

Title	日本の美意識と場の論理：〈物のあはれをしる心〉の構造
Sub Title	The Japanese aesthetic consciousness and the logic of place : the structure of the mind that understands "Mono-no-Aware"
Author	大石, 昌史(Oishi, Masashi) 金山, 弘昌(Kanayama, Hiromasa)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2017
Jtitle	哲學 No.139 (2017. 3) ,p.29- 49
JaLC DOI	
Abstract	This paper is an attempt to shed light on the Japanese aesthetic consciousness by examining the theory of "Mono-no-Aware" proposed by Motoori Norinaga (1730–1801). The author believes that in modern occidental culture, the structure of the reflective consciousness that judges what is beautiful is defined by "the logic of action," which is based on the interrelation between the subject and the object. In contrast, the Japanese aesthetic consciousness is defined by "the logic of place," where, under the dominance of "place," the relationship between the subject and the object is reversed.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000139-0029

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

日本の美意識と場の論理

—— 〈物のあはれをしる心〉の構造

大石昌史／金山弘昌*

The Japanese Aesthetic Consciousness and the Logic of Place: The Structure of the Mind that Understands “Mono-no-Aware”

By Masashi Oishi
Revised by Hiromasa Kanayama

This paper is an attempt to shed light on the Japanese aesthetic consciousness by examining the theory of “Mono-no-Aware” proposed by Motoori Norinaga (1730–1801). The author believes that in modern occidental culture, the structure of the reflective consciousness that judges what is beautiful is defined by “the logic of action,” which is based on the interrelation between the subject and the object. In contrast, the Japanese aesthetic consciousness is defined by “the logic of place,” where, under the dominance of “place,” the relationship between the subject and the object is reversed.

The author, Professor Oishi Masahi, passed away unexpectedly on December 22, 2015. In answer to the request of the bereaved, and as a representative of his colleagues in the Department of Aesthetics and Science of Arts, I, Kanayama Hiromasa, made minimal revisions to the manuscript and submitted it to this bulletin.

* 慶應義塾大学文学部准教授

序 日本の美意識の形成

「美意識」とは美に対する意識であるが、より精確には、いかなる対象が美しいかを自覚的に意識することである¹⁾。意識一般がそうであるように、美意識もまた対象としての美しいものを相関者とはするが、外的に存在する美しい対象がただちにそれを美しいと捉える内的な意識を形成するわけではない。美意識は、例えば、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) が『判断力批判 *Kritik der Urteilkraft*』(1790年)において、「趣味判断」すなわち「美的〔感性的〕判断」について、「構想力と悟性の遊動に基づく快の感情」という主観内部の規定と「目的なき合目的性(合目的性の形式)」という対象の側の規定との相関において説明しているように²⁾、自然物や芸術作品がいかなるものとして現れる時に美しいかを、主観と客観とが志向的に相関するとともに意識の能所(因果)を反転し合うところの美的な経験において、対象の現れと自己の感覚(感情)との間の動的均衡を基準に判定する意識の働きである。

このような対象規定と自己反省の両面的な構造を有する美意識は、時空間的に限定づけられた具体的な人間存在のもとでは、外的な表現・伝達の手段であると同時に内的な反省・思考の手段であるところの言語を通じて相互主観的に自覚され、一定の規制力を持ったものとして文化的にコード化される。文芸の歴史を例に取れば、日本的な美意識の自覚は、潜在的には『万葉集』の歌人柿本人麻呂等による和歌の修辞技法の確立から始まり、平安中期(10世紀初め)の『古今和歌集』仮名序の紀貫之による「人の心を種」とする詩の本質の自覚によって顕在化した³⁾。このように「歌心」として顕在化した日本的な美意識は、鎌倉初期の『新古今和歌集』編纂時には「幽玄」「有心」概念を中核とした和歌の様式論として理論化された。また、『方丈記』や『徒然草』等の詩的な散文を通じて示された美的な無常観は、連歌の俳諧趣味とも結びついて、理知的・反語的な傾向を生み、「わび」しく「さび」たものに美を見出すという日本独特な美意識

へと深化された。さらに、室町期の世阿弥は、和歌における「幽玄」の美を能における「花」の美学へと発展させ、元禄期の芭蕉は、西行の和歌、宗祇の連歌、雪舟の水墨画、利休の侘茶に通底するものを「風雅」の道と呼んでいる。そして、江戸中期に活躍した本居宣長は、和歌や物語を通じて多様に現象化する日本的な美について、その創作と享受に通底する原理を「物のあはれをしる心」として定式化している。

1. 物のあはれと感情移入

三修社版『現代和独辞典』（1980年）では、「もののあわれ」に独語の〈Einfühlung〉を対応させている⁴⁾。同書は、〈monoaware 物の哀れ《雅》〉と表記された見出しに対して、音をそのままローマ字に移した〈Mononoaware〉を独訳例の最初に掲げ、日本語に固有の概念として扱うことを提案した後に、〈die Einfühlung des Menschen in die Welt der Dinge〉すなわち「人間による物の世界への感情移入」と独語で説明し、さらに〈die Sympathie aller Dinge（万物への共感）〉を参照せよと記している（p. 757 右段）。しかし、はたして「物のあはれ」は西洋における「感情移入」に対応する人間の意識の働き、心理現象なのであろうか。

a. 根源的な共感性

本居宣長（1730-1801）は『源氏物語玉の小櫛』（二の巻）（1799年刊）において、『源氏物語』の本質は、儒教や仏教の説くところの道理（道徳的・宗教的哲理）にではなく、「物のあはれ」を感じることにあり、魂の感動それ自体にあるとする⁵⁾。「すべてあはれといふはもと、見るものきく物ふるゝ事に、心の感じて出る、歎息の聲にて、今の俗言にも、あゝといひ、はれといふ是也」（『本居宣長全集』第四巻 p. 201）。「あはれは、悲哀にはかぎらず、うれしきにも、おもしろきにも、たのしきにも、をかしきにも、すべてあゝはれと思はるゝは、みなあはれ也」（同 p. 202）。「さて又

物に感ずとは、俗にはたゞよき事にのみいふめれども、これも然らず。字書にも、感^マは動也といひて、心のうごくことなれば、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は、みな感ずるにて、あはれといふ詞に、よくあたれるもじ也」（同頁〔読点と句点の一部を変更、以下同様〕）。さらに、「物のあはれ」における「物」が意味するものについては、「物といふは、¹⁷言を物いふ、かたるを物語、又物まうで物見物いみ、などいふたぐひの物にて、ひろくいふときに、添ることばなり」（同 pp. 202-203）としている。

これに対して和辻哲郎（1889-1960）は、「〈もののあはれ〉について」（1922年）（『日本精神史研究』所収）において、「物のあはれ」の「物」が意味するところを以下のように説明している⁶⁾。「宣長は〈もの〉という言葉⁷⁾を単に〈ひろく言ふ時に添ふる語〉とのみ解したが、しかしこの語は〈ひろく言ふ〉ものではあっても〈添ふる語〉ではない」（岩波文庫 pp. 228-229）。「〈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。限定せられた何ものでもないとともに、また限定せられたもの⁸⁾のすべてである」（同 p. 229）。「〈もののあはれ〉とは、かくのごとき〈もの〉が持つところの〈あはれ〉——〈もの〉が限定された個々のものに現れるとともにその本来の限定せられざる〈もの〉に帰り行かんとする休むところなき動き——にほかならぬであろう」（同頁）。和辻の解釈に従えば、「物のあはれ」とは、「意味と物とのすべてを含んだ限定せられざるもの」が「限定された個々のもの」に「現れる」とともに本来の限定せられざるものへと「帰り行か」とする「動き」、すなわち物の生成が示す矛盾をはらんだ自己回帰的な現象性である。また、それは、非限定的・根源的なものへの回帰を意識的な志向と捉えるならば、物のうちに回帰的に働く心の動きとしての「永遠の根源の思慕」（同頁）でもある。

b. 感情移入と感情帰入

草薙正夫（1900-1997）は、『幽玄美の美学』（1973年）（二、日本芸術の理念）において、日本人の自然観と美意識との関係について、西洋的な「感情移入」と対比しつつ、以下のように述べている⁷⁾。「日本人にとっては、自然美は美の原型である」（p. 74）。「日本人固有の汎神論的自然観によって、神は、自然のうちに内在するとともに、万物を産む神である。従って自然美を歌うことは、自然の模倣作用ではなくて〈幽玄の境に入る〉こと、換言すると存在の根源へ帰ること、神を称えること、を意味する」（同頁）。「ところが自然が人間に対して対立する他者であるという前提において成立するのが、〈感情移入説 Einfühlungstheorie〉である。なぜなら、感情移入とは、他者としての自然のなかへ、自然と異質な自我を移入することによって、客観的に自我を享受することを意味するからである。そしてこの場合、リップスによれば、自我とは生命に他ならないから、芸術は自然に生命を与えること、もしくは自然の生命化を意味する」（pp. 74-75）。

実際、テオドア・リップス（Theodor Lipps, 1851-1914）は、『心理学原論 *Leifaden der Psychologie*』（1903年、1909年〔第3版〕）において、「感情移入 *Einfühlung*」を対象における「自己の客観化 *Selbstobjektivierung*」として捉えている⁸⁾。「感情移入」は、「他なる自我」（他我）に対する認識の源泉として、以下のように説明される。「私は〈感情移入〉をその言葉が許すよりもずっと広い意味、すなわち、〈私とは異なる対象における私の客観化〉の意味にとる」（p. 222）。このような広義の「感情移入」は「ある対象を統覚することによって、私の内的行動 *Verhalten* の一定の仕方をその統覚された対象に属するもの、あるいはその対象の内に構成要素として存するものとして体験する」ことである（p. 223）。「私がすべての対象を、その特質と区別において私の精神的所有とする時、私はそれらすべての対象に私の活動すなわち私の生命を浸透させる」（p. 224）。

このように対象における自己の客観化、対象の生命化（有情化）として説明される「感情移入」に対して、草薙は、以下のように日本の美意識を規定する。「日本人においては、自然は生命の根源を意味するから、〈幽玄の境に入る〉ことは自然すなわち自我の根源へ〈帰ること Zurückkehren〉を意味しなければならない。従って芸術作用は、われわれの場合、リップスにおけるような〈感情移入作用 Einfühlung〉ではなくて、〈感情帰入作用 Zurückföhlung〉であるというべきであろう」（『幽玄美の美学』 p. 75）。草薙によれば、「感情移入」が主客の対立・相関を前提とし、意識の統覚作用を原因として美的現象を説明する操作的な理論であるのに対し、「物のあはれ」は、主客の対立を超えた存在の根源への「感情帰入」、主体意識ならびに因果的な説明原理を欠いた端的なる存在感情である。

c. 行為の論理と場の論理

このような操作理論としての「感情移入」と存在感情としての「物のあはれ」との相違は、西洋と日本における存在の論理的な把握、根本的な思考法の相違を背景としている。西洋的な思考法と日本的な思考法を、以下で紹介する代表的な理論に因んで、それぞれ「行為の論理」と「場の論理」と呼ぶことにする。「感情移入」の根底には、主客の対立を前提として、対象を主語的な実体性のもとに個別的に規定しようとする西洋的な「行為の論理（する論理）」が、また「物のあはれ」の根底には、主体意識を欠き、述語的な関係性の優位のもとに人間の作為を否定する日本的な「場の論理（なる論理）」が存在する⁹⁾。ここでは西洋的な「行為の論理」を代表するものとしてフィヒテの「自我」の哲学（「事行」の理論）を、日本的な「場の論理」を代表するものとして西田幾多郎の「場所的論理」（「場所の自己限定」の理論）を取り上げる。

フィヒテ（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）は、『全知識学の基礎 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*』（1794年）において、「知

識」を成立せしめる意識の根源的な活動である「事行 Tathandlung」を、「同一律」「矛盾律」「根拠律」という形式論理学の原理に対応させて、端的に無制約な「自我」による自己自身の「定立 setzen, Thesis」, それに対する内容的に制約された「非我」の「反対定立 entgegensetzen, Antithesis」, 形式的に制約された自我と非我との「相互作用」に基づく相互の制限的・可分的なものとしての「綜合定立 (Synthesis)」の三つの過程を通じて説明している¹⁰⁾。第一の根本命題「自我による自己定立」と第二の根本命題「自我による非我の反対定立」とを綜合した第三の根本命題は「自我は自我のうちで可分的な自我に可分的な非我を反対定立する」とされるが、このなかには「自我は非我によって制限されたものとして自己自身を定立する」ことと「自我は自我によって制限されたものとして非我を定立する」ことという、知識学の「理論的部門」と「実践的部門」とをそれぞれ基礎づける命題が包含されている。

このような「自我による非我の定立」を認識の根本とする立場に対して、西田幾多郎(1870-1945)は、意識と存在の根源的なあり方を存在と無とが「逆対応」的に相即する「絶対矛盾的自己同一」と捉える。そして、この矛盾を孕む原理を考察するにあたって、彼は、西洋的な主語的(実体的、对象的)論理に対する述語的論理を、東洋的な思惟様式の根底に存する「場所的論理」として指摘する¹¹⁾。彼は、〈哲学論文集第三『人間的存在』序〉(1939年)において、「主語的」な「アリストテレスの論理」では「対象化」され得ない根底的な「自己」を考えるためには、それとは「異なった思惟の形式」すなわち「述語的論理」がなければならないとする。そして、〈場所的論理と宗教的世界観〉(1946年)において、「記号的自己表現的世界、即ち判断的に自己自身を限定する世界においては、その自己肯定的に自己自身を限定し行く方向が、主語的と考えられ、これに反し、その自己否定的に自己自身を表現する方向が、述語的と考えられる」(岩波文庫『哲学論集Ⅲ』p. 317)。「すべて有として判断論理的に考

えられるものは、かかる両方向の矛盾的自己同一として、弁証法的一般者即ち場所の自己限定としてあるものと考えられる」(同 p. 318)。

以上のような西田の「場所的論理」を、より一般化して「場の論理」と呼ぶことにするが、それは、主客の対立を前提として物を意識に対立する「対象」として捉える「行為の論理」に対して、没主体的な態度において物を自らに類同的な存在として捉える共感的な思考法である。このような存在の論理的把握としての「場の論理」と存在の感情的把握としての「物のあはれ」には、差異性を強調する主語的な実体性に対して、類同性を強調する述語的な関係性の優位が共通に認められる。主客の相関に基づく「感情移入」と物心の融合に基づく「物のあはれ」とは、たとえ共感的な現象としての類似性が認められるとしても、前者が「行為」の論理に従って対象を主体的に規定しようとする操作理論であるのに対して、後者は、対象や行為者を包摂した「場」の論理に従って物と心との共通の根源へと帰入しようとする没理論的もしくは超理論的な態度を示している。

2. 和歌における心の表現

前節では、「感情移入」との対比のもとに、根源的な共感性に基づく物と心との融合としての「物のあはれ」と場所の自己限定による主語と述語との矛盾的自己同一としての「場の論理」との構造的な類似を指摘したが、本節では、「物のあはれ」の言語的な自覚(意識化)であるところの和歌に即して、物と心、イメージと意味との関係を検討する。まず、和歌における「心と詞」との関係について紀貫之の原理的な議論を検討し、次に、心と詞との重層的な結合体である和歌の「姿」について藤原定家の様式論を検討する。さらに、和歌に示される「心」の表現について、ゲシュタルト心理学ならびにそれに基づく言語論を参照しつつ、図と地の交錯、重層化した表現性が和歌の修辞法の特徴であることを指摘する。

a. 心と詞との相関

『古今和歌集』〈仮名序〉(905/914年頃)において、紀貫之(868頃-945頃)は、「和歌(やまとうた)」の本質を外的な出来事の叙述(叙事性)にではなく内的な感情の表出(抒情性)に認め、それを以下のように説明している¹²⁾。「やまとうたは、ひとのこゝろをたねとして、よろづのことの葉とぞなれりける。世中にある人、ことわざしげきものなれば、心におもふことを、見るもの、きくものにつけて、いひいだせるなり。花になくうぐひす、みづにすむかはづのこゑをきけば、いきとしいけるもの、いづれかうたをよまざりける。ちからをもいれずして、あめつちをうごかし、めに見えぬ鬼神をも、あはれとおもはせ、おとこ女のなかをもやはらげ、たけきものゝふのこゝろをも、なぐさむるは歌なり」(日本古典文学大系8『古今和歌集』p. 93)。貫之の修辞性の勝った必ずしも論理的とは言えない文章の趣旨は、和歌のみならず詩歌一般は、意識的な存在である人間が様々な物事(出来事や行為)に触れて感動したことを言葉によって表現したものであるが、それは生物一般に共通する表現欲求の現れであり、このような詩歌の普遍性が言葉に対する感受性を有する者をその内側から感動させる、といったことになる。

本居宣長は、『石上私淑言』(巻一)(1763年執筆, 1816年刊)において、上の引用の前半部分について、「古今序に、やまと歌は、ひとつ心をたねとして、^{ヨロヅ}萬^{コト}の言のはとぞなれりけるとある。此こゝろといふがすなはち物のあはれをしる心也。次に世中にある人、ことわざしげきものなれば、心に思ふ事を、見る物きく物につけて、いひいだせる也、とある。此心に思ふ事といふも、又すなはち、物のあはれをしる心也。上の、ひとつ心をといへるは、大綱をいひ、こゝは其いはれをのべたる也」(『全集』第二巻p. 99)としている¹³⁾。このように宣長は、(〈仮名序〉の「人の心」を「一つ心」に改めて)和歌の創作と享受の源泉となる「心」を「物のあはれをしる心」であると明言している。心理学的・言語学的に構造化され

た宣長の「心」に関する主張については後に検討するが、〈仮名序〉における和歌の「心」に関する記述は、修辞学的もしくは文芸理論的な関心に従って、「詞」との関係における「心」の表現として展開される。

歌心の発露としての和歌の本質規定の後、〈仮名序〉は、和歌の六分類、神代からの和歌の歴史を述べ、『万葉集』を代表する歌人として柿本人麻呂と山部赤人を挙げる。そして、『古今和歌集』にも収録された同時代のいわゆる「六歌仙」の歌の「様」が批評される。「心」と「詞」の二面を総合する観点から和歌を評する貫之の態度は、否定的な形ではあるが、「心あまりて、ことばたらず」という在原業平の評価に典型的に表れている。和歌の「心」（内容、趣意）と「詞」（形式、技巧）との調和（「心詞相兼」）を主張し、一種の古典主義的な芸術観を有していた貫之には、曖昧な「余情」性が目立つ業平の歌は、「歌のさまはえたれども、まことすくなし」と評される僧正遍昭（花山僧正）や「あはれなるやうにて、つよからず」と評される小野小町らのと並んで、歌の理想としては認めがたいものであった。

b. 幽玄と余情

『新古今和歌集』（1205年）の編纂に関わった藤原定家（1162-1241）は、『毎月抄』（1219年）において、心と詞によって形成される和歌の様式（「姿」「体」「様」）を「幽玄様、事可然様、麗様、有心体、長高様、見様、面白様、有一節様、濃様、鬼拉体」の十じゅう体に分け、その中心に「有心体」を置いた¹⁴。「よろしき歌と申し候は、歌ごとに心のふかきのみぞ申しためる」（日本古典文学大系 65 『歌論集・能楽論集』 p. 128）。「さても此有心体は、[餘の] 九体にわたりて侍るべし。其故は幽玄にも心あるべし。長高にも又侍るべし。残りの体にも又かくのごとし。げにげにいづれの体にも、實は心なき歌はわるきにて候」（同 p. 129）。和歌の一様式としての「有心体」は、「幽玄様」や「長高様」と共通する性質を含み、両者から明

確に区別できるとは言い難いが、定家は、「心の深さ」を意味する「有心」を、「歌の本意」を示す価値概念として、価値中立的な様式概念としての「有心体」との区別が曖昧なままに呈示している。

このような「心」の優位の明確な主張は、「心」と「詞」との調和もしくは相互的な充実（心詞相兼）、和歌の内容と形式との統一を重視する古典主義的な芸術観に立つ貫之に対して、定家が、形式に対する内容、事象に対する心情、感覚性に対する精神性に優位を認める一種のロマン主義的な芸術観に立っていることを示している。和歌においても形式と内容との統一が求められる以上、内容的（表象的、感情的）な側面に対して形式的（意味的、観念的）な側面を担う「詞」の基盤的な表現性について、その重要性が失われることはない。定家も、それを認めて、心と詞との関係について以下のように述べている。「心と詞とかねたらんをよき歌と [は] 申すべし。心詞の二は鳥の左右の翅つばさのごとくなるべきにこそぞ思ひ給へ侍りける。但、心詞の二をともにかねたらんはいふに及ばず、心のかねたらんよりは、詞のつたなきにこそ侍らめ」（前掲書 pp. 129-130）。このように定家は、「心詞相兼」の立場を理想として認めながらも、もし二者択一を迫られたならば「心」をこそ重視すべきとしている。

鴨長明は、存在と無との交錯を象徴的に反映した「幽玄」なる和歌のあり方を、以下のようにまとめている。「一詞に多くの理を籠め、現さずして深き心ざしを盡す、見ぬ世の事を面影に浮べ、いやしきを借りて優を現し、を（お）ろかなるやうにて妙なる理を極むればこそ、心も及ばず詞も足らぬ時、是にて思ひを述べ、僅三十一字が中に天地を動かす徳を具し、鬼神をも和むる術にては侍れ」¹⁵⁾（『無名抄』、日本古典文学大系 65『歌論集・能楽論集』p. 88）。ここには、「心」と「詞」との相関においては十全に表現され得ず、存在と無との反転を介して自己否定的にのみ表現され得るところの「心ざし」や「思ひ」が、無常なる自然の根底をなす「理」や「徳」に通じるものとして、和歌の「優」なる姿に伴う「余情」として

現出するあり方が、芸術における象徴的表現が到達し得る一つの頂点において示されている。

c. 見立てと本歌取り

『古今和歌集』（905年または914年）においては、〈仮名序〉における和歌の分類に見たように、擬えと喩え、見立てと比喻とが厳密に区別されていたとは考えがたい。ここでは、イメージの類似（比況）としての見立てを典型的に示すと思われる短歌四首を例として挙げておく。これらの歌は、それぞれ「桜花」を「白雲」、^{もみぢ}「紅葉」を^{にしき}「錦」、^{ぬさ}「紅葉」を「神幣」、^{かひ}「月光」を「白雪」に見立てている。

桜花 咲きにけらしな あしひきの 山の峽より 見ゆる白雲

（紀貫之，古 59）

龍田川 ^{もみぢ}紅葉乱れて 流るめり わたらば錦 なかや絶えなむ

（読人知らず，古 283）

道知らば たづねもゆかむ もみぢ葉を ぬさとたむけて 秋はいにけり

（凡河内躬恒，古 313）

あさばらけ 有明けの月 と見るまでに 吉野の里に 降れる白雪

（坂上是則，古 332）

以上の例は、具体的、視覚的なイメージを類似性に基づいて相互に関係づけたものであり、このような「擬え」が、日本の詩歌に限らず、或るものを他のものとして見る「見立て」の標準的なあり方を示している。しかし、視覚的なイメージの類似性に基づく「擬え」は「喩え」と区別できず、このような例からは見立てと比喻との相違は明らかにならない。

「見立て」を可能にする或るものを他のものに「擬え」る態度は、『新古今和歌集』（1205年）を特徴づける技法の一つである「本歌取り」の内にも認められる。古い著名な歌の一部を新しい歌に「代入」することによっ

て古い歌を新しい歌の「本歌」とすることは、古い歌を本歌に「見立て」ることと考えられる。本歌の見立ては、逆から言えば、古い歌を新しい歌へと「翻案」することである。「本歌取り」について、藤原定家^{ふじわらのていか}（1162-1241）は、『近代秀歌』において、以下のように説明している¹⁶⁾。「ことばはふるきをしたひ、心はあたらしきを求め、を（お）よばぬたかきすがたをねがひて、寛平以前の歌にならばゞ、を（お）のづからよろしきこともなとか侍らざらん。ふるきをこひねがふにとりて、昔のうたのことばをあらためず、よみすへ（ゑ）たるをすなはち本歌とすと申す也」（『日本古典文学大系 65 歌論集・能楽論集』p. 102）。

単に言葉を借りるだけの「本歌取り」は、厳密な意味で「見立て」とは言えないが、古い言葉を含む本歌を取り込むことによって新しい歌の言葉が示すイメージが二重化することは、或るものを他のものに擬える見立てと同様の構造を有している。「古い言葉」を用いて「新しい心」（意味、情趣）を表すという翻案（代入）の技法には、和歌をめぐる文化の成熟を背景として、対象を可変なものみなし、イメージと観念、像と意味との重層化した関係を楽しむ遊戯的な態度がうかがえる。その意味で、『新古今和歌集』が編纂された鎌倉初期にはすでに、創作意識において、後の室町時代から江戸時代にかけて、日本独特な形で「見立て」が隆盛していく準備がなされていたと言える。

3. 物のあはれを知る心

「物のあはれ」における「心」のあり方を、行為の論理に基づく「感情移入」と述語的な場の論理に基づく「感情帰入」との対比によって、また、和歌における心と詞との相関による姿、図と地の交錯によって重層化された心の表現に即して検討した前二節の考察を踏まえて、本節では、本居宣長が「日本の美意識」を定式化した「物のあはれをしる心」について、そこにおいて物と心とが相関するあり方を、「こころ」の位相、「もの

ごと」の連関に即して検討する。そして最後に、宣長の「惟神」と芭蕉の「風雅」とが「造化」の思想を介して連続的に捉えられることを指摘し、それらがともに物と心をつなぐ「道」の「場」としてのあり方を示すものであることを明らかにする。

a. 〈こころ〉の位相

本居宣長は、『石上私淑言』（巻一）において、物事に即して心が動き、物のあはれを知るという出来事を、以下のように説明している¹⁷⁾。「物に感ずるがすなはち物のあはれをしる也」（『全集』第二巻 p. 100）。「すべて世中にいきとしいける物はみな情あり。情あれば、物にふれて必おもふ事あり」（同 p. 99）。「其中にも人はことに萬の物よりすぐれて、心もあきらかなれば、おもふ事もしげく深し。そのうへ人は禽獸よりもことわざのしげき物にて、事にふるゝ事おほければ、いよいよおもふ事おほき也」（同頁）。「事わざしげき物なれば、其事にふるゝごとに、情はうごきてしづかならず」（同頁）。「さまざまにおもふ事のある是即ものあはれをしる故に動く也。しる故にうごくとは、たとへば、うれしかるべき事にあひて、うれしく思ふは、そのうれしかるべき事の心をわきまへしる故にうれしき也。又かなしかるべき事にあひて、かなしく思ふは、そのかなしかるべきことの心をわきまへしる故にかなしき也。されば事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふ也」（pp. 99-100）。

宣長によれば、彼の記述も貫之と同様に厳密に論理的とは言えないが、「物のあはれをしる」ことには、少なくとも「心（精神）・情（感情）・意（意味）」という「こころ」の三つの位相が関与している。まず、「心」のなかで動くものとして「情」が、動くことを支える基体もしくは実体としての「心」から区別される。この文脈では「感ずる」と「おもふ」ととは、ともに「動く」として同義的に扱われている。さらに、「事

の心」とされるのは事象や行為の内的な「意味」(含意)であり、それに対応するのが心の「わかまへしる」働きである。ただし、この「わかまへしる」働きは、論理的な弁別というよりは直観的な洞察であって、いわば「わかる人にはわかる」といった類の共感性の現れと考えられる。

b. 〈ものごと〉の連関

宣長は、『宇比山踏』(1798年)において、古学としての「国学」の原理となる時代を隔てた歴史的な文書の読解の可能性について、「言、意、道(ことば、こころ、みち)」、「事、言、心(わざ、ことば、こころ)」の間の重層化された連関を語っている¹⁸⁾。「わが師ノ大人[賀茂真淵]の古學のをしへ」に「古への道をしらんとならば、まづいにしへの歌を學びて、古風の歌をよみ、次に古への文を學びて、古ぶりの文をつくりて、古言をよく知りて、古事記日本紀をよくよむべし。古言をしらでは、古意はしられず。古意をしらでは、古の道は知りがたかるべし」とある(『全集』第一巻p. 17)。「その故は、まづ大かた人は、^{コトバ}言と^{ワザ}事と^{ココロ}心と、そのさま大抵相かなひて、似たる物にて、たとへば心のかしこき人は、いふ言のさまも、なす^{ワザ}事のさまも、それに應じてかしこく、心のつたなき人は、いふ言のさまも、なす^{ワザ}わざのさまも、それに應じてつたなきもの也」(同頁)。「今の世に在て、その上代の人、言をも事をも心をも、考へしらんとするに、そのいへりし言は、歌に傳はり、なせりし事は、史に傳はれるを、その史も、言を以て記したれば、言の外ならず。心のさまも、又歌にて知ルべし。言と事と心とは其さま相かなへるものなれば、後世にして、古の人、思へる心、なせる^{ワザ}事をしりて、その世の有さまを、まさしくしるべきことは、古言古歌にある也。さて古の道は、二典の神代上代の事跡のうへに備はりたれば、古言古歌をよく得て、これを見るときは、其道の意、おのづから明らかなり」(同p. 18)。

このように宣長は、言葉を通じた事柄ならびにその本質(「道」)の理解

可能性について、言葉と行為と精神の間の「意味」的な対応、すなわち、次元を異にしたものの間の指示関係によって説明する。現象的にはまったく異なるところの「出来事」としての行為の有様と「物」としての言葉の有様とは、行為を規定する「心（動機、意図）」と言葉の「心（意味）」との根源的な共通性（表象連関）を介して対応し、それによって物事の意味連関が形成される。宣長によれば、言葉を通じた物事の理解可能性は、言葉と事柄とが、それぞれの「こころ」として「意味」するものの共通性（同型性）によって支えられている。

c. 物と心とをつなぐ〈道〉

宣長は、『直毘靈』(『古事記傳』一之卷)(1771年)において、「神代上代の事跡」の上に表れた「古の道」、すなわち「惟神(かむながら)」の道としての「神道」について、以下のように説明している。「[日本]書紀オニハノナガラノミカドノの難波長柄朝廷[孝徳天皇]御卷に、ミマキ惟神者、カムナガラトハ謂イフ、カミノミチニシタガヒタマヒテ隨神道亦オノツカラカミノミチアルヲ自オノツカラ有オノツカラ神道オノツカラ也とあるを、よく思ふべし。神道カミノに随シタガふとは、天下治め賜ふ御しわざは、たゞ神代より有りこしまにまに物し賜ひて、いさゝかもさかしらクハを加へ給ふことなきをいふ。さてしか神代のまにまに、オオ大らかにシロシメ所知看せば、おのづから神の道はたらひて、ホカ他にもとむべきことなきを、オノツカラ自オノツカラ有オノツカラ神道オノツカラとはいふなりけり」(『全集』第九巻 p. 50 [一部の読点を句点に改めた])¹⁹⁾。さらに、「古への大御世には、オホミヨ道ミチといふコトアゲ言擧もさらになかりき」(同頁)。したがって、「物のことわりあるべきすべ、ヨロツ萬ヨシの教へごとをしも、オニ何の道くれの道といふことは、アダシクニ異國のさだなり」(同頁)。「そも此ノ道は、いかなる道ぞと尋ぬるに、天地のおのづからなる道にもあらず、コ是をよくワキマヘ辨別て、カラクニかの漢國の老莊などがココロ見と、ひとつにな思ひまがへそ²⁰⁾。人の作れる道にもあらず、此ノ道はしも、カシコ可畏きタカミムスビノや高御産巢日神の御靈ミタマによりて、世ノ中にあらゆる事も物も、ミナコトゴト皆悉ミナコトゴトに此ノ大神のみたまより成れり」(p. 57)。

この「高御産巢日神たかみむすびのかみ〔高皇産霊尊〕」は、『古事記』（712年）において、
 「天之御中主神あめのみなかぬしのかみ」「神産巢日神かみむすびのかみ〔神皇産霊尊〕」と並んで天地開闢のときに
 高天原に出現し万物を創造化育する「造化」の「參神」の一柱とされる²¹⁾。「造化」について、宣長は、『古事記傳』（二之巻）で、「造化は、
 漢籍に、天地陰陽ハコトの運行によりて、萬ノ物の成り出るをいへり」と注記し
 ている（『全集』第九巻 p. 66）。また、『莊子』（内篇）第六、大宗師篇に
 は「今一以天地為大鑪。以為造化大冶。惡乎往而不可哉（今、一たび天地
 を以て大なる鑪ろと為し、造化を以て大なる治たくみと為さば、惡いづくに往くと
 して可よからざらんや）」²²⁾との記述があるように、「造化」は、万物を生み
 出す原理およびそれをなす根源的な存在と考えられる。

このような「造化」の名を挙げながら、松尾芭蕉（1644-1694）は、『笈
 の小文』（1690/91年頃）の冒頭「風羅坊」の条で、自らの俳諧を貫く「風
 雅」の道について、以下のように説明している²³⁾。「西行の和歌における、
 宗祇の連歌における、雪舟の繪に於ける、利休が茶における、其貫道する
 ものは一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時〔四季〕
 を友とす。見る處花にあらずといふ事なし。おもふ處月にあらずといふ事
 なし。像カケテ花にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥獸に類
 ス。夷狄を出、鳥獸を離れて、造化にしたがひ、造化にかへれとなり」
 （岩波文庫『芭蕉紀行文集』pp. 69-70）。

「惟神」と「風雅」の道に通底するのは、物と心との根源をなす「造化」
 として捉えられた「自然」に従う思想である。「造化にしたがひて、四時
 を友とす」とは、「自然」におけるいかなるものにも四季折々、そのつ
 どそのつどに美を見出すことである。また、「造化にしたがひ、造化にか
 へる」と二段階に記された表現に注目すべきである。この反復が、単なる
 修辭的技法ではなく、實質的な意味を有しているならば、それは、造化に
 「したがふ」とは理法としての自然に相関的に従属することであり、「かへ
 る」とは根源としての自然に反轉的に帰入することである。これは「惟神」

が「随神道」によって「自有神道」とされる事態に対応している。惟神も風雅も、その道は、人為によって実現されるのではなく、造化に従うことにより自ずから成るのである。産巢日の神による「惟神」の道と和歌・俳諧の精神をなす「風雅」の道をつなぐ「造化」の道は、物と心をつなぐ根源的な生成の原理であり、それは、実践すべき方途としての道というよりも、そこへと帰って行く根源的な「場」として性格を有している。

結 場の否定的表現性

「惟神」と「風雅」とを貫く「造化」の道は、それに「従ひ、帰る」という動的な相関ならびに反転性において、西田幾多郎が「我々の真の自己」が「主語的方向にあるのでも」「述語的方向にあるのでも」なく、「主語的方向と述語的方向との矛盾的自己同一的に、自己自身について述語する所にある」(『哲学論集Ⅲ』pp. 346-347)としているところとも重なる²⁴⁾。西田によれば、「我々の自己の奥底には、何処までも自己自身を表現するもの」、「何処までも歴史的に自己自身を形成するものがあるのである。我々の自己は、そこから生れ、そこから働き、そこに死に行くということが出来る」(同 p. 347)。「そこから生まれ、そこから働き、そこに死に行く」とは芭蕉が言う「造化に従ひ、造化に帰る」ことであろう。

「造化」とは物と心との根源としての「自己」であり、このような根源的な自己が自らの「場」としてのあり方を自己限定的に否定することによって個別的な対象が生まれる。「物のあはれ」とは、この自己限定、否定性に伴う存在感情である。人と物との根源的な共感性に基づく存在感情であるならば、それを意識することにおいて、主語的(実体的・对象的)なものとは述語的(関係的・感情的)なもの、能動的主体と受動〔所動〕的客体、外なる物と内なる心とが「反転」的な相互関係に立つ。このような反転的な意識の構造に支えられ、「物のあはれ」は、自我と世界、内と外とを往還しつつ、両者に通底する「自己」の根底から湧き上がってくる。

このような「自己」としての「造化」、根源的な自然へと通じる通路をなすところの「物のあはれ」を知る「心」とは、主客に共通の地平、すなわち、それを通じて、また、そこにおいて主客が相関・反転するところの身体的（感覚的、表象的、感情的）であると同時に精神的（観念的、意味的、歴史的）な「場」が有する否定的な表現性の自覚に他ならないのである。

註

- 1) 反省的意識の内容と形式、客観と主観、認識と感情に関わる「美意識」の複雑な構造について、大西克禮は『美意識論史』（角川書店、1949年）のなかで、以下のように規定している。「美意識と云ふ概念は、その言葉の上から見ても、常に二重の意味を含むことが出来ない。即ち一は美的なるものに関する意識と云ふ意味であり、他は美的なる意識と云ふ意味である。前者に於ては〈美的〉は意識の内容に関し、後者に於ては〈美的〉は単に意識の形式に関する。美意識の概念に於ける此の二つの意味は、美を意識の意味内容の見地から説明せんとする哲学的立場と、美を単に意識の作用形式の方から説明せんとする心理学的立場との差別に聯関することは明かであるが、しかし実際に於て、此の二重の意味はさう明確に引き離す訳には行かないのであるから、美意識論としては、問題の意味を此の両方の場合に互るものとして、解釈するのが至当であらう」（pp. 9-10）。
- 2) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974. による。
- 3) 日本の美意識の歴史的展開については、拙稿「余情の美学——和歌における心・詞・姿の連関」三田哲学会編『哲学』第118集（2007年）所収、および、拙稿「見立ての詩学——擬えと転用の弁証法」三田哲学会編『哲学』第135集（2015年）所収を参照。
- 4) R. シンチンゲル・山本明・南原実・共編『現代和独辞典』三修社、1980年。
- 5) 本居宣長『源氏物語玉の小櫛』（1799年刊 [1796年執筆]）からの引用は、筑摩書房『本居宣長全集』第四巻、1969年、による。なお、以下、宣長の著作からの引用には、句点あるいは読点を一部変更したものがある。
- 6) 和辻哲郎「〈ものあわれ〉について」（1922年）、『日本精神史研究』（1926年）所収。引用は、岩波文庫1992年、による。
- 7) 草薙正夫『幽玄美の美学』（二、日本芸術の理念）塙新書、1973年。
- 8) Theodor Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1903, 1909 [3.Aufl.]. なお、リップ

スの感情移入説については、拙稿「阿部次郎と感情移入美学」（三田哲学会編『哲学』第113集（2005年）所収、を参照。

- 9) 「行為の論理」と「場の論理」については、拙稿「行為の論理と場の論理——日本の美意識を規定する論理構造の解明」（科学研究費補助金（基盤研究A）研究成果報告書『グローバル化状況下における芸術の論理と倫理』（平成18〔2006〕年3月 東京大学大学院人文社会系研究科）所収、を参照。
- 10) Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794. 和訳は、岩波文庫『全知識学の基礎』上・下（木村素衛訳）1949年、を参照。
- 11) 西田の「場所的論理」については、〈場所〉（1926年）、〈哲学論文集第三『人間の存在』序〉（1939年）、〈場所的論理と宗教的世界観〉（1946年）等の論文を参照。引用は、岩波文庫『西田幾多郎哲学論集』I-III, 1987-1989年、による。

なお、拙稿「相関と反転——文の構造と意識の運動に即した場所的論理の解明」（『西田哲学会年報』第5号〔2008年7月〕所収、も合わせて参照。

- 12) 紀貫之〈仮名序〉、岩波書店『古今和歌集』（日本古典文学大系8）1958年。
- 13) 本居宣長『石上私淑言』（1816年刊〔1763年執筆〕）、筑摩書房『本居宣長全集』第二巻、1968年、所収。
- 14) 藤原定家『毎月抄』、岩波書店『歌論集・能楽論集』（日本古典文学大系65）1961年、所収。なお、引用文中の〔 〕内は原典校訂者による補足である。
- 15) 鴨長明『無名抄』、『歌論集・能楽論集』（日本古典文学大系65）
- 16) 藤原定家『近代秀歌』、『歌論集・能楽論集』（日本古典文学大系65）
- 17) 本居宣長『石上私淑言』、筑摩書房『本居宣長全集』第二巻、1968年、所収。
- 18) 本居宣長『宇比山踏』（1798年刊）筑摩書房『本居宣長全集』第一巻、1968年、所収。
- 19) 『日本書紀』巻第二十五「天萬豊日天皇（孝徳天皇）」大化三年四月の項に「かむながら惟神かむながらに対する割注として「かむながら惟神者、謂かむながら随かむながら神道かむながら也。亦謂かむながら自有かむながら神道かむながら也。（惟神は、神道に随かむながらふを謂かむながらふ、亦自かむながらづからに神道有かむながらるを謂かむながらふ。）」とある。読み下しは、岩波書店『日本書紀』（上・下）（日本古典文学大系67・68）1965-1967年、下巻 pp. 300-301、による。
- なお、引用文中の〔 〕内は論者（引用者）による補足（以下同様）。
- 20) 「神道」と「老莊」思想がともに「自然」なあり方を尊重している点について、『直隸靈』では、両者の相違が、以下のように説明されている。「然らば神の道は、からくにの老莊が意にひとしきかと、或人の疑あひ問へるに、答へけらく、かの老莊がともは儒者のさかしらオノツカウニをうるさみて、自然なるをたふとめば、おのづから似たることあり、されどかれらも、大御神の御國ならぬ、悪キタナキウニ國

に生れて、たゞ代々の聖人の説をのみ聞なれたるものなれば、自然なりと思ふも、なほ聖人の意のおのづからなるにこそあれ。よろづの事は、神の御心より出て、その御所為なることをしも、えしらねば、大旨の甚くたがへる物をや」（『本居宣長全集』第九卷 p. 62）。

- 21) 『古事記』（上巻、并序）冒頭には「參神作造化之首」（參神造化の首と作り）の記述がある。これを後の「別天神五柱」の記述と合わせると、參神は、あめのみなかぬしのかみ 天之御中主神、たかみむすひのかみ 高御産巢日神、かみむすひのかみ 神産巢日神であることがわかる。岩波書店『古事記・祝詞』（日本古典文学大系 1）1958 年。
- なお、引用した『直隗靈』で宣長は、「高御産巢日神」のみを万物を産み出した神として挙げているが、「高御産巢日神」と「神産巢日神」の二柱の両産巢日神について、「世間に有りであることは、此ノ天地を始めて、萬ヅの物も事業も悉に皆、此ノ二柱の産巢日御神の産靈に資て成り出るものなり」（『古事記傳』三之巻、『全集』第九卷 p. 129）との記述もある。
- 22) 中国古典選 12 『莊子、内篇』（福永光司訳）朝日文庫、1978 年。
- 23) 松尾芭蕉『笈の小文』（1690/91 年頃）、岩波文庫『芭蕉紀行文集』1971 年、所収。
- 24) 西田幾多郎〈場所的論理と宗教的世界観〉岩波文庫『西田幾多郎哲学論集』Ⅲ、1989 年、所収。

* 本稿は、2006 年 10 月 7 日に第 57 回美学会全国大会（大阪大学）において「日本の美意識と場の論理——〈物のあはれをしる心〉の構造」と題して発表した原稿を全面的に改訂したものである。

** 本稿の執筆者、慶應義塾大学文学部教授大石昌史君は 2015 年 12 月 22 日に急逝された。ご遺族のご厚意によって遺稿である本稿が寄せられたが、現役の三田哲学学会会員のみが投稿できるという本誌の規約に鑑み、美学美術史学専攻の同僚を代表して、金山弘昌が連名で投稿した。なおその際必要最低限の校正を原稿に加え、また新たに欧文要旨を付け加えた。なお欧文要旨に関しては、大石君の高弟岩見亮君にも貴重な意見を頂いた。