すなわち、先に触れた「謎」ないし「秘密」に通ずる事態を指示していると考えられるのである。

この謎は、古代から発して現在に至るまで、我々の発想と生き方の根底に在り続けている直観、すなわち人間自身を含めた世界の原理は〈おのづからなる〉との直観、ないしその働きへの「信」に深く関連している、とわたくしは考える。

しかし、わたくしは、論証の次元においてさえ、未だ十分に果たしていない。以前の拙論〔註 26〕での理論的説明は、非常に不十分な形で述べたに過ぎないが、今は、〈おのづからなる〉働きと表現との関係を、ここで必要な限りで、少々修正したものを次に挙げる。(ただし、前論文では、古代日本のこととして検討したが、今は現在に至るまでの〈おのづからなる〉とした。)

〈おのづからなる〉働きと人間の関わり方の問題を、表現という側面から少々検討する。〈おのづからなる〉の最高度の表現を考えてみると、それは、当然〈おのづからなる〉働きそのものを表現することであろう。ではこの場合の「表現」とはどういう事態であろうか。この問への可能な答の一つとして、〈おのづからなる〉の実現ということを以下で考えてみたい。

「表現」におけるこの〈おのづからなる〉の実現とは、表現者が「おのづから」の事態を表現し実現している、ということと考えられる。すなわち、根源的自発としての〈おのづからなる〉の実現である。すなわち、みづから発する主体の内〔「情」〕と外〔「景」〕に、〈おのづからなる〉が生き活きと働いていることが、〈おのづからなる〉の実現であり、

この時、人間主体の意志を根拠づけているのは、いわば〈おのづからなる〉働きの意志とでも言うべきものである。

以上の前提に立つと、現在言うところの「自然」は、〈おのづからなる〉働きそのものの自己表現・自己実現と理解することもできよう。換言すると、すべてのものは〈おのづからなる〉働き自体の自己表現・自己実現として〈おのづからなる-もの〉、つまり、〈おのづからなる〉働きが、五官とところに触れる形を取って現れているものを意味している、と理解するのである。そして言語表現としての〈おのづからなる〉働きの自己表現・実現を代表するものはウタであると言ってよいであろう。

その実現を人間主体の内側から見ると、その表現者自身の内なる〈おのづからなる〉働きの発動(自発)と言えよう。それに対応している「外」は〈おのづからなる-もの〉である。

ここで以上のような理解を仮にとると、〈自然〉を表現することは、〈おのづからなる〉働きの実現であり、表現者の心〔「情」〕と外〔「景」〕を最も良く表すことになり、最も深い心の表現はすべての根源である〈自然〉を表現することによって可能となる、と考えられてくる。

以上は残念ながら十分説得的とは言えない。わたくしの歩みは未だしであり、「謎」に迫っているとどうも言えない。しかし、主な登山道は〈おのづからなる〉である、とは考えている。

## 8. 非完結性

もう一つ「仮に」提出する理論的説明は、「非完結性」という事態である。それは、人事においても、また表現においても、考えられることである。

結論的なことを先に述べると、折口信夫の用語で言えば、情と景でその歌の「全体」ということである。それを小論の用語に替えると、人事と自然で全体ということになる（「小全体」とした方が適切かも知れない）。それは、人事で完結しない、もっと積極的には、させない、をも意味しよう〔人間の意識と意志の原理的不完全性・非完結性〕。「表現」としては、検討して来たように日本の詩歌の「伝統」と見做せるのであるが、特にその明示的な形態とし

ては、付け句を必要とする連歌連句の実践を挙げるのも分かりやすいかも知れない。

これまで幾つかの拙論の主題にしてきた課題は、「なるの余白構造」と名付けた心的構造が、日本人の心性の核にあるとの仮説である。この小論もその一環であるが、その仮説の詳細は以前の拙論の参照を御願いするとして、ここでは必要な限りの説明としたい。付言すると、「なる」の本来は「おのづからなる」であるとの理解に立っていることから、「なるの余白構造」は、「〈おのづからなる〉の余白構造」である。

もう一つ、次の点を付言しなければならない。余白というと、「まだ残っている空白」と理解されるであろうが、ここで言う「余白」は、そのような部分ではなく、「全体」を支えているものの意であり、さらには「全体」としても良い。画布に例えると、描かれていない部分を指すだけではなく、「絵」ないし「描くこと」を可能にする画布自体を言う。そのような「余白」を思うことは、ここでは説明が不足せざるを得ないが、全てを支えている全体を思うこと、つまり全てが「生かされている」ことを思うことである。〔註27〕

この「なるの余白構造」という心的構造を抽出した資料の一つとして、アマテラスがウラナヒをするという記紀の記載がある。すなわち記紀では最高神と目されているアマテラスが、最終意志決定者ではないということである。つまり、誰が最終決定者なのか不明なのである。

以上は、神だけでなく、やがて人間の意志と意識だけでは完結しないことを示している。西欧の思惟の多くに見られるような、意識（意志）の立場をあくまで押し進めようとする立場では、意識内で完結させることは、意識内であるが故に、可能である。また、そこまで押し進めなくとも、完結を目指そうとする強い志向の存在は否定できない。

これに対して、〈意識〉の非完結性は、意識が本来的に自身でないものに向かって開かれていることを意味している。ということは、〈意識〉の構造が、その本来からすると、いわゆる内（意識）とその外（意識外）とで成立していることを意味するが、これは西欧的な意識の本来の概念からは外れている。つまり意識とその外という構造を、〈意識〉という或る構造ないし在り方として捉えることに

は大きな意義がある。そこで以下この点を中心にしてしばらく考えてみることにしたい。

「意識の余白」(意識の部分性・不完全性・非完結性)すなわち「意識が本来的に自身(意識)でないものに向かって開かれている」とは、意識が全体ではないだけでなく、意識のみで全体を志向することはその本来からの逸脱を意味している。換言すれば、〈意識〉は非完結的である。原則としては、自己をどこまでも拡充しようとする、また自己内にとぐるを巻くこと(自己閉塞)はあり得ない、という意識の在り方を〈意識〉と言ったのである。以上のことは、〈意識〉が自己意識でないものを不可欠とする構造を語っている。

そしてこの非完結性は表現においても言えることであって、折口信夫の用語を借りると、「情」は「景」を不可欠としているのである。逆に、「景」は「情」を欠くことはない。

すなわち、外的自然(「景」)を「象徴」として使うということではなく、花や鳥や月を通して自己(「情」)を表現するというのは、(自己が)自己の本来としての〈自然〉を希求しているということであり、そこでは(一応)自己ではない「自然」の受け入れが常に用意されている。この意味において、いわゆる「内的自然」(「情」、こころ)は「外的自然」(「景」)を必要としている。それは自己の本来は〈自然〉であるという明確な自覚へ導くものである。

上の見地からすると、「情」を欠いて「景」のみに見える、折口信夫いうところの「純客観態度」の歌も、「情景」そろった歌と同質と見做すことができよう。

それは、歌論を問題にする時、必ず取り上げられる『為兼卿和歌抄』の次のことばにも伺い知られることであり、参考資料としたい。

「花にても、月にても、夜の明け、日の暮るゝけしきにても、その事\*に向きてはその事になりかへり、そのまことをあらはし、其のありさまを思ひとめ、それに向きてわが心のはたらくやうをも、心に深くあづけて、心に詞をまかすに\*、・・中略・・

こと葉にて心をよまむとすると、心のまゝに詞の句ひゆくとは、かはれる所あるにこそ。何事にてもあれ、其の事にのぞまば、それになりかへりて、さ

またげまじはる事なくて、内外とゝのほりて成ずる事」 (\*の箇所は土岐善麿の推定による、欠損原文の補訂である。)

土岐善麿〔註27〕によれば、京極為兼の理念と方法は天台止観に依拠し、空海の『文鏡秘府論』などにも依っている、とされており、そのまま直接に、これまで問題としてきた日本の詩歌の「ある特質」と関連付けることは、慎重を要するが、歌人でもある土岐善麿が「理念と方法」としているところに、やはり理論と直観が必ずしも一致しない場合のあることの認識が伺われ、そこに「情」と「景」の万葉集以来の根本的な発想を見ても、あながち誤りではないと思われる。為兼の「内外」を「情景」と解するのである。この「内」が「外」から独立した、いわゆる主観の域に留まっていないことは、「その事になりかへり」と二回も繰り返されていることから明らかであり、遠く後の「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」という芭蕉のことばに通ずる

(『三冊子』)。さらに言えば、「内外とゝのほりて成ずる事」とは、先に〈「情」は「景」を不可欠としているのである。逆に、「景」は「情」を欠くことはない。〉としたことに対応していると考えたい。

さらに、「心のまゝに詞の句ひゆく」を、仮に、「根源的な心が言葉となって或いは言葉において現れ出ること」と理解すると〔註29〕、先に述べた〈「おのづからなる」働き自体の自己表現・自己実現〉に通ずると考えられる。ただし、この「心」が人間主観のみを意味していないことは言うまでもない。

「心」を内的のみに限定して捉えないということである。それにしても「心のまゝに詞の句ひゆく」とは、相変わらず、論理に変換しにくい表現である。

そして、これらのことばが、情景そろった歌だけでなく、景だけに見える歌についても言われていることは言うまでもなく明らかである。(上の為兼のことばでは「なる」が重要な働きをしていることにも注目したい。)

さらに、参考資料として、これも軽々しく仏教信仰と思想を無視することは控えねばならないが、一遍上人の手紙の一節と歌をあげたい。『一遍上人語録』巻上から〔註29〕、

〈興願僧都、念佛の安心を尋申されけるに、書て

しめしたまふ御返事)の一節

「よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念佛ならずといふことなし。人ばかり超世の願に預にあらず。」

旅ごろも木の根かやの根いづくにか身の捨られぬ處あるべき

よにふればやがて消ゆく淡雪の身にしられたる春の空かな

消やすきいのちは水のあはぢしまやまのはながら月ぞさびしき

残された一遍上人の和歌はほとんど釈教歌であり、引用のような歌は少ない。「よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも」ということばには、阿弥陀仏信仰がその根底にあるとしても、芭蕉に先だって、東北地方を含めて、日々を旅に送り旅に死した上人の感性を伺わしめるには十分である。興願僧都への返書は、日本語で表現された最も美しい優れた信仰告白文書の一つと思われる。

## 9. 「物のみへたる光」

これまで主に問題にしてきた「表現の仕方」は、同時に「生き方」でもある。それは根源に関わる事柄であるからである。言い替えると、根源すなわち〈おのづからなる〉働きへの「信」ということである。それは信頼ないし信仰と言ってもよい。

そして上という意味での我々の「信仰」は、先に述べたことの繰り返しになる部分もあるが、次のような「特徴」を持っている、とわたくしは考えている。

「神」は「見えない」と言われることが多いが、岩や木、山など具体的に見えるものに神霊が宿る、憑くなどと言われてきた場合のように、神霊、神威など(と呼ばれているもの)に直に面接している時には、その「見えないもの」が「見える」のである。

そうでなければ、次の芭蕉の言葉は意味薄弱になる。何故なら、「みへたる光」もその根拠を失うであろう。

「また句作りに師の詞有り。物のみへたる光、い

まだ心にきへざる中にいひとむべし。」『三冊子』

「神」信仰を言いながら、俳諧師芭蕉の「句作り」についての言を持ち出すのは、唐突の感を越えて意味不明に思えるかも知れない。しかし、後で触れるように、芭蕉の根底には古代から連綿と続いている根源的発想が息づいていると、わたくしは考えている。それは、次の芭蕉のものとされている言葉にも端的に顕れている。

「句作りに、成るとすると有り。内をつねに勤めどもに應ずれば、その心の色句と成る。内を常に勉めざるものは、ならざる故に私意にかけてする也。」『三冊子』

もちろんこれだけでなく、芭蕉の片言隻句、また文章にも見ることができる。言及されることの多い「造化」について、堀切実氏は、単なる「自然」の意ではなく、宋学的思考によるとしている〔註31〕。理論の表現形態としてはそのように見える表現を取ることも十分考えられるにしても、また氏の評には、芭蕉における宋学の知識を欠いて、いたずらに「自然」を言う一般の傾向に対しての批判があると考えられはしても、芭蕉の根底にあるものについて、必ずしも宋学まで行かなくともよいのではないかと、と思われる。言葉尻を捉えるようではあるが、〈単なる「自然」〉と言ったところに、芭蕉にとっての「自然」の意味の重大性に対する顧慮の不足を感じざるを得ない。〔註32〕

芭蕉の散文は、先の「成る」というより「する」の色の濃い、作為が目立つと感ぜられるものが多いが、「笈の小文」もその例にもれないにしても、「造化」について見逃せない部分もあり、以下に抄出する。

「百骸九竅の中に物有、かりに名付て風羅坊といふ。……略……つみに無能無藝にして、只此一筋に繋る。西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の繪における、利休が茶における、其貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る處、花にあらずといふ事なし、おもふ所、月にあらずといふ事なし。……略……造化にしたがひ造化にかへれとなり。」

確かに芭蕉が己の「思想」や感懐を宋学に限らず、よく指摘されている如く、禪や老荘の概念と思考様式をもって表現したと言えようが、その実質は、すなわち「造化」の本質は、〈おのづからなる〉働きであり、芭蕉にはその働きへの「信」が認められると考えたい。それは「物のみへたる光」への、つまりは「もの」への「信」である。それはまた、己の内に生動する〈おのづからなる〉働きへの「信」である。その一例を、次の「海鼠」の句に見ていくこととする。

生きながら一つに氷る海鼠かな

端的に言うと、この句の「氷る」は「なる」と同質であって、「一つに氷った海鼠」に、芭蕉は「造化」を会得した、という解釈も可能にする句の姿である。そうすると、この「造化」の働きとその会得（「もの」の会得、すなわち「物のみへたる光」）が、「句は成る」という句作りの過程について言われた事柄の根底に在ると解釈できよう。これをわたくしの理解に変換すると、〈おのづからなる〉働きが「句作り」の過程の根底にある、と言っても良いと考えられる。すなわち、〈おのづからなる〉働きは、「生きながら一つに氷る海鼠」に、それと共に「物の光」を見る芭蕉の心にも、生き活きと生動している。そのような事情にないと、句は成る、という事態は不可能であろう。したがって、おかしい表現と見えようが、「海鼠」そのものが「句」となった句の姿である。

すると、この海鼠の句は、以前の拙論で挙げた志貴皇子の短歌同様、〈おのづからなる〉働きの自己表現・実現であると理解してもよいであろう。〔註33〕

石ばしる垂水の上のさ蕨の萌え出づる春になり  
にけるかも 万葉集 卷八 1418

「さ蕨」の「さ」は、西宮一民氏によれば、「その年初めて芽を出した」を意味するとされる〔註34〕。また、結句「にけるかも」は「けり+かも」であろうが、岩波古語辞典の説明では、「けり」は「そういう事態なんだと気がついた」とある〔註35〕。「かも」は一応詠嘆の助詞とみてよいであろう。すると、「なりにけるかも」は、作者志貴皇子の主観の表出と一

応言えることになるが、その「主観」を一般的に考えられた作者意識とは全く異なる構造にあると理解して、先の拙論では「志貴皇子の歌はオノヅカラナルを表現・表出し、実現している、と考えられてくる。それは音声をも含んで全体として訴えかけてくるのであり」とした。そして、「さ蕨」に限らず歌そのものに、とりわけその「調べ」に、「原初」の息吹を見たのである。

## 10. おわりに

最後に、詩歌ではなく、現代の「散文」でも「実現」している一実例を挙げて参考としたいが、長い引用になることから割愛し、作品名をあげるに留める、長塚節の小説『土』である〔1912年刊〕。宮本常一からすると、あるいは、豪農筋の長塚節では、「自然と格闘しつつ」自然の中に生きた者とは言えないかも知れないが、『土』の文章はそのような制限を超えていて、人間〔いわゆる水呑み百姓〕もその人間がすること（なりわい）も、凍えるような寒気、吹きすさぶ風、陽光、蛙、樹木、草、井戸水、土ぼこり等々と変らぬ自然のかけがえのない《要素》として描写し、驚嘆すべき文章を実現している（例えば六の冒頭）。先に引用した芭蕉の「笈の小文」の散文が、発句はともかく、「実現」には未だしと言わざるを得ないことを考えると、驚嘆すべきとしか言いようがない。

もう一つ、前節末尾で見た志貴皇子の歌が、明治以降にも連綿として生き続けている一つの証として、若山牧水の歌で締めくくりにしたい。〔註36〕

うすべにに葉はいちはやく萌えいでて咲かむと  
すなり山桜花 『山桜の歌』

志貴皇子の歌の〈さ蕨〉の原初性に通ずる「新鮮さ」と初めて見るような「ういういしさ」が感じられる表現である。「咲かむ」は、文法的には助動詞「む」が三人称で使用された場合は、「予想」「推量」を表し、一人称では「意志」を表現するとされていて、この歌では前者の意味〔作者の予想〕で使われた、とするのが妥当と思えるかも知れない。しかしながらこの歌の「咲かむ」は、両方を含んで「意志」

が主と理解したい。何故なら、牧水の「作者意識」は極度に押さえられて「無」に近くなり、山桜と交響する作者牧水の意志〔共振する心〕であると共に、山桜の意志でもある、「〈おのづからなる〉働きの意志」すなわち（自然）が、生き活きと生動して、今にも咲こうとしている山桜の花、その花の自己表現と受け取れるほどの歌の姿を現成しているからである。

\*\*\*

「情」（人事）と「景」（自然）からなる詩歌の例を中心に検討してきたが、それは一つには、これまでの拙論では主にその資料を記紀などの古文献に取り、もっぱら古代日本語を追ったのに対して、範囲を古代から現代に至るまでに拡大しようと志したからである。「オノヅカラナルの余白構造」ではなく、「〈おのづからなる〉の余白構造」とした所以である。

また、「象徴」概念にこだわったが、Symbol 概念は、二元原理を背景にする故に、どこまでも精緻な概念が可能である。それに比べると、「象徴」とされる日本の例は、それほど精緻とは言えないが、理論的に捉えがたいところが肝心要をなしている。

この小論では、古代から連綿として続く、「人事」と「自然」がお互いを必須としている「心性」とその独特の表現法を「謎」として、検討を志したのであったが、不十分な形でしか果たせなかった。また註でも触れたことであるが、「はじめに」で挙げた、二氏が投げかけている課題にも、答えと言うには遠い次第である。

したがって、こういう解釈も可能ではないか、という趣旨以上は考えていない。

## 【註】

[1] （現代日本語としての）「自然」は止むを得ずの使用である。現代日本語の「自然」には複雑な問題が潜在していて、その慎重な使用の必要性を、これまでの拙論でくどいほど述べてきた。しかし、用語としての不使用は、叙述を混乱させ理解しがたくすることを危惧し、便宜的に使用することとする。なお、同一語の表記は、古代語としては片仮名、古

代から現代までを包含する場合は平仮名としてきたが、この小論でも踏襲する。現代仮名遣いでは「おのづから」であるが、オノヅカラの後裔であることを明確にするため「おのづから」の表記とする。

- [2] 宮本常一著作集 43 2003年（1973年発表）p.10
- [3] 井上洋治『風の薫り』 聖母の騎士社 2008年 p.190
- [4] これらのことが伺えるのは、[2]だけに留まらないが、ここでは特に、同書の「日本人と自然」の「日本人にとって自然とは」「作る自然と作られた自然」、五「風景をつくるころ」に注目したい。ただし、宮本常一と井上洋治氏が提起している問題の拡がりには、この小論では覆えないところのあることを言わなければならない。
- [5] 井上洋治 同前、「あとがきにかえて」；聖書の引用は新共同訳による。
- [6] 1955年のヒット歌謡曲：作詞：清水みのる、作曲：陸奥明、唄：菅原都々子：一番冒頭の歌詞
- [7] 日本古典全書 吉野秀雄校註 『良寛歌集』 昭和三十二年（頭注によれば詞友阿部定珍に贈られた 九十三頁）
- [8] 角川文庫版『おくのほそ道』 頼原退蔵・尾形 仿 訳注の版（昭和47年） p.173；なお芭蕉の引用は、版による異同は少ないと思われるが、岩波古典文学大系本に依る。万葉集も体系本に依る。
- [9] 『芭蕉』 山本健吉全集 第五巻 所収 昭和49年 p.166 上
- [10] ゲーテの科学論としては大部の『Zur Farbenlehre 色彩論』が代表しているが、「Die Metamorphose der Pflanzen 植物変態論」など植物に関する著作も多い。（cf. 潮出版社版 ゲーテ全集 14 自然科学論 [550頁を超えるこの巻もゲーテの自然科学著作の全部を含んではいない]）
- [11] そのような詩を選んだのであって、自然詩もある、と言われるであろう。そういう詩も多いのはもちろんであるが、今は西欧の詩を検討する余裕を持たない。独歩とワーズワース

- の比較から始めた研究に、柳父章『翻訳の思想—「自然」とNature』がある。
- [12] 中公文庫版 折口信夫全集 第一巻『古代研究(國文學篇)』(昭和48年)所収に依る。
- [13] 山 $\alpha$ を導入した拙論「「自然物」について」『東京工芸大学工学部紀要』人文社会編 Vol.24 No.2、2001、さらに「「オノヅカラナル」について」『東京工芸大学工学部紀要』人文社会編 Vol.26 No.2、2003 を参照されたい。
- [14] 入手しやすい資料としては、五来重の『石の宗教』講談社学術文庫版 に、種々な形を取った「石」信仰の実例があげられている。
- [15] 加藤楸邨「芭蕉と発想契機」『発想と表現』芭蕉の本4 所収 昭和45年 p.309
- [16] 『式子内親王・永福門院』竹西寛子 講談社文芸文庫版 2009年 p.72f
- [17] 筑摩書房版古典日本文学全集1 2『古今和歌集新古今和歌集』(竹西寛子に依る)
- [18] 山本健吉『俳句とは何か』角川文庫 平成21年 p.38f
- [19] この図式は以下の拙論で既述。「ナルの自覚---方法論の私的試み」の(三)、「方法論の私的試みII---なるの自覚」の【3】、それぞれ『東京工芸大学工学部紀要』人文社会編 Vol.31 & 32 No.2、2008&2009。  
また、自然展開、自然生成、自然発生、ひとりりでになども根底から検討する必要がある。
- [20] 『文化における〈自然〉—哲学と科学のあいだ』芦津他編〔刊行年未詳〕、p.224
- [21] この「批判」は Kant の Kritik に近い意味で使用した。
- [22] 木村敏『自分ということ』レグルス文庫 1983年、p.26
- [23] 同前、p.27
- [24] 日本宗教学会第56回大会(1997)において発表し、「古代日本語「オノヅカラ」について」『東京工芸大学工学部紀要』人文社会編 Vol.4 1982 以降の拙論では主題としてきた。
- [25] 「〈おのづからなる〉働き」を意味する場合の表記を〈自然〉とする。仮の用法である。
- [26] 「アシカビについて」の【6】『東京工芸大学工学部紀要』人文社会編 Vol.30 No.2、2007
- [27] 『ちよう、はたり』志村ふくみ ちくま文庫版所収「余白のこゝ」は、小論とは異なるところがあるとしても、参考としたい。
- [28] 『訳注 為兼卿和歌抄』土岐善麿 昭和38年 p.21 なお引用本文は岩波古典文学大系による。
- [29] 「万葉人の言語観と和歌観」北山正迪 萬葉集講座 第三巻所収 昭和55年 p.35
- [30] 岩波文庫本の『一遍上人語録』2011年に依る。
- [31] 小学館 新編 日本古典文学全集『連歌論集 能楽論集 俳論集』2009年 六六五頁
- [32] 何故このようなことを敢えて言うかというところ、ここに「伝統的」な、特に明治以降顕著な、我が国の「知識人」の通弊、すなわち「致命」的な問題がある、と考えているからである。自己を掘削せず外に眼が行く傾向を無しとしない。  
また、傍証として、「其貫道する物は一なり」として挙げられた西行は宋学とは関係がないであろう。
- [33] 拙論「アシカビについて」の【1】『東京工芸大学工学部紀要』人文社会編 Vol.30 No.2、2007 を参照
- [34] 西宮一民校注『古事記』新潮古典集成本 1979年 上注 p.338f
- [35] 『岩波古語辞典』補訂版 1991年
- [36] 雄鶏社版若山牧水全集第二巻 昭和三十四年に依るが、『山桜の歌』は大正十二年刊

\*\*\*註の最後に私事を記すことを許されたい。井上洋治司祭はイエスのことば「野の花」に注目されたが、恩師故仁戸田六三郎先生は、イエス後のキリスト教とは異なり、イエス自身は自然への眼を持っていた、と「野の花」を指摘された。また日本人の宗教意識に関する話では、「月がとっても青いから」を良く口にされた。この小論は先生の教えと課題への、非常に不十分ではあるがわたくしなりの応答でありたいと願うものである。