

【倫理学コースシンポジウム：「こころ」をめぐる
— インド思想、フランス思想、日本思想の立場から — 提題】

己の内なる己ならざるもの — 日本人にとっての「心」の一側面 —

木澤 景

一、「我にあら」ざる「心」という感覚 — 自己と心との不一致

国語辞典等の辞書の【こころ】の項目を見ると、その意味、用例は非常に多岐にわたっていることがわかる。これは古い時代から日本人が心についてさまざまな思いを抱き、向き合ってきたことを示している。本発表ではまず、そもそも「心」という言葉を使うということがどのような営みなのかについて考えてみたい。

さまざまな「心」という言葉の使われ方、用例を通観してみると、一つの興味深い用例が目につく。それは、自分の内なる自分の心が、自分のものとは思われず、何か別のもつと感ぜられるという用例である。たとえば、『古今和歌集』巻第十一「恋歌一」に読人知らずの歌として次のような一首がある。

人を思ふ心は我にあらねばや 身のまどふだに知られざるらむ
(『古今和歌集』巻第十一、恋歌一)

人に恋い焦がれ、自分自身を身もだえするようなつらく苦しい状況に追い込んでいるのは、まぎれもなく私の心であるはずである。しかし、あまりにも苦しみ戸惑う自身をかえりみたときに、一つの疑念がため息としてもらされる。もしこの心が本当に私の心なら、こうまでそわそわと浮かれ惑う私自身を放っておきはしまい。私の戸惑いなどお構いなし

に、この心はあの人のことを思い続ける。この心はもはや私のものではないかのようである。

無論これは、そんなはずはないのに、という常識を下敷きにした象徴的な表現であり、恋心のままならなさを強調するための比喻であろう。しかしこうした表現が、極端なわざとらしい、外連味たっぷりの技巧に走ったものとは思われない。この歌がそう思わせるのは、この歌に接する誰もが、恋に限らずとも、自分の心のありように驚き、啞然とするような経験を有しているからではないか。私たちは普通、自分の内面に心があって、自分の身体やその行動をつかさどっている、と考えているが、「心」という言葉が用いられる一つのあり方として、この後に、反省的に自分の心のありようが認識されるということもあるようである。このこと这个消息をもう少したどってみよう。

二、遅れてやってくる「心」の認識

— 「心」の語源説の一つから

近世の国学者、本居宣長（1730-1801）は「心」という言葉の語源について、次のように論じている。

岐毛牟加布は、肝向にて、心の枕詞なり。萬葉二に、肝向心乎痛、九に、肝向心摧而などあり。かくつづく由は、まづ腹の中にある、いはゆる五臓六腑の類を、上代には凡て皆岐毛と云しなり。【各別に名あるは後にからぶみの、五臓六腑の名の字に就て設けたるものなり。今も鳥獸などの、腹の内にあるをば、すべて岐毛といへり。又肝をも、膽をも同く、岐毛と訓むも、古への名の遺れるなり。】さて、腹の中に多くの、岐毛の相對ひて集り在りて凝々し、と云意に、許々呂とは連くなり、凝を、許呂とも云ば、【淤能碁呂嶋は、自凝の義なるが如し。】許々呂は、許呂許呂にて、凝々なり。

（本居宣長『古事記伝』第三六卷）

「心」という言葉は、人間の内臓が腹部で群がり集っている状態に由

来し、凝集している様子を示す、凝りという音を二度重ねてできているという。宣長が言及している『古事記』の淤能碁呂嶋生成神話も見てみよう。

是に、天つ神諸の命以て、伊邪那岐命・伊邪那美命の二柱の神に詔はく、「是のただよへる国を修理ひ固め成せ」とのりたまひ、天の沼矛を賜ひて、言依し賜ひき。故、二柱の神、天の浮橋に立たして、其の沼矛を指し下して画きしかば、塩許々袁々呂々に画き鳴して、引き上げし時に、其の矛の末より垂り落ちし塩は、累り積りて島と成りき。是、淤能碁呂島ぞ。 (『古事記』上つ巻)

イザナキ・イザナミの二柱の神々が、ただよいまだ固まっていない空間に矛をさし下ろして、かき混ぜたときの音が「こをろこをろ」というオノマトペで表わされている。氷の入った飲み物をかき混ぜるようなこの音は、空間が完全に液状でもなく、さりとてさし下ろした矛が動かせないような固体でもない、ということを示している。そこから引き上げた矛からしたたる潮が、鍾乳石のように自然と固体化していく。これが、おのずから凝集した島、オノゴロ島の由来であると言われる。宣長は、「心」という言葉の語源を示す際に、この淤能碁呂嶋生成神話に言及している。それはすなわち、心というものが自然に凝集して固定実体化するものというイメージとして語られているということである。

たとえば、筋肉のコリも、筋肉や血管に何か異物が生じるのではない。本来、しなやかに伸び縮みするはずの筋肉が、いつのまにか凝り固まり、あたかも筋肉とは別の何らかの物体がそこに生じたように感じられるのである。あるいは、さまざまにあるはずの人の興味を惹く物事のうち、一つないし限られた少数のものに、当の本人も無意識のうちに没入してしまう凝り性というものを想起してもよいだろう。さらには、元は魚や肉の煮汁として液状のものであったものが、徐々に熱を失い冷やされることで固形化する煮こごりも、宣長による「心」の語源説と響き合うものであろう。

「心」という言葉の語源が、はたして「凝々」^{コウコウ}からきているかどうか、言葉の生成というものの性質ゆえに、実際のところはわからない。しかし、『古事記』の実証的研究を通じて日本の古い時代に生きた人々の習俗や思いなしを再構成しようとした宣長による、おのずから凝るものとしての心というイメージによる説明は、直接の語源ではないかもしれないが、間接的にもせよ「心」という言葉の成り立ちに関わっているとみてよい。仮に直接の語源は別の所にあったとしても、「心」という言葉で心というものを指示することを受け入れていったかつての人々の感覚には、宣長の指摘するようなオノゴロ島のような心のとらえ方は何ほどかあったと考えられる。そうした感覚ゆえに、「心」という言葉が広く浸透していったのである。

さて、心が、それとしてはなかったところに、おのずから生じているものとして捉えられる側面があるとすると、先述の心の通俗的イメージ、心が身体や行動をつかさどるという単純なイメージとはやや異なるものがあると言わねばならない。たとえば、怒りの心によって人を殴る、ということも、実は、それと自覚しない何かに突き動かされるように手が出てしまったあとに、こうした行動に出たのは自分の怒りの心によるものであった、と遡及的に心が認識されるということである。こうした事後的に認識される心に対して、こんな衝動が自分にあったのかと驚きもし、相手は殴られるに相当の理由があるという正当性の追認や、激しい怒りの心など抱くべきではなかったという反省も生じてくる。

したがって、「心」という言葉は、すでに為した行為、あったありようの理由を求め、善悪是非をかえりみるために、欠くことのできないものであったとすることができる。それならば、日本の歴史のなかで人々が数え切れないほどの「心」という言葉を用いた表現の用例を残しているのは、今日すでに消えてしまった用例も含めて、一つ一つがかつての人々の自己理解、反省の営みの表現であったということになる。すなわち、「心」という言葉は日本人にとっての倫理的思索の有力な手段の一つであったのである。

「心」という言葉は、今という時点にある自己から、常にたち後れて用いられる。ここに、前節に題材にした「我にあら」ざる「心」という

感覚も生じてくる。自分自身と心との微妙なズレは、まずは心の不如意さとしてあらわれてくる。次に自分の心であるにもかかわらず、心が自分の思うに任せないものであるという感覚を示す用例を、さらにいくつか見ていこう。

三、心のままならなさ

一 日本仏教（隠遁者の思想）の場合①

鴨長明（1155-1216）が編集したと目される仏教説話集『発心集』は、序文として次のような編者の感慨の文章からはじまる。

仏の教へ給へる事あり。「心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ」と。

実なるかな、此の言。（中略）但、此の心に強弱あり、浅深あり。且つ、自心をはかるに、善を背くにも非ず、悪を離るるにも非ず。風の前の草のなびきやすきが如し。又、浪の上の月の静まりがたきに似たり。何にしてか、かく愚かなる心を教へんとする。

（鴨長明『発心集』序）

師となって、自分の心を導かねばならない。決して自分の心を師としてふるまってはならない。『涅槃経』などに見えるこの仏語に説話編者は深い納得を覚えている。自分の心の師となるのは何だろうか。この用例においては、ひとまず自己、心とは別なものとして捉えられている主体がそれであると考えたよりない。すなわちここには明確に自分の心と自己との乖離が認められる。『発心集』の編集者は仏教を、自分自身で自分の心を統御することの重要性を教えるものとして受け取っている。

しかし問題はここで終わらない。自分自身が自分の心を統御する、という仏教の要諦に心底納得しつつ、その上でさらにこの編者は当惑している。それは、いったい自分のこの心が統御可能なものであろうか、という困惑である。それは自分の心が悪に染まりきっていて手が付けられないという単純な話ではない。自分の心が悪一辺倒であれば、むしろ対

処方法は定まりやすいのである。ところが、心はそう単純ではない。あるとき従順かと思えば、次の瞬間には反抗的になり、ほとんど愛想が尽きると思えば、素直さを見せたりもする。強弱、浅深さまざまなのは、多くの人々の心のありようではなく、刻一刻と変化する自分の心なのである。自分の心を統御せねばならないことはわかっても、一体この統御対象はどうすれば導くことができるのか。そのことに『発心集』の編者は途方に暮れているのである。

この用例は、心が自分の意に反対のありようをする、という単純な話ではなく、文字通り不如意なものとして、何ともつかみどころのない対象として、心が捉えられる側面があったことを示している。しかし別の用例を見てみると、心は単に統御対象としてのみあるのではない。逆に心こそがゆるぎない道徳的基準を与えてくれると捉える方向性もある。次に全く正反對の、心の自己との乖離のありようを見てみよう。

四、心が自分を統御する、という反転

— 近世武士道の一例①

佐賀鍋島藩の武士、山本常朝（1659-1719）が隠棲後に口述し、藩士田代陣基（1678-1748）が筆録した『葉隠』で、常朝が幾度かにわたって言及する和歌がある。

親ある女に忍びて通ひけるを、男も「しばしは人に知られじ」と言ひ侍ければ

なき名ぞと人には言ひて有ぬべし 心の問はばいかゞ答へん
よみ人知らず

（『後撰和歌集』巻第十一、恋三）

秘めた恋愛関係を、他人には事実無根の噂だといってあざむくこともできよう。しかし、自分の心が自分に問いただしてきたとき、嘘はつけない。恋と主君への奉公の心構えとの類似性についても指摘する常朝は、ひとまず恋という特殊性を捨象して、次のように武士のあるべきありよ

うとして一般化する。

心とはばいか^{こたえ}が答^いんと云^{ありがたき}下の句^{おおかた}ほど有^{あり}難^{ある}はなし。大形^{おしなれば}念^{しず}仏^{ある}に
押^{おしなれば}並^{しず}べしと思^{ある}わる。先^{おの}は人^のの口^にに多くとどまりて有^{あり}也。今^の時^の之^の利^の
口^の者^のといふは智^ち恵^えにて外^がを飭^しり紛^まかす事^{こと}斗^たをする也。夫^{その}故^{ゆゑ}鈍^{どん}成^{なる}者^{もの}
には劣^{おとろ}也。鈍^{どん}成^{なる}者^{もの}ハ直^ち也。右^{みぎ}の下^{した}句^のにて心^{こゝろ}を究^{きう}て見^みれば隠^{かく}れ所^{ところ}は
なき也。能^よ究^{きう}役^{やく}也。此^{こゝろ}究^{きう}役^{やく}に逢^あて恥^はかしからぬ様^{よう}に心^{こゝろ}を持^も度^た也。

（山本常朝口述『葉隠』聞書一の40）

「究役」とは、罪科や賞与に関して取り調べを行う役職の者のことである。自分のあり方が正しいか否かは、自分の心が「究役」となって取り調べている。いかに理屈をこねようとも、この取調官から逃れるすべはない。それならば、もっともらしい理屈で自分の正当であることを飾り立てる「智慧」ある者であろうとするよりも、何も飾らない「鈍」な者になって、心という「究役」に取り調べられても、何らやましいことのないありようを目指した方がよい、というのである。

この用例からは『発心集』の序文とはちょうど反対の自己と心との関係が見て取れる。心は当惑してしまう対象ではなく、心こそがいつわることのできない「究役」なのである。単純なもの、それでいてゆるぎない基準を与えてくれるものとして、自己とは別個のありようをするものとして、心は捉えられてくる。かつての日本人が心に対して抱いた感覚は、このように大きな振れ幅を持っている。

それではなぜこのように振れ幅のある感覚を、心というものが担いえたのであろうか。人々はそこに何を託しているのだろうか。本発表後半にこのことについて考えてみたい。

五、この世界の根元としての神である心、その心を祭ると いう営み — 中世神道の一例

中世において大きな影響力をもった吉田神道の理論体系を構築した人物、吉田兼俱（1435-1511）は、人にとって自己とは乖離したものであ

る心を、端的に神であると言う。

夫れ神とは、天地に先て而も天地を定め、陰陽に超て而も陰陽成
す。天地に在ては神と云ひ、萬物に在ては靈と云ふ。人に在ては心
と云ふ。心とは神なり。（吉田兼俱『神道大意』）

この世界がはじまるに先だって存在し、この世界を今ある姿に整えたもの、陰陽という始源的な秩序を超越しつつその秩序を体現して成立せしめたもの、それが神である。したがって、形而上から形而下に至るまで、あらゆるものの、その根元には神が存在している。心とは、人に宿った神に他ならない、というのが『神道大意』における心である。ここでは人の主体としての自己と乖離するものとしての心は、人を完全に超え出るものとして存在する神と捉えられている。これまでに見た振れ幅の中でいえば、自己がいかなるありようをしようともゆるがない、『葉隠』の感覚に近い心観であるといえよう。一方で『神道大意』には次のような文言もある。

日月は天地の魂魄なり、人の魂魄は則ち日月二神の靈性なり。
故に神道とは、心に守る道なり。心動く時は魂魄乱れ、心静る時は魂魄隠るなり。是を守る時は鬼神鎮るなり、是を守らぬ時は鬼神乱て災難をこる。唯だ己心の神を祭るに過ぎたるはなし。（同）

この世の森羅万象、ものごとの吉凶禍福は、心として宿った神が荒ぶるか鎮まるかによって生じてくる。したがって自分の心を祭る、すなわち心が動揺しないように守り続けることが、すなわち神を祭るということに他ならない、と言われている。心を守り続けることを怠れば、神が荒ぶりたたるように、身の回りには災厄が生じてくる。主体は心に鎮まるよう働きかけねばならないというのは、これまでの振れ幅でいえば『発心集』的な心観に近接していると言えるだろう。『神道大意』においては、神というものを媒介にすることによって、日本人が抱いた心についての振れ幅の両極端を包含する心観を提出している。

ここで注目されるのは、個々人のものにすぎない心が、世界・万物の根元である神を通じて、自己を超え出る普遍原理との連絡を担保し、あるいは自己をとりまく世界・環境に影響を与えていくものとして捉えられているということである。すなわち、心は局限された人の内面のみに留まるものではない、という発想が生じているのである。自己という限られたものと、その限界に留まらない心、この相違が、自己と心との乖離の感覚を生じさせる原因の一つであると考えられる。もう一つ用例を見ておこう。

六、普遍に由来する、天としての心

— 江戸儒学の一例

江戸時代後期の儒学者、佐藤一斎（1772-1859）の『言志録』の中にも、心が個人という限界を超えていく可能性について言及している「心」という言葉の用例が随所に見いだされる。以下はそのうちの一例である。

この心、^{れいしょうふまい}靈昭不昧にして、^{しゅうりょう}衆理具はりて^{ばんじ}万事出づ。果して何れよりしてこれを^う得るや。吾が^き生の^{まへ}前、この^{こころ}心何れの^{ところ}処にか^{ほうざい}放任せし。吾が^{ぼつ}歿するの^{のち}後、この^{こころ}心何れの^{ところ}処にか^{かへり}帰宿せん。果して^{せいぼう}生歿あるか、なきか。着想^{しんり}ここに^{いた}到りて、^{ひやうひやう}凜凜として^{みづか}自ら^{はな}惕る、吾が^{こころ}心即ち^{てん}天なるを。

（佐藤一斎『言志録』一九八）

朱子学の修法である「^{せいざ}静坐」をしつつ、自分の心に宿る理を追窮していったとき、自分の生前、死後の心のありか、そもそも心に生没があるのか、そうしたことが問われてくる。これらの問いは容易に答えの与えられる問いではない。ただ問いという形をとった着想がある地点に到達したとき、それら問いに対する答えという形ではなく、心に対し恐れ慎まねばならない心持ちが生じてくるという。それは、自分の心は天に他ならないという確信によってである。この発想は、自分の心に神を見、自分の心をそのつどそのつど祭ることを勧励する兼俱の発想とも類似している。

一斎は人間の身体を「軀殻」という言葉を用いて論じる。「軀殻」ゆえに現実の存在者としての人には欲や不純さが生じる。「軀殻」は人の有限性そのものである。さりとして「軀殻」なき人はもはや人ではない。「軀殻」があるがゆえにいかばかりかの善行も為しうる。「軀殻」をはじめとする色形をふるい落とす営みが、「静坐」であり、問い続けるという窮理である。そうした営みによって、必ずしも問いに一定の答えが得られるわけではない。しかし、「軀殻」という限界を超え出る、天としての心が、光明として感得されるというのである。心が天であるという確信は、いわば自己の有限性を突破する可能性があることを感得することである。

神道や儒教の心の用例が示唆するのは、心が単に不如意なものとしてあるのみならず、自己の限界を超えて自己を取り巻く世界へと関わっていくものとして見いだされている、ということである。最後に、心というものが大きく振れ幅をもつ意味を包含し得た理由、人々がそのようなものとして心をつかむことで期待したものについて、まとめておく。

七、日本人にとっての心 その豊かさの根底

なぜ、日本人の心観のなかには、己の内なる己ならざるものという感覚がありえたのか、それは次のようにいえよう。人は個として存在する。個であるということは、有限な存在であり、非力である。個であることが苦悩の根元であったとしても、人は個であることをやめることはできない。しかし、こうした個としての限界を突破しうるわずかな可能性があるとするならば、それは心によってなされるのではないかと予感される。このかすかな予感にすぎないものを無意識のうちに先取りして、己に回収しきれない部分を持つものとして、心は捉えられていたのではないかと考えられる。

かつての日本人たちは、そのような心というものに、向き合い続け、問い続け、祈り続けるという営みを重ねてきた。これは心が人の個であるという限界を超えうるものであったとしても、それはいつも超え出ることを達成しているものではなく、つねに途中でしかない、超えつつあ

るというものにすぎないということである。心がより広く、完全に、自己という限界を超え出るように、人々はさまざまな立場から、さまざまな限界の意識から、心について問い続けた。その複雑多様な問いの集積が、現代のわたしたちの前に残されている「心」という言葉の意味の多様さの根底にある。それは、「心」という言葉を突き詰め、理論化し、整理して定義することを怠ったゆえの曖昧さであるともいえる。しかしそれ以上に、この「心」という言葉の広がり豊かさゆえに、今日に生きるわたしたちもまた、その言葉を手がかりに自己や世界について思索することが許されているということにこそ注目すべきであろう。